

DICTIONNAIRE
DES
SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PARIS. — TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9

DICTIONNAIRE
DES
SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ
DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

SOUS LA DIRECTION DE

M. AD. FRANCK

MEMBRE DE L'INSTITUT

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET C^{IE}

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79


—
1875

Tous droits réservés

LIBRARY

JUN 14 1977

THE ONTARIO INSTITUTE
FOR STUDIES IN EDUCATION



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

AVERTISSEMENT

DE LA SECONDE ÉDITION

Plus de vingt ans se sont écoulés depuis que ce livre a paru tout entier pour la première fois¹, mais il n'a pas fallu tout ce temps pour l'épuiser. De pressantes sollicitations en appelaient bien auparavant une édition nouvelle, qui était en grande partie préparée quand de terribles événements nous ont forcé à l'ajourner.

Ce retard n'a pas été perdu pour notre œuvre. Sans nous croire obligé d'introduire aucun changement essentiel, aucune modification générale dans notre rédaction primitive, nous avons un certain nombre d'articles à remplacer; d'autres, dans une plus grande proportion, à ajouter; les renseignements bibliographiques à compléter par tous les ouvrages mis au jour dans ce dernier quart de siècle; enfin, puisque nous nous sommes interdit de juger les vivants, à consacrer la mémoire de chacun des morts que la philosophie avait enregistrés dans le même laps de temps.

Une énumération détaillée de ces additions et substitutions serait ici superflue; nos lecteurs les reconnaîtront dans le corps de l'ouvrage. Mais il en est quelques-unes qui, plus propres que les autres à donner une idée de ce travail de révision, nous ont paru dignes d'être signalées.

La place que, dans la première édition, nous pouvions donner à Aristote sans manquer aux proportions qui nous étaient imposées, s'est trouvée absorbée tout entière par la biographie et la bibliographie de ce philosophe. Son savant traducteur, qui avait bien voulu se charger de cette tâche et qui l'a complétée dans le présent volume, n'a rien laissé à dire sur ce double sujet. Mais il restait encore à faire connaître, dans ses traits

1. Le tome VI, qui est le dernier, porte la date de 1852.

les plus caractéristiques et les plus essentiels et dans les effets principaux de sa longue domination, la philosophie même qu'Aristote a fondée. Dans un article qui a pour titre Philosophie *péripatéticienne*, cette lacune a été comblée avec autant d'érudition que de talent par notre confrère M. Charles Lévêque.

Un autre membre de l'Institut et du haut enseignement, qui avait déjà concouru pour une part importante à la rédaction de la première édition, M. Paul Janet, a remplacé l'article *Devoir*, écrit dans un esprit trop systématique, par un article nouveau, plus conforme à l'impartialité du vrai philosophe. Une substitution semblable, inspirée par le même motif, a eu lieu pour les articles : *Bien*, *Anthropomorphisme*, *Honnête*, *Instinct*, etc.

Il serait difficile de tracer une ligne de démarcation infranchissable entre la philosophie et les sciences. Il y a, dans l'histoire des sciences mathématiques, astronomiques, naturelles et médicales, des esprits de premier ordre dont les spéculations sont visiblement dominées par une idée philosophique. Nous avons pensé qu'il était possible de leur ouvrir notre recueil sans empiéter sur un domaine qui nous est étranger. Nous avons donc accueilli des notices consacrées à Ampère, à Buffon, aux deux Cuvier, à Geoffroy Saint-Hilaire, à Lamarek, à Stahl et à quelques autres savants, auteurs de systèmes plus ou moins célèbres. Parmi ces notices, il y en a une à laquelle nous avons donné une étendue exceptionnelle. C'est celle de Galilée. Bien des nuages planaient encore sur cette mémoire illustre; des controverses passionnées, au lieu de les dissiper, n'avaient servi qu'à les accroître. Grâce à des recherches opiniâtres et à une critique aussi érudite qu'impartiale; grâce à des documents nouveaux et d'une incontestable authenticité, M. Martin, doyen de la faculté des lettres de Rennes et membre de l'Institut, a fait luire enfin la lumière de l'histoire sur les travaux, la vie et le procès du réformateur florentin. Nous ne pouvions mieux faire que de lui laisser l'espace et la liberté dont il avait besoin.

Parmi les noms nouveaux dont la mort nous a permis de prendre possession, il y en a certainement beaucoup d'obscurs, mais il y en a aussi d'éclatants, fournis en proportions inégales par les nations familiarisées avec les études philosophiques, et d'autres qui sont particulièrement chers à la France. Nous nous contenterons de citer ceux de Cousin, Rosmini, Shopenhauer, Stuart Mill, Gioberti, Galuppi, Hamilton, Balmès, Donoso Cortès, Ballanche, Auguste Comte, Pierre Leroux, Jean Reynaud,

Gratry, Buchez, Bordas-Démoulin, Bautain, Damiron, Garnier, Saisset, Lamennais. Nous nous abstenons à dessein de tout ordre hiérarchique et de toute classification dans cette énumération rapide.

Nous avons fait ce qui était en notre pouvoir pour ne rien omettre d'important et ne rien laisser subsister de trop défectueux. La partie ancienne aussi bien que la partie nouvelle de ce *Dictionnaire* a été soumise à un contrôle attentif; mais, bien loin de nous croire à l'abri des observations de la critique, nous les attendons et même nous les sollicitons. Quelque sévères qu'elles puissent être, pourvu qu'elles soient justes, elles peuvent compter sur notre reconnaissance.

On sera peut-être étonné de la forme nouvelle qui a été substituée aux six volumes de la première édition. Il semble que cette condensation convienne mieux à un simple recueil de renseignements qu'à un livre d'étude, destiné à être consulté avec recueillement. Mais elle offre cet avantage, grâce au soin avec lequel elle a été exécutée, de mettre notre livre à la portée d'un public plus nombreux sans en rendre la lecture plus difficile.

Nous ne terminerons pas ces réflexions préliminaires sans payer un légitime tribut de gratitude à deux de nos collaborateurs dont le dévouement et le savoir nous ont été particulièrement utiles dans ce travail de remaniement. L'un est M. Émile Charles, l'auteur d'un remarquable livre sur Roger Bacon. L'autre est M. Albert Lemoine, dont la mort prématurée laisse un vide irréparable dans l'enseignement et dans la science, surtout dans cette partie de la philosophie qui traite des rapports de l'âme et du corps, de l'esprit et de l'organisme.

Paris, le 15 janvier 1875.

AD. FRANCK.



PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Lorsqu'après bien des tâtonnements et des vicissitudes, à force de lutttes, de conquêtes et de préjugés vaincus, une science est enfin parvenue à se constituer, alors commence pour elle une autre tâche, plus facile et plus modeste, mais non moins utile peut-être que la première : il faut qu'elle fasse en quelque sorte son inventaire, en indiquant avec la plus sévère exactitude les propriétés douteuses, les valeurs contestées, c'est-à-dire les hypothèses et les simples espérances, et ce qui lui est acquis d'une manière irrévocable, ce qu'elle possède sans condition et sans réserve ; il faut que, substituant à l'enchaînement systématique des idées un ordre d'exposition plus facile et plus libre, elle étale aux yeux de tous la variété de ses richesses, et invite chacun, savant ou homme du monde, à y venir puiser sans effort, selon les besoins et même selon les caprices du moment. Tel nous paraît être en général le but des encyclopédies et des dictionnaires. Grâce à l'exemple donné par le dernier siècle, dont les erreurs ne doivent pas nous faire méconnaître les bienfaits, il existe aujourd'hui un recueil de ce genre pour chaque branche des connaissances humaines, et l'on ne voit pas que, pour être plus répandue, la science ait perdu en profondeur, ni que les esprits soient devenus moins actifs ou moins industriels. Pourquoi donc la philosophie ferait-elle exception à la loi commune ? Pourquoi, lorsque tant de haines intéressées se soulèvent contre elle, resterait-elle en arrière de ce mouvement qu'elle seule a provoqué ? Mais peut-être le temps n'est-il pas encore arrivé pour la philosophie de franchir le seuil de l'école et d'offrir au nom de la raison, sous une forme accessible à toutes les intelligences, un corps de doctrines où l'âme humaine puisse se reconnaître avec toutes ses facultés, tous ses besoins, tous ses devoirs et ses droits, et ces sublimes espérances qu'une main divine peut seule avoir déposées dans son sein. Peut-être faut-il donner raison à ceux qui prétendent qu'après trois mille ans d'existence elle ne sait encore que bégayer sur des questions frivoles, condamnée sur toutes les autres à la plus honteuse et la plus irrémédiable anarchie. Nous avons voulu répondre à tous ces doutes comme Diogène répondit autrefois à ceux qui niaient le mouvement. Nous nous sommes réunis un certain nombre d'amis de la science, de membres de l'Institut et de professeurs de l'Université ; nous avons mis en commun les fruits de nos études, et, sans autre autorité que celle des idées mêmes que nous cherchons à répandre, sans autre artifice que l'accord spontané de nos convictions, nous avons composé ce recueil où tous les problèmes qui intéressent à un certain degré l'homme intellectuel et moral, sont franchement abordés et nettement résolus : où la variété de la forme, la diversité des détails ne met aucun obstacle à l'unité du fond et laisse subsister dans les principes le plus invariable accord.

Et quels sont ces principes ? Nous n'éprouvons ni embarras ni hésitation à les exposer ici en quelques mots ; car il n'est pas dans notre intention d'en faire mystère, et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'ils gouvernent notre pensée. Les voici donc sous la forme la plus simple dont il soit possible de les revêtir, afin que chacun sache tout d'abord qui nous sommes et ce que nous voulons.

1° Gardant au fond de nos cœurs un respect inviolable pour cette puissance

tutélaire qui accompagne l'homme depuis le berceau jusqu'à la tombe, toujours en lui parlant de Dieu et en lui montrant le ciel comme sa vraie patrie, nous croyons cependant que la philosophie et la religion sont deux choses tout à fait distinctes, dont l'une ne saurait remplacer l'autre, et qui sont nécessaires toutes deux à la satisfaction de l'âme et à la dignité de notre espèce; nous croyons que la philosophie est une science tout à fait libre, qui se suffit à elle-même et ne relève que de la raison. Mais nous soutenons en même temps que, loin d'être une faculté individuelle et stérile, variant d'un homme à un autre et d'un jour au jour suivant, la raison vient de Dieu; qu'elle est comme lui immuable et absolue dans son essence; qu'elle n'est rien moins qu'un reflet de la divine sagesse éclairant la conscience de chaque homme, éclairant les peuples et l'humanité tout entière sous la condition du travail et du temps.

2° Nous ne reconnaissons pas de science sans méthode. Or la méthode que nous avons adoptée et que nous regardons comme la seule légitime, c'est celle qui a déjà deux fois régénéré la philosophie, et par la philosophie l'universalité des connaissances humaines. C'est la méthode de Socrate et de Descartes, mais appliquée avec plus de rigueur et développée à la mesure actuelle de la science, dont l'horizon s'est agrandi avec les siècles. Également éloignée et de l'empirisme, qui ne veut rien admettre au delà des faits les plus palpables et les plus grossiers, et de la pure spéculation, qui se repaît de chimères, la méthode psychologique observe religieusement, à la clarté de cette lumière intérieure qu'on appelle la conscience, tous les faits et toutes les situations de l'âme humaine. Elle recueille un à un tous les principes, toutes les idées qui constituent en quelque sorte le fond de notre intelligence; puis, à l'aide de l'induction et du raisonnement, elle les féconde, elle les élève à la plus haute unité et les développe en riches conséquences.

3° Grâce à cette manière de procéder, et grâce à elle seule, nous enseignons en psychologie le spiritualisme le plus positif, alliant le système de Leibniz à celui de Platon et de Descartes, ne voulant pas que l'âme soit une idée, une pensée pure, ni une force sans liberté, destinée seulement à mettre en jeu les rouages du corps, ni quelque forme fugitive de l'être en général, laquelle une fois rompue ne laisse après elle qu'une existence inconnue à elle-même, une immortalité sans conscience et sans souvenir. Elle est à nos yeux ce qu'elle est en réalité, une force libre et responsable, une existence entièrement distincte de toute autre, qui se possède, se sait, se gouverne et porte en elle-même, avec l'empreinte de son origine, le gage de son immortalité.

4° En morale, nous ne connaissons point de transaction entre la passion et le devoir, entre la justice éternelle et la nécessité, c'est-à-dire l'intérêt du moment. L'idée du devoir, du bien en soi, est pour nous la loi souveraine, qui ne souffre aucune atteinte et repousse toute condition, qui oblige les États et les gouvernements aussi bien que les individus, et doit servir de règle dans l'appréciation du passé comme dans les résolutions pour l'avenir. Mais nous croyons en même temps que, sous l'empire de cette loi divine, dont la charité et l'amour de Dieu sont le complément indispensable, tous les besoins de notre nature trouvent leur légitime satisfaction; toutes les facultés de notre être sont excitées à se développer dans le plus parfait accord; toutes les forces de l'individu et de la société, rassemblées sous une même discipline, sont également employées au profit, nous n'osons pas dire du bonheur absolu, qui n'est pas de ce monde, mais de la gloire et de la dignité de l'espèce humaine.

5° Dans toutes les questions relatives à Dieu et aux rapports de Dieu avec l'homme, nous avons fait au sentiment sa part, nous avons reconnu, plus qu'on ne l'avait fait avant nous peut-être, sa légitime et salutaire influence, tout en maintenant dans leur étendue les droits et l'autorité de la raison. Nous accordons à la raison le pouvoir de nous démontrer l'existence du Créateur, de nous instruire de ses attributs infinis et de ses rapports avec l'ensemble des êtres; mais par le sentiment nous entrons en quelque sorte en commerce plus intime avec lui, et son action sur nous est plus immédiate et plus présente. Nous professons un égal éloignement et pour le mysticisme qui, sacrifiant la raison au sentiment et l'homme à Dieu, se perd dans les splendeurs de l'infini, et pour le panthéisme, qui refuse à Dieu les perfections mêmes de l'homme, en admettant sous ce nom on ne

sait quel être abstrait, privé de conscience et de liberté. Grâce à cette conscience de nous-mêmes et de notre libre arbitre sur laquelle se fondent à la fois et notre méthode et notre philosophie tout entière, ce dieu abstrait et vague dont nous venons de parler, le dieu du panthéisme devient à jamais impossible, et nous voyons à sa place la Providence, le Dieu libre et saint que le genre humain adore, le législateur du monde moral, la source en même temps que l'objet de cet amour insatiable du beau et du bien qui se mêle au fond de nos âmes à des passions d'un autre ordre.

6° Enfin nous pensons que l'histoire de la philosophie est inséparable de la philosophie elle-même, et qu'elles forment toutes deux une seule et même science. Tous les problèmes agités par les philosophes, toutes les solutions qui en ont été données, tous les systèmes qui ont régné tour à tour ou se sont combattus dans un même temps, sont, de quelque manière qu'on les juge, des faits qui ont leur origine dans la conscience humaine, des faits qui éclairent et qui complètent ceux que chacun de nous découvre en lui-même : car comment auraient-ils pu se produire s'ils n'avaient pas en nous, dans les lois de notre intelligence, leur fondement et leur raison d'être? Indépendamment de ce point de vue, qui fait de l'histoire de la philosophie comme une contre-épreuve et un complément nécessaire de la psychologie, nous admettons que la vérité est de tous les temps et de tous les lieux, qu'elle fait en quelque sorte l'essence même de l'esprit humain, mais qu'elle ne se manifeste pas toujours sous la même forme, ni dans la même mesure. Nous croyons enfin à un sage progrès, compatible avec les principes invariables de la raison, et dès lors l'état présent de la science se rattache étroitement à son passé; l'ordre dans lequel les systèmes philosophiques se suivent et s'enchaînent, devient l'ordre même qui préside au développement de l'intelligence humaine à travers les siècles et dans l'humanité entière.

Tels sont, en résumé, les principes que nous professons et que nous avons essayé de mettre en lumière dans ce livre. Si nous sommes dans l'erreur, qu'on nous le prouve; qu'on nous montre ailleurs, si l'on peut, les fondements éternels de toute morale, de toute religion, de toute science, ou qu'on avoue franchement qu'on regarde toutes ces choses comme de pures chimères. Si l'on trouve que nous ne sommes pas toujours restés fidèles à nous-mêmes, que cette profession de foi que nous venons d'exposer a été maintes fois trahie; eh bien, que l'on ne tienne aucun compte des difficultés d'une œuvre comme celle-ci, où les sujets les plus divers se succèdent brusquement, sans autre transition qu'une lettre de l'alphabet; que l'on nous signale et qu'on nous reproche sévèrement chacune de nos inconséquences. Mais aller au delà, soupçonner au fond de nos cœurs et arracher de nos paroles, à force de tortures, des convictions différentes de celles que nous exprimons, c'est le lâche procédé de la calomnie. Nous déclarons d'avance que nous n'opposerons à toute attaque de ce genre, que le silence et le mépris.

Cependant, nous avons hâte de le reconnaître, les principes que nous venons de présenter comme la substance de notre œuvre et le fond même de notre pensée, ont aussi des adversaires avoués, sincères, sur qui il est nécessaire que nous nous expliquions ici en peu de mots, non pas tant pour les réfuter, que pour dessiner plus nettement encore notre propre position et la situation générale des esprits, relativement aux questions philosophiques.

Il y a aujourd'hui, en France, des hommes qui ont entrepris une croisade régulière contre la philosophie et contre la raison, qui regardent comme des actes de rébellion ou de folie toutes les tentatives faites jusqu'à ce jour pour constituer une science philosophique indépendante de l'autorité religieuse, et qui pensent que le temps est venu de rentrer enfin dans l'ordre, c'est-à-dire que la philosophie, que les sciences en général, si elles tiennent absolument à l'existence, doivent redevenir comme autrefois un simple appendice de la théologie. Nous ne signalerons pas ici les essais malheureux qui ont été faits récemment en ce genre; nous ne montrerons pas, comme nous pourrions le faire très-facilement, que la foi n'a pas moins à s'en plaindre que le bon sens; nous dirons seulement qu'à la considérer en elle-même, la prétention dont nous venons de parler est, au plus haut point, dépourvue de raison. De quoi s'agit-il, en effet? D'étouffer le principe de libre examen dans les choses qui sont du ressort de l'intelligence humaine. Or ce principe, qu'on l'ac-

cepte ou non pour son propre compte, est désormais au-dessus de la discussion. Il est sorti, voilà déjà longtemps, de la pure théorie, pour entrer dans le domaine des faits. Il n'est pas seulement consacré dans les sciences, dont il est la condition suprême, il s'est aussi introduit dans nos lois et dans nos mœurs ; il a affranchi et sécularisé successivement notre droit civil, notre droit politique, la société tout entière. En dehors des dogmes révévés de la religion qui s'appuient sur la révélation, rien ne se fait aujourd'hui, rien ne se démontre, ni même ne se commande, qu'au nom de la raison. Voulez-vous que nous vous prenions au mot, et que, dans toutes les questions de l'ordre moral, nous regardions l'usage de la raison comme un acte de démesure et de révolte ? Soyez donc conséquents avec vous-mêmes, ou plutôt soyez sincères, et commencez par nous faire prendre en haine, si vous le pouvez, tout ce qui nous entoure, tout ce que nous avons conquis avec tant de peine, et ce que notre devoir nous commande aujourd'hui d'aimer et de défendre. Dans quel temps aussi vient-on nous parler de l'impuissance de la raison ? C'est lorsqu'elle voit le succès couronner son œuvre, lorsqu'elle voit tous les changements introduits en son nom se raffermir chaque jour et recevoir la consécration du temps. La philosophie, c'est la raison dans l'usage le plus noble et le plus élevé qu'elle puisse faire de ses forces ; c'est la raison cherchant à se gouverner elle-même, imposant une règle à sa propre activité, s'élevant au-dessus de tous les intérêts du moment pour découvrir le but suprême de la vie et atteindre la vérité dans son essence. C'est d'elle que part le mouvement que nous avons signalé tout à l'heure ; elle seule peut le contenir et le discipliner. Essayer maintenant de retirer cet appui à l'homme qui en a besoin et qui le réclame ; chercher à ruiner une science dont on pourrait faire, comme au dix-septième siècle, un auxiliaire au moins utile pour le triomphe des vérités que la raison et la foi nous enseignent également, c'est une entreprise que l'on peut dire coupable autant qu'impuissante.

En nous tournant maintenant d'un autre côté, nous rencontrerons des adversaires tout aussi prévenus, mais pour une cause bien moins digne de respect. Ce sont ceux qui, placés en dehors du mouvement intellectuel de leur époque et n'ayant pris dans l'héritage du siècle précédent que la plus mauvaise part, c'est-à-dire les rancunes et les erreurs, continuent à faire une guerre désespérée à toute idée spiritualiste et religieuse, à toute pensée d'ordre, à tout sentiment de respect et de généreuse abnégation. Nous avons hâte de le dire, ce n'est pas de la vraie philosophie du dix-huitième siècle que nous voulons parler. L'école de Locke et de Condillac, il faut lui rendre cette justice, n'est jamais descendue si bas ; les penseurs éminents qu'elle a comptés dans son sein ont suppléé, par l'élevation de leurs sentiments personnels, à l'imperfection de leur système, et se sont dérobés par une heureuse inconséquence aux résultats que leur imposait une logique sévère. Au reste, cette mémorable école n'est déjà plus qu'un souvenir. Ce que nous voyons aujourd'hui à sa place se parant de ses titres, usurpant les respects qu'elle inspirait autrefois, c'est un grossier matérialisme. Le matérialisme aurait-il donc plus de chances de durée que la doctrine de la sensation ? Logiquement, cela est impossible ; mais il est inutile, ayant affaire à un tel adversaire, que nous appelions à notre aide le raisonnement. Le langage des faits est bien assez clair. Or, quel spectacle l'opinion matérialiste offre-t-elle aujourd'hui à nos yeux ? Abandonnée sans retour par l'esprit public qui ne sait plus se plaire qu'aux idées graves et sérieuses, elle n'ose plus même avouer son nom ni parler sa propre langue. Elle n'a plus à la bouche que des phrases mystiques ; elle ne fait que citer les Écritures saintes pêle-mêle avec les Védas, le Koran et des sentences d'une origine encore plus suspecte ; elle parle sans cesse de Dieu, de morale, de religion ; et tout cela pour nous prouver qu'il n'existe rien en dehors ni au-dessus de ce monde, qu'une âme distincte du corps est une pure chimère, que la résignation aux maux inévitables de cette vie est une lâcheté, la charité une folie, le droit de propriété un crime et le mariage un état contre nature. Elle n'a pas changé, comme on voit, quant au fond, sinon qu'à ce tissu de pernicieuses extravagances elle vient de mêler encore le rêve depuis si longtemps oublié de la métémpsycose. Autrefois elle se vantait d'avoir l'appui des sciences naturelles, et c'est par là qu'elle imposait le plus à quelques esprits ; mais voilà que cette dernière ressource commence aussi à lui faire défaut ; car les sciences naturelles, en y comprenant la physiologie, n'ont pas pu se soustraire à la révolution

générale qui s'est opérée dans les idées; elles rendent aujourd'hui témoignage en faveur du spiritualisme.

Enfin, si nous prétons l'oreille aux échos qui nous arrivent de l'autre côté du Rhin, nous entendons accuser notre méthode; nous entendons dire que notre philosophie, la philosophie française en général, manque d'unité et de hardiesse, qu'elle ne présente pas, comme certaines doctrines allemandes, un vaste système où l'expérience n'entre pour rien, où tout est donné à la spéculation pure, j'allais dire à l'imagination; où tout enfin, depuis l'être absolu jusqu'au dernier atome de matière, est expliqué *a priori*, comme ils disent, au moyen d'un principe arbitraire que la pensée, maîtresse absolue d'elle-même, adopte ou rejette, modifie et transforme comme il lui plaît. Nous avouons sans détour que nous acceptons le reproche, et nous allons même jusqu'à nous en féliciter : d'abord il peut servir de réponse à la susceptibilité patriotique de ceux qui nous accusent d'abandonner les traditions philosophiques de notre pays, pour nous faire les humbles disciples de l'Allemagne, ce qu'au reste nous n'hésiterions pas à faire si la vérité était à ce prix; il a, en outre, l'avantage de constater comme un fait, comme une habitude de notre esprit, ce qui est le but le plus constant de tous nos efforts et la plus grave obligation que nous nous imposons à nous-mêmes. Oui, c'est précisément ce que nous voulons, de ne pas sacrifier à la folle espérance d'atteindre en un jour à la science universelle les connaissances positives que nous pouvons acquérir en interrogeant modestement l'histoire de notre propre conscience, et en appliquant les forces du raisonnement à des faits bien constatés. Oui, c'est ce que nous voulons, de ne pas mettre nos rêves à la place de la réalité, de ne pas nous ériger en prophètes ou en génies créateurs, quand la nature est là devant nous, en nous-mêmes, et qu'il suffit pour la connaître de l'observer avec un esprit non prévenu. Oui, nous sommes restés fidèles à Descartes, en ajoutant à sa méthode et à ses doctrines ce que le progrès des siècles y ajoute naturellement. Nous sommes d'un pays où le bon sens, c'est-à-dire le tact de la vérité, ne saurait être blessé impunément. L'unité! dites-vous. Pas de science sans unité! Nous sommes du même avis; mais nous voulons l'unité dans la vérité, et la vérité n'existe plus pour l'homme aussitôt qu'il prétend tirer tout de lui-même et se rendre indépendant des faits. D'ailleurs, quels sont donc les merveilleux résultats de cette méthode spéculative tant vantée, et dont la privation, à votre sens, condamne à la stérilité tous nos efforts? S'il fallait la juger par là, c'est-à-dire par les fruits qu'elle a produits en vos propres mains, cela seul suffirait pour nous la faire repousser. Un Dieu sans conscience et sans liberté, une âme qui se perd dans l'infini, qui n'a ni libre arbitre en ce monde, ni conscience de son immortalité après cette vie; à la place des êtres en général, des idées qui s'enchaînent dans un ordre fatal et arbitraire; enfin partout et toujours des abstractions, des formules algébriques et des mots vides de sens; est-ce là ce que nous devons regretter?

Maintenant que le but et l'esprit de cet ouvrage doivent être suffisamment connus, il nous reste à dire sur quel plan il a été conçu et quels sont exactement les éléments qu'il embrasse; mais auparavant nous croyons utile de montrer qu'il n'est pas sans antécédents dans l'histoire de la philosophie, qu'il vient répondre, au contraire, à un besoin depuis longtemps senti et qui subsiste encore malgré tous les efforts tentés successivement pour le satisfaire.

Deux essais de ce genre ont déjà paru dans l'antiquité : c'étaient de simples vocabulaires de la langue philosophique de Platon, et dont l'un, le moins imparfait des deux, à ce que nous assure Photius, avait pour auteur Boëthe, le même probablement qui a écrit un commentaire sur les catégories d'Aristote; l'autre, qui est seul parvenu jusqu'à nous, est l'œuvre du grammairien Timée le Jeune. Suidas nous parle aussi d'un certain Harpocraton qui aurait publié un travail tout à fait semblable sur la langue philosophique d'Aristote.

Les dictionnaires du moyen âge sont les *Sommes*, véritables encyclopédies au point de vue religieux de l'époque, mais où la philosophie, quoique rejetée au second rang et regardée comme un instrument au service de la foi, n'occupe pas moins de place peut-être que la théologie. Ainsi, le chef-d'œuvre de l'esprit humain au treizième siècle, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, est en même temps un recueil à peu près complet de toutes les connaissances et de toutes les idées

philosophiques du temps, non-seulement chez les Chrétiens, mais aussi chez les Arabes et chez les Juifs. Maimonide, sous le nom de *Rabi Moses*, Avicenne, Averrhoës, y sont cités presque aussi souvent que Platon, Aristote et les docteurs de l'Eglise.

Mais ce ne fut guère qu'à la chute de la scolastique, vers la fin du seizième siècle, que parurent, sous leur véritable nom, les dictionnaires spécialement consacrés à la philosophie. Le premier de tous, autant que nous avons pu nous en assurer, c'est le Lexique en trois parties (*Lexicon triplex*) qui fut publié à Venise, en 1582, par Jean-Baptiste Bernardini, pour servir à la fois à l'usage de la philosophie platonicienne, péripatéticienne et stoïcienne.

Après cet ouvrage informe et sans unité qui caractérise assez bien la philosophie de la Renaissance, vient le Répertoire philosophique (*Lexicon philosophicum*), où tous les termes de philosophie en usage chez les anciens, soit chez les Grecs, soit chez les Latins, sont expliqués brièvement, mais avec beaucoup de netteté et de justesse. Ce petit ouvrage, d'ailleurs trop peu connu, peut être regardé surtout comme une introduction utile à l'étude de Platon et d'Aristote.

Dès lors l'usage et jusqu'au nom des lexiques philosophiques paraît généralement consacré et se transmet comme une tradition commune d'une école de philosophie à une autre. L'école péripatéticienne du dix-septième siècle en eut plusieurs, parmi lesquels nous citerons celui de Pierre Godart (*Lexicon et summa philosophiæ*), publié à Paris en 1666, et celui de Allsted (*Compendium lexicæ philosophici*), qui parut à Herborn en 1626. L'école cartésienne reçut le sien des mains de Chauvin, qui, tout en admettant la plupart des principes de Descartes, ne sut cependant pas dépouiller les formes arides, ni même les idées de la philosophie scolastique. Cet ouvrage, où les sciences naturelles ne tiennent pas moins de place que la philosophie proprement dite, a paru pour la première fois en 1692, à Berlin, où Chauvin occupait avec distinction une chaire publique. Après l'école de Descartes vient celle de Leibniz et de Wolf, qui se résume en quelque sorte dans le lexique de Walch. Cet estimable recueil, écrit en allemand et publié pour la première fois à Leipzig en 1726, est de beaucoup supérieur à tous ceux qui l'ont précédé. Il respire un esprit véritablement philosophique; il admet même, dans une certaine mesure, l'histoire de la philosophie; mais il est encore trop étroitement lié à la théologie, et l'auteur lui-même, à ce qu'il nous semble, est plus théologien que philosophe.

Nous n'avons à nous occuper ici ni du *Dictionnaire historique et critique de Bayle*, ni de la grande *Encyclopédie du dix-huitième siècle*, dont le but ne saurait être confondu avec le nôtre, et dont l'esprit, suffisamment connu, n'est plus celui de notre temps. Cependant il est bon de remarquer, en passant, l'influence immense que ces deux monuments, le dernier surtout, ont exercée sur l'esprit moderne. Pourquoi donc, en remplaçant ce qui nous manque du côté du talent par la force de nos convictions et la patience de nos recherches, ne nous serait-il pas permis d'espérer une partie de cette influence au profit d'une cause bien autrement noble que celle du scepticisme et du sensualisme?

Sur la fin du dernier siècle, de 1791 à 1793, on a publié séparément, augmentés de quelques travaux plus récents, les principaux articles de l'*Encyclopédie* qui concernent la philosophie proprement dite, ou plutôt l'histoire de la philosophie; mais ce recueil est complètement gâté parce que l'éditeur y ajoute de son propre fonds. C'est un athée fanatique, un matérialiste insensé, appelé Nageon, et qui se croit obligé, dans l'intérêt de ses opinions, auxquelles il mêle toutes les passions de l'époque, de travestir l'histoire et de calomnier les plus grands noms. Il faut aujourd'hui du courage pour soutenir, même pendant quelques instants, la lecture de cette compilation indigeste.

Nous arrivons enfin au Lexique ou Encyclopédie philosophique de Krug (*Encyclopaedisch-Philosophisches Lexikon*), le plus récent de tous les écrits de cette nature; car le dernier des cinq volumes dont il se compose ne remonte pas au delà de 1838. Krug a bien quelques prétentions à l'originalité; il a beaucoup écrit et sur toutes sortes de sujets; mais partout et toujours, au moment même où il pense avoir atteint le plus haut degré de nouveauté et d'indépendance, on aperçoit en lui le disciple de Kant, et c'est véritablement l'école kantienne qui est repré-

sentée par son recueil, comme celle de Leibniz par le travail de Walch, celle de Descartes par le Dictionnaire de Chauvin, et le dix-huitième siècle tout entier par l'*Encyclopédie*. Cependant, à la considérer même sous ce point de vue, qui ne lui laisse à nos yeux qu'un intérêt purement historique, l'œuvre de Krug est bien loin de répondre à la gravité du sujet. Non-seulement elle manque de plan et de méthode; non-seulement la philosophie proprement dite y est presque entièrement sacrifiée à l'histoire de la philosophie; mais il y règne, avec certaines préventions qui sont devenues un anachronisme, une bigarrure et une légèreté incroyables. Ainsi vous y trouverez un article sur la *bigoterie*, un autre sur la *coquetterie*, un troisième sur les *arabesques*, un quatrième sur le *célibat des prêtres*, et tout cela sans une ombre de grâce ou d'esprit qui puisse jusqu'à un certain point faire pardonner ces inconvenantes digressions.

Après tous les écrits que nous venons de passer en revue, un dictionnaire des sciences philosophiques rédigé au point de vue impartial de notre époque, d'après les principes que nous avons exposés plus haut, et qui pût être regardé en même temps comme l'œuvre commune de toute une génération philosophique, était donc une œuvre à faire. C'est cette œuvre que nous avons entreprise, en mettant à profit tous les essais antérieurs. Puisse le résultat n'être pas au-dessous de nos intentions et de nos efforts.

Les matériaux de ce recueil, tous embrassés dans le même cadre et disposés sans distinction par ordre alphabétique, peuvent être classés de la manière suivante : 1° la philosophie proprement dite; 2° l'histoire de la philosophie accompagnée de la critique, ou tout au moins d'une impartiale appréciation de toutes les opinions et de tous les systèmes dont elle nous offre le tableau; 3° la biographie de tous les philosophes de quelque importance, contenue dans les limites où elle peut être utile à la connaissance de leurs opinions et à l'histoire générale de la science. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que cette partie de notre travail ne concerne pas les vivants; 4° la bibliographie philosophique, disposée de telle manière, qu'à la suite de chacun de nos articles, on trouvera une liste de tous les ouvrages qui s'y rapportent, ou de tous les écrits dus au philosophe dont on vient de faire connaître la vie et les doctrines; 5° la définition de tous les termes philosophiques, à quelque système qu'ils appartiennent, et soit que l'usage les ait conservés ou non. Chacune de ces définitions est, en quelque sorte, l'histoire du mot dont elle doit expliquer le sens; elle le prend à son origine, elle le suit à travers toutes les écoles qui l'ont adopté tour à tour et plié à leur usage; et c'est ainsi que l'histoire des mots devient inséparable de l'histoire même des idées. Cette partie de notre tâche, sans contredit la plus modeste, n'en est pas peut-être la moins utile. Elle pourrait servir, continuée par des mains plus habiles que les nôtres, à établir enfin en philosophie l'unité du langage.

Il semble d'abord qu'avec l'ordre alphabétique il faille beaucoup donner au hasard. Nous ne sommes pas de ce sentiment, et nous avons, au contraire, un plan bien arrêté, auquel, nous osons l'espérer, on nous trouvera fidèles dans toute l'étendue de cet ouvrage.

Nous avons voulu, autant que possible, multiplier les articles, sans tomber pourtant dans l'abus de la division, sans détruire arbitrairement ce qui offre à l'esprit un tout naturel, afin de laisser à chaque point particulier de la science son intérêt propre, et d'offrir en même temps des matériaux tout prêts aux recherches spéciales qu'il pourrait provoquer. C'est le besoin même de cette variété qui a donné naissance à tous les dictionnaires scientifiques.

Pensant que la variété peut très-bien se concilier avec l'unité, nous avons subordonné tous les points particuliers dont nous venons de parler à des articles généraux, au sein desquels on les retrouve formant, en quelque sorte, un seul faisceau, c'est-à-dire un corps de doctrine parfaitement homogène. Ces articles généraux sont ramenés à leur tour à quelques points plus élevés encore, où se montrent nettement nos principes, le caractère que nous avons donné à ce livre et le fonds commun de nos idées. Ainsi, pour en donner un exemple, quoique nous traitions séparément de chaque fait important de l'intelligence : du jugement, de l'attention, de la perception, du raisonnement; nous consacrons à l'intelligence elle-même un article général. Mais ce n'est pas encore là que doivent s'arrêter les efforts de la

synthèse ; il faut un article distinct destiné à faire connaître le système général des facultés de l'âme ; un autre où il soit question de l'homme considéré comme la réunion d'une âme et d'un corps ; un autre enfin où l'on expose les rapports de tous les êtres entre eux et avec leur principe commun. Pour l'histoire de la philosophie, notre marche est la même : outre la part que nous faisons à chaque philosophe considéré isolément, il y a celle des différentes écoles, des différents peuples qui ont joué un rôle dans l'histoire de la philosophie, et de cette histoire elle-même envisagée dans son ensemble et à son plus haut degré de généralité.

Enfin l'histoire de la philosophie et la philosophie elle-même n'étant à nos yeux que deux faces diverses d'une seule et même science, nous avons cherché, en les éclairant l'une par l'autre, à les réunir souvent dans des résultats communs. Toutes les fois donc qu'une question importante s'est présentée devant nous, nous ne nous sommes pas bornés à faire connaître et à établir directement, par la méthode psychologique, notre propre sentiment ; mais nous avons rapporté toutes les opinions antérieures, nous en avons signalé le côté vrai et le côté faux ; puis nous avons montré comment elles ont préparé et amené logiquement la solution véritable.

Telle est la marche que nous avons suivie. Elle est, comme on voit, entièrement d'accord avec nos principes, et elle offre l'avantage, toutes les fois que nous nous sommes trompés, de mettre en regard de nos erreurs les idées et les faits propres à les combattre.

Ce n'est pas au hasard que nous avons divisé entre nous la tâche commune ; mais chacun de nous a pris la part que ses études antérieures lui avaient déjà rendue familière et vers laquelle il se sentait porté par la pente naturelle de son esprit. Pour les diverses branches de connaissances qui, sans appartenir directement à la philosophie, ne peuvent pourtant pas en être séparées, ou lui prêtent un utile concours, nous nous sommes adressés à des hommes non moins connus par l'élévation de leurs idées que par l'étendue de leur savoir : nous regardons comme un devoir de leur témoigner ici publiquement notre reconnaissance.

Malgré tous nos efforts, nous ne pouvons pas espérer que notre œuvre soit irréprochable. Bien des noms et bien des faits ont dû être omis ; des inexactitudes de plus d'un genre ont dû nous échapper ; mais, nous l'avouons, nous avons compté un peu sur une critique à la fois bienveillante et sévère. Loin de la redouter, nous l'appelons de tous nos vœux, et nous sommes prêts, quand ils nous sembleront justes, à mettre à profit ses conseils.

Paris, le 15 novembre 1843.

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

ABAI

A, dans les traités de logique, est le signe par lequel on représente les propositions générales et affirmatives.

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo. Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Il représente encore dans les propositions complexes et modales l'affirmation du mode et l'affirmation de la proposition. Consultez Aristote, *Premiers analytiques*, et *Logique de Port-Royal*, 2^e partie. Voy. PROPOSITION, SYLLOGISME.

ABAILARD, ABEILARD ou **ABÉLARD** (Pierre), né en 1079, à la seigneurie du Pallet ou Palais (*Palatium*), près de Nantes, était l'aîné d'une assez nombreuse famille. Son père, noble et guerrier, avait quelque teinture et un vif amour des lettres, et il voulut polir l'esprit de ses enfants par l'étude et l'instruction, avant de les façonner au rude métier des armes. Cette éducation savante développa les dispositions naturelles d'Abailard; il s'aperçut que la carrière militaire convenait peu à ses goûts et à ses talents, et malgré les avantages qu'elle lui offrait, il y renonça, abandonna son droit d'aînesse et l'héritage paternel, et se voua pour la vie à la culture des sciences, surtout de la dialectique. Un passage cité par M. Cousin (*Ouvrages inédits d'Abailard*, in-4, Paris, 1836, p. 42) établit formellement contre l'opinion contraire, qu'un de ses premiers maîtres fut Roscelin de Compiègne, qu'il a dû entendre vers l'âge de vingt ans. Après avoir parcouru diverses villes, cherchant partout les occasions de s'aguerir à la dispute, il vint à Paris, prendre place parmi les nombreux disciples auxquels Guillaume de Champeaux, archidiacre de Notre-Dame et le premier dialecticien du temps, développait les principes du réalisme, à l'école de la cathédrale ou du cloître. Mais dès qu'il eut assisté à quelques-unes de ses leçons, mécontent de son système, il chercha d'abord à l'embarrasser par des objections captieuses, puis résolut de se poser publiquement comme son émule et son adversaire. Il commença par ouvrir, non sans difficulté, une école à Melun, où Philippe 1^{er} tenait sa cour, et peu de temps après, pour être plus à portée d'en venir souvent aux prises avec son ancien maître, il s'établit à Corbeil. L'affaiblissement de sa santé l'obligea, sur ces entrefaites, d'aller chercher du repos en Bretagne. Lorsqu'il revint à Paris, vers

ABAI

1110, Guillaume s'était retiré dans un faubourg de la ville, près d'une chapelle qui devint plus tard l'abbaye de Saint-Victor; mais, sous l'habit de chanoine régulier, il continuait d'enseigner publiquement la dialectique et la théologie. Soit curiosité, soit tout autre motif, Abailard désira l'entendre, et bientôt, plein d'une nouvelle ardeur pour la polémique, il le provoqua sur la question des universaux. Guillaume accepta le défi, soutint faiblement son opinion, et fut, à ce qu'il paraît, obligé de s'avouer vaincu. Ce triomphe inespéré, sur un des plus célèbres champions du réalisme, valut à Abailard une immense popularité; on alla jusqu'à lui offrir la chaire du cloître, et si l'opposition de ses ennemis fit avorter ce projet, il put, du moins, se fixer aux portes de Paris, sur la montagne Sainte-Geneviève, où, comme d'un camp retranché, il ne cessa de harceler les écoles rivales. Il avait alors plus de trente ans, et ses études n'avaient pas encore dépassé le cercle des questions logiques. Jugeant avec raison qu'un enseignement purement dialectique pourrait paraître à la longue étroit et monotone, il résolut de s'appliquer à la théologie, et choisit l'école d'Anselme de Laon comme la plus fréquentée et la plus célèbre. Mais il semble qu'il fut dans sa destinée de n'être jamais satisfait des maîtres auxquels il s'adressait. Anselme lui parut un théologien sans portée, dont la parole ne laissait aucune trace féconde dans l'esprit de ses auditeurs; il se sépara de lui avec l'intention d'étudier seul l'Écriture sainte, et osa même ouvrir une école à côté de la sienne et y commenter Ezéchiel. Obligé, à cause de ce fait, de quitter Laon, il trouva, en arrivant à Paris, Guillaume de Champeaux promu à l'évêché de Châlons, l'école du cloître vacante, le parti qui le repoussait dispersé, et il obtint, à peu près sans contestation, de paraître dans cette chaire, au pied de laquelle il s'était assis pour la première fois treize années auparavant. Une élocution abondante et facile, un organe mélodieux, une physionomie agréable, beaucoup d'enjouement, le talent de la poésie rehaussant la profondeur philosophique, toutes les qualités extérieures jointes à tous les dons de l'esprit, lui assurèrent une vogue prodigieuse. On accourait pour l'entendre de l'Angleterre, de l'Allemagne, de toutes les provinces de France, et, suivant des relations authentiques, il compta au-

tour de sa chaire cinq mille auditeurs parmi lesquels se trouvait le fougueux Arnaud de Brescia. Ce fut au milieu des succès inouïs de son enseignement qu'il se prit d'amour pour la nièce du chanoine Fulbert, Héloïse, à qui il s'était chargé de donner des leçons de grammaire et de dialectique. On sait les tristes suites de cette passion malheureuse, la fuite des deux amants en Bretagne, la naissance d'Astrolabe, la colère de Fulbert et la cruelle vengeance qu'il tira du séducteur de sa nièce. Abailard, humilié et confus, ne vit d'autre refuge pour lui que la solitude, et, tandis qu'Héloïse entrait dans un couvent d'Argenteuil, il embrassa la vie monastique à l'abbaye de Saint-Denis. Mais le cloître, asile précieusement et sûr pour les cœurs vraiment désabusés de la vie, ne lui offrait pas des consolations qui pussent calmer les ardeurs de son âme, son dépit, sa honte et ses regrets. A peine entré à Saint-Denis, il céda aux sollicitations de ses disciples qui le pressaient de reprendre ses leçons, et, dans cette vue, gagna le monastère de Saint-Ayeul de Provins, seul théâtre où ses supérieurs lui eussent permis de faire entendre sa voix. Il y poursuivit l'application de la dialectique à la théologie chrétienne, essaya d'expliquer le mystère de la trinité, publia sous le titre d'*Introduction à la théologie*, une exposition lucide et savante de sa doctrine; mais au fond il excita moins d'enthousiasme que de répulsion. On blâma la nouveauté de ses sentiments et l'alliance des auteurs profanes et des Pères dans un traité sur le plus profond des dogmes; on lui reprocha d'avoir enseigné sans avoir appartenu à l'école d'aucun maître, *sine magistro*. Albéric et Lotulpe de Reims, qu'il avait connus à Laon, le dénoncèrent comme hérétique, et cité devant le concile de Soissons, en 1121, il fut condamné à brûler lui-même son livre, et à être enfermé pendant toute sa vie au monastère de Saint-Médard. Bientôt rendu à la liberté, sous la condition de retourner à l'abbaye de Saint-Denis, il s'avisait de soutenir, d'après Bède, que Denis l'Aréopagite avait été évêque de Corinthe et non d'Athènes, d'où il s'ensuivait qu'il n'était pas le même, comme on le croyait alors, que l'apôtre des Gaules. Une fuite rapide le déroba, non sans peine, aux nouveaux orages que souleva contre lui cette opinion; et, bien que retiré sur les terres du comte de Champagne, il ne put se croire en sûreté qu'après que Suger, nouvellement élu abbé de Saint-Denis, lui eut permis d'aller vivre où il voudrait. Il se choisit alors une solitude près de Nogent-sur-Seine, aux bords de la rivière d'Ardusson, où ses disciples vinrent le trouver, et lui bâtirent un oratoire qu'il dédia à la Sainte-Trinité sous le nom de Saint-Esprit ou Paraclet. Dans les années suivantes, il fut choisi pour abbé par les moines de Saint-Gildas en Bretagne, qu'il essaya vainement de réformer (1126); il établit au Paraclet Héloïse et ses compagnes, dépossédées du couvent d'Argenteuil (1127); enfin il repartit à Paris, où, en 1136, au témoignage de Jean de Salisbury, il enseignait encore sur la montagne Sainte-Geneviève, théâtre de ses premiers succès. De cruelles infortunes et une longue expérience des choses et des hommes n'avaient pas tari en lui cette passion immense de la nouveauté et de la dispute qui avait fait sa gloire et, en partie, son malheur. Il pensait, il parlait, il écrivait aussi librement qu'aux premiers jours de sa jeunesse; mais il traitait des sujets tout autrement épineux, sinon plus graves, et il avait contre lui les champions les plus justement célèbres de l'orthodoxie chrétienne. Guillaume, abbé de Saint-Thierry, ayant jugé quelques-unes de ses opinions peu fondées, en référa à saint Bernard; celui-ci avertit Abailard, et, ne pouvant obtenir de lui une ré-

tractation, se décida, non sans quelque crainte d'un si redoutable adversaire, à l'attaquer publiquement devant le concile de Sens que présida Louis VII en personne (1140). Abailard, qui avait provoqué ce débat dans l'espérance de la victoire, ne se défendit pas, on ignore pour quel motif, et se borna à en appeler au pape. Mais avant qu'il fût parti pour Rome, la sentence de la condamnation était confirmée, et Innocent II, plus sévère que le concile, ordonnait qu'on le renfermât et qu'on brûlât ses livres. Pierre le Vénéralle, auprès duquel il avait trouvé un refuge à l'abbaye de Cluny, l'engagea à se résigner, à se réconcilier avec saint Bernard et à entrer dans son monastère. Abailard consentit à tout; et soit qu'un dernier échec eût abattu son courage et son orgueil, soit que les conseils du pieux abbé eussent fait sur lui une impression profonde, tous les historiens s'accordent à dire qu'il acheva ses jours dans une humble soumission à l'Église et dans la pratique des plus austères vertus. Il mourut en 1142, au prieuré de Saint-Marcel.

Abailard est un des personnages les plus célèbres du moyen âge. La gloire qui environne son nom est principalement due aux agitations de sa vie, à ses malheurs, au dévouement d'Héloïse; mais il y a aussi des droits par son génie, par ses travaux, par les grandes choses qu'il accomplit et l'influence qu'il exerça.

Il appartenait à cette chaîne de libres penseurs qui commence au ix^e siècle avec Scot-Erigène, et qui se continue à peu près sans interruption jusqu'aux temps modernes. Il reconnaissait que notre intelligence a des limites qu'elle ne peut sans présomption se flatter de franchir; mais il croyait que dans les matières qui sont du domaine de la raison, il est inutile de recourir à l'autorité, *in omnibus his quæ ratione discuri possunt non esse necessarium auctoritatis iudicium*. Il voulait même que dans les questions purement religieuses, la foi fût dirigée par les lumières naturelles. Suivant lui, il n'appartient qu'aux esprits légers de donner leur assentiment avant tout examen. Suivant lui encore, une vérité doit être crue, non parce que telle est la parole de Dieu, mais parce qu'on s'est convaincu que la chose est ainsi. Ajoutez qu'il admirait les philosophes de l'antiquité, comme aurait pu le faire un écrivain de la Renaissance. Il consacra plusieurs chapitres de son ouvrage de la *Théologie chrétienne* à louer leurs vertus, les préceptes de conduite qu'ils ont donnés, leur genre de vie, leur continence, leur doctrine; il exalte l'humilité de Pythagore, il met Socrate au rang des saints; il trouve que Platon donne une idée plus haute que Moïse de la bonté divine: *Dixit et Moises omnia a Deo valde bona esse facta, sed plus aliquantulum laudis divinæ bonitatis Plato assignare videtur*.

Dans le débat sur la nature des universaux auquel nous avons vu qu'il prit une part importante, Abailard adopta une opinion intermédiaire, qui n'était ni le nominalisme, ni le réalisme. A ceux des réalistes qui faisaient consister l'essence des individus dans le genre, il répondait que, s'il en est ainsi, et si le genre est tout entier dans chaque individu, de sorte que la substance entière de Socrate, par exemple, soit en même temps la substance entière de Platon, il s'ensuit que, quand Platon est à Rome et Socrate à Athènes, la substance de l'un et de l'autre est en même temps à Rome et à Athènes, et par conséquent en deux lieux à la fois; que de même, quand Socrate est malade, Platon l'est également; que les contraires se réunissent en un même sujet, puisque l'homme qui est doué de raison et un animal qui en est privé, appartiennent tous

deux au même genre, sont une même substance (*Ouvrages inédits d'Abailard*, p. 513-517; préface, p. 133 et suiv.). Aux partisans d'un réalisme plus modéré qui se bornaient à considérer les genres et les espèces comme des manières d'être appartenant en commun, indistinctement, *indifferenter*, à plusieurs individus, il reprochait d'aboutir à des conclusions contradictoires par la confusion de l'individu et de l'espèce, du particulier et de l'universel. Si, en effet, chaque individu humain, en tant qu'homme, est une espèce, on peut dire de Socrate, cet homme est une espèce; si Socrate est une espèce, Socrate est un universel; et s'il est universel, il n'est pas singulier; il n'est pas Socrate (*Ib.*, p. 520, 522). On connaît moins la polémique d'Abailard contre le nominalisme, et il est probable qu'elle fut beaucoup moins vive; car à l'époque où il parut, le nominalisme comptait peu de partisans: son chef, Roscelin, avait encouru les anathèmes d'un concile; et la piété alarmée avait repoussé une doctrine qui, en religion, aboutissait à l'hérésie. — Le système nouveau qu'Abailard proposa consistait à admettre que les universaux ne sont ni des choses, ni des mots, mais des conceptions de l'esprit. Placé en présence des objets, l'entendement y aperçoit des analogies; il considère ces analogies à part des différences; il les rassemble, il en forme des classes plus ou moins compréhensives; ces classes sont les genres et les espèces. L'espèce n'est pas une essence unique qui réside à la fois en plusieurs individus; elle est une collection de ressemblances. « Toute cette collection, quoique essentiellement multiple, dit Abailard, les autorités l'appellent un universel, une nature, de même qu'un peuple, quoique composé de plusieurs personnages, est appelé un (*Ib.*, p. 524). » Abailard appuyait cette théorie sur deux sortes de preuves, les unes historiques, les autres rationnelles. Il essayait de montrer qu'elle s'accordait de tout point avec les textes de Porphyre, de Boèce, d'Aristote: démonstration indispensable, au XII^e siècle, dans l'état de la science et des esprits; il opposait de subtiles réponses aux difficultés subtiles que ses adversaires tiraient principalement des conséquences apparentes de son système; enfin il essayait, au moyen de ses principes, de résoudre un problème difficile et souvent agité depuis dans les écoles, celui de l'*individuation*. Cette polémique singulièrement déliée, et souvent obscure par cela même, n'est pas susceptible d'analyse; il faut l'étudier dans le texte même ou dans la traduction que M. Cousin a donnée des principaux passages qui s'y rapportent (*Ib.*, p. 526 et suiv.; préface, p. 155 et suiv.). — La théorie d'Abailard a reçu, de son caractère même, le nom de *conceptualisme*. Sans nous engager ici dans une discussion qui trouvera sa place ailleurs (voy. CONCEPTUALISME), nous ferons observer qu'elle dissimule la difficulté plutôt qu'elle ne la résout. Dire que les universaux sont des conceptions de l'esprit, c'est avancer une proposition que personne ne peut songer à contester, ni les réalistes qui en font des choses, ni même les nominalistes qui en font des mots, puisque toute parole est nécessairement l'expression d'une pensée. La vraie question était de savoir si par delà l'entendement qui conçoit les idées générales, par delà les objets individuels entre lesquels se trouvent des ressemblances que les idées générales résument, il existe autre chose encore, des lois, des principes, un plan, qui soient la source commune de ces ressemblances et le type souverain de ces idées. Or, cette question, Abailard ne la résout qu'indirectement, d'une manière évasive. Il se défend d'être nominaliste, et au fond il nie, comme Roscelin, la

réalité des universaux; il pense comme lui, s'il ne parle pas de même. Malgré son peu de valeur scientifique, le *conceptualisme* n'en obtint pas moins de succès. Il joue le principal rôle dans le curieux et frappant tableau que Jean de Salisbury nous trace du mouvement des études et des luttes des écoles de Paris, au milieu du XII^e siècle.

En théodicée, Abailard est l'auteur d'un essai d'optimisme assez remarquable, d'après lequel Dieu ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, et ne peut le faire meilleur qu'il n'est. Deux motifs justifiaient à ses yeux cette opinion: l'un, que toute sorte de bien étant également possible à Dieu, puisqu'il n'a besoin que de la parole pour faire usage de son pouvoir, il se rendrait nécessairement coupable d'injustice ou de jalousie, s'il ne faisait pas tout le bien qu'il peut faire; l'autre, qu'il ne fait et n'omet rien sans une raison suffisante et bonne. Tout ce qu'il fait donc, il le fait parce qu'il convenait qu'il le fit; et tout ce qu'il ne fait pas, il l'omet parce qu'il y avait inconvénient à le faire. Abailard tirait de là cette conclusion, que Dieu n'a pu créer le monde dans un autre temps, puisque, ne pouvant déroger à son infinie sagesse, il a dû placer chaque événement dans le moment le plus convenable à la perfection de l'univers, et cette autre, qu'il n'a pu empêcher le mal, parce que le mal est la source de grands avantages qui ne peuvent être obtenus autrement. Cette théorie élevée par laquelle Abailard a devancé Leibniz, se rattache, dans son *Introduction à la théologie* et dans sa *Théologie chrétienne*, à des interprétations du dogme plus conformes sans doute à son système philosophique qu'à une rigoureuse orthodoxie. Il paraît bien qu'il voyait dans les personnes de la Trinité, moins des existences réelles, unies par une communauté de nature, que des points de vue divers, des attributs d'un seul et même être. Le Père, selon lui, exprimait la toute-puissance ou la plénitude des perfections; le Fils, la sagesse détachée de la toute-puissance, et le Saint-Esprit, la bonté. Il comparait la relation qui unit le Père au Fils et le Saint-Esprit à tous deux, au rapport dialectique de la forme et de la matière, de l'espèce et du genre, ou encore des divers termes d'un syllogisme. Il pensait que le dogme de la Trinité avait été entrevu par plusieurs philosophes anciens, notamment par Platon, et que, par exemple, l'âme du monde, dont il est question dans le *Timée*, désigne le Saint-Esprit. Ce sont toutes ces propositions insolites qui soulevèrent contre lui la voix redoutable de saint Bernard, et qui le firent condamner par les conciles de Soissons et de Sens.

En morale, la libre méthode et la subtile hardiesse d'Abailard se reconnaissent également à plusieurs traits. Suivant lui, l'intention est tout dans la conduite de l'homme; l'acte n'est rien, et par conséquent il importe peu d'agir ou de ne pas agir, lorsqu'on a consenti dans son cœur. Le caractère moral de l'intention doit s'apprécier d'après sa conformité avec la conscience. Tout ce qui se fait contre les lumières de la conscience est vicieux, tout ce qui est conforme à ces lumières est exempt de péché, et ceux qui, agissant de bonne foi, ont mis à mort Jésus-Christ et ses disciples, se seraient rendus plus criminels encore, s'ils leur avaient fait grâce en résistant aux mouvements de leur cœur. Qu'est-ce que le péché originel? moins une faute effective qu'une peine à laquelle tous les hommes naissent sujets: car celui qui n'a pas encore l'usage de la raison et de la liberté, ne peut se rendre coupable d'aucune transgression ni d'aucune négligence. La grâce de Jésus-Christ consiste uniquement à

sous instruire par ses paroles, et à nous porter vers le bien par l'exemple de son dévouement : l'homme peut s'attacher à cette grâce au moyen de la raison et sans secours étranger.

Cet exposé rapide de la doctrine d'Abailard, rapproché du récit de sa vie, peut donner une idée de la trempe de son esprit et du rôle qu'il a joué. La pénétration, l'énergie, une hardiesse toujours aventureuse, étaient chez lui les qualités dominantes : elles s'unissaient, comme il arrive ordinairement, à une confiance démesurée dans ses propres forces et au mépris de ses adversaires ; il possédait, à un moindre degré, l'élevation, la profondeur et même l'étendue, quoiqu'il ait embrassé un grand nombre de sujets. Consummé dans la dialectique, nul ne saisissait mieux les différentes faces d'une même question ; nul ne les présentait avec plus d'art et de clarté ; peut-être eût-il moins réussi à réunir plusieurs idées sous une formule systématique. Il était naturellement enclin à vouloir s'entendre avec lui-même, à chercher, à examiner, et de bonne heure, il fortifia ce penchant par l'habitude. Il s'occupa dans sa jeunesse de la question des universaux qui partageait les esprits ; arrivé à l'âge mûr, de l'explication des mystères ; et son double rôle consista à fonder en philosophie une école nouvelle, à donner en théologie un des premiers exemples de cette application périlleuse de la dialectique au dogme chrétien, « qui est la scolastique même avec sa grandeur et ses défauts. » A quelque point de vue qu'on se place pour le juger, on ne saurait méconnaître l'impulsion qu'il a donnée à l'esprit humain, et la philosophie le comptera toujours parmi ses promoteurs les plus habiles et les plus courageux.

Une première édition des œuvres d'Abailard parut à Paris en 1614, in-4, sous le titre suivant : *Petri Abelardi et Heloise conjugis ejus opera, nunc primum edita ex Mss. Codd. Francisci Amboesii*. Elle est précédée d'une apologie d'Abailard et comprend entre autres ouvrages, ses lettres, ses sermons, trois expositions sur l'Oraison dominicale, le Symbole des Apôtres et celui de saint Athanase, un Commentaire sur les Épîtres de saint Paul, et l'Introduction à la Théologie. André Duchesne, à qui l'édition est attribuée dans quelques exemplaires, y a joint des notes sur le récit des malheurs d'Abailard (*Historia calamitatum*) adressé par Abailard même à un ami, et qui est comme une confession de sa vie. L'Introduction à la Théologie a été réimprimée par Martenne, au tome III du *Thesaurus anecdotorum*, avec deux ouvrages inédits, savoir, un Commentaire sur la Genèse, intitulé *Hexameron*, et un traité de la *Théologie chrétienne*, où quelques-unes des opinions exposées dans l'Introduction sont adoucies. Quelques années après, Bernard Pèze inséra dans son *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. III, un nouveau traité inédit d'Abailard, qui, sous le titre *Scito te ipsum*, embrasse les principales questions de la morale. Enfin, en 1831, M. Reinwald a retrouvé à Berlin et publié un dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien, *Dialogus inter judæum, philosophum et christianum*, indiqué par l'*Histoire littéraire* (t. XII, p. 132). Toutes ces publications contribuent à faire connaître dans Abailard l'homme et le théologien ; mais le philosophe et son système métaphysique et dialectique continuaient de demeurer ignorés. C'est à M. Cousin qu'on doit d'avoir été le premier de la pousser des bibliothèques les écrits philosophiques de celui qui fut le premier des dialecticiens du XII^e siècle, et un des fondateurs de la scolastique ; il les a réunis sous le titre suivant : *Ouvrages inédits d'Abailard*, pour servir à l'histoire de la philo-

sophie scolastique en France ; Paris, Imprimerie royale, 1836, 1 vol. in-4. Ce volume comprend une *Introduction*, le *Sic et non*, la *Dialectique*, un *Fragment sur les genres et les espèces*, les *Gloses sur Porphyre, sur les catégories, sur le livre de l'interprétation, sur les topiques de Boèce*, et un *Appendice*. Quelques années après, M. Cousin a publié, avec le concours de MM. Jourdain et Despois, une nouvelle édition des autres ouvrages d'Abailard : *Petri Abelardi Opera, Parisiis*, 1859, 2 vol. in-4. Ces deux volumes renferment les *Lettres d'Abailard et d'Héloïse*, les *Problèmes d'Héloïse*, les *Poésies*, les *Sermons*, l'*Introduction à la Théologie*, la *Théologie chrétienne*, l'*Éthique*, le *Dialogue entre un philosophe, un juif, et un chrétien*, les *Gloses sur Porphyre*, quelques autres opuscules, et un *Appendice*. M. Cousin a pu se convaincre qu'Abailard n'avait point écrit sur la Physique d'Aristote et sur le Traité de la génération et de la corruption (*Fragm. de philos. scolastique*, p. 448 et suiv.), comme une indication fautive de l'Histoire littéraire (t. XII, p. 130) pouvait le faire présumer. L'Introduction aux *Ouvrages inédits d'Abailard* a été publiée dans les *Fragments de philosophie du moyen âge*, par M. V. Cousin. En 1720, D. Gervaise, abbé de la Trappe, mit au jour une Vie d'Abailard, et trois ans plus tard une traduction française de ses *Lettres à Héloïse*, 2 vol. in-12, Paris, avec le texte en regard ; cette traduction a été souvent réimprimée ; les éditions les plus estimées sont celles de 1782, avec des corrections de Bastien, et de 1796, 3 vol. in-4, avec une Vie d'Abailard de M. Delaulnay. Deux traductions nouvelles ont été publiées en 1823 à Paris, 2 vol. in-8, par M. de Longchamps, avec des notes historiques de M. Henri de Puyberland, et 1840, Paris, 2 vol. grand in-8, par M. Oddoul ; celle-ci est précédée d'un Essai historique par Mme Guizot. On peut encore consulter, sans parler de l'Histoire littéraire, *The History of the lives of Abailard and Heloise with their original letters*, by Berington, Birmingham, 1781, et Bâle, 1796 ; *Abailard et Dulcin. Vie et opinions d'un enthousiaste et d'un philosophe*, par Fr.-Chr. Schlosser, in-8, Gotha, 1807 (en all.) ; *Abailard et Héloïse, avec un aperçu du XII^e siècle*, par C.-F. Turlot, in-8, Paris, 1822 ; *Histoire de France* de M. Michelet, t. II ; *Histoire de S. Bernard et de son siècle*, par Néander, trad. en franç. par Vial, Paris, 1842 ; *Abailard*, par M. Ch. de Rémusat, 2 vol. in-8, Paris, 1845 ; *Abailard*, par C. Lévêque, dans le *Journal des Savants*, 1862-63.

C. J.

ABARIS, personnage presque fabuleux qui passe pour avoir été disciple de Pythagore ; on ne connaît rien de ses opinions ni de ses écrits philosophiques. Voy. Porphyre, *Vie de Pythagore* ; Plutarque, *Quomodo poetæ audiri debeant* ; Tournier, de *Aristea Proconnesio*, in-8, Paris, 1863.

X.

ABBT (Thomas), un des plus élégants écrivains et des penseurs les plus distingués de l'Allemagne, pendant le dernier siècle. Né à Ulm, à la fin de 1738, il se signala, tout jeune encore, par son amour et son aptitude pour les études sérieuses. Il suivit les cours de l'université de Halle, où il commença à se consacrer à la théologie. Mais il ne tarda pas à quitter cette science pour la philosophie et les mathématiques. Il fut nommé successivement professeur extraordinaire (professeur suppléant) de philosophie à l'université de Francfort-sur-l'Oder et professeur de mathématiques à Rinteln. Dégouté à la fois du séjour de cette ville et des fonctions de l'enseignement, il étudia le droit, puis se mit à voyager dans le sud de l'Allemagne, en France, et en

Suisse. Enfin, il mourut à la fin de 1766, conseiller aulique et membre du consistoire Tennenmann le comprend dans l'école de Leibniz et de Wolff; mais il fut beaucoup moins occupé de métaphysique que de morale. Encore dans cette dernière science s'est-il plutôt signalé comme écrivain que comme philosophe. Doué d'une imagination vive, d'une plume élégante et facile, il exerça sur sa langue maternelle une influence salutaire, et contribua avec Lessing à faire entrer la littérature allemande dans de meilleures voies. Un tel écrivain ne se prête pas facilement à l'analyse; aussi nous contenterons-nous de citer ses ouvrages. Ils furent tous recueillis après sa mort par Nicolai, et publiés en six volumes à Berlin, de 1768 à 1781. Il en parut une seconde édition en 1790. Parmi ces écrits, touchant des matières fort diverses, il n'y en a que deux qui méritent l'attention du philosophe; l'un a pour titre : *de la Mort de la patrie*, in-8, Breslau, 1761; et l'autre, *du Mérite*, in-8, Berlin, 1765. Heineemann, dans son livre sur Mendelssohn, in-8, Leipzig, 1831, a aussi publié de lui quelques lettres adressées à ce philosophe, avec lequel il était lié d'amitié.

ABDUCTION (ἀπαγωγή). L'abduction est, selon Aristote, un syllogisme, dont la majeure est certaine et la mineure seulement probable. Il en résulte que la conclusion, sans être certaine comme la majeure, acquiert la probabilité de la mineure. Il y a encore abduction quand les deux termes de la mineure sont séparés l'un de l'autre par un plus petit nombre d'intermédiaires que les deux termes de la conclusion, parce qu'alors il est plus court et plus aisé de démontrer la mineure d'où résultera la certitude de la conclusion, que de démontrer directement la conclusion elle-même. Aristote donne cet exemple d'une abduction. Majeure certaine : la science peut être enseignée. Mineure plus probable que la conclusion : la justice est une science. Conclusion plus incertaine en elle-même que la mineure, mais qui devient par le syllogisme aussi probable qu'elle : Donc la justice peut être enseignée.

Voy. ARISTOTE, *Premiers analytiques*, liv. II, ch. xxv.

ABEL (Jacques-Frédéric DE) n'est pas un philosophe très-original ni d'une grande réputation; mais ses écrits et son enseignement ont servi à répandre la science, et il faut lui laisser le mérite d'avoir su apprécier l'importance de la psychologie à une époque où cette branche de la philosophie n'était pas en faveur. Il naquit en 1751, à Vayhing, dans le royaume de Wurtemberg. Dès l'âge de 21 ans, c'est-à-dire en 1772, il fut nommé professeur de philosophie à l'école dite de Charles, à Stuttgart. Appelé en 1790 à l'université de Tubingue en qualité de professeur de logique et de métaphysique, il fut bientôt enlevé à sa chaire pour être chargé (sous le titre ridicule de *pédagogue*) de la direction générale de l'éducation dans les gymnases et dans les écoles du royaume de Wurtemberg. Enfin il mourut en 1829, à l'âge de 79 ans, avec le titre de prélat et de surintendant général, après avoir fait partie de la seconde chambre des États. De Abel a beaucoup écrit tant en latin qu'en allemand; mais ses ouvrages, encore une fois, ne renfermant aucune vue originale, nous nous contenterons de les nommer. Voici d'abord les titres des ouvrages latins : *de Origine characteris animi*, in-4, 1776; *de Phœnomenis sympathiæ in corpore animalis conspiciendis*, in-4, 1780; *Quomodo suavitas virtuti propria in alia objecta derivari possit*, in-4, 1791; *de Causa reproductionis idearum*, in-4, 1794-95; *de Conscientia et sensu interno*, in-4, 1796; *de Sensu interno*, in-4, 1797; *de Conscientiæ spe-*

ciebus, in-4, 1798; *de Fortitudine animi*, in-4, 1800. Les écrits suivants ont été publiés en allemand : *Introduction à la théorie de l'âme*, in-8, Stuttgart, 1786; *des Sources de nos représentations*, in-8, ib., 1786; *Principes de la métaphysique suivis d'un appendice sur la critique de la Raison pure*, in-8, ib., 1786; *Plan d'une métaphysique systématique*, in-8, 1787; *Essai sur la nature de la raison spéculative pour servir à l'examen du système de Kant*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1787; *Éclaircissements sur quelques points importants de la philosophie et de la morale chrétienne*, in-8, Tubingen, 1790; *Recherches philosophiques sur le commerce de l'homme avec des esprits d'un ordre supérieur*, in-8, Stuttgart, 1791; *Exposition complète du fondement de notre croyance à l'immortalité*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1826. Ce dernier ouvrage n'est que le développement d'une dissertation d'abord publiée en latin : *Disquisitio omnium tum pro immortalitate quam pro mortalitate animi argumentorum*, in-4, Tubingue, 1792. Nous ne parlons pas de divers petits écrits étrangers à la philosophie.

ABERCROMBIE (JOHN), médecin et philosophe, né à Edimbourg en 1781. Son père était ministre de la religion anglicane, et sa première éducation lui inspira une piété solide dont il ne se départit jamais. Reçu docteur en médecine en 1803, et bientôt membre du collège de chirurgie, il se fit une grande réputation en physiologie. Ses travaux furent d'abord bornés à des mémoires insérés dans le journal de médecine et de chirurgie d'Edimbourg; mais ses études le conduisirent à des recherches qui intéressent à la fois l'organisation et les facultés intellectuelles. La philosophie dominante alors en Écosse, c'est-à-dire celle de Reid et de Dugald-Stewart, trouva en lui un adepte convaincu, et il s'efforça de la mettre en harmonie avec la science de l'organisation; il devint à proprement parler le physiologiste de l'école. Ses deux ouvrages principaux sont : 1° *Recherches concernant les pouvoirs intellectuels et l'investigation de la vérité*, Edimbourg, 1830. Ce livre, qui est un simple résumé de psychologie, eut un grand succès et plus de dix éditions successives. 2° *Philosophie des sentiments moraux*, Edimbourg, 1832. C'est la suite et le complément du premier ouvrage. On peut encore trouver quelques observations intéressantes dans son traité intitulé : *Recherches pathologiques et pratiques sur les maladies du cerveau et de la moelle épinière*, Edimbourg, 1828, traduit en français par Gendrin, Paris, 1835. Il a laissé en outre un grand nombre d'opuscules et d'essais sur des sujets de théologie. Il mourut subitement en 1844. Ses ouvrages ne justifient pas du reste la grande renommée dont il a joui pour un temps dans son pays. On y trouve quelques idées justes sur les rapports du physique et du moral; et des écrivains anglais et français, entre autres M. Taine, lui ont emprunté plus d'une observation. Mais sa doctrine philosophique manque de profondeur et d'originalité; il se traîne sur les traces des maîtres écossais, et cherche seulement à confirmer leurs opinions en montrant que leur théorie de l'esprit humain est d'accord avec la physiologie. « Ses ouvrages, dit un historien anglais, nous rappellent Reid sans sa profondeur, Stewart sans son savoir, et Brown sans son génie. » Il ne paraît pas, du reste, avoir ambitionné le titre de philosophe; et, comme beaucoup d'écrivains de son pays, il n'a employé la science que comme un moyen pour propager des idées morales et surtout des croyances religieuses. Il faut cependant lui sa-

voir gré d'avoir tenté de réunir et d'éclaircir l'une par l'autre la science de l'âme, et celle des corps, sans subordonner la première à la seconde. Mais il a été tellement dépassé depuis dans cette voie, en Angleterre et en France, qu'on ne peut tirer grand profit de ces essais où la physiologie est contestable, et la psychologie superficielle. E. C.

ABICHT (Jean-Henri), né en 1762 à Volkstedt, professeur de philosophie à Erlangen, mort à Wilna en 1804, embrassa d'abord le système de Kant et les idées de Reinhold. Plus tard il voulut se frayer lui-même une route indépendante, et entreprit de donner une direction nouvelle à la philosophie; mais cette tentative eut peu de succès: il ne parvint guère qu'à former une nomenclature aride, incapable de déguiser l'absence de conceptions originales. Il composa un grand nombre d'ouvrages dont il suffit de mentionner les principaux: *Essai d'une recherche critique sur la volonté*, in-8, Francfort, 1788; *Essai d'une métaphysique du plaisir*, in-8, Leipzig, 1789; *Nouveau système de morale*, in-8, ib., 1790; *Philosophie de la connaissance*, in-8, Bayreuth, 1791; *Nouveau système de droit naturel tiré de la nature humaine*, in-8, ib., 1792; *Lettres critiques sur la possibilité d'une véritable science de la morale, de la théologie, du droit naturel*, etc., in-8, Nuremberg, 1793; *Système de la philosophie élémentaire*, in-8, Erlangen, 1795; *La Logique perfectionnée, ou Science de la vérité*, in-8, Fürth, 1802; *Anthropologie psychologique*, Erlangen, 1801; *Encyclopédie de la philosophie*, Francfort, in-8, 1804.

ABSOLU (de *absolvere*, accomplir ou délivrer). Ce qui ne suppose rien au-dessus de soi; ce qui, dans la pensée comme dans la réalité, ne dépend d'aucune autre chose et porte en soi-même sa raison d'être. L'absolu, tel qu'il faut l'entendre en philosophie, est donc le contraire du relatif et du conditionnel. Cependant, c'est par le dernier terme de cette antithèse que nous nous élevons à la conception du premier; car, si nous n'avions aucune idée des conditions imposées à toute existence contingente et finie, si, avant tout, nous n'avions pas conscience de notre propre dépendance, nous ne songerions pas à une condition suprême, à une première raison des choses, en un mot, à l'absolu. Toutes les questions dont s'occupe la philosophie sont des questions relatives à l'absolu et nous représentent les divers points de vue sous lesquels cette idée peut être conçue. En effet, voulons-nous savoir d'abord si l'idée de l'absolu existe dans notre esprit et si elle est réellement distincte des autres éléments de l'intelligence, nous aurons soulevé le problème fondamental de la *psychologie*, celui de l'origine des idées ou de la distinction qu'il faut établir entre la raison et les autres facultés. De l'idée passons-nous à la vérité absolue, cherchons-nous l'accord de la vérité et de la raison, nous aurons devant nous le problème sur lequel repose toute la *logique*. On sait que la *morale* doit nous faire connaître l'absolu dans le bien, ou la règle souveraine de nos actions; la *métaphysique*, l'absolu dans l'être, ou la condition suprême de toute existence; enfin, sans la manifestation de l'absolu dans la forme, nous n'aurions aucune idée arrêtée sur le beau, et la philosophie des beaux-arts serait impossible. Mais aucun de ces divers aspects sous lesquels notre intelligence bornée est obligée de se représenter successivement l'absolu ne le renferme tout entier et ne peut en être l'expression dernière; il faut donc qu'ils soient tous réunis, ou plutôt confondus, dans une existence unique, source suprême de la vérité et de la pensée, être souverain, type éternel du bien et

du beau. Alors seulement nous connaissons l'absolu, non plus comme une abstraction, mais dans sa réalité sublime; nous aurons l'idée de Dieu, sur laquelle reposent toutes les recherches de la *théodicée*. De là résulte évidemment que le sujet qui nous occupe ne saurait être considéré comme une question à part; car, pour le développer sous toutes ses faces, il ne faudrait rien moins que tout un système ou toute la science philosophique. Il n'est pas plus possible d'exposer ici les diverses opinions auxquelles il a donné lieu, ces opinions n'étant pas autre chose, dans leur succession chronologique, que l'histoire entière de la philosophie. Voy. particulièrement les articles PRINCIPLE, RAISON, IDÉE.

ABSTINENCE (de *abstineo*, *ἀπέχουμαι*, se tenir éloigné). Elle consiste à s'imposer volontairement, dans un but moral ou religieux, la privation de certaines choses dont la nature, principalement la nature physique, nous fait un besoin. L'abstinence est recommandée également par le stoïcisme et par le christianisme, mais dans un but et d'après des principes tout différents. L'abstinence stoïcienne, comprise dans le précepte d'Épictète: *Ἀνέχου καὶ ἀπέχου*: « Supporte et abstiens-toi, » tendait à rendre l'âme indépendante de la nature et à lui donner l'entière possession d'elle-même. Elle exaltait outre mesure le sentiment de la grandeur et de l'individualité humaine. L'abstinence chrétienne, au contraire, se fonde sur le principe de l'humilité. Elle veut que l'homme expie ici-bas le mal qui est en lui par sa propre faute ou par celle de ses ancêtres, et qu'il s'abdicque en quelque sorte lui-même pour renaître ailleurs. Enfin, l'abstinence est le principal caractère de la morale ascétique qui regarde la vie comme une déchéance, la société comme un séjour dangereux pour l'âme, et la nature comme une ennemie. Voy. ASCÉTIQUE et STOÏCISME.

ABSTRACTION (de *abstrahere*, tirer de). Dugald-Stewart, dans ses *Esquisses de philosophie morale*, définit l'abstraction: « Cette opération intime qui consiste à diviser les composés qui nous sont offerts, afin de simplifier l'objet de notre étude. » L'abstraction n'est donc pas une division réelle que nous accomplissons dans les choses en en séparant les parties, comme cela a lieu dans l'analyse chimique; c'est une division purement intellectuelle qui ne s'applique qu'aux idées que nous avons des choses et en discerne les éléments.

Dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, la nature ne nous offre que des composés, des choses concrètes, et les premières idées que reçoit notre esprit de ces choses concrètes sont concrètes elles-mêmes, c'est-à-dire nous représentent les objets dans l'état de composition où ils nous apparaissent. Un corps coloré, chaud, odorant, sapide, sonore, etc., affecte à la fois tous mes sens par toutes sortes de propriétés; si je le considère tel qu'il est avec toutes ces qualités réunies, l'idée que j'en ai est une idée concrète, parce qu'elle représente la somme de propriétés inhérentes au même sujet. Mais je puis aussi, détachant mon attention de l'ensemble de ces qualités, la concentrer sur une seule, telle que la couleur, ou le volume, ou la forme, et l'idée que je conçois alors de la forme de ce corps est une idée abstraite, parce qu'elle me représente une des qualités de ce corps, séparée des autres auxquelles elle est unie dans la réalité. C'est ainsi que Laromiguière appelait les organes des sens « des machines à abstraction », parce que l'œil abstrait en effet la couleur, et l'ouïe la sonorité d'un corps de la masse des propriétés qu'il possède, pour nous la faire sentir séparément. De même je puis avoir, d'une part, l'idée concrète

du moi envisagé en tant que substance, siège de tout un ensemble de phénomènes, et sujet d'un certain nombre de facultés; mais je puis aussi, d'autre part, éliminant par la pensée tous les attributs et tous les phénomènes du moi, sauf un seul, concentrer mon attention sur celui-ci, ainsi isolé de l'ensemble auquel il appartient, et obtenir par ce procédé des idées abstraites, telles que celles de volition, de passion, de désir, de jugement, de conception, de souvenir. C'est conformément à cette définition que les mathématiciens appellent concret tout nombre que l'on fait suivre de la désignation de l'espèce d'unités que l'on considère : une maison, vingt chevaux, etc., et abstrait tout nombre qui n'est suivi d'aucune détermination spéciale des objets énumérés : un, vingt.

C'est à tort que l'on se sert quelquefois de ce terme d'*idées abstraites* pour signifier les idées générales. Toute idée générale, assurément, est abstraite; car la conception du général ne peut avoir lieu qu'à la condition d'éliminer tout ce qui est spécial, individuel, accidentel, variable, c'est-à-dire à la condition d'abstraire. Mais la réciproque n'est pas vraie, et l'on ne saurait dire que toute idée abstraite soit en même temps idée générale. Quand je juge que la couleur est une qualité des corps, l'idée de couleur, en cette occasion, est une idée dans laquelle le caractère de généralisation s'allie au caractère d'abstraction. Cette notion est générale; car elle porte sur un objet qui n'est ni la couleur blanche, ni la couleur rouge, ni aucune autre couleur spéciale, et qui, par conséquent, n'a rien de déterminé. Elle est abstraite, parce que l'objet auquel elle a trait, la couleur, n'est point une chose qui existe réellement par elle-même et indépendamment d'un sujet d'inhérence. Il y a dans notre esprit un grand nombre d'idées, qui, à l'exemple de celle-ci, sont tout à la fois abstraites et générales; mais il en est aussi qui ne sont qu'abstraites, et dans lesquelles ne se trouve pas le caractère de généralisation; telle est, par exemple, l'idée de la couleur de tel ou tel corps. Une telle notion est abstraite : on en voit la raison; mais est-elle en même temps générale? Assurément non; car son objet n'est pas la couleur envisagée d'une manière absolue, mais bien la couleur de tel corps individuel et déterminé.

La faculté d'abstraire n'est pas moins naturelle à l'esprit que toutes ses autres puissances. Cependant, il faut reconnaître que son développement est ultérieur à celui de plusieurs d'entre elles. Il précède celui de la généralisation et celui du raisonnement; mais il dépend de celui de la perception extérieure et du souvenir. L'expérience ne laisse aucun doute à cet égard. On ne parvient à constater chez l'enfant l'existence de quelques idées abstraites, qu'à partir de l'époque où il fait usage de la parole. Il existe, en effet, entre l'exercice de l'abstraction et le langage une étroite relation. Ce n'est pas à dire, ainsi qu'on l'a quelquefois avancé, que le langage soit la condition de l'abstraction. La proposition inverse, savoir que l'abstraction est la condition du langage, pourrait être soutenue avec au moins autant de raison. Tout porte à croire que l'idée abstraite peut, sans le secours du langage, naître et se former dans l'esprit. Que, antérieurement à l'usage de la parole, l'idée abstraite soit extrêmement vague et confuse, c'est ce qu'il faut admettre, et telle elle paraît exister chez l'enfant qui ne peut encore se servir du langage, et chez l'animal auquel le don du langage n'a pas été départi. Le langage ne crée point l'idée abstraite, mais il aide puissamment à son développement, à sa précision, à sa lucidité; il la rend tout à la

fois plus claire à l'intelligence et plus fixe au souvenir; il lui donne un degré d'achèvement qu'elle n'eût jamais acquis sans cette efficace assistance; et telle est la puissance de ce service, qu'on est allé quelquefois, par une appréciation exagérée, jusqu'à l'ériger en une véritable création.

Une méthode plus artificielle que vraie, appliquée à la recherche et à la description des phénomènes de l'esprit humain, a conduit quelques métaphysiciens à fractionner, pour ainsi dire, l'action de la faculté d'abstraire, et à signaler, comme autant de fonctions distinctes, l'abstraction de l'esprit, l'abstraction du langage, l'abstraction des sens. Une telle division n'a rien que de très-arbitraire. Qu'est-ce qu'un terme abstrait, sinon le signe d'une pensée abstraite, et, par conséquent, le produit d'une abstraction de l'esprit? D'autre part, les sens ne sont-ils pas de véritables fonctions intellectuelles, et leurs opérations ne sont-elles pas en réalité des actes de l'esprit? La division proposée n'a rien de légitime, attendu que le second et le troisième terme dont elle se compose rentrent nécessairement dans le premier.

Toute abstraction opérée par l'esprit présuppose quelque donnée concrète, obtenue par l'exercice préalable soit de la perception extérieure, soit du sens intime, soit de la raison. Décomposer cette donnée concrète, et conserver sous les regards de l'intelligence tel ou tel de ses éléments, en éliminant par la pensée toutes les autres, tel est le rôle psychologique de la faculté dite abstraction. Sa règle logique peut se renfermer en ce précepte : prémunir l'intelligence contre l'invasion de l'imagination dans le domaine de l'abstraction. Une telle alliance, quelque favorable qu'elle puisse être à la poésie, ne saurait qu'être préjudiciable à la science. Elle a, en effet, pour résultat de convertir arbitrairement des phénomènes en êtres, et de prêter une existence réelle et substantielle à de pures modalités. L'ancienne physique et l'ancienne philosophie n'ont point été assez attentives à se garantir de semblables erreurs. La première en était venue à considérer comme des êtres le froid, le chaud, le sec, l'humide, et autres qualités de la matière. La seconde avait attribué une existence réelle et substantielle à de purs modes de la pensée. Ainsi, pour citer un exemple, la célèbre théorie de l'idée représentative, qui régna si longtemps en philosophie, n'avait pas d'autre fondement qu'une erreur de ce genre. L'idée, au lieu d'être prise pour ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire pour un état du moi, pour une modification de l'esprit, pour une manière d'être de l'âme, avait été convertie en une sorte d'être réel et substantiel, auquel les uns assignaient pour résidence l'esprit, les autres le cerveau. L'abstraction n'a véritablement de valeur scientifique qu'autant qu'elle sait maintenir à ses produits leurs caractères propres. Autrement, ainsi que l'histoire de la philosophie, soit naturelle, soit morale, en fait foi, au lieu d'aboutir à des notions légitimes, elle n'aboutit plus qu'à des fictions. On peut consulter : Th. Reid, *V^e Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*. — Dugald-Stewart, *Éléments de la philos. de l'esprit humain*, ch. iv.

ABSURDE ne doit se dire que de ce qui est logiquement contradictoire, par conséquent, de ce qui ne peut trouver aucune place dans l'intelligence (*ἀπίστον, ἀλογον*). En effet, une idée, un jugement ou un raisonnement qui se contredit est par cela même impossible et n'existe que dans les mots. Ainsi, un triangle de quatre côtés est évidemment une idée absurde. Mais on n'a pas le droit d'étendre la même qualification à ce qui est

contredit par l'expérience; car, après tout, l'expérience ne comprend que les lois et les faits que nous connaissons, et rien ne nous empêche d'en supposer d'autres que nous ne connaissons pas, ou qui, sans exister, peuvent être regardés comme possibles. De là vient que, dans les sciences qui ont pour unique appui les définitions et le raisonnement, par exemple en géométrie, il n'y a pas de milieu entre l'absurde et le vrai; dans toutes les autres, l'hypothétique et le faux servent d'intermédiaire entre les deux extrêmes dont nous venons de parler.

ACADÉMIE. L'Académie était un gymnase d'Athènes ainsi appelé du nom du héros Académus. Platon ayant choisi ce lieu pour y réunir ses disciples, l'école philosophique, dont il est le chef, prit à son tour le nom d'École académique ou simplement d'Académie.

L'École académique, considérée en général, embrasse une période de quatre siècles, depuis Platon jusqu'à Antiochus, et comprend des systèmes philosophiques d'une importance et d'un caractère bien différents. Les uns admettent trois Académies : la première, celle de Platon; la moyenne, celle d'Arcésilas; la nouvelle, celle de Carnéade et de Clitomaque. Les autres en admettent quatre, savoir, avec les trois précédentes, celle de Philon et de Charmide. D'autres enfin ajoutent une cinquième Académie, celle d'Antiochus (Sextus Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. xxxiii).

Parmi ces distinctions, une seule est importante : c'est celle qui sépare Platon et ses vrais disciples, Speusippe et Xénocrate, et toute cette famille de faux platoniciens, de demi-sceptiques dont Arcésilas est le père, et Antiochus le dernier membre considérable.

Ce qui marque d'un caractère commun cette seconde Académie, héritière infidèle de Platon, c'est la doctrine du vraisemblable, du probable, τὸ πιθανόν, qu'elle essaya d'introduire en toutes choses.

Arcésilas la proposa le premier, et la soutint avec subtilité et avec vigueur contre le dogmatisme stoïcien et le pyrrhonisme absolu de Timon et de ses disciples, essayant ainsi de se frayer une route entre un doute excessif, qui choque le sens commun et détruit la vie, et ces tentatives orgueilleuses d'atteindre, avec des facultés bornées et relatives, une vérité définitive et absolue.

Après Arcésilas, l'Académie ne produisit aucun grand maître, jusqu'au moment où Carnéade vint jeter sur elle l'éclat de sa brillante renommée. Carnéade était le génie de la controverse. Il livra au stoïcisme un combat acharné, où, tout en recevant lui-même de rudes atteintes, il porta à son adversaire des coups mortels. Armé du sorite, son argument favori (Sextus, *Adv. Mathem.*, éd. de Genève, p. 212 sqq.), Carnéade s'attacha à prouver qu'entre une aperception vraie et une aperception fautive il n'y a pas de limite saisissable, l'intervalle étant rempli par une infinité d'aperceptions dont la différence est infiniment petite (Cic., *Acad. quest.*, lib. II, c. xxix sqq.).

Si la certitude absolue est impossible, si le doute absolu est une extravagance, il ne reste au bon sens que la vraisemblance, la probabilité. Disciple d'Arcésilas sur ce point, comme sur tous les autres, mais disciple toujours original, Carnéade fit d'une opinion encore incertaine un système régulier, et porta dans l'analyse de la probabilité, de ses degrés, des signes qui la révèlent, la pénétration et l'ingénieuse subtilité de son esprit (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 169 B; *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. xxxiii).

Après Carnéade, la chute de l'Académie ne se fit pas attendre. Clitomaque écrivit les doctrines

de son maître, mais sans y rien ajouter de considérable (Cic., *Acad. quest.*, lib. II, c. xxxi sqq.; Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 308). Ni Charmadas, ni Melanchthus de Rhodes, ni Métrodore de Stratonice, ne parvinrent à relever l'école décroissante. Enfin Antiochus et Philon, comme épuisés par la lutte, passèrent à l'ennemi.

Philon ne combat qu'avec mollesse le critérium stoïcien, la célèbre *φανασία κατανηπιική*, si vigoureusement pressée par Arcésilas et Carnéade. Il alla même jusqu'à accorder à ses adversaires qu'à parler absolument, la vérité peut être comprise (Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. xxxiii). L'Académie n'existait plus après cet aveu.

Antiochus s'allie avec le vieil adversaire de sa propre école, le stoïcisme. Il ne veut reconnaître dans les diverses écoles académiques que les membres dispersés d'une même famille, et rêvant entre toutes les philosophies rivales une harmonie fantastique, du même œil qui confond Xénocrate et Arcésilas, il voit le stoïcisme dans Platon (Cic., *l. c.*, c. xxii, xxiii, xxiv, xlvi; *de Nat. Deor.*, lib. I, c. vii).

Cette tentative impuissante d'éclectisme marque le terme des destinées de l'École académique.

Voyez, outre les ouvrages que nous avons cités et les histoires générales de la philosophie, Foucher, *Histoire des Académiciens*, in-12, Paris, 1690; le même, *Dissert. de philosophia academica*, in-12, Paris, 1692; Gerlach, *Commentatio exhibens academicorum juniorum de probabilitate disputationes*, in-4, Goët. Em. S.

ACCIDENT (de *accidere*, en grec *συμβέβηκε*). On appelle ainsi, dans le langage de la scolastique et de la philosophie aristotélicienne, toute modification ou qualité qui n'appartient pas à l'essence d'une chose, qui n'est pas l'expression de ses attributs constitutifs et invariables. Tels sont les vices par rapport à l'âme et le mouvement par rapport au corps : car l'âme n'est pas naturellement ni constamment vicieuse; de même la matière ne peut être tirée de son inertie que par intervalles, grâce à une impulsion étrangère. Il ne faut pas confondre les accidents avec les *phénomènes*. En général, ceux-ci peuvent être constants, inhérents à la nature même des choses, par conséquent essentiels; ceux-là, toujours en dehors de l'essence des êtres, ont été très-justement définis par Aristote (*Met. E, c. n*): ce qui n'arrive ni toujours ni ordinairement.

ACHENWALL (Godefroy), né en 1719 à Elbingen (Prusse), fit ses études à Iéna, à Halle et à Leipzig, s'établit à Marbourg en 1746, puis, en 1748, à Goëttingue, où il obtint une chaire peu de temps après. Il mourut en 1772.

Il se distingua surtout comme professeur d'histoire et de statistique; mais il appartient aussi à ce Recueil par ses leçons sur le droit naturel et international et par les écrits estimables qu'il a publiés sur cette matière. A l'exemple de son compatriote Thomasius, il sépare attentivement, tout en la fondant sur la raison, la science du droit de la morale proprement dite. Ses vues sur ce point sont développées dans les ouvrages suivants : *Jus naturæ*, Goët., 1750 et 1781; *Observat. juris nat. et gent.*, in-4, 1754; *Prolegomena juris nat.*, in-8, 1758 et 1781.

ACHILLE. Tel est le nom qu'on a donné, dans l'antiquité, à l'un des arguments par lesquels Zénon d'Élée, et peut-être avant lui Parménide, voulait démontrer l'impossibilité du mouvement. On suppose Achille aux pieds légers juttant à la course avec une tortue et ne pouvant jamais l'atteindre, pourvu que l'animal ait sur le héros l'avantage de quelques pas. Car, pour qu'ils pussent se rencontrer, il faudrait, dit-on, que l'un fût ar-

rivé au point d'où l'autre part. Mais si la matière est divisible à l'infini, cela n'est pas possible, parce qu'il faut toujours admettre entre les deux concoureurs une distance quelconque, infiniment petite (Arist., *Phys.*, lib. IV, c. ix; Diog. Laërt., lib. IX, c. xxii, xxix). Cet argument n'a de valeur et n'a été dirigé que contre les partisans exclusifs de l'empirisme, forcés par leurs principes à nier toute continuité et toute unité, par conséquent le temps et l'espace. Mais, à le prendre d'une manière absolue, c'est une subtilité qui ne mérite pas d'autre réponse que celle de Diogène. VOY. ECOLE ELÉATIQUE et ZÉNON.

ACHILLINI (Alexandre), de Bologne (*Alex. Achillinus Bononiensis*), professait à Padoue, dans le cours du xv^e siècle, la philosophie aristotélicienne commentée par Averrhoès, et eut même la gloire d'être surnommé Aristote second. Il n'eut pourtant d'autre titre à cette distinction que l'habileté de sa dialectique, habileté dont il fit surtout preuve dans la discussion qu'il soutint contre son célèbre contemporain, Pierre Pomponace. Il mourut en 1512, sans avoir laissé aucun écrit qui soit parvenu jusqu'à nous.

ACONTIUS (Jacques), né à Trento au commencement du xvi^e siècle, est très-peu connu et mériterait de l'être davantage. On ignore également l'année de sa naissance et celle de sa mort. Bayle, qui lui a consacré un article dans son *Dictionnaire*, affirme qu'il mourut en 1563; mais il vivait encore en 1567, puisque Ramus, qui entretenait avec Acontius une correspondance, s'adresse encore à lui en cette année même dans son *Proœmium mathematicum* et fait allusion à son crédit auprès de la reine d'Angleterre.

La vie d'Acontius, comme celle de la plupart des philosophes de ce temps-là, fut semée d'aventures. Il nous apprend lui-même qu'ayant embrassé la réforme, il se détermina à quitter sa patrie, en compagnie d'un de ces coreligionnaires, nommé Francesco Betti. Sans doute ils suivirent la route que prenait alors l'émigration italienne, et dont les premières étapes étaient Genève et Zurich, Bâle et Strasbourg. Le séjour d'Acontius dans ces deux dernières villes est mentionné dans une lettre célèbre à son ami Jean Wolf de Zurich (*de Ratione edendorum librorum*, datée de Londres, 1562). C'est à Bâle qu'il publia ses principaux ouvrages et fit le plus long séjour ayant de se réfugier en Angleterre, où la reine Elisabeth l'accueillit avec faveur et le pensionna, sinon comme jurisconsulte, ou comme philosophe, ou même comme théologien, au moins comme ingénieur : car il avait composé en italien un traité sur l'art de fortifier les places de guerre, et il entreprit de le mettre en latin par ordre de la reine : « tâche assez malaisée, disait-il, pour un homme qui, après avoir passé une bonne partie de sa vie à lire le mauvais latin (*sordes*) de Barthele, de Baldus et d'autres écrivains de cette espèce (*ejus farina*), avait mené pendant plusieurs années la vie des cours. » Aussi ne paraît-il pas qu'il ait jamais livré à l'impression ce travail.

Acontius a joui, durant le xvi^e et le xvii^e siècle, d'une assez grande réputation à cause d'un livre ingénieux, et souvent réimprimé, sur les *Ruses de Satan* (ou les *Stratagèmes du Diable*, suivant une autre traduction du titre latin : *Stratagematum Satanae libri octo*, Bâle, 1565). Mais nous n'avons à nous occuper ici que du philosophe qui eut l'idée de réformer la logique, et non du théologien protestant, accusé par quelques-uns de pousser jusqu'à leurs dernières limites la largeur et la tolérance, et vanté pour cela même par les arminiens, les sociniens et les libres penseurs.

Le principal titre d'Acontius aux yeux de l'historien de la philosophie est un petit traité de la méthode, qu'il publia à Bâle en 1558, intitulé : *Jacobi Acontii Tridentini de Methodo, hoc est de investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratione* (in-8, 138 pages, plus un *errata* d'après lequel nous rétablissons le titre). La logique étant définie l'art de découvrir et d'exposer la vérité (recta contemplandi docendique ratio), l'étude de la méthode en fait essentiellement partie, et il y a lieu de s'étonner que l'on s'en occupe si peu : car, si la méthode a pour but de nous procurer la connaissance que nous nous proposons d'acquiescer, elle nous sert aussi à l'enseigner aux autres. Une telle connaissance n'est pas *innée*, comme celle des axiomes (p. 18, 19), ni obtenue immédiatement, comme les idées que nous donnent les sens : elle est le fruit du raisonnement, qui seul peut nous découvrir l'essence, les causes et les effets de chaque chose (qui sit, quæ sint ejus cause, quivse effectus). A la recherche de l'essence se rattache la théorie logique de la définition que l'auteur traite avec le plus grand soin (p. 49-83). Pour découvrir les causes et les effets, il distingue deux méthodes, celle de résolution ou d'analyse et celle de composition, qui convient surtout à l'enseignement, quoiqu'elle contribue aussi à la recherche de la vérité. L'analyse dont il est ici question est celle des géomètres : il ne peut y avoir aucun doute à cet égard, et en général la méthode des mathématicques est l'idéal d'Acontius en logique. Il le déclare à Wolf dans la lettre que nous citons plus haut, et il prétend qu'elle trouve partout son application, voire même en théologie, témoin son livre des *Ruses de Satan*, où il part de la définition du but de Satan et de principes généraux ou axiomes dont il va déduisant les conséquences jusqu'à la fin de l'ouvrage. On trouve encore, dans le *de Methodo* d'Acontius, de bonnes règles pour l'emploi de la division et pour la culture de la mémoire; mais en somme, si l'on excepte l'expression de *notions innées* et ce qui est dit de l'analyse, on ne voit guère de quoi justifier un rapprochement entre Acontius et Descartes. Cependant Baillet rapporte dans sa *Vie de Descartes* (t. II, p. 138) qu'un cartésien hollandais, nommé Huelner, signala au P. Mersenne le livre d'Acontius comme le seul qui lui parût digne d'être comparé au *Discours de la Méthode* : exagération évidente, que Bayle se contente de rappeler, mais que Brucker semble approuver.

Pour rester dans le vrai, il faut dire que le *de Methodo* d'Acontius est l'ouvrage d'un esprit net et ferme, qu'il est bien composé, écrit d'un style clair et dégagé de toute scolastique. L'auteur est donc, en logique, un des précurseurs de la philosophie moderne. Il en avait pressenti les glorieux développements, témoin ce beau passage de sa lettre à J. Wolf : « Intelligo etiam me in sæculum incidisse cultum præter modum, nec tam certe vereor eorum, qui regnare nunc videntur, judicia, quam exorientem quamdam sæculi adhuc paulo exultioris lucem pertimesco. Etsi enim multos habuit habetque ætas nostra viros præstantes, adhuc tamen videre videor nescio quid majus futurum. » Quel dommage que cela soit dit à propos d'un écrit de Patrizzi!

Outre l'article de Bayle cité plus haut, on peut lire les quelques lignes que Brucker a consacrées à Acontius dans son *Hist. critica philosophiæ* (vol. V, p. 585, 586). Mais les écrits du théologien italien sont la source la plus riche et la plus sûre pour connaître sa vie et ses opinions.

CH. W.

ACROAMATIQUE (de ἀκρόματι, entendre).

C'est la qualification que l'on donne à certaines doctrines non écrites, mais transmises oralement à un petit nombre d'élus, parce qu'on les juge inaccessibles ou dangereuses pour la foule. Dans le dernier cas, *acroamatique* devient synonyme d'*ésotérique* (voy. ce mot). Quelqufois même on étend cette qualification à des doctrines écrites, quand elles portent sur les points les plus ardu de la science, et qu'elles sont rédigées dans un langage en rapport avec le sujet. C'est ainsi que tous les ouvrages d'Aristote ont été divisés en deux classes : les uns, par leur forme aussi bien que par les questions dont ils traitent, paraissent destinés à un grand nombre de lecteurs ; on leur donnait le nom d'*exotériques* (ἐξωτερικός) ; les autres semblaient réservées à quelques disciples choisis : ce sont les livres *acroamatiques* (ἀκροατικός ou ἐγκυκλιός). Quant à savoir quels sont ces livres et si nous les avons entre les mains, c'est une question qui ne peut être résolue ici. Voy. dans le tome I des *Œuvres d'Aristote* par Buhle, 5 vol. in-8, Deux-Ponts, 1791, une dissertation intitulée : *Commentatio de libris Aristotelis acroamaticis et exotericis*. — Voy. ARISTOTE.

ACRON D'AGRIGENTE ne se rattache à l'histoire de la philosophie que parce qu'il fut le fondateur de l'école de médecine surnommée empirique ou méthodique ; cette école fleurit surtout pendant les deux premiers siècles après J. C., et arbora, en philosophie, le drapeau du scepticisme ; elle a produit un grand nombre de philosophes sceptiques, tels que Ménodote, Saturnin, Théodas, etc. ; le plus distingué d'entre eux tous fut, sans contredit, Sextus Empiricus. Voy. SEXTUS.

ACTE. La signification vulgaire de ce mot n'a pas besoin d'être définie ; mais il est employé par Aristote avec un sens spécial et rigoureux qu'il importe de préciser.

Nous voyons les objets passer d'un contraire à l'autre, du chaud au froid ; mais ce n'est pas le contraire qui devient son contraire, le chaud qui devient froid. Il y a nécessairement quelque chose en quoi le changement s'opère ; nécessairement aussi ce quelque chose avait les deux contraires en puissance et était indifférent à l'un et à l'autre. Ce quelque chose c'est la matière qui ne se distingue pas de la puissance. Mais pouvoir, ce n'est pas agir ; être en puissance froid ou chaud, ce n'est pas être froid ou chaud. Pour être froid ou chaud, la puissance a besoin d'être réalisée, et lorsqu'elle est réalisée le froid ou le chaud est, non plus en puissance, mais en acte ; de sorte que l'acte et la puissance s'excluent mutuellement. Lorsqu'une chose est en puissance, elle n'est pas en acte ; lorsqu'elle est en acte, elle n'est plus en puissance. L'acte n'est cependant pas la réalisation de la puissance, mais la fin de la puissance qui se réalise. La réalisation de la puissance est le passage de la puissance à l'acte, ce qu'Aristote appelle le mouvement.

Voy. ARISTOTE, ACTUEL.

A. L.

ACTIVITÉ. Voy. VOLONTÉ.

ACTUEL (*quod est in actu*) est un terme emprunté de la philosophie scolastique, qui elle-même n'a fait que traduire littéralement cette expression d'Aristote : τὸ ὄν κατ' ἐνεργείαν. Or, dans la pensée du philosophe grec, assez fidèlement conservée sur ce point par ses disciples du moyen âge, l'*actuel* c'est ce qui a cessé d'être simplement possible pour exister en réalité et à l'état de fait ; c'est aussi l'état d'une faculté ou d'une force quelconque quand elle est entrée en exercice. Ainsi, na volonté, quoique très *réelle* comme faculté, ne commence à avoir une existence *actuelle* qu'au moment où je veux telle ou elle chose. *Actuel* dit, par conséquent, plus que

réel. De la langue philosophique, qui aurait tort de l'abandonner, ce terme a passé dans le langage vulgaire, où il signifie ce qui est présent ; sans doute parce que rien n'est présent pour nous que ce qui est révélé par un acte ou par un fait. Voy. ARISTOTE.

ADAM DU PETIT-PONT, né en Angleterre au commencement du XII^e siècle, étudia à Paris sous Matthieu d'Angers et Pierre Lombard, et y tint une école près du Petit-Pont, comme l'indique son surnom, jusqu'en 1176, où il fut nommé évêque d'Asaph, dans le comté de Gloucester. Il mourut en 1180. Jean de Salisbury vanta l'étendue de ses connaissances, la sagacité de son esprit, et son attachement pour Aristote ; mais on lui reprochait beaucoup d'obscurité. Il disait qu'il n'aurait pas un auditeur, s'il exposait la dialectique avec la simplicité d'idées et la clarté d'expressions qui conviendraient à cette science. Aussi était-il tombé volontairement dans le défaut de ceux qui semblent vouloir, par la confusion des noms et des mots, et par des subtilités embrouillées, troubler l'esprit des autres et se réserver à eux seuls l'intelligence d'Aristote (Jean Salisbury, *Metalogicus*, lib. II, c. x ; lib. III, c. III ; lib. IV, c. III). On ne connaît d'Adam qu'un opuscule incomplet, intitulé *Ars disserendi*, dont M. Cousin a publié quelques extraits dans ses *Fragments de philosophie scolastique*. Voy. aussi *Histoire littéraire de France*, t. XIV, Paris, 1840, p. 417 et suiv. C. J.

ADELARD, de Bath, vivait dans les premières années du XII^e siècle. Poussé, comme lui-même nous l'apprend, par le désir de s'instruire, il visita la France, l'Italie, l'Asie Mineure ; et, de retour dans sa patrie, sous le règne de Henri, fils de Guillaume, consacra ses loisirs à propager parmi ses contemporains les vastes connaissances qu'il avait acquises. Son nom est naturellement associé à ceux de Gerbert, de Constantin le Moine, à ces laborieux compilateurs qui introduisirent en Europe la philosophie arabe. On lui doit des *Questions naturelles*, imprimées sans date à la fin du XIV^e siècle ; un dialogue encore inédit, intitulé de *Eodem et Diverso*, qui, sous la forme d'une fiction ingénieuse, renferme une éloquente apologie des études scientifiques, une *Doctrine de l'Abaque*, une version latine des *Éléments d'Euclide*, et plusieurs autres traductions faites de l'arabe. Il est fréquemment cité par Vincent de Beauvais, sous le titre de *Philosophus Anglorum*. M. Jourdain, dans ses *Recherches sur l'origine des traductions d'Aristote* (in-8, Paris, 1819), a donné une analyse étendue du de *Eodem et Diverso*. X.

ADELGER (appelé aussi **ADELHER**), philosophe scolastique et théologien du XII^e siècle, chanoine à Liège, puis moine de Cluny. Il s'est fait remarquer uniquement par sa manière d'expliquer la prescience divine, en la conciliant avec la liberté humaine. Selon lui, le passé et l'avenir n'existent pas devant Dieu, qui prévoit nos actions comme nous voyons celles de nos semblables, sans les rendre nécessaires et sans porter atteinte à notre libre arbitre. Voy. Adelgerus, de *Libero arbitrio* ; dans le *Thesaurus anecdotorum* de Pèze, t. IV, p. 2.

ADEQUAT, se dit en général de nos connaissances et surtout de nos idées. Une idée adéquate est conforme à la nature de l'objet qu'elle représente. Mais quels sont les objets véritables de nos idées, ou, ce qui revient au même, quels sont les modes de notre intelligence auxquels le mot idée, conformément aux plus illustres exemples, doit être consacré particulièrement ? L'idée nous représente l'essence invariable et intelligible des choses, tandis que la sensation correspond

aux modes variables, aux apparences fugitives. Par conséquent, plus elle est étrangère à la sensation, et épurée des affections de la sensibilité en général, plus elle est conforme à la nature réelle de la chose représentée, c'est-à-dire plus elle est adéquate. C'est dans ce sens que ce mot a été employé surtout par Spinoza, qui s'en sert très-fréquemment. Aux yeux de ce philosophe, la connaissance adéquate par excellence, la connaissance parfaite, c'est celle de l'éternelle et infinie essence de Dieu, implicitement renfermée dans chacune de nos idées (*Eth.*, part. II, de *Anima*). C'est dans cette connaissance qu'il fait consister l'immortalité de l'âme et le souverain bien.

ADRASTE d'APHRODISÉE (*Adrastus Aphrodisiensis*), commentateur estimé d'Aristote, qui vivait dans le 1^{er} siècle après J. C., et a été classé parmi les *péripatéticiens purs*. Nous n'avons rien conservé de lui, qu'un manuscrit qui traite de la musique.

ÆDÉSIE, femme philosophe de l'école néoplatonicienne, épouse d'Hermias et mère d'Ammonius. Elle fut célèbre par sa vertu et sa beauté, mais plus encore par le zèle avec lequel elle se dévoua à l'école néoplatonicienne et à l'instruction de ses fils.

Elle était parente de Sizianus, qui aurait désiré l'unir à Proclus, son disciple; mais ce dernier, à l'exemple d'un grand nombre de néoplatoniciens, regardait le mariage comme une institution profane et voulut garder le célibat. Ædésie s'unit à Hermias d'Alexandrie, et conduisit à Athènes, à l'école de Proclus, les fils qui naquirent de cette union. Elle doit, par conséquent, avoir vécu dans le 5^e siècle après J. C.

ÆDÉSUS DE CAPPADOCE (*Ædesius Cappadox*), néoplatonicien du 4^e siècle après J. C., et successeur de Jamblique. Après l'exécution de Soper, autre néoplatonicien que Constantin le Grand, converti au christianisme, livra au dernier supplice, Ædésus se tint caché pendant quelque temps pour ne pas subir le même sort; mais plus tard, ayant reparu à Pergame, où il établit une école de philosophie, ses leçons lui attirèrent un grand concours de disciples venus de l'Asie Mineure et de la Grèce.

ÆGIDIUS COLONNA, issu de la noble race italienne des Colonna, appelé aussi du lieu de sa naissance *Ægidius Romanus* (Gilles de Rome), est un philosophe et un théologien célèbre du 14^e siècle. Il reçut le surnom de *Doctor fundatissimus* et de *Princeps theologorum*. Entré, jeune encore, dans l'ordre des ermites de S. Augustin, il vint étudier à Paris, où il suivit surtout les leçons de S. Thomas d'Aquin et celles de S. Bonaventure, devint précepteur du prince qui plus tard porta le nom de Philippe le Bel, enseigna la philosophie et la théologie à l'Université de Paris, fut nommé en 1294 archevêque de Bourges et mourut à Avignon en 1316, après avoir pris parti pour Boniface VIII contre le prince qui avait été son élève et son bienfaiteur.

Outre son commentaire sur le *Magister sententiarum* de Pierre Lombard, on a de lui deux ouvrages philosophiques dont l'un, sous le titre de *Tractatus de esse et essentia*, fut imprimé en 1493; l'autre, intitulé *Quodlibeta*, a été publié à Louvain en 1646, et se trouve précédé de *de Viris illustribus* de Curtius, qui donne des renseignements circonstanciés sur la vie et la réputation littéraire de ce philosophe scolastique. C'est à tort, sans doute, que les *Commentationes physice et metaphysice* ont été attribuées à Ægidius; car non-seulement il y est nommé à la troisième personne, mais on y voit aussi mentionnés des écrivains qui lui sont postérieurs, et le style est d'une latinité plus pure que dans les

écrits de notre auteur. Ses recherches philosophiques se rapportent presque toutes à des questions d'ontologie, de théologie et de psychologie rationnelle, à divers problèmes relatifs à l'être, la matière, la forme, l'individualité, etc. Il se rattache strictement sur plusieurs points à la doctrine d'Aristote: par exemple, il considère la matière comme une simple puissance (*Potentia pura*), qui ne possède aucun caractère, aucune propriété de la forme ou de la réalité. Il ne fait pas seulement dépendre la vérité de la nature des choses, mais encore des lois de l'intelligence: en somme, il peut être regardé comme un réaliste assez conséquent avec lui-même.

Ægidius Romanus n'est pas seulement un philosophe scolastique, c'est aussi un philosophe politique. Sur la demande de son royal élève, il a composé un traité du *Gouvernement des princes* (*de Regimine principum*) imité de celui qui a été écrit en partie par S. Thomas d'Aquin, mais beaucoup plus étendu; et sur la fin de sa vie, probablement pendant la querelle de Boniface VIII et de Philippe le Bel, il a pris la défense du pouvoir temporel du pape dans un traité de la *Puissance ecclésiastique* (*de Ecclesiastica potestate*), qui a été découvert et publié assez récemment par M. Jourdain, sous le titre suivant: *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, précepteur de Philippe le Bel, en faveur de la papauté*, in-8, Paris, 1858. Dans le premier de ces deux ouvrages (in-^o, Augsburg, 1473), on trouve un traité à peu près complet de droit naturel, de droit politique et même d'économie politique, où les idées d'Aristote et de S. Thomas se trouvent unies à quelques principes plus modernes. Le second contient un plaidoyer en faveur des prétentions les plus exagérées de la papauté, telles que les concevait Grégoire VII. — On trouvera une notice étendue sur Gilles de Rome dans les *Réformateurs et publicistes de l'Europe* de M. Ad. Franck, in-8, Paris, 1864.

ÆNEAS ou **ÈNÉE** DE GAZA, d'abord philosophe païen, puis philosophe chrétien du 5^e siècle. Après avoir suivi les leçons du néoplatonicien Hiéroclès à Alexandrie, après avoir lui-même enseigné quelque temps l'éloquence et la philosophie, il se convertit au christianisme, et greffa si habilement sur cette doctrine nouvelle les fruits qu'il avait recueillis de la philosophie platonicienne, qu'on le surnomma le Platonicien chrétien. Outre un bon nombre de lettres, on a conservé de lui un dialogue écrit en grec, et qui, sous le titre de *Théophraste*, traite principalement de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps. Il y est aussi beaucoup parlé des anges et des démons. A ce propos, Ènée de Gaza invoque fréquemment la sagesse chaldaïque, ainsi que les noms de Plotin, de Porphyre et de plusieurs autres néoplatoniciens. Il explique la Trinité chrétienne avec le secours de la philosophie platonicienne, établissant un rapport entre le Logos de Platon et le Fils de Dieu, entre l'âme du monde et l'Esprit saint. Il est facile de voir que ce transfuge du néoplatonisme au christianisme aime à faire un fréquent emploi de ses anciennes doctrines, afin de donner à ses croyances religieuses la consécration d'une conviction philosophique. Voy. *Æneæ Gazæ Theophrastus*, gr. et lat., in-^o, Zurich, 1560; le même ouvrage avec la traduction latine, et les notes de Gasp. Barthius, in-4, Leipzig, 1655; enfin on a de lui vingt-cinq lettres insérées dans le Recueil des lettres grecques, publié par Alde Manuce, in-4, Rome, 1499, et in-^o, Genève, 1606.

ÆNÉSIDÈME. L'antiquité ne nous a laissé sur la vie d'Ænésidème qu'un petit nombre de renseignements indécis. A peine y peut-on découvrir

l'époque où il vécut, sa patrie, le lieu où il enseigna, et le titre de ses écrits. Sur tout le reste, il faut renoncer même aux conjectures.

Falricius (ad Sext. Emp., *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. ccxxxv) et Brucker (*Hist. crit. phil.*) ont pensé qu'Ænésidème vivait du temps de Cicéron. Cette opinion n'a d'autre appui qu'un passage de Photius mal interprété (Phot., *Myriob.*, cod. ccxii, p. 169, Bekk.); il résulte, au contraire, d'un témoignage décisif d'Aristoclès (ap. Euseb., *Præp. evang.*, lib. XIV), que la véritable date d'Ænésidème, c'est le premier siècle de l'ère chrétienne.

Ænésidème naquit à Gnosse, en Crète (Diogène Laërce, liv. IX, c. xii); mais c'est à Alexandrie qu'il fonda son école et publia ses nombreux écrits. (Arist. ap. Euseb., lib. I.)

Aucun de ses ouvrages n'est arrivé jusqu'à nous. Celui dont la perte est le plus regrettable, c'est le *Πυρρώνειον λόγος*, que nous ne connaissons que bien imparfaitement par l'extrait que Photius nous en a donné (Phot., *Myriob.*, lib. I). C'est dans ce livre que se trouvait très-probablement l'argumentation célèbre contre l'idée de causalité, que Sextus nous a conservée et qui est le principal titre d'honneur d'Ænésidème. (Sext. Emp., *Advers. Math.*, éd. de Genève, p. 345-351, C; Cf. *Pyrrh. Hyp.*, lib. I, c. xvii.)

Tennemann a dit avec raison que cette argumentation est l'effort le plus hardi que la philosophie ancienne ait dirigé contre la possibilité de toute connaissance apodictique ou démonstrative, en d'autres termes, de toute métaphysique.

Aucun sceptique, avant Ænésidème, n'avait eu l'idée de discuter la possibilité et la légitimité d'une de ces notions *a priori* qui constituent la métaphysique et la raison, afin de les détruire l'une et l'autre dans leur racine et, pour ainsi dire, d'un seul coup. Cette idée est hardie et profonde. Mûrie par le temps, et fécondée par le génie, elle a produit dans le dernier siècle la *Critique de la Raison pure*, et un des mouvements philosophiques les plus considérables qui aient agité l'esprit humain.

On ne peut non plus méconnaître qu'Ænésidème n'ait fait preuve d'une grande habileté, lorsque, pour contester l'existence de la relation de cause à effet, il s'est placé tour à tour à tous les points de vue d'où il est réellement impossible de l'apercevoir. C'est ainsi qu'il a parfaitement établi, avant Hume, qu'à ne consulter que les sens, on ne peut saisir dans l'univers que des phénomènes, avec leurs relations accidentelles, et jamais rien qui ressemble à une dépendance nécessaire, à un rapport de causalité.

Que si l'on néglige les idées grossières des sens pour s'élever à la plus haute abstraction métaphysique, Ænésidème force le dogmatisme à confesser que l'action de deux substances de nature différente l'une sur l'autre, ou même celle de deux substances simplement distinctes, sont des choses dont nous n'avons aucune idée.

Et, de tout cela, il conclut que la relation de causalité n'existe pas dans la nature des choses. Mais, d'un autre côté, obligé d'accorder que l'esprit humain conçoit cette relation et ne peut pas ne pas la concevoir, il s'arrête à ce moyen terme, que la loi de la causalité est, à la vérité, une condition, un phénomène de l'intelligence, mais qu'elle n'existe qu'à ce seul titre; et de là le scepticisme absolu en métaphysique.

Si Pyrrhon, dans l'antiquité, conçut le premier dans toute sa sévérité la philosophie du doute, la fameuse *ἐπιπορ*, on ne peut refuser à Ænésidème l'honneur de lui avoir donné pour la première fois une organisation puissante et régulière. Et c'est là ce qui assigne à ce hardi penseur une

place à part et une importance considérable dans l'histoire de la philosophie ancienne.

Dans ses *ὑποθρονίων λόγος*, il avait institué un système d'attaque contre le dogmatisme, où il le poursuivait tour à tour sur les questions logiques, métaphysiques et morales, embrassant ainsi dans son scepticisme tous les objets de la pensée, les principes et les conséquences, la spéculation pure et la vie.

Mais tous ses travaux peuvent se résumer en deux grandes attaques, qui, souvent répétées depuis, ont fait jusque dans les temps modernes une singulière fortune, l'une contre la raison en général, l'autre contre son principe essentiel, le principe de causalité. Soit qu'il s'efforce d'établir la nécessité et tout à la fois l'impossibilité d'un critérium absolu de la connaissance, soit qu'il entreprenne de ruiner la métaphysique par son fondement, il semble qu'il lui ait été réservé d'ouvrir la carrière aux plus illustres sceptiques de tous les âges. Par la première attaque, il a devancé Kant; par la seconde, David Hume; par l'une et par l'autre, il a laissé peu à faire à ses successeurs.

Consultez, sur Ænésidème, les Histoires générales de Brucker (*Hist. crit. philos.*, t. I, p. 1328, Leipzig, 1766) et de Ritter (*Hist. de la phil. ancienne*, t. IV, p. 233 sqq., trad. Tissot, Paris, 1836); l'histoire spéciale de Stæudlin (*Histoire et Esprit du scepticisme*, 2 vol. in-8, t. I, p. 299 sqq., Leipzig, 1794, all.); un article de Tennemann dans l'*Encyclopédie* de Ersch, II^e part., et la monographie d'Ænésidème, par M. E. Saisset, in-8, Paris, 1840, réimprimée dans l'ouvrage du même auteur, le *Scepticisme*, in-8, Paris, 1865.

EM. S.

ÆSCHINE d'Athènes, disciple de Socrate, auquel on attribue des dialogues socratiques, entre autres Eryxias et Axiochus. Voy. Diogène Laërce, liv. II. — Boeckh, *Simonis Socratici dialogi quatuor*. Additi sunt incerti auctoris (vulgo Æschinis), dialogi Eryxias et Axiochus. Heidelberg., 1810, in-8.

AFFECTION (de *afficere*, même signification) a un sens beaucoup plus étendu en philosophie que dans le langage ordinaire: c'est le nom qui convient à tous les modes de sensibilité, à toutes les situations de l'âme ou nous sommes relativement passifs. On peut être affecté agréablement ou d'une manière pénible, d'une douleur ou d'un plaisir purement physique, comme d'un sentiment moral. « Toute intuition des sens, dit Kant (*Analyt. transcend.*, 1^{re} sect.), repose sur des affections, et toute représentation de l'entendement, sur des fonctions. » Cependant il faut remarquer que, lorsqu'il s'agit d'une signification aussi générale, notre langue se sert plutôt du verbe que du substantif. Dans la psychologie éössaise, les affections sont les sentiments que nous sommes susceptibles d'éprouver pour nos semblables; en conséquence, elles se divisent en deux classes: les affections bienveillantes et les affections malveillantes. Enfin, dans le langage usuel, on entend toujours par *affection* ou l'amour en général, ou un certain degré de sentiment. Cette dernière définition a été adoptée par Descartes, dans son *Traité des Passions* (art. LXXXII). Voy. AMOUR et SENSIBILITÉ.

AFFIRMATION (απαράσις). Elle consiste à attribuer une chose à une autre, ou à admettre simplement qu'elle est; car l'être ne peut pas passer pour un attribut, quoiqu'il en occupe souvent la place dans le langage. L'affirmation, quand elle est renfermée dans la pensée, n'est pas autre chose qu'un jugement; exprimée par la parole, elle devient une proposition. Ce jugement et cette proposition sont appelés l'un et l'autre *affirmatifs*. Il faut remarquer qu'un jugement affirmatif

dans la pensée, peut être exprimé sous la forme d'une proposition négative; ainsi, quand je nie que l'âme soit matérielle, j'affirme réellement son immatériabilité, c'est-à-dire son existence même. Voy. JUGEMENT et PROPOSITION.

A FORTIORI (à plus forte raison). On se sert de ces mots dans les matières de pure controverse, quand on conclut du plus fort au plus faible, ou du plus au moins.

AGRICOLA (Rodolphe), surnommé *Frisius* à cause de son pays natal, était de Baffloo, village situé dans la Frise, à peu de distance de Groningue. Son véritable nom était Rolef Huesmann, et non de *Cruningen*, comme le prétend l'abbé Joly, abusé par une mauvaise prononciation de Groningen. On ne connaît la date de sa naissance que par celle de sa mort, arrivée le 28 octobre 1486. Il avait alors à peine 42 ans: c'est donc en 1444 qu'il faut placer sa naissance, et non en 1442, comme font la plupart des historiens de la philosophie. L'autorité décisive sur ce point n'est pas Melchior Adam, mais l'historien de la Frise, Ubbo Emmius, ainsi que l'a fort bien établi Bayle (art. *Agricola* (Rod.), note A.)

Agricola, si l'on en croit un historien de la ville de Deventer, aurait fait ses premières études au collège de Sainte-Agnès, près de Zvoll, sous le fameux Thomas à Kempis. Ainsi s'expliquerait sa rare habileté dans l'art de copier et d'illustrer les manuscrits. A ce talent il joignit de bonne heure ceux de musicien et de poète. De Zvoll, Agricola se rendit à Louvain, où il se distingua bientôt par ses dispositions philosophiques et par son talent à écrire en latin. Il faisait de Cicéron et de Quintilien une étude assidue, et c'est d'eux qu'il apprit, non-seulement à écrire, mais encore à penser autrement que les scolastiques. Il soumettait à ses maîtres et développait très-habilement des objections contre l'ordre suivi dans l'enseignement traditionnel de la logique. Il eut tant de succès à Louvain, qu'il aurait pu y rester comme professeur; mais ses goûts et sa vocation l'attiraient ailleurs; ayant appris le français avec quelques-uns de ses condisciples, il partit pour Paris, afin d'y perfectionner ses études. Il y demeura plusieurs années, étudiant et enseignant tour à tour jusqu'à l'âge de trente-deux ans, et l'on doit s'étonner que ses biographes allemands aient glissé si légèrement sur ce séjour prolongé dans l'Université de Paris. Il serait intéressant de savoir quelle fut l'attitude du jeune maître des arts de Louvain, lorsqu'il se trouva en présence des logiciens les plus illustres de cette époque et dans la compagnie de son docte et subtil compatriote, Jean Wessel, qu'on avait surnommé *magister contradictionis*. On peut affirmer à coup sûr que ses leçons n'étaient pas l'écho de cette scolastique pour laquelle il avait tout d'abord éprouvé tant de répugnance, et peut-être ne furent-elles pas sans influence sur la génération nouvelle. Quoi qu'il en soit, Agricola, qui était d'humeur voyageuse et fort amoureux des lettres anciennes, se sentait attiré vers l'Italie où elles étaient enseignées avec éclat par les Grecs venus de Constantinople, et où l'avaient précédé plusieurs de ses anciens compagnons d'études. Étant arrivé à Ferrare en 1476, il y fut retenu par la libéralité du duc Hercule d'Este, et surtout par les leçons et les entretiens du philosophe et grammairien Théodore de Gaza, de l'humaniste Guarini et des deux poètes Strozzi. Avec le premier il étudia Aristote et la langue grecque; avec le second il cultiva les lettres latines, avec tous il rivalisa de savoir et de talent. Après avoir suivi les leçons de Théodore de Gaza, il se fit entendre à son tour, et l'on admira son éloquence et sa diction aussi pure qu'élégante. Il séjourna deux

ans à Ferrare, et c'est probablement à cette époque, c'est-à-dire à l'année 1477, que remonte la première ébauche de son principal ouvrage: car, en dédiant quelques années plus tard son *Invention dialectica* à Théodoric (ou Dietrich) de Plenning, qu'il avait connu intimement à Ferrare, il lui rappelle que c'est à sa prière et sur ses conseils qu'il a entrepris ce travail, et il ajoute qu'il le fit un peu vite, au milieu des préparatifs de son départ et pendant le voyage, alors assez long de Ferrare à Groningue. On peut lire là-dessus le témoignage très-intéressant de son premier commentateur, Phrissemius, au début de ses *Scholia in libros tres de Invent. dial.* (Cologne et Paris, 1523 et 1539, in-4, *Scholia in Epistolam dedic.*) C'est donc à tort que Meiners reporte aux années 1484 et 1485 la composition de ce traité.

De retour dans sa patrie, Agricola refusa les honneurs et les charges qu'on lui offrit comme à l'envi, à Groningue, à Nimègue, à Anvers. Il consentit seulement à suivre quelque temps, en qualité de syndic de la ville de Groningue, la cour de Maximilien I^{er}, auprès de qui il était patronné par d'anciens condisciples ou élèves; mais au bout de six mois, ayant réussi dans sa négociation, il quitta la cour, malgré les efforts des chanceliers de Bourgogne et de Brabant pour l'attacher au service de l'Empereur. Il tenait à son indépendance, et répugnait à toute fonction qui l'aurait obligé à une vie sédentaire. Il aimait à changer de place, et, suivant l'expression de Bayle, menait une vie fort ambulatoire. Cependant un noble personnage, nommé Jean de Dalberg, à qui il avait appris le grec, ayant été fait évêque de Worms, trouva moyen de l'attirer et de le retenir, un peu malgré lui d'abord, tantôt à Worms, tantôt à Heidelberg, où l'électeur Palatin le combla de ses faveurs. Dans cette dernière ville d'ailleurs il retrouvait son ami le chevalier Dietrich de Plenning, qu'il surnommait son cher Pline (*Plinium suum*), et dont la maison fut la sienne. Puis il gardait la faculté de se déplacer, en allant d'une ville à l'autre; il accompagna même l'évêque de Worms à Rome, en 1484, lors de l'intronisation du pape Innocent XIII que Jean de Dalberg allait complimenter au nom du comte palatin.

Agricola fit quelques leçons à Worms, mais il y trouva des habitudes scolastiques tellement enracinées, qu'il désespéra d'en triompher. Il finit par adopter de préférence le séjour de Heidelberg où il passa la plus grande partie de ses dernières années, de 1482 à 1486. Il y enseigna avec un grand succès, traduisant et commentant les écrits d'Aristote, notamment ceux d'histoire naturelle, alors inconnus en Allemagne. Son commentaire était surtout philosophique, comme on en peut juger par le développement qu'il présentait un jour à des auditeurs enthousiastes de cette pensée extraite du *de Generatione animalium* (liv. II, ch. III): *Τὸν νοῦν μόνον ἕρπαιον ἐπιστεῖναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*, ce qu'il traduisait ainsi: « Mens extrinsecus accedit, et est divinum quid, nec nascitur ex materia corporum. »

Agricola se livra aussi à l'étude de la théologie et de la langue hébraïque. Il y apporta la même liberté d'esprit qu'en philosophie, et peut-être se serait-il appliqué tout entier aux questions religieuses, si une mort prématurée ne l'eût arrêté subitement au milieu de ses travaux, le 28 octobre 1486. Son ami, le savant Reuchlin, qui vivait à Heidelberg depuis quelque temps, prononça son oraison funèbre.

Agricola avait écrit, en prose, en vers, en latin, et même en allemand. L'ouvrage par lequel il a conquis une place distinguée parmi les phi-

losophes de la Renaissance est intitulé : de *Inventione dialectica libri tres*. Érasme, qui en admirait les idées et le style, en a fait, dans ses *Adages*, un éloge presque enthousiaste; mais par une inadverdence que justifie le contenu de ce traité, il lui donne le titre de : de *Inventione rhetorica*. Agricola, en effet, ayant pris tout d'abord Cicéron et Quintilien pour guides dans l'étude de la dialectique, fut conduit à la considérer comme instrument de l'art oratoire plutôt que de la science et de la philosophie. De là cette définition : *Dialecticam esse artem probabiliter de una quavis re disserendi*. De là aussi la division de cet art en deux parties, l'invention et le jugement ou disposition. L'invention dont il veut parler est celle des preuves, qui se fait au moyen de lieux communs, entendus aussi à la manière des rhéteurs grecs et latins plutôt que d'Aristote. Comment Brucker a-t-il pu affirmer que le traité d'Agricola est conçu dans l'esprit et suivant les vrais principes d'Aristote (*juacta genuina Aristotelis principia*)? Assurément rien ne rappelle ici les *Analytiques*, à peine y a-t-il une analogie avec les *Topiques*. Loin de suivre l'auteur de l'*Organon*, Agricola s'en sépare assez nettement, tout en témoignant pour lui du respect et même de l'admiration; mais en vérité, il ne le comprend guère, quoiqu'il ait sous les yeux le texte original, et l'on doit reconnaître qu'il n'était point de force à le corriger et à le perfectionner. Aussi ne trouve-t-on guère d'idées neuves dans cet ouvrage, dont le mérite le plus saillant consiste dans le style. La théorie des lieux est vague et confuse; sous prétexte de dialectique, l'auteur traite dans le second livre des moyens de donner au discours du mouvement et du charme; et dans le troisième, il se livre à des considérations dont on chercherait vain le rapport avec l'invention, dans le sens restreint où il prenait ce mot. Ce qui donne à de *Inventione dialectica* une physionomie particulière, ce qui en fait l'originalité et l'importance historique, c'est d'une part l'esprit d'indépendance qui s'y déploie, surtout à l'égard de la scolastique, et d'autre part le style qui, malgré la diffusion que le savant Huet a critiquée à bon droit, est très-remarquable dans un écrivain allemand du xv^e siècle, par la clarté, l'élégance et une grande valeur d'images, d'exemples, de comparaisons ingénieuses.

En résumé, Agricola était humaniste plus que philosophe, et c'est par ses qualités d'homme et d'écrivain, plus que par les mérites sérieux de sa dialectique, qu'il contribua à préparer une ère nouvelle, celle de la Renaissance. Il eut l'honneur d'enseigner le grec à Heidelberg avant Reuchlin, d'écrire et de parler un bon latin, avant Érasme, de tenter une réforme de l'enseignement philosophique avant Mélancthon. Il fut donc, pour ainsi dire, le premier initiateur de l'Allemagne, puisque le premier il y introduisit le goût et la connaissance de l'antiquité classique. Son œuvre fut continuée parmi ses compatriotes par de nombreux disciples, parmi lesquels il suffira de citer Rodolphe Langius, Antonius Liber et Alexandre Hégius, qui fut le maître d'Érasme. Sa réputation était grande en Italie, témoin Péloge que fit de lui Paul Jove, et cette épitaphe composée par le célèbre humaniste Hermolaus Barbarus (Ermolaus Barbaro) de Venise : *Invida clausurunt hoc marmore jata Rodolphum Agricolam, Frisii spemque decusque soli. Scilicet hoc vivo meruit Germania laudis. Quicquid habet Latium, Græcia quicquid habet.*

Le traité de *Inventione dialectica*, publié à Cologne en 1523 par J. M. Phrissemius, fut bientôt connu et employé dans plusieurs collèges de

l'Université de Paris, où il obtint un si grand succès grâce aux leçons de Latomus, de J. Sturm et de Jean le Voyer (Visorius), qu'en 1530 la faculté de théologie accusait hautement la faculté des arts d'abandonner Aristote pour Agricola. Ainsi ce dernier eut le privilège de prélué en France, aussi bien qu'en Allemagne, aux essais plus hardis et plus efficaces de Mélancthon et de Ramus.

Les ouvrages d'Agricola ne furent recueillis qu'assez longtemps après sa mort, par un de ses compatriotes, Alard d'Amsterdam, en deux volumes in-4 (Cologne, 1539), dont le premier est une réimpression des trois livres de *Inventione dialectica*; le second, sous le titre de *Lubrificationes*, contient un commentaire du *Pro lege Manilia* de Cicéron, des notes sur Sénèque le rhéteur, la traduction latine de divers morceaux de Platon, de Démosthène, d'Isocrate et de Lucien, quelques poésies latines, plusieurs discours et des lettres fort intéressantes à Antonius Liber, à Langius, à Reuchlin, à Hégius, à J. Barbirianus, et à un frère utérin d'Agricola, qui s'appelait Jean. Il manque à cette édition, pour être complète : 1^o les *Commentaria in Boëthium*, publiés par Murelius à Deventer (sans date); 2^o des poésies allemandes qui probablement ne furent jamais imprimées; 3^o un livre d'histoire, de *Quatuor monarchiis*, qu'Agricola avait composé sur la demande et sans doute pour l'usage exclusif de l'électeur Palatin. Outre les écrits de Rodolphe Agricola, on peut consulter sur la vie et les travaux de ce personnage, les ouvrages suivants : *Oratio de vita Rod. Agricolæ, recitata Witebergæ a Ioanne Saxone Holsatico*, à la suite de la *Vie de Nic. Frischlin* publiée à Strasbourg en 1605, in-8; — Melchior Adam, *Vitæ german. philosophorum*, 1615, in-8 (p. 13 et suiv.); — J. P. Tressling, *Vita et merita Rod. Agricolæ*, Groninge, 1830, in-8; — A. Bossert, de *Rod. Agricolæ Frisio*, Paris, 1865, in-8 (64 p.). Ce dernier travail contient des inexactitudes et plusieurs assertions qui auraient besoin d'être accompagnées de preuves.

CH. W.

AGRIPPA mérite une place très-honorable dans l'histoire du scepticisme de l'antiquité. Nous ne connaissons de lui que ses *Cinq motifs de doute* (Ἰνέντα τρόποι τῆς ἐπιτοχῆς); mais cette tentative pour simplifier et coordonner les innombrables arguments de son école suffit pour témoigner de l'étendue et de la pénétration de son esprit. Suivant cet ingénieux sceptique, le dogmatisme ne peut échapper à cinq difficultés insolubles : 1^o la contradiction, *τρόπος ἀπὸ ἀσυνωνίας*; 2^o le progrès à l'infini, *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβαλλων*; 3^o la relativité, *τρόπος ἀπὸ τοῦ πρὸς τι*; 4^o l'hypothèse, *τρόπος ὑποθετικῆς*; 5^o le cercle vicieux, *τρόπος δι' ἀλλήλων*. Voici le sens de ces motifs, que les historiens n'ont pas assez remarqués. Il n'y a pas un seul principe qui n'ait été nié. Par conséquent, aussitôt qu'un philosophe dogmatique posera un principe quelconque, on pourra lui objecter que ce principe n'est pas consenti de tous. Et tant qu'il se bornera à l'affirmer, on lui opposera une affirmation contraire, de façon qu'il n'aura pas résolu l'objection de la contradiction. Pour se tirer d'affaire, il ne manquera pas d'invoquer un principe plus général; mais la même objection reviendra incontinent et le forcera de faire appel à un principe encore plus élevé. Or, c'est en vain qu'il remontera ainsi de principe en principe, l'objection le suivra toujours, toujours insoluble, dans progrès à l'infini. Poussé à bout, le dogmatiste déclarera qu'il vient enfin d'atteindre un principe premier, un principe évident de soi-même. Mais qu'est-ce

qu'un principe évident? celui qui paraît vrai. Reste à démontrer qu'il n'a pas une vérité seulement relative, πρὸς τι. Renoncez-vous aux preuves? votre principe reste une *hypothèse*. Risquez-vous une démonstration? vous voilà dans le *dialèle*, car il faut un critérium à la démonstration, et le critérium a lui-même besoin d'être démontré.

On ne peut méconnaître dans ces *cinq motifs* d'Agrippa un grand art de combinaison et une certaine vigueur d'intelligence. Tennemann n'y a vu qu'une copie des *deux motifs* de Pyrrhon. C'est une grave erreur. Pyrrhon avait réuni en dix catégories un certain nombre de lieux communs, où il retournait de mille façons l'objection vulgaire des erreurs des sens; les *cinq motifs* d'Agrippa trahissent, au contraire, une analyse déjà savante des lois et des conditions de l'intelligence. La valeur purement relative des premiers principes, la nécessité et tout ensemble l'impossibilité d'un critérium absolu, le caractère subjectif de l'évidence humaine, en un mot, tout ce que le génie du scepticisme avait conçu depuis plusieurs siècles de plus spécieux, de plus subtil et de plus profond, tout cela y est résumé sous une forme sévère et dans une progression exacte et puissante.

Le besoin de rigueur et de simplicité qui paraît avoir été le caractère propre d'Agrippa lui conduisit à une réduction plus sévère encore. Il ramena tout le scepticisme à ce dilemme : ἢ ἐξ οὐτοῦ ou par une autre chose, ἢ ἐξ ἐτέρου. Intelligible d'elle-même, cela ne se peut pas : 1° à cause de la contradiction des jugements humains; 2° à cause de la relativité de nos conceptions; 3° à cause du caractère hypothétique de tout ce qui n'est pas prouvé. Intelligible par une autre chose, cela est absurde; car, du moment que rien n'est de soi intelligible, toute démonstration est un cercle, ou se perd dans un progrès à l'infini.

Simplifier ainsi les questions, c'est prouver qu'on est capable de les approfondir, c'est bien mériter de la philosophie. Voy. Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. xiv, xv, xvi. — Diogène Laërce, liv. IX. — Euseb., *Præparat. Ev.*, lib. XIV, c. xviii. — Menag. ad Laërt., p. 251.

EM. S.

AGRIPPA DE NETTESHEIM (Henri Cornélius) est un des esprits les plus singuliers que l'on rencontre dans l'histoire de la philosophie. Aucun autre ne s'est montré à la fois plus hardi et plus crédule, plus enthousiaste et plus sceptique, plus naïvement inconstant dans ses opinions et dans sa conduite. Les aventures sont accumulées dans sa vie comme les hypothèses dans son intelligence d'ailleurs pleine de vigueur, et l'on peut dire que l'une est en parfaite harmonie avec l'autre. C'est pour cette raison que nous donnerons à sa biographie un peu plus de place que nous n'avons coutume de le faire.

Né à Cologne, en 1486, d'une famille noble, il choisit d'abord le métier de la guerre. Il servit pendant sept ans en Italie, dans les armées de l'empereur Maximilien, où sa bravoure lui valut le titre de chevalier de la Toison-d'Or (*auratus eques*). Las de cette profession, il se mit à étudier à peu près tout ce que l'on savait de son temps, et se fit recevoir docteur en médecine. C'est alors seulement que commence pour lui la vie la plus errante et la plus aventureuse. De 1506 à 1509 il parcourt la France et l'Espagne, essayant de fonder des sociétés secrètes, faisant des expériences d'alchimie qui, déjà à cette époque, étaient sa passion dominante, et toujours en proie à une dévorante curiosité. En 1509, il s'arrête à Dôle, est nommé professeur d'hébreu à

l'université de cette ville, et fait sur le *de Verbo mirifico* de Reuchlin des leçons publiques accueillies avec la plus grande faveur. Ce succès ne tarda pas à se changer en revers. Les Cordeliers, peu satisfaits de ses doctrines, l'accusèrent d'hérésie, et ses affaires prenaient un mauvais aspect, quand il jugea à propos de s'enfuir à Londres, où ses études et son enseignement, prenant une autre direction, se portèrent sur les épîtres de saint Paul. En 1510, on le voit de retour à Cologne, où il enseigne la théologie, et en 1511, il est choisi par le cardinal Santa-Croce pour siéger en qualité de théologien dans un concile tenu à Pise; mais le concile n'ayant pas duré, ou peut-être n'ayant pas eu lieu, il se rendit de là à Pavie, où, rentrant à pleines voiles dans ses anciennes idées, il fit des leçons publiques sur les prétendus écrits de Mercure Trismégiste. Il en recueillit le même fruit que de ses commentaires sur Reuchlin à Dôle. Une accusation de magie est lancée contre lui par les moines de l'endroit, et il se voit obligé de chercher un refuge à Turin, où il n'est guère plus heureux. En 1518, grâce à la protection de quelques amis puissants, il est nommé syndic et avocat de la ville de Metz. Ce poste semblait lui offrir un asile assuré; mais, combattant avec trop de vivacité l'opinion vulgaire, qui donnait à sainte Anne trois époux, et prenant, en outre, la défense d'une jeune paysanne accusée de sorcellerie, on lui imputa à lui-même, et pour la troisième fois, ce crime imaginaire. Il repart donc son bâton de voyage, s'arrêta successivement dans sa ville natale, à Genève, à Fribourg, et enfin à Lyon. Là, en 1524, dix-huit ans après avoir reçu le grade de docteur, dont il n'avait jusque-là fait aucun usage, il se mit dans l'esprit d'exercer la médecine, et se fit nommer par François I^{er} premier médecin de Louise de Savoie. N'ayant pas voulu être l'astrologue de cette princesse dans le même temps où il prédisait, au nom des étoiles, les plus brillants succès au comte de Bourbon, alors armé contre la France, il se vit bientôt dans la nécessité de chercher à la fois un autre asile et d'autres moyens d'existence. Ce moment fut pour lui un véritable triomphe. Quatre puissants personnages, le roi d'Angleterre, un seigneur allemand, un seigneur italien et Marguerite, gouvernante des Pays-Bas, l'appelèrent en même temps auprès d'eux. Agrippa accepta l'offre de Marguerite, qui le fit nommer historiographe de son frère, l'empereur Charles V. Marguerite mourut peu de temps après, et il se trouva de nouveau sans protecteur, au milieu d'un pays où de sourdes intrigues le menaçaient déjà. Agrippa leur fournit lui-même l'occasion d'éclater, en publiant à Anvers, qu'il habitait alors, ses deux principaux ouvrages, *de Vanitate scientiarum*, et *de occulta Philosophia*. Pour ce fait il passa une année en prison à Bruxelles, de 1530 à 1531. A peine mis en liberté, il retourna à Cologne, repassa en France, et chercha de nouveau à se fixer à Lyon, où il fut emprisonné une seconde fois, pour avoir écrit contre la mère de François I^{er}. Quelques-uns prétendent qu'il mourut en 1534, dans cette dernière ville; mais il est certain qu'il ne termina son orageuse carrière qu'un an plus tard, à Grenoble, au milieu du besoin, et, si l'on en croit quelques-uns de ses biographes, dans un hôpital. Il assista aux commencements de la Réforme, qu'il accueillit avec beaucoup de faveur; il parlait avec les plus grands égards de Luther et de Mélanchthon; mais il demeura catholique autant qu'un homme de sa trempe pouvait rester attaché à une religion positive.

Il y a dans Agrippa, considéré comme philoso-

ple, deux hommes très-distincts l'un de l'autre : l'adepte enthousiaste, auteur de la *Philosophie occulte*, et le sceptique désenchanté de la vie, mais toujours plein de hardiesse et de vigueur, qui a écrit sur *l'Incertitude et la vanité des sciences*. Nous allons essayer de donner une idée de ces deux ouvrages, auxquels se rattachent plus ou moins directement tous les autres écrits d'Agrippa.

Le but de la *Philosophie occulte* est de faire de la magie une science, le résumé ou le complément de toutes les autres, et de la justifier en même temps, en la rattachant à la théologie, du reproche d'impénétrabilité si fréquemment articulé contre elle. En effet, selon Agrippa, toutes nos connaissances supérieures dérivent de deux sources : la nature et la révélation. C'est la nature, ou plutôt son esprit, qui a initié les hommes aux secrets de la kabbale et de la philosophie hermétique, inventées l'une et l'autre au temps des patriarches. La révélation nous a donné l'Ancien et le Nouveau Testament, la Loi et l'Évangile. Mais la parole révélée présente un double sens : un sens naturel, accessible à toutes les intelligences, et un sens caché que Dieu réserve seulement à ses élus. Ce dernier, sur lequel se fonde aussi la kabbale, est regardé par Agrippa comme une troisième source de connaissances (*de Triplici ratione cognoscendi Deum*). Eh bien, telle est l'étendue et l'importance de la magie, qu'elle s'appuie à la fois sur la nature, sur la révélation et sur le sens mystique de l'Écriture sainte. Elle nous fait connaître, à commencer par les éléments, les propriétés de tous les êtres, et les rapports qui les unissent entre eux. En nous donnant le secret de la composition de l'univers, elle nous livre en même temps toutes les forces qui l'animent et le pouvoir d'en disposer pour notre propre usage; enfin elle nous élève au dernier terme de toute science et de toute perfection, à la connaissance de Dieu, tel qu'il existe pour lui-même, tel qu'il existe en sa propre essence, sans voile et sans figure. Mais cette connaissance sublime, à laquelle on ne parvient qu'en se détachant entièrement de la nature et des sens, qu'en se transformant, à proprement parler, en celui qui en est l'objet, Agrippa fait l'aveu de n'y avoir jamais pu atteindre, enchaîné qu'il était à ce monde par une famille, par des soucis, par diverses professions, dont l'une consistait à verser le sang humain (*de occulta Phil. append.*, p. 348). Aussi ne veut-il pas que l'on regarde son livre comme une exposition méthodique et complète de la science surnaturelle, mais comme une simple introduction à une œuvre de ce genre, ou plutôt comme un recueil de matériaux assemblés sans ordre, dont l'usage cependant ne sera point perdu pour les adeptes (*Præf. et Conclus.*, p. 346).

Tels sont à peu près le caractère général et le but de la magie. Voici maintenant comment elle est divisée. L'univers se compose de trois sphères principales, de trois mondes parfaitement subordonnés l'un à l'autre, et communiquant entre eux par une action et une réaction incessantes. Ces trois mondes sont représentés par les éléments, les astres et les pures intelligences. Ils s'appellent le monde élémentaire ou physique, le monde céleste et le monde intelligible. Il faut, en conséquence, que la magie se partage en trois grandes parties. La magie naturelle a pour objet l'étude et la domination des éléments; la magie céleste ou mathématique a les yeux fixés sur les astres, dont elle découvre les lois, la puissance, et auxquels elle arrache le secret de l'avenir; enfin le monde des intelligences et des purs esprits est le domaine de la magie reli-

gieuse ou cérémoniale, ou plutôt de la théurgie. Rien n'est plus grand ni d'un effet plus poétique que la manière dont Agrippa se représente l'univers dans son ensemble, et que le rôle qu'il fait jouer à l'homme par la science. Il suppose que tous les êtres répartis entre les trois mondes dont nous venons de parler forment une chaîne non interrompue, destinée à nous transmettre les vertus émanées du premier être, cause et archétype de l'univers; car c'est pour nous, exclusivement pour nous, que l'œuvre des six jours a été accomplie. Mais cette chaîne par laquelle Dieu descend en quelque façon jusqu'à nous est aussi le chemin qui doit conduire l'homme jusqu'à Dieu. Arrivé à cette hauteur, identifié par l'intelligence avec la source de toute puissance et de toute vertu, il n'est plus dans la nécessité de recevoir les grâces d'en haut par le canal des autres créatures; il peut lui-même modifier ces créatures à son gré, et les douer de propriétés nouvelles (*de occulta Phil.*, lib. II, c. 1). Il n'y a pas lieu de suivre Agrippa dans ses rêveries astrologiques, ni dans sa classification des anges et des démons; toute cette partie de son travail n'est d'ailleurs qu'une répétition des livres hermétiques et de la kabbale, considérée dans ses plus grossiers éléments. Il suffira de signaler ce qu'il y a de plus original dans sa théorie de la nature.

Parmi les éléments qui ont servi à la composition de ce monde, il n'y en a pas de plus pur que le feu. Mais il existe deux espèces de feu, le feu terrestre et le feu céleste. Le premier n'est qu'une image, une pâle copie du second, qui anime et qui vivifie toutes choses. Après le feu vient l'air, que l'on compare à un miroir divin; car tout ce qui existe y imprime son image, que l'élément fidèle lui renvoie. Et comme l'air, par sa subtilité, pénètre à travers notre corps jusqu'au siège de l'âme, ou du moins de l'imagination, il nous apporte ainsi les visions, les songes, la connaissance de ce qui se passe dans les lieux et chez les personnes les plus éloignées de nous (*de occulta Phil.*, lib. II, c. vi). La nature et la combinaison des éléments nous expliquent les propriétés de chaque objet de ce monde, même nos propres passions, qui, selon Agrippa, n'appartiennent pas à l'âme. Seulement il faut distinguer deux classes de propriétés : les unes naturelles, sensibles, auxquelles s'applique parfaitement le principe que nous venons d'énoncer; les autres sont les qualités occultes dont nulle intelligence humaine ne peut découvrir la cause : telle est, par exemple, la vertu qu'ont certaines substances de combattre les poisons et la puissance d'attraction exercée par l'aimant sur le fer. Agrippa ne doute pas que les propriétés de cet ordre ne soient une émanation de Dieu transmise à la terre par l'âme du monde, moyennant la coopération des esprits célestes et sous l'influence des astres.

Le rapport de l'esprit et de la matière est un des problèmes qui ont le plus vivement préoccupé notre philosophe, et voici comment il a essayé de le résoudre. L'esprit, qui se meut par lui-même, dont le mouvement est l'essence, ne peut rencontrer le corps, naturellement inerte, que dans un milieu commun, dans un élément intermédiaire comme le médiateur plastique, les esprits animaux ou le fluide magnétique inventés plus tard. C'est à la même condition que l'âme du monde, qu'il ne faut pas confondre avec Dieu, peut entrer en relation avec l'univers matériel et pénétrer de sa divine puissance jusqu'au moindre atome de la matière. Or, cette substance intermédiaire et invisible comme l'esprit, ce fluide éthéré dont les êtres sont plus ou

moins imprégnés, Agrippa l'appelle *l'esprit du monde* : ce sont les rayons du soleil et des autres astres qu'il charge de le distribuer, comme autant de canaux, dans toutes les parties de la nature. Plus l'esprit du monde est accumulé dans un corps, et dégagé de la matière proprement dite, plus ce corps est soumis à l'action de l'âme, à la force de la volonté, soit de la nôtre, soit de cette force universelle qui, sous le nom d'âme du monde, est sans cesse occupée à répandre partout les vertus vivifiantes émanées de Dieu. Ce principe est la base de l'alchimie ; car l'alchimie n'a pas d'autre tâche que d'isoler l'esprit du monde des corps où il est le plus abondant, pour le verser ensuite sur d'autres corps moins richement pourvus, et qui, par cette opération, deviennent semblables aux premiers : c'est ainsi que tous les métaux peuvent être convertis en or et en argent ; et Agrippa nous assure avec le plus grand sang-froid qu'il a vu parfaitement réussir, dans ses propres mains, cette œuvre de transformation ; mais l'or qu'il a fait n'a jamais dépassé en quantité celui dont il avait extrait l'esprit. Il espère qu'à l'avenir on sera plus habile ou plus heureux (*Ubi supra*, lib. II, c. xi-xv).

Le livre intitulé : *de l'Incertitude et de la vanité des sciences (de Incertitudine et vanitate scientiarum)* nous offre un tout autre caractère. Composé pendant les dernières années, les années les plus mauvaises de la vie de l'auteur, il est l'expression d'une âme découragée, portée au scepticisme par l'injustice des hommes, par le dégoût de l'existence et l'évanouissement des plus nobles illusions, celles de la science. Il a pour but de prouver « qu'il n'y a rien de plus pernicieux et de plus dangereux pour la vie des hommes et le salut des âmes, que les sciences et les arts. » Au lieu de nous consumer en vains efforts pour lever le voile dont la nature et la vérité se couvrent à nos yeux, nous ferions mieux, dit Agrippa, de nous livrer entièrement à Dieu et de nous en tenir à sa parole révélée. Cependant, ni ce mysticisme, ni ce scepticisme absolu qui paraît lui servir de base, ne doivent être pris à la lettre. Au lieu du procès de l'esprit humain, Agrippa n'a fait réellement qu'une satire contre son temps, qu'une critique amère, mais pleine de verve, de hardiesse, et généralement de vérité, contre l'état des sciences au commencement du xvi^e siècle. Elles sont toutes passées en revue l'une après l'autre, la philosophie, la morale, la théologie et ces sciences prétendues surnaturelles, auxquelles il avait consacré avec tant d'ardeur les plus belles années de sa vie. La philosophie, telle qu'elle existait alors, c'est-à-dire la scolastique, n'est à ses yeux qu'une occasion de frivoles disputes, et une servilité honteuse envers quelques hommes proclamés les dieux de l'École : par exemple, Aristote, saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand. La morale ne repose sur aucun principe évident par lui-même ; elle n'a pour base que l'observation de la vie commune, l'usage, les mœurs, les habitudes ; en conséquence, elle doit varier suivant les temps et les lieux. La magie, l'alchimie et la science de la nature ne sont que des chimères inventées par notre orgueil. Enfin, ce n'est pas envers la théologie qu'Agrippa se montre le moins sévère ; il s'attaque avec tant de violence à certaines parties du culte, aux institutions monastiques, au droit canon, qu'il n'aurait sans doute pas échappé au bûcher sans les soucis que donnaient alors les progrès toujours croissants de la Réforme. Ce n'est pas seulement une œuvre de critique qu'il faut chercher dans cet ouvrage éminemment remarquable ; c'est aussi un monument de solide érudition, et l'on y rencontre

souvent, sur l'origine de certains systèmes, les vues les plus profondes et les plus saines. Accueilli par les uns comme toute une révélation, par les autres comme une œuvre infâme, tel fut l'intérêt qu'il excita partout, qu'en moins de huit ans il eut sept éditions. Il n'est certainement pas étranger au mouvement de régénération que nous voyons plus tard personnifié dans Bacon et dans Descartes. On lui pourrait trouver plus d'une analogie avec le *de Augustinis et dignitate scientiarum*. Cependant, il ne faut pas être injuste, bien qu'Agrippa lui-même nous en donne l'exemple, envers la *Philosophie occulte*. Si l'un de ces deux écrits paraît avoir en même temps annoncé et préparé l'avenir, l'autre répand souvent de vives lueurs sur le passé ; et nous montre ce que sont devenues au commencement du xvi^e siècle, combinées avec les idées chrétiennes, ces doctrines ambitieuses et étranges dont il faut chercher l'origine dans l'école d'Alexandrie et dans la kabbale. On peut même avancer que le dernier a plus de valeur pour l'histoire que le premier.

Nous avons dit que le *de Incertitudine et vanitate scientiarum* a eu en quelques années, depuis la première publication de cet écrit jusqu'à la mort d'Agrippa, sept éditions. Ces sept éditions sont les seules qui ne soient point mutilées ; elles parurent, la première sans date, in-8, les autres à Cologne, in-12, 1527 ; à Paris, in-8, 1531, 1532, 1537 et 1539. Cet ouvrage a été deux fois traduit en français : d'abord en 1582 par Louis de Mayenne Turquet, et par Gueudeville en 1726. Il en existe aussi des traductions italiennes, allemandes, anglaises et hollandaises.

Le *traité de occulta Philosophia* a été publié une fois sans date, puis à Anvers et à Paris en 1531, à Malines, à Bâle, à Lyon, in-f^o, 1535. Il a été traduit en français par Levasseur, in-8, Lyon, sans date. Outre ces deux ouvrages principaux, Agrippa a publié aussi un *Commentaire sur le grand art de Raymond Lulle*, qu'il se reproche dans son dernier ouvrage ; un petit traité intitulé *de Triplici ratione cognoscendi Deum*, une dissertation sur le mérite des femmes, de *Feminei sexus praecellentia*, traduite en français par Gueudeville. Tous ces divers écrits, et plusieurs autres de moindre importance, ont été réunis dans les œuvres complètes d'Agrippa (*Agrippae opp. in duos tomos digesta*), in-8, Lyon, 1550 et 1660. Dans cette édition complète, on a ajouté à la philosophie occulte un quatrième livre, qui n'est point authentique. On peut consulter Monin, de *H. Corn. Agrippa et P. Ramo Cartesii praenuntiis*, in-8, Paris, 1833.

AILLY (Pierre d'), *Petrus de Alliaco*, chancelier de l'Université de Paris, évêque de Cambrai et cardinal, légat du pape en Allemagne, aumônier du roi Charles VI, n'a pas moins d'importance dans l'histoire de la philosophie scolastique qu'il n'en eut pendant sa vie au milieu des événements du grand schisme, sur lesquels il exerça quelque influence, et du concile de Constance dont il présida la troisième session. Né à Compiègne en 1350, il étudia au collège de Navarre, dont plus tard il fut le grand maître ; et, après avoir obtenu successivement toutes les dignités que nous venons d'énumérer, il mourut en 1425. Parmi les ouvrages nombreux qu'il a laissés, quelques-uns seulement se rapportent à l'étude de la philosophie, qui ne se séparait pas, à cette époque, de la science théologique. Le principal, celui dont nous tirerons en grande partie l'exposition rapide de sa doctrine, est le commentaire qu'il écrivit sur le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, commentaire qui n'a

toutefois que des rapports partiels avec l'ouvrage dont il a pour but de faciliter l'étude. Il y a touché plusieurs questions importantes, dans lesquelles paraît au plus haut degré la subtilité pénétrante de sa dialectique. La dialectique est le caractère général de la philosophie au moyen âge. Réalistes et nominalistes, quelle que fût d'ailleurs leur opposition, pratiquaient à l'envi cet exercice souvent sophistique dans l'emploi qu'ils en font.

Pierre d'Ailly a exposé une doctrine sur la connaissance. Elle a surtout pour objet les principes de la théologie; mais elle laisse voir quelle était la pensée de l'écrivain sur l'évidence des vérités philosophiques. Après avoir fait une distinction entre les vérités théologiques elles-mêmes, dont plusieurs, l'idée de Dieu, par exemple, sont atteintes par les lumières naturelles, il arrive à cette conclusion générale: qu'il y a dans la théologie des parties dont l'homme peut avoir une science proprement dite, et d'autres, desquelles cette science n'est pas possible. Les premières sont celles qui peuvent s'acquiescer par le raisonnement, et passer ainsi de l'état d'incertitude à l'état d'évidence; les secondes, celles qui n'arrivent jamais à l'évidence, mais sont aux yeux de la foi à l'état de certitude. L'évidence lui paraît incompatible avec la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre: *Fides est invisibilium substantia rerum*, « La foi est la substance des choses invisibles. »

Quoiqu'il admette et démontre que les lumières naturelles nous conduisent à la connaissance de Dieu, on ne saurait dire qu'il s'élève toujours à ce principe par des arguments complètement satisfaisants. Pour démontrer la possibilité de la connaissance de Dieu, contre le scepticisme de ses adversaires, il établit, par des considérations d'une rare sagacité, que la connaissance consiste dans le rapport de l'objet conçu avec l'intelligence qui en reçoit la perception, dans une sorte d'opération de l'objet sur le sujet préparé pour la recevoir et pour y obéir. Il répond aussi à l'objection tirée de l'immensité de Dieu que nous ne pouvons comprendre, et montre que, dans le rapport établi plus haut, la connaissance ne se mesure pas à l'objet à connaître, mais à la portée du sujet connaissant; aussi n'avons-nous pas de Dieu, selon lui, une connaissance formelle, mais une connaissance analogue à celle que nous avons de l'homme en général, sans que, sous cette notion abstraite, nous plaçons le caractère particulier de tel ou tel individu. Après cette préparation, il distingue la connaissance abstraite de la connaissance intuitive, celle-ci lui paraissant la seule par laquelle on puisse savoir si un objet est réellement ou n'est pas. Quant à la connaissance abstraite, elle s'applique aux qualités semblables que l'on saisit dans divers individus pour les généraliser, et aussi aux notions des êtres, lorsqu'on supprime par la pensée l'existence de l'objet qu'elles représentent.

Sa conclusion consiste à dire que la croyance en Dieu, que nous fondons sur les données naturelles de notre intelligence, est, non pas certaine, mais probable, et que l'opinion contraire, ou la négative, n'est pas aussi probable. On s'étonnera moins de ce singulier résultat, lorsque l'on saura que la nécessité d'un premier moteur, celle d'une cause première, ne sont également, aux yeux de Pierre d'Ailly, que de simples probabilités. Du reste, il ne faut pas croire que Pierre d'Ailly ait porté cette espèce de scepticisme dans la philosophie, pour relever davantage la nécessité de la foi. On ne peut douter qu'il ne voulût bien sincèrement rendre justice à la raison et en reconnaître les droits. Son scepticisme, en ce

point, est un scepticisme philosophique, auquel il est conduit par sa manière d'envisager les principes qui constituent les bases de la raison humaine; c'est d'ailleurs un scepticisme qu'il ne s'avoue pas à lui-même. Tel est l'inconvénient inhérent à la dialectique, lorsqu'elle n'est pas contenue dans des sages limites par une psychologie bien arrêtée. Le scolastique du moyen âge, entraîné par la forme qui enferme son esprit, conduit par des mots mal définis, dont la puissance superstitieuse le dominait comme ses contemporains, marchait de déduction en déduction, sans s'être avant tout rendu des principes un compte satisfaisant.

Doit-on conclure de tout ce qui précède que les principes *a priori* fussent entièrement inconnus à Pierre d'Ailly? Non, sans doute; ce serait méconnaître le caractère de ses écrits, et la vraie nature de l'intelligence humaine. Pierre d'Ailly place son point de départ dans la philosophie expérimentale, et il reconnaît dans Aristote, avec éloge, l'équivalent du principe célèbre: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Seulement, comme il ne pousse pas le sensualisme à ses dernières conséquences, il admet aussi des principes *a priori*, sans cependant leur donner l'importance qu'ils doivent avoir; il leur obéit plutôt qu'il ne les reconnaît, il cède à leur influence plutôt qu'il ne les analyse. Dans un passage de son commentaire sur les Sentences, se posant cette question: Qu'est-ce qui fait qu'un principe est vrai? il renvoie à un traité qu'il a composé, de *Insolubilibus*. Ce travail, dont le véritable titre est *Conceptus et insolubilia*, ne jette aucune lumière nouvelle sur la valeur qu'il attribue aux principes. Il demeure certain que le point de vue en partie sensualiste de Pierre d'Ailly ne saurait être douteux, et quand nous trouverions dans ses autres ouvrages quelques affirmations contraires, il s'ensuivrait seulement que l'auteur n'échappe au sensualisme que par l'inconscience.

C'est sans doute par suite de ce défaut de vues *a priori*, et de ce besoin d'administrer la preuve dialectique des principes eux-mêmes comme des faits de conscience, que Pierre d'Ailly a rejeté l'argument d'Anselme dans le *Proslogium*, connu de nos jours sous le nom de *preuve ontologique*. Anselme, il est vrai, ayant présenté sous la forme dialectique un argument qui est surtout psychologique, a donné, en apparence, raison à ses adversaires; mais Anselme était réaliste et, en dehors même des termes de la question en litige, il attribuait aux idées une valeur que le nominalisme était naturellement porté à leur refuser, ne voyant en elles que le fruit de la faculté abstractive. Au contraire, un fait psychologique, incontestable dans sa force et dans sa généralité, entraînait la conviction d'Anselme, sans qu'il s'en rendit compte, tandis que les scrupules de la dialectique nominaliste ne pouvaient manquer d'en chercher la démonstration. Du reste, il était indispensable que la pensée philosophique se dégagât du réalisme confus des XI^e et XII^e siècles, par un nominalisme qui, un peu subtil sans doute, devait revenir plus tard, par la psychologie, à une appréciation plus sûre de tous les éléments de l'intelligence. Il est facile de voir d'ailleurs qu'en core que soumis à l'autorité de l'Église et à celle d'Aristote, l'allure du nominalisme avait une liberté qui dut plus tard porter ses fruits. Qu'un prélat du XI^e siècle ait pu être à moitié sceptique et presque sensualiste, sans cesser d'être orthodoxe, c'est un fait qui constate une distinction singulière entre le philosophe et le théologien, distinction qu'il n'est pas facile d'admettre dans toutes les questions, mais qui fut, à plus d'un

époque, une sauvegarde pour l'indépendance de la pensée.

La notion de Dieu étant ainsi obtenue avec plus ou moins de certitude pour l'homme, plusieurs idées accessoires s'y rattachent dans la doctrine de Pierre d'Ailly. Dans son commentaire sur la seconde question du *Livre des Sentences*, il se demande si nous pouvons jouir de Dieu, et répond avec adresse à ses adversaires qui se fondaient sur l'impossibilité où le fini est de saisir l'infini. Il conclut que l'homme peut jouir de Dieu, non-seulement en vertu de la révélation, mais par suite même des lumières naturelles, puisque pouvant connaître Dieu, nous pouvons aussi l'aimer. Cette question, qui passe tout naturellement à la théologie, contient, dans son développement, des réflexions qui préludent à la querelle de Bossuet et de Fénelon sur l'Amour pur.

L'existence de Dieu fournissait à Pierre d'Ailly une base inébranlable pour y fonder d'une manière solide le principe de la loi. Quoiqu'il ne donne pas toujours de ses idées une démonstration satisfaisante, il pose cependant des principes certains entre lesquels se trouvent ceux-ci : *Parmi les lois obligatoires, il y en a une première, une et simple. — Il n'y a point de succession à l'infini de lois obligatoires.* On peut croire que le spectacle des désordres du grand schisme d'Occident, où les souverains pontifes mettaient si souvent leur volonté à la place des lois de toute espèce et de tous degrés, inspira à Pierre d'Ailly le besoin de rappeler son siècle à des principes fixes dont la rigueur ne fut pas toujours goûtée par ceux de ses contemporains qu'ils blessaient dans leurs intérêts ou condamnaient dans leur conduite.

L'accord de la prescience divine et de la contingence des faits futurs a exercé la subtilité de Pierre d'Ailly, comme celle de la plupart des philosophes qui lui ont succédé, mais sans plus de succès. Il cherche, après Pierre Lombard, qu'il commente, la solution de ce problème, et croit y être parvenu à l'aide de distinctions qui ressemblent plus à des jeux de mots qu'à une analyse quelque peu sûre. A l'aide de cette conclusion : *Ilud quod Deus scit necessario eveniet necessitate immutabilitatis, non tamen necessitate inevitabilitatis*, il paraît ne pas douter que l'intelligence ne doive être complètement satisfaite par ce non-sens. Au milieu de ce travail d'une dialectique spécieuse, on ne peut disconvenir que les raisons en faveur de la prescience divine, soit que l'auteur les tire des lois de l'intelligence, soit qu'il les puise dans les saintes Écritures, ne soient beaucoup plus concluantes que celles sur lesquelles s'appuie la contingence des faits, et par suite la liberté morale de nos actes.

Quoique d'Ailly, à l'exemple de tous ses contemporains, ait fort négligé la science dont la philosophie fait aujourd'hui sa base la plus essentielle, cependant il a laissé un traité de *Anima*, véritable essai psychologique, tel qu'il pouvait être conçu à cette époque. L'analyse des facultés y est incomplète et arbitraire ; mais, par une sorte d'anticipation curieuse de phrénologie, elles sont rapportées aux cinq divisions que les anatomistes contemporains reconnaissent dans le cerveau. Dans l'examen des rapports de l'âme avec les objets extérieurs, l'auteur discute les deux hypothèses des idées représentatives et de l'aperception immédiate. Cette discussion, renouvelée de nos jours entre les partisans de Locke et ceux de l'école écossaise, n'était pas nouvelle, même du temps de Pierre d'Ailly, et on la retrouve à des époques antérieures du moyen âge, d'où il serait facile de la suivre jusqu'à la philosophie grecque.

Les historiens de la philosophie rangent, avec

raison, Pierre d'Ailly parmi les nominalistes. Il ne faudrait pas cependant en conclure qu'il n'ait point admis dans sa conception philosophique quelque élément réaliste. Il est en effet nominaliste avant tout, mais il ne l'est pas exclusivement, et ces expressions que l'on trouve dans ses écrits, *notiones aeternæ, mundus intellectualis et idealis*, renferment le germe d'un réalisme bien entendu. Dans un chapitre où il examine s'il y a en Dieu d'autres distinctions que celle qui résulte des personnes de la Trinité, il établit, d'après Platon, qu'il ne cite pas toutefois avec une parfaite intelligence, et d'après S. Augustin, qu'il y a en Dieu les idées types ou modèles de toutes les choses créées. Il diffère cependant des réalistes scolastiques en un point important : il reconnaît l'existence de ces idées en tant qu'elles répondent à tous les objets individuels créés ; mais il en nie l'existence absolue comme universaux. Il y a là un progrès réel vers l'accord des deux doctrines rivales, et Pierre d'Ailly, en se plaçant ainsi entre les deux extrêmes, montre une réserve pleine de sagacité.

Tels sont les traits principaux de la doctrine de Pierre d'Ailly. S'ils ne suffisent pas pour établir un système coordonné et complet, du moins, par la manière dont ils sont présentés, ils font preuve d'une rare pénétration ; mais en même temps, la certitude de quelques principes et l'évidence de certaines données s'affaiblissent dans les distinctions d'une dialectique qui étend son domaine à toutes les parties de la philosophie. Il ne pouvait en être autrement à une époque où l'ignorance de l'observation psychologique concentrait tout l'effort de la pensée sur les nuances que l'on pouvait trouver dans le sens des mots, et où la victoire, dans la dispute, était plus souvent la récompense de la subtilité que celle du bon sens. Il ne faut pas oublier que c'est à la puissance de sa dialectique que Pierre d'Ailly dut sa gloire, et sans doute aussi le singulier surnom de *Aquila Francie, et malleus a veritate aberrantium indefessus*, que lui donnèrent ses contemporains. Les plus éminents de ses disciples furent le célèbre Jean Gerson et Nicolas de Clémangis.

Le principal ouvrage de Pierre d'Ailly est ainsi intitulé : *Petri de Aliaco questiones super IV lib. Sententiarum.* Argentor., 1490, in-^o Ellies Dupin a donné une Vie de Pierre d'Ailly dans le tome I des œuvres de Gerson, Anvers, 1706, 5 vol. in-^o. H. B.

AKIBA (Rabbi), l'un des plus célèbres docteurs du judaïsme. Après avoir vécu, dit-on, pendant cent vingt ans, il périt, sous le règne d'Adrien, dans les plus atroces tortures, pour avoir embrassé le parti du faux messie Barchochébas. Le Talmud en fait un être presque divin, ne craignant pas de l'élever au-dessus de Moïse lui-même, et, si l'on en croit la tradition, il aurait eu jusqu'à vingt-quatre mille disciples. Cependant, à considérer les souvenirs les plus authentiques qui nous soient restés de lui, il n'est guère possible de voir en lui autre chose qu'un casuiste et l'un des plus fanatiques soutiens de ce que les Juifs appellent la *Loi orale*. Aussi n'aurait-il pas été nommé dans ce Recueil si l'on n'avait eu le tort de lui attribuer l'un des plus anciens monuments de la kabbale, le *Sépher ietzirah* ou *Livre de la création*. On lui a également fait honneur d'une autre production beaucoup plus récente, et qui n'est pas tout à fait sans intérêt pour l'histoire du mysticisme. C'est un petit ouvrage en hébreu rabbinique qui a pour titre : *les Lettres de Rabi Akiba (othioth schel Rabi Akiba, in-4, imprimé à Cracovie en 1579, et à Venise en 1556)*. L'auteur suppose qu'au moment où Dieu conçut le projet de créer l'univers, les vingt-deux lettres de l'alpha-

bet hébreu, qui existaient déjà dans sa couronne de lumière, parurent successivement devant lui, chacune d'elles le suppliant de la placer en tête du récit de la création; cet honneur est accordé à la lettre *beth*, parce qu'elle commence le mot qui signifie *bénir*. C'est ainsi que l'on prouve que la création tout entière est une bénédiction divine, et qu'il n'y a pas de mal dans la nature. Vient ensuite une longue énumération de toutes les propriétés mystiques attachées à chacune de ces lettres et tous les secrets qu'elles peuvent nous découvrir, combinées entre elles par certains procédés cabalistiques. Voy. *KABALE*.

ALAIN DE LILLE (*de Insulis, Insulensis, magnus de Insulis*), appelé aussi par quelques Allemands, **ALAIN DE RYSEL**, surnommé le *Docteur universel*. On ne sait pas précisément le lieu ni la date de sa naissance et de sa mort, et, en général, sa biographie est fort peu connue. Casimir Oudin (*Comm. de Script. eccl.*, t. II, p. 1388), suivi par Fabricius (*Biblioth. med. et inf. latin.*), pense qu'il est le même personnage qu'Alain, évêque d'Auxerre, mort en 1203; mais cette hypothèse est combattue par Du Boulay (*Hist. acad. Paris.*, t. II) et par l'abbé Lebeuf (*Dissert. sur l'hist. de Paris*), qui reconnaissent l'existence de deux Alain, tous deux de Lille; de son côté l'abbé Lebeuf a contre lui les auteurs de l'*Histoire littéraire* (t. XIV), qui, en distinguant le docteur universel et l'évêque d'Auxerre, ne veulent pas que celui-ci ait porté le nom de *de insulis*. Au milieu de ces incertitudes un seul fait est positif, c'est qu'un docteur scolastique du nom d'Alain, qui vivait dans le courant du XIII^e siècle, a composé, entre autres ouvrages célèbres au moyen âge, un traité de théologie, *de Arte fidei*, et deux poèmes philosophiques intitulés l'un, *de Planctu nature*, sorte de complainte contre les vices des hommes, l'autre, *Anti-Claudianus*. On sait que Claudien, dans la satire qu'il nous a laissée contre Rufin, imagine que tous les vices s'étaient réunis pour créer le ministre de Théodose. L'auteur de l'*Anti-Claudianus*, se plaçant à un point de vue opposé, montre, au contraire, les vertus qui travaillent à former l'homme et à l'embellir de leurs dons. Parmi les idées communes et quelques détails précieux pour l'histoire littéraire que cette fiction renferme, deux pensées philosophiques peuvent en être dégagées : la première, que la raison, dirigée par la prudence, découvre par ses seules forces beaucoup de vérités, et spécialement celles de l'ordre physique; la seconde, que, pour les vérités religieuses, elle doit se confier à la foi. Cependant, dans le traité *de Arte fidei*, Alain semble considérer la théologie elle-même comme étant susceptible d'une démonstration rationnelle. Il ne suffit pas, selon lui, pour triompher des hérétiques, d'en appeler à l'autorité; il faut encore « recourir au raisonnement, de manière à ramener par des arguments ceux qui méprisent l'Évangile et les prophéties. » Partant de cette idée, il n'entend pas moins que de prouver tous les dogmes du christianisme à la manière des géomètres. Il pose des axiomes, donne des définitions, énonce des théorèmes qu'il démontre, tire des corollaires qui servent de base à des démonstrations nouvelles, et ne s'arrête qu'après avoir parcouru tout le symbole, depuis l'existence de Dieu jusqu'à la vie future et la résurrection des corps. C'est précisément, comme on voit, le procédé suivi par Spinoza; mais au XIII^e siècle l'application d'une pareille méthode à la théologie est un fait singulièrement curieux, et qui fait peut-être mieux comprendre que tout autre les tendances nouvelles des esprits. L'ouvrage, du reste, ne renferme aucune autre idée originale. — Les œuvres d'Alain ont été réunies par Charles de

Wisch, in-f°, Anvers, 1653; mais cette édition ne comprend pas le traité *de Arte fidei*, qui ne se trouve que dans le *Thesaurus anecdotorum* de Péze, t. I, p. 11. Legrand d'Aussy a publié dans le tome V de l'ouvrage intitulé : *Notice et Extraits des manuscrits*, la notice d'une traduction française inédite de l'*Anti-Claudianus*. On peut aussi consulter Jourdain, *Rech. sur l'âge et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, in-8, Paris, 1843, p. 278 et suiv., et un article étendu de l'*Histoire littéraire de France*, t. XIV.

C. J.

ALBERIC, de Reims, docteur scolastique, disciple d'Anselme de Laon, enseigna avec succès dans les écoles de Reims, défera en 1121 les opinions d'Abailard au concile de Soissons, qui les condamna, devint évêque de Bourges en 1136, assista en 1139 au concile de Latran, et mourut en 1141. Plus profond que méthodique, suivant un contemporain (voy. Martenne, *Thesaurus anecdotorum*, t. III, p. 1712), plus éloquent que subtil, il était diffus dans ses leçons, et manquait d'art pour résoudre les questions captieuses que ses disciples affectaient de lui poser. Quelques historiens le considèrent comme l'auteur d'un parti qui, au témoignage de Geoffroy de Saint-Victor (Lebeuf, *Dissert. sur l'hist. de Paris*, t. II, p. 256), se forma dans le réalisme sous le nom d'*Albericains*. Mais il est plus probable que le chef de ce parti fut Albéric de Paris, que Jean de Salisbury appelle *nominalis secte acerimus impugnator* (*Metalogicus*, lib. II, c. x), et que Brucker et quelques autres confondent avec Albéric de Reims. On ne possède d'Albéric qu'une lettre insignifiante sur le mariage, publiée par Martenne (*Amplissima collectio*, t. I). Consult. *Histoire littéraire de France*, t. XII.

ALBERT LE GRAND (*Albertus Teutonicus, frater Albertus de Colonia, Albertus Ratisboniensis, Albertus Grotus*), de la famille des comtes de Bollstadt, né en 1193, selon les uns, en 1205, selon les autres, à Lavingen, ville de Souabe, fréquenta les écoles de Padoue. Esprit laborieux et infatigable, il puisa de bonne heure, dans la lecture assidue d'Aristote et des philosophes arabes, une vaste érudition qui le rendit promptement célèbre. Vers 1222, il entra dans l'ordre des Dominicains, où la confiance de ses supérieurs l'appela bientôt à professer la théologie. Tour à tour il enseigna avec un succès prodigieux à Hildesheim, Fribourg, Ratisbonne, Strasbourg, Cologne, et, en 1245, vint à Paris, accompagné de S. Thomas d'Aquin, son disciple. Après avoir séjourné dans cette ville environ trois ans, il retourna en Allemagne vers 1248, fut élu en 1254 provincial de l'ordre de Saint-Dominique, et élevé, en 1260, au siège de Ratisbonne. Mais les fonctions de l'épiscopat, en le mêlant aux affaires publiques, et en le forçant de renoncer à la culture des sciences et de la philosophie, devaient contrarier ses habitudes et ses goûts. Aussi, au bout de quelquel temps, les résigna-t-il entre les mains du pape Urban IV, et se retira-t-il dans un couvent de Cologne, pour s'y livrer tout entier à l'étude, à la prédication et à des exercices de piété. Cependant sa soumission au saint-siège et son zèle pour la religion l'arrachèrent encore à sa solitude. En 1270, il prêcha la croisade en Autriche et en Bohême; peut-être a-t-il assisté à un concile tenu à Lyon en 1274, et des historiens assurent qu'en 1277, malgré son grand âge, il entreprit le voyage de Paris pour venir défendre la doctrine de S. Thomas, qui y était vivement attaquée. Il mourut en 1280.

Albert le Grand est sans contredit l'écrivain le plus fécond et le savant le plus universel que le moyen âge ait produit. La liste de ses ouvrages ne remplit pas moins de douze pages in-folio de

la Bibliothèque des frères Prêcheurs de Quétif et Echard, et dans cette vaste nomenclature, la théologie, la philosophie, l'histoire naturelle, la physique, l'astronomie, l'alchimie, toutes les branches des connaissances humaines sont également représentées. Emmerveillés de son étonnant savoir, ses contemporains le regardèrent comme un magicien, opinion qui fut longtemps accréditée, et que le savant Naudé n'a pas dédaigné de combattre (*Apologie pour les grands hommes fausement soupçonnés de magie*, in-8, Paris, 1625). Il est douteux, quoi qu'on en ait dit, qu'il ait su l'arabe et le grec, car il défigure la plupart des mots appartenant à ces deux langues; mais tous les principaux monuments de la philosophie orientale et de la philosophie péripatéticienne lui étaient familiers, comme le prouvent ses commentaires sur Aristote, sur Denys l'Aréopagite, et ses fréquentes citations d'Avicenne, d'Averroès, d'Algazel, d'Alfarabi, de Tofail, etc. On s'est quelquefois demandé s'il n'aurait pas eu entre les mains des ouvrages qui, depuis, se seraient égarés; dans une curieuse dissertation insérée dans les Mémoires de la Société royale de Goettingue (*de Fontibus unde Albertus Magnus libris suis xxv de Animalibus materien hauserit commentatio*, *Ap. Comment. Soc. Reg. Gotting.*, t. XII, p. 94), Buhle s'était prononcé pour l'affirmative; cependant des recherches ultérieures n'ont pas confirmé ce résultat, et il demeure aujourd'hui constant que, dans son *Histoire des Animaux*, par exemple, Albert n'a employé aucun traité important dont nous ayons à regretter aujourd'hui la perte (*Rech. sur l'âge et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, par Am. Jourdain, in-8, Paris, 1843, p. 325 et suiv.).

Si l'originalité chez Albert égalait l'érudition, l'histoire des sciences offrirait peu de noms supérieurs au sien. Mais l'étude de ses ouvrages prouve qu'il avait plus de patience que de génie, plus de savoir que d'invention. Fruit d'une immense lecture, les citations s'y accumulent un peu au hasard; les questions, péniblement débattues, y sont presque toujours tranchées par le poids des autorités; rarement on y remarque l'empreinte d'un esprit vigoureux qui s'approprie les opinions même dont il n'est pas le premier auteur, et la critique n'y peut recueillir, au lieu d'un système fortement lié, que des vues éparses, dont voici les plus importantes.

A l'exemple de la plupart des docteurs scolastiques de cet âge, Albert, tout en proclamant la suprématie et les droits de la théologie, reconnaît à la raison le pouvoir de s'élever par elle-même à la vérité. La philosophie, suivant lui, peut donc être regardée comme une science à part, ou, pour mieux dire, comme la réunion de toutes les connaissances dues au libre travail de la pensée. — La logique, qui en est la première partie, est l'étude des procédés qui conduisent l'esprit du connu à l'inconnu. Elle a pour objet, non le syllogisme, qui n'est qu'une forme particulière de raisonnement, mais la démonstration et indirectement le langage, instrument de la définition. Ici se présentait la célèbre question des universaux qu'un siècle et plus de débats n'avait point encore assoupie. Albert résume longuement la polémique des écoles opposées, et, comme on pouvait s'y attendre, il se prononce en faveur du réalisme, principalement sur ce motif, que c'est l'opinion la plus conforme aux doctrines péripatéticiennes, mesure suprême du vrai et du faux. — En métaphysique, Albert néglige le point de vue de la cause, indiqué par quelques philosophes arabes, pour s'attacher à celui de l'être en soi, dont il examine les déterminations d'après les catégories, et suivant une méthode de distinc-

tions subtiles, quelquefois puérides. Il est ainsi conduit à analyser les idées de matière, de forme, d'accident, d'éternité, de durée, de temps, à rechercher si, dans les objets sensibles, la matière et la forme sont séparables l'une de l'autre, à distinguer dans la matière la substance qui est partout la même et une aptitude variable à recevoir différentes formes, etc. — La psychologie est peut-être celle des parties de la philosophie où il tempère le mieux les abus de la dialectique par la connaissance des faits. Il ne sépare pas l'étude de l'âme de l'étude générale de la nature, mais il considère l'âme tout à la fois comme la forme du corps, idée empruntée au péripatétisme, et comme une substance distincte et indépendante des organes, capable, même lorsqu'elle en est séparée, de se mouvoir d'un lieu dans un autre, fait dont il assure avoir reconnu la vérité dans des opérations magiques, *cujus etiam veritatem nos ipsi experti sumus in magicis* (*Opp.*, t. III, p. 23). L'âme possède plusieurs facultés, la force végétative, la faculté de sentir, celle de se mouvoir et l'entendement, facultés qu'elle renferme toutes dans l'unité puissante de son être; de là la dénomination de tout virtuel, *totum potestativum*, que lui donne Albert. Les sens ont un pouvoir purement organique, auquel se rattachent des pouvoirs secondaires, comme le sens commun, l'imagination, le jugement, qui occupent autant de cellules distinctes dans le cerveau. L'entendement, source des notions mathématiques et de la connaissance des choses divines, est actif ou passif. L'entendement passif est une simple possibilité, variable cependant suivant les individus. L'entendement actif sépare les formes intelligibles en les rendant fixes et universelles, et féconde l'entendement passif. Il ne se confond pas avec l'âme, mais il s'unit à elle, comme une émanation et une image de l'intelligence suprême (*Opp.*, t. III, p. 152, 153). L'âme, ainsi éclairée, peut survivre au corps. — En théodicée, Albert s'attache à déterminer les bases, l'étendue et la certitude de notre connaissance rationnelle de Dieu. Il en exclut les dogmes positifs, et spécialement celui de la Trinité, l'âme ne pouvant connaître les vérités dont elle n'a pas l'image et le principe en elle-même; mais il pense que l'existence de Dieu peut être démontrée de plusieurs manières, entre autres par l'idée de l'être nécessaire en qui l'essence et l'être sont identiques, et il énumère, d'après les Alexandrins et les Arabes, plusieurs des attributs divins, la simplicité, l'immutabilité, l'unité, la bonté, etc. (*Opp.*, t. XVII, p. 1 et suiv.). A ces recherches, dit Tennemann, il mêlait souvent des distinctions subtiles et un fatras dialectique sous lequel est enveloppée plus d'une inconséquence. Ainsi il explique la création par l'émanation (*creatio univoca*), et cependant il nie l'émanation des âmes. Il soutient d'un côté l'intervention universelle de Dieu dans la nature; de l'autre, les causes naturelles déterminant et limitant la causalité de Dieu. — Enfin la morale est également redevable à Albert de quelques aperçus originaux. Il considère la conscience comme la loi suprême qui oblige à faire ou à ne pas faire, et qui juge de la bonté des actions. Il distingue dans la conscience la puissance ou disposition morale, qu'il appelle syndérèse, avec quelques Pères de l'Eglise, et la manifestation habituelle de cette puissance ou conscience proprement dite (*Opp.*, t. XVIII, p. 469). La vertu, en tant qu'elle est une perfection qui fait agir l'homme et qui rend ses actions agréables à Dieu, est versée par la Divinité même dans les âmes (*virtus infusa*); de là la distinction des vertus théologiques, la foi, l'espérance et l'amour, lesquelles conduisent au vrai bien et sont un effet de la grâce, et des vertus cardinales

qui sont acquises et se bornent à maintenir les mouvements de l'esprit dans de justes bornes (*ib.*, p. 476).

Albert forma de nombreux disciples, parmi lesquels nous avons déjà cité S. Thomas, qui, sous le nom d'Albertistes, propagèrent ses doctrines. Cependant il a exercé moins d'influence comme chef d'école que par l'exemple de son érudition et de ses travaux. Dès qu'il eut entrepris de commenter les écrits d'Aristote et des philosophes arabes nouvellement traduits en latin, il semble que l'Église se soit montrée moins défiante envers des ouvrages que protégeait l'admiration du pieux docteur. Un concile, tenu à Paris en 1209, avait cru devoir en interdire la lecture; cette défense, renouvelée en 1215, était déjà adoucie en 1231, et à la mort d'Albert, les livres qu'elle frappait avaient acquis une immense autorité dans toutes les écoles de l'Europe chrétienne. Ceux qui pensent que le règne d'Aristote au moyen âge a été funeste pour les sciences useront, sans doute, de sévérité à l'égard de l'écrivain infatigable, par l'influence duquel ce règne s'est affermi et consolidé; mais ceux qui ne partagent pas cette manière de voir, qui jugent, loin de là, qu'au XIII^e siècle le péripatétisme commenté par les philosophes arabes ne pouvait qu'offrir d'utiles directions et d'abondants matériaux à l'activité des esprits, compteront parmi les titres de gloire d'Albert d'avoir contribué à le répandre et à le faire connaître.

La plupart des ouvrages d'Albert indiqués dans la Bibliothèque des frères Prêcheurs avaient été réunis à Cologne en 1621 par le dominicain Jammy. Cette collection forme 21 volumes in-fol. dont voici le contenu : t. I à VI, *Commentaires sur Aristote*; t. VII à XI, *Commentaires sur les livres sacrés*; t. XII et XIII, *Commentaires sur Denys l'Aréopagite et Abrégé de Théologie*; t. XIV, XV et XVI, *Explication des livres des Sentences de Pierre Lombard*; t. XVII et XVIII, *Summe de Théologie*; t. XIX, *Livre des Créatures (Summa de Creaturis)*; t. XX, *Traité sur la Vierge*; t. XXI, huit Opuscules, dont un sur l'alchimie. Indépendamment des ouvrages et dissertations que nous avons cités, on peut consulter sur la vie, les écrits et la doctrine d'Albert, Rudolphus Noviomagensis, de *Vita Alberti Magni*, libri III, Colonæ, 1499; Bayle, *Dictionnaire historique*, art. ALBERT; *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, et *Albert le Grand, sa vie et sa science, d'après les documents originaux*, par le D^r Joachim Sighart, trad. de l'allemand par un religieux de l'ordre des frères Prêcheurs. Paris, 1862, in-12.

C. J.

ALBINUS, platonicien du I^{er} siècle après J. C. Tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il enseigna au célèbre médecin Galien la philosophie platonicienne, qu'il a laissé une introduction grammaticale et littéraire aux *Dialogues de Platon*, imprimée par Fischer (in-8, Leipzig, 1756), ainsi qu'un travail encore inédit sur l'ordre qui a présidé à la composition des écrits de Platon. Voy. ALCUIN.

ALCIDAMAS D'ÉLÉE, sophiste dont le nom ne serait pas connu, si les disciples de Socrate ne l'avaient représenté dans leurs écrits sous un jour très-défavorable.

ALCINOUS florissait au I^{er} siècle après J. C. Formé à l'école d'Alexandrie et fidèle à l'esprit de cette école, il commença le premier à mêler à la doctrine de Platon les opinions d'Aristote et les idées orientales. On en a trouvé la preuve dans son *Introduction à la philosophie de Platon*, espèce d'abrégé où il expose assez complètement ce vaste système, mais en y ajoutant des éléments étrangers. Par exemple, quand il parle des esprits

et des démons, il paraît en savoir beaucoup plus que Platon : il les fait, les uns visibles, les autres invisibles; il les distribue entre tous les éléments, nous fait connaître leurs rapports, leur influence, et met sous nos yeux une démonologie complète, de laquelle à la magie il n'y avait plus qu'un pas à faire. Voy. ALCIUN, *Introduction in Platonis dogmata Lambini*, grec et latin, in-fol., Paris, 1553; *Scholl. Dion. Lambini*, grec et latin, in-4, Paris, 1561; *cum Syllabo alphabeticis platoniconum*, per Langbœnum et Fellum, Oxford, 1667-68.

ALCMÉON DE CROATONE. Un des plus anciens pythagoriciens, s'il est vrai que Pythagore lui-même, vers les dernières années de sa vie, l'ait initié à sa doctrine. D'après cette supposition, il aurait vécu dans le V^e siècle avant J. C. Quoique les anciens l'estiment surtout comme médecin, il est loin d'être sans valeur comme philosophe. Aristote (*Métaphys.*, lib. I, c. v) le signale comme ayant observé le premier que les divers principes de la connaissance humaine sont opposés entre eux, et peuvent être représentés par les antithèses suivantes, au nombre de dix :

Fini et infini.	Repos et mouvement
Impair et pair.	Droit et courbe.
Unité et pluralité.	Lumière et ténèbres
Droit et gauche.	Bien et mal.
Mâle et femelle.	Carré et toute figure à côtés inégaux.

Cette table pythagoricienne tend évidemment à diviser le monde intelligible d'après le nombre réputé le plus parfait; c'est pour la même raison que les pythagoriciens ont divisé en dix sphères le monde sensible. Il est superflu de faire ressortir ce qu'il y a d'arbitraire dans un tel arrangement; mais, malgré son imperfection, cette table n'en est pas moins remarquable, car elle peut être regardée comme la première tentative qui ait été faite pour remonter aux notions les plus générales et dresser une espèce de liste des catégories; c'est là sans doute qu'Aristote aura puisé l'idée de la sienne, composée de dix notions simples. Quant à savoir si ce pythagoricien est réellement l'auteur de la table qui lui est attribuée, ou s'il en a seulement donné l'idée, c'est une question peu importante et qui ne saurait être résolue avec certitude.

Les anciens historiens lui attribuent encore quelques opinions philosophiques d'une moindre importance. On lui fait dire, par exemple, que le soleil, la lune et les étoiles sont des substances divines, par la raison que leur mouvement est continu; que l'âme humaine est semblable aux dieux immortels, et par conséquent immortelle comme eux, etc. (Arist., *de Anima*, lib. I, c. II. — Cic., *de Nat. Deor.*, lib. I, c. XI. — Jambl., *in Vita Pythag.*, c. XXXI.)

Il est à regretter que rien ne se soit conservé de ses écrits, sauf quelques fragments de fort peu d'étendue; dans l'un, cité par Diogène Laërce (liv. VIII, c. xii), il accorde aux dieux une connaissance certaine ou probable des choses invisibles aussi bien que des choses périssables, et par là il semble indiquer que cette connaissance est refusée à l'homme; mais ce fait unique doit d'autant moins suffire pour le ranger parmi les philosophes sceptiques, que ses autres doctrines portent un caractère prononcé de dogmatisme. — On mentionne encore un sophiste du nom d'Alcméon, auquel Crésus aurait donné autant d'or qu'il lui était possible d'en emporter en une fois (Hérod., liv. VI, ch. cxxv).

ALCUIN (*Flaccus Albinus Alcuinus*), né, suivant les conjectures les plus probables, dans le Yorkshire, vers 735, fut élevé dans l'école du monastère d'York, sous les yeux de l'archevêque Egberg. Quelques historiens pensent qu'il a reçu

des leçons de Bède le Vénéral; mais comme il ne le nomme jamais parmi ses maîtres, cette opinion, qui d'ailleurs s'accorde difficilement avec la chronologie, n'est pas en général admise. On présume qu'il était abbé de Cantorbéry, lorsqu'en 780, au retour d'un voyage entrepris à Rome par les ordres du nouvel archevêque de York, Eanbald, il rencontra Charlemagne à Parme, et sur ses pressantes sollicitations, consentit à venir se fixer en France. Charlemagne, qui cherchait alors les moyens de ranimer dans son royaume la culture intellectuelle à peu près éteinte, ne pouvait trouver, pour l'exécution de ses projets, un ministre plus éclairé et plus actif. Par ses conseils et sous la direction d'Alcuin, on s'occupa de recueillir et de reviser les manuscrits de la littérature latine; les vieilles écoles de la Gaule furent restaurées; de nouvelles s'établirent près des monastères de Tours, de Fulde, de Ferrières, de Fontenelle; tandis qu'aux portes mêmes du palais impérial, il organisait un enseignement régulier, destiné au prince et aux membres de sa famille. Ces diverses occupations ne l'empêchaient pas de se livrer à d'autres soins et de prendre part aux disputes théologiques. Elisband, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, ayant avancé des opinions hétérodoxes sur la distinction des deux natures en J. C., il composa un livre pour les réfuter, et assista aux conciles de Francfort (794) et d'Aix-la-Chapelle (799), où leur doctrine fut condamnée. Cependant une vie aussi active, peut-être même l'amitié importune du prince, finirent à la longue par le lasser. Il insista vivement pour obtenir la permission de quitter la cour, et Charlemagne la lui ayant accordée en l'année 800, il se retira à Tours, dans l'abbaye de Saint-Martin, qu'il tenait de la munificence impériale. Ce fut dans cette retraite qu'il termina ses jours en 804, âgé de soixante-dix ans.

Le nom d'Alcuin appartient moins à l'histoire de la philosophie qu'à celle de l'Église et à l'histoire générale de la civilisation. Cependant on distingue dans la collection de ses œuvres quelques traités qui sont consacrés aux matières philosophiques, comme un opuscule, *de Ratione animæ* un autre, *de Virtutibus et vitiis*, et des dialogues sur la grammaire, la rhétorique et la dialectique. La méthode y manque d'originalité comme le fond qui est emprunté presque tout entier à Boèce et aux Pères; mais le style en est généralement supérieur, par la précision, à celui des écrivains de cet âge. Quelquefois même Alcuin parvient, par la finesse du tour, à s'approprier les idées de ses modèles, comme dans le passage suivant. Après avoir dit que l'âme possède l'intelligence, la volonté et la mémoire, « ces trois facultés, continue-t-il, ne constituent pas trois vies, mais une vie; ni trois pensées, mais une pensée; ni trois substances, mais une substance.... Elles sont trois en tant qu'on les considère dans leurs rapports extérieurs. La mémoire est la mémoire de quelque chose; l'intelligence est l'intelligence de quelque chose; la volonté est la volonté de quelque chose, et elles se distinguent en cela. Cependant il y a en elles une certaine unité. Je pense que je pense, que je veux et que je me souviens; je veux penser et me souvenir et vouloir; je me souviens que j'ai pensé et voulu et que je me suis souvenu; et ainsi ces trois facultés se réunissent en une seule (*de Rat. animæ*, Opp., t. II). » Ajoutons que chez Alcuin l'esprit théologique ne règne pas seul; que si les Pères, S. Jérôme, S. Augustin, lui sont familiers, Pythagore, Aristote, Platon, Homère, Virgile, Pline reviennent aussi dans sa mémoire; qu'en lui enfin, comme l'a remarqué M. Guizot, commence l'alliance de ces deux éléments dont l'esprit moderne a si longtemps porté

l'incohérente empreinte, l'antiquité et l'Église, le goût, le regret de la société païenne, et la sincérité de la foi chrétienne, l'ardeur à étudier ses mystères et à défendre son pouvoir.

Les œuvres d'Alcuin ont été réunies par André Duchesne, in-^{fo}, Paris, 1617, et par le chanoine Froben, 2 vol. in-^{fo}, Ratisbonne, 1777. Cette seconde édition est beaucoup plus complète et plus soignée que la première qui ne renferme pas le livre *de Ratione animæ*, et qui attribue à Alcuin un traité *des Arts libéraux* de Cassiodore. On peut consulter sur la vie et les ouvrages d'Alcuin, Mabilion, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, t. V; *Histoire littéraire de France*, t. IV; une leçon de M. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, t. II; et une savante monographie de M. Monnier, Alcuin, Paris, 1853, in-8. C. J.

ALEMBERT (Jean Le Rond D'), un des écrivains célèbres du XVIII^e siècle, naquit à Paris le 16 novembre 1717.

Il était fils naturel de Mme de Tencin et de Destouches, commissaire provincial d'artillerie : il fut exposé sur les marches de la petite église de Saint-Jean le Rond, dans le cloître Notre-Dame; de là il reçut le nom de Jean le Rond; ce fut plus tard qu'il prit celui de D'Alembert. L'officier de police auquel il fut porté, au lieu de l'envoyer aux Enfants-Trouvés, le confia à la femme d'un vitrier, qui eut pour lui des soins tout à fait maternels, et à laquelle il conserva toute sa vie un tendre attachement. Serait-il téméraire de conjecturer que par la suite, lorsque son mérite personnel lui eut acquis un rang dans cette société dont sa naissance avait commencé par l'exclure, le ressentiment de cette injustice fut une des causes qui le jetèrent dans le parti philosophique, ligué pour battre en ruine les abus de l'ancien régime? Ce bâtarde qui ne tenait à rien, était une protestation vivante contre un ordre de choses où la naissance était la condition première pour jouir de la considération et des avantages auxquels tous ont droit de prétendre. Ainsi Rousseau, fils d'un horloger, et que sa vie vagabonde avait maintes fois ravalé aux conditions les plus humbles; ainsi Diderot, fils d'un coutelier, et forcé de gagner à la sueur de son front le pain de chaque jour; ainsi Marmontel, fils d'un tailleur de pierres, et Laharpe, autre bâtarde, et d'autres encore que le talent ne préserva pas de mourir à l'hôpital, n'étaient-ils pas destinés, par la nécessité de leur position, à invoquer un régime où nul obstacle n'empêchât l'homme de mérite de s'élever par lui-même? n'étaient-ils pas les apôtres-nés de cette doctrine, que la vertu et les talents méritent seuls le respect, et que le mépris doit être réservé au vice et à la sottise?

Quoi qu'il en soit, d'Alembert devait être un de ces esprits supérieurs qui percent l'obscurité de leur berceau. Son père, sans le reconnaître, lui assura du moins une pension qui permit de le faire élever avec soin; il fut mis au collège Mazarin où il fit de très-bonnes études, et il annonça de bonne heure les facultés les plus heureuses. Néanmoins il parut hésiter un moment sur sa vocation. Ses professeurs, zélés jansénistes, l'attiraient vers la théologie; d'un autre côté, il se fit recevoir avocat en 1733; mais bientôt son goût décidé pour les sciences mathématiques l'emporta. Dès l'âge de vingt-deux ans, en 1739, il présenta à l'Académie des sciences deux mémoires, l'un sur le mouvement des solides dans les corps liquides, l'autre sur le calcul intégral. En 1741, il fut nommé membre de cette Académie. En 1746, son mémoire sur la théorie des vents remporta le prix à l'Académie de Berlin, qui l'admit dans son sein par acclamation.

Jusqu'à d'Alembert, par ses travaux scienti-

fiques, avait jeté les bases d'une renommée solide, mais resserrée dans le cercle étroit du monde savant. Un homme aussi ardent et aussi fougueux que d'Alembert était réservé, Diderot, préparait alors le plan de l'*Encyclopédie*, ce vaste inventaire des connaissances humaines, cette association si puissante par le lien qu'elle créait entre les gens de lettres et les philosophes, dont elle allait devenir le quartier général. Le chef de l'entreprise chargea son ami d'Alembert de rédiger le discours préliminaire, péristyle digne du monument que la philosophie voulait élever aux lumières du XVIII^e siècle. Ce travail fonda la réputation de d'Alembert.

Assurément le discours préliminaire de l'*Encyclopédie* n'est pas un ouvrage de l'abri de toute critique. L'auteur s'y proposait de retracer la généalogie des connaissances humaines : c'était satisfaisant au besoin des époques de grande activité intellectuelle et d'ardente curiosité, qui se jettent tout d'abord dans la question des origines. C'était le temps, en effet, où Montesquieu venait de publier l'*Esprit des lois*; où Buffon, dans un tableau à la fois poétique et philosophique, avait essayé de décrire les premières émotions du premier homme sortant des mains de Dieu et s'éveillant à la vie; où Condillac, après avoir, dans un premier essai, décrit à sa manière l'origine de toutes nos connaissances, tentait, par l'ingénieuse fiction de sa statue, de montrer toutes les idées humaines sortant de la sensation transformée; enfin c'était le temps où Rousseau, sinon avec une intuition plus complète de la vérité, du moins avec une bien autre puissance de talent, recherchait les causes de l'inégalité parmi les hommes. On était donc sûr de plaire au goût de l'époque, en recherchant la filiation des sciences, soit dans l'ordre logique, soit dans leur développement historique. Telle est, en effet, la division du discours de d'Alembert. Mais l'exécution est loin d'être irréprochable. La classification de nos facultés, empruntée à Bacon, est des plus arbitraires, et entraîne une foule d'erreurs de détails. Ainsi, d'Alembert prétend ramener toutes les sciences à une de ces trois facultés : mémoire, raison, imagination. Sans insister sur la valeur de la classification en elle-même, elle a un vice radical, en ce que ces trois facultés se confondent continuellement dans leur action; nulle science n'est fondée sur une faculté unique; il n'en est aucune pour laquelle le concours de plusieurs facultés ne soit indispensable. C'est par suite de cet arbitraire que les sciences et les arts se trouvent confondus sous les mêmes titres généraux, que l'éloquence, par exemple, figure parmi les sciences naturelles, et que l'histoire naturelle est prise pour une dépendance de l'histoire proprement dite.

Il y avait toutefois une idée ingénieuse et vraie à montrer toutes les sciences comme des branches d'un même tronc, et à les rattacher aux facultés de l'intelligence comme à leur principe. Les morceaux les plus remarquables du discours sont l'esquisse historique, où sont retracés les progrès de l'esprit humain, et, pour la partie théorique, ce qui se rapporte aux sciences exactes et à l'analyse de leurs procédés : là brillent les qualités éminentes de l'esprit de d'Alembert, la justesse, la sagacité, la finesse. Mais il devient vague et incomplet, lorsqu'il traite des matières purement philosophiques. On ne sent pas en lui cet enthousiasme, cette imagination élevée, qui ne sont nullement incompatibles avec la philosophie. Du reste, sa doctrine se sépare nettement ici des opinions matérialistes professées par Diderot et par la plupart des encyclopédistes. D'Alembert y reconnaît formellement que les

propriétés que nous apercevons dans la matière n'ont rien de commun avec les facultés de vouloir et de penser.

On retrouve le même caractère dans l'*Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*. Tout en admettant, avec Locke, que toutes nos idées, même les idées purement intellectuelles et morales, viennent de nos sensations, il y établit avec soin que la pensée ne peut appartenir à l'étendue, et il proclame sans hésitation la simplicité de la substance pensante. On y rencontre aussi des vues ingénieuses sur nos sens, et sur les idées que nous devons à chacun d'eux. Le problème de l'existence du monde extérieur est très-bien posé, et l'auteur se montre bien supérieur à Condillac en cette partie; il paraît s'être inspiré de l'article EXISTENCE, fait par Turgot pour l'*Encyclopédie*. Après s'être élevé ici au-dessus des systèmes contemporains, il retombe dans le sensualisme et subit le joug de son siècle, lorsqu'il veut déterminer le principe de la morale. Il définit l'injuste ou le mal moral, ce qui tend à nuire à la société, en troublant le bien-être physique de ses membres; il s'arrête au principe de l'intérêt bien entendu. En même temps on rencontre des choses bien vues et bien dites, comme ceci : « Le vrai en métaphysique ressemble au vrai en matière de goût; c'est un vrai dont tous les esprits ont le germe en eux-mêmes, auquel la plupart ne font pas d'attention, mais qu'ils reconnaissent dès qu'on le leur montre. Il semble que tout ce qu'on apprend dans un bon livre de métaphysique ne soit qu'une espèce de réminiscence de ce que notre âme a déjà su. » D'Alembert a écrit quelque part : « On ne saurait rendre la langue de la raison trop simple et trop populaire. » Voilà le véritable esprit de la philosophie du XVIII^e siècle.

Les essais littéraires de d'Alembert manquent d'originalité. Il y montre, comme partout, un jugement droit et exact; mais dans les matières de goût il laisse à désirer ce tact délicat que le raisonnement ne saurait remplacer; son style précis, mais froid, a toujours quelque sécheresse. Si, comme écrivain, son talent ne paraît pas à la hauteur de sa renommée, il n'en a pas moins exercé une influence notable dans l'histoire littéraire de son époque. Il fut un des propagateurs les plus actifs du mouvement philosophique, tout en conservant beaucoup de mesure et d'égards dans l'expression des idées les plus hardies. Il contribua même personnellement à la considération qu'obtint alors les gens de lettres; son caractère honorable et son désintéressement y eurent une grande part. Il vécut longtemps d'une modique pension. L'impératrice Catherine II, après la révolution du palais qui la laissa seule maîtresse du trône de Russie, écrivit à d'Alembert pour lui offrir la place de gouverneur du grand-duc, avec 100 000 francs d'appointements : il refusa. Lors des premières persécutions dirigées contre l'*Encyclopédie*, Frédéric II lui offrit sans plus de succès la présidence de l'Académie de Berlin. Jaloux de son repos, il préférait aux positions les plus brillantes une vie modeste, mais indépendante, avec l'immense considération qui l'entourait à Paris. Ce fut ce goût du repos et cette horreur des tracasseries, qui lui firent, dès 1759, abandonner l'*Encyclopédie*, et en laisser tout le fardeau peser sur Diderot. De là aussi la réserve et les ménagements qu'il s'imposait dans ses écrits publics : il se dédonna à cette contrainte dans sa correspondance avec Voltaire et avec le roi de Prusse; c'est là que son scepticisme se montre à découvert, et qu'il médit à son aise du trône et de l'autel. A sa mort,

ses amis les philosophes se scandalisèrent de ce que son testament commençait par ces mots : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Sans famille, sans place, sans fortune, d'Alembert n'en était pas moins un personnage important. Après la mort de Voltaire, il devint le chef du parti philosophique. La société qu'il réunissait dans son petit entre-sol du Louvre fut plusieurs années une des plus brillantes de Paris. Là se rendaient d'anciens ministres, comme le duc de Choiseul, de grands seigneurs, parfois gens de beaucoup d'esprit : tout ce qu'il y avait d'étrangers marquants tenait à honneur d'y être admis, et il y reçut, en 1782, le comte et la comtesse du Nord (le grand-duc de Russie qui fut depuis Paul 1^{er}, et son épouse, la mère de l'empereur Alexandre). L'âme de cette société fut longtemps Mlle de l'Espinasse, dont le tact et la finesse ne furent pas inutiles à la considération de son ami.

Après la mort de Duclos, en 1772, d'Alembert devint secrétaire perpétuel de l'Académie française. Ce fut pour remplir les devoirs de cette place qu'il composa les éloges des académiciens, parmi lesquels on a remarqué ceux de Destouches, de Boileau, de Fénelon, etc.; ils sont en général instructifs, semés d'anecdotes piquantes. On lui a reproché quelquefois de courir après le trait, pour capter les applaudissements de la multitude qui suivait alors les représentations académiques. Sa conversation était spirituelle, intéressante par un fonds inépuisable d'idées et de souvenirs curieux : il contaît avec grâce et faisait jaillir le trait avec une prestesse qui lui était particulière. On cite de lui des mots qui ont un caractère d'originalité fine et profonde : « Qu'est-ce qui est heureux ? quelque misérable. » Il disait « qu'un état de vapeur est un état bien fâcheux, parce qu'il nous fait voir les choses comme elles sont. » Il mourut à Paris, le 29 octobre 1783. A.... D.

Malgré ses mérites comme philosophe et comme écrivain, c'est à titre de savant que d'Alembert est le plus célèbre; il est même le seul, parmi les hommes supérieurs qui ont dirigé le mouvement philosophique du XVIII^e siècle, qu'on doive compter au nombre des géomètres du premier ordre. Cette circonstance est d'autant plus remarquable, que Fontenelle et Voltaire, en se faisant, à leur manière, les interprètes des grands génies du siècle précédent, avaient mis, pour ainsi dire, la géométrie à la mode chez les beaux esprits. Il est donc indispensable de dire quelques mots des travaux mathématiques de d'Alembert, en tant, du moins, que cela peut contribuer à faire mieux connaître et apprécier le philosophe et l'encyclopédiste.

Du vivant de d'Alembert, l'esprit de parti n'a pas manqué de vouloir rabaisser en lui le géomètre; mais les juges les plus compétents, ceux qui se tenaient le plus à l'écart des coteries philosophiques et littéraires, n'ont jamais méconnu l'originalité, la profondeur de son talent, l'importance de ses découvertes. Émule de Clairaut, d'Euler et de Daniel Bernouilli, souvent plus juste à leur égard qu'ils ne l'ont été au sien, il n'a sans doute ni l'élégante synthèse de Clairaut, ni la parfaite clarté, ni surtout la prodigieuse fécondité d'Euler; mais quand on a donné le premier, après les tentatives infructueuses de Newton, la théorie mathématique de la précession des équinoxes, quand on a attaché son nom à un principe qui fait de toute la dynamique un simple corollaire de la statique, on a incontestablement droit à un rang éminent parmi les génies inventeurs. Après Descartes, Fermat et Pascal, la France avait vu le sceptre des mathématiques passer en des mains étrangères; Clairaut et d'Alembert le lui ont rendu,

ou du moins ils ont pu lutter glorieusement avec les deux illustres représentants de l'école de Bâle; et sur la fin de sa carrière, lorsque d'Alembert, malade, chagrin, sentait son génie décliner (comme sa correspondance manuscrite le laisse assez voir), il prodiguait à Lagrange les marques d'admiration; il distinguait le talent naissant de Laplace, et se préparait ainsi des successeurs qui l'ont surpassé.

Il faut pourtant le dire : le nom de d'Alembert est resté et restera dans la science; mais, quoiqu'il n'y ait guère plus d'un demi-siècle entre lui et nous, déjà l'on ne lit plus ses écrits, tandis que ceux de Clairaut, d'Euler et surtout de Lagrange demeurent comme des modèles du style mathématique. Chose singulière! trois géomètres de la même école, tous trois écrivains élégants, membres de l'Académie française, tous trois adeptes zélés de la philosophie du XVIII^e siècle, d'Alembert, Condorcet et Laplace, ont eu tous trois dans leur style mathématique une manière heurtée, obscure, qui rend pénible la lecture de leurs ouvrages, et les a fait ou les fera vieillir promptement. Assurément nous n'entendons pas mettre Condorcet, comme géomètre, sur la ligne de d'Alembert ou de Laplace, et nous reconnaissons que l'importance toute spéciale des grandes compositions de Laplace doit les faire durer plus que les fragments sortis de la plume de d'Alembert; mais le trait de ressemblance que nous signalons n'en mérite pas moins, à notre sens, l'attention du philosophe.

Voici la liste des ouvrages de d'Alembert, publiés séparément, liste qui donnerait une idée démesurée de l'étendue de ses travaux, si l'on ne prenait garde que tous forment des volumes très-minces et d'un très-petit format in-4.

1^o *Traité de Dynamique*, 1743, 1 vol.; 2^o *Traité de l'Équilibre et du mouvement des fluides*, 1740-70, 1 vol.; 3^o *Réflexions sur la cause générale des vents*, 1741, 1 vol.; 4^o *Recherches sur la précession des équinoxes et sur la nutation de l'axe de la terre*, 1749, 1 vol.; 5^o *Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides*, 1752, 1 vol.; 6^o *Recherches sur différents points importants du système du monde*, 1754-56, 3 vol.; 7^o *Opuscules mathématiques*, 8 vol. publiés en 1761, 1764, 1767, 1768, 1773 et 1780.

Le *Traité de Dynamique* est particulièrement remarquable par l'énoncé du fameux principe que l'on désigne encore sous le nom de *Principe de d'Alembert*. Si l'on imagine un système de corps en mouvement, liés entre eux d'une manière quelconque, et réagissant les uns sur les autres au moyen de ces liaisons, de manière à modifier les mouvements que chaque corps isolé prendrait en vertu des seules forces qui l'animent, on pourra considérer ces mouvements comme composés, 1^o des mouvements que les corps prennent effectivement, en vertu des forces qui les animent séparément, combinées avec les réactions du système; 2^o d'autres mouvements qui sont détruits par suite des liaisons du système : d'où il résulte que les mouvements ainsi détruits doivent être tels, que les corps animés de ces seuls mouvements se feraient équilibre au moyen des liaisons du système. Avec ce principe, la science du mouvement n'est plus qu'un corollaire purement mathématique de la théorie de l'équilibre. Il n'y a plus de principe nouveau à emprunter, soit à la raison pure, soit à l'expérience, plus d'artifice particulier de raisonnement à imaginer; il ne reste que des difficultés de calcul, et celles-ci sont inhérentes à la nature des choses. En tout cas, l'esprit humain a accompli sa tâche quand il est parvenu à classer ainsi les difficultés, et à pousser les réductions autant qu'elles peuvent

l'être. Le principe de d'Alembert est un bien bel exemple philosophique d'une telle réduction.

Dans le cours de ses recherches sur divers points du système du monde et sur la mécanique, d'Alembert a dû s'occuper beaucoup du calcul intégral, c'est-à-dire de l'instrument sans lequel il aurait fallu renoncer à traiter ces questions épineuses. En 1747, il faisait paraître dans les mémoires de Berlin ses premières recherches sur les cordes vibrantes, qui sont le point de départ de l'intégration des équations aux différences partielles, ou de la branche de l'analyse à laquelle se sont rattachées depuis presque toutes les applications du calcul à la physique proprement dite. D'Alembert eut avec Euler une discussion célèbre sur un point capital de doctrine, sur la question de savoir si les fonctions indéterminées, ou, comme disent les géomètres, les fonctions *à bitraires* qui entrent dans les intégrales des équations aux différences partielles, peuvent représenter des fonctions non soumises à la loi de continuité. Tous les principaux géomètres du dernier siècle ont pris part à cette controverse, qui se résout tout simplement, et, il faut l'avouer, contre les idées de d'Alembert, lorsqu'on définit avec précision les diverses solutions de continuité, et lorsqu'on se place dans l'ordre d'abstraction qui caractérise la théorie des fonctions et la distingue essentiellement des autres branches des mathématiques. Mais l'esprit humain a toujours plus de peine à lier fixer la valeur des notions fondamentales sur lesquelles il opère, qu'à les faire entrer dans des constructions compliquées et savantes.

Fondateur de l'*Encyclopédie*, d'Alembert s'était chargé, dans cette grande compilation, des principaux articles de mathématiques pures et même appliquées. Ces articles forment encore le fond du Dictionnaire de Mathématiques de l'*Encyclopédie* dite *méthodique*. Tous les points importants de la philosophie des mathématiques, ceux qui se rattachent aux notions des quantités négatives, de l'infiniment petit, des forces, s'y trouvent traités de la main de d'Alembert, dont les articles doivent être lus par tous ceux qui s'occupent de ces matières. Sans exagérer, comme Condillac l'a fait, le rôle du langage, d'Alembert se montre enclin aux solutions purement logiques, à celles qui s'appuient sur des définitions et des institutions conventionnelles. Il n'apprécie pas assez la valeur des idées abstraites indépendamment des procédés organiques par lesquels l'esprit humain s'en met en possession, les élabore et les transmet; mais, pour justifier cette assertion générale, il faudrait entrer dans une critique détaillée, que la spécialité de ce Dictionnaire ne comporte pas. C... t.

L'édition la plus complète des œuvres de d'Alembert est celle de Belin, 5 vol. in-8, Paris, 1821-22. Consultez un Mémoire de M. Damiron sur d'Alembert, dans le tome XXVII du Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques.

ALEXANDRE D'APHRODISE ou plutôt d'APHRODISIAS (*Alexander Aphrodisiensis*), ainsi appelé d'une ville de Carie, son lieu de naissance. Il florissait à la fin du II^e et au commencement du III^e siècle de l'ère chrétienne, sous le règne des empereurs Sévère et Caracalla, de qui il tenait la mission d'enseigner la philosophie péripatéticienne. Mais on ne sait s'il remplissait cette fonction à Athènes ou à Alexandrie. Disciple d'Hermippe et d'Aristoclès, il surpassa de beaucoup ses maîtres, tant par les qualités naturelles de son esprit que par son érudition et le nombre de ses ouvrages. C'est le plus célèbre de tous les commentateurs d'Aristote, celui qui passe pour

avoir le mieux compris et développé avec le plus de talent les doctrines du maître. Aussi tous ceux de son école qui sont venus après lui l'appellent-ils simplement le *Commentateur* (τὸν ἐξηγητήν), comme Aristote lui-même pendant tout le moyen âge, était nommé le *Philosophe*. Nous ajouterons que cette distinction, sauf l'enthousiasme qui s'y joignait, n'est pas tout à fait sans fondement, et les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise seront toujours consultés avec fruit par celui qui voudra lire dans l'original les œuvres du Stagirite. Il n'y a pas jusqu'aux digressions qui s'y mêlent, qui ne soient souvent d'une grande utilité pour l'histoire de la philosophie, et ne témoignent d'un jugement ferme appuyé d'une vaste érudition. Cependant il ne faudrait pas regarder seulement Alexandre d'Aphrodise comme un commentateur; il a aussi écrit en son propre nom deux ouvrages philosophiques : de la *Nature de l'âme* et de la *Fatalité* et de la *Liberté*. Dans le premier, il cherche à prouver que l'âme n'est pas une véritable substance, mais une simple forme de l'organisme et de la vie (εἶδος τοῦ σώματος ὀργανικοῦ), une forme matérialisée (εἶδος ἐνυλον) qui ne peut avoir aucune existence réelle sans le corps. Le second, consacré tout entier à la réfutation du fatalisme stoïcien, n'est guère que le développement plus ou moins étendu des arguments suivants : 1^o Dans l'hypothèse stoïcienne, toutes choses seraient soumises exclusivement à des lois générales et inflexibles, car toutes elles ne forment qu'une même chaîne dont chaque anneau est inséparable des autres : or il n'en est point ainsi; l'expérience nous apprend qu'il y a des faits abandonnés à la liberté individuelle, sans laquelle nous ne pouvons concevoir la raison. En effet, à quoi nous servirait la faculté de raisonner et de réfléchir, si nous ne pouvions pas agir conformément au résultat de nos propres délibérations? Mais ce caractère de nécessité absolue, que le stoïcisme aperçoit partout, n'existe pas davantage dans les lois générales, c'est-à-dire dans les lois de la nature; car la nature aussi bien que l'individu s'écarte plus d'une fois de son but : elle a ses exceptions et ses monstres, ce qui ne pourrait avoir lieu si elle était gouvernée par des lois inflexibles. 2^o Le fatalisme est incompatible avec toute idée de moralité. L'homme n'étant pas maître de ses résolutions, il n'a aucune responsabilité, il ne mérite ni châtiment, ni récompense, il ne peut être ni vertueux ni criminel. 3^o Avec la doctrine de la nécessité absolue, il n'y a plus de Providence, partant plus de crainte ni de respect de la Divinité. En effet, si tout est réglé à l'avance d'une manière irrévocable, comment les dieux seraient-ils bons, comment seraient-ils justes, comment pourraient-ils distribuer les biens et les maux suivant le mérite de chacun? Ce qui est un effet de l'inflexible destin ne peut être regardé ni comme un bienfait, ni comme une punition, ni comme une récompense. Si Alexandre, trouvant sur son chemin l'incompatibilité apparente de la liberté humaine et de la prescience divine, n'hésite pas un instant à sacrifier la prescience, qui lui paraît une chose aussi inconcevable qu'un carré ayant sa diagonale égale à l'un de ses côtés, il n'est malheureusement pas plus irréprochable quand, après l'avoir défendue contre le fatalisme, il essaye de définir la divine Providence : ainsi que son maître, il la confond avec les lois générales de la nature.

Les deux écrits, dont nous venons de signaler au moins le but général, furent publiés ensemble avec les œuvres de Thémistius, à Venise, en 1534 (in-4), par les soins de Trincavellus. Le traité de la *Fatalité* et de la *Liberté* a été deux fois traduit

en latin, d'abord par Hugo Grotius dans l'ouvrage intitulé : *Philosophorum sententiæ de fato* (Amsterdam, 1648), ensuite par Schulthess, dans le tome IV de sa *Bibliothèque des philosophes grecs*, et dans une édition séparée (in-8, Zurich, 1782). Il a été traduit en français par M. Nourrisson sous le titre suivant : *de la Liberté et du hasard*, essai sur Alexandre d'Aphrodisias, in-8, 1870. Quant aux commentaires d'Alexandre d'Aphrodisie sur les œuvres d'Aristote, il faudrait, pour en donner la liste, savoir distinguer avec une entière certitude ce qui est à lui et ce qu'on lui attribue par supposition. Or ce n'est pas ici que cette question peut être traitée. Nous nous contentons de renvoyer à Casiri (*Biblioth. arabico-hisp.*, t. I, p. 243; à l'édition de Buhle, t. I, p. 287 sqq.; et enfin à la *Bibliothèque grecque* de Fabricius).

ALEXANDRE d'ÉGÉE (*Alexander Ægeus*), philosophe péripatéticien qui florissait pendant le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Il était disciple du mathématicien Sosigène et devint l'un des maîtres de l'empereur Néron. Il est compté parmi ceux qui ont restitué le texte du traité *des Catégories*, et il résulterait d'une citation de Simplicius (*ad Categ.*, § 3) qu'il a aussi composé sur cette partie de l'*Organum* un commentaire fort estimé. On a voulu également lui faire honneur de deux autres commentaires : l'un sur la *Métaphysique*, dont la traduction latine a été publiée par Sepulveda (in-f^o, Rome, 1527; Paris, 1536; Venise, 1541 et 1561); l'autre sur la météorologie d'Aristote, publié en grec et en latin, sous le titre suivant : *Comment. in Meteorol. greecæ edit. a F. Asulano* (in-f^o, Ven., 1527); *Id. latine edit. a Piccolomineo* (in-f^o, Ven., 1540 et 1556). Mais il est loin d'être démontré qu'il soit réellement l'auteur de ces deux écrits, plus généralement attribués à Alexandre d'Aphrodisie, bien que cette dernière opinion n'offre pas plus de certitude que la première. Voy. le tome I de l'édition d'Aristote par Buhle, p. 291 et 292.

ALEXANDRE DE HALÈS ou ALÈS (*Alesius*), ainsi appelé du lieu de sa naissance ou du nom d'un monastère du comté de Gloucester, où il fut élevé, était déjà parvenu à la dignité d'archidiacre dans sa patrie, lorsqu'il résolut de venir en France, poussé par le désir de s'instruire. En 1222, des circonstances, qui ne sont pas bien connues, et sa vive piété le déterminèrent à prendre l'habit de franciscain. Cependant, malgré sa profession, l'Université de Paris lui conserva le titre de docteur, et bientôt même il devint un des maîtres les plus illustres de cette époque de la philosophie scolastique. Wading compte parmi ses disciples S. Bonaventure, S. Thomas et Duns Scot. D'après les auteurs de l'*Histoire littéraire de France*, cette opinion serait inadmissible, Alexandre ayant cessé d'enseigner en 1238, avant l'arrivée en France ou même avant la naissance de ses disciples prétendus. Cependant nous ferons remarquer que S. Bonaventure assure positivement avoir eu pour maître le philosophe qui nous occupe en ce moment. Alexandre de Halès mourut à Paris en 1245. Son principal ouvrage est une *Somme de Théologie*, divisée en quatre livres, où il donne le premier exemple de cette méthode rigoureuse et subtile, imitée depuis par la plupart des docteurs scolastiques, qui consiste à distinguer toutes les faces d'une même question, à exposer sur chaque point les arguments contraires, enfin à choisir entre l'affirmative et la négative, soit d'après un texte, soit d'après une

distinction nouvelle, en ramenant le tout, autant que faire se peut, à la forme du syllogisme. Un grand nombre de ses décisions ont été reproduites par saint Thomas, et en général il a obtenu au moyen âge une telle autorité, qu'on le surnommait le *Docteur irréfragable* et la *Fontaine de lumières*. La *Somme de Théologie* a eu plusieurs éditions (in-f^o, Nuremberg, 1481; Venise, 1576; Cologne, 1622). Les autres ouvrages attribués à Alexandre de Halès ou n'offrent aucun caractère d'authenticité ou ne sont pas de lui, comme un Commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, qui a été imprimé sous son nom (Venise, 1572), et dont l'auteur est Alexandre d'Aphrodisie. Voy. *Histoire littéraire de France*, t. XVIII. C. J.

ALEXANDRE DE TRALLES (*Alexandere Trallensis* ou *Trallianus*) est un médecin philosophe du vi^e siècle de l'ère chrétienne. Outre quelques ouvrages purement médicaux, on lui attribue aussi les deux livres intitulés : *Problemata medicinalia et naturalia*, que l'on compte plus généralement parmi les écrits d'Alexandre d'Aphrodisie.

ALEXANDRE NUMENIUS, qu'il ne faut pas confondre avec Numenius d'Apamée, florissait pendant le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. On ne sait rien de lui, sinon qu'il a écrit sur les figures de la pensée (*περὶ τῶν τῆς ἰσυχῆς σχημάτων*) un ouvrage très-peu digne d'intérêt, publié en grec et en latin par Lorence Normann (in-8, Upsal, 1690).

ALEXANDRE PELOPLATO (de πέλαι, proche, et Πλάτων, Platon), ainsi nommé à cause de sa soumission à toutes les doctrines platoniciennes, sur lesquelles d'ailleurs il n'a répandu aucune nouvelle lumière. Né en Séleucie, il eut pour maître Favorinus, et vivait pendant le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne.

ALEXANDRE POLYHISTOR, c'est-à-dire qui sait beaucoup. On ne saurait dire avec précision à quelle époque il vivait. On sait seulement par Diogène Laërce (liv. VIII, ch. xxvi) qu'il faisait partie de la nouvelle école pythagoricienne, et qu'il admettait, comme un élément distinct du soleil, un feu central, principe générateur de toutes choses et véritable centre du monde.

ALEXANDRIE (ÉCOLE D'). L'école d'Alexandrie prend naissance vers le temps de Pertinax et de Sévère, et se continue jusqu'aux dernières années du règne de Justinien, embrassant ainsi une période de plus de quatre siècles. Son fondateur est Ammonius Saccas, dont les leçons remontent à 193 après J. C. Plotin, son disciple, est sans contredit le plus grand métaphysicien et le premier penseur de l'école; il en est le véritable chef. Toute la doctrine qui se développa plus tard en se rattachant à la philosophie d'Orphée, de Pythagore et de Platon, est en germe dans ses écrits; et elle y est avec plus de force et d'éclat, quoique avec moins de subtilité et d'érudition que dans la plupart de ses successeurs. De Plotin, l'école tomba entre les mains de Porphyre et de Jamblique, égaux ou supérieurs à Plotin en réputation et en influence, mais esprits d'un ordre inférieur qui mirent l'école d'Alexandrie sur la voie du symbolisme, préférèrent la tradition à la dialectique, et commentèrent cette lutte impuissante contre le christianisme qui devait absorber les forces vives de l'école, et finalement amener sa ruine complète. Le fameux décret de Milan, qui changea la face du monde, est de leur temps (312). L'école prit, à partir de ce moment, un caractère tout nouveau; elle représenta le monde grec, le paganisme, la philosophie, contre les envahissements du christianisme; et telle était la rapidité des progrès de

cette religion naissante, que les alexandrins se trouvèrent tout d'un coup réduits à une imperceptible minorité. Julien, qui sortit de leurs rangs pour succéder aux enfants de Constantin, s'épuisa vainement à lutter contre l'ascendant du christianisme avec toutes les ressources de la puissance impériale. Les lettres, les mœurs et la philosophie de la Grèce qui avaient régné sur les patriciens vers la fin de la République et dans les plus beaux temps de l'Empire, n'arrivaient plus au peuple que transformées et renouvelées par l'esprit nouveau; on ne voulait plus des anciens dieux; les traditions mêmes étaient sans pouvoir. Rome dépossédée, avec son simulacre de sénat sans empereur, les sanctuaires violés, les rites sacerdotales découvertes et livrées à la risée publique; un Dieu dont le nom avait retenti à toutes les oreilles, qui occupait tous les esprits de sa majesté, et tous les cœurs des splendeurs de son culte et de la perfection de sa morale: c'était trop pour la force d'un empereur, et pour le génie d'une école de philosophes, obligés de prêcher au peuple un polythéisme qu'eux-mêmes désavaient, de se retrancher derrière des symboles ou dangereux ou inutiles, et d'en appeler sans cesse à des traditions dont ils alteraient le sens et qui avaient perdu tout leur prestige. Le successeur de Julien fait embrasser le christianisme à toute son armée; le monde entier est attentif aux querelles de l'arianisme et à l'hérésie naissante de Pélagie. Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Lactance, Grégoire de Nazianze, S. Augustin, défendent, soutiennent, illustrent l'Église; tandis que les philosophes, attachés à une cause désespérée, ne se recommandent plus à l'histoire que par d'utiles travaux d'érudition et d'infatigables commentaires. Proclus la relève; le génie des premiers alexandrins revit en lui, mais ce n'est qu'un éclat passager. Proclus résume dans sa personne le caractère et les destinées de l'école; avec lui tout semble s'anéantir. En 529, un décret de Justinien ferme les écoles d'Athènes. Les platoniciens exilés cherchent en vain un asile auprès de Chosroës. Damascius revient sur le sol de l'empire, et l'école, dont il est un des derniers représentants avec Philopon et Simplicius, s'éteint tout à fait vers le milieu du x^e siècle de notre ère.

Les philosophes qu'on a coutume de désigner sous le nom d'alexandrins ne furent pas les seuls néoplatoniciens de cette époque. Des tendances analogues se manifestent vers le commencement de notre ère chez des polygraphes, des philosophes et même des sectes entières. C'était l'esprit du temps de recourir à une érudition sans critique, de rechercher ou de créer des analogies, de rapprocher toutes les civilisations et toutes les doctrines, de tenter enfin un compromis entre l'Orient et la Grèce, entre la religion et la science. Depuis la diffusion des lettres grecques Platon avait acquis une sorte de royauté intellectuelle; mais le cadre de sa philosophie avait été singulièrement agrandi; et dans ces doctrines compréhensives où les mythes de l'Inde se trouvaient à l'aise, on ne retrouve plus les proportions sévères de la dialectique, et ce caractère divin d'enthousiasme et de mesure qui donne à la philosophie de Platon tant de noblesse et de grandeur.

Alexandre en courant jette une ville sur les bords du Nil: à sa mort, ce fut la proie des Lagides, et bientôt le centre et la capitale d'un grand empire. Il n'y avait pour des Grecs que la Grèce et la Barbarie; les Ptolémées se sentaient en exil, si la langue, les arts, les mœurs de la patrie n'étaient transplantés dans leurs États. Bien avant les temps historiques, l'Égypte avait fourni des

colonies à la Grèce; après tant de transformations glorieuses, la civilisation grecque se retrouva face à face avec les mœurs immuables de l'Égypte. Elle fleurit et se développa dans Alexandrie, à côté des croyances et des mœurs du peuple vaincu, qu'elle ne parvint pas à entamer. Le Musée fondé par Démétrius avec les trésors de Ptolémée Soter, la Bibliothèque bientôt encombrée de richesses et qui déborda dans le Sérapéum où un second dépôt s'établit, les faveurs des rois qui, souvent, partageront les travaux du Musée, plus tard celles des empereurs romains jaloux d'encourager une compagnie d'historiens et de poètes, la munificence d'Auguste, l'institution du Claudium par ce lettré imbécile qui eût tenu sa place parmi les grammairiens du Musée et ne fit que déshonorer la pourpre impériale, le concours de tant d'hommes supérieurs, les Zénodote, les Eratosthène, les Apollonius, les Callimaque, toute cette splendeur, toute cette gloire attirèrent l'attention du monde, sans triompher de l'indifférence et du mépris des Égyptiens. Les Grecs, au contraire, essentiellement intelligents, sans préjugés, sans superstition, ne purent habiter si longtemps le temple même de Sérapis sans contracter quelque secrète affinité avec ce vieux peuple; leur littérature était celle d'une nation épuisée qui remplace la verve par l'érudition. L'étude enthousiaste et persévérante du passé les disposait, en dépit de l'esprit mobile et léger de la Grèce, à respecter les traditions, à chercher la stabilité. Par une pensée profondément politique, les Lagides avaient voulu que le chef du Musée fût toujours un prêtre. Avec cela, nulle intolérance: toutes les religions et tous les peuples avaient accès dans le Musée, les Juifs seuls en étaient exclus. Les Juifs eux-mêmes, quoique proscrits du Musée, affluaient à Alexandrie. Le besoin de se justifier aux yeux du monde les poussait alors, par un retour d'amour-propre national, à s'approprier toutes les richesses philosophiques de la Grèce, en les faisant dériver des livres de Moïse. Sur cette extrême frontière du monde civilisé, au milieu de ce concours inouï jusqu'alors, voués au culte des glorieux souvenirs de leur peuple, en même temps qu'initiés à d'autres croyances et à d'autres admirations, les Grecs, sans devenir Égyptiens ou barbares, apprenaient à concilier les traditions en apparence les plus opposées, à comprendre, à accepter l'esprit des religions et des institutions qu'ils avaient sous les yeux; et le courant des événements les préparait ainsi peu à peu à cet éclectisme qui devint le caractère dominant de la philosophie alexandrine, quand les Diorthontes et les Chorizontes eurent fait place aux disciples d'Ammonius et de Plotin.

Il est vrai qu'Alexandrie ne fut pas l'unique théâtre des travaux de la philosophie alexandrine; mais elle en fut le berceau et en demeura le principal centre. Les institutions littéraires de Pergame, par lesquelles les Attaves avaient voulu rivaliser avec les Lagides, disparurent avec les Attaves eux-mêmes, et Auguste donna leur bibliothèque pour accroître celle du Sérapéum. Les chaires dotées par Vespasien et par Adrien dans plusieurs grandes villes de l'empire avaient pour objet l'enseignement littéraire et non la philosophie. Rome n'était pas un séjour où l'on pût cultiver la philosophie en paix. Si Plotin y trouva du crédit et de la considération, Néron, Vespasien, Domitien y suscitérent de véritables persécutions contre les philosophes. Une seule école fut la rivale d'Alexandrie, l'école d'Athènes, où les chaires fondées par Marc-Aurèle ramenèrent l'élite de la jeunesse romaine; mais Athènes et Alexandrie relevaient l'une et l'autre de la doc-

trine de Plotin, le même esprit les animait. D'ailleurs si l'on excepte Syrien, Proclus, et Marinus, l'étude de l'éloquence et des lettres dominait surtout à Athènes : la philosophie avait son centre à Alexandrie. Au VI^e siècle, l'école revint périr obscurément sur les lieux où Ammonius l'avait fondée, où Hiéroclès, Enée de Gaza, Olympiodore, Hypatie, Isidore même, transfuge à Athènes, l'avaient illustrée. C'était là que les premiers chrétiens avaient fondé le Didascalée et l'un des trois grands sièges épiscopaux de l'Église naissante; c'était là que le polythéisme devait triompher ou périr.

Le premier caractère de la philosophie des alexandrins, le plus frappant et aussi le plus extérieur, c'est l'éclectisme. Ce fut, en effet, la prétention avouée de cette école, de réunir en un vaste corps de doctrine la religion et la philosophie, la Grèce et la mythologie orientale. Pour ces esprits, dont l'unique soin était de tout découvrir et de tout comprendre, les différences ne furent que des malentendus; il n'y avait plus de secte; toutes ces querelles entreprises pour maintenir la séparation entre les dogmes de diverses origines ne semblaient qu'une preuve d'ignorance, des préjugés étroits, l'absence même de la philosophie. Au fond, le genre humain n'a qu'une doctrine, moitié révélée, moitié découverte, que chacun traduit dans sa langue particulière et revêt des formes spéciales qui conviennent à son imagination et à ses besoins : celui-là est le sage, qui découvre la même pensée sous des dialectes divers, et qui, réunissant à la fois la sagesse de tous les peuples, n'appartient à aucun peuple, mais à tous, qui se fait initier à tous les mystères, entre dans toutes les écoles, emploie toutes les méthodes, pour retrouver en toutes choses, par l'initiation, par l'histoire, par la poésie, par la logique, le même fonds de vérités éternelles.

Toutefois on ne doit pas attribuer aux alexandrins un syncrétisme aveugle. S'ils ont poussé à l'excès leur indulgence philosophique et reçu de toutes mains, quelquefois sans discernement, ils n'en connaissaient pas moins la nécessité d'un contrôle. Nous avons de Plotin une réfutation en règle du *gnosticisme* dans laquelle il déploie un sens critique et une vigueur d'argumentation dignes des écoles les plus sévères. Amélius écrivit quarante livres contre Zostrianus et fit un parallèle critique des doctrines de Numénius et de Plotin. Porphyre réfuta le *περί Ψυχῆς*, et démontra que les livres attribués à Zoroastre n'étaient pas authentiques. Il se rencontre parmi eux de véritables détracteurs d'Aristote. Il est vrai que leur qualité de platoniciens pouvait les ranger parmi les adversaires du péripatétisme; mais, s'ils sont platoniciens, c'est une preuve de plus qu'ils n'acceptent pas toutes les traditions au même titre, et qu'ils se rattachent à une école dogmatique, au moins par leurs intentions et leurs tendances générales.

S'ils sont à la fois Grecs et barbares, philosophes et prêtres, la Grèce et la philosophie dominent, et surtout la philosophie platonicienne. Puisqu'ils voulaient allier toutes les doctrines et pourtant se rattacher principalement à l'esprit d'une certaine école, l'Académie seule leur convenait : c'est dans l'histoire philosophique de la Grèce, l'école qui prête le plus à l'enthousiasme. Et dans le platonisme, que prennent-ils? Le côté le plus vague et le plus mystérieux, ce que l'on pourrait appeler le platonisme pythagorique. Les symboles pythagoriciens leur servaient en quelque sorte de lien entre la dialectique et l'inspiration, entre la cosmogonie du *Timée* et celle des Mages.

Enfin l'autorité même de Platon, quoique certainement prédominante, n'est pas souveraine parmi eux. Plotin répétait pour lui-même le fameux *Amicus Plato*. On connaît ce mot de Porphyre, cité par S. Augustin (*de Red. an. lib. I*), que le salut, *τὴν σωτηρίαν*, ne se trouve ni dans *la philosophie la plus vraie*, ni dans la discipline des gymnosophistes et des brahmanes, ni dans le calcul des Chaldéens, et qu'il n'y en a aucune trace dans l'histoire. Rien n'est plus propre à exprimer la véritable nature de cet éclectisme que la division presque constamment employée par les professeurs alexandrins dans leurs leçons publiques : *ἐπιθῶς, ἐι πλατωνικῶς, au point de vue de la vérité, au point de vue de Platon*.

Ils nous ont laissé plus de commentaires et d'expositions historiques que de traités de philosophie proprement dite. Cependant les plus éminents d'entre eux ont une doctrine qui leur est propre; et il ne faut pas oublier que celui qui interprète mal une théorie, est en réalité un inventeur, tandis qu'il croit n'être qu'historien. D'ailleurs les commentaires alexandrins ne sont pas, comme ceux d'Alexandre d'Aphrodise, un simple secours à l'intelligence du lecteur, pour rendre plus accessibles les difficultés du texte; ce sont presque toujours les mémoires philosophiques de celui qui les écrit, et il y entasse, à propos des opinions de son auteur, outre toute l'érudition qu'il a pu recueillir, les idées, les sentiments et les systèmes qui lui appartiennent en propre. Le rôle d'historiens ou de disciples ne suffit pas à des hommes tels que Plotin ou Proclus. A côté de leur respect pour la tradition, et surtout pour la tradition platonicienne, quelle fut donc la méthode de philosopher des alexandrins?

Cette méthode est double; elle commence par la dialectique et finit par le mysticisme. Il ne faut pas tenir compte des intelligences de second ordre, qui n'ont qu'une importance historique et ne servent qu'à transmettre, en les altérant, les traditions communes d'un maître à un autre. Ceux-là, comme il arrive, ont pris l'excès pour la force, et se sont lancés d'un bond aux extrémités; mais les premiers maîtres alexandrins, ceux qui ont imprimé un caractère à toute cette philosophie, ne se sont pas jetés de prime abord dans l'illumination; ils y sont arrivés après expérience faite de l'impuissance vraie ou prétendue de la raison.

Platon connaissait et appliquait à merveille le procédé de la dialectique, mais il n'en comprenait pas la nature; et c'est la source des erreurs qui les ont tant troublés, lui, Aristote et leurs successeurs, et qui ont fini par jeter les alexandrins dans le mysticisme.

Après avoir établi que l'objet de la science ou l'intelligible est le général, et que le multiple ou le divers n'est qu'une ombre ou un reflet de la réalité, Platon s'attache à construire cette grande échelle hiérarchique dont l'unité absolue occupe le sommet, à titre de dernier universel, et qui a pour base ce monde de la diversité et du changement dans lequel nous sommes plongés; mais ne comprenant pas que dans l'opération difficile que notre esprit accomplit pour aller de ce qui est moins à ce qui est plus, il puisse avoir à éliminer ses propres illusions, et à rendre de plus en plus claire et manifeste, par ces éliminations toutes subjectives, la perception d'une réalité conçue dès l'origine à travers un nuage, il prend tous ces états intermédiaires de nos conceptions pour des entités successivement perçues, et leur donne une réalité objective, c'est-à-dire qu'il fait de toute con-

ception générale un individu, un type : de là tout son monde chimérique, et l'erreur constante de ceux qui sont venus après lui et se sont nommés les réalistes. Les nominalistes, au contraire, comprenant bien qu'il ne faut pas mettre la logique à la place de la métaphysique, ni prendre pour des réalités de différents ordres les phases successives de nos conceptions, ont eu le tort d'envelopper le terme final dans la proscription des moyens, et d'assimiler l'unité substantielle vers laquelle se meut la dialectique avec ces unités génériques qu'elle rencontre en chemin et que Platon prenait pour des existences concrètes et individuelles. Quand des mains de Platon la dialectique passa à des philosophes de décadence, cette sorte de puissance créatrice accordée à la logique produisit nécessairement deux résultats en apparence opposés, mais qui dans le fond n'en sont qu'un : la multiplication indéfinie des êtres suivant le plus ou moins de subtilité des philosophes, et une facilité extrême à combler les intervalles par des universaux intermédiaires, à produire des transformations et des identifications qui sont le grand chemin du panthéisme. Un troisième résultat non moins important de la méprise des platoniciens qui croyaient n'arriver à l'idée de Dieu qu'à travers toute cette armée d'intelligibles, et ne s'apercevaient pas que cette idée, au contraire, était leur point de départ, c'est que leur Dieu, nécessairement conçu comme le terme d'une série, devait rentrer dans le terme général de la série, tandis que, par la condition même du procédé dialectique, il y échappait. De là l'obligation où se crurent les alexandrins de créer deux mondes distincts et cependant nécessaires l'un à l'autre : l'un qu'ils regardèrent comme le véritable ordre rationnel, et qui n'était que le produit illégitime de la dialectique ; l'autre où ils pénétraient par l'extase, et qu'ils croyaient supérieure à la raison, quoiqu'il ne fût que la raison elle-même, mal comprise et défigurée, élevée au-dessus d'une raison imaginaire. Ils étaient précisément dans le cas de ces métaphysiciens dont parle Leibniz, qui ne savent ce qu'ils demandent, parce qu'ils demandent ce qu'ils savent. La raison considérée comme existant d'abord sans Dieu, ne pouvait plus leur donner Dieu sans se ruiner et se confondre elle-même. Platon et les alexandrins tournèrent la difficulté de deux façons très-différentes : Platon s'arrêta au moment où la contradiction allait s'introduire entre la série qu'il abandonnait et l'idée nouvelle qu'il voyait prête à sortir de l'énergie de la méthode dialectique. Il aperçut cet être supérieur à l'être, cette unité antérieure à l'immensité de temps et d'espace, dans laquelle l'équation immédiate et la possession présente et absolue de toutes les virtualités produit l'immuable parfaite, et qui est la suprême entéléchie ; mais il ne fit que l'entrevoir comme dans un rêve, et s'en tint à ce *Démiurge* du *Timée*, qui existe avant le monde, qui réfléchit en le produisant, qui délibère, qui se réjouit, qui gouverne ; un Dieu mobile enfin, quoiqu'il soit lui-même le principe de son mouvement, et par conséquent, comme le démontre Aristote, un Dieu secondaire. Les alexandrins, au contraire, admirent sans hésiter l'unité et l'immuable parfaite ; mais cette unité des alexandrins, supérieure à l'être par l'élimination de l'être, au lieu d'être seulement supérieure aux conditions de l'être fini, n'est plus qu'une conception abstraite et stérile, qui couronne, il est vrai, l'édifice arbitraire de la dialectique, mais qui, transportée dans le monde, y demeure à jamais séparée de tout ce qui est réalité et vie.

C'est en vain que pour faire de ce néant la source de l'être, ils l'unissent à des hypostases dont en même temps ils le séparent. Parce que la rigueur de la méthode dialectique exige un seul Dieu, et un Dieu parfaitement un ; parce que la raison humaine, de son côté, ne souffre point que le principe suprême soit dépourvu d'intelligence, et y fait pénétrer avec la pensée une dualité véritable ; parce qu'enfin la contingence du monde entraîne dans le Dieu du monde une faculté productrice, et que cette faculté, incompatible avec l'unité absolue, n'est pas donnée dans la conception pure de l'intelligence première, ils croient répondre à tout, en échelonnant, pour ainsi dire, l'un au-dessus de l'autre, le Dieu des écoles de physiiciens, celui de Platon et celui des Éléates, et en essayant de sauver le principe de l'unicité par l'importation des mystères inintelligibles de l'Inde. Mais quand on leur accorderait, tantôt que ces trois Dieux sont distincts, et tantôt qu'ils ne le sont pas, quand on ferait cette violence à la raison humaine, qu'auraient-ils gagné en définitive ? Si le monde est expliqué par la seconde hypostase, jamais la seconde ne le sera par la première. Ils ont beau identifier ainsi l'un et le multiplier sans le transformer, cette contradiction même ne les sauve pas, et toutes les difficultés subsistent.

Le mysticisme des alexandrins n'est donc qu'une illusion et ses résultats sont entièrement chimériques. Leur point de départ les condamnait ou à s'arrêter sans motif, comme Platon, ou à se perdre dans l'extravagance en allant jusqu'au bout, comme les Éléates. Ce mysticisme et ces hypostases par lesquelles ils croient pouvoir redescendre de cette unité morte où les a menés la dialectique, au monde et à la vie qu'ils veulent retrouver, ne sont que des fantômes par lesquels ils cherchent à se tromper sur leur propre misère. Leur réminiscence n'est pas réminiscence ; leur unification ne détruit pas l'altérité. Ce qu'ils croient retrouver dans leurs souvenirs, ils l'ont sous les yeux ; ce qu'ils croient ne pouvoir posséder que dans l'expiration de leur personnalité, ils le voient face à face, en *ἐπερόταυ*. A qui sait que l'idée de Dieu éclaire et constitue la raison humaine, la réduction des idées rationnelles est immédiate, et le mysticisme est superflu.

La philosophie de Platon, en s'arrêtant au *Démiurge*, donnait au monde un roi et un père, et faisait de la cause première, une cause analogue à celle que nous sommes, et, par conséquent, intelligente et libre. La théologie naturelle et la métaphysique, dans un tel système, venaient en aide à la morale ; et si dans les spéculations de Platon sur la vie future on ne rencontre rien de précis et de déterminé sur la nature des peines et des récompenses, le fait d'une rémunération et la persistance de la personnalité humaine ne sont jamais mis en doute. Le dogme même de la métempsycose, quand on le prendrait au sérieux, ne détruirait après la mort que l'identité personnelle, et non l'identité substantielle. Dans cette vie, la personnalité humaine est respectée, même dans les plus vives ardeurs de l'amour platonique, et le caractère de la philosophie alexandrine, qui se prétendit héritière de l'Académie, rend très-remarquable la théorie de Platon sur la poésie et la subordination constante dans ses écrits de la faculté divinatoire à l'intelligence. Il suit de cette théorie de Platon sur Dieu et sur l'âme humaine, que son Dieu est un Dieu à l'image de l'homme : il n'est donc pas en dissentiment absolu avec la mythologie ; et s'il proscriit les récits des poètes et le polythéisme dans son sens grossier, il conserve, en l'idéal-

sant, le Dieu suprême du paganisme, *divum pater atque hominum rex*. Les alexandrins, au contraire, avec leur première hypostase, admettent un Dieu inconditionnel dans lequel ils ne savent plus retrouver ni intelligence, ni liberté, ni efficacité; ainsi au sommet des êtres point de personnalité; dans le monde, ils ne conservent pas même l'identité des substances, et font sans cesse absorber la substance inférieure par la substance supérieure; loin de conserver après la mort l'identité personnelle, toute leur méthode, toute leur morale, tendent à la détruire dès à présent, et à produire l'unification immédiate par l'exaltation de l'*affectus*. Aussi, quand ils nomment les divinités mythologiques et introduisent des prières, des expiations, des cérémonies, semblent-ils n'emprunter que les noms des dieux sans aucun de leurs attributs, à peu près comme Aristote, qui ne laissait subsister d'autres divinités inférieures que les astres. Quelquefois ils restent fidèles à ce symbolisme absolu, et l'on trouve même dans Porphyre des explications de la grâce et de la prière, analogues à celles que donne Malebranche quand il veut sauver l'immutabilité de Dieu; mais le plus souvent ils cherchent à accepter ces divinités d'une façon plus littérale, en leur donnant une existence individuelle, personnelle. Ils ne reviennent pas sans doute, si ce n'est poétiquement et par allégorie, à la mythologie d'Homère; mais ils adoptent celle du *Timée*. Il s'établit ainsi dans l'école une sorte de lutte entre deux principes opposés: quelques maîtres s'attachent à la personnalité et à la liberté, et veulent les trouver à tous les degrés de l'être, en Dieu d'abord, puis dans toutes les émissions hypostatiques, et dans l'homme; d'autres livrent tout à l'action nécessaire de la nature dans chaque être et à des impulsions irrésistibles; la plupart se tourmentent pour réunir les deux points de vue, et déjà Plotin, au début de l'école, se contredit à chaque pas. Le point de vue qui semble dominer dans les divers systèmes est celui-ci: tout être intermédiaire entre le premier et le dernier a une faculté qui le rattache à ce qui précède, et une autre à ce qui suit: la première, est l'amour, l'aspiration, dont le but est l'unification; la seconde est l'irradiation ou émission hypostatique, dont l'effet est la constitution d'hypostases inférieures, et l'augmentation de la multiplicité. La faculté de produire est un principe d'erreur et de chute qui appartient à l'ordre nécessaire et fatal; la faculté de remonter et de s'unir est un principe de grandeur et d'amélioration qui appartient à l'ordre de l'amour et de l'intelligence: c'est en lui que réside la liberté, si elle peut être quelque part; et dans tous les cas, cette liberté périt dès que l'unification est produite, et, par conséquent, elle n'est tout au plus qu'une forme transitoire de cette vie d'épreuves.

Ce qui trouble ainsi profondément les alexandrins, c'est leur mysticisme. Ils portent la peine d'avoir reconnu l'existence d'une faculté intuitive supérieure à la raison; la force active et intelligente qui a conscience d'elle-même, qui se gouverne elle-même, qui se possède enfin, après avoir cru réaliser de bonne foi une abdication impossible, fait irruption de tous côtés et cherche à se ressaisir elle-même. La liberté, la raison font effort pour rentrer dans la psychologie, dans la métaphysique, dans la théodicée; et, comme on a d'abord détourné les yeux du Dieu infiniement infini dont la réalité se fait sentir à notre raison dans ses plus secrets sanctuaires, on ne parvient pas à se tenir dans cette conception d'un Dieu abstrait et insignifiant qu'on a mis à

la place du Dieu véritable, et l'on retombe à chaque pas dans l'idée païenne d'un Dieu grossier, fabriqué à notre image, et d'une mythologie qui trompe les esprits vulgaires en mettant au moins un simulacre de puissance et de vie entre Dieu et nous.

Au milieu de cette lutte entre deux esprits opposés, une pensée consolante, c'est que la morale de l'école demeura constamment pure. L'élévation et la noblesse des idées de Plotin furent transmises à ses successeurs. Porphyre menait une vie ascétique; sur ce point l'influence de Platon resta souveraine, sinon toujours dans la pratique, du moins dans la théorie. Plusieurs revenaient même aux anciennes règles de l'institut pythagorique: on racontait des merveilles de la discipline des mages; plus d'une secte philosophique de cette époque affectait une sévérité de mœurs égale aux règles monastiques des observances les plus étroites que l'on trouve dans l'Église chrétienne. On faisait ouvertement la guerre au corps, on aidait la réminiscence par des pratiques; on voulait reconquérir de vive force la béatitude perdue, et, quoique dans un corps, mener déjà une vie angélique, βίος; ἀγγελικός; ἐν τῷ σώματι.

Les chrétiens réussissaient mieux que les philosophes dans ces voies d'austérité; la raison en est toute simple: ils avaient une règle de foi et de conduite; ils avaient une espérance déterminée, certaine, et, sauf les mystiques proprement dits, n'aspiraient pas, comme les platoniciens, à se confondre dans une nature supérieure. Cette différence entre les chrétiens et les philosophes était une des grandes douleurs de Julien; et ce fut sans doute une des causes de son impuissance. Au reste, il est assez remarquable que ces éclectiques intrépides, qui luttèrent si longtemps contre le christianisme, ne cherchèrent pas à le détruire en l'absorbant. Les prétendues imitations du christianisme par l'école néoplatonicienne ou du néoplatonisme par les chrétiens, ne sont le plus souvent que le résultat d'une même influence générale qui agissait sur des contemporains. Les rapprochements que l'on a voulu faire du mystère de la sainte Trinité avec les trois personnes ou hypostases du Dieu de l'école, sont des analogies tout extérieures, et la différence des doctrines est si profonde, qu'elle exclut de part et d'autre toute idée d'emprunt. Il n'en est pas de même sur quelques points de discipline, ou sur quelques opinions plus essentiellement philosophiques; ces communications sont naturelles, nécessaires: un système de philosophie modifie toujours les doctrines rivales ou ennemies. Il y avait d'ailleurs des apostasies et des conversions; il y avait de nombreuses et importantes hérésies dont l'origine était évidemment philosophique, et qui, par conséquent, avaient pour résultat de faire discuter une thèse philosophique en plein concile. Mais à l'exception de cette influence que l'on exerce et que l'on subit, pour ainsi dire, à son insu, il n'y a pas eu de parti pris de la part des alexandrins de faire entrer les dogmes chrétiens dans leur éclectisme. Quand ils l'auraient voulu, l'Église chrétienne possédait un caractère qui la séparait éternellement de toute philosophie: elle était intolérante. Elle devait l'être: une religion tolérante, en matière de dogme, se déclare fautive par cela même; et de plus, elle perd sa sauvegarde, ce qui fonde et assure son unité. La religion, qui repose sur l'autorité, doit se croire infaillible et se montrer intolérante, exclusive en matière de foi. La philosophie vit de liberté, et il est de son essence d'être compréhensive: le tort de l'école d'Alexandrie est

de l'avoir été trop; elle a péché par excès en tout.

Les principes philosophiques de cette école la menaient tout droit à des contradictions qui devaient l'épuiser. Le rôle qu'elle prit, après Plotin, l'adversaire déclaré du christianisme, ne fit que retarder et en même temps assurer sa chute. Le polythéisme, dont personne ne voulait plus et qu'ils transformèrent en symboles, fut pour eux un obstacle et non un secours. Le philosophe n'a pas besoin de symboles; le peuple ne les entend pas. Il les reçoit, mais grossièrement, sans interprétation. Il n'y a pour lui ni symboles, ni éclectisme, ni tolérance philosophique. Cette espèce d'originalité qui consiste à n'en point avoir le touche peu; il lui faut un drapeau et des ennemis. On ne le remuera jamais que par ses passions; il n'y a pas d'autre anse pour le prendre. Les alexandrins auraient dû se renfermer dans la spéculation: le rôle de philosophes leur allait; ils se sont perdus pour avoir essayé celui d'apôtres. De tous les empereurs, ce n'est pas Justinien qui leur a fait le plus de mal; c'est Julien.

Les alexandrins se sont donné leur rôle et leur caractère historique; ils l'ont choisi, ils l'ont créé avec réflexion et intelligence; ils ne l'ont pas reçu de l'inspiration ou des circonstances; ils l'ont accommodé aux circonstances de leur temps. Possédés à la fois de ce double esprit qui fait les superstitieux et les incrédules, disciples soumis jusqu'à l'abnégation, frondeurs intrépides jusqu'au sacrilège, absorbant toutes les religions, mais pour les dénaturer, les supprimer et n'en garder que l'enveloppe utile à leurs desseins, profonds politiques sans habileté véritable, imposteurs malgré la sincérité de leurs vues, souvent trompés en dépit de leur pénétration, ils avaient beau connaître à fond tous les maux et tous les remèdes, tant de science leur portait préjudice. Ils poussaient la prévoyance et l'habileté jusqu'à cet excès où elle est nuisible; ils voulaient à eux seuls rassasier ces deux besoins qui partagent les hommes: le besoin de croire aveuglément, le besoin de voir évidemment. Ils ne savaient pas qu'à force de tout amnistier, on perd le sentiment même de l'histoire et cet emportement nécessaire en faveur d'un principe ou d'une doctrine, qui seul donne de l'énergie et imprime un caractère. Il est peut-être beau de n'avoir aucun parti; mais alors il faut renoncer à l'influence.

Consultez, pour l'école en général, l'*Histoire critique de l'éclectisme, ou des nouveaux platoniciens*, 2 vol. in-12, 1766 (sans nom d'auteur et sans indication du lieu de la publication), par l'abbé Maleville. — Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 3^e édition, in-8, Paris, 1840. — Sainte-Croix, *Lettre à M. du Theil sur une nouvelle édition de tous les ouvrages des philosophes éclectiques*, in-8, Paris, 1797. — Meiners, *Quelques considérations sur la philosophie néoplat.*, in-8, Leipzig, 1782 (en all.). — Emm. Fichte, de *Philosophie novæ platoniciæ origine*, in-8, Berlin, 1818. — Bouterwek, *Philosophorum alexandrinorum ac neoplatonicorum recensio accuratior*, dans les Mémoires de la Société de Goettingue. — Olearius, *Dissert. de philosophia eclecticâ*, dans sa traduction latine de l'histoire de la philosophie de Stanley, p. 1205. — Fülleborn, dans le 3^m cahier de son recueil. — Mosheim, *Diss. hist. ecclés.*, t. I, p. 85. — Keil, de *Causis alieni platoniconum recentiorum a religione christiana animi*, in-4, Leipzig, 1785. — A. Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine*, thèse, gr. in-8^o, 1840. — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol. in-8, Paris, 1845. — E. Vacherot, *Histoire critique de*

l'école d'Alexandrie, 3 vol. in-8, Paris, 1846-1851. — Barthélemy Saint-Hilaire, de *l'école d'Alexandrie*, 1 vol. in-8, Paris, 1845. — L'abbé Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie*, Paris, 1853, in-8. — Voy. les articles spéciaux consacrés aux principaux philosophes alexandrins. J. S.

ALEXINUS d'ELIS. Il vivait au commencement du 1^m siècle avant l'ère chrétienne. Il appartenait à l'école mégarique, non pas tant par lui-même que par son maître Eubulide; car il a cherché à fonder à Olympie une école nouvelle qu'il appela par anticipation l'école olympique. Mais cette tentative, dont le but et le caractère scientifique nous sont restés inconnus, échoua misérablement, et Alexinus lui-même périt en se baignant dans l'Alphée. Tel était chez ce philosophe l'amour de la discussion, que, par ironie, on a changé son nom en celui d'Elenxinus (Ἐλεγκτικός). Il soutenait contre le fondateur du Portique une polémique très-ardente dont un seul trait nous a été conservé par Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. IX, p. 108, éd. de Genève). Zénon, sous prétexte qu'on ne peut rien concevoir de meilleur et de plus parfait que le monde, voulait qu'on reconnût en lui un être doué de raison; Alexinus montrait parfaitement le ridicule de cette opinion en demandant pourquoi, par suite du même principe, le monde ne passerait pas aussi pour grammairien, pour poète, et pourquoi enfin on ne lui accorderait pas la même habileté dans les autres arts et dans les autres sciences. Alexinus, d'après ce que nous raconte Eusèbe (*Præp. evangel.*, lib. XV, c. 11), ne traitait pas mieux les doctrines d'Aristote. Outre les passages que nous venons de citer, voy. Diogène Laërce, liv. II, c. cix et cx; Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 13, et la dissertation de Deyks, sur l'école mégarique en général.

ALFARABI, voy. FARABI.

ALGAZEL, voy. GAZALI.

ALIÉNATION MENTALE, voy. FOLIE.

ALKENDI, voy. KENDI.

ALLEMANDE (PHILOSOPHIE). La philosophie allemande commence avec Kant. Leibniz appartient au cartésianisme dont il est le dernier représentant. La philosophie française du 18^m siècle, accueillie à Berlin à la cour de Frédéric, exerça peu d'influence sur l'Allemagne et ne jeta pas de profondes racines dans cette terre classique du panthéisme et de l'idéalisme. Kant opéra en philosophie la même révolution que Klopstock, Goethe et Schiller en littérature. Il fonda cette grande école nationale de profonds penseurs qui compte dans ses rangs Jacobi, Fichte, Schelling et Hegel. En même temps, il ferma le 18^m siècle et ouvrit le 19^m. Pour comprendre sa réforme, il faut la rattacher à ses antécédents; car, loin de renier ses devanciers et l'esprit des écoles qui l'ont précédé, Kant ramène la philosophie moderne dans la voie d'où elle n'aurait pas dû sortir; il la replaça à son point de départ, et s'il a été surnommé le second Socrate, on aurait pu l'appeler le second Descartes.

Descartes avait donné pour base à la philosophie l'étude de la pensée; mais, infidèle à sa propre méthode, au lieu de faire l'analyse de l'intelligence et de ses lois, il abandonna la psychologie pour l'ontologie, l'observation pour le raisonnement et l'hypothèse. En outre, parmi les idées de la conscience, il en est une qui le préoccupe et lui fait oublier toutes les autres, l'idée de la substance. Ce principe développé par Spinoza engendra le panthéisme et devint la théorie de la vision en Dieu de Malebranche, ce

panthéisme déguisé. Une autre branche de la philosophie du xvii^e siècle, l'école de Locke, s'attachant au côté de la conscience négligé par Descartes, à l'élément empirique, et méconnaissant le caractère des idées de la raison, produit le sensualisme. Leibniz se place entre les deux systèmes, combat leurs prétentions exclusives, et faisant la part de l'expérience et de la raison, essaye de les concilier dans un système supérieur. Mais il ne maintient pas la balance égale : il incline vers l'idéalisme, et s'abandonne lui-même à l'hypothèse. Le système des monades et de l'harmonie préétablie, malgré la notion supérieure de la force et de la multiplicité dans l'unité, a l'inconvénient de reproduire quelques-unes des conséquences de l'idéalisme cartésien et de revêtir une apparence hypothétique, ce qui le fait rejeter sans examen par le xviii^e siècle. Wolf a beau lui donner une forme régulière et géométrique, aux yeux d'hommes tout préoccupés d'analyse et d'expérience, il n'est que le rêve d'un homme de génie. Cependant le sensualisme de Locke, développé et simplifié par Condillac, porte ses fruits, le matérialisme et le scepticisme. En Angleterre, Berkeley, partant de l'hypothèse de la sensation et de l'idée représentative, nie l'existence du monde extérieur. Hume, plus conséquent encore et plus hardi, attaque toute vérité et détruit toute existence ; il anéantit à la fois le monde extérieur et le monde intérieur, pour ne laisser subsister que de vaines perceptions sans objet ni réalité. Il essaye d'ébranler en particulier le principe de causalité qui est la base de toute croyance et de toute science. L'école écossaise proteste au nom du sens commun et de l'expérience contre tous ces résultats de la philosophie du xvii^e et du xviii^e siècle. Elle s'efforce de ramener la philosophie à l'observation de la conscience et à la psychologie expérimentale ; mais elle montre dans cette entreprise plus de bon sens que de génie, plus de sagesse que de profondeur. Elle s'épuise dans l'analyse d'un seul fait interne, celui de la perception. Elle effleure ou néglige les idées de la raison, qu'elle se contente d'ériger en principes du sens commun. Refusant d'aborder les grandes questions qui intéressent l'homme, elle se confine dans les régions inférieures de la psychologie, et par là se sent incapable, non-seulement de faire faire un grand pas à la science, mais de juger les systèmes du passé.

Tel était l'état de la philosophie en Europe, au moment où parut Kant ; ce grand penseur, voyant l'incertitude et la contradiction qui régnaient entre les systèmes des philosophes, en rechercha la cause, et la trouva dans la méthode qu'ils avaient suivie. Tous, s'attachant à l'objet de la connaissance et poursuivant la solution des plus hautes questions que puisse se poser l'intelligence humaine, telles que celles de l'existence de Dieu, de la spiritualité de l'âme et de la vie future, ont oublié le *sujet* même qui donne naissance à tous ces problèmes, savoir : l'esprit humain, la faculté de connaître, la raison. Ils ont négligé de constater ses lois, les conditions nécessaires qui lui sont imposées par sa nature, les limites qu'elle ne peut franchir, les questions qu'elle doit s'interdire, afin de s'épargner de vaines et stériles recherches. Voilà ce qui a perpétué sans fruit les débats et les disputes entre les philosophes. Il faut donc ramener la philosophie à ce point de départ, abandonner l'objet de la connaissance pour s'attacher à la connaissance elle-même, analyser sévèrement ses formes et ses conditions, déterminer sa portée et ses véritables limites. Pour cela on doit

écarter avec soin tout ce qui n'est pas la connaissance elle-même, tout élément étranger. Par là on pourra fonder une science indépendante de toutes les autres sciences, une science qui ne reposera que sur elle-même, et dont la certitude sera égale à celle des mathématiques, puisqu'elle ne renfermera que les notions pures de l'entendement. La métaphysique sera enfin assise sur une base solide, et, les conditions de la certitude étant fixées, le scepticisme sera désormais banni de la philosophie. Cette méthode renversera bien des prétentions dogmatiques, elle détruira bien des opinions et des arguments célèbres, mais elle les remplacera par des principes inébranlables, à l'abri des attaques du doute et du sophisme.

Tel est le projet hardi que conçut Kant et qu'il réalisa dans son principal ouvrage dont le titre seul annonce l'esprit et le but de cette réforme : la *Critique de la raison pure*.

Dans la Critique de la raison pure, Kant procède d'abord à l'analyse des notions de l'espace et du temps, qu'il appelle les formes de la sensibilité. Il se sépare avec une admirable rigueur de toutes les perceptions sensibles avec lesquelles on les a confondues ; il fait ressortir leur caractère de nécessité et d'universalité ; puis, appliquant la même méthode à la faculté de juger et aux principes de l'entendement, il fait l'analyse de nos jugements. Il reprend le travail d'Aristote sur les catégories, il le complète et le simplifie, lui donne une forme plus systématique ; enfin, il aborde la raison elle-même, la faculté qui conçoit l'idéal. Après l'analyse vient la critique. Ces idées et ces principes de la raison une fois énumérés et classés, Kant se demande quelle est leur valeur *objective*. Ces idées ont-elles hors de notre esprit un objet réel qui leur corresponde, ou ne sont-elles que les lois de notre intelligence, lois nécessaires, il est vrai, qui gouvernent nos jugements et nos raisonnements, mais n'existent qu'en nous et sont purement *subjectives* ? C'est dans ce dernier sens que Kant résolut le problème. Selon lui, les objets de toutes ces conceptions, l'espace, le temps, la cause éternelle et absolue, Dieu, l'âme humaine, la substance matérielle même, ne sont que de simples formes de notre raison et n'ont pas de réalité hors de l'esprit qui les conçoit. Ainsi, après avoir si victorieusement réfuté le sensualisme, après avoir fondé un idéalisme qui repose sur les lois mêmes de l'intelligence humaine, Kant aboutit au scepticisme sur les objets qu'il importe le plus à l'homme de connaître, Dieu, l'âme humaine, la liberté ; il se plait à mettre la raison en contradiction avec elle-même sur toutes ces questions, dans ce qu'il appelle les *antinomies* de la raison. Lui enfin qui avait entrepris sa réforme pour s'opposer au progrès du scepticisme et le bannir pour jamais de la science, il se trouve qu'il lui a construit une forteresse inexpugnable dans la science même. Kant vit bien ces conséquences, et il recula effrayé devant son œuvre ; son sens moral surtout en fut révolté. Aussi, changeant de point de vue et se plaçant sur un autre terrain, il cherche à relever tout ce qu'il a détruit, à l'aide d'une distinction qui a fait plus d'honneur à son caractère qu'à son génie. Il distingue deux raisons dans la raison : l'une *théorique*, qui s'occupe de la vérité pure et engendre la science ; l'autre *pratique*, qui gouverne la volonté et préside à nos actions. Or, tout ce que la raison spéculative révoque en doute ou dont elle nie l'existence, la raison pratique l'admet et en affirme la réalité. Kant, sceptique en théorie, redevient dogmatique en morale ; il y a en lui

deux philosophes, dans sa philosophie deux systèmes. Dieu est révélé par la loi du devoir, il apparaît comme le représentant de l'ordre moral et le principe de la justice. La liberté de l'homme et l'immortalité de l'âme sont également deux postulats de l'idée du devoir.

On sent bien qu'une pareille doctrine avec les conséquences qu'elle renferme, et qui ne pouvaient manquer d'être dévoilées, ne devait pas se faire admettre sans combat et sans essayer de vives attaques. A la tête des adversaires de Kant se placèrent trois hommes d'un esprit supérieur et dont le nom est illustre dans la science et dans la littérature, *Hamann, Herder et Jacobi*.

La philosophie de Kant, qui repose sur l'analyse des formes de la pensée, a son point de départ dans la réflexion; mais, antérieurement à toute pensée réfléchie, la vérité se révèle à nous spontanément; l'intuition précède la réflexion, le sentiment, la pensée proprement dite, et la foi la certitude. Toute science, en dernière analyse, repose sur la foi qui lui fournit ses principes. *Hamann* entreprend une polémique contre tous les systèmes qui ont pour base la réflexion et le raisonnement. Il démontre que cette méthode conduit inévitablement au scepticisme, et il en conclut qu'il n'y a qu'un moyen d'éviter l'écueil, c'est d'admettre la foi, la révélation immédiate de la vérité dans la conscience humaine. *Herder* oppose également à la connaissance abstraite que donne le raisonnement, l'idée concrète qui est le fruit de l'expérience; il veut que l'on réunisse ce que Kant a séparé : l'élément empirique et l'élément rationnel dans la connaissance. Kant, selon lui, a trop abusé de l'abstraction et de la logique. Mais c'est surtout *Jacobi* qui a développé ce principe et a su en tirer un système; aussi doit-il être regardé comme le chef de cette école. Il signale aussi l'abus de la logique et du raisonnement qui, selon lui, ne peut que diviser, distinguer et combiner les connaissances et non les engendrer, opérations artificielles qui s'exercent sur les matériaux antérieurement donnés. *Jacobi* accorde à Kant que la raison logique est incapable de connaître les vérités d'un ordre supérieur, qu'elle reste dans la sphère du fini et ne peut atteindre jusqu'à l'absolu. Le principe de toute connaissance et de toute activité est la foi, cette révélation qui s'accomplit dans l'âme humaine, sous la forme du *sentiment*, et qui est la base de toute certitude et de toute science.

Ce principe est éminemment vrai, mais *Jacobi* l'exagère. Il est bien d'avoir reconnu le rôle nécessaire de la spontanéité et de la connaissance intuitive comme antérieures à la réflexion et au raisonnement; mais *Jacobi* va plus loin, il déprécie la raison et ses procédés les plus légitimes, il méprise la science et ses formules, il tombe dans le sentimentalisme, et tous ces défauts lui ont été reprochés : le vague, l'obscurité, la facilité à se contenter d'hypothèses, l'absence de méthode et la prédominance des formes empruntées à l'imagination. Le sentiment est un phénomène mixte qui appartient à la fois au développement spontané de l'intelligence et à la sensibilité. *Jacobi* ne se contente pas de sacrifier la réflexion à la spontanéité, il accorde aussi trop à la sensation. De là une confusion perpétuelle qui se fait sentir surtout dans la morale. La loi du devoir, si admirablement décrite par Kant, fait place au sentiment, à un instinct vague, au désir du bonheur, à une espèce d'eudémonisme qui flotte entre le sensualisme et le mysticisme. On chercherait vainement une règle fixe ou un principe invariable pour la conduite humaine.

La doctrine de *Jacobi* fut une protestation éloquente contre le rationalisme sceptique de Kant,

mais elle lui était inférieure comme œuvre philosophique. C'était désertor le véritable terrain de la science. Il fallait attaquer ce système avec ses propres armes et le remplacer par un autre qui, sans offrir ses défauts, conservât ses avantages. Aussi la philosophie de Kant, après avoir rencontré d'abord de nombreux obstacles, se répandit rapidement parmi les savants et dans les universités. Elle pénétra dans toutes les branches de la science et même de la littérature. On vit paraître une foule d'ouvrages animés de son esprit et de sa méthode. On s'occupa avec ardeur de combler ses lacunes, de la perfectionner dans ses détails, de lui donner une forme plus régulière, de l'exposer dans un langage plus clair et plus accessible à toutes les intelligences. Il suffit de citer ici les noms des hommes qui se signalèrent le plus dans cette entreprise, *Schulz, Reinholz, Bek, Abicht, Bouterweck, Krug*. — Mais il était réservé à un penseur du premier ordre de donner la dernière main au système de Kant, de l'élever à sa plus haute puissance et en même temps d'en dévoiler le vice fondamental. Métaphysicien profond, logicien inflexible, *Fichte* était un de ces hommes qui font avancer la science en dégageant un système de toutes les réserves et les contradictions que le sens commun y mêle à l'origine, et qui, épargnant ainsi de longues discussions, préparent l'avènement d'une idée nouvelle. *Fichte* s'attache d'abord à donner à la science un principe unique et absolu. Ce principe est le *moi*, à la fois sujet et objet, qui, en se développant, tire de lui-même l'objet de la connaissance, la nature et Dieu. Le moi seul existe, et son existence n'a pas besoin d'être démontrée; il est parce qu'il est. Tout ce qui est, est par le moi et pour le moi; c'est là l'idée que *Fichte* a développée avec une grande force de dialectique et en déployant toutes les ressources d'un esprit fécond et subtil. Au fond c'est le système de Kant dans sa pureté et dégagé de toute contradiction. Du moment, en effet, que les idées nécessaires par lesquelles nous concevons Dieu ne sont que des formes de notre raison, Dieu est une création de notre esprit, et il en est de même du monde extérieur; c'est encore le sujet qui se pose hors de lui et se donne en spectacle à lui-même; reste donc un être solitaire, à la fois sujet et objet, qui, en se développant, crée l'univers, la nature et l'homme.

Le système de *Fichte* est une œuvre artificielle de raisonnement et de dialectique, d'où le sentiment de la réalité est banni et qui contredit le bon sens et l'expérience. On arrive ainsi aux conséquences les plus étranges et les plus paradoxales. Mais *Fichte* n'a pas épuisé tout son génie à construire cet échafaudage métaphysique; il a su, tout en restant fidèle à son principe, développer des vues originales et fécondes dans plusieurs parties de la philosophie, particulièrement dans la morale et le droit. Il a fait du droit une science indépendante qui repose tout entière sur le principe de la liberté et de la personnalité. Il a renouvelé la morale stoïcienne, et nul n'a exposé avec plus d'éloquence les idées du devoir pur et désintéressé, de l'abnégation et du dévouement.

Cette noble et mâle doctrine fut prêchée dans les universités à une époque où l'Allemagne se leva tout entière pour secouer le joug de la domination française; elle excita un vif enthousiasme et enflamma le courage de la jeunesse. Les Discours de *Fichte* à la nation allemande sont un monument qui atteste que les plus nobles passions, et en particulier le plus ardent patriotisme, peuvent se rencontrer avec l'esprit métaphysique le plus abstrait. Cependant l'idéalisme subjectif de *Fichte* faisait trop ouvertement violence à la

nature humaine et aux croyances du sens commun, pour être longtemps pris au sérieux ; il ne pouvait être qu'une réduction à l'absurde du système de Kant. Son auteur lui-même, dans les dernières années de sa vie, reconnut ce que sa doctrine avait de contraire à la raison et au bon sens, et il essaya de la modifier. Il eut recours aussi à la distinction de la foi et de la science, mais sans montrer le lien qui les unit. En outre, après avoir fait sortir du moi la nature et Dieu, il fit rentrer le moi humain dans le moi divin infini et absolu. Cette conception devait être la base d'un nouveau système, celui de Schelling.

Fichte ne pouvait fonder une école ; mais sa philosophie n'en exerça pas moins une grande influence, qui se fit sentir non-seulement dans la science, mais dans la littérature. L'école *humoristique* de Jean Paul, celle qui développa le principe de l'*ironie* dans l'art, *Solger*, Frédéric de *Schlegel* se rattachent à l'idéalisme subjectif ; tandis que d'un autre côté l'effort que fait le moi pour sortir de lui-même, l'aspiration de l'âme vers l'infini et l'absolu engendrent le mysticisme de *Novalis*.

Après Fichte commence une nouvelle phase pour la philosophie allemande. L'idéalisme transcendantal de Kant et de Fichte abandonne la forme subjective pour prendre avec Schelling le caractère objectif et absolu. *Schelling* fut d'abord disciple de Fichte ; peu à peu il s'éloigna de sa doctrine et s'éleva par degrés à la conception d'un nouveau système qui prit le nom de système de l'*identité*. Kant, niant l'objectivité des idées de la raison, ramène tout au sujet, à ses formes et à ses lois. Fichte fait du moi le principe de toute existence, il tire l'objet du sujet. Schelling s'élève au-dessus de ces deux termes et les identifie dans un principe supérieur, au sein duquel le sujet et l'objet s'unissent et se confondent. A ce point de vue la différence entre le moi et le non-moi, le fini et l'infini s'efface ; toute opposition disparaît ; la nature et l'homme, sortant du même principe, manifestent leur confraternité, leur unité et leur identité. De même au-dessus de la réflexion, qui n'atteint que le fini, se place un autre mode de connaissance, la contemplation intellectuelle, l'*intuition*, qui saisit immédiatement l'absolu. L'absolu n'est ni fini ni infini, ni sujet ni objet, c'est l'être dans lequel toute différence et toute opposition s'évanouissent, l'*Un*, qui, se développant, devient l'univers, la nature et l'homme.

Il suit de là que la nature n'est pas morte, mais vivante. Dieu est en elle ; elle est divine, ses lois et celles du monde moral sont identiques. Nous ne pouvons donner ici même une légère esquisse de ce système. Il est impossible de méconnaître ce qu'il renferme d'élevé et d'original, la fécondité et la richesse de ses résultats. Schelling avait su s'approprier les idées de plusieurs philosophes, de Platon, de Bruno, de Spinoza, et y rattacher les découvertes plus récentes de Kant, de Jacobi et de Fichte. A l'aide d'un principe supérieur, il en avait composé un système séduisant, surtout par la facilité avec laquelle il expliquait les problèmes les plus élevés, jusqu'alors insolubles. Ce panthéisme allait d'ailleurs si bien au génie allemand, qu'il ne pouvait manquer d'être accueilli avec enthousiasme. Schelling fut le chef d'une grande école, et l'on peut compter parmi ses principaux disciples *Oken*, *Stefens*, *Goerres*, *Baader*, *Hegel* lui-même, qui devait bientôt fonder une école indépendante.

Quoique la philosophie de Schelling embrassât l'objet entier de la connaissance, il l'appliqua principalement au monde physique. Elle prit le nom de *philosophie de la nature* : son influence

ne s'exerça pas seulement sur les sciences naturelles, elle s'étendit à la théologie, à la mythologie, à l'esthétique et à toutes les branches du savoir humain. Mais, malgré ses mérites et le génie de son auteur, elle présentait des lacunes et de graves défauts qui, tôt ou tard, devaient frapper les regards et provoquer une réaction.

Schelling n'a jamais exposé son système d'une manière complète et régulière ; il s'est borné à des esquisses, à des vues générales et à des travaux partiels ; il ne sait pas pénétrer dans les détails de la science, en coordonner toutes les parties, former sur chaque question une solution nette et positive. La faculté qui domine chez lui est l'intuition ; il n'a pas au même degré l'esprit logique qui analyse, discute, démontre, qui développe une idée et la suit dans toutes ses applications ; son exposition est dogmatique et sa méthode hypothétique. Il s'abandonne trop à son imagination, son langage est souvent figuré ou poétique. En outre, il a plusieurs fois modifié ses opinions, et il n'a pas toujours su établir le lien entre les doctrines qu'il voulait réunir et fonder dans la sienne. Ces défauts devaient être exagérés par ses disciples. Ceux-ci se mirent à parler un langage inspiré et mystique, à dogmatiser et à prophétiser, au lieu de raisonner et de discuter. Le mysticisme et la poésie envahirent la science ; la philosophie entonna des hymnes et rendit des oracles. Ce fut alors que parut Hegel.

Esprit sévère et méthodique, logicien et dialecticien avant tout, *Hegel* vit le danger que courait la philosophie, et il entreprit de la ramener aux procédés et à la forme qui constituent son essence. Son premier soin fut de bannir de son domaine tout élément étranger, d'écartier la poésie de son langage, d'organiser la science dans son ensemble et toutes ses parties, de créer des formules exactes et précises. Dans ce but, il donna pour base à la philosophie la *logique* : c'est là ce qui constitue principalement l'originalité de son système ; mais il faut bien saisir son point de vue. La logique d'Aristote est une analyse des formes de la pensée et du raisonnement, telles qu'elles sont exprimées dans le langage. La logique de Kant reprend et continue l'œuvre d'Aristote, c'est une analyse des formes de l'entendement et de la raison, considérées dans l'esprit humain lui-même ; mais ces formes et ces lois sont celles de la raison humaine, elles n'ont qu'une valeur subjective. Pour Hegel, au contraire, ces idées et ces formes, au lieu d'être de pures conceptions de notre esprit, sont les lois et les formes de la raison universelle. Elles ont une valeur absolue, c'est la pensée divine qui se développe conformément à ces lois nécessaires. Les lois de l'univers sont leur manifestation et leur réalisation ; le monde est la logique visible. Hegel refait donc le travail d'Aristote et de Kant, mais dans un autre but, celui d'expliquer, à l'aide de ces formules, Dieu, la nature et l'homme. D'un autre côté, la logique de Hegel n'est pas, comme celle d'Aristote et de Kant, une simple juxtaposition et une succession d'idées et de formes ; elle représente le développement de la pensée universelle dans son évolution et son mouvement *progressif*, comme constituant un tout organique et vivant. Il part de l'*idée* la plus simple et la suit à travers ses positions, dans tous ses développements, jusqu'à ce qu'elle atteigne à sa forme dernière. Ainsi ces formules abstraites contiennent le secret de l'univers, c'est la science *a priori* et en abrégé. Toutes les parties du système de Hegel ont pour base et pour lien la logique et elles sont enchaînées avec un art et une vigueur d'esprit admirables. D'ailleurs, indépendamment du système, les

ouvrages de Hegel abondent en vues aussi neuves que profondes sur tous les points qui intéressent la science, la religion, le droit, les beaux-arts, la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie.

La philosophie de Hegel est loin de pouvoir remplir les hautes destinées qu'elle s'est promises, et de mettre fin aux débats qui ont divisés jusqu'ici les écoles philosophiques. Elle est loin de répondre aux besoins de l'âme humaine et même de satisfaire complètement la raison. On lui a justement reproché d'avoir son principe dans une abstraction logique, de mépriser l'expérience et la méthode expérimentale, de vouloir tout expliquer *a priori*, de faire violence aux faits et à l'histoire, d'avoir une confiance exagérée dans ses formules souvent vides et dans ses principes hypothétiques, d'affecter un ton dogmatique, de s'envelopper dans l'obscurité de son langage. On a surtout attaqué ce système par ses conséquences religieuses et morales. Un Dieu, qui d'abord n'a pas conscience de lui-même, qui crée l'univers et l'ordre admirable qui y règne, sans le savoir, qui successivement devient minéral, plante, animal et homme, qui n'acquiert la liberté que dans l'humanité et les individus qui la composent, qui souffre de toutes les souffrances, meurt et ressuscite de toutes les morts, de celle de l'insecte écrasé sous l'herbe comme de celle de Socrate et du Christ, n'est pas le Dieu qu'adore le genre humain. L'immortalité de l'âme, quand la mort anéantit la personne et fait rentrer l'individu dans le sein de l'esprit universel, est une apothéose qui équivaut pour l'homme au néant. Le fatalisme est également renfermé dans ce système, qui confond la liberté avec la raison et qui d'ailleurs explique tout dans le monde par des lois nécessaires, qui n'établit pas de différence entre le fait et le droit, entre ce qui est réel et ce qui est rationnel. Avec de pareils principes, il est inutile de vouloir expliquer les dogmes du christianisme, et de chercher l'alliance de la religion et de la philosophie. Aussi, après la mort de Hegel, la division a éclaté au sein de son école, et plusieurs de ses disciples, tirant les conséquences que le maître s'était attaché à dissimuler, se sont mis à attaquer ouvertement le christianisme.

Qu'on ne s'imagine pas cependant qu'il suffit, pour renverser un système, de l'accabler sous ses conséquences. Ce droit est celui du sens commun, mais la position des philosophes est tout autre : un système ne se retire que devant un système supérieur, et encore faut-il que celui-ci lui fasse une place dans son propre cadre. Pour le remplacer, il faut le dépasser, et, avant tout, compter avec lui, le juger ; or jusqu'ici un semblable jugement n'a pas été porté sur la philosophie de Hegel. En Allemagne, toutes les tentatives qui ont été faites pour y substituer quelque chose qui eût un sens et une valeur philosophiques ont été impuissantes. Un seul homme pouvait l'entreprendre, et sa réapparition sur la scène du monde philosophique a excité la plus vive attente. Mais on ne joue pas deux grands rôles ; ce serait là en particulier un fait nouveau dans l'histoire de la philosophie. Schelling, avant de condamner son ancien disciple, a été obligé de se condamner lui-même, puis il lui a fallu se recommencer, ce qui est plus difficile, pour ne pas dire impossible. D'ailleurs la méthode qu'il a choisie ne pouvait lui assurer un triomphe légitime. Ce n'est pas avec des phrases pompeuses et de magnifiques paroles que l'on réfute une doctrine aussi fortement constituée que celle de Hegel. Les anathèmes ne sont pas des arguments. Ces foudres d'éloquence ont frappé à côté, et le monument est resté debout. Il fallait se faire logicien pour atta-

quer la logique de Hegel, qui est son système tout entier.

Schelling, cependant, a touché la plaie de la philosophie allemande, l'abus de la spéculation et le mépris de l'observation. Il a reconnu le rôle nécessaire de l'expérience et de la méthode expérimentale ; mais, au lieu d'entrer dans cette voie et de montrer l'exemple après avoir donné le précepte, il s'est mis à faire des hypothèses et à construire de nouveau un système *a priori*, dont malheureusement les conséquences ne sont pas plus d'accord avec la religion et les croyances morales du sens commun, que celles de la doctrine qu'il a voulu remplacer. L'école hégélienne peut lui renvoyer ses accusations de fatalisme et de panthéisme.

Dans cette revue rapide, bien des noms ont dû être omis. Nous ne pouvons cependant refuser une place à quelques esprits distingués, qui ont su se faire un système propre, sans parvenir à fonder une école. Parmi eux nous rencontrons, en première ligne, *Herbart* et *Krause*. Le premier, d'abord disciple de Kant, puis de Fichte, chercha ensuite à se frayer une route indépendante. Il entreprit d'appliquer les mathématiques à la philosophie, et de soumettre au calcul les phénomènes de l'ordre moral. Il part de cette hypothèse, que les idées sont des forces, et réduit la vie intellectuelle à un dynamisme : pensée fautive et arriérée, méthode stérile, dernier abus de l'abstraction dans un successeur de Kant et de Fichte. Cependant Herbart a développé son principe avec beaucoup d'esprit et un remarquable talent de combinaison. Ses ouvrages contiennent des observations fines et des vues ingénieuses. Pour ce qui est de *Krause*, quoiqu'il n'ait pas manqué d'originalité sur un grand nombre de points, son système se rapproche beaucoup de celui de Schelling. Il partage l'univers en deux sphères, qui se pénètrent mutuellement : celle de la nature et celle de la raison, au-dessus desquelles se place l'Être suprême, l'Éternel. On reconnaît là une variante du système de l'identité. Krause d'ailleurs, pas plus que Schelling, n'a donné une exposition régulière et complète de sa philosophie.

Des excès de la spéculation devait naître une réaction dans la philosophie allemande ; après le règne de l'idéalisme, qui est le caractère de tous ces systèmes, un retour au réalisme et à l'empirisme était inévitable. L'école de Herbart marque déjà cette tendance. Mais c'est surtout un philosophe, dont le système longtemps oublié apparaît tardivement sur la scène, qui obtient cette vogue qu'explique l'état général des esprits. *Schopenhauer* se distingue d'abord par sa violente polémique contre tous les systèmes précédents. Lui-même propose le sien ; il proclame l'observation et l'induction la seule vraie méthode. Comme Herbart, il se prétend disciple de Kant et veut ramener la philosophie allemande à son point de départ. On peut voir en effet dans Kant aussi bien le père du réalisme que de l'idéalisme. Sa distinction des *nomènes* et des *phénomènes* ouvre cette double voie ; l'objet des *nomènes* étant inaccessible à notre raison, restent les phénomènes. Schopenhauer l'a compris. Il réduit le monde à n'être qu'un ensemble de représentations sensibles. Ce qui ne l'empêche pas d'admettre l'absolu (l'en soi) comme force universelle qui, sous le nom de *volonté*, espèce de *fatum* aveugle, crée l'univers physique et moral d'une façon inconsciente. En pratique, son nihilisme le conduit au pessimisme. La verve humoristique de ses écrits et son talent d'exposition ne peuvent masquer l'incohérence de sa doctrine, mélange de Kantisme de Platonisme et de Spinosisme, etc.,

ni faire passer sur l'étrangeté révoltante de ses conclusions. — Un retour plus sérieux à l'observation éclairée par la raison se manifeste chez des esprits très-distingués qui joignent à un rare talent philosophique des connaissances positives dans les sciences ou se sont fait un nom par leurs travaux de critique et d'érudition, tels que *Hermann, Fichte, Lotze, H. Ritter*, etc. Ceux-ci se sont donné pour tâche principale de rétablir les vérités niées ou compromises dans les systèmes précédents, de démontrer l'individualité des êtres, la personnalité humaine et divine, la liberté, l'immortalité, comme conciliables avec la science aussi bien que conformes aux croyances de l'humanité. On ne peut que désirer vivement le succès d'une telle entreprise.

Que conclurons-nous de cet exposé général ? D'abord nous reconnaitrons l'importance du mouvement philosophique qui s'est accompli en Allemagne depuis un siècle. On ne peut nier que tous les grands problèmes qui intéressent l'humanité n'aient été agités par des hommes d'une haute et rare intelligence; que des solutions nouvelles et importantes n'aient été proposées, des vues fécondes émises, des travaux remarquables exécutés sur une foule de sujets et dans toutes sortes de directions; que ces idées n'aient exercé une grande influence sur toutes les productions de la pensée contemporaine. Mais ces systèmes sont loin de satisfaire les exigences de l'esprit humain et les besoins de notre époque. Une admiration aveugle serait aussi déplacée qu'un injuste dédain; il nous siérait mal, à nous particulièrement, de nous laisser aller à l'engouement et à une imitation servile, quand l'insuffisance de ces doctrines est reconnue par les Allemands eux-mêmes. Il faut donc que la philosophie se remette en marche, attentive à éviter les écueils contre lesquels elle est venue tant de fois échouer, et qui sont, pour la philosophie allemande en particulier, l'abus des hypothèses, de la logique et du raisonnement *a priori*, le mépris de l'observation et de l'expérience. Dans l'avenir philosophique qui se prépare, il est permis d'espérer qu'un rôle important est réservé à la France. Le génie métaphysique n'a pas été refusé aux compatriotes de Descartes et de Malebranche. En outre, pourquoi la sévérité des méthodes positives, pourquoi les qualités qui distinguent l'esprit français, la justesse, la netteté, la sagacité, l'éloignement pour toute espèce d'exagération, le sentiment de la mesure, c'est-à-dire du vrai en tout, l'amour de la clarté, ne seraient-elles pas aussi, dans la philosophie, les véritables conditions de succès ? L'opinion contraire tournerait contre la philosophie elle-même. Mais nous répéterons, au sujet de la philosophie allemande en général, ce que nous avons dit plus haut du dernier de ses systèmes : pour la dépasser il faut la connaître, et par conséquent l'étudier sérieusement; il faut se placer au point où ces philosophes ont conduit la science.

L'ouvrage le plus important qui ait été écrit dans notre langue sur la philosophie allemande est celui de J. Wilm : *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 vol. in-8, Paris, 1846-1849. On peut consulter aussi le rapport de M. de Rémusat sur le concours académique d'où est sorti l'ouvrage de M. Wilm : *de la Philosophie allemande*, in-8, 1845. — En allemand, un des meilleurs ouvrages sur le même sujet est celui de Charles-Louis Michelet : *Histoire des derniers systèmes de la philosophie en Allemagne depuis Kant jusqu'à Hegel*, 2 vol. in-8, Berlin, 1837-1838. — Nous citerons encore le livre plus agréable que profond de Chalybœus : *Développement historique de la philosophie spéculative depuis Kant jusqu'à*

Hegel, in-8, Dresde et Leipzig, 1839. — Parmi les histoires plus récentes, nous signalerons, outre le grand ouvrage de Kuno Fischer, *Histoire de la philosophie moderne* (non terminé), une *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz*, par Ed. Zeller, Munich, 1873. CH. B.

ALSTEDT (Jean-Henri), en latin ALSTEDIUS, né à Herborn en 1588, enseigna la philosophie, les belles-lettres, les sciences et la théologie, d'abord dans sa ville natale, puis à Carlsbourg (*Alba Julia*) en Transylvanie, où il mourut en 1638. Il fut, dans le premier tiers du XVII^e siècle, un des représentants quelque peu attardés du ramisme et même du lullisme. Doué d'un esprit conciliant, mais de peu de portée, cet écrivain infatigable et qui justifia pleinement l'anagramme de son nom (*Alstedius, Sedulitas*), s'efforça de mettre d'accord la dialectique de Raymond Lulle et celle de Ramus avec la logique d'Aristote, sinon avec la scolastique, qu'il n'aimait pas. Son commentaire sur l'*Ars magna* de Lulle (*Clavis arithmetice Lullianæ et veræ Logicæ*, Argentorati, 1609, in-8) est peut-être le plus utile à consulter pour ceux qui veulent saisir sur tous les points le véritable sens du curieux et obscur travail par lequel le philosophe de Majorque préluda à la Renaissance à la fin du XIII^e siècle. Alstedt est compté par Brucker (t. V, p. 584) parmi les *semi-ramistes* ou *Aristotelico-Ramei*, c'est-à-dire les logiciens éclectiques qui, vers la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, tentèrent en Allemagne une sorte de fusion entre la demi-scolastique de Mélanchthon et la réforme plus radicale inaugurée par Ramus dans l'enseignement de la logique. Ce savant érudit avait, on peut le dire, la passion de la logique et de la méthode. Par méthode il entendait surtout, comme Ramus et les ramistes, l'ordre dans les idées, la bonne division d'un sujet, la distribution régulière des parties de chaque science. Il porta cette préoccupation dans toutes les études qu'embrassait sa riche et patiente érudition, et dont il fit tour à tour la matière de son enseignement. Il écrivit dans cet esprit sur la rhétorique, sur la logique et sur les mathématiques qu'il voulait organiser d'après un plan nouveau (voy. son *Elementale mathematicum, in quo Mathesis methodice traditur*, 1615, in-8). Des arts libéraux passant à la théologie, Alstedt n'essaya pas seulement, dans une *Logica theologica*, de disposer les parties de cette science dans l'ordre le plus méthodique; il entreprit encore, avec une entière bonne foi et pour travailler à la pacification des esprits, de montrer que la philosophie et toutes les sciences ont leurs principes et leurs éléments dans les Écritures. C'est l'objet de l'ouvrage intitulé : *Triumphus biblicus, sive Encyclopædia biblica, exhibens triumphum philosophiæ, jurisprudentiæ et medicinæ sacræ, itemque sacræ theologiæ, quantum illarum fundamenta ex Scripturis sacris Veteris et Novi Testamenti colliguntur* (Francforti, 1641, in-8). Il y déploya plus de connaissances que de jugement, et le mauvais succès du livre donna lieu à un critique de faire remarquer que ce n'était pas pour l'auteur un triomphe, mais un désastre. Aussi bien le principal mérite d'Alstedt est-il ailleurs. Outre les ouvrages spéciaux où il traitait de chaque science à part, il conçut le projet de rédiger un système de toutes les connaissances humaines. Au moyen âge il eût écrit une *somme*; homme de la Renaissance, il se conforma au goût de son temps en composant une encyclopédie générale et méthodique des arts libéraux, qui jout de quelque estime dans le monde lettré et dont le P. Lami, de l'Oratoire, a dit avec indulgence dans ses *Entretiens sur les sciences* qu'Alstedt « est presque le seul d'entre tous les faiseurs d'encyclopédies qui mérite d'être

lu et de tenir son rang dans une bibliothèque choisie. » Cet ouvrage paraît en effet avoir été goûté du public; car il eut les honneurs de la réimpression (*J. H. Alstedii Encyclopaedia*, etc., Herbord, 1625, in-8°, et Lyon, 1649, 2 vol. in-8°). Au moins peut-on affirmer qu'il rendit plus de services que les rêveries du même auteur sur l'être bienheureuse de mille ans qui devait, suivant ses calculs, commencer en 1694. On peut consulter sur ce point et sur les travaux théologiques d'Alstedt l'article qui le concerne dans le *Dict. hist. et crit.* de Bayle.

Ch. W.

AMAFANIUS, l'un des premiers auteurs latins qui aient écrit sur la philosophie et fait connaître à son pays la doctrine d'Epicure. C'est peut-être à cette circonstance qu'il faut attribuer la faveur que ce système rencontra tout d'abord chez les Romains. Nous ne connaissons Amafanius que par les ouvrages de Cicéron, qui lui reproche à la fois l'imperfection de son style et de sa dialectique (*Acad.*, lib. I, c. II; *Tusc.*, lib. IV, c. III; *Ib.*, lib. II, c. III), mais ne nous apprend rien de sa biographie et des idées qu'il peut avoir ajoutées à celles de son maître.

AMAURY, AMARICUS, AMALRICUS, ELMERICUS, né aux environs de la ville de Chartres, vers la fin du XI^e siècle, avait fréquenté les écoles de Paris, et s'était rapidement élevé au rang des maîtres les plus habiles dans la dialectique et les arts libéraux. Doué d'une hardiesse d'esprit tout autrement remarquable que les premiers novateurs du siècle précédent, il paraît avoir conçu un vaste système de panthéisme, qu'il résumait dans les propositions suivantes : « Tout est un, tout est Dieu, Dieu est tout; » ce qui le conduisait à regarder le Créateur et la créature comme une même chose, et à soutenir que les idées de l'intelligence divine créent tout à la fois et sont créées. Variants l'expression de sa pensée, il disait encore que la fin de toutes choses est en Dieu, entendant par là que toutes choses doivent retourner en lui pour s'y reposer éternellement et former un être unique et immuable (Muratori, *Rerum ital.*, t. III, p. 1, col. 481; Gerson, *Opp.*, t. IV; Boulay, *Hist. acad. Paris.*, t. III, p. 23 et 48). Il est également impossible d'admettre qu'on a faussement attribué ces principes à Amaury, comme le soupçonne Brucker (*Hist. crit. phil.*, t. III, p. 688), et de n'y voir que le simple résultat de ses méditations personnelles, comme on pourrait le conclure d'un passage de Rigord, historien contemporain, qui nous dit qu'Amaury suivait sa méthode propre, et pensait entièrement d'après lui-même (cité par M. de Gérando, *Histoire comparée des systèmes*, 4 vol. in-8, Paris, 1822, t. IV, p. 425); mais c'est une question de savoir où il avait puisé des doctrines si contraires à l'esprit de son siècle. Quelques-uns veulent qu'il en ait trouvé le germe dans la métaphysique d'Aristote; et, pour qui a étudié cet ouvrage et connaît l'esprit du péripatétisme, une telle conjecture admise, il est vrai, au XIII^e siècle, sera sans doute peu fondée. Thomasius (*Orig. hist. phil.*, n° 39) était beaucoup plus près de la vérité lorsqu'il attribuait les erreurs d'Amaury à l'influence de Scot Erigène. En effet, on retrouve textuellement dans le traité célèbre de *Divisione naturæ* les propositions qui constituent à proprement parler la doctrine d'Amaury. Toutefois, il n'est pas impossible qu'il ait eu sous ses yeux quelques ouvrages récemment traduits, comme le livre de *Causis*, et le traité d'Avicébron, intitulé *Fons Vita*, ainsi que Jourdain le présume (*Rech. sur l'âge et l'orig. des trad. latines d'Aristote*, in-8, Paris, 1819, p. 210). Les étranges doctrines d'Amaury étaient en opposition trop ouverte avec l'orthodoxie,

pour ne pas soulever une réprobation universelle. Le pape Innocent III les condamna en 1204; Amaury fut obligé de se retirer dans un monastère, où il mourut en 1205; après lui, sa mémoire fut prosaïque; et, en 1209, un décret du concile de Latran ordonna que son tombeau fût ouvert et ses cendres dispersées. Malgré cette persécution, la doctrine d'Amaury trouva des partisans, qui la poussèrent rapidement à ses dernières conséquences. Suivant eux, le Christ et le Saint-Esprit habitaient dans chaque homme et agissaient en lui; d'où il résultait que nos œuvres ne nous appartiennent pas, et que nous ne pouvons nous imputer nos désordres. Ils niaient, d'après cela, la résurrection des corps, le paradis et l'enfer, déclarant qu'on porte en soi le paradis, quand on possède la connaissance de Dieu, et l'enfer quand on l'ignore. Ils traitaient de vaine idolâtrie les honneurs rendus aux saints, et n'attachaient, en général, aucune valeur aux pratiques extérieures du culte. Parmi les sectateurs de ces opinions, on cite surtout David de Dinant (voy. ce nom). M. Daunou a consacré un long article à Amaury dans le tome XVI de l'*Histoire littéraire de France*.

C. J.

AME. Chez les anciens, et même chez les philosophes du moyen âge, ce mot avait une signification plus étendue et plus conforme à son étymologie, que chez la plupart des philosophes modernes. Au lieu de désigner seulement la substance du moi humain, il s'appliquait sans distinction à tout ce qui constitue, dans les corps organisés, le principe de la vie et du mouvement. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la célèbre définition d'Aristote : « L'âme est la première entéléchie d'un corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance (*de Anima*, lib. II, c. 1), c'est-à-dire la force par laquelle la vie se développe et se manifeste réellement dans les corps destinés à la recevoir (voy. le mot ENTÉLÉCHIE). » C'est en partant de la même idée qu'on a distingué tantôt trois, tantôt cinq espèces d'âmes, à chacune desquelles on assignait un centre, un siège et des destinées à part. Ainsi, dans le système de Platon, l'âme raisonnable est placée dans la tête, et peut seule prétendre à l'immortalité; l'âme irascible, le principe de l'activité et du mouvement, réside dans le cœur; enfin, l'âme appetitive, source des passions grossières et des instincts physiques, est enchaînée à la partie inférieure du corps et meurt avec les organes. Cette division est également attribuée à Pythagore, et se retrouve dans plusieurs systèmes philosophiques de l'Orient. Au lieu de trois âmes, Aristote en admet cinq : l'âme nutritive, qui préside à la nutrition et à la reproduction, soit des animaux, soit des plantes; l'âme sensitive, principe de la sensation et des sens; la force motrice, principe du mouvement et de la locomotion; l'âme appetitive, source du désir, de la volonté et de l'énergie morale, et enfin l'âme rationnelle ou raisonnable. Les philosophes scolastiques, rejetant le désir et la force motrice parmi les simples attributs, les ont de nouveau réduites au nombre de trois, à savoir : l'âme végétative, l'âme sensitive ou animale, et l'âme raisonnable ou humaine. D'autres ont reconnu, en outre, l'âme du monde.

Mais s'il est vrai qu'il y ait dans tous les êtres organisés et sensibles, et même dans l'univers, considéré comme un être unique, un principe distinct de la matière, vivant de sa propre vie et agissant de sa propre énergie, une âme, en un mot, nous ne pouvons nous en assurer que par la connaissance que nous avons de nous-mêmes; car notre âme est la seule que nous apercevions directement, grâce à la lumière intérieure de la conscience; elle est la seule dont nous puissions

découvrir d'une manière immédiate les opérations, les facultés et le principe constitutif. Toute autre existence immatérielle, excepté celle de l'être nécessaire, ne peut être connue que par induction ou par analogie, au moyen de certains effets purement extérieurs qui la révèlent, en quelque sorte, à nos sens.

Qu'est-ce donc que l'âme humaine ? Il y a deux manières de répondre à cette question, qui, loin de s'exclure réciproquement, ne sauraient, au contraire, se passer l'une de l'autre, et ont besoin d'être réunies pour nous donner une idée complète de notre existence morale. On peut définir l'âme humaine ou par ce qu'elle fait et ce qu'elle éprouve, c'est-à-dire par ses facultés et par ses modes, ou par ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire par son essence. Considérée sous le premier point de vue, qui est celui de la psychologie expérimentale, elle est le principe qui sent, qui pense et qui veut ou qui agit librement ; c'est elle, en un mot, qui constitue notre *moi* : car ce fait par lequel nous nous apercevons nous-mêmes, et qui nous rend témoins, en quelque sorte, de notre propre existence, la conscience est une partie intégrante, un élément essentiel, une condition invariable de toutes nos facultés intellectuelles et morales. Ne pas savoir que l'on sent, que l'on pense, que l'on voit, c'est n'éprouver aucune de ces manières d'être.

Arrêtons-nous un peu à cette première définition, et voyons quelles conséquences nous en pouvons tirer. Personne n'osera nier qu'il y ait en nous un principe intelligent, sensible et libre ; en d'autres termes, personne n'osera nier sa propre existence, celle de sa personne, de son *moi*. Mais dans tous les temps on a voulu savoir si ce *moi* a une existence propre, immatérielle, bien qu'étroitement unie à des organes ; ou s'il n'est qu'une propriété de l'organisme et même un des éléments de la matière, quelque fluide très-subtil, pénétrant de sa substance et de sa vertu les autres parties de notre corps. S'arrêter à la première de ces deux solutions, c'est se déclarer spiritualiste ; on donne le nom de matérialisme à la solution contraire. Il faut choisir l'une ou l'autre ; car, à moins de rester sceptique (et j'entends parler d'un scepticisme conséquent, obligé de tout nier, jusqu'à sa propre existence), on ne peut échapper à l'alternative de confondre ou de distinguer le moi et l'organisme. Le panthéisme lui-même ne saurait échapper à cette nécessité, si l'on s'en tient strictement au point de vue où nous venons de nous placer, au point de vue de la pure psychologie. En effet, que l'on regarde toutes les existences comme des modes fugitifs d'une substance unique, cela ne change rien au rapport du moi et de l'organisme. Dira-t-on que le moi est une partie, un effet, une simple propriété des organes ? on sera matérialiste, comme l'a été Straton de Lampsaque. Soutiendra-t-on que le moi et l'organisme sont deux forces, ou, pour parler le langage du panthéisme, deux formes de l'existence tout à fait distinctes, bien qu'étroitement unies entre elles ? alors on rentrera dans le spiritualisme ; et si l'on se refuse à l'admettre avec toutes ses conséquences, on en aura du moins consacré le principe. Remarquons, en outre, que le matérialisme et le spiritualisme ne sont point deux systèmes également exclusifs que l'on puisse unir dans un point de vue plus large et plus vrai. Le spiritualiste ne nie point l'existence de la matière, il ne songe à mettre en doute ni les phénomènes, ni les conditions, ni la puissance de l'organisme ; mais le matérialiste ne veut accorder aucune part à l'esprit, il refuse au moi toute existence propre, pour en faire un effet, une propriété ou une simple fonction orga-

nique. Cette seule différence pourrait déjà nous faire soupçonner de quel côté est la vérité, à l'appui de laquelle nous pourrions appeler aussi tous les nobles instincts de notre nature, toutes les croyances spontanées du genre humain. Mais la science ne se contente pas de probabilités et de vagues aspirations : il lui faut des preuves.

Il n'existe point de preuves plus solides, ou du moins plus immédiates de l'immatérialité du moi, c'est-à-dire de l'existence même de l'âme, que celles qu'on a tirées de son unité et de son identité. 1° Sans unité, point de conscience ; et sans conscience, comme nous l'avons démontré plus haut, point de pensée, point de facultés intellectuelles et morales ; en un mot, point de moi ; car, je ne suis à mes propres yeux, qu'autant que je sens, que je connais, ou que je veux ; et réciproquement je ne puis sentir, penser ou vouloir, qu'autant que je suis, ou que l'unité de ma personne subsiste au milieu de la diversité de mes facultés, et de la variété infinie de mes manières d'être. Cette unité n'est point purement nominale ou composée, ce n'est pas un même nom donné à plusieurs éléments, à plusieurs existences réellement distinctes, ni une pure abstraction comme celles que nous créons à l'usage des sciences mathématiques, c'est une unité réelle, c'est-à-dire substantielle, puisqu'elle se sent vouloir, agir, et agir librement ; c'est, de plus, une unité indivisible, puisqu'en elle se réunissent et subsistent en même temps les idées, les impressions les plus diverses et souvent les plus opposées. Par exemple, quand je doute, je conçois simultanément l'affirmation et la négation ; quand j'hésite, je suis partagé entre deux sollicitations contraires, et c'est encore moi qui décide. Enfin le même moi se sent tout entier, il a conscience de son unité indivisible dans chacun de ses actes, aussi bien que dans leur ensemble. La quantité de mon être, s'il m'est permis de parler ainsi, ne varie pas, soit que j'éprouve une sensation ou un sentiment, soit que je veuille, que je perçoive ou que je pense. Est-ce là ce que nous offre l'organisme ? Nous y trouverons précisément les caractères opposés. D'abord la matière dont nos organes sont formés ne peut jamais être qu'une unité nominale, qu'un assemblage de plusieurs corps parfaitement distincts les uns des autres, et divisibles à leur tour comme la masse tout entière. Cert argument, quoique très-ancien, n'a jamais été attaqué de face et ne peut pas l'être. Il semble, au contraire, que les plus récentes hypothèses du matérialisme aient voulu lui donner plus de force, en admettant pour chaque faculté, pour chacun de nos penchants et pour chaque ordre d'idées, une place distincte dans le centre de l'organisme. Si maintenant l'on considère séparément la masse encéphalique, dans laquelle on a voulu nous montrer la substance même de notre moi, on verra combien elle se prête peu à cette substitution. Non-seulement elle se partage en trois grandes parties, en trois autres masses parfaitement distinctes l'une de l'autre, et dont chacune est prise pour le siège de certaines fonctions particulières ; mais il faut remarquer encore que le plus important de ces organes, le cerveau proprement dit, est réellement double ; car chacun de ses deux lobes est exactement semblable à l'autre ; il donne naissance aux mêmes nerfs, il communique avec les mêmes sens et reçoit de ceux-ci les mêmes impressions. Cette dualité est-elle compatible avec l'unité de notre personne, avec l'unité qui se manifeste dans chacune de nos pensées, dans chacun de nos actes, dans chacun des modes de notre existence ? En vain ferez-vous converger vers un centre commun tous les nerfs qui enlacent notre corps, et dont les uns sont les conducteurs de la

sensation, les autres les agents de la volonté; ce centre ne sera jamais l'unité; il faudra toujours reconnaître autant de corps distincts qu'il y a d'éléments constitutifs, autant de places différentes qu'il y a de nerfs qui en partent ou qui s'y réunissent. Mais il n'en est pas ainsi; les plus récentes découvertes en physiologie nous apprennent que les agents physiques du mouvement ont un autre centre, une autre origine que les nerfs de la sensation. 2° Nous n'avons pas seulement conscience d'un seul moi, d'un moi toujours un au milieu de la variété de nos modes et de nos attributs; nous savons aussi être toujours la même personne, malgré les manifestations si diverses de nos facultés et la rapide succession des phénomènes de notre existence. Notre identité ne peut pas plus être mise en doute que notre unité; elle n'est pas autre chose que notre unité elle-même, considérée dans le temps, considérée dans la succession au lieu de l'être dans la variété; et si on voulait la nier malgré l'évidence, il faudrait nier en même temps le souvenir, par conséquent la pensée, car il n'y a pas de pensée, pas de raisonnement, pas d'expérience, sans souvenir; il faudrait nier aussi la liberté, qui est impossible sans l'intelligence, et les plus nobles sentiments du cœur, dont le souvenir, c'est-à-dire dont l'identité de notre personne est la condition indispensable. Nos organes, au contraire, ne demeurent les mêmes ni par la forme ni par la substance. Au bout d'un certain nombre d'années, ce sont d'autres molécules, d'autres dimensions, d'autres couleurs, un autre volume, une autre consistance, un autre degré de vitalité, et l'on peut dire sans exagération, d'autres organes qui ont pris la place des premiers. Ainsi notre corps se dissout et se reforme plusieurs fois durant la vie, tandis que le moi se sait toujours le même et embrasse dans une seule pensée toutes les périodes de son existence. Ce fait, si étrange qu'il paraisse, n'est pas une hypothèse imaginée par le spiritualisme, c'est le résultat des plus récentes découvertes et des expériences les plus positives; c'est un témoignage que la physiologie rend au principe même de la science psychologique.

Aux deux preuves que nous venons de citer nous ajoutons une observation générale qui servira peut-être à les compléter et à séparer plus nettement le moi de l'organisme. Si les actes de l'intelligence et les phénomènes du sens intime n'appartiennent pas à un sujet distinct, ils rentrent nécessairement dans la physiologie, ils deviennent, aux termes de cette science, de simples fonctions du cerveau. Or, il n'existe pas la moindre analogie entre les actes, entre les phénomènes dont nous venons de parler, et des fonctions purement organiques. Celles-ci, quoi qu'on fasse, ne sauraient être connues sans les organes, sans les instruments matériels qui les exécutent, et ne sont elles-mêmes que des mouvements matériels. Qui pourrait se faire une idée exacte, une idée scientifique de la respiration sans savoir ce que c'est que les poumons? Qui pourrait se représenter la circulation sans savoir ce que c'est que le cœur, les artères et les veines; ou la nutrition sans avoir étudié aucun des organes qui y concourent? Il en est de même des organes sensitifs, par exemple de la vue et de l'ouïe, quand on a distingué leurs fonctions réelles, leur concours physiologique, de la sensation et de la perception qui les accompagnent. Tout au contraire, nous pouvons acquérir par l'observation intérieure une connaissance très-approfondie, très-analytique de nos facultés intellectuelles et morales, et du sujet même de ces facultés, c'est-à-dire du moi considéré comme une personne, en même temps que nous serons dans la plus entière ignorance de la

nature et des fonctions du cerveau. La sensation elle-même peut être connue dans son caractère propre, dans son élément psychologique, dans le plaisir ou la douleur qu'elle apporte avec elle, indépendamment de ses conditions matérielles ou de ses rapports avec le système nerveux. Sans doute, ce serait une manière très-complète d'étudier l'homme et sa condition pendant la vie, que de l'isoler ainsi au fond de sa conscience, en fermant les yeux sur tous les liens qui l'attachent à la terre, sur toutes les forces qui limitent la sienne et dont le concours lui est nécessaire pour atteindre le but de son existence. Mais, tout en se trompant sur leurs limites, en ignorant leurs conditions extérieures et leurs rapports avec le monde physique, il n'en connaîtrait pas moins la vraie nature de ses facultés, de ses modes et de son être proprement dit, de ce qui constitue son moi. Nous nous exprimons d'ajouter que cette connaissance il la demanderait en vain à l'étude des nerfs et de l'encéphale, et en général à des expériences faites sur les organes.

A part les faits que nous avons empruntés à la physiologie, et qui n'appartiennent pas directement à notre sujet, qui ne nous éclairent sur la nature de l'âme que par les contrastes, en nous montrant dans l'organisme des caractères tout opposés, tout ce que nous avons dit jusqu'à présent ne sort pas du cercle de la psychologie, ou de l'observation de conscience. En effet, comme nous l'avons démontré plus haut, c'est par la conscience que nous connaissons immédiatement et l'unité et l'identité du moi. Sans ces deux conditions la conscience elle-même serait impossible, et elle les réfléchit dans chacun des faits qu'elle nous révèle aussi bien que dans le moi tout entier. Or, l'unité et l'identité du moi suffisent pour le distinguer des organes et de la matière en général. C'est donc par un excès de timidité qu'un philosophe moderne (Jouffroy, préface des *Esquisses de philosophie morale*), d'ailleurs plein d'élevation et défenseur des plus nobles doctrines, a voulu placer en dehors de la psychologie et des faits de conscience la question que nous venons de résoudre. C'est là un tort sans doute, mais un tort purement logique, dont on n'a pu, sans hypocrisie, faire un crime à l'auteur et à la philosophie elle-même.

Il est vrai, cependant, que l'âme n'est pas connue tout entière dans ce qui tombe sous la conscience ou dans le moi; elle est bien plus que le moi, sans en être essentiellement distincte; car le moi n'est que l'âme parvenue à une certaine expansion de ses facultés, à un certain degré de manifestation qui peut être retardé ou suspendu par la prédominance de l'organisme, sans qu'il en résulte aucune interruption dans l'existence même de notre principe spirituel. Essayez, en effet, d'admettre le contraire; supposez, pour un instant, l'identité absolue de l'âme et du moi: vous aurez aussitôt contre vous les plus formidables objections du matérialisme. Où était votre âme pendant votre première enfance, quand vous n'aviez pas encore la conscience de vous-même, quand toute votre existence intérieure était bornée à quelques vagues sensations dont le sujet, l'objet et la cause se trouvaient confondus dans les mêmes ténèbres? Que devient cette âme dans l'évanouissement, dans la léthargie, dans le sommeil sans rêves, dans l'idiotisme et la démence? Mais si, d'une part, je suis obligé de croire à mon identité comme à la condition même de mon existence; si, d'une autre part, il est prouvé par l'expérience que le fait sans lequel il n'y a plus de moi, que la conscience peut rester absente, s'évanouir et s'éclipser, il est évident qu'il faut étendre au delà de la conscience et du moi le principe constitutif

de mon être, c'est-à-dire mon âme, dont l'idée n'est fournie par la raison dans un fait de conscience. De là la nécessité, comme nous l'avons dit en commençant, d'ajouter à la définition psychologique de l'âme, ou à la simple énumération de ses facultés, une autre définition plus élevée, ayant pour but de nous faire connaître son essence, son principe constitutif et vraiment invariable.

Ceux qui ont confondu l'âme tout entière avec le moi, ont dû nécessairement se tromper sur son essence; car, dans le cercle étroit où ils se sont renfermés, ils ne pouvaient rencontrer que les facultés et les modes dont nous avons immédiatement conscience, c'est-à-dire, pour parler la langue de l'école, des propriétés et des accidents, des faits variables ou de simples abstractions. Aussi, les uns ont-ils cru voir l'essence de l'âme dans la pensée: tels sont tous les philosophes de l'école cartésienne; les autres, nous voulons parler de Locke et de Condillac, l'ont cherchée dans la sensibilité, et dans un seul mode de la sensibilité, dans la sensation; enfin un penseur plus récent, Maine de Biran, a tenté de la ramener à l'acte de volonté, à la volition proprement dite, désignée sous le nom d'effort musculaire. Les conséquences qui résultent de chacune de ces opinions (car ce n'est pas ici le lieu de les soumettre à un examen plus approfondi) achèvent de nous démontrer combien il est nécessaire d'étendre au delà des limites de la conscience le principe réel ou l'essence invariable de notre âme. En effet, avec Descartes, notre pensée finie, sans autre *substratum* qu'elle-même, c'est-à-dire que les idées, devient nécessairement un mode de l'intelligence infinie et une manifestation passive de l'essence divine. La première moitié de cette conséquence a été reconnue par Malebranche, et la conséquence tout entière par Spinoza. Avec le système de Condillac, qui est sans contredit la plus complète, ou du moins la plus franche expression du sensualisme, toute unité disparaît, la conscience de notre identité est une illusion, l'activité en général, et, à plus forte raison, l'activité libre, ne peut être admise que par une flagrante inconscience; il ne reste plus en face de la conscience, que des modes fugitifs et involontaires; le moi devient une *collection de sensations*. La troisième opinion est sans doute bien plus près de la vérité, mais ce n'est pas elle encore; car, soit qu'il s'agisse de l'acte volontaire ou de la volonté elle-même, il est impossible que nous y trouvions l'essence, le principe constitutif de notre âme, le fond identique et invariable de notre être: l'acte de volonté, la volition ou l'effort musculaire est un simple phénomène, un mode variable et fugitif, bien qu'il nous en soyons les auteurs. Un acte n'est certainement pas identique à un autre acte, et la volonté, c'est-à-dire une faculté du moi, un certain mode d'activité qui exige la plus parfaite conscience, est sujette à des interruptions et à des absences. Elle n'existe pas, ou, ce qui revient au même, elle ne se révèle pas encore dans le nouveau-né; elle est absente dans la léthargie et le sommeil profond; elle manque entièrement chez l'idiot.

Il ne suffit pas de démontrer que l'âme ne peut être contenue tout entière ni dans le moi, ni dans aucune des facultés du moi; il faut encore, en prenant pour guide la raison à la place de la conscience qui nous fait défaut, que nous sachions positivement ce qu'elle est, j'entends en elle-même, dans son principe le plus intime. D'abord elle est comme le moi une et identique; car l'unité et l'identité de notre personne, quoique connues d'une manière immédiate, ne sont pas simplement des faits de conscience, mais les conditions

internes, les conditions absolues de ces faits et du moi lui-même. Or de telles conditions, je veux dire de telles qualités, ne peuvent avoir leur siège que dans le principe réel, dans le véritable centre de notre existence. Mais cela n'est pas assez: l'unité, par elle-même, n'est qu'une abstraction, et l'identité, comme nous l'avons démontré précédemment, n'est que la persévérance de l'unité, ou l'unité continue. Rien n'existe véritablement, rien ne sort du cercle des abstractions ou des apparences, que ce qui agit ou en soi ou hors de soi; ce qui a quelque vertu, quelque pouvoir, en un mot, ce qui est une cause efficiente. Or toute cause distinguée de ses actes, distinguée de ses modes ou de ses différents degrés d'activité, c'est ce qu'on appelle une force. Donc, l'âme est une force indivisible et identique, c'est-à-dire immatérielle; une force susceptible de sentiment, d'intelligence et de liberté, quoiqu'elle n'ait pas toujours la jouissance ou la possession actuelle de ses facultés; par là enfin elle est aussi une force perfectible, et nul n'oserait fixer la limite où cette perfectibilité s'arrête; car, d'une part, l'expérience, lorsque nous n'avons pas renoncé à nous-mêmes, nous montre toujours en avance sur le passé, et de l'autre la raison, la conception de l'idéal et de l'infini, nous ouvre un champ sans bornes dans l'avenir. Cette théorie, nous avons hâte de le dire, n'est pas nouvelle; elle était dans la pensée de Platon quand il définissait l'âme *un mouvement qui se meut lui-même*, κίνησις ἐν τῇ κίνησιν (Leg., lib. X); elle était entrevue par Aristote, quoiqu'il ait compris très-imparfaitement, dans l'homme, la distinction de l'organisme et du principe spirituel. Elle a été surtout développée par Leibniz, dont le tort est de l'avoir appliquée, d'une manière absolue, à tous les objets de l'univers. Enfin, grâce à des travaux plus récents, elle est devenue l'une des bases de la psychologie moderne.

Nous pourrions sur-le-champ démontrer l'immortalité de l'âme comme une conséquence immédiate de son caractère métaphysique, de son immatérielle, de sa perfectibilité indéfinie; mais, la preuve de ce dogme important ne pouvant être complète sans l'appui de certains principes et de certains faits qui ne seraient point ici à leur place, nous avons cru nécessaire d'y consacrer un article à part (VOY. IMMORTALITÉ). Nous nous bornerons, dans celui-ci, à passer en revue les diverses questions auxquelles a donné lieu l'idée d'une âme immatérielle unie à un corps, et à indiquer sommairement les résultats de ces recherches plus ou moins utiles à la science.

1° On a demandé comment l'âme et le corps, l'esprit et la matière, si complètement différents l'un de l'autre, peuvent cependant agir l'un sur l'autre; comment, sans étendue, par conséquent sans occuper aucun point de l'espace, le moi devient la cause de certains mouvements des organes, et les organes de certaines sensations du moi, qui devrait, par sa simplicité indivisible, être entièrement à l'abri de leur grossière influence? Différents systèmes ont été imaginés pour résoudre cette question: les uns ont eu recours à une substance intermédiaire, à un être d'une double nature, qui, tenant à la fois de l'âme et du corps, peut servir de médiateur entre ces deux principes opposés. Cet être imaginaire a reçu le nom de *médiateur plastique*. Mais on le reconnaît aussi dans les *esprits animaux*, admis par les physiologistes et les philosophes du XVII^e siècle, dans l'*archée* de Van-Helmont et la *flamme vitale* de Willis. Les autres, ne voyant aucun lien possible entre l'esprit qu'ils faisaient consister exclusivement dans la pensée, et la matière à laquelle ils donnaient pour essence l'*étan-*

due, se sont adressés à l'intervention divine pour exciter dans l'âme les phénomènes correspondant aux divers états du corps, et dans le corps les mouvements nécessaires pour exécuter ou traduire aux yeux les pensées de l'âme. Tel est, en substance, le système des *causes occasionnelles*, dont l'invention appartient à l'école cartésienne. Leibniz, ainsi que Descartes, établit un abîme entre les deux principes de la nature humaine; il va même jusqu'à nier d'une manière générale toute influence d'une substance finie sur une autre. Mais, croyant au-dessous de la sagesse et de la majesté divines d'intervenir directement dans tous les phénomènes de notre existence, il a imaginé que dès l'instant où ils furent créés, l'âme et le corps ont été tellement organisés, que les phénomènes de l'un fussent en accord parfait avec les phénomènes de l'autre. Ce sont deux pendules fabriquées avec tant d'art, qu'elles marchent toujours ensemble et n'offrent jamais la plus petite différence dans l'indication des heures. Voilà ce qu'on a appelé le système de l'*harmonie préétablie*; système qui n'est qu'une simple application de celui des Monades. Enfin, la plupart des philosophes spiritualistes se sont contentés d'admettre, sans l'expliquer, l'influence naturelle (*influxum physicum*) que les deux substances exercent l'une sur l'autre. Mais ce n'est pas là, comme on l'enseigne presque généralement, un système de plus; c'est simplement l'expression du fait dont on a cherché à se rendre compte. Quant aux trois opinions précédentes, il n'est pas difficile d'apercevoir au premier coup d'œil ce qu'elles ont de faux et d'imaginaire. La première ne fait qu'ajouter au fait qu'il s'agit d'expliquer une hypothèse tout aussi inexplicable. Les deux autres, non moins arbitraires, ont en outre le tort de supprimer la liberté humaine et de rendre Dieu responsable de toutes nos actions. Toutes trois sont en opposition directe avec le témoignage de la conscience; car c'est pour moi une conviction intime, indestructible, un fait aussi évident que celui de mon existence, que ma volonté est la vraie cause, la cause immédiate de certains mouvements de mon corps, et que, d'un autre côté, les impressions de mes sens sont transmises jusqu'à mon intelligence et à ma sensibilité. La physiologie me désigne les organes qui concourent à cette opération, et me prouve par de nombreuses expériences que leur destruction entraîne avec elle celle des phénomènes dont ils sont les agents. Si l'on veut maintenant respecter les faits sans renoncer à comprendre le mystérieux commerce de l'âme et du corps, on y parviendra peut-être en se pénétrant de cette idée que l'essence, le principe constitutif de la matière ne consiste pas plus dans l'étendue que l'essence de l'âme dans les phénomènes si fugitifs de la conscience. En effet, quand nous voulons faire de l'étendue autre chose qu'un phénomène, quand nous voulons en faire le principe de la réalité extérieure et la réduire à ses éléments les plus simples, aussitôt elle fuit devant nous comme une ombre vaine; elle échappe à la fois à nos sens et à notre raison par sa divisibilité infinie. Je dis sa divisibilité infinie, car nous ne pouvons pas en admettre une autre. Là où cesse la divisibilité, cesse également l'étendue et par conséquent la matière. Non, la matière est une force, ou plutôt un système de forces subordonnées les unes aux autres, et se manifestant dans l'espace sous des formes étendues et divisibles comme l'âme se manifeste par des faits de conscience. Mais il ne s'agit pas ici de la matière en général; il est question d'un corps organisé et vivant: car ce n'est que sur un tel corps que l'âme peut exercer une action immédiate. Or, partout où se montrent l'organisation

et la vie, il y a des formes intelligibles et des principes immatériels. Voy. MATIÈRE, VIE, FORCE, etc.

2° On a demandé dans quelle partie du corps la substance spirituelle avait en quelque sorte fixé sa demeure, ou, pour me servir des termes consacrés, quel était le siège de l'âme. Jusqu'à ces derniers temps, les philosophes et les médecins se sont montrés très-occupés de cette question. Ceux qui reconnaissent plusieurs âmes, par exemple Platon, Pythagore et leurs disciples, admettaient pour chacune d'elles un siège différent. Ainsi, comme nous l'avons déjà dit, l'âme raisonnable était placée dans le cerveau, l'âme irascible dans la poitrine, et l'âme concupiscible ou sensitive dans le bas-ventre. Aristote seul, regardant le cerveau comme un organe très-froid, destiné seulement à rafraîchir le cœur par les vapeurs qu'il en faisait naître, a renfermé dans ce dernier organe le principe de toute vie et de toute intelligence. Ceux qui se bornaient à une seule âme la logeaient dans la poitrine ou dans la tête, selon qu'elle passait à leurs yeux pour le principe de la vie animale ou pour une force tout à fait distincte de l'organisme. Les modernes, non contents de placer l'âme dans le cerveau, ont voulu encore la circoncrire dans une partie déterminée de ce viscère. Descartes avait choisi la *glande pinéale*, sous prétexte qu'elle est seule dans le cerveau, et qu'elle y est comme suspendue de manière à se prêter facilement à tous les mouvements exigés par les phénomènes intérieurs. D'autres, pour des raisons tout aussi péremptoires, ont donné la préférence soit aux *ventricules du cerveau*, soit au *centre oval*, soit au *corps calleux*. Aucune de ces hypothèses n'a pu résister longtemps au sens commun et à l'expérience. Aujourd'hui la question même qui les avait provoquées a disparu complètement. Les philosophes ont la conviction que l'âme, ne pouvant être contenue dans un point particulier de l'espace, ne doit pas non plus être circonscrite dans une partie déterminée du corps; mais qu'elle tient dans sa puissance le corps tout entier et se manifeste par ses mouvements. Les physiologistes ont pensé qu'au lieu d'assigner à l'âme un siège imaginaire, il valait mieux rechercher quels sont les organes par lesquels elle reçoit les impressions du corps et lui fait subir à son tour sa propre influence. C'est ainsi que Bichat a découvert en nous deux sortes de vies parfaitement distinctes: l'une organique, sans conscience; l'autre de relation, accompagnée de conscience et de sensibilité. N'est-ce pas la vie végétative et la vie sensitive des anciens, placées l'une et l'autre au-dessous de l'âme proprement dite? Des expériences plus récentes ont établi une autre distinction non moins digne d'intérêt, celle des nerfs qui servent au mouvement, et des nerfs uniquement consacrés à la sensation. Que le cerveau soit le centre et le point de départ de tous ces agents de communication entre les deux principes, c'est encore un fait qui ne saurait être contesté. Mais lorsqu'on a voulu aller plus loin, quand on a voulu assigner à chaque faculté, à chaque ordre d'idées, à chaque direction de l'activité morale, un organe séparé dans l'encéphale, alors on est tombé dans le vieux matérialisme qu'on a vainement essayé de rajeunir par un amas d'anecdotes et de commentaires contradictoires, décorés du nom de *phrénologie* (voy. ce mot).

3° On a demandé d'où vient l'âme, quelle est son origine et de quelle manière elle pénètre dans le corps pour y fixer momentanément sa demeure. La première de ces questions ne peut être résolue que par des vues générales sur l'origine des choses, sur l'essence absolue des êtres et les rap-

ports de Dieu avec ses créatures. Il nous est donc impossible de nous en occuper ici, même sous le point de vue historique. Quant à savoir comment s'opère l'association de l'âme et du corps, il existe sur ce sujet plusieurs hypothèses que nous nous bornerons à indiquer sommairement; car le problème en lui-même, conçu comme il l'a été jusqu'à présent, échappe à tous les procédés de la science. Les uns ont pensé que notre vie actuelle n'est que la conséquence d'une vie antérieure; que, par conséquent, toutes les âmes ont existé avant d'appartenir à ce monde, et que chacune d'elles, poussée par une force irrésistible, choisit naturellement le corps dont elle est digne par son existence passée. Ce sentiment, très-répandu en Orient, enseigné par Pythagore, développé avec beaucoup d'éloquence dans les Dialogues de Platon, adopté aussi par quelques Pères de l'Église, entre autres par Origène (Huet, *Origeniana*, liv. II, c. II, quest. 6), est celui qu'on appelle le dogme de la préexistence. Selon les autres, à mesure qu'un corps est sur le point de naître, Dieu crée pour lui une âme nouvelle, et par conséquent le nombre des naissances décide absolument du nombre des âmes. Cette opinion encore avait cours chez plusieurs Pères de l'Église, chez les Pélagiens, qui croyaient délivrer par ce moyen la liberté humaine du dogme de la prédestination, et chez tous les philosophes scolastiques, qui avaient la naïveté de la croire parfaitement d'accord avec le système d'Aristote. Ils appliquaient à l'âme ce que ce philosophe a dit de l'intelligence active, à savoir : qu'elle est immortelle et qu'elle vient du dehors (*de Anima*, lib. III, c. v). Enfin on a imaginé une troisième hypothèse d'après laquelle toutes les âmes, après avoir existé en germe dans notre premier père, se propagent comme les corps par la génération physique. Cette doctrine, soutenue d'abord par Tertullien (*de Anima*, c. xix), reprise ensuite par Luther, qui la trouvait conforme au dogme du péché originel, fut aussi défendue par Leibniz comme la seule où la philosophie et la théologie pussent se rencontrer. Voici de quelle manière il s'exprime à ce sujet (*Essais de Théod.*, 1^{re} part., § 91) : « Je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé, par conséquent, depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé. » Mais Leibniz ajoute que des âmes, d'abord purement sensibles ou animales, ne reçoivent la raison qu'à la génération des hommes à qui elles doivent appartenir. C'est le système général des monades appliqué au principe spirituel de la nature humaine.

4^e On a demandé, enfin, si l'on pouvait reconnaître chez les bêtes comme chez les hommes une âme ou un principe immatériel, quoique voué à la mort, et privé d'un grand nombre de nos facultés. Ici, comme dans les questions précédentes, des solutions très-diverses viennent s'offrir à nous. Nous laisserons de côté les solutions matérialistes, fondées sur une négation absolue du principe spirituel, pour ne parler que de celles qui reconnaissent dans l'homme et au-dessus de lui l'existence de ce même principe. La plus ancienne de toutes est sans contredit le système de la métempsychose qui fait des corps des animaux comme autant de lieux de châtement pour les âmes humaines. Cependant nous ferons remarquer que, outre ces âmes captives et déchues, condamnées à expier dans une organisation plus grossière les fautes d'une vie antérieure, Pythagore et Platon reconnaissent aussi chez les bêtes un principe particulier, l'âme sensitive

(τὸ ἐπιθυμητικόν), le même que celui à qui ils confiaient chez l'homme les fonctions de la vie matérielle. Anaxagore n'admettait aucune différence essentielle entre l'âme des animaux et celle des hommes; ce qui, d'après lui, donnait aux uns et aux autres le mouvement, la sensibilité et la vie, c'était l'intelligence universelle, l'âme du monde, le *νοῦς*, qui après avoir tiré la nature du chaos, se montrait également chez tous les êtres animés dans des proportions analogues à leurs différentes organisations. Aristote, comme nous l'avons déjà dit, reconnaissait sous le nom d'âme autant de principes différents qu'il y a de degrés principaux dans la vie. Il n'admettait donc chez les bêtes qu'une âme *sensitive* et *motrice*, à laquelle il faut joindre l'âme *nutritive*, commune à tous les êtres organisés. Cette opinion, consacrée en quelque sorte par la théologie scolastique, a régné paisiblement jusqu'à l'avènement de la philosophie cartésienne. Descartes ayant fait consister l'essence de l'âme dans la pensée, et s'étant imaginé, d'un autre côté, que les fonctions vitales peuvent être expliquées par des lois purement mécaniques, a été naturellement conduit à regarder les animaux comme de vraies machines, comme des automates privés d'instinct et de sensibilité. Les phénomènes que nous observons en eux ne sont que des mouvements produits par les esprits animaux, c'est-à-dire par des corps extrêmement subtils qui se dégagent du sang échauffé par le cœur, se répandent dans le cerveau, de là dans les nerfs, et vont ensuite ébranler les muscles (voy. les *Lettres* de Descartes, principalement les lettres xxvii, xl, xli, etc.). Le fond de cette hypothèse avait déjà été imaginé par un médecin espagnol du xvi^e siècle, appelé Gomezius Pereira, auteur d'un ouvrage très-obscur, publié pour la première fois à Médine en 1554, sous le titre bizarre d'*Antoniana Margarita*. Mais il ne fallait rien moins que le génie de Descartes pour donner quelque crédit à un paradoxe aussi étrange. La monadologie de Leibniz rendit aux bêtes leur âme sensitive; car, lorsque tout dans l'univers est composé de principes spirituels, de monades où la vie et l'intelligence sont plus ou moins développées, il est impossible de ne pas reconnaître chez les animaux une âme inférieure à celle de l'homme. Buffon essaya vainement de réhabiliter le paradoxe cartésien; mais Condillac, dans son traité *des Animaux*, alla trop loin lorsque, en réfutant le célèbre naturaliste, il accorda à la brute les mêmes facultés qu'à l'homme, n'établissant entre eux d'autre différence que celle qui résulte de leurs besoins, et ne voyant dans ces besoins eux-mêmes qu'un effet de l'organisation. La psychologie actuelle, exclusivement occupée de l'homme, dont la connaissance est pour elle le point de départ de toute philosophie, n'a pas encore eu le temps d'arriver à cette question. Mais, à vrai dire, elle se trouve toute résolue par les éléments que nous fournit notre propre conscience. Si, d'une part, certains faits extérieurs par lesquels se manifestent spontanément les plus grossiers instincts et les passions de l'homme, se montrent aussi chez les animaux provoqués par les mêmes causes et gouvernés par les mêmes lois; j'entends des causes et des lois physiques; si, d'un autre côté, il est psychologiquement démontré que ni le désir, ni la sensation, ni l'initiative du mouvement ne sauraient appartenir à un sujet divisible et étendu, il est bien évident qu'il faut admettre chez la brute un principe immatériel, une force douée de vie et de sensibilité dont les organes ne sont que les instruments. Cette force, on l'appellera si l'on veut une âme, pourvu qu'on n'oublie pas l'immense intervalle qui la sé-

pare de l'âme humaine; seuls au milieu de ce monde, nous avons en partage la liberté, la raison ou la faculté de l'absolu, la conscience d'une tâche infinie, d'une perfectibilité sans limites, et par conséquent un gage d'immortalité.

Il est impossible de joindre à cet article une bibliographie particulière, car la théorie de l'âme fait nécessairement partie de tous les traités et de tous les systèmes de philosophie.

AME DU MONDE. L'idée d'une force immatérielle, mais confondue avec la matière et ne s'étendant pas au delà, lui servant à la fois de principe moteur et de principe plastique, c'est-à-dire lui donnant à la fois le mouvement et cette variété de formes que nous admirons dans la nature, voilà ce que les philosophes ont désigné sous le nom d'âme du monde, et que plusieurs d'entre eux ont substitué à l'idée même de Dieu. Cette hypothèse est presque aussi ancienne que la philosophie. On la trouve d'abord sous une forme assez obscure, dans le système de Pythagore, qui pourrait bien l'avoir empruntée du panthéisme de l'Orient, en plaçant au-dessus d'elle la conception d'un être vraiment infini. Du système de Pythagore elle a passé dans celui de Platon, où elle prend un caractère plus précis et plus ferme. Platon, ne pouvant concevoir que l'intelligence pure, que la substance des idées éternelles puisse agir directement sur la matière, a placé entre ces deux principes une substance intermédiaire, formée à la fois d'un élément invariable, identique comme l'intelligence ($\tau\omega\delta\acute{o}\nu$), et d'un autre qui varie comme les objets sensibles ($\psi\alpha\tau\epsilon\rho\sigma\omega\nu$). Il pensait, en outre, que l'univers, étant l'œuvre de l'intelligence suprême, devait être parfait autant que le permet son essence, et que cette perfection, il la posséderait à un plus haut degré s'il était animé que s'il ne l'était pas. C'est ainsi qu'il justifie l'existence et qu'il définit les caractères de l'âme du monde. C'est à elle qu'il confie la tâche de répandre dans toute la nature le mouvement, la sensibilité et la vie. Son action se fait sentir dans le centre du monde; mais elle a aussi des effets particuliers qui s'étendent jusqu'au moindre atome de la matière. Elle est la source de toutes les âmes particulières qui tirent de son sein leur substance et leur nourriture. Le rang et les fonctions que Platon a donnés à l'âme du monde, ont été à peu près conservés par l'école d'Alexandrie, car au-dessus de ce principe, les disciples d'Ammonius reconnaissent encore l'intelligence, et au-dessus de l'intelligence, l'unité ou le bien. Il n'en est pas de même des stoïciens: dans leur système, l'âme du monde prend la place de Dieu, et, non contents de l'avoir élevée à ce rang sublime, ou plutôt d'avoir abaissé jusqu'à elle l'idée de l'être absolu, ils en font encore une force inséparable de la matière, une force active qui par sa propre énergie imprime aux corps les formes sous lesquelles ils se montrent à nos yeux (*formam mundi informantem*), et constitue ainsi, tout à la fois, le principe moteur et la vertu plastique de l'univers.... *Totiusque infusa per artus, mens agital molem et magno se corpore miscet.* Quand on compare cette opinion à celle de Straton le physicien, on ne voit pas entre elles une grande différence: ce que les disciples de Zénon décorent du nom de Dieu, le philosophe de Lampsaque l'appelle la nature; mais du reste, il lui laisse absolument le même rôle: « Toute la puissance, disait-il, que l'on attribue aux dieux existe dans la nature. » *Omniem vim divinam in natura sitam esse* (de Nat. Deor., lib. I, c. xii). C'est elle qui a fait tout ce qui existe, ou du moins qui a donné une forme à tous les corps de l'univers. Les mouvements sont la seule cause,

et les lois la seule règle de tout ce qui arrive (*Acad. quest.*, lib. II, c. xxxviii). L'hypothèse de l'âme du monde a eu peu de crédit sous le règne de la philosophie scolastique; mais elle reparait après la renaissance des lettres et de la philosophie ancienne, surtout de la philosophie de Platon. Un peu plus tard elle s'introduit sous une forme nouvelle dans les systèmes de Cornélius Agrippa, de Paracelse, de Van-Helmont et de Henri Morus; car ce qu'on désigne sous le nom d'*archée*, ce que Henri Morus appelle *principium hylarchicum*, c'est-à-dire le principe universel, agent de tous les phénomènes physiques, véhicule de toutes les propriétés et de tous les mouvements de la matière, cause plastique de toutes les formes de l'organisme, ce n'est pas autre chose que l'âme du monde. On la rencontre aussi, à la même époque, chez quelques théologiens allemands, par exemple chez Amos Comenius et Jean Bayer, qui ont eu la prétention de fonder sur la Bible, mais sur la Bible interprétée à leur façon, un nouveau système de physique. A les en croire, c'est l'âme du monde que l'auteur de la Genèse a voulu désigner par ces paroles: « Et l'esprit de Dieu flottait sur la face des eaux (*Gen.*, c. I, v. 2), cet esprit, qui anime et qui vivifie le monde, qui est la vie elle-même répandue dans toute la nature, *ipsa vita mundo infusa ad operandum omnia in omnibus* (*Physices ad lumen divinum reformatæ synopsis*, in-8, Leipzig, 1633, p. 29). Ce n'est pas Dieu, mais la première création de Dieu; c'est l'œuvre du Saint-Esprit, comme la matière est l'œuvre de Dieu le Père, et la lumière celle du Fils. Il n'est plus question de rien de semblable dans la philosophie de nos jours.

On voit par ce rapide résumé que l'âme du monde a été comprise de deux manières: chez les uns, elle représente le degré le plus élevé de l'être, elle est mise à la place de Dieu et dégénère en un véritable panthéisme; chez les autres, elle n'est qu'une production ou une émanation de la puissance divine, et son rôle est de servir d'intermédiaire entre celle-ci et l'univers matériel. La première de ces deux théories, manifestement contraire à l'idée que nous donnons la conscience et la raison de l'être souverainement parfait, sera suffisamment appréciée dans l'article consacré au panthéisme en général. La seconde est une hypothèse que rien ne justifie; car pourquoi Dieu ne pourrait-il pas agir sur les êtres? ou pourquoi des forces multiples, immatérielles comme celles dont l'expérience et l'induction constatent pour nous l'existence, ne pourraient-elles pas suffire à tous les phénomènes de la nature? Quel moyen, enfin, a-t-on de s'assurer que le monde est un être animé; qu'indépendamment de la vie particulière de chacun des êtres dont il se compose, il a aussi une vie, une sensibilité à lui, et qu'il forme comme un animal immense dont nous ne sommes que les organes? Ce qu'il y a de vrai dans ces rêves justement abandonnés, c'est qu'il règne dans le plan de l'univers une admirable unité, c'est que tout dans son sein se meut, s'enchaîne et se développe dans une harmonie sublime, œuvre d'une intelligence et d'un pouvoir sans bornes.

Voyez d'abord le *Timée* de Platon et le résumé qu'on en a fait sous le nom de *Timée de Loere*. Voir aussi Rechenberg, *Disputatio de mundi anima*, Leipzig, 1678. — Schelling, de *L'Âme du monde*, in 8, Hambourg, 1809 (en all.). — *L'homme et les étoiles*, fragment d'une Histoire de l'âme du monde, par W. Pfaff, in-8, Nuremberg, 1834 (en all.). — Boeck, *Dissertation sur la formation de l'âme du monde*, d'après le *Timée* de Platon, dans les *Études* de Baub et de Creuzet. — Ch. Gett!

Schmidt, *l'Univers et l'âme du monde d'après les idées des anciens*, in-8, Leipzig, 1835 (en all.). — Henri Martin, *Études sur le Timée de Platon*, 2 vol. in-8, Paris, 1840.

AMELIUS ou **AMERIUS**, disciple de Plotin, florissant vers la fin du i^{er} siècle de l'ère chrétienne. Il était né en Étrurie, et s'appelait de son vrai nom, Gentilianus. C'est probablement afin de marquer son mépris pour les choses de ce monde, qu'il y substitua celui sous lequel il est connu dans l'histoire de la philosophie (Amélius en grec signifie *insouciant*). Il s'était attaché d'abord au stoïcien Lyssimaque ; mais les écrits de Numénius, aujourd'hui perdus pour nous, étant tombés entre ses mains, il en fut tellement séduit, qu'il les apprit par cœur et les copia de sa propre main. Dès ce moment il appartenait naturellement à l'école d'Alexandrie, dont Plotin était alors le plus illustre représentant. Amélius alla le trouver à Rome, et pendant vingt-quatre ans, depuis l'an 246 jusqu'en 270, il suivit ses leçons avec une rare assiduité. Il rédigeait tout ce qu'il entendait de la bouche de son nouveau maître, y ajoutait ses propres commentaires, et composa ainsi, si nous en croyons Porphyre (*Vita Plot.*, c. m), près de cent ouvrages. Il est malheureux qu'aucun de ces écrits ne soit arrivé jusqu'à nous, car ils dissiperait probablement bien des nuages qui existent encore pour nous dans la philosophie néo-platonicienne. Cette perte doit nous sembler d'autant plus regrettable, que Plotin lui-même désignait Amélius comme celui de ses disciples qui pénétrait le mieux dans le sens de ses doctrines. Parmi les ouvrages sortis de la plume d'Amélius, il y en avait un qui montrait la différence des idées de Plotin et de celles de Numénius, et qui justifiait le premier de ces deux philosophes de l'accusation intentée contre lui de n'avoir été que le plagiaire du dernier. Il ne paraît pas avoir dédaigné le travail de la critique ; car il démasqua quelques-uns des imposteurs, alors si communs, qui publiaient, sous les noms les plus anciens et les plus vénéralés, des rapsodies de leur invention. C'est ainsi qu'il écrit contre Zostrianus un ouvrage en quarante livres. Après la mort de Plotin, Amélius quitta Rome pour aller s'établir à Apamée, en Syrie, où il passa le reste de ses jours. Il avait cherché, comme les autres philosophes de la même école, à relever par la philosophie le paganisme mourant. Voy. Eunape, *Vit. sophist. et fragment. histor.*, etc. — Suidas, *Amelius*. — Porphyre, *Vita Plotini*. — Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1846-51, 3 vol. in-8. — J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1845, 2 vol. in-8.

AMMONIUS D'ALEXANDRIE, philosophe péripatéticien du i^{er} siècle après J. C. Il enseignait la philosophie à Athènes, et Plutarque, qui suivait ses leçons, ne se contente pas de le mentionner fréquemment dans ses écrits, mais lui a consacré un ouvrage spécial qui n'est pas arrivé jusqu'à nous ; il lui attribue d'avoir regardé, comme conditions de la philosophie, l'examen, l'admiration et le doute. On suppose qu'Ammonius est le premier péripatéticien qui ait tenté d'établir une conciliation entre la philosophie d'Aristote et celle de Platon ; c'est du moins ce que veut démontrer Patricius (*Discuss. péripat.*, t. I, lib. III, p. 139). Aussi n'appartient-il pas à l'école des péripatéticiens purs, mais à l'école syncretique. Du reste, ses œuvres, s'il a écrit, n'ont pas été conservées, et on ne sait rien de plus précis sur ses opinions.

AMMONIUS, surnommé **SACCAS**, à cause de sa première profession (il était portefaix), était né à Alexandrie, où il vécut et enseigna la philosophie

vers la fin du i^{er} siècle ou le commencement du ii^{er}. Né de parents chrétiens, il fut lui-même élevé dans le christianisme, qu'il abandonna plus tard pour la philosophie païenne. C'est du moins ce que nous apprend Porphyre dans un fragment conservé par Eusèbe (*Hist. de l'Église*, liv. IV). Il est vrai que ce Père de l'Église soutient le contraire, et, pour prouver qu'Ammonius n'a jamais déserté le christianisme, il en appelle à un écrit de ce philosophe où serait tentée une conciliation entre Moïse et Jésus ; mais il est évident qu'Eusèbe se trompe et confond deux Ammonius, car celui dont nous parlons n'a jamais écrit, et l'on sait par le témoignage de ses disciples que son enseignement était purement oral.

AMMONIUS, fils d'Hermias et d'Aédesie, *Ammonius Hermiacus*, disciple de Proclus, quitta Athènes après la mort de son maître et revint habiter Alexandrie, sa ville natale, où lui-même enseigna la philosophie et les mathématiques. Ainsi que tant d'autres néo-platoniciens, il tenta une conciliation entre Aristote et Platon. Il vécut vers la fin du v^e siècle ; de ses nombreux commentaires, deux ou trois seulement nous sont connus, du moins ce sont les seuls qui aient été imprimés : *Comm. in Arist. Categorias et Porphyri Isagogen*, texte grec, in-8, Venise, 1545, et *Comm. in Arist. librum de Interpret.*, texte grec, in-8, ib., 1545. Ces commentaires ont été souvent imprimés séparément ; on les a réunis dans une édition faite également à Venise, en 1503.

On attribue aussi à Ammonius une biographie d'Aristote, dont quelques autres font honneur à Philopon.

Ammonius, ayant adopté la philosophie de Platon telle qu'elle était alors enseignée à Alexandrie, l'exposa avec tant de succès, que plusieurs historiens l'ont regardé comme le fondateur du néo-platonisme ; mais cette opinion est fautive ; il ne fit que donner un essor plus élevé à l'école d'Alexandrie, ne se bornant pas à concilier les doctrines de Platon et celle d'Aristote, mais y introduisant aussi le système de Pythagore et tout ce qu'il savait de la philosophie de l'Orient. Il ne communiquait que sous le sceau du secret, à un petit nombre de disciples choisis, ses opinions qu'il faisait remonter à la plus mystérieuse antiquité et qu'il donnait comme un legs de la sagesse primitive.

L'enthousiasme mystique que ses leçons portaient l'empreinte lui fit donner le surnom de Θεοδιδάκτος (inspiré de Dieu). Au nombre de ses disciples on compte Longin, Erennius, Crigène, et Plotin, le plus distingué d'eux tous. Ces trois derniers prirent l'engagement formel de tenir secret l'enseignement d'Ammonius ; mais Erennius et Crigène ayant manqué à leur parole, Plotin se crut dégagé de la sienne, et c'est de lui que nous tenons tout ce qui a rapport aux opinions d'Ammonius.

Quant à faire connaître son système d'une manière plus précise, ce serait une tentative pleine de périls, car on n'aurait aucun moyen de le distinguer de celui de Plotin. Voy. **ALEXANDRIE**.

AMOUR. Le fait qui joue un si grand rôle dans le monde physique sous le nom de gravitation, d'attraction et d'affinités électives, semble avoir son équivalent dans le monde moral. L'homme, quoi qu'il fasse, ne peut pas vivre seulement pour lui-même et dans les bornes étroites de son individualité ; il ne peut détacher son existence de celle des autres êtres, animés ou inanimés, matériels ou immatériels ; il les recherche, il les attire à lui ou se sent entraîné vers eux par un mouvement intérieur plus ou moins puissant ;

et il est des âmes privilégiées qui, se regardant comme exilées sur cette terre, s'élèvent de toutes leurs forces vers un monde idéal, dirigent toutes leurs aspirations vers l'être infini lui-même, centre et foyer de toute existence. C'est à ce sentiment général, à ce fait primitif de la nature humaine, mais qui subit par diverses causes des modifications sans nombre, que s'applique dans sa plus grande extension le nom d'Amour.

C'est par un étrange abus de langage que ce nom se donne aussi à un état de l'âme entièrement opposé à celui dont nous venons de parler, et qu'on appelle *amour de soi* la somme des instincts, des désirs, des appétits, qui, dirigeant toute notre activité, toute notre attention sur nous-mêmes, nous empêchent de nous livrer à l'amour véritable. Que l'auteur de la nature en nous donnant la vie nous y ait attachés par des liens puissants; qu'il nous excite par le besoin et nous encourage par le plaisir à tous les actes dont dépend notre conservation; qu'au contraire il nous détourne par la douleur de ceux qui nous sont nuisibles, c'est une marque de sa bonté et de sa sagesse, ou, si l'on veut, de son amour envers les créatures; mais ce n'est pas dans nos cœurs que cet amour a son siège; ce n'est pas à nous qu'il appartient, car nous n'en sommes que les instruments souvent aveugles. La même remarque doit s'étendre aux préférences que nous montrons pour certaines choses destinées à notre usage ou à nos plaisirs; à moins qu'il ne s'agisse de ces plaisirs de l'âme qu'excite en nous la vue du beau.

Cependant, au-dessus des impressions des sens et des calculs de l'égoïsme, n'y a-t-il pas pour nous-mêmes, au fond de nos cœurs, un sentiment de respect et de véritable tendresse? Et qu'est-ce donc que l'amour de la liberté, de l'indépendance, de la gloire, ce qu'on appelle l'honneur, et jusqu'à cette contrefaçon de l'honneur qui a pour nom la vanité? La liberté, n'est-ce pas la jouissance, et l'honneur le respect de soi? La gloire n'est-elle pas le moyen d'étendre en quelque sorte et de prolonger notre existence au delà des bornes de la nature physique? Oui, sans doute, l'homme peut éprouver pour lui-même un amour légitime, un amour qui n'est pas le moins fécond en actions généreuses. Mais à quelle condition? à la condition d'aimer en lui ce qui fait la dignité et la grandeur de l'homme en général, c'est-à-dire l'être moral, le sujet de la loi du devoir, la plus belle œuvre de la bonté et de la sagesse divines. De cette manière, l'amour de soi se confond entièrement avec l'amour des autres, avec celui de l'humanité entière. Quant à la vanité et au désir de la gloire, s'ils ne sont pas encore le sentiment que nous venons de définir, ou moins ils le supposent chez les autres; car si nous n'admettons pas, même instinctivement, chez nos semblables l'amour du beau et du grand, comment pourrions-nous espérer de briller à leurs yeux ou de vivre dans leur mémoire?

Ainsi la première condition, l'un des caractères essentiels de l'amour, même quand il se réfléchit sur nous, au lieu de se répandre, selon sa direction naturelle, sur les autres êtres, c'est d'être un sentiment tout à fait désintéressé. Mais cela ne suffit pas; il existe aussi des instincts ou l'intérêt, ou l'attrait du plaisir n'ont aucune part, comme celui qui attache la brute à ses petits, le chien à son maître, et quelques hommes grossiers à leurs enfants, dont ils se souviennent à peine quand l'âge les a enlevés à leurs premiers soins. Assurément, ce n'est pas là ce qu'on appelle aimer; rien de commun entre ce brutal penchant, ce mouvement aveugle de la nature animale et le noble entraînement qu'excite dans une âme intelligente

et libre tout ce qui est beau, tout ce qui est bon, tout ce qui intéresse par la souffrance ou par la grâce. L'amour ne peut donc se passer des lumières de la conscience ni d'un certain degré de liberté; car il n'y a que l'instinct et le besoin qui soient des forces entièrement aveugles et irrésistibles. C'est l'amour physique que l'antiquité païenne a représenté les yeux couverts d'un bandeau; mais le véritable amour, l'amour dans sa plénitude et dans toute sa force, a les yeux ouverts qu'il lève vers les cieux.

Maintenant que nous connaissons les caractères généraux et les conditions essentielles de l'amour, il faut que nous le suivions à travers tous ses développements, que nous nous fassions une idée de ses diverses formes particulières. Nous distinguons dans l'amour, comme le résultat général de la faculté d'aimer, quatre degrés principaux, ou si l'on veut, quatre formes parfaitement distinctes les unes des autres: 1° l'amour de tous les êtres vivants, pourvu qu'ils ne menacent pas notre propre existence ou que, par leur forme extérieure, ils ne blessent pas trop vivement notre imagination; 2° l'amour que nous avons pour nos semblables et pour nous-mêmes, lorsque nous considérons en nous l'être moral ou l'image de la nature divine; 3° l'amour de l'idéal et des réalités intelligibles, c'est-à-dire du beau, du bien et du vrai considérés dans leur essence la plus pure; 4° l'amour de Dieu, qui réalise en lui et qui contient dans leur plénitude et dans la plus parfaite unité les trois principes dont nous venons de parler.

Qu'un penchant naturel et plein de douceur, un mouvement dont nous avons parfaitement conscience, et que la réflexion augmente encore, nous attire vers tout ce qui sent, vers tout ce qui respire, ou qui nous offre seulement l'image de la vie, c'est un fait qui à peine a besoin d'être démontré. Rien n'a plus de charme pour nous qu'une nature animée, pleine de mouvement; rien, au contraire, ne nous inspire plus de tristesse et d'effroi qu'une solitude absolue, dépeuplée de toute créature vivante; à défaut d'autres affections, les fleurs et les animaux deviennent pour nous des amis: on s'attache à un chien, à un cheval, à un oiseau; les souffrances de ces créatures nous émeuvent, nous inquiètent, les signes de leur joie nous égayent, et leurs caresses nous sont chères. Dans le temps même où notre cœur n'éprouve aucun vide de la part de nos semblables, il nous est souvent impossible de renoncer à ces affections plus humbles, tant elles sont dans notre nature et dans celle des choses.

Mais aucun autre sentiment n'a plus de force, n'est plus varié dans ses effets et dans ses formes, que l'amour de nos semblables. Ces effets, nous n'avons pas l'intention de les décrire à la manière des moralistes et des poètes; nous voudrions seulement les classer avec une certaine rigueur, et les ramener à leurs principes selon la méthode psychologique. Nous distinguerons donc un premier degré le sentiment qui porte à si juste titre le nom d'humanité, cette commune sympathie que nous éprouvons pour tout être humain, qui nous fait compatir à ses maux sans le connaître, et, dans un danger imminent, nous fait voler à son secours au péril même de notre tête. L'humanité est un mouvement tout à fait spontané qui ne doit pas être confondu avec la charité ou la philanthropie, inspirées l'une et l'autre par certains principes, par certaines doctrines acceptées ou produites par l'intelligence. Au-dessus de l'humanité, nous rencontrons l'amitié et les sentiments qui en approchent plus ou moins; toutes ces prédilections individuelles qui reposent ou sur l'appréciation et la convenance des caractères, ou

sur un échange de services, ou sur la similitude des principes, l'identité des positions et des destinées, par conséquent des vœux et des espérances. Plus ces points de contact seront nombreux entre deux âmes, plus le lien qui les unit sera durable et fort, jusqu'à ce que ces deux existences soient, pour ainsi dire, mises en commun. On aurait pu se dispenser de prouver que l'amitié n'est possible qu'entre gens de bien ; car les méchants sont précisément ceux qui n'aiment pas, ceux qui se livrent à un égoïsme sans limite et sans frein. Enfin au-dessus, et à certains égards au-dessous de l'amitié, est l'amour proprement dit, cette passion tantôt aveugle et tantôt sublime, cette poétique exaltation de l'âme et des sens qui nous enlève en quelque sorte à nous-mêmes, qui nous ravit hors de la sphère de notre propre existence, pour nous absorber dans un autre être devenu l'objet de tous nos desirs, de toutes nos pensées, de toute notre admiration, et comme le principe de notre vie.

L'amour, qui a tant exercé les romanciers et les poètes, a été, pour cette raison même peut-être, un peu trop négligé par les philosophes. Cependant il tient une assez grande place dans notre existence ; il exerce une influence assez visible sur les mœurs, sur les arts, sur les individus et les sociétés, pour mériter d'être étudié au point de vue général et sévère de la science psychologique. Il faut distinguer dans l'amour plusieurs éléments qui n'appartiennent pas tous à la même faculté de l'âme, qui ne demeurent pas toujours unis, et qui sont loin d'être égaux en force, en noblesse et en durée. L'un de ces éléments est purement sensuel : je veux parler de l'instinct qui rapproche les sexes, et les desirs qu'il amène à sa suite ; desirs ordinairement exaltés par notre imagination bien au delà du vœu de la nature, et voilés à nos yeux par cette ivresse générale où l'amour nous plonge. Le second élément appartient davantage à l'âme, sans être dégage complètement de l'influence des sens : c'est l'attrait irrésistible de la beauté dans un être de notre espèce, vers lequel nous entraînent déjà un instinct naturel et l'amour général de nos semblables. Sans doute la beauté de la forme ne peut arriver jusqu'à nous sans le ministère des yeux ; mais il n'y a que notre âme qui en soit charmée : la volupté des sens n'a rien à gagner à cette divine splendeur que la main de Dieu a répandue sur la plus parfaite de ses créatures. Mais cette beauté extérieure qui se flétrit et qui passe n'est que le symbole, l'image souvent trompeuse d'une autre sorte de beauté, d'une beauté tout intérieure, source d'un sentiment plus profond et plus pur, conséquemment plus durable, que l'ascendant exercé sur nous par la perfection du corps. En effet, les deux sexes, quoique parfaitement égaux devant la loi morale, ne se ressemblent pas plus par les qualités de l'âme que par leurs formes et leurs qualités extérieures : à l'homme la dignité et la force, le courage actif, les vertus austères, les conceptions d'ensemble et la puissance de la méditation ; à la femme la douceur et la grâce, la résignation mêlée d'espérance, les sentiments tendres, qui font le charme de la vie intérieure, la finesse, le tact, et une sorte de divination. De là résulte que chacun des deux est pour l'autre un type de perfection, une apparition céleste venant répandre sur sa vie un jour tout nouveau, la plus belle moitié de lui-même, ou plutôt le véritable foyer de son existence. Par une illusion facile à comprendre dans cet âge où l'imagination domine toutes les autres facultés, les diverses qualités qui sont l'apanage d'un sexe, en général, ne manquent pas d'être attribuées, dans toute leur perfection, à un seul homme ou

à une seule femme, ou de se présenter à l'esprit fasciné comme les dons extraordinaires d'un être exceptionnel. Alors l'admiration et la tendresse ne connaissent plus de bornes et se changent en un véritable culte. Ainsi, l'amour proprement dit établit son siège dans toutes les parties de notre être, dans les sens, dans l'imagination et dans le fond le plus reculé de notre âme ; mais des trois éléments que nous avons énumérés, le dernier, celui que nous appellerons l'élément moral, est le seul qui survive à la jeunesse et à la beauté. C'est par lui que s'opère cette fusion des existences sans laquelle le sexe le plus faible n'est que l'esclave du plus fort. Sur lui se fonde la dignité et le bonheur de la famille et la sainteté du mariage.

Près de l'amour proprement dit, nous trouvons les affections de famille, l'amour des parents pour les enfants, des enfants pour les parents, et des enfants entre eux. Ce dernier sentiment approche beaucoup de l'amitié ; le second n'est peut-être que le plus haut degré du respect et de la reconnaissance ; enfin le premier, comme nous l'avons déjà remarqué, deviendrait facilement un instinct sans l'appui de l'intelligence et du sentiment moral. Mais dans aucun cas on ne saurait admettre l'hypothèse de quelques philosophes du XVIII^e siècle, qui ont voulu résoudre toutes les affections du cœur humain en un vil calcul de l'égoïsme.

L'homme n'est pas seulement attaché à sa famille, il aime aussi sa patrie, qui n'est guère pour lui qu'une famille plus vaste. Nos concitoyens, élevés comme nous, sous l'empire des mêmes lois, des mêmes mœurs, sous le charme des mêmes souvenirs, avec qui nous partageons les mêmes craintes, les mêmes espérances et les mêmes joies, sont véritablement pour nous des frères ; et ne sommes-nous pas obligés de reconnaître nos pères dans les générations qui nous ont précédés, qui ont fondé ou conservé, quelquefois au prix de leur sang, la prospérité et les institutions dont nous recueillons les fruits ? Il n'y a pas jusqu'au sol de la patrie, cette terre qui nous a nourris, qui porte tout ce que nous aimons, dont le sein renferme les cendres de nos aïeux, qui ne soit pour nous, abstraction faite de tout le reste, l'objet d'un pieux respect et d'une tendresse toute filiale.

Mais la plus noble et la plus grande de toutes les affections du cœur humain, c'est sans contredit l'amour de l'humanité, du genre humain, considéré dans l'ensemble de ses destinées, et conçu par notre pensée comme un seul être. Cependant il ne faut pas se faire illusion sur la nature de ce sentiment ; il n'a rien de la spontanéité des autres, de ceux du moins qui nous ont occupés jusqu'ici ; il ne dépend pas moins de l'intelligence que de la sensibilité ; car il n'existe qu'à la condition que certaines idées, que certains principes de morale et de métaphysique seront reconnus vrais, soit au nom de la foi, soit au nom de la raison. Ainsi, comment aimer le genre humain, si nous ne croyons pas à son unité, à l'identité des facultés humaines, et à la continuité de leur développement ? Comment aimer le genre humain, si nous n'admettons pas pour tous les hommes les mêmes droits, les mêmes devoirs, la même liberté pour faire le bien et pour éviter le mal ; si nous refusons de croire enfin qu'ils soient tous égaux devant Dieu et devant la loi morale ? Les anciens, qui ne connaissaient point ces principes, étaient également étrangers au sentiment qui en dépend ; leurs affections n'allaient point au delà du cercle de la patrie et de la famille.

Les êtres réels, comme nos semblables et en

général toutes les créatures vivantes, ne sont pas les seuls objets de notre amour ; notre âme, suffisamment développée, se sent aussi entraînée par un charme irrésistible vers un monde tout idéal, vers certains types absolus, constamment présents à notre intelligence, et dont nous ne trouvons dans les choses qui nous entourent que d'infidèles copies : telles sont les idées universelles et nécessaires du beau, du bien et du vrai. N'est-ce pas l'amour de la vérité en elle-même qui a donné naissance à toutes les sciences spéculatives et surtout à la philosophie, qui a, comme la religion, ses martyrs et ses héros ? N'y a-t-il pas en nous un sentiment du bien, un sentiment du juste, devant lequel nous nous croyons obligés d'imposer silence à tous nos intérêts et à toutes nos affections ? Ce sentiment, sans doute, ne saurait exister sans l'idée du bien ; mais l'idée, à son tour, ne serait qu'une forme stérile de notre intelligence, sans l'amour, qui nous porte à la réaliser. Nous ferons la même remarque sur le beau, que nous aimons d'un amour plus ardent, plus enthousiaste, mais moins persévérant peut-être que le bien et le vrai ; nous l'aimons pour lui-même et non pour les nobles jouissances que sa présence nous apporte ; nous l'aimons enfin d'autant plus que nous approchons davantage de son essence absolue et purement intelligible. C'est cet amour que Platon décrit avec tant d'éloquence dans ses immortels dialogues, et auquel il a donné son nom.

Le beau, le bien et le vrai, quand on les considère chacun à part, ne sont sans doute que des idées, que de pures conceptions de notre intelligence. Mais puisque nous les concevons comme universels et nécessaires, nous sommes bien forcés de leur attribuer, en dehors de notre esprit, et en dehors des choses finies de ce monde, une existence réelle, c'est-à-dire que nous devons leur donner pour substance Dieu lui-même, car il n'y a que Dieu au-dessus de nous et de l'univers. Dieu est donc le vrai, le bien et le beau dans leur essence la plus pure ; ils forment en lui la plus parfaite unité. Or, si chacune de ces trois formes de l'absolu est pour nous l'objet d'un amour si puissant, que ne devons-nous pas éprouver pour l'être absolu, considéré dans la plénitude de son existence, dans l'ensemble de ses perfections infinies ? L'amour de Dieu ne saurait se décrire ; car il n'y a que Dieu lui-même qui puisse l'éprouver dans toute son étendue ; il n'y a qu'un être infini qui soit capable d'un amour infini. Pour nous, assujettis aux misères de cette vie, nous y mêlerons toujours ou nos affections, ou nos préoccupations terrestres, ou tout au moins le sentiment de notre existence, le soin de notre liberté, sans laquelle nous ne sommes plus rien dans le monde moral. Ceux qui, oubliant les conditions de notre nature finie, n'ont pas voulu reconnaître d'autre règle dans le vrai et dans le bien que l'amour de Dieu dans sa pureté absolue, les mystiques, en un mot, n'ont abouti qu'au fatalisme, à l'anéantissement de la liberté, de la réflexion, des devoirs les plus positifs de la vie. Aussi quelques-uns n'ont-ils pas voulu s'arrêter en si beau chemin : du fatalisme ils ont été conduits à l'anéantissement de l'homme tout entier, c'est-à-dire au panthéisme (voy. les articles MYSTICISME et PANTHÉISME).

Nous ne connaissons sur l'amour, considéré d'un point de vue philosophique, que ces deux écrits : le *Banquet* de Platon, et l'ouvrage de Léon l'Ébreu intitulé : *Dialoghi di amore, composti da Leone medico, di nazione Ebreo, e di poi fatto cristiano*, in-4, Rome, 1535, et Venise, 1541. Il existe dans notre langue trois traductions de cet ouvrage.

AMPÈRE (ANDRÉ-MARIE), physicien, mathéma-

ticien, philosophe, naquit à Lyon, le 22 juin 1775, de commerçants peu aisés, qui, peu après sa naissance, se retirèrent au village de Poleymieux, près de Lyon. Ce n'est pas sans raison que cet illustre savant fut toujours tourmenté de la pensée qu'il aurait pu faire beaucoup plus qu'il n'avait fait. Car, sans parler de fonctions officielles auxquelles il se condamnait pour suffire aux dépenses d'un ménage mal administré, par exemple des tournées d'inspection générale de l'Université, qui n'allaient pas bien avec ses habitudes d'esprit et avec ses distractions perpétuelles, il faut dire qu'une grande et précieuse partie de son temps fut employée à des projets et à des travaux qu'il abandonnait ensuite. Il faut en chercher la cause en partie dans la vivacité trop peu réglée de son imagination et dans son esprit naturellement aventureux, en partie dans le défaut de direction de son éducation première, qui laissa se développer au hasard ses prodigieuses facultés. Dans son village, le jeune Ampère s'instruisit comme il put, sans autres maîtres que son père et les livres de la bibliothèque paternelle : œuvres d'éloquence sacrée et profane, d'histoire, de poésie, de fiction romanesque, tout lui plaisait. Mais surtout, avec une mémoire aussi promptement tenace, l'enfant étudia les vingt volumes in-folio de l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot, qu'il concilia comme il put avec les sentiments de piété profonde dans lesquels il était élevé. Quand la bibliothèque paternelle ne lui suffit plus, son père le mena de temps en temps à Lyon, où il put étudier dans la bibliothèque publique. Dès sa plus tendre enfance, il avait montré un goût et une aptitude extraordinaires pour les mathématiques. Quelques leçons de latin et de calcul différentiel, données généralement par le savant bibliothécaire de Lyon, l'abbé Daburon, mirent cet enfant de douze ans en état de comprendre les œuvres mathématiques d'Euler et de Bernoulli. Plus tard, il apprit le grec. A treize ans, il présentait à l'Académie de Lyon deux mémoires sur deux problèmes insolubles, sur la quadrature du cercle et sur la rectification des arcs de cercle. A dix-huit ans, suivant son propre témoignage, il savait autant de mathématiques qu'il en sut jamais. Pourtant combien d'autres choses il avait apprises avant cette fatale époque de 1793 ! Il savait à fond toutes les matières traitées dans l'*Encyclopédie*. L'article *Langue* l'avait spécialement frappé : ayant éprouvé les inconvénients de la diversité des langues, il avait créé de toutes pièces une langue destinée à tenir lieu de la langue primitive et unique du genre humain et à devenir universelle. Il en avait écrit la grammaire et le dictionnaire, restés inédits, et il composait, en cette langue, qui était bien la sienne, des poésies intelligibles pour lui seul.

En 1793, son père, devenu juge de paix à Lyon, fut guillotiné, comme aristocrate, après le siège de cette ville. Cet affreux malheur abattit le jeune homme au point d'altérer sa raison ; pendant plus d'un an il vécut à Poleymieux dans un état voisin de l'idiotisme. Puis les *Lettres* de Jean-Jacques Rousseau sur la botanique, l'étude de cette science, au milieu des champs, et la lecture des poètes latins, lui rendirent son activité intellectuelle et une sensibilité vive, qui se portèrent surtout vers la poésie française, et qui produisirent plusieurs essais de tragédies et de grands poèmes. En 1796, une rencontre fortuite fit naître soudainement en lui une passion aussi vive que pure, dont il a écrit par fragments la touchante histoire, et qui, après trois années d'attente, aboutit à un mariage. Mais auparavant, n'ayant pas de fortune, il avait dû se laisser imposer une carrière, dans laquelle il avait débuté en donnant

à Lyon des leçons particulières de mathématiques. Le soir, il se délassait en lisant avec d'autres jeunes gens la *Chimie* de Lavoisier. Marié le 2 août 1799, et devenu, le 12 août 1800, père d'un fils destiné à l'Académie française, il devenait en 1801 professeur de physique à l'école centrale du département de l'Ain. Ainsi exilé à Bourg, loin de sa femme déjà malade et de son enfant, il écrivait et lisait à une Société d'émulation des poésies gracieuses et tendres. En même temps, ses lettres prouvent qu'il rêvait pour son jeune ménage un prix de soixante mille francs, proposé par Bonaparte pour quelque grande découverte sur l'électricité : il avait commencé sur ce sujet l'impression d'un ouvrage de physique, qui ne fut pas achevé. Il préparait un ouvrage mathématique, qu'il n'acheva pas davantage, sur les séries et les autres formules indéfinies. Faisant un cours de chimie expérimentale, il écrivait un ouvrage sur l'avenir de la chimie ; mais plus tard, effrayé de la témérité de ses prédictions, il le détruisit dans un moment de ferveur religieuse, et ensuite il en regretta amèrement la perte. Ce fut aussi pendant son séjour à Bourg, en 1802, qu'il publia à Lyon des *Considérations mathématiques sur la théorie du jeu*, ouvrage de haute analyse, qui, apprécié par Lalande et surtout par Delambre, lui valut une chaire de mathématiques au nouveau lycée de Lyon, dont ces deux savants étaient venus préparer l'organisation. Un mémoire sur l'application du calcul des variations à la mécanique, mémoire présenté dès 1802 à Delambre, et vers 1803 à l'Institut, acheva de le faire connaître des savants. Devenu veuf le 13 juillet 1803, il fut nommé, vers la fin de 1805, répétiteur d'analyse à l'École polytechnique, et bientôt il se remaria à Paris. Il fut nommé, en mars 1806, secrétaire du bureau consultatif des Arts et métiers ; mais il donna bientôt sa démission en faveur de Thénard. En 1807, il faisait à l'Athénée un cours moitié mathématique, moitié métaphysique, dans lequel la classification des sciences et les études psychologiques avaient leur place. Il devint, en 1808, inspecteur général de l'Université, et de plus, en 1809, professeur d'analyse et de mécanique à l'École polytechnique. En 1814, il entra à l'Institut comme successeur du mathématicien Bossut. Chargé d'un cours de philosophie à la Sorbonne en 1819 et 1820, il fut nommé en 1820 professeur de physique générale au Collège de France. De 1820 à 1827, il fit les découvertes électro-dynamiques qui ont immortalisé son nom, et presque toutes les sociétés savantes de l'Europe voulurent le compter au nombre de leurs membres. Il mourut à Marseille, le 10 juillet 1836, pendant une tournée d'inspection générale de l'Université.

De sa vie de 61 ans, le commencement jusqu'à l'âge de 26 ans fut employé par lui à s'instruire et à s'essayer dans les études les plus diverses. Son activité productrice a duré 35 ans, et se partage en deux périodes à peu près égales, dont la seconde a été la plus fructueuse. De 1802 à l'automne de 1820, il s'est adonné surtout aux mathématiques et à la psychologie. De l'automne de 1820 jusqu'à sa mort, il s'est occupé surtout de physique et de chimie, de zoologie, de cosmogonie et de philosophie appliquée à l'ensemble des sciences. De 1802 à 1820, il a marqué sa place dans l'histoire de la philosophie proprement dite par un mémoire psychologique inachevé, par les fragments de sa correspondance philosophique avec Maine de Biran, par quelques-unes de ses leçons de 1807 à l'Athénée, et par le cours de philosophie qu'il fit en 1819 et 1820 à la Sorbonne. En même temps, de 1802 à 1815, il a composé, sur les mathématiques pures et appliquées, une

série de mémoires importants. Dans la seconde période, on ne trouve plus de lui aucun écrit sur la philosophie pure, mais seulement des leçons orales ; l'on n'y trouve, en fait de mathématiques pures, qu'un traité de calcul différentiel et de calcul intégral, dont les dernières pages ne purent pas être obtenues de lui par l'éditeur, et qui parut sans nom d'auteur, sans titre et sans table des matières, et en fait de mathématiques appliquées, un mémoire sur la théorie des ondulations lumineuses. Pendant la première période, il avait préludé à plusieurs des travaux de la seconde. Ainsi il publiait, de 1814 à 1815, trois mémoires de théorie chimique, et en mars 1832, dans la *Bibliothèque universelle* de Genève, sur la structure atomique des corps, une remarquable théorie, dont il s'était occupé dans son cours au Collège de France, et qui lui avait été inspirée par les découvertes de Gay-Lussac sur les rapports des volumes des gaz dans leurs combinaisons chimiques. Dès 1803, il avait eu, sur la philosophie zoologique, des vues analogues à celles qui furent développées plus tard par Étienne-Geoffroy Saint-Hilaire. Par un article anonyme, inséré en 1824, dans les *Annales des sciences naturelles*, sur l'existence et les transformations de la vertèbre chez les insectes, et par les leçons qu'en 1832, dans son cours au Collège de France, il opposait, avec une vivacité tempérée par le respect, aux leçons de son illustre collègue Georges Cuvier contre le système de l'*unité de composition*, il se fit le second de Geoffroy Saint-Hilaire dans la défense de leur système commun contre le système de la *diversité des types organiques*. Dès avant 1815, la question des époques géologiques et des créations successives avait vivement préoccupé Ampère, et une lettre à ses amis de Lyon témoigne une grande ardeur pour l'hypothèse d'une catastrophe future à la suite de laquelle des créations plus parfaites remplaceraient l'homme sur la terre. Depuis 1830, dans quelques leçons de son cours du Collège de France et dans des conversations complémentaires, il a développé une hypothèse cosmogonique, dont le résumé a paru dans une note à la suite de la cinquième édition des *Lettres sur les révolutions du globe*, œuvre du docteur Alexandre Bertrand, dont Ampère avait partagé la foi ardente aux phénomènes les plus incroyables du somnambulisme artificiel. Modifiant l'hypothèse cosmogonique des astronomes Herschell et Laplace par celle du chimiste sir Humphry Davy, Ampère prend, comme les deux premiers, la condensation progressive des nébuleuses pour cause principale de la formation du système solaire, de la terre et des étoiles ; mais il admet que les substances successivement amenées par le refroidissement de l'état gazeux à l'état liquide et à l'état solide ont été échauffées de nouveau par leurs combinaisons chimiques avec d'autres substances condensées et déposées postérieurement, et qu'ainsi le maximum de température a toujours dû être, non au centre, ni à la surface, mais à une certaine profondeur, au contact de deux couches réagissant chimiquement l'une sur l'autre. Ampère ébranlait ainsi l'hypothèse de l'énorme chaleur centrale du globe terrestre. Depuis 1829 jusqu'à sa mort, la classification philosophique des sciences fut l'objet constant et presque unique de ses travaux : nous avons vu que dès 1807 il s'en était occupé, et ses études philosophiques depuis 1802 en furent la préparation.

Quant à la découverte scientifique qui a placé Ampère au rang des plus grands physiciens, il ne suffit pas de la mentionner ici en deux mots ; car elle intéresse indirectement la philosophie par la méthode dont elle est une application. En

1802, Ampère avait publié un programme dans lequel il exprimait la prétention de démontrer l'indépendance réciproque des phénomènes magnétiques et électriques. Toujours prêt à abandonner ses opinions pour la vérité mieux connue, le 11 septembre 1820, il accueillait avec enthousiasme la preuve expérimentale, présentée à l'Académie des sciences, d'une découverte faite depuis un an par le Danois Ørsted, qui avait établi la dépendance réciproque de ces phénomènes, en constatant l'action des courants électriques sur l'aiguille aimantée. Par l'invention de l'*aiguille astatique*, Ampère complétant la découverte de l'*électro-magnétisme*, prouvait que tout courant électrique, quelque faible qu'il soit, quand son action n'est pas contrariée par celle de la terre, fait prendre à l'aiguille une position perpendiculaire à la direction du courant. Mais surtout, dès le 18 septembre 1820, il montrait à l'Académie un nouvel ordre de phénomènes, dits *électro-dynamiques*, c'est-à-dire les attractions et les répulsions mutuelles de deux courants électriques, suivant qu'ils vont dans le même sens ou en sens contraires. Puis, continuant ses recherches, non-seulement il suivait ces actions attractives et répulsives dans tous leurs détails accessibles à l'expérimentation et sur le calcul, ce que l'expérimentation seule n'aurait pas pu atteindre directement : il arrivait ainsi aux lois premières de l'*électro-dynamisme*, dans lesquelles l'*électro-magnétisme* rentrait comme cas particulier ; car Ampère prouvait qu'un fil parcouru par un courant électrique continu se dirige comme l'aiguille aimantée, et par l'invention des *solenoides*, il montrait que tous les effets produits par un barreau aimanté le sont également par un système de courants électriques circulaires, parallèles entre eux, perpendiculaires à leur axe commun et très-rapprochés les uns des autres. Dès lors la force directrice du globe terrestre sur la boussole pouvait évidemment s'expliquer par l'existence de courants électriques circulaires, dirigés à la surface de ce globe dans le sens du mouvement de rotation. Toutes ces belles découvertes furent exposées par Ampère dans une série de mémoires publiés par lui de 1820 à 1827. Il laissait aux physiciens explorateurs la tâche de déterminer, par les observations magnétiques aidées du calcul, les directions et les intensités de ces courants électriques dans toutes les contrées de la terre. Suivant une vue émise par lui à la fin de son hypothèse cosmogonique, la direction de ces courants de l'est à l'ouest est déterminée par l'action de la chaleur solaire sur la couche superficielle, dont elle diminue temporairement la conductibilité. Quoi qu'il en soit de cette dernière explication, la découverte des lois électro-dynamiques est une des plus admirables applications de la méthode physico-mathématique dont Galilée a été le principal auteur et dont il avait bien compris les principes philosophiques (voy. art. GALILÉE).

Il nous reste à parler de la psychologie d'Ampère et de sa classification philosophique des connaissances humaines. Avant d'examiner les résultats de ses travaux sur chacun de ces deux objets, il est nécessaire de faire l'histoire des études qui les ont produits. Commençons par la psychologie. En 1803, après la mort de sa première femme, il avait cherché avec ardeur les consolations religieuses ; mais bientôt il lui fallut, comme après la mort de son père, l'attrait d'une étude nouvelle : il s'adonna avec passion à la

philosophie, et se mit à la cultiver avec ses amis de Lyon. Nous avons les fragments d'un Mémoire inachevé qu'il préparait en 1803 sur une question de psychologie mise au concours pour 1804 par l'Institut. Il commençait en 1805 sa correspondance philosophique avec Maine de Biran, ex-membre du Conseil des Cinq-Cents, retiré à la campagne près de Bergerac depuis 1798, et dont le *Mémoire sur l'habitude* avait été couronné en 1802 et imprimé en 1803. Arrivé à Paris à la fin de 1805, Ampère se lia avec Cabanis, Destutt de Tracy et Gérando, anciens amis de Maine de Biran. Il rédigeait les projets de divers ouvrages philosophiques, qui ne furent pas achevés. Mais, par la correspondance qu'il entretint avec Maine de Biran de 1805 à 1812 et en 1815, il prenait une part active à la naissance d'une philosophie qui se détachait peu à peu du sensualisme de Condillac et du système de la *sensation transformée*, en constatant l'activité volontaire du moi, méconnue par l'école sensualiste et trop négligée même par Descartes ; de plus, à côté de la sensibilité et de la volonté, Ampère rétablissait la raison dans une partie de ses droits. La passion d'Ampère pour la philosophie devint telle, qu'en 1813, l'année même où il publiait deux importants mémoires d'analyse mathématique et où il se présentait en concurrence avec Poinsot pour la place laissée vacante à l'Académie des sciences par la mort de l'analyste Lagrange, il prenait, peut-être après l'échec de cette candidature, un profond dégoût pour les sciences mathématiques et physiques. Il négligeait de répondre à une lettre de Davy, pour n'avoir pas, disait-il, à s'occuper de ces *ennuyeuses choses*, et il écrivait à ses amis de Lyon qu'il était presque décidé à renoncer aux études de ce genre, pour se donner tout entier à une science bien supérieure, à la psychologie, dont il se croyait destiné, disait-il, à *poser les fondements pour tous les siècles*. Cette passion exclusive pour la philosophie ne dura pas, et ce fut heureux ; car c'était à la physique qu'il devait bientôt rendre les plus grands services, tandis que cette philosophie à laquelle il avait été tenté de tout sacrifier, pouvait accomplir sans lui ses progrès, et en attendant elle ne lui donnait ni la tranquillité d'âme ni le bonheur, mais seulement des illusions présomptueuses, qui risquaient de le détourner de sa voie véritable. Deux ans plus tard, en 1815, lorsqu'avec le patriotisme généreux dont il fut animé toute sa vie depuis 1789, il souffrait des malheurs de la France et se plaignait amèrement à ses amis de Lyon de la joie de quelques-uns de ses amis de Paris, il ne trouvait pas plus que Joffroy à la même époque une consolation et un appui dans cette philosophie exclusivement vouée à l'analyse psychologique : tourmenté par le doute, il jetait à ses amis de Lyon un cri d'angoisse et de regret, du fond du gouffre où il s'était précipité, disait-il, en gardant de ses anciennes idées trop peu pour le faire croire, mais assez pour le frapper de terreur. Cependant, à partir de 1816, la petite société philosophique à laquelle il appartenait, et qui se réunissait maintenant chez Maine de Biran fixé à Paris depuis 1812, prenait une couleur plus décidément spiritualiste, et comptait parmi ses membres Stapfer, le docteur Bertrand, Loyson et surtout M. Cousin, qui, après ses cours de 1816 et 1817 sur les principes nécessaires, ouvrait le 4 décembre 1817 son cours sur le vrai, le beau et le bien. C'était aussi l'époque où Maine de Biran, sans voir assez nettement le rôle de la raison dans l'âme humaine et son rapport avec Dieu, sentait de plus en plus le besoin du sentiment religieux et arrivait peu à peu à la foi chrétienne. Les idées

religieuses d'Ampère, ravivées par une correspondance suivie avec le P. Barret, l'un de ses anciens amis lyonnais, devenu prêtre et jésuite, avaient ramené le calme dans son âme. De 1819 à 1820, il faisait à la Sorbonne un cours de philosophie sur la classification des faits intellectuels, et il songeait à publier une exposition complète de son système psychologique. Mais l'électro-magnétisme et l'électro-dynamisme lui firent oublier pour un temps la philosophie; et quand il y revint, ce fut pour l'appliquer à l'ensemble des sciences. Voyons ce qu'était cette philosophie qu'Ampère n'a pas trouvée le temps d'exposer d'une manière suivie et complète.

Le système psychologique d'Ampère, formé peu à peu et bien des fois modifié, appartient à une philosophie de transition, dans laquelle Ampère n'a paru jouer qu'un rôle secondaire à côté de son ami Maine de Biran. Dans ce passage lent du sensualisme au spiritualisme, la part de Maine de Biran paraît plus prédominante qu'elle ne l'a été en réalité, parce qu'il a laissé des œuvres plus étendues, plus suivies et rédigées en un style moins obscur. La part d'Ampère a été plus grande qu'elle ne paraît, parce qu'il n'a laissé, en philosophie pure, que des lambeaux d'écrits très-décousus et dont le langage est difficile à comprendre. Les œuvres purement philosophiques d'André-Marie Ampère forment la seconde moitié d'un volume publié en 1866, par M. Barthélemy Saint-Hilaire, sous le titre : *Philosophie des deux Ampère*; elles se composent des *Fragments du Mémoire de l'an XII* (1803 à 1804), des *lettres à Maine de Biran*, et de quelques fragments réunis par M. Jean-Jacques Ampère et insérés soit dans son *Introduction à la philosophie de son père*, soit surtout dans un *Appendice* à cette introduction qui forme la première moitié du volume cité.

Quand Ampère écrivait les fragments du Mémoire psychologique de l'an XII, il ne connaissait encore Maine de Biran que par la lecture de son *Mémoire*, purement sensualiste, sur *l'habitude*. Il empruntait à ce Mémoire la distinction de *l'idée* et de *l'sentiment*, mais il distinguait plus nettement que l'auteur les *sentiments* et les *sensations*, phénomènes réunis sous un même nom dans le Mémoire sur l'habitude, et il devançait Maine de Biran en constatant l'activité volontaire comme parfaitement distincte de la sensation, du sentiment et de l'idée. Du reste, sur l'analyse des phénomènes intellectuels, il se contentait encore des amendements apportés par M. de Gérando au système de Condillac. Mais il hasardait quelques vues métaphysiques hardies jusqu'à la témérité. Par exemple, il posait en principe que tout être fini occupe nécessairement une place dans un être infini de même nature. Il admettait, avec Newton, que le temps infini et l'espace infini sont des êtres réels; mais de plus, il voulait que l'étendue de chaque corps fit partie de l'espace infini, et que la durée de chaque être fit partie du temps infini. Ce n'est pas tout : conséquent jusqu'au bout avec son faux principe, il voulait que chaque être pensant occupât une place dans une pensée infinie, et que chaque changement dans les pensées de cet être fini fût un changement dans la pensée infinie qui embrasse toutes les pensées, comme chaque mouvement d'un corps est un changement de lieu dans l'espace infini qui embrasse tous les corps. En un mot, en 1804, pour être panthéiste, il ne manquait à Ampère que de s'apercevoir qu'il l'était. Heureusement cette conception fautive se retrouve pas dans ses écrits les plus récents.

Sa rupture de plus en plus complète avec le sensualisme s'est faite de 1805 à 1812, en com-

mun avec Maine de Biran. Ampère avait porté le premier son attention sur l'activité volontaire. Maine de Biran en a approfondi la notion sur un point, en concentrant ses études sur l'analyse de la conscience que nous avons de l'effort musculaire. Mais, tandis que, pour s'élever au-dessus du sensualisme, Maine de Biran prenait pour point d'appui Reid, Ampère opposait avec succès à Reid Kant mieux compris qu'il ne l'était alors par les autres philosophes français. Ampère avait d'abord été tenté d'admettre le scepticisme subjectif de Kant; mais ensuite il l'avait rejeté, après mûr examen, en attribuant une valeur absolue et objective aux *jugements synthétiques a priori* de Kant et à ce que lui-même appela plus tard les *conceptions objectives*. Il faisait ainsi à la raison une part que Maine de Biran n'a jamais su lui faire. En même temps, il conservait à la perception externe toute sa valeur, sans laquelle les sciences cosmologiques ne seraient qu'un vain jeu de notre esprit avec des fantômes. Pour rendre justice à cette philosophie d'Ampère antérieure à 1815, il faut constater encore les points suivants : 1° Ampère a aidé Maine de Biran à établir une distinction entre deux choses que ce dernier avait d'abord confondues, savoir : la conscience de l'effort et la sensation du mouvement musculaire. Ampère a bien vu que cette sensation est rapportée au muscle mis en jeu, et qu'il n'en est pas de même de l'effort volontaire; mais il a eu tort de croire que tout homme a naturellement et primitivement conscience de la localisation de l'effort dans le cerveau, tandis que c'est là une notion acquise, notion qui, justifiée par l'observation et l'induction, et vulgarisée aujourd'hui par l'éducation et par les habitudes du langage, était restée étrangère aux croyances populaires des anciens Grecs et Romains, comme leur langage l'atteste, et qui a été rejetée par la plupart de leurs philosophes. — 2° En restreignant la part trop large que Reid avait faite et que Maine de Biran conservait à la perception immédiate dans l'acquisition de nos connaissances sur les objets extérieurs, Ampère a fait une part légitime à l'induction spontanée et à la raison dans l'acquisition de ces connaissances. — 3° Maine de Biran avait bien distingué la perception des phénomènes sensibles, la perception des rapports entre ces phénomènes, la conception des causes extérieures et de leur relation avec les phénomènes sensibles. Mais c'est Ampère qui a appelé l'attention de son ami sur la conception des relations mutuelles qui existent entre les causes extérieures, indépendamment de nous et de nos sensations, conception rationnelle, sans laquelle les sciences mathématiques et physiques ne pourraient pas exister. — 4° Il a réagi contre l'abus de l'analyse psychologique par ses remarques sur le rôle simultané de la sensibilité, de l'intelligence et de l'activité volontaire dans les phénomènes psychologiques. Mais ces mérites sont difficiles à découvrir dans la correspondance d'Ampère, à cause des tâtonnements de la pensée et du néologisme étrange du langage. Par exemple, il faut savoir que la conscience psychologique se nomme tour à tour *émésème* ou *autopsie* (pour *héautopsie*); que la *nouménalité* est le caractère objectif des notions, et que la *phénoménalité* est le caractère subjectif des perceptions sensibles. Mais, de plus, il faut se familiariser avec la *synthétopsie*, la *contribution*, le *jugement docimastique*, le *jugement élodictique*, etc. Quant aux mots connus, il faut s'habituer à leur laisser prendre les sens les plus inattendus. Par exemple, que signifient ces mots : « Mouvoir à volonité une intuition dans un ensemble d'intuitions fixes? » Ils signifient .

« mouvoir volontairement un corps que l'on voit au milieu d'un ensemble de corps immobiles qu'on voit aussi. » Quand Ampère dit qu'un observateur parcourt l'intervalle de deux points d'une surface avec l'intuition mobile de la main, cela veut dire qu'il parcourt cet intervalle avec sa main qu'il voit se mouvoir. Que valait la langue universelle inventée par Ampère avant l'âge de dix-huit ans? je ne sais; mais certes sa langue philosophique tirée du grec et du latin n'a jamais eu et n'aura jamais aucune chance de devenir universelle.

La justice envers la psychologie d'Ampère ne serait pas complète, si l'on ne cherchait cette psychologie que dans les fragments écrits par lui avant 1815. Depuis cette époque, dans ses leçons philosophiques à la Sorbonne et au Collège de France, il a développé de vive voix des observations psychologiques remarquables par leur justesse et par leur nouveauté. Il ne les a pas mises par écrit, mais on en trouve un intéressant extrait, fait par M. Roulin, dans un article reproduit à la fin de la préface de la première partie de l'*Essai d'Ampère sur la philosophie des sciences*. Ce qui caractérise surtout ces observations psychologiques, c'est leur caractère synthétique, qui consiste à présenter les phénomènes dans leur réalité vivante, dans leurs rapports naturels et dans leur ordre réel de succession, sans négliger pourtant l'analyse psychologique, qui signale la part de chaque faculté dans chaque phénomène complexe, tandis que la réalité échappe aux psychologues qui, par l'emploi trop excessif de l'analyse, isolent fictivement les facultés, toujours plus ou moins associées dans leur exercice commun. Quelques points méritent spécialement d'être signalés. Par exemple, il faut citer les vues d'Ampère sur ce qu'il appelle *concrétion*, c'est-à-dire le phénomène complexe résultant de la réunion d'une sensation présente avec les images fournies par la réminiscence involontaire de sensations antérieures. Il faut noter aussi ce qui concerne le rôle de l'activité dans la sensation, c'est-à-dire ce qu'Ampère appelle la *réaction*, distincte de l'attention volontaire. Enfin il faut mentionner une théorie qui a exercé une influence prédominante sur sa classification des sciences : c'est la théorie des quatre ordres de conception, réunis deux à deux en deux classes, dont la première est dite indépendante du langage, tandis que, suivant Ampère, la seconde le suppose nécessairement. La première classe comprend : 1° les conceptions primitives et subjectives de l'étendue et de la durée, conceptions qui prêtent à la perception sensible sa forme nécessaire; 2° les conceptions objectives de substance et de cause. La seconde classe comprend : 3° les conceptions *onomastiques*, c'est-à-dire d'une part, pour les phénomènes sensitifs, les *conceptions comparatives* ou *idées générales*; d'autre part, pour les phénomènes de l'activité intellectuelle, les *idées réflexives*. Cette seconde classe comprend aussi : 4° les *conceptions explicatives*, par lesquelles nous remontons des phénomènes aux causes. Ainsi le grand physicien Ampère est aussi rebelle que le grand physicien Gallée (voy. art. GALLÉE) à l'interdiction prononcée de nos jours par le positivisme contre la recherche des causes.

Arrivés à la dernière grande œuvre d'Ampère, œuvre de philosophie appliquée aux autres sciences. Disons d'abord comment il fut conduit à ce grand travail. Nous avons dit que dès 1807 il avait abordé dans son cours de l'Athénée la question de la classification des connaissances humaines. Des observations courtes et peu claires de Maine de Biran, conservées parmi les lettres

d'Ampère à ce philosophe, nous permettent d'entrevoir quelque chose des premières vues d'Ampère sur cette classification. Maine de Biran aurait voulu une première division des sciences en plus de deux règnes. Au contraire, il paraît que dès lors Ampère avait divisé toutes les connaissances humaines en deux règnes seulement, dont l'un comprenait à la fois la métaphysique, la théologie, la jurisprudence, l'histoire, l'archéologie, etc.; mais qu'il avait fondé alors cette division sur une considération qu'il abandonna depuis, savoir, sur la distinction de deux modes d'application du principe de causalité. Après 1807, la philosophie pure, les mathématiques et les sciences physiques occupèrent, comme nous l'avons vu, la pensée d'Ampère jusqu'en 1828. A cette dernière époque, après la publication de son Mémoire mathématique sur les ondulations lumineuses, ses amis l'exhortaient à continuer dans la même voie et à compléter l'œuvre de Fresnel mort en 1827. Mais, en 1829, obligé par sa mauvaise santé d'aller chercher le climat du midi, il revint à ses études de philosophie, pour les appliquer à l'ensemble des sciences, et toute son attention, pendant les sept dernières années de sa vie, fut absorbée par cette unique pensée, avec quelques épisodes, qu'il y rattachait et dont nous avons parlé, sur la structure atomique des corps, sur la zoologie et sur la cosmogonie. Une partie de son cours au Collège de France fut remplie par ces épisodes, tandis que l'autre partie avait pour objet la *mathésiologie*, c'est-à-dire la classification des connaissances humaines. Avec l'aide de M. Gonod, professeur à Clermont, il rédigeait son *Essai sur la philosophie des sciences ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines*. Pendant une tournée d'inspection générale, il composait en chaise de poste 158 vers latins techniques, remarquables par leur concision élégante, et dans lesquels cette classification se trouve habilement résumée. La première partie de l'*Essai sur la philosophie des sciences* fut imprimée avant sa mort, mais n'a été publiée qu'en 1838; l'autre partie a paru en 1843, par les soins de son fils, M. Jean-Jacques Ampère, avec une notice biographique de MM. Sainte-Beuve et Littré.

Dans son ensemble, et surtout dans ses divisions les plus générales, cette classification est très-supérieure à toutes celles qui l'avaient précédée. Mais dans beaucoup de détails, et surtout dans les dernières subdivisions, elle est défectueuse. Botaniste distingué, Ampère prit pour modèle de la classification des connaissances humaines la classification botanique de Bernard de Jussieu. Dès lors, il est clair qu'il ne devait pas se placer au point de vue subjectif, en classant, comme Bacon et Leibniz, les sciences d'après les facultés qu'elles mettent principalement en jeu, mémoire, imagination, raison, ou bien en les classant, comme le P. Ventura, d'après les procédés qu'elles emploient, autorité, raisonnement, observation; mais qu'il devait, avec raison, se placer au point de vue objectif, en classant ces connaissances d'après la nature de leurs objets. Les connaissances humaines portent sur deux grandes classes d'objets, ceux qui appartiennent à la matière, et ceux qui appartiennent à la pensée. C'est pourquoi Ampère les divisa en deux règnes, celui des *sciences cosmologiques* et celui des *sciences noologiques*. Il divisa le premier en deux sous-règnes, celui des sciences cosmologiques proprement dites ou sciences de la matière inorganique, et celui des sciences physiologiques ou sciences de la matière organisée et vivante. Il divisa de même le second

règne en deux sous-règnes, celui des sciences zoologiques proprement dites, et celui des sciences sociales. Puis il divisa chacun des quatre sous-règnes en deux embranchements, chaque embranchement en deux sous-embranchements, subdivisés chacun en deux sciences du premier ordre, dans chacune desquelles il trouva deux sciences du second ordre, divisées chacune en deux sciences du troisième ordre. Il eut ainsi 128 sciences du troisième ordre, embrassant dans leur ensemble toutes les connaissances humaines. Ampère compare ces sciences du troisième ordre aux *familles naturelles*, que Jussieu a déterminées d'abord sans aucune idée préconçue et d'après l'ensemble des caractères observés dans les espèces végétales; il a réuni ensuite ces familles en groupes plus ou moins élevés, et il les a subdivisés en descendant jusqu'aux espèces végétales. Ampère s'est arrêté aux sciences du troisième ordre, sans pousser la division plus loin; mais, pour tout le reste, il croit avoir procédé comme Jussieu. Cependant, de l'inspection du tableau final d'Ampère et de ses explications mêmes, il résulte que c'est là une illusion. Il est vrai que sa *méthode d'exposition* consiste à partir des sciences du troisième ordre, en remontant de degré en degré jusqu'aux deux règnes. Mais il est évident et l'auteur lui-même nous apprend que telle n'a pas été sa *méthode d'invention*, et qu'une vue philosophique *a priori* l'a forcé de modifier après coup ses divisions et ses subdivisions, pour remplir les cadres uniformes et entièrement semblables entre eux des deux règnes dans cette division invariablement dichotomique. Les familles botaniques de Jussieu existaient dans la nature, et ce savant n'a fait que les y trouver. Au contraire, parmi les sciences du troisième ordre d'Ampère, il y en a beaucoup qui n'ont jamais existé et n'existeront jamais comme sciences distinctes. Parmi les sciences de ses deux premiers ordres, il y en a moins qui aient ce défaut capital, mais il y en a encore. Par exemple, dans le sous-embranchement des sciences philosophiques, la *télésiologie*, science du premier ordre, n'existera jamais comme science distincte, et des quatre sciences du troisième ordre qu'elle contient, la première, la *télésiographie*, description de la volonté, fait partie de la *psychologie*, la seconde et la troisième font partie de l'*éthique*. Or la psychologie et l'éthique sont deux des quatre sciences du premier ordre de ce même sous-embranchement. Prenons maintenant l'ontologie, autre science philosophique du premier ordre. Parmi ses quatre subdivisions, l'*hyparctologie* et la *théodicée* n'existeront jamais comme distinctes des deux autres qui sont l'*ontothétique* et la *théologie naturelle*. Le règne des sciences cosmologiques donnerait lieu à des critiques du même genre. Par exemple, des quatre sciences du troisième ordre comprises dans la *zootechnie*, deux rentrent en partie dans les deux autres et n'en diffèrent qu'à titre de points de vue d'une même science, tandis que les quatre sciences du troisième ordre comprises dans la physique médicale ont chacune un objet différent de celui des trois autres. Il y a donc, dans ces divisions de chaque science du premier ordre en quatre du troisième, une symétrie apparente et non réelle, factice et non naturelle. Les cadres étaient faits: il fallait les remplir.

Mais comment le génie classificateur d'Ampère s'est-il asservi à ces cadres arbitraires? Sa théorie philosophique des *quatre ordres de conceptions* lui a imposé sa théorie des *quatre points de vue*, et celle-ci s'est imposée à sa classification des sciences. Dans sa préface et dans son intro-

duction, il insiste sur cette pensée, que les conceptions des deux premiers ordres, les unes subjectives, les autres objectives, doivent exister chez les enfants avant l'intelligence du langage, qui seule permet de comparer les faits et de les expliquer. De même, suivant lui, dans chaque science il y a une première partie qui, sans scruter la corrélation des faits, les considère en eux-mêmes, et cette partie se subdivise en deux autres, dont l'une prend dans les faits ce qui s'offre immédiatement à l'observation, et dont l'autre cherche ce qui est d'abord caché; ensuite, dans chaque science, il y a une seconde partie, qui considère les faits corrélativement, de manière à les comparer et à les expliquer, en examinant les changements successifs qu'un même objet éprouve, ou bien les changements analogues qui se produisent dans des objets différents, et cette seconde partie se subdivise en deux autres, dont l'une arrive par cette comparaison aux lois les plus générales, et l'autre se propose de découvrir les causes des faits données par les deux premiers points de vue et les causes des lois données par le troisième point de vue, et de prévoir les effets par la connaissance des causes. Tout cela est vrai; mais l'erreur consiste à croire que des points de vue d'une même science sont des sciences distinctes. Par exemple, suivant Ampère, dans la *physique générale élémentaire*, première partie de la *physique générale*, il y a la *physique expérimentale*, qui s'arrête aux faits observés, et la *chimie*, qui scrute les faits cachés; et dans la *physique mathématique*, seconde partie de la *physique générale*, il y a la *stéréonomie*, qui applique à tous les corps les procédés nécessaires pour arriver à l'exactitude mathématique dans les observations physiques et chimiques et dans les formules qui en résument tous les résultats, et l'*atomologie*, qui s'élève à la recherche des causes des phénomènes et des lois de physique et de chimie. Cet exemple choisi par l'auteur est malheureux; car il est évident que la physique et la chimie sont deux sciences distinctes, séparées avec raison dans la première subdivision et confondues à tort dans la seconde. Les quatre points de vue auraient dû, suivant les principes posés expressément par Ampère, servir seulement de contre-épreuve à la classification des sciences divisées et subdivisées d'après leurs objets: au contraire, ce sont bien évidemment les quatre points de vue qui d'une part l'ont forcé à diviser en deux une science naturellement une, comme la physique, à laquelle appartient la partie physique de la stéréonomie et de l'atomologie, ou comme la chimie, à laquelle appartient la partie chimique de ces deux mêmes sciences; d'autre part ce sont aussi les quatre points de vue qui l'ont forcé à réunir en une seule science deux sciences naturellement distinctes, comme la partie physique et la partie chimique de la stéréonomie et de l'atomologie.

Cette même théorie des quatre points de vue a produit chez Ampère une autre illusion, combattue avec raison par M. Arago dans sa Notice. Ces quatre points de vue, qui déterminent toutes les divisions et les subdivisions des connaissances humaines, étant analogues aux quatre ordres de conceptions rangés suivant l'ordre de leur apparition successive dans la première enfance, Ampère se croit en droit de conclure que, sauf la nécessité d'une instruction primaire préparatoire, ses 128 sciences se trouvent rangées dans son tableau dans l'ordre le meilleur à suivre soit pour les étudier toutes, soit pour en étudier à fond quelques-unes en omettant ou en se contentant d'effleurer les autres. Ainsi il admet qu'il vaut mieux avoir acquis toute l'instruction

qu'on peut et qu'on veut acquérir dans les 64 sciences cosmologiques, avant de commencer l'étude des sciences noologiques. De plus, il croit qu'il faut apprendre dans chaque règne les sciences du premier ordre une à une, chacune depuis ses premiers éléments jusqu'à ses parties les plus élevées dans les quatre sciences du troisième ordre, avant de passer aux sciences suivantes du premier ordre; qu'ainsi il faut apprendre les mathématiques supérieures, sans excepter l'astronomie, avant la physique élémentaire et par conséquent avant aucune notion d'optique. Il n'est pas besoin d'aller plus loin pour voir que les sciences cosmologiques, classées, comme elles doivent l'être, d'après leurs objets, ne sont pas rangées dans l'ordre suivant lequel elles doivent être apprises, et qu'il faut avoir appris les éléments de plusieurs sciences du premier ordre, avant de pouvoir atteindre les parties les plus élevées de l'une quelconque d'entre elles, à l'exception des mathématiques pures. Il en est de même pour les sciences noologiques. Par exemple, à qui Ampère fera-t-il croire qu'un futur philosophe doit commencer par acquérir une instruction aussi complète qu'il pourra dans les sciences cosmologiques, avant d'aborder l'étude de la psychologie élémentaire, et que celui qui veut devenir linguiste doit avoir achevé ses études dans les sciences cosmologiques, dans les sciences philosophiques, et de plus dans les beaux-arts, avant de commencer l'étude des langues? Cette illusion d'Ampère peut s'expliquer par la puissance exceptionnelle de ses facultés, par le défaut de direction dans les études de son enfance et de sa jeunesse, et par l'ordre étrange qu'il avait suivi lui-même, comme nous l'avons vu, dans l'acquisition de ses vastes connaissances.

Sur Ampère, outre les notices déjà mentionnées de MM. Sainte-Beuve et Littré, voyez la notice, plus récente, de M. François Arago, qui a puisé des renseignements intéressants dans ses souvenirs personnels et dans la correspondance intime d'Ampère avec ses amis de Lyon, mais qui a commis quelques erreurs de faits et de dates; l'article de M. Étienne Arago, résumé de la notice précédente, dans la nouvelle édition de la *Biographie universelle*; l'*Introduction* déjà citée de M. J. J. Ampère à la *philosophie de mon père*; l'*Avant-propos* de M. Barthélemy Saint-Hilaire, et quelques passages du volume de M. E. Naville sur *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*. Th. H.-M.

AMPHIBOLIE, ἀμφιβολία. Tel est le nom consacré par Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, à une sorte d'amphibologie naturelle, fondée, selon lui, sur les lois mêmes de la pensée et qui consiste à confondre les notions de l'entendement pur avec les objets de l'expérience, à attribuer à ceux-ci des caractères et des qualités qui appartiennent exclusivement à celles-là. On tombe dans cette erreur quand, par exemple, on fait de l'identité, qui est une notion *a priori*, une qualité réelle des phénomènes ou des objets que l'expérience nous fait connaître (*Analyt. des principes*, appendice du ch. II).

AMPHIBOLOGIE, de ἀμφιβολία, même signification. On appelle ainsi une proposition qui présente, non pas un sens obscur, mais un sens douteux, un double sens. Aristote, dans son *Traité des réfutations sophistiques* (ch. IV), a compté l'amphibologie parmi les sophismes. Il la distingue de l'équivoque (ἑσφαλίζεσθαι), par laquelle il désigne l'ambiguïté des termes, pris isolément.

ANACHARSIS. Voy. LES SEPT SAGES.

ANALOGIE. On confond aujourd'hui le plus souvent l'analogie avec la ressemblance; les anciens logiciens y mettaient plus de scrupule, et

conservaient au premier de ces termes le sens que lui avaient donné les mathématiciens, celui d'une égalité de rapports comme celle qui constitue une proportion. Le langage n'a pas cessé d'exprimer cette différence. Deux ailes d'oiseau sont semblables: la nageoire d'un poisson est analogue à une aile, parce qu'elle a la même connexion avec d'autres organes, et qu'elle sert au même usage. Ce qui autorise l'assimilation, c'est, comme dans une proportion, la similitude des rapports. Quoi de plus différent encore qu'une colonie et un enfant, et qui s'aviserait de rechercher entre ces deux termes des ressemblances intrinsèques? Mais la relation qui existe entre l'enfant et sa mère se retrouve en quelque mesure dans celle qui rattache une colonie à la patrie qui l'a fondée, et que, par analogie, on appelle sa métropole. Ainsi, à parler rigoureusement, il n'y a de ressemblance qu'entre des faits de même espèce, ou tout au moins de même genre, et une propriété dite semblable est inhérente aux objets où on la constate; l'analogie, au contraire, résulte entre des termes différents, d'une relation du même genre, et son domaine est, pour ainsi dire, sans limite. Nous découvrons sans cesse des rapprochements imprévus entre les objets les plus divers, et la parole les exprime en vives images. Cette distinction semble pourtant s'évanouir quand on parle en logique du raisonnement par analogie, qui se trouve confondu avec le raisonnement par ressemblance. Il y a là dans les mots et dans les choses une grande incertitude qu'il importe de dissiper.

Les ressemblances se constatent par l'observation et la comparaison, et l'induction, qui, sans doute, a d'autres conditions, suppose toujours qu'elles sont reconnues. Raisonner par ressemblance, c'est donc, à proprement parler, raisonner par induction. S'il y a un procédé différent qu'on appelle analogie, il ne consistera donc pas simplement à s'appuyer sur des ressemblances, ou bien il y aura deux noms pour désigner la même opération. Le seul moyen de s'éclaircir, c'est d'emprunter aux logiciens quelques exemples qu'ils proposent comme des modèles du raisonnement par analogie, et de les interpréter. Soutenir que les colonies ont envers la mère patrie les mêmes devoirs que les enfants envers leurs parents; concevoir que la foudre a la même cause que les phénomènes électriques artificiellement produits dans un laboratoire; un animal d'une espèce inconnue qu'un cœur, une circulation double et complète, etc., parce qu'on l'a vu allaiter ses petits; que la planète Mars a des habitants, parce qu'elle ressemble à la Terre, voilà des types qui représentent assez bien toutes les formes du raisonnement par analogie, tels que le décrivent les auteurs les plus considérés. Or il ne paraît pas possible d'en dégager une formule qui convienne à tous, et il y a là des procédés intellectuels de nature très-différente. Le premier raisonnement est une véritable déduction: on conclut de l'identité des rapports, qui est supposée reconnue ou accordée, à l'identité des devoirs; la conclusion est forcée, si l'on admet qu'il y a entre les colonies et la patrie communé un vrai lien de filiation; elle est très-douteuse si cette assimilation est précaire. L'analogie est établie, avant le raisonnement auquel elle sert de principe, par une comparaison dont on peut contester ou soutenir l'exactitude. On renverra donc ce premier mode d'inférence à la déduction. En second lieu, quand Franklin soupçonne que les phénomènes produits par les appareils électriques sont de même espèce que ceux des nuages qui portent le tonnerre, il ne raisonne pas, il constate des ressemblances, qui ont pu échapper à d'autres, mais qui le frappent,

parce qu'il se sert d'une observation plus attentive et d'une comparaison à laquelle on n'avait pas songé. Le raisonnement commence au moment où il conçoit une expérience capable de mettre cette ressemblance en pleine lumière, de vérifier son idée ou de la contredire. Si le nuage est comme un appareil électrique, il produira des effets qu'on peut déterminer d'avance, et, par exemple, on pourra en tirer des étincelles, comme du conducteur d'une machine. C'est un exemple de ce qu'un savant appelle le *raisonnement expérimental*, c'est-à-dire une déduction fondée sur une hypothèse, et aboutissant en dernière analyse à une induction : car l'expérience faite, il n'y a pas analogie, mais ressemblance avérée entre les deux ordres de phénomènes, soumis dès lors aux mêmes conditions, expliquées par les mêmes causes prochaines. C'est un travail ordinaire dans l'investigation des lois de la nature : observation, conception d'une similitude, déduction d'une expérience, induction d'une loi, ou si l'on veut extension d'une loi déjà reconnue. Considérons maintenant le troisième exemple. « Il n'est pas un naturaliste, dit M. Cournot, qui, à l'aspect d'un animal d'une espèce jusqu'à présent inconnue, occupé à allaiter ses petits, ne soit parfaitement sûr d'avance que la dissection y fera trouver un cerveau, une moelle épinière, un foie, un cœur, des poumons, etc. » Il y a évidemment ici un raisonnement fondé sur une observation : cet animal est un mammifère, voilà tout ce qu'on sait, ou plutôt tout ce qu'on voit : il a un cerveau, un cœur, etc., voilà ce qu'on affirme, ou pour parler à la rigueur, ce que l'on conçoit. Quelle est la raison qui fait passer le naturaliste d'une idée à l'autre ? C'est une liaison précédemment établie entre les caractères de l'organisation, c'est-à-dire une loi obtenue par une induction légitime. Cette loi, vérifiée pour toutes les espèces connues, peut-elle souffrir des exceptions ? Ce n'est pas absolument impossible, mais c'est tout à fait improbable. Du reste, le doute ne sera pas de longue durée, et sans recourir à la dissection, il sera facile de la vérifier pour ce cas nouveau. Entre l'induction préalablement accomplie, et son extension à un cas nouveau, devant un cas semblable, il y a un moment où l'esprit anticipe l'observation, ou même s'en dispense. C'est un droit qu'il s'attribue chaque fois qu'il induit, et s'il se maintenait ici dans les limites de la même espèce, on ne pourrait le lui refuser sans nier l'induction elle-même ; ni faire une obligation au savant de ne rien affirmer de l'organisation d'un chien ou d'un cheval, avant de l'avoir ouvert. Ce qui distingue donc cette inférence de l'induction simple c'est que l'espèce de l'animal est jusqu'à présent inconnue : différence insignifiante, puisque le caractère qu'on y découvre du premier coup est précisément celui par lequel tant d'espèces sont rangées dans la classe des mammifères. On pourra donc remarquer que l'induction est un procédé dont les formes sont variables, dont la certitude est très-inégale, qui consiste à la fois à trouver la loi d'une espèce, et à ramener des espèces du même genre à une même loi ; qu'il faut induire pour établir des rapports, et induire encore pour étendre encore ces rapports à de nouveaux cas, mais on ne trouvera dans l'exemple proposé rien qui puisse le distinguer d'un cas d'induction. L'extension de la loi, quand il s'agit des rapports d'un organe avec un autre, est tout d'abord affirmée pour tous les cas où cet organe existe ; et la subordination des caractères n'est pas entendue comme un accident. Jusqu'à présent, on cherche vainement un mode de raisonnement original auquel convienne le titre de raisonnement par analogie. Il ne reste plus que

l'exemple si souvent répété depuis Reid, à savoir, le jugement problématique par lequel nous supposons que les planètes sont habitées, parce que ressemblant à la terre à d'autres égards, elles doivent, comme elle, servir de séjour à des êtres vivants. Il est facile de donner la formule de ce procédé : des ressemblances sont constatées entre deux ou plusieurs objets ; l'un d'eux a en outre certaine propriété qu'on ne peut observer chez les autres ; on supplée à une expérience impossible, et on la leur attribue par supposition. C'est ce qu'on appelle généraliser les ressemblances. Qu'il y ait dans l'esprit un penchant, ou plutôt une habitude qui le porte à réunir les faits en groupes, et à regarder comme inséparables ceux qu'il trouve souvent associés, c'est un fait bien connu ; mais ce n'est pas un principe qui puisse donner une valeur logique à cette téméraire présomption. Alléguer, comme on l'a fait, pour la justifier, la croyance innée en l'unité du plan de la nature, c'est gratifier l'esprit humain d'une croyance dont il ne se doute pas, qui, à la supposer fondée, ne peut être que le résultat d'une science consommée, et qui d'ailleurs n'expliquerait rien. En réalité, il n'y a rien de plus dans cette inférence qu'une induction commencée et qui ne peut s'achever, un projet d'induction. S'il était certain que l'existence d'une atmosphère, pour nous borner à un seul fait, fût la condition nécessaire et suffisante de l'apparition de la vie sous ses diverses formes, il deviendrait constant que telle planète, Mars par exemple, où l'on observe des phénomènes météorologiques bien connus, est peuplé de végétaux et d'animaux. Or, nous savons bien que sans un milieu respirable la vie ne peut se manifester ; nous le savons parce que nous pouvons, à volonté, isoler un animal de ce milieu, ou l'y replonger, et que la vie s'éteint ou se rallume suivant que nous le lui enlevons ou le lui rendons. Mais nous ignorons absolument si l'air, la chaleur et les autres conditions sans lesquelles la vie ne peut se produire ici-bas, sont *suffisantes* pour la faire naître. Nous pouvons donc inférer d'une part qu'en l'absence d'un fluide respirable il n'y aura, même dans les régions que nous ne pouvons explorer, aucune créature animée, et il ne nous en faut pas davantage pour nous représenter, non sans une sorte d'effroi, les espaces silencieux et déserts du globe lunaire ; mais d'autre part nous ne pouvons conjecturer avec probabilité que partout où il y aura une atmosphère et les autres conditions vitales qui se rencontrent ici-bas, elles produiront des êtres animés : quand elles seraient toutes réunies, il resterait toujours à savoir s'il ne faut pas, pour faire éclore la vie, une autre puissance, une condition suprême, que nous n'avons pu jusqu'à présent déterminer par expérience. Ce qui est en question dans le raisonnement si hasardeux qui sert de fondement à la croyance en la pluralité des créatures animées, c'est la détermination du phénomène de la vie ; si toutes ses conditions étaient connues, comme le sont par exemple celles de l'ébullition de l'eau, l'induction serait complète, et vaudrait pour tous les temps et tous les lieux. Bref, on peut toujours d'un fait inférer ses conditions, et réciproquement ; mais il faut pour cela que toutes les conditions soient connues ; quand une ou plusieurs d'entre elles restent ignorées, il n'y a pas, à proprement parler, d'induction ni de loi, et par suite on ne peut conclure sans acception du temps et de l'espace, puisqu'il n'y a pas de certitude, même pour un lieu ou un instant particuliers. Un fait ne peut se produire dans toutes ses conditions, et il suffit de le constater pour être certain que ces conditions, encore qu'elles échappent à l'observa-

tion, sont réalisées; de même toutes les conditions étant connues et observées, il n'est pas douteux que le fait se produise: suivre l'une ou l'autre de ces voies c'est toujours se fier à l'induction. Mais il est impossible de s'autoriser de la présence de quelques-unes des conditions, toutes nécessaires qu'elles soient, pour en conclure l'existence d'un fait que l'on ne perçoit pas: ce fait est alors indéterminé. Si la science parvient un jour à trouver un ensemble de faits physiques qui déterminent la vie, partout où ces faits seront vérifiés on devra, à moins qu'il n'y en ait d'autres qui excluent la vie, conclure qu'elle existe, encore que l'on ne puisse s'en assurer par la perception. Jusque-là, il faut s'en tenir à la simple conjecture. L'analogie n'est donc en rien distincte de l'induction. Constaté des ressemblances ce n'est pas raisonner, et c'est le préliminaire indispensable de l'induction, aussi bien que de l'analogie; conclure l'identité des faits de l'identité de leurs conditions, c'est encore l'acte propre de l'induction; présumer que certains faits sont la condition des autres, c'est une conception qui précède et motive la recherche, ce n'est pas la conclusion d'un raisonnement; c'est un des moments du travail inductif; c'est celui que les logiciens ont désigné sous ce terme, d'ailleurs si mal défini, d'Analogie. Il n'y a, malgré ces deux noms, aucune différence de nature entre les deux procédés. Affirmer que le fer et les autres métaux fondent et se volatilisent dans le soleil à la même température qu'à la surface de la terre, c'est généraliser un rapport constaté; conjecturer que Mars est habitée, c'est généraliser un rapport supposé; le doute ne provient pas de l'extension de la loi, mais de son caractère: si dans le premier cas on raisonne par induction, et dans le second par analogie, la différence ne provient pas, pour parler comme les logiciens, de la forme, mais de la matière: les deux procédés sont identiques; mais le travail préliminaire, celui de l'expérience, est achevé d'un côté, plus ou moins ébauché de l'autre, et le plus souvent interminable.

Ainsi s'expliquent l'obscurité et l'incertitude des théories d'ailleurs très-sommaires de l'analogie, et les efforts malheureux qu'on a faits pour la distinguer de l'induction. Kant et ses imitateurs Esser et Krug ont beaucoup contribué à donner du crédit à cette superfétation de la logique. Suivant eux, l'induction étend à toutes les choses d'un même genre les propriétés qui conviennent à plusieurs; l'analogie conclut de la ressemblance particulière de deux choses à leur ressemblance totale: l'une va de la pluralité à l'unité, et l'autre de l'un au multiple; « par l'une, dit Kant, on étend les données empiriques du particulier au général par rapport à plusieurs objets; par l'autre on étend les qualités données d'une chose à un plus grand nombre de qualités de la même chose. » Mais Kant n'a pas une idée très-exacte de l'induction, et de plus on ne voit pas quelle différence il y a entre attribuer une propriété à une chose de même espèce que celle où on l'a reconnue, et conclure qu'une qualité appartenant à la seconde appartient aussi à la première. Les espèces sont fondées sur des ressemblances; dire que deux choses de même espèce sont semblables, ou réciproquement que deux choses semblables sont de même espèce, c'est énoncer le même principe, qui n'est du reste pas celui de l'induction.

Consulter sur l'analogie: Aristote, *Topiques*, liv. I, ch. xvii; *Derniers analytiques*, liv. II, ch. xiv. Kant, *Logique*, ch. iii, sect. III. Reid, *Essais sur les facultés intellectuelles*, essai I, ch. iii. Esser *Logik*, §§ 140, 152. Krug *Logik*, § 156. Hamilton,

Lectures on logic, t. II, p. 166. Cournat, *Essai sur les fondemens de nos connaissances*, t. 1, ch. iv. Stuart Mill, *Système de Logique*, liv. IV, ch. xx. Condillac, *Art de raisonner*, ch. iii.

ANALYSE ET SYNTHÈSE. L'analyse et la synthèse sont les deux procédés fondamentaux de toute méthode; elles résultent de la nature de l'esprit humain, et sont une loi de son développement. L'intelligence humaine aperçoit d'abord confusément les objets; pour s'en faire une notion précise, elle est obligée de concentrer successivement son attention sur chacun d'eux en particulier, ensuite de les décomposer dans leurs parties et leurs propriétés. Ce travail de décomposition s'appelle analyse. L'opération inverse, qui consiste à saisir le rapport des parties entre elles et à recomposer l'objet total, porte le nom de synthèse. Décomposition, recombinaison, analyse, synthèse, tels sont les deux procédés qui se rencontrent dans tout travail complet de l'intelligence, dans tout développement régulier de la pensée, dans la formation de toute science.

Mais s'il est facile de les définir dans leur généralité, il l'est beaucoup moins de les suivre dans leurs applications, de les distinguer et de les reconnaître dans les opérations plus ou moins compliquées de l'intelligence humaine et les procédés de la science. Il est peu de questions qui aient été plus embrouillées et sur lesquelles les philosophes se soient moins entendus. Ce que les uns appellent analyse, les autres le nomment synthèse, et réciproquement. Le mal vient d'abord de ce que l'on n'a pas établi une distinction entre nos diverses espèces de connaissances, et ensuite de ce que les deux procédés analytique et synthétique se trouvent réellement réunis dans tout travail de l'intelligence un peu compliqué et de quelque étendue. Pour nous préserver d'une pareille confusion, nous établirons d'abord en principe que toute opération intellectuelle qui, considérée dans son ensemble, offre comme procédé principal la décomposition d'une idée ou d'un objet dans ses éléments, doit prendre le nom d'analyse, et que celui de synthèse doit s'appliquer à toute opération de l'esprit dont le but essentiel est de combiner des éléments, de saisir des rapports, de former un tout ou un ensemble. Ce principe admis, nous distinguerons plusieurs espèces de connaissances, celles dont nous sommes redevables à l'observation et celles que nous obtenons par le raisonnement; deux méthodes correspondantes, et par conséquent aussi deux sortes d'analyse et de synthèse, l'analyse et la synthèse *expérimentales* et l'analyse et la synthèse *logiques*.

Examinons d'abord en quoi consistent et l'analyse et la synthèse dans la première de ces deux méthodes et dans les sciences d'observation. Lorsque nous voulons connaître un objet réel appartenant soit à la nature physique, soit au monde moral, nous sommes obligés de le considérer successivement dans toutes ses parties, et d'étudier celles-ci séparément; ce travail terminé, nous cherchons à réunir tous ces éléments, à saisir leurs rapports, afin de reconstituer l'objet total. De ces deux opérations la première est l'analyse, et la seconde la synthèse. Il est évident qu'elles sont l'une et l'autre également nécessaires, et qu'elles se tiennent étroitement; mais elles n'en constituent pas moins deux procédés essentiellement distincts, et dont l'un est inverse de l'autre. Condillac a cependant prétendu que la méthode était tout entière dans l'analyse, qui, selon lui, comprend la synthèse. Il est, dit-il, impossible d'observer les parties d'un tout sans remarquer leurs rapports; d'ailleurs, si vous n'observez pas les rapports en même temps que

les parties, il vous sera impossible de les retrouver ensuite et de recomposer l'ensemble. On doit répondre que, sans doute, on ne peut pas apercevoir quelques rapports en étudiant les parties d'un tout ; mais ces rapports ne doivent pas préoccuper celui qui étudie chaque partie séparément, car alors il ne verra clairement ni les parties ni les rapports. L'esprit humain est borné et faible : une seule tâche lui suffit ; la concentration de toutes ses forces sur un point déterminé est la condition de la vue distincte ; il doit donc oublier momentanément l'ensemble, pour fixer son attention sur cha- un des éléments pris en particulier ; puis, quand il les a suffisamment examinés en eux-mêmes, les comparer et tâcher de découvrir leurs rapports. Ce sont là deux opérations distinctes, et qui ne peuvent être simultanées sous peine d'être mal exécutées. L'analyse est un procédé artificiel, et d'autant plus artificiel, que l'objet offre plus d'unité. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'un être organisé, dont toutes les parties sont dans une dépendance réciproque, elle détruit la vie qui résulte de cette unité. Mais le moyen de faire autrement, si vous voulez étudier l'organisation d'une plante, d'un animal, de l'homme, le plus complexe de tous les êtres ? Il faut, dit-on, s'attacher à l'élément principal, au fait simple, le suivre dans ses développements, ses combinaisons et ses formes. Mais ce n'est pas là faire de la synthèse avec l'analyse, c'est faire de la synthèse pure. Ce fait simple, en effet, comment l'a-t-on obtenu ? A moins de le supposer et de partir d'une hypothèse, c'est l'analyse qui doit le découvrir. Aussi Condillac, qui prêche sans cesse l'analyse, emploie continuellement la synthèse. Prendre pour principe la sensation, la suivre dans toutes ses transformations, expliquer ainsi tous les phénomènes de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté, c'est procéder synthétiquement et non par analyse. Le *Traité des Sensations* est, comme on l'a fait remarquer, un modèle de synthèse ; mais aussi, où conduit une semblable méthode ? A un système dont la base est hypothétique, et dont la véritable analyse, appliquée aux faits de la nature humaine, démontre facilement la fausseté. Mieux eût valu observer d'abord ces faits en eux-mêmes, sauf à ne pas bien apercevoir leurs rapports et laisser à d'autres le soin d'en former la synthèse.

L'analyse et la synthèse sont deux opérations de l'esprit si bien différentes, qu'elles supposent dans les hommes qui les représentent des qualités diverses et qui s'excluent ordinairement. En outre, de même qu'elles constituent deux moments distincts dans la pensée de l'individu, elles se succèdent aussi dans le développement général de la science et de l'esprit humain. Elles alternent et dominent chacune à leur tour dans l'histoire. Il y a des époques analytiques et des époques synthétiques : dans les premières, les savants sont préoccupés du besoin d'observer les faits particuliers, d'étudier leurs propriétés et leurs lois spéciales sans les rattacher à des principes généraux ; dans les secondes, au contraire, on sent la nécessité de coordonner tous ces détails et de réunir tous ces matériaux pour reconstruire l'unité de la science. C'est ainsi, par exemple, que l'on a appelé le xviii^e siècle le siècle de l'analyse, parce qu'il a en effet proclamé et généralisé cette méthode, et lui a fait produire les plus beaux résultats dans les sciences naturelles. Ce qui ne veut pas dire que la synthèse ne se rencontre pas dans les recherches des savants et des philosophes de cette époque. Ceux même qui l'ont dépréciée, Condillac, par exemple, l'ont employée à leur insu. D'ailleurs, le xviii^e siècle

ne s'est servi de l'induction, qui est une généralisation, et par là une synthèse, et il n'a pas manqué non plus de tirer les conséquences de ses principes, ce qui est encore un procédé synthétique ; mais il est vrai que ce qui domine au xviii^e siècle, c'est l'observation des faits de la nature, et presque toutes les découvertes qui l'ont illustré sont dues à l'analyse.

Mais si ces deux méthodes sont distinctes, elles ne s'excluent pas ; loin de là, elles sont également nécessaires l'une à l'autre ; elles doivent se réunir pour constituer la méthode complète, dont elles ne sont, à vrai dire, que les deux opérations intégrantes. Qu'est-ce qu'une synthèse qui n'a pas été précédée de l'analyse ? Une œuvre d'imagination ou une combinaison artificielle du raisonnement, un système plus ou moins ingénieux, mais qui ne peut reproduire la réalité ; car la réalité ne se devine pas : pour la connaître, il faut l'observer, c'est-à-dire l'étudier dans toutes ses parties et sous toutes ses faces. Une pareille synthèse, en un mot, s'appuie sur l'hypothèse. D'un autre côté, supposez que la science s'arrête à l'analyse ; vous aurez les matériaux d'une science plutôt qu'une science véritable. Il y a deux choses à considérer dans la nature : les êtres avec leurs propriétés, et les rapports qui les unissent. Si vous vous bornez à l'étude des faits isolés, et que vous négligiez leurs rapports, vous vous condamnez à ignorer la moitié des choses, et la plus importante, celle que la science surtout aspire à connaître, les lois qui régissent les êtres, leur action réciproque, l'ordre, l'accord admirable qui règne entre toutes les parties de cet univers. Vous ne connaîtrez même qu'imparfaitement chaque objet particulier, car son rôle et sa fonction sont déterminés par ses rapports avec l'ensemble. La synthèse doit donc s'ajouter à l'analyse, et ces deux méthodes sont également importantes. Les règles qui leur conviennent sont faciles à déterminer. L'analyse doit toujours précéder la synthèse ; en outre, elle doit être complète, s'étendre à toutes les parties de son objet ; autrement, la synthèse, n'ayant pas à sa disposition tous les éléments, ne pourra découvrir leurs rapports. Elle sera obligée de les supposer et de combler les lacunes de l'analyse par des hypothèses. Enfin l'analyse doit chercher à pénétrer jusqu'aux éléments simples et irréductibles, ne s'arrêter que quand elle est arrivée à ce terme ou quand elle a touché les bornes de l'esprit humain. Réunir tous les matériaux préparés par l'analyse, n'en rejeter et méconnaître aucun, reproduire les rapports des objets tels qu'ils existent dans la nature, ne pas les intervenir ou en imaginer d'autres, telle est la tâche et le devoir de la synthèse. Au reste, si ces règles sont évidentes, il est plus facile de les exposer que de les appliquer. Aussi, dans l'histoire, elles sont loin d'être exactement observées ; on doit tenir compte ici des lois du développement de l'esprit humain. La science débute par une analyse superficielle, qui sert de base à une synthèse hypothétique. La faiblesse des théories dues à ce premier emploi de la méthode rend bientôt nécessaire une analyse plus sérieuse et plus approfondie, à laquelle succède une synthèse supérieure à la première. Cependant il est rare que l'analyse ait été complète ; le résultat ne peut donc être définitif. La nécessité de nouvelles recherches et d'une application plus rigoureuse de l'analyse se fait de nouveau sentir. Tel est le rôle alternatif des deux méthodes dans le développement progressif de la science et dans son histoire ; mais la règle posée plus haut n'en conserve pas moins sa valeur absolue. La vraie synthèse est celle qui s'appuie

sur une analyse complète ; c'est là un idéal que les savants et les philosophes ne doivent jamais perdre de vue.

Parcourons rapidement les autres opérations de l'esprit et les procédés de la science, qui présentent le caractère d'une décomposition ou d'une composition, et qui, pour ce motif, ont reçu le nom d'analyse ou de synthèse.

D'abord, pour étudier un objet, l'esprit humain est obligé de le décomposer, non-seulement dans ses éléments et ses parties intégrantes, mais aussi dans ses qualités ou propriétés ; de l'observer sous ses divers points de vue. Or cette décomposition qui s'opère, non plus sur des parties réelles, mais sur des propriétés auxquelles nous prétions une existence indépendante, est l'*abstraction*. L'abstraction est donc une analyse, puisqu'elle est une décomposition ; mais ce qui la distingue de l'analyse proprement dite, c'est qu'elle s'exerce sur des qualités qui, prises en elles-mêmes, n'ont pas d'existence réelle. Après l'abstraction vient la *classification*. Classifier, c'est réunir ; par conséquent, toute classification est une synthèse ; mais pour former une classification, on peut suivre deux procédés. Si dans la considération des objets, on fait d'abord abstraction des différences pour s'arrêter à une propriété générale, on pourra ainsi réunir tous ces objets dans un même genre ; ensuite, à côté de ce caractère commun à tous, si on remarque une qualité particulière à quelques individus, on établira dans le genre des espèces, et on descendra jusqu'aux individus eux-mêmes. Or il est clair qu'en procédant ainsi, on va non-seulement du général au particulier, mais du simple au composé ; puisqu'à mesure que l'on avance, de nouvelles qualités s'ajoutent aux premières. Ainsi, quoique l'analyse intervienne pour distinguer les qualités, le procédé général qui sert à former la classification, est synthétique. Si, au contraire, on commence par observer les individus dans l'ensemble de leurs propriétés, et que l'on rapproche ceux qui offrent le plus grand nombre de qualités semblables, on créera d'abord des espèces ; puis, faisant abstraction de ces qualités qui distinguent les espèces, pour ne considérer que leurs propriétés communes, on établira des genres ; des genres, on s'élèvera à des classes plus générales encore. Il est évident que dans cette méthode, qui est l'inverse de la précédente, si la synthèse intervient pour réunir et coordonner les individus, les espèces et les genres, on procède non-seulement du particulier au général, mais du composé au simple, et du concret à l'abstrait. L'opération fondamentale est dans l'analyse. La méthode analytique sert à former les classifications naturelles, et la méthode synthétique les classifications artificielles (voy. CLASSIFICATION). Les mots analyse et synthèse s'emploient aussi quelquefois pour désigner l'*induction* et la *déduction*. D'abord toute induction légitime repose sur l'observation et l'analyse, en particulier sur l'expérimentation. Or, l'expérimentation qui, en répétant et variant les expériences, écarte d'un fait les circonstances accessoires et accidentelles, pour saisir son caractère constant et dégager sa loi, est une véritable analyse. Enfin, si l'induction elle-même, étant ce caractère à tous les individus, les groupe et les réunit dans un seul principe, ce principe est abstrait et représente une idée à la fois générale et simple. Le procédé qui sert à le former est donc une analyse. D'un autre côté, la déduction qui revient du général au particulier, du genre aux espèces et aux individus, est une opération synthétique. Il en est ici des idées nécessaires et des vérités de la raison, comme des principes qui sont dus à l'expé-

rience. Le principe qui dégage l'abstrait du concret, l'idée générale des notions particulières, est toujours l'abstraction et l'analyse ; ainsi l'induction de Socrate et la dialectique de Platon ont été appelées à juste titre une méthode d'analyse. La manière de procéder d'Aristote et de Kant, par rapport aux idées de la raison, offre l'emploi successif des deux méthodes. Aristote et Kant séparent les notions pures de l'entendement et de la raison de tout élément empirique et sensible ; ils les distinguent, les énumèrent et en dressent la liste : c'est un travail d'analyse ; puis ils les rangent dans l'ordre déterminé par les rapports qui les unissent : ils en forment la synthèse. Si l'on admet avec des philosophes plus récents que toutes ces idées rentrent dans un principe unique, et ne sont que les formes de son développement progressif, cette méthode sera synthétique ; mais elle suppose une analyse antérieure, sans quoi le système repose sur une base hypothétique.

Dans la *démonstration* qui se compose d'une suite de raisonnements, on retrouve les deux procédés fondamentaux de l'esprit humain. Aussi les logiciens distinguent deux sortes de démonstration : l'une *analytique*, l'autre *synthétique*. Si l'on veut traiter une question par le raisonnement, on peut suivre, en effet, deux marches différentes. La première consiste à partir de l'énoncé du problème, analyser les idées renfermées dans les termes de la proposition qui la formule, et à remonter ainsi jusqu'à une vérité générale qui démontre a vérité ou la fausseté de l'hypothèse. Dans ce cas, on décompose une idée complexe qui constitue la question même, et on la met en rapport avec une vérité simple, évidente d'elle-même ou antérieurement démontrée ; on procède alors du composé au simple et on suit une marche analytique. Cette méthode est en particulier celle qu'on emploie en algèbre. Mais on peut suivre un procédé tout opposé ; prendre pour point de départ une vérité générale, déduire les conséquences qu'elle renferme et arriver ainsi à une conséquence finale qui est la solution du problème. Ici, on va du général au particulier, du simple au composé ; la méthode est synthétique. Cette méthode est celle dont se servent habituellement les géomètres ; elle constitue la démonstration géométrique. Il est évident que dans les deux cas, le raisonnement consiste toujours à mettre en rapport deux propositions, l'une générale, l'autre particulière, au moyen de propositions intermédiaires ; mais le point de départ est différent : dans le premier cas, on part de la question pour remonter au principe ; dans le second, du principe pour aboutir à la question. Condillac a donc eu tort de dire (*Logique*, 1^{re} partie, ch. vi) que *puisque ces deux méthodes sont contraires, l'une doit être bonne et l'autre mauvaise* ; et M. de Gérando fait judicieusement observer que la comparaison qu'il emploie à ce sujet est inexacte. « On ne peut aller, dit Condillac, que du connu à l'inconnu ; or, si l'inconnu est sur la montagne, ce ne sera pas en descendant qu'on y arrivera ; s'il est dans la vallée, ce ne sera pas en montant : il ne peut donc y avoir deux chemins contraires pour y arriver. — Mais Condillac n'observe pas qu'il y a ou qu'il peut y avoir pour nous dans une question deux espèces de connues.... Il y a une connue au sommet de la montagne, c'est l'énoncé du problème, et il y a aussi une connue au fond de la vallée, c'est un principe antérieur au problème et déjà reconnu par notre esprit. Ce qu'il y a d'inconnu, c'est la situation respective de ces deux points que separe une plus ou moins grande distance. L'art

du raisonnement consiste à découvrir un passage de l'un à l'autre, et, quelque route que l'on ait prise, si l'on est arrivé du point de départ au terme de son voyage, le passage aura été découvert et l'on aura bien raisonné. » (*Des Signes et de l'Art de penser dans leurs rapports*, t. IV, ch. vi, p. 189.) On ne doit pas oublier, ainsi que le fait remarquer le même auteur, que dans chacune des deux méthodes, il entre à la fois de l'analyse et de la synthèse, pour peu surtout que le raisonnement soit compliqué et d'une certaine étendue ; mais on doit considérer l'ensemble des opérations qui constituent le raisonnement total, et donnent à la démonstration son caractère général.

Quels sont les avantages respectifs de ces deux méthodes, quel emploi faut-il en faire, et dans quel cas est-il bon d'appliquer l'une de préférence à l'autre ? La réponse ne peut être absolue, cela dépend de la nature des questions que l'on traite et de la position dans laquelle se trouve l'esprit par rapport à elles. La méthode analytique qui se renferme dans l'énoncé du problème, a l'avantage de ne pouvoir s'en écarter, et de ne pas se perdre en raisonnements inutiles : comme procédé de découverte, elle est plus directe. La synthèse, sous ce rapport, est plus exposée à s'éloigner de la question, à tâtonner, à suivre des routes sans issue ou qui la conduisent à d'autres résultats que ceux qu'elle cherche. Sa marche est plus incertaine et plus aventureuse ; mais lorsqu'elle n'a pas d'autre but positif que celui de déduire d'un principe fécond les conséquences qu'il renferme, elle arrive à découvrir des aperçus nouveaux et des solutions à une foule de questions imprévues qui naissent en quelque sorte sous ses pas. Quand elle poursuit une solution particulière, et qu'elle n'arrive pas à son but, elle rencontre souvent sur son chemin des réponses et des solutions à d'autres questions. Ces deux méthodes sont toutes deux naturelles ; néanmoins l'une, la synthèse, semble plus conforme à la marche même des choses, puisqu'elle va des principes aux conséquences, des causes aux effets : c'est la méthode démonstrative par excellence. Quand la vérité est trouvée, et qu'il ne s'agit que de la démontrer ou de la transmettre, le rapport entre le point de départ et le but étant connu, sa marche est sûre et directe, et cette voie est plus courte que celle de l'analyse ; aussi est-ce la méthode que l'on emploie surtout dans l'enseignement, ce qui ne veut pas dire que l'analyse n'y ait pas une place importante. D'ailleurs les deux méthodes, loin de s'exclure, se prêtent un mutuel appui ; elles se servent l'une à l'autre de vérification et de preuve.

Il n'existe point et il ne peut guère exister de traités spéciaux sur l'analyse ni sur la synthèse ; l'étude de ces deux méthodes est une partie essentielle de la logique ; nous renvoyons, par conséquent, à tous les ouvrages qui traitent de cette science, principalement aux ouvrages modernes. Nous citerons particulièrement la *Logique de Port-Royal*, 4^e partie ; l'*Optique de Newton*, liv. III, quest. 21 ; le *Discours* de J. J. W. Herschell sur l'étude de la philosophie ; l'*Essai* de M. Cournot sur les fondements de nos connaissances, Paris, 1851, 2 vol. in-8. CH. B.

ANALYTIQUE, voy. ANALYSE, JUGEMENT, MÉTHODE.

ANALYTIQUES (τὰ Ἀναλυτικά). Tel est le titre qu'on a donné au temps de Galien, c'est-à-dire dans le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, et qui, depuis, a été généralement consacré à une partie de l'*Organum* ou de la logique d'Aristote. Cette partie de l'*Organum* est formée de deux traités

parfaitement distincts, dont l'un, portant le nom de *Premiers Analytiques*, enseigne l'art de réduire le syllogisme dans ses diverses figures et dans ses éléments les plus simples ; l'autre, appelé les *Derniers Analytiques*, donne les règles et les conditions de la démonstration en général. A l'imitation de ce titre, Kant a donné le nom d'*Analytique transcendentale* à cette partie de la *Critique de la raison pure* qui décompose la faculté de connaître dans ses éléments les plus irréductibles.

ANAXAGORE. Il naquit à Clazomène, dans la LXX^e olympiade, quelques années avant Empédocle, qui cependant le devança par sa réputation et ses travaux (Aristote, *Métaphysique*, liv. I, ch. III). Doué de tous les avantages de la naissance et de la fortune, il abandonna, par amour pour l'étude, et son patrimoine et son pays natal, dont les affaires ne lui inspiraient pas plus d'intérêt que les siennes. Il avait vingt-cinq ans quand il se rendit à Athènes, alors le centre de la civilisation et, l'on pourrait dire, de la nationalité grecque. Admis dans l'intimité de Périclès, il exerça sur ce grand homme une très-haute et très-noble influence, et cette position, au sein d'une démocratie jalouse, fut probablement la vraie cause des persécutions qu'il endura sous le prétexte de ses opinions religieuses. Cette conjecture ne paraîtra pas dénuée de fondement, si l'on songe qu'à l'accusation d'impiété dirigée contre Anaxagore, se joignait celle d'un crime politique, le plus grand qu'on pût imaginer alors : on le soupçonnait de *médisme*, c'est-à-dire de favoriser contre sa patrie les intérêts du roi de Perse. Sauvé de la mort par Périclès, mais exilé d'Athènes qu'il habitait depuis trente ans, il alla passer le reste de ses jours à Lampsaque, où il mourut à l'âge de soixante-douze ans, entouré de respect et d'honneurs.

Anaxagore n'est pas seulement Ionien par le lieu de sa naissance, il l'est aussi par ses maîtres. Cicéron, Strabon, Diogène Laërce, Simplicius, s'accordent à dire qu'il entendit les leçons d'Anaximène ; et, quoi qu'en dise Ritter, nous sommes obligés d'accepter ce témoignage qu'aucune voix dans l'antiquité n'a démenti. Mais c'est principalement par la direction de ses études et le caractère général de sa doctrine, qu'Anaxagore appartient à l'école ionienne ; car, même lorsqu'il s'élève jusqu'à l'idée d'un principe spirituel, il a toujours pour but l'explication et l'intelligence du monde sensible. Aussi l'a-t-on appelé le *physicien par excellence* (ὁ φυσικώτατος), et ce n'est véritablement que par dérision qu'il a été surnommé *l'esprit* (ὁ νοῦς), à peu près comme Descartes l'a été par Gassendi. Cette prédilection d'Anaxagore pour le monde extérieur nous explique la déception que Platon éprouva à la lecture de ses ouvrages, et les reproches fort injustes qu'il lui adresse par la bouche de Socrate. Cependant il ne faut pas croire que le philosophe de Clazomène soit demeuré étranger à des études d'un autre ordre : nous savons, par le témoignage de Favorinus, que le premier il tenta d'expliquer les poèmes d'Homère dans un sens allégorique, au profit de la saine morale. Il savait revêtir sa pensée d'une forme aussi noble qu'agréable, et ne devait pas être étranger aux questions politiques ; car Plutarque nous assure qu'il enseigna à Périclès l'art de gouverner la multitude avec fermeté. Enfin, selon Platon, il s'est aussi beaucoup occupé de la nature et des lois de l'intelligence ; mais aujourd'hui il ne nous reste d'Anaxagore que des fragments relatifs à la théorie de la nature.

Il admettait avec toute l'antiquité ce principe : que rien n'est produit, que rien ne peut s'anné-

tir d'une manière absolue; par conséquent il regardait la matière comme une substance éternelle et nécessaire, quoique essentiellement variable par sa forme et la combinaison de ses éléments. Mais les seules propriétés de la matière lui semblaient insuffisantes pour expliquer le mouvement et l'harmonie générale du monde; le hasard, pour lui, c'était le nom sous lequel nous déguisons notre ignorance des causes; et quant à cette nécessité aveugle dont les autres philosophes se contentaient si facilement, il en niait l'existence. De là un dualisme entièrement inconnu jusqu'alors et qu'Anaxagore lui-même, en tête de l'un de ses ouvrages, a formulé ainsi : « Toutes choses étaient confondues, puis vint l'intelligence qui fit régner l'ordre. » Ces paroles, que nous retrouvons également dans les plus anciens monuments de l'histoire de la philosophie, ne sauraient nous laisser aucun doute sur leur authenticité, et nous tracent tout naturellement la marche que nous avons à suivre. Nous examinerons d'abord quels sont, dans l'opinion de notre philosophe, la nature et le rôle de l'esprit; nous chercherons ensuite à déterminer les divers caractères et les divers éléments de la substance matérielle; enfin nous terminerons par quelques réflexions sur l'origine de la philosophie d'Anaxagore et ses rapports avec les systèmes qui l'ont précédée.

Ce que nous avons dit suffit déjà pour nous convaincre qu'il ne s'agit pas ici du dieu de la raison et de la conscience : le dieu d'Anaxagore n'est qu'un humble ouvrier, condamné à travailler sur une matière toute prête, obligé de tirer le meilleur parti possible d'un principe éternel comme lui, et dont les propriétés imposent à sa puissance une limite infranchissable. Telle sera toujours l'idée qu'on se formera de la cause suprême, si l'on n'y arrive pas par un autre chemin que l'observation exclusive de la nature extérieure; car il est facile de comprendre que le physicien ne recourra à l'intervention divine, que lorsque les faits ne peuvent s'expliquer par la nature même des corps. Or, tel est précisément le jugement qu'Aristote a porté sur le philosophe de Clazomène : « Anaxagore, dit-il, se sert de l'intelligence comme d'une machine pour faire le monde, et quand il désespère de trouver la cause réelle d'un phénomène, il produit l'intelligence sur la scène; mais dans tout autre cas, il aime mieux donner aux faits une autre cause (de la *Métaphysique d'Aristote*, par M. Cousin, in-8, Paris, 1835, p. 140). » Platon dit la même chose d'une manière encore plus explicite (*Phéd.*, p. 393, édit. Mars. Ficin).

Ainsi renfermé dans une sphère nécessairement très-restreinte, l'esprit a deux fonctions à remplir, parce qu'il y a deux choses que les propriétés physiques ne sauraient jamais expliquer : 1° l'action qui déplace les éléments matériels, qui les réunit ou les sépare, qui leur donne constamment ou leur a donné une première fois le mouvement; 2° la disposition des choses selon cet ordre admirable qui éclate à la fois dans l'ensemble et dans chaque partie de l'univers. Considéré comme moteur universel, comme la cause première des révolutions générales du monde et des changements, des phénomènes particuliers dont il est le théâtre, l'esprit ne peut pas faire partie du monde, il ne peut être mêlé à aucun de ses éléments, il est à l'abri de toute altération et doit être conçu comme une substance entièrement simple, qui existe par elle-même, qui ne relève que de sa propre puissance, tant qu'elle n'agit pas sur la matière. Si on lui donne également le titre d'infini, c'est que ce mot n'avait pas, dans le système d'Anaxagore, et en général

chez les premiers philosophes, la signification métaphysique qu'on y attache aujourd'hui. Considéré comme ordonnateur, comme auteur de l'harmonie générale du monde et de l'organisation des êtres, le principe spirituel possède nécessairement la faculté de penser, d'où lui vient probablement le nom d'intelligence (νοῦς) sous lequel on le désigne toujours. L'intelligence ne peut agir qu'en pensant; et s'il est vrai qu'elle est l'auteur du mouvement, il faut que ce mouvement ait une raison (Arist., *Phys.*, lib. III, c. iv; *Metaph.*, lib. XII, c. ix). Mais si la pensée et l'action sont inséparables, il faut que l'une s'étende aussi loin que l'autre; il faut que la pensée s'étende plus loin encore, car le plan doit exister avant l'œuvre, et le projet avant l'exécution. Aussi Anaxagore disait-il expressément que l'intelligence ou le principe spirituel du monde embrasse en même temps dans sa connaissance, le présent, le passé et l'avenir, ce qui est encore à l'état de chaos, ce qui en est déjà sorti et ce qui est sur le point d'y rentrer. Anaxagore attribuait-il aussi à son Dieu la connaissance du bien et du juste? Cette opinion pourrait au besoin s'appuyer sur deux passages obscurs d'Aristote (*Metaph.*, lib. XII, c. x); mais elle ne s'accorderait guère avec le caractère général du système que nous exposons.

Puisque Anaxagore, comme tous les autres philosophes de l'antiquité, ne reconnaît pas la création absolue, et qu'en dehors de son principe spirituel il n'y a pour lui que la matière, il ne pouvait pas admettre la pluralité des âmes; il ne pouvait pas supposer que chaque être vivant soit animé par une substance particulière, par un principe moteur distinct de l'esprit universel. Par conséquent, il ne devait pas considérer l'intelligence suprême comme une existence séparée et distincte de celle des choses. En effet, Platon nous assure, dans son *Cratyle*, qu'Anaxagore faisait agir l'esprit sur le monde en le pénétrant dans toutes ses parties. Aristote lui attribue la même pensée (*de Anima*, lib. I, c. 1) : « Anaxagore, dit-il, prétend que l'intelligence est la même chose que l'âme, parce qu'il croit que l'intelligence existe dans tous les animaux, dans les grands comme dans les petits, dans les plus nobles comme dans les plus vils. » Ainsi, encore une fois, c'est le même principe, le même esprit, une seule âme qui anime tout ce qui existe. Conséquent avec lui-même, Anaxagore ne s'arrête pas là; il veut que l'intelligence réside aussi dans les plantes, puisque les plantes sont des êtres vivants. Elles ont, comme les animaux, leurs désirs, leurs jouissances et leurs peines; elles ne sont pas même dépourvues de connaissance. Mais comment se fait-il que ce principe unique, toujours le même dans la substance et dans les propriétés générales, nous apparaisse dans les divers êtres sous des formes si différentes? Pourquoi ne le voyons-nous pas agir en tout temps et en tout lieu, d'après les mêmes lois, avec la même sagesse, avec la même puissance? Pourquoi la plante n'a-t-elle pas les mêmes passions, les mêmes instincts que l'animal? Pourquoi l'animal est-il si inférieur à l'homme? Ici repaissent les limites infranchissables que rencontre toujours le principe spirituel, quand il veut agir sur la matière. L'intelligence ne peut se développer que dans la mesure où l'organisme le permet; et l'organisme à son tour dépend de la matière et des éléments dont elle se compose. Ainsi l'homme, disait Anaxagore, au témoignage d'Aristote, l'homme n'est le plus raisonnable des animaux, que parce qu'il a des mains; et en général, là où le principe spirituel ne trouve pas les instru-

ments nécessaires pour agir conformément à sa nature, il est obligé de rester inactif sans rien perdre pour cela de ses attributs essentiels. Il peut être comparé à une liqueur qui, sans changer de nature, ne peut cependant ni recevoir une autre forme, ni occuper une autre place que celle que lui donne le vase où elle est contenue. C'est en vertu de ce principe, que le sommeil est regardé comme l'engourdissement de l'âme par les fatigues du corps. Toute âme particulière n'étant que le degré d'activité dont l'intelligence est susceptible dans un corps déterminé, on comprend qu'elle meure aussitôt que ce corps se dissout. Telle est à peu près ce qu'on pourrait appeler la métaphysique d'Anaxagore.

La matière, dans le système d'Anaxagore, n'est pas représentée par un principe unique ou par un seul élément qui sans cesse change de nature et de forme, comme l'eau dans la doctrine de Thalès, l'air dans celle d'Anaximène, et le feu dans celle d'Héraclite; il y voyait, au contraire, un nombre infini, non-seulement de parties très-distinctes les unes des autres, mais de principes véritablement différents, tous indéfectibles, indestructibles, ayant toujours existé en même temps. Ces principes qui, par la variété infinie de leurs combinaisons, engendrent tous les corps, portent le nom d'*homéoméries* (*ὁμομερίαι*); ce qui ne veut pas dire qu'ils soient tous semblables ou de la même espèce; mais il faut la réunion d'un certain nombre de principes semblables, pour que nous puissions démêler dans les choses une propriété, une qualité, un caractère quelconque. La prépondérance des principes d'une même espèce est la condition qui détermine la nature particulière de chaque être. En effet, les homéoméries étant d'une petitesse infinie, leurs propriétés ne sont pas appréciables pour nous, quand on les considère isolées les unes des autres et en petite quantité; dans cet état, elles échappent entièrement à nos sens et n'existent qu'aux yeux de la raison (Arist., *de Cælo*, lib. III, c. III).

Parmi ces principes si variés, les uns devaient concourir à la formation de la couleur; les autres, de ce qu'on appelle, dans le langage des physiciens, la substance des corps. De là résulte que pour chaque couleur, comme pour chaque substance matérielle, par exemple pour l'or, pour l'argent, pour la chair ou le sang, il fallait admettre des parties constituantes d'une nature particulière. Mais tous les principes ayant été primitivement confondus, aucun d'eux ne peut exister entièrement pur, aucune couleur, aucune substance ne peut être sans mélange (Arist., *Phys.*, lib. I, c. v).

Puisque c'est le besoin de remonter à une cause première de l'ordre et du mouvement qui a conduit Anaxagore à l'idée d'un principe spirituel, il fallait bien qu'il supposât un temps où les éléments physiques de l'univers étaient plongés dans un état complet de confusion et d'inertie: par conséquent, le monde a eu un commencement. Si cette opinion nous paraît en contradiction avec l'idée que nous nous formons, d'après Anaxagore, de la cause intelligente, rien n'est plus conforme au rôle que ce philosophe a été forcé de laisser, et qu'il laisse en effet à la matière. Une simple conjecture de Simplicius ne peut donc pas nous donner le droit de penser, avec Ritter, que le monde, aux yeux d'Anaxagore, est sans commencement. Nous ne voyons aucune raison de repousser le témoignage d'Aristote, qui affirme expressément le contraire et qui le répète à plusieurs reprises avec la plus entière certitude.

Si l'on veut se rendre compte de cet état primitif des choses, on n'a qu'à se rappeler que les homéoméries échappent à nos sens et qu'il en faut réunir un certain nombre de la même espèce pour qu'il en résulte une qualité distincte, ou un objet parfaitement déterminé et réel. Par conséquent, tant qu'une puissance libre et intelligente n'a pas établi l'ordre, n'a pas séparé les éléments pour les classer ensuite selon leurs diverses natures, il n'y a encore ni formes, ni qualités, ni substances; ou si toutes ces choses existent pour la raison comme les homéoméries elles-mêmes, elles n'existent pas pour l'expérience, elles n'appartiennent pas encore au monde réel. C'est ce commencement des choses qu'Anaxagore voulait définir par le principe que tout est dans tout.

La confusion des éléments emporte avec elle l'idée d'inertie; car, si les êtres en général, une fois organisés, une fois en jouissance de leurs propriétés, peuvent exercer les uns sur les autres une influence réciproque, et dispensent le physicien d'expliquer chaque phénomène par l'action du premier moteur, il n'en est pas ainsi quand toutes ces propriétés sont paralysées, insensibles, ou, comme dit Aristote, quand elles existent dans le domaine du possible, non dans celui de la réalité. Mais ce n'est pas tout: aux yeux d'Anaxagore il n'y a pas même de place pour le mouvement, car le mélange de toutes choses, c'est l'infini. Or, dans le sein même de l'infini, il n'y a pas de vide, puisqu'il n'y a pas encore de séparation; et dans tous les cas, le vide semblait à Anaxagore une hypothèse contraire à l'expérience; il s'appuyait sur ce fait dont il se faisait une arme contre la doctrine des atomes, que dans les autres vides et dans les clepsydres, on rencontre encore la résistance de l'air (Arist., *Phys.*, lib. III, c. vi). Ainsi tout se touche, tous les éléments sont contigus.

Le mouvement n'est pas impossible en dehors de l'infini, ou rien n'existe ni ne peut exister, pas même l'espace; car, disait Anaxagore, l'infini est en soi; il ne peut être contenu dans rien; il faut donc qu'il reste où il se trouve. Nous connaissons l'ouvrier et les matériaux; voyons maintenant comment s'est accomplie l'œuvre elle-même; jetons un rapide coup d'œil sur la genèse d'Anaxagore.

Quand l'activité de l'intelligence commença à s'exercer sur la masse inerte et confuse, elle ne fit pas naître sur-le-champ tous les êtres et tous les phénomènes dont se compose l'univers; mais la génération des choses eut lieu successivement et par degrés, ou, comme Anaxagore s'exprimait lui-même, le mouvement se manifesta d'abord dans une faible portion du tout, ensuite il en gagna une plus grande, et c'est ainsi qu'il s'étendit de plus en plus. Ce furent des masses encore très-confuses qui sortirent les premières de la confusion universelle. Le lourd, l'humide, le froid et l'obscur, mêlés ensemble, s'amassèrent dans cette partie de l'espace maintenant occupée par la terre; au contraire, le léger, le sec et le chaud se dirigèrent vers les régions supérieures, vers la place de l'éther. Après cette première séparation, se formèrent les corps généralement appelés les quatre éléments, mais qui, dans la pensée d'Anaxagore, ne sont que des mélanges où se rencontrent les principes les plus divers. De la partie inférieure, de la masse humide, pesante et froide, qu'il se représentait sous la forme des nuages ou d'une épaisse vapeur, Anaxagore fait d'abord sortir l'eau, de l'eau la terre, et de la terre se séparèrent les pierres, formés d'éléments concentrés par le froid. Au-dessus de tous ces corps, dans

les régions les plus pures de l'espace, est l'éther, lequel, si nous en croyons Aristote (*de Caelo*, lib. I, c. III; *Meteor.*, lib. II, c. VII), n'est pas autre chose que le feu. C'est l'éther qui, en pénétrant dans les cavités ou les pores de la terre, devient la cause des commotions qui l'ébranlent, lorsque, se dirigeant par sa tendance naturelle vers les régions supérieures, il trouve toutes les issues fermées. A la formation des éléments, nous voyons succéder celle des corps célestes, du soleil, de la lune et des étoiles. L'éther, par la force du mouvement circulaire qui lui est propre, enlève de la terre des masses pierreuses qui s'enflamment dans son sein et deviennent des astres. Cette hypothèse, conservée dans le recueil du faux Plutarque et littéralement reproduite par Stobée, s'accorde à merveille avec l'opinion attribuée à Anaxagore, que le soleil est une pierre enflammée plus grande que le Péloponèse, et que le ciel tout entier, c'est-à-dire les corps célestes, sont composés de pierres (Diogène Laërce, liv. II, ch. VIII et IX). D'après un bruit populaire, il aurait prédit la chute d'une pierre que l'on montrait sur les bords de l'Égée, et que l'on disait détachée du soleil. Ne pourrait-on pas, sur cette tradition que Plin (liv. II, ch. LXVIII) nous a conservée, fonder la conjecture très-probable qu'Anaxagore s'est occupé des aéroolithes, et que ces corps étranges lui ont suggéré sa théorie sur la nature du soleil et des autres corps célestes? Les paroles suivantes de Diogène Laërce (liv. II, ch. XII et XIII) sembleraient confirmer cette supposition : « Silène rapporte, dans la première partie de son Histoire, que, sous le gouvernement de Dimyle, une pierre tomba du ciel, et à cette occasion, ajoute le même auteur, Anaxagore enseigna que tout le ciel est composé de pierres qui, maintenues ensemble par la rapidité du mouvement circulaire, se détachent aussitôt que ce mouvement se ralentit. » Ayant découvert que la lune est éclairée par le soleil, Anaxagore ne devait pas croire qu'elle fût embrasée comme les autres étoiles; mais elle lui parut être une masse de terre, entièrement semblable à celle que nous occupons. Aussi disait-il qu'il y a dans la lune, comme ici-bas, des collines, des vallées et des habitants (Diogène Laërce, *ubi supra*). Il a été le premier, si nous en croyons Platon, qui ait trouvé la véritable cause des éclipses, et, substituant partout les phénomènes naturels aux fables mythologiques, il enseignait que la voie lactée est la lumière de certaines étoiles, devenue sensible pour nous quand la terre intercepte la lumière du soleil (Arist., *Meteor.*, lib. I, c. VIII). Toute cette partie de la doctrine d'Anaxagore, concernant les rapports qui existent entre le soleil et les autres corps célestes, a quelques droits à notre admiration; mais il était loin de comprendre encore la rotation de la terre, qu'il se représentait comme immobile au centre du monde (*de Caelo*, lib. I, c. XXXV). Les comètes lui semblaient une apparition simultanée de plusieurs planètes qui, dans leur marche, se sont tellement rapprochés, qu'elles paraissent se toucher (*Meteor.*, lib. I, c. VI). Les corps célestes une fois formés, nous voyons naître les plantes qui ne pouvaient exister auparavant, puisque le soleil en est appelé le père, comme la terre en est la mère et la nourrice (Arist., *de Plant.*, lib. I, c. II). Enfin, après les plantes, ou en même temps qu'elles, viennent les animaux, engendrés pour la première fois du limon de la terre échauffée par le soleil, et doués dans la suite de la faculté de se reproduire (Diogène Laërce, liv. II, ch. IX et X). Les animaux étant venus les derniers, les éléments dont ils se

composent sont aussi les plus simples; car c'est en eux que la séparation des éléments physiques ou des homéoméries se trouve la plus avancée. Anaxagore, voulant démontrer cette théorie par l'expérience, invoquait en sa faveur le fait de la nutrition: quand nous considérons, disait-il, les aliments qui servent à notre nourriture, ils nous font l'effet d'être des substances simples, et cependant c'est d'eux que nous tirons notre sang, notre chair, nos os et les autres parties de notre corps (Plut., *de Placit. philos.*, lib. I, c. III).

Quand les animaux et les plantes sont sortis de l'épuration de tous les éléments, le principe intelligent vint, pour ainsi dire, mettre la dernière main à son œuvre. Jusqu'alors l'axe du ciel passait par le milieu de la terre; maintenant la terre est inclinée vers le sud, et les étoiles prenant, par rapport à nous, une autre place, il en résulte cette variété de température et de climats sans laquelle plusieurs espèces de plantes et d'animaux étaient vouées à une destruction inévitable. Un tel changement, ajoutait notre philosophe, est au-dessus de toutes les forces physiques et ne peut s'expliquer que par une sage intervention de la cause intelligente. Mais, arrivé ainsi à son dernier période, ce monde, dans la génération duquel l'éther ou le feu joue le principal rôle, doit aussi périr par le feu. Cependant il n'est pas certain qu'Anaxagore ait adopté cette opinion. Aristote (*Phys.*, lib. I, c. V) lui attribue positivement l'opinion contraire: le monde une fois formé, ses éléments ne doivent plus rentrer dans le chaos; car la cause intelligente ne peut pas permettre le désordre, et une fois l'impulsion donnée à la matière, les principes confondus dans son sein doivent de plus en plus se dégager les uns des autres.

Il nous reste, pour avoir achevé l'exposition de la doctrine d'Anaxagore, à déterminer le principe logique sur lequel elle s'appuie. Quoi que l'on fasse, on est obligé, sitôt qu'on émet un système, d'avoir une opinion arrêtée sur les sources de la vérité et la légitimité de nos facultés. Anaxagore n'a probablement rien écrit sur ce sujet; mais il nous est impossible de douter qu'il ait reconnu la raison comme moyen d'arriver aux principes des choses ou à la vérité suprême. C'est uniquement sur la foi de la raison qu'il a pu admettre, à côté des éléments physiques, un principe immatériel et intelligent. Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est que même les éléments matériels, dans leur pureté et leur simplicité, sont insaisissables pour nos sens; notre raison seule peut les concevoir. Il ne pouvait donc pas admettre, avec Démocrite, que la vérité est seulement dans l'apparence; il disait, au contraire, que nos sens nous trompent et qu'il ne faut pas les consulter toujours. Là est le véritable, le plus grand progrès dont on puisse lui faire honneur. Quant à cette maxime que les choses sont pour nous ce que nous les croyons, il faut remarquer d'abord que la tradition seule l'a mise dans la bouche d'Anaxagore; ensuite ne pourrait-elle pas s'appliquer au sentiment, et ne voudrait-elle pas dire que le bonheur des hommes et une grande partie de leurs misères dépendent beaucoup de leurs opinions? Comprises dans un autre sens, ces paroles sont en contradiction manifeste avec toutes les opinions que nous venons d'exposer.

Pour trouver l'origine du système d'Anaxagore, nous ne remonterons pas, comme l'abbé Le Batteux (*Mém. de l'Acad. des inscript.*), jusqu'à la cosmogonie de Moïse; nous ne la chercherons pas non plus, avec un savant de l'Allemagne, dans l'antique civilisation des mages. Nous ne croyons

pas avoir besoin de sortir de la Grèce ni de l'école ionienne; cette école se résume tout entière dans la doctrine que nous venons d'exposer. Mais Anaxagore ne s'est pas contenté de la résumer, il l'a conduite aux dernières limites qu'elle pût atteindre; car elle avait commencé par la physique, elle ne cherchait autre chose que la nature, et il l'a agrandie, il l'a conduite aux portes de la métaphysique dont il entr'ouvrit même le sanctuaire. En effet, si nous ne savons pas ce qu'il a emprunté à son compatriote Hermotyme, au moins l'existence de celui-ci ne saurait être révoquée en doute, et quelques mots d'Aristote, les traditions fabuleuses répandues sur son compte, nous attestent suffisamment qu'il croyait à un principe spirituel (Arist., *Metaph.*, lib. I, c. III). Mais ce fait isolé a moins d'importance que les traditions plus sûres que nous avons conservées des philosophes ioniens. Ainsi que Ritter l'a démontré jusqu'à l'évidence, ils se divisent en deux classes: les uns, comme Thalès, Anaximène et Héraclite, admettent un élément qui, en vertu d'une force interne et vivante, se développe sous les formes les plus variées et produit l'univers; en un mot, ils expliquent la nature par un principe *dynamique*. Anaximandre, qui forme à lui seul toute une école, admet, au contraire, que la matière est inaltérable de sa nature et qu'elle ne change de forme que par la position de ses éléments: de là une physique toute mécanique. Tous les éléments sont d'abord confondus dans une masse infinie; puis en vertu du mouvement qui leur est propre, en vertu de certaines antipathies naturelles, ils se séparent peu à peu et se combinent de mille manières. Ces deux principes, réunis et nettement distingués l'un de l'autre, donnent pour résultat la philosophie d'Anaxagore. Comme Anaximandre, il reconnaît une masse confuse de tous les éléments et un nombre infini de principes inaltérables. Comme Anaximène, il admet une force vitale et interne, une puissance qui se développe par elle-même et en vertu de sa propre activité. Seulement cette puissance, nettement distinguée du principe matériel, devient une substance simple, intelligente, active, en un mot, spirituelle.

Anaxagore est le premier de tous les philosophes grecs qui ait écrit ses pensées. Mais ses ouvrages ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Il n'en reste que des lambeaux dans les œuvres d'Aristote, de Platon, de Cicéron, de Diogène Laërce; dans les Commentaires de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote; dans le recueil de Stobée et le livre pseudonyme intitulé: *de Placitis philosophorum*. Ces fragments, que nous avons cités en grande partie, ont été recueillis et soumis à la critique par les auteurs suivants: Le Batteux, *Conjectures sur le système des homéoméries*, dans le tome XXV des *Mémoires de l'Acad. des inscript.* — Heinius, *Dissertations sur Anaxagore*, dans les tomes VIII et IX de l'*Histoire de l'Académie royale des sciences et lettres de Prusse*. — De Ramsay, *Anaxagoras, ou Système qui prouve l'immortalité de l'âme*, etc., in-8, la Haye, 1778. — Plouquet, *Dissert. de dogmatibus Thalætis Milesii et Anaxagoræ Clazomenii*, in-8, Tubing., 1763. — Carus, *sur Anaxagore de Clazomène*, dans le *Recueil de Fülleborn*, 10^e cahier; le même, *Dissertatio de cosmologia Anaxagoræ fontibus*, in-4, Leipzig, 1798. — J. T. Hensen, *Anaxagoras Clazomenius*, etc., in-8, Goëttingue, 1821. — H. Ritter, dans son *Histoire de la philosophie ancienne*, et son *Histoire de la philosophie ionienne*. — E. Bersot, *de controversis quibusdam Anaxagoræ doctrinis*, Parisiis, 1843, in-8. — Zévor, *sur la Vie et la doctrine d'Anaxagore*, Paris, 1844, in 8. — E. Schaubach,

Anaxagoræ Clazomenii fragmenta, in-8, Leipzig, 1827. — Mullachius, *Fragmenta philosophorum græcorum*, gr. in-8, Paris, 1860. Ces deux derniers ouvrages sont les plus utiles à consulter, parce qu'ils renferment tous les fragments relatifs à Anaxagore.

ANAXARQUE D'ABDÈNE. Disciple de son compatriote Démocrite, suivant les uns; de Métrodore de Chios ou de Diomène de Smyrne, suivant les autres. Il fut le maître de Pyrrhon et l'ami d'Alexandre le Grand, qu'il accompagnait dans ses expéditions. Il vécut, par conséquent, durant le iv^e siècle avant J. C. Zélé partisan de la philosophie de Démocrite, il en pratiquait la morale dans sa vie privée plus encore qu'il n'en goûtait la théorie; c'est ce qui lui fit donner le surnom d'*eudémoniste*, c'est-à-dire partisan de la philosophie du bonheur (Diogène Laërce, liv. IX, ch. LX).

ANAXILAS ou ANAXILAÛS DE LARYSSE [*Anaxilaus Laryssæus*]. Pythagoricien du siècle d'Auguste, moins fameux pour ses opinions philosophiques que pour son habileté dans les arts de la magie; il a traité lui-même ce sujet dans un écrit (*Παιγνία, seu Ludicra*), dont nous trouvons quelques échantillons chez Pline (*Hist. nat.*, liv. XIX, ch. 1; liv. XXVIII, ch. 19; liv. XXXV, ch. xv). Cette prétendue science attirait sur lui une accusation qui l'obligea à fuir l'Italie, comme le rapporte Eusèbe dans sa *Chronique*.

ANAXIMANDRE. Ce philosophe naquit à Milet. L'époque de sa naissance paraît pouvoir être rapportée à la seconde année de la xiii^e olympiade; car Apollodore dit qu'il avait soixante-quatre ans la seconde année de la lvi^e olympiade. Le même historien ajoute qu'il mourut peu de temps après.

Anaximandre, qui avait été le disciple et l'ami de Thalès, *Θαλήτος κοσμήτης*, se livra comme lui aux études astronomiques. Le témoignage d'Eusèbe en fait foi, et ce témoignage se trouve confirmé par celui de Favorinus dans Diogène Laërce. Voici quelles étaient en cette matière les opinions d'Anaximandre: La terre est de figure sphérique, et elle occupe le centre de l'univers. La lune n'est pas lumineuse par elle-même, mais c'est du soleil qu'elle emprunte sa lumière. Le soleil égale la terre en grosseur, et il est composé d'un feu très-pur. Diogène, sur l'autorité de Favorinus, ajoute qu'Anaximandre avait inventé le cadran solaire; que, de plus, il avait fait des instruments pour marquer les solstices et les équinoxes; que, le premier, il avait décrit la circonférence de la terre et de la mer, et construit la sphère. Il est probable que la plupart de ces travaux astronomiques et géographiques ne furent que de simples essais; car on les retrouve, plus tard, attribués également à Anaximène. Les découvertes d'Anaximandre ne furent, selon toute vraisemblance, que des tâtonnements scientifiques, des tentatives incomplètes, qui, de la main de ses successeurs dans l'école ionienne, durent recevoir et reçurent en effet des perfectionnements.

Les travaux astronomiques et géographiques d'Anaximandre n'étaient, au reste, qu'un appendice à sa cosmogonie, et rentraient ainsi dans un système général de philosophie qui avait pour objet l'explication de l'origine et de la formation des choses. Thalès avait le premier tenté cette explication, et l'eau lui avait paru être l'élément primordial et générateur: « Car il avait remarqué (Arist., *Metaph.*, lib. I, c. III) que l'humide est le principe de tous les êtres, et que les germes de toutes choses sont naturellement humides. » Anaximandre vint modifier considérablement la solution apportée par son devancier et son maître au problème cosmogonique. Non-seu-

lement il refusa à l'eau le titre d'élément générateur, mais il ne reconnut comme tel aucun des éléments qui, de son temps ou après lui, furent admis à ce rang par d'autres Ioniens. Pour Anaximandre, le principe des choses n'est ni l'eau, ni la terre, ni l'air, ni le feu, soit pris isolément, comme le veulent Thalès, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, soit pris collectivement, comme l'entendit le Sicilien Empédocle. Ce principe, pour Anaximandre, c'est l'*infini*, ἀπείρων καὶ στοιχείον τὸ ἀπείρων. Maintenant, qu'entendait Anaximandre par l'*infini*? Voulait-il parler de l'eau, de l'air ou de quelque autre chose? C'est un point que, d'après Diogène, il laissa sans détermination précise. Toutefois, Aristote (*Metaph.*, lib. XII, c. 11) essaye de rendre compte de l'*infini* d'Anaximandre, en disant que c'est une sorte de chaos primitif; et c'est en ce même sens aussi que saint Augustin, dans un passage de sa *Cité de Dieu* (liv. VIII, ch. 11), interprète la donnée fondamentale du système d'Anaximandre.

Thalès avait ouvert en Grèce la série des philosophes dont le système cosmogonique devait reposer sur un principe unique, admis comme élément primordial, et donnant naissance, par ses développements ultérieurs, à l'univers. Dans cette voie marchèrent Phérécyde, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite, Anaximandre, au contraire, vint poser la base de ce système cosmogonique que devait un jour, sauf quelques modifications, reproduire et développer Anaxagore, et qui consiste à expliquer la formation des choses par l'existence complexe et simultanée de principes contemporains les uns des autres, et confondus primitivement dans le chaos.

Tel est le point de départ de la cosmogonie d'Anaximandre. Mais comment cette confusion primitive fit-elle place à l'harmonie? Comment Anaximandre explique-t-il le passage du chaos à l'ordre actuel de l'univers?

Il tire cette explication du double caractère qu'il prête à l'infini, immuable quant au fond, mais variable quant à ses parties. Or, en vertu de cette dernière propriété, une série de modifications ont lieu, non dans la constitution intime des principes, qui, pris chacun en soi, furent dans l'origine ce qu'ils devaient être toujours, mais dans leur juxtaposition, dans leur combinaison, dans leurs rapports. Un dégagement s'opéra, grâce au mouvement éternel, attribut essentiel du chaos primitif, et ce dégagement amena, comme résultats graduellement obtenus, la séparation des contraires et l'agrégation des éléments de nature similaire. C'est ainsi que toutes choses furent formées. Toutefois, cette formation ne s'opéra pas instantanément : elle fut successive, et ce ne fut que par une série de transformations que les animaux, et notamment l'homme, arrivèrent à revêtir leur forme actuelle.

La cosmogonie d'Anaximandre constitue une sorte de panthéisme matérialiste. Eusèbe et Plutarque lui reprochent d'avoir omis la cause efficiente. C'était à Anaxagore qu'il était réservé de concevoir philosophiquement un être distinct de la matière et supérieur à elle, une intelligence motrice et ordonnatrice.

Les documents relatifs à la philosophie d'Anaximandre se rencontrent en assez grand nombre dans Diogène Laërce (liv. II, ch. 1) ; dans Aristote (*Phys.*, liv. I, ch. iv, et liv. III, ch. iv et vi) ; dans Simplicius (*Comment. in Phys. Aristot.*, f° 6, et de *Cœlo*, f° 161). Il existe en outre des écrits particuliers sur cette philosophie : 1° *Recherches sur Anaximandre*, par l'abbé de Canaye, dans le tome X des *Mémoires de l'Acad. des inscript.* ; 2° *Dissertation sur la philosophie d'Anaximandre*, par Schleiermacher, dans les Mé-

moires de l'Acad. royale des sciences de Berlin ; 3° *Histoire de la Philosophie ionienne* (Introd., et notamment le chapitre sur *Anaximandre*), par C. Mallet, in-8, Paris, 1842. On peut consulter encore les histoires générales de la philosophie de Tennemann, Tiedemann, Brucker, et notamment Ritter (*Hist. de la Phil. ionienne*), ainsi que Bouterwek (*de Primis philosophorum graecorum decretis*), dans les *Mémoires de la Société de Göttingue*, t. II, 1811. X.

ANAXIMÈNE. La ville de Milet, qui déjà avait vu naître Thalès et Anaximandre, fut la patrie de ce philosophe. D'après les calculs les plus probables, Anaximène a dû vivre entre la LVI^e et la LXX^e olympiade (environ de 550 à 500 ans avant J. C.). Diogène Laërce lui donne pour maîtres Anaximandre et Parménide.

Les prédécesseurs de ce philosophe dans l'école ionienne, Thalès, Phérécyde, Anaximandre, avaient été physiciens et astronomes. Anaximène continua leurs travaux. On lui attribue d'avoir enseigné la solidité des cieux, et leur mouvement autour de la terre supportée par l'air. Dans l'origine de la science astronomique, il dut en effet paraître assez naturel de penser que le ciel était une voûte sphérique et solide à laquelle étaient fixés les astres, qu'un mouvement diurne entraînait d'orient en occident. Anaximène paraît aussi avoir perfectionné l'usage des cadrans solaires, inventés par Anaximandre.

Le système cosmogonique d'Anaximène s'écarta de celui d'Anaximandre pour se rapprocher de celui de Thalès. Ce n'est pas, toutefois, qu'il soit complètement semblable à ce dernier : il y a entre eux cette différence, que l'un admet l'eau pour premier principe, et l'autre l'air. Mais il est à remarquer qu'Anaximène abandonna l'hypothèse de l'*infini*, adoptée par Anaximandre, pour se ranger avec Thalès à la doctrine d'un élément unique, considéré comme élément générateur. Cet élément, c'est l'air, auquel Anaximène assigna pour attributs fondamentaux l'imminence, l'infinité et le mouvement éternel : *Anaximenes aera Deum statuit, esseque immensum et infinitum, et semper in motu* (Cic., de *Nat. Deor.*, lib. I, c. x). En vertu de son infinité, l'air est tout ce qui existe et peut exister ; il remplit l'immensité de l'espace ; il exclut tout être étranger à lui. En vertu de son mouvement éternel et nécessaire, l'air subit une série de dilatactions et de condensations, qui produisent, d'un côté, le feu, de l'autre, la terre et l'eau, lesquelles, à leur tour, donnent naissance à tout le reste : *Anaximenes infinitum aera dicit, a quo omnia gignerentur.... Gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia* (Cic., *Quest. acad.*, lib. II, c. 11). Toutefois, il faut se garder d'envisager la production du feu, de l'eau et de la terre, comme une transformation de la substance primitive en substances hétérogènes. Dans le système d'Anaximène, la substance primordiale ne s'altère pas à ce point, et lorsque, par l'effet de la dilatation ou de la condensation, elle donne naissance au feu, à l'eau, à la terre, on ne doit voir là autre chose qu'un changement de formes, la substance demeurant une et identique ; et cette substance, c'est l'air, principe d'où tout émane, et où tout retourne.

Le progrès de la philosophie devait un jour conduire le plus célèbre des Ioniens, Anaxagore, à reconnaître deux principes éternels : la cause matérielle, ὄλη, et la cause intelligente, νοῦς. Anaximène, ainsi que son prédécesseur Anaximandre, n'admet ostensiblement que le premier de ces deux principes. Est-ce à dire qu'il rejeta formellement le second? Non, assurément. Ce

qu'on peut avancer avec le plus de certitude, c'est que ce second principe ne joue aucun rôle dans son système. Ainsi, dans la cosmogonie d'Anaximène, les modifications successives que subit la substance primordiale, en vertu de la condensation et de la dilatation, s'effectuent fatalement, et en l'absence de toute cause providentielle, attendu que cette dilatation et cette condensation, d'où résultent toutes ces modifications, sont elles-mêmes la conséquence nécessaire d'un mouvement inhérent de toute éternité à l'élément générateur.

Indépendamment des histoires générales de la philosophie, on peut consulter Tiedemann, *Premiers philosophes de la Grèce*, in-8, Leipzig, 1780 (all.). — Bouterwek, de *Primis philosophia græcæ decretis physicis*, dans les Mémoires de la Société de Gœttingue, 1811. — Schmidt, *Dissertatio de Anaximænsis Psychologia*, Iéna, 1689. — C. Mallet, *Histoire de la Philos. ion.*, art. *Anaximène*, in-8, Paris, 1842. — Voy. encore : Diogène Laërce, liv. II, ch. II. — Aristote, *Metaphys.*, lib. I, c. III. — Simplicius, in *Physic. Aristot.*, f^os 6 et 9. — Cic., *Acad. quest.*, lib. II, c. xxxvii. — Plutarque, de *Placit. philos.*, lib. I, c. III. — Stob., *Eclog.*, lib. I. — Sextus Empiricus, *Hypoth. Pyrrh.*, lib. III, c. xxx; *Adv. Mathem.*, lib. VII et IX. X.

ANCILLON (Jean-Pierre-Frédéric), né en 1766, à Berlin, appartient à une famille de protestants français établis en Prusse depuis la révocation de l'édit de Nantes. Son père, ministre, prédicateur et théologien distingué, a laissé quelques écrits philosophiques. Frédéric Ancillon fut d'abord ministre protestant, puis professeur à l'Académie militaire, membre de l'Académie des sciences de Berlin, conseiller d'État, secrétaire d'ambassade, et enfin ministre des affaires étrangères du roi de Prusse. Sans parler de plusieurs traités théologiques, il a composé des ouvrages sur la politique et sur l'histoire, dont le plus remarquable est son *Tableau des révolutions du système politique de l'Europe depuis le quinzième siècle*. Quant à ses publications philosophiques, sans annoncer un penseur original et profond, elles assurent à l'auteur une place distinguée dans la réaction spiritualiste qui a marqué le commencement du XIX^e siècle. Elles ont contribué à faire valoir et à propager des idées saines, élevées, et à ramener les esprits à des opinions sages et modérées en philosophie, en littérature et en politique. L'idée dominante qui fait le fond de tous ses écrits, est celle d'un milieu à garder entre les extrêmes. Ce principe, excellent comme maxime de sens commun à cause de l'esprit de sage modération et de conciliation qu'il recommande, a le défaut d'être vague et indéterminé comme formule philosophique, et de ne pouvoir s'énoncer d'une manière plus précise sans devenir lui-même exclusif, absolu, étroit. Il est d'ailleurs emprunté à un ordre d'idées qui ne peut s'appliquer aux choses morales et à la philosophie : dès qu'on le prend à la lettre, il se résout dans un principe mathématique. Cette idée d'un milieu entre les contraires est fort ancienne. Aristote, comme on sait, faisait consister aussi la vertu dans un milieu entre deux extrêmes, et, avant lui, Pythagore, appliquant au monde moral les lois mathématiques, définissait la vertu un nombre carré, et la justice une proportion géométrique. M. Ancillon n'a sans doute pas voulu donner à son principe la rigueur d'une formule mathématique ; mais alors que signifie ce principe ? On conçoit que l'on prenne le milieu d'une ligne, que l'on détermine le centre d'un cercle, que l'on établisse une proportion entre deux quantités ; mais quel

est le juste milieu entre deux opinions contradictoires, entre le oui et le non, entre deux systèmes dont l'un nie ce que l'autre affirme, par exemple, entre le matérialisme et le spiritualisme, l'athéisme et le théisme, le fatalisme, et le libre arbitre ? C'est, direz-vous, d'admettre à la fois l'esprit et la matière, le monde et Dieu, la liberté et la nécessité. Sans doute, le sens commun peut se contenter de cette réponse ; il n'est pas obligé de mettre d'accord les systèmes et de résoudre les difficultés qui naissent de l'adoption des contraires ; mais elle ne saurait satisfaire la philosophie, dont le but est précisément de chercher le rapport entre des termes opposés : on n'est philosophe qu'à cette condition. Le panthéisme, le matérialisme et le scepticisme ne sont arrivés à des conséquences extrêmes, que parce qu'ils ont voulu expliquer l'existence simultanée de l'infini et du fini, de la matière et de l'esprit, de la vérité et de l'erreur. Ne pouvant parvenir à concilier les deux termes, ils ont sacrifié l'un à l'autre. Il est donc évident qu'il ne suffit pas de prendre un milieu entre la matière et l'esprit, ce qui n'est rien du tout, ou ressemblerait tout au plus à la fiction du médiateur plastique ; il faut montrer comment, l'esprit étant, la matière peut exister, et comment ils agissent l'un sur l'autre en conservant leurs attributs respectifs. Il en est de même du fini et de l'infini, de la liberté dans son rapport avec Dieu et la prescience divine. Le seul moyen de se placer entre les systèmes qui ont cherché à résoudre ces grandes questions, c'est de proposer une solution nouvelle et supérieure. Le rôle de *médiateur* n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire d'après M. Ancillon ; il impose des conditions que les plus grands génies, Leibniz entre autres, n'ont pu remplir. Quoi qu'il en soit, la doctrine d'un milieu entre les systèmes opposés n'offre aucun sens véritablement philosophique ; elle n'explique rien, ne résout rien ; elle laisse toutes les questions au point de vue où elle les trouve. Elle n'est vraie qu'autant qu'elle se borne à recommander la modération, l'impartialité, qu'elle invite à se mettre en garde contre l'exagération. Elle suppose d'ailleurs une condition essentielle, la connaissance approfondie des opinions et des doctrines que l'on cherche à concilier. Or, M. Ancillon n'a pas étudié à fond les systèmes de l'antiquité ; on peut s'en convaincre par la manière dont il juge Platon, et les autres philosophes grecs. Il est plus familiarisé avec les travaux de la philosophie moderne. Cependant l'exposition qu'il fait des grands systèmes qui marquent son développement, est faible et superficielle. Sa critique est étroite et ses conclusions sans portée. Il ne sait pas se placer à la hauteur des théories qu'il a la prétention de juger. Tout ce qu'il a écrit en particulier sur la philosophie allemande, sur Kant, Fichte, Schelling, atteste cette insuffisance. Parmi les philosophes allemands, sa place est marquée dans l'école de Jacobi. Il adopte, comme lui, le principe du sentiment, et il fait de la foi la base de la certitude ; mais il appartient plutôt à l'école française éclectique et psychologique : son principe du *milieu* est une base un peu étroite de l'éclectisme ; il donne pour point de départ à la philosophie l'analyse du moi, et ramène tout aux faits primitifs de la pensée, comme constituant les véritables principes. Il possède à un degré assez éminent le sens psychologique, et c'est là ce qui fait le principal mérite de ses écrits. Il a développé dans un style clair, précis, qui ne manque ni de force ni d'éloquence, des points intéressants de psychologie, de morale, d'esthétique et de politique. — Ses principaux ouvrages philosophiques sont les sui-

vants : *Mélanges de littérature et de philosophie*, 2 vol. in-8, Paris, 2^e édit., 1809; — *Essais philosophiques, ou Nouveaux mélanges de littérature et de philosophie*, 2 vol. in-8, Genève et Paris, 1817; — *Nouveaux essais de politique et de philosophie*, 2 vol. in-8, Paris, 1824; — *du Médiateur entre les extrêmes* : 1^{re} partie, *Histoire et Politique*, in-8, Berlin, 1828; 2^e partie, *Philosophie et Poésie*, in-8, Berlin, 1831. Cu. B.

ANDALA (Ruard), né dans la Frise en 1653, et mort en 1727. Comme penseur, il est sans originalité, et n'a aucune valeur dans l'histoire de la science; mais il fut un des plus zélés défenseurs et des interprètes les plus éclairés de la philosophie cartésienne, qu'il essaya d'appliquer à la théologie. Voici les titres de ses principaux écrits : *Exercitationes academice in philos. primam et naturalem, in quibus philos. Cartesii explicatur, confirmatur et vindicatur*, in-4, Franeker, 1709. — *Syntagma theologico-physico-methaphysicum*, in-4, *ibid.*, 1710. — *Cartesius verus Spinozismi coersor et physica experimentalis architectus*, in-4, *ibid.*, 1719. C'est la réutation de l'ouvrage de Regius qui a pour titre : *Cartesius verus Spinozismi architectus*. — Andala est également l'auteur d'une *Appréciation de la morale de Geulinx* (Examen Ethicæ Geulinxii, in-4, 1716).

ANDRÉ (Yves-Marie) naquit à Châteaulin, en Basse Bretagne, le 22 mai 1675. Il fit ses études, y compris sa philosophie, à Quimper, avec un grand succès. Sa piété naturelle, en core développée par les exemples de sa famille et un penchant décidé pour la retraite et les travaux de l'esprit, lui inspirèrent à dix-huit ans le désir de se vouer à la vie monastique. Il entra donc en 1693 chez les Jésuites, malgré les sages avertissements de quelques amis qui, connaissant son caractère et l'esprit de la célèbre compagnie, semblaient prévoir l'avenir. En effet, à peine eut-il pris l'habit religieux que commença la série des malheurs et des persécutions dont fut remplie la première partie de sa longue vie. Selon l'expression de M. Cousin, André s'était égaré chez les Jésuites. Son esprit était trop indépendant, son caractère trop ferme pour se plier à toutes les exigences de la Société. Enfin il est ordonné prêtre au commencement de 1706. C'est durant son séjour à Paris qu'il rencontra Malebranche, qui lui révéla la philosophie de Descartes comme le *Traité de l'homme* la lui avait révélée à lui-même. Dès lors André devint le plus sincère adepte de cette philosophie et le plus chaud ami de Malebranche. Les Jésuites, qui proclamaient le cartésianisme une doctrine aussi absurde qu'impie, aussi contraire à la foi qu'à la raison, éloignèrent au plus vite le jeune prêtre de Paris et de son illustre ami, et l'envoyèrent pour y terminer sa théologie à la Flèche, malgré ses plaintes et ses réclamations portées hautement jusqu'à Rome auprès du Père général. De la Flèche, transporté à Rouen pour y achever son noviciat, puis au collège d'Hesdin, où il est chargé d'une basse classe, averti, amendé ou supposé tel, on lui confie enfin en 1709 la chaire de philosophie du collège d'Amiens, où l'on reconnut dans son enseignement l'influence de la doctrine de Malebranche, mais assez voilée pour qu'on se contentât d'exiger du professeur un écrit où il s'engageait à se prononcer à l'avenir pour les doctrines de la Compagnie. On lui fit cependant quitter encore la chaire de philosophie d'Amiens pour celle de Rouen, dans laquelle son enseignement parut d'abord si satisfaisant qu'on l'admit, en récompense, à la dernière profession, qui le faisait décidément Jésuite. Mais le cartésien ne tarda pas à se monter

de nouveau, condamné à se rétracter publiquement, il se soumit, mais la douleur dans l'âme. On fit du professeur incorrigible un *père spirituel*, que l'on envoya à Alençon en 1713. Un nouveau sujet d'épreuves l'y attendait. Il condamnait bien avec sa Compagnie les cinq propositions déclarées hérétiques par la bulle *Unigenitus*, mais il ne pouvait ni approuver ni répéter les invectives et les calomnies dont les Jésuites accablaient les Jansénistes. Sa modération parut de la froideur et sa charité une hostilité déguisée. Envoyé d'Alençon à Arras, d'Arras à Amiens, il est accusé dans cette ville d'être l'auteur d'une violente brochure contre les Jésuites. On fouille ses papiers et ses livres; alors se révèle aux yeux de la compagnie indignée le grand crime dont le révérend Père était bien réellement coupable. Une vie de Malebranche, où le cartésianisme était donné comme la seule philosophie raisonnable et chrétienne, où les doctrines du corps, sa morale pratique, son personnel enfin étaient sévèrement jugés, se trouve, presque achevée, au nombre des ouvrages à la composition desquels le P. André consacrait ses loisirs. On ne peut plus s'y méprendre, c'est un faux frère; c'est un serpent que la So-lété porte dans son sein et qu'il est temps d'écraser. On le livre donc, sous un prétexte quelconque, à la justice du siècle, et il est, comme un criminel, enfermé à la Bastille. Là, à ce qu'il paraît, le cœur lui manqua. Effrayé de l'avenir dont il se voyait menacé, songeant sans doute à cet abbé Blache que des causes analogues avaient amené quelques années auparavant entre ces mêmes murs où il venait de mourir, il confesse ses torts et en demande pardon à ses supérieurs et à toute la compagnie dans une lettre qui attendrit probablement ses juges, car on le retrouve bientôt à Amiens, où il reprend ses fonctions un moment interrompues. D'Amiens enfin on l'envoie à Caen, en 1726, où il est chargé de la mathématique, comme on disait alors.

Là se fixe sa vie errante, et s'arrêtent les persécutions dont il avait été l'objet. Dans cette ville de calme et de silence, le P. André passe les trente-huit années qui lui restent, estimé de tous les personnages influents dont la haute société se compose. Son évêque, M. de Luynes, s'engage à le défendre envers et contre tous; et le souvenir de la Bastille contient dans les limites qu'il s'est lui-même posées, et son cartésianisme et l'audace de ses jugements. Admis à l'Académie des sciences, arts et belles-lettres, il en devient un des membres les plus laborieux. Quelques-uns des écrits qu'il rédige pour ses séances répandent au loin sa réputation. Aussi tous les hommes de quelque valeur qui traversent la ville viennent lui rendre visite. On lui écrit de toutes parts pour prendre son avis sur différentes questions de théologie, de littérature ou de science; et si parmi les correspondants dont sa jeunesse dut être aussi heureuse que fière nous trouvons Malebranche, au nombre de ceux dont sa vieillesse s'honore nous comptons Fontenelle. Ce ne fut qu'en 1759, à quatre-vingt-quatre ans, que le courageux vieillard auquel ses supérieurs avaient souvent offert sa retraite, consentit enfin à quitter son enseignement et à prendre le repos que réclamait son grand âge. Lorsqu'en 1762 la compagnie de Jésus commença à se dissoudre, le collège qu'elle dirigeait à Caen ayant été fermé, le P. André se retira, sur sa demande, chez les chanoines de l'Hôtel-Dieu, qui l'accueillirent avec respect, et le parlement de Rouen subvint généreusement à tous ses besoins. Il y mourut dans sa quatre-vingt-neuvième année, le 26 février 1764.

Le P. André a beaucoup écrit. *L'Essai sur le Beau*, qui a paru pour la première fois en 1741, se compose de huit discours, lus à l'Académie de Caen. On y remarque une foule de pensées agréables et ingénieuses. Le P. André distingue trois sortes de beau : 1° un beau essentiel et indépendant de toute institution, même divine; 2° un beau naturel et indépendant de l'opinion des hommes, mais d'institution divine; 3° un beau d'institution humaine, jusqu'à un certain point arbitraire. Il étudie successivement ces trois espèces de beauté dans le beau sensible ou le beau considéré dans les corps, et dans le beau intelligible ou le beau considéré dans les esprits; dans le beau sensible qui est ou visible ou musical; dans le beau intelligible qui est moral ou spirituel. L'idée du beau, sous toutes ses formes, se réduit à peu près pour le P. André aux idées d'ordre et d'unité.

Vient ensuite le *Traité de l'homme*, c'est-à-dire une suite de discours sur les principales fonctions du corps, sur les divers attributs de l'âme, et sur l'union de l'âme et du corps. On y reconnaît l'influence de la philosophie de Descartes et de Malebranche. Outre ces deux ouvrages, le P. André a laissé beaucoup de manuscrits, dont la bibliothèque publique de Caen possède maintenant la plus grande et probablement la meilleure partie. On y remarque un traité de métaphysique (*Metaphysica sive Theologia naturalis*, grand in-folio de 128 pages); un traité de physique (*Physica*, grand in-4 de 155 pages), et un volume in-4 de 464 pages, contenant de longs extraits de Descartes et de Malebranche, avec ses observations en marge. Son plus important travail est très-probablement cette *Vie de Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire et l'abrégé de ses ouvrages*, dont nous ne connaissons encore que le titre et la première phrase : *Depuis qu'il y a des hommes, on a toujours philosophé.*

Le P. André, tout en professant le plus grand respect pour Platon et saint Augustin, avait cependant une préférence marquée pour Descartes et Malebranche : « Hors de Malebranche et de Descartes, disait-il, en philosophie, point de salut ! »

Son Cours de philosophie comprenait : 1° la logique; 2° la morale; 3° la métaphysique; 4° la physique.

Sa Logique nous est complètement inconnue; nous savons seulement de lui-même qu'elle n'était qu'un recueil des règles du bon sens, ou se trouvaient entremêlées des questions choisies et faciles pour exercer l'intelligence des enfants et leur apprendre à faire une juste application des règles qui leur auraient été proposées. Il méprisait profondément cette *logicaillerie in abstracto et in concreto*, et ce jargon scolastique, sans méthode, sans goût, dont l'enseignement public faisait encore usage.

Sa Morale devait être comme une logique du cœur. Quelques mots recueillis de sa bouche ou détachés de ses livres nous montrent assez quelles étaient en cette matière l'élevation et l'indépendance de son esprit. « J'ai pris, disait-il, pour règles de mes actions ces deux passages de l'Écriture : « Omnia propter semetipsum operatus est Dominus; » Dieu m'a donné une âme, je dois donc l'employer pour sa gloire. » Uniquement mandavit Deus de proximo suo; » qui n'est bon qu'à soi, n'est bon à rien. « Je ne me souviens pas du bien que j'ai fait aux autres; je me souviens seulement du bien que les autres m'ont fait. » Sans son premier Discours sur l'amour désintéressé, il distingue nettement l'amour de l'honnête qui nous dit comme à des

braves : *Suives-moi, c'est le devoir qui vous appelle; et l'amour du bien délectable, qui nous crie comme à des troupes mercenaires : Suives-moi, je vous payerai comptant.*

Sa métaphysique se divise en trois sections : la première traite des principes de la connaissance; la deuxième, de Dieu; la troisième, de l'âme; le tout d'après saint Augustin, et en vue des vérités chrétiennes que l'enseignement général lui semblait trop oublier. Cette métaphysique n'est guère qu'un compromis entre le système de Malebranche et le péripatétisme des Jésuites. L'auteur y prie ses lecteurs de ne pas l'accuser malicieusement de cartésianisme, au moment même où, malgré ses dénégations, il est le plus évidemment cartésien. On comprend que sans la surveillance de ses supérieurs, il lui était impossible de ne pas prendre cette précaution.

Nous ne citerons de sa *Physique* que le paragraphe qui la termine : « Voilà tout ce que j'avais à dire, ou plutôt tout ce qu'il m'était permis de dire sur la philosophie. S'il y a ici quelque vérité, qu'on la rapporte à la source et au principe suprême d'où toute vie émane; si on y trouve parfois le faux mêlé au vrai, l'absurde au probable, l'incertain au certain, qu'on impute ce mélange en partie à ma faiblesse, en partie aussi aux nécessités de mon enseignement.... Que si quelqu'un me demandait pourquoi cette philosophie, qui devait être toute chrétienne, n'a pas toujours été, ainsi que le lui prescrivait l'Apôtre, les questions ridicules, qu'il veuille bien, je l'en prie, faire lui-même la réponse. Je ne voulais qu'une chose, en écrivant ce livre : montrer qu'il n'est pas une partie de la philosophie qui ne puisse être chrétiennement traitée par un philosophe chrétien; mais remplir ce cadre, c'est ce que je laisse à des gens plus heureux et plus habiles. »

Voici la liste des ouvrages du P. André, tant imprimés que manuscrits : 1° les *Œuvres du Père André*, publiées par l'abbé Guyot, 4 vol. in-12, Paris, 1766; 2° les *Œuvres du Père André, de la compagnie de Jésus*, avec notes et introduction, par M. Victor Cousin, un fort vol. in-12, Paris, 1843; 3° ses manuscrits conservés à la bibliothèque de Caen; 4° deux recueils manuscrits d'un de ses élèves, M. de Quens, le *Recueil Mézeray* et le *Recueil J.*, conservé dans la même bibliothèque; 5° le *Père André, ou Documents inédits sur l'histoire philosophique, religieuse et littéraire du XVIII^e siècle*, publiés par MM. A. Charma et G. Mancel, 2 vol. in-12, Caen, 1843 et 1844.

ANDRONICUS DE RHODES, ainsi appelé du nom de sa patrie, naquit à peu près cinquante ans avant l'ère chrétienne, et passa à Rome la plus grande partie de sa vie, consacrée à l'enseignement de la philosophie péripatéticienne. Il jouit d'une grande célébrité, non pas comme philosophe, mais comme éditeur des ouvrages d'Aristote, et dont la plupart jusqu'alors étaient très-peu connus. Cependant il ne faudrait pas croire, sur la parole de Strabon (liv. XIII, ch. DCVIII), qu'ils ne le fussent pas du tout; il est à peu près certain, au contraire, que la bibliothèque d'Apellion, où Sylla avait trouvé les ouvrages du Stagirite, ne les renfermait pas seule, et qu'il en existait aussi plusieurs copies à la bibliothèque d'Alexandrie. Voici, d'après les recherches les plus récentes, à quoi se réduisent sur ce sujet les travaux d'Andronicus : 1° il livra à la publicité, avec des tables et des index de sa composition, les manuscrits qui lui furent communiqués des deux philosophes grecs; 2° il classa tous les écrits d'Aristote et de Théophraste par ordre de matières, les distribuant en divers traités (πραγματικα) et

réunissant en un seul corps divers morceaux détachés sur un même sujet; outre cet arrangement général, il chercha à déterminer l'ordre et la constitution de chaque ouvrage en particulier; 3° il exposa les résultats de son travail dans chaque ouvrage en divers livres, où il traitait, en général, de la vie d'Aristote et de Théophraste, ainsi que de l'ordre et de l'authenticité de leurs écrits. C'est là sans doute qu'il faisait connaître les raisons pour lesquelles il rejetait, comme non authentiques, le livre de l'interprétation et l'appendice des catégories, désigné chez les Latins sous le nom de *Post prædicamenta*. Mais la première de ces deux assertions a été victorieusement combattue par Alexandre d'Aphrodise, et la seconde par Porphyre (Boeth., in. *lib. de Interpret.*). Andronicus a aussi publié deux commentaires, l'un sur la *Physique*, l'autre sur les *Catégories* d'Aristote, et un livre sur la *Division* que Plotin estimait beaucoup. Tous ces ouvrages sont aujourd'hui perdus, et il serait même difficile de restituer en entier l'ordre dans lequel il a divisé les écrits d'Aristote. C'est à tort qu'on a voulu lui attribuer un traité des passions (*περι Παθῶν*), imprimé à Augsbourg en 1594, et une paraphrase sur la morale à Nicomaque, publiée avec la traduction latine à Leyde en 1617, et à Cambridge en 1679. Voyez, pour les travaux d'Andronicus sur Aristote, Stahr, *Aristotelia*, deuxième partie, p. 222 et seq. — Brandis, dans le *Musée du Rhin* (en all.), t. I. — Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, in-8, Paris, 1837, liv. I, ch. II. — Buhle, édit. d'Arist., 5 vol. in-8, Deux-Ponts, 1791, t. I.

ANÉPONYME (Georges), philosophe grec du XIII^e siècle, connu par ses Commentaires sur Aristote, et principalement par celui qui traite de l'Organum. Il a pour titre : *Compendium philosophiæ, sive Organum Aristotelis*, grec. et lat., édit. Joh. Wegelin, in-8, Augsbourg, 1600.

ANGELUS SILESIUS, poète-philosophe, né en 1624 à Glatz ou à Breslau, et mort dans cette dernière ville en 1677. Ce nom, sous lequel il a acquis en Allemagne une certaine célébrité, n'est qu'un nom d'emprunt, car il s'appelait Jean Scheffler. Élevé dans le protestantisme, et d'abord médecin du duc de Wurtemberg, il se convertit à la foi catholique, entra dans les ordres et fut nommé conseiller de l'évêque de Breslau. Dès sa plus tendre jeunesse il s'était nourri des œuvres de Tauler, de Boehm et de quelques autres mystiques dont il adopta les opinions en les portant, au moins sous le rapport métaphysique, à leurs dernières conséquences. Son système, ou plutôt sa foi, comme celle de tous les hommes de la même école, lorsqu'ils sont d'accord avec eux-mêmes, est un vrai panthéisme fondé sur le sentiment ou sur l'amour. Il pensait que Dieu, dont l'essence est tout amour, ne peut rien aimer qui soit au-dessus de lui-même. Mais cet amour de Dieu pour lui-même n'est pas possible, si Dieu ne sort, en quelque façon, des profondeurs de sa nature ou de l'abîme de l'infini, pour se manifester à ses propres yeux; en un mot, s'il ne se fait homme. Dieu et l'homme sont donc au fond le même être, ils se confondent dans le même amour; et cet amour infini se développe, s'élève éternellement ainsi que l'homme, sans lequel il n'existerait pas. Tout se résume en une sorte d'apothéose successive de l'humanité; aussi n'a-t-on pas manqué, en Allemagne, de regarder cette doctrine comme un antécédent, et peut-être comme le modèle de celle de Fichte. Angelus Silesius n'a pas exposé ses opinions sous une forme scientifique; mais on les trouve disséminées dans un grand nombre de cantiques

spirituels et de sentences poétiques. Quelques-unes de ces dernières, que nous allons essayer de traduire, suffisent pour donner une idée de son style et de sa pensée dominante :

« Rien n'existe que Dieu et moi, et si nous n'existions pas l'un et l'autre, Dieu ne serait plus Dieu et le ciel s'ébranlerait. »

« Je suis aussi grand que Dieu, il est aussi petit que moi; nous ne pouvons être ni au-dessus ni au-dessous l'un de l'autre. »

« Dieu, c'est pour moi Dieu et l'homme; moi je suis pour lui l'homme et Dieu; je le désaltère dans sa soif; il vient à mon aide dans le besoin. »

« O banquet plein de délices ! c'est Dieu lui-même qui est le vin, les aliments, la table, la musique et le serviteur. »

« Lorsque Dieu était caché dans le sein d'une jeune fille, alors le point renfermait en lui le cercle tout entier. »

Ces deux dernières strophes nous rappellent, par l'expression aussi bien que par les idées, les doctrines kabbalistiques qui, déjà dévoilées en partie par Reuchlin et Pic de la Mirandole, commençaient alors à se répandre parmi les chrétiens. Les ouvrages publiés par Angelus Silesius sont ses *Cantiques spirituels*, Breslau, 1657. — *Psyché affligée*, ib., 1664. — *La Précieuse perle évangélique*, Glatz, 1667. — *Le Chérubin voyageur* (littéralement le *Voyageur chérubinique*), Glatz, 1674. Aucun de ces divers écrits n'a encore été traduit, soit en latin, soit en français. On en a publié des extraits sous les titres suivants : *Sentences poétiques d'Angelus Silesius*, in-8, Berlin, 1820. — *Collier de perles, ou sentences*, etc., in-8, Munich, 1831. — *Angelus Silesius et St Martin*, in-8, Berlin, 1833. L'auteur de ce recueil est la célèbre Rachel de Varnhagen. — Enfin on pourra aussi consulter avec fruit Müller, *Bibliothèque des poètes allemands du XVII^e siècle*, Leipzig, 1826.

ANGLAISE (PHILOSOPHIE). L'histoire de la scolastique en Angleterre rentre dans l'histoire générale de la philosophie du moyen âge; d'autre part, l'histoire de la philosophie écossaise mérite, par le nombre, par l'importance, et surtout par le caractère de ses travaux, qu'il en soit traité spécialement.

La philosophie anglaise ne commencerait donc qu'avec le XVI^e siècle et aurait pour théâtre l'Angleterre proprement dite. Mais si, dans ces limites de temps et d'espace, on compte un assez grand nombre de philosophes anglais, on ne peut pas dire qu'il y ait une philosophie anglaise. Il n'y a d'école philosophique qu'à la condition que dans un certain pays ou dans un certain temps, un groupe ou une succession de philosophes aient professé sur les points capitaux de la philosophie des opinions identiques ou semblables. Or, les problèmes fondamentaux de la philosophie ont reçu en Angleterre, depuis plus de deux siècles, les solutions les plus différentes et même les plus opposées.

On ne peut, cependant, ne pas reconnaître une certaine unité, sinon dans les doctrines, au moins dans l'esprit général et la méthode de la plupart des philosophes anglais. Malgré des différences profondes et d'éclatantes exceptions, un même goût pour l'expérience, surtout pour l'expérience qui se fait par les organes des sens, une certaine horreur instinctive de la raison et de la métaphysique, l'amour des questions d'un intérêt immédiat et des solutions qui semblent pratiques, ce sont là des traits communs au plus grand nombre des philosophes anglais, mais qui en font des esprits d'une même trempe, des hommes d'une même nation, plutôt que des phi-

losophes d'une même école, attachés à un même dogme.

ANIMISME. On désigne par ce mot la doctrine qui fait de l'âme le principe de la vie. Le nom est tout moderne, mais l'attribution de la vie à l'âme comme à son principe est très-ancienne. On peut même dire que cette opinion est commune à tous les philosophes de l'antiquité, aux Ioniens, aux Pythagoriens, aux Éléates, même aux atomistes, à Platon, à Aristote, aux Stoïciens, aux néo-platoniciens. C'est aussi l'opinion qui domine dans la scolastique. L'animisme est représenté dans les temps modernes par Paracelse, Robert Fludd, Van Helmont, Stahl; il l'est de nos jours par un certain nombre de philosophes et de physiologistes distingués, il a même un organe de publicité périodique dans la *Revue médicale*.

Mais ces mots : « L'âme est le principe de la vie, » peuvent être le résumé trompeur, quoique littéralement exact, d'opinions très-diverses, quelquefois même absolument contraires. Il faut donc distinguer de nombreuses et très-importantes variétés dans l'animisme.

L'animisme des Ioniens, et plus généralement des philosophes antérieurs à Platon, est grossier, confus, matérialiste et profondément différent de l'animisme de Stahl ou de celui de nos jours. Pour les Ioniens, le principe de la vie c'est l'âme, il est vrai; mais l'âme étant un air ou un feu ou quelque autre matière plus ou moins subtile, le principe de la vie est matériel. L'animisme de Platon est moins grossier, mais il n'est guère plus scientifique : l'âme est toujours le principe de la vie, mais ce n'est pas l'âme raisonnable, immortelle, immatérielle, *vous*, c'est une âme inférieure, déraisonnable et périssable. L'animisme de Galien tient à la fois de celui de Platon et de celui des Ioniens; car, s'il admet la distinction platonicienne des trois âmes et n'attribue qu'à l'âme inférieure le principe de la vie, il ne fait même pas immatérielle et impérissable l'âme raisonnable. L'animisme panthéiste des Stoïciens ne diffère pas sensiblement de l'animisme matérialiste des Ioniens. Celui de Paracelse, Robert Fludd, Van Helmont, se rapproche beaucoup de la doctrine de Platon. Selon Paracelse, l'homme est formé d'un corps, d'un esprit intelligent et d'une âme sensible; la vie a son principe dans cette âme intermédiaire, distincte à la fois du corps et de l'esprit. C'est de la même manière que Fludd distingue trois âmes et n'attribue les fonctions de la vie organique qu'à l'âme inférieure. Enfin, l'archée principal, incorporé mais périssable de Van Helmont est de la même matière que l'âme inférieure des précédents.

Autre est l'animisme d'Aristote. Dans le traité *de l'Âme*, Aristote distingue quatre sortes d'âmes, l'âme nutritive, l'âme sensible, l'âme locomotrice et l'âme raisonnable, et fait de la première le principe de la vie. Mais ces quatre sortes d'âmes ne sont pas des âmes différentes qui se surajoutent dans un même être vivant, sensible, marchant, raisonnable comme l'homme. Ce sont les fonctions diverses et hiérarchiques dont l'âme d'un végétal remplit la première, l'âme d'un zoophyte la première et la seconde, l'âme d'un animal les trois premières, et qu'assume toutes à la fois l'âme humaine. La doctrine d'Aristote est donc sensiblement différente de celle de Platon. Toutefois, cette immortalité de l'âme raisonnable dont parle si brièvement Aristote à la fin de son *Traité* est difficilement conciliable avec la parfaite unité de l'âme humaine et rapproché sa doctrine de celle de Platon.

L'animisme de Stahl est tout à fait différent

des précédents, même de celui d'Aristote. Pour lui, non-seulement c'est la même âme, l'âme unique qui à la fois pense et est le principe de la vie, mais, tandis qu'Aristote considère cette fonction du gouvernement de la vie comme inférieure et ne l'attribue pas à la partie intelligente de l'âme, Stahl fait de l'âme le principe de la vie précisément parce qu'elle est intelligente et raisonnable. L'âme de Stahl agit avec une science parfaite de tout ce qu'elle fait, sans raisonnement, mais avec raison. De plus, cette âme est très-positivement immatérielle et, selon la foi, immortelle.

L'animisme de quelques philosophes contemporains est aussi ferme que celui de Stahl sur l'identité de l'âme pensante et du principe vital, et sur l'immatérialité de ce principe unique. Mais il en diffère en ce qu'il n'attribue pas comme Stahl au principe vital la science de ce qu'il fait : c'est en vertu d'un instinct qui s'ignore que l'âme pensante accomplit ses fonctions de principe de la vie.

Or, bien que toutes ces doctrines différentes portent et méritent en apparence le nom d'animisme, il n'y a réellement que les trois dernières, celles d'Aristote, de Stahl et des contemporains, les deux dernières surtout, qui soient l'animisme véritable, franc et conséquent avec lui-même. En effet, la sincérité, l'originalité et la valeur de toute doctrine qui attribue à l'âme le principe de la vie, dépendent absolument de l'idée qu'on se fait de cette âme à laquelle on attribue la vie. Or, ce qui constitue essentiellement l'animisme, ce qui seul peut en faire un système franc, net et original, ce n'est pas seulement cette attribution équivoque du principe de la vie à une âme, quoi que ce soit qu'on appelle de ce nom; c'est l'attribution de ce principe à une âme immatérielle, à un esprit, qui soit à la fois le principe de la vie et de la pensée. Supprimez cette première condition de la spiritualité du principe de la vie, supposez matérielle l'âme vitale, vous placez le principe de la vie dans la matière et n'avez plus qu'un animisme de nom; en réalité vous avez une doctrine toute contraire à celle qui fait du principe de la pensée celui de la vie, parce que la vie lui semble exiger un principe immatériel ou intelligent. C'est le cas des physiologistes d'Ionie. Supprimez cette autre condition que l'âme, principe de la vie, soit la même âme, l'âme unique qui pense et raisonne, vous avez encore un animisme plutôt nominal que réel et qui se rapproche du *double dynamisme* de l'École de Montpellier. Car, celui qui dira que le principe de la vie n'est pas dans le corps, qu'il est dans l'âme, mais dans une âme autre que l'âme pensante et raisonnable, dans une âme incorporelle peut-être, mais périssable, douée d'instincts, mais non de raison, répugne précisément à accepter ce qui fait l'originalité et l'essence de l'animisme véritable, à savoir l'identité de l'âme pensante et du principe vital. C'est le cas de Platon, de Paracelse, de Fludd, de Van Helmont et peut-être bien d'Aristote.

Quelles sont les principales fonctions que l'animisme attribue à l'âme dans le gouvernement du corps? Non-seulement elle entretient la vie dans l'individu par la nutrition et les autres fonctions qui en dépendent, mais elle construit tout entier le corps à la vie duquel elle préside. Selon quelques animistes, Stahl entre autres, elle est le médecin naturel de ce corps, elle le répare quand il est malade, elle est même, par ses erreurs, le principal auteur de ses maladies; rien ne se passe dans le corps vivant, que l'âme ne le sente, ne le sache et dont elle ne soit cause.

Sur quels faits ou sur quels arguments s'appuie cette doctrine? Ici encore les raisons varient selon les temps et selon les formes de l'animisme. Descartes a déjà remarqué que le commun des hommes, qui ne se rend pas un compte sérieux de ses croyances, attribue la vie à l'âme pour les motifs les plus puérils, par l'habitude du langage, par la force de la tradition, par la puissance qu'a l'imagination de se substituer à la raison. On se représente la mort comme la séparation de l'âme et du corps, et l'on en conclut que c'est l'âme qui est cause de la vie et de la mort du corps dans lequel elle entre ou dont elle se retire. On se représente l'âme elle-même, que le matérialisme le plus grossier fait toujours de la nature la plus subtile et dont les sens veulent toujours enfermer l'idée dans quelque image, comme un air; et, parce que la fonction la plus apparemment essentielle de la vie est la respiration qui ne cesse qu'avec elle, on dit que l'âme s'envole avec le dernier soupir; on appelle mourir expirer, rendre l'âme, *efflare animam*. Simples apparences, jeux de mots puérils, mais qui ont une grande puissance sur la croyance vulgaire. Des motifs de cette valeur ont certainement contribué à former l'opinion des anciens, mais ils en avaient aussi de plus scientifiques, et que l'animisme de nos jours ne renie pas complètement.

Le mouvement a toujours frappé, comme un phénomène particulièrement considérable et digne d'une cause spéciale, les savants et les philosophes. Képler donnait une âme aux planètes, et le *mens agital motem* n'est pas seulement l'expression de la doctrine d'un homme ou d'une école, il est aussi celle d'une croyance si naturelle qu'elle semble instinctive et prend chez l'enfant toutes sortes de formes. Ce qui distinguait les êtres vivants des corps bruts, c'était, aux yeux des anciens comme aux nôtres, le mouvement, à savoir le mouvement spontané. Or, une définition de l'âme très-répandue chez les premiers physiciens était que l'âme est ce qui produit le mouvement. Quelques pythagoriciens la définissaient un nombre qui se meut lui-même. C'est pour cela que les uns faisaient de l'âme un air ou un feu, et que les atomistes eux-mêmes donnaient aux atomes de l'âme une forme plus mobile. C'est pour cela que Thalès disait que la pierre d'aimant a une âme parce qu'elle meut le fer. Ajoutez encore que les anciens ont souvent fait de l'intelligence elle-même une espèce de mouvement. Le principe de la vie dont le mouvement est la condition et l'instrument sera donc l'âme qui, capable de se mouvoir elle-même et par là de penser, est seule capable aussi de mouvoir le corps.

Selon la fameuse définition d'Aristote, l'âme était « l'entéléchie première d'un corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance, » c'est-à-dire la forme du corps vivant, c'est-à-dire encore un des quatre principes de toutes choses. Elle était forme et par conséquent cause du corps vivant, parce qu'elle était la perfection réalisée du corps; à ce titre elle était donc aussi principe du corps, parce qu'elle en était la cause finale, et enfin parce qu'elle en était la cause motrice. Il n'y avait donc que la matière même du corps qui, des quatre principes nécessaires de toutes choses, ne fût pas l'âme.

Un des principaux arguments que Stahl à son tour faisait valoir, c'était que « le mouvement, étant une chose incorporelle, ne peut avoir qu'un principe incorporel comme lui, l'âme. » Il appuyait encore sa doctrine sur bien d'autres raisons. Il disait que l'âme est déjà la cause reconnue des mouvements volontaires et instinctifs de lo-

comotion; donc elle peut, elle doit être, elle est la cause de tous les mouvements qui composent la vie de nutrition. Il en appelait à l'influence incontestable des passions qui précipitent ou ralentissent le cours du sang, troublent la digestion ou les autres fonctions animales. Il insistait sur la régularité des fonctions organiques qui ne pouvait être ainsi rapportée qu'à une cause intelligente. La plus forte de toutes ses raisons et de celles que l'animisme puisse donner est, d'une part, dans la distinction profondément établie par Stahl des phénomènes vitaux, comme devant avoir une cause spéciale et des faits mécaniques ou chimiques, de l'autre, dans la vanité, l'in vraisemblance, l'impossibilité de toute autre cause dans l'absurdité des archées et des médiateurs, dans la sagesse de l'adage; *entia non sunt multiplicanda prater necessitatem*.

Aux plus solides d'entre ces arguments, les animistes contemporains en ajoutent quelques nouveaux. Ils disent qu'il y a dans l'âme des phénomènes qui, quoique très-réels, ne laissent pas de traces dans la conscience, ce qu'ils appellent des perceptions insensibles; que la direction des fonctions vitales est un phénomène de cette espèce; qu'il faut distinguer l'âme et le moi, c'est-à-dire l'âme agissant sans conscience et l'âme ayant conscience de ses actes; que le principe de la vie c'est l'âme et non le moi. Quelques-uns vont plus loin et affirment que l'âme a une conscience positive de la vie corporelle et de ses fonctions vitales.

Sans parler de ceux qui ne sont pas même vitalistes, c'est-à-dire qui considèrent la vie, non comme un phénomène spécial, ayant une cause propre, mais comme un résultat plus savant des forces mécaniques, physiques ou chimiques, tous les physiologistes et tous les philosophes qui admettent que les phénomènes vitaux sont absolument inexplicables par le jeu des seules forces qui gouvernent la matière brute, n'attribuent pas pour cela la vie à l'âme. L'animisme rencontre donc des adversaires, même parmi les vitalistes. De quelque façon que ceux-ci résolvent le problème, soit par le *double dynamisme*, soit par l'*organicisme*, soit même qu'ils s'abstiennent de conclure et, affirment la vie comme un phénomène spécial, confessent que la science est encore impuissante à la rapporter à sa véritable cause, ils opposent aux principaux arguments des animistes les arguments suivants.

Ils disent que, si l'âme commande les mouvements de locomotion, soit volontaires, soit involontaires, ce n'est pas une raison suffisante pour croire qu'elle gouverne aussi les fonctions vitales, car elle a conscience d'être cause des premiers, mais non pas des seconds; ils disent que l'âme apprend manifestement par l'expérience à diriger les uns avec précision, tandis que les fonctions vitales s'exécutent dès le premier instant avec une régularité à laquelle le temps n'ajoute rien. Ils prétendent que, si de l'influence qu'exercent sur les fonctions vitales les passions de l'âme, on tire une conclusion favorable à l'animisme, on peut tirer avec la même rigueur une conclusion tout opposée de l'influence non moins incontestable des états du corps sur les passions, les pensées et les volontés. Ils prétendent que l'animisme, fût-il le vrai, ne saurait être qu'une hypothèse, parce que nous ne connaissons certainement des actes de l'âme que ceux dont nous avons conscience; or, si l'âme, comme le confessent la plupart des animistes anciens, modernes ou contemporains, n'a pas conscience d'être le principe de la vie, on ne peut pas nier absolument sans doute qu'elle remplisse ce rôle, mais on peut encore bien moins légitimement l'affirmer. Il y

en a même qui repoussent la distinction de l'âme et du moi, qui veulent que l'âme n'accomplisse aucun acte sans en avoir conscience, et concluent de ce que l'âme n'a pas conscience de présider aux fonctions vitales qu'en effet elle ne les gouverne pas. Aux rares partisans de l'anémisme qui veulent que nous ayons cette conscience, quelques-uns opposent qu'il y a là une équivoque, que nous percevons bien sans doute les phénomènes vitaux les plus considérables, surtout lorsqu'ils sont troublés par la maladie, mais qu'autre chose est ce sentiment naturel d'un fait qui se passe dans le corps, autre chose est la conscience qu'aurait l'âme d'être elle-même la cause de ces phénomènes. Ils disent que nous sentons notre corps, nos organes et les fonctions qui s'accomplissent en eux, mais que c'est abuser des mots que de dire que nous en avons conscience. Ils demandent enfin quelle explication plausible l'anémisme peut donner de la mort naturelle, sans anéantir l'âme raisonnable, en même temps que cesse fatalement sa puissance comme principe de la vie.

On trouvera l'indication des ouvrages à consulter et d'autres renseignements utiles aux articles VIE, VITALISME, DYNAMISME, ORGANICISME, STAHL.

A. L.

ANNICERIS DE CYRÈNE florissait environ 300 ans avant l'ère chrétienne, à Alexandrie, où il fonda la secte très-obscur et très-éphémère des annicériens. Sa doctrine peut être regardée comme une transition entre celle d'Aristippe, dont il commença par adopter entièrement les principes, et celle d'Épicure, un peu moins injuste envers les besoins moraux de l'homme. C'est pour cette raison, sans doute, que quelques anciens l'ont compris dans l'école épicurienne. Anniceris n'assignait pas à la fin humaine une fin commune, un but unique vers lequel doivent se diriger toutes nos actions; mais il prétendait que chaque effort de la volonté devait avoir une fin particulière, c'est-à-dire le plaisir qui peut en être la suite. Il ne croyait pas non plus avec Épicure que le plaisir ou la volupté fût seulement l'absence du mal; car, dans ce cas, disait-il, il ne différait pas de la mort. Il voulait, en vrai disciple de l'école cyrénaïque, le plaisir ou la volupté dans le mouvement (*ἡδονὴ ἐν κίνησει*); mais en même temps il s'efforçait d'adoucir les conséquences qui résultent et qu'on avait déjà tirées de cette doctrine. Il ne faut pas, disait-il, que la volupté soit le résultat immédiat de nos actions; mais il est quelquefois nécessaire de renoncer à un plaisir ou de supporter un mal actuel, en vue d'une jouissance à venir. C'est ainsi que, dans l'espérance des biens qu'elle nous apporte, nous saurons, au prix de quelques sacrifices, cultiver l'amitié et rechercher la bienveillance de nos semblables. Il ne faisait pas moins de cas des jouissances intellectuelles, et au lieu de laisser l'homme complètement livré à ses instincts et à ses passions, il lui recommanda d'extirper en lui les mauvais penchants. Enfin, le respect des ancêtres, l'amour de la patrie, le sentiment de l'honneur et de la bienséance ont également trouvé grâce devant lui. C'est toute la morale d'Épicure d'un point de vue moins large et sous une forme moins systématique. Voyez Diogène Laërce, liv. II, ch. xcvi, xcvi et xviii. — Suidas, s. v. *Anniceris*. — Clem. Alex., *Strom.*, lib. II, c. ccccxvii.

ANSELME DE LAON, surnommé le *Scolastique* ou l'*Écolâtre*, étudia, dit-on, à l'abbaye du Bec, sous saint Anselme. Vers 1076, il vint à Paris où il enseigna pendant plusieurs années, et alla ensuite s'établir à Laon. L'école qu'il ouvrit dans cette dernière ville acquit bientôt une étonnante

célébrité. Parmi ceux qui la fréquentèrent on cite les noms les plus distingués du XI^e siècle, Gilbert de la Porrée, Hugues d'Amiens, Hugues Métal, Albéric de Reims, Abélard, et même Guillaume de Champeaux, déjà avancé en âge. Cependant, le caractère de l'enseignement d'Anselme justifiait peu ce nombreux concours d'auditeurs choisis. Il tenait pour l'autorité exclusive de la tradition, évitait de soulever de nouvelles questions, n'approfondissait pas les anciennes, et se bornait à l'exposition littérale du dogme qu'il développait, en s'appuyant sur les saints Pères. Abélard, dans une de ses *Leçons* dit qu'il n'avait ni une grande mémoire ni un jugement solide, qu'on trouvait en lui plus de fumée que de lumière, qu'enfin c'était un arbre qui avait quelques feuilles, mais qui ne portait pas de fruits. Anselme mourut en 1117. On lui doit des glosses interlinéaires et des Commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament. — Consultez *Histoire litt. de France*, t. X.

C. J.

ANSELME (SAINT), né à Aoste en Piémont, en 1033, mort archevêque de Cantorbéry, le 20 avril 1109, a joué un rôle important dans les affaires de l'Église à la fin du XI^e siècle. Les exemples de piété de sa mère Ermenburge lui inspirèrent le désir d'embrasser la vie monastique. Son père, qui s'y était d'abord opposé, suivit plus tard son exemple, et, après avoir passé sa vie dans le monde, la termina dans un monastère. Anselme s'était arrêté au Bec en Normandie, dans un convent de l'ordre de Saint-Benoît dont l'abbé se nommait Herluin. Séduit par la sagesse de l'illustre Lanfranc, qui fut bientôt prieur de cette abbaye, il prit l'habit à l'âge de vingt-sept ans, avec la permission de Maurilius, évêque de Rouen. Lanfranc étant devenu abbé du monastère de Caen, Anselme lui succéda dans la dignité de prieur du Bec, et fit apprécier dans ses nouvelles fonctions une douceur et une solidité de caractère dont la réputation se répandit bientôt en Normandie, en Flandre et en France. Après la mort d'Herluin, les vœux des moines du Bec l'appellèrent à la tête de leur abbaye. Il céda, non sans quelque hésitation, à leurs désirs, et s'adonna particulièrement à la contemplation, à l'éducation, à l'avertissement et à la correction des moines.

Anselme alla bientôt en Angleterre visiter Lanfranc, devenu archevêque de Cantorbéry, et fréquenta les moines de cette abbaye célèbre. Partout, dans ce voyage, il fit admirer la sagesse des exhortations qu'il adressait à tous les âges, à toutes les conditions.

Guillaume le Conquérant étant mort en 1087, et Lanfranc en 1089, Guillaume le Roux appela Anselme au siège de Cantorbéry, quoiqu'il connût déjà sa franchise et sa sévérité. Quelques nuages élevés entre le roi et l'archevêque, reste fidèle à Urban II contre l'antipape Guibert, forcèrent le dernier à chercher un refuge à Rome.

De retour en Angleterre, après l'avènement de Henri I^{er}, il rendit à ce prince l'important service de détacher des intérêts de Robert, son frère, plusieurs des barons mécontents, et ménagea l'accommodement qui suspendit les hostilités. Mais le parti pris par Anselme, dans la question des investitures, brouilla le prince et le prélat. Celui-ci, parti pour l'Italie, où il allait accomplir une mission qui cachait une disgrâce, reçut à son retour l'ordre de rester en exil; il s'arrêta en France où il demeura trois ans, et ne revint en Angleterre que lorsque l'influence de Pascal II eut amené Henri I^{er} à une réconciliation qui eut lieu au monastère du Bec.

Plus célèbre, cependant, par les productions de son génie que par l'influence qu'il exerça sur

quelques-uns des événements contemporains, saint Anselme a laissé parmi ses ouvrages, la plupart théologiques, quelques traités de philosophie dont les principaux ont pour titre : *Monologium* et *Proslogium*. Tous deux sont consacrés à exposer diverses preuves de l'existence de Dieu. Il les composa pendant qu'il était prieur de l'abbaye du Bec en Normandie. Les arguments contenus dans le premier de ces traités ne lui appartiennent pas particulièrement. Ils se retrouvent dans plusieurs des philosophes qui l'ont précédé; mais ils semblent avoir pris plus de développement et de rigueur sous sa plume. C'est, avant tout, une induction qui, partant des qualités que nous percevons dans les objets qui nous environnent, s'élève jusqu'aux qualités absolues, aux attributs divins, attributs qui se résolvent à leur tour dans l'être absolu. Pour en donner un exemple, nous citerons le morceau suivant, extrait d'un résumé que nous avons tracé ailleurs : « L'immense variété des biens que nous reconnaissons appartenir à la multitude des êtres dans des mesures diverses, ne peut exister qu'en vertu d'un principe de bonté un et universel, à l'essence duquel ils participent tous plus ou moins. Quoique ce bien se montre sous des aspects différents, en raison desquels il reçoit des noms divers, ou, pour parler avec plus d'exactitude encore, quoique cette qualité générale d'être bon puisse se présenter sous la forme de vertus secondaires, par exemple la bienfaisance dans un homme, l'agilité dans un cheval, toujours est-il que ces vertus, quel que soit leur nombre, se résolvent toutes dans le beau et l'utile, qui présentent à une rigoureuse appréciation deux aspects généraux du principe absolu, le bon. Ce principe est nécessairement ce qu'il est par lui-même, et aucun des êtres de la nature, à qui cette qualification convient dans une certaine mesure, n'est autant que lui. Il est donc souverainement bon; et, comme cette idée de souveraine bonté entraîne nécessairement celle de souveraine perfection, il ne peut être souverainement bon, qu'il ne soit en même temps souverainement parfait.

« Si, partant de la bonté inhérente à chaque chose, on arrive nécessairement à un principe de bonté absolue, qui donne, comme identique à lui-même, un principe de grandeur absolue; réciproquement, partant de la grandeur inhérente à chaque être, grandeur mesurée, non par l'espace, mais par quelque chose de meilleur, tel que la sagesse, on arrive nécessairement à un principe de grandeur et, par conséquent, de bonté absolues. — La même induction peut partir de la qualité d'être qui appartient à tous les individus, quels qu'ils soient, qualité qui se résout incontestablement, d'après des raisons analogues, en un principe absolu d'être par qui ils sont nécessairement tous. — Les êtres qui trouvent ainsi leur raison dans l'être absolu, sont de natures différentes, et se distinguent de plus par leur rang et leur dignité. On ne saurait douter, par exemple, que le cheval ne soit supérieur au bois, ou l'homme au cheval; mais cette différence de dignité ne peut pas créer une hiérarchie de natures sans terme, et en exige nécessairement une supérieure en dignité à toutes les autres; car, dans la supposition même de plusieurs natures parfaitement égales en dignité, la condition à laquelle elles devraient cette égalité même, serait précisément cette unité supérieure et plus digne, cette essence qui, ne pouvant pas être si elle n'est pas elle-même, est nécessairement identique au principe absolu de l'être, du bon et du grand, » (*Monol.*, ch. I-IV.)

Ce résumé d'une partie du *Monologium* suffit

pour en donner l'idée. Il semble avoir préparé l'induction par laquelle Descartes, six siècles plus tard, s'élevait du fait seul de la pensée à l'être absolu qui en renferme la raison et l'origine.

Mais c'est surtout l'argument renfermé dans le *Proslogium*, et reproduit par Descartes dans les *Méditations* et dans les *Principes de philosophie*, qui fait la gloire de saint Anselme. Il l'a rédigé après de longues méditations, dans lesquelles il se proposait de découvrir un argument simple, facile à saisir, et qui ne demandât pas à l'esprit une étude compliquée. On peut le présenter en peu de mots de la manière suivante : « L'insensé qui rejette la croyance en Dieu, conçoit cependant un être élevé au-dessus de tous ceux qui existent, ou plutôt tel qu'on ne peut en imaginer un qui lui soit supérieur. Seulement il affirme que cet être n'est pas. Mais, par cette affirmation, il se contredit lui-même, puisque cet être auquel il accorde toutes les perfections, mais auquel en même temps il refuse l'existence, se trouverait par là inférieur à un autre qui, à toutes ces perfections, joindrait encore l'existence. Il est donc, par sa conception même, forcé d'admettre que cet être existe, puisque l'existence fait une partie nécessaire de cette perfection qu'il conçoit. » (*Proslog.*, ch. II et III.)

Cet argument, parfaitement compris, mais diversement apprécié aujourd'hui, a été le plus souvent méconnu par le moyen âge. Saint Thomas d'Aquin, Pierre d'Ailly et d'autres scolastiques en parlent d'une manière inexacte, et plutôt pour le réfuter que pour l'admettre. Leibniz lui-même, le retrouvant dans Descartes, et le rapportant à son véritable auteur, a cherché à en démontrer l'insuffisance. « Je ne méprise pas, dit-il, l'argument inventé, il y a quelques siècles, par Anselme, qui prouve que l'être parfait doit exister, quoique je trouve qu'il manque quelque chose à cet argument, parce qu'il suppose que l'être parfait est possible. Car, si ce seul point se démontre encore, la démonstration tout entière sera entièrement achevée. » (Leibniz, édit. Dutens, t. II, p. 221.)

La forme donnée par Anselme au *Proslogium* dut lui susciter des adversaires, et cette marche, évidemment syllogistique et dialectique, le mettait dans la nécessité de démontrer sa majeure; mais si nous dégageons l'argumentation d'Anselme de ces circonstances dues à diverses causes, pour la réduire à l'énonciation d'un fait qui pourrait s'exprimer ainsi : *Chaque homme porte dans son esprit l'idée d'un être au-dessus duquel on n'en saurait concevoir un autre. Cet être parfait est, en vertu de cette perfection même, conçu comme existant*; nous aurons alors le développement d'un fait psychologique incontestable, développement dont la portée ne pouvait échapper à l'attention des philosophes qui ont étudié le plus profondément la nature de l'intelligence et ses lois, et qui lui ont donné dans la science une place importante sous le nom de *preuve ontologique*. Aussi Hegel l'a-t-il considéré comme le faite de l'édifice commencé par les preuves *cosmologique* et *téléologique*. Celles-ci présentent Dieu comme une activité absolue intelligente, vivante; la preuve *ontologique* y ajoute l'idée d'être, de substance ayant son individualité propre, la conscience de sa personnalité. Cette preuve devait nécessairement venir la dernière dans le développement normal de l'intelligence; elle devait, à plus forte raison, sembler telle au philosophe qui a établi que le terme ultérieur du mouvement qui s'accomplit en nous et hors de nous est Dieu ayant conscience de lui-même. Hegel s'empresse de reconnaître que cette preuve de l'existence de Dieu appar-

tient à Anselme, et il ajoute qu'elle devait paraître à cette époque, et sortir du christianisme (Hegel, *Philosophie de la Religion*, t. II, p. 290).

Le principe exposé dans le *Proslodium* fut attaqué par un contemporain nommé Gaunillon, moine de Marmoutiers, dont l'argumentation, encore qu'elle ne manquât pas de sagacité et de finesse, n'abordait point directement la question, et attira au téméraire agresseur une solide réponse de saint Anselme.

Dans un dialogue sur la vérité, Anselme a résolu, sous la forme socratique, et d'une manière satisfaisante, quelques questions difficiles, telles que celles-ci : *La vérité n'a ni commencement ni fin; de la vérité dans la volonté; de la vérité dans l'essence des choses; la vérité est une en tout ce qui est vrai.* Il y soutient que la loi morale, les lois de la nature, celles qui doivent diriger l'intelligence, ont leur source dans l'essence même des choses, et il appelle vérité dans la volonté et dans l'opération, dans la pensée, la conformité de ces facultés avec les lois auxquelles il leur faut obéir, et qu'elles doivent exprimer. Il résout, par d'heureuses distinctions, devenues vulgaires dans la science moderne, des difficultés qui naissent des erreurs de nos sens. La base de tout son traité se trouve dans ce passage du *Monologium*. « Que celui qui peut le faire se représente par la pensée quand l'éternité a commencé, ou à quelle époque de la durée ceci n'a pas été vrai, savoir : qu'il y aurait quelque chose dans l'avenir, ou à quelle époque ceci ne sera point vrai, savoir : qu'il y a eu quelque chose dans le passé. Que si ces deux négations extrêmes ne peuvent être admises, et si ces affirmations, au contraire, vraies toutes deux, ne peuvent être vraies sans la vérité, il est impossible même de penser que la vérité ait un commencement ou une fin. D'ailleurs, si la vérité a eu un commencement et doit avoir une fin, avant qu'elle commençât d'être, il était vrai que la vérité n'était pas, et lorsqu'elle aura cessé d'exister, il sera vrai qu'il n'y a plus de vérité. Or, le vrai ne peut être sans la vérité; la vérité aurait donc été avant la vérité, et la vérité serait donc encore après que la vérité ne serait plus; conclusion absurde et contradictoire. Soit donc que l'on dise que la vérité a un commencement et une fin, soit que l'on comprenne qu'elle n'a ni l'un ni l'autre, elle ne peut être limitée ni par un commencement ni par une fin. La même conséquence s'applique à la nature suprême, puisqu'elle est aussi la suprême vérité. » (*Monol.*, ch. xviii.)

Quelle que soit la subtilité que présente cette citation, subtilité qui se reproduit dans le dialogue sur la vérité, le raisonnement n'est pas absolument sans justesse. Cependant nous ne pouvons lui accorder la portée que quelques écrivains lui attribuent, lorsqu'ils croient y découvrir les principes du réalisme. Dans cette célèbre question, saint Anselme offre à l'étude une double face. On trouve, dans le *Monologium*, plusieurs passages où sont exposées les bases du véritable réalisme, de celui qu'à toute philosophie peut avouer. Au contraire, dans la lettre au pape Urbain II, ayant pour titre : *de Fide Trinitatis*, le réalisme d'Anselme paraît prendre une forme incertaine et embarrassée, qui permet de croire qu'il ne se faisait pas une idée nette de la difficulté du sujet. Roscelin était arrivé à ne considérer les trois personnes de la Trinité que comme trois aspects sous lesquels se présentait l'idée de Dieu, ne voyant en chacune d'elles qu'une conception abstraite, et renouvelant ainsi l'erreur de Sabellius. Il avait été plus loin encore; il avait dit que, si les trois personnes de

la Trinité n'étaient pas trois êtres distincts, trois anges, par exemple, on devait en conclure que le Père et le Saint-Esprit s'étaient incarnés avec le Fils. C'était une autre hérésie, celle des patripassiens. Anselme crut pouvoir rapporter ces opinions théologiques de Roscelin aux principes mêmes du nominalisme, et la célèbre querelle qui occupa tout le moyen âge, sourde jusque-là, prit toute l'importance que lui donnèrent les noms d'Anselme, d'Abailard, de Roscelin, de Guillaume de Champeaux. Dans les passages du *Monologium* (ch. x, xviii, xxxiv) auxquels nous avons fait allusion plus haut, Anselme se rapproche de la théorie des idées de Platon, base irréprochable d'un réalisme bien entendu; mais il ne rattache pas cette partie de sa doctrine à la question du réalisme; il n'a pas même l'air de soupçonner le rapport qui les unit. C'est surtout dans le traité du *Grammairien* qu'il a imprimé au réalisme un caractère de confusion et d'incertitude qui devait le faire tomber devant le nominalisme. Il se pose, entre autres, les questions suivantes : *Le grammairien est-il une substance ou une qualité? Y a-t-il quelque grammairien qui ne soit pas homme? Que l'homme n'est pas la grammaire*, etc. Par la nature des problèmes, on se fera facilement une idée de celle des solutions.

Dans plusieurs traités, tels que de *Casu diaboli*, de *Libero arbitrio*, saint Anselme a abordé les questions de l'origine du mal, du libre arbitre, de l'accord du libre arbitre avec la grâce et la prescience divine, sans arriver à aucune solution satisfaisante. Tout ce qu'il dit à ce sujet se retrouve dans les ouvrages de saint Augustin, comme la plus grande partie de la théologie du moyen âge. On sait quelle immense et durable influence ont exercée sur l'enseignement religieux les écrits de ce Père de l'Église, nourri lui-même de la culture philosophique de l'antiquité. Nous citerons cependant une phrase du traité *Cur Deus homo*, où l'indépendance d'esprit de saint Anselme se montre sous un jour inattendu. « De même, dit-il, que nous croyons les profonds mystères de la foi chrétienne, avant d'avoir la présomption de les sonder par la raison; de même ce serait à nos yeux une coupable négligence, lorsque nous sommes confirmés dans la foi, de ne pas travailler avec zèle à comprendre ce que nous savons. » Nous rappellerons, dans le même esprit, un mot d'Anselme tiré d'une de ses conversations avec Lanfranc, conservée par Eadmer, moine de Cantorbéry : « Le Christ, disait-il, étant la vérité et la justice, celui qui meurt pour la vérité et la justice, meurt pour le Christ. »

De ceux des écrits de saint Anselme qui nous ont été conservés, aucun ne présente un travail véritablement psychologique; mais nous trouvons dans Guibert, abbé de Notre-Dame de Nogent-sous-Coucy, qui avait eu de fréquentes conversations avec le prieur du Bec, un renseignement qui prouve que cet esprit profond et subtil avait éprouvé le besoin d'observer et de classer les facultés de l'âme.

« Anselme, dit Guibert (*de Vita sua*), m'enseignant à distinguer dans l'esprit de l'homme certaines facultés, et à considérer les faits de tout mystère intérieur, sous le quadruple rapport de la sensibilité, de la volonté, de la raison et de l'intelligence, me démontrait, après avoir établi ces divisions, dans ce que la plupart des hommes nous considérons comme une seule et même chose, que les deux premières facultés ne sont nullement les mêmes, et que cependant, si l'on y réunit la troisième et la quatrième, il est certain, par des arguments évidents, qu'elles forment à elles toutes un ensemble unique. Après

qu'il se fut expliqué en ce sens, il me montra d'abord, de la manière la plus claire, la différence qui existe entre la volonté et la sensibilité. Ces preuves, il est certain qu'il ne les tirait pas de son propre fonds, mais plutôt de quelques ouvrages qu'il avait à sa disposition, dans lesquels seulement ces idées étaient exposées moins nettement. Je me mis ensuite moi-même à employer sa méthode, aussi bien qu'il me fut possible, pour des interprétations du même genre, et à rechercher de tous côtés et avec une grande ardeur d'esprit les sens divers des Écritures, là où se trouvait quelque moralité cachée. »

Les auteurs où l'on peut puiser des détails sur saint Anselme sont : Eadmer, qui vécut avec lui et écrivit sa vie; Jean de Salisbury, Guillaume de Malmesbury, de *Gestis pontificum anglorum*; Ch. de Rémusat, *Saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, 1853, 1 vol. in-8. Il y a plusieurs éditions de ses ouvrages : 1° in-f°, Nuremberg, 1491; 2° in-f°, Paris, par D. Gabriel Gerberon, 1675; 3° réimprimé en 1721; 4° in-f°, Venise, 2 vol., 1744. *Le Rationalisme chrétien à la fin du XI^e siècle*, par H. Bouchitté, Paris, 1842, in-8, contient le texte et la traduction du *Monologium* et du *Proslogium*. — E. Saisset, de *Varia S. Anselmi in Proslgio argumenti fortuna*, Parisis, 1840, in-8; *Mélanges d'histoire, de morale et de critique*, Paris, 1859, in-12. — Victor Cousin, *Fragments de philosophie du moyen âge*. Beaucoup de manuscrits de ses ouvrages sont répandus dans diverses bibliothèques. H. B.

ANTÉCÉDENT (de *ante cedo*, marcher avant) veut dire le premier terme d'un rapport, soit logique, soit métaphysique; le second terme se nomme *conséquent*. Par exemple, dans le rapport de causalité, la causalité est l'*antécédent*, les effets sont le *conséquent*.

ANTHROPOLOGIE (de *ἄνθρωπος* et de *λόγος*, science de l'homme) signifie, chez les naturalistes, l'histoire naturelle de l'espèce humaine. Mais les philosophes allemands, surtout depuis Kant, ont donné à ce mot un sens beaucoup plus étendu. Ils s'en servent pour désigner, soit isolément, soit dans leur réunion, toutes les sciences qui se rapportent à un point de vue quelconque de la nature humaine; à l'âme comme au corps, à l'individu comme à l'espèce, aux faits historiques et aux phénomènes de conscience, aux règles absolues de la morale comme aux intérêts les plus matériels et les plus variables. Aussi a-t-il paru en Allemagne, sous ce même titre d'*Anthropologie*, des ouvrages presque innombrables et traitant des matières les plus diverses. Nous nous contenterons de citer par exemple : l'*Anthropologie médicale et philosophique* de Platner, in-8, Leipzig, 1772; l'*Anthropologie physiognomonique* de Maass, in-8, Leipzig, 1791; l'*Anthropologie pragmatique* de Kant, in-8, Königsberg, 1798; l'*Anthropologie psychologique* de Abicht, in-8, Erlangen, 1801; l'*Anthropologie psychologique* de Liebsch, in-8, Goettingue, 1806; le *Manuel d'Anthropologie physique dans ses applications à la vie pratique et au Code pénal*, par Weber, in-8, Tubingue, 1829, etc. Maine de Biran a également intitulé un de ses ouvrages *Nouveaux Essais d'Anthropologie*. Autrefois, dans notre langue, on entendait par anthropologie une manière de s'exprimer qui attribue à Dieu les actions et les faiblesses de l'homme : c'est ce sens que nous voyons adopté par la plupart des philosophes et des théologiens du XVII^e siècle. Un terme aussi vague, qui peut s'appliquer à la fois aux choses les plus disparates, est justement tombé parmi nous en désuétude, et doit être exclu à jamais de la langue philosophique.

ANTHROPOMORPHISME (de *ἄνθρωπος*, hom-

me, et de *μορφή*, forme). Ce nom a d'abord été donné, comme l'étymologie l'indique, à cette antique conception de la Divinité qui lui attribuait la forme corporelle de l'homme. Elle avait son principe dans le besoin qu'a l'esprit humain d'ajouter toujours une image à ses conceptions, même les plus pures, et qui a été si bien constaté par Aristote dans l'aphorisme fameux, *ὅτι δὲν νοητὸν ἀνεπαύσιον*. Ce besoin n'étant pas contre-balancé par une idée assez élevée de la Divinité et par les progrès de la raison, Dieu ou les dieux, disait-on, ne peuvent avoir que la plus belle de toutes les formes; or, selon les uns, la plus belle forme est la forme sphérique, parce qu'elle est la plus régulière et la plus parfaite; les dieux ont donc la forme sphérique; selon d'autres, la plus belle de toutes les formes est la forme humaine, elle est donc aussi la forme de la Divinité.

Aux exigences de l'imagination s'ajoutait, dans la seconde conclusion, cette autre tendance en vertu de laquelle l'homme conçoit volontiers tous les êtres à son image, se prend pour la mesure et le point de comparaison de toutes choses. Ou même interprétant à la lettre le mot de la Genèse : « Dieu fit l'homme à sa ressemblance, » on s'en autorisait pour reconstruire d'après la copie le modèle divin.

Cet anthropomorphisme est tellement grossier qu'il a depuis longtemps disparu de l'histoire avec la mythologie païenne et les premières hérésies du christianisme en voie de formation. Il ne subsiste plus que dans l'imagination des enfants et des simples ou à l'état d'innocente allégorie dans les œuvres des peintres et des poètes.

La même dénomination a ensuite été appliquée par extension à toute doctrine philosophique qui attribue à Dieu, non plus la figure humaine, mais les actions, les sentiments, les passions et en général les manières d'être ou d'agir de l'humanité. Cette nouvelle espèce d'anthropomorphisme, très-différente de la première, ne saurait être jugée aussi sommairement. Sans doute, c'est une grave et dangereuse erreur que de concevoir Dieu à l'image de l'homme moral, de le doter de nos imperfections ou même de nos perfections purement relatives. Mais d'une autre part, c'est la connaissance de nous-mêmes et du monde qui peut seule nous élever à la connaissance de Dieu; il est donc à la fois très-difficile de fixer et très-aisé de franchir la limite en deçà de laquelle il est permis à la raison humaine de puiser dans la connaissance de sa propre nature et dans celle du monde les moyens de se faire quelque idée de la nature de Dieu.

L'anthropomorphisme est la grande et facile accusation que l'athéisme et le panthéisme adressent aux philosophes qui croient que l'on peut, non-seulement prouver l'existence de Dieu, mais encore concevoir quelque chose de sa nature, sans pour cela faire de Dieu un homme divin. Personne n'a attaqué plus vigoureusement l'anthropomorphisme et décrit d'une façon plus saisissante que Spinoza la difficile situation du philosophe qui prétend déterminer quelque perfection de la nature divine et lui attribuer, par exemple, la pensée ou la volonté. Attribuer à Dieu la pensée, disait-il, ou bien c'est concevoir Dieu comme un homme en le dotant purement et simplement de la pensée humaine, ou bien c'est lui attribuer une puissance ou une manière d'être dont nous n'avons aucune idée, car il n'existe pas, alors, plus de rapport entre la pensée humaine et ce que nous attribuons à Dieu sous le même nom qu'entre le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant. Vingt-deux siècles avant Spinoza, les Éléates disaient déjà : « L'Être est si grand, que nous n'en

pouvons rien dire qui soit digne de lui, que nous ne pouvons ni le connaître, ni le concevoir, ni même le nommer. »

Il est impossible de nier que ce ne soit au nom d'une noble pensée que l'on défende ainsi à l'homme de parler de Dieu pour ne pas s'en faire une idée indigne de sa grandeur et par conséquent erronée.

Il est encore impossible de ne pas reconnaître combien certains esprits abusent de ce procédé commode pour déterminer la nature de Dieu qui consiste à lui attribuer presque pêle-mêle tout ce qu'ils trouvent dans l'homme ou même dans la nature, avec l'addition le plus souvent contradictoire de l'infini. Mais s'ensuit-il que la raison humaine soit condamnée à l'admiration muette et stérile d'un Dieu dont elle ne pourrait rien connaître, sous peine, dès qu'elle ouvrirait la bouche, de le représenter grossièrement à notre image et de diviniser l'homme ou d'humaniser Dieu ? La philosophie spiritualiste ne le pense pas. Elle croit que si nous ne pouvons prétendre à comprendre la nature de Dieu, la connaissance de notre propre nature peut nous aider à concevoir dignement, quoique imparfaitement, celle de Dieu. Elle croit que Dieu n'est pas l'être indéterminé, égal au néant, qu'il a des attributs ou des perfections, qu'il nous est possible de soupçonner et même de connaître dans une certaine mesure. On doit passer condamnation sur toute idée de Dieu qui transporte sans plus de façons dans la nature divine les qualités ou les facultés de l'homme, telles quelles, fût-ce les moins imparfaites, et se contente de les agrandir pour qu'elles atteignent l'infini de Dieu. Mais il y a en notre âme quelques attributs de notre essence, quelques nobles facultés, qui, en elles-mêmes, débarrassées de toutes les conditions particulières, humaines, contingentes qui les limitent et les déparent, sont bonnes, belles, absolument excellentes. Celles-là, il est certainement légitime de concevoir qu'elles ont dans la nature divine et leur type et leur cause, qu'elles représentent en nous, avec toute la disproportion qui sépare la créature du créateur, des attributs vraiment divins. Quoi de meilleur, par exemple, que de connaître le vrai, quoi de plus beau que la science, quoi de plus excellent que la bonté, quoi de plus grand que la puissance et la liberté ? Ce n'est pas à dire qu'il faille attribuer à Dieu l'intelligence humaine, acquérant péniblement par les lents procédés que nous savons une connaissance successive et partielle des choses ; mais nous pouvons et nous devons lui attribuer une science pleine, entière, absolue du vrai, sans nos défauts, nos lacunes, nos détours et nos lenteurs, aussi supérieure à notre ignorance que son infini l'est à notre petitesse. Est-ce donc une erreur monstrueuse, un grossier anthropomorphisme que de concevoir de Dieu de telles idées ? Est-ce un idole s'adorant lui-même dans son idole que le philosophe qui croit à l'existence d'un Dieu unique, éternel, souverainement puissant, sage, bon et libre ? Voy. DIEU.

A. L.

ANTICIPATION est la traduction littérale du mot πρόληψις (de προλαμβάνειν, *anticapere*), d'abord mis en usage par Épicure, pour désigner une connaissance ou une notion générale, servant à nous faire concevoir à l'avance un objet qui n'est pas encore tombé sous nos sens. Mais, formées par abstraction d'une foule de notions particulières, antérieurement acquises, ces idées générales devaient, selon Épicure, dériver, comme toutes les autres, de la sensation. Le même terme, adopté par l'école stoïcienne, s'appliqua plus tard à la *connaissance naturelle de l'absolu*, c'est-à-dire à ce qu'on appelle aujourd'hui les principes

a priori. Enfin Kant, dans la *Critique de la raison pure*, lui donne un sens encore plus restreint ; car il entend par *Anticipation de la perception* (*Anticipation der Wahrnehmung*) un jugement *a priori* que nous portons, en général, sur les objets de l'expérience, avant de les avoir perçus ; par exemple, celui-ci : tous les phénomènes susceptibles d'affecter nos sens ont un certain degré d'intensité. Aujourd'hui, dans quelque sens qu'on le prenne, le mot que nous venons d'expliquer a à peu près disparu de la langue philosophique. Voy. Cic., *de Nat. Deor.*, lib. 1, c. xvi. — Kernij, *Dissert. in Epicuri prologis*, etc., Goett., 1756. — Kant, *ouvr. cit.*, 7^e édit., p. 151.

ANTINOMIE. Kant appelle ainsi une contradiction naturelle, par conséquent inévitable, qui résulte, non d'un raisonnement vicieux, mais des lois mêmes de la raison, toutes les fois que, franchissant les limites de l'expérience, nous voulons savoir de l'univers quelque chose d'absolu : car, selon le philosophe allemand, nous nous trouvons alors dans l'alternative, ou de ne pas répondre par nos résultats à l'idée de l'absolu, ou de dépasser les limites naturelles de notre intelligence, qui n'atteint que les phénomènes. C'est ainsi que l'on peut soutenir à la fois, par des arguments d'égalé valeur, que le monde est éternel et infini, ou qu'il a un commencement dans le temps et des limites dans l'espace ; qu'il est composé de substances simples, ou que de pareilles substances n'existent nulle part ; qu'au-dessus de tous les phénomènes, il y a une cause absolument libre, ou que tout est soumis aux lois aveugles de la nature ; enfin, qu'il existe quelque part, soit dans le monde, soit hors du monde, un être nécessaire, ou qu'il n'y a partout que des existences phénoménales et contingentes. Ces quatre sortes de résultats contradictoires sont appelées les *antinomies de la raison pure*. Chacune d'elles se compose d'une *thèse* et d'une *antithèse* : la thèse défend les droits du monde intelligible ; l'antithèse nous retient dans les chaînes du monde sensible. Kant reconnaît aussi une *antinomie de la raison pratique*, qui a sa place dans nos recherches sur la morale et sur le souverain bien : d'une part, nous regardons comme nécessaire l'harmonie de la vertu et du bonheur ; de l'autre, cette harmonie est reconnue impossible ici-bas. Mais cette dernière contradiction n'est pas, comme les premières, absolument sans remède ; elle trouve, au contraire, une solution satisfaisante, quoique dépourvue de la rigueur scientifique, dans la foi d'une autre vie. Pour répondre à cette partie de la *Critique de la raison pure* où la métaphysique est entièrement sacrifiée au scepticisme, il faut s'attaquer au principe même de la philosophie de Kant et démontrer que la raison n'est pas, comme il le prétend, une faculté personnelle et subjective. Voy. RAISON et KANT.

ANTIOCHUS D'ASCALON, philosophe académicien, qui florissait environ un siècle avant l'ère chrétienne. Il enseigna la philosophie avec beaucoup de succès à Athènes, Alexandrie et Rome, où Cicéron fut au nombre de ses auditeurs, et il eut même la gloire d'être regardé comme le fondateur d'une cinquième Académie. Après avoir succédé à Philon à la tête de l'Académie, il devint, dans son enseignement oral aussi bien que dans ses écrits, l'adversaire de son ancien maître, et l'attaqua surtout dans un livre intitulé *Sosus*, qui ne s'est pas plus conservé que le reste de ses œuvres. Antiochus ayant aussi écouté les leçons de Ménarque, c'est peut-être à ce dernier qu'il faut attribuer la direction nouvelle de ses opinions. Il comprit que les intérêts moraux de l'homme ne s'accordent ni avec le scepticisme, ni avec le probabi-

lisme, et, ne voyant nulle part cet intérêt aussi bien défendu que dans le stoïcisme, il chercha à concilier cette philosophie avec celle d'Aristote et de Platon; il alléguait, en conséquence, que ces divers systèmes n'offrent de différences entre eux que dans la forme, mais qu'ils ne se distinguent pas les uns des autres, pour le fond, et qu'il ne faut que les entendre convenablement, pour que la conciliation se trouve opérée d'une manière évidente. C'est ainsi qu'Antiochus introduisit le syncrétisme dans l'Académie, et remplit le rôle de médiateur entre le platonisme ancien et l'école néo-platonicienne, qui, une fois entrée dans cette voie, ne tarda pas à le laisser bien loin derrière elle. Ce philosophe est fréquemment cité par les anciens, et surtout par Cicéron, avec lequel il entretenait des relations d'étroite amitié (Cic., *Acad.*, lib. I, c. iv; lib. II, c. iv, ix, xxii, xxxiv, xxxv, xliii; *Epist. ad fam.*, lib. IX, ep. viii; et de *Finitibus*, lib. V, c. iii, v, xxv; et de *Nat. Deor.*, lib. VII). Voy. aussi Plutarque, *Vita Ciceronis*. — Sextus Emp., *Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. cxxx, cxxxv. — Eusèbe, *Præp. evang.*, lib. XIV, c. ix. — Saint Augustin, *contra Acad.*, lib. III, c. xviii. — Zwanziger, *Théorie des stoïciens et des philosophes académiciens*, etc., in-8, Leipzig, 1788. — Chappuis, de *Antiochi Ascalonite vita et doctrina*, 1834, in-8.

ANTIOCHUS DE LAODICEE, un philosophe sceptique qui vivait dans le 1^{er} et le 2^e siècle avant J. C.; on n'a aucun renseignement sur lui, sinon qu'il fut disciple de Zeuxis et maître de Ménodote.

ANTIPATER DE CYRÈNE, disciple immédiat d'Aristippe, le fondateur de l'école cyrénaïque. Il vivait dans le 4^e siècle avant J. C., et ne s'est pas distingué par ses opinions personnelles, qui étaient en harmonie parfaite avec celles de l'école dont il faisait partie. On en trouve la preuve dans ce que Cicéron dit à propos de lui dans ses *Tusculanes* (lib. V, c. xxxviii).

ANTIPATER DE SIDON OU DE TARSE, philosophe stoïcien du 2^e siècle avant J. C. Disciple de Diogène le Babylonien, maître de Panétius et contemporain de Carnéade, il combattit dans ses écrits ce redoutable adversaire du stoïcisme; de là lui vint le surnom de Kalamobos (de *κάλυμος*, plume, et de *βόω*, crier).

Cependant quelques stoïciens jugèrent son argumentation insuffisante, parce qu'il se contentait d'accuser ses adversaires d'inconséquence sans entrer plus avant dans l'examen de leur système (Cic., *Acad.*, lib. II, c. vi, ix, xxxiv). On n'a rien conservé des écrits d'Antiochus; nous savons seulement (Cic., de *Divin.*, lib. I, c. iv) qu'il fut l'auteur d'un écrit intitulé: *De iis que mirabiliter a Socrate divinata sunt*. Plutarque nous apprend qu'il reconnaissait dans la nature divine trois attributs principaux: la béatitude, l'immuabilité, la bonté. Différant en cela des autres stoïciens, il ne croyait pas que nos désirs, par cela seul que nous les tenons de la nature, pussent être regardés comme libres; mais il établissait, au contraire, une distinction entre la liberté et la nécessité que la nature nous impose (*Nemes. de Nat. hom.*). Quant au souverain bien, il s'est contenté d'éclaircir ce principe si commun dans l'école stoïcienne, que le but de la vie, c'est de vivre conformément à la nature (Stob., *Ecl.*). Antipater accordé quelque prix aux biens extérieurs, regardés par les autres stoïciens comme entièrement indifférents; enfin Cicéron nous apprend (de *Off.*, lib. III, c. xii) que, sur plusieurs points particuliers, il portait plus loin que son maître la sévérité stoïcienne. Toutes ces différences en firent le chef d'une secte particulière à laquelle il donna son

nom. — Il a existé aussi, un siècle avant l'ère chrétienne, un autre stoïcien du même nom, originaire de Tyr (*Antipater Tyrius*), sur lequel on n'a pas d'autres renseignements.

ANTIPATHIE (de *ἀντι* et de *πάθος*, passion contraire). On appelle ainsi, dans l'homme, un mouvement aveugle et instinctif qui, sans cause appréciable, nous éloigne d'une personne que nous apercevons souvent pour la première fois. Tout sentiment analogue, dont nous connaissons la cause et l'origine, n'est plus de l'*antipathie*, mais de la haine, ou de l'envie, ou de la colère, selon les circonstances au sein desquelles il s'est développé. Il est, par conséquent, très-difficile de savoir quelque chose de certain sur la nature et l'origine véritable de l'antipathie. Faut-il la compter parmi les sensations ou parmi les sentiments? Est-elle fondée sur la constitution de l'âme et sur celle du corps? La dernière solution pourrait s'appuyer au besoin sur les antipathies de races entre plusieurs espèces d'animaux. Dans tous les cas, un mouvement aussi aveugle ne doit point être écouté; il faut juger les autres par leurs actions, et se conduire soi-même d'après les principes avoués par la raison.

ANTISTHÈNE, le fondateur de l'école cynique, naquit à Athènes, d'un père athénien et d'une mère phrygienne ou thrace, la deuxième année de la LXXXIX^e olympiade, c'est-à-dire 422 ans avant l'ère chrétienne. Il suivit d'abord les leçons de Gorgias, et ouvrit lui-même une école de sophistes et de rhéteurs. Mais, ayant assisté un jour aux entretiens de Socrate, il s'attacha irrévocablement à ce philosophe, et devint l'un de ses disciples les plus fervents, sinon les plus éclairés. Il faisait tous les jours un trajet de 40 stades pour se rendre du Pirée, où il demeurait, à la maison de son nouveau maître. Ce qui le frappait surtout dans la philosophie et dans la conduite de Socrate, c'était le mépris des richesses, la patience à supporter tous les maux et l'empire absolu de lui-même. Mais, au lieu de remonter jusqu'au principe de ces vertus et de les maintenir dans leurs justes limites, Antisthène les poussa à un degré d'exagération qui les rendait impraticables, qui leur ôtait toute noblesse et qui le couvrait lui-même de ridicule. Déjà Socrate avait vainement essayé de lutter contre ces excès, où il méconnaissait le fruit de son enseignement, et qu'il attribuait avec beaucoup de sens à la seule envie de se distinguer; de là ce mot spirituel de Platon: « Antisthène, je vois ton orgueil à travers les trous de ton manteau. » Mais après la mort de Socrate, Antisthène ne connut plus de frein. Vêtu seulement d'un manteau, les pieds nus, une besace sur l'épaule, la barbe et les cheveux en désordre, un bâton à la main, il voulut, par son exemple, et en leur offrant pour tout attrait cet extérieur ignoble, ramener les hommes à la simplicité de la nature. Cependant sa singularité même attira autour de lui un certain nombre de disciples qu'il réunissait dans le Cynosarge, gymnase situé près du temple d'Hercule. De là, et bien plus encore de leur mépris pour toute décence, leur vint le nom de philosophes cyniques, car ils s'appelaient eux-mêmes les Antisthénéens. Leur patience fut bientôt à bout, et Antisthène, en mourant, vit l'école qu'il avait fondée représentée tout entière par Diogène de Sinope.

La doctrine d'Antisthène n'est intéressante que par les conséquences qu'elle porta plus tard dans l'école stoïcienne, dont elle est le véritable antécédent: donner à l'homme la pleine jouissance de sa liberté en l'affranchissant de tous les besoins factices, et en le ramenant à la sim-

PLICITÉ de la nature ; mettre la vertu au-dessus de toutes choses, faire consister en elle le souverain bien, et regarder le reste comme indifférent ; s'exercer à la pratique de ce qui est juste par des habitudes austères, par le mépris du plaisir et des vaines distractions ; tels sont les principes fondamentaux, les principes raisonnables de cette doctrine, et l'on aperçoit immédiatement leur ressemblance avec la morale stoïcienne. Mais voici où l'exagération commence et où se montre le caractère personnel d'Antisthène, peut-être aussi l'influence de son temps, dont la honteuse mollesse, érigée en système par Aristippe, a pu l'entraîner à l'extrême opposé. Le plaisir et les avantages extérieurs ne sont pas seulement indifférents, ils sont un mal réel, tandis que la souffrance est un bien ; par conséquent, il faut la rechercher pour elle-même, et non pas seulement comme un moyen de perfectionnement. Quant à la vertu, à part l'exercice de la volonté, elle n'offre aucun résultat positif ; car on ne voit pas qu'elle soit autre chose, pour Antisthène, que l'absence de tous les besoins superflus : « Moins nous avons de besoins, disait-il, plus nous ressemblons aux dieux, qui n'en ont aucun. » Toutefois, il faut reconnaître qu'il admettait certains plaisirs de l'âme, résultant des efforts mêmes que nous avons faits et des sacrifices que nous nous sommes imposés pour vivre conformément à notre fin. Socrate avait dit, avec une haute raison, que la vertu devait être le but suprême ou le véritable objet de la philosophie. Le chef de l'école cynique, outrant ce principe, allait jusqu'à retrancher la science, comme chose inutile et même pernicieuse. Si nous en croyons Diogène Laërce, il ne voulait pas même qu'on apprit à lire, sous prétexte que c'est déjà s'éloigner de la nature et du but de la vie. C'est à peu près l'équivalent de cette proposition célèbre : « L'homme qui médite est un animal dépravé. » De là une autre exagération non moins ridicule : la vertu, aux yeux d'Antisthène, consistait dans l'habitude de vivre d'une certaine manière, et cette habitude, une fois acquise, ne pouvant ni se perdre ni nous abandonner un instant, il en résulte, puisque la science, c'est-à-dire la philosophie, est identique à la vertu, que le sage est au-dessus de l'erreur (τὸ σοφὸν ἀναμάτητον). On retrouve encore ici le germe d'une idée stoïcienne, celle qui nous représente le sage comme le type de toutes les perfections. Enfin, défigurant de la même manière l'idée de la liberté, et voulant que l'homme puisse absolument se suffire à lui-même, il anéantissait tous les liens, par conséquent tous les devoirs sociaux. Il dépouillait de tout caractère moral l'institution du mariage et l'amour des enfants pour les parents. Il mettait les lois de l'État aux pieds du sage, qui ne doit obéir, selon lui, qu'aux lois de la vertu, c'est-à-dire à sa propre raison. Il méprisait encore bien davantage tous les usages et toutes les bienséances de la vie sociale. Rien ne lui paraissait inconvenant que le mal ; rien, à ses yeux, n'était bienséant et beau, si ce n'est la vertu.

Bien que l'esprit d'Antisthène fût dirigé presque entièrement vers la morale, il ne pouvait pas cependant garder un silence absolu sur la métaphysique et sur la logique. De sa métaphysique, ou plutôt de sa physique (car la science des causes premières se confondait alors avec la science de la nature), on ne connaît que cette seule phrase : « Il y a beaucoup de dieux adorés par le peuple, mais il n'y en a qu'un dans la nature. » (*Populares deos multos, naturalem unum esse.* Cic., de Nat. Deor., lib. I, c. xiii.)

Ici, du moins, les idées de Socrate paraissent avoir été conservées dans toute leur pureté.

Ce qu'il y a de plus obscur pour nous dans la doctrine d'Antisthène, ce sont les propositions qu'Aristote lui attribue sur la logique. A l'exemple de Socrate, et l'on peut dire de tous les philosophes sortis de son école, il attachait une extrême importance à l'art des définitions. Mais il prétendait qu'aucune chose ne peut être définie selon son essence (τὸ τῆ ἔσσει), et qu'il faut se contenter de la désigner par ses qualités extérieures (ποιόν) ou par ses rapports avec d'autres objets. Ainsi, voulons-nous faire connaître la matière de l'argent ? nous sommes obligés de dire que c'est quelque chose d'analogue à l'étain (Arist., *Metaph.*, lib. VIII, c. iii, et lib. XIV, c. iii) ! Il enseignait aussi que, pour chaque sujet d'une proposition, il n'y a qu'un seul attribut, et que cet attribut devait être l'équivalent du sujet ; en d'autres termes, il n'admettait comme intelligibles que des propositions identiques (*ubi supra*, lib. V, c. xxix), et il arrivait à cette conséquence qu'il nous est impossible de contredire nos semblables ; bien entendu sous le rapport logique, et nullement au point de vue des faits. L'esprit que respirent ces courts fragments est éminemment sceptique. Mais comment ce scepticisme peut-il se concilier avec le dogmatisme moral et religieux que nous avons exposé tout à l'heure ? Est-ce un reste des doctrines de Gorgias, ou bien un moyen sophistique imaginé pour détruire toute philosophie spéculative, et élever sur ses ruines la morale pratique ? Cette dernière supposition, que nous empruntons à Tennemann, paraît la plus fondée.

Antisthène, si nous en jugeons d'après la liste que Diogène Laërce (liv. VI, c. xviii) nous a conservée de ses ouvrages, a considérablement écrit ; mais il ne nous reste de lui que des lambeaux disséminés de toutes parts. Voy., outre le grand ouvrage de Tennemann, t. II, p. 87, et l'*Histoire de la philos.* de Ritter, t. II, p. 93, de la traduction de Tissot, les deux dissertations suivantes : Richteri, *Dissert. de vita, moribus ac placitis Antisthenis Cynici*, in-4, Iena, 1724. — Crellii, *Progr. de Antisthene Cynico*, in-8, Leipzig, 1728. — Delaunay, de *Cynismo, ac precipue de Antisthene, Diogene et Cratele*, in-4, Paris, 1831. — Chappuis, *Antisthène*, 1854, in-8.

ANTITYPIE, mot formé du grec et signifiant proprement la propriété de rendre coup pour coup. Les philosophes s'en sont servis pour désigner un des caractères essentiels de la matière, équivalent à la fois à la résistance et à l'imperméabilité. Lorsque Descartes eut fait consister la nature ou l'essence de la matière dans la simple étendue, il y eut des philosophes, entre autres Gassendi, qui y ajoutèrent la propriété de résister et d'exclure du même lieu tout autre corps, et qui empruntèrent au grec l'expression d'*antitypie*. Elle fut reprise par Leibniz ; on lit dans sa dissertation sur la *vraie méthode* : « Ceux qui pour constituer la nature du corps ont ajouté à l'extension une certaine résistance ou impénétrabilité, ou, pour parler comme eux, l'antitypie ou la masse, comme Gassendi et d'autres hommes savants, se sont montrés meilleurs philosophes que les Cartésiens ; mais ils n'ont pas épuisé la difficulté... il faut encore y joindre l'action. » Leibniz distingue en effet la matière première et la matière seconde, comme l'École l'avait fait avant lui. L'une est une simple puissance passive, un pur concept sans réalité ; elle a pour essence l'inertie : « Elle n'ajoute pas plus au corps, dit-il dans une lettre à Wagner, que le point n'ajoute à la ligne ; car elle consiste seulement dans l'antitypie et l'extension qui ne

sont rien autre chose que de pures puissances passives. » L'autre, au contraire, est une *entéléchie*, c'est-à-dire une substance réelle et active; « la résistance, dit-il encore, n'est pas une action, mais une pure passivité; cette propriété qu'on appelle antitypie ou impénétrabilité, par laquelle la matière résiste à tout ce qui pourrait la pénétrer, ne comporte pas le pouvoir d'agir à son tour sur cet objet, *non repercutit*, si l'on n'y ajoute une force élastique. » Plusieurs critiques se sont mépris en croyant que Leibniz identifiait l'antitypie avec l'activité de la matière : l'une est pour lui l'inertie, l'autre la force; l'une une conception abstraite, l'autre une chose réelle.

E. C.

A PARTE ANTE, A PARTE POST. Ces deux expressions, empruntées à la philosophie scolastique, ne peuvent être comprises l'une sans l'autre. Elles s'appliquent à l'éternité, que l'homme ne peut concevoir qu'en la divisant, pour ainsi dire, en deux parties. L'une n'a pas de bornes dans le passé : c'est l'éternité *a parte ante*; l'autre n'en a pas dans l'avenir : c'est l'éternité *a parte post*. Les philosophes du moyen âge attribuaient à Dieu ces deux sortes d'éternité; mais l'âme, disaient-ils, ne possède que la dernière. VOY. ÉTERNITÉ.

APATHIE (de ἀ privatif et de πάθος, passion) signifie littéralement l'absence de toute passion. Et comme les passions sont, aux yeux du vulgaire, le principe même ou du moins le mobile le plus ordinaire de nos actions, on entend généralement par apathie une sorte d'inertie morale, l'absence de toute activité, de toute énergie, de toute vie spontanée. Dans la langue philosophique, l'acception de ce mot n'est pas tout à fait la même. Là il exprime seulement l'anéantissement des passions par la raison, une insensibilité volontaire qui, loin de nuire à l'activité, en est, au contraire, le plus beau triomphe. C'est ainsi que l'entendaient les stoïciens, pour qui toute passion et toute affection, même la plus noble, était une maladie de l'âme, un obstacle au bien, une faiblesse indigne dont le sage doit être affranchi. Dans leur opinion, l'homme cessait d'être vertueux et libre aussitôt qu'à la voix de la raison venait se joindre pour lui une autre influence. Par suite du même principe, tout ce qui n'est pas le mal moral était regardé comme indifférent; ils n'accordaient pas que les plus vives douleurs du corps ou les plus cruelles blessures de l'âme puissent nous arracher un soupir ou une plainte. L'apathie stoïcienne est donc tout autre chose que la résignation, c'est-à-dire la patience dans le mal, par le motif de quelque noble espérance ou d'une sainte soumission à des décrets impénétrables : c'est la négation même du mal et de notre faiblesse à le supporter. Cependant il ne faudrait pas croire que l'apathie ne fût qu'un précepte stoïcien; elle était également recommandée par d'autres philosophes, mais dans un but différent. Pyrrhon la regardait comme le souverain bien, comme le but même de la sagesse, dont le scepticisme, à ses yeux, n'était que le moyen (Cic., *Acad.*, lib. II, c. xxxii; Diogène Laërce, liv. IX, c. xxxii). Une fois convaincus que le bien et le mal, le vrai et le faux, ne sont que des apparences, nous arriverons infailliblement, pensait-il, à ne plus nous émouvoir de rien et à goûter cette tranquillité parfaite au sein de laquelle doit s'écouler la vie du sage. Stilpon, l'un des plus brillants disciples de l'école mégarique, avait la même opinion sur le souverain bien. N'admett-il pas d'autre existence réelle que celle de l'Être absolu, un et immuable de sa nature, il voulait que l'homme s'efforçât de lui ressembler, ou

plutôt qu'il s'identifiât avec lui par l'absence de toute passion et de tout intérêt (Senec., *Epist.*). Enfin, si nous en croyons Cicéron (*Tusc.*, lib. V, c. xxvii), la règle de l'apathie était non-seulement recommandée en théorie, mais rigoureusement suivie en pratique par les gymnosophistes de l'Inde. Cependant il est permis de supposer que Cicéron ne possédait sur ce point que des connaissances incomplètes; car, dans la morale des Hindous, il s'agissait plutôt de l'extase, de l'absorption de l'âme en Dieu, dont l'apathie, appliquée aux choses de la terre, n'est qu'une simple condition. VOY. EXTASE.

L'apathie, surtout l'apathie stoïcienne, a été traitée séparément dans les dissertations suivantes de Niemeieri (Joh. Barth.), *Dissert. de stoicorum ἀπαθεία, exhibens eorum de affectibus doctrinam*, etc., in-4, Helmst., 1679. — Becnii, *Dispp.*, lib. III, ἀπαθεία sapientis stoici, in-4, Copenhague, 1695. — Fischeri (Joh. Henr.), *Dissert. de stoicis ἀπαθεία falso suspectis*, in-4, Leipzig, 1716. — Quadii, *Disputatio tritum illud stoicorum paradoxon περί τῆς ἀπαθείας expendens*, in-4, Sedinii, 1720. — Meiners, *Mélanges*, t. II, p. 130 (all.).

APERCEPTION ou **APPERCEPTION** (de ad et de percipere, percevoir intérieurement et pour soi). Leibniz est le premier qui ait introduit ce terme dans la langue philosophique, pour désigner la perception jointe à la conscience ou à la réflexion. Voici comment il définit lui-même ce mode de notre existence : « La perception, c'est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'aperception est la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. » De là résulte, comme Leibniz le reconnaît formellement, que l'aperception constitue l'essence même de la pensée, qui ne peut être conçue sans la conscience, comme la conscience n'existerait pas si elle n'enveloppait dans une même unité tous nos modes de représentation. Kant, dans sa *Critique de la raison pure* (*Analyt. transcend.*, §§ 16 et 17), se sert du même terme sans rien changer à sa première signification. Selon lui, nos diverses représentations, les intuitions ou impressions diverses de notre sensibilité n'existeraient pas pour nous, sans un autre élément qui leur donne l'unité et en fait un objet de l'entendement. Or, cet élément que nous exprimons par ces deux mots *je pense*, c'est précisément l'aperception. « Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, car autrement quelque chose serait représenté en moi sans pouvoir être pensé, c'est-à-dire que la représentation serait impossible, ou du moins elle serait pour moi comme si elle n'existait pas » (*ubi supra*, traduction de M. Cousin dans sa *Crit. de la phil. de Kant*, t. I, p. 106). Mais le fait de l'aperception peut être considéré sous deux aspects : dans le moment où il s'exerce sur les éléments très-divers que nous fournit la sensibilité et les relie, en quelque sorte, par l'unité de conscience, il prend le nom d'*aperception empirique*; quand on le considère isolément, abstraction faite de toute donnée étrangère, comme l'essence pure de la pensée et le fond commun des catégories, c'est l'*aperception pure*, ou l'*unité primitive et synthétique de l'aperception*, ou bien encore l'*unité transcendente de la conscience*. Il y a cependant une énorme différence entre Kant et Leibniz, lorsqu'on les interroge, non plus sur le caractère actuel de l'aperception, mais sur son origine. Selon l'auteur de la monadologie, tout mode intérieur, par conséquent la sensation et même ce que nous éprouvons dans l'évanouis-

sement ou dans le sommeil, a une certaine vertu représentative, et porte le nom de perception. L'aperception n'appartient pas à une faculté spéciale, elle n'est que la perception elle-même arrivée à son état le plus parfait, éclairant à la fois, de la même lumière, le moi et les objets extérieurs. D'après le fondateur de la philosophie critique, l'aperception, complètement distincte de la sensibilité, est l'acte fondamental de la pensée et ne représente qu'elle-même, nous laissant dans l'ignorance la plus complète sur la réalité du moi et des objets extérieurs considérés comme des substances. Cette différence n'a rien d'arbitraire; elle vient de ce que le premier des deux philosophes dont nous parlons s'est placé au point de vue métaphysique ou de l'absolu, et l'autre au point de vue psychologique. Pour M. Cousin, qui a voulu concilier les intérêts de la métaphysique avec ceux de la psychologie, l'aperception pure est la vue spontanée des choses, et à ce titre, elle est opposée à la connaissance réfléchie ou analytique. Dans cette dernière, les principes rationnels étant considérés par rapport au moi, et séparés de leur objet, ont par là même un caractère subjectif qui a donné lieu au scepticisme de Kant. Au contraire, dans l'aperception pure, la raison et la vérité, qui en sont les deux termes, restent intimement unies et se présentent sous la forme d'une affirmation pure, spontanée, irréfléchie, où l'esprit se repose avec une sécurité absolue. De cette manière, la vérité se trouve avec la raison enveloppée dans la conscience, et un fait psychologique devient la base de la science métaphysique. Maine de Biran appelle aussi la conscience : *l'aperception immédiate interne*.

APODICTIQUE (ἀποδεικτικός, de ἀποδείξις, démonstration). Ce terme n'a jamais été mis en usage que par Kant, qui l'a emprunté matériellement à Aristote. Le philosophe grec (*Analyt. Prior.*, lib. I, c. 1) établit une distinction entre les propositions susceptibles d'être contredites, ou qui peuvent être le sujet d'une discussion dialectique, et celles qui sont la base ou le résultat de la démonstration. Kant, voulant introduire une distinction analogue dans nos jugements, a donné le nom d'*apodictiques* (apodictisch) à ceux qui sont au-dessus de toute contradiction. Voy. Kant, *Critique de la raison pure, logique transcendante, analytique des concept*.

APOLLODORE est un philosophe épïcureen mentionné par Diogène Laërce (liv. X, ch. xxv), mais dont la vie et les écrits nous sont également inconnus. Nous ignorons même à quelle époque il vivait. Tout ce que nous savons de lui c'est qu'il appartient à l'ancienne école épïcureenne et qu'il y jouissait d'une très-grande autorité, car on lui donna le surnom de Cépotyranus (le tyran du jardin) : c'est dans un jardin qu'Épicure enseignait ses doctrines. On lui attribue jusqu'à 400 ouvrages dont le temps n'a pas épargné le moindre lambeau. Il ne faut pas le confondre avec Apollodore le Grammairien, l'auteur de la *Bibliothèque mythologique*, et qui vivait à Athènes environ 140 ans avant l'ère chrétienne.

APOLLONIUS DE CYRÈNE, surnommé Cronus, philosophe très-obscur de l'école mégarique, qui passe pour avoir été le maître de Diodore Cronus, le représentant le plus illustre et le plus habile dialecticien de la même école. Il vivait pendant le III^e siècle avant l'ère chrétienne.

APOLLONIUS DE TYANE n'est pas seulement un philosophe, un disciple enthousiaste de Pythagore; c'est le dernier prophète, ou plutôt la dernière idole du paganisme expirant, qu'il essaya vainement, par ses nobles réformes, d'arracher à

une mort inévitable. Objet d'une vénération superstitieuse durant sa vie, il reçoit pendant trois ou quatre siècles après sa mort les honneurs divins. Les habitants de sa ville natale lui élèvent un temple; ailleurs, on place son image à côté de celle des dieux; on invoque son nom avec l'espoir de faire des prodiges ou pour implorer sa céleste protection; des empereurs sont à la recherche de ses moindres paroles, des moindres traces de son existence; un historien de la philosophie (Eunap., *Vit. sophist.*) l'appelle un dieu descendu sur la terre, et les derniers défenseurs du paganisme ne cessent de l'opposer à Jésus-Christ, dont il fut le contemporain. Mais, au milieu de ces manifestations d'enthousiasme, il est bien difficile de discerner la vérité historique, surtout si l'on songe que les ouvrages d'Apollonius ne sont pas arrivés jusqu'à nous, et que sa vie n'a été écrite que cent vingt ans environ après sa mort, par le rhéteur Philostrate, et sous l'inspiration de l'impératrice Julie, femme de Sévère, pour laquelle notre philosophe était l'objet d'un culte passionné. Veut-on savoir maintenant quelles sont les sources où Philostrate a puisé? C'étaient, comme il nous l'apprend lui-même, les récits merveilleux des prêtres, les légendes conservées dans les temples, et avec deux autres écrits plus obscurs encore, les Mémoires, aujourd'hui perdus pour nous, de Damis, esprit crédule et borné, qui, ayant passé une grande partie de sa vie avec Apollonius, l'ayant accompagné dans la Chaldée et dans l'Inde, n'a rien trouvé de plus digne d'être transmis à la postérité, que des miracles et des prodiges. Voici cependant ce que l'on peut recueillir de plus vraisemblable sur la vie et sur les doctrines d'Apollonius.

Il naquit sous le règne d'Auguste, au commencement du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, d'une famille riche et considérée de Tyane, métropole de la Cappadoce. Dès l'âge de quatorze ans, il fut envoyé par son père à Tarse pour y étudier, sous le Phénicien Euthydème, la grammaire et la rhétorique. Un peu plus tard, il rencontra le philosophe Euxène, qui lui enseigna le système de Pythagore. Apollonius, ne trouvant pas la conduite de son maître d'accord avec ses leçons, ne tarda pas à le quitter, et Pythagore lui-même devint le modèle qu'il se proposa d'imiter en toutes choses. En conséquence, il se soumit dès ce moment jusqu'à sa mort à la vie la plus austère, s'abstenant rigoureusement de toute nourriture animale, s'interdisant l'usage du vin, observant la plus sévère continence, couchant sur la dure, marchant les pieds nus, laissant croître ses cheveux et ne portant jamais que des vêtements de lin. Il ne recula pas devant la rude épreuve d'un silence de cinq ans, et ce fut, dit-on, pendant ce temps-là qu'il commença ses voyages. Désirant remonter aux sources des idées pythagoriciennes, il se rend en Orient, s'arrêta pendant quatre ans à Babylone à converser avec les mages, passe de là dans le Caucase, et enfin dans l'Inde, où il se met en rapport avec les gymnosophistes et les brahmanes. Il visita aussi l'Éthiopie, la haute Égypte, la Grèce et l'Italie, toujours occupé à s'instruire lui-même ou à éclairer les autres, cherchant de préférence à agir sur les prêtres, et recueillant dans tous les lieux où il passait des honneurs extraordinaires. Le mystère qui enveloppa sa mort augmenta encore la superstition dont il fut l'objet; car, arrivé à un âge très-avancé, il sembla tout à coup disparaître de la terre, sans qu'on pût jamais découvrir ni en quel lieu ni de quelle manière il termina ses jours.

Ce que nous savons de la vie d'Apollonius, et

même les fables qui le déroberent en quelque sorte aux recherches de l'histoire, nous montrent en lui un prêtre réformateur, un moraliste religieux plutôt qu'un philosophe. Ainsi, quoique disciple de Pythagore, il faisait assez peu de cas de la théorie des nombres (Philostr., liv. III, ch. xxx). Il n'accordait qu'une valeur tout à fait secondaire aux mathématiques, à l'astronomie et à la musique, qui, pour les autres philosophes de la même école, étaient des sciences du premier ordre. S'il conserve l'usage des symboles, c'est afin de donner un sens plus élevé aux cérémonies du culte et aux croyances religieuses. C'est vers ce but que tendaient principalement tous ses efforts, son séjour prolongé dans les temples, son commerce assidu avec les prêtres de tous les pays, et probablement aussi ses ouvrages, dont l'un, à ce que nous apprend Philostrate, traitait des sacrifices, et l'autre de la divination par les astres (*ubi supra*, liv. III, c. xix). Ainsi que Platon, il accuse les prêtres d'avoir perverti chez les hommes, par leurs fables immorales, l'amour de la vertu et l'idée de la Divinité. Pour remédier à ce mal, il voulait remonter aux traditions primitives du genre humain, et ce sont ces traditions qu'il est allé chercher parmi les plus anciens peuples de l'Orient. Cependant on serait embarrassé d'exposer avec suite et d'une manière certaine les doctrines qu'il a tenté de substituer aux opinions régnantes. Il paraît seulement, d'après quelques paroles prononcées en diverses circonstances et conservées par son disciple Damis, qu'il regardait toute la terre comme une même patrie, et tous les hommes comme des frères qui devaient partager entre eux les biens que la nature leur offre à tous. En cela, il n'aurait fait que généraliser le principe de la vie commune, que l'école de Pythagore avait, dès l'origine, essayé de mettre en pratique. Ses vues sur le culte ne paraissent pas avoir été moins élevées que sa morale, dont il faut surtout se faire une idée par sa vie irréprochable et ses goûts cosmopolites. Il avait en horreur le sang et les sacrifices; il regardait comme indignes du Dieu suprême, même les offrandes les plus innocentes : car Dieu, disait-il, n'a besoin de rien, et comparé à lui, tout ce qui vient de la terre est une souillure; des paroles entièrement dignes de lui, et qui n'ont pas même besoin de sortir de nos lèvres, voilà le seul hommage qu'il faut lui adresser (Eus., *Præp. evang.*, liv. IV, c. xiii. — Philostr., *Vit. Apoll.*, liv. III, c. xxxv; liv. IV, c. xxx). Un tel homme ne peut pas avoir conservé, comme on l'assure, la divination, les pronostics, la prédiction de l'avenir par les songes, sans donner à toutes ces pratiques du paganisme une signification plus profonde, ou sans les rattacher à quelque théorie mystique sur l'intuition intérieure et la révélation individuelle. Quoi qu'il en soit, les tentatives d'Apollonius ne furent certainement pas sans résultats pour son époque. Tout en cherchant à les raviver par un esprit plus pur, il n'a pas peu contribué à faire prendre en dégoût ce vieux culte des sens, cette antique apothéose de la forme, et à préparer les voies à la religion nouvelle.

Dans le domaine de la philosophie proprement dite, son influence est moins grande, mais non moins incontestable. Ainsi que Philon, il a contribué à élargir la sphère de la spéculation en faisant passer dans son sein des éléments nouveaux. Il a rapproché deux mondes jusqu'alors trop isolés l'un de l'autre, l'Orient et la Grèce. Un des premiers, il s'est mis à la recherche de cette chaîne invisible de la tradition qui, à leur insu, ne cesse de relier entre eux les hommes et les peu-

ples. Enfin c'est un précurseur de cette magnifique école d'Alexandrie qui, en face du christianisme naissant, semble avoir voulu résumer et formuler en système tous les efforts intellectuels de l'ancien monde. Cependant, si les lettres qui portent le nom d'Apollonius étaient authentiques, nous pourrions attribuer à ce philosophe un système métaphysique où tous les êtres et toutes les existences finies sont représentés comme des modes purement passifs d'une substance unique tenant la place de Dieu; où la naissance et la mort ne sont que le passage d'un état plus subtil à un état plus dense de la matière et *vice versa*; où la matière elle-même, se raréfiant et se condensant alternativement, est précisément cette substance unique dont nous venons de parler, cet être éternel, toujours le même en essence et en quantité, malgré la diversité de ses formes (Apoll., *Epist.* LVIII). Mais il est facile de voir que ce système, qui se réduit simplement au matérialisme, est en contradiction flagrante avec le caractère moral et religieux d'Apollonius. On y reconnaîtrait plutôt le langage de la nouvelle école stoïcienne, et cette observation s'applique tant aux idées morales qu'aux opinions métaphysiques exprimées dans la lettre que nous venons de citer. D'ailleurs, par des raisons extérieures qui ne trouvent pas ici leur place, la critique moderne est unanime à regarder comme apocryphe le recueil entier de ces lettres. — Voy. Philostr., *Vit. Apoll.*, liv. VIII, dont il a paru plusieurs éditions avec la traduction latine, à Venise, à Cologne et à Paris. Il existe aussi deux traductions françaises de cette biographie, dont l'une, par Blaise de Vigenère, a paru à Paris en 1611, in-4, l'autre à Berlin en 1774, 4 vol. in-12. — Consultez aussi Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, Paris, 1836, t. IV, p. 400 de la traduction de Tissot. — Tennemann, t. V, p. 198. — Mosheim, *Comment. et orat. Varr. argum.*, in-8, Hamb., 1751, p. 347. — Klose, *Dissert. de Apollonio Tyan. et de Philostrato*, in-4, Wittemb., 1723. — Zimmermann, de *Miraculis Apollonii Tyan.*, Edimb., 1755. — Herzog, *Philosophia practica Apollonii Tyan. in sciographia*, in-4, Leipzig, 1719. — Bayle, *Dict. crit.*, art. *Apollonius*. — *Encyclopédie méthodique*, art. *Pythagore*. — Baur, *Apollonius de Tyane et le Christ, ou Rapport du pythagorisme au christianisme*, in-8, Tubing., 1832 (all.). — Chassang, *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, par Philostrate, Paris, 1862, 1 vol. in-8. — *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, par M. Vacherot, Paris, 1846, 2^e vol. — *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par J. Simon, Paris, 1845, 2 vol. in-8. — Mervoyeur, *Ἡστέρι Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανεύου*, Paris, 1864, in-8. — Legrand d'Aussy, *Vie d'Apollonius de Tyane*, Paris, 1807, 2 vol. in-8.

APOLLOPHANE, philosophe stoïcien, né à Antioche en Mygdonie, vécut longtemps à Alexandrie. Il était le disciple direct d'Ariston, et par conséquent devait être né comme Eratosthène, que les biographes anciens lui associent, vers le commencement du III^e siècle avant Jésus-Christ. Les témoignages qui nous ont transmis son nom ne sont par nombreux, et encore moins instructifs. On peut dire seulement qu'il avait écrit un livre intitulé: *Ariston*, et qu'il y reprochait à son maître de s'être écarté de l'ancienne rigueur morale des stoïciens; qu'il ne prétendait pas non plus, comme lui, borner toute la philosophie à l'éthique, et avait composé une *physique*; qu'il réduisait toutes les vertus à la seule sagesse; et enfin qu'il divisait l'âme en neuf parties.

Voy. Diogène Laërte, VII, 92 et 140; Athénée,

VII, 6; Tertullien, *de Anima*, 14. Ménage, dans ses *Observations in Diogenem Laertium*, VII, 92, rapporte en l'approuvant une conjecture gratuite, suivant laquelle ce philosophe serait le même que le médecin Apolléphane, cité par Pline l'ancien, XXII, 2, par Celse, V, 18, et par Polybe, liv. V. X.

APONO (PIERRE D'), médecin et philosophe très-renommé de son temps, naquit en 1250, dans un village des environs de Padoue, qui s'appelle aujourd'hui Abano: de là le nom de Pierre d'Abano, généralement adopté par les biographes modernes. Après avoir fait à l'Université de Paris de brillantes études et s'y être signalé déjà par la variété de ses connaissances, il alla s'établir à Padoue, où il exerça la médecine avec beaucoup de succès et, il faut ajouter, avec un grand profit; car on dit qu'il mettait ses soins à un prix exorbitant. Très-passionné pour tout ce qu'on nommait alors les sciences occultes, il consacrait tous les loisirs que lui laissait l'exercice de son art, à la physiognomonie, à la chiromancie, à l'astrologie, ou plutôt à l'astronomie, comme le prouve la traduction des livres astronomiques d'Aben-Ezra. Il ne resta pas non plus étranger à la philosophie scolastique et arabe, et son principal ouvrage (*Conciliatio differentiarum philosophicarum et praeceptue medicarum*), le seul qui puisse être cité ici, a pour but de concilier entre elles les principales opinions des philosophes, et surtout des médecins. De là le nom de conciliateur (*conciliator*), sous lequel les écrivains du temps le désignent ordinairement. Apono ne fut pas plus heureux que Roger Bacon et d'autres hommes de la même trempe d'esprit. Traduit devant le tribunal de l'Inquisition, sous l'accusation de sorcellerie, il n'aurait probablement pas échappé au bûcher, si la mort ne fût venue le surprendre au milieu de son procès, en l'an 1316, au moment où il venait d'atteindre l'âge de soixante-six ans. Mais l'Inquisition ne voulut pas avoir perdu ses peines; elle brûla publiquement son effigie à la place de son corps, que des amis du philosophe avaient soustrait à cette infamie. — L'ouvrage d'Apono, que nous venons de citer, a été imprimé avec ses autres œuvres, à Mantoue en 1472, et à Venise en 1483, in-^{fo}. Voir Bayle, *Dict. crit.*, art. *Apono*, et Naudé, *Apologie des grands hommes*.

A POSTERIORI, A PRIORI. De ces deux expressions, unanimement adoptées par la philosophie moderne, la première s'applique à tous les éléments de la connaissance humaine que l'intelligence ne peut pas tirer de son propre fonds, mais qu'elle emprunte à l'expérience et à l'observation des faits, soit intérieurs, soit extérieurs; par la seconde, au contraire, on désigne les jugements et les idées que l'intelligence ne doit qu'à elle-même, qu'elle trouve déjà établis en elle quand les faits se présentent, et qu'on a appelés, avec raison, les conditions mêmes de l'expérience; car, sans leur concours, la connaissance des objets serait absolument impossible. Ainsi, on dira de la notion de corps qu'elle est formée *a posteriori*, tandis que l'idée d'espace existe en nous *a priori*. Mais en même temps l'on conçoit qu'en retranchant celle-ci, la première est entièrement détruite; car, si l'espace peut exister sans corps, il n'y a pas de corps sans espace, c'est-à-dire sans étendue. Une connaissance *a posteriori* est tout à fait la même chose qu'une connaissance *acquise*. Mais *a priori* n'est pas synonyme d'*inné*: les idées innées étaient regardées comme indépendantes de l'expérience; les idées *a priori*, encore une fois, sont la condition et se manifestent à l'occasion

de l'expérience. Voy. IDÉES, INTELLIGENCE, EXPÉRIENCE.

APPÉTIT (de *appetere*, désirer). Par ce mot, la philosophie scolastique n'entendait pas uniquement le désir proprement dit, mais aussi la volonté; seulement on établissait une distinction entre l'appétit *sensitif* (*appetitus sensitivus*) et l'appétit rationnel (*appetitus rationalis*), qui, éclairé par la raison, nous rend maîtres de nos passions animales. Le premier se divisait à son tour en appétit *irascible* et appétit *concupiscible*, c'est-à-dire la colère et la concupiscence. Cette confusion de la volonté et du désir remonte à Aristote, qui, lui aussi, comprenait ces deux faits de l'âme sous un titre commun, celui d'*ὄρεξις* ou d'*ὄρεκτικόν*, qu'on ne saurait traduire que par *appétit* (*de Anima*, lib. III, c. ix). Aujourd'hui ce terme n'a plus d'autre usage, en philosophie, que de désigner les désirs instinctifs qui ont leur origine dans certains besoins du corps, à savoir celui de la nutrition et de la reproduction. Le mot *désir*, appliqué aux mêmes choses, écarterait l'idée d'instinct et ferait supposer une certaine influence de l'imagination.

APPÉTITION. Ce terme est fréquemment employé par Leibniz, il prétendait que tous les êtres qui composent la nature, toutes les *monades* sans exception, sont doués de deux qualités essentielles: 1° la *représentation*, qui est la forme la plus humble de la sensibilité et de l'intelligence; 2° l'*appétition*, qui est une tendance à l'action et la première ébauche de la volonté. Voy. LEIBNIZ.

APPRÉHENSION (de *apprehendere*, saisir ou toucher). Ce terme a été emprunté par la scolastique à la philosophie d'Aristote. Il est la traduction littérale du mot *ἔκσις* ou *ἔκσιον*, consacré par le philosophe grec à désigner les notions absolument simples qui, en raison de leur nature, sont au-dessus de l'erreur et de la vérité logique (*Metaph.*, lib. IX, c. x). En passant dans la langue philosophique du moyen âge, il perdit un peu de sa valeur primitive; il servit à désigner, non-seulement les notions simples, mais toute espèce de notion, de conception proprement dite, qui ne fait pas partie et qui n'est pas le sujet d'un jugement ou d'une affirmation. Enfin, accueilli dans la philosophie de Kant, il subit une nouvelle métamorphose; car dans la *Critique de la raison pure*, on donne le nom d'*appréhension* à un acte de l'imagination qui consiste à embrasser et à coordonner dans une seule image ou dans une conception unique les éléments divers de l'intuition sensible, tels que la couleur, la solidité, l'étendue, etc. Mais comme il y a, selon Kant, deux choses à distinguer dans l'exercice des sens, à savoir: la sensation elle-même et les formes de la sensibilité, représentées par le temps et par l'espace, il se croit obligé d'admettre aussi deux sortes d'appréhension: l'une empirique, qui nous donne pour résultat des notions sensibles; l'autre *a priori*, appelée aussi la *synthèse pure de l'appréhension*, qui nous fournit les notions des nombres et les figures de géométrie. Aujourd'hui, tant en Allemagne qu'en France, ce terme est à peu près abandonné.

APULÉE (*Lucius Apuleius* ou *Appulcius*) naquit à Madaure, petite ville de la Numidie, alors province romaine, 120 ans environ après J. C. Après avoir fait à Carthage ses premières études, il alla compléter son éducation à Athènes, où il fut initié à la philosophie grecque, principalement au système de Platon. D'Athènes, il se rendit à Rome, apprit sans maître la langue latine, et remplit pendant quelque temps la charge d'intendant. Mais la mort de ses parents

l'ayant mis en possession d'une fortune considérable, il ne crut pas en faire un meilleur emploi que de la dépenser en voyages instructifs. En conséquence, il se mit à parcourir, comme les sages de l'antiquité, l'Orient et l'Égypte, étudiant principalement les doctrines religieuses des contrées qu'il visitait, et se faisant initier à plusieurs mystères, entre autres à ceux d'Osiris. De retour dans sa patrie, après avoir ainsi dissipé tous ses biens, il épousa une riche veuve dont il avait connu le fils à Rome. Les parents de cette femme l'ayant accusé de magie devant le proconsul romain, Apulée se défendit avec beaucoup d'art et d'éloquence, comme le prouve son plaidoyer que l'on a conservé parmi ses œuvres (*Oratio pro magia*, etc.). On sait qu'il vivait sous le règne d'Antoine et de Marc Aurèle ; mais on ignore en quelle année il mourut.

Apulée appartient à cette époque indécise où l'esprit oriental et l'esprit grec, les croyances religieuses et les idées philosophiques, se mêlaient, ou plutôt se juxtaposaient dans l'opinion générale, sans former encore un tout systématique. Il est un de ceux qui ont beaucoup contribué, par leur exemple, à amener ce résultat, et, quoique les qualités de son esprit et de ses œuvres soient surtout littéraires, il ne peut être négligé impunément par l'historien de la philosophie. Ce n'est pas dans un recueil comme celui-ci qu'il peut être question de *l'Ane d'or*, véritable roman satirique sur lequel se fonde la réputation d'Apulée. Nous ne parlerons pas même de la plupart de ses écrits philosophiques, aride et par là même infidèle analyse des doctrines de Platon et d'Aristote. Il n'y a guère que sa démonologie, contenue presque tout entière dans l'ouvrage intitulé de *Deo Socratis*, qui mérite l'honneur d'être cité ; car là se trouve l'élément nouveau qu'il voulait introduire dans la philosophie, et qui joue un si grand rôle chez les derniers Alexandrins. Dans la pensée d'Apulée, il est indigne de la majesté suprême que Dieu intervienne directement dans les phénomènes de la nature. Par conséquent, il met à ses ordres des légions de serviteurs de différents grades, qui gouvernent et qui agissent d'après leur impulsion et leur plan éternel. Ces serviteurs, ce sont les démons, revêtus d'un corps subtil comme l'air, et habitants de la région moyenne qui s'étend entre le ciel et la terre. Rien de ce qui se passe dans la nature ou dans le cœur de l'homme ne peut échapper à leurs regards pénétrants. Quelquefois même, lorsque Dieu nous appelle à quelque grande mission, ils viennent, nous vivants, habiter notre corps et nous dicter ce que nous avons à faire. Ainsi s'explique le génie familier de Socrate. C'est à cette même croyance qu'Apulée veut rattacher tous les usages religieux, tant chez les Grecs que chez les barbares. Ce n'est pas assez que ces idées soient par elles-mêmes d'un caractère peu philosophique ; elles sont encore présentées sous une forme confuse et dans un ordre tout à fait arbitraire. Voici les titres des ouvrages d'Apulée et des travaux auxquels ils ont donné lieu : *de Philosophia, seu de Habitudine doctrinarum et nativitate Platonis*, lib. III ; — *de Mundo* (une traduction de l'ouvrage faussement attribué sous le même titre à Aristote) ; — *de Deo Socratis* ; — *Fabula milesia, seu Naturamorph.*, lib. XI ; — *Hermætris Trismeg. de Metamorphorum, ad Asclepium alloquuta*. — Ses Œuvres complètes, 2 vol. in-8, Lyon, 1614 ; et 2 vol. in-4, Paris, 1688. — *Apuleii Theologia exhibitæ a Fulstero*, dans ses *Cogitata philosophica*, p. 37. — *De Apuleii vita, scriptis, etc.*, auct. Bosscha, dans le 3^e vol. de l'édition de Leyde,

in-4, 1786. — *De mystica Apuleii doctrina*, auct. Charpentier, in-8, Parisii, 1830.

ARABES (PHILOSOPHIE DES). Les monuments littéraires des Arabes ne remontent pas au delà du vi^e siècle de l'ère chrétienne. Si la Bible nous vante la sagesse des fils de l'Orient, si l'auteur du *Livre de Job* choisit pour théâtre de son drame philosophique une contrée de l'Arabie, et pour interlocuteurs des personnages arabes, nous pouvons en conclure tout au plus que les anciens Arabes étaient arrivés à un certain degré de culture, et qu'ils excellaient dans ce qu'on comprenait alors sous le nom de *sagesse*, c'est-à-dire dans une certaine philosophie populaire, qui consistait à présenter, sous une forme poétique, des doctrines, des règles de conduite, des réflexions sur les rapports de l'homme avec les êtres supérieurs, et sur les situations de la vie humaine. Il ne nous est resté aucun monument de cette sagesse, et les Arabes eux-mêmes estiment si peu le savoir de leurs ancêtres, qu'ils ne datent leur existence intellectuelle que depuis l'arrivée de Mohammed, appelant la longue série de siècles qui précéda le prophète le *temps de l'ignorance*.

Dans les premiers temps de l'islamisme, l'enthousiasme qu'excita la nouvelle doctrine et le fanatisme des farouches conquérants ne laissèrent pas de place à la réflexion, et il ne put être question de science et de philosophie. Cependant un siècle s'était à peine écoulé que déjà quelques esprits indépendants, cherchant à se rendre compte des doctrines du Koran, que jusque-là on avait admises sans autre preuve que l'autorité divine de ce livre, émettent des opinions qui devinrent les germes de nombreux schismes religieux parmi les Musulmans ; peu à peu on vit naître différentes écoles, qui, plus tard, surent revêtir leurs doctrines des formes dialectiques, et qui, tout en subissant l'influence de la philosophie, surent se maintenir à côté des philosophes, les combattre avec les armes que la science leur avait fournies, et d'écoles théologiques qu'elles étaient, devenir de véritables écoles philosophiques. La première hérésie, à ce qu'il paraît, fut celle des *kadrites*, c'est-à-dire de ceux qui professaient la doctrine du *kadr*, qu'on fait remonter à Maabed ben-Khaled al-Djohni. Le mot *kadr* (pouvoir) a ici le sens de *libre arbitre*. Maabed attribuait à la seule volonté de l'homme la détermination de ses actions, bonnes ou mauvaises. *Les choses*, disait-il, *sont entières*, c'est-à-dire aucune prédestination, aucune fatalité n'influe sur la volonté ou l'action de l'homme. Aux kadrites étaient opposés les *djabarites*, ou les fatalistes absolus, qui disaient que l'homme n'a de pouvoir pour rien, qu'on ne peut lui attribuer la faculté d'agir et que ses actions sont le résultat de la fatalité et de la *contrainte* (*djabar*). Cette doctrine, professée vers la fin de la dynastie des Omniades, par Djahm ben-Safwân, aurait pu très-bien marcher d'accord avec la croyance orthodoxe, si, en même temps, Djahm n'eût nié tous les attributs de Dieu, ne voulant pas qu'on attribuât au Créateur les qualités de la créature, ce qui conduisait à faire de Dieu un être abstrait, privé de toute qualité et de toute action. Contre eux s'élevèrent les *cifaites*, ou partisans des *attributs* (*cifât*), qui, prenant à la lettre tous les attributs de Dieu qu'on trouve dans le Koran, tombèrent dans un grossier anthropomorphisme.

De l'école de Hasan al-Bagri, à Bassora, sortit, au i^{er} siècle de l'hégire, la secte des *motalazes*, ou *dissidents*, dont les éléments étaient déjà donnés dans les doctrines des sectes précédentes. Wacel ben-Atha (né l'an 82 de l'hégire, ou 699-700 de J. C.,

et mort l'an 131, ou 748-749 de J. C.), disciple de Hasan, ayant été chassé de l'école, comme *dissident* (motazal), au sujet de quelque dogme religieux, se fit lui-même chef d'école, réduisant en système les opinions énoncées par les sectes précédentes, et notamment celle des *kadrites*. Les motazales se subdivisèrent eux-mêmes en plusieurs sectes, divisées sur des points secondaires; mais ils s'accordent tous à ne point reconnaître en Dieu des attributs distincts de son essence, et à éviter, par là, tout ce qui semblait pouvoir nuire au dogme de l'unité de Dieu. Ils accordent à l'homme la liberté sur ses propres actions, et maintiennent la justice de Dieu, en soutenant que l'homme fait, de son propre mouvement, le bien et le mal, et a ainsi des mérites et des démérites. C'est à cause de ces deux points principaux de leur doctrine que les motazales se désignent eux-mêmes par la dénomination de *achab al-adl wal-tahhid* (partisans de la justice et de l'unité). Ils disent encore « que toutes les connaissances nécessaires au salut sont du ressort de la raison; qu'on peut, avant la publication de la loi, et avant comme après la révélation, les acquérir par les seules lumières de la raison, en sorte qu'elles sont d'une obligation nécessaire pour tous les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux. » (Voy. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, t. I, introd., p. xxxvij.) — Les motazales durent employer les armes de la dialectique pour défendre leur système contre les orthodoxes et les hérétiques, entre lesquels ils tenaient le milieu; ce furent eux qui mirent en vogue la science nommée *ilm al-calâm* (science de la parole), probablement parce qu'elle s'occupait de la parole divine. On peut donner à cette science le nom de *dogmatique*, ou de *théologie scolastique*; ceux qui la professaient sont appelés *motecallemin*. Sous ce nom nous verrons fleurir plus tard une école importante, dont les motazales continuèrent à former une des principales branches.

Ce que nous avons dit suffira pour faire voir que lorsque les Abbasides montèrent sur le trône des khalifes, l'esprit des Arabes était déjà assez exercé dans les subtilités dialectiques et dans plusieurs questions métaphysiques, et préparé à recevoir les systèmes de philosophie qui allaient être importés de l'étranger et compliquer encore davantage les questions subtiles qui divisaient les différentes sectes. Peut-être même le contact des Arabes avec les chrétiens de la Syrie et de la Chaldée, où la littérature grecque était cultivée, avait-il exercé une certaine influence sur la formation des sectes schismatiques parmi les Arabes. On sait quels furent ensuite les nobles efforts des Abbasides, et notamment du khalife Al-Mamoun, pour propager parmi les Arabes les sciences de la Grèce; et quoique les besoins matériels eussent été le premier mobile qui porta les Arabes à s'approprier les ouvrages scientifiques des Grecs, les différentes sciences qu'on étudia pour l'utilité pratique, telles que la médecine, la physique, l'astronomie, étaient si étroitement liées à la philosophie, qu'on dut bientôt éprouver le besoin de connaître cette science sublime, qui, chez les anciens, embrassait, en quelque sorte, toutes les autres, et leur prêtait sa dialectique et sa sévère méthode. Parmi les philosophes grecs, on choisit de préférence Aristote, sans doute parce que sa méthode empirique s'accordait mieux que l'idéalisme de Platon avec la tendance scientifique et positive des Arabes, et que sa logique était considérée comme une arme utile dans la lutte quotidienne des différentes écoles théologiques.

Les traductions arabes des œuvres d'Aristote,

comme de tous les ouvrages grecs en général, sont dues, pour la plupart, à des savants chrétiens syriens ou chaldéens, notamment à des nestoriens, qui vivaient en grand nombre comme médecins à la cour des khalifes, et qui, familiarisés avec la littérature grecque, indiquaient aux Arabes les livres qui pouvaient leur offrir le plus d'intérêt. Les ouvrages d'Aristote furent traduits, en grande partie, sur des traductions syriaques; car dès le temps de l'empereur Justinien on avait commencé à traduire en syriaque des livres grecs, et à répandre ainsi dans l'Orient la littérature des Hellènes. Parmi les manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale, on trouve un volume (n° 161) qui renferme l'*Isagoge* de Porphyre et trois ouvrages d'Aristote, savoir: les *Catégories*, le livre de l'*Interprétation* et les *Premiers Analytiques*. La traduction de l'*Isagoge* y est attribuée au Frère Athanase, du monastère de Beth-Malca, qui l'a chez en 956 (des Séleucides), ou 645 de J. C. Celle des *Catégories* est due au métropolitain Jacques d'Édesse (qui mourut l'an 708 de J. C.). Un manuscrit arabe (n° 882 A) qui remonte au commencement du x^e siècle, renferme tout l'*Organon* d'Aristote, ainsi que la *Rhétorique*, la *Poétique* et l'*Isagoge* de Porphyre. Le travail est dû à plusieurs traducteurs; quelques-uns des ouvrages portent en titre les mots *traduit du syriaque*, de sorte qu'il ne peut rester aucun doute sur l'origine de ces traductions. On voit, du reste, par les nombreuses notes interlinéaires et marginales que porte le manuscrit, qu'il existait, dès le x^e siècle, plusieurs traductions des différents ouvrages d'Aristote, et que les travaux faits à la hâte sous les khalifes Al-Mamoun et Al-Motawackel furent revus plus tard, corrigés sur le texte syriaque ou grec, ou même entièrement refaits. Les livres des *Réfutations des sophistes* se présentent, dans notre manuscrit, dans quatre traductions différentes. La seule vue de l'appareil critique que présente ce précieux manuscrit peut nous convaincre que les Arabes possédaient des traductions faites avec la plus scrupuleuse exactitude, et que les auteurs qui, sans les connaître, les ont traitées de barbares et d'absurdes (voy. Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 106, 107, 149, 150) étaient dans une profonde erreur; ces auteurs ont basé leur jugement sur de mauvaises versions latines dérivées, non de l'arabe, mais des versions hébraïques.

Les plus célèbres parmi les premiers traducteurs arabes d'Aristote furent Honân ben-Is'hâk, médecin nestorien établi à Bagdad (mort en 873), et son fils Is'hâk; les traductions de ce dernier furent très-estimées. Au x^e siècle, Yahya ben-Adi et Isa ben-Zarâa donnèrent de nouvelles traductions ou corrigèrent les anciennes. On traduisit aussi les principaux commentateurs d'Aristote, tels que Porphyre, Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Jean Philopon. Ce fut surtout par ces commentateurs que les Arabes se familiarisèrent aussi avec la philosophie de Platon, dont les ouvrages ne furent pas traduits en arabe, ou du moins ne furent pas très-répandus, à l'exception de la *République*, qui fut commentée plus tard par Ibn-Roschd (Averroès). Peut-être ne pouvait-on pas d'abord se procurer la *Politique* d'Aristote, et on la remplaça par la *République* de Platon. Il est du moins certain que la *Politique* n'était pas parvenue en Espagne; mais elle existait pourtant en Orient, comme on peut le voir dans le *post-scriptum* mis par Ibn-Roschd à la fin de son commentaire sur l'*Éthique*, et que Jourdain (*Recherches crit.*, etc., in-8, nouv. édit., Paris, 1843, p. 438) a cité d'après Herrmann l'Allemand. — Un au-

teur arabe du XIII^e siècle, Djemâl-eddin al-Kifti, qui a écrit un *Dictionnaire des philosophes*, nomme, à l'article *Platon*, comme ayant été traduits en arabe, le livre de la *République*, celui des *Lois* et le *Timée*; et, à l'article *Socrate*, le même auteur cite de longs passages du *Criton* et du *Phédon*. — Quoi qu'il en soit, on peut dire avec certitude que les Arabes n'avaient de notions exactes, puisées aux sources, que la seule philosophie d'Aristote. La connaissance des œuvres d'Aristote et de ses commentateurs se répandit bientôt dans toutes les écoles, toutes les sectes les étudièrent avec avidité. « La doctrine des philosophes, dit l'historien Makrizi, causa à la religion, parmi les Musulmans, des maux plus funestes qu'on ne peut le dire. La philosophie ne servit qu'à augmenter les erreurs des hérétiques, et à ajouter à leur impiété un surcroît d'impiété » (de Sacy, liv. C, p. xxij). On vit bientôt s'élever, parmi les Arabes, des hommes supérieurs qui, nourris de l'étude d'Aristote, entreprirent eux-mêmes de commenter les écrits du Stagirite et de développer sa doctrine. Aristote fut considéré par eux comme le *philosophe* par excellence; et si l'on a eu tort de soutenir que tous les philosophes arabes n'ont fait que se traîner servilement à sa suite, du moins est-il vrai qu'il a toujours exercé sur eux une véritable dictature pour tout ce qui concerne les formes du raisonnement et la méthode. Un des plus anciens et des plus célèbres commentateurs arabes est Abou Yousouf Yaakoub ben-Ishâk al-Kendi (voy. KENDI) qui florissait au IX^e siècle. Hasan ben-Sawâr, chrétien, au X^e siècle, disciple de Yahya ben-Adi, écrivit des commentaires dont on trouve de nombreux extraits aux marges du manuscrit de l'*Organon*, dont nous avons parlé. Abou-Naçr al-Farabi, au X^e siècle, se rendit célèbre surtout par ses écrits sur la *Logique* (voy. FARABI). Abou-Alli Ibn-Sina, ou Avicenne, au XI^e siècle, composa une série d'ouvrages sous les mêmes titres et sur le même plan qu'Aristote, auquel il prodigua ses louanges. Ce que Ibn-Sina fut pour les Arabes d'Orient, Ibn-Roschd, ou Averroës, le fut, au XII^e siècle, pour les Arabes d'Occident. Ses commentaires lui acquirent une réputation immense, et firent presque oublier tous ses devanciers (voy. IBN-ROSCHD). Nous ne pouvons nous empêcher de citer un passage de la préface d'Ibn-Roschd au commentaire de la *Physique*, afin de faire voir quelle fut la profonde vénération des *philosophes* proprement dits pour les écrits d'Aristote: « L'auteur de ce livre, dit Ibn-Roschd, est Aristote, fils de Nicomaque, le célèbre philosophe des Grecs, qui a aussi composé les autres ouvrages qu'on trouve sur cette science (la physique), ainsi que les livres sur la logique et les traités sur la métaphysique. C'est lui qui a renouvelé ces trois sciences, c'est-à-dire la logique, la physique et la métaphysique, et c'est lui qui les a achevées. Nous disons qu'il les a renouvelées, car ce que d'autres ont dit sur ces matières n'est pas digne d'être considéré comme point de départ pour ces sciences... » et quand les ouvrages de cet homme ont paru, les hommes ont écarté les livres de tous ceux qui l'ont précédé. Parmi les livres composés avant lui, ceux qui, par rapport à ces matières, se trouvent le plus près de la méthode scientifique, sont les ouvrages de Platon, quoique ce qu'on y trouve ne soit que très-peu de chose en comparaison de ce qu'on trouve dans les livres de notre philosophe, et qu'ils soient plus ou moins imparfaits sous le rapport de la science. Nous disons ensuite qu'il les a achevées (les trois sciences); car aucun de ceux qui l'ont suivi, jusqu'à notre temps, c'est-à-

dire pendant près de quinze cents ans, n'a pu ajouter à ce qu'il a dit rien qui soit digne d'attention. C'est une chose extrêmement étrange et vraiment merveilleuse que tout cela se trouve réuni dans un seul homme. Lorsque cependant ces choses se trouvent dans un individu, on doit les attribuer plutôt à l'existence divine qu'à l'existence humaine; c'est pourquoi les anciens l'ont appelé le *divin* » (comparez Brucker, t. III, p. 103).

On se tromperait cependant en croyant que tous les *philosophes* arabes partageaient cette admiration, sans y faire aucune restriction. Maimonide, qui s'exprime à peu près dans les mêmes termes qu'Ibn-Roschd sur le compte d'Aristote (voy. sa lettre à R. Samuel Ibn-Tibbon, vers la fin), borne cependant l'infailibilité de ce philosophe au monde sublunaire, et n'admet pas toutes ses opinions sur les sphères qui sont au-dessus de l'orbite de la lune et sur le premier moteur (voy. *Moré nebouchim*, liv. II, ch. xxij). Avicenne n'allait même pas si loin que Maimonide; dans un endroit où il parle de l'arc-en-ciel, il dit: « J'en comprends certaines qualités, et je suis dans l'ignorance sur certaines autres; quant aux couleurs, je ne les comprends pas en vérité, et je ne connais pas leurs causes. Ce qu'Aristote en a dit ne me suffit pas; car ce n'est que mensonge et folie » (voy. R. Schem-Tob ben-Palkéira, *Moré hammoré*, Preshurg, 1837, p. 109).

Ce qui surtout a dû préoccuper les philosophes arabes, quelle que pût être d'ailleurs leur indifférence à l'égard de l'islamisme, ce fut le dualisme qui résulte de la doctrine d'Aristote, et qu'ils ne pouvaient avouer sans rompre ouvertement avec la religion, et, pour ainsi dire, se déclarer athées. Comment l'*énergie pure* d'Aristote, cette substance absolue, forme sans matière, peut-elle agir sur l'univers? quel est le lien entre Dieu et la matière? quel est le lien entre l'âme humaine et la *raison active* qui vient de dehors? Plus la doctrine d'Aristote laissait ces questions dans le vague, et plus les philosophes arabes devaient s'efforcer de la compléter sous ce rapport, pour sauver l'*unité de Dieu*, sans tomber dans le panthéisme. Quelques philosophes, tels qu'Ibn-Bâdja et Ibn-Roschd (voy. ces noms), ont écrit des traités particuliers sur la *Possibilité de la conjonction*. Cette question, à ce qu'il paraît, a beaucoup occupé les philosophes; pour y répondre, on a mêlé au système du Stagirite, des doctrines qui lui sont étrangères, ce qui fit naître parmi les philosophes eux-mêmes plusieurs écoles dont nous parlerons ci-après, en dehors des écoles établies par les défenseurs des dogmes religieux des différentes sectes.

Pour mieux faire comprendre tout l'éloignement que les différentes sectes religieuses devaient éprouver pour les philosophes, nous devons rappeler ici les principaux points du système métaphysique de ces derniers, ou de leur théologie, sans entrer dans des détails sur la divergence qu'on remarque parmi les philosophes arabes sur plusieurs points particuliers de cette métaphysique. Quant à la logique et à la physique, toutes les écoles tant orthodoxes qu'hétérodoxes sont à peu près d'accord:

1^o La matière, disaient les philosophes, est éternelle; si l'on dit que Dieu a *créé* le monde, ce n'est là qu'une expression métaphorique. Dieu, comme première cause, est l'*ouvrier* de la matière, mais son ouvrage ne peut tomber dans le temps, et n'a pu commencer dans un temps donné. Dieu est à son ouvrage ce que la cause est à l'effet; or ici la cause est inséparable de l'effet, et si l'on supposait que Dieu, à une

certaine époque, a commencé son ouvrage par sa *volonté* et dans un certain *but*, il aurait été imparfait avant d'avoir accompli sa volonté et atteint son but, ce qui serait en opposition avec la perfection absolue que nous devons reconnaître à Dieu. — 2° La connaissance de Dieu, ou sa providence, s'étend sur les choses universelles, c'est-à-dire sur les lois générales de l'univers, et non sur les choses particulières ou accidentelles; car si Dieu connaissait les accidents particuliers, il y aurait un changement temporel dans sa connaissance, c'est-à-dire dans son essence, tandis que Dieu est au-dessus du changement. — 3° L'âme humaine n'étant que la *faculté* de recevoir toute espèce de perfection, cet *intellect passif* se rend propre, par l'étude et les mœurs, à recevoir l'action de l'*intellect actif* qui émane de Dieu, et le but de son existence est de s'identifier avec l'Intellect actif. Arrivée à cette perfection, l'âme obtient la béatitude éternelle, n'importe quelle religion l'homme ait professée, et de quelle manière il ait adoré la Divinité. Ce que la religion enseigne du paradis, de l'enfer, etc., n'est qu'une image des récompenses et des châtimens spirituels, qui dépendent du plus ou du moins de perfection que l'homme a atteint ici-bas.

Ce sont là les points par lesquels les philosophes déclaraient la guerre à toutes les sectes religieuses à la fois; sur d'autres points secondaires ils tombaient d'accord tantôt avec une secte, tantôt avec une autre; ainsi, par exemple, dans leur doctrine sur les attributs de la Divinité, ils étaient d'accord avec les motazales.

On comprend que les orthodoxes devaient voir de mauvais œil les progrès de la philosophie; aussi la secte des *philosophes* proprement dits fut-elle regardée comme hérétique. Les plus grands philosophes des Arabes, tels que Kendi, Farabi, Ibn-Sina, Ibn-Roschd, sont appelés *suspects* par ceux qui les jugent avec moins de sévérité. Cependant la philosophie avait pris un si grand empire, elle avait tellement envahi les écoles théologiques elles-mêmes, que les théologiens durent se mettre en défense, soutenir les dogmes par le raisonnement, et élever système contre système, afin de contre-balancer, par une théologie rationnelle, la pernicieuse métaphysique d'Aristote. La science du *calâm* prit alors les plus grands développements. Les auteurs musulmans distinguent deux espèces de *calâm*, l'ancien et le moderne: le premier ne s'occupe que de la pure doctrine religieuse et de la polémique contre les sectes hétérodoxes; le dernier, qui commença après l'introduction de la philosophie grecque, embrasse aussi les doctrines philosophiques et les fait fléchir devant les doctrines religieuses. C'est sous ce dernier rapport que nous considérons ici le *calâm*. De ce mot on forma le verbe dénomiatif *tecallam* (professer le *calâm*) dont le participe *motecallemin*, au pluriel *motecallemin*, désigne les partisans du *calâm*. Or, comme ce même verbe signifie aussi *parler*, les auteurs hébreux ont rendu le mot *motecallemin* par *medabberim* (*loquentes*), et c'est sous ce dernier nom que les motecallemin se présentent ordinairement dans les historiens de la philosophie, qui ont puisé dans les versions hébraïques des livres arabes. On les appelle aussi *ogouliyyin*, et en hébreu *schoraschiyyim* (radicaux), parce que leurs raisonnemens concernent les croyances fondamentales ou les *racines*.

Selon Maimonide (*Moré nebouchim*, liv. I, ch. LXXI), les motecallemin marchèrent sur les traces de quelques théologiens chrétiens, tels que Jean le Grammaire (Philopon), Yahya ibn-Adi

et autres, également intéressés à réfuter les doctrines des philosophes. « En général, dit Maimonide, tous les anciens motecallemin, tant parmi les Grecs devenus chrétiens que parmi les Musulmans, ne s'attachèrent pas d'abord, en établissant leurs propositions, à ce qui est manifeste dans l'être, mais ils considéraient comment l'être *devalit* exister pour qu'il pût servir de preuve de la vérité de leur opinion, ou du moins ne pas la renverser. Cet être de leur imagination une fois établi, ils déclarèrent que l'être est de telle manière; ils se mirent à argumenter, pour confirmer ces hypothèses, d'où ils devaient faire découler les propositions par lesquelles leur opinion pût se confirmer ou être à l'abri des attaques. » — « Les motecallemin dit-il plus loin, quoique divisés en différentes classes, sont tous d'accord sur ce principe: qu'il ne faut pas avoir égard à ce que l'être est, car ce n'est là qu'une *habitude* (et non pas une *nécessité*), et le contraire est toujours possible dans notre raison. Aussi dans beaucoup d'endroits suivent-ils l'imagination, qu'ils décorent du nom de raison. »

Le but principal des motecallemin était d'établir la *nouveauté du monde*, ou la création de la matière, afin de prouver par là l'existence d'un Dieu créateur, unique et incorporel. Cherchant dans les anciens philosophes des principes physiques qui pussent convenir à leur but, ils choisirent le système des *atomes*, emprunté, sans aucun doute, à Démocrite, dont les Arabes connaissaient les doctrines par les écrits d'Aristote. Selon le *Dictionnaire des philosophes*, dont nous avons parlé plus haut, il existait même parmi les Arabes des écrits attribués à Démocrite et traduits du syriaque. — Les atomes, disaient les motecallemin, n'ont ni quantité ni étendue. Ils ont été créés par Dieu et le sont toujours, quand cela plaît au Créateur. Les corps naissent et périssent par la composition et la séparation des atomes. Leur composition s'effectuant par le mouvement, les motecallemin admettent, comme Démocrite, le *vide*, afin de laisser aux atomes la faculté de se joindre et de se séparer. De même que l'espace est occupé par les atomes et le vide, de même le temps se compose de petits instants indivisibles, séparés par des intervalles de repos. Les substances ou les atomes ont beaucoup d'accidents; aucun accident ne peut durer deux instants, ou, pour ainsi dire, deux atomes de temps; Dieu en crée continuellement de nouveaux, et lorsqu'il cesse d'en créer, la substance périt. Ainsi Dieu est toujours libre, et rien ne naît ni ne périt par une loi nécessaire de la nature. Les *privations*, ou les attributs négatifs, sont également des accidents réels et positifs produits constamment par le Créateur. Le repos, par exemple, n'est pas la privation du mouvement, ni l'ignorance la privation du savoir, ni la mort la privation de la vie; mais le repos, l'ignorance, la mort, sont des accidents positifs, aussi bien que leurs opposés, et Dieu les crée sans cesse dans la substance, aucun accident ne pouvant durer deux atomes de temps. Ainsi dans le corps privé de vie, Dieu crée sans cesse l'accident de la mort qui sans cela ne pourrait pas subsister deux instants. — Les accidents n'ont pas entre eux de relation de causalité; dans chaque substance, il peut exister toute espèce d'accidents. Tout pourrait être autrement qu'il n'est, car tout ce que nous pouvons nous imaginer peut aussi exister rationnellement. Ainsi, par exemple, le feu a l'habitude de s'éloigner du centre et d'être chaud; mais la raison ne se refuse pas à admettre que le feu pourrait se mouvoir vers le centre et être froid, tout en restant

le feu. Les sens ne sauraient être considérés comme *critérium* de la vérité, et on ne saurait en tirer aucun argument, car leurs perceptions trompent souvent. En somme, les motocallemin détruisent toute causalité, et déchirent, pour ainsi dire, tous les liens de la nature, pour ne laisser subsister réellement que le Créateur seul. — Tous les éclaircissements relatifs aux principes philosophiques des motocallemin et les preuves qu'ils donnent de la nouveauté du monde, de l'unité et de l'immatérialité de Dieu, se trouvent dans le *Moré nebouchim* de Maimonide, 1^{re} partie, ch. LXXIII à LXXVI. Malgré les assertions d'un orientaliste moderne, qui nous assure en savoir plus que Maimonide et Averroès, nous croyons devoir nous en tenir aux détails du *Moré*, et nous pensons qu'un philosophe arabe du XII^e siècle, qui avait à sa disposition les sources les plus authentiques, qui a beaucoup lu et qui surtout a bien compris ses auteurs, mérite beaucoup plus de confiance qu'un écrivain de nos jours, lequel nous donne les résultats de ses études sur deux ou trois ouvrages relativement très-modernes.

On a déjà vu comment les motazales, principaux représentants de l'ancien *calâm*, pour sauver l'unité et la justice absolues du Dieu créateur, refusaient d'admettre les attributs, et accordaient à l'homme le *libre arbitre*. Sous ces deux rapports, ils étaient d'accord avec les philosophes. Ce sont eux qu'on doit considérer aussi comme les fondateurs du *calâm philosophique*, dont nous venons de parler, quoiqu'ils n'aient pas tous professé ce système dans toute sa rigueur. L'exagération des principes du *calâm* semble être due à une nouvelle secte religieuse, qui prit naissance au commencement du X^e siècle, et qui, voulant maintenir les principes orthodoxes contre les motazales et les philosophes, dut elle-même adopter un système philosophique pour combattre ses adversaires sur leur propre terrain, et arriva ainsi à s'approprier le *calâm* et à le développer. La secte dont nous parlons est celle des *ascharites*, ainsi nommée de son fondateur Aboulhasan Ali ben-Ismaël al-*Aschari* de Bassora (né vers l'an 880 de J. C., et mort vers 940). Il fut disciple d'Abou-Ali al-Djabbaï, un des plus illustres motazales, que la mère d'Aschari avait épousé en secondes noces. Elevé dans les principes des motazales, et déjà un de leurs principaux docteurs, il déclara publiquement, un jour de vendredi, dans la grande mosquée de Bassora, qu'il se repentait d'avoir professé des doctrines hérétiques, et qu'il reconnaissait la préexistence du Korân, les attributs de Dieu et la prédestination des actions humaines. Il réunit ainsi les doctrines des djabarites et des cifatites; mais les ascharites faisaient quelques réserves, pour éviter de tomber dans l'anthropomorphisme des cifatites, et pour ne pas nier toute espèce de mérite et de démérite dans les actions humaines. S'il est vrai, disent-ils, que les attributs de Dieu sont distincts de son essence, il est bien entendu qu'il faut écarter toute comparaison de Dieu avec la créature, et qu'il ne faut pas prendre à la lettre les anthropomorphismes du Korân. S'il est vrai encore que les actions des hommes sont créées par la puissance de Dieu, que la volonté éternelle et absolue de Dieu est la cause primitive de tout ce qui est et de tout ce qui se fait, de manière que Dieu soit réellement l'auteur de tout bien et de tout mal, sa volonté ne pouvant être séparée de sa prescience, l'homme a cependant ce qu'ils appellent l'*acquisition* (*casb*), c'est-à-dire, un certain concours dans la production de l'action créée, et acquiert par là un mérite ou un démérite (voy. Poczeko,

Specimen hist. Arab., p. 239, 240, 249). C'est par cette hypothèse de l'*acquisition*, chose insaisissable et vide de sens, que plusieurs docteurs ascharites ont cru pouvoir attribuer à l'homme une petite part dans la causalité des actions. Ce sont les ascharites qui ont poussé jusqu'à l'extrémité les propositions des *accidents* et de la réalité des *attributs négatifs* que nous avons mentionnées parmi celles des motocallemin, et ont soutenu que les accidents naissent et disparaissent constamment par la volonté de Dieu; ainsi, par exemple, lorsque l'homme écrit, Dieu crée quatre accidents qui ne se tiennent par aucun lien de causalité, savoir : 1^o la volonté de mouvoir la plume; 2^o la faculté de la mouvoir; 3^o le mouvement de la main, 4^o celui de la plume. Les motazales, au contraire, disent que Dieu, à la vérité, est le créateur de la faculté humaine, mais que, par cette faculté créée, l'homme agit librement; certains attributs négatifs sont de véritables *privations* et n'ont pas de réalité, comme, par exemple, la faiblesse qui n'est que la privation de la force, l'ignorance qui est la privation du savoir (voy. *Moré*, liv. I. ch. LXXIII, proposit. 6 et 7. — Ahron ben Elia. *Etz Hayyim*, in-8, Leipzig, 1841, p. 115).

On voit que les motocallemin, ou les atomistes, comptaient dans leur sein des motazales et des ascharites. Ces sectes et leurs différentes subdivisions ont dû nécessairement modifier çà et là le système primitif, et le faire plier à leurs doctrines particulières. Le mot *motocallemin* se prenait, du reste, dans un sens très-vaste, et désignait tous ceux qui appliquaient les raisonnements philosophiques aux dogmes religieux, par opposition aux *fakihis*, ou casuistes, qui se bornaient à la simple tradition religieuse, et il ne faut pas croire qu'il suffise de lire un auteur quelconque qui dit traiter la doctrine du *calâm*, pour y trouver le système primitif des motocallemin atomistes.

Au X^e siècle le *calâm* était tout à fait à la mode parmi les Arabes. A Bassora il se forma une société de gens de lettres qui prirent le nom de *Frères de la pureté* ou de la *sincérité* (*Ikhwân al-gafâ*) et qui avaient pour but de rendre plus populaires les doctrines amalgamées de la religion et de la philosophie. Ils publièrent à cet effet une espèce d'encyclopédie composée de cinquante traités, où les sujets n'étaient point solidement discutés, mais seulement effleurés, ou du moins envisagés d'une manière familière et facile. Cet ouvrage, qui existe à la Bibliothèque nationale, peut donner une idée de toutes les études répandues alors parmi les Arabes. Repoussés les dévots comme impies, les encyclopédistes n'eurent pas grand accueil près des véritables philosophes.

Les éléments sceptiques que renferme la doctrine des motocallemin portèrent aussi leurs fruits. Un des plus célèbres docteurs de l'école des ascharites, Abou-Hamed al-Gazâli, théologien philosophe, peu satisfait d'ailleurs des théories des motocallemin, et penchant quelquefois vers le mysticisme des soufis, employa habilement le scepticisme, pour combattre la philosophie au profit de la religion, ce qu'il fit dans un ouvrage intitulé : *Tehâfot al-falâsifa* (la Destruction des philosophes), où il montra que les philosophes n'ont nullement des preuves évidentes pour établir les vingt points de doctrine (savoir les trois points que nous avons mentionnés ci-dessus et dix-sept points secondaires) dans lesquels ils se trouvent en contradiction avec la doctrine religieuse (voy. à l'article GAZALI). Plus tard Ibn-Roschd écrivit contre cet ouvrage la *Destruction de la destruction* (*Tehâfot-al-tehâfot*)

Les philosophes proprement dits se divisèrent également en différentes sectes. Il paraît que le platonisme, ou plutôt le néo-platonisme, avait aussi trouvé des partisans parmi les Arabes; car des écrivains musulmans distingués parmi les philosophes les *maschâyîn* (péripatéticiens) et les *ischrâkiyyîn*, qui sont des *philosophes contemplatifs*, et ils nomment Platon comme le chef de ces derniers (voy. Tholuck, *Doctrines spéculative de la Trinité*, in-8, Berlin, 1826, all.). Quant au mot *ischrâk*, dans lequel M. Tholuck croit reconnaître le *σοφισμὸς*; mystique, et qu'il rend par *illumination*, il me semble qu'il dérive plutôt de *schkak* ou *meschrek* (orient), et qu'il désigne ce que les Arabes appellent la *philosophie orientale* (hima meschrekiyya), nom sous lequel on comprend aussi chez nous certaines doctrines orientales qui déjà, dans l'école d'Alexandrie, s'étaient confondues avec la philosophie grecque.

Les péripatéticiens arabes eux-mêmes, pour expliquer l'action de l'énergie pure, ou de Dieu, sur la matière, empruntèrent des doctrines néo-platoniciennes, et placèrent les *intelligences des sphères* entre Dieu et le monde, adoptant une espèce d'émanation. Les *ischrâkiyyîn* pénétrèrent sans doute plus avant dans le néo-platonisme, et, penchant vers le mysticisme, ils s'occupent surtout de l'union de l'homme avec la première intelligence ou avec Dieu. Parmi les philosophes célèbres des Arabes, Ibn-Bâdja (Avenpace) et Ibn-Tofaïl (voy. ces noms) paraissent avoir professé la philosophie dite *ischrâk*. Cette philosophie contemplative, selon Ibn-Sina cité par Ibn-Tofaïl (*Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hai Ebn-Yokdhan*, p. 19), forme le sens occulte des paroles d'Aristote. Nous retrouvons ainsi chez les Arabes cette distinction entre l'Aristote *exotérique* et *isotérique*, établie plus tard dans l'école platonique d'Italie, qui adopta la doctrine mystique de la kabbale, de même que les *ischrâkiyyîn* des Arabes tombèrent dans le mysticisme des *soufis*, qui est probablement puisé en partie dans la philosophie des Hindous. Nous consacrerons à la doctrine des *soufis* un article particulier. — En général, on peut dire que la philosophie chez les Arabes, loin de se borner au péripatétisme pur, a traversé à peu près toutes les phases dans lesquelles elle s'est montrée dans le monde chrétien. Nous y retrouvons le dogmatisme, le scepticisme, la théorie de l'émanation et même quelquefois des doctrines analogues au spinozisme et au panthéisme moderne (voy. Tholuck, *loco cit.*). — Nous renvoyons, pour des informations plus détaillées sur les philosophes arabes et leurs doctrines, aux articles KENDI, FARABI, IBN-SINA, GAZALI, IBN-BADJA, IBN-GEBIROL, IBN-TOFAÏL, IBN-ROSCHD, MAIMONIDE.

Les derniers grands philosophes des Arabes florissaient au XII^e siècle. A partir du XIII^e, nous ne trouvons plus de péripatéticiens purs, mais seulement quelques écrivains célèbres de philosophie religieuse, ou si l'on veut, de motocalémin, qui raisonnaient philosophiquement sur la religion, mais qui sont bien loin de nous présenter le vrai système de l'ancien calâm. Un des plus célèbres est Abd-al-rahmân ibn-Ahmed al-Aïdji (mort en 1355), auteur du *Kîtâb al-mawakîf* (Livre des stations), ou *Système du calâm*, imprimé à Constantinople, en 1824, avec un commentaire de Djordjâni.

La décadence des études philosophiques, notamment du péripatétisme, doit être attribuée à l'ascendant que prit, au XII^e siècle, la secte des ascharites dans la plus grande partie du monde musulman. En Asie, nous ne trouvons pas de grands péripatéticiens postérieurs à Ibn-Sina.

Sous Salâh-eddin (Saladin) et ses successeurs, l'ascharisme se répandit en Egypte, et à la même époque il florissait dans l'Occident musulman sous la fanatique dynastie des *Mowahhedîn* ou Almohades. Sous Almançour (Abou-Yousouf Yaakoub), troisième roi de cette dynastie, qui monta sur le trône en 1184, Ibn-Roschd, le dernier grand philosophe d'Espagne, eut à subir de graves persécutions. Un auteur arabe espagnol de ces temps, cité par l'historien africain Makari, nomme aussi un certain Ben-Habil, de Séville, qu'Almamoun, fils d'Almançour, fit condamner à mort à cause de ses études philosophiques, et il ajoute que la philosophie est en Espagne une science haïe, qu'on n'ose s'en occuper qu'en secret, et qu'on cache les ouvrages qui traitent de cette science (Manusc. arabes de la Bibliothèque nationale, n^o 705, f^o 44 recto). Partout on prêchait, dans les mosquées, contre Aristote, Farabi, Ibn-Sina. En 1192, les ouvrages du philosophe Al-Raon Abd-al-Salâm furent publiquement brûlés à Bagdad. C'est à ces persécutions des philosophes dans tous les pays musulmans qu'il faut attribuer l'extrême rareté des ouvrages de philosophie écrits en arabe. La philosophie chercha alors un refuge chez les Juifs, qui traduisirent en hébreu les ouvrages arabes, ou copièrent les originaux arabes en caractères hébreux. C'est de cette manière que les principaux ouvrages des philosophes arabes, et notamment ceux d'Ibn-Roschd, nous ont été conservés. Gazali lui-même ne put trouver grâce pour ses ouvrages purement philosophiques; on ne connaît, en Europe, aucun exemplaire arabe de son résumé de la philosophie intitulé *Makâid al-falâsifa* (les Tendances des philosophes), ni de sa *Destruction des philosophes*, et ces deux ouvrages n'existent qu'en hébreu (voy. GAZALI). Dans cet état de choses, la connaissance approfondie de la langue rabbinique est indispensable pour celui qui veut faire une étude sérieuse de la philosophie arabe. Les Ibn-Tibbon, Levi ben-Gerson, Calonymos ben-Calonymos, Moïse de Narbonne, et une foule d'autres traducteurs et commentateurs peuvent être considérés comme les continuateurs des philosophes arabes. Ce fut par les traductions des Juifs, traduites à leur tour en latin, que les ouvrages des philosophes arabes, et même, en grande partie, les écrits d'Aristote, arrivèrent à la connaissance des scolastiques. L'empereur Frédéric II encouragea les travaux des Juifs; Jacob ben-Abba-Mari ben-Antoli, qui vivait à Naples, dit, à la fin de sa traduction du Commentaire d'Ibn-Roschd sur l'*Organon*, achevée en 1232, qu'il avait une pension de l'empereur, qui, ajoute-t-il, aime la science et ceux qui s'en occupent. — Les ouvrages des philosophes arabes, et la manière dont les œuvres d'Aristote parvinrent d'abord au monde chrétien, exercèrent une influence décisive sur le caractère que prit la philosophie scolastique. De la dialectique arabo-aristotélique naquit peut-être la fameuse querelle des *nominalistes* et des *réalistes*, qui divisa longtemps les scolastiques en deux camps ennemis. Les plus célèbres scolastiques, tels qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, étudièrent les œuvres d'Aristote dans les versions latines faites de l'hébreu (voy. sur cette question, le savant ouvrage de Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*). Albert composa évidemment ses ouvrages philosophiques sur le modèle de ceux d'Ibn-Sina. La vogue qu'avaient alors les philosophes arabes, et notamment Ibn-Sina et Ibn-Roschd, résulte aussi d'un passage de la *Divina commedia* du Dante, qui place ces deux philosophes au milieu des plus célèbres Grecs,

et mentionne particulièrement le *grand Commentaire* d'Ibn-Roschd.

Euclide geometra e Tolommeo,
Ippocrate, Avicenna e Galieno,
Averrois che 'l gran comento fco.
(*Inferno*, canto IV.)

Sur la philosophie arabe en général, on trouve dans le grand ouvrage de Brucker (*Hist. crit. philosophie*, t. III) des documents précieux. Ce savant a donné un résumé complet, bien que peu systématique, de tous les documents qui lui étaient accessibles, et il a surtout mis à profit Maimonide et Pococke. C'est dans Brucker qu'ont puisé jusqu'à présent tous les historiens de notre siècle. L'*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, publié par M. Schmølders (in-8, Paris, 1842, chez Firmin Didot), ne répond qu'imparfaitement aux exigences de la critique. Un pareil *Essai* devrait être basé sur la lecture des *principaux* philosophes arabes qui étaient inaccessibles à l'auteur. Quant à *Ibn-Roschd*, ce nom même lui est peu familier, et il écrit constamment *Abou-Roschd*; par ce qu'il dit sur le *Tehâfot* de Gazali, on reconnaît qu'il n'a jamais vu cet ouvrage. Il n'a pas toujours jugé à propos de nous faire connaître les autorités sur lesquelles il fonde ses assertions et ses raisonnements, et par là même il n'inspire pas toujours la confiance nécessaire. Un ouvrage spécial sur la philosophie arabe est encore à faire.

S. M.

ARBITRE (libre ou franc), voy. **LIBERTÉ**.

ARCÉSILAS naquit à Prtane, ville éolienne, la première année de la cxvii^e olympiade. Après avoir parcouru tour à tour les écoles philosophiques les plus accréditées de son temps, et reçu les leçons de Théophraste, de Crantor, de Diodore le Mégarien et du sceptique Pyrrhon, il se mit lui-même à la tête d'une école nouvelle. L'Académie, livrée à des hommes de plus en plus obscurs, et tombée des mains de Platon dans celles de Socratides, était près de périr. Arcésilas la releva; mais en lui donnant un nouvel éclat, il en changea complètement l'esprit.

Il introduisit à l'Académie une méthode d'enseignement toute nouvelle. Au lieu de dire son sentiment, il demandait celui de tout le monde (Cicéron, *de Fin.*, lib. II, c. 1). Il n'enseignait pas, il disputait. Dans cette inépuisable controverse, chaque système avait son tour, et celui d'Arcésilas était de détruire tous les autres.

Arcésilas prétendait continuer Socrate et Platon; mais l'apparent scepticisme de Platon n'est qu'un jeu d'esprit, et sa dialectique, négative dans la forme, est au fond très-positive et très-dogmatique. Arcésilas abandonna le fond, et ne s'attachant qu'à la forme seule, il la corrompit et l'altéra. « Je ne sais rien, disait Socrate, excepté que je ne sais rien. » Mais dans sa pensée, celui qui sait cela est bien près d'en savoir davantage. Arcésilas gâte, en l'exagérant, cette excellente maxime. Il ne sait, dit-il, absolument rien, et son ignorance elle-même, il fait profession de l'ignorer. Rien, à son avis, ne peut être compris, et cette universelle *incompréhensibilité* est incompréhensible comme tout le reste (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, liv. IX, ch. v). Gorgias et Métrodore disaient-ils autre chose?

Arcésilas n'épargnait personne. Mais il devait trouver son adversaire naturel dans le stoïcisme, la plus forte doctrine du temps. Aussi l'enseignement d'Arcésilas fut-il un duel de chaque jour contre Zénon. La doctrine de Zénon reposait sur sa logique, qui elle-même avait pour base une théorie de la connaissance. Dans cette

théorie, trois degrés conduisent à la science, la sensation (*αἴσθησις*), l'assentiment (*συγκατάθεσις*) et la représentation véridique (*πραγματικαὴ κληρονομία*), qui seule constitue une connaissance complète et certaine (Cic., *Acad. quest.*, lib. II, c. XLVII. — Sext., *Adv. Math.*, p. 166, B, édit. de Genève). Otez la représentation véridique, mesure et critérium de la vérité, c'en est fait de la logique stoïcienne et du stoïcisme tout entier. Tout l'effort d'Arcésilas fut de prouver que ce critérium est insuffisant ou contradictoire. Il sut profiter habilement des objections accumulées par les sophistes, les mégariques et les pyrrhoniens contre les intuitions sensibles (Sextus Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. I. c. xxxiii. — Cf. Cic., *Acad. quest.*, lib. I, c. xii). et y ajouta de son propre fond plusieurs arguments qui trahissent une sagacité supérieure.

C'est une chose curieuse de lire dans Cicéron comment le père de l'école stoïcienne fut conduit, presque malgré lui, par les objections d'Arcésilas qui le pressait et le harcelait sans relâche, à établir peu à peu une théorie régulière sur le critérium de la vérité.

Zénon soutenait contre Arcésilas que le sage peut quelquefois se fier sans réserve aux représentations de son intelligence (Cicéron, *Acad. quest.*, lib. II, c. xxiv). Arcésilas lui opposait les illusions des rêves et du délire, la diversité des opinions humaines, les contradictions de nos jugements (*ibid.*, c. xxxi). Pressé par son adversaire, Zénon crut qu'il lui fermerait la bouche, s'il découvrait un caractère, une règle qui fit distinguer les représentations illusoires de celles qui s'accordent avec la nature des objets. Ce caractère, cette règle, il l'appela la représentation véridique. Il la définissait : une certaine empreinte sur la partie principale de l'âme, laquelle est figurée et gravée par un objet réel, et formée sur le modèle de cet objet (Cf. Sextus Emp., *Adv. Math.*, p. 133, D; — *Hyp. Pyrrh.*, lib. II, c. vi).

Mais, objecta Arcésilas, cette espèce de représentation ne servirait de rien, si un objet imaginaire était capable de la produire. Zénon ajouta alors qu'elle devait être telle qu'il fût impossible qu'elle eût une autre cause que la réalité. — *Recte consentit Arcesilas*, dit Cicéron. Cette définition était, en effet, entre les mains de l'habile académicien, une source intarissable d'objections.

Nous ne citerons que la principale : S'il existe des représentations illusoires et des représentations véridiques, il faut un critérium pour les démêler. Quel sera ce critérium? une représentation véridique. Mais c'est une pétition de principe manifeste, puisqu'il s'agit de distinguer la représentation véridique de ce qui n'est pas elle. Ainsi donc, cette représentation véridique qu'on aura prise arbitrairement pour critérium, demandera une autre représentation de la même nature, et ainsi de suite à l'infini.

Arcésilas conclut qu'il n'y a pas de différence absolue pour l'homme entre le vrai et le faux, et que le sage doit s'abstenir. Mais il faut vivre, il faut agir, et si la spéculation pure peut se passer de critérium, il en faut un pour la pratique. Arcésilas, à qui la vérité échappe, se réfugie dans la vraisemblance. Ce n'est pas qu'elle doive, suivant lui, pénétrer dans les pensées du sage; mais il peut en faire la règle de sa conduite.

Arcésilas n'oublie qu'une chose, c'est que la vraisemblance suppose la vérité, puisqu'elle se mesure sur elle. La certitude, chassée de l'entendement, y rentre, malgré qu'on en ait, à la suite de la vraisemblance. Car s'il n'est pas certain

qu'une intuition soit vraisemblable, elle ne l'est déjà plus.

L'école académique, à qui Arcésilas légua cette théorie de la vraisemblance, ne trouva pas la route qu'elle cherchait entre le dogmatisme et le scepticisme, et ce n'est qu'au prix d'une palpable inconscience qu'elle se mit d'accord avec le sens commun. Voyez, outre les ouvrages cités, Diogène Laërce, liv. IV, ch. vi, et la bibliographie de l'article ACADEMIE. EM. S.

ARCHÉE (de ἀρχή, qui commande). Sous ce nom, qui est de son invention, Paracelse désignait l'esprit vital, le principe qui préside à la nutrition et à la conservation des êtres vivants. Placé dans l'estomac, l'archée a pour tâche principale de séparer dans les substances alimentaires les éléments nutritifs des poisons, et de les imprégner d'une sorte de fluide particulier, appelé *teinture*, au moyen duquel ces éléments sont assimilés au corps. Il ne faudrait pas cependant regarder l'archée comme un être spirituel; c'est un corps, mais un corps astral, c'est-à-dire une émanation de la substance des astres qui demeure en nous et nous défend contre les agents extérieurs de destruction, jusqu'au terme inévitable de la vie (*Paramirum*, lib. II, *ad initium*). Jean-Baptiste Van-Helmont a donné à cette hypothèse une plus grande extension : l'archée est pour lui le principe actif dans tous les corps et même dans chaque partie importante des corps organisés. Il ne préside pas seulement aux fonctions de la vie, mais il donne aux corps la forme qui leur est propre, d'après une image inhérente et en quelque sorte innée à la semence de laquelle ils sont engendrés. C'est cette image (*imago seminalis*) qui, en se combinant avec le souffle vital (*aura vitalis*), la matière véritable de la génération, donne naissance à l'archée. Le nombre des archées est infini, car il y en a autant que de corps organisés et d'organes principaux dans ces corps. Voy. PARACELSE et VAN-HELMONT.

ARCHÉLAÛS fut, avec Périclès et Euripide, l'un des disciples d'Anaxagore. Il succéda à son maître dans l'école que celui-ci avait fondée à Lampsaque, depuis que la persécution sacerdotale l'avait chassé d'Athènes. Peu de temps après, Archélaüs transporta cette même école à Athènes, où Anaxagore l'avait d'abord établie et maintenue durant l'espace d'environ trente années. Dans cette école, Archélaüs eut pour disciple Socrate, qui puisa à son enseignement le goût des sciences physiques. Diogène Laërce assure qu'il fut le premier qui apporta d'Ionie à Athènes la philosophie naturelle. Mais cette assertion constitue une grave erreur, attendu qu'Archélaüs succédait à Anaxagore, et que c'est celui-ci, et non son disciple, qui apporta à Athènes la science que Thalès avait fondée en Ionie, et dans laquelle Archélaüs comptait pour devanciers Phérécyde, Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite. Archélaüs fut à Athènes le propagateur de cette science, ce qui lui valut le surnom de Φυσικός, lequel, d'après Diogène Laërce, lui fut encore donné parce que la philosophie naturelle s'éteignit avec lui pour faire place à la philosophie morale, que créa Socrate. Toutefois, l'enseignement d'Archélaüs paraît ne s'être pas exclusivement renfermé dans la sphère de la philosophie naturelle, puisque, au rapport de Diogène Laërce, les lois, le beau et le bien, avaient fait plus d'une fois la matière de ses discours. Diogène ajoute même que ce fut d'Archélaüs que Socrate reçut les premiers germes de la science morale, et qu'il passa ensuite pour en être le créateur, bien qu'il ne fit que développer l'enseignement qu'il avait reçu.

Diogène ne détermine rien de précis touchant la patrie d'Archélaüs : il se contente de dire qu'il naquit à Athènes ou à Milet. Quant à l'époque de sa naissance, il ne la mentionne même pas. Il est difficile d'apporter ici une date certaine; mais on peut cependant s'arrêter à une conjecture assez vraisemblable. On sait qu'Anaxagore mourut en 426, et qu'Archélaüs lui succéda dans l'école de Lampsaque. Or, il paraît probable qu'il ne devint pas chef d'école avant l'âge de quarante à cinquante ans; et l'on est ainsi conduit à rapporter approximativement l'époque de sa naissance à l'une des dix années qui séparent l'an 476 d'avec l'an 466 avant l'ère chrétienne.

La cosmogonie d'Archélaüs diffère par des points essentiels de celle de ses prédécesseurs dans l'école ionienne. Les uns, Thalès, Phérécyde, Anaximène et Diogène, Héraclite, avaient adopté pour principe générateur un élément unique, soit l'eau, soit la terre, soit l'air, soit le feu. Les autres, Anaximandre et Anaxagore, avaient reconnu un nombre indéfini de principes, ἀπειρον, une sorte de chaos primitif, une totalité confuse, ἐν ἀρχῇ πάντα ὄμοῦ. Archélaüs, à son tour, admit une pluralité d'éléments primordiaux, non une pluralité indéfinie, mais une pluralité déterminée, une dualité, δύο αἰτέες γενεσέως. Maintenant, quels étaient ces deux principes? Diogène Laërce les mentionne sous les dénominations de chaud et de froid, ce qui, vraisemblablement, signifie le feu et l'eau. Primitivement confondus, ces deux principes se séparent et, en vertu de l'action du feu sur l'eau, prirent naissance la terre et l'air, de telle sorte que, dans cet ensemble, la terre et l'eau occupèrent la partie inférieure, l'air le milieu, et le feu les régions élevées. L'action du feu fit éclore du limon terrestre les animaux, et l'homme fut le dernier produit de cette énergie spontanée des éléments.

Bibliographie : les travaux de Brucker et de Tennemann sur l'histoire générale de la philosophie. — Plus particulièrement : Diogène Laërce, liv. II, ch. xvi. — Tiedemann, *Premiers philosophes de la Grèce*, in-8, Leipzig, 1780 (all.). — Bouterwek, de *Primis philosophiæ græcæ decretis physicis*, dans le tome II des *Mémoires de la Société de Goettingue*. — Ritter, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Berlin, 1821 (all.), et dans le tome I de son *Histoire de la philosophie ancienne*, trad. franç. par Tissot, 4 vol. in-8, Paris, 1835. — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Paris, 1842, art. ARCHÉLAÛS. — Voy. encore quelques passages relatifs à Archélaüs dans Simplicius, in *Physic. Arist.*, p. 6. — Stobée, *Ecl.* I.

ARCHÉTYPE (de ἀρχή et de τύπος) a le même sens que modèle ou forme première. C'est un synonyme du mot *idée* employé dans le sens platonicien, et, comme ce dernier, il s'applique aux formes substantielles des choses, existant de toute éternité dans la pensée divine (voy. PLATON, IDÉE, MALEBRANCHE). Le même terme se rencontre aussi chez les philosophes sensualistes : Locke principalement en fait souvent usage dans son *Essai sur l'entendement humain*; mais alors il ne conserve plus rien de sa première signification. Pour l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, les idées archétypes sont celles qui ne ressemblent à aucune existence réelle, à aucun mode en nous, ni à aucun objet hors de nous. C'est l'esprit lui-même qui les forme par la réunion arbitraire des notions simples, et c'est pour cela, parce qu'elles ne peuvent pas être considérées comme des copies des choses, qu'il faut les admettre au nombre des formes

premières ou des archétypes (*Essai sur l'entendement*, liv. II, ch. xxxi, § 74, et liv. IV, ch. xi). Quelques philosophes hermétiques, par exemple Cornélius Agrippa, donnent le nom d'Archétype à Dieu, considéré comme le modèle absolu de tous les êtres. Ce mot a disparu complètement de la philosophie de nos jours, sans laisser le moindre vide.

ARCHIDÈME DE TARSE, philosophe stoïcien du II^e siècle avant J. C. Dialecticien habile, il montra pour la polémique un goût trop prononcé; aussi fut-il souvent aux prises avec le stoïcien Antipater (Cic., *Acad. quest.*, lib. II, c. XLVII). Il donna une nouvelle définition du souverain bien, qu'il fait consister dans une vie entièrement consacrée à l'accomplissement de tous les devoirs; cette définition ne diffère que par les mots de l'ancienne formule stoïcienne. Voy. Diogène Laërce, liv. VII, ch. LXXXVIII. — Stobée, *Ecl.* II, p. 134, édit. de Heeren.

ARCHITECTONIQUE. Kant, qui fait usage de ce terme, le définit ainsi: « J'entends par architectonique l'art des systèmes ou la théorie de ce qu'il y a de scientifique dans notre connaissance générale. » La connaissance vulgaire différenciant précisément de la science en ce que la première n'est pas réduite en système, l'architectonique la convertit en connaissance scientifique en lui donnant l'unité systématique qui lui manque. Voy. Kant, *Critique de la raison pure, Méthodologie*.

Leibniz emploie aussi ce mot dans un sens plus général comme synonyme d'*organisateur, d'inventeur, de créateur*.

ARCHYTAS DE TARENTE, philosophe pythagoricien, disciple de Philolaüs, serait peut-être au premier rang dans l'histoire de la philosophie ancienne, si sa vie et ses ouvrages nous étaient mieux connus. Il naquit à Tarente vers l'an 430 avant notre ère, et, par conséquent, ne put recevoir directement les leçons de Pythagore. Quand la conjuration de Cylon ruina l'Institut fondé par ce grand homme (vers 400), Archytas fut, avec Archippus et Lysus, du petit nombre de ceux qui échappèrent au désastre, et nous le retrouvons à Tarente vers 396, époque du voyage de Platon en Italie. S'il faut en croire le témoignage assez suspect d'un discours attribué à Démosthène (*L'Éroticos*), Archytas, dédaigné jusqu'alors par ses concitoyens, dut au commerce de Platon une considération qui le mena rapidement aux premières charges de l'État. Il est certain, du moins, qu'il fut six fois, selon Élien, sept fois, selon Diogène Laërce, général en chef des Tarentins et de leurs alliés, qui, sous ses ordres, furent constamment victorieux, entre autres dans une guerre contre les Messéniens; c'est en revenant de cette dernière campagne qu'il adressait à un fermier négligent une célèbre parole, souvent répétée par les anciens: *Tu es bien heureux que je sois en colère!* Tout ce qu'on sait du reste de sa vie se borne à quelques traits épars chez des écrivains de date et d'autorité très-diverses: ainsi Tzetzés, auteur insuffisant, veut qu'Archytas ait racheté Platon, vendu comme esclave par ordre de Denys l'Ancien. Diogène Laërce est plus digne de foi, quand il nous montre les deux philosophes réunis à la cour de Denys le Jeune; puis, lors du troisième voyage de Platon à Syracuse, Archytas intervenant d'abord comme garant des bonnes intentions de ce prince, et après la rupture entre Platon et Denys, usant des mêmes droits de l'amitié pour sauver la philosophie d'un nouvel outrage. Cicéron et Athénée, d'après Aristoxène, ancien biographe d'Archytas, nous ont encore conservé le souvenir de deux conversations phi-

losophiques auxquelles il prit part, mais dont il est presque impossible d'assigner la date. Sa mort dans un naufrage sur les côtes d'Apulie nous est attestée par une belle ode d'Horace, et paraît de peu antérieure à celle de Platon (348). Dans cet espace de quatre-vingts ans ou environ (430-348) se placent les travaux qui valurent à Archytas une haute réputation de mathématicien et de philosophe: 1^o sa méthode pour la duplication du cube, sa fameuse colombe volante signalée comme le chef-d'œuvre de la mécanique ancienne, et d'autres inventions du même genre; 2^o de nombreux ouvrages dont il reste soixante fragments, dont un *sur la musique*, un *sur l'arithmétique*, un *sur l'astronomie*, un *sur l'être*, six *sur la sagesse*, un *sur l'esprit et le sentiment*, deux *sur les principes* (des choses), cinq *sur la loi et la justice*, trois *sur l'instruction morale*, douze *sur le bonheur et la vertu*, quatre *sur les contraires*, vingt-six *sur les universaux* ou *sur les catégories*, fragments conservés par Simplicius dans son Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote, et qu'il faut bien distinguer du petit ouvrage publié d'abord par Pizzimenti, puis par Camerarius, sous le même titre, et qui n'est qu'une copie incomplète de l'ouvrage d'Aristote. On attribuit encore à notre Archytas des traités *sur les flûtes*, *sur la décade*, *sur la mécanique* et *sur l'astronomie*, *sur l'agriculture*, *sur l'éducation des enfants*, et des lettres dont deux, relatives au troisième voyage de Platon en Sicile, se retrouvent chez Diogène Laërce. Il est impossible que plusieurs de ces citations et des fragments que nous venons d'indiquer ne soient pas authentiques, et alors quelques-uns contiendraient les origines de certaines théories devenues célèbres sous le nom de Platon et d'Aristote; mais ici, comme dans toute l'histoire de la philosophie pythagoricienne, il est difficile de distinguer entre les morceaux vraiment anciens et le travail des faussaires; cette difficulté semble avoir conduit, dès le I^{er} siècle de notre ère, quelques commentateurs à distinguer deux philosophes du nom d'Archytas, subterfuge dont la mauvaise critique a fort abusé. On trouvera dans Diogène Laërce et dans ses interprètes la liste des Archytas réellement distincts de notre philosophe. Voy. Mullaehius, *Fragmenta philosophorum graecorum*, 1 vol. gr. in-8, Paris, 1860, et consultez, outre les histoires générales de la philosophie (surtout Brucker et Ritter), E. Egger, *de Archyta Tarentini pythagorici vita, operibus et philosophia disquisitio*, in-8, Paris, 1833. — Hartenstein, *de Fragmentis Archytae philosophicis*, in-8, Leipzig, 1833. — Gruppe, *sur les Fragments d'Archytas* (all.), Mémoire couronné en 1839 par l'Académie de Berlin.

E. E.

ARÉTÉ, fille d'Aristippe l'Ancien et mère d'Aristippe le Jeune, vivait au I^{er} siècle avant l'ère chrétienne. Son père l'instruisit assez complètement dans sa philosophie, pour qu'elle pût à son tour la transmettre à son fils; c'est pourquoi elle fut considérée comme le successeur d'Aristippe l'Ancien à la tête de l'école cyrénaïque. Du reste, elle ne se distingua par aucune opinion personnelle. Voy. Diogène Laërce, liv. II, ch. LXXII, LXXXVI. — Menag., *Hist. mulierum philosophantium*, § 61, et Eck, *de Arete philosopha*, in-8, Leipzig, 1775.

AREUS, à tort nommé **ARIUS**, était natif d'Alexandrie et appartenait à la secte des nouveaux pythagoriciens. Il passe pour avoir été un des maîtres de l'empereur Auguste, auprès duquel, dit-on, il jouissait de la plus haute faveur. On raconte qu'Auguste, entrant à Alexandrie

après la défaite d'Antoine, déclara aux habitants de cette ville qu'il leur pardonnait en l'honneur de son maître Areus (Suet., *Aug.*, c. LXXXIX). Sénèque nous vante beaucoup l'éloquence de ce philosophe, mais l'on n'a rien conservé de ses doctrines. Il ne faut pas le confondre avec Areius Didymus, philosophe platonicien qui vivait à peu près à la même époque et qui a beaucoup écrit, tant sur les doctrines de Platon que sur celles des autres philosophes grecs. Du reste, il nous est aussi inconnu que son homonyme. Voy. Eusèbe, *Prep. evang.*, lib. XI, c. xxiii. — Suidas, *adv. Διδυμος*. — Jonsius, *de Script. hist. phil.*, lib. III, c. 1, III.

ARGENS (Jean-Baptiste Boyer, marquis d'), un des enfants perdus de la philosophie du XVIII^e siècle, naquit en 1704, à Aix en Provence. Son père, procureur général près le parlement de cette ville, le destinait à la magistrature, mais dès l'âge de quinze ans il annonça une préférence décidée pour l'état militaire, moins gênant pour les passions d'une jeunesse licencieuse. Bientôt épris d'une actrice qu'il voulait épouser, il passa en Espagne avec elle, dans l'intention d'y réaliser son projet ; il est poursuivi et ramené auprès de son père, qui le fait attacher à la suite de l'ambassadeur de France à Constantinople. Mais en Turquie, sa vie ne fut pas moins aventureuse. Il visita tour à tour Tunis, Alger, Tripoli. A son retour en France, il reprit du service. Mais en 1734, il fut blessé au siège de Kehl, et, dans une sortie devant Philipsbourg, il fit une chute de cheval qui l'obligea de quitter la carrière des armes. Dshéritée par son père, il se fit auteur, et vécut de sa plume. C'est alors que, retiré en Hollande, il publia successivement les *Lettres juives*, les *Lettres chinoises*, les *Lettres cabalistiques*, pamphlets irréligieux, quelquefois remarquables par une certaine érudition antichrétienne. C'est sans doute ce qui en plut d'abord à Frédéric II, encore prince royal ; et lorsque Frédéric monta sur le trône, il s'attacha le marquis d'Argens comme chambellan, et le nomma directeur de son Académie, avec 6000 fr. de pension. D'Argens continuant d'écrire, fit paraître la *Philosophie du bon sens* et la traduction du discours de Julien contre les chrétiens, publiée d'abord sous ce titre : *Défense du paganisme* ; il donna encore la traduction de deux traités grecs, faussement attribués, l'un à Ocellus Lucanus sur la Nature de l'univers, l'autre à Timée de Locres sur l'âme du monde. De tous ses écrits, ce qui nous reste de plus intéressant aujourd'hui, c'est sans contredit sa correspondance avec Frédéric, auprès duquel il jouissait de la plus grande faveur. Avec bien des travers de conduite, et souvent beaucoup de dévergondage d'esprit, d'Argens ne fut pas un méchant homme. Il n'abusa jamais de sa position de favori. Nous trouvons en lui une application frappante de l'adage qui dit que lorsqu'on ne croit pas à Dieu, il faut croire au diable. Ce philosophe si acharné contre le christianisme était sujet à des superstitions misérables : ainsi, il croyait à l'influence malheureuse du vendredi, il n'aurait pas consenti à diner, lui treizième à table, et il tremblait si par hasard il voyait deux fourchettes en croix. Agé de près de soixante ans, il s'éprit encore d'une actrice, et l'épousa à l'insu du roi, qui ne lui pardonna jamais. A son retour d'un voyage qu'il avait fait en France, il eut beaucoup à souffrir de l'humeur moqueuse de Frédéric. Il sollicita de nouveau la permission de revoir sa patrie, et alla en effet passer un congé assez long en Provence, où il mourut le 11 janvier 1771. Frédéric lui fit ériger un tombeau dans une des églises d'Aix. Le peu de philosophie que l'on rencontre dans ses

trop nombreux écrits se résume en un seul mot : c'est le plus grossier matérialisme.

M. Damiron a publié sur d'Argens un mémoire dans le tome XXXV du Compte rendu des séances de l'Acad. des sc. mor. et politiques. X.

ARGUMENT, ARGUMENTATION. Un argument n'est pas autre chose qu'un raisonnement. C'est ainsi que la Fontaine attribuant aux bêtes le jugement, mais leur refusant le raisonnement, dit :

.... Je rendrais mon ouvrage
Capable de sentir, juger, rien davantage,
Et juger imparfaitement,
Sans qu'un singe jamais fit le moindre argument.

C'est ainsi que les traités de logique et de rhétorique énumèrent, sous les noms d'arguments, les différentes formes du raisonnement, enthymème, épichérème, etc. C'est encore ainsi que l'on dit l'argument de saint Anselme ou de Descartes, l'argument des causes finales, l'argument ontologique, cosmologique, etc., pour désigner certains raisonnements célèbres par lesquels saint Anselme, Descartes ou autres philosophes se sont efforcés de prouver l'existence de Dieu. On appelle encore argument, dans la langue philosophique comme dans la langue vulgaire, le sujet ou l'exposition abrégée d'un ouvrage. C'est ainsi, par exemple, que les Dialogues de Platon sont précédés, dans la traduction qu'en a donnée M. Cousin, de sommaires explicatifs sous le titre d'*arguments*.

L'argumentation est l'usage ou le développement d'un argument, c'est-à-dire d'un raisonnement pour prouver quelques propositions ; elle peut enchaîner, pour arriver à son but, plusieurs arguments partiels dont l'ensemble forme l'argument total. Il n'est pas nécessaire que deux adversaires soient en présence pour qu'il y ait argumentation. Saint Anselme, dans son *Monologium*, et Descartes, dans ses *Méditations*, n'argumentent pas moins bien, quoique solitaires, qu'ils ne font dans leurs répliques aux objections de Gaunilon ou de Gassendi. Il n'est pas nécessaire non plus de réfuter pour argumenter ; celui qui cherche à établir directement une vérité argumente tout comme celui qui s'efforce de réfuter une erreur. La réfutation et la discussion ne sont que des espèces d'argumentation. On peut lire au sujet de la dernière *l'Art de conférer*, dans les *Essais* de Montaigne, et consulter la quatrième partie de *l'Art logique* de Genovesi.

A. L.

ARGYROPULE (Jean), de Constantinople, est un des savants du XV^e siècle qui contribuèrent à répandre en Italie l'étude de la littérature classique et de la philosophie grecque. Pris fort haut par Cosme de Médicis, il enseigna le grec à son fils Pierre, à son petit-fils Laurent et à quelques autres Italiens de distinction. En 1480, il quitta Florence pour aller habiter Rome, où il obtint une chaire publique de philosophie et termina ses jours en 1486. Ses traductions latines des traités d'Aristote sur la physique et la morale (in-f^o, Rome, 1652) inspirèrent aux Italiens le goût de ces connaissances ; mais il se fit du tort dans l'opinion du plus grand nombre en traitant les Latins avec un certain mépris, et surtout en accusant Cicéron, alors plus que jamais l'objet de la vénération publique, d'une complète ignorance touchant la philosophie grecque.

ARISTÉE DE CROTONE, après avoir été le disciple, épousa la fille et devint le successeur de Pythagore. C'est tout ce que nous savons de lui avec quelque certitude (Iamb., *Vita Pythag.*, cap. ult.). Il ne faut pas confondre Aristée de Crotone avec un autre Aristée, personnage réel

ou imaginaire, à qui l'on attribue, sous forme de lettre, l'histoire fabuleuse de la traduction des Septante. Cette lettre, d'un grand intérêt pour l'histoire des livres canoniques, mais qui n'appartient que très-indirectement à l'histoire de la philosophie, se trouve ordinairement imprimée avec les œuvres de Flavius Josèphe (*Antiq. jud.*, liv. XII, ch. n), mais elle a été aussi publiée séparément à Bâle, en 1561, par Richard Simon. Depuis, elle est devenue l'objet de nombreuses dissertations.

ARISTIDE, philosophe athénien du IV^e siècle après J. C.; il se convertit à la religion chrétienne, mais n'en conserva pas moins les allures et la méthode de la philosophie païenne. Lors du séjour que l'empereur Adrien fit à Athènes durant l'hiver de l'année 131, Aristide lui remit un ouvrage apologétique sur le christianisme. Cet ouvrage n'est pas arrivé jusqu'à nous; mais nous pouvons nous en faire une idée par Justin le martyr, considéré comme son imitateur. Voy. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, liv. IV, ch. III, et la plupart des écrivains ecclésiastiques.

ARISTIPPE naquit à Cyrène, colonie grecque de l'Afrique, cité riche et commerçante (Diogène Laërce, liv. II, ch. VIII). Il florissait 380 ans avant J. C. La réputation de Socrate l'attira à Athènes, où il suivit les leçons de ce philosophe. C'était un homme d'un caractère doux et accommodant, d'une humeur facile et légère, de goûts voluptueux. Socrate essaya vainement de le ramener à une vie plus sévère et plus grave.

Aristippe composa un assez grand nombre d'ouvrages, à en juger du moins par la longue liste que nous en donne Diogène Laërce. Quelques titres seulement indiquent des traités de morale; la plupart annoncent des sujets frivoles ou étrangers à la philosophie. De tous ces livres, du reste, il ne s'est pas conservé une seule ligne.

La doctrine d'Aristippe n'a d'autre objet que la fin morale de l'homme. Cette fin, suivant lui, c'est le bien; et le bien, c'est le plaisir. Or il y a trois états possibles de l'homme, ni plus, ni moins: le plaisir, la douleur, et cet état d'indifférence qui est pour l'âme une sorte de sommeil. Le plaisir est, de soi, bon; la douleur est, de soi, mauvaise. Chercher le plaisir, fuir la douleur, voilà la destinée de l'homme.

Le plaisir a son prix en lui-même. Quelle que soit son origine, il est également bon.

Le plaisir est essentiellement actuel et présent; l'espérance d'un bien à venir est toujours mêlée de crainte, parce que l'avenir est toujours incertain. Il faut donc chercher avant tout le plaisir du moment, le plaisir le plus vif et le plus immédiat. Le bonheur n'est pas dans le repos, mais dans le mouvement, *ἡδονὴ ἐν κινήσει*.

Telle est la doctrine morale d'Aristippe. Son caractère distinctif, c'est de faire résider la fin de l'homme et son souverain bien, non pas, comme Epicure, dans le calcul savant et la recherche habile et prévoyante du bonheur, *εὐδαιμονία*, mais dans la jouissance actuelle et présente, dans le développement de la sensibilité livrée à ses propres lois et à tous ses caprices, en un mot dans l'obéissance passive aux instincts de notre nature. C'est là ce qui donne à cette doctrine, dans sa faiblesse même, quelque intérêt historique et quelque originalité.

Voy. Mentzi, *Aristippus philosophus socraticus, seu de ejus vita, moribus et dogmatibus commentarius*, in-4, Halle, 1719. — Wieland, *Aristippe*, in-8, Leipzig, 1800. — *Développement de la morale d'Aristippe*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXVI. — Kunhardt, *de Aristipp. philosoph. moral.*, in-4, Helmst., 1796.

ARISTIPPE LE JEUNE, petit-fils d'Aristippe l'Ancien et fils d'Arété. Initié par sa mère à la doctrine qu'elle-même avait reçue de son père, il fut pour cette raison surnommé Métrodidacte (*instruit par sa mère*). Il n'est pas sûr qu'il ait rien publié; mais des quelques paroles de Diogène Laërce (liv. II, ch. LXXXVI et LXXXVII), on a supposé qu'il avait développé et systématisé la philosophie de son aïeul. Il établissait une distinction entre le plaisir en repos, qu'il regardait seulement comme l'absence de la douleur, et le plaisir en mouvement, qui est le résultat de sensations agréables, et doit être, selon lui, considéré comme la fin de la vie ou le souverain bien.

ARISTOBULE. Ainsi s'appelait un frère d'Epicure, épicurien lui-même comme Néoclès et Chérédème, ses deux autres frères. Tous trois paraissent avoir été tendrement aimés du chef de l'école épicurienne; ils vivaient en commun avec lui, réunis à ses disciples les plus chers; mais aucun d'eux ne s'est personnellement distingué (Diogène Laërce, liv. X, ch. III, XXI).

ARISTOBULE, philosophe juif dont le nom nous a été transmis par Eusèbe et saint Clément d'Alexandrie, florissait dans cette dernière ville sous le règne de Ptolémée Philométor, c'est-à-dire environ 150 ans avant l'ère chrétienne. Telle est du moins l'opinion la plus probable; car il y a aussi un texte qui le fait vivre sous le règne de Ptolémée Philadelphie et qui le comprend dans le nombre des Septante (Eusèbe, *Hist. ecclés.*, liv. VII, ch. XXXI). Le caractère fabuleux de l'histoire des Septante, telle que Josèphe la raconte au nom d'Aristée, étant un fait universellement reconnu, le rôle qu'on y fait jouer à Aristobule signifie seulement qu'il a contribué à des premiers à répandre parmi les Grecs d'Alexandrie la connaissance des livres saints. En effet, s'il n'a pas publié une traduction de ces livres, il est du moins certain qu'il a composé sur le Pentateuque un commentaire allégorique et philosophique en plusieurs livres, dont la dédicace était offerte au roi Ptolémée. Cet ouvrage n'est point parvenu jusqu'à nous; mais les deux auteurs ecclésiastiques que nous avons cités plus haut nous en ont conservé quelques fragments dont l'authenticité ne peut guère être contestée, et qui marquent assez nettement le rang d'Aristobule dans l'histoire de la philosophie. Il peut être regardé comme le fondateur de cette école moitié perse moitié grecque, dont Philon est la plus parfaite expression, et qui avait pour but, en faisant de l'Écriture une longue suite d'allégories, de la concilier avec les principaux systèmes de philosophie, ou plutôt de montrer que ces systèmes sont tous empruntés des livres hébreux. Les doctrines péripatéticiennes faisaient le fond des opinions philosophiques d'Aristobule; mais il y mêlait aussi quelques idées de Platon, de Pythagore et un autre élément qui a pris chez Philon un développement considérable. Ainsi, dans les fragments qu'on lui attribue, la Sagesse joue absolument le même rôle que le Logos: elle est éternelle comme Dieu, elle est la puissance créatrice, et c'est par elle aussi que Dieu gouverne le monde. Le nombre sept est un nombre sacré, emblème de la divine sagesse; c'est pour cela qu'il marque le temps où Dieu termina et vit sortir parfaite de ses mains l'œuvre de la création. Enfin il professe aussi cette croyance, dont Philon s'est emparé plus tard, que Dieu, immuable et incompréhensible par son essence, ne peut pas être en communication immédiate avec le monde; mais qu'il agit sur lui et lui révèle son existence par certaines forces intermédiaires (*ζυγάμεις*). Ces forces paraissent être au nombre de trois: d'abord

la sagesse, dont nous avons déjà parlé, puis la grâce (*χάρις*) et la colère (*ὄργη*), c'est-à-dire l'amour et la force. N'est-ce point le germe de toutes ces trinités devenues plus tard si communes dans les écoles d'Alexandrie? Pour prouver que toute sagesse vient des Juifs, Aristobule, comme un grand nombre de ses successeurs, ne se contente pas d'expliquer la Bible d'une manière allégorique, il a aussi recours à des citations falsifiées. C'est ainsi qu'il rapporte un fragment des hymnes d'Orphée, où cet ancien poète de la Grèce parle d'Abraham, des dix commandements et des deux tables de la loi. — Voy., pour les textes originaux, Eusèbe, *Præp. evang.*, lib. VIII, c. ix; lib. XIII, c. v; et *Hist. eccles.*, lib. VII, c. xxxii. — Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. xii, xxv; lib. V, c. xx; lib. VI, c. xxxvii. — Pour connaître sur ce sujet tous les résultats de la critique moderne, il suffit de lire Walckenaër, *Diatribe de Aristobulo Judæo*, etc., in-4, Lugd. Bat., 1806. — Groeuer, *Hist. du christianisme primitif*, 2 vol. in-8, Stuttgart, 1835, liv. II, p. 71 (all.). — Daehne, *Histoire de la philosophie religieuse des Juifs à Alexandrie*, 2 vol. in-8, Halle, 1834, t. II, p. 12 (all.).

ARISTOCLÈS DE MESSÈNE, péripatéticien du II^e ou du III^e siècle après J. C., fut aussi regardé comme appartenant à l'école néo-platonicienne, car il vivait précisément au temps où commença la fusion entre les deux systèmes. L'analogie de son nom avec celui d'Aristote l'a fait souvent confondre avec ce grand homme. Il écrivit une *Histoire des philosophes et de leurs opinions*, dont quelques fragments ont été conservés par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*. Il paraît y avoir combattu le scepticisme d'Énésidème.

ARISTON DE CMOUS, stoïcien du III^e siècle avant l'ère chrétienne. Il faut le distinguer d'un autre Ariston de l'île de Céos, avec lequel on l'a souvent confondu. Disciple immédiat du fondateur de l'école stoïcienne, il entendit aussi les leçons de Polémon. S'étant éloigné sur plusieurs points de la doctrine de Zénon, il forma une secte particulière, celle des aristonisques; mais elle n'eut point de durée, et on ne lui connaît que deux disciples fort obscurs, Miltiades et Diphilus.

Ariston rejeta de la philosophie tout ce qui concerne la logique et la physique, sous prétexte que l'une est indigne d'intérêt, et que l'autre ne traite que de questions insolubles pour nous; il ne conserva que la morale, comme la seule étude qui nous touche directement; encore ne l'a-t-il envisagée que d'un point de vue général, laissant aux nourrices et aux instituteurs de notre enfance le soin de nous enseigner les devoirs particuliers de la vie. Il disait que le philosophe doit seulement faire connaître en quoi consiste le souverain bien. Il n'existait à ses yeux d'autre bien que la vertu, d'autre mal que le vice; il rejetait toutes les distinctions que d'autres stoïciens ont admises sur la valeur des choses intermédiaires. Les questions relatives à l'essence divine rentrant à ses yeux dans l'objet de la physique, il les plaçait en dehors de la portée de notre intelligence; mais ce scepticisme, sur un point particulier de la science, ne nous donne pas le droit de l'exclure de l'école stoïcienne. Du reste, il n'enseignait pas dans le Portique, mais dans le gymnase Cynosarge, à Athènes. C'est à lui que l'on rapporte ces paroles mentionnées par Diogène Laërce, et commenté s par Épictète et Antonin (*Erchir.*, c. xvii, § 50; c. i, § 8), que le sage est semblable à un bon comédien, parce qu'entièrement indifférent à tous les rapports extérieurs de la vie, il est aussi capable de jouer le rôle d'Agamemnon

que celui de Thersite. Les écrits d'Ariston n'ont pas été conservés.

Voy. Cic., *de Leg.*, lib. I, c. xiii. — *De Fin.*, lib. II, c. xiii; lib. IV, c. xvii. — Diogène Laërce, liv. VII, ch. clx et clxi. — Sextus Emp., *Adv. Math.*, lib. VII, c. xii. — Stob., *Serm.* 78. — Sen., *Ep.* 89 et 94.

ARISTON DE IULIS, de l'île de Céos, péripatéticien qui florissait 260 ans avant J. C., disciple et successeur de Lycon. Il n'est rien resté de ses nombreux écrits, que Cicéron mentionne d'une manière peu favorable (*de Fin.*, lib. V, c. v), et nous n'en savons pas davantage à l'égard de ses opinions philosophiques. Tout fait supposer qu'il ne s'est écarté en rien des principes de l'école péripatéticienne (voy. Diogène Laërce, lib. V, c. lxx, lxxiv; lib. VII, c. clxiv. — Strabon, *Geogr.*, lib. X).

Un péripatéticien du même nom vivait au siècle d'Auguste; il était né à Alexandrie et ne se distinguait par aucun caractère particulier.

ARISTOTE, le plus grand nom peut-être de l'histoire de la philosophie, si ce n'est par la valeur morale des vérités découvertes, du moins par le nombre et l'étendue de ces vérités dans le domaine de la nature et de la logique, et surtout par l'incomparable influence qu'il a exercée sur les développements scientifiques de l'esprit humain, dans l'Orient aussi bien que dans l'Occident, dans les temps modernes aussi bien que dans l'antiquité, parmi les chrétiens aussi bien que parmi les peuples croyant à d'autres religions. Aristote naquit la première année de la xcix^e olympiade, c'est-à-dire 384 avant l'ère chrétienne, à Stagire, colonie grecque de la Thrace, fondée par des habitants de Chalcis en Eubée, sur le bord de la mer, au commencement de cette presqu'île dont le mont Athos occupe l'extrémité méridionale. Stagire et son petit port paraissent n'avoir point été sans quelque importance; elle joue un rôle dans tous les grands événements qui agitent la Grèce, pendant l'expédition de Xerxès, pendant la rivalité de Sparte et d'Athènes, et plus tard, pendant les guerres de Philippe, père d'Alexandre. Le lieu qu'occupait jadis Stagire se nomme aujourd'hui Macré ou Nicalis, suivant quelques auteurs, philologues et géographes, ou suivant d'autres, dont l'opinion paraît plus probable, Stavro, nom qui conserve du moins quelques traces de l'antique appellation. Par sa mère Phæstis, qu'il perdit, à ce qu'il semble, de fort bonne heure, Aristote descendait directement d'une famille de Chalcis; son père, Nicomaque, était médecin et ami d'Amyntas II, qui régna sur la Macédoine de 393 à 369. Nicomaque avait composé quelques ouvrages de médecine et de physique, et il était un Asclépiade. Il a donné son nom à une préparation pharmaceutique que Galien cite encore avec éloge. Sa haute position à la cour d'un roi, l'illustration de son origine médicale, la nature de ses travaux, influèrent certainement beaucoup sur l'éducation de son fils. Philippe, le plus jeune des enfants d'Amyntas, était du même âge à peu près qu'Aristote; et l'on peut croire que, dès leurs plus tendres années, s'établirent entre eux des relations qui préparèrent pour plus tard la confiance du roi dans le précepteur de son héritier. Il est certain qu'Aristote n'avait pas dix-sept ans quand son père mourut. Du moins nous le voyons, avant cet âge, confié, ainsi que son frère et sa sœur, aux soins d'un ami de sa famille, Proxène d'Atarnée en Mysie, qui habitait alors Stagire. Aristote conserva pour son bienfaiteur et pour la femme de son bienfaiteur, qui sans doute lui avait tenu lieu de mère, la reconnaissance la plus vive et la plus durable. Dans son testament, qui cite tout au long Diogène

Laërce, il désire qu'on élève des statues à la mémoire de l'un et de l'autre. Bien plus, après la mort de Proxène, il fit, pour un orphelin qu'il laissait, ce que Proxène avait fait jadis pour lui; il adopta cet orphelin pour fils, bien qu'il eût d'autres enfants, et il lui donna en mariage sa fille Pythias. Il est bon d'insister sur ces détails que les biographes attestent unanimement, pour réduire à leur juste mesure les reproches d'ingratitude qu'on lui a si souvent adressés. La reconnaissance, comme le prouveront quelques autres faits encore, a été une des qualités les plus éclatantes d'Aristote; et il n'est pas à soupçonner que son cœur ait manqué pour son maître seul à ce devoir qu'il a toujours scrupuleusement accompli à l'égard de tant d'autres. Des biographes fort postérieurs ont, sur la foi d'Épicure, il est vrai, donné quelques détails peu favorables sur la jeunesse d'Aristote. A les en croire, il aurait dissipé son patrimoine par sa conduite désordonnée, et il aurait été réduit à se faire soldat, et plus tard même, commerçant et marchand droguiste. Pour sentir combien tout ceci est faux, il suffit de se rappeler, ce qu'on sait d'ailleurs d'une manière irrécusable, qu'Aristote vint étudier à Athènes à l'âge de dix-sept ans. Il est impossible, quelque précocité qu'on lui veuille prêter, qu'il eût pu dès cette époque avoir subi toutes les épreuves par lesquelles on veut bien le faire passer. Il est plus probable que, vers cet âge, son tuteur, dont la surveillance ne l'avait point quitté, l'envoya dans la capitale scientifique de la Grèce, achever des études commencées sans doute sous les yeux de son père, et continuées ensuite sous la direction de Proxène. Si Aristote vit alors Platon, ce ne fut que pendant bien peu de temps; car c'est dans cette année même, la seconde de la cinquième olympiade, 367 avant J. C., que Platon fit son second voyage en Sicile. Il y resta près de trois ans, et n'en revint que dans la quatrième année de la même olympiade. Aristote avait donc vingt ans environ quand il put recevoir les premières leçons d'un tel maître. Il paraît que Platon rendit tout d'abord justice au génie de son élève : il l'appela « le liseur, l'entendement de son école, » faisant allusion par là et à ses habitudes studieuses, et à la supériorité de son intelligence. Il ne lui reprochait que la causticité de son caractère et un soin exagéré de sa personne, qu'Aristote, peu favorisé de ce côté, ce semble, poussait plus loin qu'il ne convenait à un philosophe. Quelques auteurs, qui vivaient d'ailleurs plusieurs siècles après, ont essayé de prouver que le disciple n'avait point eu pour son maître tout le respect et toute la gratitude qu'il lui devait. C'est surtout Élien qui, d'après le témoignage fort incertain d'Eubulide, déjà réfuté par Aristoclés, a donné cours à ces fables ridicules qu'ont répétées et propagées plusieurs Pères de l'Église, et qui tiennent une place assez importante dans l'histoire de la philosophie. D'autres, au contraire, affirment qu'Aristote avait voué à Platon une admiration pleine de respect, et qu'il lui consacra un autel où une inscription composée par le disciple reconnaissant exaltaient les vertus de cet « homme que les méchants eux-mêmes ne sauraient attaquer. » Ce qui explique cette inimitié prétendue, c'est l'opposition du génie des deux philosophes. La postérité crédule et peu bienveillante aura converti en luttes personnelles la rivalité et l'antagonisme des systèmes. Le plus exact et le plus récent des biographes d'Aristote, M. Stahr, a beaucoup insisté, avec raison, sur le fameux passage de la *Morale à Nicomaque* (liv. I, ch. III, § 1), où Aristote donne un témoignage personnel des sentiments qu'il avait pour son maître : « Il vaut peut-être mieux, dit-il en parlant d'une théorie qu'il veut réfuter,

examiner avec soin et de près ce qu'on a prétendu dire, bien que cette recherche puisse devenir fort délicate, puisque ce sont des philosophes qui nous sont chers (τις οὖν ἀγαθῶν) qui ont avancé la théorie des Idées. Mais il doit paraître mieux aussi, surtout quand il s'agit de philosophes, de mettre de côté ses sentiments personnels, pour ne songer qu'à la défense du vrai; et quoique la vérité et l'amitié nous soient bien chères toutes les deux, c'est un devoir sacré de donner la préférence à la vérité, δειον προσηκον την ἀληθειαν. » Il est difficile de comprendre comment, en face d'un témoignage si décisif et si précis, l'histoire a besoin d'en aller chercher d'autres. On peut ajouter d'ailleurs que cette maxime d'Aristote n'a point été stérile pour lui; et que dans toute sa polémique contre la grande théorie des Idées, il a su toujours allier les droits de la vérité, et les ménagements dus à son maître et au génie de Platon. Une rivalité dont on parle moins, en général, et qui paraît avoir été beaucoup plus réelle, si ce n'est plus digne de lui, c'est celle qu'Aristote soutint contre Isocrate. Pour combattre le mauvais goût et les grâces efféminées que ce rhéteur introduisait dans l'éloquence, Aristote ouvrit une école où il professa les principes qu'il devait consigner ensuite dans ses ouvrages de rhétorique. C'est un fait qui nous est attesté par Cicéron, et il paraît que dès lors Philippe vit dans le fils du médecin de son père et dans le compagnon de son enfance, l'homme qui devait enseigner plus tard l'éloquence au futur conquérant de l'Asie. La lutte d'ailleurs, toute brillante qu'elle pouvait être, n'était peut-être pas fort généreuse, puisqu'Isocrate avait alors plus de quatre-vingts ans; il est vrai qu'il vécut jusqu'à quatre-vingt-dix-huit ans. Les attaques d'Aristote furent assez graves pour que les élèves du vieux rhéteur dussent prendre sa défense dans des ouvrages longs et importants, dont l'un existait encore au temps de Denys d'Halicarnasse et d'Athénée. Cette polémique n'a point laissé de traces dans les œuvres qui nous restent d'Aristote. Il ne faut pas attacher non plus d'importance à ses discussions avec Xénocrate, le second successeur de Platon à l'Académie. Aristote ne put jamais prétendre à l'héritage de son maître, dont il avait toujours combattu le système; et, de plus, nous le voyons, quelques mois après la mort de Platon, faire un voyage en Asie Mineure, de compagnie avec Xénocrate, qui paraît lui avoir été attaché par les liens d'une assez étroite amitié. Ainsi l'on peut dire que les inimitiés attribuées à Aristote contre Platon, contre Isocrate et contre Xénocrate, n'ont point du tout ce caractère odieux qu'on a voulu souvent leur donner. Tout ce qui doit résulter pour nous de ces récits divers, c'est qu'avant la mort de Platon (348 ans avant J. C.), Aristote n'avait point encore ouvert son école philosophique, mais qu'il s'était fait connaître par des cours d'éloquence. Le talent qu'il y déploya, ses anciennes relations avec la cour de Macédoine, le firent choisir pour ambassadeur par les Athéniens, si l'on en croit un témoignage assez douteux rapporté par Diogène Laërce. Philippe avait ruiné dans la Thrace bon nombre de villes grecques qui tenaient le parti d'Athènes, et Stagire entre autres. Le fils de Nicomaque fut chargé d'aller demander au vainqueur macédonien le rétablissement des villes détruites; il n'est pas sûr qu'il ait réussi dans cette mission assez délicate, puisque ce n'est que beaucoup plus tard qu'il put obtenir de Philippe ou peut-être même de son disciple, fils de Philippe, la restauration de la petite ville qui lui avait donné naissance. Quoi qu'il en soit, Platon mourut durant son absence (348 avant J. C.); et à son retour, Aristote se hâta

de quitter Athènes, où alors les partisans de la Macédoine n'étaient point en faveur ; suivi de Xénocrate, il se rendit en Asie près d'Hermias, tyran d'Atarnée, qui avait été, à ce que l'on suppose, un des auditeurs les plus assidus de ses cours d'éloquence. On peut croire d'ailleurs que les relations d'Aristote avec Hermias avaient commencé sous les auspices de son tuteur Proxène, qui était aussi de ce pays, comme on l'a vu plus haut. Hermias avait été jadis esclave d'un tyran d'Atarnée, Eubule, auquel il succéda, et qui, comme lui, était un ami déclaré de la philosophie ; c'était par son seul mérite qu'il s'était élevé au poste brillant et dangereux qu'il occupa quelques temps. Attiré dans un piège par Mentor, général grec au service de la Perse, il fut livré aux mains d'Artaxerce, qui le fit étranger. La liberté des cités grecques dans l'Asie Mineure perdit en lui un de ses soutiens les plus courageux et les plus habiles. Cette catastrophe affligea profondément Aristote, dont le voyage auprès d'Hermias avait peut-être aussi quelque but politique ; et la douleur de son amitié est attestée par deux monuments qui sont parvenus jusqu'à nous. L'un est ce chant admirable, ce Pœan, adressé à la Vertu et à la mémoire du tyran d'Atarnée, dont la noble simplicité et la douloureuse inspiration n'ont été surpassées par aucun poète ; Athénée et Diogène Laërce nous l'ont transmis ; l'autre est une inscription de quatre vers que nous possédons aussi et qu'Aristote fit placer sur la statue, d'autres disent le mausolée, qui, par ses soins, fut élevé à son ami dans le temple de Delphes. De plus, il épousa la fille qu'Hermias laissait en mourant ; et il se retira, pour la mettre, ainsi que lui-même, en sûreté contre la vengeance des Perses, à Mitylène dans l'île de Lesbos, où il séjourna deux années environ (jusqu'en 343 avant J. C.). Son union paraît avoir été fort heureuse ; et, dans son testament, il prescrivit qu'on réunisse ses cendres à celles de son épouse bien-aimée. Du reste, les liaisons d'Aristote avec le tyran d'Atarnée sont une des circonstances de sa vie qui ont prêté le plus aux calomnies de toute espèce ; et ces calomnies étaient assez accréditées pour que, cinq siècles plus tard, Tertullien, les répétant sans doute, ait avancé que c'était Aristote lui-même qui avait livré son ami aux agents des Perses. Ces fables sont tout aussi ridicules que celles dont nous avons déjà parlé ; seulement elles sont plus odieuses. On ne sait si Aristote était encore à Mitylène quand Philippe l'appela près de lui pour diriger l'éducation d'Alexandre (343 avant J. C.). Le jeune prince avait alors treize ans, et la lettre de Philippe au philosophe, lettre dont l'authenticité n'est pas très-certaine, malgré le témoignage d'Aulu-Gelle et de Dion Chrysostôme, ne se rapporte point à cette époque. Elle annonce à celui dont Philippe fera plus tard l'instituteur de son héritier, la naissance d'un fils ; et si elle n'a point l'importance spéciale qu'on lui attribue d'ordinaire, elle prouve du moins, comme le remarque fort bien M. Stahr, que les relations de Philippe avec l'ancien compagnon de son enfance étaient assez fréquentes et assez intimes. Aristote paraît avoir profité de sa faveur à la cour de Macédoine pour faire relever les murs de sa ville natale ; on dit même qu'il lui donna des lois de sa propre main, qu'il y fit établir des gymnases et une école. Les habitants reconnaissants consacrèrent à leur illustre compatriote le nom d'un des mois de l'année, et celui d'une fête solennelle qui était probablement la fête de son jour de naissance. Du temps de Plutarque, on montrait encore aux voyageurs les promenades publiques, garnies de bancs de pierre, qu'Aristote y avait fait établir. Bien que l'éducation d'Alexandre n'ait pas pu durer plus de quatre

ans, bien que son précepteur eût à corriger de graves erreurs commises dans la direction antérieurement donnée au jeune prince par Léonidas, parent d'Olympias, et par Lysimaque, on ne peut douter qu'Aristote n'ait exercé sur son élève la plus décisive influence. Il sut prendre sur ce fougueux caractère un ascendant qu'il ne perdit pas un instant, et lui inspirer la plus sincère et la plus noble affection. Les études auxquelles il appliqua surtout Alexandre furent celles de la morale, de la politique, de l'éloquence et de la poésie. La musique, l'histoire naturelle, la physique, la médecine même, occupèrent beaucoup le jeune prince, et l'on peut s'en rapporter au génie si positif d'Aristote pour être sûr qu'il ne donna toutes ces connaissances à son élève que dans la mesure où elles devaient être utiles à un roi. Il paraît aussi, à en croire la lettre citée par Aulu-Gelle et Plutarque, qu'Alexandre attachait le plus grand prix aux études de métaphysique qu'il avait alors commencées, puisqu'au milieu même de ses conquêtes il écrivit à son ancien maître, pour lui reprocher d'avoir rendues publiques des doctrines et des théories qu'il voulait être le seul à posséder. Il est certain que cette édition de l'*Iliade* qu'Alexandre porta toujours avec lui, qu'il mettait sous son chevet, cette fameuse édition de la Cassette, avait été revue pour lui par Aristote ; et le conquérant qui, dans Thèbes en cendres, ne respectait que la maison de Pindare, devait avoir bien profité des leçons d'un maître qui nous a laissés les règles de la poétique, et qui lui-même eût été un grand poète, s'il l'eût voulu. Aristote composa quelques ouvrages spécialement destinés à l'éducation de son élève ; mais, parmi eux, on ne saurait compter celui qui nous reste sous le titre de *Rhetorique à Alexandre*, et qui est certainement apocryphe. Il fit particulièrement pour lui, à ce qu'affirme Diogène Laërce, un traité sur la royauté. Callisthène, neveu d'Aristote, et qui devait accompagner Alexandre en Asie pour y tomber victime de ses soupçons, partageait les leçons données au jeune prince, ainsi que Théophraste, et Marsyas, depuis général et historien, qui fit un ouvrage sur l'éducation même d'Alexandre. C'était à Pella le plus habituellement, dans un palais appelé le Nymphæum, qu'Aristote résidait avec son royal élève, et quelquefois aussi à Stagire relevée de ses ruines. Alexandre n'avait pas encore dix-sept ans quand son père, partant pour une expédition contre Byzance, lui remit la direction des affaires, sans qu'une si grande responsabilité dépassât en rien la précoce habileté du jeune roi. On peut croire que son précepteur continua de lui donner des conseils, qui, pour n'être plus littéraires, n'en furent pas moins utiles. Mais dès lors les études régulières et l'éducation furent nécessairement interrompues ; en 338, nous voyons Alexandre, âgé de dix-huit ans, combattre au premier rang et parmi les plus braves à la bataille de Chéronée, qui décida du sort de la Grèce. Aristote resta une année encore auprès de son élève, devenu roi après le meurtre de Philippe, et ne quitta la Macédoine qu'en 335 avant J. C., quand Alexandre se disposait à passer en Asie, la seconde année de la cxi^e olympiade. Il se rendit alors à Athènes, où il resta sans interruption durant treize années, et qu'il ne quitta que vers la mort d'Alexandre. C'est donc à cette époque qu'il ouvrit une école de philosophie dans un des gymnases de la ville nommé le Lycée, du nom d'un temple du voisinage consacré à Apollon Lycien ; et ses disciples, bientôt nombreux, reçurent, ainsi que lui, le surnom de péripatéticiens, de l'habitude toute personnelle qu'avait le maître d'enseigner en marchant, au lieu de de meurer assis. Il donna, comme Xénocrate l'avait

fait avant lui, une sorte de discipline à son école : un chef, un archonte, renouvelé tous les dix jours, veillait à maintenir le bon ordre ; et des banquets périodiques réunissaient tous les élèves plusieurs fois dans l'année. Aristote avait pris soin lui-même, à l'imitation de son ami et de son rival platonicien, de tracer le règlement de ces réunions (*νόμοι συμποσιακοί*), et un article, inspiré par ses goûts très-connus, interdisait l'entrée de la salle du festin au convive qui, sur sa personne, n'aurait point observé la plus scrupuleuse propreté. Aristote faisait deux leçons ou, comme on disait pour lui particulièrement, deux promenades par jour : l'une le matin, *περιπατος ἐώθινος* ; l'autre le soir, *δειλιός*. L'enseignement variait de l'une à l'autre, comme l'exigeait la nature même des choses : la première destinée aux élèves plus avancés traitait des matières les plus difficiles, *ἀχροαματικοί λόγοι* ; l'autre s'adressait en quelque sorte au vulgaire, et n'abordait que les parties les moins ardues de la philosophie, *ἑξωπειτικοί λόγοι, ἐγκύκλιος λόγοι, λόγοι ἐν κοίτῳ*. C'est de cette division nécessaire dans toute espèce d'enseignement, que des historiens postérieurs ont tiré ces singulières assertions sur la différence profonde de deux doctrines, l'une secrète, l'autre publique, qu'Aristote aurait enseignées. La philosophie en Grèce, à cette époque surtout, a été trop indépendante, trop libre, pour avoir eu besoin de cette dissimulation. Le précepteur d'Alexandre, l'ami de tous les grands personnages macédoniens, l'auteur de la *Métaphysique* et de la *Morale*, n'avait point à se cacher : il pouvait tout dire et il a tout dit, comme Platon son maître, dont un disciple zélé pouvait d'ailleurs recueillir quelques théories, qui de la leçon n'avaient point passé jusque dans les écrits (*ἄγραφα δόγματα*). Mais supposer aux philosophes grecs, au temps d'Alexandre, cette timidité, cette hypocrisie antiphilosophique, c'est mal comprendre quelques passages douteux des anciens ; c'est, de plus, transporter à des temps profondément divers des habitudes que les ombrages et les persécutions mêmes de la religion n'ont pu imposer aux philosophes du moyen âge. Il faut certainement distinguer avec grand soin les ouvrages acroamatiques des ouvrages extérieurs d'Aristote ; mais il ne s'agit que d'une différence dans l'importance et l'exposition des matières ; il ne s'agit pas du tout de la publicité, qui était égale pour les uns et pour les autres. Aristote avait donc cinquante ans quand il commença son enseignement philosophique, et l'on peut juger, d'après les détails biographiques qui précèdent, ce que devait être cet enseignement appuyé sur d'immenses travaux, des méditations continuelles, une expérience consommée des choses et des hommes, et une position toute-puissante par l'estime que lui avait vouée son élève, dominateur de la Grèce et de l'Asie. C'est durant ces treize années de séjour à Athènes qu'Aristote composa ou acheva de composer tous les grands ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous, à travers les siècles qui les ont sans cesse étudiés. On sait avec quelle générosité, digne d'un conquérant du monde, Alexandre contribua, pour sa part, à ces monuments éternels de la science. Si l'on en croit Pline, plusieurs milliers d'hommes, aux gages du roi, étaient chargés uniquement du soin de recueillir et de faire parvenir au philosophe tous les animaux, toutes les plantes, toutes les productions curieuses de l'Asie ; et c'est avec ce secours qu'aujourd'hui les nations les plus libérales et les plus riches peuvent à peine assurer à la science, qu'Aristote composa cette prodigieuse *Histoire des animaux*, ces traités d'anatomie et de physiologie comparées. que les plus illustres naturalistes de nos jours admirent plus encore peut-être que ne

l'a fait l'antiquité. Athénée affirme qu'Alexandre donna plus de 800 talents à son maître pour faciliter ses travaux de tous genres, et la formation de sa riche bibliothèque, ce qui fait, en ne comptant le talent qu'à 5000 fr., 4 000 000 de notre monnaie. Cette somme, toute considérable qu'elle est, n'a rien d'exagéré quand on songe aux trésors incalculables que la conquête mit aux mains d'Alexandre. On peut croire que ces libéralités du royal élève et cette intelligente protection servirent aussi au philosophe pour composer cet admirable et si difficile *Recueil des constitutions* politiques, grecques et barbares, que le temps n'a pas laissé parvenir jusqu'à nous, mais qui n'avait pas dû coûter moins de recherches que *l'Histoire des animaux*. Aristote, entouré, comme il l'était à ce moment, d'une famille qu'il paraît avoir beaucoup aimée ; de sa fille Pythias mariée à Nicanor, son fils adoptif ; d'Herpyllis sa seconde femme, et auparavant son esclave, pour laquelle il semble, d'après son testament, avoir eu la plus vive affection ; de Nicomaque, fils qu'il avait eu d'elle ; illustre parmi les philosophes, les naturalistes, les médecins même de son temps, comblé des faveurs d'Alexandre, Aristote était alors dans une de ces rares positions qui font l'envie du reste des hommes. Il ne paraît point qu'il en abusa ; mais ce bonheur si complet, si réel, si éclatant, dura peu. La conspiration d'Hermolaüs, dans laquelle Alexandre impliqua le neveu d'Aristote, Callisthène, dont la rude franchise l'avait blessé, éclata vers cette époque, et il est certain que dès lors la froideur entre le roi et son ancien maître succéda aux relations si affectueuses qui jusque-là les avaient unis. Le meurtre d'un homme tel que Callisthène, accompagné des circonstances odieuses que n'ont pu dissimuler même les historiographes officiels du roi, indigna la Grèce entière, et la postérité le regarda encore comme une tache ineffaçable à la mémoire du héros. On peut juger de la douleur que cette catastrophe dut causer à l'oncle de la victime, au précepteur de celui qui venait de se déshonorer par ce forfait. Six années s'écoulèrent encore jusqu'à la mort d'Alexandre, et l'on doit croire que durant tout ce temps les rapports d'Aristote et de son coupable élève durent être aussi rares que pénibles. Mais si le ressentiment devait être profond dans le cœur du philosophe, rien n'autorise à supposer, avec quelques auteurs anciens, qu'Aristote ait nourri des projets de vengeance. Tout dément cette abominable calomnie, répétée par Pline, qui lui attribue d'avoir, d'accord avec Antipater, empoisonné Alexandre, calomnie dont s'autorisa plus tard Caracalla, le singe du héros macédonien, pour chasser les péripatéticiens d'Alexandrie et brûler leurs livres. Alexandre est mort à la suite d'orgies, d'une mort parfaitement naturelle, comme l'attestent les mémoires mêmes de ses lieutenants, Aristobule et Ptolémée, que possédaient et que citent Plutarque et Arrien ; comme l'attestait le journal qu'on tenait chaque jour des actions du roi, *ἐμπρηστῆς βιωδευτῆς*, et en particulier le journal de sa maladie. Aristote passait si peu pour l'ennemi d'Alexandre, malgré son juste ressentiment, et il était si bien resté l'ancien partisan du Macédonien, qu' aussitôt après la mort du roi, à ce qu'il paraît, il dut songer à se soustraire aux dangers de la réaction, et qu'il se retira dans une ville soumise aux autorités macédoniennes et protégée par elles. Il serait également difficile de comprendre et que le parti antimacédonien, dirigé par Démosthène et Hypérides, ait poursuivi l'empoisonneur d'Alexandre, et que les Macédoniens l'aient défendu. Aristote dut lui, non point devant une accusation politique, mais devant une accusation d'impieeté portée contre lui par le grand prêtre Euryvédon,

soutenu d'un citoyen nommé Démophile. On lui reprochait d'avoir commis un sacrilège en élevant des autels à la mémoire de sa première femme et de son ami Hermias. Sa pieuse amitié devint un crime; et Aristote, comme il semble l'avoir dit lui-même, se retira pour épargner aux Athéniens, dont l'esprit lui était bien connu, « un second attentat contre la philosophie. » Tous ces détails, qui semblent assez positifs, doivent être rapportés peut-être à une époque antérieure; et l'on peut conjecturer, d'après quelques indications, comme l'a fait M. Stahr, qu'Aristote s'était retiré à Chalcis, même avant la mort d'Alexandre, laissant la direction de son école à Théophraste, qui lui succéda dans le Lycée. Quelques biographes lui ont attribué une apologie contre cette accusation, sans doute pour faire pendant à l'*Apologie de Socrate* par Platon; mais Athénée, qui en cite un passage, ne la regarde pas comme authentique. Aristote vécut un an à Chalcis et mourut en 322, vers le mois de septembre, peu de temps avant Démosthène, qui, lui aussi, victime d'autres passions, vint s'empoisonner à Calaire, et termina par une mort héroïque une vie consacrée tout entière à la patrie et à la liberté. Quelques biographes ont soutenu qu'Aristote s'était tué, assertion contre laquelle protestent et le témoignage d'Apollodore, et celui de Denys d'Halicarnasse, et les théories même du philosophe contre le suicide. Il paraît certain qu'il succomba, après plusieurs années de souffrance, à une maladie d'estomac qui était héréditaire dans sa famille, et qui le tourmenta pendant toute sa vie, malgré les soins ingénieux par lesquels il cherchait à la combattre. Quelques Pères de l'Eglise, on ne sait sur quels témoignages, ont avancé qu'il s'était précipité dans l'Euripe par désespoir de ne pouvoir comprendre les causes du flux et du reflux. Cette fable ne mérite pas même d'être réfutée; mais elle témoigne qu'on supposait au philosophe une immense curiosité des phénomènes naturels. Si c'est là tout ce qu'on a voulu dire, ses ouvrages sont un bien meilleur témoignage que tous les contes inventés à plaisir : la *Météorologie* et l'*Histoire des animaux* attestent suffisamment les efforts d'Aristote pour comprendre le grand spectacle de la nature qui pose éternellement devant nous. Diogène Laërce et Athénée nous ont conservé sous le nom de *Testament d'Aristote* une pièce qui ne porte aucun caractère positif de fausseté; mais on a remarqué avec raison (M. Stahr) que le philosophe n'y faisait aucune mention ni de ses manuscrits, ni de sa bibliothèque, qui lui avait coûté tant de soins et de recherches. C'est tout au moins un oubli fort singulier, à moins que ce prétendu testament ne soit un simple extrait d'un acte beaucoup plus long et beaucoup plus complet. Il avait, du reste, institué Antipater pour son exécuteur testamentaire; et son puissant ami dut assurer à tous ceux que le philosophe avait aimés les bienfaits qu'il répandait sur eux, et particulièrement sur ses esclaves.

Cette esquisse rapide de la vie d'Aristote suffit pour montrer que si la nature avait fait beaucoup pour lui, les circonstances extérieures ne lui furent pas moins favorables. Sa première éducation, les leçons d'un maître tel que Platon, continuées pendant près de vingt ans, la protection de deux rois, et surtout celle d'Alexandre, et d'autre part les immenses ressources qu'avaient accumulées déjà les efforts des philosophes antérieurs, tout se réunissant pour rendre complète et décisive l'influence d'un génie tel que le sien, se développant dans de si heureuses conditions. Cette influence a été sans égale; elle agit depuis plus de deux mille ans, et l'on peut affirmer, sans crainte d'erreur, qu'elle sera aussi durable que l'humani-

té sur laquelle elle s'exerce. L'autorité souveraine de ce grand nom a pu être ébranlée et détruite en physique; elle est éternelle en logique, en métaphysique, en esthétique littéraire, en histoire naturelle, tout aussi bien qu'en politique et en morale.

Aristote, doué d'une activité prodigieuse, qui, suivant l'observation même de son maître, avait besoin du frein, comme la lenteur de Xénocrate avait besoin de l'éperon; aidé par tous les secours que lui offraient des disciples nombreux et intelligents, des livres et des collections de tout genre, Aristote avait beaucoup écrit. On peut voir par les citations diverses des auteurs, et par les catalogues de Diogène Laërce, de l'anonyme de Ménage, de l'anonyme arabe de Casiri, quelles ont été nos pertes. Ces catalogues, tout informes, tout inexacts qu'ils sont, nous attestent qu'elles furent bien graves. Parmi tous ces trésors détruits, nous n'en citerons qu'un seul; c'est ce *Recueil des constitutions* dont Aristote lui-même fait mention à la fin de la *Morale à Nicomaque*, et qui contenait l'analyse des institutions de cent cinquante-huit États, selon les uns, de deux cent cinquante et même de deux cent cinquante-cinq selon les autres. C'est de cette vaste collection de faits généralisés, résumés, qu'il a tiré l'ouvrage politique qui nous reste. Ce qui est parvenu jusqu'à nous de toutes ses œuvres forme le tiers, tout au plus, de ce qu'il avait composé; mais ce qui peut nous consoler, c'est que ces admirables débris sont aussi les plus importants de son édifice, sinon par l'étendue, du moins par la nature et la qualité des matériaux qui les forment. Les commentateurs grecs des cinq ou six premiers siècles ont donné beaucoup de soin à la classification des œuvres d'Aristote. Un d'eux, Adraste, qui vivait 150 ans environ après J. C., avait fait un traité spécial fort célèbre sur ce sujet, qui de nos jours en est encore un pour les érudits. On distribuait les ouvrages du maître de diverses façons, soit en les considérant simplement sous le rapport de la rédaction plus ou moins parfaite où il les avait lui-même laissés, soit en les considérant plus philosophiquement sous le rapport de la matière dont ils traitaient. Ainsi d'abord on distinguait les simples notes, les documents, les *θρονηματικά*, des ouvrages complètement mis en ordre *συναρμηματικά*, et parmi ceux-ci on distinguait encore les acroamatiques ou ésotériques, des exotériques; puis, en second lieu, on divisait les œuvres d'Aristote presque selon les divisions qu'il avait tracées quelquefois lui-même à la philosophie, en théorétiques, pratiques, organiques ou logiques. Ces classifications peuvent être justifiées selon le point de vue auquel on se place; mais, pour se rendre compte comme dans une sorte d'inventaire des richesses que nous avons reçues des siècles passés, il suffit de s'en tenir à l'ordre donné par l'*editio princeps* des Alde, et que depuis lors tous les éditeurs, si l'on excepte Sylburge et Buhle après lui, ont scrupuleusement suivi. Voici, selon cet ordre, les divisions principales qu'on peut faire des œuvres d'Aristote :

1° La *Logique*, composée de six traités tous authentiques, malgré quelques doutes d'ailleurs très-réfutables, élevés dans l'antiquité et dans les temps modernes, traités qui doivent se succéder ainsi : les *Catégories*, l'*Herméneia*, les *Premiers Analytiques*, en deux livres, appelés par Aristote *Traité du Syllogisme*; les *Derniers Analytiques*, en deux livres, appelés par Aristote *Traité de la Démonstration*; les *Topiques*, en huit livres, appelés par Aristote *Traité de Dialectique*, et les *Réfutations des sophistes*. La collection de ces traités est ce qu'on nomme habituellement l'*Organon*, mot qui n'appartient pas plus à l'au-

teur que celui de *Logique*, et qui vient des commentateurs grecs.

2° La *Physique*, en prenant ce mot dans le sens général qu'y donnaient les Grecs, et non dans le sens spécial où nous l'entendons actuellement. Elle se compose des ouvrages suivants : 1° la *Physique*, ou pour mieux dire les *Leçons de Physique*, en huit livres; 2° le *Traité du Ciel*, en quatre livres; 3° le *Traité de la Génération et de la Destruction*, en deux livres; 4° la *Météorologie*, en quatre livres; 5° le petit *Traité du Monde*, adressé à Alexandre, apocryphe; 6° le *Traité de l'Âme*, en trois livres; 7° une suite de petits traités appelés par les scolastiques : *Parva naturalia* : de la *Sensation et des Choses sensibles*, de la *Mémoire et de la Rémémorance*, du *Sommeil et de la Veille*, des *Rives et de la Divination par le sommeil*, de la *Longévité et de la Brève durée de la vie*, de la *Jeunesse et de la Vieillesse*, de la *Vie et de la Mort*, et enfin de la *Respiration*; 8° l'*Histoire des animaux*, en dix livres, dont le dernier est peut-être apocryphe; 9° le *Traité des Parties des animaux*, en quatre livres; 10° le *Traité du Mouvement des animaux*; 11° le *Traité de la Marche des animaux*; 12° le *Traité de la Génération des animaux*, en cinq livres; 13° le *Traité des Couleurs*; 14° un extrait d'un *Traité d'Acoustique*; 15° le *Traité de Physiognomonie*; 16° le *Traité des Plantes*, en deux livres, dont le texte grec a été refait à Constantinople, d'après le texte arabe et latin, en deux livres; 17° le *Petit Recueil des récits surprenants*, apocryphe; 18° le *Traité de Mécanique*, sous forme de questions; 19° le vaste recueil de faits de tout genre, sous forme de questions, et intitulé : les *Problèmes en cinquante-sept sections*; 20° le petit *Traité des lignes inscrites*; 21° et enfin les *Positions et les noms des vents*, fragment d'un grand ouvrage sur les signes des saisons.

3° La *Métaphysique*, nom qui ne vient pas d'Aristote lui-même, en quatorze livres, et avec laquelle il faut classer le petit ouvrage sur *Mélessus*, *Xénophane* et *Gorgias*.

4° La *Philosophie pratique*, ou, comme le dit aussi Aristote, la *Philosophie des choses humaines* : la *Morale*, proprement dite, composée de trois traités, dont les deux derniers ne sont que des rédactions différentes des élèves d'Aristote : 1° la *Morale à Nicomaque*, en dix livres; 2° la *Grande Morale* en deux livres; 3° la *Morale à Eudème*, en sept livres; 4° le fragment sur les *Vertus et les Vices*; 5° la *Politique*, en huit livres; 6° l'*Économique*, en deux livres, dont le second est apocryphe; 7° l'*Art de la Rhétorique*, en trois livres, suivi de la *Rhétorique à Alexandre*, qui est apocryphe; 8° le *Traité de la Poétique*, qui n'est qu'un fragment.

5° Il faudrait ajouter à tous ces ouvrages : 1° les fragments épars dans les auteurs de l'antiquité, et dont quelques-uns sont assez considérables; 2° les poésies; 3° enfin les Lettres, bien qu'elles ne soient pas authentiques. Jusqu'à présent aucune édition, même la plus récente, celle de Berlin, n'a donné complète cette cinquième partie des œuvres d'Aristote; elle n'est pas cependant sans importance.

Il est impossible de donner ici, en quelques pages, une idée suffisante du vaste et profond système que renferment ces divers ouvrages, et qui a régné sans interruption, bien qu'avec des intermittences de force et de déclin, depuis Aristote jusqu'à nous, d'abord sur les écoles de la Grèce et de Rome, puis exclusivement sur toutes celles du moyen âge, berceau de la science moderne, puis sur les écoles arabes, et qui règne souverainement encore dans les parties les plus

importantes de la philosophie, la logique entre autres, et sur les belles-lettres, la rhétorique et la poétique. Quelques observations cependant pourront faire comprendre, même en les restreignant dans d'étroites limites, comment cet empire a été et est encore légitime autant que bien-faisant.

Parmi les causes qui ont fait d'Aristote le précepteur de l'intelligence humaine, comme disent les Arabes, il faut mettre en première ligne le caractère tout encyclopédique de ses ouvrages. Nul philosophe avant lui, nul autre après lui, n'a su, doué d'un tel génie, embrasser, dans une théorie une et systématique, l'ensemble des choses. La philosophie grecque, quelque valeur qu'eussent ses recherches avant le siècle d'Alexandre, n'avait pu rien produire d'aussi complet ni d'aussi profond. Démocrite, qui, avant Aristote, a pu être appelé le plus savant et le plus laborieux des Grecs, n'avait pu entrevoir qu'une faible partie de la science. Il avait recueilli beaucoup de faits; mais le point de vue tout matérialiste où il s'était placé ne lui avait permis de les comprendre que bien insuffisamment. Platon, dont on ne veut pas d'ailleurs rabaisser ici le mérite, et qui certainement est supérieur à son disciple par la simplicité et la grandeur morale de son système; Platon s'était condamné, par la direction même de son génie, à ignorer une partie des faits naturels, dont il n'avait point à tenir un compte bien sérieux; de plus, la forme de ses ouvrages ne lui permettait pas cette rigueur systématique sans laquelle une encyclopédie n'est qu'une vaste confusion, sans laquelle surtout un enseignement positif et général est impossible. Platon a, dans un sens, trouvé beaucoup mieux que cela; il n'a pas joué le rôle de précepteur, il a joué le rôle beaucoup plus grand, beaucoup plus utile même, de législateur des croyances religieuses et des mœurs : c'est comme un prophète philosophe. Mais avant Aristote, la science éparsée n'avait point été réunie en un corps; des matériaux isolés attendaient l'architecte et ne formaient point un édifice; c'est lui qui le construisit. Quelques historiens de la philosophie, M. Ritter entre autres, lui ont reproché d'avoir le premier introduit l'érudition dans la philosophie. La critique ne semble pas méritée. Pour composer l'œuvre totale de la science, la ranger tout entière sous une seule discipline, les forces d'un individu, quelque puissant qu'il soit, ne pourront jamais suffire. S'il ne datait que de lui seul, ce serait un révélateur; ce ne serait plus un philosophe. Au contraire, Aristote s'est fait une gloire, et cette gloire n'appartient qu'à lui seul, d'être l'historien de ses prédécesseurs. L'odieuse accusation de Bacon est complètement fautive : loin d'égorger ses frères, comme font les despotes ottomans pour régner seuls, c'est lui qui les a fait vivre en transmettant à la postérité leurs noms et leurs doctrines. Il n'a jamais prétendu cacher tout le profit qu'il avait tiré de leurs travaux. Mais s'il doit à ses devanciers une partie des matériaux qu'il a employés, c'est à lui seul qu'il doit d'avoir su les mettre en œuvre. C'est du haut de la philosophie première, de la métaphysique dont il est le fondateur, qu'il a pu saisir, d'un regard ferme, la valeur relative de tous les faits particuliers, de toutes les notions particulières, et les classer entre elles de manière à reproduire, dans une théorie complète, l'ordre admirable de la réalité. C'est de ce fait élevé qu'il a pu voir sans confusion, sans erreur, cette prodigieuse variété de phénomènes que l'homme et la nature présentent incessamment à l'observation du philosophe. La métaphysique fut pour lui ce que le vulgaire trop souvent ignore, la science de la réalité, la science de ce qui est, de l'être en

soi. Pour Platon, la réalité des choses, l'essence des choses, était en dehors d'elles et résidait tout entière dans les idées séparées, distinctes, éternelles, immuables. Aristote, au contraire, ne vit de réalité et ne put en concevoir que dans l'individu, dont la science doit tirer les notions générales et les premiers principes qui composent ses théories et ses démonstrations. Tout être, et il n'y a que des êtres particuliers, est nécessairement l'assemblage de quatre causes dont l'une est sa forme, qui tout d'abord se révèle à nos sens; l'autre, sa matière; la troisième, le mouvement, qui l'a fait devenir ce qu'il est, qui l'a produit; la quatrième enfin, la cause finale, la fin même vers laquelle il tend, qui lui assigne un but, et lui donne un sens aux yeux de la raison. Sans ces quatre causes, l'être ne se comprend plus; il n'est rien sans elles. Les deux premières nous sont attestées par le témoignage irrécusable de notre sensibilité, les deux autres par le témoignage non moins certain de notre raison. Elles sont toujours réunies dans toute chose qui n'est pas le simple accident d'une autre. Mais l'être, produit de ces quatre causes, n'est pas seulement d'une essence stérile et purement logique; il revêt des attributs qui le modifient et que la science peut affirmer de lui. Ces attributs, ces catégories, sont au nombre de dix, comme les causes sont au nombre de quatre. La science, en affirmant ou en niant ces attributs, fait la vérité ou l'erreur; quant à l'être et à ses attributs, ils n'ont d'autre caractère que d'exister, et pour les connaître, c'est dans les termes simples et non dans les propositions composées qu'il faut les chercher. Les catégories sont: d'abord, celle de la substance sans laquelle les autres ne seraient pas, à laquelle elles sont toutes comme suspendues; puis, la quantité, la qualité, la relation, le temps, le lieu, la situation, la manière d'être, l'action et la passion. Les catégories sont les éléments nécessaires dont les propositions se forment, comme la réalité même: d'une part, les êtres en soi, les sujets avec cette merveilleuse diversité qu'a d'abord faite la nature, et avec celle que l'esprit de l'homme vient y joindre par l'abstraction; et d'autre part, les attributs. Ici la seule catégorie de la substance, là les neuf autres; les unes et les autres liées entre elles par cette notion de l'existence, la seule qui puisse unir le prédicat au sujet, et qui fournit également, soit qu'on l'affirme ou qu'on la nie, l'indispensable condition sans laquelle les deux autres n'ont ni valeur ni détermination. De là toute la théorie de la proposition, les formes diverses qu'elle peut prendre; de là toute la théorie du syllogisme où deux propositions enchaînées l'une à l'autre par un moyen terme compris dans l'attribut et comprenant le sujet, forment une conclusion où l'attribut est uni au sujet d'une nécessité logique; de là, enfin, toute cette théorie de la démonstration ou le rapport de l'attribut au sujet repose sur la vraie cause qui met l'un dans l'autre, et qui prouve leur union d'une irréfutable manière, non plus par la seule nécessité logique, mais par cette nécessité réelle, effective, que les phénomènes mêmes portent avec eux. Mais rien ne se démontre qu'à la condition d'un indémontrable; les causes, et par suite les moyens termes, ne sont point infinis. Dans les démonstrations, il faut s'arrêter aux axiomes, sans lesquels la démonstration ne serait pas possible, bien qu'elle ne les emploie jamais directement. Les axiomes sont les principes communs, et en tête de tous est le principe de contradiction qu'implique la notion même d'existence. Les principes propres sont ceux qui appartiennent à chaque sujet spécial que la science étudie, et sans lesquels les principes communs resteraient inféconds et stériles. L'ordre de la na-

ture et l'ordre de la science se correspondent ainsi l'un à l'autre; la pensée n'est rien sans l'expérience, bien que l'expérience soit fort au-dessous de la pensée. Ce que la science doit faire avant tout, c'est d'observer scrupuleusement tous ces phénomènes qu'elle doit comprendre et démontrer par leurs causes, les lois générales du mouvement dont la nature entière est animée, les lois de plus en plus complexes par lesquelles l'organisation s'élève du végétal jusqu'à l'homme, et de la vie aveugle, obscure des derniers êtres, à cette vie supérieure de la pensée et de l'intelligence dans le plus parfait des êtres; ces lois, enfin, les plus admirables, les plus élevées de toutes, qui président à la vie morale des individus et des sociétés. Et pour couronner cette œuvre de la science, il faut qu'elle monte encore un degré plus haut, il faut qu'au-dessus de la nature, où les causes sont nécessaires et fatales, au-dessus de l'homme, cause libre et volontaire, elle arrive jusqu'à la cause première, à la cause unique, au premier moteur, qui communique à tout le reste le mouvement, la vie, la pensée; il faut qu'elle arrive jusqu'à Dieu. Tel est l'immense système qu'Aristote a tracé et qu'il a rempli. Il a fait la logique et fondé la science de la pensée de telle sorte, que depuis lui, comme le dit Kant, elle n'a fait ni un pas en avant, ni un pas en arrière; il a fondé dans l'histoire naturelle cette admirable méthode d'observation, que personne n'a mieux appliquée que lui; il y a tracé quelques-unes de ces lois de la vie que la physiologie comparée s'efforce encore de nos jours de constater; il a fondé la métaphysique sur des bases qu'on ne peut plus changer; il a fondé la psychologie, la science morale, la science politique, l'esthétique littéraire, etc. Cette magnifique encyclopédie, résumé à peu près complet de tout ce qu'avait su le monde grec, n'avait que peu de chose à enseigner à la Grèce, si on la compare à ces peuples qui, dans la suite des temps, privés de toute spontanéité scientifique, durent aller se mettre à l'école des siècles passés. Pour refaire au milieu de la barbarie l'éducation de l'esprit humain, il fallut s'adresser à la Grèce, la sage institutrice des nations, et, dans la Grèce, il n'y avait qu'un maître possible: c'était Aristote, parce que seul il pouvait enseigner et démontrer la totalité de la science. Aujourd'hui même, si par une catastrophe qui heureusement est impossible, le genre humain avait à subir la même épreuve qu'il a subie dans le moyen âge, nul doute que le choix ne fût absolument identique. Il n'est point de philosophe qui pût aujourd'hui même remplacer Aristote: Descartes, Leibniz, Kant n'y suffiraient pas. L'enseignement péripatéticien, après tout ce qu'aurait appris l'humanité, serait sans doute bien incomplet; mais, sans contredit, il serait encore le moins imparfait de tous.

Il faut ajouter à cette première cause de la domination aristotélique, la forme même de ses livres: il avait fait des dialogues, à ce qu'atteste Cicéron; ils ne sont pas parvenus jusqu'à nous, et l'on peut affirmer sans aucune témérité qu'en face des dialogues de son maître, cette perte ne fait point tort à sa gloire. Mais les ouvrages que la postérité a conservés, et que nous possédons, ont donné à la science cette forme didactique que, depuis lors, elle n'a point changée, et qu'elle a reçue pour la première fois des mains d'Aristote. Un ton magistral, comme s'il eût prévu le rôle qu'il devait remplir plus tard; un style austère, sans autres ornements que la pensée même qu'il revêt; une concision et une rigueur faites pour exciter le zèle et la sagacité des élèves, tels sont les mérites secondaires, mais non point inutiles, qui ont contribué à faire donner au disciple de

Platon la préférence sur son maître. Platon a rendu d'autres services à l'esprit humain, et le christianisme, en particulier, sait tout ce qu'il lui doit; mais Platon, avec la divine élégance de ses formes, n'était point fait pour les labeurs de l'école. Sa mission était de charmer, de convaincre les âmes, en les purifiant. C'était à un autre d'initier les esprits aux pénibles investigations de la science. C'est qu'en effet, quand on parle de l'empire souverain exercé par Aristote, c'est surtout de sa logique qu'il s'agit; et, pour qui se rappelle l'histoire de la scolastique, pour qui connaît la nature vraie de la logique, il n'y a pas de doute que l'*Organon* d'Aristote, étudié sans interruption pendant cinq ou six siècles par toutes les écoles de l'Europe, commenté par les maîtres les plus illustres, ne pouvait être remplacé par aucun livre; il n'y a pas de doute qu'aucun livre, si ce n'est celui-là, ne pouvait donner à l'esprit moderne et à toutes les langues par lesquelles il s'exprime cette rectitude, cette justesse, cette méthode que le génie européen seul jusqu'à présent a connues. Il est tout aussi certain que la logique était la seule science qui pût être cultivée avec cette ardeur et ce profit, sans porter atteinte aux croyances religieuses qui firent alors le salut du monde. La logique, précisément parce qu'elle ne consiste que dans les formes de la science, et qu'elle n'engage expressément aucune question, ne peut jamais causer d'ombrage. Elle ne s'inquiète point des principes, auxquels elle est complètement indifférente. C'est là ce qui fait qu'elle a pu tout à la fois être adoptée par les chrétiens et les mahométans, par les protestants et les catholiques, par les croyants et les philosophes. Où trouver rien de pareil dans Platon? Où trouver rien de pareil dans aucun autre philosophe? Si la science et ses procédés étaient l'esprit humain tout entier, Aristote eût été plus grand encore qu'il n'est; l'esprit humain n'aurait point eu d'autre guide que lui.

Mais sur les questions essentielles que Platon avait résolues d'une manière si nette et si vraie, sur la Providence, sur l'âme, sur la nature de la science, Aristote s'est montré indécis, obscur, incomplet. Le dieu de sa métaphysique n'est pas le dieu qui convient à l'homme; Dieu est plus que le premier moteur, au sens où Aristote semble le comprendre; il a créé le monde, comme il le protège et le maintient; il ne peut avoir pour ses créatures cette indifférence où le laisse le philosophe, il préside au monde moral tout aussi bien qu'il meut le monde physique; il doit intervenir dans la vie des individus et des sociétés tout aussi bien qu'il intervient dans les phénomènes naturels. Incertain sur la Providence et sur Dieu, Aristote ne l'est guère moins sur l'immortalité de l'âme et sur la vie qui doit suivre celle d'ici-bas. Il ne nie pas que l'âme survive au corps, sans toutefois l'affirmer bien positivement; mais de ce principe il ne tire aucune de ces admirables conséquences qui ont fait du platonisme une véritable religion. Quant à la science, il ne la fait pas sortir tout entière de la sensation, comme le lui attribue le fameux axiome qu'on chercherait vainement dans ses œuvres; mais il est sur la pente où son maître avait voulu retenir la philosophie; il est sur le bord de l'hélicisme, où tant d'autres se sont précipités en suivant ses traces, malgré les avertissements de Platon. D'ailleurs, ces lacunes si graves, et d'autres encore qu'on pourrait citer, ne devaient rien ôter à son autorité. Dans le mahométisme, comme dans le christianisme, c'était à une autre source qu'on puisait des croyances; il n'y avait point à lui en demander, et les siennes, chancelantes comme elles l'étaient,

ne pouvaient pas blesser bien vivement des convictions contraires. Cette indécision même ne nuisait en rien à la science; elle s'accordait fort bien avec elle, et l'Église catholique, tout ombrageuse qu'elle était, oublia bien vite les anathèmes dont jadis quelques Pères de l'Église avaient frappé le péripatétisme. On attendait et l'on tirait d'Aristote trop de services, pour qu'on pût s'arrêter à ce que dans un autre on eût poursuivi comme des opinions condamnables.

C'est une histoire qui est encore à faire, toute curieuse qu'elle est, que celle de l'aristotélisme. Les ouvrages d'Aristote, d'abord peu connus après sa mort, par suite de quelques circonstances assez douteuses qu'ont rapportées Strabon et Plutarque, ne commencèrent à être vraiment répandus que vers le temps de Cicéron; c'est Sylla qui les avait apportés à Rome après la prise d'Athènes. Il n'est pas présumable d'ailleurs que l'enseignement d'Aristote, qui dura treize années dans la capitale de la Grèce, eût laissé ses doctrines ignorées autant qu'on le suppose en général; mais ce qui est certain, c'est que ce n'est guère que vers l'ère chrétienne que son empire s'étendit. Ce fut d'abord, comme plus tard, la logique qui pénétra dans les écoles grecques et latines. Sans acception de systèmes, toutes se mirent à étudier, à commenter l'*Organon*; les Pères de l'Église, et à leur suite tous les chrétiens, n'y étaient pas moins ardents que les gentils; et tout le moyen âge n'a pas craint d'attribuer à saint Augustin lui-même un abrégé des *Catégories*, qui d'ailleurs n'est pas authentique. Boèce, au *v^e* siècle, voulait traduire tout Aristote, et nous avons de sa main l'*Organon*. Les commentateurs grecs furent très-nombreux, même après que les écoles d'Athènes eurent été fermées par le décret de Justinien; et, parmi ces commentateurs, quelques-uns furent vraiment considérables. L'étude de la logique ne cessa pas un seul instant à Constantinople ni dans l'Europe occidentale. Bède, Isidore de Séville la cultivèrent au *v^e* siècle, comme Alcuin la cultivait au *viii^e* à la cour de Charlemagne. C'est de l'*Organon* que sortit, au *xi^e* siècle, toute la querelle du nominalisme et du réalisme, tout l'enseignement d'Abelard. Vers la fin du *xii^e* siècle, quelques ouvrages autres que la *Logique* s'introduisirent en Europe, ou, ce qui est plus probable, y furent retrouvés; et, dès lors, les doctrines physiques et métaphysiques d'Aristote commencèrent à prendre quelque influence. L'Église s'en effraya, parce qu'elles avaient provoqué et autorisé des hérésies. Un envoyé du pape dut venir inspecter l'Université de Paris, centre et foyer de toutes lumières pour l'Occident; et, en 1210, les livres d'Aristote autres que la *Logique* furent condamnés au feu; non-seulement on défendit de les étudier, mais encore on enjoignit à tous ceux qui les avaient lus d'oublier ce qu'ils y avaient appris. La précaution était inutile, et elle venait trop tard. L'exemple des Arabes, qui, dans leurs écoles, n'avaient point d'autre maître qu'Aristote, et qui l'avaient traduit et commenté tout entier à leur usage; les besoins irrésistibles de l'esprit du temps, qui demandait à grands cris une sphère plus large que celle où l'Église avait tenu l'intelligence depuis cinq ou six siècles, la prudence même de l'Église, revenue à des sentiments plus éclairés, tout se réunît pour abaisser les barrières; et, après quelques essais encore infructueux, et une nouvelle mission apostolique qui n'avait pas plus réussi que la première, on ouvrit la digue et on laissa le torrent se précipiter par toutes les voies, par toutes les issues. Pendant près de quatre siècles, il se répandit en toute liberté dans toutes les écoles, et il suffit à

alimenter tous les esprits. Albert le Grand, une des lumières de l'Église, et l'on doit ajouter de l'Occident à cette époque, commenta les œuvres d'Aristote tout entières; saint Thomas d'Aquin, l'ange de l'école, en expliqua quelques-unes des parties les plus difficiles; et, à leur suite, une foule de docteurs illustres suivirent leur exemple, et bientôt Aristote, traduit par les soins mêmes d'un pape, Urbain V, et du cardinal Bessarion, devint pour la science ce que les Pères de l'Église, et l'on pourrait presque dire les livres saints, étaient pour la foi. Il est inutile de remarquer qu'ici, comme dans la religion, l'enthousiasme, la soumission aveugle dépassa bientôt les bornes. Il ne fut plus permis de penser autrement qu'Aristote, et une doctrine soutenue contre les siennes était traitée à l'égal d'une hérésie. Il suffit de rappeler le déplorable destin de Ramus, qui périt victime de sa lutte courageuse contre ce despotisme philosophique, plus encore que de ses opinions suspectes; il suffit de se rappeler que, même en 1629, sous le règne de Louis XIII, un arrêt du Parlement put défendre, sous peine de mort, d'attaquer le système d'Aristote. Heureusement qu'alors cette défense était plus ridicule encore qu'elle n'était odieuse; mais on ne saurait répondre que, si quelque imprudent se fut alors élevé en France contre le père de l'école, il n'eût point été frappé comme un criminel; et l'on peut voir par cette défense même que jamais l'Église n'avait défendu plus énergiquement contre les hérétiques l'autorité des Évangiles. Il fallait être à Venise et sous la protection de la République pour oser attaquer Aristote comme le fit Francesco Patrizzi dans ses *Discussiones peripateticæ* (1571). Ce qu'il y a de remarquable, c'est que le protestantisme, après quelques hésitations, avait adopté Aristote tout aussi ardemment que les catholiques. Mélancthon l'introduisit dans les écoles luthériennes. Mais il faut ajouter que l'Aristote de Mélancthon n'était plus celui du moyen âge et de la scolastique; et le péripatétisme, mieux compris qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, n'avait plus rien qui dût effrayer l'esprit de liberté qui faisait le fond de la réforme. La Société tout entière de Jésus, à l'imitation de l'Église, adopta l'aristotélisme, et s'en servit avec son habileté bien connue contre tous les libres penseurs du temps, et surtout contre les adhérents de Descartes. Ce n'est que le XVIII^e siècle qui, victorieux de tant d'autres abus, vit aussi finir celui-là. Aristote ne régna plus que dans les séminaires, et les Manuels de philosophie à l'usage des établissements ecclésiastiques n'étaient et ne sont encore qu'un résumé de sa doctrine. La réaction alla trop loin, comme il arrive toujours : malgré les sages avis de Leibniz, représentant des écoles protestantes qui avaient compris le philosophe comme il faut le comprendre; malgré l'admiration de Voltaire et de Buffon; malgré les affinités certaines que les doctrines aristotéliques avaient sur tant de points avec l'esprit philosophique de ce temps, le XVIII^e siècle laissa le père de la logique, de l'histoire des animaux, de la politique, dans le plus profond oubli. Il fut enveloppé dans cet injuste dédain dont tout le passé fut alors frappé. Les historiens de la philosophie les plus graves, Brucker, entre autres, ne surent même pas lui rendre justice. Il n'y avait peut-être pas assez longtemps que le joug était brisé, et l'on se souvenait encore combien il avait été pesant. Aujourd'hui, Aristote a repris dans la philosophie la place qui lui appartient à tant de titres. Grâce à Kant, surtout à Hegel et à M. Brandis, en Allemagne, où d'ailleurs l'étude d'Aristote n'avait jamais tout à fait péri; grâce à M. Cousin, parmi

nous, cette grande doctrine a été plus connue et mieux appréciée. Des travaux de toute sorte ont été entrepris. On ne regarde plus Aristote comme un oracle; mais on sait tous les services qu'il a rendus à l'humanité, et, parmi tous les grands systèmes de philosophie que la curiosité historique de notre siècle cherche à bien comprendre, on accorde à celui-là plus d'attention qu'à tout autre; ce n'est que justice, et sans doute la philosophie de notre temps ne profitera pas moins de ces labeurs, bien qu'ils soient autrement dirigés, que n'en a profité le moyen âge. Connaître Aristote, connaître l'histoire de l'aristotélisme, c'est mieux connaître, non pas seulement le passé de l'esprit humain, mais son état actuel. Par le moyen âge, d'où nous sortons, Aristote a plus fait pour nous que nous ne sommes portés à le croire. Il y a tout avantage et comme une sorte de piété à bien savoir tout ce que nous lui devons.

Le XIX^e siècle, en attendant ce qui doit le suivre, aura donc ajouté un chapitre de plus à l'histoire des fortunes diverses d'Aristote; et l'on peut douter que nos successeurs jugent un jour plus équitablement que nous la philosophie péripatéticienne. Il semble que désormais cette philosophie est classée à son vrai rang dans les destinées et les annales de l'intelligence humaine. Il n'y a rien de plus vaste ni de plus fécond, mais il y a des doctrines qui sont à la fois plus profondes et plus pratiques. On a pu dire avec raison du platonisme qu'il avait préparé les voies à la morale chrétienne et même au dogme chrétien; on n'a rien pu soutenir de pareil d'Aristote; et si quinze siècles plus tard l'Europe l'a adopté pour maître et pour instituteur, elle n'a jamais songé à lui demander ce qu'elle devait croire, mais exclusivement ce qu'elle devait étudier et apprendre. La différence est énorme. Platon a été, à bien des égards, un initiateur, et il est toujours resté un appui si ce n'est un guide, témoin saint Augustin. Aristote, qui n'a été connu et accepté que postérieurement, a été aussi fort utile; mais son secours a été beaucoup moins intime; et s'il a formé les esprits, il n'a guère touché les âmes ni les cœurs. Ce n'est pas le rabaisser ni lui rien ravir de sa gloire; mais c'est exercer envers lui, au nom de la vérité, la justice qu'il a proclamée lui-même le premier devoir du philosophe, et la plus sacrée de ses obligations. Si l'on peut un instant forcer un peu les choses afin de les faire mieux comprendre, on dirait que, dans ce partage des plus hautes qualités et des influences les plus nobles, Platon représente la morale et qu'Aristote représente la science, les deux legs inappréciables que la Grèce, notre mère vénérée, a transmis à la civilisation occidentale. Ce n'est pas à dire que la science manque tout à fait dans Platon ni que la vertu fasse défaut dans Aristote; mais pour voir la distance qui les sépare, il suffirait de comparer le *Timée* à l'*Histoire des animaux*, et le *Phédon* au *Traité de l'Âme*. Le contraste est frappant; et de ces œuvres prises au hasard comme mesures, l'opposition s'étend à l'ensemble des deux systèmes. C'est là ce que doit affirmer la critique de notre siècle si instruite, si sagace, si impartiale; c'est là le verdict qu'elle doit rendre et la sentence qu'elle doit porter au nom des faits les moins contestables et de l'observation la plus attentive. Les œuvres des deux philosophes sont entre nos mains; l'action qu'ont exercée leurs doctrines nous est également connue, et nous ne pouvons nous tromper, sauf des détails de peu d'importance, ni sur leur mérite propre ni sur la nature des enseignements qu'ils ont propagés, au grand avantage de tous ceux qui les ont reçus

et goûtés. La science ou la vertu, la vertu ou la science, l'alternative est toujours bien belle; et quel que soit le parti qu'on adopte, ou plutôt vers lequel on penche, on ne risque guère de déchoir ni de s'égarer. Cependant la raison humaine a fait son choix; elle incline à Socrate et à Platon plus qu'à Aristote et à Théophraste. Dans le spiritualisme de notre temps, dont M. Cousin a si longtemps et si fermement tenu le drapeau, c'est encore Platon qui occupe le plus de place; et Aristote, tout admiré qu'il est, n'a pas reçu les mêmes hommages et ne nous a pas soufflé les mêmes inspirations. C'est que la science nous fait penser; elle ne nous fait pas agir, malgré les illusions dont elle se berce trop souvent. Le platonisme est et restera la réelle école de la vie; le péripatétisme est surtout l'école de la nature. Ce qui doit même un peu nous étonner, c'est que notre époque, où les sciences font tant de bruit, et jouissent d'une telle vogue, n'ait pas poussé plus loin qu'elle ne l'a fait la réhabilitation d'Aristote. Nous sommes demeurés dans les limites quand il était si facile de les dépasser. On a vanté son génie, mais on ne s'est pas approprié ses opinions; et de nos jours les savants suivent sa méthode sans bien se rendre compte de tout ce qu'il a fait pour eux. Par habitude, on rapporte toujours à Bacon le réveil de l'esprit moderne; et l'on ne voit pas assez que l'esprit moderne n'a fait que reprendre absolument la trace et les exemples d'Aristote et de l'antiquité, dès que les circonstances plus favorables lui ont permis de renouer la chaîne interrompue de la tradition hellénique. Malgré ce qu'en peut croire notre vanité trop facile à se satisfaire et à s'aveugler, nous n'avons pas découvert une voie nouvelle dans les deux ou trois derniers siècles qui viennent de s'écouler. La science, que l'Orient n'a jamais connue sous aucune forme, est née dans la Grèce où elle a été cultivée comme la poésie, comme les arts, comme les lettres avec une perfection que notre amour-propre a grand-peine à s'avouer, quoiqu'elle n'ait rien d'humiliant pour nous. Nous en savons mille fois plus que la Grèce, de même que nos successeurs en sauront un jour mille fois plus que nous. Mais c'est la Grèce qui a et conservera la gloire supérieure d'avoir tout commencé et d'avoir ouvert la carrière où nous devons tous marcher. Pour sa part spéciale, Aristote est à l'apogée de la science grecque, et sans diminuer rien de ce qui est venu avant ou après lui, à cet égard il domine le monde ancien comme il a dominé le moyen âge, le plus savant des philosophes et le plus philosophe des savants. Il observe les faits aussi bien que personne; et il sait de plus que l'observation est la condition préalable de la science, qui ne peut rien sans des matériaux exactement recueillis. Ce n'est pas le xvi^e siècle ni le xvii^e qui ont fondé la méthode d'observation: c'est Aristote, comme ses ouvrages l'attestent quand on prend la peine de les consulter; personne parmi les modernes n'a plus fortement ni plus fréquemment recommandé l'observation de la nature et de la réalité. L'éloge peut même être poussé plus loin; et l'on peut ajouter encore à la louange d'Aristote qu'il a pratiqué et conseillé l'expérimentation dans la mesure où elle était possible dans ces temps reculés. La science contemporaine, si elle était plus éclairée ou plus modeste, devrait proclamer dans Aristote son glorieux ancêtre et son précurseur; non pas qu'il ait à lui seul tout fait dans la science telle que l'a connue l'antiquité grecque, mais il en est le plus complet et le plus illustre représentant. Il clôt cette période à jamais écoulée de la pensée humaine où le domaine trop varié de la philo-

sophie comprenait encore toutes les sciences, en les réunissant en un faisceau qui depuis lors a dû se diviser. Personne ne l'a embrassé ni étreint d'une main aussi vigoureuse qu'Aristote, et il restera comme un modèle inaccessible et impénétrable, sans cesse proposé aux siècles, mais que les siècles ne reproduiront pas. Parmi ces génies souverains et inégaux, il restera le plus extraordinaire si ce n'est le plus beau. Il est autant que qui que ce soit digne de la Grèce, qui seule pouvait enfanter un tel fils; et parmi tous ces personnages merveilleux dont elle nous a transmis les œuvres et le souvenir, celui-là est avant tout, comme le disait de lui son incomparable maître, l'entendement et l'intelligence universelle.

Pour étudier cet immense sujet, dont on n'a pu indiquer ici que les points les plus saillants, voici les principaux ouvrages qu'il faudrait consulter :

Pour la biographie d'Aristote : Diogène Laërce (liv. V), qui a fait usage des travaux spéciaux de ses prédécesseurs fort nombreux et beaucoup plus habiles que lui; — l'*Anonyme* publié par Ménage dans le second volume de son édition de Diogène Laërce; puis la biographie attribuée à Ammonius et qu'on trouve habituellement à la suite de son commentaire sur les *Catégories*; Nunnesius en a donné une édition spéciale in-4, Helustædt, 1666. Buhle a réuni toutes ces biographies dans le premier volume de l'édition complète qu'il avait commencée. — Parmi les modernes on peut citer Patrizzi, dans son premier livre des *Discussiones peripateticæ*, si hostile contre Aristote; — Andréas Schott, qui a écrit la vie comparée d'Aristote et de Démosthène, in-4, Augsb., 1603; — Buhle, et surtout M. Ad. Stahr qui a résumé tous les travaux antérieurs, dans ses *Aristotelia*, 2 vol. in-8, Halle, 1832 (all.); le premier est consacré tout entier à la biographie. On pourrait ajouter aussi des articles de Dictionnaires, comme celui de Bayle, la *Biographie universelle*, l'article de M. Zeli, dans l'*Encyclopédie générale* (all.). La vie d'Aristote, en anglais, par M. J. W. Blakesley, 1839, et enfin les Biographies résumées des historiens de la philosophie, Brucker, Tennemann, Ritter, Zeller, etc., etc.

Pour la connaissance du système général d'Aristote, d'abord les *Œuvres complètes* dont la première édition a été publiée par les Alde, 5 vol. in-8, Venise, 1495-1498; l'édition de Silburge, 11 vol. in-4, Francf., 1584-1587, également sans traduction, mais avec des notes courtes et substantielles; celle de Duval, 1619, plusieurs fois reproduite; — celle de Buhle, 1791-1800, laissée inachevée au cinquième volume; — celle de l'Académie de Berlin, in-4, 1831-1837, dont il a paru quatre volumes, deux de texte, avec des variantes nombreuses, mais incomplètes, tirées des principaux manuscrits de l'Europe; une traduction latine revue, mais non relaitée de toutes pièces, et des commentaires grecs qui ne sont donnés que par extraits. Il doit paraître encore au moins un volume de commentaires. On ne sait si M. Brandis, l'un des éditeurs avec M. Bekker, y ajoutera des notes.

Enfin l'édition complète de la Bibliothèque grecque de Firmin Didot, avec une table des plus étendues et une traduction latine. — Après les éditions complètes, il faut consulter les *Commentaires généraux* d'Averroès, traduits de l'arabe en latin, 11 vol. in-8, Venise, 1540, et d'Albert le Grand, 5 vol. in-8, Lyon, 1651. Il n'y a jamais eu de commentaire général en grec. — Après les commentaires, les traductions complètes en latin, du cardinal Bessarion, in-8,

Venise, 1487; en anglais, de Taylor, 10 vol. in-4, Londres, 1812, peu connue sur le continent, et faite, à ce qu'il semble, avec un peu trop de précipitation. Deux traductions générales, l'une en allemand, par une réunion de savants à Stuttgart, l'autre en français, par M. B. Saint-Hilaire, sont commencées et se poursuivent actuellement; cette dernière comprend déjà dix-huit volumes. Enfin deux livres récents, sans parler des historiens de la philosophie, et de Hegel en particulier, peuvent contribuer à faire connaître la doctrine générale d'Aristote : l'un est en allemand, de M. Biese; l'autre est l'*Essai sur la Métaphysique*, par M. Ravaisson, ouvrage très-remarquable, et le plus distingué de tous ceux qui ont été publiés sur ce sujet. M. Brandis a publié les travaux les plus étendus et les plus exacts sur Aristote et ses contemporains de l'Académie, sur son système général et sur ses successeurs. On peut consulter aussi : de *Aristotelis operum serie et distinctione*, par M. Titze, in-8, Leipzig, 1826, et de *Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, par M. Valentin Rose, Berlin, 1854.

Pour la *Logique*, qui a fourni matière à un nombre presque incalculable de Commentaires, il faudrait consulter surtout les commentateurs grecs : Porphyre, Simplicius, Ammonius, Philopon, David l'Arménien, pour les *Catégories*; Ammonius, Philopon, les anonymes, pour l'*Herméneia*; Alexandre d'Aphrodise, Philopon, pour les *Premiers Analytiques*; Philopon, et la paraphrase de Thémistius, pour les *Derniers Analytiques*; Alexandre d'Aphrodise, pour les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes*. — Parmi les modernes, les Commentaires des jésuites de Coïmbre; le Commentaire général de Pacius joint à son édition de l'*Organon*, in-4, Genève, 1605; celui de Lucius, in-4, Bâle, 1619; le Commentaire spécial de Zabarella sur les *Derniers Analytiques*; et, de nos jours, la traduction allemande de M. Zell, Stuttgart, 1836; la traduction de M. B. Saint-Hilaire, en quatre volumes; l'ouvrage de M. Franck intitulé : *Esquisse d'une histoire de la Logique*, précédée d'une analyse étendue de l'*Organon* d'Aristote, in-8, Paris, 1838, et le Mémoire de M. B. Saint-Hilaire, couronné par l'Institut, 2 vol. in-8, Paris, 1838, avec le Rapport de M. Damiron sur le concours, dans le troisième volume des Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques; les *Elementa logicae Aristot.*, Trendelenburg, in-8, Berlin, 1836; l'édition de l'*Organon* de M. Waitz, 1846, et l'histoire de la *Logique* de M. Prantl, en allemand, 1855. Il a été démontré qu'Aristote n'avait point emprunté sa logique aux Indiens, comme on l'a souvent répété : voy. dans le troisième volume des Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, le Mémoire de M. B. Saint-Hilaire sur le *Nyaya*.

Pour les *Leçons de Physique*, le Commentaire très-précieux de Simplicius; celui des jésuites de Coïmbre, in-4, 1593; celui de Zabarella, in-f°, 1600; celui de Pacius avec son édition, in-8, Hanovre; la traduction allemande et les remarques de Weisse, Leipzig, 1829; la traduction allemande avec le texte de M. Prantl, 1854. La *Physique* est un des ouvrages d'Aristote qui dans les temps modernes ont été le moins étudiés.

Pour le *Traité du Ciel*, le Commentaire de Simplicius, et parmi les modernes celui de Pacius; la traduction française de M. B. Saint-Hilaire. — Pour la *Météorologie*, les Commentaires d'Olympiodore pour les quatre livres, et celui de Philopon pour le premier; le Commentaire des jésuites de Coïmbre, in-4, 1596, et

l'édition avec notes et commentaires de M. Ideler, 2 vol. in-8, Leipzig, 1834; la traduction française de M. B. Saint-Hilaire, 1863.

Pour le *Traité de l'Âme*, les Commentaires de Simplicius et de Philopon, la paraphrase de Thémistius, l'ouvrage d'Alexandre d'Aphrodise sur le même sujet. — Parmi les modernes, l'excellente édition de M. Trendelenburg avec notes et commentaires, in-8, Iéna, 1833, et celle de M. Torstrik; puis les deux traductions allemandes de Voigt, 1803, et de Weisse, 1829.

Pour l'*Histoire des animaux*, l'édition et la traduction française de Camus, 2 vol. in-4, Paris, 1783; la célèbre édition de Schneider, 4 vol. in-8, Leipzig, 1811. Il est à regretter que Schneider n'ait pu étendre les mêmes soins aux autres traités d'histoire naturelle et de physiologie comparée. Le texte épuré de l'*Histoire des animaux* a été donné par M. Piccolos, en 1865.

Pour le *Traité de Mécanique*, l'édition avec traduction et notes de J. S. de Capelle, in-8, Amsterdam, 1812.

Pour la *Métaphysique*, les Commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, publiés pour la première fois, mais non tout entiers, dans l'édition de Berlin, et qui, au xvi^e siècle, avaient été traduits en latin par Sépulvéda, le précepteur de Philippe II; le texte grec de ce commentaire a été donné par M. Hermann Bonitz, Berlin, 1847, in-8; le Commentaire de Philopon, traduit par Patrizzi, mais dont le texte grec n'a pas encore été publié; celui de Thémistius, sur le douzième livre, en latin, traduit de l'hébreu : le texte grec est perdu; les fragments du Commentaire d'Asclépius de Tralles, publiés dans l'édition de Berlin; les fragments de ceux de Syrianus, traduits en latin au x^e siècle, et dont le texte a été publié dans l'édition de Berlin, t. IV, p. 837-942. — Au moyen âge, le Commentaire d'Avicenne, sans parler de celui d'Averroès; surtout celui de saint Thomas, sans parler de celui de son maître Albert le Grand; l'Exposition de Duval dans son édition complète d'Aristote. — Et de nos jours, l'édition de M. Brandis, in-8, Berlin, 1823, et son ouvrage : de *Perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia*, in-8, Bonn, 1823; et le Rapport de M. Cousin sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques, avec la traduction des premier et douzième livres, in-8, 1836; et les deux Mémoires couronnés : *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, par M. Michélet, de Berlin, Paris, 1836, in-8; *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, par M. F. Ravaisson, ouvrage relai d'après le Mémoire qui avait obtenu le prix, in-8, t. I, 1837, Paris, Impr. royale; t. II, 1846, impr. Fournier; la traduction allemande de la *Métaphysique*, par Hengstenberg, in-8, Bonn, 1824, publiée par M. Brandis, qui devait y joindre un volume de notes qui n'ont point paru; la traduction française de MM. Pieron et Zévort, très-bon travail que l'Académie française a honoré d'un de ses prix, 2 vol. in-8, Paris, 1840; la traduction allemande avec le texte, notes et commentaires, par M. A. Schweigler, 1847-48; l'édition de M. H. Bonitz, 1849. — A ces travaux, il faut en ajouter d'autres de moindre étendue : *Théorie des premiers principes selon Aristote*, par M. E. Vacherot, in-8, Paris, 1836; *Aristote considéré comme historien de la philosophie*, par M. A. Jacques, in-8, Paris, 1837; *du Dieu d'Aristote*, par M. J. Simon, in-8, Paris, 1840.

Pour la *Morale*, la traduction française de Thurot, 2 vol. in-8, Paris, 1823, d'après l'édition de Coray, in-8, Paris, 1822; celle de M. B. Saint-Hilaire, 3 vol. in-8, 1856, et l'édition de M. Mi-

chelet, de Berlin, 2 vol. in-8, 1829-1835. — Pour la *Politique*, l'édition de Schneider, 2 vol. in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1809; l'excellente édition de Gœtting, in-8, Léna, 1824; celle de M. Stahr, in-4, Leipzig, 1836-39, avec traduction allemande; l'édition de M. Fr. Susemihl, avec la traduction de M. Guillaume de Mohrbecka, Leipzig, in-8, 1872; celle de M. B. Saint-Hilaire, 2 vol. in-8, Paris, 1837, Impr. royale, avec traduction française. Cette édition se distingue de toutes les autres en ce que l'ordre des livres y a été changé et rétabli d'après divers passages du contexte lui-même. Dans cet ordre, le traducteur a jugé que l'ouvrage était complet, ce qu'on avait nié jusque-là. Notre langue compte, outre cette traduction avec le texte, cinq autres traductions sans le texte. Celle de Nicolas Oresme, au xiv^e siècle, sous Charles V, imprimée en 1489; celle de Louis Leroy, 1568; celle de Champagne, au V de la République, 2 vol. in-8; celle de Millon, 3 vol. in-8, 1803; enfin, celle de Thurot, in-8, 1824. — M. Neumann en 1827, M. Stahr, dans son édition de la *Politique*, et M. Valentin Rose, *Aristotelis pseudepigraphus*, 1863, ont donné les fragments du recueil des *Constitutions*.

L'édition générale de Firmin Didot donne aussi les fragments du *Recueil des Constitutions*, p. 219-297, de la collection des *Fragments d'Aristote*, par M. Em. Heitz, 1869, t. IV de l'édition générale.

Notre langue possède aussi plusieurs traductions de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, ouvrages qui ont donné naissance à une foule de travaux philosophiques et littéraires.

Les dernières traductions de la *Rhétorique* (1870) et de la *Poétique* (1858) sont celles de M. B. Saint-Hilaire.

L'Académie de Berlin a proposé pour sujet d'un de ses prix la collection des *Fragments d'Aristote*, et c'est à cet ordre d'idées que répondent les deux ouvrages de M. Valentin Rose et de M. E. Heitz, 1865.

Pour l'*Histoire de la doctrine aristotélique*: Jean Launoy, de *Varia Aristol. in Academia parisiensi fortuna*, avec un supplément de Jonsius, et un autre de Elswich, sur la fortune d'Aristote dans les écoles protestantes, Wittenberg, in-8, 1720. — *Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*, par Jourdain, in-8, Paris, 1819, ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres; 2^e édition par son fils, M. Charles Jourdain, 1843. Pour l'*Histoire de la logique* en particulier, l'ouvrage de M. Franck et le *Mémoire* de M. B. Saint-Hilaire, t. II.

Pour la distinction des livres *Aeroamatiques* et *Zoologiques*: la discussion spéciale de M. F. Stahr, tome II des *Aristotelica*, p. 239; celle de M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 210.

Pour la transmission des ouvrages d'Aristote, depuis Théophraste jusqu'à Andronicus de Rhodes et la discussion des passages de Strabon, Plutarque et Suidas, il faut consulter, parmi les travaux parus de nos jours, Schneider, *Epimétra*, c. II et III en tête de son *Histoire des animaux*; Brandis, dans le *Musée du Rhin*, t. II, p. 236-254, et p. 259-284, avec les additions de Kopp dans le troisième volume de ce recueil; le deuxième volume de Stahr, *Aristotelica*, p. 1-169, et aussi son ouvrage allemand, *Aristote chez les Romains*; B. Saint-Hilaire, préface de *la Politique*; Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 5 et suiv.; Pierron et Zévort, traduction de la *Métaphysique*, t. I, p. 92. Sur ce sujet très-controversé, le travail de M. Stahr est le plus complet.

B. S.-H.

ARISTOXÈNE DE TARENTE, disciple immédiat, mais disciple ingrat d'Aristote. On dit que, dépité de n'avoir pas été choisi, au lieu de Théophraste, pour lui succéder à la tête de l'école péripatéticienne, il fut un de ceux qui cherchèrent à répandre des bruits injurieux contre son maître. Quoi qu'il en soit, Aristoxène se distingua par son talent et par l'étendue de ses connaissances. Fils d'un musicien, il s'occupa lui-même de cet art et y appliqua les leçons qu'il avait reçues du pythagoricien Xénophylax. On a conservé de lui un traité en trois livres sur l'harmonie, publié par Meursius et Meibom avec d'autres ouvrages sur la même matière. Lorsque Aristoxène se livra à l'étude de la philosophie, il devint disciple d'Aristote; mais il ne nous reste aucun ouvrage touchant ses doctrines. On sait seulement, par le témoignage de quelques anciens (Cic., *Tusc.*, lib. I, c. x, xviii, xxii, — Sextus Emp., *Adv. Mathem.*, lib. VI, c. i), qu'il appliquait ses connaissances musicales à la philosophie et surtout à la psychologie; par exemple, il disait que l'âme n'est pas autre chose qu'une certaine tension du corps (*intentio quædam corporis*); et de même qu'en musique l'harmonie résulte des rapports qui existent entre les différents tons, ainsi, selon lui, l'âme est produite par le rapport des différentes parties du corps. On voit par là qu'à l'exemple de tant d'autres péripatéticiens il penchait vers le matérialisme. Voy. Mahne, de *Aristoxæno, philosopho peripatetico*, in-8, Amst., 1793.

ARNAULD (Antoine), né à Paris, le 6 février 1612, était le vingtième enfant d'un avocat du même nom, qui avait plaidé en 1594, au parlement de Paris, la cause de l'Université contre les jésuites. L'exemple de son père et ses propres goûts le portaient à suivre la carrière du barreau; mais il en fut détourné par l'abbé de Saint-Cyran, directeur de l'abbaye de Port-Royal et ami de sa famille, qui le décida à embrasser l'état ecclésiastique. Après de fortes études de théologie, où il se pénétra des sentiments de saint Augustin sur la grâce, il fut admis, en 1643, au nombre des docteurs de la maison de Sorbonne. La même année vit paraître son traité de la *Fréquente communion*; mais ce livre, dont l'austérité formait un contraste remarquable avec la morale indulgente des jésuites, souleva des haines si puissantes, que, malgré l'appui du Parlement, de l'Université et d'une partie de l'épiscopat, l'auteur dut céder à l'orage, et se cacher comme un fugitif. A partir de ce moment, objet de haine pour les uns et d'admiration pour les autres, mêlé activement aux querelles théologiques que les doctrines de Jansénius provoquèrent en France, la vie d'Arnauld fut celle d'un chef de parti, et se passa dans la lutte, dans la persécution et dans l'exil. En 1656, la Sorbonne l'effaça du rang des docteurs, pour avoir soutenu cette proposition janséniste, que les Pères de l'Église nous montrent dans la personne de saint Pierre un juste à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué. Une transaction entre les partis, conclue en 1669 sous le nom de *Paix de Clément VII*, lui procura quelques instants d'un repos glorieux qu'il employa à défendre la cause de l'orthodoxie catholique contre les ministres protestants Claude et Jurieu; mais en 1679, de nouvelles persécutions de la part de l'archevêque de Paris, François de Harlay, les rigueurs exercées contre Port-Royal, et les craintes personnelles qu'il inspirait à Louis XIV, l'obligèrent à quitter la France. Il se rendit d'abord à Mons, puis à Gand, à Bruxelles, à Anvers, cherchant de ville en ville une retraite qu'il ne

trouvait pas, et, malgré son grand âge, ses infirmités et les inquiétudes de cette vie errante, ne cessant pas d'écrire et de combattre. Il est mort à Liège, le 6 août 1694, à l'âge de quarante-trois ans.

Considéré comme philosophe, Arnauld appartient à l'école cartésienne par l'esprit et par la méthode. Comme Descartes, il distingue la théologie et la philosophie, la foi et la raison, et, sans assujettir la première à la seconde, il maintient les droits de celle-ci. Il n'accorde pas que la foi puisse être érigée en principe universel de nos jugements, ni qu'en dehors de cette règle il n'y ait pour l'esprit aucune certitude : il trouve (*Euv. compl.*, t. XXXVIII, p. 97) que « cette prétention n'est qu'un renouvellement de l'erreur des académiciens et des pyrrhoniens que saint Augustin a jugée si préjudiciable à la religion, qu'il a cru devoir la réfuter aussitôt qu'il fut converti. » Arnauld ne s'élève pas avec moins de force contre le préjugé qui attribue aux opinions des anciens le pouvoir de trancher les controverses scientifiques, comme si la raison d'un homme avait aucun droit sur celle d'un autre, et que tous deux n'eussent pas Dieu seul pour maître (*Euv. compl.*, t. XXXVIII, p. 92). Plus il exigeait de l'intelligence une entière soumission à l'autorité dans les matières religieuses, plus, en philosophie, il faisait une large part au travail de la réflexion, au progrès du temps et de l'expérience. Sa maxime constante, le principe qui se retrouve dans tous ses ouvrages, c'est qu'il y a des choses où il faut croire, d'autres où on peut savoir, et qu'on ne doit ni rechercher la science dans les premières, ni se borner à la foi dans les secondes.

De tous les travaux philosophiques d'Arnauld, le plus célèbre est un ouvrage qui ne porte pas son nom, et auquel Nicole paraît avoir contribué, la *Logique ou l'Art de penser*. L'auteur l'a divisé, d'après les principales opérations de l'esprit, en quatre parties, dont la première traite des idées, la seconde du jugement, la troisième du raisonnement, et la quatrième de la méthode. Les idées sont considérées selon leur nature et leur origine, les différences de leurs objets et leurs principaux caractères. L'étude du raisonnement est ramenée à celle de la proposition et, par conséquent, du langage, dont le rôle et l'influence, comme expression et comme auxiliaire de la pensée, sont appréciées avec une exactitude égale peut-être, mais non surpassée par l'école de Locke. La théorie du raisonnement ne diffère que par un degré de précision supérieur de l'analyse qu'en ont donnée Aristote et les scolastiques. Pour la méthode, Arnauld s'en réfère à Descartes, qu'il a même reproduit à la lettre dans son chapitre de l'analyse et de la synthèse, comme il a la bonne foi d'en avertir le lecteur. Ce plan laisse en dehors de la logique la théorie de l'induction et les règles de l'expérience, si savamment exposées par Bacon, si habilement pratiquées par Galilée et Copernic. Mais, cette lacune si regrettable exceptée, *l'Art de penser* est un livre parfait en son genre. On ne peut apporter dans l'exposition des arides préceptes de la logique, plus d'ordre, d'élégance et de clarté qu'Arnauld, un discernement plus habile de ce qu'il faut dire parce qu'il est nécessaire, et de ce qu'il faut taire parce qu'il est superflu, un choix plus heureux d'exemples instructifs, une connaissance plus rare de la nature humaine et de ce qui forme le jugement en épurant le cœur. Aussitôt que *l'Art de penser* eut paru, il devint ce qu'il est resté depuis, un ouvrage classique que les écoles d'Allemagne et d'Angleterre ont de bonne heure emprunté à la

France, et qui peu à peu a pris dans l'enseignement la place des indigestes compilations héritées de la scolastique.

En métaphysique, comme dans les autres parties de la philosophie, Arnauld est le continuateur fidèle de Descartes sur presque tous les points ; car on ne peut considérer comme un indice de sérieux dissentiment les objections respectueuses qu'il adressa au P. Mersenne contre les *Méditations*, et sur lesquelles il n'insista plus, après avoir vu la *Réponse*. Mais dans le sein même du cartésianisme, il s'est fait une place comme métaphysicien par sa théorie de la perception extérieure opposée à la vision en Dieu, de Malebranche, et à l'hypothèse ancienne des idées représentatives. Si par idées on entend des modifications de notre âme qui, outre le rapport qu'elles ont avec nous-mêmes, en ont un second avec les objets, Arnauld consent à admettre l'existence des idées ; mais si on les considère comme des images distinctes des perceptions, et interposées entre l'esprit et les choses, il nie que rien de semblable se trouve dans la nature. Premièrement l'expérience ne nous fait découvrir aucun de ces êtres qui ne sont ni les pensées de l'intelligence, ni les corps. En second lieu, elle nous montre fort clairement que la présence locale de l'objet, et, pour ainsi dire, son contact avec l'esprit, n'est pas une condition indispensable de la perception, puisque celle-ci a lieu pour des choses très-éloignées comme le soleil. Troisièmement, si l'on admet que Dieu agit toujours par les voies les plus simples, il a dû donner à notre âme la faculté d'apercevoir les corps le plus directement qu'il se peut, et, par conséquent, sans le secours de ces intermédiaires qui n'ajoutent rien à la connaissance. Quatrièmement, si nous n'apercevons les choses que dans leurs images, nous ne pourrions pas dire que nous les voyons ; nous ne saurions pas qu'elles existent. Mais ce qui paraît à Arnauld le comble de l'extravagance, c'est l'application paradoxale que Malebranche fait de ce principe, c'est l'opinion que l'esprit voit tout en Dieu. Ou chaque objet de la nature nous est représenté par une idée particulière de la pensée divine, telle pierre, telle plante, tel animal, par telles idées, ce qui est inadmissible, même aux yeux de Malebranche ; ou bien nous apercevons tous les objets dans le sein d'une étendue intelligible, infinie, ce qui ne donne pas lieu à de moindres difficultés. Car d'abord, l'existence de cette étendue intelligible que Dieu renferme seul, et qui ne se trouve pas dans l'âme, est un problème ; de plus, sa nature est assez difficile à déterminer, et pour peu qu'on s'égaré en cherchant à la définir, on peut être conduit à se représenter Dieu sous une forme matérielle ; enfin, par cela seul qu'elle comprend tous les corps en général, elle n'en comprend spécialement aucun, et n'explique pas les idées particulières que nous nous formons des objets individuels : c'est à peu près comme un bloc de marbre qui ne représente rien, tant que le ciseau du sculpteur ne lui a pas donné une forme déterminée. Ce qu'il faut reconnaître, parce que l'expérience nous l'atteste, c'est que l'âme atteint les corps extérieurs sans idées représentatives, sans images créées ou incréées, directement, immédiatement, en vertu de la faculté de penser que Dieu lui a départie. Telle est la conclusion à laquelle Arnauld arrive dans son traité *des Vraies et des Fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité*, dans la *Défense* de cet ouvrage et dans plusieurs lettres à Malebranche. Appliquée à la perception extérieure, cette conclusion a du moins le mé-

rite de satisfaire le sens commun, et Arnauld a heureusement devancé, dans ses recherches à ce sujet, Thomas Reid et l'école écossaise. Mais il ne s'est point arrêté là, et non-seulement contre Malebranche, mais contre Nicole, Huyghons et le P. Lami, il a soutenu, malgré l'autorité de saint Augustin, que nous ne voyons en Dieu aucune vérité, pas même les vérités nécessaires et immuables; que nous les découvrons toutes par le travail intérieur de notre esprit, la comparaison et le raisonnement (*Œuv. compl.*, t. XL, p. 117 et suiv.). Or cette seconde partie de son opinion est radicalement fautive. Il est impossible de comprendre les premiers principes, les axiomes, dans le nombre des conceptions qui s'expliquent par les procédés de l'analyse et de l'abstraction comparative : leur portée absolue dépasse infiniment les étroites limites de l'expérience; faute de l'avoir reconnu, Arnauld, disciple de Descartes, abandonne les traditions de son école et finit par tomber dans la même erreur que Locke. Ajoutons que l'esprit aperçoit toute vérité là où elle se trouve : l'étendue dans les corps parce qu'elle est un de leurs attributs; les corps dans la nature parce qu'ils en font partie. Mais quel peut être le centre des vérités nécessaires et immuables, sinon une substance également nécessaire, immuable, infinie, sinon Dieu? Il ne semble donc pas si étrange de penser qu'en les découvrant l'esprit contemple les perfections divines; et ce qui, au contraire, est inacceptable, c'est de les isoler de la vérité incréée, et de les faire dépendre d'un rapport mobile entre les pensées de l'esprit humain.

La théodicée doit encore à Arnauld d'intéressantes recherches sur l'action de la Providence divine. Dans ses *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et la grâce*, il établit contre Malebranche les quatre points suivants : le premier, que l'idée de l'être parfait n'implique pas nécessairement qu'il ne doive agir que par des volontés générales et par les voies les plus simples; le second, que, loin de suivre dans la création du monde les voies les plus simples, Dieu a fait une infinité de choses, par des volontés particulières sans que des causes occasionnelles aient déterminé ses volontés générales; le troisième, que Dieu ne fait rien par des volontés générales qu'il ne fasse en même temps par des volontés particulières; quatrième enfin, que la trace des volontés particulières se retrouve dans la conduite même de l'homme, et, en général, dans tous les événements qui dépendent de la liberté. Des propositions aussi graves demanderaient un examen approfondi; nous nous bornons à les indiquer : la discussion en viendra en son lieu.

En résumé, Arnauld, théologien de profession, philosophe par circonstance, a maintenu avec une égale énergie les droits de la raison et ceux de la foi. Par un ouvrage qui est un chef-d'œuvre, *l'Art de penser*, il a porté à la scolastique un dernier coup dont elle ne s'est pas relevée. Dans son traité des *Vraies et des FausSES idées*, il a devancé l'école écossaise par sa théorie de la perception et ses arguments contre l'hypothèse des idées représentatives. Ces titres sont suffisants pour lui assurer une place honorable à la suite des maîtres de la philosophie moderne, qu'il aurait sans doute égalés, si d'autres soucis, d'autres études, d'autres lutes n'avaient pas rempli sa vie et comme absorbé cette vigoureuse intelligence.

Les œuvres d'Arnauld, recueillies à Lausanne en 1780, forment 42 volumes in-4, auxquels il faut joindre 2 volumes de la *Perpétuité de la foi* de

l'Église catholique touchant l'Eucharistie, et la Vie de l'auteur, 1 vol. Les ouvrages relatifs à la philosophie se trouvent aux tomes XXXVIII, XXXIX et XL; les œuvres littéraires dans les deux tomes suivants. Il existe deux éditions récentes des *Œuvres philosophiques* d'Arnauld : l'une de M. J. Simon, Paris, 1843, in-12; l'autre de M. C. Jourdain, Paris, 1843, in-12. Toutes deux sont précédées d'introductions. Brucker, dans son *Historia philosophica doctrinae de ideis*, in-8, Augsb., 1723, a donné un résumé fidèle de la polémique d'Arnauld et de Malebranche. On lira aussi avec intérêt un chapitre de Reid (*Essais sur les facultés intellect.*, ess. II, ch. xiii), relatif à cette polémique, quoiqu'il n'ait pas toujours bien compris la pensée du philosophe de Port-Royal. C. J.

ARNOLD DE VILLANOVA, philosophe contemporain de Raymond Lulle et attaché à ses doctrines. Ses œuvres ont été recueillies et annotées par Nic. Taurellius, Bas., 1585, in-f°.

ARRIA, femme philosophe qui embrassa les doctrines de Platon; elle est connue surtout par l'éloge qu'en fait Galien, dont elle était contemporaine. C'est à son instigation, dit-on, que Diogène Laërce, quoiqu'il ne lui consacre pas même une mention, a composé son recueil, si précieux pour l'histoire de la philosophie. — Il ne faut pas la confondre avec Arria, femme de Pétus.

ARRIEN (*Flavius Arrianus Nicomediensis*), né à Nicomédie en Bithynie, vers la fin du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, se distingua à la fois comme guerrier, comme historien, comme géographe, comme écrivain militaire, et enfin comme philosophe. Il commença par servir dans l'armée romaine, et fut élevé ensuite, grâce à sa valeur et à ses talents, au poste important de préfet de la Cappadoce. On estime beaucoup son ouvrage sur les *Campagnes d'Alexandre*, son *Histoire de l'Inde*, et plusieurs fragments qui intéressent la navigation et l'art militaire; mais nous n'avons à nous occuper ici que du philosophe. Arrien était un zélé disciple d'Épictète, dont les doctrines nous seraient inconnues sans lui. Il a réuni toutes les idées de son maître en un corps de doctrine auquel il a donné le nom de *Manuel* (*Ἐγγυκλίδιον, Enchiridion*); c'est le fameux Manuel d'Épictète. Il a aussi rédigé en huit livres les leçons de ce philosophe pendant qu'il enseignait à Nicopolis; mais la moitié seulement de cet ouvrage, c'est-à-dire les quatre premiers livres, est arrivée jusqu'à nous. Pour les différentes éditions de ces deux écrits et pour les travaux modernes dont ils ont été l'objet, voy. l'article **ÉPICTÈTE**.

ART. Ce mot a plusieurs sens différents qui se déterminent aisément par opposition avec d'autres termes. Par opposition à la nature, l'art est le travail de l'homme. Par opposition aux métiers qui ont pour but l'utile, aux sciences qui cherchent le vrai, les arts ont le beau pour objet et se nomment pour cette raison les beaux-arts, se distinguant encore des belles-lettres, parce qu'ils se proposent la production du beau par les formes, les couleurs, les sons, et celles-ci par le discours. Mais c'est surtout quand le mot *art* est opposé absolument au mot *science* qu'il est d'un usage plus particulièrement philosophique. La science est desintéressée, c'est un des caractères essentiels que lui assigne Aristote; elle recherche la vérité, sans s'inquiéter de l'application qu'on en peut faire et du profit qu'on en peut tirer; elle demeure dans les régions élevées de la pure théorie. L'art se préoccupe d'une façon générale de l'application possible des vérités théoriques, en proposant à l'esprit des méthodes de travail, et peut descendre jusqu'à la pratique même de ces règles. Par exemple, ceux qui réduisent la logique à l'étude

des lois de la démonstration, dans le seul but de les connaître, comme a fait Aristote, disent que la logique n'est qu'une science, tandis que d'autres, pensant que la logique doit dicter aussi des règles pour la direction de l'esprit, enseignent les méthodes qui conviennent à la recherche des différents objets de la connaissance, et que c'est surtout en vue de cette utilité qu'elle étudie les lois de l'entendement, disent qu'elle est à la fois une science et un art, surtout un art, comme les auteurs de la *Logique de Port-Royal* qui l'ont intitulée *l'Art de penser*. Voy. ARTS (Beaux-), LOGIQUE.

ARTS (BEAUX-). La théorie des beaux-arts appartient à une des sciences qui forment le domaine de la philosophie, à l'esthétique. On essaiera de donner dans cet article une idée de l'art en général, de déterminer sa nature et son but, et de montrer ses rapports avec la religion et la philosophie.

1. Plusieurs opinions ont été émises sur le but de l'art; la plus ancienne et la plus commune est celle qui lui donne pour objet l'imitation de la nature: de là le nom d'*arts d'imitation*, par lequel on désigne souvent les beaux-arts. Ce système, cent fois réfuté et reproduit sans cesse, ne supporte pas l'examen, il contredit l'idée de l'art et rabaisse sa dignité; il ne peut se défendre qu'à l'aide d'une foule de restrictions et de contradictions; il confond le but de l'art avec son origine. D'abord, pourquoi l'homme imiterait-il la nature? quel intérêt trouverait-il à ce jeu puéril? le plaisir de se révéler son impuissance, car la copie resterait toujours au-dessous de l'original. Puis, quel est l'art qui imite réellement? est-ce l'architecture? Que l'on me montre le modèle du Parthénon; quand il serait vrai que le premier temple ait été une grotte, et que les arceaux de la cathédrale gothique rappellent l'ombrage des forêts, on avouera que l'imitation est bien écartée du type primitif. Il faudrait donc, pour être conséquent, soutenir que, plus l'art s'est éloigné de son origine, plus il a dégénéré; que c'est la pagode indienne, et non le temple grec, qui est l'œuvre classique. La sculpture elle-même, qui reproduit les belles formes du corps humain, ne se borne pas davantage à imiter. En supposant qu'il se soit trouvé un homme pour servir de modèle à l'Apollon, où le sculpteur a-t-il pris les traits qu'il a donnés au dieu? la noblesse et le calme divins qui rayonnent dans cette figure? Il a, dites-vous, idéalisé la forme humaine et son expression; je le crois comme vous; mais qu'est-ce que l'idéal? ce mot n'a pas de sens dans votre système. Le principe de l'imitation, qui offre quelque vraisemblance, appliqué aux arts figuratifs, perd tout à fait son sens quand il s'agit des arts qui ne s'adressent plus aux yeux, mais au sentiment et à l'imagination, à la musique et à la poésie. Ainsi, la poésie, pour ne pas s'écarter de sa loi suprême, devra se renfermer exclusivement dans le genre descriptif. Elle se bornera à reproduire les scènes variées de la nature et les diverses situations de la vie humaine; de plus, comme la poésie dispose des moyens particuliers à chacun des autres arts, elle les imitera à leur tour. Le poète sera l'imitateur par excellence; mais ce mot est un injurieux contre-sens; poète, en effet, veut dire *créateur*, et non imitateur. Ce système méconnaît donc le but de l'art, qui n'est pas d'imiter, mais de créer, non de créer de rien, ce qui n'est pas donné à l'homme, mais de représenter, avec des matériaux empruntés à la nature, les idées de la raison. Ces idées que l'homme porte en lui-même et qui sont l'essence de son esprit, la nature les renferme aussi dans son sein; ce sont elles qui répandent dans le

monde la vie et la beauté. La nature les révèle et les manifeste, mais d'une manière imparfaite; elles nous apparaissent également dans la vie humaine, confondues avec des particularités qui les obscurcissent et les défigurent. L'art s'en saisit à son tour et les dépose dans des images plus pures, plus transparentes et plus belles, qu'il crée librement par la puissance qui lui est propre. Représenter des idées par des symboles qui parlent à la fois aux sens, à l'âme et à la raison, tel est le véritable but de l'art; il n'en a pas d'autre. C'est ce que fait l'architecture par des lignes géométriques, la sculpture par les formes du règne organique et du corps humain en particulier, la peinture par les couleurs et le dessin, la musique par les sons, et la poésie par tous ces symboles réunis. Ainsi, la nature et l'homme représentent tous deux ces idées divines, l'une fatalement et aveuglément, l'autre avec conscience et liberté. L'homme ne copie pas la nature, il s'inspire de son spectacle et lui dérobe ses formes pour en composer des œuvres qu'il ne doit qu'à son propre génie. Il lui laisse le soin de produire des créatures vivantes; en cela, il se garderait bien de vouloir rivaliser avec Dieu; car alors il ne parviendrait qu'à fabriquer des automates ou à représenter des êtres qui n'auraient de la vie qu'une apparence mensongère. Mais s'agit-il de créer des symboles qui manifestent la pensée aux sens et à l'esprit, qui aient la vertu de réveiller tous les sentiments de l'âme humaine, de faire naître l'enthousiasme et de nous transporter dans un monde idéal; ici, non-seulement le génie de l'homme peut lutter avec avantage contre la nature, mais elle doit reconnaître en lui son maître. Il est son maître dans l'art comme il l'est dans l'industrie lorsqu'il assujettit ses forces à son empire et les plie à ses desseins, comme il l'est dans la science lorsqu'il lui arrache ses secrets et découvre ses lois, comme il l'est dans la morale lorsqu'il dompte ses passions et les soumet à la règle du devoir, comme il l'est partout par le privilège de sa raison et de sa liberté.

En résumé, l'art a pour but de représenter, au moyen d'images sensibles créées par l'esprit de l'homme, les idées qui constituent l'essence des choses; c'est là son unique destination, son principe et sa fin; c'est de là qu'il tire à la fois son indépendance et sa dignité. Cette tâche lui suffit, et il n'est pas permis de lui en assigner une autre. Elle fait de lui une des plus hautes manifestations de l'intelligence humaine, car il est une *révélation*; il révèle la vérité sous la forme sensible. C'est en même temps ce qui lui impose des conditions dont il ne peut s'affranchir, et des limites qu'il ne peut dépasser.

Que l'on examine, à la lumière de ce principe, les doctrines qui donnent à l'art un autre but, par exemple, l'*agrément* ou l'*utile*, ou même un but *moral et religieux*. Ces systèmes confondent les accessoires avec le fait principal, les conséquences avec le principe, l'effet avec la cause. En outre, ils ont le grave inconvénient de faire de l'art un instrument au service d'un objet étranger, et de lui ôter sa liberté, qui est son essence et sa vie. Longtemps on a méconnu l'indépendance de l'art; aujourd'hui encore, chaque parti veut l'enrôler sous sa bannière: les uns en font un instrument de civilisation, un moyen d'éducation pour le genre humain; d'autres demandent que les monuments et les œuvres de l'art offrent avant tout un caractère religieux; enfin, le plus grand nombre ne voit dans les productions des arts qu'un objet d'agrément. Tous repoussent ce qu'ils appellent la *théorie de l'art pour l'art*. Cette théorie, nous n'hésitons pas à l'admettre, mais non avec l'étroite et

fausse interprétation qu'il a plu de lui donner. La maxime de l'art pour l'art ne veut pas dire, en effet, que l'artiste peut s'abandonner à tous les caprices d'une imagination déréglée, qu'il ne respectera aucun principe, et ne se soumettra à aucune loi, qu'il sera impunément licencieux, immoral, impie; que, s'il lui plaît de braver la pudeur, de faire rougir l'innocence, de prêcher l'adultère, il ne sera pas permis de lui demander compte de l'emploi qu'il fait de son talent. Non; mais la critique devra lui montrer avant tout qu'il a violé les lois du beau, qu'en outrageant les mœurs, il a péché contre les règles de l'art, que ses ouvrages blessent le bon goût autant qu'ils révoltent la conscience, qu'il s'est trompé s'il a cru trouver le chemin de la gloire en s'écartant du vrai, qu'il a flatté des penchants grossiers et des passions vulgaires, mais qu'il est loin d'avoir satisfait des facultés plus nobles et les besoins élevés de l'âme humaine; que, par conséquent, de pareilles productions sont éphémères, et n'iront jamais se placer à côté des chefs-d'œuvre immortels des grands maîtres de l'art, parce que cela seul est durable qui répond aux idées éternelles de la raison et aux sentiments profonds du cœur humain. On démontre ainsi à un auteur que c'est pour n'avoir pas fait de l'art pour l'art, mais de l'art pour la fortune, pour la faveur populaire, et même pour un but plus élevé, mais étranger à l'art, pour un but moral, politique ou religieux, qu'il a manqué le sien, et qu'il a été si mal inspiré. En tout ceci, il n'est question ni des règles du juste et de l'injuste, ni d'orthodoxie, ni d'éducation morale et religieuse. Le criterium n'est pris ni dans la religion, ni dans la morale, ni dans la logique, mais dans l'art lui-même, qui a ses principes à lui, sa législation et sa juridiction particulières, qui veut être jugé d'après ses propres lois. Ne craignez rien; ces lois, que le goût seul connaît et applique, ne sont point opposées à celles de la morale; ces principes ne sont pas hostiles aux vérités religieuses. Comment la vérité, dans l'art, serait-elle l'ennemie de toute autre vérité? le fond n'est-il pas identique? ne sont-ce pas toujours ces mêmes idées, éternelles et divines, qui se manifestent dans des sphères et sous des formes différentes? Elles ne peuvent ni se combattre, ni se contredire; ce n'est pas, cependant, une raison pour confondre ce qui est et doit rester distinct. Laissez les facultés humaines se développer dans leur diversité et leur liberté, c'est la condition même de leur harmonie. La pensée religieuse, la pensée philosophique et la pensée artistique sont sœurs, leur cause est commune, et elles aspirent au même but, mais par des moyens différents, et sans s'en douter, sans s'en inquiéter, sans s'en faire un perpétuel souci. Elles suivent chacune la voie que Dieu leur a tracée, sûres qu'elles arriveront au même terme final. Après qu'on a eu tout divisé et séparé, est venue la manie de tout ramener à l'unité et de tout confondre; rien n'est plus fastidieux que cette perpétuelle identification de toutes choses, qui efface, avec la diversité, la vie et l'originalité, qui enlève les limites, brise toutes les barrières, intervient les rôles, fait de l'artiste, tantôt un prêtre, tantôt un philosophe, tantôt un pédagogue, tout, excepté un artiste. Laissons à l'art son caractère et sa physiologie propres, gardons-nous de le travestir ou de l'asservir. Nous ne comprenons pas l'intolérance de ceux qui réclament une liberté entière pour la raison philosophique, et qui la refusent à l'art. Ils blâment le moyen âge de ce qu'il a fait de la philosophie la *servante de la théologie*. Mais l'artiste a-t-il donc moins besoin de cette liberté que la philo-

sophie? son esprit doit-il être moins dégagé de toute contrainte et affranchi de toute préoccupation? Obligé d'avoir les yeux fixés sur une vérité morale à développer, sur un dogme à représenter, sur une découverte scientifique à propager, ou sur une idée métaphysique à rendre sensible par des images, il attendra vainement l'inspiration, ses compositions seront froides, la vie manquera à ses personnages; n'espérez pas qu'il parviendra jamais à toucher, à émouvoir, à exciter l'admiration et l'enthousiasme. Dans les œuvres d'où l'inspiration est absente, il ne faut pas même chercher ce que vous demandez, édification, leçon morale ou salutaire impression; vous n'y trouverez que l'ennui.

II. Mais essayons de déterminer d'une manière plus précise la nature et le but de l'art en montrant les différences qui le séparent de la *religion* et de la *philosophie*, malgré les rapports qui les unissent.

Ce qui distingue d'abord essentiellement l'art de la *religion*, le voici en peu de mots : l'art, ainsi qu'il a été dit plus haut, a pour mission de révéler par des images et des symboles les idées qui constituent l'essence des choses. Dans toute œuvre d'art il y a donc deux termes à considérer : une idée qui en fait le fond, et une image qui la représente; mais ces deux termes sont tellement combinés et fondus ensemble, ils forment si bien un tout unique et indivisible, qu'ils ne peuvent se séparer sans que l'œuvre d'art soit détruite. L'art réside essentiellement dans cette unité. Son domaine est illimité; il s'exerce au milieu d'une infinie variété d'idées et de formes; mais il est retenu dans le monde des sens, il ne peut s'élever par la pensée pure jusqu'à l'invisible, concevoir l'idée en elle-même dégagée de ses images et de ses enveloppes. L'alliance de l'élément sensible et de l'élément spirituel est donc le premier caractère de l'art.

Un autre caractère non moins essentiel, c'est que l'art est une création libre de l'esprit de l'homme. La vérité dans l'art n'est pas révélée, l'artiste ne la reçoit pas toute faite, ou s'il la reçoit, il lui fait subir une transformation; c'est librement qu'il l'accepte et l'emploie, librement qu'il la revêt d'une forme façonnée par lui. Idée et forme sont sorties de son activité créatrice; c'est pour cela que ses œuvres s'appellent *des créations*. L'artiste est inspiré, mais l'inspiration est interne, elle ne vient pas du dehors; la Muse habite au fond de l'âme du poète. A côté de la libre personnalité se développe un principe spontané, naturel, qui se combine avec elle comme l'image avec l'idée. L'harmonie de ces deux principes, leur pénétration réciproque et leur action simultanée constituent la vraie pensée artistique.

La religion diffère de l'art en ce que la vérité religieuse, non-seulement est révélée, mais encore n'est pas essentiellement liée à la forme sensible. Sans doute la religion est obligée de présenter ses idées dans des emblèmes et des symboles qui parlent à la fois aux yeux et à l'esprit; elle appelle alors à son secours l'art qui traduit ses enseignements en images; celui-ci est son interprète auprès des intelligences encore incapables de comprendre le dogme dans sa pureté; mais ce n'est là qu'une préparation et une initiation. Le véritable enseignement religieux se transmet par la parole et s'adresse à l'esprit. D'un autre côté, le véritable culte est celui que l'âme rend au Dieu invisible en cherchant à s'unir à lui dans le silence de la méditation et de la prière; c'est là le culte en esprit et en vérité; or l'art ne saurait y atteindre. L'union mystique de l'âme avec Dieu s'accomplit dans le silence et le re-

cueillement. A ce degré, l'art non-seulement est inutile, mais il opère une distraction profane. Le fidèle ferme les yeux, il ne voit plus, n'entend plus, l'esprit s'envole dans des régions où les sens et l'imagination ne sauraient le suivre. Ainsi l'art est incapable d'atteindre la hauteur de la pensée religieuse, il n'est pour la religion qu'un accessoire et un auxiliaire; celle-ci ne le regarde pas comme son véritable mode d'expression et son *organe*, ainsi qu'on l'a appelé; elle n'accorde à ses œuvres qu'une valeur secondaire. Elle préfère à une belle statue, sortie des mains du plus habile sculpteur, l'image grossière vénéralisée des fidèles, une humble chapelle sur le tombeau d'un martyr, consacrée par des miracles, à la cathédrale de Cologne et à Saint-Pierre de Rome. L'art, de son côté, conserve son indépendance et le témoignage de mille manières. Jamais il n'est strictement orthodoxe; jamais il ne se plie tout à fait aux volontés d'autrui. Il ne reçoit jamais une idée toute faite ni une forme imposée sans les modifier. Il a ses conditions et ses lois qu'il respecte avant tout sous peine de n'être pas lui-même. Il a de plus ses fantaisies et ses caprices qu'il faut lui passer. Lorsqu'il travaille au service de la religion, il s'écarte sans cesse du texte biblique, du fait historique ou du type consacré; il transforme le récit traditionnel et la légende, et, si on ne le surveille, il finira par altérer le dogme lui-même. Vous chercherez vainement à le retenir et à l'enchaîner, il vous échappera toujours. D'ailleurs, quelque docile et soumis qu'il paraîsse, n'oubliez pas que son but est de captiver les sens et l'imagination. Si vous vous abandonnez à lui, il vous enchaînera à votre tour dans les liens du monde sensible et fera de vous un idolâtre et un païen. Il vous voilera le Saint des saints et vous empêchera de communiquer en esprit avec le Dieu esprit. Enfin entre la religion et l'art se manifestent non-seulement des différences réelles, mais une tendance opposée et contradictoire. Le caractère de la vérité religieuse est l'immobilité. L'art, au contraire, est essentiellement mobile. Il tend, par conséquent, à altérer et à défigurer la vérité religieuse en cherchant à l'embellir et à la revêtir de formes nouvelles, en l'associant aux intérêts, aux goûts, aux idées de chaque époque et aux passions humaines. Aussi, après avoir marché pendant quelque temps ensemble au moyen âge, ils finissent par se séparer.

Si nous comparons maintenant l'art et la *philosophie*, nous remarquerons entre eux un rapport intime, mais aussi des différences essentielles. L'art et la philosophie ont l'un et l'autre pour objet les idées qui sont le principe et l'essence des choses; mais l'art représente ces idées sous des formes sensibles; la philosophie, au contraire, cherche à les connaître en elles-mêmes, dans leur nature abstraite et dégagées de tout symbole. Elle les exprime dans un langage également abstrait qui ne rappelle à l'esprit que la pensée même, et ne s'adresse qu'à la raison. La religion traverse tous les degrés du symbole pour s'élever jusqu'à l'adoration de Dieu en esprit et en vérité; mais la pensée religieuse, même sous sa forme la plus pure, s'allie avec le sentiment; comprendre n'est pas son but. La philosophie, au contraire, veut comprendre, et elle ne comprend réellement que quand la vérité lui apparaît nue, sans voile, environnée de sa propre lumière. Les belles formes, les images brillantes, les magnifiques emblèmes la touchent peu; elle y voit plutôt un obstacle qu'un moyen pour contempler le vrai: aussi elle les écarte à dessin, ou bien elle en pénètre le sens; mais alors elle détruit l'œuvre d'art qui consiste dans l'union indissoluble de

l'idée et de l'image sensible. D'un autre côté, si l'art, comparé à la religion, est une création libre de l'intelligence humaine, l'inspiration est indépendante de la volonté; l'artiste sent au dedans de lui-même un principe qui agit et se développe comme une puissance fatale et à la manière des forces de la nature, qui l'émeut et l'échauffe, le subjugue et le transporte. Sans doute il doit se posséder, et, jusque dans l'enthousiasme et le délire poétique, maîtriser et diriger l'essor de sa pensée. Néanmoins ce souffle divin qui l'anime ne vient pas de lui, de sa personnalité, il l'appelle sa muse ou un dieu. Il en est tout autrement du philosophe; quoiqu'il sache bien que sa raison émane d'une source divine, et que la vérité est indépendante de lui, c'est librement qu'il la cherche, c'est par un effort volontaire de son intelligence qu'il tend à se mettre en rapport avec elle. Dans ce travail de son esprit, il impose silence à son imagination et à sa sensibilité; dans le calme de la méditation, il observe, il raisonne, il réfléchit. Attentif à surveiller tous les mouvements de sa pensée, il l'assujettit à une marche régulière, et la soumet aux procédés de la méthode. La philosophie est la raison humaine sous sa forme véritablement libre.

A son origine, la philosophie présente un rapport avec l'art de la poésie; mais voyez avec quelle rapidité la séparation s'opère. Les premiers philosophes écrivent en vers, leurs systèmes sont des poèmes cosmogoniques; quoique la poésie didactique se rapproche de la prose, cette forme est bientôt remplacée par le dialogue. Mais le dialogue est encore une œuvre d'art, c'est un petit drame qui a ses personnages, une exposition, une intrigue et un dénouement. L'entretien socratique le reproduit d'une manière vivante; il est porté à son plus haut point de perfection par Platon, non moins artiste et poète que grand philosophe. Mais vient Aristote, qui, à la savante ordonnance du dialogue platonicien, substitue l'exposition simple, crée la prose philosophique et enferme la pensée dans le syllogisme. Le poème didactique et le dialogue ont leur place naturelle et légitime à l'origine de la philosophie. Ils marquent les degrés de cette transition par laquelle la philosophie se dégage de l'art; ce sont des formes irrévocablement passées. Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas des pensées profondes dans les créations de l'art et dans les ouvrages en particulier des grands poètes? Oui, sans doute; mais si l'on entend par là que l'artiste ou le poète a eu une conscience nette de ses idées, qu'il était capable de s'en rendre compte, et d'en donner une explication philosophique, on se trompe. Homère, Hésiode ne sont point des philosophes parce qu'on a cru pouvoir dégager de leurs poèmes toute une philosophie. Hésiode ne s'est jamais douté qu'en composant sa *Théogonie*, il exposait un système cosmogonique, métaphysique et moral; ce furent des philosophes qui, douze siècles après Homère, trouvèrent la *Théorie des nombres* de Pythagore et les idées de Platon dans sa *Mythologie*. On peut en dire autant de la philosophie du théâtre grec, comme on a coutume de dire aujourd'hui. Eschyle, qui révéla les mystères d'Eleusis, aurait été probablement fort embarrassé de donner le sens philosophique de ses tragédies. Sophocle aurait-il su dégager la formule de l'*Edipe roi* et faire une théorie de l'expiation? Euripide le *philosophe sur la scène*, comme l'appellèrent ses contemporains, fait des contre-sens toutes les fois qu'il tire la morale de ses pièces. Jusqu'à quel point l'inspiration et la réflexion peuvent-elles se combiner pour produire une œuvre d'art ou de poésie? c'est une question qui ne peut être

tranchée en quelques mots; il suffit de remarquer que l'inspiration doit avoir l'initiative, et que si la réflexion intervient autrement que pour la diriger, si elle la remplace, c'en est fait de l'art et de la poésie. Dans les temps modernes, en Allemagne, deux grands poètes ont paru réaliser cette alliance de la poésie et de la philosophie; mais Goethe a eu raison de dire que Schiller n'avait jamais été moins poète que quand il avait voulu être philosophe, et Schiller aurait pu renvoyer à Goethe le même reproche. La plus grande composition poético-philosophique que l'on puisse citer, le *Faust*, confirme notre opinion. La première partie est incomparablement plus intéressante que la seconde, et lui est supérieure comme œuvre dramatique, précisément parce que l'allégorie philosophique y joue un plus faible rôle. Le second *Faust*, œuvre de réflexion plus que d'inspiration, offre sans doute de grandes beautés d'ensemble et surtout de détails; mais on ne peut nier que ce ne soit une composition froide; elle ne peut être goûtée qu'après une longue et profonde étude; mais dès lors elle manque l'effet que doit produire l'œuvre d'art, une impression soudaine, le sentiment du beau et l'enthousiasme que sa vue excite. Les savants veulent être traités en cela comme le vulgaire. Les artistes allemands rêvent aujourd'hui l'union de la science et de l'art; nous ne voudrions pas nier que cette alliance ne puisse produire d'heureux effets, mais d'abord on doit reconnaître que l'idée, pour passer de la sphère philosophique dans celle de l'art, est obligée de subir une transformation dans la pensée de l'artiste; il faut que celui-ci s'en soit inspiré; ensuite il est un ordre d'idées qui échappera toujours à l'art, ce sont précisément celles qui sont vraiment philosophiques. Les artistes allemands n'ont sans doute pas songé à représenter les *Antinomies de la raison* et l'*Impératif catégorique* de Kant sur les bas-reliefs de la Valhalla; et il ne s'est pas trouvé parmi les disciples enthousiastes de Hegel quelque jeune poète pour mettre sa logique en vers. — Pour la bibliographie et pour le sujet lui-même, voy. BEAU, ESTHÉTIQUE. C. B.

ASCÉTISME ou **MORALE ASCÉTIQUE** (de ἀσκησις, *exercice*; sans doute parce que la vie ascétique était regardée comme l'exercice par excellence). On appelle ainsi tout le système de morale qui recommande à l'homme, non de gouverner ses besoins en les subordonnant à la raison et à la loi du devoir, mais de les étouffer entièrement, ou du moins de leur résister autant que nos forces le permettent; et ces besoins ce ne sont pas seulement ceux du corps, mais encore ceux du cœur, de l'imagination et de l'esprit; car la société, la famille, la plupart des sciences, et tous les arts de la civilisation, sont quelquefois proscrits avec la même rigueur que les plaisirs matériels. Le soin de son âme et la contemplation de Dieu, c'est tout ce qui reste à l'homme ainsi abîmé dans les austérités et dans le silence. Encore, la conscience de lui-même doit-elle s'anéantir peu à peu dans l'amour divin.

Il faut distinguer deux sortes d'ascétisme: l'un, fondé sur le dogme de l'expiation, n'a pas d'autre but que d'apaiser la colère divine par des souffrances volontaires: c'est l'ascétisme *religieux*, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, car il ne saurait être séparé de la théologie positive, et souvent même il fait partie du culte. L'autre espèce d'ascétisme est instituée, d'après des principes purement rationnels, pour rendre l'âme à sa vraie destination, pour développer en elle toutes ses facultés et toutes ses forces, en l'affranchissant de la servitude du corps et des lois prétendues tyranniques de la nature extérieure:

nous lui donnerons le nom d'ascétisme philosophique.

Nous rencontrons les premiers germes de ce système dans l'école pythagoricienne, qui respectant jusque dans les animaux le principe de la vie, confondu mal à propos avec le principe spirituel, imposait à ses adeptes l'abstinence de la chair et même des végétaux, lorsque, par leur forme, ils rappellent à l'imagination quelque être vivant. Elle demandait, en outre, le sacrifice de la volonté par l'obéissance, et son silence proverbial devait être à la fois le résultat et la condition de la vie contemplative.

Le point de vue que nous essayons de définir est déjà plus nettement prononcé dans l'école cynique; car ici il ne s'agit plus d'un sentiment qui est déjà par lui-même un frein aux excès de la morale ascétique (nous voulons parler de ce vague respect qu'inspirait aux pythagoriciens, partout où il se manifeste, le principe de la vie), mais on exalte, aux dépens même de la bienséance, le sentiment de la liberté, dont le développement incessant est regardé comme le fond de la moralité humaine: de là cette maxime d'Antisthène, que la douleur et la fatigue sont un bien; que le plaisir, au contraire, est toujours un mal. Non contents d'affranchir l'homme des lois de la nature, les philosophes cyniques cherchaient aussi, comme on sait, à le rendre indépendant de la société; c'est dans ce but qu'ils répudiaient les affections de famille et même l'amour de la patrie, si puissant chez les peuples de l'antiquité.

Les stoïciens, dont toute la morale se résume en ces deux mots, *abstinence* et *résignation* (ἀνέχου και ἀπέχου), n'ont fait que donner au principe d'Antisthène plus de dignité, en le conciliant avec toutes les bienséances de la vie sociale, et plus de valeur scientifique, en le rattachant à un vaste système de philosophie. Mais on reconnaît sans peine le caractère ascétique dans cette insensibilité absolue qu'ils affectaient pour tous les biens et pour tous les maux de la vie, dans leur mépris de toutes les œuvres extérieures et leur indifférence pour les intérêts, par conséquent pour les devoirs de la société. Dans leur opinion, comme dans celle de leurs devanciers de l'école d'Antisthène, le sage ne devait pas plus dépendre de ses semblables que du monde extérieur.

Mais nulle part, au moins dans l'antiquité, les principes ascétiques n'ont été portés aussi loin que dans l'école d'Alexandrie. Là, la matière étant considérée comme une simple négation, Dieu comme la substance commune de tous les êtres, et l'homme comme d'autant plus parfait qu'il abdique, en quelque sorte, sa propre existence pour se confondre dans celle de l'Être unique, siège de toute réalité et de toute perfection, il en résultait nécessairement le plus complet mépris de la nature, de la vie, de la société, de tout ce qui est limité et fini. L'âme ne devait plus seulement se détacher de ses liens matériels, elle devait aussi se détacher d'elle-même, renoncer à la conscience de son être individuel, et s'anéantir, s'abîmer en Dieu. Ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, la culture même de l'intelligence, la science, devait paraître misérable dans ce système, parce que, au-dessus de la science, il plaçait l'intuition et l'enthousiasme, faculté toute divine, par l'intermédiaire de laquelle disparaît la différence de notre intelligence bornée et de l'Être ineffable. Cette morale n'était pas seulement enseignée chez les païens, qui formaient plus particulièrement l'école néoplatonicienne; nous la trouvons également chez Philon le juif, chez Origène le chrétien, et, longtemps avant Philon, si nous en croyons le témoignage de ce dernier, elle était mise en

pratique, dans toute sa sévérité, par les thérapéutes. Aux yeux de ces hommes, les vertus ordinaires et sociales, la moralité proprement dite, n'était qu'une préparation aux vertus solitaires de la vie contemplative, regardée comme le terme de la perfection humaine.

Si l'on juge la morale ascétique d'un point de vue purement relatif, comme un contre-poids nécessaire à des excès d'un autre genre, elle mérite assurément notre indulgence et même notre respect. Dans les temps de mollesse et de désordre, elle vient rappeler à l'homme le souvenir de sa force et de son principe spirituel qu'elle met à nu par les plus héroïques résistances contre les lois du corps; elle exagère le néant des choses de la terre, les vanités et les misères de la vie, pour élever sa pensée vers les régions de l'idéal et de l'infini. Mais, à la considérer en elle-même et dans sa valeur absolue, comme le dernier terme de la moralité humaine ou comme le but même de la vie, elle renferme des conséquences aussi dangereuses peut-être que celles du système diamétralement opposé; de plus, elle est en contradiction avec son propre principe, car elle veut la fin sans vouloir les moyens; elle appelle la perfection de l'homme et repousse les conditions sans lesquelles il est impossible d'y atteindre. En effet, ce n'est pas par lui seul, mais c'est au sein de la société, grâce à son concours et à ses institutions, que l'homme peut arriver au complet développement, à la conscience de son être, à la connaissance parfaite de sa nature, de son principe et de ses devoirs. Donc, le perfectionnement de l'état social est tout à fait inséparable de notre perfectionnement individuel, sous quelque point de vue qu'on l'envisage. Mais vivre dans la société, c'est vivre pour elle, c'est prendre part à ses biens comme à ses maux, c'est veiller à ses intérêts et défendre son existence, en un mot, c'est tout le contraire de la vie ascétique. En second lieu, si l'état social est pour l'âme qui aspire à la perfection un mal et un danger; si l'abandon, les misères et les souffrances sont un bien, une purification nécessaire, quelle pitié restera-t-il dans nos cœurs pour les douleurs de nos semblables, quel devoir nous commandera de les soulager, quelle raison aurons-nous d'interrompre nos sublimes méditations pour rentrer dans les impuretés de ce monde? L'ascétisme, conséquent avec lui-même, doit donc aboutir à l'isolement de l'âme comme à celui du corps; et cet isolement, pour être commandé par les intentions les plus pures, n'en mérite pas moins le nom d'égoïsme. Enfin, si, comme le supposent les apologistes de la vie ascétique, notre existence ici-bas est une déchéance, notre corps une prison, et tous les besoins qui en dépendent autant de souillures, n'aurions-nous pas le droit d'accuser la bonté et l'intelligence divines, qui, pour fournir à l'homme un lieu d'épreuves, auraient tout exprès créé le mal? Oui, sans doute, la vie est une épreuve; mais, pour la soutenir dignement, il faut que nous développions tous les germes qu'une main divine a déposés en nous, que nous comprenions toute la grandeur et la beauté de la nature intérieure, que nous acceptions tous les devoirs que nous avons à remplir envers les autres et envers nous-mêmes, qu'enfin la création de l'homme soit regardée comme le chef-d'œuvre de Dieu. Voy. Ch.-L. Schmidt, de *Asceses fine et origine dissert.*, in-4, Carls., 1830. — Jean-B. Buddeus, de *Kάβαρσει Pythagorico-Platonica*, in-4, Halle, 1701; — et de *Ἀσκήσει philosophica*, dans son recueil intitulé: *Analecta historica philosophica*, in-8, Halle, 1706 et 1724.

ASCLÉPIADE DE PHLONTE. Philosophe de

l'école d'Érétie; il était disciple de Stilpon et vécut au IV^e siècle avant J. C., connu surtout par son étroite intimité avec Ménédème, le fondateur de cette école : voy. Diogène Laërce, liv. II, ch. XVII. Il y eut aussi un néo-platonicien du même nom qui fut disciple de Proclus; c'est tout ce qu'on sait de lui.

ASCLÉPIGÉNIE. Fille du néo-platonicien Plutarque d'Athènes, sœur d'Hiérius et femme d'Archiaide; complètement initiée à tous les mystères de la philosophie néo-platonicienne, elle put les enseigner à Proclus quand celui-ci vint à Athènes pour y suivre les leçons de Plutarque. Voy. PROCLUS et PLUTARQUE d'ATHÈNES.

ASCLÉPIODOTE. Néo-platonicien; tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il fut disciple de Proclus.

ASCLEPIUS DE TRALLES. Un des plus anciens commentateurs d'Aristote, disciple d'Ammonius, fils d'Hermias, vivait au VI^e siècle après J. C.; ses travaux n'ont pas été conservés.

ASPASIUS. Ancien commentateur d'Aristote, dont les écrits ne sont pas arrivés jusqu'à nous.

ASSENTIMENT. On appelle ainsi l'acte par lequel l'esprit reconnaît pour vraie, soit une proposition, soit une perception ou une idée. De là résulte que l'assentiment fait nécessairement partie du jugement; car, si l'on retranche de cette dernière opération l'acte par lequel j'affirme ou je nie, par lequel je reconnais qu'une chose est ou qu'elle n'est pas, soit absolument, soit par rapport à une autre, il ne restera plus qu'une simple conception sans valeur logique, qu'une proposition qu'il faut examiner avant de l'admettre. Le même acte est nécessaire à la perception, qui peut n'être pour nous qu'une simple apparence tant que l'esprit ne l'a pas en lui-même reconnue pour vraie. C'est ainsi qu'il a existé des philosophes qui ont révoqué en doute la réalité des objets perçus, ou qui ont cru nécessaire de s'en convaincre par le raisonnement. L'assentiment est spontané ou réfléchi, libre ou nécessaire. Il est libre quand il n'est pas imposé par l'évidence, nécessaire quand je ne puis le refuser sans me mettre en contradiction avec moi-même. Les stoïciens sont les premiers, et peut-être les seuls philosophes de l'antiquité, qui aient donné au fait dont nous nous occupons une place importante dans la théorie de la connaissance : tout en admettant, avec l'école sensualiste, que la plupart de nos idées viennent du dehors, ils ne croyaient pas que les images purement sensibles (*πρατασια*) puissent être converties en connaissances réelles sans un acte spontané de l'esprit, qui n'est pas autre chose que l'assentiment (*συγκατάθεσις*).

ASSERTOIRE ou **ASSERTORIQUE** (*assertorisch*, de *asserere*). Mot forgé par Kant pour désigner les jugements qui peuvent être l'objet d'une simple assertion à laquelle ne se joint aucune idée de nécessité. Leur place est entre les jugements *problématiques* et *apodictiques*. Voy. Kant, *Critique de la raison pure*, *Logique transcendante*, *analytique des concepts*.

ASSOCIATION DES IDÉES. Quand un voyageur parcourt les ruines d'Athènes, la campagne de Rome, les champs de Pharsale ou de Marathon, la vue de ces lieux illustres éveille dans son esprit le souvenir des grands hommes qui y ont vécu et des événements qui s'y sont passés. Lorsqu'un philosophe, un astronome ou un physicien entendent prononcer les noms de Descartes, de Copernic ou de Galilée, leur pensée aussitôt se reporte vers les découvertes qui sont dues à ces immortels génies. Le portrait d'un ami ou d'un parent que nous avons perdu a-t-il frappé nos regards, les vertus et l'affection de cette

personne chérie se retraçant dans notre âme et renouvellent la douleur que nous a causée sa perte. Quelquefois même, au milieu d'un entretien, un mot qui paraissait indifférent, une allusion détournée, suffisent pour provoquer le réveil soudain d'un sentiment ou d'une idée qui paraissaient endormis ; et voilà pourquoi la mesure dans les paroles est le premier précepte de l'art de converser.

Ces exemples, que nous pourrions aisément multiplier, nous découvrent un des faits les plus curieux de l'esprit humain, une de ses lois les plus remarquables, la propriété dont jouissent nos pensées de s'appeler réciproquement. Cette propriété est connue sous le nom d'*association* ou de *liaison des idées* ; à quelques égards, elle est dans l'ordre intellectuel ce que l'attraction est dans l'ordre matériel : de même que les corps s'attirent, les idées s'éveillent, et ce second phénomène ne paraît pas être moins général, ni avoir moins de portée que le premier.

Pour peu qu'on observe avec attention la manière dont une pensée est appelée par une autre, il devient évident que ce rappel n'est pas fortuit, comme il peut paraître à une vue distraite, mais qu'il tient aux rapports secrets des deux conceptions. Hobbes, cité par Dugald-Stewart (*Élém. de la Phil. de l'esprit hum.*, trad. de l'anglais par P. Prévost, in-8, t. I, p. 162, Genève, 1808), nous en fournit un exemple remarquable. Il assistait un jour à une conversation sur les guerres civiles qui désolaient l'Angleterre, lorsqu'un des interlocuteurs demanda combien valait le denier romain. Cette question inattendue semblait amenée par un caprice du hasard, et parfaitement étrangère au sujet de l'entretien ; mais, en y réfléchissant mieux, Hobbes ne tarda pas à découvrir ce qui l'avait suggérée. Par un progrès rapide et presque insaisissable, le mouvement de la conversation avait amené l'histoire de la trahison qui livra Charles I^{er} à ses ennemis ; ce souvenir avait rappelé Jésus-Christ, également trahi par Judas, et la somme de trente deniers, prix de cette dernière trahison, s'était offerte alors comme d'elle-même à l'esprit de l'interlocuteur.

Souvent des rapports plus faciles à reconnaître, parce qu'ils sont plus directs, unissent entre elles nos idées. Comme le nombre en est infini, nous ne prétendons pas en donner une énumération complète ; nous nous bornerons à citer les principaux, la durée, le lieu, la ressemblance, le contraste, les relations de la cause et de l'effet, du moyen et de la fin, du principe et de la conséquence, du signe et de la chose signifiée.

1^o Au point de vue de la durée, les événements sont simultanés ou successifs. Une association d'idées, fondée sur la simultanéité, est ce qui rend les synchronismes si commodes dans l'étude de l'histoire. Deux faits qui ont eu lieu à la même époque se lient dans notre esprit, et, dès que le souvenir de l'un nous a frappés, il suggère l'autre. César fait penser à Pompée, François I^{er} à Léon X, Louis XIV aux écrivains célèbres que son règne a produits. D'autres liaisons reposent sur un rapport de succession qui nous permet de parcourir tous les termes d'une longue série, pourvu qu'un seul nous soit présent. Notre mémoire peut ainsi descendre ou remonter le cours des événements qui remplissent les âges ; elle peut de même conserver et reproduire une suite de mots dans l'ordre où ils s'étaient offerts à l'esprit, et ce qu'on nomme apprendre par cœur n'est pas autre chose.

2^o Que plusieurs objets soient contigus dans l'espace et n'en forment, pour ainsi dire, qu'un seul, ou bien qu'ils soient séparés et simplement

voisins, leur relation locale en introduit une autre dans les idées qui y correspondent. Une contrée rappelle les contrées limitrophes ; un paysage oublié cesse de l'être, lorsque nous nous sommes retracé un de ses points de vue. Là est tout le secret de la mémoire dite *locale*. Telle est aussi une des sources de la vive émotion que produit sur l'âme la vue des lieux illustres. Nous en avons donné plus haut des exemples qui nous permettent de ne pas insister.

3^o Le pouvoir de la ressemblance, comme élément de liaison entre les pensées, apparaît dans les arts, dont les chefs-d'œuvre, pure imitation d'un modèle absent ou d'une idée imaginaire, nous touchent comme fait la réalité. Ce même pouvoir est le principe de la métaphore et de l'allégorie, et en général de toutes les figures qui supposent un échange d'idées analogues. Il se retrouve même dans une foule de jeux de mots comme les équivoques, et principalement les pointes ; une parité accidentelle de consonnance entre deux termes qui n'ont pas la même signification inspire ces saillies si chères aux esprits légers.

4^o Souvent on pense une chose, on en dit une autre qui y est contraire, et toutefois on est compris. Ainsi, dans *Andromaque*, Orceste rend grâce au ciel de son malheur, Orceste rend grâce au ciel de son malheur, *qui passe son espérance*. Les poètes ont donné aux Furies le nom d'*Euménides*, ou de *bonnes déesses*. La mer Noire, funeste aux navigateurs, était appelée chez les anciens *Pont-Euxin*, ou mer hospitalière. Ces antiphrases ou ironies, transition d'une idée à l'idée opposée, sont l'effet d'une association fondée sur le contraste. Les pensées contraires ont la propriété de s'éveiller mutuellement, comme les pensées qui se ressemblent ; la nuit fait penser au jour, la santé à la maladie, l'esclavage à la liberté, la guerre à la paix, le bien au mal. Un fait aussi simple n'est ignoré de personne.

5^o La vie privée et la science ont de nombreux exemples de la manière dont nos idées peuvent s'unir d'après des rapports de cause et d'effet ; ainsi, l'œuvre nous rappelle l'ouvrier, et réciproquement ; ainsi, le père nous fait songer aux enfants, et les enfants à leur père. C'est par l'effet d'une relation analogue que le spectacle de l'univers excite dans l'âme le sentiment de la Divinité ; on ne peut contempler un si merveilleux ouvrage, sans qu'aussitôt, par un progrès irrésistible, l'intelligence se reporte vers son auteur.

6^o Nos conjectures sur les intentions de nos semblables, les jugements criminels dans les cas de préméditation, la pratique des arts et de l'industrie, sont autant de preuves de la facilité avec laquelle on passe de la notion d'un but aux moyens propres à y conduire, et réciproquement. Un projet, avant d'être accompli, nous est révélé par les actes qui en préparent l'exécution ; et si, par exemple, un inconnu a pénétré dans un appartement en forçant les portes, chacun présuamera qu'il est venu pour voler. À la vérité, l'induction a beaucoup de part dans ces jugements, puisqu'elle en détermine le fait capital, qui est l'affirmation ; mais ici l'affirmation a pour objet un rapport qui suppose lui-même deux termes. Or, qu'est-ce qui met ces deux termes en présence, qu'est-ce qui suggère que tel acte a tel but, et que telle fin peut s'obtenir par tels moyens, sinon l'association des idées ?

7^o Pour apprécier le rôle et la fécondité des derniers rapports signalés, ceux du principe à la conséquence, du signe à la chose signifiée, il suffit d'une simple remarque : l'un est la condition du raisonnement, l'autre est la condition du lan-

gage. Que l'esprit cesse d'avoir ses idées unies de manière à découvrir facilement le particulier dans le général et le général dans le particulier, que devient la faculté de raisonner? Qu'il nous soit interdit d'aller, soit d'un sentiment ou d'une idée au mot qui les traduira, soit d'un signe quelconque aux secrètes pensées dont il est l'expression, que deviennet ce pouvoir de la parole et du geste, et l'art précieux de l'écriture?

Tous les éléments d'association que nous venons de parcourir, en avouant qu'ils ne sont pas les seuls, peuvent, selon Hume (*Essais philosophiques*, ess. III), être ramenés à trois principaux : la ressemblance, la contiguïté de temps ou de lieu et la causalité. Une remarque ingénieuse et plus solide peut-être, qui appartient à M. de Cardaillac (*Étud. éém. de Phil.*, in-8, t. II, p. 217, Paris, 1830), c'est que la simultanéité est la condition commune de tous les autres rapports; en effet, deux idées ne peuvent s'unir par un lien quelconque, si elles ne nous ont été présentes toutes deux à la fois.

Comme toutes les facultés de l'esprit, l'association est soumise à l'influence de différentes causes qui en modifient profondément l'exercice et les lois. La première de ces causes est la constitution que chacun de nous a reçue de la nature. Unies par les liens du contraste et de l'analogie, les conceptions du poète se traduisent, pour ainsi dire à son insu, en images et en métaphores; mais les pensées du mathématicien, fatalement disposées d'après des rapports de conséquence à principe, auraient toujours formé une suite régulière et savante, quand bien même il n'eût jamais étudié la géométrie. Il y a ainsi entre les esprits des différences originelles que toute la puissance de l'art et du travail ne peut ni expliquer ni entièrement abolir. Tous les hommes ont un penchant plus ou moins énergique qui les porte, dès le bas âge, à unir leurs idées d'une certaine manière de préférence à une autre, et c'est en partie de là que la variété des vocations provient.

La volonté exerce un empire moins absolu peut-être que l'organisation, mais aussi incontestable. Reid observe ingénieusement que nous en usons avec nos pensées comme un grand prince avec les courtisans qui se pressent en foule à son lever : il les salue l'un, sourit à l'autre, adresse une question à un troisième; un quatrième est honoré d'une conversation particulière; le plus grand nombre s'en va comme il était venu : ainsi parmi les pensées qui s'offrent à nous, plusieurs nous échappent, mais nous retenons celles qu'il nous plaît de considérer, et nous les disposons dans l'ordre que nous jugeons le meilleur. Cet empire de la volonté est le fondement de la mnémotechnie, cet art de soulager la mémoire, qui consiste à unir nos connaissances aux objets les plus propres à nous les rappeler.

Enfin, parmi les éléments qui doivent entrer dans le fait de l'association, il faut encore placer la vivacité des impressions, leur durée, leur fréquence, l'époque plus ou moins lointaine où elles se sont produites. On ne voit pas sans horreur l'arme qui nous a privés d'un ami, ni les lieux témoins de sa mort : une arme différente et d'autres lieux ne touchent pas. Un jour qui a souvent ramené des malheurs, est dit néfaste : la veille et lendemain n'ont pas de nom.

Si l'association des idées est soumise à l'influence de la plupart des autres principes de notre nature, elle-même réagit avec force contre les causes qui la modifient, et exerce un empire secret et continuel sur l'esprit et sur le cœur de l'homme.

Parmi les liaisons qui peuvent s'établir entre nos pensées, plusieurs, accidentelles et irrégulières, se forment au hasard par un caprice de l'imagination. On peut citer entre autres celles que suggèrent la ressemblance, le contraste et les rapports de temps et de lieu. Ce sont elles qui font en partie le charme de la conversation, où elles répandent la variété, la grâce et l'enjouement. Tout entretien avec nos semblables deviendrait un labeur, si elles ne répandaient pas un peu de variété dans le cours ordinaire de nos conceptions. Toutefois, quand on les recherche plus qu'il ne convient, voici infailliblement ce qui arrive. Comme elles sont plus que toutes les autres indépendantes de la volonté, elles empêchent qu'on soit maître de ses pensées. Loin que l'esprit gouverne, il est gouverné. La vie intellectuelle se change en une sorte de rêverie incohérente, où brillent des saillies heureuses, quelques éclairs d'imagination, mais qui flotte à l'aventure sans unité et sans règle. Le désordre des pensées réagit sur le caractère; les sentiments sont versatiles, la conduite légère et inconséquente; toutes les facultés, devenues rebelles au pouvoir volontaire, s'affaiblissent ou s'égarant.

Il est d'autres associations plus étroites et moins arbitraires qui supposent un effort systématique de l'attention, les liaisons fondées sur des rapports de cause à effet, de moyen à fin, de principe à conséquence. Celles-ci engendrent à la longue la fatigue et l'ennui par je ne sais quelle uniformité désespérante; mais, d'un autre côté, lorsqu'elles sont passées en habitude, elles donnent à l'esprit et de l'empire sur lui-même et de la régularité. Il acquiert cette suite dans les idées et cette profondeur méthodique d'où résulte l'aptitude aux sciences. Le jugement étant droit, le caractère l'est aussi; l'enchaînement rigoureux dans les conceptions donne plus de poids à la conduite, plus de solidité aux sentiments; tout ce que l'esprit a gagné profite au cœur.

Outre cette influence générale sur l'intelligence et sur le caractère, l'association joue un rôle essentiel dans plusieurs phénomènes de la nature humaine. Elle est, sans contredit, je ne dirai pas seulement une des parties, mais la loi même et le principe créateur de la mémoire; car, en parcourant la variété infinie de nos souvenirs, on n'en trouverait pas un seul qui n'eût été éveillé par un autre souvenir ou par une perception présente. Elle explique aussi pourquoi on se rappelle plus volontiers les formes, les couleurs, les sons, ou bien un principe et sa conséquence, une cause et ses effets; pourquoi la mémoire est présente, facile et fidèle chez les uns, lente et infidèle chez les autres : ces variétés, fondées sur la marche des conceptions ou sur la différence de leurs objets, dépendent des rapports que nous établissons entre nos pensées, et de la manière dont elles s'appellent.

S'il est vrai, comme on l'a répété mille fois, que l'imagination, alors même qu'elle s'écarte le plus de la réalité, ne crée pas au sens propre du mot, et se borne à combiner tantôt capricieusement, tantôt avec règle et mesure, des matériaux empruntés, il est bien clair que, à l'exemple de la mémoire, elle a son principe dans l'association. C'est la propriété qu'ont les idées de s'appeler et de s'unir, qui lui permet de les évoquer et de les assortir à son gré; qui met à la disposition du peintre tous les éléments de ses tableaux; qui amène en foule, sous la plume du poète, les pensées bizarres ou sublimes; qui fournit au romancier tous les traits dont il compose les aventures fabuleuses de ses héros; qui même suggère

au savant les hypothèses brillantes et les utiles découvertes.

Puisque l'association est un des éléments du pouvoir d'imaginer, elle doit se retrouver nécessairement dans tous les faits qui dépendent plus ou moins de ce pouvoir, comme le fait de la rêverie, la folie, les songes. Ce n'est pas ici le lieu de décrire ces divers phénomènes, dont chacun exigerait une étude approfondie et des développements étendus. Il suffit de faire observer qu'à part leurs différences profondes, à part les causes qui peuvent directement les produire, ils ne sont à bien prendre que des suites de pensées formées par association.

Comme dernier exemple du pouvoir de l'association, nous indiquerons la plupart de nos penchants secondaires. Que l'homme désire la vérité, la puissance, l'union avec ses semblables, la dignité de ces biens qui sont des éléments de sa destinée, en motive la recherche ou la rend nécessaire. Mais la possession des richesses, objet des convoitises de l'avare, ne compte pas entre les fins de notre nature; elles ne valent que par les idées qu'on y attache, comme signes des biens véritables, ou comme moyens de les obtenir. Pourquoi cet amour que nous ressentons pour la terre de la patrie? Parce que nous y sommes nés, que nous y fûmes élevés, et qu'elle renferme tout ce qui nous est cher, nos parents, nos amis, nos bienfaiteurs, les objets de notre culte et de notre amour. Ces souvenirs de l'enfance, de la famille et de la religion, éveillés par le sol natal, émeuvent doucement l'âme, et communiquent leur attrait à un coin de terre isolé à la surface du globe. Combien d'antipathies et d'affections étrangères à la nature ont ainsi pour cause un rapport souvent fortuit entre deux idées!

Ce n'est pas ici le lieu de faire la critique des systèmes qui expliquent, par l'association des idées, quelques-uns des principes fondamentaux de la raison: par exemple celui de Hume, qui veut, par ce moyen, rendre compte du principe de causalité; nous nous contenterons d'apprécier en peu de mots l'opinion de Reid et de quelques autres philosophes qui ont cru pouvoir faire rentrer l'association des idées dans l'habitude. Si, comme le soutient M. de Cardaillac, partisan de cette opinion (*Étud. élém. de Phil.*, t. II, p. 121), l'habitude est la propriété qu'ont les phénomènes intérieurs de s'appeler l'un l'autre, l'association des idées y rentre indubitablement. Mais le mot habitude a un sens plus ordinaire dans la langue philosophique, où il désigne, en général, une disposition produite dans l'âme par la répétition fréquente des mêmes actes. Or, nous voyons bien comment des liaisons d'idées, qui se sont souvent répétées, se formeront à l'avenir plus facilement, et, devenues, pour ainsi dire, une seconde nature, changeront notre caractère et la tournure de notre esprit; mais la propriété en vertu de laquelle elles ont eu lieu une première fois, nous paraît un fait parfaitement distinct et indépendant de l'habitude. Le pouvoir de celle-ci peut la fortifier, mais il ne la crée pas plus qu'il n'en découle. En un mot, l'association des idées nous paraît une loi primitive et irrésistible de l'esprit humain, un fait duquel tous les faits psychologiques ne dépendent pas, mais qui en explique un fort grand nombre.

L'association des idées est au nombre des phénomènes intellectuels qui ont été le plus anciennement observés, comme le prouvent quelques mots d'Aristote, au chapitre deuxième de son traité de la *Réminiscence*; mais elle n'a été l'objet d'une étude approfondie que dans les temps modernes. Sans parler de Hobbes, qui s'y arrête

seulement par occasion, la liste des philosophes qui s'en sont occupés sérieusement est fort considérable. Nous citerons seulement: Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, liv. II, ch. xxiii. — Hume, *Essais philosophiques*, ess. III. — Hartley, *Observations on man*, 2 vol. in-8, Lond., 1749. — Reid, *Essais sur les Fac. intell.*, t. IV, ess. IV. — Dugald-Stewart, *Élém. de la Phil. de l'esprit humain*, t. II, ch. v, p. 1 et suiv. de la traduct. franç. citée plus haut. — Thomas Brown, *Lectures on the Philosophy of the human mind*, 4 vol. in-8, Edimb., 1827, lect. XXXIII et sq. — De Cardaillac, *Études élémentaires de Philosophie*, t. II, édition citée. — Damiron, *Psychologie*, in-8, Paris, 1837, t. 1, p. 196. — P. M. Mervoyer, *Étude sur l'association des idées*, in-8, Paris, 1864. — J. St. Mill., *Logic*, t. II. — Beto-laud, de *Consociationibus idearum*, in-4, Paris, 1826. — Gratacap, *Théorie de la Mémoire*, Paris, 1866, in-8.

AST (Frédéric), né à Gotha en 1778, fit ses études et prit ses grades à l'Université d'Iéna, où il ouvrit un enseignement particulier. Il professa ensuite successivement à Landshut et à Munich. Il s'attacha particulièrement à la philosophie de Schelling, qu'il développa avec talent, surtout dans ses applications à la théorie de l'art. C'était un esprit ingénieux et doué d'imagination. Son ouvrage sur la vie et les écrits de Platon révèle de l'érudition et un sentiment vrai de l'antiquité; mais il s'abandonne aux conjectures et aux hypothèses les plus hardies. C'est ainsi qu'il regarde comme apocryphes plusieurs dialogues de Platon, dont l'authenticité est le mieux établie, le *Premier Alcibiade*, le *Ménon*, les *Lois*, etc. Ses ouvrages sur l'esthétique ont le défaut de ne renfermer guère que des généralités; ce sont des cadres et des esquisses. Les divisions et les classifications sont souvent arbitraires; cependant on trouve çà et là des vues originales, des critiques ingénieuses et fines. Le style ne manque pas de richesse et d'éclat. Les principaux ouvrages d'AST sont les suivants: *Système de la Science de l'art*, in-8, Leipzig, 1806; — *Manuel d'Esthétique*, in-8, Leipzig, 1805; — *Esquisse des principes de l'Esthétique*, in-8, Landshut, 1807; — *Esquisse de l'Esthétique*, in-8, *ib.*, 1813; — *Principes fondamentaux de la Philosophie*, in-8, *ib.*, 1807, 1809; — *Esquisse générale de l'histoire de la Philosophie*, in-8, *ib.*, 1807; — *Époques principales de l'histoire de la Philosophie*, in-8, *ib.*, 1829; — *Sur la vie et les écrits de Platon*, in-8, Leipzig, 1816. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand.

ATHÉISME (de α privatif et de $\Theta\acute{o}\varsigma$, Dieu). On appelle ainsi l'opinion des athées ou de ceux qui nient l'existence de Dieu. Il n'entre pas dans notre plan de donner ici, soit une réfutation, soit une histoire proprement dite de cette opinion: on la réfute par la démonstration même de l'existence de Dieu, et par un examen approfondi de la nature de l'homme, par la distinction de l'âme et du corps, par une analyse exacte des principes de la raison, en un mot, par l'ensemble des doctrines enseignées dans ce recueil; et quant à faire de l'athéisme l'objet d'une histoire tout à fait distincte de celle des autres systèmes, cela est impossible: car l'athéisme n'est pas un système, mais une simple négation, conséquence immédiate et inévitable de certains principes positifs. On n'est pas athée parce qu'on a voulu l'être, parce qu'on a posé en principe qu'il n'y a pas de Dieu; mais parce qu'on attribue à la matière la pensée, la vie, le mouvement, ou tout au moins une existence absolue; parce qu'on affirme que ce monde a pu être une combinaison du hasard, ou par l'effet de telle autre hypothèse où l'on croit

pouvoir se passer, dans l'explication des phénomènes de la nature, de l'intervention d'une cause intelligente, antérieure et supérieure au monde. Nous nous bornerons donc à déterminer les vrais caractères de l'athéisme et les limites dans lesquelles se renferme son existence. Nous remonterons ensuite à ses causes, aux principes qui l'ont mis au jour et dont il ne peut être séparé que par une grossière contradiction; ce qui nous conduira naturellement à indiquer les principales formes sous lesquelles il s'est montré dans l'histoire. Enfin, nous le considérerons dans ses conséquences pratiques ou dans ses rapports avec la morale et avec la société.

Aucune accusation n'a été plus prodiguée que celle d'athéisme. Il suffisait autrefois, pour en être atteint, de ne point partager, si grossières, et même si impies qu'elles pussent être, les opinions dominantes, les croyances officielles d'une époque. Socrate, le premier apôtre dans la Grèce païenne d'un Dieu unique, pur esprit, législateur suprême et providence du monde, a été condamné à mort comme athée. Avant lui Anaxagore, après lui Aristote furent sur le point de subir le même sort, et sans doute Platon lui-même n'eût pas été plus heureux s'il n'avait pas quelquefois abrité la vérité sous le manteau de la fable. L'exemple de l'antiquité fut perdu pour les temps modernes. Sans parler de Vanini et de Jordano Bruno, qui éveillaient des souvenirs trop amers, nous rappellerons que Descartes a été lui aussi accusé d'athéisme. Et pourquoi cela? pour s'être écarté d'Aristote, qui avait subi avant lui la même accusation. Un contemporain, un ami de Descartes, le P. Mersenne, comptait de son temps, dans la seule ville de Paris, jusqu'à cinquante mille athées. Ce fut ensuite le tour de ceux qui abandonnèrent le cartésianisme, ou qui le com-
rèrent à leur manière, Spinoza, Locke, Kant, Fichte entendirent successivement cet éternel cri de guerre, jusqu'à ce que, le trouvant trop suranné, on lui substitua un jour le grand mot de panthéisme. Cependant il ne faut pas que, par un excès contraire, nous regardions l'athéisme comme une chimère qui n'a existé nulle part. Cette funeste maladie de l'esprit humain n'est que trop réelle; elle date de fort loin, et les efforts réunis de la religion et de la science ne sont pas parvenus encore à la faire disparaître. Mais où commence-t-elle? où finit-elle? et quels en sont les symptômes?

L'homme ne pouvant jamais comprendre l'infini dans l'ensemble de ses perfections, il faut laisser le nom d'athée, non pas à celui qui a une idée incomplète de la nature divine, mais à celui qui la nie entièrement et qui sait qu'il la nie. Le polythéisme, le culte des astres étaient des religions fort grossières, mais non l'absence de toute religion et de toute connaissance de Dieu. La même règle doit être appliquée aux systèmes philosophiques. Or, la nature divine se présente à notre intelligence sous deux points de vue principaux: sous un point de vue métaphysique, comme la cause première, comme la raison des choses, comme la source de toute existence, ou du moins comme le moteur suprême; et sous un point de vue moral, comme la source du bien et du beau, comme le législateur des êtres libres, doué lui-même de conscience et de liberté, enfin comme le modèle de toute perfection, auquel l'homme et l'humanité tout entière doivent s'efforcer de ressembler autant que le permettent les conditions de leur existence. Dans la réalité, c'est-à-dire dans l'essence même de Dieu, et dans le fond constitutif de notre raison, ces deux ordres d'idées sont inséparables; mais dans un système ou dans une croyance religieuse, l'un ou

l'autre suffira pour écarter l'athéisme; car l'un et l'autre nous transportent au delà des bornes de ce monde, au delà de toute expérience possible, dans le champ de l'invisible et de l'infini. En effet, nier Dieu, n'est-ce pas se renfermer dans la sphère des existences finies, dont l'expérience seule peut nous donner connaissance? N'est-ce pas s'en tenir à ce qui paraît, c'est-à-dire à la matière et aux phénomènes qui lui sont propres, sans rechercher ce qui est, sans élever ses regards vers quelque puissance antérieure ou supérieure à la matière? Sitôt, au contraire, que l'on franchit ce cercle étroit, c'est Dieu que l'on ren-contre ou l'un de ses attributs, c'est-à-dire, de quelque nom qu'on l'appelle, l'essence divine considérée sous l'une de ses faces et dans l'un de ses rapports avec nous; car il n'existe rien et notre intelligence ne peut rien concevoir que Dieu et la création, que le fini et l'infini. Ainsi, pour conserver l'exemple que nous avons cité plus haut, le Sabéen qui adore dans le soleil le maître et le suprême ordonnateur du monde, lui attribue certainement de la puissance, de l'intelligence et de la bonté; autrement, pourquoi lui adresserait-il des prières et des actions de grâces? Or les qualités que l'idolâtrie rapporte au soleil ne diffèrent que dans une certaine mesure des attributs avec lesquels la raison nous représente la nature divine; elles répondent au même besoin de l'intelligence et du sentiment; celui de chercher au-dessus de nous, et de tous les objets périssables qui nous entourent, un principe d'existence plus réel et plus propre à nous rendre compte des merveilles de la nature. Seulement ces idées de bonté, d'intelligence, de force, d'éternité, que le philosophe conçoit en elles-mêmes comme la suprême réalité, comme l'essence véritable du souverain Être, l'homme enfant veut les voir revêtues d'une forme sensible, et naturellement il choisit d'abord la plus éclatante, celle qui offre d'abord à ses yeux étonnés le spectacle le plus extraordinaire.

Mais quoi! les systèmes de philosophie doivent-ils rester exclus de cette justice qui n'a jamais été refusée à la plus grossière idolâtrie? On reconnaît l'idée de Dieu dans le culte des astres, et l'on ne trouverait rien de pareil dans le système de Spinoza? Les termes dans lesquels nous parlons ailleurs de ce philosophe (voy. l'article SPINOZA) prouvent suffisamment combien nous sommes éloignés de ses doctrines. Mais, quelque distance qui nous sépare de ce noble génie, il nous est impossible d'accepter pour lui cette banale accusation d'athéisme, adressée indistinctement à tous les systèmes nouveaux. L'on n'est pas un athée lorsqu'on croit à une substance absolue, éternelle, infinie, ayant pour attributs essentiels et également infinis, non la matière, qui n'est qu'un mode fugitif de l'étendue, mais l'étendue elle-même, l'étendue intelligible et la pensée. L'on n'est pas un athée quand on enseigne, et, ce qui est mieux encore, lorsqu'on pratique la morale la plus élevée et la plus austère, lorsqu'on reconnaît pour souverain bien et pour fin dernière de nos actions la connaissance et l'amour de Dieu. *Hoc idea Dei dicitur, Deum summum esse nostrum bonum, sive Dei cognitionem et amorem finem esse ultimum, ad quem omnes actiones nostræ sunt dirigendæ* (Tract. Theol. pol., c. IV). Quels que soient les rapports établis par Spinoza entre Dieu et le monde, il nous élève au-dessus du monde, je veux dire au-dessus du contingent, du fini, de la matière et de ses modes périssables, en nous parlant d'une substance infinie, douée de pensée et d'intelligence. Nous n'en dirons pas autant des systèmes de Hobbes et d'Épicure. Là, quoique le nom de Dieu soit

conservé, l'athéisme coule à pleins bords. En effet, à commencer par Epicure, quelle part restait-il à faire à la puissance suprême, quand l'atome et le vide, c'est-à-dire quand la matière seule a suffi à tout produire, même l'intelligence? Quel degré d'existence peut-on accorder à ces dieux relégués dans le vide, sans action sur le monde, vains fantômes qui ne sont ni corps ni esprits, et dont la seule attribution est un éternel repos? Il est évident, comme les anciens eux-mêmes l'avaient déjà remarqué, que leur fonction réelle était de protéger le philosophe contre la haine de la multitude. L'athéisme de Hobbes n'est pas moins visible sous la voile transparent qui le couvre; car, laissant au pouvoir politique le soin de prescrire ce qu'il faut penser de Dieu et de la vie à venir, il ôte à ces deux croyances toute valeur réelle, il en fait un instrument de domination à l'usage du despotisme, et destiné à l'agrandir de toute la puissance que les idées religieuses exercent sur les hommes. D'ailleurs, Hobbes est franchement matérialiste comme le philosophe grec dont nous avons parlé tout à l'heure; il regarde comme une contradiction l'idée d'un pur esprit, ne reconnaît pas d'autres causes dans l'univers que le mouvement et des moteurs matériels; et quant à Dieu, il n'est pour nous que l'idéal du pouvoir; sa justice même ne signifie que sa toute-puissance; tous les autres attributs que nous croyons lui donner ont un sens purement négatif, à savoir: qu'il est incompréhensible pour nous.

Nous n'admettons pas, avec certains philosophes, qu'il y ait des athées par ignorance, c'est-à-dire que l'idée de Dieu soit complètement absente chez certains peuples ou chez certains hommes doués d'ailleurs d'une intelligence ordinaire, et libres de faire usage de toutes leurs facultés. Les récits de quelques obscurs voyageurs, seules preuves qu'on ait alléguées en faveur de cette opinion, ne sauraient prévaloir contre l'histoire du genre humain et contre l'observation directe de la conscience. Or, l'histoire nous atteste que les institutions religieuses sont aussi anciennes que l'humanité, et la conscience nous montre l'idée de Dieu, le sentiment de sa présence, l'amour et la crainte de l'infini se mêlant à toutes nos autres idées, à tous nos autres sentiments. L'athéisme, comme toute négation, suppose toujours une lutte dans la pensée ou un effort de réflexion pour remonter aux principes des choses: par conséquent il n'a pu commencer qu'avec l'histoire de la philosophie; il est le résultat d'une réaction naturelle de l'esprit philosophique contre les grossières superstitions du paganisme. Mais, comme nous l'avons déjà dit, l'athéisme n'a point d'existence par lui-même; il n'est que la conséquence plus ou moins directe de certains principes erronés, de certains systèmes incompatibles avec l'idée de Dieu. Les systèmes qui présentent ce caractère ne sont qu'au nombre de deux: le matérialisme et le sensualisme. Sans doute il existe entre ces deux doctrines une dépendance très-étroite; cependant il n'est pas permis de les confondre: le matérialisme, essayant de démontrer que tous les êtres et tous les phénomènes de ce monde ont leur origine ou leurs éléments constitués dans la matière, se place évidemment en dehors de la conscience, et se montre beaucoup plus occupé des objets de la connaissance que de la connaissance elle-même: c'est tout le contraire dans la doctrine sensualiste; car ce qui l'occupe d'abord, ce qui l'occupe avant tout, et quelquefois d'une manière exclusive, c'est un phénomène psychologique, c'est la sensation par laquelle elle prétend nous expliquer toutes nos idées et toutes nos con-

naissances. Il arrive de là que le partisan de ce dernier système se croit beaucoup plus éloigné de l'athéisme que le matérialiste; et quelquefois, en effet, il parvient à s'y soustraire par une heureuse inconséquence, ou en restant dans les limites du scepticisme. De ce que, à tort ou à raison, je ne trouve dans mon intelligence que les notions originaires de la sensation, il ne s'ensuit pas immédiatement qu'il n'existe hors de moi que des objets sensibles ou matériels; car, au point de vue où je me suis placé, les idées dont je me vois en possession, c'est-à-dire les idées que me fournit l'expérience, ne sont pas nécessairement la mesure ou l'expression exacte et complète de l'existence: il peut y avoir des êtres qui ne correspondent à aucune donnée de mon intelligence et, par conséquent, tout différents de ceux que je comprends et que je perçois. Admettez avec cela une révélation, un témoignage extraordinaire auquel j'accorde la puissance de changer cette supposition en certitude, et vous aurez toute la doctrine de Gassendi, demeuré chrétien sincère, en même temps qu'il admirait Hobbes et qu'il resuscitait Epicure. Si, au contraire, je commence par me prononcer sur ce qui est, si j'affirme d'abord que rien n'existe que la matière et ses propriétés, la question est tranchée sans ressource.

Est-il vrai que l'athéisme, comme on le répète si souvent, soit aussi renfermé, au moins implicitement, dans le panthéisme? Pour répondre à cette question, il faut savoir d'abord ce que l'on entend par panthéisme. Veut-on dire qu'il n'y a pas d'autre Dieu, qu'il n'existe pas autre chose que la somme des objets et toute la série des phénomènes qui composent le monde? Alors évidemment on sera athée; mais à quel titre? A titre de matérialiste et de sensualiste; car, ôter à l'infini toute réalité pour en faire une simple abstraction ou la somme des objets finis, c'est l'application de la théorie de Locke sur la Nature et l'origine de nos idées; c'est le sensualisme. D'un autre côté, ne reconnaître aucune réalité substantielle en dehors du monde visible, ou distincte des objets matériels, c'est regarder la matière comme la substance unique des choses, c'est, en un mot, le matérialisme. Veut-on affirmer, au contraire, que Dieu seul existe, c'est-à-dire une substance véritablement infinie, invisible, éternelle, renfermant dans son sein le principe de toute vie, de toute perfection, de toute intelligence, et que tout le reste n'est qu'une ombre ou un mode fugitif de cette existence absolue? On pourra alors se tromper gravement au sujet de la liberté, de la personnalité humaine et des rapports de l'âme avec le corps; mais assurément, comme nous l'avons déjà démontré pour Spinoza, on ne pourra pas être accusé d'athéisme. Quoique au fond toujours le même, l'athéisme, ainsi que les deux systèmes qui le portent dans leur sein, change souvent de forme, suivant qu'on lui oppose une idée de Dieu plus ou moins complète. Dans l'antiquité, quand l'idée de Dieu ne se montrait encore que dans les rêves de la mythologie, quand elle n'était que la personnification poétique des éléments ou des forces de la nature, la physique la plus grossière suffisait pour la compromettre; aussi les physiiciens de cette époque, c'est-à-dire les philosophes de l'école ionienne et les inventeurs de l'école atomistique, ont-ils tous, à l'exception d'Anaxagore, essayé d'expliquer la formation du monde par les seules propriétés de la matière. L'unique différence qui les sépare, c'est que les uns, comme Thalès, Anaximène, Héraclite, font naître toutes choses des transformations diverses d'un seul élément; les autres, comme Leucippe et Démocrite, ont recours au mouvement et aux atomes. Des athées déclarés, poursuivis comme tels par leurs

contemporains, sortirent également de ces deux écoles : à la première se rattache le célèbre sophiste Protagoras ; à la seconde, Diagoras de Mélos, le premier, je crois, qui reçut le nom d'athée. Un peu plus tard, ce n'est plus seulement au nom de la physique que l'athéisme entendit de s'établir dans les esprits ; il veut aussi avoir pour lui la philosophie morale et se montrer d'accord avec la nature intérieure de l'homme. C'est ainsi qu'il se produit dans l'école cyrénaïque, qui ne reconnaît chez l'homme d'autres principes d'action que les instincts les plus matériels, que les sensations les plus immédiates, les plus grossières, et qui a donné naissance à deux athées fameux, Théodore et Evhémère. Enfin, après les deux vastes systèmes de Platon et d'Aristote, l'athéisme dut prendre également une forme plus large, plus élevée, autant que l'élévation est dans sa nature, et, si je puis m'exprimer ainsi, plus métaphysique. Ce changement a été opéré par Straton de Lampsaque, disciple égaré de l'école péripatéticienne. En effet, repoussant la physique purement mécanique de Démocrite, Straton reconnaissait dans la matière une force organisatrice, mais sans intelligence, une vie intérieure sans conscience ni sentiment, qui devait donner à tous les êtres et les formes et les facultés que nous observons en eux. Cette force aveugle recevait de lui le nom de nature, et la nature remplaçait à ses yeux la puissance divine (*Omne vim divinam in natura sitam esse. Cic., de Nat. Deor., lib. I, c. xiii*). Épicure, dont l'athéisme a été suffisamment établi, était le contemporain de Straton et le servile imitateur de Démocrite. Tout son mérite est d'avoir épuré et développé avec beaucoup d'art la morale qui découle de cette manière de comprendre la nature des choses. A partir de cette époque, l'étude de la nature humaine se substituant de plus en plus aux hypothèses générales, l'athéisme prend un caractère moins dogmatique, moins tranchant, et se rattache ordinairement à une psychologie sensualiste. C'est ainsi qu'il s'offre à nous chez les modernes, même dans Hobbes, dont le matérialisme n'est guère que la conséquence d'une analyse incomplète de la théorie nominaliste de l'intelligence humaine. Mais à cette influence il faut en ajouter une autre toute négative ; je veux parler de cet esprit d'hostilité qui se manifesta à la fin du xvi^e et dans tout le cours du xviii^e siècle contre les dogmes de la religion positive. Et cet esprit à son tour ne doit pas être isolé des passions d'un autre ordre qui ont amené la rénovation de la société tout entière. Ce mouvement une fois accompli, l'athéisme devient de plus en plus rare ; et l'on peut dire aujourd'hui, s'il en reste encore des traces dans quelques autres sciences, il a disparu à peu près complètement de la philosophie. Les progrès d'une saine psychologie en rendront le retour à jamais impossible ; car c'est par une observation exacte de toutes les facultés humaines que l'on rencontre en soi tous les éléments de la connaissance de Dieu, et que l'on aperçoit le vice radical des deux systèmes dont l'athéisme est la conséquence. Sans doute il y aura toujours à côté de l'idée de Dieu des mystères impénétrables, des difficultés invincibles pour la science ; mais, de ce que nous ne savons pas tout, il n'en résulte pas que nous ne sachions rien ; de ce que nous ne voyons pas tous les rapports qui lient les deux termes, le fini et l'infini, on n'en peut pas conclure que les termes eux-mêmes n'existent pas.

On a dépassé, et par là même on a compromis la vérité, quand on a prétendu que l'athéisme conduisait nécessairement à tous les désordres et à tous les crimes. Considéré individuellement, l'athée peut trouver, dans son intérêt même, la

seule règle de conduite à laquelle il puisse s'arrêter, un contre-poids suffisant à ses passions ; mais la société ne saurait se contenter ni d'un tel mobile, ni d'un tel frein. En fait d'intérêt, un autre n'a rien à me prescrire ; chacun juge de ce qui lui est utile d'après sa position, d'après ses moyens d'agir, et surtout d'après ses passions. Et quand on parviendrait, avec ce faible ressort, à empêcher le mal, jamais on ne ferait naître l'amour du bien ; car le bien n'est qu'une abstraction, un mot vide de sens, s'il n'est pas confondu avec l'idée même de Dieu.

Il existe sur l'athéisme plusieurs traités spéciaux dont nous donnons ici les titres : Pritius, *Dissert. de Atheismo in se facta et humano generi noxio*, in-4, Leipzig, 1695. — Grapius, *an Atheismus necessario ducat ad corruptionem morum*, in-4, Rostock, 1697. — Abicht, *de Damno Atheismi in republica*, in-8, Leipzig, 1703. — Buddeus, *Thes. de Atheismo et Superstitione*, in-8, Léna, 1717. — *Stultitia et irrationabilitas Atheismi*, par Jablonski, in-8, Magdeb., 1696. — Leclerc, dans la *Bibliothèque choisie, Histoire des systèmes des anciens athées*. — Müller, *Atheismus devictus*, in-8, Hamb., 1672. — Theoph. Spizelii, *Scrutinium Atheismi historico-theologicum*, in-8, Augsb., 1663. — Heidenreich, *Lettres sur l'Athéisme*, in-8, Leipzig, 1796 (all). — Reimann, *Historia Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum, etc.*, in-8, Hildesh., 1725. — Sylvain Maréchal, *Dictionnaire des Athées*, in-8, Paris, 1799.

ATHÉNAGORE D'ATHÈNES florissait vers le milieu du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, et fut d'abord un zélé disciple de Platon, dont il a longtemps enseigné la philosophie dans son pays natal. S'étant converti au christianisme, il essaya de concilier dans son esprit les principes de sa foi nouvelle avec les doctrines de son premier maître. Ce mélange fait le principal caractère des deux ouvrages que nous avons conservé de lui, une apologie des chrétiens adressée à l'empereur Marc-Aurèle et à son fils Commode, et un traité de la résurrection des morts, *Athenagoræ legatio pro christianis, et de Resurrectione mortuorum liber, græc. et lat.*, ed. Adam Rechenberg, 2 vol. in-8, Leipzig, 1684. — Une seconde édition en a paru à Oxford, en 1706, publiée par Ed. Dechair. Il existe une traduction française de ces deux ouvrages par Armand Dufferrier, 1777, et une autre du second, par P. L. Renier, Breslau, 1753. Voy. aussi Brucker, *Hist. crit. de la Phil.*, ch. II, et toutes les histoires ecclésiastiques. Du reste, Athénagore est très-rarement cité par les auteurs un peu anciens.

ATHÉNODORE DE SOLI (*Athenodorus Solensis*), philosophe stoïcien dont on ne sait absolument rien, sinon qu'il a été disciple immédiat de Zénon, le fondateur du stoïcisme. (Voy. Diogène Laërce, liv. VII, ch. I.)

ATHÉNODORE DE TARSE (*Athenodorus Tarsensis*). Il a existé deux philosophes de ce nom, tous les deux attachés à l'école stoïcienne. L'un, surnommé Cordylien, était le contemporain et l'ami de Caton le Jeune. Il était placé à la tête de la fameuse bibliothèque de Pergame, et l'on raconte de lui (Diogène Laërce, liv. VII) que, dans un accès de zèle pour l'honneur de l'école dont il faisait partie, il essaya d'effacer des livres stoïciens tout ce qui ne lui semblait pas absolument irréprochable ; mais cette supercherie ne tarda pas à être découverte, et l'on rétablit les passages supprimés. — L'autre Athénodore est plus récent. Il porte le surnom de Cananites et a donné des leçons à l'empereur Auguste, sur qui il a exercé, dit-on, une salutaire influence. Il a publié plusieurs écrits qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous.

Voy. *Recherches sur la vie et les ouvrages d'Athénodore*, par M. l'abbé Sevin (Mém. de l'Acad. des inscript., t. XIII). — Hoffmanni, *Dissert. de Athenodoro Tarsensi, philosopho stoïco*, in-4, Leipzig, 1732.

ATOMISME (PHILOSOPHIE ATOMISTIQUE ou CORPUSCULAIRE). On comprend sous ce titre général tous les systèmes qui se fondent en totalité ou en partie sur l'hypothèse des atomes. Quoique nous ayons consacré dans ce recueil une place séparée à chacun de ces systèmes, nous avons jugé utile de les examiner dans leur ensemble, dans leur commune destinée, et de suivre dans toutes ses transformations le principe qui fait leur ressemblance.

Réfléchissant que la division des corps ne peut être illimitée, bien que cette limite échappe entièrement à l'expérience, on s'est représenté la matière comme la réunion d'un nombre infini d'éléments indécomposables et indivisibles, qui, par leur disposition, la diversité de leurs formes et de leurs mouvements, nous rendent compte des phénomènes de la nature. Voilà l'atomisme dans sa base. Mais, la base une fois trouvée, l'hypothèse une fois admise dans sa plus haute généralité, il restait encore à en faire l'application, à en fixer les limites, à déterminer la nature même de ces principes matériels que l'intelligence seule devait concevoir. L'univers tout entier et toutes les formes de l'existence peuvent-ils s'expliquer par les seuls atomes ? ou faut-il admettre encore un autre principe, par exemple une substance intelligente et essentiellement active ? Les atomes existent-ils de toute éternité, ou bien faut-il les considérer comme des existences contingentes, œuvre d'une cause vraiment nécessaire ? Enfin, les atomes sont-ils aussi variés dans leurs espèces que les corps et, en général, que les êtres dont ils forment la substance ? ou n'ont-ils tous qu'une même essence et une même nature ? Les solutions qu'on a données à toutes ces questions sont très-diverses, et constituent, provoquées comme elles le sont les unes par les autres, l'histoire même de la philosophie atomistique.

La doctrine des atomes n'a pas pris naissance dans la Grèce, comme on le croit généralement ; elle est plus ancienne que la philosophie grecque et appartient à l'Orient. Posidonius, à ce que nous assurent Strabon (liv. XVI) et Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*), en faisait honneur à un Sidonien appelé Moschus, qu'il affirme avoir vécu avant la guerre de Troie. Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, nous assure qu'il a connu les successeurs de ce même Moschus. Mais aucun n'a pu nous dire en quoi précisément consistait son système, ni s'il était d'accord ou en opposition avec le dogme fondamental de toute religion. La doctrine des atomes a été trouvée aussi dans l'Inde, où elle prend un caractère plus précis et plus net. Elle fait partie du système philosophique appelé *vaischika* et n'exclut pas l'existence du principe spirituel ; car elle ne rend compte que de la composition et des phénomènes de la matière. Kanada, l'auteur de ce système, reconnaît expressément une âme distincte du corps, siège de l'intelligence et du sentiment, et une intelligence infinie distincte du monde. Mais il ne peut croire que la divisibilité de la matière soit sans bornes. Si chaque corps, dit-il, était composé d'un nombre infini de parties, il n'y aurait aucune différence de grandeur entre un grain de moutarde et une montagne, entre un moucheron et un éléphant ; car l'infini est égal à l'infini. Nous sommes donc obligés de considérer la matière, en général, comme un composé de particules indivisibles, par conséquent indestructibles et éternelles : tels sont les atomes. Les atomes ne tombent pas sous nos

sens, autrement ils ne seraient pas de vrais principes ; mais, comme tout ce qui affecte nos organes, ils seraient sujets au changement et à la destruction. Ainsi, la plus petite partie de matière que notre œil puisse saisir dans un rayon de lumière, n'est encore qu'un composé ou un agrégat de parties plus simples. Chacun des grands éléments de la nature comprend des atomes d'une espèce particulière, ayant toutes les propriétés des corps qui en sont formés : il y a donc des atomes terrestres, aqueux, aériens, lumineux, et d'autres qui appartiennent à l'éther. Ce n'est pas le hasard qui les réunit lorsqu'ils donnent naissance aux corps composés, ce n'est pas non plus le hasard qui les sépare à la dissolution de ces mêmes corps ; ils suivent, au contraire, une progression invariable. La première combinaison est binaire ou ne comprend que deux atomes ; la seconde se compose de trois atomes doubles ou molécules binaires. Quatre molécules de cette dernière espèce, c'est-à-dire quatre agrégats dont chacun se compose de trois atomes doubles, forment la quatrième combinaison, et ainsi de suite. La dissolution des corps suit la progression inverse.

Lorsqu'on songe que ce système est à peu près le même que celui d'Anaxagore ; quand on se rappelle que, d'après une tradition fort ancienne et très-réputée, Démocrite, l'auteur présumé de la philosophie atomistique, a été chercher en Orient, même dans l'Inde, les éléments de sa vaste érudition ; quand on pense enfin que Pythagore a été, lui aussi, selon l'opinion commune, dans ces antiques régions, et qu'il n'y a pas un abîme entre ces atomes invisibles et l'idée des monades : alors il est absolument impossible de laisser à la Grèce le mérite de l'invention. Un disciple de Pythagore, Euphante de Syracuse, regardait positivement la théorie des monades comme un emprunt fait à la philosophie atomistique (Stob., *Ecl.* 1), et la manière dont le philosophe de Samos expliquait la génération des corps offre aussi quelque ressemblance avec la progression géométrique sur laquelle se fonde la doctrine indienne. Un autre pythagoricien, ou du moins un homme profondément imbu des idées de cette école, Empédocle, a fondé toute sa physique sur la théorie des atomes, à laquelle il ajoute, comme le philosophe indien, la distinction vulgaire des quatre éléments et la croyance à un principe spirituel, cause première du mouvement, de l'ordre et de la vie. Ce principe, c'est l'*amour*, qui, selon lui, vivifie et pénètre toutes les parties du sphère, c'est-à-dire de l'univers considéré comme un seul et même être. A côté, ou plutôt au-dessous de l'amour, il reconnaît encore un principe de dissolution, ou, comme nous dirions aujourd'hui, une force répulsive qui désunit et sépare ce que l'amour a rassemblé selon les lois de la harmonie. Anaxagore est à peu près dans le même cas ; car, lui aussi, il reconnaît deux principes également éternels, également nécessaires à la formation du monde : l'un est le principe moteur, la force intelligente, la substance spirituelle, sans laquelle tout serait plongé dans l'inertie et dans le chaos ; l'autre, c'est la matière, composée elle-même d'un nombre infini d'éléments indécomposables, invisibles dans l'état d'isolement et d'abord réunis en une masse confuse, jusqu'à ce que l'intelligence vint les séparer. Ces éléments qui, dans le système d'Anaxagore, portent le nom d'homéoméries, ne sont pas autre chose que les atomes. Seulement, au lieu de les diviser en quatre classes, d'après le nombre des éléments généralement reconnus, Anaxagore en a prodigieusement multipliés les espèces ; ainsi, les uns servent exclusivement à la formation de l'or, les autres à celle de l'argent ; ceux-ci constituent le sang, ceux-là la

chair ou les os; et de même pour tous les autres corps qu'on distingue dans la nature. Il y a même des homéoméries d'un caractère particulier qui composent les couleurs, et naturellement elles se partagent en autant d'espèces secondaires qu'il y a de couleurs principales. C'est un commencement de chimie à côté d'une physique toute mécanique.

Les trois systèmes que nous venons d'esquisser, celui du philosophe indien, et ceux qui ont pour auteurs Empédocle et Anaxagore, nous représentent l'atomisme dans sa première forme, quand il n'exclut pas encore l'intervention du principe spirituel, quand il se réduit aux proportions d'une physique admettant à côté d'elle une métaphysique quelconque, ou du moins une théologie. Mais avec Leucippe et Démocrite, qu'il n'est guère possible de séparer l'un de l'autre, commence, pour ainsi dire, une nouvelle ère. La puissance spirituelle est écartée comme une machine inutile, tout s'explique dans l'univers par les propriétés des atomes, et la physique, ou plutôt la mécanique se substitue à la totalité de la science des choses, à ce qu'on appelait alors la philosophie. En effet, pour Démocrite et pour son ami Leucippe, comme l'appelle toujours Aristote, rien n'existe que le vide et les atomes. Ceux-ci ont en propre non-seulement la solidité, mais aussi le mouvement, ce qui rend inutile toute autre hypothèse. Les atomes se suffisent à eux-mêmes et à tout le reste; car le vide n'est rien en soi, que l'absence de tout obstacle au mouvement. Ils se rencontrent, se réunissent ou se séparent sans dessein, sans loi et suivant les seuls caprices du hasard. L'univers tout entier n'est que l'une de ces combinaisons fortuites, et le hasard qui l'a fait naître peut aussi, d'un instant à l'autre, le détruire. Ne parlez pas de la vie; elle n'est qu'un jeu purement mécanique de ces petits corps toujours en mouvement: ni de l'âme, qui est un agrégat d'atomes plus légers et plus rapides. Épicure, comme l'a très-bien démontré Cicéron, n'a rien ajouté au fond de cette doctrine; il n'a que le mérite d'en avoir tiré avec beaucoup de sagacité toutes les conséquences morales et d'avoir ennoblé l'idée du plaisir, sans pouvoir cependant la substituer à celle du devoir. Lucrèce lui a prêté le secours de sa riche imagination; il a été le poète de cette malheureuse école, comme Épicure en a été le moraliste et Démocrite le physicien (de métaphysique, elle n'en a pas); mais les ressources mêmes de son génie nous sont une preuve que la poésie expire comme la vertu sous le souffle glacé du matérialisme. Ces trois noms, que nous venons de prononcer, nous représentent la doctrine des atomes sous sa seconde forme, sans contredit la plus hardie et la plus complète, lorsque, repoussant l'alliance de tout autre principe, elle essaye de constituer par elle seule la philosophie tout entière.

A partir de cette époque, nous voyons les atomes rentrer dans les ténébres et se perdre dans l'oubli, jusqu'à ce que, au beau milieu du XVII^e siècle, un prêtre chrétien ait songé à réhabiliter Épicure. Mais gardons-nous de nous laisser tromper aux apparences. Gassendi, en cherchant à restaurer la philosophie atomistique, n'a pas peu contribué à l'amoindrir et à la refouler pour toujours dans le domaine des sciences naturelles. En effet, enchaîné par la foi, et par une foi bien sincère, au dogme de la création *ex nihilo*, il ôte aux atomes l'éternité, dont on n'avait pas songé à les dépouiller jusqu'alors, même dans les systèmes qui reconnaissaient l'existence d'un moteur spirituel. Il les fait déchoir du rang que la matière a toujours occupé chez les anciens, du rang d'un principe non moins nécessaire que la cause intelligente; et, les considérant comme une œuvre de

la création, comme une œuvre qui a commencé et qui devra aussi finir selon le dogme chrétien de la fin du monde, il nous les montre réellement comme des phénomènes servant à expliquer d'autres phénomènes plus complexes, je veux parler des corps composés. C'est à ce titre qu'ils sont entrés dans la physique et dans la chimie moderne, et que la philosophie proprement dite les a aljurés pour toujours. Encore faut-il remarquer que, dès ce moment, leur indivisibilité même, c'est-à-dire leur existence comme substances distinctes, se trouve formellement niée par les uns et regardée par les autres comme une hypothèse. Descartes, en continuant d'expliquer les phénomènes du monde visible par la matière et le mouvement, c'est-à-dire par une physique purement mécanique comme celle de Démocrite et d'Épikure; en appliquant le même système à la physiologie, jusqu'au point de refuser tout sentiment à la brute; Descartes, disons-nous, a cependant nié l'existence des atomes. « Il est, dit-il (*Principes de la Philosophie*, 2^e partie, ch. xxx), très-aisé de connaître qu'il ne peut pas y avoir d'atomes, c'est-à-dire de parties des corps ou de la matière qui soient de leur nature indivisibles, ainsi que quelques philosophes l'ont imaginé. Nous dirons que la plus petite partie étendue qui puisse être au monde peut toujours être divisée, parce qu'elle est telle de sa nature. » Bientôt, grâce aux découvertes de Newton, un nouvel élément, un principe purement immatériel pénètre peu à peu dans toutes les sciences naturelles, dans le système du monde sous le nom de gravitation, dans la physique et dans la chimie sous les noms de pesanteur, d'attraction, de répulsion, d'affinité, et enfin dans la physiologie sous le nom de principe vital. Nous ne doutons pas que cet élément nouveau ne finisse par emporter, un jour ou l'autre, cette ombre de réalité que les atomes conservent encore. Au point où nous sommes arrivés, il n'est pas difficile de reconnaître que si la matière n'est pas vraiment quelque chose par elle-même, un principe éternel et nécessaire comme Dieu, elle rentre dans la classe des existences contingentes et phénoménales. Or un phénomène doit toujours être conçu tel que l'expérience nous le montre; car, si nous le concevons autrement, c'est-à-dire d'après les idées de la raison, d'après une base admise *a priori*, ce n'est plus un phénomène que nous avons, et ce n'est plus l'expérience qui est notre guide dans l'étude des choses extérieures. Mais quel est le caractère avec lequel nous percevons toujours la matière, et sans lequel elle demeure absolument en dehors de la perception? C'est la divisibilité. Donc la divisibilité entre nécessairement dans l'essence de la matière, et vous ne pouvez y mettre un terme qu'en niant l'existence de la matière elle-même. La divisibilité, direz-vous, est un simple phénomène: la matière aussi n'est qu'un phénomène; elle est la forme sous laquelle je saisis dans l'espace les forces qui limitent ma propre existence, et en l'absence de laquelle ces forces ne sont plus pour moi que des puissances immatérielles, telles que la gravitation, l'affinité, le principe vital, etc. Voulez-vous reculer vers l'hypothèse antique et faire de la matière, en dépit de vos sens, une substance réelle, un principe nécessaire et indestructible? Alors, ou vous reconnaîtrez à côté d'elle un moteur intelligent, et vous aurez à lutter contre toutes les absurdités du dualisme; ou vous la regarderez comme le principe unique des choses, et vous soulèverez contre vous les difficultés bien autrement graves du matérialisme; vous serez forcé de nous expliquer comment le hasard est devenu le père de la plus sublime harmonie, comment ce qui ne pense pas a produit la pensée, ce qui ne sent pas

le sentiment, et comment l'unité du moi a pu sortir d'un assemblage confus d'éléments en désordre; ou enfin vous vous réfugiez dans le système de Gassendi et vous armez contre vous les sciences physiques et la métaphysique à la fois; en un mot, vous serez forcé de recommencer l'histoire entière de l'atomisme, pour arriver finalement au point où nous en sommes, c'est-à-dire à ne pas séparer l'idée de la matière du phénomène de la divisibilité, par conséquent, à la regarder elle-même comme un simple phénomène. De cette manière, l'histoire de la philosophie atomistique est la meilleure réfutation de ce système, et cette réfutation est en même temps celle du matérialisme tout entier. Elle nous montre toutes les hypothèses imaginées jusqu'aujourd'hui pour élever la matière au rang d'un principe absolu, se détruisant les unes les autres et abandonnant enfin, vaincues par leurs propres luttes, le champ de la philosophie. Cependant les recherches, ou, si on l'aime mieux, les inventions de tant de grands esprits n'ont pas eu seulement un résultat négatif; la philosophie atomistique a été éminemment utile à l'étude des corps, et peut-être aussi, comme nous l'avons avancé plus haut, a-t-elle mis sur la voie de la théorie des monades.

Voy. la *Philosophie atomistique*, par Lafaye (Lafaiet), in-8, Paris, 1833, et pour les détails, les articles EMPÉDOCLE, ANAXAGORE, DÉMOCRITE, ÉPIURE, GASSENDI, etc.

ATTALUS, philosophe stoïcien, qui vivait dans le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne; nous ne savons absolument rien de lui, sinon qu'il fut le maître de Sénèque.

ATTENTION (de *tendere ad*, application de l'esprit à un objet). Nous recevons à tout instant d'innombrables impressions qui, étant très-confuses et très-obscurées, passeraient toutes inaperçues, si quelques-unes ne provoquaient une réaction de la part de l'âme. Cette réaction, par laquelle l'âme fait effort pour les retenir, est ce qu'on nomme attention. Je ne suis pas encore attentif lorsque, ouvrant les yeux sur une campagne, j'aperçois d'un regard les divers objets qui la remplissent; je le deviens, lorsque, attiré par un objet déterminé, je m'y attache pour le mieux connaître.

Le premier et le plus saillant des phénomènes que l'attention détermine, est l'énergie croissante des impressions auxquelles l'âme s'applique, tandis que les autres s'affaiblissent graduellement et s'effacent. L'état où nous nous trouvons quand nous assistons à une représentation théâtrale en est un exemple frappant. Plus nous avons les yeux fixés sur la scène, plus nous prêtons l'oreille aux paroles des acteurs, plus, en un mot, les péripéties du drame nous attachent, moins nous voyons, moins nous entendons ce qui se passe autour de nous. Peut-être en perdriions-nous tout à fait le sentiment si notre attention parvenait à un degré encore plus intense. Dans le tumulte d'une bataille, un soldat peut être blessé sans en rien savoir. Archimède, absorbé dans la solution d'un problème, ne s'aperçut pas, dit-on, que les Romains avaient pris Syracuse, et mourut victime de sa méditation trop profonde. Reid (*Essai sur les fac. actives*, ess. II, ch. II) connaissait une personne qui, dans les angoisses de la goutte, avait coutume de demander l'échiquier, « comme elle était passionnée pour ce jeu, elle remarquait qu'à mesure que la partie avançait et fixait son attention, le sentiment de sa douleur disparaissait. »

Chacun a pu remarquer aussi que l'attention permet de démêler dans les choses beaucoup de propriétés et de rapports qui échappent à une vue

distracte. Comme un ingénieux écrivain l'a dit, elle est une sorte de microscope qui grossit les objets, et en découvre les plus fines nuances. Lorsque nous n'avons pas été attentifs, il ne reste à l'esprit que de vagues perceptions qui se mêlent et se détruisent. Cette vue imparfaite des objets mérite à peine le nom de connaissance; aussi quelques philosophes ont-ils pu avancer, non sans raison, que, pour connaître, il fallait être attentif. Toutefois, présentée sous une forme aussi absolue, cette proposition est exagérée. Si une notion quelconque, aussi vague qu'on le voudra, ne précéderait pas l'attention, comment notre âme se porterait-elle vers des objets dont elle ne soupçonnerait pas même l'existence? *Ignoti nulla cupido*, dit le poète, et la raison avec lui.

Un dernier effet de l'attention important à signaler, c'est la manière dont elle grave les idées dans la mémoire. Lorsque nous avons fortement appliqué notre esprit à un objet, il est d'observation constante que nous en conservons beaucoup mieux le souvenir; l'expérience nous dit même que les faits auxquels nous sommes attentifs, sont les seuls que nous nous rappelions. « Si quelqu'un entend un discours sans attention, dit Reid (*ib.*), que lui en reste-t-il? s'il voit sans attention l'église de Saint-Pierre ou le Vatican, quel compte peut-il en rendre? Tandis que deux personnes sont engagées dans un entretien qui les intéresse, l'horloge sonne à leur oreille sans qu'elles y fassent attention: que va-t-il en résulter? la minute d'après, elles ne savent si l'horloge a sonné ou non. »

Étudiée en elle-même, l'attention est un phénomène essentiellement volontaire; comme tous les autres phénomènes du même ordre, elle subit l'influence de divers mobiles dont les principaux sont le contraste, la nouveauté, le changement; souvent elle est provoquée avant qu'aucune décision de l'âme ait pu intervenir; mais elle n'en demeure pas moins soumise à l'autorité supérieure du moi. Je la donne ou la retire, comme il me plaît; je la dirige tour à tour vers plusieurs points; je la concentre sur chaque point aussi longtemps que ma volonté peut soutenir son effort.

Condillac (*Logique*, 1^{re} partie, ch. VII) pensait que toute la part de l'âme, lorsqu'elle est attentive, se réduisait à une sensation « que nous éprouvons, comme si elle était seule, parce que toutes les autres sont comme si nous ne les éprouvions pas. » Il est évident qu'abusé par l'esprit de système, Condillac n'avait pas reconnu la nature vraie de l'attention, qui est la dépendance du pouvoir personnel, opposé au rôle passif que nous gardons dans les faits de la sensibilité.

M. Laromiguière (*Leçons de Philosophie*, 1^{re} partie, leçon IV) a mis dans tout son jour cette grave méprise du père de la philosophie sensualiste; il a rappelé la différence établie par tous les hommes entre voir et regarder, entendre et écouter, sentir et flairer, en un mot, pâtir et agir; mais il est tombé lui-même dans une confusion fâcheuse, lorsqu'il a envisagé l'attention comme la première des facultés de l'entendement, et celle qui engendre toutes les autres. Puisque l'attention est volontaire, elle est aussi distincte de l'intelligence que la sensibilité; car nos idées ne dépendent pas plus de nous que nos sentiments. Cette différence est d'ailleurs confirmée d'une manière directe par l'observation. Ainsi que la remarque en a été souvent faite, je puis m'appliquer avec force à une vérité sans la comprendre, à un théorème de géométrie sans pouvoir le démontrer, à un problème sans pouvoir le résoudre.

Quelques philosophes se sont demandé si l'attention était une faculté proprement dite, ou seulement une manière d'être, un état de l'âme. On vient de voir que M. Laromignière soutenait la première opinion; la seconde appartient à M. Destutt de Tracy (*Idéologie*, ch. xi). Au fond, toutes deux diffèrent moins qu'on ne croit, et peuvent aisément se concilier. Ceux qui ne voient dans l'attention qu'une manière d'être, ne prétendent pas sans doute qu'elle soit un effet sans cause; ils reconnaissent qu'elle suppose dans l'âme le pouvoir de considérer un objet à part de tout autre; seulement ils soutiennent que ce pouvoir n'est pas distinct de la volonté. Or les partisans de l'opinion en apparence opposée n'ont jamais contesté ce point; l'attention, pour les uns et pour les autres, est une faculté; mais elle n'est pas une faculté primitive, irréductible; elle est déterminée par son objet plutôt que par sa nature; c'est un mode, une dépendance de l'activité libre; c'est la liberté même appliquée à la direction de l'intelligence.

L'attention présente de nombreuses variétés, suivant les individus. Faible et aisément distraite chez ceux-ci, elle est incapable de se reposer deux instants de suite sur un même objet, et ne fait que passer d'une idée à une autre. Naturellement forte chez ceux-là, elle ne connaît pas la fatigue; elle est encore éveillée au moment où on croirait qu'elle sommeille, et d'une étendue égale à sa puissance, elle peut embrasser simultanément plusieurs objets. César disait quatre lettres à la fois. Un phénomène vulgaire, inaperçu de tout autre, est remarqué par un Newton, auquel il suggère la découverte du système du monde.

Ces différences tiennent en partie à la prépondérance inégale du pouvoir personnel. Puisqu'au fond ce pouvoir constitue l'attention, il est naturel qu'il en mesure la force et la faiblesse par son énergie propre et ses défaillances; qu'elle soit moins soutenue dans l'enfance, où il ne fait que poindre, dans le trouble de la maladie ou de la passion qui l'énerve, enfin chez tous les esprits qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes; qu'elle le soit davantage dans l'âge mûr, dans la santé, partout où se rencontre une volonté puissante et forte.

Une autre cause de l'inégalité en ce genre est l'habitude. Comme tous les philosophes qui ne reconnaissent dans l'âme aucune disposition primitive et innée, Helvétius a exagéré l'influence de ce principe (*de l'Esprit*, disc. III, ch. iv), lorsqu'il a dit que la nature ayant accordé à tous les hommes une capacité d'attention pareille, l'usage qu'ils en faisaient produisait seul toutes les différences. Toutefois il est certain que l'exercice contribue beaucoup à nous rendre plus faciles la direction et la concentration de nos facultés intellectuelles. Incertaine et pénible au début, l'attention, comme tout effort, devient, quand on la répète, facile et assurée. Nous apprenons à être attentifs, comme à parler, à écrire, à marcher. Si beaucoup de personnes ne savent pas conduire et fixer leur esprit, c'est, on peut le dire, pour ne s'y être point accoutumées de bonne heure.

L'attention appliquée aux choses extérieures constitue à proprement parler l'*observation*. Lorsqu'elle a pour objet les faits de conscience, elle prend le nom de *réflexion*. Voy. ces mots.

On peut consulter outre les auteurs cités dans le cours de cet article, Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III, § 17, 19. — Dugald-Stewart, *Eléments de la philos. de l'espr. humain*, ch. II; Bonnet, *Essai analytique sur l'âme*, ch. VII; Prévost, *Essais de Philoso-*

phie, 1^{re} partie, liv. IV, sect. V; et surtout M. de Cardaillac, *Études élémentaires de Philosophie*, sect. V, ch. II. Malebranche, dans le sixième livre de la *Recherche de la Vérité*, a présenté des vues ingénieuses et utiles sur la nécessité de l'attention, pour conserver l'évidence dans nos connaissances, et sur les moyens de la soutenir. C. J.

ATTICUS. Philosophe platonicien du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Nous ne connaissons ni son origine ni ses ouvrages, dont il n'est parvenu jusqu'à nous que de rares fragments conservés par Eusèbe; nous savons seulement que, disciple fidèle de Platon, et voulant conserver dans toute leur pureté les doctrines de ce grand homme, il s'est montré l'adversaire de l'éclectisme alexandrin. Il repoussait surtout les principes d'Aristote, qu'il accusait de ne s'être éloigné des idées de son maître que par un vain désir d'innovation. Il lui reprochait avec amertume d'avoir altéré l'idée de la vertu, en soutenant qu'elle est insuffisante au bonheur, d'avoir nié l'immortalité de l'âme pour les héros et les démons, enfin d'avoir méconnu la Providence et la puissance divine, en rejetant la première de ce monde où nous vivons, et en enseignant que la seconde ne pourrait pas préserver l'univers de la destruction. Tous ces reproches ne sont pas également justes, mais ils témoignent de sentiments très-élevés. Malgré cette résistance à l'esprit dominant de son temps, Plotin avait une telle estime pour les écrits d'Atticus, que, non content de les recommander à ses disciples, il n'a pas dédaigné d'en faire le texte de quelques-unes de ses leçons. Voy. Porphyre, *Vit. Plot.*, c. XIV. — Eusèbe, *Prépar. evang.*, lib. XI, c. 1; lib. XV, c. IV, VI. — Il faut se garder de confondre le philosophe dont nous venons de parler avec un sophiste du même nom et de la même époque, *Tiberius Claudius Herodes Atticus*. On peut consulter sur ce dernier Ed. Raph. Fiorillo, *Her. Attici que supersunt*, in-8, Leipzig, 1801, et Philostrate, *Vit. sophist. cum notis Olearii*, lib. II, c. 1. — Quant à l'ami de Cicéron, Titus Pomponius Atticus, que l'on compte avec raison parmi les disciples d'Epicure, il suffit de lui accorder une simple mention.

ATTRIBUT (*de tribuere ad*) signifie, en général, une qualité, une propriété quelconque, toute chose qui peut se dire d'une autre (κατηγορησθέναι, κατηγορούμενον). Il faut établir une distinction entre les attributs *logiques* et les attributs *réels* ou *métaphysiques*; nous ne parlerons pas des attributs extérieurs, qui ne doivent occuper que les artistes et les poètes. Le seul caractère distinctif des attributs logiques, c'est la place qu'ils occupent dans la proposition ou dans le jugement; c'est de se rapporter, sinon à une substance, à un être réel, du moins à un sujet. Par conséquent, les attributs de cette nature peuvent exprimer autre chose que des qualités, si toutefois ils ne renferment pas une pure négation. Ainsi, dans cette fameuse proposition de Pascal : l'homme n'est ni ange ni bête; les mots qui tiennent la place de l'attribut ne représentent ni une qualité ni une idée positive. Les attributs métaphysiques, au contraire, sont toujours des qualités réelles, essentielles et inhérentes, non-seulement à la nature, mais à la substance même des choses. Ainsi l'unité, l'identité et l'activité sont des attributs de l'âme; car je ne saurais les nier sans nier en même temps l'existence de l'âme elle-même. La sensibilité, la liberté et l'intelligence ne sont que des *facultés*. En Dieu, il n'y a que des attributs, parce qu'en Dieu tout est divin, c'est-à-dire absolu, tout est enveloppé dans la substance et dans l'unité de l'être nécessaire.

— Dans l'école, on désignait sous le nom d'*attributs dialectiques*, la définition, le genre, le propre et l'accident, parce que tels sont, aux yeux d'Aristote (*Top.*, lib. I, c. vi), les quatre points de vue sous lesquels doit être envisagée toute question livrée à la discussion philosophique.

ATTRIBUTIF, se dit de tous les termes qui expriment un attribut ou une qualité, de quelque nature qu'ils puissent être.

AUGUSTIN (SAINT). *Aurelius Augustinus* naquit à Tagaste, en Afrique, le 13 novembre de l'année 354. Son père, d'une bonne naissance, mais d'une médiocre fortune, s'appelait Patrice, et sa mère, femme d'une grande vertu, portait le nom de Monique. C'est d'elle qu'il reçut les premiers principes de la religion chrétienne. Il étudia successivement la grammaire à Tagaste, les humanités à Madaure, et la rhétorique à Carthage. Son goût pour les poètes fut la cause principale de son ardeur pour le travail. Après avoir fréquenté le barreau à Tagaste, il retourna à Carthage en 379, et y professa la rhétorique. Il était, dès ce temps, engagé dans les erreurs des manichéens. Plus tard, il porta son talent à Rome, et de Rome à Milan, où il quitta le manichéisme. Il avait été disposé à le faire par un discours de saint Ambroise et par la lecture de Platon. La connaissance des épîtres de saint Paul acheva ce que les paroles et les écrits de ces deux grands hommes avaient commencé. L'année suivante, 387, il reçut le baptême. Peu de temps après, il perdit sa mère à Ostie. De retour en Afrique, il fut élu par le peuple, sans qu'il s'y attendît, prêtre de l'église d'Hippone. Les succès qu'il obtint en cette qualité au concile de Carthage, en 398, où il expliqua le symbole de la foi devant les évêques, et la crainte que conçut Valère, évêque d'Hippone, qu'on ne lui enlevât un prêtre si nécessaire au gouvernement de son diocèse, décidèrent le prélat africain à le choisir pour son coadjuteur. Il le fit consacrer par Megalins, évêque de Calame, primat de Numidie. Ses nouvelles fonctions le forcèrent à demeurer dans la maison épiscopale; c'est pourquoi il quitta le monastère qu'il avait élevé à Hippone, dans lequel il vivait en communauté avec quelques personnes pieuses. Il s'adonna plus que jamais à la prédication et à la composition d'ouvrages qui intéressaient la pureté de la foi. Les Vandales, maîtres d'une partie de l'Afrique depuis l'année 428, vinrent en 430 mettre le siège devant Hippone. Ce fut pendant que sa ville épiscopale était assiégée, que saint Augustin mourut, âgé de soixante-seize ans. Il s'était mêlé depuis 411 à la querelle du pélagianisme, et à celle des donatistes depuis 393.

Parmi les nombreux ouvrages de saint Augustin, plusieurs appartiennent plutôt à la philosophie qu'à la théologie, d'autres appartiennent à l'une et à l'autre, d'autres enfin sont purement théologiques; nous indiquerons ceux des deux premières classes. Les écrits de saint Augustin à peu près exclusivement philosophiques sont : 1° les trois livres *contre les Académiciens*; 2° le livre de la *Vie heureuse*; 3° les deux livres de l'*Ordre*; 4° le livre de l'*Immortalité de l'Âme*; 5° de la *Quantité de l'Âme*; 6° ses quatorze premières lettres. Ses écrits mêlés de philosophie et de théologie sont : 1° les *Soliloques*; 2° le livre du *Maître*; 3° les trois livres du *Libre arbitre*; 4° des *Mœurs de l'Église*; 5° de la *Vraie religion*; 6° *Réponses à quatre-vingt-trois questions*; 7° *Conférence contre Fortunat*; 8° trente-trois disputes *contre Fauste et les Manichéens*; 9° traité de la *Créance des choses que l'on ne conçoit pas*; 10° les deux livres *contre le*

Mensonge; 11° discours *sur la Patience*; 12° de la *Cité de Dieu*; 13° les *Confessions*; 14° traité de la *Nature contre les Manichéens*; 15° de la *Trinité*.

Les doctrines philosophiques contenues dans ces ouvrages peuvent se résumer ainsi.

Théodicée. — « Dieu est l'être au-dessus duquel, hors duquel, et au-dessous duquel rien n'est de ce qui est véritablement. Dieu est donc la vie suprême et véritable, de laquelle toutes choses vivent d'une manière vraie et suprême; il est en réalité la béatitude, la vérité, la bonté, la beauté suprême. Tous ces attributs ne doivent point être en Dieu considérés comme ils le seraient dans l'homme, c'est-à-dire comme des qualités qui revêtent une substance; mais ils doivent être regardés comme sa substance et son essence. La bonté absolue et l'éternité sont Dieu lui-même. Il n'y a, dans la substance divine, rien qui ne soit être, et c'est de là que vient son immutabilité. » (*Soliloque I*, n° 3 et 4; — de *Trinitate*, lib. VIII, c. v; — de *Vera religione*, c. XLIX.)

Dans toutes ces idées sur Dieu, on ne rencontre rien qui ne se retrouve dans la tradition platonicienne et aristotélicienne de la philosophie antique, et l'influence de la révélation ne s'y aperçoit pas. Il n'y avait pas lieu, en effet, qu'elle s'y exerçât; car la révélation, supposant toujours la croyance en Dieu et la connaissance de ses attributs établies dans les esprits, n'a nulle part cru nécessaire de démontrer l'existence de la cause première et absolue.

On doit remarquer avec quel soin saint Augustin, en exposant l'ubiquité de Dieu, environnait sa définition de réserves de tout genre, dans la crainte qu'on n'en tirât quelque conséquence favorable à des hérésies qui tendaient à identifier la création et le Créateur. Il développe sa pensée dans plusieurs passages où il dit : « Dieu est substantiellement répandu partout, de telle manière, cependant, qu'il n'est point qualité par rapport au monde, mais qu'il en est la substance créatrice, le gouvernant sans peine, le contenant sans efforts, non comme diffus dans la masse, mais, en lui-même, tout entier partout. » (*Épître LVII*). Il ajoute ailleurs : « Dieu n'est donc pas partout comme contenu dans le lieu, car ce qui est contenu dans le lieu est corps. Quant à Dieu, il n'est pas dans le lieu; toutes choses, au contraire, sont en lui, sans qu'il soit cependant le lieu de toutes choses. Le lieu, en effet, est dans l'espace occupé par la largeur, la longueur, la profondeur du corps; Dieu cependant n'est rien de tel. Toutes choses sont donc en lui, sans qu'il soit néanmoins lui-même le lieu de toutes choses. » (*Quest. divers.*, n° 20; — *Soliloq. I*, n° 3 et 4).

On ne peut se dissimuler sans doute que, sous le mystère de l'ubiquité divine, affirmée par ces passages, plutôt qu'elle n'est expliquée, il ne se trouve des principes d'où sortiraient sans beaucoup d'efforts, en apparence du moins, une philosophie inclinant au panthéisme. Mais si ces expressions, par exemple : *Dieu est substantiellement répandu partout*, faiblement modifiées par ce qui suit, mettent le lecteur sur la voie de semblables conséquences, saint Augustin ne saurait être justement repris d'avoir énoncé un principe incontestable en soi. En cela, il procédait en vertu des lois de l'intelligence, et par conséquent, de toute philosophie rigoureuse, disposée à oublier l'individuel et le fini, lorsqu'elle s'arrête à la contemplation de l'immanence de la cause absolue. Quoique nous le surprions ici obéissant à ces tendances inhérentes à l'esprit humain, et qui ne s'arrêtent que devant la connaissance des données psychologiques sous l'influence desquel-

les l'homme se considère comme un être limité, créé, doué, en un mot, de qualités irréductibles dans les attributs de la cause suprême, il est certain que saint Augustin a de bonne heure porté son attention sur ces conséquences, et sur les résultats qu'elles peuvent avoir dans la pratique. Il est également certain qu'il les a combattus, tantôt par sa doctrine sur la nature du mal, tantôt par le principe de la création *ex nihilo* dont il est le défenseur, quoiqu'il le réfute souvent, sans s'en rendre compte, par les efforts mêmes qu'il fait pour l'expliquer.

Entre un grand nombre de difficultés, deux principales ne pouvaient manquer, en effet, de se présenter à cet esprit actif et pénétrant. 1° Comment le mal peut-il subsister en même temps que la bonté suprême, absolue, toute-puissante? Le faire sortir de Dieu, c'eût bien été, sans doute, le lui subordonner; mais cette origine, contradictoire à sa nature absolument bonne, ne pouvait être admise; croire qu'il n'avait pu naître de Dieu, et lui accorder cependant une existence quelconque, c'était le supposer indépendant du principe bon, et revenir à l'opinion des manichéens que saint Augustin avait abandonnée, non sans considérer cette phase de sa vie comme un bienfait de la grâce céleste. Il crut avoir trouvé la solution de cette difficulté, et la vraie nature du mal, dans cette considération, que Dieu, étant absolument bon, n'a pu créer que des choses bonnes; qu'il a créé toutes les substances, qu'elles sont donc toutes bonnes; que le mal, par conséquent, doit être cherché ailleurs que dans les substances, qu'il n'existe que dans les rapports faux qui s'établissent entre les êtres, ou que les êtres établissent volontairement entre eux. Cette doctrine, qui n'est dénuée ni de vérité ni de profondeur, est loin cependant de satisfaire à toutes les exigences de la question. 2° L'autre difficulté consistait en ce que quelques-uns considéraient Dieu comme ayant tiré de lui-même la matière, substance si contraire à la sienne, ce que semblaient cependant enseigner les systèmes d'émanation mis en avant par les valentiniens, les gnostiques et les manichéens, dont les opinions encore répandues excitaient saint Augustin à leur répondre. La matière ne pouvant donc être émanée de Dieu, ce qui eût supposé qu'elle faisait auparavant partie de sa substance; ne pouvant pas non plus être admise comme une force rivale et indépendante de lui, les orthodoxes la considérèrent comme créée, qualification dont le sens n'impliquait pas, aussi clairement que celui d'*émaner*, que la matière fût sortie de la substance divine elle-même. Cependant il était facile à des esprits peu dociles de suppléer au silence de l'étymologie, et de supposer dans l'être créé une participation réelle à l'essence de l'Être créateur. On ajouta donc au mot *creavit* les mots *ex nihilo*, autorisés par une traduction inexacte du II^e livre des *Machabées* (c. vii, v. 28), et saint Augustin défend cette formule, en l'appuyant, comme nous l'avons dit, d'explications qui la détruisent le plus souvent. Après s'être, dans le livre de *la Vraie religion*, fait cette question : *Unde fecit?* et avoir répondu : *Ex nihilo*, il ajoute plus bas (c. xviii) : *Omne autem bonum aut Deus, aut ex Deo est, et il termine cette partie de ces réflexions par ces mots remarquables : Illud quod in comparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formæ, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil, ac per hoc id quoque in quantum est, non est nisi ex Deo.*

Sans entrer ici dans le domaine de la théologie, nous ne pouvons passer complètement sous si-

lence le travail d'interprétation philosophique auquel saint Augustin a soumis l'analyse de l'essence divine connue sous le nom de Trinité, principalement la définition de celle des personnes dont l'idée se retrouve dans l'antiquité grecque, et que Platon, et, plus de trois siècles après, saint Jean, ont appelé du nom de *λόγος*. Dans les quinze livres qu'il a consacrés à l'étude de ce mystère, saint Augustin a cherché, dans la nature et dans la constitution morale de l'homme, des similitudes qui fissent comprendre la Trinité de personnes dans l'unité de substance. Nous n'avons pas besoin de dire qu'il est rarement heureux dans cette tentative; mais il avoue lui-même qu'il ne prétend qu'approcher du vrai sens du dogme, n'en donner qu'une intelligence incomplète, sachant à l'avance que le mystère ne serait plus, s'il pouvait être pénétré tout entier. Il y a cependant un singulier oubli des conditions du problème qu'il cherche à résoudre, dans le rapprochement qu'il fait entre la personne du Père et la mémoire, faisant passer ainsi l'essence éternelle sous la loi du temps, condition nécessaire de la mémoire.

Saint Augustin a raconté lui-même que, lorsqu'il était encore dans les erreurs des manichéens, et lorsqu'il admettait deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, ce fut à la lecture des livres de Platon qu'il dut le premier retour à la vérité. Il s'est plu d'ailleurs à répéter, dans plusieurs de ses écrits, et principalement dans *la Cité de Dieu*, que Platon et ses disciples eurent connaissance du vrai Dieu. Ces faits expliquent comment il a toujours compris et exposé au sens platonicien, la notion du Verbe ou du *λόγος*, et pourquoi nous trouvons, dans le traité de *la Trinité* (liv. X), sur la nécessité de concevoir nos œuvres avant de les réaliser, des considérations qu'il transporte, par induction, des faits psychologiques à l'essence divine, et qui reproduisent assez fidèlement la théorie des idées du philosophe grec. C'est surtout sous l'influence de cette philosophie que la pensée de saint Augustin s'élève à l'enthousiasme; cette partie de sa doctrine a été souvent, après lui, reproduite par les philosophes du moyen âge, par ceux principalement qui inclinaient au réalisme.

Saint Augustin ne s'est pas contenté, en appliquant la philosophie aux doctrines révélées, de pénétrer, le plus avant qu'il a pu, dans la connaissance de l'essence divine; il a aussi présenté Dieu comme le bien suprême et la véritable fin à laquelle l'homme doit aspirer. Dans ses deux livres *contre les Académiciens*, et dans celui de *la Vie heureuse*, il a démontré que le doute ou l'incertitude dans lesquels vivaient les académiciens, en leur ôtant le terme fixe auquel nous devons tendre, ne pouvaient que troubler leur âme, et éloigner d'eux le bonheur que tout homme appelle de ses vœux, auquel toute vie aspire. Passant ensuite à l'objet de ce désir, il arrive, par l'exclusion successive des êtres imparfaits, à Dieu lui-même, comme seul objet digne de tous nos efforts, seul capable de nous procurer un bonheur éternel et sans mélange. Ici, quelle que soit l'influence de la révélation chrétienne, il y a néanmoins, dans la considération de Dieu comme sagesse absolue, loi morale, terme dernier et ensemble complet de la science, quelque chose qui semble emprunté au dieu abstrait des anciens. Saint Augustin semble un instant oublier que le christianisme, par le dogme de l'incarnation, a mis Dieu en communication immédiate, réelle, physique même, avec l'humanité. Toute la discussion contenue dans ces deux écrits reproduit, pour le fond et pour

la forme, la philosophie antique, bien plus que les livres révélés. Quelques réflexions même ne rappellent que trop la subtilité de Sénèque.

Par suite des idées que nous venons d'exposer, la religion, aux yeux de saint Augustin, est le moyen de réunir à Dieu l'homme qui s'en trouve éloigné, l'acte qui nous ramène à notre véritable source. *Deum*, dit-il (*de Civit. Dei*, lib. X, c. m) avec des expressions que leur singularité nous engage à conserver, *qui sors est nostræ beatitudinis, et omnis desiderii nostri finis, eligentes, imo potius religentes, amiseramus enim negligentes; hunc, inquam, religentes, unde et religio dicta est, ad eum dilectione tendamus, ut perveniendo quiescamus.*

Pour saint Augustin, le mot *religio* suppose donc avec raison deux termes : Dieu et l'homme. Aussi, tandis que quelques doctrines sorties du sein de l'Église par les hérésies qui le déchirèrent tendaient à confondre l'homme, la nature et Dieu en un seul être, et que d'autres, originaires de l'antiquité grecque, enfermaient Dieu dans l'univers, comme l'âme dans le corps, le vit-on distinguer soigneusement la cause et l'effet, et s'élever avec force contre toute philosophie qui identifie la matière et l'homme avec Dieu, ou seulement qui, tout en distinguant Dieu de la matière, l'en revêt en quelque sorte, et le place au centre du monde pour en vivifier et en mouvoir les diverses parties. De pareilles aberrations lui paraissaient le comble de l'impénétrabilité (*ib.*, lib. IV, c. xii).

Dans l'obligation de distinguer, par une juste critique, entre les sources philosophiques et les sources révélées auxquelles puisa saint Augustin, il est évident pour nous que sa connaissance du platonisme, encore qu'imparfaite, lui suffisait pour ne pas admettre la grossière théologie des stoïciens, qui enfermaient Dieu dans son œuvre, et le réduisaient à la simple condition d'une force physique ou d'un principe moteur.

Psychologie. — Dans la psychologie de saint Augustin, « la nature de l'âme est simple. Elle n'a rien en elle que la vie et la science, car elle est elle-même la science et la vie. Aussi ne peut-elle perdre la science et la vie, pas plus qu'elle ne peut se perdre elle-même, tant qu'elle est, ou se priver d'elle-même. Elle est tout entière présente dans chacune des parties du corps, sans être plus dans l'une, moins dans l'autre, encore qu'elle n'opère pas les mêmes choses partout et dans tous les membres. C'est pourquoi le corps est une chose, la vie et l'âme une autre. La nature de l'âme étant spirituelle, l'âme ne contient aucun mélange, rien de condensé, rien de terrestre, d'humide, d'aérien ou d'igné; elle n'a point de couleur, n'est contenue dans aucun lieu, enfermée par aucun système d'organes, limitée par aucun espace; mais on doit la concevoir et se la représenter comme la sagesse, la justice et les autres vertus créées par le Tout-Puissant. » *Voy. de Civitate Dei*, lib. XI, c. x; *de Immortalité Animæ*, et *de Quantitate Animæ*, passim.

Cette dernière partie de la définition semble exclure de l'âme l'idée de substance, pour la réduire à des vertus abstraites, qui ne pourraient, dans ce cas, trouver leur base substantielle que dans Dieu lui-même. Nous ne tirerons pas la conséquence extrême de ces principes, nous bornant à faire remarquer que la doctrine de saint Augustin sur l'âme n'est pas en tout point d'accord avec elle-même; que, d'un côté, il la considère comme une substance, d'un autre, comme une qualité; qu'il flotte entre les systèmes de l'antiquité, ou plutôt qu'il en rapproche les divers éléments d'une manière qui

n'est pas toujours heureuse. Il est cependant juste de reconnaître qu'il est plus particulièrement platonicien. Dans la définition la plus concise qu'il ait donnée de l'âme (*de Quantitate Animæ*, c. xiii), il s'exprime ainsi : « L'âme est une substance douée de raison, disposée pour gouverner le corps. » Cette définition rappelle la doctrine de Platon, résumée de la manière suivante par Proclus (*Comm. in Alcib.*) : « L'homme est une âme qui se sert d'un corps. »

Ainsi définie, l'âme parcourt sept situations, s'éleve successivement par sept degrés différents. Dans sa première condition, elle anime par sa présence un corps terrestre et mortel, elle en forme l'unité et le conserve; dans la seconde, la vie se manifeste par les organes des sens; dans la troisième, l'homme devient l'unique objet de l'attention : de là l'invention de tant de langues diverses, des arts, des jeux, des charges, des lois, des dignités, de la poésie, du raisonnement, etc.; dans la quatrième, commence à se montrer le désir du bon : l'âme a, pour la première fois, conscience de sa dignité propre et de la fin pour laquelle elle a été créée; elle entre ensuite dans la cinquième période, dans laquelle elle marche à Dieu avec confiance; dans la sixième, l'âme dirige vers Dieu lui-même son intelligence, elle commence à le voir tel qu'il est; le septième degré n'est plus même un degré de cette ascension glorieuse, c'est une situation fixe et constante, dans laquelle l'âme jouit de Dieu, heureuse et éclairée de sa lumière; la langue de l'homme ne saurait en parler dignement (*de Quantitate Animæ*, c. xxxiii).

Quant à l'origine de l'âme, saint Augustin la trouve dans Dieu : *Deum ipsum credo esse*, dit-il, *a quo creata est* (*ib.*, c. i). Cette origine, la plus générale possible, ne l'empêche pas de rechercher les systèmes particuliers, à l'aide desquels on a tenté de s'en faire une idée plus précise. Il distingue quatre opinions qui lui paraissent également admissibles, et qu'il essaye d'accorder avec le péché originel par des raisonnements plus ou moins satisfaisants. La première est que les âmes sont formées par celles des parents; la seconde, que Dieu en crée de nouvelles à la naissance de tous les hommes; la troisième, que, les âmes étant déjà créées, Dieu ne fait que les envoyer dans les corps; la quatrième, qu'elles y descendent d'elles-mêmes (*Lib. arbitrii*, lib. III, c. x). Mais ce que nous nous hâtons de constater avec plus d'intérêt que ces hypothèses, c'est que saint Augustin, fidèle à l'esprit de la philosophie platonicienne, regarde Dieu comme l'habitation de l'âme, et, s'il n'exprime pas explicitement qu'elle est déjà et toujours dans l'éternité par son essence, on peut l'entrevoir sous l'élévation habituelle de sa pensée.

L'âme ainsi considérée sous ces divers rapports, son immortalité semble une conséquence nécessaire de sa nature. Saint Augustin a consacré un traité tout entier à cette question, et il y est revenu à plusieurs reprises dans d'autres parties de ses ouvrages. La science moderne pourrait sans doute, en les développant avec une meilleure méthode, en les traduisant dans le langage de notre temps, donner quelque importance à plusieurs de ses arguments; mais, présentés comme ils le sont, avec obscurité et incertitude, ils perdent beaucoup de leur valeur. L'âme est immortelle, selon saint Augustin, parce que la science, qui est éternelle, y a établi sa demeure; elle est immortelle, parce que la raison et l'âme ne font qu'un, et que la raison est éternelle. Les développements donnés à ces propositions ne sont ni plus précis, ni plus clairs, ni mieux démontrés.

On ne peut pas ignorer, sans doute, par quelques autres passages, que saint Augustin reconnaît à l'âme une existence substantielle; cependant, presque partout, les expressions qu'il emploie feraient soupçonner qu'il la considère plus volontiers comme la conception abstraite de la raison, de la sagesse, etc. On est même amené à croire que, dans certains passages, saint Augustin suppose à l'âme une éternité simplement conditionnelle : impossible, si elle s'écarte de la raison et de la vérité; possible, nécessaire même, si elle s'y conforme de plus en plus (*de Immort. Animæ*, c. vi). Quoique saint Augustin rappelle à la fin du même chapitre que nous citons qu'il a déjà démontré que l'âme ne pouvait se séparer de la raison, et que, de toutes ces prémisses, il conclut qu'elle est immortelle, la difficulté qui reste n'est pas moins grande, puisqu'il est incontestable que l'âme s'écarte souvent de la raison et rejette la vérité, et que c'est sur cette possibilité même que repose l'idée du péché et la doctrine du libre arbitre. Du reste, cette incertitude se produira toujours, lorsqu'on cherchera l'immortalité de l'âme ailleurs que dans sa nature et son essence, lorsqu'on la placera dans certaines modifications qu'elle peut ou non recevoir, dans certaines lois auxquelles elle peut ou non se conformer. Saint Augustin admet donc ici, sur la foi de quelques anciens, principalement d'Aristote, et sans en saisir toute la portée, des principes qui par quelques-unes de leurs conséquences se rapprocheraient facilement de plusieurs doctrines modernes justement suspectes.

Ce n'est pas qu'il n'ait considéré l'âme sous le rapport de son existence substantielle; mais il a moins insisté sur ce point, et là aussi, nous surprenons dans ses écrits des affirmations inattendues. Ainsi, dans le chapitre VIII du traité de l'Immortalité, il fonde l'immortalité de l'âme sur ce que, étant de beaucoup meilleure que le corps, et le corps ne faisant que se transformer sans pouvoir être anéanti, l'âme doit, à plus forte raison, échapper au néant. Cependant nous devons reconnaître que le principe de l'indestructibilité de la substance, ainsi que celui-ci : Rien ne se peut créer, rien ne se peut anéantir, n'y sont pas aussi formellement exprimés que semblent le croire plusieurs des abrégiateurs ecclésiastiques de ce Père (*Nouv. Biblioth. ecclés.*, par Ellies Dupin, t. III, p. 545. — *Biblioth. portative des Pères*, t. V, p. 59).

Au milieu des graves sujets que saint Augustin a traités, il a été plus d'une fois appelé à s'expliquer sur des questions psychologiques d'un ordre secondaire, auxquelles nous ne nous arrêtrons pas. Nous signalerons seulement la théorie des idées représentatives des objets, théorie plus ancienne que saint Augustin, quoiqu'elle ait traversé le moyen âge, en partie sous l'autorité de son nom et de ses écrits, avant de devenir, dans la philosophie de Locke, la base de l'idéalisme de Berkeley et de Hume, et plus tard l'objet des attaques de Reid et de Dugald-Stewart. C'est au chapitre VII du second livre du *Libre Arbitre* qu'il a établi la doctrine d'un *sensorium* central qui perçoit les impressions des sens, impressions transformées en *idées*, en *images*, et qui ne sauraient être les objets eux-mêmes tombant immédiatement sous l'action de nos organes.

De toutes les doctrines psychologiques de saint Augustin, la plus digne d'attention est celle qu'il a émise sur la nature du libre arbitre. Les rapports étroits qui existent entre cette question et celle de la grâce, et l'autorité dont jouit l'évêque d'Hippone dans l'Église, principalement à cause de la manière dont il a combattu les péla-

giens, donnent une importance particulière à ce qu'il a écrit sur cette matière.

Le traité du *Libre Arbitre*, divisé en trois livres, fut achevé en 395, vingt-deux ans, par conséquent, avant la condamnation de Pélagé par le pape Innocent I^{er}, en 417. Il était dirigé contre les manichéens, qui affaiblissaient la liberté en soumettant l'homme à l'action d'un principe du mal égal en puissance au principe du bien. Il était naturel que, pour combattre avec succès de semblables adversaires, saint Augustin accordât le plus possible au libre arbitre. Aussi voit-on, par une lettre adressée à Marcellin, évêque, en 412, qu'il n'est pas sans crainte que les pélagiens ne s'autorisent de ses livres composés longtemps avant qu'il fût question de leur erreur. La philosophie ne peut donc rester indifférente au désir d'étudier de quelle manière l'auteur du traité du *Libre Arbitre* a pu se retrouver plus tard le défenseur exclusif de la grâce, et concilier ses principes philosophiques avec les données de la révélation. Nous ne pouvons, toutefois, sur ce point, présenter que de courtes explications.

Dans ses livres sur le *Libre Arbitre*, saint Augustin reconnaît que le fondement de la liberté est dans le principe même de nos déterminations volontaires. Le point de départ de tout acte moral humain est l'homme seul, considéré dans la faculté qu'il a de se déterminer sans l'intervention d'aucun élément étranger (*de Lib. Arb.* lib. III, c. II). Dans sa manière de définir le libre arbitre, le mérite de la bonne action appartient à l'homme; rien n'a agi sur sa volonté en un sens ou en un autre; sa détermination est parfaitement libre.

Saint Augustin a-t-il maintenu ces principes dans sa controverse contre Pélagé ? une étude plus attentive des saintes Écritures, et principalement de saint Paul, ne lui a-t-elle pas fait modifier sa manière de voir ? Il ne paraît pas le croire; mais l'examen philosophique de ses écrits ne nous semble laisser aucun doute à cet égard. Entre la doctrine de saint Paul (*Philipp.*, c. II, v. 13), que Dieu opère en nous le vouloir et le faire (*operatur in nobis et velle et perficere*), doctrine à laquelle plusieurs écoles de philosophie, l'école de Descartes en particulier, ne sont pas restées étrangères, et celle qui reconnaît un libre arbitre véritable, la conciliation ne paraît pas s'offrir d'elle-même, l'accord complet est difficile. Sans doute, nous voyons l'homme exercer tous les jours une action quelquefois heureuse, plus souvent funeste, sur la volonté des autres, et nous sommes néanmoins forcés de reconnaître que, sous l'empire de la séduction la plus adroite, comme de la menace la plus puissante, le libre arbitre persiste. De là il semblerait naturel de conclure que, le pouvoir divin étant infiniment supérieur à celui de l'homme, il peut toujours agir sur notre volonté sans que le libre arbitre en soit blessé; mais les rapports ne sont pas les mêmes dans ces deux situations. Dans la première, ce n'est toujours qu'une force humaine en face d'une force humaine, une volonté humaine sous l'action d'une séduction humaine, deux puissances extérieures l'une à l'autre et de même nature, aux prises dans une lutte de leur ordre; tandis que, dans le fait de la grâce, les déterminations de la volonté dépendent d'une action intérieure et plus profonde que celle de l'homme. Or, l'investigation philosophique, poussée jusqu'où elle peut légitimement aller, arrive toujours à ce résultat, que la liberté existe là seulement où la spontanéité de la volonté est intacte. Si Dieu siège en quelque sorte au centre de l'homme pour régler les mouvements de

son libre arbitre, quelle que soit la douceur avec laquelle il l'incline, quelle que soit l'apparente liberté qui se manifeste à la conscience, cette liberté n'est-elle pas une pure illusion ? et la volonté captive, sans sentir, il est vrai, le poids de ses chaînes, ne reste-t-elle pas dépendante d'une puissance supérieure ? Telles sont, du moins, les conséquences que donne la raison livrée à elle-même, sans que nous prétendions les défendre outre mesure. Nous ne discutons point, en effet, la doctrine de la grâce ; nous n'établissons point de préférence entre elle et la théorie purement philosophique du libre arbitre, encore moins en cherchons-nous l'accord ; nous constatons seulement que les conditions d'harmonie que saint Augustin se flattait d'avoir trouvées entre elles ne sauraient satisfaire entièrement l'intelligence, et nous pensons qu'il vaut mieux garder ces vérités sous le sceau du mystère, que de les compromettre par des solutions imparfaites.

Tels sont, parmi les questions que la philosophie a pour objet de résoudre, les points principaux auxquels saint Augustin s'est arrêté dans ses nombreux écrits. Si l'on ne peut refuser à la manière dont il les a traités l'élégance de la forme, et beaucoup d'aperçus de détails dont la finesse est portée quelquefois jusqu'à la subtilité, on doit reconnaître aussi que le fond appartient à l'ensemble des connaissances philosophiques transmises au monde romain par le génie des Grecs. Du reste, saint Augustin est loin de s'en défendre, et sa reconnaissance, pour les hommes dans les travaux desquels il a puisé une partie de son savoir, éclate avec enthousiasme dans plusieurs de ses écrits. Dans la *Cité de Dieu*, en particulier (liv. X, ch. n), il reconnaît que les platoniciens ont eu connaissance du vrai Dieu, et regarde l'opinion de Platon sur l'illumination divine comme parfaitement conforme à ce passage de saint Jean (c. i, v. 9) : *Lux vera que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Il revient même sur une erreur par lui commise en supposant que Platon avait reçu la connaissance de la vérité de Jérémie, qu'il aurait vu dans son prétendu voyage en Égypte. Il rétablit de bonne foi les dates, qui mettent un intervalle de plus d'un siècle entre le prophète hébreu et le philosophe grec (la *Cité de Dieu*, liv. VIII, c. xi) ; mais il n'en maintient pas moins ce qu'il a avancé de Platon. La seule différence qu'il trouve entre lui et saint Paul, c'est que l'apôtre, en nous faisant connaître la grâce, nous a montré, agissant et opérant, le Dieu qui, pour la philosophie platonicienne, n'était qu'un objet de contemplation.

Saint Augustin était trop éclairé, son érudition trop étendue, sa supériorité sur la plupart de ses contemporains trop peu contestable, pour qu'il crût avoir à redouter quelque chose de la science, ou qu'il pensât que la foi qu'il défendait dût perdre à en accepter le secours. Dans le second livre du *Traité de l'Ordre*, il fait voir que la science est le produit le plus digne d'admiration de la raison ; il la décompose dans ses divers éléments : la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, et il en rétablit ensuite les rapports et l'ensemble. Telle qu'elle est, il la considère comme une introduction, comme une préparation nécessaire à la connaissance de l'âme et de Dieu, qui constitue à ses yeux la véritable sagesse. Mais nulle part il n'a exprimé son opinion sur la dignité de la science, sur le devoir pour l'esprit d'en sonder les profondeurs, aussi bien que dans le morceau suivant, où il applique à cette recherche le *quærit et invenietis* de saint Mat-

thieu : « Si croire, dit-il (*de Lib. Arb.*, lib. II, c. n), n'était pas autre chose que comprendre, s'il ne fallait pas croire d'abord, pour éprouver le désir de connaître ce qui est grand et divin. le prophète eût dit inutilement : « Si vous ne commencez par croire, vous ne sauriez comment prendre. » Notre-Seigneur lui-même, par ses actes et par ses paroles, a exhorté à croire ceux qu'il a appelés au salut ; mais, en parlant du don qu'il promet de faire au croyant, il ne dit pas que la vie éternelle consiste à croire, mais bien à connaître le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ qu'il a envoyé. A ceux qui croient déjà, il dit ensuite : Cherchez et vous trouverez ; car on ne saurait regarder comme trouvé ce qui est cru sans être connu, et personne n'est capable de parvenir à la connaissance de Dieu, s'il ne croit d'abord ce qu'il doit connaître ensuite. Obéissons donc au précepte du Seigneur, et cherchons sans discontinuer. Ce que ses exhortations nous invitent à chercher, ses démonstrations nous le feront comprendre autant que nous le pouvons dès cette vie, et selon l'état actuel de nos facultés. »

Nous ne pouvons terminer cette esquisse des doctrines philosophiques de saint Augustin, sans dire quelque chose des deux plus célèbres ouvrages de ce Père. Nous voulons parler des *Confessions* et de la *Cité de Dieu*.

Les *Confessions* sont l'histoire des trente-trois premières années de la vie de saint Augustin, et surtout des mouvements intérieurs qui agitèrent dans sa longue incertitude entre les principes du manichéisme et les dogmes orthodoxes qu'il embrassa enfin en 386. Il ne cherche ni à dissimuler ses fautes, ni à exagérer son repentir. L'enthousiasme qui règne dans ces récits est un enthousiasme sincère, quoique dans l'expression on retrouve quelquefois les habitudes du rhéteur. Cette biographie se termine à la mort de sa mère, qu'il raconte à la fin du IX^e livre. Les quatre derniers contiennent diverses solutions qui préoccupaient vers cette époque l'esprit de saint Augustin, et principalement l'ébauche des livres qu'il écrivit plus tard sur la *Genèse* contre les manichéens.

Quant à la *Cité de Dieu*, vantée outre mesure par des écrivains dont plusieurs semblent n'en avoir connu que le titre, cet ouvrage est loin de répondre à l'idée qu'on s'en fait. Composé pour démontrer que la prise de Rome par Alarie n'était pas un effet de la colère des dieux irrités du triomphe du christianisme, il présente quelques aperçus très-faibles sur le gouvernement temporel de la Providence, et sur les côtés défectueux de la religion et de la politique des Romains. Cet examen de la supériorité du vrai Dieu sur les dieux du paganisme ne saurait être d'aucun intérêt pour nous, et il nous importe peu de savoir si les demi-dieux de l'antiquité sont ou ne sont pas les démons des traditions chrétiennes. Cette lutte des deux cités, ou plutôt du peuple élu avec les peuples que Dieu a laissés dans l'ignorance de la vérité, et que saint Augustin parcourt depuis l'origine du monde jusqu'à la consommation des siècles, est plus remarquable par l'érudition que par l'ordre et le discernement, et ne remplit nullement l'attente de ceux qu'attire naturellement un titre si magnifique.

En résumé, les ouvrages de l'évêque d'Hippone témoignent d'une vaste érudition, d'une connaissance, sinon très-profonde, au moins étendue de la philosophie antique, d'un esprit facile, enthousiaste et sincère. Ce qui frappe le plus chez lui, c'est le besoin incessant de se rendre un compte raisonné de sa croyance, de pénétrer aussi avant dans l'intelligence du dogme, que le

lui permettaient son génie et les lumières dont l'esprit humain était éclairé à cette époque. On peut trouver que partout la discussion n'est pas également forte, et que trop souvent les habitudes d'une rhétorique et d'une dialectique un peu vides ont disposé l'illustre théologien à se faire illusion sur la valeur de ses arguments; mais à part ces défauts que personne ne peut méconnaître, et qui appartiennent aux lettres latines en décadence, saint Augustin est un des plus beaux génies qui aient honoré l'Église par l'étendue de sa science, et par son ardent amour pour la vérité.

La meilleure édition des œuvres de saint Augustin est l'édition des Bénédictins, 10 vol. in-8°, Paris, 1677-1700, réimprimée à Paris en 1835-40, 11 vol. gr. in-8. Plusieurs des ouvrages de saint Augustin ont été traduits en français : *la Cité de Dieu*, par Lambert, 1675, et par M. E. Saisset, 1855; *les Confessions*, par Arnauld d'Andilly, 1649, et par M. P. Janet, 1857; *les Soliloques*, par M. Pellissier, 1853, etc. On pourra consulter, en outre, le *Tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle* de M. Villeman; — *l'Introduction à la Cité de Dieu* de M. Saisset; *la Psychologie de saint Augustin*, par M. Ferraz, Paris, 1862. in-8; — *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la Providence*, par M. E. Bersot, Paris, 1843, in-8; — Sadous, *Sancti Augustini de Doctrina christiana*, Paris, 1847, in-8; — Nourrisson, *la Philosophie de saint Augustin*, Paris, 1865, 2 vol. in-8.

AUTONOMIE (de αὐτός, νόμος; être à soi-même sa propre loi) est une expression qui appartient à la philosophie de Kant. Lorsque ce philosophe proclame l'autonomie de la raison, il veut dire simplement qu'en matière de morale, la raison est souveraine; que les lois imposées par elle à notre volonté sont universelles et absolues; que l'homme, trouvant en lui des lois pareilles, devient en quelque sorte son propre législateur. C'est dans cette propriété de notre nature, c'est-à-dire, encore une fois, dans la souveraineté du devoir, que Kant fait consister le véritable caractère et la seule preuve possible de la liberté. Il appelle, au contraire, du nom d'hétéronomie les lois que nous recevons de la nature, la violence qu'exercent sur nous nos passions et nos besoins.

AVEN-PACE, voy. IBN-BADIA.

AVERROËS, voy. IBN-ROSCHD.

AVICEBRON. Ce nom rappelle une énigme historique aujourd'hui résolue. Il nous a été conservé par les philosophes du moyen âge qui, depuis Guillaume d'Anvergne jusqu'à Dans Scot, ne cessent de le citer comme l'auteur d'un livre qui les intéresse au plus haut point et qu'ils nomment tantôt *Fons vite*, tantôt *Fons sapientie*. Les uns l'invoquent comme un guide éclairé, les autres le maudissent comme un impie; mais tous s'accordent à ignorer s'il est juif, chrétien, ou arabe, s'il est ancien ou moderne. On n'en savait pas davantage avant ces dernières années. Il restait certain que la *Source de vie*, comme le fameux livre de *Cavus*, avait eu le plus grand crédit dans les écoles; mais quel en était l'auteur, en quelle langue et dans quel temps avait-il écrit, par quelle voie son livre était-il venu entre les mains de nos docteurs, et quelles étaient au fond ses doctrines, à peine entrevues dans les réfutations d'Albert et de saint Thomas, voilà des questions intéressantes pour l'histoire et qui n'avaient reçu aucune réponse. M. Munk a réussi à les résoudre. Il a d'abord rétabli le nom défiguré de l'écrivain; puis il a retrouvé et traduit de nombreux extraits de la *Source de*

vie; en un mot, il nous a fait connaître l'homme et la doctrine.

Il y avait à Saragosse en 1045 un poète nommé Ibn-Gebirol, dont les hymnes mystiques écrits en hébreu, et empreints d'un ardent sentiment religieux, ont été conservés jusqu'à nos jours dans la liturgie des synagogues. C'était en même temps un critique et un savant; il avait commenté la Bible, en donnant à ses récits un sens allégorique; il avait composé une grammaire hébraïque dont on a encore l'introduction, et avait écrit un petit traité de morale, de la *Correction des mœurs*, qui a été traduit de l'arabe en hébreu et imprimé plusieurs fois.

M. Munk le soupçonnait déjà d'être l'auteur du *Fons vite*, quand il découvrit à la Bibliothèque nationale une traduction en hébreu d'une grande partie du texte de ce livre, d'abord écrit en arabe. Ces extraits étaient l'œuvre d'un savant israélite du xiii^e siècle, Ibn-Falaguéra. Bientôt après il retrouvait aussi une version latine du même ouvrage, précieux moyen de contrôle pour le texte hébreu. Depuis lors M. Seyerlen en a découvert un autre exemplaire moins défectueux à la bibliothèque Mazarine. L'identité d'Avicébron avec Ibn-Gebirol est démontrée; la traduction latine qui a été faite directement de l'arabe concorde avec la partie du texte hébreu que Ibn-Falaguéra a reproduite. L'histoire de la philosophie juive compte un grand nom de plus, et nous connaissons une des voies par où le néo-platonisme s'infltra dans la scolastique.

Les extraits de la *Source de vie*, tels que nous pouvons les étudier aujourd'hui, comprennent des fragments des cinq livres du traité original, très-suffisants pour juger du système tout entier. Sans doute l'auteur n'a jamais entendu parler des discussions philosophiques qui, au moment où il écrit, commencent à passionner les esprits à Paris; ni de la querelle naissante du réalisme et du nominalisme; et pourtant son attention est fixée sur les problèmes qui préoccupent les docteurs chrétiens; le jour où ses opinions leur seront connues, elles s'introduiront tout naturellement dans leurs écoles, pour y recevoir le blâme ou l'approbation; mais, en tout cas, ils n'en contesteront ni la gravité, ni l'à-propos; elles leur paraîtront faites pour jeter une grande clarté sur quelques-uns des sujets qui les tiennent perplexes, et principalement sur celui qui bientôt va dominer tous les autres, la question de la nature de la substance, qui renouvelle, en le continuant, le grand débat sur les universaux. Aristote analysant l'idée de l'être, en avait dégagé deux éléments étroitement unis, la matière et la forme. Cette division purement mentale correspondait dans son système à celle de la puissance et de l'acte, et ne peut s'entendre que par elle. Pour qu'une chose existe dans l'ordre de la nature, il faut d'abord qu'elle puisse être, et ensuite qu'elle devienne de simplement possible, réelle ou actuelle: en d'autres termes, qu'elle ait une matière et une forme. Ainsi dans une sphère d'airain ou peut distinguer l'airain même qui pouvait aussi bien devenir un cylindre ou une pyramide, et la forme sphérique dont il a été revêtu. Il va sans dire que l'un de ces éléments ne peut subsister sans l'autre, et qu'on ne peut pas plus feindre une masse d'airain sans forme qu'une forme qui ne serait la forme de rien. Ces principes de l'être se retrouvent donc partout, excepté dans la cause première qui est forme pure, activité simple. Les alexandrins trouvent le moyen de concilier cette métaphysique avec celle de Platon, et Plotin, par exemple, acceptant cette proposition que tout être se compose d'une matière et d'une forme, en conclut

que les principes constitutifs du monde sont d'abord Dieu qui est la forme par excellence, l'unité absolue, et ensuite la matière qui n'a qu'une puissance passive, et ne peut être appelée principe au même titre que Dieu. Ibn-Gebirol s'inspire évidemment des traditions alexandrines, et son maître véritable, ce n'est pas Platon auquel il attribue parfois des idées qu'il n'a jamais connues; c'est Plotin qu'il ne cite jamais, et dont il ignore peut-être le nom, mais dont les doctrines ont passé jusqu'à lui par l'intermédiaire de livres plus ou moins authentiques, comme la *Théologie* attribuée à Aristote. Suivant lui, il suffit de trois principes pour expliquer l'univers : d'un côté l'unité pure qui est Dieu, de l'autre la matière avec la forme, qui est le monde; et entre ces deux extrémités, la volonté, qui est intermédiaire entre la cause suprême, et ses effets. Sa philosophie se réduit donc à trois sciences; l'auteur a traité de la seconde, celle de la volonté, dans un livre qu'il mentionne et qui est demeuré inconnu; il ne paraît pas avoir beaucoup approfondi la première, celle de l'unité, mais il a fait sur la dernière, celle de la matière et de la forme, d'ingénieuses et profondes remarques qu'il importe avant tout de recueillir.

Ibn-Gebirol est un réaliste : toute réalité, dit-il, est dans les genres, et comme en définitive tous les genres quels qu'ils soient se ramènent aux deux grandes catégories de la matière et de la forme, il en résulte que ces deux abstractions deviennent pour lui les fondements de toute réalité, exception faite de la nature divine. Voici le procédé qui le conduit à cette conclusion. D'abord il y a une matière universelle, commune à la terre, au ciel, aux âmes, aux substances intermédiaires entre l'homme et Dieu. En effet, si on considère les corps, tels que nous les connaissons ici-bas, il est clair que, malgré leurs différences, ils présentent un fond commun, qui sert de sujet à toutes les qualités corporelles, qui permet de les ranger sous une seule idée, dans l'entendement, et qu'on peut appeler, au sens le plus rigoureux, la matière. Si cette matière n'existait pas, il n'y aurait entre les corps que des différences, et ce mot même de corps ne pourrait avoir de sens. Mais au-dessus des corps, il y a les âmes particulières ou universelles; ont-elles aussi leur matière, ou sont-elles de simples formes, comme on le répète d'après Aristote dans l'école thomiste? C'est par sa réponse hardie à cette question qu'Ibn-Gebirol a surtout frappé l'attention des scolastiques et provoqué les réfutations du plus grand nombre. Les âmes sont composées, comme tout le reste, de matière et de forme; sinon, elles ne formeraient pas un genre, et il n'y aurait entre elles que des dissemblances; on ne pourrait pas dire de toutes réunies qu'elles sont spirituelles. Ces deux genres ne sont à leur tour que les espèces d'un genre supérieur, à savoir, la matière qui est identique dans chacun d'eux : car la matière corporelle et la matière spirituelle ne sont que des divisions, des déterminations de la matière universelle. Il peut être étonnant au premier abord d'entendre associer ces deux mots matière et esprit; mais on doit se rappeler que le premier a dans le langage péripatéticien un sens qu'il a perdu depuis : il désigne un des principes de l'existence, et en affirmant que ce principe se retrouve partout où il y a un être, Ibn-Gebirol ne fait pas profession de matérialisme; il constate seulement, suivant ses expressions, « que tous les êtres sont joints et unis; » qu'il n'y a pas d'hiatus dans cette immense hiérarchie de créatures, et que celle qui est au sommet a encore avec la

plus infime une communauté de nature; une seule matière, disons le mot, une seule substance soutient le monde de l'étendue et celui de la pensée. Il y en a une preuve que l'auteur a considérée comme décisive, et qui rappelle certaines assertions de Spinoza. On convient généralement, dit-il, que le monde intelligible est la cause du monde sensible; mais une chose qui est causée par une autre a nécessairement avec elle quelque communauté de nature; sans quoi elle n'en tirerait rien. Or si tout ici-bas est matière et forme, et si cette matière ne se retrouve pas dans le monde supérieur, d'où peut-elle venir, et comment dire qu'elle y a sa cause? Il ne sert à rien d'objecter que les substances spirituelles sont simples, et les autres composées, car leur simplicité est relative; elles sont simples si l'on veut, par rapport aux substances qui sont au-dessous d'elles; mais elles sont véritablement composées par rapport à l'unité absolue qui est Dieu. En somme il y a une seule et même matière commune à tout ce qui existe, hormis Dieu, soutenant l'univers des âmes et celui des corps, également répandue dans les substances intermédiaires entre Dieu et le monde, et dans le monde lui-même. L'idée n'en est pas fixée avec une grande précision : elle est indéfinissable; mais on peut la décrire : c'est une *faculté* spirituelle, de nature intelligible, et non sensible, tout à fait insaisissable à l'imagination; une *substance* subsistant par elle-même, une en nombre, supportant toutes les différences, recevant toutes les formes, et donnant à tout son essence et son nom (liv. V, 29). Son être, à vrai dire, est une simple puissance d'être, et en même temps un éternel désir d'exister, « d'échapper à la douleur du néant. » Voilà pourquoi elle se meut pour recevoir la forme et pour se perfectionner. Quoiqu'elle ne soit jamais sans forme, elle peut cependant être sans certaines formes, comme on le voit à ses degrés inférieurs où elle est dénuée non pas de toute spiritualité, mais de « cette spiritualité seconde qui constitue l'essence des substances simples. » De même, quoique n'ayant pas de parties constituant un tout individuel, elle a comme deux extrémités, et par un bout elle s'élève presque à la hauteur du principe souverain, à la limite de la création, tandis que par l'autre elle descend jusqu'aux confins du non-être, à la limite de la *cessation* (liv. V, 30 à 45). Elle a deux propriétés, elle *porte* la forme, et elle est divisible et multiple; ce n'est plus la pure unité, mais une unité qui se fractionne et qui devient la dyade, principe de la multiplicité (liv. IV, 18, 20). Ces explications sont un peu hésitantes : mais Spinoza lui-même ne sera guère plus intelligible dans sa doctrine de l'étendue indivisible et imperceptible au sens, qui ne diffère pas beaucoup de ce qu'Ibn-Gebirol appelle la matière.

Si l'il n'y a qu'une seule matière, d'où peut provenir la variété des êtres? Sans doute de la multiplicité des formes; car si toutes les choses sont composées de ces deux principes, et si chacun d'eux reste identique, et unique en essence, on cherchera vainement à distinguer les êtres. Mais les raisonnements, par lesquels on établit qu'une seule et même matière circule dans l'univers, s'appliquent avec plus de rigueur encore à la forme. En montant d'espèce en espèce, de genre en genre, on arrive à l'idée d'une forme universelle, « c'est-à-dire d'une espèce générale dans laquelle toutes les espèces ont leur principe » (liv. IV, 20). C'est elle qui est unie à la matière universelle, et constitue ainsi l'intelligence absolue, la première des choses

créées, dont on parlera plus loin. Elle seule est vraiment réelle, puisque seule elle est perceptible au sens et à la raison, et que seule elle existe en acte; on peut la décrire, en disant qu'elle est une substance constituant l'essence de toutes les formes, une *science* essentiellement parfaite, et une lumière pure » (liv. V, 29). Elle est l'unité immédiatement inférieure à l'unité première, celle qui peut entrer en composition et former un nombre. Comment alors un univers composé de ces deux principes, qui à leur origine sont tous deux indéterminés, d'une matière qui est la même en toute chose, et d'une forme qui devient la qualité de toute substance, pourra-t-il comporter la diversité dans ses développements; comment, pour parler comme Platon, fera-t-on plusieurs de un? Le juif espagnol aborde, sans se troubler, cette difficulté et il la résout, sans recourir aux thèses obscures et profondes du *Parménide* ou du *Sophiste*. Il place résolument dans la matière, au risque de se contredire, le principe de la différence des êtres, ou tout au moins de l'inégalité des espèces. Quoiqu'elle paraisse d'après lui-même avoir des parties indistinctes, comme celles de l'espace vide, il y reconnaît des parties pures et des parties solides, les unes supérieures, les autres inférieures; elle a, comme on l'a déjà dit plus haut, deux extrémités. Par l'une elle est voisine de la forme que l'on peut comparer à la lumière, et, pénétrable à ses rayons, elle les laisse passer dans son essence intime, et devient elle-même entièrement lumineuse; par l'autre extrémité, elle s'épaissit à raison de la distance du foyer qui l'éclaire; elle devient opaque, repousse les rayons qui parviennent jusqu'à elle, et ne reçoit la forme qu'en l'altérant, en ternissant son éclat. Des comparaisons font entendre cette dégradation de la lumière primitive, qui va toujours en s'obscurcissant, à mesure qu'elle s'éloigne de sa source et qu'elle passe par chacune des sphères dont se compose l'univers: le regard qui pénètre sans peine dans les couches d'air les plus voisines de l'œil, ne peut plus les percer quand elles s'étendent à l'infini entre lui et les objets; ce n'est pourtant pas sa force qui s'est émoussée, c'est le milieu qui s'est épaissi; l'étoffe blanche et transparente que l'on place sur un corps noir s'assombrit; elle n'a pourtant pas perdu sa couleur. On conclura donc que « la forme est une seule chose à laquelle extrémité des êtres qu'on la prenne, mais qu'il lui arrive d'être troublée par la matière à laquelle elle est unie, comme la couleur au corps » (liv. IV, *passim*). Il y a donc des degrés dans l'union de la matière et de la forme, et entre le monde que nos sens découvrent, et son principe absolu, devant qui la raison se confond, il y a des substances intermédiaires. D'abord le monde est éloigné de Dieu, sinon, ils se confondraient, et le premier serait le dernier, en d'autres termes le parfait serait l'imparfait et réciproquement. Cette séparation c'est « la discontinuation de la ressemblance. » Si ces deux termes extrêmes sont séparés, il y a quelque chose entre eux, qui s'interpose, les empêche de se toucher et de faire une seule et même substance. Ensuite l'œuvre immédiate d'une puissance simple doit être simple, et le monde est composé; il n'est donc pas la première effusion de la substance divine, qui cependant doit rendre nécessaire celle des substances les unes dans les autres. Le monde est en mouvement, c'est-à-dire qu'il tombe dans le temps; le temps lui-même tombe dans l'éternité, et l'agent premier est au-dessus de l'éternité même, qui forme ainsi une région moyenne entre ce qui dure et ce qui ne dure pas. Donc enfin entre

nous et Dieu il y a des substances simples, invisibles aux sens, qui réunissent le corps à l'esprit, et le corps et l'esprit à l'unité (liv. III, *passim*); elles sont à la fois actives et passives, puisqu'elles reçoivent l'impression de l'unité et qu'elles transmettent la vie et le mouvement; c'est un milieu nécessaire entre le principe qui est toute activité, et la matière terrestre qui est passivité absolue. Elles forment une hiérarchie dont voici les degrés. Au plus haut sommet, au point même où se fait sentir directement « cette impression de l'unité, » la matière universelle est jointe à la forme absolue; à cette origine, coïncident, pour ainsi dire, dans une commune existence tous les êtres et toutes les idées; c'est « l'intellect universel » illuminant toutes les intelligences particulières, qui grâce à lui peuvent transformer en idées les images fournies par les sens, et passer de la puissance à l'acte. C'est le lien des esprits, cette autre sorte d'intelligence dont Aristote a parlé, qui est impassible et éternelle, au-dessus de laquelle il n'y a plus rien que l'unité, et qui elle-même a pour objet l'unité. Son action consiste à percevoir toutes les formes intelligibles, hors du temps et de l'espace, sans éprouver aucun désir, aucun besoin, et dans une entière perfection (liv. III, 33). Cette intelligence pense tout, sans rien penser de déterminé: « Elle n'a pas de forme qui lui soit propre, sans cela elle ne pourrait percevoir les formes de toutes choses en dehors de la sienne. » Elle est l'unité de la pensée et de son objet, tout l'intelligible saisi par toute l'intelligence. C'est de là que les formes s'épanchent dans les sphères inférieures, où elles constituent, toujours unies à la matière, le principe des âmes, substance universelle qui produit toutes les âmes particulières, avec leurs diverses espèces. La première en dignité, celle qui est le plus près de l'intellect suprême, c'est l'âme rationnelle, la raison universelle, à laquelle participent tous les hommes et qui est propre à recevoir la lumière d'en haut, sans avoir la puissance de la produire elle-même. Puis viennent l'âme sensitive, et l'âme végétative, telles qu'on les admet dans l'école sur la foi d'Aristote, et qui animent, conservent et nourrissent les corps. Ce sont là, comme on voit, des idées générales qui deviennent des êtres, suivant ce principe, « que le genre est le véritable être » (liv. III, 26). Il est à peine question, dans ces élocutions sur les substances intermédiaires, des individus, et de la façon dont ils participent à l'existence de ces principes universels. Ce qui est clair pourtant, c'est qu'ils n'en sont que des formes fugitives, des modes passagers, qu'ils ont à peine une existence distincte de celle des âmes universelles qui sont à la fois des âmes collectives. — Au-dessous encore, en descendant un degré dans cet intermédiaire, se trouve la *Nature*, le principe des phénomènes de l'univers, substance simple d'où émane le mouvement et l'ordre dans les choses terrestres qui ne participent pas à la vie. C'est, pour ainsi dire, l'âme des corps bruts. Après quoi on ne trouve plus que la matière proprement dite, celle que les Grecs appellent *hylé*, c'est-à-dire les corps, limite extrême de l'existence qui semble expirer en eux. La lumière d'en haut pénètre à peine dans ces couches profondes, et y vacille comme une flamme troublée par l'humidité. L'activité ne va pas plus loin, car elle suppose un terme sur lequel elle s'exerce, et il n'y a rien au-dessus de la substance corporelle qui puisse en supporter l'action; elle se borne et se nie elle-même et devient aussi la passivité. Éloignée de la source et de la racine du mouvement, cette substance ne peut recevoir de la faculté

active de quoi devenir elle-même un principe d'action : elle supporte le mouvement, mais elle ne le donne à rien. La quantité, nombre et étendue, pèse sur elle comme un fardeau et la tient immobile. Telle est la hiérarchie des choses créées, depuis la plus noble jusqu'à la plus vile. Il n'y a pas d'hiatus dans la série : chaque terme supérieur est comme une cause pour l'inférieur, et l'inférieur comme une matière pour le supérieur. L'idée de cause elle-même ne rend pas un compte exact de ces rapports multiples; concevons que chaque substance s'épanche et rayonne, qu'elle fait passer sa force dans une autre, non pas comme une chose qui lui soit étrangère, mais comme une qualité qui lui reste propre, ainsi que la chaleur reste dans le soleil tout en échauffant les corps. Peut-être même cette sorte d'émanation représente-t-elle encore faiblement les relations des substances entre elles : il vaudrait mieux dire qu'elles s'environnent, ou plutôt encore qu'elles sont les unes dans les autres, que chacune d'elles est comme un lieu, un espace pour une autre, l'intellect pour l'âme rationnelle, celle-ci pour l'âme sensitive, etc. Bref, et pour dire le dernier mot, « en général une substance réside dans une autre comme les couleurs dans les surfaces, les surfaces dans les solides, ou mieux encore comme les actes de l'âme résident dans l'âme elle-même. » Ainsi tout à l'heure l'univers nous paraissait livré à une diversité excessive; les êtres s'y multipliaient au gré de l'imagination du philosophe; et maintenant ces fantômes auxquels il a prêté la vie s'évanouissent dans l'unité de l'être; ces diverses substances ne sont les unes par rapport aux autres que des qualités par rapport à un sujet, ou comme le dira Spinoza, des modes par rapport à une substance. La dernière, « celle qui environne tout et porte tout, » c'est cette grande fiction de l'intelligence universelle, qui conduisit bientôt Averroès à ce système que Leibniz appelle le *monopsychisme*.

L'intelligence universelle est la première des substances simples; mais n'y a-t-il rien au-dessus des substances? Même à cette hauteur, on discerne toujours ces deux éléments de la matière et de la forme, et par conséquent on est obligé de monter plus haut jusqu'à un principe qui puisse les unir et les tenir ensemble. En d'autres termes, c'est là la limite de la nature naturée — le mot n'est pas d'Ibn-Gebriol, mais on le dira dans ce sens bien avant Spinoza — et il reste encore à découvrir les mystères de la nature naturante. A la rigueur on pourrait peut-être s'en dispenser; car la matière et la forme réunies ont en elles la raison même de leur existence, impliquée dans leur essence (liv. V, 30), elles sont une sorte d'être nécessaire et éternel. Mais ce qui empêche la pensée de s'y arrêter comme au premier principe, c'est précisément cette unité qui ne s'explique pas par elle-même, et qui de deux choses, à savoir la matière et la forme — Spinoza dira la pensée et l'étendue — fait une seule et même chose. Il y a donc quelque part une vertu *unissante*, qui combine en un seul tout l'idée et son objet. C'est Dieu, qui peut se définir « l'un agent, » et dont l'unité domine tout, pénètre dans tout, retient tout (liv. V, 53). On l'entrevoit à peine par delà le point où l'esprit rencontre la matière et la forme qui sont « comme deux portes fermées. » Mais celui qui les ouvre, a atteint la perfection et est devenu un être spirituel et divin, son mouvement s'arrête et sa jouissance est perpétuelle. » Dans cette unité à laquelle on ne s'élève qu'en se séparant des choses sensibles — procédé qui ressemble à l'extase — dans cette unité existe « tout l'être spirituel et corporel, et réciproque-

ment son essence existe en chaque chose. » La première impression qu'elle fait sur la matière et la forme, les unit; à la rigueur, la forme est antérieure et Dieu la connaît d'abord, mais elle n'existe pas « un clin d'œil, » sans la matière. Elle y est une éternellement, car l'acte de Dieu ne peut tomber sous le temps; elle y est unie par « un procédé nécessaire, » de même que la matière elle-même est produite nécessairement. Entre elles et Dieu, il n'y a pas d'intermédiaire, pas plus qu'on n'en peut découvrir entre un et deux. Aussi l'union est-elle plus forte dans les sphères supérieures, elle tend à se relâcher dans les autres, et dégénère tout au bas, où commence la matière corporelle. Pourtant même à l'extrémité inférieure, où éclate la division, on retrouve encore les traces de l'impression de l'unité, une sorte de tendance à se rapprocher, d'attraction qui pousse les individus, les espèces, les genres à s'unir, à se rassembler « au moyen d'une chose qui les met d'accord. » La matière tout entière se meut vers l'unité, qui en définitive est Dieu; elle l'aime, elle y aspire. Mais, dira-t-on, comment le monde peut-il aimer Dieu, sans lui ressembler? Il lui ressemble en quelque mesure, et d'ailleurs faut-il ressembler à la lumière pour se tourner vers elle et en recevoir un rayon? Comment ce monde qui n'est pas intelligent, avant d'être uni à la forme, c'est-à-dire à l'esprit, se meut-il déjà pour la recevoir, pour la chercher; possède-t-il le mouvement et l'amour sans avoir la connaissance? Ibn-Gebriol répond avec subtilité qu'avant toute chose la matière a toujours un peu de lumière, comme l'air au lever de l'aurore; ce n'est pas la nuit absolue; il ne lui en faut pas plus pour désirer en recevoir davantage. De là une sorte d'aspiration vers la lumière, la vie, et la perfection, qui travaille déjà les profondeurs les plus obscures du monde. La matière *naturelle*, c'est-à-dire la substance étendue, se meut pour atteindre la forme des quatre éléments; puis elle aspire à prendre la forme des minéraux, plus haut encore celle des végétaux, celle des animaux, à s'imprégner enfin de raison, et à s'élever jusqu'à l'intellect universel, limite et mesure de tout ce progrès, où tout mouvement va cesser.

L'unité, la forme, Dieu d'une part, et de l'autre la matière, voilà les principes de toute réalité. Mais l'esprit religieux du philosophe israélite, imbu des préceptes de la loi mosaïque, a cherché à atténuer les conclusions d'un système qui aboutit clairement à l'unité substantielle de Dieu et du monde. Entre l'unité pure et la diversité, il a placé un principe intermédiaire qu'il a appelé la volonté. « C'est, dit-il, une faculté divine qui fait la matière et la forme et les lie ensemble, qui pénètre du haut dans le bas comme l'âme pénètre dans le corps et s'y répand; qui meut tout et conduit tout » (liv. V, 60). Elle est comme l'écrivain, la forme est l'écriture, et la matière le tableau ou le papier. Elle produit dans la matière de l'intellect l'existence, qui est la forme des formes; dans la matière de l'âme, la vie et le mouvement; dans la matière de la nature, la locomotion. Toutes les substances sont mues par elle, comme notre corps par notre volonté. C'est d'elle que la forme sort, comme l'eau de sa source; c'est d'elle que la matière reçoit la forme, comme le miroir reçoit l'image de celui qui y regarde. Elle n'est pas la même chose que la forme; elle la meut, la mesure et la partage. Elle est infinie quant à son essence, et bornée quant à son action. Telle est la conception la plus originale de la *Source de vie*; elle pénètre au milieu de ce néo-platonisme pour lequel elle n'est pas faite, et s'accorde mal avec l'ensemble de la doctrine. Elle permet sans doute au croyant de

parler de la création, et de la présenter comme un acte libre : mais elle ne peut faire oublier tant de paroles qui sont la négation la plus absolue de l'acte créateur. Non-seulement dans le monde créé il y a émanation d'une substance à l'autre, ou pour mieux dire, une seule substance diversement modifiée, mais encore au-dessus même de l'intellect, la volonté elle-même ne fait que s'épancher en toute chose avec la forme qui est en elle, et qui en sort comme l'eau sort de sa source; elle pénètre la matière, elle y fait impression : voilà tout son rôle; cette matière, si elle la crée, n'est que le développement même de son essence; si elle ne la crée pas, ce qui paraît bien l'opinion d'Ibn-Gébirol, elle est à côté d'elle un principe mal défini, coéternel à Dieu; et dans tous les cas il n'y a là rien qui ressemble à l'idée d'un monde distinct de Dieu et tenant pourtant de lui tout ce qu'il a d'être. Étrange volonté, cause de l'intelligence sans laquelle on ne la conçoit pas; singulière intelligence produite par une puissance qui elle-même ne connaît rien ! Le philosophe ne parvient pas à combiner deux dogmes qui répugnent l'un à l'autre. A-t-il mieux réussi à sauvegarder la liberté de l'âme ? c'est le sentiment de M. Franck, dont l'autorité est grande en ces matières. Il faut reconnaître avec lui qu'il ne témoigne nulle part cette sorte de haine de la personnalité, et cette impatience de s'absorber en Dieu, qui éclatent dans les écrits de Plotin et de Proclus. Mais quelle individualité peut-on attribuer à une âme qui est une émanation de la substance rationnelle « qui pénètre le monde entier et s'y enfonce ? » Elle est en quelque sorte une idée : « l'idée de la forme est une avec la forme de l'âme; car l'une et l'autre sont des formes, et les formes particulières, savoir toutes les formes sensibles, se réunissent dans la forme universelle, c'est-à-dire dans celle qui renferme toutes les formes. Ces formes particulières se réunissent par conséquent dans la forme de l'âme, parce que la forme universelle qui les renferme toutes se réunit avec la forme de l'âme (liv. III, 25). » Tel est le système; il est facile d'en marquer l'origine. On ne le rattacherait pas au péripatétisme; et quoique les idées et la terminologie d'Aristote y soient souvent reproduites, on n'y verra qu'une étrange corruption de cette grande doctrine. L'esprit en est plus franchement platonicien, mais d'un platonisme qui a passé par Alexandrie et s'est compliqué des emprunts faits à d'autres écoles et même aux cosmogonies orientales. En un mot, les véritables maîtres du juif de Malaga ce sont Plotin et Proclus. Pourtant il est douteux qu'il les ait jamais lus : les Arabes au milieu desquels il vivait ont peu connu le dernier, et ils ont ignoré le nom du premier, de Plotin, dont les idées se retrouvent à chaque page de la *Source de vie*. Comment sont-elles parvenues jusqu'à lui ? Ce n'est pas par des textes originaux, puisqu'il les attribue de bonne foi à Platon. Il les a puisées sans doute dans ces compilations néo-platoniciennes, si multipliées vers le déclin de l'école, circulant sous les noms de philosophes anciens, et que les Arabes traduisent, bien persuadés qu'elles étaient les œuvres d'Empédocle, de Pythagore, de Platon, d'Aristote. Il est certain que dès le ix^e siècle les musulmans possédaient des versions de ces livres apocryphes, qui gardèrent leur crédit jusqu'au moment où Al-Farabi et Ibn-Sina firent connaître un péripatétisme plus pur.

Quelle fut la destinée de ce système qui malgré des défauts trop visibles est un événement important dans l'histoire de la pensée ? Il paraît être resté à peu près inconnu de ceux qui pou-

vaient le mieux en profiter, des Arabes et des Juifs. Le premier musulman philosophe qui ait brillé en Espagne est Ibn-Bâdjâ ou Avempace; il est disciple du grand péripatéticien d'Orient, d'Avicenne, et il ne paraît connaître ni le nom ni les doctrines d'Ibn-Gébirol; Averroës donne un grand développement à une des théories de la *Source de vie*, celle de l'intellect universel, mais il ne l'emprunte pas à cet ouvrage. Les juifs semblent eux-mêmes l'oublier; son nom n'est cité ni par Maimonide, ni par les kabbalistes, quoique ces derniers aient pu le connaître et introduire dans leurs doctrines, dont les commencements sont bien plus anciens, quelques-unes de ses idées. Les littérateurs et les compilateurs sont les seuls qui gardent son souvenir, et M. Munk a reproduit quelques-unes de leurs mentions; il y est généralement décrié comme s'étant révolté contre la communion israélite. En revanche il s'introduit de bonne heure dans les écoles chrétiennes, sous le nom d'Avicébron, et grâce à une traduction faite par Dominicus Gundisalvi, vers le milieu du xii^e siècle. Ses idées y causèrent une profonde émotion, qui se prolongea jusqu'au déclin de la scolastique; et il initia ces esprits curieux et hardis, malgré leur apparente soumission, à une philosophie périlleuse qui en ramena plus d'un dans la voie où Jean Scot Érigène s'était déjà égaré. Dès le commencement du xiii^e siècle il y a à Paris, et autour de Paris, de véritables échauffés de panthéistes, dont les chefs les plus connus, condamnés en 1209 avec leurs disciples, sont Amaury de Bène et David de Dinan, qui pourraient avoir lu la *Source de vie*. Après eux le nom d'Avicébron est répété par tous les docteurs; Albert essaye de réfuter sa théorie de la matière universelle, et celle de l'intellect actif; saint Thomas substitue aux critiques puérides de son maître une réfutation qui fait honneur à sa clairvoyance; Roger Bacon, au contraire, adopte hardiment l'ensemble du système, tout en le corrigeant. Dans Scot ne craint pas non plus de se placer sous ce patronage suspect : *Ego autem redeo ad positionem Avicébronis*, s'écrie-t-il; et il en tire les conséquences naturelles, en confondant tous les êtres comme des accidents dans l'unité la plus générale, *in ratione entis*. Au xvi^e siècle, Giordano Bruno cite, admire et interprète à son profit cet Avicébron qui, dit-il, regarde les formes comme des accidents et la matière comme la seule substance. Spinoza l'a-t-il connu ? Il serait téméraire de l'affirmer; mais il n'y a pas loin de la doctrine de l'identité de la matière et de la forme, à celle de l'union substantielle de la pensée et de l'étendue.

Consulter : S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857-59, 2 vol.

Seyleren, *Annales de théologie*, publiées à Tuingue, t. XV et XVI.

Ad. Franck, *Études orientales*, Paris, 1861, p. 361. E. C.

AVICENNE, voy. IBN-SINA.

AXIOME. Ce terme, dont l'usage paraît très-ancien, n'a été employé d'abord que par les mathématiciens pour désigner les principes mêmes de leur science, ou un certain nombre de propositions d'une évidence immédiate et servant de base à toutes leurs démonstrations. C'est ce qui résulte d'un passage de la *Métaphysique* d'Aristote (liv. III, ch. III), où ce philosophe se demande si la science de l'être ou de l'absolu ne doit pas aussi s'occuper de ce qu'en mathématiques on appelle du nom d'*axiomes*. Pour lui, il donne à ce mot une signification plus étendue; car il l'applique sans distinction à tous les principes qui n'ont pas besoin d'être démontrés, et sur

lesquels se fondent, au contraire, toutes les sciences ; à tous les jugements universels et évidents par eux-mêmes, sans lesquels, dit-il, le syllogisme ne serait pas possible (*Analyt. Post.*, lib. I, c. n). Mais ces divers principes sont subordonnés à un seul, qui passe à ses yeux pour la condition suprême de toute démonstration et même de tout jugement : c'est le fameux principe d'identité et de contradiction ; à savoir, que le même ne saurait à la fois être et n'être pas dans le même sujet, sous le même rapport et dans le même temps (*Métaph.*, lib. III, c. m). Après Aristote, les stoïciens ont compris sous le nom d'axiome toute espèce de proposition générale, qu'elle soit nécessaire ou d'une vérité contingente. Ce sens a été conservé par Bacon ; car, non content de soumettre ce qu'il appelle les axiomes à l'épreuve de l'expérience et des faits, ce philosophe distingue encore plusieurs sortes d'axiomes, les uns plus généraux que les autres (*Nov. Organ.*, lib. I, aphor. XIII, XVII, XIX, et *pass.*). Le sens d'Aristote s'est maintenu dans l'école cartésienne, qui voulait, comme on sait, appliquer à la philosophie la méthode des géomètres. C'est ainsi que Spinoza et Wolf ont commencé leurs œuvres par des axiomes et des définitions dont se déduisent ensuite toutes leurs théories. Kant, ayant distingué plusieurs sortes de principes, aussi différents les uns des autres par leur usage que par leur origine, a consacré le nom d'axiomes à ceux qui servent de base aux sciences mathématiques : ce sont, d'après lui, des jugements absolument indépendants de l'expérience, d'une évidence immédiate, et qui ont pour origine commune l'intuition pure du temps et de l'espace. Par cette raison, il les appelle aussi les *axiomes de l'intuition*. A l'exemple d'Aristote, il néglige d'en fixer le nombre, et cherche à les subordonner à un principe suprême qu'il formule en ces termes (*Critique de la Raison pure, analyt. des principes*) : « Tous les phénomènes peuvent être considérés comme des grandeurs étendues. Grâce à ce principe, les propriétés de l'espace ou de l'étendue, en dehors de laquelle nous ne pouvons rien percevoir, c'est-à-dire les vérités et les définitions mathématiques, deviennent les conditions nécessaires, les formes *a priori* des choses elles-mêmes ou des phénomènes que nous découvrons par l'expérience. »

Si maintenant nous passons de l'histoire du mot à la nature même de la chose ; si nous voulons connaître le vrai caractère des principes mathématiques, et le comparer à celui des autres principes de l'intelligence humaine, nous serons forcés de choisir entre la proposition suprême d'Aristote et celle de Kant ; car, dans l'état actuel de la psychologie, c'est à ce choix seul que se réduit toute la question. Si, comme le prétend le philosophe grec, tous les axiomes peuvent se résoudre dans le principe de contradiction, ils ne sont plus que des jugements analytiques et même de simples formules abstraites, dont le seul résultat est de décomposer dans ses divers éléments une notion générale déjà présente à l'esprit, sans enrichir notre intelligence d'aucune connaissance nouvelle. Si, au contraire, les axiomes sont de véritables principes, c'est-à-dire des connaissances intuitives, immédiates, que ni l'expérience ni l'analyse n'ont pu nous fournir, il faut alors, avec le philosophe allemand, les regarder comme des jugements synthétiques *a priori*. Nous n'hésitons pas, uniquement en ce qui concerne les principes mathématiques, à nous prononcer pour l'opinion d'Aristote. En effet, quand je dis, par exemple, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre,

il m'est impossible de ne pas voir qu'entre le sujet et l'attribut de cette proposition, il n'y a pas seulement, comme entre l'effet et sa cause, un rapport de dépendance ou un enchaînement nécessaire, mais une véritable identité, ou au moins la relation d'un tout à sa partie ; dans l'idée que je me fais d'une ligne droite, est certainement déjà comprise celle du plus court chemin d'un point à un autre ; par conséquent, il n'y a que l'analyse qui ait pu les séparer. Kant, il est vrai, en choisissant précisément le même exemple, arrive à un résultat tout opposé : « La ligne droite, dit-il, me représente seulement une qualité ; le plus court chemin d'un point à un autre me rappelle, au contraire, une quantité ; ce n'est donc que par une véritable synthèse, mais par une synthèse nécessaire, que j'ai pu réunir dans un même jugement deux notions aussi différentes l'une de l'autre. » Une telle subtilité, malgré le nom qui la recommande, mérite à peine d'être prise au sérieux. Il est évident qu'en pensant à une ligne droite, je suis forcé de tenir compte de la quantité aussi bien que de la qualité ; car, faites abstraction de la quantité, et la ligne n'aura plus d'étendue ; elle ne représentera plus aucune dimension de l'espace ; en un mot, elle aura cessé d'exister. De plus, l'étendue d'une ligne droite, la quantité d'espace qu'elle me représente, est nécessairement telle, qu'entre ses deux extrémités je ne saurais en concevoir une plus petite, c'est-à-dire qu'elle est le plus court chemin d'un point à un autre. Nous ne parlerons pas des autres axiomes considérés par Kant lui-même comme des applications diverses du principe de contradiction, par conséquent comme des jugements analytiques ; nous ferons seulement remarquer que ce caractère n'est pas le seul qui établisse une différence entre les axiomes proprement dits et les véritables principes ou les connaissances intuitives de la raison. Quand je dis que la partie est moindre que le tout, ou que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles, je n'affirme rien des existences, je ne dis pas qu'il y ait quelque part un tout, des parties, une quantité et des quantités égales entre elles ; je prétends seulement, comme il a été démontré tout à l'heure, que, dans l'un des deux termes dont se compose principalement chacun de ces axiomes, l'autre est nécessairement compris. En outre, ces deux termes, avec les idées qu'ils expriment, peuvent être l'un et l'autre empruntés à l'expérience. C'est, en effet, à cette source de nos connaissances, plutôt qu'à la raison, que nous devons les notions d'un tout et de ses parties. Il en est autrement de ce principe qui est le fondement de toute morale : toutes nos actions libres sont soumises à une loi obligatoire, universelle et nécessaire. Non-seulement la loi du devoir ne saurait être déduite par voie d'analyse de l'idée de liberté ; mais de plus, je crois à l'existence de ces deux termes, dont le premier dépasse entièrement les limites de l'expérience. Il ne faut donc pas confondre sous un même titre des jugements aussi différents les uns des autres que ceux qui servent de base aux démonstrations mathématiques, et ceux que la métaphysique et la morale sont obligées de chercher dans une analyse approfondie de la raison humaine. Les premiers sont purement analytiques, c'est-à-dire qu'ils reposent sur un rapport d'identité ou celui d'un tout à sa partie ; ils ont pour objet et pour attribut deux termes corrélatifs dont l'existence est hypothétique ; enfin, ces deux termes peuvent être également empruntés à l'expérience. Les autres, au contraire sont des jugements

synthétiques où deux termes complètement distincts l'un de l'autre sont enchaînés par un lien nécessaire; chacun de ces deux termes représente une existence réelle, et l'un au moins est tout à fait étranger à l'expérience. Il faut laisser aux premiers le nom d'*axiomes*, et consacrer aux autres celui de *principes*. Comme l'a dit avec un sens profond l'auteur de la *Critique de la Raison pure* (Introd.), les mathématiques n'ont pas d'autres principes que leurs définitions, car elles n'ont affaire qu'à un monde idéal : à l'aide des limites et des figures dans lesquelles elles circonscrivent librement l'espace et l'étendue, elles produisent elles-mêmes, elles créent en quelque sorte toutes les données qu'elles soumettent ensuite au procédé de la démonstration. VOY. PRINCIPES ET MATHÉMATIQUES.

AXIOTHÉE DE PHILIUS, l'une des femmes qui, après avoir suivi les leçons de Platon et de Suseipus, transmettaient à leur tour la doctrine qu'elles avaient reçue. Elle passe pour avoir porté des vêtements d'homme, probablement le manteau de philosophe; cet usage paraît avoir été adopté également par Lashénie de Mantinée (voy. *Diogène Laërce*, liv. III, ch. xlvii; liv. IV, ch. II).

AZAIS. Né à Sorèze en 1766, mort en 1845, a eu pour un moment une réputation que ne justifient guère les ouvrages volumineux et insignifiants qu'il nous a laissés. Ses premières études le destinaient plutôt à l'enseignement de la musique qu'à la culture de la philosophie, qu'il ne connut jamais. Admis à l'école fondée par les bénédictins, dans sa ville natale, il entra d'abord comme novice dans la congrégation des oratoriens, fut pendant quelque temps régent de cinquième à Tarbes, puis secrétaire de l'évêque d'Oléron, et au moment de la révolution il embrassa les idées nouvelles avec un ardeur qui devait bientôt se refroidir. Après le 18 fructidor, il fut poursuivi pour avoir publié une brochure trop franchement royaliste, et condamné à la déportation. Il trouva un asile dans l'hospice des Sœurs de la Charité de Tarbes, et y écrivit son premier ouvrage où il propose déjà son système, qu'il reproduira avec monotonie dans tous ses autres livres. Grâce à l'amitié de Mme Cottin, alors en pleine renommée, après que le danger fut passé, il eut l'honneur de fréquenter à Paris quelques-uns des hommes célèbres du temps, Laccépède, Haüy, Cuvier, Laplace, qui paraissent n'avoir pas fait grand cas de son mérite. Il vivait dans un état voisin de la misère quand il obtint les fonctions d'inspecteur de la librairie. Pendant les Cent-Jours il se prononça pour le gouvernement qu'il avait servi, et fut nommé recteur à Nancy. Après la Restauration, il retourna dans la gêne, et vécut d'une pension qui fut peu à peu réduite. Des leçons faites à l'Athénée lui avaient valu une sorte de célébrité, qui attira l'attention sur les ouvrages qu'il ne cessait de faire paraître. Cette renommée était dans tout son éclat vers 1827. Azais réunissait alors dans son jardin de Passy un auditoire brillant, et exposait dans des conférences animées son *explication universelle*. Cette prospérité fut courte, et à partir de 1830, quoiqu'il ne cessât de publier, il serait tombé dans l'oubli, si l'on n'avait gardé le souvenir des railleries qui accueillirent son *Système des compensations*. Il mourut en 1845.

Dans les nombreux ouvrages qu'il a fait paraître de 1800 à 1840, on ne trouve guère qu'une seule idée, et elle n'est ni originale ni vraie. Il la répète sous toutes les formes, l'applique à l'homme et à la nature, au présent et au passé, à l'individu et à la société, et en fait la formule

d'un optimisme banal; il y a, suivant lui, « une succession équitable dans les vicissitudes du sort de l'homme, un balancement continu dans les diverses conditions et les divers événements qui constituent sa destinée. » Voilà la grande loi des compensations, qu'on déduirait de la justice de Dieu, qui n'a pas pu traiter inégalement ses enfants, et qui se vérifie aussi par l'observation. Dans l'univers entier se joue une seule et même force qui d'un côté poursuit une œuvre de destruction, de l'autre ne cesse de réparer ses ruines et de construire. Ces deux opérations sont solidaires : car on ne peut détruire un édifice qui n'est pas bâti, et d'autre part il faut des débris pour réparer et réédifier; elles sont nécessairement égales l'une à l'autre : plus il y a d'êtres en formation plus il y a d'êtres sur la voie de la destruction, et réciproquement. Or, pour les êtres sensibles le premier acte est ce qu'on appelle un bien, et le second un mal. Chacun d'eux reçoit un plaisir pendant la durée des opérations qui le forment, ou le développent, et une douleur pendant la durée des opérations contraires. Il en résulte qu'il y a équilibre parfait entre son malheur et son bonheur : plus il lui est accordé d'avantages, plus il doit en perdre, et ses regrets, ses souffrances et son désespoir sont une rançon qu'il doit infailliblement payer et qui demeure proportionnelle aux bienfaits qu'il a reçus. A défaut des épreuves qui lui sont rarement épargnées, le mortel le plus fortuné doit au moins subir la mort, et c'en est assez pour que cette suprême tristesse, croissant avec le prix de la vie, compense toutes ses joies, et le rende égal au plus misérable esclave. En résulte-t-il qu'après avoir vécu, tous les hommes ont reçu une quantité égale de maux et de bien? Non sans doute, et l'auteur qui hésite et se contredit sur ce point, se borne à soutenir qu'il y a un rapport invariable entre les deux sommes, qui peuvent d'ailleurs être très-différentes suivant les individus, tout en restant toujours égales pour un seul d'entre eux. L'homme le plus favorisé a peu de biens, mais il a aussi peu de maux; et les déshérités, mal pourvus des uns, sont aussi bien moins acablés des autres.

Cette loi s'applique aux sociétés, comme aux particuliers. Le sauvage que le hasard de la génération a jeté sur quelque plage inhospitalière, au milieu d'hommes grossiers, et aux prises avec une nature ennemie, a sans doute des misères qui épargnent l'homme civilisé; mais comme toute peine vient d'un bien et y est proportionnelle, l'homme policé subit à son tour mille tourments qui sont épargnés à l'autre. Aussi le système des compensations est-il destiné à adoucir les haines sociales et à mettre fin à cette hostilité croissante entre les riches et les pauvres. Les philosophes et les théologiens qui défendent d'autres doctrines sèment la haine et la discorde : « Le principe de l'inégalité naturelle et essentielle dans les destinées humaines conduit inévitablement au fanatisme révolutionnaire, ou au fanatisme religieux. »

Enfin, l'univers entier est l'application de cette loi de balancement : tout être « tend à être en expansion continue. » Mais par cela même il rencontre dans les forces qui l'entourent sa limite et son obstacle : plus il se déploie et plus il est renoué. Quand la terre a soulevé de son sein les hautes montagnes qui la sillonnent, pourquoi ne se sont-elles pas élevées à l'infini? C'est, dit l'auteur, parce que sa force d'expansion est équilibrée par la nature expansive des autres globes. ... Tout s'explique, et l'harmonie des globes, et la réciprocité de tous les actes physiques, physiologiques, politiques etc.; équilibre con-

namment invariable dans un mouvement constamment varié, telle est la définition de l'univers. » On voit que la physique d'Azaïs ne vaut guère mieux que sa philosophie. — Le vice inhérent à l'une et à l'autre, c'est l'ignorance. La morale douce et résignée qui accompagne ces élocutions banales ou creuses, et la pureté des intentions honorent le caractère d'Azaïs ; mais il ne suffit pas d'avoir l'âme tendre et d'aimer les hommes pour être compté parmi les philosophes.

Voici la liste chronologique des œuvres les plus intéressantes d'Azaïs : *du Malheur et du Bonheur*, 1800 ; — *Introduction à l'essai sur le monde*, 1806 ; — *les Compensations dans les destinées*, etc., 1808 ; — *Système universel*, en huit volumes, 1809 ; — *Cours de philosophie générale*, 1821, reproduit en 1826 sous cet autre titre : *Explication universelle*. Il a lui-même résumé ses idées dans l'article COMPENSATIONS du *Dictionnaire de la conversation*. E. C.

B. Dans la composition des termes numériques par lesquels les logiciens désignent les différents modes du syllogisme, cette consonne indique que tous les modes des trois autres figures, qui ont cette initiale, peuvent être ramenés au mode de la première qui commence par la même lettre ; par exemple, Barbari et Baroco se ramènent de différentes manières au mode Barbara. Voy. CONVERSION, SYLLOGISME.

BAADER (François), un des plus éminents penseurs de l'Allemagne, étudia d'abord la médecine et les sciences naturelles. Il ne se voua qu'assez tard aux spéculations métaphysiques. Il occupa dans la philosophie moderne une place à part. Il n'a pas rédigé de corps de système. Ses idées se trouvent dispersées dans une foule d'écrits détachés. Cette exposition, déjà si peu suivie, est sans cesse brisée par des digressions. Baader est ardent à la polémique : il ne sait pas résister au plaisir d'une escarmouche, et ne perd aucune occasion de faire le coup de feu contre ses adversaires. La rapidité de la pensée et de fréquentes allusions rendent difficile la lecture de ses écrits. Les étrangetés d'un style original, embrouillé, bizarre, ajoutent encore à l'obscurité. On peut aussi reprocher à Baader des puérilités mystiques que ce viril esprit aurait dû s'interdire. Tout cela fait autour de sa vraie pensée un fourré que peu de gens ont le courage de traverser. Mais ceux qui l'essayent sont bien récompensés. Les écrits de Baader sont une mine des plus riches. Ils ont une grande valeur critique, et forment un arsenal précieux pour qui veut combattre les diverses écoles de l'Allemagne. Baader en a saisi les côtés faibles avec une singulière pénétration, et de sa dialectique acérée il a frappé au défaut de l'armure tour à tour Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Baader a profité de tous les progrès que ces grands esprits ont fait faire à la pensée ; mais il a, dès l'origine, combattu leurs erreurs, quand personne encore ne les soupçonnait, et a été seul à soutenir toujours contre eux la cause de la science chrétienne.

Baader unit la religion positive et la philosophie par un mysticisme qui rappelle Jacob Boehm. Jacob Boehm a partagé l'étonnante destinée de Spinoza. Ces étranges génies n'ont exercé aucune influence sur leur temps. Il a fallu deux siècles et plus à l'esprit humain pour arriver à les comprendre. Ils n'ont trouvé qu'aujourd'hui des penseurs capables de les pénétrer ; et ils ont présidé à la révolution philosophique de l'Allemagne, comme Montesquieu et Rousseau à la révolution politique de la France. Schelling, dans son premier système, et

Hegel, relèvent de Spinoza ; ils se réclament aussi de Jacob Boehm, mais c'est à tort ; ils l'ont mal compris. Baader est son véritable descendant. Les mystiques du moyen âge, Paracelse, Van Helmont, sainte Thérèse, Mme Guyon, Swédenborg, Pascal, et surtout Saint-Martin, étaient également familiers à Baader.

Lorsque le roi de Bavière voulut faire de l'université de Munich le centre d'une réaction religieuse contre les idées nouvelles, Baader fut appelé à y professer la philosophie. Il finit par être assez mal vu. Le roi voulait restaurer le moyen âge plus encore que le christianisme, et Baader avait une libéralité de vue qui s'accordait mal avec ses projets. Nous avons parlé de bizarreries mystiques ; mais toutes les fois qu'il s'agit s'en préserver, il retrouve le bon sens du génie. Il se distingue même entre les penseurs de l'Allemagne par son esprit pratique. Il s'est fort occupé de politique, et toujours avec indépendance. En 1815, il conseilla à la Sainte-Alliance de légitimer sa cause par un grand acte de justice, la restauration de la nationalité polonaise. A la même époque, il signalait avec un coup d'œil prophétique le besoin qu'avait donné la révolution française de réaliser socialement les principes évangéliques de justice et de charité. Après 1830, il s'occupa le premier, dans son pays, des prolétaires, et ce fut avec un esprit généreux. Tout cela ne le mettait pas en faveur auprès du roi, moins encore ses idées sur l'Eglise. Baader s'est détaché de Rome ; il s'est prononcé avec force contre la suprématie du pape. Il voulait d'un catholicisme régi par les conciles et démocratiquement constitué. L'Eglise grecque répondait le mieux à son idéal ; et dans son dernier écrit, peu de temps avant sa mort, il cherche à établir la suprématie de cette Eglise sur celle de Rome.

La théorie de la liberté est ce qu'il y a de capital dans Baader. La philosophie allemande est venue aboutir au panthéisme. Hegel est l'inévitable conclusion de Kant. On a compris alors que la logique seule menait à un Dieu universel, à un monde nécessaire, et que, pour échapper au panthéisme, il fallait la dépasser et réhabiliter la liberté. Tout l'effort des adversaires intelligents de Hegel porte sur ce point. Baader a suivi cette tactique bien avant les autres. Il a donné le signal et le plan de l'attaque, et a beaucoup contribué au changement de Schelling et au discrédit du panthéisme en Allemagne.

Il faut, d'après Baader, distinguer trois moments dans l'histoire de l'homme. Dieu le crée innocent ; mais cette pureté originelle n'est pas la perfection. L'homme est créé pour aimer Dieu. Or l'amour n'est pas cet instinct primitif du bien imposé par la nature ; il suppose le consentement, il est le libre don de soi-même. Mais la liberté n'est pas le libre arbitre, le choix du bien ou du mal. Le bien seul est la liberté. Le mal est l'esclavage ; car la volonté coupable est sous la servitude des attrait du bien dominant, et des lois divines qui répriment ses désordres, la frappent d'impuissance et la paralysent. Le libre arbitre n'est donc pas la liberté ; il est le choix entre elle et l'esclavage. Il n'est pas la perfection ; il n'en est que la possibilité. Il n'est pas l'amour ; il n'en est que la porte. Il doit donc être franchi et dépassé. Mais si la liberté est une charité immuable, éternelle, une vie divine dont on ne peut déchoir, elle n'en présuppose pas moins le libre arbitre. Pour se donner librement, il faut pouvoir se refuser. Il y a donc un moment où l'homme est appelé à se donner ou à se refuser à Dieu ; l'alternative est offerte : il choisit. Après l'innocence, avant l'amour, le libre arbitre ou l'é-

preuve. La tentation est donc pour l'homme, et généralement pour toutes les créatures libres, une nécessité, mais non point la chute. Unies d'abord fatalement à Dieu, sans conscience propre, elles doivent se distinguer de lui. Mais cette distinction n'est point nécessairement une contradiction ou une révolte; c'est ce que le panthéisme méconnaît. Il distingue aussi dans l'histoire de l'homme trois moments, mais le second est la chute, au lieu d'être, comme l'exige la pensée, la tentation qui peut avoir deux issues.

Le choix fait ne peut être prévu. Il ne se connaît pas *a priori*; car le contraire était également possible. On ne le connaît donc que par l'événement. C'est l'expérience, et non la raison, qu'il faut interroger; elle trouve ainsi sa place dans toute philosophie qui reconnaît la liberté.

Or le mal est entré dans le monde: l'expérience le témoigne. Quelle devait être la suite de cette chute? Le choix accompli, le libre arbitre cesse aussitôt. Il n'est ni le bien ni le mal; il le précède; il est l'égalie possibilité de l'un et de l'autre. L'homme devait demeurer à jamais fixé dans la décision prise. Or le mal n'est que néant et douleur; car Dieu est la vie. La conséquence de la chute était pour le monde l'éternel néant et l'universelle douleur: ce n'est pas ce qui a lieu: la chute a donc été réparée. Mais l'homme déchu ne pouvait recevoir la vie que si Dieu, le principe de vie, s'associait de nouveau à lui. Dieu devait descendre pour cela dans les abîmes où nous a précipités le mal; il devait partager nos douleurs, porter le faix de nos peines, s'abaisser à toutes nos humiliations, se faire entièrement semblable à nous, connaître même la mort. Le sacrifice du Calvaire pouvait seul sauver une race déchue. Le but de ce grand holocauste était d'élever l'homme à l'amour éternel dont il s'était exclu; mais ce ne pouvait être l'effet immédiat. Cet amour exige la coopération du libre arbitre, le libre arbitre devait donc être rendu. L'homme a été remplacé, par la vertu de l'expiation divine, dans la position où il se trouvait à l'heure de l'épreuve, libre de choisir, avec une différence toutefois. Il avait alors l'instinct du bien, il a maintenant celui du mal. Il doit mourir à lui-même s'il veut renaitre à Dieu. La croix est pour l'homme et pour Dieu le seul moyen de réunion depuis la chute.

Le déisme et le panthéisme pallient le mal: l'un et l'autre n'y voient que l'inévitable imperfection du fini; mais le mal est si peu le fini, qu'il est, au contraire, l'effort du fini à se poser comme l'infini, de la créature à se faire le centre de tout, à usurper le droit de Dieu. Il n'est point d'ailleurs le contraire seulement du bien, comme le fini l'est de l'infini; il en est la contradiction.

Le manichéisme regarde le mal comme positif; mais il a le tort d'en faire une substance, un principe éternel. Or, le dualisme est incompatible avec l'idée de Dieu. Ce système d'ailleurs, qui semble exagérer le mal, en atténue la gravité non moins que les précédents. En faisant du mal un principe éternel, il en fait un principe nécessaire; c'est l'absoudre. Ces trois systèmes, à les prendre rigoureusement, sont donc unanimes à nier la liberté et la responsabilité du mal: ils en méconnaissent la nature.

Ici se présente une grande difficulté. On peut dire: Le mal est impossible; il ne saurait exister: ce que l'on appelle de son nom, ou n'est rien, ou n'est qu'une forme du bien, un de ses déguisements. Le bien seul peut exister; car Dieu est l'Être. On ne peut donc supposer quelque chose qui soit hors de lui, qui soit contre lui: ce serait un non-sens. — D'autre part, si l'on ne veut pas nier le libre arbitre, il faut accepter la possibilité du mal. Or, nier le libre arbitre, c'est

nier l'expérience, la conscience, tomber dans le fatalisme et avec lui dans le panthéisme. — Voilà deux exigences également impérieuses. La contradiction, heureusement, n'est pas insoluble.

Dieu est l'Être, donc hors de lui il n'y a que néant. L'homme est libre, donc il peut vouloir contre Dieu. Seulement alors sa volonté est néant. Il ne peut la réaliser, il trouve l'opposé de ce qu'il cherche, et son œuvre le trompe. La volupté ruine les sens, l'orgueil anéantit l'abaissement, l'égoïsme est l'ennemi de notre intérêt; le mal se tourne toujours contre lui-même; il est châtié par une divine ironie qui lui fait faire perpétuellement le contraire de ce qu'il se propose. Il obéit donc malgré lui, et son impuissante révolte est aussi bien soumise que la plus fidèle obéissance. Le mal manifeste Dieu comme le bien, seulement d'une autre manière: par son néant il proclame que Dieu seul règne et seul est. L'effet, étant toujours le contraire de ce que veut la volonté coupable, est divin. Le mal n'existe que subjectivement; il essaye en vain de se réaliser, il ne peut se donner l'existence objective. Il y a dualité dans les volontés, non pas dans leurs actes: toutes, elles exécutent les desseins éternels. Les créatures, qu'elles le veuillent ou non, n'accomplissent jamais que les ordres divins. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.*

Contemplée de ce point de vue, l'histoire se montre à nous sous un jour tout nouveau. L'homme, malgré les obstinés égarements de sa liberté, ne fait jamais que suivre la route tracée par la Providence; il est inhabile à troubler l'universelle harmonie; il exécute toujours la pensée divine. Et quelle est cette pensée? Pour notre race déchue, il n'y en a qu'une, la rédemption. Elle est l'œuvre miséricordieuse, l'événement magnifique dont les siècles se transmettent l'accomplissement. Au milieu de l'histoire, s'offre le sacrifice qui sauve l'humanité: le christianisme est fondé. Tout jusqu'alors le préparait; tout, depuis son apparition, concourt à son établissement universel. Il est la puissance qui entraîne le monde à un progrès incessant, et le provoque infatigablement à la justice, à l'unité, à l'amour. On ne peut connaître d'avance la volonté de l'homme: on peut prévoir celle de Dieu, que l'homme a deux manières, à son choix, d'accomplir. On n'est plus dans le fatalisme, cet insipide lieu commun des modernes philosophies de l'histoire; mais on demeure dans un ordre d'autant plus majestueux que le désordre même finit par l'établir.

A cette théorie, que Baader a développée en plusieurs endroits de ses ouvrages, notamment dans le premier cahier de la *Dogmatique spéculative*, se rattache encore une idée importante. Le bien et le mal donnent à toutes nos facultés, à l'imagination, à la pensée, au sentiment, aussi bien qu'à la volonté, une direction différente. Les passions asservissent tout notre être. L'homme, sous leur empire, ne voit plus les choses sous leur véritable aspect, et il en est incapable. Le mal obscurcit, trouble, égare l'entendement, le frappe de folie et de sophisme: le bien l'illumine et le rectifie. La volonté a donc sur l'intelligence une décisive influence. Dans l'ordre moral, les convictions dépendent de la pratique. Une vie sensuelle et égoïste mène à d'autres croyances qu'une vie chaste et dévouée. Les âmes médiocres ont une autre philosophie que les cœurs tourmentés de la noble ambition de l'infini. Tous les hommes, à l'origine, ont sans doute un principe commun: ils entendent d'abord un même ordre de la conscience; mais, selon qu'ils obéissent ou

non, leur conscience s'altère ou garde sa pureté, leur entendement s'obscurcit ou s'éclaire. Il y a action de la pensée sur la volonté, et réaction de la volonté sur la pensée; elles ne sont point isolées : l'homme est un. Il faut donc, dans la recherche de Dieu, se ceindre d'obéissance, selon l'expression du poète oriental. Tout ceci peut être regardé comme vrai. L'expérience montre que notre conduite exerce un grand empire sur notre pensée. La raison enseigne que le vrai et le bon sont un. L'homme n'est donc pas dans la vérité, tant qu'il demeure dans le mal. Il peut avoir d'elle alors une image abstraite et morte; il ne possède pas la vérité vivante et réelle. Pour bien penser, il faut bien vivre.

Baader s'est, dans la philosophie de la nature, aussi nettement séparé du panthéisme que dans la théorie de la liberté. Les poètes, inspirés par leur génie divinatoire, ont vu dans les tristesses et les joies de la nature, dans ses fêtes et ses deuils, dans ses voluptés et ses fureurs, l'image de nos espérances et de nos regrets, de notre bonheur et de notre infortune, de nos amours et de nos haines, l'image de l'homme tombé. Les religions sont unanimes à expliquer par une chute les fléaux de la nature, et par le péché la mort. Que doit penser la philosophie? On trouve ici les mêmes solutions que pour la liberté. Le déisme et le panthéisme voient dans la mort comme dans le mal une institution nécessaire à l'économie du fini. Mais la mort n'est pas plus nécessaire que le mal. Nous avons au dedans de nous le type d'une nature idéale, dont les formes sont d'une irréprochable correction; elle ne connaît ni souffrance, ni laideur, ni déclin; elle a l'éternelle jeunesse de ce qui est parfaitement beau. La raison enseigne qu'il doit y avoir harmonie de l'idéal et du réel. Cette harmonie n'existe pas dans l'ordre présent de la nature; il n'est donc pas l'ordre divin, l'ordre légitime, l'ordre primitif. La nature souffrante, infirme, périssable, est une nature déchue. La mort est donc la suite du mal, et n'affligeait pas le monde avant le péché. Baader arrive ici à une hypothèse aventureuse. La mort, selon lui, était avant l'homme; l'histoire des révolutions du globe le prouve : il y a donc eu une chute antérieure à celle de l'homme, et la création de la terre est en rapport avec cette ancienne catastrophe. Le chaos de la *Genèse* n'est que les ruines confuses de la région céleste que gouvernait Satan et que troubla sa révolte. Le travail des six jours a eu pour fin d'ordonner et de réparer cette grande destruction. Ce ne fut qu'au terme de l'œuvre que la puissance du mal fut domptée. La mort était emprisonnée; la désobéissance de l'homme lui ouvrit de nouveaux les portes.

La nature, Isis voilée, semble vouloir punir les audacieux qui osent tenter ses mystères. Baader s'est permis dans la philosophie de la nature d'étranges aberrations. Il revient aux élucubrations de Jacob Bœhm et de Paracelse. Il est à regretter aussi qu'il ait donné dans son système, aux merveilles du somnambulisme, une place qu'elles n'ont pas dans la nature. S'il est frivole de ne négliger aucun fait, il est téméraire de trop vite les expliquer; il faut d'ailleurs toujours garder la juste proportion, et l'univers ne s'explique pas par une crise nerveuse. Baader a suivi avec grande attention la fameuse voyante de Prévost, qui a tant occupé toute l'Allemagne savante et rêveuse, et jusqu'à Strauss lui-même; il est fâcheux qu'il ait jeté par là quelque défaveur sur sa philosophie, qui renferme, du reste, tant de précieux aperçus.

Baader n'a pas en Allemagne toute la réputation qu'il mérite. On ne lui a pas encore par-

donné le dédain qu'il avait de l'appareil systématique dont on a si fort la superstition au delà du Rhin. Il a déroulé les habitudes de lourde méthode qu'affectionne la science allemande. Baader, au lieu de faire un gros livre, a dispersé ses idées dans une multitude de brochures, et l'on a bien quelque peine à réunir en un même corps tous les membres de son système. Mais on sent toujours chez lui l'intime harmonie qui coordonne tous les détails. Baader n'en a pas moins exercé une grande influence : par sa polémique surtout, si incisive et si spirituelle, il a beaucoup contribué à la réaction contre le panthéisme. Il compte ses partisans les plus nombreux parmi les mystiques et les théologiens philosophes. Julius Muller, entre autres, a écrit d'après ses principes un livre remarquable sur la chute et la rédemption. Hoffmann a publié, pour servir d'introduction à la philosophie de Baader, un volume facile et agréable, *die Vorhalle zu Baader*.

Il paraît peut-être paradoxal, après tout cela, de dire que Baader est un des philosophes allemands dont l'étude pourrait avoir le plus d'attrait et de profit pour nous. Nous croyons qu'il en est ainsi pourtant. Baader aimait l'esprit français, et le savait comprendre. Il avait même pour lui une prédilection qui lui a donné la fantaisie d'écrire un jour en français (et quel français!) deux petits traités, qui seraient prendre de ce penseur une idée bien fautive à ceux qui ne le connaîtraient pas autrement. Malgré toutes ces excentricités et de fâcheuses préoccupations, il y a dans Baader une verve, une originalité, un rapide et libre mouvement que nous suivons plus volontiers que les lentes évolutions d'une métaphysique d'école. Sa pensée est profonde et difficile, mais, sauf les abus de mysticisme, précise, nette, bien déterminée. Surtout, ce ne sont point chez Baader de vaines abstractions; c'est l'homme, trop visionnaire sans doute et trop entouré de spectres, mais enfin l'homme vivant et réel, qu'il s'efforce d'étudier et de faire connaître. Baader a semé ses ouvrages d'une foule d'aperçus ingénieux, de vues nouvelles et d'idées fécondes. Il y a plus de bonne psychologie chez lui que dans aucun autre philosophe allemand. Ce n'est souvent qu'un trait, une saillie, quelquefois une boutade, toujours une vive lumière.

Voici la liste des principaux ouvrages de Baader, dont une édition complète vient d'être publiée sous ce titre : *Œuvres complètes de Fr. Baader publiées par Fr. Hoffmann*, Leipzig, 1860, 15 vol. in-8; — *Extravagance absolue de la Raison pratique de Kant*, lettre à Fr. H. Jacobi, in-8, 1797 (all.); — *Considérations sur la philosophie élémentaire, en opposition au traité de Kant intitulé : Principes élémentaires de la Science de la nature*, in-8, Hamb., 1797 (all.); — *Mémoire sur la Physiologie élémentaire*, in-8, Hamb., 1799 (all.); — *sur le Carré des pythagoriciens dans la nature*, in-8, Tubingue, 1799 (all.); — *Mémoire de Physique dynamique*, in-8, Berlin, 1809 (all.); — *Démonstration de la morale par la physique*, in-8, Munich, 1813; et dans ses *Œcrits et Compositions philosophiques*, 2 vol. in-8, Munster, 1831 et 1832; — *de l'Éclair, comme père de la lumière* (dans le même recueil); — *Principes d'une Théorie destinée à donner une forme et une base à la vie humaine*, in-8, Berlin, 1820 (all.); — *Fermenta cognitionis*, 3 cahiers in-8, Berlin, 1822-1823; — *de la Quadruplicité de la vie*, in-8, Berlin, 1819; — *Leçons sur la Philosophie religieuse en opposition avec la Philosophie irréligieuse dans les temps anciens et modernes*, in-8, Munich, 1827 (all.); — *Leçons sur la Dogmatique spécula-*

tive, in-8, Stuttgart et Tubingue, 1828, et Munster, 1830; — *Quarante propositions d'une érotique religieuse*, in-8, Munich, 1831; — *de la Bénédiction et de la Malédiction de la créature*, in-8, Strasb., 1826; — *de la Révolution du droit positif*, in-8, Munich, 1832; — *Idée chrétienne de l'Immortalité en opposition avec les doctrines non chrétiennes*, in-8, Wurtz., 1836, — *Leçons sur une théorie future du sacrifice et du culte*, in-8, Munich, 1836. Nous ne parlons pas de ses écrits purement politiques ou théologiques. X.

BACON (ROGER) naquit probablement en 1214 dans le comté de Sommerset, non loin d'Ilchester. Sa famille était noble et possédait une grande fortune, qui fut compromise dans les guerres civiles du temps. Destiné à l'état ecclésiastique, il alla étudier à l'université d'Oxford; il y rencontra des maîtres alors célèbres, unis entre eux par l'amitié, par un goût commun pour des sciences suspectes et dédaignées, et par l'indépendance de leur caractère. C'étaient Robert Bacon, Richard Fisacre, Adam Marsh, Edmond Rich, et surtout Robert Grossetête, qui devint évêque de Lincoln, et resta jusqu'à sa mort l'ami et le protecteur de Roger. L'école d'Oxford a alors son originalité propre; elle est indocile au joug de la discipline scolastique, et encourt souvent les arrêts du pouvoir ecclésiastique. Ses docteurs, si on les compare aux autres, sont presque de libres penseurs. Leurs leçons et leurs exemples ne furent pas perdus pour le jeune clerc, dont le caractère était par lui-même peu traitable, et dès l'année 1233, première date certaine de son histoire, il se signalait par des paroles audacieuses adressées au roi Henri III, réduit à subir publiquement les remontrances de ses barons et des membres du clergé. Bientôt après, il passa en France, et vint, comme tous les savants du temps, demander aux écoles de Paris le titre de docteur. Il arriva dans cette ville au moment où la scolastique y jetait le plus vif éclat; mystiques, péripatéticiens, panthéistes, averroïstes et sceptiques s'agitaient autour des chaires de l'université et des ordres mendians. Au lieu de prendre parti au milieu de ces débats, Roger Bacon, fuyant une agitation qu'il jugeait stérile, choisit pour maître non pas un de ces philosophes dont l'histoire a conservé le nom, mais un personnage obscur dont lui-même nous a fait connaître l'intéressante figure. C'est un solitaire, nous dit-il, qui redoute la foule et les discussions, et se dérobe à la gloire; il a l'horreur des querelles de mots et une grande aversion pour la métaphysique; pendant qu'on disserte bruyamment sur l'universel, il passe sa vie dans son laboratoire, à fondre les métaux, à manipuler les corps, à inventer des instruments utiles à la guerre, à l'agriculture, aux métiers des artisans. Il n'est pas ignorant pourtant; mais il puise sa science à des sources fermées au vulgaire; il a des ouvrages grecs, arabes, hébreux, chaldéens; il cultive l'alchimie, les mathématiques, l'optique, la médecine; il apprend à son disciple les langues et les sciences méconnues, et par-dessus tout il lui donne le goût et l'habitude d'observer, de ne rien dédaigner, d'interroger les simples d'esprit, et de se servir de ses mains autant que de son intelligence. Pour tout dire, c'est le maître des expériences, *dominus experimenterum*, le plus grand génie de son temps, le seul qui puisse diriger l'esprit moderne à la recherche de la vérité. Bacon nous apprend qu'il est Picard, qu'il s'appelle Pierre de Maricourt; nous avons de bonnes raisons de croire que ce grand homme ignoré est l'auteur d'un petit traité imprimé, de *Magnete*, souvent remarqué par

les savants, et que son nom est bien celui qu'on lit en tête de cet opuscule, Pierre Péregrin. Pendant qu'il se forme auprès de ce maître, Bacon reste simple clerc, sans entrer dans l'un ou l'autre des deux grands ordres mendians, pour lesquels il n'a jamais dissimulé son mépris. Un peu plus tard, un événement mal connu le décide à prendre la robe des franciscains; il devint cruellement s'en repentir.

Vers 1250 il retourne à Oxford, et y acquiert par ses travaux et son enseignement une renommée qui a laissé un souvenir durable dans les légendes populaires. Il y a là pour lui cinq ou six années qui sont les plus belles et les plus tranquilles de sa vie. Mais peu à peu, ses hardiesses, son dédain pour ses confrères, son mépris pour les autorités du siècle, et son zèle à réformer l'enseignement, soulèvent contre lui les défiances et bientôt l'animosité de ses supérieurs. Le général de l'ordre était alors Jean de Fidanza, le mystique auteur de *l'itinerarium*, l'homme le moins disposé à comprendre Bacon, et à lui pardonner son indocilité. En 1257 il force Bacon à quitter Oxford, où son influence devenait dangereuse, et lui impose une retraite, ou même un emprisonnement dans le couvent des Mineurs à Paris. Pendant dix années on y exerça sur lui une persécution dont il nous a laissé le lamentable récit. La discipline tracassière du cloître, avec ses rigueurs aggravées pour punir un rebelle, fut appliquée sans pitié à ce puissant esprit: défense d'écrire, d'enseigner, d'avoir des livres, et à chaque désobéissance, les châtimens réservés aux écoliers mutins, le jeûne au pain et à l'eau, la prison et la confiscation. Pendant ce temps, il n'eut qu'une consolation: il se prit d'affection pour un novice pauvre et ignorant, et par ses leçons, il en fit, assure-t-il, un des grands savants du siècle, parmi lesquels on cherche vainement son nom. Mais il y avait alors dans l'Église un prélat, tour à tour soldat et légiste, avant d'être prêtre, et plus éclairé que ces moines implacables: c'était Guy de Foulques, archevêque, cardinal, et légat du pape en Angleterre. Quelques amis de Bacon implorèrent son assistance, et l'intéressèrent au sort du savant religieux; il lui écrivit avec bonté, l'encouragea; mais son bon vouloir échoua contre la règle du cloître, et valut à son protégé un redoublement de rigueur. Bacon semblait à jamais condamné à la reclusion, lorsque, en 1265, Guy de Foulques devint pape, sous le nom de Clément IV. Dès l'année suivante, il écrivait au prisonnier une lettre dont on a le texte, et sans oser exiger qu'on le mit en liberté, il l'affranchissait du silence qu'on lui avait imposé, et lui ordonnait, « nonobstant toute injonction contraire de quelque prélat que ce soit, » de composer un ouvrage où il exposerait ses idées, et de le lui envoyer. La haine des franciscains n'en fut que plus irritée, et, sans désobéir ouvertement aux ordres du souverain pontife, ils prirent à tâche de mettre leur victime hors d'état d'en profiter. Pour travailler à ce livre, qui pouvait le sauver et faire triompher ses idées, Bacon aurait eu besoin d'une bibliothèque; il lui fallait des aides pour ses expériences et ses calculs; il lui refusait tout, jusqu'au parchemin pour écrire. Il était sans ressources; il avait épuisé le peu d'argent qu'il tenait de sa famille; il fut réduit à mendier, auprès de son frère aîné, qui, ruiné par la guerre civile, ne put l'assister; après de grands personnages qui le rebutèrent, quoiqu'il leur montrât l'ordre du pape; il dut épuiser la bourse de quelques amis, pauvres comme lui, et qu'il se désespérait de condamner à la gêne. Voilà quel

fut le douloureux enfantement de l'*Opus majus*, qui en 1267 fut confié à son disciple bien-aimé, pour qu'il le remit lui-même entre les mains du souverain pontife. Comme le voyage était long et dangereux, comme la réponse du pape se faisait attendre, Bacon le fit suivre de deux autres ouvrages considérables, l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*, où se trouve, en guise d'épître dédicatoire, le touchant récit de ses infortunes, qu'on a justement comparé à l'*Historia calamitatum* d'un autre persécuté. Enfin, le pape, sans doute frappé d'admiration pour ce courage et ce génie, usa de son autorité souveraine; Bacon fut libre; il put quitter Paris et retourner à Oxford; il avait un protecteur puissant, décidé à seconder ses projets de réforme, et il songeait avec son aide à donner à l'enseignement une impulsion qui changerait la face du siècle. Mais ce rêve fut court; dès 1268, Clément IV mourut, et les grands projets de Bacon n'eurent plus d'appui.

Il restait donc seul en face des ranunes de ses ennemis; et rien n'indique qu'il se soit soucié de ne pas les braver. On le perd de vue pendant quelques années. Mais, en 1278, le successeur de saint Bonaventure, Jérôme d'Ascoli, esprit étroit et disposé à la tyrannie par caractère autant que par politique, convoque un chapitre général de l'ordre, y condamne Jean d'Olive, et, après lui, « Roger Bacon, Anglais, maître en théologie, » et le fait jeter en prison. Bacon y resta cette fois quatorze années. Il n'est pas difficile de découvrir les motifs de cette sentence. Bacon est un révolté; il n'aime ni son ordre ni son temps; il raille sans révérence Alexandre de Hales, la grande gloire des franciscains, rabaisse Albert et Thomas, dont les dominicains étaient si fiers, et confond dans un commun mépris les chefs des deux ordres. Il s'attaque à l'Église, reproche à la curie romaine ses mœurs dissolues, son avidité, ses scandales; au clergé, son ignorance; il n'épargne pas même les pouvoirs politiques et les légistes alors si puissants, et enfin il soulève contre lui le peuple haïeux des écoles dont il condamne la science stérile. Il est le vrai précurseur de la Réforme, l'un des promoteurs de ce mouvement de liberté, qui a ses origines jusque dans les profondeurs du moyen âge, et qui commence au moins à Grossetête, pour aboutir à Wicléf. Mais à tous ces griefs il faut joindre un prétexte qu'on saisit avec empressement. Non-seulement Bacon croit à l'astrologie — qui n'y croit pas au xiii^e siècle? — mais il complotte cette erreur d'une doctrine, particulièrement odieuse à l'Église, qui l'a toujours poursuivie, qui la condamna encore en 1303 dans la personne de l'averroïste Jean d'Abano, et qu'il avait empruntée à l'Arabe Albumazar. Il croyait, avec cet astronome et avec Averroès, qu'il y a des rapports nécessaires entre les conjonctions des planètes et l'apparition des religions, dont il rattachait ainsi l'origine aux phénomènes réguliers de la nature. Voilà quelle fut la cause apparente de sa condamnation, prononcée, dit l'historien de l'ordre, *propter quasdam novitates suspectas*.

A partir de ce moment, Bacon disparaît; il est enseveli dans quelque cachot d'un couvent d'Angleterre ou de France, et jusqu'en 1292 il n'écrit plus une ligne. Cette année, Jérôme d'Ascoli, devenu pape sous le nom de Nicolas IV, vient à mourir; Raymond Gaufredi tient à Paris un grand chapitre de l'ordre, pour réparer les sévérités de l'assemblée de 1278. Jean d'Olive est renvoyé en paix et Bacon rendu à la liberté. Il en profite pour commencer, à soixante-dix-huit ans, un grand ouvrage, dont on trouve

des fragments manuscrits, et qui probablement ne fut jamais achevé. Il n'y dément pas la foi de toute sa vie; mais une sorte de mélancolie a remplacé la fougue de ses premiers écrits. On ignore l'année de sa mort, qu'on peut placer avec vraisemblance vers 1294. La haine s'acharna sur sa mémoire: ses ouvrages proscrits furent dispersés ou anéantis; on en trouve des débris épars dans plusieurs bibliothèques. L'imagination populaire lui fut plus clémente; elle l'adopta en l'accommodant à son goût pour le merveilleux, et le philosophe hardi fut transformé en magicien occupé de sortilèges.

Si on consulte les bibliographes, tels que Bale, Pits, Wadding, on est étonné du nombre prodigieux des écrits attribués à Roger Bacon. En interrogeant les manuscrits conservés en Angleterre et en France, on découvre qu'ils ont multiplié les textes au gré de leur fantaisie, et changé de simples chapitres en traités de longue haleine. Somme toute, l'œuvre capitale du « docteur admirable » se compose de cinq grandes compositions qui souvent se répètent, qui toujours se complètent, et qui renferment toute l'encyclopédie des sciences, telle qu'il la concevait. Ce sont: 1^o l'*Opus majus* en sept parties, qui forment autant de traités sur les causes des erreurs, la dignité de la philosophie, la grammaire, les principes des mathématiques, la perspective, la science des expériences et la morale; 2^o l'*Opus minus* avec six parties, une introduction, un traité d'alchimie pratique, un résumé de l'*Opus majus*, un opuscule sur les sept défauts de la théologie, un essai d'alchimie spéculative, et d'Astronomie; 3^o l'*Opus tertium* en cinq sections, une épître à Clément IV, un traité des langues, de logique, de mathématiques, de physique et enfin de métaphysique et de morale. Plusieurs de ces parties, et entre autres la quatrième, où se trouve toute la philosophie de Bacon, ont été conservées à peu près intactes; il reste quelques débris des autres. Ces trois premiers ouvrages ont été écrits pendant les années 1267 et 1268; 4^o *Compendium philosophiæ* (1272), en six parties, qui répètent souvent les ouvrages précédents: toutefois l'introduction est d'un grand intérêt. Bacon y attaque violemment les universités, l'Église, les légistes et même les souverains; 5^o *Compendium studii theologie* (1292), le dernier ouvrage de Bacon, dont il reste quelques fragments. Outre ces vastes compositions, il faut citer des commentaires sur la physique et la métaphysique d'Aristote, dont le manuscrit est à Amiens, et des traités sur le calendrier. On a imprimé de lui plusieurs opuscules: de *Mirabili potestate artis et naturæ*; de *Retardandis senectutis accidentibus*; *Perspectiva*, simple extrait de l'*Opus majus*. On doit à Jebb une belle édition de ce dernier ouvrage (Londres, 1733, réimprimé à Venise en 1750), que l'éditeur anglais a défigurée et y introduisant un traité qui appartient à l'*Opus tertium*, en mutilant la troisième partie, et en supprimant la septième dont il existe pourtant des manuscrits. On a publié à Londres en 1859 un premier volume des Œuvres inédites de Roger Bacon; cette publication, entreprise par ordre du Parlement, a été faite sans critique et avec une connaissance imparfaite des manuscrits. La suite s'en fait attendre depuis quatorze ans.

Ces ouvrages permettent de rendre à Roger Bacon la place qui lui appartient parmi les plus grands philosophes du xiii^e siècle, dont il se distingue par sa singulière originalité. Son mérite éminent n'est pas dans une doctrine nouvelle, mais plutôt dans une critique des méthodes et des doctrines de son temps. C'est un homme de

la Renaissance perdu parmi les scolastiques : il a les passions, les préjugés, les illusions mêmes du xiv^e siècle ; il y joint le génie d'un réformateur ; il ne lui a manqué que le succès. Sur un seul point important, il semble d'accord avec ses contemporains : il professe que la philosophie et la théologie sont une seule et même science, et ne diffèrent que comme la main ouverte de la main fermée ; mais en cela même, il a son sentiment propre, qui ne ressemble en rien à celui qui domine. C'est une alliance et non pas un esclavage qu'il propose à la philosophie ; il veut la rendre plus respectable sans rien lui ôter de sa liberté. Dans ce but, il emprunte à Averroès, en la modifiant toutefois, sa théorie de l'intelligence active : il y a une raison unique qui communique le mouvement à tous les esprits et les fait passer de la puissance à l'acte ; c'est Dieu lui-même qui éclaire toutes les intelligences comme la lumière éclaire tous les yeux. Il y a donc une vraie révélation qui instruit en tout temps et en tous lieux les sages et les savants ; elle ne manque pas à ceux qui ignorent ou refusent celle qui s'est transmise par les livres saints ; et elle a aussi des vérités sacrées, *habet sacratissimas veritates*. Tout ce qui est raisonnable est donc divin ; la science et la religion ne sont que deux rayons de la même clarté, *una sapientia in utraque relucens*, et Platon, Aristote, voire même Avicenne et Almazar, des précurseurs ou des interprètes de ce christianisme universel. Les philosophes se sont parfois trompés, mais les saints ne sont pas non plus infaillibles. Bacon a pour la science tant d'enthousiasme, que, non content de la rattacher à une origine divine, il la confond avec la vertu, et soutient cette proposition qu'assurément il n'a pas trouvée chez Aristote : que le méchant n'est qu'un ignorant, et que le vrai c'est le bien. Il ne comprend donc pas tout à fait la philosophie comme les docteurs de l'école ; il accepte encore moins la méthode qu'ils y appliquent.

Cette méthode, on le sait, a pour principe l'autorité de quelques livres, et pour procédé le raisonnement par déduction. Bacon n'admet la tradition et le syllogisme qu'avec beaucoup de réserve, et préfère à l'une et à l'autre la simple expérience. D'abord où trouver une autorité qui soit incontestable ? Les livres saints sont-ils bien compris, bien traduits ? Les Pères de l'Église sont-ils toujours d'accord, et saint Augustin et saint Jérôme n'avouent-ils pas qu'ils se sont trompés, ne se rétractent-ils pas ? Parmi les philosophes, il y en a trois qui dépassent de beaucoup tous les autres, Aristote, Avicenne, Averroès. Est-il défendu de les contredire ? Mais Aristote enseigne parfois des erreurs, et d'ailleurs qui peut se reconnaître dans ses ouvrages mutilés, défigurés par d'inertes traductions : « Il vaudrait bien mieux qu'ils ne fussent jamais venus aux mains des Latins, et quant à moi, s'il m'était permis d'en disposer, je les ferais tous brûler : car ils ne servent qu'à faire perdre le temps, à embrouiller l'esprit et à propager l'ignorance. » Avicenne et Averroès sont des guides bien moins sûrs encore : de l'un, on n'a que sa philosophie populaire, et non pas son grand traité de la *Philosophie orientale*, le seul où il ait divulgué sa pensée ; et quant à l'autre, il commet des erreurs si prodigieuses, qu'on ne sait où il a pu trouver les grandes vérités qu'il y mêle. Il resterait donc, pour régenter la pensée, les docteurs modernes, les chefs des franciscains et des dominicains, un Alexandre de Halès dont la Somme pourrait dans la bibliothèque des Pères mineurs, un Albert qui ignore les langues sa-

vantes, n'entend rien à la physique, et dont on résumerait les gros volumes en quelques pages ; ou enfin un Thomas qui est devenu maître avant d'avoir été élève. Voilà les gens à qui il faut soumettre sa pensée, et donner plus de crédit qu'on n'en a jamais accordé au Christ ! Sans doute la foule les admire ; mais la foule est stupide, entichée de préjugés, rebelle à toute nouveauté, et prompt à maudire ceux qui la servent ; c'est elle qui après avoir été éclairée pendant deux ans par les prédications de Jésus, l'abandonna et s'écria : Crucifiez-le ! Le consentement du peuple, c'est la marque certaine de l'erreur. Ces protestations, Bacon les répète pendant vingt-cinq ans avec une constance qui tourne à la monotonie : quand il énumère, avant son homonyme, les causes de l'erreur, il en signale quatre, toujours les mêmes : la fausse autorité, la routine, la stupidité du vulgaire, et le sot orgueil des savants ; il connaît le mal de son siècle, il l'a nommé et flétri de toute façon, et quand il parle froidement, en philosophe, il juge l'autorité d'un seul mot décisif : elle n'a pas de valeur, si on ne la justifie pas, *non sapit nisi datur ejus ratio*.

Le raisonnement n'a pas les mêmes défauts, mais il est incomplet par lui-même. Il conviendrait sans instruire, et souvent il établit l'erreur avec la même rigueur que la vérité ; enfin ses conclusions les plus certaines ne sont pourtant que des hypothèses si on ne les vérifie pas. L'expérience seule supplée à ces lacunes, et de plus elle se suffit à elle-même, tandis que ni l'autorité ni le raisonnement ne peuvent se passer d'elle. Rien n'est au-dessus d'elle : lorsque Aristote affirme que la connaissance des raisons et des causes la dépasse, il parle de l'expérience vulgaire et inférieure, qui est à l'usage des artisans, qui ne connaît ni sa puissance ni ses procédés : celle dont il est ici question est propre aux savants, ou plutôt elle est la science maîtresse, et « elle s'étend jusqu'à la cause qu'elle découvre par l'observation. » Elle a, par rapport aux autres sciences, trois grandes prérogatives : elle les contrôle en vérifiant leurs conclusions ; elle les complète en leur fournissant des principes, auxquels elles ne peuvent atteindre ; elle les dépasse parce qu'elle embrasse le passé et l'avenir. En un mot, *hæc est domina scientiarum omnium et finis totius speculationis*. Voilà donc un fait mémorable dans l'histoire de l'esprit humain : c'est la première fois qu'on signale avec précision cette expérience savante, « qui s'étend jusqu'aux causes, » et qu'on la propose comme une puissance plus féconde que l'interprétation d'un texte ou un raisonnement abstrait.

La scolastique est jugée depuis longtemps, et il n'y a pas grand mérite aujourd'hui à en découvrir les défauts. Bacon les a aperçus, comme s'il avait eu d'autres lumières que ses contemporains, et d'avance il a tracé le programme d'une réforme aujourd'hui consommée. Il ne se borne pas à dénigrer son temps, il voudrait remplacer ce qu'il blâme, et passionner les esprits pour l'idéal qu'il entrevoit. D'abord il nous révèle, en la combattant, la prodigieuse illusion de cette génération qui de bonne foi croyait avoir achevé la philosophie et la science, et atteint la dernière limite du vrai et du bien. Il la rappelle à la modestie, et essaye de lui prouver qu'elle ne sait rien, que « les Latins » n'ont jamais rien produit d'excellent, et qu'il n'y a eu dans le monde que trois civilisations fécondes, celle des Hébreux, des Grecs et des Arabes. « Voilà, dit-il, nos vrais ancêtres ; nous devons être leurs fils et leurs héritiers. » Non pas qu'il

faillie s'arrêter au point où ils ont cessé de travailler : ils ont planté l'arbre de la science, c'est à d'autres à lui faire produire tous ses rameaux et tous ses fruits ; la tâche est infinie, « et quand un homme vivrait pendant des milliers de siècles, il apprendrait toujours sans parvenir à la perfection de la science. » Les anciens sont donc nos maîtres, à condition qu'on les dépasse, et, en réalité, « ce sont les derniers venus qui sont les anciens, puisqu'ils profitent des travaux de ceux qui les ont précédés. » Ainsi, il propose à des esprits satisfaits de leur immobilité la perspective du progrès, et en trouve une formule presque aussi nette que celle de Pascal. Mais, en attendant, il comprend qu'il faut faire sortir de son isolement la civilisation chrétienne, exposée à mourir d'inanition, depuis qu'elle a brisé la chaîne des traditions de l'antiquité. Il veut la retremper aux sources du génie grec, hébreu, arabe, lui faire connaître tant d'ouvrages, écrits dans des idiomes qu'elle ne comprend pas, lui rendre avec un Aristote authentique les philosophes de la Grèce, et tous les Juifs, et tous les Arabes qui ont traduit, commenté ou développé leurs doctrines. Lui-même a appris l'hébreu, le chaldéen, l'arabe, le grec ; il a fait chercher partout des livres ; mais il faudrait pour cette œuvre la richesse et la puissance d'un roi ou d'un pape ; il y a là des trésors que l'Orient réserve aux peuples latins, et Bacon se désespère de l'indifférence qui en fait négliger la recherche. Qu'on ouvre des écoles, qu'on cherche des maîtres, qu'on l'emploie lui-même, et qu'on inscrive surtout au premier rang parmi les études obligatoires « celle des langues savantes. » Il pressent donc et il appelle la révolution que le xvi^e siècle consommera en retrouvant, par delà les ténèbres du moyen âge, les grandes lumières du génie antique.

On ne peut adresser à la scolastique aucun autre reproche que Bacon ne lui ait déjà fait, souvent en l'exagérant. Les scolastiques se défont des mathématiques, qu'ils confondent volontiers avec la magie ; il les exalte, et dans son plan d'études, il leur donne la première place après la connaissance des langues. Ils ont le culte de la logique abstraite ; il la dédaigne, estime que l'homme le plus simple en remonterait aux honneurs de profession, et va jusqu'à mettre au-dessus de tout l'*Organon* d'Aristote, ses deux traités de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, qui sont, dit-il, sa véritable et pure logique. Le même contraste entre leur pensée et la sienne éclate dans l'idée qu'il se fait de l'usage des sciences : il les apprécie surtout, en véritable Anglais, parce qu'elles contribuent au bien-être et aux agréments de la vie. La métaphysique, qu'il a pourtant approfondie, lui paraît devoir être une sorte de philosophie des sciences, « comprenant les idées qui leur sont communes, et propre à leur donner leur forme, leurs limites et leur méthode. » A la physique générale, celle d'Aristote et de l'école, il préfère l'alchimie, non pas seulement celle qui poursuit la transmutation des métaux, mais celle qu'il appelle théorique, qui traite des combinaisons des minéraux, de la structure des tissus des animaux et des végétaux, et qui est profondément ignorée dans les universités. En toute chose il tient en honneur les sciences qu'on dédaigne, et qui peuvent s'appliquer à la construction des villes et des maisons, à la fabrication de machines destinées à augmenter la puissance de l'homme, à l'art de cultiver la terre et d'élever des troupeaux, à la connaissance et à la mesure du temps ; on peut même dire, sans forcer sa pensée, qu'il devine quel essor elles peuvent donner à l'industrie

humaine. Bref, il est, comme on l'a écrit, un positiviste à sa manière. Il a pourtant le sentiment de la forme littéraire ; il fait des efforts, le plus souvent inutiles, pour retrouver en écrivant les traditions de l'antiquité ; il déplore le langage barbare des auteurs, sans pouvoir en employer un beaucoup meilleur ; il gémit de leur dédain pour la « beauté rhétorique, » se raille du mauvais goût des prédicateurs et de la grossièreté des chants d'église. L'antiquité, si peu qu'il l'ait connue, réveille en lui cette délicatesse, et il n'est pas moins révolté de la pauvreté de la forme que de la stérilité du fond.

Ses doctrines philosophiques, il est facile de le prévoir, sont surtout remarquables par leur caractère critique : il semble moins désireux de résoudre les questions alors agitées que de les supprimer, ou du moins de les simplifier. Il ne manque pas de subtilité ni de profondeur, mais il n'a pas le génie de saint Thomas ou de Duns Scot. Ses opinions l'inclinent naturellement vers le nominalisme, mais il a des retours imprévus vers l'autre doctrine, et généralement il prend le contre-pied des théories thomistes. Voici, du reste, un court exposé de ses idées sur l'universel, sur la matière et la forme, sur la connaissance.

Les idées universelles sont l'objet de la science ; si elles sont de simples mots, la science n'est qu'une combinaison de paroles ; si elles sont de pures conceptions, elle n'a pas de valeur hors de l'esprit, et Bacon repousse ces deux opinions qui la détruisent. D'un autre côté, il est convaincu que l'individu seul est réel ; il a même le vif sentiment de la personnalité, et l'exprime d'une manière qui n'est pas commune en son temps. Il veut, dit-il, se fonder sur la dignité de l'individu, *super dignitatem individui*. Le monde a été fait pour des individus et non pour l'homme universel ; ce sont des personnes et non des universaux qui ont été rachetées par un Dieu, et quand il n'y en aurait qu'une seule, elle vaudrait mieux que tous les universaux du monde. L'espèce et le genre ne sont-ils donc que des abstractions ? Non ; l'individu est double, et il y a en lui deux sortes de caractères : les uns lui sont propres, constituent son unité et son identité, et subsisteraient encore quand même il serait seul ; les autres lui sont pour ainsi dire extérieurs et résultent de sa ressemblance avec d'autres êtres ; les uns ont en eux-mêmes une existence fixe et absolue ; les autres, sans être tout à fait des accidents, ne sont pas cependant l'essence même des choses auxquelles ils appartiennent ; en d'autres termes, d'un côté il y a un être, et de l'autre un rapport. Les universaux sont des rapports ; mais des rapports entre des choses réelles sont très-réels ; ce n'est pas l'esprit qui les crée, en les connaissant ; ils subsistent aussi bien que les termes qu'ils relient.

Mais, parmi les idées universelles, il en est deux qui préoccupent toutes les écoles depuis qu'elles connaissent la physique et la métaphysique d'Aristote. Les docteurs y ont lu que toute substance est composée de matière et de forme, et que, par exemple, pour réaliser une sphère d'airain, il faut la matière, c'est-à-dire l'airain lui-même, et la forme qui la fait passer de la puissance à l'acte. Voilà des universaux bien plus mystérieux que ceux de Porphyre, et une belle occasion pour les philosophes de poser des « questions » et de satisfaire leur penchant à réaliser des abstractions. Y a-t-il une ou plusieurs matières, une ou plusieurs formes, l'un de ces éléments subsiste-t-il sans l'autre, l'âme les réunit-elle, et comment se combinent-ils pour former un indi-

vidu? Bacon soutient contre les thomistes que dans la réalité, il n'y a ni matière ni forme, mais seulement des substances composées de l'une et de l'autre: il n'y en a pas d'autres ni sur la terre, ni dans le ciel, ni dans l'âme humaine, qui elle-même, si elle est quelque chose, est à la fois matière et forme. Séparer ces deux éléments l'un de l'autre, et tous deux de la substance, c'est isoler la toile, les couleurs et le tableau. Il professe donc avec Avicébron qu'il y a une matière spirituelle, comme il y en a une corporelle; et il n'y a aucune contradiction dans ces termes, si on prend le mot de matière au sens où il l'entend. Maintenant, chaque substance a en elle un principe d'individualité et de différence, et il n'y a de commun entre elles toutes, que l'unité du genre et non celle de l'être. Si l'on soutient qu'il y a en toutes choses un élément identique qui persiste malgré d'apparentes diversités, on est obligé de choisir entre l'opinion d'Avicébron et d'Averroès, et celles des thomistes. Les uns appellent matière ce principe universel qui se retrouve le même dans chaque être, qui dès lors devient infini, éternel, et par suite égal à Dieu ou Dieu lui-même; les autres confondent tous les êtres dans l'unité d'un même principe formel, qui est Dieu lui-même, qui sans cesse fait passer la matière de la puissance à l'acte, ou, pour mieux dire, est l'acte de la matière, s'engendre et périt avec chaque corps, de façon que l'univers n'est que l'acte de Dieu. La vérité c'est que toutes les choses créées ont en elles-mêmes leurs principes d'existence, tous individuels, et que tous les phénomènes naturels s'expliquent par leurs propriétés absolues. Hors d'elles, il n'y a que la cause première, la cause efficiente qui n'est ni la forme, ni la matière du monde, mais l'artisan et l'exemplaire qui dirige les opérations de la nature vers une fin que Dieu seul connaît, et réalise par elle. C'est dans le monde lui-même qu'il faut chercher le secret de ses lois. Ces conclusions ne tendent à rien moins qu'à ruiner la théorie des formes substantielles, et des causes occultes, dont Bacon se moque ouvertement, à simplifier les questions de la science en les séparant des hypothèses métaphysiques, et à supprimer les spéculations de l'école sur les substances séparées, et sur le principe d'individualité. On sait quelles disputes a soulevées ce dernier problème, avant et après Bacon. Pour lui, il n'existe pas. Ce qui constitue l'individu, ce n'est pas la matière, comme l'enseigne saint Thomas, ni la forme, comme Boèce l'a prétendu: l'individu est à lui-même sa propre cause après Dieu; il est tel parce qu'il existe, parce que l'existence est individuelle; se demander pourquoi, c'est chercher pourquoi il y a quelque chose, c'est vouloir forcer la pensée à remonter au delà de l'être, « c'est remuer une question absurde. » Cette solution sera celle d'Ockam, celle de Fénelon lui-même. En admettant qu'elle ne soit pas la bonne, il est certain qu'on n'en a trouvé guère de meilleure, même après les dissertations des scotistes sur l'*haccité*.

La doctrine des idées représentatives, ou des espèces, qui n'est guère contestée au moyen âge, n'a pas trouvé grâce devant Bacon, et ses travaux sur ce sujet mériteraient d'être plus connus. Les scolastiques admettent, bien persuadés de suivre Aristote, qu'entre l'âme et les objets connus il y a des intermédiaires, qui représentent les choses, et sont le terme immédiat de la connaissance, que la forme seule est perceptible et non la matière. On sait déjà ce que Bacon pense de cette distinction de la forme et de la matière qui embrouille toute la philosophie. Pour lui, il n'y a

que des substances qui toutes sont actives, *omnis substantia est activa*, et des rapports entre elles, fixes, immuables et généraux, comme des lois. Ces relations que la science peut déterminer avec une rigueur mathématique, s'établissent d'un corps à un autre, ou à un autre esprit, ou même entre les esprits eux-mêmes. Tout ce que nous appelons phénomène dans l'ordre physique ou moral est un cas particulier de cette loi universelle des actions réciproques. Quand elles ont lieu entre un corps et notre entendement, par l'intermédiaire des nerfs et du cerveau, il en résulte une idée. Sa connaissance s'ajoute à l'effet primitif; elle ne provient donc pas de l'objet, mais de l'âme, et si on l'appelle une idée, l'idée sera une action de l'âme provoquée par une action de l'objet. Elle n'est donc pas un intermédiaire entre l'une et l'autre, ou, comme le dit saint Thomas, un moyen de connaître: elle est la connaissance elle-même. S'il fallait un tiers à l'objet pour agir sur l'esprit, pourquoi ne pas imaginer un nouveau ministre à ce tiers, et ainsi de suite jusqu'à l'infini? il y aura toujours un moment où le sens et les choses extérieures seront en rapport, pourquoi ne pas commencer par reconnaître cette communication. Bacon, dans une théorie qui forme à elle seule un long traité, devance le jugement d'Ockam et celui d'Arnauld; il ne faut pas sans doute chercher chez lui l'explication vraie de la connaissance des corps, mais une critique singulièrement forte d'une fausse explication.

Roger Bacon a donc découvert quelques-unes des erreurs dont on ne s'est débarrassé que longtemps après lui; il a même deviné quelques vérités qui auraient pu abrégé pour l'humanité la longue et dure épreuve du moyen âge. Peut-être n'a-t-il été que l'écho d'un petit groupe d'hommes, demeurés inconnus, et il n'est pas probable qu'il ait été le seul à avertir une société qui se fourvoyait. En tout cas, il a devancé son temps, comme il est possible, par des vues générales qu'un génie inventif peut tirer de son propre fonds et soustraire à l'empire des préjugés régnants; mais il ne lui a pas été donné de s'élever beaucoup au-dessus de lui par ses connaissances. Les découvertes merveilleuses qu'on lui prête, outre qu'elles sont une erreur historique, seraient la négation de la loi du progrès, qui ne compte pas ces soudaines anticipations. Bacon n'a inventé ni les lunettes, ni le télescope, ni la cloche à plonger, ni les aérostats, ni les locomotives, ni la boussole, pas même la poudre à canon; il a pourtant proposé quelques idées nouvelles dans les sciences, et il serait juste de les lui restituer. Mais ses prétendues inventions, ou bien appartiennent à d'autres, ou bien ne sont que les prévisions d'une imagination puissante, qui conçoit les progrès futurs de l'étude de la nature, en décrit d'avance les effets, et, parmi beaucoup d'illusions, rencontre parfois les résultats où la science n'arrivera qu'après de longs efforts. Les erreurs étranges où il se complait, ses rapprochements périlleux, ses croyances superstitieuses, sa crédulité, et sa foi au merveilleux et aux sciences occultes, témoignent, aussi vivement que ses critiques, contre un siècle où le génie ne pouvait se défendre de pareilles aberrations.

On a cité plus haut les ouvrages imprimés de Roger Bacon. Pour sa vie et ses œuvres, on peut consulter: Victor Cousin, *Fragments philosophiques*, philosophie du moyen âge, Paris, 1865. — E. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, 1862. — E. Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses œuvres et ses doctrines*, Paris,

1861. — G. Lewes, *Histoire de la philosophie* (en anglais), Londres, 1871, t. XI, p. 77. E. C.

BACON (François), célèbre philosophe anglais, regardé comme le père de la philosophie expérimentale, naquit à Londres le 22 janvier 1560. Il était fils de Nicolas Bacon, juriconsulte distingué, garde des sceaux sous Elisabeth, et d'Anna Cook, femme d'une grande instruction et d'un rare mérite. Il se fit remarquer, dès son enfance, par la vivacité de son esprit et la précocité de son intelligence, et fut envoyé à treize ans au collège de la Trinité, à Cambridge, où il fit de rapides progrès. Il n'avait pas encore seize ans qu'il commença à sentir le vide de la philosophie scolastique; il la déclara dès lors stérile et bonne tout au plus pour la dispute. C'est ce que nous apprend le plus ancien de ses biographies, le révérend W. Rawley, son secrétaire, qui le tenait de lui-même. Destiné aux affaires, il fut envoyé en France, et attaché à l'ambassade d'Angleterre; mais il perdit son père à vingt ans, au moment même où un tel appui lui eût été le plus utile. Laissé sans fortune, il abandonna la carrière diplomatique, revint dans sa patrie et se mit à étudier le droit afin de se créer des moyens d'existence. Il ne tarda pas à devenir un avocat habile, et fut nommé avocat au conseil extraordinaire de la reine, fonctions honorifiques plutôt que lucratives; il se vit aussi, vers le même temps, chargé par la Société de *Gray's Inn* de professer un cours de droit. Ses nouvelles études ne lui faisaient pourtant pas perdre de vue l'intérêt de la philosophie, qui avait toutes ses préférences : on le voit à l'âge de vingt-cinq ans tracer la première ébauche de *l'Instauratio magna* dans un opuscule auquel il donnait le titre ambitieux de *Temporis partus maximus (La plus grande production du temps)*.

Afin de concilier son amour pour la science avec le soin de sa fortune, Bacon sollicitait un emploi avantageux qui lui laissât du loisir. Il s'attacha pour réussir à des personnages influents, notamment à William Cécil et à Robert Cécil, ministres tout-puissants; mais ceux-ci, quoique étant ses parents, ne firent rien pour lui. Il se tourna ensuite vers le comte d'Essex, favori de la reine, qui, avec plus de bonne volonté, ne put rien obtenir. Mieux traité par ses concitoyens, il fut nommé, en 1592, membre de la Chambre des communes par le comté de Middlesex.

C'est à trente-sept ans seulement que Bacon débuta comme auteur. Il fit paraître à cette époque (1597) des *Essais de morale et de politique*, écrits originairement en anglais, et qu'il mit plus tard en latin sous le titre de *Sermones fideles, sive Interiora rerum* (1625), ouvrage rempli de réflexions justes, de conseils d'une utilité pratique qui lui fit prendre rang parmi les premiers écrivains de son pays comme parmi les plus profonds penseurs. Il composa aussi vers le même temps, sur des matières de jurisprudence et d'administration, divers ouvrages qui n'ont vu le jour qu'après sa mort, et il conçut le vaste projet de refondre toute la législation anglaise; mais ce projet, auquel il revint plusieurs fois par la suite, resta sans exécution.

Lorsque le malheureux comte d'Essex, poussé au désespoir, eut tramé la plus folle des conspirations, Elisabeth exigea que Bacon, en sa qualité de conseiller extraordinaire de la reine, assistât le ministère public dans l'instruction du procès, et le courtisan consentit à devenir un des accusateurs de celui dont il avait recherché la protection. Malgré cette lâche complaisance, il n'obtint rien tant que vécut Elisabeth.

Plus heureux sous Jacques I^{er}, il plut par sa

vaste instruction et son esprit à ce prince qui avait de grandes prétentions à la science, et sut bientôt se concilier toute sa faveur, soit en défendant avec chaleur auprès de la Chambre des communes l'important projet que le roi avait formé de réunir l'Angleterre et l'Écosse, soit en travaillant par ses écrits à faire cesser les dissensions religieuses, soit en publiant sous les auspices du roi un ouvrage qui devait honorer son règne : nous voulons parler du traité de *the Proficiency and Advancement of learning divine and human* (1605), que l'auteur refondit plus tard en le mettant en latin sous ce titre : *de Dignitate et Augmentis scientiarum* (1623). Dans ce livre, qui est le premier fondement de sa gloire comme philosophe, il s'attachait à montrer le prix de l'instruction en repoussant les accusations des ennemis des lumières, et passait en revue toutes les parties de la science, afin de reconnaître les lacunes ou les vices qu'elle pouvait offrir, et d'indiquer les moyens d'accroître ou de perfectionner les connaissances humaines. En même temps qu'il méritait ainsi la faveur du roi, il ne dédaignait pas de se concilier son indigne favori, Villiers, duc de Buckingham, et il obtenait ses bonnes grâces en lui rendant avec un empressement obséquieux des services qui faisaient pressentir ce qu'on pourrait attendre de sa complaisance s'il arrivait un jour au pouvoir.

Jacques I^{er}, qui, dès son avènement (1603), avait créé Fr. Bacon chevalier, ne tarda pas à accumuler sur lui les faveurs. En 1604, il lui donna le titre de *conseil ou avocat ordinaire du roi*, au lieu de celui de *conseil extraordinaire*, qu'il avait porté jusque-là, l'appelant ainsi à un service plus actif auprès de sa personne; il lui accorda en même temps une pension de 100 livres sterling. En 1607, il le nomma sollicitor général; en 1613, attorney général; en 1616, membre du Conseil privé; en 1617, garde du grand sceau; enfin, lord grand chancelier (1618); en outre, il le créa baron de Vérulam (1618), puis vicomte de Saint-Alban (1621), et le dota d'une riche pension.

Tout en remplissant avec zèle les diverses fonctions qui lui furent confiées successivement, Bacon trouvait encore des loisirs pour se livrer à ses études favorites : ainsi, en 1609, il publia l'ingénieux opuscule de *Sapientia veterum (de la Sagesse des anciens)*, où il voulut montrer que les vérités les plus importantes de la philosophie, aussi bien que de la morale, étaient cachées sous les fables que l'antiquité nous a transmises, s'efforçant de propager ainsi à l'aide de l'allégorie les principaux dogmes d'une philosophie nouvelle. En 1620, il fit paraître, sous le titre de *Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturæ et regno hominis*, un ouvrage qu'il méditait depuis bien des années, et dont il avait déjà tracé plusieurs ébauches (notamment l'opuscule intitulé *Cogitata et visa de interpretatione naturæ, sive de Inventione rerum et artium*, rédigé dès 1606, mais resté inédit). Dans ce livre, qui devait commencer la révolution des sciences, Bacon se propose, comme l'indique le titre même, de substituer à la logique scolastique, au célèbre *Organon* d'Aristote, une logique toute nouvelle, un *Organon nouveau*. L'auteur l'écrivit en latin, afin que ses conseils pussent être lus et mis en pratique par tous les savants de l'Europe; il le partagea en aphorismes afin que les préceptes qu'il contenait fussent plus frappants et pussent se graver plus facilement dans la mémoire.

La gloire de Bacon comme savant, son crédit et sa puissance comme homme d'État étaient au

comble, lorsqu'il se vit attaqué dans son honneur par une accusation flétrissante, et précipité du faite des grandeurs par le coup le plus inattendu. Pour se conserver les bonnes grâces du roi, ainsi que celles de Buckingham, il avait prêté son concours à des mesures vexatoires, et avait, par une complaisance servile, apposé le sceau royal à d'injustes concessions de privilèges et de monopoles, qui pouvaient remplir les coffres du roi et de son favori, mais qui irritaient la nation. En outre, le grand chancelier, peu scrupuleux sur les moyens de s'enrichir ou d'enrichir les siens, avait, avec une coupable facilité, accepté lui-même des plaideurs, ou laissé recevoir par ses gens, des dons qu'on pouvait regarder comme des arrhes d'iniquité.

Au commencement de l'an 1621, un nouveau parlement, élu sous l'influence du mécontentement universel, résolut de mettre un terme à tous ces abus. Bacon, dénoncé à la Chambre des communes par des plaideurs déçus, fut accusé par celle-ci, devant la Chambre des lords, de corruption et de vénalité. Sur le conseil du roi, qui craignait lui-même d'être compromis si une discussion s'engageait, Bacon renonça à toute défense, et s'avoua humblement coupable. Il fut, par une sentence du 3 mai 1621, condamné à perdre les sceaux, à payer une amende de 40 000 livres sterling, et à être enfermé à la tour de Londres.

Sans aucun doute, le chancelier n'était pas innocent; mais la haine et l'envie furent pour beaucoup dans sa condamnation : longtemps, ses prédécesseurs avaient reçu des présents sans être inquiétés; il est d'ailleurs certain que Bacon ne fut, pour ainsi dire, qu'une victime expiatoire; ce ne fut pas, comme il le dit lui-même dans une de ses lettres, *sur les plus grands coupables que tombèrent les ruines de Silo*. Le roi, pour lequel il s'était dévoué, ne tarda pas à lui rendre sa liberté et à le décharger des peines portées contre lui; mais il n'osa le rappeler au pouvoir.

Rentré dans la vie privée, Bacon se remit avec plus d'ardeur que jamais à ses études, se félicitant de pouvoir enfin suivre librement l'impulsion de son génie. Après avoir terminé une histoire de Henri VII, qu'il n'avait rédigée que pour plaire au roi Jacques, issu de ce prince, il revint à sa grande entreprise de la restauration des sciences. Sentant que pour travailler efficacement à l'avancement de la philosophie, il devait donner l'exemple comme il avait donné le précepte, il se mit lui-même à l'œuvre, et s'imposa l'obligation de traiter chaque mois quelqu'un des sujets qui lui semblaient avoir le plus d'importance; c'est ainsi qu'il rédigea, dès 1622, *l'Histoire des Vents, l'Histoire de la Vie et de la Mort*, et, dans les années suivantes, *l'Histoire de la Densité et de la Rareté; de la Pesanteur et de la Légèreté; l'Histoire du Son*, et qu'il entreprit des recherches sur la chaleur, la lumière, le magnétisme, etc. Dans ces essais, qui ne sont guère que des tables d'observations, on trouve quelques expériences curieuses, et le germe de précieuses découvertes. En même temps, il recueillait et consignait par écrit, à mesure que l'occasion les lui présentait, les faits de toute espèce qui pouvaient avoir quelque intérêt pour la science : c'est ce qui compose le recueil que William Rawley, son secrétaire, publia après sa mort sous le titre de *Sylva sylvarum, sive Historia naturalis (la Forêt des forêts, ou Histoire naturelle)*; on y trouve mille observations distribuées en dix centuries. A la même époque, il revisait, étendait et mettait en latin, avec le secours d'habiles collaborateurs, parmi lesquels on remarque

Hobbes, Herbert et Ben-Johnson, son traité de *l'Avancement des sciences; ses Essais moraux*, son *Histoire de Henri VII*, et quelques opuscules.

Accablé par tant de travaux, et déjà affaibli par une maladie épidémique qui avait régné dans Londres en 1625, Bacon ne tarda pas à succomber. Au commencement de 1626, il fut saisi d'un mal subit pendant qu'il faisait des expériences en plein air. Il expira le 9 avril 1626, âgé de soixante-six ans. Il avait été marié, mais n'eut pas d'enfants. Dans son testament, qui offre plusieurs dispositions remarquables, il lègue sa mémoire aux discours des hommes charitables, aux nations étrangères, et aux âges futurs. Il créait, par le même acte, diverses chaires pour l'enseignement des sciences naturelles; mais le peu de fortune qu'il laissa ne permit pas de remplir ses intentions.

Pour apprécier complètement Fr. Bacon, il faudrait distinguer en lui l'homme, le juriconsulte, le politique, l'orateur, l'historien, l'écrivain et le philosophe. Devant surtout ici nous occuper du philosophe, nous nous bornerons à dire que, comme juriconsulte, Bacon a laissé des travaux qui lui assignent le rang le plus éminent, et que, portant partout son génie rénovateur, il voulut réformer et refondre les lois de l'Angleterre; que, comme politique, il montra de la souplesse et de l'habileté, qu'il accueillit toutes les idées grandes, et concourut de tout son pouvoir à une mesure de laquelle date la puissance de la Grande-Bretagne, l'union de l'Écosse avec l'Angleterre; qu'en écrivant son *Histoire de Henri VII*, il donna à son pays le premier ouvrage qui mérite le nom d'histoire; que, comme orateur et écrivain, il n'eut point d'égal en son siècle; qu'à la force, à la profondeur, il unit l'éclat, et qu'il n'a d'autre défaut que de prodiguer les images et les métaphores; que, comme homme, il nous apprend, par son ingratitude, par ses lâches complaisances et ses prévarications, jusqu'où peut aller la faiblesse humaine, et nous offre un affligeant exemple du divorce trop fréquent des qualités du cœur et des dons de l'esprit; ajoutons cependant que, au témoignage de ses contemporains, il avait toutes les qualités qui rendent un homme aimable; il était affable, bon jusqu'à la faiblesse, généreux jusqu'à la prodigalité.

Comme philosophe, Fr. Bacon a attaché son nom à une grande révolution. Frappé de l'état déplorable dans lequel se trouvait la plupart des sciences, il reconnut qu'il fallait reprendre l'édifice par la base, et il tenta d'accomplir cette œuvre immense. C'est là que tendent tous ses travaux scientifiques, sous quelque titre et à quelque époque qu'ils aient été publiés. Tous ne sont que des fragments de *l'Instauratio magna*, vaste ouvrage divisé en six parties, dont nous allons tracer le plan.

I. L'auteur sent avant tout le besoin de réhabiliter dans l'opinion publique les sciences qui étaient tombées dans un grand discrédit, de reconnaître les vices de la philosophie du temps pour les corriger, de signaler les lacunes afin de les combler. C'est là l'objet d'une première partie de *l'Instauratio*; on la trouve exécutée dans le traité de *Dignitate et Augmentis scientiarum*, qui est comme l'introduction et le vestibule de tout l'édifice. — II. Le mal connu, il fallait en indiquer le remède : ce remède se trouve dans l'emploi d'une meilleure méthode, dans la substitution de l'observation à l'hypothèse, de l'induction au syllogisme. Une seconde partie de *l'Instauratio* est consacrée à l'exposition de la méthode nouvelle : c'est le *Novum Organum*.

— III et IV. Ce n'était pas encore assez d'avoir trouvé la méthode, si l'on n'enseignait la manière de s'en servir : pour cela, il fallait d'abord, avec le secours de l'observation et de l'expérience, rassembler le plus grand nombre de faits possible, c'est l'objet de la troisième partie, l'*Histoire naturelle et expérimentale*; puis, travailler sur ces faits de manière à s'élever graduellement, par une sorte d'échelle ascendante, de la connaissance des faits singuliers à la découverte de leurs causes et de leurs lois, ou à redescendre par une marche inverse de ces lois générales à leurs applications particulières; ce travail est l'office d'une quatrième partie que Bacon appelle l'*Échelle de l'entendement (Scala intellectus)*. — V et VI. Il semblait qu'après ces recherches il n'y eût plus pour constituer la science qu'à recueillir et ordonner en un corps régulier les vérités découvertes par l'application de la méthode; mais Bacon, pensant avec raison que le moment n'était pas encore venu de donner des solutions définitives, fait précéder la vraie philosophie d'une science provisoire dans laquelle il consigne les résultats obtenus par les méthodes vulgaires. De là encore deux parties qui complètent l'*Instauratio*; l'auteur appelle la cinquième *Avant-cours ou Anticipations de la philosophie (Prodromi sive Anticipationes philosophicæ)*, et la sixième, *Philosophie seconde* (par opposition à la philosophie provisoire ou préliminaire), *Science active* (c'est-à-dire propre à l'action, à la pratique), *Philosophia secunda sive activa*.

De ces six parties, l'auteur a, comme on l'a dit, exécuté la première dans le *de Augmentis*; il a écrit aussi la portion la plus importante de la deuxième : en effet, il ne manque guère au *Novum Organum*, pour être une exposition complète de la nouvelle méthode, que les préceptes sur l'art de redescendre du général au particulier, et d'appliquer la théorie à la pratique; la troisième et la quatrième partie ont été à peine ébauchées par l'auteur dans ses diverses histoires (*Historia Densi et Rari, Historia Ventorum, Historia Vitæ et Mortis, Sylva sylvarum*), ainsi que dans les morceaux qui ont pour titres : *Topica inquisitionis de luce et lumine, Inquisitio de forma calidi, etc.*, qui offrent quelques essais informés de l'application de l'induction à la recherche des causes et des essences. A la philosophie provisoire, qui forme la cinquième partie, appartiennent plusieurs mémoires sur divers points de la science, que Bacon a laissés manuscrits; tels sont ceux qui ont pour titres : *Cogitationes de natura rerum, de Fluxu, Thema cæli, de Principiis et Originibus*. Quant à la sixième partie, c'est un monument dont il pouvait tout au plus tracer l'ordonnance, mais dont il laissait la construction aux siècles futurs. En effet, l'édifice n'a pas tardé à s'élever : il a été promptement avancé par ceux qui ont su manier le nouvel instrument, par les Boyle, les Newton, les Franklin, les Lavoisier, les Volta, les Linné, les Cuvier.

Il nous faut maintenant entrer dans quelques détails sur ce qu'il y a de plus important dans la réforme tentée par Bacon, à savoir : son but, sa méthode et ses résultats.

Son but, c'est l'utilité pratique de la science, c'est le bien de l'humanité. Bacon voulut qu'au lieu de se livrer à d'oiseuses et stériles spéculations, la science ne visât qu'à des applications pratiques; qu'au lieu de nous apprendre à combattre un adversaire par la dispute, elle tendit à enchaîner la nature elle-même, et à établir l'empire de l'homme sur l'univers; qu'au lieu de dépendre d'heureux hasards le progrès des

arts et de l'industrie fût assuré par le progrès de la science; c'est dans ce sens qu'il répète sans cesse : « Savoir, c'est pouvoir; — Ce qui est cause dans la spéculation, devient moyen dans l'industrie; — Pour dompter la nature, il faut s'en faire l'esclave, etc. » *Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignorantia causa destituit effectum; — Natura non nisi parendo vincitur; — Quod in contemplatione instar causæ est, id in operatione instar regulæ est* (*Nov. Org.*, lib. I, c. III). C'est par les mêmes motifs que, dans le deuxième titre du *Novum Organum*, à ces mots : *sive de Interpretatione nature*, il ajoute ceux-ci : *et regno hominis*, et qu'il donne à la science définitive vers laquelle doivent tendre tous nos efforts le nom de *scientia activa*. Les innombrables applications qu'on a faites de la science à l'industrie, les merveilleuses découvertes qui, depuis deux siècles, sont nées de ce concert et qui ont centuplé la puissance de l'homme en augmentant ses jouissances, prouvent surabondamment combien ce grand homme avait vu juste sur tous ces points. Ainsi, sous ce rapport, la révolution dont il avait donné le signal a été pleinement consommée.

Sa méthode, c'est l'observation, soit pure, soit aidée de l'expérimentation, et fécondée par l'induction. Il voulut, en effet, qu'au lieu de se contenter, comme on l'avait fait jusque-là, d'hypothèses gratuites, la science ne s'appuyât que sur l'observation qui recueille les révélations spontanées de la nature, ou sur des expériences habiles et hardies qui mettent, pour ainsi dire, la nature à la question pour lui arracher ses secrets; qu'au lieu de débiter, comme la scolastique, par de vaines abstractions, par des propositions générales admises sans contrôle, la philosophie commençât par le particulier et le concret, et qu'elle soumit à un examen rigoureux tout ce qui avait été regardé jusque-là comme un axiome incontestable; qu'au lieu de prétendre découvrir la vérité par la seule force du syllogisme, et en la tirant par déduction d'un petit nombre de principes abstraits, on ne procédât à la recherche des causes des phénomènes et des lois de la nature qu'avec le secours d'une induction légitime. Ces recommandations sont cent fois répétées. L'induction de Bacon, pour employer une comparaison qui lui est familière, est une échelle double par laquelle on s'élève des effets aux causes, des faits particuliers aux lois générales de la nature, pour redescendre ensuite des causes aux effets, des lois générales aux applications particulières. Afin de découvrir par cette induction la véritable cause, la véritable loi d'un phénomène, la véritable essence d'une propriété (ce que Bacon appelle sa forme, en conservant une expression de la scolastique dont il change le sens), il faut, après avoir recueilli par l'observation tous les faits qui précèdent ou qui accompagnent le phénomène en question, confronter tous ces faits avec le plus grand soin, rejeter ou exclure tous ceux en l'absence desquels le phénomène peut se produire, noter ceux en présence desquels il se produit toujours; rechercher parmi ces derniers ceux qui varient en degré, c'est-à-dire qui croissent ou décroissent avec lui; c'est à ces caractères que l'on reconnaît la véritable cause; la manière dont cette cause agit constamment en est la véritable loi. On appliquera ensuite la même méthode à la recherche du principe de cette première cause, de la loi de cette première loi, et l'on s'élèvera ainsi graduellement aux causes suprêmes, aux lois universelles.

Bacon ne se contente pas de ces vues généra-

les, il institue un nouvel art logique qui le dispute presque en complication à la logique scolastique. Il réglemente et la méthode expérimentale et la méthode inductive. Pour la première, il passe en revue tous les procédés de l'observation, tous les genres d'expérience, et indique le parti que l'on peut tirer de certains faits qu'il nomme *privilegiés* (*Prærogative instantiarum*). Pour l'induction, il veut que l'on fasse sur chaque sujet une sorte d'enquête, et que l'on dresse trois tables : une *Table de présence* (*Tabula presentie*), qui réunira tous les faits où se trouvent les causes présumées; une *Table d'absence* (*Tabula absentie*), où seront consignés les cas dans lesquels l'une de ces causes aura manqué; une *Table de degrés* (*Tabula graduum*), où l'on indiquera les variations correspondantes des effets et des causes. C'est dans le deuxième livre du *Novum Organum* que cette méthode est exposée en détail.

Peut-être Bacon a-t-il trop donné à la méthode d'induction, maltraitant fort le syllogisme (auquel cependant il sait faire sa part), et connaissant peu les procédés de transformation et d'analyse qu'emploie le mathématicien; peut-être aussi trouverait-on quelques points obscurs, quelques détails inapplicables dans l'exposé de sa méthode, mais, ces réserves faites, on doit reconnaître qu'ici encore il a vu la vérité, et qu'il a obtenu un plein succès. Les fausses méthodes qu'il a signalées ont été peu à peu abandonnées; la méthode nouvelle qu'il préconisait a été partout proclamée, à partout triomphé. Quand Newton, dans ses *Principes de la Philosophie naturelle* et dans son *Optique*, expose la marche qu'il a suivie, que fait-il autre chose que reproduire les règles de méthode tracées par Bacon?

Dans l'examen des résultats de la méthode baconienne, il faut distinguer ce que Bacon a fait lui-même et ce qu'ont fait ses successeurs. On doit à ce philosophe un assez grand nombre de découvertes et d'aperçus qui suffiraient pour le placer parmi les premiers physiciens de son siècle : il invente un thermomètre (*Nov. Org.*, lib. II, aph. 13); il fait des expériences ingénieuses sur la compressibilité des corps, sur leur densité, sur la pesanteur de l'air et son efficacité; il soupçonne l'attraction universelle et la diminution de cette force en raison de la distance (aph. 35, 36 et 45); il entrevoit la véritable explication des marées (aph. 45 et 48), la cause des couleurs, qu'il attribue à la manière dont les corps, en vertu de leur texture différente, réfléchissent la lumière, et mérite ainsi d'être appelé le prophète des grandes vérités que Newton est venu révéler aux hommes. D'un autre côté, il est tombé dans de graves erreurs, et a eu le tort de combattre le système de Copernic; de sorte que si l'on voulait juger sa méthode par les seuls résultats qu'il a obtenus lui-même, on pourrait la juger assez défavorablement, ou même lui refuser toute valeur, comme l'a fait Joseph de Maistre. Mais il ne serait pas équitable de procéder ainsi. Bacon lui-même répète en vingt endroits que son but est moins de faire des découvertes que d'en faire faire, se comparant tantôt à ces statues de Mercure qui montrent le chemin sans marcher elles-mêmes, tantôt au trompette qui sonne la charge sans combattre. En outre, il déclare formellement, en donnant son opinion sur certains points de la science, qu'il ne prétend point en cela appliquer sa méthode, et qu'il n'offre encore que des résultats provisoires obtenus par la méthode vulgaire.

Mais si, au lieu de considérer Bacon, on consulte ses disciples et ses successeurs, on voit bientôt l'arbre porter tous ses fruits. Grâce à la mé-

thode nouvelle, les sciences prennent un rapide essor, et font en deux cents ans plus de progrès qu'il n'en avait été fait en trente siècles. C'est à tort que Bacon a été accusé d'être l'adversaire des sciences métaphysiques; sa méthode s'applique aux recherches psychologiques aussi bien qu'aux sciences physiques et naturelles, et c'est du progrès des recherches ainsi conduites qu'il fait dépendre la découverte de moyens efficaces pour aider ou réformer l'esprit humain. La gloire de l'école écossaise a été d'appliquer la méthode baconienne à la science de l'esprit humain, et de donner ainsi à la psychologie une base solide.

Toutefois, en attribuant à la méthode expérimentale et inductive les rapides progrès des sciences, nous ne prétendons pas, avec les partisans fanatiques de Bacon, qu'avant lui on n'avait rien su, et que c'est à lui seul qu'on doit faire honneur de tout ce qui s'est fait depuis. Bien des découvertes isolées s'étaient faites avant le xvi^e siècle; dans le temps même de Bacon plusieurs hommes de génie, Galilée à leur tête, travaillaient à l'avancement de la science; enfin depuis Bacon, bien des recherches ont été entreprises avec succès par des hommes qui peut-être ne connaissent nullement le *Novum Organum*. Ce qui est vrai, c'est qu'avant Bacon, on n'avait pas compris toute l'importance de la méthode expérimentale et inductive, et que personne n'avait songé à la réduire en art; ce qui est vrai encore, c'est que tous les travaux de quelque valeur entrepris depuis ont été exécutés d'après les règles posées par Bacon, qu'on le sût ou qu'on l'ignorât. En proclamant comme la seule voie de salut la méthode expérimentale et inductive, Bacon exprimait un besoin qui commençait à se faire généralement sentir; et comme tous les grands hommes, il ne faisait que résumer son siècle, et aider à la marche des temps, en accomplissant une révolution qui était mûre.

Après la grande question de la méthode, un des objets auxquels le nom de Bacon est resté attaché, c'est la division des sciences, ou plutôt des produits de l'esprit humain. Il fonde cette division sur la différence même des facultés que l'esprit applique aux objets après qu'ils ont été saisis par les sens : de la mémoire, il fait naître l'histoire (qui comprend l'histoire naturelle comme l'histoire civile); de l'imagination, la poésie, dans laquelle il fait entrer tous les arts; de la raison, la philosophie (qui embrasse, avec la science de la nature, celle de Dieu et de l'homme). Cette classification, reproduite au dernier siècle avec de nouveaux développements en tête de l'*Encyclopédie*, acquit alors une grande célébrité, et elle a donné lieu depuis à de nombreuses critiques et à plusieurs essais de remaniement. Mais Bacon n'y attachait qu'une importance fort secondaire; placée en tête du *de Augmentis*, cette division n'était pour lui qu'un cadre propre à recevoir les conseils de réforme qu'il adressait à chaque science.

On a élevé contre la philosophie de Bacon d'assez graves accusations. On a fait de ce philosophe le père du sensualisme moderne. Si par là on a voulu dire qu'il conseille à la science de viser à des applications utiles, *commodis humanis inservire*, on a raison; mais si on prétend qu'il formule et défendit cette doctrine qui fait dériver toutes nos idées des sens, on se trompe : nulle part il ne soutient cette opinion; il ne se pose pas même la question, et ne paraît pas l'avoir soupçonnée. Il est vrai que, dans la *Philosophie naturelle*, il recommande de ne s'appuyer que sur l'expérience, de se défier des axiomes gratuits qu'on admettait aveuglément; mais s'ensuit-il qu'il niât ou qu'il fit dériver des sens les idées et les vérités absolues sur lesquelles la lutte

s'est depuis engagée entre les idéalistes et les sensualistes ? on serait tout au plus là-dessus réduit à des conjectures.

On l'accuse aussi d'avoir condamné les causes finales, et par là d'avoir affaibli les preuves de l'existence de Dieu. Joseph de Maistre, dans un ouvrage posthume, qui n'est qu'un pamphlet virulent, va bien plus loin encore ; parce que le nom de Bacon a été invoqué par les encyclopédistes, il fait de ce philosophe le père de toutes les erreurs, il accumule sur lui les imputations d'athéisme, d'immoralité, d'impiété ; il en fait le véritable antechrist. Tout au contraire, loin de proscrire les causes finales, Bacon en recommandant l'usage comme un des objets spéciaux de la théologie naturelle, et comme fournissant les plus belles preuves de la sagesse divine ; mais il ne veut pas qu'on les introduise dans la physique, qu'on les substitue aux causes efficientes, et que l'on croie avoir tout expliqué quand on a dit, en ne consultant que son imagination, à quelle fin chaque chose peut servir dans l'ordre de la création. Quant à l'accusation d'athéisme, comment a-t-on pu l'adresser sérieusement à celui qui, dans ses *Essais*, a écrit un si beau morceau contre les athées, à l'auteur de cette belle pensée (*Serm. fid.*, 16) tant de fois répétée : « Un peu de philosophie naturelle fait pencher les hommes vers l'athéisme ; une connaissance plus approfondie de cette science les ramène à la religion. » L'imputation d'irrégion n'est pas mieux fondée ; il suffit pour la détruire de renvoyer aux *Méditations sacrées* de Bacon, et à sa *Confession de foi*, trouvée dans ses papiers, confession tellement orthodoxe qu'on s'étonne que celui qui l'a écrite appartienne à la religion réformée. L'auteur du *Christianisme de Bacon*, le pieux et savant abbé Eymery, ancien supérieur de Saint-Sulpice, était loin de soupçonner l'impiété du philosophe anglais, lui qui a composé un livre tout exprès pour opposer la foi de ce grand homme à l'incrédulité des beaux-esprits du XVIII^e siècle.

Les œuvres de Bacon, dont une partie seulement avait vu le jour de son vivant, n'ont été réunies qu'un siècle après sa mort. Les éditions les plus estimées qui en aient été faites sont celle de 1730, publiée à Londres par Blackbourne, en 4 vol. in-fol. ; celle de 1740, Londres, 4 vol. in-4^o ; due au libraire Millar ; celle de 1765, Londres, 5 vol. in-4, magnifique et plus complète que les précédentes (elle est due aux soins de Robert Stephens, John Lockier et Thomas Birch), et celle qui a été donnée à Londres, de 1825 à 1836, en 12 vol. in-8, par Bazil Montagu, la plus complète de toutes, avec une traduction anglaise des œuvres latines et avec des éclaircissements de tout genre. M. Bouillet a donné une édition des *Œuvres philosophiques de Bacon*, 3 vol. in-8, Paris, 1834-1835 ; c'est la première qui ait paru en France ; elle est accompagnée d'une notice sur Bacon, d'introductions, de sommaires de chacun des ouvrages, et suivie de notes et d'éclaircissements.

Plusieurs des ouvrages de Bacon avaient été traduits, de son vivant même, en français ou en d'autres langues ; à la fin du dernier siècle, Ant. Lasalle, aide des secours du gouvernement, fit paraître, de l'an VIII à l'an XI (1800-1803), en 15 vol. in-8, les *Œuvres de F. Bacon, chancelier d'Angleterre*, traduites en français, avec des notes critiques, historiques et littéraires. Cette traduction si volumineuse est loin d'être complète, et elle n'est pas toujours fidèle, le traducteur s'étant permis de retrancher les passages favorables à la religion. On a reproduit dans le *Panthéon littéraire* (1 vol. grand in-8, 1840) et dans la collection Charpentier (2 vol. in-12, 1842) la traduction

des *Œuvres philosophiques de Bacon* avec de légères variantes ; cette dernière publication est due à M. F. Riaux, qui l'a fait précéder d'un intéressant travail sur la personne et la philosophie de Bacon, et y a joint des notes, empruntées pour la plupart au travail de M. Bouillet.

La vie de Bacon a été écrite par le révérend William Rawley, qui avait été son secrétaire et son chapelain (il la donna en 1658, en tête d'un recueil d'œuvres inédites de son ancien maître) ; par W. Dugdal, dans le *Baconiana* de Th. Tenison, 1679 ; par Robert Stephens, Londres, 1734 ; par David Mallet, en tête de l'édition de 1740 (cette vie a été traduite en français par Vouillot, 1755, et par Bertin, 1788) ; par M. de Pauzelles, 2 vol. in-8, Paris, 1833, et par M. Bazil Montagu, en tête de la belle édition de Londres, 1825, que nous avons déjà citée : cette dernière n'est guère qu'une apologie.

La philosophie de l'auteur de la *Grande Révolution* et ses doctrines ont été aussi l'objet d'un assez grand nombre de travaux, parmi lesquels nous citerons : l'*Analyse de la philosophie de Bacon*, par Deleyre, 2 vol. in-12, Paris, 1755 ; — le *Précis de la philosophie de Bacon*, par J. A. De-luc, 2 vol. in-8, Genève, 1801 ; — le *Christianisme de Bacon*, par l'abbé Eymery, 2 vol. in-12, Paris, 1799 ; — l'*Examen de la philosophie de Bacon*, ouvrage posthume du comte Joseph de Maistre, 2 vol. in-8, Paris, 1836, factum dicté par une haine aveugle contre toute philosophie, et dont nous avons déjà fait connaître la valeur ; — de *Baconis Verulamii philosophia*, par M. Huët, in-8, Paris, 1838 ; — *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, par M. Ch. de Rémusat, Paris, 1857, in-8 ; elle a encore été l'objet de plusieurs articles dans diverses Revues, parmi lesquels on distingue un article de la *Revue d'Édimbourg*, de juillet 1837, dû à la plume de M. Macaulay ; ce morceau a été en partie traduit en français dans la *Revue britannique* du mois d'août suivant, et a donné lieu à une savante réplique de M. Benjamin Lafaye, insérée dans la *Revue française et étrangère*. Sur quelques points particuliers, on pourra consulter une thèse de M. Jacquinet, *F. Baconi de re literaria judicium*, Paris, 1863, in-8. Enfin l'exposition et l'appréciation de cette philosophie occupent une grande place dans plusieurs ouvrages importants, tels que la *Logique* de Gassendi ; les *Lettres sur les Anglais*, de Voltaire ; l'*Histoire d'Angleterre* de Hume (cet historien établit un parallèle entre Bacon et Galilée, et donne la supériorité au grand physicien de l'Italie) ; le discours préliminaire de l'*Encyclopédie* ; l'*Essai sur les Connaissances humaines*, de Condillac ; la *Logique* de Destutt de Tracy (Discours préliminaire), et dans toutes les histoires de la philosophie. N. B.

BALDINOTTI (César), philosophe italien de la fin du siècle dernier. Son premier ouvrage est de 1787 et en 1820 il enseignait encore à Padoue : il y avait pour élève Rosmini, qui plus d'une fois embarrassait son maître par les objections qu'il opposait à sa doctrine sensualiste. Baldinotti reconnaît pour maîtres Gassendi, Locke, Condillac et Bonnet ; mais il fait des efforts louables pour concilier l'empirisme avec les vérités religieuses et morales que ce système semble exclure. Il ne confond pas l'acte de la conscience avec la perception, et distingue surtout l'idée, sous sa forme universelle et abstraite, de la sensation, d'où elle est dégagée par un acte rationnel. Aussi après avoir critiqué ce que les philosophes appellent les principes, et montré que ce sont des propositions stériles, il proclame qu'il y a pourtant des vérités nécessaires, celles qui concernent les idées universelles, qui sont l'œuvre de notre

esprit, mais ont leur fondement dans la réalité des choses. Bref, il appartient à cette famille d'esprits éclairés, qui par prudence se défient de tout ce qui dépasse l'expérience, mais qui sont perpétuellement tentés de sortir des limites où ils se sentent trop à l'étroit. On connaît de Baldinotti deux ouvrages : 1° *de Recta humanæ mentis institutione*, Pavie, 1787, in-8, sans nom d'auteur. C'est un livre clair, un peu superficiel, comprenant d'abord une revue sommaire de l'histoire de la philosophie, puis quatre livres qui traitent de la connaissance considérée dans ses éléments, en elle-même, dans ses instruments et dans ses sources. 2° *Tentaminum metaphysicorum*, lib. III, Padoue, 1807, in-8. Le progrès de la pensée est visible d'un ouvrage à l'autre.

E. C.

BALLANCHE (Pierre-Simon), né à Lyon en 1776, mort à Paris en 1847. Après des études qui paraissent avoir été assez superficielles, il embrassa d'abord la profession de son père, dont il dirigea l'imprimerie pendant trois ans. Il était dès lors disposé à la rêverie, recherchait la solitude, et prenait des habitudes méditatives. La révolution, et les épreuves qu'elle infligea à sa ville natale, l'obligèrent à fuir à l'étranger avec sa mère; il ne revint en France qu'après le 9 thermidor, et les événements dont il avait été le témoin et, jusqu'à un certain point, la victime, contribuèrent à développer ses dispositions mélancoliques, et à affaiblir une constitution déjà malade, sans altérer le fonds de bonté et de douceur qui fut toujours la vertu dominante de son caractère. C'était une âme tendre, passionnée pour les choses divines, et portée à chercher les causes secrètes et les raisons invisibles des événements; mais son esprit qui n'avait pas l'appui d'une science solide, et où l'imagination avait plus de force que la raison, le rendait plus propre à inventer des conceptions poétiques qu'à découvrir des vérités philosophiques. Il s'essaya d'abord dans un récit épique du siège de Lyon, dont le manuscrit a disparu; puis il publia en 1801 : *du Sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les beaux-arts*, œuvre très-imparfaite qu'il a prudemment retranchée de sa collection. Il eut en arrivant à Paris, à vingt-cinq ans, la bonne fortune de mériter l'amitié de Chateaubriand, et d'être admis parmi les hommes d'élite, que l'esprit et la beauté de Mme Récamier réunissaient en une sorte de cénacle, et qui ne cessèrent de le protéger, et de le vanter peut-être avec un peu d'exagération. Lui-même ne résista pas au charme que tant d'autres ont subi, et ses *Fragments d'éloges* sont des confidences d'amour pur pour cette femme qu'il appelle sa Béatrice, et qui, dit-il, fut douce à ses souffrances. En 1814 il publia l'*Antigone*, sorte de poème en prose, qu'un biographe trop indulgent compare au Télémaque. Il faut beaucoup de bonne volonté pour découvrir dans ces pages prolixes, et d'un style sans naturel, des idées philosophiques cachées sous d'obscurs symboles. Il n'y en a pas davantage dans l'*Essai* sur les institutions sociales (Paris, 1817), dont on peut louer du reste la politique modérée et généreuse. Tout au plus y décelerait-on l'esquisse d'une théorie du langage, qui prétend concilier les doctrines de de Bonald et celles des idéologues sur cette question alors vivement débattue. Suivant Ballanche, la parole à l'origine était, non pas le signe de l'idée, mais l'idée elle-même formant avec son expression un tout indivisible, l'idée ayant sa forme avec elle-même. Mais peu à peu cette synthèse subit une décomposition; la pensée se sépare des signes qui y sont inhérents, qui dès lors

sont comme des formes vides, perdent leur force, et se matérialisent pour s'écrire et s'imprimer. De son côté la pensée tend à s'isoler, à se suffire à elle-même, et il devient possible à l'homme de penser sans parole. On voit que la rigueur et la clarté ne sont pas les qualités saillantes de cette conception. Il n'y a pas non plus grand profit à tirer pour la science de quelques productions de courte haleine : *le Vieillard et le jeune homme*, *l'Homme sans nom*, *l'Élégie*. La philosophie de l'auteur, ou plutôt les inventions mystiques qu'on a décorées de ce nom, sont tout entières réservées à son grand ouvrage, la *Palingénésie sociale*, qui, suivant M. de Laprade, « est peut-être le monument le plus original, le plus entièrement à part dans les lettres françaises. » Cette vaste composition devait être une trilogie dont les parties auraient reçu ces titres : *Orphée*, *la Formule*, *la Ville des expiations*, et aurait dû former ce que l'auteur appelle une « théodicée de l'histoire. » Ses œuvres complètes, publiées en 4 vol. (Paris, 1830) et réimprimées sans additions en 5 vol. (Paris, 1833), ne contiennent que la première partie et des fragments des deux autres, entre autres un morceau de forme apocalyptique, intitulé *la Vision d'Hébal*, que ses admirateurs déclarent « étrange et grandiose. » Les qualités littéraires de ces écrits, réelles sans doute puisqu'elles ont recueilli des suffrages considérables, avaient valu à Ballanche un fauteuil à l'Académie française en 1841. Il mourut en 1847, en laissant une mémoire chère à ses amis, et une renommée qui ne paraît pas destinée à s'accroître. Deux volumes qu'il a laissés manuscrits n'ont pas été publiés. On éprouve un grand embarras quand on a le devoir de faire connaître les opinions philosophiques de Ballanche : ses amis affirment qu'il a un système « homogène comme sa vie et son style, » une profonde érudition, et un génie métaphysique de premier ordre; mais ils se dispensent d'en donner des preuves, et ne peuvent s'empêcher d'avouer qu'il y a dans ses ouvrages, d'ailleurs incomplets, du vague et de l'obscurité. Le plus bienveillant d'entre eux l'appelle d'un nom qui semble bien appliqué : « l'illustre théosophe. » En réalité, il y a peu de philosophie dans ces compositions solennelles, et si on en trouve, elle ressemble à celle que Montaigne appelle « de la poésie sophistiquée. » Des formules ambitieuses et de froides allégories dissimulent mal des idées creuses, et une ignorance complète de l'histoire de la philosophie. La méthode est celle d'un inspiré, c'est-à-dire une sorte de divination, qui procède par oracles et néglige les preuves; celle dont les sciences font usage est tenue pour pernicieuse, et doit céder la place « à une méthode synthétique et inspirée. » Les meilleures idées ainsi séparées de toutes leurs raisons ne sont plus que des vœux plus ou moins ingénieuses, sans aucune valeur scientifique; il y en a sans doute dans la *Palingénésie sociale*; mais elles ne se prêtent pas à l'analyse, et d'ailleurs concernent l'histoire, la politique et la religion, plutôt que la métaphysique ou la psychologie. Ces remarques sont faites pour expliquer l'indigence du résumé qui suit.

Pour prendre les choses à l'origine, il faut remonter à Dieu, qui est avant toutes choses. La création est d'abord en lui-même, mais à l'état de possibilité, et non pas en acte; plus tard elle en émane. Pourquoi? « Dieu avait-il besoin de rayonner en dehors de lui, de se manifester dans les choses et les existences? avait-il besoin d'être contemplé, d'être adoré, d'être aimé? avait-il besoin de s'assurer de sa puissance de réalisation? ne lui suffisait-il pas d'être? » Devant ces questions redoutables l'auteur ne trouve que

cette explication : « il ne faut pas lui demander compte de ses œuvres; il lui a plu de sortir de son repos. » C'est son Verbe qui crée, « sa parole est le moule qui donne à notre planète une forme sphérique. » Pour ne parler que de l'homme, il en détache l'essence de l'intelligence universelle, il lui communique un pouvoir propre, et de sa propre volonté il détache aussi des volontés individuelles. Naguère encore la Providence avait une action irrésistible; maintenant les volontés isolées ou concourant ensemble vont lui opposer une sorte de force des choses, un véritable destin, et introduire dans le monde le mal et le désordre, qui ne peuvent cesser que par un suprême et définitif accord de la Providence et de la liberté humaine, « une conciliation universelle. » Mais avant ce retour à l'unité de volonté, il y a de longs siècles de malheur. Dieu ne peut tolérer la révolte, la lutte du fatum humain contre la volonté divine; d'autre part il ne peut non plus se démentir, se repentir d'avoir créé des forces libres, ni les abolir. Il faut donc à la fois qu'il frappe l'humanité et qu'il la sauve, et que du même coup l'homme soit déchu et réhabilité. Les hommes n'avaient primitivement tous ensemble qu'une seule volonté, et par son unité même elle avait plus de puissance pour s'opposer à la Providence. Dieu brise ce pouvoir unique en une infinité de morceaux, et les éparille dans chaque individu, pour diminuer la résistance primitive. De là les divisions, les discordes, une humanité coupée en tronçons, variant avec les nations, les familles, les individus; de là des castes et des sexes différents. Car Dieu voulut séparer l'une de l'autre ces deux facultés coupables, l'intelligence et la volonté, et donna l'une à l'homme et l'autre à la femme « qui est l'expression volitive de l'homme. » Mais il y aura une *palingénésie* qui ramènera tout à l'unité (l'auteur ne dit pas si elle réalisera l'androgynie de Platon), et pour cette « nouvelle génération » Dieu a initié l'homme par sa parole, et lui a ordonné le retour à la loi. Cette révélation, mieux entendue de certains hommes, les élève à la dignité d'initiateurs; ce sont les chefs des nations, les magistrats et les patriciens; mais le christianisme fait la révélation égale pour tous: il est le but de toute l'évolution historique. Son règne doit assurer à l'homme, non pas le bonheur de l'homme, qui n'est pas sa vraie destinée, mais la grandeur. Toute créature, après une série d'épreuves qui ne se termine pas avec la vie, mais qui doit se poursuivre, suivant les besoins de chaque âme, jusqu'à l'expiation définitive, arrivera à la perfection de sa nature. La bonté universelle, voilà le terme de cette ascension, et le but vers lequel tous les progrès convergent.

On peut consulter sur Ballanche, outre l'étude que Sainte-Beuve lui a consacrée : de Laprade, *Ballanche, sa vie et ses écrits*, Paris, 1848. — J. J. Ampère, *Ballanche*, Paris, 1848. E. C.

BALMÉS (Jacques-Lucien), philosophe espagnol, naquit à Vich en Catalogne, le 28 août 1810. Il entra dans les ordres, et s'étant voué à l'enseignement, il fut attaché au collège de sa ville natale comme professeur de mathématiques. Il prit part aux luttes politiques et religieuses de son pays, protesta contre la vente des biens du clergé et fut exilé par Espartero. Après la chute du régent, il vint fonder à Madrid un journal hebdomadaire : *el Pensamientos de la nación*, destiné à combattre les idées libérales. Il a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels la philosophie peut réclamer en tout ou en partie les quatre suivants : *Curso de filosofia elemental*, Madrid, 1837, in-8; *el Criterio*, Barcelone, 1845, in-8; *Filosofia fundamental*, Barcelone, 1846, 4 vol. in-8;

el Protestantismo comparado con el Catholicismo en sus relaciones con la civilisation Europea, Madrid, 1848, 3 vol. in-8. Les trois derniers ont été traduits en français, par M. l'abbé Édouard Monet: *Art d'arriver au vrai*, 1 vol.; *Philosophie fondamentale*, 3 vol.; et *le Protestantisme comparé au Catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, 3 vol., Paris, Auguste Vaton, plusieurs éditions, in-8 et in-18.

L'Espagne, qui tient une si grande place dans l'histoire des lettres et des arts, comme dans l'histoire politique des temps modernes, n'en a, pour ainsi dire, aucune dans l'histoire de la philosophie. Suarez n'y représente que le dernier effort de la scolastique expirante. Raymond Lulle, Raymond de Sebonde, Michel Servet ne lui appartiennent que par leur naissance. Si, de nos jours, elle a voulu avoir une philosophie, elle n'a su s'approprier que la moins philosophique des écoles contemporaines, l'école néo-catholique.

Balmés a été, en Espagne, le métaphysicien de cette école. C'est un homme de parti en politique et en religion. De là, dans l'exposition de ses idées, quelque chose de plus vivant, le fruit souvent amer, mais presque toujours plein de suc, d'une expérience personnelle. Il aime à prendre dans la politique ses exemples de logique, et il décrit avec finesse, en homme qui les a observées de près et qui n'en a pas été la dupe, les erreurs et les contradictions de l'esprit de parti. Mais il lui est plus facile de les signaler que de s'y soustraire. Dans son antipathie pour les idées démocratiques, il cite à plusieurs reprises, comme un exemple d'équivoque, l'idée de l'égalité, et il ne s'aperçoit pas qu'il y introduit lui-même la confusion dont il se plaint. L'égalité devant la loi ne lui paraît pas moins chimérique et moins injuste que l'égalité physique et l'égalité des biens; car, dit-il, une même loi appliquée au fort et au faible, au riche et au pauvre, au savant et à l'ignorant ne saurait produire des effets égaux. Or la chimère et l'injustice consisteraient précisément, pour l'égalité devant la loi, à tenir compte des différences de forces, de fortune ou d'éducation qui peuvent exister entre les hommes; elle n'est un principe éminemment juste que parce qu'elle fait abstraction de ces différences inévitables, pour assurer à tous les droits, chez tous les individus, un égal respect.

C'est surtout au point de vue religieux que Balmés se laisse égarer par l'esprit de parti. Non content de proclamer, comme la philosophie chrétienne du xvii^e siècle, la conformité nécessaire de la raison et de la foi, ou, comme la scolastique, la subordination de la première à la seconde, l'école à laquelle il appartient confond les deux domaines; elle ne se sert de la raison que comme d'un instrument de polémique au profit de la foi. Confusion pleine de périls et pour la philosophie et pour la théologie elle-même! Mieux vaut renoncer à interroger la raison que de lui demander des réponses toutes faites, non pour se convaincre soi-même, mais pour convaincre ses adversaires. D'un autre côté, c'est faire bon marché de la foi que de mettre la raison à sa place, même pour assurer son triomphe. Balmés n'évite pas ce double écueil. Il fait entrer dans sa logique toute une démonstration de la religion catholique réduite aux points suivants : une révélation surnaturelle est possible; elle est nécessaire; elle a besoin, pour se conserver et pour se transmettre, d'une Église infaillible; l'Église catholique peut seule s'attribuer ce caractère d'infaillibilité; l'autorité de l'Église une fois reconnue, toutes ses décisions exigent par elles-mêmes une soumission sans examen. Le rôle des apologistes serait bien simplifié si quelques pages d'une

démonstration purement rationnelle pouvaient leur suffire. Mais, quand on accorderait à Balmès tous les points qu'il croit avoir si aisément établis, il n'éviterait pas l'examen particulier de tous les dogmes; car il reconnaît lui-même que la raison ne peut souscrire qu'aux dogmes où elle ne rencontre pas une impossibilité absolue. Aussi, sans se borner à invoquer l'infailibilité générale de l'Église, il entraîne plus d'une fois la philosophie sur le terrain théologique; et bien qu'il se montre dans ces excursions moins téméraire que plusieurs philosophes de la même école, elles sont loin de lui avoir porté bonheur. Il voit, dans le mystère de la Trinité, « le type sublime de la distinction nécessaire du sujet et de l'objet au plus profond de l'intelligence. » Si les trois personnes divines sont à la fois unies et distinctes comme le sujet et l'objet dans la connaissance, ou bien elles constituent des êtres différents, c'est-à-dire autant de dieux, ou bien leur unité se manifeste dans l'identité du sujet et de l'objet, c'est-à-dire dans l'identité universelle du panthéisme. Sur le mystère eucharistique, Balmès n'est pas plus heureux. Il fait revivre, pour l'expliquer, une des distinctions les plus subtiles et les plus obscures de la scolastique, celle de deux sortes de rapports entre les parties de l'étendue, les unes intrinsèques (*ordo ad se*), les autres subordonnées à une certaine situation dans l'espace (*ordo ad locum*). Il oublie qu'il a ruiné d'avance cette distinction en identifiant l'étendue et l'espace : si l'espace occupé par un corps n'est que l'abstraction de son étendue même, que deviennent ces rapports intrinsèques, dans lesquels se conserverait, sous les apparences d'un autre corps et en plusieurs lieux à la fois, tout ce qui constitue l'étendue réelle du corps divin ?

Comme tous les philosophes de la même école, Balmès a, pour la scolastique, une admiration de parti pris, qui l'entraîne non-seulement à faire revivre des théories justement condamnées, mais souvent aussi à les dénaturer pour les concilier avec ses propres doctrines. C'est ainsi qu'après avoir combattu par d'excellents arguments le sensualisme moderne, il accepte le sensualisme scolastique comme faisant la part de l'activité propre de l'âme, grâce à l'intervention de l'*intellect agent*. Or lui-même reconnaît ailleurs que l'*intellect agent* n'est qu'un intermédiaire inutile, suscité par la fausse hypothèse des espèces intelligibles. Il se montre juste, en général, pour les grands philosophes de l'antiquité et des temps modernes : mais, à partir du XVIII^e siècle, il apporte dans ses jugements toute la partialité de son école. Il ne voit que des monuments de déraison dans les constructions de la métaphysique allemande, et il n'est pas même désarmé par le bon sens timide des Écossais. Quant à notre école spiritualiste et éclectique, il refuse d'y voir autre chose que le panthéisme germanique : « Si les philosophes universitaires sont, en France, les humbles disciples de M. Cousin, M. Cousin lui-même, à son tour, qu'est-il autre chose que le successeur de Hegel et de Schelling? »

L'injustice de ce dernier jugement est d'autant plus manifeste que Balmès, dès qu'il se maintient sur un terrain philosophique, se rattache, par tout l'ensemble de ses théories, au spiritualisme français du XIX^e siècle. Sa méthode est la méthode psychologique, éclairée par le sens commun et par l'étude comparée des systèmes, et, dans cette étude, il professe un véritable éclectisme. « Quand tous les philosophes discutent, dit-il, c'est, en quelque sorte, le genre humain qui discute. » Et ailleurs : « En général, il est dangereux de traiter légèrement une opinion que des intelligences de

premier ordre ont défendue; si ces opinions ne sont pas toutes la vérité, il est rare qu'elles n'aient pas en leur faveur de fortes raisons et au moins une portion de la vérité. » Son éclectisme a d'ailleurs les mêmes antipathies et les mêmes préférences que l'éclectisme français. La polémique contre l'école de Condillac tient une grande place dans ses écrits philosophiques, et, après les scolastiques, dont il est le sectateur plutôt que le disciple, les philosophes qu'il cite le plus souvent et avec l'admiration la plus sympathique, sont les grands métaphysiciens du XVII^e siècle, Descartes, Malebranche et Leibniz.

Si l'on pouvait séparer dans Balmès le philosophe de l'homme de parti, le premier ne mériterait guère que des éloges. C'est un esprit judicieux et élevé, qui sait honorer la raison et l'humanité. Il a même une certaine impartialité générale, trop souvent démentie malheureusement dans ses jugements particuliers. « Je suis loin de confondre, dit-il, l'esprit philosophique du dernier siècle avec l'esprit du siècle présent; à mes yeux, le panthéisme moderne n'est point un matérialisme pur, et jusque dans l'athéisme qui déshonore les doctrines de certaines écoles, il m'est doux de signaler des tendances spiritualistes. »

La *Philosophie fondamentale* contient toute la doctrine philosophique de Balmès. L'*Art d'arriver au vrai* ou le *Criterium* n'est qu'un manuel de logique pratique, entremêlé, comme la Logique de Port-Royal, de réflexions morales. Des pensées ingénieuses, parfois profondes, presque toujours dictées par un bon sens élevé, y sont développées dans un style élégant, mais un peu diffus. L'auteur y suit le mouvement de sa pensée, sans s'attacher à un ordre didactique. Un chapitre sur le choix d'une carrière se place entre une théorie de l'attention et des considérations métaphysiques sur la possibilité et sur l'existence. Nulle question n'est approfondie dans ses principes, et si quelques pages affectent un caractère spéculatif et abstrait, elles ne servent qu'à relier entre eux, souvent d'une façon peu heureuse, les conseils et les exemples pratiques auxquels l'ouvrage emprunte tout son prix.

Balmès a suivi, dans la *Philosophie fondamentale*, l'ancienne division de la philosophie en Logique, Métaphysique et Morale. Il traite, dans le premier livre, de la certitude, dans les suivants, des sensations, de l'étendue et de l'espace, des idées, de l'idée de l'être, de l'unité et du nombre, du temps, de l'infini, de la substance, de la nécessité et de la causalité. Le dernier livre se termine par des principes de morale, rattachés à l'idée de causalité libre. Il n'y a point de place spéciale pour la psychologie, mais elle remplit et anime en réalité toutes les parties de l'ouvrage.

Balmès pose la certitude comme un fait, qu'il s'agit non d'établir, mais d'expliquer. Repoussant un criterium unique, il distingue trois sources de certitude : la conscience, pour les faits intérieurs; l'évidence, pour les vérités idéales; et l'*instinct intellectuel*, pour le passage des faits de conscience et de l'ordre idéal aux réalités extérieures. La conscience et l'évidence sont réunies dans le *Cogito* de Descartes, que Balmès analyse et justifie avec une certaine profondeur, mais auquel il reproche, comme Maine de Biran, de mêler deux principes distincts : un simple fait de conscience, et une proposition idéale, à savoir le rapport universel et nécessaire de la pensée avec l'existence. Quant à l'*instinct intellectuel*, il est aisé d'y reconnaître, bien que Balmès n'en dise rien, le sens commun et les principes constitutifs de l'entendement des Écossais.

La théorie de la perception est également tout écartonnée, sauf une tentative assez malheureuse pour attribuer à la vue la perception complète de l'étendue, dans le but de faciliter l'explication de l'Eucharistie, en écartant de l'essence de la matière l'idée d'impenétrabilité. Sur l'espace et le temps, sur la nature des corps, sur les idées innées, Balmès suit en général les traces de Leibniz. Il ne voit dans l'espace et dans le temps que des rapports de coexistence et de succession, soit dans l'ordre réel, soit dans l'ordre idéal. Sous ces rapports, il incline à placer, quoique avec une certaine hésitation, des forces simples ou des monades. Il rejette l'expression d'*idées innées*, mais il admet dans l'intelligence une activité innée, inhérente à tous les esprits et qui constitue la raison universelle, et il lui donne pour objet propre l'idée de Dieu, à laquelle il ramène toutes les conceptions idéales. Son ontologie a, dans la forme, quelque chose d'hégélien. Elle se résume dans les combinaisons des idées d'être et de non-être, par lesquelles il explique les idées de nombre, de temps, d'infini et de fini, de substance et d'attribut, de cause et d'effet. Mais son bon sens ne se perd pas dans l'abstrait ; il revient promptement à l'observation psychologique, et elle lui fournit une excellente démonstration de la substantialité et de la causalité du moi, et une réfutation non moins solide du panthéisme.

La morale de Balmès est celle de Malebranche. Elle a pour principe l'amour de Dieu et de toutes les choses que Dieu aime, dans l'ordre même où il les aime, c'est-à-dire suivant leurs degrés de perfection tels qu'ils sont représentés dans l'entendement divin : théorie très-élevée, mais qui a le tort de faire reposer le devoir sur un sentiment, l'amour de Dieu, et de le subordonner à la connaissance toujours incomplète de l'ordre universel.

Balmès, on le voit, n'a point édifié un système original. Sa philosophie ne se compose guère que d'emprunts à tous les philosophes spiritualistes. Elle n'en tient pas moins une place très-honorable dans le mouvement philosophique du XIX^e siècle, comme le plus remarquable effort qui ait été tenté en Espagne depuis la Renaissance, pour y ranimer les études métaphysiques. Quoique peu sympathique à l'état présent de sa patrie, Balmès se plaisait à y reconnaître des symptômes évidents de renaissance : « Malgré le trouble du temps, disait-il, il s'opère dans mon pays un développement intellectuel dont on connaîtra plus tard la portée. »

On peut consulter sur la philosophie de Balmès une étude de M. de Blanche-Raffin : *Jacques Balmès, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1860, et un article de M. Émile Beaussire (*Revue moderne* du 10 décembre 1869). EM. B.

BARALIPTON. Terme de convention mnémotechnique, par lequel les logiciens désignaient un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnues par Aristote. La dernière syllabe de ce mot n'a aucun sens, elle est ajoutée pour la mesure du vers mnémotechnique, usité dans l'École :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton.
Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

BARBARA. Terme mnémotechnique de convention dans lequel les logiciens désignaient un des modes de la première figure du syllogisme, le plus parfait et le type de tous les autres. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

BARBARI. Terme de convention mnémotechnique, par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure du syllogisme.

Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

BARBEYRAC (Jean), né à Béziers en 1674, d'une famille calviniste, est un de ces réfugiés français dont la révocation de l'édit de Nantes enrichit les pays protestants, la Suisse, la Hollande et surtout la Prusse. Il professa les belles lettres au collège français de Berlin, l'histoire et le droit civil à Lausanne, le droit public à Groningue. Il mourut dans cette dernière ville en 1744. Il était membre de l'Académie royale des sciences de Prusse. Il a rendu service à l'une des branches de la philosophie, le droit naturel, par ses traductions de Grotius, de Pufendorf, de Cumberland, de Noot (voy. ces noms), et par les préfaces et les notes dont il les a accompagnées. La préface qu'il a mise en tête du traité de Pufendorf, *du Droit de la nature et des gens*, est un véritable ouvrage, dans lequel il passe en revue tous les systèmes de morale anciens et modernes, avec un grand luxe de citations, mais peu de critique. Les Pères de l'Église y sont jugés avec une sévérité, que Barbeyrac dépassa encore dans son célèbre traité de la *Morale des Pères*. Quelques vues théoriques se mêlent à ces considérations historiques. Il suit, en général, les principes de Locke plutôt que ceux de Descartes, bien qu'il emprunte à ce dernier une de ses théories les moins heureuses, celle qui fait rentrer le jugement dans la volonté. Il repousse les idées innées, et, comme Locke, il ramène les idées morales à des rapports de convenance, fondés sur la nature des actions humaines. Ces rapports constituent le bien et le mal, mais non la loi morale ; car il ne s'y attache un caractère obligatoire qu'en vertu d'un commandement direct de la volonté divine, naturellement révélé à la conscience. Barbeyrac insiste dans presque tous ses écrits sur cette théorie de l'obligation, dont le germe se trouve dans Pufendorf et dans Locke lui-même, mais confusément et avec des contradictions manifestes. Il l'a défendue contre Leibniz dans un écrit spécial, qui est le meilleur de ses titres comme philosophe. Leibniz avait vivement attaqué le système de Pufendorf, dans une lettre à Gérard Molanus, publiée d'abord sans nom d'auteur. Barbeyrac traduisit cette lettre, et il l'inséra, avec ses propres remarques, à la suite de sa traduction du petit traité de Pufendorf, *des Devoirs de l'homme et du citoyen*. Il accorde à Leibniz que l'obligation est toujours conforme aux principes de la raison. Il reconnaît que le bien et le juste n'ont rien d'arbitraire, et il les dégage de toute considération d'utilité, soit personnelle, soit sociale. Mais il distingue entre l'idée et le fait même de l'obligation. Si l'idée de l'obligation est une conception de la raison, ou plutôt de la conscience, le fait de l'obligation consiste dans un commandement, qui ne peut être que l'acte d'une volonté. Or la seule volonté à laquelle toutes les volontés particulières soient soumises, et dont tous les ordres soient nécessairement l'expression de la droite raison, c'est la volonté de Dieu. En vain objecte-t-on qu'il y a des règles de morale reconnues et observées par les athées ; ce ne peut être qu'une morale très-imparfaite, fondée sur des idées de convenance plus ou moins exactes, mais sans caractère obligatoire. Barbeyrac aurait pu répondre plus justement qu'on peut reconnaître l'obligation sans la rapporter à sa véritable source, de même qu'on ne nie pas l'existence des choses, parce qu'on refuse d'admettre un Dieu créateur. Quant au fond de sa théorie, elle ne se sépare qu'en apparence des doctrines philosophiques qui ont repoussé avec le plus de force la volonté divine comme fondement de l'obligation morale ; car ces doc-

trincs n'ont en vue qu'une volonté arbitraire, qui détruirait la distinction absolue du bien et du mal. Leibniz lui-même, dans la lettre que Barbeyrac a prétendu réfuter, proclame que les hommes forment une seule société sous le gouvernement de Dieu. Kant définit l'obligation un impératif de la raison pure, considérée comme pratique, c'est-à-dire comme investie de la faculté de commander, ce qui l'assimile à la volonté, et, quand il a établi l'existence de Dieu, comme un postulat nécessaire de la raison pratique, il n'hésite pas à rapporter le devoir à la volonté divine, qui seule y attache une sanction. Si Barbeyrac maintient la dépendance de la morale à l'égard de la religion naturelle, il exclut cependant de la considération de l'obligation l'idée de l'immortalité de l'âme et des peines à venir. Il distingue, avec une netteté dont on ne rouvrirait guère d'exemple avant Kant, entre le devoir lui-même et les mobiles qui peuvent engager à l'accomplir. L'immortalité de l'âme est un de ces mobiles; mais, lors même qu'on l'écarterait, l'obligation ne perdrait rien de sa force. Il devance aussi une autre distinction de Kant : celle des devoirs de droit, bornés aux actes extérieurs, et des devoirs de vertu, qui ne regardent que le for intérieur, et qui échappent à toute sanction civile. Cette distinction indiquée dans sa réponse à Leibniz, est développée dans deux discours *sur la permission et sur le bénéfice des lois*, qu'il a insérés également à la suite de sa traduction de l'abrégé de Pufendorf. Il y établit que les lois ne sont pas la mesure du juste, non-seulement parce qu'elles peuvent être injustes, mais parce qu'elles n'embrassent que les devoirs qui intéressent l'ordre social. Il ne faut donc pas se prévaloir, contre le témoignage clair et positif de la conscience, des permissions qu'elles accordent et des droits qu'elles confèrent.

Dans les notes qu'il a jointes aux ouvrages de Grotius et de Pufendorf, Barbeyrac a éclairé plusieurs questions de droit naturel, entre autres celle de la propriété, qu'il fonde, non pas sur le fait physique de l'occupation et de la possession, mais sur l'acte moral de la volonté, par lequel l'homme s'empare de ce qui n'est à personne, pour en faire un usage intelligent et libre. Il repousse l'assimilation féodale entre la propriété et la souveraineté politique. Cette dernière n'est fondée que sur le consentement exprimé ou tacite des peuples, et il leur appartient d'en modifier les conditions, et d'en empêcher l'abus, dussent-ils recourir à l'insurrection, à défaut de garanties légales. Le consentement des peuples lui paraît nécessaire, même en cas de conquête : autrement la prise de possession du pays conquis n'est que la continuation de l'état de guerre, et elle autorise toujours tous les moyens de résistance que les vaincus ont encore en leur pouvoir. Enfin il rejette, avec Pufendorf, le droit des gens arbitraire, admis par Grotius et par Leibniz : les principes du droit des gens sont ceux du droit naturel, et, quant aux conventions ou aux traités, leur force est tout entière dans les maximes du droit naturel qui défendent de violer un engagement librement contracté. Sa théorie de la famille est moins acceptable. Il fait dériver les devoirs du mariage des engagements arbitraires des époux; d'où il infère la légitimité du divorce par consentement mutuel et de la polygamie elle-même. Il ne conteste pas aux pères le droit de vendre leurs enfants. Il ne faut pas oublier que l'esclavage est admis par Leibniz lui-même, ainsi que par presque tous les auteurs qui ont traité du droit naturel jusqu'au milieu du XVIII^e siècle.

Barbeyrac montre en général un esprit net,

judicieux, libéral, suffisamment versé dans les matières philosophiques et leur faisant une large part dans les études spéciales auxquelles il a consacré sa vie. Son style est clair, mais peu élégant et d'une prolixité souvent fastidieuse.

Les meilleures éditions des traductions de Barbeyrac sont : 1^o pour le traité du *Droit de la nature et des gens*, de Pufendorf, celles d'Amsterdam, 1720 et 1734, 2 vol. in-4, et de Londres, 1740, 3 vol. in-4; 2^o pour l'abrégé de Pufendorf, avec les opuscules qu'y a joints le traducteur, celle de 1741, 2 vol. in-12; 3^o pour le traité de Grotius, *du Droit de la paix et de la guerre*, celles d'Amsterdam, 1724 et 1729, et de Bâle, 1746, 2 vol. in-4.

On peut consulter sur la philosophie de Barbeyrac une thèse de M. Beaussire, *du Fondement de l'obligation morale*, Grenoble, 1855. — EM. B.

BARCLAY (Jean). Il naquit en 1582, à Pont-a-Mousson, où son père, l'Écossais Guillaume Barclay, enseignait avec distinction le droit, après avoir quitté son pays par suite de la chute de Marie Stuart, sa bienfaitrice. Les jésuites, sous la direction desquels il fit ses premières études dans le collège de sa ville natale, ayant remarqué en lui des facultés peu communes, essayèrent de le gagner à leur ordre; mais, voyant leurs offres repoussées, leur favori se changea bientôt en persécutions. En 1603, le jeune Barclay partit avec son père pour l'Angleterre, où il ne tarda pas à attirer sur lui l'attention de Jacques I^{er}. Il mourut à Rome en 1621. Les ouvrages sur lesquels se fonde principalement sa réputation appartiennent à la politique et à l'histoire; mais il est aussi l'auteur d'un écrit philosophique intitulé *Icon animarum* (in-12, Londres, 1614). Dans ce petit livre, d'ailleurs plein de fines observations et composé dans un latin assez pur, on chercherait en vain quelque chose qui ressemblât à de la psychologie. Il ne contient qu'une sorte de classification des intelligences et des peintures de caractères, d'après des considérations purement extérieures. L'auteur veut prouver que nos facultés intellectuelles et morales varient suivant les âges, les pays, les grandes époques de l'histoire, les constitutions individuelles et les positions sociales. Dans ce but il passe en revue les différentes physionomies par lesquelles se distinguent entre eux les peuples anciens et modernes, et celles que nous présentent les individus dans les diverses classes de la société, dans les professions les plus importantes. Voici la liste des autres ouvrages de Jean Barclay : *Euphormionis Satyricon*, in-12, Lond., 1603; — *Histoire de la conspiration des poudres*, in-12, Lond., 1605; — *Argenis*, Paris, 1621. Le premier de ces trois écrits est, sous la forme d'un roman, une satire politique principalement dirigée contre les jésuites. Le dernier est une allégorie politique sur la situation de l'Europe, et particulièrement de la France au temps de la Ligue.

BARDESANE D'ÉDESSE, voy. GNOSTICISME.

BARDILI (Christophe-Godefroi), né à Blaubœren en 1761, d'abord répétiteur de théologie, puis professeur de philosophie dans plusieurs établissements. Il mourut en 1806. Il eut la prétention de réformer la philosophie en la ramenant à une sorte de logique mathématique qui rappelle les idées de Hobbes sur ce sujet, mais qui fait surtout pressentir la logique de Hegel. Il attaque avec une extrême violence les doctrines de Kant, de Fichte et de Schelling; il prétend que la philosophie allemande est très-malade, et ne voit d'autre moyen de la sauver que l'analyse raisonnée de la pensée. Voici les principaux résultats de son travail.

Le principe suprême de toute science, de toute philosophie, est le principe d'identité logique ou de contradiction, principe qui doit servir aussi de pierre de touche pour reconnaître la vérité d'une proposition quelconque. D'où il suit deux choses : la première, qu'il n'y a que des vérités logiques, c'est-à-dire des vérités qui ne concernent que le rapport des idées entre elles, et non point le rapport des idées aux choses ; à moins toutefois que l'identité logique ne puisse être convertie en une identité réelle ou métaphysique. L'autre conséquence de ce principe, c'est que tout ce qui n'implique pas contradiction est vrai. Mais si l'identité logique n'est pas la même que l'identité ontologique ou réelle, l'absence de toute contradiction ne permettra de conclure qu'une vérité logique, et point du tout une vérité réelle. Or une vérité logique, par opposition à une vérité réelle, n'est pas autre chose qu'une pure possibilité, et même une possibilité subjective ou formelle, et non une possibilité intrinsèque ou tenant de la nature même des choses, de leur essence la plus intime. Bardili a fort bien aperçu la difficulté, et, comme il ne peut se résigner à reconnaître que des vérités de l'ordre logique, il applique aussi son principe aux vérités métaphysiques, et en déduit cet autre principe moins élevé, à savoir, que rien de ce qui implique contradiction n'existe, et que tout ce qui n'implique pas contradiction (tout ce qui est possible) existe réellement.

Il n'est pas nécessaire de relever ce qu'il y a d'erroné dans une semblable assertion. Mais nous ferons remarquer que cette erreur a son origine dans le point de départ purement logique de l'auteur, dans la prétention de faire du principe de contradiction le criterium de toute vérité.

Bardili a cru pouvoir s'élever de l'identité logique à l'identité métaphysique, en faisant consister toutes les fonctions de la pensée dans la conception du rapport qui unit les deux termes des jugements, et que nous exprimons par le verbe *être*. Il prouve bien que, considéré en lui-même, ce rapport est constant, universel ; mais il conçoit en même temps que par lui seul il ne constitue pas la connaissance proprement dite, et que, d'un autre côté, admettre les termes du jugement parmi les données de l'intelligence, c'est tomber dans le variable, le contingent ; c'est sortir de la ligne qu'on s'était tracée en voulant faire dériver toute la philosophie du principe d'identité. En deux mots, si Bardili reste fidèle à son principe d'identité, il n'a qu'une forme vide, sans réalité, et la théorie de la *connaissance* est impossible ; si, au contraire, il tient compte de la matière *déterminée*, diverse, ou des termes variables de nos jugements, il s'écarte de son principe et des conséquences qui en découlent. C'est ce dernier parti que prend l'auteur, mais en faisant mille efforts pour dissimuler sa marche inconséquente. Cette doctrine n'est donc pas, comme le croyait Reinhold, qui s'y était laissé prendre, un *réalisme rationnel*, mais tout simplement un idéalisme qui dégénère, par inconséquence, en réalisme. Cette transition vicieuse s'est opérée au moyen d'une double confusion : l'être logique a été converti en un être réel, et la matière de la pensée en une matière véritable. Celle-ci s'est ensuite déterminée en minéral, en plante, en animal en homme, en Dieu.

Bardili prétend prouver la réalité de l'espace et du temps, par la raison que les animaux, dont sans doute il suppose l'âme exempte de certaines lois de notre faculté perceptive, ont aussi les notions de temps et d'espace.

Les ouvrages laissés par Bardili sont : *Époques*

des principales idées philosophiques, in-8, 1^{re} partie, Halle, 1788 ; — *Sophylus, ou Moralité et nature considérées comme les fondements de la philosophie*, in-8, Stuttgart, 1794 ; — *Philosophie pratique générale*, in-8, Stuttgart, 1795 ; — *des Lois de l'association des idées*, Tubingue, 1796 ; — *Origine des idées de l'immortalité et de la transmigration des âmes*, Revue mensuelle de Berlin, 2^e liv., 1792 ; — *de l'Origine de l'idée du libre arbitre*, in-8, Stuttgart, 1796 ; — *Lettres sur l'origine de la métaphysique*, in-8, Altona, 1798 ; — *Philosophie élémentaire*, in-8, 2^e cahier, Landshut, 1802-1805 ; — *Considérations critiques sur l'état actuel de la théorie de la raison*, in-8, Landshut, 1803 ; — *Correspondance de Bardili et de Reinhold sur l'objet de la philosophie et sur ce qui est en dehors de la spéculation*, in-8, Munich, 1804. — Son principal ouvrage est *l'Esquisse de la logique première, purgée des erreurs qui l'ont généralement désfigurée jusqu'ici, particulièrement de celles de la logique de Kant ; ouvrage exempt de toute critique, mais qui renferme une Medicina mentis, destinée principalement à la philosophie critique de l'Allemagne*, in-8, Stuttgart, 1800. J. T.

BAROCO. Terme mnémonique de convention, par lequel les logiciens désignaient un des modes de la seconde figure du syllogisme. C'est de ce terme qu'a été formé vraisemblablement le mot *baroque*. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

BASEDOW (J. Bernard), né à Hambourg en 1723, mort en 1790, philanthrope et pédagogue, auteur de plusieurs ouvrages dans lesquels il propose comme criterium pratique du vrai ou de la vraisemblance, le bonheur, l'assentiment intérieur et l'analogie : *Philaléthie ou nouvelles considérations sur la vérité et la religion rationnelle jusqu'aux limites de la révélation*, Altona, 1764, in-8 ; — *Système métaphysique de la saine raison*, ibid., 1765, in-8 ; — *Philosophie pratique pour toutes les conditions de la société*, Dessau, 1777, 2 vol. in-8. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand.

BASILIDE. On connaît trois philosophes de ce nom : un épicurien, qui vécut vers la fin du 1^{er} siècle avant J. C. ; un stoïcien, contemporain de Dion Chrysostôme et de Sénèque ; un gnostique d'Alexandrie, au 1^{er} siècle après J. C.

BASSUS AFDIDIUS est un philosophe épicurien contemporain de Sénèque, qui seul nous a transmis son nom dans une de ses lettres (*epist.* xxx), où il nous fait l'éloge le plus pompeux de sa patience et de son courage en présence de la mort. Quant aux opinions particulières de Bassus, si toutefois il a été autre chose qu'un philosophe pratique, elles nous sont totalement inconnues.

BATTEUX (Charles), écrivain français, né en 1713, mort en 1780, est surtout connu par des ouvrages de rhétorique qui après avoir été en grand crédit sont aujourd'hui très-oubliés. Mais il a composé plusieurs traités qui touchent à la philosophie. Sans parler de la *Morale d'Épicure tirée de ses propres écrits*, Paris, 1758, on doit mentionner son *Histoire des causes premières, exposé sommaire des pensées des philosophes sur le principe des êtres*, Paris, 1769, et les *Beaux-Arts réduits à un même principe*, Paris, 1746. Ces deux écrits sans prétention ne sont pas absolument sans mérite. Dans le premier, l'abbé Batteux divise en trois époques toute l'histoire de la philosophie, et se propose dans ses courtes notices de fournir « des espèces de précis ou de résultats pour ceux qui veulent savoir à peu près. » Dans ces limites, on peut dire qu'il a

réussi autant qu'on le pouvait alors : il est curieux de voir comment un homme instruit se représentait en ce temps le système de Platon ou celui d'Aristote, et, franchement, Batteux ne les entend pas trop mal. Il a parfois des réflexions qui ne manquent pas de profondeur, et il comprend assez exactement l'enchaînement des doctrines. Un esprit tout à fait médiocre n'aurait pas écrit cette pensée : « Otez au Dieu de Zénon l'intelligence et le sentiment, qui dans le fait lui étaient inutiles pour la formation et la conservation des êtres, et vous avez le naturalisme de Straton. » La doctrine qui s'accuse dans ces pages est celle d'un spiritualisme tempéré, qui a peur des hypothèses, mais non pas de la liberté, et qui ne veut pas « se perdre dans l'abîme des causes métaphysiques. » Dans le second ouvrage, que l'on appellerait maintenant un traité d'esthétique, Batteux soutient que les arts ne subsistent que par l'imitation ; mais il se demande où ils trouveront leur modèle. Dans la nature sans doute, mais à condition de ne pas la copier, c'est-à-dire suivant sa très-juste expression, dans la belle nature : « Ce n'est pas le vrai qui est, mais le vrai qui peut être, le beau vrai, qui est représenté, comme s'il existait réellement et avec toutes les perfections qu'il peut recevoir. » Mais pour se le représenter ainsi, il faut être inspiré, et outre les dons de l'esprit, posséder « surtout un cœur plein de feu noble, et qui s'allume aisément à la vue des objets. Voilà la fureur poétique; voilà l'enthousiasme, voilà le Dieu ! » Sans doute il n'y a en tout cela rien de bien original ; mais un livre qui contient des analyses exactes, exposées en style simple et clair, est toujours bon à lire, et peut-être a-t-on trop définitivement jugé que Batteux a vieilli, et qu'il n'y a dans ses œuvres que des lieux communs de littérature. E. C.

BAUMEISTER (Frédéric-Chrétien), né en 1708, mort en 1785, recteur à Goerlitz. Il suivait la philosophie de Leibniz et de Wolf, tout en regardant l'harmonie préétablie comme une hypothèse. Il présente les raisons qui la défendent et les objections qu'elle soulève d'une manière assez complète et assez impartiale. Ses ouvrages élémentaires ont été utiles. Il donnait beaucoup de définitions, les expliquait et les éclaircissait par des exemples généralement bien choisis. Comme Wolf, il eut le tort de vouloir tout démontrer. C'était la méthode du temps et de l'école. Ses écrits, maintenant peu recherchés, sont : *Philosophia definitiva*, h. e. *Definitiones philosophicæ ex systemate libri baronis a Wolf in unum collectæ*, in-8, Wittemb., 1735 et 1762 ; — *Historia doctrinæ de mundo optimo*, in-8, Goerlitz, 1741 ; — *Institutiones metaphysicæ methodo Wolfii adornatæ*, in-8, Wittemb., 1738, 1749, 1754.

BAUMGARTEN (Alex.-Gottlieb), né en 1714 à Berlin, étudia la théologie et la philosophie à Halle, où il enseigna lui-même. Il occupa ensuite une chaire de philosophie à Francfort-sur-l'Oder, et mourut dans cette ville en 1762. Baumgarten fut un disciple de Leibniz et de Wolf. Il se montra, plus encore que Wolf, partisan déclaré de la monadologie et de l'harmonie préétablie. Seulement il chercha à concilier cette dernière hypothèse avec celle de l'influx physique, ce qu'il ne fit pas sans mériter le reproche de contradiction. Il montra d'ailleurs un talent assez remarquable de combinaison logique. Le principal service qu'il a rendu à la philosophie, c'est d'avoir le premier séparé la théorie du beau des sciences philosophiques, avec lesquelles elle avait été confondue jusqu'alors, et d'en avoir fait une science indépendante. Il essaya d'en

tracer le plan et d'en expliquer les parties principales ; mais son travail est resté incomplet. On a eu tort de regarder Baumgarten comme le fondateur de l'esthétique. Ce titre est acquis et doit rester à Platon. Sans doute, l'auteur de *Phèdre* et de *Ilippias* a eu tort d'identifier le beau avec le bien ; mais il n'en a pas moins fait de l'idée du beau l'objet d'une étude spéciale, et il a pénétré dans cette analyse à une profondeur qui laisse bien loin derrière lui Baumgarten, et tous les autres disciples de Wolf qui se sont occupés du même sujet. La faiblesse du point de vue de Baumgarten se trahit déjà dans la dénomination même qu'il donne à la science du beau. Il l'appelle *esthétique*, parce qu'il considère le beau comme une qualité des objets qui s'adresse aux sens, et que, pour lui, l'idée du beau se réduit à une perception confuse, c'est-à-dire à un *sentiment*. Dans le système de Wolf, la clarté n'appartient qu'aux idées logiques. Le sentiment du beau n'est donc pas susceptible d'être déterminé par des règles fixes. Il se trouve ainsi que cette science nouvelle, qui vient d'être tirée de la foule, n'a été, pour ainsi dire, émanicipée que pour être placée dans une condition inférieure, et se voir refuser jusqu'à son titre même de science. Le formalisme de Wolf a empêché Baumgarten de comprendre la véritable nature de l'idée du beau et la dignité de la science qui la représente. — On sait que la morale de Wolf repose sur l'idée du *perfectionnement*. Baumgarten applique ce principe à l'esthétique ; mais en même temps il le modifie. Autrement, ce n'était pas la peine d'avoir séparé la théorie du beau de celle du bien ; l'esthétique rentrerait de nouveau dans la morale, l'ancienne confusion subsistait. Voici la différence qu'établit Baumgarten : la perfection, selon Wolf, consiste dans la conformité d'un objet avec son idée (par idée il faut entendre la conception logique qui sert de base à la définition). La perfection ne peut donc être saisie que par l'entendement, qui contient toutes les hautes facultés de l'intelligence ; elle échappe aux sens. Or le beau, c'est la perfection telle que les sens peuvent la percevoir, c'est-à-dire d'une manière obscure et confuse. Une pareille perception ne peut produire une connaissance rationnelle (c'est la perception confuse de Leibniz et de Wolf). Les facultés qui sont en jeu dans la considération du beau sont donc d'une nature inférieure, et Baumgarten va jusqu'à définir le génie, les facultés inférieures de l'esprit portées à leur plus haute puissance.

Il est facile de découvrir une première contradiction dans cette théorie. Si la perfection consiste dans un rapport de conformité entre l'objet et son idée, l'idée, ainsi que le rapport, ne peuvent être saisis que par une opération de l'esprit qui sépare les deux termes et s'élève jusqu'à la notion abstraite. Alors la perception cesse d'être confuse ; mais le beau disparaît, il rentre dans le bien. En second lieu, la beauté n'est pas réellement dans les objets, elle n'est que dans notre esprit. Ce n'est pas une qualité de l'objet, mais une manière de voir du sujet qui le considère. Baumgarten, pour échapper à ces conséquences, admet une *perfection sensible* ; mais c'est une autre contradiction ; il ne peut y avoir de perfection pour les sens, puisque ceux-ci sont incapables de saisir l'idée. Dans le système de Wolf, la différence entre le fond et la forme, l'idée et sa manifestation extérieure, n'existe pas non plus au sens que l'on a donné depuis à ces termes. La perfection sensible n'est donc pas la manifestation sensible d'une idée qui constitue l'essence d'un objet beau ; il faut seulement supposer qu'en

percevant un objet par les sens, nous songeons vaguement à son idée. Ainsi, en analysant l'idée du beau, on trouve une conception obscure mêlée à une perception sensible; mais c'est une simple concomitance. Le lien qui unit les deux termes de la pensée n'est pas mieux marqué que le rapport de l'élément sensible et de l'élément idéal dans l'objet. D'ailleurs, l'idée n'est qu'une abstraction logique. — Les successeurs de Baumgarten, comme il arrive lorsqu'un principe est vague et mal déterminé, essayèrent de le préciser; les uns les firent rentrer dans celui de la *conformité à un but*. Kant a démontré la fausseté de cette définition (voy. BEAU). D'autres s'attachèrent à l'élément sensible; dès lors il ne fut plus question que de beauté sensible ou corporelle. La beauté spirituelle se trouve exclue de la science du beau; néanmoins, la théorie de Baumgarten n'est pas complètement fautive; il a entrevu la vraie définition du beau, lorsqu'il a reconnu que le beau se compose de deux éléments combinés dans un rapport que la raison seule ne peut saisir, et qui exige le concours des sens. Il a ainsi frayé la voie à des théories plus profondes et plus exactes.

Les principaux ouvrages de Baumgarten sont : *Philosophia generalis, cum dissertatione proœmiali de dubitatione et certitudine*, in-8, Halle, 1770; — *Metaphysica*, in-8, Halle, 1739; — *Ethica philosophica*, in 8, Halle, 1740; — *Jus nature*, in-8, Halle, 1765; — *de Nonnullis ad Poema pertinentibus*, in-4, Halle, 1735; — *Æsthetica*, 2 vol. in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1750 et 1759. Ce dernier ouvrage est resté inachevé. C. B.

BAUTAIN (Louis-Engène-Marie, abbé) naquit à Paris le 17 février 1796. Entré à l'École normale en 1813, il eut pour maître M. Cousin, de quatre ans plus âgé que lui, et pour condisciples Jouffroy et Damiron. Il partageait toutes les idées qui faisaient la base de l'enseignement philosophique de l'École normale, quand il entra en 1816 dans la carrière de l'enseignement public. Nommé d'abord professeur de philosophie au collège de Strasbourg, il ne tarda pas à être appelé avec le même titre à la Faculté des lettres de cette ville. Il occupa simultanément les deux chaires jusqu'en 1830. Dans l'une et l'autre il exerça sur la jeunesse un grand ascendant par l'éloquence de sa parole et la variété de ses connaissances. M. Bautain, profitant de son séjour dans une ville qui réunissait toutes les Facultés, avait ajouté à son titre de docteur ès lettres le doctorat ès sciences, en médecine, en droit et en théologie.

Gagné par le mouvement religieux qu'avaient provoqué en France, sous la Restauration, les écrits de de Maistre, de de Bonald et de Lamennais, Bautain se détacha des opinions de M. Cousin et de toute doctrine philosophique indépendante des dogmes de la foi. Mais il ne se contenta pas de se soumettre à l'autorité de l'Église, il voulut devenir un de ses ministres et de ses apôtres. Il entra dans les ordres en 1828, signala son zèle par d'éclatantes conversions, notamment celles de plusieurs israélites appartenant aux familles les plus distinguées de Strasbourg, et sans quitter ses fonctions universitaires, fut nommé chanoine de la cathédrale et directeur du petit séminaire. A toutes ces dignités il joignit en 1838 celle de doyen de la Faculté des lettres. Il se démit de ce titre en 1849 et fut nommé vicaire général du diocèse de Paris. En 1853, après avoir obtenu de grands succès comme prédicateur, après avoir fait à Notre-Dame des conférences très-suívies sur la religion et la liberté, il fut chargé du cours de théologie morale à la Fa-

culté de théologie de Paris. Il est mort le 18 octobre 1867.

En renonçant au libre usage de la raison, Bautain n'a pas entendu renoncer à la philosophie. Il s'est efforcé, au contraire, de justifier par des arguments et des spéculations philosophiques son adhésion à tous les dogmes religieux et à l'enseignement traditionnel de l'Église. C'est au nom même de la raison qu'il a abusé la raison devant la révélation. Il s'est fait un système où la philosophie et la théologie, absolument confondues, ne forment plus qu'un seul corps de doctrine. Voici les traits essentiels de ce système tel qu'il est exposé dans les trois principaux ouvrages de l'abbé Bautain : la *Philosophie du Christianisme* (2 vol. in-4, Strasbourg, 1833); la *Psychologie expérimentale* (2 vol. in-8, Strasbourg, 1839), rééditée plus tard sous un autre titre : *L'Esprit humain et ses facultés* (2 vol. in-8, Paris, 1859); et la *Philosophie morale* (2 vol. in-8, Paris, 1852).

« Ce qu'on veut bien appeler ma philosophie, dit Bautain dans la dédicace de sa *Psychologie expérimentale*, n'est que la parole chrétienne scientifiquement expliquée. » Voilà le but qu'il se propose indiqué en quelques mots; mais ces mots appellent un éclaircissement que l'on trouvera dans les lignes suivantes : « La parole sacrée doit fournir au vrai philosophe les principes, les vérités fondamentales de la sagesse et de la science; mais c'est à lui qu'il appartient de développer ces principes, de mettre ces vérités en lumière; en d'autres termes, de les démontrer par l'expérience en les appliquant aux faits de l'homme et de la nature, donnant ainsi à l'intelligence l'évidence de ce qu'elle avait d'abord admis de confiance ou cru obscurément (*Discours préliminaire*, p. 88). » C'est la généralisation systématique de ces paroles de saint Anselme de Cantorbéry : *Fides quærens intellectum*.

Et pourquoi faut-il procéder de cette façon? Pourquoi devons-nous chercher les principes et les vérités fondamentales de la philosophie dans les livres saints au lieu de les chercher en nous-mêmes, au lieu de les demander à la raison? Parce que la raison, comme nous l'apprend Kant, dont l'abbé Bautain tient la doctrine pour parfaitement démontrée dans les limites où il la croit utile à son propre système; la raison ne nous apprend rien des choses en elles-mêmes; elle nous donne seulement les lois suivant lesquelles nous pouvons observer, juger et classer dans notre entendement les phénomènes de la nature et de la conscience. Voilà donc le scepticisme pris pour base du dogmatisme, et, qui plus est, d'un dogmatisme chrétien.

Cette difficulté, ou pour l'appeler de son vrai nom, cette contradiction, Bautain croit l'écartier en supposant l'existence d'une faculté supérieure à la raison, et que seul il investit du privilège de nous mettre en communication avec Dieu et les purs esprits. A cette faculté transcendante, il donne le nom d'intelligence. Le philosophe italien Gioberti, en reconnaissant une faculté analogue, l'appelle plus justement la *surintelligence* (*sovrintelligenza*).

Si l'intelligence, telle que Bautain l'imagine et la définit, avait par elle-même le don de nous faire connaître le monde spirituel et les plus hautes vérités de l'ordre moral et métaphysique, nous n'aurions pas besoin des livres saints; la philosophie pourrait encore se rendre indépendante de la religion; mais telle n'est pas la pensée de Bautain: il admet dans l'intelligence des germes d'idées, non des idées complètes; et pour féconder ces germes, pour les changer en con-

naissances et en principes de connaissances, il nous faut une lumière supérieure même à cette faculté qui est supérieure à la raison, il nous faut la lumière surnaturelle de la révélation conservée dans les Écritures (*Philosophie du Christianisme*, t. I, p. 193, 221, 222 et suiv.).

Ainsi la raison ne compte pour rien en philosophie, puisqu'elle ne peut démontrer que sa propre impuissance. La faculté imaginaire qu'on place au-dessus d'elle sous le nom d'intelligence compte pour peu de chose, puisque, ne contenant que des germes ou des embryons d'idées, elle appelle le concours d'une autre puissance, tout extérieure à l'homme, à savoir : la révélation. Au moins peut-on dire que la parole révélée, que le texte des livres saints offre un appui solide? Non, puisqu'il s'agit de l'expliquer d'une manière philosophique, de lui imposer un sens qu'on n'y trouve pas naturellement, et de la convertir en système à l'aide d'une faculté autre que la raison, par conséquent affranchie des lois de la logique. Aussi rien de plus arbitraire, de plus chimérique et de plus incohérent que la doctrine que Bautain a édiflée, nous ne disons pas en prenant pour base, mais en prenant pour prétexte de pareilles prémisses. Cela ressemble au gnosticisme combiné avec l'alchimie et relevé de loin en loin par quelques observations tirées de la science moderne. Comme il ne s'agit de rien moins que de nous faire comprendre l'essence et les mutuels rapports de la nature, de l'âme et Dieu, nous allons résumer les principales propositions qui ont trait à ces trois objets de nos connaissances.

Bautain distingue entre la nature et le monde. La nature, c'est le principe qui nous représente la forme des êtres, le principe de leur organisation et la simple capacité de la vie, car par elle-même la nature est passive, elle n'a pas la propriété d'engendrer, mais de concevoir. Le monde, c'est la nature passée à l'état objectif ou de manifestation. Pour que ce passage ait lieu, il faut l'intervention d'un principe actif, à la fois supérieur à la nature et supérieur au monde. Ce principe, c'est l'esprit de la nature. L'esprit de la nature se divise en deux : l'esprit psychique et l'esprit physique, qui, lui-même, se partage en esprit animal, en esprit végétal et en esprit minéral. Enfin, outre l'esprit psychique et l'esprit physique de la nature, il y a l'*esprit du monde*, produit par l'union des deux précédents esprits.

Sans nous attacher aux attributions distinctives de ces cinq entités, nous dirons qu'on les retrouve dans la constitution de l'homme, parce que l'homme, selon la doctrine du microcosme et du macrocosme, est un abrégé et une image fidèle de l'univers. Or, la nature humaine nous offre d'abord une âme et un corps qui répondent à la nature et au monde. Puis viennent trois esprits : un esprit de l'âme ou psychique, un esprit du corps ou physique, et un esprit moyen qui résulte de la combinaison des deux premiers. Deux substances et deux esprits, cinq d'un côté et cinq de l'autre; rien ne manque au parallélisme. L'esprit psychique, c'est l'intelligence, par laquelle nous sommes mis en relation avec le monde invisible. L'esprit physique remplace chez Bautain les esprits animaux de la vieille physiologie et le principe vital de l'école de Montpellier. L'esprit mixte, produit par l'union de l'intelligence et de l'esprit physique, c'est ce que nous appelons la raison. Semblable à l'esprit du monde, elle ne règne que sur des phénomènes et ne pénètre point jusqu'aux principes.

Il ne faut pas croire que la raison, l'intelligence et ce qui lui tient lieu de principe vital

soient pour Bautain de simples facultés de l'âme ou des propriétés diverses d'un seul et même être; non, ce sont de véritables esprits, dans le sens du gnosticisme, c'est-à-dire des émanations, des effluves, une sorte d'excroissance métaphysique tout à fait distincte de l'âme et du corps, quoiqu'elle ne puisse pas se séparer de ces deux substances.

Non content de nous montrer dans l'homme un abrégé et une image de l'univers, Bautain veut aussi que chaque fonction, chaque partie de notre corps et notre corps tout entier soit à nos yeux comme un symbole des mystères les plus caclés de l'âme. Selon lui, « l'âme et le corps se pénétrant sans cesse par leurs esprits, il y a entre eux une correspondance continue qui suppose une grande analogie dans leurs fonctions et doit établir une sorte de parallélisme dans leur développement (*Psychologie expérimentale*, t. II, p. 267 et 268). » De là les rapprochements les plus arbitraires entre les phénomènes de la vie physique et ceux de la vie morale. Il n'y a pas jusqu'aux dogmes religieux, entre autres le péché originel, dont Bautain ne cherche à trouver la preuve dans la conformation de nos organes. « Le corps humain, dit-il (*ubi supra*, p. 232), est une croix désharmonisée; ce qui peut nous faire pressentir pourquoi tout a dû être restauré par le mystère de la croix. »

Ainsi que de Bonald, Saint-Martin, et l'on peut dire ainsi que tous les mystiques, Bautain attribue une origine et un rôle surhumains à la parole. Sans elle l'intelligence, toute divine qu'elle est par son objet et son principe, nous serait absolument inutile, parce qu'elle resterait inactive. » La parole, pour lui, est la manifestation la plus pure du divin par l'humain, de l'absolu par le relatif, de Dieu par l'homme (*ubi supra*, t. II, p. 251). Non-seulement la parole dans son ensemble, mais chacun de ses éléments considéré à part et principalement les voyelles, présentent à son esprit des mystères insondables. Il n'y aurait aucun intérêt à le suivre sur ce terrain; mais après avoir résumé ses opinions sur l'univers et sur l'homme, il nous resté à dire quelle idée il se fait de Dieu.

Réduisant les notions de cause et de substance, comme toutes les autres idées que nous tenons de la raison, à n'être que de simples formes sans réalité, ou de simples lois de la pensée, Bautain ne peut concevoir Dieu ni comme une substance ni comme une cause; par conséquent, ni comme la substance absolue ni comme la cause première. « La loi de la substance, dit-il (*Psychologie expérimentale*, t. II, p. 363), qui affirme qu'il n'y a pas de qualité sans substance, n'est applicable que là où la substance se manifeste et se distingue par des qualités. Appliquée à Dieu, elle n'a plus de sens, parce que Dieu est celui qui est, qu'en lui il n'y a qu'être et substance, rien d'accidentel, de contingent, de phénoménique. La loi de causalité qui dit : tout ce qui existe a une cause, s'arrête impuissante devant l'être, principe de tous les êtres, au delà duquel il n'y a plus de cause. »

Mais si Dieu n'est pas la cause de l'univers, comment donc a-t-il produit l'univers? Comment en est-il le créateur? Bautain pense, comme Saint-Martin, que le monde est la pensée divine devenue visible : « en sorte qu'en affirmant que Dieu a créé l'univers, nous entendons dire qu'il a divinement exprimé son idée, qu'il a parlé l'univers (*Philosophie du Christianisme*, t. II, p. 243). » En réalité, quand on se rappelle tous les esprits qui, dans la métaphysique, nous pourrions dire dans la théosophie de Bautain, s'interposent entre Dieu et le dernier degré de

l'existence, on a le droit de penser que l'auteur, ou plutôt le restaurateur de cette doctrine, dont le berceau est dans l'Inde brahmanique, est plus près du système de l'émanation que de la création *ex nihilo*. Il ne serait même pas difficile de trouver dans la *Philosophie du Christianisme* (t. II, p. 276) des passages où le dogme de la création est formellement répudié.

Aussi le clergé catholique a-t-il accueilli avec défiance une philosophie qui contenait de telles propositions et qui, sous prétexte d'interpréter l'Écriture, la livrait à la discrétion de l'esprit de système. L'évêque de Strasbourg, M. de Trévern, a cru devoir la condamner publiquement dans un écrit qui a pour titre : *Avertissement sur l'enseignement de M. Bultain* (Strasbourg, 1834). Une commission ecclésiastique, appelée un peu plus tard à donner son avis sur la même question, justifie la sévérité du prélat. Elle reproche à l'abbé Bultain « des théories insoutenablement où tout se réduit à un dangereux mysticisme qui nous ferait prendre l'illusion de l'imagination pour des oracles du Saint-Esprit, et les rêveries d'un esprit malade pour des vérités de la foi (*Rapport à Mgr l'évêque de Strasbourg sur les écrits de M. l'abbé Bultain*, Strasbourg, 1838). Obligé de se rétracter, l'abbé Bultain l'a fait, dans la préface de sa *Philosophie morale*, en termes assez équivoques pour laisser subsister le fond de ses opinions.

Aux écrits philosophiques de Bultain qui viennent d'être cités et analysés, il faut ajouter sa thèse en médecine : *Propositions générales sur la vie, présentées à la Faculté de médecine de Strasbourg*, 1826; la *Morale de l'Évangile comparée à la morale des philosophes*, in-8, Strasbourg, 1827, et Paris, 1855; *Lettre à Mgr de Trévern*, in-8, Strasbourg, 1838; la *Conscience, ou la Règle des actions humaines*, in-8, Paris, 1860; *Manuel de Philosophie morale*, in-18, Paris, 1866. Sous le titre suivant : *la Religion et la Liberté considérées dans leurs rapports*, in-8, Paris, 1848, on a réuni ses conférences à Notre-Dame.

BAYER (Jean), né près d'Épéries, en Hongrie, dans la première moitié du xiv^e siècle, étudia la philosophie, la théologie et les sciences à Toul, où il ne tarda pas à enseigner. Rappelé dans son pays pour y diriger une école, il fut ensuite reçu pasteur et en exerça les fonctions. Ennemi de la philosophie d'Aristote, qu'il ne croyait propre qu'à faire naître des discussions sans pouvoir en terminer aucune, il s'appliqua d'une manière particulière à une sorte de physique spéculative, et suivit en partie les doctrines de Coménius. Voulant arriver à une théorie physique de la nature, en prenant surtout Moïse pour guide, Bayer, ainsi que Coménius, admet trois principes : la matière, l'esprit et la lumière. Par antipathie pour la nomenclature d'Aristote, il évite le mot matière, se sert de celui de masse mosaïque (*nassa mosaica*), et lui reconnaît deux états successifs : celui d'une première création, c'est alors la matière universelle; celui d'une seconde création, état en vertu duquel elle devient telle ou telle espèce de matière. Le premier de ces états ne dura qu'un jour, et il n'en reste plus rien aujourd'hui. Le second fut l'effet de la création pendant les jours suivants; il subsiste encore maintenant sous les différentes espèces et les différents genres des choses. Suivant que la matière revêt l'un ou l'autre de ces deux états, elle est primordiale ou séminale, native ou adventive, permanente ou passagère. La génération des choses exige l'union de la matière, de l'esprit et de la lumière. L'esprit, qui intervient dans la formation de toutes choses, n'est pas seulement Dieu, mais c'est encore un

esprit vital, plastique ou formateur (*mosaicus plasmator*). Parmi les agents extérieurs, les uns sont des causes efficientes solitaires, c'est-à-dire assez puissantes pour produire leurs effets par elle-mêmes; les autres ne sont que des causes concurrentes, incapables d'agir efficacement si elles ne sont pas aidées par d'autres causes. L'esprit vital tire son origine de l'Esprit saint, qui l'a créé pour qu'il réalisât les idées dans les choses corporelles, en faisant celles-ci à l'image des premières. Cet esprit vital se divise et se subdivise à l'infini; ou plutôt il prend des noms divers selon les effets qu'il produit et selon la sphère dans laquelle son action se manifeste. Il donne aux corps la forme et le principe qui les anime; il donne à l'univers physique le mouvement et l'harmonie. C'est à lui qu'est due la fermentation, qui est une de ses principales fonctions. Il est le principe actif, et la matière le principe passif. La lumière est le principe auxiliaire; elle tient une sorte de milieu entre la matière et l'esprit, et son intervention est nécessaire pour achever l'œuvre de la création. Bayer distingue une lumière primitive ou universelle, et une lumière adventive ou caractérisée, et en fait consister le mode d'action dans le mouvement, l'agitation, la vibration : ce mouvement s'accomplit ou à la surface des corps ou à leur centre, deux circonstances qui expliquent le chaud et le froid. Bayer distingue une foule de points de vue dans la lumière, et fait naître à chaque instant de nouvelles entités, telles que la nature dirigeante ou l'idée, principe plastique ou formateur des qualités des choses; la nature figurée (*natura sigillata*), d'où résultent les caractères distinctifs des corps et leurs différentes formes. La forme a cependant une autre raison encore : c'est la configuration de la matière première, ou la concentration des esprits, et le degré sous lequel se montre la lumière (*temperamentum lucis*). Bayer fait de la plupart des propriétés ou des qualités des choses autant de principes. Ainsi, l'étendue, la limite, la figure, la continuité, la juxtaposition, la situation sont des natures ou des principes. D'autres propriétés ou natures précèdent de l'esprit : ce sont la vie, la connaissance, le désir, la force, l'effort, l'acte. L'esprit peut revêtir la substance corporelle de toutes ces propriétés; d'où il suit que la matière peut penser et vouloir. Ce n'est pas tout encore. La combinaison de ces principes divers donne naissance à d'autres propriétés, qualités ou natures. C'est de là que procèdent l'entité par excellence ou l'être, la substance, le nombre, le lieu, etc. L'amour, la haine, le désir, l'aversion ont une nature et une origine semblables. — Brucker, et avant lui Morhof, ont-ils eu tort de perdre patience devant toutes ces fictions ontologiques, et de les appeler des subtilités sans valeur et sans ordre?

Bayer a laissé les ouvrages suivants : *Ostium vel atrium naturæ iconographice delineatum, id est Fundamenta interpretationis et administrationis generalia, ex mundo, mente et scripturis jacta*, in-8, Cassov., 1662; — *Filo labyrinthi, vel Cynosura seu lucis mentium universali, cognoscendis, expendendis et communicandis universis rebus accensa*, in-8, Leipzig, 1685. J. T.

BAYLE (Pierre) naquit, en 1647, à Carlat, dans le comté de Foix. Son père, ministre calviniste, se chargea de sa première éducation, et lui enseigna lui-même le latin et le grec. Plus tard, le jeune Bayle est envoyé à Puy-laurens, où il continue ses études avec autant d'ardeur que de succès. Sa rhétorique achevée dans cette académie, il va, en 1669, à Toulouse, chez les jésui-

tes, faire son cours de philosophie. Là, embarrassé par quelques objections élevées contre ses croyances religieuses, il abjure en faveur du catholicisme, qui lui parut un moment plus rationnel que le calvinisme, auquel de nouvelles réflexions et les instances de sa famille le ramènent bientôt. A peine rattaché à l'Église réformée, il se rend à Genève, s'y familiarise avec le cartésianisme, auquel il sacrifie le péripatétisme scolastique qu'il avait appris des jésuites, et y contracte avec les célèbres professeurs en théologie Pictet et Léger, et surtout avec un jeune homme qui se fit remarquer dans la suite comme écrivain et ministre du saint Évangile, avec Basnage, une de ces liaisons que la mort seule peut rompre. Puis nous le voyons, grâce à l'active amitié de Basnage, entrer successivement, comme précepteur, dans la maison de M. de Normandie, à Genève; dans celle du comte Dohna, à Coppet; et enfin à Paris, dans celle de M. de Beringhen. En 1675, une chaire de philosophie, vacante à l'Académie de Sedan, est mise au concours. Pressé par Basnage, qui achevait alors dans cette ville ses études théologiques, et qui avait gagné à son ami l'appui de Jurieu, son maître, Bayle vient disputer la place et l'obtient. Il occupait ce poste depuis six ans, à la satisfaction de tout le monde et de Jurieu lui-même, qui, malgré son caractère envieux, n'avait pu lui refuser son estime, lorsqu'en 1681, cinq ans avant la révocation de l'Édit de Nantes, l'université calviniste de Sedan fut supprimée. Bayle passe avec Jurieu à Rotterdam, où M. de Paets fait créer pour eux l'*École illustre*. L'enseignement dont Bayle y fut chargé comprenait la philosophie et l'histoire. Ses leçons et surtout ses publications, remarquables à tant de titres, attirèrent bientôt sur le professeur de Rotterdam l'attention générale; ses relations s'étendent; tous les savants de l'Europe correspondent avec lui; la reine Christine lui écrit de sa main. Mais il faut un nuage à nos plus belles journées. La haine et l'envie vinrent tourmenter cette heureuse existence. Jurieu poursuivit avec un acharnement odieux son trop célèbre rival. Il le dénonça comme athée au consistoire, comme conspirateur à l'autorité politique. Ses menées, après avoir longtemps échoué, à la fin réussirent. Bayle perdit sa chaire et sa pension. Cette perte ne paraît l'avoir affecté qu'en ce qu'elle donnait gain de cause à son adversaire. D'ailleurs le philosophe se félicitait vivement d'avoir échappé aux cabales et aux *entremangeries professorales*, si communes dans les académies, et de pouvoir vivre pour lui-même et les muses, *sibi et musis*. Il se trouvait si bien de cette indépendance, malgré les poursuites de Jurieu et celles de Jaquelot et de Leclerc, qui se ligèrent pour inquiéter ses dernières années, qu'en 1706, le comte d'Albemarle lui ayant demandé comme une grâce de venir habiter sa maison à la Haye, Bayle refusa. Mais déjà il souffrait de la maladie qui devait l'emporter. Une affection de poitrine à laquelle quelques-uns de ses parents avaient succombé, et qu'il refusait de soigner, faisait chez lui des progrès rapides qu'il observait avec un calme imperturbable. Son activité n'en fut pas un instant ralentie; ses travaux se poursuivaient comme par le passé; et la mort, une mort sans douleur, sans agonie, le surprit, le 28 décembre 1706, comme dit son panégyriste, *la plume à la main*; il avait cinquante-neuf ans.

On connaît peu d'existences littéraires aussi bien fournies que celle de P. Bayle. Depuis l'âge de vingt ans il s'était à peine accordé quelques instants de repos. A ceux qui s'étonnaient de la rapidité avec laquelle ses publications se succé-

daient, il pouvait répondre ce qu'on lit dans la préface du tome II de son *Dictionnaire historique et critique* : « Divertissements, parties de plaisir, jeux, collations, voyages à la campagne, visites, et telles autres récréations nécessaires à quantité de gens d'étude, à ce qu'ils disent, ne sont point mon fait; je n'y perds point de temps. Je n'en perds point aux soins domestiques, ou à brigner quoi que ce soit, ni à des sollicitations, ni à telles autres affaires.... Avec cela, un auteur va loin en peu d'années. »

Il écrivait avec une extrême facilité, et il revenait rarement sur son premier travail. « Je ne fais jamais, dit-il quelque part, l'ébauche d'un article; je le commence et l'achève sans discontinuation. » Ce qu'il cherche surtout dans les formes dont il revêt sa pensée, c'est la clarté, et son style est plutôt vif et coulant qu'élegant et châtié.

Son érudition était immense, et elle ne manquait pour cela ni d'exactitude ni de profondeur. Il avait d'ailleurs autant de logique que de science; c'était un de ces hommes rares chez lesquels la mémoire ne semble pas nuire au raisonnement. Malheureusement toutes ces forces sont dépensées en pure perte au profit du paradoxe et du scepticisme.

Toutes les questions importantes que la philosophie se propose de résoudre se hérissent, selon Bayle, d'inextricables difficultés. Cette proposition, *il y a un Dieu*, n'est pas d'une évidence incontestable. Les meilleures preuves sur lesquelles on a coutume de s'appuyer, comme celle qui conclut de l'idée d'un être parfait à son existence, soulèvent mille objections. Il peut même y avoir, touchant l'existence divine, une invincible ignorance. A la rigueur, tous les hommes pourraient encore se réunir dans une croyance commune à l'existence de Dieu; mais il leur sera difficile de s'entendre sur sa nature; car jamais ils ne pourront accorder son immutabilité avec sa liberté, son immatériabilité avec son immensité. Son unité est loin d'être démontrée. Sa prescience et sa bonté ne se concilient pas aisément, l'une avec les actes libres de l'homme, l'autre avec le mal physique et moral qui règne sur la terre et les peines éternelles dont l'enfer menace le péché. Ses décrets sont impénétrables, ses jugements incompréhensibles. Nous n'avons que des idées purement négatives de ses diverses perfections (*Œuvres diverses*, passim).

Qu'est-ce que la nature? « Je suis fort assuré (*Dictionn. hist. et crit.*, art. PYRRHON) qu'il y a très-peu de bons physiciens dans notre siècle qui ne soient convenus que la nature est un abîme impénétrable, et que ses ressorts ne sont connus qu'à celui qui les a faits et les dirige. » Bayle ne voit aucune contradiction à ce que la matière puisse penser (*Object. in libr. secund.*, c. m).

« L'homme est le morceau le plus difficile à digérer qui se présente à tous les systèmes. Il est l'écueil du vrai et du faux; il embarrasse les naturalistes, il embarrasse les orthodoxes.... Je ne sais si la nature peut présenter un objet plus étrange et plus difficile à pénétrer à la raison toute seule, que ce que nous appelons un animal raisonnable. Il y a là un chaos plus embrouillé que celui des poètes. »

Que savons-nous de l'essence et de la destinée des âmes? On établit également, avec des arguments qui se valent, leur matérialité et leur immatérialité, leur mortalité et leur immortalité. Notre liberté ne nous est garantie que par des raisons d'une extrême faiblesse; et les principes sur lesquels la morale s'appuie sont encore moins assurés que ceux qui donnent aux sciences physiques leur base chancelante et leur mo-

ble fondement. Quoi qu'il en soit, l'homme peut, sans avoir la moindre idée d'un Dieu, distinguer la vertu du vice. Souvent même un athée portera plus loin qu'un croyant la notion et la pratique du bien; et, sous ce rapport, l'athéisme semble infiniment préférable à la superstition et à l'idolâtrie (*Œuvres diverses*, passim).

Que résulte-t-il pour l'esprit humain des incertitudes dans lesquelles il tombe quand il médite ces grandes questions? Bayle nous dira bien des leçons que la suite naturelle de cela doit être de renoncer à prendre la raison pour guide, et d'en demander un meilleur à la cause de toutes choses; il nous donnera le conseil hypocrite de captiver notre entendement à l'obéissance de la foi (*Dictionn. hist. et crit.*, art. *Pyrrhon*); mais il ne nous aura pas plutôt amenés à sacrifier la science à la croyance, la raison à la révélation, qu'il se hâtera de briser sous nos pieds le prétendu support sur lequel ses artifices nous auront attirés. « Qu'on ne dise plus que la théologie est une reine dont la philosophie n'est que la servante; car les théologiens eux-mêmes témoignent par leur conduite qu'ils regardent la philosophie comme la reine, et la théologie comme la servante... Ils reconnaissent que tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut être que d'une autorité chancelante et fragile comme le verre (*Comment. philos. sur ces paroles, etc.*, 1^{re} partie, ch. 1). » Non, Bayle n'a point, il nous l'affirme lui-même, une arrière-pensée dogmatique. « Je ne suis, nous dit-il ailleurs (*Lettre au P. Tournemine*), que Jupiter assemble-nues; mon talent est de former des doutes, mais ce ne sont pour moi que des doutes. » Son scepticisme enveloppe tout.

Mais comment fera-t-il ces ruines? Bayle n'est pas un lâche, à coup sûr; et ses intérêts matériels lui demanderaient en vain une bassesse. Ce n'est pas non plus un enthousiaste; il n'y a en lui ni un héros ni un martyr. Il n'attaquera donc pas directement, ouvertement, les dogmes contre lesquels il conspire. Sa méthode, qui satisfiera à la fois et son érudition et sa prudence, opposera à un système qui soutient telle ou telle assertion quelque système ancien ou moderne qui la nie, broiera ainsi l'une par l'autre les doctrines contradictoires, et ensevelira sous leurs débris les vérités, ou du moins les opinions que leur désaccord compromet.

D'où venaient chez Bayle ces dispositions sceptiques? Il faut d'abord faire, pour la formation et la constitution de ce caractère, une large part à l'esprit des temps nouveaux, dont les libres penseurs devaient être les premiers pénétrés, et auquel le protestantisme était plus particulièrement accessible. A cette cause générale, deux causes spéciales étaient venues se joindre. A vingt ans, c'est-à-dire à l'âge où l'intelligence se prête avec le plus de docilité aux doctrines qui lui sont prêchées, nous le trouvons lisant sans cesse et relisant Montaigne. Pus tard, sa double apostasie, et la honte accompagnée de remords dont elle l'accabla, lui inspira une aversion profonde pour cette légèreté avec laquelle les hommes, en général, se rendent à ce qui leur présente le masque de la vérité; et sans doute il a sacrifié outre mesure à une disposition dont il s'accuse dans une lettre datée du 3 avril 1675, « à la honte de paraître inconstant; » le meilleur moyen de ne se jamais mettre en contradiction avec soi-même, c'est de ne jamais rien affirmer.

Les principaux ouvrages de Bayle sont : 1^o les *Pensées diverses sur la comète qui parut en 1680*; — 2^o les *Nouvelles de la République des*

Lettres, journal fondé en 1684, et qui eut jusqu'en 1687, où il finit, un succès prodigieux; — 3^o un *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile*: Contrains-les d'entrer; — 4^o *Objections in libros quatuor de Deo, anima et malo*; — 5^o les *Réponses aux questions d'un provincial*. Tous ces ouvrages forment le recueil des *Œuvres diverses*, 4 vol. in-8, la Haye, 1725-1731; — 6^o le plus important de tous les ouvrages de Bayle, c'est son *Dictionnaire historique et critique*. Il a eu douze éditions, dont les deux meilleures sont celles de Des-Maisceaux, avec la vie de Bayle par le même, 4 vol. in-f°, Amsterdam et Leyde, 1740, et celle de M. Beuchot, 16 vol. in-8, Paris, 1820. — On consultera avec fruit sur Bayle les articles que Tennemann et Buhle lui ont consacrés dans leurs travaux sur l'histoire générale de la philosophie, un *Mémoire sur Bayle et ses doctrines*, par M. P. Damiron, Paris, 1850, in-4, une *Étude sur Bayle*, par M. Lenient, Paris, 1855, in-8; — Lefranc, *Leibniti judicium de nonnullis Baylii sententiis*, Parisiis, 1843, in-8.

BEATTIE (James) naquit en 1735 à Lawrence-kirk, dans le comté de Kincardine, en Écosse. Il fit ses études dans l'université d'Aberdeen, fut placé ensuite comme maître d'école à Fordoun, dans le voisinage de Lawrence-kirk, et y composa des vers qui lui valurent une assez grande réputation. En 1758, il fut nommé professeur dans une école de grammaire à Aberdeen, et obtint, en 1760, la chaire de logique et de philosophie morale du collège Maréchal. Après plusieurs années d'un brillant enseignement, Beattie se fit suppléer par son fils, de 1787 à 1789. La mort de ce fils, en 1789, et celle de son second fils, en 1796, le jetèrent dans une mélancolie inconsolable. Il se fit donner un remplaçant, s'enferma dans la solitude et mourut en 1803.

Beattie est presque aussi célèbre en Écosse par ses ouvrages de poésie et de littérature que par ses écrits philosophiques. Le plus vanté de ses poèmes, *le Ménestrel ou le progrès du génie*, paraît avoir été imité dans les premiers vers de lord Byron. C'est du moins l'opinion exprimée par M. de Chateaubriand (voy. *l'Essai sur la littérature anglaise*). Nous n'avons à examiner ici que les ouvrages philosophiques de Beattie.

Beattie a écrit sur toutes les parties de la philosophie, sur la psychologie, la logique, la théodicée, la morale, la politique même, ainsi que l'esthétique. Il suffit de parcourir la liste de ses livres, que nous donnons plus bas, pour s'assurer qu'il n'y a pas une question philosophique un peu importante à laquelle il n'ait touché. Mais si l'on veut rechercher parmi ces questions celles qui reviennent le plus souvent dans les ouvrages de Beattie, celles qui ont le plus préoccupé sa pensée et le plus contribué à lui faire un nom dans la philosophie écossaise, on trouve qu'à l'exemple de Reid il a particulièrement insisté sur les points suivants :

1^o Distinction des vérités du sens commun et de celles de la raison, les unes qui sont évidentes par elles-mêmes et sans démonstration, les autres qui le deviennent à l'aide du raisonnement. Beattie ne néglige rien pour établir fortement cette distinction qui joue un si grand rôle dans le système des philosophes écossais. Le sens commun pour lui est « cette faculté de l'esprit, qu'il perçoit la vérité ou comme la croyance par une impulsion instantanée, instinctive, irrésistible, dérivée non de l'éducation ni de l'habitude, mais de la nature. » En tant que cette faculté agit indépendamment de notre volonté, toutes les fois qu'elle est en présence de son objet, et conformément à une loi de l'esprit, Beattie trouve

qu'à proprement parler, elle est un *sens* (c'est précisément la raison qu'alléguait Hutcheson pour donner le nom de *sens* à la faculté morale et à la faculté qui nous fait saisir le beau). En tant qu'elle agit de la même manière dans tous les hommes, il croit qu'elle peut s'appeler *sens commun*. Quant à la raison, il la définit (*Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité*) : « la faculté qui nous rend capables de chercher, d'après des rapports ou des idées que nous connaissons, une idée ou un rapport que nous ne connaissons pas, faculté sans laquelle nous ne pouvons faire un pas dans la découverte de la vérité au delà des premiers principes ou des axiomes intuitifs. »

2° Polémique contre le scepticisme spiritualiste de Berkeley, contre le scepticisme universel de Hume, enfin contre Descartes, que Beattie, de même que Reid, accuse d'avoir produit le scepticisme moderne en cherchant à tout démontrer. Beattie traite impitoyablement les sceptiques. Le titre même de son meilleur ouvrage (*Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité, en opposition aux sophistes et aux sceptiques*) indique assez la place que cette polémique occupe dans ses écrits. Il analyse la philosophie sceptique ; il la considère surtout dans les temps modernes, et la suit depuis sa première apparition dans les œuvres de Descartes, jusqu'à son développement le plus complet dans les écrits de Hume. Il montre qu'elle admet des principes entièrement opposés à ceux qui ont dirigé les recherches des mathématiciens et des physiciens, qu'elle substitue l'évidence du raisonnement à celle du sens commun, et qu'elle aboutit à des conclusions qui contredisent les principes les plus légitimes et les plus universels de la croyance humaine.

Tels sont les points les plus saillants de la philosophie de Beattie. On voit assez combien il se rapproche de Reid, dont il avait été l'ami et le collègue à Aberdeen, et dont il reproduit presque constamment les doctrines. En dehors des questions que nous venons d'indiquer, et toutes les fois que Beattie n'a pas à revendiquer contre le scepticisme les principes du sens commun, ses opinions ont peu d'intérêt. Nous avons remarqué toutefois, dans sa morale, une coïncidence assez frappante entre l'idée générale qu'il se fait du bien et du devoir, et l'idée que s'en faisaient les stoïciens. On sait que les stoïciens fondaient la morale sur ces deux principes : « vivre conformément à la nature ; vivre conformément à la raison, » et qu'ils ramenaient ces deux principes à un seul, en ce sens que, la nature de l'homme étant éminemment rationnelle, obéir à la nature et obéir à la raison leur paraissaient une seule et même chose. C'est par un raisonnement analogue que Beattie arrive à identifier l'idée de l'accomplissement de la fin de notre nature et l'idée de l'accomplissement des lois de la conscience morale. Voici sa conclusion : « ... De ce que la conscience, ainsi qu'il vient d'être prouvé, est le principe par excellence, le mobile régulateur de la nature humaine, il suit que l'action vertueuse est la fin suprême pour laquelle l'homme a été créé. Car la vertu, c'est ce que la conscience approuve.... C'est donc agir d'après la fin et la loi de la nature, que d'agir d'après la conscience. » (*Éléments de science morale*, 1^{re} partie, ch. 1).

Au fond, la philosophie de Beattie manque de profondeur et d'originalité. On peut citer des opinions célèbres et durables que l'histoire a enregistrées sous les noms de Hutcheson, de Smith, de Reid, de Ferguson ; on en citerait difficilement une qui appartienne en propre à Beattie. C'est

par la clarté et l'élégance de son style, par l'autorité attachée à sa réputation littéraire, que Beattie a servi la philosophie écossaise, beaucoup plus que par la nouveauté ou la fécondité de ses idées.

Les ouvrages de philosophie de Beattie sont intitulés : *Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité, en opposition aux sophistes et aux sceptiques*, in-8, Edimbourg, 1770. Cet ouvrage a été réédité en même temps que la *Recherche sur l'esprit humain*, de Reid, et l'*Appel au sens commun*, d'Oswald, par le docteur Priestley ; — *Essai sur la Poésie et la Musique, sur le Rire, sur l'utilité des Études classiques*, in-4, Edimbourg, 1771. L'*Essai sur la Poésie et la Musique* a été traduit en français, in-8, Paris, 1798. — *Dissertations morales et critiques sur la Mémoire et l'Imagination, sur les Rêves, sur la Théorie du Langage, sur la Fable et le Roman, sur les Affections de famille, sur les Exemples du sublime*, in-4, Londres, 1783 ; — *Éléments de science morale*, publiés à Edimbourg, le premier volume en 1790, le deuxième en 1793, et traduits en français par Mallet, 2 vol. in-8, Paris, 1840. — Il faut ajouter à cette liste plusieurs lettres relatives à la philosophie qui se trouvent dans le livre de W. Forbes sur la vie et les ouvrages de Beattie. Enfin on a de ce philosophe un traité sur *l'Évidence du Christianisme*, publié en 1786, et réimprimé en 1 vol. in-8, Londres, 1814. On peut consulter un mémoire de M. Mallet sur la vie et les écrits de James Beattie dans le tome LXVI du compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques, année 1863.

A. D.

BEAU. Dans cet article nous nous attacherons d'abord à distinguer l'idée du beau des autres notions de l'esprit humain avec lesquelles on serait tenté de la confondre. Nous essayerons ensuite de la caractériser en elle-même et de la définir. Nous terminerons en indiquant ses formes principales.

1. L'idée du beau diffère essentiellement de celle de l'*utile* ; pour s'en convaincre, il suffit de remarquer qu'il y a des objets utiles qui ne sont pas beaux et des objets beaux qui ne sont pas utiles. S'il y a des objets à la fois utiles et beaux, nous ne confondons pas en eux ces deux points de vue. Le labourer qui contemple une riche moisson et le voyageur qui admire un paysage ne voient pas la nature du même œil. Il y a plus, pour jouir du beau, il faut faire abstraction de l'*utile* ; ces deux sentiments se contrarient loin de se fortifier. Le plaisir du beau est d'autant plus vif et plus pur qu'il est plus dégagé de toute considération d'utilité et d'intérêt. L'idée de l'*utile* est purement relative, elle exprime le rapport entre un moyen et un but ; l'objet utile n'est rien par lui-même ; le but atteint, le besoin satisfait, le moyen perd sa valeur. Au contraire, l'objet beau est beau par lui-même, indépendamment de l'avantage qu'il procure, du plaisir que sa vue excite et de son rapport avec nous. Une belle fleur n'est pas moins belle dans un désert que dans nos jardins. Si on prétend que l'objet beau est utile puisqu'il nous fait éprouver du plaisir, c'est faire une pétition de principe. Pourquoi le beau nous plaît-il ? est-ce parce qu'il est utile ou parce qu'il est beau ?

L'utilité, si toutefois on peut se servir ici de ce mot, vient alors de la beauté, et non la beauté de l'utilité. En d'autres termes, le beau n'est pas beau parce qu'il nous est agréable, mais il est agréable parce qu'il est beau. Ceux qui ont confondu l'agréable et le beau, ont donc pris l'effet pour la cause. D'ailleurs la jouissance que nous fait éprouver la vue du beau est d'une nature toute particulière et n'a rien de commun avec

celle que nous procure l'utile : l'une est intéressée, l'autre ne l'est pas ; l'une est accompagnée du désir de posséder l'objet utile et de le faire servir à notre usage, l'autre est déagée de tout semblable désir ; elle laisse l'objet subsister tel qu'il est, libre et indépendant, ce qui fait dire que le désir de l'utile tend à consommer et à détruire, tandis que le sentiment du beau aspire à la conservation et à l'union. Enfin les deux actes de l'esprit par lesquels nous saisissons le beau et l'utile sont différents ; nous voyons, nous contemplons le beau, nous concevons l'utile. Pour apercevoir l'utilité d'un objet, il faut le comparer avec son but ou sa fin ; or ce jugement, qui suppose une comparaison, est un acte réfléchi ; la perception du beau, au contraire, est immédiate : c'est une intuition. Aussi, quand un objet est à la fois utile et beau, sa beauté nous frappe avant que nous ayons pu souvent deviner son utilité.

L'idée du beau est également distincte de celle du bien. Plusieurs philosophes ont identifié le beau et le bien. C'est la théorie de Platon ; il est possible que ces deux idées soient identiques dans leur principe, mais pour l'esprit de l'homme elles sont différentes. D'abord l'idée du bien comme celle de l'utile implique la conception d'une fin. Le bien pour un être est l'accomplissement de sa fin. Le bien général, l'ordre, est l'accomplissement de toutes les fins particulières dans leur rapport avec une fin totale. Or il est évident que l'idée du beau ne renferme pas la conception d'un but ou d'une fin propre à chaque existence. Lorsque je contemple la beauté d'un objet, je ne songe nullement à sa destination ni à celle de chacune des parties qui le composent. Ce jugement supposerait d'ailleurs une comparaison ; or nous avons vu que la perception du beau est immédiate et intuitive. Aussi, pour le dire en passant, le sentiment du beau précède l'idée du bien comme celle de l'utile. La jouissance qui accompagne la vue du bien est infiniment plus noble que celle de l'utile, mais nous ne la confondons pas avec le plaisir du beau. Ainsi que l'a fait remarquer Kant, elle n'est pas non plus désintéressée, en ce sens qu'elle ne nous laisse pas indifférents à l'existence réelle de l'objet. Que l'objet beau existe réellement ou ne soit que la représentation du beau, le plaisir n'en est pas moins vif ; souvent même l'image nous plaira plus que la réalité. Il n'en est pas de même du bien ; la volonté est loin d'être indifférente à son accomplissement et à sa réalisation, elle veut que le bien soit pratiqué et en fait une obligation à tout être raisonnable. Celui-ci, quoique moralement libre, apparaît soumis à une loi. Or toute idée de dépendance doit être écartée de la considération du beau. Le même philosophe démontre que l'idée du beau ne peut rentrer dans celle de perfection, qui d'ailleurs se confond avec l'idée de bien. La perfection consiste à posséder en soi tous les moyens de réaliser sa fin. Dans l'utile, le but est en dehors du moyen ; dans le parfait, les moyens et le but sont inséparables. L'être parfait est donc celui à qui rien ne manque et qui jouit de la plénitude de ses facultés. Mais la conception d'une fin et d'un rapport entre les moyens et la fin n'en est pas moins comprise dans l'idée de perfection.

On établit une corrélation entre les trois idées du beau, du bien et du vrai. Nous devons donc montrer la différence de cette dernière avec l'idée du beau. Le vrai est la parfaite identité de l'idée et de son objet. Il est évident dès lors que le vrai s'adresse à la raison seule, et suppose la conception pure des idées de la raison, dépouillées de toute forme, de toute manifestation sensible ; or le beau se voit, se contemple et ne se conçoit

pas ; il diffère donc du vrai, en ce qu'il est inséparable de la manifestation sensible. Le beau et le vrai au fond sont identiques ; mais pour s'identifier avec le vrai, le beau doit se dégager de sa forme : ce qui par là même l'anéantit comme beau.

II. Nous nous trouvons ainsi conduits à la véritable définition du beau. Sans entrer dans une analyse que ne comporte pas cet article, nous dirons, en nous appuyant sur ce qui précède, que l'idée du beau renferme la notion fondamentale d'un principe libre indépendant de toute relation, qui est à lui-même sa propre fin et sa loi, et qui apparaît dans un objet déterminé, sous une forme sensible. Le beau nous offre donc les deux termes de l'existence, l'invisible et le visible, l'infini et le fini, l'esprit et la matière, l'idée et la forme, non isolés et séparés, mais réunis et fondus ensemble de manière que l'un est la manifestation de l'autre. Cette harmonieuse unité est l'essence du beau qui peut se définir : la manifestation sensible du principe qui est l'âme et l'essence des choses.

Il est facile d'expliquer à l'aide de cette définition les caractères de l'idée du beau et du sentiment qu'il nous fait éprouver. En effet, s'il est vrai que le beau nous présente réunis dans le même objet les deux éléments de l'existence, le spirituel et le sensible, le fini et l'infini ; il s'adresse à la fois aux sens et à la raison, à la raison par l'intermédiaire des sens. A travers la forme sensible, l'esprit atteint l'invisible, c'est une révélation instantanée, soudaine, qui ne suppose ni comparaison ni réflexion ; ce n'est ni une conception pure, ni une simple perception, mais une intuition qui renferme dans un acte complexe les deux termes de toute connaissance, comme elle saisit les deux principes de toute existence. On voit donc en quoi, sous ce rapport, le beau diffère de l'utile, du bien et du vrai ; l'utile nous retient dans la sphère bornée du monde sensible, dans le cercle des besoins de notre nature finie. Le beau nous révèle l'infini, non en soi, mais dans une image et sous une forme sensible. Le bien nous fait concevoir la fin des êtres et le but auquel ils tendent ; mais dans le bien la fin est distincte des êtres eux-mêmes ; elle est placée en dehors d'eux ; ils y aspirent, ou ils doivent l'accomplir. Dans le beau, la fin et les moyens sont identiques ; la fin se réalise d'elle-même par un développement naturel, libre et harmonieux.

Puisque le beau nous offre l'image d'un être au sein duquel toute opposition est effacée et se développant harmonieusement et librement, la contemplation du beau doit éveiller dans notre âme une jouissance délicate qui n'a rien de commun avec celle que fait naître la satisfaction des besoins physiques, jouissance pure et désintéressée qui se suffit à elle-même, et n'est accompagnée d'aucun désir de faire servir l'objet à notre usage, de nous l'approprier ou de le détruire. Nous nous sentons seulement attirés vers la beauté par la sympathie et l'amour.

Nous pouvons distinguer aussi l'idée du beau de celle du sublime, et les deux sentiments qui leur correspondent. Le beau, c'est l'harmonie parfaite des deux principes de l'existence, de l'infini et du fini. Dans le sublime, cette proportion n'existe plus ; l'infini dépasse à tel point la manifestation sensible, que celle-ci apparaît comme incapable de le contenir et de l'exprimer. D'un côté, l'infini se révèle dans sa grandeur et son infinité ; de l'autre, le fini s'efface, disparaît, ou ne manifeste que son néant ; dès lors l'équilibre, qui dans le beau maintenait le rapport et l'harmonie des deux principes, est rompu. La sensi-

bilité est refoulée sur elle-même; l'homme, comme être fini, sent sa petitesse et son néant; il est accablé par cette mystérieuse puissance de l'absolu et de l'infini dont le spectacle lui est offert. Un sentiment de terreur et d'épouvante s'empare de son âme; mais en même temps, la partie de son être qui se sent infinie prend d'autant mieux conscience de sa grandeur, de son indépendance et de son infinité. Aussi, le sentiment du sublime est mixte; à la tristesse, à la frayeur, se mêle une joie intime et profonde et un attrait puissant qui s'exerce particulièrement sur les âmes fortes.

III. Dieu est le principe du beau, comme il est celui du vrai et du bien. Où trouver, en effet, l'idée du beau complètement réalisée, sinon dans le seul être au sein duquel la contradiction, l'opposition et le désaccord n'existent pas, dont l'intelligence, la volonté et la puissance se développent dans une éternelle harmonie et ne rencontrent aucun obstacle, dans l'être qui agit et crée sans effort et dont la félicité est inaltérable? Dieu, qui est le type de la liberté absolue, est donc aussi la beauté suprême; toute beauté dérive de lui. La beauté du monde est une image et un reflet de la beauté divine.

Parcourons les principaux degrés de l'existence, nous verrons le beau suivre dans la création le même progrès que l'intelligence, la vie et la spiritualité. La beauté n'est pas dans la matière, celle-ci ne devient belle que par l'arrangement et la disposition de ses parties, et par le mouvement qui lui est communiqué. Une forme régulière, des mouvements qui s'exécutent selon des lois fixes, la lumière et la couleur, voilà ce qui constitue la beauté des êtres inanimés, celle du système astronomique et du règne minéral; or il est évident qu'elle est empruntée à l'intelligence. Qu'est-ce que la régularité, l'harmonie, que sont les lois du mouvement, sinon la manifestation d'une force intelligente? Qu'est-ce que l'ordre, sinon la raison visible? Ce que nous trouvons à ce premier degré de l'existence, c'est la beauté mathématique; à elle peut s'appliquer cette définition du beau : *l'unité dans la variété*, la proportion, la convenance des parties entre elles. Mais cette formule ne peut être générale; appliquée aux êtres vivants et à la beauté spirituelle, elle devient trop abstraite, elle est vide et insignifiante. Dans la beauté physique elle-même, un élément lui échappe, la couleur qui nous plaît indépendamment de ses combinaisons et possède déjà le caractère symbolique. Dans le règne organique, l'exactitude et la simplicité des lignes géométriques font place à des formes plus riches et plus variées, qui annoncent une plus grande liberté et un commencement de vitalité. Les forces qui animent la plante, se déploient sous des formes et par des phénomènes qui se dérobent à la mesure précise et au calcul. En outre, la plante joint de l'expression symbolique à un degré plus élevé que le minéral. Par son aspect extérieur, par la disposition et la direction de ses branches et de ses feuilles, par ses couleurs, elle exprime des idées et des sentiments qui répondent aux affections de l'âme : la grâce, l'élégance, la mélancolie, etc. Aussi, nous commençons à sympathiser vivement avec ces êtres, quoiqu'ils ne possèdent pas les qualités dont ils nous offrent l'emblème ou le symbole. Le règne animal nous présente une beauté d'un ordre supérieur, et dont il est facile de suivre les degrés à travers le progrès des espèces. L'animal possède, outre les propriétés qui appartiennent à la plante, c'est-à-dire l'organisation et la vie, des facultés qu'elle n'a pas, la sensibilité, le mouvement spontané, l'instinct; il a des organes appropriés à ces fonc-

tions et qui non-seulement servent à les accomplir, mais les manifestent au dehors. La plante est enracinée au sol, immobile et muette; quoique doué d'une intelligence qui n'a pas conscience d'elle-même, et d'une activité qui ne se possède pas, l'animal se meut et agit en vertu de déterminations intérieures, en apparence volontaires et libres. Son caractère, ses mœurs et ses habitudes nous donnent l'image des qualités morales qui appartiennent à l'âme humaine; la laideur et la difformité sont ici bien plus fortement prononcées que dans le règne précédent; mais cela tient à la détermination même des formes et à la supériorité de l'expression. Les dissonances doivent être plus choquantes, les mélanges offrir un aspect bizarre et monstrueux, et à côté des qualités qui nous plaisent, la légèreté, la grâce, la douceur, la force, la finesse, le courage, apparaissent la lenteur, la stupidité, la férocité. Mais que peut être la beauté dans le règne animal, si on la compare à la beauté dans l'homme? « L'âme seule est belle, » a dit Plotin; aussi nous avons vu que dans les êtres inférieurs à l'homme, ce sont encore l'intelligence, la vie et l'expression des qualités morales qui font leur beauté; mais l'âme véritable, c'est l'âme humaine, le corps est fait pour elle, et il n'est pas seulement sa demeure, il est son image. Tout annonce dans le corps humain, dans ses proportions, dans la disposition des membres, dans la station droite, dans les attitudes et les mouvements, une force intelligente et libre. La surface n'est plus recouverte de végétations inanimées, d'écaillés, de plumes ou de poils; la sensibilité et la vie apparaissent sur tous les points; enfin la figure humaine est le miroir dans lequel viennent se refléter tous les sentiments et toutes les passions de l'âme. Qui pourrait dire tout ce qu'il y a de puissance d'expression dans le regard, dans le geste et dans la voix humaine? L'homme possède en outre un moyen de manifester sa pensée qui lui est propre : la parole. Enfin il se révèle tout entier dans ses actes. Les actions humaines ne sont pas seulement utiles ou nuisibles, bonnes ou mauvaises; elles sont aussi belles ou laides, selon qu'elles expriment les qualités de l'âme en harmonie avec son essence, l'intelligence, la noblesse, la bonté, la force, ou leur opposé : l'ignorance, la stupidité, la bassesse, la faiblesse et la méchanceté, selon qu'elles annoncent une nature richement douée, dont le développement facile est conforme à l'ordre, ou une âme pauvre, bornée, misérable, comprimée dans le développement de ses tendances, folle et désordonnée dans ses mouvements.

Telles sont, grossièrement indiquées sans doute, les principales manifestations du beau dans la nature et dans l'homme, c'est-à-dire dans le monde réel; mais le spectacle de la nature et de la vie humaine est loin de nous offrir une réalisation de l'idée du beau, capable de nous satisfaire; partout le laid à côté du beau; le hideux et le difforme, le chétif, l'ignoble forment contraste avec la beauté, l'obscurissent et la défigurent; partout, dans la vie réelle, la prose est mêlée à la poésie; aussi l'homme sent le besoin de créer lui-même des images et des représentations plus conformes à l'idée du beau, que conçoit son intelligence, et de reproduire cette beauté idéale qu'il ne trouve nulle part autour de lui. Alors naît l'art, dont la destination est de représenter l'idéal (voy. ARTS).

Nous reconnaissons donc trois formes principales de l'idée du beau : le beau absolu, le beau réel, et le beau idéal; le premier n'existe que dans Dieu, le second nous est offert dans la nature et dans la vie humaine, et le troisième est l'objet de l'art.

Les ouvrages que l'on peut consulter particulièrement sur le beau sont : d'abord quelques dialogues de Platon, tels que le *Grand Hippias*, le *Phèdre*, le *Banquet* et la *République*. — Plotin, *Traité sur le Beau*, dans le VI^e livre de la 1^{re} ennéade, et dans le VIII^e livre de la 5^e ennéade. — Spiletti, *Saggio sopra la Bellezza*, in-8, Rome, 1756. — Croozas, *Traité du Beau*, Amsterdam, 1724. — Le P. André, *Essai sur le Beau*, Paris, 1763. — Diderot, *Traité sur le Beau*, dans le recueil de ses œuvres. — Marcey de Ghuy, *Essay sur la Beauté*, in-8, Paris, 1770. — Hutcheson's *Inquiry into the original of our ideas of Beauty and Virtue*, Lond., 1753. — Donaldson's *Elements of Beauty*, Lond., 1787. — Hogarth's *Analysis of Beauty*, etc., Lond., 1753, trad. en français par Jansen, Paris, 1805. — Van Beek Calkoen, *Eurayales ou du Beau*, en hollandais. — Kant, *Traité du Beau et du Sublime ; Critique du Jugement*, dans le recueil de ses œuvres. — Heydenreich, *Idees sur la Beauté et la Politesse*. — Ferd. Delbrück, *le Beau*, in-8, Berlin, 1800. — Bouterwelk, *Idees sur la métaphysique du Beau*, Leipzig, 1807. — Adam Müller, *de l'Idée de Beauté*, in-8, Berlin, 1808. — Staeckling, *de la Notion du Beau*, in-12, Berlin, 1808. — Vogel, *Idees sur la théorie du Beau*, in-4, Dresde, 1812 (all.). — Solger, *Quatre dialogues sur le Beau et sur l'Art*, in-8, Berlin, 1815. — Krug, *Calliope et ses sœurs, ou Nouvelles leçons sur le Beau dans la nature et dans l'art*, in-8, Leipzig, 1805. — Ch. Lévêque, *la Science du Beau étudiée dans son principe, dans ses applications et dans son histoire*, Paris, 1861, 2 vol. in-8. — Chaignet, *Principes de la science du Beau*, Paris, 1860, in-8. — Lamennais, *de l'Art et du Beau*, Paris, 1865, in-12. — Voy., pour le complément de la bibliographie du beau, l'article ESTHÉTIQUE.

Les idées sur le beau contenues dans le précédent article ont été développées par l'auteur dans son livre : *Questions de Philosophie*, section V (Esthétique), 2^e édit., Paris, 1872. C. B.

BEAUSOBRE (Isaac de) naquit à Niort, le 8 mars 1659, d'une famille noble et ancienne, qui professait le culte réformé. Son père le destinait à la magistrature, où, comptant sur la protection de Mme de Maintenon, avec laquelle il avait quelque lien de parenté, il espérait le voir parvenir bientôt à une position élevée. Le jeune Beausobre préféra les fonctions ecclésiastiques. Il s'y prépara à l'Académie de Saumur, fut nommé pasteur en 1683, et envoyé en cette qualité à Châtillon-sur-Indre. Mais peu de temps après son installation, la révocation de l'édit de Nantes et les persécutions exercées contre les protestants l'ayant forcé de quitter son pays, il alla chercher un refuge à Rotterdam, passa de là à Dessau en qualité de chapelain de la princesse d'Anhalt, et se fixa définitivement à Berlin, où il occupa plusieurs postes importants. Il mourut en 1738, ayant près de quatre-vingts ans, et récemment marié à une jeune femme dont il eut plusieurs enfants. Beausobre est un théologien, un controversiste, et n'appartient à ce recueil qu'à cause du service rendu à l'histoire de la philosophie, surtout de la philosophie religieuse des premiers temps du christianisme, par son *Histoire critique de Manichéisme et du Manichéisme* (2 vol. in-4, Amst., 1734). Ce travail n'est pas écrit tout entier de la main de Beausobre ; le deuxième volume a été rédigé par Formey, d'après les notes de l'auteur, et il devait même être suivi d'un troisième, qui n'a jamais paru. *L'Histoire critique du Manichéisme* sera consultée avec fruit par tous ceux qui voudront connaître l'état des esprits en Orient pendant les premiers siècles qui ont suivi l'avé-

nement du christianisme. Il y règne une profonde connaissance de l'antiquité ecclésiastique, beaucoup de critique et de sagacité. Malheureusement, toutes ces qualités sont gâtées par l'esprit de secte. De plus, comme on ne connaissait alors ni les *Védas*, ni le *Zend-Avesta*, ni le *Code Nazaréen*, les faits exposés dans l'ouvrage dont nous parlons ont dû nécessairement souffrir de cette lacune. Nous ne parlons pas des œuvres purement théologiques de Beausobre, où règne toute la passion du sectaire persécuté.

BEAUSOBRE (Louis de), fils du précédent, naquit à Berlin en 1730, quand son père venait d'atteindre sa soixante et onzième année. Adopté par le prince royal de Prusse, plus tard Frédéric le Grand, il fut élevé au collège français de Berlin, et acheva ses études à l'université de Francfort. Après avoir voyagé en France pendant quelques années, il retourna dans la capitale de la Prusse, où il fut nommé membre de l'Académie des sciences et conseiller privé du roi. Il mourut en 1783. Louis de Beausobre était un homme d'esprit, doué de connaissances très-variées, mais dépourvu d'originalité et de profondeur. Il a laissé divers écrits philosophiques, où l'on retrouve, sous une forme assez vulgaire, les idées sceptiques et sensualistes du xviii^e siècle. En voici les titres : *Dissertations philosophiques sur la nature du feu et les différentes parties de la philosophie*, in-12, Berlin, 1753 ; — *le Pyrrhonisme du sage*, in-8, Berlin, 1754 ; — *Songes d'Épicure*, in-8, Berlin, 1756 ; — *Essai sur le Bonheur, introduction à la statistique, introduction générale à la statistique, etc.*, 2 vol. in-8, Amst., 1765.

BECCARIA (César Bonesana, marquis de), né à Milan en 1735, fut nommé professeur d'économie politique en 1768, dans sa ville natale, et remplit cette chaire avec beaucoup de distinction jusqu'à la fin de sa vie, arrivée en 1793. Il avait eu le projet de faire un grand ouvrage sur la législation ; mais les critiques injustes dont son *Traité des Délits et des Peines* fut l'objet l'empêchèrent de donner suite à cette idée. Ses leçons n'ont été imprimées qu'en 1804. Il avait commencé sa carrière d'écrivain en 1764, par la publication d'un journal littéraire et philosophique intitulé *le Café*. Les ouvrages de Montesquieu, particulièrement les *Lettres persanes* et *l'Esprit des lois*, déterminèrent sa vocation de publiciste et de philosophe. Son *Traité des Délits et des Peines* (in-8, Naples, 1764) lui a fait une très-grande réputation. Cet ouvrage, à l'influence duquel est due en très-grande partie la réforme du droit criminel en Europe, particulièrement en France, est l'expression de la philosophie et des sentiments philanthropiques du siècle dernier. L'auteur s'élève avec force contre les vices de la procédure criminelle, contre la torture en particulier ; il pose les véritables principes du droit pénal, en détermine l'origine, les limites, la fin, les moyens. Il termine son livre par ce théorème général, théorème très-utile, ajoute-t-il, mais peu conforme aux usages législatifs les plus ordinaires des nations : « C'est que, pour qu'une peine quelconque ne soit pas un acte de violence d'un seul ou de plusieurs contre un citoyen ou un particulier, elle doit être essentiellement publique, prompte, nécessaire, la plus légère possible en égard aux circonstances, proportionnée au délit, dictée par les lois. » Il n'est pas partisan du droit de grâce, du moins sous l'empire d'une législation pénale qui serait ce qu'elle doit être. « A mesure, dit-il, que les peines deviennent plus douces, la clémence et le pardon deviennent moins nécessaires. Heureuse la nation dans laquelle l'exercice du droit de

grâce serait funeste! » La pénalité a perdu pour la première fois, dans le livre de Beccaria, le caractère de la passion et de la vengeance, pour revêtir celui de la raison et de la moralité. Elle n'est plus, à ses yeux, qu'un régime moral pour le coupable, et un effroi salutaire pour les méchants. Le germe des systèmes pénitentiaires avait donc été déposé dans le livre des *Délits et des Peines*. L'auteur se prononce aussi avec force contre la peine de mort. Rousseau, dans son *Contrat social*, n'a fait que reproduire les arguments du publiciste italien sur cette grave question. Kant a répondu à tous deux. L'esprit du *Traité des Délits et des Peines* a aussi inspiré Filangieri, Romagnesi, et beaucoup d'autres. Cet ouvrage a été traduit en français plusieurs fois; la première traduction en fut faite par l'abbé Morellet en 1766, sur l'invitation de Malesherbes; celle de Collin de Plancy, 1823, contient les commentaires de Voltaire, de Diderot, etc.; la plus récente est de M. Faustin Hélie, Paris, 1856, in-12. — On a aussi de Beccaria : *Recherches sur la nature du style*, in-8, Milan, 1770. Mais ce dernier ouvrage est tombé dans l'oubli. On peut consulter sur Beccaria les *Publicistes modernes*, par M. Baudrillart, Paris, 1862, in-8. X.

BECCHETTI, évêque de città della Pieve, faisant alors partie de l'État ecclésiastique, a écrit en 1812 un livre où se trouve inscrit le nom de la philosophie : *Philosophie des anciens peuples... en réponse à l'ouvrage de M. Dupuis*, Pérouse, 1812, in-12. C'est une composition confuse, sans méthode et sans érudition, combinant en proportions inégales la théologie qui a le premier rang et la philosophie, représentée surtout par les indiens, les persans, les gnostiques. Le tout a pour but de réfuter la doctrine du livre de *l'Origine des Cultes*, et voici la conclusion : la religion n'a rien d'allégorique, et Jésus-Christ n'est pas un mythe. X.

BECK (Jacques-Sigismond), né à Lissau, près de Dantzig, vers 1761, successivement professeur de philosophie à Halle et à Rostock, s'est distingué comme interprète de la philosophie de Kant. Mais cette interprétation fut un progrès vers l'idéalisme de Fichte. Pour lui, « la chose en soi, ou la *noumène* de Kant, n'est qu'une œuvre d'imagination. »

Mécontent du scepticisme de Schulze, qui n'est qu'une espèce de dogmatisme empirique; peu satisfait de la fausse manière dont Reinhold avait compris et présenté la philosophie critique, Beck entreprit de mettre cette philosophie sous son véritable jour, et de porter un jugement définitif sur sa valeur. Mais il n'aboutit, comme le remarque très-bien M. Michelet de Berlin, qu'à un scepticisme idéaliste. En effet, malgré ses efforts apparents pour sortir du doute, Beck ne tient pas essentiellement à conserver à nos connaissances une valeur objective; car, pour lui, le degré le plus élevé de la science, la philosophie transcendantale, n'est que l'art de se comprendre soi-même.

Partant de l'acte primitif de la représentation, c'est-à-dire du fait constitutif de l'intelligence, comme d'un principe suprême, Beck donne à la philosophie un caractère expérimental et exclusivement psychologique, c'est-à-dire qu'il ne laisse plus rien debout que les représentations mêmes de notre esprit, distinguées les unes des autres par les différents degrés de la réflexion. Ainsi, l'espace, le temps, les catégories de notre entendement, ne sont pas quelque chose de réel, mais les représentations primitives de notre intelligence. La catégorie de la quantité, par exemple, est une synthèse par laquelle nous

reconnaissons divers éléments homogènes en un seul tout; et ce tout, au yeux de Beck, n'est pas autre chose que l'espace lui-même. Seulement il établit une distinction subtile entre l'espace, tel qu'il vient de nous l'expliquer, et la représentation de l'espace. Le premier est le produit d'une synthèse spontanée, sans aucun mélange de réflexion; on l'appelle, pour cette raison, une intuition. La seconde, c'est-à-dire la notion de l'espace; car ce n'est plus un produit spontané ou intuitif. Quand j'ai la notion d'une ligne, je la perçois, je ne la crée point; au contraire, je la crée, je la produis par une synthèse spontanée, lorsque je la tire. Il y a donc ici toute la différence qui sépare la spontanéité de la réflexion.

Outre l'acte primitif de la représentation, Beck en admet un autre en rapport avec le premier, et qu'il appelle l'acte de la *reconnaissance primitive*. C'est à peu près ce que Kant a appelé le schématisme transcendantal. La synthèse primitive, jointe à la reconnaissance primitive, produit l'unité objective, synthétique et originelle des objets (*Seul point de vue possible*, etc., p. 140-145).

Un point essentiel par lequel Beck est séparé de Kant, c'est qu'il n'accorde au noumène, à la chose en soi, qu'il appelle l'Inintelligible, qu'une existence purement subjective, tandis que le fondateur de la philosophie critique en faisait la véritable objectivité. J'affirme de la manière la plus absolue, dit-il, que l'existence, tout comme la non-existence des choses en soi, n'est absolument rien (*ib.*, p. 248, 250, 252, 265 et 266). Ce concept est donc complètement dépourvu de matière, rien pour nous ne lui est adéquat. Beck n'a cependant pas le courage de rejeter entièrement le monde réel. — Il regarde la liberté morale comme un fait et un acte original. Quant à la foi morale en Dieu et à l'immortalité, elle n'est pour lui qu'un certain état de la réflexion chez l'homme de bien (*ib.*, p. 287, 298).

On a de Beck : *Extraits explicatifs des ouvrages critiques de Kant*, Riga, 1793-1796, 3 vol. in-8 (le troisième volume de cet ouvrage porte aussi ce titre particulier : *Seul point de vue possible d'où la philosophie critique doit être envisagée*); — *Esquisse de la philosophie critique*, in-8, Halle, 1796; — *Commentaire de la métaphysique des mœurs de Kant*, 1^{re} partie (*le Droit*), in-8, Halle, 1798; — *Propédeutique à toute étude scientifique*, in-8, Halle, 1799; — *Principes fondamentaux de la législation*, in-8, Leipzig, 1806; — *Manuel de la logique*, in-8, Rostock et Schwer, 1820; — *Manuel du droit naturel*, in-8, Iéna, 1820. — On lui attribue aussi l'écrit anonyme suivant : *Exposition de l'ambiguïté des concepts de réflexion, avec un essai de réfutation des objections d'Énésidème* (Schulze), dirigées contre la philosophie élémentaire de Reinhold, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1795. J. T.

BECKER ou **BEKKER** (Balthazar), né en 1634 à Metslawier dans la Westfrise, fut longtemps persécuté, et finit par être retranché du sein de l'Église réformée, dont il était ministre. Il fut coupable, aux yeux de ses ennemis, de nier l'action des esprits sur les hommes, et d'être attaché au cartésianisme. Ces deux chefs d'accusation se tiennent plus étroitement qu'il ne le paraît au premier abord. En effet, si l'esprit fin n'a aucune action possible sur la matière, comme le soutenaient les cartésiens, le démon ne peut agir sur le corps humain. L'intervention divine ne serait donc pas moins nécessaire ici que pour opérer l'action et la réaction entre l'âme et le corps. Becker niait aussi la magie et la sorcellerie, l'homme ne pouvant pas plus agir sur les

esprits, que les esprits sur l'homme. Il a laissé les ouvrages suivants : *Candida et sincera admonitio de philosophia cartesianâ*, in-12, Wesel, 1668. Cette philosophie ayant paru hétérodoxe, il en fit une *Apologie*, qui ne fut pas plus goûtée que son *Explication du caléchisme de Heidelberg*. — *Le Monde enchanté*, en holland., in-4, 4 vol., Leuwarden, 1690; Amst., 1691-1693 : ouvrage qui a été traduit en français, en italien, en espagnol et en allemand. Becker publia cet ouvrage à l'occasion de la grande comète de 1680, la même qui fixa l'attention de Bayle. Ces deux philosophes furent également persécutés pour avoir voulu rassurer leurs contemporains contre les vaines frayeurs que leur inspirait l'apparition de cette comète, et pour avoir voulu les délivrer de quelques superstitions funestes. On peut voir sur sa polémique : O. G. H. Becker, *Schediasma criticolitterarium de controversiis præcipuis B. Beckeri motis*, in-4, Koenigsb. et Leipzig, 1721. Schwager a écrit la vie de B. Becker, in-8, Leipzig, 1780.

BECKER (Rodolphe-Zacharie), né à Erfurt en 1786, précepteur à Dessau, puis professeur privé à Gotha, a popularisé la philosophie morale, par ses *Leçons sur les droits et les devoirs des hommes*, in-8, 2 parties, Gotha, 1791-1792. — Un *Mémoire couronné par l'Académie de Berlin*, sur la question de savoir s'il y a des manières de tromper le peuple qui lui soient avantageuses. Cet ouvrage a aussi paru en français, in-4, Berlin, 1780. — *Du Droit de propriété en matière d'ouvrages d'esprit*, in-8, Francfort et Leipzig, 1789.

BÈDE, surnommé le *Vénéérable*, naquit en 672 ou 673, dans un village du diocèse de Durham. A l'âge de sept ans, ses parents le confièrent aux soins des moines, depuis peu établis à Weremouth et à Jarrow ; à dix-neuf ans, il fut ordonné diacre, prêtre à trente ans, et le premier asile de son enfance devint le séjour où sa vie entière s'écoula. En 701, le pape Sergius l'ayant, dit-on, mandé à Rome, il avait refusé, malgré les vives instances du pontife, de quitter sa solitude et son pays. Au milieu des devoirs aussi nombreux que pénibles de la profession monastique, innombrables *monastica servitutis retinacula*, comme il les appelle, son esprit laborieux et vaste se livra assidûment à l'étude de toutes les branches des connaissances humaines qui étaient alors cultivées, et il acquit une instruction bien supérieure à celle de ses contemporains. Dans le catalogue des livres qu'il avait composés, et dont la plupart nous sont parvenus, on trouve des introductions élémentaires aux différentes sciences, des traités sur l'arithmétique, la physique, l'astronomie et la géographie, des sermons, des notices biographiques sur les abbés de son monastère et sur d'autres personnages éminents, des commentaires sur l'Écriture sainte, enfin une *Histoire ecclésiastique des Anglo-Saxons*, qu'il rédigea sur des documents envoyés de tous les diocèses d'Angleterre et même de l'Église de Rome. La tradition lui attribue un recueil d'axiomes tirés des ouvrages d'Aristote, et M. Barthélemy Saint-Hilaire en a tiré la conclusion qu'il avait eu sous les yeux la *Politique* du philosophe grec (*Polit. d'Aristote*, préf.) ; mais d'habiles critiques pensent que ce recueil est plus ancien, et que Bède, comme les docteurs scolastiques des siècles suivants, jusqu'au XIII^e, n'a connu d'Aristote que l'*Organon* (*Rech. sur l'âge et l'origine des trad. d'Aristote*, par C. Jourdain, in-8, 2^e édit., p. 21). Boèce, Cicéron et les Pères, sont les autorités qu'il suit le plus fréquemment ; et comme il leur emprunte à peu près tout ce qu'il avance, on ne doit chercher

dans ses ouvrages ni un système régulier, ni des théories qui lui soient propres ; ce sont de laborieuses compilations dont l'utilité fut inappréciable au vin^e siècle, mais qui aujourd'hui n'offrent pour nous que fort peu d'intérêt. Bède mourut en 735, comme il avait vécu, au milieu de travaux littéraires, et dans la pratique de la dévotion. Quelques auteurs reculent sa mort, sans aucune vraisemblance, jusqu'à l'année 762 ou même 766. — Les œuvres de Bède ont eu plusieurs éditions. La dernière et la plus complète est celle de Cologne, 1688, en 8 volumes in-fol., dont les deux premiers comprennent les ouvrages sur les sciences humaines ; les *Éléments de philosophie*, qui forment le second, sont de Guillaume de Conches. Il faut y joindre divers opuscules publiés par Wharton (in-4, Londres, 1693) ; Martene, *Thesaurus Anecdotorum*, t. V ; Mabillon, *Analecta. L'Histoire des Saxons*, traduite, dit-on, en saxon, par Alfred le Grand, a été souvent réimprimée à part. On peut consulter sur la vie et les ouvrages de Bède : Oudin, *Comm. de Scriptoribus ecclesiasticis*, t. I ; — Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiast.*, t. VI ; — Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Benedicti*, t. III, p. 1 ; et parmi les écrivains plus récents, Lingard, *Antiquités de l'Église saxonne*, dans les *Preuves de l'Histoire d'Angleterre*. C. J.

BENDAVID (Lazare), philosophe israélite, d'un esprit très-distingué, et disciple zélé de Kant, qui en parle dans ses ouvrages avec la plus haute estime. Né à Berlin, en 1762, de parents très-pauvres, il exerça d'abord un métier, celui de polir le verre, tout en faisant lui-même sa première éducation. Il ne fut pas plutôt parvenu à s'assurer une petite position contre le besoin, qu'il se rendit à Goettingue pour y suivre les cours de l'Université. Ses goûts le portèrent d'abord vers l'étude des mathématiques, qu'il cultiva pendant quelque temps avec un grand succès. Mais la philosophie de Kant commençant alors à faire beaucoup de bruit en Allemagne, Bendauid voulut la connaître et s'y attacha d'une manière irrévocable. De retour à Berlin, en 1790, il fit des leçons publiques sur la *Critique de la Raison pure*. Il se rendit ensuite à Vienne, où il exposa le système entier de la philosophie critique, à la satisfaction générale de tous les esprits éclairés. Le gouvernement autrichien, dans ses préjugés étroits, lui ayant interdit l'enseignement public, Bendauid fut accueilli dans la maison du comte de Harrach, où pendant quatre ans il continua ses leçons devant un auditoire choisi. Cependant, de sourdes persécutions l'obligèrent enfin à regagner sa ville natale, où, par ses cours et par ses écrits, il rendit de grands services à la nouvelle école. Il prit aussi part à la rédaction d'un journal politique, qui se publiait à Berlin pendant l'invasion française, et montra jusqu'à la fin de sa vie le plus grand zèle pour l'instruction de ses coreligionnaires. Il mourut le 28 mars 1832, sans avoir apporté la moindre modification à ses opinions purement kantienne. Voici les titres de ses écrits philosophiques, tous publiés en allemand : *Essai sur le Plaisir*, 2 vol. in-8, Vienne, 1794 ; — *Leçons sur la critique de la Raison pure*, in-8, Vienne 1795, et Berlin, 1802 ; — *Leçons sur la critique de la Raison pratique*, in-8, Vienne 1796 ; — *Leçons sur la critique du Jugement*, in-8, Vienne, 1796 ; — *Matériaux pour servir à la critique du Goût*, in-8, Vienne, 1797 ; — *Essai d'une théorie du Goût*, in-8, Berlin, 1798 ; — *Leçons sur les principes métaphysiques des sciences naturelles*, in-8, Vienne, 1798 ; — *Essai d'une théorie du droit*, in-8, Berlin, 1802 ; — *de l'Origine de nos connaissances*, in-8, Berlin, 1802. Ce dernier ouvrage est un Mémoire adressé à

l'Académie des sciences de Berlin, sur une question mise au concours.

BENTHAM (Léremie), né à Londres en 1748, l'un des juriconsultes et des publicistes philosophes les plus distingués de notre siècle. Il se destinait d'abord à la profession d'avocat; mais, en voyant le chaos de la législation anglaise, l'inconstance et l'arbitraire de la jurisprudence, il ne put se décider à faire partie active d'un corps où l'on porte des toasts à la *glorieuse incertitude de la loi*. Il comprit que le plus grand service à rendre à son pays, était de provoquer la réforme des abus dans la législation et l'administration de la justice. Il consacra donc toute sa vie à des travaux de ce genre. Il était lié avec le conventionnel Brissot, connaissait la France qu'il avait visitée plus d'une fois, et reçut même de la Convention le titre de citoyen français. Ennemi des préjugés et des abus, deux choses qui ont d'ailleurs une liaison si étroite, Bentham ordonna par son testament que son corps fût livré aux amphithéâtres d'anatomie. Il mourut en 1832.

Bentham voulait que la justice ne fût rendue au nom de personne, ne voyant dans l'habitude de la rendre au nom du roi qu'un reste de la barbarie féodale. Tout tribunal doit être, suivant lui, universellement compétent. Du reste, il croit que certains tribunaux d'exception sont nécessaires. Un seul juge par tribunal, avec pouvoir de délégation, lui semble offrir plus de garantie que plusieurs. Il ne veut point de vacances pour les tribunaux. Les autres points principaux des réformes qu'il propose sont : l'amovibilité des juges; une accusation et une défense publiques; la fusion des professions d'avocat et d'avoué, et l'abolition du monopole; pas de jury en matière civile; enfin une codification qui permette de savoir à juste quelles sont les lois en vigueur, quelles lois régissent chaque matière, et comment elles doivent être entendues. Bentham s'est beaucoup occupé de la constitution, des règlements et des habitudes des assemblées législatives. Il expose très au long ce qu'il appelle les *Sophismes politiques* et les *Sophismes anarchiques*. Il intitule aussi ce dernier traité : *Examen critique des diverses déclarations des droits de l'homme et du citoyen*. Toute cette logique parlementaire est fort curieuse.

Pour se faire une juste idée du système et des opinions de Bentham, il faut, dit M. Jouffroy, lire son *Introduction aux principes de la morale et de la législation*; c'est là qu'il a cherché à remonter aux principes philosophiques de ses opinions. Habitué, comme légiste, à n'envisager les actions humaines que par leur côté social ou leurs conséquences relatives à l'intérêt général, Bentham finit par en méconnaître le côté moral ou individuel. C'est ainsi qu'il a été conduit à croire et à poser en principe que la seule différence possible entre une action et une autre, réside dans la nature plus ou moins utile ou plus ou moins nuisible de ses conséquences, et que l'utilité est le seul principe au moyen duquel il soit donné de la qualifier. Aux yeux du publiciste anglais, toute action et tout objet nous seraient parfaitement indifférents, s'ils n'avaient la propriété de nous donner du plaisir et de la douleur. Nous ne pouvons donc chercher ou éviter un objet, vouloir une action ou nous y refuser, qu'en vue de cette propriété. La recherche du plaisir et la fuite de la douleur, tel est donc le seul motif possible des déterminations humaines, et par conséquent l'unique fin de l'homme et tout le but de la vie. Tel est le principe moral et juridique suprême de Bentham, principe égoïste, base du système d'Epicure et de la phi-

losophie pratique de Hobbes. Il n'est donc pas aussi nouveau que l'auteur avait la simplicité de le croire. Seulement, Epicure et Hobbes le présentent comme une déduction des lois de notre nature, tandis que Bentham le pose tout d'abord comme un axiome qui n'aurait d'autre raison que sa propre évidence.

Bentham, après avoir ainsi naïvement posé son principe, le prend pour base de ses définitions et de ses raisonnements. *L'utilité* est pour lui cette propriété d'une action ou d'un objet qui consiste à augmenter la somme de bonheur, ou à diminuer la somme de misère de l'individu ou de la personne collective sur laquelle cette action ou cet objet peut influer. La *légitimité*, la *justice*, la *bonté*, la *moralité* d'une action, ne peuvent être définies autrement, et ne sont que d'autres mots destinés à exprimer la même chose, *l'utilité* : s'ils n'ont pas cette acception, dit Bentham, ils n'en ont aucune. D'après ces principes, l'intérêt de l'individu, c'est évidemment la plus grande somme de bonheur à laquelle il puisse parvenir, et l'intérêt de la société, la somme des intérêts de tous les individus qui la composent.

Sa doctrine ainsi établie, Bentham cherche quels peuvent être les principes de qualification opposés à celui de l'utilité, ou simplement distincts de ce principe, et il n'en reconnaît que deux : l'un qu'il appelle le principe ascétique ou l'ascétisme, l'autre qu'il nomme le principe de sympathie et d'antipathie. Le premier de ces principes qualifie bien les actions et les choses, les approuve ou les désapprouve d'après le plaisir ou la peine qu'elles ont la propriété de produire; mais, au lieu d'appeler bonnes celles qui produisent du plaisir, mauvaises celles qui produisent de la peine, il établit tout l'opposé, appelant bonnes celles qui entraînent à leur suite de la peine, et mauvaises celles qui conduisent au plaisir. Le second de ces principes opposés à celui de l'utilité, le principe de sympathie et d'antipathie, comprend tout ce qui nous fait déclarer une action bonne ou mauvaise, par une raison distincte et indépendante des conséquences de cette action. Bentham cherche ensuite à réfuter ces principes, différents du sien.

C'est dans les conséquences de ce système que l'originalité de l'auteur se montre plus particulièrement. Un des principaux titres de gloire de Bentham, c'est d'avoir essayé de donner une mesure pour évaluer ce qu'il appelle la bonté et la méchanceté des actions, ou la quantité de plaisir et de peine qui en résulte. Il commence donc son arithmétique morale par une énumération et une classification complète des différentes espèces de plaisirs et de peines. Vient ensuite une méthode pour déterminer la valeur comparative des différentes peines et des différents plaisirs : opération délicate et qui consiste à peser toutes les circonstances capables d'entrer dans la valeur d'un plaisir. Ces circonstances sont déterminées en envisageant un plaisir sous ses rapports principaux : ceux de l'intensité, de la durée, de la certitude, de la proximité, de la fécondité, enfin de la pureté. La même méthode s'applique évidemment aux peines. Ce n'est qu'après avoir envisagé les plaisirs et les peines qui résulteront de deux actions sous tous ces rapports, qu'on peut décider avec assurance laquelle est réellement la plus utile ou la plus nuisible, la meilleure ou la pire, et mesurer la différence qui existe entre elles. Il faut aussi tenir compte des différences qui existent entre les agents, différences qui se distinguent en deux ordres, dont le premier comprend les tempéraments, les divers états de santé ou de maladie,

les degrés de force ou de faiblesse du corps, de fermeté ou de mollesse du caractère, les habitudes, les inclinations, le développement plus ou moins grand de l'intelligence, etc., etc. Bentham ne se contente pas de dresser un catalogue exact de toutes ces circonstances, il entre sur chacune d'elles dans des développements pleins de sagacité.

Mais le législateur ne peut tenir compte de tous ces détails ; il est obligé de procéder d'une manière générale et, par conséquent, de se guider d'après des vues d'ensemble, d'après les grandes classifications dans lesquelles se répartissent les individus ; ce sont ces vues qui nous fournissent les circonstances du second ordre, où les premières se trouvent naturellement comprises. Telles sont celles qui résultent du sexe, de l'âge, de l'éducation, de la profession, du climat, de la race, de la nature du gouvernement et de l'opinion religieuse. De là une conséquence législative : c'est que, pour qu'il y ait égalité dans la peine infligée à un coupable, il faut que cette peine ne soit pas matériellement la même pour tous les sexes, pour tous les âges, enfin pour toutes les circonstances dont nous venons de parler.

Mais les peines et les plaisirs ne se bornent pas tous à un seul individu ; il en est qui s'étendent à un grand nombre. De là un troisième élément du calcul moral, élément que Bentham a analysé avec le plus grand soin. Les résultats de cette analyse sont peut-être ce que son système offre de plus original et de plus utile. Le calcul de tout le mal ou de tout le bien que fait une action à la société, par delà l'individu qui la subit directement, et les lois suivant lesquelles se répandent et se multiplient les effets de ce bien ou de ce mal, voilà ce que nous offre l'ingénieuse analyse de Bentham.

Pour apprécier une action au moyen de ces données, il faut envisager comparativement ses bons et ses mauvais effets ; c'est uniquement d'après le résultat de cette comparaison qu'il sera permis de la qualifier de bonne ou de mauvaise. On décidera de la même manière quelle est, de deux actions, celle qu'il faut juger la meilleure ou la pire. On résoudra enfin par un procédé analogue la question de savoir quel est le degré de bonté ou de méchanceté d'une action déterminée faisant partie d'un certain nombre d'autres actions.

Pour savoir maintenant si le législateur doit ériger en délits certaines actions et leur infliger des peines, il faut rechercher si la peine peut empêcher le délit, ou du moins le prévenir souvent ; et, en supposant qu'elle le puisse, si le mal de la peine est moindre que celui de l'action. Bentham examine ensuite quels sont les meilleurs moyens à employer par le législateur pour porter les hommes à faire le plus d'actions utiles, et les détourner le plus efficacement des actions nuisibles à la communauté. Il se livre ici à une nouvelle étude du plaisir et de la peine, envisagés comme leviers entre les mains du législateur, et en distingue quatre sortes : 1^o les plaisirs et les peines qui résultent naturellement de nos actions, et que Bentham appelle, pour cette raison, la sanction naturelle ; 2^o ceux qui viennent de la sanction morale, c'est-à-dire de l'opinion publique ; 3^o ceux qui ont pour cause la sanction légale ; et 4^o enfin ceux qui ont leur origine dans la sanction religieuse. La sanction légale peut seule être appliquée par le législateur ; mais il doit prendre garde de se mettre en opposition avec les trois autres. Bentham trace à ce sujet la ligne de démarcation qui sépare le droit et la morale. Il montre très-bien, et par des raisons très-sages, ce qui avait été démontré mille fois, mais jamais

peut-être avec la même évidence, jusqu'où peut aller la législation, et jusqu'où elle ne doit pas pénétrer. Après cela, Bentham entre dans la législation elle-même, et jette les bases du Code civil et du Code pénal. Il divise les différents recueils de lois en Codes *substantifs* et en Codes *adjectifs*, suivant qu'ils sont principaux ou accessoires. Nous ne le suivrons pas dans les dernières conséquences de sa philosophie pratique ; elles appartiennent plutôt à la science de la législation qu'à celle de la philosophie. Nous ne résumerons même pas ce qu'il peut y avoir de faux et de dangereux dans la philosophie que nous venons d'esquisser. Cette réputation se trouve faite par cela seul qu'on reconnaît dans l'homme un autre principe d'action que l'intérêt.

Les principaux ouvrages de Bentham sont : *Introduction aux principes de morale et de jurisprudence*, in-8, Londres, 1789 et 1823 ; — *Traité de législation civile et pénale*, in-8, Paris, 1802 et 1820 ; — *Théorie des peines et des récompenses*, in-8, Paris, 1812 et 1826 ; — *Tactique des assemblées délibérantes et des sophismes politiques*, in-8, Genève, 1816 ; Paris, 1822 ; — *Code constitutionnel*, in-8, Londres, 1830-1832 ; — *Déontologie ou Théorie des devoirs* (œuvre posthume), in-8, Londres, 1833 ; — *Essai sur la nomenclature et la classification en matière d'art et de science*, publié par le neveu de l'auteur en 1823 ; — *Défense de l'usure*, in-8, Londres, 1787 ; — *Panoptique ou Maison d'inspection*, in-8, Londres, 1791 ; — *Chrestomathie*, in-8, Londres, 1718. — Pour l'exposition générale et la critique du système de Bentham, voy. particulièrement Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, t. II, leç. xiv. J. T.

BÉRARD (Frédéric), né à Montpellier en 1789, et professeur d'hygiène à l'école de cette ville, a bien mérité de la philosophie spiritualiste par son livre intitulé : *Doctrine des rapports du physique et du moral* (in-8, Paris, 1823). Il reconnaît que l'étude de l'homme ne peut être bien faite qu'à la condition de l'envisager tout à la fois sous les points de vue physiologique et psychologique : c'est le moyen, dit-il, de ne tomber ni dans le matérialisme ni dans le spiritualisme outré. La sensation est inexplicable par le mouvement, soit vital, soit chimique ; elle ne l'est pas davantage par le galvanisme et l'électricité, ou par tout autre fluide impondérable. Ce ne sont point les nerfs qui sentent, et le cerveau lui-même n'est pas indispensable pour qu'il y ait sensation. Il est plus raisonnable d'admettre que l'âme sent dans la partie du corps à laquelle la sensation est rapportée que de penser qu'elle sent ailleurs. Le temps pendant lequel le sentiment persiste après la décapitation varie suivant les différentes classes d'animaux, et suivant la manière de faire l'opération. Les mouvements des animaux décapités présentent les mêmes caractères que les mouvements volontaires. Ni le jugement, ni la mémoire, ni l'imagination ne s'expliquent par la sensation, quoiqu'il y ait, suivant l'auteur, des sensations actives. Le moi n'est pas toujours entièrement passif dans les rêves. L'instinct lui-même appartient au moi, comme modification des sentiments ; il est actif sous certains rapports, et se combine avec les données de la réflexion. Les langues sont aussi le produit de l'activité du moi : l'esprit est tout à la fois actif et passif dans le somnambulisme. La personnalité morale, l'existence substantielle d'un être simple en nous et son immortalité, sont aussi établies dans le livre estimable du docteur Bérard. Il n'était point partisan du système de Gall ; il l'a réfuté dans le *Dictionnaire des Sciences médicales*, article CRANIOMÉTRIE. Bérard a fait, dans cet ouvrage, plusieurs autres articles importants. On a encore de

lui. *Doctrine médicale de l'école de Montpellier, et comparaison de ces principes avec ceux des autres écoles de l'Europe.*

BÉRENGER, né à Tours, au commencement du XI^e siècle, de parents riches et distingués, étudia les arts libéraux et la théologie sous Fulbert de Chartres, un des maîtres les plus fameux de ce temps. Revenu dans sa patrie en 1030, il fut choisi pour écolâtre, *magister scholarum*, du monastère de Saint-Martin, et remplit ces fonctions jusqu'en 1039, où il devint archidiacre d'Angers. Un point qui touche au fond même du christianisme, celui de savoir quel est le sens du sacrement eucharistique, soulevait alors de vifs débats. Déterminé, dit-on, par une rivalité d'école, Bérenger soutint contre Lanfranc de Pavie, supérieur de l'abbaye du Bec et son émule, que l'eucharistie n'était qu'un pur symbole, opinion déjà émise par Scot Erigène. Divers conciles tenus en 1050, à Rome, à Verceil, à Brienne, en Normandie, et à Paris, condamnèrent la doctrine de Bérenger, et celui de Paris le priva même de ses bénéfices. Bérenger, qui s'était vigoureusement défendu, pensa qu'il devait céder à l'orage et abjurer. Mais à peine se fut-il rétracté, en 1055, devant le concile de Tours, qu'il revint à son premier sentiment, et désormais sa vie offrit, pour tout spectacle, de continuelles variations. Une seconde abjuration devant le concile de Rome, en 1059, fut aussitôt suivie d'une nouvelle rechute. En 1078, il abjura une troisième fois aux pieds du pape Grégoire VII, et deux années plus tard l'incertitude de son orthodoxie obligea encore de le citer devant le concile de Bordeaux, où il confirma ses précédentes rétractations. Quelques auteurs pensent que sa conversion fut sincère et définitive; d'autres le contestent, entre autres Oudin, Cave, et la plupart des écrivains protestants. Il mourut en 1088. Un chroniqueur cité par Launoy (*de Scholasticis celebrioribus liber*) loue les connaissances de Bérenger en grammaire, en philosophie et en nécromancie. Hildebert de Lavardin, son disciple, dans une épitaphe qu'il lui a consacrée, dit que son génie a embrassé tous les objets décrits par la science, chantés par la poésie, *quidquid philosophi, quidquid cecinerunt poete*. Sigebert de Gembloux parle de son talent pour la dialectique et les arts libéraux (*de Script. Eccles.*, c. 11); tous les historiens le représentent comme versé profondément dans les sciences humaines. Ceux de ses ouvrages qui nous sont parvenus portent, en effet, l'empreinte d'une érudition assez variée, et qui, au XI^e siècle, était peu commune. Lanfranc, son adversaire, lui reprochait ses réminiscences profanes, et ce n'était pas sans motifs; car, dans un de ses opuscules, il cite cinq fois Horace. Cette préoccupation de l'antiquité classique s'allie, chez Bérenger, comme chez tant d'autres, à un esprit d'indépendance, attesté d'ailleurs par l'histoire entière de sa vie. Il ne récusait pas l'autorité; mais il a écrit ces mots que beaucoup de philosophes d'une époque plus éclairée n'auraient pas désavoués (*de Sacra cena*, p. 100) : « Sans doute, il faut se servir des autorités sacrées quand il y a lieu, quoiqu'on ne puisse nier, sans absurdité, ce fait évident, qu'il est infiniment supérieur de se servir de la raison pour découvrir la vérité. » Ailleurs, dans son élan pour la dialectique, il s'écrie que Dieu lui-même a été dialecticien, et à l'appui de cette étrange assertion il cite quelques raisonnements tirés de l'Évangile. On ne saurait donner au droit de discussion, comme le dit ingénieusement M. J.-J. Ampère, une plus haute garantie. Telle est donc la physionomie générale sous laquelle Bérenger se présente : il a continué Scot Erigène et préparé Abailard. Inférieur à tous deux, par le génie et par l'influence, il

s'est trompé comme l'un et l'autre en appliquant la dialectique aux objets de la foi; mais de son entreprise échouée il est resté un ébranlement profitable sous quelques rapports à l'esprit humain, qui, au commencement du XI^e siècle, se mourait de langueur et d'immobilité.— Quelques opuscules de Bérenger sont éparés dans les œuvres de Lanfranc (in-f°, Paris, 1648), et diverses collections bénédictines. En 1710, Lessing, ayant retrouvé dans la Bibliothèque de Brunswick un manuscrit de son livre de *Sacra cena*, en publia quelques fragments sous le titre de *Berengarius Turonensis*, in-4. Depuis, l'ouvrage complet a été imprimé par les soins de M. Fred. Vischer, in-8, Berlin, 1834. On peut consulter, en outre : Oudin, *Dissert. de vita, scriptis et doctrina Berengarii*, ap. *Comment. de Script. Eccles.*, t. II, p. 622; — *Histoire littéraire de France*, t. VIII; — M. Ampère, *Histoire littéraire de France avant le XI^e siècle*. C. J.

BÉRENGER (Pierre), natif de Poitiers et disciple d'Abailard, écrivit après le concile de Sens une *Apologétique* où il essayait de justifier son maître. Le fond de cette défense, qui est semée de beaucoup de réminiscences profanes, est moitié plaisant, moitié sérieux, et la forme en est généralement très-acerbe. Les Pères du concile y sont représentés sous les figures les plus grotesques, préparant, au milieu des désordres d'une orgie, une sentence de condamnation, arrachée par la crainte et la vengeance. Mais c'est surtout à saint Bernard que l'impitoyable champion d'Abailard prodigue le sarcasme et l'outrage. Il conteste son éloquence; il nie jusqu'à son orthodoxie; il lui reproche de se payer de jeux de mots et d'abuser les esprits par des frivolités puérides ou par des erreurs que l'Église réprouve. Ce pamphlet est une œuvre de la jeunesse de l'auteur, qui n'en publia que la première partie. Plus tard, tout en refusant de le désavouer, Bérenger se défendit, dans une lettre à l'évêque de Mende, d'admettre les opinions imputées à Abailard, et d'avoir voulu attaquer la personne de saint Bernard. « J'ai mordu, dit-il, je l'avoue; mais ce n'est point le béat contemplatif, c'est le philosophe; ce n'est point le confesseur, mais l'écrivain. J'ai attaqué non pas l'intention, mais la langue; non pas le cœur, mais la plume. » L'*Apologétique* et la lettre à l'évêque de Mende ont été imprimées à la suite des œuvres d'Abailard et d'Héloïse, soit dans l'édition d'Abailard donnée par Amboise, soit dans celle de M. Cousin, in-4, Paris, 1614. C. J.

BERG (François), né en 1753, dans le royaume de Wurtemberg, professeur d'histoire ecclésiastique et conseiller ecclésiastique à Wurtzbourg, fut un des plus ardents adversaires de Schelling. Il publia contre lui, sous le titre de *Sextus*, un traité de la connaissance humaine, où le dogmatisme le plus absolu, celui que professait M. de Schelling avant sa seconde apparition sur la scène philosophique, est combattu par le scepticisme. Cet écrit provoqua une réponse anonyme, qui reçut le nom d'*Anti-Sextus*. Berg essaya plus tard, dans un second ouvrage intitulé : *Épiciétique de la philosophie*, de poser les bases de son propre système, où la volonté appliquée à la pensée, la *volonté logique*, ainsi qu'il la nomme, est regardée comme le seul moyen d'arriver à la connaissance de la réalité. Il pense que le principe unique de toute erreur en philosophie consiste en ce qu'on ne songe pas à s'entendre sur le point de la question à éclaircir. Le premier remède à cet inconvenient serait, selon lui, de donner un *Organon* à la philosophie, ainsi que Kant l'avait voulu faire. L'*Épiciétique* est la philosophie destinée à combler cette lacune, et elle doit, en

se conformant rigoureusement à la nouvelle méthode, soumettre à l'examen toutes les solutions possibles du problème fondamental, jusqu'à ce qu'on ait enfin trouvé l'unique solution capable de répondre à toutes les difficultés. Les faits intellectuels, en tant qu'objets de ce problème, doivent être expliqués sous le triple point de vue de l'expérience, de la connaissance, et surtout de la réalité. Cette tentative sans originalité et sans profondeur passa tout à fait inaperçue. Berg mourut en 1821, ne laissant que les deux ouvrages dont nous venons de faire mention. Le *Sectus* a été publié à Nuremberg, en 1804, in-8, et l'*Épîcritique* à Arnstadt et Rudolstadt, en 1805, in-8.

BERGER (Jean-Eric de), philosophe danois, né en 1772, et mort en 1833 à Kiel, où il était professeur de philosophie et d'astronomie. Il s'essaya d'abord sur divers sujets de morale et de politique; puis, se vouant entièrement à la philosophie, il publia les écrits suivants, qui ne manquent pas d'une certaine originalité: *Exposition philosophique du système de l'univers*, in-8, Altona, 1808; — *Esquisse générale de la science*, in-8, Altona, 1817-1827. Cet ouvrage, écrit en allemand comme le précédent, se compose de quatre parties, dont chacune a son titre particulier: la 1^{re} s'appelle *Analyse de la faculté de connaître*; la 2^e, de la *Connaissance philosophique de la nature*; la 3^e, de l'*Anthropologie et de la Psychologie*; la 4^e traite de la morale, du droit naturel et de la philosophie religieuse.

BERGER (Jean-Godefroy-Emmanuel), théologien-philosophe très-distingué, né à Ruhland, dans la haute Lusace, le 27 juillet 1773, et mort le 20 mai 1803. Ses écrits, tous en allemand, sont remarquables par la liberté de ses opinions et l'élevation de sa morale. Voici les titres de ceux qui intéressent particulièrement la philosophie: *Aphorismes pour servir à une doctrine philosophique de la religion*, in-8, Leipzig, 1796; — *Histoire de la philosophie des religions, ou Tableau historique des opinions et de la doctrine des philosophes les plus célèbres sur Dieu et la religion*, in-8, Berlin, 1800; — *Idées sur la philosophie de l'histoire des religions*, dans le Recueil de Staedlin, 5 vol. in-8, Lubeck, 1797-1799, t. IV, n^o 5.

BERGIER (Nicolas-Sylvestre), théologien, philologue et apologiste du christianisme, mérite une place dans ce recueil par la lutte qu'il soutint contre J. J. Rousseau et les autres philosophes du dernier siècle. Né à Darnay, en Lorraine, le 31 décembre 1718, il fut successivement curé dans un village de la Franche-Comté, professeur de théologie, principal du collège de Besançon, chanoine de Notre-Dame de Paris, et confesseur du roi. Il est mort à Paris le 9 avril 1790. Après avoir débuté dans la carrière d'écrivain par différents travaux d'érudition et une traduction d'Hésiode assez estimée de son temps, il s'attaqua aux philosophes, alors tout-puissants sur l'opinion. Les seuls de ses ouvrages qui se fondent sur la raison, et qui, laissant de côté les dogmes révélés, présentent un caractère purement philosophique, sont les deux suivants: 1^o le *Déisme réfuté par lui-même*, 2 vol. in-12, Paris, 1765, 1766, 1768. C'est l'examen des principes religieux, et une réfutation purement personnelle de Rousseau; 2^o *Examen du matérialisme, ou Réfutation du système de la nature*, 2 vol. in-12, Paris, 1771. On lui attribue aussi des *Principes métaphysiques*, imprimés dans le *Cours d'études à l'usage de l'École militaire*. On remarque dans ces écrits de l'ordre, de la netteté, de la suite, mais rien de distingué dans la science puisse

faire son profit.

BERGK (Jean-Adam), né en 1769 pres de Zeitz,

dans le gouvernement de Mersebourg en Prusse, et mort à Leipzig, en 1834, fut principalement occupé des rapports de la philosophie et du droit; mais il publia aussi quelques ouvrages de philosophie pure, conçus dans le sens des idées de Kant. Voici les titres de ses principaux écrits, qui d'ailleurs ne se distinguent par aucune originalité: *Recherches sur le droit naturel des États et des peuples*, in-8, Leipzig, 1796; — *Lettres sur les principes métaphysiques du droit*, de Kant, in-8, Leipzig et Géra, 1797; — *Réflexions sur les principes métaphysiques de la morale* de Kant, in-8, Leipzig, 1798; — *l'Art de lire*, in-8, Iéna, 1799; — *l'Art de penser*, in-8, Leipzig, 1802; — *l'Art de philosopher*, in-8, Leipzig, 1805; — *Philosophie du droit pénal*, in-8, Meissen, 1802; — *Théorie de la législation*, in-8, Meissen, 1802; — *Moyens psychologiques de prolonger la vie*, in-8, Leipzig, 1804; — *Recherches sur l'âme des bêtes*, in-8, Leipzig, 1805; — *Quel est le but de l'État et de l'Église, quels sont leurs rapports, etc.*, in-8, Leipzig, 1827; — *la Vraie Religion; recommandé à l'attention des rationalistes et destiné à la guérison radicale des super-naturalistes, des mystiques, etc.*, in-8, Leipzig, 1828. Ces deux derniers ouvrages furent publiés sous le pseudonyme de Jules Frey. — *Défense des droits des femmes*, Leipzig, 1829. — Bergk a publié aussi, accompagnée de notes et d'éclaircissements, une traduction allemande de l'ouvrage de Beccaria sur les *Délits et les Peines* (Leipzig, 1798), et plusieurs autres petits écrits de droit. — Dans tous ces ouvrages, comme il est facile de le voir par les titres, règne l'esprit du xviii^e siècle.

BÉRIGARD ou **BEAUREGARD** (Claude GUILLET, seigneur de), naquit à Moulins, selon les uns en 1578, en 1591 selon les autres. Il acheva la plus grande partie de ses études à l'Académie d'Aix en Provence, où il s'appiqua particulièrement à la philosophie et à la médecine. Il se rendit ensuite successivement à Paris, à Lyon et à Avignon, et se fit partout une telle réputation, que le grand-duc de Florence l'appela à l'université de Pise, avec la mission d'enseigner ses deux sciences de prédilection. Douze ans plus tard, en 1640, le sénat de Venise lui confia les mêmes fonctions dans l'université de Padoue, à laquelle il resta attaché jusqu'à sa mort. Il est l'auteur de deux ouvrages, dont l'un: *Dubitations in dialogos Galilei pro terra immobiliitate* (in-4, 1632), a été publié sous le pseudonyme de *Galileus Lincaeus*. C'est, comme le titre l'indique, une critique du nouveau système du monde. L'autre, intitulé *Circulus Pisanus, seu de veterum et peripatetica philosophia Dialogi* (in-4, Udine, 1641 et 1643; Padoue, 1661), a eu beaucoup plus de réputation, grâce aux colères qu'il a soulevées parmi les théologiens. Sous la forme d'un dialogue entre un disciple d'Aristote et un partisan de l'ancienne physique des Ioniens, surtout de celle d'Anaximandre, l'auteur met sous nos yeux les deux hypothèses entre lesquelles son esprit semble balancer: l'une où la formation du monde est expliquée simultanément par les propriétés d'une matière première, éternelle, et l'action d'une cause motrice, d'un Dieu sans providence; l'autre où tout s'explique par la seule puissance des éléments matériels, des atomes ou des homéoméries (voy. ANAXAGORE), et où l'existence de Dieu est regardée comme inutile. Peut-être aussi, comme Tennemann le soutient avec beaucoup d'esprit (*Histoire de la Philosophie*), son dessein était-il de miner sourdement l'autorité d'Aristote, en lui opposant avec avantage des doctrines plus anciennes; car, l'attaquer en face était impossible à Bérigard, dont les fonctions

consistaient à enseigner officiellement la philosophie péripatéticienne. A propos et sous le nom d'Aristote, il fait aussi la critique des opinions erronées de son temps, par exemple de la théorie des causes occultes, qu'il compare à des lambeaux cousus sur le vêtement des philosophes pour cacher leur nudité, c'est-à-dire leur ignorance. Cependant, quand on considère l'impuissance à laquelle il réduit la raison, il n'est guère permis de voir en lui autre chose qu'un sceptique. Il ne pense pas que, sans le secours de la révélation, nous puissions résoudre aucune des questions qui touchent à la religion et à la morale; il ne nous accorde pas même la faculté de savoir par nous-mêmes s'il y a un Dieu, encore moins de démontrer son existence et de pénétrer dans les secrets de la nature (*Circulus Pisanus in priorem librum physices*, p. 24). Les contemporains de Bérigard ne se sont pas mépris sur le sens de ces protestations, en apparence si favorables à l'autorité religieuse.

BERKELEY (Georges) naquit à Kilkrin en Irlande, en 1684, et mourut à Oxford en 1753. Les années de son adolescence et de sa jeunesse se passèrent à Kilkenny, l'une des villes les plus considérables de l'intérieur de l'Irlande. C'est là que fut commencée son éducation, qui reçut son achèvement au collège de la Trinité, à l'université de Dublin, dont il devint associé en 1707. Après une série de voyages en France, en Italie, en Sicile, il fut nommé au doyenné de Derry, riche bénéfice, qui semblait devoir le retenir et le fixer dans sa patrie, lorsque, cédant à un mouvement tout à la fois d'humeur aventureuse et de prosélytisme religieux, il partit pour Rhodé-Island, avec le projet d'y créer, sous le nom de *collège de Saint-Paul*, un établissement qui, moyennant une instruction fondée sur des principes évangéliques, devait devenir un foyer de civilisation pour les sauvages d'Amérique. Ce dessein échoua. De retour en Angleterre, Berkeley fut, en 1734, promu à l'évêché de Cloyne, qu'il refusa plus tard de quitter pour un bénéfice deux fois plus considérable. Il était venu à Oxford pour y surveiller l'éducation de son fils; il y mourut presque subitement en 1753. Il avait été l'ami de Steele, de Swift, de lord Péterborough, du duc Grafton et de Pôpe. Il laissa un grand nombre d'écrits, réunis par lui et publiés en un recueil, sous le titre de *Traité divers*, à Oxford, en 1752, un an avant sa mort.

Parmi les ouvrages de Berkeley, il en est quatre qui, au point de vue philosophique, sont particulièrement importants. Ce sont : 1° la *Théorie de la vision*, publiée en 1709; 2° le *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, publié en 1710, c'est-à-dire à une époque où Berkeley n'avait encore que vingt-six ans; 3° les *Trois Dialogues entre Hylas et Philonôüs*, publiés en 1713; 4° l'*Alciphron*, ou le *Petit Philosophe*, publié en 1732. Les *Dialogues* ont été traduits en français par l'abbé du Gua de Malves (in-12, Amsterdam, 1750), et l'*Alciphron* par de Joncourt (2 vol. in-12, la Haye, 1734).

Alciphron, ou le *Petit Philosophe* (*the Minute Philosopher*), est un traité tout à la fois de théodicée, de logique et de psychologie, mais surtout de morale. L'*Essai sur l'entendement humain* avait donné naissance à une foule de théories matérialistes, fatalistes, sceptiques. L'objet général du livre de Berkeley est la réfutation de ces doctrines. Toutefois, l'*Alciphron* paraît plus spécialement dirigé contre les écrits de Mandeville, qui, dans sa *Fable des abeilles* et autres ouvrages, avait prétendu que ce qu'on appelle la vertu n'est qu'un produit artificiel de la politique et de la vanité. Berkeley adopta

dans cet ouvrage la forme du dialogue, dont il s'était déjà servi dans plusieurs autres écrits. Les principales questions relatives au devoir, au libre arbitre, à la certitude, à la nature de l'âme et de Dieu, s'y trouvent, les unes traitées en détail, les autres sommairement examinées, et les unes et les autres y sont résolues dans le sens des croyances universelles.

Le livre intitulé *Théorie de la vision* (*Theory of vision*) contient en germe le scepticisme en matière de perception extérieure, qui devait, quelques années plus tard, se produire sous des formes plus complètes et plus hardies dans les *Principes de la connaissance humaine* et dans les *Dialogues entre Hylas et Philonôüs*. Le système de Berkeley sur la non-réalité du monde matériel n'était-il pas encore parfaitement arrêté dans son esprit, ou l'auteur jugea-t-il préférable de ne le produire que graduellement? Ce sont là deux hypothèses qui ont l'une et l'autre leur probabilité. Quoi qu'il en soit, la *Théorie de la vision* contient d'excellents aperçus sur les opérations des sens. La distinction que, plus tard, l'école écossaise, avec Reid et Stewart, devait établir entre les perceptions naturelles et les perceptions acquises du sens de la vue, s'y trouve déjà présentée par Berkeley. Cette distinction était d'autant plus importante, qu'elle était rendue plus difficile par la longue et presque invincible habitude où nous sommes dès les premiers jours de notre enfance d'associer les unes aux autres dans une étroite union les opérations de nos divers sens.

Le *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (*Treatise on the principles of human knowledge*), et les *Trois Dialogues entre Hylas et Philonôüs* (*Three Dialogues between Hylas and Philonôüs*), malgré la différence de la forme dans laquelle ils sont écrits, ont un seul et même objet, qui est de contester la réalité objective de nos perceptions. « Il est, dit Berkeley (*Théorie des principes de la connaissance humaine*, § 6), des vérités si près de nous et si faciles à saisir, qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour les apercevoir, et au nombre des plus importantes me semble être celle-ci, que la terre et tout ce qui pare son sein, en un mot, tous les corps dont l'assemblage compose ce magnifique univers, n'existe point hors de nos esprits. » Ainsi, point de réalités matérielles. Les seules existences réelles sont les êtres incorporels, les esprits, c'est-à-dire Dieu et nos âmes.

Deux causes principales paraissent avoir déterminé chez Berkeley l'adoption d'une telle doctrine. La première, d'un caractère tout personnel, se trouve dans les dispositions religieuses du pieux évêque de Cloyne. Nous pouvons, sur ce point, recueillir son propre aveu : « Si l'on admet (dit-il dans sa Préface aux *Trois Dialogues*) les principes que je vais tâcher de répandre parmi les hommes, les conséquences qui, à mon avis, en sortiront immédiatement, seront que l'athéisme et le scepticisme tomberont totalement. » Berkeley croyait donc, par la négation de la matière, servir la cause du spiritualisme. L'école de Locke avait converti en une négation hardie le doute timide du maître à l'endroit de la spiritualité, et Berkeley répondait à cette école par la négation de la substance matérielle. Il ne s'attendait pas qu'un jour viendrait où le scepticisme, par la main de Hume, saisirait l'arme dont il venait de frapper le monde matériel, et la tournerait contre le monde des esprits.

La seconde cause, il faut la chercher dans le caractère fondamental de la théorie, qui, tout absurde qu'elle fût, régnait alors souverainement

ment en philosophie relativement au mode d'acquisition de la connaissance. Nous voulons parler de la théorie de l'idée représentative. D'après cette théorie, la connaissance et l'idée étaient deux choses distinctes. L'idée n'était qu'un moyen de connaissance et non la connaissance même. L'idée était une sorte d'intermédiaire entre l'objet et le sujet. L'idée était pour le sujet l'image ou la représentation de l'objet; et l'exactitude de la connaissance se mesurait sur le plus ou le moins de conformité de l'image, avec l'objet qu'elle représentait. Cette théorie, d'abord imaginée pour expliquer la formation de nos connaissances sensibles, avait graduellement acquis plus d'extension, et, à l'époque à laquelle apparut Berkeley, elle servait à rendre compte de la formation de toutes nos connaissances. Berkeley l'adopta, mais cependant avec restriction. Ainsi que paraît l'avoir fait Malebranche à la même époque, il n'attribua à l'intervention de l'idée représentative que la formation d'un certain ordre de connaissances, à savoir celles qui ont pour objet le monde extérieur. Quant aux notions qu'a notre âme de son propre être et de ses modifications, Berkeley en regarde l'acquisition comme s'opérant par un simple acte d'aperception intérieure, et sans qu'il soit besoin d'aucune image ou idée à titre d'intermédiaire entre l'objet et le sujet. Cette distinction explique comment Berkeley affirme à la fois l'existence de l'esprit et nie celle de la matière. En effet, l'esprit se saisissant lui-même par une aperception immédiate, son existence ne saurait être mise en question; tandis qu'il en est tout autrement des objets corporels, qu'il ne nous est jamais donné d'atteindre directement à cause de la présence de cette idée, qui vient toujours s'interposer entre notre âme et la réalité extérieure, et rendre ainsi cette réalité à jamais insaisissable. C'est, assurément, par cette voie que Berkeley fut conduit à prétendre que les objets que nous regardons comme constituant le monde extérieur ne sont que des idées de notre esprit. Cet idéalisme, poussé par la logique à ses conséquences dernières, ne tarderait pas à aboutir à un absolu égoïsme. Car, la doctrine de Berkeley une fois adoptée, rien ne me garantit plus l'existence extérieure d'êtres semblables à moi, et je reste seul dans l'univers, ou plutôt je constitue l'univers à moi seul, avec mon esprit et mes idées, les seules choses qui, dans un idéalisme conséquent, puissent échapper à la négation et au doute. Berkeley n'a pas formellement avoué cette conclusion; mais elle s'impose irrésistiblement à sa doctrine.

On peut consulter sur Berkeley, indépendamment des écrits de ce philosophe dont les titres ont été mentionnés plus haut, et des historiens généraux de la philosophie, un ouvrage allemand intitulé : *Collection des principaux écrits qui nient la réalité de leur propre corps et du monde matériel tout entier, contenant les Dialogues de Berkeley entre Hylas et Philonous et la Clef universelle de Collier, avec des notes qui servent à la réfutation du texte, et un supplément dans lequel on démontre la réalité des corps*, par J. Chr. Eschenbach, in-8, Rostock, 1756.

BERNARD DE CHARTRES, dit *Sylvestris*, écrivain du xii^e siècle, enseigna dans les écoles de Chartres. Jean de Sarisbéri, qui l'appelle le meilleur des platoniciens de son temps, *perfectissimus inter platonicos hujus sæculi*, lui attribue deux ouvrages : l'un où il cherchait à concilier Platon et Aristote, l'autre où il prouvait l'éternité des idées, justifiait la Providence, et montrait que tous les êtres matériels, étant

de leur nature soumis au changement, doivent nécessairement périr (*Metalog.*, lib. IV, c. xxxv). Ces deux ouvrages sont aujourd'hui perdus; mais plusieurs bibliothèques possèdent encore, sous le nom de Bernard Sylvestris, un traité philosophique en deux parties, *Megacosmus* et *Microcosmus*, le *Grand* et le *Petit monde*, qui en effet est empreint d'une forte teinte de platonisme. L'auteur y reconnaît deux éléments des choses : la matière et les idées. La matière est privée de toute forme et susceptible de les recevoir toutes. Les idées résident dans l'entendement divin; elles sont les exemplaires de la vie, le principe immuable de ce qui doit être, et toutes choses résultent de leur union avec la matière. Créé à l'image du monde intelligible, le monde sensible a toute la perfection de son modèle. Il est complet, parce que Dieu est complet; il est beau, parce que Dieu est beau; il est éternel dans son exemplaire éternel. Le temps a sa racine dans l'éternité et il retourne dans l'éternité. En lui l'éternité paraît se mouvoir et il paraît se reposer en elle. Il gouverne le monde, gouverné lui-même par l'ordre. A l'exposition de ces principes qui sont évidemment empruntés du *Timée*, un des monuments de la philosophie ancienne que le xii^e siècle a le mieux connus, succède, dans le *Microcosme*, une théorie de l'homme. Bernard reconnaît la distinction du corps et de l'âme; il admet la préexistence de celle-ci, et semble adopter l'hypothèse de la réminiscence. Les détails physiologiques occupent d'ailleurs la plus grande place dans cette partie de l'ouvrage. — M. Cousin a publié à la suite des Œuvres inédites d'Abailard quelques extraits du *Megacosmus* et du *Microcosmus*, avec des fragments d'un *Commentaire* de Bernard de Chartres sur le VI^e livre de l'*Énéide*. — Voy. aussi : *Fragments de philosophie du moyen âge*, par V. Cousin; et un article étendu de l'*Histoire littéraire de France*, t. XII.

C. J.

BERNARD (SAINT), abbé de Clairvaux, né en 1091, mort en 1153, est certainement une des figures les plus imposantes du xii^e siècle. Mais on n'a pas à rappeler ici ses vertus, ses talents, sa fermeté à maintenir l'ordre dans les esprits et la discipline dans les mœurs, ni son éloquence qui envoya des foules en terre sainte, ni même ses écrits qui touchent de plus près à la religion qu'à la science. Il n'a guère abordé la philosophie que pour exprimer combien il la dédaignait; et les philosophes qui ont attiré son attention, comme Abailard et Gilbert de la Porrée, n'ont pas eu à s'en louer. L'histoire de ces débats se trouve ailleurs (voy. ABAILARD, GILBERT DE LA PORRÉE). On doit seulement indiquer ici qu'en poursuivant ses adversaires, saint Bernard ne les a jamais attaqués sur le terrain de la philosophie : il a voulu réprimer les excursions qu'ils faisaient en pleine théologie, non sans porter dommage à plus d'un dogme. Abailard est très-maltraité dans les cinq lettres envoyées contre lui au pape Innocent : c'est un autre Goliath, un lion, un dragon qu'il faut fouler aux pieds; et dans douze autres épîtres à divers personnages, toujours contre le même Abailard, il le représente comme le précurseur de l'antechrist et comme un fabricant de mensonges. Mais toujours et partout ce sont des hérésies formelles qu'il lui impute à tort ou à raison : « Quand il parle de la trinité, dit-il, on croirait entendre Arius; il pense sur la grâce comme Pélagé, sur la personne du Christ comme Nestor..., et tout en s'évertuant à faire de Platon un chrétien, il prouve que lui-même est païen. » Quant à Gilbert de la Porrée, en distinguant d'une part la divinité et de l'autre

les trois personnes qui en sont revêtues, il compromettrait le dogme de la trinité. Ces luttes ne permettent donc pas de préjuger les opinions philosophiques de saint Bernard, et l'examen de ses écrits donne à penser qu'il n'en a pas eu de bien suivies. Il parle avec un certain dédain de Platon et d'Aristote, et ne choisit pas entre les *arguties* de l'un et le bavardage de l'autre : *Aristotelice subtilitatis facunda quidem sed infucunda loquacitas* (Sermons, édit. Martène, p. 21). Cependant il incline vers le platonisme. « Les idées, dit-il, ne sont pas seulement des idées, mais leur être est l'être vrai, puisqu'elles sont immuables et éternelles, et que tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit, n'arrive à l'existence que par leur participation » (de *Questionibus*, etc., quæstio 46). Ces idées ont leur substance dans le Verbe, ou l'homme saint les contemple après la vie. Mais dès à présent il s'y prépare par l'amour. La première aurore de cette passion divine c'est le sentiment de Dieu : « Ce n'est pas la langue, c'est l'onction de la grâce qui enseigne ces choses; elles sont cachées aux grands et aux sages du siècle; mais Dieu les révèle aux petits (Sermon LXXXV). » Mais il y a toute une hiérarchie d'amours, et au dernier degré la volonté qui aime et l'intelligence qui contemple sont confondues, et s'unissent entre elles et avec Dieu. Toutefois cette union est d'affection et de sentiment, sans qu'elle abolisse la différence des substances. « Dieu est l'être de toutes choses, non que toutes choses soient un même tout avec lui; mais elles sont de lui, en lui, et par lui. Il en est le principe et non la matière, *principium causale non materiale* (Sermon IV). » Saint Bernard est sur la pente du mysticisme où va s'engager l'école de saint Victor. Mais il ne dépasse pas la limite où s'est arrêté saint Augustin. L'amour qu'il place au-dessus de la science n'est pas mercenaire, et comme il le dit avec délicatesse, *habet premium, sed id quod amat* (de *Deo diligendo*). La grâce qu'il oppose à la liberté ne la détruit pas : « Sans le libre arbitre, il n'y a rien à sauver; sans la grâce, il n'y a rien qui puisse sauver; Dieu est l'auteur du salut, le libre arbitre est seulement capable d'être sauvé. La grâce fait tout dans le libre arbitre, et le libre arbitre fait tout par la grâce. » Les œuvres complètes de saint Bernard ont été publiées par Martène, Venise, 1567, et depuis souvent réimprimées. Elles renferment des lettres, des sermons et des traités. Parmi les lettres, il y en a vingt-six qui traitent de matières plus ou moins philosophiques; on en trouvera les numéros dans l'*Histoire littéraire*, t. XIII, p. 148; quelques sermons (il y en a trois cent quarante) renferment des passages intéressants; enfin parmi les traités on consultera ceux de *l'amour de Dieu et de la grâce et du libre arbitre*. De nombreux travaux, entre autres ceux de Néander, de MM. Ratisbonne et de Montalembert, ont illustré la figure de saint Bernard; mais, sauf erreur, on ne s'est pas inquiété particulièrement de sa philosophie, qui n'a ni originalité ni étendue.

E. C.

BERNIER (François), voyageur, médecin et philosophe, naquit le 25 ou 26 septembre 1620, à Jougé, aujourd'hui commune de Jougé-Étienné, près d'Angers, et mourut à Paris le 22 septembre 1688. Elevé par les soins d'un curé de campagne, son oncle paternel, il fut, encore très-jeune, mis en relation avec Gassendi, alors prévôt de la cathédrale de Digne. Gassendi, après plusieurs voyages à Paris, s'étant décidé à y demeurer, Bernier ne tarda pas à l'y joindre et fut admis à suivre ses leçons de philosophie et d'astronomie. Il enseigna lui-même ces deux sciences au jeune de Merveilles, qui, chargé plus tard d'une mission di-

plomatique, l'emmena avec lui en Allemagne et en Italie. Reçu docteur en médecine en 1652, il fit servir l'autorité que lui donnait ce titre pour défendre son maître contre les attaques passionnées de Morin. En 1656, après la mort de Gassendi, dont il entoura la vieillesse d'une sollicitude toute filiale, il s'embarqua pour l'Orient. Il passa plusieurs années dans l'Inde, à la cour d'Aureng-Zeyb, dont il fut le médecin, et ne revint en Europe qu'en 1669, après avoir visité la Palestine, l'Égypte, la Perse et la Turquie. Les *Mémoires*, qu'il publia peu de temps après son retour sur les événements dont il fut témoin pendant son séjour dans la presque hindoustannique, le rendirent promptement célèbre (*Mémoires du sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol*, 4 vol. in-12, Paris, 1670-1671).

Lié d'amitié avec Chapelle, Boileau, Racine, la Fontaine et Molière, son compagnon d'étude à l'école de Gassendi, il fut mêlé indirectement à la littérature du XVII^e siècle. On suppose qu'il a fourni à Molière plusieurs traits satiriques contre les médecins et à la Fontaine les sujets de quelques-unes de ses fables. Il a contribué avec Racine et Boileau à la rédaction de l'*Arrêt burlesque*, et fut un des collaborateurs les plus actifs des journaux scientifiques et littéraires de l'époque. Mais les ouvrages par lesquels il mérite surtout d'occuper une place dans ce recueil sont les suivants : *Abrégé de la philosophie de Gassendi* (8 vol. in-12, Lyon, 1678 et 1684); *Doutes de M. Bernier sur plusieurs chapitres de son Abrégé de Gassendi* (in-12, Paris, 1682); *Éclaircissements sur le livre de M. de la Ville* (le P. le Valois) intitulé : *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps; Traité du libre et du volontaire*, in-12, Amsterdam, 1685; *Mémoire sur le Quétisme des Indes*, dans l'*Histoire des ouvrages des Savants*, de Basnage, septembre 1688. Voici les titres des deux autres écrits où M. Bernier défend contre Morin la doctrine et la personne de son maître : *Anatomia ridiculi muris, hoc est dissertatio inculca J. B. Morini astrologi, adversus expositam a P. Gassendo philosophiam*, in-4, Paris, 1651; — *Favilla ridiculi Muris*, etc., in-4, Paris, 1653. — Consulter sur Bernier la notice que lui a consacrée M. de Lens dans le *Dictionnaire historique, géographique et biologique de l'Anjou*.

X.

BERTRAND (Alexandre), né à Rennes en 1795, mort en 1831, élève de l'école polytechnique, docteur en médecine, a étudié en physiologiste et en philosophe les phénomènes du somnambulisme et particulièrement ceux qu'on a attribués au magnétisme animal.

Dans un ouvrage intitulé *Traité du Somnambulisme* (Paris, 1823, in-8), il distingue quatre espèces de somnambulisme : 1^o le somnambulisme *essentiel*, se produisant pendant le sommeil chez des individus qui paraissent jouir d'ailleurs d'une santé parfaite; 2^o le somnambulisme *symptomatique*, apparaissant dans le cours de certaines maladies dont on peut le considérer comme une crise ou un symptôme; 3^o le somnambulisme *artificiel*, que font naître à volonté chez certains sujets les pratiques des magnétiseurs; 4^o le somnambulisme *exaltatif*, résultat d'une exaltation morale exagérée, contagieuse par imitation, celui des possédés au moyen âge. Il pense que toutes ces espèces de somnambulisme sont de la même nature, mais que l'étude des deux dernières peut éclairer la science sur les phénomènes du somnambulisme, d'autant mieux que l'observateur peut entrer en communication avec les somnambules de ces deux genres. Voici le résumé de sa théorie. Il y a dans l'homme deux vies, la

vie organique intérieure et la vie extérieure ou de relation. Dans le sommeil, la vie de relation est plus ou moins complètement suspendue; au contraire, la vie intérieure devient plus intense, selon l'aphorisme d'Hippocrate : *In somno motus intra; somnus labor visceribus*. Dans le sommeil, les fibres cérébrales produisent par leurs mouvements spontanés une foule d'impressions et d'images qui affectent le dormeur comme feraient des perceptions véritables : ce sont les rêves. Lorsque la vie de relation n'est pas assez entièrement suspendue pour enlever la possibilité des mouvements musculaires, lorsque quelques sens demeurent en activité, le dormeur devient somnambule. L'état de somnambulisme, dans quelques circonstances qu'il se produise, consiste surtout en deux choses : 1° dans le reflux de la vie vers les organes intérieurs; 2° dans la surexcitation du cerveau. Cette concentration de la vie vers les organes internes rend perceptibles au somnambule les impressions qui se rapportent à ces organes et qu'il ne perçoit pas en temps ordinaire. De là des faits d'apparence merveilleuse : la prévision des accidents pathologiques qui doivent s'accomplir en lui, le développement de l'instinct des remèdes, l'appréciation de la durée, l'apparition des symptômes morbides de personnes étrangères. La surexcitation du cerveau explique des phénomènes d'un autre ordre : le perfectionnement de la mémoire, l'activité extraordinaire de l'imagination, l'oubli au réveil, la communication des pensées et des volontés étrangères, enfin la puissance du somnambule sur les phénomènes de la vie intérieure.

On voit que le docteur Bertrand accepte tous ou presque tous les faits que l'on dit se produire chez les somnambules extatiques ou chez les sujets des magnétiseurs, mais il ne discute pas quelle est la cause qui produit l'état de ces derniers; c'est pourquoi il appelle leur somnambulisme *artificiel* et non *magnétique*. Il les prend dans cet état et cherche à expliquer physiologiquement les phénomènes qu'ils présentent. On peut trouver qu'il met quelque complaisance et même un peu de crédulité dans la simple acceptation de tous ces faits; mais, comme la théorie qu'il expose est purement scientifique, elle mérite déjà d'être discutée par les médecins et les philosophes. Cependant, malgré le soin qu'il apporte à ne pas s'expliquer sur la nature de la cause qui produit le somnambulisme artificiel et à refuser à celui-ci le nom de magnétique, il est évident qu'il admet l'existence d'un fluide particulier dont le magnétiseur dirigerait à son gré les effluves vers le somnambule. En effet, dans un autre ouvrage dont il sera question tout à l'heure, il reconnaît avoir partagé avec une foi profonde les principales croyances des plus chauds partisans du magnétisme animal et avoir envoyé en 1821, pour un concours ouvert à Berlin, un mémoire où il défend la cause commune. Le *Traité du Somnambulisme* n'est même que le résumé, très-atténué, comme on l'a vu, de leçons publiques faites par le docteur Bertrand sur le magnétisme animal et en sa faveur, au milieu des railleries des incrédules.

Dans un traité intitulé : *du Magnétisme animal en France et des jugemens qu'en ont portés les sociétés savantes*, suivi de *Considérations sur l'apparition de l'extase dans les traitements magnétiques* (Paris, 1826, in-8), de nouvelles lumières se font dans l'esprit du docteur Bertrand. Il se sépare des partisans absolus du magnétisme, en déclarant que le magnétisme animal n'existe pas, qu'il n'y a pas de fluide magnétique, que la volonté du soi-disant ma-

gnétiseur n'est pour rien dans la production du somnambulisme artificiel; mais il se sépare à la fois de ses adversaires également exagérés, en maintenant la réalité des faits du somnambulisme, seulement comme des effets étrangers au prétendu magnétisme animal et procédant d'une tout autre cause. Le somnambulisme artificiel n'est plus à ses yeux qu'une variété de l'extase, et il propose de remplacer le premier met par le second. Du reste il définit assez vaguement l'extase, « un état particulier, qui n'est ni la veille, ni le sommeil, un état qui est naturel à l'homme, en ce sens qu'on le voit constamment apparaître, toujours identique au fond, dans certaines circonstances données. » La plus puissante de ces circonstances qui produisent l'extase, est une exaltation morale portée à un haut degré. Ce second ouvrage diffère donc du premier en ce seul point, que le magnétisme animal admis dans celui-ci, au moins comme possible et tacitement comme réel, est décidément repoussé dans celui-là. Mais les faits du somnambulisme artificiel, devenus ceux de l'extase, demeurent les mêmes et conservent la même explication.

Puisque le docteur Bertrand, débarrassé par la seule puissance de son bon sens de la croyance temporaire au fluide magnétique, ramenait à l'extase tous les faits du somnambulisme, quelles que fussent les causes déterminantes de cet état, il devait être conduit naturellement à étudier l'extase de plus près, d'autant plus qu'il la déclarait être un état réel, historique et toujours actuel, mais inconnu à la science; il devait en donner une théorie scientifique qui expliquât les phénomènes d'apparence merveilleuse à la réalité desquels il ne cessait d'accorder sa croyance. En effet, il se proposait, dit-on, de composer un volumineux ouvrage sur l'extase. Ce projet n'a pas été exécuté dans ces vastes proportions; le docteur Bertrand a seulement écrit pour l'*Encyclopédie progressive* un petit traité de cinquante-six pages intitulé : *Extase*; de l'état d'extase considéré comme une des causes des effets attribués au magnétisme animal (1826, 8° traité). Dans ces pages qui ne sont en partie que le résumé de l'ouvrage précédent, le docteur Bertrand ne s'occupe que de l'extase produite par l'exaltation morale, dont le somnambulisme, dit magnétique, est un cas particulier. Après avoir rappelé l'influence si puissante que le moral exerce sur le physique et les phénomènes physiologiques qui en résultent et qui ont souvent passé pour des miracles, il place l'état d'extase au nombre de ces effets, comme un fait d'autant plus surprenant qu'il ne se produit pas seulement chez des individus isolés, mais qu'il se propage à la façon d'une épidémie. L'histoire a enregistré plusieurs de ces épidémies singulières, par exemple, celle qui éclata parmi les religieuses de Loudun et dont Urban Grandier fut la victime. Le somnambulisme, dit magnétique, serait une épidémie de plus. Parmi les phénomènes qu'on observe chez les extatiques, A. Bertrand prend à part ceux qu'il appelle du nom général d'*inspiration*. Il définit l'inspiration : *l'acquisition d'idées et de notions que l'intelligence n'a pas la conscience d'avoir formées ou acquises*, la manière dont l'extatique prétend qu'elles lui sont inspirées n'étant qu'une circonstance accessoire. De l'inspiration ainsi définie il donne l'explication suivante. Quand nous faisons un raisonnement, soit : tout homme est mortel, Pierre est homme, donc il est mortel, après avoir considéré attentivement les deux prémisses, nous ne pouvons nous refuser à admettre la conclusion, et notre seule participation active à l'acquisition de cette conclusion est l'attention que nous avons donnée

aux prémisses; la conclusion elle-même s'impose par son évidence. Si donc les idées que notre attention rapproche ainsi avec effort naissaient de notre cerveau sans exercice de notre volonté, la conclusion nous en paraîtrait révélée. C'est précisément ce qui arrive aux extatiques: leur cerveau surexcité suscite et rapproche une foule d'idées à la production et à la comparaison desquelles ils ne participent pas; la conclusion leur en tombe dans l'esprit et ils cherchent, ils rêvent une cause qui en explique l'apparition.

Le mérite du docteur Bertrand est, outre une parfaite sincérité, d'avoir, le premier ou l'un des premiers, su tenir un juste milieu vraiment philosophique entre les opinions extrêmes de ceux qui acceptaient sans contrôle le magnétisme animal avec tous ses miracles et de ceux qui rejetaient instinctivement avec le magnétisme les faits, incontestables et naturels quoique étonnants en apparence, du somnambulisme et de l'extase; mérite d'autant plus grand qu'il avait tout d'abord abondé dans l'erreur. Toutefois on peut lui reprocher en core d'être trop peu sévère dans l'acceptation et dans l'explication de certains faits, même après avoir abjuré le magnétisme. Ces reproches s'adressent en particulier à son second ouvrage; les excellentes quoique très-courtes considérations que renferme son petit traité de l'*Extase* donnent peut-être lieu de croire que, s'il eût vu le jour, son grand ouvrage les eût réduits à néant.

A. Bertrand a encore publié des *Lettres sur les révolutions du globe*, Paris, 1824, in-18, et des *Lettres sur la physique*, Paris, 1825, 2 vol. in-8, où il a essayé de vulgariser les découvertes de la science. Enfin il a rédigé pendant plusieurs années la partie scientifique du journal *le Globe*.

A. L.

BESSARION (Jean), un de ceux qui ont le plus contribué à répandre en Occident la connaissance des lettres et de la philosophie grecques. Né à Trébizonde en 1389, selon quelques-uns en 1395, il entra d'abord dans l'ordre de Saint-Basile, et passa vingt et un ans dans un monastère du Péloponnèse, occupé de l'étude des lettres, de la théologie et de la philosophie, à laquelle il fut initié par le célèbre Gémiste Pléthon. En 1438, il accompagna en Italie, avec d'autres Grecs de distinction, l'empereur Paléologue se rendant au concile de Ferrare pour opérer la réunion de l'Église grecque et de l'Église latine. S'étant prononcé pour les Latins, et ayant fait prévaloir son opinion dans l'esprit de Paléologue, le pape Eugène IV l'en récompensa en le nommant cardinal-prêtre du titre des Apôtres. Dès lors, soit pour se conformer aux exigences de sa nouvelle dignité, soit pour échapper aux troubles qu'excita dans son pays le projet de réunion arrêté à Ferrare, Bessarion se fixa en Italie, où sa maison devint le centre du mouvement intellectuel qui s'opérait alors en faveur des lettres antiques. Les successeurs d'Eugène IV le traitèrent avec la même faveur. Nicolas I^{er} le nomma archevêque de Siponto et cardinal-évêque du titre de Sabin. Pie II lui conféra le titre de patriarche de Constantinople. Il remplit successivement différentes missions diplomatiques de la plus haute importance; deux fois même il faillit être élu souverain pontife. Enfin il mourut à Ravenne, le 19 novembre 1472.

Les écrits philosophiques de Bessarion se rapportent tous à la querelle qui s'éleva de son temps et au milieu de ses compatriotes habitant l'Italie, entre les partisans d'Aristote et de Platon. Gémiste Pléthon, dans un petit écrit sur la *Différence de la philosophie de Platon et de*

celle d'Aristote, avait attaqué ce dernier avec assez de violence. Le chef du Lycée fut défendu par Gennadius et Théodore de Gaza. Bessarion, consulté sur la question, essaya de concilier les deux partis, en montrant que Platon et Aristote ne sont pas aussi divisés qu'on le pense, et qu'il faut les vénérer également comme les deux plus grands génies de l'antiquité. Ce fut alors que George de Trébizonde vint ranimer la dispute, en publiant, sous le titre de *Comparaison entre Platon et Aristote (Comparatio Platonis et Aristotelis)*, une longue et amère diatribe contre Platon. Bessarion publia à cette occasion deux écrits, qui ne servirent pas peu à préparer les voies à une manière plus large d'étudier la philosophie et à une connaissance plus approfondie des monuments originaux: l'un (*Epistola ad Mich. Apostolium de Præstantia Platonis præ Aristotele*, gr. et lat., dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. III, p. 303) est adressé sous la forme d'une lettre au jeune Apostolius, qui, sans rien entendre au sujet de la discussion, avait écrit contre Aristote un véritable pamphlet; l'autre, beaucoup plus considérable, est dirigé contre George de Trébizonde, et a pour titre: *In calumniatorem Platonis* (in-f^o, Venise, 1503 et 1516; in-f^o, Rome, 1469). Bessarion démontre très-bien à son adversaire qu'il n'entend pas les écrits du philosophe contre lequel il se déchaîne avec tant de violence. Mais, quant à sa propre impartialité, il ne faut pas qu'elle nous fasse illusion; le disciple de l'enthousiaste Gémiste Pléthon ne pouvait pas tenir la balance égale entre les deux princes de la philosophie ancienne. Dans son opinion, Platon est beaucoup plus près de la vérité quand il nous décrit la nature du ciel, celle des éléments et les diverses figures des corps. Que pense-t-il donc de sa théologie et de sa morale? Il n'hésite pas à les regarder comme parfaitement orthodoxes, et il va même jusqu'à les présenter comme la plus grande preuve qu'on puisse donner de la vérité de la religion, comme le moyen le plus efficace d'y ramener les esprits sceptiques et incrédules. Pour lui, oser attaquer Platon, c'est se révolter contre l'autorité des Pères de l'Église et contre la religion elle-même; car, ainsi qu'il cherche à le démontrer avec beaucoup d'esprit et d'érudition, tout ce que Platon a enseigné sur la nature divine, sur la création, sur le gouvernement du monde, sur la liberté et la fatalité, sur l'âme humaine, a été consacré par les dogmes du christianisme. On conçoit que de telles opinions, malgré la réserve avec laquelle elles furent exposées, aient pu, non-seulement achever la ruine déjà commencée de la scolastique, mais préparer de loin l'indépendance de la philosophie moderne, en élevant la raison humaine au niveau de la révélation.

Outre les ouvrages que nous venons de mentionner, Bessarion a publié aussi une traduction latine des *Memorabilia* de Xénophon, Louvain, 1533, in-4; de la *Métaphysique* d'Aristote, avec le fragment attribué à Théophraste, Paris, 1516, in-4; et, dans un écrit intitulé: *Correctorium interpretationis librorum Platonis de Legibus*, il releva les fautes commises par son adversaire George de Trébizonde dans la traduction des *Lois* de Platon. — Voy. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. in-8, Paris, 1846-51.

BEURHUSIUS (Frédéric), philosophe allemand, contemporain de Ramus dont il adopta la doctrine avec ardeur. Il n'admettait pas même qu'il pût y avoir quelque erreur dans sa dialectique et soutenait qu'elle était parfaite, *perfectum*

esse omnibus modis Rami dialecticam, nous dit Elswich. Lorsque Schegg eut donné le signal de la résistance à cette réforme, et que Cornelius Martini eut publié contre Ramus une violente diatribe, Beurhusius, de concert avec ses amis Hoddée et Buscher, recteurs des académies de Göttingue et de Hanovre, écrivit une défense du ramisme, en trois dissertations qui parurent réunies en 1596 à Lemgow. Voy. Elswich, *de Varia Aristotelis in scholis protestantismis fortuna*, Wittemberg, 1720, p. 55 et 62.

BIAS, l'un des sept sages de la Grèce, naquit à Priène, une des principales villes de l'Ionie, vers l'an 570 avant J. C. Il fut principalement occupé de morale et de politique, comme tous ceux qu'on honoraît alors du titre de sages. Il avait, en quelque sorte, condamné à l'avance les spéculations philosophiques, en disant que nos connaissances sur la Divinité se bornent à savoir qu'elle existe, et qu'on doit s'abstenir de toute recherche sur son essence. Il fit une étude particulière des lois de sa patrie, et consacra les connaissances qu'il avait acquises en cette matière à rendre service à ses amis, soit en plaïdant pour eux, soit en se faisant leur arbitre. Il refusa toujours l'appui de son talent à l'injustice, et l'on avait coutume de dire, pour désigner une cause éminemment droite : c'est une cause de l'orateur de Priène. Possesseur d'une grande fortune, il la consacrait à de nobles actions, tout en la dédaignant pour son propre usage ; on sait à quelle occasion il prononça le mot célèbre : « Je porte tout avec moi. » Bias passa toute sa vie dans sa patrie, où il mourut dans un âge fort avancé, en plaïdant pour un de ses amis. Les Priéniens lui firent des funérailles splendides, et consacrèrent à sa mémoire une enceinte, qu'on appelaît du nom de son père, le Tentamium. A défaut d'ouvrages, nous citerons quelques maximes de Bias : « Il faut, disait-il, vivre avec ses amis comme si l'on devait les avoir un jour pour ennemis. » — « Il vaut mieux être pris pour arbitre par ses ennemis que par ses amis ; car, dans le premier cas, on peut se faire un ami ; dans le second, on est sûr d'en perdre un. » — Voy. Diogène Laërce, liv. I, ch. v ; une excellente biographie de Bias par M. Clavier, dans le IV^e vol. de la *Biographie universelle ; la Morale dans l'antiquité*, par A. Garnier, Paris, 1865, in-12 ; la *Morale avant les philosophes*, par L. Ménard, Paris, 1860, in-8 ; l'article SAGES (LES SEPT).

BICHAT (Marie-François-Xavier), né en 1771 à Thoirette, département de l'Ain, mort à 31 ans en 1802, anatomiste et physiologiste du premier ordre, ne mérite d'être compté au nombre des philosophes que pour ses idées sur la vie et la sensibilité. Il admettait deux sortes de vies : l'une animale, l'autre organique. La première a pour instruments les organes au moyen desquels l'être vivant se trouve en rapport avec le monde entier : c'est par cette raison que la vie animale s'appelle aussi vie de relation. La vie organique a pour but le développement, la nutrition et la conservation de l'animal : les organes spécialement consacrés à cette triple fonction sont placés dans les profondeurs du corps ; mais ils communiquent avec ceux de la vie externe ou de relation, parce que ces deux vies sont réellement subordonnés l'une à l'autre et ne forment que deux aspects différents d'un même système. La fonction de la reproduction, destinée à la conservation de l'espèce, se classe mal dans l'une et l'autre espèce de vie ; elle appartient très-visiblement à toutes deux. Bichat reconnaît deux sensibilités : l'une animale, source des plaisirs et de la douleur et dont nous avons par-

faitement conscience ; l'autre organique, sur les phénomènes de laquelle la conscience est muette. La vie organique est donc renfermée dans les limites de la matière organisée et a pour effet de la rendre sensible aux impressions. De là deux sortes de contractilité : l'une animale ou volontaire, l'autre organique et involontaire. Bichat rapporte toutes les fonctions de l'intelligence à la vie animale, et toutes les passions à la vie organique. En plaçant la sensation dans les organes eux-mêmes, en réduisant toutes les fonctions intellectuelles à cette sensibilité organique, Bichat a favorisé le matérialisme contemporain. Ses *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, publiées en 1800, ont été plusieurs fois réimprimées. J. T.

BIEL (Gabriel), philosophe et théologien allemand, né à Spire vers le milieu du xv^e siècle, se fit d'abord remarquer à Mayence comme prédicateur. Lorsque l'université de Tubingue fut fondée par Eberhard, duc de Wittemberg, en 1477, il y fut appelé comme professeur de théologie. Vers la fin de ses jours, il se retira dans une maison de chanoines réguliers, où il mourut en 1495. Biel est un des plus habiles défenseurs du nominalisme d'Occam, qu'il exposa, d'une manière très-lucide, dans l'ouvrage suivant : *Collectorium super libros sententiarum G. Occami*, in-4^o, 1501. Il a laissé aussi quelques ouvrages de théologie plusieurs fois réimprimés.

BIEN. Tous les êtres capables de quelque degré d'activité, on pourrait dire simplement tous les êtres, puisque l'inertie absolue équivaut au néant ; tous les êtres tendent à une fin, vers laquelle se dirigent tous leurs efforts et toutes leurs facultés. Cette fin, sans laquelle ils n'agiraient pas, c'est-à-dire n'existeraient pas, c'est ce qu'on appelle le bien. Le bien, dans sa généralité, qu'il ne faut pas confondre avec son unité et sa perfection, c'est donc le but proposé à l'activité des êtres, c'est la fin dans laquelle ils cherchent la plénitude de leur existence, et, quand ils sont doués de sensibilité, de leur bien-être.

Il résulte de cette définition, la seule qui s'accorde avec le sens universellement attribué au mot défini, qu'il y a autant d'espèces de bien, qu'il y a d'espèces d'êtres. Mais ce serait faire violence au langage et à la pensée que de parler du bien des minéraux, des liquides et des gaz, en un mot, des corps bruts, simples ou composés. Les corps bruts ne sont pas, à vrai dire, des êtres ; ce ne sont que des phénomènes. Ils n'ont en propre aucun bien parce qu'ils ne tendent vers aucune fin déterminée. Ils servent d'instruments et de moyens à des existences moins incomplètes dans la recherche des biens qui leur appartiennent. Le bien directement intelligible pour nous ne commence qu'avec l'organisation et la vie. Il y a certainement un bien pour les végétaux, quoiqu'ils soient privés de sentiment et de connaissance. Ce bien, vers lequel ils tendent par le concert de leurs organes et de leurs propriétés actives, c'est d'abord leur complet développement conformément à un type plus ou moins arrêté, ensuite leur conservation, et enfin leur reproduction ou la conservation de leur espèce. Tout ce qui favorise ce triple résultat leur est bon ; tout ce qui l'empêche leur est mauvais. Les idées du bien et du mal leur sont donc parfaitement applicables.

Quand on passe du règne végétal au règne animal, le bien est encore plus facile à apercevoir, et il devient plus manifeste à mesure qu'on monte plus haut sur l'échelle des êtres animés. Comme pour les plantes, le bien consiste d'abord dans le développement, la conservation et la

reproduction des êtres, c'est-à-dire dans l'exercice des facultés essentielles de la vie sous une forme déterminée, quoique plus ou moins variable. A l'exercice des facultés essentielles de la vie vient se joindre la sensibilité, qui change le bien en bien-être et le mal en souffrance; qui fait rechercher, on pourrait presque dire qui fait aimer l'un par la puissance du désir, et fait fuir ou haïr l'autre par la force de l'aversion. A la sensibilité elle-même s'ajoute un degré de plus en plus élevé de perception, sinon de connaissance, et une activité instinctive qui a quelque ressemblance éloignée avec la volonté. L'animal n'est pas réduit à sentir son bien; il en a une représentation intérieure puisqu'il est capable d'imagination et de souvenir. Il ne se borne pas à le poursuivre et à l'accomplir par le mouvement purement physique de ses organes; il le désire et jusqu'à un certain point il le veut.

Mais c'est dans l'homme que le bien se découvre à nous sous une forme éclatante et admet une variété d'expression, par conséquent une étendue dont il n'est pas susceptible dans les êtres inférieurs. Le bien, dans l'homme, nous présente au moins trois caractères qui répondent à trois ordres de facultés. Le bien physique, représenté à son plus haut degré par le développement et la conservation de son corps, ou pour le désigner d'un seul mot, le bien-être, est la fin à laquelle tendent les propriétés actives ou les énergies multiples de ses organes, secondées et dirigées non-seulement par la perception et la sensation, mais par la réflexion et la volonté, facultés étrangères à l'animal. Le bien intellectuel, c'est la fin à laquelle tendent toutes les facultés de l'esprit, toutes les forces et toute l'activité de la pensée. Il se résume dans la vérité, ou pour parler plus exactement dans la connaissance de la vérité, dans la science. Le bien moral, c'est le but que poursuit ou la règle à laquelle obéit la volonté éclairée par la raison; c'est la fin que doit atteindre ou au moins se proposer tout être raisonnable et libre, sous peine de se rendre indigne de la raison et de la liberté. Cette fin, c'est le devoir, et le devoir accompli se nomme la vertu.

Le bien-être, tel que nous venons de le définir, compris comme la satisfaction du corps et des facultés qui dépendent directement des sens, est étroitement lié à la satisfaction des besoins et des facultés de l'âme. Il est certain que nos forces et notre santé déclinent quand nos affections sont blessées, ou comme on dit vulgairement, quand notre cœur est en souffrance, quand le mépris nous poursuit, quand l'inquiétude nous accable, quand le remords nous déchire. Si, au contraire, le corps et l'âme sont satisfaits en même temps, alors ce n'est pas du bien-être que nous sommes en possession, mais du bonheur.

Ces trois biens de l'homme : le bonheur, la science et la vertu, ou le bonheur, la vérité et le devoir, devraient être par leur nature inséparables et ne former qu'un bien unique. On ne comprend pas, en effet, qu'un être intelligent, qui a reçu en même temps la faculté et le besoin de connaître la vérité, puisse trouver le bonheur, un bonheur complet et digne de lui, en dehors de la science. On ne comprend pas davantage que le bonheur se passe de la vertu, puisque la vertu est l'accomplissement habituel des lois les plus élevées et des conditions les plus nécessaires de la nature de l'homme, considéré comme un être raisonnable et libre. Est-il admissible qu'un être quelconque soit heureux ou trouve la satisfaction de tous ses besoins en

dehors des conditions essentielles de son existence? Enfin, s'il est vrai que les principes sur lesquels repose la vertu ne soient que les lois les plus élevées de la nature humaine, il est impossible de supposer que ces lois ne s'accordent pas avec toutes celles qui déterminent le but et qui régissent l'exercice de nos facultés; par conséquent la vertu ne devrait pas pouvoir se disjoindre du bonheur.

C'est cette union de tous les biens, au moins de ceux que conçoit la raison et que poursuit l'activité de l'homme, en un bien unique et indivisible, que les anciens ont appelé le souverain bien. En dehors, ou ce qui revient au même, au-dessous du souverain bien, ils ne reconnaissaient que des biens secondaires.

Que cette unité existe dans la nature des choses, dans la nature du bien, cela est incontestable. Mais quand on tient compte des limites diverses dans lesquelles s'arrêtent les désirs, les efforts et les conceptions habituelles de l'homme, on rencontre inévitablement la multiplicité et la division. Combien y en a-t-il qui, en recherchant soit le bonheur, soit la vertu, les demandent complets ou même sont en état de comprendre les conditions sous lesquelles l'objet de leurs vœux atteint cette perfection? L'immense majorité d'entre eux se contente d'un bonheur relatif ou d'une vertu relative. Peu leur importe que toutes les facultés et tous les besoins de leur être soient satisfaits; il leur suffit que quelques-uns le soient. Ils accepteraient volontiers le bonheur avec l'ignorance et avec les désordres de l'immoralité, jusqu'à ce que l'expérience leur ait démontré que le bonheur n'existe pas à ce prix. De même, quand ils se flattent de marcher dans les sentiers de la vertu, ils n'ont le plus souvent d'autre but que d'échapper aux rigueurs de la loi ou au mépris de leurs semblables, que de vivre en paix avec eux-mêmes et avec les autres ou d'échapper aux peines d'une autre vie.

Quand le souverain bien, le bien unique, qui consiste dans la perfection de notre être, se trouve ainsi divisé et mutilé par l'ignorance, la faiblesse ou les passions humaines, alors il faut établir une hiérarchie entre les éléments, les buts partiels, les principes multiples dans lesquels il se décompose. Il est évident que le bonheur ne dépend plus que de nos facultés secondaires; ne représentant plus que des biens particuliers et variables, tels que le plaisir, l'intérêt, le pouvoir, doit être subordonné, et quand cela est nécessaire, doit être sacrifié à la loi du devoir, qui commande à nos facultés supérieures; qui est la règle et la condition de la liberté; qui, imposé par la raison, participe à son unité, à sa perpétuité et à son universalité. La vertu, c'est-à-dire l'accomplissement du devoir, devient alors le bien absolu; le bonheur n'est plus qu'un bien relatif, et la science, revêtue du même caractère, est un moyen d'atteindre à tous les deux.

De même que les biens de l'homme, les biens de tous les êtres qui sont susceptibles d'en avoir un, ou qui possèdent un certain degré de vie et d'individualité, se réduisent à un bien unique. Tous les êtres, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevés, sont soumis à des lois générales qui, se coordonnant les unes avec les autres, forment ce qu'on appelle le plan de la création ou l'ordre universel. Hors de ce plan rien n'existe, rien ne peut exister, parce que rien n'échappe aux lois, c'est-à-dire aux conditions de son existence, et que ces conditions elles-mêmes seraient impossibles si elles ne s'accordaient entre elles sous l'empire d'une loi commune, d'un ordre souverain qui s'impose également au monde physique et au monde moral,

à la nature et à la conscience. C'est cet ordre absolu qui est le bien unique et indivisible de tous les êtres. Selon Platon et les philosophes de l'école d'Alexandrie, le bien unique, indivisible, universel, qui se communique, dans une certaine mesure, à tous les êtres, se confond avec l'intelligence divine, avec Dieu lui-même, qu'on ne peut séparer de son intelligence. Voilà pourquoi, dans leurs écrits, Dieu s'appelle le Bien. Mais il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à cette identification pour concevoir le bien dans son universalité et son unité suprême.

L'idée du bien, quand nous jugeons les actions humaines, ou quand nous voulons leur prescrire une règle commune, étant souvent substituée à l'idée du devoir, il n'est pas sans intérêt de rechercher jusqu'à quel point cette substitution est légitime ou quel est exactement le rapport des deux idées qui prennent ainsi, dans les habitudes de notre esprit et de notre langage, la place l'une de l'autre.

Le devoir est nécessairement compris dans le bien, mais le bien n'est pas tout entier compris dans le devoir. Celui-ci est moins étendu que celui-là, et les rapports qui existent entre eux peuvent être représentés sous la figure de deux sphères concentriques qui, ayant le même centre, diffèrent par leurs circonférences. Qu'est-ce, en effet, que le devoir? C'est cette loi écrite en nous-mêmes à laquelle un être libre, un être raisonnable ne peut faillir sans se rendre indigne de la raison et de la liberté, par conséquent sans déchoir du rang qui lui est assigné par sa nature, sans encourir son propre mépris et celui de ses semblables. Cela revient à dire que le devoir s'impose à nous absolument, et que celui qui le viole avec intention, se plaçant en dehors ou plutôt au-dessous de l'humanité et de la société, donne à la société et à l'humanité le droit de le répudier, de le rejeter de leur sein. Il est hors de doute que ce que la raison nous commande avec ce caractère d'impérieuse obligation est essentiellement bon. Mais tout ce qui est bon, tout ce qui est conforme aux lois de la raison, tout ce qu'on admire et applaudit la conscience morale, ne saurait passer pour obligatoire et être compté au nombre de nos devoirs.

Le bien, même quand on le considère dans les seules limites de l'humanité, est donc plus que le devoir, quoique le devoir soit une des formes du bien. Le devoir, c'est la limite au-dessous de laquelle il ne nous est pas permis de descendre, sans perdre, dans l'ordre moral, notre qualité d'homme. Le bien, c'est le but le plus élevé que puissent se proposer les efforts réunis de toutes nos facultés; c'est l'ordre éternel, l'ordre suprême, auquel, par les attributs distinctifs de notre nature, nous sommes appelés à concourir dans la mesure de notre intelligence et de nos forces; c'est plus qu'une simple loi de notre existence ou une perfection relative, c'est la perfection même, vers laquelle nous portent à la fois la raison et le sentiment, la réflexion et de sublimes instincts, et dont il est en notre pouvoir d'approcher de plus en plus sans l'atteindre jamais.

Il n'est pas une œuvre philosophique de quelque valeur et de quelque importance où la question du bien ne soit traitée avec plus ou moins d'étendue. Celles-là mêmes où elle est examinée séparément sont encore trop nombreuses pour être citées. Nous nous contenterons de rappeler parmi ces dernières celles qui portent les plus grands noms de l'histoire de la philosophie : la *République* de Platon; la *Morale à Nicomaque*, la *Morale à Eudème* et la *Grande Morale* d'Aristote; le *de Finibus bonorum et*

malorum de Cicéron; le *de Summo bono contra Manichæos* de saint Augustin; le IV^e et le V^e livre de la *Recherche de la Vérité*, les *Méditations chrétiennes*, et le *Traité de l'amour de Dieu* de Malebranche; la *Critique de la raison pratique* et la *Métaphysique des mœurs* de Kant; *Méthode pour arriver à la vie-bienheureuse* de Fichte; *Philosophie du droit* de Hegel; *Cours de Droit naturel et Mélanges philosophiques* de Jouffroy; *du Vrai, du Beau et du Bien* de V. Cousin.

BILFINGER ou **BULFFINGER** (Georges-Bernard), né le 23 janvier 1693, à Canstadt, dans le Wurtemberg, s'est distingué à la fois comme physicien, comme théologien, comme homme d'Etat et comme philosophe. Il est, sans contredit, l'un des esprits les plus remarquables qui soient sortis de l'école de Leibniz, et le petit royaume qui lui donna le jour le compte encore aujourd'hui parmi ses plus grands hommes. Se destinant à l'état ecclésiastique, il entra d'abord au séminaire théologique de Tubingue; mais les livres de Wolf étant tombés entre ses mains, il en fut tellement charmé, qu'il se voua entièrement à la philosophie leibnizienne. Revenu plus tard à la théologie, il voulut du moins la mettre d'accord avec ses études de prédilection. C'est dans ce but qu'il composa son traité intitulé : *Dilucidationes philosophicæ de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (in-4, Tubingue, 1725, 1740 et 1768). Cet ouvrage eut un grand succès et fit nommer l'auteur prédicateur du château de Tubingue et répétiteur au séminaire de théologie; mais Bilfinger, éprouvant le besoin d'aller puiser à sa source la doctrine dont il s'était épris, ne tarda pas à se rendre à l'Université de Halle, où Wolf enseignait alors avec beaucoup d'autorité le système de son maître. Il fut nommé ensuite, par l'entremise de Wolf, professeur de logique et de métaphysique à Saint-Petersbourg. Pendant qu'il occupait ce poste, l'Académie des sciences de Paris mit au concours le fameux problème de la cause de la pesanteur des corps. Bilfinger entra dans la lice et remporta le prix. C'est alors, c'est-à-dire vers 1731, que le duc de Wurtemberg songea à le rappeler comme une des gloires de son pays. Il fut élevé successivement au rang de conseiller privé, de président du consistoire et de secrétaire du grand ordre de la Vénérie. Bilfinger se servit de son crédit pour opérer des réformes utiles dans l'administration des affaires publiques et dans l'organisation des études; car, aux différentes dignités que nous venons de mentionner, il joignait celle de curateur de l'Université. Il mourut à Stuttgart en 1750. Sans doute Bilfinger n'a rien ajouté, pour le fond, au système qu'il reçut des mains de Leibniz et de Wolf comme le dernier mot de la sagesse humaine; mais il l'a exposé et développé avec une rare intelligence, dans les ouvrages suivants : *Disputatio de triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica*, in-4, Tubingue, 1722; *Disputatio de harmonia præstabilita*, in-4, Tubingue, 1721; *Commentatio de harmonia animi et corporis humani, maxime præstabilita, ex mente Leibnizii*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1723, et Leipzig, 1735; *Epistolæ amobæ Bulffingeri et Hollmanni de harmonia præstabilita*, in-4, 1728; *Commentatio philosophica de origine et permissione mali, præcipue moralis*, in-8, Francfort et Leipzig, 1824; *Præcepta logica, curante Vellnagel*, in-8, Iéna, 1799. Le plus important de tous ces ouvrages est celui que nous avons mentionné plus haut : *Dilucidationes philosophicæ*, etc. Nous citerons aussi, quoiqu'ils se rapportent

moins directement à la philosophie, deux autres écrits, l'un sur les Chinois : *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae*, in-4, Francfort, 1724; l'autre sur le *Tractatus theologicus politicus* de Spinoza : *Notæ breves in Ben. Spinozæ methodum explicandi scripturas*, in-4, Tubing., 1733.

BION de BORYSTHÈNE, ainsi appelé parce qu'il naquit à Borysthène, ville grecque sur les bords du fleuve de ce nom, aujourd'hui le Dniéper. Il était, comme il le dit lui-même à Antigone Gonatas, auprès de qui il était en grande faveur, fils d'un affranchi et d'une courtisane. Vendu comme esclave avec toute sa famille, il tomba entre les mains d'un orateur à qui il eut le bonheur de plaire et qui lui laissa, en mourant, tous ses biens. Bion les vendit pour aller à Athènes étudier la philosophie. Il s'attacha d'abord à Cratès et à l'école cynique, puis il reçut les leçons de Théodore l'Athée, et finit enfin par se passer de maître, sans échapper cependant à l'influence qu'il avait subie jusque-là. Il fut lui-même accusé d'athéisme, si l'on en croit une tradition selon laquelle il aurait regardé comme indifférentes toutes les questions relatives à la nature des dieux et à la divine Providence. On cite de lui plusieurs paroles qui prouvent au moins son incrédulité à l'égard du paganisme. Diogène Laërce le regarde comme un sophiste; Eratosithène disait qu'il avait le premier revêtu de pourpre la philosophie. Bion a beaucoup écrit; mais il ne nous reste de ses ouvrages que quelques fragments disséminés dans Stobée.

Il a existé un autre Bion, désigné également sous le titre de philosophe, et à qui nous ne pouvons assigner aucune époque précise dans l'histoire. C'était un mathématicien d'Abdère et de la famille de Démocrite. Selon Diogène Laërce, il est le premier qui ait enseigné qu'il y a des contrées de la terre où l'année ne se compose que d'un seul jour et d'une seule nuit dont la durée est également de six mois. Il connaissait donc la sphéricité de la terre et l'obliquité de l'écliptique. Il est malheureux que nous ne sachions pas à quel temps remonte cette découverte. Voy. *Diogène Laërce*, liv. IV, ch. vii. — Rossignol, *Fragmenta Bionis Borysthenithæ philosophi, e variis scriptoribus collecta*, in-4, Paris, 1830.

BOCARD. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

BODIN (Jean) naquit à Angers en 1520, et, sans rien savoir de précis sur sa famille, on peut présumer pourtant que son père était juriconsulte, et que sa mère appartenait à la religion israélite pour laquelle Bodin s'est toujours montré respectueux et bienveillant. Il étudia le droit à Toulouse, où plus tard il professa cette science, et arriva à Paris vers l'âge de quarante ans. Il avait déjà publié un opuscule sur l'éducation, et un traité de jurisprudence, qu'il détruisit ensuite. Mais sa véritable carrière commence en 1556 avec sa *Méthode pour connaître l'histoire*, et deux écrits de peu d'étendue sur les monnaies et l'enchérissement de toutes choses. Ses idées, assez neuves pour le temps, le mirent en grande réputation, et après avoir été attaché au duc d'Alençon en qualité de conseiller, il obtint la faveur assez précieuse de Henri III. Il ne parut pas en avoir tiré grand profit pour sa fortune. Il était avocat du roi à Laon, lorsqu'en 1576 il fut envoyé comme député du tiers aux Etats de Blois. Il y montra un grand zèle à soutenir les droits de l'assemblée, et défendit la religion réformée contre les violences dont on la menaçait; aussi

encourut-il lui-même le soupçon d'hérésie, qui faillit lui être fatal dans la nuit de la Saint-Barthélemy. Après un voyage en Angleterre à la suite du duc d'Alençon, devenu duc d'Anjou, il revint à Laon en qualité de procureur général. Il ne devait plus quitter cette ville. Malgré son respect pour la liberté de conscience, et ses prédilections pour la monarchie, il embrassa le parti de la Ligue, entraîna par son exemple la ville de Laon, et quand il voulut calmer le peuple et s'opposer à ses violences, il excita contre lui sa défiance et sa haine. Sa personne fut en butte aux outrages, sa maison saccagée, ses livres brûlés. Aussi fut-il un des premiers à se déclarer pour Henri IV. Il mourut de la peste en 1596.

Dans sa longue carrière, outre les ouvrages que l'on a cités, il avait composé les six livres de la *République*, la *Démonomanie*, un traité en latin intitulé : *Universæ Naturæ theatrum*, et un long dialogue sur la religion, *Heptaplomeres, sive colloquium de sublimium rerum abditis*. La *République* a eu du vivant même de l'auteur un nombre considérable d'éditions et a été traduite dans toutes les langues de l'Europe. Le *Théâtre de la nature*, « œuvre de pure spéculation et trop souvent d'imagination, dit M. Franck, où la métaphysique et la physique, associées ensemble, ne servent qu'à se nuire réciproquement, » a été traduit en français, mais c'est un livre qui est resté rare. Quant à l'*Heptaplomeres*, Bodin l'avait laissé en manuscrit. Les trois premiers livres en ont été publiés en latin et les deux autres en allemand par M. Guhrauer en 1841. Il en existe un manuscrit à la Bibliothèque nationale, n° 6364.

Ces ouvrages assurent à leur auteur une place éminente parmi les hommes de la Renaissance, dont il a les qualités et les défauts, beaucoup de hardiesse et d'activité dans la pensée, peu de sûreté dans le jugement, rien de médiocre ni dans le vrai ni dans le faux. Faisons, pour n'y plus revenir, la part du mal. L'érudition du xvi^e siècle n'est pas contestable, et Bodin est de la famille de ces grands lettrés dont le savoir nous étonne; mais sa science est confuse et sans critique; il accepte de toutes les mains les témoignages qui peuvent lui être utiles, sans s'inquiéter de leur valeur, et parfois sans se mettre en peine de les concilier. La littérature hébraïque, l'antiquité, les Pères de l'Eglise, les ouvrages authentiques ou apocryphes de tous les temps et de tous les pays lui fournissent d'inépuisables citations qui étouffent sa pensée, loin de la rendre plus vive. Les idées ne sont pas moins discordantes que les textes : l'auteur paraît parfois arrivé à cette indépendance d'esprit qu'on appelle la libre pensée, et dégagé de toute religion positive; puis on découvre qu'il est imbu des superstitions les plus étranges; il croit à peine au Christ, mais il est persuadé des folies de l'astrologie, donne une théorie formelle de la prophétie, et croit aux malélices et aux sortilèges. Ces préjugés se glissent dans les parties les plus sérieuses de son œuvre et les corrompent. L'homme qui, on va le voir tout à l'heure, fonde la science politique et la philosophie de l'histoire, explique les révolutions des Etats par des mouvements planétaires, « les conjonctions, éclipses, et regards des basses planètes et des étoiles fixes; » il établit entre les événements et les combinaisons de nombres des analogies puériles et compliquées; il écrit tout un livre sur la sorcellerie, et ce n'est pas pour éclairer ses compatriotes sur cette maladie mentale, c'est pour donner des armes aux juges qui la poursuivent comme une impiété, et leur indiquer à quels signes certains ils pourront reconnaître les vassaux de Satan, et par quelles tortures leur arracher l'aveu de leur sacrilège. La

Démonologie, est comme le code de ces procédés détestables dont le bûcher était presque toujours le dénouement. Ces aberrations, il est vrai, étaient communes à toute cette génération; la concordance des événements d'ici-bas avec les phénomènes astronomiques avait été enseignée par tous les averroïstes, les plus savants peut-être des philosophes du moyen âge, et la sorcellerie pouvait bien être prise au sérieux par un homme qui l'avait entendu confesser par ses adeptes.

Cet esprit asservi à de misérables préjugés est pourtant un esprit hardi. Ses contemporains ne s'y sont pas trompés; ils le désignent comme un novateur; ils l'associent à tous ceux qui ont laissé une renommée suspecte, aux ennemis de toutes les religions, aux athées. Huët le désigne, en plein *xvii^e* siècle, comme un écrivain dangereux, et plus tard encore, Morhof rapproche son nom de celui de Vanini et signale « ses opinions monstrueuses. » Les théories politiques de la *République* ne suffisent pas pour justifier cette réputation; mais elle s'explique à la lecture de ses dialogues intitulés *Heptaplomeres*. Les personnages représentent toutes les religions, et de plus l'épicurisme et la philosophie. Leur discussion ne conclut pas, et il semble que l'auteur ait voulu comme Cardan renvoyer toutes les religions dos à dos, et les détruire l'une par l'autre, pour établir la nécessité d'une tolérance universelle. Quant à la philosophie qui à son tour prend la parole, il serait difficile de la caractériser; elle respire d'un côté le sentiment très-décidé de la liberté humaine, de l'autre elle ne s'élève à Dieu que par l'intermédiaire d'un nombre infini de créations imaginaires, qui combient l'intervalle entre lui et la nature, anges, archanges, esprits de toute sorte bons ou mauvais, exerçant tous leur empire sur la nature et sur l'homme, et prenant part à la production des événements. Il y a là quelque chose qui ressemble à l'échelle d'Averroës, à cette hiérarchie de principes qui transmettent à l'univers l'action de l'unité divine. Au milieu de ces rêveries, qui sentent le mysticisme, on remarque les premiers essais de critique religieuse d'après l'examen des textes. Bodin n'est pas un incrédule, mais il est tiède ou même indifférent pour les religions positives, sauf le judaïsme envers lequel il laisse percer assez de prédilection, pour que Guy Patin ait écrit : « qu'il était juif en son âme et que tel il mourut. » En lui se réunissent tant bien que mal les deux esprits qui se heurtent au *xvi^e* siècle : la foi et le doute; mais sa foi est plutôt philosophique que religieuse, et son doute ne le défend pas de la superstition. Il suffit cependant à lui inspirer le goût, et à lui découvrir les vrais procédés de l'exégèse religieuse, qui, au témoignage de M. Baudrillart, paraît dans cet ouvrage armée de toutes pièces. Ce mystique singulier est donc le précurseur des rationalistes allemands, et des critiques français du *xviii^e* siècle. « Il réunit en lui, dit M. Franck, avec la connaissance la plus approfondie du texte sacré le spiritualisme traditionnel de la Mischna, la subtile dialectique du Talmud, le platonisme allégorique de Philon, le mysticisme de la Kabale, le demi-rationalisme de Moïse Maimonide, s'émancipant plus d'une fois jusqu'à la pure philosophie. »

Le vrai titre de gloire de Bodin n'en reste pas moins son traité sur l'État, ou, pour parler comme lui au sens antique, son livre de la *République*. Il aurait pu, avec plus de raison que Montesquieu, y mettre cette épigraphe : *proles sine matre creata*. Non pas qu'il n'ait été précédé dans cette carrière, ni qu'il ignore les travaux de ses devanciers; il connaît les dialogues de Platon, il sait mieux encore la Politique d'Aristote, à laquelle il fait de nombreux emprunts; il a lu

Machiavel et essaye dès sa préface une juste critique de l'écrivain « qui n'a jamais sondé le gué de la science politique, qui ne gist pas en ruses tyranniques; » et du livre qui « rehausse jusqu'au ciel et met pour un parangon de tous les rois le plus desloyal fils de prestre qui fut onques. » Mais sa doctrine reste originale; il la puise dans ses principes philosophiques, dans l'étude de l'histoire et dans l'expérience des choses de son temps; elle n'a rien d'artificiel ni de commun et elle contient des parties d'une puissante originalité. En voici l'esquisse. Le souverain bien de l'État est le même que celui de l'individu. L'homme de bien et le bon citoyen sont tout un, « et la félicité d'un homme et de toute la république est pareille. » Or chaque homme en particulier trouve son bien dans la pratique de la vertu, dans l'obéissance à la raison; mais la raison règle les appétits et ne peut les supprimer; il faut donc qu'ils soient satisfaits, que la vie et la sécurité de chacun soient assurées. Le principe de la communauté n'est donc pas le bonheur, mais ne peut être non plus exclusif du bonheur, ou contraire au bien-être. Les anciens avaient tort de définir la république une société d'hommes assemblés pour bien et heureusement vivre. « Ce mot heureusement n'est point nécessaire, autrement la vertu n'aurait aucun prix, si le vent ne soufflait toujours en poupe. » En résumé, l'État le mieux ordonné est celui qui rend le plus facile la satisfaction des besoins et l'accomplissement des devoirs. Il implique des sujets ayant des intérêts communs, et une souveraineté. Les sujets ce sont les « messages » ou la famille, « vraie source et origine de toute république. » La souveraineté c'est la volonté même de ces familles, qui forment ce qu'on appelle un peuple, personne collective, qui ne meurt jamais. Cette volonté est l'origine de la loi; elle est indépendante de tout autre pouvoir, excepté de la raison, et de ses règles absolues qui sont les ordres du « Grand Dieu de nature. » Ces souverains peuvent déléguer leur autorité à des personnes chargées de l'exercer, et constituer ainsi un gouvernement qui n'a d'autre droit que celui qu'il tient de ce mandat, de cette « commission. » Mais il a toutes les prérogatives que cette délégation implique, pour tout le temps qu'elle les lui a conférées; il peut la retenir à jamais si on la lui a confiée à cette condition : il peut la transmettre à ses descendants, la donner à son tour « sans autre cause que sa libéralité. » Ainsi Bodin admet à la fois la souveraineté populaire; il la déclare perpétuelle, indépendante; et d'autre part il estime qu'elle peut être aliénée à jamais entre les mains d'une seule personne. Il arrive presque au même excès que Hobbes, et l'on ne voit pas ce qu'il reste de droits à ces « messages », du jour qu'ils ont abdiqué au bénéfice d'un chef; non-seulement ils se sont dépouillés, mais ils ont d'avance stipulé la servitude de leurs descendants, qui naîtront sans rien exercer de cette souveraineté qu'on leur accorde nominativement. Bodin, au milieu des troubles qui déchiraient la France et en menaçaient l'unité, ne voyait le salut que dans la monarchie absolue, indépendante à la fois de la foule aveugle, de la noblesse avide, et de l'Église intolérante. C'est son excuse : il en a d'autres, meilleures encore, dans les limites qu'il assigne à ce pouvoir, qu'on aurait pu croire illimité. Il trouve sa borne, non pas précisément dans le droit individuel, auquel Bodin ne s'attache pas assez, mais dans celui de la famille et de la propriété qui en est la condition. Ce sont là des choses saintes, inviolables par nature, des droits que nulle loi n'a dictés, que nulle loi ne peut effacer. Il n'y a pas de souverain qui y puisse porter at-

teinte ; les républiques de Platon, de Morus, des anabaptistes sont à la fois des conceptions insensées et criminelles. Aussi dans un « droit gouvernement » la loi fondamentale comprend deux prescriptions essentielles : l'autorité du père de famille restera entière, et s'exercera sur sa femme et sur ses enfants, comme une véritable souveraineté qui ne peut se déléguer, et d'une manière si absolue qu'elle entraîne le droit de vie et de mort, et la licence de tester à son gré. Le prince ne pourra porter atteinte à la propriété, garantie de la famille, ni même lever aucun impôt sans le consentement de la nation, ou de ses délégués les états généraux. L'esprit de l'auteur oscille sans cesse du droit des sujets à celui du souverain et les sacrifie et les relève tour à tour : on ne peut le critiquer sévèrement pour n'avoir pas résolu un problème si épineux : à vrai dire il ne l'a pas même posé, puisque sans descendre jusqu'à l'individu qui est l'élément actif et vivant de la société, il s'arrête à la famille et concentre en son chef toute la liberté. Pourtant il est une prérogative qu'il lui refuse ; il n'aura pas d'esclaves, l'esclavage est odieux et dangereux tout à la fois. Il est un outrage à la justice et se tourne à la perte de ceux qui semblent en profiter. Il faut l'abolir et préparer par l'éducation l'affranchissement de ces êtres dégradés. Aucune voix chez les anciens, ni, il faut le dire avec regret, chez les écrivains sacrés, ne s'était encore élevée avec tant de force contre cette honteuse institution.

Quelle est maintenant la forme du gouvernement qui répond le mieux à ces principes, et d'abord y en a-t-il quelqu'une qui vaille mieux que les autres ? Avec un sens très-rare, Bodin se garde d'une solution trop absolue et ne paraît pas persuadé qu'il y ait telle ou telle constitution parfaite, capable de procurer le bonheur du peuple. Il sent qu'à part les principes qui tiennent de la morale leur fixité, la politique est chose d'expérience et peut varier avec les temps et les hommes. Aussi il se souvient à temps de cette maxime de sa *Méthode historique* : « La philosophie mourrait d'inanition si elle ne vivifiait ses préceptes par l'histoire. » Les nations ne sont pas partout les mêmes, et dans chacune d'elles il peut même y avoir des différences entre les habitants de diverses provinces : il faut tenir compte de cette diversité, et l'expliquer. Elle tient surtout au climat et à la configuration géographique, peut-être même à la race. Cette influence, déjà indiquée par Platon et surtout par Aristote, au livre IV de la Politique, si souvent marquée depuis Montesquieu et Herder, fait varier les caractères, la fortune, les mœurs, les occupations ; et elle rend les hommes si dissemblables qu'ils ne peuvent supporter les mêmes institutions. On peut les ranger en trois catégories : les peuples du Midi, ceux du Nord et les « mitoyens. » Leurs qualités et leurs défauts sont analysés avec sagacité, mais peut-être avec un peu de partialité pour ceux des régions moyennes : il les juge plus propres à respecter les droits et les lois, et à combiner les œuvres de l'intelligence avec celles de la force. Ainsi les Français sont supérieurs aux Allemands « qui font grand état du droit des Reistres, qui n'est ni divin, ni humain, ni canonique ; ainsi c'est le plus fort qui veut qu'on fasse ce qu'il commande. » Il faudra donc accommoder la république à ces humeurs, par exemple, elle sera théocratique dans le Midi et dans l'Orient, militaire dans le Nord, et libre dans les contrées moyennes. Quant aux diversités qui distinguent une province d'une autre, il n'en faut pas tenir compte, et Bodin réclame l'unité de législation qui déjà avait été demandée par le tiers, aux États de 1560. Ces sages considérations ne l'em-

pêchent pourtant pas de classer et de comparer les diverses formes de gouvernement qu'il réduit à trois, suivant que le pouvoir est exercé par un seul, par tous ou par quelques-uns. Il y en a bien une quatrième que l'antiquité a proncée et qui lui arrive recommandée par Platon, Aristote, Polybe, Cicéron, c'est le gouvernement mixte, formé d'un mélange savant de la monarchie, de l'aristocratie, de la démocratie, et qui devait avoir plus tard des destinées si variables. Bodin n'en est pas enthousiaste ; il juge qu'en théorie il est impossible de comprendre comment l'équilibre se maintiendra entre ces éléments ennemis ; et remarque qu'en fait l'histoire n'en donne aucun exemple encourageant. Parfois il semble réitérer Cicéron et le *de Republica* qu'on cherchait vainement au xvi^e siècle ; parfois aussi il a des arguments qu'on croirait empruntés aux polémiques de nos jours, et qui pourraient être embarrassants pour les partisans de la monarchie constitutionnelle. Surtout il se refuse à avouer la moindre ressemblance entre ce système et la monarchie française, qu'il déclare monarchie absolue. Entre les trois formes simples, il n'exagère pas les différences et comprend que le nombre des personnes qui exercent l'autorité n'est pas d'une extrême conséquence pour l'ensemble des institutions : il accorde qu'il peut y avoir quelque chose de semblable à la démocratie sous le nom de monarchie, et qu'il est fréquent de découvrir la tyrannie sous le régime démocratique. Mais les principes de ces trois constitutions n'en sont pas moins très-différents. La démocratie repose sur l'égalité, c'est là son mérite ; elle cherche une égalité et droiture en toutes lois ; sans faveur ni acception de personne ; mais en même temps c'est sa faiblesse et sa ruine. Car son principe ne peut être maintenu sans violer celui de la justice qui exige quelque degré de dignité, parce qu'il y a des degrés de vertu, d'intelligence, de travail. L'aristocratie est fondée sur la modération, parce qu'elle est une sorte de milieu entre les deux extrêmes ; mais cette modération est à la fois nécessaire et impossible. Reste la monarchie, qui peut être tyrannique, seigneuriale, c'est-à-dire féodale, ou simplement royale. La dernière seule est « la plus saine république et la meilleure de toutes. » La seconde n'est qu'une transition, et la première est si odieuse, que le meurtre d'un tyran est un acte légitime. Si l'on demande à quel signe on reconnaît un tyran d'un roi et qui sera le juge, Bodin répond en énumérant les institutions dont il entoure le pouvoir royal, et qui le limitent de toutes parts, tout absolu qu'il est nominalement : nécessité d'obtenir le consentement de la nation pour percevoir les impôts, pour lever les soldats ; convocation fréquente des États généraux, création d'un sénat inamovible, sorte de conseil d'État, qui parfois devient une cour de justice, et d'assemblées provinciales chargées de représenter les intérêts de chaque région ; indépendance des magistrats et des officiers qui ne doivent obéir qu'à la loi, voilà les précautions à prendre pour arrêter la monarchie sur la pente du despotisme, et partout où elles existent, on est sous l'autorité d'un roi et non sous le despotisme d'un tyran. Ce ne sont pas des garanties illusoire destinées à dissimuler la servitude : on ne peut confondre celui qui les propose avec les défenseurs du droit absolu des monarches ; d'autant moins qu'il y ajoute les conséquences ordinaires des gouvernements libres, l'égalité devant la loi, le droit de parvenir à toutes les charges, à tous les honneurs, reconnu à tous les citoyens sans distinction de naissance, de caste ; une pénalité équitable et personnelle, des impôts qui n'épargnent que les

indigents, le pouvoir de s'associer, de former des *communautés* et la liberté de conscience. Il cite souvent cette parole de Théodoric qui sert aussi de conclusion à l'*Heptaplomer* : « La religion ne s'impose pas, car personne ne peut être forcé de croire malgré lui. » Outre l'article du dictionnaire de Bayle, excellent pour la biographie, on consultera avec profit le livre de M. Baudrillart, *Jean Bodin et son temps*, Paris, 1853, et celui de M. Ad. Franck : *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, Paris, 1864. C'est à ce dernier ouvrage qu'on a emprunté la substance de cette notice. E. C.

BOËCE (*Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius* ou *Boethius*) naquit à Rome, en 470, d'une famille noble et riche. Son père avait été trois fois consul. Boëce obtint le même honneur sous le règne de Théodoric. Ce prince faisait le plus grand cas de son génie et de ses lumières. Il exerça sur le roi barbare l'influence la plus heureuse, jusqu'à ce que, l'âge ayant altéré le caractère de Théodoric, les Goths, flattant ses idées sombres et soupçonneuses, éloignèrent de lui les Romains et en firent leurs victimes. Boëce, enfermé à Pavie, périt dans d'affreux tourments le 23 octobre 526, après six mois de captivité. Les catholiques enlevèrent son corps, et l'enterrèrent religieusement à Pavie même. Les hollandistes lui donnent le nom de saint, et il est honoré comme tel dans plusieurs églises d'Italie.

Les travaux philosophiques de Boëce n'ont rien d'original ; il porta presque exclusivement son attention sur les divers traités d'Aristote qui composent la logique péripatéticienne, ou l'*Organum* : 1° le *Traité des Catégories* ; 2° celui de l'*Interprétation* ; 3° les *Analytiques* ; 4° les *Topiques* ; 5° les *Arguments sophistiques* ; il commenta les uns, traduisit les autres, et composa quelques traités particuliers qui se rapportent au même sujet. L'exposition de sa doctrine se confond nécessairement avec celle de la doctrine d'Aristote, qu'elle reproduit fidèlement, et n'a d'intérêt que pour cette période de l'histoire qui sert, en quelque sorte, de transition entre la philosophie ancienne et le renouvellement des études au moyen âge. Sous ce rapport, Boëce a exercé une incontestable influence sur les siècles qui l'ont suivi. Cette influence a été d'autant plus facile, d'autant plus naturelle, que le respect pour sa qualité de saint, et presque de martyr, recommandait ses écrits au sacerdoce catholique, avide de trouver quelque part les connaissances logiques et dialectiques nécessaires à l'exposition et à la défense du dogme, et de puiser aux sources aristotéliennes, auxquelles saint Augustin lui-même n'avait pas craint de recourir. Deux choses, cependant, empêchaient d'étudier Aristote dans les textes originaux : la difficulté où l'on était de se le procurer, et l'ignorance, presque universelle alors, de la langue grecque. Les écrits de Boëce étaient donc d'autant plus précieux, que seuls ils pouvaient fournir les renseignements désirés. Aussi en peut-on suivre la trace dans les siècles suivants, au moins jusqu'au xiii^e.

Boëce a aussi commenté la traduction faite par le rhéteur Victorinus de l'*Isagoge* de Porphyre, considéré alors comme une introduction à l'étude d'Aristote. Une circonstance particulière ajoute encore à l'importance de ce travail. On sait qu'une phrase de cet ouvrage devint, plusieurs siècles après, l'occasion de la querelle des réalistes et des nominalistes, qui tentèrent, par des voies différentes, de donner une solution au problème qu'elle posait dans les termes suivants : « Si les genres et les espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence ; et,

dans le cas où ils existent par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, s'ils existent séparés des objets sensibles, ou dans ces objets et en faisant partie. » Porphyre, à la suite de ce passage, reconnaît la difficulté, et se hâte de déclarer qu'il renonce, au moins pour le moment, à résoudre cette question. Mais le commentaire supplée à ce silence de l'auteur, et expose rapidement des considérations que nous allons analyser, comme le premier monument de la discussion à laquelle furent soumis les universaux.

« Nous concevons, dit Boëce (*In Porphyrium a Victorino translatum*, lib. I, sub fine), des choses qui existent réellement, et d'autres que nous formons par notre imagination, et qui n'ont point de réalité extérieure. A laquelle de ces deux classes doit-on rapporter les genres et les espèces ? Si nous les rangeons dans la première, nous aurons à nous demander s'ils sont corporels ou incorporels, et s'ils sont incorporels, il faudra examiner si, comme Dieu et l'âme, ils sont en dehors des corps, ou si, comme la ligne, la surface, le nombre, ils leur sont inhérents. Or le genre est tout entier dans chacun de ces objets ; il ne saurait donc être un, et, n'étant pas un, il n'est pas réel ; car tout ce qui est réellement, est en tant qu'individuel ; on peut en dire autant des espèces. De là cette alternative : si le genre n'est pas un, mais multiple, il faut de nécessité qu'il se résolve dans un genre supérieur, et successivement de genre supérieur en genre supérieur, en remontant toujours sans limite et sans terme ; si, au contraire, il est un, il ne saurait être commun à plusieurs ; il n'est donc véritablement pas. Sous un autre point de vue, si le genre et l'espèce sont simplement un concept de l'intelligence, comme tout concept est ou l'affirmation ou la négation de l'état d'un sujet, d'un être qui est soumis à notre perception, tout concept sans un sujet est vain, le genre et l'espèce viennent d'un concept fondé sur un sujet, de manière à le reproduire fidèlement, ils ne sont pas alors seulement dans l'intelligence, ils sont encore dans la réalité des choses. Il faut aussi chercher quelle est leur nature. Car si le genre, emprunté à l'objet, ne les reproduisait pas fidèlement, il semble qu'il faudrait abandonner la question, puisque nous n'aurions ici ni objet vrai, ni concept fidèle d'un objet. Cela serait juste, si n'était pas d'ailleurs inexact de dire que tout concept emprunté à un sujet, et qui ne le reproduit pas fidèlement, est faux en lui-même ; car, sans nous arrêter aux conceptions fantastiques, incontestablement vraies en tant que conceptions, nous voyons que la ligne est inhérente au corps, et qu'elle n'en saurait être conçue séparée. C'est donc l'âme qui, par sa propre force, distingue entre ces éléments mêlés ensemble, et nous les présente sous une forme incorporelle, comme elle les voit elle-même. Les choses incorporelles, telles que celles que nous venons d'indiquer, possèdent diverses propriétés qui subsistent, même lorsqu'on les sépare des objets corporels auxquels elles sont inhérentes. Tels sont les genres et les espèces ; ils sont donc dans les objets corporels, et aussitôt que l'âme les y trouve, elle en a le concept. Elle dégage du corps ce qui est de nature intellectuelle, pour en contempler la forme telle qu'elle est en elle-même ; elle abstrait du corps ce qui est incorporel. La ligne que nous concevons est donc réelle, et, quoique nous la concevions hors du corps, elle ne peut pas s'en séparer. Cette opération accomplie par voie de division, d'abstraction, ne conduit pas à des résultats faux ; car l'intelligence seule peut aborder véritablement les propriétés. Celles-ci sont donc dans les choses corporelles, dans les

objets soumis à l'action des sens; mais elles sont conçues en dehors de ces objets, et c'est la seule manière dont leur nature et leurs propriétés puissent être comprises. Les genres et les espèces en tant que concepts de l'intelligence, sont formés de la similitude des objets entre eux; par exemple l'homme, considéré dans les propriétés communes à tous les hommes, constitue l'espèce humaine, l'humanité, et, dans un degré supérieur de généralité, les ressemblances des espèces donnent le genre. Mais ces ressemblances que nous retrouvons dans les espèces et dans les genres, existent avant tout dans les individus; de sorte que, en réalité, les universaux sont dans les objets, tandis qu'en tant que conçus, ils en sont distincts et séparés. Ainsi donc le particulier et l'universel, l'espèce et le genre ont un seul et même sujet, et la différence consiste en ce que l'universel est pensé en dehors du sujet, le particulier senti dans le sujet même où il existe. »

Telles sont les considérations indiquées par Boëce sur les universaux. Nous n'en ferons point la critique, et nous ne tenterons pas de distinguer les aperçus ingénieux des notions confuses qui s'y rencontrent. Le lecteur verra facilement que toutes les difficultés résultent de l'incertitude où l'on était encore, en partie, sur la véritable nature de l'idée abstraite. Il n'est pas sans intérêt de savoir qu'il a fallu à l'intelligence humaine plusieurs siècles de discussion pour en retrouver la connaissance précise. Boëce, à la suite d'un passage de ses écrits que nous venons d'analyser, ajoute : « Platon pense que les universaux ne sont pas seulement conçus, mais qu'ils sont réellement, et qu'ils existent en dehors des objets. Aristote, au contraire, regarde les incorporels et les universaux comme conçus par l'intelligence, et comme existant dans les objets eux-mêmes. » Boëce, comme Porphyre, renonce à décider entre ces deux philosophes, la question lui paraissant trop difficile : *Altioris enim est philosophia*, dit-il.

Quoi qu'il en soit, ces lignes constatent qu'à son point de départ, la querelle du réalisme et du nominalisme se présente sous deux faces principales : la face platonicienne et la face aristotélicienne. Non qu'elles s'opposent absolument l'une à l'autre : la doctrine platonicienne, il est vrai, caractérise, à l'exclusion de toute autre, une des formes du réalisme; mais en dehors d'elle, dans le cercle même du péripatétisme renouvelé par la scolastique, il y eut des réalistes et des nominalistes. Ce sont les arguments péripatéticiens pour et contre que Boëce vient de nous faire connaître. La lutte s'est continuée sous les mêmes influences; toutefois la face platonicienne s'est montrée plus rarement, la face aristotélicienne a prédominé, et cette prédominance devait contribuer à la victoire du nominalisme.

Le livre qui fait le plus d'honneur à Boëce, et dont la forme élégante et le style varié le placent au rang des écrivains les plus distingués de Rome chrétienne, c'est le *Traité de la Consolation*, en cinq livres, qu'il écrivit dans sa captivité de Pavie. Cet opuscule, composé alternativement de vers et de prose, est l'expression d'une âme éclairée par une saine philosophie qui supporte ses maux avec patience, parce qu'elle a mis son espoir dans une Providence qui ne saurait la tromper. « Ce n'est pas en vain que nous espérons en Dieu, dit-il en terminant, ou que nous lui adressons nos prières; quand elles partent d'un cœur droit, elles ne sauraient demeurer sans effet. Fuyez donc le vice, et cultivez la vertu; qu'une juste espérance soutienne votre cœur, et que vos humbles prières s'élèvent

jusqu'à l'Éternel! Il faut marcher dans la voie droite, car vous êtes sous les yeux de celui aux regards duquel rien n'échappe. » Ce petit traité a été souvent réimprimé. La meilleure édition est celle de Leyde, *cum notis variorum*, in-8, 1777. Il a été souvent traduit. La plus ancienne traduction française est attribuée à Jean de Meun, auteur du roman de *la Rose*, in-f°, Lyon, 1483. Elle passe pour la première traduction du latin en français. La meilleure et la plus complète édition des œuvres de Boëce est celle de Bâle, in-f°, 1570, donnée par H. Loritius Glareanus. Indépendamment des commentaires et des traductions que nous avons indiqués, on y trouve encore des traités d'*Arithmétique*, de *Musique* et de *Géométrie*. L'abbé Gervaise a publié en 1715 une *Histoire de Boëce*. Voy. *Thesis philosophica de Boethii consolationis philosophica libro*, par M. Barry, Paris, 1832, in-8. H. B.

BOEHM ou **BOEHME** (Jacob), communément appelé le Philosophe teutonique, un des plus grands représentants du mysticisme moderne et de cette science prétendue surnaturelle que les adeptes ont décorée du nom de théosophie. Il naquit, en 1575, dans le Vieux-Seidenbourg, village voisin de Gorlitz, dans la haute Lusace, d'une famille de pauvres paysans qui le laissa, jusqu'à l'âge de dix ans, privé de toute instruction et occupé à garder les bestiaux. Mais déjà alors, si l'on en croit ses biographes, il se fit remarquer par une vive imagination, à laquelle se joignait la dévotion la plus exaltée. Après avoir été initié, dans l'école de son village, à quelques connaissances très-élémentaires, il fut mis en apprentissage chez un cordonnier de Gorlitz, et il exerça cette profession dans la même ville jusqu'à la fin de sa vie. Mais ce n'était là que le côté matériel de son existence; dans le monde spirituel, Boehm se voyait, par un effet de la grâce, élevé au comble de toutes les grandeurs. Les querelles religieuses, les subtilités théologiques de son temps, et plus tard l'influence de la philosophie de Paracelse, jointe à son exaltation naturelle, entraînent vers le mysticisme sa riche et profonde intelligence. Dès lors, prenant son amour de la méditation pour une vocation d'en haut, et les confuses lueurs de son génie pour une révélation surnaturelle, il ne douta pas qu'il n'eût reçu la mission de dévoiler aux hommes des mystères tout à fait inconnus avant lui, bien qu'ils soient exprimés sous une forme symbolique à chaque page de l'Écriture. Boehm nous raconte lui-même qu'avant de se décider à prendre la plume, il a été visité trois fois par la grâce, c'est-à-dire qu'il a eu trois visions séparées l'une de l'autre par de longs intervalles : la première vint le surprendre quand il voyageait en qualité de compagnon; et n'avait pas encore atteint l'âge de dix-neuf ans. Elle laissa peu de traces dans son esprit, quoiqu'elle eût duré sept jours. La seconde lui fut accordée en 1600, au moment où il venait d'atteindre sa vingt-cinquième année. Il avait les yeux fixés sur un vase d'étain quand il éprouva tout à coup une vive impression, et au même instant il se sentit ravi dans le centre même de la nature invisible; sa vue intérieure s'éclaircit; il lui semblait qu'il lisait dans le cœur de chaque créature, et que l'essence de toutes choses était révélée à ses regards. Enfin, dix ans plus tard, il eut la dernière vision, et c'est afin d'en conserver le souvenir qu'il écrivit, sous l'influence même des impressions extraordinaires qui le dominaient, son premier ouvrage intitulé : *Aurora* ou *l'Aube naissante*. Ce livre avait déjà fait l'admiration de quelques enthousiastes, amis de l'auteur, quand il fut publié en 1612. Il fut moins goûté d'un cer-

tain Jean Richter, pasteur de Gorlitz, lequel, croyant la religion gravement compromise par cette production étrange, attira sur Boehm une petite persécution dont le seul résultat fut de l'entretenir dans son fanatisme et d'accroître son importance. Cependant, soit pour obéir à une défense de l'autorité, soit par l'effet d'une résolution tout à fait libre, Boehm garda le silence jusqu'en 1619. C'est alors seulement que parut son second ouvrage, la *Description des vrais principes de l'essence divine*, et tous les autres, à peu près au nombre de trente, suivirent sans interruption. Il n'y a que l'ignorance et la crédulité la plus aveugle qui aient pu prétendre que Boehm ne connaissait pas d'autre livre que la Bible; il suffit de jeter un coup d'œil sur ses écrits, même le premier, pour y reconnaître à chaque pas le langage et les idées de Paracelse. Il connaissait certainement les écrits de Wagensel, théosophe et alchimiste de son temps, et il vivait habituellement dans la société de trois médecins pénétrés du même esprit, Balthazar Walther, Cornelius Weissner et Tobias Rober. Ces trois enthousiastes, dont le premier avait voyagé en Orient pour y chercher la sagesse et la pierre philosophale, formèrent autour de notre cordonnier-prophète le noyau d'une secte nouvelle, qui ne tarda pas à compter dans son sein des hommes très-distingués par leur savoir ou par leur naissance. Boehm mourut en 1624, au retour d'un voyage à Dresde, où il avait défendu avec succès, devant une commission de théologiens, l'orthodoxie de ses principes.

Le but que poursuit Boehm dans tous ses écrits, ou plutôt le don qu'il croit avoir obtenu de la faveur divine, c'est la science universelle ou absolue, c'est la connaissance de tous les êtres dans leur essence la plus intime et dans la totalité de leurs rapports. Ce don surnaturel, il le communique à ses lecteurs comme il prétend l'avoir reçu, sans ordre, sans preuves, sans logique, dans un langage inculte, dont l'Apocalypse et l'alchimie font les principaux frais, entremêlé de déclamations fanatiques contre toutes les églises établies et traversé de loin comme par des éclairs de génie qui ouvrent à l'esprit des horizons sans fin. Il repousse les procédés ordinaires de la réflexion pour les autres comme pour lui-même, regardant la grâce, les inspirations du Saint-Esprit comme la source unique de toute vérité et de toute science. Son unique souci est de se mettre d'accord avec l'Écriture; mais cela n'est pas difficile avec la méthode arbitraire des interprétations symboliques, qui fait sortir des livres saints tout ce qu'on est résolu d'y trouver. Cependant, une fois qu'on a traversé cette grossière enveloppe du mysticisme, on aperçoit dans les ouvrages de Boehm un vaste système de métaphysique dont un panthéisme effréné fait le fond, et qui, par sa construction intérieure, par sa prétention à réunir dans son sein l'universalité des connaissances humaines, ne ressemble pas mal à quelques-unes des doctrines philosophiques de l'Allemagne contemporaine. Nous allons maintenant faire connaître ce système dans ses résultats les plus essentiels et dans un ordre approprié à sa nature.

Dieu est à la fois le principe, la substance et la fin de toutes choses. En créant le monde, il n'a fait autre chose que s'engendrer lui-même, que sortir des ténèbres pour se produire à la lumière, que secouer l'indifférence d'une éternité immobile pour donner carrière à son activité, à son intelligence infinie, et ouvrir en lui toutes les sources de la vie. Il est donc indispensable, pour bien le connaître, de le considérer sous un double aspect : tel qu'il est en lui-même, caché dans les

profondeurs de sa propre essence; et tel qu'il se montre dans la nature ou dans la création.

Dieu, considéré en lui-même en dehors ou au-dessus de la nature, est un mystère impénétrable à toutes nos facultés, qui ne peut être défini par aucune qualité ni par aucun attribut. Il n'est ni bon ni méchant, il n'a ni volonté ni désir, ni joie ni douleur, ni haine ni amour. Le bien et le mal, les ténèbres et la lumière sont confondus dans son sein; il est tout, et en même temps il n'est rien. Il est tout; car il est l'origine et le principe des choses, dont l'essence se confond avec son essence. Il n'est rien; car la matière n'existe pas encore, c'est-à-dire qu'il y a absence de vie, de forme, de qualité, de tout ce qui lui donne de la réalité à nos yeux (*de Signatura rerum*, lib. III, c. 1). C'est cet être sans conscience et sans personnalité, comme nous dirions aujourd'hui, ou, comme dit Boehm, cet abîme sans commencement ni fin, où règnent la nuit, la paix et le silence, qui occupe le rang de Dieu le Père. Dieu le Fils, c'est la lumière qui luit dans les ténèbres; c'est la volonté divine qui d'indifférente qu'elle était a un objet, mais un objet éternel et infini. Or, l'objet de la volonté divine, c'est cette volonté elle-même se réfléchissant dans son propre sein, ou se reproduisant à sa ressemblance, c'est-à-dire se connaissant par le Verbe, par l'éternelle sagesse. Enfin l'expansion, la manifestation continue de la lumière, l'expression de la sagesse par la volonté, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'exercice même des facultés divines, c'est le Saint-Esprit, dont on a raison de dire qu'il procède à la fois du Père et du Fils. Pour mieux nous faire comprendre cette explication du dogme de la Trinité, Boehm nous engage (*Description des trois principes*, liv. VII, ch. xxv) à jeter un coup d'œil sur notre propre nature. « Prends une comparaison en toi-même. Ton âme te donne en toi : 1° l'esprit par où tu penses; cela signifie Dieu le Père; 2° la lumière qui brille dans ton âme, afin que tu puisses connaître ta puissance et te conduire; cela signifie Dieu le Fils; 3° la base affective qui est la puissance de la lumière, l'expansion de la lumière par laquelle tu règnes le corps; cela signifie Dieu l'Esprit-Saint. » Tel est Dieu considéré en lui-même et dans sa sainte Trinité, c'est-à-dire dans la totalité infinie de ses perfections, dans la plénitude de son existence et de son amour. Voyons maintenant ce qu'il devient dans la nature.

Selon Jacob Boehm, il y a deux natures, qu'il faut se garder de confondre, quoique toutes deux sortent de la même source : l'une est éternelle, invisible, directement émanée de Dieu, formée par la réunion de toutes les essences qui entrent dans la composition des choses et qui, par la diversité de leurs rapports, donnent naissance à la diversité des êtres : véritable intermédiaire entre Dieu et la création, espèce de démiourgos, d'artisan invisible mis au service de l'éternelle sagesse; ce que, dans la langue de Spinoza, on appellerait la *nature naturante*. L'autre, c'est la nature visible et créée, l'univers proprement dit.

Voici comment du sein de l'unité divine sortent toutes les essences, toutes les qualités fondamentales ou, comme nous dirions aujourd'hui, toutes les forces dont l'ensemble constitue la nature éternelle. Elles existent d'abord confondues et identifiées dans l'essence suprême, c'est-à-dire dans la volonté ou dans la puissance divine, que Boehm nous représente comme Dieu le Père. Mais la volonté divine se regardant à la lumière de l'éternelle sagesse, et se voyant dans sa perfection infinie, conçoit pour elle un amour, ou plutôt un désir irrésistible, par l'effet duquel elle se trouve en quelque sorte divisée en deux et mise en op-

position avec elle-même. Or ce qu'il y a de plus parfait, c'est la lumière, et ce qui est en opposition avec la lumière, ce sont les ténèbres. Ces deux principes, ou plutôt ces deux aspects de la nature divine, se divisent à leur tour, et ainsi se distinguent, les unes des autres, les sept essences, ou, comme les appelle Saint-Martin, les *Sources-Esprits* qui constituent le fonds commun de toute existence finie et de l'univers tout entier.

La première de ces essences, c'est le désir, qui engendre successivement l'âpre, le dur, le froid, l'astringent, en un mot tout ce qui résiste. C'est le désir qui a présidé à la formation des choses et les a fait passer du néant à l'existence.

La seconde, c'est le mouvement ou l'expansion dont résulte la douceur, la force qui a pour attribut de séparer, de diviser, de multiplier, comme le désir de condenser et de réunir. C'est par cette seconde puissance que tous les éléments sont sortis du *mysterium magnum*, c'est-à-dire du chaos.

La troisième est celle qui donne un but et une direction à l'expansion. Dans le monde physique elle se produit sous forme de l'amertume ; dans le monde moral elle engendre à la fois la sensibilité et la volonté naturelle, c'est-à-dire les instincts, les passions et la vie des sens. Ces trois premières qualités ou essences sont le fondement de ce que Boehm appelle *colère* ; car, lorsqu'elles ne sont pas tempérées par les qualités suivantes, elles n'engendrent que le mal : elles donnent naissance à la mort, et à l'enfer et à l'éternelle damnation (*Aurora*, c. xxiii, § 23).

La quatrième, c'est le *feu spirituel* au sein duquel doit se montrer la lumière ; c'est l'effort, l'énergie qui résulte des trois qualités précédentes, l'énergie de la volonté instinctive et de la vie elle-même. Joignez-y la lumière, c'est-à-dire la sagesse, ce sera l'amour ; mais qu'on la laisse abandonnée à elle-même, elle ne sera qu'un instrument de destruction, un feu dévorant, le *feu de la colère*.

La cinquième qualité ou essence, c'est la lumière qui change en amour le feu de la colère, la lumière éternelle qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura pas de fin, celle qu'on appelle le Fils de Dieu (*ubi supra*, § 34-40).

La sixième, c'est le son ou la sonorité, c'est-à-dire l'entendement, l'intelligence finie, qui est comme un écho, un retentissement de la sagesse éternelle et la parole par laquelle elle se révèle dans la nature.

Enfin la septième émane du Saint-Esprit comme les deux précédentes émanent du Fils. Elle est représentée, tantôt comme la forme, comme la figure qui donne à l'existence son dernier caractère (*ubi supra*, c. xliii), tantôt comme l'Être lui-même, comme la substance au sein de laquelle se combinent entre elles toutes les autres essences ; car de même qu'elles sont sorties de l'unité, elles doivent y rentrer et former dans leur ensemble un seul principe que Boehm, dans son langage alchimique emprunté de Paracelse, appelle souvent du nom de *teinture* (*voy. Aurora*, c. xxiii. — *Clef et explication de plusieurs points*, n° 25-73). Aussi a-t-il soin de nous dire que la destruction de ces sept qualités ou productions premières, quoique nécessaire pour donner aux hommes une idée de la nature éternelle, est en elle-même sans réalité. « De ces sept productions aucune n'est la première et aucune n'est la seconde, la troisième ou la dernière ; mais elles sont toutes sept chacune la première, la seconde, la troisième, la quatrième et la dernière. Cependant je suis obligé de les placer l'une après l'autre, selon le mode et le langage *créaturel*, autrement tu ne pourrais me

comprendre ; car la Divinité est comme une roue, formée de sept roues l'une dans l'autre, où l'on ne voit ni commencement ni fin. » (*Aurora*, c. xxiii, § 18.)

Au-dessous de la nature éternelle, nous rencontrons la nature visible, ou, comme dirait encore Spinoza, la *nature naturée*, qui est une émanation et une image de la première. Tout ce que contient celle-ci dans les conditions de l'éternité, l'autre nous le présente sous une forme *créaturelle*, c'est-à-dire que dans son sein les essences se traduisent en existences et les idées en phénomènes. Les corps qui nous environnent, les éléments et les étoiles, ne sont qu'un *écoulement*, une effluve, une révélation du monde spirituel, et, malgré leur diversité apparente, ils sont tous sortis du même principe, tous ils participent de la même substance. « Si tu vois une étoile, un animal, une plante ou toute autre créature, garde-toi de penser que le créateur de ces choses habite bien loin, au-dessus des étoiles. Il est dans la créature même. Quand tu regardes la profondeur, et les étoiles, et la terre, alors tu vois ton Dieu, et toi-même tu as en lui l'être et la vie. » (*Aurora*, c. xxiii, § 3, 4, 6.) Il ne faut donc point prendre à la lettre le dogme de la création *ex nihilo* : mais ce néant, ce rien dont on nous apprend que Dieu a tiré tous les êtres, ce n'est pas autre chose que sa propre substance ayant d'avoir revêtu aucune forme. Aux yeux de Boehm la nature est le corps de Dieu, un corps qu'il a tiré de lui-même et dont les éléments, les diverses parties ont d'autant plus de durée et de perfection qu'elles sont plus rapprochées de leur centre commun, c'est-à-dire de l'unité. Au contraire, plus elles s'éloignent de ce centre, plus elles sont grossières et fugitives (*Signatura rerum*, c. vi, § 8).

Si Dieu est la substance commune de tout ce qui existe, il est aussi la substance, ou du moins le principe du mal, et le mal, le démon, l'enfer, sont en lui comme le reste. Boehm ne recule pas devant cette monstrueuse conséquence. « Il est Dieu, dit-il en parlant du premier être, il est le ciel, il est l'enfer, il est le monde (? *Apologie contre Tilken*, n° 140). Le vrai ciel où Dieu demeure est partout, en tout lieu, ainsi qu'au milieu de la terre. Il comprend l'enfer où le démon demeure et il n'y a rien hors de Dieu. » (*Descript. des trois principes*, ch. vii, § 21.) En effet, nous avons déjà vu précédemment comment le souverain Être, épris d'amour pour sa propre perfection, se met en opposition avec lui-même : on le conçoit sous deux aspects dont l'un représente la lumière et l'autre les ténèbres. Eh bien, les ténèbres ne sont pas autre chose que le mal, sans lequel il serait impossible, même à l'intelligence divine, de dire, de concevoir et d'aimer le bien. Cependant, il ne faudrait pas seulement regarder le mal comme une pure négation, à savoir l'absence du bien et de la perfection absolue ; il forme aussi une puissance positive, il est la force, l'énergie, la volonté et le désir séparés de la sagesse, il est ce feu de la colère dont nous avons parlé un peu plus haut ; il est aussi l'enfer, car il n'existe point d'angoisse comparable à celle de ce désir séparé de son objet et brûlant dans les ténèbres (*Signatura rerum*, c. xvi, § 26).

La nécessité du mal est plus évidente encore dans la nature ; car le désir, les obstacles et la souffrance sont les conditions mêmes des biens qui nous arrivent, tant dans l'ordre moral que dans l'ordre physique. S'il n'existait, dit Boehm, aucune contradiction dans la vie, il n'y aurait pas de sensibilité, pas de volonté, pas d'activité, pas d'entendement, pas de science ; car une

chose qui ne rencontre pas de résistance capable de la provoquer au mouvement, demeure immobile (*Contemplation divine*, liv. 1, ch. ix). Si la vie naturelle ne rencontrait pas de contradiction, elle ne s'informerait jamais du principe dont elle est sortie, et de cette manière, le Dieu caché demeurerait inconnu à la vie naturelle (*ubi supra*). On démontre par un raisonnement semblable que sans la douleur nous ne connaîtrions pas la joie, que la jouissance sort toujours des angoisses et des ténèbres du désir. Aussi Boehm, dans son langage inculte, mais plein d'imagination, a-t-il appelé le démon, c'est-à-dire le mal personifié, le cuisinier de la nature; car, dit-il en continuant la métaphore, sans les aromates, tout ne serait qu'une fade bouillie (*Mysterium magnum*, c. xviii).

Avec les éléments que nous possédons déjà, il est facile de deviner le rang que ce système donne à la nature humaine. L'homme nous offre en lui une image et un résumé de toutes choses; car il appartient à la fois aux trois sphères de l'existence que nous venons de parcourir. Il tient à Dieu par son âme, dont le principe se confond avec l'essence divine; c'est la lumière divine qui fait le fond de notre intelligence, et c'est Dieu lui-même qui est notre vie et notre savoir. L'esprit qui est en nous est celui-là même qui a assisté à la création; il a tout vu et il voit tout à la lumière suprême (*Description des trois principes*, ch. vii, § 6). Par l'essence de son corps, l'homme tient à la nature éternelle, source et siège de toutes les essences. Enfin, par son corps proprement dit, il appartient à la nature visible. Ainsi s'explique la faculté que nous avons de connaître Dieu et l'univers tout entier. Car, dit-il (*ubi supra*), « lorsqu'on parle du ciel et de la génération des éléments, on ne parle point de choses éloignées, ni qui soient à distance de nous; mais nous parlons de choses qui sont arrivées dans notre corps et dans notre âme, et rien n'est plus près de nous que cette génération au sein de laquelle nous avons la vie et le mouvement, comme dans notre mère. »

Avec une pareille métaphysique, toute morale devient un non-sens. Cependant Boehm en a une sur laquelle nous n'insisterons pas, car elle est commune à tous les mystiques : ne s'attacher à rien dans ce monde, ne penser ni au jour ni au lendemain, se dépouiller de la volonté et du sentiment de son existence personnelle, s'abîmer dans la grâce, et hâter par la contemplation et par la prière l'instant où l'âme doit se réunir à Dieu, en un mot, s'efforcer de ne pas être, tel est, selon lui, le but suprême de la vie.

Ce système est le fruit des idées protestantes sur la grâce, mêlées à l'alchimie et à certains principes cabalistiques très-répandus au xvi^e siècle. Ce que nous ne comprenons pas, c'est que des hommes qui se croient des chrétiens orthodoxes, aient partagé cet engouement, ce respect presque religieux pour ce chaos informe, où le panthéisme coule à pleins bords.

Les œuvres de J. Boehm, toutes écrites en allemand, ont été réimprimées plusieurs fois. Il en a paru à Amsterdam quatre éditions : la première, chez Henri Betcke, in-4, 1675; la seconde, beaucoup plus complète, a été publiée par Gichtel, un sectateur de Boehm, en 10 vol. in-8, 1682; la troisième, 2 vol. in-4, a paru en 1730, sous le titre de *Theologia revelata*; enfin la quatrième, en 6 vol. in-8, est de la même année. En 1831, un autre sectaire de Boehm, Scheibler, a commencé à Leipzig, la publication d'une nouvelle édition des *Œuvres complètes de Jacob Boehm*, in-8. — Les œuvres de Boehm ont été traduites en anglais par Guillaume Law, 4 vol. in-4, Lon-

dres, 1765, et 5 vol. in-4, 1772. Saint-Martin a traduit en français les trois ouvrages suivants : 1^o *l'Aurore naissante*, 2 vol. in-8, Paris, an VIII; 2^o *les Trois Principes de l'essence divine*, 2 vol. in-8, Paris, an X; 3^o *le Chemin pour aller à Christ*, 1 vol. in-12, Paris, 1822. On avait commencé, en 1684, une traduction italienne qui n'a pas eu de suite. — Il existe aussi, sur Jacob Boehm, plusieurs écrits bibliographiques, apocryphes et critiques dont voici les principaux : *Histoire de Jacob Boehm, ou Description des événements les plus importants*, etc., in-8, Hamb., 1608, et dans le premier volume de l'édition de 1682 (all.) — Joh. Ad. Calo, *Disputatio sistens historiam Jac. Boehmii*, in-4, Wittemberg, 1707 et 1715. — Just Wessel Raupaeus, *Dissertatio de Jac. Boehmio*, in-4, Soest, 1714. — Ad. Sig. Bürger, *Disputatio de sutoribus fanaticis*, in-4, Leipzig, 1730. — *Jacob Boehm, Essai biographique*, in-8, Dresde, 1802 (all.). — *Introduction à la connaissance véritable et fondamentale du grand mystère de la Béatitude*, etc., 1 vol. in-8, Amsterdam, 1718 (all.). — De la Motte Fouquet, *Essai biographique sur J. Boehm*, 1 vol. in-8, Greiz, 1831. — Henrici Mori, *Philosophiae teutonice censura*, dans le tome I de ses œuvres, Londres, 1679, p. 529.

BOEHME (Christian-Frédéric), théologien-philosophe, né en 1766, à Risenberg, professeur au gymnase d'Altenberg, pasteur et inspecteur à Luckau, docteur en théologie et membre du consistoire. Il appartient à l'école de Kant, dont il a défendu les doctrines contre l'idéalisme de Fichte. Voici les titres de ses ouvrages philosophiques : *de la Possibilité des jugements synthétiques a priori*, in-8, Altenb., 1801; — *Commentaire sur et contre le premier principe de la science d'après Fichte, suivi d'un Epilogue sur le système idéaliste de Fichte*, in-8, ib., 1802; — *Éclaircissement et solution de cette question : Qu'est-ce que la vérité?* in-8, ib., 1804. A ces trois ouvrages, écrits en allemand, il faut ajouter celui-ci, qui s'est publié en latin : *de Miraculis Enchiridion*, 1805. — Les écrits suivants appartiennent à la philosophie et à la théologie : *la Cause du supernaturalisme rationnel*, in-8, Neust. s. l'Œ., 1823; — *de la Moralité du Mensonge, dans le cas de nécessité*.

BOETHIUS (Daniel), philosophe suédois, attaché à la doctrine de Kant qu'il enseignait à l'Université d'Upsal pendant les premières années de ce siècle. Mais, comme écrivain, il s'est appliqué principalement à l'histoire de la philosophie, qui lui doit les ouvrages suivants : *Diss. de philosophia nomine apud veteres Romanos in viso*, in-4, Upsal, 1790; — *Diss. de idea historia philosophica rite formanda*, in-4, ib., 1800; — *Diss. de præcipuis philosophia epochis*, in-4, Londres, 1800; — *de Philosophia Socratis*, Upsal, 1788.

BOETHUS. Ce nom, qu'il ne faut pas confondre avec celui de Boethius, appartient à la fois à quatre philosophes de l'antiquité : le premier est un stoïcien dont le souvenir nous a été transmis par Cicéron et par Diogène Laërce, liv. VII, ch. i. Il n'admettait pas, avec les autres philosophes de son école, que le monde fût un animal, et, au lieu de deux motifs de nos jugements, il en connaissait quatre, à savoir : l'esprit, la sensation, l'appétit et l'anticipation. Il avait composé une *Physique* et un traité du *Destin* en plusieurs livres. Le second est un péripatéticien, disciple d'Andronicus de Rhodes et originaire de Sidon. Strabon, son condisciple, le cite (liv. XVI) au nombre des philosophes les plus distingués de son temps, ce qui veut dire, sans doute, de son école, et Simplicius ne craint pas

de lui donner l'épithète d'admirable. Ses travaux, aujourd'hui perdus pour nous, paraissent avoir été connus jusqu'au vi^e siècle, car ils sont cités, à cette époque, par Ammonius (*in Categ.*, fol. 5, a) et David l'Arménien. Ils consistaient en un commentaire sur les *Catigories* d'Aristote et un ouvrage original, destiné à soutenir la théorie du relatif selon Aristote, contre la doctrine stoïcienne. Le troisième philosophe du nom de Boéthus est un autre péripatéticien, Flavius Boéthus, de Ptolémaïs, disciple d'Alexandre de Damas et contemporain de Galien. Enfin, le quatrième est un épicurien et un géomètre cité par Plutarque, qui en a fait un des interlocuteurs de son *Dialogue sur l'oracle de la Pythie*.

BOËTIE (LA), né à Sarlat en 1530 et mort en 1563, serait sans doute peu connu, malgré quelques écrits ébauchés pendant le cours d'une vie prématurément terminée et consacrée aux devoirs de la magistrature, si Montaigne ne s'était chargé de recueillir ses travaux, et surtout de rendre son nom immortel en rappelant souvent, et avec des traits qu'on n'oubliera jamais, leur commune amitié. Ce n'est pas à ce titre qu'il mérite une brève mention dans ce recueil, et quoiqu'il ait traduit une partie de l'*Économique*, attribuée à Aristote, et la *Mesnagerie* de Xénophon, rien n'autorise à penser qu'il ait étudié particulièrement la philosophie; mais une éloquente déclamation de quelques pages contre la tyrannie lui assure une place parmi les publicistes du xvi^e siècle. Comment un grave magistrat, toujours soumis au pouvoir et d'opinion très-moderée, fut-il conduit à écrire cette véhémement philippique qu'on appelle le traité de la *Servitude volontaire*, ou le *Contr'un*? D'Aubigné insinue qu'il obéit à un mouvement d'amour-propre froissé; Montaigne, qui est un peu confus de la vivacité de son ami, et qui n'ose publier son opusculé, de peur qu'il ne donne des armes « à ceux qui cherchent à troubler et à changer l'état de notre police, » avance qu'il le composa « dans son enfance, par manière d'exercitation seulement. » De Thou, qu'il vaut peut-être mieux croire en ce point, assure que le spectacle de la ville de Bordeaux en proie aux fureurs du comtable de Montmorency, exécuteur de la vengeance royale, arracha du cœur de La Boétie ce cri d'indignation. Quoi qu'il en soit, cette œuvre, pour être courte, n'est pas à dédaigner : l'antiquité y respire, non pas en ses doctrines, mais en ses sentiments et à son langage, également passionnés contre la tyrannie; et la politique, dégagée de toute théorie, s'y appuie sur le bon sens et la justice. On réduirait facilement ces pages à ces trois idées : l'opposition de la liberté naturelle et de la servitude politique, et le moyen de se débarrasser de celle-ci pour retourner à celle-là. Les hommes sont libres par la volonté de Dieu, « subjects à la raison et serfs de personne. » En cela tous sont égaux, « tous faits de mesme forme, et comme il semble, à mesme moule, afin de nous entrecognoistre tous pour compagnons, ou plutost frères. » La société n'a pas d'autre but que de maintenir cette libre égalité, de resserrer les liens de la fraternité, et de faire « une communion de nos volontés. » Si la nature répartit parfois ses dons d'une manière inégale, ce n'est pas pour envoyer ici-bas les plus forts comme dans une forêt où ils attaqueront les plus faibles; c'est pour donner lieu à une mutuelle affection, « ayant les uns puissance de donner aide, et les autres besoiin d'en recevoir, et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ayt mis aucuns en servitude, nous ayant tous mis en compaignie. » Voilà le droit naturel; mais comme il est en contra-

diction avec l'état social! il s'est trouvé des hommes, des « meschants princes » de diverses espèces, tous intéressés à avilir les peuples, à leur faire perdre l'amour inné de la liberté, à transformer la servitude en une sorte d'habitude qui fait leur sécurité. La Boétie flétrit les tyrans au nom de la justice, au nom de l'histoire, et répète contre eux les imprécations des écrivains de l'antiquité, depuis Platon jusqu'à Cicéron. Il les dépasse en montrant à quel degré d'avilissement descend sous ce régime la nature humaine; comment les esprits y semblent privés de tout commerce et comme dénués « de ce grand présent de la voix et de la parole, » comment il n'y a plus de ressort à l'activité, plus d'honneur dans les mœurs, et comment enfin le sentiment religieux lui-même est corrompu dans sa source, parce que le tyran prend la religion pour complice, « et se la met devant comme garde corps. » Quant au remède, il n'est pas difficile à indiquer, et encore moins à employer. Cette servitude qui opprime les citoyens, ce sont eux-mêmes qui l'ont nourrie, fortifiée, et qui la maintiennent. « Soyez résolu de ne plus servir, et vous voilà libres. » Il n'y faut pas grands efforts ni combats périlleux; il suffit de consentir à ne pas se donner beaucoup de peine pour s'imposer un maître : « Je ne veux pas que vous le poulsez ny Pesbranliez; mais seulement ne le soubstenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a desrobé la base, de son poids même fondre en bas et se rompre. » Voilà le fond de ce « discours. » Il est difficile de n'y pas reconnaître l'esprit républicain de l'antiquité; on peut sans doute distinguer entre la tyrannie et la royauté, et soutenir que les reproches adressés à l'une sont même une façon détournée de louer l'autre; mais La Boétie ne paraît pas avoir eu cette arrière-pensée. Aussi les protestants qui rêvaient la république ont-ils fait grand accueil à sa dissertation; et Montaigne, qui devait en savoir long sur les opinions de son ami, ne permit pas à la critique d'hésiter : « Je ne fays nul doute, dit-il, qu'il ne creust ce qu'il escrivoit; car il estait assez conscientieux pour ne mentir pas mesme en se jouant; et say davantage que s'il eust eu à choisir, il eust mieulx aymé estre nay à Venise qu'à Sarlat; et avecques raison. »

Les œuvres de La Boétie ont été publiées par Montaigne en 1571; mais le discours de la *Servitude volontaire* ne figure pas dans cette édition. Il circula longtems manuscrit et sans nom d'auteur, et fut imprimé pour la première fois dans un recueil, *Mémoires de l'Estat de France*, en 1576. Au xvii^e siècle, c'était un livre rare. Coste l'a inséré dans son édition des *Essais* de Montaigne, et son exemple a été imité. M. de Lamennais l'a publié à part en 1835. E. C.

BOLINGBROKE (Henri SAINT-JEAN, vicomte) fut un des hommes les plus célèbres et les plus influents du xviii^e siècle. Il naquit en 1672 à Battersea, près Londres, d'une famille ancienne et considérée. Doué des qualités les plus heureuses, d'un esprit prompt et facile, d'une imagination vive et féconde, d'une certaine grâce mêlée de fermeté qui savait séduire et subjuguier tout à la fois, il ne résista pas à l'ivresse de ses premiers succès, et sa jeunesse se passa dans tous les genres de dérèglements. Il venait d'atteindre sa vingt-troisième année, quand son père, espérant le ramener à une vie plus sage, obtint de lui qu'il se mariât à une femme non moins distinguée par ses qualités personnelles que par sa fortune et par sa naissance; mais le remède fut impuissant, et les jeunes époux ne tardèrent pas à se séparer pour toujours. La po-

litique eut un résultat plus heureux que le mariage. Entré à la Chambre des communes peu de temps après cette rupture, Bolingbroke y développa tous les talents qu'il avait reçus de la nature; son éloquence, la solidité de son jugement, la profondeur de son coup d'œil en firent tout d'abord un personnage politique de la plus haute importance. Il s'engagea dans le parti des torys et fut successivement secrétaire d'État au département de la guerre, puis ministre des affaires étrangères. C'est en cette qualité qu'au milieu des plus graves obstacles, et malgré tous les partis déchainés contre lui, il amena la conclusion de la paix d'Utrecht. Mais après la mort de la reine Anne, tout changea de face; les whigs furent les maîtres, et Bolingbroke, sur le point d'être mis en accusation pour crime de haute trahison, se réfugia en France, où il accepta, près du prétendant Jacques III, les fonctions de ministre. Toute espérance étant ruinée aussi de ce côté, et se voyant abandonné par le prétendant lui-même, Bolingbroke sollicita de Georges I^{er} la permission de retourner en Angleterre. Il l'obtint, après bien des difficultés, en 1723; mais la carrière des affaires lui resta fermée. Bolingbroke tourna alors son activité vers l'étude et vers la presse, où il fit une vive opposition au gouvernement. Huit ans s'écoulèrent ainsi lorsque, après un second voyage en France, il prit le parti de vivre entièrement dans la retraite entre Swift et Pope, ses deux amis. Il mourut en 1751, laissant un assez grand nombre de manuscrits qui furent publiés deux ans plus tard par le poète David Mallet.

Bolingbroke, comme on vient de le voir par ce rapide résumé des événements de sa vie, fut principalement un publiciste et un homme d'État. Cependant, durant les années qu'il passa dans la retraite, il s'occupa aussi de philosophie. Il embrassa avec chaleur les opinions de son siècle. Dans un de ces écrits posthumes dont nous venons de parler, examinant la nature, les limites et les procédés de l'intelligence, il se déclare hautement pour le système de la sensation, tel que Locke l'avait conçu, et pour l'emploi exclusif de la méthode expérimentale. Tous les systèmes qui se sont succédé depuis Platon jusqu'à Berkeley lui paraissent de pures chimères, des rêveries plus ou moins poétiques qu'on a décorées mal à propos du nom de philosophie, et qui pourraient être supprimées sans aucun préjudice pour la science. Il pense que le corps fait partie de l'homme, aussi bien et au même titre que l'esprit; que ce dernier n'est pas l'objet d'une science distincte, mais qu'il est, comme le premier, du ressort de la physique ou de l'histoire naturelle. Pour les connaître l'un et l'autre, il n'est pas d'autre moyen que d'observer scrupuleusement tous les faits qui se passent en nous depuis l'instant de la naissance jusqu'à celui de la mort. Viser plus haut, c'est de la folie; et les métaphysiciens proprement dits lui semblent, comme à Buchanan, des hommes qui prennent la raison elle-même pour complice de leur délire: *Gens ratione furens*.

Cependant, par une inconséquence dont il n'offre pas le seul exemple, Bolingbroke ne refuse pas à l'homme la connaissance de Dieu; mais c'est uniquement par l'expérience et par l'analogie qu'il prétend démontrer son existence. Quelque chose existe maintenant; donc il a toujours existé quelque chose; car le non-être n'a pas pu devenir la cause de l'être, et une série de causes à l'infini est chose tout à fait inconcevable. Ce n'est pas encore tout: parmi les phénomènes de la nature nous rencontrons l'in-

telligence; or, l'intelligence ne peut pas avoir été produite par un être qui serait lui-même privé de cette faculté; donc la première cause des êtres est une cause intelligente. De là résulte que nier l'existence de Dieu, c'est se mettre dans la nécessité logique de nier sa propre existence. Mais les convictions religieuses de Bolingbroke ne vont pas plus loin. Il s'arrête au déisme, à un déisme inconséquent, et traite les religions révélées à la façon de ceux qu'on appelle alors les *philosophes*. Toute autorité en matière de croyance est illégitime à ses yeux, et il n'admet l'intervention du témoignage humain que pour les faits de l'ordre naturel et historique. Un tel homme devait beaucoup plaire à Voltaire, qui en parle, en effet, avec la plus haute admiration dans la plupart de ses ouvrages philosophiques.

Tous les écrits de Bolingbroke qui intéressent la philosophie portent le titre d'*Essais* et remplissent à peu près le troisième et le quatrième volume de ses *Œuvres complètes*, publiées après sa mort par Mallet (5 vol. in-4, Londres, 1753-1754), et condamnées par le grand jury de Westminster comme hostiles à la religion, aux bonnes mœurs, à l'État et à la tranquillité publique.

William Warburton, évêque de Gloucester, a écrit, en 1775, un *Aperçu* de la philosophie de Bolingbroke. — On peut aussi consulter sur Bolingbroke de Rémusat, *l'Angleterre au dix-huitième siècle*, 1 vol. in-8, Paris, 1856; 2 vol. in-18, Paris, 1865.

BONALD (Victor-Gabriel-Ambroise, vicomte de), né en 1753 à Monna, près Milhau, département de l'Aveyron, émigra en 1791. Après s'être montré peu de temps à l'armée de Condé, il se retira à Heidelberg, et bientôt après à Constance. La tranquillité rétablie en France, et consolidée par le sacre de Napoléon, le décida à rentrer dans sa patrie, où sa réputation littéraire et l'influence de ses amis le firent nommer conseiller titulaire de l'Université. En 1815, la Restauration lui fournit l'occasion de jouer le rôle politique auquel semblait l'appeler la nature de ses écrits. Député de 1815 à 1822, pair de France de 1822 à 1830, il refusa de prêter serment au gouvernement établi par la révolution de juillet. Il est mort en 1840, le 23 novembre, dans le lieu de sa naissance, où il s'était retiré.

La plupart des ouvrages de M. de Bonald ont pour but la solution de questions sociales: *l'Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, la *Législation primitive*, le traité du *Divorce* sont les écrits d'un publiciste, plus encore que ceux d'un philosophe. Cependant l'auteur a éprouvé le besoin de rattacher à des principes abstraits le système politique qu'il a développé; il a cherché la justification de ses vues dans une philosophie qui lui est propre.

La philosophie de M. de Bonald repose en grande partie sur ce principe: *l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée*. Nous ne nous arrêtons qu'un moment pour faire remarquer l'obscurité de la première partie de cet axiome: *l'homme pense sa parole*. La pensée, d'après l'auteur, ne se manifestant, chez l'homme individuel, qu'à l'instant où la parole se prononce dans son esprit, tout acte antérieur reste insaisissable, et les expressions que nous venons de citer, alléguant une opération inobservable dans les données mêmes du système, ne présentent dans le fait aucun sens.

Nous sommes loin assurément de méconnaître ce qu'il y a de vrai dans la théorie de M. de Bonald; mais, comme il n'arrive que trop souvent, la considération exclusive d'une idée juste,

peut-être le désir secret de donner à cette idée une portée sociale, en a altéré l'exactitude. Il n'est personne qui méconnaisse le rapport étroit qui unit la pensée à la parole. Les philosophes les plus spiritualistes, Leibniz, par exemple, aussi bien que ceux qui ont tout rapporté à la sensation, comme Condillac, ont unanimement reconnu que le langage exerce la plus grande influence sur la pensée. Nul doute que par sa clarté et sa précision une langue ne puisse être, plus qu'une autre, favorable au développement de l'intelligence; nul doute que, dans le travail individuel de la pensée, les mots qui nous la figurent et nous la présentent, n'en soient les corrélatifs, et ne contribuent à l'éclairer ou à la modifier. Mais partir de ces faits pour établir, entre la parole et la pensée, une dépendance tellement rigoureuse que l'homme ne voie jamais dans sa pensée ce qui est contenu dans sa parole; que celle-ci circonscrive les données pures de l'intelligence de manière à les empêcher, dans tous les cas, de franchir ce cercle étroit, c'est faire sortir d'un fait, vrai en lui-même, des conséquences forcées et inacceptables.

Et d'abord, la conscience de notre existence propre, qui seule rend possibles nos autres connaissances, précède incontestablement en nous la présence de toute espèce de signes. A cette raison décisive peuvent se joindre d'autres considérations qui démontrent la même vérité: il est certain, par exemple, que la pensée se prête à un nombre beaucoup plus considérable de nuances, que la parole n'en saurait exprimer. De là le travail de l'écrivain qui essaye, en quelque sorte, les mots à ses idées, rejette l'un, adopte l'autre, crée une expression nouvelle, ou modifie l'expression déjà connue par la place qu'il lui donne, par les expressions secondaires dont il l'entoure. Pour que cette opération puisse avoir lieu, il faut qu'il conçoive, chacun à part, la pensée et le mot dont il veut la revêtir; il faut qu'il lui soit possible d'apercevoir l'idée en elle-même, d'en sentir toutes les nuances, pour constater ensuite par comparaison que le mot choisi les exprime fidèlement, ou se décider à en chercher un autre. Sans doute la pensée ne resterait pas longtemps dans l'intelligence à cet état purement abstrait: fatigués d'une contemplation difficile, nous la laisserions s'évanouir, et nous avons besoin que le langage vienne à notre secours; mais la psychologie constate facilement la mesure d'indépendance qui appartient à l'esprit sous ce rapport, indépendance qui s'accroît de plus en plus, selon le degré de culture et la puissance d'abstraction qu'il acquiert par l'exercice.

On voit dès l'abord le parti que M. de Bonald, défenseur des gouvernements traditionnels et absolus, dut tirer de cette théorie pour appuyer ses vues sociales. Si, en effet, l'homme n'a dans sa pensée que ce que sa parole lui révèle, il est enfermé sans retour dans les conditions de la langue qu'il parle: il ne saurait concevoir autre chose que les idées transmises, que les formes politiques, les maximes religieuses, morales, déjà en vigueur. Cependant il nous semble résulter de cette doctrine une conséquence que M. de Bonald aurait désavouée, nous n'en doutons pas, car elle est en contradiction avec le désir de donner une base immuable aux institutions sociales. L'homme n'aspire pas à la connaissance d'une vérité relative; il tend à la vérité elle-même, à la vérité en soi. Le christianisme (*Jean*, ch. xiv, v. 16) et la philosophie sont d'accord sur ce point. Or, la vérité, avec son caractère éternel, ne saurait dépendre

de certaines conditions finies, changeantes, relatives du langage. Son siège est l'intelligence et la pensée. C'est là, dans le silence des sens et dans l'absence de leurs images, que nous devons la chercher. La parole n'est donc et ne doit être que son instrument; et si la puissance traditionnelle des langues est assez grande pour agir sur notre intelligence, malgré sa liberté et sa spontanéité, nous ne devons pas oublier que l'effort de l'esprit humain tend chaque jour à nous affranchir de plus en plus des liens de cette autorité contestable. L'influence exclusive du langage, telle que l'entend M. de Bonald, ne saurait donc produire qu'une vérité restreinte et relative, bonne peut-être pour garantir la stabilité d'un ordre social déterminé, et assurer la sécurité des classes qui le constituent ce qu'il est; mais elle détournerait certainement l'homme et la société du terme qui leur est assigné: la possession de la vérité considérée en elle-même, et placée à ce titre au delà des conditions et des formes qui servent à l'exprimer et à la faire connaître. On pourrait répondre, sans doute, pour justifier M. de Bonald, que ce sont surtout les lois générales abstraites du langage, sa connexion étroite et nécessaire avec les formes de l'intelligence, qui constituent le point de départ des considérations qu'il a développées, et que, de ce point de vue, l'influence de la langue sur l'intelligence est incontestable, puisque c'est l'intelligence elle-même qui se traduit sous ces formes. Tout en admettant, en partie, cette rectification, nous répondrons à notre tour que les lois de la pensée préexistent à celles du langage, qu'elles en sont la raison et les producteurs, loin de les subir, et que, vouloir qu'il en soit autrement, c'est nier la puissance spontanée de l'esprit; c'est, sans descendre, il est vrai, jusqu'au sensualisme, compromettre cependant, en les soumettant à des conditions extérieures, son activité et son indépendance. On serait disposé à croire que telle fut en réalité la pensée de M. de Bonald, lorsqu'on examine la définition qu'il avait donnée de l'homme d'après Proclus, mais en l'altérant: «L'homme, dit-il, est une intelligence servie par des organes.» L'activité de l'âme nous paraît plus précisément réservée dans les paroles du philosophe grec: *Animus utens corpore* (*ψυχή σώματι χρομένη*). Quoi qu'il en soit, nous regardons plutôt la conséquence que nous venons de signaler, comme une tendance indéterminée du système de l'auteur, que comme une conséquence avouée et réfléchie.

M. de Bonald a encore affaibli la part de vérité que renferme sa théorie de la parole, en considérant le langage comme un don spécial de Dieu, comme une faveur miraculeuse de sa toute-puissance. Sans doute il est impossible de croire, comme quelques philosophes l'ont soutenu, que l'homme a inventé le langage, si l'on entend par le mot *inventer* un acte fortuit, un effort de génie, tels que ceux qui ont conduit à découvrir l'imprimerie, ou la force de la vapeur. Non, l'homme n'a pas inventé le langage de cette manière. Mais il n'est pas plus juste de considérer le don du langage comme distinct de celui auquel nous devons nos autres facultés, comme ajouté, en quelque sorte, par surcroît à l'organisation déjà complète de la créature. Dieu a créé l'homme pensant et sociable, et lui a donné dans la parole un moyen de se rendre compte à lui-même de ses propres pensées et de les communiquer aux autres; l'action de cette faculté, que nous étudions dans le développement régulier des langues considérées soit dans leur unité, soit dans leur variété, porte en elle tous les caractères d'une loi providentielle, et n'a pas besoin, pour qu'on

en apprécie l'importance, de se produire sous la forme d'un miracle, lorsque son universalité, sa régularité s'opposent à ce qu'on la considère comme un fait surnaturel.

Nous ne soumettrons qu'à une critique sommaire quelques autres parties de la philosophie de M. de Bonald, où, par un abus des expressions *parole, penser sa parole, parler sa pensée*, il semble réduire à de véritables jeux de mots la solution de plusieurs problèmes importants. De ce que le mot *verbe* signifie en latin *parole*, et qu'il a servi à traduire le mot *λογος* de l'Évangile de saint Jean, il ne suit pas que, de traduction en traduction, on puisse, sans confusion, établir, entre la parole humaine et l'essence divine, des similitudes qui ne sauraient exister entre des êtres si différents. Nous ne saurions admettre la légitimité de ces rapprochements, purement apparents, pas plus que l'introduction, dans la métaphysique et la théologie, de la langue de sciences qui leur sont étrangères. Lorsque, par exemple, M. de Bonald, pour caractériser à sa manière le dogme de l'incarnation, énonce cette proposition : *Dieu est à l'homme Dieu, comme l'homme Dieu est à l'homme*; quel lecteur ne s'aperçoit que ce langage arithmétique ne présente aucun sens admissible, et que ce serait le comble de la témérité que de vouloir faire subir, à cette étrange proportion, les transformations régulières que la science enseigne à opérer sur les chiffres?

Nous ferons encore une seule réflexion sur ces passages, dans lesquels M. de Bonald, établissant la nécessité d'un terme moyen entre le terme extrême Dieu et le terme extrême homme, passe insensiblement à l'idée de médiateur, et identifie ce terme moyen avec la personne du Verbe incarné, comme il a identifié la parole divine avec la parole conçue ou articulée. Nous croyons que l'orthodoxie ne saurait accepter un système qui, regardant la venue de Jésus-Christ comme une suite nécessaire de la création de l'homme et de l'univers, enlève à la doctrine de la rédemption la libre détermination de la miséricorde divine, pour en faire le développement rigoureux d'une loi providentielle, qui n'aurait pas même attendu la chute de l'homme pour rendre nécessaire l'intervention du Rédempteur. Mais nous n'avons pas à nous occuper d'accorder M. de Bonald avec l'Église; nous dirons seulement que l'originalité de cette idée appartient à Malebranche. Indiquons maintenant, en peu de mots, le caractère général de la théorie sociale que l'auteur coordonne avec ces principes.

A sa doctrine du langage, M. de Bonald joint un principe général par lequel il considère tous ses objets comme entrant dans les trois catégories de *cause, moyen, effet*. Ces termes, *Dieu, médiateur et homme*, ainsi devenus, dans le monde physique, *cause ou premier moteur, mouvement, effets ou corps*, se transforment dans sa théorie sociale en *pouvoir, ministre, sujet*, dont on nous montre l'application jusque dans la famille, où le *pouvoir* est l'époux, le *ministre*, la femme, le *sujet*, l'enfant. Nous pourrions nous arrêter à faire remarquer que l'époux est, dans ce qui concerne la famille, aussi souvent au moins ministre que la femme, dont les fonctions ont été, par la nature, renfermées dans un cercle assez étroit; mais de Bonald ne met pas dans l'observation des faits une rigoureuse exactitude, et il renferme toute l'organisation politique de la société dans ces trois termes. Est-il nécessaire de faire remarquer qu'il ne peut sortir de cette conception que le despotisme? Nous lisons, en effet, dans *la Législation primitive* (liv. I, ch. ix) : « Le pouvoir veut, il doit être un; les ministres

agissent, ils doivent être plusieurs; car la volonté est nécessairement simple, et l'action nécessairement composée. » On voit que les ministres responsables des États modernes n'ont point de place dans cette doctrine.

Il serait parfaitement inutile de suivre M. de Bonald à travers les rapports forcés, les définitions inattendues, dont se compose l'exposition de ses idées; car partout nous rencontrerions la même formule, appuyée sur des considérations et des faits qui, tous, fléchissent et se modifient, afin de se prêter plus facilement à une conclusion évidemment préconçue. Pour ne citer qu'un exemple de ces définitions où personne ne saurait reconnaître, dans les mots, le sens connu et admis par tous, nous demanderons si la différence qui existe entre la religion naturelle et la religion révélée a jamais été conçue telle que l'auteur la présente dans le passage suivant (*ib.*, liv. I, ch. viii) : « L'État purement domestique de la société religieuse s'appelle *religion naturelle*, et l'état public de cette société est, chez nous, la *religion révélée*.... Ainsi, la religion naturelle a été la religion de la famille primitive, considérée avant tout gouvernement, et la religion révélée est la religion de l'État. » Une des conclusions immédiates de cette définition arbitraire, c'est la consécration de l'intolérance, et l'identification de la loi religieuse et de la loi politique. Ces principes expliquent facilement plus d'un vote de l'auteur en faveur des lois réactionnaires de la Restauration. Nous ajouterons que M. de Bonald ne recule pas devant la conséquence des principes qu'il a posés, et que c'est même là un des traits caractéristiques de cette doctrine, où la politique s'unit à la philosophie.

Nous reconnaissons cependant que l'originalité de la pensée, la fermeté et la précision, du moins apparente, du style ont, à juste titre, mérité à M. de Bonald l'enthousiasme de nombreux lecteurs. En cherchant, dans une philosophie qui lui est propre, la raison des mystères du christianisme, il s'est peut-être écarté quelquefois des définitions orthodoxes de l'Église; il a néanmoins rendu à la religion un véritable service; car il en réhabilitait la philosophie, en même temps que M. de Chateaubriand vengeait des dédains du XVIII^e siècle le côté sentimental et poétique du christianisme. Quelles que soient les erreurs qu'aient pu soutenir quelques-uns de ses disciples; et quoique son école, vouée à la tâche ingrate de défendre l'absolutisme religieux et politique, soit à peu près demeurée stérile, M. de Bonald n'en a pas moins disposé les esprits à rattacher à des considérations rationnelles l'étude des lois, de la politique et de la théologie, et apporté sa part dans le mouvement qui a fait, de la philosophie de l'histoire et de celle de la religion, une des préoccupations particulières à notre âge.

Indépendamment de la théorie du langage, que l'on peut considérer comme la base de ses écrits, M. de Bonald a développé, dans ses *Recherches philosophiques*, des considérations qui ne sont pas sans intérêt, sur la *cause première*, sur les *causes finales*, sur l'homme considéré comme *cause seconde*, sur les animaux, etc. Il a tenté de démontrer l'existence de Dieu, en se fondant sur ce principe qu'une vérité connue est une vérité nommée. C'est, en d'autres termes, la preuve par le consentement des nations, dans laquelle l'auteur a reproduit sa théorie des rapports de la parole et de la pensée. Il a aussi défendu le système de la préexistence des germes, contre ceux qui ne voyaient, dans l'apparition du règne animal, qu'une transformation de la matière,

devenue vivante par ses altérations successives. Il a ingénieusement démontré la spiritualité de l'âme et son indépendance du corps, par le fait du suicide, acte que la nature animée ne présente que dans l'homme, et qui suppose à un haut degré dans l'âme, la faculté de s'abstraire du corps, et de le condamner à périr comme un être qui lui est étranger. Il nous suffira de mentionner l'essai ou l'auteur, reproduisant ce qu'il a dit du don gratuit du langage, a tenté de démontrer que l'écriture a été également révélée à l'homme par un moyen surnaturel. Les arguments, à l'aide desquels il a soutenu cette thèse, pourraient s'appliquer à une foule d'autres sujets, avec une égale apparence de justesse, et l'on pourrait réduire, de cette manière, à une suite de révélations miraculeuses le plus grand nombre des inventions qui constatent et honorent la spontanéité créatrice de l'intelligence humaine.

Diverses éditions des ouvrages de M. de Bonald ont paru de 1816 à 1829 et années suivantes, chez Adrien Leclère. On a réimprimé sa *Théorie du pouvoir social*, 3 vol. in-8, Paris, 1843 : la première édition de cet ouvrage, publiée en 1796, avait été détruite par ordre du Directoire. Voy. *Examen critique des opinions de M. de Bonald*, composé en 1818, publié pour la première fois dans le troisième volume des *Œuvres inédites* de Maine de Biran. Paris, 1859, in-8. H. B.

BONAVENTURE (SAINT). Jean de Fidanza, plus connu sous le nom de saint Bonaventure, naquit en 1221, à Bagnarea, en Toscane. Les prières de saint François d'Assise l'ayant, à l'âge de quatre ans, guéri d'une maladie grave, et le saint s'étant écrit à cette vue : *O buona ventura*, ce surnom resta à l'enfant miraculeusement sauvé. Il entra en 1243 chez les Frères mineurs, et fut envoyé à Paris pour étudier sous Alexandre de Hales. Il professa successivement la philosophie et la théologie, et fut reçu docteur en 1255. Devenu, l'année suivante, général de son ordre, il y rétablit la discipline. Élevé, en 1273, par Grégoire X, au siège épiscopal d'Albano et à la dignité de cardinal, il mourut en 1274, le 15 juillet, pendant le second concile de Lyon, auquel il avait été appelé par le pontife. Il fut canonisé en 1482 sous le pontificat de Sixte IV, et reçut de Sixte V le surnom de *Doctor seraphicus*. Ce surnom semble nous annoncer à l'avance que nous devons le ranger parmi les théologiens mystiques.

Indépendamment de son caractère général, le mysticisme de saint Bonaventure se rattache, sous certains rapports, à saint Augustin, mais plus particulièrement au prétendu Denys l'Aréopagite, qu'il suit de près, dans un traité de *Ecclesiastica hierarchia*, dont il lui a emprunté le titre. Nous en dirions autant de sa *Théologie mystique*, dans l'introduction de laquelle il rappelle celle de l'Aréopagite, si quelques critiques n'avaient pas douté que ce traité dût lui être attribué. On peut encore s'assurer de cette filiation en constatant les rapports qui existent entre le traité des *Noms divins* de l'auteur dont nous parlons, et les idées développées dans la distinction xxii^e du livre I du Commentaire de saint Bonaventure sur les *Sentences* de Pierre Lombard, où est traitée la question suivante : *de Nominum differentia quibus utimur loquentes de Deo*.

Le fait qui sert de point de départ au mysticisme de saint Bonaventure est le péché originel. L'homme avait été créé pour contempler la vérité directement, sans trouble et sans travail; mais la faute d'Adam a rendu pour lui cette contemplation immédiatement impossible, et entraîné sa postérité dans les mêmes ténèbres (*Itinerantis in Deum*, c. 1). L'ignorance actuelle de

l'homme n'est pas le résultat de sa nature véritable, mais celui d'une révolution qui s'est accomplie dans son être; elle n'est pas la condition nécessaire de l'état de ses facultés intellectuelles, telles que Dieu les lui a données, mais l'état de ses facultés est l'effet de la faute dont se sont rendus coupables les premiers parents du genre humain. Ce n'est donc pas à une culture intellectuelle, toujours laborieuse et incomplète, qu'il faut demander la connaissance du vrai en toute chose, mais au rétablissement de la pureté la plus parfaite dans le cœur, au retour de l'homme aux véritables conditions qui l'unissaient à Dieu dont il est maintenant séparé. C'est là une œuvre toute pratique, et qui ne peut s'accomplir que par une vie pure, par la prière, par l'ardeur soutenue de l'amour, et par de saints désirs (*loco cit.*).

Les phases successives de ce retour de l'âme à Dieu sont présentées par saint Bonaventure comme les trois degrés d'une échelle, image familière aux saintes Écritures. « Dans notre condition actuelle, l'universalité des choses est l'échelle par laquelle nous nous élevons jusqu'à Dieu. Dans les objets, les uns sont les vestiges de Dieu, les autres en sont les images; les uns sont temporels, les autres éternels; ceux-là corporels, ceux-ci spirituels; et, par conséquent, les uns hors de nous, les autres en nous. Pour parvenir au principe premier, esprit suprême et éternel, placé au-dessus de nous, il faut que nous prenions pour guides les vestiges de Dieu, vestiges temporels, corporels et hors de nous; cet acte s'appelle être introduit dans la voie de Dieu. Il faut ensuite que nous entrons dans notre âme, image de Dieu, éternelle, spirituelle et en nous : c'est là entrer dans la vérité de Dieu; mais il faut encore qu'au delà de ce degré, nous atteignons l'Éternel, le spirituel suprême, au-dessus de nous, contemplant le principe premier; c'est là se réjouir dans la connaissance de Dieu, et l'adoration de sa majesté. »

À ces trois degrés répondent, selon saint Bonaventure, trois faces de notre nature : la *sensibilité*, par laquelle nous percevons les objets matériels extérieurs, que le docteur séraphique, par une heureuse image, appelle les vestiges de Dieu; l'*intelligence*, qui, à la vue de ces objets, en atteint l'origine, en conçoit le développement successif, en prévoit et en marque le terme; la *raison* enfin, qui, s'élevant plus haut encore, arrive à considérer Dieu dans sa puissance, dans sa sagesse, dans sa bonté, le concevant comme existant, comme vivant, comme intelligent, purement spirituel, incorruptible, intransmutable.

Ces passages, fidèlement résumés ou traduits, suffisent pour démontrer la prédominance du mysticisme dans les travaux philosophiques et théologiques de saint Bonaventure, et le caractère biblique dont se revêt son langage. Ce mysticisme, en effet, ne consiste pas, comme le mysticisme philosophique, à faire à la spontanéité de l'intelligence une part plus large qu'à ses autres facultés; il rappelle l'homme à la science par la foi et la vertu, qui seules peuvent le ramener à son premier état.

Cependant, en constatant l'importance du rôle que joue le mysticisme dans les écrits de saint Bonaventure, nous devons reconnaître qu'il n'est pas exclusif. La distinction observée dans les divers degrés d'ascension de l'homme à Dieu, établit différents points dont les développements constitueraient une théorie de la perception sensible, une théorie des opérations inductives et déductives de la raison, et même une sorte de philosophie transcendantale (*Opor-*

et etiam nos transcendere ad spiritualissimum, etc., Itiner., c. 1). Ainsi la philosophie rationnelle se joint, dans saint Bonaventure, au mysticisme révélé, et ses nombreux ouvrages montrent que, malgré sa dilection pour la vie contemplative, il était très-familier avec la dialectique et toute la culture philosophique du moyen âge. Cette connaissance se remarque surtout dans ses vastes commentaires sur les *Quatre livres des Sentences*, dans lesquels Pierre Lombard semble avoir rédigé à l'avance le programme de la philosophie des XII^e, XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Il est facile cependant de voir que, retenu par l'unité et la grandeur de son point de départ, il ne se perd pas dans les mille subtilités où l'école mettait sa gloire; son argumentation a plus de largeur et de fermeté que celle de la plupart des scolastiques, ses contemporains et ses successeurs.

Appuyé, d'une part, sur les principes mystiques de la foi chrétienne, versé, de l'autre, dans la philosophie d'Aristote, il a, comme saint Augustin avant lui, comme Scot Erigène et d'autres encore, tenté d'unir le rationalisme au supernaturalisme. Son petit traité intitulé *de Reductione artium ad theologiam*, en donnerait une preuve irrécusable, s'il n'était pas facile de le reconnaître même dans ses autres écrits. Dans ce résumé de quelques pages, il distingue quatre sources de la connaissance naturelle, parmi lesquelles la plus importante et la plus élevée est *la lumière de la connaissance philosophique*. Les prenant ensuite l'une après l'autre, et les plaçant en regard des enseignements de la religion, il montre leur conformité de but et d'objet avec les saintes Écritures, base de la théologie spéculative. Il n'y a sans doute là qu'une ébauche. Ni l'état des esprits alors, ni la science de l'auteur ne comportaient un meilleur résultat; mais l'essai même n'en pouvait être fait que par un esprit profond et éclairé.

Cette mesure à la fois dans la soumission et dans l'indépendance, cette prudente appréciation des forces relatives de la croyance et de l'intelligence, ont, sans doute, motivé le jugement favorable que Gerson porta sur les ouvrages de saint Bonaventure, près de deux siècles après sa mort. Ce jugement nous a paru assez remarquable, pour mériter d'être cité: « Si l'on me demande, dit Gerson (*de Exam. doct.*), quel est, entre les docteurs, celui des écrits duquel on peut retirer le plus grand profit, je réponds que c'est saint Bonaventure, solide, sûr, pieux, juste, plein d'une dévotion sincère dans tout ce qu'il a écrit. Exempt d'une curiosité inquiète, ne mêlant point à la religion des emprunts étrangers, ne se livrant pas sans réserve à la dialectique du siècle, comme le font beaucoup d'autres, et ne couvrant pas les principes physiques de termes de théologie, il ne cherche jamais à éclairer l'esprit, sans rapporter ses efforts à la piété, à la religion du cœur. C'est pour cela qu'un trop grand nombre de scolastiques, ennemis de la véritable piété, ont négligé ses écrits, quoique aucune autre doctrine ne soit, pour les théologiens, plus sublime, plus divine, plus salutaire, plus douce que la sienne. »

Nous résumerons, en terminant, quelques-uns des principes les plus importants et les plus féconds entre ceux que présentent les travaux philosophiques de saint Bonaventure.

1^o Le négatif n'est connu que par le positif; notre intelligence ne serait point capable d'atteindre à la connaissance parfaite d'un objet créé quelconque, si elle n'était pas encore éclairée par l'idée de la pureté, de la réalité, de la per-

fection de l'essence absolue. La connaissance de l'imparfait, sans celle de la perfection suprême, n'est pas possible. L'intelligence contient ainsi l'idée de l'essence divine; elle ne peut être fermement convaincue d'une vérité, elle ne peut atteindre à aucune connaissance nécessaire, si elle n'est éclairée par une lumière immuable, n'étant pas immuable elle-même (*Itiner., c. III*).

2^o La réflexion et le jugement ne sont possibles qu'à la même condition. — Celui qui réfléchit a, pour objet médiat ou immédiat de sa réflexion, le bien suprême. Il ne pourrait le faire s'il n'avait pas lui-même une idée de ce bien; il a donc en soi-même l'idée du bien suprême, c'est-à-dire l'idée de Dieu. — Celui qui juge, juge nécessairement en vertu d'une règle qu'il regarde comme véritable, mais il ne peut être convaincu de la vérité de cette règle, que parce qu'il reconnaît qu'elle est conforme à une autre règle qui existe dans l'infini (*ubi supra*).

3^o Le rien n'est qu'une conception en opposition à celle de quelque chose, qui doit être pensé d'abord par nous. De même, le possible ne saurait être conçu par notre esprit, que nous n'ayons auparavant conçu l'actuel. L'être absolu, par conséquent, est l'idée fondamentale par laquelle seule nous pouvons penser le possible; cet être est Dieu (*loco cit.*, c. v).

4^o Le fondement de l'individualité et des différences des êtres est l'union de la matière et de la forme, d'un élément modifiable et d'une force modifiante. La matière donne à la forme le fondement de l'être, la forme donne à la matière son essence (*in II Lib. Sentent.*, dist. III, memb. 2, quæst. 3, 4).

5^o Il n'est pas nécessaire d'admettre une âme générale du monde; chaque être est animé par sa propre forme et son activité intérieure (*loco cit.*, dist. XIV).

6^o Si Dieu donne à chaque chose la forme qui la distingue des autres et la propriété qui l'individualise, il faut qu'il y ait en lui une forme idéale, ou plutôt des formes idéales (*in Hexæm.*, serm. VI).

7^o Toute âme raisonnable est destinée au bonheur suprême; personne n'en doute, tout le monde l'éprouve. Il suit donc que l'âme est immortelle; car elle ne goûterait pas le bonheur suprême si elle pouvait craindre de le perdre (*in II Lib. Sentent.*, dist. XIX, art. II, quæst. 1).

8^o Aucune bonne action ne demeure sans récompense, aucune mauvaise sans punition. Les choses, il est vrai, ne se passent pas ainsi dans cette vie; la connaissance que nous avons de la justice de Dieu nous conduit donc nécessairement à admettre une autre vie (*ib.*).

9^o Lorsqu'un homme meurt, comme il le doit, plutôt que de commettre une mauvaise action, si l'âme n'était point immortelle, que deviendrait la justice de Dieu, puisque, dans cette circonstance, une action irréprochable produirait le malheur de celui qui l'aurait accomplie (*ib.*)?

10^o Tous les vrais philosophes ont adoré un seul Dieu; de là le destin de Socrate. Comme il défendait de sacrifier à Apollon, et qu'il n'adorait qu'un seul Dieu, il fut mis à mort (*in Hexæm.*, serm. V).

11^o La métaphysique s'élève à la considération des rapports du principe premier avec la totalité des choses dont il est la source. En ce point, elle se confond avec la physique, à laquelle il appartient d'étudier l'origine des choses. La métaphysique s'élève encore à la contemplation de l'Être éternel, et en ce point, elle se confond avec la philosophie morale, qui ramène toutes choses à une seule fin, au bien suprême, soit qu'elle ait pour but la félicité pratique, ou la félicité

spéculative, et qu'elle considère le bonheur comme la fin dernière, encore qu'elle ne connaisse pas la vraie félicité. Mais en tant que la métaphysique considère l'être premier comme l'exemplaire absolu et le type de toutes choses, elle n'a rien de commun avec les autres sciences; c'est là où elle est vraiment elle-même, où elle est purement la métaphysique (*in Hexaem.*, serm. 1).

Les œuvres de saint Bonaventure ont été recueillies pour la première fois, à Rome, 1588-96, par l'ordre de Sixte-Quint et par les soins du P. Buonafoco Farnera, franciscain, 7 vol. in-f°; c'est sur cette édition que fut faite celle de Lyon in-f°, 1668. Il en a paru une plus récente à Venise, 1752-56, 14 vol. in-4. Voy. aussi *Histoire abrégée de la vie, du culte et des vertus de saint Bonaventure*, in-8, Lyon, 1747; *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, par de Margerie, Paris, 1855, in-8. H. B.

BONNET (Charles), né à Genève en 1720, est mort en 1793. Il n'a pas quitté la Suisse pendant le cours d'une vie paisible et tout entière consacrée à l'étude et à la méditation. Avant d'étudier l'homme, Bonnet a étudié la nature; il est à la fois naturaliste et philosophe. Ses premiers travaux eurent pour objet la botanique et l'entomologie; mais il apporte un caractère particulier dans l'étude de la nature. A la patiente sagacité de l'observateur, il joint la sensibilité et l'imagination du poète, en même temps que des idées philosophiques sur l'ensemble des êtres. L'univers est pour lui comme un temple sacré, où Dieu de toute part se révèle. Il aperçoit dans toutes ses parties la sagesse adorable, la puissance infinie qui en a conçu et exécuté le plan; il l'aperçoit jusque dans le dernier des végétaux et le dernier des insectes, où se découvrent à lui de merveilleuses harmonies. Des élans d'amour et de reconnaissance s'échappent à chaque instant de son âme pénétrée de la beauté et de la grandeur de l'œuvre de Dieu et donnent à ses ouvrages une sorte de poésie qui ne nuit pas toujours à la rigueur de sa méthode. Ses deux principaux ouvrages d'histoire naturelle ont pour titres : *Considérations sur les corps organisés* et *Contemplation de la nature*. La méthode et la profondeur de ces deux ouvrages ont été louées par les plus grands naturalistes de notre époque, entre autres par Cuvier. Il a consacré à l'étude de l'homme deux autres grands ouvrages : *l'Essai analytique sur les facultés de l'âme* et la *Palingénésie philosophique*.

Comme philosophe, Charles Bonnet appartient à l'école sensualiste; mais le sentiment religieux dont il est pénétré, ses spéculations sur l'enchaînement des êtres, sur l'état futur de l'homme et des animaux, son attachement à quelques principes de la philosophie de Leibniz, le distinguent profondément des autres philosophes de cette école et lui donnent une physionomie tout à fait originale. La psychologie de Bonnet est contenue dans *l'Essai analytique des facultés de l'âme*. Le plan de l'ouvrage est le même que celui du *Traité des Sensations* qui parut à peu près à la même époque. Bonnet, comme Condillac, imagine une sorte de statue vivante dont il ouvre ou ferme, pour ainsi dire, chaque sens à volonté, afin d'étudier la série d'impressions, d'idées qui découlent de chacun de ces sens isolés ou combinés ensemble. Mais *l'Essai analytique* se distingue du *Traité des Sensations* par le mélange de la physiologie avec la psychologie. L'homme, selon Bonnet, est un être mixte, un composé de deux substances, l'une immatérielle, l'autre corporelle. L'homme n'est

pas une certaine âme, il n'est pas non plus un certain corps, mais le résultat de l'union d'une certaine âme à un certain corps. Pour connaître l'homme, il faut donc l'étudier dans son âme et dans son corps. Mais comment peut-on l'étudier dans son âme? Selon Bonnet, on ne peut étudier l'âme en elle-même, parce que l'âme ne peut ni se voir ni se palper. Nous ne pouvons rien savoir de ce qui se passe dans l'âme que par l'étude du jeu et du mouvement des organes qui nous le représente. « J'ai mis dans mon livre beaucoup de physique et assez peu de métaphysique; mais en vérité que pouvais-je dire de l'âme considérée en elle-même? nous la connaissons si peu! L'homme est un être mixte, il n'a des idées que par l'intervention des sens, et ses notions les plus abstraites dérivent encore des sens. C'est sur son corps et par son corps que l'âme agit. Il faut donc toujours en revenir au physique comme à la première origine de tout ce que l'âme éprouve; nous ne savons pas plus ce que c'est qu'une idée dans l'âme, que nous ne savons ce qu'est l'âme elle-même; mais nous savons que nos idées sont attachées à certaines fibres; nous pouvons donc raisonner sur ces fibres, parce que nous les voyons; nous pouvons étudier un peu leurs mouvements, les résultats de leurs mouvements et les liaisons qu'elles ont entre elles. » (Préf. de *l'Essai analytique sur les facultés de l'âme*.)

Toutes les idées viennent des sens; les idées ne peuvent être étudiées que dans les fibres qui en sont les organes: tels sont les deux grands principes de la psychologie de Charles Bonnet. Les fibres nerveuses jouent le rôle le plus important dans cette psychologie. C'est par l'action des fibres nerveuses qu'il entend de rendre compte de tous les phénomènes de la pensée sans exception. Toutefois, il n'identifie pas l'action de la fibre nerveuse avec la pensée; c'est l'action de la fibre qui éveille la pensée, mais elle ne se confond pas avec elle. Comment l'ébranlement d'une fibre peut-il produire la pensée? Bonnet n'a pas la prétention de l'expliquer; il déclare cette action de deux substances opposées l'une sur l'autre un mystère profond qu'en vain l'intelligence tenterait d'éclaircir. Mais si nous ignorons comment l'ébranlement de la fibre produit la pensée, nous savons très-bien que cet ébranlement est la condition indispensable de l'existence des idées. Puisque les idées considérées en elles-mêmes échappent à notre observation, ce sont les mouvements des fibres qui les produisent que la psychologie doit observer et étudier. Si les fibres ne sont pas nos idées elles-mêmes, elles sont les organes, les signes de nos idées, et c'est seulement en étudiant les rapports du mouvement de ces fibres, qu'on peut saisir les rapports et la génération de nos idées.

L'erreur de Charles Bonnet est d'avoir méconnu le fait si évident de la conscience immédiate de ce qui se passe au dedans de nous, le fait du moi se sachant et s'observant lui-même, sans l'intermédiaire d'aucune espèce d'organe. Néanmoins, on ne peut l'accuser de matérialisme, puisqu'il soutient la distinction de la fibre et de l'idée, la distinction de l'âme et du corps.

L'Essai analytique est rempli d'ingénieuses hypothèses de physiologie sur la mécanique des sens, pour me servir d'une expression de Charles Bonnet. Chaque nerf, selon lui, se compose d'une multitude de fibres infiniment déliées qui toutes viennent aboutir au cerveau. Non-seulement la structure de ces fibres varie pour chaque sens, mais encore dans chaque espèce de

sens il y a des fibres de structure diverse pour chaque espèce de sensation : ainsi ce n'est pas la même fibre qui conduit au cerveau l'odeur d'œillet et l'odeur de rose. Un objet quelconque venant à faire impression sur l'une de ces fibres, un changement survient dans l'âme à l'occasion de ce changement survenu dans la fibre. L'objet agit par impulsion sur les fibres nerveuses; les fibres sont ébranlées et communiquent au cerveau leur ébranlement. Mais l'âme n'est pas bornée à sentir par le ministère des sens, elle a encore le souvenir de ce qu'elle a senti, et voici comment Bonnet prétend expliquer la condition organique de la mémoire.

L'état d'une fibre qui a déjà été mue par l'impression d'un objet extérieur n'est pas le même que celui d'une fibre qui n'a encore été mue par aucune espèce d'action. Les objets extérieurs meuvent les fibres qui ne peuvent être mues une seule fois sans qu'un changement durable survienne dans leur état. Une fibre déjà mue a contracté une tendance à reproduire le mouvement déjà imprimé. Cette tendance est un degré de mobilité, de flexibilité plus grand acquis par la fibre qui a été mue. Lors donc que le même objet, la même couleur, la même odeur, etc., viendra une seconde fois agir sur cette même fibre, il ne la trouvera pas dans le même état, et, en conséquence, cette seconde impression aura un caractère qui la distinguera de la première. Une fibre qui est ébranlée pour la première fois offre une certaine raideur, une certaine résistance qui est l'indice auquel l'âme reconnaît qu'elle éprouve cette sensation pour la première fois; mais lorsque le même objet vient une seconde fois agir sur la même fibre, il la trouve plus mobile. Or, c'est le sentiment attaché à cette augmentation de souplesse et de flexibilité de la fibre ébranlée pour la seconde fois qui est la condition de la reminiscence.

Après avoir considéré l'âme comme passive et modifiée par l'action des objets extérieurs, Bonnet la considère comme active. Il définit l'âme : une force, une puissance, une capacité de produire certains effets. L'âme étant une force, est douée d'une activité qui s'exerce sur elle-même et sur le corps. Ce qui met en jeu l'activité de l'âme, c'est le plaisir et la douleur. Sans le plaisir et la douleur, l'âme demeurerait inactive; Dieu a subordonné l'activité de l'âme à sa sensibilité, sa sensibilité au jeu des fibres, et le jeu des fibres à l'action des objets. Bonnet distingue entre la liberté et la volonté; il donne le nom de liberté à l'activité de l'âme considérée en elle-même, indépendamment de toute détermination et application; et celui de volonté aux déterminations de l'activité. La volonté est soumise à la faculté de sentir ou de connaître. Moins un être a de connaissances et moins il a de motifs de vouloir, et, au contraire, plus il a d'idées et plus il a de motifs de vouloir, et plus, en conséquence, il peut déployer de liberté.

Bonnet appelle réflexion la réaction de l'âme contre les objets extérieurs, l'intervention de la volonté dans l'acquisition et la combinaison des idées sensibles. C'est la réflexion qui, s'appliquant aux idées sensibles, produit les idées abstraites et les idées générales, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevées. A mesure que, par le travail de la réflexion, l'abstraction s'étend et s'éleve, à mesure aussi elle s'éloigne davantage des idées sensibles qui en ont été le point de départ. Cependant, quelque éloignées que soient de l'expérience certaines idées abstraites et générales, elles en dérivent néanmoins comme toutes les autres.

Nos idées les plus abstraites, les plus spiritua-

lisées, suivant l'expression de Bonnet, dérivent des idées sensibles comme de leur source naturelle. Il en donne pour exemple l'idée de Dieu, qui est la plus spiritualisée de toutes nos idées et qui cependant tient manifestement aux sens. C'est de la contemplation des faits, de la succession des êtres, que l'esprit déduit la nécessité de cette première cause qu'il nomme Dieu. Des traits de puissance, de bonté, de sagesse qui sont répandus dans le monde, et qui sont transmis à l'âme par les sens. Il en est de même, selon lui, de toutes les idées abstraites ou morales sans exception, et toutes ne sont que des espèces d'esquisses des objets sensibles.

Telles sont les principales idées contenues dans l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme et sur la mécanique de ses facultés*. Nous ne reprochons pas à Bonnet d'avoir cherché à déterminer les conditions organiques de l'exercice de ces facultés, des sens, de la mémoire, de la réflexion; mais nous lui reprochons de n'avoir pas reconnu que ces facultés pouvaient être directement étudiées en elles-mêmes par la conscience, et d'avoir ainsi confondu la psychologie avec la physiologie. Nous nous bornerons également à signaler cette autre erreur fondamentale de la psychologie de Bonnet, qui consiste à faire dériver toutes les idées des sens et du travail de la réflexion sur les données des sens.

Il y a un rapport remarquable entre la psychologie de l'*Essai analytique* et celle de l'*Essai sur l'entendement humain*. Charles Bonnet, comme Locke, reconnaît l'existence de deux sources d'idées, la sensation et la réflexion; comme Locke, il fait intervenir l'activité de l'esprit dans la formation de nos idées. Il reproche, non sans raison, à Condillac d'avoir confondu deux faits profondément distincts, sentir et être attentif. Mais si, de ce côté, il se rapproche de Locke, d'un autre il s'en éloigne. Locke, fidèle en général à la vraie méthode psychologique, étudie l'âme avec la conscience et la réflexion; Bonnet, au contraire, affirme qu'on ne peut saisir et étudier l'âme en elle-même, et qu'on n'observe ses divers phénomènes que dans les mouvements du cerveau et des fibres qui en sont les instruments et les conditions.

Donnons maintenant une idée de sa *Palingénésie philosophique*. Palingénésie veut dire renaissance, résurrection. En effet, dans cet ouvrage, Bonnet traite exclusivement de la renaissance, de la résurrection, de l'état futur des hommes et des animaux. Que devient l'homme à la mort? Quels changements doivent s'opérer dans son âme et dans son corps? Comment, dans sa condition nouvelle, gardera-t-il le souvenir de sa condition passée? Quel sera son nouveau séjour? Voilà les questions auxquelles Bonnet a cherché une réponse dans sa *Palingénésie*. C'est dans cet ordre de questions qu'il s'est inspiré de Leibniz, pour lequel il professe la plus vive admiration. Il proclame, applique et développe cette grande loi de continuité, posée par Leibniz: Rien ne se fait dans la nature par bond et par saccade, tous les êtres se tiennent et s'enchaînent les uns aux autres par des différences presque insensibles. De ce principe il déduit, comme Leibniz, la survivance de toutes les âmes et leur union perpétuelle à des organes.

L'homme est immortel; mais, selon Bonnet, son âme ne doit pas cesser d'être unie à un corps. Croire que l'âme, à la mort, doive se séparer tout à coup d'un corps pour exister à l'état d'esprit pur, c'est croire que, dans l'enchaînement des existences les unes aux autres, il y a

des lacunes et des abîmes, c'est croire que la vie nouvelle ne sera pas reliée à la vie passée, c'est aller contre la loi de continuité. Donc l'homme tout entier, donc notre âme et notre corps doivent survivre à cette vie. La mort, suivant l'expression de Bonnet, est une préparation à une sorte de métamorphose qui doit faire jouir l'homme tout entier d'une vie nouvelle et meilleure. Mais quel est ce corps auquel l'âme doit demeurer attachée dans une autre vie? Sera-ce le corps actuel diversement modifié, ou bien un corps nouveau? Selon Bonnet, ce sera un corps nouveau qui existe déjà en germe dans le corps actuel, et que la mort ne fait que dégager et développer. Quel est ce germe et où est-il placé? Les physiologistes s'accordent, en général, à mettre le siège du sentiment et de la pensée dans le cerveau et plus spécialement dans ce qu'ils appellent le corps calleux. Or, selon Bonnet, le corps calleux ne serait pas l'organe immédiat de l'âme, mais seulement l'enveloppe de cette machine organique nouvelle à laquelle l'âme doit être unie dans une vie nouvelle. Cet organe immédiat de l'âme doit être d'une prodigieuse mobilité et d'une nature analogue à celle du feu ou du fluide électrique. A la mort, cette petite machine étherée n'est nullement atteinte par l'action des causes qui dissolvent le corps actuel. Le moi y demeure attaché et il garde dans son existence nouvelle le souvenir de son existence passée, parce que la machine étherée, en communication avec le corps grossier, pendant cette vie, a gardé des traces de ses impressions et de ses déterminations. Alors se développeront des organes nouveaux, en rapport avec le nouveau séjour que l'homme transformé doit aller habiter, abandonnant ici-bas la première place au singe et à l'éléphant. Toutefois, dans cette vie nouvelle, les conditions ne seront pas égales; les progrès que chaque homme aura faits dans la connaissance et dans la vertu détermineront le point d'où il commencera à se développer et à se perfectionner, en même temps que la place qu'il occupera dans la vie future. D'après la loi de continuité, nous ne passons jamais d'un état à un autre sans raison; l'état qui suit doit avoir sa raison suffisante dans l'état qui l'a précédé; donc le châtement et la récompense dans une autre vie sont le résultat d'une loi naturelle et non d'une intervention miraculeuse de Dieu.

Bonnet embrasse aussi, dans ses spéculations, les destinées des animaux qu'il croit appelés également à participer, en un certain degré, à ce perfectionnement qui doit élever indéfiniment l'espèce humaine dans l'échelle des êtres. Il suppose que l'âme de l'animal, comme l'âme de l'homme, est unie à une petite machine de matière étherée. Lorsque l'animal sera séparé du corps grossier par la mort, alors se développeront aussi, dans cette petite machine organique, des organes nouveaux qui y étaient contenus en germe dès le jour de la création. Ces organes nouveaux seront en rapport avec le monde transformé, comme ceux du vieil animal étaient en rapport avec le vieux monde. Selon Bonnet, les révolutions du globe coïncident avec les évolutions des espèces vivantes qui l'habitent. Avant la dernière révolution que le globe a subie, les animaux qui l'habitaient étaient bien moins parfaits qu'ils ne le sont aujourd'hui, et nul sous sa forme primitive n'aurait reconnu l'animal qui depuis, en se perfectionnant, est devenu le singe ou l'éléphant. Mais l'animal primitif imparfait contenait déjà en germe l'animal plus parfait qui a paru sur le globe à sa dernière révolution. Dieu, en effet, pour accomplir

l'œuvre de la création, ne s'est pas mis plusieurs fois à l'ouvrage. Tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera dans l'univers, découle d'un acte unique de sa volonté toute-puissante. Il a créé chaque être contenant en lui-même, dès l'origine, le germe de toutes les évolutions, de toutes les métamorphoses qu'il devait accomplir dans la suite des temps. Les âmes unies à des corps se sont développées en même temps que les corps, et les corps se sont développés en même temps que les âmes, par suite d'une virtualité déposée en eux par le Créateur. L'animal actuel contient le germe de l'animal futur, de même que la chenille contient en elle le germe du papillon, dans lequel elle doit se métamorphoser un jour. Bonnet considère les animaux comme étant encore dans un état d'enfance et il espère qu'en vertu de cette perfectibilité dont ils sont doués, ils s'élèveront un jour jusqu'à l'état d'êtres pensants, jusqu'à la connaissance et l'amour de celui qui est la source de vie. Dans ce grand rêve de perfectibilité il comprend les plantes elles-mêmes: il conjecture qu'elles pourront s'élever un jour jusqu'à l'animalité, comme les animaux jusqu'à l'humanité. Ainsi, dans la création, il y a un avancement perpétuel de tous les êtres vers une perfection plus grande. A chaque évolution nouvelle, chaque être s'élève d'un degré, et le dernier terme de la progression, l'être le plus parfait de tous les êtres créés, s'approche d'un degré de plus de la perfection souveraine. « Il y aura, dit Bonnet, un flux perpétuel de tous les individus de l'humanité vers une plus grande perfection ou un plus grand bonheur, car un degré de perfection acquis conduira par lui-même à un autre degré; et parce que la distance du fini à l'infini est infinie, ils tendront continuellement vers la souveraine perfection, sans jamais y atteindre. »

Voilà, en résumé, les principales hypothèses sur l'état futur de l'homme et des animaux, développées par Charles Bonnet dans sa *Palingénésie philosophique*. Il a emprunté à Leibniz les deux idées fondamentales de l'union perpétuelle et indissoluble de l'âme, avec des organes, et du progrès continu des êtres dans une série infinie d'existences successives. Mais il a donné à ces deux idées des développements qui ne se trouvent pas dans Leibniz, sans s'arrêter là où l'observation refuse tout point d'appui à l'induction et au raisonnement. Dans l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Bonnet refuse de traiter la question du rapport de l'ébranlement de la fibre avec l'idée de la communication de l'âme avec le corps, parce que c'est une question insoluble, un profond mystère que jamais l'intelligence humaine ne pourra éclaircir. Comment n'a-t-il pas reconnu que la plupart des questions qu'il agit dans la *Palingénésie* étaient de même nature? Nous ne suivrons donc pas Charles Bonnet dans un monde qui n'est plus celui de la science, et nous nous garderons des brillantes conjectures et des aventurées hypothèses dans lesquelles s'est égarée son imagination.

Voici la liste des principaux ouvrages de Charles Bonnet: *Traité d'Insectologie*, 2 parties in-8, Paris, 1745; — *Recherches sur l'usage des feuilles*, in-4, Göttingue et Leyde, 1754; — *Considérations sur les corps organisés*, 2 vol. in-8, Amst. et Paris, 1762 et 1776; — *Contemplation de la Nature*, 2 vol. in-8, Amst., 1764 et 1765; — *Essai de Psychologie*, in-12, Londres, 1754; — *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, in-8, Copenhague, 1760; — *Palingénésie philosophique*, 2 vol. in-8, Genève, 1770; — *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*,

in-8, ib., 1770. Ses œuvres complètes ont paru à Neuchâtel, de 1779 à 1783, en 8 vol. in-4, ou 18 vol. in-8. — Voy. aussi *Mémoire pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Bonnet*, par Jean Trembley, in-8, Berne, 1794; — *Tableau de la littérature française au XVIII^e siècle*, par M. Villemain, 19^e leçon; — *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*, par A. Lemoine. Paris, 1830, in-8. F. B.

BONSTETTEN (Charles-Victor de) naquit en 1745, à Berne, d'une noble et ancienne famille. Après avoir commencé ses études dans sa ville natale, il les continua à Yverdun et à Genève, où il fit connaissance de plusieurs hommes du plus haut mérite, entre autres Voltaire et Charles Bonnet. Mais ce fut ce dernier qui exerça sur son esprit le plus d'influence, et dont il resta toute sa vie le disciple et l'ami. Après avoir passé quelques années à Genève, Bonstetten, toujours dans l'intérêt de son instruction, se rendit successivement à Leyde, à Cambridge, à Paris, puis il visita aussi une grande partie de l'Italie. De retour en Suisse, il fut nommé membre du conseil souverain de Berne, puis bailli de Sarnen. Pendant qu'il exerçait les mêmes fonctions à Nyon, il se lia d'amitié avec le poète Mathison et avec le célèbre historien Jean de Muller. Les troubles de son pays l'ayant forcé de fuir, il se rendit de nouveau en Italie, puis à Copenhague, où il resta trois ans chez un de ses amis. Enfin il passa le reste de sa vie à Genève, où il mourut au commencement de 1832.

Malgré l'influence exercée sur son esprit par les écrits de Leibniz et de Bonnet, Bonstetten ne manque pas d'originalité. Il règne dans quelques-uns de ses ouvrages une profonde connaissance des hommes, une rare finesse d'aperçus, des vues neuves, élevées, des sentiments toujours nobles et généreux, et un remarquable talent d'observation. Mais il y a deux hommes à considérer dans Bonstetten : le moraliste et le philosophe. C'est au moraliste qu'appartiennent toutes les qualités que nous venons d'énumérer; le philosophe proprement dit est beaucoup moins bien partagé; et lorsqu'on le considère uniquement sous ce dernier point de vue, Bonstetten est bien au-dessous de sa réputation. Ses analyses psychologiques manquent d'exactitude et de profondeur; ses idées, en général, se suivent sans ordre et sont développées sans nulle rigueur ni méthode. On retrouve dans son langage les défauts de sa pensée. Son style est plein d'images, de chaleur et quelquefois d'élégance; mais il manque de précision et de clarté, et ne saurait satisfaire ceux qui ont le besoin ou l'habitude de s'entendre avec eux-mêmes. Ses principaux ouvrages sont : *Recherches sur la nature et les lois de l'imagination*, 2 vol. in-8, Genève, 1807; — *Études de l'homme, ou Recherches sur les facultés de sentir et de penser*, 3 vol. in-8, Genève et Paris, 1821; — *Sur l'Éducation nationale*, 2 vol. in-8, Zurich, 1802; — *Pensées sur divers objets de bien public*, in-8, Genève, 1815; — *L'Homme du midi et l'Homme du nord*, in-8, Genève, 1814. Ce dernier ouvrage, d'ailleurs plein d'intérêt, avait été composé en 1789. Depuis cette époque, l'auteur avait revu l'Allemagne et l'Italie, et il déclare qu'au moment où il publie son ouvrage, les idées qu'il y exprime se sont beaucoup modifiées avec les faits eux-mêmes. Néanmoins il semble toujours laisser la préférence à l'homme du nord sur l'homme du midi. — On a aussi de Bonstetten plusieurs recueils de lettres dont la lecture ne manque pas d'attrait. J. T.

BORDAS (Jean), philosophe français, né en 1798 au hameau de la Bertinie, arrondissement

de Bergerac, et plus connu sous le nom de Bordas-Démoulin, qu'il adopta par caprice. Orphelin de bonne heure, recueilli et élevé pieusement par une tante, il fut envoyé à l'âge de quinze ans au collège de Bergerac, où il montra peu de goût pour les lettres et une aptitude plus grande pour les mathématiques. Il était médiocrement instruit, lorsqu'il arriva en 1819 à Paris, sans autre dessein que d'y travailler à son esprit. Il était alors préoccupé et hésitant entre deux passions ordinairement inconciliables, l'enthousiasme pour le christianisme, et le dévouement à la révolution française; ses auteurs étaient à la fois de Bonald, de Maistre et Condorcet; il mêlait de profondes études de théologie et de droit canonique à la lecture des philosophes et des mathématiciens; et déjà se préparait la grande conviction qui a été l'originalité et l'unité de sa vie, celle de l'harmonie profonde du christianisme et de la civilisation moderne. Au bout de quelques années, il avait dévoré son patrimoine, et ne s'était créé aucune ressource. Inscouant de ses intérêts, ombreux et sauvage, il souffrit toutes les extrémités de la misère, pendant six années qui laissèrent en lui une longue impression de tristesse. Employé d'abord comme homme de peine chez un libraire, puis contrôleur d'omnibus, il finit par rester sans place, sans argent. Souvent contraint de garder le lit toute la journée, il quittait le soir sa mansarde de la rue des Postes, et se risquait dans les rues pour y respirer, parfois même pour y chercher quelque vieille paire de souliers. Il était résolu à se laisser mourir, quand sa destinée s'adoucit un peu, sans jamais lui devenir clémente : quelques leçons, quelques articles dans les journaux ou dans les revues le mirent à l'abri de la faim. Mais il n'était pas de ceux qui savent forcer la fortune à les favoriser. Penseur isolé et peu compris, il était suspect au clergé qui l'accusait de jansénisme et d'hérésie, et aux philosophes qui blâmaient justement en lui le mélange du dogme et de la science. Il avait d'ailleurs un orgueil immense, au-dessus même de son mérite très-réel, et un caractère intraitable et violent. En 1834, il publiait une *Lettre sur l'Éclectisme et le Doctrinarisme*, où il critiquait avec amertume l'école alors florissante de M. Cousin, et reprochait à son chef « son intolérance, son irréligion et son hypocrisie. » Quelques années plus tard il recourait à la bienveillance de son adversaire pour obtenir l'impression dans les *Mémoires* de l'Académie des sciences morales d'un article sur Platon. L'homme qu'il avait violemment attaqué se montra bienveillant et pressé pour lui, et ne cessa depuis de lui donner des marques d'intérêt. Mais Bordas ne lui pardonna pas de ne pas s'être rendu à ses objections et d'avoir résisté aux séductions de « la philosophie des idées. » Son amour-propre fut cruellement froissé, lorsque, dans le concours de 1840, l'Académie partagea entre lui et M. Fr. Bouillier le prix destiné à une histoire du cartésianisme : ce succès, qu'il obtint encore plus tard dans les mêmes conditions à l'Académie française, pour un éloge de Pascal, lui parut un déni de justice et une offense à son génie. Vers le même temps, il se brouillait brusquement avec un homme généreux qui l'avait soutenu et nourri pendant de longues années, l'abbé Sénac, aumônier du collège Rollin, et auteur du *Christianisme considéré dans ses rapports avec la civilisation moderne* (Paris, 1837), ouvrage auquel Bordas a sûrement collaboré. Il avait peu d'amis, encore moins de disciples, et l'on n'en citerait qu'un seul qui lui soit resté fidèle, le regrettable

M. Fr. Huet. Ses ouvrages avaient peu de succès, et ne paraissaient que grâce au dévouement d'un éditeur désintéressé. Il avait pourtant la conscience très-vive de son mérite, croyait passionnément à la vérité de ses idées en politique, en religion, en philosophie, et était persuadé qu'il devait renouveler la face du monde. Il est certain du moins que sa gloire fut beaucoup audessous de son talent, et que ses contemporains n'ont pas assez rendu justice, sauf quelques rares exceptions, à cet esprit original et profond. Il mourut à l'hôpital le 24 juillet 1859. Pour terminer l'esquisse de cette vie malheureuse, il est juste de reconnaître que si Bordas eut à se reprocher quelques travers et une humeur peu sociable, il s'est rendu digne de respect et d'admiration par ses mœurs exemplaires, sa fidélité obstinée à ses croyances, et son amour constant pour la liberté, la religion et la science.

Ses ouvrages traitent tous de questions religieuses et philosophiques, et il n'en est pas un seul qui soit à négliger pour la connaissance de sa doctrine. En voici la liste chronologique : *le Cartésianisme*, 2 vol. in-8, Paris, 1843, avec une préface de Fr. Huet, et deux très-remarquables mémoires sur la Substance et sur l'Infini ; — *Mélanges philosophiques et religieux*, 2 vol. in-8, Paris, 1846 ; — *les Pouvoirs constitutifs de l'Église*, in-8, Paris, 1855 ; — *Essais sur la réforme catholique*, en collaboration avec Fr. Huet, Paris, 1856 ; — *Œuvres posthumes*, Paris, 1861, 2 vol. in-8. Les opuscules ou les articles disséminés de côté et d'autre se retrouvent dans ces ouvrages qui renferment tout ce que Bordas a écrit. Voici l'exposé sommaire de la doctrine qui s'y trouve répétée, abstraction faite des vues historiques qui sont parfois neuves et profondes, et des théories religieuses, qui n'intéressent pas ce recueil.

Bordas relève à la fois de Platon et de Descartes, mais il ne se borne pas à combiner leurs doctrines, il les corrige et les complète. À l'un il emprunte sa théorie des idées ; à l'autre celle de la substance et de l'infini ; et pourtant son système ne peut recevoir le nom de platonisme ni de cartésianisme. Pour lui, les idées sont les principes régulateurs de toute pensée, et les philosophes ont assez exactement reconnu le rôle qu'elles jouent dans nos opérations intellectuelles. Mais que sont-elles en elles-mêmes ? À cette question on a répondu de trois façons différentes : suivant les uns, les idées constituent l'essence même de Dieu, et ses perfections ; selon les autres, ce sont de simples formes de l'entendement, et enfin il en est qui les définissent l'acte de l'esprit, quand il connaît. La première solution est celle des platoniciens, la seconde appartient à Kant, et la troisième aux Écossais et à leurs disciples français. Mais elles sont toutes ou incomplètes ou fausses : les idées sont bien quelque chose de réel, comme le pense Platon, mais cette réalité n'a pas son centre unique et son unique substance en Dieu ; elle rayonne partout, vivifie tout, et se retrouve dans l'âme, qui a ses idées, et dans la nature elle-même. Ce ne sont pas non plus de simples conceptions, comme le dit Kant, mais des forces agissantes, de véritables êtres. Enfin, prétendre, comme les Écossais, qu'elles n'existent qu'au moment où elles se montrent, c'est réduire l'intelligence à des pensées fugitives, qui commencent sans s'achever, l'éparpiller en moments distincts qui ne se tiennent pas, en faire un phénomène variable et intermittent, nier le progrès dans l'esprit et la suite dans les raisonnements et même rendre la mémoire impossible. Que peut-il y avoir dans la pensée alors

que l'idée s'évanouit ; que devient-elle pendant ses éclipses ? Ce qui change et comporte des intermittences, ce n'est pas l'idée, mais son application particulière, c'est-à-dire notre connaissance : les idées préexistent à chaque perception, et survivent après elle ; elles ne peuvent être acquises ni perdues, et il n'y a de variable dans l'esprit que les combinaisons où elles se trouvent engagées, comme les lettres de l'alphabet suffisent à une multitude de mots sans cesser d'être les mêmes. Il faut donc conclure que l'esprit est en lui-même l'ensemble des idées, qui toutes se tiennent, se mêlent, se superposent, et forment un tout indivisible qui est à la fois unité et pluralité ; tout au moins faut-il reconnaître que les idées sont les propriétés essentielles, ou mieux encore l'essence de l'esprit. Depuis Descartes il est constant que « philosophe c'est rappeler la pensée à soi-même ; » or quel est ce fond immuable que la pensée contemple en se saisissant ? ce sont les idées ; et comme elle ne peut rien tirer que d'elle-même, chaque fois qu'elle se tourne vers elles, c'est elle-même qu'elle aperçoit dans son fond le plus intime, et dans sa vraie substance. Ce qui est vrai de l'homme, l'est aussi pour les mêmes raisons de Dieu lui-même ; seulement les idées qui forment l'essence du premier sont inférieures à celles qui ont une essence divine, comme le particulier est au-dessous de l'universel ; elles en dépendent, mais elles en sont distinctes. Bref, « l'esprit humain est constitué par des idées générales dépendant immédiatement de idées générales supérieures constitutives de Dieu ou de l'esprit incréé. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 358.)

Analyser les idées c'est donc pénétrer au fond de la nature humaine ; du même coup, on atteint la nature divine, et indirectement l'univers matériel lui-même, que nous ne pourrions nous représenter, s'il n'avait rien d'analogue à nous-mêmes. Or cette analyse a déjà été commencée, sinon achevée, par Malebranche, qui distingue excellemment des rapports de perfection et des rapports de grandeur ; les uns existent d'après lui entre les idées des êtres ou des manières d'être de nature différente, comme entre le corps et l'esprit, le plaisir et la douleur ; ils ne peuvent être mesurés ; les autres, au contraire, s'établissent entre les choses semblables, et qui comportent une mesure. Cette distinction n'est pas tout à fait exacte, puisqu'il peut y avoir des rapports de perfection entre des êtres de même nature, par exemple entre deux esprits ; mais, sauf cette correction, elle doit être conservée et étendue. « Quant à la différence entre les idées de perfection et les idées de grandeur, à leur fondement respectif, à la constitution de la substance, Malebranche seul a quelques vues ; mais il ne considère que Dieu. Les autres confondent et dénaturent tout : cette théorie qui était encore à faire, je l'ai faite. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 359.) Grandeur et perfection, voilà donc les deux catégories qui contiennent toutes les idées : mais la grandeur c'est aussi bien la quantité, le nombre, l'étendue, la pluralité ; et le vrai nom de la perfection c'est la vie, la force, l'unité. S'il est constant que les idées sont la vraie substance de l'âme, il est donc prouvé que dans l'âme se trouvent réunis ces deux éléments qu'un faux spiritualisme a séparés, et qui ne peuvent subsister l'un sans l'autre. L'âme enferme à la fois la force et l'étendue, la vie et la quantité ; d'un côté elle a les idées de grandeur, et de l'autre celles de perfection. Dans les uns, il s'agit de grand et de petit, d'égal et d'inégal ; dans les autres, d'achevé ou d'inachevé, d'accompli ou d'inaccom-

pli. Il faut insister sur ce point décisif. L'étendue ne peut subsister sans la force; elle serait alors une collection sans unités, une pluralité sans terme, se divisant et se subdivisant toujours et s'évanouissant dans l'infini. Le nombre indéterminé n'est qu'une chimère, s'il n'a aucun rapport avec l'unité; la perfection, qui est l'unité, est nécessaire à l'étendue: car sans elle, l'idée de l'être qui est sa forme principale, disparaît et emporte tout avec elle. Veut-on substituer à ces mots de perfection et d'unité ceux de vie et de force, qui en sont les équivalents, on dira que, sans la force ou la vie, la quantité n'a plus rien qui retienne ses parties, et les empêche de se dissoudre: elle est un pur néant. Ainsi, une substance ne peut être purement étendue, divisible, et le matérialisme enferme une contradiction insoluble; il reconnaît le nombre, et nie l'unité sans laquelle il n'y a pas de nombre. Réciproquement, la vie, la force, l'unité ne peuvent se séparer de l'étendue, de la quantité, du nombre. « Sans quantité, la vie n'a point de règle et ne peut se déterminer, ni comme pluralité, puisque de soi elle est indivisible, ni comme unité, puisque l'unité implique à la fois union et mesure; or si la vie est le principe de toute union, elle ne l'est pas de la mesure, qui ne vient que de la quantité. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 371.) Si les substances sont des forces pures, il faudra comme les Éléates, et même comme Leibniz, s'il était conséquent, se les représenter sous la forme de l'unité sans rapport avec le nombre, unité vide et fautive qui n'a rien à unir, rien à mesurer. Descartes est donc tombé dans une erreur égale à celle des matérialistes, quoique très-différente: il a érigé en choses distinctes et se suffisant par elles-mêmes les éléments indissolubles d'une seule et même substance: la force qui lie la quantité, et la quantité qui détermine la vie. En les réunissant, on ne confond pas pour cela la matière et l'esprit; on n'ôte pas à l'homme son âme, et l'on n'en donne pas une à la matière. Malebranche a-t-il fait de Dieu un être corporel en lui attribuant l'étendue intelligible? Qu'importe qu'il y ait et dans l'âme et dans la nature, à la fois et partout, de la force et de l'étendue, si la force matérielle est différente de celle de l'esprit, et si l'étendue de l'âme n'a rien de commun avec celle des corps?

On s'est donc trompé sur la nature de la substance, et pour réformer cette erreur il faut restaurer « l'antique doctrine des idées. » Par le même moyen on verra clair dans la question de l'infini « qui est resté encore inconnu jusqu'à moi, » dit Bordas. La querelle du dynamisme et du mécanisme à propos de l'âme, se reproduit ici sous une autre forme, et doit être conciliée de la même façon. Les philosophes considèrent l'infini comme l'unité, et les mathématiciens le placent dans le nombre. Tous deux se trompent, comme Platon l'a bien compris. L'infini n'est ni l'unité, ni le nombre, mais ces deux choses à la fois.

En effet considérons cette série : $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$, etc.

A-t-elle un dernier terme? Bernoulli répondrait qu'elle en a un qui est infiniment petit, ce qui est absurde; Leibniz soutiendrait qu'elle n'en a pas. Ce qui est sûr, c'est qu'elle est indéterminée, et par conséquent incompatible avec l'infini. Mais elle n'existe pas seule, elle n'est qu'un membre d'une égalité dont l'autre terme est l'unité :

$1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$, etc. Le second nombre est égal au premier, non pas par la somme de ses termes, car l'addition est impossible, mais par la loi de

génération qui les fait sortir l'un de l'autre, son essence est de pouvoir s'approcher infiniment de l'unité sans l'atteindre jamais. Ainsi l'unité du premier membre est le principe de l'ensemble indivisible des termes du second; et à son tour cet ensemble épuise l'unité du premier. Voilà l'infini: il est comme la substance, puisque c'est la substance par excellence, à la fois unité et nombre, force et quantité. « La substance est, voilà son unité; elle ne peut être sans être d'une certaine manière, c'est-à-dire déterminée, voilà son nombre; sa détermination l'embrasse tout entière, répond à tout ce qu'elle est, voilà l'égalité de son nombre et de son unité: le tout pris ensemble, triple et indivisible. Voilà où est l'infini. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 430.) L'infini montre donc sa fécondité par le nombre; il est l'unité concentrée, comme le nombre est l'unité développée, et il est l'ensemble indivisible de l'un et du multiple unis par un rapport d'égalité parfaite. Il n'est pas seulement l'absence de bornes, de limites; car alors il serait le nombre indéterminé, le second membre de l'égalité qu'on a eue tout à l'heure; il faut de plus qu'il ne reste pas sans mesure, et que cette mesure soit encore lui-même, et que cette unité soit parfaitement égale au nombre. « Le nombre de l'infini détermine son unité; ce sont ses attributs tous divers, tous réels; et son unité est la source de son nombre; c'est l'être qui se trouve tout entier et le même en chaque attribut. Le nombre est égal à l'unité, quoiqu'il ait un autre genre d'existence qu'elle. » En définitive, l'infini est la vraie substance; il est partout; il est le mode universel d'existence. En effet toute substance a une quantité divisible à l'infini, parties après parties, sans qu'on arrive jamais au néant de l'étendue qui lui est propre; elle a aussi une force individuelle, il est vrai, mais ayant une infinité de degrés, jouissant de propriétés différentes, et correspondant à l'infinité des parties de la quantité, et ainsi de suite degrés par degrés. Où trouvera-t-on le fini? A la rigueur il n'est nulle part, si on le cherche dans le réel et le positif des créatures; elles sont toutes infinies, en tant qu'elles sont des êtres; elles sont finies seulement parce qu'elles n'ont pas la plénitude de l'être, et participent plus ou moins du néant. Il y a en effet, comme le soutient Malebranche, des infinis de diverses sortes: « Ces infinités d'infinités de degrés et de parties de la force et de la quantité, forment des infinités d'infinités d'ordres dans les substances, qui sont ce que j'appelle leur manière d'être particulière, leur nombre. Dans chacune il y a un infini principal, que l'on peut considérer comme leur unité, et qui comprend une infinité d'infinis inférieurs, par lesquels il est nombre, rapport, raison. » (*Cartésianisme*, t. II, p. 430.) Cela est vrai de l'homme et de la nature; et vrai encore de chacune de nos idées universelles. Que l'on considère par exemple l'idée d'homme: elle a son unité indivisible, qui peut être possédée par une infinité d'êtres sans qu'elle s'y épuise; et le nombre de ces êtres, tout en restant égal à l'unité, n'a pas de terme, puisqu'il comprend tous les hommes passés, présents, et possibles. C'est se terminer le vieux débat des scolastiques sur les universaux: le particulier est en germe dans l'universel, et l'universel soutient et porte le particulier, sans jamais se séparer d'un élément individuel. Si l'on accuse cette doctrine de ressembler au panthéisme, Bordas répondra que Spinoza et ses disciples donnent à Dieu pour nombre l'univers qui par suite lui devient égal; tandis que lui fait de l'univers une substance à part ayant son nombre et son unité, et consti-

tuant un infini relatif qui ne se confond pas avec Dieu, seul absolument infini. Il est bien loin d'attribuer à l'univers les attributs de la divinité : la s'a pour lui que des paroles méprisantes : la somme d'être, dit-il, n'est pas plus grande après la création qu'avant ; l'être créé ne peut entrer en ligne de compte avec son créateur, et son infini est néant devant celui de Dieu : *Substantia mea tanquam nihilum ante te*. Cependant tout chétif qu'il est, l'être créé perçoit directement l'infini dans les idées qui appartiennent à son entendement ; il les distingue de celles qui constituent l'entendement divin, et se pose ainsi comme une réalité, comme une personne. Maine de Biran se trompe quand il dit : « Nous apercevons le moi actuel de la conscience, mais le moi absolu, l'âme, substance ou chose pensante, nous échappe. » Tout au contraire le moindre jugement implique l'affirmation de notre être, et rien de nous-mêmes n'échappe à notre perception : notre substance, ce sont nos idées.

La « philosophie des idées » s'applique à la nature comme à l'homme et à Dieu : la substance de l'univers matériel est constituée par les mêmes éléments que celle de l'homme et de Dieu ; il y a en elle quelque chose de semblable aux idées, un fond intelligible, analogue à celui que nous reconnaissons en nous-mêmes. Le monde et nous nous sommes faits de la même étoffe. La force et l'étendue y sont indissolublement unis. Ce qui frappe d'abord l'attention ce sont les rapports de grandeur et de quantité, plus saillants, plus aisés à saisir que les idées de perfection et de force. Aussi la première métaphysique de la nature est-elle un mécanisme matérialiste qui réduit l'univers à des atomes sans vie, sans spontanéité, simples corpuscules à la fois étendus et indivisibles, ce qui implique contradiction. Le dynamisme est une erreur déjà plus savante. Mais en ramenant l'idée de la substance à celle de la force, Leibniz ne peut expliquer les notions de division, d'organisme, de nombre ; une pensée qui est une simple force ne peut les puiser en elle-même ; elle ne peut non plus les tirer du dehors puisque ces forces prétendues n'agissent pas les unes sur les autres. Il risque donc de confondre toute réalité dans l'unité immobile des Éléates. Sans doute on peut à la rigueur expliquer la constitution des corps par des forces moléculaires agissant avec des intensités et des directions différentes. Mais d'où proviennent ces différences de degré ou de nature dans le mouvement, sinon de la figure qui les détermine ; on retrouve ici comme partout l'alliance indissoluble de la force et de l'étendue, de l'unité et du nombre. Seulement ce n'est plus la même force, ni la même étendue que chez l'homme ou chez Dieu ; ni le même rapport entre l'une et l'autre. On ne confondra pas la grandeur pure, l'étendue spirituelle, qui convient seulement à Dieu et aux êtres pensants, et la quantité matérielle qui est inhérente au corps ; il faudra même faire entre ces deux extrémités une division particulière pour les animaux et les végétaux. De plus, en remontant du corps brut jusqu'à Dieu, on voit changer les relations respectives de la force avec la grandeur : dans le règne inorganique la force est avec la grandeur « dans un rapport rigoureux » ; elle prédomine à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres. De là cette conséquence que le mécanisme n'est calculable que dans les limites de la nature brute, là où toute la force se déploie suivant la quantité. Il y aura donc deux ordres de sciences bien distinctes : d'un côté la métaphysique, la théologie, la morale, la politique, la médecine, la zoologie, la botanique, et de l'autre les mathématiques ; il y a entre ces

deux parties du savoir humain des barrières infranchissables, et rien ne doit passer de l'une à l'autre. Sans doute dans la première comme dans la seconde on mesure, on compte, on parle de petit et de grand, de plus et de moins, etc. ; mais ces idées de grandeur sont ici de simples moyens, et n'entrent dans nos opérations que pour aider à se produire les idées de perfection qui sont alors les objets vrais de la pensée. Le contraire a lieu dans les mathématiques. Pythagore et Platon ne sont pas les seuls qui aient confondu ces deux règnes, le nombre idéal et le nombre mathématique. La prétention de tout soumettre au calcul se reproduit à chaque instant. « elle n'est ni matérialiste, ni spiritualiste ; elle est destructive de toute substance. » Les mathématiques ne peuvent s'appliquer aux autres sciences ; l'extension qu'on a voulu donner aux applications du calcul des probabilités « est une des plus grandes extravagances qui soient tombées dans l'esprit humain. » De même la logique qui affecte parfois des allures mathématiques, est l'ennemie la plus acharnée de la philosophie. Elle repose sur cette hypothèse imaginaire que les idées de perfection s'expriment exactement par les mots, comme les idées de grandeur par les symboles mathématiques ; elle traite donc la pensée comme s'il n'y avait en elle que des idées de quantité. De là un duel à mort entre la logique et la philosophie : « elles s'excluent comme la mort et la vie. » Les logiciens ont une pensée qui agit hors d'elle-même, les philosophes voient en eux-mêmes l'idée de leur propre nature, la force, la perfection. Aussi y a-t-il une lutte sans cesse renaissante entre les uns et les autres. Aristote, ce grand logicien, « a exterminé la philosophie, » fondée par Platon. La logique à son tour, succombe sous les coups de Plotin et de saint Augustin, se ranime encore, « s'ébat dans les vastes et profondes ténèbres du moyen âge, » pour être anéantie par Descartes, et ressuscitée de nouveau par Wolf, Kant et Hegel, ces derniers destructeurs de la philosophie. « La logique est impossible aux philosophes. »

On n'a pas interrompu cet exposé par des critiques qui auraient pu le compliquer. Quand un système est peu connu, sans disciples pour le soutenir, il est plus utile de le reconstruire que de le réfuter. Celui de Bordas-Démoulin est certainement, malgré son réalisme excessif, et ses contradictions insolubles, un des plus puissants efforts de la philosophie au XIX^e siècle. On ne peut s'y méprendre : cette pensée vigoureuse qui approfondit sans se lasser une seule idée féconde, et ramène à son unité, parfois non sans violence, tout un ensemble de vérités, est celle d'un vrai métaphysicien ; et c'est justice de décerner à cet homme méconnu et malheureux ce titre si rarement mérité en notre temps et en notre pays.

Outre les ouvrages cités plus haut on peut consulter : Fr. Huet : *Histoire de la vie et des ouvrages de Bordas-Démoulin*, Paris, 1861. L'auteur a été le disciple et l'ami fidèle de Bordas ; il est mort récemment après avoir eu la tristesse de confesser que l'idée d'une conciliation entre la philosophie et la religion était une chimère. E. C.

BORN (Ferdinand-Gottlob), professeur de philosophie à Leipzig, où il était né en 1785, est principalement connu comme auteur d'une traduction latine des œuvres de Kant (3 vol. in-8, Leipzig, 1796-1798). Mais il a aussi publié, dans le sens de la philosophie critique, plusieurs ouvrages originaux dont voici les titres : *Essai sur les principes fondamentaux de la doctrine de la sensibilité*, ou *Examen de divers doutes*, etc.,

m-8, Leipzig, 1788 (all.) ; — *Recherches sur les premiers fondements de la pensée humaine*, in-8, Leipzig, 1789 (all.), réimprimé en 1791 sous ce titre : *Essai sur les conditions primitives de la pensée humaine et les limites de notre connaissance*. Il a également travaillé avec Abicht au *Nouveau Magasin philosophique*, consacré au développement du système de Kant, 11 vol. in-8, Leipzig, 1789-1791 (all.).

BOSCOVICH (Roger-Joseph), de la compagnie de Jésus, naquit à Raguse, le 18 mai 1711. Il annonça de bonne heure des dispositions si heureuses, qu'avant même d'avoir terminé le cours de ses études, il fut nommé professeur de mathématiques et de philosophie au collège Romain. Une dissertation sur les taches du soleil (*de Maculis solaribus*), qu'il publia en 1736, le plaça au rang des astronomes les plus distingués de l'Italie. Elle fut suivie d'opuscules nombreux et de quelques grands ouvrages sur toutes les branches des sciences mathématiques et physiques, qui accrurent d'année en année la réputation de l'auteur, non-seulement en Italie, mais dans l'Europe entière. Diverses missions scientifiques et diplomatiques furent confiées par des pontifes et par des princes à l'habileté de Boscovich ; la Société royale de Londres l'accueillit parmi ses membres, et il a même rempli pendant quelque temps en France la place de directeur de l'optique de la marine. Il est mort à Milan en 1787.

Boscovich était partisan des idées de Newton, et son rôle comme physicien et mathématicien a consisté principalement à appuyer, par ses observations et ses calculs, le système de la gravitation universelle. Considéré comme philosophe, il a attaché son nom à une théorie de la substance matérielle qui offre quelques analogies avec l'hypothèse des monades, mais qui touche de plus près encore à l'idéalisme. Suivant Boscovich, les derniers éléments de la matière et des corps seraient des points indivisibles et indéterminés, placés à distance les uns des autres et doués d'une double force d'attraction et de répulsion. L'intervalle qui les sépare peut augmenter ou diminuer à l'infini, mais sans disparaître entièrement ; à mesure qu'il diminue, la répulsion s'accroît ; à mesure qu'il augmente, elle s'affaiblit, et l'attraction tend à rapprocher les molécules. Cette double loi suffit à expliquer tous les phénomènes de la nature et toutes les qualités du corps, soit les qualités secondaires, soit les qualités primaires. L'étendue et l'impenétrabilité qu'on a rangées à tort parmi celles-ci, non-seulement n'ont rien d'absolu, mais ne sont pas même des propriétés de la substance corporelle que nous devons considérer uniquement comme une force de résistance capable de contrarier la force de compression déployée par notre puissance physique. Il est aisé de voir le vice de cette théorie ingénieuse, mais hypothétique, qui altère la nature de la matière, puisqu'elle nie les propriétés fondamentales du corps, et qui ne mène pas à moins qu'à en révoquer en doute l'existence. Boscovich y est revenu dans plusieurs de ses ouvrages, parmi lesquels nous bornerons à indiquer les suivants : *Dissertationes duæ de viribus vivis*, in-4, 1745 ; — *de Lumine*, in-4, 1748 ; — *de Continuitatis lege*, in-4, 1754 ; — *Theoria philosophicæ naturalis reducta ad unam legem virium in natura existentium*, in-4, Vienne, 1758 ; Venise, 1763. A la fin de cet ouvrage se trouve une liste étendue de tous les travaux publiés par l'auteur jusqu'en 1763. On doit aussi à Boscovich une excellente édition du poème de Stay sur la philosophie de Newton : *Philosophiæ recentioris a benedicto Stay versus traditæ libri X, cum adnotationibus et sup-*

plementis, 3 vol. in-8, Rome, 1755-1760. L'astronome Lalande a publié dans le *Journal des Savants*, février 1792, un éloge de Boscovich. Voy. aussi Dugald-Stewart, *Essais philosophiques*, trad. par Ch. Huret, in-8, Paris, 1828, p. 157 et suiv.

BOSSUET (Jacques-Bénigne), évêque de Meaux, un des plus grands théologiens et le plus grand orateur sacré dont s'honore la France, né à Dijon en 1627, mort à Paris en 1704, a sa place marquée dans l'histoire de la philosophie, pour le *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, et la *Logique*, ouvrages excellents qui suffiraient à la renommée d'un écrivain ordinaire, et que Bossuet composa pour l'éducation du Dauphin. Bossuet est un de ces esprits pénétrants qui, dans les discussions théologiques, ne s'enferment point dans l'aride nomenclature des textes ; il répand la lumière à flots sur toutes les questions, parce qu'il puise sans cesse au plus profond de la nature humaine. S'il est vrai, selon saint Augustin, que les hérésies sont transportées dans l'Eglise du sein des écoles philosophiques, l'Eglise, à son tour, guérit par la philosophie les blessures que la philosophie lui a faites. Dans sa lutte contre les diverses communions protestantes Bossuet discute les droits et les limites respectifs de l'autorité et de la raison ; avec les molinistes, il sonde les mystères du libre arbitre et de la grâce ; en réfutant les quiétistes, il détermine, en psychologie et en morale, les rapports de l'amour avec l'intelligence et la volonté. Aussi à l'aise avec Leibniz qu'avec Richard Simon et Tournemine, s'il n'a point de système proprement dit, c'est qu'il avait donné toute sa pensée à l'Eglise ; mais il abonde en vues profondes et étendues, dont les philosophes peuvent faire leur profit. Ce qui le distingue partout, c'est une sorte de dédain pour la spéculation pure, et une direction constante et sûre vers la pratique, disposition admirable, quand elle se rencontre unie à tant de grandeur dans les idées et d'élevation dans les sentiments. Bossuet était un esprit et une âme fermes, et de cette trempe particulière qui fait qu'on peut viser au plus haut sans jamais se perdre.

L'esprit de rigueur et d'opiniâtreté que montra Bossuet dans l'affaire du pur amour, s'accorde à merveille avec les dispositions conciliatrices qu'il apporta dans les querelles du protestantisme. Si l'on tient compte d'un peu d'airgreur personnelle, dont on ne saurait dispenser sa mémoire à l'égard de Fénelon, il fut dirigé dans les deux cas par le même génie pratique. Le pur amour n'allait à rien moins qu'à la destruction du dogme et de la discipline ; il était, au contraire, de l'intérêt de la religion et de celui de l'Etat de faire des concessions aux communions protestantes, pour détruire le schisme et éviter des collisions nouvelles. Rien n'est plus admirable que la tentative de fusion des deux églises dans laquelle Bossuet a joué le principal rôle avec Leibniz. C'est une grande leçon pour ces esprits étroits qui font consister l'intégrité de la foi dans des points d'une importance secondaire, et aiment mieux perdre la moitié du monde que de reculer sur un point où leur orgueil est engagé plutôt que leur croyance. Bossuet montra la même liberté d'esprit et la même modération dans la détermination des rapports de la religion et de la philosophie. Il ne crut pas que toute religion devenait impossible si on laissait à la pensée humaine la liberté de croire ce qui serait une fois démontré par des raisons solides à la suite d'un mûr et consciencieux examen. Il admet sans hésiter l'infailibilité de la raison, lorsqu'elle prononce clairement sur les matières que

la foi catholique n'a point réglées, et ne tombe jamais dans la funeste contradiction de ceux qui rendent d'abord l'esprit humain incapable de comprendre et de croire, pour lui imposer ensuite la foi à un dogme révélé. Le scepticisme philosophique de Huet, qui ne fut connu tout entier qu'après sa mort, par la publication d'un ouvrage posthume, fut pour lui un objet de douleur et de scandale, parce qu'il n'admettait pas de scepticisme philosophique qui ne fût nécessairement suivi du scepticisme religieux. Il partageait sur tous ces points la doctrine de Descartes et d'Arnaud; et s'il y trouve quelque chose à blâmer, c'est l'excès des scrupules que Descartes faisait paraître. Sa doctrine, qui est celle de l'école, peut se résumer par ce mot de saint Augustin, qui dit en parlant de la raison : *Et omnibus communis est, et singulis casta est.*

Pour bien apprécier l'opinion de Bossuet sur le libre arbitre et la grâce, il faut distinguer les faits eux-mêmes, et l'explication qu'il en a donnée. Bossuet a démontré philosophiquement l'existence de la liberté humaine; il n'a jamais varié ni vacillé dans cette conviction, et ceux même qui ne reconnaissent aucune influence divine dans la direction des conseils humains, ne sont pas plus que lui fermes et inébranlables dans leur croyance au libre arbitre. En même temps, il admet la grâce, et toute la doctrine de saint Augustin : question difficile et délicate, et dans laquelle la théologie s'avance au delà des limites de la lumière naturelle; mais si la raison ne va pas jusqu'à établir la nécessité de la grâce pour le salut, elle démontre aisément, par les relations de Dieu avec ses créatures, par la création, par la Providence, elle vérifie et constate par les faits, la présence intérieure de Dieu conçu comme souverain intelligible et comme principe béatifiant, et ne permet pas plus de nous isoler de Dieu dans notre vie et notre activité, que dans notre être et notre substance. La solution de Malebranche, si habile et si philosophique pour la grâce générale, et si défectueuse pour les grâces spéciales, ne suffisait pas à Bossuet, qui s'attachait davantage à l'esprit des Écritures et ne voyait pas la Providence à travers les nécessités d'un système.

Dans tous ses ouvrages, et en particulier dans un passage célèbre, passage du *Mémoire sur la Bibliothèque ecclésiastique de M. Dupin*, Bossuet se montre préoccupé de la discipline, de la pratique du culte, de la prière, de l'amour de Dieu, et ne consent jamais à sacrifier ni notre dépendance ni notre liberté.

Il s'est moins occupé, et avec moins de succès, de la conciliation de ces deux principes en apparence opposés. Pourvu qu'il tint les deux bouts de la chaîne, comme il le dit, il admettait sur la foi de la toute-puissance divine que des liens existaient entre eux, quoiqu'il ne vit pas « le milieu par où l'enchaînement se continuait. »

Quant à la théorie de la force motrice, Bossuet va presque aussi loin que Malebranche, et met tant, comme lui, toutes les forces de la nature dans la main de Dieu, il semble ne point admettre de causes secondes dans l'ordre de la physiologie et de la physique. Cette doctrine aurait pu le conduire aux causes occasionnelles. Il faut noter cependant cette différence capitale, que, suivant lui, l'homme se détermine spontanément, quoique sous l'influence de la grâce.

Pour qui sait reconnaître toute la force d'un principe et les liens qui unissent les questions diverses, Bossuet est le même quand il juge entre l'amour pur et l'amour de Dieu comme objet béatifiant, et quand il prononce entre la philosophie et la religion, entre la liberté et la grâce.

Partout il fait sa part au mysticisme en élevant au-dessus le côté raisonnable de la nature humaine. Il ne voulait ni livrer l'homme à sa propre intelligence; ni le courber sous un joug qui rendrait son intelligence inutile; ni lui donner cette liberté d'action qui isole ses destinées de celles de l'univers et le rend indifférent à son Dieu; ni la réduire à la condition des êtres aveugles et sourds qui subissent la loi de la Providence et concourent à ses desseins sans les comprendre. Il ne voulait pas enfin laisser le cœur humain s'égarer dans des aspirations vagues, sans règle, sans frein, sans boussole, ni le resserrer dans l'aridité de la pratique et le restreindre à l'amour intéressé qui le dégrade et l'avilit. Il a tenu le milieu entre les doctrines qui détruisent la liberté et la raison individuelle, et celles qui les exaltent jusqu'à oublier Dieu; et c'est pour cela qu'il est toujours dans la vérité.

Il nous reste à ajouter quelques mots sur les ouvrages purement philosophiques de Bossuet, la *Connaissance de Dieu et de soi-même* et la *Logique*. Le premier, publié sous le titre d'*Introduction à la philosophie*, se compose de cinq chapitres où l'auteur traite successivement de l'âme, du corps, de l'union de l'âme et du corps, de Dieu, et de l'extrême différence entre l'homme et la bête. L'esprit, la méthode et les principes de Descartes dominent dans cet admirable ouvrage; cependant sur la question de la nature des animaux, Bossuet ne se prononce pas ouvertement en faveur de la philosophie cartésienne et paraît pencher pour l'opinion de saint Thomas, qui accorde aux bêtes une âme sensitive. La *Logique*, divisée en trois livres, d'après les trois opérations de l'entendement, concevoir, juger, raisonner, expose avec précision et clarté les règles données par les anciens logiciens. Quelques préceptes généraux, placés à la fin de chaque livre, résument la doctrine qui y est développée. Les exemples sont nombreux et choisis avec cet habile discernement qui a tant contribué au succès de la *Logique* de Port-Royal. C'est bien à tort que l'authenticité de cette *Logique* a été quelquefois contestée; la plume du grand écrivain s'y reconnaît à chaque page.

Il existe plusieurs éditions des *Œuvres de Bossuet*: 20 vol. in-4, Paris, 1743-53; 19 vol. in-4, ib., 1772-88; 43 vol. in-8, Versailles, 1815-19; 43 vol. in-8, Besançon, 1828-30; 12 vol. grand in-8, Paris, 1835-37. Les *Œuvres philosophiques* ont été publiées séparément par MM. Jules Simon, de Lens et Jourdain, 1 vol. in-12.

On peut consulter : Monty, de *Politica Bossuetii doctrina*, Paris, 1844; Bonnel, de *la Controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quietisme*, Paris, 1850; Nourrisson, *Essai sur la philosophie de Bossuet*, Paris, 1852; Delondre, *Doctrines philosophiques de Bossuet sur la connaissance de Dieu*, Paris, 1855; Fr. Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1869, t. II, ch. ix; Dameron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-septième siècle*, Paris, 1846, t. II, liv. VII. J. S.

BOUCHITTÉ (Louis-Firmin-Hervé), écrivain français, né à Paris en 1795, se destina d'abord à l'état ecclésiastique; mais il quitta le séminaire pour entrer à l'École normale. Il en sortit en 1817 et professa les lettres et l'histoire dans deux collèges de province, et fut nommé inspecteur d'Académie en 1845 et recteur d'une Académie départementale en 1849. Il est mort à Versailles en 1866. Quoique son enseignement dût le tenir un peu loin des questions de la philosophie, il y fut toujours attiré par un goût naturel. On lui doit quelques travaux sérieux sur divers points d'histoire. Le plus intéressant à coup sûr, c'est le

Rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Paris, 1842. L'auteur y donne une traduction des deux ouvrages si connus de saint Anselme, et de l'opuscule de Gaunilon, le *Liber pro insipiente*, et dans une longue introduction il explique le sens des démonstrations de saint Anselme et les compare à celles que d'autres grands philosophes ont proposées. Du reste l'histoire des preuves de l'existence de Dieu était pour lui un sujet de prédilection. On le trouve traité dans plusieurs *Mémoires* insérés dans le recueil des *savants étrangers* de l'Académie des sciences morales et politiques. On trouvera dans la même collection un *Mémoire sur la notion de Dieu dans ses rapports avec l'imagination et la sensibilité* (t. II, 1847), et un autre intitulé : *de la Persistance de la personnalité après la mort*. Dans ces divers écrits M. Bouchitté défend les vérités religieuses, comme l'école spiritualiste à laquelle il se rattache ; malgré une extrême circonspection, il ne manque pas de l'indépendance nécessaire au philosophe ; des juges rigoureux estiment qu'il manque plutôt de méthode et de concision. Il a donné plusieurs articles à la première édition de ce dictionnaire.

BOUDDHISME. On désigne sous ce nom une doctrine philosophique et religieuse, sortie du sein du brahmanisme indien, à une époque qui remonte, selon les autorités chinoises, à mille ans avant notre ère, et selon les autorités indiennes, ou d'origine indienne, à cinq ou six cents ans seulement avant la même époque.

Le fondateur de cette doctrine, qui est répandue aujourd'hui, sous deux formes, sur la vaste surface de l'Asie, Indien d'origine et de naissance, appartenait à la famille royale de *Magadha*, aujourd'hui partie méridionale de la province du *Békar*. Cette famille, selon le *Vichnou-Pourâna*, était celle d'*Ickhwakou*, dans laquelle le fondateur du bouddhisme porta le nom de *S'âkya*, ce qui l'a fait considérer, par quelques écrivains, comme ayant appartenu à la race des *Saces* ou *Scythes*.

Le nom de *Bouddha* signifie en sanscrit : celui qui a acquis la connaissance absolue des choses. Le célèbre encyclopédiste chinois Mathouan-lin, en parlant de Bouddha, dit : « qu'il quitta sa maison pour étudier la doctrine ; qu'il régla ses actions et fit des progrès dans la pureté, qu'il apprit toutes les connaissances et qu'on l'appela *Fo* (ou *Bouddha*). Ce mot étranger, ajoute-t-il, signifie la connaissance absolue, l'intelligence pure, l'intelligent par excellence. » Selon les traditions et les légendes, *S'âkya* Bouddha se sentit poussé à sa mission de réformateur du brahmanisme, par la vue du spectacle des misères humaines et par une immense commisération pour les souffrances du peuple. Il se retira un grand nombre d'années dans le désert pour méditer et préparer sa nouvelle doctrine dans laquelle il repoussa formellement l'autorité des *Védas* ; ensuite il alla avec quelques disciples le prêcher dans les principales villes de l'Inde, entre autres à Bénarès, où sont établis, depuis la plus haute antiquité, les grands collèges des *Brahmanes* ; ceux-ci enseignaient alors et enseignent encore la distinction imprescriptible de différentes castes parmi les hommes, dont l'une, la plus éminente, celle des *Brahmanes*, est destinée, par sa nature, à la suprématie intellectuelle et religieuse ; dont l'autre, celle des *Kchatriyas*, ou guerriers, est destinée, par sa nature, au métier des armes et au commandement militaire ; dont la troisième, celle des *Vais'yas*, est destinée, par sa nature, au commerce et à l'agriculture, et dont la quatrième, celle des *S'oudras*, est destinée, par sa nature, à

servir les trois premières. A l'époque où parut Bouddha, le brahmanisme indien, essentiellement fondé sur cette distinction des castes et soumis à toutes les pratiques religieuses prescrites dans les *Védas* et dans les anciennes lois de *Manou*, était dominant, exclusivement dominant, dans l'Inde. Cependant, autant que les monuments connus jusqu'ici peuvent permettre de le conjecturer, il s'était déjà manifesté plus d'une protestation philosophique contre l'intolérant enseignement des brahmanes. La secte des *Djainas*, qui a dû peut-être à cette circonstance d'être restée longtemps à l'état de spéculation philosophique, la faveur d'être tolérée dans l'Inde, tandis que le bouddhisme passé à l'état de religion essentiellement propagandiste, en a été violemment expulsé, dans le 7^e et le 6^e siècle de notre ère ; la secte des *Djainas*, disons-nous, dont la doctrine philosophique a tant d'analogie avec celle des bouddhistes, existait déjà dans l'Inde lorsque Bouddha parut, et un passage du *Bhâgavata Pourâna*, cité par M. E. Burnouf (*Journal Asiat.*, t. VII, p. 201), ferait croire que ce grand réformateur appartenait à cette secte philosophique. Voici ce passage :

« Alors, dans la suite du temps, à une époque de confusion et de trouble causés par les ennemis des dieux, un fils de *Djina* (un *Djaina*), du nom de *Bouddha*, naîtra parmi les *Kikâ'as* (habitants du *Magadha*). »

Les sectateurs de Bouddha, comme ceux de Lao-tseu, ont cru rehausser le mérite et les vertus de ces deux personnages historiques en leur attribuant une origine céleste et en entourant de prodiges leur vie terrestre. Ce n'est point ici le lieu de rapporter tout ce que les légendes bouddhiques déjà connues racontent sur la naissance et la vie de Bouddha. Notre devoir, au contraire, est de dégager de ces légendes les seuls traits qui peuvent être considérés comme historiques, et de faire connaître en quoi le bouddhisme a droit de trouver place dans un Dictionnaire des sciences philosophiques.

Ayant atteint sa dix-neuvième année, *S'âkya* Bouddha, selon ces légendes, désira quitter sa famille et toutes les jouissances d'une demeure royale pour se consacrer tout entier au bien des hommes. Il réfléchit sur le parti qu'il devait prendre. Il vit aux quatre portes par où il pouvait passer, c'est-à-dire au levant, au midi, au couchant et au nord, régner les quatre degrés de la misère humaine, et son âme en fut pénétrée de douleur. Au milieu même des joies de son âge, il ne pouvait s'empêcher de penser aux maux nombreux qui affligent la vie : à la vieillesse, aux maladies, à la mort et à la destruction finale de l'homme.

Il séjourna de trente à quarante ans dans les forêts de l'Inde, peuplées alors de religieux pénitents et de philosophes de toutes sectes (au nombre desquels étaient ceux que les Grecs du temps d'Alexandre appelèrent *Gymnosophistes*, ou *philosophes nus*). Là, Bouddha chercha à s'instruire, à constituer sa doctrine, à l'enseigner à un certain nombre de disciples et ensuite à la propager par son enseignement. Il essaya même, comme nous l'avons dit précédemment, de convertir les *Brahmanes*, qui soutinrent avec lui de longues controverses auxquelles assistèrent, dit-on, des mages ou sectateurs de Zoroastre venus de la Perse pour l'entendre et le combattre. Mais ses prédications eurent peu de succès, si l'on s'en rapporte aux légendes mêmes ; car il sentit la nécessité de communiquer sa doctrine complète à quelques-uns de ses disciples en leur donnant la mission de la propager après sa mort par tous les moyens qui seraient en leur pouvoir. Il s'adressa ainsi à son disciple favori *Mahâ Kâcyapa*

(le grand *Kācyapa*) : « Prends le *kia-li* (habit ecclésiastique à broderies d'or), je te le remets pour que tu le conserves jusqu'à ce que l'*accompli* se montre comme Bouddha, plein de compassion pour le monde; ne permets pas qu'il le gâte ou qu'il le détruise. » Le disciple ayant entendu ces paroles, se prosterna aux pieds de son maître, la face contre terre, en disant : « O très-excellent maître ! j'obéirai à tes ordres bienveillants. »

Bouddha se rendit dans une grande assemblée, où, après avoir exposé de nouveau sa doctrine, il dit : « Tout m'attriste, et je désire entrer dans le *Nirvāna*, c'est-à-dire dans l'*existence dépouillée de tout attribut corporel, et considérée comme la suprême et éternelle béatitude.* » Il alla ensuite sur le bord d'une rivière où, après s'être couché sur le côté droit, et avoir étendu ses pieds entre deux arbres, il expira. « Il se releva ensuite de son cercueil, ajouta la légende, pour enseigner les doctrines qu'il n'avait pas encore transmises. »

Il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de savoir avec exactitude quelle fut la véritable doctrine que Bouddha enseigna à ses disciples, et que ceux-ci transmirent à la postérité dans des écrits que l'on croit subsister encore parmi les livres sanskrits, si nombreux, conservés au Népal, et dont on possède maintenant en Europe plusieurs copies. Cependant, on peut déjà conjecturer, par l'examen de divers écrits bouddhiques, ainsi que par la forme et le développement de ces écrits chez les différents peuples de l'Asie où le bouddhisme a pénétré (en Chine, dans le Thibet et dans la Mongolie), que la partie philosophique de cette doctrine a suivi, comme la partie religieuse sans doute, une marche progressive, et qu'elle n'est plus dans les écrits modernes, ce qu'elle était dans ceux du fondateur ou de ses disciples immédiats. Dans les écrits de ces derniers, tous les principes que les écrivains bouddhiques postérieurs ont portés jusqu'aux plus extrêmes limites de la subtilité, c'est-à-dire jusqu'à l'extravagance (comme dans la distinction de *dix-huit espèces de vides*), n'existent quelquefois qu'en germe dans les écrits des fondateurs de la doctrine. Il en est résulté que des interprétations diverses ont pu être données à chaque texte; de là plusieurs écoles qui ont eu chacune leur chef. Colebrooke (*Philosophie des Hindous*, traduct. franç. de l'auteur de cet article, p. 222) en distingue quatre, dont il expose les principes fondamentaux.

I. Quelques-uns soutiennent que *tout est vide* (*sarva sūnya*), suivant, à ce qu'il paraît, une interprétation littérale des *sūtras* ou *axiomes* de Bouddha. Cette école est considérée comme *tenant le milieu* (*mādhyamika*) entre toutes celles qui sont nées de l'interprétation philosophique de la doctrine primitive.

II. D'autres bouddhistes exceptent du *vide universel* la *sensation interne* ou l'intelligence qui perçoit (*vidjāna*), et soutiennent que tout le reste est *vide*. Ils maintiennent seulement l'existence éternelle du *sens* qui donne la conscience des choses. On les nomme *Yōgāchāras*, *livrés ou adonnés à l'abstraction*.

III. D'autres, au contraire, affirment l'existence réelle des objets externes, non moins que celle des sensations internes; considérant les objets externes comme perçus par les sens, et les sensations internes, la pensée, comme induites par le raisonnement.

IV. Quelques autres enfin reconnaissent la perception immédiate des objets extérieurs, d'autres une conception médiée de ces mêmes objets par le moyen d'images ou formes ressemblantes présentées à l'intelligence; les objets, disent-

ils, sont induits, mais non effectivement ou immédiatement perçus. De là deux autres branches de la secte de Bouddha, dont l'une s'attache littéralement aux *Sūtras*, l'autre aux commentaires de ces *Sūtras*. Mais comme ces deux dernières branches ont un grand nombre de principes communs, elles sont généralement confondues et considérées comme une seule secte dans les controverses soutenues avec leurs adversaires.

Les différentes écoles bouddhiques établissent deux grandes divisions de tous les êtres. La première comprenant tous les *êtres externes*, et la seconde tous les *êtres internes*. A la première appartiennent les *éléments* (*bhūta*), et tout ce qui en est formé (*bhautika*); à la seconde appartient la *pensée* ou l'intelligence (*chitta*), et tout ce qui en dépend (*chaitta*). Ces écoles reconnaissent quatre éléments à l'état d'*atomes*. Ce sont la *terre*, l'*eau*, le *feu* et l'*air*. Les atomes terreux sont durs; les aqueux, liquides; les ignés, chauds; les aériens, mobiles. Les agrégats de ces atomes partagent ces caractères distincts. Ces différentes écoles soutiennent l'agrégation atomique indéfinie, regardant les substances composées comme étant des atomes primordiaux conjoints ou agrégés.

Les bouddhistes ne reconnaissent pas l'*élément éthéré* (*ākāśa*), admis dans presque tous les autres systèmes philosophiques de l'Inde, ni une âme individuelle vivante et distincte de l'intelligence ou phénomène de la pensée, ni aucune substance irréductible aux quatre éléments ci-dessus mentionnés.

Les corps qui sont les objets des sens sont des agrégats d'atomes, étant composés de la terre et des autres éléments. L'intelligence, qui habite dans le corps, et qui possède la conscience individuelle, perçoit les objets et subsiste comme étant *elle-même*; et sous ce point de vue seulement elle est *elle-même* ou *âme* (*ātman*).

Quelques bouddhistes prétendent que les agrégats, ou les corps composés des éléments primitifs, ne sont perçus par les organes des sens (qui sont pareillement des composés atomiques) qu'à l'aide des images ou des représentations de ces objets extérieurs : ce sont les *Sātrantikas* ou adhérents stricts aux axiomes de Bouddha. D'autres reconnaissent la perception directe des objets extérieurs : ce sont les *Vaiḥbhāchikas* ou adhérents aux Commentaires. L'une et l'autre de ces sectes pensent que les objets cessent d'exister dès l'instant qu'ils ne sont plus perçus : ils n'ont qu'une courte durée, comme la lueur d'un éclair, n'existant pas plus longtemps que la perception qui les fait connaître. Alors leur *identité* n'est que momentanée : les atomes ou les parties composantes sont dispersées, et l'agrégation était seulement instantanée.

C'est cette doctrine qui a porté les adversaires philosophiques des bouddhistes à les désigner comme *soutenant que toutes choses sont sujettes à périr ou à se dissoudre* (*Poūrna* ou *Sarva-vaināsikas*).

Voilà pour le *monde extérieur*, ou pour la première division ontologique. Quant au *monde intérieur*, c'est-à-dire l'*intelligence* et tout ce qui lui appartient, qui est la seconde division ontologique, elle consiste en *cinq catégories*, qui sont :

1° La *catégorie des formes*, comprenant les organes des sens et leurs objets considérés dans leurs rapports avec la personne, ou la faculté sensible et intelligente qui est impressionnée par eux. Les couleurs et les qualités sensibles, ainsi que tous les corps perceptibles, sont externes, et comme tels, ils sont classés sous la seconde série

de la première division ontologique; mais comme objets de la sensation et de la connaissance, ils sont regardés comme étant *internes*, et, par conséquent, ils sont classés dans la seconde division ontologique.

2° La *catégorie de la cognition*, consistant dans l'intelligence, ou la pensée (*tchitta*), qui est identique avec la *personnalité* (*âtma*, *soi-même*) et avec la *connaissance* (*vidjâna*). C'est la connaissance des sensations, ou le cours continu de la cognition et du sentiment. Il n'y a pas d'autre agent, d'être à part, ou distinct, qui agisse et qui jouisse; il n'y a pas, non plus, une âme éternelle, mais une pure succession de pensées, accompagnée d'une conscience individuelle qui réside dans le corps.

3° La *catégorie des impressions*, comprenant le plaisir, la peine ou l'absence de l'un et de l'autre, et les autres sentiments excités dans l'esprit par les objets agréables ou désagréables.

4° La *catégorie des connaissances admises*, comprenant la connaissance provenant des noms, ou mots du langage, comme *bœuf*, *cheval*, etc., ou d'indications particulières, de signes figuratifs, comme une maison indiquée par un pavillon, un homme par son bâton.

5° La *catégorie des actions*, comprenant les passions, comme le désir, la haine, la crainte, la joie, le chagrin, etc., en même temps que l'illusion, la vertu, le vice et toute autre modification de la pensée ou de l'imagination. Tous les sentiments sont momentanés.

Le cours apparent, mais non réel, des événements, ou la succession mondaine, externe et interne, ou physique et morale, est décrite comme étant un enchaînement de causes et d'effets qui opèrent dans un cercle continu.

La cause prochaine et la cause occasionnelle concomitante sont distinguées l'une de l'autre.

L'école bouddhique, ainsi que la plupart de celles qui ont une origine indienne, propose, comme le grand objet auquel l'homme doit aspirer, l'obtention d'un état de bonheur final, d'où le retour aux conditions de ce monde est impossible.

L'obtention de cette félicité finale parfaite s'exprime par le terme général d'*émancipation*, de *délivrance*, d'*affranchissement* (*moukti* ou *mokcha*). Le terme que les bouddhistes affectionnent plus particulièrement, mais qui n'est pas employé exclusivement par cette école, est le mot *nirvâna* (calme profond). La notion qui est attachée à ce terme, dans son acception philosophique, est celle de *apathie parfaite*. C'est une condition de bonheur tranquille et sans mélange, ou d'extase mentale, regardée comme le suprême bonheur. Cet état de l'homme accompli après la mort, n'est point, comme dans l'école des *Védantins* indiens, la réunion finale avec l'Âme suprême, obtenue par une *discontinuation de l'individualité*; ce n'est pas, non plus, une *annihilation*, comme on l'a prétendu, c'est un *repos absolu*, une *cessation de tout mouvement*, une *négation de tous modes d'être et de sentir*.

L'accusation d'athéisme ne pouvait manquer d'atteindre un pareil système de philosophic. Aussi, trouve-t-on déjà cette accusation dans certaines rections du *Ramâyâna*, le plus ancien poème épique de l'Inde, où il est dit :

« Comme apparaît un voleur, ainsi est apparu Bouddha; sache que c'est de lui que l'athéisme est venu. »

Le mot que nous traduisons par *athéisme* (*nâstikam*) signifie littéralement la doctrine du *non-être*. Il est composé de *na*, négation, et de *asti* (est); c'est donc plutôt la *négation de l'être*, que la *négation de la Divinité*. Cependant, comme

les bouddhistes n'admettent pas, en dehors des quatre éléments, d'Être suprême qui aurait créé le monde, on ne peut disconvenir qu'ils ne soient *athées* dans le sens habituel du mot.

L'esquisse précédente de la philosophie bouddhique, d'après l'exposition de Colebrooke, représente principalement l'ancienne doctrine. Cette doctrine paraît s'être modifiée sur plusieurs points dans les temps modernes, ainsi que le font connaître les Mémoires que M. Hodgson, résident anglais du Népal, a publiés sur le bouddhisme (*Voy. Nouv. Journal Asiat.*, t. VI, p. 81), après avoir recueilli leur contenu de la bouche même de plusieurs savants bouddhistes. Selon cette dernière autorité, le bouddhisme se divise en quatre principales sectes, ou systèmes distincts d'opinions sur l'origine du monde, la nature de la cause première, la nature et la destinée de l'âme. Les sectateurs du premier système, nommés *Svâbhâvikas*, nient l'existence de l'*immatérialité*. Ils affirment que la matière est la substance unique, et ils lui donnent deux modes : l'*action* ou l'*activité*, et le *repos* ou l'*inertie* (en sanscrit *pravritti* et *nirvritti*). La révolution, ou la succession de ces deux états, est éternelle, et embrasse la naissance et la destruction de la nature, ou des formes corporelles palpables. Ils affirment que l'homme peut accroître ses facultés à l'infini jusqu'à la parfaite identification de sa nature avec celle qui existe dans l'état de repos.

Les sectateurs du second système, nommés *Aisvarikas*, ou théistes, reconnaissent l'essence immatérielle, c'est un Être suprême, infini et immatériel, que quelques-uns d'entre eux considèrent comme la cause unique de toutes choses, tandis que d'autres lui associent un principe matériel égal et coéternel. Quoique tous ceux qui professent ce second système admettent l'*immatérialité* et un *Dieu suprême*, ils nient sa providence et son autorité sur les êtres.

Les sectateurs du troisième système, les *Karmikas*, ceux qui croient aux effets des *œuvres* (*karma*), aux *actions morales*;

Et les sectateurs du quatrième système, les *Yâtnikas* (de *yatna*, effort), ceux qui croient aux effets des austérités physiques dans une vue morale, ont modifié le quietisme absolu des premiers systèmes, et donnent plus à l'empire des bonnes actions et de la conscience morale en reconnaissant la libre volonté de l'homme.

Quant à la destinée de l'âme, tous admettent la métémpsycose et l'absorption finale. Mais en quoi l'âme est-elle absorbée? C'est là un grand sujet de controverse parmi les bouddhistes. On ne pourra connaître d'une manière un peu complète l'ensemble de la philosophie bouddhique, que lorsque les principaux monuments de cette philosophie auront été mis à la portée de l'investigation européenne; mais ce que l'on en connaît déjà peut suffire pour en avoir une idée. M. E. Burnouf, auquel la science *indo-arienne* devait déjà tant, a publié également l'un des principaux traités bouddhiques venus du Népal: le *Lotus de la bonne loi*, in-4, Paris, 1852; et l'*Introduction au bouddhisme indien*, in-4, Paris, 1852. Voy. Barth. Saint-Hilaire, le *Bouddha et sa religion*, Paris, in-8; le *Lalita-Vistara*, traduit par Ph.-Ed. Foucaux, Paris, 1848; *the Life or legend of Gaudama the Budha of the Burmese*, by Rev. P. Bigander, Rangoon, 1866; *a Manual of Buddhism*, by R. Spence Hardy, London, 1853; *Histoire du bouddha Sakyamouni*, par Mme Mary Sumner, in-18, Paris, 1874. G. P.

BOUILLET (Marie-Nicolas), philosophe français, né en 1798 à Paris, entra en 1816 à l'École

normale où il put entendre les leçons de Cousin et de Jouffroy. Nommé ensuite suppléant de la chaire de philosophie du collège de Rouen, il dut, comme beaucoup d'autres, renoncer à l'enseignement public lors du mouvement de réaction qui entraîna le licenciement de l'École normale en 1821. Il obtint néanmoins le titre d'agrégé, et professa plusieurs années au collège Rollin, qui était alors une institution particulière. Après la révolution de 1830, il exerça les mêmes fonctions aux collèges Saint-Louis, Charlemagne, Henri IV, et fut nommé en 1840 professeur du collège Bourbon, puis membre du Conseil royal de l'instruction publique, inspecteur de l'Académie de Paris et enfin inspecteur général; il est mort en 1864. Ses titres philosophiques, sans être éclatants, sont recommandables : il a publié dans la collection Lemaire les œuvres philosophiques de Cicéron et celles de Sénèque, avec des notes qu'il aurait sans doute perfectionnées, s'il avait pu reprendre ce travail dans sa maturité; il a donné une excellente édition des œuvres philosophiques de F. Bacon, la meilleure, sans contredit, que nous possédions. Enfin il a employé une bonne partie d'une vie laborieuse, et distraite par d'autres travaux bien connus, à traduire les *Ennéades* de Plotin (1857, 3 volumes in-8). La tâche était difficile; elle exigeait la connaissance de la langue et celle des systèmes : M. Bouillet l'a accomplie avec succès. Ces cinquante-quatre livres, hérissés de passages obscurs, ont été traduits en un langage exact et qui s'anime quand le texte devient éloquent; les difficultés en ont été signalées, discutées, souvent éclaircies; des notes remarquables, de vraies dissertations ont fait connaître, non sans une certaine surabondance de renseignements, tout ce que Plotin doit à ses devanciers et tout ce que ses successeurs lui ont emprunté; et le traducteur s'est si bien passionné pour son auteur qu'il voudrait non-seulement imposer sa doctrine, mais encore la justifier, et la laver du reproche de panthéisme. E. C.

BOULAINVILLIERS (Henri, comte de), né à Saint-Laire, en Normandie, en 1658, d'une ancienne famille noble, et mort en 1722, embrassa d'abord le parti des armes, qu'il quitta bientôt pour consacrer le reste de ses jours aux affaires de sa famille et aux travaux de la pensée. Sa réputation se fonde principalement sur ses œuvres historiques, où il soutient, entre autres paradoxes, que le gouvernement féodal est le *chef-d'œuvre de l'esprit humain*. Mais il appartient aussi à l'histoire de la philosophie par quelques écrits, les uns imprimés, les autres manuscrits, où se décèle un esprit inquiet, flottant entre la superstition et l'incrédulité. Sous prétexte de rendre plus facile la réfutation de Spinoza en mettant ses opinions à la portée de tout le monde, Boulainvilliers a eu réellement pour but de propager le système de ce philosophe, en dissimulant toutes les difficultés dont il est hérissé, et en substituant au langage austère du métaphysicien hollandais une forme simple et pleine d'attraits. Tel est le véritable caractère du livre intitulé : *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*, par M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, par le P. Lami, bénédictin, et par M. le comte de Boulainvilliers, etc., in-12, Bruxelles, 1731. Ce même ouvrage, avant d'être imprimé, était aussi connu sous ce titre : *Essai de métaphysique dans les principes de B. de Sp.*, et c'est à tort que la Biographie de Michaud en fait un ouvrage distinct. Quoique l'auteur déclare, avec cette hypocrisie devenue plus tard si commune chez Voltaire, que la Providence ne manquera pas de se susciter des défenseurs, et que si les années n'avaient déjà

affaibli sa vivacité, il aurait lui-même pris part à la réfutation du plus dangereux livre qui ait été écrit contre la religion (ouvr. cité, Préface), ses intentions ne sauraient échapper à personne.

Il a écrit dans le même esprit, comme il nous l'apprend lui-même (*ubi supra*), une analyse du *Traité théologico-politique*, imprimée à la suite des *Doutes sur la religion* (in-12, Londres, 1767). Le *Traité des trois Imposteurs*, qu'on lui attribue également (in-8, sans nom de lieu, 1775, de 102 p.), n'est qu'un extrait du livre intitulé : *la Vie et l'Esprit de Spinoza*, in-8, Amst., 1799, ou plutôt de la deuxième partie de ce livre, *l'Esprit de Spinoza*. Enfin Boulainvilliers est l'auteur d'un ouvrage demeuré manuscrit sous le titre de : *Pratique abrégée des jugements astrologiques sur les nativités* (3 vol. in-4, n° 569 et 570 dans la bibliothèque de M. Jariel de Forge, dont le fonds provenait de celle de Boulainvilliers). Il avait réuni plus de 200 volumes sur la philosophie hermétique et les sciences occultes. Les écrits philosophiques de Boulainvilliers ont aujourd'hui perdu toute leur valeur. La prétendue *Réfutation* du système de Spinoza est une exposition très-faible et très-incomplète de la doctrine contenue dans *l'Éthique*, et n'offre plus d'autre intérêt que celui de la rareté. Voy. *Œuvres de Spinoza* publiées par M. E. Saisset.

BOURDIN (Pierre), jésuite français, né à Moulins en 1595, enseigna la rhétorique et les mathématiques à la Flèche et à Paris, où il mourut en 1653. Il a laissé quatre ou cinq ouvrages de mathématique. Mais son nom serait profondément inconnu, s'il n'avait opposé aux méditations de Descartes les *septième objections* qu'on lit à la suite de cet ouvrage, et si Descartes ne lui avait fait l'honneur de lui répondre. Bourdin avait commencé par écrire en 1640 quelques traités contre les idées de Descartes surtout en matière d'optique; puis il en composa des thèses qu'il fit imprimer « et qu'il soutint, dit Descartes, pendant trois jours avec une pompe et un appareil extraordinaires. » Enfin il rédigea contre les *Méditations* une longue et lourde dissertation, remarquable seulement par la mauvaise foi des interprétations et la grossièreté des critiques. Descartes prit la peine de se défendre, et de se justifier du reproche de scepticisme, qui résume tous les arguments du P. Bourdin. Il eut la faiblesse d'accuser auprès du P. Dinet, provincial des jésuites, son indigne adversaire et son écrit « conçu en termes si pleins d'aigreur qu'un particulier même et qui ne serait tenu par aucun vœu solennel de pratiquer la vertu plus que le commun des hommes, ne pourrait avec bienséance se donner la licence d'écrire de la sorte. » (*Lettre au Père Dinet*, Œuvres complètes de Descartes, édition Cousin, t. IX, p. 1.) — Les seuls détails biographiques qu'on ait trouvés sur le P. Bourdin sont contenus dans une courte notice de la *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu*. On n'y parle pas de sa querelle avec Descartes. E. C.

BOURSIER (Laurent-François), docteur de Sorbonne, né à Écouen en 1679, mort à Paris en 1749, fut un des chefs du parti janséniste, et prit en cette qualité une part active aux querelles religieuses des premières années du règne de Louis XV. Il mérite une place dans l'histoire de la philosophie par son ouvrage *De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement, et où l'on examine plusieurs questions qui ont rapport à la nature des esprits et à la grâce*, 2 vol. in-4, Paris, 1715. Boursier est un disciple de Malebranche qui exagère la théorie

des causes occasionnelles au point de soutenir que, pour toute action, « nous avons besoin d'un secours actuel et prédéterminant. » Malebranche, dont il ne partageait pas les opinions sur la grâce, écrivit contre lui ses *Réflexions sur la prémotion physique*. Boursier a eu aussi pour adversaire, le P. Dutertre, qui l'a réfuté durement. Voy. *Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Bouillier, Paris, 1854, 2 vol. in-8; *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-septième siècle*, par M. Damiron, Paris, 1846, 2 vol. in-8.

BOUTERWECK (Frédéric) n'est pas seulement connu comme philosophe; il était aussi poète, et surtout fort bon critique. Né à Oker dans le Hartz, en 1776, il étudia d'abord le droit, et finit par s'adonner exclusivement à la littérature et à la philosophie. Il professa cette dernière science à Goettingue, où il termina sa carrière en 1828.

D'abord partisan des doctrines de Kant, mais bientôt mécontent de l'idéalisme qui en est le dernier mot, et effrayé des conséquences que Fichte semblait en avoir rigoureusement tirées, il finit par se jeter dans une sorte de mysticisme philosophique analogue à celui de Jacobi. — Il retourne contre les sceptiques leurs propres arguments, et les met au défi de prouver que la certitude est impossible. C'est peut-être leur demander plus qu'ils ne sont tenus de donner, les sceptiques pouvant fort bien borner leurs prétentions à soutenir qu'il n'y a rien de certain, pas même ceci : que nous ne savons rien.

Quoi qu'il en soit, Bouterweck, soutenant que le sceptique est tenu d'établir l'impossibilité de la science philosophique, le place par là même sur le terrain du dogmatisme, puisque toute preuve exige un principe, un point de départ certain. Tel est le principe commun entre les sceptiques et les dogmatiques, principe qui doit servir à ruiner la thèse des premiers. Le but de l'*Apodictique*, ou *Traité de la certitude démonstrative*, publié par l'auteur en 1799, est de trouver ce point de départ certain, ce principe générateur de la science; que cette science doive être positive, comme le veulent les dogmatiques, ou qu'elle doive être négative, comme le prétendent les sceptiques. Et, de peur de rencontrer un principe qui ne serait pas suffisamment large pour garantir toutes les croyances humaines primitives contre les atteintes du scepticisme, Bouterweck commence par reconnaître les grandes manifestations de la vie intellectuelle, la *pensée*, la *connaissance* et l'*action*. De là trois parties dans l'*Apodictique*. Dans la première, on examine s'il y a un principe possible de vérité pour la sphère de la pensée pure et simple; c'est l'objet de l'*Apodictique logique*. Dans la seconde, on recherche l'existence et la portée de ce même principe en fait de science; c'est l'*Apodictique transcendante*. Dans la troisième, il s'agit également d'établir le fondement de la certitude pratique, et d'en déterminer la sphère d'application; c'est l'*Apodictique pratique*.

Le résultat de l'*Apodictique logique* est que la pensée elle-même suppose la connaissance, et par conséquent la réalité. En effet, les jugements n'ont pas simplement pour objet de pures formules, mais encore quelque chose que nous connaissons. En ne les considérant d'abord que sous le point de vue logique, on n'y trouve rien de plus, ce semble, que le fait de la pensée même : *Je pense*. Mais, outre que ce fait est incontestable, il implique en outre un principe supérieur, celui-ci : *Je sais que je pense*. La pensée suppose donc réellement le savoir; elle

le suppose même à un double titre, puisqu'il y a là deux choses connues, le *sujet* de la pensée, et le *fait* de la pensée.

Mais il s'agit de savoir maintenant quel est le principe de la connaissance ou du savoir. Si ce n'est pas la chose en soi, comme le veut Kant, ni le moi, comme le prétend Fichte, qu'est-ce donc? Tel est le problème de l'*Apodictique transcendante*. L'idée fondamentale la plus élevée que l'homme puisse avoir est celle d'*être*, de *quelque chose* en général. On peut très-bien appeler cet être l'*absolu*. Or, en fait, l'existence de l'idée en nous est incontestable. Nous nous sentons attachés, dans notre nature la plus intime, à quelque chose d'innommé, qui, loin d'opprimer notre liberté, en est, au contraire, comme le principe secret, le sujet dernier. Mais à ce sentiment se joignent aussi ceux de la nécessité et de la vérité, qui sont subordonnés à l'idée de l'absolu, idée qui accompagne toute pensée. Le scepticisme, tout aussi bien que le dogmatisme, ne peut se dispenser de partir de cette idée, de l'idée de l'être en général; son doute, autrement, n'aurait ni sens ni raison. Le sceptique, il est vrai, demande qu'on lui prouve que l'idée de l'absolu, dont il reconnaît la nécessité dans le raisonnement, est quelque chose de plus qu'une idée; mais, quoiqu'il ne puisse pas dire ce qu'il entend par là, il le sent cependant et l'appelle *réalité*. L'idée de l'absolu n'a donc pas, pour le sceptique lui-même, une valeur purement logique ou idéale, mais encore une valeur ontologique ou réelle.

Reste à savoir comment nous parvenons à l'absolu, comment nous pouvons légitimement lui donner une valeur ontologique, et ne pas en faire simplement un principe régulateur de la pensée, comme le voulait Kant. On ne peut résoudre cette question, dit Bouterweck, qu'en réfléchissant à l'origine de l'idée de l'absolu. L'être étant impliqué dans toute pensée, il ne peut être le produit de la pensée. Donc il est quelque chose d'imaginaire et de chimérique, ou bien il doit y avoir une *faculté de connaître absolue*, fondement de la raison même, et qui ait pour fonction la découverte de l'être. L'être se trouve aussi au fond du sentiment; c'est à lui que le sentiment est rapporté. La faculté absolue de connaître n'est donc pas la même chose que le sentiment. Celui-ci suppose la réalité connue par celle-là. Enfin, l'être véritable, réel, n'est pas plutôt découvert par la faculté absolue de connaître, que l'entendement le conçoit identique avec l'idée de l'absolu, en sorte que l'être réel et l'être absolu idéal sont une seule et même chose. La faculté absolue de connaître produit donc immédiatement et simultanément l'idée de l'absolu comme principe régulateur de la raison, et la reconnaissance réelle de l'être comme principe ontologique ou constitutif des choses. Cette faculté est donc supérieure à la *sensibilité* et à la *raison*.

Mais la réalité se présentant sous deux faces, comme *sujet* et comme *objet*, Bouterweck est conduit à désigner, dans la faculté absolue de connaître, la *réflexion absolue* et le *jugement absolu*. La première donne les deux aspects de la réalité absolue, le sujet et l'objet; le second en donne l'essence invisible, la *réalité absolue* sans distinction. Du reste, le sujet ne se pose pas lui-même, comme le pense Fichte; il est moins encore un produit de l'objet, comme le prétend le réalisme vulgaire; mais le sujet et l'objet se posent simultanément, à titre de réalités opposées, lorsque la réflexion absolue vient à redoubler la réalité absolue. On n'explique pas, du reste, la possibilité de la réflexion absolue.

Ce résultat de l'*Apodictique transcendantale* est appelé par Buhle un spinozisme négatif. Il ne le juge guère plus avantageusement sous le rapport logique, puisqu'il ne le croit pas plus fort contre le scepticisme que le système de Kant et de Fichte. De nos jours, M. H. Fichte n'y voit qu'une hypothèse, une sorte de dogmatisme rétrograde, déjà mis justement à l'écart par Kant et par G. Fichte. Un autre historien contemporain de la philosophie allemande ne trouve de neuf dans Buterweck que le mot de *virtualité*, qui ne lui paraît pas d'un heureux emploi. Ces jugements, le dernier surtout, sont un peu sévères. Reverons à l'analyse de la troisième partie de l'*Apodictique*.

La volonté ne peut être conçue que par le principe de la *liberté*; celui qui *veut* quelque chose doit pouvoir aussi ne *pas le vouloir*. Mais au-dessus de la liberté, se conçoit la force vivante qui en est le fondement. Le moi idéal qui s'évanouit, aux yeux de la philosophie théorique, dans l'Être infini, prend, dans la philosophie pratique, le caractère d'une *réalité individuelle*. L'unité des points de vue théorique et pratique résulte de ce que la réalité pratique de l'individu doit être reconnue par un seul et même jugement absolu, en même temps que la réalité absolue en général. La réalité et l'individualité se réunissent donc, au moyen de la faculté absolue de connaître, en une réalité unique, qui n'est que la réalité pratique en général, c'est-à-dire réalité par puissance et résistance; c'est cette réalité que Buterweck appelle *virtualité*. La virtualité est donc l'unité absolue de forces contraires et qui n'existent, ou du moins ne s'exercent, qu'à cause de leur opposition mutuelle. La virtualité est le fondement réel de toute l'*Apodictique*. En sorte qu'on pourrait très-bien appeler ce système du nom propre de virtualisme. Le moi n'est que par la virtualité; c'est une force relative qui s'appuie sur la force absolue, et n'existe qu'en elle. Il ne constitue pas l'opposition ou la résistance, comme le pense Fichte, mais il coexiste avec elle et la suppose.

Suivant l'*Apodictique*, il n'y a pas une raison pratique opposée à la raison théorique; il n'y a qu'une faculté absolue de connaître, qui ne contient ni intuition sensible, ni concept logique, mais la pensée *théorique* pure de l'être, de la réalité, et la pensée *pratique* pure de la puissance et de la résistance, ou de la virtualité, de l'individualité de la personne et de la loi morale. Cette loi n'est pas un principe primitif, quoique l'entendement lui prête ce caractère. Elle n'est d'abord qu'un sentiment, et agit comme tel. Mais dès qu'une fois l'entendement a développé la matière de ce sentiment, les deux idées morales pures, celles de droit et de devoir, se révèlent à lui. Le droit est la liberté en présence d'elle-même; le devoir, la liberté en face de la nécessité. Ce sont deux corrélatifs inséparables, qui résultent tous deux d'une loi morale, laquelle n'est, par conséquent, ni celle de droit, ni celle de devoir, mais la loi pure de la moralité en général.

Les conséquences métaphysiques de l'*Apodictique* relativement à l'âme, au monde et à Dieu, sont les suivantes : 1° Notre savoir se fonde sur notre existence subjective dans une réalité infinie. Dès qu'une fois nous existons, et à titre d'êtres libres et vivants surtout, nous n'avons plus aucune raison de penser que nous puissions cesser d'être à la mort du corps. Étant une partie constitutive de la réalité infinie, nous pouvons espérer une existence subjective éternelle. 2° Le monde, l'univers, est l'ensemble des choses. Il peut être conçu de deux manières :

ou comme monde sensible, le monde des corps; ou comme monde insensible, le monde des mondes, celui des choses en soi. Tous deux sont donc, comme mondes, l'ensemble de tout ce qui est. Mais il y a une réalité absolue, qui n'est composée ni d'atomes ni de monades, qui est virtualité, c'est-à-dire qui résulte incessamment de l'action et de la réaction de principes profondément inconnus à tous les mortels. En d'autres termes, la philosophie n'a pas de chapitre pour le monde, la cosmologie n'est pas une science possible. 3° Pour ce qui est de la Divinité, toute la tâche de la philosophie consiste purement et simplement à rectifier les fausses idées que se fait l'homme de l'Être infini. Dieu n'est pas un être qu'on se puisse représenter. Et si l'on s'entend soi-même en parlant de Dieu, on ne peut le concevoir que comme la réalité infinie, principe de tout ce qui est fini.

Dans son dernier ouvrage, la *Religion de la raison*, Buterweck a modifié le système que nous venons d'esquisser. Il essaye d'abord de montrer que, dès qu'une fois la réflexion a mis en regard l'une de l'autre la représentation et la chose représentée (l'idée et son objet), le doute concernant la réalité de la chose représentée est inévitable. En vain l'on prétend sortir de la représentation, s'élever au-dessus d'elle, atteindre la chose même; il y a là contradiction. « Lorsque je crois atteindre la chose, dit-il, je ne sais encore que la représentation que j'en ai, représentation qui est l'intermédiaire entre la chose et moi. » C'est l'ancienne proposition si connue de G. Fichte, que « la conscience, dans tout savoir, dans toute représentation, ne connaît immédiatement que son état propre. » En vain l'on voudrait regarder comme ayant une valeur objective les conceptions qui sont accompagnées du sentiment de la nécessité; même dans ce cas, nous ne franchissons pas les limites de notre conscience. La vérité est toujours ce que nous devons nous représenter d'une certaine manière, par cela seul que nous sommes hommes (p. 73). De là une sorte de scepticisme absolu, fruit de la réflexion, mais auquel Buterweck oppose la foi, dans le sens le plus large du mot, entendant par là une confiance immédiate à notre savoir. La foi, dit-il, est l'état de l'esprit, dans lequel le doute est, ou entièrement anéanti, ou du moins partiellement dissipé par l'adhésion de l'esprit à une représentation déterminée (p. 77). La foi est le principe de tout savoir, et le fondement de l'intuition sensible, comme des idées les plus hautes. Sans la foi, l'absolue réalité ne serait toujours qu'une représentation subjectivement nécessaire. La théorie de Buterweck n'est, comme on voit, qu'une affirmation tendant à rassurer l'esprit contre les résultats de l'analyse du fait de connaître; mais cette affirmation, qui rappelle aussi la seconde période de la philosophie de G. Fichte, ne nous semble être qu'une faiblesse et une incon séquence. Aussi voit-on floter Buterweck entre la foi et la réflexion, entre le doute et l'affirmation, et toujours il menace de tomber dans la négation. Ainsi placé entre la foi spontanée et primitive de la raison, et les résultats obtenus par la réflexion, trouvant toujours ces deux puissances en lutte, partout Buterweck décide sentencieusement ou d'autorité, mais sans aucune preuve en faveur de la foi. Cette foi, qui n'est autre chose qu'un instinct, une loi de noire nature, ne prouve donc absolument qu'elle-même.

Buterweck a laissé un grand nombre d'ouvrages, entre autres : *Aphorismes d'après la doctrine de Kant*, etc., in-8, Goëtingue, 1793; — *Paulus Septimus, ou le Dernier mystère du prêtre d'Éleusis*, in-8, 2 parties, Halle 1795

(roman philosophique); — *Idee d'une apodictique universelle*, 2 vol. in-8, Halle, 1799; — *Eléments de la philosophie spéculative*, in-8, Goettingue, 1800; — *les Epoque de la raison, d'après l'idée d'une apodictique*, in-8, ib., 1802; — *Introduction à la philosophie des sciences naturelles*, in-8, ib., 1803; — *Nouveau Muséum de philosophie et de littérature*, in-8, ib., 1803; — *Esthétique*, Leipzig, 1806, 1815, Goettingue, 1824-25; — *Idees sur la Métaphysique du beau*, in-8, Leipzig, 1807; — *Aphorismes pratiques, ou Principes pour un nouveau système des sciences morales*, ib., 1808; — *Manuel des connaissances philosophiques préliminaires, contenant une Introduction générale, la Psychologie et la Logique*, in-8, Goettingue, 1810, 1820; — *Manuel des Sciences philosophiques, exécuté d'après un nouveau système*, in-8, 2 parties, ib., 1815, 1820; — *Religion de la raison, idée concernant l'avancement d'une religion philosophique durable*, in-8, ib., 1824; — *de Primis philos. grecorum decretis physicis dans les Comment. Soc. Goett. recent.*, vol. II, 1811; — *Philosophorum alexandrinorum ac neoplatonicorum recensio accuratior; Comment. in Soc. Goett. habita.*, in-4, 1821. — Son *Histoire de la poésie et de l'éloquence depuis la fin du treizième siècle*, 9 vol. in-8, Goettingue, 1801-12, contient aussi plusieurs notices qui intéressent la philosophie. Une partie de cet ouvrage a été traduite en français sous le titre d'*Histoire de la poésie espagnole*, 2 vol. in-8, Paris, 1812. J. T.

BREDBENBURG (Jean), de Rotterdam, contemporain de Spinoza, a d'abord combattu ce philosophe dans un petit écrit intitulé : *Enervatio tractatione theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita naturam non esse Deum, etc.* (in-4, Rotterdam, 1675). Mais plus tard, revenant sur ce petit traité, il en fut de plus en plus mécontent, il relut les écrits de son illustre adversaire, et, ayant fini par se convertir à ses doctrines, il composa en flamand une réfutation de ses propres objections, ce qui ne l'empêcha pas de rester sincèrement attaché au christianisme jusqu'à la fin de sa vie. C'est contre ce second ouvrage, aujourd'hui complètement tombé dans l'oubli, qu'est dirigé le petit écrit d'Orobio, imprimé à la suite de la prétendue *Réfutation* de Boulainvilliers, sous le titre suivant : *Refutatio demonstrationum Joh. Bredenburg et B. D. Spinoze.* Voy. les *Œuvres de Spinoza*, publiées par M. E. Saisset.

BROUSSAIS (François-Joseph-Victor), médecin, philosophe, naquit à Saint-Malo, le 17 décembre 1772; son bisaïeul avait été médecin dans le pays, son grand-père pharmacien, et son père s'était établi, comme médecin, au village de Pleurtuit, non loin de Saint-Malo. La première éducation de Broussais fut très-négligée. A douze ans il fut envoyé au collège de Dinan, et ne s'y fit guère remarquer, dit-on, que par la fermeté de son caractère et l'activité de son esprit. En 1792, il s'enrôla dans une compagnie franche; mais une maladie assez grave le força bientôt de revenir près de ses parents. Cédant aux sollicitations de sa famille, il se décida à embrasser la profession médicale, et entra comme élève à l'hôpital de Saint-Malo et à celui de Brest. Broussais s'embarqua ensuite, comme chirurgien, à bord de la frégate la *Renommée*; il passa bientôt après, comme chirurgien-major, sur la corvette l'*Hiéronelle* et le corsaire le *Bougainville*. En 1799, Broussais vint, pour la première fois, à Paris, où Bichat enseignait alors avec tant d'éclat l'anatomie et la physiologie; Broussais fut un des élèves les plus assidus de ce grand maître; il suivait en même temps les leçons de Pinel, et

adoptait de tout point des doctrines contre lesquelles il devait s'élever plus tard avec tant de force et de retentissement. En 1803, Broussais se fit recevoir docteur-médecin; il avait pris pour sujet de thèse la *fièvre hectique*; dans cette dissertation il allait au delà des idées de Pinel lui-même, en lui reprochant de chercher à localiser une fièvre, ou plutôt une affection, essentiellement générale. Après avoir essayé, mais en vain, de se former une clientèle à Paris, Broussais reprit du service dans l'armée de terre; il fut nommé médecin aide-major dans la division des côtes de l'Océan; du camp de Boulogne il suivit nos soldats dans les Pays-Bas et en Allemagne; attaché ensuite à l'hôpital d'Udine, dans le Frioul, il y rassembla les matériaux de son meilleur ouvrage, le *Traité des Phlegmasies chroniques*, qui ne fut publié qu'en 1808. De 1809 à 1814, Broussais fut employé, comme médecin principal, d'abord en Espagne, puis dans le midi de la France. Nommé en 1814 second professeur à l'hôpital militaire du Val-de-Grâce, Broussais put se livrer exclusivement à l'enseignement clinique de la pathologie; il ouvrit en même temps des cours particuliers dans un amphithéâtre de la rue des Grès, et ensuite à l'Hospice de perfectionnement. Cet enseignement eut un remarquable succès: les élèves assiégeaient les portes de cette étroite enceinte; c'est que Broussais se posait alors comme une sorte de tribun en médecine. A l'issue de ses leçons, entouré d'un groupe d'élèves, on le voyait traverser la place de l'École-de-Médecine, déclamant avec véhémence contre les professeurs de l'ancienne Faculté, qu'il appelait des hommes à robe et à rabat: sans avoir le talent de l'improvisation ni même celui de la parole réfléchie, il était chaleureux, toujours acerbe et sans mesure, sans ménagement pour ses adversaires; aussi, tant qu'il se trouva placé dans ce rôle d'opposition, ses leçons eurent un remarquable succès. Mais comment se fit-il que de médecin Broussais voulut tout à coup devenir philosophe? Comment se fit-il que, livré jusque-là à l'enseignement de la pathologie, il essaya de lutter avec les représentants de la nouvelle philosophie? C'est ce que nous aurons à examiner tout à l'heure; disons seulement ici que c'est en 1828 qu'il fit paraître la première édition de son *Traité de l'Irritation et de la Folie*: peu de temps avant sa mort, il se proposait d'en publier une seconde édition, édition augmentée et surtout modifiée; car de l'école de Cabanis il avait passé dans l'école de Gall. Cette seconde édition a été publiée depuis, et avec toutes les additions. En 1831, le nouveau gouvernement, pour ne pas laisser en dehors de l'enseignement officiel de la Faculté une aussi grande renommée médicale, créa une chaire de pathologie et de thérapeutique générales, et cette chaire fut confiée à Broussais. Mue par les mêmes sentiments, c'est-à-dire par le désir de s'adjoindre un grand nom, la cinquième classe de l'Institut, nouvellement reconstituée, ouvrit ses portes à Broussais; mais, aussi bien dans cette paisible enceinte que dans le bruyant amphithéâtre de la Faculté, tout prestige était tombé, et Broussais, qui pouvait lutter à armes égales avec ses adversaires en philosophie comme en médecine, Broussais, en quelque sorte épuisé par son ancienne guerre d'opposition, vécut, pour ainsi dire, sur sa renommée, sans exercer aucune influence sur la nouvelle génération. Doué d'une vigueur de constitution peu commune, Broussais avait résisté à toutes les fatigues de la vie militaire; mais vers la fin de 1837 sa santé parut s'altérer profondément; en 1838, on reconnut en lui un mal toujours au-dessus des res-

sources de l'art, et qui le minait sourdement de jour en jour : il succomba à cette cruelle maladie le 17 novembre de la même année, à l'âge de soixante-six ans.

Comme médecin, comme pathologiste, Broussais a occupé, sans contredit, un rang fort éminent dans la science; mais ce n'est pas à ce titre qu'il doit nous occuper ici : c'est comme philosophe que nous devons le faire connaître; c'est son système tout matérialiste que nous devons rappeler en peu de mots, ainsi que la polémique qu'il a soutenue avec les représentants de la philosophie spiritualiste.

Pour apprécier à leur juste valeur les idées de Broussais en philosophie, il faut, pour un moment, nous reporter aux doctrines qu'il avait adoptées en physiologie; car, comme l'a fort bien dit M. Mignet (*Eloge de Broussais*), Broussais a été conduit par la marche de ses études premières à rattacher l'homme moral à l'homme physique, et il a ainsi appliqué ses théories physiologiques aux actes intellectuels.

Mais ces théories ne lui appartenaient pas, il les avait empruntées à Bichat : à l'exemple de ce physiologiste, il avait supposé que, sous l'influence de certaines causes, il s'établit dans les tissus vivants un état particulier désigné sous le nom d'*irritation*; et cette irritation était devenue la base de toutes ses doctrines; sauf quelques variantes, qui, suivant lui, ne changeaient rien au fond des choses. Ainsi il disait indifféremment *stimulation*, *excitation*, ou *irritation*, ou *incitation*; et il faisait jouer un rôle à ces mêmes états pour rendre raison de tous les actes de l'économie et de tous les phénomènes de la pensée.

La définition que Broussais donnait de ces états d'irritation, de stimulation, etc., n'était pas, non plus, tout à fait celle de Bichat : Broussais supposait que tous les tissus sont formés de fibres; or, disait-il, quand ces fibres se contractent naturellement, il y a *excitation*; si leur contraction est portée au delà de certaines limites, il y a *irritation*.... Puis, à l'aide de son excitation ou de sa contraction normale des fibres, Broussais prétendait expliquer tous les actes intellectuels. Donnons une idée de ces prétendues explications.

Broussais se propose d'abord de rendre compte des phénomènes de *perception*. Suivant lui, ces phénomènes sont fort simples, tout se borne alors à une *excitation* de la pulpe cérébrale; et notez qu'il dira la même chose pour la comparaison, pour le jugement, les volitions, etc., etc. Il n'est pas même fidèle ici à son langage, il voulait bannir de son dictionnaire, comme autant d'entités, les mots *âme*, *esprit*, *intelligence*; et par la force des choses, ces mots reviennent sans cesse sous sa plume. Que fait-il alors? ceci paraîtra presque une naïveté, il s'arrête, comme mécontent de lui-même, il interromp sa phrase, ajoute quelques points.... puis, pour maintenir son divorce avec les substantifs abstraits, il essaye de délayer la même idée dans une phrase un peu plus longue.

Je vais en citer un exemple qui a trait précisément à la perception. Broussais commence par dire : *Les objets sont perçus par notre intelligence*. Mais tout à coup il s'aperçoit que lui aussi vient de donner de la réalité à ce qu'il appelle une entité, qu'il vient de reconnaître involontairement l'existence d'un principe immatériel; il s'arrête alors, et se reprend de la manière suivante : *Je veux dire que nous percevons les objets! Et il croit avoir ainsi échappé à cette nécessité de personnifier l'intelligence, ou le moi, et il se montre tout satisfait d'avoir*

corrigé sa façon de parler de manière à ne plus dire que c'est le *moi* qui perçoit, mais bien le *nous*.

Arrivant ensuite aux *émotions*, Broussais trouve qu'on les a distinguées à tort en morales et en physiques; elles sont toutes physiques suivant lui; mais comment, pour énoncer ce fait, va-t-il s'y prendre? Il faut citer encore ici ses expressions, car il aura de nouveau à se débattre avec les difficultés de son propre langage : *Les émotions*, dit-il, *viennent toujours d'une stimulation de l'appareil nerveux du percevant!* Mais qu'est-ce que ce *percevant* qui a, qui possède un appareil nerveux, et qui se distingue ainsi de ce même appareil? Et comment ce *percevant* peut-il avoir la conscience de la prétendue stimulation qui se passerait dans son appareil nerveux? C'est là ce que Broussais ne s'est pas demandé. Quant aux phénomènes relatifs au *jugement*, Broussais ne les a pas même abordés; on le conçoit parfaitement : ce sont des questions qu'il voulait considérer au seul point de vue de la sensation ou plutôt de la stimulation; il ne pouvait donc en concevoir ni l'importance ni l'étendue. Il accepte néanmoins ici toutes les propositions des psychologues, lui qui écrivait un livre pour les combattre : avec eux il reconnaît que quand l'homme a satisfait ses premiers besoins, il se met à analyser ses propres perceptions; *qu'il se perçoit lui-même percevant*. Cet aveu nous suffirait pour prouver que Broussais, arrivé à ce point des opérations intellectuelles, a été obligé de mettre de côté tout son attirail organique, toutes ces prétendues stimulations envoyées du cerveau aux viscères et des viscères au cerveau.

Il semble, au reste, qu'il ait reconnu lui-même l'incompétence des physiologistes pour ces sortes de questions; il n'a rien analysé, rien approfondi; il n'a donné qu'un sommaire, une énonciation générale. Il s'était fait fort, à l'exemple de son maître Cabanis, de prouver que le moral chez l'homme n'est encore que le physique considéré sous un certain aspect; mais, après avoir matérialisé tant bien que mal les sensations, une fois arrivé aux actes de l'esprit, le voici arrêté court et obligé de changer jusqu'à son langage. Comme les psychologues, il est forcé de reconnaître et l'activité et l'initiatrice de l'esprit; seulement au mot *esprit* il substitue le *mot homme*; il dit : l'homme perçoit les émotions qui se passent dans son cerveau, l'homme compare ces émotions, l'homme les juge, se détermine, etc., etc.

Ainsi Broussais, qui croyait avoir fait aux psychologues une objection sans réplique, en leur disant que, pour rendre compte des actes intellectuels, ils en étaient réduits à placer dans le cerveau un être doué de toutes les qualités d'un *homme*, faisant de cet être une espèce de musicien placé devant un jeu d'orgues, Broussais fait précisément ici cette supposition : à qui vient-il, en effet, d'attribuer la faculté de percevoir les objets, si ce n'est à ce qu'il appelle l'homme? à qui vient-il de reconnaître la faculté de comparer et la faculté de juger, si ce n'est encore à l'homme? Et quand on le presse de s'expliquer sur ce qu'il entend ici par *homme*, il se borne à dire que c'est le *cerveau percevant*, le *cerveau percevant* qu'il perçoit, le *cerveau* jugeant ses perceptions! De sorte que, dans son langage prétendu positif, qui dit *homme*, dit *cerveau*. Mais d'où vient qu'après avoir tant parlé du *cerveau* quand il s'agissait des impressions et des sensations venues du dehors, lorsqu'il a fallu parler des actes de l'intelligence et de la part qu'y prend l'esprit, d'où vient que Broussais n'a pas fait intervenir le *cerveau*, mais son entité *homme*? C'est que la force des choses l'emportait

sur les nécessités d'un mauvais système, c'est qu'après avoir invoqué le rôle des organes, des viscères, des nerfs et de l'encéphale pour tout ce qui est relatif aux sensations, Broussais, arrivé aux phénomènes intellectuels proprement dits, a été obligé de laisser le cerveau dans la passivité de ses ébranlements, de ses stimulations et de faire intervenir, pour tout ce qui a trait aux forces mentales, à l'activité de la pensée, de faire intervenir, dis-je, un principe nouveau, un principe autre que le cerveau, et qu'il a désigné, pour ne pas trop se compromettre, sous le nom d'*homme*. Il nous reste maintenant à nous résumer en peu de mots sur le système de Broussais.

Ce système, nous l'avons vu, est étroitement lié aux systèmes de Cabanis et de Gall. Ceci est tellement vrai, que Broussais s'était d'abord donné comme le continuateur de Cabanis, et que, vers la fin de sa vie, il a embrassé avec chaleur toutes les idées de Gall. Mais, tout en adoptant ainsi les principes de ces deux physiologistes, il avait voulu entrer plus avant dans l'explication des phénomènes de l'intelligence : Cabanis s'était efforcé de rattacher ces phénomènes au jeu des organes encéphaliques ; Gall avait voulu les localiser dans le sein de ces mêmes organes ; Broussais a voulu nous dire quel est positivement l'état de la masse cérébrale ou de la portion de cette masse dévolue, selon lui, à la production de ces mêmes phénomènes.

Ses prédécesseurs n'avaient exigé pour cela qu'un certain développement, une structure régulière de ces parties, Broussais a pensé que cela ne suffisait pas, et de là sa supposition d'un certain état de la fibre nerveuse, état caractérisé, suivant lui, par l'excitation ou la stimulation, c'est-à-dire par le raccourcissement de cette même fibre. Comme en cela Broussais dénonçait un état matériel directement observable, il a suffi d'en appeler aux recherches de tous les anatomistes pour prouver que sa fibre contractile n'existe dans aucune portion du système nerveux, et que, partant, il n'y a pas d'état organique qui puisse offrir les caractères de la stimulation.

Ceci une fois prouvé, tout le système, tout l'échafaudage organique de Broussais, s'écroulait ; il n'en restait plus rien ; et s'il y a quelque chose aujourd'hui qui puisse exciter notre étonnement, c'est que le livre où se trouvent amassées tant de suppositions, tant d'erreurs et de mauvais raisonnements, ait suscité, lors de son apparition, une aussi vive émotion parmi les philosophes et les médecins ; il le devait sans doute à ses formes, à cette polémique si ardente, si impétueuse qui en remplit presque toutes les pages. On se demandera peut-être ici d'où venait cette colère de Broussais, ces attaques si véhémentes. C'est que ses premiers maîtres avaient été remplacés, comme le dit M. Mignet (*Éloge de Broussais*), par les savants et brillants introducteurs des théories psychologues et idéalistes, récemment professées en Écosse et en Allemagne ; c'est que les chefs de cette nouvelle école atraient autour d'eux la jeunesse par la beauté de leur parole, et qu'ils avaient fondé en France une philosophie décidément spiritualiste. Broussais ne pouvait leur pardonner leur succès et l'éclat de leur enseignement ; de là la violence de ses attaques, ces reproches continuels d'ontologie, ces prétendues entités qui reviennent sans cesse sous sa plume.

« Ces philosophes, disait-il, sont des rêveurs ; c'est dans un genre particulier de rêverie qu'ils ont découvert que le principe de l'intelligence est un être indépendant de l'appareil nerveux ; principe qu'ils ont comparé à un *éther*, à un *gaz*,

etc. » Broussais a fait souvent parler ainsi ses adversaires, il a même organisé avec eux, dans son livre, des espèces de dialogues ; il les tance, il les gourmande et parfois même les réduit au silence, toujours dans son livre bien entendu. Ici, par exemple, il monte en chaire et se met à prouver sérieusement qu'un gaz, qui est un corps inerte (*sic*) et qui n'a jamais donné de marque d'intelligence, ne peut produire des opérations intellectuelles, ou les faire exécuter au système nerveux.

Ce n'était pas là cependant ce que prétendaient les adversaires de Broussais : ils avaient reconnu que la science des phénomènes intellectuels doit avoir ses véritables fondements dans l'*observation* ; mais qu'il y a différentes voies, différents modes d'observation. Puisqu'il y a deux ordres de faits également certains relatifs à l'homme, l'histoire de l'homme est double, disaient-ils ; ce serait en vain que les naturalistes prétendraient la faire complète avec les seuls faits du domaine des sens, et les philosophes avec les seuls faits de conscience ; ces deux ordres de faits ne pourraient jamais se confondre.

Rien de plus conciliant que ces prétentions ; eh bien, Broussais, qui vient lui-même de citer ces paroles, n'en va pas moins répéter qu'on veut dépouiller les médecins de ce qui leur appartient véritablement ; que les psychologues n'ont rien à faire ici. « Il n'a qu'un regret, dit-il, c'est que les médecins qui cultivent la physiologie ne réclament qu'à demi-voix la science des facultés intellectuelles, et que des hommes qui n'ont point fait une étude spéciale des fonctions, veulent s'approprier cette science sous le nom de psychologie. » (*De l'Irritation et de la Folie*, t. II, p. 10.)

Cinq ou six mois avant sa mort, Broussais avait cru devoir consigner sur un carré de papier, déposé aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, quelques réflexions portant pour suscription : *Développement de mon opinion et expression de ma foi*. Nous nous sommes fait représenter cette pièce, qui ne porte ni date ni signature, et, après l'avoir lue, nous nous sommes demandé ce qui a pu engager Broussais à écrire cette espèce de testament philosophique. Était-ce dans l'intention d'imiter Cabanis, qui, après avoir professé pendant toute sa vie que l'âme est une sécrétion du cerveau, a fini, dans sa lettre à M. Faurel, par déclarer que, de toute nécessité, il faut admettre un principe immatériel ? ou bien était-ce, comme le prétend M. Montègre, pour répondre aux lettres que de toutes parts on lui adressait sur l'étendue de sa foi ?

Quoi qu'il en soit, et bien que Broussais, dans cette pièce, se déclare *déiste*, ses opinions sont à peu près les mêmes que celles qu'on trouve dans le traité *De l'Irritation et de la folie* ; seulement il veut bien reconnaître qu'une intelligence a tout *coordonné* dans l'univers ; ajoutons qu'il n'en peut conclure qu'elle ait *créé* quelque chose.

Quant à l'âme, il ne fait aucune concession ; il reste bien convaincu que l'âme est un *cerveau agissant et rien de plus* ; et quelles sont les raisons qui l'ont engagé à persister dans cette opinion ? les voici telles qu'il les a rappelées dans cette *expression de sa foi* :

Dès que je sus, dit-il, par la chirurgie, que du pus accumulé à la surface du cerveau détruit nos facultés, et que l'évacuation de ce pus leur permet de repaître, je ne fus plus maître de les concevoir autrement que comme des actes d'un cerveau vivant !

On ne voit pas trop pourquoi Broussais avait réservé cette pièce pour ses amis, pour ses seuls

amis (mots écrits de sa main en tête de ce testament philosophique); on croirait lire une page détachée de son *Traité de l'Irritation*. Sauf ce singulier aveu : *qu'il sent comme beaucoup d'autres, qu'une intelligence a tout coordonné*, on ne voit rien de compromettant, rien même qui soit en désaccord avec ses anciennes doctrines.

Au reste, c'est probablement ce que ses amis, ses seuls amis ont parfaitement compris, puisque, tout en déposant religieusement cette expression de foi dans les archives de la Bibliothèque, ils se sont hâtés de lui donner la plus grande publicité. Voy., outre l'*Éloge de Broussais*, par M. Mignet, *Broussais philosophe* dans l'ouvrage intitulé : *L'Âme et le Corps*, par A. Lemoine, Paris, 1862, in-12. F. D.

BROWN (Pierre), évêque de Corke et de Ross, contemporain et adversaire de Locke, a écrit contre lui les ouvrages suivants : *the Procedure, extent and limits of human understanding*, in-8, Londres, 1729, continué sous ce titre : *Things divine and supernatural conserved by analogy with Things natural and human*, in-8, ib., 1733; — *Two dissertations concerning sense and imagination with an essay on consciousness*, in-8, ib., 1628. C'est contre le premier de ces écrits que Berkeley a publié son *Alciphron*. L'opinion de Brown est que nous ne savons rien de Dieu ni du monde spirituel que par analogie avec les objets sensibles; que, par conséquent, toutes les connaissances que nous pouvons acquérir sur les sujets importants sont vagues et incertaines, et qu'il nous faut recourir aux lumières de la révélation. Brown a laissé encore d'autres écrits purement théologiques, qui donnent une haute idée de son érudition. Il est mort dans son palais épiscopal de Corke en 1735.

BROWN (Thomas), philosophe écossais, né en 1778 à Kirkmabreck, près d'Édimbourg, était fils d'un ministre presbytérien. Il perdit son père de bonne heure, fut élevé avec le plus grand soin par sa mère, se fit remarquer par sa précocité, prit, dès l'âge de quinze ans, un goût très-vif pour la philosophie en lisant les *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain* de Dugald-Stewart; suivit bientôt après les leçons de cet illustre professeur, qui ne tarda pas à le distinguer, et lui accorda dès lors son amitié; étudia la médecine, et même pratiqua cet art avec assez de succès, mais sans s'y donner tout entier, et partagea ses loisirs entre deux études qui avaient plus d'attrait pour lui, et qui sont bien rarement unies : la poésie et la philosophie.

Nous laisserons le poète, dont les œuvres ne sont cependant pas sans mérite (elles ont été réunies après sa mort en 4 vol. in-8, Édimbourg, 1821-22), pour ne nous occuper que du philosophe.

Brown avait, dès l'âge de dix-huit ans, composé une réfutation de la *Zoonomie* de Darwin, qui avait attiré l'attention (1796). L'un des fondateurs de la *Revue d'Édimbourg*, il y donna des articles remarquables sur la philosophie, notamment une *Exposition de la philosophie de Kant* (janvier 1803), uno des premières tentatives faites en Écosse pour faire connaître les nouvelles doctrines de l'Allemagne. En 1804, à l'occasion d'une controverse assez animée, qui s'était élevée à Édimbourg sur les doctrines de Hume, il publia un *Examen de la Théorie de Hume sur la relation de cause et d'effet*, où il prit en main la défense du philosophe sceptique, et voulut montrer que si sa théorie n'est pas irréprochable en métaphysique, elle est loin d'entraîner les conséquences funestes qu'on lui attribuait. Cet ouvrage, qui eut trois éditions (la troisième, publiée en 1818, a pour titre : *Recherches sur la relation de cause et d'effet*), lui fit prendre rang parmi les méta-

physiciens. En 1808, Dugald-Stewart, se sentant affaibli par l'âge, lui confia le soin de le suppléer. Deux ans après, Brown fut régulièrement nommé professeur adjoint de philosophie morale à l'Université d'Édimbourg; il fit le cours avec un grand succès jusqu'à sa mort, arrivée prématurément en 1820. Il venait de commencer l'impression d'un ouvrage qui devait servir de manuel à ses élèves; cet ouvrage, quoique resté incomplet, fut publié sous le titre de *Physiologie de l'esprit humain* (in-8, Édimbourg, 1820). Il avait aussi rédigé avec soin tout son cours, en cent leçons; ce cours parut après sa mort sous le titre de *Leçons sur la Philosophie de l'esprit humain* (4 vol. in-8, Édimbourg, 1822), et fut souvent réimprimé, à Édimbourg, à Londres et aux États-Unis. C'est là son principal titre philosophique.

Brown est, comme on l'a dit avec vérité, un disciple infidèle de l'école écossaise. Il est en révolte ouverte contre ses maîtres, contre Reid surtout; et sur plusieurs questions capitales, il prend le contre-pied de ses prédécesseurs. Reid et Stewart avaient laborieusement rassemblés les faits et décrit scrupuleusement les phénomènes sans vouloir faire de systèmes ni même de classifications systématiques; ils avaient été conduits par là à multiplier les principes; Brown blâme cette timidité; il veut simplifier, systématiser les faits, et les ramener au plus petit nombre de causes ou de classes possibles (*Leçon 13^e*; et *Physiol.*, sect. III, ch. 1). Reid avait cru découvrir que tout le scepticisme moderne est né de l'hypothèse gratuite d'idées, ou images intermédiaires entre l'âme et le corps, et il avait dirigé contre cette hypothèse tous les efforts de sa dialectique; Brown prétend que si cette hypothèse a pu séduire quelques philosophes parmi les anciens, elle a été rejetée par la plupart des modernes, excepté peut-être Malebranche et Berkeley, et qu'en l'attribuant à Descartes, Arnauld, Hobbes, Locke, etc., Reid a été dupe d'un langage incorrect, et a pris pour une doctrine sérieuse ce qui n'était qu'une métaphore (*Leçons 18^e et 31^e*; *Physiol.*, sect. II, ch. vi). Reid enseigne l'existence d'une faculté spéciale de perception, au moyen de laquelle nous connaissons immédiatement et directement les corps extérieurs; Brown rejette cette assertion, comme gratuite, comme n'expliquant rien et, par conséquent, antiphilosophique; il rend compte de la connaissance des corps par la sensation de résistance, et la conception d'une cause qui excite cette sensation (*ib.*; et *Physiol.*, p. 109). Reid avait paru faire de la conscience, ou sens intime, une faculté à part, s'appliquant aux opérations de l'âme, comme l'œil aux objets extérieurs; Brown démontre longuement que la conscience ne peut être séparée des opérations de l'âme dont elle nous instruit, qu'elle en fait partie intégrante et n'en est qu'une face, un point de vue (11^e *Leçon*). Reid avait combattu à outrance les doctrines de Hume, surtout son paradoxe relatif à la causalité, que Hume réduit à la succession ou à la connexion; Brown s'efforce, soit dans ses *Leçons* (*Leçons 6^e et 7^e*), soit dans sa *Recherche sur la relation de cause et d'effet*, de réhabiliter Hume, et expose une doctrine qui ressemble fort à celle du célèbre sceptique, tout en déclinant les funestes conséquences qu'on en voudrait tirer. Il s'efforce également d'atténuer le scepticisme de Hume relativement au monde extérieur; et prétend que Reid et Hume diffèrent de langage bien plus que d'opinion, l'un criant à tue-tête qu'on doit croire à l'existence de ce monde, mais avouant qu'on ne peut la prouver; l'autre soutenant, avec non moins de force, qu'on ne peut prouver l'existence des corps, mais confessant tout bas qu'il ne peut s'empêcher d'y

croire (*Leçon* 28^e; et *Physiol.*, sect. II, ch. v, p. 143). Enfin, et c'est là certainement le point le plus grave, Reid et Stewart avaient reconnu et décrit de la manière la plus claire l'activité, la volonté, la liberté; ils l'avaient nettement distinguée du désir, phénomène passif, fatal. Brown, sans oser combattre ouvertement la doctrine que ses maîtres, d'accord avec le genre humain, avaient professée sur ce point, supprime purement et simplement cette grande faculté, sœur de l'intelligence et de la sensibilité, cette faculté si importante que de profonds métaphysiciens ont cru pouvoir réduire l'homme à la puissance active, en le définissant une force libre. Dans ses *Leçons*, il se borne à garder le silence sur cette question capitale, comprenant sans doute qu'on ne pouvait guère enseigner à la jeunesse une doctrine qui avait des conséquences si funestes; mais il s'explique clairement dans la *Physiologie de l'esprit humain* (p. 165), et plus encore dans son *Traité de la relation de cause et d'effet*: là, le disciple caché de Hume proclame, presque dans les mêmes termes que Condillac, que la volonté, sur laquelle, dit-il, on a tant divagué, n'est qu'un désir avec l'opinion que l'effet va suivre (voy. 1^{re} partie, sect. III, p. 39-43).

Pour achever de faire connaître un philosophe dont les écrits sont peu répandus en France, nous indiquerons brièvement le plan de ses leçons et les idées qui sont propres à l'auteur.

Brown divise la philosophie en quatre parties : *Physiologie de l'esprit humain*, *Morale*, *Politique*, *Théologie naturelle*. Il emprunte à la médecine cette dénomination de *Physiologie de l'esprit humain*, ce qui indique assez la tendance de son esprit. Il ne fait pas de la logique une cinquième partie, mais il la remplace soit par des observations qui se trouvent répandues dans son analyse de l'intelligence (surtout dans les leçons 48, 49 et 50), soit par une longue introduction sur la *Méthode*, dans laquelle, assimilant les sciences philosophiques aux sciences naturelles, il établit que dans les unes comme dans les autres il ne s'agit jamais que d'observer des rapports de *coexistence* et des rapports de *succession*, de décrire des phénomènes complexes et de reconnaître des effets et des causes.

Dans la *Physiologie de l'esprit humain*, il divise tous les phénomènes psychologiques en *états éternels* et *états internes* de l'âme, rapportant à la première classe les sensations, à la seconde les *phénomènes intellectuels* et les *phénomènes moraux* qu'il nomme *émotions*.

États externes. Il traite avec étendue des sensations et des rapports qu'elles ont avec les objets extérieurs, et réfute longuement ce que Reid avait enseigné sur la théorie des idées et la perception.

États internes. Il commence par l'intelligence, et, au lieu de cette diversité de facultés intellectuelles que l'on admet ordinairement, il ramène tous les faits à deux : la reproduction d'idées d'objets absents, qu'il nomme *suggestion simple*, et la perception des rapports entre les idées, qu'il nomme *suggestion relative*. A la première il rapporte la conception, l'imagination, la mémoire, l'habitude; à la deuxième, le jugement, le raisonnement, l'abstraction, la généralisation; en traitant de l'abstraction et de la généralisation, il combat à la fois les réalistes et les nominalistes, et se rapproche du *conceptualisme* en demandant la permission de créer pour rendre son opinion le mot de *relationnaliste* (*Physiol.*, p. 295).

Dans l'étude des *émotions* il range les sentiments en diverses classes, selon qu'ils se rapportent au présent, au passé ou à l'avenir, et les

nomme *émotions immédiates, retrospectives* ou *prospectives* (ces dernières comprennent le désir et les passions qu'il engendre). Chacune de ces trois grandes classes se subdivise d'après la diversité des objets qui excitent le sentiment, et selon que le sentiment implique ou non quelque idée morale. On y trouve une énumération complète et une analyse assez approfondie des passions ainsi que des sentiments du beau, du sublime, du bien moral, et une critique des diverses explications qui en ont été proposées.

Les parties qui suivent, la *Morale* et la *Théologie naturelle*, offrent peu d'idées originales; nous ne nous y arrêtons pas. Quant à la *Politique*, l'auteur ne l'aborde pas, et la renvoie à un enseignement d'un autre ordre.

Brown a pu faire aux philosophes écossais qui l'ont précédé quelques reproches de détail qui ne sont pas sans fondement, et qui d'ailleurs leur avaient été déjà souvent adressés, notamment par Priestley, comme de trop multiplier les principes, de ne pas faire de classifications scientifiques, d'avoir pris trop à la lettre, dans la question de la perception extérieure, certaines expressions peu rigoureuses de leurs prédécesseurs; mais, en voulant éviter ces défauts, il est tombé dans un mal bien pire : il a fait des classifications arbitraires et artificielles; il a, en croyant simplifier, supprimé ou dénaturé plusieurs facultés de l'âme et, avant tout, la volonté; sur les points les plus importants, notamment sur les questions de la causalité, de la perception des corps, il a compromis les résultats obtenus par ses maîtres; et s'il n'a pas ouvertement professé le scepticisme et le fatalisme, il a mis la philosophie sur le bord de ces deux abîmes.

Du reste, si ses *Leçons* ne sont pas d'un profond métaphysicien, elles attestent un homme d'esprit, un littérateur distingué, et offrent des descriptions exactes, des analyses délicates. Le style en est fleuri, poétique, éloquent même parfois, bien que souvent diffus et vague. Elles ont obtenu une vogue extraordinaire dans la Grande-Bretagne et dans l'Amérique anglaise. Comme elles offrent un ensemble complet en apparence, elles sont devenues, dans la plupart des écoles, le manuel de l'enseignement.

La philosophie de Brown a été diversement jugée par ses compatriotes. Mackintosh, qui, il est vrai, était son ami, en fait le plus grand éloge, et s'appuie de son autorité pour confirmer sa propre théorie sur le fondement de la morale (voy. *Histoire de la Philosophie morale*, p. 370 de la trad. de M. Poret). Hamilton, au contraire, le juge très-sévèrement, et, prenant contre lui la défense de Reid dans la question de la perception et des idées, il soutient que les erreurs combattues par le philosophe de Glasgow ne sont que trop réelles, et que c'est Brown qui n'a rien compris à la question qu'il traitait (voy. un long art. de M. Hamilton dans la *Revue d'Édimbourg*, octobre 1830, traduit en français par M. Peisse dans les *Fragments de philosophie* par William Hamilton, in-8, Paris, 1840). Quoi qu'il en soit, les doctrines de Brown ont acquis de l'autre côté du détroit une telle importance, que tout homme qui écrit sur les matières philosophiques, croit devoir les discuter et compter avec elles.

David Welsh, professeur d'histoire ecclésiastique à Édimbourg. On peut consulter : *Notice sur la vie et les écrits de Th. Brown*, in-8, Édimb., 1825, qui fait connaître à fond l'homme, mais où le philosophe est jugé avec trop de faveur; — Rhétoré, *Critique de la philosophie de Th. Brown*, in-8.

N. B.

BRUCE (Jean), publiciste et philosophe écossais.

sais, né en 1744, et mort le 15 avril 1826. Il descendait de l'ancienne dynastie écossaise de Bruce, et joua un assez grand rôle dans la presse, comme organe de la politique de lord Melville. En échange de ses services, lord Melville l'écrasa littéralement d'honneurs et de riches sinécures. Comme philosophe, il ne s'écarte pas de l'esprit général de l'école écossaise; mais il n'y a rien dans ses écrits qui le distingue personnellement. Il n'y a que deux de ses ouvrages qui méritent d'être cités ici : les *Premiers principes de Philosophie*, in-8, Edimb., 1870, et les *Eléments de Morale*, in-8. 1786.

BRUCKER (Jean-Jacques), né à Augsbourg en 1696, fit ses études à Léna. Il exerça les fonctions de pasteur, et se distingua dans la prédication. Ses études se tournèrent de bonne heure vers l'histoire de la philosophie, et il publia divers écrits qui servirent de préparation à son grand ouvrage intitulé : *Historia critica philosophiæ a mundi incunabilis ad nostram usque ætatem deducta*. Un abrégé qui parut en 1747 et qui eut plusieurs éditions du vivant même de l'auteur, a servi de base à l'enseignement dans les universités allemandes jusqu'à la publication du *Manuel* de Tennemann. Brucker est mort à Augsbourg, en 1770.

L'histoire de la philosophie est une science moderne, et Brucker en est le premier représentant sérieux. Aristote n'est pas un historien de la philosophie, parce qu'ordinairement, avant d'exposer ses propres doctrines, il passe en revue et apprécie celles de ses devanciers; Diogène Laërce n'est qu'un biographe et un compilateur. On doit en dire autant de tous ceux qui nous ont laissés des documents sur la vie et les écrits des philosophes de l'antiquité. Au milieu du xviii^e siècle, Stanley publia, il est vrai, une histoire de la philosophie (*the History of philosophy*, 4 parties en 1 vol. in-8, Londres, 1659-60); mais elle comprend seulement les écoles et les sectes de la philosophie ancienne; elle repose d'ailleurs sur cette idée fautive, que la philosophie est exclusivement païenne et que ses destinées sont achevées à l'apparition du christianisme. D'autres travaux de Hornius, Grævius, Heinsius et autres sont également incomplets et insuffisants. Si on veut indiquer les vrais fondateurs de l'histoire de la philosophie, c'est à Bayle et à Leibniz que ce titre doit être décerné. Le premier a mis au monde la critique, et le second a tracé le plan de la nouvelle science; Brucker a eu l'honneur de lui élever son premier monument.

On ne doit pas s'attendre à trouver dans un ouvrage qui représente une science à son début les qualités qu'on serait en droit d'exiger à une époque plus avancée. Quand on songe d'ailleurs à toutes les conditions, si difficiles à remplir, auxquelles doit satisfaire l'historien de la philosophie, il faut savoir gré à celui qui est entré le premier dans la carrière d'en avoir réuni quelques-unes à un degré éminent. Certes, ce n'était pas une intelligence commune que celui dont le livre, après les travaux accumulés depuis deux siècles et tant de recherches récentes, est encore aujourd'hui consulté même par les savants, et dont la lecture est obligée pour quiconque se livre à l'étude sérieuse des systèmes philosophiques. Brucker possédait une érudition immense. Il avait exploré le vaste champ des opinions et des systèmes. Il avait fait une étude consciencieuse de tous les monuments qui figurent dans cette histoire qui commence avec le monde et finit au xviii^e siècle. Chose rare! il a su tout embrasser sans être superficiel. On voit qu'il a compulsé les écrits des philosophes dont

il retrace la doctrine, ou il n'en parle que d'après les autorités les plus respectables. Il discute l'authenticité de leurs ouvrages. Sa critique est saine et judicieuse; de plus, les écoles et les systèmes ne sont pas entassés sans ordre et distribués au hasard dans son livre : il les range selon la méthode chronologique, et il établit entre eux une certaine filiation. La biographie des philosophes est traitée avec le plus grand soin. Il n'omet aucune circonstance qui peut jeter quelque lumière sur le développement de leurs idées. Quant à l'exposition des systèmes, il ne se contente pas de quelques maigres aperçus ou d'un résumé général : chaque système est analysé dans toutes ses parties avec une étendue proportionnée à son importance. Ses points fondamentaux sont présentés dans une série d'articles classés avec ordre et symétrie. Dans l'appréciation et la critique, Brucker se montre pénétré de l'esprit d'indépendance qui caractérise la philosophie moderne et le xviii^e siècle; cet esprit se trahit dans le titre même du livre : *Historia critica*. Disciple de Bacon et de Descartes, Brucker ne s'en laisse imposer par aucune autorité; il est, pour lui emprunter ses propres expressions, aussi éloigné d'un excessif respect pour l'antiquité, que d'un amour peu raisonné de la nouveauté. On reconnaît dans ses jugements un sens droit et solide qui ne manque pas de sagacité et de pénétration. A ces qualités de l'esprit, joignez celles qui tiennent au caractère et qui ne sont pas moins essentielles à l'historien de la philosophie qu'au philosophe : l'amour de la vérité, la sincérité, la candeur, la modestie, la réserve dans les jugements, qualités que personne n'a possédées à un degré plus éminent que Brucker, et qui le font aimer et vénérer comme un sage des temps anciens. Sans doute il a ses préjugés; il est de son siècle, il appartient à une école, celle de Leibniz et de Wolf, et il est théologien; mais toutes ces dispositions sont dominées par l'amour du vrai, le désir d'être juste avant tout, et une certaine bienveillance universelle qui l'élève comme malgré lui jusqu'à l'impartialité. On ne doit pas craindre de dépasser la vérité en disant que chez lui on remarque un vif respect pour l'esprit humain et ses productions; ce qui lui fait consacrer de longues et patientes recherches à des ouvrages et des hommes qu'il ne pouvait ni comprendre ni même beaucoup estimer. Cette impartialité qui n'étonne pas dans Leibniz, doit nous faire d'autant plus admirer celui qui n'était pas doué du même génie compréhensif et conciliateur. Brucker est souvent plus impartial que bien des historiens qui professent la tolérance pour tous les systèmes et qui les mutilent pour les faire entrer dans des classifications et des théories *a priori*.

Tels sont les mérites que l'on doit reconnaître dans le père de l'histoire de la philosophie; son ouvrage doit être classé parmi les plus grands travaux de l'érudition et de la science; si nous en signalons les défauts, c'est moins qu'il soit nécessaire de porter un jugement absolu, que de montrer les progrès que devait faire l'histoire de la philosophie pour sortir de son berceau et s'avancer vers son but idéal.

1^o Brucker n'a pas une idée bien nette de l'objet de la philosophie; il résulte de là, qu'il est incapable de tracer les véritables limites de son histoire, d'en marquer le point de départ, de distinguer ses monuments de ceux qui appartiennent à d'autres histoires spéciales. Il s'enfonça dans les origines; il fait la philosophie contemporaine des premiers jours de la création; son histoire commence au berceau du genre humain

(*a mundi incunabilis*). La philosophie est antérieure au déluge, *Philosophia antediluviana*; il va la chercher sous la tente des patriarches et les cénètes des druides, et jusque parmi les peuplades à moitié sauvages de l'Amérique, *Philosophia barbarica*; il interroge les codes des premiers législateurs, de Minos, de Lycurgue et de Solon, les poèmes d'Homère et d'Hésiode, *Philosophia homérica*; il confond ainsi l'histoire de la philosophie avec celle de la religion, de la mythologie, de la poésie et de la politique. Mais quand on voit la même confusion systématiquement introduite de nos jours dans l'histoire de l'esprit humain, il faudrait être bien injuste pour ne pas pardonner à Brucker d'avoir été trop scrupuleux et d'avoir voulu faire un ouvrage complet.

2^e Confondre, ce n'est pas saisir les rapports, mais les supprimer. Aussi Brucker ne comprend pas les véritables rapports qui unissent l'histoire de la philosophie avec les autres histoires particulières, ni l'influence exercée sur le développement de la pensée philosophique par les événements qui appartiennent à l'histoire religieuse, politique et littéraire, etc. Il ne peut marquer la place de la philosophie parmi les autres éléments de la civilisation; mais cette pensée n'était pas de son siècle.

3^e Brucker suit la méthode chronologique, mais d'une manière tout extérieure; il ne sait pas déterminer les grandes époques de l'histoire de la philosophie d'après les phases qu'a parcourues dans son développement la pensée humaine et la réflexion. Il emprunte à l'histoire générale ses divisions matérielles. Une première époque renferme avec la philosophie orientale, la philosophie grecque, et s'arrête à l'ère chrétienne; la seconde commence avec l'empire romain et s'étend jusqu'à la renaissance des lettres: de sorte que l'école d'Alexandrie et la scolastique se trouvent comprises dans la même époque. Le xvii^e siècle forme à lui seul la troisième. Pour faire l'histoire des écoles qui figurent dans chacune de ses grandes périodes, Brucker suit un procédé très-commode; il les range par séries et les fait passer successivement devant nos yeux: les Ioniens d'abord, ayant à leur tête Thalès, puis les socratiques, les cyrénaïques, Platon, Aristote, les cyniques et les stoïciens. Vient ensuite une autre série qui a pour chef Pythagore et qui se continue avec les éléates, les héraclitéens, les épiciuriens et les sceptiques. D'abord cet ordre pacifique n'est guère conforme à l'histoire; il est loin de représenter la mêlée des opinions humaines. Les systèmes ne marchent pas ainsi sur des lignes parallèles; ils se développent simultanément, agissent les uns sur les autres, s'opposent et se combattent. On ne peut donc les comprendre isolément. Ensuite, n'est-on pas étonné de trouver Socrate parmi les successeurs de Thalès et de voir Epicure et les sceptiques marcher sous la même bannière que les pythagoriciens et les éléates? Cette classification est arbitraire et superficielle.

4^e Brucker est très-érudit et très-savant; mais la critique ne faisait que de naître de son temps. Il accueille trop facilement les fables et les récits de l'antiquité, et ne sait pas assez distinguer la tradition de l'histoire. Il ne discute pas suffisamment les autorités. Les sources où il puise ne sont pas toujours pures, il lui arrive alors de prêter aux philosophes des opinions qui ne sont pas les leurs, et qui contredisent l'esprit général de leur doctrine.

5^e Ce qui manque surtout à Brucker, c'est qu'il n'est pas assez philosophe; il ne sait pas suivre un système dans son développement or-

ganique, dans sa méthode, ses principes et ses conséquences. Cette série de propositions juxtaposées et numérotées rappellent trop la méthode géométrique et le formalisme de Wolf. La véritable clarté ne peut naître que de l'enchaînement logique des idées, et cette régularité apparente cache une confusion réelle.

La faiblesse des jugements portés par Brucker lui a fait donner le nom de compilateur. Cette qualification est injuste, surtout dans la bouche de ceux qui compilent son livre sans le citer, et dont la critique n'est pas toujours beaucoup plus profonde ni plus vraie que la sienne. Les appréciations de Brucker, quoique ne dépassant guère le simple bon sens développé par l'étude des systèmes, ne sont pas toujours aussi insignifiantes qu'on pourrait le croire; il suffirait de citer le jugement remarquable sur le cartésianisme. Le disciple intelligent de Leibniz se montre plus d'une fois dans le cours de ce savant ouvrage. D'ailleurs cette infériorité est le sort commun de tous les historiens de profession de la philosophie; car, à un degré supérieur, l'histoire de la philosophie se confond avec la philosophie même. Le véritable historien est le plus grand philosophe de l'époque. Le dernier venu a seul le droit de juger ses prédécesseurs, quand il a su les dépasser et se placer au sommet de son siècle. L'histoire de la science se renouvelle et fait un pas à chaque progrès notable que fait la science elle-même. En ce sens, Platon, Aristote, Leibniz seraient les vrais historiens de la philosophie.

Voici la liste des ouvrages de Brucker: de *Comparatione philosophiæ gentilis cum Scriptura sacra caute instituenda*, in-4, léna, 1719; — *Historia philosophicæ doctrinæ de ideis*, in-8, Augsb., 1723; — *Otium vindelicum, seu Meletematum historico-philosophicorum triga*, in-8, ib., 1729; — *Courtes questions sur l'histoire de la philosophie*, 1 vol. in-12, Ulm, 1731 et années suivantes. Un extrait de ce livre parut en 1736, sous le titre de *Principes élémentaires de l'histoire de la philosophie*, in-12; — *Dissertatio epistol. de Vita Hieron. Wolffii*, in-4, Augsb., 1739; — *Historia critica philosophiæ a mundi incunabilis, etc.*, 5 vol. in-4, Leipzig, 1742-44. La 2^e édition parut en 1766 et 1767, accompagnée d'un 6^e volume, sous le titre d'*Appendix accessiones, observationes, emendationes, illustrationes, atque supplementa exhibens*; — *Institutiones historice philosophicæ*, in-8, ib., 1774 et 1756 (abrégé du grand ouvrage); *Miscellanea hist. phil. litt. crit., olim sparsim edita*, in-8, Augsb., 1748; — *Lettre sur l'athéisme de Parménide*, dans la Biblioth. German., t. XXII; — *Dissertatio de atheismo Stratonis*, au tome XIII des *Amœnitates literariæ* de Schellhorn; — *Pinacotheca scriptorum nostra ætate litteris illustratum*, etc., avec des portraits, in-^o, Augsb., 1741-55; — *Monument élevé en l'honneur de l'érudition allemande, ou Vies des savants allemands qui ont vécu dans les xv^e, xv^e et xvii^e siècles*, avec leurs portraits, in-4, Augsb., 1747-49 (all.). Au commencement de la leçon douzième de l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, M. Cousin a présenté une appréciation étendue de l'ouvrage de Brucker; cet article en reproduit les points principaux. CH. B.

BRUNO (Giordano) naquit à Nole vers 1548, dans la terre de Labour, province de ce royaume de Naples qui avait déjà produit saint Thomas, et où bientôt allaient naître Campanella et Vanni. On ne sait pourquoi cet ardent esprit se résolut à entrer dans l'ordre des dominicains; on présume qu'il y excita par la hardiesse de ses opinions la haine de ses confrères, et qu'il

eut quelque peine à s'enfuir du cloître, « prison étroite et noire, dit-il dans un sonnet, où l'erreux m'a tenu si longtemps enchaîné. » Il avait recouvré la liberté, mais non le repos, et on le voit dès lors promener de ville en ville une vie errante et persécutée. Il était à peu près dans sa trentième année; il avait toutes les grâces du visage et du corps, tous les dons de l'esprit, poète, prédicateur, philosophe, astronome et mathématicien, habile à passionner les esprits et à les égayer. Mais, pour sa gloire et son malheur, il était obsédé d'une idée à laquelle il se sacrifia avec l'enthousiasme d'un dévot : en opposition à la scolastique expirante, et à l'Église encore dans sa force, il avait conçu une doctrine qu'il croyait salutaire pour le bonheur des hommes; et n'étant pas de ceux qui ferment la main quand ils tiennent la vérité, il voulait la propager dans le monde. La tâche était dure en ce temps : voyager de ville en ville, s'arrêter dans chaque université, défier ses adversaires, gagner les indifférents, amasser sur sa tête les haines de l'intolérance et les rancunes de la fausse science, s'enfuir aussitôt comme pour courir à d'autres luttes, à d'autres dangers, jusqu'à une catastrophe trop facile à prévoir. Bayle a beau railler « ce personnage qui en matière de philosophie fait le chevalier errant; » il n'y a rien de ridicule dans ce dévouement nourri par une conviction profonde et couronné par une mort héroïque. Bruno commence sa mission par l'Italie; il passe rapidement à Gênes, à Milan, à Venise, à Nice; et chassé de ville en ville, il quitte ce pays pour aller combattre dans toute l'Europe, sinon pour la vérité, du moins pour la liberté qui seule peut la conquérir. On le voit tour à tour à Genève, où le fanatisme calviniste lui ferme bientôt la bouche; à Lyon, à Toulouse, si inhospitalière à la philosophie; à Paris, où grâce à la protection d'Henri III il obtint de se faire entendre, et où il aurait pu même, dit-on, occuper une chaire, « s'il avait voulu aller à la messe. » A partir de ce moment, il commence à publier cette longue suite d'ouvrages en italien et en latin, en prose et en vers, qui, condamnés ou suspects dès leur apparition, deviennent bientôt introuvables, et où se dissémine, sans jamais se contredire, sa pensée qu'il n'a pas eu le loisir de ramasser en un système rigoureux. Si tout le monde ne comprend pas son panthéisme subtil, ni sa logique renouvelée de l'art de Raymond Lulle, ses disciples, et il en a, et ses ennemis peu nombreux, entendent des attaques contre Aristote, contre l'astronomie de Ptolémée, contre l'intolérance, et ses appels incessants à la liberté : « Pourquoi écrit-il au recteur de l'Université de Paris, pourquoi invoquer toujours l'autorité? Entre Platon et Aristote, qui doit décider? Le juge souverain du vrai, l'évidence. Si l'évidence nous manque, si les sens et la raison se taisent, sachons retenir notre jugement et douter. L'autorité n'est pas hors de nous, elle est en nous-mêmes; c'est la lumière divine qui brille en nos âmes pour inspirer et diriger nos pensées. » De telles idées semblèrent importunes à ceux qui avaient ordonné ou permis la Saint-Barthélemy. Bruno se flatte qu'elles seront moins odieuses à l'Angleterre protestante; il trouve à Londres, comme partout, des protecteurs dont la bienveillance est un témoignage en faveur de la dignité de sa vie. Il est même admis à la cour d'Elisabeth, autorisé à prendre part aux discussions de l'Université d'Oxford, et à y donner quelques leçons. Mais à mesure qu'il dévoile ses opinions, il devient suspect, et doit recommencer ses voyages. Il revient à Paris, puis se risque en Allemagne, où il trouve à Wittemberg un moment de repos.

Il n'en quitte pas moins ce berceau de la réforme, qu'il appelle l'Athènes de la Germanie, pour aller attaquer le catholicisme à Prague; il passe successivement à Helmstadt, où, dit-on, malgré toute vraisemblance, le duc de Brunswick veut lui confier l'éducation de son héritier, et enfin à Francfort sur le Mein. Là, il apprend qu'un noble vénitien, Mocenigo, averti de son mérite et de sa science, désire se l'attacher comme précepteur. Il ne craint pas de remettre les pieds en Italie; à peine arrivé, il est trahi, dénoncé par celui-là même qui l'avait appelé, et arrêté à Venise en 1592. Son odyssee avait duré dix années; il lui restait encore à subir une longue captivité. Le grand inquisiteur de Rome le réclama : le gouvernement de Venise refuse de le livrer, mais le garde sous les Plombs. En 1598, le Saint-Office obtient enfin qu'on lui livre sa proie; pendant une procédure qui dure deux ans, il est sommé de rétracter ses erreurs, il peut acheter la vie au prix d'une abjuration : il refuse avec une fermeté héroïque. On le livre enfin au bras séculier, pour que, suivant l'hypocrite formule, « il soit puni avec toute la clémence possible et sans effusion de sang, » c'est-à-dire brûlé vif. « Vous êtes plus épouvanté de prononcer ma sentence que moi de l'entendre; » telles furent les dernières paroles de ce martyr qui garda sa sérénité au milieu des flammes. Cette tragédie se terminait la première année du XVII^e siècle. Ses ennemis furent modestes en leur triomphe, et au lieu de publier cet exemple, ils s'attachèrent à en faire disparaître les traces. Pendant longtemps on douta du sort de Bruno : « Voilà qui est singulier, s'écrie Bayle, on ne sait pas au bout de 80 ans si un jacobin a été brûlé en place publique pour ses blasphèmes. » Aussi il a été difficile de retrouver les considérants de la sentence : on sait pourtant que Bruno fut condamné pour crime d'athéisme. Des juges même ignorants et prévenus n'ont pu se tromper à ce point; ils ont frappé, non pas l'athée, mais le libre penseur, le partisan du mouvement de la terre et de la pluralité des mondes. L'esquisse de son système suffit pour prouver qu'il eut jusqu'à la passion le sentiment religieux.

La philosophie de Giordano Bruno est le panthéisme; les critiques en ont indiqué la source; c'est, disent-ils, un rejeton du néo-platonisme d'Alexandrie. Il est certain, en effet, que l'idéalisme alexandrin, souvent alors confondu avec le vrai platonisme, est parvenu jusqu'à Giordano Bruno; qu'il le connaît, non pas peut-être directement et par l'étude des textes de Plotin ou de Proclus, mais par une longue tradition : Avicbron, Maimonide, Nicolas de Cusa et les platoniciens d'Italie lui ont communiqué plus d'une idée. Cependant le panthéisme n'a pas grandi peu à peu dans son esprit; ce n'est pas le fruit tardif de l'érudition; il y est né tout d'un coup, spontanément, et l'étude n'a pu que le confirmer dans cette croyance. L'imagination et le sentiment ont devancé chez lui les procédés de la méthode, qu'il n'a jamais maniés avec beaucoup de succès. Après tant de systèmes qui sentent l'école, c'est une joie pour l'historien de rencontrer une doctrine vivante, sortie du fond d'un cœur passionné, et à ce seul titre Bruno mérite une des premières places dans son siècle. Il est, en effet, inspiré par un sentiment que les âges précédents avaient à peu près ignoré, l'amour de la nature. L'univers lui paraît rayonnant de beauté, la vie aimable, la nature admirable jusque dans ses œuvres les plus subtiles, et prodigieuse dans sa puissance; elle lui révèle l'infini. Sa doctrine est si bien née d'un libre effort de son génie, que l'érudition ne parvient pas à lui enlever son ori-

ginalité. Il ne lit que pour trouver des témoins et des autorités, il ne cite que pour confirmer ses opinions personnelles. S'il faut l'en croire, il était copernicien avant d'avoir connu les travaux de Copernic, et pour de tout autres raisons : l'astronomie de Ptolémée retrécit le monde ; il faut briser ces cieus imaginaires, et ouvrir les espaces où Dieu accumule « les soleils » blanchissant la voie lactée, où il envoie les étoiles comme des ambassadeurs. » De même il est panthéiste avant d'avoir étudié les alexandrins, et d'une tout autre façon que les idéalistes néo-platoniciens. Pour cette âme poétique le monde est beau comme un symbole, comme un discours, par ce qu'il exprime, par ce qu'il révèle, c'est-à-dire par la divinité qui l'anime. Le mouvement de la pensée, l'induction, la découvre en toute chose. En effet, au delà des phénomènes il y a des causes, et en chaque être il y a des principes ; parmi ces causes les unes semblent en dehors de leurs effets et peuvent être d'une autre nature, les autres sont inhérentes aux choses et de même essence qu'elles. Les péripatéticiens reconnaissent quatre causes ; mais il n'y en a en réalité que deux, la cause efficiente qui produit le mouvement et la cause finale qui le dirige : la forme et la matière ne sont pas des causes, mais des principes de l'être. Bien plus, la forme n'existe pas en elle-même, sinon à titre d'abstraction ; « elle n'est qu'un accident, une circonstance de la matière ; elle n'est ni substance ni nature, mais quelque chose de la substance et de la nature. » La matière n'est pas, comme le dit Aristote, une simple possibilité, ni même un principe passif comme le veulent les platoniciens ; c'est une force féconde, toujours en acte, c'est-à-dire toujours revêtue d'une forme, simple et indivisible dans son essence, d'où toutes les choses sortent, avec leurs différences, comme l'enfant sort déjà vivant et individualisé du sein de sa mère. Si l'on considère les deux causes on pourra de même les réduire à l'unité : car la cause finale ne peut être séparée de la cause motrice, puisqu'il ne peut y avoir de mouvement sans but, c'est-à-dire sans direction. Il ne reste donc plus qu'un principe, la matière, et une cause, le moteur, et on peut dire avec les stoïciens que toute chose est constituée par la matière et la force. Que l'on simplifie encore, et surtout qu'on s'élève du monde où les choses s'opposent, où l'esprit et le corps, les idées et les mouvements semblent différents, à l'absolu où tout se concilie : à cette hauteur la force et la matière se confondent dans l'unité de la substance ; la cause et le principe se combinent ; et comme tout être est à la fois ces deux choses, il est permis de dire qu'il n'y a qu'un être, Dieu, identique en tout, présent à tout, « nature de la nature, » ou suivant une expression que Spinoza a retenue : « nature naturelle. » Quant à la nature proprement dite, elle est distincte de Dieu, sans en être séparée, elle est sa fille unique, *unigenita*. Dieu est donc, si l'on veut, quelque chose hors de l'univers, *se orsum et in se unum* ; mais à ce degré d'existence il est inaccessible à la pensée, inexprimable au langage, supérieur à toute détermination. Il n'est pour nous qu'en tant qu'il se communique, « substance universelle, par qui tout est, essence qui est l'origine de toute essence, fondement le plus profond de toute nature particulière. » Voilà le principe secret de l'univers, ou plutôt l'univers lui-même, non pas tel que les sens nous le révèlent, mais tel que la raison le conçoit ; les sens sont bornés aux choses individuelles, qui sont de simples manifestations de la force cachée ; la raison reconnaît un fond identique sous ces contraires qui ont en Dieu leur

non-différence, en suivant l'expression peu énergique de l'auteur, leur coïncidence. Ce Dieu est donc à la fois distinct de l'univers et uni à lui, comme un artiste intérieur qui le façonne, comme une substance qui le soutient. Il en est l'unité, non pas une unité vide, mais une force qui, sans être corps ni esprit, produit tous les esprits et tous les corps. Elle réunit dans sa simplicité une sorte de trinité : elle est l'unité, l'être, le lieu, la résistance de toute chose ; elle est aussi l'intelligence en qui sont les raisons ou les idées « dont les créatures ne sont que les ombres. » Elle est enfin le foyer de la vie universelle, le principe qui anime tout, et que pour cela on appelle l'âme ; elle est de plus tout ce qu'elle produit, tout ce qu'elle soutient, c'est-à-dire l'univers, le grand tout. Les principes unis dans la simplicité de sa nature ne l'attirent pas ; ce ne sont pas des personnes, ni même des attributs différents, ce sont divers aspects sous lesquels notre regard envisage successivement une seule et même substance.

L'univers, qui est la manifestation de Dieu, est donc infini. L'imagination elle-même ne peut pas plus le louer que la raison ; elle est impuissante à circonscrire l'espace ; or, de deux choses l'une : ou l'espace est quelque chose de réel, et alors, comme jamais on ne peut le terminer, jamais on ne peut atteindre les limites de l'âme ; ou bien c'est un pur néant, et alors on sera réduit à cette absurdité de dire que l'être est créateur et enveloppé par le néant. Il n'est pas seulement infini selon l'étendue du contenu, mais encore suivant la quantité discrète, celle du nombre. Il est l'unité d'une série infinie de nombres, car tout infini numérique se résout en une unité ; il est indivisible, parce qu'une étendue infinie est tout entière en chacun de ses points. « L'un, l'infini, l'être qui est en tout et partout est aussi partout le même. L'extension infinie, parce qu'elle n'est pas une grandeur, coïncide avec l'individu, et la multitude infinie, parce qu'elle n'est plus un nombre, coïncide avec l'unité. » D'ailleurs il y a des preuves directes de cette infinitude, qui est impliquée dans celle de Dieu. Est-ce qu'en Dieu tout n'est pas infini, l'activité comme l'intelligence, la volonté comme l'action ; est-ce que pour lui vouloir, pouvoir et faire ne sont pas trois actes qui sont solidaires ? Comprend-on un Dieu qui aurait mesuré la vie, borné son œuvre, en la confinant dans un coin de l'espace, qui ne serait qu'une cause imparfaite produisant un effet dérisoire ; nul en comparaison du possible ? « Pourquoi voulez-vous que cette divinité qui peut infiniment se répandre dans une sphère infinie, se retire parcimonieusement en elle-même, et aime mieux rester stérile que de se communiquer comme une mère féconde et pleine de beauté ? Pourquoi faudrait-il qu'une puissance sans bornes fût privée, que tous les mondes possibles fussent privés de l'existence qu'ils peuvent avoir, et que l'image divine fût altérée en sa perfection, qui ne peut resplendir qu'en un miroir infini, et conforme à son mode d'être, c'est-à-dire immense ? » Ce que nous prenons pour une étendue limitée, c'est le monde, simple partie du tout, forme éphémère de la substance, resserrée par le défaut de notre perception, qui l'isole de son tout, de l'univers indivisible, et accessible au seul entendement. Rien de plus opposé que le monde et l'univers : l'un, mobile, changeant, imparfait, périssable ; l'autre, éternel, immuable, « ayant son centre partout et sa circonférence nulle part. » Non pas que le monde soit contenu dans l'univers comme dans un récipient ; il y est comme dans sa cause, et l'on peut dire aussi que sa cause est en lui ; il

en tire la vie, comme le corps tire de ses veines le sang qui le nourrit.

Mais il semble qu'à ce compte les causes secondes ne, sont plus que des apparences, la diversité des êtres une illusion, et la personnalité humaine le rêve de notre orgueil. Il n'en est pas ainsi. L'unité se modifie, elle a ses évolutions qui comportent trois moments. Au premier moment elle comprend en elle les principes de tout ce qui existe, principes qu'on appelle *monades* pour les âmes, *atomes* pour les corps; alors elle est, à vraiment parler, la monade des monades, *monas monadum, vel entium entitas*, sans être pour cela composée: car ces monades sont toutes identiques, indiscernables, et n'apportent avec elles ni le nombre ni la division; elles sont dans l'unité primordiale sans individualité, comme les parties de l'espace dans l'espace infini. Cette phase de l'être constitue ce qu'on appelle le *minimum*. Mais il y a dans cette pure virtualité une puissance de développement, grâce à laquelle ces points indistincts à l'origine commencent à paraître, à se séparer, à se détacher de ce fond obscur et uniforme où la vie est endormie. C'est comme l'être qui s'éveille, et qui revêt des formes différentes sous l'action de la vie. Voilà la région des différences qui ne sont jamais que des différences de degrés, des progrès plus ou moins marqués dans l'activité, le cours plus ou moins précipité d'une même essence. Le terme de cette phase d'opposition et de contrariété, c'est la constitution même de l'univers, l'épanouissement complet de l'être, qu'on appellera le *maximum*. Entre ces deux extrémités il y a un mouvement alternatif qui porte de l'un à l'autre et ramène de la seconde à la première, *progresso, regresso*, une circulation ascendante et descendante, *circulo di ascenso e di descenso*. « La naissance, c'est le point central qui se développe; la vie, c'est la sphère qui se maintient; la mort, c'est la sphère qui de nouveau se resserre au centre. » Ainsi, l'être est d'abord simple puissance, c'est Dieu réduit et confiné comme dans un germe, puis il devient variété, opposition, contraste; puis enfin il aboutit à cette autre unité vivante, organique, qui tout à la fois contient toutes les oppositions et les supprime toutes. La mort n'est donc qu'un simple changement, la vie future une métamorphose, qui n'a rien d'effrayant; car il n'y a place dans l'univers ni pour le ciel ni pour l'enfer. D'ailleurs Dieu est la bonté même; l'univers ne peut être mauvais, et il est ridicule à nous de le juger, puisque nous n'en voyons qu'une chétive partie, tandis qu'il embrasse l'infinité des espaces, et continue ses progrès dans l'éternité des temps. Tels sont les traits saillants d'une doctrine qui encourt les mêmes reproches que tous les systèmes panthéistes. Ses défauts sont assez visibles; mais elle n'est point l'œuvre d'un esprit médiocre, et ses erreurs même paraissent dignes de respect, quand on songe comment Giordano Bruno les a exposées. Après deux siècles d'oubli, la postérité lui a rendu justice; on a cherché, rassemblé et publié ses ouvrages; on a écrit sa vie, glorifié son nom, et peut-être surfait son mérite. On a découvert qu'il avait prêté quelques idées aux plus grands philosophes. Descartes lui aurait emprunté la méthode du doute raisonné, la substitution de l'évidence à l'autorité, et ses vues sur l'infinité du monde, et sur les tourbillons; Spinoza lui devrait l'idée d'un Dieu consubstantiel à l'univers, d'une cause immanente, et la distinction de la nature naturante et de la nature naturée; Leibniz, la théorie des monades, et l'optimisme; Schelling avoue qu'il a trouvé dans ses ouvrages les rudiments du principe de l'identité des cho-

ses et de la pensée, et a écrit son nom en tête d'un de ses livres. La théorie du minimum et du maximum n'a peut-être pas été inutile à Hegel. Ces rapprochements ne doivent pas être pris trop au sérieux; mais ils prouvent que si Bruno n'a pas laissé un système régulier, il a produit les grandes vues; il avait plus de génie que de méthode.

Les ouvrages de G. Bruno sont très-nombreux, et la liste en serait longue, on la trouvera dans la belle étude de M. Bartholmess. Deux recueils suffisent pour étudier sa doctrine: *Opere di Giordano Bruno*, publiés par Wagner, Leipzig, 1830, 2 volumes comprenant les ouvrages écrits en italien: *Jordanì Brunì Nolani scripta*, publiés par Græfer, Paris, 1834, et restés incomplets. Sa vie a été racontée par trois écrivains: Debs, *Bruni Nolani Vita et pleata*, Paris, 1840; Bartholmess, *Jordano Bruno*, Paris, 1847, 2 vol.; Domenico Berti, *Vita di Giordano Bruno*, Florence, 1868. Pour l'appréciation de ses doctrines, outre les historiens de la philosophie on consultera: E. Saisset, *Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1847; T. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1851, t. III, p. 189; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, t. I, p. 11.

BRYSON ou **DRYSON**. Sous ces deux noms on a coutume de désigner un seul et même personnage, un disciple de l'école mégarique, qui passe pour avoir été à son tour le maître de Pyrrhon; mais il est permis de croire, en s'appuyant sur l'autorité de Diogène Laërce, qu'il y a eu confusion. Selon cet ancien historien de la philosophie, Bryson est un philosophe cynique, originaire de l'Achaïe, et qui a été l'un des maîtres de Cratès (Diogène Laërce, liv. VI, ch. LXXV). Dryson est le nom d'un fils de Stilpon, l'un des plus grands représentants de l'école de Mégare (*id.*, liv. IX, ch. LX).

BUCHEZ (Philippe), né en 1796 dans un village belge qui faisait alors partie du département des Ardennes, mort en 1866, homme politique, historien, médecin, théologien et philosophe tout à la fois. Il étudiait la médecine à Paris, dans les premières années de la Restauration, et dès lors se signalait par l'ardeur de ses opinions républicaines: il fondait, avec d'autres amis, la charbonnerie française, prenait part à plusieurs complots, et surtout à l'affaire de Belfort, qui faillit lui être fatale. Revenu à ses études scientifiques, et déjà connu par quelques publications, il adopta pour un moment les doctrines saint-simoniennes, travailla à la rédaction du *Producteur*, mais se sépara définitivement de l'école, quand elle entreprit de fonder une religion. Il était profondément attaché au catholicisme, qu'il voulait renouveler en l'associant à la démocratie, à la révolution, et à l'idée d'un progrès indéfini. Cette conception inspira tous ses travaux et tous ses actes: elle domine dans le journal *l'Européen* qu'il rédigea presque seul de 1831 à 1832 et de 1835 à 1838; dans la volumineuse *Histoire parlementaire de la Révolution française*, qu'il publia de concert avec M. Roux Lavergne; elle est aussi le trait saillant de ses deux ouvrages philosophiques: *Introduction à la science de l'histoire*, Paris, 1833; *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, Paris, 1840. Devenu le chef d'un petit groupe de publicistes néo-catholiques, il n'en resta pas moins un des membres les plus respectés du parti républicain, persévéra dans son opposition à la monarchie de Juillet, devint après la révolution de 1848 président de l'Assemblée constituante, qu'il défendit faiblement contre l'attentat du 15 mai, rentra dans la vie privée à la

chute de la seconde République, et après avoir publié quelques ouvrages de physiologie et d'histoire, mourut en 1866.

La philosophie de Buchez est celle de l'école théologique; elle ressemble beaucoup à celle de de Bonald, malgré la différence des conclusions; elle s'inspire visiblement des opinions de Rosmini et elle se rapproche, malgré sa grande infériorité métaphysique, de la doctrine de Boudas-Démoulin, qui poursuit le même but ou plutôt la même chimère, la confusion de la science et de la révélation.... Elle manque surtout de profondeur et de cohésion; et malgré ses prétentions à l'originalité, Buchez, qui laisse voir à chaque page une ignorance profonde des travaux des philosophes anciens et modernes, reproduit sous le nom d'innovations des erreurs souvent proposées avec plus de vraisemblance. Il se croit appelé à ouvrir une voie inconnue à la science, qui jusqu'à ce moment est restée païenne. Les Grecs qui, d'après lui, sont les serviles imitateurs des Orientaux, l'ont corrompue à sa source, et les chrétiens, y compris saint Thomas, qui est convaincu de paganisme, n'ont fait que dégager plus nettement de cette masse confuse les fléaux qu'elle enveloppe, à savoir le matérialisme, le panthéisme, et surtout l'éclectisme. Il faut restituer à la philosophie la vérité religieuse, fondée sur la révélation, et la vérité historique qui se résume dans la loi du progrès. L'intelligence humaine est mal connue, on en a dénaturé le fait capital, à savoir l'idée. L'idée est un phénomène complexe, impliquant deux éléments inséparables, à savoir, un acte de l'esprit et un mouvement moléculaire du cerveau. L'impression n'est pas seulement un antécédent ou une condition de la pensée, elle en est une partie constitutive; on ne l'en dégage que par une abstraction artificielle; le fait cérébral et le fait intellectuel ne sont rien indépendamment l'un de l'autre, et le spiritualisme pur est aussi faux que le matérialisme. Si l'on objecte qu'il est difficile d'expliquer par là certaines idées et entre autres celle de l'infini, Buchez répond que cette idée se produit en nous par la répétition de nos actions et par la pensée que nous pouvons les répéter toujours, infiniment. Il croit de bonne foi que cette explication est décisive, et non moins sincèrement qu'elle n'a rien de commun avec le sensualisme. Cependant nous avons des idées qui ne viennent pas des sens: celle de l'âme, celle de Dieu, celle du devoir. Faut-il admettre qu'il y a un mode de penser tout à fait pur et isolé de l'activité cérébrale; faut-il reconnaître cette faculté mystérieuse qu'on appelle la raison? Sans doute la raison est naturelle à l'homme, mais elle est « un fait physique et animal, » comme la connaissance. Ces idées qui sont hors de sa portée, nous viennent d'une révélation, et la première parole révélée c'est celle du devoir, « la morale, loi de la fonction humaine, » vérité originelle qui sert de criterium à toutes les autres, et à la révélation elle-même, toujours connue, toujours entendue, principe de toute science, bien au-dessus des principes métaphysiques, source d'action et de connaissance pour l'individu, idéal d'organisation pour la société. Cette parole féconde crée en nous-même la conscience morale, c'est-à-dire la faculté de l'entendre, car il n'y a rien d'inné dans nos âmes; le monde extérieur d'une part, et la révélation de l'autre, y mettent tout ce que nous appelons nos idées. Nous sommes même obligés de raisonner pour nous convaincre qu'il y a un Dieu; et la meilleure sinon la seule preuve qu'on en puisse fournir, c'est que nous parlons, impuissants, comme nous sommes, à inventer le langage. Voilà le « complément du catholicisme. » Voilà

aussi le but du progrès, marqué d'avance, imposé et non choisi, révélé et non découvert par l'homme. Néanmoins l'expérience nous montre que le progrès est la loi universelle de la création, et confirme cette nécessité d'une ascension vers le meilleur. On en découvre les preuves dans les couches superposées du globe, dans la formation successive d'êtres vivants de plus en plus parfaits, dans les évolutions de la vie depuis ses premiers efforts dans l'embryon, jusqu'à son épanouissement dans l'animal complet. Partout la matière obéit à Dieu qui en diminue la passivité, non pas par son action directe, mais par celle des êtres qu'il crée successivement. Le monde est donc imparfait, mais il sera de moins en moins: « Dieu le fera meilleur. » Quant à nous, sans doute nous devons disparaître et faire place à d'autres créatures moins misérables; mais l'avenir ne nous en appartient pas moins. Nous ne sommes en définitive, chacun pris à part, qu'un mot de Dieu; « nous retournerons prendre place dans sa mémoire, et y représenter notre existence terrestre tout animée encore des sentiments de la terre. » Toutes ces idées sont mêlées à des vues scientifiques qui, suivant le jugement de Geoffroy Saint-Hilaire (*Revue encyclopédique*, juillet et août 1833), ne sont pas plus solides que la philosophie aventureuse dont on vient de lire l'esquisse. Voy. Dameron, *Essai sur l'histoire de la philosophie au XIX^e siècle*, Paris, 1834, t. II; — Jules Simon, *Philosophie de M. Buchez*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1841; — Ott, *Manuel d'histoire universelle*, Paris, 1842. E. C.

BUDDÉE ou **BUDEUS** (Jean-François), qu'il ne faut pas confondre avec notre Guillaume Budé, naquit en 1677 à Anklam, dans la Poméranie. Après avoir terminé ses études à l'université de Wittemberg, il enseigna successivement la philosophie à Iéna, les langues grecque et latine au gymnase de Cobourg, la morale à Halle; puis il revint à Iéna en 1705, pour y occuper une chaire de théologie, et mourut en 1729. Plus théologien que philosophe, plus distingué comme professeur que comme écrivain, Buddée a cependant rendu de grands services à la science philosophique par ses recherches sur l'histoire de la philosophie, et les ouvrages qu'il publia sur ce sujet ont obtenu, pendant un temps, une véritable estime. Il a combattu le dogmatisme de Wolf, et s'est déclaré franchement éclectique; cependant l'on se tromperait si l'on croyait que cet éclectisme fût entièrement au profit de la science et de la raison. Dans les questions difficiles, mais qui sont pourtant du ressort de la philosophie, Buddée en appelle souvent à la révélation et ne recule pas même devant le mysticisme. C'est ainsi qu'il cherche à établir psychologiquement, comme un fait possible, l'apparition des esprits et leur influence sur l'âme humaine. Il est plus heureux lorsqu'il soutient, contre Descartes, que la nature de l'esprit ne consiste pas dans la seule pensée, et qu'il cherche à établir l'influence de la volonté. Mais soit dans la volonté, soit dans la pensée ou l'entendement, Buddée reconnaît deux états: l'état de maladie et l'état de santé. L'entendement souffre dans le doute, dans l'erreur, dans la défiance, dans l'étonnement même. Les maladies de la volonté peuvent toutes se réduire à l'égoïsme. Il reconnaît aussi des altérations des fonctions de l'âme qui ont leur source dans le corps, et qu'il explique en même temps par le dogme de la chute de l'homme; tels sont la folie, le délire, l'idiotisme, et, en général, toutes les infirmités de ce genre. Dans ses recherches historiques, Buddée est plein de conscience et d'érudition; mais sa critique manque de profondeur. Voici la liste de ceux de ses écrits qui peuvent intéresser ce Recueil: *Historia juris natu-*

rae, etc., contenu dans un ouvrage plus général qui a pour titre : *Selecta juris naturæ et gentium*, in-8, Halle, 1704; — *Elementa philosophiæ instrumentalis seu institutionum philosophiæ eclecticiæ*, t. I, in-8, Halle, 1703; 7^e édit., 1719; — *Elementa philosophiæ theoreticiæ seu institutionum philosophiæ eclecticiæ*, t. II, in-8, Halle, 1703; 6^e édit., 1717; — *Elementa philosophiæ practiciæ seu institutionum philosophiæ eclecticiæ*, t. III, in-8, Halle, 1703; 7^e édit., 1717; — *Theses de atheismo et superstitione*, in-8, Iéna, 1717; trad. all. du même ouvrage, in-8, 1723; trad. franç. avec des remarq. hist. et phil., in-8, Amsterdam et Leipzig, 1756; — *Analecta historiciæ philosophiæ*, in-8, Halle, 1706; 2^e édit., 1724; — *Introductio ad historiam philosophiæ Hebræorum*, in-8, Halle, 1702, réimprimé en 1721; — *Sapientia veterum, h. e. Dicta illustriora septem Græciæ sapientium explicata*, in-4, Halle, 1699; — *De θαραξσει pythagorico-platonica*, in-4, Halle, 1701, et réimprimé dans les *Analecta*, dont nous ayons parlé plus haut; *Introductio in philosophiam stoicam*, en tête des Œuvres d'Antonin (Marc-Aurèle), édition de Wolle, in-8, Leipzig, 1729; — *Exercitationes historico-philosophicæ*, in-8, Halle, 1695-1696; — *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam*, etc., 2 vol. in-4, Leipzig, 1727; — *Buddei dissertatioum aliorumque scriptorum a se aut suis auspiciis editorum isagoge*, in-8, Iéna, 1724, 3^e édit.; — *Réflexions sur la philosophie de Wolf*, in-8, Fribourg, 1724 (all.); — *Modeste réponse aux observations de Wolf*, in-8, Iéna, 1724 (all.); — *Modeste démonstration pour prouver que les difficultés proposées par Buddeus subsistent*, in-8, ib., 1724 (all.).

BUFFIER (Claude) naquit en Pologne, de parents français, en 1640. Encore enfant, il fut ramené en France et naturalisé Français. Il acheva ses études au collège de Rouen, tenu par les jésuites, et entra dans leur compagnie à l'âge de dix-neuf ans. A la suite d'un démêlé avec l'archevêque de Rouen, il alla à Rome, et de Rome il revint à Paris, dans le collège des jésuites, où il passa une vie consacrée tout entière à l'étude et à l'enseignement. Il mourut en 1737. — Il a composé un grand nombre d'ouvrages sur la philosophie, sur l'éducation et la religion. La plupart ont été réunis par l'auteur en une collection à laquelle il a donné pour titre : *Cours des sciences sur des principes nouveaux et simples*, in-f°, Paris, 1732, et qui forme une véritable encyclopédie où l'intelligence et l'application des vérités scientifiques sont mises à la portée de tous les esprits.

Quoique Voltaire ait dit dans son *Siècle de Louis XIV* que le P. Buffier était le seul jésuite qui eût écrit quelque chose de raisonnable en philosophie, quoique Reid et Destutt de Tracy aient fait de lui de grands éloges, il est demeuré trop oublié et n'a pas encore obtenu la place qui lui est due dans l'histoire de la philosophie française.

Le P. Buffier, comme philosophe, relève à la fois de Descartes et de Locke. Un jésuite à demi cartésien au commencement du xviii^e siècle, c'est quelque chose de piquant et d'étrange pour quiconque connaît l'histoire de la philosophie cartésienne? En effet, que n'avait pas entrepris contre cette philosophie l'ordre des jésuites! Il avait provoqué des arrêts de proscription, il avait suscité un vrai commencement de persécution. Cependant, quelques années plus tard, la compagnie approuve le P. Buffier, qui adopte la plupart de ces mêmes principes auxquels elle avait si vivement déclaré la guerre. Dans un changement aussi rapide il faut voir la victoire complète de la révolution cartésienne et la force triomphante

de ses principes. Le P. Buffier est tout entier animé de l'esprit philosophique nouveau; il a complètement dépouillé ces formes de la scolastique pour lesquelles son ordre avait longtemps combattu, et il fait bon marché des accidents absolus et des formes substantielles. Mais l'influence de Descartes se révèle plus encore par ce qui se trouve dans le *Traité des vérités premières*, que par ce qui ne s'y trouve pas. En effet, le P. Buffier adopte le criterium de l'évidence; il suit la méthode de Descartes, il professe de l'estime pour le fameux « Je pense, donc je suis; » il admet des idées innées au sens même où l'entend Descartes. Mais, à côté de l'influence de Descartes, on reconnaît l'influence de Locke, dans la philosophie du P. Buffier. Il manifeste pour Locke la plus vive admiration; comme lui, il restreint la philosophie dans les bornes d'une analyse de l'entendement humain; comme lui, il combat la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'infini et confond l'infini avec l'indéfini. Mais, sur la question de l'origine des idées, le P. Buffier se sépare de Locke pour revenir à Descartes, et il soutient contre Locke l'existence de principes innés auxquels il donne le nom de vérités premières, par des arguments qui contiennent en germe tous ceux que, depuis, a développés l'école écossaise.

Après avoir signalé les deux grandes influences philosophiques qu'a subies le P. Buffier, nous allons exposer ce qu'il y a de plus original dans sa propre philosophie. Cette philosophie est contenue tout entière dans le *Traité des vérités premières*, et elle est résumée sous forme de dialogues dans les *Éléments de Métaphysique mis à la portée de tout le monde*.

Y a-t-il des vérités premières, c'est-à-dire des propositions qui n'aient pas besoin d'être prouvées, qui soient évidentes par elles-mêmes? Rien n'est plus important qu'une pareille recherche, la possibilité de la science dépend de son résultat. Car, s'il n'est point de premières vérités, il n'en est point de secondes, ni de troisièmes, il n'en est d'aucun ordre et d'aucune nature. Or, selon le P. Buffier, il existe de telles vérités; d'abord il en est qui découlent du sentiment de notre propre existence. Ainsi, cette vérité, que nous pensons, que nous existons, n'est-elle pas une vérité première, évidente par elle-même? Mais si le sens intime est une source de vérités premières, il n'est pas la seule, comme quelques philosophes l'ont prétendu. A suivre le sentiment de ces philosophes, il n'y aurait rien d'évident que le fait de notre propre existence; par conséquent nous ne pourrions être certains ni de l'existence de la matière, ni de l'existence de nos semblables. De telles conséquences sont extravagantes, donc le principe d'où elles découlent est lui-même extravagant, et il faut admettre l'existence d'une autre source de vérités premières. Ce raisonnement par l'absurde est le raisonnement favori du P. Buffier, et d'ordinaire il n'en emploie pas d'autre.

Quelle est cette autre source de vérités premières? C'est le sens commun, qu'il définit : « la disposition que la nature a mise dans tous les hommes pour leur faire porter, à tous, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception, jugement qui n'est point la conséquence d'un jugement antérieur. » Il décrit ensuite, en développant cette définition, les caractères auxquels, toujours, sans se tromper, on peut reconnaître ces vérités premières. Elles sont universelles, elles se manifestent chez quiconque est doué de raison. Celui qui ne les aurait pas en son esprit ne pourrait porter aucun jugement vrai et certain sur tout ce qui n'est pas sa propre existence.

Non-seulement elles sont universelles, mais encore elles déterminent nécessairement l'esprit : ainsi il nous est tout aussi impossible de juger que la nature n'existe pas, qu'il nous est impossible de juger que nous-mêmes n'existons pas. Enfin elles n'ont point de vérités antérieures; et si quel'un niait une de ces vérités, il serait impossible de la lui démontrer par aucune vérité plus simple et plus évidente. Le P. Buffier donne les exemples suivants de ces premières vérités : « 1° Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que moi au monde; 2° il y a dans eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence; 3° il se trouve dans moi quelque chose qui s'appelle intelligence et quelque chose qui n'est point cette intelligence et qu'on appelle corps; 4° ce que disent et pensent les hommes en tous les temps et en tous les pays du monde est vrai; 5° tous les hommes ne sont pas d'accord à me tromper et à m'en faire accroire; 6° ce qui n'est point intelligence ne saurait produire tous les effets de l'intelligence, ni des parcelles de matière remises au hasard former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier. »

Cette liste, que le P. Buffier n'a pas la prétention de donner comme complète, présente de nombreuses analogies avec la liste que Reid a donnée des mêmes principes sous le nom de premiers principes des vérités contingentes. Dans l'une et l'autre liste on peut remarquer des défauts analogues, des lacunes, du vague et des répétitions. Le P. Buffier, prenant ensuite une à une chacune des vérités, montre qu'elle porte avec elle les caractères distinctifs des vérités premières.

Cette théorie du sens commun est ce qu'il y a de plus important et de plus caractéristique dans la philosophie de Buffier. C'est au nom de ces vérités premières du sens commun qu'il juge tous les systèmes, et qu'il tranche ou déclare insolubles, sans hésiter, la plupart des questions de la métaphysique, et toute discussion se résume, pour lui, en un appel au sens commun. En un mot, il a la même méthode, les mêmes procédés, le même horizon philosophique que l'école écossaise. Pour nous, ce n'est pas tout à fait ainsi que nous concevons le rôle de la philosophie. Sans doute elle doit constater l'existence de vérités premières, évidentes par elles-mêmes; mais là n'est pas toute sa tâche. L'existence de ces vérités étant établie, il faut en rechercher l'origine, il faut remonter à leur source. Comment se fait-il que certaines vérités marquées du double caractère de l'universalité et de la nécessité se retrouvent dans toutes les intelligences? Quelle est la source commune d'où elles découlent? C'est là une question que le P. Buffier n'a pas résolue, qu'il ne s'est pas même posée. En outre, s'en tenir aux affirmations pures et simples du sens commun, c'est retrancher de la philosophie toute l'ontologie, et les questions qui de tout temps ont eu le privilège d'intéresser au plus haut degré le genre humain. La philosophie, sans nul doute, ne doit jamais aller contre les vérités universellement reconnues; mais elle peut, mais elle doit aspirer à en rendre compte. En effet, à quoi se bornent les affirmations de vérités du sens commun? Elles nous attestent que tout phénomène se rapporte à une substance et à une cause; mais elles ne nous apprennent rien sur la nature de cette substance et de cette cause. Le sens commun nous affirme l'existence du temps et de l'espace; mais si vous l'interrogez sur la nature du temps et de l'espace, il ne vous répondra pas. De même, il nous affirme l'existence d'une beauté, d'une justice; mais il ne sait pas en quoi consiste l'essence de cette beauté et de cette justice. Donc, si la philosophie comprend nécessairement ces grandes questions relatives à la nature de la

substance, de l'espace, du temps, de la justice, de la beauté, la philosophie ne peut s'en tenir au sens commun, puisque sur ces questions le sens commun est muet. Or l'esprit humain ne se pose-t-il pas ces questions, et la philosophie ne doit-elle pas, en conséquence, les agiter et s'efforcer de les résoudre? Ainsi, la philosophie, comme Buffier, Reid et la plupart des philosophes écossais semblent le croire, ne doit pas se tenir dans les bornes des croyances du sens commun, elle doit les approfondir et les expliquer sous peine d'en demeurer à un dogmatisme vulgaire.

A côté de la théorie du sens commun, on trouve encore dans le *Traité des vérités premières* quelques questions que le P. Buffier a traitées avec une certaine originalité, et résolues à l'avance dans le sens de l'école écossaise : telles sont les deux questions de la valeur du témoignage des sens et de la nature des idées. Tous les philosophes de toutes les écoles s'accordaient, à cette époque, à déclarer suspect et trompeur le témoignage des sens; Buffier, néanmoins, entreprend d'en défendre en une certaine mesure la légitimité. Il explique assez bien la vraie cause des prétendues erreurs attribuées aux sens. Ce ne sont pas les sens qui nous trompent, mais les jugements que nous portons à l'occasion du témoignage des sens : les sens ne nous montrent jamais que ce qu'ils doivent nous montrer conformément aux lois générales de la nature. Ainsi l'objet propre de la vue, c'est la couleur. Toutes les couleurs que nous montre la vue n'ont que deux dimensions et sont toutes sur un même plan; néanmoins nous voulons juger par la vue de ce qui est l'objet propre du toucher, à savoir : des distances et des dimensions des corps, et alors il nous arrive de nous tromper; mais l'erreur vient de ce jugement par lequel nous étendons arbitrairement les affirmations immédiates du sens de la vue au delà de leurs vraies limites, et non du témoignage de la vue. Toutes les erreurs imputées à l'ouïe et aux autres sens s'expliquent de la même manière; toutes proviennent, non du témoignage direct et immédiat de chacun de ces sens, mais des jugements par lesquels nous en étendons arbitrairement la portée. Reid a traité la même question avec plus d'étendue, et il la résout aussi de la même manière et à peu près avec les mêmes arguments.

Buffier a encore devancé Reid sur la question de la nature des idées, sans toutefois y attacher la même importance. En effet, dans un chapitre intitulé : *Ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées*, il définit les idées de pures modifications de notre âme, qui ne peuvent pas plus être distinguées de l'entendement que le mouvement du corps remué. Dans ses observations sur la métaphysique de Malebranche, il soutient encore que les idées ne sont pas des êtres réels distincts de l'esprit qui connaît, et que leur réalité est une réalité purement idéale. Il est impossible de condamner d'une manière plus expresse la théorie des idées représentatives.

Tels sont les points les plus remarquables et les plus originaux du *Traité des vérités premières*. Le P. Buffier, dans le même ouvrage, aborde bien, il est vrai, une foule de questions métaphysiques relatives à la nature des êtres, à la nature de l'âme, à la liberté, à l'immortalité; mais il les traite et les résout un peu superficiellement, et le plus souvent il ne semble pas même entrevoir les vraies difficultés. Néanmoins, et malgré ses défauts et ses lacunes, la philosophie du P. Buffier, placée entre la philosophie de Descartes, qui, comme système, va bientôt mourir, en laissant toutes les sciences et toute la société pénétrées de son esprit et de sa méthode, et la philosophie

de Locke qui va lui succéder, possède une certaine originalité qui lui est propre et mérite assurément une part dans les éloges qui ont été prodigués à la philosophie écossaise. Entre Reid et le P. Buffier, les analogies sont nombreuses : tous deux se proposent de remettre le sens commun en honneur ; tous deux, au nom du sens commun, combattent la plupart des systèmes de leur temps ; tous deux proclament l'existence d'un certain nombre de vérités premières qu'on ne peut méconnaître et même chercher à démontrer sans tomber dans les conséquences les plus extravagantes de l'idéalisme et du scepticisme ; tous deux ont le tort de s'en tenir trop souvent à ces affirmations du sens commun, sans chercher à les expliquer, comme doit le faire toute vraie philosophie. Les analogies n'existent pas seulement dans le fond, mais encore dans la forme ; tous deux combattent leurs adversaires avec l'arme de l'ironie, et, au nom du sens commun, ne se font pas faute de les renvoyer aux petites maisons ; toutes deux enfin ont une clarté quelquefois un peu superficielle et un peu diffuse, puisée, en partie, dans les habitudes de l'enseignement. Enfin il y a dans le P. Buffier une certaine libéralité d'esprit qu'on est étonné de rencontrer chez un Père jésuite, et qui le rapproche encore de Reid et des philosophes de l'école écossaise. Cette libéralité d'esprit se manifeste surtout dans son examen des préjugés vulgaires, où, sous la forme d'un badinage ingénieux et léger, se cachent des apologies de la liberté de penser et d'écrire, et des protestations souvent justes et hardies contre les opinions le plus généralement reçues dans la société. Il s'y élève contre la censure, qui, sous prétexte d'arrêter les mauvais livres, en arrête une foule de bons ; il soutient qu'il y a beaucoup moins de mauvais livres que d'ordinaire on ne se l'imagine, et que dans presque tous il y a quelque bon côté. Enfin il développe et justifie, d'une manière fort galante, cette thèse, que l'intelligence des femmes est tout aussi apte aux sciences que l'intelligence des hommes. F. B.

BUFFON (Georges-Louis LECLERC, comte de), né à Monthar le 7 septembre 1707, mort à Paris au Jardin du roi le 17 avril 1788.

La plus grande gloire de Buffon est celle de l'écrivain et du savant ; mais la science, à la hauteur où elle s'élève avec le génie, est inséparable de la philosophie. Outre que les travaux de Buffon sont remplis de ces vues générales où la philosophie et la science proprement dites ne se distinguent plus, on y rencontre aussi certaines théories particulières sur des questions qui agitent spécialement les philosophes, sur l'esprit humain, sur la différence qui sépare l'homme de la bête, sur les sens, sur la vie, sur la nature et sur Dieu. Renvoyant le lecteur aux nombreux historiens de la littérature ou de la science qui ont jugé le style de l'écrivain et les mérites du naturaliste, et aux biographes plus nombreux encore de Buffon, nous nous bornons à exposer dans ce Dictionnaire des sciences philosophiques l'ensemble de ses idées philosophiques, soit générales, soit particulières.

Si l'on ne fait pas des travaux de Buffon une étude complète et suffisamment attentive, comme il peut arriver à celui qui y chercherait surtout les beautés de son langage ; si on lit sans ordre, sans suite et sans tenir compte des dates quelques fragments détachés de son œuvre immense ; si l'on rapproche certains passages de la *Théorie de la terre*, des *Époques de la nature*, ou de toute autre partie de l'*Histoire naturelle*, on peut, on doit même être frappé de la différence et parfois de la contradiction des opinions et des théories

de Buffon sur un même sujet. Quelques-uns en ont conclu que Buffon était un magnifique écrivain, un peintre admirable de la nature, mais au demeurant un savant médiocre, un esprit sans méthode et peu philosophique. Cette diversité, cette contradiction même dans les idées sont réelles, mais une étude sérieuse de l'œuvre entier de Buffon les explique et les fait tourner à la glorification plutôt qu'à l'amoindrissement de son génie philosophique.

Une intelligence supérieure n'a pu travailler durant cinquante années consécutives, avec une régularité proverbiale, douze et quatorze heures par jour au milieu des richesses du cabinet du roi et des matériaux affluant de toutes les parties du monde, étudier les cieus, la terre, les minéraux, l'homme, les quadrupèdes, les oiseaux, en plein xviii^e siècle, lorsque les sciences physiques et naturelles n'étaient pas encore constituées, sans faire d'immenses progrès dans la découverte de la vérité, sans que ses yeux s'ouvrirent aux nouvelles lumières que lui apportaient tous les jours des faits nouveaux, sans rejeter quelques-unes des erreurs inévitables du passé. Dans de semblables circonstances, l'inconséquence avec soi-même est presque une condition et une garantie du progrès. Lorsqu'en 1739 Buffon entreprit son grand ouvrage, il était loin de savoir tout ce qu'il devait apprendre peu à peu ; son siècle même était, comme lui, d'une ignorance relative, et il ne connaissait pas tout ce que savait déjà son siècle. Il avait traduit la *Statique des végétaux* de Hales et la *Théorie des fluxions* de Newton ; mais il n'était ni botaniste, ni astronome, ni géologue, ni anatomiste, ni zoologiste. Il préférait Tournefort à Linné et subissait encore l'influence de Descartes. Dans son *Discours sur la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*, de 1749, il ne voit dans la méthode et dans les classifications que des procédés purement artificiels, que des mots commodes pour alléger la mémoire et ordonner l'exposition ; il fait consister l'histoire naturelle dans la peinture des individus ; il range les quadrupèdes selon les services qu'ils nous rendent. Mais dans l'*Histoire des oiseaux* il applique cette méthode qu'il méprisait autrefois dans Linné, et tout en conservant l'éclat de son pinceau, il essaye de classer les espèces et les genres. Il commence par se railler, dans la *Théorie de la terre*, des faiseurs de romans qui recourent, pour expliquer la formation du globe, à des causes lointaines et possibles ; mais dans son article de la *Formation des planètes*, il met en œuvre ces mêmes causes possibles, et il finit, dans ses *Époques de la nature*, par construire le plus beau de ces romans physiques. C'est en s'instruisant avec cette patience dont il a fait lui-même une des formes du génie que Buffon est parvenu à établir ou à deviner quelques-unes des plus grandes lois de la nature. C'est ainsi qu'il a conçu le premier cette idée que la nature suit un plan général et unique dans la structure des êtres, dont le développement fait la gloire de Geoffroy Saint-Hilaire. De même Buffon a proclamé la continuité de l'échelle des êtres toujours unis les uns aux autres par des nuances graduées ; conceptions trop absolues sans doute et fondées sur l'observation insuffisante des seuls vertébrés, mais qui, corrigées par les progrès de la science, renferment une grande part de vérité. Si Cuvier a démontré scientifiquement, Buffon a du moins deviné la loi de la subordination des organes et des caractères. Il a devancé de même la fameuse distinction de Bichat entre les deux vies qu'il nommait animale et organique et auxquelles il assignait déjà pour caractères opposés l'intermittence et la continuité. Il a soupçonné la vérité

sur les fossiles. Il a découvert la loi générale de la distribution des animaux sur le globe, qu'une science plus avancée n'a fait que confirmer et étendre. Personne n'a mieux affirmé l'unité de l'espèce humaine sous la diversité des races : « L'homme, blanc en Europe, noir en Afrique, jaune en Asie et rouge en Amérique, n'est que le même homme teint de la couleur du climat. »

A cette belle raison qui se corrige elle-même, à ces idées générales qui embrassent facilement l'ensemble des faits et des êtres, à ces grandes vues qui devancent l'avenir, on ne saurait méconnaître un esprit vraiment philosophique. Rien n'est plus propre à donner une idée des changements et des progrès apportés par le travail et les années dans les doctrines de Buffon que la comparaison de la *Théorie de la terre* et des *Époques de la nature*, le premier et le dernier de ses ouvrages. Dans le premier, distinguant les causes actuelles, présentement visibles, par lesquelles on donne de ce qui est une explication positive, des causes lointaines et possibles, par lesquelles on ne fait qu'imaginer ce qui peut être, il construit une histoire et une théorie de la terre. Partout jusque sur les montagnes on trouve des amas de coquilles, donc la mer a couvert la terre. Les couches de la terre sont horizontales, donc elles n'ont pu être déposées que par les eaux. Enfin les angles des montagnes, toujours correspondants, n'ont pu être ainsi formés que par les courants. *La terre est l'ouvrage des eaux*. Puis, dans son article sur la *Formation des planètes*, il met en œuvre ces causes éloignées, possibles et non plus actuelles et lentes, avec lesquelles on bâtit des romans et des systèmes, et il bâtit le sien à son tour. Du reste il ne prétend pas l'imposer à la raison; né de l'imagination, c'est à l'imagination seule que le système s'adresse. Buffon imagine donc qu'une comète a frappé obliquement le soleil et en a détaché des parties qui sont devenues les planètes, par conséquent brûlantes et lumineuses à l'origine. En se refroidissant, cette matière du soleil est devenue opaque; les vapeurs se sont condensées en mers et l'air s'est dégagé des eaux. Cette terre du passé est donc *l'ouvrage du feu*. Ce sont deux époques différentes de la terre, l'une historique, l'autre romanesque. C'est aussi la première ébauche des *Époques de la nature*. Dans ce second ouvrage séparé du premier par trente années d'étude, et le plus grand qui soit sorti de sa plume, Buffon complète, modifie son système, et distingue sept grandes époques de la nature. Remarquable que « la terre est enlée à l'équateur et abaissée sous les pôles dans les proportions qu'exigent la pesanteur et la force centrifuge, » il en conclut qu'elle a d'abord été fluide; de ce que le globe terrestre a une chaleur intérieure qui lui est propre, il conclut qu'il a été incandescent, et distingue une première et une seconde époque, « lorsque la terre et les planètes ont pris leur forme, » et « lorsque la matière s'étant consolidée a formé la roche intérieure du globe. » La présence des coquilles dans les plaines et sur les montagnes lui permet d'établir une troisième et une quatrième époque, « lorsque les eaux ont couvert nos continents, » et « lorsque les eaux se sont retirées et que les volcans ont commencé d'agir. » De la présence des débris d'éléphants dans les régions septentrionales du vieux et du nouveau monde, il induit une cinquième et une sixième époque, « lorsque les éléphants et les autres animaux du Midi ont habité les terres du Nord, » et « lorsque s'est faite la séparation des continents. » Enfin l'absence de débris humains dans ces monuments du passé lui permet de distinguer une septième et dernière époque,

« lorsque la puissance de l'homme a secondé celle de la nature. » Plusieurs de ces inductions hardies sont erronées; il était réservé à Cuvier et à quelques autres savants plus modernes qui ont mieux connu les faits de corriger ces erreurs; mais, comme le dit M. Flourens, « Buffon a vu que l'histoire du globe à ses âges, ses changements, ses révolutions, ses époques, comme l'histoire de l'homme. Il a été le premier historien de la terre. Cet art de faire renaître les choses perdues de leurs débris, et le passé du présent, ce grand art, le plus puissant de l'esprit moderne, c'est à Buffon qu'il remonte. »

Entre ces deux ouvrages se place l'histoire naturelle de l'homme, des quadrupèdes, des oiseaux et des minéraux. C'est dans l'histoire de l'homme surtout que se rencontrent certaines théories particulières sur des questions essentiellement philosophiques. Ce ne sont plus ici de ces vues générales pour lesquelles Buffon a eu des successeurs et des égaux, mais point de supérieurs ni presque de devanciers. Quand il parle de l'homme, Buffon a derrière lui le xvii^e siècle et les noms imposants de Descartes et de Locke; or il est aisé de reconnaître que ses idées sur l'homme procèdent à la fois de celles de ces deux grands philosophes, et qu'il est incontestablement inférieur à l'un et à l'autre. Ses hypothèses, bâties sur des faits trop peu nombreux observés par quelques-uns de ses contemporains et dont il se hâte de tirer des inductions générales et arbitraires, manquent, non-seulement de vérité, mais de nouveauté, de clarté et de précision. Tremblay et Ch. Bonnet ont remarqué, en hachant par morceaux des polypes d'eau douce, que chaque morceau devient un polype complet; en coupant les pattes et la queue d'une salamandre, que pattes et queue repoussent, peut-être indéfiniment; qu'en séparant un ver de terre en deux parties, ces tronçons se complètent, la tête poussant une queue nouvelle et la queue une nouvelle tête. Buffon en conclut que Bonnet qu'un individu vivant est composé d'une infinité d'êtres organiques, dont chacun peut devenir semblable au tout. Ce sont des *germes accumulés* qui peuvent former autant d'individus complets. Ch. Bonnet expliquait la génération par une hypothèse empruntée à Leibniz, celle de l'*emboîtement des germes*. Il supposait que les germes de tous les êtres préexistent dans la matière et sont enfermés les uns dans les autres, c'est-à-dire les enfants dans les parents, que les générations présentes étaient dans les générations passées indéfiniment et en sont sorties par un simple développement, que les générations futures sont de même contenues dans les présentes et se développeront de même. Buffon accepte les *germes accumulés*, mais il repousse l'*emboîtement* de Bonnet et de Leibniz. Il suppose, pour expliquer la nutrition et la génération, que la matière est pleine de *molécules organiques* de diverses espèces, en nombre infini, indestructibles, tout à fait semblables aux *homoméries* d'Anaxagore. Ces molécules organiques servent à la nourriture de l'animal que Buffon représente comme une sorte de *moule intérieur* élastique, qui s'accroît sans changer de formes ni de proportions, par l'admission de molécules respectivement semblables à chacune de ses parties, à peu près comme croît et se renouvelle la machine corporelle dans la physique de Descartes. Quand le corps a atteint sa croissance, le surplus des molécules convenables, au lieu d'être rejeté comme les autres molécules organiques qui ne conviennent pas à l'homme, s'accumule dans de certains organes et y forme, sous la condition indispensable du mélange des liqueurs des deux sexes,

des Individus semblables au père et à la mère par la réunion de molécules semblables à toutes les parties du corps. Le nouvel individu est mâle ou femelle, selon que l'apport de molécules provenant du père ou de la mère est plus considérable. Buffon croyait voir ces molécules organiques dans les animaux infusoires ou spermatisés dont il méconnaissait la nature. Il admettait même, malgré les expériences de Rédi, la génération spontanée par l'union de ces molécules qui, douées d'activité, se rapprochaient et donnaient naissance, à l'état libre, à des êtres inférieurs, champignons ou vers de terre, et même dans l'intérieur des corps vivants, aux parasites.

Hommes et animaux se forment de même, mais Buffon établit entre eux une différence qui rappelle, sans en avoir au moins la clarté, l'hypothèse cartésienne des animaux-machines. Descartes refusait aux bêtes, non pas la vie, puisque la vie, même dans l'homme, n'était pour lui qu'un mécanisme, mais l'intelligence et jusqu'à la sensibilité. Il expliquait la production de leurs actes, si semblables aux nôtres en apparence, par le jeu des esprits animaux dans les nerfs et le cerveau. Buffon accorde aux bêtes, outre la vie, la sensibilité, des passions, une sorte de mémoire, en un mot un certain degré d'intelligence, mais le tout procédant de la même matière, et il remplace le jeu des esprits animaux par celui de ce qu'il appelle les *branlements organiques*. Pour l'homme, il pense; la pensée est la seule forme de l'âme indivisible, immatérielle. Voilà un pur souvenir de Descartes. Mais, sans contester ce spiritualisme tout cartésien de Buffon, il faut reconnaître qu'il n'est pas toujours, ni très-conséquent, ni très-intelligible; que, tout en admettant la doctrine de Descartes sur l'âme et en reproduisant ses paroles, Buffon subit également l'influence de Locke et des tendances générales du XVIII^e siècle. C'est par la contrariété de ces deux influences que s'explique cette singulière distinction de deux mémoires, de deux sensibilités, de deux intelligences, l'une dérivant de la matière et qui appartient aux bêtes, l'autre de l'esprit et qui est celle de l'homme. Buffon est plus heureux lorsque, s'abandonnant, à la suite de Locke, avec Condillac et Bonnet, au courant qui entraîne tout son siècle, il cherche ce que l'homme doit à ses sens. C'est le meilleur morceau philosophique de Buffon, que celui où il compare les cinq sens comme avait fait Aristote, attribue à chacun sa valeur et donne la palme au toucher dont il fait par excellence le sens de l'homme, tandis que l'odorat est celui du quadrupède et la vue celui de l'oiseau; où, sans tomber dans les excès d'Helvétius, il montre quels changements apportent dans les idées et dans les passions le développement et l'exercice des organes des sens, le climat et la nourriture. Ces pages sont moins brillantes sans doute, mais bien plus vraies que le monologue si vanté du premier homme, œuvre magnifique d'imagination et de style, qui n'a qu'une assez mince valeur philosophique. Cet Adam qui s'éveille n'est plus vivant que la statue de Condillac ou de Ch. Bonnet que parce qu'il est une fiction poétique en même temps que l'instrument artificiel d'une trop légère analyse.

Hérault de Séchelles attribue à Buffon ce discours : « J'ai toujours nommé le Créateur, mais il n'y a qu'à ôter ce mot et mettre à la place la puissance de la nature. » Il est difficile de repousser un tel témoignage, mais c'est là une parole bien invraisemblable. On comprendrait plus aisément que Buffon eût dit au contraire : « J'ai toujours nommé la nature, mais il n'y a qu'à ôter ce mot et mettre à la place la puissance de Dieu. » En effet, tout en disant que la nature

est un être idéal auquel on a coutume de rapporter les phénomènes de l'univers, Buffon la fait agir comme agirait un Dieu. Le fait incontestable et qui ressort de tous les écrits de Buffon, c'est qu'il n'a pas donné de ce mot *nature*, si souvent employé par lui, une définition constante et précise; c'est aussi que, s'il a nommé Dieu souvent comme l'auteur de l'univers, la contemplation assidue de ses œuvres ne paraît pas lui en avoir inspiré un sentiment aussi profond qu'à Linné qui voyait Dieu passer : *Deum sempiternum, immensum, omniscium omnipotentem expergefectus a tergo transeuntem vidi et obstupui!*

Les meilleures éditions de Buffon sont : la première, donnée par Buffon lui-même sous ce titre : *Histoire naturelle générale et particulière avec la description du cabinet du roi*, Paris, Imprimerie royale, 1749-1789, 36 vol. in-4. — Celle de Lamouroux et de Desmarest, Paris, 1824-1830, 40 vol. in-8.

G. Cuvier avait formé le projet de donner lui-même une édition des *Œuvres de Buffon*; l'édition de Richard est souvent appelée, mais à tort, édition du baron Cuvier, parce qu'elle contient un supplément de Cuvier sur les oiseaux et quadrupèdes connus depuis Buffon.

On peut consulter : Vicq d'Azyr, *Éloge de Buffon*; — Condorcet, *Éloge de Buffon*; — G. Cuvier, *Article Buffon dans la Biographie universelle de Michaud*; — Geoffroy Saint-Hilaire, *Étude sur la vie, les ouvrages et les doctrines de Buffon*, Paris, 1838, in-8; — Flourens, *Buffon, histoire de ses travaux et de ses idées*, Paris, 1850, in-12; — Hérault de Séchelles, *Voyage à Montbar*, Paris, an IX, in-8; — H. Nadault de Buffon, *Correspondance inédite de Buffon*, Paris, 1860, 2 vol. in-8.

A. L.

BÜHLE (J. Gottlieb), né à Brunswick en 1763, professa la philosophie d'abord à Goettingue, puis à Moscou, et enfin à Brunswick, où il mourut en 1821. Il s'est borné à enseigner et à développer la doctrine de Kant; mais s'il occupe un rang peu élevé comme penseur, il a rendu à l'histoire de la philosophie de nombreux et d'importants services. Lorsque l'Académie de Goettingue arrêta le projet d'une *Histoire encyclopédique des connaissances humaines*, ce fut lui qui fut chargé d'écrire l'*Histoire de la philosophie moderne*, depuis le rétablissement des sciences jusqu'à Kant. Son ouvrage parut sous ce titre à Goettingue, en 6 vol. in-8, de 1800 à 1805; il a été traduit en français par J. Jourdan, 7 vol. in-8, Paris, 1816. Buhle avait publié précédemment une *Histoire de la raison philosophique*, 1793, 1 vol. (ouvrage non continué), et un *Manuel de l'histoire de la philosophie*, avec une *Bibliographie de cette science*, 8 vol. in-8, 1796-1804 (all.). L'*Histoire de la Philosophie moderne* de Buhle manque en général de méthode et de proportion. Les systèmes y sont exposés dans un ordre arbitraire qui ne permet pas d'en saisir l'enchaînement; l'auteur ne mesure pas assez, d'après l'importance des doctrines, la place qu'il leur donne dans son livre. C'est ainsi que *Bruno* occupe plus de cent pages, la *Pneumatologie de Ficin* cent cinquante-six, *Gassendi* cent vingt, et *Descartes* soixante-dix à peine. Malgré ces graves défauts, l'*Histoire de la philosophie moderne* ne laisse pas que d'être éminemment utile par l'exactitude irréprochable et l'abondance des résumés et des extraits qu'on y trouve. Buhle avait aussi entrepris une traduction de Sextus Empiricus, demeurée inachevée, in-8, Lemgo, 1793, et une édition d'Aristote, dont cinq volumes seulement ont paru, Deux-Ponts, 1791-1800. Le premier volume contient plusieurs biographies d'Aristote, une dissertation sur les

Livres acroamatiques et exotériques, le catalogue des éditions et des traductions du Stagirite, la nomenclature historique de ses commentateurs et le traité des *Catégories*. Les autres volumes renferment la suite des ouvrages logiques, la *Rhétorique* et la *Poétique*, accompagnés d'une traduction latine et suivis de notes explicatives. Cette publication fait le plus grand honneur au savoir de Buhle, et il est à regretter que les circonstances ne lui aient pas permis de la terminer. — On trouvera un examen de l'*Histoire de la Philosophie moderne* de Buhle dans les *Fragments de philosophie contemporaine* de M. Cousin. X.

BUONAFEDE (Appiano), philosophe et publiciste italien du dernier siècle. Il naquit à Comacchio, dans le duché de Ferrare, en 1716, entra en 1745 dans l'ordre des césétiens, fut nommé professeur de théologie à Naples, en 1740, et occupa successivement plusieurs abbayes. Il mourut en 1793, général de son ordre. Il céda à l'influence des idées du XVIII^e siècle, dont on retrouve les qualités et les défauts dans les ouvrages suivants, remarquables d'ailleurs par l'originalité du style : *Istoria critica e filosofica del suicidio*, in-8, Lucques, 1761 ; — *Istoria della indote di ogni filosofia*, 7 vol. in-8, Lucques, 1772, Venise, 1783 : c'est, sans contredit, le meilleur et le plus estimé de ses ouvrages ; — *della Restaurazione d'ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII*, 3 vol. in-8, Venise, 1789. Les idées de Buonafede sur le droit naturel et public ont été exposées dans deux ouvrages à part : *delle Conquiste celebri esaminate col naturale diritto delle genti*, in-8, Lucques, 1763 ; *Storia critica del moderno diritto di natura e delle genti*, in-8, Pérouse, 1789. Dans un écrit intitulé : *Ritratti poetici, storici e critici di varj moderni uomini di lettere*, il imite avec assez de bonheur la manière satirique de Lucien. Enfin il est aussi l'auteur d'un recueil de comédies philosophiques : *Saggio di commedie filosofiche*, in-4, Faenza, 1754, publié sous le nom de *Agatopisto Cromaziano*.

BURIDAN (Jean), l'un des plus célèbres et des plus habiles défenseurs du nominalisme. On ne connaît ni l'époque précise de sa naissance ni celle de sa mort ; mais on sait qu'il naquit à Béthune, qu'il suivit les leçons d'Occam, dont plus tard il enseigna les doctrines avec un immense succès ; qu'en 1327 il était recteur de l'Université de Paris, et qu'en 1358 il vivait encore, âgé de plus de soixante ans. Nous n'hésitons pas à regarder comme une fable la tradition suivant laquelle Buridan, après avoir cédé aux séductions de Jeanne de Navarre, femme de Philippe le Bel, aurait échappé comme par miracle à la mort qui l'attendait au sortir du lit de cette princesse : car c'est par ce moyen, dit-on, que la reine adultère achetait le silence de ses complices. Jeanne de Navarre est morte en 1304 à un âge assez avancé, et cinquante-quatre ans plus tard nous trouvons Buridan encore plein de vie. On a dit aussi qu'obligé de fuir les persécutions exercées contre son parti, c'est-à-dire contre les nominalistes, il se réfugia en Autriche, et qu'il y fonda une école devenue le berceau de l'Université de Vienne. La date qu'on assigne à cet événement est 1356 : or on sait que l'Université de Vienne fut fondée en 1237 par l'empereur Frédéric II. Quant aux prétendues persécutions dont il fut l'objet, elles commencèrent longtemps après sa mort, quand une ordonnance royale, signée par Louis XI, proscrivit ses œuvres avec toutes celles où le nominalisme se trouvait enseigné.

Dans un temps où la philosophie et la théologie étaient presque entièrement confondues, il y a cela de remarquable dans Buridan, qu'il a évité

avec précaution toutes les questions théologiques. Il se bornait, dans son enseignement comme dans ses écrits, à expliquer les œuvres les plus importantes d'Aristote sur la logique, la métaphysique, la morale et la politique. Or on sait qu'à cette époque on ne connaissait pas d'autre manière de cultiver la philosophie que de commenter les écrits du Stagirite. En logique, il s'est appliqué surtout à rassembler un certain nombre de règles à l'aide desquelles on devait trouver des termes moyens pour toute espèce de syllogisme. C'était recommencer le *grand art* de Raymond Lulle, et réduire la pensée à une opération presque mécanique, qu'on a nommée par dérision le *pont aux ânes*. En morale il penche visiblement au fatalisme ; mais la manière dont il pose le problème de la liberté, les objections qu'il élève contre cette faculté, quoique sans force en elles-mêmes, témoignent d'une dialectique habile, d'une intelligence très-exercée aux discussions philosophiques, et contiennent en germe tout ce qu'on a écrit plus tard en faveur de la même cause. Selon Buridan, toute la question se réduit à savoir si, placé entre deux motifs opposés, nous pouvons nous décider indifféremment pour l'un ou pour l'autre. Sommes-nous privés de ce pouvoir ; adieu la liberté ! Si, au contraire, nous l'avons, l'action elle-même devient impossible, car elle est sans raison et sans but. Comment, en effet, choisir entre deux partis pour lesquels nous éprouvons une égale indifférence ? Que si l'on prétend que notre volonté incline naturellement et nécessairement vers le souverain bien, mais que nous avons toujours le choix des moyens, la situation n'aura pas changé ; car il nous faut une raison pour nous arrêter à un moyen plutôt qu'à un autre. S'il est nécessaire que cette raison l'emporte, nous ne sommes pas libres. Dans le cas contraire, notre détermination est sans motif et sans règle ; elle échappe à toutes les lois de la raison, ce qui est également incompatible avec l'idée que nous nous faisons de la liberté (*in Ethicam Nicomachi*, lib. III, quæst. 1). Il ne pensait pas que la liberté puisse consister à choisir le mal, quand nous avons devant nous les moyens de faire le bien, à agir d'une manière déraisonnable quand Dieu nous a donné la raison, et enfin à nous montrer moins parfaits que nous ne le serions sans elle. Il faisait consister le libre arbitre dans la seule faculté de suspendre nos résolutions et de les soumettre à un examen plus approfondi. Quand nous donnons au mal la préférence sur le bien, c'est que notre esprit est troublé ou dans l'ignorance ; c'est que nous mettons l'un à la place de l'autre (*ubi supra*, quæst. 3, 4, sqq.).

Quant à l'argument auquel Buridan a donné son nom, et qui nous montre un âne mourant de faim entre deux mesures d'avoine également éloignées de lui, ou mourant de faim et de soif entre une mesure d'avoine et un seau d'eau, dans l'instant où ces deux appétits le sollicitent en sens contraire avec une force égale, on le chercherait vainement dans les écrits du célèbre nominaliste, et il n'est pas facile de dire quel en pouvait être l'usage ; car Buridan s'occupe de la liberté des hommes et non de celle des animaux, que personne ne songeait à défendre. Nous admettrons volontiers avec Tennemann (*Histoire de la philosophie*, t. VIII, 2^e part.) que cet argument célèbre était plutôt un moyen imaginé par ses adversaires pour tourner en ridicule son opinion sur la liberté d'indifférence.

Voici les titres des ouvrages de Buridan : *Summulum de dialectica*, in-f^o, Paris, 1487 ; — *Compendium logicæ*, in-f^o, Venise, 1489 ; — *Questiones in X libros Ethicorum Aristotelis*, in-f^o, Paris,

1489, et in-4°, Oxford, 1637, — *Questiones in VIII libros Physicorum Aristotelis, in libros de Anima et in parva naturalia*, Paris, 1516; — *In Aristotelis Metaphysica*, ib., 1518; — *Sophismata*, in-8. — Voy. Bayle, *Dictionnaire critique*, et les *Histoires générales de la philosophie*, surtout celle de Tiedmann.

BURIGNY (J. LÉVESQUE DE), né à Reims en 1692, mort en 1785, était frère de Lévesque de Pouilly, avec lequel il travailla longtemps et fut, comme lui, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Lié d'amitié avec M. de Saint-Hyacinthe, l'auteur du chef-d'œuvre d'un inconnu, il fut attiré par lui en Hollande où il composa une grande partie des articles de l'*Europa savante*. On doit à Lévesque de Burigny, outre un certain nombre de mémoires insérés dans le recueil de l'Académie des inscriptions, plusieurs ouvrages d'histoire et de politique : de *l'Autorité du pape*, 1720, 4 vol. in-12, où il défend les droits du souverain pontife, mais fixe en même temps les bornes de sa puissance et attaque son infallibilité; soutient la suprématie de l'Eglise, les droits des évêques et l'indépendance temporelle des princes; — *Histoire de Sicile*, la Haye, 1746, 2 vol. in-4; — *Histoire des révolutions de Constantinople*, la Haye, 1750, in-4 ou 3 vol. in-12; — *Vie de Grotius*, avec l'histoire de ses ouvrages et des négociations auxquelles il fut employé, Paris, 1752, 2 vol. in-12; — *Vie d'Erasmus*, Paris, 1757, 2 vol. in-12; — *Vie de Bossuet*, Paris, 1761, in-12; — *Vie du cardinal Duperron*, Paris, 1768, in-12; — *Lettre à Merveier de Saint-Léger, sur les démolés de Voltaire avec Saint-Hyacinthe*, 1780, in-8. On lui attribue l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, attribué également à Fréret. En outre il a rendu à la philosophie quelques services estimables. En 1724, il avait publié une *Histoire de la philosophie païenne*, 2 vol. in-12, pleine de fautes typographiques qui la rendaient presque illisible. Cette histoire ayant été malgré cela jugée très-favorablement par Fabricius, Le Clerc et Brûcker, il en fit paraître une seconde édition, corrigée et sensiblement améliorée sous le titre de *Théologie païenne*, Paris, 1754. Il a donné encore une traduction française du traité de Porphyre : *Sur l'abstinence de la chair*, avec la vie de Plotin, accompagnée d'une dissertation sur les Génies, Paris, 1740, in-12.

Voy. l'*Éloge de Burigny* par Dacier, dans le tome XLVII des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, et le recueil des notions historiques de Walcknaer.

BURKE (Edmond) naquit en 1730, et mourut en 1797. Il fit une partie de ses études à l'Université de Dublin, sa ville natale. Il ne nous appartint pas de le suivre dans la carrière où il s'est illustré comme orateur et comme écrivain politique. Sa place est marquée dans l'histoire du parlement anglais et dans celle des grands événements de la fin du dernier siècle. Comme philosophe, il a mérité une réputation durable par un livre qui obtint un grand succès à l'époque où il parut, et qui jouit encore aujourd'hui d'une certaine réputation, sa *Recherche philosophique sur l'origine des idées du sublime et du beau*. Cet ouvrage, écrit avec élégance, et rempli d'observations ingénieuses, est un des meilleurs qui aient marqué les premiers progrès d'une science encore peu avancée. Burke commence par établir, dans une introduction étendue, l'universalité des principes du goût. Le goût, selon lui, est une faculté complexe, où les sens, l'imagination et la raison entrent comme éléments. Or, chez tous les hommes, les sens sont organisés de manière

à percevoir de même les objets; l'imagination ne fait que varier la disposition des idées qu'ils lui transmettent; la raison, qui est le pouvoir de discerner le vrai du faux, a ses règles fixes. Primitivement, le goût ne peut donc être qu'uniforme, et ses différences doivent tenir à des causes accidentelles, comme l'habitude, l'exercice, etc. Il est difficile de contester l'excellente thèse que soutient Burke; mais une critique sévère serait en droit de lui reprocher la part trop large qu'il fait au sens, comme éléments du goût et comme sources d'idées. Quoel qu'il en soit, Burke, arrivant à parler du sublime et du beau, se livre d'abord à une étude approfondie des émotions qui peuvent agiter le cœur de l'homme. Il distingue le plaisir positif que produit en nous la présence des objets agréables, et la sensation mêlée de crainte et de jouissance, le *délice*, comme il l'appelle, que provoque l'éloignement de la douleur. Il distingue de même les passions qui se rapportent à la conservation de soi, et celles qui ont pour objet la société; parmi celles-ci, la sympathie occupe le premier rang. Cela posé, il place le sentiment du sublime dans la classe des sentiments personnels, le sentiment du beau dans celle des passions sociales, et il considère le premier comme développé en nous par l'idée d'une douleur ou d'un danger auquel nous ne sommes pas actuellement exposés. Le sentiment du sublime n'est autre que la terreur accompagnée de la conscience de notre sécurité. C'est le *suave mari magno* de Lucrèce. Burke examine dans une seconde partie les causes qui produisent le sublime; ce sont, pour ne citer que les principales, l'obscurité, la puissance, la privation, l'infini, la magnificence, la lumière. Cette analyse abonde en observations intéressantes et vraies, que suggère à l'auteur la connaissance étendue de la littérature et des arts; mais l'explication des faits manque souvent de profondeur. Une troisième partie est consacrée à l'idée du beau. Burke y réfute d'abord quelques-unes des définitions proposées par les philosophes. Il fait voir que la beauté ne réside ni dans la *proportion*, ni dans la *convenance* des parties, ni dans la *perfection*. C'est peut-être le meilleur chapitre de l'ouvrage. Burke a eu le mérite de montrer que le jugement du beau n'est pas le résultat d'une comparaison, qu'il est instinctif et immédiat. La conclusion qu'il tire de là sert à établir sa définition : « La beauté est le plus souvent une qualité des corps qui agit physiquement sur l'esprit humain par l'intervention des sens; » théorie singulièrement étroite qui ne permet pas d'appliquer le terme de beauté à l'intelligence et à la vertu, et qui réduit l'étude du beau à la recherche des qualités sensibles des objets qui nous paraissent tels. Engagé dans cette voie exclusive, Burke ne s'y arrête plus. Après avoir indiqué les caractères extérieurs de la beauté, comme la petitesse, la délicatesse, le poli, etc., il en cherche la cause efficiente dans les lois de l'organisme et le système nerveux. Tout ce qui est propre à produire une *tension* extraordinaire des nerfs, doit causer une passion analogue à la terreur et, par conséquent, est une source de sublime; tout ce qui produit, au contraire, un relâchement dans les fibres, est un objet beau : telle est la conclusion hypothétique, arbitraire, insuffisante, à laquelle aboutit un ouvrage fort bon à beaucoup d'égards. Esprit fin et pénétrant plutôt que solide, Burke excellait surtout à saisir les nuances les plus délicates des sentiments et des idées. Il a légué à la philosophie de l'art les observations de détails les plus originales et les plus précieuses et une théorie contestable. La *Recherche philosophique sur*

l'origine de nos idées du sublime et du beau a été traduite en français par E. Lagetie de Lavaïsse, in-8, Paris, 1803. C. B.

BURLAMAQUI (Jean-Jacques) naquit en 1694 à Genève, où il occupa longtemps une chaire de droit naturel; mais le mauvais état de sa santé l'ayant obligé à renoncer à l'enseignement, il devint membre du conseil intime de la république, qualité qu'il conserva jusqu'à sa mort, arrivée en 1748. Adoptant les vues libérales de Barbeyrac avec lequel il était lié d'amitié, Burlamaqui fit faire de grands pas à la science du droit naturel et ne contribua pas peu à la répandre. Mais il avait le tort, comme la plupart de ses prédécesseurs, de ne pas la distinguer assez de la morale proprement dite. Loin de penser, comme Hobbes, que la société civile soit tout le contraire de l'état de nature, il admettait une société naturelle dont la société civile n'est que le perfectionnement. Le but de celle-ci est d'assurer à un certain nombre d'hommes réunis sous la dépendance d'une autorité commune le bonheur auquel ils aspirent naturellement, et que l'ordre et les lois peuvent seuls leur procurer. Afin que ce but soit réellement atteint et que l'autorité ne puisse pas faillir à l'intérêt général pour lequel elle est instituée, des garanties sont nécessaires de la part du souverain au profit du peuple, et ces garanties sont la condition indispensable d'une solide liberté. C'est à peu près sur ce principe que reposent toutes les constitutions modernes. Le souverain ne peut avoir au-dessus de lui aucun autre pouvoir pour le juger et lui infliger un châtiment, autrement il perdrait son caractère le plus essentiel : c'est ce que nous appelons aujourd'hui être inviolable et irresponsable. Cependant Burlamaqui accorde au peuple tout entier le droit de reprendre ou de déplacer l'autorité souveraine; mais il préfère aux royautes électives les royautes héréditaires.

On a de Burlamaqui les ouvrages suivants : *Principes du droit naturel*, in-4, Genève, 1747 et souvent réimprimé; — *Principes du droit politique*, in-4, Genève, 1751; — *Principes du droit naturel et politique*, in-4, Genève, 1763, et 3 vol. in-12, 1764 : ce dernier ouvrage n'est que la réunion des deux précédents; — *Éléments du droit naturel*... ouvrage posthume d'après le véritable manuscrit de l'auteur, in-8, Lausanne, 1774. Sous le titre de *Principes du droit de la nature et des gens*, de Félice a donné une édition complète des œuvres de Burlamaqui, accompagnée de beaucoup de notes, 8 vol. in-8, Iverdun, 1766, et Paris, 1791. Une autre édition en a été publiée par M. Dupin, 5 vol. in-8, Paris, 1820. Tous ces écrits se distinguent par la clarté et la précision et offrent un résumé substantiel de la science du droit naturel, au degré où elle était parvenue du temps de l'auteur. J. T.

BURLEIGH (Walter) ou Gauthier BOURLEI, ecclésiastique anglais, né à Oxford en 1275, mort en 1357, avait étudié sous Duns Scot et pris le grade de docteur à Paris. Il y professa avant de retourner en Angleterre, où il fut le précepteur d'Édouard III. Il avait été le condisciple d'Occam. Éprouva-t-il le besoin de se distinguer par quelque différence systématique de son célèbre rival? L'intérêt de sa réputation, qui fut grande aussi à cette époque, le poussait-il à chercher quelque nuance qui empêchât de confondre son école avec celle d'Occam? Ou enfin obéit-il à des convictions sincères? Quelle que soit la cause qui ait exercé sur lui de l'influence, il a développé, sur les universaux, une opinion moins approfondie que celle d'Occam, et différente de celle de Duns Scot. Il nous paraît s'être rapproché du réalisme conciliateur de saint Thomas d'Aquin, qui reconnaît

saît que les universaux, en tant qu'universaux, n'ont point de réalité dans la nature (*non habent esse*), mais qu'ils en ont, en tant qu'ils sont renfermés dans les objets individuels (*secundum quod sunt individua*); aussi les historiens de la philosophie ne sont-ils point d'accord sur la place qu'ils lui assignent dans la grande controverse du moyen âge : Brucker et Tiedmann le regardent comme nominaliste; Tennemann en fait un réaliste. Peut-être n'est-il pas impossible de concilier ces jugements contradictoires.

Dans un livre qu'il a composé sur les universaux, sous la forme d'un commentaire sur l'*Isagogie* de Porphyre, Burleigh, reproduisant les expressions mêmes de la traduction qu'en a donnée Boèce, annonce à l'avance l'intention de s'abstenir de traiter la question dans le sens platonicien, et telle que Porphyre l'a posée. Il n'examinera pas si les universaux sont corporels ou incorporels; il place cette question au delà de l'investigation qu'il se propose; il se promet seulement de faire connaître les opinions des anciens philosophes, principalement celle des péripatéticiens sur la véritable nature des idées de genre et d'espèce. D'après cette entrée en matière, il est facile de voir que le problème ontologique ne sera pas abordé, et, dès que l'auteur se renferme dans le point de vue logique et dialectique, on doit s'attendre à ce que les conclusions, à son insu même, ne seront point complètement défavorables au nominalisme, ou, du moins, qu'elles fourniront des armes contre ses adversaires. Aussi, au terme de ses efforts, Burleigh est-il nominaliste, en tant que regardant les universaux comme de purs noms, lorsqu'on les saisit dans leur conception abstraite, et réaliste en tant qu'il les considère comme des réalités dans leur union avec les objets qu'ils modifient; il est facile de voir qu'ici toute la dispute repose sur le sens que l'on donne au mot réaliste.

Rixner, sans le déclarer exclusivement réaliste, incline cependant à le regarder plutôt comme tel, en se fondant sur le passage suivant, extrait ou résumé de son commentaire sur la *Physique* d'Aristote (tractat. I, c. 1) : « Que le général n'existe pas seulement comme idée dans l'esprit, mais qu'il existe encore en réalité; que, par conséquent, il ne soit pas un pur idéal, mais qu'il soit quelque chose de réel, c'est ce que démontrent les observations suivantes : a, puisque la nature n'a pas seulement pour but, dans ses créations, les individus, mais plus encore les espèces, et que, d'un autre côté, ce que propose la nature ne peut être que quelque chose de réel, existant en soi et en dehors de l'idée, il suit que le général est quelque chose d'existant; b, puisque les appétits naturels cherchent toujours et uniquement le général; comme on voit, par exemple, le désir de manger en général, ne pas convoiter telle ou telle nourriture en particulier; sur ce fondement, nous devons reconnaître que le général n'est pas seulement dans la pensée et dans l'idée, mais encore qu'il est en réalité; c, enfin, puisque les droits, traités, lois, ont tous pour objet le général, il suit encore nécessairement que le général doit être quelque chose de réel, car les commandements généraux doivent avoir une réalité objective et une force obligatoire. »

Tel est le point principal des travaux philosophiques de Walter Burleigh. Quant au reste de ses commentaires sur les diverses parties de la *Logique*, et sur la *Physique* d'Aristote, ils reproduisent, comme l'a fait le moyen âge tout entier, sans en avoir une complète intelligence, les travaux de ce grand philosophe. Peut-être est-il juste de reconnaître que l'exposition de Burleigh a un certain degré de clarté qu'on ne trouve pas

toujours dans les écrivains de cette période, et qui n'échappa point à ses contemporains ; c'est à cette qualité, sans doute, qu'il a dû le surnom de *Doctor planus et perspicuus*. Indépendamment de ses commentaires sur Aristote, publiés à Venise et à Oxford, au xv^e siècle, on a de lui un traité de *Vita et moribus philosophorum* (in-4, Cologne, 1472 ; in-f^o, Nuremberg, 1477), dont l'érudition ne paraît pas fort exacte, s'il est vrai qu'entre autres erreurs, l'auteur confonde Pline le Naturaliste avec Pline le Jeune. H. B.

BUTLER (Joseph), théologien et moraliste anglais, naquit, en 1692, à Wantage dans le comté de Berk. Ses parents étaient presbytériens ; mais il abjura dès sa jeunesse les principes de cette communion, pour embrasser la religion épiscopale. Cinq lettres adressées à Clarke, en 1713, au sujet de sa démonstration de l'existence de Dieu, commencèrent la réputation de Butler comme philosophe. Il y proposait au célèbre théologien des objections conçues avec une rare sagacité contre les preuves de plusieurs attributs divins, entre autres l'omniprésence. Clarke publia les lettres de son jeune adversaire avec ses propres réponses dans la première édition qu'il donna de son ouvrage, et peu après il fournit à Butler une occasion de développer ses talents et ses opinions en le faisant nommer prédicateur à la chapelle du maître des rôles. Quinze sermons prêchés à cette chapelle et publiés en 1726, in-8, ainsi qu'un *Traité de l'analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature*, qui vit le jour en 1756, in-4, achevèrent de placer Butler au nombre des penseurs les plus distingués de l'Angleterre. Après avoir possédé différents bénéfices et avoir été environ un secrétaire du cabinet de la reine Caroline, il fut nommé en 1737 évêque de Bristol, et en 1750 évêque de Durham. Il est mort en 1752.

La doctrine philosophique de Butler est tout entière contenue dans ses sermons et dans une double dissertation sur l'identité personnelle et sur la nature de la vertu, qu'on trouve assez ordinairement imprimée à la suite du *Traité de l'analogie*. Butler a le mérite d'avoir éclairci un des premiers la notion de l'identité du moi, altérée par Locke et surtout par Collins. Il établit avec force que chacun de nous est convaincu de persister toujours le même pendant tout le cours de la vie, et qu'on ne peut révoquer en doute cette croyance, sans ébranler en nous l'autorité de nos facultés intellectuelles et sans tomber dans un scepticisme absolu. Il avait encore vu que la conscience et la mémoire qui nous attestent notre identité ne la constituent pas, « qu'un homme, comme il le dit, est toujours le même homme, qu'il le sache ou qu'il l'ignore ; que le passé n'est pas anéanti pour être oublié, et que les bornes de la mémoire ne sont pas les bornes nécessaires de l'existence. » En morale, Butler a démontré que l'amour de soi est si peu le principe de toutes les affections de la nature humaine, qu'il ne rend pas même compte des tendances personnelles, comme les appétits. L'amour de soi recherche, en effet, les choses comme moyens de bonheur ; les appétits, au contraire, les recherchent, non comme moyens, mais comme fins. Chaque penchant tend à son objet simplement en vue de l'obtenir. L'objet une fois atteint, le plaisir en résulte ; mais il ne fait pas distinctement partie du but de l'agent. Il y a plus, l'amour de soi ne pourrait se développer si tous les désirs particuliers n'avaient pas une existence indépendante ; car il n'y aurait point de bonheur, puisque celui-ci se compose de la satisfaction des différents désirs. Par ces aperçus pleins de justesse, Butler se séparait des moralistes, qui ont placé dans

l'intérêt le motif et la règle de toutes les actions. Il est plus difficile de dire s'il a considéré la faculté morale comme un sentiment ou comme un pouvoir rationnel. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'au-dessus des passions, soit personnelles, soit bienveillantes, il admet l'autorité de la conscience, juge suprême du bien et du mal, chargée de surveiller, d'approuver ou de désapprouver les différentes affections de notre âme, ainsi que les actes de notre vie ; mais il ne se prononce pas sur la nature de la conscience ; il ne se hasarde même pas à la désigner par une dénomination constante. Butler, sous tous ces rapports, se montre un des précurseurs de l'école écossaise ; il a le bon sens et l'exactitude, il a aussi l'indécision et la timidité qui caractérisent les chefs de cette école. Il a paru, en 1821, une traduction française du *Traité de l'analogie de la nature et de la religion*, in-8, Paris. Une excellente édition de ce traité, accompagnée d'une Vie de Butler et d'un examen de ses ouvrages, et suivie des deux dissertations dont nous avons parlé plus haut, avait été publiée en 1809, Londres, in-8, par milord Halifax, évêque de Gloucester. Consultez aussi M. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817* ; — Mackintosh, *Histoire de la philosophie morale*, trad. de l'anglais par M. H. Poret, in-8, Paris, 1834, p. 184 et suiv. ; — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, XIX^e leçon. X.

C. Dans les termes de convention par lesquels certains logiciens désignent les différents modes du syllogisme, la lettre C, quand elle est la première du mot, indique que tous les modes des trois autres figures marqués de cette initiale peuvent être ramenés au mode de la première qui commence par la même lettre ; par exemple, que Cesare et Camestres se ramènent au mode Celarent. Quand cette consonne est placée dans le corps du mot, elle indique que le mode dans le nom duquel elle se trouve, par exemple Baroco ou Bocardo, ne peut être ramené au mode correspondant de la première figure, Barbara, qu'à l'aide d'une démonstration par l'absurde. Voy. CONVERSION, SYLLOGISME.

CABALE, voy. KABBALÉ.

CABANIS (Pierre-Jean-Georges), médecin, philosophe et littérateur, naquit à Cosnac en 1757. Confié, dès l'âge de sept ans, à deux prêtres du voisinage, il manifesta de bonne heure du goût pour le travail et de la persévérance dans ses études. A dix ans, il entra au collège de Brives ; mais là, une sévérité mal entendue, loin d'assouplir et de discipliner un caractère naturellement irritable, n'eut d'autre résultat que de l'exaspérer et de lui donner une raideur dont il eut plus tard beaucoup de peine à se corriger.

Dans les hautes classes, dirigé par des maîtres pleins de bienveillance, Cabanis montra plus de docilité ; mais en rhétorique, maltraité de nouveau par l'un des chefs du collège, il se livra plus que jamais à toute la violence de son caractère ; il lutta d'opiniâtreté avec ses maîtres ; à de nouvelles rigueurs, il répondait par de nouvelles provocations ; enfin, et après plus d'une année de répressions rigoureuses et toujours inutiles, on finit par renvoyer à son père cet enfant rebelle.

Dans la maison paternelle, on ne sut pas mieux s'y prendre : on aigrit encore ce caractère indomptable ; on le mit de nouveau en révolte ouverte, et il fallut plus d'une année encore pour que son père se décidât à changer de méthode : il conduisit à Paris le jeune Cabanis et l'abandonna complètement à lui-même. « Le parti était extrême, a dit plus tard Cabanis dans une notice citée par Ginguéné et conservée dans sa famille, mais cette fois le succès fut complet. » Cabanis

ne se sentit pas plutôt libre du joug que toutes ses forces s'étaient employées à secouer, que le goût de l'étude se réveilla chez lui avec une sorte de fureur. Peu assidu aux leçons de ses professeurs de logique et de physique, il lisait Locke et suivait les cours de Brisson; en même temps il reprenait en sous-œuvre les différentes parties de son éducation première. Deux années s'écoulaient ainsi dans la société des classiques grecs, latins et français.

A l'âge de seize ans, il se livre à des mains étrangères, et va par mer chercher un pays qu'on lui représentait comme à demi sauvage, c'est-à-dire la Pologne: c'était en 1773, à l'époque du premier démembrement de ce malheureux royaume. Il n'y resta que deux années; à dix-huit ans il était de retour à Paris, et y cultivait la société de quelques gens de lettres; il se lia plus particulièrement avec le poète Roucher: celui-ci lui inspira le goût des vers. L'Académie française avait alors proposé, pour sujet de prix, la traduction de quelques fragments de l'*Iliade* en vers français; Cabanis envoya au concours deux morceaux qui, dit-on, ne furent pas même remarqués. Roucher en a depuis inséré quelques passages dans les notes du poème des *Mois*.

Ces succès de société ne pouvaient assurer à Cabanis une existence honorable et indépendante; sa santé, naturellement délicate, s'était altérée; son père le pressait de choisir une profession utile, il se décida pour la médecine. Son premier maître fut Dubreuil; il ne devint jamais ce qu'on appelle un praticien, bien que plus tard il ait été nommé professeur de clinique; les généralités de la science convenaient mieux à son esprit, et d'ailleurs ses liaisons avec les derniers représentants des doctrines philosophiques du XVIII^e siècle donnèrent à ses études une direction toute en dehors de la pratique médicale: la faiblesse de sa santé ne lui aurait guère permis, non plus, d'affronter les fatigues et les inquiétudes qu'entraîne nécessairement une grande clientèle.

Après avoir terminé toutes ses études médicales, Cabanis, pour trouver du repos, sans s'éloigner de Paris, s'était retiré à Auteuil: c'est là qu'il fut admis dans la société de Mme Helvétius et dans l'intimité, par conséquent, des hommes les plus célèbres de l'époque; il y retrouva Turgot, et y fit la connaissance de Diderot, de d'Alembert, Thomas, Condillac et celle du baron d'Holbach; il y vit Jefferson et Franklin. A peu près à la même époque il fut présenté à Voltaire par Turgot; le vieillard de Ferney était venu à Paris pour y faire jouer sa tragédie d'*Irène*; Cabanis lui soumit quelques morceaux de sa traduction de l'*Iliade*, et en obtint quelques encouragements; il eut cependant le bon esprit de reconnaître qu'il n'était pas né pour ce genre de composition, et fit ses adieux à la poésie dans une imitation libre du serment d'Hippocrate intitulé: *Serment d'un médecin*.

Cependant la révolution approchait. Cabanis l'avait d'abord appelée de tous ses vœux, et s'était lié d'une amitié assez étroite avec l'un des plus grands personnages de cette époque, avec Mirabeau. Cabanis partageait toutes les idées de ce grand orateur, et il s'était associé à quelques-uns de ses travaux: c'est à lui que Mirabeau dut son travail sur l'instruction publique. Dans sa dernière maladie, Mirabeau s'était confié aux soins de Cabanis. Les versions les plus contradictoires ont été répandues sur la nature des graves accidents qui s'étaient déclarés chez Mirabeau: Cabanis n'y a vu qu'une péri-cardite suraiguë, et il en a publié la relation, en 1791, sous le titre de *Journal de la maladie et de la mort d'Hor.-Gabr.-Vict. Riquetti de Mirabeau*.

Cabanis s'était lié, et plus étroitement encore, avec un savant illustre devenu aussi l'un des principaux personnages de la révolution: nous voulons parler de Condorcet, qui rivalisa de talents et de malheurs avec les Girondins; Cabanis lui rendit le dernier service qu'un philosophe de son école pouvait rendre à un philosophe en d'aussi grandes calamités. Quand la tourmente révolutionnaire en vint à menacer les hommes les plus purs, Condorcet se fit donner par son ami Cabanis un morceau d'extrait de stramonium, poison bien plus actif que la ciguë, à l'aide duquel ce philosophe mit fin à ses jours dans la nuit qui suivit son arrestation. « Je ne leur demande qu'une nuit, » disait Condorcet, tant cet infortuné était sûr d'échapper ainsi à l'échafaud.

Cabanis recueillit les derniers écrits de Condorcet; il épousa plus tard sa belle-sœur, Charlotte Grouchy, sœur du maréchal de ce nom. Pendant la Terreur, il s'était exclusivement livré à la pratique de son art et, pour s'effacer davantage, il s'était fait attacher au service médical d'un hôpital. C'est dans cet asile de la douleur et sous la livrée de la misère qu'il trouva le moyen de sauver une foule de malheureux proscrits.

Après le 9 thermidor, en l'an III, Cabanis commença sa carrière publique; il fut nommé professeur d'hygiène à l'École centrale de Paris; en l'an IV, il fut élu membre de l'Institut national, classe des sciences morales et politiques, section de l'analyse des sensations et des idées; en l'an V, il fut nommé professeur de clinique à l'École de santé, et, en l'an VI, représentant du peuple au Conseil des Cinq-Cents.

Cabanis ne fut pas étranger au mouvement du 18 brumaire, et plus tard cette circonstance, jointe à son mérite personnel, ne contribua pas peu à le faire entrer au sénat conservateur. Il conserva, du reste, dans cette assemblée, ses opinions philosophiques et politiques, et fit partie de la minorité.

Cabanis ne pouvait rien désirer de plus, il était arrivé aux plus grands honneurs en passant par l'enseignement; il avait réalisé en quelque sorte ce que plus tard Napoléon disait de l'Université, quand il voulait que ce grand corps eût ses pieds dans les bancs de l'école et sa tête dans le sénat.

Mais Cabanis ne devait point jouir longtemps de sa haute position; sa santé, naturellement précaire, s'altérait de plus en plus: au commencement de 1807, il éprouva une première attaque d'apoplexie; il interrompit dès lors tout travail intellectuel, et quitta Auteuil pour aller passer la belle saison près de Meulan, chez son beau-père; l'hiver suivant, il s'établit dans une maison près du village de Rueil. Les soins les plus assidus et les plus éclairés ne purent conjurer de nouveaux accidents: le 5 mai 1808, il succomba à une nouvelle attaque d'apoplexie, à l'âge de cinquante-deux ans.

Les ouvrages de Cabanis peuvent être partagés en trois séries bien distinctes: les uns sont purement littéraires, les autres embrassent les questions médicales, et les autres portent sur des questions de philosophie.

Nous n'avons ici à nous occuper que des derniers, et plus particulièrement des douze mémoires publiés d'abord en 1802 sous le titre de *Traité du physique et du moral de l'homme*, et augmentés, en 1803, de deux tables, l'une analytique, par M. Destutt de Tracy, et l'autre alphabétique, par M. Sue. C'est l'ouvrage connu aujourd'hui sous le titre de *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Les six premiers mémoires, ayant été lus à l'Institut en 1796 et 1797, se trouvent imprimés dans les deux premiers vo-

lumes de la cinquième classe ; les autres ont été publiés ultérieurement.

Les premiers mémoires renferment des considérations générales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales : un court historique en forme de préambule. Cabanis veut tout d'abord prouver que Pythagore, Démocrite, Hippocrate, Aristote et Epicure ont fondé leurs systèmes rationnels et leurs principes moraux sur la connaissance physique de l'homme ; mais, en même temps, il déclare qu'on ne sait rien de précis sur la doctrine de Pythagore, et qu'on peut en dire autant de Démocrite. Quant à Hippocrate, il ne mentionne guère que ses travaux en médecine. Il termine par quelques mots sur Epicure, et arrive immédiatement à Bacon. De Platon il n'est parlé qu'en termes de mépris : « Les rêves de Platon, dit Cabanis, convenaient aux premiers Nazaréens et ne pouvaient guère s'allier qu'avec un fanatisme sombre et ignorant. »

Arrivé aux temps modernes, Cabanis a réservé toute son admiration pour les chefs de l'école sensualiste, pour Hobbes, Locke, Helvétius et Condillac ; toutefois, son admiration, dit-il, ne l'empêchera pas de regretter qu'Helvétius et Condillac aient manqué de connaissances physiologiques. Broussais disait précisément la même chose de Destutt de Tracy. « Si Condillac eût mieux connu l'économie animale, dit Cabanis, il aurait senti que l'âme est une *faculté* et non pas un *être*, » c'est-à-dire que Condillac serait resté un pur matérialiste. Quant à Descartes, Cabanis a bien voulu le mentionner, mais avec des restrictions, ses erreurs ne devant pas nous faire oublier, dit-il, les services qu'il a rendus à la raison humaine.

Tel est, suivant Cabanis, le tableau rapide des progrès de l'analyse rationnelle ; ce philosophe y voit déjà clairement un rapport étroit entre les progrès des sciences morales et ceux des sciences physiologiques ; mais ce rapport devra se retrouver encore bien mieux dans la nature même des choses.

Pour exposer convenablement cette nature des choses, Cabanis pose d'abord en fait que la sensibilité physique est le principe le plus général que fournisse l'analyse des facultés intellectuelles et des affections morales, et il en conclut que le physique et le moral se confondent à leur source ; ou, en d'autres termes, que le moral n'est que le physique considéré sous certains points de vue plus particuliers.

Cette proposition paraît tellement démontrée à Cabanis, qu'il ne cherchera pas même à en donner la preuve. Si cependant on trouvait qu'elle a besoin de développement, il suffirait, suivant lui, d'observer que les opérations de l'âme ou de l'esprit *résultent* d'une suite de mouvements exécutés par l'organe cérébral. Singulier complément d'une proposition dénuée elle-même de preuves, qu'une observation absolument impraticable ! Quels sont, en effet, les prétendus mouvements invoqués ici par Cabanis ? Il suffirait, dit-il, de les observer : mais qui a jamais pu les observer ? et quand ils seraient observables, comment en inférer que la pensée résulte de ces mouvements ?

Après avoir posé ainsi cette pierre d'attente de tout son édifice, Cabanis traite incidemment des tempéraments, puis il revient aux organes particuliers du sentiment ; son but est surtout de prouver que la connaissance de l'organisation répand beaucoup de lumière sur la formation des idées. Cette proposition peut être vraie ; mais Cabanis nous montre qu'il n'avait lui-même

qu'une connaissance fort imparfaite des faits d'expérimentation ; il assure, par exemple, que ce sont véritablement les nerfs qui sentent ; que c'est non-seulement dans le cerveau et dans la moelle allongée, mais aussi dans la moelle épinière, que l'individu perçoit les sensations ! et il ajoute que sans ces connaissances il est impossible de se faire des notions complètement justes de la manière dont les instruments de la pensée agissent pour la produire !

Étrange manière de raisonner ! Cabanis, d'une part, se contente des notions les plus superficielles et les plus inexactes pour se rendre compte des phénomènes de la pensée, et d'autre part, il assure que cette pensée, qui a par-dessus elle des instruments matériels, est néanmoins *produite* par ces mêmes instruments !

Les mémoires suivants sont consacrés à l'histoire physiologique des sensations : c'est du moins le but que se proposait Cabanis ; mais il n'y a véritablement ici aucune histoire physiologique. Au lieu de nous exposer, par exemple, quel est le mode d'action des corps extérieurs sur les organes de sensations spéciales, de nous dire ce qui se passe dans chacun de ces organes sous l'influence des divers excitants, Cabanis s'est jeté dans l'idéologie de l'époque : ce qu'il prétend démontrer, c'est que les impressions reçues par les organes sont également la source de *toutes* les idées et de *tous* les mouvements. Nous ne cherchons pas à résumer la première partie de cette proposition, savoir que *toutes* les idées proviennent des impressions faites sur les organes ; nous dirons seulement que l'école à laquelle appartenait Cabanis a cela de particulier, en psychologie comme en physiologie, qu'elle n'a jamais pu concevoir un fait d'activité sans un fait préalable de sensibilité : il lui faut d'abord, et à toute force, une sensation, et elle veut que celle-ci vienne toujours du dehors. Cabanis change les mots, mais il accepte l'idée fondamentale ; seulement, il trouvait que ses maîtres avaient un peu trop restreint la source des sensations : il voulait qu'il en vint aussi du dedans ; il disait qu'en idéologie, il conviendrait de faire la part des idées qui révèlent des sensations internes. Cabanis, en cela, avait parfaitement raison ; il y avait là toute une source de sensations, qui avait été négligée par ses prédécesseurs : ceux-ci n'avaient tenu compte que du toucher externe, en quelque sorte. Or, il est évident que du sein même des organes il surgit une foule de sensations, et de sensations qui doivent, pour une bonne part, contribuer à la formation des idées. Cette extension devait donc être faite ; et nous ajouterons que Cabanis a été aussi loin que possible dans ce sens : ceci l'a conduit à exposer, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, un ordre tout entier de déterminations ; nous voulons parler des déterminations *instinctives*. Cabanis a bien traité cette question : il a fait voir que sur ce point les idées d'Helvétius étaient erronées ; qu'il est une foule de déterminations tout à fait en dehors de l'expérience et de la raison, pour lesquelles il n'est nullement besoin d'éducation, qui tout d'abord acquièrent leur plus haut degré de perfection, parce qu'elles émanent d'une source tout à fait distincte, c'est-à-dire de l'*instinct*.

Il est d'autres faits que Cabanis avait encore parfaitement remarqués, mais son système légarait à chaque instant ; en voici de nouvelles preuves. *Nous savons avec certitude*, dit-il, *que l'attention modifie directement l'état local des organes* ; et il ne se demande pas ce que c'est au fond que cette attention qui jouit ainsi du privilège de modifier ses propres organes ; cela

lui paraît tout simple, tout naturel, et il pense avoir fait suffisamment connaître cette faculté en la mentionnant en ces termes : *l'attention de l'organe sensitif!* Et pour rendre compte de certaines impressions sur le moral de l'homme, il pense avoir tout dit en affirmant que *c'est l'attention de l'organe sensitif qui met les extrémités nerveuses en état de recevoir ou de leur transmettre l'impression tout entière.* Il ne se demande pas ce que c'est que cette *attention* de l'organe sensitif, et comment un organe sensitif peut avoir une attention.

Mais ce n'est pas tout. Les sensualistes antérieurs à Cabanis, purs idéologues qu'ils étaient, s'étaient bornés à dire, ou du moins à faire entendre, que c'est le cerveau qui *produit* la pensée; Cabanis, fort de ses connaissances physiologiques, croit fermement qu'il va compléter cette doctrine et la mettre hors de doute. Pour cela il s'est servi d'une comparaison qui depuis a acquis une sorte de célébrité. « Pour se faire une idée juste, dit-il, des opérations d'où résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion. » Mais Cabanis n'a pas entendu faire ici un simple rapprochement; il y a pour lui similitude complète entre ces prétendues opérations. Pour le prouver, il commente ainsi son texte. Et d'abord, pour ce qui concerne les *impressions*, « ce sont, dit-il, des aliments pour le cerveau; les impressions cheminent vers cet organe, de même que les aliments cheminent vers l'estomac. » Puis le cerveau et l'estomac entrent en activité. « En effet, reprend Cabanis, les impressions arrivent au cerveau, le font entrer en activité, comme les aliments, en tombant dans l'estomac, l'excitent à la sécrétion, etc. » Ce n'est pas tout encore : « Nous voyons, poursuit Cabanis, les aliments tomber dans l'estomac avec les qualités qui leur sont propres; nous les en voyons sortir avec des qualités nouvelles, et nous en concluons qu'il leur a fait véritablement subir cette altération; nous voyons également les impressions arriver au cerveau... isolées, sans cohérence... mais le cerveau entre en action, il réagit sur elles, et bientôt il les renvoie métamorphosées en idées. » Maintenant voici la conclusion. « Donc, nous concluons avec certitude que le cerveau digère les impressions, et qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée! »

Cabanis n'avait-il pas bien fait de mettre sa physiologie au service des sensualistes? n'avait-il pas fait voir avec certitude comment les choses se passent? Voilà cependant comment les doctrines de Locke, d'Hélyétius et de Condillac avaient d'abord été complétées par Cabanis; voilà les documents sans réplique qu'une observation prétendue positive était venue donner à l'idéologie du XVIII^e siècle; voilà enfin comment Cabanis avait cru devoir définitivement matérialiser l'intelligence!

Mais, hâtons-nous de le dire, cette déplorable théorie de la formation des idées est rachetée, dans l'ouvrage de Cabanis, par une suite non interrompue de recherches pleines d'intérêt : ce philosophe traite successivement de l'influence des âges, des sexes, des tempéraments, du régime et du climat, sur les idées et les affections morales; ici, il se montre observateur consciencieux et écrivain élégant : ses considérations sur les âges et les sexes rappellent quelques-uns des beaux passages de J. J. Rousseau.

Mais, dans ses théories physiologiques, il reste souvent en contradiction avec lui-même. Ainsi, après avoir eu la prétention de tout expliquer

dans l'économie animale par les lois générales de la physique ou de la mécanique, après avoir dit que les causes de l'organisation de la matière, de la formation du fœtus, et des manifestations intellectuelles, *ne sont pas plus difficiles à découvrir que celles d'où résulte la composition de l'eau, de la foudre, de la grêle, etc.* (Mémoire X, § 11), il ne veut rien moins qu'un principe particulier et distinct pour l'accomplissement des actes de l'économie.

Non-seulement il n'est pas *organicien*, comme on l'entend aujourd'hui; il ne croit pas, comme certains physiologistes contemporains, qu'il n'y a dans l'homme que *des phénomènes physiques*; mais il n'est pas même de l'école vitaliste de Bichat. Bichat, en effet, à peu près à la même époque que Cabanis, professait qu'il suffit de quelques *propriétés vitales* pour que tous les phénomènes se manifestent en nous. Pour tirer le monde du chaos, disait-il, Dieu n'a eu besoin que de douer la matière de propriétés générales; pour organiser une portion de cette même matière, pour l'animer, il lui a suffi de la douer de propriétés spéciales.

Mais Cabanis, nous le répétons, n'est pas de l'école de Bichat, qui alors était celle de Paris : il est de l'école de Barthez ou de Montpellier; il spiritualise davantage la vie; il n'admet pas seulement des propriétés, des facultés; il admet un principe, un être distinct. *Quelle idée que l'on adopte*, dit-il (Mémoire IV, § 1), *sur la cause qui détermine l'organisation, on ne peut s'empêcher d'admettre un principe que la nature fixe ou répand dans les liqueurs séminales.* Plus loin (*loco cit.*), il affirme non moins positivement, *qu'aux éléments matériels de l'économie se joint un principe inconnu quelconque.*

On voit quelle est la différence des trois écoles physiologiques contemporaines : les unes ne veulent voir en nous que de simples phénomènes physiques, et tels que, pour les manifester, la matière animale n'a pas besoin d'être régie par d'autres lois que celles qui gouvernent la matière inorganique; d'autres admettent qu'indépendamment des phénomènes physiques, il y a des phénomènes qui attestent des propriétés spéciales, c'est-à-dire des propriétés vitales; d'autres enfin veulent qu'aux éléments matériels se joigne, s'ajoute un principe inconnu quelconque qu'ils appellent âme, archée, ou principe vital.

Cabanis est de ce nombre, et Bichat aurait pu lui adresser, sur ce dernier point, le reproche que lui, Cabanis, adressait à Condillac au sujet du principe de l'intelligence. Nous avons vu que Cabanis disait, en parlant de Condillac, que, si cet idéologue avait eu des notions plus exactes sur l'économie animale, il n'aurait pas fait de l'âme un être distinct ou un principe, mais bien une faculté ou une propriété; or Bichat aurait pu semblablement dire à Cabanis, qu'avec des notions plus exactes en anatomie générale, il n'aurait pas fait, non plus, de la vie un être distinct ou un principe, mais un ensemble de propriétés.

Maintenant que l'on connaît les opinions que professait Cabanis sur ce point de doctrine, il pourra paraître assez étrange que, dès cette même époque, il n'ait pas été tout d'abord conduit à adopter des idées analogues sur les fonctions de l'âme. Comment se fait-il, en effet, que, par le fait de ses observations en physiologie, et de la rectitude naturelle de son esprit, Cabanis ait compris que la vie ne saurait être une *résultante*, un *produit* du jeu des organes; et qu'il n'ait pas également senti que, pour les manifestations intellectuelles, il faut, de toute nécessité, ou un

principe immatériel analogue, susceptible d'entrer en conflit avec les organes, ou, comme le voulait Stahl, un seul et même principe chargé, d'une part, d'organiser la matière, de l'animer, et, d'autre part, une fois le cerveau développé, de se montrer cause efficiente de toutes les manifestations mentales?

Ceci est d'autant plus inexplicable, que la logique est la même dans les deux cas. Aussi les matérialistes complets le sont aussi bien pour la vie que pour l'âme : d'un côté comme de l'autre, ils ne voient que de la matière et des phénomènes physiques. Or, Cabanis ne fait pas difficulté de spiritualiser la vie, et il ne lui répugne pas de matérialiser l'âme ! dans l'une il voit un principe, dans l'autre un résultat, et son livre tout entier roule, au fond, sur ces deux points. Donc, quand il dit que dans l'homme il n'y a que du physique, il faut entendre cela pour l'intelligence et non pour la vie. Mais ces doctrines n'ont pas toujours été celles de Cabanis ; il est venu, dans le cours de sa vie, une époque mémorable où un grand changement s'est opéré dans son esprit relativement aux causes premières.

Vers 1805, un homme jeune encore, mais qui, depuis, s'est fait connaître par des travaux estimables, vint partager la retraite où vivait Cabanis. Nourri de la lecture des anciens, versé profondément dans les doctrines de la philosophie stoïcienne, dont il se proposait même d'écrire l'histoire, ce jeune homme, qui n'est autre que M. Fauriel, eut avec Cabanis de longs entretiens ; il discutait avec lui ces hautes questions qui de tout temps, ont si vivement intéressé les esprits distingués. Empruntant à la philosophie du Portique de sublimes enseignements, il montrait sans doute à Cabanis l'insuffisance des doctrines physiologiques entées sur la philosophie du xviii^e siècle. Cabanis finit insensiblement par modifier ses idées, non sur les causes premières des phénomènes vitaux, mais sur les causes premières des phénomènes intellectuels, puis sur celles des phénomènes du monde physique ou de l'univers.

De là sa fameuse lettre à M. Fauriel sur les causes premières ; lettre publiée en 1824 et subrepticement par Bérard, de Montpellier, avec des notes, sur l'esprit desquelles nous n'avons pas à nous expliquer.

Cabanis aurait pu véritablement donner ces nouvelles idées comme le complément logique de celles qu'il avait émises dans son ouvrage, du moins en ce qui concerne le moral de l'homme.

Le matérialisme auquel il visait autrefois était réellement en désaccord avec son spiritualisme physiologique, et sa théorie de la sécrétion des idées n'était qu'un hors-d'œuvre ridicule.

Dans sa lettre à M. Fauriel il se montre conséquent avec ses doctrines fondamentales ; mais il tombe dans le stahlianisme, auquel ne pouvait manquer de le conduire son principe vital inné.

Il persiste encore à soutenir, il est vrai, que toutes nos idées, que tous nos sentiments, que toutes nos affections, en un mot que tout ce qui compose notre système moral, est le produit des impressions qui sont l'ouvrage du jeu des organes ; mais il se pose une question toute nouvelle et qui montre que son esprit était enfin dégagé des préjugés de son école : il se demande si, pour cela, on est en droit d'affirmer que la dissolution des organes entraîne celle du système moral et surtout de la cause qui relie ce même système.

Si donc Cabanis est resté trop exclusif, trop sensualiste, en ce qui concerne les éléments de la pensée, ou plutôt, les matériaux des idées, il

devient tout à fait spiritualiste quant au principe de l'intelligence, puisqu'il conclut qu'à raison de son innéité et de sa nature non matérielle, ce principe ne saurait partager la dissolution de la matière organique.

Le moi, dit-il, ainsi que tout le système moral auquel il sert de point d'appui, de lien, ou plutôt la force vitale elle-même, est le simple produit des actions successives des organes et des impressions transmises ; ou bien les combinaisons systématiques des organes, leur développement successif et leurs facultés et fonctions sont déterminés par un principe actif : telle est, en effet, l'alternative que se sont toujours posée les philosophes et les physiologistes. Cabanis examine à fond ce double problème ; il pèse le pour et le contre, aidé cette fois par les lumières de la physiologie moderne et de la philosophie antique, et il conclut que le principe vital dont il fera tout à l'heure le principe mental, est, non pas le résultat des actions des parties, non pas même, ajoute-t-il, une propriété attachée à une combinaison animale, mais une substance, un être à part et distinct : proposition qu'il avait en quelque sorte ébauchée dans ses *Rapports du physique et du moral de l'homme*, en donnant le principe vital comme surajouté par la nature aux éléments matériels de l'économie ; mais ici il la complète en avouant que ce principe fonctionne plus tard comme principe de l'âme ou du moi : le principe vital est sensible, dit-il, par conséquent la conscience du moi lui est essentielle.

Ainsi par cela même que Cabanis croyait déjà à l'immatérialité et à l'innéité du principe de la vie, il s'est trouvé amené à croire à l'immatérialité et à l'innéité du principe de l'intelligence, puisque c'est tout un pour lui, et enfin comme conséquence encore de la préexistence de ce principe, il est forcé de croire à sa persistance après la mort.

La persistance du principe vital, dit-il (*Lettre, etc.*, 74), après que le système a cessé de vivre, entraîne celle du moi.

Ajoutons que Cabanis n'a pas formulé ces propositions comme des articles de foi ; il a examiné toutes les raisons produites de part et d'autre et il termine en disant : Tels sont les motifs qui peuvent faire pencher la croyance d'un homme raisonnable en faveur de la persistance du principe vital ou du moi, après la cessation des mouvements vitaux dans les organes.

Cabanis, du reste, n'émettait à ce sujet que des probabilités ; il a eu soin de le rappeler à la fin de sa lettre : N'oublions pas, dit-il, que nous sommes ici dans le domaine des probabilités.

Aussi a-t-il assigné une somme diverse de probabilités en raison de l'étendue des croyances sur tous les points.

Il trouve par exemple que pour ce qui est de cet ensemble d'idées et de sentiments que nous regardons comme identifiés avec le moi et sans lesquels nous le concevons difficilement ; si on se demande s'il peut encore subsister quand les fonctions organiques, dont il est tout entier le produit, ne s'exécutent déjà plus ; on trouve que les probabilités favorables à l'affirmative deviennent plus faibles.

Et dans l'hypothèse de Cabanis elles devaient, en effet, être devenues plus faibles, puisqu'il ne voyait dans cet ensemble, dans ce système moral, qu'un simple produit des impressions faites sur les organes, et par suite des fonctions de l'économie ; mais s'il est resté trop exclusif sur ce point, il n'en a pas moins fini par individualiser et par immatérialiser son double principe de la vie et de l'intelligence humaine.

Maintenant à quelles idées Cabanis était-il

arrivé sur la cause première des phénomènes de l'univers? Cabanis, nous l'avons vu, avait déjà reconnu l'existence et l'unité de cette cause sous le nom de *nature*, mais sans s'expliquer sur aucun de ses attributs; ici il ne fait pas difficulté de lui accorder de l'intelligence et de la volonté: aujourd'hui on l'accuserait, sans doute, de *panthéisme*, car il ajoute que ce principe d'intelligence doit être partout, puisque partout la matière tend à s'organiser.

Du reste, sa physiologie générale ressemble à sa physiologie de l'homme: il trouve que l'idée d'un système purement mécanique de l'univers ne peut entrer que dans peu de têtes, et qu'il faut toujours supposer une intelligence et une volonté dans cette cause générale.

Cabanis, en physiologie humaine, n'avait pas voulu se contenter des propriétés vitales de Bichat; il ne croit pas, non plus, que tous les phénomènes de l'univers soient le simple résultat des propriétés de la matière; il ne croit pas, comme Bichat, qu'il aurait suffi à Dieu, pour tirer le monde du chaos, de douer la matière de trois ou quatre propriétés: il voit dans l'ordonnance et dans la marche universelle des choses, une intelligence qui veille, et une volonté qui agit.

Mais Cabanis ne va pas plus loin dans sa croyance; pour lui cette cause est, comme il le dit, une *intelligence voulante*, et rien de plus. L'intelligence et la volonté lui sont essentielles; mais il ne se croit pas fondé à la revêtir d'autres attributs, tels que la bonté ou la justice, par exemple. Là s'arrêtent ces probabilités qui, du reste, lui paraissent plus fortes encore pour la cause première que celles qui militent en faveur de l'existence d'un principe immatériel dans l'homme.

Telles sont les modifications ou plutôt les extensions que les idées de Cabanis avaient éprouvées vers les derniers temps de sa vie, à une époque où son intelligence n'était affaiblie ni par l'âge, ni par la maladie; il avait alors à peine cinquante ans!

On ne saurait donc regarder sa lettre à M. Faurl com me une palinodie, ou comme une rétractation; c'est le dernier mot d'un penseur, d'un physiologiste de bonne foi, dont les idées étaient devenues plus justes et surtout plus étendues.

Les ouvrages publiés par Cabanis sont les suivants: *Observations sur les hôpitaux*, in-8, Paris, 1789; — *Journal de la maladie et de la mort d'Hor.-Gabr.-Vict. Riquetti de Mirabeau*, in-8, ib., 1791; — *Essai sur les secours publics*, in-8, ib., 1796; — *Mélanges de littérature allemande, ou Choix de traductions de l'allemand*, in-8, ib., an V (1797); — *du Degré de certitude en médecine*, in-8, ib., 1797, et in-8, ib., 1802, avec des notes; — *Rapport fait au Conseil des Cinq-Cents sur l'organisation des écoles de médecine*, in-8, an VII (1799); — *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle constitution*, in-12, ib., 1799; — *Traité du physique et du moral de l'homme*, in-8, Paris, 1802, 2 vol. in-8; ib., 1803, augmenté de deux tables: l'une analytique, par M. Destutt de Tracy, l'autre alphabétique, par M. Sue, 2 vol. in-8, ib., 1815, sous le titre de *Rapport du physique et du moral de l'homme*; 2 vol. in-8, ib., 1824, avec la table et quelques notes de M. Pariset; 3 vol. in-12, ib., 1824, avec les tables et une Notice sur la Vie de l'auteur, par Boisseau; — *Coup d'œil sur la révolution et la réforme de la médecine*, in-8, ib., an XII (1804); — *Observations sur les affections catarrhales*, in-8, ib., 1807; — *Lettre à M. F. sur les causes premières avec des notes,*

par Bérard, in-8, ib., 1824. — Dans l'édition publiée en 1823-25, par Thurot, on trouve encore quelques autres travaux de Cabanis: tels que la Note sur le supplice de la guillotine; le Travail sur l'éducation publique; une Note sur un genre particulier d'apoplexie; deux Discours sur Hippocrate; une Notice sur Benj. Franklin; un Éloge de Vicq-d'Azir; une Lettre sur les poèmes d'Homère; des Fragments de sa traduction de l'Iliade, et le Serment d'un médecin. M. L. Peisse a donné une excellente édition, annotée, des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1844, in 8. F. D.

CAÏUS, philosophe platonicien du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Il passe pour avoir enseigné la philosophie, sans doute la philosophie platonicienne, au célèbre Galien. C'est tout ce qu'on sait de lui, car il n'a laissé aucun écrit.

CAJETAN (Thomas de Vio, dit), né à Caiète, aujourd'hui Gaète, le 20 février 1469, entra à l'âge de seize ans chez les dominicains, professa avec succès la théologie à Brescia et à Pavie, devint procureur de son ordre en 1500, général en 1508, cardinal en 1517, et fut envoyé en Allemagne, l'année suivante, avec le titre de légat, pour opérer un rapprochement entre le saint-siège et Luther. Au retour de cette mission qui ne put réussir, malgré les talents du négociateur, Cajetan obtint l'évêché de Caiète, qu'il conserva jusqu'en 1530. Rappelé à Rome vers cette époque par Clément VII, il mourut dans cette ville le 9 août 1534. Le nom de Cajetan appartient principalement à l'histoire de l'Église; cependant, parmi ses nombreux ouvrages, qui ont la plupart pour objet des points de théologie ou de discipline ecclésiastique, la philosophie peut revendiquer des commentaires sur la *Somme* de saint Thomas, sur les *Seconds Analytiques* d'Aristote, les *Calogories*, le traité de *l'Âme*, les livres du *Ciel et du Monde*, et la *Physique*. Quelques-uns de ces commentaires ont vu le jour; d'autres sont restés manuscrits. Voy. la notice étendue consacrée au cardinal Cajetan par Quetif et Echard, dans la *Bibliothèque des Frères Prêcheurs*, t. II, p. 14 et suiv. X.

CALANUS. Tel est le nom sous lequel les auteurs grecs nous ont conservé le souvenir d'un philosophe indien, d'un gymnosophe, ou, comme nous dirions aujourd'hui, d'un brahmane qui s'attacha à la fortune d'Alexandre le Grand. Son vrai nom, suivant Plutarque (*Vie d'Alexandre*), était Spines; mais parce qu'à tous ceux qui l'abor daient il adressait le mot *cala* qui, dans sa langue, signifiait *salut*, les Macédoniens l'appellèrent Calanus. Il serait du plus haut prix pour l'histoire de la philosophie que l'on eût conservé de ce personnage quelques paroles, quelques sentences philosophiques ou religieuses; mais nous ne connaissons absolument de lui que sa mort extraordinaire. Arrivé à l'âge de quatre-vingt-six ans, et ne pouvant supporter les infirmités et les maladies qu'il s'était attirées en changeant de climat pour suivre le conquérant de l'Asie, Calanus se brûla avec une pompe tout à fait théâtrale, couvert de vêtements somptueux, sur un bûcher parfumé, en présence d'Alexandre et de son armée rangée en bataille. On dit qu'avant de mourir il prononça ces paroles: «Après avoir vu Alexandre et perdu la santé, la vie n'a plus rien qui me touche. Le feu va brûler les liens de ma captivité. Je vais remonter au ciel et revoir ma patrie.» Ses funérailles furent célébrées par une orgie où plusieurs des convives d'Alexandre perdirent la vie. Voy. GYMNOSOPHISTES.

CALENTES ou **CADENTES**. Terme de convention mnémonique par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure

du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

CALKER (Frédéric), philosophe allemand, professeur à l'Université de Bonn depuis 1818, auteur d'un grand nombre d'ouvrages : sur la *Signification de la philosophie*, Berlin, 1818; *Théorie des lois primitives du vrai, du bon et du beau*, Berlin, 1820; *Propédeutique de la philosophie*, Bonn, 1820; *Règles de la pensée ou Logique et Dialectique*, Bonn, 1822. De tous ces écrits, le plus important est celui qui traite du vrai, du bien et du beau. Il ne peut pourtant pas mériter à son auteur le renom de penseur original. Il ne fait guère que reproduire les idées de Fries (voy. ce nom) en leur donnant une forme systématique et en se servant d'une terminologie qui lui est propre. Comme son maître, il semble incertain entre Kant et Jacobi, mais il finit par incliner vers ce dernier. En dernière analyse, tout a pour lui sa raison suffisante et sa fin dans la foi, considérée sous trois aspects, dans la connaissance, dans l'amour, dans l'action. Fries n'a pas manqué de faire remarquer lui-même que Calker, en donnant une place considérable à l'amour parmi les jouissances de l'âme humaine, n'a fait que se conformer à ses propres opinions.

CALLICLÈS. Nous ne connaissons Calliclès que par le *Gorgias* de Platon, où il nous est représenté comme un Athénien de distinction, intimement lié avec les sophistes, très-vivement pénétré de leur esprit et de leurs doctrines, mais n'en faisant pas métier pour s'enrichir, et n'en développant que pour son propre compte les conséquences morales et politiques. Il n'est pas possible de croire que ce personnage soit imaginaire, lorsque tous les autres noms, chargés d'un rôle dans les drames philosophiques de Platon, apparaissent non-seulement à l'histoire, mais à l'histoire contemporaine. Selon Schleiermacher (*Introd. au Théétète*, p. 335), Calliclès n'est qu'un prête-nom, et c'est Aristippe que Platon veut frapper en lui; cette conjecture peut être vraie, mais il est difficile de la changer en certitude. Quoi qu'il en soit, généralisant les idées qu'il s'était faites de la législation et du gouvernement dans la société démocratique où il vivait, Calliclès regardait les lois comme l'œuvre de la multitude pour contenir les hommes qui pourraient s'élever au-dessus d'elle, comme l'œuvre des faibles pour enchaîner les forts. Il n'est pas le seul homme de son temps à qui on ait attribué des opinions de ce genre; si nous en croyons Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, p. 318, édit. de Genève; *Hyp. Pyrrh.*, p. 155), elles appartenaient aussi à Critias, l'un des trente tyrans d'Athènes.

CALLIPHON, philosophe très-obscur dont nous ne connaissons absolument rien, sinon cette opinion citée et adoptée par Carnéade, que le souverain bien consiste dans l'alliance du plaisir et de la vertu, en laissant toutefois à la vertu la prépondérance. Le nom même de Calliphon ne nous est connu que par cette obscure mention de Carnéade. Voy. Cicéron, *Acad.*, lib. II, c. XLII et XLV; de *Finitibus*, lib. II, c. VI; *Tuscul.*, lib. V, c. XXX et XXXI.

CAMERARIUS (Joachim I^{er}), littérateur et savant universel, disent les biographes, naquit à Bamberg, en 1500, et mourut en 1574. Son vrai nom est Liebhard; *Camerarius* n'est qu'un surnom donné à sa famille dont plusieurs membres avaient été chambellans. Enfin il est appelé Joachim I^{er} pour qu'on ne le confonde pas avec son fils dit *Camerarius junior*, médecin distingué de son temps. Il prit une grande part aux affaires religieuses et politiques de son siècle. Possédant à un très-haut degré de perfection l'intelligence du grec et du latin, il fit passer avec bonheur

plusieurs ouvrages de la première de ces deux langues dans la seconde. Il avait à peine treize ans, que ses maîtres n'avaient déjà plus rien à lui apprendre. Ami de Mélanchthon, il rédigea, de concert avec lui, l'acte célèbre connu sous le nom de *Confession d'Augsbourg*. Naturellement grave et sérieux, Camerarius ne parlait, dit-on, que par monosyllabes, même à ses enfants. Il avait une aversion si prononcée pour le mensonge qu'il le trouvait impardonnable jusque dans la plaisanterie. Grammairien, poète, orateur, historien, médecin, agronome, naturaliste, géomètre, mathématicien, astronome, antiquaire, théologien, Camerarius s'est fait aussi un certain nom en philosophie. Il passait surtout pour posséder supérieurement l'histoire ancienne de cette science. Éditeur d'Archytas, commentateur d'Aristote, de Xénophon, de Cicéron, et de quelques autres écrivains de l'antiquité, il s'était appliqué à pénétrer les doctrines mystérieuses des pythagoriciens, et donnait, avec connaissance de cause, la préférence à la morale d'Aristote sur les morales stoïcienne et épicurienne. Il répétait, avec Cicéron, que les platoniciens et les académiciens différaient bien plus dans les mots que dans les choses. Parmi ses cent cinquante ouvrages indiqués dans les *Mémoires* de Nicéron, t. XIX, nous n'en trouvons qu'un assez petit nombre qui soient relatifs à la philosophie. Ce sont les suivants : *Præcepta morum ac vite, accomodatata etati puerili*, in-8, Bâle, 1541; — *Capita quædam pertinentia ad doctrinam de moribus, et civilis rationis facultatem, quæ est ethica et politica*, in-8, Leipzig, 1561; — *Capita proposita ad disputandum, ea explicantia et distinguentia, quibus studium sapientiæ, quæ est philosophia, continetur*, in-8, ib., 1564; — *Capita ad disputandum proposita, consuetudine Academicæ lipsicæ in schola philos.*, in-8, ib., 1567; — *Υποθηκαι, sive Præcepta de principis officio; — Παρηγορησεις, sive Admonitiones ad præcipue familiæ adolescentem; — Gnomæ, sive Sententiæ generales senariis versibus comprehensæ*. Ces trois derniers ouvrages ont été publiés par le fils de l'auteur, avec d'autres opuscules littéraires, sous le titre de : *Opuscula quædam moralia, ad vitam tam publicam quam privatam recte instituendam utilissima. etc.*, in-12, Francf., 1583. Camerarius a rendu d'autres services encore à la philosophie, soit en éditant, soit en traduisant, soit en commentant des ouvrages des philosophes grecs et latins. Fabricius, dans ses *Bibliothèques* grecque et latine, indique tous les travaux de ce genre dus à Camerarius.

J. T.

CAMESTRES. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes de la seconde figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

CAMPANELLA (Thomas), né à Steynano, petit village près de Stylo, en Calabre, le 5 septembre 1568, est mort à Paris le 21 mai 1639, à l'âge de soixante et onze ans. Ses parents le destinaient à l'étude du droit; mais, entraîné par le goût de la science et de la philosophie, il entra dans l'ordre des dominicains. Bientôt il éprouva ce dégoût de la philosophie scolastique par lequel ont passé tous les hommes supérieurs de cette période. Il étudia successivement tous les systèmes de philosophie de l'antiquité, et pas un, pas même celui d'Aristote, ne put le satisfaire. Étant novice à Cosenza, il défendit avec éclat, dans des discussions publiques, Bernardino Telesio, dont il ne partageait pas toutes les idées, mais dont il admirait l'indépendance. Par la supériorité de son esprit, par ses attaques hardies contre Aristote, il excita bientôt contre lui des inimitiés

puissantes et fut accusé de magie et d'hérésie. Aux haines et aux défiances religieuses, vinrent encore s'ajouter les haines et les défiances politiques, car on l'accusait en même temps d'avoir conspiré contre la domination espagnole, qui pesait alors sur sa patrie. L'accusation était-elle vraie? c'est un point sur lequel les biographes ne sont pas d'accord. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il fut traduit devant les tribunaux du royaume de Naples, pour cause de crime contre l'État et contre l'Église, et sept fois soumis aux cruelles tortures de la question ordinaire et extraordinaire. Il échappa à la mort; mais, condamné à une prison perpétuelle, il demeura enfermé pendant vingt-sept ans dans un cachot et supporta avec courage cette longue et cruelle captivité. Dans la préface de l'un de ses ouvrages (*Philosophia realis*), il remercie le ciel de l'avoir ainsi enlevé à toutes les distractions du monde, pour travailler dans le silence et la solitude au perfectionnement de la science. Il se félicite d'avoir été arraché au monde de la matière, et d'avoir pu vivre dans le monde bien plus vaste de l'esprit. Enfin, le pape Urbain VIII, ami des lettres, le réclama comme suspect d'hérésie et le fit transporter à Rome sous prétexte de le faire juger par l'inquisition. En réalité il le laissa complètement libre. Mais le gouvernement espagnol, acharné à sa perte, allait le ressaisir par la main de ses agents, lorsque, de connivence avec Urbain VIII, le comte de Noailles, ambassadeur du roi de France, le fit évader et partir pour la France. Il fut accueilli avec la plus grande bonté par Louis XIII et le cardinal de Richelieu, et vécut à Paris d'une pension que lui assura le cardinal, récompensant en lui non le philosophe, mais l'ennemi de la puissance espagnole.

De même que Telesio, il a combattu toute sa vie, et dans presque tous ses ouvrages, l'autorité d'Aristote. Il traite spécialement cette question dans les premiers chapitres de la *Philosophia realis*. Il expose longuement les raisons pour et contre; et il conclut que, sur certaines questions il est de toute nécessité, pour le salut et la foi, de rompre avec le philosophe grec; que sur d'autres il est utile, et sur un grand nombre, avantageux de se mettre en contradiction avec lui. Campanella diffère de Pomponace et de Vanini par une tendance au mysticisme qui s'allie en lui à l'étude des phénomènes et des lois de la nature. Dieu, selon Campanella, est la vérité; c'est de Dieu que vient toute vérité, et les hommes sans lui ne sauraient la trouver. Pour arriver à la vérité, il faut donc s'adresser à Dieu, qui nous la découvre de deux manières : 1° en nous mettant sous les yeux le livre de la nature dans lequel on lit par l'observation et l'induction; 2° en nous révélant les choses par l'inspiration directe et interne ou par les prophètes.

Campanella semble s'être fait de la métaphysique une idée plus juste et plus profonde que la plupart de ses prédécesseurs et même de ses contemporains. Il la divise en trois parties. La première a pour objet la recherche des principes de la connaissance; la seconde, la recherche des principes de l'existence; la troisième, la recherche des principes de l'action. Il traite la première partie par une longue et savante énumération des diverses objections que les sceptiques ont imaginées contre la valeur des témoignages de la raison humaine. A ces objections il oppose principalement le témoignage irrécusable de la conscience, qui nous atteste que nous sommes des êtres doués d'intelligence et de volonté. Mais c'est surtout dans la seconde partie de la métaphysique que Campanella fait preuve de force et de profondeur. Qu'est-ce que l'être, quels sont ses

principes constitutifs? Comment du développement de ces principes sortent tous les êtres particuliers et contingents dont l'univers se compose? Voilà les principales questions qu'il se pose, et voici comment il les résout.

Il y a deux principes de toutes choses, l'être et le néant. L'être n'est autre chose que Dieu lui-même et le néant n'est que la privation, la limite de l'être. L'être se manifeste par trois puissances essentielles et primordiales : la force, la sagesse et l'amour. Ces trois puissances essentielles de l'être infini se trouvent à des degrés différents dans tous les êtres finis, qui tous émanent de l'être infini. En tant qu'êtres, ils ont aussi tous pour essence, la force, la sagesse, l'amour; mais en tant qu'êtres finis, ils ont aussi pour essence la privation de la force, de la sagesse et de l'amour. Ils participent de l'impuissance, de l'ignorance, de la haine, qui sont, pour ainsi dire, les qualités essentielles du néant. Ce défaut, cette privation se retrouvent à des degrés différents dans tous les êtres. Dieu seul, en tant qu'être infini, est exempt de toute privation, de toute imperfection, de toute limite. A des degrés différents et sous des formes différentes, Campanella retrouve dans tous les êtres, ces trois attributs essentiels de l'être, et il admire quelle lumière vient jeter sur la science cette trinité mystérieuse. Placé à ce point de vue, Campanella a soutenu que tous les êtres, les plantes, les minéraux eux-mêmes, étaient doués de sentiment et d'amour en une certaine mesure. Il a développé spécialement cette idée dans le *de Sensu rerum*.

A peu près à la même époque où Bacon travaillait au *de Augmentis et de Dignitate scientiarum*, Campanella essayait aussi de faire une classification des connaissances humaines. Sans doute, dans cette classification, Campanella est loin d'avoir déployé le même génie que Bacon : il n'a pas, comme lui, marqué du doigt sur la carte du monde intellectuel les pays qui étaient encore à découvrir; il n'a pas montré cette même fécondité, cette même justesse et cette même grandeur d'aperçus sur l'avenir de la science; mais il faut néanmoins reconnaître que les bases de la classification de Campanella sont meilleures que les bases de la classification de Bacon. En effet, Campanella a entrepris de diviser les sciences par rapport à leur objet, tandis que Bacon les divisait d'après un point de vue plus vague et plus arbitraire, d'après leur sujet, c'est-à-dire d'après les diverses facultés intellectuelles qui concourent à leur formation. Les sciences, d'après leur objet, se divisent, selon Campanella, en sciences divines et sciences humaines, ou bien en théologie et en micrologie. Au-dessus de la micrologie et de la théologie se place la métaphysique, qui embrasse également les principes communs à ces deux classes de sciences. La micrologie présente deux grandes divisions : la science naturelle et la science morale. Les principales divisions de la science naturelle sont la médecine, la géométrie, la cosmographie, l'astronomie, l'astrologie. La science morale se divise en éthique, politique, économique. La rhétorique et la poétique sont des sciences auxiliaires des sciences morales. Parmi les sciences appliquées, Campanella, conformément aux idées de son temps, place la magie, qu'il divise en magie naturelle, magie angélique et magie diabolique.

Pour achever de faire connaître l'esprit original et novateur de Campanella, il faut donner une idée de sa *Cité du Soleil*. Dans cet opuscule remarquable, on trouve plusieurs principes de nos utopistes modernes. Le gouvernement de la cité du Soleil découle des principes métaphysi-

ques de la théorie de l'être. Le chef suprême de ce gouvernement s'appelle HOH, ce qui veut dire en latin, selon Campanella, *metaphysicum*. Ce chef est assisté dans le gouvernement par trois ministres, qui ont pour noms la Force, la Sagesse, l'Amour. Le premier a la direction des travaux de la guerre, le second a la direction de tout ce qui concerne les sciences, le troisième veille sur les mariages et sur la génération des enfants. Au-dessous de ces trois ministres, il y a autant de magistrats qu'il y a de vertus. Campanella applique à sa république les mêmes principes de communauté que Platon. Tout est commun dans la cité du Soleil comme dans la république de Platon. Les femmes et les hommes sont élevés de la même manière. Les enfants, dès l'âge le plus tendre, sont placés au milieu des instruments de tous les arts et de tous les métiers, afin que leur vocation se réveille; car, dans la cité du Soleil, tout citoyen est tenu de travailler, et nous sommes, dit Campanella, l'objet des railleries des citoyens de cet État, parce que nous avons attaché l'idée de bassesse au travail et l'idée de noblesse à l'oïveté.

Le chef suprême est nommé par élection. Il faut qu'il ait des notions sur chaque chose, car il doit présider à tout, politique, histoire, science, philosophie. Mais le plus savant sera-t-il toujours le plus habile? A cette objection les habitants de la cité du Soleil répondent qu'un savant leur offre toujours plus de garanties qu'un ignorant qu'on choisit pour roi parce qu'il est fils de roi. D'ailleurs, la science dont il s'agit est une science vraie, solide, féconde, et non une science stérile et scolastique comme la nôtre. Campanella entre ensuite dans des détails sur leur métaphysique et leur religion. La métaphysique qu'il leur attribue est tout naturellement la sienne. Quant à leur religion, elle consiste à adorer Dieu dans le dogme de la trinité. Dieu, disent-ils, est la souveraine puissance; de la souveraine puissance procède la souveraine sagesse, et de la souveraine sagesse unie à la souveraine puissance procède l'amour, qui, avec la sagesse et la puissance, ne fait qu'un seul et même Dieu. Ce sont les magistrats eux-mêmes qui sont les prêtres de cette religion.

Même dans cette courte analyse et au milieu de bien des erreurs, il est impossible de ne pas reconnaître des idées qui attestent un grand esprit. Campanella doit donc être considéré comme un des plus remarquables précurseurs de la révolution philosophique du XVII^e siècle, et comme un des esprits les plus originaux et les plus vastes du XVI^e.

Voici la liste des ouvrages de Campanella et des dissertations dont il a été l'objet : *de Libris propriis et recta ratione studentii syntagma*, ed. Gabriel Naudé, in-8, Paris, 1642; Amst., 1645; in-4, Rotterdam, 1692; — *ad Doctorem gentium de gentilismo non retinendo, et de prædestinatione et gratia*, in-4, Paris, 1657; — *Philosophia sensibus demonstrata*, in-4, Naples, 1590 (cet écrit est une défense de la philosophie de Telesio); — *de Sensu rerum et magia*, in-4, Francf.-s.-le-M., 1620, et Paris, 1637; — *Philosophia rationalis et realis partes V*, in-4, Paris, 1638; — *Universalis philosophiæ, seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata*, § III, in-f^o, Paris, 1638; — *Altheismus triumphatus, seu Reductio ad religionem per scientiam veritatis*, in-f^o, Rome, 1631; in-4, Paris, 1636; — *Civitas Solis*, in-12, Utrecht, 1643; — *de Rerum natura*, libri IV, publié avec d'autres écrits, sous le titre suivant : *Realis philosophiæ epilogistica*, § IV, hoc est *de Rerum natura, hominum moribus, politica*, cui *Civitas Solis* adjuncta est

oconomica cum adnot. physioll., in-4, Francf.-s.-le-M., 1623. — On a publié aussi un extrait de ce recueil, sous le titre suivant : *Prodromus philosophiæ instaurandæ*, i. e. Dissert. de natura rerum, compendium, etc., in-4, Francf.-s.-le-M., 1617; — *de optimo Genere philosophandi*, Paris, 1636. — Campanella a écrit aussi des poésies philosophiques, *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, publiés sous le pseudonyme de Settimontano Squilla, Francf., 1622. Il a défendu le catholicisme dans l'ouvrage intitulé *Monarchia Messicæ*, Aix, 1633, et dans un autre ouvrage écrit en italien : *della Libertà e della felice suggestione allo stato ecclesiastico*, in-4, Aix, 1633. La Bibliothèque nationale de Paris possède de lui quelques manuscrits politiques. Ses Lettres et ses Poésies ont été traduites en français par Mme Colet, Paris, 1844. — Voy. sur la philosophie de Campanella : Cipriani, *Vita et philosophia Th. Campanellæ*, in-8, Amst., 1705 et 1722; — *Notices biographiques de Schroeckh*, t. I, p. 281; — *Recueil de Fülleborn*, 6^e cahier, p. 114; — *Vies et opinions de quelques philosophes célèbres à la fin du XVI^e siècle*, par Rixner et Siber, 6^e livraison (all.); — *de Religiosis Campanellæ opinionibus*, Ferrari, Parisiis, 1840, in-8; — *Th.*, 1843, in-8; — *Morus et Campanella*, par C. Darreste, Paris; — Baldacchini, *Vita e filosofia di Tomaso Campanella*, 2 vol. in-8, Naples, 1840-1843. F. B.

CAMPE (Joachim-Henri) naquit en 1746, à Deersen ou Teersen, dans le Brunswick. Après avoir étudié la théologie à l'Université de Halle, il fut successivement aumônier de régiment au service de la Prusse, conseiller de l'instruction publique à Dessau, et directeur du collège fondé dans la même ville par le célèbre Basedow, sous le nom de *Philanthropin*. Bientôt il quitta cette position pour fonder lui-même, à Hambourg, un autre établissement, d'où la faiblesse de sa santé l'obligea à se retirer encore. Enfin il mourut en 1818, doyen de l'église de Saint-Cyriaque, à Brunswick, et docteur en théologie de la faculté de Helmstaedt. Campe s'est principalement signalé par ses travaux sur la lexicographie et sur l'éducation. Il a embrassé, avec chaleur, et perfectionné, sous beaucoup de rapports, le système de Basedow qui présente assez d'analogie avec celui de J. J. Rousseau. Mais il a aussi laissé des écrits philosophiques dont le principal mérite est dans la noblesse des sentiments qu'ils expriment, dans la justesse de certains aperçus psychologiques et surtout dans la clarté, dans l'élégante facilité du style, qualités alors, encore plus qu'aujourd'hui, très-rares en Allemagne. En voici les titres : *Dialogues philosophiques sur l'enseignement immédiat de la religion et sur certaines preuves insuffisantes qui en ont été données*, in-8, Berlin, 1773; — *Commentaire philosophique sur les paroles de Plutarque* : « La vertu est une longue habitude; » ou bien, *de l'Origine des penchants qui nous portent à la vertu*, in-8, ib., 1774; — *de la Faculté de sentir et de la faculté de connaître dans l'âme humaine; la première envisagée dans ses lois, toutes deux dans leur destination primitive, dans leur influence réciproque*, etc., in-8, Leipzig, 1776; — *de la Sensibilité et de la Sentimentalité*, in-8, Hambourg, 1779; — *Petite psychologie à l'usage des enfants*, in-8, ib., 1780. — Indépendamment de ces divers ouvrages, tous écrits en allemand, Campe a aussi publié dans plusieurs recueils périodiques, comme dans le *Muséum allemand* (année 1780, p. 195; année 1781, p. 393), et dans le *Journal de Brunswick* (année 1788, p. 407), plusieurs articles de théologie dans le sens du rationalisme. Il était grand partisan des idées

libérales et admirateur passionné de la révolution française, comme le prouvent ses *Lettres de Paris, au temps de la Révolution* (in-8, Paris, 1790). Tous ses ouvrages d'éducation ont été publiés séparément (30 vol. in-12, Brunswick, 1807, et 37 vol. Brunswick, 1829-1832).

CANON. Kant appelle ainsi l'ensemble des principes *a priori* de l'usage légitime de certaines facultés de connaître. Or, comme il prétend que l'utilité de la raison est toute négative, elle ne saurait avoir de canon; la raison pratique seule en peut avoir. Voy. Kant, *Critique de la raison pure, Méthodologie*.

CANONIQUE. C'est le mot dont s'est servi Épicure pour désigner ce qui chez lui tient la place de la logique. Wantant réformer et simplifier, à son point de vue, toutes les parties de la philosophie, il a proposé de substituer à l'*Organon* d'Aristote un recueil de règles en petit nombre et d'ailleurs très-sages, mais fort sulfisantes pour guider l'esprit dans toutes ses recherches. Ces règles sont au nombre de dix, dont la meilleure est la recommandation expresse de la clarté dans l'expression, comme Aristote l'avait déjà prescrit. Les neuf autres se bornent à proclamer les sens le criterium unique de la vérité et la source de toutes nos connaissances. La canonique d'Épicure n'est donc pas autre chose que la négation même de la logique comme science. Voy. ÉPICURE.

CANZ (Israël-Gottlieb), né à Heinsheim, en 1690, y professa successivement la littérature, la philosophie et la théologie. Il fut grand partisan des doctrines de Leibniz et de Wolf, et prit à tâche d'en concilier les principaux points avec la théologie. Il prétendit donner à la métaphysique une forme démonstrative, tout en reconnaissant qu'elle a ses difficultés et ses doutes; mais il tâcha de dissiper les uns et de lever les autres. La métaphysique était pour lui la source des vérités premières, d'où les autres dérivent par le procédé analytique. C'est ainsi qu'en partant des phénomènes tant externes qu'internes, nous arrivons à nous convaincre de l'existence de notre âme. Canz divise la métaphysique en quatre parties qui sont : l'ontologie, la théologie naturelle, la cosmologie et la psychologie. Quelques parties de la psychologie, comme celles qui traitent du plaisir et de la peine, de la volonté, sont exécutées avec un remarquable talent. L'une d'elles a pour titre *Animæ abyssus*, texte fort heureux entre ses mains et qui lui inspire de nombreuses et belles pensées. Il appelle *réfléchie* la connaissance de soi-même, par opposition à la connaissance des autres choses, qu'il nomme *directe*. Il se demande à cette occasion comment une connaissance réfléchie est possible dans une seule et même substance. L'entendement (*intellectus*) est pour lui la faculté d'avoir des idées distinctes, la raison, la faculté de connaître les rapports des vérités entre elles; l'esprit (*ingenium*), la propriété de saisir promptement la ressemblance des choses, que ces ressemblances soient essentielles ou accessoires. Il n'admet ni ne rejette complètement les deux systèmes de l'harmonie préétablie et de l'influx physique. Quant à la nature des animaux, il n'était ni de l'avis de Rorarius, qui leur accordait une âme raisonnable, ni de celui de Descartes, qui les regardait comme des machines. Il leur reconnaît la sensation, l'imagination, le jugement même, pourvu qu'il s'agisse de choses sensibles et concrètes : car pour les idées abstraites et générales, il les en croit totalement privés. Canz mourut en 1753. On a de lui : *Philosophie leibnizianæ et wolfianæ usus in theologia*, in-4, Francfort et Leipzig, 1728-1739 ; — *Grammaticæ universalis*

tenuia rudimenta, in-4, ib., 1737 ; — *Disciplina morales omnes perpetuo nexu tradite*, in-8, Leipzig, 1739 ; — *Ontologia polemica*, in-8, ib., 1741 ; — *Meditationes philosophicæ*, in-4, 1750.

CAPACITÉ. Le sens de ce mot ne peut être bien compris que par opposition à celui de faculté. Une faculté est un pouvoir dont nous disposons avec une parfaite conscience et que nous dirigeons, au moins dans une certaine mesure, vers un but déterminé. La faculté suprême, celle qui gouverne toutes les autres, en même temps qu'elle en est le type le plus parfait, c'est notre libre arbitre. Une capacité, au contraire, est une simple disposition, une aptitude à recevoir certaines modifications où nous jouons un rôle entièrement passif, ou à produire certains effets dont le pouvoir n'est pas encore arrivé à notre conscience. Il est certain que, sans de telles dispositions, les difficultés elles-mêmes n'existeraient pas; car, quoique nous exercions sur nous-mêmes une très-grande puissance, nous ne pouvons pas cependant nous faire tout ce que nous sommes, ni nous donner tout ce que nous trouvons en nous. Indépendamment de cela, les facultés dont nous sommes déjà en possession ne peuvent agir que d'après ou sur des données que nous avons seulement la capacité de recevoir. Ainsi ni la volonté ni la réflexion n'entreraient jamais en exercice, si elles n'y étaient provoquées par certaines impressions spontanées et par une intuition confuse des choses qui peuvent nous être utiles ou que nous désirons connaître. Cependant faut-il considérer les capacités et les facultés comme deux ordres de faits absolument distincts et qui se développent séparément dans l'âme humaine; en d'autres termes, y a-t-il en nous de pures capacités qui n'ont rien de personnel ni de volontaire? Évidemment non : car prenons par exemple le phénomène sur lequel nous exerçons sans contredit le moins d'influence, je veux dire la sensation. Sans doute la sensation dépend des objets extérieurs et d'un certain état de nos propres organes; mais n'est-il pas vrai que si elle n'arrivait pas à notre conscience, elle n'existerait pas pour nous, et qu'elle tient d'autant plus de place dans notre existence, que la conscience que nous en avons est plus vive et plus noble? Or, qu'est-ce que c'est qu'avoir parfaitement conscience d'une chose? C'est après tout la saisir avec son esprit, l'embrasser dans sa pensée; ce qui ne saurait avoir lieu sans le concours de l'attention et du pouvoir personnel. La même chose se démontre encore mieux pour le sentiment, qui n'existe pas, ou qui existe à un très-faible degré, dans les âmes privées d'énergie, s'abandonnant sans réflexion et sans résistance aux impressions venues du dehors. Donc nous disposons dans une certaine mesure de notre sensibilité, nous pouvons la diriger dans un sens ou dans un autre; c'est-à-dire qu'elle est une véritable faculté, bien que l'intervention de l'activité libre n'en fasse pas la plus grande part. Qui ne reconnaît également cette intervention dans la mémoire, dans l'imagination, dans tous les faits qui dépendent de l'intelligence, et jusque dans la rêverie? Il n'y a donc, encore une fois, dans l'âme humaine, parvenue à l'état où elle a connaissance d'elle-même, que des facultés plus ou moins personnelles, plus ou moins dépendantes de ce qui est au-dessus ou au-dessous de nous; mais point de capacités pures, de propriétés inertes ou d'aveugles instincts comme ceux qui appartiennent aux animaux et aux choses. La liberté, une force qui se connaît et qui se gouverne entre plusieurs impulsions très-diverses, mais susceptibles de s'harmoniser entre elles; voilà le fonds même de

notre nature et de tous ses éléments secondaires. Voy. FACULTÉ

CAPELLA (*Marcianus Mineus Felix*), Africain d'origine, écrivait, selon l'opinion la plus générale, en 474 ou 490 après Jésus-Christ. Sous le titre de *Satyricon* et de *Sativa*, il a composé en latin une espèce d'encyclopédie, mélange de prose et de vers, divisée en sept livres que précède un petit roman en deux livres intitulé *des Noces de Mercure et de Philologie*. Les vues que Capella expose sur la grammaire, la dialectique et tous les arts libéraux en général n'ont par elles-mêmes que peu de valeur, et sont empruntées à Varron, à Pline, et aux autres écrivains de l'antiquité; mais, considéré au point de vue historique, le *Satyricon* n'est pas dénué d'importance. Pendant que la plupart des monuments littéraires de la Grèce et de Rome se trouvaient perdus ou oubliés, il échappa au naufrage qui submergeait tant de chefs-d'œuvre, et servit ensuite à renouer les traditions de la culture antique. Vers l'année 534, un rhéteur nommé Félix, qui enseignait dans l'Auvergne, en corrigea un exemplaire sur lequel on fit sans doute de nouvelles copies : car, au temps de Grégoire de Tours et d'après son propre témoignage, l'ouvrage était employé dans les cloîtres pour l'instruction des jeunes élèves (*Hist. littéraire de France*, t. III, p. 21 et 22). Au x^e siècle, Capella jouissait d'une telle autorité, qu'on cite trois commentaires dont il a été l'objet, ceux de l'évêque Duncan, de Remi d'Auxerre et de Reginon (*ib.*, t. VI, p. 120, 153, 549). Au commencement du siècle suivant, le moine Notker traduisit en langue allemande les *Noces de Mercure et de Philologie*, et il n'est pas douteux que le *Satyricon* entier ne continuât d'être très-répandu dans les écoles. L'influence de Capella s'est ainsi maintenue jusqu'à l'époque où les ouvrages d'Aristote et des Arabes se répandirent en Occident; il fit place alors à des modèles d'un génie supérieur au sien et plus dignes d'être étudiés.

L'édition la plus connue de Capella est sans contredit celle que Grotius entreprit à l'âge de quatorze ans, et qu'il publia l'année suivante, 1599, Leyde, in-8. Cependant, de l'aveu de juges très-compétents en cette matière, elle est fort insuffisante; il faut lui préférer de beaucoup celle que Fréd. Kopp avait préparée, et qui a paru après sa mort, in-4, Francfort, 1836. M. Graff a publié à Berlin, en 1836, in-8, la traduction de Notker indiquée plus haut. C. J.

CARDAILLAC (Jean-Jacques-Séverin de), né le 16 juillet 1760, au château de Lotraire, dans le département du Lot, fut élevé au collège de Sorèze et acheva ses études au grand séminaire de Saint-Sulpice. Son père, le marquis de Cardaillac, le destinait à l'état ecclésiastique. Sans avoir encore reçu les ordres, il avait le titre d'aumônier de la reine lorsque éclata la révolution de 1789. Emprisonné pendant la Terreur, il fut délivré le 9 thermidor et entra dans l'Université sous l'Empire. Il professa la philosophie au collège de Montauban, au collège de Bourbon et à la Faculté des lettres de Paris, où il occupa pendant quelque temps, en qualité de suppléant, la chaire de Laromiguière. Il mourut inspecteur de l'Académie de Paris, le 22 juillet 1845.

Par sa première éducation il est évidemment l'élève des philosophes du xviii^e siècle; il leur emprunte quelques-unes de leurs idées, et surtout leur méthode prudente, et leur langage précis. Mais Condillac et les idéologues ne sont pas ses seuls maîtres : il a suivi d'abord Laromiguière, et avec lui il est d'accord pour restituer à l'âme une activité propre, dont le

système de la sensation transformée l'avait dépouillée; puis il a entendu, avec un sentiment mélangé de satisfaction et d'inquiétude, les leçons de Royer-Collard et de Cousin, et même il a parfois jeté un regard sur ces doctrines allemandes qui commencent à faire du bruit, et entrevu la critique de la raison pure de Kant. Tous ces éléments réunis sans confusion, savamment agencés par un esprit très-délié, qui ne les accepte jamais sans le contrôle d'une observation sincère, ont formé un système de transition, parfois superficielle, toujours clair, et plus défectueux par les vérités qu'il néglige que par les erreurs qu'il admet. Il se demande lui-même dans quelle école il doit se ranger : Est-il empiriste, sensualiste, rationaliste ou éclectique? Il ne lui convient pas de prendre parti entre les écoles, et il proteste contre les classifications arbitraires qui imposent, contre son gré, à un philosophe la solidarité d'une école répudiée par lui, et lui défend d'être indépendant et de penser pour son compte. La philosophie, dit-il, est personnelle; chacun se fait la sienne, et la seule vraie est celle qu'on trouve par sa propre réflexion. Aussi les *Études élémentaires de philosophie* n'ont satisfait pleinement aucune école : elles dépassent de beaucoup le niveau où le sensualisme prétend s'arrêter; elles ne s'élevaient pas jusqu'au point où le spiritualisme pur essaye de se hausser. C'est une doctrine moyenne, par elle-même destinée à passer inaperçue, et plus remarquable par le bon sens, la justesse des observations et la clarté du raisonnement que par la profondeur et l'originalité des idées. Suivant de Cardaillac, il y a dans le *moi* trois forces irréductibles, le sentiment, la connaissance, et la volonté. Le sentiment est le fait fondamental; non pas la cause des autres, mais la condition sans laquelle ils ne peuvent se produire. Il est en lui-même bien plus complexe que ne l'ont cru les disciples de Condillac : il enferme à la fois la sensation, qui nous met en rapport avec les corps; le sentiment moral, par lequel l'homme communique avec ses semblables; le sentiment des rapports, par lequel il compare entre eux et d'une manière tout immédiate diverses impressions ou diverses idées, et enfin le sens intime, qui lui permet de se connaître et de juger des autres par lui-même. Ce qui distingue cette faculté, composée de pouvoirs différents, c'est que ses formes multiples sont toutes des manières de sentir, c'est à-dire de communiquer directement avec la réalité, d'être averti de sa présence. Cette impression n'est pas encore la connaissance : elle est même souvent en rapport opposé avec elle, d'autant plus vive que l'autre est peu obscure; mais elle est la seule matière sur laquelle l'intelligence puisse s'exercer, la source d'où elle fera jaillir toutes les idées et tous les jugements. La raison elle-même, dont on parle comme d'une puissance mystérieuse, est simplement la vue des vérités générales engagées dans les faits particuliers; elle domine, elle dirige et féconde toutes les autres facultés, mais elle dépend de l'expérience, et n'existerait pas sans elle. Il est vrai pourtant qu'elle conçoit des rapports nécessaires, alors que dans la réalité saisie par l'observation tout est particulier et contingent. Cette nécessité est son œuvre propre, c'est elle qui en vertu de sa constitution l'impose aux choses : « La seule réponse, dit-il, qu'on puisse faire à cette partie de la question, savoir quelle est la cause qui fait que nous reconnaissons à certaines vérités ce caractère d'*universelles, absolues, nécessaires*, qui les distingue des vérités contingentes, est que nous les reconnaissons et affirmons comme telles, parce que la raison, qui nous est donnée

pour voir la vérité, pour la constater, l'apprécier, et nous en servir, les voit, les reconnaît, les apprécie, les juge et les affirme telles. » Peut-être ne se doute-t-il pas qu'en parlant ainsi, il est plus rapproché de Kant que de Laromiguière. Enfin il proclame bien haut, et démontre par des preuves péremptives, l'activité essentielle du moi : il pense, comme Maine de Biran, que nous apercevons, par un sentiment immédiat, nos actes dans leur rapport avec la force personnelle qui les produit ; nous nous percevons à la fois comme cause et comme effet ; le même moi, qui modifie, est modifié. C'est même par suite de cette connaissance primitive que nous pouvons conclure de nos sensations à l'existence des objets ; quand les corps extérieurs agissent sur nos organes nous éprouvons le contre-coup de cette action. Nous avons alors comme la moitié d'un fait que par le sens intime nous percevons tout entier ; nous sommes simplement effet, et non plus cause ; nous jugeons que la cause n'étant pas en nous est au-dessous, et ainsi nous formons la conception de l'extérieur. Ces idées n'ont rien de bien neuf ; mais elles ne sont pas ordinaires dans un système qui s'annonce dès le début, comme une interprétation de l'expérience. Elles sont accompagnées d'observations qui depuis ont été produites comme nouvelles ; de Cardaillac prétend que l'acte par lequel nous rapportons nos sensations à l'organe est une pure illusion, mais une illusion instructive ; il distingue des sensations qui échappent à la conscience, et ne laissent pas que d'agir sur nos jugements et nos actes ; il sait que toute sensation est composée de ces éléments inaperçus ; il comprend l'importance de l'association des idées, en résumé les lois avec une précision que les psychologues anglais n'ont pas dépassée, et ramène la mémoire à une sorte d'habitude. Il mériterait d'être plus connu, et son livre est un de ceux qu'on doit avoir lu. Oublié en France, il est apprécié à l'étranger. Hamilton, si bon juge en matière de psychologie, en cite plusieurs passages, et plus souvent encore il en adopte les idées pour son propre compte. Les *Études élémentaires de philosophie* ont été publiées à Paris en 1830 (2 volumes in-8). E. C.

CARDAN. Ce nom, que l'on rencontre dans l'histoire de toutes les sciences, qui partout éveille le souvenir du génie mêlé aux plus déplorable aberrations, n'appartient pas moins à l'histoire de la philosophie, où il se montre entouré des mêmes ombres et de la même lumière. Mais s'il existe des travaux importants et conçus dans un esprit d'impartialité sur Cardan considéré comme médecin, comme naturaliste, comme mathématicien, il reste encore à l'étudier comme philosophe : car, parmi ceux qui avaient mission de le juger sous ce point de vue, pas un seul ne l'a pris au sérieux, ou peut-être n'a osé aborder les 10 volumes in-folio et les deux cent vingt-deux traités sortis de son intarissable plume, dont le besoin augmentait encore la fécondité. Bayle ne lui a consacré qu'un article biographique ; Brucker semble avoir eu pour but de ne recueillir de lui que les opinions les moins sensées ; et Tennemann, même dans son grand ouvrage, daigne à peine lui accorder une mention.

Jérôme Cardan naquit à Pavie, le 24 septembre 1501. Son père était un jurisculte distingué, fort instruit dans les sciences mathématiques, dont il enseigna à son fils les premiers éléments, et sa mère, à ce que l'on soupçonne d'après quelques aveux échappés à Cardan lui-même, n'était point mariée ; elle chercha même à se faire avorter pendant qu'elle le portait dans son sein. Quoi qu'il en soit, Cardan fut élevé

dans la maison de son père, et, sans nous arrêter à toutes les circonstances extraordinaires dont il remplit le récit de ses premières années, nous dirons qu'à vingt ans il suivit les cours de l'Université de Pavie. Deux ans plus tard, il y expliquait les *Éléments d'Euclide*. En 1524 et en 1525, il étudiait à Padoue, où il prit successivement les grades de maître ès arts et de docteur en médecine. La profession de médecin, qu'il avait embrassée malgré les vœux de son père, lui fournissant à peine les moyens de subsister, il retourna à ses premières études, et fut nommé, vers l'âge de trente-trois ans, professeur de mathématiques à Milan. Mais, à peine élevé à ce poste, il voulut de nouveau tenter la fortune par l'exercice de la médecine, et cet essai fut pour lui aussi malheureux que la première fois. Il aurait bien pu, dans ce temps, devenir professeur de médecine à l'Université de Pavie ; malheureusement il ne voyait pas d'où l'on tirerait ses honoraires ; et, déjà marié, à la tête d'une famille, il n'était pas dans un état à offrir à la science un culte désintéressé. Sa réputation paraît mieux établie que sa fortune ; car, en 1547, le roi de Danemark lui offrit, à des conditions très-avantageuses, d'être le médecin de sa cour. Cardan refusa, craignant, dit-il, les rigueurs du climat, et, ce qui est plus étonnant de la part d'un homme comme lui, la nécessité de changer de religion. Quelques années plus tard, il fut appelé en Écosse par l'archevêque de Saint-André, qu'il se vanta d'avoir guéri, par des moyens à lui seul connus, d'une maladie de poitrine jugée incurable. Après avoir successivement, et à diverses reprises, enseigné la médecine à Milan, à Pavie et à Bologne, il s'arrêta dans cette dernière ville jusqu'en 1570. Alors, pour un motif que ni Cardan ni ses historiens n'ont indiqué bien clairement, il fut jeté en prison, puis condamné, au bout de quelques mois, à garder les arrêts dans sa propre maison. Enfin, devenu complètement libre en 1571, il se rendit à Rome, où il fut agrégé au collège des médecins, et pensionné par le pape jusqu'au moment de sa mort, arrivée le 15 octobre de l'an 1576, onze jours après qu'il eut mis la dernière main à l'ouvrage intitulé *de Vita propria*. C'est de ce livre, éminemment curieux, tenant à la fois du journal, du panégyrique et des confessions, que sont tirés tous les faits qui précèdent. Nous ajouterons, pour les rendre plus complets, qu'outre la misère et la persécution, Cardan eut à supporter des malheurs domestiques de la nature la plus humiliante et la plus cruelle : un de ses fils mourut sous la hache du bourreau, convaincu d'avoir empoisonné sa femme ; un autre l'affligeait par une telle conduite, qu'il se vit obligé de solliciter lui-même son emprisonnement.

Mais ce n'est pas assez de connaître les événements qui composent la vie extérieure de Cardan ; il faut avoir une idée de son caractère, de sa physiologie morale, une des plus bizarres qu'on puisse se représenter, et que nul n'aurait imaginée si elle n'avait pas existé réellement. On peut dire sans exagération qu'il réunissait en lui les éléments les plus opposés de la nature humaine. D'une vanité sans mesure, qui perce dans chaque ligne de ses écrits, qui le porte à compter sa propre naissance parmi les événements les plus mémorables du monde, et à se regarder comme l'objet d'une protection miraculeuse de la part du ciel, il parle de lui en des termes qui, dans la bouche d'un autre, pourraient sembler d'atroces calomnies. Il était, s'il faut l'en croire, naturellement enclin à tous les vices, et porté vers tout ce qui est mal : colère, débauché, vindicatif, joueur, impie, intempérant en actions et en paroles,

toujours prêt à blesser même ses meilleurs amis (*de Vita propria*, c. xii). Nous ajouterons que le tableau qu'il nous a laissé lui-même de ses habitudes et de ses mœurs n'est pas propre à démentir ce jugement. Croit-on que ce soit l'amour de la vérité qui lui fait tenir un tel langage? Mais le même homme ne recule pas devant les plus grossiers mensonges. Il se vante de posséder plusieurs langues sans les avoir jamais apprises, et toutes les sciences sans les avoir étudiées; il s'attribue le don surnaturel de connaître l'avenir, de voir en plein jour le ciel semé d'étoiles, d'entendre ce qu'on dit de lui en son absence, et de tomber en extase à volonté. Enfin il nous assure avoir eu, comme Socrate, un génie familier. S'il s'élève quelquefois à la hauteur du génie, si les aperçus les plus originaux et les plus profonds ne manquent pas dans ses écrits, d'ailleurs si variés, plus souvent encore il tombe au-dessous du vulgaire bon sens dans les superstitions les plus décriées, dans des actes qui touchent à la folie. Il croit aux songes, à la divination, aux amulettes, à l'astrologie judiciaire; il fait des horoscopes parmi lesquels il faut compter celui de Jésus-Christ; et malgré les éclatants démentis qu'il reçoit des événements, il persiste dans sa chimère. Quant à la folie, comment ne point la reconnaître dans le trait suivant : il ne pouvait pas, nous assure-t-il, se passer de souffrir, et quand cela lui arrivait, il sentait s'élever en lui une telle impétuosité, que toute autre douleur lui semblait un soulagement. Aussi avait-il l'habitude, dans cet état, de mettre son corps à la torture jusqu'à en verser des larmes, et la pensée même du suicide venait plus d'une fois se présenter à son esprit. Ce n'est pas seulement la raison, mais aussi la pudeur qui se trouve blessée, lorsque arrivé presque au terme de son existence il compte sérieusement au nombre de ses plus grands malheurs l'état d'impuissance où il a vécu jusqu'à l'âge de trente ans. Qui oserait s'attendre ensuite à rencontrer à côté d'un regret si extraordinaire ces nobles et touchantes paroles : « J'aime la solitude; car, lorsque je me trouve seul, je suis plus qu'en tout autre temps avec ceux que j'aime; je veux dire avec Dieu et avec mon bon génie »? La vérité est que Cardan avait souvent des élans presque mystiques, et son esprit s'était nourri de la lecture de Platon, de Plotin et d'autres écrivains du même ordre (*de Vita propria*, c. xviii). Mais là ne se bornait pas son érudition philosophique. Il connaissait aussi Aristote, Avicenne, Alexandre d'Aphrodisie, mais surtout Galien, qu'il cite à chaque pas dans le texte grec. Nous avons cru devoir insister sur ces détails, parce que la personne de Cardan ne nous paraît pas moins intéressante pour la science de l'esprit humain, que ses idées et ses doctrines.

Les opinions philosophiques de Cardan sont inséparables de ses vues générales sur la nature et la composition de l'univers. Elles ne sont pas toujours très-arrêtées ni parfaitement conséquentes dans les détails; cependant elles offrent dans leur ensemble un caractère d'incontestable unité. Le fond en est souvent ancien et visiblement emprunté d'ailleurs; mais les développements auxquels elles donnent lieu, et les idées accessoires qui s'y rattachent, ne manquent ni d'originalité ni de profondeur. En voici à peu près la substance.

Ce qu'on appelle la nature n'est pas un principe à part dans l'univers, ni une force distincte ayant ses attributions propres : c'est l'ensemble des êtres et des choses; c'est l'univers lui-même.

Il faut distinguer dans l'univers trois principes, trois choses éternelles et également nécessaires,

sans lesquelles aucune autre ne saurait exister, à savoir : l'espace, la matière et l'intelligence ou l'âme du monde. Quelquefois ces principes sont portés au nombre de cinq, lorsqu'on y ajoute le mouvement et qu'on distingue l'âme du monde de l'intelligence. Mais cette distinction, comme nous le verrons bientôt, est aux yeux de Cardan une pure abstraction; et quant au mouvement, il n'est que l'une des fonctions de l'âme universelle.

L'espace, c'est ce qui contient les corps; mais il ne contient pas l'univers, y étant lui-même contenu. Il est éternel, immobile, immuable, et n'existe nulle part sans corps; en d'autres termes, il n'y a pas de vide dans la nature. Sur ce point Cardan a devancé Descartes.

La matière est éternelle comme l'espace, qu'elle remplit partout; mais elle n'est ni immobile ni immuable; elle passe, au contraire, incessamment d'une forme à une autre par l'intermédiaire de deux qualités primordiales : la chaleur et l'humidité. La chaleur est, non pas le principe, mais l'organe, l'instrument du mouvement, et le véhicule de la vie; c'est au moyen de la chaleur que l'âme ou le principe de la forme agit sur la matière; et que les éléments de la matière se décomposent et se réorganisent, pour passer de la vie à la mort et de la mort à la vie. L'humidité, au contraire, est l'instrument de la résistance et la condition de l'inertie. La matière avec ses deux qualités opposées, étant un principe nécessaire des choses, on ne peut pas dire qu'elle soit un mal : elle n'est que le moindre et le dernier des biens; et ceux-ci ne sont pas détruits, mais diminués par sa présence.

Il n'est pas un corps, pas une portion de matière qui puisse être conçue sans forme. Toute forme est essentiellement une et immatérielle, c'est-à-dire une âme; par conséquent tous les corps, même les plus insensibles en apparence, sont des êtres animés. D'ailleurs, tous les corps sont susceptibles de mouvement, et le mouvement ne peut s'expliquer que par une force immatérielle. Encore bien moins peut-on expliquer sans un principe pareil la sensibilité, l'instinct et l'intelligence. Mais toutes les âmes particulières ne sont que des fonctions ou des attributions diverses d'une âme universelle, c'est-à-dire de l'âme du monde (*de Natura*, 3^e partie, ch. ii).

L'âme du monde est à la nature entière ce que notre âme particulière est à notre corps, et Cardan n'hésite pas à citer pour son propre compte ces vers fameux :

*Spiritus intus alit totumque infusa per orbem
Mens agit mollem et magno se corpore miscet*
Toutes les formes des êtres, toutes les âmes particulières sont renfermées en puissance dans l'âme unique et universelle, comme tous les nombres sont renfermés dans la décade. Pour les produire hors de son sein et donner naissance aux créatures innombrables dont l'univers est peuplé, il lui suffit de se montrer elle-même et de se développer dans toute l'étendue de sa puissance. On peut la comparer à la lumière du soleil, qui, bien qu'une dans son essence et toujours la même, ne laisse pas d'apparaître à nos yeux sous une diversité infinie d'images (*ubi supra*). Le rapport des âmes particulières à l'âme universelle peut aussi se comprendre par ce qui se passe entre les vers et la plante dont ils se nourrissent et sur laquelle ils vivent. Or, il est évident que la plante et les vers, quoique parfaitement distincts par la forme, ne sont pourtant qu'une seule et même substance. Seulement il ne s'agit ici que d'une substance relative et mortelle, tandis que les âmes jouissent de l'immortalité comme le principe dont elles

sortent (*Theonoston*, seu de *Animi immortalitate*, lib. II, § 31).

On se demande, après cela, quelle place il reste à Dieu, et comment il se distingue de cette force universelle, également infinie, principe spirituel de tous les êtres, moteur et organisateur de l'univers. Cardan ne répond nulle part à cette question. Il adresse bien à Dieu des hymnes; il reconnaît en lui l'être infini, et parle de son immensité; mais ses autres attributs, et surtout ses rapports avec l'âme du monde, son rôle dans la création, il se garde de les définir. On ne peut pas dire qu'il admette, à l'exemple de Platon, au-dessus de l'âme du monde, une intelligence suprême, ayant sa propre substance, et exerçant sur tous les autres principes un pouvoir absolu. Cardan dit expressément que le principe de l'intelligence, de la sensibilité et de la vie, est un seul et même être; que l'âme n'est pas seulement le principe universel, qu'elle est la substance première et véritable de toutes choses. *Planum est idem esse quod sentit, intelligit, vivit.... Anima est ergo quæ non solum principium est omnium, sed etiam primum et verum subjectum.* (*Theonoston*, lib. IV, t. 1^{er}, p. 439 de l'édit. de Lyon.)

Cependant nous devons dire que Cardan, de son propre aveu, n'a pas toujours été du même avis sur la nature de l'intelligence et ses rapports avec les différents êtres. Dans le traité de *Uno*, un des premiers qu'il ait publiés sur des matières philosophiques, il se déclare pour la doctrine d'Averroès et n'admet pour tous les êtres qu'une seule intelligence, un seul entendement pénétrant dans tous les corps organisés, capable de lui donner accès; demeurant, au contraire, plus ou moins éloigné de ceux qui ne remplissent pas cette condition, illuminant le corps de l'homme, parce qu'il est d'une composition plus subtile, et rayonnant extérieurement autour de la brute, parce qu'elle est formée d'une matière plus grossière. Plus tard, dans le livre de *Consolatione* (liv. II, t. 1^{er}, p. 598 de l'édition de Lyon), il enseigne précisément le contraire. Il nie formellement qu'il puisse exister une intelligence unique, soit pour les êtres vivants en général, soit seulement pour les hommes: il soutient, au contraire, que l'intelligence est toute personnelle, qu'elle ne vient pas du dehors comme un rayon émané d'un foyer étranger; mais qu'elle a son siège en nous-mêmes, qu'elle fait partie de nous, et nous est entièrement propre comme la sensibilité. Car, dit-il, nous savons par expérience que la faculté de comprendre ne s'exerce pas en nous d'une autre manière que la faculté de sentir. Cela n'empêche pas l'esprit de l'homme d'être d'une origine céleste; mais il se divise en un nombre infini de parcelles dont chacune devient le centre d'une existence à part. De là résulte évidemment que les âmes elles-mêmes doivent être considérées comme autant de substances distinctes et parfaitement indépendantes les unes des autres, ce que Cardan n'hésite pas à reconnaître, non-seulement pour la vie présente, mais pour celle qui nous attend au delà du tombeau. Voici, au reste, ses propres paroles (*ubi supra*): «Ainsi les âmes humaines demeurent distinctes les unes des autres, même après la mort, avec toutes les facultés qui leur sont propres, comme la volonté, l'intelligence, la sagesse, la science, la réflexion, la raison, la connaissance des arts et toutes autres qualités semblables.» Enfin, dans un troisième écrit, intitulé *Theonoston*, ou de *l'Immortalité de l'âme*, Cardan s'écarte à la fois des deux opinions précédentes, en s'efforçant, en quelque sorte, de les concilier entre elles. Il n'admet, comme la première fois, qu'une seule âme et une seule

intelligence; mais cette intelligence lui apparaît sous un double point de vue: elle peut être considérée en elle-même, comme absolue et dans l'éternité; alors elle ne connaît que l'universel, c'est-à-dire sa propre essence, et ses opérations ne peuvent pas se distinguer les unes des autres. Mais elle se montre aussi dans le temps; elle se manifeste par certains organes, au nombre desquels il faut compter l'homme, et dans ce cas ses opérations sont multiples, chacune d'elles devant occuper un point différent de la durée; elle nous semble douée de facultés diverses plus ou moins développées, selon la perfection de l'organe ou de l'instrument (*Theonoston*, lib. IV, t. 1^{er}, p. 439). Pour excuser ces variations dans ses doctrines, Cardan fait remarquer que telle est la condition de l'esprit humain, que les vérités les plus utiles et les plus importantes ne peuvent pas être trouvées en un jour.

Nous venons de voir que Cardan regarde l'homme comme un organe de l'intelligence et, par conséquent, de l'âme universelle. Cela ne l'empêche pas de le considérer isolément comme un être à part, et nous nous bâtons d'ajouter que l'on trouve dans cette partie de sa philosophie des observations profondes, délicates, mais mêlées, comme toujours, de paradoxes et d'erreurs. Ce qui constitue à ses yeux le caractère distinctif de l'être humain, c'est (il l'appelle par son nom) la conscience. Les animaux, doués seulement d'une âme sensitive, ne connaissent pas, si parfaitement qu'ils soient, d'autre règle que celle d'un aveugle instinct; en un mot, ils ne savent pas ce qu'ils sont; tandis que l'homme se connaît lui-même et a conscience de la connaissance qu'il a des autres êtres. *Ipsæ autem se ipsum agnoscit ac reliqua se agnoscere intelligit* (*de Natura*, c. 1). La conscience le conduit à la distinction de l'âme et du corps, qu'il démontre aussi bien qu'on pourrait le faire aujourd'hui par l'unité, l'identité de l'être pensant et le fait du libre arbitre. Il n'y a qu'un être intelligent, ayant conscience de lui-même, c'est-à-dire un être identique, qui puisse trouver en soi la règle de ses actions (*Theonoston*, lib. II, § 19, et lib. III). Enfin, après avoir établi que l'âme est distincte du corps, Cardan, entreprend d'en démontrer l'immortalité. C'est ici surtout qu'il fait preuve d'une solide et profonde érudition. Il rapporte avec beaucoup d'exactitude, avec beaucoup d'ordre et de précision, tous les arguments allégués par les philosophes pour ou contre le dogme de la vie future (*Theonoston*, lib. V). Quant à lui, sur des preuves qui n'offrent pas un grand caractère d'originalité, il admet ce dogme; mais, en même temps, il le déclare tout à fait inutile, et même dangereux dans la pratique. Le sceptique, le matérialiste avoué, est obligé, selon lui, de se montrer d'autant plus irréprochable dans sa conduite, qu'il attire tous les regards et qu'il éveille tous les soupçons. D'ailleurs n'avons-nous pas, pour remplacer la crainte d'une autre vie, les mouvements naturels de la conscience, la crainte de la justice des hommes, le sentiment de l'honneur, le respect de nous-mêmes et de nos amis, enfin la force de l'habitude et de l'éducation? En revanche, le mal dont Cardan accuse le dogme de l'immortalité lui paraît incontestable; car s'il n'existait pas dans l'esprit des hommes, on n'aurait pas à déplorer les guerres de religion, les plus cruelles entre toutes les guerres, et le plus grand des fléaux (*de Immortalitate animarum*, c. xi).

Il est évident que l'immortalité, pour Cardan, ne saurait être autre chose que la continuité, que l'éternité du principe unique de toute vie et de toute intelligence. Il nous apprend lui-même, dans le *de Vita propria* (c. xlvii), le dernier ou-

vrage sorti de sa plume, qu'il croyait à l'égalité non-seulement de tous les hommes, mais de tous les êtres vivants. Mais il distingue dans ce principe plusieurs fonctions ou plusieurs attributs, qui suffisent à l'explication de tous les phénomènes de la vie humaine et de l'univers en général : 1° l'intelligence proprement dite; 2° l'imagination; 3° les opérations des sens; 4° les fonctions vitales; 5° le mouvement. L'intelligence est le privilège exclusif de l'homme. L'imagination et les sens appartiennent à la fois à l'homme et aux animaux; le principe vital est dans tous les êtres organisés, dans les plantes comme dans les animaux. Enfin le mouvement existe indistinctement dans tous les corps (*Theonoston*, lib. IV, t. I^{er}, p. 439).

Cardan s'est occupé aussi de la dialectique; et quoique l'ouvrage qu'il a publié sur ce sujet (t. I^{er}, p. 229 de l'édition de Lyon) ne soit pas autre chose, au fond, qu'un résumé de la *Logique* d'Aristote, on y trouve cependant des détails intéressants et des réflexions judicieuses sur la méthode à observer dans les différentes sciences.

Nous n'en dirons pas autant de l'écrit qui a pour titre de *Socratis studio*, véritable pamphlet composé de toutes les calomnies répandues contre Socrate par Aristophane et Athénée. Croirait-on que les plus grands griefs reprochés par Cardan au philosophe athénien soient précisément son désintéressement, sa prédilection pour la morale, son aversion pour les disputes stériles de l'époque, enfin sa mansuétude et sa patience au sein de sa propre famille? Il prétend que cette dernière vertu est un encouragement funeste pour les femmes qui manquent de soumission envers leurs maris. Il ne traite pas mieux les disciples de Socrate. Platon est un vil flatteur des tyrans, Xénophon un soldat ignorant, cupide et traître à sa patrie; Aristippe n'a fait que développer en pratique et en théorie les véritables conséquences de l'enseignement de son maître.

Il serait beaucoup trop long d'énumérer ici tous les écrits de Cardan, dont la plupart sont étrangers à l'objet de ce Recueil. Nous nous contenterons de citer le *Theonoston*, le livre de *Consolatione*, les traités de *Natura*, de *Immortalitate animarum*, de *Uno*, de *Summo bono*, de *Sapientia*, et le livre de *Vita propria*, comme la source où nous avons puisé les éléments de la doctrine philosophique de Cardan. Sa théorie de la nature se trouve exposée principalement dans les deux ouvrages de *Subtilitate* et de *Rerum varietate*. Les œuvres complètes de Cardan ont été réunies par Charles Spon en 10 vol. in-8°, Lyon, 1663, et Cardan lui-même, sous le titre de *Libris propriis*, nous en a laissé une notice étendue, imprimée dans le premier volume de l'édition que nous venons de citer, et que nous avons sous les yeux en rédigeant la présente analyse.

CARDINALES (vertus cardinales). On appelle ainsi les aspects les plus généraux et les plus importants de la moralité humaine, essentiellement une de sa nature; les vertus qui contiennent en elles et sur lesquelles s'appuient toutes les autres. Elles sont au nombre de quatre : la force, la prudence, la tempérance et la justice. Tout le monde comprendra sans peine ce qu'il faut entendre par la tempérance et par la justice, laquelle n'est vraiment efficace que par la bonté (*justitia cum liberalitate conjuncta*). Mais comment la force et la prudence sont-elles comprises au nombre des vertus? C'est que par la force il faut entendre ici avec Cicéron (*de Offic.*, lib. I, c. xx) cette grandeur d'âme, cette énergie morale qui consiste à se mettre au-dessus de tous les avantages et de toutes les misères de ce monde, et à ne reculer devant aucun sacrifice pour faire

le bien. La prudence doit être entendue dans le sens de son étymologie antique; elle est la connaissance de la vérité dans son caractère le plus élevé, et suppose que l'intelligence y a été préparée par la méditation et par la science.

Cette division de la vertu est très-ancienne, aussi ancienne, on peut le dire, que la morale; car on la trouve déjà dans l'enseignement de Socrate, tel qu'il nous a été conservé par Xénophon, mais avec une légère différence : c'est que le respect de la Divinité (εὐσεβεία) y tient la place de la prudence ou de la science, qui, réunie à la vertu, doit constituer la sagesse. Platon a conservé la même doctrine en lui donnant seulement un caractère plus systématique et en le rattachant intimement à ce qu'on peut appeler sa psychologie. En effet, après avoir distingué dans l'âme trois éléments, le principe de la pensée, le principe de l'action et celui de la sensibilité, ou ce qu'on appelle vulgairement l'esprit, le cœur et les sens, il admet pour chacun de ces éléments une vertu particulière, destinée à le développer ou à le contenir : pour les sens, la modération ou la tempérance; pour le cœur, la force et le courage; pour l'esprit, la science dans ce qu'elle a de plus élevé, c'est-à-dire la science du bien. Enfin, du mélange et de l'accord de ces trois premières vertus, il en naît une quatrième qui est la justice. Mais la justice, pour Platon, n'est pas simplement cette qualité négative qui consiste à respecter les droits d'autrui et à rendre à chacun ce qui lui est dû; elle est l'ordre même dans la plus noble acception du mot; elle est le développement harmonieux de toutes les facultés de l'individu et de toutes les forces de la société; elle est la vie humaine dans sa perfection (Platon, *Republ.*, liv. IV). Après Platon, l'école stoïcienne a donné à ce même point de vue une consécration nouvelle, mais en le détachant du système psychologique et métaphysique sur lequel il s'appuyait d'abord, pour en faire un principe indépendant, appartenant exclusivement à la morale. Des stoïciens il a été transmis à Cicéron, qui le développe avec beaucoup d'élegance dans son traité des *Devoirs*, d'où il a passé dans la plupart des traités de la morale chrétienne, avec les termes mêmes de la langue latine, termes qui ont aujourd'hui perdu leur signification primitive. Mais le christianisme, trouvant incomplète cette base de la morale, et forcé de la trouver telle par la nature de ses dogmes, y a ajouté ce qu'il appelle les vertus théologiques. Les philosophes modernes, au lieu de s'occuper de la division des vertus, travail assez stérile en lui-même, ont mieux aimé rechercher d'abord quel est le principe suprême de la moralité humaine, la loi absolue de nos actions, ensuite quels sont les devoirs particuliers qui en découlent, quelle est notre tâche dans chacune des positions de la vie.

Il existe sur le sujet qui vient de nous occuper deux traités spéciaux : l'un de Clodius, qui a pour titre de *Virtutibus quas cardinales appellant* (in-4, Leipzig, 1815); l'autre, beaucoup plus ancien, est l'ouvrage de Gémiste Pléthon, de *Quatuor Virtutibus cardinalibus*, publié en grec avec une traduction latine par Ad. Occone (in-8, Bâle, 1552).

CARNÉADE DE CYRÈNE, né vers la troisième année de la cxxi^e olympiade, est l'esprit le plus ingénieux et le plus brillant qui ait honoré la décadence de l'école académique. Moins original, moins profond, moins sérieux même qu'Arcésilas, qui est le véritable père de la philosophie de la vraisemblance, Carnéade a été surtout un rhéteur plein de ressources et d'esprit, un dialecticien d'une subtilité et d'une souplesse merveilleuses, un adversaire habile et acharné de l'école stoï-

cienne. Il se peignait fort bien lui-même et donnait une fort juste idée de son rôle philosophique, en disant : « Si Chrysispe n'eût point existé, il n'y aurait pas eu de Carnéade. »

Elève d'Hégésinus, qui lui transmit l'enseignement traditionnel de l'école, initié par Diogène de Babylone à la dialectique stoïcienne, Carnéade reprit avec un éclat nouveau la lutte engagée par Arcésilas, et il fut pour Chrysispe ce que le chef de la nouvelle Académie avait été pour Zénon.

Les historiens anciens de la philosophie nous représentent Carnéade comme un raisonneur vraiment merveilleux et doué de ressources extraordinaires. Capable de tout oser et de réussir en tout, il savait tout rendre vraisemblable, même l'absurde, et tout obscurcir, même l'évidence. Un jour, devant l'élite de Rome, qui, pour l'entendre, désertait ses fêtes (Lactance, *Inst. div.*, liv. V, ch. xv ; — Plut., *in Cat. maj.*), il peignit la justice avec une éloquence divine. Le lendemain il démontra que la justice est un mot vide de sens, et se fit applaudir du même auditoire (Cicéron, de *Voraieur*, liv. III, ch. xviii).

Quelle doctrine eût subi impunément les attaques d'un tel adversaire ? Le stoïcisme, déjà ébranlé, faillit y périr. La physiologie de Zénon et de Chrysispe, leur dieu-monde, animal éternel dont la providence universelle n'est qu'une universelle fatalité, leur théorie de l'indifférence du plaisir, toute leur métaphysique, toute leur morale, Carnéade n'épargnait rien. Mais la lutte s'engagea principalement sur les questions logiques, et, entre autres, sur la question de la célèbre *φαντασια καταληπτική* (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 212 sqq., édit. de Genève), type et mesure de la vérité dans toute l'école stoïcienne. A l'aide de sorites ingénieuses (le sorite était l'argument favori de Carnéade), il s'attacha à prouver qu'entre une perception vraie et une perception fausse il n'y a pas de limite saisissable, l'intervalle étant rempli par une infinité de perceptions dont la différence est infiniment petite (Cicéron, *Quest. acad.*, liv. II, ch. xvi ; — Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. clxxvii sqq.). Il alla jusqu'à combattre l'axiome des mathématiques : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles (Jalenus, de *Optimo dicendi genere*, p. 558 dans Sextus, édit. latine). Or, dégagez cet axiome du caractère mathématique qui en voile la généralité, vous avez le principe de contradiction qui, sous une forme logique, n'exprime rien moins que la foi de la raison en elle-même. Le nier, c'est nier la raison, et atteindre la dernière limite et la suprême extravagance du scepticisme.

Carnéade n'hésita pas, seulement il fit une réserve pour la pratique. Déjà la théorie du vraisemblable lui montrait la route de l'inconscience ; et y suivit Arcésilas. Toutefois, disciple toujours original, il fit d'une théorie indécise un système régulier, et porta dans l'analyse de la probabilité, de ses degrés, des signes qui la révélaient, la pénétration et l'ingénieuse subtilité de son esprit (Sextus, *Adv. Mathem.*, 169, B. ; *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. xxxiii ; — Cicéron, *Quest. acad.*, lib. II, c. xxii et suiv.). Mais à quoi sert tout l'esprit du monde, séparé du vrai ? La première condition d'une solide théorie de la probabilité, c'est une théorie de la certitude. Car qu'est-ce que la probabilité, sinon une mesure ? Et comment mesurer sans une unité ?

On n'échappe pas à la logique par l'inconscience. Arcésilas et Carnéade avaient nié la certitude spéculative ; il fallut, bon gré, mal gré, aller jusqu'au scepticisme absolu et universel.

On peut dire que l'école académique périt avec Carnéade. Elle jeta quelque éclat encore, il est vrai, sous Antiochus et Philon ; mais ces esprits timides ne sont pas les véritables disciples de Carnéade et d'Arcésilas : l'héritier de la nouvelle Académie, c'est l'école pyrrhonienne renaissante ; le continuateur de Carnéade, c'est Anésidème.

Sur Carnéade, voy. l'article de Bayle dans le *Dictionnaire critique* ; — Huet, de *la Faiblesse de l'esprit humain* ; — Gouraud, *Dissertation de Carneadis vita et placidis*, Paris, 1848, in-8 ; — Foucher, *Histoire des académiciens*, et les autres ouvrages indiqués à l'article ACADEMIE.

EM. S.

CARPENTIER ou **CHARPENTIER** (Jacques), né à Clermont en Beauvoisis en 1524. Il étudia la philosophie à Paris, et la professa d'abord au collège de Bourgogne. Nommé plus tard procureur de la nation de Picardie, il parvint aux fonctions de recteur de l'Académie de Paris par la philosophie, et remplit cette place durant seize ans, jusqu'à sa mort, arrivée en 1574. Docteur en médecine, ce fut sans doute à la protection du cardinal de Guise qu'il dut d'être le médecin du roi Charles IX. Mathématicien distingué, il soutint une lutte très-vive contre Ramus, pour une chaire de mathématiques, laissée vacante par la retraite du titulaire, qui la lui résignait. La contestation fut portée jusqu'au Parlement. Le conseil même du roi dut intervenir ; et, après de longs débats, en 1568, la chaire fut maintenue à Charpentier.

Le nom de Charpentier est surtout célèbre par la mort de son infortuné rival. De Thou, dans le livre III de son *Histoire*, à l'année 1572, n'hésite pas à charger la mémoire de Charpentier du meurtre de Ramus. Suivant lui, et il ne faut pas oublier que c'est le témoignage d'un contemporain, c'est Charpentier qui excita l'émeute des écoliers, assassins du hardi novateur ; le témoignage du grave historien n'a pu être formellement démenti ; et, dans les œuvres de Charpentier lui-même, certains passages, que nous citerons plus bas, semblent prouver qu'il avait prévu cette catastrophe, et qu'il en fut certainement peu affecté.

Charpentier n'a point, en philosophie, de doctrine originale ; il ne tient une place dans l'histoire de la science que par son ardent attachement au système d'Aristote ; et il faut le classer parmi les plus purs péripatéticiens. Il se porta contre Ramus le constant adversaire de toute innovation ; et il crut devoir, pour l'intérêt même de la jeunesse qui lui était confiée, maintenir dans toute leur sévérité les études et la discipline telles que le passé les avait faites et les lui avait transmises. Tous ses ouvrages, toute sa polémique n'eurent que ce seul but. Il se contenta de porter dans l'exposition des doctrines plus d'ordre, plus de clarté que la scolastique n'en avait mis ; et à cet égard, il rendit de très-réels services ; mais, quant au fond même, quant aux principes, il s'y montra fidèle jusqu'à la passion et à l'entêtement. Il est vrai que les réformes proposées par Ramus n'étaient guère acceptables ; mais à ces tentatives un peu hasardeuses, on pouvait en substituer de plus prudentes, et Charpentier n'y parut pas même songer. Ses livres de logique, assez nombreux, ne sont qu'une reproduction fidèle et très-régulière des opinions d'Aristote ; il ne va point au delà ; ses livres de physique le répètent également, et c'est toujours aux observations du philosophe grec qu'il a recours ; ce n'est pas aux siennes propres, qui pouvaient certainement lui en apprendre bien davantage sur les questions de physiologie qui paraissent l'avoir occupé.

Parmi ses ouvrages on en peut distinguer

deux : *Descriptio universæ naturæ*, en quatre livres, où il traite successivement des principes communs des choses, des cinq corps simples, des mixtes imparfaits ou météores, et enfin de l'âme. Ce n'est qu'un extrait fort clair du système d'Aristote sur ces grands objets, et il le tire, avec une sagacité qui pouvait être mieux employée, de la *Physique*, du traité du *Ciel*, de la *Météorologie* et du traité de *l'Âme*. Le second ouvrage de Charpentier qu'on peut citer est plus important que celui-ci : c'est sa traduction, avec commentaires, du petit traité d'Alcinoüs sur le système de Platon. C'est pour lui une occasion de comparer Aristote et Platon sur toutes les parties de la philosophie ; et il établit cette comparaison avec une érudition étendue et très-solide, qui peut encore éclairer les études de notre temps. Sa préface surtout est remarquable, et elle sera toujours lue avec grand profit par ceux qui voudront traiter cet inépuisable sujet. A la suite de chacun des chapitres d'Alcinoüs, des remarques parfaitement classées, et rédigées avec un ordre fort rare à cette époque de science un peu confuse, expliquent toutes les difficultés du texte, et servent à en éclaircir le résumé, qui est lui-même concis et substantiel. Charpentier y déploie des connaissances très-profondes et très-exactes. L'histoire de la philosophie comptait certainement alors fort peu de savants qui la connussent aussi bien ; et Ramus, sur ce point, était loin de valoir son adversaire. De plus, Charpentier, tout péripatéticien qu'il est, sait rester parfaitement juste envers Platon, et il n'hésite pas, sur quelques-uns des points les plus graves, à lui donner tout avantage sur Aristote, notamment en ce qui concerne l'immortalité de l'âme. Ce livre, quoique très-bien composé, est entremêlé de digressions au nombre de douze, dans lesquelles Charpentier, à propos, il est vrai, des questions traitées par Alcinoüs, revient à ses querelles personnelles, et expose aussi ses propres opinions sur quelques-uns des plus grands problèmes de la science, les idées et les universaux, l'immortalité de l'âme, le destin, le libre arbitre, etc. Il défend, dans l'une entre autres, le dieu d'Aristote contre la théodicée de Platon, et il s'appuie même sur les dogmes chrétiens pour soutenir la doctrine péripatéticienne.

La première de ces digressions est consacrée à sa méthode, question fort controversée entre Ramus et lui ; et, à cette occasion, il reprend toute la lutte antérieure et en raconte les phases. Il remonte jusqu'au fameux arrêt royal du 10 mars 1543, époque à laquelle il n'avait lui-même que dix-neuf ans ; il cite cet arrêt tout entier avec la sentence du Parlement, et les sentences non moins graves que tous les savants français et étrangers avaient portées contre les adances de Ramus. Après cette interruption, qui n'a pas moins de 132 pages, l'auteur reprend son commentaire précisément au point où il l'a laissé ; et de la note 4, où il avait quitté Alcinoüs pour Ramus, il passe à la note 5, où il continue et achève sa pensée. Les autres digressions sont conçues sur un plan tout pareil ; et de même que la première est dédiée au cardinal de Lorraine, les autres le sont à quelques-uns des personnages dont Charpentier avait obtenu la protection ou l'amitié. Ce sont, en quelque sorte, des repos et des distractions que l'auteur donne à sa propre pensée et à ses lecteurs ; et, chose assez singulière, cette étrange façon de composer un livre n'ôte rien à la clarté et à l'unité de celui-là. Le ton de la polémique contre Ramus est celui d'une ironie qui ne se lasso point un seul instant. Ramus y est rarement désigné par son nom personnel. Il y est appelé Logodædalus,

et le plus souvent Thessalus, du nom d'un médecin contre lequel Galien avait autrefois dirigé des sarcasmes non moins amers. Le commentaire sur Alcinoüs est suivi d'une lettre où l'auteur répond aux attaques de Ramus, qu'un premier pamphlet avait fait sortir d'un silence gardé depuis près de vingt ans. Charpentier, en se défendant, affirme qu'il n'a pas été le premier agresseur, qu'il a même jadis rendu des services à celui qui le provoque. Et dans une seconde lettre, datée de janvier 1571, il avertit Ramus de prendre garde à l'issue que ses invectives pourraient bien avoir un jour. *Nulla animi attentione consideras quis tuarum contentionum exitus esse possit*. Est-ce un sinistre présage ? et ces paroles que l'aigreur de la polémique a peut-être seule inspirées, indiquent-elles déjà la déplorable vengeance sous laquelle Ramus succombait dix-huit mois plus tard ? Qui pourrait le dire ? En terminant l'édition de son *Alcinoüs*, qui est de 1573, Charpentier lui-même parle de la mort de son ancien adversaire, et il n'a pas un mot pour le plaindre. Il rejette sur les désordres du temps le retard apporté dans ses travaux ; mais il s'appuie de cette nouvelle lumière, qui, au mois d'août *dernier*, s'est levée sur la religion chrétienne, de même qu'il félicite le roi et les Guise dans sa dédicace : « Puis est venue s'y joindre la mort inopinée de Ramus et de Lambin. Ils sont morts tous deux comme je mettais la dernière main à mon ouvrage, dont la plus grande partie était dirigée contre eux, non sans quelque aigreur venue de la discussion. Je me suis pris à craindre de sembler combattre contre des ombres ou me réjouir insolemment de leur mort, qui m'a ôté, je l'avoue, les plus vifs aiguillons à la culture assidue des lettres. » Bien qu'il avoue qu'il a été sur le point de supprimer cette seconde édition, ce n'est pas le langage d'un homme qui comprend ou qui prévoit l'affreuse responsabilité qui va peser sur lui. A côté de ce souvenir si peu généreux donné à son adversaire, il souffrait qu'un de ses collègues, Duchesne, insultât la mémoire de Ramus dans une de ces pièces de vers que l'usage du temps exigeait en tête des ouvrages les plus sérieux. Duchesne se moque de la tombe que Thessalus a trouvée dans la Seine, toute digne qu'elle était de lui ; et Charpentier place cette atroce épigramme au frontispice de son *Alcinoüs*. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas oublier que cet *Alcinoüs* est dédié au cardinal de Lorraine, qui, protecteur de Charpentier, l'avait été jadis aussi de l'infortuné Ramus. Charpentier mourait lui-même, l'année suivante, de phthisie, et à peine âgé de cinquante ans.

On peut distinguer encore parmi ses ouvrages ses *Animadversiones in libros tres dialecticarum institutionum Petri Rami* : c'est le plus important de ses travaux logiques ; il est de 1555. Charpentier occupait déjà des fonctions assez élevées dans l'Académie de Paris ; il se plaint des provocations de Ramus, et ce n'est qu'à grand-peine qu'il se décide à lui répondre. Il le fait d'ailleurs avec une sorte de modération ; et, reprenant une à une ses assertions principales, il lui en démontre la fausseté avec une érudition et une science certainement très-supérieures. Avant ce combat public, les deux adversaires avaient discuté ces règles d'abord devant l'Académie, puis devant le cardinal de Lorraine, qui s'était porté modérateur entre eux. Ce qui indignait surtout Charpentier c'est que Ramus veut enseigner la logique aux jeunes gens en moins de deux mois. Qu'aurait-il dit s'il avait su que, plus tard, les écrivains de Port-Royal en prendraient réduire l'étude à quatre ou cinq jours ;

Quels qu'aient été les torts de Charpentier, on peut dire qu'il apportait dans ses discussions des qualités rares, un savoir étendu et précis, une méthode excellente, une parfaite justesse d'esprit à défaut de génie, et qu'il employait déjà les procédés d'une critique saine et forte, qui depuis a été rarement surpassée. C'étaient là des titres suffisants à l'attention de l'histoire, et l'on doit s'étonner que l'exact Brucker l'ait passé sous silence dans son grand ouvrage. Il y a fait figurer bien des noms qui ne valent pas celui-là.

Voici la liste des ouvrages les plus remarquables de Charpentier par ordre de dates : *Descriptio universæ artis disserendi ex Aristot. Organo collecta et in tres libros distincta*, in-4, Paris, 1654 ; — *Animadversiones in libros tres dialecticarum institutionum Petri Ramii*, in-4, ib., 1555 ; — *de Elementis et de meteoris*, traduit de l'italien, in-4, ib., 1558 ; — *Disputatio de animo, methodo peripatetica utrum Aristot. mortalis sit an immortalis*, traduit aussi de l'italien, in-4, ib., 1558 ; — *Descriptionis logicæ liber primus*, in-4, ib., 1560 ; — *Description universæ naturæ ex Aristotele*, in-4, ib., 1560 ; — *Artis analyticæ sive judicandi descriptio ex Aristot. Analyt. poster.*, in-4, ib., 1561 ; — *Compendium in communem artem disserendi*, in-4, ib., 1561 ; — *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio que hoc commentario in Alcinoi institutionem ad eundem Platonis doctrinam explicatur*, in-4, ib., 1573. Cette édition contient plusieurs lettres et pamphlets contre Ramus, de 1564, 1566, 1569 et 1571. — On attribue aussi à Charpentier la publication de l'ouvrage apocryphe d'Aristote de la Métaphysique Égyptienne : *Libri XIV qui Aristotelis esse dicuntur de secretiore parte divinæ sapientie secundum Ægyptios ex arabico sermone*, in-4, Paris, 1571. B. S.-H.

CARPOCRATE, originaire d'Alexandrie et chrétien de naissance, est le fondateur d'une secte philosophique et religieuse qui jeta un certain éclat dans le second siècle de notre ère. Il paraît avoir eu le projet de concilier le christianisme, non-seulement avec la philosophie orientale, mais aussi avec les principaux systèmes de la philosophie grecque, et, en particulier, avec le platonisme, auquel il emprunta la théorie de la préexistence des âmes et de la réminiscence. Comme la plupart des gnostiques, il attribuait la création du monde à des génies inférieurs et malfaisants, au-dessus desquels il reconnaissait, comme principe suprême, l'unité que l'esprit peut atteindre par un mode supérieur de connaissance. Épiphane, fils de Carpocrate, compléta la doctrine métaphysique de son père par un système de morale dont le point de départ était la communauté de toutes choses : ce qui l'amenait à considérer les lois humaines comme des infractions à la loi divine, puisqu'elles ne permettent pas que le sol, les biens de la terre et les femmes soient communs entre les hommes. Ces détestables maximes firent imputer aux disciples de Carpocrate de honteux excès. Cependant saint Irénée déclare douter qu'il se fit parmi eux « des choses irréligieuses, immorales, défendues. » Voy. Gnosticisme. X.

CARTÉSIANISME. Nous donnons le nom de cartésianisme au mouvement philosophique qui s'est accompli pendant le xvii^e siècle sous l'influence de Descartes. Nulle révolution philosophique, soit dans les temps anciens, soit dans les modernes, n'a été plus grande et plus féconde ; nulle n'a donné une plus rude impulsion à toutes les branches des connaissances humaines ; nulle n'a suscité plus de systèmes, et entraîné plus de grandes intelligences. Mais est-il juste de donner

exclusivement le nom de Descartes à cette révolution de laquelle est sortie la philosophie moderne tout entière ? Descartes en est-il bien le chef et le principal promoteur ? N'est-elle pas en grande partie l'ouvrage des philosophes du xv^e et du xvi^e siècle ? et Bacon ne peut-il pas aussi en revendiquer la gloire ? Il est vrai que dans le cours du xv^e et du xvi^e siècle la philosophie avait vu se succéder d'audacieux réformateurs qui sont les précurseurs de Descartes. Tous par des voies diverses, les uns par le péripatétisme, les autres par le platonisme et le mysticisme ; les uns avec une tendance empirique, les autres avec une tendance idéaliste, avec plus ou moins de talent et d'audace, ont préparé la ruine de la philosophie scolastique et de l'émancipation de la raison. Pomponace, Vanini suivent encore en apparence l'autorité d'Aristote, mais ils l'interprètent à leur manière ; François Patrizzi et Ramus s'attachent, au contraire, à Platon et font la guerre à Aristote ; Telesio, Giordano Bruno et Campanella rejettent également l'autorité de l'un et de l'autre, et entreprennent de fonder des systèmes sur la seule autorité de la raison. Enfin les grands mystiques de la même époque, tels que Paracelse, Robert Fludd, J. B. Van Helmont, entraînent aussi l'esprit humain dans des voies nouvelles. La plupart de ces novateurs ardents ont même été martyrs de leurs généreux efforts pour conquérir l'indépendance de la pensée philosophique. Rien de plus vrai que ce portrait du philosophe de la Renaissance tracé par Pomponace : « La soif de la vérité le consume, il est honni de tous comme un insensé, les inquisiteurs le persécutent : il sert de spectacle au peuple. » Tel a été, en effet, le sort des malheureux précurseurs de Descartes. La soif de la vérité les consume, et pour l'éteindre, leur esprit fougueux se précipite dans toutes les directions sans règle ni méthode. Leur vie est errante et agitée, les inquisiteurs les persécutent, l'exil, la prison, les tortures, le bûcher, voilà leur lot et leur partage. Ainsi ont vécu, ainsi sont morts Ramus, Giordano Bruno, Vanini, Campanella. Sans nul doute, tous ces intrépides martyrs des droits de la raison avaient déjà beaucoup fait pour l'émanciper et préparer les voies à une philosophie nouvelle, et cependant beaucoup restait encore à faire. Ils avaient, il est vrai, courageusement protesté contre le joug de la philosophie scolastique ; mais tous n'avaient pas osé ouvertement protester au nom de la raison, la plupart avaient invoqué seulement une autorité contre une autre autorité, Platon contre Aristote, ou bien le véritable Aristote contre l'Aristote défiguré des écoles. Ceux-là mêmes qui avaient protesté contre le principe de l'autorité, au nom de la raison, n'avaient pas élevé leurs protestations à la hauteur d'une méthode. Mais il importe surtout de remarquer qu'aucun d'entre eux n'avait encore produit un système qui renfermât une part de vérité assez grande et dont les parties fussent assez fortement liées entre elles pour aspirer à remplacer la philosophie scolastique et à dominer sur les intelligences. Toutes ces diverses tentatives de réforme philosophique plus ou moins incomplètes, plus ou moins malheureuses, viennent aboutir à Descartes, qui achève et fait triompher la révolution philosophique commencée avec tant d'ardeur et d'héroïsme par les philosophes du xv^e et du xvi^e siècle.

Nous ne nions pas que l'auteur de l'*Instauratio magna* ait rendu des services à l'esprit humain et à la philosophie moderne ; mais nous ne pouvons pas le considérer, avec quelques philosophes écossais et quelques philosophes encyclopédistes du xviii^e siècle, comme le promoteur

principal de la rénovation de la philosophie et des sciences au xvii^e. Si Bacon a eu, dans le xviii^e siècle, des admirateurs qui ont fait sa part beaucoup trop grande, il a, de nos jours, des détracteurs qui la font beaucoup trop petite. Nous ne donnons point dans l'excès de ces détracteurs aveugles et passionnés. Bacon est un grand esprit, ses ouvrages contiennent des vues fécondes et vraiment prophétiques sur l'avenir de la science, sur la méthode et le perfectionnement des sciences d'observation; mais Bacon n'est pas un métaphysicien, il ne pose ni ne recherche le principe de la certitude, et, en dehors de la métaphysique, son nom ne se rattache à aucune de ces grandes découvertes par lesquelles Descartes a renouvelé les sciences et préparé tous leurs développements ultérieurs.

D'ailleurs, en fait, la question est tranchée par le peu d'influence qu'a exercé Bacon sur le xviii^e siècle. A peine est-il connu, à peine est-il cité par ses contemporains et par les savants et philosophes illustres qui parurent après lui. Mais si le xviii^e siècle connaît à peine Bacon, partout il porte l'empreinte profonde de la philosophie de Descartes. Voilà pourquoi nous avons donné le nom de cartésianisme au mouvement philosophique qui s'est accompli pendant cette grande période de l'histoire de la philosophie moderne.

Le principe de toute certitude, placé dans l'évidence, c'est-à-dire dans la raison, juge souverain du vrai et du faux; le point de départ de la philosophie cherché dans l'observation du *moi* par lui-même; la distinction de l'âme et du corps; celle des idées innées ou naturelles et des idées acquises; l'existence de Dieu démontrée par la notion même de l'infini; la substance corporelle ramenée à l'étendue, et la substance intellectuelle à la pensée; la conservation du monde assimilée à une création continuée; et, par suite, une forte tendance à concentrer toute activité dans la cause première: voilà les côtés les plus considérables de la doctrine de Descartes. Ce n'est point ici le lieu de développer ces divers principes et moins encore de les apprécier; bornons-nous à indiquer la part qu'ils ont eue dans les destinées de la philosophie moderne.

De toutes les théories de Descartes, il n'en est pas qui ait exercé une influence plus générale que sa théorie sur le fondement de la certitude. A partir de Descartes, non-seulement la philosophie du xvii^e siècle, mais la philosophie moderne tout entière rejette le principe de l'autorité, qui, sous une forme ou sous une autre, avait constamment dominé dans la philosophie du moyen âge, et ne reconnaît et n'accepte comme vrai que ce qui est évident. Les plus pieux métaphysiciens du xvii^e siècle tiennent aussi fermement pour ce principe que les philosophes les plus incrédules du xviii^e, avec cette différence, toutefois, qu'ils distinguent sévèrement entre les vérités de la foi et les vérités de la raison, entre la théologie et la philosophie. Autant est faux et pernicieux, dans l'ordre de la foi, le principe de l'évidence; autant est faux et pernicieux le principe de l'autorité transporté dans l'ordre de la science et de la philosophie: voilà ce que répètent constamment Arnould, Malebranche, Bossuet, Fénelon. Il faut donc reconnaître que Descartes a fait triompher d'une manière définitive en philosophie le criterium de l'évidence ou l'autorité souveraine de la raison; car c'est la raison qui juge de ce qui est évident ou n'est pas évident et, en conséquence, de ce qui est vrai ou faux.

La méthode de Descartes a eu, à peu de chose près, la même fortune que sa théorie de la certitude. Descartes prend pour point de départ la pensée. Il la distingue rigoureusement de tout

ce qui n'est pas elle, du corps et des organes. Il pose d'abord comme fait primitif, environné d'une évidence irrésistible, l'existence de la pensée, et c'est de l'existence de la pensée et de l'étude du *moi* qu'il tire ensuite l'existence de Dieu et du monde. On peut dire qu'ici encore l'influence de Descartes a été générale et décisive. En effet, si vous exceptez Spinoza tout entier absorbé par une autre tendance et quelques philosophes allemands de notre siècle, tous les philosophes modernes partent du *moi* et de la pensée, tous s'accordent à considérer le *moi*, non pas comme le terme, mais comme le point de départ nécessaire de la philosophie.

Non-seulement Descartes a posé dans l'étude du *moi* le point de départ de la philosophie, mais il a déterminé et appliqué la vraie méthode à suivre dans l'étude du *moi*. Il en a donné à la fois le précepte et l'exemple. Quel est ce précepte? Il ne faut pas étudier le *moi* avec les yeux du corps, avec les sens, avec l'imagination qui emprunte toutes ses données aux objets extérieurs; c'est avec l'âme qu'il faut étudier l'âme, avec la pensée qu'il faut étudier la pensée. La conscience et la réflexion peuvent seules nous informer de ce qui appartient au *moi*. Tous les phénomènes que les sens nous révèlent se passent dans la matière étendue et sont étrangers à l'esprit. Voilà la vraie méthode psychologique que Descartes a nettement déterminée et appliquée avec profondeur dans les *Méditations*, qu'il a défendue victorieusement contre toutes les objections de Hobbes et de Gassendi. Grâce à lui, cette méthode, qui est la seule vraie méthode psychologique, a généralement triomphé dans la philosophie moderne. C'est par là que Locke, en particulier, se rattache au cartésianisme. Les historiens de la philosophie, qui ont placé Locke en dehors du mouvement cartésien, se sont, en général, trop préoccupés de la polémique contre les idées innées, et n'ont pas assez remarqué que Locke applique à l'entendement humain cette même méthode dont Descartes a donné le précepte et l'exemple.

Par un autre côté de sa philosophie, la *Théorie des idées innées*, Descartes a frayé la voie à ses successeurs sur d'importantes vérités. La doctrine de Malebranche sur la raison est sans nul doute supérieure à la doctrine cartésienne, qui se bornait à reconnaître l'existence des idées innées, et qui n'en déterminait ni les caractères, ni l'origine, ni la nature. Cependant Descartes a démontré que nous ne pouvons avoir l'idée de l'imparfait et du fini sans avoir en même temps l'idée du souverainement parfait et de l'infini. Contre Hobbes et Gassendi, il a établi que cette idée de l'infini est irrédicible à l'idée de l'indéfini et à toute autre idée dérivée de l'expérience et de la généralisation. Il s'ensuit que l'existence de l'Être infini ou de Dieu est implicitement contenue dans l'idée que nous en avons, et il a fondé sur cette idée la vraie preuve de l'existence de Dieu, et par là il a préparé la théorie de Malebranche.

Il y a une raison universelle qui éclaire tous les hommes; cette raison est en nous, mais elle n'est pas nous; elle ne vient pas de nous, elle est la sagesse, le Verbe de Dieu même, avec qui nous sommes constamment unis par l'idée de l'infini, et en qui nous voyons toutes les vérités éternelles et absolues; voilà l'essence de tous les admirables développements renfermés dans les ouvrages de l'auteur de la *Recherche de la vérité sur la nature de la raison*. Or le germe de toute cette théorie n'est-il pas contenu dans ce que Descartes a établi d'une manière si solide relativement à l'idée de l'infini? La théorie de Malebranche a été suivie à son tour par Bossuet et

Fénelon. Elle tient une grande place dans toute la métaphysique de l'époque. Plus tard, elle a été mal comprise et repoussée; mais la philosophie de nos jours l'a de nouveau adoptée, et constamment s'en inspire. C'est donc à Descartes, et après lui à Malebranche, que nous devons rapporter le principe de cette théorie, qui a exercé une si grande influence sur la philosophie du xvii^e siècle, et qui semble appelée à en exercer une non moins grande sur la philosophie du xix^e.

La théorie de Descartes sur la substance et sur la conservation de l'univers a produit des résultats moins heureux : car elle a conduit une partie de son école à nier l'efficacité des causes secondes et la personnalité humaine. Descartes ne nie pas positivement la réalité des causes secondes, il ne nie pas la liberté et la personnalité, il accorde à l'âme le pouvoir de diriger le mouvement; mais il y a dans les *Méditations* et dans les *Principes* quelques semences, comme parle Leibniz, qui, cultivées par des esprits exclusifs, doivent produire ces conséquences. Bientôt, en effet, de la Forge considéra Dieu comme la cause directe et efficiente de tous les rapports de l'âme et du corps, qui sont indépendants de notre volonté. Sylvain Régis, allant plus loin, nia que la volonté fût une cause véritable, et soutint qu'il fallait aussi rapporter directement à Dieu les actes que, par suite d'une illusion, nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. Geulinx admet que toutes nos idées, tous nos sentiments, sans exception, viennent de Dieu, qui les produit dans notre âme par une opération merveilleuse, au moment même où il produit certains mouvements dans nos organes. Selon Clauberg, l'homme et toutes les choses de l'univers ne sont que des actes divins : nous sommes à l'égard de Dieu, ce que sont nos pensées à l'égard de notre esprit. Malebranche prêta à ces théories extrêmes l'autorité de son génie et de sa piété, et il se plut à répéter que Dieu seul est la cause de toutes les modifications de notre âme, de toutes les idées de notre entendement, de toutes les inclinations de notre volonté, de tous les mouvements de notre corps; que tout vient de Dieu et rien des créatures. Enfin Spinoza, qui avait répudié de l'héritage de Descartes la meilleure et la plus noble part, pour n'en conserver que les erreurs, Spinoza refusa le nom de substance à ces choses incapables d'agir par elles-mêmes, qui ne peuvent continuer d'exister qu'à la condition d'être continuellement créées; et comme il ne voyait dans l'univers qu'une seule cause, il ne reconnut qu'un seul être dont toutes les autres existences sont des formes fugitives. Leibniz même, qui avait si bien reconnu la source des erreurs de l'école cartésienne, ne sut pas s'en garantir; et, après avoir démontré l'activité essentielle de la substance, il refusa à ses monades tout pouvoir d'agir les unes sur les autres, et finit par l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Après avoir suivi les destinées philosophiques des principes de Descartes dans les grands systèmes qu'il a précités, et qui, plus ou moins directement, relèvent de lui, il faut apprécier l'action générale qu'il a exercée sur la société du xvii^e siècle, sur les hommes de génie, sur les grands écrivains de cette époque dont la philosophie n'a pas été l'étude spéciale et la principale gloire. La doctrine cartésienne avait eu, dès son apparition, un immense retentissement, comme on en peut juger par les discussions qu'elle souleva d'un bout de l'Europe à l'autre. Les savants et les théologiens les plus illustres de l'Angleterre, de la France et des Pays-Bas, Hobbes, Gassendi, Arnauld, Catérys, le P. Bourdin, Henri Morus, etc., engagèrent avec Descartes

même une polémique dont l'éclat rejallit sur la nouvelle doctrine, et contribua à ses progrès. Pendant que les universités hésitaient, le cartésianisme gagnait sa cause auprès des gens du monde. Il pénétra dans le Parlement et dans la magistrature, dans la congrégation de l'Oratoire et jusque dans la Sorbonne; Descartes put même se vanter de compter parmi ses disciples une reine sur le trône, Christine, et la princesse Elisabeth, célèbre par la profondeur et l'étendue de son esprit. En 1650, année de sa mort, « il était le philosophe de tout ce qui pensait en France et en Europe. »

Mais bientôt les anciens maîtres de Descartes au collège de la Flèche, les jésuites, d'abord indécis, s'alarmant de l'esprit et des progrès de sa philosophie, et s'efforçant de la détruire. Ils ne se contentent pas des violentes critiques, des satires, des pamphlets de quelques-uns de leurs pères; ils ont recours à la persécution. Grâce à leurs intrigues, treize ans après la mort de Descartes, ses ouvrages sont condamnés à Rome par la congrégation du Saint-Office, avec la formule adoucie du *Donec corrigantur*. Ils empêchent, par un ordre du roi, de prononcer l'oraison funèbre de Descartes dans l'église Sainte-Genève du Mont, au milieu du concours d'amis et de disciples qui s'étaient réunis pour célébrer, par de magnifiques funérailles, le retour de ses restes mortels en France. Excitée par eux, la Sorbonne, en 1670, sollicita du parlement de Paris un arrêt contre la philosophie nouvelle. Pendant quelque temps, il fut vivement question de remettre en vigueur ce fameux arrêt de 1624, qui avait été aussitôt abrogé que publié, et par lequel il était défendu, à peine de vie, de soutenir aucune opinion contraire aux auteurs anciens et approuvés. Mais l'arrêt burlesque par lequel Boileau tourna en ridicule la prétention du Parlement à maintenir, envers et contre tous, l'autorité d'Aristote, et un mémoire éloquent d'Arnauld, publié par M. Cousin (*Fragm. phil.*, 3^e édit.), prévinrent la condamnation immédiate du cartésianisme.

L'avis des plus sages et des plus modérés prévalut, et le Parlement ne rendit pas l'arrêt qui lui était demandé; mais les jésuites ne se tiennent pas pour battus; ils en appellent du Parlement au conseil du roi, qui, à leur requête, proscriit en France l'enseignement de la philosophie cartésienne. Conformément à cet arrêt, toutes les universités de France, et entre autres les universités de Paris, de Caen et d'Angers, proscrirent la philosophie nouvelle et défendirent de l'enseigner, de vive voix ou par écrit, sous peine de perdre tous ses privilèges et ses degrés. En 1680, le P. Valois cita, devant l'assemblée du clergé de France, Descartes et ses disciples comme des sectateurs et des fauteurs de Calvin. Tous les cartésiens furent un moment alarmés; Régis fut obligé de suspendre son cours à Paris. Chacun craignait de se voir exposé à la signature d'un formulaire et d'être excommunié comme hérétique (*Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*). La congrégation de l'Oratoire veut d'abord résister, mais bientôt elle est obligée de céder et de subir un concordat qui lui est imposé par les jésuites, en 1778, par lequel elle s'engage à enseigner : 1^o que l'extension n'est pas l'essence de la matière; 2^o qu'en chaque corps naturel il y a une somme substantielle réellement distinguée de la matière; 3^o que la pensée n'est pas l'essence de l'âme raisonnable; 4^o que le vide n'est pas impossible, etc.

Alors la philosophie de Descartes eut de courageux confesseurs, un siècle plus tôt elle aurait eu des martyrs. Parmi ses confesseurs, nommons

le P. Lamy, de l'Oratoire, chassé de sa chaire de philosophie, interdit de l'enseignement et de la prédication, à cause de son opiniâtre attachement aux principes de Descartes; nommons encore le célèbre P. André, jésuite, chassé pour la même cause de collège en collège, puis enfin mis à la Bastille à la demande des chefs de son ordre. Cette persécution, qui se prolonge jusque dans les premières années du xviii^e siècle, ne réussit pas, pour nous servir d'une expression du P. André, à *décartésianiser* la France. Pendant quelque temps elle arrêta, dans les collèges et les universités, l'enseignement de la philosophie nouvelle; mais, en dehors des écoles, le cartésianisme ne continua pas moins de se propager et de se développer dans le monde en toute liberté. Malgré la censure prononcée par Rome contre le cartésianisme, les plus grands théologiens du siècle, les hommes les plus éminents par leur science et leur piété, tels qu'Arnauld, Bossuet, Fénelon, ne continuèrent pas moins d'être ouvertement cartésiens, tout comme les anathèmes du concile de Sens et les condamnations des papes n'avaient pas empêché, au moyen âge, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin de commenter Aristote et de professer le péripatétisme. C'est avec l'autorité de Descartes qu'Arnauld cherche le plus souvent à combattre Malebranche. Une partie du traité de *l'Existence de Dieu* de Fénelon n'est qu'une éloquente paraphrase du discours de *la Méthode*; et quand Fénelon abandonne Descartes, c'est pour suivre Malebranche. Enfin Bossuet, dans son traité de *la Connaissance de Dieu et de soi-même*, expose et résume la plupart des principes métaphysiques et physiologiques de Descartes.

L'influence de Descartes s'embrace pas seulement la philosophie, mais aussi la littérature de son siècle. C'est dans l'esprit et dans les principes du cartésianisme qu'il faut chercher l'explication des caractères les plus généraux de la grande littérature du siècle de Louis XIV. Descartes avait profondément séparé la philosophie de la politique et de la religion. La littérature du xvii^e siècle imite son exemple. Elle écarte soigneusement toutes les questions sociales et politiques en ce qui concerne les vérités de la foi; elle est toujours pieuse et soumise; en tout autre ordre d'idées, elle est pleine d'indépendance et de bon sens, elle a secoué tout respect superstitieux pour l'autorité des anciens; elle n'accepte rien comme vrai dont la raison ne reconnaisse l'évidence. La littérature du xvii^e siècle doit encore à la philosophie de Descartes cette tendance fortement idéaliste et spiritualiste qu'elle manifeste dans ses productions les plus diverses. C'est l'âme, et non pas le corps, qu'ont en vue les grands écrivains de ce siècle. Nul ne s'adresse exclusivement au corps, nul ne flatte les sens et les passions, nul ne finit à cette terre la destinée de l'homme. Tous, comme Descartes et d'après Descartes, distinguent l'âme du corps, tous placent dans l'âme et dans la pensée l'essence de l'homme, tous lui affirment une destinée par delà cette vie et par delà ce monde.

Dans les premières années du xviii^e siècle, le cartésianisme était ainsi parvenu au plus haut degré de sa splendeur et régnait en France sans contradiction. Cinq ans plus tard, tout était changé sur la scène philosophique; le cartésianisme avait disparu, et il avait fait place à une philosophie entièrement opposée. Vers le commencement de la seconde moitié du xviii^e siècle, à peine reste-t-il, dans la philosophie et dans la science, quelques traces de cartésianisme; à peine en est-il question, si ce n'est pour le tourner en ridicule et le reléguer parmi les

chimères et les vieilles erreurs du passé, à l'égal de la philosophie scolastique. Comment, en un temps aussi court, une aussi grande révolution s'est-elle accomplie?

Il faut l'attribuer sans doute à la part d'erreur que renferme le cartésianisme, part que nous signalerons à l'article DESCARTES. Mais, à côté de cette cause fondamentale, il en est d'autres accessoires dont il faut tenir compte. Ainsi, après avoir posé en principe la souveraineté de la raison et la règle de l'évidence, le cartésianisme était parvenu à un tel degré d'autorité et de puissance, qu'il menaçait de devenir à son tour un redoutable obstacle aux développements ultérieurs de l'esprit humain. Les disciples de Descartes, comme ces péripatéticiens qu'ils avaient combattus, s'étaient mis à jurer sur la parole du maître. Il leur semblait qu'après Descartes, nul progrès nouveau ne fût possible, ni en physique ni en métaphysique. Descartes allait bientôt succéder à cette infailibilité dont, pendant si longtemps, avait joui Aristote, et le cartésianisme en était déjà venu au point de consacrer l'immobilité en physique et en métaphysique, l'immobilité en toutes choses. Dès lors, il eut contre lui tous ceux qui pensaient que le dernier mot de la science n'avait pas été dit par Descartes. Mais ce sont surtout les grandes découvertes de Newton qui vinrent porter le coup mortel au cartésianisme. La fortune de la physique de Descartes n'avait été ni moins prompte ni moins éclatante que celle de sa métaphysique. L'hypothèse des tourbillons semblait avoir à jamais résolu tous les problèmes physiques et astronomiques que présente l'étude du monde matériel. Or, au moment où cette grande hypothèse régnait en souveraine dans la science, voici que Newton découvre la loi de la gravitation universelle qui la renverse en ses fondements. En vain les cartésiens voulurent-ils d'abord défendre l'hypothèse des tourbillons; il fallut céder à l'évidence et reconnaître que Newton avait raison contre Descartes. Maupertuis, dans son ouvrage sur la figure des astres, a l'honneur d'introduire en France et d'adopter le premier, entre les savants français, la loi de la gravitation universelle. Après Maupertuis, c'est un adversaire plus habile et plus dangereux, c'est Voltaire, qui entre en lice contre les cartésiens. Dans ses éléments de physique, il attaque vivement l'hypothèse des tourbillons; il démontre son impuissance à expliquer des faits dont l'explication simple et naturelle vient donner à la théorie de Newton la plus éclatante confirmation. L'ouvrage de Voltaire mettait à la portée de presque toutes les intelligences ce grand débat scientifique. Il était à la fois un modèle de clarté, de bon goût et de convenance. Désormais il fut impossible de soutenir l'hypothèse des tourbillons, qui périt tout entière avec Fontenelle, son dernier défenseur. Mais la physique cartésienne ne tomba pas toute seule: dans la plupart des esprits, elle était étroitement associée avec la métaphysique; elle l'entraîna dans sa chute. De la fausseté démontrée de la physique de Descartes, on conclut généralement à la fausseté de sa métaphysique, et elle fut enveloppée tout entière dans la même réprobation.

C'est ainsi que, vers 1750, le cartésianisme fit place à une philosophie qui, certes, ne valait pas celle de Descartes, la philosophie de Locke; mais s'il paraît mort dans la seconde partie du xviii^e siècle, il ressuscite, en quelque sorte, au xix^e. Après avoir combattu et renversé le sensualisme, la philosophie de nos jours a renoué la chaîne des grandes traditions métaphysiques qu'avait rompue la philosophie superficielle du

siècle dernier. Elle s'est portée l'héritière directe du cartésianisme, et, tout en se préservant des excès dans lesquels il est tombé, elle a pieusement recueilli toutes les vérités immortelles qu'il contenait en son sein. En effet, c'est du cartésianisme que nous tenons et notre méthode et la plupart de nos principes. Comme Descartes, nous ne reconnaissons la vérité qu'au signe infailible de l'évidence; comme Descartes, nous partons de la conscience, qui nous atteste immédiatement et l'existence de notre pensée et celle d'une âme simple et immortelle profondément distincte du corps et des organes; comme Descartes, nous trouvons au dedans de nous l'idée de l'infini, laquelle renferme implicitement la preuve de l'existence de l'Être infini; comme Descartes, nous croyons à des idées innées, et, comme Malebranche, à une raison souveraine qui est le Verbe de Dieu même, qui éclaire également toutes les intelligences et leur révèle l'absolu et l'infini, et qui est la source des idées innées. Enfin, si nous ne donnons pas dans l'excès de nier toute substantialité et toute causalité véritable, toute réalité aux substances créées, et de les considérer seulement comme des actes répétés de la toute-puissance divine, nous pensons, avec l'école cartésienne tout entière, que ces substances finies et créées n'existent qu'en vertu d'un rapport permanent avec la substance infinie et incréée; nous croyons à une participation continue du créateur avec les créatures, de Dieu avec l'homme et le monde.

Voyez, pour la bibliographie, tous les articles sur les principaux philosophes de l'école cartésienne, et consultez, pour l'école en général et son histoire : le *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*, petit in-12, Amsterdam, 1684, publié par Bayle; — *Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, in-12, Paris, 1693, par M. G. Huet; — *Vie de M. Descartes*, in-4, Paris, 1691, par Baillet; — *Préface de l'Encyclopédie*, et article *Cartésianisme*, par d'Alembert; — *Mémoire sur la persécution du cartésianisme*, par M. Cousin; — *Fragments philosophiques et Fragments de philosophie cartésienne*, par le même auteur; — *Introduction aux Œuvres du P. André*, in-12, Paris, 1843; — *le Cartésianisme ou la Véritable rénovation des sciences*, par M. Bordas-Démoulin, 2 vol. in-8, Paris, 1843; — *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, par M. Francisque Bouillier, 1 vol. in-8, Paris, 1842, et 2 vol. in-8, Paris, 1854 et 1868; — *Manuel d'histoire de la philosophie moderne*, par M. Renouvier, 1 vol. in-12, Paris, 1842; — *Précurseurs et disciples de Descartes*, par E. Saisset, Paris, 1863, in-8; — *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle*, par P. Damiron, Paris, 1845, 2 vol. in-8. F. B.

CASMANN (Othon), savant théologien du XVI^e siècle, à qui l'on doit aussi quelques ouvrages philosophiques, compte au nombre de ses maîtres Goclenius, philosophe éclectique. Après avoir dirigé quelque temps l'école de Steinfurt, il mourut prédicateur à Stade, en 1607. Il fut le premier qui donna à une partie de la philosophie le titre de psychologie; mais la science de l'âme n'était pour lui qu'une partie de l'anthropologie, qui embrasse aussi la connaissance du corps, ou, pour nous servir de son expression, la *somatologie*.

L'esprit aristotélique respire encore dans cet ouvrage, d'ailleurs remarquable par les détails et la clarté de l'exposition. Suivant Casmann, la psychologie nous fait connaître la nature de l'esprit humain ou de l'âme raisonnable, en nous donnant une idée de toutes ses facultés. L'âme est l'essence

même de l'homme. Elle possède quatre facultés : la première est le principe de vie et d'action dans l'homme; la seconde est l'intelligence ou la faculté de connaître et de raisonner; la troisième est la volonté, qu'il regarde comme une seconde faculté de la raison; enfin la faculté de penser. Il entend par facultés irraisonnables la force végétative ou vitale. L'homme est défini la réunion substantielle de deux natures, l'une corporelle, l'autre spirituelle. Dans sa physiologie intellectuelle, les esprits vitaux et les fluides de toute nature jouent encore un très-grand rôle. Du reste, sa philosophie porte en général un caractère théologique très-prononcé, tout en admettant une âme du monde. Il voulait, si le temps le lui avait permis, composer une grammaire, une rhétorique, une logique, une arithmétique, une géométrie et une optique chrétiennes. Il a laissé les ouvrages suivants : *Psychologia anthropologica, sive Animæ humanæ doctrina*, in-8, Hanovre, 1594, et Francfort, 1604; — *Anthropologia pars secunda, h. e. de Fabrica humani corporis methodice descripta*, in-8, Hanovre, 1596; — *Angelographia, sive Comm. phys. de angelis creatis, spiritibus*, in-8, Francfort, 1597; — *Somatologia physica generalis*, in-8, ib., 1598; — *Modesta assertio philosophiæ et christianiæ et veræ adversus insanos hostium ejus et nonnullorum hierophantarum morsus et calumnias*, in-8, ib., 1601; — *Biographia et comm. method. de hominis vita naturali, morali et œconom.*, in-8, ib., 1602. J. T.

CASSIODORE (*Magnus Aurelius Cassiodorus*) naquit, vers 470, à Squillace en Calabre, d'une famille riche et considérée. Suivant quelques biographes, dont l'opinion est controversée, Odoacre, roi des Hérules, frappé de ses talents précoces, l'aurait nommé, à peine âgé de vingt ans, comte de largesses privées et publiques. Un fait constant, c'est qu'après la chute du royaume des Hérules, il fut appelé à la cour de Théodore, roi des Ostrogoths, qui le choisit pour son secrétaire et l'éleva plus tard à la dignité de questeur et de maître des offices. Sous les successeurs de ce prince, Cassiodore continua de prendre part aux affaires publiques, et devint préfet du prétoire. Mais, attristé par les revers des Goths, et accablé par cinquante années de travaux et de succès, il céda enfin au désir, qu'il avait depuis longtemps, de quitter le monde, et alla fonder, à l'extrémité de la Calabre, le monastère de Viviers. Il vivait encore en 562, et on croit que sa carrière s'est prolongée au delà de cent ans.

Comme ministre de Théodoric, Cassiodore contribua à donner à l'Italie désolée la paix et la tranquillité, et surtout s'appliqua à préserver les sciences du naufrage qui les menaçait. Comme l'a si bien dit Tiraboschi, « il montra au monde un spectacle qui peut-être ne s'est jamais présenté : quelques-uns des souverains les plus grossiers qui se soient assis sur un trône devenus de généreux, de magnanimes protecteurs des bonnes études. » Retiré au monastère de Viviers, Cassiodore demeura fidèle aux habitudes et aux goûts de sa vie entière. Ce pieux asile devint, par ses soins, une sorte d'académie, où les moines étudiaient les sciences sacrées et profanes, les arts libéraux et l'agriculture. Afin de faciliter le travail, il avait formé une bibliothèque qui renfermait, avec les ouvrages des Pères, les principaux manuscrits de l'antiquité latine. Donnant lui-même l'exemple d'un zèle infatigable pour l'étude, il composa des commentaires sur l'Écriture sainte, et plusieurs ouvrages pour l'instruction des moines, entre autres son *Traité des sept arts libéraux*, si répandu dans les écoles

au début du moyen âge. Il n'est pas impossible qu'il ait commenté quelques parties de la *Logique* d'Aristote; mais ces commentaires ne sont pas parvenus jusqu'à nous, et quelques allusions éparses dans ses autres écrits sont la seule trace qui nous en reste. En général, les ouvrages de Cassiodore manquent d'originalité; on doit s'attendre à y trouver beaucoup de réminiscences et fort peu d'idées neuves. Son livre de *l'Âme*, qu'il composa lorsqu'il était préfet du prétoire, est peut-être de tous celui qui présente le plus d'intérêt. Pour faire ressortir l'importance de l'étude de la pensée, il demande s'il n'y aurait pas une sorte d'injustice à ne pas s'enquérir de ce qui s'occupe de tout, à ne rien savoir de ce qui sait tout. L'âme raisonnable étant l'image de la Divinité, Cassiodore conclut qu'elle est spirituelle. Ses expressions ne doivent pas être prises à la lettre, lorsqu'il appelle l'esprit immortel une substance déliée, et qu'il fait de notre âme une lumière substantielle; car il dit positivement ailleurs, que tout ce qui est corporel a trois dimensions, et que rien de semblable ne se trouve dans notre âme, qu'elle n'a aucune quantité, ni celle de l'espace ou de l'étendue, ni celle du nombre. Bien que l'âme soit créée à l'image de Dieu, Cassiodore n'hésite pas à déclarer, avec tous les Pères de l'Église, qu'elle ne saurait être une partie de la substance divine, puisqu'elle peut passer du bien au mal, ce qui est incompatible avec les attributs divins.

La meilleure édition des œuvres de Cassiodore est celle que dom Garet a donnée à Rouen, en 1679, 2 vol. in-8°, et qui a été réimprimée à Venise en 1729. La *Vie de Cassiodore* a été publiée, avec des remarques, par D. de Sainte-Marthe, in-12, Paris, 1694. Voy. aussi : *Cassiodore conservateur des livres de l'antiquité latine*, par Alex. Olleris, in-8, Paris, 1841; — V. Durand, *Quid scripsit de anima M. A. Cassiodorus*, 1851, in-8.

CATÉGORIE, du mot grec *κατηγορία*, qui ne signifiait d'abord qu'Accusation, et auquel Aristote, le premier, donna le sens qu'il a gardé plus tard en philosophie. Dans cette acception nouvelle, il veut dire proprement Attribution; mais pour quelques systèmes postérieurs, et particulièrement celui de Kant, le mot de catégorie a un sens tout différent. De plus, il est passé de la science dans le langage ordinaire, où il ne représente que l'idée de classe, c'est-à-dire la partie la plus générale et la plus vague de la notion totale qu'il embrassait d'abord. Pour se rendre un compte bien exact de ce que la philosophie, selon les diverses écoles, et le vulgaire, selon l'usage commun, entendent par catégorie, il faudrait dire que les catégories sont les classes les plus hautes dans lesquelles sont distribués, soit des idées, soit des êtres réels, d'après un certain ordre de subordination et d'après certaines vues systématiques. Cette définition, sans être rigoureuse, pourrait s'appliquer cependant en une certaine mesure, aux doctrines diverses qui ont employé ce mot, et parfois aussi en tout abusé.

Les catégories reparaisent à plusieurs reprises dans l'histoire de la science, et l'on peut distinguer à côté de celles d'Aristote et de Kant, qui sont les plus célèbres, celles des philosophes indiens, et spécialement celles de Kanâda, celles des pythagoriciens, celles d'Archytas, celles des stoïciens, celles de Plotin, et dans la philosophie moderne, celles de Port-Royal, qu'on peut regarder aussi comme étant celles de Descartes. On conçoit sans peine que, sous un mot identique, on a compris dans tous ces systèmes, sépa-

rés par tant de siècles et si dissemblables, des choses fort différentes. Mais du moins, tous ces efforts, quelque divers qu'ils soient, attestent un besoin de l'intelligence qu'ils avaient tous pour but de satisfaire. Quel est au juste ce besoin? Qu'y a-t-il d'analogue et de permanent sous la variété de tous ces essais? Que doivent être précisément les catégories? C'est ce qu'on ne peut bien dire qu'après avoir su historiquement le caractère et la portée des tentatives faites successivement par les grandes écoles ou les hommes de génie.

Pour tous les systèmes de la philosophie indienne, si nombreux, si originaux, mais si obscurs, nous ne pouvons presque rien savoir encore, si ce n'est par Colebrooke; et Colebrooke, qui n'était pas très-versé dans la philosophie, a vu souvent des analogies où il n'y en avait pas, et les a exagérées là où il y en avait. Ce n'est donc qu'avec circonspection qu'il faut recevoir son témoignage, tout précieux qu'il est. A quelle époque d'ailleurs remontent les catégories indiennes? c'est ce que Colebrooke n'a pas dit, c'est ce qu'il est jusqu'à présent impossible de dire avec quelque apparence d'exactitude. Si donc on y trouve des ressemblances frappantes avec celles d'Aristote, il faudra se borner à constater ces rapports, sans pouvoir affirmer que tel des deux systèmes est l'original et l'autre la copie. Il faut remarquer que le mot traduit par celui de catégorie dans les ouvrages de Colebrooke est en sanscrit un peu différent. Padârtha ne signifie pas attribution, il signifie sens des mots (*artha*, sens, *pada*, mot), et l'idée en est, par conséquent, plus précise que celle du mot grec. Le mot d'ailleurs est plus spécial à la philosophie véséshikâ fondée par Kanâda, bien que toutes les écoles indépendantes ou orthodoxes aient aussi des théories analogues. Les catégories ou padârthas de Kanâda sont au nombre de six : la substance, la qualité, l'action, le commun, le propre et la relation. Une septième catégorie est ajoutée le plus ordinairement par les commentateurs : c'est la privation ou négation des six autres. Les six premières sont positives; la dernière est négative (*bhâva*, *abhâva*). Sous la substance, Kanâda range les corps ou les agents naturels dans l'ordre suivant : la terre, l'eau, la lumière, l'air, l'éther, le temps, l'espace, l'âme et l'esprit. Chacune de ces substances a des qualités propres qui sont énumérées avec le plus grand soin.

Les catégories de Kanâda peuvent donner lieu à deux remarques : 1° elles sont presque identiquement celles d'Aristote; 2° c'est une classification des choses matérielles, plus encore que des mots.

A côté des catégories de Kanâda, Colebrooke place celles de Gotâma; mais Colebrooke emploie ici un mot qui n'est pas applicable, et ces prétendues catégories ne sont que l'ensemble des lieux communs de la discussion régulière, selon le système logique de Gotâma, le *nyâya*. C'est ce qui a été prouvé par M. Barthélemy Saint-Hilaire (voy. les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III). Ces catégories sont au nombre de seize : la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion régulière (ou prétendu syllogisme indien), le raisonnement supplétif, la conclusion, l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile et enfin la réduction au silence. Ce sont là, comme on voit, des topiques de pure dialectique, de rhétorique; ce ne sont pas des catégories, ni au sens de Kanâda, ni au sens d'Aristote.

Colebrooke a signalé enfin les catégories des écoles hétérodoxes des djinas et des bouddhistes. Ces catégories sont en partie purement logiques comme celles de Gotâma ; ou purement matérielles comme celles de Kanâda.

Les catégories indiennes, sur lesquelles d'ailleurs il est au très-utile de se prononcer, présentent donc déjà deux caractères qu'il est bon de remarquer, parce qu'on les retrouvera plus tard aussi dans les autres systèmes. Elles sont ou une classification des choses, ou une classification des idées. Selon toute apparence, les tentatives des philosophes indiens, et surtout celle de Gotâma, sont antérieures aux systèmes qu'a produits la philosophie grecque.

Les catégories pythagoriciennes nous ont été conservées par Aristote, au premier livre de la *Métaphysique*. Elles sont au nombre de dix ; ce sont : le fini et l'infini, l'impair et le pair, l'unité et la pluralité, le droit et le gauche, le mâle et la femelle, le repos et le mouvement, le droit et la courbe, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, le carré et toutes figures à côtés inégaux. Alcéméon de Crotoné soutenait une doctrine à peu près pareille. Aristote conclut que les pythagoriciens regardaient les contraires comme les principes des choses ; il trouve que ce premier essai de détermination est bien grossier (voy. la traduction de M. Cousin dans son rapport sur la *Métaphysique* d'Aristote, p. 144 et 148).

Les catégories d'Archytas sont apocryphes, bien que Simplicius, après Jamblique et Dexippe, les ait crues authentiques. C'est un ouvrage qui fut fabriqué, comme tant d'autres dans l'école d'Alexandrie, vers l'époque de l'ère chrétienne, et qui servit aux ennemis du péripatétisme pour rabaisser le mérite et l'originalité d'Aristote. Simplicius en cite de longs passages ; et il serait possible, en rapprochant toutes ces citations, de refaire le prétendu livre du pythagoricien contemporain de Socrate et de Platon. Il ressort évidemment de cette comparaison, que la doctrine d'Aristote et celle d'Archytas sont identiques, sauf quelques différences insignifiantes. Thémistius et Boèce en ont conclu que cet ouvrage était supposé, et la chose est certaine. Quand on sait la place que les catégories tiennent dans le système aristotélique, on ne peut admettre que l'auteur de ce système les ait empruntées à qui que ce soit ; ou bien, il faudrait aller jusqu'à dire que le système tout entier n'est qu'un long plagiat. Les catégories sont la base de tout l'édifice ; elles en sont inséparables, et si Archytas les eût en effet conçues comme Simplicius semble le croire, il eût été le père du péripatétisme, à la place d'Aristote. Au xvii^e siècle, un autre faussaire imagina de publier, sous le nom d'Archytas, un livre des catégories où l'on ne retrouve aucun des fragments conservés par le péripatéticien du vi^e ; et le nouvel ouvrage n'est pas moins apocryphe que le premier. Il faut donc laisser à Aristote la gloire d'avoir créé le mot de catégorie, et d'avoir le premier, chez les Grecs, fondé la doctrine qui porte ce nom.

Les catégories d'Aristote sont au nombre de dix : la substance, la quantité, la relation, la qualité, le lieu, le temps, la situation, la manière d'être, l'action et la passion.

Ces catégories sont à la fois logiques et métaphysiques.

Il faut d'abord remarquer que le traité spécial où cette théorie est exposée, est placé en tête de l'*Organon* et précède le traité de la *Proposition* ou *Herménéia*. On a dû en conclure qu'Aristote avait voulu, dans ce traité, faire la théorie des

mots dont sont formées les propositions ; et c'est là le caractère particulier que les commentateurs ont le plus généralement donné aux catégories. Mais comme les mots ne sont que les images des choses, il est clair qu'on ne peut classer les mots sans classer les choses. Voilà ce qui explique comment les catégories reparaissent avec tant d'importance dans la *Métaphysique*, après avoir figuré d'abord dans l'*Organon*. Mais Aristote dit positivement dans la phrase qui résume tout son ouvrage : « Les mots pris isolément ne peuvent signifier qu'une des dix choses suivantes ; » puis il énumère les dix catégories. Il semble donc que, dans la pensée d'Aristote aussi bien que par la place qu'elles occupent en tête de la *Logique*, les catégories ne sont guère qu'une théorie générale des mots. La grande division qu'y trace Aristote, est celle que toutes les langues humaines, les plus grossières comme les plus savantes, ont unanimement établie. Les mots ne représentent que des substances et des attributs ; les substances existent par elles-mêmes, ce sont les sujets dans la proposition ; et les attributs existent dans les substances, ce sont les adjectifs. Voilà, au fond, à quoi se réduisent les catégories d'Aristote, dont le but d'ailleurs a été si souvent controversé et peut l'être encore, parce que l'auteur n'a pas eu le soin de l'indiquer assez nettement lui-même. Mais cette théorie même est très-importante, et Aristote a su la rendre profondément originale par les développements qu'il lui a donnés, autant qu'elle était neuve au temps où il l'établit pour la première fois.

Aristote a traité tout au long les quatre premières catégories ; il les définit et en énumère avec une exactitude admirable les propriétés diverses. Celle de substance surtout est analysée avec une perfection qui n'a jamais été surpassée. Quant aux six dernières, il les trouve assez claires par elles-mêmes pour qu'il soit inutile de s'y arrêter. Enfin le traité des *Catégories* se termine par une sorte d'appendice que les commentateurs ont appelée *Hypothéorie*, et où sont étudiés les six objets suivants : les opposés, les contraires, la priorité, la simultanéité, le mouvement et la possession. Il est assez difficile de dire comment cette dernière portion de l'ouvrage se rattache à ce qui précède ; et Aristote n'a pas lui-même montré ce lien, que les commentateurs n'ont pas trouvé.

En métaphysique, les catégories changent un peu de caractère ; elles ne représentent plus la substance et ses attributs ; elles représentent plutôt l'être et ses accidents. Elles ne sont pas des genres, et Aristote a pris soin de le dire souvent, en ce sens qu'elles aboutiraient toutes à un genre supérieur qui serait l'être ; il n'y a d'être véritable, de réalité, que dans la première, dans celle de la substance, laquelle seule communie quelque réalité aux autres. Les substances existent en soi ; les accidents ne peuvent exister que dans les substances et n'ont pas d'être par eux-mêmes. La catégorie de la substance se confond avec l'être lui-même ; les autres sont en quelque sorte suspendues à celle-là, comme le dit Aristote. En définitive, elles reposent toutes sur l'être ; et comme pour Aristote, il n'y a d'être que l'être individuel, l'être particulier, tel que nous serons le voyant dans la nature, il s'ensuit que les dix catégories doivent se retrouver dans tout être quel qu'il soit d'ailleurs. C'est là ce qui a fait dire que les catégories n'étaient que les éléments d'une définition complète. La catégorie de la substance nomme d'abord l'être, et les neuf suivantes le qualifient. Toutes ces déterminations réunies formeraient la détermi-

nation totale de l'être individuel, qu'on étudierait ainsi dans toute son étendue.

Aristote a varié sur le nombre et l'ordre des catégories ; la substance restant toujours la première, c'est tantôt la qualité et non la quantité qui vient après elle ; tantôt les catégories sont réduites à huit, dans des énumérations qui prétendent cependant être complètes. Quoi qu'il en soit de ces différences partielles, auxquelles on a peut-être attaché trop d'importance, dans le système d'Aristote, les catégories sont au nombre de dix, et elles doivent être rangées suivant l'ordre que présente le traité spécial qu'il leur a consacré.

Les stoïciens paraissent avoir considéré les catégories au même point de vue qu'Aristote. Seulement, ils tentèrent d'en réduire le nombre ; et, au lieu de dix, ils n'en reconnurent que quatre : la substance, la qualité, la manière d'être, la relation. Quels étaient les motifs de cette réduction, et comment les stoïciens la justifiaient-ils ? C'est ce qu'il serait difficile de dire, soit d'après Plotin, qui a combattu et le système stoïcien et celui d'Aristote, soit d'après Simplicius, qui, dans son commentaire sur les catégories, a donné quelques détails sur la doctrine stoïcienne.

Plotin a consacré les trois premiers livres de la sixième *Ennéade* à une réfutation des catégories d'Aristote et des stoïciens, et à l'exposition d'un nouveau système. Il traite fort sévèrement ses prédécesseurs, et n'approuve ni leur méthode, ni leurs théories. Pour lui, il distingue les catégories en deux grandes classes : celles du monde intelligible, au nombre de cinq, et celles du monde sensible, en nombre égal. Les premières sont la substance, le repos, le mouvement, l'identité et la différence ; les secondes sont la substance, la relation, la quantité, la qualité et le mouvement. De plus, il propose de réduire ici les quatre dernières à une seule, celle de la relation, qui comprendrait les trois suivantes ; et par là les catégories du monde sensible seraient réduites à deux, la substance et la relation.

Après l'antiquité et durant le moyen âge, la doctrine des catégories ne joue pas de rôle nouveau. Elle n'est que celle d'Aristote commentée, mais non point discutée, acceptée et reproduite par toutes les écoles. A la fin du xvi^e siècle, Bacon attaque les catégories d'Aristote ; mais ce n'est point par une discussion sérieuse et approfondie, c'est par le sarcasme et l'injure. Aristote, suivant lui, a voulu bâtir le monde avec ses catégories ; il a voulu plier la nature, qu'il ne connaissait pas, à ses classifications. Les objections de Bacon ne sont pas plus sérieuses, et elles n'ébranlent en rien la doctrine qu'il condamne. Descartes, sans combattre Aristote, et se plaçant à un autre point de vue, partage toutes les choses en deux grandes séries ou catégories, l'absolu et le relatif ; mais cette division, selon lui, ne doit servir qu'à faire mieux connaître les éléments de chaque question, en montrant les rapports d'ordre et de génération qu'ils soutiennent entre eux. Port-Royal, dans sa *Logique ou Art de penser*, a essayé une classification nouvelle des catégories, qu'il fait remonter jusqu'à Descartes même. D'abord suivant les penseurs de Port-Royal, les catégories sont une chose tout arbitraire ; et ils croient que, sans s'inquiéter de l'autorité d'Aristote, chacun a le droit, tout aussi bien que lui, d'arranger d'autre sorte les objets de ses pensées selon sa manière de philosophe. Ils établissent donc sept catégories, qu'ils renferment en deux vers latins et qui sont : l'esprit, la mesure (ou quantité), le repos, le mou-

vement, la position, la figure, et enfin la matière (1^{re} partie, ch. II). C'est donc encore le monde qu'il s'agit pour Port-Royal de construire avec les catégories, comme pour Bacon, comme pour Kanada et peut-être aussi pour Plotin.

Le système de Kant, qui est le plus récent de tous, si nous exceptons les contemporains, est fort différent des précédents, et ne ressemble à aucun d'eux. Kant s'est trompé, quand il a dit que son projet était tout à fait pareil à celui d'Aristote. Il n'en est rien. Kant, étudiant la raison pure et voulant se rendre compte de ses éléments, trouve d'abord que la sensibilité pure a deux formes, le temps et l'espace ; puis il trouve que l'entendement, qui vient après la sensibilité, a douze formes qui répondent par ordre aux douze espèces de jugements possibles. Ces douze jugements sont les suivants : généraux, particuliers, individuels ; affirmatifs, négatifs, limitatifs ; catégoriques, hypothétiques, disjonctifs ; problématiques, assertoriques, apodictiques. Les catégories correspondantes sont : unité, pluralité, totalité ; affirmation, négation, limitation ; substance, causalité, communauté ; possibilité, existence, nécessité. Les jugements et les catégories ou formes de l'entendement dans lesquelles se moulent les jugements pour être intelligibles, se divisent encore trois par trois symétriquement, en quatre grandes classes : les trois premiers sont de quantité, les trois seconds de qualité, les trois suivants de relation, et les trois derniers de modalité. La quantité ne concerne que le sujet, dont l'extension peut être plus ou moins grande, totale ou partielle ; la qualité ne concerne que l'attribut, qui peut être dans le sujet ou hors du sujet ; la relation exprime la nature du rapport qui lie le sujet à l'attribut ; enfin, la modalité exprime le rapport du jugement à l'esprit qui porte ce jugement même. « Cette liste des catégories, comme l'a dit M. Cousin, est complète selon Kant ; elle renferme tous les concepts purs ou *a priori* au moyen desquels nous pouvons penser les objets : elle épuise tout le domaine de l'entendement. » (*Leçons sur la philosophie de Kant.*) On voit que ce système ne ressemble point à celui d'Aristote, et que rien n'indique que le philosophe grec ait prétendu classer des concepts purs, au sens où le philosophe allemand les comprend.

Kant a cet avantage sur Aristote, qu'il a dit nettement à quelle source il puisait ses catégories. C'est aux jugements qu'il les emprunte ; et, pour mieux dire, c'est des jugements qu'il les infère. Les jugements sont-ils bien tels que le dit Kant ? sont-ils aussi nombreux ? C'est une première question que l'observation directe peut résoudre, puisque les jugements se formulent dans le langage et peuvent y être directement étudiés. Si les jugements sont bien tels que Kant les croit, est-il nécessaire, pour que ces jugements soient intelligibles, qu'ils viennent se modeler sur ces cadres vides que Kant suppose dans l'entendement ? c'est là une autre question non moins grave que la première, et à laquelle il n'a pas davantage répondu. Il affirme que les jugements sont de quatre espèces divisées chacune en trois sous-espèces parfaitement symétriques ; il affirme que l'entendement a douze formes correspondantes qu'il appelle catégories. Qui prouve ces deux assertions ? Qui les démontre ? Rien dans le système de Kant ; on a pu démontrer, au contraire, que quelques-uns de ces jugements qu'il distingue rentrent les uns dans les autres et se confondent peut-être en un seul.

Voilà donc ce que l'histoire peut nous apprendre sur les catégories : elles ont été tour à tour,

et dans les systèmes où leur caractère éclate le plus clairement, une classification universelle ou des choses, ou des mots, ou des idées, ou des formes de la pensée. De tous ces points de vue, quel est le plus vrai? quel est le préférable? Tous sont vrais dans une certaine mesure; mais il ne faut pas s'y tromper, tous sont différents. Quand on veut étudier ce grand sujet, il faut bien savoir avant tout ce qu'on se propose. Quels objets prétend-on classer? Voilà ce dont il faut se rendre compte clairement, ce qu'il faut clairement indiquer. Il ne paraît pas que les philosophes indiens aient eu ce soin, et certainement Aristote l'a négligé. Kant l'a eu; mais il a omis, ainsi qu'Aristote, de dire par quelle méthode il était arrivé à reconnaître les catégories qu'il énumère ou qu'il classe. Les formes de l'entendement, c'est la conscience, c'est la réflexion qui les lui donne très-probablement; ou bien, s'il les induit uniquement de l'existence des jugements eux-mêmes, encore fallait-il justifier la légitimité de cette induction, et c'est ce qu'il ne fait pas. Une doctrine régulière des catégories exigerait donc : 1° qu'on fixât, sans qu'aucune hésitation fût possible, le but qu'on veut atteindre; 2° qu'on exposât la méthode qu'on prétend suivre pour arriver à ce but.

Ce n'est pas ici le lieu de tracer un système nouveau, et de recommencer l'œuvre difficile où ont échoué tant de génies; mais s'il fallait se prononcer pour l'un d'eux, c'est encore celui d'Aristote qui semblerait le plus acceptable. Il s'adresse surtout aux choses par l'intermédiaire des mots; mais comme l'esprit part aussi de la réalité pour y puiser, si ce n'est tous les éléments, du moins l'origine de la connaissance, ce système s'adresse ou peut s'adresser aussi à l'esprit. On y retrouve donc les deux grands côtés de la question. Les catégories d'Aristote sont à la fois objectives et subjectives, comme on pourrait dire dans le langage kantien; celles de Kant, au contraire, sont purement subjectives, et elles sont une des bases de ce scepticisme singulier que le criticisme est venu produire dans le sein de la science. Le schématisme, dont Kant a cru les devoir accompagner pour les rendre applicables et pratiques, n'est lui-même qu'une invention plus vaine encore. Les concepts pas plus que les schèmes ne nous apprennent rien de la réalité; ils ne peuvent rien nous en apprendre; ils ne sortent point de l'enceinte infranchissable de la raison pure. Quoi qu'en ait pu dire Kant, l'idéalisme exagéré de Fichte était une conséquence parfaitement rigoureuse de sa *Critique*, et la doctrine seule des catégories suffirait pour l'attester. Aristote a procédé tout autrement, et ici il en a appelé, comme partout ailleurs, à l'observation régulière et méthodique. Il n'y a pour lui de réalité que dans l'individu, dans le particulier. La substance première, c'est l'individu qui tombe sous nos sens; le général n'est que la substance seconde qui n'a d'être que par l'être individuel, et en tant qu'elle le reproduit d'une certaine façon. Platon, au contraire, n'avait voulu reconnaître de réalité que dans l'universel et dans le genre, et de là toute la théorie des idées. Aristote essaye de bâtir tout l'édifice des catégories sur le ferme fondement de la réalité individuelle. Nous pensons que c'est là, quelque résultat qu'on obtienne d'ailleurs, la seule base vraiment stable. Les catégories ainsi construites peuvent être transportées sans peine de la réalité où on les a reconnues, à l'esprit qui les a faites; et, toutes différences gardées, on peut les retrouver identiques sur ce nouveau terrain. Au contraire, en voulant partir, comme Kant l'a fait, de la rai-

son elle-même, on ne peut pas sortir de la raison; la réalité échappe, la raison n'a pas le droit de pousser jusque-là, et elle reste enfermée dans ce cercle de scepticisme où la *Critique* de la raison pure est condamnée à tourner sans cesse. Le scepticisme n'a jamais pu naître dans le sein du péripatétisme; il n'y a point un seul péripatéticien qui ait été sceptique, et le dogmatisme du maître a été si puissant qu'aucun disciple, à quelque rang qu'il fût placé, n'a même jamais incliné à cette pente fatale où le criticisme s'est perdu. Parmi tant d'autres barrières, la doctrine des catégories, telle qu'Aristote l'a conçue, a été une des plus fortes et des plus utiles. Le système d'Aristote est loin d'être parfait sans doute; mais c'est encore en suivant ses traces qu'on peut en élever un meilleur et un plus solide. Toute théorie qui n'embrassera pas la question tout entière, sera ruineuse: il faut que les catégories puissent à la fois s'appliquer à la réalité et à l'esprit. C'est le sentiment vague de cette nécessité qui poussait Plotin quand il tentait de faire les catégories du monde intelligible et celles du monde sensible. Seulement il ne fallait pas séparer, comme il l'a fait, les unes des autres, et creuser entre elles un abîme infranchissable. Mais, du moins, voilà les deux termes qu'il s'agit d'unir; c'est le rapport seul qui a manqué au philosophe alexandrin. Kant n'a pas même voulu s'occuper de ce rapport, et il s'est confiné dans un seul terme, en méconnaissant et en niant l'autre. Aristote a été plus près de la solution que tous les deux, parce que le fondement sur lequel il s'appuyait était à la fois le plus inébranlable et le plus simple.

Une théorie complète des catégories est encore dans la science une sorte de *desideratum* que l'auteur de l'*Organon* lui-même n'a pu faire disparaître. C'est une lacune qui est toujours à combler, et c'est un labeur vraiment digne des plus vigoureuses et des plus délicates intelligences. On peut consulter, outre les ouvrages cités, l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, par M. F. Ravaisson, Paris, 1837, 1^{er} volume. Voy. les articles KANĀDA, GOTĀMA, PYTHAGORE, ARISTOTE, KANT.

B. S.-H.

CÆLIUS, philosophe latin, contemporain de Cicéron, était né dans la Gaule Cisalpine. Il professa les doctrines d'Épicure, et il est, avec Anafanios, un des premiers qui les firent connaître aux Latins; mais il paraît les avoir exposées avec assez peu d'habileté, si l'on en juge par les railleries de Cicéron (*Epist. ad fam.*, lib. XV, ep. xvi et xix) et d'Horace (*Sat.*, liv. II, sat. v). Cependant Quintilien (*Inst. orat.*, liv. X, ch. v) le présente comme un écrivain qui n'est pas sans agrément. Il avait laissé un ouvrage en quatre livres sur la nature des choses et le souverain bien. Cet ouvrage est aujourd'hui perdu.

CAUSE. (Idée de cause. — Principe de causalité.) Rien de plus familier à l'esprit que les notions d'effet et de cause; rien de plus universel, de plus évident ni d'une application plus constante que le rapport qui les unit et qu'on appelle le rapport ou le principe de causalité. Essayez, si vous le pouvez, de supprimer ce principe et les termes qu'il contient dans son sein; essayez seulement de l'ébranler par le doute; à l'instant même la perturbation la plus profonde est jetée dans notre intelligence; au lieu d'idées qui s'enchaînent, se coordonnent et se rattachent à un centre commun, il ne reste plus que des impressions confuses et fugitives; il n'est plus permis de voir autre chose dans l'univers qu'un monstrueux assemblage de phé-

nomènes qui se suivent sans ordre et sans motif ; en un mot, la pensée, et par conséquent la science, devient impossible. De là vient sans doute que la science, dans ses résultats les plus élevés, a été confondue avec la connaissance des causes.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

Considéré dans les limites particulières de la philosophie, le principe de causalité n'a pas moins d'importance : car s'il est défigurés dans notre esprit par une analyse superficielle ou obscurci par des sophismes mis à la place des faits, les erreurs les plus funestes apparaissent aussitôt en psychologie, en morale et surtout en métaphysique ; la personne et la responsabilité humaines sont compromises ; Dieu lui-même, dépoñillé de sa puissance, n'est plus qu'une abstraction et un fantôme.

Mais d'abord il faut rendre au mot *cause* sa véritable acception, ou plutôt il faut que nous fassions rentrer le rapport de causalité dans ses limites naturelles, que des analogies, des associations d'idées presque inévitables ont fait méconnaître. En effet, toute œuvre finie, toute action arrivée à son complet développement, suppose : 1° un agent par la puissance duquel elle a été produite ; 2° un élément ou une matière dont elle a été tirée ; 3° un plan, une idée d'après laquelle elle a été conçue ; 4° une fin pour laquelle elle a été exécutée. Par exemple, une statue ne peut pas avoir été produite sans un statuaire, sans un bloc de marbre ou de bronze, sans un plan préconçu dans la pensée de l'artiste, sans un motif qui en a sollicité l'exécution. Ces quatre conditions semblant être inséparables l'une de l'autre et concourant simultanément à un même résultat, on les a admises au même titre, on les a toutes désignées sous le nom de causes. L'agent a été appelé *cause efficiente*, l'élément ou le sujet *cause matérielle* ; par *cause formelle*, on a entendu l'idée, et le but par *cause finale*. Aristote est le premier qui ait établi cette classification, d'ailleurs pleine de sagacité et de profondeur ; après Aristote, elle a été consacrée par tous les philosophes scolastiques, et elle est entrée ensuite avec quelques modifications dans le langage de la philosophie moderne. Mais qui ne s'aperçoit que le même terme exprime ici des rapports essentiellement différents, bien qu'étroitement enchaînés les uns aux autres ? Ce qu'on nomme la cause matérielle n'est pas autre chose que l'idée de substance ; la cause formelle nous montre le rapport nécessaire de l'action et de la pensée, de la volonté et de l'intelligence ; la cause finale celui d'un acte libre à un motif suprême suggéré par la raison ; mais la notion de l'acte même et le lien qui le rattache à la puissance qui le produit, en un mot, le rapport de causalité proprement dit, n'existe pas ailleurs que dans l'idée de cause efficiente.

D'où nous vient cette idée ? Comment a-t-elle pris naissance en nous, et qu'est-ce qu'elle nous représente positivement ? Telle est la question qui se présente la première ; car si l'idée de cause ne s'applique pas d'abord à quelque chose que nous connaissons parfaitement et dont l'existence ne puisse être l'objet d'aucun doute, c'est en vain que nous chercherons à défendre le rapport de cause à effet ou le principe de causalité comme un principe absolu et universel.

S'il est un point bien établi en psychologie, c'est que la notion de cause ne peut en aucune manière nous être suggérée par l'expérience des sens ou par le spectacle du monde extérieur. Qu'apercevons-nous, en effet, hors de nous quand nous voulons nous en rapporter au seul témoi-

gnage de la sensation ? Des phénomènes qui se suivent dans un certain ordre, et rien au delà. A part le rapport de succession dans le temps et de contiguïté ou de juxtaposition dans l'espace, nous n'en découvrons pas d'autre. Par exemple, est-ce la vue, j'entends la vue seule sans les secours d'aucune autre faculté, qui m'apprend que le feu a la propriété de fondre la cire ? Évidemment non ; la vue ne me découvre que des choses visibles et purement extérieures : elle me montre très-bien, dans le cas présent, la cire entrant en fusion au contact du feu ; mais le pouvoir que le premier de ces deux corps exerce sur le second, est un fait invisible qui lui échappe entièrement : elle me montre très-bien un phénomène succédant à un autre phénomène d'après un ordre déterminé ; mais le lien qui unit ces deux phénomènes et fait de celui-ci l'effet, de celui-là la cause, la force mystérieuse par laquelle l'un a pu produire ou seulement provoquer l'autre, en un mot, le rapport de causalité, voilà ce que la vue ni aucun de nos sens ne peut saisir. Il y a plus, c'est un cercle vicieux de prétendre que la notion de cause nous soit donnée par les sens et développée par le spectacle du monde extérieur ; car la connaissance du monde extérieur, la foi que nous avons en son existence ne peut s'expliquer elle-même que par la notion de cause et l'application du principe de causalité. Les sens, en effet, ne peuvent nous donner que des sensations. Or, qu'est-ce qu'une sensation, de quelque nature qu'elle soit d'ailleurs ? Un mode particulier de notre propre existence, un fait intérieur et personnel qui nous est attesté par la conscience, comme tous les autres phénomènes appartenant directement à l'âme ou produits par elle. Entre un tel mode et la croyance qu'il y a hors de nous des existences distinctes et complètement différentes de la nôtre, il y a tout un abîme. Qu'est-ce qui nous donne le droit, qu'est-ce qui nous fait une nécessité de le franchir ? Pas autre chose que le principe de causalité. Les sensations que nous éprouvons ne dépendant pas de nous, étant involontaires, nous en cherchons la cause hors de nous, dans les forces distinctes de celle que nous nous attribuons à nous-mêmes. Joignez à l'idée de ces forces celle de l'espace, qui ne vient pas non plus des sens, et vous aurez la notion de corps, vous serez introduit au milieu du monde extérieur.

La notion de cause, qu'il ne faut pas confondre avec le principe de causalité, dont nous parlerons tout à l'heure ; la notion de cause, considérée en elle-même, ne nous est pas non plus donnée par la pure raison. La raison a été justement appelée la faculté de l'absolu ; elle nous fait connaître l'universel, le nécessaire, l'immuable, les rapports qui ne changent pas et qui sont les lois, les conditions de tous les êtres. Mais la notion de cause, au moins dans la sphère où nous l'employons d'abord et le plus ordinairement, dans la sphère de la nature et de notre propre existence, implique nécessairement l'action, la production ou un certain effort pour arriver à cette fin : *conatum involvit*, comme disait Leibniz. Une cause qui n'agit pas et ne produit rien, une cause inerte et stérile, n'est qu'une vaine chimère, un mot vide de sens. Or, l'idée d'action, l'idée d'effort, l'idée d'une chose qui commence et qui cesse, qui peut varier infiniment en énergie et en étendue, appartient sans contredit à l'expérience. Donc il faut aussi rapporter à l'expérience la notion de cause, qu'il est impossible d'en séparer.

Mais quelle sera cette expérience ? Celle des sens étant écartée, nous sommes bien forcés de

nous adresser à la conscience ou à la faculté que nous avons de nous connaître directement, par simple intuition, nous-mêmes et tout ce qui se passe en nous. Or, la conscience nous apprend que nous ne sommes pas des êtres purement passifs, mais que nous avons la puissance de nous modifier nous-mêmes et de produire, tantôt dans notre esprit seulement, tantôt dans notre esprit et dans notre corps, un changement dont nous savons certainement être les auteurs, et dont nous revendiquons à bon droit la responsabilité. Cette puissance, c'est la volonté, et les actes par lesquels elle signale sa présence sont l'attention et l'effort musculaire. Qu'est-ce, en effet, que l'attention? Un effort de l'âme pour se rendre maîtresse des impressions fugitives, des vagues et confuses idées qui précèdent dans notre esprit la vraie connaissance. Ce but peut être atteint plus ou moins complètement, selon la nature et la portée des diverses intelligences, selon les moyens extérieurs mis à leur usage; mais l'effort avec lequel il est poursuivi est toujours en notre pouvoir: il dépend de nous de le suspendre, de le faire cesser, de le produire tantôt faible, tantôt énergique, et de le diriger comme il nous plaît. Il n'est donc pas seulement en nous comme une qualité dans un sujet, comme un phénomène dans une substance ou comme un fait invariablement lié à un autre fait; mais nous en sommes la cause efficiente, et pour avoir l'idée d'une telle cause, pour nous assurer tout à la fois qu'elle répond à une existence réelle, il nous suffit d'invoquer le témoignage de la conscience; il nous suffit de nous observer et de nous connaître nous-mêmes. Dans l'effort musculaire, il y a quelque chose de plus encore; notre puissance causatrice s'exerce à la fois au dedans et au dehors, sur nous-mêmes et sur le monde physique. Par exemple, quand nous remuons notre bras, il est évident que nous produisons à la fois deux actes de nature différente: 1° un acte intérieur qui ne sort pas des limites du moi et de la conscience; nous voulons parler de l'effort même de la volonté, autrement appelé la volition; 2° un mouvement extérieur qui a son siège dans l'organe et peut se communiquer à son tour à d'autres objets matériels. Ces deux actes nous appartiennent également, ils sont aperçus tous deux par la conscience, mais non pas au même titre: car l'un est l'effet, et l'autre la cause. Nous savons que le mouvement a eu lieu par cela seul que nous l'avons voulu, et c'est parce que nous l'avons voulu et qu'il nous a suffi de le vouloir pour le produire, que nous en revendiquons la responsabilité et nous l'attribuons avec une entière certitude. Sans doute nous ignorons et ignorerons toujours comment l'âme agit sur le corps, et la volonté sur les organes. Mais parce que nous ne savons pas nous expliquer un fait, parce que nous ne sommes pas dans le secret de tous les moyens par lesquels il a reçu l'existence, avons-nous le droit de le nier contre le témoignage exprès du sens intime et contre l'autorité du genre humain? Et quelle vérité d'expérience se trouverait alors à l'abri du doute? Comprendons-nous mieux, par hasard, comment sont possibles la sensation, la pensée, la mémoire et notre existence elle-même? Comprendons-nous mieux, dans un autre ordre de choses, la vie, la génération et le mouvement? Et, alors même que nous pourrions savoir comment tous ces phénomènes se produisent, serions-nous plus sûrs de leur existence que nous ne le sommes actuellement? L'objection à laquelle nous venons de répondre est pourtant la seule qu'un sceptique célèbre (Hume, *Essais philosophiques*, 1^{er} essai) ait pu trouver

contre la notion de cause, telle que la conscience nous la peut fournir. Mais, l'argumentation de Hume fut-elle aussi fondée qu'elle l'est peu, il resterait toujours le fait de la volition, sur lequel nous avons le même pouvoir que sur l'attention, et qui est, comme elle, entièrement notre œuvre. La volition seule suffirait pour nous montrer à nos propres yeux comme une véritable cause, comme une cause efficiente et libre, et pour nous donner l'idée d'une existence de cette nature. Seulement notre activité serait alors concentrée sur nous-mêmes dans le cercle borné de notre moi; nous ressemblerions parfaitement aux monades de Leibniz. L'expérience nous enseigne qu'il n'en est pas ainsi. L'âme humaine n'est pas une pure monade; elle est aussi une force motrice, elle agit à la fois sur elle-même et sur les autres êtres; l'action qu'elle produit dans son propre sein arrive jusqu'au corps, et par le corps aux limites les plus reculées du monde extérieur. Où trouver un type plus complet, plus réel de la notion de cause et tout à la fois mieux connu de nous?

Il ne suffit pas d'avoir assigné à la notion de cause sa véritable origine et son caractère le plus essentiel, il faut encore la suivre dans son entier développement et dans toutes ses applications possibles. Or ici se présentent deux difficultés inséparables l'une de l'autre: 1° comment l'idée d'une cause tout à fait personnelle, telle que la conscience nous la fournit, peut-elle devenir le principe absolu de causalité, qui s'impose sans distinction et sans exception à tous les phénomènes, à toutes les existences finies et contingentes; 2° comment une cause intelligente et libre, semblable à nous-mêmes, peut-elle nous suggérer l'idée d'autres causes absolument privées de liberté et d'intelligence?

Le principe de causalité, comme le remarque avec raison toute l'école moderne, n'est pas renfermé dans cette proposition identique: point d'effet sans cause. Lorsqu'on s'exprime ainsi, ce n'est pas un jugement qu'on énonce; c'est la même idée qu'on reproduit sous deux formes différentes: car, par cela seul que vous appelez une chose du nom d'effet, vous êtes obligé de vous la représenter comme produite par une cause. Le second terme de la proposition est implicitement renfermé dans le premier et ne sert qu'à en développer le sens; mais rien ne nous apprend encore que nous-mêmes et les existences qui nous entourent soient réellement des effets. Le principe de causalité a un tout autre caractère, c'est une croyance sérieuse, profondément enracinée dans l'intelligence humaine et qui peut s'énoncer en ces mots: tout phénomène, toute existence qui commence a nécessairement une cause; tout changement suppose une force qui l'a produit. Cette croyance n'admet pas d'exception; elle s'impose spontanément à toutes les intelligences; elle s'applique à tous les phénomènes possibles comme à ceux qui existent ou qui ont existé; elle est, en un mot, universelle et nécessaire. Évidemment ce n'est pas la seule conscience qui a pu nous la fournir. Évidemment ce n'est pas l'induction qui a pu la tirer de la notion de cause personnelle que nous trouvons en nous-mêmes: car l'induction peut étendre, elle peut généraliser un fait; mais elle ne peut pas en changer la nature, ou substituer une idée nécessaire et universelle à un fait éminemment personnel et contingent. Encore bien moins le principe de causalité a-t-il son origine dans l'expérience des sens, puisque les sens ne sont pas même aptes à nous donner la notion de cause. Il faut donc que nous admettions ici l'intervention d'une faculté supérieure à l'expérience, soit

des sens, soit de la conscience : nous voulons parler de la raison. Mais comment la raison intervient-elle, et quelle part faut-il lui faire dans le principe de causalité? Il y a là trois éléments à considérer : 1° la notion des phénomènes; 2° la notion de cause; 3° le rapport qui lie ces deux notions. Les deux premiers de ces éléments sont, comme nous l'avons démontré, puisés dans l'expérience; il ne reste donc, pour la part de la raison, que le troisième; et, en effet, c'est le seul qui demeure invariable, le seul qui, par son double caractère de nécessité et d'universalité, appartienne à la sphère des connaissances purement rationnelles. Un phénomène est sans cesse remplacé par un autre phénomène; la cause aussi peut changer et change réellement : car ma volonté n'est pas la même quand je dors et quand je veille; à la place de ma volonté, je puis en imaginer une autre, ou plus intelligente, ou plus forte; enfin elle n'est elle-même qu'une existence contingente, un phénomène qui commence et qui finit. Mais quelle que soit la cause et quel que soit le phénomène qui viennent s'offrir à mon expérience, le rapport qui les lie, qui les enchaîne et les subordonne l'un à l'autre, ne peut ni changer ni varier. A la première fois que je l'aperçois, dans le premier acte d'attention, dans le premier effort que je fais avec conscience pour imprimer un mouvement à mes organes, il m'apparaît ce qu'il est toujours, ce qu'il est partout, comme une loi universelle et absolue, comme une des conditions mêmes de la pensée et de l'existence. D'ailleurs on se tromperait si l'on pouvait croire que la notion de cause, telle que l'expérience intérieure nous la donne, représente par elle-même une existence complète et capable de se suffire. Non, la cause est inséparable de la substance, sans laquelle elle n'est qu'un phénomène constamment renouvelé, sans laquelle elle perd, avec la durée et la fixité, la force même qui la constitue. Or, l'idée de substance, l'idée d'unité, de permanence et de durée dans l'être, l'idée de l'être lui-même dans son caractère le plus simple et le plus absolu, n'appartient pas moins à la raison que le rapport de causalité. Voy. le mot SUBSTANCE.

Mais la seconde difficulté que nous avons soulevée subsiste toujours : si la notion de cause nous est donnée primitivement dans un fait de conscience qui nous révèle à nous-mêmes, comment faisons-nous pour la dépouiller du caractère personnel que la conscience lui attribue; comment concevons-nous des causes qui ne sont ni libres ni intelligentes? On le comprend; tant que cette difficulté n'est pas écartée, on a de la peine à concevoir, malgré tout ce que nous venons de dire, la portée universelle et la vérité absolue du principe de causalité. Le problème n'est pas aussi difficile qu'on peut le croire; il suffit pour le résoudre de se rappeler les faits précédemment établis en les éclairant par quelques nouvelles observations. Nous nous sommes convaincus que notre moi n'est pas une simple monade exclusivement renfermée dans le cercle étroit de sa propre existence, mais qu'il est capable à la fois de se modifier lui-même et d'agir sur le monde extérieur par les organes dont il dispose. Sans doute la volition dont nous avons conscience est en même temps l'acte par lequel un mouvement est produit dans quelque partie de notre corps; mais cela n'empêche pas l'idée de cause, telle que le sens intime nous la fournit tout d'abord, d'offrir à notre esprit un double aspect : 1° celui d'une cause personnelle, intelligente, qui agit sur elle-même; 2° celui d'une force motrice dont l'action, si je puis parler ainsi, transpire au dehors. Il est incontestable que ces deux aspects demeurent

unis dans notre pensée, tant que de nouveaux faits ne nous forcent pas à les séparer. Notre premier mouvement, comme on l'a déjà remarqué, est de trouver partout, hors de nous, des causes animées, intelligentes et libres. L'enfant gourmande la pierre contre laquelle il s'est heurté; le sauvage s'efforce de fléchir par des prières et des offrandes le serpent de la forêt voisine; l'Indien a des formules d'invocation pour la pluie et pour la rosée; le paganisme grec avait peuplé toute la nature de divinités faites à notre image. Mais quand l'expérience est venue nous convaincre que tous ces objets extérieurs sont dépourvus des facultés dont nous les avions dotés si libéralement, alors, par la suppression de l'intelligence et de la liberté, il nous reste, au lieu d'une cause personnelle, l'idée d'une simple force. Toutes ces forces sont ensuite classées dans notre esprit, et distinguées les unes des autres en raison des effets qu'elles produisent; l'observation et la science de la nature chassent insensiblement devant elles les rêveries mythologiques. Toute cause aveugle ou purement physique, n'est donc pas autre chose qu'une limitation de la cause personnelle, une abstraction que l'expérience nous impose. Mais précisément, pour cette raison, la notion de cause ne peut pas être épuisée par la connaissance des forces qui se meuvent dans la nature, et nous sommes obligés de les considérer comme des instruments au pouvoir d'une cause supérieure, où tous les caractères de la personnalité, la liberté, l'intelligence et la force elle-même, sont élevés au degré de l'infini.

La notion de cause et le principe de causalité ont été l'objet, de la part des philosophes, de plusieurs théories plus ou moins fondées, que nous avons à exposer sommairement. Ces théories, au nombre de cinq, sont toutes jugées et réfutées dans ce qu'elles ont de faux, par les observations qui précèdent.

1° Locke, et après lui tous les philosophes de l'école sensualiste, ont prétendu trouver l'origine de la notion de cause dans la sensation; sous prétexte que les corps ont la propriété de se modifier les uns les autres, il suffit, d'après eux, de les observer, pour apercevoir aussitôt et peut être forcé d'admettre le principe de causalité (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXI et xxvi).

2° Aux yeux de Hume (*Essais sur l'entendement*, 1^{er} essai), le pouvoir que nous attribuons à un objet sur un autre est une pure chimère; un pareil pouvoir n'existe pas, ou s'il existe, nous n'en avons aucune idée. Qu'est-ce donc que nous appelons cause et effet? Deux phénomènes qui se suivent toujours dans le même ordre, et que nous prenons l'habitude d'associer dans notre esprit de telle manière, qu'en apercevant le premier, nous attendons inévitablement le second. Le rapport de causalité est un simple rapport de succession qui repose sur le souvenir et sur l'association des idées. Il est facile de voir où conduit cette doctrine : elle détruit la relation même de cause à effet, nous réduit à l'impossibilité de croire, sans inconséquence, à nous-mêmes, à Dieu, à tout autre être, et aboutit au scepticisme absolu.

3° Dans la pensée de Leibniz il n'y a pas une existence, si humble qu'elle puisse être, qui ne soit une force, c'est-à-dire une véritable cause. La notion de force est la base même de la notion d'existence et de la notion de l'être; car toute substance est une force; tout ce qui est, a une certaine virtualité, une certaine puissance causatrice. Mais en même temps Leibniz ne veut pas que cette puissance s'exerce ailleurs que

dans le sein de l'être à qui elle appartient. L'âme humaine, comme toutes les autres forces limitées de ce monde, n'est qu'une monade isolée en elle-même, mais au sein de laquelle la création entière se réfléchit, et dont la divine sagesse a coordonné à l'avance tous les mouvements avec le mouvement harmonieux de l'univers. Voy. LEIBNIZ.

4° Selon la doctrine de Kant, la notion de cause et le principe de causalité existent bien dans notre esprit; mais ils ne sont que de simples formes de notre entendement, où les conditions toutes subjectives de notre pensée. Tous les objets que notre imagination nous représente, tous les phénomènes que l'expérience nous découvre, nous sommes obligés, en vertu d'une loi ou d'une forme préexistante dans notre intelligence, de les disposer selon le rapport de cause à effet; mais nous ne savons pas s'il existe réellement, indépendamment de notre intelligence, quelque chose qui ressemble à une cause, à une force, à une puissance effective (*Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*).

5° Enfin, Maine de Biran est le premier qui, par une analyse approfondie des faits volontaires, ait trouvé dans la conscience la véritable origine de la notion de cause. Mais en même temps il méconnaît les caractères et attaque sans le savoir la valeur objective du principe de causalité, lorsqu'il cherche à l'expliquer par l'expérience seule, aidée de l'induction, par une sorte d'habitude que nous aurions prise d'étendre à tous les faits en général la relation permanente que nous observons en nous-mêmes entre l'acte volontaire et la cause personnelle dont il est l'effet (*Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, in-8, Paris, 1834, p. 274-290; 363-402).

La meilleure critique de la théorie de Locke, c'est la théorie de Hume, et la réfutation que Locke en a donnée lui-même, lorsqu'il démontre avec un rare talent d'observation que la notion de pouvoir, c'est-à-dire cette même notion de cause dont ailleurs il fait honneur à l'expérience des sens, a son origine dans la conscience de nos propres déterminations (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. xxi).

La théorie de Hume se réfute d'elle-même : aucun homme dans la jouissance de son bon sens n'oserait la prendre au sérieux. Elle est cependant d'une grande valeur dans l'histoire de la philosophie, mais à un point de vue purement critique, comme moyen de dévoiler tout le vide et le danger du sensualisme dont elle est la légitime conséquence.

A la doctrine de Kant et à celle de Leibniz, en ce qu'elle a de faux, il suffit d'opposer le témoignage irrécusable de l'expérience et de l'intuition directe. Avec la conscience que nous avons de disposer à notre gré de nos corps, comment soutenir qu'une cause est sans influence sur une autre, qu'entre l'âme et le corps il n'y a qu'un rapport d'association et non de dépendance? Comment aussi la notion de cause serait-elle une pure forme de la pensée, une forme abstraite à laquelle ne répond aucune réalité, quand cette notion nous est donnée précisément dans un fait, dans un acte immédiatement connu et produit par nous-mêmes, dans un des phénomènes les plus certains qui puissent nous être attestés par l'expérience? L'idéalisme subjectif est renversé de fond en comble par les solides observations de Maine de Biran. Quant à ce dernier, nous avons déjà comblé la lacune qui reste dans sa théorie, en montrant précédemment la part de la raison dans le principe de causalité, et l'impuissance de l'induction à tirer d'un fait

entièrement personnel une croyance universelle et nécessaire.

Consultez sur le sujet de cet article, outre les ouvrages déjà cités plus haut, les *Œuvres complètes* de Reid, traduction de Jouffroy, 6 vol. in-8, Paris, 1828-1836, t. IV, p. 273, t. V, p. 319 et suiv.; et une excellente leçon de M. Cousin, dans son *Cours de philosophie* de 1829.

CAUSES FINALES. Nous avons fait connaître dans l'article précédent l'origine de cette expression, et le sens qu'il faut y attacher en général. Ici nous voulons parler de la méthode qui consiste à déterminer les causes et les lois des phénomènes de la nature, par les diverses fins auxquelles nous les voyons concourir, par le but qu'ils atteignent, ou dans l'ensemble des choses, ou dans l'économie particulière de chaque être. C'est à ce titre que les causes finales ont vivement préoccupé les philosophes les plus éminents des temps modernes. Bacon en proscriit l'usage sans restriction. Tout le monde connaît ces paroles, encore plus ingénieuses que vraies, et devenues plus tard un axiome aux yeux du XVIII^e siècle : « La recherche des causes finales est stérile, et, comme ces vierges consacrées au Seigneur, ne portent aucun fruit. » (*De Augment. scientiarum*, lib. III, c. v.) Descartes ne se montre pas moins sévère à l'égard de ce procédé si cher à quelques philosophes de l'antiquité, et surtout à ceux du moyen âge; il le regarde comme puéril et absurde en métaphysique, et sans aucun usage dans les sciences naturelles. « Il est évident, dit-il, que les fins que Dieu se propose ne peuvent être connues de nous que si Dieu nous les révèle, et quoiqu'il soit vrai de dire, en considérant les choses de notre point de vue, comme on le fait en morale, que tout a été fait pour la gloire de Dieu,... il serait cependant puéril et absurde de soutenir en métaphysique que Dieu, semblable à un homme exalté par l'orgueil, a eu pour unique fin, en donnant l'existence à l'univers, de s'attirer nos louanges, et que le soleil, dont la grosseur surpasse tant de fois celle de la terre, a été créé dans le seul but d'éclairer l'homme, qui n'occupe de cette terre qu'une petite partie. » (*Partie philosophique des Lettres de Descartes*, dans l'édition de ses œuvres, publiée par M. Garnier, 4 vol. in-8, Paris, 1835, t. IV, p. 260.— Voy. aussi dans la même édition le tome I, p. 138.) Leibniz, au contraire, en proclamant le principe de la raison suffisante, est venu relever les causes finales, dont l'emploi ne lui paraît pas moins légitime dans les sciences naturelles qu'en métaphysique. Par exemple, c'est parce que la Providence agit nécessairement par les voies les plus simples et les plus courtes, qu'un rayon de lumière, dans un même milieu, va toujours en ligne droite, tant qu'il ne rencontre pas d'obstacle; c'est par la même raison que, rencontrant une surface solide, il se réfléchit de manière que les angles d'incidence et de réflexion soient égaux (*Acta eruditorum*, 1682). Pour nous, nous n'admettons ni l'une ni l'autre de ces deux opinions extrêmes; nous reconnaissons avec Bacon et Descartes qu'il faut observer les phénomènes, de quelque ordre qu'ils soient, sans préoccupation, sans aucun dessein de les faire entrer dans un plan conçu d'avance, et dont on fait témérairement honneur à l'auteur de la nature. Mais lorsque les faits que nous avons scrupuleusement étudiés conspirent évidemment à un seul but, quand nous les voyons disposés avec ordre, avec intelligence, avec prévoyance pour les besoins et pour le bien de chaque être, comment nous refuser de croire à l'existence d'une cause intelligente et souverainement bonne? Cette méthode de raisonner dont Socrate le premier a fait un usage savant

et réfléchi (Xénophon, *Memorabilia Socratis*, dialogue entre Socrate et Aristodème le Petit), demeurera toujours la preuve la plus populaire de l'existence de Dieu, et la plus accessible à toutes les intelligences. Cependant ce n'est pas seulement en métaphysique qu'il est nécessaire de la laisser subsister; contenue dans des limites précises, appliquée à des faits d'un caractère bien connu, nous ne le croyons pas d'un usage moins légitime dans la science de la nature. Par exemple, n'est-ce pas le principe des causes que l'on reconnaît dans cet axiome de la physiologie moderne: point d'organe sans fonction? On a prétendu que les physiiciens de l'école, affirmant que l'eau monte dans les pompes parce que la nature a horreur du vide, faisaient également usage des causes finales; mais ce n'est là qu'un ridicule non-sens, qui n'a rien de commun avec le principe que nous défendons. Voy., outre les ouvrages cités, Kant, *Critiques du jugement téléologique*.

CAUSES OCCASIONNELLES. Ce nom reste exclusivement consacré à l'hypothèse imaginée par l'école cartésienne, pour expliquer les rapports de l'âme et du corps. Entré l'âme, disent les philosophes de cette école, entre l'âme, substance purement pensante, et le corps, dont l'essence consiste dans l'étendue, tous les rapports sont inexplicables sans une intervention directe de la cause première. C'est par conséquent Dieu lui-même qui, à l'occasion des phénomènes de l'âme, excite dans notre corps les mouvements qui leur correspondent, et qui, à l'occasion des mouvements de notre corps, fait naître dans l'âme les idées qui les représentent, ou les passions dont ils sont l'objet. Le système des causes occasionnelles n'existe encore qu'implicitement et sous une forme peu arrêtée dans les écrits de Descartes. Clauberg, ensuite Malebranche, Régis et surtout Geulinx, l'ont développé dans toutes ses conséquences. Enfin un autre cartésien, de Laforge, en le restreignant aux mouvements involontaires, a essayé de le concilier avec le sens commun et l'expérience, qui donnent à la volonté un pouvoir réel sur nos organes. Voy., pour plus de détails, les articles relatifs aux différents noms que nous venons de citer.

CEBÈS de THÈBES, philosophe de l'école de Socrate, un des interlocuteurs que Platon introduit dans le *Phédon*, avait écrit trois dialogues: 1° *Hebdomade*, ou la *Semaine*; 2° *Phrynicus*; 3° *Pinaux*, la *Table* ou le *Tableau*. Le dernier est le seul qui nous reste. C'est une sorte d'allégorie dans laquelle l'auteur a représenté tous les penchants bons ou mauvais de la nature humaine, toutes les vertus et tous les vices. On y voit d'un côté l'imposture qui envire les hommes du breuvage de l'erreur et de l'ignorance, et qui les pousse, escortés des passions et des préjugés, vers la fortune, la volupté et la débauche, et plus tard vers la tristesse, le deuil et le désespoir; d'un autre côté, sont la patience et la modération qui conduisent à l'instruction véritable, aux vertus et à la félicité. L'intention de ce petit dialogue est, comme on voit, excellente, et la forme ne manque pas d'élevation, ni d'une certaine grâce. Plusieurs critiques, entre autres Jérôme Wolf (*Annot. ad Epist. et Cebet.*) et l'abbé Sevin (*Mémoires de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, t. III), en ont contesté l'authenticité, sur ce motif, que parmi les adorateurs de la fausse instruction, il y est fait mention de plusieurs sectes postérieures à Cébès, les hédoniques, les péripatéticiens, les videstiniens; mais ces mots peuvent avoir été interpolés, et, en tout cas, il semble difficile de rejeter le témoignage formel de Diogène Laërce, de Tertullien,

de Chalcidius et de Suidas, qui tous attribuent la *Table* à Cébès, disciple de Socrate. Le *Tableau de Cébès* a été souvent réimprimé à la suite du *Manuel d'Épictète*: il en existe en outre plusieurs éditions spéciales, parmi lesquelles nous citerons celles de Gronovius, in-12, Amsterdam, 1689; de Th. Johnson, in-8, Londres, 1721, et de Schweighaeuser, in-12, Strasbourg, 1806. On peut aussi consulter: Flade, de *Cebete ejusque Tabula*, in-4, Freiberg, 1797; — Klopfer, de *Cebetis tabula dissertationes tres*, in-4, Zwickau, 1818-22. — Un autre philosophe du nom de Cébès, natif de Cyzique, est cité par Athénée (*Deipnos.*, lib. IV, c. LXI). Il appartenait à la secte des cyniques, et a été regardé comme le véritable auteur de la *Table* par ceux qui enlèvent cet ouvrage à Cébès le Socratique. X.

CELANTES. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnues par Aristote. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

CELARENT. Terme mnémonique de convention, par lequel les logiciens désignaient un des modes de la première figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

CELSUS, CELSE. Il a existé plusieurs philosophes de ce nom. — 1° A. CORNELIUS CELSUS. Il paraît avoir vécu sous le règne de Tibère; mais on ignore l'époque précise de sa naissance et de sa mort. Huit livres sur la médecine, formant la sixième partie d'un grand traité sur les arts, sont le seul de ses ouvrages que nous possédions. Quintilien nous apprend (*Inst. orat.*, lib. XI, c. 1) qu'il suivait, non sans éclat, l'école d'Épicure. — 2° CELSUS, célèbre adversaire du christianisme. Il a vécu sous le règne d'Adrien, et s'il est le même, comme tout le fait présumer, que le personnage à qui Lucien a adressé l'histoire de l'imposteur Alexandre, il doit avoir poussé sa carrière jusque sous le règne de Marc Aurèle. C'est un point fort controversé de savoir à quelle secte il appartenait. Selon les uns, il était stoïcien; selon les autres, platonicien; suivant l'opinion la plus commune, épicurien. Ce dernier sentiment est celui auquel incline Brucker (*Hist. crit. philos.*, t. II, p. 604 et suiv.), qui a longuement discuté la question. Celsus avait composé, sous le titre de *Discours véritable*, un ouvrage contre les juifs et les chrétiens, qui a été réfuté par Origène. Il avait écrit aussi un livre contre la magie et un autre sur l'art de bien vivre. Aucune de ces productions n'est parvenue jusqu'à nous. — 3° CELSUS, auteur d'une Histoire de la philosophie dont parle saint Augustin (*de Haresib. præf.*). Fabricius (*Biblioth. lat.*) pense qu'il est le même que Cornelius Celsus; mais cette opinion a été contestée. X.

CERCLE, voy. SOPHISME, DIALÈLE.

CERDON, hérésiarque du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, était originaire de Judée. Il vint à Rome vers l'an 139, sous le pontificat du pape Hygin, et y enseigna dans le secret une doctrine moitié philosophique, moitié religieuse, mélange confus des dogmes chrétiens, du dualisme oriental et des idées gnostiques. Ses disciples se confondirent avec ceux de Marcion, qui propagea, quelques années plus tard, des opinions semblables. Consultez le *Dictionnaire des hérésies*, de Pluquet, et l'*Histoire du Gnosticisme* de M. Matter. Voy. GNOSTICISME. X.

CÉRINTHE, à peu près contemporain de Cerdon, était comme lui originaire de Judée. Il séjourna longtemps en Égypte, s'y familiarisa avec les doctrines orientales, et plus tard se trans-

porta dans le christianisme, qu'il altéra, ainsi que tant d'autres, par ce mélange d'éléments étrangers. Il regardait le monde, non comme une création de la Divinité, mais comme l'ouvrage d'une puissance inférieure qui ne connaissait pas l'Être suprême ou qui, du moins, ne le connaissait que très-imparfaitement et était séparée de lui par une infinité d'éons. On attribue aussi à Cérinthe les sentiments des millénaires sur le règne à venir du Christ, qu'il prétendait devoir durer ici-bas mille ans, pendant lesquels les justes auraient en partage toutes les voluptés charnelles. Voy. CERDON et GNOTICISME. X.

CERTITUDE. Que tous les hommes se croient capables de parvenir à la vérité, c'est là un fait qui ne saurait être contesté sérieusement, car il ressort de l'expérience de la vie entière.

Si la conscience nous avertit que nous éprouvons du plaisir ou de la douleur, si la vue ou le toucher nous transmet la notion d'un objet, si la mémoire nous rappelle le souvenir d'un événement, nous ne contestons pas la véricité de la conscience, des sens ni de la mémoire, mais nous jugeons d'après leur témoignage que cet événement a eu lieu, que cet objet existe, que notre âme est affectée en bien ou en mal.

Les conceptions absolues de la raison, telles que les idées de beauté et de perfection, subjuguent notre assentiment avec non moins de force et de rapidité.

Nous considérons aussi comme parfaitement légitime le procédé de l'esprit dans le raisonnement, et jamais personne ne doute de la vérité d'une conséquence régulièrement déduite de prémisses vraies.

Il en est de même à l'égard d'une dernière faculté, l'induction : bien que les erreurs où elle tombe soient fréquentes, cependant nous n'hésitons pas à croire, sur son autorité, que dans tous les lieux de la terre les corps tombent et s'attirent, le mouvement se communique, la vie circule, tous les phénomènes se produisent suivant des lois uniformes.

Cette confiance naturelle de l'homme dans le témoignage de ses facultés, cette adhésion vive et profonde à la vérité qu'elles lui révèlent, a reçu le nom de *certitude*.

La certitude suppose à la fois un objet à connaître, un esprit qui le connaît, et en troisième lieu, un rapport entre l'esprit et l'objet, rapport qui n'est autre chose que la connaissance elle-même à ses degrés divers. Or si l'esprit ne possédait pas certains pouvoirs appropriés aux différents ordres de vérités, ou bien si, possédant ces pouvoirs, il ne les appliquait pas, aucune communication ne s'établirait de nous aux choses; nous ne pourrions affirmer qu'elles existent, ni le contester; étrangers au doute comme à la foi, privés de toute idée, nous n'aurions pas même le sentiment de notre existence personnelle. Il résulte de là que le point de départ de la connaissance et de la certitude qui en résulte, est l'opération des facultés de l'intelligence. Ce sont elles qui nous mettent en relation avec la réalité; ce qui échappe entièrement à leur portée, ce qu'elles ne peuvent en aucune sorte ni comprendre, ni entrevoir, ne saurait fournir la matière d'un jugement.

Mais cette première condition ne suffit pas pour déterminer l'adhésion de l'esprit; elle en appelle une autre du côté de l'objet qui doit pouvoir se manifester à la pensée, et l'éclairer de sa lumière; sans quoi il n'existerait jamais pour elle. Cette action particulière de la vérité qui la rend visible, cette clarté pénétrante que l'analyse ne saurait définir, mais dont nous nous sentons frappés, est l'évidence. Toutes les fois qu'une vé-

rité nous paraît évidente, nous ne pouvons nous empêcher de l'admettre; nous en sommes certains, ou, ce qui revient au même, elle est certaine pour nous. La certitude est donc un état de l'âme corrélatif à une propriété des objets, l'évidence. Il y a entre elles le rapport de l'effet à la cause; celle-ci implique celle-là, et elles s'accompagnent invariablement.

Maintenant faut-il croire qu'elles constituent en elles-mêmes un de ces phénomènes primitifs et irréductibles qu'il est à la fois impossible de supprimer et de confondre avec d'autres? La certitude ne serait-elle pas, au contraire, une simple variété de l'opinion, c'est-à-dire du doute, et considérée dans les choses, le plus haut degré de la probabilité? Ce point, qui a longtemps partagé la philosophie, a des conséquences trop graves pour ne pas appeler un sérieux examen.

Si nous considérons attentivement ce qui se passe en nous lorsque nous sommes certains d'une vérité, nous serons tout d'abord frappés de l'assurance où nous nous trouvons de ne pas nous tromper. Chacun de nous, par exemple, est certain de son existence personnelle. Or quand il prononce intérieurement cette parole : *J'existe*, est-ce que son esprit conçoit la possibilité d'une illusion? Assurément non. Il en est de même quand nous affirmons que les corps sont étendus, qu'ils occupent un lieu dans l'espace, que les événements s'accomplissent dans la durée, qu'ils ont tous une cause : nous portons ces jugements sans nous représenter et sans nous dire à nous-mêmes qu'il pourrait bien se faire que nous fussions victimes d'une erreur des sens ou de la raison.

La certitude est donc une affirmation absolue de la vérité à laquelle l'entendement adhère. Or une affirmation absolue ne saurait l'être plus ou moins. Elle est ou elle n'est pas, sans milieu. Il ne peut donc y avoir de plus ou de moins dans la certitude, et en fait il n'y en a pas. Quel est l'homme qui est plus certain de son existence aujourd'hui qu'hier, dans une contrée que dans une autre? Quel est celui qui commence par avoir une demi-certitude que deux et deux font quatre, puis une certitude plus haute, puis une entière certitude, sauf à voir plus tard l'adhésion de l'entendement entrer dans une période décroissante, et venir peu à peu s'effacer et s'éteindre dans les nuances du doute?

Mais si telle est la nature de la certitude, il est plus clair que le jour qu'elle ne doit pas être confondue avec la probabilité, qui présente des caractères tout différents. En effet, quand un événement n'est que probable, il y a beaucoup de chances pour qu'il ait lieu, et d'autres chances pour qu'il n'ait pas lieu. Le jugement que nous en portons ne peut donc pas être absolu. L'affirmation de l'esprit est, pour ainsi parler, mêlée d'une négation; ou plutôt, on n'affirme pas, on conjecture, on hasarde, on hésite, en un mot, on n'est pas certain.

Il y a plus; cette chance contraire qui subsiste en dehors de notre jugement, et qui l'infirme, ne reste pas, ne peut pas rester constamment la même. Tantôt elle est très-considérable, tantôt elle l'est ou le paraît beaucoup moins. Dans le premier cas, nous disons que le fait en question est peu probable : il le devient de plus en plus dans le second. La probabilité parcourt ainsi tous les degrés d'une échelle immense, là plus haute, ici moins élevée, suivant que les occasions d'erreur sont plus ou moins nombreuses; au lieu que la certitude demeure invariable et toujours identique à elle-même. Et ce serait en vain que vous augmenteriez à l'infini la quantité des chances heureuses, en diminuant dans la même proportion les chances contraires; tant que subsiste-

raient celles-ci, n'y en eût-il qu'une seule contre mille des premières, notre assurance, quoique très-fondée, resterait inquiète et chancelante; nous n'aurions pas le droit de dire: nous sommes certains. La probabilité, en un mot, peut croître indéfiniment, sans engendrer la certitude; parvenue à son plus haut degré, elle est encore séparée de l'évidence par un abîme.

Une fois constaté que la certitude prise en elle-même est une manière d'être, un état, un phénomène à part et *sui generis*, l'observation conduit à y reconnaître des variétés assez nombreuses qui tiennent à la fois aux objets et au mode d'action des pouvoirs de l'esprit.

Il y a une certitude de la conscience qui comprend les états et les opérations du moi, ses facultés, son existence, sa nature; une certitude des sens, qui a pour objet le monde matériel et les propriétés des corps; une certitude de la raison, qui environne les vérités premières de l'ordre moral et métaphysique; la certitude de la mémoire, qui nous rappelle les événements antérieurs; celle du raisonnement, qui nous conduit d'une vérité à une autre, comme d'un fait à une loi, d'un principe à sa conséquence; celle enfin du témoignage, car les faits qui nous sont attestés par nos semblables obtiennent de nous la même foi que si nous les avions découverts par nous-mêmes.

Dans tous ces cas, la certitude n'a pas lieu de la même manière. Dans les uns, elle est instantanée, immédiate; nous y parvenons avant même de l'avoir cherchée; c'est ce qui arrive pour les données de la conscience, des sens, de la mémoire et de la raison. Au contraire, dans l'exercice du raisonnement, elle se forme péniblement et suppose la réflexion ainsi que des idées intermédiaires. Je me souviens, tel corps existe, la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, voilà des propositions que tous les hommes jugent vraies, sans avoir besoin d'autre explication que celle du sens des mots. Mais il n'en est pas de même si l'on nous dit que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits; nous n'admettons ce théorème qu'après y avoir réfléchi et en avoir pesé et comparé tous les termes.

Ce qui est plus grave que les distinctions qui précèdent, et ce qu'il importe de bien comprendre, c'est que l'origine de la certitude ne doit pas être attribuée à telle ou telle faculté à l'exclusion des autres, mais qu'elles sont toutes, prises chacune dans leur sphère, également légitimes et véridiques. Une école conteste le témoignage des sens, de la raison, du raisonnement et de la mémoire; elle ne reconnaît d'autre autorité que celle de la conscience, et elle prétend faire sortir toute certitude de l'idée seule du moi. Une autre école demande à la sensation le principe unique de la vérité, et, depuis Epicure jusqu'à M. de Tracy, les représentants de cette école regardent comme illusoire les notions qui ne peuvent se ramener à des éléments sensibles. Enfin, si l'on en croit l'auteur de *l'Essai sur l'Indifférence en matière de religion*, le fondement de la connaissance ne se trouve pas dans la raison de l'individu, mais dans l'accord des opinions et dans l'autorité. Toutes ces théories sont hors du vrai, et entraînent des conséquences qui ne permettent pas de les admettre.

Placez-vous dans la conscience l'origine de la certitude? vous supposez d'abord très-arbitrairement que l'évidence ne se rencontre que dans les phénomènes intérieurs, tandis que de fait, elle appartient à bien d'autres vérités. Votre supposition va même contre votre principe, car la conscience nous dit que nous n'avons pas plus le

pouvoir de mettre en question la réalité de la matière et les axiomes mathématiques que notre existence propre. En second lieu, vous êtes réduit, si vous voulez rester conséquent, à ne rien admettre d'assuré, hors votre esprit et ses opérations, comme ces disciples de Descartes qui, de l'exagération même de leur système, reçurent le nom d'*égoïstes*; ou bien, si vous prétendez sortir de vous-même et arriver à Dieu et au monde, vous n'y parvenez qu'au prix d'inévitables contradictions; car vous êtes tenu d'employer l'aide du raisonnement, de la raison et de la mémoire, en d'autres termes, toutes les facultés dont vous avez commencé par infirmer la valeur et la véracité. L'histoire nous dit combien Malebranche et Descartes ont dépensé de travail et de génie à donner une preuve de l'existence du monde meilleur que le témoignage des sens; mais l'histoire nous apprend aussi que tant d'efforts n'ont abouti qu'aux plus étranges paralogismes, à des sophismes qu'on appellerait grossiers, comme l'a dit Royer-Collard, s'il ne s'agissait d'aussi grands hommes.

Vous-les, au contraire, que le fondement de la certitude soit la sensation: vous retrouvez toutes les difficultés contre lesquelles le cartésianisme a échoué, et même de beaucoup plus grandes encore; car cette hypothèse conduit logiquement à la négation de la pensée, des causes et des substances, de l'infini, du bien et du beau, toutes choses qui ne sont pas visibles à l'œil ni tangibles à la main. Voilà donc la science et l'art, la religion et la morale, privés des idées qui leur servaient de base; et la nature sensible elle-même, qui était supposée renfermer toute réalité, se trouve n'offrir que de vaines apparences, des phénomènes sans lois, des qualités sans sujet, partout une surface, et de fond nulle part. Mais ces apparences qui varient d'individu à individu, et pour le même individu selon le pays, le temps et les circonstances, n'offrent elles-mêmes au sujet pensant aucun point capable de le fixer. Il peut également les affirmer ou les nier tour à tour, ou dans le même instant, de sorte qu'après être parti de cette maxime que toute vérité est dans la sensation, on se trouve amené à celle-ci, que tout est faux et que tout est vrai à la fois, c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'assuré ni dans la science ni dans la vie, ni pour l'entendement ni pour la sensibilité. La philosophie de la sensation a porté en tous lieux et dans tous les pays ces douloureux et inévitables fruits. Elle les portait déjà il y a deux mille ans, lorsqu'un sophiste resté fameux, Protagoras, considérait l'homme comme la mesure de toutes choses, et que Platon écrivait un de ses admirables dialogues, le *Théétète*, pour combattre une aussi funeste maxime; elle les a portés de nouveau à une époque voisine de nous, avec les successeurs de Locke, avec ceux de Condillac, et on peut affirmer que si la raison la repousse, le témoignage de l'histoire la condamne également.

Que si, enfin, vous rejetez l'autorité de la conscience, des sens, et en général de toutes les facultés du moi, pour concentrer toute certitude dans l'accord des opinions, vous exagérez singulièrement la portée du témoignage, qui est sans contredit pour l'homme, nous l'avons reconnu, une source féconde de jugements indubitables, mais qui ne saurait tenir lieu des autres moyens de connaître. Combien de faits dont nous sommes certains et que nous n'avons appris que par nous-mêmes! Faudrait-il qu'un homme, relégué dans une île déserte, comme Robinson, doutât de toutes choses, parce qu'il n'aurait jamais à consulter d'autre opinion que la sienne? Faudrait-il, par le même motif, ne tenir aucun compte des

phénomènes intérieurs, des secrètes modifications du *moi*? Ajoutez mille autres difficultés, dont nous pouvons à peine indiquer quelques-unes. On conteste au *moi* la légitimité de ses facultés, et cependant la confiance qu'il a dans le jugement de ses semblables n'est et ne peut être qu'une induction de sa propre véracité. On veut que les sens, la mémoire, la raison soient des facultés trompeuses, et cependant c'est avec leur secours que nous connaissons qu'il existe des hommes, que nous entendons leur parole, que nous la comprenons. On frappe d'une déclaration d'impuissance la raison qui luit dans chacun de nous, et cependant la raison générale qu'on lui substitue n'est que la collection de toutes les raisons particulières, comme si on pouvait former une seule unité en accumulant des zéros. Du moment que la philosophie prétend ne pas se fier à l'intelligence de l'individu, elle marche d'une inconscience à une autre, et elle s'épuise en stériles efforts pour reconquérir une vérité qui ne cesse de fuir, précisément parce qu'on l'a laissée échapper une première fois. Et quel est le résultat de ces étranges contradictions? Évidemment le découragement et le scepticisme. On a commencé par mettre en question la véracité de ses propres facultés; par le progrès nécessaire des idées, on arrive à contester l'autorité du jugement des autres, et on finit par ne croire désormais à rien, faute d'avoir eu la sagesse de croire à soi-même.

Il y a d'ailleurs un motif bien simple qui fait que la certitude ne peut pas être le privilège d'une faculté, quel qu'en soit le nom, mais doit rester, pour ainsi dire, le patrimoine de toutes : c'est l'unité de l'intelligence et sa foi en elle-même. On croirait, à entendre certains philosophes, que les pouvoirs de l'esprit constituent autant d'attributs séparés et indépendants les uns des autres; rien n'est moins conforme à la vérité qu'une pareille opinion. Ce sont les vérités connues qui diffèrent; mais au fond nous les connaissons toutes avec le même esprit, avec la même faculté de connaître. Qu'est-ce que la conscience? La pensée prenant connaissance d'elle-même. Qu'est-ce que les sens? La pensée prenant connaissance des corps. Qu'est-ce que la raison? La pensée prenant connaissance de l'absolu. Il en est de même de nos autres facultés : la mémoire, la généralisation, le raisonnement, qui ne sont jamais que la pensée appliquée à des objets divers et placée dans des conditions différentes. Or, si la pensée est véridique dans un cas, qui empêche qu'elle ne le soit dans tous? Pourquoi restreindre arbitrairement sa portée, et parmi tant de jugements qu'elle porte avec des titres égaux, avouer et accepter les uns, désavouer et rejeter les autres? Toutes les notions acquises régulièrement, en conformité aux lois de la pensée, sont vraies, ou aucune ne l'est. Reste maintenant à savoir s'il se peut que l'homme possède des connaissances vraies. Nous touchons ici à une dernière question, de toutes la plus célèbre et la plus grave.

Ce qui frappe d'abord, lorsqu'on envisage la situation actuelle de l'intelligence en face de la vérité, c'est le sentiment qu'elle a de ne pouvoir se soustraire à son action en ne portant pas certains jugements. Non-seulement nous croyons à notre existence, à celle du monde extérieur, à la réalité du libre arbitre, à la distinction du bien et du mal; mais nous pensons qu'il est impossible de ne pas y croire. Ces croyances, et mille autres pareilles, s'emparent invinciblement de nous, et nos efforts pour les rejeter ne servent qu'à en mieux faire ressortir l'irrésistible ascendant.

Mais si la connaissance humaine présente ce caractère de nécessité, peut-elle être considérée comme l'expression fidèle de la nature des choses? Ne serait-elle pas plutôt un résultat tout objectif de notre constitution intellectuelle? et ce que nous prenons pour la vérité est une image décevante émanée de nous-mêmes? Kant l'a soutenu dans sa *Critique de la raison pure*. Il prétend que nous connaissons les objets, non en eux-mêmes, mais suivant ce qu'ils nous paraissent; que les premiers principes ne sont que des formes ou des catégories de l'entendement; que toute la réalité se réduit pour nous à une illusion d'optique produite par le jeu de nos facultés.

Cette opinion de Kant paraîtrait mieux fondée, si la vérité ne se manifestait jamais que sous la forme d'une notion nécessaire. Mais, pour qui veut y regarder de près, ce mode de la connaissance n'arrive ni le seul ni le premier. Combien de fois n'arrive-t-il pas que la vérité répand une clarté si vive, que la connaissance a lieu immédiatement et, pour ainsi dire, à notre insu? L'esprit n'a pas même le loisir de se replier sur lui-même et d'acquiescer la conscience de l'action qui le pénètre; il ignore si elle est invincible ou s'il peut la combattre; il croit à la réalité parce qu'elle est devant lui, et non pour une autre cause. Ces occasions où toute empreinte personnelle du *moi* disparaît dans la spontanéité de l'aperception se reproduisent si souvent, qu'il serait impossible de trouver des jugements, même réfléchis, qui eussent une origine différente. Toute réflexion suppose une opération antérieure qui consiste à affirmer les principes dont on essayera plus tard de se rendre compte. Aurions-nous songé à mettre en doute la vérité, si nous ne l'avions d'abord reconstruite sans la chercher? La nécessité de nos jugements, qui éclate surtout dans l'effort que nous faisons pour les approfondir, n'en est donc pas le premier caractère. Ils commencent par être spontanés, et ce n'est que plus tard que, devenus réfléchis, ils contractent une fausse apparence de subjectivité, et ressemblent à une loi toute relative de notre intelligence, au lieu qu'ils sont un reflet fidèle et comme l'œuvre de la vérité. Si Kant avait approfondi cette importante distinction, peut-être aurait-il reculé devant les paradoxes qui lui assignent un rang parmi les chefs du scepticisme moderne.

Dira-t-on que, même dans ces moments où l'intelligence perd le sentiment d'elle-même sous l'action infaillible de la vérité, elle n'a aucune preuve qu'elle n'altère pas cette vérité en l'apercevant, et que ce qui lui paraît est conforme à ce qui est? Nous convenons que telle est la condition de l'intelligence. Non, elle ne peut pas démontrer sa propre véracité; car elle n'a à sa disposition qu'elle-même et ses facultés qu'il s'agirait précisément de justifier. Mais ici la démonstration, qu'il faut reconnaître impossible, n'est-elle pas en même temps superflue? Tout se peut-il, tout se doit-il prouver? N'y a-t-il pas des choses qui portent leurs preuves avec elles-mêmes dans l'évidence immédiate qui les accompagne? Et au premier rang de ces vérités lumineuses ne faut-il pas nommer la légitimité de nos moyens de connaître?

Si la raison était placée dans l'alternative de mettre en question toutes ses connaissances, ou d'établir qu'elle n'est pas un pouvoir trompeur, il n'y aurait pas d'intelligence qui fût assurée de posséder la vérité. Imaginez un esprit doué de facultés surlumaines, si vous voulez, divines; il remarquera, comme nous, que ses facultés résident dans un sujet qui est lui-même; comme

nous, il pourra se demander si elles réfléchissent exactement la nature des choses, ou si d'autres cieux et une nouvelle terre ne s'offriraient pas aux regards d'une intelligence différemment organisée; et, placé comme nous dans l'impuissance d'éclaircir avec sa raison ce soupçon qui atteinait sa raison même, il devra rester sous le poids d'une éternelle incertitude. Le scepticisme deviendrait donc la loi commune de tous les esprits, depuis l'homme jusqu'à Dieu, et la possession de la vérité n'appartiendrait pas même à cette raison infinie qui doit tout connaître, puisqu'elle a tout créé.

On découvre d'ailleurs dans la doctrine de Kant la contradiction inhérente à tous les systèmes, qui affaiblissent, à tel degré que ce soit, la portée légitime de la raison. Elle peut être dissimulée plus habilement, mais elle n'en existe pas moins. En effet, quel est le résultat des analyses profondes, et cependant si incomplètes, du philosophe allemand? C'est que nous connaissons les choses en tant qu'hommes seulement; qu'il peut se faire que nos facultés nous trompent; que, notre organisation venant à changer, rien ne prouve que nous ne verrions pas les objets d'une manière différente. Or, sous la forme d'une simple hypothèse, ces trois jugements ont au plus haut degré un caractère dogmatique qu'il est impossible de méconnaître; ils reviennent à dire: Il est vrai, d'une vérité absolue, que la vérité absolue nous échappe. Ainsi, au fond des incertitudes du philosophe, est cachée une affirmation qui en démontre la vanité.

Concluons que l'autorité de la raison ne saurait être ni contestée ouvertement, ni infirmée d'une manière indirecte. On l'a souvent dit, et nous tenons, en terminant, à le répéter, l'homme ne doit pas espérer de pouvoir connaître toutes choses. Être imparfait et borné, une partie de la réalité ne cessera de lui échapper. Là est le secret de notre ignorance et de nos erreurs, dont le pyrrhonisme s'est fait tant de fois une arme contre la certitude. Mais si notre science doit rester à jamais incomplète, elle n'est pas pour cela illusoire, et ce qu'il importe de remarquer, à l'éternel honneur de l'esprit humain, les vérités les plus importantes sont précisément celles qui nous sont le mieux démontrées. On peut consulter Javary, de la *Certitude*, Paris, 1847, in-8; — Franck, de la *Certitude*, rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, Paris, 1847, in-8.

— Voyez les articles SCEPTICISME, KANT, DOUTE, etc.

CÉSALPIN (*Andrea Cesalpino*), né en 1519 à Arezzo, en Toscane, fit d'abord des études assez médiocres; mais lorsqu'une fois il fut débarrassé du joug de l'école, et qu'il eut obtenu le titre de médecin, il développa des talents que ses débuts n'auraient pu faire présager. Animé du véritable esprit du péripatétisme, il attaqua la scolastique sans ménagement. C'est assez dire qu'il se fit un grand nombre d'ennemis, à la tête desquels on remarque Samuel Parker, archidiacre de Cantorbéry, et Nicolas Taurel, médecin de Montbéliard. Ils n'eurent cependant pas assez de crédit pour le faire déférer au tribunal de l'inquisition, ni même pour lui faire perdre la confiance de la jeunesse qui se pressait à ses leçons; car il enseigna la philosophie et la médecine d'abord à Pise, puis au collège de la Sapienza à Rome, où il fut appelé par Clément VIII, qui le fit son premier médecin. Il pressentit la découverte de Harvey, ou la grande circulation; et lui n'a décrit que la petite, ou la circulation pulmonaire (G. Cuvier, *Hist. des sc.*

nat., t. II, p. 41). Mais il inventa le premier système de botanique fondé sur la forme de la fleur et du fruit et sur le nombre des graines. Son livre des *Plantes* est remarquable par la logique et la méthode. « On y voit, dit G. Cuvier (*Ibid.*, p. 198), des traces de l'étude profonde que l'auteur avait faite d'Aristote: c'est, en un mot, une œuvre de génie. » Le même esprit d'analyse, de logique et de méthode lui fit classer aussi les métaux de la manière la plus satisfaisante (*Ibid.*, p. 236). — Mais, quelque puissance de raison que ces divers travaux annoncent, le philosophe d'Arezzo a des titres plus directs encore pour figurer parmi les philosophes les plus éminents du XVI^e siècle. Voici quelques-unes des idées qu'il a exposées dans ses *Questions péripatéticiennes* (quest. 1 et 3). La substance première ne peut être la matière brute et grossière, ni même la matière organisée. La matière a dû être précédée de la forme formatrice et vivifiante. Le principe de toutes les formes est Dieu, l'intelligence première et suprême, et, par conséquent, l'acte absolument pur, simple et premier.

La substance primitive est donc la force primitive, l'intelligence première, le bien originel, ou absolument digne d'amour; cette substance n'a rien de commun avec la quantité et ne peut absolument pas être appelée finie ou infinie. L'intelligence première n'a pas, non plus, créé ou agi dans un but proprement dit, puisqu'elle est la fin des fins, et qu'elle est immuable en elle-même (*Ibid.*, quest. 3).

Le bien absolu ou divin, étant seul absolument désirable (*unum divinum appetibile*), il doit y avoir aussi quelque chose qui soit capable de le désirer. Il existe donc, indépendamment d'une substance primitive, d'autres substances, qui sont redevables de leur existence à la première, et qui ne sont même des substances que suivant la mesure d'après laquelle elles participent du principe de la forme vivifiante. C'est ce principe qui constitue l'unité du monde (*Ibid.*, quest. 7).

Les genres et les espèces sont éternels; les individus seuls ont une existence passagère: car, malgré la mort des individus, la substance primitive et éternellement active conserve toujours l'impréissable faculté de produire, et produit en effet toutes les espèces d'êtres (*Ibid.*, liv. V, quest. 1).

De toutes les choses créées, c'est le ciel qui approche le plus de la perfection de l'intelligence suprême: car, de même que cette intelligence ne relève que d'elle-même, voit tout en elle (*Receptio sui ipsius, non alterius*), de même, le ciel s'appartient à lui-même, puisqu'il est constamment dans le même lieu (*Ibid.*, liv. III, quest. 3 et 4).

Toutes les créatures qui se propagent actuellement par la voie de la génération pourraient également résulter de l'action de la chaleur céleste sur certains mélanges de matières. Les animaux supérieurs pourraient encore sortir de la terre humide et échauffée par la chaleur fécondante du soleil, si les individus qui composent actuellement ces espèces d'animaux venaient à périr. C'est ainsi que nous voyons encore tous les jours des insectes se former au sein de la putréfaction (*Ibid.*, liv. V, quest. 1). Mais la propagation ordinaire et celle qui naît de la corruption supposent également une formation primitive.

De tous les êtres périssables, l'homme seul a une âme pensante et immortelle. L'action de l'âme est, en soi, indépendante de l'organisme (*Ibid.*, liv. II, quest. 8).

L'âme n'est ni partiellement dans chaque partie du corps, ni tout entière dans le corps tout entier; mais elle réside dans le cœur. C'est le cœur qui entre le premier en fonction dans l'œuf fécondé, et qui est le point le plus important de tout le corps, le principe des artères et des veines, et même celui des nerfs; car les artères ont déjà des téguments nerveux, et se rendent du cœur au cerveau. C'est pourquoi le cœur est le siège des sensations, comme le prouve invinciblement l'influence des passions sur cet organe (*Ibid.*, liv. V, quest. 7).

Césalpin repoussait la magie et la sorcellerie, comme des extravagances ou des impostures. Ses opinions se répandirent, non-seulement en Italie, mais encore en Allemagne, à tel point que, selon les paroles de Taurel, son adversaire, elles y étaient en plus grande considération que les oracles d'Apollon parmi les Grecs. Parker disait aussi de lui qu'il avait été le premier et peut-être le dernier des modernes qui ait compris Aristote. Césalpin exposait sans restriction la doctrine de ce philosophe ou ce qu'il regardait comme tel, laissant à la théologie le soin d'en réfuter les erreurs. On a cru voir en lui un précurseur de Spinoza et même un athée. Il mourut en 1603. — Brucker a donné une analyse de la doctrine de Césalpin au tome VI de son *Histoire de la Philosophie*, p. 723 et suiv. On peut consulter aussi un excellent article du *Dictionnaire historique* de Bayle et l'*Histoire de la Philosophie* de M. Rixner. Les ouvrages philosophiques de Césalpin, aujourd'hui fort rares, sont : *Questiones peripateticæ*, in-^{fo}, Venise, 1571; — *Dæmonum investigatio peripatetica*, in-4, ib., 1593. J. T.

CESARE. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes de la seconde figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

CHÉRÉMÓN vivait dans le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Suidas lui attribue une Histoire d'Égypte et un ouvrage intitulé *Hieroglyphiques*. Porphyre (*de Abst.*, lib. IV) nous apprend qu'il professait le stoïcisme : ce qui porte à croire qu'il est ce même Chérémón contre lequel il existe une épigramme de Martial (liv. XI, épigr. 56). On le croit aussi le même que l'auteur d'un traité sur les comètes, cité par Sénèque (*Quest. nat.*, lib. VII, c. v) sous le nom de Charimander. X.

CHALDÉENS (SAGESSE DES). Tout le monde connaît l'antique renommée de la sagesse chaldéenne et de la science des mages; on sait quel prestige s'attachait autrefois à ces noms pleins de mystères, quelle autorité ils avaient surtout à l'école d'Alexandrie, où l'Orient et la Grèce ont commencé, pour la première fois, à se mêler et à se connaître. Mais lorsqu'on veut savoir sur quoi se fonde cette gloire séculaire; lorsqu'on entreprend d'en recueillir les titres et de les examiner à la lumière d'une saine critique, alors on ne trouve plus que ténèbres et confusion. Quelques passages obscurs des prophètes hébreux, torturés en mille sens par les commentateurs, quelques indications superficielles de Strabon et de Diodore de Sicile, quelques lignes de Sextus Empiricus, de Cicéron, de Lactance et d'Eusèbe, telles sont à peu près toutes les traces qui nous restent de la civilisation d'un immense empire et de cette sagesse tant vantée de laquelle, disait-on, Thalès, Pythagore, Démocrite et Platon lui-même se sont nourris et inspirés. Nous nous garderons de citer comme des autorités incontestables les philosophes d'Alexandrie, comme Philon le Juif, Porphyre, Jamblique,

saint Clément, et d'accueillir sans réserve les opinions qu'ils nous ont transmises sous le titre pompeux d'*Oracles chaldéens* (Ἄγια γαλδαικά). Ces prétendus oracles ont une ressemblance trop évidente avec les doctrines professées par les disciples d'Ammonius et de Plotin, pour qu'il soit permis de croire à leur authenticité. Puis il y a lieu de s'étonner que, remontant jusqu'à Zoroastre, ils soient restés entièrement inconnus jusqu'à cette époque, malheureusement coupable de plus d'un mensonge. Nous accorderions volontiers plus de crédit aux fragments que nous avons conservés de Bérose (Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. XIV, p. 175 et suiv.), s'ils contenaient autre chose que des faits purement historiques entremêlés de fables populaires. Mais, si faibles que soient les documents demeurés en notre pouvoir, ils suffisent pour autoriser en nous la conviction que la sagesse chaldéenne, à part certaines connaissances astronomiques assez bornées, n'a jamais été qu'un système religieux enseigné au seul nom des traditions sacerdotales, et non moins éloigné que le paganisme grec de la véritable science philosophique.

D'abord il faut prendre garde de confondre les Chaldéens avec les Perses, bien que ces deux peuples aient été réunis plus tard en une seule nation, par les armes de Cyrus et la réforme religieuse de Zoroastre, accomplie environ cinq siècles avant notre ère. La civilisation des Perses est plus rapprochée de nous, quoique très-éloignée encore relativement à celle des Romains et des Grecs; elle nous a laissé des traces plus nombreuses et plus certaines, et un monument du plus haut prix rapporté de l'Orient pendant le dernier siècle : nous voulons parler du *Zend-Avesta* (voy. le mot PERSES). De la civilisation chaldéenne il ne nous reste que les faibles et obscurs débris dont nous avons parlé tout à l'heure.

Mais au sein même de l'empire d'Assyrie, séparé de celui des Perses, il faut distinguer encore les Chaldéens proprement dits, la race sacerdotale dépositaire de toutes les connaissances que l'on possédait alors, de toutes les traditions religieuses et historiques de la nature, et que l'Écriture sainte désigne sous le nom de *Chasdim*. C'étaient probablement les descendants d'un peuple plus ancien encore, lequel, après avoir fait la conquête de la Babylonie, y avait apporté sa propre civilisation, ses propres croyances, dont il garda le dépôt au milieu des races ignorantes soumises à son joug. Leur rôle et leur position étaient à peu près les mêmes que ceux des prêtres égyptiens. Ils étaient exempts de toute charge; ils avaient leur territoire particulier au milieu de l'empire, et se gouvernaient d'après leurs propres lois. Leur langue, comme nous le voyons par le livre de Daniel (ch. II, v. 4) n'était point celle du peuple, et ils possédaient, outre des traditions orales, des monuments écrits dont eux seuls connaissaient le sens (*ubi supra*, ch. I, v. 4). Parmi les fonctions de leur ministère, il faut compter celle de prédire l'avenir par l'observation des astres, d'expliquer les visions, les songes et tous les autres prodiges dont l'imagination des hommes était sans cesse effrayée pendant ces temps de superstition. C'est à eux que s'adresse le roi Nabuchodonosor pour avoir le sens des visions terribles qui ont troublé son sommeil (*ubi supra*, ch. XI, v. 2). C'est à eux aussi que le roi Balthazar demande l'explication des trois mots mystérieux tracés par une main inconnue sur les murs de son palais (*ubi supra*, ch. v, v. 5-7). A côté des Chaldéens ou Chasdim, l'Écriture nous montre encore trois autres classes de *sages* qu'elle désigne sous les

noms de *Hartoumim*, *Aschaphim* et *Méhaschphim* (*ubi supra*, ch. I, §. 20; ch. II, §. 2). Quelles étaient les attributions de ces sages? Par quels caractères se distinguaient-ils les uns des autres? Quelles connaissances positives s'alliaient dans leur esprit à celle des arts magiques dont ils faisaient profession aux yeux d'une foule ignorante, et sur lesquels se fondait tout leur crédit? Ces diverses questions, malgré les tentatives qu'on a faites pour y répondre, malgré les lumières réunies de la philologie, de la théologie et de l'histoire, attendent encore une solution satisfaisante.

Ce qui nous paraît certain, c'est que les Chaldéens, sur les grands objets qui ont excité en tout temps la curiosité de l'homme, n'ont pas toujours eu les mêmes opinions. D'abord nous les voyons plongés dans la plus grossière idolâtrie; leur religion, comme celle des Sabéens, des anciens Arabes et de plusieurs autres peuples de l'Orient, c'est le culte des astres. Ils adoraient principalement le soleil, la lune, les cinq planètes et les douze signes du zodiaque dont ils furent vraisemblablement les inventeurs. Une des fonctions de leurs prêtres était, comme nous l'avons déjà dit, d'observer ces divers signes et tous les corps célestes, afin de leur arracher le secret de l'avenir. A cet effet, on avait assigné à chacun ses attributions, son influence bonne ou mauvaise, et une part déterminée dans le gouvernement général des choses de la terre. Ainsi Jupiter et Vénus, autrement appelés Bélus et Mylitta, cette même Mylitta en l'honneur de laquelle les femmes de Babylone se prostituaient une fois dans leur vie, passaient pour bienfaisants; Saturne et Mars pour malfaisants; Mercure, que l'on suppose être le même que Nébo, était tantôt l'un, tantôt l'autre, selon la position qu'il occupait dans le ciel. Parmi les douze signes du zodiaque, les uns représentaient les sexes, les autres le mouvement ou le repos, ceux-ci les diverses parties du corps, ceux-là les différents accidents de la vie, et, se divisant pour se subdiviser encore à l'infini, ils formaient comme une langue mystérieuse, mais complète, dans laquelle le ciel nous annonce nos destinées. Outre les douze signes du zodiaque, les Chaldéens reconnaissaient encore des étoiles très-influentes au nombre de vingt-quatre, dont douze occupaient la partie supérieure et douze la partie inférieure du monde, en considérant la terre comme le milieu. Les premières étaient préposées aux destinées des vivants, les autres étaient chargées de juger les morts. Les cinq planètes aussi avaient sous leur direction trente astres secondaires qui, voyageant alternativement d'un hémisphère à l'autre, leur annonçaient ce qui se passait dans toute l'étendue de l'univers, et portaient le titre de *dieux conseillers*. Enfin, au-dessus des planètes, désignées sous le nom de *dieux interprètes*, par conséquent au-dessus de toute l'armée céleste, étaient le soleil et la lune : le soleil représentant le principe mâle ou actif, et la lune le principe femelle ou passif. Sans nous initier d'une manière bien précise à tous ces détails que nous empruntons à deux auteurs grecs, Diodore de Sicile (liv. II) et Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. V, p. 111, édit. de Genève), la Bible nous montre aussi les Chaldéens d'abord livrés à la plus grossière idolâtrie et ne reconnaissant pas d'autre divinité que les astres. Elle nous apprend que le père des Hébreux a été obligé, pour rendre hommage au vrai Dieu, de quitter sa famille et sa patrie qu'elle désigne sous le nom d'Our en Chaldée (*Our-Chasdim*). Cependant, à une époque moins reculée, elle nous laisse apercevoir chez ce même

peuple des croyances déjà bien différentes. Au culte des astres, lequel, sans doute, n'a pas encore entièrement disparu, est venu se joindre un autre culte beaucoup moins matériel, celui des anges et des génies. Sans nous arrêter à d'autres preuves plus ou moins évidentes, nous dirons que les plus anciens parmi les docteurs juifs affirment positivement que leurs ancêtres ont rapporté du pays de Babylone ces trois choses : les caractères de l'écriture assyrienne, les noms des mois et les noms des anges (*Thalmud, tract. de Sanhedrin*, ch. xxiii). Dès le début de l'histoire de Job, que l'écrivain sacré nous représente comme un Chaldéen, nous voyons Dieu entouré d'une cour céleste appelée les *enfants de Dieu*, et au milieu de cette cour apparaît Satan, le génie du mal, dont le nom même appartient à la langue araméenne, à cette langue sacrée dans laquelle les prêtres chaldéens s'entretiennent avec le roi Nabuchodonosor (*Daniel*, ch. II, §. 4). Quand la Bible nous dit ailleurs que Daniel, le prophète du vrai Dieu, n'a pas craint de faire partie du collège de ces prêtres, et que même il en a été nommé le chef (*ubi supra*, ch. V, §. 11), elle suppose sans doute que les Chaldéens n'étaient pas complètement étrangers à l'idée d'un Dieu unique, principe intelligent et immatériel de tout ce qui existe. Un tel principe a pu très-bien conserver le nom de Bélus, ou plutôt de Bel ou de Baal, qui, dans les langues sémitiques, signifie le maître, le seigneur. L'idée même du soleil, considéré d'abord comme le roi de la nature, l'idée du feu et de la lumière, a dû rester dans ce culte plus pur comme le symbole, comme le signe extérieur de l'intelligence divine. Aussi n'avons-nous pas de peine à comprendre, dans un livre écrit chez les Chaldéens et dans leur langue sacrée, ces magnifiques images qui nous représentent le souverain Être, l'*Ancien des jours* avec un vêtement éclatant de blancheur, assis sur un trône de flamme et de feu ardent, répandant autour de lui des torrents de lumière (*ubi supra*, ch. VII, §. 9 et 10). Ce sont, du reste, de telles croyances qui nous expliquent la facilité avec laquelle toute la Chaldée se laissa convertir à la religion de Zoroastre.

Les résultats que vient de nous fournir la lecture attentive des livres hébreux sont confirmés par d'autres témoignages en assez grand nombre. Eusèbe (*Præp. evang.*, lib. IV, c. v, et lib. IX, c. x) et saint Justin le martyr (*Echort. ad Gent.*) rapportent un oracle, c'est-à-dire une tradition antique qui attribue à la fois, aux Chaldéens et aux Hébreux, la connaissance d'un principe éternel, père et roi de l'univers. Nous retrouvons la même idée, sous une forme bien plus matérielle et plus grossière, dans la cosmogonie que renferment les fragments de Bérosee; car voici la substance de ce récit bizarre placé dans la bouche d'un personnage symbolique, moitié homme, moitié poisson, qui vient raconter aux premiers habitants de la Chaldée le mystère de leur origine et leur enseigner les arts et les lois de la civilisation. Au commencement était le chaos, composé d'eau et de ténèbres, au sein desquelles nageaient des êtres difformes, des animaux et des hommes à demi achevés. Sur ce chaos régnait une puissance dont le nom se traduit en grec par *thalatta*, c'est-à-dire la mer, et qui, dans la langue chaldéenne, signifie la mère du firmament (*Omorka* ou *Omoroka*). Ce principe, qui dominait le chaos primitif, la mer ou le firmament, comme on voudra l'appeler, a été partagé, par le dieu Bélus, en deux moitiés, dont l'une servit à former le ciel, et l'autre la terre. En même temps, Bélus substitua la lumière aux

ténèbres, l'ordre à la confusion, et, mêlant son propre sang au limon de la terre, il fit naître à la place des êtres difformes dont nous avons parlé, des animaux et des hommes pareils à ceux que nous voyons aujourd'hui (voy. Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. VI, et J. C. Scalliger, *Emendatio temporum*, à la fin). Evidemment ce n'est pas du soleil qu'il peut être ici question; mais il s'agit d'un principe intelligent, moteur et ordonnateur de l'univers. En même temps nous voyons que la matière et les éléments constitutifs des êtres ont toujours existé à côté de cette puissance supérieure qui leur a donné l'organisation et la vie. Eh bien, cette double croyance est très-clairement désignée par Diodore de Sicile (liv. II, p. 143, édit. d'Amsterdam), dans le trop court passage qu'il a consacré à la science et à la religion chaldéennes. Voici ses propres termes : « Les Chaldéens prétendent que la nature du monde (*της μὲν τοῦ κόσμου φύσις*, — sans doute il veut parler de la substance) est éternelle, qu'elle n'a jamais eu de commencement et n'aura jamais de fin, mais que l'arrangement et l'ordre de l'univers ont été l'œuvre d'une providence divine, et tout ce qui arrive encore aujourd'hui dans le ciel, loin d'être dû au hasard ou à une cause aveugle, a lieu par la volonté expresse et fermement arrêtée des dieux. » Mais, tout en renonçant au culte des astres, les Chaldéens n'ont jamais abandonné l'astrologie; ils la justifiaient, au contraire, par l'idée même de la Providence et de l'harmonie universelle, prétendant que tout se tient, que tout s'enchaîne dans la nature, les événements de la terre aux mouvements du ciel, et que les premiers sont la conséquence inévitable des derniers. Ils ont même porté si loin l'abus de cette science chimérique, que, sous le consulat de Popilius Læna et de Cneius Calpurnius, le préteur Cornélius Hispanus se crut obligé de chasser de Rome et de l'Italie tous les Chaldéens qui s'y trouvaient alors (Valère Maxime, liv. I, ch. III). Alexandre le Grand, après leur avoir témoigné quelque respect, fut conduit, par le spectacle des mêmes aberrations, à les mépriser complètement, et dans toute l'antiquité le nom de Chaldéen devint synonyme d'astrologue (Diodore de Sicile, liv. XVII).

Les écrivains grecs, tant païens que chrétiens, sont aussi d'accord avec la Bible et les traditions hébraïques pour attribuer aux Chaldéens le culte des démons et des anges, ou des bons et des mauvais génies, de quelque nom qu'on les appelle. Mais nous ne saurions admettre comme authentiques les détails qu'ils nous transmettent sur ce point; ceux que nous trouvons, par exemple, dans les écrits d'Eusèbe (*Præp. evang.*, lib. IV, c. v), de Porphyre (*de Abstinencia*), de Jamblique (*de Mysteriis Ægyptiorum*, sect. VII), et dans le recueil des prétendus oracles chaldéens : car il est évident que toute cette hiérarchie de dieux secondaires, de démons, de héros, de génies de tout ordre et les noms mêmes qu'ils portent, appartiennent à la philosophie néo-platonicienne. C'est de là aussi qu'on a pris, sans nul doute, la distinction du Père, c'est-à-dire du principe suprême et de la première intelligence, des substances intelligibles et des substances intellectuelles, d'une lumière génératrice ou hypercosmique et d'une lumière engendrée, et cette idée toute platonicienne d'une âme du monde, source du mouvement et de la vie dans toutes les parties de la nature. Voy. Stanley, *Philosophia orientalis*, lib. IV.

Les noms propres dans lesquels on a voulu personnifier la sagesse chaldéenne nous offrent encore plus d'incertitude que les doctrines. Ainsi,

il est fort douteux qu'il ait existé un ou plusieurs Zoroastre chaldéens, distincts du grand Zoroastre, fondateur de la religion des Perses. Nous ne connaissons que le nom d'un certain Azonace, mentionné par Plin (liv. XXX, ch. I), comme le maître de Zoroastre. Notre ignorance est tout aussi irrémédiable à l'égard de Zoromandre et de Teuer le Babylonien. Enfin, au milieu des assertions contradictoires dont il a été l'objet, on se demande encore ce que c'est que Bérosee, s'il en a existé un seul ou plusieurs, dans quel temps il a vécu et quel fonds l'on peut faire sur les fragments historiques et mythologiques qui nous sont parvenus sous son nom par des canaux divers.

Bien que ces résultats ne soient pas d'une utilité directe pour l'histoire de la philosophie, nous avons cru cependant devoir y insister; car ils serviront peut-être à affaiblir un préjugé encore trop acéré dans certains esprits, celui qui rend tributaires de la sagesse orientale les systèmes les plus originaux de la philosophie grecque.

Voy., outre les auteurs que nous avons cités dans le cours de cet article : Brucker, *Histoire critique de la Philosophie*, t. I, ch. II; — Stanley, *Historia Philosophiæ orientalis*, avec les notes de Leclerc, in-8, Amsterdam, 1690; — Norberg, *Dissertatio de Chaldæis septentrionalis originis*, in-4, Londres, 1781; — Gesenius, l'article CHALDÉE dans l'*Encyclopédie d'Ersch et Gruber*, t. III, Leipzig, 1827.

CHARMA (Antoine), philosophe français, né en 1801, à la Charité-sur-Loire. Après avoir terminé ses études au collège Bourbon, il entra à l'École normale, qui fut licenciée en 1822, avant qu'il y ait achevé sa deuxième année. Il avait dès lors le goût de la philosophie, et, quoique la vivacité de son imagination pût nuire parfois à la rectitude de son jugement, il avait été engagé à y persévérer par un premier succès aux concours général, et par les suffrages de M. Cousin, qui le distingua à l'École normale. Aussi, lorsque la Restauration eut succombé, il fut désigné, en 1830, pour aller professer la philosophie à la Faculté de Caen. C'est là qu'il prit le grade de docteur; c'est là aussi que pendant trente-neuf ans il donna un enseignement qui souleva parfois des orages; on l'accusait d'attaquer le christianisme, et plus tard de se mêler à des débats politiques, où il ne paraît pas d'ailleurs avoir montré une grande constance d'opinions. A la fin de sa vie il était réconcilié avec tous ses adversaires, et, tout à fait dégouté des luttes qu'il avait cherchées avec une sorte de passion, il dévotait dans des études d'archéologie une activité d'esprit qui ne risquait plus d'exciter les défiances politiques ou religieuses. Il mourut à Caen, en 1869. Outre des biographies intéressantes, comme celles de Fontenelle, de Lanfranc, de saint Anselme et un manuel de philosophie élémentaire, on a de lui : 1° *Essai sur les bases et les développements de la moralité*, Paris, 1834. L'ouvrage est divisé en deux parties, la théorie de la volonté et son histoire. On y trouve une grande vigueur de pensée, mais des erreurs de goût et un penchant trop marqué pour l'emphase; 2° *Leçons de philosophie sociale et de logique*, Paris, 1838-1840; 3° *Essai sur la philosophie orientale*, 1842. Ces deux derniers écrits sont inférieurs aux précédents, et tous réunis ne paraissent pas valoir le premier essai de l'auteur, sa thèse sur le *Langage*, réimprimée en 1846. Malgré des écarts d'imagination, et surtout malgré une préface ridicule, ce livre a des parties excellentes et mériterait d'être plus souvent consulté. L'auteur y réduit le discours à trois parties essentielles, et soutient par des rai-

sons plausibles que le verbe a pour fonction d'exprimer l'existence, qu'il est le vrai substantif, que les noms, au contraire, ne traduisent que des notions de qualités, et les prépositions celle des rapports qui existait entre elles et la substance. M. Charma a aussi donné quelques articles à la première édition de ce dictionnaire. E. C.

CHARMIDAS ou **CHARMADAS**, philosophe de la nouvelle Académie, disciple de Clitomaque, et lié d'amitié avec Philon, vivait dans le dernier siècle avant l'ère chrétienne. Cicéron (*Tuscul.*, liv. I, ch. xxiv; de *l'Orat.*, liv. II, ch. LXXXVIII), Quintilien (*Inst. orat.*, liv. XI, ch. II), Plin. (*Hist. nat.*, liv. VII, ch. xxiv), louent la mémoire remarquable dont il était doué. Quelques éditeurs l'ont confondu avec Carnéade.

CHARMIDÈS, dont Platon a donné le nom à un de ses dialogues, était fils de Glaucon et oncle maternel de Platon. Après avoir dissipé les biens considérables que son père lui avait laissés, il se rangea parmi les disciples de Socrate, dont les conseils le portèrent à s'occuper des affaires publiques. Il fut un des dix tyrans que Lysandre établit dans le Pirée pour gouverner conjointement avec les trente de la ville, et périt dans le premier combat que livrèrent les exilés commandés par Thrasybule. Xénophon parle de Charmidès dans plusieurs de ses ouvrages, entre autres dans le *Banquet*. X.

CHARONDAS, célèbre législateur, placé à tort par quelques historiens, entre autres Diogène Laërce (liv. VIII, ch. xvi) et Jamblique (*Vita Pythag.*, chap. vii), au nombre des disciples de Pythagore, était natif de Catane, et florissait vers l'an 650 av. J. C. Aristote, qui parle de Charondas en divers passages de la *Politique* (liv. II, ch. ix), nous apprend qu'il appartenait à la classe moyenne, et qu'il avait donné des lois, non-seulement à Catane sa patrie, mais à toutes les colonies fondées par la ville de Chalcis en Italie et en Sicile. Ces lois étaient en vers et destinées à être chantées. Elles étaient conçues avec beaucoup de sagesse, et elles ont dû exercer la plus salutaire influence sur toute la partie méridionale de l'Italie.

Consultez Cicéron, de *Legibus*, lib. II, ch. vi; *Epist. ad Attic.*, lib. VI, ep. 1; — Diodore de Sicile, liv. XII; — Stobée, *Serm.* 145; — *Sainte-Croix, Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XLII; — Heyne, *Opuscula Academ.*, in-8, t. II, Goettingue, 1786. X.

CHARRON. Il est sans contredit un de ceux qui ont le plus contribué à éveiller, en France, au commencement du XVII^e siècle, l'esprit de critique et de libre examen, dont le scepticisme n'est que le premier et plus grossier essai. Avec des qualités beaucoup moins brillantes que Montaigne, dont il fut l'ami et le disciple; avec moins de force et de fécondité dans la pensée, moins de verve et d'originalité dans le style, il exerça peut-être sur les esprits un ascendant plus considérable, grâce à la méthode avec laquelle il sut présenter des idées d'emprunt, grâce au cadre élégant dans lequel il réunit et condensa tout le contenu des immortels *Essais*, grâce aussi à la hardiesse, ou peut-être à l'inexpérience avec laquelle il en laisse voir toutes les conséquences. Les éditions de son traité de la *Sagesse* se succédèrent avec une étonnante rapidité, et jusqu'à l'avènement d'une philosophie plus élevée et plus sérieuse, de ce même cartésianisme, si fréquemment accusé de nos jours d'avoir semé partout l'incrédulité et le doute, il fut à peu près le seul précepteur des gens du monde, et faisait les délices des classes éclairées de la société. A ce titre, il doit occuper ici une place plus impor-

tante qu'il ne semble mériter par ses œuvres et sa valeur personnelle.

Pierre Charron, ou plutôt Le Charron, était fils d'un libraire qui avait vingt-cinq enfants. Il naquit à Paris en 1541, et y fit ses premières études. Destiné par son père à la carrière du barreau, il étudia le droit à Orléans d'abord, puis à Bourges, où il fut admis au grade de docteur. Il revint alors à Paris, se fit recevoir avocat au Parlement, et conserva cette profession pendant cinq ou six ans; mais, voyant qu'il y obtenait peu de succès, il embrassa l'état ecclésiastique et se fit en peu de temps une grande réputation comme prédicateur. Il charma, par son éloquence, Arnaud de Pontac, évêque de Bazas, qui l'emmena avec lui dans son diocèse. Il fut successivement chanoine théologal de Bazas, d'Aëqs, de Lectoure, d'Agen, de Cahors et de Condom. La reine Marguerite le nomma son prédicateur ordinaire, et il prêcha plusieurs fois devant Henri IV, qui témoigna, dit-on, un grand plaisir à l'entendre. Après dix-sept ans d'absence, en 1585, il revint à Paris pour accomplir le vœu qu'il avait fait d'entrer dans un monastère de chartreux; mais les chartreux le repoussèrent sous prétexte qu'il était trop avancé en âge. Ayant essayé le même refus de la part de quelques autres ordres religieux, il retourna à la vie de prédicateur, se rendit d'abord à Agen, puis à Bordeaux, où la rencontre d'un personnage célèbre donna à ses idées une tout autre direction. Les relations d'amitié qui ont existé entre Charron et Montaigne ne peuvent pas être l'objet d'un doute. Montaigne, n'ayant pas d'enfants, permit à Charron, par son testament, de porter les armes de sa famille. A son tour Charron institua son légataire universel un sieur de Camin, beau-frère de Montaigne. Le premier ouvrage publié par notre chanoine a cependant un tout autre caractère que celui qui a fait sa réputation d'écrivain. Il a pour titre les *Trois Vérités*, parce qu'il se partage en trois livres, dont le premier est consacré à prouver, contre les athées, l'existence de Dieu, et à poser les bases de la religion en général; dans le second on établit, contre les païens, les juifs et les mahométans, que le christianisme est la vraie religion; le troisième, dirigé contre les protestants, a pour but de montrer qu'il n'y a de salut que dans l'Église catholique. Ce traité, aussi orthodoxe pour le fond que régulier dans la forme, attira en même temps à Charron les attaques de Duplessis-Mornay et la faveur d'Ebrard de Saint-Sulpice, évêque de Cahors. Celui-ci le nomma son grand vicaire et chanoine théologal de son église. En 1595, Charron fut député, par le même diocèse, à l'assemblée générale du clergé, laquelle, à son tour, le choisit pour son premier secrétaire. En 1600 et 1601, il fit paraître à Bordeaux, presque en même temps, deux ouvrages de nature bien différente: son célèbre traité de la *Sagesse*, dont nous allons tout à l'heure donner une idée, et ses *Discours chrétiens*, non moins irréprochables d'orthodoxie que son traité des *Trois Vérités*. Auquel de ces deux ouvrages pouvons-nous appliquer ces paroles (*de la Sagesse*, liv. I, ch. 1): « Ne vous arrêtez pas là, ce n'est pas luy, c'est tout un autre, vous ne le cognoistrez pas? » De retour à Paris en 1 03, Charron y mourut subitement, dans la rue, d'une attaque d'apoplexie, le 16 novembre de la même année, au moment où il faisait imprimer une seconde édition de son livre de la *Sagesse*. Le recteur de l'Université de Paris, la Sorbonne, le Parlement et même le Châtelet s'opposèrent à cette réimpression. Les premières feuilles en furent saisies jusqu'à trois fois et dénoncées à la cour. Enfin, grâce au président

Jeannin, qui déclara que ces matières n'étaient pas à la portée du vulgaire, grâce aussi au zèle de la Rochemaillet, l'ami et le biographe de Charron, l'ouvrage put paraître en 1604 avec beaucoup de changements et de suppressions. Cette édition mutilée n'ayant pas eu de succès, on en publia bientôt une troisième, conforme aux manuscrits de l'auteur (in-8, Paris, 1607), et à celle-là en succédèrent plusieurs autres avec une rapidité qui ne laisse pas de doute sur la direction des idées à cette époque.

Dès qu'on a jeté les yeux sur la préface de ce livre, on en connaît l'esprit et le but. « J'ai ici usé, nous dit Charron, d'une grande liberté et franchise à dire mes avis et à heurter les opinions contraires, bien que toutes vulgaires et communément reçues. » Si on lui objecte que cette franchise va peut-être un peu trop loin, il répond qu'il n'écrit point pour le cloître, mais pour les gens du monde; qu'il ne fait pas le théologien ou le *cathédral*, mais qu'il use de la liberté philosophique. Quant à l'objet même de ses recherches, la sagesse n'est pas pour lui un état de perfection inaccessible, ou cette science chimérique des choses divines et humaines que poursuivent en vain depuis tant de siècles les théologiens et les philosophes; il veut seulement nous montrer l'homme tel qu'il est, avec ses qualités et ses défauts, avec ses avantages et ses misères, et lui enseigner à être le moins malheureux possible dans la condition que la nature et la société lui ont faite.

Malgré l'aversion que Charron professe pour les formes didactiques, son ouvrage est ordonné avec une régularité parfaite et moins éloignée qu'il ne le pense des habitudes de l'école. Il se partage, comme le traité des *Trois Vérités*, en trois livres, dont chacun nous offre à son tour un grand luxe de divisions, sans qu'il y ait plus de rigueur dans la pensée et moins de redites dans l'expression. Le premier de ces trois livres a pour but de nous initier à la connaissance de nous-mêmes dans le sens que nous avons indiqué tout à l'heure; le second nous propose des règles générales de conduite, également applicables à tous les hommes et à la vie humaine, considérée dans son ensemble; dans le dernier se trouvent réunis, sous le titre des *Quatre Vertus cardinales*, différents préceptes particuliers à l'usage des princes, des magistrats, des époux, des parents et de tous les hommes, dans certaines circonstances définies de leur existence intérieure ou extérieure. Partout respire le plus décourageant scepticisme et le plus profond dédain pour les croyances qui font la force et la dignité de l'homme. Pas un mouvement généreux, pas un regret pour les biens qu'on nous enlève; vous ne trouvez qu'un peu de vie, un peu de chaleur que dans la peinture de nos faiblesses et de nos misères; le chapitre qui traite de ce sujet (liv. I, ch. vi) ne serait peut-être pas indigne de Montaigne.

Le scepticisme de Charron ne prend aucun soin de se dissimuler. « La vérité, dit-il (liv. I, ch. xvi), n'est point un aqouest ni chose qui se laisse prendre et manier, et encore moins posséder à l'esprit humain. Elle loge dedans l'esprit de Dieu, c'est là son giste et sa retraite.... Les erreurs se reçoivent en nostre âme par mesme voye et conduite que la vérité; l'esprit n'a pas de quoi les distinguer et choisir. » En effet, quelles sont les différentes sources de nos jugements et de nos prétendues connaissances? Charron les réduit au nombre de trois : la raison, l'expérience et le témoignage de nos semblables, le consentement général des hommes. Les deux premières, selon lui (liv. I, ch. iv et xvi), sont

faibles, incertaines, *ondoyantes*; mais l'expérience encore plus que la raison, bien que la raison se prête aussi, avec une souplesse extrême, aux résultats les plus opposés. Le consentement général des hommes serait sans doute un grand argument en faveur de la vérité; mais malheureusement le nombre des fous surpasse de beaucoup celui des sages; ensuite ce consentement se forme par une sorte de contagion, sans jugement ni connaissance, et, pour nous servir de l'expression originale de notre philosophe, à la suite de quelques-uns qui ont commencé la danse (liv. I, ch. xvi). A l'exemple de Montaigne, Charron insiste avec beaucoup de complaisance sur la diversité des opinions, des mœurs, des lois et des croyances qui règnent parmi les hommes. « Ce qui est, dit-il (*ubi supra*), impie, injuste, abominable en un lieu, est pitié, justice et honneur ailleurs, et ne saurait nommer une loy, custume, créance reçeuë ou rejeteë généralement partout. »

Charron est conséquent avec lui-même lorsque, après avoir établi que la vérité se dérobe à toutes nos recherches, il déclare la liberté de la pensée tout à fait inutile et même dangereuse pour le repos de la société. Il vaut beaucoup mieux, nous assure-t-il, mettre l'esprit en tutelle et le coucher (ce sont ses propres expressions), que de le laisser aller à sa guise. « Il a plus besoin, dit-il encore (*ubi supra*), en parlant presque comme Bacon, il a plus besoin de plomb que d'aïsses, de bride que d'esperons. » Mais il n'est pas question ici de méthode; il s'agit de force et de contrainte. Charron observe que les États les plus heureux et les mieux gouvernés ne sont pas ceux où l'intelligence exerce le plus d'empire. Il y a eu plus de troubles et de séditions, en dix ans, dans la seule ville de Florence, qu'en cinq cents ans au pays des Grisons. La raison qu'il en donne, c'est que « les hommes d'une commune suffisance sont plus souples et font plus volontiers joug aux loïs, aux supérieurs, à la raison, que ces tant vifs et clairvoyants qui ne peuvent demeurer en leur peau. » C'est un spectacle fait pour étonner, mais cependant moins rare qu'on ne pense, de voir le scepticisme arriver aux mêmes résultats que le fanatisme le plus intolérant.

Il y a diverses manières d'être sceptique : les uns le sont par une piété mal entendue, pour humilier l'homme devant l'autorité ou devant la grandeur divine; les autres par suite d'un idéalisme exagéré qui ne veut rien comprendre au delà de l'intelligence elle-même. Le scepticisme de Charron incline visiblement au sensualisme et même au matérialisme. « Toute cognoissance, dit-il (liv. I, ch. xii), s'achemine en nous par les sens : ce sont nos premiers maîtres, elle commence par eux et se résout en eux. Ils sont le commencement et la fin de tout. » C'est par des hypothèses purement matérialistes, et il faut ajouter parfaitement puéries, qu'il s'efforce de rendre compte de nos diverses facultés. L'âme, sur la nature de laquelle il évite de se prononcer, est logée dans les ventricules du cerveau. Or le cerveau est susceptible de trois températures : le sec, l'humide et le chaud. Le tempérament sec est la condition de l'entendement; de là vient que les vieillards, les personnes à jeun et celles qui mènent habituellement une vie austère, ont plus de jugement, de prudence et de solidité dans l'esprit que les autres. Le tempérament humide est la condition de la mémoire : aussi les enfants ont-ils cette faculté plus développée que les hommes faits, et les habitants du nord plus que ceux du midi. Enfin l'imagination est le fruit d'un tempérament chaud, comme

nous le voyons par l'exemple des jeunes gens, des hommes du midi et même des fous, de ceux qui souffrent d'une maladie ardente. Mais que reste-t-il de toutes ces facultés et de notre être tout entier quand le cerveau se dissout, avec tous les autres organes, par la mort? Nous laisserons à Charron le soin de répondre lui-même à cette question. « L'immortalité de l'âme est la chose la plus universellement, religieusement et plausiblement receuë par tout le monde (j'entends d'une externe et publique profession, non d'une interne, sérieuse et vraie créance), la plus utilement creuë, la plus faiblement prouvée et établie par raison et moyens humains. » (Liv. I, ch. xv.)

Il faut l'entendre aussi lorsqu'il compare l'homme aux animaux. Selon lui, tous les avantages que nous prétendons posséder sur les bêtes, les facultés de l'esprit dont nous sommes si fiers et au nom desquelles nous les méprisons si fort, les bêtes les partagent avec nous. Elles ont un cerveau composé de la même manière; or, c'est par le cerveau qu'on raisonne. Elles savent comme nous conclure du particulier au général, réunir des idées, les séparer, distinguer ce qui leur est utile ou nuisible, et elles ont de plus que nous la bonté, la force, la modération des desirs, la vraie liberté, exempte des craintes serviles et de toute superstition, et même la vertu: car elles ne connaissent ni notre ingratitude ni notre cruauté; on ne voit jamais, par exemple, des animaux de la même espèce faire un carnage les uns des autres ou se réduire à la condition d'esclaves (liv. I, ch. viii). Au milieu de ces doutes et de ces paradoxes, on ne peut cependant s'empêcher de reconnaître parfois un esprit solide. Ainsi, après avoir distingué les trois facultés intellectuelles dont nous avons parlé plus haut, Charron essaye, comme Bacon l'a fait plus tard avec beaucoup de profondeur, de fonder sur cette base une classification des connaissances humaines (liv. I, ch. xv). Il désire qu'on nous vante un peu moins la sublimité de l'esprit et qu'on s'occupe davantage à le connaître, à l'observer et à l'étudier dans tous les sens (liv. I, ch. xvi). En un mot, il nous laisse voir partout, nous ne dirons pas le talent, mais l'instinct de la psychologie. On s'aperçoit que Descartes n'est pas loin.

Malgré les deux livres qui y sont consacrés, quelques lignes suffiront pour donner une idée de la morale ou de la sagesse pratique de Charron. La première règle qu'il nous propose, c'est de nous défendre de rien affirmer; c'est de suspendre notre jugement et de ne prendre parti pour aucune des opinions entre lesquelles le genre humain se partage (liv. II, ch. ii). La seconde règle, c'est de se tenir libre de toute affection et de tout attachement un peu vif. « Et pour ce faire, dit Charron (*ubi supra*), le souverain remède est de se prêter à autrui et de ne se donner qu'à soy, prendre les affaires en main, non à cœur, s'en charger et non se les incorporer, ne s'attacher et mordre qu'à bien peu et se tenir toujours à soy. » Dans ces deux règles sont renfermées, d'après lui, toute prudence et toute sagesse; tout le reste, si nous pouvons emprunter cette expression d'une morale bien différente, n'en est que le commentaire. Dans les limites où ses principes leur permettent d'exister, il veut bien consentir à admettre toutes les vertus, et il prend même la peine de les définir et de les régler très-longuement. L'indifférence en matière d'opinion et l'égoïsme en matière de sentiment, voilà le dernier mot de la sagesse de Charron.

Si on avait la tentation de croire que Charron,

ecclésiastique, prédicateur célèbre, défenseur de l'orthodoxie catholique contre les protestants, a pu admettre, au nom de l'autorité religieuse, tout ce qu'il a attaqué au nom de la raison, on serait bientôt désabusé en voyant dans quels termes il parle en général et d'une manière absolue de toutes les religions. Toutes, selon lui (liv. II, ch. v), sont également *estranges et horribles au sens commun*. « Elles sont, quo'y qu'on die, tenues par mains et moyens humains, tes-moin premièrement la manière que les religions ont été recuës au monde et sont encore tous les jours par les particuliers : la nation, le pays, le lieu donne la religion; l'on est de celle que le lieu auquel on est né et eslevé tient; nous sommes circoncis, baptisés, juifs, mahométans, chrestiens, avant que nous sachions que nous sommes hommes. » Voltaire, par la bouche de Zaïre, ne parle pas autrement :

Je le vois trop; les soins qu'on prend de notre
[enfance
Forment nos sentiments, nos mœurs, notre
[croissance
J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
Chrétienne dans Paris, musulman en ces lieux.

Il serait inutile d'indiquer ici toutes les éditions du traité de la Sagesse; nous ajouterons seulement à celles qui ont été mentionnées dans le cours de cet article le traité de la Sagesse (in-8, Paris, 1608), composé par Charron peu de temps avant sa mort, et où l'on trouve à la fois une apologie et un résumé de son livre. Il a paru aussi à Amsterdam une *Analyse raisonnée de la Sagesse de Charron*, par M. de Luchet, in-12, 1763. Le traité des *Trois Vérités* a été publié pour la première fois à Cahors en 1594, sans nom d'auteur. Il fut réimprimé l'année suivante à Bruxelles (in-8), sous le nom de Benoît Vaillant, et à Bordeaux sous le nom de l'auteur. Les *Discours chrétiens* furent imprimés à Bordeaux en 1600 et à Paris en 1604, in-8. Enfin nous indiquerons encore un recueil intitulé : *Toutes les Œuvres de Pierre Charron, Parisien*, in-4, Paris, 1635. Ce recueil est précédé de la Vie de l'auteur, par Michel de la Roche-maillet.

CHILON, un des sept sages de la Grèce, né à Sparte d'un père nommé Damagète, fut nommé éphore dans sa patrie, la première année de la LVI^e olympiade (556 av. J. C.). On rapporte qu'il mourut de joie en apprenant que son fils venait d'être couronné aux jeux Olympiques. Diogène Laërce nous a conservé (liv. I, ch. Lxviii) plusieurs maximes de morale pratique qui justifient la réputation de sagesse de Chilon. Voy. la *Morale dans l'antiquité*, par A. Garnier, Paris, 1865, in-12; la *Morale avant les philosophes*, par L. Menard, Paris, 1860, in-12; et l'article SAGES (LES SEPT).

CHINOIS (PHILOSOPHIE DES). C'est encore une question pour beaucoup de personnes, de savoir s'il y a une philosophie chinoise, si les Chinois ont connu et pratiqué ce que l'on appelle de nos jours la philosophie. Depuis Brucker, qui la trouvait partout, jusqu'à Hégel, qui ne la voyait presque nulle part, les historiens de la philosophie ont été fort embarrassés pour parler de la philosophie chinoise, et plusieurs d'entre eux ont pris le parti de nier son existence. L'embarras, il faut le dire, était légitime et tenait à l'insuffisance ou plutôt à l'absence presque complète de documents philosophiques mis, par les sinologues, à la portée des penseurs européens. Avant l'exposition si substantielle que Colebrooke a faite des différents systèmes de la philosophie indienne dans ses admirables *Essais*, on soup-

connaît à peine l'existence de cette philosophie. Il en est encore de même aujourd'hui pour la philosophie des Chinois. Celle-ci ne présente pas, il est vrai, un ensemble aussi imposant, aussi complet de textes spéciaux et de commentaires, avec les divisions et les formules rigoureuses de l'école; cependant, elle est riche aussi en monuments de différents genres, les uns assez modernes, les autres antérieurs aux plus anciens fragments que nous ayons conservés de la philosophie grecque.

Les éternels problèmes qui, depuis plus de trois mille ans, n'ont pas cessé d'occuper l'intelligence humaine, ont aussi exercé les méditations des philosophes chinois, et la composition même de leur langue, peu favorable en apparence aux conceptions abstraites, n'a servi qu'à donner à leur génie plus d'originalité et de ressort. Nous allons passer en revue leurs divers systèmes dans l'ordre même où ils ont reçu le jour, et nous diviserons en trois périodes tout le temps que nous avons à parcourir.

PREMIÈRE PÉRIODE. — Le plus ancien monument que nous possédions de la philosophie chinoise a pour titre le *Livre des Transformations* (Y-King). Il se compose de deux textes : l'un plus ancien, qu'on attribue à Fou-hi, l'inventeur des premiers linéaments de l'écriture chinoise, et qui vivait à peu près trois mille ans avant notre ère; l'autre plus moderne et plus intelligible, que l'on croit avoir été composé dans le xix^e siècle avant la même époque.

La pensée générale de ce livre, dégagée de la forme symbolique du nombre dont elle est généralement revêtue, est d'enseigner l'origine ou la naissance des choses, et leurs transformations, subordonnées au cours régulier des saisons; de sorte qu'on y trouve, dans un état encore très-grossier, il est vrai, une cosmogonie, une physique et une sorte de psychologie.

On comprendra facilement qu'une écriture qui remplaçait les *cordellettes nouées* et qui consistait uniquement dans une simple ligne continue ou brisée, combinée de diverses manières, ne pouvait qu'exprimer très-imparfaitement les idées principales de la pensée humaine à son début. C'est ce qui est effectivement lieu pour le Y-King de Fou-hi. Les figures avec lesquelles ce personnage antédiluvien construisit la science de son temps, sont pour nous, dans l'ordre intellectuel, ce que sont, dans l'ordre physique, ces débris organiques fossiles que l'on découvre dans les entrailles de la terre: ce sont des restes d'une civilisation dont nous n'avons plus la complète intelligence.

Ce que nous pouvons dire cependant de Fou-hi, c'est que le principe fondamental de sa *conception* ontologique est le principe *binaire*, l'abstraction ou le raisonnement n'étant pas encore assez avancé pour atteindre jusqu'à la conception de l'*Unité* suprême. Fou-hi pose donc au sommet de ses catégories le *ciel* et la *terre*, représentés le premier par la ligne continue (—), la seconde par la ligne brisée (— —). Le premier symbole représente en même temps le premier principe mâle, le soleil, la lumière, la chaleur, le mouvement, la force, en un mot tout ce qui a un caractère de supériorité, d'activité et de perfection; le second symbole représente en même temps le premier principe femelle, la lune, les ténèbres, le froid, le repos, la faiblesse, en un mot tout ce qui a un caractère d'infériorité, de passivité et d'imperfection.

Toutes les choses naissent par la *composition* et périssent par la *décomposition*. Ce mode de génération et de dissolution est le seul connu et exprimé dans le Y-King: la *génération*, par un

caractère qui exprime le passage du non-être à l'être corporel; la dissolution, par un caractère qui exprime le passage de l'être au non-être; de sorte que ces deux termes réunis expriment les mutations ou les transformations de toutes choses.

Il y a dans le *Livre des Transformations* une certaine métaphysique des nombres qui rappelle le système de Pythagore. L'*Unité*, représentée par la ligne horizontale simple, est la base fondamentale de ce système; c'est la représentation du parfait, et, comme nous l'avons déjà dit, le symbole du ciel; c'est la source pure et primordiale de tout ce qui existe. La création des êtres, ou plutôt leur combinaison dans l'espace et le temps, se fait selon la loi des nombres. Le mouvement des astres et le cours des saisons, dépendent aussi de la loi des nombres. Dans ce système, les nombres *impairs*, qui ont pour base l'*Unité*, sont parfaits; et les nombres *pairs*, qui ont pour base la *dualité*, sont imparfaits. Les différentes combinaisons de ces nombres expriment toutes les lois qui président à la formation des êtres.

L'ancien *Livre des Transformations* distingue les hommes supérieurs et vertueux, des hommes inférieurs et vicieux: les premiers sont ceux qui se conforment aux lois du ciel et de la terre, qui suivent la droiture et pratiquent la justice; les seconds, ceux qui agissent dans un sens contraire. Des félicités terrestres sont la récompense des premiers, et des calamités le châtimement des seconds.

Il serait difficile de décider si la doctrine d'une âme immatérielle distincte du corps, celle d'une vie future, celle d'un Dieu suprême séparé du monde, sont exprimées dans le *Livre des Transformations*. Si ces doctrines y existent, c'est d'une manière si obscure qu'il faudrait un long et persévérant labeur pour les en dégager. Nous pourrions dire que ces doctrines ne se trouvent pas même en germe dans l'ancien texte du Y-King; car il n'y est question des *esprits* et des *génies* que dans les *Commentaires* de Confucius. Nous ne pouvons donc pas admettre l'opinion des anciens missionnaires jésuites, qui soutenaient, contrairement à l'opinion des dominicains, que les anciens Chinois avaient connu les doctrines chrétiennes sur Dieu, sur l'âme et la vie future, et que ces doctrines se trouvaient exprimées dans leurs anciens livres. C'est en aidant à la lecture des textes, en les confrontant avec des textes postérieurs ou avec des commentaires modernes, que les missionnaires en question prouvaient ou croyaient prouver leurs assertions. Quelques-uns d'entre eux, comme le P. Prémare, étaient sincèrement persuadés, nous le croyons, de la vérité de ce qu'ils avançaient, mais le désir de trouver dans les anciens livres chinois ce qu'ils voulaient y trouver les entraîna au delà de la vérité.

Ce qui, dans l'état actuel de nos connaissances et de la composition des textes, nous paraît le plus vraisemblable, c'est que la conception philosophique du *Livre des Transformations* est un vaste *naturalisme*, fondé en partie sur un système mystique ou symbolique des nombres, dont on retrouve les traces dans les fragments qui nous restent des premiers philosophes grecs. Encore la doctrine des nombres paraît-elle dans le Y-King comme une addition postérieure et étrangère à la conception primitive.

Toutefois, le ciel y est considéré comme une puissance supérieure, intelligente et providentielle dont les événements humains dépendent et qui rémunère en ce monde les bonnes et les mauvaises actions. C'est surtout dans le *Choü-*

King ou *Livre par excellence*, dont la rédaction est due à Confucius (vi^e siècle avant notre ère), que cette puissance providentielle est représentée comme agissant d'une manière non équivoque sur le cours des événements. Ce ciel providentiel est représenté, dans l'ancien texte du *Y-King*, par trois lignes convexes superposées, à peu près comme les Égyptiens représentaient le ciel dans leur écriture hiéroglyphique.

Après le *Livre des Transformations*, le plus ancien monument de la philosophie chinoise est un fragment du *Livre des Annales (Chou-King)* intitulé *la Sublime doctrine*, que le ministre philosophe Ki-tseu dit avoir été reçue autrefois du ciel par le grand Yu (2200 ans avant notre ère), et qu'il expose au roi Wou-wang, de 1122 à 1166 avant notre ère. Le roi interroge le philosophe sur les voies secrètes que le ciel emploie pour rendre les peuples heureux et tranquilles, et le prie de lui expliquer ces voies qu'il ignore. Ki-tseu répond au roi en lui exposant tout un système de doctrines abstraites et de catégories restées fort obscures pour nous, malgré les explications des commentateurs chinois.

Il dit d'abord que *la Sublime doctrine* comprend neuf règles ou catégories fondamentales, dont la cinquième, celle qui concerne le souverain, est le pivot ou le centre. La première catégorie comprend les *cinq grands éléments*, qui sont l'eau, le feu, le bois, les métaux, la terre. La seconde comprend les *cinq facultés actives*, qui sont l'attitude ou la contenance, le langage, la vue, l'ouïe, la pensée. La troisième comprend les *huit principes* ou règles de gouvernement concernant la nourriture ou le nécessaire à tous, la richesse publique, les sacrifices et les cérémonies, l'administration de la justice, etc. La quatrième comprend les *cinq choses périodiques*, à savoir : l'année, la lune, le soleil, les étoiles, planètes et constellations, les nombres astronomiques. La cinquième comprend le *faîte impérial* ou *pivot fixe du souverain* qui constitue la règle fondamentale de sa conduite appliquée au bonheur du peuple. La sixième comprend les *trois vertus*, qui sont la vérité et la droiture, la sévérité ou l'indulgence dans l'exercice du pouvoir. La septième comprend l'*examen des cas douteux* par sept différents pronostics. La huitième comprend l'*observation des phénomènes célestes*. Enfin la neuvième comprend les *cinq félicités* et les *six calamités* (la somme des maux dans la vie dépassant celle des biens).

Voilà une esquisse rapide des idées philosophiques de la Chine, pendant la première période, celle qui a précédé la philosophie grecque. La période suivante, qui correspond à celle de Thalès, de Pythagore et de tous les philosophes grecs jusqu'à Zénon, est la plus féconde et la plus brillante.

SECONDE PÉRIODE. — Elle commence au vi^e siècle avant notre ère, avec deux grands noms, Lao-tseu et Confucius (Khong-tseu), chefs de deux écoles qui se sont partagé avec une troisième, fondée six cents ans plus tard (celle de Fo ou Bouddha), toutes les intelligences de la Chine.

La méthode suivie par ces deux anciens philosophes n'est pas moins différente que leurs doctrines. Lao-tseu, dévoré du besoin de s'expliquer l'origine et la destination des êtres, prend pour base une première cause et pour point de départ l'*unité primordiale*. Confucius est plus préoccupé du perfectionnement de l'homme, de sa nature et de son bien-être, que des questions purement spéculatives, qu'il regardait d'ailleurs comme inaccessibles à la raison humaine, ou

comme résolues par la tradition et par les écrits des saints hommes dont il se disait seulement le continuateur et l'interprète. Ce n'est pas qu'il méconnût l'existence des causes; au contraire, il s'attache scrupuleusement à étudier, à scruter celles qui ont les rapports les plus directs avec le cœur de l'homme, pour bien déterminer sa nature et pour reconnaître les lois qui doivent présider à ses actions dans toutes les circonstances de la vie. Pour lui, le *ciel intelligent*, le *ciel providentiel* est partout et toujours l'*exemplaire sublime et éternel*, sur lequel l'homme doit se modeler et que doit suivre l'humanité entière, depuis celui qui a reçu la haute et grave mission de gouverner les hommes, jusqu'au dernier de ses sujets. Pour Confucius, le ciel est la perfection même. L'homme, étant imparfait de sa nature, a reçu du ciel, en naissant, un principe de vie qu'il peut porter à la perfection en se conformant à la loi de ce principe, loi formulée ainsi par lui-même : « Depuis l'homme le plus élevé en dignité, jusqu'au plus humble et au plus obscur, devoir égal pour tous : corriger et améliorer sa personne, ou le *perfectionnement de soi-même*, est la base fondamentale de tout progrès moral. » (*Tâ-hio*, ch. 1, § 6.)

1^o *École du Tao (Tao-Kia)*, ou *Conception philosophique de Lao-tseu*. — La conception philosophique de Lao-tseu est un panthéisme absolu dans lequel le monde sensible est considéré comme la cause de toutes les imperfections et de toutes les misères, et la personnalité humaine comme un mode inférieur et passager du grand Être, de la grande *Unité*, qui est l'origine et la fin de tous les êtres.

Dès le début de son livre, intitulé *Tao-te-King*, ou le *Livre de la Raison suprême et de la Vertu*, Lao-tseu s'efforce d'établir le caractère propre et absolu de son premier principe et la démarcation profonde, infranchissable qui existe entre le *distinct* et l'*indistinct*, le *limité* et l'*illimité*, le *perissable* et l'*imperissable*. Tout ce qui, dans le monde, est distinct, limité, perissable, appartient au mode phénoménal de son premier principe, de sa première cause, qu'il nomme *Tao, Voie, Raison* : et tout ce qui est indistinct, illimité, imperissable, appartient à son mode d'être transcendantal.

Ces deux *modes d'être* de la première cause de Lao-tseu ne sont point coéternels : le *mode transcendant* a précédé le *mode phénoménal*. C'est par la contemplation de son premier mode d'être que se produisent toutes les puissances transcendentes, comme c'est aussi par la contemplation de son second mode d'être que se produisent toutes les manifestations phénoménales.

Lao-tseu est le premier philosophe de l'antiquité qui ait positivement et nettement établi qu'il n'était pas au pouvoir de l'homme de donner une idée adéquate de Dieu ou de la première cause, et que tous les efforts de son intelligence pour le définir n'aboutiraient qu'à prouver son impuissance et sa faiblesse. Dans plusieurs endroits de son livre, Lao-tseu dit que, *forcé* de donner un nom à la première cause pour pouvoir en parler aux hommes, celui qu'il a choisi n'en donne qu'une idée très-imparfaite, mais suffit cependant à rappeler quelques-uns de ses attributs éternels : c'est le caractère figuratif *Tao*, dont la composition signifiait d'abord *marche intelligente, voie droite*, mais dont le sens s'éleva quelquefois jusqu'à l'idée d'*intelligence souveraine et directrice, de raison primordiale*, comme le *Logos* des Grecs. De sorte que ce terme chez Lao-tseu est pris tout à la fois au propre et au figuré, dans un sens matériel et

dans un sens spirituel, comme l'idée complexe qu'il veut donner de sa cause première. Au propre, c'est la *grande voie* de l'univers, dans laquelle marchent ou circulent tous les êtres. Au figuré, c'est le premier principe du mouvement universel, la *cause*, la *raison première* de tout : du monde *idéal* et du monde *réel*, de l'*incorporel* et du *corporel*, de la *virtualité* et du *phénomène*.

Nous ne pouvons nous empêcher de signaler ici un trait caractéristique de la philosophie chinoise à toutes les époques de son histoire : c'est qu'elle n'a aucun terme propre pour désigner la première cause, et que Dieu n'a pas de nom dans cette philosophie. En Chine, où aucune doctrine ne s'est jamais posée comme révélée, l'idée aussi bien que le nom d'un Dieu *personnel* sont restés hors du domaine de la spéculation. Les philosophes chinois et Lao-tseu, tout le premier, pensèrent que, tout non étant la représentation, pour l'esprit, d'un objet sensible ou d'idées nées des objets sensibles, il n'en existait point qui soit légitimement applicable à l'Être absolu que nul objet sensible ne peut représenter.

Lao-tseu, en définissant, ou plutôt en voulant caractériser son premier principe, sa première cause, représentée par le caractère et le mot *Tao*, le dégage de tous les attributs variables et périssables, pour ne lui laisser que ceux d'*éternité*, d'*immuabilité* et d'*absolu*. Ces derniers attributs lui semblent encore trop imparfaits, et il le désigne en disant qu'il est la négation de tout, excepté de lui-même; qu'il est le *Rien*, le *Non-Être*, relativement à l'*Être*, mais en même temps qu'il est aussi l'*Être* relativement au *Non-Être*. Considéré dans ces deux modes, il est tout à la fois le monde invisible et le monde visible. Aussi Lao-tseu regarde-t-il l'*Un* ou l'*Unité absolue* comme la formule la plus abstraite, la dernière limite à laquelle la pensée puisse remonter pour caractériser le premier principe : car l'unité précède de toute nécessité les autres modes d'existence. Pour arriver à ce résultat, Lao-tseu ne s'est pas contenté de considérer en lui-même le principe absolu des choses, il en appelle jusqu'à un certain point au témoignage de l'expérience. Il a vu qu'aucun des attributs changeants et périssables des êtres qui tombent sous les sens ne peut convenir à ce premier principe, et que ces attributs ne sont et ne peuvent être que des modes variés de l'existence phénoménale.

Toutefois l'*unité*, pour Lao-tseu, n'est pas encore le principe le plus élevé. Au-dessus de l'*unité*, qui n'est dans sa pensée que l'état d'*indistinction* où est d'abord plongée l'universalité des êtres, il place un principe supérieur, une première cause intelligente, à savoir le *Tao* ou la *Raison suprême*, le principe de tout mouvement et de toute vie, la raison absolue de toutes les existences et de toutes les manifestations phénoménales. Mais cette distinction n'est pas toujours rigoureusement maintenue, et sous certains points de vue, la *Raison suprême* et l'*Unité* sont identiques, quoique, sous d'autres, elles soient différentes ou du moins différenciées.

Dans la doctrine de Lao-tseu, tout ce qui subit la loi du mouvement est contingent, mobile, périssable; la forme corporelle, étant essentiellement contingente, mobile, est donc aussi essentiellement périssable. Il n'y a, par conséquent, que ce qui garde l'immobilité absolue et ne revêt aucune forme corporelle, qui ne soit pas contingent et périssable. L'incorporeté, l'immobilité absolues sont donc pour lui les exemplaires, les types éternels de l'éternelle

perfection. Les modes d'être contingents ne sont que des formes passagères de l'existence, laquelle, une fois dépouillée de ces mêmes formes, retourne à son principe.

Les idées de Lao-tseu sur l'être en général peuvent déjà nous faire prévoir la manière de concevoir la nature humaine. De même qu'il distingue dans son premier principe une nature *incorporelle* ou *transcendante*, et une nature *corporelle* ou *phénoménale*, de même il reconnaît dans l'homme un principe matériel et un principe igné ou lumineux, le principe de l'intelligence dont le premier n'est, en quelque façon, que le véhicule.

La doctrine de Lao-tseu sur la nature et la destinée de l'âme, ou du *principe immatériel* que nous portons en nous et qui opère les bonnes actions, n'est pas explicite. Tantôt il lui laisse, même longtemps après la mort, le sentiment de sa personnalité, tantôt il le fait retourner dans le sein de la *Raison suprême*, si toutefois il a accompli des œuvres méritoires, et s'il ne s'est point écarté de sa propre destination.

On a dit et répété souvent que la *morale* de Lao-tseu avait beaucoup de rapports avec celle d'Epicure. Rien n'est plus loin de la vérité. Si on pouvait la comparer à celle de quelques philosophes grecs, ce serait à la morale des stoïciens. Et cela devait être, puisque les idées de Lao-tseu sur la nature et sur l'homme ont beaucoup de rapports avec la physiologie et la psychologie stoïciennes.

On a vu dans le stoïcisme comme une sorte de protestation contre la corruption de la société antique. La morale de Lao-tseu fut aussi une protestation contre la corruption de la société de son temps, qu'il ne cesse de combattre. Ce philosophe ne voit le bien public, le bien privé, que dans la pratique austère et constante de la *vertu*, de cette vertu souveraine qui est la conformité des actions de la vie à la suprême *Raison*, principe formel de toutes les existences transcendantes et phénoménales, et, par conséquent, leur loi est leur raison d'être. Il n'y a d'autre existence morale que celle de la *Raison suprême*; il n'y a d'autres lois que sa loi, d'autre science que sa science. Le souverain bien pour l'homme, c'est son identification avec la *Raison suprême*, c'est son absorption dans cette origine et cette fin de tous les êtres.

L'homme doit tendre de toutes ses forces à se dépouiller de sa forme corporelle contingente, pour arriver à l'état incorporel permanent, et par cela même à son identification avec la *Raison suprême*. Il doit dompter ses sens, les réduire, autant que possible, à l'état d'impuissance, et parvenir, dès cette vie même, à l'état d'inaction et d'impassibilité complètes. De là le fameux dogme du *non-agir* auquel Lao-tseu réduit presque toute sa morale, et qui a été le principe des plus grands abus chez ses sectateurs, l'origine des préceptes ascétiques les plus absurdes et de la vie monacale portée jusqu'à l'excès.

Par cela même qu'il y a dans l'homme deux natures, l'une spirituelle, l'autre matérielle, il y a aussi en lui deux tendances, l'une qui le porte au bien, l'autre qui le porte au mal. C'est la première tendance seule que l'on doit suivre.

La politique de Lao-tseu est en tout conforme à sa morale. Le but d'un bon gouvernement doit être, selon lui, le bien-être et la tranquillité du peuple. L'un des moyens que les sages princes doivent employer pour atteindre ce but, c'est de donner au peuple, dans leurs propres personnes et dans ceux qui exercent des fonctions publiques, l'exemple du mépris des honneurs et des richesses. En outre, et comme dernière consé-

quence de ce système, Lao-tseu prescrivait de faire en sorte que le peuple soit *sans instruction* et, par conséquent, sans désirs; les désirs, et les troubles qui en résultent, étant les résultats inévitables du *savoir*, selon cette doctrine qui veut le maintien de l'homme dans la simplicité et dans l'ignorance, regardée comme son état naturel et primitif. Tels sont les sentiments adoptés, 600 ans avant notre ère, par un des plus grands penseurs de la Chine.

Nous ne pouvons que citer ici les noms des principaux philosophes qui se rattachent à l'école de Lao-tseu. Ce sont : Kouan-yun-tseu, contemporain de Lao-tseu, et qui composa un livre pour développer les idées de ce dernier philosophe; Yun-wen-tseu, disciple de Lao-tseu; Kia-tseu et Han-fei-tseu (400 ans avant notre ère); Lie-tseu (398 ans avant notre ère); Tchouang-seu (338); Ho-kouan-tseu et Hoai-nan-tseu, quoique ce dernier, prince philosophe, qui vivait à peu près deux siècles après notre ère, soit placé, par quelques critiques chinois, au nombre des disciples d'une autre école, dite *école mixte* (Tsa-Kia).

2° *École des Lettrés* (Jou-Kia). — La philosophie des lettrés reconnaît pour son chef Confucius (Koung-tseu) et pour ses fondateurs plusieurs rois ou empereurs, qui tous vivaient plus de vingt siècles avant notre ère. Elle remplit une période de deux à trois cents ans (du 6^e au 1^{er} siècle av. J. C.), et compte un grand nombre de sectateurs parmi lesquels il faut comprendre Mencius (Meng-tseu) et ses disciples.

La doctrine de Confucius sur l'origine des choses et l'existence d'un *premier être* est assez difficile à déterminer, parce qu'il ne l'a exposée nulle part d'une manière explicite : soit qu'il considérât l'enseignement de la morale et de la politique comme d'une efficacité plus immédiate et plus utile au bien-être du genre humain que les spéculations métaphysiques, soit que l'objet de ces dernières lui parût au-dessus de l'intelligence humaine, Confucius évita toujours d'exprimer son opinion sur l'origine des choses et la nature du premier principe. Aussi un de ses disciples, Tseu-lou, dit-il dans ses *Entretiens philosophiques* (Lün-yu, k. m) : « On peut souvent entendre notre maître dissertar sur les qualités qui doivent former un homme distingué par ses vertus et ses talents; mais on ne peut obtenir de lui qu'il parle sur la *nature de l'homme* et sur la *voie céleste*. »

« La *nature de l'homme*, dit à ce sujet le célèbre commentateur Tchou-hi, c'est la raison ou le principe céleste que l'homme reçoit en naissant; la *voie céleste*, c'est la *raison céleste* qui est une essence primitive, existant par elle-même, et qui, dans sa réalité substantielle, est une raison ayant l'unité pour principe. »

On lit encore ailleurs (liv. I, ch. vii, § 20) : « Le philosophe ne parlait dans ses entretiens, ni des choses extraordinaires, ni de la bravoure, ni des troubles civils, ni des esprits. » Enfin, dans un autre endroit des mêmes *Entretiens philosophiques* (k. vi), on lit : « Ki-lou demanda comment il fallait servir les esprits et les génies.

— Le philosophe dit : Lorsqu'on n'est pas encore en état de servir les hommes, comment pourrait-on servir les esprits et les génies? — Permettez-moi, ajouta le disciple, de vous demander ce que c'est que la *mort*. — Le philosophe dit : Lorsqu'on ne sait pas ce que c'est que la vie, comment pourrait-on connaître la *mort*? »

La pensée du philosophe chinois sur les grandes questions qui ont tourmenté tant d'esprits resterait donc complètement impénétrable pour nous, si nous ne cherchions à la découvrir dans les explications qu'il a données du *Livre des Trans-*

formations (Y-King). On peut dire, il est vrai, que dans les explications de cet ancien livre, c'est plutôt la pensée de l'auteur ou des auteurs qu'il a exposée, que la sienne propre. Mais, comme Confucius se proclame en plusieurs endroits de ses ouvrages le continuateur des anciens sages, le propagateur de leurs doctrines, ces mêmes doctrines peuvent être d'autant plus légitimement considérées comme les siennes, qu'il opéra sur les écrits de ses devanciers un certain travail de révision. Or, quelque bonne volonté que l'on ait, il serait bien difficile, après un examen attentif de ces textes, d'en dégager le dogme d'un Dieu distinct du monde, d'une âme séparée de toute forme corporelle, et d'une vie future. Ce que l'or y trouve réellement, c'est un vaste naturalisme qui embrasse ce que les lettrés chinois nomment *les trois grandes puissances de la nature*, à savoir : le ciel, la terre et l'homme, dont l'influence et l'action se pénètrent mutuellement, tout en réservant la suprématie au ciel.

Que l'on ne se méprenne point cependant sur notre pensée. Nous sommes loin de prétendre que les doctrines des anciens Chinois, et celles de Confucius en particulier, aient été *matérialistes*; rien ne serait plus opposé et aux faits et à notre opinion personnelle. Aucun philosophe n'a attribué au ciel une plus grande part dans les événements du monde, une influence plus grande et plus bienfaisante, que Confucius et son école. C'est le ciel qui donne aux rois leur mandat souverain pour gouverner les peuples, et qui le leur retire quand ils en font un usage contraire à sa destination. Les félicités ainsi que les calamités publiques et privées viennent de lui. La loi ou la raison du ciel est la loi suprême, la loi universelle, la loi *typique*, si on peut s'exprimer ainsi, qu'il infuse dans le cœur de tous les hommes en même temps que la vie, dont il est aussi le grand dispensateur. Tous les attributs que les doctrines les plus spiritualistes donnent à Dieu, l'école de Confucius les donne au ciel, excepté, toutefois, qu'au lieu de le reléguer loin du monde et d'en faire une pure abstraction, il est dans le monde et en fait essentiellement partie. Le ciel est l'exemplaire parfait de toute puissance, de toute bonté, de toute vertu, de toute justice. « Il n'y a que lui, comme il est dit dans le *Livre des Annales*, qui ait la souveraine, l'universelle intelligence; » et, comme dit à ce sujet Tchou-hi, il n'est rien qu'il ne voie et rien qu'il n'entende, et cela, « parce qu'il est souverainement juste. »

Quant à la *doctrine morale* de Confucius, le philosophe chinois part du principe que l'homme est un être qui a reçu du ciel, en même temps que la vie physique, un principe de vie morale, qu'il doit utiliser et développer dans toute son étendue afin de pouvoir arriver à la perfection, conformément au modèle céleste ou divin. Ce principe est *immatériel*, ou, s'il est matériel, il est d'une nature tellement subtile, qu'il échappe à tous les organes des sens. Son origine est *céleste*, par conséquent il est de la même nature que le ciel ou la *raison céleste*.

Le fondement de la morale de Confucius exclut formellement tout mobile qui ne rentrerait pas dans les prescriptions de la *raison*, de cette raison universelle émanée du ciel, et que tous les êtres ont reçue en partage. Aussi sa morale est-elle une des plus pures qui aient jamais été enseignées aux hommes, et en même temps, ce qui est plus important peut-être, une des plus conformes à leur nature.

Confucius a eu la gloire de proclamer, le premier de tous les philosophes de l'antiquité, que le *perfectionnement de soi-même* était le principe

fondamental de toute véritable doctrine morale et politique, la base de la conduite privée et publique de tout homme qui veut accomplir sa destinée, laquelle est la *loi du devoir*. Rien de variable, d'arbitraire, de contingent dans les préceptes de la loi du devoir, qui consiste dans le *perfectionnement* de soi-même et des autres hommes sur lesquels nous sommes appelés à exercer une action. Il suit de ces principes que celui-là seul qui exerce un continuél empire sur lui-même, qui n'a plus de passion que pour le bien public, le bonheur de tous, qui est arrivé à la perfection enfin, peut dignement gouverner les autres hommes.

Les disciples de Confucius et les philosophes de son école, qui, comme Meng-tseu, sans avoir reçu son enseignement oral, en continuent la tradition, professent les mêmes doctrines; seulement, ils leur ont donné un plus grand développement. Ce qui n'était qu'en germe dans les écrits ou dans les paroles du maître a été fécondé, et même souvent ce qui n'y était que logiquement contenu en a été déduit avec toutes ses conséquences. C'est ainsi que l'on trouve dans Meng-tseu une dissertation sur la *nature de l'homme* (k. vi), qui fait connaître parfaitement l'opinion de l'école sur ce sujet. Meng-tseu y soutient que le principe pensant de l'homme est naturellement porté au bien, et que s'il fait le mal, c'est qu'il y aura eu une contrainte exercée par les passions sur le principe raisonnable de l'homme; il s'ensuit qu'il devait admettre le *libre arbitre*, et, par conséquent, la moralité des actions. Ce *libre arbitre* était aussi reconnu par Confucius; mais Meng-tseu l'a mieux fait ressortir de ses discussions. Ainsi il veut prouver à un prince que s'il ne gouverne pas comme il doit gouverner pour rendre le peuple heureux, c'est parce qu'il ne le *veut* pas, et non parce qu'il ne le *peut* pas: il lui cite entre autres exemples celui d'un homme à qui l'on dirait de transporter une montagne dans l'Océan, ou de rompre un jeune rameau d'arbre; s'il répondait, dans les deux cas, qu'il ne le *peut* pas, on ne le croirait que dans le premier; la raison s'opposerait à ce qu'on le crût dans le second.

Il serait impossible de parler ici de tous les philosophes de l'école de Confucius qui appartiennent à cette période. Nous nous bornerons à citer Tshéng-tseu et Tseu-sse, disciples de Confucius, et qui publièrent les deux premiers des *Quatre livres classiques*. Les plus célèbres des autres philosophes est Sun-tseu, qui vivait environ 220 ans avant notre ère. Celui-ci avait une autre opinion que celle de Meng-tseu sur la *nature de l'homme*, car il soutenait que cette nature était vicieuse, et que les prétendues vertus de l'homme étaient fausses et mensongères. Cette opinion pouvait bien lui avoir été inspirée par l'état permanent des guerres civiles auxquelles les sept royaumes de la Chine étaient livrés de son temps.

Ce même Sun-tseu distinguait ainsi l'*existence matérielle de la vie, la vie de la connaissance, et la connaissance* du sentiment de la *justice*: « L'eau et le feu possèdent l'élément matériel, mais ils ne vivent pas; les plantes et les arbres ont la vie, mais ils ne possèdent pas la connaissance; les animaux ont la connaissance, mais ils ne possèdent pas le sentiment du juste. L'homme seul possède tout à la fois l'élément matériel, la vie, la connaissance et, en outre, le sentiment de la justice. C'est pourquoi il est le plus noble de tous les êtres de ce monde. »

TROISIÈME PÉRIODE. — Depuis Yang-tseu, qui florissait vers le commencement de notre ère, il faut franchir un intervalle de près de mille ans pour arriver à la *troisième période* de la

philosophie chinoise. Ce fut seulement sous le règne des premiers empereurs de la dynastie de Soung (960-1119 de notre ère) que se forma une grande école philosophique, laquelle eut pour fondateur Tchéou-lien-ki ou Tchéou-tseu, pour promoteurs les deux Tching-tseu, et pour chef le célèbre Tchou-hi. Le but hautement avoué de cette nouvelle école est le développement rationnel et systématique de l'ancienne doctrine, dont elle se donne comme le complément.

L'établissement en Chine de deux grandes écoles rivales, celle de Lao-tseu ou du *Tao*, et celle de Fo ou Bouddha, importée de l'Inde en Chine vers le milieu du 1^{er} siècle de notre ère, avait dû nécessairement susciter des controverses avec les lettrés de l'école de Confucius. Ces controverses durent aussi faire reconnaître les lacunes frappantes qui existaient dans les doctrines de cette dernière école, concernant l'existence et les attributs d'une première cause, et toutes les grandes questions spéculatives à peine effleurées par l'école de Confucius, et qui avaient reçu une solution quelconque dans les écoles rivales. Aussi les plus grands efforts de l'école des lettrés modernes, que l'on pourrait appeler *Néoconfucéens*, s'appliquèrent-ils à ces questions ontologiques. Mais, afin de donner plus d'autorité à leur système, ils prétendirent l'établir sur la doctrine de l'ancienne école.

Quoi qu'il en soit, Tchéou-lien-ki s'empara de la conception de la *cause première* ou du *grand fait* (*Tai-ki*), placé, pour la première fois, dans les *Appendices* du *Y-K'ing*, au sommet de tous les êtres, pour construire son système métaphysique. Mais il en modifia, ou plutôt il en détermina la signification, en nommant son premier principe le *sans fait* et le *grand fait*, que l'on peut aussi traduire par *l'illimité et le limité, l'indistinct et le dernier terme de la distinction; l'indéterminé et le point culminant de la détermination sensible*.

Voilà le premier principe à l'état où il se trouvait avant toute manifestation dans l'espace et le temps, ou plutôt avant l'existence de l'espace et du temps. Mais il passe à l'état de distinction, et par son *mouvement* il constitue le principe actif et incorporel; par son *repos* relatif il constitue le principe passif et matériel. Ces deux *attributs* ou *modes d'être* sont la *substance* même du premier principe et n'en sont point séparés.

Viennent ensuite les *cinq éléments*: le *feu*, l'*eau*, la *terre*, le *bois*, le *métal*, dont la génération procède immédiatement du principe actif et du principe passif, lesquels, comme nous l'avons déjà dit, ne sont que des modes d'être du *grand fait*.

Cependant, le *Tai-ki* ou *grand fait* n'est pas moins la cause première efficiente à laquelle, en tant que *cause efficiente et formelle*, on donne le nom de *Li*. « Le *Tai-ki*, dit Tchou-hi, est simplement ce *Li* ou cette cause efficiente du ciel et de la terre et de tous les êtres de l'univers. Si on en parle comme résidant dans le ciel et la terre, alors dans le sein même du ciel et de la terre existe le *Tai-ki*; si on en parle comme résidant dans tous les êtres de l'univers, alors même dans tous les êtres de l'univers, et dans chacun d'eux individuellement, existe le *Tai-ki*. Avant l'existence du ciel et de la terre, avant l'existence de toutes choses, existait cette cause efficiente et formelle *Li*. Elle se mit en mouvement et engendra le *Yang* (le principe actif), lequel n'est également que cette même cause efficiente *Li*. Elle entra dans son repos et engendra le *Yn* (le principe passif), lequel n'est encore que la cause efficiente *Li*. » (*Tchou-tseu-tsiouan-choü*, k. 49, f^o 8-9.)

Il résulte de ces explications que le *Tai-ki*, dans le système des lettrés modernes, représente la substance absolue et l'état où elle se trouvait à l'époque qui a précédé toute manifestation dans l'espace et le temps; que ce même *Tai-ki* possédait en lui-même une force ou énergie latente qui prend le nom de *cause efficiente et formelle*, à l'époque de sa manifestation dans l'espace et le temps; que cette manifestation est représentée par deux grands modes ou accidents: le mouvement et le repos, qui ont donné naissance aux cinq éléments, et ceux-ci à tous les êtres de l'univers.

Maintenant, quel rôle joue l'homme dans ce système? quelle est sa nature? Selon Tchéou-lien-ki, aucun autre être de la nature n'a reçu une intelligence égale à celle de l'homme. Cette intelligence, qui se manifeste en lui par la science, est divine; elle est de la même nature que la *raison efficiente (Li)* d'où elle est dérivée, et que tout homme reçoit en naissant (Tchou-hi, *Œuvres complètes*, k. 51, f° 18). À côté, et comme terme corrélatif du *Li*, ou *principe rationnel*, les philosophes de l'école dont nous parlons placent le *Khi*, ou *principe matériel*, dont la portion pure est une espèce d'*âme vitale*, et dont la portion grossière ou impure constitue la substance corporelle. En outre, l'homme a aussi en lui les deux principes du mouvement et du repos: l'intelligence, la science, représentent le premier; la forme, la substance corporelle, tout ce qui constitue le corps enfin, se rapportent au second. La réunion de ces principes et de ces éléments constitue la *vie*; leur séparation constitue la *mort*. Quand celle-ci a lieu, le principe subtil, qui se trouvait uni à la matière, retourne au ciel; la portion grossière de la forme corporelle retourne à la terre (Tchou-hi, *Œuvres complètes*, k. 51, f° 19). Après la mort, il n'y a plus de personnalité.

Le sage s'impose la règle de se conformer, dans sa conduite morale, aux principes éternels de la modération, de la droiture, de l'humanité et de la justice, en même temps qu'il se procure, par l'absence de tous désirs, un repos et une tranquillité parfaits. C'est pourquoi le sage met ses vertus en harmonie avec le ciel et la terre; il met ses lumières en harmonie avec celles du soleil et de la lune; il arrange sa vie de manière qu'elle soit en harmonie avec les quatre saisons, et il met aussi en harmonie ses félicités et ses calamités avec les esprits et les génies (*Sing-li-hoï-thoung*, k. 1, f° 47).

Les esprits et les génies ne sont rien autre chose que le principe actif et le principe passif; ce n'est que le souffle vivifiant qui anime et parcourt la nature, qui remplit l'espace situé entre le ciel et la terre, qui est le même dans l'homme que dans le ciel et dans la terre, et qui agit toujours sans intervalle ni interruption (*ib.*).

Il y a des écrivains chinois qui ont donné un sens plus spiritualiste aux textes de leurs anciens livres, surtout depuis l'arrivée en Chine des missionnaires chrétiens de l'Europe; mais nous pensons que ces interprétations ne peuvent changer en rien l'ensemble des systèmes et des opinions que nous avons cherché à esquisser avec la plus grande exactitude possible.

Nous ne pousserons pas plus loin l'exposition du système philosophique des lettrés modernes, qui embrasse le cercle entier de la connaissance humaine; ce que nous en avons dit suffira pour faire comprendre de quelle importance serait, pour l'histoire de la philosophie, un exposé un peu complet des écoles et des systèmes que nous n'avons pu qu'esquisser. Nous ne craignons pas

d'avancer qu'il y a là un côté ignoré de l'esprit humain, un côté des plus curieux à dévoiler et à faire connaître.

Nous nous sommes attachés à indiquer les principales doctrines de la philosophie chinoise et ses principaux représentants, en négligeant les représentants secondaires; mais il ne faudrait pas conclure de ce silence que la philosophie chinoise n'a qu'un petit nombre de systèmes et de philosophes à révéler à l'Europe: nulle part la philosophie n'a eu de si nombreux apôtres et écrivains qu'en Chine, depuis trois mille ans où elle est, en quelque sorte, l'occupation universelle des hommes instruits. On pourra se faire une idée de ce mouvement intellectuel lorsqu'on saura que du temps de Han, au commencement de notre ère, l'historien Sse-ma-thsian comptait déjà six écoles de philosophie. L'auteur de la *Statistique de la littérature et des arts*, publiée sous la même dynastie, en énumère dix. Elles augmentèrent encore beaucoup par la suite. Ma-touan-lin en énumère une quinzaine, au nombre desquelles on compte l'école des Lettrés, l'école du Tao, l'école des Légistes, l'école mixte, etc.

Les écrits que l'on peut consulter sur la philosophie chinoise, en général, mais concernant l'école des Lettrés seulement, la seule dont on ait traité jusqu'ici, sont: 1° un opuscule du P. Longobardi, écrit originairement en latin, dont on ne connaît que des traductions incomplètes, espagnole, portugaise et française; cette dernière publiée sous le titre de *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, in-18, Paris, 1701, réimprimée dans les œuvres de Leibniz, avec des remarques de ce philosophe; 2° l'ouvrage du P. Noël intitulé *Philosophia sinica*, in-4, Prague, 1711. L'article sur la philosophie chinoise attribué à Ab. Rémusat, et publié dans le premier numéro de la *Revue trimestrielle*, n'est guère qu'un essai littéraire destiné aux gens du monde; 3° *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, par G. Pauthier, Paris, 1844. Cet ouvrage, composé d'après les textes originaux, renferme la traduction d'un grand nombre de passages des philosophes chinois; 4° la *Morale chez les Chinois*, par Aug. Martin, Paris; 1862, in-12.

Quant aux traductions des textes, les voici énumérées par ordre de date:

1° *Confucius, Sinarum philosophus*, traduit en latin par quatre missionnaires jésuites, in-8°, Paris, 1687; 2° *Sinensis imperii libri classici sex*, traduits par le P. Noël, in-4, Prague, 1711; 3° le *Chou-King* ou le *Livre des Annales*, traduit par le P. Gaubil et publié par de Guignes le père, in-4, Paris, 1770; 4° le *Tchoüng-yông*, le second des livres classiques, traduit par M. Abel Rémusat et publié dans le tome X des *Notices et extraits des manuscrits*, in-4; 5° le *Meng-tseu*, le quatrième des *Quatre livres classiques*, re-traduit en latin par M. Stan. Julien, in-8, Paris, 1824-1829; 6° le *Four books, les Quatre livres classiques*, traduits en anglais par M. Collie, 1828, Malacca. Une traduction anglaise du *Tahio* et la première partie du *Lun-yu* avaient déjà été publiées par M. Marshman, à Serampore, en 1809 et 1814; 7° le *Y-King*, antiquissimus Sinarum liber, quem ex latina interpretatione P. Regis, aliorumque ex Societ. Jesu P. P. editit. J. Mohl., in-8, Stuttgart, 1834-1839; 8° le *Ta-hio* ou la *Grande Étude*, le premier des *Quatre livres classiques*, trad. en français avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné du Commentaire complet de *Tchou-hi*, etc., par M. G. Pauthier, gr. in-8, Paris, 1837; 9° le *Tao-te-King*, ou le *Livre révéré de la Raison suprême et de la Vertu*, par Lao-tseu, traduit en français

et publié pour la première fois en Europe avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné du Commentaire complet de Sieh-wei, par M. G. Pauthier, gr. in-8, Paris, 1838, 1^{re} livraison, comprenant les neuf premiers chapitres; 10^e les *Livres sacrés de l'Orient*, comprenant le *Chou-King* ou le *Livre par excellence* (le *Livre des Annales*); les *Quatre livres moraux de Confucius et de ses disciples*, etc., traduits ou revus et publiés par M. G. Pauthier, gr. in-8, Paris, 1840; 11^e *Confucius et Mencius*, ou les *Quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, traduits du chinois par M. G. Pauthier, in-12, Paris, 1841; 12^e le *Livre de la Voie et de la Vertu*, composé par Lao-tseu, traduit en français par M. Stan. Julien, in-8, Paris, 1842.

G. P.

CHRYSANTHE DE SARDES, philosophe néoplatonicien qui a vécu dans le iv^e siècle de l'ère chrétienne, descendait d'une famille de sénateurs. Après avoir étudié sous Edesius toutes les doctrines antiques et parcouru le champ entier de la philosophie d'alors, il s'appliqua particulièrement à cette partie de la philosophie, dit Eunape, que cultivèrent Pythagore et son école, Archytas, Apollonius de Tyane et ses adorateurs, c'est-à-dire à la théologie et à la théurgie. Lorsque Julien, jeune encore, visita l'Asie Mineure, il rencontra Chrysanthe à Pergame, entendit ses leçons, et, plus tard, étant devenu empereur, voulut l'attirer auprès de lui. Mais Chrysanthe, après avoir consulté les dieux, se refusa à toutes les sollicitations de son royal disciple. Nommé alors grand prêtre en Lydie, il n'imita pas le zèle outré de la plupart des autres dépositaires du pouvoir impérial, et, loin d'opprimer les chrétiens, gouverna d'une manière si modérée, qu'on s'aperçut à peine de la restauration de l'ancien culte. Chrysanthe mourut dans une vieillesse avancée, étranger aux événements publics et uniquement occupé du soin de sa famille. Il avait composé plusieurs ouvrages en grec et en latin; mais aucun n'est parvenu jusqu'à nous. Eunape, parent de Chrysanthe, nous a laissé une curieuse biographie de ce philosophe (*Vit. sophist.*). On en trouvera une analyse étendue dans le mémoire que M. Cousin a consacré à l'historien de l'école d'Alexandrie dans ses *Fragments philosophiques*.

X.

CHRYSIPPE est un des fondateurs de l'école stoïcienne, un des maîtres que l'antiquité cite le plus souvent et avec le plus de respect. Il naquit, selon toute vraisemblance, 280 ans avant notre ère, à Soli, ville de Cilicie, et non à Tarse, comme on l'a dit, pour avoir trop remarqué peut-être que Tarse était la patrie de son père (Diogène Laërce, liv. VII, ch. clxxxiv). Ses commencements furent obscurs, comme ceux de tous les premiers stoïciens. C'était un des coureurs du cirque; le malheur en fit un sage. Dépouillé de son patrimoine, il quitta son pays et vint à Athènes. Cléanthe y florissait; tout porte à croire que Zénon et Cléanthe étaient nés en Asie comme lui, comme lui ils étaient exilés; ils étaient pauvres, et le plus sûr refuge d'un malheureux, ce devait être l'école où l'on apprenait à mépriser toutes les douleurs. Cependant, en vrai philosophe, avant de se donner aux stoïciens, Chrysippe voulut connaître l'ennemi qu'ils ne cessaient de combattre, et l'on rapporte que les académiciens Arcésilas et Lacyde contribuèrent à former cet ardent adversaire de l'Académie. Un jour même, dit-on, le jeune disciple céda à l'ascendant de ses nouveaux maîtres, et composa, d'après leurs principes, son livre des *Grandeurs et des Nombres* (Diogène Laërce, liv. VII, ch. lxxxiv). Mais enfin le stoïcisme le ressaisit pour ne plus

le perdre, et il était temps qu'il lui vint un pareil auxiliaire.

Disciple de toutes les écoles, Zénon avait puisé à tous les systèmes (voy. ZÉNON). Cyniques, mégariques, académiciens, héraclitiens, pythagoriciens revendiquaient, l'un après l'autre, toutes les parties de sa doctrine et l'accusaient de n'avoir inventé que des mots (Cic., de *Fin.*, lib. III, c. 11; lib. IV, c. 11). Et de fait, la doctrine de Zénon n'avait ni l'unité ni la précision d'un système. Hérillus, Ariston, Athénodore, tous les anciens de l'école stoïcienne s'étaient divisés dès qu'ils avaient essayé de s'en rendre compte : ils n'étaient pas d'accord avec Zénon lui-même. Cléanthe, le seul disciple fidèle, attaqué de front par l'Académie, sans cesse harcelé par les épicuriens et tous les dogmatiques, ne se défendait guère que par la sainteté de sa vie. Le stoïcisme était en péril, lorsque Chrysippe parut.

Esprit vif et subtil, travailleur infatigable, il avait par-dessus tout ce qui fait le logicien, ce qu'il faut au défenseur et au réparateur d'une doctrine, une étonnante facilité à saisir les rapports. « Donnez-moi seulement les thèses, disait-il à Cléanthe, je trouverai de moi-même les démonstrations. » Il s'en fallait toutefois que Chrysippe eût conservé toutes les thèses du vieux stoïcisme. Nous savons que le hardi logicien avait rejeté presque toutes les opinions de ses maîtres (Diogène Laërce, liv. VII, ch. clxxxix), et que, sur les différences de Cléanthe et de Chrysippe, le stoïcien Antipater avait composé un ouvrage entier (Plut., de *Stoic. repug.*, c. 14). Malheureusement, depuis l'antiquité, on n'a guère manqué d'attribuer au fondateur de l'école stoïcienne toutes les idées de ses successeurs, et c'est aujourd'hui chose très-difficile que de restituer à Chrysippe une faible partie de ce qui lui appartient.

D'abord, tout en subordonnant la logique à la morale, les premiers stoïciens avaient abaissé cette dernière jusqu'à n'en faire qu'une préparation à la physique. La physique, science toute divine, disaient-ils, est à la morale, science purement humaine, ce que l'esprit est à la chair, ce que dans l'œuf le jaune qui contient l'animal est au blanc qui le nourrit (Sext. Emp., *Adv. Mathem.*, lib. VII). Chrysippe a fait justice de cette erreur : il a montré que la morale est un but, que la physique n'est qu'un moyen. Par là, il a renoué la chaîne interrompue des traditions socratiques; il a imprimé à l'école stoïcienne la direction qu'elle a gardée et qui a fait sa gloire. Passons maintenant aux diverses parties de sa philosophie, et d'abord à sa logique.

La préoccupation du temps était la question logique par excellence, l'éternelle question de la certitude. Le dogmatisme stoïcien s'appuyait, comme il arrive toujours, sur une théorie de la connaissance. L'objet sensible, disait Zénon, agit sur l'âme et y laisse une représentation ou image de lui-même (*φαντασία*). Cette représentation, analogue à l'empreinte du cachet sur la cire, produit le souvenir; de plusieurs souvenirs vient l'expérience. Jusque-là, l'esprit est passif. Il ne cesse pas de l'être lorsque la représentation n'a point à l'extérieur d'objet réel correspondant. Dans le cas contraire, après la représentation vient l'assentiment (*συγκατάθεσις*); après l'assentiment, la conviction pareille à la main qui se serre pour saisir l'objet (*κατάληψις*). Et, puisque l'assentiment et la conviction sont l'œuvre de la raison, il s'ensuit que la droite raison (*ὀρθὸς λόγος*) est la seule marque du vrai. Chrysippe attaque d'abord cette théorie de la représentation renouvelée des matérialistes d'Ionie.

Puisque la pensée, dit-il, conçoit à la fois plusieurs objets, il faudrait que l'âme reçût à la fois plusieurs empreintes, celles d'un triangle et d'un carré par exemple, ce qui est absurde. Dans la théorie de la représentation sensible, jamais on n'expliquera comment l'intelligence peut réunir des perceptions diverses et simultanées dans l'unité de l'acte qui les combine et les compare (Sext. Emp., *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 232). Ce que l'objet sensible produit dans l'âme n'est qu'une modification pure et simple, un effet, non une image. L'esprit peut éprouver en même temps plusieurs modifications distinctes, comme l'air qui, frappé simultanément par plusieurs voix, rend autant de sons qu'il a subi de modifications diverses. Puisque cette modification de l'âme est un effet, elle révèle la cause qui l'a produite, comme la lumière se manifeste, et manifeste aussi les objets qu'elle éclaire (Plut., *de Plac. phil.*, lib. IV, c. xii). Ici apparaît de nouveau la question de la certitude. Ce n'était pas en invoquant la droite raison, c'est-à-dire le bon sens, que Zénon avait pu fermer la bouche aux chefs de l'Académie. Arcésilas lui objectait les illusions des songes, celles du délire, celles de l'ivresse, et demandait en quoi l'assentiment qui accompagne ces perceptions mensongères diffère de la vérité. Chrysippe s'attache donc à déterminer toutes les circonstances qui accompagnent les phénomènes du rêve et de la folie, toutes celles qui sont propres aux états de veille et de santé. Toute connaissance légitime, dit-il, présente nécessairement les caractères suivants : 1° elle est produite par un objet réel ; 2° elle est conforme à cet objet ; 3° elle ne peut être produite par un objet différent. Restait à dire quand la connaissance présente en effet ces caractères, ce qui est toute la question du criterium de la certitude. Ici Chrysippe, deux mille ans avant Descartes, en appelle à l'évidence irrésistible et impersonnelle, au sentiment direct et immédiat de la réalité. « Les perceptions et les idées qui proviennent d'objets réels, dit-il, arrivent à l'âme pures et sans mélange d'éléments hétérogènes, dans leur simplicité native, et elles sont fidèles, parce que l'âme n'y a rien ajouté de son propre fonds. » Telle est en peu de mots cette théorie du criterium de la certitude, qui a ruiné l'école d'Arcésilas et régné dans la science jusqu'au temps de Carnéade et de la troisième Académie.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici quelques autres doctrines de moindre importance. Chrysippe avait fait de profondes recherches sur les éléments et les lois du langage, et ce sont ses ouvrages qui ont servi de modèle aux grammairiens de son école. Comme tout logicien, il attribuait aux signes une grande importance. Certains signes, disait-il, rappellent à l'esprit les idées précédemment acquises ; ils sont commémoratifs. Certains autres ont la vertu de porter à l'intelligence des idées nouvelles ; ils sont démonstratifs. Comme tout logicien aussi, Chrysippe avait remarqué que certaines idées entrent de force dans toutes nos conceptions, dans toutes nos croyances ; il s'était occupé d'en faire le compte, et avait donné une liste des catégories de l'intelligence. Ces catégories étaient au nombre de quatorze : ce qui sert de fondement, la substance, l'être, la qualité, la manière d'être purement accidentelle ; la manière d'être purement relative. On remarque d'abord que ces termes sont entre eux dans un rapport décroissant d'extension. En tête la substance, c'est-à-dire l'absolu, l'universel ; puis les modes selon leur ordre d'importance, c'est-à-dire le déterminé, le relatif à ses divers degrés. La question

de savoir comment, dans une doctrine où la raison ne fait qu'accepter ou rejeter les dépositions des sens, on arrive légitimement à la substance, à l'absolu. On se demandera même comment, avec les sens pour témoins et la raison pour gage, on peut savoir qu'il y a des qualités essentielles et permanentes. On n'en acceptera pas moins cette classification de Chrysippe, aussi judicieuse, aussi complète que celle d'Aristote, mais moins arbitraire et plus profonde. On trouvera seulement que cette liste déjà réduite était encore susceptible de réduction. Ce que Chrysippe avait fait pour les idées et pour leurs signes, il l'a fait pour les propositions et les arguments. Dans ses nombreux ouvrages, il avait traité des propositions en général, des divers genres d'opposition qu'elles ont entre elles, des propositions simples et complexes, possibles et impossibles, nécessaires et non nécessaires, probables, paradoxales, rationnelles et réciproques. Bien plus, parmi toutes les propositions imaginables, il avait essayé de déterminer celles qui ne dépendent que d'elles-mêmes et brillent de leur propre évidence. Il en avait trouvé cinq classes qui se ramenaient toutes au principe logique par excellence, à l'axiome de contradiction (Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, lib. I, c. LXXIX ; *Adv. Mathem.*, lib. VIII, p. 223 sq.). Enfin, tout en cherchant à simplifier les règles de l'argumentation, Chrysippe avait découvert de nouvelles classes de syllogismes, et fait remarquer que plusieurs espèces de raisonnements ne sont pas réductibles à la forme syllogistique.

La physique de Chrysippe est en parfait accord avec sa logique. En voici le premier dogme : il n'y a que des corps. L'infini n'a pas d'existence réelle ; « ce qui est sans limite, dit Chrysippe, c'est le néant. » (Stob., *Ecl.* I, p. 392.) Le vide, le lieu, le temps sont incorporels et infinis, autrement dit, ne sont rien. Deux choses existent : l'homme et le monde ; mais le monde et l'homme sont doubles. Il y a dans l'homme une matière inerte et passive, et une âme, principe de mouvement et de vie. De même, le monde a sa matière passive et son âme vivifiante qu'on appelle Dieu. Pour arriver à Dieu, Chrysippe essaye de démontrer : 1° que l'univers est un et dépend d'une seule cause ; 2° que cette cause est vraiment divine, c'est-à-dire souverainement raisonnable. L'unité du monde résulte de la liaison des parties entre elles et avec le tout. Rien n'est isolé, disait Chrysippe, et une goutte de vin versée dans la mer, non-seulement se mêle à toute la masse liquide, mais doit même pénétrer tout l'univers (Plut., *Adv. Stoic.*, c. xxxvii). Puis, entrant dans les harmonies de la nature, il montrait que les plantes sont destinées à servir de nourriture aux animaux, ceux-ci à être les serviteurs de l'homme ou à exercer son courage, l'homme à imiter les dieux, les dieux eux-mêmes à contribuer au bien de la société divine, c'est-à-dire du vaste ensemble des choses. Ainsi, tout se tient dans l'enchaînement universel des causes, de là cette audacieuse parole : « Le sage n'est pas moins utile à Jupiter que Jupiter au sage. » (Plut., *Adv. Stoic.*, xxxiii.) L'intelligence et la divinité de la cause du monde se démontre par l'ordre qui y règne, par la régularité avec laquelle s'accomplissent tous les phénomènes de la nature ; et à ceux qui parlaient du hasard, Chrysippe disait : « Il n'y a pas de hasard, ce qu'on appelle de ce nom n'est qu'une cause cachée à l'esprit humain. » Dieu est donc à la fois le principe de vie, le feu artistique d'où le monde est sorti comme d'une semence, et l'intelligence souveraine qui l'a organisée et qui le conserve. Ici se présente la

théorie des *raisons spermaticques* dont Zénon avait posé le principe, dont Chryssippe a développé les conséquences. Puisque toutes choses étaient à l'avance contenues en germe dans le feu primitif qui est la semence du monde, et puisqu'elles ne se développent que conformément aux lois immuables de la raison divine, il s'ensuit que le monde et tous les phénomènes du monde sont sous l'empire d'une invincible et absolue nécessité. De là cette conception d'une providence identique au destin qui soumet tout aux lois nécessaires du rapport de cause et d'effet.

Quelle peut être dans ce système la nature de l'âme ? Chryssippe l'indiqua lui-même : « Jupiter et le monde, dit-il, sont comme l'homme ; la providence comme l'âme de l'homme. » (Plut., *Adv. Stoic.*, c. xxxvi.) Dieu est un feu vivant ; l'âme, émanation de Dieu, est une étincelle, un air chaud, un corps. C'est là un des dogmes que Chryssippe a le plus à cœur d'établir : « La mort, dit-il, est la séparation de l'âme et du corps. Or, rien d'incorporel ne peut être séparé du corps, puisqu'il n'y a de contact que d'un corps à un autre. Mais l'âme peut toucher le corps et en être séparée. L'âme est donc un corps. » Maintenant cette âme, qui est un corps, n'en a pas moins pour faculté dominante la raison que Chryssippe déclare identique au moi. C'est la raison qui fait l'unité de l'âme, c'est à la raison que se ramènent toutes les facultés d'ordre secondaire, même les instincts et les passions, qui n'en sont que des formes grossières et inachevées. Bien plus, dans ce système où le destin plane sur toutes choses, l'âme est libre. Et dans quels actes l'est-elle ? Dans l'assentiment qu'elle donne aux impressions qu'elle reçoit des objets extérieurs, c'est-à-dire dans ses jugements cataleptiques, dans sa certitude. Et il en est ainsi, dit Chryssippe, parce qu'alors l'âme n'obéit qu'aux seules lois de sa nature. Mais cette nature, dira-t-on, c'est le destin qui l'a faite et qui la gouverne comme tout le reste. Chryssippe en convient, mais il soutient que sous la loi du destin nous restons libres, de même que la pierre lancée du haut d'une montagne continue sa route en raison de son poids et de sa forme particulière. Après quoi il ne reste plus à Chryssippe qu'à se porter comme défenseur de la liberté, et à réfuter les épicuriens, qui n'accordent à l'homme qu'une liberté d'indifférence. Chryssippe soutient en effet contre eux, que ce que nous appelons équilibre des motifs ne prouve au fond que notre ignorance des raisons qui ont déterminé l'agent moral. Enfin, malgré ces nobles attributs de liberté et d'intelligence, l'âme ne peut espérer d'être immortelle. Elle est destinée, lors de la future combustion du monde, à perdre son individualité, à se réunir au principe divin dont elle émane. Au moins survivra-t-elle au corps ? Cléanthe l'affirme ; mais pour Chryssippe, cette vie à venir de quelques instants est un privilège qui n'est accordé qu'aux âmes des sages.

La morale tient intimement à la physique. Chryssippe disait qu'on ne peut trouver la cause et l'origine de la justice que dans Jupiter et la nature. De là cette grande maxime : « Vis conformément à la nature ; » à la nature universelle, entendait Cléanthe ; à la nature humaine, abrégé de la nature universelle, dit Chryssippe. Le précepte reste le même, mais le sens en est plus précis et l'interprétation moins périlleuse. Et pourtant, c'est dans l'interprétation de ce précepte que ce ferme esprit se trahit lui-même et s'égare en un cynisme extravagant. On trouve dans Chryssippe une justification de l'inceste, une

exhortation à prendre pour nourriture des cadavres humains, une apologie de la prostitution, etc., etc. « Considérez les animaux, disait le hardi logicien, et vous apprendrez par leur exemple qu'il n'est rien de tout cela qui soit immoral et contre nature. » (Plut., *de Stoic. repug.*, c. xxii.) Déplorable sophisme que réfutent assez ces nobles paroles de Chryssippe lui-même : « Vivez conformément à la nature... ; la nature humaine est dans la raison. » Étrange aberration par laquelle on prétend rentrer dans la nature lorsqu'on l'outrage dans ce qu'elle a de plus sacré. Chryssippe s'est pourtant gardé de certaines exagérations. Cléanthe considérait le plaisir comme contraire à la nature. Chryssippe avoue qu'il serait d'un insensé de considérer les richesses et la santé comme choses sans valeur, puisqu'elles peuvent conduire au bien véritable. C'est encore à Chryssippe que revient l'honneur d'avoir établi le droit naturel sur une base solide, en montrant que le juste est ce qu'il est par nature, non par institution. Enfin, nous savons que de tous les stoïciens Chryssippe est celui qui a le plus contribué à organiser la science morale ; mais, faute de témoignages, il nous est impossible de séparer son œuvre de celle de ses devanciers et de ses successeurs.

Cette doctrine dont nous venons de recueillir quelques détails, Chryssippe l'avait défendue par sa parole, l'avait exposée dans de nombreux ouvrages. L'esprit subtil des Grecs était émerveillé de sa dialectique. « Si les dieux se servaient de dialectique, disaient-ils, ce serait celle de Chryssippe qu'ils choisiraient. » Les quelques sophismes qui nous en sont restés ne justifient pas ce magnifique éloge et ne sont même pas dignes de l'attention de l'historien. Quant aux ouvrages écrits, le nombre en est prodigieux. Diogène cite (liv. III, ch. clxxx) les titres de trois cent onze volumes de logique, et il y avait environ quatre cents volumes de physique et de morale. Une telle fécondité s'explique en partie quand on sait que dans ses improvisations écrites, Chryssippe faisait entrer toute sorte de témoignages, et que dans un seul livre il avait inséré toute la *Médée* d'Euripide. Les rares fragments qui nous sont restés de tant de volumes, ne suffisent pas à nous faire connaître cet éminent stoïcien que ses contemporains appelèrent la colonne du Portique, et dont l'antiquité disait : « Sans Chryssippe, le Portique n'eût pas existé. » Nous ignorons même l'époque précise de sa mort. Apollodore la place en 208, Lucien en 199. On raconte qu'après avoir assisté à un sacrifice, il but un peu de vin pur et mourut sur-le-champ. D'autres disent que, voyant un âne manger des figues destinées à sa table, il fut pris d'un tel accès de rire, qu'il expira.

Consultez sur Chryssippe : Baguez, *Commentatio de Chryssippi vita, doctrina et reliquiis*, in-4, Louvain, 1822 ; — Petersen, *Philosophie Chryssippæ fundamenta*, in-8, Altona, 1827. — Ajoutez-y les dissertations plus anciennes de Hagedorn : *Moralia Chryssippæ et rerum naturis petita*, in-4, Altenb., 1685 ; *Ethica Chryssippi*, in-8, Nuremberg, 1715 ; et celle de Richter, *de Chryssippo stoico fastuoso*, in-4, Leipzig, 1738.

D. H.

CICÉRON (Marcus Tullius), né à Arpinum, 106 ans avant l'ère chrétienne, a plus brillé comme orateur et comme homme d'État que comme philosophe. Sa carrière littéraire et politique étant assez connue, nous nous bornons à indiquer la part qu'ont obtenue dans sa vie les études et les travaux philosophiques. On doit remarquer, et lui-même reconnaît, qu'il ne s'y livra guère d'une manière assidue, qu'aux époques

où l'état de la république et du barreau ne lui permettaient pas un autre emploi de ses brillantes facultés. Ce fut ainsi que, pendant les temps difficiles de la domination de Sylla, il suivit tour à tour, à Rome, à Athènes ou à Rhodes, les leçons des représentants les plus fameux des écoles philosophiques de la Grèce, notamment celle de Philon et d'Antiochus, sectateurs de la nouvelle Académie, et celles du stoïcien Posidonius. Plus tard, après son consulat, et lorsque les intrigues de ses ennemis parvinrent à diminuer l'influence que ses services lui avaient justement acquise, il chercha dans la philosophie un remède à ses chagrins, un aliment à l'activité de son esprit. Il y revint encore, après la défaite de Pharsale, durant le long silence que lui imposa la victoire de César sur les libertés publiques. Quand le meurtrier du dictateur lui eut rendu quelque influence dans les affaires de son pays, fidèle aux études qui l'avaient consolé dans sa disgrâce, il fit marcher de front, autant qu'il dépendit de lui, ses travaux philosophiques avec ses devoirs de sénateur. Mais la proscription ordonnée par les triumvirs, et dont il fut la plus illustre victime, termina bientôt avec sa vie le cours de ses nobles travaux (43 av. J. C.).

Quelques essais de traduction, particulièrement du *Protagoras* et du *Timée* de Platon, paraissent avoir été les seuls résultats des études philosophiques de sa jeunesse; et, parmi les ouvrages plus sérieux auxquels il se livra dans la suite, on ne rapporte à l'intervalle compris entre son consulat et la dictature de César, que les deux traités de la *République* et des *Lois*, composés sur le modèle de ceux de Platon. L'*Hortensius*, ou exhortation à la philosophie; les *Académiques*, dans lesquelles la question de la certitude est discutée entre les partisans de la nouvelle académie et leurs adversaires; le *de Finibus bonorum et malorum*, qui est consacré à la discussion des théories sur le souverain bien; les *Tusculanes*, recueil de plusieurs dissertations de psychologie et de morale sur l'existence et l'immortalité de l'âme, sur la nature des passions et le moyen d'y remédier, sur l'alliance du bonheur et de la vertu; le *de Natura Deorum*, le *de Divinatione* et le *de Fato*, où se trouvent débattus l'existence et la providence des dieux, les signes vrais ou faux par lesquels ils découvrent aux hommes les choses cachées, et la conciliation du destin et de la liberté humaine; le *de Officiis*, ou traité des *Devoirs*; en un mot, ses plus importants ouvrages, sous le rapport philosophique, ont tous été rédigés durant la dernière période de sa vie, à laquelle appartiennent aussi le *de Senectute*, le *de Amicitia* et le livre de la *Consolation*.

Les écrits qui viennent d'être mentionnés sont tous parvenus jusqu'à nous, excepté l'*Hortensius*, pour lequel nous sommes réduits à un petit nombre de fragments conservés par saint Augustin, et le traité de la *Consolation*, dont il reste seulement quelques lignes. Mais parmi les autres ouvrages, plusieurs sont aujourd'hui incomplets ou présentent des lacunes considérables, comme les *Académiques*, le *de Fato*, le *de Legibus*, et surtout le *de Republica*, monument remarquable, que les curieuses découvertes de M. Angelo Mai n'ont pu reconstruire en entier.

La forme sous laquelle Cicéron présente les discussions qui remplissent ses écrits est celle d'un entretien entre plusieurs Romains distingués. Il ne déroge complètement à cet usage et ne parle en son propre nom que dans le *de Officiis*, le plus dogmatique de ses traités; partout ailleurs, il nous met en présence de plusieurs personnages, qui prennent successi-

vement la parole pour exposer une partie plus ou moins considérable d'un système important, ou pour soumettre à une critique régulière la doctrine développée par un précédent interlocuteur. Le dialogue de Cicéron, généralement peu coupé, n'a pas la piquante ironie de celui de Platon, où Socrate fait tomber ses faibles adversaires en de continuelles contradictions. L'orateur romain semble s'être proposé de reproduire dans la forme de ses ouvrages les débats graves et mesurés de la tribune politique ou du barreau, plutôt que les allures vives et soudaines d'une conversation spirituelle et savante.

Quant au fond des traités, il est presque complètement emprunté aux écoles grecques des siècles antérieurs, et la part d'invention qui revient à Cicéron se borne à l'éclaircissement de quelques questions secondaires de morale. Quelles sont au moins, entre les opinions qu'il expose, celles qui obtiennent sa préférence? C'est ce qu'on ne parvient pas toujours à déterminer facilement. Cette difficulté s'explique par le caractère de Cicéron, par l'histoire de sa vie, enfin par l'esprit de la secte à laquelle il fait profession d'appartenir. Doué dès sa jeunesse de plus de vivacité dans l'imagination que de fermeté dans le jugement, Cicéron développa dans les exercices qui forment l'orateur ces qualités et ces défauts naturels, que les événements contemporains, bien plus propres à ébranler l'esprit qu'à le rassurer, vinrent encore fortifier. Ce fut sous l'influence de ces dispositions et de ces circonstances, qu'il s'attacha à la nouvelle Académie. La prétention avouée du chef de cette école était le scepticisme; mais Carnéade, dont Cicéron se rapprocha plus que d'Arcésilas, y avait joint un probabilisme appliqué surtout aux opinions qui sont du ressort de la morale. Enfin, Philon et Antiochus, les maîtres de sa jeunesse, quoiqu'ils maintinssent en apparence le scepticisme de leurs devanciers, l'avaient remplacé en effet par une tentative de conciliation entre les opinions contradictoires. Le premier, pour réhabiliter Platon, confondait les deux Académies en une seule; et le second, allant plus loin encore, s'efforçait de démontrer l'accord du péripatétisme et même du stoïcisme avec la doctrine académique.

Cicéron adopta tout à la fois l'esprit sceptique des fondateurs de la nouvelle Académie et le syncrétisme de ses derniers représentants. Les professions de scepticisme se rencontrent souvent sous sa plume et viennent tout à coup attrister le lecteur au milieu même des traités où le ton et les convictions de l'auteur paraissent le plus fermes. C'est l'effet que produit la préface du deuxième livre du *de Officiis*, et plus encore le dernier chapitre de l'*Orateur*, beau traité de rhétorique où la philosophie occupe une assez large place. Hâtons-nous de le dire: après ces déclarations, qui assurent sa tranquillité et protègent, quelles qu'elles puissent être, ses opinions et ses paroles, Cicéron se prête volontiers à reconnaître pour vraisemblables les sentiments des différents philosophes qui ont montré le plus d'élevation dans leurs doctrines. En les modifiant et les combinant à sa manière, il s'en forme une doctrine personnelle, qu'avec un peu d'étude on parvient à démêler et à suivre dans ses nombreux écrits. Pour en indiquer seulement ici les points principaux, constatons que Cicéron croit avec Socrate à l'existence des dieux et à leur providence, manifestée surtout par l'ordre de l'univers; qu'à l'exemple des mêmes maîtres, il admet une loi morale, qui n'est autre chose que la raison éternelle et la volonté immuable de Dieu; que, sans compromettre la suprématie de l'honnête à l'égard de l'utile, il proclame leur alliance néces-

saire; qu'il tient l'âme pour incorporelle et divine, inclinant toutefois à en expliquer la nature par l'entéléchie d'Aristote; qui maintenant, aux dépens même de la prescience et de la providence de Dieu, la liberté humaine sacrifiée par les stoïciens; qu'enfin il revendique pour l'âme, avec Platon, et au risque, dit-il, de se tromper avec lui, une autre vie après la mort, heureuse ou malheureuse, selon notre conduite ici-bas.

Toutefois, ces opinions qui ne sont pas même énoncées dans ses ouvrages avec la fermeté d'un esprit convaincu, lui appartiennent à peu de titres. Ce n'est donc pas là qu'est son principal mérite comme philosophe, ou, si l'on veut, son droit évident à occuper une place importante dans l'histoire de la philosophie.

Pour le juger avec équité, il faut considérer le but qu'il s'est principalement proposé dans ses travaux philosophiques. Ça été d'initier les Romains par des écrits composés dans leur propre langue, à la connaissance des systèmes de la Grèce. Il voulait qu'ils n'eussent rien à envier sous ce rapport à ce peuple, soumis par leurs armes, et auquel déjà ils disputaient avec succès les palmes de l'éloquence. En dirigeant ses efforts vers cette fin, Cicéron a façonné la langue latine à l'expression des idées philosophiques, et l'a enrichie d'un assez grand nombre de mots techniques qui ont passé, en partie, dans nos idiomes modernes. Et ce ne sont pas ses concitoyens seuls qui ont profité de ces expositions étendues renfermées dans ses *Dialogues*: l'histoire de la philosophie y a recueilli de précieuses indications, et des citations textuelles de philosophes dont on a perdu les ouvrages. C'est à Cicéron, par exemple, que nous devons de connaître, autrement que par leurs noms, plusieurs disciples distingués des écoles grecques, particulièrement de l'école stoïcienne. L'exactitude de ses renseignements, puisés aux sources mêmes, est, en général, irréprochable. Elle ne laisse à désirer que dans un petit nombre de passages, où Cicéron n'a pas bien compris les idées qu'il exprimait; où par respect pour la marche du dialogue, il a fait parler le défenseur d'un système avec les préjugés habituels de sa secte; où enfin il a prêté à son auteur, comme on lui reproche de l'avoir fait pour Epicure, les conséquences que renfermait sa doctrine.

Dans la critique des opinions qu'il expose, Cicéron se borne encore le plus souvent à réunir et à présenter sous une nouvelle forme les arguments que les différentes écoles s'adressaient l'une à l'autre, et il se met peu en peine de les apprécier. Il semble pourtant s'être plus spécialement proposé la réfutation de l'épicurisme, dont les principes choquaient tous les sentiments élevés de son âme et que plusieurs publications récentes, parmi lesquelles il faut sans doute compter le poème de Lucrèce, avaient signifié aux préférences de ses contemporains. On peut même penser que l'espoir de contre-balancer l'influence de ce système par celle des systèmes opposés, ne fut pas étranger à son projet d'exposer complètement les diverses doctrines philosophiques.

Cicéron n'a pas eu de disciples: le peu d'originalité et de fermeté de ses opinions ne le comportait pas; mais ses traités de philosophie, comme ses discours oratoires, ont excité l'attention et le plus souvent obtenu l'estime de la postérité. Les Pères de l'Église latine, Lactance et saint Jérôme, saint Ambroise et saint Augustin, l'ont tour à tour loué et blâmé, imité et combattu. A la renaissance des lettres, l'engouement dont la plupart des savants ont été pris pour le style cicéronien, a produit, entre autres résul-

tats, une étude assez sérieuse des monuments de la philosophie. Cette étude, introduction agréable et facile à des travaux approfondis sur les philosophes de l'antiquité, n'a pas discontinué jusqu'à nos jours, grâce à la faveur dont jouit l'histoire de la philosophie depuis Brucker. Elle a donné lieu, particulièrement en Allemagne, à un grand nombre de dissertations spéciales, que nous allons signaler.

Consultez pour la connaissance des traités de Cicéron, toutes les éditions de ses œuvres complètes, et surtout celles de M. J.-V. Le Clerc, avec traduction française, 30 vol. in-8, Paris, 1821-1825, et 37 vol. in-18, 1823 et suiv. — Quelques éditeurs ont aussi publié à part les *Opera philosophica*; nous citerons, parce qu'elles sont accompagnées de commentaires, l'édition de Halle, 6 vol. in-8, 1804 à 1818, par MM. Rath et Schütz, qui y ont joint les notes de Davies; et celle de Gœrenz, 3 vol. in-8, Leipzig, 1809-1813, qui malheureusement est inachevée. Nous ne pouvons mentionner les innombrables éditions ou traductions des différents traités de Cicéron. Nous croyons néanmoins devoir faire une exception à l'égard de la traduction allemande et du commentaire philosophique que Garve a donné du *de Officiis*.

Pour l'exposition et l'appréciation des opinions de Cicéron, ainsi que des services qu'il a rendus à la philosophie, voyez le livre XII^e de *l'Histoire de Cicéron* de Conyer Middleton, traduite de l'anglais par l'abbé Prévost, 4 vol. in-12, Paris, 1743; et les grands ouvrages d'histoire de la philosophie. Recorez, en outre, aux monographies suivantes: Hülsemann, *de Indole philosophica M. T. Ciceronis ex ingenio ipsius et aliis rationibus æstimanda*, in-4, Lunebourg, 1799; — Gautier de Sibert, *Examen de la philosophie de Cicéron*; trois dissertations lues par l'auteur à l'Académie des inscriptions de 1735 à 1778, et insérées dans les *Mémoires* de cette société, t. XLI et XLIII. La table générale mentionne cinq mémoires; mais les volumes qui devaient contenir les deux derniers n'ont pas été publiés; — Meiners, *Oratio de philosophia Ciceronis, ejusque in universam philosophiam meritis*, dans ses *Vermischte philosophischen Schriften*, t. 1; — Briegleb, *Programma de philosophia Ciceronis*, in-4, Cobourg, 1684; et de *Cicerone cum Epicuro disputante*, in-4, ib., 1799; — Waldin, *Oratio de philosophia Ciceronis platonica*, in-4, Iéna, 1753; — Fremling, *Philosophia Ciceronis*, in-4, Lond., 1795; — Herbart, *Dissertation sur la philosophie de Cicéron* dans les *Königsb. archiv.*, n^o 1 (all.); — Kuchner, *M. T. Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita*, in-8, Hambourg, 1825; — Adami Bursii *Logica Ciceronis stoica*, in-4, Zamosc., 1604; — Nahmmerer *Theologia Ciceronis; accedit ontologie Ciceronis specimen*, in-8, Frakenberg, 1767; — Petri van Weselen Scholten *Dissertatio de philosophia Ciceroniana loco qui est de Deo*, in-4, Amst., 1783; — *Essai pour terminer le débat entre Middleton et Ernesti sur le caractère philosophique du traité de Natura Deorum, en cinq dissertations*, Altona et Leipzig (all. par Franck); — Wunderlich, *Cicero de anima platonizans*, in-4, Viteb., 1714; — Ant. Bucheri *Ethica Ciceroniana*, in-8, Hambourg, 1610; — Jasonis de Nores *Brevis et distincta institutio in Ciceronis philosophiam de vita et moribus*, Passau, 1597; — M. T. Ciceronis *historia philosophia antiquæ; ex illius scriptis edidit Gedike*, in-8, Berlin, 1782. Cet ouvrage, simple recueil de passages de Cicéron accompagnés de quelques notes, a été longtemps suivi comme manuel classique d'histoire de la

philosophie ancienne dans les gymnases de la Prusse, et a eu plusieurs éditions; — *Pensées de Cicéron*, par l'abbé d'Olivet, in-12, Paris, 1744, souvent réimprimées; — *Chrestomathie cicéronienne* de Gesner; — *Extraits philosophiques de Cicéron*, précédés d'une notice sur sa vie et sur ses ouvrages, in-12, Paris, 1842; — *Le Geay, M. T. Cicero, philosophie historique*, 1845, in-8, Parisii. On peut consulter encore *Cicéron et ses amis*, par M. G. Boissier, Paris, 1865, in-8.

L. D. L.

CLARKE (Samuel) est né en 1675 à Norwich, et mort en 1729. De sa vie et de ses travaux, une part revient à la religion, une autre, qui n'est ni la moins étendue ni la moins honorable, à la philosophie.

Le rôle de Clarke, comme philosophe, a été de défendre, contre les extravagances systématiques de tout genre, les grandes vérités naturelles de l'ordre moral et religieux. Sa vie s'est consumée à combattre toute violation flagrante du bon sens, toute dégradation de la dignité morale de l'homme. Il n'a rien fondé de bien grand; mais il a plaidé toutes les bonnes causes contre tous les mauvais systèmes, celle de Dieu et de ses perfections contre l'athéisme de Hobbes et le panthéisme de Spinoza, celle de la spiritualité et de l'immortalité des âmes contre Locke et Dodwell, celle du libre arbitre contre Collins, celle du désintéressement contre les moralistes formés à l'école de Locke. La philosophie de son pays lui a fourni, comme on voit, ses principaux adversaires et presque toutes les occasions de ses combats; c'est qu'en effet l'Angleterre a été depuis Bacon, et elle était surtout devenue, avec Locke, comme la patrie de l'empirisme; cette philosophie y est née au xvii^e siècle; elle y a porté, en s'y développant régulièrement, toutes ses tristes conséquences. Clarke est du petit nombre des hommes généreux qui ont protesté contre la philosophie régnante; il apportait à cette tâche, avec un cœur noble et un esprit droit, une éducation toute cartésienne, puisée à l'Université de Cambridge, et dont l'influence, plus forte qu'il ne le croyait lui-même, le soutenait dans ses résistances. Cependant il n'a positivement embrassé aucune école, comme il n'en a fondé aucune; il faisait servir la physique de Newton, son maître d'adoption, à corriger celle de Rohault; il livrait d'aussi rudes attaques à Spinoza qu'à Hobbes, aux excès du rationalisme qu'aux extravagances de l'empirisme, toujours fermement attaché au sens commun au milieu des aberrations de l'esprit de système, adversaire né de toutes les folies honteuses ou funestes, de quelque part qu'elles vinssent ou de quelque grand nom qu'elles fussent appuyées.

La théodicée de Clarke est, au fond, celle du rationalisme, mais d'un rationalisme tempérant. Il ne proscriit pas absolument la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu; il la trouve à tout le moins morale et raisonnable, mais métaphysiquement insuffisante; elle n'établit pas les attributs essentiels de Dieu : ni l'éternité, ni l'immensité, ni l'infinitude, ni la toute-puissance, ni l'unité divines ne peuvent rigoureusement résulter de l'expérience et des faits. La vraie preuve, c'est la preuve métaphysique, c'est l'argument *a priori* qui se tire de la nécessité. « L'existence de la cause première est nécessaire, nécessaire, dis-je, absolument et en elle-même. Cette nécessité, par conséquent, est *a priori* et dans l'ordre de nature, le fondement et la raison de son existence. »

« L'idée d'un être qui existe nécessairement s'empare de nos esprits, malgré que nous en

ayons, et lors même que nous nous efforçons de supposer qu'il n'y a point d'être qui existe de cette manière... Et si on demande quelle espèce d'idée c'est que celle d'un être dont on ne saurait nier l'existence sans tomber dans une manifeste contradiction, je réponds que c'est la première et la plus simple de toutes nos idées, une idée qu'il ne nous est pas possible d'arracher de notre âme, et à laquelle nous ne saurions renoncer sans renoncer tout à fait à la faculté de penser. » Telle est la preuve principale dont on peut lire le développement dans le *Traité de l'existence de Dieu*; Clarke y démontre les propositions suivantes, exprimées et enchaînées en manière de théorèmes; 1^o Quelque chose a existé de toute éternité, puisque quelque chose existe aujourd'hui; 2^o Un être indépendant et immuable a existé de toute éternité; car, le monde étant un assemblage de choses contingentes, qui n'a pas en soi la raison de son existence, il faut que cette raison se trouve ailleurs, dans un être distingué de l'ensemble des choses produites, par conséquent indépendant, par conséquent immuable; 3^o Cet être indépendant et immuable qui a existé de toute éternité, existe aussi par lui-même; car il ne peut être sorti du néant, et il n'a été produit par aucune cause externe.

Cette argumentation de Clarke, avec l'exposition, qui la complète, de la toute-puissance, de la sagesse parfaite et de la justice de Dieu, est peut-être ce qu'il y a de meilleur dans son livre; ce n'est pas assurément ce qui en est le plus original et le plus nouveau. Dans le courant du même écrit, on rencontre un autre argument, d'abord ajouté aux premiers, comme pour en fortifier l'effet, et, en quelque sorte, insinué dans la discussion principale; plus tard dégagé sous une forme plus précise, articulé avec plus de force, proposé comme indépendant de tout le reste, et qui est devenu enfin, l'attaque et la résistance aidant, l'opinion la plus chère à Clarke, son titre philosophique, la doctrine à laquelle son nom demeure attaché, et par laquelle il est surtout connu dans l'histoire. C'est l'argument célèbre qui conclut Dieu des idées de temps et d'espace. Clarke l'avait emprunté aux idées de son maître Newton; il l'a défendu avec opiniâtreté contre Leibniz. On peut, en prenant ses dernières expressions, l'exposer à peu près ainsi : Nous concevons un espace sans bornes, ainsi qu'une durée sans commencement ni fin. Or ni la durée ni l'espace ne sont des substances, mais bien des propriétés, des attributs; et toute propriété est la propriété de quelque chose; tout attribut appartient à un sujet. Il y a donc un être réel, nécessaire, infini, dont l'espace et le temps, nécessaires et infinis, sont les propriétés, qui est le *substratum* ou le fondement de la durée et de l'espace. Cet être est Dieu.

Telle est la doctrine qui a suscité à Clarke son plus redoutable adversaire, Leibniz. Celui-ci, armé d'une dialectique impitoyable, retire à l'espace et au temps, avec la qualité d'êtres réels et distincts, indépendants des événements et du monde, le rang d'attributs de Dieu.

D'abord, ni l'espace ni la durée ne sont une propriété de Dieu. L'espace a des parties, et Dieu est un; son unité est l'unité parfaite, absolue, qui exclut non-seulement la division actuelle, mais la division possible et mentale. Il ne sert donc de rien de répondre, comme le fait Clarke, que l'espace infini n'est pas véritablement divisible; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'est pas divisé; c'est que ses parties ne sont point séparables et ne sauraient être éloignées les unes des autres par dissection. Mais, séparables ou non, l'espace a des parties que l'on

peut assigner, soit par le moyen des corps qui s'y trouvent, soit par les lignes ou les surfaces qu'on y peut mener. Prétendre que l'espace infini est sans parties, c'est prétendre que les espaces finis ne le composent point, et que l'espace infini pourrait subsister, quand tous les espaces finis seraient réduits à rien. Voilà donc une étrange imagination que de dire que l'espace est une propriété de Dieu, c'est-à-dire qu'il entre dans l'essence de Dieu. L'espace a des parties, donc il y aurait des parties dans l'essence de Dieu : *Spectatum admitti...* ! De plus, les espaces sont tantôt vides, tantôt remplis ; donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt vides, tantôt remplies, et, par conséquent, sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissant l'espace, rempliraient une partie de l'essence de Dieu, et y seraient commensurés ; et dans la supposition du vide, une partie de l'essence ressemblera fort au dieu stoïcien, qui était l'univers tout entier, considéré comme un animal divin. Et encore, l'immensité de Dieu fait que Dieu est dans tous les espaces. Mais si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu ou qu'il est sa propriété ? on a bien ouï dire que la propriété soit dans le sujet ; mais on n'a jamais ouï dire que le sujet soit dans sa propriété. Les mêmes choses peuvent être alléguées, et à plus forte raison, contre la durée, propriété de Dieu : car non-seulement la durée est multiple, mais elle est de plus successive et, par conséquent, incompatible avec l'immutabilité divine : tout ce qui existe du temps et de la durée, étant successif, périt continuellement ; du temps n'existent jamais que des instants, et l'instant n'est pas même une partie du temps.

En second lieu, l'espace et la durée ne sont point des êtres réels, hors de Dieu ; car, si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le saurait détruire, ni même changer en rien. Il est non-seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie. Il y aura donc une infinité de choses éternelles, hors de Dieu. Et puis, cette doctrine fait de l'espace la place de Dieu ; en sorte que voilà une chose coéternelle à Dieu et indépendante de lui, et même de laquelle il dépendrait, s'il a besoin de place. Il aura de même besoin du temps, s'il est dans le temps. D'ailleurs, on dit que l'espace est une propriété ; il vient d'être prouvé qu'il ne pouvait être la propriété de Dieu ; de quelle substance sera-t-il donc l'attribut, quand il y aura un vide borné entre deux corps ? Vide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu.

L'espace n'est donc ni une propriété de Dieu, ni un être réel hors de Dieu ; il ne peut pas être davantage une propriété des corps, puisque le même espace étant successivement occupé par plusieurs corps différents, ce serait une affection qui passerait de sujet en sujet, en sorte que les sujets quitteraient leurs accidents comme un habit, afin que d'autres s'en puissent revêtir.

Clarke s'est débattu courageusement, et sans jamais céder, contre cette argumentation pressante. Il soutient l'indivisibilité absolue de l'espace, par laquelle sa nature reste compatible avec l'unité de Dieu. Fini ou infini, l'espace est indivisible, même par la pensée ; car on ne peut s'imaginer que ses parties se séparent l'une de l'autre, sans s'imaginer qu'elles sortent, pour ainsi dire, hors d'elles-mêmes. C'est d'ailleurs une contradiction dans les termes, que de supposer qu'il soit divisé ; car il faudrait qu'il y eût

un espace entre les parties que l'on supposerait divisées, ce qui est supposer que l'espace est divisé et non divisé en même temps. L'espace n'a pas de parties, dans le vrai sens du mot : *parties*, c'est choses séparables, composées, désunies, indépendantes les unes des autres, et capables de mouvement ; les prétendues parties de l'espace, improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles et inséparables les unes des autres. On convient aisément que l'espace n'est pas une substance, un être éternel et infini, mais une propriété, ou une suite de l'existence d'un être infini et éternel. L'espace infini est l'immensité ; mais l'immensité n'est pas Dieu, donc l'espace infini n'est pas Dieu. L'espace déstitué de corps est une propriété d'une substance immatérielle. L'espace n'est pas renfermé entre les corps ; mais les corps, étant dans l'espace immense, sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions. Vide, il n'est pas un attribut sans sujet ; car alors, on ne dit pas qu'il n'y ait rien dans l'espace, mais qu'il n'y a pas de corps. Il reste l'attribut de l'être nécessaire, nécessaire lui-même, comme son sujet. L'espace est immense, immuable et éternel ; et l'on doit en dire autant de la durée ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu ; ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence. Dieu n'existe donc point dans l'espace, ni dans le temps ; mais son existence est la cause de l'espace et du temps. Enfin, l'espace n'est pas une affection d'un ou de plusieurs corps, ou d'aucun être borné, et il ne passe point d'un sujet à un autre ; mais il est toujours, et sans variation, l'immensité d'un être immense, qui ne cesse jamais d'être le même.

On voit que Clarke reproduit sa théorie sous diverses formes, plutôt qu'il ne lève les difficultés.

Il a été plus heureux dans son plaidoyer pour l'immortalité de l'âme et pour la liberté humaine : là, il se rencontre souvent avec Leibniz dans la réfutation de l'objection qui se tire de la prescience divine, et il réfute beaucoup mieux que ce dernier la prétendue influence des motifs, montrant clairement, non-seulement la vérité du libre arbitre, mais encore sa *nécessité*, et ce que l'être humain y gagne en dignité. Sa morale est une apologie du désintéressement posé comme un fait et prescrit comme un devoir ; Clarke en pousse avec raison la défense jusqu'à dire que la loi morale serait également sacrée, également inviolable, alors même qu'il n'y aurait, pour les mauvaises et les bonnes actions, ni peines ni récompenses, ou présentes ou futures. C'est un honneur à lui d'avoir, comme Platon dans l'*Euthyphron*, et aussi comme Cudworth, marqué la justice de ce caractère d'immutabilité absolue, par lequel elle est indépendante même du décret de Dieu, auquel elle est coprésistante, puisqu'elle le régle, étant la nature même et l'essence de Dieu, non pas une décision purement arbitraire de sa volonté, et de lui à nous ; une loi qu'il nous propose de suivre comme il la suit lui-même, non pas un ordre sans raison émané de sa toute-puissance. Mais, après cela, Clarke se fourvoie quand à cette simple exposition des caractères de la justice, et à cette belle défense de la sainteté du devoir, il veut joindre une définition du bien : tentative déjà faite, souvent renouvelée depuis, et, si nous ne nous trompons, toujours impuisante. Selon Clarke, la notion du bien moral se résout dans l'idée des rapports réels et immuables qui existent entre les choses, en vertu de leur nature : conforme à ces rapports, la conduite humaine est bonne ; mauvaise, si elle y est con-

traire. On a déjà bien fait voir que cette définition est trop étendue : en effet, il y a des rapports très-réels et très-permanents des choses, auxquels il est indifférent de conformer ou non sa conduite ; il y en a auxquels il serait coupable de l'accommoder. Il faut donc faire un choix de ces relations, et lesquelles choisir ? apparemment les relations morales. C'est-à-dire que les relations morales sont et resteront toujours des relations d'un ordre spécial, *sui generis*, irréductibles à toute autre. On les désigne par leurs caractères ; on les compte ; la conscience les reconnaît entre toutes à l'obligation qu'elles entraînent ; mais on ne peut les définir. Donc la définition de Clarke, prise en son entier, est trop vaste et devient fautive dans l'application ; réduite à ses justes limites, elle n'est plus qu'un cercle, une frivole tautologie ; elle revient, en effet, à ceci : le bien moral est la conformité de notre conduite avec les relations morales, qui sont immuables ; c'est bien là définir *idem per idem*.

Les deux principaux écrits philosophiques de S. Clarke sont la *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, pour servir de réponse à Hobbes, à Spinoza et à leurs sectateurs* ; et le *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle*. Il faut y joindre un choix de ses lettres, et surtout une lettre très-longue sur l'immortalité de l'âme. Les deux premiers écrits ont été fort bien traduits en français par Ricottier, 2 vol. in-18, Amst., 1744. Il en existe une édition précédée d'une introduction par M. A. Jacques, Paris, 1843, in-12, sous ce titre : *Œuvres philosophiques de S. Clarke*. Voy. un mémoire de M. Dameron sur Clarke dans le tome XIV du compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques. AM. J.

CLASSIFICATION. Division par genres et par espèces.

Parmi les divisions que l'esprit peut établir dans les objets de ses pensées, il n'en est pas de plus importantes que celles qui ont reçu le nom de classification, et qui consistent à disposer les choses par genres et par espèces.

Telle est l'inépuisable fécondité de la nature, que l'homme aurait promptement succombé à la tâche d'en étudier les innombrables productions, s'il n'avait su les coordonner. Mais, doué comme il l'est de la faculté de comparer et d'abstraire, il ne tarde point à s'apercevoir que, partout, à côté des différences, il y a entre les êtres de profondes analogies, dont l'induction le porte à admettre la généralité et la constance. Il se trouve ainsi amené à embrasser, sous une appellation commune, les choses entre lesquelles il découvre des rapports : les individus semblables sont réunis pour former une espèce ; les espèces, un genre ; les genres, une famille ou un ordre ; les familles, une classe. Ce travail achevé, voici quels résultats il produit : 1° parmi l'infinité variée des objets, l'esprit peut distinguer, sans confusion et sans peine, ceux qu'il a intérêt de connaître ; 2° dès qu'il sait le rang qu'une chose occupe, il en sait les caractères généraux indiqués par le seul nom de l'espèce à laquelle cette classe appartient ; 3° la transmission des vérités scientifiques se trouve ramenée à ses règles fondamentales, qu'il est aussi aisé de comprendre que d'exposer. La clarté pénètre donc avec l'ordre dans nos connaissances : le jugement et la mémoire sont merveilleusement soulagés, et la science est mise à la portée d'un plus grand nombre d'esprits.

Mais ces avantages ne sont pas les seuls que présentent les classifications. S'il est vrai, comme on n'en saurait douter, que ce monde est l'œuvre d'une cause intelligente, il a été créé avec poids,

nombre et mesure ; il y règne un ordre caché qui en lie toutes les parties, et la variété des détails n'y détruit pas l'uniformité du plan. Or ce plan ne peut consister que dans les lois qui gouvernent les phénomènes, ou dans les relations générales qui unissent les êtres particuliers. Au-dessus des classes qui dépendent des conceptions de l'homme et qui changent avec elles, la nature renferme donc un système permanent de genres et d'espèces, où chaque être a sa place invariablement fixée. Lorsque le savant détermine un de ces genres établis par la sagesse divine, il aperçoit une face de l'ordre universel. Peut-être sa découverte résume-t-elle utilement pour la mémoire un certain nombre d'idées éparées ; mais ce n'en est que le côté le moins important. Elle vaut bien plus qu'une simple méthode propre à aider le travail de l'esprit ; car elle nous associe aux vues de la Providence, et, si elle comprenait tous les genres et toutes les espèces, le plan de la création se déroulerait à nos regards.

Les classifications peuvent donc être envisagées sous deux points de vue : soit comme un procédé commode, mais arbitraire et artificiel, qui nous permet de coordonner, d'éclaircir et de communiquer aux autres nos connaissances ; soit comme l'expression des rapports essentiels et invariables des choses. La condition générale qu'elles doivent remplir, dans les deux cas, est de tout comprendre et de ne rien supposer. Serait-ce classer avec méthode les phénomènes psychologiques que de les partager en faits sensibles et en faits volontaires, et d'omettre les faits intellectuels, ou bien, à l'intelligence, à la volonté et à la sensibilité, de joindre telle ou telle de ces puissances supérieures et mystérieuses, que les écrivains mystiques attribuent si facilement à l'âme humaine ? Le premier précepte de la méthode expérimentale est de se montrer fidèle aux indications de la nature, c'est-à-dire de repousser les hypothèses que son témoignage ne confirme pas, et d'accueillir toutes les vérités qu'elle découvre : hors de là, il ne reste à l'esprit d'autre alternative que l'erreur ou l'ignorance.

Mais les classifications naturelles sont soumises à d'autres règles plus sévères, que les classifications artificielles ne comportent pas. Chaque point de vue ou propriété des objets peut servir à les classer, quand on ne cherche que les avantages de l'ordre. Je puis, par exemple, classer les végétaux d'après la grosseur de la tige, la dimension des feuilles, la couleur et la forme de la corolle, le nombre des étamines, leur insertion autour du pistil, etc. ; les pierres, d'après leur composition chimique, leur contexture moléculaire, leur densité ; les animaux, d'après la conformation des organes de nutrition, de reproduction, de locomotion, de sentiment, etc. ; et ce qui prouve qu'en effet tous ces caractères offrent les éléments d'une division commode, c'est qu'ils ont tour à tour été employés dans plusieurs systèmes de botanique, de minéralogie et de zoologie. Mais les classifications dites naturelles ne nous laissent pas le choix entre plusieurs points de vue ; il n'y en a alors qu'un seul qui soit légitime, parce qu'il n'y en a qu'un seul qui soit vrai, et, pour le découvrir, il faut préalablement évaluer, avec le concours de l'expérience et du raisonnement, l'importance relative des diverses parties des objets. Tel est le principe de la subordination des caractères, que M. de Jussieu a le premier dégagé, et qui, généralisé par M. Cuvier, a renouvelé la face des sciences naturelles. Ce principe s'étend à toutes les branches des connaissances humaines où il se trouve des êtres à décrire et à classer, et il y sépare les méthodes

véritables de celles qui n'ont que la valeur d'un procédé mnémonique.

La nature offre d'abondants matériaux à la classification; mais l'homme peut aussi chercher à coordonner les produits de son activité propre, les sciences et les arts. Le plus ancien essai en ce genre est dû à Aristote, qui partageait les sciences philosophiques en sciences spéculatives, pratiques et poétiques, et chacune de ces branches en groupes secondaires, d'après les trois modes possibles du développement intellectuel, penser, agir, produire. Un système de classification plus connu est celui que le chancelier Bacon a développé dans son ouvrage de la *Dignité et de l'Accroissement des sciences*, et qui repose sur la distinction des facultés de l'esprit, à savoir la mémoire, d'où l'histoire; la raison, d'où la philosophie; l'imagination, d'où la poésie et les arts. D'Alembert l'a reproduit, avec de légers changements, dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. D'autres classifications, dont quelques-unes remontent au moyen âge, sont fondées sur la division préalable des objets de la pensée, et peut-être ce point de vue est-il le meilleur; car, tous les pouvoirs de l'esprit concourant dans chaque espèce de sciences et d'arts, on ne peut partager les connaissances d'après les facultés du sujet qui connaît, à moins d'un abus de l'abstraction qui engendre beaucoup d'erreurs. Le dernier travail sérieux qui ait été entrepris pour classer les produits de l'esprit humain, est l'ouvrage publié par M. Ampère, sous le titre d'*Essai sur la philosophie des sciences, ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines*. La première partie a paru en 1834, et la seconde en 1838, après la mort de l'auteur. Voy. Bacon, *Novum organum*, liv. I, ch. II; Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. III, ch. II, § 6.

C. J.

CLAUBERG est né à Solingen, dans le duché de Berg, en 1622. Après avoir voyagé en France et en Angleterre, il vint à Leyde, où Jean Ray l'initia à la philosophie de Descartes. Clauberger est un des premiers qui aient enseigné en Allemagne la philosophie nouvelle. Il travailla à la propager par son enseignement dans la chaire de philosophie de Duisbourg et par ses ouvrages. Il mourut en 1665.

Clauberger, dans ses divers ouvrages, a exposé toutes les parties de la philosophie cartésienne avec une clarté et une méthode qu'admirait Leibniz. Il a écrit une paraphrase des *Méditations* de Descartes, dans laquelle le texte est commenté avec une fidélité et une exactitude qui rappellent les anciennes gloses des philosophes scolastiques sur l'*Organon* d'Aristote. Mais Clauberger ne se borne pas toujours au rôle de commentateur exact de la pensée du maître, et, dans quelques-uns de ses ouvrages, il a développé des conséquences contenues en germe dans les principes de la *Métaphysique* de Descartes. De *conjunctione animæ et corporis humani scriptum, et Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri*, tels sont les titres des deux ouvrages dans lesquels Clauberger a donné un développement original aux principes de Descartes. Voici de quelle manière, dans le premier ouvrage, Clauberger résout la question de l'union de l'âme et du corps. Comment l'âme, qui ne se meut pas, pourrait-elle mouvoir le corps? comment le corps, qui ne pense pas, pourrait-il faire penser l'âme? L'âme n'est et ne peut être que la cause morale des mouvements du corps, c'est-à-dire l'occasion à propos de laquelle Dieu meut le corps; de son côté, le corps ne saurait agir directement sur l'âme, et ses mouvements ne sont que les causes *procatar-*

tiques des idées qui s'éveillent dans l'âme, parce qu'elles y sont contenues. Il est facile de voir le rapport de ces idées de Clauberger avec la théorie des causes occasionnelles de Malebranche. Au fond, les deux théories sont parfaitement semblables, et Clauberger a sur ce point devancé Malebranche.

Sur la question des rapports de Dieu avec les créatures, Clauberger est encore plus original que sur la question de l'union de l'âme et du corps. Il pousse à l'extrême cette opinion de Descartes, que conserver et créer sont une seule et même chose. Comme nous-mêmes et tous les autres êtres nous n'existons qu'à la condition d'être continuellement créés, il en résulte, selon Clauberger, que nous et toutes les choses qui sont dans le monde nous ne sommes que des actes, des opérations de Dieu; nous ne sommes à l'égard de Dieu que ce que sont nos pensées à l'égard de notre esprit; nous sommes moins encore, car souvent il arrive que notre esprit est impuissant à chasser certaines pensées importunes qui se présentent sans cesse à lui malgré lui, tandis que Dieu est tellement le maître de ses créatures, qu'aucune ne peut résister à sa volonté. Toutes sont à son égard dans une si étroite dépendance, qu'il suffit qu'un seul instant il détourne d'elles sa pensée, pour qu'aussitôt elles rentrent dans le néant. Je cite ce passage significatif d'un disciple immédiat de Descartes, qui, tout en voulant suivre pas à pas la doctrine du maître, est entraîné par la logique en des conséquences qui bientôt vont engendrer le panthéisme de Spinoza, la vision en Dieu et les causes occasionnelles de Malebranche. « *Tantum igitur abest ut magnifice sentienti occasionem ullam habeamus, ut potius maximam habeamus e contrario judicandi nos erga Deum idem esse quod cogitationes nostræ sunt erga mentem nostram, et adhuc aliquid minus, quoniam dantur nonnulla quæ, nobis etiam invitis, menti se offerunt. Quæ causa fuit Themistocli ut artem potius oblivionis quam memoriæ sibi optaret. Sed Deus suarum creaturarum adeo dominus est, ut voluntati suæ resistere minime valeant et ab eo tam strictè dependere ut, si semel ab eis cogitationem suam averteret, statim in nihilum redirentur.* » (*Exercit. de cognit. Dei et nostri*, ex. 28.) Pour arriver au panthéisme, il n'a manqué à Clauberger qu'un peu plus de force de logique; il y touche sans s'en douter, sans s'apercevoir même qu'il ne s'est écarté en rien des principes de son maître. A la même époque, on retrouve plus ou moins la même tendance dans Geulinx, en Hollande, dans Sylvain Régis, en France: tant était glissante la pente logique qui entraînait les principes de Descartes aux systèmes de Malebranche et de Spinoza!

Outre les deux ouvrages que nous avons cités un peu plus haut, Clauberger a publié encore les écrits suivants: *Logica vetus et nova*, in-8, Duisbourg, 1656; — *Ontologia, de cognitione Dei et nostri* (dans le même volume); — *Initiatio philosophi, seu Dubitatio cartesiana*, in-12, Muhlberg, 1687. — Les Œuvres complètes, *Opera philosophica*, ont été publiées à Amsterdam en 1691, 2 vol. in-4. — Voy. sur Clauberger: *Essai sur l'histoire de la philosophie au XVII^e siècle*, par P. Damiron, Paris, 1846, 2 vol. in-8; *Histoire de la philosophie cartésienne*, par F. Bouillier, Paris, 1854 et 1868, 2 vol. in-8.

F. B.

CLÉANTHE, fils de Phánias, naquit à Assos, dans l'Asie Mineure, vers l'an 300 avant Jésus-Christ. Il se destina d'abord à la profession d'athlète, et s'exerça au pugilat. Puis, réduit, par une de ces révolutions si fréquentes alors dans

l'Asie Mineure, à la plus extrême indigence, il prit le chemin d'Athènes, où il arriva n'ayant pour toute ressource qu'une somme de quatre drachmes. Il fut obligé de pourvoir à sa subsistance en portant des fardeaux, en puisant de l'eau pour les jardiniers, et en consacrant à d'autres occupations non moins pénibles presque toutes ses nuits. Le jour était réservé à l'étude de la philosophie. Il s'était attaché d'abord au successeur de Diogène, à Cratès le Cynique; mais bientôt, dégoûté, comme tant d'autres, des exagérations de cette école, il se tourna vers le stoïcisme, que Zénon venait de fonder.

Son dénuement était tel, que, dans l'impossibilité où il se trouvait de se procurer les objets nécessaires pour écrire, il gravait sur des fragments de tuile et sur des os de bœuf ce qu'il voulait retenir des leçons auxquelles il assistait.

Après la mort de Zénon, Cléanthe fut placé, comme le plus digne de ses élèves, à la tête de l'école; mais il n'en continua pas moins, afin de n'être à charge à personne, de se livrer à ses simples travaux. « Quel homme, s'écrie Plutarque, qui, la nuit, tourne la meule et, de jour, écrit de sublimes traités sur les astres et sur les dieux ! » Il mourut vers l'an 220 ou 225 avant Jésus-Christ, après avoir compté au nombre de ses disciples un roi de Macédoine, Antigone Gonatas, et Chryssippe, la colonne du Portique, qui devint son successeur. Le sénat romain, pour honorer sa mémoire, lui éleva une statue dans Assos.

Cléanthe était stoïcien de fait comme de nom. Les railleries les plus mordantes, les injures les plus grossières ne le touchaient point. Quoique doué d'un beau génie, on affirme qu'il avait la conception lente et embarrassée au point de s'attirer quelquefois le nom injurieux d'âne. « Un âne, soit, répondait-il; mais le seul, après tout, qui puisse porter le bagage de Zénon. »

Cléanthe avait beaucoup écrit. La liste de ses ouvrages, que nous a transmise Diogène de Laërce, comprend quarante-neuf titres, dont voici les principaux : *Sur le temps*; — *Sur la physiologie de Zénon*; — *Exposition de la philosophie d'Héraclite*; — *Sur le poète*; — *Sur les discours*; — *Sur le plaisir*; — *Que la vertu est la même pour la femme et pour l'homme*; — *l'Art d'aimer*; — *l'Art de vivre*; — *Sur le devoir*; — *le Politique*; — *Sur la royauté*. De tous ces traités, il ne nous reste que de courts et rares fragments conservés par Cicéron, Sénèque, saint Clément d'Alexandrie, Stobée et quelques autres écrivains de l'antiquité.

Cléanthe s'était aussi exercé à la poésie; ce sont surtout ses vers que le temps a respectés, et Stobée a sauvé de l'oubli un fragment considérable de son *Hymne à Jupiter*.

Ce que nous savons de sa philosophie peut se ramener à ces trois chefs : *astronomie, théologie et morale*.

Dans son système astronomique, le soleil est un feu intelligent qui se nourrit des exhalaisons de la mer (Stobée, *Sur la nature du soleil*). Voilà pourquoi au solstice d'été ainsi qu'au solstice d'hiver, l'astre revient sur ses pas, ne voulant pas trop s'éloigner du lieu d'où lui vient sa nourriture (Cicéron, *de Natura Deorum*, lib. III, c. xiv). C'est dans le soleil que réside la puissance qui gouverne le monde (Stobée, *Sur le lever et le coucher des astres*). La terre est immobile; Aristarque, qui la faisait tourner autour du soleil et sur elle-même, fut juridiquement accusé d'impiété par Cléanthe, pour avoir violé le respect dû à Vesta et troublé son repos.

La théologie, que saint Clément d'Alexandrie appelle la vraie théologie, reconnaît un Dieu su-

prême, tout-puissant, éternel, qui gouverne la nature suivant une loi immuable. Tout ce qui vit, tout ce qui rampe sur cette terre pour y mourir, vient de lui. C'est à lui qu'il faut rapporter le bien qui se fait dans le monde; l'homme seul, l'homme pervers y jette des germes de désordre que l'intelligence infinie sait encore tourner au profit de l'ordre universel. Il est le Dieu que le sage adore et en l'honneur duquel il chante l'hymne sans fin (*Hymne à Jupiter*). Quant à la substance dans laquelle résident ces attributs divins, elle est pour Cléanthe tantôt le monde lui-même, tantôt l'âme qui meut ce grand corps; tantôt l'éther, ce fluide enflammé dans lequel naissent tous les êtres, tantôt enfin la raison (Cicéron, *de Natura Deorum*, lib. I, c. xiv). L'idée, d'ailleurs, que nous nous formons de la Divinité découle pour nous de ces quatre sources.

Le point fondamental de la morale de Cléanthe, c'est la théorie du souverain bien. Le souverain bien, selon lui, c'est la justice, l'ordre, le devoir (saint Clément d'Alexandrie, *Exhortation aux Gentils*). A la formule de Zénon, « Vivre selon la vertu, » Cléanthe substituait celle-ci : « Vivre conformément à la nature, c'est-à-dire à la raison faisant son choix dans nos tendances naturelles. » (Id., *Stromates*, liv. II). Si le plaisir était notre but, l'homme n'aurait reçu l'intelligence que pour mieux faire le mal (Stobée, *Sur l'intempérance*, disc. 38). La foule est un mauvais juge de ce qui est beau, de ce qui est juste; ce n'est que chez quelques hommes privilégiés que le sens moral se rencontre dans toute sa pureté (saint Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. V). Les hommes sans éducation ne se distinguent des animaux que par leur figure seule (Stobée, *Sur la discipline de la philosophie*, disc. 210). Toute la vertu stoïque est condensée dans ces vers de Cléanthe, dont Sénèque (*Epist. cvii*) nous a donné la traduction que nous traduisons à notre tour. « Conduis-moi, père et maître de l'univers, au gré de tes desirs; me voici; je suis prêt à te suivre. Te résister, c'est te suivre encore, mais avec la douleur que cause la contrainte; les destinées entraînent au terme fatal ceux qui n'y marchent pas d'eux-mêmes; seulement on subit, lâche et faible, le sort au-devant duquel, fort et digne, on pouvait se porter. »

Cléanthe croyait à l'immortalité; mais les âmes, selon lui, conservaient, dans une autre vie, la force ou la faiblesse qu'elles avaient déployée dans celle-ci (Ritter, *Histoire de la philosophie*, trad. de Tissot, t. III, p. 509).

Voy. Diogène Laërce, liv. VII, les différents écrivains cités dans le cours de cet article, et les historiens de la philosophie. X.

CLÉMANGIS (Nicolas-Nicolaï), né à Clamange, près Châlons-sur-Marne, et connu sous le nom de Nicolas de Clémangis, eut pour maîtres Pierre d'Ailly et Gerson au collège de Navarre, où il entra à l'âge de douze ans. D'un esprit plus délicat que la foule des scolastiques, dont toute la littérature se bornait à la connaissance de la langue à moitié barbare de l'école, il avait un goût particulier pour la culture des lettres. Soupçonné d'être, par intérêt, défavorable à la résolution de Charles VI de retirer l'obédience à Benoît XIII, dont il était secrétaire, il fut persécuté et se retira dans l'abbaye des Chartreux du Valprofond, d'où il chercha une retraite plus solitaire encore dans un lieu appelé *Fons in Bosco*. C'est là qu'il composa son traité de *Studio theologico*, et, peu de temps après, le livre de *Corrupto Ecclesie statu*. Nonobstant ce dernier ouvrage, peut-être même à cause de lui, il n'assista

pas au concile de Constance. On pense qu'il mourut vers 1440. Il avait été successivement trésorier de Langres et chantre à Bayeux. Fidèle à l'idée d'une réforme dont il avait démontré la nécessité, il ne consentit jamais à posséder plusieurs bénéfices à la fois, et il refusa une prêbende qu'on voulait lui faire accepter dans l'église du Mans, ajoutant spirituellement (*Epist. LXXVI*) : *Ne quo minus mihi restat vice plus viciâ quæsisse merito arguas*. Ses liaisons avec Benoît XIII ne l'empêchèrent pas de le quitter, lorsqu'il ne douta plus que l'ambition ne fût l'unique mobile des actions de ce pontife.

Il n'est pas facile de savoir quelle direction philosophique suivit Nicolas de Clémangis. Ses lettres, conservées au nombre de cent trente-sept, ses nombreux écrits sur les vices des ecclésiastiques, et les abus invétérés dans l'Église, son traité même de *Studio theologico*, ne donnent point de lumières à ce sujet. Ce qui paraît certain, c'est le peu de cas qu'il faisait de la scolastique. Aussi sommes-nous disposés à penser que, s'il a adopté les idées de Pierre d'Ailly, son maître dans les matières alors controversées, ce fut sans attribuer à la dialectique une grande importance. Quelques indices nous portent à croire que, fatigué des arguties sans résultat de la philosophie des écoles, et dégoûté des vices qui réduisaient le clergé à l'impuissance, il chercha quelques diversions dans la culture des lettres et dans la lecture des livres saints. Il reproche, en effet, aux théologiens la négligence qu'ils mettaient à étudier l'Écriture sainte, et leur applique cette parole de saint Paul à Timothée : *Langwere circa questiones et pugnas verborum* (I, c. vi, § 4) ; *quod est sophistarum*, ajoute-t-il, *non theologorum*. On n'apprend pas sans intérêt, par le passage qui suit immédiatement cette citation (*Spi-cilog.*, t. VII, p. 150), quelle supériorité les scolastiques de ce temps attribuaient à la raison sur la parole de la Bible ; c'est, sous une forme moins hardie, la querelle des temps modernes entre la raison et la foi, et la recommandation que fait Nicolas de Clémangis de se soumettre à la parole sainte est presque un rappel à l'autorité. Nous croyons donc que cet écrivain, justement célèbre par l'élégance et la pureté de son style, plus lettré d'ailleurs que philosophe, partagea plutôt la réserve de Gerson que la confiance avec laquelle d'Ailly se voua à la dialectique qui fit sa puissance et sa gloire. Ses œuvres ont été publiées à Leyde, 1613, in-4.

H. B.

CLEMÉNT (Titus Flavius), plus connu sous le nom de saint Clément d'Alexandrie, naquit dans cette ville, suivant les uns, à Athènes, selon d'autres, vers le milieu du second siècle de notre ère. Il avait été élevé dans la religion païenne ; mais les leçons de saint Pantène qu'il entendit en Égypte, après avoir fréquenté diverses écoles, le décidèrent à embrasser le christianisme. Vers 190, il succéda à son maître dans la foi comme catéchiste de l'école d'Alexandrie, fonctions qu'il remplit avec autant de zèle que d'éclat jusqu'en 202, où il paraît qu'une persécution ordonnée par l'empereur Septime Sévère l'obligea de se réfugier en Syrie. On ignore la date précise de sa mort, qui, dans toute hypothèse, ne doit pas être reculée au delà de 220.

Ce qui distingue Clément d'Alexandrie entre tous les Pères de l'Église, ce qui marque sa place dans l'histoire des sciences profanes, c'est une connaissance étendue et surtout une admiration sincère et éclairée de la philosophie ancienne. Loin de partager le sentiment de Tertullien et d'Athénagore, qui ne voyaient dans les brillants systèmes des écoles grecques qu'une inspiration

du démon, il repousse une pareille opinion comme sacrilège. La philosophie est à ses yeux une œuvre divine, un bienfait de la Providence, dont la sagesse luit pour tous les peuples, tous les hommes et tous les temps. Les philosophes furent les prophètes du paganisme, et leurs enseignements ont préparé les voies du Christ chez les Gentils, comme l'ancienne loi chez les Hébreux.

Clément d'Alexandrie cependant ne se prononce pour aucune école à l'exclusion des autres. La philosophie, selon lui, n'est ni le stoïcisme, ni le platonisme, ni la doctrine d'Épicure, ni celle d'Aristote (*Stromates*, liv. I, ch. cxxiv), mais un choix de ce qu'il y a de meilleur dans ces divers systèmes. Il compare la vérité à une harmonie qui se compose de tons différents, et il en recueille de côté et d'autre les éléments épars, persuadé que tous les philosophes l'ont connue et que pas un ne l'a possédée entièrement. Il est, pour tout dire, partisan de l'éclectisme en philosophie, et le mot, comme la chose, se trouve dans ses ouvrages.

À part cette méthode générale, et en dehors du dogme chrétien, on ne saurait affirmer que saint Clément ait eu, comme philosophe, un corps arrêté de doctrines positives. Soit indécision dans la pensée, soit embarras de l'exprimer, soit obscurité volontaire, son exposition manque de netteté et présente d'apparentes contradictions dont il est quelquefois difficile de découvrir le secret. Ce qui paraît indubitable, c'est qu'au-dessus du raisonnement, au-dessus même de la foi, envisagée comme un effort de l'âme vers la piété, saint Clément reconnaissait sous le nom de *gnose* un mode supérieur de connaissance, dont la perfection rend superflu tout autre genre d'instruction et réagit sur l'âme entière pour la purifier. Le véritable gnostique, tels que furent les apôtres, sait toutes choses d'une science certaine, même celles dont nous ne pouvons rendre raison, parce qu'il reste le disciple du Verbe, à qui rien n'est incompréhensible. Il est étranger aux passions qui tourmentent les hommes, la tristesse, l'envie, la colère, l'émulation, l'amour. La douceur de la contemplation, dont il se repaît à tout instant sans en être rassasié, le rend insensible aux plaisirs du monde. Il supporte la vie par obéissance à la loi divine ; mais il a dégagé son âme des désirs terrestres.

Saint Clément paraît n'avoir pas admis que l'existence divine pût se démontrer ; car, dit-il, chaque chose doit se démontrer par ses principes, et Dieu n'a pas de principes. Il considérait même comme purement négative la connaissance que nous avons de l'Être divin. Selon lui, Dieu n'est ni le bon, ni l'un, ni esprit, ni essence, ni Dieu, ni Père à proprement parler : nous n'employons ces magnifiques appellations que pour fournir à l'intelligence un point où elle puisse s'appuyer. Dieu est élevé au-dessus de toutes choses et de tout nom ; il est l'infini que nulle pensée ne peut embrasser. Toutefois, saint Clément n'hésite pas à regarder la bonté comme l'attribut primitif et essentiel de Dieu, qu'elle porte à répandre le bien autour de lui, comme le feu chauffe, comme le soleil éclaire, mais sous la réserve d'une liberté suprême. Tel a été le motif de la création du monde ; car, malgré le témoignage contraire de Photius et les expressions vagues dont se sert Clément, il paraît bien avoir admis ce dogme important. Il maintient, du reste, un rapport si étroit entre l'univers et son auteur, que les choses, dit-il (*Pædag.*, lib. III, c. cxv), sont les membres de Dieu ; que Dieu est tout et que tout est Dieu, paroles remarquables qui montrent avec quelle force les Pères de l'Église ont quelquefois voulu indiquer la présence et l'action

divines dans le monde, sans qu'on puisse leur imputer l'aberration du panthéisme.

Saint Clément était naturellement conduit à chercher comment Dieu, souverainement bon, avait pu créer un monde imparfait. Il tranche la question dans le sens des idées chrétiennes et d'un sage optimisme. Dieu a doué l'homme de facultés excellentes ; mais, par un abus de sa liberté, l'homme s'est détourné de sa fin, de sa ressemblance avec son créateur, et c'est ainsi que le mal s'est introduit dans l'univers. Mais dans sa chute, l'humanité a été secourue et sauvée par la grâce. Dieu a pris soin de l'instruire, de la former, de l'attirer doucement à lui par un mélange de sévérité et de douceur, par l'épreuve de la souffrance, par des révélations progressives. Le terme de cet enseignement surnaturel est l'incarnation du Verbe divin, descendu sur la terre afin de nous apprendre, par son exemple et sa parole, comment un homme devient un dieu.

On a émis quelquefois l'opinion que saint Clément avait emprunté son éclectisme à l'école néoplatonicienne ; et, en effet, sa doctrine offre des traits frappants de ressemblance avec celle des disciples et des successeurs d'Ammonius Saccas. Mais, outre que cette hypothèse ne s'appuie sur aucun témoignage historique, elle n'est pas nécessaire pour expliquer le caractère du système philosophique de saint Clément, que motivent assez et l'esprit général de l'époque où il a vécu, et sa foi religieuse, et sa manière personnelle de comprendre les choses.

Il nous est parvenu, sous le nom de saint Clément d'Alexandrie, quatre ouvrages d'une importance inégale : 1° les *Stromates*, recueil, en huit livres, de pensées chrétiennes et de maximes philosophiques, disposées sans beaucoup d'ordre ni de liaison ; 2° le *Pédagogue*, traité de morale en trois livres ; 3° une *Exhortation aux Gentils* ; 4° un opuscule sous ce titre : *Quel riche sera sauvé ?* Clément avait composé beaucoup d'autres ouvrages dont on ne possède que des fragments. La première édition de ses œuvres a été donnée par le savant Vettori, in-4°, Florence, 1550. La dernière remonte à quelques années, 4 vol. in-12, Leipzig, 1831-34 ; mais la plus estimée est celle qu'a publiée l'évêque Jean Potter, in-8°, Oxford, 1715 : le texte y est accompagné de la traduction latine et des commentaires d'Hervé. Le Clerc, au tome X de sa *Bibliothèque universelle*, a donné une Vie de Clément d'Alexandrie, dont plusieurs assertions, répétées dans ses *Littérature critique et ecclésiastique*, ont été combattues par le P. Baltus, dans son *Apologie des SS. Pères accusés de platonisme*, in-4, Paris, 1711. On peut consulter aussi D. Cellier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, in-4, Paris, 1729 et 1750, t. II ; — Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum Historia literaria*, in-8°, Oxford, 1740, t. I ; — Dæhm, de Γνωσι. Clementii Alexandrini, Hale, 1831 ; — *Histoire de la philosophie chrétienne*, par M. Ritter, trad. française, in-8, Paris, 1843, t. I, p. 377-418 ; — *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, par M. Vacherot, Paris, 1845-51, 3 vol. in-8 ; — *Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. J. Simon, Paris, 1845, 2 vol. in-8. X.

CLÉOBULE, que Plutarque et Suidas placent au nombre des sept Sages de la Grèce, était né, selon l'opinion la plus commune, à Lindos, dans l'île de Rhodes, dont son père, Evagoras, était roi. Quelques autres, au témoignage de Diogène Laërce, faisaient remonter son origine jusqu'à Hercule. Il visita l'Égypte, occupa le pouvoir, après la mort de son père, et mourut à l'âge de soixante-dix ans, vers la 1^{re} olympiade. Cléobule avait composé des chants et des questions énigmatiques, jusqu'au nombre de trois mille vers ;

mais on n'a conservé que quelques-unes de ses sentences et une lettre adressée à Solon. Il eut une fille, Eumétis, plus connue sous le nom de Cléobuline, qui acquit une certaine célébrité en se livrant au même genre d'études que son père. Voy. *Diogène Laërce*, liv. I, ch. LXXXIX et suiv. ; *la Morale dans l'antiquité*, par M. A. Garnier, Paris, 1862, in-12 ; — *la Morale avant les philosophes*, par L. Méhard, Paris, 1860, in-8.

CLERSELIER (Claude) mérite une place dans l'histoire des premiers développements du cartésianisme. Il était l'ami intime de Descartes ; après la mort du P. Mersenne, il devint à son tour le correspondant par lequel Descartes, pendant les dernières années de sa vie, du fond de la Hollande, communiquait avec le monde savant. Il a droit à la reconnaissance de tous les amis de la philosophie, par le zèle et le soin avec lesquels il recueillit et publia les ouvrages posthumes de Descartes. C'est Clercelier qui a réuni et publié, en un recueil de trois volumes, les lettres de Descartes, qui sont d'un si haut intérêt philosophique. C'est encore Clercelier qui fit imprimer le *Traité de l'Homme*, le *Traité de la conformation du Fœtus*, le *Traité de la Lumière* et le *Traité du Monde*. Il fut aidé dans ces diverses publications par Jacques Rohault et Louis de la Forge. Il contribua beaucoup à répandre le cartésianisme dans Paris, à cause de la force et de la sincérité de ses convictions philosophiques, et à cause de l'estime générale dont il était environné. Un fait rapporté par Baillet, l'historien de la vie de Descartes, prouve à quel point son zèle était grand pour la propagation de la philosophie nouvelle. Avocat au parlement de Paris, et d'une famille riche et distinguée, il maria néanmoins sa fille à Jacques Rohault, qui était pauvre et d'une famille bien inférieure à la sienne. Il voulut absolument ce mariage dans un intérêt purement philosophique, et par la considération seule de la philosophie de Descartes, dont il prévoyait que son genre devait être un jour un puissant appui. Il ne fut pas trompé dans cette espérance, et Jacques Rohault, par son zèle, par son talent, fut un de ceux qui contribuèrent le plus puissamment à répandre les principes philosophiques de Descartes. Claude Clercelier mourut en 1686. Voy. *Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Bouillier, Paris, 1854, 2 vol. in-8. F. B.

CLINOMAQUE, philosophe grec, né à Thurium, dans la Lucanie, fut un des disciples d'Euclide de Mégare. S'il faut en croire Diogène Laërce (liv. II, ch. cxii), il serait le premier auteur qui eût écrit sur les prépositions, les prédicaments, et autres sujets du même genre. Sa vie, ses doctrines et ses ouvrages nous sont d'ailleurs entièrement inconnus. X.

CLITOMAQUE, un des chefs de la nouvelle Académie, était natif de Carthage, et se nommait Asdrubal dans son pays. Il quitta l'Afrique vers le milieu du second siècle av. J. C., âgé, selon les uns, de vingt-huit ans, de quarante selon d'autres, et vint à Athènes suivre les leçons de Carnéade, auquel il succéda à l'Académie en 130. Sans ajouter aux arguments de son maître contre l'autorité de la raison, il se distingua par une connaissance profonde des écoles péripatéticienne et stoïcienne. Diogène Laërce le considère comme le chef de l'école dialectique et lui attribue quatre cepts volumes, entre lesquels Cicéron cite un traité en quatre livres sur la *Suspension du jugement* (περί Ἐποψῆς). Voy. *Diogène Laërce*, liv. IV, ch. LXVII et suiv. X.

COCCÉUS (Jean), théologien hollandais, né à Brème en 1603, commença ses études dans cette ville, les continua à Hambourg, et les acheva

à Francker. Sa connaissance profonde de la littérature rabbinique le fit nommer professeur d'hébreu dans sa patrie ; il enseigna ensuite à Franeker ; en 1649, il obtint la chaire de théologie de Leyde, qu'il a occupée jusqu'à sa mort, arrivée en 1669. Coccéius a attaché son nom à un système d'exégèse biblique, d'après lequel tous les événements qui doivent arriver dans l'Eglise, jusqu'à la fin des siècles, se trouveraient annoncés par les figures de l'Ancien Testament. La science n'a rien à voir dans une pareille hypothèse, et Coccéius doit à une circonstance toute fortuite d'occuper une place dans l'histoire de la philosophie. Ses adversaires, entre autres Desmarets et Gilbert Voët, afin de décrier sa doctrine auprès du clergé hollandais, le dénoncèrent comme fauteur des idées de Descartes, qui, selon eux, n'étaient propres qu'à ébranler l'autorité. Il en résulta que les cartésiens et les disciples de Coccéius, réunis par la nécessité de combattre les mêmes adversaires, firent tout d'abord cause commune, et à la fin ne formèrent plus qu'un seul parti. On peut voir dans Brucker (*Hist. crit. phil.*, t. V) l'histoire de ce grand débat qui a partagé les universités de Hollande, et auquel se rattache le célèbre synode de Dordrecht, où le cartésianisme fut condamné. Il existe plusieurs éditions des œuvres de Coccéius : Amsterdam, 1673-1675, 8 vol. in-^o ; Hid., 1701, 10 vol. in-^o. — Voy. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'Histoire des hommes illustres*, 1727 et ann. suiv., t. VIII. X.

COÏMBRE. Il ne faut pas confondre l'université de Coïmbre, toute laïque, avec le collège que fondèrent les Jésuites dans cette ville, et qui reçut d'eux l'empreinte religieuse qui caractérise leur enseignement ; c'est le collège seul qui est fameux en philosophie. Il y avait quelques années que l'université de Coïmbre avait été fondée par Jean III de Portugal, et déjà sa réputation était européenne, quand les Jésuites, dont l'ordre venait de naître, arrivèrent à Lisbonne en 1540. François Xavier, l'apôtre des Indes, faisait partie de cette première colonie, qui devait être suivie de bien d'autres. L'accueil que leur fit le roi fut plein de bienveillance et même d'enthousiasme. Bien qu'il fût lui-même le créateur de l'université, il n'hésita point à lui susciter une rivalité qui devait être fatale, en permettant aux nouveaux venus d'établir un collège dans la ville où elle résidait. Par suite de circonstances particulières, Coïmbre, sans être la capitale politique du pays, en était depuis longtemps la capitale intellectuelle ; et aujourd'hui même c'est à Coïmbre et non à Lisbonne que siège la direction supérieure de l'instruction publique.

En 1542, les Jésuites sont autorisés à ouvrir leur collège ; et c'est le premier du monde entier que posséda la Société, qui n'en eut jamais ni de plus illustre ni de plus considérable. Dans l'édition de Ribadeneira par Sotwel, c'est par erreur qu'on a donné la date de 1552 ; elle doit être rapportée dix ans plus haut. Dans ce collège, les Jésuites pouvaient enseigner ce qu'on appelait alors les arts, c'est-à-dire les belles-lettres, la philosophie et les langues, parmi lesquelles on comptait surtout les langues grecque et hébraïque. C'était là précisément tout ce dont se composait l'enseignement inférieur de l'université, l'enseignement supérieur comprenant le droit, la médecine et la théologie. Ils obtinrent tout d'abord de la faiblesse du roi les mêmes droits que ceux qu'il avait conférés à l'université, et ils se prétendirent complètement indépendants. L'université, qui les avait dédaignés à cause de leur petit nombre, dut bientôt s'en inquiéter ; en 1545, elle eut la force d'exiger que le collège lui fût ouvert, et elle soumit les

études à une sévère inspection. Les Jésuites réclamèrent énergiquement, et il s'établit dès lors une lutte qui, à travers des phases diverses, ne dura pas moins de quarante ans, et qui se termina, pour l'ordre entreprenant et habile, par une victoire complète. En 1547, le roi vint en personne poser la première pierre d'une fondation dont il avait lui-même tracé tous les plans, et qui, malgré la protection royale, fut arrêtée quelque temps par l'opposition violente du peuple de Coïmbre ; mais en 1550, le collège, triomphant de tous les obstacles, était construit, et le roi venait le visiter solennellement.

Trois ans plus tard, les Jésuites obtenaient de faire chez eux le cours de théologie que jusque-là ils devaient suivre dans les classes de l'université ; et dès 1555, ils étaient à peu près vainqueurs, et ils se firent adjuger la moitié de l'université, en se chargeant de l'enseignement inférieur tout entier, qui fut retiré aux professeurs laïques. Seulement la Société eut le soin, pour se faire moins d'ennemis, de leur assurer des pensions viagères sur les fonds de l'État, et elle se fit accorder à elle-même les plus belles conditions. Elle consentit à tenir dans son collège toutes les classes mineures qu'avait possédées l'université, pourvu qu'on lui constituât des revenus indépendants, et que surtout on l'exemptât de toute surveillance. Ces conditions lui furent concédées à perpétuité par une ordonnance du roi que vint bientôt confirmer une bulle du pape. Il y eut dès lors à Coïmbre deux collèges de Jésuites séparés, l'un pour la théologie, et l'autre appelé collège des Arts. Par un reste de condescendance pour l'université, les élèves du premier collège lui demandèrent encore leurs grades en théologie ; et les Jésuites ne s'affranchirent tout à fait de cette contrainte que vingt ans plus tard, en 1575, bien qu'elle fût toute volontaire de leur part. Mais dès 1538 ils avaient su, pour les cours et les examens de philosophie, se faire attribuer tous les droits académiques. Les jures étaient tous pris parmi eux, et de plus les examens et la collation des grades se firent dans leur maison, tout en demeurant à la charge de l'université, condamnée à payer ceux qui la dépouillaient. Ce fut à cette occasion que le fameux Pierre Fonseca fut chargé de rédiger un manuel de philosophie, de tout point conforme à la doctrine d'Aristote, que la Société avait pris sous son patronage. Vers 1583, et grâce à quelques circonstances favorables, l'université tenta un dernier combat ; elle voulut revendiquer son droit d'inspection. Mais après dix années de lutte nouvelle, l'énergique Fonseca sut faire définitivement consacrer le privilège de la Société ; et, de plus, il fut assez habile pour faire accroître encore les revenus déjà considérables du collège.

A dater de cette époque jusqu'à l'expulsion, c'est-à-dire pendant près de deux siècles, les Jésuites dominèrent à Coïmbre sans partage, et l'éducation de la jeunesse leur fut complètement abandonnée. Leur collège avait habituellement jusqu'à deux mille élèves. Mais la violence dont ils avaient usé envers l'université ne put être oubliée. En 1771, le marquis de Pombal qui avait le premier la gloire d'attaquer la Société et de la détruire dans son pays, fit renaitre de trop justes griefs, et une commission royale, composée des plus grands personnages de l'État, dut publier un récit officiel des manœuvres et des intrigues par lesquelles les Jésuites étaient parvenus à détruire l'université nationale. C'est un acte régulier d'accusation sur ce chef si grave ; et ce factum, publié dix-neuf ans après l'expulsion des soi-disant Jésuites, est encore empreint de toute la juste colère qui l'avait provoquée (*Recueil*

historique sur l'université de Coïmbre, publié par l'ordre du roi, petit in-8°, en portugais, Lisbonne, 1771). Un appendice contient, en outre, la réfutation des doctrines morales et politiques les plus blâmables qu'avait soutenues la Société dans les ouvrages qu'elle publiait, soit à Coïmbre, soit ailleurs.

Les seuls qui doivent nous intéresser ici sont ceux qui concernent la philosophie. Ils sont au nombre de vingt-deux, de 1542 à 1726. Ils portent sur la logique, la physique, la métaphysique, la morale, la politique et la philosophie générale. On peut en voir le catalogue exact dans les *Annales de la Société de Jésus en Portugal*, par Antonius Franco, in-8°, Augsbourg, 1726. Parmi tous ces ouvrages, il n'y en a point un seul de vraiment illustre. Les plus importants sont ceux de Fonseca sur l'*Introduction* de Porphyre, et surtout sur la *Métaphysique* d'Aristote. Le *Cours de philosophie générale* qu'on enseignait au collège de Coïmbre est d'Emmanuel Goës. Il a été publié en 1599, in-4, à Cologne, et il comprend la physique, le ciel, les météores, la morale, les *parva naturalia*, le traité de la génération et de la corruption, et le traité de l'âme. Les véritables commentaires de Coïmbre sur la *Logique* d'Aristote sont de 1607, in-4, Lyon. Trois ans auparavant, Frobes avait publié un ouvrage apocryphe, qu'on attribuait aux Coïmbrois. Cet ouvrage était tout à fait indigne d'une si haute parenté : *indigna tali parente proles*, dit Ribadeneira; et ce fut pour l'étouffer que la Compagnie publia ses propres commentaires, dont la rédaction fut confiée à Sébastien Contus ou Conto.

Les œuvres des Coïmbrois n'ont rien de bien original pour la pensée philosophique; mais c'est cette absence même d'originalité qui leur donne le caractère qui leur est propre. Ils sont uniquement fidèles à la tradition péripatéticienne. Le besoin d'innovation qui, à la fin du x^v^e siècle, travaillait les esprits, leur est tout à fait étranger, et, de plus, il leur est tout à fait antipathique. Ils défendent Aristote et l'Église avec une égale ardeur; et le péripatétisme ne leur est pas moins cher que la doctrine catholique. Ils se bornent donc, en général, à de simples commentaires; et lors même qu'ils n'adoptent pas cette forme, c'est toujours la pensée du maître qu'ils reproduisent. Mais ils la reproduisent aussi avec des développements que la scolastique lui avait donnés. Ils sont en ceci encore les représentants très-fidèles de la tradition dont ils n'osent guère s'écarter, et qui les rattache surtout à saint Thomas. Toutes ces questions, en nombre presque infini, les unes subtiles, les autres profondes, la plupart ingénieuses, que la scolastique avait soulevées à propos des principes péripatéticiens, surtout en logique, sont reprises par les Coïmbrois. Ils parcoururent avec le plus grand soin et une exactitude vraiment admirable toutes les solutions qui y ont été données par les écoles et les docteurs les plus renommés; ils les classent avec une méthode parfaite; ils les subordonnent selon l'importance qu'elles ont, et ils arrivent à les exposer et à les discuter toutes sans confusion, sans prolixité, et sans perdre un seul instant de vue la question principale à travers les mille détours de cette minutieuse analyse. Puis, après avoir noté toutes les phases diverses et souvent si délicates par lesquelles a passé la discussion, ils la résument et donnent leur solution propre, conséquence souvent heureuse de toutes celles qui ont précédé. Ils n'ajoutent pas beaucoup, si l'on veut, aux travaux antérieurs; mais ils les complètent en les rapprochant les uns des autres, et en en laissant voir le résultat dernier. Malheureusement ce labeur si patient

n'est pas toujours achevé; et, pour la logique en particulier, les commentaires de Coïmbre, qui, à certains égards, sont un véritable chef-d'œuvre, présentent des lacunes considérables. Les premières parties de l'*Organon* ont été traitées avec un soin exquis et des développements exagérés; les dernières, au contraire, ont été mutilées, soit que le temps, soit que la patience peut-être ait manqué aux auteurs. Les commentaires de Fonseca sur la *Métaphysique* d'Aristote sont pleins de sagacité et de solidité tout à la fois, et ils pourront être toujours consultés avec fruit.

Les Coïmbrois tiennent donc, en philosophie, une place assez considérable; ils maintiennent l'autorité d'Aristote par des travaux fort estimables, si ce n'est fort nouveaux, à une époque où cette autorité est menacée de toutes parts. Ils instituent les plus laborieuses études sur cette grande doctrine à une époque où elle est décriée, et ils cherchent à conserver dans toute leur rigueur des habitudes qui ne conviennent plus à l'esprit du temps. Ce sont des scolastiques dans le xvi^e et le xvii^e siècle. Ils n'imitent point les écoles protestantes, qui ne veulent connaître Aristote que dans Aristote lui-même. Les Coïmbrois veulent étudier Aristote avec l'arsenal entier de tous les commentaires qu'il a produits. Les Jésuites n'ont fait, du reste, en cela, ce que que faisaient les autres ordres plus anciens que le leur, et qui gardaient les traditions scolastiques avec la plus scrupuleuse fidélité. Brucker les en a blâmés, peut-être avec un peu d'injustice. La Société de Jésus, avec les principes qu'elle devait défendre, ne pouvait faire en philosophie que ce qu'elle a fait. Le rôle de novateurs appartenait aux esprits libres qui, comme Ramus, Bacon et Descartes, cherchaient des voies nouvelles dans la science et dans la philosophie. Les Coïmbrois, pour leur part, ont rajeuni autant qu'ils l'ont pu la scolastique appuyée sur Aristote; ils ne pouvaient aller au delà. Cette réserve a eu certainement son côté faible; et, prolongée trop tard, elle put avoir au xviii^e siècle son côté quelque peu ridicule. Mais elle a eu aussi ses avantages; et c'est elle en partie qui a conservé pour l'antiquité ces souvenirs de respect et d'étude que Leibniz appréciait tant, et que notre âge a ravivés avec succès. Brucker est plus juste, en pensant que l'histoire complète de la scolastique devrait comprendre les Coïmbrois. C'est un jugement équitable qui doit démontrer et circonscrire à la fois l'importance de leurs travaux.

B. S.—H.

COLEBROOKE (Henri-Thomas), né à Londres, le 15 juin 1765, mort en 1837, a aidé plus que personne aux progrès des études orientales en Europe, du moins en ce qui concerne la philosophie. Envoyé dans l'Inde en qualité de secrétaire de la Compagnie, et préparé par une solide éducation à profiter de son séjour pour s'initier à l'histoire de cette antique civilisation, il en apprit la langue sacrée et en recueillit partout les monuments écrits. Il se fit aussi la plus riche bibliothèque du temps en ouvrages sanscrits, et s'attacha surtout à recueillir les écrits philosophiques dont personne jusqu'alors ne s'était sérieusement occupé. Après plusieurs travaux sur le droit et la législation des Hindous, il entreprit de faire connaître leur philosophie et publia de 1824 à 1829 les deux premiers volumes des *Transactions* de la Société Asiatique, une série de mémoires qui révèlent aux savants les principales doctrines, dont les noms apparaissent pour la première fois, et qui furent longtemps l'unique source où l'on put puiser quelques renseignements sur l'histoire de la philosophie indienne. Abel Rémusat en donna de longs ex-

traits dans le *Journal des Savants*, de 1825 à 1831, et M. Cousin les mit à profit dans ses leçons à son cours de 1828. Sans doute il a pu se glisser plus d'une erreur dans ce premier débrouillement d'une philosophie, qui jusqu'à présent attend son historien; mais il était difficile d'y porter plus de sagacité et de critique. Aujourd'hui encore ces mémoires restent un des plus importants documents de cette histoire obscure. On a sur le bouddhisme, d'une part, et sur les védas, de l'autre, des travaux de premier ordre, et qui laissent bien loin derrière eux les *Essais* de Colebrooke. Mais la philosophie proprement dite, orthodoxe ou non, n'a pas beaucoup profité de ces belles recherches, et les notices du savant anglais sont encore à beaucoup d'égards, malgré leur insuffisance, l'unique ressource de ceux qui ne peuvent pas consulter les originaux. On trouvera les *Essais* sur les védas et sur la philosophie des Hindous, dans les *Mélanges* publiés à Londres en 1839; ils ont été réimprimés en 1858 sous ce titre : *Essais sur la religion et la philosophie des Hindous*. Ils avaient été traduits en 1834 par le savant M. Panthier, avec quelques autres fragments intéressants pour l'histoire de la philosophie orientale. M. Barthélemy Saint-Hilaire, dont on peut lire dans ce dictionnaire les savants articles sur les philosophes de l'Inde, a rendu un hommage mérité aux travaux de Colebrooke.

COLLIER (Arthur), philosophe anglais, naquit en 1680. Son père était recteur du collège de Langford-Magna, dans le comté de Wits. Il lui succéda en 1704, et conserva ces fonctions jusqu'à sa mort, arrivée en 1732.

Collier est l'auteur d'un ouvrage assez curieux, publié en 1713, sous le titre de *Clef universelle, ou Nouvelle recherche de la vérité, contenant une démonstration de la non-existence ou de l'impossibilité d'un monde extérieur*. Ce titre seul décele l'esprit et le but de l'ouvrage. Partisan déclaré de l'idéalisme, Collier veut établir que les corps n'existent pas indépendamment et en dehors de la pensée. On ne peut, en effet, donner d'autre preuve de l'extériorité des objets matériels, que la notion même que nous en avons en nous; or, cette preuve, dit Collier, est dénuée de valeur, puisque nous nous représentons beaucoup de choses qui ne sont pas extérieures à l'esprit, mais de pures idées de l'esprit, comme les chimères qui remplissent l'imagination du poète et la raison pervertie de l'halluciné, ou même comme le son, la couleur, le chaud, le froid et plusieurs autres qualités de la matière, qui, aux yeux de tout homme éclairé, sont de simples modifications du sujet pensant. Collier demande, d'ailleurs, comment l'âme verrait des objets qui existeraient en dehors d'elle? Elle ne peut en voir aucun qui ne lui soit présent, qui ne se confonde, pour ainsi dire, avec elle-même. Dans l'hypothèse de la réalité d'un monde extérieur, ce monde resterait donc ignoré de nous et différerait de celui que nous pensons et connaissons. Collier va plus loin, il soutient qu'à parler d'une manière absolue, l'existence d'un pareil monde est en soi impossible: sa démonstration se compose de neuf arguments, dont les uns sont des corollaires des précédents, et dont les autres sont tirés des contradictions de toute espèce qu'entraîne l'existence de la matière, soit quant à son étendue qui ne peut être ni finie ni infinie, soit quant à sa divisibilité qui ne peut être ni limitée ni illimitée, soit par rapport à Dieu et à l'âme humaine. Cependant, malgré la nature tout idéale des objets corporels, on ne doit pas renoncer, en parlant de ces objets, aux expressions du langage ordinaire; car ce langage a été sanctifié par la Divinité qui s'en est servie

pour manifester sa volonté. La dernière conclusion de Collier est, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, l'utilité de sa doctrine pour le genre humain; il y découvre, entre autres avantages, le moyen de terminer les controverses sur le dogme de la transsubstantiation.

La doctrine de Collier présente de frappantes analogies avec celle de Berkeley; ce sont de part et d'autre mêmes conclusions et à peu près mêmes arguments; toute la différence réside dans la forme, élégante et enjouée chez l'évêque de Cloyne, plus didactique et surchargée de divisions chez Collier. Cependant Berkeley n'est cité dans aucun passage de la *Clef universelle*, dont l'idée fondamentale remonte, à l'idée de l'auteur, à 1703 environ, c'est-à-dire a précédé de plusieurs années le *Traité de la Connaissance humaine* et les *Dialogues d'Hylas* et de *Philonous*. Les véritables maîtres de Collier furent Descartes, Malebranche et Norris, dont les ouvrages paraissent lui avoir été très-familiers; peut-être même a-t-il personnellement connu Norris, qui habitait à quelques milles seulement de Longford-Magna, et qu'il appelle, dans une lettre, son *ingénieur voisin*. Malgré la pénétration remarquable dont il fut doué, il n'a exercé aucune influence, et son nom est demeuré longtemps ignoré, même dans sa patrie. Reid est, à notre connaissance, le premier qui ait appelé l'attention sur ses doctrines. Dugald-Stewart se borne à regretter l'oubli où il est resté; Tenenmann le mentionne en passant; les autres historiens et tous les biographes se taisent. La bizarrerie du système de Collier explique cet injuste silence, auquel a d'ailleurs beaucoup contribué l'extrême rareté de son principal ouvrage. Il y a quelques années, on ne connaissait pas en Angleterre dix exemplaires de l'édition originale de la *Clef universelle*; elle vient d'être réimprimée dans une collection de *Traités métaphysiques par des philosophes anglais du XVIII^e siècle*, Londres, 1837, in-8, avec un second ouvrage de Collier, intitulé: *Specimen d'une vraie philosophie, Discours sur le premier chapitre et le premier verset de la Genèse*. On peut aussi consulter les *Mémoires sur la vie et les ouvrages* du Rév. Arthur Collier, par Robert Benson, in-8, Londres, 1837. Voy. BERKELEY.

C. J.

COLLINS (Jean-Antoine) naquit le 21 juin 1676 à Heston, dans le comté de Middlesex, d'une famille noble et riche. Après avoir achevé ses études à l'Université de Cambridge, il vint à Londres, dans le but de se consacrer à la jurisprudence; mais la carrière du barreau convenait peu à ses goûts, et il abandonna bientôt le droit pour la littérature et la philosophie. Le premier ouvrage sorti de sa plume en 1707 est un *Essai sur l'usage de la raison dans les propositions dont l'évidence dépend du témoignage humain*. Il publia, la même année, une lettre adressée à Henri Dodwell, dans laquelle il critiquait les arguments de Clarke en faveur de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, et en 1713, son fameux *Discours de la liberté de penser*, dont la hardiesse et l'impiété firent beaucoup de scandale, et le contraignirent à se réfugier en Hollande. Revenu peu de temps après dans son pays natal, il continua de se livrer à ses études favorites, et fit paraître quelques nouveaux ouvrages, entre autres des *Recherches sur la liberté humaine*, publiées en 1724. Vers la même époque, il fut nommé juge de paix du comté de Sussex, et remplit cette charge jusqu'à sa mort, arrivée en 1729.

Collins a longtemps vécu dans l'amitié de Locke, qu'il avait gagné par son caractère et

ses talents, et qui, avant de mourir, lui adressa une dernière lettre remplie des témoignages de la plus vive affection. Après des rapports aussi intimes avec un pareil maître, il n'est pas étonnant que Collins se soit trouvé imbu de ses doctrines, et qu'il n'ait fait que les développer en les poussant d'ailleurs à leurs conséquences les plus extrêmes. Cette phrase trop célèbre où Locke émet le soupçon que Dieu aurait pu accorder l'intelligence à la matière, a évidemment inspiré la lettre à Dodwell et les nombreuses répliques qui l'ont suivie. La thèse de Collins, dans cette grave discussion, est 1^o que, l'unité du principe intellectuel fut-elle nécessaire à la connaissance, chaque partie distincte de la matière forme un être individuel qui peut avoir conscience de son individualité, c'est-à-dire penser; 2^o que plusieurs molécules corporelles peuvent être unies si étroitement par la puissance divine, qu'elles soient désormais inséparables et forment un nouvel être un et simple; 3^o que l'intelligence peut résider dans un sujet composé, et n'être que le résultat de l'organisation et du jeu des éléments, comme on voit les membres posséder des propriétés et accomplir des fonctions dont chacune de leurs parties est incapable par elle-même. Collins ajoutait que l'immortalité de l'âme ne découle pas nécessairement, comme le voulait Clarke, de son immatériabilité, et que d'ailleurs, en regardant l'âme humaine comme immortelle, on était amené à des conséquences inacceptables, soit à ne voir dans les animaux que de pures machines, soit à supposer l'anéantissement de leur âme à l'instant de la mort. Il concluait de là, et ici encore il est resté fidèle à l'esprit général de l'*Essai sur l'entendement humain*, que la vie future est une vérité de foi qu'il faut croire en chrétiens, mais que la philosophie ne peut démontrer. L'unité substantielle du moi étant le point qu'il importait le plus de maintenir contre l'argumentation du disciple de Locke, Clarke y insista dans une suite de réponses avec un profondeur qui paraît avoir mis en défaut l'esprit cependant si souple de Collins; car celui-ci n'opposa aucune défense à la dernière réplique de son opiniâtre et vigoureux antagoniste.

Dans des *Recherches sur la liberté*, Collins a suivi de moins près les traces de Locke, dont l'influence se fait toutefois sentir en plus d'un passage. Le but de cet ouvrage est d'établir que l'homme est un agent nécessaire dont toutes les notions sont tellement déterminées par les causes qui les précèdent, qu'il est impossible, dit Collins, qu'aucune des actions qu'il a faites ait pu ne pas arriver, ou arriver autrement, et qu'aucune de celles qu'il fera, puisse ne pas avoir lieu. Collins énumère les éléments qui, suivant lui, constituent toute détermination, savoir: 1^o la perception, 2^o le jugement, 3^o la volonté, 4^o l'exécution. La perception et le jugement ne dépendent pas de nous, car il n'est pas en notre pouvoir de former telle ou telle idée, ou bien de juger que telle proposition est vraie ou fausse, évidente ou obscure, douteuse ou probable. D'une autre part, l'exécution suit toujours et nécessairement les résolutions de la volonté, à moins qu'elle ne soit arrêtée par un obstacle extérieur. La volonté est donc le siège de la liberté humaine, ou bien l'homme n'est pas libre; mais la volonté est-elle une faculté indépendante et maîtresse d'elle-même? Collins le nie par les raisons suivantes: 1^o Étant donné deux partis contraires, nous ne pouvons pas ne pas choisir l'un ou l'autre; 2^o notre choix n'est au fond qu'un jugement pratique par lequel nous déclarons une chose meilleure qu'une autre; et

comme tout jugement est nécessaire, tout choix l'est aussi; 3^o dans les actions qui paraissent le plus indifférentes, notre préférence est déterminée par une multitude de causes, telles que le tempérament, l'habitude, les préjugés, etc.; 4^o quand on ne se rendrait pas compte des motifs qui ont amené une détermination, ce ne serait pas une raison de les révoquer en doute, puisqu'elle doit nécessairement avoir une cause, comme tout autre phénomène. Collins appuyait ses arguments par d'autres considérations, par exemple: Que le dogme de la liberté fut admis par l'école impie d'Épicure, tandis qu'il était rejeté par les stoïciens; qu'en effet, il introduit ici-bas l'empire du hasard et peut conduire à regarder le monde comme un effet sans cause, c'est-à-dire mène à l'athéisme; qu'en supposant l'homme indifférent à tout, il rend inutiles les exhortations et les menaces, les récompenses et les peines; qu'il détruit toute idée du bien ou, du moins, toute raison de s'y attacher, etc. Cependant comme les mots *libre* et *liberté* font partie du vocabulaire de toutes les langues, et que les idées qu'ils expriment paraissent être communes à tous les hommes, Collins consent à admettre dans l'âme une certaine liberté; mais quelle liberté? la liberté d'exécution, le pouvoir de faire ce qu'on veut, ce pouvoir que Collins déclare ailleurs n'être que le résultat nécessaire des déterminations également nécessaires de la liberté. C'est par une aussi étrange confusion de langage et, il faut le dire, par ce misérable subterfuge, qu'il essaye de réconcilier avec la croyance universelle du genre humain une doctrine que le sens commun désavoue.

Clarke, qu'il paraissait dans la destinée de Collins d'avoir toujours pour adversaire, ne laissa pas sans réponse les *Recherches sur la liberté*. Dans quelques pages pleines de sens et de précision, il rétablit la distinction du jugement par lequel nous affirmions qu'une chose doit être faite, et de la résolution qui consiste à la vouloir, l'un nécessaire et passif, l'autre essentiellement actif et libre; et ramena l'influence des perceptions de l'intelligence et des motifs à sa véritable portée, qui est de solliciter le pouvoir volontaire, mais non de l'entraîner irrésistiblement, comme les plateaux d'une balance sont entraînés par les poids; il dévoila les autres sophismes de Collins, concernant la nécessité morale, la causalité, les récompenses et les peines, etc., et, pour tout dire, il sauva des atteintes d'un dangereux scepticisme cette grande cause du libre arbitre, qui est en même temps celle de la morale, de la religion et de la société. Voltaire, qui inclinait par position pour l'avis de Collins, sauf à en médire dans ses bons moments, reproche à Clarke d'avoir traité la question en théologien d'une secte singulière pour le moins autant qu'en philosophe. Ce qui est plus conforme à la vérité, c'est que le témoignage de la conscience et de la raison est seul invoqué par Clarke, tandis que son adversaire ne s'était pas fait scrupule d'étayer un erreur manifeste par un luxe de citations empruntées aux écrivains de tous les âges et de toutes les communions.

Les ouvrages de Collins furent introduits de bonne heure en France, où ils ont acquis une influence notable sur la marche des idées philosophiques. Au commencement du xviii^e siècle, tandis que, parmi les adeptes de l'école empirique, les plus modérés s'attachaient au sage Locke, les plus emportés accueillaient avec enthousiasme un écrivain dont le matérialisme et le fatalisme se déguisaient à peine sous un faux respect pour la foi. Les *Recherches sur le libre*

arbitre, la *Lettre à Dodwell* et le *Discours sur la liberté* furent traduits, commentés, propagés par les écrivains du parti, et l'auteur se trouva classé parmi les fortes têtes de la science moderne. Cette réputation usurpée ne pouvait survivre aux passions qui en furent les instruments. Esprit moins pénétrant que subtil, et plus propre à défendre un paradoxe qu'à découvrir une vérité, Collins n'a légué à ses successeurs aucune théorie profonde et durable. Son meilleur titre est peut-être l'énergie avec laquelle il soutint les droits de la raison; mais il a tellement exagéré ce principe excellent, qu'il se trouve, en dernier résultat, avoir plutôt compromis que servi les intérêts permanents de la philosophie.

Les auteurs de l'*Encyclopédie méthodique* ont inséré, à l'article COLLINS, ses divers écrits sur l'immortalité de l'âme, et ses *Recherches sur la liberté*. Une autre traduction de cet ouvrage fait partie des *Recueils de diverses pièces sur la philosophie*, publiés par Desmaiseaux, 3^e édition, 2 vol. in-12, Lauzanne, 1759. Il existe aussi une traduction française du *Discours sur la liberté de penser*, in-8, Londres, 1714; 2 vol. in-12, ib., 1766, avec une réputation par Crousaz. On peut consulter, sur la vie et les ouvrages de Collins, l'*Histoire critique du philosophisme anglais*, par M. Tabaraud, 2 vol. in-8, Paris, 1806, t. 1, p. 387 et suiv. C. J.

COLOTÈS, disciple d'Épicure, ne doit pas être confondu avec Colotès de Lampsaque, cité par Diogène Laërce (liv. VI, ch. cii) comme maître de Ménédème et attaché à l'école cynique. Il avait écrit un ouvrage sous ce titre : *Qu'à suivre les maximes des philosophes autres qu'Épicure, on ne jouit pas de la vie*. Il a fourni à Plutarque la matière de deux traités employés à le réfuter : *On ne peut vivre même agréablement en suivant la doctrine d'Épicure; contre l'épicurien Colotès*. On a retrouvé parmi les papyrus d'Herculanum quelques fragments de Colotès, mais ils n'ont encore pu être publiés.

COMÉNIUS ou **COMENSKY** (Jean-Amos) naquit, en 1592, dans le village de Comna, non loin de Prenow, en Moravie. C'est le lieu de sa naissance qui lui fournit le nom sous lequel il est connu, et par lequel il remplaça son nom de famille, afin d'échapper aux persécutions dont il eut à souffrir en sa qualité de protestant. Il appartenait, ainsi que ses parents, à la secte des *Frères Moraves*. Après avoir fait ses études aux universités de Herborn et de Heidelberg, il parcourut une partie de l'Angleterre et de la Hollande, et fut nommé recteur, d'abord à Prérau, ensuite à Fulneck. Cette dernière ville ayant été brûlée en 1621 par les Espagnols, Coménius, poursuivi lui-même avec la dernière rigueur, s'enfuit en Pologne, et s'arrêta dans la petite ville de Lissa ou Lesna, où il fut bientôt nommé recteur de l'école et évêque de la petite église des Frères Moraves. Après avoir passé successivement plusieurs années de sa vie en Angleterre, en Suède, en Hongrie, et dans quelques villes de l'Allemagne, où il était appelé pour réformer le système des études, il retourna en Hollande, se fixa à Amsterdam, et y mourut le 15 novembre 1671, un des plus ardents admirateurs de la célèbre Antoinette Bourignon. La réputation de Coménius, qui était fort grande de son vivant, se fonde plutôt sur ses travaux philologiques, sur les réformes, la plupart très-judicieuses, qu'il introduisit dans l'étude des langues et dans l'organisation des écoles, que sur ses recherches philosophiques, si toutefois on peut donner ce nom aux rêveries sans originalité dont il fut occupé sur la fin de sa vie. Marchant sur les traces de Jacques Boehm et de Robert Fludd, il crut

trouver toutes les sciences et la plus haute philosophie dans les livres de l'Ancien Testament, interprétés, selon l'usage de leur école, d'une façon tout à fait arbitraire. Son nom s'attache surtout à l'idée d'une physique mosaïque tirée de la *Genèse*. Il admettait au-dessous de Dieu trois principes générateurs des choses, mais qui appartiennent eux-mêmes au nombre des choses créées, à savoir : la matière, l'esprit, la lumière. La première est la substance commune de tous les corps; l'esprit est la substance subtile, vivante par elle-même, invisible, intangible, qui habite dans tous les êtres et leur donne la sensibilité et la vie. C'est le premier-né de la création, et c'est de lui que l'Écriture veut parler, lorsqu'elle dit que l'esprit de Dieu flottait sur la surface des eaux. Enfin la lumière est une substance intermédiaire entre les deux principes précédents : elle pénètre la matière, la prépare à recevoir l'esprit, et par là lui donne la forme. Chacun de ces trois principes est l'œuvre d'une personne distincte de la sainte Trinité : la matière a été créée par le père, la lumière par le Fils, et le Saint-Esprit a fait cette substance spirituelle qui tient évidemment ici la place de l'âme du monde. L'ouvrage où Coménius développe ces idées a pour titre : *Synopsis physica ad lumen divinum reformatæ*, in-8, Leipzig, 1633. Les autres écrits de Coménius qui méritent d'être cités sont : le *Theatrum divinum*, in-4, Prague, 1616, et le *Labyrinthe du monde*, in-4, ib., 1631. Tous deux furent composés en langue bohémienne, et sont regardés, à cause du style, comme des ouvrages classiques. Le premier, qui est un tableau des six jours de la création, a été traduit en latin, et le second en allemand, sous ce titre : *Voyages philosophiques et satiriques dans tous les états de la vie humaine*, in-8, Berlin, 1787. On peut consulter aussi plusieurs articles du *Tableau de l'humanité* (Éphémérides de la vie de l'humanité), publiés par Ch.-Chr. Krause, 1811, n^o 18 et suiv., sur un ouvrage de Coménius, intitulé : *Panégésie, ou Considérations générales sur l'amélioration de la condition humaine par la perfectionnement de notre espèce*, in-4, Halle, 1702.

COMPARAISON. Parmi les nombreux rapports qui peuvent exister entre les divers objets de nos connaissances, il en est quelques-uns qui se présentent d'eux-mêmes à l'esprit; mais la plupart nous resteraient inconnus, si nous ne cherchions à les découvrir. Cette recherche est ce qu'on appelle acte de comparer ou comparaison.

Lorsque l'esprit compare, il s'applique à deux objets à la fois; il est à la fois attentif à deux objets; la comparaison n'est donc autre chose qu'une double attention mêlée du désir ou de l'espérance d'apercevoir un rapport entre les idées qui occupent l'esprit.

Il suit de là que la comparaison est essentiellement ce que l'attention est elle-même, c'est-à-dire une opération volontaire que diverses causes peuvent bien rendre plus facile, plus prompte ou plus sûre, mais qui n'en est pas moins sous la dépendance étroite de la volonté.

Il suit de là aussi qu'elle ne doit pas être confondue avec la perception même du rapport : car cette perception ne dépend pas de l'activité libre du moi. Tantôt elle précède l'application volontaire de l'esprit; tantôt elle ne la suit pas et, en quelque sorte, y résiste. Que de vérités échappent aux regards du savant qui en poursuit la découverte avec le plus d'ardeur!

Une dernière conséquence du principe que nous avons posé, c'est que la comparaison est moins un phénomène intellectuel par sa nature propre que par ses résultats, moins un pouvoir

de l'entendement qu'une intervention particulière de l'activité dans le domaine de la connaissance, ou, pour mieux dire, que l'activité même appliquée à une certaine classe d'idées.

La comparaison exerce une influence notable sur la formation de la pensée. Elle engendre la plupart de nos idées de rapport, et elle contribue à les éclaircir toutes; elle devient par là la condition de celles de nos idées générales qui sont dérivées de l'expérience; car, étant l'expression des caractères communs à une quantité d'objets, ces idées ne se seraient jamais formées, si plusieurs objets n'avaient pu être observés ou successivement rapprochés. Elle explique enfin une catégorie de jugements, tels que les théorèmes des mathématiques consistant dans la perception d'un rapport qui échappe à la simple vue.

Quelques auteurs, entre autres Condillac et M. Laromiguière, vont plus loin, et pensent que le raisonnement n'est qu'une double comparaison; mais cette opinion paraîtra sans doute peu fondée, ou du moins exagérée, si on réfléchit que la comparaison est, comme nous avons dit, un acte libre, et que le raisonnement est souvent involontaire. Voy. Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. VI, 2^e partie, c. vii. C. J.

COMPLEXE se dit à la fois d'une proposition et des différents termes d'une proposition. Une proposition complexe est celle qui a plusieurs membres, c'est-à-dire qui n'est pas simple. Les termes complexes sont ceux qui désignent plusieurs idées. Voy. PROPOSITION.

COMPRÉHENSION. Autrefois on entendait par ce mot l'acte même de comprendre, ou le fait le plus complet de l'intelligence; souvent il servait à désigner l'intelligence elle-même. Aujourd'hui il a cessé d'être employé dans ce sens; mais il exprime l'un des deux points de vue généraux sous lesquels les logiciens ont coutume d'envisager nos idées. En effet, il y a dans chacune de nos idées, du moins de nos idées générales, deux choses à considérer : 1^o les éléments constitutifs, c'est-à-dire les attributs qu'elle renferme et qu'on ne peut lui ôter sans la détruire; c'est ainsi que dans l'idée de triangle il y a l'étendue, la figure, les trois lignes qui terminent le triangle, les trois angles, l'égalité de ces trois angles à deux angles droits, etc.; 2^o le nombre plus ou moins considérable des objets auxquels cette même idée peut s'appliquer, et dont elle représente le type commun; ainsi, pour conserver l'exemple que nous venons de citer, l'idée générale de triangle s'applique à la fois au triangle rectangle, au triangle scalène, au triangle isocèle et à toute espèce de triangle. Le premier de ces points de vue se nomme la *compréhension* d'une idée; le second c'est son *extension*, ou plutôt son étendue au degré de généralité. Ainsi que nous venons de le dire, on ne peut rien changer à la compréhension d'une idée, sans que l'idée elle-même soit détruite. Mais la même chose n'a pas lieu, soit qu'on augmente, soit qu'on diminue son extension.

COMTE (Auguste), philosophe français, né en 1798 à Montpellier, fit ses études au collège de cette ville et entra en 1814 à l'École polytechnique, d'où il fut obligé de sortir, à la suite de quelque acte d'indiscipline, avant d'y avoir terminé le cours de ses deux années. En 1818, alors qu'il vivait en donnant des leçons de mathématiques, il se lia avec Saint-Simon, dont il adopta d'abord les opinions; mais dès 1822 il se sépara de lui, en déclarant que sa rencontre avec le célèbre socialiste avait été pour lui un malheur sans compensation. Des froissements d'amour-propre, l'esprit de domination du maître et l'indocilité de l'élève paraissent avoir amené cette

rupture. Elle éclata à propos de la publication d'un opuscule de Comte, intitulé *Système de politique positive* (1822), où le jeune réformateur énonçait les lois de l'évolution sociale qui, aux yeux de ses disciples, sont une de ses plus belles conceptions. Il n'en donna pas moins plusieurs articles au *Producteur*, et, pressé par la gêne que son mariage avait aggravée, il essaya d'ouvrir en 1826 un cours de philosophie positive. Ses travaux excessifs, ses débats avec les saints-simoniens, une sorte de manie orgueilleuse qui lui faisait reconnaître partout comme siennes des idées qu'il se désespérait de se voir enlever, déterminèrent chez lui un premier accès d'aliénation mentale (1826). Il put néanmoins reprendre son cours en 1828, et réunit à ses leçons un certain nombre de disciples, dont plusieurs furent bientôt éloignés par le caractère despotique d'un maître qui leur disait : « Je ne conçois pas d'association sans le gouvernement de quelqu'un. » Il fut en 1832 nommé répétiteur, et bientôt après examinateur d'admission à l'École polytechnique, où il essaya vainement d'obtenir une chaire. On lui préféra M. Sturm; il en garda un profond ressentiment contre Arago, qui ne se repentit pourtant pas, dit-il, d'avoir préféré un illustre géomètre au concurrent chez lequel il ne voyait de titres mathématiques d'aucune sorte, ni grands ni petits. » Il poursuivait alors la publication de son *Cours de philosophie positive*, dont le sixième et dernier volume parut en 1842. La perte de sa place d'examinateur à l'École polytechnique le mit de nouveau aux prises avec la gêne; il vécut dès lors en partie des subsides fournis par ses disciples et qu'il acceptait d'eux comme l'accomplissement d'un simple devoir social. Il en avait de très-dévoués en Angleterre et en France, et parmi eux des hommes du plus grand mérite, comme MM. Grote, Mill, de Blainville, Littré et Robin, qui cependant n'ont pas consenti à le suivre dans sa dernière évolution. En effet, à partir de 1845, A. Comte, sous l'influence de quelques troubles nerveux qui firent craindre le retour de sa première maladie, et aussi dans l'ardeur d'un sentiment passionné, se plongea inopinément dans les contemplations mystiques. On eut alors ce singulier spectacle d'un homme qui avait mis toute sa gloire à établir scientifiquement que l'ère des religions avait disparu, pour faire place à celle des sciences positives, et qui non-seulement proclamait la nécessité d'un culte, mais encore prétendait en être le législateur et le grand pontife. Beaucoup de ceux qui avaient applaudi le philosophe, se refusèrent à consacrer par leur assentiment les étranges illusions du prêtre de l'humanité, et la publication du *Système de politique positive* (1851), qui instituait la religion nouvelle et prêchait l'absolutisme, affligea la plupart de ses disciples, qui protestèrent au nom des principes mêmes et « de la méthode objective. » Ils ne lui en restèrent pas moins attachés de cœur, et depuis sa mort, arrivée en 1857, ils n'ont cessé de témoigner pour lui le plus profond respect; tous pensent avec M. Littré « qu'il fut illuminé des rayons du génie, et qu'il mérite une grande place à côté des plus illustres coopérateurs de cette vaste évolution, qui entraîna le passé et qui entraînera l'avenir. » Ce n'est pas le lieu d'examiner si A. Comte doit être compté au nombre des grands philosophes; il est juste de le juger par sa doctrine; cette doctrine, on le sait, est le *positivisme*; nous renvoyons à ce mot. Voici les ouvrages les plus considérables où l'on en trouve l'expression : *Cours de philosophie positive*, Paris, 1830-1842, 6 vol. réimprimés pour la troisième fois en 1864; *Système de politique positive, ou Traité de socio-*

logie instituant la religion de l'humanité, Paris, 1851-1854, 4 vol.; *Synthèse subjective*, t. I, Paris, 1856. On peut y joindre deux petites pièces intéressantes : *Calendrier positiviste*, 1849 à 1860; *Bibliothèque positiviste*, 1851. Voy. aussi : Ad. Franck, *Philosophie et religion*, Paris, 1867, et les monographies de MM. Littré et Robinet.

E. C.

CONCEPT. Dans notre langue philosophique, telle que le xvii^e siècle nous l'a faite, le mot *notion* ou *idée* exprime en général ce fait de l'esprit qui nous représente simplement un objet, sans affirmation ni négation de notre part, ou ce que les logiciens de l'école désignaient sous le nom de *simple appréhension*. Mais comme nous observons en nous plusieurs sortes d'idées, on est convenu d'ajouter, au terme général dont nous venons de parler, divers titres particuliers qui non-seulement suffisent à distinguer les uns des autres les divers produits de notre intelligence, mais qui ont encore l'avantage de les caractériser très-nettement. C'est ainsi qu'on reconnaît des idées particulières et des idées générales, des idées relatives et des idées absolues, des idées sensibles, des idées de conscience, des idées de la raison, etc. Il n'en est pas de même dans l'école allemande : là, chaque fait de la pensée, chaque acte de notre intelligence a reçu un nom à part, plus ou moins barbare ou arbitraire, et il a été nécessaire de se conformer à cet usage quand on a voulu faire passer dans notre langue les œuvres de Kant, ou celles de ses successeurs. Telle est l'origine du mot *concept*, que les traducteurs de Kant ont jusqu'à présent seuls employé, et dont nous n'avons heureusement nul besoin, comme on va s'en assurer. Kant et ses successeurs ayant réservé exclusivement le nom d'*idée* aux données absolues de la raison, et celui d'*intuition* aux notions particulières que nous devons aux sens, ont consacré le mot *concept* (*begriff*) à toute notion générale sans être absolue. Le choix de ce terme se justifie, d'après eux, parce que, dans le genre de notions qu'il exprime, nous réunissons, nous rassemblons (*capere cum, begreiff/en*) plusieurs attributs divers ou plusieurs objets particuliers dans un type commun. Les concepts se divisent en trois classes : 1^o les *concepts purs*, qui n'empruntent rien de l'expérience : par exemple, la notion de cause, de temps ou d'espace; 2^o les *concepts empiriques*, qui doivent tout à l'expérience, comme la notion générale de couleur ou de plaisir; 3^o les *concepts mixtes*, composés en partie des données de l'expérience et des données de l'entendement pur. Voy. Kant, *Critique de la raison pure*, *Analytique transcendantale*, passim; et Schmid, *Dictionnaire pour servir aux écrits de Kant*, in-12, Iéna, 1798.

CONCEPTION. Cette expression métaphorique ne présente dans notre langue aucun sens précis; mais elle s'applique également à la formation intérieure de toutes nos pensées. Nous ne concevons pas seulement une idée, mais aussi un raisonnement, surtout quand un autre l'expose devant nous. Quand je conçois Dieu comme un être souverainement bon, souverainement juste, c'est un jugement qui se forme en moi, et *conception* devient alors synonyme de *jugement*. Il y a des choses réelles que je ne conçois pas, c'est-à-dire dont je ne sais pas le rapport, dont je ne me rends pas compte, et d'autres que je conçois et qui sont purement imaginaires. Je puis concevoir aussi tout un système, tout un plan de poème, en un mot, toute une chaîne d'idées, de raisonnements, de jugements et d'images. Cependant plusieurs philosophes emploient ce mot avec une signifi-

cation déterminée. Comme on distingue généralement trois principales opérations de l'esprit, concevoir, juger et raisonner, beaucoup appellent *conception* ou *concept* une idée prise isolément. (Voy. Th. Reid, 4^e *Essai sur les facultés intellectuelles*, ch. I.) Il y en a qui opposent encore la *conception*, la simple pensée d'un objet, imaginaire ou réel, absent ou présent, à la *perception*, c'est-à-dire à la connaissance d'un objet présent qui affecte nos sens. (Voy. A. Garnier, *Traité des facultés*.)

CONCEPTUALISME. Entre l'extrême *nominalisme*, attribué à Roscelin, et le *réalisme* presque toujours confus de la scolastique, l'histoire de la philosophie du moyen âge place une *conception* intermédiaire, le *conceptualisme*. Roscelin avait-il réduit les universaux et les qualités abstraites des corps à de simples mots, ou plutôt à de simples articulations dénuées de toute espèce de sens? Il est difficile de le croire, malgré les accusations de quelques-uns de ses contemporains. Comment admettre, en effet, qu'un homme de quelque savoir, qu'un professeur, qu'un philosophe, qui eut assez d'importance à son époque pour attirer sur lui de vives et persévérantes persécutions, ait pu donner l'exemple d'un semblable non-sens? Quoi qu'il en soit, que Roscelin ait soutenu que les universaux étaient de purs mots, ou seulement que ses explications aient été mal comprises, toujours est-il qu'Abailard crut avancer la solution du problème, et peut-être concilier les écoles ennemies, en établissant que, sous les mots qui expriment les universaux, il y a un sens, un concept; que, par conséquent, les universaux ont une existence logique ou psychologique en tant que notions abstraites, tandis qu'ils ne sauraient avoir, en dehors de l'esprit, aucune sorte de réalité.

Dans l'introduction aux ouvrages inédits d'Abailard, où M. Cousin a résumé, d'une manière supérieure, cette époque de la scolastique, il a fait justice de cette vaine subtilité, et montré l'identité parfaite du conceptualisme et du nominalisme. Nous ne pouvons mieux faire que de citer les paroles qu'il met dans la bouche de Roscelin, répondant à son disciple devenu son adversaire :

« Pour abstraire et généraliser au point d'arriver à cette conception que vous appelez une espèce, il faut des mots, et ces mots-là sont nécessaires pour permettre à l'esprit de s'élever à une abstraction et à une généralisation plus haute encore, celle du genre. Vous me dites que, si les espèces ou les genres sont des mots, comme les genres sont la matière des espèces, il s'ensuit qu'il y a des mots qui sont la matière d'autres mots. Au langage près, qui vous appartient, tout cela n'est pas si déraisonnable. Comme c'est avec des idées moins générales que, dans la doctrine du conceptualisme, qui nous est commune, on arrive à des idées plus générales, de même c'est avec des mots moins abstraits qu'on fait des mots plus abstraits encore. Il est incontestable que, sans l'artifice du langage, il n'y aurait pas d'universaux, en entendant les universaux comme nous l'entendons tous les deux, à savoir : de pures notions abstraites et comparatives. Donc, encore une fois, les universaux, précisément parce qu'ils ne sont que des notions, des conceptions abstraites, ne sont que des mots; et si le nominalisme part du conceptualisme, le conceptualisme doit aboutir au nominalisme. » (*Introduction aux ouvrages inédits d'Abailard*, in-4, Paris, 1836, p. 181.) Voy. ABAILARD.

CONCHES (Guillaume de), voy. GUILLAUME.

CONCLUSION. On appelle ainsi, en logique, la proposition qu'on avait à prouver et qu'on

déduit des prémisses. Ce terme a, comme on voit, un sens plus restreint que celui de *conséquence*. La conséquence peut rester dans la pensée, elle peut se manifester dans l'action ou par certains effets autres que des idées ou des jugements. Par exemple, le relâchement des mœurs est la conséquence de l'affaiblissement des idées morales. Elle peut aussi se montrer immédiatement à la suite du principe. La conclusion est une conséquence exprimée par une proposition et démontrée par voie de syllogisme. Voy. SYLLOGISME.

Autrefois on donnait aussi le nom de *conclusions* aux différentes thèses ou propositions sur l'on voulait démontrer et soutenir en public, sur les diverses parties de la philosophie, parmi lesquelles on comprenait la physique.

CONCRET. C'est l'opposé et le corrélatif d'*abstrait*. Une notion concrète nous représente un sujet revêtu de toutes ses qualités, et tel qu'il existe dans la nature. Une notion abstraite, au contraire, nous représente certaines qualités, certains attributs séparés de leur sujet et dépouillés de tous les caractères particuliers avec lesquels l'expérience nous les fait connaître, ou le sujet lui-même, la substance séparée de quelques-unes de ses facultés et de ses propriétés. Dans ce sens *concret* devient synonyme de *particulier*, et *abstrait* de *général*. — Voy. ABSTRACTION.

CONDILLAC (Étienne BONNOT DE) naquit à Grenoble, en 1715. Sa famille était une famille de robe. Il eut un frère qui comme lui devint célèbre, l'abbé Mably. Tous deux furent destinés à l'Église, mais tous deux n'eurent d'abbé que le nom, et l'un fut philosophe, l'autre publiciste. Cependant, quoique la vocation ecclésiastique de Condillac ne fût peut-être pas une vocation bien prononcée, son état et son caractère lui imposèrent une réserve dans ses opinions, une retenue dans sa conduite dont jamais il ne s'écarta. Il s'enferma dans la sphère de la philosophie purement spéculative, il évita avec soin la plupart des questions de théodicée et de morale, il se tint à l'écart de la philosophie militante et audacieusement réformatrice de son temps. Venu jeune encore à Paris, il eut d'abord quelques relations avec Diderot et J. J. Rousseau; mais ces relations ne furent pas intimes, et jamais il ne contracta d'engagements indiscrets et compromettants avec les philosophes contemporains. Devenu célèbre par ses ouvrages, il fut choisi pour précepteur de l'enfant de Parme, dont, malgré sa méthode savante et analytique, il ne réussit pas à former un grand homme. Après cette éducation, il fut nommé à l'Académie française à la place du célèbre grammairien, l'abbé d'Olivet. En 1780, il mourut paisible dans l'abbaye de Flux, près de Beaugency, dont il était bénéficiaire. Le premier ouvrage philosophique de Condillac est l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Cette question de l'origine des connaissances humaines est pour Condillac, comme pour Locke, la question fondamentale et même unique de la philosophie. Dans ce premier ouvrage, Condillac suit fidèlement les traces de son maître Locke; il reproduit la méthode, les questions, les principes, les conséquences de l'*Essai sur l'entendement humain*. Il distingue, comme Locke, dans l'homme, deux séries de pensées : la première, qui vient de la sensation; la seconde, qui a son origine dans le retour de l'âme sur ses propres opérations, et il donne une part à l'activité de l'âme dans la formation des idées. Plus tard il doit complètement nier l'intervention de cette activité.

En effet, il faut distinguer deux époques dans la vie philosophique de Condillac : l'une où il reproduit fidèlement la philosophie de Locke; l'autre où il l'altère profondément sous prétexte de lui donner plus d'unité et de rigueur. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations* marquent ces deux phases de la philosophie de Condillac.

La question de l'origine du langage et de ses rapports avec la pensée tient une grande place dans l'*Essai sur l'origine des connaissances*. Condillac l'a reprise et développée dans presque tous ses ouvrages, mais surtout dans sa *Grammaire*. Il la traite avec une sorte de prédilection, et les erreurs dans lesquelles il est tombé sur ce sujet sont mêlées de beaucoup de vues ingénieuses et vraies. Locke avait signalé d'une manière générale l'influence du langage sur la pensée; mais il n'avait pas analysé avec précision les rapports qui existent entre le langage et les diverses opérations intellectuelles de notre esprit. Condillac pousse plus loin que lui l'analyse, et, passant en revue toutes nos opérations intellectuelles, il a déterminé celles qui ne peuvent s'accomplir sans le langage et les signes, et celles qui n'ont pas besoin de leur secours. Nous pourrions penser sans les signes; mais notre pensée serait renfermée dans les bornes les plus étroites; car nous serions réduits à la perception des objets extérieurs, et à l'imagination qui, en leur absence, nous en reproduit la figure; mais nous ne pourrions ni abstraire, ni généraliser, ni raisonner, et notre intelligence ne dépasserait pas celle des animaux, qui s'exerce uniquement par la perception et par la liaison des images. Ce sont les signes, selon Condillac, qui engendrent la réflexion, l'abstraction, la généralisation, le raisonnement, et toutes les facultés par lesquelles l'intelligence de l'homme s'élève au-dessus de l'intelligence de l'animal. Condillac a raison d'affirmer que toutes ces facultés ne peuvent s'exercer qu'à la condition du langage; mais si le langage en est la condition, il n'en est pas le principe, comme il semble le croire. La véritable cause de la supériorité de l'homme sur l'animal n'est pas dans les signes, mais dans l'excellence de sa nature, dans la supériorité de son intelligence et de sa volonté. Il n'est pas supérieur aux animaux parce qu'il possède le langage, mais il produit et perfectionne ce langage, parce qu'il est supérieur aux animaux. Condillac n'a pas compris que le langage était un effet avant d'être une cause : de là une continuelle exagération de l'influence du langage sur les idées et sur les progrès des idées; de là ce singulier axiome devenu célèbre : « Une science n'est qu'une langue bien faite. » Sans doute, dans un certain état de la science, une langue bien faite est une condition nécessaire de ses développements ultérieurs; mais une langue bien faite ne suppose-t-elle pas antérieurement à elle des idées bien faites, des résultats bien enchaînés les uns aux autres dont elle est l'expression? Condillac s'est donc trompé en faisant du langage la cause première et unique de toutes les erreurs, comme de tous les progrès et de toutes les découvertes de l'esprit humain.

Il ne traite pas seulement la question des rapports du langage avec la pensée, mais aussi la question de l'origine du langage. Il le considère comme le produit d'une invention purement humaine. Le premier langage que les hommes aient créé est le langage d'action. Ils ont formé successivement le langage d'action en observant mutuellement les gestes, les cris inarticulés dont ils avaient coutume de se servir pour exprimer certains sentiments, certaines passions. Du lan-

gage d'action ils ont passé au langage parlé ; mais ce passage a été long et difficile. L'organe de la parole, n'étant pas exercé, se prêtait difficilement d'abord aux articulations les plus simples, et d'ailleurs le langage d'action a dû suffire pendant longtemps à l'expression des besoins, des sentiments et des idées des premiers hommes. Il a donc fallu bien du temps et bien des générations pour que ce langage parlé s'élevât au niveau du langage d'action, et il en a fallu plus encore pour qu'il le remplaçât dans l'usage ordinaire de la vie. Telle est, en résumé, l'opinion de Condillac sur l'origine et la formation du langage. Nous croyons avec Condillac que le langage n'est pas, comme le pense une certaine école, un don miraculeux fait par Dieu à l'homme après la création, mais nous ne croyons pas cependant qu'il soit un produit arbitraire, une invention artificielle de l'homme, semblable à l'invention de l'imprimerie ou de la poudre à canon. Le langage est, il est vrai, un produit de l'activité de l'homme, mais il en est un produit naturel et nécessaire. Ainsi le langage d'action est naturel, chaque sentiment, chaque passion a sa pantomime naturelle, la même chez tous les hommes, et comprise également par tous antérieurement à toute convention. Nous croyons que le langage parlé est également naturel, non pas dans ses formes, mais dans son principe. L'homme, par une loi de son organisation physiologique, a été constitué pour parler, pour articuler. Construit pour l'articulation, l'organe de la voix a tout d'abord articulé sans peine et sans efforts. En outre de cette loi, de sa constitution physiologique, l'observation prouve qu'il y a dans sa constitution intellectuelle une autre loi par laquelle il est naturellement disposé à prendre l'articulation comme signe de ses pensées, et peut-être même telle ou telle espèce d'articulation plutôt que telle autre pour exprimer telle ou telle pensée. L'homme a donc naturellement parlé, et il a construit le langage en suivant plus ou moins ces règles de logique, ces lois de l'analogie qui sont naturelles à l'intelligence humaine. Voilà pourquoi le langage parlé, comme le langage d'action, est universel ; voilà pourquoi il ne s'est pas encore rencontré de peuplade si grossière et si sauvage qui n'eût sa langue, et une langue avec des principes et des règles en une harmonie plus ou moins rigoureuse avec ces lois de la logique et de l'analogie, sous l'empire desquelles est placé et opère même à son insu l'esprit humain. Condillac démontre parfaitement que le langage est nécessaire au développement intellectuel et moral de l'homme. Comment donc comprendre que Dieu n'ait pas mis dans l'homme, en le créant, le germe de tout ce qui était nécessaire à l'existence et au développement de son être intellectuel et moral? comment comprendre que dès l'origine il n'ait pas mis en lui la faculté de créer le langage? Ainsi, notre opinion sur l'origine du langage est placée à égale distance entre l'hypothèse de l'école théologique, d'après laquelle le langage serait un don miraculeux fait par Dieu à l'homme, et l'hypothèse de l'école sensualiste, d'après laquelle il serait une invention arbitraire et artificielle de l'activité humaine.

Revenons de la question du langage à l'origine de nos connaissances et de la génération de nos facultés. Après avoir fidèlement suivi les traces de Locke, Condillac s'en écarte, et construit un système qui lui est propre, sinon par le principe et par le fond, au moins par la forme et par les développements systématiques qu'il lui a donnés. L'expression la plus rigoureuse de ce

système est contenue dans le *Traité des sensations*. Séduit par l'appât trompeur d'une apparente et fausse unité, Condillac croit pouvoir ramener toutes nos facultés et la réflexion elle-même au principe unique de la sensation. De là une différence profonde entre le *Traité des sensations* et l'*Essai sur l'entendement humain* ; différence dont quelques historiens de la philosophie n'ont peut-être pas tenu assez de compte. Locke distingue deux sources de nos idées : la réflexion, principe actif, et la sensation principe passif ; il admet l'activité de l'âme, il reconnaît l'intervention nécessaire de cette activité dans la formation de nos idées. Condillac, au contraire, nie cette activité, et prétend faire dériver toutes nos facultés et toutes nos idées du principe unique de la sensation ; et, dans la réflexion elle-même, il ne voit qu'une transformation de la sensation.

L'âme est, à l'origine, une table rase ; toutes les idées viennent de l'expérience : voilà le point commun entre Locke et Condillac. Mais dans la formation des idées qui viennent s'imprimer sur cette table rase, l'un fait intervenir l'activité, l'autre la supprime : voilà la différence.

Le plan du *Traité des sensations* est à peu près le même que celui de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, par Charles Bonnet. Condillac suppose une statue organisée intérieurement comme nous, animée par un esprit qui n'a encore reçu aucune idée, et il ouvre successivement aux diverses impressions dont ils sont susceptibles chacun des sens de cette statue. Il commence par l'odorat, parce que l'odorat est, de tous les sens, le moins étendu, celui qui semble contribuer le moins aux connaissances de l'esprit. Il fait ensuite subir la même épreuve à chacun des autres sens. Puis, après avoir examiné les idées qui découlent de chacun de ces sens considéré isolément, il analyse celles qui dérivent de l'action combinée de plusieurs sens ; et ainsi, en partant d'une simple sensation d'odeur, il élève graduellement sa statue à l'état d'être raisonnable et intelligent : car il n'a pas seulement la prétention de décrire les facultés et les idées qui en dérivent, mais d'en expliquer la génération. Or, voici cette génération qu'il déduit de l'analyse de nos sensations. Il distingue deux sortes de facultés : les facultés intellectuelles, qu'il rapporte toutes à une faculté générale, à l'entendement ; et les facultés affectives, qu'il rapporte toutes aussi à une faculté générale, à la volonté. Or, ces facultés, soit intellectuelles, soit affectives, dérivent toutes également d'un principe unique, de la sensation. « Locke, dit-il dans les premières pages du *Traité des sensations*, distingue deux sources de nos idées : les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation elle-même, soit parce qu'elle est moins la source des idées que le canal par lequel elles découlent des sens. » C'est ainsi que Condillac fait tout d'abord le procès de la réflexion, élimine l'activité de l'âme, et, dans l'intérêt d'une unité trompeuse, altère profondément la doctrine de Locke. Le but que Condillac se propose est donc de démontrer que toutes les facultés, toutes les capacités de l'âme, sans aucune exception, telles que l'attention, la comparaison, le jugement, le raisonnement, les passions, la volonté, ne sont que la sensation elle-même diversement transformée. Voici comment, selon Condillac, a lieu cette génération. Lorsqu'une multitude de sensations, ayant toutes à peu près le même degré de vivacité, se font sentir en même temps à un même individu, dont l'âme, pour la pre-

mière fois, commence à connaître et à sentir, la multitude de ces impressions ôte toute action à son esprit, et il n'est encore qu'un animal qui sent. Mais si, au milieu de cette foule de sensations, une seule d'une grande vivacité se produit dans l'âme, ou vient à prédominer sur toutes les autres, aussitôt l'esprit est tout entier attaché à cette sensation, qui, en raison de sa vivacité, absorbe toutes les autres. Or, cette sensation unique, prédominante, devient l'attention, ou, pour employer la formule sacramentelle de Condillac, se transforme en attention. Cette transformation de la sensation en attention est la pierre fondamentale de toute la théorie des facultés de l'âme, développée au chapitre II du *Traité des sensations* : « A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe : voilà ce que j'appelle attention. » Si donc l'attention est quelque chose de plus qu'une sensation vive, toute cette théorie est ruinée dans son fondement. Or, qui ne comprend la différence profonde qui existe entre ces deux faits : être vivement impressionné, et être attentif? Être vivement impressionné ne dépend pas de nous; être attentif dépend de nous. Entre une sensation vive et l'attention, il y a donc toute la différence qui sépare l'activité de la passivité.

De la sensation, selon Condillac, sort l'attention; de l'attention sortent à leur tour toutes les autres facultés de notre intelligence. Et, puisque l'attention n'est qu'une sensation, en dernière analyse, toutes ces autres facultés, soit intellectuelles, soit effectives, dérivent de la sensation.

A une première attention peut en succéder une nouvelle, c'est-à-dire une sensation qui se transforme aussi en attention par la vivacité. Mais l'impression que la première sensation a faite sur notre âme se conserve encore, l'expérience le prouve en raison de sa vivacité. Notre capacité de sentir se trouve alors partagée entre la sensation que nous avons eue et la sensation que nous avons. Nous les apercevons à la fois toutes les deux; mais nous les apercevons différemment : l'une nous paraît passée, l'autre nous paraît actuelle. A l'impression actuelle on donne le nom d'attention; à l'impression qui s'est faite dans l'âme, et qui ne s'y fait plus, on donne le nom de mémoire. La mémoire, comme l'attention, n'est donc qu'une sensation transformée.

Dès que notre intelligence se trouve ainsi partagée entre deux attentions, nécessairement elle les compare; car, dès qu'il y a double attention, il y a comparaison. Être attentif à deux idées, ou les comparer, c'est la même chose. La comparaison n'est donc autre chose qu'une double attention; et, l'attention n'étant qu'une sensation, la comparaison n'est encore qu'une sensation transformée. Mais on ne peut comparer deux idées sans apercevoir entre elles quelque ressemblance ou quelque différence. Or, apercevoir de pareils rapports, c'est juger. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention elle-même. Le raisonnement n'étant qu'une suite de jugements, il se ramène avec la même facilité à l'attention, c'est-à-dire à la sensation. La réflexion elle-même n'est que l'attention qui se porte successivement sur les diverses parties d'un objet. Ainsi, pour Condillac, la réflexion n'est qu'une sensation transformée, et ne signifie plus un principe actif comme dans le système de Locke.

Il démontre de la même manière que la sensation, en se transformant, engendre toutes les facultés de la volonté. La première des facultés de la volonté est le besoin ou le désir. Du désir

naissent toutes les affections de l'âme, et le désir lui-même naît de la sensation. Chaque sensation, considérée en elle-même, est agréable ou désagréable; sentir, et ne pas être affecté agréablement ou désagréablement, sont des expressions contradictoires. C'est le plaisir ou la peine inhérents à la sensation, qui produisent, excitent l'attention, d'où se forment la mémoire et le jugement. Nous ne saurions donc être mal ou moins bien que nous n'avons été, sans comparer l'état où nous sommes avec l'état par lequel nous avons déjà passé. Cette comparaison nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation; nous sentons le besoin de quelque chose de mieux. Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et, à l'instant même, l'action de toutes nos facultés se dirige vers cet objet. Cette action des facultés constitue le désir. Qu'est-ce donc que le désir, sinon l'action même des facultés de l'entendement, déterminé vers un objet particulier par l'inquiétude que cause la privation de cet objet? Du désir naissent à leur tour toutes les affections, toutes les passions; car la passion n'est autre chose qu'un désir vif, un désir dominant. L'amour, la haine, l'espérance, la crainte naissent aussi du désir, ne sont que le désir lui-même envisagé sous différents aspects. Lorsque le désir qui possède l'âme est de telle nature que nous avons grand intérêt à le satisfaire, et lorsque l'espérance nous a appris qu'il pouvait être satisfait, alors l'âme ne se borne pas à désirer; elle sent, et le désir se transforme en volonté. La volonté est un désir absolu, un désir tel que nous pensons pouvoir le satisfaire. Condillac conserve donc le mot de *volonté* comme il a conservé le mot de *réflexion*, tout en supprimant le fait d'activité volontaire et libre qu'ils expriment tous les deux si fortement dans notre langue.

Telle est l'explication que donne Condillac de la génération des facultés de l'âme. Il la résume lui-même parfaitement dans le passage suivant : « Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir du nombre et de la durée, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer; et qu'enfin être attentif et désirer, ne sont dans l'origine que sentir, nous concluons que le sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme. »

Mais si toutes les opérations de l'âme se réduisent à la sensation diversement transformée, qu'est-ce que l'âme elle-même, qu'est-ce que le *moi*? Condillac répond à cette question : « Le *moi* de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. » L'âme n'étant qu'une collection, d'après Condillac, il en résulte qu'elle n'est pas une réalité vivante, active, indivisible, elle n'est qu'une pure abstraction, elle n'a point d'identité, d'unité, ou du moins elle n'a qu'une identité et une unité purement artificielles, purement nominales. Étrange démenti donné à la conscience, opinion absurde, mais logique, qui dérive d'une psychologie superficielle s'arrêtant à la surface des phénomènes sans remonter à leur principe, c'est-à-dire à la force essentiellement active dont ils sont les modifications ou les actes!

Mais si Condillac est sensualiste, il n'est pas cependant matérialiste comme plusieurs philosophes de la même école. Il insiste sans cesse

sur ce point important que le siège de la sensation est dans l'âme et non dans les organes : il distingue avec soin la psychologie de la physiologie. Il serait même beaucoup plus juste de l'accuser d'idéalisme que de matérialisme, car il a une tendance marquée à ne considérer nos sensations que comme des modifications de nous-mêmes purement subjectives, et il va jusqu'à affirmer que nous ne connaissons jamais que notre propre pensée. « Soit que nous nous élevions, dit-il (*Art de penser*, ch. 1), jusque dans les cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes; ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. » Dans sa lettre sur les aveugles, Diderot cite cette phrase, et, faisant un rapprochement ingénieux entre Condillac et Berkeley, il remarque avec raison que cette maxime contient le résultat du premier dialogue de Berkeley et le fondement de tout son système.

Condillac a répété à peu près dans presque tous ses ouvrages, et surtout dans la *Grammaire* et dans la *Logique*, cette analyse des facultés de l'âme développée dans le *Traité des sensations*. Sa confiance en la vérité de cette analyse est si grande, qu'il va jusqu'à dire qu'en géométrie il n'y a pas de vérité mieux démontrée. C'est du point de vue de cette analyse qu'il juge l'histoire de la philosophie tout entière dans laquelle, avant Locke, il n'aperçoit qu'épaisses ténèbres, rêves et chimères. Pour nous, au contraire, qui ne partageons pas l'aveuglement systématique de Condillac et de son école, il nous semble qu'aucune théorie des facultés de l'âme, qu'aucune philosophie, puisque la philosophie tout entière consiste, selon Condillac, dans l'explication de la génération des facultés, n'a jamais mutilé et défiguré davantage l'âme humaine. L'homme de Condillac, dépourvu de toute force pour réagir contre le monde extérieur, et ne possédant en lui le germe d'aucune connaissance, ni aucune tendance naturelle, n'est autre chose que l'écho de la sensation et du monde extérieur; il n'est que ce que l'action du monde extérieur le fait être; toute son intelligence est fille de la sensation, ou plutôt n'est que la sensation elle-même diversement transformée. Non-seulement pour elle il n'y a plus de vérité, de beauté, de justice absolue; mais encore plus de pouvoir de se commander à elle-même et de résister au monde extérieur et à la sensation. Tel est l'homme de Condillac. Cet homme n'est qu'une fiction; cette nature que Condillac a décrite n'est point notre nature; celui qui l'a créée, l'a créée sur un autre modèle et d'après d'autres proportions.

Sans nous arrêter à réfuter ici l'idée si fautive que Condillac s'est faite de la philosophie (voy. le mot SENSUALISME), signalons les erreurs et les lacunes les plus graves de sa théorie des facultés. Négation de l'énergie propre de la raison, négation de l'activité personnelle de l'âme, telles sont les deux erreurs fondamentales du système de Condillac. La première, comme il a déjà été remarqué, lui est commune avec Locke; la seconde lui est particulière. Condillac, de même que Locke, nie l'existence de toute idée naturelle, de toute vérité universelle et absolue; il nie l'infini ou, du moins, tente de l'expliquer par le fini : erreur fondamentale d'où sort la négation de toute ontologie, de toute vérité absolue, de tout droit et de tout devoir. Pour la réfutation de cette erreur et l'appréciation de ses conséquences, nous renvoyons à l'article sur Locke dont Condillac n'a fait que reproduire la polémique contre les idées innées. En outre, Con-

dillac a nié, ou du moins entièrement méconnu le fait de l'activité de l'âme. Il conçoit l'âme comme une table rase qui ne fait qu'enregistrer passivement les empreintes qui lui viennent du dehors par l'intermédiaire des sens. Une telle conception de la nature de l'âme n'est qu'une vaine hypothèse en opposition avec le témoignage de la conscience. Comment, en effet, nous connaissons-nous nous-mêmes, et à quelle condition? Nous nous connaissons comme une cause, comme une force toujours agissante. Le moi ne peut se saisir lui-même, et s'affirmer comme moi qu'à la condition de se distinguer de ce qui n'est pas moi, de s'opposer au non-moi. Or pour se distinguer, pour s'opposer, il faut nécessairement agir et réagir : donc tout fait de conscience suppose l'activité du moi; donc le moi est actif, non pas seulement dans telle ou telle classe de phénomènes, mais dans tous les phénomènes de conscience sans exception; il est une force et il a l'activité pour essence. C'est là ce qu'a démontré M. Maine de Biran, et c'est par là que la philosophie du XIX^e siècle a commencé à rompre avec la philosophie de Condillac. Jusqu'alors, pendant un espace de presque cinquante ans, cette philosophie avait régné sans rivale, et le *Traité des sensations* avait été l'évangile philosophique de la France. Quand on considère combien une telle philosophie est dépourvue de tout ce qui peut, à défaut de vérité, séduire les esprits et entraîner les imaginations, on a de la peine à se rendre compte de sa prodigieuse fortune et de sa longue domination. Néanmoins on peut l'expliquer par l'action de deux sortes de causes, les unes générales et les autres particulières. La grande cause qui, au XVIII^e siècle, fit triompher la philosophie sensualiste de la philosophie cartésienne, c'est son alliance avec les idées de réforme, de mouvement, de progrès. Mais, indépendamment de cette cause générale, on trouve dans la nature même et dans les caractères de la doctrine de Condillac des causes particulières qui peuvent expliquer en partie son succès. Nul doute que la simplicité, la clarté, la rigueur apparente des ouvrages dans lesquels elle est contenue et développée n'aient beaucoup contribué à rendre populaire cette doctrine. Elle est à la portée de toutes les intelligences; elle semble, au premier abord, avoir tout simplifié, tout éclairci en métaphysique, et un esprit superficiel, séduit par cette simplicité et cette clarté, peut bien s'imaginer qu'il possède la métaphysique tout entière, et que le dernier mot de la science de l'esprit humain a été dit par Condillac. Mais du jour où cette doctrine a été sérieusement examinée en elle-même dans son principe et dans ses conséquences, de ce jour elle a été jugée et condamnée sans retour. C'est la gloire de la philosophie française de notre temps d'avoir détruit son règne et de lui avoir substitué une philosophie plus vaste et plus profonde, qui a remis en lumière ces grands faits de la nature humaine niés ou méconnus par l'école sensualiste, à savoir l'activité essentielle de l'âme humaine et la réalité de l'infini et de l'absolu avec lequel nous entrons en rapport par la raison. Il n'y a plus aujourd'hui dans le monde scientifique de partisans avoués de la doctrine de Condillac, et son dernier représentant est descendu dans la tombe avec M. Destutt de Tracy.

Ouvrages de Condillac : *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 2 vol. in-12, Amst., 1746; — *Recherches des systèmes*, 2 vol. in-12, ib., 1749; — *Traité sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*, 2 vol. in-12, ib., 1749; — *Traité des sensations*, 2 vol. in-12, Paris et

Londres, 1754; — *Traité des animaux*, 2 vol. in-12, Amst., 1755; — *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (renfermant : *Grammaire, Art d'écrire, Art de raisonner, Art de penser, Histoire générale des hommes et des empires*), 13 vol. in-8, Parme, 1769-1773; — *le Commerce et le Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, in-12, Amst. et Paris, 1776; — *Logique*, in-12, Paris, 1781; — *Langue des calculs* (ouvrage posthume), in-12, ib., 1798. Les œuvres complètes de Condillac ont été publiées en 23 vol. in-8, Paris, 1798. D'autres éditions ont paru plus tard. F. B.

CONDORCET (Marie-Jean-Antoine-Nicolas CARITAT, marquis de) naquit le 17 septembre 1743, à Ribemont en Picardie. Il n'avait encore que quatre ans lorsqu'il perdit son père. Sa mère, dont l'ardente piété allait jusqu'à la superstition, pour préserver son fils unique des dangers qui entourent l'enfance, l'avait voué au blanc, comme dit le peuple, et jusqu'à l'âge de dix ans il ne connut d'autres vêtements et d'autres jeux que ceux des jeunes filles : ce qui explique en partie, au physique, la délicatesse de sa complexion; au moral, cette timidité, cette réserve excessive dont, en public du moins, il ne put jamais se défaire, et qu'on prit quelquefois pour de la froideur. C'est cette froideur apparente, comparée à l'exaltation réelle de son âme, qui le faisait appeler par d'Alembert *un volcan couvert de neige*.

A onze ans, son oncle, Jacques-Marie de Condorcet, qui occupa successivement comme évêque les sièges de Gap, d'Auxerre et de Lisieux, le confia aux soins d'un membre de la Société de Jésus, le P. Giraud de Kéroudon. A treize ans, il remporta le prix de seconde au collège des Jésuites, à Reims. De là il passe au collège de Navarre, à Paris, et il y soutient, à peine entré dans sa seizième année, avec un éclat inaccoutumé, une thèse de mathématiques en présence de Clairaut, de d'Alembert et de Fontaine, qui lui annonçèrent dès lors le plus brillant avenir.

Les encouragements de ces hommes illustres déterminèrent, contre le gré de sa famille, qui le consacrait au métier des armes, sa vocation scientifique, et décidèrent de la direction qu'il imprima d'abord à ses travaux. Deux mémoires remarquables, l'un *Sur le calcul intégral*, l'autre *Sur le problème des trois corps*, publiés ensemble sous le titre d'*Essais d'analyse* (in-4, Paris, 1768), lui valurent l'admiration de Lagrange. Les *Éloges de quelques académiciens morts depuis 1666 jusqu'à 1699* (in-12, Paris, 1773), l'un de ses meilleurs ouvrages, le signalèrent aux suffrages de ses confrères comme secrétaire perpétuel de l'Académie; et, en effet, Grandjean de Fouchy étant venu à mourir, il fut élu à sa place.

D'Alembert, dont il devint plus tard l'ami intime et l'exécuteur testamentaire, avait fait du jeune Condorcet un mathématicien; Turgot en fit un économiste et un philosophe. Condorcet, dans cette double carrière, s'en tint à peu près à développer, à populariser, à servir les idées et les croyances de son illustre et généreux ami. Depuis sa *Lettre d'un laboureur de Picardie à M. Necker*, jusqu'à cette *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (in-8, Paris, 1795), le dernier et le plus important de ses écrits, il n'a pas, sur ces matières, publié un ouvrage dont Turgot ne lui ait fourni le thème.

Peut-être aussi faut-il rapporter à son commerce avec Voltaire, et au besoin qui paraît le dominer d'imiter tout ce qu'il admire, ses essais en littérature. Ce qui est certain, c'est que ce fut

après avoir visité avec d'Alembert le patriarche de Ferney, en 1770, qu'il se tourna de ce côté. Sa *Lettre d'un théologien à l'auteur du Dictionnaire des trois siècles* date de 1772 (in-8, Berlin); son *Éloge* et ses *Pensées* de Pascal ont été publiés pour la première fois à Londres, en 1773 (in-8). C'était d'ailleurs un titre que ses amis l'engagèrent à se donner aux suffrages de l'Académie française, où il n'arriva cependant qu'en 1782. Il prit pour texte de son discours de réception : *Les avantages que la société peut retirer de la réunion des sciences physiques aux sciences morales*. Trois ans plus tard, en 1785, il publia ses *Essais sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, ouvrage qui reparut après sa mort, entièrement refondu, et avec de nombreuses additions, sous ce titre : *Éléments de calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugements des hommes, avec un discours sur les avantages des mathématiques sociales, et une Notice sur M. de Condorcet* (in-8, Paris, 1804). En 1785, il fit paraître à Londres une *Vie de Turgot* (in-8), qui fut aussitôt traduite en allemand et en anglais. Le même honneur a été fait à sa *Vie de Voltaire*, publiée à Genève en 1787 (2 vol. in-18), et reproduite en tête de quelques éditions des œuvres de Voltaire, entre autres celles de Kehl. Condorcet fut, en outre, un des collaborateurs les plus actifs de l'*Encyclopédie*, et il fournit quelques articles à la *Bibliothèque de l'homme public* (28 vol. in-8, Paris, 1790-1792). Membre des Académies de Berlin, de Pétersbourg, de Turin, et de l'Institut de Bologne, il enrichit les mémoires de ces diverses sociétés savantes de plusieurs travaux remarquables qui demandent encore à être réunis.

La vie et les écrits politiques de Condorcet se rattachent trop étroitement aux plus grands événements de notre histoire, pour qu'il nous soit possible d'en parler ici. Nous dirons seulement comment il mourut, et dans quelles circonstances il écrivit son dernier ouvrage, le seul par lequel il appartienne véritablement à l'histoire de la philosophie.

Après la journée du 31 mai, proscrit par la Convention comme complice de Brissot, il trouva un asile chez Mme Vernet, proche parente des célèbres peintres de ce nom, et qui tenait, rue Servandoni, n° 21, une maison garnie pour des étudiants. C'est là que, sans livres, abandonné aux seules ressources de sa mémoire, il composa son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Chaque soir il remettait à sa bienfaitrice les feuilles qu'il avait écrites dans la journée, et jamais il ne relut ni le travail de la veille, ni l'ouvrage dans son ensemble. Cependant un décret de la Convention étant venu menacer de mort quiconque oserait recueillir un proscrit, Condorcet ne put se résoudre à compromettre plus longtemps cette généreuse femme, qui, pendant huit mois, était parvenue à le soustraire à toutes les recherches. « Il faut que je vous quitte, lui dit-il un jour; je suis hors la loi. — Vous êtes hors la loi! lui répondit-elle, mais vous n'êtes pas hors l'humanité, et vous resterez. » Mais Condorcet n'accepta point cet admirable dévouement. Profitant d'un instant où il n'était pas surveillé, il s'échappa de sa retraite, à peine vêtu, le 5 avril 1794; et après avoir passé plusieurs jours dans la situation la plus horrible, couchant la nuit dans les carrières abandonnées, il fut arrêté, à Clamart, dans une auberge, où la faim l'avait forcé d'entrer. Conduit aussitôt à Bourg-la-Reine, il y fut jeté dans un cachot; et lorsqu'on vint le lendemain pour l'interroger, on le trouva mort.

Il avait fait usage du poison que, depuis quelque temps, il portait sur lui, dans le chaton de sa bague, pour se dérober au supplice.

De tous les ouvrages de Condorcet, un seul, comme nous l'avons déjà dit, appartient véritablement au sujet de ce recueil : c'est celui qu'il composa dans la maison de la rue Servandoni, et que nous allons essayer de faire connaître par une courte analyse.

L'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* n'est, pour ainsi dire, que le programme d'un ouvrage plus considérable que Condorcet voulait écrire sur le même sujet, et dont il commença même l'exécution dans quelques fragments qui nous ont été conservés. Son but est de nous montrer, par le développement des facultés humaines à travers les siècles, que l'homme est un être essentiellement perfectible ; que, depuis le jour de son apparition sur la terre, il n'a pas cessé d'avancer par une marche plus ou moins rapide vers la vérité et le bonheur, et que nul ne peut assigner un terme à ses progrès futurs, car ils n'en ont pas d'autre que la durée même du globe où la nature nous a jetés ; ils continueront tant que la terre occupera la même place dans le système de l'univers, et tant que les lois de ce système n'auront pas amené un bouleversement général.

Mais ne voir dans l'histoire de l'humanité qu'une suite non interrompue de progrès, c'est tout justifier, c'est accepter tout ce qui s'est fait et tout ce que l'on croyait avant nous, comme une préparation nécessaire à nos propres idées et à nos institutions les plus chères. Or, on sait que Condorcet était bien éloigné de cette indulgence pour le passé. Aussi a-t-il le soin de nous prévenir qu'en nous faisant assister au développement de la perfectibilité humaine, il veut nous signaler en même temps les obstacles qui l'ont arrêté quelquefois, et les influences funestes qui ont fait rétrograder plusieurs peuples d'une civilisation déjà avancée vers les ténèbres de la plus grossière ignorance. La superstition et la tyrannie, telles sont, d'après lui, c'est-à-dire d'après le langage et l'esprit de son temps, les causes de toutes les erreurs, de toutes les calamités qui ont régné parmi les hommes, et la source inépuisable des déclamations par lesquelles il se croit obligé d'interrompre à chaque pas son intéressante exposition.

L'ouvrage est partagé en dix époques : dans les neuf premières nous voyons la suite des progrès que l'esprit humain a déjà accomplis depuis les temps les plus obscurs et les plus reculés jusqu'à l'établissement de la république française ; la dixième, qui est de beaucoup la plus curieuse, nous offre en quelque sorte une description prophétique de l'avenir ; elle nous montre les générations futures conduites par degrés à un état où la science, la vertu, la liberté et le bonheur sont unis par un lien indissoluble.

Le premier état de la civilisation est celui de quelques peuplades isolées subsistant de la pêche ou de la chasse, ne connaissant pour toute industrie que l'art de construire des cabanes, des ustensiles de ménage et quelques armes grossières, mais possédant déjà une langue articulée, une sorte d'autorité publique et les habitudes de la famille.

A la chasse et à la pêche nous voyons succéder la vie pastorale, qui consacre, avec le droit de propriété, l'inégalité des conditions, puis la domesticité et bientôt l'esclavage, mais qui en même temps laisse à l'homme assez de loisirs pour cultiver son intelligence, pour inventer quelques arts, entre autres la musique, et pour acquérir les premières notions de l'astronomie.

Les peuples pasteurs, à leur tour, sont remplacés par les peuples agriculteurs, au sein desquels les arts, les professions et les classes de la société se multiplient. A la suite de ce changement, les progrès deviennent plus rapides et plus faciles : car, d'un côté, il existe plus de loisirs pour la culture des sciences ; de l'autre, la distinction des professions ne peut manquer d'être favorable au perfectionnement des arts ; l'abondance des fruits de la terre donne l'idée des échanges et fait naître des relations entre des peuples jusque-là isolés les uns des autres ; enfin, le dernier résultat de cette civilisation, c'est l'invention de l'écriture alphabétique.

Relativement à ces trois premières époques, Condorcet avoue qu'il n'a pu nous donner que de simples conjectures, appuyées de quelques observations générales sur la nature de l'homme et le développement de ses facultés. La quatrième et la cinquième embrassent toute la civilisation grecque et romaine, depuis l'origine de ces deux peuples jusqu'à l'invasion des barbares. Mais ici nous nous bornerons à citer les jugements portés par Condorcet sur quelques-uns des systèmes philosophiques nés sous l'empire de cette civilisation fameuse. Avant Socrate, il ne trouve à louer que les systèmes de Pythagore et de Démocrite, dans lesquels, à ce qu'il nous assure, on reconnaît aisément ceux de Newton et de Descartes. En effet, Démocrite et Descartes ont également voulu expliquer tous les phénomènes de l'univers par les propriétés de la matière et du mouvement. Newton et Pythagore ont reconnu l'un et l'autre le vrai système du monde, et les nombres du philosophe grec ne signifient pas autre chose que l'application du calcul aux lois de la nature. Le caractère de Socrate est assez bien apprécié ; il a voulu substituer la méthode d'observation aux hypothèses ambitieuses où la philosophie s'égarait avant lui, et à l'esprit sophistique qui la faisait descendre aux plus puériles arguties. La méthode de Socrate est également applicable à tous les objets que la nature a mis à notre portée, et ne mérite pas le reproche de ne laisser subsister d'autre science que celle de l'homme moral. Platon est traité plus durement. On ne lui pardonne ses rêveries et ses frivoles hypothèses qu'en faveur de son style, de sa morale et de certains principes de pyrrhonisme que l'on croit reconnaître dans ses *Dialogues*. Dans la philosophie d'Aristote, rien n'a trouvé grâce, que le principe qui fait dériver de la sensation toutes nos connaissances. Le système des stoïciens, même la partie métaphysique de ce système, est traité avec indulgence, et dans plus d'une occasion Condorcet semble incliner à la croyance d'une âme du monde et d'une immortalité sans conscience. Mais toute sa sympathie est pour la morale d'Épicure, telle qu'il l'entend et qu'il se plaît à la développer : suivre ses penchants naturels en sachant les épurer et les diriger ; observer les règles de la tempérance, qui prévient la douleur en nous assurant toutes les jouissances que la nature nous a préparées ; se préserver des passions haineuses ou violentes qui tourmentent le cœur ; cultiver, au contraire, les affections douces et tendres, rechercher les plaisirs qui résultent d'une bonne action et éviter la douleur du remords ; « telle est, dit-il, la route qui conduit à la fois et au bonheur et à la vertu. »

Après avoir fait aux Grecs une part immense dans l'histoire de l'intelligence humaine, Condorcet daigne à peine parler des Romains : à l'en croire, la civilisation ne leur doit rien que la jurisprudence ; encore cette science, telle que les Romains nous l'ont transmise, a-t-elle servi à

répandre plus de préjugés odieux que de vérités utiles.

Le moyen âge, qui remplit les deux époques suivantes, est traité avec toute l'injustice qu'on devait attendre d'un philosophe du XVIII^e siècle. Après le triomphe des idées chrétiennes sur le paganisme, toute liberté d'esprit, toute trace de civilisation disparaît, jusqu'à ce que les Arabes viennent rendre à l'Occident quelques faibles débris de la science de l'antiquité. Condorcet veut bien admettre cependant que la scolastique n'a pas été entièrement inutile, et que ses argumentations si subtiles, ses distinctions et ses divisions sans nombre ont préparé les esprits à l'analyse philosophique.

La huitième époque commence à l'invention de l'imprimerie et se termine par Descartes. Condorcet reconnaît en lui, avec beaucoup de justice, le vrai fondateur de la liberté philosophique parmi les modernes, et le premier qui ait cherché, dans l'observation des opérations de l'esprit, les vérités premières dont toute science a besoin.

Un tableau très-animé du mouvement des esprits pendant le dernier siècle, rempli à lui seul la neuvième époque. Il résume en lui tous les efforts précédents, et a mis au jour des vérités que, selon l'expression de Condorcet, il n'est plus permis ni d'oublier ni de combattre. Parmi ces vérités sont comptés en première ligne la philosophie de Locke et de Condillac, les principes politiques de Rousseau, et surtout la doctrine de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, dont tout l'honneur est rapporté à Price, à Priestley et à Turgot.

Nous voici enfin arrivés à la partie la plus originale et la plus intéressante du livre de Condorcet, celle qui renferme la prédiction de nos destinées à venir. Tous les progrès qui restent encore à faire à l'espèce humaine doivent aboutir à ces trois résultats : la destruction de l'inégalité entre les citoyens d'un même peuple ; la destruction de l'inégalité entre les nations ; le perfectionnement de la nature même de l'homme et des facultés dont elle est douée. Pour obtenir le premier de ces trois résultats, l'égalité entre les citoyens d'un même peuple, il faut d'abord faire disparaître l'inégalité des richesses par la destruction des monopoles, par l'abolition de toutes les mesures qui entravent l'industrie et le commerce, par l'extension des avantages du crédit à toutes les classes de la société, enfin par l'établissement des caisses d'épargne et des caisses d'assurance. Mais ces moyens purement matériels ne suffisent pas ; il faut répartir aussi d'une manière équitable les avantages de l'instruction. Sans espérer, sur ce point, une égalité impossible, il faut enseigner à chacun les connaissances qui lui sont nécessaires pour n'être point dans la dépendance d'un autre, pour faire lui-même ses affaires, pour connaître ses droits et ses devoirs, pour savoir défendre les uns et remplir les autres. Avec le bien-être et l'instruction des hommes, on verra croître aussi leur moralité, et voici comment : telle sera dans l'avenir la perfection des lois et des institutions publiques, que les intérêts particuliers seront entièrement confondus avec l'intérêt commun ; or, comme les vices et les crimes, dans l'opinion de Condorcet, ont à peu près tous leur origine dans l'opposition qui a existé jusqu'à présent entre ces deux intérêts, les vices et les crimes seront désormais impossibles, la vertu sera en quelque sorte l'état naturel de l'homme. C'est ainsi que la nature a lié par une chaîne indissoluble la vérité, le bonheur et la vertu.

L'égalité des citoyens, au sein de chaque peu-

ple, aura nécessairement pour résultat l'égalité entre les nations ; car, une fois parvenue à l'état que nous venons de décrire, chaque nation à part aura conquis le droit de disposer elle-même de ses richesses et de son sang ; dès lors la guerre sera regardée comme le plus grand des fléaux et le plus odieux des crimes ; la garantie de la force sera remplacée par celle des traités ; la liberté du commerce distribuera partout, d'une manière égale, le bien-être et les richesses ; l'identité des intérêts et des idées aura pour conséquence la création d'une langue universelle, et tous les peuples ne formeront qu'une seule famille.

Enfin, s'il y a des races d'animaux et de végétaux susceptibles de perfectionnement par la culture, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la race humaine ? Condorcet ne doute pas et ne permet à personne de douter que les progrès de la médecine, de l'hygiène, de l'économie politique et du gouvernement général de la société ne doivent prolonger pour les hommes la durée de la vie, en leur assurant une santé plus constante et une constitution plus robuste. Mais qui oserait assigner un terme à ce genre de conquête ? Condorcet ne promet pas positivement à l'homme le don de l'immortalité : « Mais nous ignorons, dit-il, quel est le terme que la vie ne doit jamais dépasser ; nous ignorons même si les lois générales de la nature en ont déterminé un au delà duquel elle ne puisse s'étendre. »

Plus d'une idée profonde se trouve mêlée à ces rêves, dont quelques-uns touchent au ridicule ; mais, de quelque manière que l'on juge l'ouvrage de Condorcet, on ne peut lire sans attendrissement cet hymne en l'honneur de l'humanité et de l'avenir, composé en quelque sorte sous la hache du bourreau, et où l'on chercherait vainement un reproche adressé par la victime à ses persécuteurs. Tout y respire l'amour des hommes, la paix, l'espérance ; malheureusement cette espérance ne s'élève jamais au-dessus de la terre.

Les ouvrages de Condorcet, recueillis et imprimés à Paris en 1804, forment 21 vol. in-8 ; mais dans ce recueil ne sont pas comptés les ouvrages de mathématiques, qui ont été publiés à part. On peut consulter sur sa vie et ses écrits : *les Trois siècles de la littérature française*, par Sabatier de Castres (6^e édit., t. II, p. 25) ; la *Notice sur la vie et les ouvrages de Condorcet*, par M. Diannyère, son ami (2^e édit., Paris, 1799) ; la *Biographie nouvelle des contemporains*, publiée par MM. Arnault, Jay, Jouy, Norvins, etc. ; le *Dictionnaire historique et bibliographique* de Peignot ; enfin la *Biographie de Condorcet*, lue à l'Académie des sciences, par M. Arago, dans la séance publique de 1842.

CONFUCIUS (en chinois *Khoung-fou-tseu*, ou plus communément *Khoung-tseu*). Ce philosophe, sous le nom duquel s'est personnifiée en Europe, aussi bien qu'en Chine, toute la science morale et politique des Chinois, naquit dans le village de *Chang-ping*, dans le royaume feudataire de *Lou* (aujourd'hui province de *Chan-thoung*), 531 ans avant notre ère et 54 ans après *Lao-tseu*. Les historiens chinois disent que *Khoung-tseu*, bien qu'il soit né dans le petit royaume de *Lou*, fut cependant le plus grand instituteur du genre humain qui ait jamais paru dans le monde. Si l'on doit juger de la cause par les effets, cet éloge est loin d'être exagéré ; car aucun autre homme, quel qu'il ait été d'ailleurs son génie, n'a eu, comme Confucius, la gloire d'établir un code de philosophie morale et politique qui règne presque exclusivement, depuis plus de deux mille ans, sur un empire dont la population dépasse aujourd'hui trois cent soixante millions

d'âmes. Ayant déjà exposé ailleurs (voy. le mot CHINOIS) ses doctrines philosophiques, nous nous bornerons ici à faire connaître sa vie, son véritable caractère, et le rôle qu'il a joué dans l'histoire générale de la civilisation de son pays.

Les historiens chinois font remonter les ancêtres de Confucius jusqu'à l'empereur *Hoang-ti*, qui régnait 2637 ans avant notre ère. Plusieurs de ses ancêtres occupèrent des emplois considérables. Son père fut gouverneur de la ville de *Tséou*. Confucius lui-même occupa plusieurs fois des emplois publics, que sa passion pour faire régner la justice et les sages lois de l'antiquité lui faisait rechercher avec ardeur et persévérance.

Dès l'âge de six ans, si l'on en croit des traditions un peu suspectes, on remarqua en lui une sagesse qui tient du prodige. Il ne prenait aucune part aux jeux de son âge, et il ne mangeait rien sans l'avoir offert au ciel, selon la coutume des anciens. A l'âge de quinze ans, il s'appliqua tout entier à la lecture des livres anciens, et en tira tous les enseignements qui pouvaient être de quelque utilité pour ses projets de régénération. Ses parents étant pauvres, il se trouva, dit-on, obligé de travailler pour vivre, et l'on raconte même qu'il exerça pendant quelque temps la profession de berger. Cependant, à cause de sa grande intelligence et de sa vertu éminente, il fut chargé, à l'âge d'environ vingt ans, par le premier ministre du royaume de *Lou*, son pays natal, de la surintendance des grains, des bestiaux et des marchés publics. Il fit ensuite quelques voyages, et alla voir *Lao-tseu*, dans le royaume de *Tchéou*.

Après avoir parcouru plusieurs contrées de la Chine, dans le but de ramener à des principes d'équité et de justice les chefs des petits États dont l'empire se composait alors, Confucius, voyant ses efforts impuissants pour détruire les abus, se retira avec quelques disciples dans la solitude, et là il s'occupa exclusivement à recueillir et à revoir le texte des *Livres sacrés (King)*, dans lesquels il voyait, comme la Chine tout entière l'a toujours fait avec lui, les plus précieux monuments de la sagesse ancienne. C'est ici le lieu de justifier notre philosophe d'un reproche étrange qui lui a été fait, en France, dans ces derniers temps; on l'a accusé « d'avoir opéré sur les *King* et les livres de l'antiquité chinoise un travail analogue à celui de Platon, analogue à celui d'Aristote sur les dogmes religieux des grandes sociétés auxquelles la Grèce était redevable de sa civilisation, c'est-à-dire que ce philosophe élagua de ces livres toute la partie religieuse qu'il ne comprenait pas très-bien, tout ce qui se rapportait à l'explication et au développement des dogmes traditionnels; en un mot, tout ce qui devait lui paraître dépourvu d'intérêt. » (Appendice à la traduction de l'ouvrage sur la Chine, de M. Davis.)

Cette assertion, dont plusieurs écrivains se sont déjà emparés comme d'une grande et importante découverte, ne repose sur aucun fondement, et quelques mots suffiront pour la détruire.

Les *King* ou les *Grands livres de l'Antiquité*, que Confucius est accusé d'avoir altérés, ne peuvent être que le *Livre des Transformations (Y-King)*, le *Livre des Vers (Chi-King)*, et le *Livre des Annales (Chou-King)*. Quant au premier, loin d'avoir été altéré par Confucius, ce philosophe avait un tel respect pour ce livre, qu'il disait dans ses *Entretiens philosophiques* (ch. vii, § 16) : « S'il m'était accordé d'ajouter à mon âge de nombreuses années, j'en demanderais cinquante pour étudier le *Y-King*, afin que je

pusse me rendre exempt de fautes. » Tout son *travail de révision* se borna pour ce livre à de courts commentaires, que les Chinois ont nommés *Appendices au Y-King*, et que, dans toutes les éditions, on trouve joints au *Livre des Transformations*.

Le *travail critique* de Confucius sur le *Livre des Vers* n'a jamais été mis en doute. Il est vrai que, de trois mille chants populaires recueillis dans les diverses provinces de l'empire, il n'en a guère conservé que trois cents; mais que faut-il conclure de ce fait, sinon que notre philosophe avait de la critique et du goût?

Quant au *Livre des Annales*, Confucius le rédigea d'après les documents historiques officiels qui existaient de son temps. Il n'avait donc rien à élaguer de sa propre réduction. Qu'il ait aussi fait un choix dans les documents historiques mis à sa disposition, ce serait faire peu d'honneur à son intelligence que de supposer le contraire. Mais qu'il n'ait pas recueilli, qu'il n'ait pas jugé à propos de transmettre à la postérité, et de lui offrir comme modèle à suivre, tout ce qui s'était fait, dit ou écrit, il est par trop étrange de lui en faire un crime. D'ailleurs, le *Chou-King*, comme nous le possédons, n'est pas tel qu'il sortit des mains de Confucius, puisqu'il avait alors cent chapitres, et qu'il n'en a plus que cinquante-huit depuis l'incendie des livres, 213 ans avant notre ère.

Reste donc l'accusation indirecte d'avoir été infidèle à la tradition de son pays, d'en avoir altéré les dogmes, tandis qu'un de ses contemporains, dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous, les aurait, dit-on, religieusement conservés. Nous allons démontrer que cette accusation n'a pas plus de fondement que la précédente. Il suffira de traduire littéralement la dissertation rapportée par *Tso-khiéou-ming*, le contemporain de Confucius, auquel il est fait allusion.

« *Mou-cho*, se trouvant dans le royaume de *Tsin*, *Fan-siouan-tseu*, alla à sa rencontre et l'interrogea en disant : « Les hommes de l'antiquité avaient un proverbe qui disait : *On meurt, mais on ne pérît pas tout entier*. Quel est le sens de ce proverbe ? »

Mou-cho n'ayant pas répondu, *Fan*, surnommé *Siouan-tseu*, dit : « Autrefois les ancêtres de *Khai* (c'est-à-dire de *Siouan-tseu* lui-même) précédèrent les temps de *Chun*, et furent de la famille de *Yao*. Du temps de la dynastie des *Hia*, ce fut la famille du *Dragon impérial (Ya-loung-chi)*; du temps de la dynastie des *Chang*, ce fut la famille *Chi-weï* (qui régnait sur le petit État vassal nommé *Pé*); du temps de la dynastie des *Tchéou*, ce fut la famille des *Thang* et des *Tou* (noms de deux petits royaumes, dont le premier fut anéanti et l'autre absorbé par *Tching-wang* de *Tchéou*, 111 ans avant J. C.). Le chef du royaume de *Tsin*, qui, par la coupe pleine de sang de bœuf, jura fidélité aux nouveaux *Hia* (c'est-à-dire aux premiers *Tchéou*), fut le chef de la famille *Fan*. N'est-ce pas la perpétuité des familles que le proverbe cité a en vue ? »

Mou-cho dit : « Ce que moi, *Pao*, j'ai entendu dire à ce sujet, diffère totalement de ce que vous appelez la perpétuité mondaine des familles dans une position élevée, dont on ne peut pas dire qu'elles ne périssent pas comme les bois à l'état de décomposition.

« Dans le royaume de *Lou*, il y avait anciennement un ministre d'État qui disait : *Thsang*, surnommé après sa mort *Wen-tchoung* (le puiné lettré), étant venu à décéder, on dit de lui qu'il était toujours subsistant (c'est-à-dire, ajoutée la glose, que l'on disait que ses bonnes instructions seraient transmises aux siècles à venir). N'est-

ce pas là l'explication du proverbe? moi je l'ai compris ainsi. Ceux qui sont supérieurs aux autres hommes (les saints, selon la glose) ont des *vertus* qui subsistent indéfiniment (qui parviennent aux siècles futurs); ceux qui viennent immédiatement après (les sages) ont des *mérites* qui subsistent aussi indéfiniment; ceux qui viennent après ces derniers ont des paroles qui sont également transmises aux générations futures. Quoique ces trois ordres de sages ne vivent qu'un certain temps, on dit d'eux *qu'ils ne périssent pas tout entiers*. Voilà ce que signifie l'expression *ne pas périr tout entier....* » (Tso-tchouan, k. 5, f° 32.)

On peut voir, par cette citation fidèle, si le prétendu conservateur des dogmes traditionnels contemporain de Confucius en a respectueusement conservé un que ce dernier philosophe aurait altéré, et même supprimé, dans la révision ou la rédaction des *King*, ou dans ses propres écrits. Loin qu'il y ait, dans le texte précédent, dont l'ancienneté remonte au v^e siècle avant notre ère, la moindre trace d'un pareil dogme, la supposition qu'une partie de nous-mêmes, l'âme ou le principe pensant, puisse subsister individuellement après la mort, n'est pas même faite, et ne se rencontre dans aucune partie du livre.

Il n'est plus au pouvoir de personne de contester à Confucius le rang qu'il occupe depuis plus de deux mille ans parmi les grands hommes qui ont le plus contribué à civiliser le monde, ni de lui refuser une place à côté de Platon et d'Aristote. Il était doué au plus haut point de l'esprit philosophique, et s'est montré toute sa vie l'apôtre infatigable de la justice et de la raison. D'une rigidité inflexible pour lui-même, il avait, on peut le dire, la passion du bien et un dévouement sans bornes au bonheur de l'humanité; et c'est ce qui justifie ces paroles d'un empereur chinois, gravées sur le frontispice des temples élevés dans tout l'empire en l'honneur de notre philosophe: « Il était le plus grand, le plus saint, le plus vertueux des instituteurs du genre humain qui ont paru sur la terre. »

Nous n'entrerons pas ici dans les détails de cette grande et noble vie. Nous dirons seulement qu'après bien des vicissitudes, Confucius prit la résolution de cesser tous ses voyages et de retourner dans sa province natale pour y instruire plus complètement ses disciples, afin qu'ils pussent transmettre sa doctrine à la postérité. C'est alors qu'il mit la dernière main à ses écrits, et qu'il composa son ouvrage historique intitulé: *le Printemps et l'Automne (Tchun-tchiéou)*, dont on ne possède encore aucune traduction européenne. Il mourut quelque temps après l'avoir achevé, en laissant à ses nombreux disciples le soin de recueillir ses paroles et sa doctrine. En effet, les trois livres qui portent son nom: *la Grande Étude (Ta-hio)*, *l'Invariabilité dans le Milieu (Tchoang-yoang)*, *les Entretiens philosophiques (Lun-yu)*, ne sont que les doctrines et les paroles de Confucius recueillies par ses disciples. Ce sont ces trois ouvrages qui, avec celui de Mencius ou Meng-tseu (voy. ce nom), forment les *Quatre livres classiques (Sse-chou)* que l'on fait apprendre par cœur aux jeunes gens de toutes les écoles et dans tous les collèges de l'empire. C'est le code moral, civil et politique des Chinois, la loi de la loi, que le souverain, pas plus que le dernier de ses sujets, n'oserait ouvertement transgresser.

En considérant la grande et séculaire vénération qui entoure, en Chine, le nom de Confucius, on se demande quelle cause a pu donner à ses écrits cette influence toute-puissante sur les des-

tinées de son immense pays, et le pouvoir de résister à toutes les révolutions, à toutes les conquêtes de peuples barbares, de telle sorte qu'ils soient encore aujourd'hui le code sacré de la nation chinoise. L'histoire de la philosophie ancienne et moderne n'offre pas d'exemple d'une influence pareille. Il faut que les souverains de la Chine aient reconnu dans ses doctrines un grand principe d'ordre et de stabilité. L'espèce de culte qu'on lui rend au printemps et à l'automne, dans plus de quinze cents temples ou édifices publics, a été autrefois le sujet d'une grande controverse entre les missionnaires jésuites et les dominicains; ces derniers considérant ces honneurs comme des pratiques d'idolâtrie, qui devaient être défendues aux néophytes; tandis que les premiers les regardaient seulement comme des honneurs purement civils qui pouvaient se concilier sans inconvénients avec les croyances chrétiennes.

Dans les cérémonies en question, le premier fonctionnaire public civil du lieu s'avance, à la tête de tous les autres fonctionnaires, devant la tablette sur laquelle est écrit en grosses lettres le nom de Confucius et lui adresse ces paroles: « Grandes, admirables et saintes sont vos vertus, ô Confucius! Elles sont manifestes à tous, nobles et sublimes, dignes d'honneur et de magnificence; et, si les rois gouvernent leurs peuples de manière à les rendre heureux, c'est à vos vertus et à votre assistance qu'ils le doivent. Tous vous prennent pour guide, vous offrent des sacrifices, implorent votre assistance, et il en a toujours été ainsi. Tout ce que nous vous offrons est pur, sans tache et abondant. Que votre esprit vienne donc vers nous et qu'il nous honore de sa sainte présence! »

Chaque maison d'étude, chaque collègue a une salle élevée à la mémoire de Confucius, pour lui rendre les honneurs prescrits. C'est là que, dans tous les concours, les étudiants reçoivent leurs grades en présence des examinateurs. La vénération pour ce grand nom est telle que ceux d'entre les lettrés chinois qui se firent chrétiens au temps des premiers missionnaires ne purent jamais se résoudre à cesser de lui rendre leurs hommages accoutumés. Ces missionnaires eux-mêmes le regardaient comme un modèle de vertu et de sainteté. « On ne peut, dit l'un d'eux (le P. Le Comte), rien ajouter ni à son zèle, ni à la pureté de sa morale. Il semble quelquefois que ce soit un docteur de la nouvelle loi qui parle plutôt qu'un homme élevé dans la corruption de la loi de nature; et, ce qui persuade que l'hypocrisie n'avait point de part dans ce qu'il disait, c'est que jamais ses actions n'ont démenti ses maximes. Enfin sa gravité et sa douceur dans l'usage du monde, son abstinence rigoureuse (car il passait pour l'homme de l'empire le plus sobre), le mépris qu'il avait pour les biens de la terre, cette attention continuelle sur ses actions, et, ce que nous ne trouvons point dans les sages de l'antiquité, son humilité et sa modestie, donneraient lieu de juger que ce n'a pas été un pur philosophe formé par la raison, mais un homme inspiré de Dieu pour la réforme de ce nouveau monde. »

Nous n'ajouterons rien à ce portrait. Ceux qui voudront connaître plus en détail cette belle et noble vie peuvent consulter le 12^e volume des *Mémoires sur les Chinois*, et le 1^{er} volume de la *Description de la Chine*, par M. G. Pauthier (p. 120 et suiv.).

Les éditions chinoises des œuvres de Confucius, qui sont presque toutes enrichies de nombreux commentaires, dont le plus célèbre et le plus répandu est celui de *Tchou-hi*, se comptent par milliers. Excepté peut-être la Bible, il n'est au-

cun ouvrage dans le monde qui ait reçu et qui continue à recevoir une aussi grande publicité.

G. P.

CONNAISSANCE, voy. INTELLIGENCE.

CONRING ne peut compter, en philosophie, que par son dévouement au péripatétisme : il a beaucoup écrit, mais il n'a point trouvé d'idées nouvelles et n'a aucune originalité. Né en 1606 à Norden en Ost-Frise, il se distingua de très-bonne heure, et malgré sa faible santé, par des études brillantes. Il suivit les leçons des plus célèbres professeurs de l'Université de Leyde; et lui-même, à l'âge de vingt-six ans, il enseignait la philosophie naturelle à Helmstædt. Il fut quelque temps le médecin de la régente d'Ost-Frise et même de la reine Christine, qui ne put le fixer auprès d'elle. Plus tard, professeur de droit à Helmstædt, ce fut surtout à ce titre qu'il se fit connaître; et ses vastes connaissances, ses labours immenses et tout pratiques, en firent bientôt l'un des jurisconsultes les plus distingués de l'Allemagne, qui en comptait dès lors un très-grand nombre. Les souverains le consultèrent souvent sur les questions les plus délicates de droit public, et son fameux ouvrage sur les frontières de l'empire d'Allemagne, de *Fimibus imperii*, produit, de son temps, la sensation la plus vive. L'empereur l'en fit remercier. La réputation de Conring était, pour ces matières, presque sans égale, et il fut un des savants que la munificence de Louis XIV se fit un honneur de distinguer et de récompenser. Il eut pour collaborateur, dans ses travaux, le fameux Henri Méibom. Il mourut en 1681, entouré du respect et de l'estime publique.

Conring était une sorte d'encyclopédie vivante, et ses ouvrages, un nombre de deux cent un, traitent des sujets les plus variés. Ils ont été réunis en une seule édition générale qui n'a pas moins de 6 vol. in-8°, par Goebel, Brunswick, 1730. Les seules parties qui puissent nous intéresser sont une *Introduction à la philosophie naturelle*, où dominent les principes d'Aristote dans toute leur puissance; une édition de la *Politique d'Aristote* avec des commentaires, et qui est comprise dans une espèce d'histoire de la science politique depuis l'antiquité jusqu'au xviii^e siècle, et enfin des travaux assez nombreux et tout péripatéticiens sur la philosophie sociale (de *Philosophia civili*). Il ne faut pas croire d'ailleurs que le péripatétisme de Conring, quoique très-ardent, soit aveugle. Mélancthon avait réformé les études des écoles protestantes, et Aristote était alors dépourvu de toutes ses obscurités et de cette subtilité vaine dont la scolastique l'avait couvert. Conring, au xviii^e siècle, fut un de ceux qui le connurent le mieux; et Brucker, en le classant parmi les plus purs péripatéticiens de cette époque, n'a pu trouver assez de louanges pour lui. Peut-être est-ce par attachement à la doctrine péripatéticienne que Conring se montra l'adversaire du cartésianisme, qu'il ne paraît pas avoir bien compris, et qu'il eut le tort de poursuivre Descartes de ses épigrammes, longtemps même après que le philosophe français était mort. Brucker regrette, avec raison, une si vive et si malheureuse inimitié. Conring, du reste, était parfaitement sincère, et, dans des matières où il était plus compétent, il fit preuve de la plus honorable loyauté. C'est ainsi qu'il fut l'un des premiers à soutenir le système d'Harvey sur la circulation du sang, et qu'il tint à l'honneur de louer et d'admirer les travaux de Grotius et de Puffendorf qui devaient éclipser les siens. Il combattit du reste Hobbes et Gassendi comme il avait combattu Descartes. Les œuvres de Conring ont été publiées à Brunswick, 1780, 7 vol. in-8°.

Gaspard Corberus a écrit une Vie de Conring,

in-4, Helmst., 1694. Conring a été omis dans le Dictionnaire de Krug, qui a cité bien des noms moins illustres que celui-là. B. S.-H.

CONSCIENCE. « Il y a une lumière intérieure, un *esprit de vérité*, qui luit dans les profondeurs de l'âme et dirige l'homme méditatif appelé à visiter ces galeries souterraines. Cette lumière n'est pas faite pour le monde, car elle n'est appropriée ni au sens externe, ni à l'imagination; elle s'éclipse ou s'éteint même tout à fait devant cette autre espèce de clarté des sensations et des images; clarté vive et souvent trompeuse qui s'évanouit à son tour en présence de l'*esprit de vérité*. » C'est ainsi que s'exprime M. Maine de Biran dans la préface du livre des *Rapports du physique et du moral*. La conscience n'est pas sans doute, comme paraît le croire ce profond observateur de notre vie morale, un livre fermé au vulgaire et exclusivement réservé à la contemplation de quelques âmes méditatives. Le sentiment immédiat et infaillible des hautes vérités contenues dans ce grand livre appartient à l'humanité tout entière. Quel est l'homme à qui la conscience ne révèle pas l'unité, la simplicité de son être, l'activité de ses facultés, l'innéité de ses penchants, la spontanéité de ses mouvements, la liberté et la responsabilité de ses actes? Mais ce sentiment du sens commun est vague et confus; il est habituellement mêlé de sensations et d'images, qui en altèrent la simplicité et la vérité. La vraie science de la conscience veut donc autre chose que les sourdes et obscures révélations du sens commun. Elle demande une profonde et constante réflexion qui exerce le sens psychologique, comme on fait les sens externes pour l'observation de la nature, et qui, par une analyse lente et minutieuse, le tient successivement attaché sur les moindres détails, sur les nuances les plus délicates de la vie morale.

Il n'y a point à craindre, dans les recherches de ce genre, de voir autre chose que la réalité; mais on peut ne pas l'embrasser tout entière; on peut surtout ne pas l'apercevoir dans toute sa pureté et dans toute sa profondeur. La conscience a été bien souvent définie et même décrite dans les livres de psychologie : toutes ces définitions et ces descriptions sont vraies; mais toutes aussi laissent subsister de graves difficultés sur la nature, l'autorité, la portée, les limites et le mode d'observation de la conscience. Qu'est-ce que la conscience? Est-ce une faculté proprement dite de l'intelligence ou seulement la condition générale de toutes les autres facultés? Quelle distinction peut-on établir entre penser et savoir qu'on pense, entre sentir et savoir qu'on sent, entre vouloir et savoir qu'on veut? Quelle est la certitude propre à la conscience, et comment cette certitude se distingue-t-elle de toutes les autres? Quelle est la portée de la conscience? Atteint-elle seulement les actes du moi, ou bien en outre ses facultés, ou enfin pénètre-t-elle jusqu'à la substance même du moi? Quelles sont ses limites du côté du monde sensible et du côté du monde intelligible? Où finit le rôle de la conscience, où commence celui des sens et celui de la raison? Après ces difficultés sur la nature, la portée, l'autorité et les limites de la conscience, viennent les graves objections soulevées tout récemment par les physiologistes contre la possibilité d'une science psychologique. La simple conscience suffit-elle à la science? Si elle ne suffit pas, il est donc nécessaire que l'observation proprement dite intervienne. Mais alors comment le moi peut-il s'observer lui-même? Comment peut-il être à la fois le sujet et l'objet de son étude? L'observation est-elle immédiate et directe, comme la conscience elle-même? Est-ce dans l'action même de ses facultés, au moment

de la vie psychologique, que le *moi* s'observe, ou bien ne peut-il le faire que par la réflexion travaillant sur des souvenirs? Il est impossible de traiter de la conscience sans chercher à résoudre toutes ces difficultés. Mais pour y arriver, il faut autre chose qu'une simple définition ou même une description; il faut une analyse approfondie de la conscience.

La nature humaine, si on la considère, abstraction faite de toute action et de toute influence extérieure, n'est ni une *pure table rase*, comme l'a prétendu Locke, ni une *statue*, ainsi que l'a imaginé Condillac. Elle a en elle-même, et non hors d'elle, le principe de son activité, de sa force et de sa grandeur. Elle est primitivement douée de puissances, de facultés, de tendances qui n'attendent que le contact ou l'impression d'un objet extérieur pour se développer et se produire. Mais, bien que le *moi* ait en lui-même son principe de vie, il est très-vrai qu'il ne vit pas de lui-même. Dans sa vie morale, aussi bien que dans sa vie physique, il a besoin d'un objet, comme d'un aliment nécessaire à son activité intérieure. C'est une profonde erreur de croire que notre âme puisse se retirer dans la profondeur de son essence et y vivre de sa propre substance dans une absolue solitude. Dans ses méditations les plus abstraites, dans ses imaginations les plus chimériques, dans le recueillement le plus parfait de ses souvenirs, l'âme semble tirer la vie de son propre sein. Et pourtant, si l'on remonte à l'origine de ces méditations, de ces imaginations et de ces souvenirs, on trouvera toujours que l'âme en a puisé les premiers éléments à une source extérieure, ou, tout au moins, étrangère. Le souvenir suppose une perception primitive, et, par suite, une impression du dehors; l'imagination forme ses tableaux de la confusion, ou plutôt de la combinaison de deux mondes essentiellement distincts du *moi*, le monde sensible et le monde intelligible; la méditation n'est que la réflexion travaillant sur des données antérieures acquises par les sens, ou l'imagination, ou la raison, toutes facultés qui impliquent l'intervention d'un *non-moi*. L'âme ne peut donc vivre qu'en communication avec un objet. Cet objet n'est pas toujours extérieur et matériel. Les objets de la raison, le vrai, le beau, le bien, n'ont point ce double caractère; mais ils n'en appartiennent pas moins à un monde profondément distinct du *moi*, et ce serait étendre outre mesure la sphère de la nature humaine, que d'y comprendre, comme l'a fait l'école d'Alexandrie, le monde intelligible tout entier. En un mot, l'âme a toujours besoin d'un objet, quoiqu'elle sente, quoiqu'elle pense, quoiqu'elle désire ou décide; son activité s'éteindrait dans un isolement absolu, comme le feu cesse de brûler dans le vide.

Puisque tout phénomène de la vie psychologique implique un objet distinct et différent du sujet, un *non-moi* aussi bien qu'un *moi*, il peut toujours être considéré sous un double point de vue, par rapport au sujet ou par rapport à l'objet. Appliquant cette distinction aux trois faits qui résument toute la vie morale, sentir, penser et vouloir, nous arriverons facilement à en déduire la loi même de toute analyse intérieure.

Dans le phénomène de la sensation, on peut distinguer 1° la sensation proprement dite, plaisir ou douleur; 2° le sentiment du rapport de cette modification affective au sujet. Ce sentiment est un retour de l'âme sur elle-même; tout entière à l'objet dans le phénomène du plaisir ou de la douleur, elle se reconnaît, se distingue du *non-moi*, et prend conscience d'elle-même dans ce sentiment. Condillac prétend, dans le *Traité des sensations*, que le *moi*

se confond et s'identifie avec la première sensation qu'il éprouve, de manière à dire, je suis telle saveur, je suis telle odeur. Cette assertion est une profonde erreur; mais elle est une conséquence rigoureuse de l'hypothèse de Condillac. Si l'homme n'est primitivement qu'une statue, c'est-à-dire un être sans activité et sans facultés innées, il ne peut avoir aucun sentiment de lui-même. Il n'y a pas de conscience possible d'une existence vide et d'une nature inerte. Mais tel n'est pas l'homme réel: il est une force active, douée de facultés et de puissances diverses qui n'attendent que le contact d'un objet pour entrer en exercice. Dès que cette force subit l'impression de la cause extérieure, elle réagit en vertu de l'énergie qui lui est propre, quelle que soit la violence de l'impression extérieure, et par le sentiment de cette réaction elle se distingue de la cause de la sensation, et prend conscience d'elle-même. Condillac éprouve un grand embarras à expliquer la conscience; il imagine à cet effet tout un système de comparaisons et d'inductions. L'explication est beaucoup plus simple, quand on se replace dans la réalité. L'âme humaine n'est point une substance primitivement vide et passive; elle une force, une cause, c'est-à-dire une nature essentiellement active et riche de facultés. Du moment qu'elle agit, elle a, elle ne peut pas ne pas avoir le sentiment de son activité, de sa causalité. De là la conscience, phénomène inexplicable dans l'hypothèse de l'homme statue, mais qui devient simple et nécessaire dans la vraie notion du *moi*.

Le langage ordinaire, expression fidèle du sens commun, détermine parfaitement la portée du témoignage de la conscience. On dit bien qu'on a la sensation ou la perception d'un objet; on ne dit pas qu'on en a conscience. C'est qu'en effet la conscience ne touche point à l'objet; elle n'atteint que l'acte du sujet, le sujet lui-même dans sa modification ou dans son action. La sensation est un fait intérieur, sans doute, mais qui suppose un objet et un objet extérieur; la conscience est un sentiment de l'âme qui ne suppose rien au delà de la sphère tout intérieure du sujet. L'âme sort d'elle-même dans la sensation; dans la conscience, elle s'y replie et s'y renferme absolument: on pourrait dire que la sensation est une expansion de l'âme au dehors, tandis que la conscience est un retour sur elle-même. La distinction que la science et le langage ont toujours consacrée entre sentir et savoir qu'on sent, a donc un fondement réel: sentir, c'est être affecté par une cause extérieure; avoir conscience de cette sensation, ce n'est pas simplement être averti de son existence: il est trop clair qu'on ne peut jouir ou souffrir sans le savoir; c'est surtout, pour le sujet qui sent, se reconnaître soi-même et se distinguer de l'objet de sa sensation. Or, ce sentiment du *moi*, qui accompagne la sensation, n'en est point un élément intégrant et inséparable. Il est certain que l'animal sent comme l'homme. En a-t-il conscience comme nous, c'est-à-dire se reconnaît-il comme sujet distinct de l'objet de sa sensation? Quand on l'accorderait, on ne pourrait nier que ce sentiment du *moi* ne fût infiniment plus faible et plus obscur dans l'animal. L'homme lui-même n'a pas également conscience de sa personne dans les divers états par lesquels passe sa sensibilité. Quand la vie animale prédomine en lui, le sentiment du *moi* s'efface, la conscience se trouble et s'obscurcit. Si, au contraire, c'est le principe intérieur qui triomphe des influences du dehors, le sentiment du *moi* redouble, et la conscience devient plus nette et plus claire. N'at-on pas d'ailleurs remarqué que le plus sou-

vent la conscience est en raison inverse de la sensation ?

La conscience n'est pas moins distincte de la pensée que de la sensation. Toute pensée suppose un objet, sinon extérieur et matériel, au moins distinct et différent du sujet qui pense. De même que par les sens l'âme entre en relation avec le monde visible, le monde des corps, de même par la pensée pure, par la raison, elle communique avec le monde des vérités éternelles et l'Être suprême qui en est le principe. L'âme sort d'elle-même, par la pensée comme par la sensation. La pensée s'attache toujours à un objet étranger au sujet pensant ; la conscience de la pensée n'est pas autre chose que le sentiment de l'activité du *moi* dans l'opération intellectuelle ; elle ne suppose donc rien d'extérieur, rien d'étranger au sujet ; elle est, pour nous servir d'une expression de Kant, vide de réalité objective. Le langage ordinaire a reconnu ce caractère purement subjectif de la conscience : on dit « connaître le beau, le vrai, le bien, Dieu ; » on ne dit pas « avoir conscience du vrai, du beau, du bien, de Dieu. » C'est que la conscience n'atteint jamais la réalité objective ; elle n'est, dans la pensée comme dans la sensation, que le sentiment immédiat et intime de l'état ou de l'action du *moi*. Ce sentiment est si bien distinct de la pensée proprement dite, qu'il en suit le développement dans une proportion inverse. Plus la pensée est absorbée dans l'objet de sa contemplation, plus la conscience qui l'accompagne est faible et sourde. Quand les hautes vérités du monde intelligible, l'idée du bien, l'idée du beau, l'idée de l'infini, illuminent la pensée humaine de leurs vives clartés, que devient cette lumière intérieure qui éclaire la sphère du *moi* ? Qui n'a observé combien elle pâlit devant l'éclat des vérités éternelles ? Et si l'objet de sa contemplation, en illuminant l'âme, l'émeut et la transporte, le sentiment du *moi*, la conscience de la personnalité, ne vont-ils point se perdre dans cet enthousiasme de l'extase, si bien défini le ravissement de l'âme en Dieu ?

Dans les autres phénomènes de sa vie morale, l'âme n'a pas moins besoin d'un objet. Dans le désir, elle aspire à une réalité placée en dehors d'elle-même, soit dans le monde sensible, soit dans le monde intelligible. Dans le vouloir, elle n'aspire plus ; elle s'attache, elle se fixe à un objet toujours différent d'elle-même, à un *non-moi*. Seulement il faut reconnaître une profonde différence entre les phénomènes du désir et du vouloir, et les phénomènes de la sensation et de la pensée. Le désir et la volition sont de purs mouvements de l'activité intérieure, lesquels ont pour terme et pour but l'objet extérieur, et pour cause unique le sujet, tandis que la sensation et la pensée proviennent de l'action réciproque de deux causes, le *moi* et le *non-moi*. Dans le désir, l'âme tend à sortir d'elle-même ; dans la volition, elle fait effort dans le même sens ; mais elle n'en sort pas réellement comme dans la sensation et la pensée : elle n'entre pas en commerce avec le monde sensible et le monde intelligible. L'activité du *moi* se montre inégalement dans ces deux phénomènes, spontanée dans le désir et libre dans la volition, ayant son objet et sa fin au dehors, mais sa cause, sa cause unique au dedans. Dans la sensation et la pensée, l'activité intérieure ne se développe pas d'elle-même ; elle ne fait que réagir sous l'impression d'un objet extérieur, en sorte que cet objet n'est pas seulement le terme, mais encore la cause jusqu'à un certain point de cette réaction.

Cette rapide analyse de la conscience, dans les

principaux phénomènes de la vie morale, nous révèle la véritable nature de la conscience, et par là nous indique la solution très-simple de toutes les difficultés qui ont été soulevées au début de cet article. Commençons par en faire ressortir une notion précise et exacte de la faculté de l'esprit qui fait l'objet de notre travail. Autre chose est sentir, penser, désirer, vouloir ; autre chose est en avoir conscience. La sensation, la pensée, le désir, la volition sont des phénomènes internes sans doute, mais qui, directement ou indirectement, supposent un objet en dehors de l'âme. Ce sont des faits du *moi* qui impliquent une certaine relation avec le *non-moi*. Mais la conscience est le sentiment intime, immédiat, constant de l'activité du *moi*, dans chacun des phénomènes de sa vie morale. Elle nous révèle, non le phénomène tout entier, mais seulement la part que le *moi* y prend, l'action du sujet, abstraction faite de l'impression de l'objet ; elle nous montre le côté subjectif d'un phénomène qui présente toujours à l'analyse un double aspect. En sorte qu'à parler rigoureusement, ce n'est pas de la sensation même, ni de la pensée que l'âme a conscience, mais seulement de l'énergie et de l'activité qu'elle manifeste dans ces phénomènes. En un mot, c'est d'elle-même, et d'elle seule, qu'elle a conscience. Dans ses sensations, dans ses pensées, comme dans ses désirs et ses volitions, elle ne sent et ne voit qu'elle. La conscience n'a qu'un objet immuable et permanent : le *moi* ; si elle change elle-même, si elle paraît se diversifier à l'infini, c'est qu'elle suit exactement les modifications et les variations infinies du *moi*. On pourrait définir la conscience le sentiment du *moi*, dans tous les phénomènes de la vie morale.

Le caractère propre et le rôle de la conscience étant déterminés, il sera facile d'en circonscrire le domaine et d'en marquer les limites d'une manière précise. Jusqu'où peut descendre la conscience, quand elle pénètre dans les profondeurs de la nature humaine ? Jusqu'où peut-elle s'étendre, lorsqu'elle essaye de sortir du cercle de la vie intérieure et d'explorer les abords du monde sensible ou du monde intelligible ? Elle nous révèle les actes du *moi*, rien n'est plus évident ; mais va-t-elle au delà, et nous révèle-t-elle en outre les facultés et la substance même du *moi* ? D'un autre côté, son témoignage n'est-il jamais que l'écho de la réalité intérieure ? N'a-t-elle rien à nous apprendre, soit sur le monde sensible et le monde intelligible considérés en eux-mêmes, soit sur les communications mystérieuses par lesquelles le *moi* s'y rattache ? Selon une doctrine généralement répandue dans les livres de psychologie, il faudrait distinguer trois degrés dans l'étude des faits de conscience : les actes proprement dits, les facultés, et le principe même de ces facultés, l'âme, considérée dans sa nature intime et sa substance. La conscience n'atteindrait directement que les actes ; ce ne serait que par une induction appuyée, il est vrai, sur les données du sens intime que la science pourrait s'élever aux facultés, et pénétrer jusqu'à la nature intime, dans la substance même du *moi*. Cette théorie est en contradiction avec la vraie définition de la conscience. Si la conscience n'est réellement que le sentiment de l'élément actif et purement interne du phénomène complexe qui résulte de la double action du sujet et de l'objet, ainsi que l'analyse vient de le démontrer, elle est le sentiment même du *moi* en action. Il est clair, dès lors, qu'elle ne se borne pas à nous instruire des modifications et des actes du *moi*, et qu'elle nous révèle, en outre, immédia-

tement et les facultés et le principe même des facultés. La psychologie n'a nul besoin ici de l'induction, procédé indirect et ingénieux auquel les sciences d'observation ne doivent recourir que là où l'expérience directe et immédiate fait défaut. Pour connaître mes facultés et la substance même de mon être, ma conscience me suffit; je ne sens pas seulement mes actes, je sens tout aussi immédiatement les pouvoirs qui les produisent, et la cause, la force une, simple, indivisible, qui dirige et applique tous ces pouvoirs. On a beaucoup trop répété que la méthode qui convient à la psychologie est la même que celle qui a tant fait avancer les sciences physiques et naturelles. C'est une erreur profonde que M. de Biran a relevée le premier, et qui condamnerait la science à l'impuissance et à la stérilité, si la méthode psychologique ne parvenait à s'en dégager. Il n'est pas vrai que l'on constate l'existence d'une faculté, comme on découvre l'existence d'une loi du monde physique. Un peu de réflexion suffit pour convaincre qu'il n'y a rien de commun entre les deux manières de procéder. C'est parce qu'ils ont observé deux phénomènes en rapport de succession ou de concomitance, que le naturaliste et le physicien soupçonnent d'abord qu'il pourrait bien y avoir une raison nécessaire, une cause générale de cette succession ou de cette concomitance, et, après avoir multiplié et surtout varié les expériences, concluent avec certitude à l'existence d'une loi. Ils ont observé les phénomènes; mais ils n'ont pu observer la loi. C'est parce que la loi est invisible, qu'ils en sont réduits à la conjecturer par l'induction. Qu'est-ce que l'induction, sinon une sorte de divination qui était restée fort incertaine et fort téméraire jusqu'au jour où Bacon la soumit à des règles sévères. Rien de pareil n'a lieu en psychologie. Si je crois à l'existence en moi de telle faculté, de telle capacité, de tel penchant, ce n'est point parce que d'un certain nombre de cas observés j'aurais induit l'existence de cette faculté, de cette capacité, de ce penchant; j'y crois en vertu d'un sentiment intime, immédiat, profond. S'il en était autrement, si je devais ma croyance à la seule induction, comment serai-je encore sûr de l'existence d'une faculté, d'une capacité, d'un penchant, lorsque l'objet qui en a provoqué l'action ou la manifestation a disparu? Je n'ai pas conscience seulement de la manifestation extérieure et objective de mon désir ou de mon penchant; je retrouve ce désir ou ce penchant dans la profondeur de l'âme où il sommeille. Il en est de même de toute faculté, de tout principe de la vie morale: la conscience n'en révèle pas seulement l'action et la manifestation, mais encore, si je puis m'exprimer ainsi, l'être et la nature intime. J'ai à la fois la conscience de l'acte et de la puissance volontaire; j'ai en même temps le sentiment de la passion fugitive du moment, et de la tendance profonde et permanente qui se cache sous le mouvement passionné. Et comment, d'ailleurs, en pourrait-il être autrement? Si la conscience des phénomènes de la vie morale n'est que le sentiment du *moi* lui-même en tant que cause active, en tant que force, comment le sentiment du *moi* lui-même n'impliquerait-il pas la conscience de toutes les facultés, puissances, penchants, par lesquels se manifeste son activité?

Il y a plus: le témoignage de la conscience ne s'arrête point aux facultés, et il atteint jusqu'à la nature intime, jusqu'à la substance même de l'âme. On a beaucoup abusé des mots *âme* et *esprit*, en les appliquant arbitrairement à tout ce qui dépasse la sphère de l'expérience. On a transformé en *âme* et en *esprit* toute cause in-

visible des phénomènes; on a imaginé une âme de la nature, un esprit universel. Dès lors, le sens de ces mots dans la science est devenu tellement vague et tellement mystérieux, qu'ils ont été relégués par les esprits *positifs* dans la catégorie des termes qui n'expriment plus que les vieilles chimères de la pensée. Dans une théorie purement psychologique, il importe d'écarter toute spéculation empruntée à la métaphysique, et de considérer simplement l'*âme* et l'*esprit* au point de vue de la nature humaine. Qu'est-ce que l'*âme*? une cause, une force simple, sentante, spontanément active, principe et centre de tous les mouvements de la vie extérieure. Qu'est-ce que l'*esprit*, toujours au point de vue psychologique? une force douée d'attributs supérieurs à ceux que je viens de nommer, une cause qui réunit la raison à la sensibilité, la volonté à la liberté, au mouvement spontané et à l'action. C'est là l'idée la plus exacte et la plus pure que nous puissions nous faire de l'*âme* et de l'*esprit*. L'unité, la simplicité, la sensibilité, l'activité spontanée ne sont pas seulement des attributs plus ou moins essentiels d'un être mystérieux qui serait l'*âme*; ils en constituent la nature même et la substance. De même, il ne faut pas voir dans la volonté, la liberté et la raison, de simples attributs d'une substance indéfinissable et inaccessible qu'on nommerait l'*esprit*; l'ensemble de ces attributs forme la substance même et tout l'être de l'*esprit*. Or, d'où nous viennent ces notions d'*âme* et d'*esprit*? N'est-ce pas de la conscience et de la conscience seulement? C'est à cette source intérieure que nous les puisons pour les transporter ensuite par analogie et par induction dans le monde sensible et dans le monde intelligible. Le *moi* est le vrai type de l'*âme* et de l'*esprit*; la conscience est le vrai sanctuaire de la vie spirituelle. Le psychologue peut dire comme le poète, dans un sens différent: *Spiritus intus alit*. « Peut-être que ces questions (sur la nature de la substance spirituelle) paraîtront moins insolubles, si l'on considère que, dans le point de vue réel où Leibniz se trouve heureusement placé, les êtres sont des forces, et les forces sont les seuls êtres réels; qu'ainsi le sentiment primitif du *moi* n'est autre que celui d'une force libre, qui agit ou commence le mouvement par ses propres déterminations. Si notre âme n'est qu'une force, qu'une cause d'action ayant le sentiment d'elle-même, en tant qu'elle agit, il est vrai de dire qu'elle se connaît elle-même par conscience d'une manière adéquate, ou qu'elle sait tout ce qu'elle est. C'est là même une raison de penser qu'il y a dualité de substance en nous. » (Maine de Biran, t. III, p. 298, édit. Cousin.) Tirons maintenant les conséquences de cette vérité. L'expérience intérieure nous révélant directement l'unité, la simplicité, l'activité spontanée, la liberté du *moi*, nous initie par là même à la connaissance intime de notre nature, de notre substance, de notre *âme* proprement dite; et la conscience du *moi*, en tant que cause libre et morale, n'est pas moins que le sentiment pur de notre nature spirituelle. Or, si le *moi* se connaît dans les profondeurs les plus intimes de son être, la solution de certains problèmes redoutables qu'on réserve exclusivement à la métaphysique devient facile et tout à fait positive. Pour savoir quelle est la nature du principe de la vie morale, s'il est distinct et indépendant du principe de la vie animale, quels sont les rapports de l'âme avec le corps, il n'est pas besoin de recourir à l'hypothèse ou au raisonnement: la conscience sérieusement interrogée y suffit. Le plus savant échafaudage d'arguments logiques devient inutile devant la plus simple

analyse. Lorsqu'il s'agit de la réalité, surtout de cette réalité vivante et intime que chacun porte en soi-même, il faut se défier de la logique. Cette science n'a point de lumières pour de telles questions ; elle peut bien désarmer le sceptique, elle ne peut l'éclairer. Le grand effet, l'admirable vertu d'une analyse psychologique, c'est de pénétrer l'esprit qui résiste, du sentiment même de la réalité. Tout devient clair et certain à celui qui veut, qui sent, qui voit, qui distingue ; tandis que les spéculations métaphysiques et les arguments logiques (en ce qui concerne les choses d'observation bien entendu) ne laissent qu'incertitude et ténèbres dans l'esprit de ceux qu'ils ont d'abord éblouis ou réduits au silence. Où trouve-t-on une plus complète et plus invincible démonstration du vrai spiritualisme que dans les livres de M. de Biran ? La distinction des deux vies, des deux activités, des deux natures enfin dans l'homme, le caractère propre de la nature spirituelle, les rapports qui l'unissent au corps, la spontanéité de l'activité volontaire et son empire sur les principes de la vie animale, toutes ces grandes vérités qu'il importe tant d'établir sur une base inébranlable, deviennent, après qu'on s'est pénétré des profondes analyses de M. de Biran, des vérités de sentiment contre lesquelles nul scepticisme ne prévaut. On pourrait, jusqu'à un certain point, appliquer les paroles de l'Écriture sainte (*Tradidit mundum disputationibus eorum*) aux dissertations des métaphysiciens qui traitent la question de la spiritualité de l'âme par le raisonnement. Ces sortes de discussions retentiront éternellement dans la science, sans jamais produire ni lumière ni foi. C'est qu'en psychologie la lumière ne peut venir que d'une révélation intérieure, et que la foi n'a de racines que dans le sentiment. L'histoire de la philosophie est riche d'hypothèses toujours ingénieuses, souvent profondes, sur la distinction et la communication de deux substances, sur la nature et la destinée de la substance spirituelle. Ces hypothèses portent les noms des plus grands esprits qui aient médité sur ces hauts problèmes, les noms immortels de Platon, de Descartes, de Malebranche, de Leibniz. Et pourtant elles n'ont produit ni démonstration rigoureuse, ni croyance durable ; elles se sont évanouies au premier souffle de l'expérience. Il est à espérer que la méthode, dont M. de Biran a fourni de si heureux exemples, présidera désormais à toutes les recherches sur la nature de l'âme humaine, et que, sur ce point, la science en a irrévocablement fini avec les hypothèses de l'antiquité et du xvii^e siècle. La psychologie n'a point à demander à la métaphysique les lumières qu'elle ne peut trouver qu'en elle-même. Ces deux sciences ont chacune leur objet, leur méthode, leurs principes bien distincts ; en les mêlant l'une à l'autre, comme on le fait trop souvent, on ne peut que les corrompre également. En résumé, le problème de la nature de l'âme est fort simple : il est tout entier dans l'expérience. Le *moi* n'a pas seulement conscience de ses actes et de ses facultés ; il a conscience du fond même de son être, puisque le fond de son être c'est la simplicité, la causalité, la personnalité, la liberté. Il se sent donc comme substance, comme âme, comme esprit. Rien n'est plus clair et plus positif que cette connaissance-là ; car elle ne dépasse point le témoignage du sens intime. S'il y a des mystères dans la science de l'homme, c'est au delà du *moi* qu'ils commencent. Comment le *moi* communique-t-il avec le *non-moi*, avec le *non-moi* sensible, comme le *non-moi* intelligible ? Quelle est la nature des liens qui l'attachent à ces deux mondes ? Quelle est enfin la position de l'homme dans le système général

des êtres ? Vit-il, agit-il, se détermine-t-il au sein même de la vie universelle, ou en dehors ; au sein de la nature divine, ou en dehors ? Problèmes redoutables que la psychologie est absolument impuissante à résoudre. Il ne s'agit plus alors de s'enfermer dans la conscience et d'en sonder les plus intimes profondeurs ; il faut sortir du *moi* et s'élever à la considération générale des rapports des êtres entre eux ; il faut surtout remonter jusqu'au principe suprême des choses et comprendre toute existence finie et contingente à ce point de vue. C'est l'œuvre de la métaphysique.

L'âme se connaît directement : elle ne se voit pas seulement dans ses actes et dans ses facultés ; elle se voit en elle-même. Nous venons, je crois, de mettre ce point hors de doute. Mais comment se voit-elle ? Est-ce dans l'action et dans l'exercice de ses facultés seulement qu'elle se saisit et se connaît, ou bien arrive-t-elle, par un effort d'abstraction, à se détacher de la réalité sensible ou intelligible, et à se poser, loin du monde et de la vie, comme un objet immobile de contemplation ? Cette dernière hypothèse répugne à la nature même de l'âme ; c'est la force et l'énergie ; tout son être est dans l'action. Or, l'âme ne peut se voir que comme elle est ; elle ne peut donc se voir qu'en tant que cause, c'est-à-dire en action. L'âme humaine ne se retire pas dans les profondeurs de son essence pour se donner en spectacle à elle-même ; elle ne se fait point immobile et silencieuse pour subir le regard de la conscience. Elle ne le pourrait sans se condamner à la mort et au néant ; car, pour elle, l'action c'est la vie ; je dis plus, c'est l'être même, puisque sa nature est d'être une force.

On vient de voir jusqu'où pénètre la conscience dans le fond même de la nature humaine ; il s'agit maintenant de considérer jusqu'à quel point ce témoignage s'applique aux relations du *moi* et du *non-moi*, soit sensible, soit intelligible.

Et d'abord, jusqu'où s'étend la conscience du côté de l'organisme ? Il n'est pas seulement vrai qu'il y a dans l'âme deux activités, deux vies, deux natures bien distinctes ; il est, de plus, évident que le rapport qui existe entre ces deux natures n'est ni une simple succession, ni une pure correspondance, mais une connexion intime résultant d'une action réciproque des deux natures. Or, sur quoi se fonde cette croyance à la communication directe et immédiate de l'âme et du corps ? Cette relation des deux substances, dont l'explication est pleine de mystères et de difficultés, tombe-t-elle aussi sous le regard de la conscience comme la vie intime du *moi*, ou s'y dérobe-t-elle comme la vie extérieure ? En un mot, avons-nous le sentiment immédiat du rapport des deux natures, ou bien est-ce à tout autre procédé que nous devons cette croyance irrésistible à la connexion étroite des deux substances ? Je veux mouvoir mon bras, et je le meus. Il y a trois choses à distinguer dans ce phénomène complexe de la vie : l'acte involontaire tout intérieur, le mouvement de locomotion tout extérieur, et le rapport de causalité que, par une conviction invincible, j'établis entre l'acte de volonté et le mouvement de locomotion. Or, d'où me vient cette conviction ? Est-elle l'effet d'une conjecture, d'une induction, d'une hypothèse ? ou bien d'un sentiment intime et direct ? Ai-je conscience de l'action de ma volonté sur la faculté locomotrice, comme j'ai conscience de l'énergie intérieure de cette volonté ? C'est ce qui est hors de doute. Si ma croyance n'était due qu'à une conjecture ou à une induction, elle ne serait point irrésistible. Non ; ce n'est point pour avoir observé en différents cas la succession d'un mouvement musculaire

laire à un acte de volonté, que je crois à l'intime relation de ces deux phénomènes; c'est parce que je la sens aussi directement et aussi immédiatement que je sens l'énergie volontaire elle-même. Je prends un autre exemple. Je désire jouir d'un spectacle, et je dirige de ce côté l'organe de la vision. Entre ces deux phénomènes, dont l'un appartient à la vie intérieure du *moi*, et l'autre à la vie organique, je reconnais une relation de cause à effet; je crois à l'action du désir sur l'organe. Est-ce par induction que j'y crois, ou bien en vertu d'un sentiment direct et immédiat? Evidemment, ici encore, c'est la conscience qui intervient. Ainsi ma croyance à la communication intime des deux natures, ou tout au moins à l'action de l'âme sur le corps vient de la conscience que j'en ai. Voilà pourquoi cette croyance est invincible et défie toutes les hypothèses qui ont essayé de la nier, l'*harmonie préétablie*, les *causes occasionnelles*, etc., etc.

Du reste, il n'est pas étonnant que le *moi* ait conscience à la fois de sa propre énergie et de l'action qu'elle exerce sur la vie extérieure. La conscience, avons-nous dit, n'est jamais que le sentiment de l'activité du *moi*. Or, il est tout simple que le *moi* ait conscience de cette activité à tous les points de son développement, depuis l'acte le plus intime et le plus pur, jusqu'au mouvement complet qui en forme l'extrême limite. C'est toujours de sa propre énergie et de sa propre causalité, c'est-à-dire de lui-même, que le *moi* a conscience dans ce sentiment immédiat de l'action des facultés spirituelles sur les facultés organiques. Partout où se révèle l'activité du *moi*, soit pure, soit mêlée à des influences étrangères, la conscience apparaît; elle ne s'arrête que là où cesse l'activité.

Il faut chercher maintenant d'un autre côté les limites de la conscience. L'âme ne vit pas seulement des impressions que lui envoie le monde extérieur; elle vit surtout des pensées et des sentiments que fait naître en elle la contemplation du vrai, du beau, du bien, de Dieu et de tous les objets de ce monde supérieur que la philosophie ancienne appelait le *monde intelligible*. A vrai dire, cette vie est la seule qui convienne à la dignité de sa nature; elle est la vraie fin de son activité, l'objet propre de ses hautes facultés; la vie des sens n'en est que la condition nécessaire. Or l'âme n'entre pas ainsi en commerce avec le monde idéal sans en ressentir l'heureuse inspiration. De là des sentiments, des intuitions, des désirs, des extases dont elle a conscience, comme des plus vulgaires phénomènes de sa vie intérieure. Mais ici encore c'est elle-même qu'elle sent, et non pas l'objet intelligible. On conçoit, on désire, on aime le vrai, le bien, le beau, Dieu enfin; on n'en a pas conscience. La conscience n'est que le reflet des communications que l'âme entretient avec le monde idéal par l'intermédiaire de certaines facultés supérieures; ce n'est point par elle, c'est par la raison et l'amour que l'âme communique avec ce monde. Quand on représente la raison et l'amour comme les ailes de l'âme, dans son essor vers le monde supérieur, on fait mieux qu'une métaphore: on exprime par une heureuse image une profonde vérité psychologique, à savoir: la merveilleuse vertu de communication de la raison et de l'amour. C'est, en effet, par ces deux facultés que l'âme peut sortir d'elle-même et se rattacher à la vie universelle et à son principe suprême. C'est la raison qui ouvre à l'âme les sublimes perspectives de l'idéal; c'est l'amour qui l'en rapproche, et, par une intime union, lui en fait sentir la vivifiante vertu. La lumière de la conscience est tout intérieure; elle n'éclaire que l'âme, il est vrai,

dans ses plus secrètes profondeurs. Réduite à la conscience d'elle-même, l'âme se verrait fermer toutes les issues du monde intelligible. Les écoles mystiques ont, en général, pour principe de faire découler toute vérité, toute science, la métaphysique et la physique, comme la morale et la psychologie, d'une source intérieure. Pour ces écoles, toute connaissance, celle de Dieu comme celle de la nature, est une révélation immédiate du sentiment. Ce principe est une profonde erreur. La conscience n'étant jamais que le sentiment du *moi*, ne peut révéler le *non-moi*. Pour en faire la source unique de nos connaissances, il faut ou étendre indéfiniment la conscience, au point de la confondre avec la raison, ou bien supprimer tout un ordre de vérités qui dépassent l'expérience. Dans le premier cas, on détruit la conscience, par cela même qu'on efface les limites qui la séparent de la raison; et avec la conscience on détruit la personne humaine en l'absorbant, comme l'ont fait les Alexandrins, dans le monde intelligible. Dans le second cas, c'est la raison elle-même et son objet, le monde intelligible, qu'on anéantit. Telle est la double conséquence à laquelle aboutit nécessairement toute école mystique: ou elle dégénère en un empirisme spiritualiste, ou elle tombe dans l'abîme du panthéisme. On ne saurait donc marquer avec trop de précision les limites qui séparent la conscience de la raison, et la réalité intérieure de la vérité intelligible. Le témoignage de la conscience est purement subjectif; il n'atteint point la sphère des vérités éternelles et nécessaires. Du moins, il ne l'atteint pas directement. Quand la philosophie transporte les données de la conscience dans la sphère des vérités éternelles; quand elle applique à la nature divine les attributs de l'être moral dont nous avons le sentiment intime, elle puise à une source intérieure certains éléments de la science théologique. Mais alors même c'est une simple induction et non une révélation immédiate qu'elle demande à la conscience. Appliquée dans une certaine mesure, cette induction est légitime; mais pour peu qu'on en abuse, on mêle arbitrairement les données de la conscience aux conceptions de la raison, et on se perd dans les rêves de l'anthropomorphisme. La conscience, on ne saurait trop le répéter, ne révèle jamais que le *moi* dans toutes les impressions, soit physiques, soit morales que l'âme peut ressentir. Dans ces moments extraordinaires où l'âme est comme absorbée et ravie dans son objet, dans l'amour, dans l'ardeur de la contemplation, dans l'enthousiasme de l'extase, si elle conserve encore le sentiment de sa personnalité et de son activité propre, en un mot la conscience, cette conscience ne dépasse point les limites du *moi*.

Mais, pourrait-on dire, si la sphère de la conscience est purement subjective, si elle n'atteint aucune réalité objective, soit sensible, soit intelligible, ce n'est pas seulement la vérité métaphysique qui lui échappe, c'est encore la vérité morale, c'est le beau, c'est le bien, tout autant que Dieu et les vérités premières. Or le sens commun a toujours attribué le sentiment moral à la conscience; à tel point qu'il l'a identifié avec ce sentiment. Cette prétendue contradiction de la science et du sens commun sur un point aussi grave, s'explique non par une erreur, mais par une confusion du sens commun. La conscience a toujours le même objet, le *moi*, dans les diverses modifications que l'âme peut subir; les noms différents sous lesquels on la désigne n'expriment point une différence de rôle et d'objet. Qu'elle ait le sentiment d'une action ou d'un état, d'une impression physique ou d'une disposition morale, elle n'est jamais que l'écho de la personne hu-

maine, dans la vicissitude de sa vie si mobile, si agitée, si inégale. La conscience morale proprement dite n'est pas le sentiment du bien ou du mal, mais simplement de la disposition de l'âme livrée à l'impression de l'objet moral. Elle est le sentiment du plaisir ou de la peine, de la satisfaction morale ou du remords. La conscience n'a prise sur aucune réalité objective : pas plus sur la réalité morale que sur toute autre. Le bien, l'ordre, les principes du monde moral sont des vérités transcendantes conçues par la raison et dont la conscience ne peut attester que l'effet produit sur l'âme. La seule lumière de la conscience ne suffit pas pour révéler la loi morale tout entière. En effet, que suppose cette loi ? 1° L'idée du bien ; 2° la possibilité pour l'homme d'agir conformément à cette idée, c'est-à-dire la liberté. Or si la croyance à la liberté est un sentiment de la conscience, la notion du bien est une intuition de la raison. Il ne faut pas croire que c'est sur une simple donnée de la conscience, à savoir le fait de liberté, que la raison s'élève à l'idée de bien. L'idée du bien n'est que l'idée de l'ordre ; pour concevoir l'ordre, il faut dépasser la sphère de l'expérience et se transporter par la pensée dans le monde intelligible. La raison et la conscience s'unissent donc pour nous révéler le monde moral.

Après avoir circonscrit le domaine de la conscience dans tous les sens, il reste à rechercher quelle est la certitude qui lui est propre. C'est la nature même du témoignage qui fait la nature de la certitude ; donc le témoignage de la conscience étant tout subjectif, la certitude qui lui est propre est également subjective, et par cela même au-dessus de tout scepticisme. On peut nier (non pas, sans doute, avec une raison suffisante) toute réalité objective, sensible ou intelligible, la nature ou Dieu. On peut toujours contester à l'esprit humain la possibilité de franchir les limites de sa propre nature et d'atteindre la substance et l'être même du *non-moi*. Une science rigoureuse ne passe jamais du sujet à l'objet du *moi* au *non-moi*, sans avoir résolu la difficulté que nous venons d'élever. Mais le témoignage de la conscience ne souffre pas la moindre objection, même pour la forme ; il est ce point certain et inébranlable où Descartes s'était enfin arrêté dans son doute méthodique, et il est tout simple qu'il en soit ainsi. Toute connaissance ne peut être mise en doute qu'autant qu'elle contient une certaine réalité objective. Alors, en effet, mais seulement alors, elle est susceptible de vérité et d'erreur. La conscience, n'étant que le sentiment d'une réalité intérieure et toute subjective, ne peut jamais être considérée sous ce caractère ; elle peut être obscure ou claire, faible ou énergique, superficielle ou profonde, complète ou incomplète ; elle n'est ni vraie ni fausse, elle est ou elle n'est pas.

Tous les phénomènes de la conscience ont ce privilège singulier de ne pouvoir pas même être mis en question. Je ne puis nier ni ma personnalité, ni mon activité, ni aucune de mes facultés ; je ne puis nier davantage ma liberté, car j'en ai, comme de toutes les autres facultés, le sentiment intime. J'ai conscience de la spontanéité de mes actes volontaires ; je me sens libre et responsable ; nulle spéculation métaphysique ne peut prévaloir contre ce sentiment. On dira peut-être que la liberté a été souvent mise en doute, et sur de graves raisons, et qu'en supposant que ces raisons soient fausses, il n'en faut pas moins reconnaître que le doute est possible pour un fait de conscience. Il est vrai que l'esprit métaphysique a quelquefois imaginé des systèmes sur le monde et sur Dieu qui rendaient

toute liberté impossible ; mais n'a-t-il pas aussi inventé des hypothèses qui détruiraient l'existence même du *moi* aussi bien que sa liberté ? Est-ce à dire pour cela que l'existence personnelle n'est pas au-dessus de toute espèce de doute ? Il en est de la liberté comme de tout fait de conscience ; elle ne peut être l'objet ni d'un doute ni d'une démonstration. Pour la nier légitimement, il faudrait ne point en avoir conscience, ce qui est impossible ; car le sentiment que nous en avons se confond avec le sentiment même de notre être.

On insiste encore contre l'infaillibilité absolue et universelle du témoignage de la conscience, et on invoque l'incertitude de telles ou telles vérités morales qui touchent pourtant à la conscience. Cette incertitude, d'ailleurs mal fondée, ne tient pas aux phénomènes de conscience proprement dits, mais à des principes qui dépassent la sphère de l'expérience intérieure. Ainsi que nous l'avons montré, dans toute question morale il faut distinguer deux éléments, la liberté et la notion du bien. On ne peut mettre en doute la liberté, vérité de sentiment ; on peut nier jusqu'à démonstration supérieure, et on a nié non pas l'effet intérieur que produit l'idée du bien, mais la réalité objective de cette idée. On s'alarme bien à tort du prétendu danger que fait courir tel ou tel système de métaphysique à certaines vérités de conscience. L'existence personnelle, l'activité, la liberté ne sont point de ces vérités contre lesquelles le plus fort système puisse prévaloir. La contradiction qui peut s'établir entre un système et telle vérité de conscience est un échec pour ce système, mais non pour cette vérité. Quant à ce scepticisme qui s'attaque à tout et qui prétend arriver au nihilisme, il n'a aucune puissance contre la conscience, il ruinerait l'édifice entier de la connaissance humaine, qu'il laisserait encore debout les croyances qui reposent sur l'expérience intérieure. Le matérialisme et le panthéisme auront beau faire, ils n'arracheront jamais de la conscience humaine le sentiment de sa personnalité et de sa liberté. Ce n'est pas là d'ailleurs qu'est le danger ; il n'est guère dans la nature de l'homme de perdre le sentiment du *moi* ; ce qu'elle pourrait perdre bien plutôt, ce qu'une science étroite et soi-disant *positive* lui enlèverait facilement, c'est ce sens du beau, du vrai, du bien, du divin qu'on appelle communément le *sens métaphysique*. Aujourd'hui, l'écueil de la science et de la société n'est pas le panthéisme qu'on se plaît à voir partout, et dont on fait l'épouvantail des esprits et des âmes ; c'est cet empirisme qui, bornant la science, soit à la sphère des sens, soit à la sphère de la conscience, lui ferme toutes les issues du monde idéal.

Après avoir montré la nature, la portée, la limite et l'autorité de la conscience, il ne reste plus, pour en épuiser la théorie, qu'à résoudre quelques difficultés qui ont été élevées récemment au sujet de l'observation intérieure. Personne ne conteste à la nature humaine la conscience proprement dite, c'est-à-dire le sentiment immédiat et instantané des phénomènes qui se passent en elle ; mais ce sentiment rapide et fugitif ne suffit pas plus à la psychologie que la simple vue ne suffit aux expériences du physicien ou du naturaliste. L'observation proprement dite, en psychologie, est à la conscience ce que le regard est à la vue. Sans l'observation, il n'y a pas d'analyse profonde de la réalité intérieure, de même que, sans le regard, il ne peut y avoir de véritables expériences dans le champ de la nature.

Une vraie science psychologique n'est donc

possible que par l'observation ; mais l'observation elle-même est-elle possible en pareille matière ? Comment le *moi* peut-il s'étudier lui-même ? Comment peut-il être tout à la fois sujet et objet de l'observation ? Il semble que l'observation ne soit pas possible, sans un objet distinct, fixe et immobile sous le regard de l'observateur. Or, telle n'est point la condition de l'observation psychologique. L'objet observé, c'est le sujet même ; c'est l'esprit dont la nature est d'être une force, et dont la vie est une continuelle action. Comment ce protégé, si mobile dans ses allures, si multiple dans ses formes, si fuyant, si insaisissable, peut-il devenir un objet d'observation ? Comment peut-il observer sa sensation, sa pensée, son action, au moment où il sent, pense ou agit ?

Il semble, au premier abord, qu'il suffirait de répondre à toutes ces objections, comme on l'a fait à ce philosophe qui niait le mouvement par toutes sortes de raisons subtiles et spécieuses. On pourrait citer les importants résultats de l'observation psychologique, non-seulement chez les psychologues, mais encore chez les poètes et les romanciers. Mais cette réponse ne résout aucune difficulté. Il s'agit moins de prouver que l'observation psychologique est possible, que de montrer comment elle l'est. Nul doute que l'âme humaine ne puisse s'observer, puisqu'elle l'a fait dans tous les temps avec succès ; mais comment s'y prend-elle pour s'observer, voilà ce qu'il faut chercher, avec d'autant plus de soin, que certaines descriptions vagues ou incertaines du mode d'observation intérieure ont répandu quelques nuages sur la question.

Comment le *moi* s'observe-t-il ? L'observation est-elle directe et immédiate, comme la conscience elle-même ? L'âme ne sent sa passion, son désir, sa volonté, qu'au moment même où elle se passionne, où elle désire, où elle veut ; s'observe-t-elle aussi en cet état ? Il suffit de poser la question pour la résoudre. L'âme sent, pense et agit sous l'œil de la conscience ; mais sa sensation, sa pensée, son action, en un mot sa vie, s'arrêterait sous le regard de l'observation. La vie humaine est un drame sérieux, dans lequel l'acteur ne peut être en même temps observateur. Ce n'est point au fort de l'action ou dans la crise de la passion que l'âme peut contempler son énergie active ou passionnée. Toute observation (je dis l'observation et non la conscience) tue l'action et détruit la vie. C'est une expérience que chacun a faite bien souvent sur soi-même. Est-ce au moment où l'âme est en proie à la passion qu'elle se complait à la décrire et à l'analyser ? Nullement : c'est lorsque l'agitation a cessé, lorsque l'âme peut revenir sur les passions éteintes ou calmées, et en étudier les effets. On ne pourrait pas citer une analyse profonde, une description savante d'un fait de conscience, qui n'ait été faite après coup. L'âme s'observe sans aucun doute ; elle pénètre même fort avant dans la profondeur de sa nature en s'observant ; mais elle s'observe indirectement et par l'intermédiaire de la mémoire. Ce n'est point la passion, la pensée, l'activité, la réalité vivante qu'elle regarde, c'est la réalité à l'état de souvenir. La conscience seule surprend l'action et la vie. L'observation ne commence que lorsque le phénomène qu'elle doit étudier a cessé de vivre, elle le recueille alors par le souvenir, et l'analyse par la réflexion, c'est-à-dire par la volonté. Ainsi se fait l'étude de la nature humaine : l'observation après la conscience, la science après la vie. La science psychologique veut deux choses dans celui qui s'y livre : 1° une nature riche et profonde pour fournir une matière à l'expé-

rience ; 2° une grande puissance d'abstraction pour recueillir et fixer, sous le regard de l'observation, les phénomènes qui ont disparu de la scène de la vie. Sans la première condition, l'observation manque d'objet ; sans la seconde, elle manque d'instrument. Les grands observateurs de la nature humaine ont tous profondément vécu et profondément observé. Une vie légère et tout extérieure, pleine d'accidents et de caprices, peut fournir des traits piquants au romancier ; mais ni le poète ni le psychologue n'y peuvent rien puiser qui leur convienne.

Parmi les nombreux ouvrages que l'on pourrait consulter sur la conscience, nous citerons seulement comme particulièrement importants : Maine de Biran, de *l'Apperception immédiate interne* ; — Th. Jouffroy, *Préface de la trad. des Esquisses de philosophie morale de Dugald-Stewart* et celle de la traduction des œuvres de Th. Reid ; *Mélanges philosophiques* ; de la *Science psychologique* ; *Nouveaux mélanges philosophiques*, de la *légitimité de la distinction de la Psychologie et de la Physiologie*. E. V.

CONSEQUENCE (*consecutio*, de *cum* et de *sequi*, venir à la suite). C'est une proposition qui se lie de telle manière à une autre proposition, ou à plusieurs prémisses à la fois, que l'on ne saurait ni admettre ni rejeter celles-ci, sans admettre ou rejeter en même temps la première. La conséquence est vraie, quand les prémisses le sont aussi, et fausses dans le cas contraire. Souvent la vérité ou l'erreur d'une proposition n'est clairement aperçue que dans ses conséquences. Voy. SYLLOGISME, RAISONNEMENT, DÉDUCTION.

CONSÉQUENT. C'est le dernier des deux termes d'un rapport : celui auquel l'antécédent est comparé ; mais, dans ce sens, le mot *conséquent* n'est plus guère employé que dans les sciences mathématiques. Pris adjectivement, il se dit d'un discours ou d'un raisonnement où toutes les idées dépendent les unes des autres et se rattachent à un principe commun ; il faut même l'appliquer aux actions, quand les actions présentent entre elles le même rapport.

CONTARINI ou **CONTARENI** (Gaspard), né à Venise en 1483, fut envoyé par le pape à la diète de Ratisbonne, où il essaya vainement de ramener les protestants au catholicisme, et mourut cardinal en 1542. Il soutint la possibilité d'établir scientifiquement l'immortalité de l'âme contre son maître Pomponat, qui ne la croyait admissible qu'au nom de la révélation. Le maître fit l'éloge du livre du disciple, mais on ne dit pas qu'il ait pour cela changé d'avis. Ses œuvres complètes ont été publiées à Paris, en 1571, in-4°. En voici les parties qui intéressent la philosophie : de *Elementis et eorum mixtionibus* ; — *Præmissæ philosophicæ compendium* ; — de *Immortalitate animæ, adversus Petrum Pomponatum* ; — *Non dari quartam figuram syllogismi, secundum opinionem Galeni* ; — de *Liberio Arbitrio*. J. T.

CONTEMPLATION. Lorsqu'un objet matériel ou immatériel a excité en nous un sentiment très-vif d'admiration ou d'amour, nous y arrêtons avec bonheur notre regard et notre pensée ; non pas dans le but de mieux le connaître, mais pour jouir plus longtemps de sa présence et des impressions qu'elle nous fait éprouver. C'est à cette situation de l'esprit plus ou moins douce, plus ou moins profonde, selon la nature de l'objet qui la fait naître, qu'on a donné le nom de *contemplation*. La contemplation est donc bien différente de la réflexion : dans ce dernier état, nous cherchons encore ou la vérité, ou le bien, ou le beau, et notre intelligence est essen-

tiellement active; dans le dernier, nous croyons avoir trouvé ce que la réflexion cherche encore, nous nous imaginons l'avoir en quelque sorte sous nos yeux et en notre pouvoir, et il ne nous reste plus qu'à en jouir par un regard, par une vision presque passive. Personne ne peut contester que la contemplation, telle que nous venons de la définir, ne soit un fait bien réel et même assez commun de l'âme humaine; mais les mystiques, qui d'ailleurs l'ont décrite et analysée avec une rare finesse, en ont considérablement exagéré la portée, en même temps qu'ils l'ont rapportée exclusivement à Dieu. C'est, dans leur opinion, le degré le plus élevé de l'intelligence, celui où elle parvient lorsque, entièrement libre de l'influence des sens, déjà familiarisée par de longues méditations avec le monde spirituel, elle le voit sans effort et sans travail, et reçoit la lumière qui vient de la source même de toute vérité, comme notre œil reçoit les rayons du soleil. C'est un regard simple et amoureux sur Dieu, considéré comme présent à l'âme; c'est la fin de toute agitation, de toute inquiétude et, par conséquent, de toute activité; de là vient qu'elle a été définie par quelques-uns : « une prière de silence et de repos. » Cependant elle est au-dessous du *ravissement* ou de l'*extase*; car elle ne suspend pas, comme ce dernier état, toutes les facultés de l'âme, elle la met seulement dans la situation la plus favorable pour recevoir l'action de la grâce et suivre en tout l'impulsion divine. La conséquence inévitable de ce principe, c'est que la vie contemplative est bien supérieure et préférable à la vie active. Voy. MYSTICISME.

CONTINGENT. C'est ce qui n'est pas nécessaire, ce qu'on peut supprimer par la pensée sans qu'il en résulte aucune contradiction. Tout ce qui a commencé, tout ce qui doit finir, tout ce qui change est contingent; car tout cela pourrait ne pas être, et notre pensée peut se le représenter comme n'étant pas. Evidemment cela pourrait ne pas être, puisque en fait cela n'a pas toujours été, ne sera pas toujours, ni ne conserve tant qu'il est la même manière d'être. Le nécessaire, au contraire, c'est ce dont nous ne pouvons pas concevoir la non-existence, ce qui a toujours été, ce qui sera toujours et ne peut changer de manière d'être. Le contingent ne peut être connu que par l'expérience, soit médiatement, à l'aide de l'analogie et de l'induction, soit d'une manière immédiate, par la conscience ou par les sens. Le nécessaire est l'objet de la raison et la condition sans laquelle ce qui est contingent n'existerait pas. C'est ainsi qu'à la vue ou à la connaissance du contingent nous sommes forcés de nous élever à l'idée du nécessaire. Le nécessaire et le contingent sont les deux points de vue sous lesquels notre intelligence est forcée de concevoir, en général, l'existence de l'être. En d'autres termes, il n'y a que deux manières d'exister, deux manières d'être : l'une contingente, l'autre nécessaire; mais il y a différents degrés à distinguer dans le contingent : 1° les simples faits qui ne font en quelque sorte que paraître et disparaître; ce qu'on appelle dans l'école du nom d'*accidents*; 2° les qualités, les propriétés inhérentes à un sujet; ce qui constitue son caractère et sa nature spécifique; 3° le sujet lui-même, considéré comme une existence particulière et finie.

CONTRADICTION (de *contra* et de *dicere*, parler en sens contraire). Considérée dans l'acceptation la plus générale du mot, elle peut être définie : une affirmation et une négation qui se combattent et se détruisent réciproquement. Considérée au point de vue particulier de la logique, elle consiste à réunir dans un même ju-

gement deux notions qui s'excluent l'une l'autre, ou, comme disait l'école, d'après Aristote, deux contraires entre lesquels il n'y a pas de milieu : *Oppositio medio carens*. Si l'on dit, par exemple, qu'un cercle peut avoir des rayons inégaux, il y a contradiction; car l'idée même du cercle exclut l'inégalité des rayons, et réciproquement. Tout jugement de cette nature se détruisant lui-même, représente le plus haut degré d'aberration et d'absurdité. Il résulte de là que les premières règles de la logique, que la condition suprême de tous nos jugements et, en général, de tous les produits de notre pensée, c'est qu'ils ne se détruisent pas eux-mêmes par l'association de deux notions contradictoires : cette condition est ce qu'on appelle le *principe de contradiction*. Aristote est le premier qui en ait parlé, et il en a fait à la fois la base de la logique et de la métaphysique, supposant, avec raison, que tout ce qui est contradictoire pour l'intelligence, est impossible dans la réalité. Voici en quels termes il l'exprime ordinairement : « Une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être en un même sujet et sous le même rapport. » Ou plus brièvement : « La même chose ne peut pas en même temps être et ne pas être. » A cette formule, dont le caractère est purement métaphysique, il en substitue quelquefois une autre plus particulièrement logique : « L'affirmation et la négation ne peuvent être vraies en même temps du même sujet. » Ou bien : « Le même sujet n'admet pas en même temps deux attributs contraires. » Ce principe, ajoute le philosophe de Stagire, n'est pas seulement un axiome, mais il est la base de tous les axiomes : aussi est-il impossible de le démontrer; mais on peut l'établir par voie de réfutation, en réduisant à l'absurde ceux qui osent le nier.

Leibniz a apporté quelques restrictions à la doctrine d'Aristote : il ne croit pas que le principe de contradiction soit le principe unique et suprême de toute vérité, ou qu'il puisse suffire à la fois à la logique et à la métaphysique; il y ajoute un autre principe, dont on ne s'était pas occupé avant lui : celui de la raison suffisante. Voy. LEIBNIZ.

Kant est allé encore plus loin que Leibniz : il a démontré avec beaucoup de justesse qu'il ne suffit pas que nous nous entendions avec nous-mêmes, ou que nos idées soient parfaitement d'accord entre elles pour qu'elles soient en même temps conformes à la nature des choses. Une hypothèse, une erreur même peut être conséquente avec elle-même. De là il conclut que le principe de contradiction ne peut servir de critérium que pour une certaine classe de nos jugements; ceux dont l'attribut est une simple conséquence du sujet, et que Kant appelle, pour cette raison, des *jugements analytiques*. Ainsi, quand je dis que tout corps est étendu, il est évident que la notion d'étendue est déjà renfermée dans la notion de corps. Par conséquent, il suffit à la vérité de ce jugement qu'il ne renferme pas de contradiction. Mais, partout ailleurs, ou, pour employer encore le langage du philosophe allemand, dans tous les jugements synthétiques, le principe de contradiction est une règle insuffisante, et pour être sûr de la vérité, il nous faut alors, ou une croyance particulière de la raison, ou le témoignage de l'expérience.

Non content de diminuer considérablement l'importance du principe de contradiction, Kant va même jusqu'à rejeter les termes dans lesquels il a été exprimé par Aristote, et que Leibniz a fidèlement conservés. La formule qu'il propose de substituer à celle du philosophe grec est celle-ci : « L'attribut ne peut pas être contra-

dictoire au sujet. » Sans examiner ici les raisons alléguées par Kant en faveur du changement qu'il propose, raisons peu solides et admissibles seulement au point de vue de l'idéalisme transcendantal, nous dirons que chacune des expressions entre lesquelles Aristote nous donne à choisir, est beaucoup plus générale et plus claire, et porte plus véritablement le caractère d'un axiome que la proposition du philosophe allemand. Voy., sur ce sujet : Aristote, *Métaph.*, liv. III, ch. III ; liv. IX, ch. VII ; liv. X, ch. V ; *Catég.*, ch. VI, et *passim* ; — Kant, *Critique de la raison pure* ; *Analytique transcendantale* ; du *Principe suprême de tous les jugements analytiques*.

CONTRAIRES. Les anciens se sont beaucoup occupés de la théorie des contraires, et Aristote, qui lui-même y attache une extrême importance, fait remarquer avec raison (*Métaph.*, liv. IV, ch. III) que la plupart des philosophes ses devanciers ont cherché parmi les contraires les principes générateurs de toutes choses. Pour ceux-ci, c'étaient le chaud et le froid, le pair et l'impair ; pour d'autres, par exemple pour Empédocle, l'amitié et la discorde, c'est-à-dire l'attraction et la répulsion ; à quoi l'on pourrait ajouter le dualisme persan de la lumière et des ténèbres, et cet autre dualisme beaucoup plus général de l'esprit et de la matière. Les pythagoriciens ont même été plus loin : ils ont essayé de donner une liste, une table des contraires, qui occupe dans leur doctrine à peu près la même place que la table des catégories dans plusieurs systèmes postérieurs (voy. PYTHAGORE et ALCMÉON DE CROTONE). Après les pythagoriciens, Aristote rencontrant le même sujet, l'a étudié avec la profondeur et la sagacité qu'il apportait en toutes choses, et le résultat de ses recherches, religieusement conservé par la philosophie scolastique, peut trouver encore aujourd'hui sa place légitime dans une classification générale des idées. D'abord il définit les contraires : « ce qui dans un même genre diffère le plus ; » par exemple, dans les couleurs, ce sera le blanc et le noir ; dans les sensations, le plaisir et la douleur ; dans les qualités morales, le bien et le mal. Les contraires n'existent jamais en même temps ; mais ils peuvent se succéder dans le même sujet. Ils se divisent en deux classes : les uns admettent un moyen terme qui participe à la fois des deux natures opposées ; ainsi, entre l'être absolu et le non-être, il y a l'être contingent. Pour les autres, ce moyen terme n'est pas possible ; et tels sont tous les contraires dont l'un appartient nécessairement au sujet ou se trouve être une simple privation, par exemple, la santé et la maladie, la lumière et les ténèbres, la vue et l'absence de cette faculté. Les contraires qui n'admettent pas de milieu sont des choses *contradictaires* et forment, quand on les réunit, une *contradiction* (voy. ce mot). A cette théorie des contraires se rattache toute la logique par le principe de contradiction. Aristote a voulu aussi en faire la base de la morale, en cherchant à démontrer que la vertu n'est qu'un terme moyen entre deux excès contraires. Mais cette tentative ne devait pas réussir.

CONVERSION DES PROPOSITIONS, voy. PROPOSITION.

COPULE. C'est dans une proposition ou un jugement exprimé le terme qui marque la liaison que nous établissons dans notre esprit entre l'attribut et le sujet. Quelquefois la copule et l'attribut sont renfermés dans un seul mot ; mais il n'y a aucune proposition qu'on ne puisse convertir de manière à les séparer. Ainsi, quand je dis : Dieu existe, existe contient la copule et

l'attribut, qu'on séparera si l'on dit : Dieu est existant. C'est sur la copule que tombe toujours la négation ou l'affirmation qui fait la qualité de la proposition ; les autres affirmations ou négations modifient le sujet ou l'attribut, mais ne donnent pas à la proposition elle-même le caractère affirmatif ou négatif. Voy. PROPOSITION, JUGEMENT.

CORDEMOY (Giraud de), né à Paris au commencement du XVII^e siècle, d'une ancienne famille originaire d'Auvergne, abandonna le barreau, qu'il avait d'abord suivi avec succès, pour s'adonner à la philosophie. En 1665, la protection de Bossuet le fit placer auprès du Dauphin, fils de Louis XIV, en qualité de lecteur. En 1678, il fut admis à l'Académie française : il est mort en 1684. Cordemoy avait employé les dernières années de sa vie à écrire une *Histoire de France*, qui fut publiée après sa mort (2 vol. in-4, Paris, 1685-1689). Considéré comme philosophe, il s'est montré disciple fervent et ingénieux de Descartes, dont il a reproduit et soutenu avec habileté les principales opinions dans plusieurs ouvrages, entre autres : *Le Discernement de l'âme et du corps en six discours*, in-12, Paris, 1666 ; — *Discours physique de la parole*, in-12, ib., 1666 ; — *Lettre à un savant religieux de la Compagnie de Jésus* (le P. Cosart) pour montrer : 1^o que le système de Descartes et son opinion n'ont rien de dangereux ; 2^o que tout ce qu'il en a écrit semble être tiré de la Genèse, in-4, ib., 1668. Le *Discernement de l'âme et du corps* et le *Discours physique de la parole* ont été réunis en 1704, in-4, Paris, avec quelques fragments de critique et d'histoire, et deux opuscules de métaphysique, l'un ayant pour objet d'établir que Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les actions des hommes, sans nous ôter la liberté ; l'autre, où l'auteur recherche ce qui fait le bonheur ou le malheur des esprits. — Cordemoy laissa un fils, l'abbé de Cordemoy, mort en 1722, chez qui se tinrent pendant quelque temps des conférences pour la conversion et la réutation des hérétiques. Ce fut là que le P. André fit connaissance de Malebranche, dont il défendit plus tard les opinions avec une si courageuse persévérance. X.

CORNUTUS (*Lucius Annæus*), né à Leptis, en Afrique, dans le premier siècle de l'ère chrétienne, professa à Rome le stoïcisme. L'histoire compte au nombre de ses disciples, Lucain et Perse, dont la cinquième satire lui est adressée, et qui en mourant lui légua sa bibliothèque. Il nous reste de lui un traité de la *Nature des Dieux*, consacré à l'exposition de la théologie stoïcienne, et qui a été plusieurs fois imprimé sous le nom de Pharnutus. Le savant Villoison en avait préparé une nouvelle édition qui n'a pas vu le jour. Voy. Th. Gale, *Opuscula mythologica ethica et physica*, in-8, Cambridge, 1671 ; in-8, Amsterdam, 1688 ; — G. J. de Martini, *Disputatio de L. Ann. Cornuto philosopho stoico*, in-8, Leyde, 1825.

COROLLAIRE. Ce terme, qui n'est plus guère en usage qu'en géométrie, est tout à fait synonyme de conséquence. Il désigne une proposition qui n'a pas besoin de s'appuyer sur une preuve particulière, mais qui résulte d'une autre proposition déjà avancée ou démontrée. Ainsi, après avoir prouvé qu'un triangle qui a deux côtés égaux a aussi deux angles égaux, on en tire ce corollaire : qu'un triangle qui a les trois côtés égaux a aussi les trois angles égaux.

CORPES, voy. MATIÈRE.

COUSIN (Victor), le fondateur, le chef, l'interprète éloquent d'une école de philosophie à laquelle il a donné lui-même le nom d'*élect-*

tisme, et pendant plus de vingt années le directeur tout-puissant de l'enseignement philosophique dans l'Université de France, naquit à Paris, le 28 novembre 1792. Comme J. J. Rousseau, avec qui, par la chaleur du style et même par le fond des idées, il a plus d'un trait de ressemblance, il était le fils d'un horloger. En 1810, après une série de brillants succès, couronnés par le prix d'honneur du concours général, il entra, déjà presque célèbre, à l'École normale, récemment créée, et deux ans après, avec le modeste titre d'élève répétiteur, il en est un des maîtres les plus écoutés. Cependant la matière de ce premier enseignement n'était point celle qui lui donnait le plus de prise sur les esprits : c'étaient les langues anciennes, particulièrement le grec. Aussi n'est-ce que plus tard, quand on lui permit de traiter des questions de philosophie, qu'il exerça sur ses jeunes disciples, hier encore ses camarades, l'ascendant que lui donnaient ses remarquables facultés. En 1815, après les Cent jours, pendant lesquels il s'était enrôlé dans les volontaires royaux, il fut chargé par Royer-Collard de le suppléer dans la chaire d'histoire de la philosophie qu'il occupait à la Faculté des lettres. C'est dans la chapelle à demi ruinée du vieux collège du Plessis, où la Faculté des lettres de Paris tenait alors ses séances, que le jeune suppléant parut pour la première fois aux yeux du public. Il n'y resta pas longtemps, car il fallut bientôt ouvrir à l'affluence croissante de ses auditeurs le vaste amphithéâtre de la Sorbonne.

Cette faveur d'un public d'élite, M. Cousin ne la devait pas seulement à l'éclat incomparable de sa parole, mais à la nouveauté et à l'élévation de ses opinions. Laromiguière, avec son esprit élégant et fin, mais superficiel, ne sortait pas de la question de l'origine des idées et s'éloignait à peine de la doctrine de Condillac, qu'il ébranlait cependant en se proposant de la compléter. Royer-Collard faisait une guerre infatigable à cette même doctrine, qui semblait pour un instant être montée au rang d'une philosophie nationale. Il déployait contre elle l'autorité de son austère bon sens et la force de sa sévère dialectique; mais ses attaques ne portaient que sur des points isolés et en petit nombre. M. Cousin ne suit aucun de ces deux exemples, tout en parlant avec respect de Royer-Collard comme du premier de ses maîtres. Se faisant un devoir d'unir ensemble l'histoire de la philosophie et la philosophie elle-même, il passe en revue, expose, analyse, juge tous les systèmes que les attributions de sa chaire lui permettent d'aborder, c'est-à-dire tous ceux qui appartiennent à l'histoire de la philosophie moderne, et chemin faisant, au nom de la critique, il traite les grandes questions de morale, de métaphysique, d'esthétique, de psychologie, dont le système étroit de la sensation transformée était parvenu à détacher les esprits. C'est pendant les cinq premières années de son enseignement, celles qui s'étendent de 1815 à 1820, que M. Cousin a produit au jour toutes les vues qui lui appartiennent, et qu'il a posé les fondements de son éclectisme. Il n'a eu, dans un âge avancé, qu'à refondre les matériaux de ses anciennes leçons, pour en tirer ses ouvrages les plus accomplis : son *Histoire de l'école écossaise*, le livre du *Vrai, du Beau et du Bien*, et cette irréfuttable critique de Locke, qui, ébauchée dans le cours de 1819, était reprise et complétée dans celui de 1829.

Élevé à sa chaire en 1820 par l'esprit de réaction qui inspirait alors le gouvernement de la France, M. Cousin perdit en 1822 sa place de

maître de conférences par la suppression de l'École normale. Mais les sept années pendant lesquelles il resta condamné au silence ne furent point perdues pour la philosophie. Il les employa à publier les œuvres de Proclus (6 vol. in-8, Paris, 1820-1827, et 1 vol. in-4, Paris, 1864), à donner une nouvelle édition des œuvres de Descartes (11 vol. in-8, Paris, 1826), à commencer sa traduction des *Œuvres complètes de Platon* (13 vol. in-8, Paris, 1825-1840), et à parcourir l'Allemagne, qu'il avait déjà visitée en 1817. C'est durant ce second voyage, fait en 1824, et dont on peut lire dans la dernière édition de ses *Fragments* (t. V, in-8, Paris, 1866) un récit plein de charmes, que, soupçonné de carbonarisme, il subit à Berlin une détention de six mois.

Au nombre des ouvrages qu'il composa à cette époque, il y en a un cependant où l'esprit philosophique n'a aucune part : c'est un livret d'opéra-comique écrit pour Halévy, et qui devait s'appeler *les Trois Flacons*. C'est le titre d'un conte de Marmontel qui en avait fourni le sujet. Mais cette pièce est restée inédite, ainsi que la musique à laquelle elle était destinée à servir de thème.

En 1828, après l'avènement du ministère Martignac, la parole est rendue à M. Cousin. M. Guizot, sur qui la même interdiction pesait depuis 1825, est également autorisé à reparaître dans sa chaire. M. Villemain, sans avoir été touché par les rigueurs du pouvoir, se joint à eux en appliquant à la littérature le même esprit de libre investigation qu'ils ont introduit l'un dans la philosophie et l'autre dans l'histoire. Tous les trois, soulevés par la popularité et embrasés d'une commune ardeur, font luire sur la France cet âge d'or de l'enseignement public dont le souvenir immortel peut être comparé à celui qu'ont laissé les plus brillantes époques de l'éloquence politique et religieuse. C'est alors, mais surtout dans son cours de 1828, que M. Cousin, sous une forme qui lui est propre, expose pour la première fois devant un public français les idées sur lesquelles repose la philosophie de la nature, c'est-à-dire la doctrine de Schelling et de Hegel, et que sa parole est peut-être d'autant plus puissante sur l'imagination qu'elle est moins claire pour l'intelligence.

Après la révolution de 1830, à laquelle l'esprit libéral de ses écrits et de ses leçons avait contribué dans une certaine mesure, M. Cousin fut nommé coup sur coup conseiller d'État, membre du Conseil royal de l'instruction publique, professeur titulaire à la Faculté des lettres, membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences morales et politiques, directeur de l'École normale, pair de France. Entré comme ministre de l'instruction publique, au 15 mars 1840, dans le cabinet présidé par M. Thiers, il ne resta au pouvoir que huit mois, pendant lesquels il introduisit dans l'administration et dans les différentes branches de l'enseignement des réformes utiles. Lui-même a pris soin de les rappeler et de les justifier dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (février 1841). Il reprit sa place au Conseil royal de l'instruction publique en 1842, après la mort de Jouffroy, et se démit de ses fonctions de conseiller d'État. En 1844, à la tribune de la Chambre des pairs, il défendit avec autant d'éloquence que d'énergie, l'Université et la philosophie, violemment attaquées par deux sortes d'ennemis : les partisans sincères de la liberté d'enseignement et ceux qui, sous le nom de la liberté, ne songeaient qu'à rétablir la domination cléricalle. Les discours prononcés alors par M. Cou-

sin ont été plusieurs fois publiés sous ce titre : *Défense de l'Université et de la philosophie* (in-8, Paris, 1844 et 1845). Enlevé à la vie politique par la révolution de 1848, M. Cousin termina sa carrière universitaire après le coup d'État du 2 décembre, qui le priva de son siège à la section permanente du Conseil supérieur de l'instruction publique, et après le décret de 1852, qui le plaçait, avec MM. Villemain et Guizot, au rang de professeur honoraire de la Faculté des lettres. Il est mort à Cannes, le 13 janvier 1867.

Si l'on veut se faire une idée exacte et équitable de la valeur philosophique de M. Cousin, il faut passer par-dessus les années où il n'est pas encore en possession de toute sa pensée. Tantôt il semble appartenir à l'école écossaise, fortifiée et comme unie à la France par les originales observations de Maine de Biran; tantôt, quand il revient de son second voyage dans la patrie de Schelling et de Hegel, on dirait qu'il s'est donné tout entier à la philosophie de la nature. Alors il écrit cette phrase, qu'il a eu la faiblesse de supprimer plus tard : « Ce système est le vrai. » Pour un esprit impartial, la philosophie de M. Cousin n'existe que du moment où il lui a imprimé le sceau de la maturité, et sous la forme dont il l'a revêtue lui-même quand il croit l'avoir conduite à sa dernière perfection.

Cette philosophie a reçu de lui le nom d'éclectisme, sous lequel, vraie ou fausse, elle appartient désormais à l'histoire des idées du XIX^e siècle. Un autre se serait peut-être moins prêté aux interprétations erronées ou malveillantes. Cependant il n'était guère possible de prévoir comment ce nom, porté par deux écoles illustres, celle de Plotin et celle de Leibniz, devait être quelquefois compris par la critique contemporaine. Ne s'est-on pas imaginé que l'éclectisme consistait à recueillir dans tous les systèmes successivement adoptés et abandonnés par l'esprit humain, quelques lambeaux de doctrine, quelques propositions isolées, qu'on ajustait ensuite tant bien que mal, qu'on réunissait comme on pouvait, sans règle, sans plan, sans mesure précise de la vérité et de l'erreur, dans une sorte de mosaïque philosophique? Si cette opinion était fondée, l'éclectisme serait au-dessus de la discussion.

Qu'est-ce donc que l'éclectisme de M. Cousin? C'est une philosophie qui repose sur ce principe incontestable et incontesté, que la puissance de faire quelque chose avec rien ou de créer d'une manière absolue étant étrangère à l'homme, les systèmes sont construits avec des éléments préexistants dans l'esprit humain, comme les œuvres de l'industrie et de l'art avec des éléments préexistants dans la nature. S'il n'en était pas ainsi, un système philosophique ne pourrait jamais en appeler à l'autorité de la raison et de la conscience. Mais pourquoi les systèmes sont-ils si divers et si contradictoires? C'est que chacun d'eux ne prenant dans le fonds commun qu'une portion déterminée des éléments constitutifs de notre nature, en croyant les prendre tous, se figure qu'il a le droit d'accuser les autres d'erreur et de fausseté. Qu'on songe en effet que l'illusion est ici plus facile que dans les sciences physiques et mathématiques. Lorsqu'il s'agit du monde extérieur, personne n'oserait se vanter de connaître ce qui, en raison de la distance et du temps, est placé hors de la portée de ses observations. Quand il est question, au contraire, des choses de l'âme, c'est-à-dire des forces et des phénomènes invisibles qui se déploient au dedans de nous, chaque homme en particulier se prend volontiers pour la mesure de l'humanité.

Il en résulte que, pour démêler ce qu'il y a de vrai ou de faux dans les systèmes, il faut les comparer avec la nature humaine, avec l'esprit même dont ils ont la prétention d'être l'expression complète, après qu'on l'a soumis aux procédés de l'observation la plus sévère; et pour être sûr que l'observation n'a rien oublié ni méconnu d'essentiel, il faut interroger les systèmes, prêter l'oreille aux objections qu'ils élèvent les uns contre les autres, les suivre dans leurs transformations et leurs retours périodiques à travers toutes les époques de l'histoire. Est-ce donc là une philosophie si inconsistante et si méprisable? Le principe sur lequel elle est assise est d'une telle fécondité qu'il a suffi pour faire naître parmi nous une foule d'excellents ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie. Sans doute l'exemple de M. Cousin et son ascendant personnel y ont puissamment contribué. Mais, en agissant ainsi, M. Cousin ne cédait pas à l'attrait de l'érudition, qu'il n'a jamais aimée pour elle-même; il obéissait à la nécessité que lui imposait sa doctrine.

Oui, M. Cousin a une doctrine qui, s'appuyant sur la double autorité de la conscience et de l'histoire, ne se croit pas seulement obligée d'être complète ou de réunir tous les faits, tous les principes, toutes les facultés dont se compose la nature humaine, mais d'être exacte, c'est-à-dire de les présenter dans l'ordre hiérarchique que leur impose leur essence même, plaçant l'esprit, la personne libre, consciente, identique, au-dessus des forces aveugles de l'organisme, l'intelligence au-dessus des sens, la raison au-dessus de tous les autres modes de la pensée, la volonté dirigée par la raison ou l'âme dans la pleine possession de son existence au-dessus de la raison toute seule. M. Cousin n'a point failli à cette condition, car les plus constants et les plus vigoureux efforts de sa dialectique sont dirigés surtout contre ceux qui, se refusant à reconnaître la hiérarchie naturelle de nos facultés, effacent toute différence entre l'esprit et la matière, entre l'âme et le corps, entre la pensée et la sensation, entre la raison et l'expérience, entre la volonté et l'instinct ou la passion. Aussi sa philosophie recevrait-elle plus justement la qualification de spiritualiste que celle d'éclectique. Le spiritualisme en est le but, l'éclectisme n'en est que le moyen, à moins qu'on ne veuille définir l'éclectisme un spiritualisme démontré tout à la fois par la raison individuelle et par la raison du genre humain.

Mais peu importe un nom ou un autre; c'est au fond des choses qu'il faut s'attacher. Voyons donc ce qu'il faut penser d'un certain nombre d'idées qu'on a particulièrement reprochées à M. Cousin, et qu'on se représente comme sa propriété personnelle dans la philosophie qu'il a enseignée.

La première qui s'offre à l'esprit, c'est la fameuse théorie de la raison impersonnelle. La raison, selon M. Cousin, n'est pas une faculté personnelle de l'homme, par conséquent une faculté variable d'un individu à un autre; il ne suffit pas même qu'elle appartienne à l'humanité, si elle doit être considérée comme une propriété particulière de notre esprit, par laquelle il nous est impossible de rien savoir de la nature des choses; il veut qu'elle soit commune à l'humanité et à Dieu, et que ses lois, en même temps qu'elles commandent d'une manière souveraine à la pensée, nous représentent les conditions absolues de l'existence. « La raison, dit-il, est en quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la conscience et l'être; elle pose à la fois sur l'une et sur

l'autre; elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu, dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était toute personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité hors du sujet et du moi individuel. La raison est donc, à la lettre, une révélation, une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme et a éclairé tout homme à sa venue en ce monde: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. La raison est le médiateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce logos de Pythagore et de Platon, ce Verbe fait chair qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité; ce n'est pas l'être des êtres, mais le Dieu du genre humain (*Fragments philosophiques*, Préface, p. 42 et 43 de la 1^{re} édition, publiée en 1826; p. 36 et 37 de l'édition de 1847).

Les adversaires de M. Cousin, surtout ceux qui appartiennent de près ou de loin à l'école de Condillac, ont tourné en dérision cette raison qui est dans l'homme, sans lui appartenir personnellement, qui est une révélation de Dieu, un médiateur entre Dieu et l'homme, Dieu lui-même. Cependant, la doctrine dont on vient de lire l'éloquent résumé, est celle qu'ont professée quelques-uns des plus grands génies de l'antiquité et des temps modernes, un Platon, un Leibniz, un Malebranche, un Fénelon, un Bossuet et, dans certains moments, Aristote lui-même. Mais quand elle n'aurait point pour elle la recommandation de ces grands noms, elle se recommanderait toute seule. S'il y a des vérités évidentes par elles-mêmes, nécessaires, universelles comme celles qui servent de fondements aux mathématiques, à la morale, à la métaphysique, est-ce qu'il m'est permis de dire que ces vérités m'appartiennent ou même qu'elles appartiennent uniquement à l'espèce humaine? Supposez qu'il y ait, en dehors et au-dessus de l'humanité, des êtres qui pensent, des êtres intelligents, est-ce que pour eux, comme pour moi, ce ne sera pas une nécessité absolue de croire que deux et deux font quatre, que les trois angles d'un triangle égalent deux angles droits, que rien ne se produit sans cause, que tout phénomène et toute qualité existent dans un être, que toute succession a lieu dans le temps, que tout corps est placé dans l'espace, que le devoir suppose la liberté, et que le droit suppose le devoir? La faculté par laquelle nous connaissons les propositions de cet ordre et au nom de laquelle nous les affirmons, la raison, en un mot, aura nécessairement tous les caractères de ces propositions elles-mêmes, elle ne sera la propriété ni d'un homme, ni du genre humain; mais elle sera commune au genre humain et à Dieu; elle nous montrera la nature divine sous un des aspects par lesquels elle se manifeste le plus directement à notre conscience. Et comme les lois de la raison, en dépit des objections de Kant, ne sont véritablement aperçues de notre esprit que sous cette condition, qu'elles ne restent point renfermées dans les limites de la pensée, mais qu'elles représentent les lois suprêmes, les conditions absolues de l'existence, il n'y a pas d'exagération à les considérer comme une révélation naturelle et universelle.

Il y a une autre théorie de M. Cousin qui n'a pas rencontré moins de contradicteurs, et contre laquelle on s'est cru également assez fort en l'attaquant uniquement par le sarcasme. C'est

celle qui lui sert à expliquer, au moyen d'un petit nombre de lois générales, l'histoire entière de la philosophie. Tous les systèmes, malgré les innombrables différences qui les distinguent les uns des autres, malgré la diversité des esprits, des races, des circonstances qui leur ont donné naissance, se réduisent, selon lui, à quatre types, éléments essentiels et permanents de l'histoire de l'esprit humain. Le sensualisme, qui fait dériver toutes nos connaissances de l'expérience des sens ou de la sensation, et ramène toutes les existences à des objets sensibles; l'idéalisme, qui n'admet que les principes éternels, que les idées innées de l'intelligence ou les idées préexistantes à tous les faits, d'où il essaye de déduire les faits eux-mêmes en se passant de l'expérience, en répudiant le témoignage des sens comme un tissu d'illusions; le scepticisme, qui n'a le courage ni de rien affirmer ni de rien nier, qui, voyant l'esprit de l'homme partagé entre la raison et les sens, et la raison souvent divisée avec elle-même sans autre contrôle que sa propre autorité, se croit dans l'impuissance de discerner entre la vérité et l'erreur; le mysticisme, qui, estimant illusoire toutes les facultés humaines, la volonté pour faire le bien, l'intelligence pour connaître le vrai, va chercher l'un et l'autre dans le sein de Dieu, unique source de toute vérité et de toute perfection, et se figure avoir trouvé la solution de tous les problèmes dans l'extase et dans l'amour, parce que l'extase et l'amour font rentrer, en quelque sorte, l'âme humaine dans son principe divin: tels sont les quatre systèmes que, sous un nom ou sous un autre, on rencontre partout et toujours, dont l'expression peut varier, mais dont l'essence ne change pas. Invariables dans leurs principes, ils ne le sont pas moins dans leur marche. C'est le sensualisme qui commence, parce que les sens entrent en exercice avant les facultés d'un ordre plus élevé et que les phénomènes du monde extérieur sont ceux dont l'observation nous coûte le moins d'efforts.

En face du sensualisme vient se placer, au bout de quelque temps, le système contraire, celui qui supprime en quelque sorte la nature et les sens, l'expérience et les faits, pour ne tenir compte que des idées. La difficulté de prendre parti entre deux manières si opposées de comprendre et d'expliquer les choses, surtout quand elles sont défendues avec une force à peu près égale, produit inévitablement le scepticisme. Mais le scepticisme c'est le néant, c'est le vide auquel l'âme a hâte de se soustraire en se précipitant dans le sein de Dieu, en se perdant dans l'abîme sans fond du mysticisme. Les excès du mysticisme ramènent la philosophie sensualiste, et le cercle que nous venons de parcourir se renouvelle dans d'autres proportions et peut-être sur une autre scène.

Il y a certainement beaucoup d'imagination dans ce tableau, ou plutôt dans ce drame, dont les personnages, pareils au phénix de la fable, renaissent de leurs cendres pour recommencer éternellement la même action, terminée par le même dénouement. Non, les systèmes ne rentrent pas dans ce cadre inéluctable et ne forment point dans leur succession ce rythme invariable qui n'appartient qu'aux mouvements des astres. Il y a des systèmes qui sont à la fois philosophiques et religieux, comme ceux des Pères de l'Église et la plupart de ceux qu'a produits l'Orient. On en pourrait signaler beaucoup qui, sensualistes ou sceptiques sur certains points, sont idéalistes ou spiritualistes, dogmatiques et affirmatifs sur d'autres. Ainsi Locke, et même Condillac, en soutenant que toutes nos idées ont leur origine dans

les sens, font cependant profession de croire à l'existence de Dieu, de la liberté et de l'âme humaine. Kant relève, au nom de la morale, dont les principes ont à ses yeux la même autorité que ceux de la géométrie, toutes les propositions qu'il a renversées en métaphysique par sa théorie de la subjectivité de la raison. Maine de Biran, après avoir ramené toutes les facultés de l'âme et l'âme elle-même à la volonté, à la liberté, à fini par la doctrine mystique de la Grâce. C'est aussi par le mysticisme que Schelling, au terme de sa vie, a voulu couronner la philosophie de la nature. Le mélange et l'alliance des systèmes rendent absolument impossible leur retour périodique dans un ordre déterminé. Aussi les rencontrons-nous simultanément presque tous à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie.

Malgré cela, il est difficile de ne pas reconnaître un grand fonds de vérité dans la théorie de M. Cousin. Le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme, tels qu'il les comprend, nous représentent bien réellement les éléments généraux de l'esprit humain, les forces vives dont l'expansion, la lutte ou l'harmonieux concours ont donné naissance à toutes les formes de la spéculation philosophique : l'expérience, dont l'objet propre est la connaissance des faits; la raison ou la pensée pure qui n'aperçoit que des idées; la critique qui, relevant les contradictions, les oppositions naturelles ou accidentelles de la raison et de l'expérience, ne leur permet de s'arrêter que devant la certitude; l'intuition immédiate et le sentiment de l'infini, l'amour et la contemplation du divin, par lesquels, en nous passant de l'assistance de toute autre faculté, nous croyons pouvoir nous élever d'un seul élan à la plus haute perfection de l'existence. Sans aller jusqu'à la domination absolue, qui n'a jamais pu s'établir, la prépondérance prolongée de l'une de ces forces amène inévitablement une réaction de la part des autres. Voilà dans quelle proportion il est juste de reconnaître le retour périodique, sinon des mêmes systèmes, du moins des principes d'où ils découlent et des luttes que ces principes se livrent entre eux.

Les mêmes vues sur l'ensemble des choses et, à les considérer dans leur généralité, les mêmes systèmes reparaissent à des intervalles plus ou moins éloignés, mais en se transformant, en servant de plus près la nature et l'esprit humain, en les éclairant d'une lumière toujours plus vive. Ce retour ne porte donc aucun préjudice à la loi du progrès. C'est ce qu'enseigne formellement M. Cousin, malgré la réputation que lui ont faite ses adversaires de n'avoir eu foi que dans un fatalisme immuable. « Combien n'est-il pas consolant, dit-il (*Histoire générale de la philosophie*, 7^e édition, p. 565), de voir qu'à considérer les choses en grand et dans leur marche générale, la philosophie, malgré bien des écarts, a eu son progrès marqué comme la société et comme la religion elle-même, que la philosophie suit de si près et accompagne dans toutes ses fortunes! Quel pas n'a point fait l'humanité en allant des religions de la nature, nées dans le berceau du monde, et auxquelles s'arrête encore l'immuable Orient, à l'anthropomorphisme grec et romain, où du moins l'homme commence à paraître et se fait une place plus grande dans l'Olympe pour en avoir une plus digne de lui sur la terre! Le progrès n'a pas été moindre, quand l'esprit humain a passé des systèmes les plus célèbres de la philosophie orientale à ceux des philosophes grecs... Enfin, si l'on admet l'immense supériorité du christianisme sur le

polythéisme antique, comment ne pas reconnaître aussi que la philosophie moderne, nourrie et grandie sous cette noble discipline, en a dû ressentir la bienfaisante influence et participer aux incomparables lumières répandues en Europe par l'Évangile. »

On voit que la loi du progrès, dans la pensée de M. Cousin, s'applique à la religion comme à la philosophie; mais sur ce point délicat, il n'a jamais exprimé publiquement sa pensée tout entière. La philosophie des religions et la critique religieuse ne tiennent aucune place dans ses écrits. Peu lui importe comment se sont formés les dogmes religieux en général et ceux du christianisme en particulier, comment ils se sont établis dans l'esprit des peuples, à quelles conditions ils pourront s'y conserver, et quelle transformation nouvelle peut encore leur être réservée dans l'avenir. Il lui suffit de savoir que, nécessaires toutes deux, incapables de se substituer l'une à l'autre sans faillir à leur but, la philosophie et la religion commettraient la plus grande faute en se faisant la guerre.

« La philosophie, dit-il, serait insensée et criminelle de vouloir détruire la religion, car elle ne peut espérer la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent suivre des cours de métaphysique. D'un autre côté, la religion ne peut détruire la philosophie, car la philosophie représente le droit et le besoin invincible de la raison humaine de se rendre compte de toutes choses (*Histoire générale de la philosophie*). » C'est au nom de ce principe purement philosophique et d'une incontestable vérité, que M. Cousin recommandait à ses disciples, et en général aux professeurs de philosophie placés sous ses ordres, le plus grand respect à l'égard de la religion. Lui-même joignait l'exemple au précepte, et ne se montrait intolérant que sur ce point. Peu lui importait qu'on fût éclectique ou non, qu'on eût étudié la philosophie dans ses livres ou ailleurs, pourvu que l'on conservât les bases essentielles du spiritualisme; mais il ne pardonnait pas un acte d'agression ou seulement d'irrévérence contre le christianisme. Il n'y a là ni faiblesse ni hypocrisie; en agissant ainsi, M. Cousin se montrait conséquent avec lui-même, et il l'était d'autant plus qu'il avait à répondre non-seulement de ses propres actions, mais de celles des autres, puisque le gouvernement de la philosophie, dans l'enseignement public, était déposé entre ses mains.

Il est permis de supposer que, hors de l'enseignement officiel, il rendait aux investigations philosophiques la liberté que lui-même revendiquait pour elles; car puisque la philosophie, selon ses propres expressions, « représente le droit sacré et le besoin invincible de la raison humaine de se rendre compte de toutes choses, » pourquoi ne se rendrait-elle pas compte de la formation, de la composition et de la valeur intérieure des dogmes religieux? Ce serait de la critique, ce ne serait pas de l'hostilité. Il n'y a rien dans les livres de M. Cousin qui puisse être considéré comme la négation de ce droit.

M. Cousin n'a pas fondé un de ces grands systèmes qui découlent d'un même principe, dont toutes les parties se lient comme les anneaux d'une chaîne, qui ont l'ambition de tout expliquer, de tout comprendre, d'avoir tout prévu, et qui semblent coulés d'un seul jet. Mais peut-être n'y a-t-il pas lieu de le regretter. Qu'est-ce qui nous reste de ces Babels métaphysiques, sinon quelques débris dispersés? Qui ne se sent au fond du cœur plus de découragement que d'espérance en voyant s'élever les unes après les autres ces gigantesques constructions qui n'ont

jamais été plus nombreuses que dans le premier quart de notre siècle? M. Cousin a fait autrement. Il a examiné un à un tous les grands problèmes qui intéressent directement l'esprit humain et il en a demandé la solution, non-seulement à sa propre raison et à sa propre conscience, mais à la conscience et à la raison du genre humain.

Une autre de ses qualités, que ses détracteurs ont convertie en défaut, c'est de ne point procéder par propositions absolues et par actes de divination, mais de pratiquer, autant qu'il est en lui, et souvent avec un rare talent, la méthode expérimentale, qu'il ne faut pas confondre avec la méthode empirique, la méthode d'observation, non moins propre à constater les principes que les faits. C'est ce qu'il appelle la méthode psychologique, parce qu'elle fait de la psychologie ou de l'étude analytique de l'âme humaine, le fondement nécessaire de toute la philosophie. Il la plaçait au-dessus même de ses doctrines les plus chères, et tout en la faisant remonter jusqu'à Socrate, il la présentait presque comme une méthode nationale, comme la méthode française par excellence, contenue implicitement dans le *Cogito ergo sum* de Descartes. C'est elle certainement qui l'a maintenu dans les voies du spiritualisme, ou qui l'y a ramené après l'éblouissement momentané que lui avait causé le panthéisme germanique.

Sur tout le chemin qu'il a parcouru il a laissé une vive clarté, la clarté de la pensée rendue visible par l'éclat du langage; et aussi longtemps que subsistera la philosophie il en sera un des plus illustres représentants, de même que, aussi longtemps que durera la langue française, il sera un de nos plus éloquents écrivains.

Après avoir exposé les opinions philosophiques de M. Cousin, et ses opinions religieuses dans leurs rapports avec la philosophie, il ne nous est pas permis, puisqu'il a joué un rôle actif dans les affaires de son pays, de garder entièrement le silence sur ses opinions politiques. On lui a reproché d'en avoir changé souvent. Ce qui est vrai, c'est qu'il ne pensait pas qu'il y ait en politique des principes immuables comme ceux qui servent de fondement à la morale. En politique, comme le disait un de ses amis, il était latitudinaire, attachant plus de valeur aux hommes qu'aux institutions, et, parmi les hommes que la naissance ou la fortune ont placés à la tête de l'État, admirant tous ceux qui ont accompli de grandes choses et qui ont gouverné leur pays de la manière la plus conforme à ses besoins. Cette manière de voir lui permettait de transporter son approbation d'un régime à un autre, à plus forte raison d'une dynastie à celle qui lui succédait. Ces évolutions, quand elles s'accomplissaient chez lui, étaient parfaitement sincères et désintéressées. Mais il y a deux causes auxquelles, moitié par principe, moitié par nature, il est toujours resté attaché : celle de la Révolution française et celle de la liberté réglée par une législation sévère. « La société la mieux faite, disait-il souvent, c'est encore celle qu'a créée la Révolution française. »

Voici les titres des ouvrages philosophiques de M. Cousin : *Cours de philosophie professé à la Faculté des lettres pendant l'année 1818*, in-8, Paris, 1836; le même ouvrage refondu et publié sous le titre suivant : *du Vrai, du Beau et du Bien*, in-8, Paris, 1834; *Cours de l'histoire de la philosophie*, 3 vol. in-8, Paris, 1827 et 1840; *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, professé pendant les années 1816 et 1817, in-8, Paris, 1841; *Cours d'histoire de la philo-*

sophie morale au XVIII^e siècle, publié par Vacherot et Danton, 5 vol. in-8, Paris, 1840-1841; *Fragments philosophiques*, in-8, Paris, 1826, 2 vol. in-8, 1838; *Nouveaux fragments, Fragments de philosophie ancienne, Fragments de philosophie scolastique, Fragments de philosophie cartésienne, Fragments de philosophie moderne, Fragments littéraires*, publiés séparément, in-8 et réunis dans l'édition générale de 1847, in-8, publiés de nouveau en 5 vol. in-8, Paris, 1865 et 1866; *de la Métaphysique d'Aristote, suivi d'un essai de traduction des deux premiers livres*, 1^{re} édit., in-8, Paris, 1835; 2^e édit., in-8, Paris, 1838; *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann, traduit de l'allemand, 2 vol. in-8, Paris, 1839; *Leçons de philosophie sur Kant*, in-8, Paris, 1842; *des Pensées de Pascal*, in-8, 1^{re} édit. 1842, 2^e édit. 1844. Aux éditions des œuvres de Des-arts et de Proclus citées plus haut, il faut ajouter les *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1 vol. in-4, Paris, 1836, et *Petri Abælardi Opera*, 2 vol. in-4, Paris, 1859, publiés avec le concours de MM. Jourdain et Despois. M. Cousin est aussi l'auteur de deux ouvrages sur l'instruction publique : *de l'Instruction publique en Hollande*, in-8, Paris, 1837, et 2 vol. in-8, Bruxelles, 1838; *de l'Instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne et particulièrement en Prusse*, 2 vol. in-8, Paris, 1840. — Nous nous contenterons d'indiquer sommairement ses écrits purement littéraires : *Jacqueline Pascal, Madame de Longueville, Madame de Sablé, Madame de Chevreuse et Madame de Hautefort; la Société française au XVII^e siècle d'après le Grand Cyrus, la Jeunesse de Madame de Longueville, la Jeunesse de Mazarin*. — Une édition générale, mais encore très-incomplète de ses œuvres, a paru de 1846 à 1847 en 22 vol. in-8; une autre in-8 a été commencée en 1865 et poursuivie en 1866; mais elle ne comprend que 7 vol., dont 5 vol. de *Fragments*. On peut consulter sur M. Cousin le discours de réception de M. Jules Favre à l'Académie française (in-4, Paris, 1868) et l'article que lui a consacré M. Ad. Franck dans ses *Moralistes et philosophes*, 1 vol. in-8, Paris, 1872.

COWARD (Guillaume), médecin anglais, né à Winchester en 1656, fit ses études à l'Université d'Oxford, où il reçut le doctorat en 1687. Partisan déclaré du matérialisme, il fit paraître en 1702 des *Pensées sur l'âme humaine, démontrant que sa spiritualité et son immortalité sont une invention du paganisme, et contraires aux principes de la saine philosophie, de la vraie religion*, in-8, Londres; in-8, ib., 1704. Cet ouvrage ayant été combattu par Jean Broughton dans sa *Psychologie ou Traité de l'âme raisonnable*, Coward opposa à son adversaire le *Grand Essai, ou Défense de la raison et de la religion contre les impostures de la philosophie, prouvant : 1^o que l'existence de toute substance immatérielle est une erreur philosophique et absolument inconcevable; 2^o que toute matière a originairement en elle un principe de mouvement propre intérieur; 3^o que la matière et le mouvement doivent être la base ou l'organe de la pensée chez l'homme et chez les brutes, avec une réponse à la Psychologie de Broughton*, in-8, Londres, 1704. On doit aussi à Coward quelques ouvrages de médecine et de littérature.

CRAIG (Jean), mathématicien écossais, de la seconde partie du xvii^e siècle, est le premier qui ait introduit en Angleterre le calcul différentiel tel que l'avait conçu Leibniz; mais son principal titre pour occuper une place dans l'histoire de la philosophie est l'ouvrage intitulé

Principia mathematica theologiæ christianæ, qu'il publia à Londres, en 1699, in-4. Il y recherche quel doit être l'affaiblissement des preuves historiques, suivant la distance des lieux et l'intervalle des temps; il trouve par ses formules que la force des témoignages, en faveur de la vérité de la religion chrétienne, ne peut subsister au delà de quatorze cent cinquante-quatre, à partir de 1699, et il conclut de là qu'il y aura un second avènement de Jésus-Christ ou une seconde révélation pour rétablir la première dans toute sa pureté. Quand bien même Craig aurait mieux connu ou mieux appliqué qu'il ne l'a fait les principes du calcul des probabilités, toute son argumentation n'en reposerait pas moins sur un principe erroné, savoir que la certitude historique n'est qu'une simple probabilité qui a des degrés et qui va en décroissant; comme si j'étais moins certain de l'existence de Louis XIV que de celle des princes contemporains, ou de l'existence de Constantinople que de celle de Paris! Personne ne conteste que plusieurs événements reculés ne soient beaucoup plus obscurs pour nous que les faits d'une date plus récente; mais la question est de savoir si l'obscurité qui les environne ne viendrait pas de l'absence de documents positifs, propres à nous les faire connaître, beaucoup plutôt que du fait seul de leur éloignement: si, par exemple, l'ancienne histoire de l'Égypte est fort incertaine parce que trois mille ans et plus se sont écoulés depuis les Pharaons, ou bien parce que tous les témoignages ont péri ou sont devenus intelligibles. Tant que subsistent les monuments et les ouvrages qui déposent de la vérité d'un fait, il est clair que ce fait continue d'être admis, si ancien qu'on le suppose, pour les mêmes motifs qui ont porté les générations passées à le reconnaître. Si nouveau qu'il soit, il devient hypothétique ou fabuleux dès que les preuves en sont détruites ou altérées. Craig ne s'était nullement rendu compte de la nature ni des conditions de la certitude historique, et sa théorie renferme ce germe d'un scepticisme dangereux qui devait se développer avec le temps. Daniel Titius a donné, en 1755 (Leipzig), in-4, une nouvelle édition des *Principes mathématiques de la théologie chrétienne*, accompagnée d'une réfutation de l'ouvrage de Craig, et d'une notice sur l'auteur.

CRAMER (Jean-Ulrich de), juriconsulte allemand, né à Ulm, en 1706, mort en 1772. Il eut pour maître à l'Université de Marbourg le célèbre Wolf dont il resta l'ami, et qui lui inspira le goût des mathématiques et de la philosophie. Il fut successivement professeur de droit à Marbourg et juge à Wetzlar. On trouve dans ses *Opuscula* (Marbourg, 1742 à 1767) quelques travaux qui touchent à la philosophie. Mais le plus notable est un essai d'application de la philosophie de Wolf et de Leibniz à la solution de quelques difficultés de jurisprudence: *Usus philosophiæ Wolfianæ in jure*, Marbourg, 1740.

CRANTOR, philosophe académicien, né à Soli, dans la Cilicie, vivait vers l'an 306 avant Jésus-Christ. Malgré l'estime dont il jouissait dans sa patrie, il la quitta pour venir s'établir à Athènes, où il fréquenta l'école de Xénocrate et de son successeur, Polémon. Il eut lui-même pour disciple Arcésilas, qu'il institua son héritier. Les anciens faisaient un cas particulier de son traité de *l'Affliction*, περί Πενθοῦς. Il avait aussi composé un commentaire sur Platon, que cite Proclus (in *Tim*), et qui est le plus ancien que l'on connaisse. Voy. Diogène Laërce, liv. IV, ch. xxiv et suiv.

CRATÈS D'ATHÈNES, était un philosophe de l'ancienne Académie, disciple et ami de Po-

lémon, à qui il succéda à la tête de l'école. Aucun de ses écrits n'est parvenu jusqu'à nous, et nous ne savons pas s'il a ajouté quelque chose de son propre fonds aux traditions philosophiques qu'il reçut de ses maîtres. Voy. Cicéron, *Acad.*, liv. I, ch. ix, et Diogène Laërce, liv. IV, ch. xxi, xxiii.

CRATÈS DE THÈBES, fils d'Ascondas, peut être considéré comme le dernier grand représentant de l'école cynique. On ignore l'époque précise de sa naissance et de sa mort; mais on sait qu'il florissait vers l'an 340 avant notre ère, et qu'il a prolongé sa vie jusqu'à ses premières années du i^{er} siècle. Seul peut-être parmi tous les cyniques, Cratès n'avait à se plaindre que de la nature. Laid et difforme, mais issu d'une famille riche et puissante, il avait reçu une éducation brillante et s'était fait pauvre volontairement. On raconte qu'ayant vu Téléphè s'avancer sur la scène, la besace sur l'épaule, en habit de mendiant, il ne lui fut pas possible de ne pas regarder cette vie de liberté comme très-désirable; qu'en conséquence, il vendit son patrimoine et en distribua le prix à ses concitoyens. D'autres disent qu'il déposa le produit de sa vente chez un banquier, avec ordre d'en faire part à ses fils s'ils n'étaient que des esprits vulgaires, de le donner au peuple s'ils étaient philosophes. Dès ce moment, Cratès appartient à Diogène, et s'efforce d'imiter un si parfait modèle. Vêtu chaudement en été, légèrement en hiver, il s'exerce à lutter contre la douleur. Il laisse pendre à son manteau une peau de mouton, il étale au gymnase ses difformités naturelles, afin d'attirer sur lui les railleries. Enfin, sous prétexte d'en revenir à la nature, il choque les bienséances et marie ses filles par un procédé qui étonne même de la part d'un cynique, qui révolte de la part d'un père. Toutefois, malgré tant d'efforts, Cratès, en fait d'exagération, reste au-dessous de ses maîtres. Au lieu de la sauvage rudesse d'Antisthène, au lieu de l'effronterie dédaigneuse et calculée de Diogène, il porte comme malgré lui, dans sa conduite ordinaire, certains souvenirs de bonne éducation, certaines habitudes de douceur et de dignité qui lui méritent cette autorité morale et cette considération qu'Antisthène et Diogène n'avaient jamais obtenues. Cratès est dans Athènes l'oracle des familles, l'arbitre de tous les différends. Même, une noble jeune fille, n'estimant avec Platon que la beauté intérieure de l'âme, Hipparchie, met son ambition à devenir l'épouse du cynique et partage avec joie toutes ses privations. Il faut le reconnaître, Cratès n'est auprès de ses maîtres qu'un cynique dégénéré, et bientôt qu'un esprit raisonnable. En tempérant, par l'aménité de son caractère, l'excessive rudesse de son école, il a servi d'intermédiaire entre Antisthène et Zénon, comme Annicéris entre Aristippe et Épicure (voy. ANNICÉRIS et ÉCOLE CYRÉNAÏQUE). Mais Annicéris n'a pas eu Épicure pour disciple. Cratès a été le maître de Zénon. C'est dans l'école de Cratès, et sous son influence, que le stoïcisme a pris naissance; c'est à ce titre, et à ce titre seul, que Cratès a son importance et sa place dans l'histoire; car il n'a rien fait pour la science, il n'a apporté dans ce monde aucune idée nouvelle, et il ne nous reste de ses écrits, d'ailleurs peu nombreux, que des fragments insignifiants.

Voy. Diogène Laërce, liv. VI, ch. lxxxv et suiv. — Delaunay, de *Cynismo*, ac præcipue de *Antisthene*, *Diogene et Cratete*, in-4, Paris, 1831.

CRATIPPE, philosophe péripatéticien, né à Mitylène, vivait dans le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Après la bataille de Pharsale, Pompée

ayant débarqué dans l'île de Lesbos, Cratippe eut, dit-on, un entretien avec le général vaincu, à qui sa mauvaise fortune faisait douter de la Providence, et essaya de le ramener à de meilleurs sentiments. Peu après, il abandonna sa patrie, et vint se fixer à Athènes, où l'aréopage le sollicita d'ouvrir une école. Cicéron, qui avait inspiré cette démarche de l'aréopage, appelle Cratippe le premier des péripatéticiens et même le premier des philosophes du temps; il le fit admettre, par César, au nombre des citoyens romains, et il lui confia l'éducation de son fils Marcus. Cratippe eut aussi pour auditeur Brutus, qui, lors de son voyage à Athènes, ne laissait point passer de jour sans aller l'entendre. On ne sait d'ailleurs que fort peu de chose de ses opinions et de son enseignement. Cicéron nous apprend qu'il avait écrit un traité de la *Divination par les songes*, où il considérait l'âme humaine comme une émanation de la divinité, et lui attribuait deux sortes d'opérations : les unes, comme les sens et les appétits, dans une dépendance étroite de l'organisation; les autres, comme la pensée et l'intelligence, qui n'en procèdent pas et qui s'exercent d'autant mieux qu'elles s'éloignent plus du corps. Cratippe tirait de ces prémisses des conclusions favorables à la divination. Voy. Cicéron, *de Offic.*, lib. III, c. II; *Epist. ad div.*, lib. XVI, ep. 21; *de Divin.*, lib. I, c. xxxi, l.; lib. II, c. xlvii, l. — Plutarque, *Vita Pomp.*, c. xxviii; *Vita Brut.*, c. xxvi. — Bayle, *Dictionnaire historique*, article CRATIPPE. X.

CRATYLE, philosophe grec, disciple d'Héraclite, et un des maîtres de Platon, qui apprit à son école que les choses sensibles sont dans un perpétuel écoulement et ne peuvent être l'objet d'aucune science; ce qui l'obligeait à adopter le scepticisme de l'école d'Ionie, ou bien à admettre, comme il l'a fait, au-dessus de la scène changeante de ce monde, l'existence des idées éternelles et absolues. Cratyle poussa à ses plus extrêmes conséquences la doctrine d'Héraclite. Il reprochait à son maître d'avoir dit qu'on ne peut s'embarquer deux fois sur le même fleuve : selon lui, on ne peut pas même le faire une seule fois. Il soutenait qu'on ne doit énoncer aucune parole, car la parole est trompeuse, puisqu'elle vient après le changement qu'elle exprime, et pour se faire comprendre il se contentait de remuer le doigt. Il est difficile de pousser plus loin la folie du scepticisme; mais ces extravagances mêmes ont rendu service à la philosophie en trahissant les dangers et le vice capital du système qui les recélait. Voy. Aristote, *Métaph.*, liv. I, ch. vi; liv. IV, ch. v; et le dialogue de Platon intitulé *Cratyle*. X.

CRÉATION. On appelle ainsi l'acte par lequel la puissance infinie, sans le secours d'aucune matière préexistante, a produit le monde et tous les êtres qu'il renferme. La création une fois admise, il est impossible que la définition que nous en donnons ne le soit pas, car elle exclut précisément toutes les hypothèses contraires à la création; elle suppose que Dieu est non pas la substance inerte et indéterminée, mais la cause de l'univers, une cause essentiellement libre et intelligente; que l'univers, d'un autre côté, n'est ni une partie de Dieu, ni l'ensemble de ses attributs et de ses modes, mais qu'il est son œuvre dans la plus complète acception du mot; qu'il est tout entier, sans le concours d'aucun autre principe, l'effet de sa volonté et de son intelligence suprême. C'est à ce titre que l'univers est souvent appelé du même nom que l'acte même dont il est pour nous la représentation visible.

Lorsqu'on parle de création, deux questions viennent se présenter à l'esprit : 1° La création est-elle absolument nécessaire pour nous expliquer l'origine et l'existence des êtres? Ne pouvons-nous pas sans elle concevoir la nature, l'homme et Dieu lui-même? 2° Quelle idée nous faisons-nous de la création, et sommes-nous obligés de nous en faire pour la concilier en même temps avec le caractère absolu, immuable des attributs divins, et la nature si variable et si mobile des objets dont l'univers se compose?

On peut, sans nier directement l'existence de Dieu, révoquer en doute la création; mais alors il faut qu'on choisisse entre ces deux hypothèses : ou le monde, avec tout ce qu'il renferme, a été tiré d'une matière première, éternelle et nécessaire comme Dieu lui-même; ou il fait partie de Dieu et, par conséquent, a toujours existé : c'est-à-dire que Dieu n'en est pas la cause volontaire et libre, mais simplement la substance; que sans lui il resterait privé d'un certain nombre de ses attributs, sinon de tous, et qu'en cette qualité il est nécessairement sans conscience et sans intelligence. La première de ces deux hypothèses a reçu le nom de *dualisme*, la seconde celui de *panthéisme*. Elles ont trouvé l'une et l'autre, à des époques et sous des formes différentes, un assez grand nombre de défenseurs; mais, réduites à leur expression la plus simple, dépouillées de tous les riches développements qu'elles ont empruntés quelquefois du génie égaré par sa propre force, elles sont également contraires à tous les principes de la raison.

Le dualisme, tel que nous venons de le définir et qu'il a existé dans l'antiquité, a beau être désavoué par la philosophie de notre temps, la pensée que l'univers ne peut pas être tout entier l'œuvre d'une pure intelligence, qu'il a dû, au contraire, être formé d'un principe analogue à la matière, exerce encore sur les esprits plus de pouvoir qu'on ne pense, et contribue plus d'une fois à les entraîner, par une pente insensible, les uns au matérialisme, les autres au panthéisme. Or, s'il est vrai que le monde a été construit avec une matière préexistante, la matière a donc toujours été et sera toujours; elle est donc éternelle et nécessaire comme Dieu lui-même, si à côté d'elle on reconnaît l'existence d'un Dieu; il nous est donc impossible de supposer un seul instant qu'elle ne soit pas; ou, ce qui est la même chose, l'idée que nous en avons est une idée nécessaire, invariable, indestructible, inhérente au fond même de notre raison. Est-ce bien ainsi que nous concevons la matière? assurément non. La matière ne nous est connue qu'avec les corps dont elle représente à notre esprit le principe ou l'élément commun. Les corps sont certainement des existences contingentes et relatives que nous ne connaissons et ne pouvons nous représenter que par nos sensations, c'est-à-dire par certains modes essentiellement variables et personnels. Maintenant essayez de purifier la matière de toutes les propriétés et qualités qui appartiennent aux corps, il vous restera tout au plus une vague idée de force ou de substance qui ne représenterait plus rien de matériel, et n'aurait pas pour cela dépouillé le caractère des choses relatives et contingentes. Mais sur ce point, sur la question de savoir ce qu'est la matière en elle-même, indépendamment de tous les accidents sous lesquels elle frappe nos sens, les avis sont profondément divisés : les uns veulent qu'elle soit dans tout l'univers une force unique, dont les corps, avec leurs diverses propriétés, ne sont que des effets ou des manifestations fugitives; les autres, qu'elle soit un assemblage, un nombre infini de forces distinctes

ou de monades, dont chacune, à part, n'a rien de matériel, mais qui dans leur réunion offrent à nos sens les phénomènes de la divisibilité et de l'étendue; d'autres, enfin, se la représentent comme un agrégat d'atomes ou de petits corps indivisibles, quoique doués de solidité, par conséquent d'étendue, et se partageant entre eux toutes les autres propriétés purement physiques. Qu'on embrasse l'une ou l'autre de ces trois opinions, le dualisme est également insoutenable. Supposons, en effet, que la matière soit une seule force répandue dans tout l'univers, puisque l'univers n'existerait point sans elle; admettons, en outre, comme l'hypothèse du dualisme l'exige, qu'elle soit éternelle et nécessaire, par conséquent infinie; n'oublions pas de lui accorder l'activité déjà comprise dans l'idée de force; quelle place restera-t-il alors à l'autre principe, à celui qui représente l'intelligence et porte plus particulièrement le nom de Dieu? Nous ne concevons pas une force infinie sans intelligence, ni une intelligence infinie sans force; en un mot, deux infinis sont impossibles, deux principes finis ne sont pas nécessaires; et si, de plus, ils sont de natures opposées, comment expliquerait-on l'unité et l'harmonie du monde? Les difficultés ne sont pas moins grandes dans le système des monades, lorsqu'on fait de ces êtres hypothétiques, non pas des existences créées, de simples effets de la toute-puissance divine, mais de véritables principes éternels et, par conséquent, nécessaires comme Dieu lui-même. Un nombre infini de principes, à la fois nécessaires et limités, est tout aussi inconcevable que le dualisme pris à la lettre et réduit à sa plus simple expression. Enfin la même objection s'élève contre l'hypothèse des atomes, laquelle renferme encore une autre contradiction non moins choquante; celle qui consiste à admettre des corps invisibles, c'est-à-dire sans étendue, mais doués de toutes les qualités dont l'étendue est la condition, comme la solidité, le mouvement et la figure. Telles sont, en général, les difficultés insurmontables du dualisme, que les plus illustres philosophes de l'antiquité, en paraissant et en voulant sans doute défendre ce système, n'ont fait réellement que le détruire et élever à sa place l'idée d'une seule cause et d'un principe unique de l'univers. Ainsi, comment reconnaître un principe physique et même un être réel dans la dyade de Platon et de Pythagore, ou dans la matière première d'Aristote, cette substance sans forme, sans attribut, sans existence véritable, puisqu'elle n'est que l'être en puissance, c'est-à-dire la simple possibilité des choses? N'est-il pas évident que ces trois hommes de génie, en reconnaissant, à côté de la cause suprême, un autre principe également nécessaire qui impose certaines conditions au développement de sa puissance, sans avoir par lui-même aucune vertu, aucune forme, aucune qualité positive, ont voulu désigner, chacun à son point de vue, les conditions invariables sur lesquelles se fonde la possibilité même des êtres, qui dérivent tout entières de leur nature et que l'auteur du monde ne saurait méconnaître sans se condamner à l'inaction? Le dualisme métaphysique, que personne ne confondra avec le dualisme mythologique ou religieux, n'a peut-être jamais été enseigné avec conviction, et d'une manière positive, que par Anaxagore, plus physicien que philosophe, comme les anciens eux-mêmes le lui ont reproché, et dont le système tout entier, sous quelque point de vue qu'on l'envisage, appartient à l'enfance de la philosophie et de la science.

Il en est tout autrement du panthéisme. Cette audacieuse doctrine, d'autant plus dangereuse

qu'elle admet dans son sein les idées les plus nobles et les sentiments les plus purs, sauf à les frapper de stérilité, a trouvé chez les anciens, tant en Orient qu'en Grèce, de nombreux partisans et ne tient pas moins de place dans l'histoire de la philosophie moderne. Depuis Jordano Bruno jusqu'à Spinoza, et depuis Spinoza jusqu'à quelques-uns des plus modernes représentants de la philosophie allemande, elle ne s'est éclipsee par intervalles que pour reparaître bientôt armée de nouvelles forces et revêtue de formes plus séduisantes.

Malgré l'appui de tant d'esprits d'élite et le prestige de sa propre grandeur, le panthéisme n'est pas mieux fondé en raison que le dualisme. Quel est, en effet, le caractère essentiel et invariable de tout système panthéiste? c'est de confondre Dieu et l'univers en une seule existence; non pas de telle sorte que Dieu soit contenu tout entier dans l'univers, mais que l'univers soit entièrement absorbé en Dieu; c'est de considérer les attributs répartis entre les différents êtres comme des attributs divins, ou comme des modes sous lesquels les attributs divins se développent dans le temps et dans l'espace. Ainsi, par exemple, ce ne sont pas les corps qui sont étendus, mais c'est Dieu qui est étendu dans les corps; c'est l'étendue infinie, attribut de Dieu, qui se manifeste sous les apparences de la solidité, de la fluidité, de la mollesse, de l'eau, de la terre, du feu, et en général de tous les objets sensibles. Ce n'est pas la plante qui vit, l'animal qui sent, l'homme qui veut et qui pense; mais c'est la pensée divine qui prend l'aspect particulier de la vie dans les plantes, de l'instinct et de la sensibilité dans les animaux, de la volonté et de l'intelligence dans l'homme. L'homme, l'animal, la plante, et, en général, la matière et l'esprit, l'âme et le corps, ne sont plus que des noms, que des signes abstraits et collectifs par lesquels nous désignons un certain nombre de qualités, de propriétés ou de modes dont Dieu est le sujet immédiat et véritable. En vain dira-t-on que ces modes sont séparés de Dieu par d'autres formes de l'existence, plus générales et plus élevées, et enfin par des attributs infinis. Les attributs d'un être ne sont rien absolument sans les modes sous lesquels nous les percevons. Qu'est-ce que l'étendue, par exemple, sans les trois dimensions? Qu'est-ce que la pensée sans la conscience, sans les idées, sans le jugement et les autres opérations de l'intelligence? Conçoit-on dans les corps l'impenétrabilité comme une chose absolument distincte de la solidité, de la résistance, de la fluidité et de la mollesse? Mais s'il n'existe point de sujet ni de principe intermédiaire entre Dieu et les propriétés qu'elles solent, dont l'univers nous offre le développement et l'assemblage, Dieu est donc à la fois, immédiatement et par lui-même, c'est-à-dire par son essence, divisible dans la matière et indivisible dans l'esprit; libre dans l'homme et soumis dans la nature aux lois d'une inflexible nécessité, un être pensant et intelligent dans le premier cas, privé, dans le second, de toute pensée, de tout sentiment et de toute conscience. Ou trouver une hypothèse qui, sous l'apparence de l'unité et de la profondeur, réunisse de plus révoltantes contradictions? C'est pour éviter ces contradictions que tous les systèmes panthéistes ont essayé d'interposer, entre la substance divine et les propriétés des choses ou les facultés humaines, un certain nombre d'abstractions plus ou moins arbitraires, destinées à dissimuler l'absence des êtres réels, et bientôt transformées elles-mêmes en réalités. De là la hiérarchie interminable de la philosophie d'Alexandrie et les

émanations personnifiées de l'école gnostique. De là aussi, dans le système de Spinoza, ces attributs, ces modalités et ces modes qui établissent entre les deux extrémités de l'être une transition tout à fait imaginaire; car c'est l'étendue infinie, immatérielle et immobile par elle-même qui engendre la matière et les corps; c'est la pensée infinie, une pensée sans conscience et sans idées, qui engendre successivement l'entendement, la volonté et tous les phénomènes qui en dépendent, et toutes les âmes particulières formées par la réunion de ces phénomènes. Nous insistons sur ce point, car là est le secret des illusions produites par le panthéisme sur tant de nobles intelligences. Qu'on mette à nu le néant de ces principes intermédiaires, de quelque nom qu'on les appelle, émanations, formes substantielles, âme du monde, ou qu'on cesse de représenter les attributs de Dieu comme des existences distinctes de Dieu lui-même, on verra aussitôt les contradictions jaillir de toute part.

Un autre caractère du panthéisme, un caractère non moins essentiel et non moins inévitable que le précédent, c'est de supprimer en Dieu la conscience et, par suite, la volonté, la liberté dont la conscience est un élément nécessaire; en un mot, les attributs sur lesquels repose toute perfection morale et l'idée de la divine Providence. Comment Dieu, dans un pareil système, aurait-il la conscience de soi? Est-ce comme la substance du monde, c'est-à-dire comme le sujet identique de tous les attributs et de tous les modes que la nature contient dans son sein? Mais l'unité de la conscience est incompatible avec la divisibilité de la matière, et le dieu des panthéistes, comme nous l'avons vu tout à l'heure, est à la fois matière et esprit, âme et corps, étendue et pensée. Serait-ce en sa qualité d'être infini, se suffisant à lui-même et possédant, dans leur essence, avant de les développer dans le temps et dans l'espace, toutes les perfections et tous les modes possibles de l'existence? Mais l'être infini, considéré comme tel, n'a que des attributs infinis, qui, selon les principes du panthéisme, se trouvent en dehors et au-dessus de toute forme déterminée. Or, on n'hésite pas à compter au nombre de ces formes la conscience et même l'entendement, c'est-à-dire toutes les facultés réunies de l'intelligence que, par une étrange aberration, ou plutôt par une nécessité inflexible dans ce système, on distingue et l'on sépare de la pensée. Il est inutile de signaler la violence que l'on fait au sens moral de l'homme, en lui enlevant la croyance d'une justice, d'une bonté, d'une Providence suprême; en le montrant, dans sa misère et dans sa faiblesse, bien supérieur à l'être infini, car lui, du moins, il se connaît, tandis que l'être infini reste étranger à lui-même; enfin, en lui représentant cette harmonie sublime de l'univers comme l'extension nécessaire, l'effusion fatale, aveugle, d'un être sans intelligence, sans volonté et sans amour. Nous demanderons seulement si ce n'est pas également insulter à la langue et à la raison, que d'admettre une pensée dépourvue de conscience et d'intelligence, qui ne connaît ni elle-même, ni le sujet à qui elle appartient, ni aucun autre objet, et de l'élever en même temps au rang de l'infini. Et quelle autre marche pourrait-on suivre si on voulait prouver l'identité de l'infini et du néant? Il n'y a ici que deux partis à prendre: ou Dieu est, comme vous le voulez, un être pensant, l'être dans lequel la pensée existe sans borne et sans imperfection; alors vous êtes obligé de lui donner la conscience de lui-même et la connaissance de toutes choses; en lui donnant

la conscience de lui-même, vous êtes forcé de le distinguer de l'univers, lequel, dans ce cas, n'est plus que son œuvre; vous rentrez, en un mot, dans la croyance universelle du genre humain: ou l'être infini, complètement privé de la pensée, n'est plus que le principe matériel des choses, et vous admettez alors franchement le matérialisme.

Enfin le panthéisme détruit toute relation de cause à effet; il rend impossible l'action d'un objet ou d'un phénomène sur un autre, et fait descendre la nature divine à l'état d'une substance inerte bien au-dessous de cette puissance aveugle, mais efficace, que le matérialisme invoque sous le nom de nature. A ne consulter que la logique, il est impossible qu'il en soit autrement; car si l'on commence par admettre sans restriction le principe de causalité, Dieu sera la vraie cause aussi bien que la vraie substance; il sera la cause infinie et toute-puissante. Mais de quel droit, alors, viendrait-on circonscrire son activité dans le cercle d'une fatalité inflexible? De quel droit serait-on admis à lui refuser la liberté et la conscience? C'est la conscience précisément, ou la connaissance que nous avons de nous-mêmes comme forces volontaires et efficaces, comme auteurs responsables de nos propres déterminations et de quelques-uns de nos mouvements, qui nous suggère pour la première fois la notion de cause (voy. ce mot). Veut-on maintenant, à l'aide de cette notion, s'élever à la connaissance de la cause première? On ne s'aviserait pas certainement de la réduire à un développement beaucoup moindre que celui qu'elle a pris dans la nature humaine; on se garderait d'effacer les caractères positifs avec lesquels elle est venue d'abord s'offrir à notre intelligence; on sera forcé, au contraire, de les élever tous jusqu'à l'infini, et il en résultera que Dieu, considéré comme la cause des causes, possède nécessairement, avec la toute-puissance, la conscience de lui-même, cette *pensée de la pensée*, comme l'appelle Aristote, et la liberté infinie. Donc il n'y a pas de milieu encore ici: ou il faut nier le principe de causalité, c'est-à-dire le principe le plus évident de la raison humaine, sans lequel il n'y a plus rien de certain, ou il faut se résoudre à croire en un Dieu providentiel, cause intelligente et libre de l'univers, et, par cela même qu'elle est libre, souverainement bonne. Cette conclusion est parfaitement justifiée par l'histoire entière du panthéisme, depuis l'instant où il a paru pour la première fois sous une forme philosophique, jusqu'à l'époque contemporaine. Les philosophes de l'école d'Élée, et, plus tard, ceux de l'école mégarique, poussaient la franchise jusqu'à l'extravagance, en niant tout simplement l'univers et avec lui la possibilité même de toute action, de tout mouvement, de toute chose qui commence et qui finit. Pour eux il n'existait rien que l'unité immobile, éternellement renfermée en elle-même; tout le reste à leurs yeux n'était qu'une trompeuse apparence. Le principe suprême des Alexandrins, ce qu'ils appellent, par condés endance pour la faiblesse humaine, l'unité ou le bien, c'est quelque chose qui ne répond à aucune idée de l'intelligence, qui n'a ni forme ni attribut, et représente le non-être aussi bien que l'être, puisqu'il est élevé au-dessus de la substance elle-même. Aussi les voit-on condamnés à la plus évidente contradiction quand ils cherchent à faire descendre, de cette unité immobile et abstraite, le mouvement, la réalité et la vie. Enfin la même remarque peut s'appliquer au vaste système qui semblait, dans ces derniers temps, être devenu comme la religion philosophique de l'Allemagne, et que nous voyons

aujourd'hui à peu près abandonné après avoir été livré aux divisions intestines de ses propres partisans. Pour Hegel aussi bien que pour Plotin, le premier terme de l'existence, le premier état dans lequel se trouve le principe universel et identique de toutes choses, n'est absolument rien de ce que nous pouvons concevoir, ni la substance, ni la cause, ni même l'être; car on n'a pas trouvé d'expression qui pût lui être appliquée plus justement que celle de *non-être pur*. C'est du sein de cet abîme que sortent successivement, par une nécessité inflexible, tous les phénomènes du monde intelligible et du monde réel. Ne cherchez ici ni effet, ni cause, ni action, ni volonté, ni force; tout se suit comme une idée une autre idée, dans un ordre immuable qu'on appelle la *proceſsion dialectique*. Spinoza est le seul, peut-être, de tous les défenseurs de la doctrine panthéiste, qui n'ait pas voulu insulter la raison au point de supprimer ouvertement le principe de causalité. Dieu, dans son système, n'est pas seulement la substance, mais aussi la cause de l'univers, la cause immanente et non transitoire (*omnium rerum causa immanens, non vero transiens*), toujours active et toujours féconde, d'une activité infinie et d'une fécondité inépuisable. Mais cette différence est tout entière dans les mots; le fond de la pensée est exactement le même. Une cause qui a pour seuls attributs (accessibles à notre intelligence) la pensée et l'étendue; une pensée purement abstraite, sans conscience et sans idées; une étendue non moins abstraite qui diffère à la fois et de la matière et des corps : une telle cause, disons-nous, n'est elle-même qu'une abstraction, une entité logique qui n'a rien de commun avec l'être des êtres, source de toute puissance, de toute existence et de toute vie.

Ainsi, en résumé, le panthéisme fait de Dieu la substance unique, et, quoi qu'il dise, quoi qu'il fasse, la substance immédiate, le sujet proprement dit de toutes les qualités, de toutes les propriétés contradictoires que nous connaissons; par exemple : de l'unité et de la divisibilité, de la simplicité et de l'étendue, de l'activité et de la passivité, etc.

Le panthéisme, en accordant à Dieu la pensée, en regardant la pensée ou comme son essence tout entière, ou comme un de ses attributs essentiels, lui refuse en même temps la conscience, et, en général, toute espèce de connaissance, toute perfection morale et intellectuelle.

Le panthéisme, enfin, refuse à Dieu, non-seulement la conscience et la liberté, mais toute vertu, toute puissance causatrice, et par là se trouve obligé ou de nier catégoriquement l'existence de l'univers, comme on fait les philosophes de l'école d'Elée, ou de lui donner pour principe on ne sait quel être infini, privé de toute action, de toute vertu effective, de tout attribut réel, ignoré de lui-même, inconnu de tout le reste, parfaitement semblable enfin à la négation absolue de l'être.

Chacun de ces trois caractères, qui constituent le fond et comme l'essence invariable du panthéisme, renferme, comme on voit, une insulte pour la raison et le sens moral du genre humain. Tous ensemble ils tendent à supprimer, en les confondant dans le même néant, les deux termes dont il s'agissait de trouver le rapport, à savoir : le fini et l'infini, Dieu et le monde. Donc le panthéisme est tout aussi insoutenable que le dualisme.

Mais, l'erreur de ces deux doctrines, ou plutôt leur incompatibilité absolue avec les principes de la raison une fois reconnue, le système de la création est, par cela même, démontré; car le

système de la création, réduit à ses termes les plus généraux et les plus essentiels, est précisément le contraire du dualisme et du panthéisme. Le dualisme suppose l'existence de deux principes, également nécessaires et éternels; le système de la création n'en admet qu'un seul. Le panthéisme ne reconnaît dans l'univers que des modes et des attributs de Dieu, et en Dieu, qu'une substance sans conscience d'elle-même, sans intelligence, sans liberté, sans volonté; le système de la création reconnaît dans l'univers un effet, une œuvre de la toute-puissance, de la libre volonté de Dieu, et en Dieu un être à la fois substance et cause, intelligence et force, absolument libre et infiniment bon. Dieu et l'univers sont donc essentiellement distincts l'un de l'autre : car Dieu a la conscience de lui-même; l'univers ne l'a pas et ne peut pas l'avoir. Dès lors une grande question se trouve déjà résolue, celle qui offre après tout le plus d'intérêt pour la paix de l'âme et la conduite de la vie. Nous savons que notre existence et notre volonté nous appartiennent; nous savons qu'une providence veille sur nous et sur tout ce qui existe, qu'une justice infaillible, qu'une bonté inépuisable doivent servir de base à nos craintes et à nos espérances : le reste peut, sans péril, être abandonné à la lutte des opinions ou à la diversité naturelle des esprits. Mais la science n'est pas encore satisfaite; son but est indépendant de ces considérations tirées de l'ordre moral, et elle cherche à s'assurer s'il n'est pas en son pouvoir d'aller plus loin, si elle ne pourrait pas, en rassemblant toutes les forces de la raison, pénétrer en quelque sorte jusqu'au foyer de la conscience divine et découvrir ce qui constitue l'acte même de la création.

Qu'une saine métaphysique soit en état de résoudre les difficultés qui s'élèvent au premier aperçu contre l'idée de la création, c'est-à-dire encore une fois contre la croyance universelle que le monde a été produit sans le concours d'aucun autre principe, par la libre volonté de Dieu, nous l'admettons sans peine et nous le prouverons tout à l'heure par la solution même des difficultés dont nous voulons parler; mais quant à la question que nous venons de soulever, et qui offre d'abord un si puissant intérêt pour l'intelligence, nous n'hésitions pas à dire qu'elle dépasse la portée de toutes les facultés humaines, et qu'on peut, en quelque sorte, la considérer comme la limite où finit la science, où commencent l'enthousiasme et ses plus dangereux délires. A quel titre, en effet, reconnaissons-nous la création? sans doute comme la plus haute application possible du principe de causalité, comme un acte immédiat de la cause infinie, comme l'exercice d'une volonté toute-puissante, joignant à sa puissance une intelligence sans bornes. Mais avant que le raisonnement et la réflexion l'aient élevée jusqu'au caractère de l'infini, qu'est-ce qui a pu nous donner l'idée d'un acte, l'idée d'une volonté et, en général, d'une cause efficiente? évidemment, c'est la conscience ou l'expérience interne et personnelle : car nous n'aurions jamais deviné ce que c'est qu'agir, vouloir et pouvoir, si nous n'étions nous-mêmes des êtres actifs, des volontés, des forces. La manière dont s'exerce la cause ou la volonté infinie, en un mot, l'acte de la création est donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, un fait d'expérience divine, comme l'exercice de notre propre volonté est un fait d'expérience humaine. Pour comprendre l'un de ces deux faits, aussi bien que nous comprenons l'autre, il faudrait que notre regard pût pénétrer dans l'abîme de l'Être infini, comme il pénètre dans le foyer de notre propre

existence; il faudrait une même conscience pour l'homme et pour Dieu, c'est-à-dire que l'on devrait les confondre et supprimer la créature pour mieux expliquer la création. C'est précisément ce que fait le mysticisme par la théorie de l'extase et de l'unification. C'est donc bien là, encore une fois, que l'enthousiasme commence et que finissent la science et la raison. D'ailleurs l'assimilation est impossible entre le fait de la volonté humaine et l'acte de la création. La volonté dans l'homme est distincte de la puissance, de la force efficace, et la volition de l'effet qu'elle poursuit : car souvent nous voulons ce que nous ne pouvons pas, non-seulement hors de nous, mais sur nous-mêmes. En Dieu, la volonté et la puissance sont parfaitement identiques; ce qu'il veut reçoit par là même l'existence et l'être, autrement il y aurait quelqu'un de plus puissant que lui. La volonté humaine s'exerce dans le temps et par des actes successifs; chacun de ces actes a un commencement et une fin, et l'on en doit dire autant de la série tout entière : la volonté divine s'exerce avant le temps et en dehors du temps; elle n'admet ni commencement, ni succession, ni fin; elle est, comme tout ce qui appartient à l'essence de Dieu, éternelle et immuable; enfin, la volonté humaine ne saurait se concevoir sans un objet; supposons cet objet lié à notre existence aussi étroitement que possible; représentons-le, par une idée, dans le temps où elle est soumise aux efforts de l'attention; toujours est-il que nous ne pouvons ni nous en passer ni le produire, mais seulement nous l'assimiler ou le modifier dans une certaine mesure : la volonté divine, antérieure et supérieure à tout ce qui existe, produit elle-même l'objet qui la subit, et c'est par là qu'elle est vraiment créatrice; c'est par là qu'elle est au-dessus de toute assimilation, de toute comparaison aux êtres finis, et qu'elle échappe à la totalité de nos moyens de connaître. La création est un fait que nous sommes obligés d'admettre, puisqu'il contient notre propre existence, mais qu'il nous est refusé d'expliquer et de comprendre. Faut-il donc nous en étonner, quand il n'en est pas autrement des faits les plus constants de l'ordre naturel? Avons-nous une idée bien plus nette des phénomènes de la vie, de la génération, de la reproduction, de la sensibilité et, enfin, de cette volonté elle-même dont nous avons tant parlé? Comprendons-nous davantage, dans l'ordre intellectuel, les rapports de la substance aux phénomènes, et de la diversité, de la multiplicité de ces phénomènes avec l'identité de l'être? Ce n'est pas une raison d'admettre tout ce que nous ne comprenons pas; mais il y a des faits et des principes de toute évidence qui n'en sont pas moins des mystères à jamais impénétrables; et la foi, une foi naturelle comme la vie, trouve sa place dans l'ordre de la science, aussi bien que dans celui de la tradition.

Cependant, telle que nous la concevons, et par suite des principes mêmes dont elle découle, l'idée de la création soulève des difficultés que nous avons promis de résoudre. Ces difficultés peuvent toutes se ramener aux trois suivantes : 1° S'il est vrai que la création soit l'acte par lequel Dieu se manifeste comme la cause des causes; s'il est vrai qu'elle ne puisse pas être autre chose que l'exercice de sa volonté absolue et toute-puissante; comme nous ne concevons pas une volonté sans vouloir, ni une cause entièrement inactive et stérile, n'en faut-il pas conclure que la création n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, qu'elle est éternelle comme Dieu lui-même? Mais, dès lors, n'est-on pas forcé de croire aussi à l'éternité du monde, et, par

conséquent, l'idée de la création n'est-elle pas détruite par elle-même? 2° Si l'idée de la création entre nécessairement dans l'idée de la toute-puissance et de la volonté divine, si notre raison ne peut concevoir que Dieu ne puisse pas ne pas agir, et ne pas créer, que devient alors sa liberté et, par conséquent, sa providence? 3° Enfin, si nous considérons la création comme un acte de la volonté divine, si le fait de notre propre volonté, quelque distance qui le sépare de l'infini, est le seul, après tout, qui nous donne l'idée d'un acte quelconque et nous fasse attacher un sens aux mots *cause* et *effet*, les choses créées sont donc liées à Dieu comme l'acte volontaire à la cause qui le produit; elles sont tirées du sein de Dieu comme nous tirons de nous-mêmes nos résolutions, nos déterminations libres et les mouvements que nous imprimons à certaines parties de notre corps. Mais alors que devient, ou comment faut-il entendre cette croyance, si générale, que l'univers a été créé de rien?

La première difficulté ne peut être prise au sérieux que par des esprits étrangers aux principes les plus élémentaires de la métaphysique. Il est évident que l'acte divin qui a donné l'existence à l'univers est nécessairement antérieur à l'univers, et, par cela même, au temps, lequel ne saurait être conçu ni mesuré sans la succession des phénomènes. Or, tout ce qui est en dehors du temps, qui échappe à ses dimensions, appartient à l'éternité. Mais, comme nous l'avons déjà démontré plus haut, nous ne saisissons pas l'acte de la création tel qu'il est en lui-même dans son unité et dans son essence, ou tel qu'il s'accomplit éternellement dans la conscience divine; nous ne l'apercevons que d'une manière indirecte dans l'espace et dans la durée, à travers la variété des phénomènes et des êtres qui reçoivent de lui la vie, le mouvement et l'existence. Ce sont ces êtres et ces phénomènes qui commencent, qui finissent, qui meurent pour renaître, et forment, dans leur ensemble, ce monde sensible dont nous faisons partie, où nous ne sommes pas renfermés tout entiers. Il faut donc laisser au monde son caractère contingent et relatif; rien n'empêche les genres et les espèces qu'il renferme dans son sein d'avoir commencé et de disparaître un jour pour faire place à un autre ordre d'existences; mais le vouloir et la pensée par lesquels il est, sont immuables dans leur essence; l'acte créateur, indépendant de toutes les conditions de l'espace et du temps, qui n'existe que par lui, doit être conçu comme éternel, ou il n'est rien. Ce résultat n'alarmera aucune conscience, quand on saura qu'il a pour lui l'autorité de saint Clément d'Alexandrie, de saint Augustin, de Leibniz. Enfin, il est exprimé de la manière la plus précise et la plus claire, dans ces lignes de Fénelon (*Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, II^e partie, ch. v, art. 4) : « Il est (on parle de Dieu), il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement.... Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui, comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers. »

Mais voici la seconde difficulté qui se présente aussitôt : Si Dieu est nécessairement une cause; si cette cause agit, c'est-à-dire crée éternellement; s'il est impossible de supposer qu'elle passe alternativement du repos absolu à l'action, et de l'action au repos; si l'inaction, pour elle, équivaut à la cessation de l'existence, Dieu n'est donc pas libre; s'il n'est pas libre, comment croire à sa providence et à notre propre liberté? Pour réduire à sa juste valeur ce raisonnement, qui a été fréquemment reproduit contre la phi-

losophie de nos jours, il suffit de l'appliquer à un attribut quelconque de la nature divine, par exemple à la suprême bonté. Évidemment si Dieu existe, il est bon; nous sommes dès lors dans l'impossibilité de le concevoir autrement; pourtant, sa bonté n'est pas moins nécessaire que son existence. En conclura-t-on qu'il n'est pas libre, et que les bienfaits qu'il verse sur nous doivent passer pour l'effet d'une fatalité aveugle? Autant vaudrait soutenir qu'il n'est pas parfait s'il ne peut être méchant. Mais cela même est un effet de sa perfection et de sa liberté, qu'il ne puisse pas descendre aux vices, aux faiblesses, ni aux passions de la créature. Or, l'inaction absolue, ou, pour l'appeler par son nom, l'inertie, que nous ne sommes pas même autorisés à attribuer à la matière, et qui, dans tous les cas, ne peut appartenir qu'à elle seule, n'est certainement pas une moindre imperfection que les passions humaines. Ce serait une grande et dangereuse erreur de comparer la liberté divine au libre arbitre de l'homme. Notre libre arbitre témoigne autant de notre faiblesse que de notre dignité et de notre force : nous sommes maîtres de choisir entre le bien et le mal, entre la raison et la passion, parce que notre nature finie, et par cela même imparfaite, est accessible à la fois à cette double influence. Mais comment affirmer de Dieu qu'il pourrait faire le mal, qu'il pourrait être comme nous faible et méchant, qu'il pourrait descendre au-dessous de l'infinie perfection, au-dessous de ce qu'il est nécessairement, sous peine de ne pas être? La liberté de Dieu consiste précisément à agir d'une manière conforme à sa divine essence. Or, il est dans l'essence de Dieu d'être la cause des causes, d'agir, et de vouloir, c'est-à-dire de créer sans cesse, et cet acte de la puissance infinie n'admet pas plus d'interruption que la pensée et l'amour infini dont il est inséparable. A moins de rentrer dans la croyance panthéiste d'un être infini, sans conscience de lui-même, on n'admettra pas que Dieu puisse exister sans penser. Or, s'il pense, il veut, et par cela même il agit : car son existence n'est pas, comme la nôtre, divisée et successive; elle est éternelle et immuable; il pense, il veut et il agit tout à la fois pendant l'éternité.

La dernière difficulté qu'il nous reste à résoudre est, sans contredit, la plus sérieuse, parce qu'elle ramène notre esprit sur ce qui constitue le fond même de l'acte créateur; car, évidemment, c'est dans la mesure où cet acte se rend accessible à notre intelligence, que nous pouvons savoir dans quels rapports la substance des créatures est à la substance divine. Remarquons d'abord que, la création une fois admise, tout le monde est d'accord sur ce point : que l'univers n'a pas été formé d'une matière préexistante; qu'il n'est pas sorti non plus spontanément de la substance divine, par voie d'émanation, de rayonnement ou d'extension successive. Mais les uns disent que Dieu l'a tiré du néant, les autres qu'il l'a produit comme nous produisons nous-mêmes un acte de volonté et de liberté, en le tirant de son propre fonds. Nous sommes plein de respect pour cette proposition consacrée par une autorité considérable : Dieu a créé le monde de rien. Cette proposition est la condamnation formelle du dualisme et du panthéisme, et, dans ce sens, nous la croyons profondément vraie. Mais veut-on y attacher un autre sens? Veut-on qu'elle fasse intervenir le néant dans l'œuvre de la création, comme si le néant était quelque chose? Veut-on qu'elle établisse, non pas la distinction, mais la séparation de Dieu et de l'univers, une séparation telle, que Dieu ait

donné aux créatures tout ce qu'elles sont, sans que les créatures le tiennent de lui ni qu'elles aient besoin d'être en communication avec lui pour subsister? Alors nous ne dirons pas qu'elle soit fautive; nous cessons absolument de la comprendre; car elle ne répond plus à aucune idée de notre intelligence.

Si le néant ne peut jouer aucun rôle dans la création, il est donc vrai de dire que l'univers sort de Dieu comme un acte libre sort de l'agent moral qui l'a produit, comme un effet quelconque sort de sa cause efficiente. Loin de nous, encore une fois, la pensée d'établir une assimilation entre l'acte créateur considéré en lui-même, dans sa force, dans sa nature constitutive, et le fait de la volonté humaine, nous voulons seulement dire que la création tout entière est contenue par son essence dans l'essence divine, comme le fait de la volonté est contenu en nous-mêmes. Quand ce fait se produit, il ne se sépare pas de nous et ne nous enlève pas une partie de notre substance; il n'est pas le *moi*, quoiqu'il vienne du *moi* et ne subsiste que par lui. Eh bien, nous pensons que la totalité des créatures ne se sépare pas davantage du Créateur, quoique distincte de lui; elles ne sont ni une partie de sa substance, ni sa substance tout entière, bien qu'elles viennent de lui, qu'elles possèdent en lui leur raison d'exister, le principe de leur durée aussi bien que de leur naissance, et qu'elles aient en lui la vie, le mouvement et l'être : c'est cela même qui constitue la causalité au point de vue métaphysique, et c'est ainsi qu'elle a toujours été comprise par les esprits les plus éminents et les plus religieux de toutes les époques. Nous pourrions remplir bien des pages avec des citations empruntées de saint Clément d'Alexandrie, de saint Augustin, de saint Anselme, de Bossuet, de Fénelon, de Malebranche; mais nous aimons mieux en appeler à l'autorité de la raison et de l'expérience, qu'à celle des noms les plus illustres et le plus justement vénéralisés. Nous demanderons donc si cette proposition : Dieu est partout, n'est pas également admise par tous ceux qui croient à l'existence de Dieu. Or si Dieu est partout, il y est d'une présence effective et réelle, et non pas seulement par une pensée impuissante, comme nous vivons nous-mêmes dans les lieux éloignés de nous; il y est par sa puissance autant que par son intelligence, par l'action autant que par l'idée. « O mon Dieu, dit le pieux Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*, passage cité), vous êtes plus que présent ici : vous êtes au dedans de moi plus que moi-même; je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie; vous êtes infiniment. » Tous sont également obligés de croire que l'action divine est nécessaire à la conservation des êtres. Or, qu'est-ce que la conservation des êtres, sinon, comme on l'a dit, une création continue? Enfin, si nous consultons notre expérience, ne trouvons-nous pas en nous une multitude de phénomènes qui ne viennent ni de notre volonté, ni de l'action du monde extérieur? D'où nous viendraient donc, si ce n'est de Dieu et d'une communication incessante de sa propre essence, l'amour du bien, l'horreur du mal, le désir du grand, du beau, du vrai et surtout cette divine lumière de la raison qui se montre à chacun de nous dans une mesure différente, qui se multiplie et se renouvelle en quelque sorte avec les individus de notre espèce, et cependant est toujours une, toujours la même, immuable, éternelle et infailible? Ainsi le fait de la création n'est pas seulement établi par l'absurdité des doctrines qui ont tenté de le nier; il ressort directement des principes les plus évidents de la

raison ; il tombe, en quelque sorte, sous l'œil de la conscience et maintient, sans les sacrifier l'un à l'autre et sans les séparer par la barrière incompréhensible du néant, la distinction du fini et de l'infini, de Dieu et de l'univers.

La question de la création est nécessairement traitée dans tous les ouvrages de métaphysique et de philosophie générale ; cependant il existe sur ce sujet deux traités spéciaux : l'un de Mosheim, *Dissertatio de creatione ex nihilo*, dans le tome II, p. 287 de sa traduction latine du *Système intellectuel* de Cudworth (in-4, Leyde, 1773) ; l'autre de Heydenreich : *Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo*, in-4, Leipzig, 1790. Le premier est purement historique, le second est à la fois théologique et philosophique.

CRÉMONINI (César) naquit en 1550, à Cento, dans le duché de Modène, et enseigna la philosophie pendant cinquante-sept ans, d'abord à Ferrare, puis à Padoue. Il mourut dans cette dernière ville en 1631. Plein de dédain pour la scolastique, non moins sévère pour les opinions contemporaines, il s'attacha exclusivement à comprendre les grandes doctrines de l'antiquité, particulièrement celle d'Aristote, pour lequel il se contentait ou de ses propres interprétations ou des commentaires d'Alexandre d'Aphrodise. Ses leçons avaient une gravité et un charme qui faisaient l'admiration de tous ceux qui les entendaient. Mais, une fois sorti de sa chaire, son esprit ni sa conversation n'offraient plus rien de sérieux. Il obtint par son enseignement infiniment plus de succès que par ses ouvrages imprimés. Sa réputation de professeur était si grande, que la plupart des rois et des princes de son temps voulurent avoir son portrait. Sa croyance à l'immortalité de l'âme, à la Providence, et à quelques points de la doctrine chrétienne, a été mise en doute ; on le trouvait du moins trop zélé défenseur des idées d'Aristote. Il enseignait que le premier moteur concentre en lui-même toute sa pensée et ne connaît que lui seul ; que la Providence ne s'étend pas au delà des choses du ciel, et qu'elle ne s'occupe point de notre monde terrestre ; que chaque étoile se meut sous l'action d'une intelligence qui préside à ses destinées, et que toutes les intelligences de cette espèce sont des esprits immortels. On lui fait enseigner aussi que le ciel est l'agent universel, et que l'âme n'est qu'une certaine chaleur. Leibniz le met au rang des averroïstes. Brucker discute fort longuement la vérité ou la fausseté de l'accusation d'impieété qui pèse encore sur la mémoire de Crémonini. Il finit par conclure, malgré les dehors chrétiens qu'affectait ce philosophe, malgré sa soumission verbale à l'autorité religieuse, qu'il n'en était vraisemblablement pas moins attaché du fond de l'âme aux doctrines philosophiques d'Aristote, telles qu'il les entendait avec beaucoup d'autres philosophes de cette époque. On lui attribue d'avoir pris pour devise ces paroles : *Intus ut libet, foris ut moris est*. Les ouvrages de Crémonini sont très-rare ; il a laissé : de *Pœdia Aristotelis* ; — *Diatyposis universæ naturalis aristotelicæ philosophiæ* ; — *Illustres contemplationes de anima* ; — *Tractatus tres de sensibus externis, de internis, et de facultate appetitiva* ; — de *Calido innato et de Semine* ; — de *Cælo* ; — *Dialecticum opus posthimum* ; — de *Formis quatuor simplicium, quæ elementa vocantur* ; — de *Efficacia in mundum sublunarem* ; — *Dictorum Aristotelis de origine et principatu membrorum*. On lui attribue encore des *Fables pastorales*. J. T.

CRESCENS, né à Megalopolis, en Arcadie, dans le 11^e siècle de l'ère chrétienne, appartenait

à l'école cynique ; mais, si on en croit le témoignage des écrivains ecclésiastiques, les désordres de sa vie démentaient l'austérité de ses maximes. Il se montra un des adversaires les plus acharnés du christianisme, et ce fut sur sa dénonciation que saint Justin et quelques autres subirent le martyre. On ne connaît rien d'ailleurs de ses doctrines. Voy. saint Justin, *Apol. 1.* — Tatius, *Orat. adv. Græc.* — Saint Jérôme, *Catal. script. eccl.*

CRITERIUM (du grec κρίνω, je juge). Cette expression désigne, en général, tout moyen propre à juger. On la trouve employée chez la plupart des philosophes de l'antiquité, entre autres chez Aristote, Epicure et les stoïciens ; mais elle était principalement usitée dans l'école pyrrhonnienne, comme le font voir les ouvrages de Sextus Empiricus.

On peut distinguer dans un jugement l'être qui le prononce, la faculté qui sert à le prononcer, la perception qui en fournit la matière. Les anciens, d'après cela, donnaient au mot de *critérium* trois sens différents ; ils désignaient : 1^o le sujet, arbitre de la vérité ; 2^o l'intelligence, qui en est l'organe ; 3^o l'idée qui la représente (Sextus Emp., *Hypot. Pyrrh.*, lib. II). Aujourd'hui sa signification ordinaire est moins étendue ; il exprime seulement le caractère qui distingue le vrai du faux.

L'observation découvre avec certitude l'existence d'un pareil caractère, dont la notion, plus ou moins nette, dirige l'homme dans tous ses jugements. Il nous arrive, en effet, chaque jour, de dire : ceci est vrai, cela est faux, et, quand nous nous sommes trompés, de nous apercevoir de notre méprise. Or, pour cela, il faut de toute nécessité que la vérité porte un signe qui permette de la reconnaître et de la distinguer de l'erreur, sans quoi elle cesserait d'exister pour la raison, qui, toujours exposée à la confondre avec le faux, ne pourrait jamais y croire et l'affirmer comme elle le fait.

Le criterium de la vérité existe donc ; mais quel est-il ?

Poser une semblable question, c'est demander pourquoi certaines choses obtiennent de nous un assentiment que nous refusons à d'autres ; par exemple, pourquoi tout homme juge qu'il existe et ne juge pas qu'il se soit donné l'être.

Or, Descartes l'a depuis longtemps observé, quand nous nous disons intérieurement à nous-mêmes, avec la plus profonde assurance : *Je suis*, ce qui nous convainc et nous détermine, c'est la perception claire et distincte du fait que nous affirmions. Nous voyons clairement que nous sommes, et voilà pourquoi nous n'en doutons pas ni ne pouvons en douter. Si notre existence ne nous paraissait pas évidente, peut-être hésiterions-nous à y croire ; mais elle brille aux yeux de l'esprit d'une entière clarté, et cela suffit pour qu'il l'admette.

Il en est de même de l'existence du monde extérieur, reconnue par tout le genre humain en dépit des objections du scepticisme ; qu'on scrute aussi attentivement qu'on voudra les motifs de cette croyance, on n'en trouvera pas d'autre que l'idée claire qu'ont tous les hommes de la réalité des corps.

C'est encore le même motif qui nous détermine à admettre certains faits sur le témoignage d'autrui ; nous ne jugerions jamais que ces événements ont eu lieu, si nous n'apercevions clairement que nos semblables n'ont pu nous tromper ni se tromper eux-mêmes en nous les attestant.

Tel est donc le criterium de la vérité, une perception claire et distincte, en un mot, l'évidence. Toutes les choses qui sont évidentes sont vraies :

toutes celles qui présentent de la confusion et de l'obscurité sont douteuses.

Il faut le reconnaître cependant, cette règle n'est pas infaillible dans l'application, et Descartes, le premier qui l'ait proclamée, n'hésite pas à avouer (*Disc. de la Méth.*, IV^e partie) « qu'il y a quelque difficulté à bien remarquer quelles sont les choses que nous concevons distinctement. »

Plusieurs philosophes sont partis de là pour modifier le criterium de l'évidence ou pour le contester d'une manière absolue.

Leibniz pense qu'indépendamment de la clarté des idées, il faut, pour juger de leur vérité, savoir avec certitude si elles n'impliquent pas contradiction; en un mot, si elles sont possibles. La possibilité est connue de deux manières : *a priori*, par l'intention directe de l'âme ; *a posteriori*, par l'analyse qui ramène les idées composées à leurs éléments (*Medit. de cognit. verit. et ideis*). S'agit-il des notions expérimentales, il faut examiner si elles se lient entre elles et avec d'autres que nous avons eues; c'est le seul moyen, à en croire Leibniz (*Rem. sur le livre de l'Orig. du mal*), de distinguer les perceptions vraies des rêves et de l'hallucination.

D'autres philosophes, allant plus loin, ont regardé l'évidence comme une règle non-seulement incomplète, mais illusoire et dangereuse, qui menait au scepticisme en beaucoup de points, et dont les meilleurs esprits abusent journellement pour persister dans leurs erreurs. Selon eux, le criterium de la certitude doit être cherché en dehors de la raison individuelle, dans l'accord des opinions; la vérité est ce que tous les hommes croient; l'erreur, ce qu'ils rejettent.

Le vice capital de ces doctrines est de s'écarter de l'observation. Soit que nous doutions en effet, soit que nous affirmions, nous n'avons pas conscience de suivre d'autre lumière que l'évidence. Dès que l'esprit découvre une vérité, il y croit parce qu'il l'a vue; mais il ne se rend pas compte de la possibilité de ce qu'il affirme : il réfléchit encore moins à l'opinion que les autres hommes peuvent en avoir; sa décision est prise longtemps avant qu'il les ait consultés, même dans les cas où il peut le faire.

Nous ajouterons qu'il y a une singulière inconscience à ne pas se contenter de l'évidence ou à prétendre s'en passer. A quel signe, en effet, reconnaître ce qui est possible et ce qui ne l'est pas? sur quoi les hommes conviennent et sur quoi ils diffèrent? quel est le sens de leurs discours? et, pour aller plus loin, s'il existe des hommes, si nous existons nous-mêmes? Ce ne sera pas, sans doute, le consentement universel qui nous donnera la certitude de ce consentement, ni la possibilité qui se servira à elle-même de règle et de mesure? Comment donc apprécierons-nous d'abord, appliquerons-nous ensuite cette règle destinée à guider l'homme plus sûrement que ne le feraient les claires idées de la raison? Nous n'avons d'autre moyen que d'en appeler à ces mêmes idées. Qu'on le veuille ou non, il faut toujours les consulter. L'homme a besoin de l'évidence, même pour combattre l'évidence, et les philosophes qui la dédaignent le plus, ne marchent qu'à sa lumière.

Au reste, si trop souvent nous nous laissons abuser par de fausses erreurs que nous ne distinguons pas des purs rayons de la vérité, nous devons moins en accuser le criterium de l'évidence, excellent en lui-même, que notre promptitude à juger et les bornes naturelles de l'esprit humain. L'homme se trompe parce qu'il ignore, et il ignore parce que la condition d'un être fini est de ne connaître qu'une portion de la réalité. Tous les secours de la logique sont impuissants

pour guérir ce vice radical qui tient à la nature des choses et de l'intelligence. La possession d'un criterium infaillible, en nous permettant de saisir la vérité en toutes choses, et de ne jamais la confondre avec le faux, nous égalerait à la Divinité : il est insensé d'y prétendre. Voy. ERREUR. C. J.

CRITIAS, fils de Callæschrus et parent de Platon, fréquenta pendant quelque temps Socrate, dans le commerce duquel il espérait se former à l'art de conduire les hommes; mais il ne tarda pas à se séparer d'un maître si austère, qui, au lieu de favoriser ses penchants ambitieux, cherchait au contraire à lui inspirer l'amour de la vertu. Après avoir été chassé de sa patrie, il y rentra avec Lysandre en 404 avant J. C., fut nommé un des trente tyrans chargés de donner des lois à la république, se signala par ses cruautés, et, après avoir rempli de meurtres l'Attique, périt dans un combat contre les troupes libératrices de Thrasybule. Un dialogue de Platon porte le nom de Critias.

CRITIQUE (philosophie), voy. KANT.

CRITOLAÛS, philosophe grec, né à Phaselis, ville de Lydie, étudia la philosophie à Athènes sous Ariston de Céos, à la mort duquel il devint le chef de l'école péripatéticienne vers l'an 155 ou 158 avant J. C. Les Athéniens l'envoyèrent, avec Carnéade et le stoïcien Diogène, en ambassade à Rome, où il se fit remarquer par son éloquence. Cependant Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. II, p. 20) et Quintilien (*Instit. orat.*, lib. II, c. xvii) nous apprennent qu'il condamnait la rhétorique comme étant moins un art qu'un métier dangereux. Il a vécu, selon l'opinion la plus probable, au delà de quatre-vingts ans. Ce que nous savons de ses doctrines nous montre qu'il était resté fidèle à l'esprit général du péripatétisme. Il admettait, comme Aristote, l'éternité du monde et du genre humain, et il s'élevait avec force contre cette vieille tradition du paganisme, que les premiers hommes ont été engendrés de la terre. En morale, il faisait consister le souverain bien dans la perfection d'une vie droite et conforme à la nature, c'est-à-dire dans l'union des biens de l'esprit et du corps et des avantages extérieurs; ajoutant, toutefois, que si on mettait sur l'un des plateaux d'une balance les bonnes qualités de l'âme, et sur l'autre, non-seulement celles du corps, mais encore les autres biens étrangers, le premier plateau emporterait le second, quand même on ajouterait à ce dernier et la terre et la mer. Critolaüs a eu pour disciple Diodore le péripatéticien. Voy. CÉRON, *Tuscul.*, lib. V, c. xvii; — Philon, *Quod mundus sit incorruptibilis*, p. 943 et sqq.; — Jean Benoît Carpsow a publié une Dissertation sur Critolaüs. in-4, Leipzig, 1743. X.

CRITON, le plus fidèle, peut-être, et le plus affectionné de tous les disciples de Socrate, à qui il confia l'éducation de ses fils Critobule, Hermogène, Épigène et Ctésippe, était un riche citoyen d'Athènes. Comme sa fortune lui attirait des envieux, Socrate lui conseilla de se lier avec Archédème, jeune orateur sans fortune, dont le zèle et le talent surent imposer silence à ses ennemis. Criton, qui n'avait jamais cessé de pourvoir à tous les besoins de Socrate, ne l'abandonna pas à l'époque de son procès. Il se rendit d'abord sa caution pour empêcher qu'il ne fût arrêté, et, après sa condamnation, il lui offrit les moyens de s'évader. Diogène Laërce attribue à Criton dix-sept dialogues sur divers sujets de morale et de politique, auxquels il faut joindre, d'après Suidas, une Apologie de Socrate. Aucun de ces ouvrages n'est parvenu jusqu'à nous. Platon a donné à un de ses dialogues le nom de Cri-

ton. Voy. Xénophon, *Memor.*, lib. II, c. ix ; — Diogène Laërce, liv. II, c. cxxi ; — Suidas.

CROMAZIANO (AGATOPISTO). Pseudonyme de Buonafede. Voy. ce nom.

CROUSAZ (Jean-Pierre de), né en 1663, mort en 1749, fut professeur de philosophie et de mathématiques à Lausanne et à Groningue, puis conseiller de légation et gouverneur du prince Frédéric de Hesse-Cassel. Ses ouvrages, presque tous écrits en français, ne se font pas remarquer par l'originalité des idées ; mais ils renferment un grand nombre d'observations judicieuses qui en rendent encore aujourd'hui la lecture instructive. Crousaz était un homme d'un esprit droit et doué d'une certaine sagacité. Choqué des hypothèses et des conséquences que renfermaient les systèmes de son temps, il s'attacha à les réfuter par des arguments empruntés au sens commun. Il combattit principalement le scepticisme de Bayle, l'harmonie préétablie de Leibniz et le formalisme de Wolf. Il développa en même temps un assez grand nombre de questions particulières, sans adopter aucun système ; ce qui l'a fait ranger parmi les éclectiques. Nous apprécions rapidement ses principaux ouvrages.

Le premier est sa *Logique*, ou *Système de réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connaissances* (3 vol. in-8, Amst., 1725, 3^e édit.). Ce titre seul caractérise assez bien la manière de Crousaz et peut donner une idée du livre. Quoique les principales divisions de la logique des écoles y soient reproduites, les formules et les règles abstraites sont soigneusement écartées ; mais en revanche on trouve en abondance des applications, des exemples, des digressions et des citations. En outre (et cette innovation mérite d'être signalée), le premier volume tout entier est une espèce de psychologie. Ce mélange d'éléments hétérogènes fait perdre à l'ouvrage son caractère scientifique, mais ce n'en est pas moins un livre précieux encore aujourd'hui pour ceux qui débutent dans l'étude de la philosophie. Peut-être mériterait-il d'être tiré de l'oubli et recommandé à la jeunesse des écoles et aux gens du monde.

Dans ses *Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Wolf* (in-8, Genève, 1744), Crousaz fait assez bien ressortir ce qu'il y avait de vide et de pédantesque dans cet appareil de formes scientifiques sous lesquelles le disciple de Leibniz cache souvent le défaut d'ordre et de profondeur réelle dans les idées et le vice de ses classifications arbitraires. Il attaque aussi le système des monades et de l'harmonie préétablie, dont il aperçoit les défauts, mais sans en comprendre l'originalité et la valeur philosophique. L'*Écumen du pyrrhonisme ancien et moderne* (in-1^o, la Haye, 1737) est principalement dirigé contre le scepticisme de Bayle. Ce livre est composé de trois parties. La première fait connaître les causes du scepticisme et les moyens d'y remédier. Sans parler du défaut d'ordre qui s'y fait remarquer, l'auteur s'étend longuement sur les causes dialectiques, morales et politiques, n'insiste pas assez sur celles qui tiennent à la nature de l'intelligence humaine et de ses facultés. La deuxième partie est consacrée à l'exposition et à la réfutation du scepticisme ancien, renfermé dans les ouvrages de Sextus Empiricus. On y retrouve les mêmes défauts, la confusion et une appréciation superficielle. La critique de Bayle, qui remplit la troisième partie, et qui est le plus véritable de l'ouvrage, est beaucoup plus longue et plus détaillée. Elle renferme, à côté d'un grand nombre d'observations justes, des raisonnements faibles. En outre, l'adversaire de Bayle abandonne tout à fait ici le ton de modération qui sied au philo-

sophe, et sort des limites de la véritable polémique. Il n'épargne pas à l'auteur du *Dictionnaire philosophique* les imputations les plus injurieuses. Crousaz semble s'être fait l'écho de toutes les haines que Bayle s'était suscitées de la part des théologiens de son temps. Son livre est un résumé de leurs accusations, et, sous ce rapport, il est instructif. Un autre ouvrage du même auteur est intitulé : *De l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre et immortelle* (in-4, Bâle, 1741). Il est rédigé sous forme de lettres. C'est une réfutation du système des monades et de l'harmonie préétablie. Crousaz finit par substituer à l'harmonie préétablie une explication superficielle, et dont le plus grand inconvénient est de couper court à toute recherche philosophique : la volonté de Dieu. L'âme est une image de Dieu ; or Dieu a voulu que l'âme pût exciter certains mouvements dans le corps. C'est l'argument *parensseux* dont parle Leibniz ; de plus, cette explication ne ressemble pas mal à la théorie des causes occasionnelles et à l'hypothèse de l'harmonie préétablie elle-même.

Crousaz publia dans sa jeunesse deux autres traités : l'un sur le *Beau*, 2 vol. in-12, Amst., 1724, 2^e édit. ; l'autre sur l'*Éducation des enfants*, 2 vol. in-12, la Haye, 1722. Le traité de *Beau*, qui a joint d'une certaine réputation, est un ouvrage inférieur, pour le fond et pour la forme, au livre du P. André. Crousaz définit le beau, l'unité dans la pluralité, l'harmonie et la convenance des parties. Ce principe, qui est également celui du P. André, et qui est emprunté à saint Augustin, n'exprime qu'une des conditions du beau, et ne peut s'appliquer à tous les genres de beau. Aussi Crousaz s'efforce-t-il vainement d'y ramener les exemples qui paraissent s'en écarter, ce qui le conduit à des explications aussi singulières que subtiles. Ainsi, selon lui, les images des choses les plus laides nous plaisent à cause d'une certaine unité qui est dans la ressemblance. Comment trouver le beau dans le grotesque, qui est l'absence même d'unité et naît de l'irrégularité de la bizarrerie ? C'est, dit-il, qu'il y a accord entre l'idée que s'est proposée l'artiste et l'exécution ; or son idée a été précisément de représenter l'extraordinaire. D'ailleurs, ce défaut d'unité nous fait mieux sentir l'ordre et l'harmonie là où ils existent. Le sens du beau a besoin d'être aiguë par le contraste. La partie qui traite de la diversité des jugements sur le beau, du goût et de son perfectionnement, renferme des réflexions justes, mais peu profondes. Enfin l'auteur fait l'application de ses principes à la science, à la vertu et à l'éloquence. Les sciences sont belles, parce qu'elles comprennent une grande pluralité de connaissances qui, néanmoins, se trouvent ramenées à l'unité d'évidence et de certitude. L'harmonie de l'homme et de ses actions avec son essence et son but constitue la beauté de la vertu, qui réside dans cet accord et cette unité. La beauté de l'éloquence provient de la pluralité des objets jointe à l'unité d'esprit et de ton dans l'expression. Crousaz s'étend aussi longuement sur la musique, l'art le plus favorable en apparence à cette théorie. En résumé, il règne dans cet ouvrage une confusion perpétuelle entre les idées du beau, du vrai, du bien et de l'utile.

Le *Traité de l'éducation des enfants*, composé sous un point de vue purement pratique, renferme un grand nombre de préceptes sages et utiles ; il exerça une salutaire influence à l'époque où il parut. Crousaz publia aussi des *Réflexions* sur l'ouvrage intitulé la *Belle Wolfienne*, in-8, Lausanne, 1743, et une *Critique du poème de Pope sur l'homme*, où il combattait de nouveau le système de Leibniz.

CRUSIUS (Christian-August.), né en 1712 à Leune, près de Mersebourg, professa la philosophie et la théologie à Leipzig. Déjà prévenu par son maître Rüdiger contre la philosophie de Wolf, il fut encore plus porté à la combattre dès qu'il crut s'apercevoir qu'elle se conciliait difficilement avec plusieurs des croyances chrétiennes : il en fit ressortir les principaux vices avec une pénétration très-remarquable, et entreprit de fonder une nouvelle philosophie parfaitement orthodoxe. La philosophie est pour lui un ensemble de vérités rationnelles, dont les objets sont permanents, et qui se divise en logique, métaphysique, philosophie disciplinaire (*disciplinar Philosophie*) ou philosophie pratique. Au principe de contradiction, Crusius substitue celui de la conceptibilité (*Gedenkbarkeit*), qui comprend de plus celui de l'indivisibilité et celui de l'incompatibilité. Distinguant la cause matérielle ou substantielle de la cause efficiente, il restreint le principe de la raison suffisante à cette dernière. La certitude de la connaissance humaine résulte immédiatement d'une contrainte intérieure et d'une inclination de l'entendement, dont la garantie n'existe que dans la véracité divine.

Il suit de là que toutes les idées, toutes les propositions, tous les raisonnements enfin que la raison produit d'elle-même et sans la moindre participation de la volonté individuelle, méritent une pleine et entière confiance.

Le temps et l'espace ne sont pas des substances, mais l'existence infinie. Dieu, par son infinité, constitue l'espace; par sa toute présence, l'infinie durée, sans succession. Crusius se rencontre ici avec Clarke et Newton, comme il se rencontre avec Descartes sur la question de la certitude. Comme manifestation extérieure de l'intelligence suprême, le monde n'existe que d'une manière contingente : car il a commencé d'être, et son anéantissement peut se concevoir aussi bien que son existence. Il ne comprend aucun enchaînement nécessaire d'une nécessité absolue, aucune harmonie préalable. Il est excellent si on considère la fin pour laquelle il a été créé; mais on ne saurait démontrer qu'il soit le meilleur de tous les mondes absolument possibles.

Tous les esprits doués d'une conscience claire ont été créés pour une fin éternelle, à laquelle ils tendent naturellement. La capacité d'une éternelle durée, l'aspiration réelle à l'immortalité, deux choses que Dieu a déposées originellement au fond de notre nature, sont une garantie parfaitement sûre de l'immortalité de l'âme.

La volonté de tous les êtres raisonnables, qui ne devraient, par conséquent, agir que suivant la raison, a été cependant douée dès le principe du pouvoir de faire indifféremment le bien ou le mal; car, bien qu'elle soit sollicitée par des motifs, elle n'en est cependant pas déterminée d'une manière nécessaire : de là la possibilité de faire le mal moral. Ce mal même n'est donc qu'un effet du mauvais usage de la liberté et, par conséquent, rien qu'un fâcheux état de choses dans le monde, état contingent, non voulu de Dieu positivement, mais seulement permis. Enfin Crusius, attribuant à Dieu une liberté arbitraire, indifférente et illimitée, plaçant dans le commandement divin la source et la base de toute obligation morale.

Les doctrines de Crusius furent vivement attaquées par Plattner; mais sans vouloir en exalter le mérite, on peut cependant leur reconnaître une certaine valeur, lors surtout qu'on voit Kant les mettre au nombre des plus heureux essais qu'on ait tentés en philosophie. Les principaux

écrits de Crusius sont : *Chemîn de la certitude et de la sûreté dans les connaissances humaines*, in-8, Leipzig, 1762; — *Esquisse des vérités rationnelles nécessaires, par opposition aux vérités empiriques ou contingentes*, in-8, ib., 1767; — *Instruction pour vivre d'une manière conforme à la raison*, in-8, ib., 1767; — *Dissertation sur l'usage légitime et sur les limites du principe de la raison suffisante, ou plutôt de la raison déterminante*, in-8, ib., 1766; — *Introduction pour aider à réfléchir d'une manière méthodique et prévoyante sur les événements naturels*, 2 vol. in-8, ib., 1774. J. T.

CUDWORTH (Raoul ou Rodolphe) est un des philosophes les plus éminents du xvii^e siècle. Nul ne possédait à cette époque, où l'histoire de la philosophie n'était pas encore une science, une connaissance aussi approfondie, aussi solide de tous les systèmes et de tous les monuments philosophiques de l'antiquité; nul, à l'exception de Descartes, n'a rendu plus de services à la cause du spiritualisme et de la saine morale, sans abandonner un instant les droits de la raison. Il appartenait, mais en la dominant par l'étendue de son érudition et la rectitude de son jugement, à cette école platonicienne et religieuse d'Angleterre, qui comptait dans son sein Théophile Gale, Henri Morus, Thomas Burnet, et dont le centre était l'Université de Cambridge. Né en 1617, à Aller, dans le comté de Somerset, Cudworth n'avait que treize ans lorsqu'il entra dans cette université célèbre, dont il fut un des membres les plus illustres, et où il passa presque toute sa vie. En 1639, il fut reçu avec beaucoup d'éclat maître ès arts; il se distingua ensuite comme instituteur particulier, et, après avoir exercé pendant quelque temps les fonctions de pasteur dans le comté qui lui avait donné naissance, il retourna à Cambridge, où il fut nommé successivement principal du collège de Clare-Hall et professeur de langue hébraïque. Il occupa cette chaire pendant trente-quatre ans avec un talent remarquable; puis il accepta la charge de principal au collège du Christ, et la garda jusqu'à sa mort, arrivée en 1688. Ce fut en 1678 qu'il publia, à Londres, son *Vrai système intellectuel de l'univers* (*the True intellectual system of the universe*), un vol. in-f^o de plus de 1000 pages. Cet ouvrage fut accueilli, non-seulement en Angleterre, mais dans toute l'Europe savante, avec une véritable admiration. Cependant, il provoqua de vives querelles, tant parmi les théologiens que parmi les philosophes. Il contient, sur la trinité platonicienne, comparée au dogme chrétien, des opinions dont les sociniens et les nouveaux sabelliens se firent un appui, et qui, par cela même, firent scandale parmi les défenseurs officiels de l'orthodoxie anglicane. Un autre débat non moins animé, auquel se mêla la fille de Cudworth, lady Masham, jalouse de défendre la gloire de son père, s'engagea entre Bayle et Jean Leclerc, sur la fameuse théorie de la nature plastique. Le premier soutenait (*Continuation des pensées diverses sur la comète*, t. I, § 21, et *Histoire des ouvrages des savants*, art. xii, p. 380) que cette hypothèse, dont au reste Cudworth n'est pas l'inventeur, bien loin de combattre les athées, comme le prétend le philosophe anglais, semble plutôt avoir été imaginée en leur faveur. Le second, au contraire (*Bibliothèque choisie*, t. VI, VII et IX), la prend sous sa protection, l'adopte pour son propre compte, et démontre qu'elle peut très-bien se concilier avec les idées les plus irréprochables sur la nature divine. Le traité de Cudworth sur la *Morale éternelle et immuable* (*A treatise concerning eternal and immutable Morality*, in-8, Londres, 1731) n'a été publié

qu'après sa mort, et peut être regardé comme la suite du *Vrai système intellectuel*. Toutes les idées, et l'on peut ajouter toute l'érudition philosophique de Cudworth, sont contenues dans ces deux ouvrages, dont nous allons essayer d'exprimer la substance.

Le premier en date, malgré son étendue considérable, n'est pas achevé. D'après le plan que l'auteur nous expose dans sa préface, et dont la mort a empêché la complète exécution, il ne forme que le tiers d'un ouvrage beaucoup plus vaste, qui devait avoir pour titre : *de la Nécessité et de la Liberté*. Or, dans la pensée de Cudworth, il y a trois systèmes qui nient la liberté et qui établissent en toutes choses une nécessité absolue; il y a trois sortes de fatalisme dont il se proposait de faire connaître et de réfuter les principes : le fatalisme matérialiste, imaginé par Démocrite et développé par Epicure, qui supprime avec la liberté l'idée de Dieu et de toute existence spirituelle, qui explique tous les phénomènes, même ceux de la pensée, par des lois mécaniques, et la formation de tous les êtres par le concours fortuit des atomes; le fatalisme théologique ou religieux, enseigné par quelques philosophes scolastiques et un assez grand nombre de théologiens modernes, qui fait dépendre le bien et le mal, le juste et l'injuste, de la volonté arbitraire de Dieu, et supprime, avec le droit naturel, la liberté humaine, dont il est la règle et la condition; enfin le fatalisme stoïcien, qui, sans nier la providence et la justice divines, s'efforce de les confondre avec les lois de la nature et de la nécessité, et veut que tout ce qui arrive dans le monde soit déterminé éternellement par un ordre immuable. A ces trois systèmes, qui résument toutes les erreurs vraiment dangereuses dans l'ordre religieux et moral, Cudworth voulait opposer trois grands principes qui constituent, d'après lui, les véritables bases, ou ce qu'il appelle, dans son langage platonicien, le système intellectuel de l'univers. Contre la doctrine de Démocrite et d'Epicure son dessein était d'établir qu'il existe un Dieu et un monde spirituel; contre les nominalistes du moyen âge et les théologiens modernes imbus de leurs principes, que la justice et le bien sont éternels et immuables de leur nature, qu'ils font partie de l'essence même de Dieu; enfin, contre les idées stoïciennes sur le destin, que l'homme est libre et responsable de ses actions. La première partie seulement de ce plan si bien coordonné a été exécutée dans l'ouvrage qui nous occupe en ce moment. Mais il ne faudrait pas s'y méprendre; sous les noms de Leucippe et de Démocrite, c'est un philosophe contemporain, c'est Hobbes qu'on attaque, comme le démontrent les allusions très-claires et quelquefois les emportements dont il est l'objet. En appréciant la valeur du système des atomes et en montrant qu'il a pour principal caractère de vouloir expliquer tous les phénomènes de l'univers par des lois purement mécaniques, on fait aussi le procès de Descartes, qui ne laisse pas à Dieu d'autre rôle dans le monde matériel, que celui de créer, une fois pour toutes, la matière et le mouvement. Aristote lui-même, malgré le peu de penchant qu'il a pour lui, paraît à Cudworth bien supérieur à Descartes dans ses vues sur la nature : car la nature, selon le sentiment du premier, ne faisant rien sans but et sans raison, laisse apercevoir partout les traces d'un être intelligent; tandis que le second en écarte entièrement l'intervention de l'intelligence, c'est à-dire de la providence divine (*Système intellectuel*, ch. 1, § 45).

Cudworth ne condamne pas en elle-même l'idée des atomes : car il la considère comme

identique à celle des substances simples ou des éléments primitifs des choses, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature. A ce titre, il la trouve partout, dans tous les systèmes et chez tous les philosophes de l'antiquité : dans le système de Pythagore sous le nom de monades, dans celui d'Anaxagore sous le nom d'homonómies, dans les fragments d'Empédocle, dans Platon et dans Aristote aussi bien que chez Démocrite et Epicure. Il ne craint pas de la faire remonter jusqu'à Moïse, le soupçonnant d'être le même qu'un certain Moschus, philosophe antérieur à la guerre de Troie, à qui plusieurs ont attribué l'invention de la doctrine atomistique. Mais, au lieu d'accepter cette doctrine tout entière, telle que Cudworth la suppose à son origine, comprenant à la fois les esprits et les corps, admettant simultanément l'existence de Dieu, des âmes immortelles et les éléments indivisibles de la matière, les uns, dit-il, n'en ont pris que la partie spirituelle, les autres que la partie matérielle, et, parmi ces derniers, nous trouvons Leucippe, Démocrite, Protagoras, Epicure et Hobbes (*Système intellectuel*, ch. 1). Le principe au nom duquel ces philosophes osent défendre leurs opinions immorales et impies, n'est donc pas un principe original dont la découverte leur appartient : ils n'ont fait, contre toutes les lois de la logique et du bon sens, qu'en limiter les conséquences et mutiler la doctrine dont ils l'avaient emprunté.

Indépendamment de ce système, qui ne reconnaît pas d'autres substances que les atomes matériels, ni d'autres forces que celle du mouvement, et qui, pour cette raison, a reçu le nom d'athéisme mécanique, Cudworth distingue encore trois autres genres d'athéisme, à savoir : l'athéisme hylopathique, ou le système d'Anaximandre, qui explique tous les phénomènes de l'univers y compris ceux de la vie et de l'intelligence, par les propriétés d'une matière infinie et inanimée, se développant d'après une loi inhérente à sa constitution; l'athéisme hylozoïque, ou la doctrine de Straton de Lampsaque, qui regardait la matière comme le principe unique de toutes choses, lui accordait la vie et l'activité, mais non la raison ni la conscience; enfin l'opinion attribuée à quelques stoïciens, particulièrement à Sénèque et à Pline le Jeune, d'après laquelle l'univers serait un être organisé, semblable à une plante, et se développerait spontanément, privé de conscience et de sentiment, sous l'empire d'une inflexible nécessité. Cette opinion reçoit le nom assez peu significatif d'athéisme cosmoplastique. Mais, de l'aveu même de Cudworth, ces quatre systèmes d'athéisme peuvent facilement se ramener à deux : l'un qui veut tout expliquer par la matière et le mouvement : c'est celui dont Démocrite est le principal organe; l'autre qui fait de la matière, considérée comme la substance unique de toutes choses, un principe vivant, actif et sensible : c'est celui que Straton a enseigné sous sa forme la plus conséquente (*ubi supra*, ch. II). Il fallait, sans contredit, un esprit très-pénétrant pour saisir avec tant de précision le rapport et l'importance de ces deux systèmes, dont le premier n'aperçoit que le caractère mécanique, et le second que le caractère dynamique de l'univers. Ce sont, en effet, les deux seuls points de vue qui se présentent à l'esprit, lorsqu'on réfléchit sur les lois et les éléments constitutifs de la nature.

Cudworth a parfaitement compris qu'en adoptant exclusivement l'un ou l'autre de ces deux points de vue opposés, il ne laissait plus de place à l'existence d'un Dieu providentiel et distinct du monde, et qu'il fallait, par conséquent, avant

de procéder à la réfutation de l'athéisme, avoir pris un parti relativement à la nature. En n'admettant dans son sein que des combinaisons purement mécaniques, il tombait dans l'erreur qu'il reproche à Descartes, il rendait inutile l'intervention de la Providence, il exaltait Dieu de l'univers. En poussant, au contraire, le principe dynamique jusqu'à ses dernières conséquences, en reconnaissant dans les phénomènes qui frappent nos sens une force, non-seulement active, mais vivante, sensible et même intelligente, Dieu et la nature se trouvaient confondus, comme ils le sont dans la doctrine stoïcienne. C'est pour ne faire ni l'un ni l'autre que Cudworth a reconnu, entre Dieu et les éléments purement matériels du monde, un principe intermédiaire, spirituel, mais privé à la fois de liberté, de sensibilité et d'intelligence, auquel il donne le nom de *nature plastique*. Voici comment il prouve l'existence de ce principe (ouvrage cité, ch. iv, 1^{re} partie) : « Il est absurde de supposer que tout ce qui arrive dans l'univers soit le résultat du hasard ou d'un mouvement aveugle et purement mécanique : car il y a des choses, comme les phénomènes de la vie et de la sensibilité, dont les lois du mouvement ne peuvent pas rendre compte et qui même leur sont contraires. Il n'est pas plus raisonnable de croire que Dieu intervient directement dans chacun des phénomènes de la nature, dans la génération d'un ciron ou d'une mouche comme dans les révolutions des astres : ce serait un miracle continu, contraire à la majesté de l'Être tout-puissant et à l'idée que nous avons de sa providence : car il y a dans la nature des désordres, des irrégularités, dont Dieu serait alors la cause immédiate. On est donc forcé d'admettre une certaine force inférieure qui exécute sous les ordres de Dieu, sous l'impulsion de sa volonté et la direction de sa sagesse, tout ce que Dieu ne fait point par lui-même, qui imprime à chaque corps le mouvement dont il est susceptible, qui donne à chaque être organisé sa forme, qui préside à tous les phénomènes de la génération et de la vie. »

La nature plastique est, comme nous l'avons dit, un être spirituel, une âme d'un ordre inférieur, destinée seulement à agir en obéissant, en un mot, l'âme de la matière. Elle est répandue également dans toutes les parties du monde, où elle travaille sans cesse, artisan aveugle mù par une impulsion irrésistible, à réaliser les plans de l'éternel architecte, c'est-à-dire de la raison divine. Pour comprendre la nature et la possibilité d'une telle force, il suffit, dit Cudworth, de réfléchir aux effets de l'habitude, laquelle fait exécuter à notre corps d'une manière spontanée, sans aucune délibération, et peut-être sans conscience de notre part, les mouvements les plus compliqués et les plus difficiles, conformément à un plan préconçu par l'intelligence. On peut également s'en faire une idée par l'instinct des animaux, qui, sans en connaître le but et d'une manière irrésistible, accomplissent tous les mouvements nécessaires à leur conservation et à leur reproduction. Mais l'instinct est supérieur à la nature plastique et d'un caractère plus excellent : car les êtres qu'il domine et qu'il dirige ont au moins une certaine image de ce qu'ils font, ils en éprouvent ou du plaisir ou de la douleur; tandis que ces qualités manquent à l'âme purement motrice et organisatrice de la matière (*ubi supra*).

Indépendamment de cette force générale qui agit sur toutes les parties de l'univers, Cudworth reconnaît encore pour chacun de nous une force particulière, chargée de produire à notre insu

les phénomènes de la vie et de l'organisme auxquels notre volonté n'a point de part. Il en reconnaît une autre pour chaque animal, sous prétexte qu'il y a aussi dans l'existence des animaux des choses que les lois seules de la mécanique n'expliquent point, et qui échappent cependant à l'instinct et à la sensibilité, par exemple, la respiration, la circulation du sang et les autres faits du même genre. Enfin il ne croit pas impossible qu'il y ait une nature plastique pour chacune des grandes parties du monde. « Sans aucun doute, il serait insensé, dit-il (ouvrage cité, ch. iv, § 25), celui qui supprimerait dans chaque plante, dans chaque tige de verdure, dans chaque brin d'herbe, une vie génératrice à part, une certaine âme végétative, entièrement distincte de la machine physique; et je ne regarderais pas comme plus sage quiconque penserait que notre planète est un être vivant doué d'une âme raisonnable. Mais pourquoi serait-il impossible, en raisonnant d'après nos principes, qu'il y eût dans ce globe, formé d'eau et de terre, une seule vie, une seule nature plastique, unie par un certain lien à toutes les plantes, à tous les végétaux et à tous les arbres, les moulant et les construisant selon la nature de leurs différentes semences, formant de la même manière les métaux et les autres corps qui ne peuvent pas être produits par le mouvement fortuit de la matière, agissant enfin sur toutes ces choses d'une manière immédiate, bien que subordonnée elle-même à plusieurs autres causes, dont la principale est Dieu. » Ces hypothèses, dont l'idée première, celle d'une âme du monde, est empruntée de Platon et de l'école d'Alexandrie, mais que Cudworth croit reconnaître aussi dans Aristote, dans Hippocrate, dans les systèmes d'Empédocle, d'Héraclite et des stoïciens, sont provoquées en grande partie par le désir de combattre la philosophie cartésienne. Descartes ne reconnaît pas de milieu entre l'étendue et la pensée, entre la matière inerte et la conscience, et se montre conséquent avec lui-même en supprimant la vie animale dans l'homme et dans les brutes. Cudworth se jette à l'extrémité opposée; il multiplie sans nécessité et sans droit les existences intermédiaires; il tire de sa fantaisie tout un monde imaginaire; mais, au point de vue purement critique, il a raison, et tant qu'il se borne à attaquer, il n'est pas moins fort peut-être contre l'idéalisme de Descartes que contre le matérialisme de Hobbes.

Après avoir, pour ainsi dire, préparé dans la nature la place de Dieu, Cudworth entreprend d'établir son existence, d'abord par la réfutation de l'athéisme, ou des objections que les athées ont élevées de tout temps contre l'idée d'une Providence et d'une cause créatrice, ensuite par des preuves directes tirées immédiatement ou de l'expérience historique ou de la raison. Le premier point n'offre aucun intérêt. Les réponses de Cudworth aux difficultés sur lesquelles se fonde l'athéisme sont communes, diffuses, dépourvues de règle et d'unité, et quelquefois indignes d'un esprit sensé. Croirait-on, par exemple, que les spectres, les visions, les histoires les plus ridicules de possédés et de revenants, se trouvent au nombre des arguments qu'il oppose à l'incrédulité de ses adversaires (même ouvrage, ch. v, § 80 et suiv.)? Nous n'en dirons pas autant de sa démonstration directe, bien qu'elle ne soit pas de tout point irréprochable.

D'abord Cudworth établit d'une manière très-sensée et même profonde, contre certains détracteurs de la raison humaine dont l'espèce n'est pas encore éteinte, que l'existence de Dieu peut fort bien être prouvée. Pour cela, il n'est

point nécessaire de la déduire comme une simple conséquence de certaines prémisses plus élevées et plus étendues que l'idée même de Dieu, ce qui serait une contradiction; mais nous trouvons, dit-il, dans notre esprit des principes, des notions nécessaires et inébranlables, qui portent en elles-mêmes le signe de leur infaillibilité, et qui nous fournissent immédiatement, sans le secours d'aucun principe intermédiaire, la première de toutes les vérités. L'existence de Dieu peut être prouvée de telle manière que les vérités géométriques ne nous offrent pas un plus haut degré de certitude (ch. v, § 93).

La première de ces preuves est celle de Descartes et de saint Anselme, ou l'idée que nous avons d'un être souverainement parfait. Mais le philosophe anglais ne la reproduit pas telle qu'elle a été développée par ses illustres devanciers; il lui donne exactement la même forme que peu de temps après elle a reçue de Leibniz, et, en la modifiant ainsi, il se justifie par les mêmes raisons. Avant de conclure l'existence de Dieu de l'idée d'un être parfait, il faut, dit-il, avoir montré que cette idée ne répugne pas à la raison ou ne renferme en elle-même aucune contradiction. Alors seulement la conclusion devient légitime: car si l'idée d'un être parfait ne se détruit pas elle-même, il faut admettre qu'un tel être est au moins possible; mais l'essence de la perfection est précisément telle qu'elle renferme nécessairement l'existence; donc, par cela même que Dieu est possible, Dieu existe (ch. v, § 101).

La seconde preuve que donne Cudworth de l'existence de Dieu n'est que la première, développée en sens inverse; c'est-à-dire qu'au lieu de procéder de l'idée de perfection à celle d'une existence nécessaire, elle va, au contraire, de l'idée d'existence à celle de perfection. La voici exprimée sous forme de syllogisme: Quelque chose a existé de toute éternité, autrement rien n'aurait pu naître, rien ne serait: car rien ne se fait soi-même. Sur ce point, tout le monde est d'accord, les matérialistes comme les partisans du spiritualisme. Mais ce qui est de toute éternité contient en soi-même sa raison d'être, sa nature ou son essence est telle, qu'elle renferme nécessairement son existence. Or, un être dont l'essence renferme l'existence, c'est celui qui ne dépend d'aucun autre, qui renferme en lui-même toutes les perfections. Donc il a existé, de toute éternité, un être absolument parfait (ch. v, § 103).

La troisième preuve est tirée du rapport qui existe entre l'intelligence finie de l'homme et une intelligence infinie, contenant en elle le principe de toutes nos idées, de toutes nos connaissances, et, en général, de toutes les essences et de toutes les formes que notre esprit puisse saisir. Ici, comme on peut s'y attendre, l'auteur anglais entre à pleines voiles dans la théorie platonicienne des idées, laquelle, avec quelques développements empruntés à l'école d'Alexandrie, fait le fond de sa doctrine philosophique. Mais, non content d'exposer ses propres opinions, il résume avec beaucoup de sagacité et de force le principe qui fait dériver toutes nos connaissances de l'expérience des sens, principe qu'il regarde, avec raison, comme la source première de toutes les doctrines matérialistes et athées (ch. v, § 106-112, et la IV^e section tout entière).

A ces arguments purement métaphysiques, Cudworth a voulu ajouter le témoignage de l'histoire, et il s'efforce de prouver que l'athéisme n'a jamais été le partage de d'un petit nombre de penseurs isolés, frappés d'aveuglement par un excès d'orgueil ou de corruption;

que toutes les philosophies et toutes les religions qui ont existé dans le monde ont enseigné la croyance, non-seulement d'une puissance supérieure à l'homme et à chacune des forces de la nature, mais d'un Dieu unique et créateur. Pour obtenir ce résultat, il est obligé d'expliquer à sa manière la plupart des religions de l'antiquité. Il assure donc que le polythéisme, tel qu'on le comprend ordinairement, n'a jamais existé; les dieux des gentils n'étaient point des dieux véritables dans l'opinion même de ceux qui leur adressaient des hommages, mais des êtres supérieurs à l'homme, et quelquefois des hommes immortalisés après leur mort; qu'au-dessus de tous ces êtres de raison ou de fantaisie, on rencontre toujours un principe unique, éternel, tout-puissant, invoqué à la fois comme le père et le maître du monde; qu'enfin toutes les théogonies sont véritablement, ou furent dans l'origine, des systèmes cosmogoniques inspirés par la croyance que le monde a eu un commencement et a été produit par une cause. Quand les faits se refusent absolument à ces interprétations, il a recours à la supposition des doctrines secrètes; il s'appuie sur les documents le plus justement suspects, comme les prétendus hymnes d'Orphée, les oracles chaldaïques, les œuvres de Mercure Trismégiste.

Il traite de la même manière les systèmes philosophiques. Cet axiome si unanimement reconnu par tous les sages de l'antiquité: que rien ne vient du néant et ne saurait y entrer, n'est nullement contraire au dogme chrétien sur l'origine du monde; il signifie seulement que rien ne peut se donner à soi-même l'existence, mais que tout ce qui commence d'être suppose une cause préexistante. Les anciens physiciens, dont il est souvent question dans Aristote, Pythagore, Platon et les néo-platoniciens, ont admis et enseigné la création *ex nihilo* (ch. iv, II^e section). Mais comment ces philosophes seraient-ils restés étrangers à l'idée d'un Dieu créateur, quand ils connaissaient le dogme de la Trinité? On peut à peine se figurer tout ce que Cudworth dépense d'érudition et d'esprit pour démontrer la ressemblance de la Trinité chrétienne et de la Trinité de Platon ou plutôt de l'école d'Alexandrie. Les trois hypostases lui rappellent tout à fait les trois personnes: l'unité ou le bien, c'est le Père; la raison ou le logos, c'est le Fils, qui procède du Père et qui est éternellement engendré; l'âme du monde, c'est l'Esprit qui procède des deux premiers. Ce dogme est arrivé à la connaissance de Platon et de ses disciples par le canal de Pythagore, qui lui-même l'avait appris chez les Hébreux. Il en appelle, sur ce point, au témoignage de Proclus, qui le nomme une *théologie de tradition divine* (θεσπιαρθέτος θεολογία).

De même qu'il rencontre chez les païens le mystère de la Trinité, il trouve chez les juifs, dans les profondeurs de la Kabbale, les mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie (de *Vera notione carnis Domini et Conjunctionis Christi et Ecclesie*, à la fin du 2^e volume de la traduction latine de Mosheim). Mais nous ne suivrons pas Cudworth sur ce terrain; nous dirons seulement, pour compléter le tableau des doctrines exposées dans le *Vrai système intellectuel*, qu'il ne conçoit pas, si attaché qu'il soit à la cause du spiritualisme, que notre âme puisse jamais se passer d'un corps. Aussi est-il porté à croire qu'après avoir dépouillé cette grossière enveloppe qui nous attache à la terre, nous en revêtons une autre plus éthérée, plus subtile, avec laquelle nous attendons le jour de la résurrection (ch. v, sect. III, § 26 et suiv.).

Il nous reste peu de chose à dire sur le second

ouvrage de Cudworth, destiné à démontrer le caractère éternel et immuable de la morale. Le fond de ce traité est absolument le même que celui du *Vrai système intellectuel*, dont il n'est, comme nous l'avons déjà fait remarquer, qu'un simple appendice. On fait voir d'abord quelles sont les conséquences de cette opinion qui fait dépendre le bien et le mal de la volonté arbitraire de Dieu. Si cette opinion était fondée, il n'y aurait plus en Dieu aucun attribut moral, ni bonté, ni justice, ni prudence; il ne lui resterait que sa toute-puissance et sa volonté absolue, mais capricieuse, indifférente et dépourvue de raison. Un tel être ne pourrait pas inspirer d'amour : car on ne l'aimerait que parce qu'il l'aurait ordonné, et il pourrait, s'il le voulait, nous commander de le haïr. Il pourrait également nous commander le blasphème, le parjure, le meurtre et tous les crimes qui nous inspirent la plus légitime horreur. Il pourrait enfin absoudre le méchant, et condamner l'homme de bien à des supplices éternels (ouvrage cité, ch. 1). Sans avoir ainsi établi, par les conséquences dont il est gros, l'absurdité du principe qu'il veut attaquer, Cudworth démontre avec beaucoup de force et de méthode que les notions du juste et de l'honnête ne nous sont données par aucune loi positive; mais, au contraire, que toute loi positive les suppose, et ne peut être jugée ou comprise que par elles. Elles sont vraies au même titre, et sont conçues de la même manière que les vérités géométriques. Elles entrent au nombre des idées ou des principes nécessaires de la raison, de la raison divine aussi bien que la raison humaine, puisque celle-ci ne peut être qu'une participation de celle-là. Or, ce que la raison conçoit nécessairement, c'est ce qui est également nécessaire dans les choses, c'est ce qui constitue leur essence, ou plutôt c'est ce qui fait partie de l'essence divine. Dieu ne saurait donc changer les lois de la morale sans cesser d'être lui-même, c'est-à-dire la raison et le bien en substance et dans leur perfection absolue.

Les deux ouvrages de Cudworth, dont nous venons de donner une idée, ont été traduits en latin et enrichis de notes très-instructives, par Mosheim, 2 vol. in-4, Leyde, 1773, précédés d'une Vie de Cudworth. Th. Wise a publié en anglais un excellent abrégé du *Vrai système intellectuel*, 2 vol. in-4, Londres, 1706. Jean Leclerc a publié en français de nombreux extraits et des analyses fidèles de ce même ouvrage dans les neuf premiers volumes de sa *Bibliothèque choisie*, in-12, Amsterdam, 1703-1706. Mosheim, dans la préface de sa traduction latine du *Système intellectuel*, cite aussi plusieurs ouvrages manuscrits de Cudworth, entre autres : un *Traité concernant le mal moral*, 1 vol. in-f° de près de 1000 pages; un *Traité sur la création du monde et l'immortalité de l'âme*, 1 vol. in-8; et enfin un *Traité sur les connaissances des Hébreux*. Consultez P. Janet, de *Plastica nature vita*, Paris, 1848, in-8.

CUFAELER (Abraham), philosophe hollandais, partisan de Spinoza, qui vivait à la fin du XVII^e siècle. Il avait entrepris d'exposer, au point de vue du spinozisme, les principes de toutes les sciences alors comprises sous le nom de philosophie. Mais ce plan n'a été exécuté qu'en partie, c'est-à-dire pour la logique, les mathématiques et la physique; encore n'avons-nous, sur cette dernière science, qu'un simple fragment. La logique de Cufaeler (*Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiam manuducens*, in-12, Hambourg, 1684, a, en apparence, le même objet et les mêmes divisions que les logiques ordinaires. Elle se compose de

cinq chapitres, en tête desquels on voit figurer le nom, la proposition, le syllogisme, l'erreur et la méthode; mais tous ces titres ne sont que des prétextes pour exposer les principes et les résultats les plus généraux de la philosophie de Spinoza, souvent modifiés par les vues personnelles de l'auteur. Ainsi, à propos du nom et en général des signes de la pensée, nous apprenons qu'il n'y a qu'une seule substance, l'être en soi et par soi, et que tout ce qui ne porte point ce caractère, tout ce dont l'essence n'implique pas l'existence, n'est qu'une simple modification. A propos de la proposition, on expose la nature de l'âme et ses rapports avec le corps. L'âme n'est qu'un certain mode de la pensée qui se nomme la conscience. Les différents modes de la conscience constituent nos idées, nos sentiments et toutes nos facultés. Tous ces modes se suivent nécessairement dans un ordre déterminé; mais les uns se lient à certains mouvements du corps, lesquels s'enchaînent dans un ordre non moins nécessaire que les modes de la pensée; les autres n'ont aucun rapport avec le corps; ce sont les idées intellectuelles ou innées. Par une étrange contradiction, Cufaeler, tout en admettant des jugements et des idées innés, s'applique à démontrer ce principe de Hobbes, que la pensée et le raisonnement ne sont pas autre chose qu'un calcul, qu'une addition et une soustraction. La volonté pour lui, comme pour Spinoza, n'est que le désir qui nous porte à persévérer dans l'existence. La liberté, c'est le désir même dont nous venons de parler, affranchi de tout obstacle. Le libre arbitre est une chimère, et l'âme, une fois séparée du corps, ne conserve aucun sentiment, aucune conscience d'elle-même, mais elle rentre dans la pensée en général.

Dans les autres chapitres, sous prétexte de nous entretenir du syllogisme, de l'erreur et de la méthode, on expose de la même manière la morale, le droit naturel et le principe général de la métaphysique de Spinoza. On défend Spinoza lui-même contre ses détracteurs, on le justifie surtout de l'accusation d'athéisme, et l'on va même jusqu'à soutenir que sa doctrine ne fait aucun tort aux dogmes du christianisme : car tout ce que le christianisme enseigne au nom de la révélation doit être cru aveuglément sans aucun égard pour la philosophie, et tout ce que la philosophie nous apprend doit être admis dans un sens philosophique, sans égard pour le christianisme.

Ce livre peut être regardé comme une introduction utile au système de Spinoza, sur lequel il répand beaucoup de jour, en le dégagant des formes austères de la géométrie et en présentant à part chacun de ses éléments principaux. Ce qui représente la logique est suivi immédiatement de deux autres parties sous les titres de *Principiorum pantosophie pars secunda* et *pars tertia*. C'est pour échapper à la censure qu'on a indiqué Hambourg comme lieu de l'impression : il a été publié à Amsterdam.

CUMBERLAND (Richard), philosophe et théologien anglais, né à Londres en 1632, fut élevé à l'Université de Cambridge, remplit les fonctions de pasteur à Brampton et à Stamford, fut promu, en 1691, à l'évêché de Peterborough, et mourut dans cette ville en 1718, après une carrière consacrée entièrement aux intérêts de la religion et de la philosophie. Outre quelques ouvrages de critique et d'histoire, on doit à Cumberland une réfutation du système politique de Hobbes, publiée en 1672 sous ce titre : *De legibus nature disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio et rerum natura investigantur, quin etiam elementa phi-*

losophie hobbiane quum moralis tum civilis considerantur et refutantur, in-4, Londres. Elle a été traduite en anglais par Jean Maxwel (in-4, Londres, 1727) et en français par Barbeyrac (in-4, Amst., 1744) qui y a joint des notes et une Vie de l'auteur. Hobbes avait considéré le bien-être individuel comme la fin dernière de l'homme, la guerre de tous contre tous comme l'état naturel de l'humanité, les lois sociales comme une innovation utile des législateurs. C'est pour combattre ces funestes maximes que Cumberland a écrit son livre. Par une analyse approfondie des facultés intellectuelles et de la constitution générale de l'homme, il cherche à établir qu'il existe certaines vérités antérieures à toute convention et que la nature a gravées elle-même dans tous les esprits. De ce nombre sont les vérités morales et en particulier le devoir de la bienveillance. Ce devoir a un auteur et une sanction : pour auteur Dieu, qui en a inspiré le sentiment, pour sanction le bonheur qu'on obtient en le pratiquant ainsi que les peines que sa violation attire. Il offre ainsi tous les caractères d'une loi, et il est la première de toutes; il engendre toutes les obligations soit des peuples, soit des membres d'une même société, soit des familles et des individus. Tel est le principe fondamental de la morale de Cumberland, c'est-à-dire l'harmonie nécessaire de l'intérêt particulier et de l'intérêt public, la pratique des devoirs sociaux, considérée comme la source du bonheur individuel. Quoique cette doctrine soit plus près de la vérité que celle de Hobbes, cependant elle ne donne pas encore à la morale une base assez large. Si Cumberland est un penseur assez distingué, il n'est point écrivain. Le style de son *Traité des lois naturelles* est lourd et embarrassé, et il y a peu de livres de philosophie dont la composition laisse plus à désirer.

Consulter : Mackintosh, *Histoire de la Philosophie morale*, trad. de l'anglais par M. H. Poret, in-8, Paris, 1834; — Hallam, *Histoire de la littérature de l'Europe pendant les xv^e, xvi^e et xvii^e siècles*, trad. de l'anglais par A. Borghers, Paris, 1840, t. IV, p. 216 et suiv. X.

CUPER (François), philosophe hollandais, mort à Rotterdam en 1595, et auteur d'un ouvrage qui a pour titre *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxæ refutata examine Tractatus theologico-politici Bened. Spinozæ*, in-4, Rotterdam, 1676. François Cuper est compté parmi ces défenseurs timides de Spinoza, qui, sous prétexte de réfuter ses déplorables doctrines, ne font réellement que les développer et les faire valoir. En effet, rien n'est plus faible que les objections qu'il élève contre son prétendu adversaire et les arguments par lesquels il défend en apparence la croyance en un Dieu distinct du monde. En même temps il soutient que l'existence de Dieu ne peut pas être prouvée par la raison, et qu'il nous faut les lumières surnaturelles de la révélation pour nous faire une idée d'une substance sans étendue et pour concevoir la différence du vice et de la vertu, du bien et du mal moral. Les intentions et les principes de Cuper ont été vivement attaqués par Henri Morus, t. I, p. 596, de ses *Œuvres philosophiques*, 2 vol. in-8, Londres, 1679. Voy. aussi la dissertation de Jaeger : *Fr. Cuperus mala fide aut ad minimum frigide atheismum Spinozæ oppugnans*, in-4, Tubingue, 1720.

CUSA ou **CUSS** (Nicolas de), ainsi appelé d'un village du diocèse de Trèves, où il reçut le jour en 1401. Fils d'un pauvre pêcheur appelé Crebs ou Cypfls, il entra d'abord au service du comte de Manderscheid, qui ne tarda pas à reconnaître en lui les dispositions les plus heureuses et l'envoya faire ses études à Deventer. De Cusa suivit

ensuite les cours des principales universités allemandes, et alla recevoir le bonnet de docteur en droit canon à Padoue. Il assista au concile de Bâle en qualité d'archidiaque de Liège, et publia, pendant la tenue du concile, son traité de *Concordia catholica*, où il soutient, avec modération, mais avec force, la supériorité des conciles sur le pape. Malgré ces opinions, généralement peu goûtées à Rome, de Cusa reçut du pape plusieurs légations très-importantes, et fut élevé à la dignité de cardinal. Il fut même chargé du gouvernement de Rome en l'absence du pape. Ayant voulu rétablir la discipline dans un couvent du diocèse de Brixen, dont il était l'évêque, le souverain temporel du pays, l'archiduc Sigismond, qui protégeait ces moines dissolus, le fit jeter en prison. Il n'en sortit que pour aller finir tristement sa vie à Todi, dans l'Ombrie, où il mourut en 1464. De Cusa joignait à beaucoup de savoir une grande modestie, une extrême simplicité et un désintéressement tout évangélique.

Le système philosophique de Nicolas de Cusa est un singulier mélange de scepticisme et de mysticisme, d'idées pythagoriciennes et alexandrines, combinés d'une manière assez originale. En voici les points les plus importants.

Nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, mais seulement par leurs signes. Aussi la première science est-elle celle des signes ou du langage, et la seconde celle des objets signifiés ou des choses. Les choses ne sont pas connues directement et en elles-mêmes, mais par leur image qui va se spiritualisant et s'idéalisant de plus en plus en passant successivement des objets aux sens, des sens à l'imagination, et de l'imagination à l'entendement. Arrivée à cette dernière faculté, l'image n'est déjà plus qu'un signe, mais un signe intérieur de ce qu'il y a de qualités sensibles dans les objets. Par exemple, l'idée de la couleur ne ressemble en rien à la couleur elle-même. De là la nécessité de distinguer, pour chaque objet que nous percevons, comme deux formes ou deux images : l'une qui représente véritablement l'objet sensible et qui a son siège dans l'imagination; l'autre qui représente cette image elle-même et qui a son siège dans l'entendement.

On devine facilement les conséquences de cette théorie : si nous n'atteignons pas les objets en eux-mêmes; si, de plus, ils n'arrivent à notre connaissance que par deux intermédiaires qui, à certains égards, se contredisent ou du moins ne se ressemblent pas, il faut renoncer à la certitude et à la science proprement dite. Il n'y a pour nous que des conjectures et des opinions contradictoires, et l'on ne trouvera pas autre chose dans l'histoire entière de la philosophie. Mais toutes ces opinions peuvent se résoudre en un point de vue supérieur, où toutes les oppositions disparaissent, où résident véritablement l'unité et l'harmonie. Ce point de vue, c'est l'infini. C'est là que Nicolas de Cusa essaye de se placer pour concilier entre elles les idées les plus inconciliables. Notre esprit, selon lui, image de la nature divine, renferme comme elle tous les contraires; mais comme elle aussi il forme une harmonie, un nombre qui se veut lui-même, un être à la fois identique et divers. Il a la faculté de produire de lui-même les formes des choses par voie d'assimilation, et de pénétrer jusqu'à l'essence de la matière. Chacun de nos sens a pour tâche de nous assimiler la partie de la nature qui lui correspond. Cette activité de notre esprit, cette ressemblance qui existe entre sa nature et la nature divine est, aux yeux de Nicolas de Cusa, la preuve de son immortalité.

Nicolas de Cusa, à part quelques expressions

pythagoriciennes, empruntées de la langue des mathématiciens, parle de Dieu à peu près de la même manière que les philosophes de l'école d'Alexandrie. Il le met au-dessus de toutes les conceptions de l'intelligence et de toutes les dénominations de la parole humaine. On ne peut ni rien affirmer ni rien nier de lui, ni lui donner un nom ni lui en refuser un. Il n'est, en un mot, ni l'être ni le non-être (*Dialog. de Deo abscondito*). On n'arrive à lui qu'en rejetant, ou, pour nous servir de l'expression originale, qu'en vomissant hors de son esprit (*vomere oportet*) toutes les idées que nous avons acquises par les sens, par l'imagination et par la raison. C'est alors que nous atteignons « à cette intelligence absolument simple et abstraite, où tout est confondu dans l'unité (*ubi omnia sunt unum*), où il n'y a plus de différence entre la ligne, le triangle, le cercle et la sphère, où l'unité devient trinité et réciproquement, où l'accident devient substance, où le corps devient esprit, où le mouvement devient repos, etc. » (*De Docta ignorantia*, lib. I, c. x, et lib. II, c. vii-x.)

Une des expressions que Nicolas de Cusa affectionne le plus en parlant de Dieu, c'est celle de *maximum*. Dieu est à la fois le maximum et l'unité absolue; mais cette unité ne peut pas être conçue sans la trinité: car l'unité engendre l'égalité de l'unité; de l'égalité de l'unité et de l'unité elle-même naît le rapport par lequel elles sont liées l'une à l'autre. Nous portons d'ailleurs en nous-mêmes l'image de cette trinité: car nous sommes obligés de distinguer en nous le sujet, l'objet de l'intelligence et l'intelligence elle-même. Nous la trouvons aussi dans l'univers, représentée par la forme, la matière, qui n'est que la simple possibilité des choses, et l'âme du monde.

Toutes ces idées ne sont certainement pas neuves; mais de Cusa est le premier parmi les modernes qui ait osé les exprimer avec autant de hardiesse et d'ensemble. Il est aussi le premier qui ait entrepris de ressusciter la théorie pythagoricienne du mouvement de la terre autour du soleil. Il est à regretter qu'un tel esprit se soit mêlé de prédiction, et qu'il ait annoncé la fin du monde pour l'année 1754.

Les principaux ouvrages philosophiques de Nicolas de Cusa sont: *Idiota*, lib. IV; — *de Deo abscondito* (un dialogue); — *de Docta ignorantia*, lib. III; — *Apologia doctæ ignorantie*, lib. III; — *de Conjecturis*, lib. II; — *de Fortuna*; — *Compendium, directio univialis*; — *de Venatione sapientie*; — *de Apice theorie*; — *de Visione Dei*; — *Commentaire philosophique d'un passage de saint Paul*. Ces différents traités forment la matière du premier tome des Œuvres complètes de l'auteur, 1 vol. in-8°, Bâle, 1565. L'édition de Paris est de 1514, mais elle est moins complète que celle de Bâle. J. T.

CUVIER (Georges), né à Montbéliard, en 1769, mort à Paris, en 1832.

On ne vient pas chercher dans ce Dictionnaire une biographie de G. Cuvier, ni une exposition détaillée de ses travaux scientifiques, ni un catalogue complet de ses ouvrages; mais on peut lui demander la part que la philosophie a pu prendre à tant de grandes découvertes ou l'utilité qu'elle en peut recueillir.

On a dit souvent et avec raison que la question des méthodes est un des points où la philosophie se mêle à toutes les sciences, où toutes les sciences deviennent philosophiques. Quand le géomètre analyse la méthode géométrique, il n'est plus géomètre, mais philosophe; quand le naturaliste pose les principes généraux d'une classification, il est philosophe, il n'est plus seulement bota-

niste ou zoologiste. Aucun génie n'a eu, plus que Cuvier, le sentiment profond de la nécessité d'une méthode, aucun n'a mieux compris et mieux décrit ce que doit être, dans les sciences naturelles, une classification; aucun n'a tiré de l'application de la méthode de plus nombreux et de plus magnifiques résultats. Ces résultats, à leur tour, outre que par leur grandeur et leur généralité ils appartiennent à ce qu'on appelle la *philosophie naturelle*, ont pour la philosophie proprement dite, pour la métaphysique elle-même, le plus vif intérêt. Vraies ou fausses, on comprend que les lois de la corrélation et de la subordination des organes apportent des arguments considérables dans un sens ou dans un autre à l'importante question des causes finales et de la Providence; que l'existence d'une échelle continue des êtres ou d'un certain nombre de plans généraux et distincts de l'organisation animale, que l'identité ou la diversité des espèces fossiles et des espèces vivantes en apportent également sur les questions de l'origine de l'homme et de tous les êtres, de notre nature et de notre destinée. Il appartient au Dictionnaire des sciences philosophiques d'exposer d'une part la méthode conçue et appliquée par Cuvier, d'autre part celles d'entre ses découvertes ou opinions scientifiques qui peuvent servir directement à la solution des problèmes philosophiques.

Linné, dans son *Système de la Nature*, comprenait bien l'utilité de la méthode et la nécessité d'une classification de tous les êtres pour en ordonner l'étude; mais si grands que soient les services qu'il a rendus aux sciences naturelles, sa fameuse classification est purement artificielle. Il le savait bien lui-même, et aspirait à la découverte de la méthode vraiment naturelle. Cette méthode naturelle, presque en même temps que Laurent de Jussieu, héritier des idées de son oncle Bernard, la créait pour la classification des plantes, G. Cuvier l'inventait et l'appliquait à la zoologie. Linné partageait tous les animaux en six classes: les quadrupèdes, les oiseaux, les reptiles, les poissons, les insectes et les vers. Dans cette division les six classes étaient égales et placées sur le même rang, les quadrupèdes représentant un ordre de même généralité que les vers. Cuvier, frappé de la multitude et de la diversité des êtres réunis sous cette dernière dénomination, entreprit de dissiper la confusion de cette classe des vers, et fut conduit par là à une étude minutieuse de leurs organes internes. Dans un mémoire lu à la Société d'histoire naturelle en 1795, il sépara tous les animaux dits à sang blanc en six classes: mollusques, insectes, zoophytes, vers, crustacés, échinodermes. C'était déjà une grande lumière répandue sur une partie du règne animal. Un peu plus tard, comparant ses propres divisions entre elles et avec les autres classes de Linné, il aperçoit la nécessité de remanier la classification du règne animal tout entier. Il observe que ces divisions ne sont pas de même ordre, que telle classe, comme celle des mollusques, dépasse par son importance et sa compréhension telle autre donnée comme aussi générale, par exemple, celle des oiseaux ou celle des poissons; qu'elle égale même, à elle seule, tout l'ensemble des quatre premières divisions de Linné: les quadrupèdes, les oiseaux, les poissons et les reptiles. Faisant alors de ces quatre classes une seule division sous le nom de *vertébrés*, il place à côté, sur le même rang, les *mollusques*, à côté d'eux et toujours sur le même rang, les *articulés*, et enfin les *zoophytes*. Toutes ces classes ayant une égale valeur, le règne animal se trouvait réparti en quatre *embranchements*. C'était une révolution

dans la zoologie ; c'était la méthode naturelle substituée aux méthodes artificielles.

Les méthodes artificielles classaient les animaux d'après des ressemblances extérieures, superficielles, d'après des caractères accessoires, sinon accidentels, et faisaient rentrer violemment dans les cadres établis les êtres mal connus. La méthode naturelle veut que ce soient les cadres qui s'accroissent aux êtres qu'ils doivent comprendre et en embrassent les contours ; elle cherche les rapports essentiels de ces êtres dans leur constitution organique ; elle accorde la plus grande valeur à ceux qui portent sur les organes les plus importants, et une valeur d'autant moindre que les organes eux-mêmes sur lesquels ils reposent diminuent d'importance. Ainsi les rapports qui concernent l'organe reconnu capital devront donner les premières et grandes divisions, les *embranchements* ; les rapports fondés sur l'organe qui suit immédiatement quant à l'importance donneront les premières subdivisions et toujours ainsi. Quel est l'organe qui domine tous les autres ? Le système nerveux, d'où dépendent toutes les fonctions animales. Ce sont donc les variétés dans la structure du système nerveux qui permettront à Cuvier de remanier la classification du règne animal et de le diviser en quatre embranchements du premier ordre ; les vertébrés ayant tous une moelle épinière enfermée dans des vertèbres, avec un renflement (crébral) et un autre système nerveux, le *grand sympathique* ; les mollusques ayant un petit cerveau, mais sans moelle ; les articulés ayant une sorte de moelle, mais sans vertèbres et courant en deux cordons nerveux sous les organes digestifs ; les zoophytes, n'ayant qu'un système nerveux rudimentaire et disposé en rayons. Après le système nerveux, les organes les plus importants sont ceux de la respiration et de la circulation du sang ; c'est sur la diversité de leur structure que seront établis dans chaque embranchement les ordres ; par exemple, l'embranchement des vertébrés se divisera en mammifères, oiseaux, reptiles et poissons, suivant que la respiration est complète ou incomplète, et la circulation simple ou double.

Cette méthode de classification n'est que l'application de plusieurs principes que Cuvier n'a pas tous découverts sans doute, mais qu'il a le premier mis en relief et aussi largement employés. Le plus simple et le fondement des autres est la loi des *corrélations organiques*. Une corrélation nécessaire unit entre eux les organes ou les fonctions ; tantôt la raison rend compte de cette corrélation, tantôt l'observation la constate comme un fait, empiriquement. Ainsi la raison explique la solidarité qui unit la respiration et la circulation du sang ; car il faut ou que le sang aille chercher l'air, ou que l'air aille trouver le sang ; il faut que l'animal qui a un cœur ait des poumons ou des branchies, tandis que celui qui a des trachées n'a pas besoin de cœur. Ainsi, il est constaté empiriquement que tous les ruminants ont le pied fourchu, et que tous les animaux à cornes ruminent, sans que la raison puisse expliquer ce rapport. Le principe de la corrélation des organes ou des fonctions conduit à la loi de la *subordination des organes* ou des fonctions. Un organe dont la fonction exige la présence et l'action d'un autre organe est subordonné à celui-ci ; ainsi les organes de la locomotion sont soumis à ceux de la digestion, ceux de la circulation à ceux de la respiration, tous au système nerveux, sans lequel ils ne peuvent fonctionner. De même, à défaut d'une explication rationnelle, la constance d'un organe est un signe empirique de

sa prédominance sur les organes variables. Le principe de la *subordination des caractères* est la conséquence naturelle de la loi de la subordination des organes et ne fait que représenter dans le tableau de la classification l'ordre hiérarchique des organes eux-mêmes.

Une telle méthode, fondée sur de tels principes, devait être féconde en résultats. Sans parler des avantages que la science retire nécessairement d'une classification naturelle, elle devait conduire Cuvier à la reconstruction des animaux fossiles et lui permettre de tirer les plus graves conséquences sur le plan de la nature et la genèse des êtres.

Le besoin d'une classification zoologique avait forcé Cuvier à développer, sinon à créer, l'anatomie comparée. Cette science lui avait révélé une telle solidarité entre les organes ou les caractères, qu'un seul organe étant donné, il devenait possible de deviner l'organisation entière de l'animal. Les caractères ostéologiques étant liés aussi étroitement à tous les autres, cet organe pouvait être une partie du squelette, un os, une dent. De là les travaux de Cuvier sur les ossements fossiles. Ces dépouilles que l'on trouvait surtout dans les régions septentrionales de l'ancien et du nouveau continent étaient le sujet d'un étonnement profond pour tous, de mille hypothèses pour les savants. Cuvier, armé de sa méthode et de ses principes, vint répandre sur elles une lumière soudaine et inespérée. Quelques-uns de ces os gigantesques étaient rapportés généralement à l'éléphant, mais sans qu'on pût dire si cet éléphant était le même que celui de nos jours. Buffon avait soupçonné la possibilité que ces restes appartinssent à des espèces perdues, mais sans s'y arrêter. Cuvier commença par établir par l'inspection des dents qu'il y a de nos jours mêmes deux espèces distinctes d'éléphants, et que les os fossiles appartiennent à une troisième espèce aujourd'hui disparue. Appliquant à la masse entière des débris sa méthode éprouvée, il parvient à distinguer entre elles les espèces fossiles avec la même sûreté que les espèces vivantes. Les dents d'un de ces animaux étant recueillies, il en déduit la mâchoire et la tête, puis le tronc, puis les pieds, enfin tout l'animal, et la découverte imprévue d'un squelette entier dans les carrières des environs de Paris vient confirmer de la façon la plus éclatante les reconstructions du savant. Il arrive ainsi à faire sortir de terre toute une faune fossile et à proclamer que les espèces qui la composent ne sont pas les espèces aujourd'hui vivantes, qu'elles ont été détruites et remplacées par la faune actuelle. Considérant enfin les couches terrestres dans lesquelles se rencontrent ces fossiles, il établit même que plusieurs faunes, toutes différentes, toutes antérieures complètement, se sont succédées et ont fait place à celle qui vit autour de nous.

De cette imposante classification des espèces animales vivantes ou éteintes, des faits et des principes qui avaient servi à la construire, Cuvier tirait plus ou moins explicitement des conséquences d'un intérêt direct et immense pour quelques-unes des grandes questions qu'agite spécialement la philosophie. Réunies, ces idées représentent même quelques parties d'une véritable métaphysique.

Puisque les organes ou les fonctions sont unis par une corrélation si constante et si étroite que tel organe respiratoire exige telle circulation du sang et telles dents, tels estomacs, il s'ensuivait pour Cuvier que les organes sont faits pour remplir certaines fonctions déterminées, en un mot, que la nature poursuit des fins dans la formation

des êtres. Le principe des causes finales était un corollaire du principe de la corrélation des organes. Puisque certains organes s'appellent nécessairement, il en concluait que certains organes ne s'excluaient pas avec moins de nécessité; la dent du carnivore appelle la griffe pour saisir la proie vivante et exclut le sabot; le vol des oiseaux appelle le poumon et exclut les branchies. Toutes les combinaisons d'organes ne sont donc pas possibles; il y a donc des types différents d'organisation, sans transition entre ces types. Le règne animal ne forme pas une échelle continue sans solution, sans hiatus; il représente l'exécution de plusieurs plans parallèles dans la nature. Dans chaque plan les détails varient, et l'on peut voir la nature passer par degrés d'une modification à une autre; mais entre les plans primitifs et généraux il y a un abîme qu'aucune modification intermédiaire ne peut combler. Les vertébrés ont leur plan que l'oiseau avec ses cellules aériennes ou le poisson avec ses branchies, réalise autrement, mais aussi bien que le mammifère avec ses poumons. Les mollusques ont le leur, les articulés en ont un autre qui diffère essentiellement de celui des zoophytes. Il est donc impossible qu'un zoophyte, avec son système nerveux rayonné, devienne un mollusque avec son cerveau; qu'un articulé, avec ses cordons nerveux courant sous le ventre, se transforme en un vertébré avec son grand sympathique et son épine dorsale. Le type des espèces n'est pas moins fixe que celui des embranchements; il n'est pas possible que les espèces vivantes dérivent des espèces fossiles qui leur ressemblent le plus. Les révolutions du globe, qui nous ont laissé tant de débris de ces anciennes créations, nous auraient aussi laissé, dans des espèces intermédiaires, des traces d'une transformation qui n'aurait pu être que lente et graduée. Elles nous ont, au contraire, donné des preuves de leur violence et de leur soudaineté qui n'auraient pu permettre ces changements insensibles.

Ces idées de Cuvier sont pour la plupart en opposition formelle avec celles d'un autre grand naturaliste, de Geoffroy Saint-Hilaire, dont la *Philosophie anatomique* a pour principe l'unité de composition de tous les êtres, et pour conséquences la négation des causes finales et la variabilité des espèces. Cuvier et Geoffroy étaient liés dès le principe d'une étroite amitié; ils avaient, en commun, fait plus d'une découverte et publié plus d'un mémoire; partis à peu près du même point, ils n'ont jamais cessé de s'accorder sur beaucoup de questions particulières; mais la diversité de leur génie les engagea peu à peu dans des voies différentes et de plus en plus divergentes. Pendant de longues années, l'antagonisme de leurs vues demeura ignoré d'eux-mêmes; mais insensiblement il se révélait, et il devait éclater le jour où tous deux, en pleine possession de leurs doctrines, en verraient et en proclameraient hautement les conséquences. Il éclata en effet à plusieurs reprises devant l'Académie des sciences dans les séances mémorables des mois de février, mars et juillet 1830. La lutte des deux savants, qui, malgré sa vivacité, ne cessa jamais d'être courtoise, eut, même à la veille des journées de juillet, le plus grand retentissement. Goëthe voyait dans la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire et dans son triomphe possible une révolution bien autrement importante pour la science, et qui l'intéressait bien plus que la chute des Bourbons. La philosophie anatomique s'accordait avec ses propres travaux en histoire naturelle et flatait ses idées en philosophie. Aussi, dans deux articles qu'il consacre à la discussion des deux savants français et dont les der-

nières pages sont à la fois les dernières qu'il ait écrites, tout en rendant hommage au génie de Cuvier, le juge-t-il avec sévérité et même avec injustice. Selon Goëthe, Cuvier ne serait qu'un *ordonnateur systématique, séparant, distinguant sans cesse, uniquement attaché aux faits, partisan exclusif de l'analyse, refusant toute puissance scientifique à l'idée ou à l'inspiration, méconnaissant les ressemblances et les analogies, ennemi de la synthèse.*

On peut, comme Goëthe, préférer la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire à celle de Cuvier; on a le droit de penser que la question qui fait le fond de la discussion entre les deux savants n'est pas encore résolue; il est permis de croire à l'impossibilité ou à la difficulté de concilier dans une mesure convenable l'esprit d'analyse et l'esprit de synthèse; mais il est injuste de représenter Cuvier comme le génie mesquin des détails et des divisions. Celui qui a ressuscité le monde fossile, créé des animaux de toutes pièces avec une dent ou une facette d'os, qui a réuni tous les êtres vivants sous quatre types, qui a reconnu l'unité du plan de la nature dans les limites de chacun de ces quatre grands embranchements, ne peut être accusé d'avoir méconnu l'importance des analogies et la puissance de la synthèse. Seulement Cuvier n'a pas voulu poursuivre cette synthèse, en dépit des faits ou sans l'autorisation de l'expérience, jusqu'aux dernières limites, jusqu'à la conception d'un type unique de tous les êtres, jusqu'à confondre tous les êtres dans l'unité de ce Dieu-nature dont Goëthe était épris et qu'il regardait, à tort ou à raison, comme la conclusion dernière de la philosophie anatomique.

Parmi les nombreux ouvrages de Cuvier, nous citerons comme intéressant plus particulièrement la philosophie : *le Règne animal distribué d'après son organisation*, Paris, 1817, 4 vol. in-8, et 1829, 5 vol. in-8; — *Leçons d'anatomie comparée*, recueillies et publiées par C. Duméril et G. L. Duvernoy, 1800-1805, 5 vol. in-8; — *Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes*, 1812, 4 vol. in-4; dernière édition, 1834, 10 vol. in-8; — *Discours sur les révolutions de la surface du globe*, 1825, in-8 (cet ouvrage n'est autre que l'introduction de la troisième édition des *Recherches*).

On peut consulter : Et. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de la Philosophie zoologique*, Paris, 1830, 1 vol. in-8 (c'est le résumé de la discussion entre Cuvier et Geoffroy); — Flourens, *Analyse raisonnée des travaux de G. Cuvier*, précédée de son *Éloge historique*, Paris, 1845, in-18; — Isid. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, 1847, in-8; — Goëthe, *Œuvres d'histoire naturelle*, traduites en français par C. F. Martins, Paris, 1837, in-8. VOY. GEOFFROY SAINT-HILAIRE. A. L.

CUVIER (Frédéric), né à Montbéliard en 1773, directeur de la ménagerie du roi, inspecteur général de l'Université, membre de l'Académie des sciences, professeur au Muséum d'histoire naturelle, mort en 1838, à Strasbourg, pendant une tournée d'inspection générale.

L'histoire naturelle fut l'unique objet des études et des écrits de Fr. Cuvier; mais dans cette science même il tient une place à part parmi les zoologistes, et il s'occupa spécialement d'un sujet qui rattache ses travaux à la philosophie. Tout en suivant la voie de son illustre frère et en étudiant la structure des animaux, il s'attacha particulièrement à observer leurs mœurs. La question de l'intelligence des bêtes, traitée presque exclusivement comme un problème de ma-

taphysique par Descartes et même par Buffon, devient entre ses mains une question de fait. Fr. Cuvier ne constate pas seulement au nom d'une longue expérience l'intelligence des bêtes comme un fait incontestable, il fixe de tous les côtés les limites de cette intelligence. D'abord il trace celles qui séparent l'intelligence des espèces différentes, puis celles qui séparent l'intelligence de l'instinct, enfin celles qui séparent l'intelligence des bêtes de l'intelligence de l'homme.

Comme ses idées ne sont fondées que sur l'observation, et qu'il a surtout observé les mammifères, ce sont les seuls mammifères qu'il classe selon le degré de leur intelligence. Au plus bas de l'échelle, il place les rongeurs, par exemple, le castor; au-dessus, les ruminants, le bison ou le bœuf; beaucoup plus haut, les pachydermes, le cheval et l'éléphant; plus haut encore, les carnassiers, le chien en tête; au-dessus de tous, les quadrumanes, et en première ligne parmi eux, l'orang-outang et le chimpanzé. A ces animaux supérieurs il n'hésite pas à reconnaître la faculté de généraliser.

Pour séparer l'instinct de l'intelligence, c'est de l'observation du moins intelligent des mammifères, du rongeur, du castor, qu'il tire ses preuves. Tout admirable qu'elle est, Fr. Cuvier ne rapporte pas à l'intelligence l'industrie du castor. De jeunes castors, placés isolément dans une cage, tout exprès pour qu'ils n'aient pas besoin de bâtir, bâtissent malgré tout; il en conclut qu'ils agissent sans intelligence, poussés par une force machinale, l'instinct, qu'il essaye de distinguer de l'habitude. Il remarque que l'habitude consiste en ce qu'une action corporelle, d'abord accomplie avec le concours de l'intelligence, finit, après avoir été longtemps répétée, par s'exécuter sans ce concours; de telle sorte que l'habitude établit une dépendance immédiate entre les besoins et les organes d'action. Or, dit-il, « si cette dépendance pouvait exister naturellement, tous les phénomènes de l'instinct seraient expliqués. » L'instinct et l'intelligence sont deux forces également primitives, mais distinctes et même contraires: l'une aveugle, fatale, invariable, particulière; l'autre libre, progressive, générale.

Entre l'intelligence du plus intelligent des animaux et l'intelligence de l'homme, la distinction n'est pas moins profonde. Aux bêtes, Fr. Cuvier accorde la puissance de recevoir par les sens les mêmes impressions que nous, d'en conserver la trace, de les associer, de les combiner, de tirer des rapports de ces combinaisons, d'en déduire des jugements. Mais elles n'ont pas la réflexion, c'est-à-dire la puissance qu'a seule l'intelligence humaine de se considérer elle-même, de s'étudier, de se connaître.

Fr. Cuvier pensait que les facultés instinctives et intellectuelles pouvaient fournir à la classification des animaux des caractères aussi distinctifs que les caractères physiologiques. Il trouvait dans l'instinct de la sociabilité la raison de la réduction faite ou à faire par l'homme de certaines espèces à l'état de domesticité; les seules espèces douées de cet instinct, qui vivent naturellement en société à l'état sauvage, seraient capables de devenir domestiques; celles dont les individus vivent solitaires ne pourraient jamais être qu'appriivoisées. Toute la puissance de l'homme sur les individus des espèces sociables consisterait à entrer en quelque sorte dans leur société et à se faire reconnaître pour le chef du troupeau.

Un grand nombre de faits particuliers et instructifs pour le philosophe sont éparés dans tous les ouvrages de Fr. Cuvier, et malheureusement

difficiles à recueillir. Le résultat et le résumé philosophiques de toutes ces observations et de tous ces écrits seraient une sorte de psychologie générale des animaux supérieurs.

Outre son grand ouvrage, *l'Histoire générale des mammifères*, Paris, 1818-1837, 70 livraisons in-8°, les écrits de Fr. Cuvier, qui se rapportent particulièrement à la question de l'instinct et de l'intelligence, sont: *Observations sur le chien de la Nouvelle-Hollande*, précédées de quelques réflexions sur les *Facultés morales des animaux*, 1808, Annales du Muséum, vol. XI; — *Description d'un orang-outang et observations sur ses facultés intellectuelles*, 1810, *ibid.*, vol. XVI; — *Observations sur les facultés physiques et intellectuelles du phoque commun*, 1811, *ibid.*, vol. XVII; — *Examen des observations de M. Dugald Stewart, qui tendent à détruire l'analogie des phénomènes de l'instinct avec ceux de l'habitude*, 1829, Mémoires du Muséum, vol. X; — *de la Sociabilité des animaux*, 1825, *ibid.*, vol. XIII; — *Essai sur la domesticité des mammifères, précédé de Considérations sur les divers états des animaux dans lesquels il nous est possible d'étudier leurs actions*, 1825, *ibid.*, vol. XIII; — *de l'Instinct des animaux*, dans le Dictionnaire des sciences naturelles, vol. XXIII.

On peut consulter: Flourens, *Éloge historique de Fr. Cuvier*, dans les Mémoires de l'Académie des sciences, vol. XVIII; du même auteur, *de l'Instinct et de l'intelligence des animaux. Résumé des observations de Fr. Cuvier sur ce sujet*, Paris, 1845, in-18.

A. L.
CYNIQUE (ÉCOLE). Après la mort de Socrate, Antisthène réunit quelques disciples dans le Cynosarge, gymnase d'Athènes, situé près du temple d'Hercule, et fréquenté par les citoyens de la dernière classe. Ces disciples s'appelèrent d'abord antisthéniciens; plus tard ils reçurent le nom de cyniques à cause du lieu de leurs réunions et surtout à cause de leurs habitudes beaucoup trop semblables à celles des chiens.

L'école cynique n'a, dans l'histoire de la science, qu'une importance secondaire. Plus libre, plus personnelle qu'aucune autre école, amie de la singularité jusqu'au fanatisme, elle n'a pas ce qui fait l'originalité véritable, un principe qui lui soit propre. Je passe sous silence la logique d'Antisthène, renouvelée de celle de Gorgias, logique toute négative, que les successeurs d'Antisthène n'ont pas même conservée (voy. ANTISTHÈNE et DIOGÈNE). La morale des cyniques, c'est-à-dire leur doctrine entière, sur quoi repose-t-elle? sur ce principe que la vertu est le seul bien: principe assez peu nouveau même au temps d'Antisthène. Pythagore l'avait introduit dans son école, Socrate l'avait proclamé sur les places publiques, presque tous les socratiques l'acceptaient d'un commun accord. Le principe des cyniques est un principe d'emprunt; mais ce qui leur est propre et ce que personne ne leur conteste, ce sont les conséquences qu'ils en tirent. *La vertu est le seul bien*, disent-ils; donc le plaisir est un mal; la beauté, les richesses, la santé, la naissance, tout ce qui n'est pas la vertu est pour le moins indifférent. La douleur est un bien véritable. Il faut aimer la douleur et la rechercher pour elle-même. *La vertu est le seul bien*, donc les arts, les sciences, la politesse, toutes les bienséances sont des superfluités condamnables; la civilisation ne fait qu'amollir et corrompre les âmes; en toutes choses le mieux est d'en revenir à la simple nature, à la nature animale, parfait modèle de la nature humaine. Enfin, puisque la vertu est le seul bien, le sage jouit de tous les avantages possibles; il se suffit à lui-

même. Par suite, il ne fait rien pour ses semblables ; il trouve en lui-même son but et sa règle, et abaisse les lois de l'Etat devant celles de la vertu et de la raison.

Cette révolte audacieuse contre la société, ce mépris de tout ce qu'elle estime, s'expliquent par les antécédents et la condition des principaux cyniques. Antisthène, pauvre et né d'une mère thrace, était exclu de toutes les fonctions publiques. Diogène, fils de faux-monnayeurs, faux-monnayeur lui-même, avait été chassé de sa ville natale. Cratès était difforme et contrefait. Maxime avait été le domestique d'un banquier. Ménippe était esclave. Disgraciés des hommes et de la fortune, tous ces malheureux ne devaient-ils pas en appeler des lois de la société à celles de la nature, devant lesquelles pauvres et riches sont égaux ? Durs et durement élevés, ne devaient-ils pas s'indigner contre la mollesse de leur siècle et faire de la volupté divinisée par une autre école (voy. ARISTIPPE et ÉCOLE CYRÉNAÏQUE) la source de tous les maux ? Mais, en même temps, au milieu d'une société élégante et polie, cet étroit rigorisme était à jamais frappé d'impuissance. Pendant le premier siècle de son existence, l'école cynique a eu trois chefs remarquables : Antisthène, Diogène, Cratès. Voici leur histoire : Antisthène, objet de la risée publique, n'a laissé, en mourant, qu'un seul disciple. Diogène, le plus distingué des cyniques, n'est pour Platon qu'un Socrate en délire. Cratès a produit Zénon. Zénon a porté à la doctrine cynique un coup mortel. Il l'a rendue impossible en la tempérant. Après lui, l'école cynique se traîne sans gloire pendant un demi-siècle, et finit par disparaître. Au temps des empereurs, elle renait à Rome, représentée par quelques hommes obscurs, esprits malades pour qui le stoïcisme est une faiblesse, et dont l'austérité tout extérieure touche de près au charlatanisme. Durant tant de siècles, quelques traits de vertu, par un ouvrage remarquable, pas un écrit que l'on puisse citer.

Sur les cyniques en général, il faut consulter Diogène Laërce, liv. VI, ch. ciii, les Histoires de Tennemann et de Ritter, et surtout les dissertations suivantes : Richter, *Dissert. de cynicis*, in-4, Leipzig, 1701 ; — Meuschen, *Disput. de cynicis*, in-4, Kel, 1703 ; — Joecher, *Progr. de cynicis nulla re teneri volentibus*, in-4, Leipzig, 1743 ; — Mentz, *Progr. de cynismo nec philosopho nec homine digno*, in-4, *ibid.*, 1744 ; — Delaunay, *de Cynismo ac præcipue de Antisthene, Diogene et Cratete*, in-4, Paris, 1831. — Pour la bibliographie de chacun des cyniques, voy. leurs noms.

D. H.

CYRÉNAÏQUE (ÉCOLE). Pendant qu'Antisthène s'établissait dans le Cynosarge, un autre disciple de Socrate fondait à Cyrène, colonie d'Afrique, une autre école aussi exclusive que l'école cynique et destinée à la contredire sur tous les points. L'histoire de l'école cyrénaïque se divise en deux périodes.

Au commencement de la première, Aristippe, un ami de la volupté, un homme de cour, égaré parmi les socratiques, enseigne que le plaisir est le seul bien, que le seul mal est la douleur, et se comporte en conséquence. Arété, sa fille, recueille cette doctrine et la transmet à son fils Aristippe le jeune, qui érige en système de morale les idées éparées de sa mère et de son aïeul (Aristote, *Ap. Euseb. Præp. evang.*, lib. XIV, c. xviii). Rien de plus facile à résumer que ce système : sa base est, comme toujours, dans la psychologie. L'esprit, dit-on, connaît les diverses modifications qu'il éprouve, mais non les causes de ces modifications. Par conséquent, la morale ne doit tenir compte que des divers états de no-

tre âme, c'est-à-dire de la peine et du plaisir. Or, relativement au plaisir et à la peine, il n'y a qu'une seule règle possible, c'est de chercher l'un et d'éviter l'autre. Mais les plaisirs sont de diverses espèces. Il y a les plaisirs des sens et les plaisirs de l'esprit : il faut préférer les plaisirs des sens. Il y a aussi le plaisir présent que la passion réclame et le plaisir éloigné que poursuit l'espérance : il faut préférer le plaisir présent. Cela est clair et positif.

Restent les conséquences ; elles éclatent d'elles-mêmes pendant la seconde période. Théodore l'athée, disciple du second Aristippe, s'autorisant de ce principe, que nous connaissons nos sensations, mais non pas leurs causes, oblige le sage à se concentrer en lui-même, traite de folies l'amitié et le patriotisme, nie l'existence du monde avec l'existence de Dieu, et arrive au plus grossier égoïsme par un système complet d'indifférence morale et religieuse. Deux de ses disciples, Bion et Evhémère, tournent ces doctrines contre la religion établie. Et, pour aller jusqu'au bout, Hégésias, étonné qu'un être fait pour le plaisir soit en proie à tant de misères, déclare que la vie n'a aucun prix, et prêche ouvertement le suicide. C'est en vain qu'Anniceris, le dernier des cyrénaïques, se révolte contre ces effrayantes théories et sépare son école de celle d'Hégésias : pendant que, par une honorable inconscience, il parle de délicatesse et de vertu ; pendant qu'il s'efforce de réhabiliter toutes les nobles affections de l'âme, l'école cyrénaïque perd entre ses mains la seule originalité à laquelle elle puisse prétendre, et se confond désormais avec l'école épicurienne.

Ainsi, l'école de Cyrène, fondée, comme l'école cynique, dans les premières années du iv^e siècle avant notre ère, disparaît comme elle un siècle plus tard, lorsqu'une école nouvelle s'est emparée de ses principes et les a rendus plus applicables en les tempérant. Au fond, malgré le nombre des sectes dont elle est la mère, malgré les noms sonores d'annicerites, d'hégésiasques, de théodorians, l'école de Cyrène n'a eu, comme l'école cynique, qu'une influence restreinte. En un siècle elle ne produit ni un seul grand ouvrage ni un seul grand homme ; elle n'attire guère à elle que des habitants de Cyrène, et sa doctrine, pendant trois générations, semble n'être qu'une tradition de famille. L'isolement de Cyrène, jetée entre les sables et la mer à l'extrême limite de la civilisation grecque, explique en partie cette impuissance ; mais la cause principale en est ailleurs : elle est dans la nature humaine, qui réproûve tous les excès, qui se rit de toutes les extravagances, aussi éloignée de l'abjection de la doctrine du plaisir que de la folie d'un rigorisme qui défend jusqu'à l'espérance.

Pour la bibliographie, voy. les noms des principaux cyrénaïques.

D. H.

CYTHÉNAS, plus exactement appelé *Saturin Cylthénas*, fut, selon le témoignage de Diogène Laërce (liv. IX, ch. cxvii), le disciple de Sextus Empiricus, et suivit, comme son maître, l'école empirique. Nous ne savons rien de plus de sa vie et de ses opinions.

X.

D. Dans les termes mnémoniques par lesquels les logiciens désignent les différents modes du syllogisme, cette consonne indique que tous les modes des trois autres figures, qui ont cette initiale, peuvent être ramenés au mode de la première qui commence par la même consonne ; par exemple que *Darepti* ou *Disamis* se ramènent au mode *Darii*.

Voy. **CONVERSION**, **SYLLOGISME**.

DABITIS. Terme mnémonique de convention

par lequel les logiciens désignent un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnues par Aristote. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

DALBERG (Charles-Théodore prince de), né en 1744 à Hershheim, près de Worms, est un personnage dont le nom appartient avant tout à l'histoire de l'Église et de la politique, puisqu'il fut à la fois archevêque et prince primat de la confédération du Rhin. Son goût pour les lettres, ses relations avec Herder, Goëthe, Wieland, Schiller, et quelques-uns de ses ouvrages lui assurent aussi une place honorable dans l'histoire de la littérature. Enfin il n'est pas resté étranger à l'étude de la philosophie, et la meilleure partie de ses écrits est consacrée à cette science. On cite de lui : *Réflexions sur l'univers*, Francfort, 1777, six fois réimprimées jusqu'en 1821; — *Pensées sur la dignité morale*, Erfurt, 1787; — *Principes d'esthétique*, Francfort, 1791; — *de la Conscience comme fondement général de la philosophie*, Erfurt, 1793. Ces ouvrages ont été publiés en allemand, bien que l'on rapporte que plusieurs ont été écrits en français. Ils ont eu peu d'influence en Allemagne, peut-être parce que leur auteur était justement suspect aux yeux de ses compatriotes. Le mouvement qui a depuis emporté la philosophie allemande a laissé bien loin derrière lui ces essais dont les critiques contemporains font à peine mention.

DAMASCÈNE (saint Jean), né à Damas, en Syrie, a été l'un des plus illustres Pères de l'Église au viii^e siècle. Il eut pour précepteur un religieux italien, nommé Côme, que son père avait racheté de la captivité, et sous lequel il fit de rapides progrès. Ayant succédé à son père dans la charge de conseiller du calife, sa fidélité au christianisme le fit bientôt tomber dans la disgrâce; mais, quoique réintégré plus tard, il abandonna le monde, donna la liberté à ses esclaves, distribua ses biens aux pauvres, et se retira dans la laure de Saint-Sahas avec un autre disciple de Côme. Il se soumit à la volonté du patriarche de Jérusalem, qui lui ordonna de recevoir la prêtrise; et bientôt après, ayant pris la plume pour défendre le culte des images, il visita Constantinople, dans l'espérance d'y trouver la couronne du martyre. Ce désir n'ayant point été satisfait, il retourna dans sa solitude, où il mourut vers la fin du viii^e siècle.

Les ouvrages de saint Jean Damascène ne sont pas exclusivement théologiques. Plusieurs sont consacrés à la philosophie, et, dans ceux même qui traitent des questions principales de la foi chrétienne, de nombreux passages font connaître les doctrines philosophiques de ce Père.

Il reconnaît que les Gentils ont cru en Dieu, et que la Providence elle-même a pris soin d'en déposer la connaissance dans nos esprits. Il s'appuie surtout, pour démontrer la réalité du principe suprême, sur la nécessité d'une cause première, créatrice et conservatrice de l'univers (*Orth. fid.*, lib. I, c. III). Il démontre ensuite l'unité de Dieu par sa perfection, qui ne saurait appartenir à plusieurs êtres à la fois (*ib.*, c. v). Il cherche aussi, dans la nature, des témoignages de l'existence du Verbe divin, et les trouve surtout, comme saint Augustin avant lui, dans des similitudes tirées de notre constitution intellectuelle; il reconnaît néanmoins que, quand il s'agit de l'essence divine, toutes ces comparaisons sont imparfaites (*ib.*, c. vi). Il est moins heureux lorsqu'il veut définir l'espace, et opposer, à l'étendue visible, l'ubiquité spirituelle de Dieu (*ib.*, c. xvi). Quant aux attributs divins, il les énumère, les décrit en peu de mots, et n'en apporte guère d'autres preuves que la perfec-

tion divine qu'ils constituent (*ib.*, c. xix). Il est, sur la nature du temps, moins explicite encore que sur celle de l'espace; ce qu'il en dit, ou plutôt ce qu'il dit du mot *siècle*, souvent usité dans l'Écriture, se borne à la définition des sens divers dans lesquels ce mot est employé, soit dans la Bible, soit dans les écrivains ecclésiastiques (*ib.*, lib. II, c. 1). Il attribue la création à un acte libre de la bonté de Dieu, dont l'amour ne pouvait se contenter de la contemplation de lui-même et de lui seul (*ib.*, c. II).

Une partie du second livre du traité de la *Foi orthodoxe* comprend une sorte de psychologie de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. Les passions y sont énumérées dans une classification très-incomplète et tout à fait arbitraire, qui n'a rien d'ailleurs d'original, et rappelle des écrivains antérieurs et des doctrines antiques. Quelques détails sur les sens et leurs propriétés ne présentent rien de neuf, et n'ont point de portée. Les facultés qu'il reconnaît dans l'intelligence sont la pensée et la mémoire. Il distingue la parole interne, qui n'est autre chose que la pensée, de la parole externe et articulée, distinction qui ne lui fournit aucune considération de quelque importance. Il n'y a pas plus de profit à tirer de ses définitions de la passion, de l'action et de la volonté (*ib.*, c. xiii-xxii). Il définit avec raison la Providence : *la volonté divine par laquelle toutes choses sont sagement et harmoniquement gouvernées* (*ib.*, c. xxxix). La prescience étant la condition nécessaire de la Providence, il en cherche l'accord avec le libre arbitre. Dans ce but, il distingue les choses que Dieu prévoit et fait, de celles qu'il prévoit seulement. C'est parmi ces dernières que se rangent les actes humains. Cette distinction, comme on sait, ne résout pas complètement la difficulté; mais on voit facilement que ce Père n'a pas abordé la question dans toute son étendue, telle qu'elle est posée par saint Paul (*Épît. aux Philippiens*, ch. II, v. 13), telle qu'elle avait été développée par saint Augustin, et telle qu'elle le fut plus tard par les thomistes, par Descartes et par Malebranche.

Dans son traité de la *Dialectique* ou de la *Logique*, il donne plusieurs définitions de la philosophie, dont la meilleure est celle-ci : « La philosophie est la connaissance des choses qui sont, en tant qu'elles sont, c'est-à-dire de leur nature. » Dans cet opuscule, il définit successivement l'être, la substance, l'accident, le genre, l'espèce, conformément aux traditions de la philosophie péripatéticienne. Il modifie cependant le sens de ces mots, toutes les fois qu'ils ne se prêtent pas assez à l'exposition de la foi orthodoxe : la théologie préluait ainsi aux subtilités de la scolastique. Il emprunte à Aristote ses catégories, qu'il explique avec quelque développement, et suit Porphyre pour les genres et les espèces. Les mêmes définitions se reproduisent dans son opuscule sur les *Institutions premières*, et sa *Physique* n'est autre chose que l'exposition de quelques principes empruntés à celle d'Aristote.

Dans son *Dialogue contre les Manichéens*, il réfute le dualisme du bien et du mal, admis tous deux comme principes absolus, à l'aide de la doctrine adoptée, avant et après lui, par les écrivains ecclésiastiques, qui considèrent le mal comme n'existant pas en lui-même, mais seulement en vertu de rapports faux, créés par l'homme. Il soutient donc que toutes choses sont bonnes, mais qu'elles peuvent devenir mauvaises par l'usage que nous en faisons.

On voit, par ce rapide exposé, que la philosophie de saint Jean Damascène n'a rien d'original. Elle se retrouve presque tout entière dans

la philosophie grecque, principalement dans la philosophie péripatéticienne, modifiée par quelques-uns des Pères ses prédécesseurs; mais elle est loin de montrer, dans ses écrits, la richesse de développement et la finesse d'aperçus qui la distinguent dans saint Augustin. Saint Jean Damascène fut célèbre, parmi ses contemporains, par sa vie solitaire et sa lutte contre les iconoclastes. La gloire que méritèrent sa piété et sa constance dans la foi a pu rejaillir sur ses écrits, sans que la critique moderne soit obligée de ratifier un jugement trop favorable.

Il y a plusieurs éditions des œuvres de saint Jean Damascène. Les principales sont celles de Jacques de Billy, abbé de Saint-Michel en l'Ermi, Paris, 1619. Cette édition ne contient guère que les traductions latines des différents ouvrages de ce Père. Trois ont été données à Bâle par Marc Hopper, en 1548, 1559 et 1575; la dernière est beaucoup plus ample que les précédentes. Enfin la meilleure et la plus nouvelle est celle du P. Lequien, Paris, 1712, chez J.-Bapt. Deslepine, 2 vol. in-12.

DAMASCUSUS DE DAMAS, philosophe alexandrin du VI^e siècle, a été compté mal à propos au nombre des stoïciens par Suidas, suivi en cela par Fabricius. Il étudia d'abord à Alexandrie, sous Théon et Ammonius, fils d'Hermias; puis il se rendit à Athènes, où Zénodote lui apprit les mathématiques, et Marinus la philosophie. Mais ce qui le forma surtout à la dialectique, ce furent les entretiens et les leçons d'Isidore. Une étroite amitié se forma dès lors entre Isidore et Damascius; et lorsque le premier, pour se rendre à Alexandrie, abandonna cette chaire d'Athènes illustrée par les Plutarque, les Syrien et les Proclus, ce fut Damascius qui lui succéda. Il fut le dernier anneau de cette chaîne glorieuse; car le décret de Justinien qui ferma l'école d'Athènes mit bientôt fin à ses leçons, et le contraignit de chercher hors de l'empire un lieu où la philosophie pût respirer. Il se rendit auprès de Chosroës, avec Simplicius et les derniers débris de l'école de Plotin, et n'y trouva qu'un esclavage plus dur. Rentré dans le monde romain avec ses amis découragés, on croit qu'il se réfugia dans Alexandrie, où subsistaient encore quelques traces des études philosophiques, et qu'il y mourut obscurément. Ses principaux ouvrages sont des *Commentaires sur divers dialogues de Platon*, une *Biographie des Philosophes*, dont il nous reste des fragments où il est sans cesse question d'Isidore, et enfin des *Problèmes et solutions sur les principes des choses*, dont on a également retrouvé quelques lambeaux. Photius parle avec mépris de Damascius, dont les écrits, dit-il, sont remplis de fables puérides, et d'attaques déguisées, mais perfides, contre la religion chrétienne. S'il s'agit bien de notre Damascius, dans ce passage de Photius, on peut dire du moins que ce jugement est d'une témérité excessive; car les seules traces qui nous soient restées de sa doctrine indiquent un esprit pénétrant, et capable d'imprimer à son école une direction nouvelle. On sait la double origine de la spéculation alexandrine; Plotin et ses successeurs suivaient Platon dans son ascension dialectique, et arrivaient, sinon avec lui, du moins par sa méthode, à l'unité des éleates; mais une fois parvenus à cette hauteur, au lieu de se perdre dans l'absolu comme les éleates et de nier le relatif faute de pouvoir l'expliquer, ils acceptaient, au contraire, les données de l'expérience, et mettaient tous leurs soins à concilier les résultats opposés de ces deux méthodes, c'est-à-dire le Dieu puissant et intelligent, auquel le spectacle du monde nous conduit, et le Dieu absolu, supérieur à l'intel-

ligence et à l'être, que nous donne la dialectique. Cette conciliation s'opérait, dans l'école d'Alexandrie, au moyen de la théorie des hypostases, qui sauvait l'unité de Dieu par l'unité substantielle du principe, et la pluralité des points de vue par la Trinité. On avait même poussé si loin l'abus de ces divisions inintelligibles, que Plotin et Porphyre n'admettaient pas seulement une Trinité, mais une Ennéade. La solution proposée par Damascius fut toute différente. Il repoussa cette supposition d'une pluralité hypostatique qui n'altère pas l'unité substantielle; il laissa tout entière l'unité absolue de Dieu, qui le rend incompréhensible et ineffable; mais il soutint que, si nous ne connaissons pas sa nature, nous connaissons du moins son gouvernement, et son efficacité par rapport au monde et à nous-mêmes.

Selon lui, nous savons clairement que Dieu est et qu'il est infini, et nous savons ce que c'est qu'être infini, sans pour cela comprendre les attributs de l'infinité. Par l'idée que nous avons spéculativement de Dieu, Dieu est infini et incompréhensible; par les preuves que nous avons de la Providence, Dieu est bon, intelligent, puissant. Ce n'est pas que nous arrivions par cette voie détournée à comprendre Dieu; mais nous jugeons, par les effets de sa puissance, qu'il n'y a rien en lui qui ressemble à la négation de l'intelligence, de la bonté, de la puissance. Nous lui donnons ces attributs, parce qu'ils expriment ce que nous connaissons de plus parfait après lui, avec cette réserve qu'il ne les possède pas sous la forme que nous connaissons. Damascius, en parlant ainsi, était tout près de pénétrer le mystère qui a tant troublé cette école, et de rendre au dieu mystique des alexandrins, à ce dieu qui n'est pas l'Être, le vrai caractère du Dieu de la raison, c'est-à-dire de l'Être absolu, incommunicable, sans mesure commune avec l'être que nous sommes; mais cette spéculation incomplète et inachevée resta sans écho dans une école qui n'avait plus de souffle, et dont Proclus avait clos sans retour les brillantes destinées. Le livre des *Problèmes* a été publié en partie par J. Kopp, Francfort, 1826, in-8. Consultez l'*Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, par M. Vacherot, Paris, 1846-50, 3 vol. in-8, et l'*Histoire d'Alexandrie*, par M. J. Simon, Paris, 1845, 2 vol. in-8.

DAMIEN (Pierre), né à Ravenne, dans les premières années du XI^e siècle, quitta le monde, jeune encore, pour entrer au monastère de Fontavellana, dont il fut élu abbé en 1041. Les services qu'il avait rendus au Saint-Siège dans plusieurs occasions importantes, ayant décidé le pape Etienne IX à le nommer, en 1057, cardinal et évêque d'Ostie, il n'accepta ces hautes dignités que pour les résigner peu d'années après. Malgré son penchant pour la solitude, il fut encore appelé à remplir les fonctions de légat en France, en Allemagne et en Italie. Il est mort à Paenza, le 22 février 1072.

Pierre Damien n'a émis dans ses nombreux ouvrages aucune opinion qui lui soit propre. Théologien orthodoxe, il reproduit fidèlement la doctrine de l'Église, et craindrait de l'altérer en cherchant à l'approfondir. Il n'était pas étranger à la connaissance de l'antiquité; mais il n'a aucune sympathie pour ses écrivains. Il veut ne recourir, selon ses termes, ni aux sources de l'éloquence cicéronienne, ni à la science de Platon et de Pythagore, mais suivre les sentiers frayés par la divine sagesse (*Opp.*, t. III, p. 97, édit. de Paris). Ailleurs, il gourmande les moines qui étudient les règles de Donat de préférence à la règle de saint Benoît (*ib.*, p. 130). Comme il est ordinaire, cette rigueur envers

l'antiquité s'allia chez Pierre Damien à des tendances hostiles à la philosophie. Il ne conteste pas qu'elle ne donne de la force à l'esprit dans la méditation des saints mystères, mais il l'estime peu; il aurait du pencher à la proscrire, et il la subordonne entièrement à la théologie (*ib.*, p. 271). En un mot, Pierre Damien est un écrivain plus prudent qu'original, dont les ouvrages solides et sensés ont joui au moyen âge d'une juste célébrité, mais qui n'a exercé aucune influence notable sur la marche des idées.

Les œuvres de Pierre Damien ont été recueillies, sous le pontificat du pape Clément VII, par le cardinal Constantin Cajétan, Rome, 1606-1615, en trois volumes in-^{fo}, réimprimés à Lyon en 1623. Le premier volume contient cent cinquante-huit lettres, divisées en huit livres; le second, soixante-quinze sermons ou biographies; le troisième, divers opuscules sur le dogme, la discipline et la morale, au nombre de soixante. Cajétan ajouta, en 1640, un quatrième volume renfermant des prières, des hymnes, etc. Cette édition a servi de base à celles de Paris, in-^{fo}, 4 vol., 1642 et 1663. Consultez Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XI^e siècle*; — Oudin, de *Scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 668; — *Histoire littéraire de France*, t. VIII. C. J.

DAMIRON (Jean-Philibert), né en 1794 à Belleville (Rhône), élève de Cousin, condisciple et ami de Jouffroy, est l'un des plus honorables représentants du spiritualisme au XIX^e siècle. Sa vie tout entière, dévouée à l'accomplissement du devoir, peut s'écrire en deux lignes. Admis à l'École normale en 1813, après quelques années passées en province, il revint à Paris professer la philosophie aux collèges Bourbon, Charlemagne, Louis-le-Grand, à l'École normale, et enfin à la Sorbonne. Cette existence paisible ne fut troublée qu'un moment; la mort de Jouffroy lui causa une vive douleur, et le devoir qui lui fut imposé de publier ses *Nouveaux mélanges philosophiques* souleva contre lui des récriminations passionnées qui durent bien étonner le meilleur des hommes. Mais, à part ce petit orage, il n'eut qu'à se louer de sa destinée et des hommes. Il mourut en 1862, entouré d'amis et de disciples, en possession d'une renommée modeste, mais durable, et surtout environné d'un respect que des génies d'un ordre supérieur n'ont pas obtenu au même degré. C'est un de ces hommes qui servent de témoignage à une doctrine, ou tout au moins la font aimer en montrant combien elle les rend vertueux et bienveillants. Les mérites de l'esprit n'étaient pas chez Damiron inférieurs à ceux du caractère; ses ouvrages ne renferment sans doute aucune de ces conceptions originales qui donnent la gloire; mais ils ne manquent pourtant pas de vues neuves et d'heureuses observations. Ce qui lui donne un rang à part, quoique un peu secondaire, dans l'école de M. Cousin, c'est qu'il en est le moraliste et pour ainsi dire le prédicateur. En toute chose c'est la question morale qui l'intéresse; c'est elle qui inspire ses travaux, il ne la perd pas de vue, et entend qu'on le sache bien, dût-il le répéter un peu trop souvent. Cette religion du devoir lui sert de principe de critique dans ses ouvrages historiques: *Essais sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle*, Paris, 1846, — au XVIII^e siècle, Paris, 1862, — au XIX^e siècle, Paris, 1834. Un système qui ne peut se concilier avec la foi au beau, à Dieu, et à la vie future, est pour M. Damiron une erreur; et prouver qu'il contredit ces croyances, c'est à peu près le réduire à l'absurde. Tel est encore le caractère dominant de son seul ouvrage dogmatique, le *Cours de philosophie*, Paris, 1842. Certes,

M. Damiron a comme toute son école le sentiment de l'importance de la psychologie, mais il estime qu'elle est un moyen pour nous apprendre notre destinée et pour nous dicter nos devoirs; la logique elle-même n'est pas soustraite à cette subordination, et la méthode n'est guère qu'une bonne habitude, c'est-à-dire une vertu de l'intelligence, pour laquelle le vrai est le bien. Il faut dire à ceux qui ne le savent pas, que ce cours de philosophie est un des meilleurs livres du temps: il abonde en idées qu'on appellerait hardies, si elles étaient annoncées avec fracas, et qui ont paru neuves à ceux qui les ont reproduites sans en indiquer l'origine. M. Damiron a donné plusieurs articles au *Dictionnaire des sciences philosophiques*. On peut consulter Damiron dans le livre qu'il a publié sous le titre: *Dix ans d'enseignement*, Paris, 1859, in-8, et l'article que lui a consacré M. Ad. Franck, dans les *Moralistes et Philosophes*, in-8, Paris, 1872.

E. C.

DANIEL (Gabriel), né à Rouen, en 1649, entra au noviciat des Jésuites de Paris en 1667, fut successivement professeur de théologie à Rennes, bibliothécaire de la maison professe de Paris, et obtint de Louis XIV, avec le titre d'historiographe de France, une pension de 2000 livres dont il jouit jusqu'à sa mort, arrivée en 1718. Le P. Daniel est connu principalement par son *Histoire de France*; mais il s'est fait aussi un nom comme théologien et comme philosophe, ou du moins comme adversaire de la philosophie cartésienne, à laquelle son ordre avait déclaré une guerre d'extermination. Les ouvrages qu'il a écrits en cette dernière qualité, les seuls, par conséquent, dont nous ayons à nous occuper ici, sont: le *Voyage du monde de Descartes*, et le *Traité métaphysique de la nature du mouvement*, le premier publié en 1690, le second en 1724, et contenus l'un et l'autre dans le premier volume du recueil de tous les ouvrages philosophiques et théologiques du P. Daniel (3 vol. in-4, Paris, 1724).

Le *Voyage du monde de Descartes* est plutôt une satire qu'un traité de philosophie, mais une satire agréablement écrite et aussi bienveillante que l'esprit des Jésuites et le but même de leur institution pouvaient le permettre. Si le cartésianisme et la philosophie en général y sont traités avec le plus profond dédain et une légèreté qui n'exclut point les insinuations perfides, ni les plus odieuses prétentions sur la liberté de l'esprit humain, du moins le génie de Descartes et même son caractère y sont-ils respectés en apparence; du moins, n'a-t-on pas eu la folie de dissimuler l'immense influence que ce philosophe a exercée sur son siècle. S'appuyant sur ce principe cartésien que l'essence de l'âme consiste tout entière dans la pensée, et que la vie et les mouvements du corps sont régis exclusivement par des lois mécaniques, l'auteur suppose que Descartes n'est pas mort; mais qu'ayant eu coutume de se servir de son corps à peu près comme on fait de sa maison, d'en sortir et d'y rentrer à volonté, de le laisser sur la terre plein de vie, tandis qu'il se promenait, pur esprit, dans les régions les plus élevées de l'univers, il lui arriva un accident semblable à celui que la tradition raconte d'Hermotime de Clazomène. Un jour que cette séparation se prolongeait au delà du terme ordinaire, le médecin suédois attaché à la personne de Descartes, ne trouvant à la place du philosophe qu'un corps sans âme, c'est-à-dire sans raison, le crut atteint de délire, et voulant le rendre à la santé, le tua. L'âme, à son retour, se voyant privée de son asile ici-bas, alla fixer sa demeure dans le troisième ciel,

c'est-à-dire, selon le plan de la cosmologie cartésienne, dans cet espace infini qui s'étend au delà des étoiles fixes. C'est dans cette région solitaire, où, pour ainsi dire, la puissance divine elle-même n'a pas encore pénétré, qu'elle travaille à la construction d'un monde selon les principes de la philosophie nouvelle, et qu'elle continue ses relations avec quelques disciples d'élite instruits comme elle à se séparer de leurs corps sans mourir. Deux de ses disciples, dont l'un est le P. Mersenne, ont conduit notre voyageur près de leur maître, dans ce monde encore ignoré qui va s'échapper de ses mains; et, à peine revenu sur la terre, il a besoin de nous raconter tout ce qu'il a vu et entendu.

Dans ce récit où l'esprit et l'imagination ne manquent pas, quoique employés d'une manière un peu frivole, se trouve encadrée la discussion, plus ou moins sérieuse, de tous les principes importants et de toutes les parties du système philosophique de Descartes. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, il n'en est point de plus maltraitée que la métaphysique et les règles générales de la méthode; car c'est là précisément que l'esprit d'indépendance et de libre examen, c'est-à-dire le principe même de toute philosophie, se montre en quelque façon dans son centre, appliqué aux questions les plus élevées et avec une entière conscience de lui-même. Les *Méditations métaphysiques*, et tous les écrits qui s'y rattachent, sont, à ce que nous assure le P. Daniel, le plus méchant, le plus inutile des ouvrages de Descartes. Quant aux raisons qu'il en donne, comme elles ne sont que la reproduction des objections d'Arnould, de Gassendi, du P. Mersenne, et de beaucoup d'autres, nous n'avons pas à nous en occuper. Il veut bien admettre que dans le *Discours de la Méthode* il y ait quelques maximes vraiment sages et utiles; mais, en revanche, il ne trouve rien d'aussi dangereux que la séparation entière et l'indépendance mutuelle de la philosophie et de la théologie. Il veut, au contraire, quoi que disent les disciples de Descartes, que l'autorité religieuse ait sur la philosophie la haute surveillance, afin qu'elle n'avance rien qui puisse blesser même indirectement le dogme révélé (*Voyage du monde de Descartes*, 1^{re} partie, p. 276). Accordez-lui ce seul point, le droit de surveillance, non-seulement sur les principes, mais sur les conséquences les plus éloignées de tout système philosophique, et vous le trouverez sur le reste de facile accommodement. Il est loin de tout blâmer dans la nouvelle philosophie et de toujours blâmer à tort; il ne montre pas plus d'opiniâtreté à admirer tout dans la philosophie ancienne. Voici, dans sa propre bouche, l'énumération de tous les biens qu'a produits, même dans l'école, l'avènement du cartésianisme : « Depuis ce temps-là on y est plus réservé à traiter de démonstrations les preuves qu'on apporte de ses sentiments. On n'y déclare pas si aisément la guerre à ceux qui parlent autrement que nous, et qui souvent disent la même chose. On y a appris à douter de certains axiomes qui avaient été jusqu'alors sacrés et inviolables, et en les examinant, on a trouvé quelquefois qu'ils n'étaient pas dignes d'un si beau nom. Les qualités occultes y sont devenues suspectes et n'y sont plus si fort en crédit. L'horreur du vide n'est plus reçu que dans les écoles où l'on ne veut pas faire la dépense d'acheter des tubes de verre. On y fait des expériences de toutes sortes d'espèces, et il n'y a point maintenant de petit physicien qui ne sache sur le bout du doigt l'histoire de l'expérience de M. Pascal » (*ubi supra*, III^e partie, p. 137).

Quant à ce qui regarde la philosophie péripa-

téticienne, il ne se raille pas moins des formes substantielles, des accidents absolus, des espèces intentionnelles, et, comme nous venons de le voir par le passage précédent, des qualités occultes, que des tourbillons, du mécanisme des bêtes, des causes occasionnelles et des hypothèses les plus décriées de la nouvelle école. Il raconte avec beaucoup de malice les peines que les péripatéticiens se sont données, et se donnaient encore de son temps, pour découvrir dans les écrits d'Aristote la matière éthérée, la démonstration de la pesanteur de l'air, la théorie de l'équilibre des liquides, et tous les principes de la physique cartésienne, que l'expérience et la raison semblaient avoir confirmés.

Au fond, peu lui importe, soit l'ancienne, soit la nouvelle doctrine; il n'a pas plus de foi dans l'une que dans l'autre, et dans la raison elle-même. Il ne craint pas de dire qu'on est pour Descartes ou pour Aristote, selon les préjugés dans lesquels on a été élevé, selon les habitudes qu'on a données à son esprit, ou selon les passions et les rivalités du moment. Ainsi, Descartes, à ce qu'il nous assure, avait d'abord cherché à gagner les Jésuites. « C'eût été pour lui, dit-il, un coup de partie, et ses affaires après cela allaient toutes seules. » Mais les Jésuites s'étant déclarés contre son système, cela même engagea les jansénistes et aussi l'ordre de l'Oratoire à en prendre la défense. Les jansénistes le mirent à la mode parmi les dames, et celles-ci lui donnèrent en peu de temps une vogue presque universelle; à tel point qu'on ne rencontre plus guère de péripatéticiens que dans les universités et dans les collèges. Encore, comme nous l'avons vu tout à l'heure, se mettent-ils l'esprit à la torture pour faire de leur maître Aristote un bon cartésien (*ubi supra*, III^e partie, p. 144 et suiv.). Si, malgré cette profonde et sceptique indifférence où le laissent les deux écoles rivales, il s'est décidé avec tout son ordre à prendre parti pour Aristote, c'est qu'il pense avec Colbert qu'ayant à choisir entre deux folies, une folie ancienne et une folie nouvelle, il faut préférer l'ancienne à la nouvelle (V^e partie, p. 279). D'ailleurs, fût-il entièrement convaincu de la supériorité du cartésianisme, ce ne serait pas encore pour lui une raison de ne pas le combattre. « On peut, dit-il (III^e partie, p. 147), ne pas désapprouver les opinions d'un philosophe considérées en elles-mêmes et se trouver en même temps dans une telle conjoncture, que la prudence oblige d'en arrêter le cours. » Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire; l'esprit des Jésuites s'y révèle tout entier.

Il nous reste peu de chose à dire sur le *Traité métaphysique de la nature du mouvement*. Ce petit écrit, à part quelques principes généraux qui tendraient à détruire la science de la mécanique, est une critique pleine de bon sens de la théorie des causes occasionnelles, et en général de l'opinion cartésienne sur les rapports de l'âme et du corps. Mais, bien qu'il soit dirigé contre Descartes, il est plein de l'esprit cartésien, c'est-à-dire de l'esprit d'observation, et signale la haute puissance de ces idées nouvelles que ni la ruse ni la violence, ni les satires les plus spirituelles n'ont pu empêcher de régénérer la science et, jusqu'à un certain point, la société elle-même.

DANTE ALIGHIERI (Florence, 1265. — Ravenna, 1321), le plus grand poète de l'Italie, l'a aussi illustrée comme philosophe :

*Theologus Dantes nullius dogmatis expers,
Quod fovcat claro philosophia sinu,*

dit l'épithaphe composée par Giovanni del Virgilio. « Il s'était acquis une telle gloire dans tous les

genres d'études, dit un de ses plus anciens biographes, Benvenuto d'Imola, que les uns l'appelaient poète, les autres philosophe, les autres théologien. » Ainsi s'exprime également le premier traducteur français de la *Divine Comédie*, Grangier, dans la dédicace de sa traduction à Henri IV : « En ce poème il se découvre un poète excellent, un philosophe profond et un théologien judicieux. »

Le philosophe seul doit nous occuper ici dans la vie et dans les œuvres de Dante. Lui-même nous fait connaître dans son *Banquet* (*Convito*) le point de départ de ses études philosophiques. Il était au seuil de la jeunesse (vingt-cinq ans) lorsqu'il perdit la noble dame (Béatrice) qui lui avait inspiré ses premiers chants, et qui, retrouvée plus tard dans une merveilleuse vision, devait lui inspirer les derniers. Après quelque temps donné au plus violent désespoir, il chercha des consolations dans un autre amour. Or, l'objet de ce nouvel amour c'était, dit-il, « la très-belle et très-illustre fille de l'empereur de l'univers, à laquelle Pythagore a donné le nom de philosophie. » Il avait lu, pour faire diversion à sa douleur, la *Consolation* de Boèce et le traité de *l'Amitié* de Cicéron. Il y puisa le goût de la philosophie, et dès lors il fréquenta assidûment les lieux où on l'enseignait, c'est-à-dire les écoles des religieux et des philosophes. Suivant Benvenuto d'Imola, Dante étudia la philosophie naturelle et la morale à Florence, à Bologne et à Padoue, et la philosophie sacrée à Paris, où il ne vint que dans son âge mûr, après son bannissement (1302). C'est pendant son séjour à Paris que se place un tour de force philosophique raconté par Boccace : il aurait soutenu sans désespérer, contre quatorze adversaires, une de ces discussions de *quolibet*, si fréquentes dans les écoles du moyen âge. Si l'on en croit Jacques de Seravalle, évêque de Fermo, qui commentait la *Divine Comédie* au commencement du xv^e siècle, Dante serait venu en France avant son entrée dans la vie publique, et il y serait resté assez longtemps pour prendre à l'Université de Paris le grade de bachelier en théologie ; le manque d'argent l'aurait seul empêché d'y prendre celui de docteur. Il faut admettre ce témoignage, si l'on veut qu'il ait pu entendre un maître célèbre des écoles de la rue du Fouarre, Sigier de Brabant, que les savantes recherches de M. Victor Leclerc ont restitué à l'histoire de la scolastique (*Histoire littéraire de France*, t. XXI) : il l'a mis, en effet, au nombre des docteurs qui, en l'an 1300, jouissaient déjà de la béatitude du Paradis. Mais on sait qu'il ne laisse échapper aucune occasion de se mettre en scène : s'il avait personnellement connu Sigier, il n'aurait pas manqué de le rappeler.

Les études philosophiques de Dante se poursuivirent jusqu'à la fin de sa vie. Une thèse, de *Aqua et Terra*, imprimée à Venise en 1508, et dont il n'y a aucun motif de suspecter l'authenticité, est présentée, à la dernière page, comme ayant été soutenue par lui à Vérone le 20 janvier 1320.

La philosophie n'est étrangère à aucun des ouvrages de Dante. Ses poésies lyriques elles-mêmes contiennent souvent, soit directement, soit sous la forme de l'allégorie, des thèses philosophiques. Le *Traité de la langue vulgaire* (*de Vulgari eloquio*), débute par une théorie philosophique du langage, considéré comme une faculté exclusivement propre à l'homme, et dont l'usage lui a été révélé par Dieu en le créant. Le traité de la *Monarchie* est le développement de toute une philosophie politique. La *Vie nouvelle* est comme la préface du *Banquet* et de la *Divine Comédie*, et, dans ces deux derniers ouvrages,

toutes les parties de la philosophie sont représentées.

Des preuves intrinsèques fixent la composition du *Banquet* pendant l'exil de Dante, vers l'an 1300. C'est le premier livre de métaphysique écrit en langue vulgaire. Il tient, sous ce rapport, dans l'histoire de la philosophie italienne, une place analogue à celle du *Discours de la Méthode*, postérieur de plus de trois siècles, dans l'histoire de la philosophie française. Ainsi que Descartes, Dante appelle à profiter de ses méditations, ou, comme il le dit, à s'assercir à sa table philosophique ceux qui n'ont pas eu l'heur de se rencontrer dans les mêmes chemins que lui ; et, pour distribuer le pain de la vérité d'une main plus libérale, il préfère à la langue des savants celle des gens du monde et des femmes. Mais, s'il renonce à la langue des savants, il ne renonce pas à leurs procédés. Le *Banquet* est tout scolastique, non-seulement par l'abus des divisions, des distinctions, des syllogismes, mais par l'emploi de deux formes chères aux docteurs du moyen âge, le commentaire et l'allégorie. C'est un commentaire philosophique, non sur un livre d'Aristote ou sur le Maître des Sentences, mais sur trois *Canzoni* de Dante lui-même, et c'est par là qu'il se justifie surtout de l'avoir écrit en italien ; car le commentaire suit nécessairement la langue de l'œuvre commentée. Ces trois *Canzoni* sont des poésies d'amour (Dante avoue, dans la *Vie nouvelle*, que l'italien naissant ne comportait pas encore d'autres sujets) ; mais l'amour y est pris, grâce à l'allégorie, dans le sens le plus large, et lors même que tout semble s'y rapporter aux beautés sensibles, le commentaire en donne hardiment une interprétation métaphysique. Dante use, dans l'interprétation de sa propre pensée, de tous les raffinements du symbolisme. Il n'y distingue pas moins de quatre sens : le littéral, l'allégorique, le moral et l'anagogique ou inductif. Une simple invocation aux intelligences qui meurent le troisième ciel, dans le premier vers d'une des poésies qu'il commente, donne lieu à toute une théorie du ciel, d'après le système de Ptolémée, à une exposition de la nature et de la hiérarchie des anges, et à une classification des sciences, reproduisant allégoriquement l'ordre des sphères célestes : aux cieux planétaires correspondent les sept arts libéraux ; aux deux pôles du ciel étoilé, la physique et la métaphysique ; au Premier Mobile, la morale, et à l'Empyrée, la théologie. Ces rapprochements subtils entre l'ordre moral et l'ordre physique se retrouvent partout dans la science comme dans l'art du moyen âge. Ils se fondent sur une harmonie réelle, dans laquelle se manifeste l'unité de la création ; mais employés avec une confiance aveugle, comme procédé de raisonnement, sans tenir compte de l'imperfection des connaissances acquises et des différences de nature ou de degré qui séparent les divers ordres de vérités, ils ont été l'un des principaux obstacles aux progrès des sciences. Toutes les sciences, en effet, se mouvant, en quelque sorte, les unes sur les autres, devenaient solidaires, et l'on ne pouvait changer les idées reçues en physique, sans bouleverser, en même temps, la métaphysique, la morale et la théologie elle-même.

Les théories philosophiques du *Banquet* sont reprises, avec de nouveaux développements, dans la *Divine Comédie*, où elles se revêtent de vives et familières images, sans rien perdre de leur précision et de leur vigueur. Dante lui-même rapporte son poème à la philosophie morale, et il lui assigne pour objet la destinée humaine déterminée par le mérite et le démérite (*Épître dédicatoire du Paradis à Cane della scala*). Mais

il ne sépare pas la morale des autres sciences dont elle est le principe ordonnateur, comme le Premier Mobile, auquel elle correspond, soutient tout l'ordre du ciel. Aussi une véritable *Somme* de philosophie et de théologie trouve place dans cette série de dissertations dont il entremêle sans cesse ses tableaux de l'autre vie, soit qu'il parle en son propre nom, soit qu'il fasse parler ses deux guides, Virgile et Béatrice, ainsi que les divers personnages qu'il met en scène.

Dante n'a point proprement une doctrine philosophique. L'aristotélisme scolastique, sous la forme que lui avait donnée saint Thomas, fait le fond de toutes ses théories. Il appelle Aristote *le maître de ceux qui savent*, et il s'incline presque toujours devant l'autorité du *bon frère Thomas d'Aquin*. Sur les rapports des sens avec la raison et de la raison avec la foi, sur la formation, l'unité et l'immortalité de l'âme, sur la création et la hiérarchie des êtres, sur le libre arbitre et l'origine du mal, sur la division des vertus, il professe le pur thomisme. S'il s'écarte de l'Ange de l'École dans la classification des péchés, c'est pour remonter directement à Aristote, ou pour s'inspirer d'un autre scolastique, saint Bonaventure. Il connaît les Arabes Algazel, Avicenne, et celui qui fit le *grand Commentaire*, Averroës, dont il réfute, par les arguments de saint Thomas, la théorie et l'intellect impersonnel. De Platon, il ne paraît avoir lu que le *Timée*, qu'il ne cite que pour le combattre; mais on reconnaît, dans l'esprit même de sa philosophie, une sorte de platonisme inconscient, qu'il puise dans Cicéron, dans Boèce, dans Richard de Saint-Victor, dans saint Bonaventure et dans saint Thomas lui-même. Comme presque tous les scolastiques, il est attiré, sans le bien connaître, par l'idéalisme platonicien, et contenu par le réalisme péripatéticien, mieux connu et plus conforme aux exigences d'un enseignement dogmatique. Parmi les principes de la métaphysique d'Aristote, il s'empare surtout de cette idée de finalité qui fait du moteur suprême le centre commun vers lequel tendent tous les êtres. Il se plaît à montrer un immense courant d'amour circulant partout à travers la grande mer de l'être. Le mouvement physique, la vie végétative, la vie intellectuelle, forment l'échelle ascendante de l'amour universel. Infaillible dans ses degrés inférieurs, l'amour devient susceptible de bien et de mal, lorsqu'il est éclairé par la raison. Le vice, comme la vertu, procède de lui, suivant qu'il s'arrête sur des biens imparfaits ou qu'il tend avec une ardeur persévérante vers le bien suprême. Même quand la volonté devient mauvaise, quand elle poursuit le mal d'autrui par la violence ou par la fraude, elle n'obéit qu'à un amour déréglé de soi-même. Il y a des degrés dans le vice, suivant que l'amour s'éloigne plus ou moins de sa fin, et, d'un autre côté, les efforts qu'il fait pour l'atteindre sont la mesure des degrés de la vertu. Les vertus de la vie contemplative sont supérieures à celles de la vie pratique, comme manifestes plus d'amour; mais, pour chacune de ces deux vies, il est un terme que l'amour humain ne peut dépasser, même au sein de la béatitude céleste. Les anges vont au delà, mais eux-mêmes ne réalisent pas encore la perfection de l'amour. Dieu seul la possède, au sommet de l'être, et il en répand les rayons sur toutes ses créatures, dans la mesure de leur perfection relative. L'Enfer lui-même est une œuvre d'amour autant que de justice. Ces cercles superposés dans lesquels les châtimens sont proportionnés au démérite, sont inégalement éloignés de Dieu; l'amour divin éclaire encore d'une pâle lueur ces limbes où ceux à qui la

foi seule a manqué sont du moins exempts de souffrances, et il ne s'éteint qu'au fond de cet abîme de glace où se dresse, au milieu des traîtres, le corps immense de Lucifer.

Dans sa métaphysique et dans sa morale, Dante, comme tous les docteurs de son temps, ne sépare jamais la philosophie de la théologie. Il n'en maintient pas moins très-fermement leur distinction et leur indépendance mutuelle. Il n'y a pas lieu, sous ce rapport, de faire deux parts dans sa vie, l'une dans laquelle la philosophie aurait remplacé la foi naïve de son adolescence, l'autre qui aurait été marquée par une sorte de conversion religieuse, sous l'influence prépondérante de la théologie. On a faussement interprété dans ce sens la succession symbolique de ses deux amours. La philosophie qu'il expose dans son *Banquet*, comme ayant remplacé dans son âme l'amour de Béatrice, non-seulement est d'une orthodoxie scrupuleuse, mais se montre partout imprégnée de théologie. Quant à Béatrice, lorsqu'elle reprend possession de son âme dans la *Divine Comédie*, elle est loin d'y représenter la théologie pure et le triomphe de la foi sur ce qu'on appellerait aujourd'hui la libre pensée. Elle-même lui envoie, pour le guider jusqu'à elle, Virgile, le représentant de la science humaine, de « tout ce que la raison peut voir ici-bas, » et, quand elle se charge à son tour de le diriger, elle ne l'éclaire pas seulement sur la théologie, elle lui expose aussi des théories philosophiques. Une même doctrine politique est développée dans le *Banquet*, dans la *Divine Comédie* et dans le traité latin de la *Monarchie*; or cette doctrine repose précisément sur la distinction radicale de la philosophie et de la théologie, distinction considérée par Dante comme le principe de l'indépendance de l'Empire à l'égard de l'Église.

La politique de Dante est la partie la plus originale de sa philosophie. Lui-même, dans le traité de la *Monarchie*, la présente comme nouvelle. Il avoue que ses idées ont varié sur ce sujet. Il avait été élevé dans les principes des Guelfes, il s'est rapproché de ceux des Gibelins. Ce changement a-t-il été amené par le progrès naturel et logique de ses réflexions, ou bien faut-il l'attribuer à ses ressentiments d'homme de parti et d'exilé? La question serait tranchée dans le premier sens, si l'on admettait avec un critique allemand, M. Witte, auquel la littérature dantesque est redevable de précieux travaux, que le traité de la *Monarchie* est une œuvre de sa jeunesse, écrite avant son bannissement, lorsqu'il n'avait encore aucun grief personnel contre les Guelfes. Mais cette hypothèse, contraire au témoignage de Boccace et à une tradition constante, est peu vraisemblable. Elle n'est pas nécessaire d'ailleurs pour la justification de Dante. Sa théorie de l'Empire se rattache évidemment à tout l'ensemble de ses doctrines philosophiques. Il n'appartenait au parti guelfe que par tradition de famille, et il a pu s'en séparer sans apostasie, lorsqu'il a commencé à se faire des convictions personnelles.

L'unité d'une fin commune pour tout le genre humain conduit Dante à proclamer la nécessité d'un empire unique, réunissant sous ses lois tous les peuples de la terre. Mais comme, pour atteindre leur fin, les hommes suivent une double lumière, la raison et la foi, le gouvernement universel reçoit deux formes, l'Empire et l'Église, le premier destiné à leur assurer la béatitude terrestre, le second ayant pour mission de les guider vers la béatitude céleste. Irréductibles entre eux, les deux pouvoirs sont mutuellement indépendants; ils ne relèvent que de la puissance divine, dont ils sont l'un et l'autre une émanation immédiate. L'em-

peurest inférieur au pape, comme la philosophie est inférieure à la théologie, la béatitude terrestre à la béatitude céleste; mais il n'y a de l'un à l'autre qu'une subordination de déférence.

Ces idées politiques sont en opposition avec celles de saint Thomas et de la plupart des docteurs; mais elles ne sont pas pour cela étrangères à l'esprit du moyen âge. Si le moyen âge se perd par l'excès du morcellement, il ne s'égare pas moins dans la poursuite de l'unité universelle. L'Église y prétend dans l'ordre spirituel; les Césars d'Allemagne, héritiers du titre des Césars de Rome, aspirent à la réaliser dans l'ordre temporel. Aussi ne conçoit-on que trois théories politiques : la première absorbe l'Empire dans l'Église; la seconde assujettit l'Église à l'Empire; la troisième investit les deux pouvoirs, chacun dans sa sphère, d'une souveraineté également universelle et pleinement indépendante. L'unité de l'Empire, dans la théorie de Dante, ne s'autorise pas seulement des traditions toujours vivantes de l'Empire romain, elle apparaît comme le couronnement de l'édifice féodal. Elle n'est pas destinée, en effet, à se substituer en tout à la diversité des États. Elle ne fait que les relier entre eux sous la souveraineté de l'empereur, comme les fiefs d'un même royaume sont réunis sous la suzeraineté du roi.

Enfin la politique de Dante appartient encore au moyen âge par l'appareil scolastique sous lequel elle se présente, soit dans les démonstrations en forme du traité de la *Monarchie*, soit dans les digressions oratoires ou poétiques du *Banquet* ou de la *Divine Comédie*. En discutant des questions sur lesquelles se sont livrées pendant plusieurs siècles tant de batailles de plume et d'épée, Dante ne peut se dispenser d'user des mêmes armes que ses adversaires. Quand l'opinion qu'il combat voit dans la subordination de la lune au soleil une preuve convaincante de celle du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, faut-il s'étonner s'il déploie contre un tel argument toutes les ressources de la scolastique et toutes les subtilités de l'interprétation symbolique? Il ne se refuse pas même, dans l'ardeur de la discussion, l'emploi des armes de l'intolérance : « On voudrait, s'écrie-t-il, en réfutant une certaine théorie sur la noblesse d'origine, répondre, non avec des paroles, mais avec le couteau, à une telle marque de bestialité » (*Convito*, IV).

L'originalité véritable de la philosophie de Dante, c'est la forme populaire dont il l'a revêtue. Toutes les questions qui se débattaient dans l'ombre des écoles se produisent au grand jour dans une langue à la fois savante et naïve, qui sait se plier aux plus formidables abstractions et y répandre la lumière et la vie. Et en même temps qu'elles font appel à toutes les intelligences, elles s'emparent de toutes les imaginations par cet ensemble de fictions charmantes ou terribles au sein duquel elles tiennent place. Elles provoquent ainsi une curiosité insatiable, stimulée plutôt que rebutée par les obscurités dont le poète philosophe n'a pas voulu les dégrader. Il a donné lui-même l'exemple d'un commentaire philosophique de ses poésies dans la langue du peuple. D'innombrables interprètes, dont la chaîne remonte aux premières années après sa mort, suivent à l'envi cet exemple pour la *Divine Comédie*. Ce n'est pas assez des commentaires écrits, des chaires sont créées dans la plupart des villes d'Italie, pour l'explication du poème sacré. On sait que celle de Florence fut inaugurée par Boccace. Les détails naïfs dans lesquels ces premiers commentateurs se croient obligés d'entrer attestent à la fois l'ignorance du public auquel ils s'adressent, et l'universelle avi-

dité de savoir que l'œuvre de Dante avait excitée.

C'est le triomphe de la scolastique, c'est en même temps le point de départ de sa décadence. Le cercle étroit dans lequel s'est enfermée la pensée du grand poète ne suffit bientôt plus à l'esprit humain émancipé par lui-même. Malgré ses avertissements, on veut aller par plus d'un sentier en philosophant. On veut surtout s'abreuver plus largement à cette antiquité profane dont les poètes et les philosophes jouent dans son poème un rôle secondaire et subordonné, mais déjà plein d'éclat. Aussi on a pu dire (Franz Wegele, *Dante's Leben und Werke*) que la *Divine Comédie* avait été, en Italie du moins, le chant du cygne de la scolastique. Pétrarque, plus jeune que Dante seulement de trente-neuf ans, est déjà un philosophe de la Renaissance.

Mais la popularité de Dante n'a point eu à souffrir de ce mouvement nouveau. Lui-même y avait contribué sans le vouloir, non-seulement en produisant la philosophie hors de l'enceinte des écoles et en la plaçant sous l'invocation des souvenirs classiques, mais en faisant un choix dans cet enseignement scolastique auquel il prétendait rester fidèle. Il laisse dans l'ombre les théories propres au moyen âge sur le principe d'individuation, sur les universaux, sur la distinction des deux intellects. Sous ces formes pédantesques dont il a peine à s'affranchir, il sait retrouver cette *philosophia perennis* dont parle Leibniz, qui subsiste à travers tous les systèmes anciens et modernes. Il se fait, pour employer son langage, le citoyen de « cette Athènes céleste où les stoïciens, les péripatéticiens et les épicuriens, par l'effet de la vérité éternelle, se réunissent dans un vouloir commun » (*Convito*, III). Prises en elles-mêmes, la plupart de ses théories philosophiques peuvent, sans un anachronisme trop sensible, être mises dans la bouche de Virgile, son guide dans le champ de la science humaine, et, sauf sur les questions de physique, où il ne pouvait devancer les découvertes modernes, elles ont pu garder leur place dans l'enseignement et dans les discussions des philosophes. Même après la chute de la scolastique, la *Divine Comédie* est encore commentée avec enthousiasme par de purs platoniciens comme Landino et par les savants les plus dégagés de l'esprit du moyen âge comme Galilée. La décadence intellectuelle de l'Italie au xvii^e siècle y interrompt seule les études dantesques. On sait quelle faveur elles ont reconquise de nos jours. Non-seulement l'ère des commentateurs s'est ouverte, mais des citations de la *Divine Comédie* et des *Opere minori* sont devenues l'illustration obligée de tous les livres de philosophie.

Hors de l'Italie, Dante est moins souvent cité, parce qu'il perd beaucoup à être traduit; mais, au point de vue historique surtout, il est l'objet d'études non moins patientes et non moins sympathiques. Sa gloire a profité de la réaction qui s'est produite de nos jours en faveur du moyen âge, et elle a contribué à son tour à provoquer les recherches sur l'histoire et sur la philosophie du moyen âge. Les plus obscurs représentants de la scolastique sont tirés de l'oubli pour éclaircir un passage du poète qui a résumé dans ses vers immortels toute la science de son temps.

Dans la philosophie de Dante, un intérêt particulier s'attache à sa politique. Comme sa métaphysique, elle procède du moyen âge, mais elle va au delà du moyen âge. Elle manifeste, sous la théorie chimérique de l'Empire universel, le pressentiment déjà très-net de toutes les grandes questions que la politique moderne aspire à résoudre : la fédération des États, sinon sous un chef unique, du moins sous certaines

lois communes, la conciliation des libertés provinciales ou municipales avec la souveraineté du gouvernement central, l'indépendance réciproque du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Dante n'est pas même étranger à ces rêves de réformes sociales qui prétendent assurer le libre développement de toutes les vocations naturelles (*Paradiso*, VIII, discours de Charles Martel). Il reste, en un mot, à tous les points de vue, le plus vivant, non-seulement des poètes, mais des philosophes du moyen âge.

Les meilleures éditions des œuvres complètes de Dante sont celles de Zatta (4 vol. in-4, Venise, 1758) et de Barbera, avec les commentaires de Fraticelli (4 vol. in-12, Florence, 1857).

Parmi les anciens commentateurs on consultera surtout avec fruit sur la philosophie de Dante ceux de Landino et de Vellutello, réunis en un seul volume in-f° (Venise, 1596), et, parmi les commentateurs et critiques modernes — *Italiens* : Conti, *Storia della filosofia* (t. II, leçons VII-XI, San Tommaso e Dante); Perez, *la Beatrice svelata* (in-12, Palerme, 1865). — *Allemands* : Karl Witte, *Dante Alighieri's lyrische Gedichte übersetzt und erklärt* (2 vol., Leipzig, 1842); Philaethes (le roi Jean de Saxe), *Dante Alighieri's Göttliche Comœdia metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen* (3 vol. in-4, Leipzig et Dresde, 1849); Franz Wegele, *Dante's Leben und Werke* (in-8, Iéna, 1852); Emil Rûth, *Études über Dante Alighieri*, in-8, Tübingue, 1853. — *Français* : Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au XIII^e siècle* (Œuvres complètes, t. IV); Paul Janet, *Histoire de la science politique* (t. I, liv. II, ch. IV); Charles Jourdain, *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin* (t. II, liv. II, ch. m). EM. B.

DARAPTI. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

DARII. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la première figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

DARWIN (Érasme), né en 1731, à Elston, dans le comté de Nottingham, élève du collège de Cambridge, médecin à Nottingham, puis à Lichtfield, enfin à Derby, mort en 1802, jouit, de son vivant et quelque temps après sa mort, comme physiologiste et comme poète, d'une assez grande renommée que l'on a peine à comprendre aujourd'hui. Ses principaux ouvrages sont : *Jardin botanique*, poème, Londres, 1791. La seconde partie, *les Amours des plantes*, a été traduite en français par Deleuze, Paris, an VIII, in-12. — *Zoonomie* ou lois de la vie organique, Londres, 1793-96, 2 vol. in-4, traduite en français par Kluyskens, Gand, 1810, 4 vol. in-8; — *Phytologie* ou philosophie de l'agriculture et du jardinage, Londres, 1801, in-8; — *Traité sur l'éducation des femmes*, Londres, 1797, in-8; — *le Temple de la nature*, poème posthume, publié dans le recueil de ses œuvres poétiques, Londres, 1806, 3 vol. in-8. On voit par ces simples titres que les poèmes de Darwin eux-mêmes ont des sujets scientifiques; il chante l'histoire naturelle. En revanche, il y a moins de science que d'imagination dans ses traités en prose. Le seul important est la *Zoonomie*, dont nous nous contenterons de résumer les idées confuses et bizarres. Elles ont à peine quelque valeur historique, en ce qu'on peut trouver dans quelques-uns des rêves d'E. Darwin une certaine analogie avec une partie de la doctrine philosophique de Lamarek, de Geoffroy Saint-Hilaire et de M. Ch. Darwin son petit-fils.

Dans la préface de sa *Zoonomie*, E. Darwin

s'oppose à ceux qui s'efforcent d'expliquer les lois de la vie par celles de la mécanique et de la chimie. Le principe qui anime le corps vivant en est cependant, dit-il, le caractère distinctif. Son plan et son but sont de faire connaître les lois qui gouvernent les corps organisés, de partir de ces lois observées dans les corps les plus simples pour remonter jusqu'à celles qui régissent l'homme, de réduire ces lois en classes, ordres, genres et espèces, et de les faire servir à l'explication des maladies. L'ouvrage se divise donc en trois parties : 1^o Physiologie; 2^o Pathologie; 3^o Matière médicale. La première seule mérite une rapide analyse, parce que Darwin y prétend tirer de la physiologie une sorte de système métaphysique, prouver que nos facultés intellectuelles sont l'effet nécessaire de nos facultés physiques, et construire une genèse des êtres vivants.

Toute la nature consiste en deux substances, dont l'une s'appelle esprit et l'autre matière. Mais on ne sait quelles sont la valeur et l'intention de cette distinction, car Darwin n'en fait aucun usage, ne s'occupe que de la matière, et a bien soin de dire qu'il laisse à la révélation la considération de la partie immortelle de notre être. De ces deux essences, la première a la faculté de commencer ou de produire le mouvement, la seconde celle de le recevoir et de le communiquer. Les lois du mouvement sont donc les lois de la nature entière. Les mouvements de la matière sont primitifs ou secondaires. Les lois des mouvements secondaires, objet de la mécanique, sont connues. Les mouvements primitifs se divisent en trois classes, selon qu'ils dépendent de la gravitation, se rapportent à la chimie ou sont des effets de la vie. Les mouvements vitaux sont l'objet spécial de la *Zoonomie*.

La première chose que prétend établir Darwin, c'est que le *sensorium* jouit d'une puissance motrice et que ses mouvements constituent nos idées. Qu'est-ce que le *sensorium*? Il est malaisé pour nous de le savoir et Darwin n'en avait pas lui-même une idée bien nette; car le *sensorium*, dit-il, est non-seulement la substance cérébrale et spinale, les nerfs, les organes du sentiment et les muscles, mais encore le principe vivant, l'*esprit d'animation* qui vivifie le corps et se manifeste par ses effets. On ne sait même pas quel est ce mouvement qui constitue une idée, au milieu de tous les mouvements *fibreuseux*, *sensoriaux* et autres que Darwin distingue et confond tour à tour. Quoi qu'il en soit du *sensorium*, les fibres des muscles et des organes du sentiment sont contractiles et les circonstances de leurs contractions sont les lois mêmes du mouvement animal. L'*esprit d'animation* est la cause immédiate de la contraction des fibres, le *stimulus* des objets extérieurs n'en est que la cause éloignée. Une certaine quantité de stimulus produit l'*irritation*, c'est-à-dire une action de l'*esprit d'animation* qui détermine la contraction des fibres. Un certain degré de contraction produit le plaisir ou la douleur, la *sensation* sous ses deux formes. Une certaine quantité de sensation produit le désir ou l'aversion, d'où naît la *volition*. Tous les mouvements animaux produits simultanément ou successivement sont liés de telle sorte que le second est disposé à suivre ou à accompagner le premier, ce qui produit l'*association* ou la *causation*. Le *sensorium* possède donc quatre facultés ou mouvements, c'est-à-dire qu'il produit des contractions fibreuses en conséquence 1^o des irritations produites par les corps extérieurs; 2^o des sensations de plaisir ou de douleur; 3^o de la volition; 4^o de l'association des contractions fibreuses entre elles. Ces quatre

facultés sont, en puissance, l'*irritabilité*, la *sensibilité*, la *volontarété*, l'*associabilité*, en acte, l'*irritation*, la *sensation*, la *volition*, l'*association*. L'irritation est une modification des dernières parties du sensorium provoquée par l'impression du dehors. La sensation est une modification du centre ou de la totalité du sensorium. La volition est une modification du centre ou de la totalité du sensorium, mais qui se termine à ses dernières extrémités. L'association enfin est une modification des dernières parties du sensorium, qui précède ou accompagne les contractions fibreuses. Les idées, qui ne sont autre chose que les mouvements du sensorium, sont donc elles-mêmes de quatre espèces, *irritatives*, *sensitives*, *volontaires*, *associées*. La notion d'un objet se produit parce qu'une partie du sensorium, comprimé par cet objet, prend la même configuration que lui. Raisonner est une opération du sensorium par laquelle nous déterminons deux familles d'idées et rappelons les idées avec lesquelles celles-là ont des rapports de ressemblance ou de différence. Juger c'est fixer les bornes de cette différence. Le libre arbitre est la puissance de poursuivre volontairement la chaîne des idées associées. Toutes ces puissances appartiennent également à l'homme et aux animaux; l'instinct des bêtes est en effet une sorte de sagacité, perfectible et raisonnée. Les végétaux eux-mêmes sont des animaux d'un ordre inférieur qui ont leurs plaisirs, leurs amours, leurs penchants et leurs idées.

La partie la plus curieuse de la *Zoonomie* est la théorie de Darwin sur la génération. L'embryon est une partie de l'individu dont il procède. C'est une sécrétion du sang mâle, l'extrémité d'un nerf. Ce *point d'entité* est un filament vivant qui tient du père une certaine susceptibilité d'irritation et même quelques habitudes particulières. Le fluide environnant, dans lequel est reçu chez la mère ce filament primitif, le fait se replier sur lui-même en un anneau qui devient ainsi le commencement d'un tube. Ce tube augmente par nutrition de grandeur et de volume, mais dans des limites assez étroites. Darwin repousse l'hypothèse des germes emboîtés et qui se développent par la seule distension de leurs parties jusqu'aux plus grandes proportions de l'animal parfait. Selon lui, c'est par acquisition de nouvelles parties, par addition de nouveaux organes que se forme l'animal supérieur. Les parties premières étant irritées éprouvent des besoins, s'adjoignent en conséquence de nouvelles parties; de ce changement de forme résultent une irritabilité nouvelle, de nouveaux besoins; de ces besoins de nouveaux organes qui remplissent de nouvelles fonctions. Tous les animaux ont une origine semblable et la diversité de leurs formes ne provient que de la diversité des irritations primordiales du filament primitif. Il n'est donc pas impossible, dit Darwin, dans la première édition de sa *Zoonomie*, que la totalité des espèces procède d'un petit nombre d'ordres naturels multipliés et diversifiés par le croisement; par exemple, il n'est pas impossible que tous les animaux à sang chaud, l'homme y compris, n'aient qu'une même origine. Mais plus tard il renverse cette fragile barrière élevée un instant entre les animaux à sang chaud, les poissons, les insectes, les vers, selon la classification linnéenne, et il attribue à tous indistinctement la même origine dans un premier et unique filament. Il fait plus encore: les végétaux ne sont que des animaux inférieurs qui ont leurs sexes et leurs amours (d'où le poème *les Amours des plantes*); ils ont donc pu sortir eux aussi de ce même filament primitif. C'est la *grande cause première*

qui l'a doué de l'animalité, ce sont les diverses circonstances, les mouvements divers de son irritabilité qui l'ont modifié, lui et ses rejetons infinis et ont perfectionné graduellement sa postérité végétale et animale. « Quelle idée sublime de la puissance infinie du grand architecte! La cause des causes! Le père des pères! L'être des êtres! »

Dans la seconde partie de sa *Zoonomie*, Darwin explique toutes les maladies par un excès ou un défaut ou un mouvement rétrograde des facultés du sensorium; il les divise en conséquence en quatre classes, maladies d'irritation, de sensation, etc., et chaque classe en trois subdivisions, maladies par excès, par défaut, etc. Enfin dans la dernière il traite des substances qui peuvent contribuer à rétablir la santé.

On voit que les idées de Darwin sont un mélange de celles de Locke, de Ch. Bonnet, de Maillet, de Robinet, qui échappe à toute critique. Cependant un philosophe distingué, compatriote et contemporain de Darwin, Thomas Brown, dans sa première jeunesse, il est vrai, en a entrepris l'examen sous ce titre: *Review of Darwin's Zoonomia*, Édimbourg, 1798, in-8. Ce qui donne aujourd'hui quelque intérêt à ce tissu d'hypothèses bizarres, c'est qu'on y trouve l'idée de la transformation des espèces soutenue plus tard scientifiquement par Lamarck et surtout par Geoffroy Saint-Hilaire, et que le filament primitif d'Érasme Darwin est bien l'aïeul de la cellule primordiale de Ch. Darwin, l'auteur contemporain de l'*Origine des espèces*.

Consultez sur la *Zoonomie* les *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, de Dugald Stewart, t. III. A. L.

DATISI. Terme mnémonique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

DAVID L'ARMÉNIEN. David était resté à peu près inconnu jusqu'au moment où M. Neumann publia, dans le *Journal Asiatique* (janvier et février 1829), une notice pleine d'intérêt sur ce philosophe. Auparavant, le nom de David était simplement mentionné, sans aucun détail précis ni de temps ni de lieu, dans le catalogue des commentateurs d'Aristote. C'était sur un titre aussi vague que Fabricius l'avait plusieurs fois cité dans sa *Bibliothèque*: et Buhle, dans le premier volume de son édition d'Aristote, n'avait pu donner sur lui rien de plus positif. Les manuscrits cependant ne manquaient pas. A Florence, à Rome, à Paris, les œuvres du philosophe arménien étaient conservées dans de nombreux exemplaires; mais aucun philologue n'avait pensé ni à les publier, ni même à les analyser.

Wyttenbach, dans ses notes sur le *Phédon*, avait fait usage du commentaire de David sur les *Catégories*, mais sans en connaître l'auteur. M. Neumann est venu combler cette lacune et réparer cet injuste silence de la philologie. Il a montré que l'auteur du *Commentaire sur les Catégories* et du *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre* était le philosophe qui, chez les Arméniens, passait pour le premier des penseurs nationaux, et qui, instruit aux écoles de la Grèce, élève des professeurs d'Athènes, d'Alexandrie et de Constantinople, devait tenir une place distinguée dans l'histoire de la philosophie, jusque-là muette sur ses travaux.

David avait traduit et commenté plusieurs ouvrages d'Aristote, particulièrement la *Logique*, et il avait écrit ses commentaires en grec et en arménien tout à la fois. L'usage des deux langues lui était également familier, comme l'attestent les manuscrits arméniens et grecs que nous

possédons. Voici l'indication précise de ses ouvrages philosophiques :

1° En arménien seulement : *Définition des principes de toutes choses*; — *Fondements de la philosophie*; — *Apophthegmes des philosophes*.

2° En arménien et en grec : *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre*; — *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*.

3° En grec seulement : *Prolégomènes de ce dernier commentaire*.

4° Enfin des traductions des *Catégories*, de l'*Herménéia*, un extrait des *Analytiques Premiers et Derniers*, une traduction de la *Lettre à Alexandre sur le monde*, une traduction du petit traité apocryphe *sur les Vices et les Vertus*, etc.

David a fait encore quelques autres ouvrages qui sortent du domaine de la philosophie, mais qu'il est bon de mentionner : ce sont des traités théologiques, et entre autres un sermon prononcé dans la chaire d'Athènes, le βῆμα, où les élèves devaient porter la parole en public à la fin de leur stage de sept années. Ce sermon, écrit d'abord en grec, passe pour un des chefs-d'œuvre de la littérature arménienne. David a fait de plus une grammaire arménienne, dont il reste des fragments, et il commenta pour l'usage de ses compatriotes la grammaire de Denys de Thrace.

Des trois caractères que ces divers ouvrages assignent à David, philosophe, théologien, grammairien, le premier seul nous intéresse. Ce que l'on sait de la vie de David se réduit à quelques renseignements fort courts. Il naquit dans un village du Douroupéran, nommé Herthen, Héréan, ou plus communément Nerken. Il était, au rapport de Nersès, cousin germain de Moïse de Khorène, l'illustre historien de l'Arménie, et il florissait vers 490, selon le témoignage de Samuel, autre chroniqueur arménien. Il mourut vers le commencement du vi^e siècle. Le plus récent des auteurs qu'il mentionne lui-même dans ses ouvrages est Ammonius, fils d'Hermias, qui est de cette époque aussi. David est donc contemporain de Proclus, et probablement il fut son condisciple aux leçons de Syrianus et d'Ammonius. David fut un des jeunes gens que saint Sahag et Mesrob, régénérateurs de l'Arménie, envoyèrent aux écoles grecques pour y puiser les lumières qui, rapportées dans le pays, en firent alors une nation indépendante et fort supérieure à toutes celles dont elle était entourée.

David se montra digne de cette confiance, et il suffit de lire ses ouvrages grecs pour se convaincre de son mérite. Il est Grec par le savoir et par la diction, et c'est le plus bel éloge qu'on en puisse faire. Rentré dans sa patrie après de longues et fructueuses études, il paraît s'être consacré uniquement à la science; son nom, du moins, ne paraît point une seule fois dans les agitations politiques dont l'Arménie fut alors le théâtre.

Son livre intitulé *Définition des principes de toutes choses*, imprimé en arménien à Constantinople en 1731, ne paraît être qu'un recueil de nomenclatures; et, d'après le fragment cité par M. Neumann, on peut croire que cet ouvrage n'est que le programme d'un cours. En voici le début : « En combien de parties, ou comment une chose est-elle divisée? En deux : substance première et seconde. — En combien la substance seconde est-elle divisée? En deux : substance spéculative, substance active. » Comme on le voit, c'est toujours, sauf le dernier trait, la doctrine péripatéticienne; c'est un simple emprunt aux *Catégories*.

L'ouvrage arménien le plus important et le

plus original de David paraît être celui qui a pour titre : *Fondements de la philosophie*. C'est une réfutation en règle du pyrrhonisme. David réduit à quatre propositions le système des sceptiques, et il les combat l'une après l'autre. Il commence par prouver que la connaissance est possible et que la philosophie existe. David y cite fréquemment les philosophes de la Grèce, et surtout Platon, dont il adopte en général le système.

Enfin, dans son *Recueil des apophthegmes des anciens philosophes*, M. Neumann assure avoir trouvé quelques apophthegmes nouveaux qui ne se rencontrent pas dans les auteurs grecs. De plus, M. Neumann, qui a étudié sur les textes originaux tous ces ouvrages, n'hésite point à dire que David doit prendre place parmi les plus célèbres néo-platoniciens du v^e siècle, et que désormais nul historien de la philosophie ne peut plus passer sous silence « le très-grand et invincible philosophe de la nation arménienne. » Ce sont là en effet les épithètes un peu fastueuses et toutes scolastiques dont l'admiration nationale a entouré le nom de David.

Dans son *Commentaire grec sur l'Introduction de Porphyre*, il suit pas à pas le commentaire d'Ammonius, traitant les mêmes points, dans le même ordre, donnant les mêmes solutions, et empruntant parfois des expressions identiques.

Le *Commentaire sur les Catégories* se divise en deux parties fort distinctes, les prolégomènes et le commentaire lui-même. Les prolégomènes sont plus étendus que ceux d'Ammonius et même de Simplicius. C'est une sorte d'introduction générale aux ouvrages d'Aristote, divisée en dix points. Le second, où il traite de la classification des œuvres du philosophe, contient des indications précieuses qui peuvent compléter les catalogues que nous avons. Ainsi, il vient joindre son témoignage à celui de l'anonyme de Ménage, qui était unique jusque-là, pour attester qu'à cette époque on possédait un livre d'Aristote en soixante-douze sections, intitulé *Mélanges*. Il nous apprend, en outre, que le fameux *Recueil des Constitutions* était rangé par ordre alphabétique; qu'au v^e siècle la *Politique* était partagée en livres comme elle l'est aujourd'hui, et enfin que ce furent les commentateurs attiques d'Alexandrie qui décidèrent, parmi les diverses éditions des *Analytiques* déposées dans les bibliothèques, quelle était la véritable. On pourrait encore, avec quelque attention, découvrir dans les prolégomènes de David bien d'autres indications précieuses pour l'histoire de la philosophie. Quant au commentaire lui-même, il joint à une élégance de style fort remarquable une exactitude qui traite scrupuleusement, si ce n'est avec originalité, tous les points de la discussion; et c'est un complément très-utile des travaux d'Ammonius et de Simplicius.

Les œuvres de David, indépendamment de leur valeur propre, en ont une autre toute relative et qui n'est point à dédaigner. Elles sont, dans l'histoire de la philosophie, un des anneaux de la longue chaîne intellectuelle qui unit l'antiquité aux temps modernes. David représente le mouvement philosophique de la Grèce se propageant en Arménie, et contribuant pour sa part à celui que développèrent les Arabes un peu plus tard. Retrouver dans un monument authentique l'état des études philosophiques en Arménie à la fin du v^e siècle, c'est presque, ce semble, conquérir une nouvelle province à l'histoire de la philosophie. L'Arménie, jusqu'à présent, n'y figurait point à ce titre, et pourtant elle méritait d'y figurer. Elle vivait à cette époque de la

vie philosophique de la Grèce. Elle étudiait, comme Athènes elle-même, comme Alexandrie, comme Constantinople, Aristote et Platon. En un mot, elle prenait rang en philosophie, et si elle n'y joua pas un rôle éclatant, il faut en accuser les circonstances et les difficultés du temps plus encore que le génie de la nation. La gloire de David sera de représenter son pays en philosophie comme il le représentait aux écoles d'Athènes.

L'édition générale d'Aristote, publiée par l'Académie de Berlin, a donné, dans le IV^e volume, de longs fragments des *Commentaires* de David, et entre autres les *Prolégomènes* entiers aux *Catégories*. B. S.-H.

DAVID DE DINAN, philosophe scolastique, fut, suivant quelques historiens, disciple d'Amaury de Chartres. Il était mort, selon toute apparence, en 1209, car il n'est pas compris dans le décret rigoureux dont quatorze disciples d'Amaury furent alors frappés par un concile tenu à Paris : la sentence ne mentionne son nom qu'à propos de *Quatrains*, *Quaternuli*, qu'elle lui attribue et qu'elle condamne au feu, en ordonnant à tous ceux qui possèdent l'ouvrage, de s'en défaire dans le délai d'un mois sous peine d'être considérés comme hérétiques. Sous le nom de David, Albert le Grand cite un autre livre, le *Liber tomorum*, *Liber de tomis*, titre auquel il est aisé de reconnaître, soit le célèbre traité de Jean Scot de *Divisione nature*, soit un abrégé quelconque de ce traité. Cependant quoique la doctrine de David de Dinan offre certaines analogies avec celle de Scot, elle en diffère par d'autres côtés, et arrive en plus d'un point à des conclusions nouvelles qui sont très-graves. Selon David tous les objets de l'univers peuvent se rapporter à trois classes, les corps, les âmes, les idées. La matière première, sans attribut et sans forme, constitue l'être et la substance des corps, dont par conséquent les qualités se réduisent à de vaines apparences, qui ne présentent rien de réel en dehors de la sensation de l'âme et du jugement. La pensée est aux âmes ce que la matière est au corps. Dieu est le principe des idées. On ne trouve rien jusque-là, dans les opinions de David de Dinan, qui soit entaché de panthéisme; mais poussant plus loin sa doctrine, il identifiait la pensée et la divinité avec la matière première. En effet, si ces trois principes étaient distincts, ils ne pourraient l'être, disait-il, qu'à raison de leurs différences; mais ces différences introduiraient dans leur nature un élément de composition; de simples qu'ils doivent être et qu'ils sont, ils deviendraient complexes. Ils ne peuvent donc pas être différents, et s'ils ne le sont pas, ils doivent être ramenés à un seul principe, dans lequel ils se confondent. Albert cite cet argument sous le nom d'un disciple de David, appelé Baudouin, contre lequel il nous apprend que lui-même disputa. La plupart des autres moyens ou preuves allégués par David étaient selon l'usage du temps, quelques textes des anciens, plus ou moins détournés de leur sens véritable, tels qu'une citation d'Orphée, une autre de Sénèque et les vers célèbres de Lucain, au IX^e livre de la *Pharsale*, sur l'union intime des hommes et de Dieu. Cependant, si on en croit Albert, celui de tous les écrivains qui nous a laissé le plus de renseignements sur cette école encore peu connue, David de Dinan se serait particulièrement attaché à Alexandre d'Alphrodisias, il n'aurait fait que reproduire les opinions de ce célèbre commentateur. Il est constant que dès le commencement du XIII^e siècle divers écrits d'Alexandre étaient connus en Occident, et que les théories qu'ils renferment

attirèrent bientôt la réprobation de l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne. Or le fond de ces théories, c'est assurément l'identité de la pensée et de la matière, considérées l'une et l'autre comme indéterminées : ce qui est la doctrine propre de David. Quelle qu'en soit l'origine, cette doctrine est un des épisodes les plus curieux de l'histoire de la philosophie au moyen âge. Consultez Martène, *Novus Thesaurus Anecdotorum*, t. IV, p. 166; — Albert le Grand, *Opp.*, t. II, p. 23, et t. XVIII, p. 62; — Saint Thomas, *Contra Gentiles*, I, xvii; — Ch. Jourdain, *Mémoire des sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXVI, 2^e partie. C. J.

DEDUCTION (de *deducere*, tirer de, faire sortir de). La déduction est une forme du raisonnement qui consiste à déterminer une vérité particulière en la tirant et la faisant sortir d'un principe général antérieurement connu. C'est l'opposé de l'induction, qui consiste à s'élever de vérités particulières à la détermination d'un principe général.

Quand l'objet particulier qu'il s'agit de déterminer est directement observable, il n'y a qu'à employer l'observation; mais il arrive souvent que les objets sont trop éloignés de nous dans le temps ou dans l'espace pour que nous puissions les atteindre par l'observation. Souvent aussi nous ne voulons pas seulement connaître ce qui est, mais ce qui doit être, l'absolu et le nécessaire, et l'observation ne nous suffit pas, attendu que l'observation ne nous donne ce qui est dans un moment, dans un lieu, et non ce qui doit être partout et toujours, nécessairement et absolument. Si nous ne savons rien de l'objet à déterminer, rien que son existence, il n'y a rien à faire; mais si nous connaissons quelque une de ses qualités, et possédons ainsi sur lui quelques *données*, il faut voir si par ces données on peut le rattacher à quelque principe général dans lequel la qualité cherchée est évidemment unie à la qualité connue. Si cela se peut, nous affirmons alors du particulier ce que nous avons affirmé du général; voilà ce qu'on appelle *déduire*. Par exemple, soit à déterminer si *Pierre est mortel*; je sais de lui qu'il est *homme*, et cette donnée me permettant de le rattacher à ce principe général *tous les hommes sont mortels*, je puis faire sortir de cette affirmation générale cette affirmation particulière : *Pierre est mortel*.

La forme de la déduction est le syllogisme, qu'Aristote (*Prem. Analyt.*, liv. I, ch. i) a défini « une énonciation dans laquelle certaines assertions étant posées, par cela seul qu'elles le sont, il en résulte nécessairement une autre assertion différente de la première. »

Il résulte de cette définition, et de ce qui précède, que la déduction n'est pas et ne saurait être une opération primitive, puisque pour tirer la connaissance du particulier de celle du général, on doit, auparavant, être entré en possession de la connaissance du général. Alors seulement on peut essayer de ne plus étudier les individus en eux-mêmes, et de tirer la connaissance d'une de leurs propriétés des autres propriétés connues dans le général. Mais les principes généraux nous viennent de deux sources bien différentes, et présentent des caractères bien distincts. Les uns se forment immédiatement en nous et nous apparaissent tout d'abord évidents, invariables, nécessaires et indépendants de toute réalisation; ce sont les principes absolus que nous donne la *raison*, faculté de l'absolu; soit par exemple ce principe : *Tout phénomène commençant suppose une cause*. Les autres sont

dégagés par nous à la suite d'observations, d'expériences, de comparaisons, d'abstractions nombreuses; ils sont toujours relatifs à une réalisation donnée, et sont indéfiniment perfectibles. Ce sont les principes inductifs ou obtenus par voie d'induction; par exemple : *Les volumes des gaz sont en raison inverse des pressions.*

Or, la déduction emploie ces deux sortes de principes généraux, et les connaissances qu'elle tire de ces principes sont de la même valeur que les principes d'où elle les tire. Si elle part des principes absolus et nécessaires, elle en fait sortir des conséquences d'une certitude absolue, complète et invariable comme ces principes eux-mêmes : elle est le procédé qui constitue les sciences de raisonnement pur, comme les mathématiques, où les vérités acquises sont à jamais invariables. « Il est évident, dit Aristote (*De l'Analyt.*, liv. I, ch. viii), que si les principes d'où on tire la conclusion sont universels, il y a nécessité que la conclusion soit une vérité éternelle. » Si la déduction part des variétés générales obtenues par voie d'induction, les vérités qu'elle en fait sortir sont marquées du même caractère de contingence, de relativité et de perfectibilité indéfinie; mais la valeur de la conséquence n'en est pas infirmée pour cela. Tant que subsisteront les lois de l'univers et l'ordre qui a permis de dégager ces principes, ces principes seront vrais, et les conséquences vraies comme les principes. « Quant à la démonstration et à la science du cours ordinaire des choses, évidemment elles sont éternelles dans l'essence de ces choses » (*ubi supra*). Et c'est là ce qui permet de se servir de la déduction pour appliquer les vérités générales obtenues par induction, et même pour les vérifier et s'assurer si elles sont exactes et si les faits s'accordent avec les lois que nous avons cru découvrir. En effet, d'après la manière dont sont formées les vérités inductives, tout ce qui est vrai du genre doit être vrai de l'individu, puisque le genre ne contient que des qualités communes. Or, 1° ou il n'y a pas d'ordre dans l'univers, ou par la déduction nous pouvons tirer des principes généraux que fournit l'induction des applications qui constituent les arts; 2° si la loi de tel genre est légitimement formulée, tel individu de ce genre devra y être soumis. On expérimente sur cette déduction, et si le résultat est en contradiction avec la loi, c'est une preuve que cette loi n'est point celle du genre et que la généralisation qui l'a formulée est à recommencer. Ainsi, dans la science, comme dans les applications de la vie, l'induction et la déduction se supposent l'une l'autre, et sont dans un rapport tel que la seconde ne peut exister sans la première, et que la première peut et doit être appliquée et vérifiée par le moyen de la seconde.

L'induction doit sa légitimité et sa puissance irrésistible à ce principe nécessaire et absolu sur lequel elle repose : *Dans les mêmes circonstances, et dans les mêmes substances, les mêmes effets résultent des mêmes causes.* De même, la déduction doit la sienne à ceux de ces mêmes principes qui lui servent de base et de fondement. Quand elle conclut l'identité des effets et des phénomènes, de l'identité de cause et de substance, elle s'appuie sur le même principe que l'induction, en l'appliquant à sa manière. Quand elle prend, pour arriver à sa conclusion, un intermédiaire entre l'objet donné et la qualité à découvrir, et que, du rapport de convenance qui unit cet intermédiaire d'un côté à l'objet et de l'autre à la qualité cherchée, elle conclut le même rapport de convenance entre l'objet et la qualité, elle n'est qu'une application

de cet axiome : *Deux choses comparées à une troisième, et trouvées semblables à cette troisième, sont semblables entre elles*, axiome qu'on pourrait appeler *principe de déduction*, comme on appelle l'autre *principe d'induction*.

Ainsi, les deux procédés inductif et déductif, et les vérités qu'ils nous donnent, reposent sur les principes premiers qu'ils supposent et desquels se tire, même à notre insu, par une nécessité de notre constitution intellectuelle, toute l'autorité que nous leur donnons. Il faut bien qu'il en soit ainsi, pour qu'il y ait quelque chose de fixe et de stable dans la croyance humaine. S'il n'y avait pas quelque chose de primitif, d'inconditionnel et d'absolu, à quoi le raisonnement se référerait et qui lui servirait de base, quelque chose, en un mot, de nécessaire, qui brillât de tout l'éclat d'une évidence propre, constante, ineffaçable, toute la chaîne des vérités inductives et déductives flotterait en l'air et ne tiendrait à rien.

Dans sa plus grande simplicité, la déduction suppose au moins trois idées : l'idée du principe en général, l'idée des données, et l'idée déduite ou sortant nécessairement des deux premières. Dans ce cas il n'y a qu'un genre et qu'une donnée intermédiaire; mais il pourrait y en avoir une série plus ou moins longue, sans que la nature de l'opération changeât en rien. Un genre peut rentrer comme espèce dans un genre plus élevé, mais toujours ce qui est affirmé en général pourra être affirmé du particulier qu'il comprend, et, s'il est vrai de dire : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles; il est aussi vrai d'ajouter que si l'une des trois est égale à une quatrième, elles sont toutes quatre égales entre elles; et ainsi de suite.

Les règles de la déduction se tirent de la nature de cette opération et du but qu'elle se propose. Comme la déduction établit un rapprochement entre un principe général connu et déterminé et les données d'un objet particulier à déterminer dans ce qu'il a d'inconnu, il est nécessaire, 1° de vérifier le principe général, c'est-à-dire de voir s'il est un principe légitimement acquis, et d'en déterminer exactement la nature et la portée; 2° d'examiner les données de l'objet particulier, de s'assurer qu'elles fussent pour le rattacher au principe général, afin de ne point s'exposer à ne pas aller du même au même, et à rapporter au genre connu un individu qui, mieux étudié dans ses données, ne saurait lui être assimilé.

Quand on considère la déduction dans sa forme, dans le syllogisme, on ajoute aux règles précédentes celles qu'exige l'emploi des formes verbales.

Le mot *déduction* n'a été employé dans le sens que lui donne actuellement la philosophie, ni par les Latins, ni par les scolastiques. Les lexicographes ne le donnent pas, et on ne le trouve que dans la dernière édition (1835) du *Dictionnaire de l'Académie*. Cela vient de ce que c'est dans les derniers temps seulement que cette opération intellectuelle a été distinguée de sa forme, et désignée par un nom qui marque ses rapports avec l'induction. Précédemment elle n'avait été étudiée que dans la forme syllogistique. Consultez : Aristote, *Premiers Analytiques*; — *Logique de Port-Royal*; — *Logique de Bossuet*; — Waddington, *Essais de logique*; — Stuart Mill, *Logique inductive et déductive*, trad. en français par L. Peisse. VOY. SYLLOGISME, MÉTHODE.

J. D. J.

DÉFINITION. Proposition par laquelle on détermine soit le sens d'un mot, soit la nature d'une chose.

Toute chose a son caractère propre, une nature, essence, forme ou quiddité, comme on voudra l'appeler, qui la fait être ce qu'elle est et qui la distingue des autres choses. C'est ainsi qu'un triangle n'est pas un cercle, que l'éléphant diffère du lion, et que l'homme s'élève au-dessus de tous les êtres animés par la prérogative de la raison.

Fixer ce caractère qui constitue la véritable essence de chaque chose, contingente ou nécessaire, sensible ou idéale, naturelle ou artificielle, tel est le rôle de la définition dans son sens le plus vaste. Elle offre, pour ainsi parler, la réponse que cherche notre esprit, quand il se demande ce qu'est Dieu, ou l'âme, ou la matière, ou tout autre objet. Il ne faut pas seulement y voir un simple procédé, mais une partie fondamentale de la science des êtres. Elle équivaudrait à cette science elle-même, si, outre la nature des choses, la raison ne voulait en pénétrer l'origine et la fin.

La définition, ainsi comprise, ne doit pas être confondue avec la description familière au poète et à l'orateur, qui, s'adressant à l'imagination, ne saisissent des objets que le côté sensible, l'enveloppe extérieure, et ne s'occupent pas du fond. C'est au fond que la définition proprement dite s'attache, et elle omet les accidents. Dans un végétal, par exemple, elle fait abstraction de la tige, du nombre des feuilles et de l'éclat de la corolle, qui peuvent varier sans que la plante soit altérée; mais elle expose la structure intime de la fleur et du fruit, qui sont des parties essentielles.

La définition doit aussi être distinguée de la démonstration. Démontrer, c'est faire voir qu'il y a un rapport entre tel attribut et tel sujet, sans expliquer la nature du sujet ni celle de l'attribut, qui est supposée déjà connue; c'est prouver, par exemple, que tout cercle a ses rayons égaux, sans d'terminer ce qu'est un cercle, ni un rayon, et en partant de ces idées comme suffisamment éclaircies; c'est établir enfin qu'une chose est ou n'est pas, et nullement dire quelle elle est. La définition suit la marche contraire, néglige le point de vue de l'existence, et n'envisage que l'essence. Le géomètre qui définit le triangle ne fait qu'assigner le caractère d'une figure possible; et quand un astronome explique les causes de l'éclipse, il ignore si, à l'heure même, la terre s'interpose entre le soleil et la lune ou la lune entre le soleil et la terre. La seule définition qui implique l'existence du sujet défini est celle de l'être parfait, qu'on ne peut concevoir sans juger aussitôt qu'il existe.

Enfin, parmi les définitions elles-mêmes, les logiciens distinguent celles qui se rapportent aux mots dont elles fixent le sens, ou définitions nominales, et celles qui se rapportent aux choses, ou définitions réelles.

Ce qui caractérise les premières, c'est qu'elles sont arbitraires, et ne sauraient être contestées, tandis qu'on doit le plus souvent exiger la preuve des secondes. Chacun est le maître, en effet, d'attribuer aux termes qu'il emploie la signification que bon lui semble; et si j'avertis, par exemple, que j'appellerai du nom de cercle toute figure qui a trois côtés et trois angles, on peut me blâmer de détourner une expression de son sens ordinaire, mais non me contester que j'y ai attaché un sens nouveau, ni m'imputer en cela aucune erreur. Mais nous n'avons pas sur la nature des choses le même pouvoir que sur les mots: il ne dépend pas de nous de leur prêter des attributs qu'elles ne possèdent pas; et, quand nous le faisons, c'est le résultat d'une méprise qu'il est toujours permis de relever.

En outre, puisque les définitions nominales sont arbitraires, non-seulement elles ne supposent pas l'existence de leurs objets, elles n'en supposent même pas la possibilité, et peuvent s'appliquer aussi bien aux termes qui signifient une chose contradictoire, comme une chimère, qu'à ceux qui désignent un être véritable. Un des caractères de la définition réelle est, au contraire, d'envelopper la possibilité de son sujet; car il ne saurait être défini s'il n'a une essence propre, laquelle ne peut être connue par l'entendement, qu'autant qu'elle n'implique aucune contradiction. Que si le principe de la possibilité nous échappe, si nous ne connaissons de la chose que les accidents ou quelques effets, comme le bruit ou la lumière qui accompagne la foudre, la définition se réduit à indiquer certaines propriétés qui conviennent au sujet; elle facilite l'application du terme qui le désigne; mais c'est tout; elle est réelle en apparence, et au fond purement nominale.

On a quelquefois demandé si la définition de choses ne rentrerait pas dans la définition de mots, ou réciproquement. Pour qui saisit bien le caractère de l'une et de l'autre, il est manifeste qu'une semblable réduction n'est pas fondée, à moins qu'on ne veuille ne tenir nul compte du langage, ou bien ne voir dans la pensée qu'un système frivole de signes arbitraires. Il est vrai de dire cependant que les définitions réelles peuvent aussi, à certains égards, être regardées comme nominales, dans les cas où celui qui les considère ignorait à la fois le nom et la nature de la chose définie. Par exemple, quand un terme nouveau est appliqué à un objet nouveau, comme une nouvelle substance, une espèce animale inconnue, un phénomène inaperçu, on ne saurait évidemment définir la nature de cette substance, de cette espèce, de ce phénomène, sans déterminer par là même la signification du mot arbitrairement choisi pour les désigner.

Voyons maintenant comment procède l'esprit dans les définitions.

Soit l'homme à définir.

La nature humaine comprend plusieurs éléments essentiels, comme l'être, l'organisation, le sentiment, la pensée. Mais chacun de ces éléments pris à part la dépasse, c'est-à-dire se retrouve dans des choses différentes de l'humanité. L'être se retrouve dans tout ce qui existe; l'organisation dans les plantes; le sentiment dans les animaux; la pensée en Dieu. Je n'aurai donc pas défini l'homme, en lui attribuant ou la pensée, ou le sentiment, ou la vie organique, ou simplement l'existence. Cette attribution incomplète ne suffira pas pour donner une idée de ce qui est, et même elle exposera à le confondre avec ce dont il diffère.

Si je veux le caractériser pleinement, je dois chercher une formule qui non-seulement convienne à sa nature, mais qui n'exprime qu'elle, qui y soit tellement propre qu'elle ne puisse s'appliquer à aucune autre espèce que l'humanité.

Or, il est facile de voir que cette formule adéquate ne peut être que l'expression synthétique de tous les attributs humains qui se déterminent l'un l'autre en se combinant, et qui tous réunis donnent la représentation exacte de notre nature commune.

Le sentiment, la vie organique et la raison doivent donc également figurer dans la définition de l'homme. Il est un être organisé, sensible et raisonnable.

Mais la forme de cette définition peut aisément être simplifiée. Tous les objets de la pensée forment une série dont chaque terme est com-

pris dans ceux qui le précèdent, et comprend à son tour ceux qui le suivent. L'individu est dans l'espèce, l'espèce dans le genre, le genre inférieur dans un genre plus élevé, tous les individus, toutes les espèces et tous les genres dans la catégorie suprême de l'être. Les attributs passent ainsi de classe en classe, en s'augmentant de l'une à l'autre, et il suit de là qu'on peut réunir sous une appellation générique tous ceux que l'objet à définir emprunte à la classe immédiatement supérieure.

La vie organique et le sentiment appartiennent au genre des êtres animés, dont l'homme fait partie; à l'énonciation successive de ces deux propriétés, je puis donc substituer le nom du genre qui les résume, et dire: l'homme est un animal, en ajoutant qu'il est doué de raison, pour achever de déterminer sa nature.

Les attributs généraux de l'humanité sont les seuls éléments qui entrent dans cette définition; mais on peut aussi définir les choses, et on les définit même d'une manière plus instructive et plus profonde, en indiquant quelle en est l'origine ou quel en est le but. Les géomètres avaient le droit de définir la sphère un solide dont la surface a tous ses points à une égale distance d'un point intérieur appelé centre; ils ont préféré dire qu'elle est un solide engendré par la révolution d'un demi-cercle autour de son diamètre. Quand j'énonce que la quadrature est la formation d'un carré équivalent à une figure, je suis moins complet que si j'ajoute par une moyenne proportionnelle. Serait-ce définir une montre que d'en exposer le mécanisme et d'en taire l'usage?

Mais, quels que soient l'objet et le mode de la définition, on doit remarquer qu'il faut toujours aboutir à un genre qui la comprend et à une différence qui la caractérise. Dans les deux définitions de la sphère, elle est rangée dans la catégorie des solides, et déterminée par l'addition d'une idée particulière. Les usages d'une montre servent de même à la reconnaître entre toutes les autres machines avec laquelle on la classe.

Voilà le fondement du principe posé par Aristote, et avoué par la plupart des logiciens, que toute définition se fait par le genre et la différence, ou autrement, consiste à placer un objet dans une classe déterminée, et à indiquer les caractères qui le distinguent de tous les objets de la même classe.

Et, comme chaque genre a plus ou moins de compréhension, il n'est pas indifférent de choisir un genre ou un autre. Il faut s'arrêter à celui qui renferme immédiatement le sujet. Ce n'est pas la même chose de dire: l'homme est un être, ou l'homme est un animal doué de raison; car, dans le premier cas, je n'indique pas qu'il est autre chose qu'une pure intelligence, et je montre dans le second qu'il est un corps uni à un esprit.

Les logiciens ajoutent que la définition doit convenir à tout le défini et au seul défini, *toti definito et soli definito*; en moins de mots, être propre et universel, ce qui découle également de tout ce qui précède.

Ils veulent enfin qu'elle soit réciproque, par où ils entendent que le sujet et l'attribut doivent pouvoir être pris indifféremment l'un pour l'autre. Ce dernier caractère est ce qui distingue la définition des propositions pures et simples dont les formes ne sont pas convertibles. L'or est jaune; voilà une proposition: car l'idée de couleur n'est pas adéquate à l'idée d'or, puisqu'il y a d'autres choses que l'or qui sont jaunes, et que l'or, de son côté, n'a pas cette unique pro-

priété. Une étoile est un astre qui brille de sa propre lumière; voilà une définition, parce que le sujet et l'attribut sont deux idées égales, ou, pour mieux dire, une seule idée exprimée de deux manières différentes: par un seul mot dans le premier membre, et par un assemblage de mots dans le second.

Est-il nécessaire de faire observer que la définition doit joindre la clarté à l'exactitude, qui autrement serait obtenue en pure perte? « Une définition obscure, dit Aristote, ressemble à ces tableaux de mauvais peintres, qui sont intelligibles à moins d'une inscription pour en expliquer le sujet. » Il est donc essentiel, lorsqu'on définit, d'éviter les métaphores, qui voilent trop souvent les pensées et peuvent donner lieu à de graves méprises. On doit, au contraire, rechercher la précision, qui produit la netteté et qui fait que la parole n'est, pour ainsi dire, que l'idée devenue sensible dans le discours.

Si nous avons bien fait comprendre le procédé de la définition, on voit que ce procédé consiste à développer la série des éléments que renferme une idée. Étant donné un objet dont la notion est indéterminée, analyser cette notion pour l'éclaircir: voilà en deux mots toute la définition.

Une conséquence à tirer de là, c'est que tous les objets ne peuvent être définis, mais uniquement ceux dont la nature est complexe. Je puis définir l'homme; pourquoi? Parce que l'homme est un sujet composé, qui se prête, par conséquent, à l'analyse; mais je ne puis pas définir l'être dont la simplicité s'y refuse. Aristote avait entrevu cette vérité, que Pascal et Arnauld ont mise dans tout son jour. Il ne fallait donc pas en rapporter la découverte à Locke, comme on l'a souvent fait.

Par une raison différente, les individus tels que Socrate, Pierre, Paul, échappent aussi à la définition; car ils ont la même essence, et ils ne se distinguent les uns des autres que par le nombre et d'autres accidents qui ne sont pas susceptibles d'être formulés avec rigueur. Tout ce que je puis faire est d'indiquer les caractères qui servent à les reconnaître, comme la pénétration, la douceur, la fermeté, les traits du visage, l'attitude du corps, etc.

Une autre conséquence de la nature de la définition, c'est que l'analyse du sujet pouvant être fautive, soit qu'on ait omis des attributs essentiels, ou qu'on ait tenu compte d'éléments inutiles, elle est elle-même dans beaucoup de cas hypothétique et infidèle. A quoi se réduisent les définitions du sec, de l'humide et de tant d'autres phénomènes naturels, si péniblement élaborés par Aristote? Qui peut dire où iront celles qu'on donne maintenant de l'eau et de l'air, lorsque la chimie aura fait de nouveaux progrès? Pour démontrer une définition, il faudrait établir l'exactitude de la division qui y sert de base, et le plus souvent on ne le peut.

Les conceptions rationnelles n'ont aucun avantage sur les données expérimentales, et il est également ou même plus délicat de les déterminer avec une entière certitude. On dispute encore sur la nature du temps, de l'espace, du bien et du beau. La vraie définition de la substance avait échappé aux cartésiens et n'a été donnée que par Leibniz. N'est-il pas arrivé à toute une secte de philosophes de méconnaître les attributs essentiels de l'âme, au point de la confondre avec la matière? Les définitions se ressentent du défaut de nos méthodes et, en général, elles partagent toutes les vicissitudes de la connaissance humaine; imparfaites dans l'origine, elles se rectifient à mesure que l'esprit avance.

Il n'y a qu'une science, la géométrie, où elles aient une évidence immédiate, qui a fait écarter aux mathématiques le nom de sciences exactes par excellence. A quoi tient cette clarté, cette rigueur, cette absolue et irrésistible certitude d'une classe particulière de définitions ? C'est, comme l'a très-bien vu Kant, que les figures, et en général les objets de la géométrie, sont des produits de la pensée, qui y met précisément ce qu'elle veut, et qui sait tout ce qu'elle y met, à peu près comme l'horloger connaît une pendule. Par exemple, décrire un cercle, c'est tracer une figure terminée par une courbe dont les points sont à une égale distance d'un point intérieur qu'on appelle centre : le mot de cercle résume le fait ; la définition l'expose, et il ne reste au géomètre qu'à en tirer les dernières conséquences. Il en est de même pour les triangles, pyramides, ellipses, etc., que nous pouvons toujours construire en aussi grand nombre qu'il nous plaît ; tout y est d'une clarté parfaite pour l'intelligence, parce qu'elle engendre elle-même le sujet à définir. Comme, au contraire, les substances, le temps, l'espace, les phénomènes nous sont donnés par la nature, et que nous ne les créons pas ; nous les ignorons d'abord, et plus tard nous ne parvenons à les connaître que par un travail lent et peu sûr de la réflexion.

Les ouvrages où la théorie de la définition est exposée sont innombrables ; il nous suffira d'indiquer parmi les anciens : Aristote, *Derniers Analytiques*, liv. II ; *Topiques*, liv. VI ; et parmi les modernes : Pascal, *Réflexions sur la Géométrie* ; — *Logique de Port-Royal*, 1^{re} partie, ch. XII, XIII et XIV ; 2^e partie, ch. XVI ; — Locke, *Essais sur l'Entend. hum.*, liv. III, ch. III et IV ; — Leibniz, *Nouv. Essais sur l'Entendement humain*, liv. III, ch. III et IV ; — Kant, *Logique*, trad. par J. Tissot, Paris, 1840, § 99 et suiv. ; — Laromiguière, *Leçons de Philosophie*, 1^{re} partie, leçons XII et XIII. C. J.

DEGERANDO (Marie-Joseph), né à Lyon le 29 février 1772, fut élevé chez les oratoriens de cette ville. En 1794, lors du siège de Lyon par les armées républicaines, il prit les armes pour la défense de sa cité natale, fut fait prisonnier et n'échappa à la mort que par miracle. Contraint, pour sauver sa vie, de chercher un asile à l'étranger, il se réfugia d'abord en Suisse, et de là dans le royaume de Naples. En 1796, après un exil qui avait duré environ trois années, l'établissement du Directoire permit à M. Degérando de rentrer en France. Il passa quelques mois à Lyon ; mais bientôt, cédant aux instances de Camille Jordan, son parent et son ancien condisciple, qui le pressait de le suivre à Paris, il vint s'établir dans cette ville. Au 18 fructidor, il fut assez heureux pour sauver la liberté de son courageux ami, qu'il déroba aux recherches de la police et accompagna dans sa fuite en Allemagne. Agé alors de vingt-cinq ans, et resté sans emploi, malgré sa capacité et son intelligence précoces, il résolut d'embrasser la carrière des armes qu'entouraient de prestige les brillantes victoires de l'armée d'Italie, et s'engagea comme chasseur au sixième régiment de cavalerie. Vers le même temps, la Classe des Sciences morales et politiques mettait au concours cette curieuse question, empruntée à la philosophie de Condillac : « Quelle est l'influence des signes sur la faculté de penser ? » M. Degérando concourut, obtint le prix, et en reçut la nouvelle peu de temps après la bataille de Zurich, à laquelle il avait pris part. Ce premier triomphe, qui fut suivi de succès non moins brillants dans d'autres luttes académiques, fixa l'attention du gouvernement sur M. Degérando,

devant lequel s'ouvrit une carrière plus conforme à sa vocation que l'état militaire. Attaché, en 1799, au ministère de l'intérieur par Lucien Bonaparte ; élevé, en 1804, au poste de secrétaire général par M. de Champagny ; en 1805, il accompagna Napoléon dans son voyage en Italie ; il est nommé maître des requêtes en 1808 ; fait ensuite partie de la junte administrative de Toscane et de la consulte établie près les États romains ; reçoit, en 1811, le titre de conseiller d'État, et, en 1812, est appelé à l'intendance de la Catalogne. Lors de la chute de l'empire, M. Degérando conserva la position élevée qu'il devait moins encore aux circonstances qu'à son noble caractère et à ses talents éprouvés ; mais ayant été envoyé, pendant les Cent-Jours, en qualité de commissaire extraordinaire dans le département de la Moselle pour y organiser la défense du territoire national, il fut mis à l'écart durant les premiers mois de la seconde restauration. Rentré peu de temps après au conseil d'État, il joignit sa voix à celles de MM. Allent, Béranger, Cormenin, etc., pour défendre avec fermeté le maintien des ventes nationales et le respect des droits acquis pendant la révolution et l'empire. En 1819, il ouvrit, à la Faculté de droit de Paris, un cours de droit public et administratif que les ombrageuses défiances du pouvoir suspendirent en 1822, mais qu'il reprit en 1828, sous le ministère réparateur de M. de Martignac. Animé du noble désir d'être utile à ses semblables, il consacrait les loisirs que lui laissaient les affaires et le culte assidu des lettres à la propagation des découvertes utiles et à des œuvres de bienfaisance. Le gouvernement de Juillet reconnut les longs services de M. Degérando, en l'élevant, en 1837, à la pairie ; il faisait depuis longtemps partie de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et de celle des sciences morales et politiques. Il est mort le 9 novembre 1842, à l'âge de soixantedix ans.

Ce n'est pas ici le lieu de considérer dans M. Degérando l'administrateur sage et intègre, dont le court passage a laissé les plus honorables souvenirs en Italie et en Catalogne ; ni le publiciste consommé qui a si longtemps éclairé le conseil d'État de ses lumières, et dont l'enseignement a fondé en France la théorie du droit administratif ; ni même l'homme de bien, membre dévoué de plusieurs sociétés charitables et auteur d'utiles ouvrages consacrés à la bienfaisance ; parmi tant de titres divers que M. Degérando s'est acquis à la reconnaissance des amis de leur pays, nous n'avons à apprécier que ses travaux en philosophie.

Vers l'époque où commence la carrière philosophique de M. Degérando, la doctrine de Condillac était en possession d'une autorité exclusive et absolue. Les rares adversaires qu'elle conservait gardaient un silence prudent, et ses nombreux admirateurs n'hésitaient pas à la présenter avec plus d'enthousiasme que de réflexion, comme le dernier mot de la raison humaine sur les problèmes qui l'intéressent le plus. Cédant au préjugé universel, M. Degérando suivit d'abord la pente où les meilleurs esprits étaient alors engagés. Son premier ouvrage, travail ingénieux sur les signes et l'art de penser, considérés dans leurs rapports mutuels (4 vol. in-8. 1800), reproduit en général la méthode et les théories du maître. Le point de départ de l'auteur est ce principe, universellement accepté, dit-il, par les philosophes de nos jours, que l'origine de toutes les connaissances humaines est dans la sensation, ou, ce qui revient au même, dans l'impression des objets extérieurs

sur nos organes. Réduit aux seules facultés que la sensation enveloppe, la perception, l'attention, le jugement, l'imagination, la reminiscence et la mémoire, l'homme ne pourrait acquérir le petit nombre des idées indispensables à son existence : la limite de ses besoins marquerait celle de son savoir. Mais à la lumière de l'analogie, il découvre chez son semblable des facultés pareilles aux siennes, se rapproche de lui, cherche à s'en faire comprendre, imagine le langage, le perfectionne, et, par le moyen de ce merveilleux instrument, modifie ses premières connaissances, en acquiert de nouvelles et recule à l'infini le domaine de sa raison. Le langage est la condition des idées complexes et abstraites, ainsi que du raisonnement qui consiste à substituer à un signe, dont la valeur ne pourrait être saisie immédiatement par l'esprit, d'autres signes dont les idées sont plus voisines de nous. Il suit de là que la plupart des jugements dont un raisonnement se compose, n'ont pour objet que d'apprécier la valeur de nos signes; ils sont vrais ou faux, selon que cette appréciation l'est elle-même, et le langage se trouve être à la fois la source principale de nos connaissances et de nos illusions.

Il faut toutefois le reconnaître, malgré les liens étroits qui le rattachent à l'école de Condillac, M. Degérando n'accepte les doctrines de cette école que sous bénéfice d'inventaire et avec une réserve intelligente. C'est ainsi qu'il n'adopte pas sans restriction la célèbre maxime qu'une science bien étudiée n'est qu'une langue bien faite, et que les contestations et les erreurs ne sont dues qu'à l'imperfection de nos signes. Il croit peu, ou, pour parler plus exactement, il ne croit pas à la possibilité d'une langue philosophique exempte de défauts, et, au lieu de déclamer inutilement contre les vices des idiomes vulgaires, il pense que les philosophes devraient plutôt s'occuper d'en faire valoir les avantages. Il ne se montre guère plus favorable au projet d'appliquer à la métaphysique les procédés de l'algèbre en réduisant le raisonnement au calcul; déclare même, en propres termes, qu'une pareille tentative n'est qu'une chimère. Enfin, M. Degérando réhabilite le syllogisme comme la forme primitive et essentielle de la pensée; il rend hommage à la rigoureuse exactitude de la logique des écoles, et il s'incline devant Aristote comme devant le penseur le plus profond, le génie le plus éminemment didactique qui se soit montré sur l'horizon de la philosophie.

Ces jugements, d'une impartialité si rare en France, il y a un demi-siècle, annonçaient chez M. Degérando une rectitude et une libéralité de vues qu'on retrouve, encore qu'étouffée par des préjugés d'école, dans son mémoire de la *Génération des connaissances humaines*, publié en 1802 (Berlin, 1 vol. in-8). M. Degérando avait pris pour épigraphe cette phrase de Locke : « L'expérience est le principe de nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur source. » Après une revue rapide des systèmes anciens et modernes sur l'origine des idées, il s'attache à la théorie des idées innées, qu'il s'applique à combattre sous toutes ses formes. Une dernière partie de l'ouvrage, consacrée à l'analyse des facultés de l'âme, a pour objet de montrer comment l'expérience engendre toutes les connaissances humaines; il est à remarquer que M. Degérando y considère la réflexion, c'est-à-dire la conscience, à l'exclusion des sens, comme la source des idées de substance, d'unité et d'identité. Ce mémoire, que l'Académie de Berlin couronna, contient le germe d'un ouvrage bien supérieur, et qui formera dans l'avenir le prin-

cipal titre de M. Degérando, nous voulons parler de son *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, dont la première édition parut en 1804 (Paris, 3 vol. in-8).

Ce qui manque à la plupart de nos historiens, c'est l'unité, et ce défaut tient à la multitude presque infinie des faits dont l'historien doit nous dérouler le tableau. M. Degérando pensa qu'on pourrait y échapper en rattachant l'exposition des systèmes philosophiques à l'analyse d'une question tellement liée à toutes les autres, qu'elle eût déterminé constamment et d'une manière infailible le caractère dominant et les destinées des systèmes; et comme il n'y a pas en philosophie de problème plus important que la question de l'origine et du fondement des connaissances humaines, il s'arrêta à ce point de vue pour tracer l'histoire des écoles anciennes et modernes. Son ouvrage se divisait en deux parties : la première toute narrative, où il se bornait à exposer les doctrines; la seconde où il en appréciait les caractères et la valeur; celle-ci ne comprenait pas moins de quatorze chapitres et formait la moitié de l'ouvrage entier. Certes, ni la méthode ni le plan de M. Degérando ne sont irréprochables; sa méthode est arbitraire; elle dérange, comme l'a très-bien fait remarquer M. Cousin, la proportion et l'ordonnance naturelles des systèmes, pour y substituer une ordonnance factice qui présente les idées, non sous le point de vue de l'auteur, mais sous celui de l'historien; son plan est impraticable, car on ne peut séparer d'une manière absolue l'exposition et la critique d'un système, et, de plus, il entraîne à des répétitions fâcheuses. Mais ces réserves une fois faites, nous devons reconnaître l'importance et le nouveauté du service que M. Degérando rendait à la philosophie. L'*Histoire comparée des systèmes* a ramené les esprits au culte des grands noms, si négligé par l'école de Condillac, et maintenant encore, malgré le progrès des études historiques, elle offre une lecture pleine d'intérêt. Par la vérité des détails et par l'étendue des aperçus, elle est incomparablement supérieure à tous les essais du même genre qui avaient jusque-là paru en France, entre autres à l'abrégé insuffisant et fautif de Deslandes. L'érudition en est exacte; les cadres sont à peu près complets, et, ce qui vaut mieux, elle respire au plus haut point l'amour de la science, le sentiment de la dignité de l'homme et une généreuse confiance dans l'avenir. Les préférences de l'auteur pour la méthode expérimentale sont visibles; mais il tempère, par le désir d'être impartial, tout ce qu'il y a d'exclusif et d'étroit dans son point de vue. S'il ne rend pas entièrement justice à la profondeur de Kant, il discute librement et n'accepte pas toujours les conclusions de l'idéologie. Il est même assez curieux de suivre dans l'*Histoire comparée* le progrès des opinions de M. Degérando, qui, après s'être séparé de Condillac sur les questions de détail, finit par répudier son principe, contester la rigueur de ses analyses et de son langage, et distinguer l'activité de l'âme de la sensibilité. M. Degérando juge Locke beaucoup plus près de la vérité que Condillac; cependant il ne le croit pas à l'abri de toute erreur sur des points d'une haute importance. Il blâme, par exemple, sa théorie du jugement, et rejette ce dangereux paradoxe, que nous n'avons aucune idée de la substance, ou que cette idée ne consiste que dans la réunion des qualités. « Car, dit-il (t. III, p. 209), si nous n'avions aucune idée de la substance, nous ne pourrions avoir celle de la qualité, qui est sa

corrélative; et la réunion de plusieurs qualités ne forme point encore une substance, mais seulement une qualité complexe. » M. Degérando, disciple infidèle de ses maîtres, voyait aussi chaque jour s'étendre l'intervalle qui le séparait de leurs doctrines, et semblait vaguement pressentir la réforme heureuse qui s'est accomplie dans les années suivantes. Le commerce assidu des grands monuments de l'histoire, en agrandissant ses vues, l'avait de plus en plus détaché des influences d'école et de parti.

Pendant la durée du régime impérial et les commencements de la Restauration, M. Degérando, bien qu'absorbé par les affaires, trouva le temps de refondre la première édition de son *Histoire*, dont une seconde édition parut en 1823 (Paris, 4 vol. in-8). Cette édition ne diffère en rien de la première sous le rapport du plan et de la méthode; mais elle s'est enrichie de développements et d'additions si considérables, qu'elle peut passer pour un ouvrage entièrement nouveau. Il est vivement à regretter que l'auteur n'y ait pas mis la dernière main. Les volumes parus s'arrêtent, comme on sait, au renouvellement des lettres et de la philosophie au xv^e siècle.

Parvenu au seuil de la vieillesse, M. Degérando mit au jour son beau livre du *Perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même*, que l'Académie française couronna en 1825. L'idée fondamentale de cet ouvrage, où la spéculation se mêle à la pratique, la théorie aux préceptes en proportion à peu près égale, c'est que la vie de l'homme n'est en réalité qu'une grande éducation dont le perfectionnement est le but. Cinq mobiles principaux sollicitent la volonté humaine; ce sont les sensations, les affections, la pensée, le devoir, la religion. Le perfectionnement consiste à poursuivre avec ordre et par le développement harmonieux de toutes nos facultés, les fins que ces mobiles nous révèlent. Il suppose donc deux conditions : l'une, l'amour du bien, ce mouvement éclairé, libre, généreux de l'âme, qui se porte avec un dévouement aussi entier que sincère vers tout ce qui est excellent; l'autre, l'empire de soi, par lequel l'homme excite, modère, dirige, réprime ses affections et ses pensées, et commande à sa volonté elle-même. Les fruits de l'amour du bien sont : la justice, la bonté, la droiture d'intention; ceux de l'empire de soi, la modération, la force d'âme, l'indépendance, la bonne direction de l'activité; un juste accord de ces deux puissances produit la grandeur d'âme, la dignité du caractère, la paix intérieure. Aimer le bien et le maîtriser, voilà donc le terme où doivent tendre tous nos efforts. Pour l'atteindre, il faut cultiver en nous la sensibilité, vivre dans la méditation et le silence, apprendre à nous connaître, veiller sur nous-mêmes, tourner à profit toutes les circonstances et jusqu'à nos fautes. Cette analyse décolorée permet de saisir l'ensemble de la doctrine; mais elle ne donne qu'une idée fort insuffisante du livre. Écrit avec chaleur et conviction, plein de vues élevées, de sages conseils et de nobles espérances, le *Perfectionnement moral* est au nombre des ouvrages qu'il faut avoir lus pour en apprécier toute la valeur.

En résumé, M. Degérando était doué d'un esprit laborieux et souple, qui s'appliquait avec une merveilleuse aisance à une grande variété d'objets. Peut-être avait-il moins de profondeur que d'étendue et surtout que de facilité. Il entrevoyait un horizon assez large, mais dont il ne décelait bien clairement ni les contours, ni les divers aspects. Mais, à défaut d'une doctrine

originale, il a laissé d'estimables travaux, développements heureux de la théorie de Locke et de Condillac sur les rapports des signes et de la pensée. Par son *Histoire comparée des systèmes*, il a préparé de nouveaux matériaux et ouvert une nouvelle voie à l'activité des esprits. Enfin, malgré le caractère un peu incertain de sa doctrine métaphysique, il n'a jamais varié sur les grandes vérités de la religion et de la morale, et à l'enthousiasme avec lequel il les expose, on voit qu'elles avaient passé de son esprit dans son cœur et dans sa vie. Considéré également par la vertu et par la science, son nom demeurera dans l'avenir, sinon comme un des plus glorieux, du moins comme un des plus justement vénéralés de la philosophie contemporaine.

Outre les ouvrages mentionnés dans le cours de cet article, M. Degérando en a laissé un grand nombre d'autres, parmi lesquels nous indiquerons les suivants : *Considérations sur diverses méthodes d'observation des peuples sauvages*, in-8, Paris, 1801; — *Eloge de Dumarsais, discours qui a remporté le prix proposé par la seconde classe de l'Institut national*, in-8, ib., 1805; — *le Visiteur du pauvre*, in-8, ib., 1820; 3^e édition, ib., 1826; — *Institutes du droit administratif*, 4 vol. in-8, ib., 1830; — *Cours normal des instituteurs primaires, ou Directions relatives à l'éducation physique, morale et intellectuelle dans les écoles primaires*, in-8, ib., 1832; — *de l'Éducation des sourds-muets*, 2 vol. in-8, ib., 1832; — *de la Bienfaisance publique*, 4 vol. in-8, ib., 1838. M. Cousin a consacré à l'examen de l'*Histoire comparée des systèmes* un article de ses *Fragments de philosophie contemporaine*. C. J.

DÉISME (de *Deus*, Dieu). Il n'existe point dans la langue philosophique de terme plus vague, plus mal défini que celui-là et dont on ait abusé davantage. Si l'on ne consulte que l'étymologie, le déisme est la croyance en Dieu, ou le contraire de l'athéisme. Alors le déisme n'est plus un système, il est le fond même de la raison et de la nature de l'homme, il est la croyance du genre humain. Mais ce n'est pas ainsi qu'on l'entend ordinairement, et peu s'en faut que, dans le langage et dans l'esprit de certains hommes, déisme et athéisme ne soient devenus synonymes. Le nom de déiste, inconnu de l'antiquité et du moyen âge, a été pris d'abord dans une acception purement théologique : on le donnait aux sociniens ou nouveaux ariens qui niaient la divinité de Jésus-Christ. Plus tard on l'a étendu à tous ceux qui, n'admettant que les principes de la religion naturelle, c'est-à-dire l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la règle du devoir, rejettent les dogmes révélés et le principe même de l'autorité en matière religieuse. Mais ce dernier sens est loin d'être adopté généralement. Ainsi Clarke, dans son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* (t. II, ch. n), distingue quatre classes de déistes : les uns ne reconnaissent qu'un Dieu sans providence, indifférent aux actions des hommes et aux événements de ce monde, un moteur intelligent qui, après avoir tiré l'univers du chaos, l'abandonne à lui-même et aux lois générales dont il a été pourvu; les autres s'élèvent jusqu'à l'idée d'une providence, dans ce sens que Dieu, après avoir produit le monde, le gouverne par sa sagesse et continue à donner l'impulsion à tous les phénomènes de la nature; mais en même temps ils détruisent toutes les bases de la morale et de la croyance à une vie future, en soutenant que les lois établies par les hommes sont l'unique source de nos idées d'obligation et de mérite, et la seule règle d'après laquelle nos actions sont ju-

gées bonnes ou mauvaises. Les déistes qui composent la troisième classe, tout en admettant l'idée du devoir et de la divine providence, refusent de croire aux châtimens et aux récompenses d'une autre vie. Enfin, dans la quatrième classe sont compris ceux qui acceptent toutes les vérités de la religion naturelle, y compris le dogme de la vie future, et ne rejettent que le principe de l'autorité et de la révélation. Kant, non moins arbitraire, mais dont la définition a cependant trouvé plus de crédit que celle de Clarke, établit une différence entre le déisme et le théisme : le théiste, selon lui, reconnaît un Dieu libre et intelligent, auteur et providence du monde ; tandis que le déiste, dans l'idée qu'il se fait du premier principe des choses, ne va pas au delà d'une force infinie, inhérente à la matière et cause aveugle de tous les phénomènes de la nature (*Critique de la Raison pure*, p. 659). Le déisme, dans ce sens, ne serait plus qu'une forme du matérialisme et se confondrait avec la doctrine de certains physiiciens de l'antiquité ; par exemple celle de Straton de Lampsaque (voy. ce nom). On comprend après cela que nous soyons embarrassés de faire l'histoire et la critique du déisme, puisque ce mot, sur la signification duquel on n'a jamais été d'accord, ne s'applique pas à un système en particulier, mais à plusieurs systèmes essentiellement distincts et dont chacun a sa place dans ce recueil. Quant à l'opinion qui rejette les dogmes révélés, ce n'est pas ici, où tout est donné à la spéculation philosophique, qu'elle peut être examinée. L'autorité de la révélation ne se prouve pas par des raisonnemens, mais par des témoignages et par des faits ; et tous ceux qui ont pris une autre route, tous ceux, depuis Origène jusqu'à certains écrivains de notre temps, qui ont essayé de justifier par la raison ce qui, par sa nature même, doit être regardé comme au-dessus d'elle, ont également compromis les intérêts de la foi et ceux de la science. Nous dirons seulement, parce que nous pouvons le dire sans franchir les limites de l'observation philosophique, que c'est étrangement méconnaître la nature humaine que de supposer inutile l'intervention de l'autorité, et, par conséquent, de la foi, dans les croyances sur lesquelles se fonde la société et l'ordre moral. Qui oserait prétendre que les âmes puissent se passer de gouvernement et de règle dans un ordre d'idées où la sécurité est si nécessaire, où l'erreur et le doute ont de si déplorables conséquences ? Voy. THÉISME.

DELAForge ou **DE LA FORGE** (Louis). Docteur en médecine à Saumur, il fut l'ami de Descartes et fut considéré comme un des plus habiles cartésiens de son temps pour la physique. Son principal ouvrage, écrit d'abord en français, et ensuite traduit en latin, a pour titre : *Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec les corps, d'après les principes de Descartes*, in-4, Paris, 1664. L'histoire de la vie de Descartes, Baillet, porte ce jugement sur l'ouvrage de Louis Delaforge : « M. Delaforge a réuni dans cet ouvrage tout ce que M. Descartes avait dit de plus beau et de meilleur en plusieurs endroits de ses écrits ; il est même allé plus loin, il a expliqué en détail plusieurs choses que M. Descartes n'a touchées qu'en passant. » C'est dans la question des rapports de l'âme et du corps qu'il nous semble être allé plus loin que Descartes et avoir ajouté un nouveau développement à sa doctrine. Descartes, pour expliquer ces rapports et cette association de l'âme avec le corps, en avait appelé à l'assistance divine ; mais il n'avait pas entrepris de déterminer en quoi consiste cette assistance di-

vine. Delaforge reprend cette question et s'efforce de lui donner une solution plus précise, en conformité avec les grands principes de la métaphysique cartésienne. Il y a, selon lui, deux causes de l'association qui existe entre l'âme et le corps : d'abord une cause générale qui est la volonté divine ; ensuite une cause particulière qui est la volonté humaine ; c'est Dieu qui est la cause générale de l'alliance de l'âme avec le corps. Car il n'y a rien dans le corps qui puisse être la cause de cette union, de cette alliance. C'est donc Dieu qu'il faut considérer comme la cause de cette association qu'on trouve chez les hommes entre certaines idées et certains mouvemens corporels. Cette association constante des mouvemens du corps avec les sentimens et les idées de l'esprit a été établie par Dieu dès le jour où, pour la première fois, tel mouvement a eu lieu dans le corps ou telle pensée dans l'esprit. Mais, à côté de cette cause générale et prochaine de l'alliance de l'âme et du corps, il faut reconnaître l'existence d'une autre cause particulière de cette dépendance mutuelle de l'âme et du corps ; cette cause particulière est la volonté de l'âme. Car, selon Delaforge, Dieu n'est la cause efficiente et prochaine que de ces rapports de l'âme et du corps qui ne dépendent pas de l'âme, et tous les mouvemens corporels qui sont les résultats d'actes volontaires de l'esprit ont pour cause directe et efficiente la volonté humaine. Ainsi, toutes les actions réciproques, tous les rapports de l'âme et du corps, ne dépendent pas directement de Dieu, mais seulement cette classe de rapports sur lesquels l'âme n'a aucun pouvoir et qui s'opèrent sans elle, et malgré elle. Quant aux mouvemens volontaires, il ne faut pas leur rechercher d'autre cause que la volonté elle-même. Mais si Louis Delaforge ne rapporte pas à Dieu toutes les actions réciproques de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, il lui rapporte déjà directement toute une grande classe de ces actions. Il se trouve ainsi placé, de même que Clauberg, sur la voie qui conduit à Malebranche, et sa théorie de l'âme et du corps fait déjà pressentir la théorie des causes occasionnelles. A ce titre, l'ouvrage de Louis Delaforge se recommande à l'intérêt de celui qui veut suivre attentivement les développemens des principes posés par Descartes. L'ouvrage de Delaforge a été traduit en latin par Flayder sous ce titre : *Tractatus de mente humana ejusque facultatibus et functionibus*, in-4, Paris, 1666. On peut consulter : P. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au xvii^e siècle*, Paris, 1846, 2 vol. in-8 ; — F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854 et 1867, 2 vol. in-8.

DELONDRE (Adrien-Pierre), né en 1824 à Paris, après avoir achevé toutes ses études au collège Louis-le-Grand, fut admis à l'École normale en 1845, à l'agrégation de philosophie en 1849, au doctorat es lettres en 1855. Il enseigna successivement la philosophie dans les lycées de Chaumont, de Strasbourg, de Clermont, de Toulouse et à la faculté des lettres de Douai. Forcé par une cruelle maladie de quitter l'enseignement, il mourut à Paris après plusieurs années de souffrance en 1863. On a de lui ses deux thèses : *Doctrine philosophique de Bossuet sur la connaissance de Dieu*, Paris, 1855, in-8 ; — *de Animi facultate quæ corpori movendo præsit*, Paris, 1855, in-8 ; — plusieurs articles philosophiques publiés dans la *Revue Contemporaine* et dans la *Revue Européenne*, parmi lesquels on remarque des études critiques sur le *Somnambulisme naturel et artificiel, la folie, sur les tendances positivistes de l'école médicale,*

à propos du dictionnaire de Nysten par MM. Littré et Robin, et sur l'*Hygiène de l'âme*, de Feuchtersleben. Cette dernière étude sert de préface à la traduction française du livre de Feuchtersleben par M. Schlesinger, Paris, 1860, in-8. A. L.

DÉMÉTRIUS, philosophe cynique, ami de Thraséas Pétus et de Sénèque, qui en parle fréquemment et avec la plus haute estime dans plusieurs de ses ouvrages, vivait à Rome au temps de Néron et de Vespasien, et paraît y avoir joui d'une très-grande considération, inspiré par l'austérité de ses mœurs et la noblesse de ses principes. Ainsi que la plupart des philosophes de son école, surtout à cette époque de décadence, il professait un profond mépris pour les connaissances purement spéculatives, et tout son enseignement se bornait à quelques préceptes de morale dont sa vie ne s'écartait jamais. La nature, disait-il, a marqué du cachet de l'évidence et rendu accessible à tous les esprits le petit nombre de vérités que nous avons besoin de savoir pour bien vivre et être heureux. Nos véritables biens doivent être cherchés en nous-mêmes, dans la liberté et dans la force de notre âme; les objets extérieurs ne doivent exciter ni nos craintes ni nos espérances; la mort n'est pas un mal, mais une délivrance; nous avons peu de chose à redouter de la part de nos semblables, et rien de la part des dieux; nous devons toujours nous conduire comme si le monde entier avait les yeux fixés sur nous; enfin, les hommes, étant destinés par la nature à vivre en société, doivent regarder la terre comme leur commune patrie: telles sont à peu près ces vérités évidentes par elles-mêmes dans lesquelles, au dire de Sénèque (*Ép. LXII* et *LXVI*; de *Provid.*, ch. III et V; de *Vita beata*, ch. XVIII; de *Benef.*, lib. VII, c. I et VIII), Démétrius faisait consister la morale et la philosophie tout entière. — Il a existé plusieurs autres philosophes du nom de Démétrius, mais tellement obscurs, qu'ils ne méritent pas d'être mentionnés. Nous ne parlerons pas davantage du fameux Démétrius de Phalère, bien qu'en sa qualité de disciple de Théophraste il soit ordinairement compris dans l'école péripatéticienne, et que nous possédions sous son nom un traité sur la même matière et portant le même titre que l'*Herménécia* ou *Traité de la proposition d'Aristote*. La philosophie n'a rien de commun avec les actions et les événements qui l'ont rendue célèbre.

DÉMIURGE (de *δημιουργός*, ouvrier, artisan, architecte). Platon, et avant lui Socrate, sont les premiers qui, par une métaphore très-facile à comprendre, ont transporté dans la métaphysique cette expression de la langue usuelle. S'étant élevés à l'idée d'une cause première, intelligente et libre, et ne concevant pas qu'une telle cause ait pu développer sa puissance sans le secours de la matière, ils ont représenté Dieu comme l'architecte ou l'artisan du monde. Tel est le rôle que l'intelligence ou le *vous* remplit dans la Genèse du Timée. Mais Platon n'a certainement pas prétendu établir une différence entre cette intelligence suprême, cause ordonnatrice et providence du monde, et ce qu'il appelle ailleurs l'Unité ou le Bien. Plus tard, dans l'école d'Alexandrie, où la langue et la dialectique platoniciennes ont été mises au service d'un système nouveau, on ne s'est pas contenté de concevoir l'intelligence et le bien comme deux choses distinctes, quoique réunies dans la même substance, comme deux hypostases, dont la seconde est supérieure à la première; on a encore voulu faire du Démiurge une troisième hypostase tout à fait distincte des deux autres, et non moins éloignée de la seconde que la seconde de la première. Tel est le sentiment de Plotin, qui con-

fond le Démiurge avec l'âme du monde, moteur universel et intelligent, mais inférieur à l'intelligence elle-même; car il ne convient pas à ce dernier principe de sortir, par le mouvement et par l'action, du caractère immuable qui lui est propre. Proclus a de nouveau élevé le Démiurge au rang de l'intelligence, mais sans le confondre entièrement avec elle, et en confondant encore moins l'intelligence elle-même avec l'Unité ou le Bien. Pour lui, le Démiurge est le troisième degré de la trinité intellectuelle, l'intelligence devenue active et féconde, inférieure au pur intelligible. Son action se manifeste par les idées; les idées, qui sont en même temps une cause efficace, communiquent leur puissance à l'âme universelle, et celle-ci, à son tour, gouverne l'univers (*Theolog. secund. Plat.*, lib. V, c. XXIII). Enfin les gnostiques, mêlant à leurs idées religieuses plusieurs principes de l'école d'Alexandrie, ont conçu le Démiurge encore autrement. Les uns, par exemple Basilide et Valentin, l'ont représenté comme une émanation divine ayant une existence à part, formant un être ou plutôt une hypostase tout à fait distincte, mais éloignée du Dieu suprême par une foule d'existences intermédiaires: il sert, pour ainsi dire, de limite, de transition entre le monde supérieur ou le Plérôme, et le monde inférieur, corrompu par le contact de la matière. Les autres, comme les ophites, les caïnites, les nazaréens, en ont fait un mauvais génie dont le seul but, en créant le monde, était de lutter contre la volonté de Dieu, et de tourmenter les âmes émanées de son sein en les chargeant des liens honteux du corps (voy. Gnosticisme). Si étrange qu'elle puisse sembler d'abord, cette idée d'un principe moteur, d'un Démiurge inférieur à Dieu, a son origine dans une difficulté très-réelle de la métaphysique, celle de concilier la nature immuable de la cause infinie avec les effets variables et contingents qu'elle produit dans le monde. Mais il s'en faut que cette difficulté soit résolue par l'hypothèse inintelligible de Plotin et de Proclus, ou par les grossières fictions de l'école gnostique.

DÉMOCRITE. La vie de ce philosophe nous est beaucoup moins connue que sa doctrine; car de celle-ci, quoique le temps en ait détruit tous les monuments originaux, il nous reste encore un certain nombre de fragments, dont l'authenticité ne peut pas être sérieusement contestée: les rares documents que l'on possède sur celle-là sont pleins de fables et de contradictions. On sait d'une manière certaine que Démocrite reçut le jour à Abdère, colonie grecque de la Thrace, qui s'était fait par son intelligence une réputation analogue à celle de la Béotie; mais on n'est pas encore parvenu à fixer l'époque de sa naissance: les uns désignent la première année de la LXXX^e olympiade, c'est-à-dire l'an 460 avant J. C.; les autres l'an 470, faisant ainsi Démocrite d'une année plus âgé que Socrate; enfin d'autres s'arrêtent à l'an 494. De ces trois opinions, la dernière, recommandée par l'autorité de Diodore de Sicile, est celle qui nous paraît la plus vraisemblable et la plus facile à concilier avec la plupart des traditions qu'on a pu recueillir sur le philosophe abderitaïn. Le père de Démocrite, pour lequel nous avons à choisir entre trois noms aussi incertains l'un que l'autre, possédait, à ce qu'il paraît, une très-grande fortune; on rapporte que Xerxès, retournant dans son pays après la bataille de Salamine, c'est-à-dire vers 480 avant J. C., reçut chez lui l'hospitalité et, par reconnaissance, lui laissa des magies pour instruire son fils, encore jeune, dans les sciences de la Chaldée et de la Perse. Quoiqu'il

en soit de cette tradition, c'était une opinion unanime chez les anciens, que Démocrite a puisé en Orient une grande partie des connaissances par lesquelles il s'est rendu célèbre. On dit qu'il visita l'Inde, l'Éthiopie, la Chaldée, la Perse, se faisant initier par les prêtres de ces différents pays aux sciences dont ils étaient alors les seuls dépositaires. On a dit moins quelques raisons de croire qu'il passa plusieurs années en Égypte, où Pythagore l'avait précédé, et qui fut vraisemblablement l'institutrice de la Grèce pour la géométrie et les sciences mathématiques. Il est probable qu'il visita aussi la Grande-Grèce, où florissaient alors les deux écoles rivales de Pythagore et de Zénon d'Élée, l'une et l'autre parfaitement connues de Démocrite, et dont il semble avoir voulu combattre les principes par son propre système. Enfin, rien n'empêche qu'attiré par la célébrité d'Athènes, il ait assisté, comme on le prétend, sans se faire connaître, aux leçons de Socrate et d'Anaxagore. Sans parler de l'analogie qui existe entre l'hypothèse des homéoméries et celle des atomes, nous pourrions signaler plus d'un point de contact entre l'astronomie d'Anaxagore et celle du philosophe abdéritain. Quant à Leucippe, qui passa généralement pour son maître, et dont le nom est rarement séparé du sien dans la bouche des premiers historiens de la philosophie, nous ne savons ni en quel lieu ni à quelle époque de sa vie il le rencontra; nous ignorons même quelle part il faut faire à chacun d'eux dans le système qui leur est attribué en commun. Ce qui nous reste à dire de la vie de Démocrite est encore plus incertain s'il est possible, mais peut servir à nous donner une idée de son immense réputation chez les anciens, de l'impression que sa science et son génie avaient produite sur leur imagination. On raconte qu'après avoir passé dans tous ces voyages la plus grande partie de sa vie, il revint dans sa patrie entièrement ruiné et obligé de demander un asile à un de ses frères appelé Damasus. Une loi de son pays privait des honneurs de la sépulture ceux qui avaient dissipé leur patrimoine. Démocrite, pour se soustraire aux effets de cette loi plus que sévère, aurait lui en public son principal ouvrage, connu sous le nom de Μῆγας διάκτομος, et le peuple en aurait été charmé à ce point qu'il accorda à l'auteur, en témoignage de sa satisfaction, la somme énorme de 500 talents ou de deux millions et demi de notre monnaie, et décida que ses funérailles seraient à la charge du trésor public. Il alla même, à ce qu'on prétend, jusqu'à confier à Démocrite le gouvernement de l'État; mais le philosophe, après avoir accepté cet honneur, ne tarda pas à y renoncer pour reprendre sa vie et ses travaux accoutumés. Ce récit, comme tout le monde le remarquera, ne s'accorde guère avec la triste célébrité des Abdéritains ni avec une autre tradition, d'après laquelle Démocrite, passant aux yeux de ses concitoyens pour un homme frappé de démence, aurait été confié par leur pitié aux soins d'Hippocrate, appelé tout exprès de Cos pour le rendre à la raison. On ne saurait ajouter plus de foi à ce rire inextinguible avec lequel Démocrite nous est ordinairement représenté. Nous pensons, avec un historien moderne de la philosophie, que ce n'est là qu'une expression exagérée à dessein de l'insouciance et du mépris enseignés par le philosophe pour tout ce qui peut affliger ou réjouir les hommes. C'est en exprimant d'une manière analogue son amour pour la science qu'on a pu dire qu'il se priva lui-même de la vue, ou qu'il errait sans cesse au milieu des tombeaux, afin de n'être point distraité de ses méditations. Il

mourut à Abdère dans un âge fort avancé, à 104 ans selon les uns, à 108 ou à 109 ans selon les autres; nous adoptons la version de Diodore de Sicile, qui le fait vivre 90 ans.

Démocrite fut un de ces rares génies qui, non contents de rassembler en eux toute la science d'une époque, y ajoutent encore les fruits de leurs propres méditations. Il peut être regardé comme l'Aristote de son temps, et l'on a le droit de supposer que ses recherches sur les animaux et sur les plantes ne furent point perdues pour le philosophe de Stagire. Malheureusement nous serons toujours condamnés sur ce point à de simples conjectures; car des nombreux ouvrages que Démocrite a composés (Diogène Laërce en compte jusqu'à soixante-douze), et dont le style, si nous en croyons Cicéron, à la fois clair et brillant de poésie, aurait pu rivaliser avec celui de Platon, il ne nous est parvenu que les titres et quelques rares lambeaux. Encore a-t-on contesté l'authenticité de ces titres, où nous voyons représentées la logique, la morale, la physique, les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la poésie, la musique, la grammaire, et jusqu'à la stratégie, en un mot toutes les branches des connaissances humaines. Quant aux fragments qui nous restent de Démocrite, et que l'on trouve disséminés dans une multitude d'auteurs, ils se rapportent presque tous à son système philosophique, que nous allons maintenant essayer de faire connaître.

Ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, le système de Leucippe et de Démocrite est entièrement l'opposé de celui qu'enseignait l'école éléatique. Les philosophes de cette école, ne concevant pas de milieu entre ce qui est d'une manière absolue et ce qui n'est pas, étaient conduits à nier tous les phénomènes, et, par conséquent, le mouvement, sans lequel ni la génération, ni la mort, ni aucun autre changement n'est possible. Or, comme le mouvement leur semblait avoir pour condition le vide, ils dirigeaient surtout leurs efforts contre cette dernière idée, la déclarant incompréhensible et absolument inconciliable avec celle de l'être. Ils s'attaquaient de la même manière à la pluralité des êtres ou à la divisibilité, non-seulement de la matière, mais de l'être en général. Si l'être est divisible, disaient-ils, il l'est à l'infini; car il demeure toujours semblable à lui-même, et chacune de ses parties doit avoir les mêmes propriétés essentielles que le tout. Mais la divisibilité à l'infini est une idée contradictoire, elle détruit la réalité même de l'être en détruisant son unité; donc rien n'existe que l'un et l'immuable, c'est-à-dire l'absolu. Leucippe et Démocrite choisissent précisément pour bases de leur doctrine les deux idées que repousse l'école éléatique. Ils soutiennent, l'un et l'autre, 1° que le vide existe aussi bien que le plein, et le non-être aussi bien que l'être; 2° que la divisibilité de l'être, conséquence inévitable de l'existence du vide, a nécessairement des limites. Ainsi se déclare, dès le premier pas, le caractère matérialiste de cette philosophie; car évidemment la propriété qu'on donne ici à l'être en général n'appartient qu'à la matière: elle seule peut être limitée et divisée par l'espace. Chacun de ces deux principes était l'objet d'une démonstration particulière. On prouvait l'existence du vide par le mouvement et par quelques expériences dont l'honneur revient à Leucippe. On montrait que dans un vase rempli de cendre il est toujours possible de faire pénétrer une certaine quantité d'eau, égale au vide qui s'y trouve. On alléguait la compression dont certains corps sont susceptibles, et la nutrition qui intro-

duit sans cesse des éléments nouveaux dans la substance des êtres vivants.

C'est par le raisonnement suivant, particulièrement attribué à Démocrite, qu'on démontrerait le second point de la doctrine, à savoir : que la matière se compose nécessairement de parties indivisibles. Qu'on divise un corps autant de fois qu'on le voudra, il faudra qu'il en reste quelque chose ou qu'il n'en reste rien. Dans la dernière hypothèse les corps se composent de rien et viennent de rien : ce qui est parfaitement absurde. Si, au contraire, il reste quelque chose, quelle sera la nature de ce reste? Sera-t-il étendu ou inétendu? S'il est inétendu, on se trouve tout aussi embarrassé que dans l'hypothèse qui a déjà été écartée; car comment des points inétendus donneraient-ils pour résultat de véritables corps? Si, au contraire, on est forcé de s'arrêter à quelque chose d'étendu, il est faux que la matière soit divisible à l'infini. A cette preuve, qui est la plus importante, Démocrite en joignait une autre que l'on pourrait appeler *arithmétique* : « De l'unité, disait-il, ne peut pas sortir la pluralité, ni la pluralité de l'unité (Arist., *Métaph.*, liv. VII, ch. xii); par conséquent, le nombre des éléments dont la matière se compose, demeure invariable. » Ces éléments, ou les portions de matière étendues et cependant divisibles, c'est ce qu'on appelle les *atomes*. Les atomes et le vide, c'est-à-dire la matière et l'espace, voilà donc quels sont, aux yeux de Démocrite, ces principes de l'univers et les seules conditions de toute existence.

Il y a peu de chose à dire sur la nature du vide, dont la seule propriété est l'étendue; une étendue infinie où l'on ne peut distinguer ni haut, ni bas, ni milieu, ni extrémités. Le rôle qui lui est confié dans la formation des choses est un rôle purement passif; en divisant la matière par sa seule présence, il rend possibles le mouvement et la pluralité des êtres.

Les atomes sont infinis en nombre comme le vide en étendue. Il ont toujours existé et ne seront jamais détruits, conformément à ce principe implicitement reconnu par tous les anciens, mais exprimé pour la première fois peut-être par Démocrite d'une manière claire et précise, que rien ne peut venir du néant ni se perdre en lui. Quoiqu'ils possèdent les deux qualités essentielles de la matière, l'étendue et la solidité, les atomes ne sont pourtant pas accessibles à nos sens; nous ne les voyons que par la raison (*λόγῳ θεωρητῶν*), nous les concevons comme les éléments nécessaires de tous les corps, c'est-à-dire de tous les êtres. Il n'y a pas plusieurs espèces d'atomes, comme dans le système d'Anaxagore il y a plusieurs espèces d'homéoméries; mais ils sont tous de la même espèce ou de la même nature; car il n'y a que le semblable qui agisse sur le semblable, et le même qui puisse connaître le même. Or notre esprit, ainsi que nous le verrons bientôt, n'est, comme le reste, qu'un agrégat d'atomes.

Outre la solidité qui suppose nécessairement l'étendue, Démocrite attribuait encore aux atomes la figure, qu'il faisait varier à l'infini, mais non la pesanteur, comme le prétend Aristote. L'opinion d'Aristote est positivement démentie par mille témoignages contraires, qui nous montrent la pesanteur des atomes comme une innovation introduite par Épicure dans le système de son maître. D'ailleurs, comment Démocrite, en reconnaissant la pesanteur parmi les propriétés essentielles des corps simples, pouvait-il nier comme il le fait le mouvement rectiligne, et soutenir que les atomes sont naturellement immobiles?

L'un des points les plus obscurs du système de Démocrite, c'est la manière dont il explique le mouvement. N'oublions pas qu'il s'agit ici d'une philosophie qui veut rendre compte de l'existence de tous les êtres par des lois purement mécaniques, et où, par conséquent, le mouvement doit jouer un très-grand rôle. Mais d'où vient ce phénomène, qui n'est rien moins ici que l'âme de la nature? quelle en est l'origine? quel en est le principe? Nous savons déjà qu'il n'est pas inhérent à l'essence de la matière, qu'il n'est point compris parmi les propriétés fondamentales des atomes. Nous savons aussi qu'il n'est point produit par une cause première distincte du monde, par un moteur spirituel comme celui qu'admettait Anaxagore. Démocrite le regardait comme éternel, sans s'inquiéter ni de son principe ni de son origine. De ce qu'il existe maintenant, il en concluait qu'il a toujours existé, aussi bien que le temps, qui n'a pas non plus été créé. Il distinguait trois espèces de mouvements : 1° le mouvement ordinaire ou par impulsion, celui qui se communique d'un corps à un autre par un choc extérieur; 2° le mouvement oscillatoire, résultant de l'impulsion réciproque de plusieurs atomes mis en contact les uns avec les autres; 3° le mouvement circulaire ou en forme de tourbillon. Il nous semble que ce dernier, qui exerce la plus grande influence sur la forme générale de l'univers, a dû être regardé comme le mouvement primitif; la seconde place appartiendrait alors au mouvement oscillatoire, et la troisième au mouvement par l'impulsion, lequel n'est qu'un phénomène particulier dans la nature déjà organisée.

Quoi qu'il en soit, le mouvement et les propriétés des atomes suffisent à nous rendre compte de tous les phénomènes et de la formation même de l'univers, sans le secours d'aucune providence ni d'aucune cause intelligente, sans obéir à d'autres lois qu'à celles d'une aveugle nécessité. Tous les corps dont l'univers est l'assemblage se forment par la combinaison des atomes; ils périssent, sans changer de nature, quand les atomes se séparent; ils s'altèrent quand les atomes changent de position, et leur variété s'explique par la variété qui existe dans la figure des atomes, par la différence de leur rang et de leur position. Ainsi naissent et périssent non-seulement les êtres qui peuplent notre planète, mais des mondes sans nombre dont les uns se ressemblent, dont les autres offrent entre eux les plus grandes différences. La terre a été formée la première : d'abord petite et légère, elle errait dans l'espace; mais, grossie peu à peu par l'agglomération des atomes, elle finit par arriver au centre du monde, et y resta fixée par sa forme, qui est celle d'un cylindre creusé en dessous. Quant aux autres détails de la cosmologie de Démocrite, il est inutile de les exposer ici; car ils sont, comme nous l'avons déjà dit, presque tous empruntés du système d'Anaxagore.

La physique, et même la psychologie de Démocrite, sont fondées sur les mêmes principes que sa cosmologie. Qu'est-ce qui fait la différence des quatre éléments dont se compose toute la nature? Rien que la figure et le volume des atomes. Les plus petits, et par conséquent les plus légers, sont ceux qui entrent principalement dans la substance de l'air; les plus grands et les plus lourds forment la terre et l'eau; enfin, le feu se compose d'atomes ronds et aussi petits que ceux de l'air. Les qualités et les propriétés de ces différents corps s'expliquent de la même manière que leur forme, et comme il en est plusieurs qu'il est impossible de faire dériver d'un arrangement purement mécanique des ato-

mes, Démocrite, ouvrant la porte au scepticisme de Protagoras, les fait passer pour de pures sensations ou pour des affections personnelles auxquelles ne répond aucune réalité extérieure. Il comprend particulièrement dans cette classe le chaud et le froid, les couleurs, les saveurs, et ce qu'on a appelé plus tard les *qualités secondes* de la matière.

L'âme est de la même nature que le feu; elle se compose d'atomes ronds et subtils qui, par leur légèreté et par leur forme, ont la propriété de se glisser dans toutes les parties du corps et de les mettre en mouvement, et avec le mouvement ils leur donnent aussi la chaleur, la vie et la sensibilité. Il y a de tels atomes répandus dans toute la nature; ils sont en quelque sorte l'âme de l'univers, ils s'introduisent non-seulement dans l'homme et dans les animaux, mais aussi dans les plantes; enfin, ils se conservent et se renouvellent en partie par la respiration. En effet, en nous pressant de toutes parts, les corps qui nous environnent expriment de notre propre corps une partie de ces atomes précieux par lesquels nous vivons et nous pensons; mais comme il y a des atomes semblables répandus autour de nous, ceux-ci, entrant dans notre poitrine par la respiration, n'ont pas seulement pour effet de réparer la perte que nous avons faite, mais ils ferment le passage aux particules vitales qui nous restent et les empêchent de se répandre dans l'espace. Aussitôt que ce mouvement de résistance est vaincu, l'animal a cessé de vivre. La conséquence la plus immédiate de cette doctrine, conséquence avouée par Leucippe et Démocrite, c'est que l'âme est périssable comme le corps.

C'est la même âme, nous voulons dire les mêmes atomes, qui, dans le système de Démocrite, servent aux phénomènes de la vie et à ceux de la pensée. Cependant il a donné pour siège aux derniers la poitrine, et aux premiers toutes les autres parties du corps. Mais qu'est-ce que la pensée dans une âme purement matérielle? Evidemment elle ne saurait se distinguer d'une manière essentielle de la sensation, et ce dernier phénomène, par quelque sens qu'il nous arrive, doit toujours se réduire à une sorte de toucher. C'est en effet l'opinion que soutient Démocrite. Il suppose que les corps laissent constamment échapper de leurs surfaces certaines émanations qui en sont la représentation exacte. Ces petites images, ou, comme on les appelle plus ordinairement, ces *idoles* (ἰδωλα), formées à l'égal du reste par une combinaison d'atomes, se glissent par le canal des sens jusqu'à l'âme, et lui font connaître en la touchant les objets qu'ils représentent. C'est ainsi que nous percevons, non-seulement la forme des corps, mais leurs diverses propriétés, comme les couleurs, les odeurs, les sons, le froid et le chaud. Et qu'y a-t-il d'étonnant à cela? Pour Démocrite, ces propriétés ou n'existent pas, ou sont des combinaisons purement mécaniques des atomes. Ainsi, le chaud, c'est une combinaison d'atomes ronds; le noir, c'est le raboteux pour l'œil; le blanc, c'est le poli pour le même organe; les saveurs acres sont une combinaison d'atomes anguleux, etc. Il faut seulement remarquer que chaque organe des sens a son rôle particulier dans la transmission des idoles: l'oreille est nécessaire pour donner passage à l'air au moyen duquel nous arrivent les sons; c'est également une image formée d'air qui, s'appliquant sur l'œil, avec la substance duquel elle a beaucoup d'analogie, nous donne l'idée des couleurs et des formes visibles; enfin, le tact, l'odorat et le goût semblent se confondre en un sens unique.

Par une étrange contradiction, inséparable du matérialisme, Démocrite est cependant obligé de se délier de la sensation et de placer au-dessus d'elle la raison ou le raisonnement. En effet, d'une part nous avons des sensations qui ne répondent à aucune réalité extérieure, et même les objets réels n'arrivent à notre connaissance que par des images variables et fugitives qui, au moment où elles parviennent jusqu'à nous, ne ressemblent plus aux corps dont elles sont une émanation. D'une autre part, les atomes et le vide, ces deux principes éternels de l'univers, ne sont connus que par la raison. Donc, le témoignage de la raison doit être préféré à celui des sens. Mais comment cela est-il possible, lorsqu'au fond ces deux facultés ne diffèrent pas l'une de l'autre, quand les principes mêmes dont la raison nous découvre l'existence sont purement matériels et sensibles, et qu'on n'arrive à les concevoir que par l'observation du monde extérieur? Aussi Démocrite (cela ne peut pas être l'objet d'un doute) a-t-il fini par le scepticisme, qui est comme la conclusion logique de son système. Toute l'antiquité (Arist., *Métaph.*, liv. IV, ch. v; Diogène Laërce, liv. IX, ch. LXXI et LXXII; Sextus Empir., *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 163; Cic., *Acad.*, I, liv. II, ch. xxii) place dans sa bouche des paroles comme celles-ci: « Il n'y a rien de vrai, ou s'il y a du vrai, nous ne le connaissons pas. — Il nous est impossible de connaître la vérité sur quoi que ce soit: la vérité est au fond d'un abîme. — Nous ne savons pas même si nous savons quelque chose ou si nous vivons dans la plus complète ignorance; nous ne savons pas davantage s'il existe quelque chose ou si rien n'existe. » Si le sens de ces propositions pouvait laisser quelque doute, nous y ajouterions le témoignage de l'histoire, qui nous atteste que les plus déterminés sceptiques de l'antiquité, Protagoras, Diagoras de Mélos et Pyrrhon lui-même, ont été formés par les leçons ou par les écrits de Démocrite.

La morale de ce philosophe est à la fois celle d'un sceptique et d'un sensualiste. Ne se passionner pour rien; se tenir également éloigné de la crainte et de l'espérance; être préparé à tout; fuir toutes les causes de trouble et de soucis, même, et en premier lieu, le mariage; adopter des enfants plutôt que d'associer son existence à celle d'un femme; enfin, mettre le souverain bien dans une constante égalité d'âme: telles sont les règles de conduite qu'il propose au sage, et que nous retrouvons presque littéralement dans la morale d'Épicure.

Il est évident que, dans un pareil système, toute croyance religieuse, toute idée d'une cause première et distincte du monde est inadmissible. Cependant cette idée existe dans l'esprit des hommes, et a existé de tout temps. Démocrite, sans la regarder comme vraie, lui qui ne croyait pas à la vérité, ne pouvait donc s'empêcher d'en rendre compte par les principes généraux de sa doctrine, et c'est vraisemblablement dans ce but qu'il a imaginé la grossière hypothèse que voici: Autour de la terre voltigent certains agrégats d'atomes d'une grandeur extraordinaire et d'une forme semblable à la forme humaine. Ces fantômes, périssables comme nous, quoique leur existence soit plus longue, ont une certaine action sur notre vie; il en est de bienfaisants et de malfaisants; ils nous apparaissent pendant le sommeil par des images qui les représentent, et c'est à eux que s'adresse notre culte (Sextus Empir., *Adv. Mathem.*, lib. VII, p. 312, édit. de Genève). D'après une autre tradition, également rapportée par Sextus Empiricus, Démocrite aurait simplement nié l'existence des dieux, en

disant que les hommes en ont conçu l'idée sous l'impression de la terreur, excitée en eux par certains phénomènes naturels, comme le tonnerre, la foudre, les éclipses, les conjonctions des étoiles. Si telle n'est point l'opinion de Démocrite, elle appartient du moins à son disciple Diagoras.

Nous avons porté ailleurs un jugement général sur la philosophie atomistique (voy. ATOMISME); il nous suffira de remarquer ici que le système de Démocrite, commençant par le matérialisme, et finissant par le scepticisme, sans cesser d'être inconséquent, est un fait du plus grand intérêt pour la vérité philosophique et pour l'histoire de la pensée humaine.

Nous ne citerons pas ici tous les auteurs anciens qui nous ont conservé des fragments de Démocrite; nous nous contenterons d'indiquer les traités modernes dont ce philosophe a été l'objet. Magnien, *Democritus revisiscens seu Vita et Philosophia Democriti*, in-12, Pavie, 1648; et Leyde, 1648; — Gendri, *Democritus, Abderita philosophus, accuratissimus ab injuriis vindicatus*, in-4, Altd., 1635; — Jenichen, *Progr. de Democrito philosopho*, in-4, Leipzig, 1720; — Plouquet, de *Placitis Democriti Abderita*, in-4, Tubing., 1761; — Hill, de *Philosophia Epicurea, Democritea et Theophrastea*, in-8, Genève, 1669; — Gœding, *Dissert. de Democrito ejusque philosophia*, in-8, Upsal, 1703; — Schwartz, *Dissert. de Democriti theologia*, in-4, Cobourg, 1718; — Lütkemann, *Disput. Democriti. eclecticæ sectæ antistitem*, etc., in-4, Greifsw., 1718; — Ritter, article *Democrite*, dans le Dictionnaire de Ersch et Gruber, in-4, Leipzig, 1833; — Benjamin Lafaist, *Dissert. sur la philosophie atomistique*, in-8, Paris, 1833; — Ad. Franck, *Fragments qui subsistent de Démocrite*, dans les *Mémoires de la Société royale de Nancy*, in-8, Nancy, 1836.

DÉMONAX DE CHYPRE, philosophe cynique, qui vivait à Athènes pendant le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, et dont il ne reste d'autre souvenir que l'écrit de Lucien qui porte son nom. Quelques-uns ont même révoqué en doute son existence, persuadés que, sous le nom de Démonax, Lucien a seulement voulu peindre l'idéal du sage d'après les principes de l'école cynique. Mais cette opinion est dépourvue de toute vraisemblance, et Démonax paraît bien avoir été un personnage réel. Les idées qu'on lui attribue sont une sorte d'éclectisme, où les doctrines morales de Socrate étaient réunies, nous ne savons pas trop de quelle manière, à celles de Diogène et d'Aristippe. Il admettait l'existence de la Divinité, tout en rejetant le dogme de l'immortalité de l'âme, et en méprisant toutes les cérémonies du culte. Au reste, la philosophie de Démonax se montrait essentiellement dans sa vie et dans ses actions. Sans tomber dans les excès et les affectations ridicules de son école, il se proposait le même but : il voulait se suffire à lui-même et se rendre complètement indépendant, en se plaçant à la fois au-dessus de tout vain attachement pour les biens de ce monde, et de toute crainte d'une autre vie. X.

DÉMONSTRATION (*demonstratio*, ἀποδείξις; de ἀποδείκνυμι, montrer, faire voir, en partant de principes évidents). D'une vérité générale, quelle qu'elle soit, tirer ou faire sortir les vérités particulières qu'elle renferme, c'est *déduire*; d'une vérité universelle et nécessaire tirer les conséquences qui en sortent nécessairement, c'est *démontrer*. La déduction est l'opération intellectuelle opposée à l'induction; le syllogisme est la forme générale et le moyen extérieur de la déduction; la démonstration est la déduction

partant de principes nécessaires, le syllogisme concluant le nécessaire. Cette définition remonte jusqu'à l'auteur même de la *Logique*, c'est-à-dire jusqu'à Aristote (*Prem. Analyt.*, liv. I, ch. 1, II et IV), et elle est restée consacrée dans la science, parce qu'elle repose sur des rapports parfaitement vrais. En effet, il y a pour l'intelligence des principes primitifs, immédiats, d'une certitude absolue, et qui, universels et applicables à tout, paraissent contenir la dernière raison de tout ce qui est. Rattacher une vérité à un de ces principes, établir qu'elle n'est que ce principe appliqué et réalisé dans un cas particulier, et par suite qu'elle est vraie comme ce principe, c'est *démontrer*, c'est *savoir*. La démonstration est donc la fin suprême du procédé déductif et la véritable condition de la science.

Assurément il y a de la science en dehors de la démonstration; les vérités générales que, dans les sciences d'observation, le procédé inductif dégage des cas particuliers, sont de la science. Mais cette science n'est point, comme celle que donne la démonstration, invariable et à jamais acquise. Ce ne sont point des vérités définitives, complètes; ce sont des vérités qui peuvent s'accroître, se modifier par de nouvelles découvertes, et qui ne deviennent invariablement déterminées que quand elles peuvent être soumises à la démonstration et rattachées, par elle, à des principes absolus.

La démonstration ne nous donne point de connaissances nouvelles, en ce sens qu'il faut, pour démontrer, posséder les principes sur lesquels la démonstration s'appuiera et avoir déjà entrevu ce qui est à démontrer. Elle suppose donc la vue spontanée et confuse de la vérité; mais cette première vue, elle la fait passer et l'élève de l'état d'anticipation, comme dirait Bacon, à l'état de science proprement dite.

La certitude qui accompagne les vérités élémentaires se distingue de toute autre certitude. Partant de principes absolus, évidents par eux-mêmes, et ne tirant de ces principes que des conséquences également évidentes, les sciences de démonstration produisent une certitude absolue, complète, et supérieure, si cela peut se dire, à celle des autres sciences. Assurément, la certitude est toujours égale à elle-même; elle est ou elle n'est pas, elle n'admet pas de degrés; et, en ce sens, nous sommes aussi certains de la circulation du sang, que du rapport qui existe entre les carrés faits sur les côtés du triangle rectangle. Mais il y a cependant une énorme différence entre ces deux vérités. La première est marquée d'un caractère de nécessité tel, qu'une fois connue, il est impossible qu'elle le soit mieux ou autrement. Nous sommes certains de nous rendre parfaitement compte des rapports sur lesquels elle se fonde, et nous savons de la même manière pourquoi ces rapports ne sauraient changer. Il n'en est certes pas de même de la circulation du sang; nous savons qu'elle est, mais nous avons encore beaucoup à apprendre sur ce phénomène, et nous ne pouvons pas rattacher ce que nous en savons à un principe qui nous fasse évidemment voir ce qui est ne peut pas être autrement. Ce qui est acquis dans les sciences de démonstration, dans les mathématiques, par exemple, est absolument parfait; ce qui est acquis dans les sciences d'observation est infiniment perfectible, ou, du moins, garde ce caractère jusqu'au moment où la démonstration devient possible. C'est ainsi que dans les sciences physiques la démonstration intervient et fait de certains principes obtenus par voie d'expérience des vérités nécessaires; par exemple, on peut voir la loi de la chute des

corps dans une foule d'expériences et la démontrer ensuite en la rattachant aux lois générales du mouvement; et, dans l'astronomie, après avoir constaté les phénomènes célestes par l'observation, on peut démontrer la nécessité de leurs lois par le principe de la pesanteur universelle, et tout réduire par ce moyen à un simple problème de mécanique rationnelle; ce qui faisait dire à Laplace que l'astronomie était la plus parfaite de toutes les sciences. C'est ainsi qu'en philosophie, après avoir constaté la liberté par des phénomènes de conscience, le raisonnement fait voir comment la liberté est une conséquence de nos idées nécessaires sur le bien, la destinée humaine, la Providence.

Cette puissance de la démonstration a été non-seulement reconnue, mais exagérée; et cette exagération a donné lieu à quelques opinions erronées dont il convient d'apprécier la valeur.

De ce que la démonstration produit la certitude scientifique absolue et parfaite, on a conclu que, pour toute science, la démonstration était le seul procédé à suivre, qu'il n'y avait qu'à tirer de certains principes universels les vérités particulières qu'ils renferment, indépendamment de toute expérience et de toute observation.

Les objets dont l'ensemble compose l'univers peuvent être étudiés, ou dans leurs qualités abstraites et absolues, ou dans leurs qualités concrètes et leur réalité actuelle. De là deux grands ordres de sciences : les sciences de raisonnement ou de *démonstration*, et les sciences de fait ou d'*observation*. Les premières ne s'occupent point de ce qui est, de la réalité actuelle, mais de ce qui doit être et sans égard pour les faits : ainsi les sciences mathématiques, par exemple, s'appliquent d'une manière générale et absolue à l'ensemble du monde, et n'empruntent à l'observation que les idées de grandeur et de mesure. Les sciences d'observation, au contraire, s'occupent d'une manière particulière de toutes les propriétés que l'expérience nous révèle dans les objets que nous pouvons atteindre et que nous pouvons faire agir les uns sur les autres, pour découvrir tous les phénomènes qui résultent de leur action mutuelle. Dès lors, il est facile de voir le procédé qui convient à chacun de ces deux ordres de sciences. Les vérités, objet des sciences mathématiques, étant éminemment simples, absolues et indépendantes de la réalité, n'ont pas besoin d'être obtenues par l'observation de la nature et des faits. Le mathématicien ayant posé à son point de départ des principes abstraits, évidents par eux-mêmes, avance de propositions en propositions, et arrive à de nouvelles vérités par la vue du rapport nécessaire qui les unit au point de départ : en un mot, il démontre. Le physicien n'a pas de principes généraux évidents par eux-mêmes; il faut, au contraire, que, partant des faits, il s'élève à des principes non absolus, mais relatifs, non complets, mais marqués du caractère d'éventualité et de progrès qu'entraîne toujours l'étude des faits; en un mot, le physicien observe et induit; et ce que nous disons des sciences physiques doit s'appliquer, sans distinction, à toutes les sciences qui doivent nous donner la connaissance des faits. Ici la démonstration pure ne conduit qu'à l'hypothèse et à l'erreur.

La seconde opinion que nous avons à examiner est une conséquence de la première. S'appuyant sur ce principe que la démonstration est le seul procédé à suivre pour arriver à la science, on ajoute que les sciences mathématiques sont les seules auxquelles la démonstration s'applique et, par conséquent, les seules capables de la certitude. Cette opinion s'appuie sur un principe faux et

aboutit à une conclusion erronée. En effet, à quelles sources les mathématiques prennent-elles les axiomes sur lesquels elles s'appuient? Elles les prennent dans l'intelligence, dans la raison. Il serait fort étrange que la raison ne fournit que des axiomes relatifs à la grandeur et à la mesure : mais une étude même superficielle de la raison nous apprend qu'il se trouve en elle des axiomes, des principes premiers d'une tout autre nature. Par exemple, les propositions : « Tout devoir suppose un droit. — Il y a obligation à faire ce qui est bon. — Le bien est ce qui conduit un être à sa fin, » et tant d'autres, sont des axiomes tout aussi évidents et tout aussi nécessaires que ceux-ci : « Le tout est égal à la somme de ses parties. — Si de quantités égales on retranche des parties égales, les restes seront égaux. » S'il en est ainsi, on peut employer la démonstration pour constituer la science morale, comme pour édifier les mathématiques. Et, si on le peut, on le doit. C'est même le seul moyen de donner à la morale cette unité et ce caractère immuable qu'elle demanderait vainement à ceux qui prétendent la constituer par des procédés purement empiriques.

De là résulte que les principes employés par la démonstration, les axiomes dont elle part pour arriver à une suite de conséquences étroitement enchaînées les uns aux autres, peuvent se partager en plusieurs classes, quoique tous marqués d'un caractère de nécessité : on peut distinguer, par exemple, les principes *mathématiques*, les principes *métaphysiques*, les principes *moraux*. Mais le procédé de la démonstration, partout le même, se fonde sur le principe suivant : « Deux choses comparées à une troisième, et trouvées égales à celle-ci, sont égales entre elles. » Au fond, ce principe ne diffère pas de celui de la contradiction, reconnu par Aristote (*Métaph.*, liv. III, ch. III) comme le premier des axiomes, et énoncé en ces termes : « Il est impossible que le même attribut soit et ne soit pas dans le même sujet, au même instant et sous le même rapport. »

Malgré cette identité de fond, le procédé de la démonstration peut revêtir plusieurs formes ou plusieurs modes : 1^o, prenant pour point de départ un principe général, elle peut descendre, par une suite d'intermédiaires, jusqu'à la conclusion que l'on affirme ou que l'on nie : c'est la démonstration *descendante*; 2^o il peut partir du sujet lui-même et de ses attributs pour s'élever de degrés en degrés jusqu'au principe général, duquel on conclut ensuite la proposition mise en question : c'est la démonstration *ascendante*. Procéder ainsi, c'est toujours rattacher une vérité à un principe général, c'est toujours déduire; 3^o quelquefois encore on admet par hypothèse la proposition contradictoire à celle qu'on veut démontrer; puis on fait voir que cette supposition conduit à une absurdité, c'est-à-dire à une impossibilité ou à une contradiction. C'est ce qu'on appelle *démonstration par l'impossible*, *réduction à l'absurde*, ou *démonstration indirecte*, par opposition aux deux autres modes qui constituent la *démonstration directe*.

Quelle est maintenant la valeur de ces diverses manières de procéder, et quelles sont les circonstances dans lesquelles il est à propos de les employer?

La réduction à l'absurde ne doit être employée que quand on ne peut faire autrement, et qu'on ne peut démontrer la question directement. En effet, si une semblable démonstration peut convaincre, elle n'éclaire point et ne fait point connaître la cause et le pourquoi des choses, ce qui doit être le but et le résultat de toute démon-

stration vraiment scientifique. Ce mode de démonstration a d'ailleurs l'inconvénient de n'arriver à la vérité qu'à travers l'erreur : inconvénient surtout sensible dans les propositions de géométrie, où l'on est obligé de donner à cette erreur passagère une sorte de consistance par des figures absurdes.

La démonstration ascendante et la démonstration descendante n'étant que la démonstration directe dans les deux marches qu'elle peut suivre, sont de même valeur pour la science, et, sous ce rapport, il n'y a pas lieu à les comparer ; mais peuvent-elles être indifféremment employées l'une à la place de l'autre ?

Quand il s'agit de démontrer ou de vérifier une proposition, toute la difficulté consiste à trouver un principe évident auquel le sujet de cette proposition se rattache, et ensuite à mettre à découvert cette liaison et ce rapport. Si l'on sait déjà quel est ce principe et quels sont les intermédiaires qui l'unissent à la question, il est clair que la démonstration est toute faite, qu'il n'y a plus qu'à l'énoncer sous telle ou telle forme, ce qui est assez indifférent, et que l'on peut, par exemple, énoncer d'abord le principe général, et descendre ensuite aux vérités moins générales qu'il contient. Mais si on ne sait pas quel est ce principe, s'il faut le choisir parmi ceux que l'on connaît, il est encore évident qu'il faut suivre une autre marche, qu'il faut partir du sujet lui-même, chercher dans l'examen de ses attributs à quel principe connu il nous est permis de le rattacher, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on soit arrivé au principe qui renferme la solution. C'est ordinairement ainsi que l'on procède pour trouver la démonstration elle-même plutôt que la solution du problème ; mais, la démonstration une fois trouvée, on suit le plus souvent, pour la développer aux yeux des autres, la marche descendante.

Dans tout problème à résoudre, et quel que mode de démonstration que l'on emploie, il y a deux choses : l'énoncé des données et le dégagement des inconnues. Exprimer en termes simples et précis les attributs connus, les données, et indiquer avec la même exactitude et la même précision les points à éclaircir, les attributs à déterminer, les inconnues, c'est poser l'état de la question ; dégager les inconnues par leurs rapports avec les connues, c'est résoudre la question. Or, dans la démonstration, il faut apporter le plus grand soin à l'examen des données. Si les données ne suffisent pas pour rattacher les inconnues au principe qui doit les déterminer, toute démonstration est impossible. Cette considération est la première qu'il faudrait faire, et, comme le dit Condillac (*Logique*, 2^e partie, ch. viii), cette fois avec pleine vérité, c'est celle qu'on ne fait presque jamais. On démontre mal, ou plutôt on ne démontre pas du tout, parce que les données d'une question ne suffisent pas encore, et qu'au lieu de s'en procurer d'autres, on torture par de vains efforts celles que l'on a, on les dénature, et l'on regarde comme insoluble une question qu'on a abordée trop à la hâte et sans réflexion.

La théorie de la démonstration a été exposée longuement par l'auteur de l'*Organon*, qui l'a portée sur-le-champ à la dernière perfection. Aussi Kant a-t-il eu raison de dire : « La logique n'a rien gagné pour le fond depuis Aristote. »

Consultez l'*Organon* d'Aristote et particulièrement les *Analytiques* ; — l'Introduction de M. Barthélémy Saint-Hilaire à sa traduction de l'*Organon* ; — Pascal, *Pensées*, 1^{re} partie, art. 2 et 3 ; — Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. i, § 13 à 17 ; *Logique*, liv. II, ch. xii,

et liv. III ; — Condillac, *Logique* ; — Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, vol. 1^{er}, 3^e partie, liv. III, ch. II. — Voy. les articles ARISTOTE, LOGIQUE. J. D. J.

DENYS L'ARÉOPAGITE. Il n'est parlé qu'une fois dans les *Actes des apôtres* (ch. xvii, v. 34) de Denys, juge de l'aréopage, qui se convertit à la suite de la prédication de saint Paul. Devenu plus tard évêque d'Athènes, il paraît avoir souffert le martyre. Néanmoins, on ne connaît pas l'année précise de sa mort. Quant aux traités théologiques attribués à ce saint, la critique a depuis longtemps démontré qu'ils ne lui appartiennent pas. Il n'en est question, en effet, pour la première fois, qu'à l'occasion de la conférence des sévériens et des orthodoxes, dans le palais de l'empereur Justinien, en 532, à Constantinople. D'ailleurs, diverses allusions à des faits et à des passages d'auteurs postérieurs au siècle des apôtres, que l'on rencontre dans ces écrits, ne permettent pas de les rapporter à ces premiers jours du christianisme. L'opinion la mieux fondée est celle qui leur donne pour auteur un chrétien du 1^{er} siècle, imbu des doctrines mystiques du platonisme alexandrin. C'est ce qui ressortira du rapide exposé que nous allons faire des principes contenus dans ces livres.

Les ouvrages qui nous sont parvenus sous le nom de Denys l'Aréopagite sont : 1^o le traité de la *Hiéarchie céleste* ; 2^o celui de la *Hiéarchie ecclésiastique* ; 3^o celui des *Noms divins* ; 4^o la *Théologie mystique* ; 5^o des lettres, au nombre de dix, sur divers sujets de théologie, de discipline et de morale.

Le traité de la *Hiéarchie céleste* a pour but principal de définir la nature des anges, et de décrire les différentes classes dans lesquelles ils se partagent, selon la mesure diverse de leur participation à la lumière divine. Celui de la *Hiéarchie ecclésiastique* montre, dans la constitution du sacerdoce chrétien, une image de la hiérarchie céleste, et dans les cérémonies, principalement dans les sacrements, les symboles de l'action invisible que Dieu accomplit sur les créatures. Le traité des *Noms divins* a pour but d'expliquer comment, sans manquer au respect dû à la majesté suprême, qu'aucune langue ne saurait décrire, nous pouvons la désigner par des noms qui n'expriment que des faces particulières de son essence, et qui ne les expriment qu'en la revêtant de conditions finies qui ne sont point en harmonie avec elle. La *Théologie mystique* a pour objet, au contraire, Dieu considéré en soi. Elle est destinée à opposer à la théologie symbolique du traité des *Noms divins* l'idée du Dieu absolu, inaccessible, imparticipable.

C'est là le point important, caractéristique de la philosophie du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Dans tout le reste de sa doctrine, il est chrétien, et chrétien orthodoxe. Par ce côté seul il semblerait se détacher du christianisme, si ses efforts ne tendaient à accorder ensemble l'Un-principe du platonisme alexandrin et la conception trinitaire de la théologie orthodoxe. Il reste au moins chrétien d'intention, lors même qu'il dépasse, dans son élévation mystique, les limites dans lesquelles sont circonscrites les formules de foi. Il faut cependant reconnaître que ce point élevé est le terme auquel il parvient.

Le christianisme s'arrête à la Trinité. C'est à ses yeux non-seulement la conception la plus haute à laquelle l'homme puisse parvenir, mais la seule objectivement véritable. Dieu, pour le chrétien, n'est pas seulement trinitaire dans l'idée la plus parfaite que nous pouvons nous en faire ; il est tel en soi, dans sa réalité absolue. L'écrivain pseudonyme ne peut donc pas, sans

cesser d'être orthodoxe, faire planer au-dessus du dogme chrétien le Dieu inaccessible des alexandrins. On ne peut pas même ici se retrancher derrière quelque prétendu oubli, derrière quelque défaut d'explication; car, sur ce point, il s'explique aussi complètement qu'il est possible au chapitre v de la *Théologie mystique*, où il dit qu'en Dieu il n'y a ni science, ni vérité, ni sagesse, ni *paternité*, ni *filiation*, finissant par cette conclusion singulière sur l'essence divine : « Nous ne la posons ni ne l'étoûs, nous ne la nions ni ne l'affirmons, d'autant que cette cause universelle et unique de toutes choses est par-dessus toute affirmation, comme aussi est au-dessus de toute négation celui qui est distinct de toutes choses et surpasse absolument toutes choses. »

Tel est le point principal sur lequel diffère du dogme catholique la doctrine renfermée dans les écrits attribués faussement à saint Denys l'Aréopagite; il est aussi du petit nombre de principes par lesquels l'auteur sort du domaine de la théologie pour entrer dans celui de la philosophie. Les axiomes suivants, que nous avons fidèlement traduits ou résumés des traités cités plus haut, développeront suffisamment le système qui y est renfermé, et montreront sans peine que l'originalité de cette doctrine appartient à l'école néo-platonicienne d'Alexandrie.

1° Dieu est l'auteur, le principe, la cause, l'essence et la vie de toutes choses (*Noms divins*, ch. 1^{er}).

2° Dieu est dit : *unité* de sa simplicité suprême, *trinité* des trois hypostases de sa fécondité, *paternité* divine et raison de la paternité humaine (*ib.*);

3° Il convient à cette cause de toutes choses, et de n'avoir point de nom, et d'avoir les noms de toutes choses, afin qu'elle soit reconnue comme l'absolue maîtresse de l'universalité des êtres, et qu'elle-même, comme il est écrit, soit toute en tous (*ib.*);

4° Nous appelons distinction divine les émanations (*προόδους*) du bien divin. Car, donnant l'être à tous et y faisant pénétrer l'influence de toutes sortes de bien, il se distingue tout en restant uni, se pluralise sans sortir de sa simplicité, se multiple sans briser son unité (*ubi supra*, ch. III);

5° Tout ce qui reçoit son être du beau et du bien est dans le beau et le bien, et tout ce qui est et se fait par génération est et se fait par l'amour du beau et du bien. Toutes choses tendent vers lui, sont mues et contenues par lui. Par lui et en lui est tout principe, qu'il soit exemplaire, final, efficace, formel ou matériel. En un mot, tout ce qui est existe dans le beau et le bien d'une manière sursentielle. Il est le principe placé au-dessus de tout principe, la fin qui s'élève au-dessus de toute fin; de lui, en lui, par lui et vers lui sont toutes choses (*ubi supra*, ch. IV);

6° L'amour divin est bon aussi; il procède du bon et du beau, et existe par le bon et le beau. Cet amour, cause bonne de toutes choses, préexistant dans le bon et le beau d'une manière suprême, avant qu'il fût en aucune autre chose, n'a pas permis qu'il restât en lui-même sans engendrer, et l'a poussé à agir selon la force surabondante génératrice des choses. Il en est de même de ce qui est digne d'amour, il procède de la même origine (*ib.*);

7° Par l'amour divin, angélique, intellectuel, animal même et physique, nous entendons une force unissante et mêlante, qui met les choses supérieures à prendre soin des choses inférieures, resserre le lien mutuel qui réunit les choses égales entre elles, et dispose les inférieures à aspirer aux supérieures (*ubi supra*, ch. V).

On connaît la doctrine, appartenant à une haute antiquité, qui, pour exprimer combien Dieu est inaccessible à l'intelligence humaine, le considère comme non-être par rapport à nous (*μη ὄν*), en ce sens que Dieu, dans son essence absolue, est pour nous non manifesté. Cette doctrine, familière aux alexandrins, remonte cependant plus haut que leur école. Elle est fondée sur ce que toute forme attribuée à Dieu est une limitation qui en change l'essence et la nature, et sans laquelle nous ne pouvons le concevoir. L'auteur inconnu dont nous analysons ici les principes a reproduit sous diverses formes, comme on va le voir, cette conception négative de Dieu, qu'il avait sans doute immédiatement puisée à la source de la philosophie alexandrine. Voici la manière dont il la présente.

8° Dieu est connu en toutes choses. Il est aussi connu sans elles. Il est connu par notre faculté de connaître, il l'est aussi en vertu de l'ignorance qui nous voile sa perfection. Nous l'atteignons par l'intelligence, par la raison, la science, le tact, la sensation, le jugement, l'imagination; par les noms qu'il reçoit, etc.; et cependant, sous un autre point de vue, il n'est ni pensé, ni parlé, ni nommé; il n'est rien des choses qui sont, il n'est connu dans aucune d'elles; il est tout entier en toutes choses, rien dans aucune; toutes choses le font connaître à tous, rien ne le fait connaître à personne. Nous pouvons en effet, produire sur Dieu, avec justice, ces affirmations contraires (*ubi supra*, ch. VI).

9° Il faut entendre les choses divines comme il est convenable à la grandeur de Dieu et digne d'elle. Lorsque nous parlons de la non-intelligence et de la non-sensibilité de Dieu, il faut entendre par là, non pas une privation qui soit en lui, mais, au contraire, une excellence et une supériorité. Comme nous attribuons l'essence de la raison à celui qui est au-dessus de la raison, la non-perfection à celui qui est au-dessus de toute perfection, avant toute perfection; que nous considérons comme ténèbres insaisissables et invisibles sa lumière inaccessible, à cause de sa supériorité sur la lumière visible; de même, l'entendement divin contient toutes choses, par une connaissance absolument, éternellement distincte de ces choses, connaissance qu'il possède en tant que cause, connaissant par anticipation, et produisant, dans le fond le plus intime de soi-même, les anges avant qu'ils fussent, et dès le commencement, s'il est permis de le dire, connaissant toutes choses et les amenant à l'être (*ib.*).

10° L'être, en toutes choses et dans tous les siècles, vient de celui qui est *avant* l'être: toute éternité et tout temps précèdent de lui. Celui qui *devance* l'être est le principe et la cause du temps et de l'éternité, comme de toute chose qui est, en quelque façon qu'elle soit. — L'être lui-même vient de ce qui précède toutes choses, du premier, du principe; c'est de ce principe que vient l'être, ce n'est pas ce principe qui vient de l'être (*ubi supra*, ch. V).

L'auteur reproduit aussi dans ses ouvrages la théorie des idées que les philosophes alexandrins avaient empruntée à Platon, et avaient développée. Avec la doctrine des exemplaires (*παρδείγματα*) se pose naturellement le principe du réalisme platonicien.

11° Les exemplaires sont les raisons essentielles des choses en Dieu; ils préexistent en lui à tous les êtres créés (*ib.*).

12° Les exemplaires des choses préexistent tous par une seule, simple et sursentielle union en celui qui est la cause de toutes choses (*ib.*).

Enfin, l'auteur inconnu de ces livres a adopté, sur le mal, les principes que les alexandrins eux-mêmes avaient puisés à des sources d'une haute antiquité. Cette doctrine consiste à considérer le mal comme n'existant dans les êtres qu'en tant que privation, qu'en tant qu'il leur manque quelque chose, tandis que tout ce qu'ils possèdent d'être est bon. Cette manière de définir le mal a été soutenue dans la suite par les plus savants des docteurs de l'Église, entre autres par saint Augustin et saint Thomas.

13° Le mal ne reçoit pas l'être du bien. — Ce qui est entièrement dépourvu de bien, n'a été, n'est, ne sera, ne peut être en aucune façon. — Ce qui est bien en quelque façon, et en quelque autre ne l'est pas, ne répugne pas pour cela à tout bien; il tient même l'être de sa participation au bien, tellement que le bien, en le faisant être, donne ainsi l'être au mal, ou à la privation qui est en lui. — Le mal n'est point dans les choses qui ont l'être, car si tout être procède du bien, ou que le bien soit en tout être, il suit de deux choses l'une: ou que le mal ne sera pas dans quelque chose qui ait l'être, ou que, s'il y est, il sera dans le bien même (*ubi supra*, ch. iv, *passim*).

D'après les idées que nous venons d'exposer, il est facile de voir qu'encore que chrétien sincère dans la plupart de ses écrits, le Pseudo-Denys l'Aréopagite a cherché l'alliance des données de la révélation avec quelques-uns des principes de la philosophie qu'il avait étudiée. Cela suffit pour justifier un savant contemporain, Engelhardt, qui l'a considéré comme disciple avant tout de Plotin, dans une dissertation latine dont le titre seul indique le sens: *Dissert. de Dionysio Areopagita platonizante, premissis observationibus de historia theologie mystice rite tractanda*, in-8, Erlangen, 1820. On peut consulter aussi sur le même sujet les dissertations suivantes: Baumgarten-Crusius, *Dissertatio de Dionysio Areopagita*, in-4, Léna, 1823; *Opuscula theologica* du même auteur, in-8, *ib.*, 1836, n° 11; *Néo-platonisme et paganisme, dissertation sur les écrits du prétendu Denys l'Aréopagite*, in-8, Berlin, 1836 (all.); Montet, *les Livres du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1848, in-8. Quant aux écrits mêmes du faux Denys, ils ont été publiés en divers endroits et à plusieurs reprises: *Dionysii Areopagite opera græca*, in-f°, Basle, 1539; Venise, 1558; grec et lat., in-8, Paris, 1562; in-f°, *ib.*, 1615; 2 vol. in-f°, Anvers, 1634; 2 vol. in-f°, avec plusieurs dissertations sur l'auteur, Paris, 1644. H. B.

DENYS D'HÉRACLÉE vivait à la fin du III^e siècle avant l'ère chrétienne. Il avait eu pour premiers maîtres Héraclide, Alexinus et Ménédème, dont il adopta probablement les idées; plus tard il s'attacha à Zénon et aux principes du stoïcisme. Enfin, il abandonna le Portique pour l'école d'Épicure, d'autres disent pour l'école cyrénaïque, à laquelle il resta fidèle jusqu'à sa mort. Diogène Laërce cite de lui (liv. VII, ch. xxxvii, clxvii et clxviii) plusieurs ouvrages dont aucun fragment n'est arrivé jusqu'à nous.

DERHAM (Guillaume) naquit, en 1657, à Stowton près de Worcester, fut ordonné prêtre de l'Église anglicane en 1682, et mourut en 1735, recteur d'Uppminster dans le comté d'Essex, et membre de la Société royale de Londres. Il se distingua surtout par ses profondes connaissances en mécanique, en histoire naturelle et en astronomie; mais l'usage qu'il fit de toutes ces sciences pour démontrer l'existence d'un Dieu, auteur et providence du monde, lui assure aussi, à côté de Jean Ray, une place honorable dans l'histoire de la philosophie. Les deux ouvrages

dans lesquels il poursuit ce but ont la même origine que celui de Clarke sur l'existence et les attributs de Dieu. Choisi, en 1711 et 1712, pour faire les lectures connues sous le nom de *Fondation de Boyle*, il prononça seize discours ou sermons, où, passant en revue toutes les parties de l'histoire naturelle, il montre partout des traces d'une intelligence suprême et d'une providence attentive aux besoins de tous les êtres. Ces sermons furent réunis plus tard en deux ouvrages, dont l'un a reçu le nom de *Physico-Theology* (in-8, Londres, 1713), et l'autre celui de *Astro-Theology* (in-8, Londres, 1714 et 1715). Nous connaissons peu de livres philosophiques qui aient obtenu un plus rapide et plus brillant succès. Plusieurs fois réimprimés dans l'original jusqu'en 1786, ils ont encore été traduits en français, en allemand, en flamand, en suédois, en italien, etc. Nous nous contenterons de citer les traductions françaises. Il en existe deux de la *Théologie astronomique*: l'une par l'abbé Bellenger (in-8, Paris, 1726 et 1729), et l'autre par Elie Bertrand (in-8, Paris, 1760). Celle de la *Théologie physique* a été publiée, sans nom d'auteur, à Rotterdam (2 vol. in-8, 1730). Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer en passant que le titre anglais de ce dernier ouvrage a probablement été présent à l'esprit de Kant quand il a désigné sous le nom de preuves *physico-théologiques* tous les arguments qui tendent à prouver l'existence de Dieu par l'ordre et l'harmonie de l'univers.

DESCARTES (René) est né en 1596, à la Haie en Touraine. Il descendait d'une ancienne et noble famille de la province. Au collège de la Flèche, chez les Jésuites, il apprit tout ce qu'on enseignait alors de philosophie. Mais dans cette philosophie il ne trouva que doute et incertitude; les mathématiques seules, entre toutes les sciences, lui parurent présenter les caractères de la vérité et de l'évidence. Au sortir du collège, il vint à Paris où, après avoir mené pendant quelque temps la vie du monde, il se fit tout à coup une solitude profonde en se cachant dans une maison du faubourg Saint-Germain, pour se livrer tout entier à l'étude. Ses amis ne le découvrirent qu'au bout de deux ans. A vingt et un ans, suivant l'usage des gens de sa condition, il prend du service et s'engage successivement comme volontaire dans les armées de plusieurs princes de l'Allemagne. Mais l'étude des passions qui se développent dans les camps, la construction des machines de guerre qui battent les remparts, les forces qui les font mouvoir, les lois de la mécanique qui les régissent, absorbent tout entier, même au milieu des combats, le soldat philosophe. Au bout de quatre ans, il abandonne définitivement le métier des armes, il visite une partie de l'Europe, et revient à Paris. Après avoir hésité quelque temps entre des états divers, il se décide à n'en prendre aucun, pour se consacrer entièrement à la philosophie et aux sciences. De nouveau il cherche à se faire une solitude au milieu de Paris; mais, ne pouvant y réussir à cause de sa célébrité croissante, il se retire dans la Hollande, en 1629, à l'âge de trente-trois ans. Pendant un séjour de vingt ans dans ce pays, il change presque continuellement de résidence, soit dans l'intérêt de ses affaires et de ses expériences, soit de peur que le secret de sa retraite trop divulgué ne l'expose aux lettres et aux visites importunes. Cependant, dans cette solitude profonde, qu'il sait se créer même au sein des grandes villes, il ne demeure étranger à rien de ce qui se passe dans le monde scientifique. Il entretient une vaste et continuelle correspondance avec un ami

fidèle, le P. Mersenne. Le P. Mersenne est le seul intermédiaire entre Descartes et les philosophes, les mathématiciens, les physiciens et les savants de toute sorte. C'est par Mersenne qu'arrivent à Descartes toutes les objections, toutes les critiques dirigées contre sa doctrine; c'est à Mersenne que Descartes adresse toutes ses réponses. Pendant son séjour dans la Hollande, il publie successivement ses principaux ouvrages de physique et de métaphysique. En 1637, il publie en français le *Discours de la Méthode*; en 1644, les *Principes* en latin; en 1644, les *Méditations* dans la même langue. En 1649, cédant aux vives sollicitations de la reine Christine de Suède, il abandonne à regret la Hollande, pour aller enseigner la philosophie à cette princesse remarquable par la force et l'étendue de son esprit; mais, bientôt fatigué par la rigueur de ce climat nouveau et par le dérangement de ses anciennes habitudes, il tombe malade et meurt à Stockholm en 1650, à l'âge de cinquante-trois ans.

Dix-sept ans plus tard, ses amis et ses disciples firent venir de la terre étrangère ses dépouilles mortelles et lui élevèrent un monument dans l'église de Sainte-Geneviève du Mont, à Paris.

Fonder sur des principes évidents une philosophie nouvelle, pour la substituer à cette philosophie vide et stérile, pleine d'obscurités et d'incertitudes, enseignée dans les écoles: telle a été, depuis le collège de la Flèche, la pensée constante de toute la vie de Descartes. Dans son premier ouvrage de philosophie, le *Discours de la Méthode*, il a exprimé d'un seul jet, avec une vigueur et une audace qui étonnent, toute sa pensée philosophique. Il y montre avec ce dédain du passé, cette confiance en ses propres forces, qui a été le caractère général des grands révolutionnaires en tout genre, de tous les temps et de tous les lieux. Il y déclare, sans hésiter, que jusqu'à lui rien n'a été fondé en philosophie, que tout demeure à faire, et qu'il se charge à lui seul de cette grande tâche. Comment l'a-t-il accomplie? Quels sont les principes et les caractères les plus importants de cette grande réforme philosophique dont il est l'auteur? Il se renferme d'abord tout entier en lui-même et se replie sur sa pensée. Il interroge sévèrement toutes les opinions qu'il a recueillies, soit dans les livres, soit dans les écoles, soit dans le commerce des hommes, et en toutes il ne voit que doute et incertitude. D'ailleurs, en outre de la légèreté avec laquelle ces opinions ont été avancées et accueillies, n'y a-t-il pas des raisons générales de tenir pour suspectes toutes nos connaissances sans exception? Descartes énumère ces raisons, qui sont celles qu'ont reproduites tous les philosophes sceptiques contre la possibilité de la certitude. Les sens, la mémoire nous trompent; nous nous trompons en raisonnant, même dans les plus simples matières de géométrie. Les pensées que nous avons pendant la veille, nous les avons aussi pendant le sommeil. Qui nous assure que toutes nos pensées ne sont pas également des songes? Mais certaines vérités, telles que les vérités mathématiques, se tiennent tellement fermes en notre intelligence, que toutes ces raisons de douter réunies ne peuvent les ébranler. Contre leur certitude et leur évidence, Descartes imagine un raison de douter nouvelle et toute-puissante. Ne se pourrait-il pas qu'un Dieu, qu'un être puissant et malin, prit plaisir à nous tromper et à revêtir l'erreur à nos yeux des apparences de la certitude et de l'évidence? Devant cette nouvelle raison de douter, rien ne résiste; toutes les idées, toutes les vérités, tous les prin-

cipes succombent également sous un doute universel. Le doute universel, tel est le point de départ de Descartes en philosophie. Mais si le doute universel est son point de départ, il n'est pas son but; il ne s'en sert que comme d'un moyen énergique d'une méthode pour arriver à la vraie certitude. « Tout mon dessein, dit-il dans les premières pages du *Discours de la Méthode*, ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile. Bientôt il rencontre ce roc et cette argile qui doivent servir de fondement à toute sa philosophie, dans une vérité de telle nature qu'elle résiste victorieusement à tous les efforts du scepticisme, même à l'hypothèse du Dieu malin, prenant plaisir à nous tromper. Cette vérité est l'existence de sa propre pensée. En effet, par là même que je doute de toutes choses, je pense, et si je pense, je suis. L'être puissant et malin, dont j'ai tout à l'heure supposé l'existence, n'y peut rien; car, avec toute sa puissance, il ne peut faire, en me trompant, que je n'existe pas par là même qu'il me trompe. Moi qui sais que je puis être trompé, moi qui doute de toutes choses, je ne puis douter que je suis un être qui doute, un être qui pense. Je pense, donc je suis; telle est la forme sous laquelle Descartes annonce cette vérité première qui doit servir de fondement à toutes les autres vérités. Il ne faut pas voir dans cette proposition, comme quelques contemporains et quelques adversaires de Descartes, un enthymème et, en conséquence, une pétition de principes. Descartes n'a pas prétendu déduire son existence d'un fait antérieur; il ne démontre pas, il pose un axiome. Dans la réponse aux secondes objections recueillies par le P. Mersenne, il s'explique sur ce point de manière à ne laisser aucun doute. Lorsque quelqu'un dit: « Je pense, donc je suis, » il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit. »

« Donc je suis, mais qui suis-je? » A cette question Descartes répond: Je suis un être qui pense, qui doute, qui connaît, qui affirme, qui peut et ne peut pas, qui souffre et qui jouit. Or, dans tout cela, il n'y a rien qui ne se conçoive parfaitement, indépendamment de la matière et de ses lois, du corps et de ses organes. Je n'ai pas besoin de connaître mon corps et mes organes pour me connaître moi-même; je n'ai pas besoin des sens qui ne peuvent attendre jusque-là, je n'ai besoin que de la conscience et de la réflexion. De là cette assertion de Descartes, qui étonne les hommes absorbés par la matière et par les sens, et qui cependant est d'une rigoureuse vérité: nous connaissons mieux l'âme que le corps, nous sommes plus assurés de l'existence de l'âme que de l'existence du corps. En effet, l'existence de la pensée, qui suppose évidemment l'existence de l'âme pensante, ne suppose point aussi évidemment l'existence du corps et des organes. Ainsi, dès le début, Descartes fonde sur l'autorité de la conscience l'existence de l'âme simple et spirituelle; il la distingue profondément de tout ce qui appartient au corps, et il détermine en même temps la seule vraie méthode, à savoir la conscience et la réflexion, par laquelle elle puisse être connue et étudiée. Tout ce qui nous est révélé par la réflexion et la conscience appartient à l'esprit; tout ce qui nous est révélé par les sens ou par l'imagination appartient au corps et à la matière. Cette distinction fondamentale est appliquée dans le grand ouvrage des *Méditations*, avec une profondeur de réflexion vraiment admirable. Pour en apprécier toute l'impor-

tance, il faut se reporter par la pensée à l'état où se trouvait encore la science de l'âme à l'époque où parurent les *Méditations*. La plupart des précepteurs ou même des contemporains de Descartes admettaient encore plusieurs espèces d'âmes : l'âme intelligible, l'âme sensitive, l'âme végétative. Bacon lui-même n'a pas aperçu, ou du moins n'a pas rigoureusement déterminé cette distinction de deux ordres de phénomènes. Quant à Hobbes et à Gassendi, les deux plus grands philosophes contemporains de Descartes, ils confondent perpétuellement l'âme avec le corps, et la méthode appropriée à l'étude de l'âme avec la méthode propre à l'étude des phénomènes physiques et physiologiques. A partir de Descartes, cette confusion disparaît ; la vraie méthode psychologique, dont il est le père, s'établit définitivement au sein de la philosophie moderne.

Néanmoins déjà, dans la manière dont Descartes conçoit l'âme humaine, se manifeste une tendance qui doit dominer dans sa philosophie et dans son école. Il définit l'âme : une chose qui pense, une chose qui est le sujet de certains phénomènes profondément distincts des phénomènes du corps. Ainsi, ayant méconnu plus ou moins l'activité essentielle de la substance dont la nature tombe directement sous notre observation, et à l'image de laquelle nous concevons nécessairement toutes les autres, il a été conduit à concevoir de la même manière toutes les substances créées, et à séparer l'idée de cause ou de force de l'idée de substance. De là une tendance à ôter à toutes les créatures la force et l'action ; de là l'identification de la conservation des êtres avec une création continuée ; de là enfin des conséquences fâcheuses pour la liberté et la personnalité humaine qui ont été déjà développées dans l'article sur le cartésianisme.

Descartes sort donc du doute universel par l'inébranlable vérité de l'existence de sa propre pensée.

Mais il ne suffit pas d'avoir trouvé une première vérité ; il faut, pour passer outre, trouver en elle un caractère à l'aide duquel on puisse découvrir d'autres vérités. Descartes examine donc à quels caractères cette première vérité lui a apparu comme une vérité, à quels titres son esprit l'a reçue sans contestation, et enfin quelles raisons l'ont décidé à y donner un assentiment immédiat et spontané. Il n'en trouve pas d'autres que l'évidence irrésistible dont elle est entourée ; en conséquence, il pose l'évidence comme le signe, le criterium de la vérité. Rien n'est vrai, que ce qui est évident, et tout ce qui est évident est vrai. Voilà la grande règle que l'esprit doit suivre dans la recherche de la vérité. La raison étant seule juge de l'évidence des choses, c'est la raison qui doit décider en dernier ressort de ce qui est la vérité comme de ce qui est l'erreur. Tel est le principe de la certitude que Descartes oppose au principe de l'autorité qui, sous une forme ou sous une autre, n'avait cessé de dominer dans la philosophie du moyen âge, et même encore dans la philosophie de la renaissance. Aux critiques qui invoquent contre lui des autorités, il répond : « Mais vous ne savez donc pas que vous parlez à un esprit qui est tellement dégagé des choses corporelles, qu'il ne sait pas même s'il y a eu jamais aucun homme avant lui, et qui partant ne s'émeut pas beaucoup de leur autorité ? » (Édit. Cousin, t. II, p. 261.)

Mais, selon Descartes, un doute plane encore sur la légitimité du criterium de l'évidence en tout ce qui ne concerne pas la vérité de notre propre existence, tant que l'existence d'un Dieu

souverainement puissant et souverainement bon, qui ne peut vouloir nous tromper, ni permettre qu'on nous trompe, n'aura pas été démontrée. Cette démonstration de l'existence de Dieu est un des points les plus importants et les plus vrais de la métaphysique cartésienne. Descartes la fonde sur l'idée de l'infini et du souverainement parfait qu'éveille en nous le sentiment de notre nature imparfaite et bornée. Nous avons dans notre intelligence l'idée d'une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante ; or nous ne sentons rien en nous capable de produire une pareille idée. Elle ne peut être ni le produit, ni le reflet de notre nature finie et imparfaite, ni de rien qui soit fini ; elle ne peut donc nous venir que d'un être qui possède formellement en lui toutes ces perfections. Cet être infini, éternel, indépendant, tout-connaissant, tout-puissant, ne peut être que Dieu ; donc Dieu existe. Telle est, pour Descartes, la vraie preuve, la preuve fondamentale de l'existence de Dieu. Il est vrai qu'il en ajoute deux autres ; mais il ne les considère que comme des auxiliaires de la première ; il déclare expressément qu'il les destine aux esprits qui ne seraient pas capables de bien saisir la preuve par l'infini. Dans la seconde preuve, il fonde la vérité de l'existence de Dieu sur le fait même de notre propre existence en même temps que sur l'idée de l'infini. Voici cette seconde preuve. J'existe ; or je ne puis tenir l'existence de moi-même, je n'ai pas toujours été tel que je suis, je ne puis tenir l'existence de mes parents ou de quelque autre cause moins parfaite que Dieu, puisque j'ai en moi l'idée de toutes les perfections, l'idée de l'infini. Donc je ne puis tenir l'existence que de l'être infiniment parfait, de Dieu lui-même ; donc, de cela seul que j'existe, et de ce que l'idée d'un être souverainement parfait est en moi, il résulte nécessairement que l'être souverainement parfait, Dieu, existe. Enfin, pour achever de mettre au-dessus de tous les doutes cette grande vérité de l'existence de Dieu, Descartes en donne encore une troisième démonstration. Il veut prouver qu'alors même qu'on nierait la légitimité de ces deux premières démonstrations, il faudrait tenir la vérité de l'existence de Dieu comme ayant une valeur égale à celle de toutes les vérités mathématiques et géométriques. Tout ce que je connais clairement, dit-il, appartenir à une idée de mon esprit, lui appartient en effet. Ainsi cette propriété de l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits, que je reconnais clairement appartenir à l'idée de triangle, lui appartient en effet. Or j'ai en moi l'idée de Dieu ; toutes les propriétés que je reconnaitrai clairement lui appartenir ne seront donc pas moins vraies de Dieu que l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits n'est vraie de ce triangle. Mais, dans les perfections que je conçois clairement appartenir à Dieu, l'existence se trouve comprise. Donc je puis dire au même titre que Dieu existe, et que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Il n'y a pas moins de certitude dans la seconde proposition que dans la première.

Telles sont les trois démonstrations que Descartes a données de l'existence de Dieu. Ces trois démonstrations ne diffèrent que par la forme ; au fond, elles sont identiques ; car toutes trois également vont de l'idée de l'infini qui est en nous, à l'existence de l'Être infini. La première forme de la démonstration est la meilleure ; dans la seconde il y a une addition superflue du fait de notre propre existence, lequel ne donne rien de plus que l'idée de l'infini ; la troisième affecte

un tour syllogistique qui peut faire illusion et donner une fausse idée de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini. En effet, la force de cette preuve ne dépend pas d'un raisonnement. Elle consiste à montrer que l'idée de l'infini n'est autre chose que l'intuition immédiate de l'Être infini par notre intelligence. Dans cette proposition : « J'ai l'idée de l'infini, donc l'Être infini existe, » il n'y a pas plus de syllogisme que dans le « je pense, donc je suis. » Pour me servir des expressions déjà citées de Descartes, c'est une chose connue de soi, une simple inspection de l'esprit.

Descartes n'a guère cherché, en fait de théologie naturelle, à aller au delà de la preuve de l'existence de Dieu. Cependant il a ainsi posé le principe d'où doivent se déduire les attributs de Dieu ; tout ce qui est conforme à l'idée de la souveraine perfection doit se retrouver en Dieu, et tout ce qui témoigne de quelque imperfection ne peut s'y trouver ; voilà la règle qu'il suit dans la détermination des attributs divins. Les deux points qu'il importe le plus de remarquer ici, sont la manière dont il entend l'attribut de la liberté et l'identification de l'attribut de conservateur avec l'attribut de créateur. A l'exemple des Jésuites, qui avaient été ses maîtres au collège de la Flèche, Descartes attribue à Dieu une liberté d'indifférence. Dieu, selon Descartes, peut indifféremment agir en tel sens ou en tel autre ; Dieu n'est soumis à aucune loi, pas même à la loi du bien. Il a pu faire le contraire de ce qu'il a fait ; il peut revenir sur ses décrets ; il peut les changer, les révoquer, comme un souverain en son royaume. Il a créé le monde parce qu'il lui a plu de le créer et il l'anéantira quand il lui plaira de l'anéantir. Il ne conserve les êtres qu'en continuant de les créer. Aucun être, à aucun instant, ne possède en lui la raison de son existence. Tout ce qui existe ne continue à exister que par la continuation de l'action même qui l'a tiré du néant. Si cette action venait à cesser, à l'instant même il y serait replongé. Au regard de Dieu, suivant l'expression de Descartes, conserver, c'est créer derechef. Aucun être créé ne peut ni durer, ni se mouvoir, ni agir un seul instant, en aucune façon, de lui-même et par lui-même. Toutes les substances créées sont passives ; elles n'existent, elles n'agissent que par l'action continue de la seule cause efficiente et réelle, à savoir la cause suprême, Dieu lui-même ; le rapport des substances finies avec la substance infinie ne peut être qu'un rapport de création continuée. Dans cette interprétation de l'attribut de conservateur apparaît encore la tendance déjà signalée à dépouiller les substances créées de toute indépendance, de toute activité, de toute causalité, au profit de la substance infinie, seule cause efficiente. C'est par là que Descartes a préparé les voies à Spinoza et à Malebranche.

Par la démonstration de l'existence et des attributs d'un Dieu souverainement parfait, tous les doutes qui pouvaient planer encore sur la légitimité du criterium de l'évidence étant dissipés, Descartes en fait l'application à l'homme et au monde. Il s'enfonce d'abord au sein de la conscience où il distingue trois grandes classes de faits : les jugements, les volontés et les affections. Il subdivise à leur tour les jugements ou les idées en trois classes : les idées innées, les idées qui nous viennent du dehors, les idées qui sont notre propre ouvrage. La question des idées innées est une de celles qui ont soulevé les plus vives discussions. Descartes, par idées innées, n'entend pas, comme Hobbes et Locke l'en ont accusé, des idées constamment présentes

à l'esprit, à dater du premier moment de son existence, mais des idées qui existent en germe dans toutes les intelligences, et qui s'y développent nécessairement en certaines circonstances. Ainsi il a reconnu que le sentiment de notre imperfection éveillait nécessairement en notre intelligence l'idée de la perfection souveraine. Ces idées étant naturelles, Dieu seul, qui nous a créés, les a mises en nous ; s'il lui plaisait, il pourrait les ôter, les changer, les détourner ; car il est tout-puissant, et nulle loi ne saurait limiter sa toute-puissance, puisqu'il fait toutes les lois. Dire que les vérités métaphysiques établies par Dieu en sont indépendantes, c'est parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, c'est l'assujettir aux destins. Dieu a établi ces lois en la nature ainsi qu'un roi en son royaume, et comme un roi il peut les changer, suivant les propres expressions de Descartes.

Il comprend dans la volonté le pouvoir de se déterminer, avec le pouvoir d'affirmer et de nier. Voilà pourquoi il place l'origine de toutes les erreurs dans la volonté, ou plutôt dans la disproportion qui existe entre la volonté et l'entendement. Nous nous trompons, parce que notre volonté dépasse notre entendement, parce que, pour nier ou pour affirmer, nous n'attendons pas que l'entendement nous ait fourni des lumières suffisantes ; or tel est, selon Descartes, l'unique principe de toutes nos erreurs. Il a consacré à l'étude des passions un traité tout entier, écrit en français et composé dans les dernières années de sa vie. Autant il y a de façons importantes en lesquelles nos sens peuvent être abusés par les objets, autant il reconnaît dans l'âme de passions principales. Il y a six passions principales, simples et primitives : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse. Toutes les autres passions sont composées de ces six passions primitives, ou bien en sont des espèces. Descartes termine le *Traité des passions* par cette conclusion générale : « Toutes les passions sont bonnes de leur nature ; il n'y a que leur excès qui soit mauvais, et on peut l'éviter par l'industrie et la préméditation, mais surtout par la vertu. » Il donne à la fois l'explication psychologique et l'explication physiologique de chaque passion. Cette explication physiologique dépend de l'hypothèse des esprits animaux, qui est le principe fondamental de toute la physiologie cartésienne.

Jusqu'ici il n'a pas encore été question de l'existence du monde extérieur, parce que nous avons suivi l'ordre même de Descartes qui pose d'abord l'existence de la pensée, puis l'existence de Dieu, et en dernier lieu l'existence du monde extérieur. Voici en effet sur quel fondement il fait reposer notre croyance à l'existence du monde extérieur.

Certaines de nos idées nous apportent la connaissance de quelque chose que nous sentons ne pas venir de nous. Mais ce quelque chose que nous sentons ne pas venir de nous, ce quelque chose qui ne dépend pas de nous, ne devons-nous pas nous enquérir d'abord si ce n'est pas Dieu lui-même ? Pourquoi les idées d'étendue, de mouvement, d'odeur, de couleur, ne seraient-elles pas causées directement en nous par Dieu même ? C'est Descartes qui soulève lui-même cette objection pour la réfuter de la manière suivante. La réalité extérieure ne peut être Dieu lui-même, parce que Dieu ne peut nous tromper ; comme il a mis en nous une forte tendance à croire que l'idée d'étendue est causée dans notre âme par quelque chose qui, en dehors de nous, est réellement étendu, s'il n'en était pas ainsi, il nous tromperait. Or Dieu, étant souveraine-

ment parfait, ne peut en aucune manière vouloir nous tromper; donc il existe une réalité extérieure correspondant à l'idée que nous en avons. Ainsi Descartes fonde la croyance à l'existence du monde extérieur sur la véracité divine.

Une opinion célèbre, l'hypothèse de l'animal machine, se rattache étroitement à la métaphysique de Descartes. Entre la pensée telle qu'elle est en nous, et la matière inerte, soumise aux lois générales du mouvement, selon Descartes, il n'y a point d'intermédiaires; il n'y a dans le monde que deux sortes de lois, celles qui régissent l'esprit ou la pensée, et celles qui régissent la matière inerte. Le corps de l'homme, et tout ce qui n'est pas la pensée, se range dans la classe des substances étendues soumises aux lois générales de la mécanique. Ainsi, toutes les sensations, toutes les impressions produites sur le cerveau, toutes les passions, ne sont et ne peuvent être qu'un pur mécanisme résultant des divers mouvements de fibres, des fluides, des esprits animaux qui découlent du cerveau dans les nerfs, dans le cœur, dans les muscles, ou bien qui remontent du cœur dans le cerveau. Il n'y a rien de plus dans les animaux que dans le corps séparé de la pensée; toutes les fonctions, tous les mouvements organiques, tous les appétits des animaux peuvent s'expliquer de la même manière que ce qui se passe dans le corps humain, c'est-à-dire par l'étendue et le mouvement; ce ne sont que de simples machines soumises, comme celles qui sortent de la main de l'homme, aux lois générales de la mécanique. L'animal, selon Descartes, est semblable à une horloge qui, composée de roues et de ressorts plus ou moins compliqués, ne marche que lorsqu'elle a été montée, ne produit tel ou tel mouvement qu'autant que tel ou tel ressort a été poussé. Telle est l'hypothèse de l'animal machine ou de l'automatisme des bêtes qui a été si vivement discutée au XVII^e siècle. En général, elle obtint l'assentiment des théologiens, parce qu'en niant la souffrance chez les animaux, elle leur paraissait résoudre une objection embarrassante contre le péché originel et la divine providence. Une foule d'ouvrages furent publiés pour ou contre l'automatisme des bêtes que condamnent également toutes les données de l'observation, de l'induction et de l'analogie.

En terminant cette exposition rapide de la métaphysique de Descartes, revenons sur ce qu'il entend par substance. Il définit la substance en général, une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. Mais à cette condition il n'y aurait d'autre substance que Dieu; car lui seul tient l'existence de lui-même, et rien dans le monde ne peut, un seul instant, subsister sans son concours. Aussi Descartes modifie-t-il immédiatement cette définition, en ajoutant que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et de ses créatures. Quand il s'agit de la créature, il faut entendre, dit-il, par substance ce qui, n'ayant besoin pour subsister que du concours ordinaire de Dieu, nécessaire à l'existence de tous les êtres, existe d'ailleurs par soi-même et sans le concours d'aucune autre chose créée. Les choses, au contraire, qui, indépendamment du concours de Dieu, ne peuvent exister sans celui de quelque autre chose créée, ne sont que des attributs et des phénomènes. Par ce concours il entend la création continuée qui, prise à la rigueur, enlèverait aux êtres créés toute espèce de causalité, de substantialité, de réalité propre, et les transformerait en de simples actes continuellement répétés de la toute-puissance divine. Assurément les choses créées n'existent qu'en vertu

du concours de Dieu; ce qui n'existe pas par soi s'appuie nécessairement sur ce qui existe par soi, et ce qui est fini ne peut être placé en dehors de l'infini. Mais, ce rapport ne peut-il être entendu comme une participation continue, un rapport permanent de la chose créée avec la source suprême, d'où toute causalité et toute substantialité découlent? Ce n'est pas porter atteinte à la toute-puissance de Dieu, que de les considérer comme douées d'une activité qu'elles tiennent de lui, et d'une activité qui découle de la même source que leur substantialité. A la création continue, il faut substituer avec Leibniz la participation continue, et à la passivité absolue, l'activité essentielle.

Mais nous ne connaissons pas la substance en elle-même; la substance ne tombe pas sous les sens. Il nous est impossible non-seulement d'imaginer, mais encore de concevoir la substance en elle-même complètement dépouillée de toute espèce d'attributs. Chaque substance, selon Descartes, a un attribut fondamental duquel dérivent tous ses autres attributs, toutes ses propriétés. L'attribut fondamental de l'esprit est la pensée, et l'attribut fondamental de la matière est l'étendue. Il n'y a pas un phénomène de l'esprit qui ne suppose la pensée et qui ne soit la pensée elle-même diversement modifiée. Tout ce qui a l'esprit pour théâtre, est un mode de la pensée; l'esprit ne saurait être conçu sans la pensée, il serait anéanti en même temps que la pensée. Notre existence finit avec la pensée et commence avec elle. En un mot, l'âme est une substance pensante. On objecte à Descartes que, pendant un profond sommeil, pendant la léthargie, nous ne pensons pas. Il répond: Rien ne prouve que nous n'ayons pensé pendant un profond sommeil ou pendant une léthargie; mais seulement nous ne nous en souvenons pas. Cette réponse nous paraît décisive: on ne peut par aucun procédé légitime conclure du défaut de la mémoire au défaut de la conscience. Tous les faits de l'âme sont en effet des phénomènes de conscience, c'est-à-dire des pensées. Descartes donne à la matière pour attribut fondamental l'étendue, comme la pensée à l'âme. Il affirme que tous les phénomènes, toutes les propriétés de la matière supposent l'étendue, ou plutôt ne sont que l'étendue elle-même diversement modifiée. Il est impossible de concevoir le corps sans l'étendue. Hors de l'étendue, la matière n'est rien; l'étendue est donc l'essence même de la matière. L'âme en elle-même semble donc n'être qu'une substance passive, la continuité de la pensée que Descartes lui attribue n'étant que la continuité d'une modification. La matière en elle-même, avec l'étendue, est une substance également passive. L'âme et la matière ont donc en elles-mêmes cette ressemblance essentielle; elles ne diffèrent ainsi l'une de l'autre que par leurs attributs respectifs de pensée et d'étendue. Mais si toutes les substances sont également passives, considérées en elles-mêmes, si elles ne peuvent se distinguer que par leurs attributs fondamentaux, l'esprit tend à les confondre en une seule et même substance dont tous les corps et tous les esprits seraient sans distinction les modes et les attributs. On voit encore par là comment Descartes par certaines tendances de sa métaphysique a préparé les voies à Spinoza.

Tels sont les points principaux de la métaphysique de Descartes. Mais Descartes n'est pas seulement un grand métaphysicien, il est aussi un mathématicien et un physicien du premier ordre. En mathématiques, il a inventé l'application de l'algèbre à la géométrie; en physique, il est l'auteur de la fameuse hypothèse des

tourbillons, qui, pendant longtemps, a régné en souveraine dans la science. Quoique détronée aujourd'hui et remplacée par d'autres hypothèses, elle est bien loin de mériter le ridicule qu'ont tenté de jeter sur elle, par un esprit d'aveugle réaction, la plupart des philosophes du XVIII^e siècle.

Nous ne pouvons mieux faire que de rapporter le remarquable jugement qu'en porte d'Alembert, dont le témoignage ne peut être suspecté de partialité en faveur de la philosophie cartésienne. « On voit partout, dit-il en parlant de Descartes (Préface de l'*Encyclopédie*), même dans ses ouvrages les moins lus maintenant, briller le génie inventeur. Si on juge sans partialité ces tourbillons devenus aujourd'hui presque ridicules, on conviendra, j'ose le dire, qu'on ne pouvait alors imaginer mieux. Les observations astronomiques qui ont servi à les détruire étaient encore imparfaites ou peu constatées, rien n'était plus naturel que de supposer un fluide qui transportât les planètes. Il n'y avait qu'une longue suite de phénomènes, de raisonnements, de calculs et, par conséquent, une longue suite d'années, qui pût faire renoncer à une théorie aussi séduisante. Elle avait d'ailleurs l'avantage singulier de rendre compte de la gravitation des corps par la force centrifuge du tourbillon même, et je ne crains pas d'avancer que cette explication de la pesanteur est une des plus belles, des plus ingénieuses hypothèses que la philosophie ait jamais imaginées. Aussi a-t-il fallu, pour l'abandonner, que les physiciens aient été entraînés comme malgré eux et par des expériences faites longtemps après. Reconnaissons donc que Descartes, forcé de créer une physique toute nouvelle, n'a pu la créer meilleure, et que s'il s'est trompé sur les lois du mouvement, il a du moins deviné qu'il devait y en avoir. » L'hypothèse des tourbillons renferme l'idée mère de l'attraction newtonienne, elle en est l'antécédent. Jamais peut-être Newton n'aurait conjecturé que la même loi d'attraction devait s'appliquer au corps qui tombe à la surface de la terre et à l'astre qui accomplit sa révolution, si Descartes, avant lui, n'avait soupçonné que tous les phénomènes de l'univers physique s'accomplissent en vertu des lois générales du mouvement. L'hypothèse de l'attraction a trop fait oublier l'hypothèse des tourbillons; cependant elles se tiennent de beaucoup plus près que d'ordinaire on ne se l'imagine: toutes deux partent du même principe, toutes deux envisagent l'univers sous le même point de vue. Pour Newton, comme pour Descartes, le problème de l'univers est un problème de mécanique. Il était peut-être plus difficile de déterminer la vraie nature du problème du monde, que de le résoudre, sa nature étant déterminée. Or cette gloire revient tout entière à Descartes, puisque c'est lui qui le premier a eu l'idée que tous les mondes étaient assujettis aux lois générales de la mécanique. Par cette idée, il a préparé Newton, il a peut-être plus fait que Newton. La physique contemporaine semble d'ailleurs revenir à certains principes de la physique de Descartes.

Quelle part de vérité et d'erreur renferme cette grande philosophie? La part de vérité l'emporte infiniment sur la part de l'erreur. Par où elle a le plus péché, c'est par l'exagération d'une pensée incontestablement vraie, à savoir de la dépendance des créatures à l'égard du Créateur, et de la nécessité où elles sont, pour continuer d'être, de lui emprunter continuellement leur raison d'être. De là la création continuée, de là la tendance à ôter la causalité et la force aux substances créées pour attribuer exclusivement à Dieu toute activité efficiente; de là enfin la

penie aux causes occasionnelles et ces semences de panthéisme signalées par Leibniz.

Ce qu'il y a de vrai dans le cartésianisme, c'est d'abord la méthode. En effet, Descartes a reconnu et fait définitivement triompher le vrai principe de la certitude, à savoir l'évidence ou l'autorité de la raison, en constatant immédiatement cette évidence dans l'irrésistible autorité du témoignage de la conscience, qu'il oppose comme une invincible barrière à tous les efforts du scepticisme. Il a placé le point de départ de la philosophie dans le retour de la pensée sur elle-même; il a profondément distingué ce qui appartient à l'âme de ce qui appartient au corps, ainsi que la méthode propre à étudier la pensée et la méthode propre à étudier les organes. Il a mis hors de doute cette vérité profonde: l'âme se conçoit mieux que le corps.

Mais ce n'est pas seulement par la méthode philosophique que Descartes a bien mérité de la philosophie moderne; il y a aussi déposé des résultats de la plus haute importance et d'une incontestable vérité. Ainsi, il a constaté dans l'intelligence l'existence d'idées qui ne viennent ni des sens, ni de notre activité intellectuelle; il a repoussé d'une manière triomphante tous les arguments que les philosophes sensualistes de son temps, tels que Hobbes et Gassendi, ont dirigés contre l'existence de ces idées. Il a particulièrement mis en lumière l'idée de l'infini; il en a établi la valeur objective, et a fondé sur elle la vraie preuve de l'existence de Dieu. Enfin, si Descartes s'est trompé en définissant par une création continuée ce concours de Dieu nécessaire à l'existence et à la conservation de toutes les créatures, du moins il a eu le sentiment et l'idée de la nécessité de ce concours. Il a vu que ce qui n'existe pas par soi ne peut continuer d'être qu'à la condition de s'appuyer continuellement sur ce qui existe par soi, et il a établi la nécessité d'une participation continue des créatures avec le Créateur. Le cartésianisme tout entier est pénétré de ce sentiment et de cette idée, qui, sous une forme ou sous une autre, se retrouvent dans tous les grands systèmes de philosophie.

Il faut consulter, pour la biographie, la *Vie de Descartes*, par Baillet, 2 vol. in-4, Paris, 1691.

Les principaux ouvrages de Descartes, dans l'ordre de leur apparition, sont: le *Discours de la Méthode*, etc., publié à Leyde en 1637; — *Méditations de prima philosophia in quibus Dei existentia et anime immortalitas demonstrantur*, in-4, Amst., 1644. Cet ouvrage a été traduit et publié en français par le duc de Luynes, sous le titre de *Méditations métaphysiques de René Descartes, touchant la première philosophie*, in-4, Paris, 1647; — *Principia philosophicæ*, in-4, Amst., 1644. Cet ouvrage a été aussi traduit en français par un de ses amis, Claude Picot, in-4, Paris, 1647; — les *Passions de l'âme*, publiées en français, in-8, Amst., 1649. — Après la mort de Descartes furent publiés, par les soins de Clerksel et de Rohaut: le *Monde de Descartes, ou le Traité de la lumière*, in-12, Paris, 1664; — le *Traité de l'homme et de la formation du fœtus*, in-4, ib., 1664; — les *Lettres de René Descartes*, 3 vol. in-4, ib., 1657-1667. — Les principales éditions des Œuvres complètes de Descartes sont: *Opera omnia*, 8 vol. in-4, Amst., 1670-1683; — *Opera omnia*, 9 vol. in-4, ib., 1692-1701; — *Œuvres complètes de Descartes*, 9 vol. in-12, Paris, 1724; — *Œuvres complètes de Descartes*, publiées par Victor Cousin, 11 vol. in-8, ib., 1824-1826; — *Œuvres philosophiques de Descartes*, 4 vol. in-8, ib., 1835, publiées par M. Ad. Garnier, avec une biographie de Descartes et une analyse de tous ses ouvrages; — *Œuvres*

de Descartes, Bibliothèque philosophique de Charpentier, 1 vol. gr. in-18, ib., 1843, contenant le *Discours de la Méthode*, les *Méditations*, le *Traité des passions*, avec une introduction par M. J. Simon. *Histoire de la philosophie cartésienne*, par J. Bouillier, 3^e édit., 2 vol. in-8°, 1868.

Pour l'intelligence de la philosophie de Descartes, on peut consulter encore la plupart des ouvrages déjà cités à l'article CARTÉSIANISME. F. B. DESCHAMPS (Léger-Maric), né à Poitiers en 1716, entra dans l'ordre des bénédictins, et perdit sa foi, s'il faut l'en croire, en lisant un abrégé de l'Ancien Testament. Il n'en resta pas moins dans sa confrérie, et y jouit de l'estime de ses confrères : en 1765 il fut nommé procureur du prieuré de Montreuil-Bellay, en Poitou. Il publia deux petits livres, qui sont restés très-oubliés : *Lettres sur l'esprit du siècle*, Londres, 1769 ; — *la Voix de la raison contre la raison du temps*, Bruxelles, 1770. Il mourut en 1774. On avait accordé jusqu'ici peu d'attention à ce personnage auquel cependant il est fait plus d'une allusion dans les livres du temps ; on pouvait soupçonner seulement qu'il avait été matérialiste et athée. M. T. Beaussire a retrouvé à Poitiers un manuscrit considérable qui le révèle comme une figure très-originale ; et il a pu, en consultant les archives de la famille Voyer d'Argenson, à laquelle Deschamps avait été très-attaché, retrouver une volumineuse correspondance avec J. J. Rousseau, Voltaire, Helvetius, d'Alembert, Moncref, Voyer d'Argenson et d'autres hommes célèbres. Dom Deschamps lui est apparu comme le précurseur de l'hégélianisme, poussant déjà à l'extrême les conséquences de cette doctrine et en tirant le socialisme le plus communiste. Ce prêtre athée, restant attaché de bonne foi aux pratiques extérieures du culte, défendant même la religion contre les attaques de la philosophie, expose avec une sérénité parfaite et non sans exprimer l'espérance de gagner à ses théories les théologiens et les savants, les thèses d'un panthéisme matérialiste qui n'alarme pas un moment sa conscience. Les *Lettres sur l'esprit du siècle* sont comme la préface du système : c'est une véhémence sortie contre la philosophie régnante, au besoin il emploierait sans scrupule contre elle les procédés sommaires de l'inquisition, sous prétexte qu'on peut détruire ceux qui détruisent la vérité. Le réquisitoire est en apparence prononcé en faveur de la religion, mais en réalité il est destiné à déblayer le terrain pour la vraie philosophie. Dans la *Voix de la raison*, etc., Dom Deschamps fait un pas de plus ; il la laisse entrevoir son principe comme une hypothèse, que la philosophie doit prouver, si elle veut venir à bout de la religion ; mais comme elle ne la prouve pas, elle laisse dans leur égale nécessité en face l'une de l'autre, la religion et l'irréligion. Le théisme n'a jamais démontré l'existence de Dieu : tous les arguments qu'il répète sont fondés sur l'existence de la loi morale et d'une sanction ; mais les idées morales sont elles-mêmes créées par la loi : « C'est par la loi que nous sommes sous la loi. » Elles ne valent donc qu'autant qu'elle, et on ne peut se fonder sur elles pour en conclure leur principe. En fait, si les hommes pouvaient revenir au régime de l'égalité absolue, « un athéisme éclairé » serait la nouvelle philosophie. Le grand ouvrage qui devait faire suite à ces essais est intitulé : *la Vérité ou le vrai système*. C'est un traité de métaphysique qui commence par un éloge de cette science alors si décriée. Puis l'auteur donne en quatre thèses « le précis du mot de l'énigme métaphysique. I. Le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances.

II. Le tout universel ou l'univers est d'une autre nature que chacune de ses parties, et conséquemment on ne peut que le concevoir et non pas le voir ou se le figurer. III. Le tout universel, seul principe, seule vérité métaphysique, donne la vérité morale qui est toujours à l'appui de la vérité métaphysique, comme celle-ci est à son appui. IV. *Tout* qui ne dit point de parties existe et est inséparable *du tout* qui dit des parties et dont il est l'affirmation et la négation tout à la fois. *Tout* et le *tout* sont les deux mots de l'énigme de l'existence, mots que le cri de la vérité a distingués en les mettant dans notre langage. Tout et rien sont la même chose. » Telles sont les propositions fondamentales de ce singulier système qui combine l'idéalisme absolu avec le panthéisme. Au premier abord, il semble nier l'existence de la matière : l'entendement, dit-il, c'est l'être ; l'idée est à la fois nous-mêmes et son objet ; « la vérité ne peut avoir de réalité hors de nos idées, ou pour parler plus généralement, il ne peut y avoir dans les choses que ce que nous y mettons. » Mais cet entendement qui est l'existence universelle, se détermine en telle ou telle existence particulière, c'est-à-dire positive et matérielle. Ainsi, à commencer par notre intelligence, qu'il faut bien distinguer de l'entendement, tout est corporel : « Elle est le jeu des fibres du cerveau. » L'âme n'est que le corps envisagé métaphysiquement, et d'une façon générale, « tout existe physiquement et métaphysiquement à la fois. » Ainsi, l'homme considéré comme tel, n'a en lui rien que de physique et de sensible. Dieu, si on le sépare des êtres du monde, est un pur néant ; en ce sens la tradition chrétienne a raison : la création est bien sortie de rien, *ex nihilo*, car l'entendement universel, et pur, n'est qu'un point de vue de l'esprit ; c'est toujours la réalité sensible, considérée métaphysiquement. Aussi dans l'ordre des choses réelles, tout se confond en une seule nature, sans degré, sans différence, sans espèces, sans solution de continuité : il n'y a pas de hiérarchie dans la nature, ni dans nos penchants ; il ne doit pas y en avoir dans la société : la propriété, la famille, le pouvoir, sont des institutions absurdes et funestes : les lois sont inutiles quand les mœurs sont établies sur des idées solides, et quand il y a une communauté absolue de toutes choses entre tous les hommes. L'intérêt d'une pareille doctrine n'est pas dans sa valeur systématique, qui ne paraît pas très-considérable ; elle est surtout dans les circonstances qui l'ont fait éclore. Est-ce une vue anticipée du système de Hegel ? c'est la conviction de M. Beaussire qui a multiplié dans son livre les rapprochements et les analyses : Dom Deschamps a donné une formule très-précise de la logique de l'entendement : « la vérité consiste non-seulement dans les contraires, mais encore dans les contradictoires. » Et il y a bien de la ressemblance entre son Dieu qui est égal au néant et celui dont Kant a dit qu'il égale zéro. Pourtant M. Franck soutient que ces théories sont simplement du spinozisme simplifié ou corrompu. Comme après tout ces deux systèmes sont sur la même route, mais à quelque distance l'un de l'autre, il peut se faire que Dom Deschamps soit parti du premier pour se rapprocher beaucoup du second, dont il n'a pourtant aperçu et saisi que les côtés extérieurs.

Voy. Em. Beaussire, *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française*, Paris, 1855. C'est là qu'il faut chercher tout ce que nous pouvons savoir de Dom Deschamps. Ad. Franck, *Dom Deschamps*, Journal des savants, année 1866, p. 609. E. C.

DÉSIR. C'est une conception primitive et absolue de la raison que tout ici-bas a une fin et y tend. La destination de tous les êtres n'est pas la même, à cause de la différence de leurs natures; mais tous aspirent également à remplir le rôle que la Providence leur a assigné. Soumis à la loi commune, l'homme trouve au fond de lui-même un penchant impérieux et continu à rapprocher de soi les objets qui sont en harmonie avec les fins de ses facultés, et dont la possession est pour lui le bonheur, l'absence une source d'inquiétude, de malaise et d'abattement. Cette inclination secrète et puissante de l'âme constitue le fond du phénomène connu sous le nom de *désir*. Désirer une chose, c'est tendre vers cette chose par un élan naturel et spontané : c'est chercher instinctivement à s'en rendre maître, à la posséder, à s'y unir; c'est ressentir une sourde anxiété, tant que la passion n'a pas atteint son objet, et une délicieuse jouissance, lorsqu'elle l'a obtenu.

Mais ce premier élément du désir n'en est pas le seul. Une connaissance tantôt claire, tantôt obscure, se mêle au penchant que l'âme éprouve; elle sait toujours plus ou moins ce qu'elle désire, et la raison éclaire le but que poursuit la sensibilité. *Ignoti nulla cupido*, a dit un poète dont Malebranche traduisait la pensée sous une forme philosophique, lorsqu'il définissait le désir « l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espère de posséder. » Le désir se distingue par là de la tendance aveugle qui entraîne toute existence à sa fin, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore. Il est le mouvement spontané de la nature, transformé par l'intelligence; il constitue donc un phénomène qui ne se produit que chez les êtres doués de connaissance. La pierre a des affinités, la brute a des instincts; l'homme seul a des désirs, parce que seul il a reçu le don de la pensée.

Ce qu'il importe maintenant de bien entendre, c'est que le désir, pris en lui-même, n'est pas directement soumis au pouvoir de l'âme, qui ne peut ni l'éveiller ni l'étouffer à son gré, mais à laquelle il s'impose, pour ainsi parler, selon des lois fatales et nécessaires. Nous pouvons essayer de prévenir certains désirs, en évitant, par exemple, les occasions qui les excitent; nous pouvons les combattre quand ils sont nés, et refuser de les satisfaire; souvent même nous y sommes tenus, et la force morale éclate particulièrement dans ces luttes de la personne humaine contre la passion. Mais ce n'est pas nous qui déterminons les inclinations de notre âme, nous ne sommes pas les maîtres de les engendrer par une sorte de *fiat* de notre volonté, ni de les faire disparaître quand il nous plaît, et ensuite de les ranimer; elles prennent naissance et elles meurent sans notre participation, et souvent en dépit de tous nos efforts. Où est l'homme qui possède assez d'empire sur lui-même pour ne pas désirer ce qu'il regarde comme un bien, la possession de ce bien lui parût-elle impossible ou coupable? Où est celui qui n'est pas exposé à ressentir des tentations que sa conscience désapprouve, et auxquelles sa liberté n'a pas le droit d'obéir? Expression variée de nos besoins naturels ou factices, les désirs de l'homme ne dépendent pas de lui, mais des lois de sa constitution. Tout corps tombe s'il n'est soutenu; de même, le phénomène du désir a lieu dans tous les cœurs, aussitôt que certaines conditions se trouvent remplies, ou que d'autres ne le sont plus.

Un grand nombre de philosophes, entre autres Condillac, Thomas Brown, M. Laromiguière, ont considéré le désir comme le principe générateur de la volonté. A les en croire, ces mots, *je veux*,

signifient *je desire* et je pense que rien ne peut contrarier mon désir. On voit aisément, par l'analyse qui précède, combien une pareille opinion est peu fondée. Elle confond deux phénomènes de nature essentiellement différente, l'un nécessaire, l'autre libre; le premier, que l'âme ne saurait s'imputer à elle-même; le second, qui dépend d'elle et dont elle répond; celui-ci empiète du signe éminent de la personnalité; celui-là en quelque sorte étranger à nous-mêmes, bien qu'il se produise en nous. Il est vrai que nos facultés actives ne se développent pas en l'absence de toute excitation; pour agir, nous avons besoin d'y être poussés, et de tous les mobiles, la passion est, sans contredit, le plus puissant. Mais on ne saurait assimiler un simple mobile à une faculté proprement dite. Quel que soit l'aiguillon qu'elle y trouve, la volonté est si peu le désir, que souvent, comme nous l'avons fait remarquer, toute son énergie est employée à le combattre; et, dans ce cas, ce n'est pas seulement un penchant qui entre en lutte avec d'autres penchants, et qui cherche à les étouffer; la résistance part de plus haut; elle procède d'une force que nous distinguons, ou plutôt qui se distingue elle-même de toutes les inclinations, et qui, victorieuse ou vaincue, se reconnaît le pouvoir de les surmonter.

D'autres philosophes, allant plus loin, ont cherché dans le désir l'élément primitif, la substance même de l'âme humaine. Cette nouvelle erreur, plus grave encore que la précédente, ne résiste pas davantage à l'examen. Tous les attributs d'un être, toutes ses opérations sont des résultats et, pour mieux dire, des traductions de sa nature. Si donc la nature de l'âme consistait primitivement à désirer; si, envisagée dans son fond, dans son essence, elle n'était autre chose qu'un désir non interrompu poursuivant sans relâche une fin indéterminée, le désir devrait suffire pour rendre compte de tout ce qu'elle est et de tout ce qui se passe en elle, de ses facultés et de ses modifications. Nous avons déjà fait voir qu'il ne rendait pas compte du phénomène de sa volonté, et que, loin de là, il avait précisément pour caractère d'être indépendant de la personne humaine; mais il y a chez l'homme un sentiment non moins énergique et non moins profond que celui du pouvoir volontaire, je veux dire le sentiment de son unité et de son identité. Chacun de nous sait clairement que le principe de son être est un, simple, indivisible; qu'il ne change pas, ne se renouvelle pas, mais qu'il reste aujourd'hui ce qu'il était hier, et qu'il sera demain ce qu'il est aujourd'hui. Or, serait-ce à la vue de cette multitude de désirs qui se mêlent et s'entre-choquent dans l'âme, que nous aurions acquis la persuasion de l'unité de son existence? Certes, si quelque chose pouvait ébranler cette conviction, la première et la plus invincible de toutes, ce devrait être ce grand nombre d'affections, non-seulement différentes, mais opposées, qui se partagent le cœur humain, ou elles se succèdent de jour en jour et souvent d'un moment à l'autre. La vie humaine trouve un fond plus solide, plus durable, dans l'activité naturelle de l'âme, dans cette énergie intime et impérissable, si bien comprise de Leibniz et de M. de Biran, qui tend à l'action par un perpétuel effort. Nos désirs viennent se dessiner sur ce fond, et le varient; mais il y a une étrange illusion à prétendre qu'ils le constituent.

Après avoir distingué le désir des autres phénomènes de la vie psychologique, il s'agirait d'en indiquer les différentes espèces, correspondant à l'infinie variété des objets avec lesquels le moi se trouve en rapport, et qui deviennent pour lui

une cause de plaisir ou de douleur. Mais un pareil tableau, s'il devait embrasser tous les faits de détail, nous entraînerait beaucoup trop loin; aussi nous bornerons-nous à un petit nombre d'aperçus généraux.

Parmi les désirs actuels de notre âme, il en est qu'elle a apportés en naissant; il en est d'autres qu'elle tient des circonstances et de l'habitude. Les premiers peuvent être appelés *originels*; les seconds, *acquis*.

Les désirs originels dépendent de la constitution de l'homme, et seulement de sa constitution; aussi se retrouvent-ils chez tous les individus, à quelque nation que ces individus appartiennent, et quelle que soit la position où ils vivent. Dès les premières années de l'existence, on les voit se manifester; ils se développent dans la jeunesse et l'âge mûr, et subsistent jusque dans la plus extrême vieillesse. C'est en vain qu'on essaierait d'en rendre raison : tout ce que l'on peut dire, c'est que nous les éprouvons parce que nous sommes ainsi faits. Le rôle de la volonté n'est donc pas de les étouffer, car, en cela, elle tenterait une œuvre impossible; mais d'en prévenir les déviations, de les contenir, de les modérer et de leur refuser toute satisfaction illégitime, en leur accordant celle qu'ils peuvent légitimement réclamer.

Au nombre de ces désirs primitifs et innés, qui marquent véritablement les fins dernières de l'homme, nous indiquerons la curiosité ou désir de connaissance, l'ambition ou désir de pouvoir, la sympathie ou amour de nos semblables. Il n'est pas un homme, en effet, pour qui la découverte de la vérité ne soit, dès son plus jeune âge, une source de délicieuses émotions, et qui ne la recherche avec ardeur. Il n'en est pas un qui reste insensible à la possession et à l'exercice du pouvoir, depuis le monarque absolu qui dispose de la vie et de la fortune de ses sujets, jusqu'au labourer qui tourne la terre, jusqu'à l'enfant qui brise les objets de ses plaisirs. Il n'est pas un homme, enfin, qui ne se plaise au commerce de ses semblables, et pour qui la solitude ne soit une cause de tristesse et d'affliction profonde. De là les progrès des sciences cultivées chez tous les peuples; de là les luttes perpétuelles de l'homme contre la nature physique, en vue d'asservir et d'améliorer sa condition terrestre; de là, enfin, l'établissement des familles et des sociétés, et toutes les institutions qui s'y rattachent. La curiosité, l'ambition, la sympathie sont la source d'un grand nombre d'autres passions, moins générales qu'elles-mêmes, à n'en considérer que l'objet, mais aussi profondes, aussi durables, telles que l'amour du beau et des arts, celui de l'indépendance, des honneurs, de l'estime, et les affections de toutes sortes, depuis l'amour paternel jusqu'à la philanthropie. Peut-être la Providence a-t-elle déposé encore d'autres penchants dans notre âme; mais il n'en est certainement pas de plus puissants ni de plus féconds.

Les désirs que nous avons appelés *acquis* se développent généralement en présence des objets qui favorisent ou qui accompagnent la satisfaction des désirs originels. Par exemple, nous n'avons originellement reçu aucun penchant pour les richesses; mais elles sont un moyen d'arriver au pouvoir, aux honneurs; on commence par les rechercher à ce titre, en souvenir des avantages qu'elles procurent; on finit par les confondre avec les véritables biens et par les désirer pour elles-mêmes, et c'est ainsi que croît peu à peu la passion de l'avarice.

Il est aisé de voir par là que les désirs acquis ne présentent aucun des caractères des désirs originels. D'abord, ils n'ont pas leurs racines dans

notre constitution, mais dans un fait ultérieur, dans une association d'idées qui suppose l'expérience. On peut donc en rendre compte en indiquant l'association qui les a engendrés; et, quand on ne réussit pas à les expliquer, c'est défaut de sagacité ou de mémoire. Secondement, ils ne sont pas universels, mais particuliers; ils sont le propre d'une nation, d'une famille, d'un individu, et ne se trouvent pas chez les autres individus, les autres familles, les autres nations. Est-il nécessaire d'ajouter qu'ils varient avec la foule des circonstances où chaque homme peut être placé, avec les associations d'idées qu'il peut former; que le nombre en est infini, et que, par conséquent, ce serait une tâche aussi fastidieuse que stérile de chercher à les énumérer?

Un dernier point digne d'être remarqué, c'est que nos désirs originels sont, de leur nature, inépuisables, insatiables. Vainement nous les jugerions comblés par la possession de l'objet qu'ils poursuivaient le plus ardemment; apaisés pour quelques heures, ils ne tardent pas à appeler de nouvelles satisfactions, aussi vaines et aussi fugitives que les premières. Quel est l'ambitieux entouré d'honneurs et de gloire; quel est le savant riche des dons du génie et des acquisitions de l'expérience, qui ne soient mécontents l'un de sa science, l'autre de son autorité, et qui ne rêvent un sort meilleur? L'homme désire toujours au delà de ce qu'il obtient. De même que l'intelligence porte en soi l'idée de l'infini, de même il semble que l'infini soit le premier besoin de la sensibilité; car aucun objet borné ne peut remplir le vide immense de notre âme. Un fait pareil, fût-il isolé, démontrerait invinciblement les hautes destinées qui attendent l'humanité, et que les misères de cette vie ne lui permettent pas d'accomplir.

Consultez : Reid, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, liv. III, p. 2, ch. II (*Œuvres compl.*, t. VI); — Dugald Stewart, *Esquisses de Philosophie mor.*, 2^e partie, ch. I, sect. III; *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*, liv. I, ch. II; — et les articles AMOUR, INSTINCT, PENCHANTS, SENSIBILITÉ. C. J.

DESLANDES (André-François BUREAU-) naquit à Pondichéry en 1690. Arrivé en France encore très-jeune, il rencontra le P. Malebranche, qui essaya de le faire entrer dans l'Oratoire. Mais, comme Deslandes nous l'apprend lui-même dans une note (*Histoire critique de la Philosophie*, t. IV, p. 192), des considérations de famille et un voyage indispensable qu'il devait faire en pays étrangers l'empêchèrent, à son grand regret, de prendre ce parti. Après avoir exercé pendant de longues années, d'abord à Rochefort, puis à Brest, les fonctions de commissaire général de la marine, il se retira à Paris, où il mourut le 11 avril 1757. Deslandes a beaucoup écrit et sur toutes sortes de sujets, sur la marine, le commerce, la physique, l'histoire naturelle, la politique et les mœurs. Il a même fait des romans et des vers; mais ce qui a fait sa réputation, et le rend digne d'être mentionné avec honneur dans ce recueil, c'est son *Histoire critique de la Philosophie* (3 vol. in-12, Amst., 1737, et 4 vol. in-12, 1756), le premier livre de ce genre qui ait paru en France, et qui hors de notre pays n'a pas eu d'autre antécédent que la compilation de Jonsius (*de Scriptoribus historia philosophice libri quatuor*, in-4, Francfort, 1659, et Léna, 1716) et l'histoire informée de Stanley. L'ouvrage de Deslandes ne se recommande pas seulement à notre attention par l'époque où il parut, il intéresse aussi par lui-même; il renferme, mêlées sans doute à beaucoup d'imperfections et d'erreurs, des vues saines et élevées,

des idées d'impartialité et de modération assez inattendues chez un philosophe du XVIII^e siècle, et quelques opinions de détail qui ne manquent ni de finesse ni d'exactitude. Voici, par exemple, comment l'auteur s'exprime dans sa préface sur l'importance et le vrai caractère de l'histoire de la philosophie : « L'histoire de la philosophie, à la regarder d'un certain œil, peut passer pour l'histoire même de l'esprit humain, ou du moins pour l'histoire où l'esprit humain semble monté au plus haut point de vue possible.... Le principal et l'essentiel, c'est de remonter à la source des principales pensées des hommes, d'examiner leur variété infinie, et en même temps le rapport imperceptible, les liaisons délicates qu'elles ont entre elles ; c'est de faire voir comment ces pensées ont pris naissance les unes après les autres, et souvent les unes des autres ; c'est de rappeler les opinions des philosophes anciens, et de montrer qu'ils ne pouvaient rien dire que ce qu'ils ont dit effectivement. » Appuyé sur ce principe, il ne cesse de recommander, non-seulement l'indulgence, mais la reconnaissance et le respect, pour tous les systèmes et toutes les générations de philosophes qui nous ont précédés. Il y aurait de l'injustice, selon lui, à juger les anciens avec nos idées modernes ; il faut leur tenir compte des temps où ils ont vécu, des difficultés qu'ils avaient à vaincre dans une carrière où ils sont entrés les premiers, et nous convaincre que, sans eux, sans leurs découvertes si laborieuses et si lentes, et même sans leurs erreurs et leurs fautes, nous ne serions pas arrivés au degré où nous sommes. Deslandes ne montre pas moins de sagesse lorsqu'il parle des rapports de la philosophie et de la théologie et, par conséquent, des limites où doit s'arrêter le sujet dont il traite. La philosophie ne s'appuie que sur la raison ; la théologie n'invoque que la révélation et des témoignages historiques. La révélation et la raison ne peuvent pas être opposées l'une à l'autre ; « mais elles forment (ce sont ses expressions) deux sortes d'empires, dont les droits sont nettement séparés. Chacun de ces empires est distinct et indépendant de l'autre. » (*Hist. crit.*, t. II, p. 399, 1^{er} édit.)

Malheureusement ces principes, ces idées saines et impartiales, ne se montrèrent guère, si je puis m'exprimer ainsi, qu'à la surface du livre : au fond et dans les détails règne l'esprit du XVIII^e siècle, dont l'auteur subit l'influence alors même qu'il s'efforce de lui résister, et qu'il ne réussit jamais à dissimuler un instant. Ainsi il est facile de voir que ses protestations de respect pour les dogmes révélés ont pour but de cacher, ou plutôt d'exprimer, sous une forme décente, son scepticisme en métaphysique et ses principes sensualistes en morale. « La raison, seule, dit-il (*ubi supra*, p. 397), ne peut rien nous apprendre, ni de la nature de Dieu, ni de celle de l'âme, et tous les philosophes, depuis Socrate jusqu'à Descartes, qui ont essayé de nous en parler, n'ont avancé que des hypothèses : en un mot, il n'existe pas de théologie naturelle, et toutes les vérités que nous croyons tenir de cette science imaginaire sont un don de la révélation et de la grâce. » Il fait venir de la même source ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans la science de nos devoirs, ce qui ne l'empêche pas de se montrer un peu plus qu'indulgent pour les doctrines morales d'Aristippe et d'Épicure. « Pour moi, dit-il (*Hist. crit.*, t. II, p. 173) en parlant de ces deux systèmes, s'il m'était permis d'en juger, je trouverais plus de noblesse, plus de grandeur d'âme, à suivre les leçons d'Aristippe, et plus de prudence, plus de sûreté, à suivre les conseils d'Épicure. » Il fait à ce dernier un très-

grand mérite d'avoir fréquenté les temples, et aux prêtres païens de l'y avoir accueilli, malgré ses opinions irréligieuses, et se prend à regretter que la même tolérance ne soit point pratiquée parmi nous (*ubi supra*, p. 347). Au reste, ce n'est pas dans cette occasion seulement qu'il se dédommage, aux dépens des prêtres, du respect qu'il témoigne à la religion.

La règle pleine de justice et de sagesse que Deslandes s'est prescrite à l'égard des anciens, n'est pas mieux observée. Tous les philosophes de l'antiquité, à l'exception d'Aristippe, d'Épicure et même de Protagoras, ont à se plaindre plus ou moins de sa rigueur ; mais toute sa sévérité s'épuise contre Platon et les alexandrins. Il ne se montre guère plus indulgent pour les philosophes scolastiques, à qui il reproche surtout d'avoir nui en même temps à la raison et à la foi, à la théologie et à la philosophie, en les mêlant sans cesse et en les confondant l'une avec l'autre. On peut dire, pour excuser Deslandes, qu'il ne connaissait pas suffisamment les systèmes de ces deux époques, et que les véritables sources de l'histoire de la philosophie, dont quelques-unes sont restées fermées jusqu'à nos jours, lui étaient complètement étrangères. Cependant il a été à son tour traité avec beaucoup d'injustice lorsqu'on a dit qu'il avait puisé toute son érudition dans Diogène Laërce, et dans les notes de Ménage. Il connaissait parfaitement, outre le recueil faussement attribué à Plutarque, les écrits de Cicéron, de Sénèque, de Pline, et, en général, tous les auteurs latins, anciens ou modernes, qui peuvent fournir quelques lumières sur les systèmes philosophiques de l'antiquité. Il paraît même avoir embrassé dans ses études l'histoire ecclésiastique, et les souvenirs qui lui en restent lui suggèrent souvent des rapprochements ingénieux entre quelques hérésies et certains systèmes philosophiques.

Enfin, tout en concevant l'histoire de la philosophie comme l'histoire même de l'esprit humain, et en se faisant une loi de n'y admettre que des faits entièrement conformes à cette idée, Deslandes donna cependant une place considérable, dans un ouvrage assez peu étendu par lui-même, à des traditions fabuleuses dépourvues de tout intérêt, à de puériles anecdotes, à des digressions et des allusions de tout genre. Le premier volume est consacré presque tout entier à la prétendue philosophie des Éthiopiens, des Scythes, des Gaulois, des Celtes et des anciens peuples de l'Orient, si peu connus alors. Puis viennent les sept sages de la Grèce dont on nous raconte longuement les entretiens et la vie fabuleuse, qui ne tiennent pas moins de place, peut-être, que Platon, Aristote et l'école d'Alexandrie. Quant à la chronologie, si importante dans l'histoire de la succession des idées, elle est ici l'objet d'un complet oubli.

Malgré ces énormes défauts, l'*Histoire critique de la Philosophie*, qui obtint autrefois un très-grand succès, peut se lire encore aujourd'hui avec intérêt, nous dirions presque avec profit. Elle ne contient pas seulement les principes sur lesquels repose cette science encore nouvelle ; elle nous offre aussi bien des exemples d'une critique pleine de force et de bon sens ; elle renferme sur certaines écoles, et sur des époques tout entières, des jugements très-inattendus pour le temps où ils sont prononcés, mais que la science de nos jours ne désavouerait pas. Tel est le parallèle établi vers la fin du dernier volume, entre la philosophie du XVI^e et celle du XVII^e siècle. Tellé est aussi l'appréciation du rôle que Descartes est venu jouer dans le monde, et de l'influence que sa philosophie, alors en butte

à tant de préjugés, doit exercer toujours sur l'esprit moderne. Il est regrettable que ce livre soit demeuré inachevé; l'auteur, surpris par la mort, s'est arrêté au commencement du xvii^e siècle, à la naissance de la révolution cartésienne.

Les autres ouvrages philosophiques de Deslandes, écrits sous l'influence des passions de l'époque ou complètement frivoles, ne méritent pas de nous arrêter. En voici les titres : *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, in-12, Amst., 1714; in-16, ib., 1732; — *L'Art de ne point s'ennuyer*, in-12, Paris, 1715; — *Pygmalion, ou la Statue animée*, in-12, Londres, 1741; condamné au feu par arrêt du parlement de Dijon, le 12 mars 1742; — *Traité sur les différents degrés de la certitude morale par rapport aux connaissances humaines*, in-12, Paris, 1750; — *la Fortune, histoire critique*, in-12, sans nom de lieu, 1751. Enfin on attribue aussi à Deslandes la traduction de l'ouvrage suivant, écrit en anglais : *De la certitude des connaissances humaines, ou Examen philosophique des diverses prérogatives de la raison et de la foi*, pet. in-8, Londres, 1741.

DESTIN (en latin *fatum*, de *fari*, dire ou parler, ce qui a été ordonné d'une manière irrévocable : en grec *μοῖρα* et *εἰραμένη*, c'est-à-dire la part de chaque chose, le partage par excellence; ou *περρωμένη*, de *περρω*, je termine, ce qui est arrêté et résolu sans retour). Il n'est pas d'un médiocre intérêt pour la philosophie de pénétrer le fond de cette idée qui a joué un si grand rôle chez les anciens, d'en expliquer l'origine, d'en suivre les destinées et de marquer la place qu'elle tient encore, sous des noms différents, dans les spéculations de l'esprit moderne.

Le destin ne fut d'abord que la fatalité, cette loi mystérieuse et inflexible qui ne s'explique pas, comme la nécessité, par la nature des choses, ni comme la Providence par l'intelligence et l'amour d'un être supérieur. C'est ainsi qu'il est toujours représenté par les poètes et les traditions mythologiques de la Grèce : car certainement ce n'est pas une nécessité naturelle ni un plan de la divine sagesse, que toute une suite de générations soient vouées au crime et au malheur; que des innocents soient condamnés à commettre malgré eux les plus abominables forfaits, et qu'ensuite ils les expient comme s'ils étaient libres et coupables. La puissance par laquelle ces choses s'accomplissent est une puissance à part, supérieure à la nature, à la liberté de l'homme, à la Divinité même : *Me quoque fata regunt*, et d'autant plus propre à inspirer la terreur, qu'elle est plus aveugle et plus incompréhensible dans ses effets. De là, la grandeur et la beauté inimitable de la tragédie antique. On peut expliquer cette étrange conception de l'esprit par l'idée de l'infini, subsistant au fond de l'âme humaine, parmi les ténèbres de la plus grossière superstition, et s'élevant au-dessus des vaines idoles que l'imagination met à la place de Dieu. Or, l'idée de l'infini, quand le sentiment moral ne s'y joint pas, quand elle est séparée de l'idée de providence et de justice, quand un anthropomorphisme grossier la laisse en dehors et au-dessus de la nature divine, ne peut plus être qu'un sombre abîme, qu'un mystère menaçant et terrible comme la fatalité antique.

Le destin, tel que l'ont conçu les philosophes (nous entendons parler des philosophes anciens), nous offre un tout autre caractère : il n'est plus cette puissance incompréhensible et sans raison qu'Hésiode appelle avec justice la fille de la nuit; il est la loi qui résulte de la nature des choses, combinée avec les vues de la Providence; ou

plûtôt il est la Providence elle-même, limitée dans son action par les lois de la nécessité et par les conditions qui naissent de la nature de chaque être. Pythagore, autant que nous pouvons juger de ses doctrines par des témoignages bien éloignés de lui, Pythagore le définissait la *mesure*, la *raison* des choses, la *nécessité* qui enveloppe tous les êtres, et la *raison* qui les pénètre dans leur essence (Hiéroclès, in *Carm. Aur.* — Stobée, *Eclog. phys.*, lib. I, c. vi). Platon, en développant la même idée dans tous ses ouvrages, a pris soin de la concilier, non-seulement avec la bonté et la providence divine, mais aussi avec la liberté humaine. Le destin, pour lui, c'est la puissance que l'âme du monde exerce sur tous les objets du monde sensible; c'est la manière dont elle les conduit et les gouverne. Or l'âme du monde est formée, comme on sait, par le mélange du variable et de l'éternel, de l'essence immuable de l'intelligence et de la mobilité contingente de la matière. Ces deux mêmes éléments se rencontrent dans le destin, mélange de force et de raison, d'amour et de dure nécessité, loi constante et universelle de la nature, mais qui n'atteint pas les âmes particulières appliquées à la contemplation des idées éternelles, et luttant, comme elles en ont le pouvoir, contre les mouvements désordonnés de la matière. Cette partie de la doctrine platonicienne a été conservée assez fidèlement par tous ceux qui invoquaient, avec plus ou moins de raison, Platon comme leur maître. Plutarque appelle le Destin le Fils et le Verbe la Providence (Plutarque, *de Fato*). Proclus le considère comme la loi du monde matériel et de l'âme en tant qu'elle dépend du corps; mais cette loi est subordonnée aux plans de la raison éternelle, exécutés par le Démon, cause motrice et providence de l'univers. L'école stoïcienne, en effaçant la distinction établie par Platon entre Dieu et l'âme du monde, et en regardant celle-ci comme le principe suprême, comme la source unique de l'ordre, du mouvement et de l'intelligence, a donné au destin un caractère plus dur et plus sombre, mais n'a rien changé au fond de sa nature : il est toujours le résultat de ces deux mêmes éléments : de la raison suprême, absolue, qui a son siège dans l'âme du monde, et de la nécessité qui vient de la matière; car en vain les stoïciens faisaient-ils de l'univers un seul et même être qu'ils substituaient à la place de Dieu; ils y distinguaient cependant un corps et une âme, c'est-à-dire la matière et l'âme universelle, et la loi suivant laquelle cet être se développe, leur représentait le destin. Ils le nommaient indifféremment l'ordre naturel des choses (*πυρική σύνταξις*), la vérité éternelle, la parole éternelle de la Providence, la raison du monde, la sagesse qui le pénètre, la puissance spirituelle qui le gouverne avec harmonie (Aulu-Gelle, *Noct. Attic.*, lib. VI, c. xi. — Stob., *Eclog. phys.*, lib. I, c. vi, etc.). A l'exemple de Platon, ils ont voulu excepter des arrêts inflexibles du destin la volonté humaine, et croyaient avoir sauvé la liberté en accordant au sage, mais à nul autre qu'à lui, le pouvoir de conformer son âme à l'âme universelle. Aristote ne s'est exprimé nulle part d'une manière bien précise sur la nature du destin; mais si nous consultons Alexandre d'Aphrodise, celui qu'on appelait par excellence le Commentateur, nous verrons que sur ce point l'école péripatéticienne ne différait pas beaucoup des disciples de Zénon et de Platon. Alexandre d'Aphrodise, parlant au nom de son maître, définit le destin, la propre nature de chaque être, c'est-à-dire l'ordre naturel des choses, l'ensemble des lois qui gouvernent le monde, de ces lois générales dans lesquelles

Aristote fait consister la seule intervention de la Providence.

Maintenant, laissant de côté les philosophes sensualistes et sceptiques, pour qui le monde ne peut pas avoir d'autre règle qu'une nécessité purement matérielle et même le hasard, si nous cherchons à nous rendre compte de cette théorie du destin, nous nous convainçons sans peine qu'elle n'est qu'une conséquence nécessaire du dualisme métaphysique des anciens. En effet, sous une forme ou sous une autre, les anciens, même ceux qu'on accuse communément de panthéisme, ont regardé la matière comme un principe éternel, subsistant par lui-même et dont les lois sont sans cesse en opposition avec les lois de l'intelligence. En vain cherchaient-ils à la dépouiller de toute qualité positive et déterminée; elle n'en demeurait pas moins en dehors de Dieu, éternelle et nécessaire comme lui, l'obligeant, en quelque sorte, à compter avec elle dans l'exercice de sa bonté et de sa puissance. De là, dans la formation et le gouvernement de l'univers, cette espèce de compromis entre la Providence aveugle de la matière, ou, pour nous servir des expressions du Timée de Locres, ce mélange d'amour et de haine, de nécessité et d'intelligence, dont s'est formé le destin des philosophes, bien supérieur, sans contredit, à celui qu'avaient enseigné les poètes et les traditions populaires.

Plus tard, lorsque ce dualisme plus ou moins obscur se fut effacé devant le dogme de la création, devant le dogme de l'unité absolue et de la toute-puissance de Dieu, les conséquences de cette révolution durent se faire sentir dans les idées relatives au destin. En effet, si Dieu a fait la matière comme il a fait toutes choses, c'est lui aussi qui la gouverne et la conduit selon les vues de sa bonté et de sa sagesse; sa providence est la seule loi de l'univers, et tous les phénomènes sur lesquels elle n'agit pas immédiatement tombent sous la puissance de la liberté humaine. C'est ce qu'ont très-bien compris la plupart des docteurs chrétiens. Les uns, saint Augustin par exemple (*de Civit. Dei*, lib. V, c. viii et ix), ont voulu effacer jusqu'au nom du destin; les autres l'ont entendu dans le sens de la divine Providence, à l'exclusion d'un tout autre principe. Mais, dépossédée de la nature et de l'univers matériel où elle était reléguée jusqu'alors, l'idée du destin ne tarda pas à renaître dans le monde moral d'un excès même de confiance et de foi dans la Providence. Qu'est-ce que le système de la prédestination et de la grâce efficace par elle-même, sinon l'idée du destin, de la fatalité absolue appliquée à l'âme humaine dans ce qu'elle a de plus divin et de plus cher? Car certainement la Providence est anéantie dans l'ordre moral, dès l'instant que l'homme n'est plus l'auteur de ses œuvres, dès que les châtiments et les récompenses d'une autre vie ne sont plus en rapport avec l'usage qu'il a fait de son libre arbitre; et cependant, comme nous venons de le remarquer, c'est par respect même pour la Providence, c'est pour exalter la liberté divine, qu'on a ainsi fait le sacrifice de la liberté, et, par conséquent, de la dignité humaine. Cette dangereuse illusion n'appartient pas en propre à un certain ordre de théologiens; elle a été aussi accueillie par quelques philosophes modernes; c'est elle qui a provoqué les deux systèmes de l'harmonie préétablie et des causes occasionnelles, qui tiennent une si grande place dans l'histoire du cartésianisme.

Ainsi, l'idée du destin a passé, pour ainsi dire, par trois états: d'abord elle s'appliquait à une fatalité absolue pleine de mystères, tenant égale-

ment en son pouvoir les hommes et les choses: c'est ce que nous avons nommé le destin mythologique; ensuite elle a représenté l'ordre naturel des choses, l'ensemble des lois de l'univers, produites par la combinaison de la nécessité et de la Providence, de l'intelligence éternelle et des propriétés aveugles de la matière: c'est le destin tel que l'ont conçu les philosophes; enfin elle s'est reproduite à la faveur d'une exagération mal entendue de l'idée de la Providence, et n'a plus été reçue que dans l'ordre moral: c'est ce que nous appellerions volontiers le destin théologique. L'idée du destin se trouve ainsi épuisée et éclaircie par sa propre histoire; elle nous montre partout les vaines tentatives de l'esprit humain pour expliquer le gouvernement du monde par une autre loi que les lois de la Providence, et pour concevoir la Providence elle-même sans la liberté de l'homme, c'est-à-dire sans en appeler aux lumières naturelles de la conscience.

On peut consulter, sur le sujet de cet article, les deux dissertations suivantes: H. Grotius, *Philosophorum sententiæ de fato et de eo quod in nostra est potestate*, in-4, Paris, 1645; — Daunou, *Mémoire où l'on examine si les anciens philosophes ont considéré le destin comme une force aveugle ou comme une puissance intelligente*, dans le tome XV des *Mémoires de l'Académie des inscriptions de l'Institut de France*.

DESTINÉE HUMAINE. On rencontre dans l'étude de la morale trois grandes questions si étroitement enchaînées l'une à l'autre, qu'on peut, à la rigueur, les confondre en un seul et même problème envisagé sous trois aspects différents: ce sont les questions du devoir, de l'immortalité et de la destinée humaine. La question du devoir se présente nécessairement la première; car toute recherche relative à l'avenir de l'homme au delà de ce monde, ou à l'avenir de l'humanité au delà de sa condition présente, est vaine et sans objet si l'on n'a pas commencé par admettre, au-dessus de tous les instincts, au-dessus des passions plus ou moins utiles à la conservation de la vie, une loi qui s'adresse à la raison et qui suppose la liberté, une loi souveraine, absolue, immuable, assignant à la vie elle-même un but et une destination suprême. Cette loi une fois admise, on se demande s'il est possible de la concevoir sans une sanction. Or, la sanction de la loi morale, supposant une infaillibilité et une puissance de rémunération qui ne sont point dans la nature de l'homme, que l'on trouve encore bien moins dans les conditions naturelles de son existence ici-bas, il faut s'arrêter à l'idée d'une autre vie, explication indispensable des énigmes que nous offre celle-ci. Enfin, au-dessus de ces deux questions, si on les suppose résolues l'une et l'autre, il s'en présente une troisième, beaucoup plus vaste et non moins digne d'intérêt: pourquoi cette vie et pourquoi cette loi impérieuse qui en règle l'usage? Pourquoi ces facultés à la fois misérables et sublimes auxquelles s'impose avec toutes ses conséquences la règle du devoir? En un mot, pourquoi l'homme a-t-il été créé? Quelle est, non plus la règle, mais la fin absolue de son existence et le dernier terme de son activité, dans quelque sphère qu'elle s'exerce? Cette troisième question, dont on ne comprend le sens et la grandeur qu'en la rapprochant des deux autres, est celle de la destinée humaine.

La raison peut être justement effrayée à l'aspect d'un tel problème, surtout dans un temps où l'abus de l'hypothèse et des idées générales a dû la rendre circonspecte, et lui faire préférer aux questions de doctrine les questions de fait et les recherches his-

toriques. Mais c'est en vain qu'elle chercherait à l'exclure de la science ; c'est en vain qu'elle voudrait y renoncer comme à certains problèmes de mécanique et de géométrie qu'une suite de tentatives malheureuses fait croire insolubles. Il est dans sa nature même de s'en préoccuper sans cesse, et nous dirions volontiers que c'est une partie indispensable de notre existence de rechercher pourquoi l'existence nous a été donnée. Aussi loin que nous puissions remonter dans l'histoire, nous voyons l'homme exprimer sous toutes les formes ce besoin irrésistible de connaître sa destinée et de savoir vers quel but la main qui a tout fait précipite ces générations innombrables dont l'ensemble reçoit le nom d'humanité. Avant que la philosophie ait essayé de lui répondre, il interrogeait la religion, il écoutait même d'une oreille avide les chants capricieux du poète, préférait encore les rêves de l'imagination et les confuses lueurs du sentiment au doute et à l'indifférence. Jamais aucun échec n'a pu lasser sa curiosité ni décourager sa foi en lui-même, c'est-à-dire dans cette mission inconnue qu'il s'attribue par instinct ; et toutes les fois qu'un usage mieux réglé de son intelligence l'a fait revenir d'une première solution, c'a été pour en chercher une autre plus digne de sa raison. Nous parlons de l'humanité en général, et non pas de quelques penseurs isolés chez qui la solution s'est arrêtée au scepticisme. Ce serait donc une philosophie bien superficielle et bien timide, celle qui ne tiendrait pas compte d'un fait aussi grave, aussi universel, et qui regarderait comme prématurée une question non moins ancienne que le genre humain.

Le problème de la destinée humaine ne regarde pas seulement l'homme, c'est-à-dire l'individu ; il intéresse aussi la société et notre espèce tout entière ; car, au point de vue de sa nature morale, comme à celui de son existence matérielle, l'homme absolument isolé n'est qu'un être imaginaire ou une monstrueuse exception. Notre intelligence, notre volonté, la partie la plus excellente de notre faculté de sentir, notre être tout entier, ne s'éveille, ne se développe, ne parvient au degré de se suffire, qu'excité et dirigé par nos semblables. Le solitaire qui, par orgueil ou par dégoût de la vie, ou pour fuir l'occasion du mal, s'est retiré du milieu de la société, ne s'est pas fait seul ce qu'il est ; mais il emporte dans le désert les sentiments, les facultés, et jusqu'aux passions que la société a développés en lui ; les idées mêmes qui l'ont porté à cet acte de désespoir ou de sombre enthousiasme sont une conséquence de l'état moral de son siècle. Chaque société à son tour est nécessairement en rapport avec d'autres associations de même nature ; un peuple ne vit pas isolé dans le monde, une génération ne peut pas répudier l'héritage des générations précédentes ; il existe donc pour l'humanité tout entière une destinée commune ; il y a dans son sein comme une même vie, un même esprit qui se développe sous mille formes diverses à travers les âges, et sur tous les points habitables de la terre. C'est là ce qui constitue son unité morale et intellectuelle, que la philosophie, depuis tantôt deux siècles, proclame également au nom de tous les systèmes. Mais il faut prendre garde d'exagérer ce fait jusqu'au point de méconnaître la liberté individuelle. C'est-à-dire, après tout, la seule liberté que nous puissions concevoir ; il faut dès le commencement prémunir notre esprit contre ce fatalisme politique, devenu si commun de nos jours, et qui s'en prend à la société, à ses institutions et à ses lois, de toutes les déprava-

tions et de toutes les misères dont l'homme est susceptible, ou contre cette doctrine plus funeste encore, qui fait dépendre indistinctement tous les événements racontés par l'histoire de certaines lois inflexibles, de certaines vues impénétrables de la divine Providence, et nous montre l'humanité comme un servile troupeau qu'une puissance invisible chasse devant elle, nous ne savons pas où ni dans quels desseins. L'unité du genre humain et l'influence de la société, les lois qui la gouvernent et la poussent en avant, ne font aucun tort à notre libre arbitre, et nous laissent, comme nous en serons assurés tout à l'heure, jusque dans le domaine de l'histoire, la responsabilité entière de nos actes. Il résulte de ces réflexions, que le problème qui nous occupe en ce moment se divise nécessairement en deux ; nous avons à rechercher : 1° quelle est la destinée de l'homme considéré en lui-même, dans l'usage le plus complet de ses facultés, dans la rigueur absolue de ses devoirs, indépendamment des obstacles et des auxiliaires qu'il peut rencontrer sur son chemin ; 2° quelle est la destinée de l'humanité, de tous les hommes considérés dans leur ensemble, dans l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres, soit dans l'espace, soit dans le temps, et dans celle qu'ils ont à subir de la part de la nature. Entre ces deux extrêmes, l'individu et l'espèce, viennent se placer, il est vrai, tous les peuples qui ont rempli autrefois et qui remplissent encore sur la terre un rôle considérable ; mais, on n'aura point de peine à s'en convaincre, l'appréciation de ce rôle et l'étude comparée de ces grandes existences appartient moins à la philosophie qu'à la politique et à l'histoire.

Pour résoudre la première des deux questions que nous venons de poser, nous sommes obligés de nous adresser d'abord à la conscience et à l'observation intérieure ; l'induction et le raisonnement feront le reste. En effet, notre destinée, quelle qu'elle soit, ne peut s'accomplir que par le développement harmonieux, que par l'usage régulier de toutes nos facultés ; ce qui revient à dire que le but de notre existence est impossible à atteindre, tant que cette existence elle-même demeure enveloppée dans son germe. Si nous voulons donc avoir une idée du but, il faut que nous commencions par connaître les moyens ; si nous désirons savoir quelle est la destinée de l'homme, ayons d'abord soin de nous rendre compte de la nature et de l'étendue de ses facultés : car une faculté, dans l'ordre moral, suppose nécessairement une destination, une fin particulière dans la fin générale de l'être, comme chaque organe de notre corps suppose invariablement une fonction ou un emploi déterminé dans le mouvement général de la vie. Or, quel procédé de la raison peut nous mettre ainsi dans le secret de nos propres ressources et découvrir devant nous les ressorts les plus cachés de notre existence, sinon cette humble méthode psychologique si dédaignée par quelques esprits aventureux de nos jours, sous prétexte que les grandes questions, que les hauteurs de la science sont inaccessibles pour elle ? Nous croyons, au contraire, que plus les questions sont ardues et difficiles, plus la méthode de les résoudre doit être humble et sévère et n'avancer qu'avec l'appui de l'expérience et des faits.

Une observation impartiale ne tarde pas à découvrir en nous deux ordres de facultés, ou, pour ne pas détourner ce mot de son acception philosophique, deux sortes d'éléments et de modes d'existence : les uns, en relation étroite avec le corps et enchaînés d'une manière immédiate à certains phénomènes de l'organisme appréciables

pour tous les yeux, n'ont visiblement pas d'autre but que la conservation de la vie : ce sont les instincts, les appétits, les sensations et jusqu'à ces grossières mais irrésistibles sympathies que nous partageons avec la nature animale. Les autres ou sont complètement en disproportion avec les besoins de la vie, ou n'y ont aucun rapport et souvent même ne se manifestent qu'en leur résistant. Ils ont encore un autre caractère qui suffit à lui seul pour les distinguer : au lieu d'être comme les premiers, enfermés dans un cercle infranchissable, et d'épuiser toute leur puissance, de produire, par conséquent, les mêmes efforts chez tous les hommes, ils se montrent dans un état de développement indéfini, qui se continue à travers les âges et dont nul ne peut marquer le terme : telles sont les facultés proprement dites, celles qui font de l'homme un être moral, l'intelligence, la volonté, le sentiment et même l'imagination, quand elle s'élève jusqu'à la hauteur de la poésie et de l'art. Chacune de ces facultés, en effet, devient inexplicable lorsqu'on la regarde simplement comme un instrument, nous ne voulons pas dire de notre existence matérielle, mais de notre bonheur, avec toutes les conditions que la société lui impose et dans l'espace étroit qui sépare la vie de la mort. Par exemple, quels rapports y a-t-il entre ce fragile bonheur et ces recherches audacieuses de l'intelligence où plusieurs générations de savants, sans aucun souci des avantages que pourraient avoir leurs découvertes, consomment sans relâche leur génie et leurs forces? Qu'importe à notre repos, à nos intérêts, à nos affections, à notre existence et à celle de la société, que nous sachions ce que pèsent les étoiles du firmament et quelle distance les sépare de notre globe; que nous connaissions tous les débris que la terre renferme dans son sein, et tous les essais de création, toutes les espèces aujourd'hui éteintes qui nous ont précédés à sa surface; que nous soyons instruits, non-seulement des événements passés qui peuvent étendre pour nous le cercle de l'expérience, mais des langues, des mœurs, des croyances, et jusque des moindres habitudes des peuples les plus éloignés de nous dans le temps et dans l'espace? Pourquoi surtout, bornés comme nous sommes par tous les côtés de notre existence, nous préoccupons si constamment et sous tant de formes différentes, de l'idée de l'infini? L'idée de l'infini, quoi qu'on fasse pour la repousser comme un sujet de stériles spéculations, entre nécessairement dans toutes les branches des connaissances humaines : elle joue un rôle considérable dans les sciences mathématiques, qui s'honorent elles-mêmes du nom d'exactes, et qui sont véritablement, par la nature de leur objet, les moins accessibles à l'imagination et à l'erreur. Peut-on dire qu'elle soit étrangère aux sciences qui ont pour base l'observation de la nature? Mais, par quelque côté que nous l'abordions, la nature nous révèle l'infini et l'épale en quelque façon sous nos yeux, revêtu d'une enveloppe matérielle. La nature, c'est l'infini dans le nombre, dans la variété, dans l'harmonie, dans l'immensité, sous toutes les formes, en un mot, qui s'adressent en même temps à notre intelligence et à nos sens. Enfin, l'idée de l'infini constitue le fond même et, si nous pouvons parler ainsi, la substance des sciences philosophiques; car, à moins de se plonger dans la théorie étroite, maintenant oubliée, de la sensation transformée, et par suite, si l'on veut être conséquent, dans le scepticisme universel; à moins de recommencer le rôle de Protagoras et de Hume, il n'y a pas de philosophie sans métaphysique, parce qu'on ne saurait concevoir les phénomènes de l'esprit,

les idées et les principes de la raison, comme des ombres auxquelles nulle réalité ne répond : or la métaphysique est, à proprement parler, la science de l'infini, la science qui a pour objet l'être à sa source et dans son principe.

L'intelligence n'est pas la seule de nos facultés qui dépasse à ce point les bornes naturelles et le but positif de la vie; il en est de même de l'imagination et du sentiment. L'imagination, dans l'exercice le plus complet de ses forces, c'est la poésie; et la poésie elle-même, quand elle refuse de profaner son nom et ne veut point descendre du rang qu'elle tient dans l'histoire entre la philosophie et la religion, est-elle autre chose qu'un effort de l'âme pour briser les chaînes qui l'attachent à la terre, et conquérir, dans un monde de sa création, l'espace, la liberté, et surtout la dignité morale qui lui manquent ou qu'elle perd si fréquemment dans celui-ci? Au reste, malgré la différence qui les sépare, malgré le contraste qui existe entre elles sur tous les autres points, le dernier terme de la poésie, le but auquel elle aspire sans le savoir, est tout à fait le même que celui de la science. L'une et l'autre, celle-ci par le chemin de l'abstraction et du raisonnement, celle-là sur les ailes de l'inspiration, s'élèvent également vers l'infini, et ne s'arrêtent qu'au moment de se perdre dans cet abîme sans fond. L'infini est tout à la fois ce qu'il y a de plus réel dans l'ensemble des êtres, le degré le plus élevé de la vérité poursuivie par le philosophe, et la dernière limite de la perfection idéale que rêve le poète et dont il se plaît à revêtir les œuvres de sa création. En vain des esprits étroits prennent-ils en pitié ces chimères; il n'en est pas moins vrai qu'elles répondent à un besoin irrésistible de la nature humaine; même au milieu des plus tristes réalités, l'imagination aura toujours sa place dans notre existence, et quoi qu'on tente pour la décourager, quelques efforts qu'elle fasse pour se dégrader elle-même, la poésie, qu'on trouve déjà près du berceau de l'humanité, ne descendra qu'avec elle dans la tombe.

Tout ce que nous venons de dire de l'imagination s'applique d'une manière encore plus évidente au sentiment. L'amour que nous éprouvons à différents degrés pour nos semblables, les affections les plus nobles et les plus saintes, celles que nous inspirent la famille, la patrie et l'humanité tout entière, ne sont pas encore le dernier résultat de cette faculté, qui accompagne la raison dans son vol le plus sublime et fait pour nous une volupté et un besoin de ce que celle-ci nous impose comme un dogme ou comme une loi. Il existe aussi au fond de nos âmes un amour naturel et invincible pour le bien, pour le vrai, pour le beau, considérés en eux-mêmes, sans mélange d'aucune autre affection et surtout sans retour sur nos propres intérêts. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer ce fait; nous dirons seulement qu'on ne saurait nier le sentiment dont nous parlons, sans nier en même temps les idées qui le font naître en nous, c'est-à-dire la raison même où ces idées prennent leur source, et avec la raison toute certitude, toute science véritable, toute obligation morale. Or le bien, le vrai et le beau, ainsi compris et distingués de tous les objets dans lesquels nous les apercevons d'abord; le bien, le vrai et le beau en soi ne sont pas de pures fictions de notre esprit, ou, comme on disait autrefois, des abstractions réalisées : ils sont les objets véritables de tout ce qu'il y a en nous d'amour, d'admiration et de foi; les concevant comme nécessaires et universels, sous peine de ne pas

les concevoir, nous sommes forcés de leur attribuer, en dehors de notre esprit et au-dessus des choses finies de ce monde, où ils ne se manifestent que sous une forme périssable et imparfaite, une existence éternelle, absolue, principe unique de toute autre existence. Ainsi nous voilà de nouveau arrivés devant l'infini : cependant ce n'est pas tout. Nécessairement réunis dans cette existence suprême dont nous venons de parler, le bien, le vrai et le beau ne sont plus que trois aspects différents d'un seul et même être, que trois attributs d'une seule et même substance, et les sentiments réels, mais divers, qu'ils nous inspiraient séparément, se confondent dans un sentiment unique, plus grand, plus puissant que tous les autres, mais aussi plus funeste quand il s'égare : nous voulons dire l'amour divin, que Platon a connu, mais que le christianisme a fécondé, dont il a fait un des principes ordinaires de nos actions, et que le mysticisme, tantôt au nom de la philosophie, tantôt au nom de la religion, a exalté jusqu'au délire. Certes nous sommes loin de recommander ces excès ; mais nous croyons, et chacun est obligé de croire avec nous, qu'ils n'auraient jamais pu se produire s'ils n'étaient pas dans la nature humaine et dans la mesure de nos facultés. Il est aussi bon de remarquer que le sentiment, dans ses égarements passionnés, poursuit un but encore plus élevé que l'imagination et la raison. Arrivées devant l'idée de l'infini, l'imagination et la raison, comme nous l'avons observé plus haut, sont forcées de s'arrêter, parce que les idées et les paroles leur font également défaut : mais le sentiment, précisément parce qu'il n'a rien à craindre des ténèbres, a la prétention d'aller plus loin. Sans partager avec les mystiques cette illusion, d'ailleurs contraire à la morale et à toute saine métaphysique, que l'homme peut arriver au point de perdre complètement la conscience de lui-même et de fondre son existence en celle de Dieu, nous admettons cependant que l'enthousiasme, le ravissement, l'extase, sont des phénomènes réels et comme un état de maladie ou de folie sublime où les âmes tendres et ardentes consomment inutilement leurs forces.

C'est surtout dans la volonté qu'éclatent toute la grandeur et toute la puissance de l'homme ; car elle est, à proprement parler, l'homme lui-même, elle constitue le fond invariable de son être. Si elle n'existait pas, il n'y aurait pas lieu de nous inquiéter de notre destinée ; nous serions ridicules, ne trouvant en nous aucune puissance personnelle, de nous demander quel rôle nous avons à remplir dans tout le cours de notre existence : ce serait la nature ou la raison universelle qui se développeraient en nous selon des lois immuables, et qui, dans une certaine mesure, se manifesteraient en nous dégradées au rang de simples phénomènes. C'est précisément ce que pensent les philosophes qui commencent par absorber tous les êtres en un seul. Le caractère le plus essentiel de la volonté humaine, c'est la liberté. Or la liberté, bien loin de n'être qu'un instrument au service des lois de la nature, se trouve constamment en lutte avec elles et les subordonne à ses propres desseins ; bien loin d'être renfermée dans le cercle étroit de nos intérêts et d'avoir pour fin dernière la conservation de la vie, elle n'apparaît jamais ni plus réelle ni plus grande que lorsqu'elle sacrifie nos intérêts à nos devoirs et la vie elle-même, ou, ce qui est plus que la vie, nos affections les plus légitimes et les plus tendres, à une idée, à un principe. Cette idée peut être fausse et ce principe exagéré ; les sacrifices accomplis en leur nom n'en excitent pas moins l'admiration, n'en

sont pas moins une preuve de notre supériorité sur toutes les lois qui nous enchaînent à ce monde. La liberté, unie à toutes les facultés précédentes, éclairée par la raison qui ouvre devant elle une carrière sans bornes, entraînée par le sentiment et par l'imagination hors des bornes du présent et de toutes les positions acquises, la liberté devient la perfectibilité ; nous voulons parler de la perfectibilité morale, dont aucune intelligence ne peut fixer le terme, et qui ne peut pas plus être mise en question que les éléments qu'elle suppose.

Ainsi, de toutes les facultés qui nous appartiennent véritablement et dont nous avons la conscience immédiate, aucune n'est en rapport avec les besoins de la vie, ni même avec ceux de la société ; aucune ne trouve son légitime et naturel emploi dans les limites étroites où ces besoins se font sentir. Qu'en faut-il conclure ? Que les limites de la vie ne sont pas celles de notre destinée ; que notre bien-être et notre conservation ou le bien-être et la conservation de la société ne sont pas le but véritable de notre existence, et qu'il nous faut chercher plus haut une tâche moins disproportionnée à nos forces. Si cette conséquence n'était pas vraie, il faudrait admettre qu'au lieu de la divine Providence, c'est un mauvais génie, comme une providence du mal, qui a présidé à la création de l'homme : car où trouver une condition plus horrible que la sienne, si tant de nobles et brillantes facultés ne sont pour lui qu'une source d'humiliations, de tourments et de mécomptes ; si, avec l'amour de l'infini qui le consume, il ne voit pas d'autre destinée que de lutter vainement contre les misères inévitables de ce monde ; s'il faut qu'il dépense tant de génie, tant de patience et de courage, à apaiser seulement la faim et la soif du corps, à se garantir des injures de l'air et à défendre contre des besoins, contre des périls engendrés par la civilisation même, contre des excès et des maladies connus de lui seul, sa courte et laborieuse existence ; si, enfin, avec le sentiment inné, c'est-à-dire irrésistible, de sa dignité, si avec les saintes ambitions qui naissent spontanément dans son cœur, il sait que dans le sein de cette nature impitoyable, où les espèces seules comptent pour quelque chose, où les individus ne sont rien, sa vie n'a pas plus de prix et sa mort ne laisse pas plus de vide que celle d'un ciron ? Faut-il croire, avec un auteur contemporain, que la mort n'est qu'un changement de forme, la naissance une résurrection, et que la vie, prolongée sans terme par une suite de transformations de cette espèce, peut suffire à l'activité infinie de nos facultés et à la réalisation de toutes nos espérances ? En un mot, le rêve de la métempsychose, renouvelé récemment de l'enfance de la science, avec les plus hautes prétentions à l'originalité, serait-il la solution du problème qui nous occupe ? Mais, sans parler des difficultés qui naissent de cette idée au point de vue moral et métaphysique ; sans rechercher ce que deviennent notre responsabilité et notre identité dans cette suite de résurrections qu'aucun souvenir ne lie entre elles, nous demanderons si le caractère même de la vie et ses conditions matérielles seront changés, parce que la vie sera plus longue, si la faim, la soif, la douleur et les misères de toute espèce y tiendront moins de place ; si les rares jouissances qu'elle nous accorde seront moins éphémères, moins mêlées de soucis, et surtout moins impuissantes à contenter les espérances et les besoins impérieux de notre âme ; enfin si l'on nous parle de progrès et de perfectibilité, non pas de cette perfectibilité

morale que nous avons reconnue plus haut, mais d'une certaine perfectibilité physique et industrielle, sans autre but que l'accroissement de notre bien-être, nous demanderons s'il y a une si grande différence entre la somme de bonheur que nous possédons aujourd'hui et celle qui appartenait à nos aïeux les plus reculés? Non, il n'est pas une âme un peu élevée qui voulût se réveiller du sommeil de la mort pour se voir attachée de nouveau et sans fin à la même glèbe et avoir à parcourir le même cercle de déceptions et de stériles labeurs.

Si la vie, non-seulement telle qu'elle est, telle que nous la connaissons par notre propre expérience, mais telle qu'elle est possible, ne suffit pas à notre tâche et ne contient pas notre destinée, à quoi donc doit servir notre existence et pourquoi les facultés qui nous ont été confiées? Le but de nos facultés est tout entier dans leur développement même, ou dans le mode de perfection que chacune d'elles nous apporte en s'exerçant dans la sphère qui lui est propre, et selon les lois que sa nature lui impose. En effet, supposons la raison arrivée chez un homme à ses dernières limites (car elle ne peut pas, dans un être fini, en manquer absolument), quel bien en résultera-t-il? Le bien qui en résultera sera une connaissance aussi élevée que possible de la vérité; non pas de telle ou telle vérité; mais de la vérité elle-même dans son essence et dans son principe, inaccessible au doute et à la contradiction. Que le sentiment soit développé dans la même mesure, et que, de plus, la raison l'éclaire de sa lumière la plus vive et la plus pure, nous aimerons alors de toutes les forces de notre âme ce qui seul est digne d'être aimé ainsi, le bien, le vrai, le beau, sous quelque forme et dans quelque mesure qu'ils se manifestent, surtout dans leur source même et dans leur principe le plus élevé, c'est-à-dire en Dieu. Pour l'imagination la perfection consiste à nous représenter ces mêmes idées sous des images aussi grandes et aussi nobles que possible, à les évoquer à chaque instant devant nous, quand de tristes préoccupations nous les font oublier, et à nous mettre en état, non plus seulement de les concevoir, mais de les contempler. Enfin la liberté, sans laquelle le reste ne serait pour nous d'aucun prix parce qu'il ne nous appartiendrait pas, sans laquelle aussi aucune autre faculté ne peut ni se développer ni se maintenir, c'est, comme nous l'avons déjà remarqué, le fond même de notre être et le fait constitutif de notre personne; par conséquent, le plus haut degré de liberté ne saurait être pour nous autre chose que le plus haut degré d'indépendance et de dignité. Or une pareille existence, arrivée à la conscience et à la jouissance d'elle-même sous l'empire de la raison et de la loi morale, comprenant en outre la connaissance de plus en plus parfaite de la vérité, l'amour le plus pur et le plus inaltérable, la contemplation et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, la possession intérieure et jamais troublée de l'éternelle beauté par laquelle cet amour est allumé dans nos âmes; une pareille existence, disons-nous, ne saurait avoir un but supérieur à elle-même: elle est donc, dans le développement infini qu'elle suppose, son propre but, et nous devons voir en elle notre destinée. Elle commence avec la vie; mais, comme nous l'avons dit déjà, la vie ne la peut contenir; elle subit, pendant notre existence terrestre, toutes les conditions et toutes les lois de l'organisme, mais elle est supérieure à ces lois, puisqu'elle se révèle à notre esprit sous leur action même, dans le tumulte des passions et des besoins du corps; enfin, si

loin qu'elle puisse s'étendre par la raison et par le sentiment, jamais elle n'aura pour résultat de détruire notre personnalité, c'est-à-dire la conscience et la liberté: car la liberté, qui suppose nécessairement la conscience, en est à la fois et le sujet et l'instrument indispensable. Nous verrons tout à l'heure quelles seront les conséquences de ce principe, en apparence si simple, par rapport à la destinée générale de l'humanité; nous remarquerons seulement, quant à présent, que, la destinée humaine étant renfermée tout entière dans le développement de nos facultés, et ces facultés élevées jusqu'à l'idée de l'infini étant le seul moyen que nous ayons de nous représenter la nature divine, il en résulte que nous participons nécessairement de cette nature souveraine, qu'elle a eu pour but, en nous créant, de se manifester en nous autant qu'elle peut le faire dans les limites du fini; que loin d'exiger de nous le sacrifice d'une seule de nos facultés, nous serons d'autant plus fidèles à ses desseins, que notre existence sera plus complète, notre volonté plus forte, notre raison plus exercée, et notre foi, dans laquelle peuvent se résumer les plus nobles sentiments du cœur humain, moins aveugle et moins stérile.

Nous venons de remplir la première partie de notre tâche; nous avons considéré la destinée humaine d'un point de vue absolu et purement métaphysique, en deçà comme au delà des bornes naturelles de la vie, indépendamment du milieu dans lequel elle commence, et comme si la liberté individuelle, qui en est la condition suprême, en était la seule condition; il nous reste à rechercher maintenant comment elle se développe au milieu et par le concours de nos semblables; ce qu'elle est par rapport à la société et à l'humanité.

Nous croyons avoir suffisamment établi ce fait, d'ailleurs évident par lui-même, que l'homme ne peut pas vivre, et que ses facultés ne peuvent pas se développer, ni même entrer en exercice dans l'isolement. Cela ne tient pas à cette raison puérile qu'il serait impuissant à se servir de sa raison sans le secours d'une langue révélée; cela tient à l'ensemble de ses facultés et à toutes les conditions réunies de son existence. Physiquement et moralement, l'homme est un être éminemment social; l'état social, comme l'a dit un écrivain presque contemporain que des passions rétrogrades n'ont pas empêché de voir souvent juste, l'état social n'est pas seulement son état naturel, mais son état natif. Il en résulte que notre destinée se lie inévitablement à celle de nos semblables, à celle de la famille et de la nation qui nous ont donné le jour, à celle de la génération entière dont nous faisons partie et, par suite, à celle de l'humanité. La destinée de l'humanité est nécessairement la même au fond que celle de l'individu, considéré comme un être complet par lui-même; car la nature de celle-ci, c'est-à-dire les facultés qu'il reçoit en naissant, ne sauraient se perdre ni changer d'objet dans la vie générale de l'espèce. Il serait étrange que chacun de nous à part eût reçu la tâche de développer sans cesse les éléments perfectibles de son être; que la raison, la liberté, le sentiment, dans ce qu'il a d'universel et d'impérissable, dussent éclater en lui dans une mesure toujours plus élevée, plus rapprochée de la souveraine perfection, et que tous ensemble nous fussions condamnés éternellement à l'ignorance, à l'esclavage, à l'égoïsme, ou, ce qui est pire que l'égoïsme, à des haines réciproques. Aussi la question n'est-elle pas là; mais il s'agit de savoir si l'humanité, si les sociétés particulières dont elle se compose,

si les peuples et les nations, places au-dessus de l'action personnelle des individus et ne possédant pas en eux, dans leur état d'association, la puissance du libre arbitre, ne sont conduits à leur fin que par des lois immuables et irrésistibles ; il s'agit de savoir si les hommes qui ont joué un rôle bon ou mauvais, celui de despotes ou de libérateurs, de bienfaiteurs ou de bourreaux, dans les destinées générales de leurs semblables, doivent être pour cela même déchargés de toute responsabilité et regardés comme des instruments aveugles de la fatalité ou de la Providence ; il s'agit de savoir enfin si le sens moral, qu'aucun effort de raisonnement ne peut séparer de la liberté, doit être banni de l'histoire ainsi que de la conscience des peuples et des gouvernements. C'est en vain qu'on chercherait ici à séparer le principe de ses conséquences, et à laisser à l'homme la faculté de choisir entre les moyens, tandis que le résultat serait toujours le même, tandis que l'humanité et chaque nation en particulier accompliraient leurs destinées inévitables dans le temps marqué par la Providence ou par la nécessité des choses ; cette liberté sans efficace n'est qu'une vaine chimère, et il n'y a plus de responsabilité pour nous, du moins, les actions les plus horribles n'ont plus lieu de nous effrayer, du moment que le crime et la vertu produisent des effets absolument identiques, et que ces effets mêmes, considérés dans leur ensemble, consistent précisément à éveiller en nous les plus nobles facultés.

Il est temps de s'insurger, au nom du sens commun et de la dignité humaine, contre ce fatalisme historique qui a séduit par une fausse apparence de grandeur les meilleurs esprits de notre époque, et qui est à peu près le fond de tous les systèmes que la philosophie de l'histoire ait enfantés jusqu'à présent. Tous ces systèmes, en effet, quand on les considère dans leurs principes, dans leurs éléments constitutifs, plutôt que dans leurs développements et leurs conséquences éloignées, peuvent facilement se ramener à trois : celui de Bossuet, celui de Vico, celui de Herder. Loin de nous la pensée que ces trois hommes de génie n'aient rien laissé à faire après eux et que la science en soit encore au point où ils l'ont portée ! Nous voulons dire seulement que la philosophie de l'histoire n'a pas ajouté un seul principe nouveau à ceux qu'ils représentent, et que, tout en modifiant leurs systèmes dans la forme, en les développant avec plus de hardiesse et en les poussant à des conséquences nouvelles, on n'a pas encore essayé d'en changer le fond ou d'en élargir la base. Au point de vue de Bossuet, Dieu est en quelque sorte le seul acteur dans le drame de l'histoire ; tout le reste, l'homme et les choses, la raison et la nature, disparaît devant lui, non-seulement par sa propre faiblesse, parce que le fini n'est plus rien en présence de l'infini ; mais à cause que c'est le dessein même de Dieu de confondre à la fois les lois de la nature et les lois de la raison ; en un mot, il n'est question ici que d'une suite de mystères développés et enseignés par une suite de miracles ; c'est un plan impénétrable à l'intelligence humaine qui se réalise sous nos yeux, sans interruption, par des moyens surnaturels. Ce système, dont le germe est dans saint Augustin, est devenu la règle de tous ceux qui ont voulu ou qui veulent encore faire prédominer le principe de l'obéissance et de la foi sur celui de la liberté et de la science. Au point de vue de Vico, tout s'explique par les lois de la pensée humaine ; chaque événement historique, chaque institution des peuples, chaque révolution accomplie dans leurs langues, dans leurs lois ou

dans leurs mœurs, doit être considérée comme l'expression matérielle d'une idée innée de notre intelligence. Mais comme nos idées n'arrivent pas dès le premier jour à leur plus haut point de perfection, comme elles passent par degrés de l'état de confusion et d'obscurité où les tient d'abord l'éveil de nos sens, à la forme poétique qu'elles empruntent de l'imagination, et de celle-ci au caractère abstrait et sévère où les élève la réflexion et la science, le même développement se fait remarquer dans la vie extérieure de la société et dans chacune de ses institutions. A peine sortie de l'état de nature, qui correspond à la domination des sens, elle prend tout d'abord la forme d'une aristocratie héroïque où les idées commencent déjà à se montrer sous le voile du symbole et sous les couleurs de la poésie, et de là elle arrive insensiblement à l'état historique proprement dit, c'est-à-dire à la destruction des castes et à la conscience d'elle-même. Tous les peuples de la terre, si nombreux qu'ils puissent être et quelle que soit la durée du monde, sont destinés à tourner dans le même cercle, déjà parcouru par leurs devanciers ; car chez tous, les lois de la pensée sont les mêmes, ils n'ont rien à apprendre ni rien à emprunter les uns des autres, et tous, une fois parvenus à la troisième période de leur existence, rentrent, par la dissolution des mœurs et par l'anarchie des idées et des pouvoirs, dans l'état de nature d'où ils étaient sortis. Qu'à la place de ce cercle éternel, de cette répétition sans fin du même drame, toujours suivi du même dénoûment, on substitue l'idée du progrès, du progrès universel et indéfini, se communiquant sans interruption d'un peuple à un autre et de quelques-uns à tous, on aura alors, sans que le principe ait changé, la plupart des systèmes plus modernes, qui, à l'imitation de celui de Vico, ne veulent pas reconnaître dans l'histoire une autre puissance ni d'autres lois, que la puissance et les lois de la pensée. C'est en vertu du même principe, qu'on a transformé en purs symboles les personnages et les événements les plus réels ; qu'on a, pour ainsi dire, supprimé l'homme avec ses besoins, sa volonté, ses passions, pour mettre à sa place des abstractions sans vie et sans vérité. Enfin, dans l'opinion de Herder, les destinées de l'homme, malgré l'intervention de la Providence et de la raison, sont entièrement subordonnées à la nature extérieure. Son rôle est écrit dans son organisation et dans celle des autres êtres ; car tout ce qui existe ici-bas n'est qu'un degré de l'échelle dont il occupe le sommet, et comme un rayon égaré de sa propre image. Il n'était pas encore sorti des mains du Créateur, que son histoire était déjà gravée sur la surface de la terre ; les lignes de montagnes qui divisent notre globe, les fleuves et les rivières qui le traversent en tous sens, en forment le rude et sévère dessin. Herder ne nie pas la fraternité originelle du genre humain ; il croit que l'homme a été formé d'après un type unique, directement émané de la pensée divine ; mais il démontre en même temps que ce type se modifie suivant les climats et les diverses parties du monde, que les facultés de l'âme aussi bien que la disposition du corps, que la sensibilité, l'imagination et l'intelligence des peuples ont été, comme leur physionomie extérieure, déterminées d'avance par le caractère des lieux qu'ils habitent. De là, cette diversité presque infinie que nous observons dans les croyances, dans les mœurs, dans les institutions ; de là, dans la succession des événements historiques, des lois si variées, si nombreuses, et si complexes, que le génie seul de l'humanité, dit Herder (*Idees sur la philosophie de l'histoire*,

liv. VII, ch. III), peut les embrasser dans leur ensemble. On est frappé sur-le-champ de l'analogie qui règne entre ce système et celui de Montesquieu; cependant d'énormes différences les séparent. Montesquieu, fidèle à l'esprit de son siècle, fait de la nature morale de l'homme et des institutions sur lesquelles la société repose, un simple résultat, une conséquence fortuite de la nature extérieure. Herder fait de la nature extérieure un moule préparé d'avance pour les facultés de l'âme, et comme un canevas sur lequel, dès le premier jour de la création, la main de la Providence a dessiné notre histoire. Montesquieu n'a pas voulu tout laisser aux soins de la nature; mais, avec un bon sens dont on ne lui a pas assez tenu compte, il réserve une grande part des destinées humaines à l'homme lui-même, c'est-à-dire à son génie et à sa prudence. Selon Herder, notre rôle nous a été tracé dans les plus petits détails, et, quoi que nous fassions, nous sommes nécessairement tout ce que nous pouvons être relativement aux temps, aux lieux et aux circonstances où nous vivons (*Idees sur la philosophie de l'histoire*, liv. XII, ch. vi). Enfin Herder reconnaît encore la loi du progrès, sur laquelle le philosophe français garde le silence; il pense que l'impulsion une fois donnée à nos facultés, soit par les besoins du corps, soit par l'intervention miraculeuse de la parole divine, elles demandent encore pour se développer le concours du temps; et leur dernier résultat, c'est-à-dire le bonheur ayant pour bases la raison et la justice, doit s'étendre insensiblement à l'humanité tout entière. Le principe de Herder s'est maintenu dans les doctrines contemporaines à côté des deux autres. Il s'est introduit, au grand avantage de la science, jusque dans l'histoire proprement dite, où l'influence des climats, de la position géographique, et surtout des races, est devenue l'objet des recherches les plus originales et les plus fécondes.

Chacun de ces trois systèmes, comme il est facile de le voir, ou plutôt chacun des trois principes qui en forment la base, a pour conséquence inévitable le fatalisme; non pas, sans doute, le fatalisme moral, que cependant ils contiennent implicitement, mais le fatalisme historique et politique. Si Dieu fait tout dans l'histoire, il est évident que l'homme n'y fait rien, et qu'il ne reste pour lui que ces trois rôles, entre lesquels il n'est pas libre de choisir : ceux de témoin, de victime et d'instrument. Si c'est Dieu qui élève, qui gouverne et qui détruit les empires; si c'est lui qui, prenant par la main les nations et les rois, les précipite les uns sur les autres pour accomplir ses impénétrables desseins; si les tyrans et les bienfaiteurs des peuples ne sont que des ministres aveugles de ses vengeances ou de sa grâce, que deviennent alors la liberté et la responsabilité humaine? Où est le crime, où est la vertu, où sont la folie et la sagesse chez les hommes qui semblent marcher à la tête de leurs semblables? Si, enfin, l'intervention de la Providence dans les événements de ce monde (nous parlons d'une intervention générale et incessante) ne consiste pas dans ces lois qu'elle a données à la nature et à la raison, à quoi servent les lois, et pourquoi ceux qui s'en écartent sont-ils toujours à nos yeux, quelque position qu'ils occupent, insensés ou coupables? Ni la grandeur de Dieu ni l'intérêt de notre propre histoire n'ont rien à gagner à un système où les deux effets les plus sublimes de la création, la raison et la liberté, sont à ce point avilis et méconnus. Peu importe qu'on les admette dans l'homme, si on les supprime dans le genre humain. Il y a certainement plus de science, plus de génie et

de véritable grandeur dans la conception de Vico; mais cette conception, nous nous hâtons de le dire, ne conduit pas moins sûrement au fatalisme. Bossuet, comme nous venons de le démontrer, supprime à la fois, dans le domaine de l'histoire, la liberté et la raison. L'auteur de la *Science nouvelle* ne laisse subsister que la raison, en supposant que les lois, même au milieu des ténèbres et des passions de la barbarie, sont le principe unique de tous les phénomènes que la société présente. Mais qu'arrive-t-il si les passions et la volonté ne sont comptées pour rien? Ce qui arrive, c'est que l'homme lui-même disparaît, que tous les noms propres se changent en symboles, et qu'au lieu d'une suite de générations ayant vécu, aimé, senti et lutté comme nous contre les besoins de la vie, l'histoire ne nous offre plus qu'une série d'idées enchaînées l'une à l'autre dans un ordre immuable. On sait que le philosophe italien n'a pas reculé devant cette conséquence de son système, et que, semblable à Tarquin le Superbe, partout où il rencontre un homme qui, par son génie ou sa gloire, s'élève au-dessus de la foule, il n'hésite pas à lui abattre la tête, c'est-à-dire à contester son existence. Ainsi Homère, Pythagore, Romulus, Ésope et tous ceux qui occupent un rang analogue dans les premiers âges de la civilisation romaine et grecque, ne sont pour lui que des personnalités allégoriques et des êtres de raison. Aussi bien que les individus, les peuples et les nations, vus par ses yeux, semblent s'évanouir en fumée; car, excepté les temps où ils vivent, les divers points qu'ils occupent sur la terre et qui n'exercent aucune influence sur leurs destinées, on n'aperçoit rien qui les distingue les uns des autres : l'histoire d'un seul, c'est l'histoire de tous; ils parcourent sans fin le même cercle d'idées, sans rien devoir à leurs devanciers, sans rien transmettre à leurs successeurs; et si par hasard la mémoire de plusieurs d'entre eux venait à périr, il n'y aurait pas de lacune dans les annales du genre humain. Enfin, dans le système de Herder, le fatalisme n'est pas moins évident, bien qu'il laisse un champ plus vaste aux espérances et à l'avenir de l'humanité. Qu'importe, en effet, que la raison divine, comme le pense le philosophe allemand, commande à la nature, si la nature à son tour commande à l'homme et lui prescrit d'avance la marche qu'il doit suivre à travers les siècles? Qu'importe que nos facultés aient un autre principe que l'organisme et le monde extérieur, si de la conformation du monde extérieur et des lois de l'organisme dépend entièrement l'usage que nous en pouvons faire? L'idéalisme professé par Herder dans les hautes régions de la métaphysique ne sert qu'à donner plus de rigueur aux principes sensualistes sur lesquels il veut fonder la philosophie de l'histoire.

Considérés dans leur plus haute généralité, les principes de Bossuet, de Vico et de Herder renferment certainement une grande part de vérité : ni les lois de la nature, ni les lois de la raison, ni le gouvernement de la Providence, dont ces lois mêmes nous attestent la constante et universelle intervention, ne sauraient être méconnus dans la suite des événements de ce monde et dans ce mouvement général des esprits qui constitue la vie de l'humanité. C'est la gloire éternelle de l'esprit moderne d'avoir élevé l'histoire au rang d'une véritable science, d'en avoir chassé pour jamais l'arbitraire et le hasard, d'avoir établi sur une base vraiment philosophique l'unité morale et intellectuelle du genre humain. Mais quoi! le genre humain est-il donc une pure intelligence qui se développe sans résistance et sans obstacle dans une suite de corps organisés?

La volonté, la liberté, qui joue un si grand rôle dans l'existence de l'individu, n'a-t-elle donc aucune place dans la société et dans l'histoire? ou bien, y a-t-il deux vérités, deux natures humaines entièrement opposées l'une à l'autre, celle de l'histoire et celle de la conscience? Ce ne serait pas encore assez pour nous de savoir que le pouvoir personnel que nous exerçons sur nous-mêmes peut s'étendre sur nos semblables; nous demanderons s'il n'y a pas une conscience et une responsabilité des peuples aussi bien que des individus.

Que les sociétés humaines, pendant leur enfance, quand la réflexion n'a pas encore eu le temps de naître dans leur esprit, obéissent exclusivement à des lois générales, nous le croyons sans peine; car alors il n'y a aucune division ni entre les opinions des hommes ni entre leurs intérêts; les volontés se trouvent naturellement d'accord, et les lois générales exercent tout leur empire. Ces lois, comme nous l'avons dit, ont leur origine, les unes dans les sens, les autres dans l'intelligence. Or, il est inévitable qu'en l'absence de la réflexion qui met chaque chose à sa place, ces deux forces empiètent constamment l'une sur l'autre et se confondent dans leurs effets. De là, le caractère héroïque et poétique des premiers âges de l'humanité: car qu'est-ce que l'héroïsme des anciens et même les mœurs chevaleresques du moyen âge, sinon la consécration de la force par le sentiment et du sentiment par la force? Et la poésie des premiers jours, cette rêverie extatique de l'Orient que nous avons aujourd'hui tant de peine à comprendre, est-elle autre chose qu'une vue matérielle des choses les plus étrangères à la matière, qu'une constante personnification des idées et des choses spirituelles, qu'une intervention des sens dans les plus sublimes domaines de la raison? Il faut expliquer de la même manière ce sentiment d'obéissance et de foi qui distingue la plupart des sociétés primitives. Quand toutes les âmes sont dominées par les mêmes impressions et n'ont encore pour se guider que des impressions, on conçoit facilement qu'un homme représente dans sa personne et fasse mouvoir à son gré tout un peuple, ou qu'un peuple s'identifie tout entier avec un homme dans lequel il a reconnu sous une forme éclatante les idées et les sentiments qui s'agitent obscurément dans son propre sein.

Mais lorsqu'à cette foi naïve a succédé la diversité des opinions et des croyances; quand le calcul, prenant la place de l'héroïsme antique, a désuni tous les intérêts, et que la poésie elle-même est devenue l'expression du scepticisme ou de la révolte, alors on est bien forcé d'admettre l'intervention de la volonté; car, de gré ou de force, il faut prendre un parti, il faut choisir entre tant de sollicitations contraires, et le choix qu'on a fait, on peut, dans une certaine mesure et dans certaines circonstances, l'imposer aux autres ou leur en faire subir les conséquences. En d'autres termes, ce n'est pas assez pour nous de croire que l'homme conserve son libre arbitre au milieu de ses semblables; nous pensons que des individus peuvent agir librement et avec leur pleine responsabilité sur la société tout entière; qu'ils peuvent, pour un temps et dans des limites déterminées, la corrompre, la tromper, l'avilir, ou l'éclairer avec prudence en dirigeant ses forces vers un noble usage. Et comment nier ce fait, qui paraît si évident de lui-même, que personne ne conteste dans la pratique, et dont la morale ni le sens commun n'ont jamais pu se résoudre à faire le sacrifice? On nous représente comme la loi de l'humanité un progrès universel.

infaillible, entraînant malgré eux les nations et les individus vers un but qu'ils ignorent. Mais le progrès est-il autre chose que le développement même de la liberté, brisant par ses seules forces les entraves que lui oppose l'ambition de quelques-uns, et s'étendant peu à peu au plus grand nombre? D'ailleurs, l'humanité ne saurait-elle atteindre son but sans laisser sur la route ceux qui refusent ou qu'on empêche de marcher? L'histoire n'est-elle pas là pour nous dire comment s'éteignent les nations qui ont perdu leur liberté, et comment la force matérielle peut arrêter dans un immense empire le cours de la civilisation? Non, tous les peuples qu'on opprime n'ont pas mérité leur malheur; tous les tyrans ne sont pas des envoyés de Dieu ou des ministres de la nécessité. On parle d'une raison publique qui, lentement formée par l'expérience des siècles, ne saurait renoncer à ses propres lumières, quelques efforts qu'on fasse pour lui donner le change; mais ne sait-on pas que les passions sont encore plus fortes que la raison, et que plus elles sont basses et grossières, plus il est facile de les exciter? Ne sait-on pas que l'audace ou la pompe, un ton d'autorité, des sophismes qui flattent ou la vanité ou la paresse, et reproduits chaque jour avec une infatigable persévérance, ont plus de succès près du grand nombre, même de ceux qu'on a coutume de comprendre dans les classes d'élite, que l'austère vérité, fille de la réflexion et du temps, et compagne de la modération? Or, c'est évidemment sur le grand nombre qu'il faut s'appuyer quand on veut tenir dans sa main et plier à ses projets la société tout entière. Sans sortir de notre propre histoire, que de folies et de crimes, que de principes et de jugements contradictoires la raison publique a tour à tour acceptés et couverts de son suffrage! A envisager la question d'un point de vue supérieur, du point de vue moral et religieux, il n'y a personne qui n'aime mieux, dans de telles circonstances, admettre l'existence de quelques coupables, que de faire peser sur l'humanité ou du moins sur une nation tout entière, la nécessité du crime, du sang et des plus monstrueuses violences. Pour démontrer l'impossibilité du pouvoir des individus sur la société, on a coutume de citer encore le développement inévitable des institutions publiques, qui sont elles-mêmes l'expression des besoins et des idées de toute une génération. Sans doute un peuple qui possède et surtout qui a fondé lui-même dans son sein des institutions pareilles, est arrivé à un haut degré de dignité et d'intelligence; il a fait la plus noble conquête qui puisse flatter son ambition et lui assurer le respect des autres puissances. Mais les institutions ne sont rien par elles-mêmes, toute leur force est dans les idées sur lesquelles elles reposent et dans les hommes qui en ont la garde, à qui est confiée la tâche de les mettre en action. Si ces hommes font un bon usage de leurs pouvoirs et préfèrent à leurs intérêts particuliers les intérêts publics, tout reste dans l'ordre, ou se voit forcé d'y rentrer, le sentiment moral se communique avec le bien et le respect de l'autorité à toutes les parties du corps social. Dans le cas contraire, on aura beau changer, élargir, bouleverser les institutions, on n'aura, sous la forme de gouvernement la plus libérale, que la servitude, plus la corruption.

Cependant, loin de nous la pensée que le sort des nations et l'avenir du genre humain soient abandonnés sans remède à l'arbitraire et aux passions de quelques hommes! En repoussant le fatalisme historique, nous nous garderons en même temps de cette autre espèce de fatalisme qui supprime l'influence de la raison et exclut

l'idée de la divine Providence. Tout pouvoir fondé sur l'arbitraire ou la corruption, c'est-à-dire sur l'égoïsme, périclité par ses propres conséquences. L'arbitraire, obligé pour se défendre de résister au développement naturel des facultés de l'homme, de contrarier tous ses besoins, toutes ses affections, tous ses mouvements, tout ce qui pourrait éveiller en lui la conscience de sa dignité et son libre arbitre, dégénère tôt ou tard en oppression, et l'oppression engendre la révolte. Sans doute, l'état d'anarchie et de révolte n'est pas moins funeste à la société que le despotisme; mais entre ces deux excès, la liberté se fait jour, recommandée par l'intérêt, aussi bien que par le sentiment moral et son propre prestige. La même remarque s'applique à la corruption, qui peut devenir pour quelque temps la tentation des gouvernements libres, comme la tyrannie est celle des gouvernements absolus. La corruption est vraiment dangereuse tant qu'elle garde une mesure et un reste de pudeur, tant qu'elle laisse encore à celui qui la pratique et la subit un semblant de conviction et d'autorité. Une fois qu'elle a franchi cette limite, et qu'entraînée par une pente irrésistible, elle en est venue à ne plus se contenir ni se cacher, dès ce jour sa pernicieuse influence est détruite; il faut choisir entre une révolution dans les mœurs ou une révolution dans les lois. Ainsi, la destinée humaine s'accomplit par les moyens mêmes qui semblent les plus propres à l'arrêter; mais faut-il qu'elle s'accomplisse par ces moyens? n'y a-t-il que la tyrannie qui puisse conduire les hommes à la liberté par le chemin de l'anarchie et de la révolte? n'y a-t-il que la corruption la plus effrénée qui puisse faire naître chez un peuple la conscience et la probité publique? Personne n'oserait le croire. La corruption et la tyrannie, avec leur hideux cortège de ruses, de mensonges, de violences, sont toujours coupables, et nulle circonstance extérieure, aucune prétendue nécessité ne les peut justifier ni faire qu'elles ne soient pas responsables envers les malheureuses générations qu'elles écrasent. Le bien qui en sort à la longue par suite des lois providentielles qui gouvernent notre espèce, la société peut, la société doit l'obtenir d'une manière plus noble et plus prompt par le seul usage de la liberté morale. En effet, pourquoi les hommes que le hasard de la naissance ou leur propre génie a placés à la tête de leurs semblables n'accorderaient-ils pas d'eux-mêmes les lois, les institutions, ou, comme on dit aujourd'hui, les libertés dont le besoin s'est fait sentir, au lieu d'attendre que la nécessité ou la violence viennent les arracher de leurs mains? Pourquoi même n'iraient-ils pas jusqu'à provoquer ce besoin par une sage initiation à la vie publique, afin de pouvoir d'autant mieux le diriger et le satisfaire sans péril? Les gouvernements ne sont pas seulement institués pour réprimer et pour contenir, c'est-à-dire pour défendre l'ordre matériel; leur mission est plus élevée et plus sainte: ils sont chargés par la Providence de l'éducation des peuples. Or, le but de l'éducation, pour un peuple comme pour un homme, c'est de l'appeler à la conscience et au respect de lui-même, c'est de développer, en les dirigeant vers un but glorieux, son intelligence, ses sentiments et ses forces. Mais cette tâche ne doit point peser tout entière sur les gouvernements; le citoyen le plus obscur peut et doit s'y associer dans la mesure de ses facultés; car aucune puissance humaine ne peut rien pour nous, si nous commençons par nous délaïsser nous-mêmes. Or, telle est notre destinée, qu'elle ne peut pas, comme nous en avons déjà fait la remarque, être séparée dans ce monde de celle de

nos semblables. Par conséquent, chacun de nos devoirs envers nous-mêmes devient en même temps un devoir envers la société; c'est dans son sein et à son profit que doit se dépenser toute notre activité, se développer toute notre intelligence et se produire tout ce qu'il y a en nous d'utile et de bon. Renoncer à la société, se montrer étranger, indifférent à ses intérêts et à ses besoins, c'est renoncer à la vie, c'est désertier la tâche que Dieu nous a confiée.

Le pouvoir que l'individu a sur la société, la société l'exerce sur elle-même et sur le reste, ou du moins sur une partie de l'humanité. Un peuple arrivé au point de se gouverner par ses propres lois, d'intervenir dans ses propres affaires et dans les rapports qu'il peut avoir avec les autres peuples, est véritablement une personne morale, ayant à la fois la conscience et la responsabilité de ses actions. Il est, par conséquent, libre de choisir entre la justice et la violence, entre l'infamie et la gloire, ou du moins entre l'intérêt de son repos et celui de sa dignité. Ce n'est pas sans raison que, malgré toutes les théories fatalistes accréditées aujourd'hui en matière de politique et d'histoire, il y a des nations qu'on méprise et d'autres qu'on admire ou qu'on respecte; il y en a aussi que l'on hait, non pas à cause de leur puissance, mais à cause de l'usage tyrannique qu'elles en font. Et pourtant, la tyrannie d'une nation sur les autres à les mêmes conséquences que celle d'un roi sur ses sujets; elle éveille, par l'excès même de l'oppression, le sentiment de la liberté, elle inspire aux peuples moins puissants le désir de s'unir contre un ennemi commun, et par là elle prépare le triomphe de la civilisation et de la raison sur la force brutale. Mais le bien qu'une nation peut faire au genre humain pendant plusieurs siècles de violences et d'injustices, une autre le ferait en moins de temps, par des moyens plus légitimes, au nom de la raison et de la liberté.

Ainsi, la société, l'humanité tout entière a, comme l'individu, sa destinée à remplir; mais ces deux destinées et, par conséquent, ces deux existences, sont parfaitement distinctes, quoique la société soit le seul théâtre où l'individu puisse accomplir ses devoirs et atteindre le but de la vie. L'une ne fait que commencer ici-bas et doit évidemment se continuer ailleurs; car, indépendamment du principe constitutif de notre personne, dont l'unité et l'identité ne sauraient se concilier avec la nature variable et composée de nos organes; indépendamment du principe qui exige une sanction pour toutes les lois, et conséquemment pour la loi morale, il n'y a pas une seule de nos facultés qui soit en rapport avec la place que nous occupons et le rôle que nous pouvons remplir en ce monde. L'autre, au contraire, puisqu'elle dépend de la suite des générations, doit s'accomplir sur la terre; elle doit nous offrir une image de plus en plus claire de notre destinée à venir; elle nous montre l'esprit se dégageant peu à peu de la servitude des sens, et pliant à ses propres lois les lois de la nature, qui semblaient d'abord l'étouffer sous leur empire; elle rend visibles pour nous, dans toutes les œuvres de génie qui se suivent dans l'histoire, dans toutes les conquêtes de la science, de l'industrie ou de la liberté, les nobles et puissantes facultés dont chacun de nous porte en lui le germe; elle nous en découvre en même temps l'unité dans les lois générales qui président à ce développement et dans le mouvement irrésistible qui, sans détruire ni le génie national, ni l'amour de la patrie, entraîne insensiblement tous les peuples dans un même ordre de

civilisation, les mettant d'accord sur les intérêts et les principes essentiels, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre moral et religieux. Mais gardons-nous bien de déplacer ou d'exagérer jusqu'à la folie les espérances qu'un tel spectacle doit faire naître dans nos cœurs. La loi du progrès, à laquelle nous croyons de toutes les puissances de notre âme, qui demeure une vérité acquise à la science moderne, ne peut pas aller jusqu'à détruire la loi de la nature. Jusqu'à la dernière génération humaine, cette vie sera toujours remplie de besoins, d'infirmités et de misères; nul prodige d'industrie, nul secret de la science, malgré les promesses du dernier siècle, ne pourra nous soustraire à la maladie, à la vieillesse, à la mort et aux douleurs qu'elle laisse à sa suite. Malgré le triomphe toujours croissant de la raison dans les croyances, dans les institutions, dans les idées générales, les passions ne désertent pas le cœur humain, et il faudra qu'il existe, dans l'avenir comme dans le présent, une autorité publique ayant pour tâche de les gouverner et de les contenir. La raison elle-même a des limites qu'elle ne franchira jamais, et comme elle ne s'élève pas chez tous à une égale hauteur, il y aura toujours dans le sein de la société, dans son sein et non pas au-dessus ou à côté d'elle, une autorité morale, une sorte de gouvernement des âmes, parfaitement compatible avec la liberté et les progrès de l'intelligence. Enfin, la destinée de l'homme et de l'humanité supposent également la liberté morale; nous sommes libres quand nous disposons de nous-mêmes; nous le sommes tout aussi bien quand nous agissons sur nos semblables, et les peuples ont leur responsabilité comme les individus; en un mot, le fatalisme historique n'est pas une moindre erreur que l'absorption de l'individu dans la société et le progrès illimité dans ce monde. Le progrès existe, mais dans une certaine mesure; le sort de l'individu se lie à celui de la société, mais sans se confondre avec lui; et la liberté des gouvernements et des peuples est contenue par certaines lois naturelles dans les vues générales de la Providence sur l'espèce humaine. On peut consulter Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques, du Problème de la destinée humaine*, Paris, 1838, in-8.

DESTUTT DE TRACY a été en France le dernier représentant célèbre de la philosophie de Condillac. Descendant d'une famille noble, il porta d'abord l'épée comme ses ancêtres. Né au milieu du XVIII^e siècle, jeune encore, il se trouva mêlé aux commencements de la révolution française. Membre de l'Assemblée constituante, il se déclara généralement pour la cause de la réforme et de la liberté. Un moment il fut aux armées avec le titre de maréchal de camp sous les ordres de Lafayette. A la chute de la monarchie constitutionnelle, il n'émigra point; mais il quitta son commandement, et se retira à Auteuil, où il se livra à l'étude des sciences naturelles et de la chimie. Il en fut arraché sous le régime de la Terreur, et jeté dans la prison des Carmes. C'est dans cette prison qu'il devint philosophe, qu'il se replia sur lui-même, et résolut, à sa manière, sous l'influence de Locke et de Condillac, les problèmes relatifs à la pensée humaine. Délivré par le 9 thermidor, il fut bientôt nommé membre de la section d'analyse des idées et des sensations dans la classe des sciences morales et politiques. Sous l'Empire, il fut sénateur; sous la Restauration, pair de France; et, toujours fidèle à ces grands principes de 89, il vit avec défiance et inquiétude l'un et l'autre de ces deux régimes. C'est lui qui proposa au sénat la déchéance de

Napoléon le 2 avril 1814. Sous la Restauration, il vécut dans l'opposition et dans la retraite. En 1832, il fut appelé à faire partie de la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques reconstituée, et il mourut peu de temps après, en 1836. Considérons maintenant M. de Tracy comme philosophe. Il semble croire, avec Cabanis, que toutes nos facultés intellectuelles et morales découlent de l'organisation; mais il a toujours plutôt étudié les facultés et les idées en elles-mêmes, dans leur origine et dans leur génération, que dans leurs rapports avec le physique. C'est dans ses *Éléments d'idéologie* qu'il traite des diverses questions relatives à la formation et à la génération des idées.

Voici une esquisse rapide des principes contenus dans les *Éléments d'idéologie*. Qu'est-ce que penser? tout le monde pense; mais combien peu de personnes se rendent compte de ce que c'est que penser! Or, suivant M. de Tracy, si l'on vient à passer en revue toutes les applications, toutes les formes de la pensée, soit que nous sentions du plaisir ou de la douleur; soit que nous jugions, c'est-à-dire que nous sentions un rapport; soit que nous nous souvenions, c'est-à-dire que nous sentions l'impression d'une chose passée; soit que nous voulions, c'est-à-dire que nous sentions un désir, on trouve que penser c'est toujours sentir, et n'est jamais rien que sentir. La faculté de penser consiste à éprouver une foule d'impressions, de modifications auxquelles on donne le nom général d'idées ou de perceptions. Toutes ces perceptions, toutes ces idées sont des choses que nous sentons: elles pourraient être nommées sensations ou sentiments, en prenant ces mots dans un sens très-étendu. Donc, encore une fois, penser, c'est sentir. Mais ces idées ou perceptions peuvent néanmoins se diviser en quatre classes: il y en a qui sont des sensations proprement dites; d'autres des souvenirs; d'autres des rapports que nous apercevons; d'autres, enfin, des désirs que nous éprouvons, et ces quatre classes se rapportent à quatre facultés élémentaires qui sont la sensibilité proprement dite, la mémoire, le jugement, la volonté. Si de l'examen de ces quatre facultés il résulte qu'elles suffisent à former toutes nos idées, il sera par là même démontré qu'il n'y a rien de plus dans la faculté de penser.

M. de Tracy traite, en premier lieu, de la sensibilité et des sensations. La sensibilité proprement dite est cette propriété de notre être, en vertu de laquelle nous recevons des impressions de beaucoup d'espèces, appelées sensations, et nous en avons la conscience. Il décrit l'appareil et les organes de la sensibilité; il distingue deux sortes de sensations, les sensations externes et les sensations internes. Les sensations externes sont causées par l'action des objets extérieurs sur les extrémités des nerfs à la surface du corps. Les sensations internes sont celles que nous recevons par les extrémités des nerfs qui aboutissent à l'intérieur du corps. Elles sont causées par les fonctions, les lésions des différentes parties du corps, par toutes les affections de plaisir ou de peine que nous éprouvons.

La mémoire est une seconde espèce de sensibilité particulière, ou une seconde partie de la sensibilité en générale. Elle consiste à être affecté du souvenir d'une impression déjà éprouvée. M. de Tracy considère le souvenir comme une sorte de sensation interne qui diffère de la sensation proprement dite, en ce qu'il est l'effet d'une certaine disposition demeurée dans le cerveau et non l'effet d'une impression actuelle causée dans un autre organe. Quand il a dit, en faisant violence à la langue, sentir un souvenir, sentir un

rapport, sentir une volonté, il croit avoir démontré qu'en effet le souvenir, le jugement, la volonté, ne sont que des faces diverses de la sensibilité.

Il ramène à la sensibilité la faculté de juger de la même manière que la mémoire. La faculté de juger n'est aussi, selon lui, qu'une espèce de sensibilité; car c'est la faculté de sentir des rapports entre nos diverses perceptions. Ces rapports ne sont que des sensations internes, des vues de notre esprit par lesquelles nous rapprochons une idée d'une autre idée, et nous les comparons ensemble d'une manière quelconque. Du moment que notre esprit est doué de la faculté de sentir diverses sensations, il est impossible qu'il n'aperçoive pas entre ces sensations des rapports, soit de différence, soit de ressemblance. En d'autres termes, la faculté de sentir des rapports, ou de juger, est la conséquence nécessaire de sentir des sensations. Mais M. de Tracy fait encore subir une violence bien plus grande à la langue et aux faits, lorsqu'il affirme que la volonté elle-même n'est autre chose qu'une espèce de sensibilité. Selon lui, la volonté est la faculté de sentir des désirs. Vouloir, c'est éprouver un désir. Dans cette définition de la volonté, il y a une erreur grossière. Les désirs que notre âme conçoit sont des faits passifs, qui ne sont pas toujours en notre dépendance, qui souvent naissent en nous malgré nous, et que souvent aussi nous combattons. La volonté, au contraire, est ce pouvoir qu'a l'homme de se déterminer, de prendre librement l'initiative de certains actes, de réagir contre ses passions et ses désirs. M. de Tracy, en définissant ainsi la volonté, a donc confondu un fait passif avec un fait actif.

Voilà donc quatre facultés élémentaires, quatre classes de phénomènes, des sensations, des souvenirs, des jugements et des désirs. Les souvenirs, les jugements, les désirs dérivent de la sensation et ne sont que divers modes de la sensibilité. C'est au moyen de ces quatre facultés que M. de Tracy rend compte de la connaissance que nous avons de notre propre existence, de la manière dont nous formons toutes nos idées composées et nos idées générales. Il explique aussi par les mêmes facultés comment nous sommes assurés de la connaissance des êtres extérieurs, comment nous découvrons leurs propriétés.

A l'exposition de sa propre théorie des facultés intellectuelles, il ajoute la critique de la théorie de Condillac; il lui reproche d'avoir admis des facultés qui ne sont point des facultés, ou qui sont composées de celles qu'on doit considérer comme les facultés primitives. Dans sa *Grammaire générale* et sa *Logique*, il donne une théorie philosophique du langage, et développe les règles du raisonnement avec beaucoup de justesse, d'observation et de rigueur d'analyse.

M. de Tracy a suivi, dans la morale, les conséquences du principe sensualiste avec beaucoup de force de logique, mais sans tomber toutefois dans les excès de quelques-uns des moralistes de cette école. Il a développé ces conséquences, non dans ses *Éléments d'idéologie*, mais dans un autre ouvrage intitulé *Traité de la volonté et de ses effets*; car c'est de la volonté que découlent, selon M. de Tracy, les notions qui sont les fondements de la morale.

« L'homme, dit-il, est un être voulant, c'est-à-dire ayant des désirs » C'est là ce qui le constitue, d'une part, susceptible de souffrance et de jouissance, de bonheur et de malheur, idées corrélatives et inséparables; et de l'autre part, capable d'influence et de puissance. C'est là ce qui fait qu'il a des besoins, et, par conséquent, des droits et des devoirs. Besoins et moyens, droits et devoirs, sont des mots synonymes pour

M. de Tracy. Les droits d'un être sensible, selon lui, sont tous dans ses besoins, et ses devoirs dans ses moyens. La faiblesse est le principe des droits, et la puissance est la source des devoirs, c'est-à-dire des règles suivant lesquelles cette puissance doit être employée. De là ce principe qu'il pose comme la base de la morale et qui logiquement doit être le principe de toute morale sensualiste: « Nos droits sont toujours sans bornes, et nos devoirs ne sont jamais que le devoir général de satisfaire nos besoins. » Il en résulte cette conséquence, que chacun a le droit de faire tout ce qui lui plaît et tout ce qu'il peut; il en résulte qu'à proprement parler, il n'y a ni justice ni injustice. M. de Tracy avoue cette conséquence. Il reconnaît que, dans l'état naturel, il n'y a ni juste ni injuste. Chacun, dans l'état naturel, a autant de droits que de besoins, et le devoir général de satisfaire ces besoins sans aucune considération étrangère. Il ne commence à y avoir de restriction à ces droits et à ces devoirs, qu'au moment où des conventions tacites ou formelles s'établissent entre les hommes. Là seulement est la naissance de la justice et de l'injustice, c'est-à-dire de la balance entre les droits de l'un et les droits de l'autre, qui nécessairement étaient égaux jusqu'à cet instant. Aussi M. de Tracy loue-t-il beaucoup Hobbes d'avoir découvert le vrai principe de la justice et de l'injustice, en le plaçant dans les conventions sociales établies entre les hommes. C'en est assez pour caractériser la morale de M. Destutt de Tracy et montrer combien elle est conséquente avec le principe de sa métaphysique. Le même homme qui niait ainsi systématiquement l'existence de toute justice et de tout droit absolu, par une contradiction qui lui est commune avec la plupart des philosophes de ce siècle, a consacré toute sa vie à la défense de ces droits absolus de l'homme et des sociétés proclamés en 89. Dans un dernier ouvrage, qui contenait sa politique, il expose et défend ces droits: cet ouvrage est le *Commentaire sur l'Esprit des lois*. Consultant moins l'expérience que la raison pure et le droit absolu, il trace d'une main ferme le plan d'une politique libérale. Le gouvernement parfait, le seul gouvernement légitime, consiste, selon lui, dans la représentation pure, sous un ou plusieurs chefs; c'est le gouvernement né de la volonté générale et fondé sur elle, qui a pour principe la raison, pour moyen la liberté, pour effet le bonheur, où les conducteurs de l'État sont les serviteurs des lois; les lois, les conséquences des besoins naturels, et les peines, de simples empêchements du mal à venir.

M. de Tracy avait une foi profonde en la vérité de son système. Il exprime naïvement cette foi dans la préface de son *Traité de la volonté*, qui parut en 1804: « Pour le fond des idées, j'avoue sincèrement que je crois être arrivé à la vérité, et qu'il ne me reste aucun doute, aucun embarras dans l'esprit sur les questions que j'ai traitées. Mes réflexions et mes travaux postérieurs ont également confirmé mes opinions, et c'est avec une sécurité entière que je me crois assuré de la solidité des principes que j'ai établis après beaucoup d'hésitations et d'incertitudes. »

Il a vécu et il est mort dans cette foi philosophique. Il y est demeuré fidèle alors que tous l'abandonnaient, et on peut dire qu'il a emporté avec lui le sensualisme dans la tombe.

Ses principaux ouvrages sont *Éléments d'idéologie*, comprenant le *Traité de la volonté*, la *Grammaire générale*, la *Logique*, l'*Idéologie*, 2 vol. in-8, Paris, 1804 et 1824; et le *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in-8, Paris, 1819.

On peut consulter, sur M. Destutt de Tracy, l'Éloge prononcé par M. Guizot à l'Académie française; la Notice biographique de M. Mignet, dans le tome IV des *Mémoires des Sciences morales et politiques de l'Institut de France*, in-4, Paris, 1844, et l'Essai de M. Damiron sur la philosophie du XIX^e siècle. F. B.

DETERMINISME, voy. FATALITÉ, LIBERTÉ, LEIBNIZ.

DEVOIR. Le philosophe allemand Schleiermacher distingue trois concepts fondamentaux en morale : le bien, le devoir, la vertu. De ces trois concepts, le second, à savoir, l'idée du devoir, a été particulièrement l'objet de la philosophie moderne. Les anciens, au contraire, sans avoir bien entendu ignoré la notion du devoir, se sont particulièrement attachés à développer le concept du bien ou celui de la vertu. Cette distinction est sensible, par exemple, dans la morale pratique, qui chez les anciens est toujours fondée sur la division des vertus, tandis que chez les modernes elle est fondée sur la division des devoirs. Même l'idée du devoir, prise abstractivement, paraît avoir été peu familière aux philosophes anciens. Platon et Aristote parlent constamment du bien (ἀγαθόν); mais on ne trouverait pas chez eux d'expression correspondante à ce que nous appelons le devoir. Les termes τὸ ἐρεῖλον, τὸ ὄσον qui sont ceux qui répondent le mieux à notre idée se rencontrent rarement dans le sens précis que nous attachons au mot de devoir : et surtout ils ne forment point comme tels des expressions rigoureuses et philosophiques dont on cherche à déterminer le sens, comme on le fait pour τὸ τέλος, τὸ τοῦ ἔνεκα, τὸ καλὸν καγαθόν, ἀρετή, etc.

Capital l'idée d'une loi morale, qui étant douée comme les lois civiles, de la propriété d'ordonner et de défendre, s'en distingue cependant en ce qu'elle n'est point écrite; cette idée a été connue de très-bonne heure dans la philosophie morale des Grecs : au moins se trouve-t-elle très-nettement indiquée dans Socrate, qui défend énergiquement contre le sophiste Hippias la doctrine des lois non-écrites, νομοὶ ἀγραφοί; et cette idée était déjà assez connue, pour que Sophocle l'ait mise sur la scène dans la bouche d'Antigone. Dans le *Criton* de Platon, on voit aussi exprimée de la façon la plus ferme l'idée de l'obligation absolue inhérente à la loi morale : « Il ne faut, dit Socrate, commettre d'injustice en aucune façon. — Il ne faut donc pas même faire d'injustice à ceux qui nous en font. — Il ne faut donc jamais rendre le mal pour le mal. » Aussi, les critiques qui ont donné des titres aux dialogues de Platon ont ajouté au *Criton* le sous-titre du *Devoir*. Mais en général, Platon recherche plutôt le beau et le bon que l'obligation; et le même caractère est aussi frappant, et même plus encore dans Aristote.

C'est surtout dans l'école stoïcienne que l'idée du devoir commence à se déterminer, mais ce n'est pas encore avec la précision de la philosophie moderne. Les stoïciens s'appliquent surtout à démontrer que le souverain bien est la vertu et non le plaisir, que la vertu doit être recherchée pour elle-même, que l'honnête doit être préféré à l'utile, ou plutôt que la véritable utilité ne diffère pas de l'honnête lui-même. On voit que c'est toujours l'idée du bien ou l'idée de la vertu qui les préoccupe; néanmoins, dans leurs controverses avec les épicuriens, il était impossible que le caractère d'obligation inhérent à la vertu ne les frappât pas, et ne leur servit de criterium pour la distinguer du plaisir, de sorte que leur philosophie est pleine du sentiment du devoir, sans en dégager encore entière-

ment l'idée. La distinction célèbre du καθήκον et du κατορθώμα nous fait approcher d'aussi près que possible de la notion moderne du devoir. Le καθήκον exprime toute action convenable, ou si l'on veut naturelle, « dont on peut donner quelques raisons plausibles », par exemple des raisons d'utilité ou de sentiment : soigner sa santé, ménager sa fortune, nourrir ses enfants; c'est ce que Cicéron appelle les devoirs moyens, officia media. Au-dessus de ces devoirs inférieurs, qui ne sont pas même rigoureusement des devoirs, mais simplement des fonctions, un degré supérieur de sagesse ou de vertu constitue le κατορθώμα (officia perfecta ou absolutum perfectum), la perfection, le parfait en soi, lequel consiste à accomplir les mêmes actions que nous avons appelées déjà καθήκοντα, mais à les accomplir dans un autre esprit, non comme conformes à nos inclinations naturelles, mais comme bonnes en soi, et conformes à l'ordre des choses. On voit que de toutes les expressions de la terminologie éthique des anciens, c'est bien le τὸ κατορθώμα qui correspond le mieux à notre idée du devoir absolu : encore cette expression signifie-t-elle surtout la perfection idéale de la sagesse humaine plutôt que la notion de l'obligation prise en soi.

L'analyse de la notion du devoir, comme on doit s'y attendre, fit peu de progrès dans la philosophie alexandrine et dans la philosophie scolastique. C'est vers le XVII^e siècle que nous voyons s'opérer dans les traités de morale le changement que nous avons déjà signalé, à savoir, la classification des devoirs substituée à la classification des vertus. Dans la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, c'est encore la théorie des vertus et des vices qui sert de cadre à l'exposition de la morale pratique. Mais dans les œuvres de Grotius, de Puffendorf, de Cumberland, de Malebranche, on voit les devoirs distingués, comme nous le faisons aujourd'hui par leurs objets; de là la distinction des devoirs en trois classes : envers nous-mêmes, envers nos semblables et envers Dieu. Cette classification doit avoir vraisemblablement son origine dans cette parole de l'Évangile : « Aime Dieu par-dessus toute chose et ton prochain comme toi-même. » Mais nous ne saurions dire exactement à quelle époque elle s'est introduite dans l'enseignement de l'Éthique.

Une autre distinction importante et d'un grand usage dans l'enseignement est la distinction entre les devoirs stricts et les devoirs larges (stricta et laxa), les premiers appelés aussi devoirs parfaits, les seconds devoirs imparfaits (perfecta et imperfecta). On pourrait croire que cette distinction a été empruntée aux stoïciens et reproduit la distinction signalée plus haut entre les καθήκοντα et les κατορθώματα (officia media, officia perfecta); mais il n'y a là qu'une analogie apparente. Nous avons vu plus haut quel était le sens de la distinction stoïcienne : celle que nous signalons maintenant a un tout autre caractère. Les devoirs stricts selon l'école, sont ceux qui ne laissent aucune liberté dans l'application : par exemple, rendre un dépôt. Il n'y a pas là de plus ou de moins. Un devoir large, au contraire, c'est celui dont l'application est plus ou moins laissée à l'appréciation de l'agent moral : par exemple, cultiver son intelligence. En effet, cela est bien un devoir; mais dans quelle mesure doit-on cultiver son esprit, et de quelle manière, c'est ce dont l'individu paraît être le seul juge. Cette distinction importante, mais qui n'est pas sans difficulté, paraît devoir être attribuée à l'école de Wolf : car on ne la rencontre guère dans les moralistes antérieurs; et Kant,

au contraire, en fait constamment usage dans sa morale.

Nous arrivons enfin à celui de tous les philosophes modernes qui a étudié avec le plus de précision et de profondeur la notion du devoir, et lui a donné enfin dans la philosophie morale la place qu'elle devait avoir. Sans méconnaître que beaucoup des idées de Kant se rencontrent dispersées ou plus ou moins enveloppées dans la philosophie ancienne, ou dans les moralistes du XVII^e siècle, on ne peut nier que ce ne soit lui qui ait véritablement constitué la théorie du devoir sur ses bases définitives. Aussi n'avons-nous rien de mieux à faire ici qu'à résumer sa théorie, en indiquant les points où elle peut encore laisser à désirer.

La seule chose qui puisse être tenue pour bonne sans restriction, nous dit Kant, c'est une bonne volonté. Les dons les plus heureux de la nature ou de la fortune peuvent devenir inutiles ou même pernicieux. Mais une volonté n'est pas bonne par le but qu'elle recherche : elle l'est par elle-même, et brille de son propre éclat, comme une pierre précieuse qui ne tire aucun avantage de son utilité. Elle ne l'est pas non plus par les inclinations même heureuses qui peuvent la déterminer à agir. Une action, même louable, mais dont le principe est une inclination naturelle, ou une vive sympathie, n'est pas encore une action morale : elle peut mériter des éloges, il est utile d'en encourager de semblables ; elle peut être belle, elle n'est pas encore bonne.

Le caractère distinctif d'une bonne volonté n'est donc ni dans le but, ni dans les mérites de la volonté même : il ne peut être que dans le principe d'après lequel elle agit, et dans son rapport avec ce principe. Or, ce principe ne doit pas se tirer de la sensibilité, mais de la raison ; il ne doit pas être matériel, mais formel : sans quoi il se confondrait soit avec le but, soit avec les mobiles de l'action, et par conséquent, il n'aurait pas encore le caractère moral. Enfin il doit s'appliquer non-seulement à toute volonté humaine, mais encore à toute créature raisonnable. En un mot, c'est un principe *a priori*, mais un principe de la raison pratique et non de la raison spéculative. Ce principe est le devoir, que nous devons examiner de plus près.

Si l'on se représente une volonté qui n'obéisse pas nécessairement à la raison, qui soit partagée et tour à tour déterminée par des principes formels et par des mobiles matériels (c'est-à-dire tantôt par la raison, tantôt par la sensibilité. Voy. l'art. KANT), dans cet état la volonté n'est pas absolument bonne ; et comme elle n'obéit pas toujours ni naturellement à la raison, elle est en quelque sorte contrainte, mais par une contrainte toute morale à lui obéir. Cette contrainte exercée par la raison sur la volonté est ce que Kant appelle un *impératif*.

Il y a plusieurs sortes d'impératifs. Ceux qui commandent une certaine action, non pour l'action elle-même, mais pour le résultat qu'on ne peut obtenir que par elle, sont des *impératifs hypothétiques* : par exemple, les préceptes du médecin pour guérir les malades, ou ceux de l'empoisonneur pour tuer ses victimes, sont également des impératifs, mais conditionnels ou hypothétiques, c'est-à-dire subordonnés à une certaine fin, et à ce titre ils sont également bons et utiles. En général, les préceptes qui servent à l'accomplissement de nos désirs, et du plus grand de nos désirs, le bonheur, sont des impératifs hypothétiques. La formule de ces sortes d'impératifs est cette maxime si connue : « Qui veut la fin veut les moyens. »

Mais il est une sorte d'impératif qui commande l'action, non pour son résultat, mais pour elle-même, et qui n'a rapport qu'au principe et à l'essence de l'action : c'est l'*impératif catégorique* (absolu), l'impératif de la moralité. Sa formule est : « Fais ton devoir, advienne que pourra. »

Les préceptes de la première espèce ne sont à vrai dire que des *conseils* ou des *règles* ; mais les impératifs catégoriques méritent seuls le nom de *lois* ou d'*ordres*.

On voit donc que les règles ou conseils (les *règles de l'habileté*, les *conseils de la prudence*), se rapportant toujours à un certain but, n'ont de valeur qu'autant qu'on connaît ce but, et qu'on les y approprie. — Au contraire, les lois *pratiques* (c'est-à-dire morales) s'imposent par elles-mêmes, et contraignent la volonté à l'action indépendamment du résultat : elles ont donc une évidence immédiate, qui fait qu aussitôt aperçues la volonté sait qu'elle doit y obéir en tant que volonté ; mais cela implique que ces lois s'imposent à toute volonté quelle qu'elle soit. Ainsi ce genre de lois a nécessairement pour caractère l'universalité, et elles se résolvent dans la formule suivante : « Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle. » C'est à ce signe que nous reconnaitrons infailliblement la loi du devoir : car chacun de nous, lorsqu'il viole cette loi, veut bien se permettre par là quelque exception, comme n'étant pas de grande conséquence, mais il ne peut pas vouloir que la loi n'existe pas ; car il ne consentirait pas pour cela à ce que la loi soit violée à son égard, aussi bien qu'il la viole lui-même. Par exemple, celui qui prend quelque chose au voisin, veut bien se permettre cela ; mais il ne consentira pas à reconnaître d'une manière universelle et absolue qu'il est permis de prendre ce qui ne vous appartient pas.

Mais nous n'avons jusqu'ici qu'une formule représentative de la loi ; nous ne savons rien de son contenu.

Toute action a une fin, même celle qui ne paraît pas être faite pour une fin. Mais il faut distinguer entre les *fins matérielles* ou objets particuliers du désir, et qui sont toutes relatives à la nature particulière de la faculté de désirer, et les *fins formelles* ou *objectives* , qui sont présentées par la raison à tout être raisonnable comme les objets absolus du devoir. Les fins relatives et subjectives donnent lieu aux impératifs hypothétiques, c'est-à-dire à ceux qui nous commandent de chercher certains moyens relatifs à certaines fins, relatives elles-mêmes. Les fins objectives donnent lieu à l'impératif catégorique qui nous ordonne une action comme ayant une valeur absolue par rapport à une fin absolue.

Or l'être raisonnable en général est une fin absolue, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais se regarder lui-même comme un moyen, mais toujours comme une fin. Toutes les fois, par exemple, que l'homme obéit à ses inclinations au préjudice de sa raison, il se sert de lui-même comme d'un moyen. Or, c'est là le caractère propre des *choses* . Les personnes, au contraire, ne doivent être jamais traitées de cette manière ; elles sont des choses en soi, et à ce titre, inviolables et respectables à toute volonté étrangère aussi bien qu'à elle-même : ce qui restreint, à la vérité, la liberté de chacun. et en même temps la protège et rend l'homme respectable à l'homme. La première formule proposée par Kant se transforme donc, et doit s'exprimer en ces termes : « Agis de telle sorte

que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme un moyen.» D'après cette formule, nos actions doivent non-seulement ne pas profaner l'humanité (en violant ses droits), mais encore s'accorder avec elle, c'est-à-dire, la perfectionner et l'améliorer. De là la distinction des devoirs stricts et des devoirs larges.

Mais tant que l'on considérera le principe de la moralité comme une loi extérieure à laquelle la volonté est soumise, on ne comprendra jamais qu'elle y obéisse simplement, sans qu'une force quelconque ou un attrait l'y détermine, ce qui serait détruire, nous l'avouons, l'universalité de la loi. On ne comprend donc l'universalité du principe moral qu'à la condition qu'il soit non-seulement une loi de la volonté, mais une loi voulue et portée par elle, en un mot à la condition qu'elle soit une législation volontaire de l'être raisonnable.

Kant se représente ainsi un règne des fins, c'est-à-dire un certain idéal compris de toutes les volontés raisonnables, qui sont toutes et se regardent les unes les autres comme *fins en soi*; mais qui ne le sont qu'à la condition d'instituer elles-mêmes une loi, et de l'établir en même temps pour toutes les volontés raisonnables. C'est ce principe que Kant appelle l'*autonomie* de la volonté : c'est ce privilège de participer à la législation universelle, et de n'obéir qu'à des lois universelles, mais portées par elles-mêmes, qui seul donne à la créature raisonnable une valeur intrinsèque et absolue. Ce nouveau caractère de la loi morale s'exprime par cette nouvelle formule : « Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même, comme dictant par ses maximes des lois universelles. »

Trois principes résument donc la doctrine de Kant sur le devoir : 1° *l'impératif catégorique*; 2° l'humanité considérée comme *fin en soi*; 3° *l'autonomie* de la volonté.

On ne peut nier que cette doctrine ne contienne quelques-uns des fondements indestructibles d'une théorie complète du devoir. La séparation de l'idée de devoir et de tout motif intéressé, l'obligation absolue de la loi abstraction faite du but, l'universalité de cette loi; l'homme, en tant que créature libre et raisonnable, considéré comme inviolable, enfin la loi elle-même ayant son principe dans l'intériorité même, et dans l'essence de l'être moral, et ne pouvant jamais résulter d'une force ou puissance extérieure, qui ne serait pas autorisée et confirmée par le *dictamen* de la conscience : tels sont les points vraiment inébranlables de la doctrine de Kant.

On peut faire et l'on a fait à cette théorie du devoir trois reproches principaux : 1° Kant déduit l'idée du bien de l'idée du devoir, tandis que logiquement c'est le contraire qu'il faudrait faire. On ne dira pas : cela est bien, car c'est mon devoir; mais on dira : c'est mon devoir, car cela est bien. 2° Il ne faut pas dire que la loi est portée par la volonté, mais par la raison. Un être n'obéira pas moins à lui-même en obéissant à la raison, qu'en obéissant à la volonté. Mais au moins, y a-t-il là un principe absolu et régulateur, tandis qu'on ne comprend pas une volonté se faisant des règles à soi-même : c'est, à ce qu'il semble, le pur caprice. 3° Enfin, Kant considère trop le devoir comme une discipline, l'homme comme un soldat, la loi comme une consigne. La libre initiative de l'individu, qui même en morale doit avoir sa part, n'a presque aucune place dans sa doctrine. Telles sont les réserves que l'on peut faire à la théorie du devoir dans la philosophie de Kant : mais ces

réserves laissent intactes les bases fondamentales de son analyse.

P. J.

DEXIPPE, qu'il ne faut pas confondre avec l'historien de ce nom, comme l'a fait Vossius, était disciple de Jamblique, et florissait vers le milieu du iv^e siècle. Il est connu par un petit ouvrage fort bien composé sur les *Catégories* d'Aristote. C'est un dialogue en trois livres entre lui et Séleucus, l'un de ses disciples. L'élève propose des questions et des doutes plus ou moins graves, et le maître donne sur chaque difficulté des solutions précises et le plus souvent fort élégantes. Le premier livre de ce dialogue est consacré aux *Catégories* mêmes; les deux autres à défendre les *Catégories* contre les attaques de Plotin. C'est une polémique curieuse dont l'histoire de la philosophie n'a pas en général tenu assez de compte, et qui doit désormais y prendre place. Les arguments de Dexippe sont en général très-clairs, très-précis, et ils repoussent victorieusement ceux de Plotin. Dexippe, qui a le titre de philosophe platonicien dans tous les manuscrits, soutient, dans ce petit ouvrage, une doctrine toute péripatéticienne; mais il n'y a rien en ceci qui doive étonner, et bon nombre de platoniciens ont, comme lui, défendu les principes d'Aristote.

L'ouvrage de Dexippe n'a pas encore été publié en grec, quoiqu'il méritât certainement de l'être. La grande édition de Berlin en a donné quelques fragments très-courts dans le quatrième volume des *Commentaires sur les Catégories*; mais ces extraits sont tout à fait insuffisants pour faire connaître le style et la manière de Dexippe. Son ouvrage entier n'est connu jusqu'à présent que par la traduction latine de Bernard Félicien, publiée en 1549 (in-8, Paris), avec une traduction de l'ouvrage de Porphyre par demandes et par réponses sur les *Catégories*; ce travail a été reproduit en in-folio, 1566. Le texte original se trouve dans plusieurs manuscrits de la bibliothèque Médicis, de la bibliothèque de Madrid, et ce serait un service assez important à rendre à la philosophie que de le publier complètement. Yriarte, dans son Catalogue, a donné en grec, d'après le manuscrit de Madrid, l'index des chapitres des deux premiers livres. Il paraît qu'outre cet ouvrage de Dexippe, les manuscrits contiennent un second dialogue avec Séleucus et, de plus, un dialogue spécial sur la quantité. Les monuments de la philosophie au iv^e siècle sont trop peu nombreux pour qu'il ne soit point à désirer de voir reproduire ceux-là. La traduction de Félicien suffit pour prouver que cette publication ne serait pas sans utilité. B. S.-H.

DIAGORAS DE MELOS, un sophiste qui s'est rendu célèbre par son athéisme, passe pour avoir été le disciple et l'affranchi de Démocrite. Il commença par écrire des dithyrambes en l'honneur de l'Esprit et du Destin, mais trompé par un dépositaire infidèle, qui demeura impuni, il cessa de croire aux dieux et tourna en dérision le culte qu'on leur rendait. A Samothrace, quel-qu'un lui citait comme démonstration de la Providence, le grand nombre d'offrandes faites aux dieux Cabires, par les navigateurs échappés du naufrage. « Que serait-ce, répondit-il, si tous ceux qui ont péri avaient pu apporter les leurs? » A Athènes, en compagnie d'Alcibiade et d'autres jeunes gens, il osa contrefaire les cérémonies d'Eleusis : c'était se perdre infailliblement. On l'accusa devant les tribunaux : 1° d'avoir profané les mystères sacrés des grandes déesses; 2° d'avoir divulgué ces mystères; d'avoir détourné ses amis de s'y faire initier. Diagoras prit la fuite : il y allait de sa vie. En la xoi^e olympiade, entre les années 416 et 412 avant notre ère, fut rendu

et gravé sur la pierre le décret qui le déclarait coupable et mettait sa tête à prix. Diagoras mourut paisiblement à Corinthe, où il s'était retiré.

Quelques critiques, Pères de l'Église pour la plupart, ont insinué que Diagoras n'avait peut-être pas nié Dieu, mais seulement les dieux populaires. Cette interprétation, qui ferait de l'affranchi de Démocrite un martyr de la vérité comme Anaxagore et comme Socrate, a contre elle le texte formel de Cicéron (*de Nat. Deor.*, lib. I, c. 1).

Les seuls auteurs à consulter sont : le Scoliaste d'Aristophane (*Oiseaux*, v. 1073), qui donne le décret porté contre Diagoras; — Sextus Empiricus, *Adv. Phys.*, lib. IX, c. LIII; *Hypot. Pyrrh.*, lib. III, p. 218; — Cicéron, *de Nat. Deor.*, passim; — Valère-Maxime, liv. I, c. 1.

X.

DIALLÈLE, et non pas *Dialèle*, comme on l'écrivit quelquefois (de δι' ἀλλήλων, l'un par l'autre). Ce terme, tout à fait grec, répond parfaitement à notre mot *cercele*. Il sert à désigner le paralogisme où l'on tombe quand on fait entrer dans une définition le mot même qu'il s'agit de définir, ou un autre qui en dérive immédiatement : par exemple, la bonté c'est ce qui fait qu'un être est bon, ou bien lorsqu'on veut démontrer l'une par l'autre deux propositions qui ont également besoin de preuve. Malebranche nous offre un exemple célèbre de cette manière de raisonner, lorsqu'il veut démontrer l'existence des corps par la révélation, oubliant que la révélation suppose elle-même l'existence des corps, puisqu'elle ne peut se communiquer à nous que par les livres et par l'organe de certains hommes. Avant de recevoir cette signification générale, et de passer dans la langue ordinaire de la logique, le mot *diallèle* a été employé dans un sens particulier par les sceptiques de l'antiquité. Ils l'appliquaient à la science elle-même, qu'ils regardaient comme impossible, sous prétexte qu'elle est condamnée à tourner éternellement dans un cercle : car, disaient-ils, il n'y a pas de science sans démonstration; or toute démonstration repose en dernière analyse sur certains principes qui eux-mêmes ne peuvent pas être démontrés et que, dans notre impuissance, nous regardons comme évidents par eux-mêmes. Voy. AGRIPPA, PYRRHON. SCEPTICISME, etc.

DIBHATIS. Terme de convention mnémonique par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure du syllogisme.

Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

DICÉARQUE DE MESSINE, disciple d'Aristote, florissait vers 320 avant J. C. Il partageait l'opinion d'Aristoxène sur la nature de l'âme; c'est-à-dire qu'il la faisait résulter de l'harmonie des éléments, de l'ensemble des formes et des fonctions du corps. Le mouvement organique était considéré comme le principe de cette harmonie. L'âme et la raison, selon Dicéarque, ne sont rien de réel, rien qui ait une existence propre; mais un certain état du corps, un certain mouvement engendré par la combinaison des divers éléments physiques, dès l'instant où la nature les a réunis. Il ne pouvait donc pas admettre, et il rejette en effet le dogme de l'immortalité de l'âme. Mais à peine est-il nécessaire de dire que ce n'est pas ainsi que pensait Aristote lorsqu'il faisait de l'âme la forme du corps animé. La forme ou l'entéléchie dont parle le chef du Lycée n'a rien de commun avec ce grossier matérialisme (voy. ARISTOTE et PÉRIPLÉTISME).

Malgré ces opinions, qui ne laissent plus subsister aucune distinction entre l'âme et le corps, Dicéarque admettait la possibilité de la divi-

nation, tout en soutenant qu'il vaut mieux ignorer l'avenir que de le connaître.

Dicéarque n'est pas seulement connu comme philosophe; il s'est fait aussi une réputation dans les autres sciences. Il est le premier qui ait introduit la géographie dans le cercle des études de son école. On lui attribue de vastes connaissances historiques, et, si nous en croyons Suidas, il avait écrit sur la république de Sparte un ouvrage qu'une loi ordonnait de lire chaque année, dans le palais des épheques, en présence des jeunes gens.

Les opinions de Dicéarque sur la nature de l'âme étaient exposées dans deux ouvrages, tous deux sous la forme de dialogues et divisés en trois livres : l'un était intitulé les *Corinthiaques*, et l'autre les *Lesbiaques*. Entre beaucoup d'autres livres attribués à sa plume, nous citerons encore les *Vies des Hommes illustres*, où Diogène Laërce a beaucoup puisé. Les fragments qui nous restent de Dicéarque ont été recueillis et publiés par H. Estienne, avec des notes de Casaubon, in-8, Paris, 1589; par D. Heinsius, 2 vol. in-8, Leyde, 1613; par Dodwel, de *Dicéarcho ejusque fragmentis*; dans le recueil de Hudson : *Geographiæ veteris scriptores graeci minores*, 4 vol. in-8, Oxford, 1698-1712. Consultez Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris, 1837-46, in-8; Bayle, *Dictionnaire historique*, art. DICÉARQUE. J. T.

DIDEROT. Il est impossible de parcourir la volumineuse collection des œuvres de Diderot, sans être frappé de la supériorité de cet esprit vraiment universel, et sans le placer tout d'abord fort au-dessus de sa réputation. Cette impression favorable est devenue générale en France, depuis qu'une nouvelle édition a répandu la connaissance des idées de ce célèbre écrivain. Ce n'est pas, du reste, que Diderot ait été méconnu de ses contemporains. Sans parler des éloges enthousiastes dont le comblèrent ses amis et ses admirateurs passionnés, les plus grands esprits du XVIII^e siècle ont rendu hommage à l'immense activité de son esprit et à la prodigieuse variété de ses connaissances. Rousseau disait de Diderot à Mme d'Épinay : « C'est un génie transcendant comme il n'y en a pas deux dans ce siècle. » « J'attends avec impatience, écrivait Voltaire à Theriot, les réflexions de Pantophile Diderot sur *Tancredi*. Tout est dans la sphère d'activité de son génie; il passe des hauteurs de la métaphysique au métier d'un tisserand, et de là il va au théâtre.... C'est peut-être le seul homme capable de faire l'histoire de la philosophie. »

Cette universalité de connaissances, et cette incomparable activité d'esprit, expliquent l'admiration des contemporains, et l'indifférence de la postérité. Les contemporains ont vu Diderot à l'œuvre. Ils ont assisté au grand travail de l'*Encyclopédie*, commencé par d'Alembert et Diderot, et terminé par les efforts de Diderot abandonné à lui-même. Ils ont entendu cette parole puissante et inspirée qui embrassait tout dans ses fécondes digressions, histoire, érudition, arts, sciences et philosophie, et dont ses écrits, toujours pleins de verve, et étincelants de vues originales et profondes, ne sont qu'un écho fort affaibli. C'est dans ces brillantes causeries de salon que Diderot laissait échapper, comme au hasard et en abondance, des pensées sur toute matière, supérieures à tout ce que renferment les traités *ex professo*, et qu'on admirait tour à tour la subtilité du métaphysicien, la finesse et la profondeur du critique, la précision du savant, l'éloquence de l'orateur. Que nous est-il resté de tout cela? Beaucoup d'essais et de digressions, et pas un livre. L'*Encyclopédie* atteste l'immense savoir

et la prodigieuse activité de Diderot ; mais il ne faut y chercher ni l'originalité de son esprit, ni les doctrines qui lui sont propres. La prudence faisait un devoir aux auteurs de ce grand ouvrage, de n'y rien publier de contraire à la religion et aux croyances communes. Malheureusement pour la gloire de Diderot, la postérité ne connaît que les livres. Quel que soit le génie d'un homme, quelque influence et quelque prestige qu'il ait exercés sur ses contemporains, s'il n'a pris soin de recueillir toute sa pensée et de concentrer tout son talent dans une œuvre complète, il ira se confondre, se perdre dans la foule des esprits d'un mérite secondaire : Diderot en est un frappant exemple. Ce critique profond et novateur qui a créé l'esthétique des beaux-arts et inventé le *drame*, est moins populaire que le Batteux, Marmontel et Laharpe ; ce métaphysicien qui, dans ses lettres sur les aveugles et les sourds-muets, a frayé la route à Condillac et à tous les idéologues du XVIII^e siècle, obtient à peine une mention dans l'histoire de la philosophie, où tant d'esprits médiocres occupent une large place.

Après la nouvelle publication des œuvres de Diderot, après tout ce qui a été dit en sens contraire par les panégyristes et les détracteurs de ce rare esprit, il ne s'agit plus d'accuser ni de réhabiliter Diderot, mais de le faire connaître, et surtout de rechercher s'il n'y a pas au fond de tous ses écrits une pensée générale, dont il poursuit le développement à travers toutes ses digressions de penseur et ses fantaisies d'écrivain. On a beaucoup reproché à Diderot le vague, l'incertitude et l'incohérence de ses idées. Voltaire disait, en parlant de l'esprit de Diderot : « C'est un four où rien ne cuit. » Peut-être suffirait-il d'une analyse rapide de ses ouvrages, pour démontrer, au contraire, la simplicité, la fixité et l'enchaînement systématique de ses idées.

Diderot n'a point laissé de doctrine proprement dite en métaphysique, comme Locke et Condillac ; mais la vigueur de son esprit et l'originalité de ses vues percent dans tous ses écrits sur cette matière. La *Lettre sur les aveugles* contient des observations neuves et profondes sur la métaphysique des aveugles, et sur l'impossibilité que l'œil puisse s'instruire et s'expérimenter de lui-même, sans le secours du toucher. C'est dans cette lettre que Diderot a fait ressortir le premier la connexion des systèmes de Berkeley et de Condillac, et comment la *doctrine de la sensation* conduit à l'idéalisme absolu, qui nie toute réalité extérieure. « Selon l'un et l'autre, dit Diderot, et selon la raison, ces termes essence, matière, substance, etc., ne portent guère par eux-mêmes de lumière dans notre esprit ; d'ailleurs, remarque judicieusement l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, soit que nous nous élevions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-mêmes ; et ce n'est que notre propre pensée que nous apercevons : or c'est là le résultat du premier dialogue de Berkeley, et le fondement de tout son système. » Dans la *Lettre sur les sourds et muets*, Diderot considère l'homme distribué en autant d'êtres distincts et séparés qu'il a de sens, et donne ainsi le premier exemple de cette méthode analytique, appliquée plus tard avec plus de suite, de détail et de précision, par Condillac, dans le *Traité des sensations*. Ce morceau est plein de remarques fines et profondes sur le principe métaphysique des inversions dans les langues, sur la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre logique de nos idées. Diderot y

montre fort bien comment les inversions, toujours contraires à l'ordre logique, sont le plus souvent très-conformes à l'ordre naturel de nos idées. Il est peut-être le seul métaphysicien de son temps qui n'ait point confondu la marche de la nature avec celle de l'analyse scientifique ou grammaticale, et qui n'ait point imaginé, avec Condillac et toute son école, de faire débiter l'esprit par le simple et l'abstrait : « Notre âme, dit-il, est un tableau mouvant, d'après lequel nous peignons sans cesse. Nous employons bien du temps à le rendre avec fidélité ; mais il existe en entier et tout à la fois : l'esprit ne va pas à pas comptés comme l'expression. »

On sait que Diderot se faisait gloire d'être athée et matérialiste. Mais on se fait généralement une fausse idée de sa doctrine. Il vécut dans un temps où l'esprit philosophique, désabusé de la spéculation par le discrédit des systèmes, et enivré des procédés de l'expérience par le spectacle des progrès des sciences physiques et naturelles, perdit tout à fait le sens des hautes vérités métaphysiques et morales, et reléqua parmi les questions chimériques tous les problèmes relatifs à Dieu, à l'âme humaine et à sa destinée future. Quelques métaphysiciens, comme Locke, Condillac et Bonnet ; quelques écrivains, comme Rousseau et Voltaire, tout en professant la doctrine généralement admise sur l'origine de nos idées, reconnurent l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme plutôt au nom du sens commun que de la science. Les autres, plus conséquents et plus fidèles à l'esprit général de la philosophie de ce siècle, proclamèrent hautement l'athéisme et le matérialisme. Diderot fut de ce nombre ; mais l'originalité, et on pourrait dire la grandeur des conceptions sur lesquelles il établit sa doctrine, la verve et l'enthousiasme avec lesquels il la développa, lui méritent une place à part parmi les athées et les matérialistes. Diderot partagea le mépris de son siècle pour toutes les vérités spéculatives, et ne voulut rien voir au delà de l'expérience ; mais au moins il comprit la nature active et vivante de la réalité sensible. Il fit justice de l'absurde et stérile hypothèse cartésienne, qui réduit l'essence de la matière à l'étendue, et explique par la pure mécanique tous les mouvements de la nature ; il reconnut partout, comme Leibniz, sous l'apparence de l'inertie matérielle, la force et la vie. La nature entière lui apparut, non comme une immense collection d'atomes dont les diverses combinaisons par le mouvement produiraient la figure, la vie, la couleur et toutes les propriétés qui affectent nos sens, mais comme un grand foyer d'activité et de vie, dont le rayonnement produit tout ce que nous voyons. « Le corps, selon quelques philosophes, est, par lui-même, sans action et sans force ; c'est une terrible fausseté, bien contraire à toute bonne physique, à toute bonne chimie : par lui-même, par la nature de ses qualités essentielles, soit qu'on le considère en molécules, soit qu'on le considère en masses, il est plein d'activité et de force. » Et plus loin : « La force qui agit sur la molécule s'épuise ; la force intime de la molécule ne s'épuise point : elle est immuable, éternelle. Ces deux forces peuvent produire deux sortes de *nisus* : la première, un *nisus* qui cesse ; la seconde, un *nisus* qui ne cesse jamais : donc, il est absurde de dire que la matière a une opposition réelle au mouvement. » (*Principes philosophiques sur la matière et le mouvement.*) Il faut voir avec quelle verve et quel appareil de science physiologique il expose sa doctrine matérialiste, dans le *Rêve de d'Alembert*. Il nie l'âme proprement dite, en tant qu'être distinct et séparé du corps ;

mais il considère le principe du corps, la matière, comme un être essentiellement actif et vivant ; il en fait une sorte d'âme de la nature. Cette hypothèse est loin, sans doute, d'expliquer l'homme tout entier ; mais si elle laisse en dehors la vie morale et intellectuelle, la pensée et la volonté, elle explique la vie sensible et animale ; ce que ne fait même pas le matérialisme ordinaire. Diderot ne concevait pas seulement la masse matérielle qui fait le fond de la nature comme une simple collection de forces ; il se la représentait comme un grand tout dont les diverses parties correspondent et conspirent ensemble.

L'unité de la nature ne lui était pas moins évidente que la force et l'activité de la matière. Cette manière de considérer et d'expliquer le monde touche au panthéisme ; non point au panthéisme idéaliste qui absorbe l'univers en Dieu, mais au panthéisme naturaliste qui absorbe Dieu dans le monde. Aussi ne doit-on pas s'étonner d'entendre l'athée Diderot s'écrier (*Pensées philosophiques*) : « Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux ; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire ; les murs d'un temple bornent sa vue ; elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes ! détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées ; élargissez Dieu ; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point. »

Si l'esprit vaste et fécond de Diderot subit l'influence de la philosophie de son siècle, au point de rester fermé au monde métaphysique, son âme était trop grande et trop libre pour s'enchaîner à la morale étroite et mesquine de l'intérêt bien entendu. Il n'avait qu'à consulter sa propre nature, pour s'assurer que le principe d'Helvétius ne suffisait point à rendre compte de tous les actes de la vie de l'homme. Il ne voit dans la morale chrétienne et dans toute morale idéaliste qu'un absurde ascétisme faisant violence à la nature. Sa loi, son idéal, c'est la nature. Tout ce qui la dépasse lui semble chimérique et arbitraire. Mais, d'un autre côté, il veut la nature complète ; il la veut avec toutes ses faiblesses, mais aussi avec toute sa force, sa bonté et sa fécondité. Il glorifie les passions et prêche l'amour du plaisir ; mais en même temps il célèbre les nobles affections, les sentiments purs, l'enthousiasme et le dévouement. Cette morale n'est point la vraie, sans doute ; que peut la nature, même avec toutes les inspirations de la sensibilité et de l'imagination, si elle n'est point éclairée par un rayon de cette lumière qui vient d'un monde supérieur ? Que peut la nature sans l'idéal ? Et pourtant mieux vaut encore la nature simple mais vraie, aveugle mais riche, capricieuse mais puissante, que la triste loi de l'intérêt. Il est curieux d'entendre Diderot rétablir et relever la nature humaine, mutilée et abaissée par Helvétius. A ce philosophe exaltant le hasard et le montrant partout comme le principe du génie, Diderot répond : « Les hommes de génie sont, ce me semble, bientôt comptés, et les accidents stériles sont innombrables. C'est que les accidents ne produisent rien : pas plus que la pioche du manoeuvre qui fouille les mines de Golconde ne produit le diamant qu'elle en fait sortir.... Homme de génie, tu ignores si tu penses que c'est le hasard qui t'a fait ; tout son mérite est de t'avoir produit. Il a tiré le rideau qui te dérobaît à toi-même et aux autres le chef-d'œuvre de la nature. » *Commentaire philosophique sur le livre d'Helvétius*. Cet ouvrage n'a point été publié complètement dans la collection des Œuvres de Diderot. Il n'est connu que par les fragments qu'en cite Naigeon dans sa *Notice sur la vie et les ouvrages de Diderot*.

Dans ce commentaire, Diderot met en question le principe de toute la métaphysique d'Helvétius et de Condillac, que *sentir, c'est juger*. « Le stupide sent, mais peut-être ne juge-t-il pas. L'être totalement privé de mémoire sent, mais il ne juge pas. Le jugement suppose la comparaison de deux idées. La difficulté consiste à savoir comment se fait cette comparaison. »

Diderot ne pense pas avec Helvétius que la douleur et le plaisir physiques soient les seuls principes des actions de l'homme. « Sans doute il faut être organisé comme nous et sentir pour agir ; mais il me semble que ce sont là les conditions essentielles et primitives, les données *sine qua non*, mais que les motifs immédiats et prochains de nos aversions et de nos desirs sont autre chose.... Comment résoudrez-vous, en dernière analyse, à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose (les philosophes) à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie ? »

Diderot ne s'occupait de métaphysique et de morale qu'accidentellement. Son génie et son goût le portaient surtout vers la critique de la poésie et des beaux-arts. Dans ces études, Diderot n'a point d'égal. Sa critique sait unir aux vues philosophiques les plus élevées une science profonde du technique et un sens exquis des beautés de détail. Quelle vérité d'analyse, et quelle verve d'expression dans ses articles sur les salons ! Quelle connaissance de l'antique, et quel sentiment du vrai et du naturel ! Une seule chose manque à cette critique incomparable, le sentiment de l'idéal. C'est toujours la même muse qui inspire Diderot dans l'étude des beaux-arts, comme en morale et en métaphysique ; et malheureusement cette muse ne descend pas du ciel. Personne n'a au même degré que Diderot le sentiment de la nature et de la réalité ; mais ce sentiment, si profond et si exquis qu'il soit, ne doit point exclure le sens de l'idéal. L'insuffisance du principe de la critique de Diderot se révèle surtout dans ses essais de réforme dramatique. Il serait sans doute injuste d'en juger par les compositions de l'auteur ; car, bien qu'il se soit cru une vocation sérieuse pour le théâtre, il est évident qu'il était dépourvu du génie dramatique. Ses drames manquent d'intérêt, de mouvement et d'intrigue ; la causerie et la déclamation y remplacent l'action. Il n'avait vraiment que le génie du dialogue ; et, si son genre eût prévalu, les grandes passions et les grands mouvements dramatiques eussent disparu de la scène, et le drame eût dégénéré en conversation de salon. Mais quand la théorie dramatique de Diderot eût eu à son service le génie d'un Shakespeare, elle ne pouvait produire une œuvre d'art vraiment belle. Non que la réforme de Diderot ne soit d'une profonde vérité ; il a eu raison d'invoquer la nature et la liberté dans un temps où le sentiment du naturel se perdait tout à fait, et où le génie dramatique se trouvait à l'étroit dans les règles d'Aristote. La tradition classique avait épuisé son mouvement. Il fallait que la poésie et l'art s'engageassent dans des voies nouvelles, sous peine de dégénérer en stériles et froides imitations des chefs-d'œuvre du grand siècle. Diderot présentait le premier cette nécessité de transformation ; il comprit que l'esprit littéraire périssait faute d'air et d'espace, et voulut tout émanciper et tout élargir, la poésie et l'art aussi bien que la vertu et Dieu. Mais il oubliait, comme les artistes et les critiques de nos jours qui ont embrassé ses idées, que le sentiment de l'idéal est le principe de toute œuvre d'art, et que la poésie et les

beaux-arts, comme la morale et la métaphysique, puisent leurs inspirations à une source plus élevée que l'expérience.

Quoi qu'il en soit, la réforme de Diderot, peu goûtée d'abord en France, fut accueillie avec ardeur au delà du Rhin par de grands esprits. Lessing en développa les principes dans sa dramaturgie, et le *Père de famille* devint le modèle de ses compositions dramatiques. Or, Lessing est considéré en Allemagne comme le créateur de la logique esthétique. Goëthe admira et aima particulièrement le génie de Diderot. Cet engagement sincère et constant n'est point un simple caprice du grand poëte ; il s'explique par une profonde identité de génie et de doctrine des deux penseurs. Un même sentiment vivait au fond de leur âme ; un même principe dominait toutes leurs théories et toutes leurs compositions, à savoir, le culte de la nature et de la réalité. L'esprit de Goëthe, plus profond et plus étendu que celui de Diderot, mesura dans tout son essor, et scruta avec une égale curiosité les profondeurs du monde physique et celles du monde moral. Il comprit tout, mais il aima surtout la nature ; il eut plutôt l'imagination que le sentiment de l'idéal. Cette âme sceptique et froide en apparence, à laquelle on a reproché d'expliquer et d'accepter tout, le bien et le mal, le dévouement et l'égoïsme, l'ordre et le désordre, voit la réalité si grande et si belle, qu'elle la confond avec l'idéal. Elle l'explique et l'accepte, non pas par résignation, mais avec admiration et amour. Elle n'est froide et indifférente qu'en face des abstractions métaphysiques, qui mutilent la réalité au profit d'un système ; mais quand elle se retrouve en présence de la nature et de la réalité, elle reconnaît son Dieu, et l'adore avec passion. Au fond, il en est du scepticisme de Goëthe comme de l'athéisme de Diderot ; il y a trop de bonté chez l'un pour un sceptique, et trop d'enthousiasme chez l'autre pour un athée. Ils ont tous les deux le culte de la nature et la foi du panthéisme.

Cette courte analyse suffit pour montrer l'unité de la pensée de Diderot dans tous ses travaux. Métaphysique, morale, critique des beaux-arts, compositions dramatiques, tout porte l'empreinte d'un même sentiment et d'un même esprit. Diderot ne connaît qu'un Dieu en métaphysique, qu'une loi en morale, qu'une règle en esthétique, la nature, la nature dans toute sa force et dans toute sa grandeur, mais aussi dans toute sa simplicité ; la nature sans fard, mais sans idéal. Les œuvres de Diderot ont été recueillies et publiées par Naigeon, Paris, 1798, 15 vol. in-8 ; une édition plus complète, Paris, 1821, 22 vol. in-8, contient les *Mémoires* de Naigeon sur Diderot ; enfin on a publié depuis des *Mémoires* et *Œuvres inédites*, Paris, 1830 et 1834, 4 vol. in-8. M. Damiron a publié un *Mémoire* sur Diderot dans le tome XXI du *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*. Voy. l'article ENCYCLOPÉDIE. E. V.

DIETZ (Jean-Chrétien-Frédéric), né en 1765, à Wetzlar, dans le gouvernement de Coblenz, fut successivement sous-directeur et directeur d'écoles, pasteur à Ziethen, près de Ratzebourg. Il est connu par la publication d'un assez grand nombre d'ouvrages philosophiques, dans l'esprit du kantisme. Ces ouvrages sont : *Anti-théologie, ou Examen du système philosophique de Tiedemann dans son Théologie*, in-8, Rostock et Leipzig, 1798 ; — *Réponse aux lettres idéalisées de Tiedemann*, in-8, Gotha, 1801 ; — *La philosophie et le philosophe envisagés du véritable point de vue, etc.*, in-8, Leipzig, 1802 ; — *Sur*

la science, la foi, le mysticisme et le scepticisme, in-8, Lubeck, 1808. — Dietz a fait paraître dans les journaux un grand nombre d'autres petits écrits sur la philosophie, la philologie, la pédagogie et le théâtre. J. T.

DIEU. Ce nom est écrit dans toute la nature ; mais il n'apparaît nulle part en traits aussi lisibles et aussi purs que dans le cœur, dans la pensée et, par conséquent, dans les institutions de l'homme. On le rencontre dans toutes les langues, si incultes et si barbares qu'elles puissent être, à l'origine et dans l'histoire de tous les peuples, en tête de tous les codes, dans les œuvres de l'artiste, dans les chants du poëte, aussi bien que dans la bouche du prêtre et dans les méditations du philosophe. Cependant il ne faut point s'y méprendre : quoique l'idée de Dieu soit tellement naturelle à notre esprit qu'elle semble se produire d'elle-même dans nos paroles et dans nos œuvres, elle est obligée de subir la condition commune de toutes nos idées et de toutes nos connaissances ; elle ne se développe, elle ne s'éclaire que par la réflexion, que par l'observation attentive du monde extérieur et de nos propres facultés, que par un complet et libre usage de notre raison, ou, comme nous espérons le démontrer bientôt, elle a son fondement et son origine. Sans doute il est arrivé plus d'une fois que la réflexion, que la spéculation philosophique, s'appuyant sur une base erronée ou insuffisante, a produit un résultat tout à fait opposé, et, au lieu de lui donner plus de force, a révoqué en doute la première et la plus importante de toutes les vérités ; mais si l'on détourne les yeux d'un petit nombre de systèmes dont l'ascendant fut toujours très-limité, pour les porter sur l'histoire de l'esprit humain, on verra avec quelle lenteur l'idée de Dieu, obscurcie par l'imagination et par les sens, a triomphé peu à peu des plus monstrueuses superstitions. Qui oserait dire que le matérialisme de Démocrite et d'Épicure, que le scepticisme de Protagoras ou de Pyrrhon ont eu des effets plus funestes que le culte de Moloch, de Vénus Astarté, et de tant d'autres divinités non moins horribles, qu'une suite innombrable de générations a honorées par la folie, le meurtre et la débauche ? En revanche, il est incontestable que les premiers lueurs qui ont éclairé cette nuit épaisse du paganisme sont parties de la philosophie. On ne peut, sans un aveuglement obstiné, refuser à Pythagore, à Anaxagore, à Socrate, à Platon, la gloire d'avoir fait connaître à l'Italie et à la Grèce l'existence d'un seul Dieu, pur esprit, architecte et providence du monde ; et avec quelque sévérité qu'on juge les philosophes leurs contemporains ou leurs successeurs, on ne peut s'empêcher, à part quelques exceptions, de placer leurs doctrines bien au-dessus des grossières croyances de la multitude. Le même fait s'est reproduit dans l'Inde, dans la Chine, et partout où une science indépendante, uniquement fondée sur l'observation et sur la raison, s'est constituée à côté de l'autorité religieuse. On peut dire, sans rien ôter à la grandeur de la mission du christianisme, que, dans le temps où l'Évangile a été prêché aux nations, la religion païenne était déjà vaincue par la philosophie, et n'offrait plus aux regards des païens eux-mêmes qu'un fantôme impuissant.

Mais avant de demander à la raison, et à la plus haute expression de la raison, à la philosophie, quelle idée nous devons nous faire de la nature de Dieu, il faut que nous sachions sur quelles preuves nous croyons à son existence ; il faut de plus, que nous connaissions l'histoire de ces preuves, que nous en ayons fait l'inventaire

exact, que nous soyons parvenus à en déterminer l'origine, la portée et la valeur; et avant d'aborder ce second problème, nous en avons encore un autre à résoudre, dont l'importance se fait surtout sentir de notre temps, où, tantôt au nom du scepticisme, tantôt au nom de la foi, on conteste à la raison le privilège de nous découvrir l'existence du premier Être : nous sommes obligés de rechercher si, en général, une démonstration de l'existence de Dieu est possible, et dans quel sens, sous quelles conditions elle est possible.

1° Lorsqu'on demande si l'existence de Dieu peut être démontrée, il faut mettre hors de cause l'intelligence humaine, prise en général et dans l'ensemble de ses facultés; en un mot, il faut écarter le scepticisme; autrement la question n'a aucun sens : car, si nous sommes condamnés à une ignorance irrémédiable de toutes choses, il est clair que l'existence de Dieu ne sera plus qu'une hypothèse parmi tant d'autres hypothèses, au nombre desquelles nous devons comprendre notre propre existence. Quand nous faisons cette réserve, nous ne désirons pas qu'on nous fasse grâce des difficultés élevées par le scepticisme sur le sujet qui nous occupe en ce moment; nous voulons seulement ne pas nous éloigner d'une question assez grave et assez intéressante par elle-même, en y mêlant hors de propos le problème plus général et plus compliqué de la légitimité des connaissances humaines.

Une autre remarque à faire avant d'entrer dans le fond du sujet, c'est que, si l'existence de Dieu ne peut pas être démontrée, ne peut en aucune manière être établie et reconnue par la raison, il faut se résoudre à la tenir pour douteuse, ou même à la rejeter complètement. Il semble que cette proposition soit d'elle-même assez claire pour n'avoir pas besoin de preuve; du moins, c'est ce qui semblait autrefois : car tous ceux qui prétendaient ne trouver aucune trace d'un premier être, d'une cause intelligente du monde, soit qu'ils la cherchassent dans la nature extérieure ou dans leur propre conscience, ne faisaient point difficulté de se déclarer athées ou sceptiques. Ceux, au contraire, qui croyaient en Dieu ne manquaient pas de montrer que rien n'est plus insensé que de n'y pas croire, et cette foi, sans laquelle il n'y en a pas d'autre, c'est à la raison, à toutes les facultés naturelles de l'homme qu'ils confiaient le soin de la justifier; sous ce rapport il n'y a aucune différence entre les païens et les chrétiens, entre les philosophes et les Pères de l'Église. Saint Augustin, saint Anselme de Cantorbéry, saint Thomas d'Aquin, Bossuet et Fénelon, aussi bien que Socrate, Platon, Aristote, Leibniz et Descartes, ont fourni des preuves de l'existence de Dieu, et ne pensaient point compromettre leur caractère ou trahir la cause de la religion en montrant que l'homme, le plus sublime ouvrage de la création, porte en lui-même, c'est-à-dire dans son intelligence, l'empreinte du Créateur. Un seul homme, durant ce laps de temps immense, a osé dire que l'existence de Dieu, si elle n'était enseignée par la foi, ne pourrait jamais être admise avec certitude, et que toutes les preuves qu'on en donne au nom de la raison sont plus ou moins spécieuses, mais également incapables de produire la conviction dans une intelligence sévère. Cet homme, c'est Occam, le défenseur outré du nominalisme, le vrai précurseur de l'école sensualiste du xviii^e siècle; et l'opinion qu'il défendait, il faut le dire, par les arguments les plus désespérés, avait contre elle tout le moyen âge, que certes on n'accusera pas d'avoir fait une trop

grande part à la raison et au libre examen. Mais aujourd'hui les choses ont bien changé de face : ceux qui se piquent de zèle pour la religion, et dont le devoir est de prémunir les âmes contre les atteintes du doute, font tous leurs efforts pour décrier, avec la raison elle-même, les motifs pour lesquels les hommes ont toujours cru en Dieu, dans leur âme immortelle et dans la sainteté de la loi morale, et, selon les circonstances, ils adressent le reproche ou d'athéisme ou de panthéisme à ceux qui défendent les droits de la raison et la foi universelle du genre humain. En imaginant ce stratagème pour dégoûter l'esprit moderne de la liberté de penser, son premier élément et son plus impérieux besoin, ils ont oublié qu'ils abandonnaient la tradition des plus purs génies de l'antiquité et des temps modernes, des plus illustres Pères de l'Église, pour se mettre à la suite du nominaliste, de l'excommunié du xiv^e siècle. Ce n'est pas là cependant qu'est le seul tort de ce système; il y en a un autre beaucoup plus grand, celui d'être contraire, nous ne dirons pas à la vérité, qui n'est pas mise en cause, mais à l'intérêt dans lequel il a été visiblement inventé. En effet, si nous ne trouvons en nous aucun moyen de nous assurer que Dieu existe, au nom de qui viendra-t-on nous parler de révélation et de foi? Toute révélation ne vient-elle pas de Dieu? Toute foi vraiment légitime, n'est-ce pas à lui qu'elle s'adresse et, par conséquent, ne suppose-t-elle pas son existence déjà connue et démontrée par la raison? Et comment serons-nous capables de l'aimer, de le connaître, de l'adorer, de nous reposer sur lui, si nous n'avons aucune idée de sa toute-puissance, de sa sagesse, de sa nature en général; si enfin les sentiments dont il peut être l'objet, et que nous éprouvons si souvent à notre insu, n'ont pas de racine dans nos cœurs? Avec cela il faudrait que la nature, au lieu de raconter la gloire de Dieu, pour nous servir des expressions sublimes de l'Écriture, se montrât à nos yeux sans grandeur, sans harmonie, sans merveilles, telle qu'elle apparaît précisément aux athées les plus désespérés. Mais il n'est pas nécessaire que nous insistions plus longtemps; on ne persuadera à personne que le scepticisme soit la première condition de la foi, et que, pour élever son âme à la connaissance de Dieu, il faille nécessairement commencer par fermer les yeux sur tous les faits qui nous attestent son existence.

Il y a aussi un philosophe moderne d'une immense célébrité, l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, qui a soutenu, mais dans un tout autre but et avec une originalité pleine de profondeur, que la raison est impuissante à démontrer l'existence de Dieu. Selon Kant, l'idée que nous avons de Dieu, en même temps qu'elle est un produit naturel de notre intelligence, est un pur idéal qu'aucun effort de raisonnement ne peut changer pour nous en réalité. Par une pente irrésistible de notre esprit, nous sommes portés à donner à l'ensemble de nos connaissances, c'est-à-dire de nos perceptions, un caractère systématique et la plus haute unité possible. C'est pour cela qu'après avoir rattaché les uns aux autres par certains rapports déterminés d'avance, par certaines lois inhérentes à notre entendement et désignées sous le nom de catégories, les divers phénomènes qui se présentent à nous dans le champ indéfini de l'expérience, nous voulons encore les subordonner tous à une condition suprême que nous hypostasions, c'est-à-dire que nous personnifions dans un être devenu dans notre esprit le type de toute perfection et le principe de toute existence. Mais nous

sommes dans l'impossibilité de savoir si cet être existe en réalité; car, de l'idée d'une chose à son existence, à l'objet même que cette idée nous représente, il y a tout un abîme. En vain dirons-nous que la notion d'existence est nécessairement comprise dans l'idée d'un être souverainement parfait; Kant nous répondra qu'il ne s'agit pas ici de la notion d'existence, mais de l'existence elle-même, qui n'ajoute rien à l'idée que nous pouvons avoir d'un être quelconque et n'en retranche rien quand elle manque.

Cette opinion de Kant est la conséquence inévitable de son système : on ne saurait la discuter d'une manière approfondie sans faire la critique du système tout entier; ce qui nous éloignerait considérablement de notre sujet et doit naturellement trouver sa place ailleurs (voy. KANT). Mais sans nous égarer dans le vaste et sombre labyrinthe de la métaphysique kantienne, nous ferons deux remarques qui suffiront parfaitement au but que nous nous proposons ici. Nous dirons d'abord que Kant n'a pas eu le courage de persister dans son opinion, et, après avoir mis en doute l'existence de Dieu avec la raison elle-même, en tant qu'elle s'exerce dans le champ de la spéculation, il entreprend de la démontrer au nom de la raison pratique, dans l'intérêt et comme une conséquence de la loi morale. En d'autres termes : Dieu, considéré comme l'Être des êtres, comme la cause et la providence du monde, est une pure hypothèse dont la preuve est impossible; mais comme principe de toute justice, comme législateur des êtres libres, comme rémunérateur du bien et du mal moral, nous sommes obligés de croire en lui. Il y a là certainement une contradiction, ou il n'y en a nulle part. Comment croire, en effet, à cette différence énorme, à cet abîme que Kant a voulu établir entre la conscience morale, ou, comme il l'appelle, la raison pratique et la raison théorique ou spéculative? N'est-ce pas la même raison, n'est-ce pas le même esprit qui s'exerce à la fois dans le champ de la pratique et dans celui de la spéculation, qui découvre les lois de la volonté et celles de la pensée, la règle du bien et du juste, et les conditions du vrai, enfin *ce qui doit être* dans l'ordre moral et *ce qui est* dans l'ordre naturel ou métaphysique? Aussi n'est-il pas difficile de s'apercevoir que l'idée de Dieu, telle qu'elle est admise par Kant, suppose tous les principes réunis de la raison humaine, ceux qui servent à la spéculation comme ceux qui dirigent nos actions et nos mœurs. Si le souverain juge, chargé de réaliser l'harmonie nécessaire de la vertu et du bonheur, n'est pas en même temps le souverain Être, le principe nécessaire et la cause toute-puissante de tout ce qui existe, il est encore moins qu'une hypothèse, il est une pure chimère; mais alors la notion de l'Être nécessaire, les idées de substance et de cause ne sont donc pas, comme le philosophe allemand le prétend, des formes purement subjectives ou de simples lois de la pensée, applicables seulement aux phénomènes de l'expérience, et condamnées par elles-mêmes à une complète stérilité, c'est-à-dire incapables de nous donner la moindre connaissance? Ainsi il n'y a pas de milieu : ou la raison humaine prise dans son ensemble, considérée sans restriction et sans réserve, peut nous convaincre de l'existence en même temps qu'elle nous donne l'idée de Dieu; ou cette conviction nous est absolument refusée, quels que soient les facultés ou les moyens extérieurs que nous appelions à notre aide.

Notre seconde remarque au sujet de Kant, c'est que le fond et le dernier mot de son sys-

tème, quand on ne tient pas compte de la contradiction que nous venons de signaler, c'est le scepticisme universel; un scepticisme aussi radical, quoique fondé sur une autre base, que celui de Hume. En effet, deux éléments, selon la doctrine de Kant, concourent à la formation des connaissances humaines : l'un est la sensation, l'impression qui nous vient du dehors, c'est-à-dire d'une autre source que de nous-mêmes et dans laquelle nous jouons un rôle entièrement passif : c'est ce que Kant a appelé la matière de la connaissance; l'autre, au contraire, est tiré de notre propre fonds, il est l'action même par laquelle notre esprit recueille et coordonne, afin de les convertir en notions distinctes, les impressions confuses apportées par les sens. Mais cette action s'exerce suivant certaines lois naturelles et invariables; elle ne peut établir entre les impressions qu'elle doit recueillir que des rapports déterminés et qui, pour ainsi dire, sont préparés d'avance, qui existent *a priori* dans notre entendement : voilà ce qui constitue la forme de la connaissance. Cette forme peut s'étendre plus ou moins, elle peut s'appliquer à des faits particuliers ou à l'ensemble des phénomènes de l'expérience, quand nous cherchons, par un besoin presque irrésistible, à les embrasser tous dans le cadre d'un même système; mais son caractère ne change pas, elle n'ajoute rien à ce que nous savons, elle ne se rapporte à aucun objet dont nous puissions constater l'existence, elle ne représente que le dessin suivant lequel nous sommes forcés, pour en avoir distinctement conscience, de combiner nos sensations et nos impressions. Sait-on maintenant ce que l'on entend par cette forme si parfaitement stérile, si peu faite pour nous éclairer sur l'existence et sur la nature des choses? Ce sont les idées de temps et d'espace, d'être, de substance, de cause, d'unité, en un mot les idées universelles et nécessaires. S'il est vrai que rien de réel ne corresponde aux idées de ce genre, il est clair que nous ne sommes plus assurés de rien, pas même de notre propre existence : car ce qui constitue notre personne, ce que nous appelons *notre moi*, ce ne sont pas les phénomènes, ce ne sont pas les sensations qui se suivent dans notre conscience sans y laisser la moindre trace; c'est véritablement un être dont l'unité et l'identité sont les premiers attributs; c'est une cause parfaitement digne de ce nom, puisqu'elle ne saurait se concevoir comme telle sans la liberté. Or nous venons d'apprendre que les notions de cause, d'unité et d'être n'ont aucune valeur par elles-mêmes et ne sont que de pures formes de la pensée. Quand on nie la réalité objective de l'espace, condition première de l'extériorité et de l'étendue, on ne peut pas accorder plus de foi au monde extérieur. Enfin nous savons déjà ce qu'il faut penser de l'idée de Dieu et à quel prix on l'a sauvée du naufrage. Est-ce bien là un scepticisme complet, et le sceptique anglais, dont Kant ne désavoue pas l'influence, est-il arrivé à un autre résultat?

Puisque nous avons parlé de Hume, nous ajouterons, pour compléter notre pensée, qu'il a fait pour le compte du sensualisme, dont il est le logicien le plus accompli et le plus conséquent, ce que Kant a fait pour le compte de l'idéalisme : il a démontré jusqu'à l'évidence que lorsqu'on refuse à la raison la connaissance de Dieu et les moyens de nous convaincre de son existence, ce n'est pas seulement Dieu qu'on met en question, sans aucun espoir de revenir à lui par un autre chemin; mais c'est la raison elle-même qu'on attaque par la base; c'est toute connaissance et toute certitude qui se trouve

inévitablement compromise. Or, comment le sensualisme pourrait-il accorder à la raison la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de l'absolu, de l'immuable, lorsqu'il la conçoit comme le résultat exclusif de la sensation, c'est-à-dire comme un phénomène essentiellement variable et mobile de sa nature ?

On ne sera pas étonné de cette alternative dans laquelle s'est toujours trouvé l'esprit humain, quand il a été pressé par une logique sévère, ou de croire que la raison peut nous instruire de l'existence de Dieu, ou de rejeter absolument toute connaissance et toute certitude, quand on saura que l'idée de Dieu constitue le fond même, et, si nous pouvons ainsi parler, la substance de la raison. En effet, l'existence du souverain Être ne peut pas, comme une vérité de second ordre, se déduire d'une autre vérité; car toute vérité déduite, toute conclusion a nécessairement moins d'étendue, ou participe à un moindre degré de la vérité absolue, que les prémisses dont on la fait sortir. Or, ici il s'agit de l'absolu lui-même, dans la plus haute et la plus complète acception du mot, c'est-à-dire d'un principe au-dessus duquel la logique, pas plus que la métaphysique, ne saurait rien concevoir. La conviction rationnelle que Dieu existe ne peut pas être davantage le résultat d'une induction. Car comment procède l'induction? De plusieurs faits particuliers, constatés par l'expérience, et soumis ensuite au procédé de la comparaison, elle tire une conclusion générale. Sous le rapport de la certitude, il est évident que cette conclusion ne doit pas être d'une autre nature que les faits dont elle est tirée. Les faits sont relatifs et contingents; donc elle sera relative et contingente, c'est-à-dire qu'il n'y a nulle absurdité à supposer qu'elle peut changer avec les faits eux-mêmes, ou avec notre manière de les percevoir. Sous le rapport de l'étendue, il n'est pas moins évident qu'au delà des limites de l'expérience, elle est sans autorité et sans valeur; elle est légitime, sans doute, pour les faits que nous connaissons, mais non pour les faits que nous ne connaissons pas; par conséquent, si générale qu'elle puisse être, la conclusion d'un raisonnement inductif est toujours une conclusion provisoire, limitée, qu'aucun effort d'intelligence ne peut élever au rang d'une vérité universelle et nécessaire. Et cependant qu'est-ce que Dieu, si nous ne le concevons pas comme l'Être nécessaire et le principe universel de tous les êtres? Si la connaissance de Dieu ne peut être le résultat ni d'une induction ni d'un raisonnement déductif, il faut bien qu'elle résulte immédiatement des principes sur lesquels s'appuient toutes nos autres connaissances, de ce qu'on est convenu d'appeler les vérités premières, les idées fondamentales de la raison. Prenons pour exemple le principe de causalité, c'est-à-dire la croyance naturelle et universelle que tout ce qui commence d'être a une cause. Ce principe, qu'on ne saurait contester sans mettre en doute l'évidence elle-même, établit d'une manière immédiate, sans le concours d'aucun jugement intermédiaire, l'existence d'une cause première qui n'a pas commencé. Sans doute, si notre esprit s'arrêtait là, nous saurions difficilement quelle est la nature de cette cause, nous serions encore bien éloignés de l'idée de la providence, de la liberté, de l'intelligence divine; mais ce n'est pas un seul principe de la raison qui peut nous donner tout entière la connaissance de Dieu, dans les limites où elle est accessible à notre faible intelligence; chacun de ces principes, au contraire, chacune des idées qui constituent le fonds commun de toutes les opérations de la pensée, nous

représente la nature divine sous un aspect différent et, par conséquent, très-incomplet. Qu'y a-t-il donc à faire pour démontrer véritablement l'existence de Dieu? Deux choses, qui, tout en nous montrant cette vérité comme le fonds indestructible de la raison humaine et le patrimoine commun de tous les hommes, laissent cependant une immense part à la réflexion, c'est-à-dire à la science, à la philosophie : 1° il faut signaler la vraie signification, faire comprendre toute la portée, toute la valeur métaphysique des notions premières dont nous venons de parler, après les avoir dégagées des éléments étrangers qui s'y mêlent, ou de l'influence inévitable de l'imagination et des sens : 2° il faut faire voir que toutes ces notions premières expriment des attributs absolument inséparables les uns des autres, qu'elles se rapportent, par conséquent, à une seule et même existence, et se réunissent, sous peine de se contredire, dans une idée supérieure, qui est l'idée même de Dieu. De cette manière, la vérité dont il nous importe le plus d'être assurés, le dogme sur lequel repose tout l'ordre moral, ne sera pas le fruit d'un raisonnement particulier, plus ou moins contestable ou contesté; il sera l'expression de la raison tout entière, nous voulons dire de tous les principes réunis de la raison; on ne pourra pas le mettre en doute, sans être forcé de douter de soi-même et de tout ce qui est. Ce fait nous apparaîtra tout à l'heure avec les caractères de l'évidence, quand nous aurons examiné, dans leurs rapports et dans leurs principes, les diverses preuves qu'on a données de l'existence de Dieu.

2° Toutes les preuves de l'existence de Dieu sont ordinairement partagées en trois classes : les preuves *physiques*, la preuve *morale* et les preuves *métaphysiques*. Les premières sont tirées du spectacle de la nature, la seconde du spectacle de l'histoire, c'est-à-dire des croyances et des institutions de la société; les dernières se fondent directement sur la conscience et sur la raison, sans admettre le concours d'aucun fait extérieur. Remarquons, avant d'entrer dans plus de détails, que cette division, consacrée par le temps, ne laisse rien à désirer et semble avoir pour seul auteur le sens commun : car il n'y a, en effet, que la nature, la conscience et l'histoire qu'on puisse appeler en témoignage dans la question qui nous occupe. Aussi la croyons-nous bien préférable à la division de Kant, d'après laquelle toutes les preuves de l'existence de Dieu se réduisent à trois, savoir : la preuve *cosmologique*, qui de l'existence contingente du monde, conclut l'existence d'un être nécessaire; la preuve *ontologique*, qui, de la seule idée que nous avons d'un être absolument parfait, conclut qu'un tel être existe réellement; et la preuve *physico-théologique*, autrement appelée encore la preuve *téléologique*, qui, mettant sous nos yeux la sublime ordonnance du monde et les savantes proportions qu'on remarque entre les facultés et la fin de chaque être, en déduit la croyance d'un sage ordonnateur, d'un architecte invisible : c'est ce qu'on appelle plus vulgairement l'argument des causes finales. Il est facile de voir que cette énumération, adoptée, après Kant, par tous les philosophes allemands, est très-insuffisante; elle ne tient pas compte de la preuve morale, qui a pourtant son importance, dont la valeur, en tout cas, méritait d'être discutée, et elle supprime avec le même arbitraire la plus grande partie des preuves métaphysiques. On a aussi divisé toutes les preuves de l'existence de Dieu en preuves *a priori* et preuves *a posteriori*; celles-ci appuyées à la fois sur

le raisonnement et sur les faits, celles-là exclusivement tirées de la raison. Mais cette classification ne se distingue de la première que parce qu'elle comprend sous une commune dénomination deux genres de preuves essentiellement différentes ; nous voulons parler des preuves physiques et de la preuve morale. A présent que nous sommes assurés d'embrasser dans leur ensemble toutes les preuves de l'existence de Dieu, puisque nous savons de quelles sources générales elles dérivent, nous allons essayer d'en déterminer l'usage et la véritable portée, en même temps que nous en ferons connaître l'origine historique. Il ne s'agit pas, comme nos lecteurs ont déjà dû le comprendre, d'en contester un seul instant la légitimité : nous les croyons toutes également propres à démontrer l'existence d'un être supérieur aux êtres contingents et aux forces aveugles dont cet univers se compose ; nous voulons dire seulement qu'aucune d'elles, considérée isolément, ne peut nous donner une idée suffisante de la nature divine, et que, pour arriver à ce dernier résultat, il faut les fonder en quelque sorte dans une seule et même démonstration.

Les preuves physiques sont les plus anciennes et, sans contredit, les plus puissantes sur l'esprit du grand nombre. Mais entre ces preuves mêmes il y a une distinction à établir : celle des causes finales, qui consiste à démontrer par l'ordre de l'univers l'existence d'un architecte invisible, a certainement été connue la première. Nous la voyons exprimée avec une pompe inimitable dans le psaume de David (le XIX^e) qui commence par ces mots : *Cæli enarrant gloriam Dei*. Nous la retrouvons sous une forme plus simple et plus réfléchie dans le dialogue que Xénophon nous a conservé entre Socrate et Aristodème le Petit. Après l'argument des causes finales vient celui du mouvement, par lequel on démontre que, le mouvement n'étant pas une propriété de la matière, condamnée par elle-même à l'inertie, et les causes de ce phénomène ne pouvant pas former une progression infinie, il est nécessaire de reconnaître un premier moteur, immobile de sa nature pendant qu'il meut l'univers. Cette preuve, plus communément attribuée à Aristote, de qui elle a passé à tous les philosophes du moyen âge, se trouve aussi dans le dixième livre des *Lois* de Platon. Enfin, si nous tenons compte, non pas du fond, qui est un principe naturel de la raison, mais de la forme syllogistique sous laquelle il nous est parvenu, le plus récent de tous les arguments de ce genre est celui qui nous conduit de la contingence du monde à la conception d'un être nécessaire. Toutefois il est juste de le faire remonter jusqu'à Aristote, qui, en créant du même coup la langue et la science de la métaphysique, a été le premier à déterminer avec sa précision habituelle les rapports du contingent et du nécessaire, du relatif et de l'absolu, et cette loi suprême de l'intelligence par laquelle nous sommes forcés de nous arrêter au premier terme dans la série des êtres et des causes.

Toutes ces preuves ont le défaut commun de ne révéler à notre esprit qu'un dieu relatif, uniquement fait pour le monde et renfermant dans le monde toute sa puissance ; non le Dieu infini, absolu, moralement parfait, de la raison et de la conscience. En effet, cet être prétendu nécessaire que nous concevons à l'occasion des phénomènes extérieurs, des changements purement matériels dont l'univers est le théâtre, n'est pas autre chose que le sujet même de ces changements ou la substance invariable du monde, un principe analogue à celui que reconnaissaient Straton de Lampsaque et l'école stoïcienne. Aussitôt qu'on

prétend parler d'une nécessité réelle et sans condition, il faut sortir de la sphère de l'observation sensible ; il faut appliquer le principe dont il s'agit à tous les phénomènes sans exception, aussi bien aux phénomènes possibles qu'aux phénomènes réels ; il faut considérer en elle-même l'idée du nécessaire, telle que la raison nous la fournit à l'occasion de toute existence contingente. Mais alors la preuve physique disparaît, pour laisser à sa place un principe métaphysique. La même réflexion s'applique aux arguments tirés du mouvement et des causes finales. Il y a loin de l'idée d'un premier moteur et d'un architecte du monde à celle d'un Dieu créateur ; et comment pourrait-on parvenir à ce dernier résultat, quand la vue ne s'étend pas au delà de l'ordre général et du phénomène le plus apparent de la nature ? Il n'y a même aucune contradiction, quand on reste dans ces limites, à ne point séparer le moteur et l'architecte de l'univers du principe qui en forme la substance immédiate. Tel est effectivement le caractère des deux systèmes dont nous venons de parler, et de beaucoup d'autres qui ont substitué à la place de Dieu une certaine âme du monde. Pour s'élever jusqu'à l'idée d'un Dieu créateur et tout-puissant, principe absolu de l'existence aussi bien que de l'ordre et du mouvement, il faut considérer en lui-même le principe de causalité dégagé de toute limite et de toute entrave ; il faut, encore une fois, après avoir observé la nature, dont la grandeur nous éveille à la réflexion, reporter nos regards sur nous-mêmes et recueillir le témoignage direct de la raison. Ainsi les preuves physiques de l'existence de Dieu ne sont pas seulement insuffisantes ; mais tout ce qu'elles ont de force est emprunté des preuves métaphysiques, c'est-à-dire des principes que la raison nous fournit immédiatement et qui brillent de leur propre évidence.

Nous avons peu de chose à dire de la preuve morale, qui consiste dans le consentement unanime et spontané de tous les peuples à reconnaître une puissance supérieure aux lois de la nature, même quand cette puissance apparaît à leur imagination sous les formes les plus matérielles et les plus grossières. Ce fait, qu'on a cherché en vain à obscurcir par quelques rares et douteuses exceptions ; ce fait qui éclate, comme nous l'avons dit en commençant, dans toutes les institutions de la société et dans toute l'étendue de l'histoire, démontre très-bien que la croyance en Dieu a ses fondements dans la nature de l'homme ; mais il nous laisse ignorer et le caractère et la valeur de ces fondements ; il ne nous dit pas s'il faut les chercher dans le sentiment, dans l'imagination ou dans la raison. Ensuite, si général que puisse être un fait constaté par l'expérience, il n'est pas logiquement démontré qu'il soit à l'abri de toute exception ; il est toujours possible de lui opposer d'autres faits plus ou moins exacts ; tandis que les principes de la raison, dont il est la manifestation extérieure, sont par eux-mêmes universels et nécessaires. C'est le développement de ces principes qui constitue, comme nous l'avons déjà dit, les preuves métaphysiques.

Les preuves de ce genre sont en plus grand nombre que les preuves physiques ; il y en a naturellement autant que d'idées nécessaires dans notre intelligence, sans compter celle qui résulte de la nature de ces idées considérées dans leur ensemble, ou du caractère général et de l'existence même de la raison. Mais comme il ne s'agit pas ici de dresser une table de catégories, nous nous en tiendrons aux arguments qui ont été réellement mis en usage, et nous les

exposerons dans l'ordre où l'histoire nous les présente.

Nous connaissons déjà le principe de causalité, qu'on a eu le tort, dans la question de l'existence de Dieu, d'appliquer exclusivement aux phénomènes du monde extérieur. La conséquence immédiate de ce principe, qui nous force à nous élever au-dessus, non-seulement de tous les phénomènes que nous connaissons, mais de tous les phénomènes possibles, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de l'intelligence, c'est l'existence d'une cause véritablement universelle et infinie, et par là même créatrice : car qu'est-ce qu'une cause créatrice? C'est celle dont l'action ne rencontre point de limites, par exemple les propriétés de la matière : c'est celle qui ne se renferme pas dans un ordre de faits déterminé, et qui, par une suite nécessaire de son universalité et de son infinitude, ne permet pas à côté d'elle l'existence d'un autre être ayant en soi sa raison d'exister et, par conséquent, éternel. En un mot, l'idée de cause comprise dans toute son étendue, détruit immédiatement et l'éternité de la matière et toute espèce de dualisme. Ceux-là même qui n'en font l'application qu'au monde extérieur, l'étendent beaucoup plus loin; car c'est ainsi que les preuves physiques de l'existence de Dieu ont acquis sur la plupart des esprits une autorité absolue qui, logiquement, ne leur appartient pas et ne leur a pas été accordée tout d'abord.

Après le principe de causalité, qui demeure partout la preuve la plus ancienne et qu'on trouve implicitement mêlée à toutes les preuves suivantes, vient la corrélation du contingent et du nécessaire, ou, comme on l'appelle encore, du relatif et de l'absolu, de l'essence et de l'accident; non pas telle que nous l'avons rencontrée tout à l'heure, renfermée dans les limites de l'observation des sens, mais considérée en elle-même et embrassant sans distinction tous les objets de nos connaissances. C'est à ce principe qu'obéit Platon quand il s'élève par la dialectique des existences contingentes et des qualités relatives de ce monde aux idées éternelles, essences immuables de toutes choses, et quand de là il prend son vol vers une conception plus sublime encore, celle d'une essence suprême, principe unique de tout bien, de toute connaissance et de tout être, le bien en soi. C'est là, malgré les proportions immenses que le philosophe grec a données à sa pensée, une véritable preuve de l'existence de Dieu, qui ne le cède à aucune autre en vérité ni en profondeur. De Platon elle a passé à saint Augustin, qui l'a réduite à des proportions beaucoup moindres, mais en lui ôtant aussi quelque chose de sa force. Saint Augustin (*de Trinitate*, lib. VIII, c. III), s'attachant particulièrement à l'idée du bien, observe que l'homme n'aime rien que ce qui est bon. Mais toutes les choses que nous aimons à cause du bien que nous découvrons en elles, ne sont pas bonnes au même degré; les unes nous paraissent certainement meilleures que les autres. Or, pour les juger ainsi, il faut que nous portions, imprimée dans nos âmes, l'idée d'un bien en soi, règle invariable des différences que nous apercevons entre les biens dérivés. Le bien en soi, le bien absolu et immuable, c'est Dieu, que notre intelligence connaît directement en faisant abstraction de tous les biens particuliers et relatifs. Après saint Augustin, saint Anselme, dans son *Monologium* (c. I-IV), a développé le même argument avec un peu plus d'étendue, mais sans lui rendre son universalité ni la rigueur platonicienne. Le célèbre archevêque de Cantorbéry ne se contente pas de conclure des biens particuliers de ce

monde à l'existence d'un bien souverain et absolu; il s'élève de la même manière des grandeurs limitées et finies à une grandeur sans limites, et des êtres variables et contingents à l'être en lui-même, à une suprême et immuable essence. Or, ces trois choses, quoique distinctes dans l'expression et dans la marche analytique du raisonnement, ne forment cependant au fond de notre intelligence qu'une seule idée, et dans la réalité qu'un seul être : il n'y a que l'être par excellence, l'être parfait, qui puisse être à la fois et souverainement bon et souverainement grand, comme d'un autre côté le bien en soi et la grandeur infinie ont nécessairement en commun l'être, sans quoi ils n'existeraient pas. Ainsi Dieu, pour saint Anselme, n'est pas encore suffisamment représenté par la notion abstraite du bien, de la grandeur ou de quelque autre perfection; il est le bien et la grandeur réunis dans l'être. Enfin, la même idée a reçu une nouvelle modification des mains de saint Thomas d'Aquin. L'ange de l'école (*Summ. theol.*, 1^{re} partie, quest. II, art. III), après avoir établi en principe, contrairement aux habitudes de nos jours, que l'existence de Dieu ne peut pas être un article de foi, mais doit être démontrée par la raison, distingue plusieurs preuves par lesquelles, selon lui, on peut obtenir ce résultat. Parmi ces preuves on remarque celle-ci : Nous trouvons en nous les notions corrélatives de *plus* et de *moins*, que nous appliquons à chaque instant aux objets qui nous entourent et que nous ne connaissons que par comparaison. Or toute comparaison suppose une règle; le plus et le moins ne sauraient se concevoir sans une chose qui est absolument, sans un *maximum* de l'être : *aliquid quod maxime est et per consequens maxime ens*. Donc nous sommes forcés de croire en Dieu, en même temps que nous croyons aux objets relatifs de la nature. On voit ici, sous la même forme d'argumentation que nous avons déjà trouvée dans Platon, dans saint Augustin, dans saint Anselme, l'idée de l'être substituée à celle du bien, de la grandeur et de toute autre idée générale.

Le troisième rang parmi les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu appartient à celle que Kant a appelée la preuve ontologique, et qui a pour principe l'idée d'un être absolument parfait. On la trouve exposée pour la première fois dans le *Proslodium* de saint Anselme, dont l'argumentation, développée sous la forme d'une prière et d'une hymne, peut se résumer en ces termes : Tous les hommes ont l'idée de Dieu, même ceux qui le nient; car on ne saurait nier ce dont on n'a aucune idée. L'idée de Dieu, c'est l'idée d'un être absolument parfait, ou tel qu'on ne peut en imaginer un qui lui soit supérieur. Or, l'idée d'un tel être implique nécessairement l'existence; car s'il n'en était pas ainsi, on pourrait imaginer un autre être qui, joignant l'existence à la perfection du premier, serait par là même au-dessus du premier, c'est-à-dire au-dessus de l'être absolument parfait. Donc on ne saurait concevoir l'idée de Dieu sans être forcé de croire qu'il existe. Descartes, vraisemblablement sans avoir aucune connaissance de son prédécesseur du XI^e siècle, a rencontré la même preuve; mais par la manière dont il la développe, il l'a rendue plus légitime, et l'a soustraite d'avance à la terrible objection de Kant. En effet, le philosophe du moyen âge et, à son imitation, Cudworth et Leibniz, s'attachent uniquement à l'idée de perfection dont ils font sortir par voie de déduction et d'analyse la notion d'existence; mais ils ne montrent pas comment cette idée s'enchaîne à

l'expérience ou à la perception de la réalité, c'est-à-dire des faits, et s'impose à notre esprit comme la condition même de la réalité et des faits, comme une croyance nécessaire, irrésistible, et non pas comme une pure conception, comme un idéal inventé à plaisir. Ce qu'ils ne font pas, Descartes le fait. C'est en prenant pour point de départ un fait incontestable, une vérité immédiate, notre propre existence, que Descartes s'élève à la croyance d'un être absolument parfait; et cette croyance n'est pas déduite de la première : elle nous est donnée, elle nous est imposée d'une manière immédiate en même temps que la première. Voici, en effet, l'argument cartésien sous sa première forme, tel qu'on le trouve dans le *Discours de la Méthode* : En même temps que je m'aperçois comme un être imparfait, j'ai l'idée d'un être parfait, et je suis obligé de reconnaître que cette idée a été mise en moi par un être qui est en effet parfait, et qui possède toutes les perfections dont j'ai quelque idée, c'est-à-dire qui est Dieu. Dans un autre endroit (III^e Méditation), Descartes a combiné l'idée de la perfection avec le principe de causalité : Je n'existe pas par moi-même, car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée; j'existe donc par autrui, et cet être par lequel j'existe est un être tout parfait; sinon je pourrais lui appliquer le même raisonnement que je m'applique à moi-même. C'est l'argument de saint Anselme et non celui de Descartes que Leibniz a exposé sous la forme d'un syllogisme régulier, et que Kant a attaqué plus tard dans la *Critique de la Raison pure*. Voici le syllogisme de Leibniz : Un être de l'essence duquel on peut conclure l'existence, existe en effet, s'il est possible. Cette proposition, étant un axiome identique, n'a pas besoin d'être démontrée. Or, Dieu est un être tel, que de son essence on peut conclure son existence. C'est une définition qui ne demande pas non plus de preuves. Donc si Dieu est possible, Dieu existe (*Œuvres complètes de Leibniz*, édit. Dutens, t. V, p. 361). Il faut remarquer cependant que ce que Leibniz croit avoir ajouté à l'argument du *Proslodium*, Cudworth (*System. intellect.*, c. v, § 101) l'a ajouté avant lui en se servant presque des mêmes termes.

Une quatrième preuve, due entièrement à Descartes (*Discours de la Méthode*, III^e Méditation), c'est celle qui est tirée de l'idée de l'infini. Elle a reçu de l'auteur des *Méditations* la même forme que la preuve précédente avec laquelle il l'a mêlée; elle nous est donc présentée comme un principe immédiat de la raison dont nous avons connaissance aussitôt que nous arrivons à la conscience de nous-mêmes, et que nous ne pouvons pas plus révoquer en doute que notre propre existence. En même temps, dit Descartes, que je m'aperçois comme un être fini, j'ai l'idée d'un être infini. Cette idée à laquelle je ne puis pas me soustraire, et qui ne dérive d'aucune autre idée, ne me vient ni de moi ni d'aucun être fini; car comment le fini pourrait-il produire l'idée de l'infini? Donc elle a été mise en moi par un être véritablement infini. On voit par là que l'infini, tel que Descartes le conçoit, n'est point une notion abstraite qui s'applique indistinctement à toutes choses; c'est le principe même de nos idées, c'est-à-dire de la raison et de la pensée.

C'est aussi l'idée de l'infini, mais comprise d'une manière moins nette et moins élevée, qui fait la base du célèbre argument auquel Clarke a attaché son nom, et dont le germe se trouve déjà dans quelques paroles de Newton. On sait que Newton regarde l'espace comme le *sensorium*

de Dieu. De plus, il soutient (*Philosophia naturalis principia mathematica*, lib. III, schol. gen.) que Dieu, étant éternel et infini, constitue par lui-même, par son existence qui dure toujours et qui est partout présente, la durée et l'espace, l'éternité et l'infini. *Durat semper, adest ubique, et existendo semper et ubique, durationem et spatium, aternitatem et infinitatem constituit*. Clarke, s'emparant de cette idée, l'a présentée, pour ainsi dire, en sens inverse, c'est-à-dire qu'il nous montre le temps et l'espace, non pas comme une conséquence, mais comme une preuve de l'existence de Dieu. Son raisonnement peut être exprimé à peu près ainsi : Nous concevons un espace sans bornes, ainsi qu'une durée sans commencement ni fin. Or, ni la durée ni l'espace ne sont des substances, mais des propriétés, de simples attributs. Toute propriété est la propriété de quelque chose; tout attribut appartient à un sujet. Il y a donc un être éternel et infini, c'est-à-dire nécessaire, dont le temps et l'espace, également nécessaires, sont les propriétés. Cet être est Dieu. Sans examiner en elles-mêmes les objections que Leibniz a élevées contre cette preuve (VOY. CLARKE), sans décider ici la question de la réalité objective, de la divisibilité ou de l'unité indivisible du temps et de l'espace, nous dirons que ces deux idées sont également inséparables de l'idée d'infini. Or, l'idée d'infini, quelle que soit l'occasion où elle se montre en nous et à quelque chose qu'elle s'applique, nous force toujours à nous élever au-dessus de l'existence contingente du fini. Dans ce sens, l'argument de Clarke ne manque pas de force ni de vérité. Mais nous nous hâtons d'ajouter que le *substratum* indéterminé de l'espace et du temps, que l'être à qui nous ne connaissons pas d'autres attributs que l'éternité et l'immanence, est encore très-éloigné de l'idée que nous nous formons de la cause créatrice et de la providence du monde; en un mot, c'est le dieu des géomètres, non celui des philosophes ou que la conscience révèle spontanément au genre humain.

Chacune de ces preuves, en y ajoutant l'argument pratique de Kant, c'est-à-dire l'idée d'une justice souveraine et infaillible; chacune de ces preuves, considérée isolément et dépouillée de la forme syllogistique, qui n'ajoute rien à sa force, nous représente un des principes constitutifs de notre raison, une de ces idées universelles et nécessaires sur lesquelles repose toute science et toute certitude, même celle qu'on veut rattacher à une origine surnaturelle. Comment donc la révoquer en doute sans attaquer dans sa base la raison elle-même, sans se condamner au scepticisme le plus absolu? Si le principe de causalité ne s'applique indistinctement à tout ce qui commence, et ne se révèle, par conséquent, une cause infinie et toute-puissante, il est inutile de chercher aucune autre cause; tout se réduira, comme Hume le pensait, à une association fortuite de purs phénomènes. Si le rapport du contingent et du nécessaire, ou, ce qui revient au même, du phénomène à l'être, ne doit pas être pris au sérieux et ne me conduit pas jusqu'à un premier être vraiment digne de ce nom, il est évident qu'il ne faut rien chercher au delà des images ou des émotions fugitives qui se suivent dans notre esprit sans y laisser la moindre trace; nous ne sommes plus une personne, puisque la personne est distincte des phénomènes qu'elle éprouve; il n'y a plus rien de réel hors de nous : car la réalité extérieure suppose notre propre identité. Si l'idée de perfection n'est qu'une idole que nous nous sommes forgée à plaisir, que parlons-nous de beau et de laid, de bien

et de mal, de vice et de vertu, de mérite et de démerite? Enfin, si l'idée de l'infini est une chimère, qu'est-ce donc que le temps et l'espace; et sans le temps et l'espace qu'est-ce que le souvenir, qu'est-ce que la durée, qu'est-ce que le monde extérieur?

Mais toutes les idées de la raison, ainsi dégagées des liens de l'expérience et rendues à leur caractère absolu, sont logiquement inséparables les unes des autres, et ce n'est que dans leur ensemble qu'elles nous donnent véritablement la connaissance de Dieu, autant qu'elle est permise à notre faiblesse. Nous avons déjà montré l'insuffisance du temps et de l'espace pour nous révéler les attributs moraux et même la puissance créatrice de Dieu; mais sans le temps et l'espace nous ne concevons ni l'éternité ni l'immensité, comprise l'une et l'autre dans l'idée de l'infini. Pourrions-nous nous contenter de l'idée de l'infini? L'infini, considéré en lui-même, en l'absence de tout autre principe, n'est qu'une proportion, ou plutôt l'absence de toute proportion, de toute limite et de toute nature. Or il est évident qu'une telle qualité s'applique nécessairement à quelque chose, à un être, à un attribut, à une puissance parfaitement connus et absolument incontestables. Quel est cet être et quels sont ces attributs? C'est ce que nous apprennent les trois autres idées de la raison qu'on a fait servir à la démonstration de l'existence de Dieu. L'Être proprement dit, l'Être absolu, nous le connaissons par le rapport du contingent et du nécessaire; l'idée de cause nous révèle en même temps la toute-puissance divine et la suprême sagesse; l'idée de perfection nous fournit tous les attributs moraux, la bonté, la justice, la sainteté. Enfin il faut remarquer que ces trois principes ne peuvent pas plus être divisés entre eux, qu'ils ne peuvent se séparer des idées précédentes. La perfection absolue suppose nécessairement la toute-puissance, qui ne peut pas être conçue sans l'Être; et, d'un autre côté, comment concevoir le souverain Être privé de toute vertu, de toute puissance causatrice? comment se représenter, sous le nom de la cause toute-puissante, une force aveugle qui ne possède pas en elle-même sa règle et sa raison d'agir?

De là vient que toutes les preuves qu'on a données de l'existence de Dieu, nous entendons parler des preuves métaphysiques, ont été résumées dans une dernière, ou plutôt dans une seule, fondée sur l'existence même et sur la nature de la raison. Cette démonstration fait le fond de toute la dialectique platonicienne: car certainement si toutes nos idées et, par conséquent, l'ensemble de ces idées et la faculté de les recevoir, c'est-à-dire notre raison, notre intelligence, ne sont qu'une participation des idées éternelles dont le siège est dans la raison divine, il est évident que l'existence de la raison divine et, par conséquent, de Dieu lui-même est prouvée, comme nous venons de le dire, par l'existence et par la nature de notre propre raison. L'opinion de Platon sur la raison humaine se trouve chez tous les grands penseurs qui l'ont suivi, même chez les philosophes du moyen âge qui l'ont à peine connu: par exemple saint Anselme et saint Thomas d'Aquin; mais l'auteur du *Vrai système intellectuel de l'univers*, Cudworth, est le premier peut-être qui l'ait exposée sous la forme d'une preuve régulière de l'existence de Dieu (ch. v, § 106-112). Nous la rencontrons sous une forme tout à fait semblable, avec un caractère plus décidé et plus hardi, dans le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, de Fénelon (2^e partie, ch. iv). Le raisonnement de Fénelon se résume

exactement en ces termes: Les idées que j'ai en moi et qui constituent le fond de ma raison, ne sont pourtant pas moi, et je ne suis point mes idées; car moi je suis changeant, incertain, sujet à erreur; les idées que je tiens de ma raison sont par elles-mêmes absolument certaines et immuables. De plus, quand même je ne serais point, les vérités que ces idées me représentent ne cesseraient pas d'être: il serait toujours vrai, par exemple, qu'une même chose ne peut pas tout ensemble être et n'être pas; qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. De telles idées ne viennent pas des objets extérieurs, encore moins peut-on les prendre pour ces objets eux-mêmes; les objets extérieurs sont particuliers, contingents, variables et passagers; nos idées sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables. Enfin, je ne peux pas mettre en doute leur existence; car rien n'existe tant que ce qui est universel et nécessaire, que ce qui ne peut pas ne pas être. « Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas; avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir. » Sur ce point si amèrement contesté de nos jours et signalé par quelques-uns comme le dernier terme de l'impiété, Bossuet se montre parfaitement d'accord avec son illustre rival, et ce n'est point au hasard qu'il énonce une telle opinion; il la démontre très-longuement et à plusieurs reprises dans son traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* (ch. iv, art. 5, 6, 9 et 10). Mais toute sa pensée se résume dans cette proposition que nous citons textuellement: « Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même; car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. » Enfin Malebranche va encore plus loin: il ne se contente pas de montrer, sous la forme d'une preuve de l'existence de Dieu, le lien qui unit la raison humaine à la raison divine; il soutient qu'il n'y a qu'une seule raison dont participent tous les hommes et qui est coéternelle et consubstantielle à Dieu; qu'il n'y a que l'Être universel et infini qui renferme en lui-même une raison universelle et infinie (voy. surtout, outre le livre III de la *Recherche de la vérité*, les *Éclaircissements* sur ce même livre, 10^e éclaircissement).

Ce qu'il y a de certain, c'est que cette dernière preuve, sous quelque forme et avec quelque restriction qu'elle nous soit présentée, contient, comme nous l'avons dit, toutes les autres. Si la nature de la raison, considérée en elle-même et dans l'ensemble de ses principes, ne suffit pas pour nous convaincre de l'existence de Dieu, comment accorderions-nous plus de confiance à chacun de ces principes en particulier, et quel fait pourrions-nous imaginer au-dessus de ces principes qui ne soit pas accueilli sur leur garantie et aperçu avec leur concours? La raison est donc, dans toute l'extension du mot, une véritable révélation de Dieu, sa parole vivante et éternelle, sans intermédiaire et sans voile; c'est elle-même qui est l'intermédiaire entre lui et nous, un médiateur naturel et universel. La

nature et l'histoire n'en sont que des symboles imparfaits, et le sens que nous leur donnons, c'est d'elle qu'il dérive, c'est en nous-mêmes que nous l'avons pris.

Cependant ce n'est pas la raison seule qui nous révèle l'existence de Dieu : le sentiment en est une autre preuve, mais beaucoup plus variable et plus obscure. En effet, n'est-il pas vrai, quand des passions basses ou des besoins grossiers n'arrêtent pas l'essor de nos facultés, que nous éprouvons un besoin d'aimer et d'admirer, un amour du bien et du beau que rien d'imparfait ni de fini ne peut satisfaire? D'où nous viendrait un pareil sentiment, sinon de celui qui est lui-même le beau et le bien dans leur essence, ou la source inépuisable de toute admiration et de tout amour? Cette preuve est précisément celle que le mystique Saint-Martin, dans son livre de *l'Esprit des choses*, et plusieurs autres philosophes de son école, par exemple François Baader, ont recommandée comme la plus simple à la fois et la plus inattaquable. Mais elle remonte beaucoup plus haut : déjà Platon en a consacré l'usage dans sa théorie de l'amour, en nous représentant l'amour et la dialectique comme les deux ailes sur lesquelles notre âme s'élève à la contemplation de l'absolu. Ce que nous disons du beau et du bien s'applique aussi à l'infini; en d'autres termes, nous avons le sentiment de l'infini comme nous en avons l'idée. Quel autre sens donnerions-nous à ces émotions mystérieuses, à ce respect indéfinissable que la vue de la nature nous fait éprouver au milieu de la solitude et du silence? Comment expliquer autrement cette terreur en quelque sorte innée de l'invisible et de l'inconnu qui poursuit tous les hommes, qui a pesé d'un si horrible poids sur les premiers peuples, et que la voix de la raison parvient si difficilement à maîtriser? C'est un fait remarquable, que dans l'antiquité païenne tant de riches et de bizarres fictions n'aient pas pu suffire à ce sentiment, et qu'on ait imaginé, au-dessus de toutes les divinités de l'Olympe et de l'enfer, une puissance inconnue, indéfinissable, inaccessible aux dieux comme aux hommes, le Destin (voy. ce mot). C'est que toutes les fictions mythologiques ne représentaient après tout que des êtres finis, et que rien de pareil ne peut satisfaire ce que nous appellerions volontiers l'instinct de l'infini. Au reste, les preuves de cette nature ne doivent être employées qu'avec une extrême circonspection. Le sentiment seul, comme le prouvent les faits mêmes que nous venons de citer, n'aboutit qu'au mysticisme ou à la superstition. Joint à l'examen approfondi de la raison, il est de la plus haute importance; il ménage à l'idée de Dieu un plus facile accès dans les esprits, il la fait pénétrer plus profondément dans l'âme, en même temps qu'il lui donne une réalité immédiate, inattaquable au scepticisme; car cet être qui excite en moi, avant même que je le connaisse, l'amour, l'admiration, le respect, la terreur, qui est l'objet véritable de mes desirs et des plus constantes aspirations de mon cœur, ne peut pas être, comme on l'a prétendu, un pur idéal, une vaine abstraction, une illusion métaphysique sur laquelle les faits de la conscience et ceux de la nature gardent un complet silence.

3^e La manière dont nous avons démontré que Dieu existe nous laisse peu de chose à dire sur ce qu'il est; car chacun de ses attributs résulte immédiatement de l'une des idées sur lesquelles nous avons fondé son existence. Il est d'abord nécessaire et infini, puisqu'à cette condition seule il est; le fini et le contingent, le pléno-

n'est pas lui et ne peut exister que par lui. L'Être infini et nécessaire ne peut pas varier ou changer de nature, il ne peut avoir de bornes ni dans l'étendue ni dans la durée, il faut donc compter au nombre de ses attributs l'immutabilité, l'éternité et l'omniprésence, autrement appelée encore l'ubiquité divine. Mais il n'y a évidemment qu'un seul être qui puisse remplir de son existence l'éternité et l'immensité; il n'y a qu'un seul être immuable, nécessaire et infini. Plusieurs infinis, plusieurs êtres nécessaires et présents, à la loi, dans toute l'immensité, offrent à l'esprit une choquante contradiction. L'unité divine est donc comprise aussi bien que l'éternité et l'omniprésence dans l'idée d'un Être infini et nécessaire. Mais l'unité peut se fonder aussi, comme la nécessité et l'infinitude, sur une donnée immédiate de la raison. Au-dessus de toutes les unités relatives ou dérivées que nous apercevons dans la nature, et qui perdent dans leur ensemble le caractère même de l'unité, nous concevons nécessairement une unité première et absolue, comme au-dessus de tous les êtres contingents et finis, nous sommes forcés d'admettre un être nécessaire.

Les attributs dont nous venons de parler ont tous le même caractère; ils établissent très-bien l'existence de Dieu, mais ne nous apprennent rien de son essence ou de sa nature intérieure, ni des rapports qu'il peut avoir avec les autres êtres. Dire que Dieu est nécessaire, qu'il est infini, qu'il est un, c'est simplement, comme nous l'avons déjà remarqué, le distinguer du multiple, du fini, du contingent, en un mot de ce qui n'est pas lui; c'est affirmer qu'il est, sans dire quel il est. Or, s'il était vrai, comme on l'a prétendu par un sentiment d'humilité peu éclairée, ou dans le dessein réfléchi d'humilier la raison humaine; s'il était vrai que nous fussions dans l'impuissance d'aller plus loin, nous ne serions pas plus avancés sous le rapport de notre dignité, de notre perfectionnement moral, de savoir que Dieu existe, que de l'ignorer absolument. En effet, s'il n'y a pas d'autres moyens de le concevoir que de faire abstraction de tout ce que nous connaissons, que peut-il être pour nous sinon l'inconnu? et quelle influence une idée aussi vague, une abstraction aussi stérile peut-elle exercer sur nos sentiments, sur nos actions, sur nos espérances, sur la vie des individus et des peuples? Il n'y a pas de conséquences si déplorables qu'on ne puisse tirer et qu'on n'ait réellement fait sortir de cette théorie du Dieu inconnu. On sait à quel point elle a égaré les philosophes d'Alexandrie; on sait quelle influence elle a exercée sur plusieurs systèmes de l'Orient. Partout où elle a été accueillie, elle a amené à sa suite ou la superstition ou le mysticisme poussé jusqu'à ses plus dangereux excès : la superstition, car elle est, à proprement parler, avec les vaines terreurs qui la caractérisent, le culte de l'inconnu; le mysticisme, parce qu'on a cherché à connaître par l'enthousiasme et par l'extase ce qu'on regardait comme au-dessus de la raison.

Heureusement les limites de la raison ne sont point aussi étroites qu'on les représente : les attributs sur lesquels se fonde l'essence de Dieu, nous sont connus d'une manière aussi claire, aussi évidente, aussi infaillible, que ceux qui déterminent son existence. Il y a plus : il nous est absolument impossible d'admettre les uns sans les autres. En effet, Dieu ne se révèle pas seulement à nous comme l'Être nécessaire, comme l'Être infini, comme l'unité suprême; nous le concevons aussi, et avec une égale nécessité, comme la cause absolue, comme le type de la

perfection, ou, si l'on veut, comme le souverain bien, et enfin comme la source de nos idées, comme le principe immuable de notre raison elle-même. De ces trois rapports, sur lesquels on a fondé autant de preuves de l'existence de Dieu, résultent immédiatement tous les attributs qui représentent l'essence divine. Le rapport de causalité nous donne la toute-puissance : car la cause première, absolue, infinie, est certainement une cause toute-puissante. Le rapport que nous concevons entre les biens relatifs de ce monde et un bien absolu, nous donne les attributs moraux de Dieu, qui tous se résument dans l'amour : car l'amour ne comprend pas seulement la bonté, mais aussi le bonheur ; il est à la fois l'expansion et la jouissance du bien. Or Dieu, considéré comme le souverain bien, jouit de lui-même, se complait dans son infinie perfection, en même temps qu'il est la source première de tout ce qu'il y a de bon dans le monde : dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique. Dans l'amour infini sont comprises avec la bonté et la félicité suprême la sainteté et la justice : car la sainteté, c'est précisément l'absence de tout ce qui est contraire à l'amour et à son développement extérieur ; la justice, qu'il ne faut pas confondre avec la vengeance, c'est l'amour veillant à l'harmonie universelle, unissant par un lien indissoluble le bien et le bien-être, et effaçant le mal par l'expiation. Enfin le caractère universel et absolu de la raison nous montre en Dieu la source en même temps que l'objet des idées qu'elle nous donne, et par là nous force de croire à la divine sagesse. La divine sagesse ou la raison divine n'est pas autre chose, en effet, que la raison même dont nous participons, élevée à la mesure de l'infini et s'exerçant avec la plus parfaite unité. Comment concevoir que des idées absolues n'aient pas leur origine dans un être absolu, ou qu'elles perdent ce caractère en dehors de nos intelligences finies et relatives ? Mais si Dieu est la source des idées et le principe de la raison, s'il est lui-même la raison dans son essence indivisible et dans sa suprême unité, quoi de plus contradictoire que de lui refuser, comme on l'a fait, la conscience ? Il n'y a pas d'idées ni de raison sans conscience, car on ne pense pas sans savoir que l'on pense, et savoir que l'on pense, c'est se connaître soi-même en même temps que l'objet de sa pensée. C'est en vain qu'on aura recours, avec Spinoza et quelques philosophes plus modernes, à une pensée en général indéterminée, où il n'y a pas de conscience, parce qu'il n'y a pas d'idées : il n'existe rien et l'on ne peut rien concevoir de pareil. Il n'y a pas de pensée si l'on ne pense pas à quelque chose, et il n'y a pas de raison sans idées. Dieu se connaît donc lui-même, et il ne peut pas se connaître sans apercevoir en même temps tout ce qui a en lui son fondement et sa raison d'être, c'est-à-dire l'universalité des choses.

Ces attributs : la puissance, la sagesse et l'amour, sont absolument primitifs ; et, quoique réunis dans une même substance, ils demeurent essentiellement distincts pour notre esprit. Il nous est impossible de les faire dériver l'un de l'autre, ou de les subordonner à un attribut supérieur. Il ne nous est pas moins impossible d'en augmenter le nombre ; car il faudrait pour cela concevoir avec notre raison quelque chose d'entièrement étranger aux idées de la raison. Enfin, comme nous l'avons démontré plus haut, il existe entre eux des rapports nécessaires ; ils se supposent réciproquement et, par conséquent, se modifient l'un l'autre, ce qui constitue, dans l'essence même de l'Être immuable, la vie et

l'action ; une action éternelle et incessante, qui se manifeste au dehors, c'est-à-dire dans le temps et dans l'espace, par l'œuvre de la création.

Mais ces trois attributs, conçus par notre esprit dans leurs différents rapports, ou sous les diverses combinaisons dont ils sont susceptibles, reçoivent d'autres noms, quoique leur nature soit toujours la même. Ainsi, la sagesse unie à l'amour s'appelle la Providence ; la puissance unie à la sagesse, et, par conséquent, ayant la conscience d'elle-même, devient la liberté ; enfin, la toute-puissance éclairée à la fois par la sagesse et inspirée par l'amour, c'est le pouvoir créateur. L'idée de Dieu, considérée comme une cause créatrice, c'est-à-dire toute-puissante, ayant en elle-même sa raison d'agir et la forme idéale de ses œuvres, tel est donc le résultat le plus élevé de la raison, et l'expression la plus complète qu'elle puisse nous donner de l'essence divine. Toutes les fois qu'on est arrivé à des résultats différents, c'est que la raison avait été méconnue ou dans quelques-uns ou dans la totalité de ses principes. Les erreurs monstrueuses du polythéisme appartiennent au temps où l'imagination et les sens étouffaient entièrement la voix de la raison. Les premiers panthéistes, si nombreux dans l'Orient ; les sectateurs de la *Gnose*, les philosophes d'Alexandrie et presque tous les mystiques, qui, en supprimant la nature et en absorbant l'homme en Dieu, ont rendu inutile l'œuvre de la création, ont voulu se placer au-dessus de la raison par l'enthousiasme, par l'extase et par l'amour. Parmi les philosophes modernes qui se sont trompés sur la nature de Dieu, les uns se sont attachés exclusivement à l'idée de la substance ; les autres n'ont voulu voir en lui que la pensée, que la raison se développant éternellement par des lois fatales et une nécessité inflexible, sans arriver jamais à la conscience d'elle-même ; d'autres l'ont compris seulement comme une force, comme la force aveugle et universelle qui met toute la nature. L'expérience interne, l'observation psychologique nous rend plus compréhensible encore le résultat de la raison. Chacun des attributs infinis qui constituent l'essence divine se retrouve, sous un mode imparfait et fini, dans l'essence de l'âme humaine. Nous avons, dans notre volonté libre et maîtresse absolue de ses actes, une faible image de la puissance divine ; nous avons, dans notre amour inné du beau et du bien, comme un reflet de l'amour divin ; enfin, par nos idées nécessaires et universelles, nous sommes en état de concevoir la divine sagesse. Mais, pour apercevoir ces analogies il faut que l'existence de Dieu soit d'abord démontrée, il faut que la raison ait rempli toute sa tâche.

Il nous resterait encore à examiner les objections auxquelles ont donné lieu les différents attributs de Dieu ; mais on trouvera ces objections résolues séparément dans les articles consacrés aux mots CRÉATION, LIBERTÉ, PRESCIENCE, PROVIDENCE, etc.

Dans un sujet comme celui que nous venons de traiter, les renseignements bibliographiques deviennent inutiles ; car il n'est pas un écrit philosophique un peu important qui ne traite de Dieu. Cependant nous indiquerons les *Méditations métaphysiques*, de Descartes ; — le *Traité de la nature et des attributs de Dieu*, de Fénelon ; — le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, de Bossuet ; — la *Religion dans les limites de la raison*, de Kant, in-8, Königsberg, 1794 (all.), et l'ouvrage du même auteur qui a pour titre : *Seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, dans le II^e vol. de ses *Mélan-*

ges, in-8, Halle, 1799 (all.); — *la Philosophie de la Religion*, de Hegel, 2 vol. in-8, Berlin, 1832 (all.); — un mémoire de M. Bouchitté, intitulé : *Histoire des preuves de l'existence de Dieu*, gr. in-8, Paris, 1841, et dans le tome I des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France*, in-4, Paris, 1841; — l'ouvrage du P. Gratry, de *la Connaissance de Dieu*, Paris, 1860, 2 vol. in-12; — le livre de M. E. Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Paris, 1864, 1 vol. in-8.

DIFFÉRENCE, *differentia* (διαφορὰ). Deux objets de connaissance étant comparés entre eux, présentent des qualités communes et des qualités qui sont à l'un et non à l'autre. Les premières constituent la *ressemblance*, les secondes la *différence*.

La ressemblance ni la différence n'ont pas toujours même nature, ni même valeur. Si les qualités communes sont des qualités essentielles, et si la différence n'est constituée que par des attributs purement accidentels, les objets sont seulement *distincts*; si les qualités qui font la différence sont elles-mêmes essentielles, les objets sont *différents*. Un homme est distinct d'un autre homme, une pièce d'argent d'une autre pièce d'argent, un instant d'un autre instant; mais un homme est différent d'un cheval, l'or de l'argent, l'espace du temps. Les différences accidentelles, qui font distinguer entre eux les objets à essence commune, ne se rapportent qu'aux individus, et ont été nommées, en conséquence, *différences individuelles et numériques*; les différences essentielles, qui font que les objets sont et paraissent de nature différente, n'ont rien d'individuel et constituent les espèces, ce qui les fait appeler *différences spécifiques*. Les premières, passagères, ou au moins toujours variables, méritent à peine le nom de différence, et sont presque de nul intérêt pour la science; les secondes ne comportent pas le plus ou le moins, elles sont entièrement ou elles ne sont pas du tout, et là où elles sont elles demeurent, parce qu'elles sont essentielles. Ce sont elles que recherche la science, et qui fournissent les bases de toute *classification*, de toute *division* et de toute *définition*.

La différence est un des cinq mots expliqués par Porphyre dans son *Introduction*, et si célèbres dans l'école, où on les appelait les *cinq universaux*, les *cinq prédicables*, les *cinq termes de Porphyre* (*quinque voces Porphyrii*).

On peut consulter Porphyre, *Introd. aux Catégories d'Aristote*, ch. III, VII, XII, XIII et XIV; — Aristote, *Topiques*, liv. VII, ch. I et II; — *Logique de Port-Royal*, liv. I, ch. VI; — Bossuet, *Logique*, liv. I, ch. XLV; — sur la différence individuelle, Bossuet, *Logique*, liv. I, ch. XXXII, XXXIII et XXXV; — et sur le rôle de cette différence dans le problème de l'*individuation* agité entre le Portique et la nouvelle Académie, Cicéron, *Acad.*, liv. II, ch. XVII, XVIII et XXVI.

J. D. J.

DIGBY (Kenelm, chevalier), d'Igby, Dighens, né à Londres en 1603, était fils d'Everard Digby, impliqué dans la conspiration des poudres et exécuté en 1606. Il était riche au point d'avoir équipé à ses frais toute une flotte avec laquelle il battit une flotte vénitienne. En 1636, il vint en France une première fois et s'y convertit au catholicisme, qui était la religion de ses pères. A son retour en Angleterre, il fut emprisonné, puis rendu à la liberté. Dans un second voyage en France, il vit Descartes à Paris, et eut avec lui plusieurs entretiens philosophiques. Quoique préparaticien, il était ami de la philosophie cartésienne, et Descartes témoignait pour lui beau-

coup d'estime et de sympathie. C'est pendant ce second voyage qu'il publia à Paris même son principal ouvrage. Sous Cromwell, qui le traitait assez bien, il tenta vainement un rapprochement entre les protestants et les catholiques. Après un autre voyage en France, il mourut à Londres en 1665.

Digby est plus connu comme naturaliste que comme philosophe, et mérite, en effet, davantage de l'être. Comme philosophe, il ne nous intéresse guère que par ses rapports avec Descartes. Ce qui paraît avoir attiré l'un vers l'autre Descartes et Digby, c'est une certaine conformité d'idées sur quelques points chers au premier. Quoique les idées de Digby soient vraiment sans valeur, elles s'accoutumaient assez bien avec la physique de Descartes. Selon Digby, les corps sont composés des quatre éléments toujours mélangés; la sphère de l'air est remplie de lumière; la lumière est une substance corporelle que le soleil émet continuellement en ligne droite; elle est composée de corpuscules ou de petites balles qui rebondissent suivant un angle égal à celui selon lequel elles choquent les corps. En heurtant ceux-ci elles leur enlèvent quelques parcelles de leur substance qu'elles emportent avec elles par toute l'atmosphère. L'atmosphère n'est elle-même qu'un mélange de ces atomes arrachés aux corps par la lumière. Le corps humain est plein d'esprits internes, d'abord vitaux, formés par le sang, puis animaux, quand ils se sont rendus du cœur dans le cerveau. Ces esprits animaux, messagers de l'âme, apportent à l'imagination, par les canaux des nerfs, les corpuscules émanés des corps extérieurs. Ces atomes du dehors bâtissent dans l'imagination un modèle réduit des corps auxquels la lumière les a arrachés; l'imagination met en réserve les corpuscules superflus qui vont constituer le dépôt de la mémoire, et seront rappelés au besoin. A travers ces conceptions bizarres, on reconnaît cependant quelques traits de la physique de Descartes. Quoique Digby professât la spiritualité et l'immortalité de l'âme raisonnable, il paraît s'être moins bien entendu sur ces points avec Descartes; et cela surtout parce qu'il en prétendait trop savoir. « Pour ce qui est de l'état de l'âme après cette vie, écrivait Descartes à la princesse Elisabeth, j'en ai bien moins connaissance que M. d'Igby. Car, laissant à part ce que la foi nous en enseigne, je confesse que par la seule raison naturelle nous pouvons faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point en avoir aucune assurance. »

On sait que Descartes croyait que la science et l'art pourraient parvenir à prolonger la vie humaine, peut-être indéfiniment, et qu'il réussissait lui-même à prolonger la sienne tout au moins au delà d'un siècle. Cette singulière croyance lui vint-elle spontanément de ce qu'il considérait le corps vivant comme une simple machine ou une mécanique savante pourrait toujours réparer, ou lui fut-elle inspirée par Digby? Toujours est-il qu'elle fut commune à l'un et à l'autre. Digby, qui avait épousé la fille d'Edouard Stanley, Venetia Anastasia, célèbre par sa beauté, entreprit de lui conserver ses charmes, et employa pour atteindre ce but les moyens les plus étranges qui contribuèrent sans doute à la faire mourir en pleine jeunesse. Il prétendait posséder aussi une certaine poudre de sympathie qui guérissait les plaies; dans une assemblée publique, à Montpellier, il expliqua dans un discours plusieurs fois imprimé les propriétés et la manière d'agir de cette poudre de vitriol, d'après les principes

de sa physique. On voit que Digby avait plus d'esprit que de bon sens, et l'on ne s'étonne pas qu'il ait donné dans les erreurs de l'alchimie.

Le portrait du chevalier Digby est conservé à la bibliothèque Bodléienne à laquelle il fit don de 238 manuscrits précieux.

Sans mentionner ici ses ouvrages d'histoire naturelle, les œuvres philosophiques de Digby sont : *A Treatise on the Nature of Bodies*, accompagné de *A Treatise declaring the operations and Nature of man's soul, out of which the immortality of reasonable soul is evinced*, Paris, 1644, 1 vol. in-4 ; — *Institutionum peripateticarum libri V, cum appendice theologiae de origine mundi*, Paris, 1651, in-8 ; — *Discours sur la poudre de sympathie*, Paris, 1658 et 1673, in-12 ; Londres, 1658 (traduit en anglais). Voy. Chalmers, *Dictionnaire biographique*. A. L.

DILEMME. Argument qui consiste à poser comme données deux propositions contradictoires [ἰσχυρισμῶν], lesquelles doivent cependant conduire à la même conclusion. Tel est l'argument si souvent cité que Bias faisait contre le mariage : « La femme que l'on prend est belle ou elle ne l'est pas ; si elle est belle, elle se donne à tout le monde, et l'on est jaloux et malheureux ; si elle ne l'est pas, on ne peut pas la souffrir, et l'on est encore malheureux : donc il ne faut pas se marier. » On voit que cet argument est un double syllogisme, ou plutôt un double enthymème, puisque le principe général est presque toujours supprimé.

Les rapports que le dilemme présente avec l'argument disjonctif (voy. ce mot) l'ont souvent fait confondre avec lui. Il s'en distingue cependant par les caractères suivants : 1° Le dilemme pose deux propositions contradictoires entre lesquelles il n'y a pas de choix possible, en ce sens que, quelle que soit celle que l'on choisisse, la conclusion sera la même. L'argument disjonctif présente bien aussi des propositions opposées, mais pour en choisir une à l'exclusion de l'autre ou des autres, et non pour montrer qu'elles conduisent toutes à une seule et même conclusion. 2° Dans le dilemme, les propositions contradictoires constituent la mineure ou l'expression des données ; dans l'argument disjonctif, au contraire, c'est la majeure qui est la proposition disjonctive, et la mineure est une proposition simple, expression du choix fait ou à faire nécessairement.

De peu d'usage dans la science, le dilemme est particulièrement employé dans la discussion, où il présente à l'adversaire le choix de deux propositions contradictoires qui doivent conduire toutes deux à une conclusion défavorable pour lui ; ce qui l'a fait appeler *argumentum utrinque feriens*. C'est pourquoi il est nécessaire que les deux propositions soient réellement contradictoires ; si elles ne sont que contraires, l'argument est sans valeur. Lors même que les deux propositions sont contradictoires, l'une d'elles n'est pas toujours l'expression exacte de la vérité. Ainsi, dans l'exemple cité plus haut, il se pourrait qu'une femme, sans être belle, possédât cette figure suffisamment agréable que Favorinus appelait *forma uxoria*. Il faut encore veiller à ce que chaque conclusion soit une conséquence nécessaire des prémisses, ce à quoi ne satisfait pas l'exemple cité ; car il est vrai qu'une femme belle peut être en même temps vertueuse, et sans être belle elle peut être aimée. C'est donc moins les propositions que la réalité elle-même qu'il faut considérer, si l'on veut éviter que le dilemme soit retourné contre son auteur, ou, comme on dit, *retorqué*. Consultez la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie. J. D. J.

DIODORE DE TYR, philosophe péripatéticien, disciple et successeur de Critolaüs à la tête de son école. Il florissait, par conséquent, vers la fin du 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne. Nous ne connaissons de ses doctrines que ce que Cicéron nous en apprend (*Acad.*, liv. II, ch. XLII ; *de Fin.*, lib. V, c. v) : c'est-à-dire qu'il faisait consister le souverain bien dans la vertu réunie à l'absence de la douleur. — Un autre philosophe, portant le même nom et attaché à la doctrine d'Épicure, est mentionné par Sénèque, comme un de ses contemporains. Tout ce que nous en savons, c'est qu'il a hâté sa mort par un suicide (Sénèque, *de Vita beata*, c. XIX).

DIODORE LE MÉGARIQUE, surnommé *Cronus*, est un dialecticien de premier ordre, peut-être le plus grand dialecticien de l'antiquité.

Sa vie n'est pas connue. Né à Jasos, en Carie, dans la seconde moitié du 4^e siècle avant notre ère, il suivit, peut-être à Mégare, les leçons d'Apollonius Cronus, disciple d'Eubulide. Après quoi, nous ne le retrouvons plus qu'au temps de sa maturité, dans le palais de Ptolémée Soter, dont il est l'hôte et l'ami. On dit qu'un jour, en présence du prince, il resta sans réponse à une difficulté que lui proposait Stilpon. Raillé par le roi, il se vengea noblement en composant un livre sur la question qu'il n'avait pu résoudre, et mourut de douleur. On ajoute que ce fut Ptolémée lui-même qui, par allusion à sa lenteur, lui donna le premier, en cette circonstance, le surnom de Cronus qu'avait porté son maître. (Diogène Laërce, liv. II, ch. m.) Ces anecdotes un peu suspectes donneraient lieu à des objections sans nombre. Ce qu'il y a d'incontestable, c'est le mérite éminent de Diodore et l'éclat de son rôle philosophique.

Profondément pénétré de l'esprit de son école, ce vaillant dialecticien (*valens dialecticus*), comme Cicéron l'appelle, attaque de front le péripatétisme, l'épicurisme, le stoïcisme, en un mot tout dogmatisme qui ne se renferme pas dans la formule mégarique : « Rien n'existe que ce qui est un, toujours semblable et identique à soi-même. » Son argumentation porte sur trois points étroitement liés entre eux : l'existence du mouvement, les relations de la puissance et de l'acte, la légitimité des propositions conditionnelles ; faisons-la connaître en quelques mots.

1° *Existence du mouvement.* Diodore, qui nie le multiple et le divers, ne peut pas ne pas nier le mouvement. Il fait plus, il le déclare impossible ; il l'est du moins dans la doctrine de ses adversaires. Le monde, disaient les épicuriens, se compose d'atomes essentiellement mobiles, infinis en nombre et infiniment petits. Diodore part de là. Le mobile indivisible, dit-il, à quelquel instant qu'on le considère, n'occupe jamais qu'un espace indivisible comme lui. Or, il ne peut se mouvoir ni dans le lieu où il est, puisqu'il l'occupe tout entier, ni dans le lieu où il n'est pas, puisque, pour s'y mouvoir, il faudrait qu'il y fût. Donc, il ne se meut pas. Mais il s'est mu, ajoute Diodore, et ce qui le prouve, c'est le fait du changement de lieu.

N'insistons pas sur cette absurdité d'un mouvement passé qui ne fut jamais présent. Au fond, la contradiction n'est peut-être qu'apparente ; car, pour Diodore, le passé n'est plus ; autrement dit, n'est rien. Venons à l'argument. Absolument parlant, est-il concluant ? Non ; car le mouvement ne pouvant se produire que dans la durée comme dans l'étendue, si on le cherche dans ce qui exclut l'étendue et la durée, dans un point indivisible de l'espace et du temps, on imagine un problème dont les données sont con-

tradictoires, on pose à l'avance que le mouvement est impossible, afin de pouvoir conclure qu'il l'est en effet, on fait une pétition de principe. Mais cette réfutation était interdite aux épicuriens. Ne faisant des objets continus que des agrégats d'éléments indivisibles, ils n'avaient nul droit de trouver mauvais que l'on composât le temps continu d'une succession de présents insaisissables. Si des zéros d'étendue formaient le corps étendu, pourquoi des zéros de durée n'eussent-ils pu former le temps? Diodore ne prouvait donc pas que le mouvement est impossible; mais il prouvait que la doctrine épicurienne était mauvaise, puisqu'on en déduisait comme une conséquence légitime l'impossibilité du mouvement.

Autre argument contre le mouvement. Il y a deux sortes de mouvements : le mouvement par prépondérance et le mouvement pur. Le premier a lieu quand le plus grand nombre des parties d'un corps est en mouvement et le reste en repos. Le second, lorsque toutes les parties sont à la fois en mouvement. Or, de même qu'une tête blanchit par parties avant de devenir complètement blanche; de même le mouvement par prépondérance doit précéder le mouvement pur. Si le mouvement par prépondérance était possible, comme deux molécules mobiles sur trois suffisent pour produire un mouvement général, une quatrième molécule ajoutée aux trois premières serait aussitôt entraînée dans leur mouvement. De même pour une cinquième jusqu'à l'infini. De sorte que dans un corps de dix mille molécules, par exemple, d'eux d'entre elles, par voie de prépondérance, entraîneraient dans leur mouvement les neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-huit autres, ce qui est absurde. Donc, le mouvement, par prépondérance est impossible. Donc, il en est de même de toute espèce de mouvement.

Un critique de l'antiquité (Sextus Emp., *Adv. Mathem.*, lib. X) a dit que cet argument n'était qu'un pur sophisme; on ne peut pas être d'un autre avis.

2° *Distinction de la puissance et de l'acte.* Le mouvement est défini par Aristote le passage de l'être en puissance à l'être en acte. De la distinction de la puissance et de l'acte dépend la possibilité du mouvement. C'est donc cette distinction que tout adversaire du mouvement doit s'efforcer de détruire. Euclide disait: « Le possible, c'est ce qui est. » Diodore dit: « ce qui est ou ce qui sera, » et il ajoute aussitôt: « ce qui sera est nécessaire. » Exemple: Il est impossible que je sois à Corinthe si j'y suis ou si je dois y être un jour. Si je dois y être, il est possible que je n'y aille pas, et si je ne dois pas y être, il est impossible que j'y aille jamais. Donc, il n'y a pas d'acte que nous fassions et que nous aurions pu ne pas faire; tout est déterminé à l'avance; tout est immuable dans l'avenir comme dans le présent, comme dans le passé. C'est le fatalisme dans toute sa pureté. Et qu'on ne dise pas avec Cicéron (*de Fato*, c. vii) que Diodore n'est pas fataliste, parce qu'il ne fait que définir des mots (*vim verborum interpretatur*). Qu'importe? Les mots ne sont-ils pas les signes des choses? Et si pour définir le mot possible, on se croit obligé de nier la liberté, en a-t-on moins compromis l'ordre moral? C'est sur ce terrain que, dès l'antiquité, une lutte mémorable s'était engagée entre Diodore, Chrysippe et Philon le dialecticien. Chrysippe avait écrit un livre intitulé *Contre Diodore*, et quatre livres sur le Possible. Diodore riposta avec les arguments de son école; il lança contre son adversaire l'argument du possesseur, un argument

que tous les auteurs louent et que nul ne rapporte. La querelle n'était pas moins vive avec Philon. Rien ne serait plus digne d'intérêt que cette grande controverse qui touchait aux plus hautes questions de la métaphysique, celles de la Providence et de la liberté. Faute de documents, il nous est impossible de nous en faire une idée.

3° *Légitimité des propositions conditionnelles.* La puissance et l'acte se retrouvent en logique sous la forme du conditionnel et du vrai. Le conditionnel n'est que le vrai en puissance, qui devient le vrai en acte par sa relation avec un principe supérieur. Exemple: Si les lois de la nature restent les mêmes, le soleil se lèvera demain. Chrysippe disait qu'une proposition conditionnelle est vraie lorsque le conséquent, posé en sens contraire, ne peut convenir à l'antécédent. Règle fautive, puisqu'on ne peut conclure qu'une chose convienne à une seconde de ce que son contraire ne lui convient pas. D'après Philon, la proposition conditionnelle serait vraie de trois manières: lorsque l'antécédent et le conséquent sont vrais; lorsque l'antécédent et le conséquent sont faux; lorsque l'antécédent est faux et le conséquent vrai. Elle serait fautive seulement lorsque l'antécédent est vrai et le conséquent faux; comme si, dans une proposition conditionnelle, il y avait à s'inquiéter de la vérité ou de la fausseté des parties. Diodore a fort bien vu que la valeur de la proposition ne dépendait que de la relation ou, comme on dit, de la conséquence des parties entre elles. Il enseigne donc que la proposition conditionnelle est vraie lorsqu'il est et sera toujours impossible que, l'antécédent étant vrai, le conséquent soit faux. Cette doctrine de la nécessité de relation est intimement liée au fatalisme de Diodore. Malgré ce vice d'origine, ce criterium est le seul vrai, parce qu'en réalité tout est fatal en logique. Dans les rapports des idées entre elles, la liberté n'intervient pas.

Diodore soutenait encore, dit-on, qu'il n'y a d'ambiguïté dans aucune des expressions du langage, puisque celui qui parle ne dit que ce qu'il sent et sent bien qu'il ne dit qu'une seule chose. Cette opinion n'est sans doute qu'un corollaire de ce principe, qu'il n'y a de réel que ce qui est un et de possible que ce qui est réel. Au fond, c'est là toute la doctrine de Diodore, c'est là l'origine et le seul but sérieux de tous ses arguments.

On peut consulter: Cicéron, *de Fato*, ch. vii, viii; — Sextus Empiricus, *Adv. Logicos*, lib. VIII; *Adv. Mathem.*, lib. X; — Diogène Laërce, *Vie de Diodore*; — Deycks, *de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, in-8, Bonn, 1827; — H. Ritter, *Histoire de la Philosophie*, 6 vol. in-8, Hambourg, 1837-1841; et surtout ses *Remarques sur la philosophie de l'École mégarique*, in-8, ib., 1828 (all.); — D. Henne, *l'École de Mégare*, in-8, Paris, 1843; — C. Mallet, *Histoire de l'École de Mégare*, Paris, 1845, in-8. D. H.

DIODÈNE D'APOLLONIE, né à Apollonie, dans l'île de Crète, florissait à Athènes vers la LXXX^e olympiade, environ 460 ans avant notre ère. Disciple d'Anaximène, contemporain et sans doute ami d'Anaxagore, il procède de l'un et de l'autre, et mêle leurs doctrines opposées sans s'inquiéter de les concilier entre elles.

Son premier soin est de s'assurer d'un point fixe (*ἀρχὴ ἀναμειστήτος*) sur lequel il puisse fonder toute sa doctrine; mais ce point fixe, ce n'est pas dans la conscience, c'est dans le spectacle du monde qu'il croit le trouver.

« L'univers, dit-il, ne peut avoir qu'un seul

principe ; car, entre principes divers, toute influence réciproque, toute relation véritable seraient impossibles. Puisque l'univers est un être vivant et organisé, il s'ensuit qu'il ne peut venir de principes divers. »

Tel est le point de départ de Diogène. Avant lui, bien des philosophes avaient dit qu'il n'y a qu'un seul principe du monde ; Diogène le premier semble avoir essayé de prouver qu'on n'en peut admettre plus d'un. Sous ce rapport, il est le continuateur d'Anaximène et l'adversaire d'Anaxagore, dont il réfute implicitement la doctrine des homéométries.

Maintenant, quel est ce principe unique ? Il n'est pas aisé de le définir ; car l'unité du monde laisse éclater partout une dualité véritable. La matière et l'esprit, la pensée et l'étendue, la liberté et la fatalité se mêlent et se pénètrent sans jamais se confondre, et restent essentiellement irréductibles. Tous les systèmes partis de l'unité avaient nié l'un des contraires au lieu d'en expliquer la coexistence. Que fait Diogène ? Il met les contraires en présence au sein même du principe dont tout dérive. Selon lui, le principe unique, c'est l'air : et jusqu'ici il ne fait que répéter Anaximène ; mais ce principe est aussi l'intelligence, et c'est ce qu'avait dit Anaxagore. Air et intelligence, matière et esprit, étendue et pensée, fatalité et liberté, le principe de Diogène est donc un et double tout ensemble. Le monde, qui vient de lui, est fait à son image. C'est ainsi qu'en partant de l'unité, Diogène explique la dualité du monde. Au fond, que fait-il ? il affirme et nie à la fois une seule et même chose d'un seul et même être considéré sous le même rapport et au même moment de son existence. Il échappe à une question embarrassante par une hypothèse absurde ; il nie le principe de contradiction et avec lui toute certitude. Sans doute, même dans les temps modernes, de plus grands esprits que Diogène n'ont pas craint d'associer dans l'être premier des attributs incompatibles ; mais cette association n'en est pas moins monstrueuse. Seulement, si on l'admet, Diogène se charge de tout expliquer.

« L'air est grand et fort, il est éternel et impérissable, et il sait bien des choses (*πολλὰ εἶδός ἐστι*). Il produit tout, pénètre tout, dispose tout, est dans tout, et il n'y a rien qui ne participe de sa nature. Mais tout en participe diversement, car, ainsi que la pensée, l'air est variable à l'infini. Tantôt froid, tantôt chaud ; tantôt sec, tantôt humide ; tantôt calme, tantôt agité, jamais il ne produit sur nos sens le même effet, jamais il ne s'offre à nos yeux sous la même couleur. »

De là un système de physique, de physiologie et de psychologie tout ensemble, une sorte de dynamisme universel dans lequel l'harmonie du monde s'explique par l'unité du principe primitif, et sa variété par les modes divers de ce même principe. D'abord, les quatre éléments ne sont que de l'air à différents degrés de condensation. Notre terre est de l'air refroidi. Cet air, en se solidifiant, a repoussé au loin et dans toutes les directions les parties légères, le ciel, le soleil, les étoiles. Voilà pourquoi la terre est au centre du monde.

L'air est aussi le principe de la vie. Déjà, la semence animale contient de l'air, car elle est écumeuse ; le sang aussi est écumeux. L'âme des bêtes n'est qu'un peu d'air chaud, l'âme des hommes qu'un air plus chaud encore. Quelques degrés de chaleur font toute la différence d'un homme à un autre.

Reste la psychologie. Lorsqu'un objet physique, agissant sur nos organes, ébranle l'air qui s'y trouve contenu, il en résulte une perception

sensible. Ce qu'on appelle la pensée n'est que le passage rapide de l'air à travers le sang. C'est dans le cœur que la pensée se forme, et c'est le cœur qui en est le siège.

On le voit, tout s'enchaîne dans ce système : il n'en a pas moins le défaut de s'appuyer sur une proposition contradictoire, à savoir : l'identité de l'air et de l'intelligence, de ce qui nécessairement est étendu et de ce qui nécessairement ne l'est pas. Mais, dans ce syncrétisme arbitraire, il s'en faut que l'air et l'intelligence aient une part égale : à le bien prendre, c'est l'air qui est tout et qui fait tout ; l'intelligence est absorbée par la matière. Au fond, qu'est-ce que le système de Diogène ? celui d'Anaximène avec un mot de plus, et ce mot est d'Anaxagore. Malgré la couleur décidément matérialiste de sa doctrine, les fervents du polythéisme ne purent lui pardonner d'avoir parlé de l'intelligence ; et il paraît que, devenu l'objet de l'animosité populaire, il eut beaucoup de peine à échapper à la mort.

Diogène d'Apollonie avait écrit un livre sur la nature, dont il nous est resté quelques fragments. Les auteurs à consulter sont, parmi les anciens : Aristote, de *Anima*, lib. I, c. 11 ; — de *Gen. et Corrupt.*, lib. I, c. vi ; — Simplicius, in *Phys. Arist.*, p. 6 et 32 ; — Diogène Laërce, lib. IX, c. LVII ; — Cicéron, de *Nat. Deor.*, lib. I, c. XII ; — Parmi les modernes : Schleiermacher, sur la *Philosophie de Diogène d'Apollonie* (Mém. de l'Acad. des sc. de Berlin), 1815 ; — Panzerbieter, de *Diogenis Apolloniensis vita et scriptis*, in-8, Meiningen, 1823 ; — Schorn, *Diogenis Apolloniensis fragmenta quæ supersunt, disposita et illustrata*, in-8, Bonn., 1828 ; — enfin Ritter, *Histoire générale de la Philosophie*, 6 vol. in-8, Hambourg, 1837-1841.

X.

DIOGÈNE LE CYNIQUE naquit à Sinope, ville du Pont, la troisième année de la xci^e olympiade, 414 ans avant notre ère. Icésius, son père, faisait le change des monnaies et les falsifiait à l'occasion. Diogène, alors peu pénétré du mépris des richesses, était comme son père faux-monnaieur et banquier. Cette fraude fut découverte, et le futur philosophe, chassé de sa ville natale, alla chercher un refuge à Athènes. Révolté, dès sa naissance, contre les lois, nourri et entretenu dans cette révolte, il voyait se tourner contre lui la société tout entière, et son humeur satirique, son orgueil, son esprit mordant, éloignaient de lui jusqu'à la pitié. Sans amis et sans pain, errant et misérable, il en était réduit à ronger le long des chemins les jeunes pousses d'arbres afin de tromper un peu sa faim. Un jour, il vit un rat qui courait çà et là cherchant comme lui sa nourriture. « Quoi ! dit-il, cet animal sait se passer de la cuisine des Athéniens, et moi je serais malheureux de ne pas manger à leur table ! » Il reprit courage pensant qu'un état si semblable à celui des animaux pourrait bien être le véritable état de la nature.

Il y avait longtemps qu'Antisthène avait essayé de réduire toute la philosophie à cette maxime : vivre conformément à la nature. Diogène voulut suivre ses leçons ; mais Antisthène, abandonné de tous ses disciples, avait juré de n'en plus recevoir. Il repoussa le nouveau venu et le menaça de son bâton. « Frappez, s'écria Diogène, mais sachez que vous ne trouverez pas de bâton assez dur pour m'écarter de vous lorsque vous parlerez. » Antisthène n'eut pas le courage de le renvoyer.

Donc, comme son maître, d'une volonté forte, d'une grande énergie de caractère, Diogène avait par-dessus tout ce qui avait manqué à Antisthène, une parole agréable et facile, beaucoup

d'esprit, surtout l'esprit de sarcasme. D'après la tradition des écoles, le vieux cynique s'émerveillait des vives réparties de son élève, de ses traits caustiques, de sa verve railleuse. La multitude était séduite; pour la première fois les disciples affluaient. Un jour, un jeune homme arrive d'Égine, entend Diogène, et ne songe plus à retourner dans sa famille. Son frère vient le chercher et subit le charme à son tour. Le père accourt lui-même, et finit par se faire, avec ses deux fils, le disciple de Diogène (Diogène Laërce, liv. VI).

Ce réparateur de l'école cynique, ce maître de la jeunesse athénienne, n'apportait pourtant pas une doctrine nouvelle. Loin de là, son premier soin avait été de retrancher de l'enseignement de son école ce luxe de discussions subtiles et de spéculations logiques dont l'ancien disciple de Gorgias l'avait embarrassé. Il y a pour l'homme, disait-il, une double discipline : celle de l'âme, celle du corps. Toutes deux sont essentiellement pratiques. On exerce le corps par la gymnastique et l'âme par la vertu. La vertu consiste à vivre conformément à la nature, c'est-à-dire avec le moins de désirs et le moins de besoins possible. Par conséquent, les bienséances, la politesse, les arts et les sciences sont des superfluités condamnables; la beauté, la richesse, la naissance et la gloire ne méritent que le mépris; la religion et les lois sont des inventions de la politique; le mariage, la propriété sont des abus qu'il faut abolir : tout est commun dans l'état de nature; les biens sont communs, les femmes communes, les enfants communs. En attendant le redressement de ces abus, les vrais sages (ceux de l'école cynique probablement) sont les seuls maîtres de toutes choses. La raison en est claire et convaincante. Tout appartient aux dieux, les sages sont leurs amis, et entre amis tout est commun.

Voilà le fond de la doctrine, déjà exposée par Antisthène au milieu de la risée publique. Pour lui donner quelque importance, il ne fallait rien moins que le talent de Diogène et probablement aussi sa haine contre la société, qui l'avait jeté de son sein.

Sous prétexte d'en revenir à la nature, il s'est efforcé d'abolir en lui tous les sentiments humains, et s'est donné à lui-même avec complaisance le nom de *chien*. Véritable chien en effet, soumis et caressant quand il a faim, hargneux et grondant quand il est rassasié, il repousse la glorieuse main d'Alexandre et accepte un manteau d'Antipater. Il cherche sa nourriture par les rues de la ville, caressant ceux qui lui donnent, aboyant contre ceux qui lui refusent et mordant les méchants. Il a son trou, c'est-à-dire son tonneau, qui lui sert de refuge; il essaye quelque temps de manger de la chair crue. Son manteau, comme la peau de l'animal, semble adhérent à sa poitrine. Il le porte pendant le jour, il s'en enveloppe à la nuit tombante, et s'endort où il se trouve : sur la terre humide, sur les degrés d'un temple, souvent sous le portique du temple de Jupiter, « magnifique demeure, dit-il, que lui ont bâtie les citoyens d'Athènes. » Puis viennent les exagérations de toute espèce. Au plus fort de l'été, il se roule dans le sable brûlant; l'hiver, il marche nu-pieds sur la neige et presse contre sa poitrine nue les statues glacées. Quelquefois, il se fait accabler d'injures par la populace et s'arrête pour demander l'aumône à des statues. Il jette au loin son gobelet parce qu'il a vu un homme boire dans le creux de sa main. Il jette aussi son écuelle parce qu'il a vu un enfant mettre sa purée de lentilles dans une cavité faite à son pain. Voilà à quoi se réduit pour lui la perfection de la vie humaine.

Aussi ne peut-il trouver un homme véritable, même en allumant sa lanterne en plein jour. Pour lui, les Lacédémoniens sont des enfants, les autres Grecs des immondices (*καθάρματα*), quelque chose de pis : des femmes. Ayant avili la femme, Diogène la déclare vile et dangereuse. On lui montre les cadavres de deux malheureuses suspendus aux branches d'un olivier. Il dit froidement : « Plût aux dieux que tous les arbres des forêts portassent de tels fruits ! » Après les femmes, les représentants de la religion populaire. En considérant les interprètes des songes, les devins et ceux qui les écoutent, il trouve que l'homme est le plus sot de tous les animaux. Enfin le fils d'Icésius n'aime pas les gens de loi. Si deux légistes dont l'un se dit volé par l'autre le prennent pour juge, il condamne le premier pour avoir réclamé ce qu'on ne lui a pas pris; le second pour avoir pris ce qu'on lui réclame. Sans doute il prétendait, comme le singe de la fable, Qu'à tort et à travers On ne pouvait manquer condamnant un pervers.

Mais, en Diogène, haine et mépris partent d'un fond commun, nous voulons dire la haute opinion qu'il a de lui-même. S'il se compare à quelque chose, c'est au soleil. Il se trouve avec le dieu Sérapis la même analogie qu'a Alexandre avec Bacchus. Pris par des pirates et mis en vente sur un marché d'esclaves, si on lui demande ce qu'il sait faire, il répond : « Commander aux hommes libres, » et il se met à crier : « Qui veut un maître? Qui a besoin d'un maître? » Xéniade, riche Corinthien, l'acheta et lui confia l'éducation de ses deux fils. Les anciens admirent beaucoup la bonne éducation qu'il leur donna. Il leur apprit à monter à cheval, à manier l'arc et la fronde, à avoir la tête rasée, à marcher pieds nus. On voudrait savoir s'il se souvint qu'ils avaient une âme. Le seul mot de Diogène que l'on puisse louer sans réserve est sa réponse à un tyran qui lui demandait le plus beau bronze qu'il connût. « C'est, dit-il, celui dont sont faites les statues d'Harmodius et d'Aristogiton. »

Devenu vieux, il passait l'été à Corinthe et l'hiver à Athènes. C'est ce qu'il appelait aller, comme le grand roi, de Suse à Écbatane. Un matin, ses amis le virent étendu dans le Cranion, gymnase voisin de Corinthe. Il était enveloppé dans son manteau, selon sa coutume, et ne faisait aucun mouvement. Ils voulurent voir s'il dormait; il était mort. Il avait quatre-vingt-dix ans.

L'antiquité s'est trop occupée de Diogène. Les habitants de Corinthe n'eussent pas dû lui élever une colonne surmontée d'un chien de marbre, ni ceux de Sinope des statues. Malgré son talent incontestable, ce Socrate en délire, comme Platon l'appelle, n'a été ni un grand homme ni un philosophe.

Parmi les nombreux dialogues qu'on lui attribue, il en est peu dont l'authenticité ne soit contestée par les anciens eux-mêmes, et il n'en est pas un seul qui nous soit parvenu. Nous avons un recueil de lettres qui portent son nom; mais ces lettres sont supposées comme l'a démontré M. Boissonnade.

Consultez sur Diogène, son biographe Diogène Laërce (liv. VI, ch. xx et suiv.), et les dissertations dont voici les titres : *la Vita di Diogène cinico*, de Grimaldi, in-8, Naples, 1777; — *Σωκράτης μανόενος*, ou *Dialogues de Diogène de Sinope*, par Wieland, in-8, Leipzig, 1770; — *Dissertatio de fastu philosophico virtutis colore infusato in imagine Diogenis cynici*, par Montzius, in-4, ib., 1712; — *Barthusii Apologeticum quo Diogenem cynicum a crimine et stultitia et*

impudente expeditum sistit, in-4, Königsberg, 1727; — Delaunay, de *Cynismo*, ac *præcipue de Antisthene, Diogene et Cratele*, in-4, Paris, 1831. X.

DIOGÈNE, surnommé le *Babylonien*, quoiqu'il fût né à Séleucie, était un philosophe stoïcien d'une grande réputation et l'un des chefs du Portique, où il avait eu pour maîtres Chryssippe et Zénon de Tarse. Il fit partie, ainsi que Carnéade et Critolaüs, de l'ambassade que les Athéniens envoyèrent à Rome au sujet de la ville d'Orope. Comme Carnéade aussi, il s'arrêta à Rome pendant quelque temps et y professa les doctrines de son école. Autant que nous pouvons juger de son enseignement par les très-faibles traces qui nous en sont parvenues, il cherchait à atténuer le principe stoïcien qui ne reconnaît d'autre bien que la vertu et considère tout le reste comme indifférent. Il admettait, au contraire, l'utile comme une conséquence du bien ou comme le moyen d'y atteindre. (Cic., *de Fin.*, lib. III, c. x; Diogène Laërce, liv. VII, ch. lxxxviii). Diogène Laërce (liv. X, ch. xxvi et cxviii) parle aussi d'un épicurien du nom de Diogène, qu'il fait naître à Tarse en Cilicie et à qui il attribue un *Résumé des doctrines morales d'Épicure*.

DIOGÈNE DE LAËRTE, en Cilicie, ne nous est connu que par l'ouvrage précieux qu'il nous a laissé. On ne sait rien de sa vie; à peine son nom se trouve-t-il cité par quelques grammairiens d'une époque récente. Réduits aux conjectures, les commentateurs ont voulu, sur la foi d'un manuscrit, substituer le nom de Denys à celui de Diogène; ils se sont demandé si le mot *Laërte* désigne le père ou la patrie de Diogène, son père et sa patrie étant d'ailleurs tout à fait inconnus. Il n'est guère plus facile de fixer avec précision la date de sa naissance et celle de sa mort. Entre l'erreur de Suidas, qui le confondant avec Quintus de Laërte, le donne pour contemporain d'Auguste, et l'opinion de Dodwell, qui le rejette jusqu'à Constantin, il y a place pour bien des hypothèses qui s'appuient sur des autorités fort recommandables. Nul ne saurait mieux que Diogène lui-même fixer nos doutes à ce sujet. Des écrivains qu'il cite, le plus moderne est Athénée, qui vivait encore au commencement du règne d'Alexandre Sévère (222 après J. C.). Diogène est donc postérieur au II^e siècle de l'ère chrétienne. D'autre part, il n'aurait pas vécu longtemps après cette époque, s'il en faut croire le grammairien Étienne de Byzance, qui, vers 500, le considérait comme un auteur déjà ancien. On doit donc se croire autorisé, avec Heumann et Brucker, à placer Diogène vers le milieu du III^e siècle, un peu plus près de nous que n'ont fait Jonsius et Fabricius. Quant à la durée de sa vie, on ne peut que la conjecturer d'après les longues recherches que suppose la rédaction de son ouvrage sur les philosophes; mais, à cet égard, les renseignements précis nous font défaut, comme à l'égard de son caractère et des événements de sa vie.

Une expression empruntée par Diogène à la langue de l'Église a été curieusement relevée, et l'importance en a été fort exagérée par ceux qui ne remarquaient pas avec quelle complaisance Diogène expose les opinions philosophiques les plus contraires au christianisme. Des observateurs également prévenus, mais dans un autre sens, ont cru voir que Diogène a développé la doctrine d'Épicure plus amplement que toutes les autres, et ils en concluent qu'il était épicurien. Mais, outre qu'il témoigne trop bien lui-même de son ignorance sur le fond de cette doctrine, s'il est permis d'appuyer une conjec-

ture sur de semblables raisons, Diogène serait bien plutôt suspect de stoïcisme, la vie de Zénon de Citium et la doctrine du Portique étant le sujet qu'il a traité le plus longuement.

Quoi qu'il en soit, ces Vies des philosophes sont le seul ouvrage que nous ayons de Diogène; aucune raison ne peut faire soupçonner qu'il en ait écrit d'autres, si ce n'est toutefois un recueil de *Poésies diverses*, dont il parle souvent, et qui n'était sans doute que la collection de ses épi grammes. Ce livre, dont la perte ne paraît pas mériter nos regrets, existait peut-être encore à la fin du XII^e siècle; au moins Tzetèzes semble y faire allusion par l'épithète d'*épigrammatiste* appliquée à Diogène. Mais son vrai titre à l'estime de la postérité, c'est le recueil intitulé : *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

Ce livre était dédié à une femme qui professait pour les doctrines de l'Académie une haute admiration. La dédicace étant aujourd'hui perdue, quelques mots de l'auteur, à l'article de Platon, sont le seul renseignement qui nous reste sur cette femme. Reinesius conjecture avec assez de vraisemblance que ce pouvait être une certaine Arria, citée avec éloge dans l'ouvrage de *Theriacæ, ad Pisonem*. A l'exemple de Diogène, trois siècles plus tard, Damascius dédiait à Théodora une nouvelle histoire des philosophes. Diogène de Laërte a pris soin de nous avertir qu'il a partagé son travail en dix livres; mais cette division arbitraire en cache une plus systématique dont il nous donne le secret dans sa préface. Après avoir établi par des arguments puerils que la Grèce est le berceau de la philosophie, il consacre son 1^{er} livre aux hommes qui ont honoré ce nom de *sages* que déclina la modestie de leurs successeurs. Passant ensuite aux philosophes proprement dits, il les partage en deux grandes écoles : l'école ionienne et l'école italique. Les spéculations des ioniens remplissent la moitié du II^e livre, où se trouvent encore Socrate, rattaché bon gré mal gré à cette école, et les disciples qui n'ont fait que répandre sa doctrine. La vie de Platon, une analyse rapide de son système, diverses classifications des ouvrages de ce philosophe, forment le livre III. Platon est pour Diogène un second père de la philosophie grecque; c'est de lui qu'il fait sortir les dix écoles auxquelles il ramène toutes les sectes philosophiques si complaisamment énumérées par Varron. Toutefois, c'est dans ce livre surtout que se trahit le vice de l'ordre adopté par Diogène : après être convenu que Platon ne doit pas moins à Pythagore qu'à Socrate, il est forcé, pour rester fidèle à sa division, de rejeter au VIII^e livre l'analyse des doctrines de l'école italique. Il consacre le IV^e livre aux académiciens. Il expose dans le V^e les opinions d'Aristote et des péripatéticiens, avec une négligence et une rapidité bien regrettables. Le VI^e livre renferme Antisthène et les cyniques; le VII^e, Zénon et les stoïciens. Cette partie est, sans contredit, la plus intéressante de tout l'ouvrage. L'auteur s'est plu à y développer avec une abondance assez désordonnée, il est vrai, les doctrines du Portique, dont il est avec Cicéron l'historien le plus considérable. On y peut recueillir des détails précieux sur la logique et sur la grammaire, qui toutes deux étaient en grande estime auprès des stoïciens, un exposé de leurs doctrines cosmologiques, suivi d'une longue énumération et d'une analyse minutieuse des biens et des maux de l'âme, selon les disciples de Zénon. Le VIII^e livre, consacré aux pythagoriciens, est un recueil complet de tous les contes qui avaient cours dans le monde sur Pythagore et quelques-

uns de ses élèves. On comprend aisément combien les inventions de l'école italique perdent à être ainsi rapprochées de la logique rigoureuse des doctrines stoïciennes. On ne voit aucun ordre dans la distribution du IX^e livre. Héraclite y est placé avant Xénophane, ainsi rejeté après tous ses disciples; Diogène d'Apollonie, disciple d'Anaxagore dont la vie est comprise dans le livre II, y est rapproché d'Anaxarque, de Pyrrhon et de Timon, qui tous trois appartiennent à l'école de Sostrate. La vie d'Épicure et celle du stoïcien Posidonius remplissent le X^e livre. Diogène combat et repousse les imputations injurieuses auxquelles Épicure a si souvent été exposé, avec une intelligence dont il n'a guère donné d'autre preuve, et qui, par cela même, peut sembler ici suspecte de plagiat.

Tel est, en effet, le défaut capital et caractéristique de Diogène : il manque absolument de cette critique qui fait l'honneur de quelques historiens modernes. Ses recherches ne sont que laborieuses. Il ramasse sans choix tous les jugements, toutes les anecdotes qu'il a rencontrés dans ses lectures; de là de singularités disparates et des contradictions impardonnables. Quand il rencontre plusieurs versions sur un même fait, il se contente de les rapporter les unes à la suite des autres, avec une entière indifférence. Les mêmes anecdotes ou les mêmes sentences sont attribuées à différents philosophes. Mais, du moins, avec une bonne foi qui mérite toute notre reconnaissance, il indique les sources où il puise, et cite même souvent les textes originaux. Aussi une analyse, quelque détaillée qu'elle fût, ne saurait donner une idée de ce livre, où se mêlent sans se fondre les opinions et les styles les plus divers; et l'on conçoit la mauvaise humeur de quelques critiques modernes contre ce mélange de tous les tons et de tous les styles, et surtout contre cette vanité pédantesque du poète érudit, citant à chaque page ses propres épi grammes. En somme, le livre de Diogène n'est certes pas, comme le prétend Ménage, *l'histoire de l'esprit humain*; mais Scaliger a pu, sans injustice, en louer l'érudition variée, et c'est à bon droit que Montaigne regrette qu'il n'y ait pas eu plusieurs Laërte. En effet, malgré quelques divergences partielles, cet historien s'accorde en général sur la biographie des philosophes, comme sur le détail de leurs doctrines, avec les meilleurs témoignages de l'antiquité classique, par exemple avec ceux de Cicéron et de Plutarque. Son ouvrage, d'ailleurs, n'est-il pas le seul de ce genre qui nous soit parvenu? Aristote, celui des philosophes grecs qui accorde le plus d'attention aux systèmes qui l'avaient précédé, ne touche encore cet examen qu'à l'occasion de ses propres travaux. Les ouvrages d'Hippocrate et d'Androcydes, dont la perte est si regrettable, ne comprenaient pas dans son ensemble l'histoire de la philosophie. Diogène fut donc au moins le premier qui forma un recueil de toutes les opinions de l'antiquité sur les philosophes les plus célèbres. Longtemps respecté, à ce titre, par les âges suivants, il servit de modèle à tous les historiens qui lui succédèrent, jusqu'à l'époque où Bayle donna l'éveil à l'esprit de la critique moderne, et provoqua une réforme appliquée depuis par Leibniz à l'histoire de la philosophie. On pourrait même suivre l'influence de Diogène jusqu'à notre siècle, où, renouvelant l'hypothèse d'un peuple philosophique primitif, Frédéric Schlegel plaça chez les Hindous la naissance de la philosophie. Il n'est pas jusqu'aux faiblesses de Diogène dont nous n'ayons tiré quelque profit. C'est à sa négligence dans le choix des autorités historiques

que nous devons de connaître plusieurs écrivains secondaires, dont les erreurs mêmes ou les mensonges ne sont pas sans intérêt pour l'historien. Près de la moitié des fragments qui nous restent d'Hermippus ne se sont conservés que dans le livre de Diogène. Combien de fragments de Timon, de Chrysippe, de Dicaërque, de Sotion, de Favorinus ne lui devons-nous pas encore, sans parler des pièces authentiques, telles que le testament d'Aristote et celui d'Épicure, documents si rares aujourd'hui, et que bannissaient trop souvent de l'histoire les sévères convenances du genre historique, tel que le comprenait l'antiquité? Sans doute, on peut le dire, Diogène de Laërte ne brille ni par la profondeur ni par l'originalité de son jugement; sans doute, il ne comprend pas toute l'importance de l'histoire de la philosophie. La nécessité de l'ordre dans lequel les systèmes se succèdent, les rapports du développement de la pensée humaine avec celui des doctrines philosophiques, sont des choses qu'il ne soupçonne même pas. Des qualités nécessaires à l'historien il n'a guère que les plus modestes : la bonne foi, avec l'étendue et la variété des connaissances. A part des fautes de chronologie, des confusions assez fréquentes entre les noms propres et les titres d'ouvrages distincts, et autres négligences dont il faut bien le rendre responsable, comme compilateur, les autres erreurs répandues dans son livre reviennent de droit aux auteurs qu'il avait consultés, et que nous ne pourrions apprécier ici en détail sans sortir des bornes naturelles de cet article. Regrettons seulement que Diogène ne se soit pas plus souvent recommandé d'autorités aussi imposantes que celles d'Aristoxène, placé, pour son érudition et sa fidélité, presque à l'égal de son maître Aristote; mais qu'il ait fait de trop fréquents emprunts à des écrivains d'une autorité suspecte, tels que Dicaërque, Hermippus et Timée.

Le texte de Diogène Laërte nous est parvenu mutilé et plein d'altérations. Saumaise, sur la foi d'une table détachée d'un ancien manuscrit, déplore la perte d'un grand nombre de biographies, parmi lesquelles se trouvaient sans doute celles de Cornutus, de Polémon et d'Épictète. Épuré, éclairci depuis l'édition princeps (in-4, Bâle, 1533), par les soins d'Henri Estienne, de Casaubon, d'Aldobrandini, de Ménage, de Meibom, de Kühn (travaux réunis dans l'édition d'Amsterdam, 2 vol. in-4, 1692 et 1698), de Rossius, le texte a été publié en dernier lieu par Hülner (4 vol. in-8, Leipzig, 1828 et 1831) et par G. Cobet, en 1850, dans la bibliothèque grecque-latine de Firmin-Didot. La traduction latine d'Amroise de Camaldule, corrigée par le bénédictin Brugnotius (Venise, 1457), a été heureusement remplacée par celle de Thom. Aldobrandini (in-1^o, Rome, 1594, et Londres, 1663). L'ouvrage a été mis en français par Fougères (in-8, Lyon, 1602); par Gilles Boileau (2 vol. in-12, Paris, 1688); par un anonyme (3 vol. in-12, Amst., 1758; 2 vol. in-8, Paris, 1796; 1 vol. in-12, Paris, 1841; cette dernière traduction est attribuée à Chauffepied). Une traduction meilleure et plus récente a été donnée par M. Zévort, Paris, 1847, 2 vol. in-12.

E. E.

DIOMÈNE DE SMYRNE, partisan de la philosophie de Démocrite, à laquelle il avait été initié par Nessus, disciple immédiat du célèbre Abderitain. Il transmit à son tour la même doctrine à Anaxarque. Celui-ci étant contemporain d'Alexandre le Grand, il faut admettre que Diomène de Smyrne a vécu à peu près dans le même temps, c'est-à-dire dans le IV^e siècle avant l'ère chrétienne.

X.

DION, surnommé *Chrysostome* ou *Bouche d'or*, naquit vers le milieu du 1^{er} siècle, à Pruse dans la Bithynie, d'une famille considérable. Il cultiva d'abord l'art oratoire, tel qu'on le comprenait alors, c'est-à-dire la rhétorique des sophistes; puis, ayant pris goût pour l'étude de la philosophie, il s'attacha à l'école stoïcienne, dont il adopta sans restriction tous les principes. Mais sa manière de vivre et sa conduite extérieure auraient pu le faire passer pour un disciple d'Antisthène. Ainsi, au lieu du manteau des philosophes, il portait habituellement une peau de lion et s'élevait contre la corruption de son temps d'une manière plus propre à irriter les esprits qu'à les ramener au bien. Un de ses amis ayant été enveloppé dans une conspiration contre la vie de Domitien et condamné à mort, Dion craignit pour lui-même et se réfugia dans le pays des Gètes, où il vécut longtemps ignoré, travaillant de ses mains et n'ayant d'autres livres que le *Phédon* et le discours de Démosthène sur l'*Ambassade*. Après la mort de Domitien, il retourna à Rome, où il vécut quelque temps en très-grande faveur auprès de Néron et de Trajan; puis il retourna dans sa patrie, et y mourut dans un âge fort avancé. On a conservé de lui quatre-vingts discours qui ne témoignent pas seulement de sa fécondité et quelquefois de son goût, mais aussi de ses connaissances et de son esprit philosophiques. Ils furent publiés pour la première fois à Venise, en 1551, in-8; puis d'autres éditions en ont paru, à Paris, in-f°, 1604, et à Leipzig, 2 vol. in-8, 1784. On trouve dans le 11^e vol. des *Vies des orateurs grecs*, par de Bréquigny (2 vol. in-12, Paris, 1742), une Vie de Dion Chrysostome et la traduction de plusieurs de ses discours. Consultez encore : L. Étienne, *Dio philosophus*, Paris, 1849, in-8; — Martha, *Dionis philosophantis effigies*, Paris, 1854, in-8, et du même auteur, *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8.

DIONYSODORE DE CHIOS, frère d'Euthydème, qui a donné son nom à un dialogue de Platon, où ils sont tous deux mis en scène et représentés comme des sophistes de l'espèce la plus frivole. Tout ce que nous savons, ou plutôt toutes les conjectures qu'on a faites sur Dionysodore, s'appliquant aussi à Euthydème, nous renvoyons le lecteur à ce dernier nom. X.

DISAMIS. Terme mnémorique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

DISJONCTION (ARGUMENT DISJONCTIF), (*disjungere*, disjoindre, séparer). On appelle disjonction ou proposition disjonctive une proposition dans laquelle on rapporte à un sujet, comme attributs possibles, plusieurs déterminations qui s'excluent réciproquement; ainsi : Les animaux sont ou raisonnables ou privés de raison. Et on appelle *argument disjonctif* celui dont la majeure est une proposition disjonctive, comme : Il est nécessaire que le vice soit puni dans cette vie ou dans une autre; or, il n'est pas toujours puni dans cette vie; donc, il y a nécessairement une autre vie où il sera puni.

Les attributs rapportés au sujet dans la majeure s'excluant réciproquement, il s'ensuit que si, dans la mineure, on affirme du sujet un de ces attributs, les autres doivent en être niés dans la conclusion, et que si la mineure nie tous les attributs sauf un seul, la conclusion doit affirmer celui-ci. En d'autres termes, si la mineure est affirmative, la conclusion est négative, et si la mineure est négative, la conclusion est affirmative; ce qui est particulier à cette sorte d'argu-

ment, et tient à la nature de la disjonction. Mais il convient de remarquer que la négation et l'affirmation s'entendent ici des attributs, non de la qualité des propositions.

Ce qu'il faut principalement observer dans l'emploi de cet argument, c'est la parfaite opposition des attributs dans la proposition disjonctive; ce qui n'a lieu rigoureusement que quand cette proposition présente deux attributs contradictoires. Dans les autres cas, il faut donner à la disjonction autant d'attributs qu'il y en a de possibles, avoir soin qu'ils soient bien distincts et qu'ils ne rentrent pas les uns dans les autres, et examiner s'ils ne peuvent pas être attribués tous ou plusieurs en même temps. Ainsi, dans l'exemple si souvent cité : On ne peut gouverner les hommes que par la force ou par la raison; or, il ne convient pas d'employer la force, qui est un moyen trop peu durable et trop peu digne de l'homme; donc, il faut gouverner par la raison; il pourrait être vrai de dire que, pour gouverner les hommes, il faut unir la force à la raison. Mais, quelque complète que soit l'énumération des attributs qui s'excluent, comme rien n'indique nécessairement que cette énumération est complète, il en résulte que, dans ce cas, cet argument, n'ayant rien de nécessaire, est plutôt un argument probable qu'un argument démonstratif. Il est d'ailleurs bien rare que l'énumération disjonctive soit complète; on entrevoit quelques attributs, et l'on croit avoir tout examiné. De là vient que « les fausses disjonctions sont, comme le dit Port-Royal (*Logique*, 3^e partie, ch. xii), une des sources les plus communes des faux raisonnements des hommes. »

J. D. J.

DISTINCTION (*διαίρεσις*). Ce terme de logique a reçu plusieurs acceptions. Dans l'école on traitait de la distinction *réelle* et de la distinction *de raison*. Par distinction *réelle*, on entendait celle qui se trouve dans les objets mêmes, indépendamment de toute conception de ces objets : par exemple, les étoiles, les hommes, la volonté, le mouvement, etc. On établissait que cette distinction est de trois sortes : *de chose à chose*, comme de Dieu à homme; *de mode à mode*, comme de bleu à blanc, de sentir à vouloir; et *de monde à chose*, comme de corps à mouvement, d'homme à liberté. Par distinction *de raison*, on entendait celle que nous faisons en séparant par un acte de la pensée des choses unies et inséparables dans la réalité, comme quand on ne considère dans un corps que sa longueur, ou sa largeur, ou sa profondeur. On ajoutait que la distinction réelle se fait en niant une chose d'une autre : *Scipion n'est pas Annibal*; et la distinction de raison en considérant une qualité sans l'objet auquel elle est unie, ou sans les autres qualités qui l'accompagnent. Ces deux expressions, empruntées d'Aristote, ne sont plus guère en usage : on dit généralement *abstraction* au lieu de distinction de raison, et souvent *différence* au lieu de distinction réelle (voy. les articles ABSTRACTION et DIFFÉRENCE. On peut aussi consulter Bossuet, *Logique*, liv. I, ch. xxv).

Deux autres sens sont encore donnés à ce terme. Suivant l'un, la distinction consiste à séparer un objet de connaissance de tout ce qui n'est pas lui; suivant l'autre, à discerner et à expliquer les divers sens d'un mot confondus dans un argument.

Prise dans le premier de ces deux sens, la distinction fait partie de l'observation, et est le préliminaire obligé et la condition de toute bonne analyse. Nul objet n'existe isolé dans la nature, et de là vient qu'en apercevant un objet, on l'aperçoit nécessairement uni à d'autres objets,

et que toutes nos connaissances sont d'abord obscures et confuses. Or, avant de rechercher par l'analyse quels sont les éléments d'un objet, il faut l'avoir séparé des objets avec lesquels il se trouve en rapport, l'avoir exactement réduit à lui-même, afin de ne point lui laisser des éléments étrangers qu'on serait exposé à prendre pour des éléments essentiels, ce qui fausserait l'analyse d'abord, et plus tard la synthèse. Ceci suffit pour faire comprendre combien la distinction est importante, et quels soins on doit mettre à ne point laisser, par une distinction trop superficielle, des accessoires étrangers confondus avec les éléments naturels, comme aussi à ne point rejeter, par une distinction trop sévère, ou plutôt par une exclusion arbitraire, des éléments constitutifs essentiels. Il faut donc faire cette opération avec précision et exactitude, et ne voir ni plus ni moins que ce qui rentre essentiellement dans la nature de l'objet observé.

Il arrive souvent que, dans un argument, on donne à une expression trop ou trop peu d'extension, ou qu'on réunit sous un seul terme deux idées différentes, soit qu'on les ait confondues à dessein, soit qu'on n'ait pas vu les différences qui les séparent. Pour répondre à un semblable argument, il convient de distinguer ces deux sens et de les définir exactement, et de montrer comment la conclusion, vraie pour un sens, ne l'est plus pour l'autre, ou comment elle est fautive pour les deux sens, et ne paraissait vraie qu'à la faveur de la confusion. Les scolastiques avaient fait le vers suivant, pour rappeler les lois de ce genre de réponse :

Divide, defini, concede, negato, probato.

C'est-à-dire qu'après avoir distingué les deux sens que renferment les prémisses, il faut définir exactement chacun de ces sens, accorder ce qui paraît vrai, nier le rapport qui paraît faux, et prouver enfin ce que l'on oppose soi-même. C'est par la distinction que l'on résout les divers sophismes fondés sur une ambiguïté de mots.

Toutes les fois que l'on fait usage de la distinction, il faut prendre garde de séparer des idées ou des rapports qui sont naturellement inséparables, et de se laisser aller ainsi à des distinctions subtiles et captieuses, ressources ordinaires des gens de mauvaise foi. Toutes les distinctions doivent être prises dans la nature même, et selon le point de vue particulier sous lequel on considère l'objet en question (Aristote, *Topiques*, liv. VIII, ch. vii).

J. D. J.

DIVISION, partage d'un tout en ce qu'il contient.

Platon cherche dans un de ses dialogues, *le Politique*, ce que c'est que l'homme. Le concevant d'abord comme un être animé, il distingue parmi les êtres animés ceux qui vivent en troupe et ceux qui vivent isolément. Parmi les animaux qui vivent en troupe, ceux qui vivent dans les airs ou dans l'eau et ceux qui vivent sur la terre; et enfin ceux qui ont deux pieds et ceux qui en ont davantage. Il conclut que l'homme est un animal à deux pieds sans plumes.

Si on veut n'envisager ici que la méthode, sans être arrêté par la puérilité du résultat, on reconnaîtra que le procédé suivi par Platon consiste à séparer les éléments d'une totalité, à marquer les termes particuliers compris sous un terme commun, et, pour tout dire, à développer l'extension d'une idée. Cette opération logique, qui ne diffère de l'analyse que par quelques nuances, a reçu le nom de *division*. Socrate et Platon la regardaient comme une des parties essentielles de la méthode, et Aristote, qui y atta-

che moins d'importance, en reconnaît cependant les avantages et en a tracé les règles. Elle est, sans contredit, très-familière à l'esprit, et elle exerce une influence notable sur le jeu de ses facultés. C'est à elle que nous devons d'éclaircir nos idées, de les exposer avec ordre et de pouvoir les retenir. On retient mal et on oublie vite ce qu'on ne sait que confusément.

Il peut arriver que l'objet à diviser soit une simple juxtaposition de parties réellement distinctes, comme les quartiers d'une ville et les appartements d'une maison : le partage de l'idée totale prend alors le nom de *partition*; dans les autres cas, il retient généralement celui de *division*.

La division proprement dite présente elle-même plusieurs variétés. On peut, 1^o diviser le genre en ses espèces : toute substance est corps ou esprit; tout animal est vertébré ou invertébré; 2^o diviser le genre par ses différences : toute proposition est vraie ou fautive; toute ligne est droite ou courbe; tout nombre est pair ou impair; 3^o diviser un sujet d'après les accidents opposés qu'il peut offrir : tout corps est en repos ou en mouvement; tout astre est lumineux par lui-même ou par réflexion; 4^o enfin diviser un accident d'après les sujets où il peut se trouver; les plaisirs se partagent en plaisirs des sens, de l'esprit et du cœur. Ces distinctions, qui occupaient beaucoup de place dans les anciennes logiques, ont aujourd'hui perdu de leur importance. Il est bon de remarquer cependant que la division du genre et des espèces se confond avec la classification, si capitale en toute espèce de science.

La première condition d'une bonne division, c'est d'embrasser toutes les parties du sujet, d'être complète : « Il n'y a presque rien, dit la *Logique de Port-Royal*, qui fasse faire tant de faux raisonnements que le défaut d'attention à cette règle; et ce qui trompe, c'est qu'il y a souvent des termes qui paraissent tellement opposés, qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant et savant il y a une certaine médiocrité qui tire un homme du rang des ignorants, et qui ne le met pas encore au rang des savants; entre vicieux et vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba : *Magis extra vitia quam cum virtutibus*...; entre sain et malade, il y a l'état d'un homme indisposé ou convalescent; entre le jour et la nuit, il y a le crépuscule; entre les vices opposés, il y a le milieu de la vertu, comme la piété entre l'impie et la superstition; et quelquefois ce milieu est double, comme entre l'avarice et la prodigalité il y a la libéralité et une épargne louable; entre la timidité qui craint tout et la témérité qui ne craint rien, il y a la générosité qui ne s'étonne point des périls, et une précaution raisonnable qui fait abandonner ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer. »

Mais s'il est indispensable de séparer tout ce qui diffère, il l'est aussi de ne point isoler des termes qui rentrent les uns dans les autres. Tout philosophe, par exemple, a le droit et le devoir de séparer, en psychologie, les sentiments, les pensées et les actions, qui constituent trois ordres de phénomènes à part; mais on ne pourrait sans erreur ranger dans une quatrième catégorie les faits de mémoire, qui sont une espèce de pensée. Je dirai avec raison que toute opinion est vraie ou fautive; mais je n'ajouterai pas, ou probable, car ce dernier caractère peut aussi bien appartenir à la vérité qu'à l'erreur. En un mot, il ne suffit pas que la division soit :

complète, il faut encore qu'elle soit distincte, tranchée ou opposée; expressions synonymes.

En troisième lieu, elle doit être immédiate, c'est-à-dire porter d'abord sur les parties principales, suivant une loi de l'esprit humain, qui, dans l'analyse, s'attache premièrement aux objets saillants, et n'arrive que peu à peu au détail. La fidélité à cette condition est l'unique moyen de saisir les rapports vrais des choses, et de ne pas supposer entre elles des différences fictives; autrement on est bien près d'imiter un géographe à qui il prendrait fantaisie de partager les Européens en autant de groupes qu'il y a de villes en Europe, sans tenir compte de la division supérieure des royaumes.

Une dernière règle qui n'a pas toujours été suivie, et qui cependant n'a pas moins d'importance que les précédentes, c'est que les divisions doivent être resserrées dans de justes bornes. Pour peu qu'on les pousse trop loin, comme les scolastiques en avaient la funeste habitude, elles fatiguent l'intelligence, et l'accablent au lieu de la soulager. On a obscurci l'objet dans l'espérance de l'éclaircir, et il finit par échapper au regard et se perdre dans une poussière confuse. *Simile confuso est quidquid in pulverem sectum est*, a dit Sénèque.

Considérée dans les ouvrages de l'esprit, la division pourrait donner lieu à beaucoup d'autres remarques; mais nous n'avons à l'envisager ici que sous le point de vue philosophique.

On peut consulter: Aristote, *Analyt. Post.*, lib. II, c. XIII; — *Logique de Port-Royal*, liv. II. C. J.

DIVINITÉ, voy. DIEU.

DOCÉTISME, voy. GNOSTICISME.

DODWELL (Henri), né à Dublin en 1641, professeur d'histoire à l'Université d'Oxford, de 1688 à 1691, et mort à Shottesbrooke, en 1711, s'est principalement rendu célèbre par ses écrits théologiques et ses savants travaux sur plusieurs points d'archéologie et de philologie; mais il appartient aussi, quoique d'une manière indirecte à l'histoire de la philosophie, par la discussion qu'il souleva entre Collins et Clarke sur l'immortalité de l'âme et sa nature immatérielle. Déjà, en 1672, dans une lettre qu'il publia sur la manière d'étudier la théologie, il avait soutenu que l'âme est naturellement sujette à la mort, mais qu'elle devient immortelle par un esprit d'immortalité que Dieu y ajoute en ceux qui vivent dans son alliance. Ce paradoxe, soit qu'il n'eût été compris, soit qu'il ne fût pas à sa place, fut longtemps resté inaperçu. Dodwell entreprit de le développer, d'abord dans un écrit sur le langage, publié en 1704, et deux ans plus tard, dans un discours sous forme de lettre (*Epistola, discourse*) dont il nous suffira de traduire le titre, d'une longueur peu ordinaire, pour en faire connaître l'esprit et le contenu: *Discours épistolaire, où l'on prouve par les Écritures et les premiers Pères que l'âme est un principe naturellement mortel, mais que la volonté de Dieu, afin de le punir ou de le récompenser, a rendu actuellement immortel en vertu de son union avec l'esprit divin communiqué dans le baptême, et où l'on fait voir que, depuis les apôtres, personne, à l'exception des évêques, n'a le pouvoir de donner le divin esprit immortelisant*, in-8, Londres, 1706. Une telle proposition eût soulevé contre Dodwell un grand nombre d'adversaires, tant parmi les théologiens que parmi les philosophes. C'est ce qui arriva. Samuel Clarke, encore jeune alors, mais déjà en possession d'un nom très-respecté, fut un des premiers qui entrèrent en lice. Il publia pendant la même année une lettre où il

réfute, avec beaucoup d'érudition et de logique, tous les arguments employés dans le *Discours épistolaire* (*A letter to M. Dodwell, etc.*, in-8, Londres, 1706). Cette lettre en provoqua une autre dans un sens contraire de la part de Collins (*A letter to the learned M. H. Dodwell, containing some remarks on a pretended demonstration of the immateriality, etc.*, in-8, Londres, 1707). Dès lors, la discussion cessa d'être théologique, pour rentrer entièrement dans le domaine de la philosophie. Dodwell en disparut, laissant en présence l'un de l'autre son adversaire et son défenseur.

Dodwell s'est acquis des titres plus réels à notre reconnaissance, en publiant quelques dissertations sur divers points très-obscur de l'histoire de la philosophie: *Appendice concernant l'histoire phénicienne de Sanchoniathon*, en anglais, in-8, Londres, 1791; — *Apologie des œuvres philosophiques de Cicéron*, servant de préface à la traduction anglaise du *de Finibus*, publiée par Parker, in-8, ib., 1702; — *Exercitationes duæ: prima de ætate Phalaridis; secunda de ætate Pythagoræ philosophi*, in-8, ib., 1699-1704; — *de Diexarcho ejusque fragmentis*, dans le Recueil des anciens géographes (*Geographiæ veteris scriptores*), publié par Hudson, 4 vol. in-8, ib., 1698-1712.

DOGMATISME. Avant toute discussion sur la nature des choses que nous désirons connaître, il y a la question de savoir si la connaissance elle-même et, par conséquent, si la science est possible, si l'esprit de l'homme peut atteindre à la vérité. Cette question est résolue de trois manières: les uns veulent que la vérité se dérobe éternellement à nos recherches, qu'il n'y ait pour nous aucun moyen de la discerner de l'erreur, et que nous soyons condamnés à un doute universel et irrémédiable. Ce sentiment a reçu le nom de *scepticisme*. Les autres pensent que la vérité n'est pas refusée à l'homme, qu'il lui est donné, au contraire, de la puiser à sa source la plus élevée et la plus pure, mais à la condition qu'il renonce à lui-même et à l'usage de sa raison, naturellement trompeuse; qu'il s'abandonne à une certaine inspiration ou intuition supérieure à la raison; qu'il se laisse entraîner et absorber par ce mouvement intérieur, au point de perdre le sentiment de son existence et de s'anéantir en Dieu. Cette opinion, qui suppose la précédente et s'appuie en partie sur elle, a été appelée le *mysticisme*. D'autres, enfin, sont pleins de confiance dans nos facultés intellectuelles, et croient qu'elles nous découvrent la vérité quand nous savons nous en servir, c'est-à-dire quand nous les soumettons à certaines règles d'ordre, de méthode, de circonspection, qui résultent de leur nature même. Cette foi dans la raison humaine pour toutes les choses dont la raison, dont les facultés humaines, en général, nous suggèrent l'idée, voilà ce qui constitue le *dogmatisme*. Pascal a très-bien caractérisé les partisans du dogmatisme, qu'il appelle les *dogmatistes*, et ceux du scepticisme, également connus sous le nom de *pyrrhoniens*, quand il dit que les uns ont voulu ravir à l'homme toute connaissance de la vérité, et que les autres tâchent de la lui assurer. C'est d'après cela qu'il met chacun dans la nécessité de choisir entre les uns et les autres. « Il faut que chacun prenne parti et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme: car qui penserait demeurer neutre serait pyrrhonien par excellence; cette neutralité est l'essence du pyrrhonisme: qui n'est pas contre eux est évidemment pour eux. » Cependant, comme il ne choisit pas lui-même et qu'il déclare les deux opinions éga-

lement inadmissibles, comme il nous montre le pyrrhonisme confondu par la nature, et le dogmatisme par la raison, que serait-il s'il n'y avait pas encore une troisième solution différente des deux autres? Le mysticisme, en effet, se distingue à la fois du scepticisme et du dogmatisme, quoiqu'il tienne de tous deux : ainsi que le premier, il rejette le témoignage de la raison humaine, considérant la vie et la science comme un amas de vains songes; il admet avec le second la certitude et l'existence de la vérité pour l'homme, mais il la cherche par une autre voie.

De ces trois manières de concevoir la nature humaine par rapport à la connaissance et à la vérité, le dogmatisme seul est fondé; il est le fond même de la pensée humaine et précède la réflexion; il naît en quelque sorte avec nous, se mêle à tous les actes de notre vie, et résiste à tous les sophismes inventés pour le détruire. Ici encore le nom de Pascal, qui a quelque autorité dans cette matière, vient se présenter à notre esprit. « Je mets en fait, disait-il, qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif et réel. » Le dogmatisme, en outre, sans rien sacrifier des droits de la raison et de la liberté humaine, admet dans son sein tout ce qu'il y a de noble et de vrai dans le mysticisme; sans souffrir aucune atteinte au principe de la certitude, il tient compte des contradictions apparentes sur lesquelles s'appuie l'opinion pyrrhonienne; il fait mieux encore, il les applique comme la condition même sous laquelle l'esprit humain, en général, arrive, à travers les siècles, par une suite non interrompue de progrès et de luttes, à une vue de plus en plus claire de la vérité.

Le dogmatisme ne saurait être l'objet d'une démonstration à part; il est tout démontré lorsqu'on a établi le fait de la certitude, quand on a expliqué la nature de chacune de nos facultés, quand on a mis en évidence l'impossibilité du scepticisme et les prétentions insoutenables ou extravagantes de l'école mystique. Nous dirons seulement qu'il se montre plus ou moins fidèle à son propre principe, qu'il sacrifie plus ou moins au scepticisme, et que ce sacrifice a lieu aux dépens tantôt d'une faculté, tantôt d'une autre. De là les différents systèmes entre lesquels se partage la philosophie. Les uns ne veulent reconnaître que le témoignage de leur sens et se défient de la raison et du raisonnement : ce sont les philosophes empiriques ou sensualistes; les autres, au contraire, traitent d'illusion tout ce que nous savons, non-seulement par les sens, mais par l'expérience en général, n'admettent que des connaissances ou des idées *a priori* : on leur a donné le nom d'idéalistes; d'autres encore, admettant à la fois la raison et l'expérience, ne comptent pour rien les leçons de l'histoire et les enseignements ou l'expérience de nos semblables : c'est le défaut dans lequel est tombée l'école cartésienne; enfin une secte nouvelle, aujourd'hui déjà tombée dans l'oubli, s'était formée il y a quelque temps, qui, donnant au scepticisme gain de cause contre toutes nos facultés, ne laissait subsister d'autre moyen de connaissance ni d'autre criterium de la vérité, que le témoignage de la majorité des hommes. La logique ne permet pas qu'on divise ainsi notre intelligence, qui, de sa nature, est indivisible. Les principes, les idées de la raison interviennent nécessairement dans l'expérience et même dans la perception des sens; car si, dans ce dernier phénomène, il n'entrait que des sensations, comment pourrait-il nous donner connaissance, fugitif et personnel comme il serait alors, d'un monde durable, infini, dont nous subissons les lois, et dans lequel nous ne sommes qu'un point

imperceptible? Il n'est pas moins évident que l'expérience est nécessaire pour constater la présence et le caractère, par conséquent les droits de la raison; il faut que la raison descende en nous, qu'elle se mêle aux phénomènes de notre existence contingente, pour que nous puissions en parler et nous conduire à sa lumière. Enfin la raison, quoique la même pour tous, n'arrive pas chez un seul à son complet développement; car, dans notre faible nature, rien ne se développe qu'à la condition du travail et du temps. Nous sommes donc obligés de tenir compte de tous les efforts, c'est-à-dire de tous les systèmes qui nous ont précédés. Ainsi il n'y a pas de milieu : ou le scepticisme, ou un dogmatisme conséquent avec lui-même, qui s'appuie à la fois sur la raison, sur l'expérience et sur l'histoire.

Toutefois nous établirons une distinction entre le dogmatisme dans la science, dans les résultats obtenus à la suite des recherches de l'esprit, et le dogmatisme dans la méthode. La méthode dogmatique est celle qui commence par l'affirmation, au lieu de commencer par l'observation et par le doute. Elle *pose* (c'est le mot qu'elle affectionne) certains principes dont elle se croit dispensée de rendre compte, et se borne à en développer les conséquences sans aucun égard pour l'expérience ni pour les faits. Cette méthode, à peu d'exceptions près, a été celle des philosophes scolastiques; mais elle a reparu récemment, s'appuyant sur des prétentions inconnues au moyen âge et remplaçant l'autorité par l'arbitraire. C'est en vain qu'on lui a donné le nom de méthode synthétique; il n'y a pas de synthèse sans l'observation ou l'analyse, mais de simples hypothèses, ou quelque chose de pis encore, des abstractions vides de sens. Autant le dogmatisme est désirable dans les résultats de la science, autant il doit être proscrit de la méthode; car ce n'est qu'en commençant par le doute, et en allant avec précaution des faits aux principes et aux raisonnements, que l'on peut finir par la certitude (voy. MÉTHODE).

DOMINIQUE DE FLANDRE, de l'ordre des Dominicains, florissait vers l'an 1500 à Bologne, où il enseignait la philosophie et la théologie. Il se montra très-zélé thomiste, et défendit avec nous moins de succès que d'ardeur les doctrines du maître contre les attaques de l'école rivale, c'est-à-dire contre l'ordre des Franciscains, attaché comme on sait aux idées de Duns-Scot. Il a écrit, selon la méthode de son temps, une sorte de commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, qui a pour titre *Questiones supra XII libros Metaphysices Aristotelis*, in-f°, Venise, 1490; Cologne, 1621. Ce livre, comme il faut s'y attendre, ne brille point par l'originalité; cependant, sous les distinctions et les définitions sans nombre dont il nous offre l'assemblage, on trouve de la justesse et même une certaine profondeur. Nous nous contenterons d'en citer les propositions suivantes :

La métaphysique a pour objet de rechercher le principe de toutes choses : ce principe, c'est l'absolu, ou l'absolument réel, ce qui est en soi, réellement et sans condition.

Ce réel absolu ou inconditionnel ne peut pas être défini par les moyens ordinaires, c'est-à-dire par le genre et par l'espèce; on ne peut le faire connaître que par certaines qualités essentielles, qui à leur tour sont indéfinissables, par exemple comme cause efficiente ou comme cause finale.

L'être absolu ou inconditionnel est absolument *un*, car il est la pure réalité sans négation. Or, c'est la négation seule qui est la raison de la différence des choses : un être particulier, ou un individu, ne diffère d'un autre individu que par

certain caractères qui lui appartiennent exclusivement.

La différence qui sert de base à la distinction des choses est *essentielle*, ou *réelle*, ou *formelle*, ou *logique*. La première est celle qui existe entre l'être et le non-être, entre le fini et l'infini; la seconde est celle qui sépare deux êtres compris dans le même genre, mais distingués l'un de l'autre par des propriétés fondamentales : tels sont, par exemple, l'homme et l'animal. La différence formelle est celle qui résulte, non pas de certaines propriétés ou de certains attributs, mais du degré de ces attributs, qui existent chez l'un sous une forme finie, et infiniment chez l'autre : c'est une différence de ce genre qui existe entre l'humanité et la divinité. Enfin la différence logique n'est fondée que sur une comparaison entre deux objets de la même nature, mais dont l'un nous paraît plus grand ou plus petit que l'autre.

Ces quatre différences principales sont divisées à leur tour en une multitude de différences secondaires. Il est inutile de pousser plus loin l'analyse de ces subtilités.

J. T.

DOUTE. On appelle ainsi l'état dans lequel notre esprit se trouve quand il demeure en suspens entre deux jugements contradictoires, sans avoir aucun motif qui lui fasse adopter l'un plutôt que l'autre. L'homme, en même temps qu'il est doué de raison, étant un être faible et borné, il y a nécessairement des choses qu'il ignore, d'autres qu'il connaît avec une entière certitude, et d'autres dont il est forcé de douter. Le doute est donc un état très-ordinaire, nous dirons volontiers très-naturel, de l'esprit. Mais il n'intéresse la philosophie que lorsqu'il porte sur les principes mêmes de la connaissance humaine. Le doute des philosophes est tantôt provisoire et tantôt définitif. Le doute provisoire, qui porte aussi le nom de doute méthodique, est une suspension volontaire et momentanée de notre jugement, pour donner le temps à l'esprit de se rendre compte de tout ce qu'il sait, de coordonner toutes ses idées et toutes ses connaissances, et de les ériger enfin en système. Le doute ainsi compris est la condition même de la certitude et de la science, en même temps qu'il est le signal et le premier acte de notre affranchissement intellectuel. Descartes est le premier qui en ait fait une règle de la méthode, et cette règle, malgré les objections qu'elle a soulevées autrefois et les déclamations dont elle est encore aujourd'hui le prétexte, a son fondement inébranlable dans la nature humaine. Il est absolument impossible d'arriver par un autre chemin de l'état de confusion et de spontanéité obscure où se trouvent d'abord nos idées, à l'état de réflexion et de libre examen sans lequel il n'y a pas de vraie certitude ni de science. Qui n'a jamais douté, n'a jamais pénétré le fond de rien, n'a jamais pensé. Oui, il faut avoir essayé de douter de tout, même de la raison, si l'on veut savoir combien son autorité est invincible, et quelle est l'élevation et la fécondité de ses principes (voy. MÉTHODE). Nous ne parlerons pas dans les mêmes termes du doute définitif, considéré comme le dernier mot de la raison sur elle-même, c'est-à-dire du scepticisme. Le scepticisme est, sous quelque point de vue qu'on le considère, et malgré l'impulsion salutaire qu'il a souvent imprimée aux esprits, un des faits les plus malheureux de la philosophie. Mais ce n'est pas ici le lieu de nous y arrêter plus longtemps; nous en avons fait le sujet d'un article séparé.

DROIT (littéralement traduit du latin *rectum* et du grec *δρθόν*, ce qui est en ligne droite, ce qui doit servir de règle ou de mesure; en al-

lemand le mot *recht* nous offre exactement le même sens). L'idée du droit, à la considérer en elle-même, indépendamment des applications dont elle est susceptible et des lois plus ou moins justes qui ont été faites en son nom, est une idée de la raison absolument simple et qui échappe par là même à toute définition logique; mais on peut la faire comprendre par l'idée du devoir, dont elle est inséparable et avec laquelle elle forme dans notre esprit une corrélation nécessaire. Nous voulons dire qu'il n'y a pas de devoirs sans droits, ni de droits sans devoirs, et qu'il est impossible de concevoir l'une sans l'autre ces deux notions, renfermées toutes deux dans l'idée supérieure de la loi morale : c'est cette loi elle-même, essentiellement une et immuable de sa nature, que nous appelons tantôt du nom de droit et tantôt du nom de devoir, selon le point de vue sous lequel on l'envisage; selon que le sujet auquel elle s'adresse, c'est-à-dire l'homme, est considéré comme passif ou comme actif par rapport à ses semblables. En effet, ce que la loi morale m'ordonne de faire, ce qu'elle me prescrit comme un devoir, elle défend aux autres de l'empêcher, d'y mettre obstacle par quelque moyen que ce soit; elle me déclare inviolable, par conséquent, dans l'usage que je fais de mes facultés pour lui obéir; et cette inviolabilité dont je suis revêtu, ou cette défense adressée à mes semblables, voilà précisément ce qui constitue mon droit. Ce principe n'a pas besoin de démonstration; il brille de sa propre évidence comme un axiome de géométrie; c'est un axiome de morale, qu'on ne saurait nier sans nier en même temps toute idée de justice et d'obligation réciproque.

La conséquence qui en découle immédiatement, c'est que le caractère moral de l'homme, les devoirs qu'il a à remplir, le caractère universel et absolu de ces devoirs, où l'intérêt ni l'expérience ne doivent avoir aucune part, sont le fondement unique de tous ses droits. En effet, un droit, c'est plus qu'un pouvoir, autrement tout pouvoir serait légitime et toute action serait juste; c'est plus qu'une faculté et la liberté matérielle d'en faire usage : c'est la consécration de cette liberté pour tous ceux qui pourraient y porter atteinte; consécration qui emporte avec elle, dans les limites où elle existe, l'inviolabilité de ma personne. Or, d'où me pourrait venir un tel caractère, sinon d'une loi absolument obligatoire et, par conséquent, universelle, à l'accomplissement de laquelle je dois employer toutes mes facultés et toute mon existence? Comment mes facultés, comment ma vie et ma personne même seraient-elles pour les autres un objet de respect, si elles n'avaient pas une destination marquée d'avance par cette loi supérieure qui commande à tous les intérêts, à toutes les passions, à tous les besoins du moment, et qui oblige indistinctement tous les hommes? C'est en vain que l'on chercherait à faire dériver nos droits d'un autre principe; il y a même une véritable contradiction à prononcer ce mot, lorsqu'on méconnaît le but moral de la vie et qu'on repousse comme une chimère la règle absolue du devoir, telle que nous la donne une connaissance immédiate de la raison. Dira-t-on que nos droits sont dans nos besoins? Mais si mes besoins, exaltés par la passion, sont précisément de telle nature que je ne puisse les satisfaire qu'en faisant violence à mes semblables, et si, de plus, j'ai la certitude d'être le plus fort dans ce conflit, quelle raison aurai-je de m'abstenir? La confusion de nos droits avec nos besoins n'est donc pas autre chose que la suppression même de la notion de droit. Aussi la proposition de Hobbes, que l'homme, dans l'état

de nature, a droit à toutes choses, est-elle absolument dépourvue de sens. Dans l'état de nature, tel que le comprend le philosophe anglais, c'est-à-dire en l'absence de toute loi et de toute obligation, aucun droit ne peut être admis, il n'y a de place que pour la force; les hommes eux-mêmes sont des forces inégales qui se combattent sans relâche, et au sein de ce désordre général le vainqueur a toujours raison. Dira-t-on que nos droits sont simplement les conditions de la société et n'ont pas d'autre fondement que l'intérêt général? Par exemple, la vie et la liberté d'un homme, la propriété qui représente ses labours, n'ont-elles par elles-mêmes rien de sacré, aucun titre qui les protège contre les entreprises de la violence, et ne doivent-elles être respectées que pour des motifs tirés de la sécurité publique? Sans doute, chacun prend sa part de ce bien, le premier de tous; sans doute, l'intérêt général doit naturellement comprendre les intérêts particuliers; mais lorsque, par suite de notre ignorance, ces deux sortes d'intérêts ne s'accordent pas, et que nous sommes assez forts ou assez téméraires pour braver les vengeances de la société, qu'est-ce qui nous ordonne de sacrifier ceux-ci à celui-là? D'ailleurs la société elle-même, la société tout entière ne peut-elle donc jamais devenir injuste? l'intérêt général qu'on voudrait nous donner comme la règle suprême de toute justice, n'est-ce pas quelquefois ce qui flatte les passions du grand nombre? et parce que le grand nombre est le plus fort, tout lui est-il permis envers les faibles? On ne saurait admettre davantage que nos droits soient le résultat d'une convention ou d'un engagement réciproque de tous envers chacun et de chacun envers tous. En fait, cette convention n'existe pas, les sociétés humaines ont commencé tout autrement et se dissoudraient à l'instant même si elles devaient être fondées sur l'accord unanime des individus. Mais, en supposant même qu'un tel engagement fût possible, il n'obligerait que ceux qui l'ont positivement et sciemment accepté, il ne pourrait pas s'étendre au delà d'une génération, par conséquent les droits qui devraient en résulter seraient à chaque instant suspendus, ou, ce qui revient au même, n'existeraient pas. Il y a plus encore : cette idée de droit ou d'obligation réciproque qu'on veut faire dériver d'un contrat, est la base même et la condition absolue de tout contrat; car évidemment un contrat suppose la liberté des contractants, ce droit fondamental, dont on peut sans peine faire sortir tous les autres; il suppose l'obligation de respecter ses engagements, et cette obligation à son tour suppose les droits de ceux envers qui l'on s'engage et qui observent les clauses arrêtées en commun. Enfin si l'on prétend que tout droit prend sa source dans les lois positives émanées de la volonté des législateurs, sans reconnaître au-dessus de ces lois une règle, un principe rationnel qui les justifie; alors le droit, sans unité et sans durée, capricieux comme la fortune qui élève et qui détruit les pouvoirs politiques, n'est plus autre chose que la volonté du plus fort, c'est-à-dire qu'il n'existe pas.

Ainsi il n'y a pas de milieu : ou il faut renoncer à toute espèce de droit, et dire que l'homme, malgré les facultés admirables dont la nature l'a doué, n'est qu'une chose livrée à la merci de quiconque voudra et pourra se l'approprier; ou il faut admettre que nos droits sont fondés sur des devoirs et n'existent que dans la limite de ces devoirs. Il n'y a pas de droits en faveur des animaux, non parce que les animaux sont plus faibles que nous, mais parce que, privés de raison et de liberté, ils ne sont capables

d'aucun devoir et se trouvent véritablement *hors la loi* : nous voulons parler de la loi morale. L'homme lui-même peut se placer, par le crime, dans une situation pareille; car, logiquement, il n'y a pas plus de droits pour l'homme déchu qui s'est mis en guerre ouverte avec l'ordre moral, que pour la brute incapable de le comprendre. C'est sur ce principe, aussi bien que sur la nécessité de veiller à sa propre défense, que repose le droit de la société d'infliger à certains coupables des peines corporelles, ou, comme s'exprime notre code, des peines *afflictives*, parmi lesquelles il faut comprendre la peine de mort. Mais, dans sa sévérité, la société est toujours tenue de se respecter elle-même, et, dans l'usage qu'il fait des animaux, l'homme ne doit jamais céder à des passions qui l'endurcissent et le dégradent.

Un droit ne suppose pas seulement un devoir, il suppose aussi un rapport, soit effectif, soit possible, entre l'homme et ses semblables. Même le pouvoir naturel que nous exerçons sur les animaux et sur les choses, nous ne l'appelons un droit, et il ne mérite véritablement ce nom, à titre de propriété, que lorsque nous sommes placés à l'égard de nos semblables dans certaines conditions déterminées, dont nous aurons ailleurs l'occasion de parler plus longuement. Il résulte de là qu'il faut distinguer plusieurs sortes de droits, selon les rapports qui peuvent se former dans l'espèce humaine. On a désigné sous le nom de droits *naturels* ceux qui sont nés en quelque sorte avec nous et qui existent d'homme à homme, indépendamment de toute organisation sociale. On a appelé droits *civils* ceux qui existent ou qui doivent exister, dans une société organisée, de citoyen à citoyen, ceux que l'on conçoit entre les membres de l'État considérés isolément. Au contraire, les droits qu'un citoyen peut exercer sur tous les autres, c'est-à-dire sur l'État tout entier; ceux d'un membre de la société sur la société elle-même, ont reçu le nom de droits *politiques* : ainsi, le droit d'acquiescer, celui de tester, de contracter mariage, etc., sont des droits civils; le droit de participer dans une mesure quelconque au gouvernement et à la nomination du pouvoir soit exécutif, soit législatif, est un droit politique. Enfin il y a aussi des droits *internationaux*, que les peuples et les nations doivent prendre pour règles dans tous les rapports, même dans les conflits qui peuvent s'établir entre eux; car les lois éternelles de la bonne foi et de la justice et, autant que cela est possible, de l'humanité, doivent conserver leur empire jusqu'au sein de la guerre. Nous allons maintenant indiquer en quelques mots les principes particuliers sur lesquels reposent ces diverses espèces de droits, en nous arrêtant un peu plus longtemps sur les droits naturels, qui sont la source et le fondement de tous les autres.

L'homme considéré en lui-même, dans ses facultés et dans les éléments constitutifs de sa nature, sans aucun égard pour les circonstances dans lesquelles il peut se trouver par rapport à ses semblables, est soumis à certains devoirs généraux, sur lesquels repose le système entier de la morale : 1° aucun usage arbitraire de la vie ne pouvant être admis sous l'empire de la loi morale, la vie lui a été donnée pour une fin déterminée; il doit donc la conserver pour cette fin, c'est-à-dire pour obéir à l'ensemble de ses devoirs; 2° l'homme n'étant un être moral et ne pouvant, par conséquent, atteindre le but de son existence, qu'à la condition d'agir, de vivre par lui-même, d'être l'auteur véritable de ses actes, il est de son devoir de défendre sa liberté comme sa vie et plus que sa vie, de résister à toute

contrainte et à toute séduction extérieure, pour n'obéir qu'à la voix de sa conscience; 3° la liberté, à son tour, ne pouvant pas se concevoir sans la raison; la conscience, quand elle n'est pas réfléchie, pouvant autoriser les plus funestes égarements, il nous est également ordonné de nous rendre compte des principes qui dirigent notre conduite et, par conséquent, de développer, autant qu'il nous est possible, toutes les facultés réunies de notre intelligence. D'ailleurs, on peut dire de cette faculté ce que nous avons dit de la vie elle-même : elle ne nous a pas été donnée en vain; nous en devons compte à celui qui l'a placée en nous et qui n'a rien fait sans raison, puisqu'il est la raison même. De ces devoirs primitifs et absolument obligatoires résultent pour nous des droits primitifs communs à tous les hommes, et qui n'ont pas d'autres limites que les devoirs mêmes sur lesquels ils reposent.

Le devoir de notre conservation, l'usage général que nous devons faire de notre existence et de nos forces, a pour conséquence nécessaire l'inviolabilité de la vie humaine et, par suite, la liberté d'y pouvoir comme il nous plaît, sous les conditions générales de l'ordre, c'est-à-dire la liberté individuelle, le *habeas corpus*, comme dit la loi anglaise. La liberté individuelle comprend à son tour le droit de disposer à notre gré des choses que nous nous sommes assimilées par le travail, qui sont l'œuvre de nos mains ou la création de notre génie et forment comme une extension de notre personne : car qu'est-ce que l'esclavage, c'est-à-dire la plus entière privation de liberté individuelle, sinon cet état de violence où tous les effets de notre activité et tous les fruits de nos labeurs passent aux mains d'un autre? L'esclave peut bien obtenir des garanties pour sa vie; mais il ne possède jamais rien que sous le bon plaisir de son maître. Par conséquent, le droit de propriété est consacré en même temps et par le même principe que la liberté individuelle et l'inviolabilité de la vie.

Le devoir qui nous commande de conserver toujours notre libre arbitre, d'être avant tout une personne morale ou de n'agir que suivant nos convictions et notre foi, nous investit de ce droit si longtemps méconnu, si obstinément contesté encore aujourd'hui, qui a pour nom la liberté de conscience. Malgré le temps et les efforts qu'il a fallu pour le faire entrer d'abord dans nos lois et ensuite dans nos mœurs; malgré les larmes et le sang qu'elle a coûtés depuis que l'humanité la réclame, la liberté de conscience n'est pas un droit moins évident ni moins sacré que la liberté individuelle et même la vie; car sans elle notre existence morale est détruite, elle est la condition commune de tous nos droits et de tous nos devoirs. Or, ce n'est pas seulement par la violence et par la contrainte extérieure, qu'on peut étouffer la voix de la conscience; on arrive au même résultat, et d'une manière plus sûre, ou par la corruption, ou par la ruse, ou par l'avisement. De ces deux sortes de moyens, les premiers n'atteignent que le corps, laissant à l'âme toute son énergie et la faculté de la résistance; les autres font violence à l'âme elle-même, et ne tendent à rien moins qu'à la supprimer. La liberté de conscience emporte donc avec elle le respect de la dignité de nos semblables, le respect de leur bonne foi et de leur honneur, quand ils ne l'ont pas perdu volontairement par leurs actes. La liberté, la personne morale tout entière, disparaît sous le sceau de l'infamie.

Enfin du devoir qui nous commande de chercher la vérité de toutes les forces de notre intelligence, résulte pour nous le droit d'user de ces forces

dans l'étendue et de la manière que nous jugeons convenables, et ce droit est celui qu'on appelle la liberté de penser. A proprement parler, la pensée est naturellement et nécessairement libre. Il n'existe point de moyens matériels ni de mesures coercitives pour empêcher un homme de diriger comme il lui plaît le cours de ses idées, et d'adopter les opinions qui lui paraissent les plus dignes de son choix. Mais on peut arrêter l'expression ou la communication de la pensée, et c'est précisément cet acte extérieur que nous considérons comme un droit inaliénable de la nature humaine. En effet, c'est une des lois de notre intelligence de ne pas pouvoir se développer sans entrer en rapport avec l'intelligence de nos semblables au moyen de la parole et de la discussion : par conséquent, mettre des entraves à la liberté de la parole et de la discussion, dans les limites où elle n'est pas contraire aux droits légitimes de l'individu et à la sûreté publique, c'est faire violence à la pensée, c'est porter atteinte au principe même de la société; car la société consiste bien plus dans le commerce des esprits et dans le libre échange des idées, que dans l'accord des intérêts ou dans l'ordre purement matériel. Au reste, la communication de la pensée est aussi un acte de la liberté individuelle, dont nous avons établi plus haut le caractère inviolable.

Tous les droits que nous venons d'énumérer sont universels comme les devoirs dont ils découlent; ce qui revient à dire que tous les hommes sont égaux devant la loi morale, malgré l'inégalité naturelle de leurs facultés et de leurs forces. En effet, l'inégalité n'exclut pas la similitude ou l'unité de nature. Les attributs distinctifs de l'homme, c'est-à-dire la raison et la liberté, à quelque degré qu'ils existent, supposent la conscience morale, c'est-à-dire des droits et des devoirs. Il n'existe donc point, comme on l'a cru longtemps et comme le croient encore certains esprits chagrins, de races humaines naturellement vouées à l'esclavage ou condamnées par un décret de Dieu à une éternelle infamie. Les décrets de Dieu sont écrits dans nos cœurs; ils exigent que l'homme soit aux yeux de ses semblables un objet de respect et d'amour.

Aucun de ces droits ne peut avoir plus d'étendue que le devoir auquel il correspond, ni subsister en dehors, c'est-à-dire au préjudice de l'ordre moral. De là ce principe général et sans exception, applicable à l'état social comme à l'état de nature, et à toutes les conditions de l'état social; qu'il n'y a pas de droit ou de pouvoir sans condition, ni de liberté sans limites. Ces limites ne sont point arbitraires, mais elles sont déterminées, *a priori*, d'une manière absolue et invariable par l'idée même du droit. Car, puisque les mêmes droits (nous entendons parler des droits naturels) appartiennent indistinctement à tous les hommes, les droits de l'un ne sauraient aller jusqu'à offenser les droits des autres; ce qui est sacré chez l'un est sacré chez tous. Ainsi la liberté de communiquer ma pensée ne peut s'étendre jusqu'au droit de calomnier, de diffamer mes semblables, de les exciter à des actes de violence les uns contre les autres, ou de corrompre des âmes sans défense. Il n'est permis à personne, ni à un corps, ni à un individu, sous prétexte d'user de sa liberté de conscience, de gêner la conscience et la liberté des autres, ou de se placer en dehors des conditions sur lesquelles repose la liberté commune. Enfin je ne dois aucun respect à la vie de celui qui attaque injustement la mienne, et personne n'oserait invoquer la liberté individuelle dans un but de violence ou de rapine.

Les droits civils, conçus au point de vue de la raison et tels qu'ils existent réellement dans les États bien organisés, ne sont pas autre chose que les droits naturels servant de base à une législation positive et placés sous la protection de la société tout entière, représentée par les pouvoirs publics. Ce principe, simple corollaire de tout ce qui précède, n'a pas besoin de justification; car il est évident que les devoirs et, par conséquent, les droits de l'homme ne sauraient être détruits par la qualité de citoyen. Il y a plus, c'est à la condition d'être citoyen, ou de faire partie de la société bien organisée, que nous pouvons remplir tous les devoirs et jouir en réalité de tous les droits que nous avons en notre qualité d'homme. Il en résulte, 1° que l'on est citoyen d'un État ou d'un autre par cela seul qu'on est homme; que la protection de la société est due également à tous ceux qui en acceptent les obligations et les charges; 2° que tous les citoyens d'un même pays, malgré l'inégalité des conditions sociales, doivent être égaux devant la loi de l'État, comme tous les hommes, malgré l'inégalité de leurs facultés naturelles, sont égaux devant la loi morale. Seulement il faut observer que les droits civils, quoique fondés sur les mêmes principes, ne sauraient avoir la même étendue que les droits naturels; car il ne suffit pas qu'ils soient, comme ces derniers, limités par leur propre nature, c'est-à-dire qu'ils n'empêchent pas les uns sur les autres; il faut qu'ils soient subordonnés aux conditions sans lesquelles la société elle-même ou l'État ne pourrait ni subsister ni se défendre. Par exemple, c'est un droit naturel de s'associer dans un but qui n'est pas contraire aux règles universelles de la justice et de la morale; mais, dans l'ordre civil, le droit d'association ne peut exister que sous la condition de ne pas dissoudre l'État, de ne pas former dans son sein un autre État indépendant et, par conséquent, rival du premier. Nous en dirons autant de la liberté de conscience et de la liberté de penser, c'est-à-dire de la liberté de la parole et de la presse; l'une et l'autre ne peuvent être admises à titre de droits civils, que sous la condition de ne pas ébranler les lois fondamentales de la société.

L'ordre civil suppose un ordre politique; car il n'y a pas de lois sans un législateur; les lois ne sont point obéies sans un pouvoir actif chargé de veiller à leur exécution, et représentant aux yeux de chaque citoyen la loi vivante et armée ou la société tout entière. Ces deux pouvoirs, qui sont tantôt séparés et tantôt confondus dans les mêmes mains, forment, par leur réunion, la puissance souveraine. D'où émane la souveraineté? par qui doit-elle être exercée? et, si elle ne peut pas être exercée directement, par qui et comment doit-elle être déléguée? Telles sont les questions qui se présentent tout d'abord à l'esprit lorsqu'il s'agit de droits politiques. Ces questions forment à elles seules la matière de toute une science; elles ouvrent une carrière sans fin aux méditations du philosophe et de l'homme d'État. Nous n'avons donc pas la prétention de les résoudre ici en quelques lignes; mais nous pouvons, du moins, énoncer à ce sujet quelques principes généraux implicitement renfermés dans tout ce qui précède. La première question, quand on laisse de côté les faits accomplis, pour ne s'occuper que du droit, nous voulons dire de la morale et de la saine raison, ne peut pas nous tenir longtemps dans le doute. Il est évident que la souveraineté émane de la société tout entière, c'est-à-dire de la nation; c'est là qu'elle réside sans interruption, qu'elle est vraiment inaltérable et de droit divin; car,

s'il en était autrement, le pouvoir souverain et, par conséquent, l'homme ou les hommes qui l'exercent, ne seraient plus au service de la société, ou commis à la défense des droits de tous contre les empiétements de chacun; mais la société, détournée de sa propre fin et déçue de sa dignité, serait au service ou plutôt à l'usage de quelques-uns; en un mot, l'ordre moral serait sacrifié à l'ordre politique. Il n'y a pas de droit divin qui puisse contredire ce principe, car il n'existe pas de droit contre le droit; la volonté de Dieu, c'est tout ce qui est juste et tout ce qui est d'accord avec la dignité humaine. Cependant la nation tout entière, cela est matériellement et moralement impossible, ne peut pas gouverner, administrer, faire des lois; il faut donc qu'on lui accorde le droit, comme la nature des choses lui en fait une nécessité, de déléguer à quelques-uns de ses membres l'exercice du pouvoir souverain, dont le principe subsiste toujours en elle et ne peut périr qu'avec elle. Mais comment, et par qui, et au profit de qui cette délégalion doit-elle avoir lieu? Aucune de ces questions n'est susceptible d'une solution absolue, parce qu'aucune ne relève exclusivement des idées de la raison. Le but seul de la société demeure toujours et partout le même; toujours et partout il faut développer dans son sein le sentiment de la dignité humaine et des facultés dont l'exercice est la raison même de notre existence; mais le moyen par lequel on peut atteindre ou du moins poursuivre ce but, c'est-à-dire la constitution politique, varie nécessairement suivant les temps, suivant les lieux, suivant la civilisation et le génie des peuples, suivant leurs rapports avec les peuples voisins. Il faut remarquer d'ailleurs qu'entre les droits civils et les droits politiques la différence est énorme. Les premiers appartiennent indistinctement à tous les citoyens, non-seulement parce qu'ils résultent des devoirs que chacun a à remplir envers soi; mais aussi parce qu'il n'est guère possible de les exercer hors de soi, et toutes les fois que leur action s'étend plus loin, c'est dans une sphère extrêmement limitée. Au contraire, quand nous exerçons des droits politiques, nous disposons dans une certaine mesure de la société tout entière, en même temps que nous disposons de nous-mêmes. Avant de nous confier de tels droits, la société doit donc exiger de nous les qualités sans lesquelles il nous serait absolument impossible d'en faire un bon usage; car la société a le droit de stipuler pour tous, tandis que chacun, pris à part, n'a rien d'engagé dans l'État que son intérêt personnel. Les qualités exigées pour l'exercice des droits politiques sont l'indépendance et les lumières; et comme la société n'a aucun moyen de constater ces qualités eu elles-mêmes, il faut bien qu'elle s'en tienne à certains signes extérieurs, à certaines garanties matérielles qui rendent leur existence au moins probable. Le cercle où se renferment les droits politiques est donc nécessairement indéterminé; il doit s'étendre peu à peu, dans une société bien organisée, avec les progrès de l'instruction et du bien-être, avec les paisibles conquêtes de l'intelligence et du travail, jusqu'à ce qu'il embrasse à peu près tous les membres actifs, tous ceux qui représentent la force et l'intelligence d'une nation (voy. ÉTAT).

La société une fois constituée, elle devient une personne morale qui a, comme l'individu, ses devoirs et ses droits. Les droits qui existent d'une nation à une autre sont ceux qu'on appelle internationaux. Les droits internationaux sont fondés, les uns sur l'usage et la tradition, les autres sur la raison. Ces derniers ont exactement

le même principe que les droits naturels. Chaque nation doit veiller à sa propre défense, à la conservation de son indépendance et de sa dignité, sans attenter à la dignité et à l'indépendance des autres. Quand la guerre est le seul moyen de se faire respecter ou d'obtenir justice, la guerre est de droit ; mais il ne faut pas oublier qu'au sein même de ce fléau il y a des règles de justice, de bonne foi, d'humanité qu'un peuple ne peut pas méconnaître sans se couvrir d'infamie.

Tous ces droits, quand on les embrasse dans leur ensemble et qu'on cherche leur origine, non dans une législation établie, dans la tradition ou dans la coutume, mais dans la nature même de l'homme, sont l'objet d'une science particulière, le *droit naturel*, qu'il ne faut confondre ni avec la morale ni avec le *droit positif*. La morale est la science de nos devoirs, et, quoique nos devoirs soient le fondement unique de nos droits, ces deux choses peuvent cependant être étudiées séparément. D'ailleurs la morale ne s'adresse qu'à la conscience et à la liberté des individus : le droit naturel fournit aussi des règles pour les sociétés et pour les nations, et ces règles, il est nécessaire de les faire respecter par la force. Quant au droit positif, il est la science des lois émanées de la volonté des législateurs, sans aucun égard pour leur valeur philosophique. Cependant l'histoire du droit positif est une partie de l'histoire de l'esprit humain ; elle nous montre comment les sociétés se sont établies et organisées ; comment les idées d'équité, de justice et d'humanité ont triomphé peu à peu de la force ; comment le droit naturel, c'est-à-dire la raison, a détrôné la coutume, la routine, l'arbitraire, les préjugés de religion et de caste, pour introduire à leur place ces deux admirables conquêtes de l'esprit moderne : la séparation de l'ordre civil et de l'ordre religieux ; l'égalité de tous les citoyens devant la loi.

Les premiers essais de droit naturel sont la *Politique* d'Aristote, la *République* et les *Lois* de Platon, le *de Officiis* et le *de Legibus* de Cicéron. Le moyen âge n'avait aucune idée de cette science. Elle n'a commencé à être connue sous son véritable nom et à être comprise dans toute son importance, que lorsque Hugo Grotius eut publié, dans les premières années du xvii^e siècle (en 1625), son fameux traité du droit de la paix et de la guerre : de *Jure belli et pacis*. Après Grotius, ceux qui ont rendu le plus de services à la science du droit naturel sont : Pufendorf, par son traité du *Droit de la nature et des gens* et ses *Devoirs de l'homme et du citoyen* ; Leibniz, qui a laissé dans toutes les sciences des traces de son génie ; Vico, par ses écrits sur le droit en général et par son ouvrage de *Uno universi juris principio et fine uno* ; Burlamaqui, par ses divers écrits sur le droit naturel et le droit politique ; enfin, le droit naturel, une fois considéré comme une science et comme une branche importante de la philosophie, a produit des ouvrages sans nombre, qu'il serait impossible d'énumérer ici. Nous dirons seulement que les représentants les plus illustres de la philosophie allemande, Kant, Fichte, Hegel, ont aussi écrit sur le même sujet. Nous renvoyons le lecteur aux articles qui leur sont consacrés. Quant au *Cours de droit naturel* de M. Jouffroy, interrompu par la mort de l'auteur, il ne contient malheureusement que les prolégomènes de cette science.

DUALISME (de *duo*, deux). On appelle ainsi la croyance que l'univers a été formé et continue d'exister par le concours de deux principes également nécessaires, également éternels et, par

conséquent, indépendants l'un de l'autre. Cette manière de concevoir les choses, si complètement discréditée aujourd'hui, occupe une très-grande place dans l'histoire de l'esprit humain, où elle s'est montrée à plusieurs reprises et sous des formes très-diverses. Elle a d'abord pris naissance et s'est développée en Orient au nom de la religion ; elle a été accueillie ensuite au nom de la raison, et avec un caractère exclusivement métaphysique, par la plupart des philosophes de la Grèce ; enfin on la rencontre de nouveau, sous une forme religieuse, dans l'histoire du gnosticisme et des hérésies du moyen âge.

Le dualisme religieux, s'appuyant uniquement sur l'imagination, et n'envisageant le monde que dans ses rapports avec la sensibilité humaine, admet comme principes de l'univers deux natures également actives et intelligentes, deux dieux, personnels et libres, dont l'un est l'auteur du bien et l'autre celui du mal. On regarde communément la religion de Zoroastre comme l'expression la plus complète de ce système ; mais cette opinion n'est pas tout à fait fondée. Ormuzd et Ahrimane représentent certainement le bon et le mauvais génie, la puissance du bien ou de la lumière, et la puissance des ténèbres ou du mal ; mais ils ne sont pas les vrais principes de l'univers. Au-dessus d'eux est le temps sans bornes, Zervane-Akéréne, qui les a tirés l'un et l'autre de son sein ; et d'ailleurs le bon génie doit finir par l'emporter sur le mauvais ; Ormuzd triomphera d'Ahrimane, qui lui-même fut d'abord un esprit de lumière, et le monde régénéré jouira d'une félicité, sera revêtu d'un éclat inaltérables. Le dualisme, dans toute sa nudité, n'a été admis que par les Magusiens, une secte particulière de la religion des mages, dont elle défigurait les principes. C'est là que Bardesane et Manès furent les chercher pour les répandre, en les mêlant à des idées d'un autre ordre, au nom même du christianisme. Encore faut-il remarquer que, dans la pensée de ces deux célèbres hérésiarques, les deux principes, quoique tout à fait indépendants l'un de l'autre, ne sont point placés sur le même rang. Satan, le roi éternel de la matière, qui remplace ici Ahrimane, est beaucoup moins puissant par l'intelligence et la force que le père inconnu ou le Dieu bon, le roi du Plérôme (voy. Gnosticisme et Perse).

Le dualisme philosophique a pour but d'expliquer, non pas l'origine du mal dans l'univers, mais l'origine et la nature de l'univers lui-même, dans lequel l'universel et l'invisible, c'est-à-dire l'unité, l'ordre, l'intelligence et la vie, se décelent sans cesse au milieu du visible et du contingent sous les formes grossières et fugitives qui affectent nos sens. De ce point de vue à celui qui nous a occupés d'abord, il y a toute la distance de l'imagination à la réflexion, de la mythologie à la métaphysique. Aussi les deux principes reconnus par les philosophes ne sont-ils plus deux personnes morales, deux êtres pourvus des mêmes facultés, quoique opposés dans l'usage qu'ils en font ; mais deux essences tellement différentes, que l'une est précisément la négation de l'autre : nous voulons parler de la matière et de l'esprit ; de la matière première, dénuée de toute forme, de toute vertu, de toute qualité positive, et de l'esprit, ou plutôt de l'intelligence infinie, contenant en elle, dans leur état le plus pur, toutes les formes possibles, source unique de l'ordre, de la force efficace et de la vie. Sans doute il serait difficile de dire ce qu'il y a de réel dans la matière ainsi comprise : il n'en est pas moins vrai que la plupart

et les plus célèbres des philosophes de la Grèce l'ont conçue dans cet état comme le principe éternel, comme la substance nécessaire du variable et du contingent, sans laquelle l'intelligence, c'est-à-dire Dieu, n'aurait pu construire le monde. Pythagore se la représentait comme un nombre divisible à l'infini, comme la dyade indéterminée. Platon lui conserve le même nom et lui en applique quelques autres qui n'expriment pas des qualités plus positives; il la confond avec l'espace, avec la pluralité ou le nombre, avec la quantité indéterminée; il l'appelle l'autre, le divers, le non-être, etc. Pour Aristote, elle est l'être en puissance, le simple possible, mis en parallèle avec l'être en acte ou le moteur universel. Les stoïciens eux-mêmes, tout en inclinant dans leur physiologie à une sorte de panthéisme matérialiste, regardaient le monde comme un composé de deux essences, de deux principes inséparables, dont l'un était l'âme ou la raison universelle, la force qui anime toute la nature; l'autre, purement passif, était la matière dépourvue de qualité (*ἀποιος ὄντι*). De tous ceux qui ont reconnu les deux principes, Anaxagore est peut-être le seul qui ait fait de la matière une existence réelle, contenant dans son sein, à l'état de chaos, tous les éléments physiques de la nature. Mais Anaxagore, regardé par l'antiquité elle-même comme un très-mauvais métaphysicien, admet en réalité, sous le nom et à la place de la matière, une infinité de principes tous nécessaires puisqu'ils existent de toute éternité, et cependant ne contenant rien de plus que les qualités sensibles, relatives et contingentes, des diverses espèces de corps formées par leur assemblage. Ces qualités constituent l'essence même des atomes d'Anaxagore, autrement appelés les homéoméries.

Ainsi, tous les philosophes qui ont essayé d'expliquer le monde par le concours de deux principes de natures opposées, l'un spirituel et libre, l'autre matériel et gouverné par les seules lois de la nécessité, se partagent entre ces deux hypothèses : ou ils dépouillent la matière de ses qualités sensibles, et alors, comme il ne lui en reste plus aucune autre, ils sont obligés de la représenter comme une abstraction indéfinissable et indéfinie, comme un être purement possible; ou ils conjoignent la matière avec les mêmes qualités que les corps : alors elle est étendue, divisible, multiple; elle ne forme plus un principe unique, mais un agrégat de principes d'une diversité infinie. Il n'y a, en effet, pour le dualisme, que ces deux partis à prendre, car on n'en imaginerait pas facilement un troisième. Prétendrait-on que la matière est une force unique répandue dans tout l'univers, une force nécessaire et infinie, dont les corps, avec leurs qualités sensibles, ne sont que des effets ou des manifestations fugitives? Un tel principe n'en souffrirait aucun autre à côté de lui; il ne laisserait aucune place au rôle de l'intelligence ou de Dieu; ou plutôt il contiendrait en lui-même tous les attributs de l'intelligence, logiquement inséparables de la force infinie; Dieu et la nature seraient confondus; on aurait abandonné le dualisme pour le panthéisme. Des deux hypothèses dont nous venons de parler, la première, pour donner à la matière une certaine apparence d'unité, pour la soustraire au reproche d'être un simple phénomène, la confond entièrement avec le non-être; la seconde, en conservant son existence et ses propriétés, la dépouille en même temps des caractères sans lesquels elle ne peut pas mériter le nom de principe; nous voulons parler de l'unité et de la nécessité. Tou-

tes deux sont parfaitement contradictoires, et, au lieu de fonder le dualisme, en démontrent l'impossibilité absolue. Il nous est donc permis de dire que la meilleure réfutation de ce système, c'est sa propre histoire, c'est le développement même des idées sur lesquelles il s'appuie en apparence. Le dualisme a été d'abord une croyance obscure, une illusion de l'imagination et des sens. La philosophie, en cherchant à le justifier par la raison et en le soumettant à l'épreuve de l'analyse, en a fait ressortir peu à peu toutes les contradictions. Aussi le dualisme a-t-il exercé moins d'influence qu'on ne pense sur les esprits éclairés de l'antiquité, et la distance n'est pas aussi grande qu'on l'imagine communément entre certains systèmes philosophiques de la Grèce et le dogme bien compris de la création (voy. ce mot).

À ces considérations tirées de l'histoire, nous ajouterons quelques réflexions générales, qui mettent dans un jour plus complet encore l'absurdité de tous les systèmes fondés sur le dualisme, soit le dualisme philosophique ou le dualisme religieux. D'abord l'existence de deux principes souverains et éternels, quelles que soient les attributions qu'on leur donne, est une idée qui se détruit elle-même. Il n'y a que le nécessaire et l'infini qui mérite, dans le sens métaphysique, le nom de principe; il n'y a que le nécessaire et l'infini qui soit au-dessus du fini et du contingent, qui n'ait pas eu de commencement et ne puisse pas avoir de fin. Or, qui pourrait comprendre deux infinis, deux existences absolument nécessaires et parfaites, et dont l'une cependant est un obstacle à l'autre? Maintenant veut-on faire la part de chacun de ces deux principes, la contradiction ne sera pas moins inévitable. En effet, si leurs attributions sont les mêmes, l'un des deux devient inutile. Si l'un est chargé du bien et l'autre du mal, on a réalisé dans le dernier une pure abstraction : car le mal n'est que la négation du bien ou un moindre bien; le mal est dans la nature de tout être fini et, par conséquent, un effet inévitable de la création, même quand la création a pour cause unique un Dieu souverainement bon. Enfin si l'un de ces principes représente l'intelligence et l'autre la matière, le premier devra aussi posséder l'activité sans laquelle l'intelligence n'est qu'une abstraction; il réunira la toute-puissance à la sagesse infinie; il sera l'Être, la réalité par excellence; mais alors que sera la matière? Ce qu'elle a été pour Platon et Aristote, pour tous les grands métaphysiciens de l'antiquité, l'indéterminé, l'indéfini, quelque chose de flottant entre le possible et le non-être. Si, au contraire, on accorde à la matière l'activité; si elle est considérée, non plus comme un principe purement passif, mais comme une force, une force éternelle et infinie; alors c'est l'intelligence qui se trouve anéantie, et l'on tombe du dualisme dans le panthéisme. (Voy. MANICHÉISME.)

DUGALD STEWART est, après Reid, le philosophe le plus remarquable de l'école écossaise. Disciple de Reid, il a reproduit et développé la plupart de ses idées, il a exagéré quelques-unes de ses tendances, il a observé et décrit une foule de faits particuliers de notre constitution intellectuelle. D'ordinaire il distingue plutôt qu'il ne généralise, il s'attache plutôt aux détails qu'à l'ensemble, il se préoccupe plus des différences que des ressemblances des faits. Dugald Stewart est né en 1753. Il remplaça son père dans la chaire de mathématiques à l'Université d'Édimbourg; de la chaire de mathématiques il passa à la chaire de philosophie morale en

1785. Il cessa ses leçons en 1810, et résigna ses fonctions en 1820. Il n'est mort qu'en 1828; il a vu commencer en France ce grand mouvement philosophique auquel avait puissamment contribué l'introduction de la philosophie écossaise, et sa vieillesse a pu se réjouir de voir tomber chez nous la philosophie sensualiste, qui déjà avait succombé en Angleterre sous les coups de son école. Pendant une longue vie consacrée tout entière à la philosophie, Dugald Stewart a composé et publié un grand nombre d'ouvrages de philosophie. Les deux principaux sont : les *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain*, et la *Philosophie des facultés intellectuelles et morales de l'homme*. Dans le premier, il détermine l'idée de la philosophie et analyse les principales facultés intellectuelles de l'homme. Dans le second, il analyse la volonté et les divers principes d'action qui agissent sur elle, et pose les bases de la morale. Ses *Esquisses de philosophie morale* sont devenues presque populaires en France, grâce à la préface et à la traduction de M. Jouffroy. Enfin Dugald Stewart a encore écrit un ouvrage en trois volumes intitulé : *Considérations générales sur les progrès de la métaphysique, de la morale et de la politique depuis la renaissance jusqu'à nos jours*. Cet ouvrage est en général superficiel, il atteste cette ignorance de l'histoire de la philosophie, qui, à des degrés différents, est plus ou moins commune à tous les philosophes du XVIII^e siècle. Dugald Stewart n'a compris et discuté que fort superficiellement les systèmes métaphysiques de Descartes, de Spinoza, de Malebranche, de Leibniz; néanmoins dans les détails on rencontre un certain nombre d'observations justes et de vues ingénieuses.

La tendance de l'école écossaise en général, et de Reid en particulier, est de réduire la philosophie à la science de l'esprit humain, et la science de l'esprit humain elle-même à une histoire naturelle des phénomènes. Cette tendance est encore plus manifeste dans Dugald Stewart que dans Reid. « Quand on a bien reconnu, dit-il dans les premières pages de la *Philosophie de l'esprit humain*, un fait général et que la vérité en est solidement établie, par exemple, les lois de l'association des idées, la dépendance où est la mémoire de l'espèce d'effort que l'on nomme attention, nous avons fait tout ce que l'on peut exiger de nous, tout ce à quoi l'on peut prétendre dans cette branche de la science. » Ainsi, Dugald Stewart réduit toute la philosophie à une observation empirique des phénomènes, à l'analyse de la mémoire ou de l'attention. Il est impossible de se faire une idée plus étroite et plus incomplète de la philosophie. La science de l'esprit humain est bien le point de départ de la philosophie, mais elle n'en est pas le terme. D'ailleurs la science de l'esprit humain, ainsi que l'ont pensé les philosophes écossais, ne procède point comme les sciences naturelles, elle n'atteint point la cause par une induction péniblement fondée sur l'observation préalable des phénomènes; car la science nous donne à la fois et le phénomène et la cause productrice du phénomène. A la différence de toutes les autres causes que nous ne pouvons connaître que par une induction plus ou moins sujette à l'erreur, nous connaissons immédiatement par la conscience cette cause qui veut, qui sent, qui pense, cette cause qui est nous-mêmes, le moi. De là, une différence profonde entre la méthode des sciences naturelles et la méthode de la science de l'esprit humain, différence qui a échappé aux philosophes écossais, et qui a été mise en une si vive lumière par Maine de Biran.

Nous ne pouvons reproduire ici tous les travaux psychologiques de Dugald Stewart, toutes les observations fines et ingénieuses dont ses ouvrages abondent; nous nous bornerons à exposer les principaux résultats de ses investigations sur la perception extérieure, sur l'association des idées, sur le beau et sur la mémoire.

Pourquoi certaines modifications de notre âme nous apparaissent-elles comme correspondant à quelque chose d'extérieur? Pour résoudre cette question, Locke et Reid avaient distingué les qualités premières et les qualités secondes de la matière. Les qualités premières, selon eux, nous apparaissent directement comme extérieures, et les qualités secondes ne nous apparaissent telles qu'indirectement et parce que nous les rapportons aux qualités premières. Dugald Stewart établit une nouvelle distinction dans les qualités de la matière. Il en fait trois classes : les qualités mathématiques, les qualités premières et les qualités secondes. Les qualités mathématiques sont l'étendue et la forme. Le moi les pose directement comme n'étant pas lui-même. Elles portent avec elles le caractère évident et immédiat d'extériorité. Les qualités premières, telles que la dureté, la mollesse, le poli, la rudesse, supposent l'étendue et la forme, et nous apparaissent, en conséquence, comme extérieures. Quant aux qualités secondes, telles que la couleur, la chaleur, etc., si nous ne connaissons pas d'abord les qualités premières auxquelles nous les rapportons comme à des causes, nous les prendrions pour de simples modifications de nous-mêmes sans aucune valeur objective. Ces qualités mathématiques de Dugald Stewart ne sont en réalité qu'un essai de réduction des qualités premières de Locke et de Reid, et ne constituent pas une classe nouvelle des qualités de la matière.

L'association des idées, les divers phénomènes qui en résultent, et la mémoire semblent avoir été les objets de prédilection de ses études psychologiques.

Il ne s'est pas borné à constater le fait de l'association des idées, il a recherché les lois, les principes en vertu desquels les idées s'associent. Il divise ces principes en deux classes : principes en vertu desquels elles s'unissent quand nous les laissons suivre leur mouvement naturel sans effort, ou presque sans effort de notre part, et principes d'après lesquels elles s'unissent quand elles sont placées sous l'empire de la volonté et de l'attention. Parmi les principes de la première classe, il place les rapports de ressemblance, d'analogie, de contrariété, de contiguïté, dans le temps et dans le lieu, et les rapports qui naissent de la coïncidence accidentelle des sons dans des mots différents. Les principes de la seconde classe sont les relations de cause et d'effet, de moyen et de fin, de prémisses et de conclusions. Quel est le pouvoir que peut exercer l'esprit sur la suite des pensées qui se succèdent en lui d'après ces rapports naturels? Ce pouvoir n'est ni direct ni absolu. Toute la suite des pensées, qui se déroule en notre intelligence, dépend dans ses origines de causes qui ne sont point en notre pouvoir, et nul effort de l'esprit ne peut directement évoquer une pensée absente.

Cependant il est certain que, par l'effort de la volonté, nous rappelons quelquefois un souvenir perdu. Dugald Stewart concilie parfaitement ce fait du rappel volontaire des idées avec la fatalité qui préside à la suite de nos pensées. En effet, lorsque nous voulons nous rappeler quelques circonstances oubliées d'une action, d'un phénomène, d'un fait quelconque, comment procédons-nous? Tantôt par déduction raisonnée,

en faisant différentes conjectures, et examinant ensuite laquelle de ces conjectures s'accorde le mieux avec ce que la mémoire a retenu du fait qu'il s'agit de ressusciter tout entier; tantôt en considérant successivement les diverses circonstances non oubliées, de telle sorte que celles dont nous avons perdu la mémoire reviennent à notre esprit par suite du rapport naturel qui primitivement les unissait toutes ensemble. Dans l'un et l'autre cas l'idée se réveille en notre esprit, non par suite de l'action immédiate de la volonté, mais en vertu d'une des lois de notre constitution intellectuelle. Le pouvoir de l'homme sur ses pensées consiste principalement à fixer sous l'œil de la conscience l'une des idées qui se suivent spontanément dans l'esprit, et à concentrer sur elle toute son attention. Alors, au lieu de se laisser aller à d'autres idées, liées avec celle qu'il a retenue par des rapports apparents et superficiels, il s'arrête exclusivement aux relations réelles et profondes de cause et d'effet, de conséquence et de principe. Dans des considérations ingénieuses sur le rêve, Dugald Stewart prouve que nos idées s'y succèdent de la même manière, et en vertu des mêmes lois que pendant la veille. Toute la différence de ces deux états vient de la volonté, qui, absente dans le premier, ne laisse subsister que des rapports fortuits, tandis que dans le dernier elle dirige et gouverne le cours de nos pensées.

Dugald Stewart ne montre pas moins de sagacité et de talent d'observation lorsqu'il examine quelle est l'influence de l'association des idées sur nos facultés actives et intellectuelles. Il y a, selon lui, trois manières principales dont l'association des idées peut égarer nos opinions spéculatives : 1° en nous faisant confondre des choses distinctes; 2° en nous faisant faire de fausses applications du principe fondamental de l'induction, c'est-à-dire de la croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature; 3° en liant entre elles dans notre esprit des opinions erronées avec des vérités certaines et dont nous avons reconnu l'importance.

Il analyse de la même manière, et à l'exemple d'Adam Smith, l'influence de l'association des idées sur les jugements qui ont pour objet le beau et le laid, et signale avec beaucoup de finesse et de vérité quelques-unes des causes qui amènent la corruption du goût littéraire; mais il a commis une grave erreur en s'efforçant d'expliquer le beau lui-même par l'association des idées. Enfin il nous montre quelle est l'influence de l'association des idées sur nos facultés actives et sur nos jugements moraux, et reproduit à ce sujet une foule d'observations qui se trouvent dans Adam Smith. Mais Dugald Stewart a sur Adam Smith l'avantage de ne s'être pas trompé sur le vrai principe de la morale; il a nettement distingué, au contraire, le principe rationnel du devoir de l'intérêt ou du sentiment, avec lesquels Smith et Locke l'avaient confondu. Dans un morceau remarquable de ses fragments philosophiques, M. Cousin a parfaitement apprécié le mérite de Dugald Stewart comme moraliste.

Dugald Stewart distingue avec raison l'association des idées de la mémoire. Il est vrai qu'entre l'une et l'autre il existe des rapports intimes; mais, néanmoins, elles se distinguent profondément, car dans la mémoire il y a, de plus que dans l'association des idées, la croyance à l'existence de l'objet conçu, et le jugement que cet objet conçu a existé dans le passé, et c'est, à proprement parler, ce jugement qui constitue le fait de la mémoire. La fonction de la mémoire est de recueillir, de conserver, de reproduire les résultats de l'expérience. De là différentes espèces

de mémoire, selon qu'elles remplissent plus ou moins bien chacune de ces trois fonctions; de là des mémoires faciles, tenaces, présentes. Dugald Stewart remarque avec raison que les mémoires faciles et présentes ne sont pas, en général, tenaces. Ce sont les hommes qui associent promptement les idées d'après leurs rapports les plus superficiels et les plus apparents qui ont la mémoire facile et présente, tandis que les hommes qui ont l'esprit profond, qui s'efforcent constamment d'associer leurs idées d'après leurs vrais rapports, ont une mémoire tenace, mais peu de facilité et de présence d'esprit.

Sur ces analyses on peut juger de l'esprit de la philosophie de Dugald Stewart en particulier, et de la philosophie écossaise en général, dont l'erreur fondamentale est de réduire la philosophie à l'étude de l'esprit humain, et l'étude de l'esprit humain à une statistique, à une histoire naturelle des phénomènes. Dugald Stewart exagère cette tendance, qui déjà se trouve manifestement dans Reid. Bien plus sévèrement que Reid il proscriit toute ontologie et rejette du sein de la philosophie, sous le nom d'hypothèses, toutes les questions qui dépassent l'observation des phénomènes. Toutefois Dugald Stewart lui-même, comme Reid, a dû plus d'une fois être infidèle à cette méthode sûre, mais un peu trop réservée sous peine de ne pas donner de réponse aux questions qui intéressent le plus vivement le genre humain. Ainsi, de même que Reid, il traite de Dieu et de ses attributs, et essaye de découvrir les fondements de la religion naturelle; il discute même sur l'essence de la matière, et semble incliner au système de Boscowich : tant il est difficile, même avec l'esprit le plus systématique, de se soustraire aux lois et aux tendances naturelles de la pensée, et de ne pas aller de la surface au fond des choses, des phénomènes aux substances, des effets et des conséquences aux causes et aux principes!

Les principaux ouvrages de Dugald Stewart qui ont été traduits en français sont : *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain*, en trois parties, 3 vol. in-4, Edimb., 1792, 1814 et 1827 (la 1^{re} partie a été traduite par P. Prévost, 2 vol. in-8, Genève, 1808, et la 2^e par Farey, in-8, Paris, 1825; cette édition a été revue, corrigée et complétée par M. L. Peisse, Paris, 1843, 3 vol. in-12); — *Esquisses de philosophie morale*, in-4, Edimb., 1793 (traduite par Jouffroy, in-8, Paris, 1826); — *Essais philosophiques*, in-4, Edimb., 1810 (traduits en français par Ch. Huret, in-8, Paris, 1828); — *Considérations générales sur les progrès de la métaphysique, de la morale et de la politique, depuis la renaissance des lettres jusqu'à nos jours*, servant d'introduction au supplément de l'*Encyclopédie britannique* (traduites par Buchon, 3 vol. in-8, Paris, 1820); — *Philosophie des facultés actives et morales*, 2 vol. in-8, Edimb., 1828 (traduite par L. Simon, 2 vol. in-8, Paris, 1834).

Voy. les *Fragments de philosophie contemporaine* de M. V. Cousin. F. B.

DUMARSAIS ou DU MARSAIS (César-Chesneau), surnommé par d'Alembert le *Fontaine des philosophes*, est un grammairien philosophe qui a appliqué l'observation philosophique aux règles du langage. Né à Marseille en 1676, il arriva jeune à Paris, s'y fit recevoir avocat et, pressé par la gêne, quitta le barreau pour faire des éducatons particulières. Dans ce nombre se trouve comprise celle du fils de Law. Fatigué de cette vie dépendante, il ouvrit une pension au faubourg Saint-Victor. Il mourut pauvre et accablé d'infirmités en 1756. Il fut un des collabo-

rateurs de l'*Encyclopédie* à laquelle il fournit, outre plusieurs articles de grammaire, les articles *Abstraction* et *Éducation*. Reconnaisant de son concours et plein d'estime pour son caractère autant que pour sa science, d'Alembert a écrit son *Éloge* (*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, t. II). Il y a un autre *Éloge* de lui par de Gerando, que la 2^e classe de l'Institut a couronné à la suite d'un concours académique (in-8, Paris, 1805). Celles de ses œuvres qui ont le plus d'intérêt pour nous ont été publiées à Paris en 1792 sous ce titre : *Logique et Principes de grammaire, par M. du Marsais, ouvrages posthumes en partie extraits de plusieurs Traités qui ont déjà paru de cet auteur* (2 vol. in-12).

La *Logique* n'est qu'un résumé très-superficiel et très-court de la science qui porte ce nom ; mais elle est précédée de quelques considérations générales, où les principes de Descartes sont bizarrement mêlés à ceux de Locke. Ainsi, après avoir démontré la distinction de l'âme et du corps par les arguments cartésiens ; après avoir expliqué l'union des deux substances par la théorie cartésienne des causes occasionnelles, l'auteur s'abandonne entièrement à l'influence de Locke. Les deux sources de connaissances ou les deux facultés premières que celui-ci reconnaît sous le nom de sensation et de réflexion, Dumarsais les appelle le sentiment *immédiat* et le sentiment *médiat*. Il rejette formellement les idées innées. « Si l'on y fait bien attention, dit-il (p. 23), on sera convaincu que toutes les idées sont adventives et qu'il n'y a en nous d'inné qu'une disposition plus ou moins grande à recevoir certaines idées. » Sa morale repose sur le sentiment de la conservation sociale et par conséquent n'a d'autre origine que l'expérience. Même l'idée de Dieu est due, selon lui, à l'expérience.

Ses principes de grammaire générale ne sont en grande partie que des conséquences de ses principes philosophiques. Ainsi la parole, d'après sa définition, n'est qu'un instrument d'analyse, c'est-à-dire un instrument dont se sert la *réflexion* appliquée au *sentiment immédiat*, ou à la sensation qui enveloppe d'abord nos jugements et qui en est la forme primitive. C'est par suite de la même théorie qu'il divise tous les mots en deux grandes familles : ceux qui expriment les objets, les objets sensibles, et ceux qui n'expriment que des vues de l'esprit ; en d'autres termes, ceux qui se rapportent à des sensations et ceux qui ne désignent que des actes de réflexion.

Un autre principe de grammaire générale qui appartient en propre à Dumarsais, c'est la distinction qu'il établit entre la construction et la syntaxe. La construction est simplement la place que nous donnons au mot, le tour que nous donnons à la phrase, suivant le sentiment, les passions ou la sensation qui nous domine. La syntaxe se compose des signes qui nous font connaître les rapports successifs que les mots ont entre eux ; par conséquent elle s'adresse à la réflexion, elle donne à la proposition un sens complet que la réflexion seule peut saisir. Nous retrouvons donc encore ici cette distinction de la sensation et de la réflexion sur laquelle repose toute la philosophie de Locke.

Si contestable, ou du moins si incomplète que soit cette théorie, il n'en est pas moins intéressant de voir la grammaire subordonnée à des principes philosophiques.

C'est aussi l'esprit philosophique qu'on reconnaît chez Dumarsais lorsque, dans son *Traité des tropes* (Paris, 1730), il ramène à certaines lois générales de la pensée et de l'imagination

ces formes du langage dont les grammairiens antérieurs s'étaient contentés de dresser une sèche et pédantesque nomenclature. Il y a autant d'esprit que de vérité dans cette réflexion bien connue de lui : « Il se fait plus de tropes dans un jour de marché que dans une séance académique. »

Il a enfin rendu à la grammaire française le service de lui reconnaître des règles propres, conformes au génie de notre langue, et de la soustraire à la routine que lui imposaient les règles de la grammaire latine. Il a été moins heureux dans ses tentatives de réformer l'orthographe. En proposant d'écrire les mots absolument comme on les prononce, il oubliait la mobilité de la prononciation et l'importance de l'étymologie pour l'histoire et la conservation de la langue.

On lui a attribué à tort deux écrits rédigés dans le plus mauvais esprit du XVIII^e siècle : *Essai sur les préjugés*, le *Bon sens*. Ils sont en opposition complète avec son *Exposition de l'Eglise gallicane* (in-12, Paris, 1758), qui respire le plus profond respect pour la religion et les traditions de l'Eglise de France. On cite comme un de ses meilleurs traités sa *Méthode raisonnée pour apprendre la langue latine* (Paris, 1722). — On a publié en 1797 une édition complète de ses *Œuvres* (7 vol. in-12).

DUNS-SCOT (Jean) naquit en 1274, les uns disent en Irlande, les autres en Écosse ou même en Angleterre. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il étudia à Oxford, où il se fit remarquer par une telle aptitude, notamment pour les mathématiques, que bientôt, dit son biographe Wadding, il devint difficile de l'y suivre : *Ut ad Scotum intelligendum nemo, nisi peritus geometer sufficiat*. Son maître, Guillaume de Verra, étant venu à Paris, il le remplaça dans l'enseignement de la philosophie à l'Université d'Oxford. Ce fut là qu'il écrivit ses premiers ouvrages. Reçu docteur, en 1307, à Paris, il y professa la même année et devint, selon l'expression de Wadding, *la lumière brillante de l'ordre des Franciscains*, dans lequel il était entré. Appelé à Cologne, quelques mois après, il y mourut en 1308, à l'âge d'environ trente-quatre ans. Sa mort fut suivie des bruits les plus sinistres, sur lesquels on n'est jamais parvenu à connaître la vérité.

Malgré une vie si courte et qui, selon toute apparence, ne fut pas exempte de traverses, Duns-Scot laissa de nombreux écrits, fut le chef d'une école longtemps fameuse, et rendit pour un moment de l'éclat à un système qui avait vivement préoccupé les premiers temps de la scolastique. Il fut, en effet, l'apôtre du réalisme. Ses écrits, si on les consulte sans prévention, ne laissent aucun doute à cet égard, et c'est là que nous prendrons l'exposé succinct que nous allons faire de la philosophie de Duns-Scot.

Depuis le IX^e siècle jusqu'au moment où parut de nouveau le réalisme dégagé de tout élément étranger, la scolastique avait cherché à résoudre toutes les grandes questions dont s'occupe la philosophie. Après Jean Scot Erigène, on avait vu le nominalisme, puis le réalisme, puis enfin le conceptualisme. Le premier avait dit : les individus seuls sont des réalités, le reste n'est qu'une abstraction ; son principe de certitude ne reposait que sur les sens ; le second, se jetant dans l'opinion contraire et se montrant également exclusif, en appela à la raison seule et ne vit de réalité que dans l'universel ; le conceptualisme, à son tour, voulant assigner une part de vérité à chacun des deux systèmes qui l'avaient précédé, les critique, les remplace, et règne quelque temps sans partage. Il se donnait comme l'expression de la vérité ; mais indépendamment des objections

qu'il pouvait raisonnablement soulever contre lui à cette époque, le réalisme n'était pas épuisé, et ce fut sans étonnement qu'on le vit renaître plus tard dans la personne de Duns-Scot. Il faut donc voir en ce philosophe un réaliste, et en effet, il admet *a priori* les universaux, c'est-à-dire les genres et les espèces, comme des réalités dans l'esprit. Mais ce n'était pas là le côté le plus sérieux du système, et un logicien comme Duns-Scot ne pouvait pas reculer devant les conséquences qui rendent le réalisme particulièrement digne de notre attention. Duns-Scot admet l'universel comme être réel, il le dit positivement dans plusieurs de ses écrits, et entre autres, dans ses questions sur les universaux de Porphyre. *Dicendum quod universale est ens, quia, sub ratione non entis nihil intelligitur.* Or de là à dire que l'universel est le seul être réel, il n'y a qu'un pas, et Duns-Scot n'hésite pas à le faire. Son système, pris au sérieux, l'y obligeait, et l'on démontre sans peine qu'il en fut ainsi. Cette conséquence du réalisme devient pour Duns-Scot un principe qu'il ne perd jamais de vue, et qui se montre dans ses théories particulières; nous en trouvons un premier exemple dans ce qu'il dit sur les idées. Dans son commentaire du *Maître des sentences*, il reconnaît deux sortes d'idées : la première est celle des idées sensibles, dont il fait ressortir avec soin le caractère contingent; la seconde est celle des idées absolues, qui seules constituent la vraie science. Quant à la connaissance que nous avons de ces idées, les sens n'en sont pas la cause, mais seulement l'occasion. On reconnaît ici le réaliste qui demande à la raison seule un véritable criterium de certitude, et qui ne voit la vérité que dans l'absolu.

Duns-Scot admettait la réalité des notions générales comme *entités*. Mais qu'est-ce qu'il entendait par ce mot, dont ses disciples ont tant abusé et qu'ils ont rendu si ridicule après lui? Il serait difficile de le dire; car nulle part il ne s'exprime à ce sujet d'une manière explicite, et peut-être ne faut-il pas chercher à le disculper entièrement du reproche que ses adversaires lui ont adressé si souvent de *multiplier les êtres sans nécessité*. Toutefois on peut croire qu'il n'entendait parler que des idées absolues, ou des types éternels de toutes choses tels qu'ils existent dans l'intelligence divine. C'est du moins ainsi qu'il comprend l'entité lorsqu'il discute le problème de l'individuation. Ce fameux problème, qui a si vivement préoccupé tous les philosophes scolastiques, et sur lequel Duns-Scot en particulier a concentré tous les efforts de son subtil génie, n'est rien moins que la question de l'origine des êtres ou de la création. Voici à peu près comment Duns-Scot a cherché à le résoudre. Il admet d'abord une nature commune qui ramène toute pluralité à l'unité; c'est la matière ou la substance des individus; puis une forme, et enfin le composé de ces deux éléments. Or le principe de l'individuation n'est ni dans la matière ni dans la forme, telle que la nature nous la montre dans les objets; il ne résulte pas, non plus, de l'union de ces deux éléments. D'où vient-il donc? Le principe de l'individuation, dit Scot (*In Magist. sent.*, dist. III, quæst. 2), consiste dans une *entité positive* qui en détermine la nature. Mais lorsqu'on lui demande ce que c'est que cette entité positive, et en quoi elle diffère de la forme qu'il ne veut pas admettre comme principe d'individuation, il répond par de vagues généralités et une suite de distinctions plus ou moins obscures. Cependant, en recueillant avec attention tout ce qu'il écrit sur ce sujet, et en expliquant au besoin un passage par

un autre, on arrive au résultat suivant. Cette entité positive qui nous représente le principe d'individuation, est, pour les objets matériels, une forme supérieure et impérissable, un type éternel qu'on peut assimiler à l'idée platonicienne. De là vient que, selon Duns-Scot, l'esprit humain peut retrouver dans les choses les idées divines. Quelle différence y a-t-il donc entre ce type, cette idée divine, et la forme dont Scot ne veut pas? La même différence qu'entre l'effet et la cause, le contingent et l'absolu, la copie et le modèle. En effet, Duns-Scot ne veut pas admettre comme *principe* ce qui n'est qu'une *conséquence*; la forme dans l'objet n'est qu'une empreinte, par conséquent ce qui détermine cette forme particulière est une forme supérieure. Duns-Scot se rapproche ici de saint Thomas, qui, dans sa théorie des idées, marche sur les traces de Platon. Après cette explication du *non-moi* matériel, Duns-Scot passe à celle de l'âme, au sujet de laquelle il se montre un peu plus intelligible, et, si l'on peut le dire, plus raisonnable. Selon lui (*Comm. Magist. sent.*, dist. II, quæst. 7), l'âme intellectuelle tire d'elle-même son individuation. Pourquoi? parce que l'âme est une force. L'âme, dit-il, est un des termes de la création, et avant son hymen avec le corps, elle a déjà sa particularité (*sua particularitas*). De plus, l'âme intellectuelle tirant son individualité d'elle-même, et ce fait n'existant pas tant que l'âme ne l'a pas réellement produit, il en résulte que la notion de l'âme est celle d'une force en acte et qui a conscience d'elle-même. Si l'on peut reprocher quelque chose à la forme dont le docteur subtil enveloppe ses idées, la manière dont il conçoit et définit l'âme prouve du moins que ces idées elles-mêmes ne sont pas toujours à dédaigner.

En dissentiment avec saint Thomas sur le fait de l'individuation, et particulièrement au sujet de l'âme, ce désaccord prit un immense développement dans ses conséquences. Duns-Scot, s'appuyant sur la notion d'unité, soutenait, contre les thomistes, que les facultés de l'âme n'ont pas, dans la réalité, d'existence distincte entre elles, et encore bien moins d'existence séparée de l'âme elle-même. Assurément Duns-Scot avait raison contre saint Thomas; mais c'est dans la morale surtout que le réaliste se montre pressant et impitoyable. Saint Thomas, notamment dans son *Commentaire du Maître des sentences*, avait tenu si peu de compte de la volonté dans l'homme, qu'il paraissait disposé à la sacrifier sans réserve. Duns-Scot, au contraire, alliant naturellement l'idée de volonté avec la notion qu'il avait de l'âme, à savoir, celle d'une force qui peut agir d'elle-même, Duns-Scot attaque l'ange de l'école, le suit pas à pas dans son propre *Commentaire du Maître des sentences*, qu'il oppose à celui de son adversaire, et se montre à la fois plus hardi et plus vrai. Il serait trop long de retracer ici les circonstances de cette lutte, si honorable pour Duns-Scot; disons seulement que nul plus que lui, dans tout le cours de la scolastique, n'a proclamé plus hautement ni défendu avec plus de force le fait de la volonté dans l'homme. Esprit ferme et logicien sévère, quoique subtil, il savait se défendre de toute tendance au mysticisme vers lequel penchait saint Thomas. C'est de cette lutte entre les deux chefs que naquit, entre les thomistes et les scotistes, cette polémique si acerbe, au sujet de la liberté, de la grâce et de la prédestination.

Avec Duns-Scot, la philosophie scolastique revint sur elle-même, et chercha, pour ainsi dire, à se recommencer. Par ce retour, elle avouait à la fois et son insuffisance et son désir

d'aller plus avant dans la recherche de la vérité. Les esprits, mécontents du présent, reprirent d'abord avec ardeur un système dont toutes les parties n'étaient pas à repousser, et qui d'ailleurs avait laissé des traces incontestables dans le conceptualisme. Duns-Scot fut l'auteur de cette réapparition, et il fit parcourir au réalisme tout le cercle de la philosophie d'alors, et souvent avec un sentiment du vrai et une sûreté de logique qui lui assignent un rang distingué dans l'histoire de la scolastique. Malgré l'obscurité de son style, il est digne d'attention pour la manière ferme et souvent hardie dont il a traité les plus hautes questions de la philosophie, et ce n'est pas sans raison que les thomistes, effrayés peut-être du caractère que prenait la philosophie chez Duns-Scot, se montrèrent si acharnés contre leurs adversaires. Ainsi relevé par Duns-Scot, le réalisme s'impose de nouveau et captive l'attention, grâce au talent du maître et à cette puissance de dialectique dont il abusa si souvent, et qui le fit surnommer le docteur subtil. Cependant ce défaut ne nuisit en rien à l'indépendance de son esprit; car, à une époque où l'autorité d'Aristote était portée jusqu'à l'exagération la plus incroyable, Duns-Scot garde son indépendance. En cela comme dans le reste, il se distingue de la foule nombreuse des scotistes, qui maintinrent son école pendant trois siècles. C'est par eux que le véritable réalisme devint le scotisme, qu'on se représente avec raison comme un système ayant pour interprète une logique verbeuse, hérissée de syllogismes et de formules inintelligibles, et souvent pour résultats les conséquences les plus contraires à la raison. C'est en effet ce qu'on voit chez la plupart des scotistes, et même chez les plus renommés, tels que J. Wassalis, Antoine André, Pierre Tartaret, et surtout François Mayronis, qui fut surnommé à bon droit le docteur délié, le docteur des abstractions. Ce que Duns-Scot n'avait pas fait, du moins formellement, Fr. Mayronis n'hésita pas à le faire, en réalisant les rapports entre les objets, et même les simples accidents. Arrivé à ce point, le réalisme n'avait plus qu'à porter la peine de ses propres erreurs; aussi ne tarda-t-il pas à être attaqué et détrôné par le nominalisme, son ancien adversaire.

Les écrits de Duns-Scot, publiés par Wadding, forment 12 vol. in-⁸, Lyon, 1639.

On peut consulter sur la vie et les écrits de Duns-Scot : la *Biographie* de Wadding (*Vita Joh. Duns Scoti*) placée en tête de son édition des œuvres de Scot, et publiée à part, in-8, Mons, 1644; — Hugo Cavelli, *Vita Joh. Duns Scoti*, en avant de ses *Questiones et Sententiae*, Anvers, 1620; et *Apologia pro Joh. Duns Scoti adversus opprobria, calumnias et injurias, etc.*, in-12, Paris, 1634; — Mathæi Vegliensis, *Vita Joh. Duns Scoti*, in-8, Pavie, 1671; — J. G. Boyvin, *Philosophia Scoti*, in-8, Paris, 1690; et *Philosophia quadripartita Scoti*, 4 vol. in-⁸, Paris, 1668; — Joh. Sauterucci, *Dialectica ad mentem ecimii magistri Joh. Scoti*, in-8, Londres, 1672; — Fer. Eleuth. Abergoni, *Resolutio doctrinæ scoticæ, etc.*, in-8, Lyon, 1643; — Bonaventura Baro, *Scotus, doctor subtilis per universam philosophiam defensus, etc.*, in-⁸, Cologne, 1664; — Joh. Arada, *Controversie Theologicae inter sanctum Thomam et Scotum, etc.*, in-4, Cologne, 1620; — Joh. Lalemandet, *Decisiones philosophicæ*, in-⁸, Munich, 1644-1645; — Crisper, *Philosophia scholæ scotisticæ*, in-⁸, Augsbourg, 1735; et *Theologia scholæ scotisticæ*, 4 vol. in-⁸, ib., 1748; — F. Morin, de *l'Histoire de la philosophie scolastique*, Lyon, 1852, in-8, et *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, Paris, 1857-58, 2 vol. gr. in-8. X. R.

DURAND DE SAINT-POURÇAIN (Guillaume), Auvergnat de naissance, entra dans l'ordre des Frères prêcheurs, fut évêque du Puy en 1318, et de Meaux en 1326. Avant d'être promu à l'épiscopat, il fut appelé à Rome, sur le bruit de sa réputation, et y résida quelque temps en qualité de maître du sacré palais. Il mourut environ l'an 1332.

Il est à regretter qu'on n'ait pas pu fixer d'une manière positive l'époque de la naissance de Durand de Saint-Pourçain. On saurait par là s'il a précédé Occam dans la réaction du nominalisme contre le réalisme. Cependant, quoiqu'il faille le regarder comme un des promoteurs de cette réaction qui amena le déclin de la scolastique, il est à peu près certain qu'il fut disciple et non précurseur d'Occam, puisque celui-ci brillait dans l'Université de Paris en 1320, et que Durand de Saint-Pourçain ne mourut qu'en 1332 environ. Une autre raison en faveur de cette opinion, et qui ne peut laisser aucun doute, c'est qu'il commença par être ardent thomiste, et qu'il n'entra que tard dans la voie des nouveautés anglaises, comme on disait alors en parlant de la philosophie d'Occam. Il nous suffira donc de parler ici de Durand de Saint-Pourçain, sans entrer, sur le nominalisme, dans des développements qui trouveront plus naturellement leur place ailleurs.

Le réalisme avait reparu avec Duns-Scot, et bientôt, par ses excès, il suscita contre lui un système qui s'était montré avec éclat au début de la seconde époque de la scolastique. Durand de Saint-Pourçain fut un des premiers à prendre part à cette lutte, et avec d'autant plus d'ardeur, qu'il trouvait par là un nouveau moyen de combattre les thomistes. C'est ainsi qu'on le voit soutenir, contre ceux-ci, que les âmes ne sont point égales par leur nature, en même temps qu'il semble reconnaître, avec Duns-Scot, que l'essence de l'âme consiste dans une sorte d'activité incessante; aussi, pour distinguer l'âme de ses facultés, il se fonde sur ce que celles-ci sont quelquefois dans une inaction complète. Il n'est pas moins en désaccord avec les thomistes sur tous les points de controverse qui se rattachent à la question de la volonté. D'un autre côté, on le voit se séparer de Duns-Scot au sujet de l'individuation, et de tout le réalisme de son temps, en affirmant qu'il n'y a que des individus dans la nature. Partout il repousse avec énergie la réalisation des abstractions, affirmant, en outre, que la vérité est, non dans les choses, mais dans l'entendement. L'ouvrage où il s'attacha à combattre ses adversaires et à exposer ses propres idées, est son *Commentaire des sentences*; là il se montre sage et mesuré, et cependant il fut surnommé le docteur très-résolu, et regardé comme affichant des idées nouvelles. Il n'en était rien, cependant; Durand de Saint-Pourçain, comme adversaire des thomistes et du réalisme, ne disait rien de nouveau ni de bien hardi, surtout quand on le compare à Occam; mais le docteur très-résolu ne s'était pas borné à la spéculation, il était entré avec une certaine fermeté dans le mouvement de son époque, époque de travail au dedans et au dehors.

Les ouvrages de Durand de Saint-Pourçain sont : *In Sententias theologicas Petrⁱ Lombardi commentariorum libri quatuor*, in-⁸. Les deux dernières éditions de ce livre plusieurs fois réimprimées sont celles de Lyon, 1569, et de Venise, in-⁸, 1586. *De origine jurisdictionum sive de jurisdictione ecclesiastica et de legibus*, in-4, Paris, 1506. Durand de Saint-Pourçain, malgré son dévouement au saint-siège, montra quelque hardiesse dans cet ouvrage, et plus encore dans

le suivant : *De statu animarum sanctarum postquam resolutæ sunt a corpore*. Ce traité, aujourd'hui perdu, ou du moins inédit, avait pour but de combattre l'opinion de Jean XXII sur la béatitude des élus jusqu'au jour du jugement. On a encore de lui un petit écrit, *Statuta synodi diocesanæ aniciensis anni 1320*, imprimé dans l'ouvrage du P. Gissey intitulé : *Discours historique de la dévotion à N.-D. du Puy en Velay*, in-8, Lyon, 1620. Nous indiquerons enfin dans le tome I^{er} des Œuvres de Launoy, un petit écrit intitulé : *Syllabus rationum quibus Durandi causa defenditur*. X. B.

DURÉE, voy. TEMPS.

DUTERTRE, de la Compagnie de Jésus, mort à Paris en 1762, commença par professer les opinions de Malebranche au collège de la Flèche, où il était régent de philosophie ; mais, ayant été privé de sa chaire, et relégué au collège de Compiègne, il abandonna le cartésianisme, et écrivit même contre la doctrine qu'il avait d'abord contribué à répandre. Cette conversion fut soudaine, sans ménagement, et comme du soir au matin, ainsi que le dit le P. André. « Je ne saurais faire comme le P. Dutertre, qui, en vertu de la sainte obédience, s'est couché le soir malebranchiste et s'est levé le matin bon disciple d'Aristote. » Son ouvrage, qui parut en 1715 (Paris, 3 vol. in-12), est intitulé : *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M... , auteur de la Recherche de la vérité*. Il se compose de trois parties, où Malebranche est tour à tour considéré comme disciple de Descartes, comme philosophe original, et comme théologien. Cette réfutation peu profonde, écrite dans un style railleur et tranchant, ne fait guère plus d'honneur au talent du P. Dutertre qu'à son caractère. Le P. Dutertre est l'auteur d'un autre ouvrage contre Boursier, intitulé : *le Philosophe extravagant dans le Traité de l'action de Dieu sur les créatures*, Bruxelles, 1716. On trouve quelques détails sur sa vie dans l'Introduction aux *Œuvres philosophiques* du P. André, par M. Cousin, Paris, 1843, in-12. — M. Damiron a donné une analyse étendue de la *Réfutation d'un nouveau système*, dans le *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. VI, p. 291 et suiv. C. J.

DYNAMISME. Deux hypothèses ont servi à peu près de tous temps et servent encore aujourd'hui à concevoir d'une façon générale la nature intime de la matière et ses nombreuses modifications. Suivant l'une, la matière est composée d'atomes ou tout au moins d'une substance homogène, plus ou moins divisible et actuellement divisée ; et tous les changements qu'on observe en elle, la diversité des corps et des phénomènes, sont dus aux mouvements différents imprimés à ces parties élémentaires, soit que le mouvement vienne d'un demiurge, soit que l'origine en demeure inconnue. Suivant l'autre, la matière est composée de forces, unies à la substance corporelle, ou même la constituant à elles seules tout entière ; et c'est le jeu de ces forces sous l'empire de certains lois qui fait la diversité et l'harmonie de la nature. La première hypothèse fait ainsi du monde entier un problème de mécanique ; aussi nomme-t-on physique ou philosophie *mécanique* toute doctrine qui prétend ne se servir que du mouvement des corps élémentaires pour rendre compte des phénomènes de l'univers. La seconde, qui met en œuvre des forces dont le foyer est dans la matière elle-même, est *dynamique* et a reçu le nom de *dynamisme*.

Un grand nombre de systèmes célèbres se rap-

portent à l'une ou à l'autre de ces deux hypothèses. On les trouve déjà toutes deux assez nettement distinctes dans la physique ionienne. Ainsi Thalès, Phérécyde, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite et généralement tous ceux qui n'admirent qu'un seul principe élémentaire, eau, air, ou feu, expliquèrent naturellement la diversité des corps et des phénomènes par la vertu intime de cet élément. Tandis qu'Anaximandre et surtout Anaxagore avec ses homéoméries n'ajoutent aux innombrables éléments de la matière que le mouvement pour la formation de l'univers. Mais le type le plus parfait de la philosophie mécanique dans l'antiquité est sans contredit l'atomisme de Leucippe, de Démocrite et d'Épicure. De même, dans les temps modernes, la physique de Descartes est toute mécanique. Au contraire, la philosophie de Leibniz est le plus complet dynamisme, non-seulement en physique, mais en psychologie. Ses monades sont des forces, et la matière n'est composée que de monades ; l'étendue elle-même n'est rien de réel. Les âmes aussi sont des monades ou des forces et non plus seulement comme pour Descartes, des substances pensantes. On peut encore citer comme un remarquable exemple de philosophie dynamique, la théorie de Boscovich. Aujourd'hui les deux hypothèses sont encore en présence et les physiciens modernes se partagent encore en mécaniciens et en dynamistes. Cependant l'hypothèse des atomes est plutôt employée comme un moyen d'exposition, comme un postulat, que donnée comme une opinion définitive ayant une valeur absolue. De même les forces ne sont pour beaucoup de physiciens contemporains que des mots ou des hypothèses commodes qui servent à l'explication et à l'étude des phénomènes et réservent le problème de la constitution intime de la matière. Le plus souvent les deux hypothèses s'allient dans les théories et les explications des physiciens et des philosophes : en effet, le dynamisme n'exclut pas la mécanique et la mécanique appelle comme complément le dynamisme ; les forces de la matière s'exercent par le moyen du mouvement, et le mouvement exige un moteur que la science va rarement, comme Malebranche, chercher directement hors du monde, en Dieu.

On appelle encore plus particulièrement des noms de mécaniciens ou iatro-mécaniciens et de dynamistes, par opposition aux vitalistes ou aux animistes, les philosophes ou physiologistes qui prétendent que les phénomènes vitaux ne sont que le résultat des lois qui gouvernent le monde inorganique, les expliquent, soit par la seule mécanique, comme Descartes, soit, comme F. Hoffmann, par le jeu des forces inférieures de la nature inorganisée.

Enfin on désigne sous le nom de *double dynamisme* la doctrine de beaucoup de physiologistes de l'École de Montpellier sur la vie, suivant laquelle la vie résulte d'un principe ou d'une force spéciale, distincte de l'âme, force ou principe de la pensée.

Voy. les articles VIE, VITALISME et les noms des philosophes cités dans celui-ci. A. L.

E, dans les traités de logique, est le signe par lequel on représente les propositions générales et négatives. Il représente encore dans les propositions complexes et modales l'affirmation du mode et la négation de la proposition. Consultez : Aristote, *Premiers Analytiques*, et *Logique de Port-Royal*, 2^e partie. — Voy. PROPOSITION, SYLLOGISME.

EBERHARD (Jean-Auguste), né en 1738, à Halberstadt, fut d'abord pasteur à Charlottenbourg, près de Berlin, ensuite professeur de phi-

philosophie à Halle. L'Académie de Berlin se l'associa après avoir couronné un de ses mémoires. Il mourut en 1809. Attaché à la philosophie de Leibniz et de Wolf, mais sans renoncer à sa liberté, il combattit avec plus de zèle que de succès la philosophie de Kant et de Fichte. Possédant des connaissances variées, mais superficielles, plus rhéteur que philosophe, plus historien qu'inventeur, il avait tout ce qu'il faut pour plaire à un grand nombre de lecteurs, la clarté et l'élégance. Eberhard créa d'abord un journal, le *Magasin philosophique*, où il put attaquer périodiquement la nouvelle doctrine. Un des articles de ce journal commence ainsi : « La philosophie de Kant sera dans l'avenir un document très-curieux pour l'histoire des aberrations de l'esprit humain. C'est à peine si l'on croira que nombre d'hommes d'un mérite vraiment supérieur, parmi lesquels Kant doit être compté des premiers, aient été si fermement attachés à un système dépourvu de fondement, et qu'ils aient pu le défendre avec tant de passion et même de succès. Quoiqu'on ne puisse manquer, en y apportant un esprit libre de préventions, d'être bientôt convaincu que la théorie de Kant ne repose sur rien, il n'est cependant pas inutile d'examiner ici ce système dans tous ses détails. » Il essaya en conséquence de démontrer qu'il n'y a rien de neuf dans la *Critique de la Raison pure*, qu'elle se trouve sous une autre forme dans le stoïcisme, dans le système de Leibniz, dans l'idéalisme de Berkeley, etc. Dugald Stewart croyait aussi la reconnaître dans Cudworth. Eberhard est, du reste, du très-petit nombre des adversaires de Kant auxquels celui-ci ait fait l'honneur de répondre, et cette réponse ne manque ni de solidité ni d'esprit. Comme Eberhard prétendait surtout que le criticisme se trouvait déjà tout entier dans Leibniz, son adversaire cherche à lui prouver, et lui prouve peut-être, qu'il n'a pas compris Leibniz. On ne peut nier, au surplus, qu'il n'eût fait indirectement beaucoup de concessions, dont le résultat fut de restreindre davantage la subjectivité de la raison. Quoique la réponse de Kant ait eu beaucoup de succès, puisqu'il en parut deux éditions en fort peu de temps, Eberhard ne se tint pas pour battu, il changea le théâtre de ses opérations, et appela à son secours Schwab, Brastberger et beaucoup d'autres. Il publia pour son compte, dans les *Archives philosophiques*, des Lettres dogmatiques, genre de composition très-bien approprié à son talent. Mais si des hommes tels qu'Eberhard touchent toujours juste, leurs coups n'ont pas assez de force. Une idée peut bien leur apparaître, mais elle ne brille pas longtemps à leurs yeux, et les plus épaisses ténèbres succèdent à cet éclair.

Eberhard admettait une force ou faculté fondamentale unique, qui pense et sent tout à la fois : c'est la faculté représentative ou intellectuelle. Il faisait de cette unité même le fondement de la simplicité du moi. L'âme, suivant lui, est passive quand elle sent, et active quand elle pense. La diversité caractérise la sensibilité, et l'unité le fait de la connaissance. Eberhard a laissé beaucoup d'écrits : *Théorie générale de la pensée et du sentiment*, in-8, Berlin, 1776, 1786 (ouvrage couronné par l'Académie de Berlin) ; — *Nouvelle Apologie de Socrate*, in-8, ib., 1772, 1788 ; — *De l'idée de la division et de la philosophie*, in-8, ib., 1778 ; — *Morale de la raison*, in-8, ib., 1781, 1786 ; — *Préparation à la théologie naturelle*, in-8, Halle, 1781 ; — *Théorie des Beaux-Arts*, in-8, ib., 1783, 1790 ; — *Histoire générale de la philosophie*, in-8, ib., 1788, 1796 ; — Abrégé du même ouvrage, in-8, ib., 1794 ; —

Courte esquisse de la métaphysique, in-8, ib., 1794 ; — *Essai d'une synonymie générale de la langue allemande, accompagnée d'une théorie des synonymes*, ib., 1795, 1798, continué par Maass, 6 vol. in-8, ib., 1820, 1830 ; — *Du dieu de Fichte et des faux dieux de ses adversaires*, in-8, ib., 1799 ; — *Manuel d'Esthétique*, 4 vol. in-8, ib., 1803, 1805, 1807 ; — *Esprit du christianisme primitif*, *Manuel de la culture philosophique*, 3 part. in-8, ib., 1807, 1808 ; — *Mélanges*, in-8, ib., 1784, 1788 ; — *Magasin philosophique*, 4 vol. in-8, ib., 1788, 1789 ; — *Dictionnaire des Synonymes de la langue allemande*, in-8, ib., 1802, 1819, 1837. — On peut consulter l'*Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, par M. Willm, Paris, 1846, 4 vol. in-8, et les *Souvenirs de Nicolai sur Eberhard*, in-8, Berlin, 1810. J. T.

EBERSTEIN (Guillaume-Louis, baron de), enseigna la philosophie comme simple particulier dans sa terre de Mohrungen, près de Sangerhausen. Il s'est surtout fait connaître par la manière heureuse dont il a traité quelques points d'histoire dans les ouvrages suivants : *Essai d'une histoire de la logique et de la métaphysique chez les Allemands depuis Leibniz jusqu'à notre époque*, ou *Essai d'une histoire des progrès de la philosophie en Allemagne depuis la fin du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle*, ouvrage publié par J. A. Eberhard (voy. ce nom) dans l'esprit duquel l'ouvrage était conçu. Part. 1^{re}, Halle, 1794, in-8 ; part. 2^e, 1790. Comme Eberstein attaquait la philosophie critique dans cet ouvrage, et qu'il y eut une réponse de la part de Kant, il fit paraître une réplique intitulée : *De ma partialité, principalement en ce qui regarde une contradiction de M. Kant*, in-8, Halle, 1800 ; — *Du caractère de la logique et de la métaphysique des péripatéticiens purs, à l'égard de quelques théories scolastiques*, in-8, ib., 1800 ; — *Théologie naturelle des Scolastiques, avec des additions sur la théorie de la liberté et la notion de la vérité, telles qu'on les trouve chez eux*, in-8, Leibniz, 1803. J. T.

ÉCHÉCLÈS, philosophe cynique mentionné par Diogène Laërce (liv. VIII, ch. xlvj). Nous ne savons rien de lui, sinon qu'il naquit à Éphèse et qu'il était disciple de Cléomène et de Théombrote. X.

ÉCHÉCRATE DE PHLIUS, philosophe pythagoricien, contemporain d'Aristoxène. Diogène Laërce (liv. VIII, ch. xlvj) en fait mention sans rien nous apprendre de sa vie ni de ses opinions. X.

ÉCLECTISME, voy. COUSIN, LEIBNIZ, PLOTIN.

ECKART ou, suivant l'usage consacré, maître Eckart, peut être considéré comme le fondateur du mysticisme spéculatif en Allemagne. On n'est pas très-certain de la date de sa naissance qui peut être fixée vers 1260, ni sur sa patrie, qui pourrait bien être Strasbourg. Engagé dans l'ordre des Frères prêcheurs, savant en théologie et en philosophie, il paraît avoir commencé par les fonctions de professeur, qu'il exerça sûrement à Paris. Sa renommée était grande, puisque dans les jours difficiles que traversa la papauté, en lutte avec Philippe le Bel, Boniface semble avoir désiré les conseils et la présence de maître Eckart, qui se rendit à Rome où lui fut conféré le grade de docteur en théologie. Les Dominicains étaient fiers de leur confrère : ils le choisirent pour provincial de la Saxe en 1304, et pour vicaire général de Bohême en 1307. Plus tard, on le retrouve à Francfort en qualité de prieur de son ordre. Déjà il est suspect de répandre des doctrines téméraires et d'abuser de son éloquence pour égaler les esprits ; on lui reproche

surtout l'obéissance aveugle qu'il obtient des femmes, et qui l'expose à des bruits injurieux démentés faux à la suite d'une enquête ordonnée par le général de l'ordre. Il se justifie moins bien de ses relations avec les Béghards ; accusé en 1323 au chapitre de Venise, il est destitué de sa dignité. Il ne renonce pas pour cela à la prédication : on sait que fréquemment il visitait « les Frères du libre esprit » à Strasbourg et à Cologne, qui fut toujours le foyer du mysticisme allemand. Il est entouré d'élèves enthousiastes, parmi lesquels on trouve Henri Suso, Henri de Louvain, Henri de Cologne, Tauler et Jean de Ruysbroeck. Il est le docteur des Béghards ; le maître qui donne aux opinions confuses de la secte l'apparence d'une théorie et la rigueur d'un système. Aussi, en 1327, est-il cité par l'archevêque de Cologne devant l'inquisition pour crime d'hérésie. Il se rétracte à moitié, sans pouvoir éviter une condamnation, dont il appelle auprès du pape Jean XXII. L'affaire est évoquée à Avignon : on lui présente comme siennes vingt-deux propositions, dont dix-sept sont formellement réprouvées comme hérétiques et les autres blâmées comme imprudentes. Ses ouvrages sont défendus et supprimés ; Eckart meurt en 1328, un an avant que paraisse la bulle qui le condamne ; il meurt persuadé qu'il est resté fidèle à la foi catholique, et, quoi que la bulle en dise, sans s'être jamais franchement rétracté. Un an plus tard, l'hérésie des Béghards est frappée d'une sentence rigoureuse : les erreurs condamnées sont à la lettre les propositions d'Eckart. Ces rigueurs ne purent arrêter le progrès de sa doctrine ; modifiée par Tauler, poétisée par Suso, propagée par la prédication et soigneusement gardée dans les cercles mystiques, elle n'a pas cessé d'être une forme du sentiment religieux en Allemagne. Pourtant les ouvrages du maître sont rares, et étaient presque inconnus avant ces dernières années ; son système, quoique souvent cité comme une autorité par les panthéistes récents, restait incertain. Un professeur de la faculté de théologie de Strasbourg, M. A. Schmidt, a mieux que tout autre remis en pleine lumière cette curieuse figure.

Il y a deux sortes de mysticisme : l'un qui ne s'élève pas jusqu'à la science, et la remplace par l'inspiration, l'autre qui s'appuie sur elle avec la prétention de la dépasser : le premier est de la théurgie avec toutes les pratiques qu'elle comporte ; le second est encore de la philosophie, et peut s'appeler spéculatif : c'est celui de maître Eckart. Il consiste dans une spéculation transcendante, où les idées de Denys l'Aréopagite, de saint Augustin et de saint Thomas s'amalgament et se complètent, où la logique a plus de part que l'inspiration, et où la vérité est cherchée non pas dans le désordre des facultés subjuguées par le sentiment, mais dans les illuminations d'une raison qui prétend garder sa sérénité, et qui, loin d'abdiquer, règne sur l'amour lui-même. Voici les traits saillants de ce panthéisme idéaliste.

Dieu seul est, le reste n'a que l'apparence de l'existence, et pouvant ne pas être peut aussi ne pas être pensé. On peut éliminer cette réalité contingente qu'on appelle l'homme et le monde, par un effort intellectuel, par un acte d'entendement pur, qui constitue le vrai culte. On atteint ainsi l'être absolu, seul réel, universel, nécessaire, sans différence, sans détermination, dont on peut à peine dire qu'il est l'être ; car on pourrait lui opposer le non-être, et retomber dans l'ordre des différences et des distinctions : « Dieu est l'identité et l'unité absolue ; il n'est ni ceci ni cela, ni ici ni ailleurs, ni en haut ni

en bas. » Il est ce par quoi toute chose est commune à toute autre, par quoi l'arbre est semblable à l'esprit et la pierre à l'arbre. On ne peut le nommer, puisqu'il n'est rien qu'on puisse assigner, puisqu'il répugne qu'un souffle exprime l'infini. « Toutes les créatures, il est vrai, aspirent par toutes leurs œuvres à prononcer le nom de Dieu ; elles y aspirent toutes, soit sciemment, soit à leur insu, mais néanmoins il demeure l'être sans nom. » Les mots dont nous nous servons désignent la manière d'être dont nous l'envisionons, quelque chose de nous-mêmes et non pas lui : « car personne ne peut dire ce qu'il est, si ce n'est l'âme où il est lui-même. » Toutefois cet être n'est pas une abstraction : c'est une activité, et cette activité c'est la pensée : être, agir, penser, c'est tout un en Dieu, et l'objet de la pensée, c'est encore Dieu. Hors de lui, rien n'existe et rien ne pense. L'intelligence est son être, sa substance, sa nature. Il ne peut pas ne pas penser, ce qui serait ne pas être, et il ne peut pas ne pas se penser lui-même, c'est-à-dire ne pas devenir son propre objet. Il se projette donc au dehors de lui-même par une nécessité intellectuelle, et à vrai dire il se fait et devient Dieu par cet acte qui lui donne la conscience de soi. Mais le mot devenir marque un progrès, qui est incompatible avec l'existence absolue : il n'y a dans cette distinction du Dieu sujet et du Dieu objet aucun progrès ; Dieu n'est jamais *in fieri*, il est tout ce qu'il est par une éternelle activité. Nous sommes forcés d'imaginer quelque succession là où tout est en dehors du temps, où tout est simultané. Nous distinguons la divinité et Dieu, parce qu'en réalité nous pouvons concevoir ces deux aspects de l'être infini : d'une part la divinité, c'est-à-dire Dieu dans son idée, sans développement, sans différence, sans action ; « c'est l'éternelle et profonde obscurité où Dieu est inconnu à lui-même, le fond simple et immobile de l'être divin ; » d'autre part Dieu, c'est-à-dire la divinité qui se dédouble et se reconnaît par l'action. Mais cette différence éternelle est éternellement nulle, puisque Dieu agit éternellement et que l'activité est son être. « Il faut qu'il agisse, qu'il le veuille ou ne le veuille pas. » La volonté est soumise à une nécessité inflexible, mais cette nécessité est celle de la raison, et le principe de contradiction est en même temps le principe de toute existence. La pensée de Dieu se prononce, s'exprime, c'est-à-dire qu'elle agit, qu'elle est le Verbe, le Verbe engendré puisqu'il est prononcé, mais Dieu lui-même puisque Dieu ne prononce et n'exprime que lui-même. Appelons la divinité le Père, et Dieu ou le Verbe, le Fils. Le Père est l'être sans personnalité, sans action, caché en soi-même, le sujet de la connaissance ; le Fils c'est Dieu manifesté, l'objet de la connaissance ; l'un est la réalité, l'autre est la vérité, car il n'y a pas de vérité si Dieu ne s'exprime pas. La création est donc l'acte intellectuel suprême, par lequel l'être se pense ; elle est donc coéternelle à Dieu, nécessaire à Dieu, constituant Dieu en quelque façon : « Avant la création, Dieu n'a pas été Dieu. » Elle est contenue idéalement dans le Fils, et en définitive n'est pas différente de lui, et pour achever cette audacieuse interprétation de la trinité, disons que l'amour réciproque du Fils et du Père, de Dieu et du monde, amour qui naît, comme la volonté, d'une nécessité intellectuelle, et est attaché à la pensée, constitue le Saint-Esprit. Voilà en quel sens on peut résumer en une seule formule toutes les formes de panthéisme, et dire avec Eckart : « Dieu est tout et tout est Dieu. »

Si l'activité de la pensée n'avait pour effet que de mettre en Dieu la différence et la distinction, et si rien ne venait ramener à l'unité cette nature qui se divise, il n'y aurait en réalité dans l'ordre des choses qu'une pluralité indéfinie; le monde et Dieu s'éparpilleraient en poussière. Mais la pensée comporte un retour de la diversité à l'unité, et l'acte par lequel Dieu s'épanche est en même temps celui par lequel il se concentre. Tous deux sont essentiels; sans le premier il n'y aurait pour ainsi dire que la possibilité de Dieu; sans le second, il n'y aurait que de la diversité, de la différence et de l'opposition. De là, une vue poétique et attendrie de la nature : tout parle dans le monde, tout prononce le mot de Dieu, tout le manifeste, « ce que ma bouche proclame, la pierre le dit également. » Tout est bon, tout est parfait, tout du moins aspire à revenir à son principe, et sorti de Dieu à rentrer en Dieu, alternant ainsi entre le Dieu qui se communique et le Dieu incommunicable. Les créatures sont la division, le nombre, mais elles ont l'amour et le besoin de l'unité; elles sont le mouvement et elles ont le désir du repos. « Quelle a été la fin du créateur en créant le monde? le repos. Que cherchent les désirs naturels de toutes les créatures? le repos. Et l'âme? le repos en Dieu. » Si parfois notre amour s'attache aux ombres périssables de l'existence, c'est qu'il y a en elles quelque reflet de la lumière divine : si Dieu n'était pas en tout, rien ne serait désirable, et dans la goutte d'eau que poursuivent nos lèvres altérées, il y a un principe divin; sans quoi elles resteraient immobiles.

Mais l'homme n'est-il pas un être fini, distinct et séparé de Dieu? Il apparaît tel à une intelligence inférieure, qui prend l'apparence pour la réalité, à une raison imparfaite qu'il faut réduire ou supprimer. La vraie connaissance de Dieu est une union avec lui; l'intuition de l'absolu ne peut être que la conscience que Dieu prend de lui-même en ses créatures. « Dieu et moi nous sommes un dans la conscience, et son connaître est le mien. » Aussi tout se tourne à Dieu dans l'âme humaine, la pensée par la foi, l'appétit par l'espérance, et la volonté par l'amour : ces trois facultés ont un seul objet. L'intelligence est, bien entendu, l'être et la substance de l'âme, puisqu'elle est l'essence même de Dieu. Elle a comme le regret de l'unité; et elle ne s'apaise que « quand elle est parvenue à s'engloutir dans le principe unique, dans la solitude silencieuse, où il n'y a nulle différence de personnes, où il n'y a ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit. » Cette union est donc la fonction la plus haute de l'esprit : il ne faut pas pour y parvenir de pratiques mystérieuses, pas de pénitences ni de macérations; il faut simplement laisser la raison aller jusqu'ou ses forces la portent : « Franchis la lumière même qui l'éclaire et élance-toi dans le sein de Dieu. » Il n'y a pas de manifestation sensible de cet être; le voir c'est le penser, et l'infini n'a pas d'image. Pour se hausser jusqu'à lui, on ne doit pas étouffer la raison, mais l'affranchir, la délivrer des distractions qui l'en détournent. La vue de Dieu n'est pas la défaite de l'intelligence, elle en est le triomphe. Imposons donc silence au monde qui bruit à nos oreilles; écartons de nos regards les fantômes, considérons chaque créature comme un rien, et vivons comme si le monde n'existait pas. Surtout ne prenons pas pour une qualité positive l'imperfection qui nous sépare en apparence de Dieu : cette limite factice s'efface, si l'on ne croit pas à moi, si on s'attache à le faire mourir. On évite ainsi la condition de créature, et on

échappe à l'égoïsme. Peut-être même cette destruction de la personnalité doit-elle se poursuivre jusque dans l'absolu. « Je prie Dieu qu'il me rende quitte de lui-même; car l'être sans l'être, l'absolu est au-dessus de Dieu, au-dessus de toute différence personnelle. » L'âme qui s'élève à ces sommets de la pensée sent en elle-même sa divinité, « il n'y a plus alors de différence entre elle et le Fils unique. » Elle est Dieu. Elle a non-seulement son éternité, mais encore sa puissance : « Je suis devenu, s'écrie l'enthousiaste, je suis devenu la cause de moi-même et de tout le reste, et si je voulais, je ne serais pas encore, ni moi, ni le tout; si je n'étais pas, Dieu ne serait pas. » Les stoïciens ont dit que le sage est plus nécessaire à Jupiter que Jupiter au sage; le dominicain du xiv^e siècle retrouve dans un panthéisme bien différent du leur cette même conséquence, et avec une hardiesse plus fréquente qu'on ne le pense au moyen âge, il ajoute cette parole qu'on a dû prendre pour un blasphème : « Dans le cas que l'homme juste voudrait quelque chose, et qu'il fût possible à Dieu de ne le pas vouloir aussi, l'homme devrait braver Dieu et persévérer dans sa volonté. » Voir Martensen, *Maitre Eckart*, Hambourg, 1842 (all.); — A. Schmidt, *Etudes sur le mysticisme allemand au xiv^e siècle; Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1847; *Savants étrangers*, t. II; — Pfeiffer, *les Mystiques allemands du xiv^e siècle*, 2 vol., Leipzig, 1845 (all.). On trouve dans le second volume les textes suffisants pour apprécier le système d'Eckart : J. Bac, *Maitre Eckart, le père de la spéculation allemande*, Vienne, 1864 (all.); — A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckart*, Strasbourg, 1871; — Vacherot, *Histoire de la philosophie d'Alexandrie*, t. III. Dans ce dernier ouvrage, le mysticisme d'Eckart est comparé à celui des néo-platoniciens. E. C.

ÉCOSSAISE (ÉCOLE). Fondée dans la première moitié du xviii^e siècle par Hutcheson, professeur à l'Université de Glasgow vers 1729, l'école écossaise compte parmi ses principaux représentants Adam Smith, Thomas Reid, James Beattie, Ferguson, Dugald Stewart et Brown. Chronologiquement, elle a sa place marquée entre l'école de Locke en Angleterre, et celle de Kant en Allemagne.

On ne trouve pas chez les philosophes écossais un ensemble complet et régulier de doctrines, ni cette forte et profonde unité de vues qui permettent de suivre, du maître aux disciples, les développements d'un système jusque dans ses dernières conséquences. Sous ce rapport, ils formeraient moins une école, à prendre le mot dans son acception la plus rigoureuse, qu'une famille de libres penseurs unis par une certaine conformité de sentiments et d'idées. Ils ne professent pas une même doctrine, ils n'obéissent pas à un seul chef. Mais si l'accord est faible entre eux, s'il n'y a pas de l'un à l'autre tradition reconnue d'un seul et même enseignement, ils ne laissent pas d'avoir sur quelques points essentiels, comme, par exemple, sur l'objet de la science, sur ses limites, et la méthode qu'il convient de lui appliquer, un système arrêté de convictions, par lequel ils se distinguent et se séparent nettement des autres philosophes antérieurs ou contemporains. C'est ce système qui constitue leur originalité propre. Il est renfermé déjà dans les théories de Smith et de Hutcheson; mais l'honneur de l'avoir formulé appartient à Reid, et c'est dans les œuvres de ce dernier qu'on doit en chercher les principaux traits.

La philosophie de Reid ressort tout entière de la mémorable polémique qu'il engagea contre l'hypothèse des idées représentatives. Pour rendre compte du fait de la perception extérieure, quelques philosophes avaient cru devoir imaginer, entre nous et les choses, un être intermédiaire, appelé idée ou image, et destiné à mettre l'esprit en rapport avec les objets environnants. Cette théorie, dernier et triste reste de l'ancienne explication donnée par les atomistes, régnait toujours dans l'école, et Reid l'avait d'abord adoptée, lorsque enfin il ouvrit les yeux sur les funestes conséquences qu'en avaient tirées Hume et Berkeley. Berkeley, partant de ce principe que la croyance à l'existence des objets du dehors n'a d'autre fondement que la présence des idées dans l'esprit, et ne trouvant rien dans la nature de l'idée qui justifiait cette croyance, avait nié le monde extérieur. Hume, à son tour, s'était emparé de l'argumentation de Berkeley pour ruiner l'existence des esprits et de Dieu. Si en effet toute connaissance implique la nécessité d'un intermédiaire entre le sujet connaissant et l'objet connu, le sujet ne peut jamais communiquer directement avec l'objet, quel qu'il soit; et si l'on nie l'existence des corps, parce qu'on ne les atteint pas directement et dans leur substance, on doit nier au même titre les esprits et Dieu, qu'on n'atteint pas davantage en réalité. Tout s'évanouit donc au sein de ce scepticisme universel; et il ne reste plus rien que des idées, c'est-à-dire des phénomènes inexplicables, de vains fantômes, un pur néant. D'aussi monstrueuses conséquences révoltent évidemment le sens commun; et Reid, au nom du sens commun, protesta contre la théorie qui les avait engendrées. En dépit de tous les raisonnements des philosophes, l'humanité croit à l'existence du monde extérieur; les philosophes y croient comme le vulgaire, et il n'est pas à cet égard de sceptique si déterminé dont les actes ne démentent à chaque instant la doctrine. D'où provient un tel désaccord? Au moins faudrait-il, pour sacrifier aux conclusions de la science l'irrésistible foi du genre humain, que la démonstration sur laquelle on s'appuie fût absolument rigoureuse et vraie. Mais non, et Reid en dévoila les vices avec une sagacité supérieure. Quel est le point de départ, le principe de la démonstration de Berkeley, et, par suite, de Hume? Une pure hypothèse: la prétendue nécessité de l'idée comme intermédiaire entre le sujet et l'objet de la connaissance. Or, cette hypothèse, de quelque façon qu'on l'envisage, n'explique pas ce qu'elle est destinée à expliquer. Du moment, en effet, que l'idée est érigée en être distinct il faut qu'elle soit ou une substance matérielle ou une substance immatérielle, ou qu'elle participe à la fois des deux natures. Matérielle: elle suppose la possibilité d'une communication entre elle et l'esprit, et alors on ne voit pas pourquoi l'esprit n'entrerait pas aussi bien en communication directe avec les corps. Immatérielle: elle ne saurait avoir, pour communiquer avec les corps, plus de vertu que l'esprit lui-même. Veut-on enfin qu'elle soit matérielle et immatérielle, correspondant par son être matériel avec les corps, par son être spirituel avec l'âme, on résout la question par la question, et le problème demeure tout entier, puisqu'il s'agit précisément de savoir comment deux termes de nature contraire, le corps et l'esprit, peuvent entrer l'un avec l'autre en relation. La réfutation était victorieuse, et Reid, après une analyse approfondie du fait de la perception extérieure et des circonstances qui l'accompagnent, établit que la croyance à l'extériorité est

un acte de foi qui a en lui-même sa raison d'être et sa légitimité. Nous croyons, dit-il, à l'existence des objets du dehors aussi invinciblement que nous croyons à notre propre existence, sans avoir besoin d'invoquer aucune preuve pour justifier le témoignage des facultés qui la révèlent. D'un mot, on ne peut ni tout démontrer, ni tout expliquer. Et comme dans l'ordre des vérités démonstratives la science remonte et s'arrête à des principes premiers indémonstrables, dans l'ordre des vérités empiriques il faut admettre également des faits simples et primitifs, qui, tout en servant à expliquer les autres, ne sont pas eux-mêmes susceptibles d'explication.

Cette critique de la théorie des idées représentatives conduisit Reid à des conclusions plus explicites sur les causes générales d'erreurs qui avaient arrêté les progrès des sciences philosophiques, et sur les moyens d'y remédier. Or, suivant Reid et toute l'école écossaise, les sciences philosophiques sont des sciences de faits, exactement au même titre que les sciences physiques, et naturelles. Celles-ci ont pour objet la connaissance et l'explication des phénomènes extérieurs; celles-là ont pour objet la connaissance et l'explication des phénomènes internes ou de conscience. La méthode qui s'applique aux unes est donc applicable aux autres, puisqu'il s'agit, dans les deux cas, d'étudier des faits observables, de les classer et de les ramener à des lois. C'est grâce à cette méthode, que les sciences physiques ont été constituées depuis Bacon, et qu'elles sont arrivées aux plus merveilleux résultats. C'est aussi par cette méthode que les sciences philosophiques pourront être enfin constituées, et arriver à des solutions précises et rigoureuses. Si depuis tant de siècles et malgré les efforts des plus beaux génies, elles sont restées stationnaires, en proie à l'incertitude et au doute, c'est qu'on y a toujours procédé par voie de conjecture et d'hypothèse. De là tant de systèmes opposés, incomplets, et qui ne représentent chacun qu'une faible partie de la réalité totale. Les sciences naturelles ont pendant longtemps partagé le même sort; elles ont traversé les mêmes vicissitudes, et n'en sont sorties que du jour où les savants, au lieu de conjecturer et de deviner, ont adopté et appliqué scrupuleusement la méthode d'observation. Il n'y a pas, non plus, d'autre marche à suivre dans l'étude de la philosophie: proscrire impitoyablement l'hypothèse et observer; ne rien supposer au delà des données de l'observation seule. Mais il est, selon l'école écossaise, une autre cause d'erreur plus puissante encore, et qui tient à ce que les philosophes n'ont pas su reconnaître les bornes assignées à l'entendement humain dans la recherche de la vérité. Ils ont voulu pénétrer la dernière raison de ce qui est, sous le mode atteindre la substance, sous l'effet la cause, expliquer l'inexplicable. Rien de plus vain, d'après Reid et ses disciples, qu'une pareille prétention. Car, en dernière analyse, que savons-nous de la réalité, soit interne, soit externe? Notre savoir, disent-ils, se réduit à la connaissance des phénomènes et, par suite, des propriétés ou attributs; le reste nous échappe. Tout ce que nous pouvons dire des causes et des substances, c'est qu'elles existent, parce que la pensée remonte de l'effet à la cause et de l'attribut à l'être. Mais causes et substances sont en elles-mêmes insaisissables. Comment existent-elles? Quelle est au fond leur nature? Nul ne le sait, et c'est compromettre la science que de l'embarasser de semblables questions. Tant que les sciences naturelles furent engagées dans cette voie et qu'elles s'occupèrent de déterminer en quoi con-

siste l'essence de la matière et des corps, elles ne produisirent que des systèmes chimériques. Du moment, au contraire, qu'elles ont renoncé à ce mode d'investigations, pour se renfermer dans l'étude des faits, de leurs caractères et de leurs rapports, elles sont rapidement parvenues à un état de certitude et de perfection relative, inespéré. La conclusion à en tirer, c'est qu'il faut également renoncer, en philosophie, à tous ces problèmes insolubles sur le comment et le pourquoi de l'existence des êtres, et s'attacher à la partie de la réalité qui est seule directement connaissable, c'est-à-dire aux phénomènes; car cela seul est possible pour l'esprit comme pour les corps, et les conditions de la science des corps sont les mêmes que celles de la science de l'esprit. Les écossais ont insisté sur ce point avec la plus grande force : analogie complète des sciences physiques et des sciences morales et, par conséquent, application de la méthode baconienne aux unes comme aux autres. Il s'ensuit que les questions philosophiques peuvent et doivent toutes se ramener à des questions de faits, et que la philosophie tout entière dépend de la psychologie. Tel est le but avoué de la réforme que Reid et Dugald Stewart voulurent introduire dans la philosophie. Un dernier trait achèvera de la caractériser. Toutes les sciences impliquent au fond certains principes qui les gouvernent et sans lesquels elles ne sauraient subsister un moment. Refuser ces principes, ruiner la légitimité du témoignage des sens ou de la raison, infirmer la validité du rapport de l'effet à la cause, de l'attribut à la substance, serait ruiner du même coup toutes les applications qui en dérivent. La philosophie, sous ce rapport, est soumise aux mêmes conditions que les sciences mathématiques, ou que les sciences physiques et naturelles. Mais tandis que dans les autres sciences, les savants qui s'en occupent prennent pour accordées les vérités premières sur lesquelles ces sciences reposent, les philosophes ont cru devoir en contester la légitimité, ou l'établir chacun à sa manière. Et comme ces vérités premières, par cela seul qu'elles sont simples, irréductibles, se refusent à la démonstration, ils ont été conduits à les altérer ou à les nier. Nulle erreur, suivant les écossais, n'a été plus préjudiciable aux intérêts de la science dont on a méconnu la nature et les limites. Quelle science autrement eût jamais fait un pas, si chacune avait dû prouver sa raison d'être, et remonter à l'infini pour se justifier? Ils proscrirent donc ces ambitieuses et, si nous les en croyons, inutiles recherches, et déclarèrent que la philosophie devait accepter, au même titre que les autres sciences, les vérités indémonstrables qui lui servent de base. Mais quelles sont ces vérités? quel est leur rôle? quelle part leur revient dans l'acquisition des connaissances humaines? voilà le problème que Reid, après Aristote, entreprit de résoudre. Comme il avait réfuté l'idéalisme de Berkeley par la critique du dogmatisme de Descartes, il s'apuya dans sa base le scepticisme de Hume par la critique du dogmatisme de Locke. Suivant Locke et ses partisans, toutes nos idées sont le résultat de l'observation et de ses données. L'esprit est une table rase. Il entre en rapport avec les phénomènes du monde extérieur par l'intermédiaire de la sensation; il connaît les phénomènes du monde interne par la conscience. De la comparaison des idées entre elles naît le jugement, grâce à la mémoire; de la comparaison des jugements entre eux, le raisonnement; ainsi tout s'enchaîne et se résout, en dernière analyse, dans les idées, qui sont elles-mêmes le produit

de l'observation. Rien de plus simple au premier abord, et de plus rigoureux en apparence, qu'une semblable doctrine; mais Hume se chargea d'en démontrer le vice par une invincible déduction des conséquences qui en résultent. Si les idées, comme on le prétend dans l'hypothèse, proviennent de l'observation seule, il n'y a ni substances, ni causes, car l'observation n'atteint que des phénomènes mobiles et passagers; nous pouvons connaître la surface, le fond se dérobera perpétuellement à nos recherches. Si, d'autre part, les jugements ne sont que le produit de la comparaison de deux ou de plusieurs idées préalablement fournies par l'observation, ainsi que le veut Locke et son école, on ne peut dire, ni que tout fait suppose une cause, ni tout attribut un être. De ces deux termes mis en rapport, l'un est entièrement chimérique, puisqu'il ne correspond à aucune réalité saisissable, et il n'y a pas d'artifice logique au monde qui permette de transformer un rapport éventuel de concomitance ou de succession, dût-il se reproduire uniformément, en un rapport invariable, nécessaire, absolu. C'est ainsi que Hume avait tiré de la théorie de Locke sur l'origine des idées, un scepticisme universel qui ruinait la croyance du genre humain à toute réalité quelle qu'elle fût, les corps, l'âme et Dieu. Or Reid, par une analyse supérieure, fit voir que toute notion implique, outre l'élément *a posteriori* produit de l'expérience, un élément *a priori* parfaitement distinct, que l'expérience ne contient pas, et qu'elle est impuissante à expliquer. A côté des jugements empiriques, contingents, dérivés de la comparaison d'idées particulières, il distingua des jugements spontanés, nécessaires, universels, et qui sont la raison d'être des premiers. Ces jugements, avec les principes qu'ils supposent, dira-t-on qu'ils proviennent de l'expérience? Non, car ils la surpassent et la dominent. De la réflexion? Pas davantage; car ils se produisent instantanément dans l'esprit, sans que nous y ayons songé, que nous l'ayons voulu. On les retrouve à la fois chez tous les hommes, et ils possèdent dès le premier jour toute l'autorité qu'ils auront jamais plus tard. Nous ne sommes maîtres ni de les accepter, ni de les repousser; ils constituent le fond même de l'intelligence et président à chacun de ses actes. L'analyse peut les dégager, les exprimer par des formules plus ou moins rigoureuses; mais, formulés ou non, l'esprit les applique avec une certitude égale. Sous ce rapport, l'homme croit sans avoir appris, il sait sans avoir besoin d'apprendre. Il y a donc deux sortes de vérités, les unes *a posteriori*, les autres *a priori*; et ce sont ces dernières que Reid opposa à l'empirisme de Locke. Les écossais les ont désignées sous différents noms : lois fondamentales de l'intelligence, croyances primitives, principes de la croyance humaine, vérités du sens commun; mais, malgré cette diversité dans les termes, et bien que les listes qu'ils ont essayé d'en dresser soient défectueuses, arbitraires ou confuses, ils n'en ont pas moins eu l'honneur de déterminer l'existence de ces vérités générales avec plus de précision qu'on n'avait fait jusqu'alors, de les distinguer des vérités empiriques qu'elles accompagnent, d'indiquer enfin le rôle qu'elles jouent dans l'acquisition de la connaissance.

Telle est, en peu de mots, la doctrine de l'école écossaise sur l'objet, les limites et les conditions de la science philosophique. Le principal mérite des philosophes écossais est incontestablement d'avoir montré qu'il y a une science de l'esprit, comme il y a une science des corps, et que les procédés qui s'appliquent à l'étude de celle-ci sont,

dans une certaine mesure, applicables à l'étude de celle-là. On avait établi, sans doute, avant eux, la distinction du monde physique et du monde moral, et la nécessité de l'observation pour connaître les phénomènes du monde interne; mais ils sont les premiers qui aient nettement exposé les règles de cette observation, et surtout qui l'aient pratiquée pour leur propre compte. Un autre service rendu par les écossais, a été de faire voir que tous les problèmes philosophiques ont leurs éléments de solution dans la connaissance préalable des phénomènes de l'esprit humain et de ses lois. Et s'ils ont exagéré cette idée jusqu'à sembler proscrire comme insolubles certaines questions qui sont du domaine ordinaire de la métaphysique, il ne faut pas s'empreser de les condamner; mais l'on doit excuser chez eux une réaction presque inévitable contre le dogmatisme exclusif des écoles antérieures. Ils ont plutôt ajourné que nié la métaphysique, en appliquant la méthode expérimentale qui prescrit d'étudier d'abord et d'épuiser les faits avant de remonter à leurs causes. Il ont voulu, avant tout, en finir avec l'hypothèse, et mettre les principes du sens commun à l'abri de tout péril. Mais la prudence a ses excès comme la hardiesse: parce qu'on a abusé du raisonnement, il ne faudrait pas le proscrire, ni substituer l'empirisme à un dogmatisme sans règle et sans frein. Retrancher de la science les recherches les plus nobles et les plus élevées que puisse se proposer l'esprit humain, les problèmes qui ont exercé les plus grands génies de l'antiquité et des temps modernes, c'est supprimer la science elle-même, c'est lui ôter tout intérêt, toute dignité et toute influence.

Parvenue à son apogée avec Reid et Dugald Stewart, la philosophie écossaise s'est déjà profondément modifiée depuis Hamilton. Introduite chez nous dans l'enseignement supérieur par Royer-Collard (1811-1813), elle a exercé une influence considérable sur le mouvement philosophique qui date de cette époque; elle a fait prévaloir le principe que l'observation des faits, que l'étude approfondie de la psychologie est l'antécédent obligé et la condition *sine qua non* de la philosophie tout entière comme le prouvent les travaux de Cousin, de Jouffroy et d'Ad. Garnier.

On peut consulter outre les ouvrages des auteurs cités: M. V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne, Histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle*, année 1819, *École écossaise*, t. IV, Paris, 1846 (ouvrage réimprimé sous le simple titre de *Philosophie écossaise*); — Thomas Reid, *Œuvres complètes*, traduites par Jouffroy, 1^{er} volume (préface), in-8, Paris, 1836; — W. Hamilton, *Fragments de philosophie*, traduits par Louis Peisse (préface), in-8, Paris, 1840; — les articles consacrés dans ce dictionnaire aux principaux philosophes écossais.

A. B.

ECPHANTE DE SYRACUSE. Ce philosophe, dont la vie nous est entièrement inconnue et dont les écrits ne sont point arrivés jusqu'à nous, est ordinairement compris dans l'ancienne école pythagoricienne. Si cette opinion est fondée, il faut ajouter qu'Ecphanté abandonna les doctrines de son premier maître, pour le système de Leucippe et de Démocrite. Il substitua aux monades de Pythagore des substances purement matérielles, les atomes, auxquels il ajouta le vide; et ces deux principes lui parurent suffisants pour expliquer la formation de tous les êtres.

Voy. Stobée, dans l'édition de Heeren, t. I, p. 308.

X.

ÉDUCATION. Pour se faire tout d'abord une

idée juste de ce que l'on doit entendre par ce mot, il suffit de jeter un regard sur un enfant nouveau-né. Cet être si faible, si dénué de tout, porte en lui les germes des plus puissantes, des plus nobles facultés. Abandonné à lui-même, il ne tarde pas à périr; et si des soins intelligents ne viennent diriger son développement, on suppose qu'il vive, il est exposé à toutes sortes de difformités physiques et morales. Or ces soins constituent ce qu'on appelle l'éducation, et c'est de l'éducation, prise en ce sens, que nous essayerons de déterminer les principes généraux, l'objet et la fin.

Il ne sera donc question ici ni de cette éducation universelle par laquelle la Providence conduit l'espèce humaine vers sa destinée finale, ni de cette éducation indirecte qui se compose de toutes les circonstances naturelles et sociales sous l'empire desquelles s'élèvent les individus, et qui, les prenant au berceau, les mène, à travers tous les accidents de la vie, vers leur destination particulière. Il s'agit uniquement des soins que les parents et les maîtres donnent à leurs enfants et à leurs élèves, pour les diriger dans leur développement physique et moral.

Toute génération nouvelle s'élève naturellement sous l'influence de celle qui l'a produite, et reçoit de celle-ci des directions, des opinions, des habitudes, des exemples. Primitivement cette éducation est toute naïve: les parents apprennent aux enfants ce qu'ils ont appris de leurs ancêtres, et les enfants imitent ce qu'ils voient faire à leurs parents. Cette imitation est déjà un principe de progrès, puisqu'elle perfectionne et accroît ce qu'elle imite; mais une amélioration réelle et générale de la condition humaine n'est assurée que du moment que l'éducation devient une étude, un art qui a ses principes et ses lois.

C'est à cette éducation directe et réfléchie que l'humanité doit tous ses progrès. C'est par elle, si elle est bien dirigée, que la génération qui s'élève est mise en possession de toutes les conquêtes des générations qui ont vécu, et qu'elle devient capable d'ajouter à cet héritage et de l'améliorer.

Ainsi l'idée de l'éducation s'agrandit: elle n'a pas seulement pour objet de diriger le développement de l'enfant comme individu; elle doit encore assurer le progrès régulier de la société, le perfectionnement de l'espèce tout entière.

A cette éducation philosophique et purement humaine, dont l'objet est le développement graduel et légitime des facultés, est opposée l'éducation factice et intéressée, qui a pour but de dresser l'enfance, de la façonner, par l'habitude et par la prévention, à un ordre de choses et d'idées déterminé, que l'on veut à tout prix établir ou perpétuer.

L'éducation artificielle se propose un but de convention et n'y parvient qu'en faussant la raison et en faisant violence à la nature. Telle fut l'éducation chez les Spartiates; telle était, en général, celle que dirigeaient les ordres monastiques. Telle est encore celle des Chinois, qui s'efforce de renfermer à jamais les hommes et les institutions dans des formes établies et consacrées. Une pareille œuvre ne peut se soutenir à la longue, et, au lieu de réformes sages et graduelles, elle appelle les révolutions violentes ou la décadence. L'éducation philosophique, au contraire, fondée sur la connaissance de la vraie nature de l'homme, tout en respectant l'ordre de choses établi, tout en le consolidant même dans ce qu'il a de raisonnable, tend à l'améliorer, à le perfectionner. Mais ce genre d'éducation n'est possible que dans une société fondée elle-même sur le respect et la dignité humaine, dans

une société libre qui admet le progrès avec la stabilité. Dans une pareille société, l'éducation pourra être tout à la fois conservatrice, en raffermissant les bases de la constitution, et progressive, en ce que cette même constitution n'exclut aucune amélioration organique et régulière; elle sera politique et sociale en même temps que rationnelle, nationale en même temps que morale et humaine.

L'éducation artificielle forme des acteurs, dresse les enfants au rôle qu'ils auront à jouer dans la société; l'éducation véritable tend à faire des hommes et des citoyens; celle-là, pour arriver à ses fins, pour réussir à inculquer à ses victimes un système d'idées ou de sentiments plus ou moins factices, est obligée d'employer des moyens violents, et au lieu de cultiver et d'ennoblir la nature, la fausse ou l'étouffe, la déprime et la dégrade d'une part, et de l'autre la tend et l'exalte partiellement outre mesure; celle-ci, au contraire, dirige et hâte le développement de toutes les facultés, en le réglant uniquement par la raison et la morale. Cette éducation, la seule qui mérite véritablement ce nom, est un des sujets les plus dignes d'exercer les méditations du philosophe. La philosophie de l'éducation est, avec la politique, la plus haute application de la philosophie. Mais elle suppose plus particulièrement une étude approfondie de la psychologie et de la morale.

Dans l'usage, les mots *instruction* et *éducation* sont synonymes, et ils le sont avec raison, car l'Instruction et l'éducation se supposent réciproquement; elles rentrent constamment l'une dans l'autre et coïncident presque toujours. Mais ainsi que tous les synonymes, ces deux mots expriment deux espèces d'un même genre, ou une idée commune avec des nuances qui les distinguent. L'éducation et l'Instruction ont ensemble pour objet le développement et l'exercice des facultés; mais la première s'adresse plus à l'âme, au cœur, aux passions, et la seconde à l'imagination, à l'entendement, à l'esprit; celui-là a plus pour objet de former le caractère et les habitudes, celle-ci d'élever, de nourrir l'intelligence. L'éducation est impossible sans l'Instruction, tout ce qu'il y a de virtualité dans la conscience ne pouvant se réaliser que par la pensée; et l'Instruction, par cela même qu'elle éclaire l'esprit, le dispose à recevoir l'éducation: elle est, d'un côté, l'éducation de l'intelligence, de la raison, et, d'un autre côté, l'instrument de toute éducation.

Mais l'éducation et l'Instruction sont inséparables dans la pratique, on peut, on doit néanmoins traiter séparément des principes et des règles de l'une et de l'autre: de l'éducation, comme ayant directement pour objet le développement des facultés et la formation des bonnes habitudes, et n'admettant l'Instruction qu'au nombre de ses moyens; de l'Instruction ou de l'enseignement, considéré en soi, comme ayant pour fin spéciale la transmission des connaissances et de la culture de l'entendement. L'éducation, dans son acception restreinte, est la *géorgique* de l'âme, l'Instruction celle de l'esprit. L'art de l'éducation et l'art d'instruire supposent l'un et l'autre celui de la discipline. Tous trois constituent dans leur ensemble la *science pédagogique*.

Ces diverses branches de la science de l'éducation reposent évidemment sur certains fondements communs, sur des principes généraux, qui doivent être recherchés et posés à l'avance, et qui composent la philosophie de l'éducation. Celle-ci a pour objet, en s'appuyant sur la science de l'homme et particulièrement sur la morale,

de déterminer le but de toute éducation et d'en fixer les principes suprêmes.

La philosophie de l'éducation a d'abord à faire reconnaître ses titres, sa nécessité comme science, et ses rapports avec les autres branches de la philosophie; puis à indiquer son objet et son but. Sa nécessité, elle la prouve, si ce n'est par les effets d'une bonne éducation, du moins par ceux que produit nécessairement une éducation mauvaise, et par l'état de brutalité et de misère où demeurerait celui dont les facultés resteraient sans aucune culture; elle la prouve surtout par la nature même de ses recherches et de ses préceptes, dont l'importance ne peut manquer de frapper les esprits: car ces préceptes, pour être fort naturels et d'une grande simplicité, n'en sont pas moins l'ouvrage de la réflexion et de l'étude, et ne sauraient être bien compris sans un certain effort. Quant à son objet, l'ensemble des moyens qui servent à l'éducation, elle ne le crée pas, elle le soumet à l'action du raisonnement et le réduit en système: elle l'emprunte à la science de l'homme, à la physiologie, à la psychologie, à la logique, à la morale, dont elle est une application. Enfin, quant à son principe général, on peut dire avec Platon, qu'une bonne éducation consiste à donner au corps et à l'âme toute la perfection dont ils sont susceptibles; ou avec Kant, qu'il y a en tout homme un *homme divin*, les germes d'un homme parfait, conforme au type selon lequel Dieu le créa, et que l'éducation doit favoriser et diriger le développement de ces germes; mais l'essentiel, c'est de savoir quelle est cette beauté, cette perfection à laquelle nous devons aspirer, et par quels moyens on en peut approcher. On peut dire, avec Rousseau, qu'il faut tout rapporter aux dispositions primitives et en diriger le développement vers ce que la raison reconnaît pour ce qu'il y a de meilleur; mais l'important est de savoir quelles sont ces dispositions primitives et ce que veut la raison, et c'est précisément là ce qu'il s'agit de déterminer.

La proposition qui nous paraît exprimer le plus nettement le principe général de l'éducation est celle-ci: l'éducation a pour objet le développement harmonique, graduel et libre de toutes les facultés, en les soumettant toutes à l'empire de la raison. Ce principe universel sert tous les intérêts légitimes, tout but raisonnable, embrasse tous les sentiments et toutes les dispositions primitives, s'applique à tous les états, à toutes les classes de la société, et admet toutes les éducations spéciales; mais par là même il interdit la culture exclusive ou trop prédominante de toute faculté particulière, toute vue intéressée ou exclusivement politique, toute espèce d'*ilotisme* en matière d'éducation.

La philosophie de l'éducation reconnaît, du reste, l'insuffisance des moyens directs qu'elle recommande. Elle sait tout l'empire qu'exercent incessamment sur l'enfant les circonstances au milieu desquelles il se développe, et ce n'est pas une des moindres parties de sa tâche de montrer combien il importe de rendre ces influences diverses aussi favorables que possible, et de laisser le moins qu'on peut au hasard. Loin de favoriser quelque système exclusif, de préconiser quelque méthode absolue, et de tout attendre de l'observation minutieuse de ses prescriptions, une bonne méthode d'éducation, tout en donnant à ses préceptes la force et la précision dont ils sont susceptibles, laisse une grande liberté à la pratique, et, adressant l'instituteur à sa propre raison, elle ne lui recommande au fond que ce que, par la réflexion, il y trouverait lui-même: son but est atteint, si elle

réussit à éclairer, dans l'âme de ceux qui ont la noble mission d'instruire, ce qu'on peut appeler la conscience de l'instituteur.

Nous avons distingué tout à l'heure, dans l'œuvre générale de l'éducation, la discipline, l'éducation proprement dite, et l'instruction.

La *discipline* n'est pas l'éducation ; elle en est une partie et la condition. Elle ne doit jamais oublier qu'elle n'est qu'un moyen, et elle exclut tout ce qui serait contraire au but de l'éducation. « Le premier principe d'une bonne discipline, dit M. Cousin (*Discours du 22 avril, à la chambre des pairs*), de celle qui se propose d'élever et non de dégrader les caractères, c'est la loyauté la plus scrupuleuse dans tous les moyens employés, de telle sorte que toute application de la règle soit une leçon vivante de moralité. »

La discipline est le gouvernement de l'école, dans le seul intérêt de l'éducation. C'est ici surtout qu'il importe de bien connaître la nature humaine en général et les caractères individuels des élèves. Si, comme le prétendent certains théologiens, l'homme est né corrompu, essentiellement enclin au mal, il faudra employer la force pour le dompter, et le régime de terreur et de répression violente qui dominait dans les écoles, avant Rousseau, est justifié. Si, au contraire, l'homme naît bon, comme le soutient l'auteur d'*Emile*, il suffira de le laisser se développer librement ; toutes les mesures de rigueur deviennent superflues et sont plus nuisibles qu'utiles. Mais, si, comme le veut la raison d'accord avec l'Évangile, l'enfant naît innocent, c'est-à-dire ni bon ni méchant, avec les germes de toutes les vertus et de tous les vices, il faudra le traiter, comme s'exprime Montaigne, avec une *sévère douceur*, réprimer le penchant au mal et favoriser les bonnes dispositions ; et si, avec Fénelon, on admet que les naturels qu'on ne peut dompter que par la force sont l'exception, la bonté et la patience, qui n'excluent pas la fermeté, seront la règle de toute bonne discipline, alors l'important sera de bien étudier les dispositions particulières des enfants, et de les gouverner en conséquence.

« Il y a cette différence entre la discipline et l'éducation, dit Kant, que celle-là est purement négative, et que celle-ci est positive ; celle-là a pour objet d'empêcher l'homme de retomber à l'état de sauvage ; celle-ci, de le développer. »

La discipline a pour objet d'habituer les élèves à l'obéissance, à l'ordre, à l'attention, de les disposer, en un mot, à recevoir l'éducation et l'instruction. « Il faut avant tout, dit Rollin, prendre de l'autorité sur les enfants. »

Animum rege, qui, nisi paret, imperat.

HORAT.

« Ce qui donne cette autorité, ajoute Rollin, c'est un caractère d'esprit égal, ferme, modéré, qui se possède toujours, qui n'a pour guide que la raison, et qui n'agit jamais par caprice ni par emportement. » — « Le grand problème à cet égard, dit Kant, est de concilier l'obéissance passive des enfants avec leur moralité et l'exercice de leur liberté, sans lequel tout est mécanisme, et sans lequel l'élève émancipé ne saura faire un usage raisonnable de son indépendance. » — « Il y a dans le fils de l'homme, dit encore Rollin, un amour de l'indépendance qui se développe dès la mamelle, et qu'il faut savoir rompre et dompter sans le briser et le détruire. Le respect, qui est le fondement de l'autorité, suppose la crainte et l'amour, qui sont les deux grands mobiles de tout gouvernement, et en particulier de celui des enfants. A cet égard, la souveraine habileté consiste à savoir allier, par un sage tempéra-

ment, une force qui retienne les enfants sans les rebuter, et une douceur qui les gagne sans les amollir. »

Amour de l'ordre, auquel la discipline doit former les élèves, est une habitude précieuse, non-seulement parce que sans l'ordre toute éducation est impossible, mais surtout parce que cette habitude suivra les élèves dans la société, dont l'école doit être l'apprentissage.

La discipline doit enfin accoutumer les enfants à l'application, à l'amour d'un travail suivi. Cette application est, d'une part, un compagnon de l'amour de l'ordre ; mais, d'un autre côté, elle tient beaucoup aussi au soin avec lequel le maître saura éveiller et captiver l'attention.

La question des peines et des récompenses nécessaires pour donner une sanction aux lois de la discipline, se complique avec celle de l'émulation et de ses moyens : c'est une des plus graves de l'art de l'éducation. Pour la bien résoudre, il importe de l'examiner à la lumière du principe souverain de toute éducation, et de se rappeler que les exigences de la discipline doivent quelquefois fléchir devant les devoirs plus importants et plus sacrés.

L'éducation proprement dite a pour objet l'exercice et le développement des facultés diverses, l'éducation directe, considérée en soi et comme coordonnée à l'enseignement. Fondée sur la science de l'homme, elle se divise d'abord, ainsi que l'homme lui-même, en *physique* et *morale*.

L'éducation physique a pour objet la santé, la force, la souplesse du corps, et suppose quelque connaissance de la physiologie et de l'hygiène. Elle comprend ce qu'on appelle la *gymnastique*, les exercices et les jeux corporels, la nourriture, le régime, l'habillement qui conviennent à l'enfant et à l'adolescent. Elle est bonne en soi, mais elle doit constamment se subordonner à l'éducation de l'homme moral.

L'éducation morale, en tant qu'elle est coordonnée à l'éducation physique, repose sur la psychologie : elle a pour but d'élever l'âme, en lui donnant la conscience de sa dignité. Elle comprend tous les exercices qui ont pour but de développer et de cultiver nos facultés morales et intellectuelles. Elle se divise, dans la théorie, en autant de parties qu'il y a de facultés distinctes. La nature supérieure de l'homme qu'il s'agit de former et de rendre prédominante sur la nature animale, se manifeste par quatre besoins principaux qui se rapportent à autant de dispositions naturelles. L'homme aspire au vrai, au bien, au beau, à l'infini, et en se développant, ces dispositions deviennent l'*intelligence de l'ordre universel*, la *conscience morale*, le *sentiment du beau* et le *sentiment religieux*. L'éducation sera donc tour à tour, ou, pour mieux dire, elle sera toujours et partout *intellectuelle*, *morale* au sens propre, *esthétique* et *religieuse*. Elle fera droit à toutes ces facultés, et il sera d'autant mieux pourvu à la culture de chacune, que toutes seront cultivées avec plus de soin, parce que, liées intimement entre elles, elles se soutiennent et se secondent mutuellement. Par là même chacune conservera le rang et l'importance qui leur appartiennent respectivement.

L'éducation *intellectuelle*, qu'il ne faut pas confondre avec l'éducation *logique*, qui a pour objet de former le jugement comme moyen de connaître, est l'éducation même de la raison ; elle doit à la fois éclairer et élever l'intelligence ; elle est le résultat général de l'instruction, si celle-ci est ce qu'elle doit être quant à son objet et dans ses méthodes.

L'éducation *morale*, au sens propre, est la partie qui offre le plus de difficultés, parce qu'elle doit donner aux élèves à la fois la conscience et l'habitude du bien et de l'honnête. Ici encore l'instruction, si elle est bonne, fait la moitié de l'œuvre : l'instruction morale, selon Fénelon, doit être telle, que ses préceptes soient librement acceptés et que les élèves les considèrent comme tirés de leur propre nature. Par là même se formera leur sens moral, le sentiment du juste et du bien. Après ce travail, il ne reste plus qu'à veiller aux impressions qu'ils peuvent recevoir, aux exemples qui les environnent, aux habitudes qu'ils contractent, à leur faire suivre un bon régime moral, à fortifier leur caractère et leur volonté.

Par là même que l'éducation sera vraiment morale, elle sera sociale et nationale, surtout dans un pays libre; car, bien que la loi morale soit antérieure et supérieure à la loi civile, il n'y a pas de moralité réelle en dehors de la société, et quoiqu'elle nous impose des devoirs envers l'humanité tout entière, elle nous ordonne de l'aimer et de la servir surtout dans nos concitoyens, et elle fait du dévouement à la patrie le plus pressant, le plus noble de nos devoirs.

La plus haute moralité possible est la fin de toute éducation proprement dite, et elle sera d'autant mieux assurée, que tout le développement de l'homme inférieur aura été mieux conduit. La culture intellectuelle y dispose, l'éducation esthétique la fortifie, l'éducation religieuse l'achève et la sanctionne.

L'éducation esthétique a pour objet de nourrir le sentiment de la convenance, de l'harmonie, du beau et du sublime. Ce sentiment est bien évidemment un de ces germes divins par lesquels Dieu a fait l'homme à son image. Il faut donc, en l'adressant surtout aux œuvres de la nature, aux merveilles du ciel, aux hautes inspirations du génie poétique, aux beautés de l'histoire, le cultiver d'abord pour lui-même, et ensuite aussi dans l'intérêt de l'éducation morale et religieuse.

On a dit que l'éducation doit être principalement religieuse, et qu'elle doit tout entière servir cet intérêt sublime. Cela est vrai, si par religion on entend la conscience que l'homme a de sa nature supérieure, et par éducation religieuse le développement de tout ce qu'il y a en nous d'éléments d'origine divine : dans ce sens elle comprend toute l'éducation morale et intellectuelle. Au contraire si, prenant cette expression dans un sens plus restreint, on entend par là l'éducation d'un sentiment spécial, alors elle peut encore pénétrer de son esprit l'œuvre de l'éducation tout entière, elle doit encore occuper une grande place, la première place et la plus large, si l'on veut; mais elle ne doit pas être tout : il faut qu'elle ne vienne qu'en son temps et en son lieu. Ce sujet est, du reste, rempli de difficultés particulières que nous ne pouvons résoudre ici. Nous devons nous borner à dire que l'important à cet égard, c'est la manière dont on saura éveiller et nourrir le sentiment religieux, et nous recommanderons encore une fois ce grand principe de Fénelon que nous avons cité plus haut.

L'éducation *logique* a pour objet de former le jugement, de fortifier l'instrument commun et nécessaire de toute éducation et de toute instruction. Pour former le jugement, il importe, avant tout, de savoir éveiller et fixer l'attention; pour le rendre tout à la fois juste, facile et prompt, il faut l'exercer directement par des interrogations faites dans cette intention, indirectement par de certaines études, comme celle de la grammaire et du calcul, de plus par toute la manière

d'enseigner et par une bonne gradation de l'enseignement. On doit en même temps exercer le jugement et la mémoire, et habituer celle-ci à garder fidèlement le dépôt qui lui a été confié.

L'art d'instruire doit considérer à la fois et les divers objets de l'instruction et la méthode d'enseignement.

« La tâche de l'instituteur, dit Herbart, consiste à transmettre et à interpréter à la nouvelle génération l'expérience de l'espèce. » Cela est vrai si, par cet instituteur, on entend tous ceux qui enseignent, l'Université, l'Église, tous les écrivains, tous les savants isolés ou réunis en corps; car telle est en effet leur commune tâche. Mais l'instruction de la jeunesse ne comprend qu'une partie de cette tâche, et il est évident que la science acquise ne peut être transmise tout entière à tous. C'est un riche trésor qui s'accroît incessamment et qui est distribué à tous selon leurs besoins.

Il y a divers degrés et divers genres d'instruction, car tout le monde conviendra que la science doit être distribuée selon les âges et les sexes, selon la condition sociale et la vocation présumée des élèves. Mais quelles seront les bases et les règles de cette division? Comment fixer les limites où il faudra contenir chacune des catégories établies par la société et par la nature? Ici l'art de l'éducation se confond avec la politique. Qu'il nous soit permis seulement de réclamer pour tous une juste part d'instruction morale et religieuse; ce qu'il faut pour comprendre ses devoirs et avoir conscience de la dignité humaine. Qu'il nous soit permis aussi d'insister sur la nécessité de former avant tout l'instrument de la pensée, surtout par l'étude de la grammaire, et de réserver pour plus tard les sciences physiques, en s'appliquant d'abord, comme le dit Rousseau, à en donner aux jeunes élèves le goût et les méthodes. Une bonne méthode d'enseignement cherchera, par un sage tempérament, à concilier ensemble ce qu'on appelle, en Allemagne, le *réalisme* et l'*humanisme*, tempérament qui se rencontre déjà dans la plupart de nos collèges, et que les règlements tendent à établir partout.

Chaque partie de l'enseignement a ses procédés particuliers, et l'instruction elle-même, aussi bien que la manière de la transmettre, varie depuis la salle d'asile jusqu'aux salles des facultés. Toutes ces méthodes et tous ces procédés doivent être subordonnés à des préceptes généraux, et être appréciés, non pas seulement d'après leurs résultats immédiats, mais surtout d'après leurs rapports avec le but général de l'éducation. La méthode doit constamment s'inspirer de l'idée générale. Elle doit toujours avoir pour résultat de cultiver, de développer l'intelligence, et ne pas se contenter de lui inculquer des opinions, de lui faire accepter passivement les notions qu'elle y dépose. Elle se réglera d'ailleurs sur l'âge des élèves et sur l'objet de l'enseignement. La meilleure méthode sera celle qui aura le plus la vertu *éducatrice*. Cette méthode est celle qui consiste à faire trouver aux élèves, comme par eux-mêmes, ce qu'on veut leur faire apprendre, en les mettant sur la voie par d'habiles directions.

Tel est le vaste cadre dans lequel la philosophie de l'éducation peut renfermer ses recherches et ses préceptes. Elle recommande, en finissant, aux maîtres, après s'être vivement pénétrés de la grandeur de leur mission, de bien étudier le naturel, particulier de leurs élèves, surtout dans l'intérêt de la discipline et de l'éducation morale. Tel a besoin du frein, tel autre de l'aiguillon : l'un sera si bien né, qu'il suffira

de le guider par la main pour que ses facultés s'épanouissent dans toute leur beauté à la lumière de la raison; tandis qu'un autre, moins heureusement doué ou plus enclin au mal, ne pourra être porté au bien que par la plus grande vigilance et le plus sévère régime. Que l'instituteur se rappelle qu'il n'agit point sur une matière passive et inerte, mais sur une âme pleine de mouvement et aspirant à la liberté; qu'élever, c'est nourrir, fortifier, ennobler; et qu'apprendre, c'est s'approprier des idées en se les assimilant, en les rendant *siennes*. Tandis que l'artiste ordinaire façonne le marbre à son gré ou transporte sur la toile l'image qu'il lui plaît, l'instituteur est un artiste qui opère sur une matière vivante et doit l'acheminer, selon sa nature, vers une perfection dont la raison fournit le modèle. Outre la nature générale de l'homme, il aura toujours à consulter les dispositions particulières des individus confiés à ses soins, et outre leur destination commune comme hommes et comme citoyens, leur vocation sociale et leur aptitude particulière. L'école est l'apprentissage de la vie, et la jeunesse ne suffit pas à l'œuvre du perfectionnement humain. L'éducation proprement dite ne peut qu'y préparer, le commencer. Son but est de mettre l'adolescent en état de se conduire un jour par lui-même, et de donner à toutes ses facultés une direction telle qu'il puisse la suivre toujours, quand il aura à se guider par sa propre raison. Elle doit appeler au jour tous les germes de raison, de vertu, de grandeur, qui constituent la vraie nature de l'homme, et les développer assez pour leur assurer la victoire sur toutes les dispositions contraires, pour que les orages et les nécessités de la vie ne puissent plus les étouffer ni leur donner une fausse direction; pour qu'ils puissent, au contraire, grandir et se fortifier par un continu progrès.

Parmi les nombreux écrivains, tant anciens que modernes, qui ont traité de l'éducation, on peut citer particulièrement: Platon, *République*; — Xénophon, *Cyropédie*; — Plutarque, de *l'Éducation des enfants*; — Quintilien, de *l'Institution oratoire*; — Rabelais, *Gargantua et Pantagruel*; — Montaigne, *Essais*, liv. I, ch. xxv, de *l'Institution des enfants*; — Locke, *Pensées sur l'éducation des enfants*, trad. par Coste, dernière édition, Paris, 1821, 2 vol. in-12; — Rollin, *Traité des études*, t. I; — Mme de Maintenon, *Lettres sur l'éducation des filles*; *Entretiens sur l'éducation*, dans ses Œuvres complètes, Paris, 1854-1855, 10 vol. in-12; — Fénelon, de *l'Éducation des filles*; — Rousseau, *Émile*; — Mme Campan, de *l'Éducation des femmes*, Paris, 1823, 2 vol. in-18; — Mme de Genlis, *Adèle et Théodora*, ou *Lettres sur l'éducation*, Paris, 1782, 3 vol. in-8; — Mme Guizot, *le Journal d'une mère*, dans les *Annales de l'éducation*; *Lettres de famille sur l'éducation domestique*, Paris, 1826, 2 vol. in-8; — Mme Necker de Saussure, *Éducation progressive*, 3 vol. in-8; — M. Guizot, *Méditations et Études morales*, Paris, 1852, in-8; — P. Girard, de *l'Enseignement régulier de la langue maternelle*, Paris, 1844, in-8; *Cours éducatif de la langue maternelle*, Paris, 6 vol. in-12; — Dupanloup, de *l'Éducation*, Paris; Orléans, 1855-1857, 3 vol. in-8; — Barrau, de *l'Éducation morale de la jeunesse*, Paris, 1840, in-8; *du Rôle de la famille dans l'éducation*, Paris, 1853; — Prévost-Paradol, *du Rôle de la famille dans l'éducation*, Paris, 1857, in-8; — Théry, *Histoire de l'éducation en France*, 1858, 2 vol. in-8; — Cochin, *Essai sur la vie et les méthodes d'instruction et d'éducation et les établissements de H. Pestalozzi*, Paris, 1848,

in-4, — le Tasse, *le Père de famille*, dans le tome VII de ses Œuvres complètes, Venise, 1737; — Pestalozzi, *Œuvres*, 1819, 1827, 15 vol. in-8; — Niemeyer, *Timothée*, 1780, 3 vol.; *Vues sur la pédagogie allemande et sur l'histoire dans le XVIII^e siècle*, 1801; *Principes de l'éducation et de l'enseignement*, 1834, 3 vol.; — Schwartz, *Histoire générale de l'éducation*, en allem., Heidelbergl, 1829, 2 vol. in-8; — Théry, *Histoire de l'éducation en France*, Paris, 1858, 2 vol. in-8. J. W.

EFFET, voy. CAUSE.

ÉGYPTIENS (SAGESSE DES). On conçoit facilement qu'un des peuples les plus anciens de la terre passe aussi pour un des plus sages. Ceux qui entrent après lui dans la carrière de la civilisation l'admirent naturellement en raison de leur propre ignorance; c'est à lui qu'ils vont demander d'abord les connaissances qui leur manquent et qu'ils rapportent ensuite, par un effet de l'habitude ou de la reconnaissance, celles qu'ils doivent à leur seul génie. Si, de plus, cet ancien peuple, placé sous un régime purement théocratique, donne à toutes ses institutions une origine surnaturelle, à sa propre existence une antiquité fabuleuse; si, grâce à la division des castes, sévèrement maintenue par les croyances religieuses encore plus que par le pouvoir politique, il a pu rester, pendant des siècles sans nombre, à peu près immobile dans le même état; si tout ce qui compose sa civilisation, ses idées sur l'art, sur la science, sur la politique, sur la religion, son histoire, ses lois, et le sens même des caractères qui forment son écriture, demeure enseveli dans l'ombre des temples, comme un secret inviolable que les prêtres, entre eux, se confient à l'oreille; si, enfin, à toutes ces causes d'étonnement, il faut encore ajouter les phénomènes d'un climat exceptionnel; alors, l'attrait du merveilleux et de l'inconnu venant se joindre au prestige de l'antiquité, l'admiration ne connaît plus de bornes. Telle est précisément la position des Égyptiens par rapport aux Grecs. Ceux-ci, malgré l'immense supériorité de leur génie si fécond à la fois et si original, se faisaient passer pour les disciples des premiers. C'était parmi eux une opinion presque unanime, une tradition qui a toujours vécu en paix avec l'orgueil national, que les plus illustres parmi leurs sages et leurs philosophes, Solon, Thalès, Démocrite, Pythagore, Platon, ont puisé dans les temples de l'Égypte la meilleure et la plus solide partie de leur science. Tout le monde connaît les hautes paroles que Platon met dans la bouche d'un prêtre de Saïs: « O Solon, ô Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants; aucun Grec n'est ancien. » L'engouement irréflecti des Grecs a passé aux peuples modernes, augmenté encore par la distance et par le temps. On crut voir dans l'antique royaume des Pharaons une terre privilégiée, comme l'Éden de la civilisation, où tous les arts, toutes les sciences, toutes les idées dont l'humanité s'honore s'étaient montrés tout d'abord dans leur plus complet développement, avant d'arriver jusqu'à nous, divisés et obscurcis par les mille canaux de la tradition, ou laborieusement retrouvés par le génie. Il nous suffit de rappeler les prétentions de la philosophie *hermétique*, les savantes extravagances de Kircher, les illusions philosophiques de Cudworth, qui, prenant au sérieux les mensonges de l'école d'Alexandrie, et les interprétant par ses propres idées, accordée libéralement aux prêtres d'Osiris une profondeur de vues et une élévation morale dont ils ne s'étaient certainement pas doutés. Il n'y a pas jusqu'aux incrédules du dernier siècle, par

exemple Bailly et Dupuis, qui n'aient cédé à l'entraînement général; et lorsqu'on lit certaines histoires des mythes, certains traités sur les symboles et les religions de l'antiquité, publiés il y a quelques années seulement, on demeure ébloui et confondu de toutes les merveilles qu'on a su découvrir dans les traditions mutilées ou dans les monuments informes avec lesquels on a essayé de reconstruire la science égyptienne. Mais aujourd'hui, devant les nouvelles conquêtes de l'archéologie et de la philologie, devant les résultats d'une érudition plus sûre et d'une critique plus étendue, de pareilles illusions ne sont plus permises. Et, en effet, lorsqu'on a fait la part de l'imagination et de l'hypothèse; lorsqu'on a écarté les traditions qui ne se justifient par aucun fait; lorsqu'on a réduit à leur juste valeur les falsifications de l'école d'Alexandrie, ces prétendus livres hermétiques où Platon et la Bible sont si effrontément mis au pillage, il reste encore assez de documents positifs, et surtout assez de monuments de différents genres, pour nous montrer l'Égypte comme le foyer d'une civilisation fort ancienne, profondément originale et très-remarquable pour le temps où elle était en vigueur; mais on y chercherait en vain quelque chose qui ressemble à de la philosophie et à de la science, ou du moins à ce que les modernes ont coutume de désigner par ce nom; on y chercherait avec tout aussi peu de succès, des antécédents à ces profonds ou ingénieux systèmes de la Grèce, que les lois et la fécondité naturelle de l'esprit humain ont pu seules expliquer jusqu'à présent.

Pour se faire une idée de ce que pouvait être la sagesse des Égyptiens ou leurs opinions en morale et en métaphysique, il suffit de jeter un coup d'œil sur les traces qu'ils ont laissées dans les autres sciences, sur tous les éléments réunis de leur civilisation si vantée, et sur la constitution même de la société parmi eux. La société égyptienne, par sa forme politique, rappelle tout à fait l'enfance de l'esprit humain; car on n'imagine pas une organisation plus grossière que cette division des castes si chère à l'Orient, et qui, nulle part, n'a été portée plus loin que sur les bords du Nil. Les castes égyptiennes, au nombre de six ou sept, et parmi lesquelles il y avait aussi des *parias* comme dans l'Inde, étaient véritablement autant de races et comme autant de peuplades différentes, qui subsistaient les unes à côté des autres, sans se mêler ni se fondre, éternellement enchaînées à la même profession. A leur tête était la caste des prêtres, maîtres absolus du pays, propriétaires des deux tiers du sol, juges, astronomes, astrologues, architectes, médecins, historiens, précepteurs et tuteurs des rois, qui ne pouvaient arriver sur le trône qu'en passant, au moyen d'une initiation, de la caste des guerriers dans le corps sacerdotal. Entre leurs mains, comme nous l'avons déjà remarqué, se trouvait réunie toute la civilisation de l'Égypte. Il est plus que probable que les règles mêmes de l'agriculture, si florissante dans le royaume des Pharaons, étaient tracées par eux, et que tous les travaux qui ont eu pour but la division et la conservation des eaux du Nil, ont été exécutés par leur inspiration. Mais quelles connaissances pouvons-nous, au juste, attribuer à ces prêtres si jaloux de leur science et du pouvoir immense auquel elle servait d'exécuteur? Ils devaient être assez peu avancés en géométrie, puisque Pythagore, que l'on dit avoir été initié à tous leurs mystères, a découvert, par son seul génie, les propriétés du triangle rectangle. Évidemment, s'il avait appris cette vérité dans les temples de Memphis ou de Saïs, qu'il visita pen-

dant sa jeunesse, il ne se serait pas cru obligé d'en rendre grâce aux dieux, en leur offrant une hécatombe. Nous ne savons pas ce que les prêtres égyptiens ont pu enseigner de cette même science à Thalès; mais on assure que Thalès leur enseigna à eux-mêmes comment on peut mesurer la hauteur des pyramides par leur ombre. On a cru longtemps qu'ils avaient porté très-loin, plus loin qu'aucun autre peuple de l'antiquité, y compris les Grecs, la science des astres et des temps; on parlait avec admiration du cercle d'Osymandyas; on leur attribuait l'invention de plusieurs cycles astronomiques, très-bien imaginés pour rendre compte des phénomènes célestes, et pour rétablir, après un certain laps de temps, un accord parfait entre les diverses manières de mesurer le temps, à savoir: le cycle d'*Apis*, dont la durée était de 25 années civiles, au bout desquelles la lune devait se retrouver au même point, par rapport à Sirius; le cycle du *Phénix*, dont la durée était de 500 ans; de là la fable du phénix, qui se consume lui-même et qui renaît de ses cendres; le cycle *Sothiaque*, autrement dit de Sirius, qui embrassait une période de 1460 années astronomiques jugée égale à 1461 années vagues; enfin ce qu'on appelle la *grande année égyptienne*, dont la durée est de 36525 ans, juste le nombre auquel Manéthon portait les livres hermétiques. Il est certain, comme l'atteste la partie la mieux conservée de leur mythologie, et comme l'exigeaient d'ailleurs les besoins de l'agriculture, que les Égyptiens avaient fait des observations astronomiques. Ils avaient étudié particulièrement la marche de Sirius, ou, comme ils l'appelaient dans leur langue, de Sothis, signe précurseur des inondations du Nil et divinisé sous le nom d'Anubis, le dieu cynocéphale. A l'année lunaire de 360 jours qu'ils avaient adoptée d'abord et dont on trouve le symbole dans plusieurs de leurs cérémonies religieuses, ils substituèrent plus tard l'année solaire de 365 jours. Mais quant au cercle d'Osymandyas et aux savants calculs dont nous avons parlé tout à l'heure, il a été démontré jusqu'à l'évidence que ce sont des inventions du génie grec, et que l'astronomie égyptienne, essentiellement mythologique et mêlée à toutes les rêveries de l'astrologie judiciaire, n'a commencé à prendre un caractère scientifique que sous la domination romaine. A l'aspect des monuments gigantesques qui couvrent le sol de l'Égypte, à la vue de ces pyramides, de ces pylônes, et de ces statues de granit d'une monstrueuse grandeur, on a supposé, chez le peuple qui a laissé de telles traces de son passage, les ressources d'une mécanique admirable, auprès de laquelle les découvertes modernes ne seraient que des jeux d'enfants. Mais cette opinion est dénuée de toute vraisemblance. L'usage des plans inclinés et le nombre des hommes suppléaient à la puissance des machines. Nous savons, par Plin, que Rhamsès avait employé 120 000 hommes à l'érection d'un des obélisques de Thèbes, et, dans les peintures qui nous représentent toutes les occupations de la vie chez les anciens Égyptiens, on n'aperçoit pas une seule machine, pas même une poulie; en revanche, on voit quantité de colosses érigés ou traînés à force de bras. Les sciences naturelles n'étaient pas même connues de nom chez une nation qui expliquait tous les phénomènes par une intervention immédiate de la puissance divine. La médecine, qui était, comme toutes les autres sciences, le secret des prêtres, se réduisait tout entière, si l'on en retranche les pratiques superstitieuses, à l'art d'embaumer les morts. Du reste, il y avait des médecins pour

chaque maladie et pour chaque partie du corps humain. Enfin, l'on n'a plus aujourd'hui, comme autrefois, la ressource de supposer un abîme de sagesse et de science dans les inscriptions hiéroglyphiques qui couvrent tous les monuments de l'ancienne Égypte; le voile qui nous en cachait le sens est en partie déchiré, et la déception des admirateurs passionnés de l'antiquité a dû être bien grande lorsqu'on leur a montré, à la place des mystères qu'ils imaginaient, des noms propres, des dates, des dédicaces et des faits sans intérêt. Il y a plus, ces signes si longtemps vénérés appartiennent à un système d'écriture extrêmement informe et désordonné, où les mêmes caractères représentent tantôt des sons, tantôt des images symboliques, et tantôt les objets mêmes qu'ils peignent aux yeux.

Il est difficile qu'avec cette manière grossière de représenter leurs idées, les prêtres égyptiens aient pu composer un grand nombre de livres, et surtout des livres dont la matière exige un haut degré de développement dans la pensée; car l'écriture en usage dans les temples, parmi les prêtres, et qu'on appelle, pour cette raison, *hiératique*, n'était qu'une abréviation des hiéroglyphes dont on chargeait les obélisques et les murs des édifices religieux. Aussi, sans prendre au sérieux les 36 525 volumes dont Manéthon fait honneur à Thot ou à Hermès, ou les 20 000 que lui attribue Jamblique, ou les 1200 que le même Jamblique avoue être une falsification des prêtres, avons-nous quelque peine à admettre même les 42 mentionnés par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, liv. VI), dans la description qu'il nous a laissée de la procession, ou plutôt de la hiérarchie et des insignes des prêtres égyptiens. Quoi qu'il en soit, voici, d'après l'auteur que nous venons de citer, la classification de ces livres, regardés tous comme un don de Mercure Trismégiste : il y en avait un qui contenait des hymnes; un autre, la manière de vivre prescrite aux rois; quatre étaient consacrés à l'astrologie judiciaire, aux conjonctions et aux mouvements des étoiles, à leur lumière, à leur coucher et à leur lever; dix à l'écriture hiéroglyphique, à la cosmographie, à la géographie, à la topographie de l'Égypte, à la marche du soleil, de la lune et des cinq planètes, aux mouvements des eaux du Nil et à la description des lieux saints; dix autres livres traitaient des sacrifices, des prémices, des prières et des hymnes, des cérémonies et des jours de fête, en un mot, de ce qui regarde le culte; dix autres encore, que l'on appelait les livres sacerdotaux par excellence, traitaient des lois, des dieux, de toute la science sacerdotale. Celui qui était admis à la connaissance de ces livres portait le nom de prophète ou de hiérophante. Enfin, dans les six derniers, réservés à une classe de prêtres subalternes appelés du nom de pastophores, il était question de médecine, d'anatomie, des maladies du corps humain, des diverses espèces de médicaments, et en dernier lieu des femmes. Les prêtres eux-mêmes se classaient à peu près de la même manière que les livres confiés à leur garde. Nous avons déjà nommé les *hiérophantes* et les *pastophores*, qui formaient les deux extrémités de la hiérarchie; entre eux venaient se placer les *chantres*, particulièrement occupés de la musique religieuse; les *horoscopes* ou astrologues, chargés de prédire l'avenir; les *hiérogrammates*, ou scribes du temple, qui joignaient à l'art des hiéroglyphes la connaissance de l'architecture et de tous les symboles dont on ornait les monuments religieux; enfin les *hiérostolites*, préposés aux sacrifices et aux cérémonies extérieures du culte (*ubi supra*, et Por-

phyre, *de Abst.*, lib. IV, § 8). Il serait vraiment étrange que de toute cette science sacerdotale et de tous ces livres si pieusement conservés, absolument rien ne fût parvenu jusqu'à nous; que rien n'en eût été connu sous le règne des Ptolémées, lorsque l'Orient et la Grèce étaient si vivement attirés l'un vers l'autre, lorsqu'il existait depuis longtemps des Égyptiens accoutumés dès l'enfance à parler également le grec et leur propre langue.

En présence de tous ces faits, il n'est plus permis de transformer la mythologie égyptienne, c'est-à-dire les faibles débris que le temps nous en a conservés, en un vaste système de métaphysique où l'on retrouve, sous le voile de l'allégorie, les conceptions les plus hardies de l'esprit moderne. Sans doute chez une nation aussi peu homogène et maintenue par une théocratie jalouse dans une éternelle enfance, la religion des prêtres, au moins des chefs de la hiérarchie, devait être un peu différente de celle de la multitude; mais, pour trouver cette différence, il n'est pas nécessaire de sortir ou de s'élever au-dessus de leur système mythologique. En effet, dès qu'on a passé en revue les divinités égyptiennes, il est impossible de ne pas s'apercevoir qu'elles se divisent en deux classes bien distinctes : les unes ont des attributs, moraux, universels, dont l'action s'étend sur l'univers entier, et l'on pourrait, avec un léger effort, les regarder comme des personnifications de certaines idées métaphysiques; les autres, au contraire, sont mêlées à des idées d'un ordre inférieur : on les représente avec des symboles empruntés de l'astronomie et de l'agriculture, avec des têtes d'animaux sur des corps humains; elles président non-seulement à certains phénomènes particuliers de la nature et à certaines actions de l'homme, mais à des actions et à des phénomènes qui ne peuvent se passer qu'en Égypte.

En tête des divinités du premier ordre, on trouve Amoun, le Jupiter Ammon des Grecs, et dont le nom, selon Plutarque (*de Iside et Osiride*, c. ix), qui rapporte lui-même le témoignage de Manéthon, signifie *ce qui est caché* (τὸ κρυπτόμενον), ou l'action même de se cacher (τὴν κρύψιν), ce que les alexandrins ont appelé l'ineffable ou l'inconnu, et les kabbalistes le mystère des mystères; en un mot, l'infini, le principe identique de tous les êtres. On ne lui demandait jamais autre chose, dans les prières qu'on lui adressait, que de sortir des ténèbres qu'il enveloppait, et de se faire connaître des hommes. Immédiatement après, vient Kneph, dont le nom a été converti par les Grecs en celui d'Agathodémon, c'est-à-dire le bon génie. Considéré comme l'esprit même, comme la pensée ou comme le verbe d'Amoun, il passait pour n'avoir pas eu de commencement, et l'on croyait qu'il n'aurait pas de fin; son essence était trop pure pour qu'il pût descendre sur la terre et s'incarner comme les divinités d'un ordre inférieur. Cependant on le représentait sur les monuments sous la forme d'un homme qui laisse tomber un œuf de sa bouche, pour dire que le monde est l'œuvre de la parole et de l'intelligence divine. Il était particulièrement adoré à Thèbes, dont les temples, selon Plutarque (*ubi supra*, c. xxi), n'admettaient aucun dieu mortel. En regard de Kneph, vient se placer Athyr ou Athor, la mère de tous les êtres, des dieux comme des hommes, les ténèbres non révélées, le principe passif ou la matière première de l'univers, comme Kneph en est l'idéal et le principe actif. Selon Plutarque (*ubi supra*, c. lv), le nom de cette divinité, que plusieurs pensent être la même qu'Isis, a pour signification, dans

la langue égyptienne, *la maison de Horus*; et, en effet, le monde dont Horus est la personnification est construit dans la matière. De l'œuf qu'on voit lancé par la bouche de Kneph sort une quatrième divinité, qui a pour nom Phthas. C'est l'âme du monde ou le démiurge, le forgeron céleste qui travaille la matière et lui donne la forme voulue par la suprême intelligence. C'est pour cette raison qu'on en fait le Vulcain des Égyptiens et que les Grecs lui ont donné le nom de Héphaïstos, comme ils ont donné à Amoun le nom de Jupiter. Il faut compter parmi les divinités de la même classe, non pas Phré, qui n'est pas autre chose que le soleil, le symbole matériel de Phthas et son agent immédiat, mais le fameux Thot ou Hermès surnommé trois fois grand, le Mercure de la mythologie égyptienne. Thot est véritablement la sagesse divine, revêtue d'un corps et devenue visible sur la terre; c'est lui qui, en commençant par les Égyptiens, a enseigné aux hommes tout ce qu'ils savent d'utile et de beau. Il leur a donné la parole et l'écriture; il a nommé toutes les choses qui auparavant n'avaient pas de nom, comme Adam dans le paradis terrestre; il a apporté la connaissance et institué le culte des dieux; il a inventé l'astronomie, la musique, la peinture; il a construit la première lyre et composé les premiers chants; il a élevé des colonnes où furent gravés les premiers hiéroglyphes, et que les prêtres égyptiens regardaient comme leurs premiers livres. Mais, toutes ces connaissances s'étant bientôt effacées de la mémoire des hommes, Hermès envoya sur la terre son fils Tat, qui fut le restaurateur de la religion, des sciences et des arts, comme lui-même en avait été l'inventeur.

Nous sommes obligés de confesser que cette partie de la mythologie égyptienne nous laisse quelques doutes; car on la chercherait vainement dans Hérodote, et même le précieux livre de Plutarque sur Isis et Osiris ne la contient pas tout entière; Plutarque ne parle ni de Tat, ni de Phthas, ni de Thot, considéré comme une image vivante de la divine sagesse. On ne risque rien, dans tous les cas, de la regarder comme la plus récente; et si l'on ne veut pas absolument que le platonisme y ait quelque part, y aurait-il de l'in vraisemblance à supposer que la domination des Perses, qui a précédé de deux siècles celle des Grecs, n'y est pas restée tout à fait étrangère? Le système que nous venons d'exposer a une grande analogie avec la partie la plus élevée et les éléments les plus profonds de la théologie de Zoroastre. Amoun nous rappelle parfaitement Zerwane Akérène, l'insonniablement dit, le principe suprême et inconnu d'où sortent à la fois le bien et le mal, l'intelligence et la matière, la lumière et les ténèbres: Kneph, le principe de la bonté et de la sagesse, le génie du bien, ou, comme le dit son nom, *le bon génie*, nous fait penser sans effort à Ormuzd. Athyr nous représente, comme Ahrimane, la matière et les ténèbres; enfin dans Phthas, le génie du feu, l'âme du monde, le médiateur universel entre Dieu et les êtres, on reconnaît Mythra, qui joue exactement le même rôle dans la religion des mages. Quant au personnage de Thot, on le rencontre également, sous un nom ou sous un autre, dans toutes les religions; il doit être compté parmi ces *universaux poétiques* dont parle Vico, et qui ont leur fondement dans la nature même de l'esprit humain.

Les autres divinités de l'Égypte, celles dont le culte était accessible à tout le monde et dont la plupart portent visiblement l'empreinte du pays, sont loin de nous offrir un système aussi régulier,

une allégorie aussi transparente que celles dont nous avons parlé jusqu'à présent. Elles forment dans leur ensemble une vaste et confuse mythologie où il est impossible de ne pas reconnaître plusieurs ordres d'idées, plusieurs degrés de civilisation religieuse, amenés successivement par le temps et se conservant sans effort l'un à côté de l'autre, grâce à la division des castes et à l'immobilité des conditions. En effet, la religion égyptienne a d'abord un côté par où elle se confond avec le fétichisme; car il est hors de doute que, jusqu'au dernier jour de son existence, elle a conservé le culte des animaux, non-seulement de ceux que leur utilité devait naturellement rendre chers, par exemple le bœuf, la vache, l'ibis, le chien; mais des plus malfaisants et des plus hideux à voir, comme le serpent et le crocodile. Par le culte des astres, et peut-être aussi des éléments, elle se rapproche du sabéisme; car, ainsi que nous l'avons déjà dit, il y a un système astronomique dans cette vieille mythologie. Hérodote nous apprend que les Égyptiens ont trouvé à quels dieux appartient chaque mois et chaque jour, ce qui signifie évidemment qu'ils ont fait marcher de front leurs idées religieuses et leurs découvertes en astronomie. Les douze dieux cabires dont nous parle le même historien, les douze dieux protecteurs de l'Égypte, tous enfants de Vulcain, c'est-à-dire du feu, ne nous font-ils pas penser aux douze signes du zodiaque? Nous voyons aussi figurer, dans un autre ordre de divinités, le Soleil, la Lune, Saturne, Mercure, c'est-à-dire les corps célestes plus particulièrement connus des anciens et qui ont donné leurs noms aux jours de la semaine. Mais ce n'était pas assez d'avoir ainsi divinisé les planètes qui indiquent les divisions de la semaine et les signes du zodiaque qui distinguent les mois; on essaya de faire entrer dans le même système, à la fois astronomique et religieux, les cinq jours qu'il fallut ajouter aux 360 dont se compose l'année lunaire, et que les Grecs ont appelés les jours *épagomènes*. De là la fable de Mercure, jouant aux dés avec la Lune, lui gagnant la soixante-dixième partie de ses lumières, et formant ainsi cinq jours nouveaux, pendant lesquels cinq autres dieux sont appelés à l'existence, à savoir: Osiris, le premier en date et en rang, adoré par tous les Égyptiens comme le dieu national par excellence; Isis, à la fois sa femme et sa sœur; Horus, leur fils; Typhon, leur ennemi à tous trois; Nephtys, la femme de Typhon, généralement regardée comme la Vénus égyptienne. Ces dieux, représentés dans le ciel par diverses constellations, mais qui, revêtus d'un corps mortel, ont vécu sur la terre parmi les hommes (Plutarque, de *Iside et Osiride*, c. xxi), ne passent pas sans raison pour les derniers venus; ils nous montrent les croyances religieuses de l'Égypte s'élevant du fétichisme et du sabéisme à une sorte de polythéisme poétique, à un certain culte de l'idéal analogue à celui de la Grèce, mais beaucoup plus pur au point de vue de la morale. En effet, si on laisse de côté toutes les interprétations arbitraires énumérées par Plutarque et ayant déjà cours de son temps; si l'on prend la légende d'Isis et d'Osiris telle qu'elle est, telle que Plutarque aussi nous l'a conservée, sans y chercher un autre sens que celui de la lettre, il est impossible de ne pas être frappé, malgré quelques bizarreries ou quelques naïvetés antiques, du caractère profondément moral qui y règne. Osiris, dont le nom signifie, selon Plutarque (*ubi supra*, c. xii), *le grand roi bien-faisant*, est en effet le modèle des rois et des hommes. Après avoir fait fleurir, en Égypte sa

terre natale, les arts, les sciences, l'agriculture, la religion, il parcourut dans le même but le reste de la terre, pour la conquérir à la civilisation par les seules armes de l'éloquence, pour l'éclairer par sa parole et la couvrir de ses bienfaits. Tout au contraire du Jupiter des Grecs, il demeure toute sa vie fidèle à Isis, qu'il aime dès le sein de sa mère. Il n'a pas moins de tendresse pour son fils Horus, sur qui il ne cesse de veiller, même après avoir perdu la vie; il revient tout exprès des enfers pour achever son éducation, que la mort l'avait forcé de laisser incomplète. Isis est le modèle des femmes et des reines. Rien de plus touchant et de plus pieux que sa douleur, lorsqu'elle va chercher la servitude dans une cour étrangère, pour être plus près du corps inanimé de son époux tué par Typhon, et pour recueillir ensuite ses restes dispersés dans toutes les parties de l'Égypte. Après la mort d'Osiris, elle a pour son ombre le même amour que pour son époux vivant; c'est en s'unissant avec cette ombre qu'elle donne le jour à Harpocrate, enfant chétif et mutilé, véritable symbole de l'amour entre la douleur et la mort. Horus est l'image de la piété filiale. D'abord il défend contre Typhon les droits de son père absent; puis il le venge quand il le sait mort, et s'efforce de le faire revivre en marchant sur ses traces. On lui demanda un jour, lorsqu'il n'était encore qu'un enfant, quelle était, selon lui, l'action la plus belle? « Venger, répondit-il, les injures de son père et de sa mère. » (Plutarque, de *Iside et Osiride*, c. xix.) Quand on songe que les prêtres égyptiens n'épousaient qu'une femme, laissant au peuple la polygamie; quand on se rappelle l'austérité de leur vie et la pureté de leurs mœurs, il n'est guère possible d'admettre que l'esprit qui règne dans cette légende soit l'effet du hasard. Du reste, il se peut qu'avant de revêtir ce caractère moral, avant de représenter l'idéal de l'homme et de la famille, les noms d'Isis, d'Osiris et de Horus n'aient exprimé d'abord, comme plusieurs l'ont voulu, que des idées tirées de l'ordre physique ou des connaissances astronomiques de l'époque. Plus tard, on a pu attacher à ces fictions un sens métaphysique; c'est ainsi que, prenant Osiris pour le principe actif de l'univers, Isis pour le principe passif ou pour la nature elle-même, on a pu graver sur une de ses statues placées dans le temple de Saïs, cette inscription fameuse : « Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera, et aucun mortel n'a encore levé mon voile. » (*Ubi supra*, c. ix.) Quant au couple stérile et maudit de Typhon et de Nephtys, il suit exactement, dans un sens contraire, la même fortune que celui d'Isis et d'Osiris. Dans l'ordre moral, il représente l'alliance de la volupté et du crime; dans l'ordre physique, Typhon, c'est la mer, l'ennemi naturel de l'Égypte, et Nephtys la partie de ce pays que la mer baigne de ses eaux; enfin, dans l'ordre métaphysique, ils figurent le génie de la destruction. On voit ainsi le dualisme dominer, dans toutes ses parties et sous toutes les formes, le polythéisme des Égyptiens.

Hérodote nous assure que ce peuple fut le premier qui crut à l'immortalité de l'âme; et cette immortalité, si nous en croyons le même historien, était comprise tout entière dans l'idée de la métépsychose. L'âme, après avoir quitté la vie, devait, dans l'espace de 3000 ans, passer successivement par les corps des animaux terrestres, des animaux marins, des oiseaux, et enfin revenir dans le corps d'un homme. C'est la loi des révolutions astronomiques appliquée à la nature humaine; mais cette manière grossière

de concevoir un dogme aussi saint n'a pas toujours été conservée. Selon Plutarque (*ubi supra*, c. xxix), les Égyptiens croyaient à un empire des morts, appelé Amenthiès, c'est-à-dire *qui donne et qui reçoit*. Sur cet empire, où chacun était traité suivant son mérite, régnait Osiris sous le nom de Sérapis. Le même fait nous est attesté par la plupart des peintures que nous offrent les caisses des momies et par le rituel funéraire renfermé dans ces caisses. Selon Porphyre (*de Abstinentia*, lib. VI, § 16), les Égyptiens, s'adressant aux dieux au nom de leurs morts, récitaient une prière ainsi conçue : « O soleil, le maître de toutes choses, et vous, tous les autres dieux qui donnez la vie aux hommes, recevez-moi et faites que je sois admis dans la société des dieux éternels. » Ainsi comprise, la croyance à l'immortalité s'accorde très-bien avec les sentiments moraux que nous avons rencontrés dans le mythe d'Isis et d'Osiris.

Les ouvrages où il est question de la sagesse et de la civilisation des Égyptiens sont en très-grand nombre. Parmi les anciens, nous citerons Hérodote, le II^e livre; Diodore de Sicile, le I^{er} livre; Plutarque, de *Iside et Osiride*; Porphyre, de *Abstinentia*; les fragments plus ou moins authentiques de Manéthon (*Manethonis Aegyptiaca*), publiés par Scaliger dans son *Thesaurus temporum*, in-f^o, Leyde, 1606 et 1658; le livre anonyme qui a pour titre *Horapollinis Hieroglyphica*, grec et latin, publié avec des notes de Pauw, in-4, Utrecht, 1727, et traduit en français par Requier, in-12, Paris, 1779; Jamblique, de *Mysteriis Aegyptiorum*, publié par Th. Gale, in-f^o, Oxford, 1678 (composition purement alexandrine à laquelle il ne faut pas donner la moindre confiance); enfin les derniers chapitres de la *Génése*, depuis la descente de Joseph en Égypte jusqu'à la délivrance des Israélites. — Les modernes sont : Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, in-f^o, Rome, 1652-1654, et *Obeliscus paphiugus*, ib., in-f^o, 1656 (ouvrages de pure imagination); Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum*, 2 vol. in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1750-1752; Conrad Adami, *Comment. de sapientia, eruditione atque inventis Aegyptiorum*, dans les *Exercitationes exegeticae*; Schmidt, *Opuscula quibus res antiquae, praecipue Aegyptiacae, explanantur*, in-8, Carlsruhe, 1765; de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, 2 vol. in-8, Berlin, 1773; Meiners, *Essai sur l'histoire religieuse des anciens peuples, particulièrement des Égyptiens*, in-8, Göttingue, 1775 (all.); Moritz, *Sagesse symbolique des Égyptiens*, etc., in-8, Berlin, 1773 (all.); Stroth, *Aegyptiaca, seu veterum scriptorum de rebus Aegypti commentarii et fragmenta*, 2 vol. in-8, Gotha, 1782-1783; Plessing, *Osirisch Soerate*, in-8, Berlin et Stralsund, 1783; Vogel, *Essai sur la religion des anciens Égyptiens et des Grecs*, in-4, Nuremberg, 1783 (all.); Heeren, *Idees sur la politique, le commerce, les relations de l'ancien monde*, in-8, 2 vol., Göttingue, 1815 (all.); Zoëga, de *Origine et usu Obeliscorum*, in-f^o, Rome, 1797; Champollion le jeune, tous ses ouvrages sur l'Égypte; Creuzer, *Symbolique et Mythologie des anciens peuples*, 5 vol. in-8, Leipzig et Darmstadt, 1819-1821, 2^e édit.; le même ouvrage, traduit en français et refondu par M. Guigniault, sous le titre de *Religions de l'antiquité*, Paris, 1824; Goerres, *Histoire des mystères du monde asiatique*, 2 vol. in-8, Heidelberg, 1810 (all.); Letronne, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte*, in-8, Paris, 1823, et un article publié dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} février 1845; Rosellini, les *Monuments d'Égypte et de Nubie*, 10 vol. in-8, Paris, 1833-45; Lepsius, *Monuments de*

l'Égypte et de l'Éthiopie, in-f°, 1853-57 (en allemand); enfin les récents mémoires de M. Mariette sur le culte du dieu Apis.

ÉLÉATIQUE (ÉCOLE). On désigne sous ce nom l'école de philosophie qui fut fondée à Elée, dans la grande Grèce, par Xénophane de Colophon, et dont les principaux représentants furent Parménide et Zénon, tous les deux d'Elée, et Mélissus de Samos.

Diogène Laërce (liv. VIII, ch. LV et LVI) et Simplicius (*in Aristotelis Phys.*, p. 7, A) rangent Leucippe et Empédocle parmi les disciples de Parménide; ce qui a conduit plusieurs historiens de la philosophie à distinguer deux écoles d'Elée, l'une de métaphysiciens et l'autre de physiciens. Mais à part la prodigieuse différence qui sépare la doctrine d'Empédocle et celle de Leucippe d'avec le système de Xénophane et de Parménide, rien n'est moins prouvé que les relations de ces deux derniers philosophes avec les deux premiers. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que tous quatre furent à peu près contemporains, et que les écrits de Parménide contribuèrent probablement à susciter les modifications qui furent apportées par Leucippe aux idées ioniennes, et par Empédocle à celles de Pythagore. Nous réserverons donc le titre d'éléates à Xénophane, Parménide, Zénon d'Elée et Mélissus; et nous allons exposer ici sommairement les principaux traits du système qui leur est commun à tous.

Il y a deux sortes de connaissances : les unes qui nous viennent par l'intermédiaire des sens, les autres que nous devons à la raison seule. La science qui se compose des premières n'est qu'une illusion; elle ne contient rien de vrai, de fixe, de durable, de certain; elle n'est qu'une chimère et une apparence. La seule science véritable est celle qui ne doit rien aux sens, mais tout à la raison. Il faut laisser au vulgaire, aux hommes légers, aux enfants, la croyance à la réalité des apparences sensibles; mais le sage, le philosophe, celui qui veut atteindre le fond des choses ne doit en appeler qu'à la raison.

Ce point de départ une fois établi, voici ce que l'on peut admettre sur la physique et la cosmologie. Il y a deux principes dans la nature : d'un côté le feu ou la lumière, de l'autre la nuit ou la matière épaisse et lourde. Ces deux principes sont distincts, mais non séparés; ils agissent de concert avec une inégalité variable, et leur rôle dans le monde est perpétuel et universel : la lumière produit le chaud, le léger, le rare; et la nuit, le froid, le lourd et l'épais. Le monde est divisé en trois parties, et c'est au milieu de ces trois parties que la nécessité règne en souveraine : la limite du monde aboutit à un cercle de lumière qui en est comme la ceinture. La voie lactée est un cercle, et c'est d'elle que sont sortis le soleil et la lune. Les astres ne sont que du feu condensé, et la terre est le corps le plus dense et le plus lourd. Elle est ronde et se trouve placée par son propre poids au centre du monde. Les hommes sont nés de la terre échauffée par les rayons solaires; et dans l'homme la pensée est un produit de l'organisation. Ainsi ont commencé les choses que nos sens nous démontrent, et qui périront un jour.

Mais, dans tout cela, il n'y a rien qui se rapporte à la science véritable. Ce que la raison, qui est la source exclusive de toute certitude, conçoit et reconnaît comme absolument vrai, c'est l'être, mais l'être en soi, c'est-à-dire dégagé de toute circonstance, modification, ou accident particulier, passager, périssable. Ainsi tout ce qui a commencé d'être, tout ce qui est susceptible de changement ou de modification, de naissance

ou de destruction, tout cela n'a pas une existence véritable; tout cela n'est pas l'être, tout cela n'en a que les apparences; tout cela, par conséquent, est formellement exclu par les éléates du domaine de la science proprement dite. En effet, suivant eux, tout ce qui n'est pas l'être n'est rien; en dehors de l'être il n'y a que le néant; et le néant n'étant que la négation de toutes choses, on n'en peut rien dire, ni le nier ni l'affirmer.

Il n'y a donc que l'être qui existe et qui soit vrai et certain. Par cela même l'être est un; car comment concevoir quelque chose qui ne soit ni l'être ni le néant? Et l'être doit être éternel et immobile; car tout mouvement est un changement; or, changer, c'est perdre quelque chose que l'on n'avait pas. De même encore, si l'être n'avait pas toujours existé, qui aurait pu lui donner naissance, puisqu'il existe seul? Il existe donc par lui-même; il n'a donc ni passé, ni avenir, ni parties, ni limites, ni division, ni succession; il est donc d'une unité absolue, et tout le reste n'est qu'illusion, apparence chimérique.

A cette théorie les éléates, et en particulier Zénon, joignaient les objections que leur suggérait contre la réalité sensible l'empirisme de l'école d'Ionie. Ce système, on le voit, n'est autre chose que l'idéalisme sous sa forme la plus exclusive et la plus absolue. Son premier tort est de nier la réalité sensible en s'appuyant sur la prétention arbitraire et illégitime qui refuse toute certitude aux données des sens. Son second tort est de confondre les généralisations abstraites que fait la raison sur les données de l'expérience avec les principes que la raison applique dans toutes ses opérations, mais qu'elle ne doit qu'à elle-même et qu'on nomme les idées nécessaires. Cette notion de l'être en soi, qu'est-ce, en effet, sinon une pure abstraction, idée générale sans doute, mais qui ne représente pas une réalité vraie et adéquate? Cette notion vague et générale de l'être, nous la recueillons, nous la formons, en faisant abstraction, dans l'idée que nous avons, soit des êtres particuliers, soit même de l'Être suprême et nécessaire, de toutes leurs qualités, de tous leurs attributs; mais, une fois cette abstraction faite, qu'est-ce qui reste, sinon une idée vague, générale et qui ne représente rien de réel? Ainsi l'éléatisme, qui voulait, comme toute philosophie, expliquer la réalité, se servait pour cela de l'abstraction seule! L'éléatisme devait donc aboutir à la mutilation et non à la science du réel, du vrai, c'est-à-dire des existences véritables et certaines. Il confondait l'abstrait et le concret.

Mais si l'éléatisme est faux comme système, le travail des éléates ne fut pas stérile. Les premiers ils dégagèrent la notion de l'unité, qui est indiquée dans celle de tout être, et qui n'est autre que le principe de substance par lequel nous rattachons toutes qualités à un sujet; 2° en démontrant que rien ne vient de rien, ils conduisirent la réflexion à cette autre formule plus claire et plus positive du même principe, que tout effet, tout phénomène, tout ce qui commence d'exister, a une cause; 3° enfin ils insistèrent les premiers, quoique d'une manière très-incomplète, sur l'idée d'un être nécessaire, et démontrèrent à l'empirisme l'impossibilité de tout expliquer par l'expérience seule. Voy., pour la bibliographie et les détails de doctrine et de biographie, les articles PARMÉNIDE, MÉLISSUS, XÉNOPHANE et ZÉNON.

FR. R.

ELIS et ÉRÉTRIE (ÉCOLE D'). Il n'y a pas eu véritablement deux écoles distinctes, l'une d'Elis, l'autre d'Érétrie; mais une seule et même école,

établie successivement dans le Péloponnèse et dans l'Éubée, a changé de théâtre et de nom, sans changer d'esprit.

Après la mort de Socrate, un de ses plus fidèles disciples, Phédon d'Élis, fonda dans sa ville natale une école de philosophie dont le nom est resté obscur et dont le rôle n'est pas bien connu. A Phédon succéda Plistanus, à Plistanus Ménédème. Voilà toute l'histoire de l'école d'Élis.

Ménédème d'Érétie, qui florissait dans la seconde moitié du IV^e siècle avant notre ère, fit de sa patrie le siège de l'école dont il était le chef. Ainsi naquit non une nouvelle école, mais un nom nouveau. Ménédème, en effet, n'a pas innové en philosophie, et sa doctrine n'est que celle de ses devanciers. Voici cette doctrine :

Il n'y a qu'un seul bien appelé de différents noms : prudence, courage, justice, et ce bien réside dans l'intelligence, dans cette pénétration de l'esprit qui discerne le vrai du faux (Cic., *Acad.*, lib. II, c. LXII). Assurément, Ménédème n'avait pas inventé cette doctrine (c'était celle des mégariques, à partir d'Euclide); seulement l'exposait, dit Cicéron, avec plus de grandeur et d'éclat (*uberius et ornatus*).

En dialectique, Ménédème rejetait toutes les propositions négatives, toutes les propositions composées, et n'admettait que les propositions simples et identiques. Son principe, c'était que nulle chose ne peut être affirmée d'aucune autre. Principe et conséquences, tout se trouve déjà dans Stilpon.

De tels emprunts s'expliquent. Le fondateur de l'école d'Élis, réfugié à Mégare avec les autres socratiques, y avait suivi les leçons d'Euclide. Un enseignement qui a influé sur Platon lui-même pouvait subjuger à jamais toute autre intelligence. Ménédème, qui a entendu Platon et Xénocrate, n'a pour eux que mépris. Stilpon, son autre maître, est l'objet de son enthousiasme. « C'est un homme libre, » dit-il, et pour lui cela renferme tout.

Ce même esprit philosophique, cette même puissance d'invention, caractérisent jusqu'au bout les écoles d'Élis et d'Érétie. Comme Phédon avait répété Euclide, et Ménédème Phédon, les derniers érétiques répètent Ménédème, représentant ignorés d'une école obscure, qui ne valent que par le nombre, et dont les noms ne sont plus cités.

Aux yeux du philosophe, les écoles d'Élis et d'Érétie se confondent avec l'école de Mégare, dont elles ne sont qu'un appendice sans valeur.

Consultez : D. Henne, *L'école de Mégare*, Paris, 1843, in-8; — C. Mallet, *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétie*, Paris, 1845, in-8. Pour les détails de bibliographie, de biographie et de doctrine, voy. les articles MÉGARIQUE (école), PHÉDON, MÉNÉDEME. D. H.

ELSWICH (Jean Hermann d'), théologien luthérien, né en 1684 à Rensbourg dans le Holstein, mort en 1721. Quoique sa vie ait été courte, il a laissé un grand nombre d'ouvrages qui ne nous intéressent pas. On mentionne ici son nom parce qu'il a publié en 1720 à Wittemberg une édition du livre très-connu de Launoy : de *Varia Aristotelis in Academia parisiensi fortuna*, déjà trois fois réédité; il y a ajouté un supplément très-intéressant sous ce titre : de *Varia Aristotelis in protestantium scholis fortuna*. C'est un document historique indispensable à l'histoire du péripatétisme au temps de la réforme.

EMANATION (de *ex* et de *manare*, couler dehors). Selon quelques systèmes philosophiques et religieux de l'Orient, tous les êtres dont l'univers se compose, esprits ou corps, ne sont

qu'une extension, un écoulement et, par conséquent, autant de parcelles de la substance divine; ils sont sortis et sortent éternellement du sein de Dieu, sans le diminuer ni l'épuiser, comme les étincelles sortent de la flamme ou comme la lumière se sépare du soleil. Telle est, sous sa forme la plus simple et la plus générale, ce qu'on est convenu d'appeler la doctrine de l'émanation. La comparaison même que nous venons d'employer n'est pas choisie au hasard; elle fait jusqu'à un certain point partie de la doctrine qu'elle sert à éclaircir; car, partout où elle a pu se faire voir, l'idée de l'émanation se trouve associée aux idées du feu et de la lumière, et nous croyons que cette association étrange n'a pas été prise tout d'abord pour une image, mais qu'elle a eu pour but de représenter la substance des choses comme une sorte de fluide universel, qui, s'échappant avec ordre et mesure d'une source inépuisable; qui, plus ou moins pur, selon qu'il est plus près ou plus loin de cette source, suffit à la génération de tous les êtres. En effet, quand voyons-nous paraître pour la première fois, d'une manière un peu précise, le principe général de l'émanation? C'est immédiatement à la suite du sabéisme ou du culte des astres, dans la Chaldée et dans la Perse régénérées par la religion de Zoroastre. Au culte des astres, qui n'est, à proprement parler, que le culte du feu ou de la lumière, Zoroastre substitua la croyance supérieure en un principe invisible et infini, d'où sortent également et de toute éternité deux autres principes, dont l'un, le seul qui mérite l'adoration des hommes, est représenté par la lumière, et l'autre par les ténèbres. Ces deux principes engendrent à leur tour divers ordres de puissances animées de leur esprit et formées à leur image, et enfin tous les êtres dont se compose l'univers. Mais ce n'est là que la première forme, l'expression la plus grossière de la doctrine de l'émanation. Bientôt les personnifications mythologiques disparaissent ou du moins s'affaiblissent pour faire place aux abstractions métaphysiques. La puissance des ténèbres, ou Ahrimane, n'est plus que la matière ou le dernier degré de l'existence, quelquefois la négation même de l'être; Ormuzd, ou le génie de la lumière, c'est le principe d'où découlent tous les esprits et ce qui est propre à l'esprit, l'intelligence, la vie et la force. Enfin, l'esprit et la matière, le principe de l'inertie et le principe de la vie, l'être et le non-être, sortent également d'une substance unique, qui, ne pouvant pas être définie, puisqu'elle ne possède en propre aucun attribut déterminé, est ordinairement appelée le *Père inconnu*, ou l'*Ineffable*, ou le *Mystère des mystères*. C'est avec ce caractère, moitié métaphysique et moitié poétique, moitié spirituel et moitié matériel, que nous rencontrons la doctrine de l'émanation chez les adeptes de la Kabbale et chez la plupart des sectes du Gnosticisme (voy. ces deux mots). Il faut remarquer que plusieurs gnostiques, entre autres Manès, avaient été élevés dans la religion de Zoroastre, et que les Juifs, depuis la fameuse captivité de soixante-dix ans, ont eu des relations très-suivies avec la Babylonie et la Perse. On retrouve encore la même doctrine, avec un caractère à peu près semblable, quoique plus grossier, dans une partie de la mythologie des Égyptiens, probablement née sous l'influence de la domination persane. Amoun est le *père inconnu* de tous les êtres. Immédiatement au-dessous de lui sont deux principes de nature opposée, mais également éternels, et qu'aucun être fini ne saurait représenter : Kneph, qui représente l'intelligence ou

l'esprit, et Athor, qui représente la matière, les ténébres non révélées. De la bouche du premier, c'est-à-dire du sein de l'intelligence, sort le monde, et entre le monde et l'intelligence, vient se placer l'âme du monde, le génie du feu, Phthas, qui a pour symbole et pour agent immédiat le soleil. Enfin, c'est dans l'école d'Alexandrie que la théorie de l'émanation, s'associant aux résultats les plus élevés de la philosophie grecque, est arrivée à toute la perfection dont elle est susceptible. Là ce n'est pas un système de métaphysique qu'il faut deviner, qu'il faut chercher à surprendre dans une théogonie et sous des symboles religieux; mais c'est la religion elle-même, c'est le paganisme tout entier qui est transformé en un vaste système de métaphysique. Quant à la matière, qui, sous un nom ou sous un autre, joue encore un si grand rôle dans les systèmes précédents, elle est à peu près supprimée, à moins qu'on ne la considère comme le degré le plus intime d'une existence toute spirituelle. Aux yeux de Plotin et de ses disciples, tous les êtres ne sont qu'une extension ou un développement du même être; ils sortent par différents degrés, en formant une chaîne non interrompue de natures subordonnées les unes aux autres, du sein de l'Unité suprême, de l'Un immobile, incompréhensible et ineffable. Immédiatement au-dessous de l'Un, on rencontre l'intelligence qui découle de l'Un, ainsi que la lumière, selon l'expression de Plotin, découle du soleil. Après l'intelligence et après les idées, qui ont ici, sous le nom d'hypostases, une réalité toute substantielle, vient l'âme du monde, qui, à son tour, est le principe générateur de tous les êtres multiples et contingents. Mais cette âme du monde et le monde lui-même ne constituent pas deux existences substantiellement distinctes; ils ne sont l'un et l'autre qu'une extension de l'intelligence ou de la nature intelligible qui sort éternellement de l'Un ou du premier. En un mot, c'est l'intelligence qui remplace dans ce système la lumière du sabéisme et qui devient la substance universelle des choses. (Voy. ALEXANDRIE, PLOTIN et PROCLUS.)

Il est facile de voir que la théorie de l'émanation, même quand elle a atteint le plus haut degré d'abstraction métaphysique, n'est qu'une des formes du panthéisme; car en supprimant l'idée de cause et de force dans le principe suprême des choses, elle efface toute distinction entre les êtres, et nous les fait concevoir tous, non comme la production, mais comme l'extension nécessaire d'un seul. Il serait faux de dire que tout système panthéiste implique nécessairement le principe de l'émanation, et il nous suffira de citer par exemple l'école d'Elée et la doctrine de Spinoza. Quant à la valeur philosophique du principe de l'émanation, elle ne peut être appréciée qu'avec celle des différents systèmes dont ce principe est le fondement commun et auxquels nous avons renvoyé le lecteur dans le cours de cet article.

EMPÉDOCLE D'AGRIGENTE florissait dans la LXXXIV^e olympiade, vers l'an 444 avant notre ère. Il a dû naître au commencement du v^e siècle, au moment où Gélon s'emparait de Syracuse, où Hiéron montait sur le trône d'Agrigente, au plus beau temps de sa ville natale et de la Sicile.

Empédocle ne manquait pas même des dons de la naissance et de la fortune. Méton, son père, était, à Agrigente, le chef du parti populaire. Empédocle, son aîné, avec lequel on l'a souvent confondu, avait remporté aux jeux Olympiques le prix de la course des chars. Né dans l'opulence, formé aux leçons de Parménide, surtout aux leçons des pythagoriciens, qui de

la grande Grèce avaient reflué dans la Sicile, homme de génie du reste, Empédocle était réservé à de grandes destinées. D'ailleurs, comme son père, il s'était montré l'adversaire des tyrans, il avait sauvé la république menacée par une conspiration, et il faisait servir ses immenses richesses à soulager toutes les infortunes. Ses concitoyens lui offrirent la puissance suprême, il la refusa. Prêtre et poète comme Orphée, médecin comme Hippocrate, physicien comme Démocrite, pour ses contemporains il fut plus qu'un roi, il fut un dieu; Platon et Aristote l'admiraient; Lucrèce l'a chanté; la postérité peut lui donner une place parmi les hommes les plus éminents. Citons quelques faits.

Depuis plusieurs jours, une femme était plongée dans la léthargie la plus complète; tous les remèdes étaient impuissants. Empédocle, par la supériorité de son art, la fit sortir de cet état. On publia, et il fut admis, qu'il avait ressuscité des morts.

Les vents étésiens répandaient dans Agrigente toutes sortes de maladies. Empédocle ferma une ouverture placée entre deux montagnes et mit ainsi la ville à l'abri. La multitude imagina qu'il avait recueilli le vent dans des outres, et l'appela, dans sa vénération superstitieuse, *celui qui arrête les vents, καθυστάτης*.

La peste désolait Sélinonte. Empédocle fit passer à travers les marais qui entouraient la ville deux courants d'eau qu'il détourna. La peste ayant cessé, l'admiration fut au comble. Sur des médailles dont deux subsistent encore, Empédocle fut représenté sur le char d'Apollon, d'une main retenant les rênes, de l'autre arrêtant le dieu prêt à lancer ses traits. Quelque temps après, s'étant montré subitement aux Sélinontins réunis, tous se levèrent d'un mouvement spontané et lui rendirent les honneurs divins.

Empédocle avait provoqué ces hommages autrement encore que par ses bienfaits. Depuis longtemps, il ne paraissait en public qu'au milieu d'un cortège de serviteurs, la couronne sacrée sur la tête, les pieds ornés de crépides d'airain retentissantes, les cheveux flottants sur les épaules, une branche de laurier à la main. Sa divinité fut reconnue par toute la Sicile. Il la proclama lui-même.

« Amis qui habitez les hauteurs de la grande ville baignée sur le blond Acragas, écrivait-il au début d'un de ses poèmes, zèles observateurs de la justice, salut! *Je ne suis pas un homme, je suis un dieu.* A mon entrée dans les villes florissantes, hommes et femmes se prosternent. La multitude suit mes pas. Les uns me demandent des oracles, les autres le remède des maladies cruelles dont ils sont tourmentés. » (Diogène Laërce, liv. VIII, ch. LXXI.)

Il parle ailleurs de ses secrets pour échapper à la vieillesse, pour exciter ou apaiser les tempêtes, rendre le temps sec ou humide, rappeler les morts des enfers.

Certainement cette manière de s'emparer des esprits n'est pas très-philosophique; mais, comme nous l'avons déjà dit, Empédocle n'était pas seulement un philosophe. Il entrait dans le rôle qu'il voulait jouer parmi les hommes, et dans les idées mêmes qu'il cherchait à répandre, de frapper l'imagination autant que la raison. L'enthousiasme était d'ailleurs un des éléments de son génie.

Comblé de gloire et déjà vieux, Empédocle quitta la Sicile. Il n'alla pas, comme on le dit, converser avec les mages, moins encore avec Locman, sage de Syrie, contemporain de David, comme l'atteste un historien arabe; mais il enseigna la philosophie à Athènes, il visita Thurium,

séjourna dans le Péloponnèse, et parut aux jeux olympiques où son poème des *Purifications* fut lu aux applaudissements de la Grèce entière. Lorsqu'il voulut rentrer dans sa patrie, un parti puissant lui en interdit l'accès, et il retourna dans le Péloponnèse, où il acheva sa vie dans l'obscurité. Quelques-uns imaginèrent qu'il avait été emporté au ciel et mis au rang des dieux; d'autres qu'il s'était noyé dans la mer; tué en tombant de son char; étranglé de sa propre main; précipité dans le cratère de l'Etna, qui avait revomi une de ses sandales. De toutes ces fables, la dernière, la plus accréditée, est certainement la plus ridicule.

Empédocle s'était exercé sur les sujets les plus divers. On cite de lui des tragédies, des épigrammes, un *Hymne à Apollon*, un poème épique sur *l'Expédition de Xerxès*, quatre poèmes didactiques sur *la Médecine*, sur *la Politique*, sur *la Nature*, sur les *Purifications*. C'est dans le traité sur *la Nature* (περί Φύσεως), ouvrage de cosmologie, de physiologie et de psychologie tout ensemble, qu'était contenue la pensée philosophique d'Empédocle, comme c'est dans les *Purifications* (Καθαρμοί), ouvrage de liturgie et de magie, qu'étaient contenus ses préceptes religieux. Tous ces ouvrages ont péri; il nous reste ce que les auteurs en ont cité : deux épigrammes, quelques vers des *Purifications*, de nombreux fragments du traité sur *la Nature*. Ces fragments, rapportés aux différents livres d'où ils sont tirés, peuvent donner une idée du plan de l'ouvrage. Dans le premier livre, l'auteur, après s'être prononcé sur les vraies conditions de la connaissance, traitait de l'univers en général, des forces qui le produisent, des éléments dont il se compose. Dans le second, des divers objets de la nature, des plantes, des animaux. Dans le troisième, des dieux et des choses divines, des âmes et de leurs destinées. Même en philosophie, Empédocle reste poète et théologien. Esprit homérique, comme Aristote l'appelle, il personnifie, il déifie toute chose; il s'enveloppe de mystère et se dérobo volontiers sous le demi-jour du symbole. De là l'obscurité de sa doctrine, marquée dès l'antiquité par cette statue voilée que lui érigeaient ses concitoyens. Essayons d'exposer cette doctrine dans l'ordre même que l'auteur a suivi.

1° *Des conditions de la connaissance. De l'univers, des forces qui le produisent, des éléments dont il se compose.* Nous avons péché avant de descendre en ce monde. Êtres déchus, nous expions dans la vie présente le crime que nous avons commis.

« Triste race des mortels, s'écrie le poète en commençant, race bien malheureuse! de quels désordres, de quels pleurs vous êtes sortis! De quelle haute dignité, de quel comble de bonheur je suis tombé parmi les hommes! J'ai gémi, je me suis lamenté à la vue de cette demeure nouvelle qu'habitent le meurtre, l'envie et tous les autres maux. »

Aujourd'hui, la vie est courte et traversée de mille douleurs; les sens nous trompent, notre intelligence est faible et l'univers est infini. Ni la vue ni l'ouïe ne peuvent nous faire connaître l'univers; l'intelligence ne peut le comprendre. Les dieux seuls peuvent faire couler de nos lèvres une source d'eau pure. Prions-les de nous conduire à la sagesse sur le char docile de la piété.

Au pas, à en juger par sa doctrine, Empédocle n'a pas pour la raison humaine tout le dédain qu'il fait paraître. Mais sa méthode avouée est un véritable mysticisme fondé sur l'hypothèse d'une dégradation résultant d'une faute antérieure. Voici maintenant la doctrine elle-même.

Elle part de ce principe, accepté de toute l'antiquité, que la matière du monde est éternelle, que cette matière se transforme sans jamais cesser d'être la même, que rien ne naît, rien ne périt absolument. A l'origine donc était l'unité, sphère bien arrondie, partout égale à elle-même et immobile. Empédocle l'appelle *sphérous* (σφαῖρος). Ce n'est point l'unité pure de Parménide, ni le chaos des homéométries d'Anaxagore. D'une part, le sphérous est la matière du monde, il en contient les formes variées, les qualités multiples, les éléments divers. Seulement, dans son sein infini, nulle diversité n'éclate encore. Tout est maintenu dans l'unité par une force de laquelle toute unité dérive. Cette force est l'Amitié (Φιλία), l'harmonie, Vénus, Cypris, la source de toute beauté comme de tout bien. D'autre part, le sphérous est l'amitié elle-même, le principe même de l'unité qui est en lui, une force agissante, un dieu. Voilà ce qu'Aristote appelle le *mélange* (μίγμα) d'Empédocle, qui contient le monde en puissance; à la fois matière, cause et effet.

Avec l'Amitié seule nul mouvement n'aurait lieu, et le monde serait impossible. Il faut un principe distinct, et même opposé. Ce principe est la Discorde (Νείκος), Mars, cause de tout mal, le dieu de la guerre qui divise et qui sépare. D'après des lois fatales et immuables, à un moment donné, l'Amitié dut céder l'empire à la Discorde. A l'instant, la division s'introduisit dans le sphérous. Les membres du dieu, dit le poète, tremblèrent d'un mouvement convulsif. Les éléments confondus se séparèrent. L'air sortit le premier; de l'air comprimé jaillit le feu. L'eau et la terre, encore indistinctes, continuaient de s'agiter. Leur mouvement même les sépara.

Les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre, sont irrédutibles l'un à l'autre, égaux en puissance et en dignité. Ils sont simples, c'est-à-dire parfaitement homogènes. Ils sont composés, c'est-à-dire formés de particules infiniment petites, qui sont les éléments des éléments eux-mêmes. Enfin, les vrais éléments ne sont pas ceux que nos sens grossiers perçoivent. Ce sont des êtres vivants (ψυχῆς), plus que des personnes, des dieux. Le feu, c'est Jupiter; l'air, c'est Junon qui porte la vie; la terre, Pluton; l'eau, Nestis éplorée qui arrose tout ce qui est mortel. Par cette déification de la matière du monde, on allait droit au système de Démocrite. Aussi Aristote accuse-t-il Empédocle de ne recourir que le moins possible à l'Amitié et à la Discorde, et de tout disposer comme si les éléments se suffisaient à eux-mêmes. Tels sont les caractères généraux des éléments. Voici leurs caractères particuliers : la terre et l'air, le feu et l'eau sont opposés deux à deux. La terre est dure et pesante, l'air est mou et léger; le feu est blanc et chaud, l'eau est noire et froide. Le feu s'oppose aussi aux trois autres éléments pris ensemble. Empédocle regarde cette opposition comme celle du sec et de l'humide, du chaud et du froid, et se sert ainsi des quatre éléments comme s'ils n'étaient que deux.

Une fois dégagés du sein du sphérous, les quatre principes ennemis se tiennent isolés les uns des autres : le feu au-dessus, l'air sous le feu, l'eau et la terre dans la partie inférieure. Agités de mouvements divers, ces éléments tourbillonnent sous l'influence de la Discorde dans un immense chaos. Or, c'est une loi de la nécessité, loi inflexible et éternelle, que l'Amitié et la Discorde aient alternativement l'empire du monde; que le mouvement succède au repos, le repos au mouvement; que tour à tour les éléments

se combinent et se séparent; que tout passe de l'un au multiple, et retourne du multiple à l'un. Donc, lorsque le temps fatal fut arrivé, la Discorde fit un mouvement en arrière, et l'Amitié vint se poser au centre du tourbillon. A mesure qu'elle étendait son influence, la Discorde reculait devant elle, elle recula jusqu'à l'extrémité du tourbillon. Là, elle continua d'occuper certaines parties qui restèrent séparées de l'ensemble; les autres s'associèrent et se réunirent sous l'influence de l'Amitié. L'air pénétra en sifflant jusque dans les entrailles de la terre. Le feu brûla jusque dans les profondeurs de l'Océan. A leur tour, ces composés se combinèrent, semblables entre semblables, l'humide avec l'humide, le rude avec le rude, le chaud avec le chaud. Voici comment ces combinaisons se sont formées. Tous les objets de la nature envoient hors d'eux-mêmes certaines émanations ou effluves (*ἀπορροή*) qui sont leurs parties pleines et solides. De même, tous les objets de la nature sont poreux. Entre leurs parties pleines, sont certains interstices qui, en s'ajoutant les uns aux autres, forment des conduits intérieurs appelés pores. Les parties solides ou effluves sont de diverse grosseur pour les différents objets, et, dans chaque objet, la grandeur des pores dépend de la grosseur des parties solides. De sorte que les effluves de tel objet sont facilement reçus par les pores d'un objet de même nature, mais non par les pores d'un objet de nature différente ou opposée. C'est la convenance des pores et des effluves qui constitue ce qu'on appelle les affinités des objets physiques et les sympathies des êtres moraux. C'est elle qui rend possible le mélange des différentes substances, et c'est ce mélange bientôt détruit qui explique tous les phénomènes possibles, les jeux variés de la nature, l'accroissement et le dépérissement des individus, leur naissance, leur mort.

« Rien n'est engendré, disait Empédocle, rien ne périt de la mort funeste. Il n'y a que mélange ou séparation de parties (*μίξις τε διαίρεσις τε μινύτων*); et voilà ce qu'on appelle nature. »

Toutefois ce mélange, ou, pour parler plus rigoureusement, cet assemblage de parties, ne suffit pas pour tout expliquer. La vaste harmonie de l'univers, les organes des plantes et des animaux, ne résultent pas même d'un simple mélange. Jusque dans ses moindres détails, le monde porte la trace d'une intelligence qui a tout ordonné pour une bonne fin. Cette intelligence partout manifestée, ce principe qui donne à chaque chose sa forme et son essence, Empédocle l'a reconnu et l'a appelé d'un très-beau nom, la Raison ou le Verbe (*Λόγος*). Mais Aristote l'accuse de n'en avoir fait aucun usage, et d'avoir expliqué l'organisation et la constitution des différents êtres par la fortune et le hasard. Le reproche est fondé. On s'en convaincra par ce qui va suivre.

2^e *Du monde et des divers objets dont il se compose.* Le monde, assemblage fortuit d'éléments réunis par l'Amitié, ne fut d'abord qu'une masse informe sans harmonie et sans beauté. Point d'astres au ciel, point de plantes ni d'animaux sur la terre, rien de solide et rien de liquide; tout était mêlé et confondu. Peu à peu, du mouvement des éléments l'ordre naquit. Le ciel se divisa en deux régions: celle des nuages et celle du feu. Les astres brillèrent. Le soleil, dardant ses rayons, perça les nuages et chauffa la terre. Des plantes et des animaux parurent, êtres incomplets et de formes bizarres qui se complétèrent avec le temps. Telle est, en deux mots, l'origine du monde. Insistons sur tous les points

Le monde est un et de forme sphérique comme produit de l'Amitié. Par cela même, il est fini. La terre est au centre. Autour de la terre, le ciel divisé en deux sphères, la sphère humide, la sphère ignée. Ces deux sphères tournent ensemble, mais en sens opposé. Elles ont chacune leur période de prédominance. De la sphère ignée, vient le jour et l'été. De l'autre, la nuit et l'hiver. Du mouvement inverse des deux sphères naissent les vents: le vent du midi, quand c'est la sphère ignée qui prédomine; le vent du nord, quand c'est la sphère humide. Enfin, c'est le mouvement rapide des deux sphères qui maintient la terre immobile au centre du monde, et, sans ce mouvement, la sphère supérieure, masse solide durcie par l'action du feu, pourrait s'effaisser sur elle-même. Ce mouvement n'étant pas essentiel, il s'ensuit que le monde est périsable.

Les astres sont des amas de feu, les uns fixés à la voûte du ciel, les autres libres et errants. Quoique la lumière soit composée d'effluves de feu, le soleil n'est pas lumineux par lui-même. Placé à la limite inférieure du ciel, il ne fait que refléter la pure lumière qu'il reçoit de l'olympe. Il est de même grandeur que la terre et en est deux fois plus éloigné que la lune.

La lune est un globe d'air congelé. Sa lumière lui vient du soleil. Son char rase l'extrémité supérieure de la région terrestre. C'est elle qui produit les éclipses de soleil, en s'interposant entre le soleil et la terre.

Voici maintenant l'explication des principaux météores. La pluie, c'est l'humidité que rend l'air lorsqu'il est comprimé. La grêle n'est que la pluie congelée sous l'influence de la chaleur. L'éclair, c'est le feu s'échappant du nuage où le soleil l'avait lancé. La foudre n'est qu'une plus grande quantité de feu. Le tonnerre, c'est ce même feu qui s'éteint dans le nuage humide. Passons au monde inférieur.

La mer est la sueur de la terre provoquée par l'action du soleil: c'est pourquoi elle est salée. Les sources d'eau chaude sont produites par des courants d'eau en contact avec des feux souterrains. Ce sont aussi des feux souterrains qui expliquent la formation des roches et des métaux.

Les phénomènes magnétiques viennent de la convenance parfaite des pores et des effluves de l'aimant et du fer. Dès que les effluves de l'aimant ont chassé l'air que contenaient les pores du fer, le courant des effluves de fer devient si fort que la masse entière est entraînée.

Les plantes sont les plumes et les poils de la terre. Nées spontanément, ainsi que les animaux, elles ne sont elles-mêmes que des animaux avortés. La terre, encore faible à l'origine, ne produisait que des plantes; dans sa force, elle produisit des animaux, non pas d'abord des animaux entiers, mais des membres isolés: des yeux sans visage, des têtes et point de cerveau, des bras qui erraient sans être attachés à une épaule. Sous l'action continue de l'Amitié, ces membres isolés se réunirent, mais au hasard: une tête d'homme avec un corps de bœuf, et ainsi du reste. Tous ces monstres restèrent inféconds et périrent. Enfin, après bien des combinaisons, il se forma des composés capables de se conserver et de se reproduire. Ailleurs on raconte qu'il sortit de terre certains types d'hommes à l'état brut, statues à peines ébauchées, sans visage et sans voix, qui furent ornés et embellis par l'influence de Vénus.

L'accroissement des plantes et des animaux n'est qu'une suite de cette loi des affinités que le semblable cherche son semblable; ainsi le feu s'unit au feu, la terre à la terre, le tout en vertu de la convenance des pores et des effluves

Lorsque le semblable manque au semblable, il y a appétit. Lorsqu'ils s'unissent, il y a plaisir. L'union des contraires produit la douleur. Et comme les mêmes phénomènes sont les conditions de nutrition, il s'ensuit que tout ce qui se nourrit, que les plantes elles-mêmes souffrent et jouissent.

Maintenant viennent les mystères de la génération. Empédocle avait cru remarquer qu'il n'est pas une seule plante qui ne soit en même temps mâle et femelle. L'homme aussi avait commencé par être à la fois mâle et femelle. Empédocle raconte, avec Platon, comment, dans les temps primitifs, l'homme et la femme ne faisaient qu'un seul être. Seulement, la partie mâle tenait plus du principe igné; la partie femelle tenait plus du principe humide. Ces deux moitiés se séparèrent et depuis lors elles cherchent constamment à se réunir. Sur l'acte même de la génération et sur la formation du fœtus, ce système renferme des détails du plus haut intérêt, mais qui ne peuvent pas trouver place ici.

Les perceptions des sens sont, comme tous les phénomènes, le résultat d'une convenance entre les pores et les effluves, et comme cette convenance est relative, les perceptions et les impressions le sont aussi.

Les fonctions intellectuelles s'exécutent de la même manière. L'esprit est composé des quatre éléments. Or, comme le semblable attire le semblable, l'esprit, par sa seule nature, est en communication avec tout ce qui l'environne. En vertu du même principe que le semblable attire le semblable, l'esprit, formé des quatre éléments, ne peut avoir pour siège qu'une substance de même nature. Or, le sang est aussi formé des quatre éléments. C'est donc dans le sang que l'esprit est répandu, surtout dans le sang qui avoisine le cœur. La lenteur et la tristesse dans l'esprit viennent d'un sang pauvre et raréfié. La vivacité, l'impétuosité, de la densité et de la richesse du sang, et ainsi du reste. De même nature que le corps et liée à lui par la loi des semblables, l'âme devrait périr comme le corps, lorsque le feu qu'il contient se dégage et se dissipe. Pourtant, il n'en est rien, comme nous allons nous en convaincre.

3^o *Des choses divines, des dieux, des démons et des âmes.* Dans les vers d'Empédocle, il est question d'un dieu suprême, « qui n'a ni la tête ni le corps d'un homme, ni bras qui naissent des épaules, ni pieds ni genoux agiles, pur esprit, esprit saint et infini, dont la pensée rapide pénètre tout l'univers. »

Ce Dieu suprême, c'est le sphérus, à la fois cause et matière du monde.

Au-dessous du sphérus, sont les autres dieux : Jupiter, Junon, Pluton, Nestis, l'Amitié et la Discorde. Sous ceux-ci toute une hiérarchie de dieux secondaires et de génies. Formés des quatre éléments, comme tout ce qui est dans la nature, ces génies sont, par cela même, en communication permanente avec les mortels ; mais, éternels et exempts de toute vicissitude, ils vivent dans un bonheur parfait.

Loin du ciel, dans nos régions ténébreuses, sont d'autres génies. Nés dans le ciel comme les premiers, semblables à eux, ils participaient à tous leurs biens ; mais, poussés par la Discorde, ils se souillèrent de meurtre et d'injustice, et furent précipités sur la terre. Celle-ci les renvoya à la mer, la mer à l'air. Ainsi odieux à tous les éléments et rejetés par toute la nature, ils sont en proie à d'atroces supplices. Leur occupation, leur joie est de pousser les hommes au mal pendant que les bons génies les poussent

au bien. Il n'est pas d'âme humaine qui n'ait son bon et son mauvais génie.

Nos âmes sont aussi des êtres déchus. Sorties de la Divinité, mais chargées d'un grand crime, elles sont tombées d'en haut dans cette enveloppe mortelle qu'on appelle le corps. Mais, pour Empédocle, nulle punition n'est éternelle. Les mauvais génies eux-mêmes, après avoir expié leurs crimes, remonteront au ciel, et y rentreront en possession de tous leurs biens. L'âme humaine est condamnée à errer pendant trente mille ans d'un corps dans un autre. Dans la métempsycose de Pythagore, l'âme ne pouvait habiter que des corps d'animaux. Empédocle, d'après ses vœux sur la nature, devait la faire descendre jusqu'aux végétaux. Lui-même se rappelait avoir été tour à tour, mâle et femelle, arbre, oiseau et poisson. Après avoir habité ces tristes demeures, l'âme est admise dans un corps plus noble, celui d'un poète, celui d'un roi. Enfin, après l'entière expiation de son crime, elle remonte au ciel, pour y jouir d'un bonheur sans fin. Par une honorable inconséquence que le prêtre et le poète arrachent au physicien, Empédocle fait les âmes immortelles. Dans son système, le bonheur n'est donné qu'à la vertu.

« La vertu, dit-il, n'est pas telle pour ceux-ci, telle autre pour ceux-là. C'est une loi universelle, qui embrasse la vaste étendue de l'air et l'immensité du ciel. » C'est de sa physique qu'Empédocle tire les principaux préceptes de sa morale. Tous les êtres sont composés des mêmes éléments ; il y a une sorte de parenté qui règne par toute la terre. Par conséquent, le premier devoir est de respecter tous les objets de la nature, de s'abstenir de toute violence, de ne pas même verser le sang des animaux. Dans le corps d'un animal peut être cachée l'âme d'un parent, l'âme d'un ami.

« Le père saisit son fils qui n'a fait que changer de forme, et l'immole en prononçant des prières. L'insensé ! Son fils l'implore, pour calmer sa fureur, il ne l'écoute pas, il l'égorge et va ensuite dans sa maison préparer un sacrilège repas ! »

D'après les mêmes motifs, Empédocle n'eût pas dû permettre aux hommes l'usage des végétaux ; mais la nécessité l'y contraint, et il n'en est que deux, la feve et le laurier, qu'il déclare inviolables. La chasteté et la tempérance en toutes choses sont les vertus qu'Empédocle recommande le plus souvent. Sa morale n'a qu'un seul but : détacher l'homme des choses sensibles, l'élever vers les choses d'en haut, et par là rétablir sur la terre cet âge d'or, cet âge de paix et d'harmonie qu'il dépeint sous les plus vives couleurs.

Tel est en abrégé le système d'Empédocle, système de physique et de théologie dans lequel tout est sous la dépendance d'un être mystérieux que l'on nomme à peine. D'où viennent toutes les vicissitudes des choses, la séparation des éléments, la formation du monde et tous les phénomènes qui s'y produisent ? De la domination alternative de l'Amitié et de la Discorde. Et qui produit cette domination alternative, qui rend inévitables la naissance ou la mort, le mélange ou la dissolution des parties ? Une seule cause, la nécessité. Au fond, le dieu suprême d'Empédocle, ce n'est pas le sphérus, ce n'est pas surtout cette intelligence dont il a parlé une fois après Anaxagore, c'est l'ancien dieu du paganisme, le dieu des théologiens et des poètes, le destin.

Il y aurait sur Empédocle toute une bibliothèque à consulter. Nous recommandons d'abord ses fragments réunis par Sturz en 1805, par Peyron en 1810, par Karsten en 1838, par Mûllach en 1860, dans le volume de la collection Didot, *Fragmenta philosophorum græcorum*.

Plus de cent auteurs anciens exposent sa doctrine sans citer ses paroles. Les principaux sont Platon dans presque tous ses dialogues, principalement dans le *Sophiste*, dans le *Ménon*, dans le *Phédon*; Aristote, dans presque tous ses ouvrages, principalement dans le *de Anima*, dans le *de Generat. animal.* et dans la *Métaphysique*; Cicéron, principalement dans les *Académiques*, et dans le traité de la *Nature des Dieux*; Plutarque, dans presque tous ses ouvrages, surtout dans le *de Placitis philosoph.*; Galien, surtout dans son *Histor. philosoph.*; Diogène Laërce, *Vie d'Empédocte*; enfin Lucrèce, Porphyre, Eusèbe, Proclus, Sextus Empiricus, Simplicius, Slobée, Thémistius, Philopon et les Scolastes.

Parmi les nombreux ouvrages modernes, nous citerons seulement les suivants : *Système d'Empédocte*, par Tiedemann, dans le *Magasin de Gœttingue*, t. IV, n° 5; — de la *Philosophie d'Empédocte*, de H. Ritter, dans les *Fragments littéraires* de Wolf, 4^e cahier; — *Recherches sur la vie d'Empédocte*, de Bonamy, dans les *Mémoires de l'Académie des inscrip.*, t. X; — *Empedocles Agrigentinus, de vita et philosophia ejus*, etc., par Sturz, in-8, Leipzig, 1805; — *Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, etc., etc., par Peyron, in-8, Leipzig, 1810; — Raynaud, *de Empedocle*, 1848, in-8; — enfin celui qui peut tenir lieu de tous les autres : *Empedoclis Agrigentini carminum reliquæ. De vita ejus et studii disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit* Simon Karsten, in-8, Amst., 1838. D. H.

EMPIRISME (de Ἐμπειρία, expérience). L'empirisme est cette doctrine philosophique qui, née à différentes époques de l'histoire d'une réaction inévitable contre les excès de la spéculation métaphysique, nie la certitude de tout ce qui dépasse les limites de la pure expérience. Pour la philosophie empirique, il n'y a de vrai, de réel, de perceptible, de certain, que le fait qui nous est directement et immédiatement connu : tout le reste peut bien être affirmé, mais ne sera jamais connu, ni démontré.

On voit sur-le-champ tout ce qu'il y a d'arbitraire dans un pareil principe, et quelles en sont les conséquences. S'il n'aboutit pas nécessairement au scepticisme absolu, du moins il le favorise et il équivaut à la négation directe de toute science, de toute théorie. S'il n'y a de vrai que les faits, toute science se résoudra en une collection d'expériences particulières qui pourront être réunies en un faisceau, mais qui ne pourront avoir de lien entre elles, parce qu'il n'y a point de lois générales et universelles sans vérités générales et universelles. Dans le monde réel, il n'existera que des phénomènes; les substances elles-mêmes seront révoquées en doute. Il existera de l'étendue et de la pensée, mais nul n'aura le droit d'affirmer ni la matière, ni l'esprit.

On comprend que, malgré les répugnances de certains esprits pour les hautes abstractions, pour les théories absolues, il s'en soit trouvé assez peu qui aient poussé jusqu'à l'extrême le principe de l'empirisme. Peu de philosophes l'ont en effet professé d'une manière explicite et complète, et ceux qui l'ont fait se sont à peu près confondus avec les sceptiques. Mais il s'en est trouvé beaucoup qui l'ont accepté, en faisant des réserves plus ou moins étendues. Entre l'empirisme pur et le système qui nie seulement la certitude des idées nécessaires et des principes absolus qui sont comme le fonds de la raison humaine, il y a place pour des opinions plus ou moins tempérées. Et plus d'un bon esprit, qui d'abord se serait soulevé contre les assertions de

l'empirisme, a été conduit peu à peu à l'affirmer complètement; Diderot, par exemple, qui en cela se faisait l'écho de la philosophie contemporaine : « Les objets sensibles, dit-il, ont les premiers frappés les sens; et ceux qui réunissaient plusieurs qualités sensibles à la fois ont été les premiers nommés : ce sont les différents individus qui composent cet univers. On a ensuite distingué les qualités sensibles les unes des autres; on leur a donné des noms : ce sont, la plupart, des adjectifs. Enfin, abstraction faite de ces qualités sensibles, on a trouvé ou cru trouver quelque chose de commun dans tous les individus, comme l'imperméabilité, l'étendue, la couleur, la figure, etc., et l'on a formé les noms métaphysiques et généraux, et presque tous les substantifs. Peu à peu on s'est accoutumé à croire que ces noms représentaient des êtres réels; on a regardé les qualités sensibles comme de simples accidents, et l'on s'est imaginé que l'adjectif était réellement subordonné au substantif, quoique le substantif ne soit proprement rien, et que l'adjectif soit tout. » (Lettre sur les sourds et muets, Œuvres, t. II, p. 10.) Quelques lignes plus loin, Diderot déclare que *la substance est un être imaginaire*.

Il serait facile, en multipliant les exemples et les citations, de montrer que toutes les théories sur le moi et l'âme humaine qui ont leur source dans la philosophie de Locke, conduisent à cette conséquence de l'empirisme. Hume n'a-t-il pas déclaré formellement que le moi humain n'est rien de plus qu'une succession d'impressions et d'idées? Et Condillac n'a-t-il pas dit la même chose en d'autres termes, lorsqu'il a fait de notre âme une collection de sensations et d'idées? Mais ce qu'il importe d'examiner, ce ne sont pas tant les opinions qui aboutissent à l'empirisme, que la prétention même sur laquelle il se fonde.

La faiblesse de l'empirisme vient de ce qu'il a d'étroit et d'exclusif; son tort est de nier ce qu'il y a de nécessaire et d'absolu dans la connaissance humaine. Et, en effet, si l'empirisme avait raison, s'il n'y avait de certain que les faits réduits à eux-mêmes, à l'état de purs phénomènes, les sciences expérimentales seraient impossibles aussi bien que toutes les autres sciences. Sans doute les faits réels, actuels, sont avant tout ce par quoi nous pouvons connaître tout ce qui est accessible à notre intelligence; la connaissance de ces faits, c'est-à-dire l'expérience, est le point de départ de toute science. Dans ces limites, l'empirisme aurait raison. Mais vouloir se borner à ce point de départ, y enfermer l'esprit humain, c'est une folie et une absurdité; c'est nier gratuitement la légitimité de toutes les opérations intellectuelles qui s'appuient sur les faits pour les dépasser et trouver les vérités générales et universelles; c'est nier la valeur, la légitimité et la portée du raisonnement. Or, à quel titre et de quel droit vient-on nier les vérités fournies par le raisonnement? Si l'empirisme ne les nie pas, il reconnaît des vérités qui vont au delà des faits purs et simples; et par cela seul il est en contradiction avec son principe, qui n'admet comme certains que les phénomènes. Et s'il nie ces vérités, sur quoi appuie-t-il sa prétention? Car c'est le même esprit, la même intelligence qui connaît les faits et qui en déduit les conséquences. L'opération du raisonnement et celle de la perception sont distinctes; mais c'est de la même faculté de connaître, du même principe pensant qu'elles émanent toutes deux. Nier l'autorité, c'est infirmer l'autre; car leur autorité, venant d'une même origine, est égale, sinon semblable.

Ajoutons qu'il n'est pas d'expérience propre-

ment dite qui n'implique l'intervention de la raison et quelques-unes de ces vérités que nie l'empirisme. Concevra-t-on, par exemple, que nous puissions faire les comparaisons et les généralisations auxquelles conduisent plusieurs expériences, et qu'elles supposent souvent, s'il n'y a pas dans le sujet pensant, qui compare et qui généralise, une unité substantielle? Concevra-t-on aucune des opérations de l'esprit, si l'esprit n'est pas un sujet, une substance, s'il n'est qu'une succession d'actes? Et quelle idée aurons-nous de chaque acte en lui-même, si nous ne le rattachons à rien, si nous ne pouvons ni le comparer ni l'analyser? Que l'on discute sur la nature et sur l'essence de l'être qui pense, qui observe et qui raisonne, mais qu'on ne nie pas ce qui est impliqué dans tous ses actes de perception et de raisonnement, à savoir son existence substantielle, laquelle pourtant échappe à l'expérience pure, à la simple observation, puisque celle-ci atteint les phénomènes et n'atteint pas les substances. Or, c'est là précisément le tort que se donne l'empirisme.

De même dans les sciences physiques et naturelles, quelle loi pourra-t-on légitimement affirmer, si l'esprit ne peut aller au delà des faits? Vous dites que la loi de l'attraction est la loi universelle de la matière. Mais qui vous l'a appris? Car l'expérience, comme l'a fait remarquer Aristote il y a plus de deux mille ans, nous apprend bien ce qui est ici, là, aujourd'hui ou hier; mais l'expérience ne peut rien nous dire de ce qui existe ailleurs, de ce qui sera demain, de ce qui a toujours existé; et dans la physique et les sciences naturelles, vous affirmez l'identité des lois de la nature pour tous les temps et pour tous les lieux.

Ainsi, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de science qui se borne à la connaissance du particulier; l'expérience, telle que la désireraient les empiriques, limitée à tel corps, à tel point de l'espace, à tel instant de la durée, ne peut permettre à l'esprit d'affirmer ni de croire une vérité qui s'étende à l'universalité des corps, à l'immensité de l'espace, à l'éternité de la durée. Ce qui constitue toute science, c'est le passage du particulier au général; et ce passage n'est possible que parce que l'esprit franchit l'abîme par la puissance de certains principes que l'analyse psychologique découvre dans la raison, qu'elle dégage des faits où ils sont impliqués, mais que l'analyse, ultérieure aux faits, ne constitue pas. « Les sens, dit Leibniz (*Nouv. Essais*, p. 195, éd. Erdmann), quoique nécessaires pour toutes nos connaissances, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité; car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même.

« D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples ni, par conséquent, du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser.

« Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à qui les occasions sont fournies par les sens »

L'empirisme n'est donc que l'exagération ou la conséquence extrême du sensualisme. Aussi l'histoire de la philosophie nous montre-t-elle peu de philosophes qui aient professé cette doctrine complètement dans toute sa franchise. L'esprit humain a besoin de croire et d'affirmer, et l'empirisme est presque entièrement négatif. Mais dans les écoles sensualistes un assez grand nombre de philosophes ont admis, avec plus ou moins de tempérament, la prétention de l'empirisme; et, sous ce rapport, on peut indiquer les écoles où l'influence de cette doctrine s'est fait le plus sentir.

Dans l'antiquité l'école ionienne, celle de Thales et de ses successeurs, paraît avoir été sensualiste jusqu'à l'empirisme. Lorsque Héraclite proclamait que tout s'écoule, et niait l'être absolu, Héraclite donnait, dans le langage poétique de son temps, une expression à l'empirisme. L'école de Démocrite et des atomistes, sans admettre les lois nécessaires de l'esprit humain, croyait à des substances, à des unités matérielles appelées atomes. Mais bientôt les principaux sophistes reprenaient les assertions de l'empirisme ionien, et Protagoras enseignait que connaître c'est sentir, que le caractère de la sensation est de varier à l'infini, suivant les dispositions de l'être sensible; que chacun connaît à sa façon, et que, tout savoir dérivant de la sensation, toute science est purement expérimentale, individuelle, relative. En d'autres termes, les sophistes rétrogradaient jusqu'au système d'Héraclite, à la négation de la vérité absolue.

Plus tard, la double influence de Platon et d'Aristote ruine les derniers débris de la sophistique, et l'empirisme, relégué parmi les disciples d'Enésidème, tend de plus en plus à se confondre avec le scepticisme.

Au moyen âge, on le retrouve également parmi les médecins et les alchimistes; mais il ne sert de drapeau à aucune des grandes écoles de la scolastique.

Enfin, au début de l'esprit moderne, il se glisse dans le camp du sensualisme; et nous en voyons les principes assez explicitement professés par Hobbes. Peu à peu ce qu'il y a de positif et d'expérimental dans le sensualisme séduit les esprits; la métaphysique de la sensation se produit en France et en Angleterre avec cette clarté persuasive et élégante qui fit le succès de Locke et de Condillac; les penseurs du XVIII^e siècle se lancent de plus en plus dans cette voie, et les doctrines de l'époque aboutissent au célèbre *Système de la nature*, où le baron d'Holbach essaya d'appliquer le principe de l'empirisme aux principaux problèmes de la métaphysique et de la morale. « Connaître un objet, suivant lui (ch. n), c'est l'avoir senti, et le sentir, c'est en avoir été remué. » Voilà la science complètement détruite, et la pensée identifiée avec le mouvement. Comme il n'existe pas d'objets généraux, nous ne pouvons être remués par eux; nous ne pouvons ni les sentir ni les connaître; il n'y a donc pas de science du général. « Aucune notion, ajoute-t-il (ch. x), ne peut rigoureusement être la même dans deux hommes.... chaque homme a, pour ainsi dire, une langue pour lui seul, et cette langue est incommunicable aux autres. » Ainsi d'Holbach reprend pour son compte, sans s'en douter, la vieille formule d'Héraclite et de Protagoras; et l'empirisme du XVIII^e siècle aboutit aux conclusions qu'avait balbutiées l'esprit philosophique dans son enfance. Tant il est vrai qu'il n'a été donné à aucun système d'échapper à ses véritables conséquences!

Plus près de nous, à la fin du dernier siècle

et au commencement de celui-ci, la philosophie semble, par excès de prudence, se circonscire dans la contemplation du jeu de nos facultés, sans aucun égard à leurs objets et au résultat de leur action. Sans répudier absolument l'empirisme qui avait précédé, l'idéologie ne peuple l'esprit humain que de sensations rappelées ou généralisées, qu'elle nomme des idées.

C'est ainsi que nous arrivons au temps présent, où l'empirisme, sous le nom nouveau de *positivisme*, s'appuie sur le même principe et aboutit aux mêmes conséquences.

FR. R.

ENCYCLOPÉDISTES (L'ENCYCLOPÉDIE ET LES). La France, en 1750, offrait le triste spectacle d'un gouvernement faible qui subit l'influence d'une opinion publique plus puissante que lui. La littérature philosophique avait pris un ton résolument agressif, et, malgré quelques intermittences, battait en brèche, sous toutes les formes, les vieilles croyances, les vieilles institutions, les vieux usages. Ce qu'on a appelé depuis le *parti philosophique*, était dès lors à peu près formé. Il lui fallait un drapeau à l'ombre duquel il pût se rallier et donner à ses idées cette force d'ensemble qui seule produit les grands résultats. Ce drapeau fut l'*Encyclopédie*.

Par cela seul que c'était une idée hostile aux institutions du temps qui présidait à l'exécution de l'*Encyclopédie*, on comprend que la publication de cet ouvrage dut rencontrer des obstacles. Aussi l'histoire des difficultés et des tribulations par lesquelles l'*Encyclopédie* fut d'abord arrêtée et retardée, et même des habiletés à l'aide desquelles elle triompha, est-elle un des points curieux de l'histoire des rapports du gouvernement avec la littérature au XVIII^e siècle. D'Alembert et Diderot prirent sur eux la responsabilité de tout l'ouvrage; mais ils s'efforcèrent de rattacher à sa rédaction les hommes les plus distingués de l'époque. Aussi on remarque tout d'abord, parmi les auteurs de l'*Encyclopédie*, Dumarsais, Daubenton, Rousseau qui donna l'article *Musique*, Buffon l'article *Nature*, et le chevalier de Jaucourt, qui rédigea, avec un dévouement à la science que rien ne put lasser, tous les articles concernant la physique et l'histoire naturelle. A dater du troisième volume, d'Holbach, La Condamine, Marmontel et Langlet-Dufresnoy, qui fit l'article *Histoire*, se joignent aux premiers. A dater du tome quatrième, il faut ajouter Duclos (*Déclamation des anciens*), Boullanger (*Corvée et Déluge*), Voltaire, qui commença de fournir beaucoup d'articles, Montesquieu, qui en fit un seul, le comte de Tressan, le président de Brosses, l'abbé Morellet, Danville, Quesnay, Necker (*Prottement*), et Turgot, qui fournit un mémoire dont on fit usage à l'article *Colon*. Turgot en avait préparé d'autres; mais quand l'ouvrage fut prohibé, Turgot crut devoir à sa dignité de magistrat de ne plus être le collaborateur de cette entreprise.

On comprend sur-le-champ qu'un si grand nombre d'écrivains différents, apportant chacun des vues diverses, devaient jeter dans le corps de l'ouvrage d'inévitables disparates, et une incohérence d'idées et d'opinions fort sensible. Les auteurs de l'*Encyclopédie* prenaient d'ailleurs de toutes mains et pillaient, sans s'en cacher lorsqu'on le leur reprochait, Trévoux et Buffier, Furetère et Basnage.

Le premier volume, annoncé avec fracas et bruyamment attendu, parut en 1751. Il était dédié au comte d'Argenson, ministre de la guerre. Contre les usages en pareil cas, la dédicace était fière et dégaçée : « L'autorité, disaient les éditeurs, suffit à un ministre pour lui attirer l'hon-

mage aveugle et suspect des courtisans; mais elle ne peut rien sur le suffrage du public, des étrangers et de la postérité. C'est à la nation éclairée des gens de lettres, et surtout à la nation libre et désintéressée des philosophes, que vous devez, Monseigneur, l'estime générale, si flatteuse pour qui sait penser, parce qu'on ne l'obtient que de ceux qui pensent, etc. » S'il y avait de l'habileté dans cette dédicace envisagée comme précaution, il y avait plus de hardiesse dans la manière dont elle était rédigée; et bientôt le contenu de certains articles commença d'inquiéter le clergé et les Jésuites, et à soulever de nombreuses clameurs. Le Gouvernement donna donc l'ordre de suspendre la publication. Mais celle-ci avait ses partisans, qui se remuèrent activement, qui la patronnèrent avec tant de chaleur, qu'on vit, chose étrange! le Gouvernement insister en dessous main auprès des auteurs pour qu'ils eussent à continuer l'œuvre suspendue par ses ordres, dont le succès promettait une certaine gloire à l'époque; et cependant le ministère, malgré cette démarche, n'osait pas révoquer les arrêts qu'il avait rendus contre l'ouvrage, trois mois auparavant! C'est qu'en effet, si les philosophes comptaient des amis assez puissants à la cour pour leur obtenir la tolérance du Gouvernement, il y avait déjà dans les articles de Diderot, pour ceux qui, suivant Grimm, *savaient réfléchir*, le germe d'une infinité d'idées qu'il ne fallait que développer pour éclairer les hommes. Le parti philosophique hésitait encore à mettre trop en lumière ses opinions; mais il s'efforçait néanmoins de les faire pénétrer partout, et, malgré ses ménagements, il devenait assez facile à ses adversaires d'en reconnaître la trace. Lorsque parut le quatrième volume (septembre 1754), le nombre des souscripteurs s'élevait à trois mille; en décembre 1757, à la publication du septième volume, il y en avait quatre mille.

Ce fut aussi le moment où l'*Encyclopédie* fut attaquée avec le plus d'acharnement dans les journaux et les pamphlets des adversaires du parti philosophique. Palissot publiait ses *Petites lettres*, etc., et Moreau le *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*. On représentait les encyclopédistes comme formant un parti dans l'État, qui avait pour but formel la ruine de toutes les institutions existantes. Et de fait, si c'est trop dire que d'attribuer cette intention à tous ceux qui prenaient part à l'*Encyclopédie*; si même, aux yeux de la plupart d'entre eux, les plus grandes hardiesses spéculatives ne pouvaient avoir de portée ni d'effet dans le monde réel, il n'en est pas moins évident que la pensée qui présidait à la rédaction de l'ouvrage était peu favorable à tout ce qui avait ses racines dans le passé, et que ses tendances avouées appelaient un nouvel ordre de choses. Pour se défendre contre les accusations, les auteurs et les patrons de l'entreprise faisaient remarquer que, de cinquante écrivains qui y contribuaient, il n'y en avait pas trois qui fussent ensemble ou qui eussent d'étroites liaisons entre eux. C'est assez vrai; ils n'avaient guère de commun qu'une grande indépendance d'esprit. Mais d'Alembert et Diderot revoyaient tous les articles, et donnaient à l'ouvrage entier la teinte générale de leurs opinions, Diderot surtout, qui était spécialement chargé de la partie philosophique. La variété des écrivains n'était donc pas tant qu'on pourrait le croire à l'unité de dessein et d'intention, au moins dans une certaine ligne. Au besoin même on niait la portée évidente d'un article. C'est ce qui arriva, par exemple, pour l'article *Genève*, où d'Alembert

déclarait que les théologiens de la ville de Genève étaient au fond sociniens ou déistes. Cette accusation mit en grand émoi ces personnages, et dans le premier moment Grimm (15 septembre 1757) trouvait que d'Alembert avait commis là une grande *étourderie*, et avait l'air de le blâmer; mais, après un an (1^{er} septembre 1758), et lorsque la colère des ennemis de d'Alembert s'était un peu apaisée, il retournait son blâme et disait, à propos du même article, que ce n'était pas dans la vue de faire de la peine aux ministres de Genève que d'Alembert les avait taxés de socinianisme, mais bien, au contraire, pour leur faire honneur.

Cependant le clergé continuait ses plaintes contre l'*Encyclopédie*. Jansénistes, molinistes, tous les partis se réunissaient pour la signaler à l'indignation publique. Un mandement de l'archevêque de Paris (février 1759) vint même attaquer en face les philosophes; et l'*Encyclopédie*, sur le réquisitoire de l'avocat général Séguier, fut enfin déferée au Parlement. Cela n'empêcha pas le huitième volume de s'imprimer pendant ce temps-là. Mais, le 8 mai de la même année, parut un arrêt du conseil qui révoquait les lettres de privilège accordées à l'*Encyclopédie*, et défendait la publication de l'ouvrage. On en écoula bien de nouveaux volumes au dehors du royaume; mais, à l'intérieur, on parut vouloir tenir la main à l'exécution de l'ordre du conseil. L'imprimeur Le Breton fut mis à la Bastille (1766), pour avoir envoyé vingt à vingt-cinq exemplaires à des souscripteurs de Versailles, qui furent obligés de les remettre au comte de Saint-Florentin. Il est vrai que huit jours après l'imprimeur sortait de la Bastille. Mais ce petit emprisonnement avait porté ses fruits, et pour éviter de nouvelles tracasseries, Le Breton mutila, à l'insu de Diderot, les derniers volumes de l'*Encyclopédie* (1770). Le philosophe, justement courroucé, écrivit à l'imprimeur une lettre où il exhale son indignation et son mépris en des termes souvent éloquentes. Mais le mal était irréparable. Le Breton ayant eu soin de détruire le manuscrit au fur et à mesure que le tirage s'effectuait. Ainsi se termina, par une sorte d'avortement, cette entreprise colossale, si éclatante à son début. La guerre entre les philosophes et le clergé, entre celui-ci et les jansénistes, querelle qui fut suivie de l'exil du Parlement, tout cela, sur le déclin d'un règne devenu honteux, commençait à inquiéter les esprits, et le public, détourné par de tristes préoccupations, fit peu d'attention à la fin d'une publication qui l'avait vingt ans plus tôt si fortement ému.

Arrivons maintenant aux doctrines que renfermait l'*Encyclopédie*, et tâchons d'en apprécier rapidement le véritable caractère et les tendances les plus marquées.

Ce qui distingue éminemment l'entreprise de d'Alembert et de Diderot, c'est qu'elle fut avant tout une œuvre soumise à une pensée philosophique, et c'est particulièrement de ce côté que nous avons à la considérer ici. Ces deux hommes lui imprimèrent avec force le cachet de leurs opinions, et la firent entrer dans le courant de leurs idées. Tous les autres collaborateurs, quelle que fût d'ailleurs leur valeur personnelle, ne viennent qu'en seconde ligne dans l'achèvement de l'œuvre commune. Le but de l'*Encyclopédie* était tout à la fois de montrer à l'esprit humain l'étendue de sa puissance, en déroulant le tableau de ses richesses; et en même temps d'achever, en traitant librement de toute science, de toute doctrine, l'émancipation de la pensée humaine, si nettement commencée par la révo-

lution cartésienne. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger avec impartialité toute la partie philosophique de ce grand ouvrage dont Diderot fit le prospectus et d'Alembert le discours préliminaire; et c'est ainsi que l'on pourra en apprécier sagement le côté utile, et faire la part des passions et même des préjugés du parti philosophique.

Le discours préliminaire par lequel l'*Encyclopédie* s'annonça eut un succès considérable, succès mérité d'ailleurs à beaucoup d'égards, quoiqu'il ait été vanté outre mesure par les amis et patrons de l'entreprise. D'Alembert y montrait d'abord, et cela en conformité avec les idées du temps, l'origine de nos premières connaissances, puis celle de la société, et par suite la notion du juste et de l'injuste prenant place parmi nos croyances. Il passait alors à l'origine des diverses sciences, de la physique et des mathématiques, et des sciences d'imitation, telles que la peinture, la sculpture et la musique. Enfin d'Alembert proposait sa division des sciences humaines, calquée avec quelques changements sur celle de Bacon.

Il y a peu de chose à dire sur la partie du *Discours préliminaire* où d'Alembert traite des origines de la société et des sciences. Ses doctrines, sur ce point, n'offrent rien de particulier, et ne sont guère qu'un reflet de celles que propageait, en 1750, la philosophie sensualiste. Seulement l'esprit sobre et modéré de d'Alembert évita les conséquences extrêmes qui séduisent de préférence les écrivains résolus et énergiques. Il fit à peu près la même chose pour la division des sciences. On sait que la question d'une classification des sciences ne date que de la publication du *Traité de la dignité et de l'accroissement des sciences*; mais celle que Bacon avait donnée fit oublier toutes les autres. D'Alembert, en l'empruntant pour l'*Encyclopédie*, y introduisit plusieurs modifications. Bacon avait ramené les sciences humaines à trois chefs principaux, qui sont : la *mémoire*, comprenant tout ce qui est histoire; l'*imagination*, renfermant tout ce qui est poésie; et la *raison*, contenant tout ce qui est philosophie ou science de Dieu, de l'homme et de la nature. Or, cette classification est loin de satisfaire à toutes les exigences du problème. La division psychologique sur laquelle elle repose n'est ni rigoureuse ni exacte; les sous-divisions n'y sont pas irréprochables, attendu que beaucoup de branches de l'arbre de la science rentrent les unes dans les autres. L'ordre de filiation et de dépendance des sciences y est à peine indiqué pour quelques-unes, loin d'y être entièrement observé. D'Alembert essaya de compléter cette classification, en y ajoutant la distinction de l'ordre historique et de l'ordre rationnel de nos connaissances, c'est-à-dire l'ordre dans lequel les sciences se produisent dans la société, et celui dans lequel elles dépendent les unes des autres. Ce dernier est, aux yeux de d'Alembert, à peu près identique avec l'ordre de développement de nos diverses facultés. Le savant mathématicien ne se faisait pas d'ailleurs illusion sur la valeur de cette classification, même corrigée par lui. Et peut-être touchait-il au nœud de la difficulté, lorsqu'il disait que les analogies et les différents points de contact des divers objets de la connaissance humaine, les uns avec les autres, laisseront toujours une trop grande part à l'arbitraire dans une pareille entreprise, pour qu'on rencontre jamais une classification satisfaisante. Il est certain, en effet, que la plupart de nos facultés interviennent dans la formation de chaque science, et que, par conséquent, ranger les

sciences suivant les facultés auxquelles elles appartiennent, c'est poser les bases d'une division radicalement mauvaise. De plus, les sciences, en raison même de leurs progrès continus et de leur extension successive et indéfinie, se subdivisent en plusieurs autres. Il faudrait donc, d'un côté, diviser les sciences d'après les méthodes ou procédés intellectuels qui sont nécessaires pour les constituer, et de l'autre les subdiviser d'après leurs objets. Les mêmes méthodes s'appliquant à plusieurs sciences à la fois, ce premier point de vue devrait comprendre le second et servir à fonder les divisions principales.

Telle était l'introduction que d'Alembert mit en tête de l'*Encyclopédie* (nous ne parlons pas des mathématiques). Il fit encore l'article *Général* dont nous avons fait mention, et de nombreux articles de grammaire et de littérature. Il ne se contenta pas d'y insérer des articles; il se servait d'ailleurs de son influence et de ses relations dans le monde pour attirer des protecteurs à la grande œuvre et même pour dénoncer les ennemis de l'*Encyclopédie*, comme le démontre une lettre fort curieuse de Malesherbes à d'Alembert, qui témoigne du peu de goût du philosophe pour les critiques et les contradictions (voy. *Mém. de Morellet*, liv. I, p. 43-52). Mais, découragé par les tracasseries du Gouvernement, qui tantôt tolérait, tantôt ordonnait de suspendre l'*Encyclopédie*, mécontent aussi des libraires-éditeurs, d'Alembert abandonna l'entreprise avant la fin, et cessa d'y prendre part après la publication du huitième volume.

Diderot, lui, ne se fatigua ni ne se rebuta jamais, et fut sans relâche l'âme véritable de l'*Encyclopédie*. Il y aborda et y traita toute sorte de sujets, les faits historiques et les faits fabuleux, les usages anciens et modernes, la philosophie et les superstitions, la politique et la grammaire. Il y rédigea entièrement tout ce qui concerne les arts mécaniques, et initia ainsi le premier les hautes classes de la société à tous les efforts, glorifiés et souverains aujourd'hui, alors si dédaignés, de cette puissance toute moderne qui s'appelle l'industrie. Les articles qu'il fournit sur ces matières si diverses s'élevèrent au nombre prodigieux de 990. Nous n'avons à considérer ici que ceux qui se rapportent aux différentes sciences philosophiques.

Sur tous les problèmes philosophiques dont Diderot expose une solution dans l'*Encyclopédie*, il ne faut pas lui demander une systématique unité d'opinions qui n'allait pas à la fougue de son esprit. Mais on peut se convaincre facilement que, s'il conserve encore quelques traditions de l'école française du xvii^e siècle, toutes ses sympathies sont acquises aux théories du sensualisme anglais, qui, à cette époque, se répandait beaucoup en France, et surtout à la morale et à la politique de cette école. Diderot, d'ailleurs, lisait peu, recueillait quelques faits, et se hâtait d'inventer des hypothèses pour les expliquer. Et comme il se regardait avant tout comme l'apôtre des doctrines nouvelles qui commençaient à prévaloir dans notre pays, il adoptait de préférence, tantôt ouvertement et tantôt par voie d'allusions et de conséquences, les tendances les plus négatives de cette philosophie. C'est ainsi qu'en général sa métaphysique est un mélange assez confus des théories de l'école de Malebranche, de Leibniz et de Wolf, avec les opinions des philosophes anglais contemporains. Sa prédilection pour Hobbes, Locke et Shaftesbury est même sur certains points nettement marquée. Dans ses meilleurs articles de logique, il se borne à copier tantôt Buffier, et d'au-

tres fois Condillac. Il s'étend davantage sur les questions de morale, de justice et de droit naturel. Et cela se conçoit d'autant plus, que ce sont là les côtés faibles du cartésianisme, ceux qu'il a le plus laissés dans l'ombre, et que les encyclopédistes aspiraient surtout aux théories qui peuvent se traduire en actes. La morale de l'*Encyclopédie* est, au fond, la morale du bonheur et de l'intérêt, sans toutefois que les théories de cette doctrine y soient exposées dans toutes leurs conséquences. Voici comment Diderot déduit ses idées. Suivant lui, l'homme cherche le bonheur, et c'est dans ce but que la société a été établie. Les hommes, par le fait seul de leur existence, ayant tous un droit égal au bonheur, le droit égal de tous à tout, est un droit essentiellement naturel. En conséquence de cela, le juste, suivant Diderot, est ce qui est conforme aux lois civiles par opposition à l'équitable, qui consiste dans la seule convenance avec les lois naturelles (sur lesquelles Diderot ne s'explique pas). Ce sont les lois écrites qui, en ratifiant les principes naturels d'équité, produisent et manifestent la véritable justice, ce qui n'empêche pas Diderot d'ajouter qu'une action est moralement bonne, si elle s'accorde avec l'essence de l'être qui la produit. Or cette dernière assertion s'éclaire singulièrement de cette assertion de Diderot, que les passions sont excellentes en elles-mêmes, puisqu'elles enseignent à l'homme la route du bonheur. Ainsi, dans les principes de cette théorie, l'idée du juste n'est pas essentiellement distincte de l'idée d'utile, et n'emporte nullement avec elle l'idée absolue d'obligation morale. Diderot distingue un peu, il est vrai, l'idée de la sensation; mais ces deux phénomènes ne lui paraissent dignes d'attention que dans le rapport qu'ils ont avec le bonheur de l'individu, et, par conséquent, le côté sensible de notre nature lui paraît bien supérieur à l'autre, qu'il s'occupe peu d'ailleurs d'en distinguer. Il confond complètement le principe des devoirs sociaux qui vient de la destination morale de l'homme, avec le bonheur présent. Aussi ne sera-t-on pas étonné qu'à l'article *Immortalité*, il ne parle que de cette espèce de vie que nous acquérons dans la mémoire des hommes, et garde sur la vie future un silence fort significatif. A l'article *Épicure*, il dit encore : « Épicure est le seul d'entre tous les philosophes anciens qui ait su concilier sa morale avec ce qu'il pouvait prendre pour le vrai bonheur de l'homme, et ses préceptes avec les appétits et les besoins de la nature. »

Arrivant aux questions de droit naturel, Diderot part de ce principe, que la liberté est la condition de l'obligation et du droit. Nous avons des passions qui créent en nous des besoins, et ces besoins se résument tous dans le désir inné du bonheur. Il faut donc, dans ce but, raisonner nos actions, c'est-à-dire faire servir au développement de notre nature sensible la raison, qui est notre plus haute faculté, laquelle ne nous a été donnée, comme toutes les autres, que pour contribuer à notre bonheur. Mais il est absurde d'exiger des autres qu'ils fassent ce que nous voulons. Qui donc décidera, entre les hommes, de ce qui est juste ou injuste dans leurs rapports mutuels? Ce sera, suivant Diderot, le genre humain, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ressent, et que la volonté générale est toujours bonne. « Si même les animaux pouvaient communiquer avec nous, dit-il, et voter dans une assemblée générale, il faudrait les y appeler, et alors les questions de droit naturel ne se débattaient plus par-devant l'humanité, mais par-devant l'animalité. »

L'homme a donc d'abord le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne lui est point contesté par l'espèce entière. Et puisque, dans ses rapports avec ses semblables, il doit consulter la volonté générale, il s'agit de savoir où se trouve le dépôt de cette volonté générale. C'est, suivant Diderot, dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées.

La soumission à la volonté générale est donc le lien de toutes les sociétés, le vrai fondement du droit naturel; les lois doivent être faites dans l'intérêt du bonheur de tous, et non en vue du bonheur d'un seul. Don: le bonheur du genre humain, qui est le seul bonheur légitime, exige que la puissance législative appartienne à la volonté générale, laquelle, suivant Diderot, n'erre jamais; car, même dans l'hypothèse que les idées du genre humain se maintiendraient dans un flux perpétuel d'affirmations et de négations successives, le fondement du droit naturel n'en subsisterait pas moins, puisque la loi serait toujours dans sa mobilité l'expression exacte de la volonté générale de l'espèce entière, et que cette conformité de la loi avec la volonté générale est la source unique de tout droit, de toute justice. Il ajoute que la volonté des peuples est le fondement du droit et de la puissance des souverains; il attaque (art. *Autorité*) l'axiome que toute puissance vient de Dieu, et déclare que le prince ne tient que de ses sujets l'autorité qu'il a sur eux, qu'il ne la possède qu'à titre de leur représentant, et qu'elle est essentiellement bornée par les lois de la nature et de l'État.

Sur les questions d'esthétique qu'il aborde, mais qu'il ne résout qu'en partie, Diderot, qui s'était beaucoup occupé de la théorie du beau, et dont les salons avaient eu du succès, ne se montra guère plus indépendant du sensualisme régnant, et suivit, sur quelques détails seulement, les inspirations de sa nature enthousiaste. Dans l'article du *Beau*, il commence par exposer d'une manière générale les opinions de Platon, de Hutcheson, du P. André et de Le Batteux sur ce sujet; puis, analysant pour son compte la notion de beauté, il arrive à des conclusions qui peuvent se résumer ainsi: Nos besoins et l'exercice le plus immédiat de nos facultés conspirent, dès notre naissance, à nous donner des idées d'ordre, d'arrangement, de proportion, d'harmonie et de beauté. Nous découvrons ensuite le même ordre et une beauté analogue dans tous les êtres qui nous environnent; de sorte que cette notion nous devient bientôt familière. En l'analysant, on voit qu'elle découle des notions d'existence, de nombre, de longueur, largeur et profondeur, et d'une infinité d'autres. De sorte qu'en définitive la notion du beau se résout complètement dans celle des rapports. Aussi, pour Diderot, n'y a-t-il pas de beau absolu, quoiqu'il distingue le jugement qui perçoit le beau, de la sensation agréable que la vue de la beauté nous procure; le beau est relatif à nous, mais il faut toujours distinguer le beau réel et le beau aperçu; le premier est dans les choses, et le second est la vue variable que nous en avons. « C'est même, dit-il, l'indétermination des rapports d'un objet avec d'autres, la facilité de les saisir, et le plaisir qui accompagne leur perception, qui a fait imaginer que le beau était plutôt une affaire de sentiment que de raison. » La diversité des rapports perçus aurait été ainsi la cause de la diversité des opinions humaines sur la beauté. Comme démonstration de sa théorie, Diderot ajoute des remarques fort ingénieuses, et essaye de l'appliquer à quelques exemples.

Ainsi Diderot ne voit pas qu'au contraire, dans le phénomène complexe produit en nous par la vue du beau, le sentiment ou la sensation seule est relative, et que le jugement qui affirme la beauté n'est pas relatif. Mais si, sur ce point, Diderot est encore le disciple du sensualisme, surtout en voulant démontrer, dans le même article, que toutes nos idées de beauté sont tirées de l'expérience, et qu'ainsi elles se résolvent dans la notion essentiellement variable et complexe de rapports, du moins il entrevoit dans la notion du beau quelque chose d'indépendant des conventions et des caprices des hommes, ce qu'il appelle le *beau réel*, et donne ainsi une certaine fixité à l'idée du beau.

En dehors des articles qui se rapportent à tous ces divers points de doctrine, nous signalerons d'abord l'article *Académie*, qui contient une appréciation, remarquable pour l'époque, de la révolution philosophique inaugurée par Descartes. Diderot y montre très-bien comment l'établissement des Académies a contribué au développement de l'esprit laïque dans la direction des intérêts moraux de la société.

Nous citerons également l'article *Encyclopédie*, qui est peut-être le plus remarquable de tous ceux qu'écrivit Diderot, et qui est certainement un de ceux où il montra le plus de verve et de sagacité. Cet article abonde en traits éloquentes, tels qu'ils jaillissent, comme par éclairs, de la plume de cet écrivain. Il y expose ses idées sur le projet d'un dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines, sur sa possibilité, sa destination, ses matériaux, l'ordonnance générale de ces matériaux, le style, la méthode, les renvois, la nomenclature, les manuscrits, les auteurs, les censeurs, les éditeurs et le typographe. C'est là qu'il déclare, contrairement à toutes les idées reçues alors en pareille matière, que le Gouvernement ne doit pas se mêler d'un pareil ouvrage. « Les projets littéraires conçus par les grands, dit-il, sont comme les feuilles qui naissent au printemps, se séchent tous les automnes, et tombent sans cesse les unes sur les autres au fond des forêts, où la nourriture qu'elles ont fournie à quelques plantes stériles est tout l'effet qu'on remarque. » Il montre ensuite les révolutions inévitables des sciences, des arts et de la langue, et défend cette doctrine de la perfectibilité de l'esprit humain, que le XVIII^e siècle n'a pas inventée, mais dont il a fait, pour ainsi dire, une religion. Dans nul article peut-être Diderot ne déploya avec plus d'aisance cette faculté rare qu'il avait de s'occuper de toute espèce de sujet avec un égal enthousiasme.

Tel est l'ensemble des doctrines philosophiques que les deux principaux auteurs de l'*Encyclopédie* répandirent dans le corps de ce grand ouvrage. Malgré les défauts nombreux qui le départèrent, il eut d'abord un grand éclat. Au moment où la philosophie nouvelle voulait tout refaire, les opinions, les mœurs, les croyances, les lois et les institutions, c'était une pensée hardie et féconde de réunir dans un seul tableau tous les divers aspects de la connaissance humaine. Et ce fut une de celles qui contribuèrent le plus à affermir l'esprit novateur et à le préparer aux grandes choses qu'il accomplit un peu plus tard. Malheureusement l'*Encyclopédie* fut exploitée dans un intérêt de parti, et prit trop souvent les allures du pamphlet, ce qui, joint aux circonstances extérieures, l'empêcha de tenir toutes ses promesses. On peut même remarquer que, loin d'avoir servi à rattacher les sciences les unes aux autres, comme cela semblait devoir être son but principal et avoué, l'*Encyclopédie* a précédé de très-peu le moment où les diverses

branches de la connaissance humaine ont cessé d'être cultivées ensemble.

L'*Encyclopédie* ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre par Diderot et quant à la partie mathématique par Dalembert, se compose de 17 vol. in-^o, dont le premier parut en 1751, le dernier en 1765, plus 11 vol. de planches dont le premier est de 1762 et le dernier de 1772. Un supplément de 5 vol. parut en 1776-7. L'*Encyclopédie* fut réimprimée à Genève, 1777, 39 vol. in-4, et à Berne et Lausanne en 1778, 72 vol. gr. in-8, plus 3 vol. de planches in-4. Fr. R.

ENTÉLÉCHIE (en grec, ἐντελέχεια; de ἐντελέξ, parfait; ἔχειν, avoir; littéralement possession de la perfection). Ce terme a été créé par Aristote, traduit par Hermolaüs Barbarus en *perfecti habitia*, et depuis remis en honneur par Leibniz. Après avoir, au premier livre de la *Métaphysique*, exposé sa théorie des quatre causes, matérielle, formelle, efficiente ou motrice, et finale, qui correspondent à ces quatre questions : Quelle est la matière d'un objet? Quelle est la forme ou l'essence? Quel est le moteur? Quelle en est la fin? Aristote, par des éliminations successives, les réduit à deux, la matière et la forme, le possible et l'être, la puissance et l'acte. Or l'entéléchie, c'est la forme ou l'acte par opposition à la matière ou à sa puissance. C'est ainsi qu'Aristote dit : Δηρημένον δὲ καθ' ἑκάστον γένος τὸ μὲν δυνάμει τοῦ δ'ἐντελέχειν, distinguons d'abord, en chaque genre, ce qui est en puissance et ce qui est en entéléchie, en acte. C'est ainsi qu'il définit l'âme tantôt la forme, tantôt l'entéléchie première de tout corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance. C'est encore ainsi qu'avec une différence assez sensible, mais compréhensible, il définit le mouvement : la réalisation ou l'entéléchie du possible en tant que possible, parce que la réalisation ne commence qu'avec l'acte. L'entéléchie est donc, pour Aristote, tantôt la forme, tantôt l'acte, tantôt la réalisation du possible ou le mouvement par lequel la matière prend une forme et tend à une fin, tantôt l'être même qui résulte de la réalisation de la puissance, qui possède en soi le principe de son action et tend de lui-même à sa fin. Pour Leibniz, en donnant à ses monades le nom d'entéléchies, il a consacré sur ce point essentiel l'affinité de sa doctrine avec celle d'Aristote. Consultez la *Métaphysique d'Aristote*, liv. IX et XI; l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* de M. Ravaisson, t. I, p. 384 et suiv.; — une dissertation de M. Bertreau, de *Entelechia apud Leibnitium*, Paris, 1843, in-8. Et voyez l'article PÉRIPATÉTIENNE (philosophie). A. B.

ENTHOUSIASME (ἐνθουσιασμός). Ce mot est dans Platon et dans Aristote; il signifie proprement inspiration divine, et, d'une manière plus générale, inspiration, excitation extraordinaire de l'âme, exaltation intérieure qui se manifeste au dehors par des paroles ou des actes plus énergiques ou plus violents. L'enthousiasme est habituellement attribué aux poètes, aux artistes; mais il peut appartenir dans une certaine mesure à tous les hommes; la pensée la plus grave et la plus austère ne l'exclut pas. Le savant, le philosophe aussi peuvent le sentir; et Socrate, dans le *Phèdre*, rapporte à l'influence des nymphes l'enthousiasme dont il est animé. L'enthousiasme est si peu le privilège de quelques âmes, que parfois des nations entières en sont agitées; de grands événements politiques ou religieux le leur inspirent; c'est l'enthousiasme qui produit dans les peuples ces admirables élans de courage qui sauvent la patrie et la liberté, et tous ces dévouements éclatants ou inconnus qui sont

l'honneur de la nature humaine. C'est lui encore qui enfante ces convictions ardentes, ces grandes croyances qui poussent les individus au martyre, et qui organisent les sociétés. Inspiration des poètes, ou même des devins et des prophètes, réflexion sublime et profonde des philosophes, héroïsme des guerriers et des peuples, dévouement des martyrs et des patriotes, ce sont là des faces diverses de l'enthousiasme qu'il faudrait toutes étudier pour le bien comprendre dans toute son étendue et dans toute sa puissance. La psychologie et la morale n'en ont peut-être pas assez tenu compte; et c'est une lacune que la philosophie de nos jours a commencé et continuera sans doute à combler. Il n'est point dans l'âme humaine une faculté qui soit à la fois ni plus obscure ni plus importante; mais il faut ajouter que cette faculté, bien qu'appartenant à tous, ne se manifeste clairement que dans quelques-uns, à de rares intervalles, et qu'elle a pu échapper ainsi à une analyse toujours très-difficile, d'ordinaire trop peu profonde, et qui d'ailleurs ne doit s'adresser qu'aux généralités.

L'âme humaine n'a que deux mouvements possibles : ou elle s'abandonne à la puissance qui l'anime, sans avoir conscience de la force qui la pousse, sans essayer de comprendre et de diriger l'instinct qui la mène; ou bien, tout en obéissant encore, elle intervient, du moins pour une part plus ou moins grande, dans les effets de cette puissance dont elle se rend compte, et qu'au besoin elle modifie. Le premier de ces mouvements est la spontanéité; le second est la réflexion avec toutes les nuances, avec tous les degrés que l'une et l'autre peuvent recevoir.

Dans la spontanéité, l'homme n'est pour rien; il est mu par une force qui ne vient pas de lui, qu'il ignore tout en le suivant. L'être moral n'apparaît pas alors; la volonté et la liberté, bien qu'elles vivent toujours, ne sont point éclairées par cette lumière supérieure de la raison sans laquelle il n'y a point de vraie responsabilité. L'individu vit alors d'une vie d'autant plus puissante qu'elle est plus aveugle; il en sent la plénitude; elle déborde en lui, mais il ne la règle pas; il ne tente même point de la régler, tant le mouvement qui l'emporte est rapide et irrésistible. D'où vient cette puissance intérieure qui meut l'homme? Et puisqu'elle n'est pas de lui, de qui la tient-il, à qui doit-il la rapporter? A Dieu, a répondu la philosophie grecque; et de là le sens profond et parfaitement vrai du mot enthousiasme (ἐν, θεός). Mais cette acception, tirée de l'étymologie même, n'est pas celle qu'ordinairement on y attache. L'enthousiasme est une certaine nuance de la spontanéité : ce n'est pas la spontanéité même; et bien qu'en nous ce soit certainement quelque chose de divin qui donne à notre intelligence le mouvement et la vie, et produise ce que la philosophie moderne appelle la spontanéité, ce n'est qu'à l'un des effets les plus saillants de la spontanéité, et non à la spontanéité toute seule, que la philosophie grecque a joint la notion d'une intervention divine. Ceci, d'ailleurs, s'explique sans peine. La spontanéité, telle que nous la comprenons aujourd'hui, est le fait le plus profond de notre nature, et il a fallu une très-longue analyse pour le découvrir dans les ténèbres où il se cache, et le démêler au milieu de cette multitude de faits beaucoup plus apparents qui le voilent à l'observation, même la plus attentive.

Il ne faut donc pas confondre l'enthousiasme avec la spontanéité. La spontanéité est bien plus divine encore que l'enthousiasme sans contredit; mais c'est l'enthousiasme seul qu'on rapporte plus particulièrement à l'influence de la divinité. La

spontanéité est un fait général qui appartient à tous les hommes sans exception, et que la science ne peut faire remonter qu'à Dieu. L'enthousiasme, né dans certaines circonstances, ne durant que quelques instants, a pu être attribué dans le polythéisme à la faveur spéciale d'un dieu tutélaire, se communiquant à une âme privilégiée qu'il veut remplir et embraser.

Quel est donc précisément l'état de l'âme dans l'enthousiasme? Il est fort difficile de le dire. quand l'âme est dans cet état extraordinaire, elle ne l'observe point, par les causes mêmes qui le produisent; quant elle n'y est plus, les éléments de l'observation lui font défaut, et le souvenir en est bien effacé et bien peu saisissable. C'est en vain qu'on le demanderait à ces âmes fortunées que l'enthousiasme enflamme durant une vie tout entière, à ces poètes qui ont chanté sous l'inspiration qui les consumait. Ils ont transmis aux peuples le feu divin dont ils brûlaient eux-mêmes; mais ils le leur ont transmis avec cette naïveté qui les caractérise et en fait au milieu de la vie commune de sublimes enfants et des interprètes aveugles, quoique divins, de la pensée des nations. Les poètes ne nous diront donc pas ce que c'est que l'enthousiasme. Quand Socrate va leur demander leur secret, ils ne savent que lui répondre, et le désappointement du philosophe est au moins égal à son admiration. Il faudrait bien moins encore interroger les artistes; leur inspiration n'égalé pas en violence celle des poètes, mais elle n'est pas plus claire pour eux; ils ne la comprennent pas davantage, et ils pourraient tout aussi peu l'expliquer. Il faut même renoncer à obtenir le mot de cette énigme des savants qui, comme Archimède ou Newton, ont éprouvé les austères transports de l'enthousiasme scientifique. Il n'y a que le philosophe qui puisse nous donner ici quelques lumières certaines; et précisément parce que la philosophie est le domaine propre de la réflexion, et que le philosophe sent aussi parfois ce puissant et divin instinct auquel les autres obéissent aveuglément, lui du moins, habitué comme il l'est à observer tous les mouvements de son âme, il observe celui-là avec d'autant plus de soin qu'il est plus singulier et plus rare. Il ne le répudie pas, mais il le contient de peur d'être emporté par lui; et quand, pour son malheur, il s'y abandonne, c'est qu'il quitte le ferme sol de la raison et de la personnalité pour tomber dans ces excès et ces abîmes où se perd le mysticisme.

C'est donc au philosophe de savoir ce qu'est l'enthousiasme, d'où il vient, où il doit s'arrêter, et de montrer quelle est sa grandeur et aussi sa faiblesse. C'est donc au philosophe, bien qu'il doive plus que tout autre éviter ce redoutable attrait des âmes les plus nobles, de faire la part rigoureuse de ce qu'il y a de divin et d'humain tout à la fois dans l'enthousiasme, d'admirable mais de périlleux, de fort mais de caduc.

Un premier fait de toute évidence que les poètes, les artistes, et tous ceux que l'enthousiasme a une fois transportés, peuvent attester unanimement, c'est que l'âme dans ces moments sublimes ne s'appartient pas. Les plus vives de ses facultés, les plus brillantes, les plus fécondes sont en jeu, et l'âme a perdu toute action sur elles. Tout entière à l'émotion divine qui la bouleverse, elle ne la sent que pour y céder, que pour y succomber. Qui peut donc agiter ainsi l'âme de l'homme, l'arracher à elle-même, l'enivrer si puissamment? Une seule cause : l'idée, la vue, le sentiment du bien, quelles qu'en soient les formes, le beau, le juste, le saint, le vrai. Voilà la cause unique de l'enthousiasme; il ne peut pas y en avoir d'autre; voilà le délicat mais irrésistible intermédiaire dont Dieu se sert pour transporter les âmes. Et, dès lors, rien d'étonnant que l'enthousiasme soit reporté à Dieu même, que l'enthousiasme rende en quelque sorte Dieu même présent; c'est que le bien, s'il n'est pas Dieu, ne vient que de Dieu cependant; c'est que toutes les formes du bien viennent de lui sans distinction, et que la vérité, la sainteté, la justice, la beauté sont également divines. Voilà comment l'idée du bien, conçue dans tout son éclat et dans toute sa puissance, aboutit et accable le philosophe lui-même; voilà comment Platon en détourne les yeux de peur d'en être aveuglé, ou, pour mieux dire, de peur de céder à ce transport qui ôte à l'âme la lumière splendide et douce de la réflexion. L'idée du bien est le mobile perpétuel de l'homme sans doute; mais quand elle agit plus puissamment que de coutume, c'est alors l'enthousiasme qu'elle provoque avec toute son énergie, qui peut aller parfois jusqu'au délire.

Si l'âme en cet instant ne se possède plus, la cause qui la pousse a beau être divine et sainte, notre nature fragile court grand risque de tomber, et sa chute alors est d'autant plus grave, que l'exaltation de l'âme l'a élevée plus haut. Si c'est le bien que l'homme poursuit dans cette noble ivresse, est-ce toujours le bien qu'il voit? Est-ce toujours le bien qu'il saisit? Et que de périls ne court-il pas quand il renonce, sans d'ailleurs le plus souvent le savoir, à ces facultés d'un autre ordre, plus sûres et tout aussi puissantes que l'enthousiasme, où notre personnalité intervient du moins avec sa part de raison et de responsabilité? En faisant le plus attentif et le plus régulier usage de la réflexion pour se conduire et éviter la faute, l'homme n'est pas assuré de ne point se tromper. Mais ne l'est-il pas bien moins encore quand il abandonne son seul guide, et qu'il se livre à cet autre agent aveugle que sa raison doit conduire, bien loin de se soumettre à lui? Voilà comment cette sentence vulgaire est parfaitement vraie, « que du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas. » Voilà comment il n'y a qu'un pas aussi de l'enthousiasme patriotique à l'inhumanité; en un mot, voilà comment il n'y a qu'un pas de tout enthousiasme aux aberrations et aux excès les plus étranges quand ils ne sont pas les plus coupables.

Dans de justes limites, l'enthousiasme ennoblit l'homme et le transforme presque en dieu. Mais qu'il est difficile de marquer ces limites! Qu'il est difficile surtout de s'y tenir! C'est donc une arme à la fois dangereuse et puissante, qui blesse les imprudents, qui n'appartient, en général, qu'aux forts, mais dont la raison doit attentivement surveiller l'usage périlleux. C'est une noble et grande passion de l'âme, qui bien souvent l'égaré, et qui lui ôte d'autant plus de forces pour revenir de son erreur, que d'abord elle lui en a plus donné pour la commettre. Il y a toujours un grave danger pour l'homme à sortir de sa nature, même pour s'élever au-dessus d'elle; et si quelques instants il se grandit outre mesure, c'est, en général, pour tomber bientôt au-dessous de lui-même. *In medio virtus.* Mais qu'elles sont admirables et rares ces âmes favorisées du ciel qui savent joindre, dans une puissante et féconde harmonie, l'enthousiasme à la raison, tempérer les ardeurs de l'un par le calme de l'autre, et emprunter à tous deux ce qu'ils ont d'excellent, en laissant ce qu'ils ont d'excessif! C'est ce juste tempérament qui fait toutes les grandes choses, depuis les chefs-d'œuvre des poètes et des philosophes, jusqu'aux

institutions durables des législateurs et des conquérants.

Si donc la morale a négligé jusqu'ici l'étude de cette noble passion, et si un Descartes a pu l'omettre dans son analyse de toutes celles qui agitent l'homme, ce n'est pas que l'enthousiasme ne mérite la plus sérieuse attention, et par sa grandeur et par ses périls; mais c'est que la morale, étudiant les facultés ordinaires de l'homme et leurs développements réguliers, a passé sous silence un état exceptionnel après tout, qui n'a rien de normal, quelque admirable qu'il soit. Pourtant les exceptions mêmes, quand elles sont aussi éclatantes que celles-là, quand elles peuvent séduire et perdre les plus nobles cœurs, doivent être signalées avec les dangers qu'elles présentent; et la morale, après avoir fait la part austère et vraie du devoir, doit faire aussi celle du dévouement, qui n'est que le luxe du devoir si l'on veut, mais qui peut en être l'achèvement le plus beau, de même qu'il en est aussi parfois l'écueil. C'est une morale incomplète que celle qui ne va pas jusque-là, et qui ne sait ni comprendre ni restreindre l'enthousiasme, tout en l'approuvant. L'enthousiasme n'est pas nécessaire à l'homme, sans doute; mais sans l'enthousiasme, l'âme de l'homme n'a jamais toute sa puissance, la pensée toute sa force, l'action toute son énergie.

C'est surtout la jeunesse qui est accessible à l'enthousiasme. D'abord elle est plus rapprochée de l'enfance, que domine exclusivement la spontanéité; et en elle, l'intelligence est plus vivement émue du spectacle encore nouveau que lui donnent les grandes idées du juste, du saint, du vrai; plus tard, l'âme les sent moins, parce qu'elle en a contracté la noble habitude; mais la vieillesse n'exclut pas même les plus ardentes aspirations de l'enthousiasme; seulement alors, les organes, atteints déjà par l'âge, répondent moins aisément à l'esprit qui les veut mouvoir. Ils résistent, ou plutôt ils n'obéissent point. L'enthousiasme peut être intérieurement tout aussi ardent; au dehors, les signes qui l'expriment et le manifestent sont moins complets et moins puissants.

L'origine de l'enthousiasme est donc bien divine, comme l'a cru la philosophie grecque, qui, la première, l'a nommé. Il vient de la spontanéité, qui est vraiment la partie divine dans l'homme; toutes les âmes peuvent le ressentir, mais toutes ne le ressentent pas au même degré. Les causes apparentes en peuvent être les plus diverses; mais au fond, il n'en a jamais qu'une seule : le bien, qui attire et agite l'âme quand elle le sent ou le conçoit. Il arrache l'homme à lui-même; et, par là, s'il le pousse le plus souvent aux grandes choses, il peut aussi le conduire aux plus mauvaises. Enfin c'est un élément précieux de notre nature, que nous ne saurions tout à la fois ni conserver avec trop de soin, ni surveiller avec trop de sollicitude, parce qu'il n'est jamais à demi bienfaisant ou redoutable. On peut consulter de *l'Enthousiasme*, discours d'ouverture prononcé par M. Damiron à la faculté des lettres de Paris en 1846. B. S.-H.

ENTITÉ, terme de philosophie scolastique, synonyme d'essence ou de forme.

Au premier coup d'œil jeté sur la nature, on n'y aperçoit que des individus qui paraissent aux sens épuiser toute la réalité. Mais la raison pénètre plus loin que la sensation. Dans ces individus, elle distingue deux sortes d'éléments, les uns particuliers, les autres généraux. Les différences qui déterminent la nature propre de chaque chose, les ressemblances qui forment les espèces et les genres. C'est ainsi que toute figure

humaine a sa physionomie propre et certains traits généraux qu'elle emprunte à l'humanité. Or, l'élément général se distingue par la permanence des individus qui en font partie; ceux-ci ne font que paraître et s'évanouir, pendant que l'élément général se perpétue avec l'ensemble de ses caractères fondamentaux. Combien d'hommes ont passé, combien passeront sans que l'humanité elle-même ou périsse ou s'altère dans cette fuite rapide de notre existence personnelle! Les êtres particuliers n'épuisent donc pas la réalité, comme les sens nous portent à le croire; à côté, au-dessus d'eux existe le genre, le modèle suprême imparfaitement reproduit par les individus, la nature commune et indéterminée, qui revêt passagèrement toutes les formes, et qui ne se confond avec aucune. Cette nature, ce modèle, ce genre, cet ensemble de caractères propres à chaque espèce, l'essence prise à part et posée, pour ainsi dire, en dehors des individus, voilà ce que les docteurs scolastiques appelaient *entité*. Les animaux avaient leur entité, c'était l'*animalité*; les hommes avaient la leur, l'*humanité*. Ces termes, objet de ridicule pour la philosophie moderne, cachaient une idée vraie et profonde, on peut en juger par les indications qui précèdent; mais la subtilité scolastique commit ici une double méprise, cause principale du discrédit où elle est tombée. Premièrement, elle assimile trop souvent les vrais genres, les vraies essences à de simples qualités abstraites, séparant, par exemple, le son du corps sonore, la couleur du corps coloré, et transformant ces vaines abstractions en autant d'entités. Secondement, elle regarda, ou du moins parut regarder ces entités, quelles qu'elles fussent, comme de véritables êtres, comme des substances dans toute la force du terme; de manière que le genre humain aurait constitué une réalité ontologique, distincte des individus appelés hommes : hypothèse insoutenable à la prendre en elle-même, et plus insoutenable encore à en suivre les conséquences. La raison n'a pas besoin de recourir à de pareilles chimères pour expliquer la présence et le rôle de l'élément général au sein des choses; il lui suffit de se représenter le monde comme la manifestation régulière d'un plan éternellement conçu par la sagesse de Dieu, et réalisé par sa puissance. Hors de là, la philosophie s'égare dans un labyrinthe de rêveries et d'absurdités inextricables, et finit par compromettre, aux yeux du vulgaire, les grandes vérités dont elle a le dépôt. Voy. les articles RÉALISME et NOMINALISME.

ÉPICHARME de Cos, surnommé le *Mégarique* ou le *Sicilien*, parce qu'il passa la plus grande partie de sa vie à Mégare en Sicile, florissait pendant la seconde moitié du 5^e siècle avant l'ère chrétienne. Il est surtout célèbre comme poète comique; toute l'antiquité le regardait comme un modèle en ce genre; mais il mérite aussi une place dans ce Recueil comme disciple de Pythagore et comme auteur de plusieurs écrits philosophiques, parmi lesquels plusieurs critiques ont voulu compter les *Vers dorés* de Pythagore. A part cette dernière composition, que rien ne nous autorise à lui attribuer, il ne reste d'Épicharme que quelques fragments et les titres de quarante de ses comédies. Malheureusement ces débris ne sont pas d'une grande utilité pour l'histoire de la philosophie.

On peut consulter sur Épicharme : Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, lib. I, p. 273 et 284; — Jamblique, *Vita Pythag.*, c. xxxiv et xxxvi; — Diogène de Laërte, liv. III, ch. IX-xviii; liv. VIII, ch. Lxxviii; — Cicéron, *Tuscul.*, lib. I, c. viii. X.

ÉPICHÉRÈME. Lorsque les prémisses d'un syllogisme ne sont pas de nature à paraître immédiatement évidentes, on joint à chacune d'elles une ou plusieurs propositions destinées à en faire sentir l'évidence et par suite à montrer le rapport qui les unit. L'argument ainsi disposé est l'*épichérème* que l'on définit ordinairement : un syllogisme dont les prémisses ou l'une des prémisses est accompagnée de preuves. L'*épichérème* n'étant qu'un syllogisme, doit reconnaître toutes les règles du syllogisme; en outre, il faut avoir soin que les preuves annexées aux prémisses aient avec elles un rapport vrai et intime. Cette forme d'argument est particulièrement employée dans la discussion; c'est de là qu'elle tire son nom *ἐπιχειρήματα, de ἐπιχειρέω*, attaquer. *Epicherema Valgius aggressionem vocat*, dit Quintilien, liv. V, ch. x; et Aristote, faisant mention de cette forme (*Topiques*, liv. VIII, ch. xi), se borne à dire : « L'*épichérème* est un syllogisme dialectique. »

J. D. J.

ÉPICTÈTE est né à Hiérapolis, en Phrygie, dans le premier siècle de notre ère. On ignore l'époque précise de sa mort, qui arriva vers le milieu du second siècle. Il fut d'abord esclave, ensuite affranchi d'Épaphrodite, homme grossier et sans lettres, et l'un des gardes particuliers de Néron. Ce nom d'Épictète, le seul que lui donne l'histoire, n'est qu'un surnom qui rappelle sa condition servile. Lorsque Domitien chassa de Rome les philosophes, 90 ans après J. C., Épictète se retira à Nicopolis en Épire, et l'on croit qu'il y mourut. L'austérité de ses mœurs, digne de ses principes philosophiques, recommande mieux son nom à la postérité que sa doctrine, dont tous les monuments sont perdus, et qui ne nous est plus connue que par Arrien et ses autres disciples. Les premiers stoïciens disaient : « Douleur, tu ne me feras pas convenir que tu sois un mal; » Épictète dit à son maître qui vient de lui rompre une jambe : « Je vous avais bien dit que vous la casseriez. » Voilà une vertu romaine. Le stoïcisme n'est que l'héroïsme romain réduit en système. Un jour, Épictète achète une lampe de fer; un voleur entre chez lui et la dérobe : « Il sera bien attrapé demain, s'il revient, dit le philosophe, car il n'en trouvera qu'une de terre. » Cette lampe de terre, à la mort d'Épictète, fut vendue trois mille drachmes. Elle rappelle l'écuelle de Diogène. On recueille ces récits, péuérils en eux-mêmes, et cependant propres à éclairer l'histoire de la secte. Épictète, comme tous les stoïciens du reste, prêchait d'exemple. Il pratiquait son austère morale. « Il vaut mieux, dit-il lui-même, savoir pratiquer la vertu que de savoir la décrire. » La philosophie à ses yeux n'était pas dans la profonde spéculation ou l'éloquence, mais dans l'amour et l'exercice de la vertu.

Ce fut, dès l'origine, le caractère de l'école stoïcienne, que ce mépris de la pure spéculation et cette tendance à la pratique. La subtilité déliée et un peu vaine des philosophes grecs s'était tellement donné carrière, que la philosophie ne paraissait plus qu'un amusement de l'esprit. Zénon, Cléanthe, Chrysippe, résolurent de lui rendre son caractère et son influence, et, pour cela, s'efforcèrent de l'éter des disputes oiseuses des rhéteurs et des sophistes, et d'en faire une science vraiment virile. Ils prirent donc des habitudes de vie austères, et, dans leur doctrine, s'efforcèrent de parler au sens commun, et d'arriver sur-le-champ aux conclusions pratiques. C'est par là que leur école avait plu aux Romains, esprits positifs, assez indifférents en matières de dogmes, mais tempéraments, mesurés dans leurs

actions, attirés par la gravité et l'austérité qui étaient chez eux de tradition, et vers lesquelles les portait aussi tout le génie de leurs institutions. Les Romains qui ont cultivé la philosophie, et il y en a peu, sont tous éclectiques et platoniciens en métaphysique, stoïciens en morale. C'est qu'à vrai dire la morale est pour eux tout ce qu'il y a de sérieux dans la philosophie, le reste n'est qu'un délassement. Ils effleurent la métaphysique sans s'y livrer, intéressés par le spectacle des diverses écoles, et, dans le fond, indifférents sur la solution définitive, parce qu'ils ont foi dans l'établissement des mœurs et de la société romaine, et que cela leur suffit sans chercher plus haut. Tels sont Sénèque, Épictète, Arrien, Marc-Aurèle. Ces trois derniers surtout ne sont que des moralistes. Ils laissent à Cléanthe sa logique et sa physique, et ne lui prennent que sa morale.

La logique et la physique des premiers stoïciens, délaissées par leurs successeurs, n'étaient guère à regretter. Les fondateurs du stoïcisme étaient entrés dans ces questions de principes par nécessité, parce qu'il fallait bien s'expliquer sur l'origine et la destinée de l'homme; mais ils les avaient traitées sans profondeur véritable, et même sans une intelligence suffisante des conditions de la philosophie. Ils voulaient purger la science de ce qu'ils appelaient les rêveries de Platon, et ne rien dire que d'immédiatement acceptable. Qu'était-ce que ce monde des idées où les platoniciens mettaient la réalité tout entière, et que l'œil ne pouvait voir, que la main ne pouvait toucher? Cette vie antérieure qui nous était attribuée sans preuves ni vraisemblance; cette réminiscence, origine et instrument de la philosophie, n'étaient à leurs yeux que des fables. Nous savons ce que nous voyons, ce que nous sentons, ce que nous touchons : là est le vrai et le solide; le reste n'est que fumée. La sensation cependant n'est pas toute la connaissance. Il y a encore, suivant eux, un pouvoir actif par lequel nous sommes constitués, et qui, ne possédant par lui-même aucune idée, gouverne, modifie, rassemble ou sépare les idées fournies par la sensation. C'est la raison; voilà tout l'homme. La passion, le sentiment, ne sont rien qu'une erreur de la raison. Avec ces prémisses on prévoit quelle sera leur physique. Y a-t-il un Dieu? Oui, certes; car il y a une cause à tout ce qui est; il y a une réalité nécessaire. Mais ce Dieu, quel est-il? Où est-il? Que peut-il être, sinon un corps, puisque les esprits sont des chimères? Ou serait-il, sinon dans le monde, puisqu'il est la cause du monde, et que, d'ailleurs, rien n'existe et ne peut exister en dehors du monde? Il n'est pas le monde cependant, il est tout ce qui est action, force, réalité; la matière ou le néant est l'élément passif qui reçoit l'action de Dieu, et en la recevant la détermine. Ainsi, dans les deux parties de la philosophie première, même équivoque chez les stoïciens. En logique, ils en appellent à la raison; mais cette raison n'est guère que l'attention, ce n'est pas la raison; en physique, ils prononcent le nom de Dieu; mais ce dieu, c'est le monde lui-même. Plus tard, ils démontrent la Providence, mais cette providence n'est que le destin.

Voilà déjà des principes contradictoires; la contradiction ne fera qu'augmenter, lorsqu'on voudra appuyer sur de telles prémisses la morale du devoir. Le but même que se proposent les stoïciens, de parler aux esprits positifs, de chasser les chimères, de rendre la philosophie accessible, n'est pas atteint. Ils cherchent l'unité, et ne l'obtiennent, ou du moins n'en obtiennent l'apparence, dans un système tissu de contra-

dictions, qu'à force de subtilités. Ils se payent de mots, au lieu de faits. Chrysippe a beau se railler du *Phédre*, il tombe plus bas que les sophistes bafoûés dans l'*Euthydème*.

Sénèque est tout le premier à mépriser ces misères. Est-ce pour cela, dit-il, que vous portez la barbe et le manteau ? Épicète ne les juge pas moins sévèrement. « Qu'importe la science sans les œuvres ? dit-il. On ne demande pas si vous avez lu Chrysippe, mais si vous êtes justes. Vous faites grand bruit de vos commentaires sur Chrysippe, des profondes découvertes que vous avez faites dans ses écrits ; cela prouve que Chrysippe est un écrivain obscur, et ne prouve pas que vous soyez un philosophe. »

Il a beau répudier tout ce bagage, il le traîne malgré lui. On n'est pas maître de commencer la philosophie par le milieu. On ne peut pas dire : « Je prends que tel est le principe de la morale ; » il faut le prouver, et pour le prouver, il faut remonter, c'est-à-dire qu'il faut toujours, quoi qu'on fasse, partir du commencement. Ou si, comme Épicète, on se confine dans les applications, on les reçoit telles qu'elles ont été posées, avec leurs contradictions. Épicète ne gagnera donc rien à supprimer toute démonstration sur l'existence de Dieu, toute recherche sur la nature : s'il parle de Dieu ou des dieux, c'est le dieu étendu et corporel des stoïciens ; s'il parle de la Providence, cette providence n'est au fond que la fatalité. Qui ne connaît cette prière de son *Manuel*, répétée encore par Arrien : « O Dieu, mène-moi où tu voudras, je m'y porte de moi-même. Si je cherchais à résister, mes efforts me rendraient coupable, et je n'en désobéirais pas moins. »

De même pour le principe sur lequel toute la morale repose. C'est en vain qu'Épicète le reçoit sans le contrôler des mains de Zénon, de Chrysippe et de Cléanthe. Ce principe s'appelle le devoir ; mais est-il le devoir ? Quand on fait dériver ainsi toute la morale de ce principe suprême, c'est sans doute pour rattacher les actions humaines à quelque chose de fixe et d'absolu. Que la secte d'Épicure se contente des faits, et accommode la vie humaine aux événements et aux circonstances ; l'école du Portique, en possession de la raison, doit et veut en effet donner de la réalité aux actions par la règle, comme, dans l'ordre de la logique, on donne de la vérité aux pensées en les liant aux axiomes. Cependant qu'arrive-t-il ? Cette raison est toute nue ; c'est la fameuse table rase, qui attend les caractères que les sens y viendront inscrire ; elle n'est donc pas la règle elle-même, mais seulement le moyen de la retrouver et de la reconnaître. Où la chercher ? Dans le monde des sens évidemment, puisque de là viennent toutes nos idées. C'est donc dans l'expérience. Ainsi, comme on avait déguisé, sous ce nom de raison, une doctrine sensualiste, on déclare que l'on va gouverner l'expérience, et en réalité on la subit.

Il est vrai que l'expérience doit être éclairée par la raison ; mais que peut faire la raison, dépourvue d'idées, sinon de choisir, parmi les données de l'expérience, un modèle pour la vie humaine ?

Ce modèle, selon Cléanthe, sera l'ordre même de la nature ; mais cette réponse ne peut tenir. Comment discerner ce qui est l'ordre, ce qui est le désordre ? Avons-nous un principe qui nous en fasse juger ? Tout est relatif : un mal apparent serait un bien peut-être pour qui verrait plus loin ; est-ce avec ce coin du temps et de l'espace où s'exerce notre jugement, que nous pourrions soupçonner l'ordre universel du monde ?

Battu sur ce point, Cléanthe se replie en ar-

rière. Au lieu de l'ordre universel, il propose l'observation de la nature humaine. Mais quoi ? Mesurerons-nous notre devoir à l'étendue de nos facultés, à nos aptitudes, à nos passions ? Le devoir ainsi entendu n'est plus rien. Il y a en nous de la liberté, du caprice, puisque c'est là ce qu'il s'agit de régler, et puisqu'il y a en nous de la liberté, l'étude de nous-même ne suffit pas pour nous révéler le principe de la morale.

Cléanthe recule donc encore, et cette fois où descend-il ? L'obstacle est la liberté ; c'est elle qu'il supprime, et c'est finalement la vie animale qu'il nous propose pour modèle. Par cette triple interprétation du principe stoïcien : « Suis la nature, » on voit en même temps toute la misère de l'école qui ne s'entend pas elle-même, et la contradiction où elle tombe, quand elle s'efforce d'avoir des principes, de la fixité, de la régularité, après avoir tout demandé à la sensation.

Mais si l'école ne parvient pas à rendre compte de ses principes, sa tendance n'en est pas moins évidente. Toutes ses doctrines, de quelque façon qu'elle essaye de les interpréter, aboutissent à cette conclusion : « Suis la nature, conserve-toi toi-même, conserve-toi comme être agissant, comme principe actif, car telle est la véritable nature de l'être. » En effet, Dieu ou l'être, c'est la force ; et c'est, par conséquent, dans la force qu'il possède que réside la réalité ou l'être de l'homme. Résister à la passion, qui est la victoire du néant sur l'être, tel est donc son but et son devoir. En le faisant, il suit la nature universelle, puisqu'il imite Dieu dans la mesure de sa puissance et s'en rapproche ; il suit sa propre nature dont la destinée est de se conserver intacte ; il la suit dans sa forme primitive, instinctive, que l'usage de la fantaisie et du caprice n'ont point dégradée. Ainsi, des trois interprétations de Cléanthe, quelle que soit celle que l'on adopte, le devoir signifie toujours pour le stoïcien, résistance à la passion, pleine et entière possession de son être propre. C'est par là qu'ils croient échapper aux fins individuelles, qui pour eux ne se distinguent pas de la passion, tandis qu'en réalité, le devoir, lorsqu'il est ainsi strictement mesuré sur le droit, ne va lui-même qu'à des fins individuelles. Or les fins individuelles, quand elles sont d'accord avec le droit, sont légitimes sans doute, mais elles ne sont pas toute la morale.

Épicète reçoit de Cléanthe le devoir ainsi interprété, et de là sa fameuse formule : « Supporte, abstiens-toi ! » *Supporte*, c'est le mépris de la passion ; *abstiens-toi*, c'est le mépris de l'action, de l'intervention dans le monde de la multiplicité et du mouvement. On te fait une injure, on te réduit à la pauvreté, la maladie fond sur toi ; *Supporte*, c'est-à-dire raidis ton âme, ne laisse pas d'accès à la douleur, à la passion, qui est le véritable ennemi. La maladie ne peut rien sur toi, que si tu te laisses vaincre ; le seul mal est dans l'opinion : une injure n'est rien, si tu ne penses pas que c'est une injure. Fais deux parts de toutes les circonstances : les unes dépendent de toi, c'est l'opinion, la volonté ; les autres te sont étrangères, c'est le mal, la fortune, la beauté, la laideur ; n'attache pas ton bonheur à ce qui est fatal, mais à ce qui est dans ta main. Voilà le secret d'être heureux, le secret d'être homme. « Anytus et Mélitus peuvent me tuer, dit Épicète (*Manuel*, ch. xx) ; mais ils ne peuvent me nuire ! Qui n'est pas maître de soi, fût-il maître du monde, est un esclave. »

Abstiens-toi, c'est-à-dire ne répands pas ta force au dehors. Vis en toi-même, fier et recueillie.

Pourquoi donc agir? Désirer, aimer, c'est déchoir. L'amour est de la passion; la pitié est de la passion. Le cœur du stoïcien doit être fermé, il n'y a en lui que volonté et raison. Comme rien ne l'émeut, rien ne le force d'agir. La victoire, dans l'action, vaut mieux qu'une défaite; mais ce repos armé qui dédaigne de vaincre est encore au-dessus de la victoire.

« Je ne suis que raison, dit Épicète, c'est là tout mon être. L'heure de ma naissance et celle de ma mort, mon état dans le monde, mes infirmités, ne sont que des accidents. C'est un rôle qui m'est échu, et que je dois jouer fidèlement. Prenons-le au sérieux, tel qu'il nous a été départi, sans murmurer, sans nous plaindre. Soyons boiteux, roi ou mendiant, selon la part qu'on nous a faite. C'est à nous de jouer notre rôle, c'est aux dieux de nous le choisir. » Plotin, qui a tant pris aux stoïciens, a copié cette pensée d'Épicète, au second livre de la troisième *Ennéade*: « La mort, dit-il, est si peu de chose, que les hommes s'assemblent, dans leurs jours de fête, pour s'en donner le spectacle; la guerre elle-même se fait avec pompe et comme en cérémonie. Ce sont des jeux de scène, et rien de plus; jouons notre rôle de bonne grâce, et n'accusons pas la Providence pour des infortunes prétendues que nous déposerons avec le masque. Est-ce donc notre âme qui souffre et qui meurt? Non, non, c'est l'homme extérieur, le personnage. Il n'y a d'action véritable que l'accomplissement du devoir. Le devoir seul est vrai, le mal n'est rien. »

Épicète ne se contente pas de donner au sage ce précepte de mépriser les passions. Il veut qu'on en écarte même l'apparence. « Il ne faut pas rire, dit-il (*Manuel*, ch. xii), il ne faut pas jurer, il ne faut pas s'empresser. Il faut garder dans ses gestes et dans ses paroles cette mesure et cette modération qui sont l'indice de la force. Il ne faut pas dire: « Voilà un bien que j'ai perdu; » mais: « Voilà un bien que Dieu m'a repris. » L'amphore de ton voisin est brisée par un esclave, et tu dis: « C'est un accident ordinaire; » il a perdu sa femme, et tu dis: « C'est le sort commun. » Ne pense pas autrement, si c'est de toi qu'il s'agit. Ne te donne pas aux distractions de la route. Redouble encore de zèle dans la vieillesse, car ton temps est proche, et tu vas être appelé. »

Cette proscription des passions, étendue même aux sentiments les plus nobles et les plus nécessaires de notre nature, est bien le véritable caractère stoïcien. Épicète est le théoricien de Brutus. « Tout doit céder, dit-il (ch. xvi), au désir de cultiver ton âme; rien ne doit t'en détourner, ni du bien à faire, ni ton fils à instruire. Il vaut mieux que ton fils soit méchant, que toi dépravé. »

Cependant, si la morale d'Épicète reproduit dans ses traits principaux la doctrine de l'école, elle s'en écarte en quelques points. Elle rompt moins ouvertement en visière à l'humanité. Épicète mesure à la vérité le devoir sur le droit, mais il a soin d'ajouter que la faute d'autrui ne me décharge pas de mon devoir. « Toutes les pensées humaines ont deux axes, dit-il (c'est une pensée que lui a prise Montaigne), applique-toi à choisir la bonne; ton frère t'a nuï, mais il est ton frère; c'est par cette anse qu'il faut le prendre: tu dois honorer ton père, qu'il soit bon ou mauvais; la loi est d'honorer son père, et non pas un bon père! »

Dans l'ordre des devoirs politiques, il ne conseille pas au philosophe de sortir de son repos et d'intervenir; mais ce n'est pas par un amour farouche de la liberté individuelle. C'est que le

philosophe a sa charge dans l'État. Sa charge est d'enseigner la vertu et de donner l'exemple.

Épicète veut qu'on félicite son ami quand il est heureux, qu'on évite l'ostentation et l'excès en tout, même dans les bonnes pratiques. Cette dure philosophie stoïcienne qui, dans Zénon et Chrysippe, n'avait point d'entrailles, s'humanise maintenant, sans toutefois se transformer encore tout à fait, et peu à peu se rapproche de Marc-Aurèle.

On a dit que le *Manuel* d'Épicète était digne d'un chrétien. Non, ce n'est pas là la morale chrétienne. Cette religion du devoir, ce mépris de la douleur, cette vie chaste et réservée, la méditation de la mort qu'Épicète recommande, et qui a pour effet, dit-il, d'élever nos âmes au-dessus des minuties et des misères, tout cela rappelle en effet le christianisme; mais où a-t-on vu qu'une morale puisse être chrétienne en proscrivant la charité?

Le *Manuel* d'Épicète n'est pas de lui, mais de son disciple Arrien, qui s'était attaché à reproduire fidèlement les principes de l'enseignement de son maître. Nous avons aussi d'Arrien quatre livres d'un ouvrage qui en avait huit, sur la philosophie d'Épicète. Enfin Stobée nous a conservé un assez grand nombre de sentences attribuées à Épicète, et qu'il a dû prendre dans les ouvrages d'Arrien que nous avons perdus. Quoique Suidas prétende qu'Épicète avait beaucoup écrit, il ne nous est rien parvenu de lui, et il y a tout lieu de croire qu'à l'exemple de plusieurs philosophes de son siècle, il se contenta d'enseigner sans écrire. Le *Manuel* d'Épicète a été commenté par Simplicius, traduit dans presque toutes les langues, et vingt fois en français. Nous citerons particulièrement la traduction de Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1715; l'édition de Schweighäuser, dans la collection intitulée *Epictetæ philosophi monumenta lit.*, gr. lat., 15 vol. in-8, Leipzig, 1799-1800, et celle de Courdaveaux, les *Entretiens d'Épicète*, recueillis par Arrien Paris, 1862, in-8. On consulera avec fruit sur Épicète, les *Moralistes sous l'empire romain* de M. Martha, Paris, 1864, in-8.

J. S.

ÉPICURE naquit à Athènes, au bourg de Gargettos, la troisième année de la sixième olympiade, ou l'an 341 avant notre ère. Sa famille était ancienne et d'illustre origine; mais son père et sa mère, tombés dans l'indigence, furent réduits à partir pour Samos, parmi les colons que les Athéniens y envoyaient. Arrivé dans l'île, le père se fait maître d'école, la mère devint vinaire. Son jeune fils l'accompagnait dans ses excursions. C'était lui, dit-on, qui, dans les cérémonies mystérieuses, était chargé de prononcer les paroles magiques.

Épicure avait quatorze ans, lorsqu'un grammairien expliquant devant lui ce vers d'Hésiode :

A l'origine naquit le chaos.

il s'écria: « Et le chaos, d'où naquit-il? » Le maître répondit que cette question n'avait rien de grammatical, et renvoya le questionneur aux philosophes. « Eh bien, dit Épicure, désormais les philosophes seront mes seuls maîtres. » Ce fut en effet vers cette époque qu'il commença à lire Anaxagore, Archélaüs, et surtout Démocrite, dont la physique le transporta d'admiration. Quelques années plus tard, il étudiait la philosophie à Athènes, auditeur plutôt que disciple des platoniciens Xénocrate et Pamphile, et de Nausiphane le pythagoricien. Son séjour n'y fut pas de longue durée; car, après la mort d'Alexandre, les Athéniens ayant été chassés de Samos, Épicure alla rejoindre son père, réfugié

à Colophon. Ce fut dans cette ville qu'il fonda sa première école. Il habita ensuite successivement Mitylène et Lampsaque. Enfin, en 305, à l'âge de trente-six ans, il quitta l'Asie et vint se fixer à Athènes, dans la capitale du monde civilisé.

Ses succès y furent immenses. De toutes les parties de la Grèce, même de l'Asie Mineure, de la Syrie et de l'Égypte, les disciples affluaient dans le petit jardin où enseignait Epicure. Ils s'aimaient les uns les autres, vivant en commun comme les disciples de Pythagore, sans renoncer toutefois au droit de propriété. Surtout ils aimaient leur maître, s'attachaient à sa personne et ne le quittaient pas. Pendant toute la vie d'Epicure, un seul, Métrodore de Stratonice, passa dans une école étrangère. Epicure avait au plus haut degré tout ce qui charme la multitude. Il n'avait rien de ce qu'elle hait ni de ce qu'elle craint. Point de ces facultés supérieures qu'il faut d'abord se faire pardonner. Point de cette énergie de volonté qui rend exigeant pour les autres. Nature douce, flexible et égale, sa bienveillance était universelle, et le désintéressement lui était facile. Au milieu d'une affreuse famine, on le vit, sans prétendre à l'héroïsme, partager avec ses disciples ce qu'il avait de pain et de fruits.

A ces mérites de la personne, joignez l'influence des circonstances. Après Platon et Aristote, le règne de la spéculation était fini. On était las des théories. Epicure apportait une philosophie pratique. Ce n'est pas tout. Depuis vingt ans, la Grèce était bouleversée de fond en comble. De l'Inde à la Macédoine, une effroyable tempête semblait passer et repasser sans cesse, pendant que, sur mille champs de bataille, les capitaines d'Alexandre se disputaient les royaumes de son empire. Plus de sécurité, plus de liberté, plus de gloire! Au milieu de tant de désastres, Epicure venait dire le secret de tout le monde, nous voulons dire d'une génération démoralisée; il parlait de plaisir, il parlait de bonheur et rapportait tout à ce but suprême. Qu'est-ce que sa morale? La science des moyens qui mènent au bonheur. Et quels obstacles nous empêchent d'arriver au bonheur? Nos illusions, nos préjugés, notre ignorance. Cette ignorance est celle des lois de la nature extérieure. De là, les craintes superstitieuses, les vaines appréhensions et les fausses espérances. Le remède à tous ces maux est dans une physique exacte. Cette ignorance est encore celle des lois et des limites de notre intelligence. De là ces moyens généraux d'éviter l'erreur, ces règles de la canonique qui sont comme les prologomènes de la physique d'Epicure. Ainsi, la physique est faite pour la morale; la canonique, c'est-à-dire la logique, pour la morale et la physique. C'est la canonique qu'il faut exposer d'abord.

Canonique. Le but d'Epicure est de faire de la logique un art simple et commode, de substituer aux théories ardues de l'*Organon* d'Aristote un petit nombre de règles claires et précises. Cette prétention, assez modeste en apparence, cache tout un système.

Il n'y a, dit Epicure, que trois sources possibles de connaissances, ou, pour parler sa langue, trois criteriums de la vérité: les sensations (*αἰσθήσεις*), les anticipations (*προλήψεις*), les passions (*παθή*). Voici comment la connaissance s'acquiert dans ces trois cas:

Les objets extérieurs émettent continuellement certaines émanations ou effluves qui, par le moyen des nerfs, arrivent à l'âme et y produisent la sensation. Jusqu'ici, ce n'est que la

célèbre théorie de Démocrite. Voici où commence le rôle d'Epicure. La sensation échappe à tout contrôle. En effet, comment corriger une sensation? Sera-ce par une sensation de même nature? Mais, puisqu'elles sont de même nature, elles ont la même autorité. Sera-ce par une sensation de nature différente? Mais elles ont chacune des objets distincts et ne jugent pas des mêmes choses. Sera-ce par la raison? La raison dépend elle-même de la sensation. La sensation est donc au-dessus de tout contrôle. En même temps, elle est infaillible. Car elle est un mouvement produit en nous, et il faut bien que ce mouvement ait une cause. Cette cause, ce n'est pas la sensation qui l'indique, c'est l'opinion. C'est de l'opinion, et de l'opinion seule, que vient l'erreur. Par exemple, lorsque Oreste croyait voir les furies, il en avait en effet les images devant les yeux. Il se trompait, en supposant que ces images correspondaient à des objets réels. L'opinion seule a donc besoin d'être corrigée. Mais quel sera son juge? Ce sera la sensation. Ainsi, lorsque nous regardons de loin une tour carrée, nous la croyons ronde; mais, si nous nous approchons, nous la voyons telle qu'elle est. De là, ces quatre canons ou règles de la sensation:

- 1° Les sens ne trompent jamais;
- 2° L'erreur ne tombe que sur l'opinion;
- 3° L'opinion est vraie lorsque les sens la confirment ou ne la contredisent pas;
- 4° L'opinion est fausse lorsque les sens la contredisent ou ne la confirment pas.

Nous ne ferons sur ces règles que deux remarques. D'abord, le troisième et le quatrième canon ne sont pas d'accord entre eux. Une opinion que les sens ne contredisent pas peut bien n'être pas confirmée par leur témoignage. Par exemple, mon œil ne me dit pas que la lune soit habitée et ne m'atteste pas non plus le contraire. De sorte que l'opinion que la lune est habitée, serait vraie d'après le troisième canon et fausse d'après le quatrième. La seconde difficulté que nous voulons signaler est plus grave. Les sens, dit-on, ne sortent pas d'eux-mêmes. L'opinion seule se prononce sur l'existence des êtres. Dans certains cas on le reconnaît, l'opinion se trompe. Qui t'charge-t-on de la corriger? Les sens, dont on vient de proclamer l'incompétence. C'est un aveugle, donné pour tel, que l'on fait juge d'une question de couleurs. Jusqu'ici, cela est évident, Epicure n'a pas trouvé la certitude. Peut-être la trouve-t-il dans les prénotions ou anticipations.

L'anticipation, disent les épicuriens, est, comme la compréhension, l'opinion vraie, la pensée, l'idée générale qui se trouve en nous, c'est-à-dire le souvenir de l'objet extérieur qui nous est souvent apparu; par exemple, l'homme est telle chose. A peine a-t-on nommé l'homme, qu'aussitôt, au moyen de l'idée anticipée que les sens nous en ont donnée, nous nous représentons la forme humaine.

Tout cela est résumé dans ces quatre canons d'Epicure:

- 1° Toute anticipation vient des sens;
- 2° L'anticipation est la vraie connaissance et la définition même d'une chose;
- 3° L'anticipation est le principe de tout raisonnement;
- 4° Ce qui n'est point évident par soi-même, doit être démontré par l'anticipation d'une chose évidente.

L'anticipation n'est donc qu'une généralisation de l'expérience sensible. Elle a sa place nécessaire dans la définition, dans le raisonnement, dans toutes les opérations réfléchies de l'intelli-

gence. Mais elle ne donne rien de plus que la sensation, et ne peut pas plus qu'elle servir de fondement à la certitude.

Restent les impressions de l'âme, les plaisirs et les peines, en un mot les passions. Les passions nous indiquent ce qu'il faut prendre ou éviter, et, pour parler comme Épicure, le bien et le mal. Cette distinction du bien et du mal, née de la passion, est l'unique fondement de la morale épicurienne. Les canons qui s'y rapportent sont le résumé de cette morale. Nous ne les donnons qu'après l'avoir exposée.

Toute la canonique d'Épicure est donc contenue dans ces deux propositions : la sensation ne nous fait connaître que nous-mêmes. Toute certitude est dans la sensation. Qu'est-ce, au fond, que cette logique prétendue simplifiée ? La négation de la logique ; pis que cela, le scepticisme de Protagoras, moins la conscience de lui-même.

Physique. Épicure, qui tient déjà de Démocrite sa théorie de la connaissance sensible, lui emprunte encore sa doctrine des atomes, non sans la modifier sur plusieurs points. Laissons de côté toutes les généralités de la doctrine atomistique (voy. ATOMISME et DÉMOCRITE), et bornons-nous à indiquer ce que cette doctrine est devenue entre les mains d'Épicure.

Malgré l'autorité d'un passage d'Aristote, il est certain que Démocrite n'avait accordé à ses atomes que les propriétés sans lesquelles la matière est impossible, savoir : la forme et la solidité. Il est également certain qu'il ne leur attribuait que trois sortes de mouvements : le mouvement oscillatoire qui seul est essentiel et primitif, le mouvement rectiligne qui résulte du choc, et le mouvement circulaire. Mais, avec de tels éléments, comment expliquer la formation du monde ? Démocrite a recouru à la dernière raison des physiciens et des poètes antiques, la fatalité. Épicure veut y échapper à tout prix. Pour cela, que fait-il ? A la forme et à la solidité, qualités essentielles des atomes, il ajoute la pesanteur. Cette simple addition est un changement total. Si les atomes sont doués de pesanteur, outre les trois sortes de mouvements indiqués par Démocrite, il faut en reconnaître une quatrième qui enveloppe et absorbe les trois autres, le mouvement vertical. De toute éternité, les atomes tombent dans le vide, avec une vitesse égale et parallèlement les uns aux autres. Or, s'il en est toujours ainsi, la rencontre des atomes est impossible, et, pour expliquer le monde, il ne restera qu'à opter entre l'intervention de la Providence et celle du destin. Épicure suppose qu'à un certain moment de leur chute, les atomes dévient naturellement et spontanément de la verticale, qu'il y a un petit mouvement de déclinaison, et, comme dit Leibniz, un petit détour, au moyen duquel ils se rencontrent, se combinent de différentes manières et forment le monde avec tout ce qu'il contient. Le monde, ainsi formé, se maintient par les mêmes moyens. Les atomes, en vertu de la force qui leur est inhérente, agissent les uns sur les autres, se repoussent et s'attirent. De là les jeux variés de la nature et les innombrables transformations que subissent les corps. Pour expliquer tous les phénomènes, c'est assez du vide, des atomes et de leurs mouvements.

Mais si les atomes sont les causes, les causes premières de tout ce qui est, ce n'est pas seulement l'idée du destin, c'est la croyance à toute divinité qu'il faut abolir, et l'athéisme prend le rang et l'autorité d'une vérité nécessaire. Épicure admet pourtant, non pas un dieu, mais des dieux. Dans un système où les atomes sont tout,

à quoi des dieux peuvent-ils servir ? Ils servent à expliquer la croyance universelle. Cette croyance est une anticipation de l'intelligence. Comme telle, elle doit avoir sa cause. Mais il n'est pas nécessaire que cette cause soit une réalité. Les dieux ne sont pas des corps, autrement dit ne sont pas des êtres ; car, qui a vu les corps que l'on puisse appeler dieux ? Pourtant, il faut qu'ils soient quelque chose. Ce sont des images qui se forment dans l'air comme celles qui nous apparaissent dans nos songes, des fantômes à forme humaine, mais de grandeur colossale. Cette théodicée d'Épicure est-elle sérieuse ? Quelques anciens en ont douté, et c'est ici le lieu de rappeler que le stoïcien Posidonius rangeait Épicure parmi les partisans de l'athéisme. Quoi qu'il en soit, ces dieux équivoques sont éternels, immuables, indifférents à toutes les affaires humaines, parfaitement oisifs, c'est-à-dire parfaitement heureux. Par conséquent, il est inutile de leur adresser des prières, mais il est juste de les honorer du fond de son âme ; et le même homme qui dit que le plaisir est notre seule fin, ordonne de rendre aux dieux des hommages dont le désintéressement fait tout le prix.

Que sera l'âme humaine dans un pareil système ? L'âme, d'après Épicure, est un corps, un corps composé d'atomes ronds, c'est-à-dire parfaitement mobiles. Que fait l'âme ? Elle est cause du mouvement, elle est cause du repos, elle échauffe le corps, enfin elle sent. Ce qui produit le mouvement, c'est le souffle, l'esprit (*πνεύμα*) ; ce qui produit le repos, c'est l'air ; ce qui produit la chaleur, c'est le feu. L'âme est donc un composé de souffle, d'air et de feu. Ajoutez-y la cause de la sensation, un quatrième élément, un élément sans nom et de la nature la plus subtile : cet élément privilégié a son siège dans la poitrine. Les autres, répandus par tout le corps, portent partout le mouvement, la chaleur et la vie. De son côté, le corps met l'âme à l'abri des influences extérieures, il lui sert d'enveloppe et comme de rempart. Quand le corps se dissout, l'âme se dissipe et périt.

Telle est la physique d'Épicure. Par ses résultats, elle est en parfait accord avec sa canonique. Quand rien n'est connu que par la sensation, il ne peut y avoir que des corps, et l'âme est périssable. Par ses principes, elle la contredit ; car dans un système où la sensation est tout, il est clair qu'il ne peut être question des atomes, ni de leurs mouvements divers, ni de ce quatrième élément que l'œil n'a pas vu et que l'esprit ne peut définir. Au moins, cette physique est-elle ce qu'elle prétend être, une préparation au bonheur ? Nous aurons répondu à cette question quand nous aurons fait connaître la morale d'Épicure.

Morale. On l'a souvent montré, quand on fait de l'homme un être purement sensible et de l'intelligence une simple faculté d'éprouver des sensations, toute idée de devoir et, par conséquent, toute véritable morale est impossible. En l'absence d'une loi obligatoire, la seule règle de conduite que l'on puisse donner, c'est d'éviter la douleur et de chercher le plaisir. Cette doctrine avait été celle de l'école cyrénaïque. L'école épicurienne est moins hardie et moins conséquente avec elle-même. Toute la morale d'Épicure est contenue dans un petit nombre de propositions étroitement liées entre elles et qui toutes dérivent d'un seul principe, savoir que le but de l'homme, le souverain bien de l'homme est le bonheur. Arrêtons-nous ici pour contester à l'auteur de la canonique le droit de parler de bonheur. Qu'est-ce que le bonheur dans sa vraie nature ? Rien moins que la satisfaction complète

et simultanée de tous nos désirs et de tous nos besoins. Tant qu'un seul de nos désirs n'est pas satisfait, l'âme est inquiète, le cœur soupire, et le bonheur n'existe pas. Or, qui ne sait qu'ici-bas le vide du cœur n'est jamais comblé? Qui ne sait que l'être qui conçoit l'infini prend bientôt en pitié tous les objets sensibles? Il faut le reconnaître, une notion quelconque d'infini entre de force dans la définition du bonheur de l'homme, et l'on sait que la sensation ne donne pas de pareilles idées. Oui, le bonheur est la vraie fin de l'homme. Mais alors il faut dire que tout ne meurt pas avec le corps, car, dans cette vie, l'homme n'atteint pas sa fin véritable; il faut dire aussi qu'il y a d'autres natures que les natures corporelles et périssables, car le bonheur n'est pas achevé s'il ne doit pas durer toujours; il faut dire enfin que toutes les idées de l'intelligence ne sont pas contenues dans la sensation. Mais s'il en est ainsi, il ne reste plus rien du système d'Épicure.

L'élément constitutif du bonheur, selon lui, c'est le plaisir. La preuve qu'il en donne est la même que celle des cyrénaïques; l'exemple des animaux, qui tous, par la seule impulsion de leur nature, cherchent le plaisir et fuient la douleur. Mais, entre la destinée de l'homme et celle de la brute, il peut bien pourtant y avoir quelque différence. La seule que reconnaisse Epicure, c'est que l'homme ne doit pas chercher le plaisir pour le plaisir lui-même, mais seulement comme moyen d'arriver au bonheur. Il y a donc un choix à faire entre les plaisirs, il y a même des plaisirs qu'il faut éviter, des douleurs qu'il faut subir, le tout en vue de l'intérêt bien entendu, c'est-à-dire du plus grand bonheur possible. Cette division hiérarchique des plaisirs, cette recherche savante et calculée du plus grand bonheur possible, forme le trait caractéristique de l'épicuréisme. Il importe d'insister sur ce point.

Tous les plaisirs peuvent se ramener à deux types. Il y a un plaisir tumultueux et emporté qui résulte d'un grand développement d'activité physique. C'est à ce plaisir, dont la jouissance est inquiète et les conséquences souvent amères, que s'était arrêtée l'école cyrénaïque. Epicure l'appelle le plaisir dans le mouvement (*ἡδονὴ ἐν κινήσει*). Il y a un autre plaisir plus doux et plus profond, qui nous remplit et nous pénètre au milieu de la paix de l'âme et dans le calme des passions. Epicure l'appelle le plaisir dans le repos (*ἡδονὴ κατασθηματική*). Le plaisir des sens, Epicure ne le proscrit pas, il le recherche, au contraire, quand il peut servir au bonheur; mais il préfère le plaisir de l'âme, la jouissance calme et tranquille. Avant de louer Epicure de cette préférence, sachons ce que c'est pour lui que le plaisir de l'âme.

« Je ne concevais pas le bien, disait-il dans son ouvrage sur la fin de l'homme, si je faisais abstraction des plaisirs du goût, des plaisirs de l'amour et de ceux de la vue qui contemple les belles formes. » Et ailleurs : « Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir de l'estomac. » Cependant, en mille autres endroits, Epicure semble faire peu de cas des plaisirs des sens. Est-ce une contradiction? En aucune manière. Ce qui caractérise le plaisir du mouvement, c'est de ne se rapporter qu'au présent et de ne durer qu'un seul instant. Mais le plaisir que la mémoire rappelle ou que la pensée nous fait prévoir d'une manière certaine, est un plaisir de l'âme. Une santé parfaite et assurée, les jouissances anticipées de la chair, voilà des plaisirs de l'âme d'après la doctrine épicurienne.

De tous les moyens de plaisir, le plus efficace, le plus puissant, c'est la vertu; le secret d'être

heureux n'est que celui d'être vertueux. Dans la bouche d'Epicure, un pareil mot a de quoi surprendre. Si la vertu existe, elle ne peut pas être un simple moyen de plaisir, elle emporte l'idée d'obligation, elle devient la règle invariable des actions humaines, et c'en est fait de la doctrine du plaisir. Ce n'est pas tout : s'il est vrai que la vertu porte avec elle sa récompense, qui est le plus doux de tous les plaisirs, c'est à la condition que la vertu soit désintéressée. L'acte vertueux accompli en vue de la récompense devient un calcul et manque par cela même la récompense. C'est donc l'impossible qu'on nous propose de tenter. Cependant la contradiction disparaît quand on sait en quoi consiste la vertu pour Epicure.

La vertu par excellence, c'est la prudence, non plus cette prudence socratique qui met en tous nos actes le tempérament et la mesure, mais la prudence qui calcule et sait tirer d'une situation donnée tout le parti possible. C'est par prudence que le sage s'abstient de prendre sa part du fardeau des affaires publiques, par prudence qu'il renonce à devenir époux et père. C'est encore par prudence qu'il observe les lois de son pays. Il réfléchit que ces lois le protègent contre l'audace des méchants, et que s'il les violait, il ne serait jamais sûr de l'impunité. Enfin, c'est par prudence que le sage cherche à thésauriser, courtise au besoin les grands, et se livre, en vue de l'avenir, à tous les épanchements de l'amitié. Tout cet égoïsme est décoré d'un fort beau nom, *une vie sans trouble* (*ἀταραξία*).

Les autres vertus sont la force, qui consiste à se dégager, toujours par un motif intéressé, des vaines superstitions et des terreurs imaginaires : ensuite la justice, qui consiste dans l'observation d'un prétendu contrat social fondé encore sur l'intérêt; enfin la tempérance, non pas celle du sage, mais celle de l'homme vulgaire qui craint de manquer du nécessaire. « Nos désirs, dit Epicure, sont de trois espèces : naturels et nécessaires, comme la faim et la soif; naturels mais non nécessaires, comme l'amour des mets délicats; factices, comme la passion des liqueurs fortes. Le sage abolit ces derniers désirs, contient prudemment les seconds et satisfait les autres. Le strict nécessaire doit suffire au bonheur du sage : avec du pain d'orge et un peu d'eau, on peut être heureux comme Jupiter. » Par ce côté, l'épicuréisme semble toucher au stoïcisme; mais au fond la différence reste entière. Zénon renonce au plaisir parce qu'il le croit mauvais et incompatible avec la liberté du sage. Epicure s'y livrerait s'il était certain d'en jouir toujours. L'épicuréisme est timide autant que le stoïcisme est héroïque.

Telle est la vertu épicurienne. On conçoit que ce ne soit là qu'un moyen de plaisir. Toute cette morale est résumée dans les canons suivants, qui sont la règle des passions :

1° Prenez le plaisir qui ne doit être suivi d'aucune peine.

2° Fuyez la peine qui n'amène aucun plaisir

3° Fuyez la jouissance qui doit vous priver d'une jouissance plus grande ou vous causer plus de peine que de plaisir.

4° Prenez la peine qui vous délivre d'une peine plus grande ou qui doit être suivie d'un grand plaisir.

En un mot : La seule règle de conduite est la recherche du plus grand plaisir possible. L'honneur d'Epicure est d'avoir été toute sa vie observateur sincère d'une pareille morale, sans se laisser aller sur cette pente qui entraîne tout partisan du plaisir dans la licence et de la licence dans l'abjection. Bien des gens seront

étonnés d'apprendre que ce maître en fait de plaisir se nourrissait de pain trempé dans l'eau et écrivait à l'un de ses disciples de lui envoyer un peu de fromage, afin de pouvoir faire bonne chère quand il lui plairait. « Épicure, dit Sénèque, avait trop d'un sou par jour pour son ordinaire. Métrodore, moins avancé que son maître, dépensait un sou tout entier. » Une joie intérieure le dédommageait de ces privations. Dans ses derniers jours, attaqué de la pierre et assailli des plus vives douleurs, sa sérénité d'âme ne l'abandonna pas. Il cherchait à se distraire par la contemplation de la nature. Sentant sa fin prochaine, il légua son jardin à ses disciples, et mourut la seconde année de la cxxvii^e olympiade, 270 ans avant notre ère, à l'âge de soixante et onze ans.

Épicure, dans une vie consacrée à l'enseignement et traversée d'un grand nombre de maladies, avait trouvé le temps d'écrire trois cents volumes. Les anciens nous apprennent (et nous le concevons sans peine) que son style manquait d'élégance et de correction. Il y a quelques années, il ne nous restait de tant d'ouvrages que quatre lettres et quelques fragments. Un heureux hasard a depuis fait découvrir en partie son traité sur la Nature dans les ruines d'Herculanium.

L'originalité avait manqué à Épicure, elle manque absolument à toute son école. Tant qu'il reste quelque vestige de la philosophie antique, les nombreux amis de la volupté, en Grèce et à Rome, affluent dans les écoles épicuriennes. De cette multitude, il n'est sorti durant tant de siècles ni un seul homme éminent, ni une seule pensée originale. Cette stérilité s'explique en partie par l'esprit exclusivement pratique des épicuriens de tous les temps, par le caractère même de la doctrine épicurienne et par la mollesse des hommes qui en font leur règle de conduite.

Les ouvrages d'Épicure ont péri à l'exception des *Fragments et Lettres* conservés par Diogène de Laërte, et de quelques débris retrouvés dans les volumes d'Herculanium. On consultera : Diogène de Laërte, *Vie des philosophes*, liv. X; — Cicéron, de *Finibus*, liv. I et II; — J. C. Orellius, *Epicuri fragmenta librorum II et XI de natura, voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta*, etc., Leipzig, 1818; — *Herculaniensium voluminum quæ supersunt*, Naples, 1793 à 1855. On trouve dans ces volumes des fragments d'Épicure, de Métrodore, d'Idoméne, de Polystrate, de Phèdre, de Philodème. On peut voir aussi le second recueil des mêmes volumes commencé à Naples en 1861, notamment le VI^e volume qui comprend un nouveau fragment du *Περὶ φύσεως* (1866). Parmi les ouvrages modernes on peut citer : P. Gassendi, de *Vita, moribus et doctrina Epicuri*, Lyon, 1647, et *Syntagma philosophiæ Epicuri*, la Haye, 1655; — C. Mallet, *Études philosophiques*, Paris, 1843, t. II; — C. Martha, le *Poème de Lucrèce*, Paris, 1868. On ne parle plus ici des historiens de la philosophie, parmi lesquels il faut mettre au premier rang pour ce sujet Ed. Zeller, la *Philosophie des Grecs*, t. IV, p. 341. X.

ÉPIMÉNIDE DE GNOSS, dans l'île de Crète, vivait plus de 600 ans avant J. C. Il était contemporain des sept sages de la Grèce, au nombre desquels il est compté quelquefois à la place de Périanandre. Du reste, son rôle dans la civilisation naissante de son pays paraît avoir été le même, bien qu'il nous rappelle encore, à certains égards, ces personnages moitié surnaturelle et moitié historiques que les Grecs et, en général, tous les peuples de l'antiquité honoraient

comme leurs premiers instituteurs. Épiménide était principalement occupé de politique et de législation; on suppose même qu'il a, s'ils ont jamais existé, écrit sur la législation des Crétois plusieurs traités, dont le temps, à ce qu'on assure, n'a rien épargné. Il aurait aussi composé un poème sur l'expédition des Argonautes, dont il ne reste pas plus de traces que de son ouvrage sur les lois de son pays. Quant aux traditions fabuleuses qui nous sont parvenues sur son compte, il est difficile d'y voir autre chose que des allégories qui témoignent de l'austérité de sa vie et de l'immense influence qu'il a exercée sur son siècle. Ainsi, cette caverne où il passa, dans un sommeil extraordinaire, quarante, et selon d'autres, cinquante-sept ans de sa vie, c'est la solitude où il se renferma pour apporter ensuite dans la vie publique les fruits de ses méditations et de sa sagesse. La faculté merveilleuse qu'il partageait, dit-on, avec Hermotime de Clazomène, de se séparer quand il le voulait de son corps, ne veut-elle pas dire qu'il exerçait sur ses passions un tel empire et que les réflexions l'absorbaient à ce point, que les lois de la nature physique semblaient avoir perdu pour lui toute leur force? Enfin quand il conseille aux Athéniens, pour se délivrer de la peste, d'autres disent de la guerre civile, qui, dans ce temps-là, ravageait leur ville, d'immoler des victimes expiatoires aux dieux inconnus, cela signifie probablement qu'il chercha à adoucir la barbarie des mœurs en perfectionnant les institutions religieuses.

On peut consulter sur ce personnage : Diogène Laërte, liv. II; — Gottschalk, *Disputatio de Epimenide propheta*, in-4^e, Altdorf, 1714; — Heinrich, *Epiménide de Crète, composition historique et critique, formée avec des fragments de l'antiquité*, in-8, Leipzig, 1801 (all.); — Chaignier, *Pythagore et le Pythagoricien*, 2 vol. in-8^e. Paris, 1873, tome I. X.

ÉRASME. La vie de ce célèbre lettré ne fut qu'une longue profession de respect pour l'antiquité, et une courageuse protestation en faveur des droits de la pensée. Malgré l'absence de tout système philosophique déterminé, cette disposition n'en est pas moins l'esprit philosophique lui-même; et raconter les vicissitudes de la vie d'Érasme, c'est raconter la gloire et les revers des lettres renaissantes pendant la première moitié du xvi^e siècle.

Son père se nommait Gérard; il descendait d'une honnête famille de Terghout en Brabant. Sa mère, fille d'un médecin, s'appelait Marguerite. Elle avait eu de Gérard un premier enfant nommé Antoine, et comme, malgré la naissance de ce fils, les parents de Gérard s'opposaient à leur mariage, celui-ci se réfugia à Rome, où trompé par la fausse nouvelle de la mort de Marguerite que ses frères lui annoncèrent à dessein, il se fit ordonner prêtre. De retour, il s'aperçut trop tard de la ruse, et vécut non loin de la mère de ses enfants dans la plus grande régularité. Pendant son absence, Marguerite était accouchée à Rotterdam d'un fils qui reçut le nom de Gérard, et le changea plus tard en celui de Désiré, dont la traduction grecque a donné le nom d'Érasme. Il avait treize ans lorsque la peste lui enleva sa mère; son père ne tarda pas à mourir de douleur. L'orphelin avait déjà étudié à l'école de Deventer sous d'illustres maîtres, Alexandre Hegius et Rodolphe Agricola, et, malgré, dit-on, quelque difficulté d'intelligence, difficulté peu démontrée et d'ailleurs contredite par les résultats, il avait fait de rapides progrès. Nonobstant son aversion pour la vie monastique, qu'il ne dissimula point en plusieurs circonstan-

ces, cédant aux obsessions de ses tuteurs et à une dure nécessité, il entra comme novice dans le couvent des chanoines réguliers de Stein, au diocèse d'Utrecht. Il est à remarquer qu'il y cultiva la peinture sans négliger ses autres études, dans lesquelles il eut pour compagnon et pour ami Guillaume Hermann. Il sortit bientôt du couvent de Stein, avec la permission de l'évêque d'Utrecht, pour s'attacher à l'évêque de Cambrai, Henri de Bergues. Mais après un séjour à Paris, fait au collège de Navarre avec l'agrément du prélat, il revint à Cambrai, se lia d'amitié avec Battus, et fit, par son intermédiaire, connaissance avec la marquise de Weère, de la générosité de laquelle il eut à se féliciter. Ce fut par la protection de cette dame, et avec celle de milord Montjoie, qu'il fit son premier voyage en Angleterre, après lequel il retourna plusieurs fois à Paris, et revint ensuite en Hollande. Il se livra particulièrement, dans cet intervalle, à l'étude du grec et à celle de la théologie, où il fit de grands progrès. Après plusieurs voyages en Angleterre, il trouva enfin l'occasion de visiter l'Italie, vers laquelle le poussaient d'ardents desirs.

Il ne put cependant partir qu'en 1506, lorsque déjà il était âgé d'environ quarante ans. Sa grande érudition, l'élegance de son style et la finesse de son esprit, lui procurèrent d'importantes relations et lui attirèrent de nombreux admirateurs, parmi lesquels nous devons citer Pierre Bembo, le cardinal Grimani et le cardinal Jean de Médicis (depuis Léon X). Il séjourna à Turin, où il prit le grade de docteur en théologie, à Bologne, à Venise, où il logea chez Alde Manuce pendant l'impression de ses *Adages*, et à Rome. Il quitta cette ville pour retourner en Angleterre, malgré les offres magnifiques que lui avait faites le cardinal Grimani. Il eut, du reste, à s'en repentir, car il ne trouva pas dans cette nouvelle patrie ce que des promesses exagérées lui avaient fait espérer. Nonobstant ses liaisons avec les hommes les plus illustres de cette contrée, Guillaume Warrham, Thomas Morus, Fischer, Thomas Cramer, Coët, André Ammoniodé Lucques et Canossa, tous deux légats, et Henri VIII lui-même, il fut encore obligé de quitter l'Angleterre, où, contre son attente, il éprouvait de nouveau la mauvaise fortune. La misère toutefois ne paraît pas avoir refroidi sa verve satirique, car c'est pendant son séjour en Angleterre qu'il écrivit son *Eloge de la folie*. Cet ouvrage fut condamné par la Sorbonne, le 27 janvier 1542. Il n'avait pas encore été mis à l'index à Rome, ce que ses ennemis n'obtinrent que plus tard, et avec quelque peine. Bientôt après ce voyage, pressé par les chanoines réguliers de rentrer au couvent de Stein, il s'y refusa, et obtint du pape un bref qui le mit, pour le reste de sa vie, à l'abri de ces sollicitations.

De retour en Brabant, Erasme se trouva, par l'appui du chancelier Sauvage, en faveur auprès du roi catholique Ferdinand. Il fut même un moment question de le faire précepteur du prince Charles (depuis Charles-Quint) et de Ferdinand son frère; mais le peu d'attrait que lui offrait la cour ne lui permit d'accepter qu'une pension de trois cents livres, au lieu de la brillante fortune à laquelle il serait parvenu, s'il eût eu plus d'ambition. Les membres de la faculté de théologie de Louvain inscrivirent le nom d'Erasme parmi ceux de leurs docteurs, à peu près vers l'époque où ce savant prenait avec ardeur le parti de Reuchlin, attaqué en cour de Rome.

Erasme avait déjà refusé les offres que lui faisait, pour l'attirer en France auprès de lui, le

nonce Canossa, évêque de Bayeux, lorsque François I^{er} se mit de la partie. Malgré les instances du roi et de Budée, son intermédiaire, il persista dans son refus. La crainte de compromettre son repos au milieu des envieux que lui attirerait la faveur du prince, et des discussions théologiques qui commençaient à naître, paraît en avoir été la cause. Il n'en resta pas moins plein de reconnaissance pour François I^{er}, et s'exprima, après la bataille de Pavie et la paix de Madrid, avec une indépendance pleine de sympathie pour le monarque français. Il refusa des offres analogues qui lui furent faites par le prince Ernest de Bavière, par la raison qu'appartenant à Sa Majesté Catholique en qualité de conseiller, il ne pouvait s'attacher à aucun autre prince. Erasme eut encore plus d'une occasion de refuser divers asiles que lui offrirent des prélats, des princes et même le roi d'Angleterre. Il se fixa enfin à Bâle, qu'il connaissait par plusieurs voyages; son revenu lui permettait d'y vivre avec aisance, et il y était attiré par l'amitié de l'évêque et la publication de ses ouvrages, confiée aux presses de Froben. Il y arriva au mois de novembre 1521. L'amitié des souverains pontifes Adrien VI et Clément VII l'engagea de nouveau à retourner à Rome; deux fois il se mit en devoir de répondre à leur désir, mais deux fois sa santé le força d'y renoncer.

Il perdit en 1526 Jean Froben, qu'il regretta sincèrement. Cette mort ne le décida cependant pas à abandonner la ville; il aida Jérôme Froben, l'aîné des enfants du défunt, à conserver la gloire de l'imprimerie, si bien illustrée par son père. Il fut de nouveau sollicité par le roi d'Angleterre, auquel il adressa un refus fondé sur divers motifs apparents, mais dont la cause véritable, qu'il cachait soigneusement, était la crainte d'être obligé de se prononcer dans la question du divorce de ce prince et de Catherine d'Aragon. La familiarité qui s'était établie à Bâle entre lui et plusieurs des principaux réformateurs, et en particulier sa liaison avec Ecolampade, le forcèrent à quitter enfin cette ville, dans laquelle un plus long séjour n'eût pas manqué de le compromettre. Il choisit Fribourg. Il y demeura de l'an 1529 à l'an 1535 où il revint à Bâle, et ces six années ne furent pas moins fécondes que les autres en ouvrages d'une polémique piquante ou d'une solide érudition. Il ne resta d'ailleurs à Bâle qu'un peu moins d'un an: arrivait dans le cours du mois d'août 1535, il y mourut dans la nuit du 11 au 12 juillet 1536.

Telles sont les vicissitudes au milieu desquelles se passa la vie d'Erasme. Ami de la modération, du repos et de l'étude, il vécut dans une lutte continuelle, parcourut toutes les contrées de l'Europe éclairée, et fut forcé d'abandonner pendant plusieurs années la ville de son choix, déchirée par les luttes religieuses. Si des relations nombreuses, chères à son cœur, précieuses pour son esprit, flatteuses pour son amour-propre, lui firent trouver souvent ces conversations élégantes, ce commerce littéraire pour lequel il semblait si heureusement né, les brutes invectives et les grossières accusations de quelques-uns de ses adversaires tourmentèrent quelquefois sa vie, et menacèrent même d'en troubler tout à fait le repos. Au milieu de ces nombreuses provocations, il ne se laissa que rarement emporter à des représailles que son goût délicat ne pouvait manquer de désavouer, et qui n'altérèrent que passagèrement la douce et pénétrante sagesse dont il opposa le calme aux excès d'une époque aveugle et passionnée.

Toutefois, cette philosophie pratique ne suffit

pas pour que nous comptions Érasme parmi les hommes qui ont acquis quelque gloire dans cette partie des travaux de l'intelligence. Initié sans doute aux études philosophiques de son temps, il ne leur donna néanmoins dans ses écrits aucune place de quelque importance. Ce n'est pas que la philosophie ne puisse lui devoir quelques-uns de ses progrès, mais elle les lui doit indirectement, par le mouvement qu'il imprima à l'étude des langues anciennes, et l'estime dont il donna hautement l'exemple pour les philosophes de l'antiquité. Aucune recherche approfondie sur la nature de leurs opinions, aucune question traitée *ex professo* n'annonce de sa part de prédilection pour ces recherches.

Mais, quoique aucune théorie ne soit explicite dans les nombreux écrits que nous a laissés Érasme, l'esprit philosophique s'y fait remarquer à un haut degré. Favorable à la réforme dans une assez juste proportion, il se distingua cependant de Luther par un caractère non équivoque de réflexion indépendante. Le moine de Wittemberg combat l'Eglise romaine par une autre orthodoxie, orthodoxie qu'on peut appeler biblique, et dont il se fait le juge suprême; c'est l'Écriture sainte interprétée dans un sens, qu'il oppose à l'Écriture sainte interprétée dans un autre. Dans les réformes, au contraire, que favorisait Érasme avec une hardiesse inespérée, c'est surtout l'esprit philosophique qui dicte ses jugements sur la discipline, sur la tradition, qui dirige sa critique à la fois rigoureuse et mesurée. Quoiqu'il ne puisse être compté que parmi les lettrés, il y a, dans tout l'ensemble de son œuvre, quelque chose d'un heureux éclectisme, qui ne dépasse pas, il est vrai, les limites du bon sens, mais qui frappe comme une lumière renaissante, au milieu des ténèbres, profondes encore, de la scolastique. Il y a déjà de la philosophie dans la réforme seule du langage, et dans l'abandon de formules vieilles qui relenaient la pensée captive; l'élégance de la diction prélude à la liberté de la pensée.

Indépendamment de cette part qui revient à Érasme dans le mouvement de la Renaissance, on peut le compter, comme Théophraste dans l'antiquité et la Bruyère dans les temps modernes, parmi les philosophes moralistes les plus ingénieux et les plus exacts. La finesse des aperçus, l'éclat pittoresque de l'expression, s'allient heureusement chez lui pour que la phrase relève la pensée et lui donne encore plus de prix. Comme critique de mœurs, il se rapproche de l'esprit de Démocrite. Les preuves s'en trouvent dans l'*Éloge de la folie*, dans ses lettres, dans ses divers traités sur l'éducation, dans ses *Colloques* et dans ses *Exhortations*. Son livre des *Adages*, composé avec autant de goût que d'érudition, montre quelle importance il attribuait à cette sagesse populaire qui s'est, dans tous les temps, exprimée par des proverbes.

Érasme, il est vrai, s'expliqua sur une question philosophique grave et difficile, mais étroitement liée à la théologie. Ce fut celle du libre arbitre. Il en rétablit l'intégrité contre Luther, qui l'avait entièrement sacrifiée à la grâce. Quoique la manière dont Érasme traita cette matière n'ait point été désapprouvée par les orthodoxes, on ne peut nier que sa solution n'inclinât au pélagianisme, et ne montrât en lui des tendances plus rationnelles que théologiques. Ses dissertations sur ce sujet se trouvent à la fin du tome IX^e et au commencement du tome X^e de ses œuvres complètes, édition de M. Le Clerc.

En étudiant la vie d'Érasme, ses ouvrages, et, en particulier, sa correspondance, nous n'avons pu nous empêcher de faire un rapprochement

dont la justesse, nous l'espérons, ne sera pas contestée. Le clergé, et surtout le clergé séculier, comptait à cette époque grand nombre de savants distingués et polis, auxquels la première aurore de la Renaissance avait inspiré un vif amour pour l'antiquité. On est frappé de la faveur avec laquelle ces esprits enthousiastes et généreux, docteurs, évêques, cardinaux, souverains pontifes même, semblent tous disposés à accueillir, quelques-uns à provoquer, une réforme prudente et modérée. Mais à peine la rupture opérée par Luther est-elle achevée, que ce mouvement cesse: la méfiance arrête l'élan des intelligences; à la vue des fureurs des sectaires, les moindres essais deviennent suspects; le sentiment de l'ordre menacé invite à se tenir sur ses gardes le pouvoir déjà trop prompt à recourir à la rigueur. Ce fait n'est-il pas analogue à ce qui se passa en France à la fin du xviii^e siècle? Une partie du clergé et la noblesse de la cour, qui avaient applaudi au développement des idées nouvelles et dont l'esprit frondeur n'avait pas toujours épargné les objets les plus respectables, reculent épouvantés devant les terribles représailles de 1789 et des années suivantes. Semblables aux lettrés du xvi^e siècle, ils maudirent les principes qu'ils avaient défendus avec transport quelque temps auparavant, aussi incapables de découvrir ce qui se cachait de vérité sous les passions révolutionnaires, qu'ils l'avaient été de sentir l'injustice des attaques irréfutables auxquelles souvenaient ils s'étaient livrés sans mesure.

Indépendamment de l'édition citée plus haut, commencée en 1703, on a, imprimés à part, un grand nombre d'ouvrages d'Érasme. Le recueil de ses lettres et de celles de plusieurs des amis avec lesquels il était en correspondance, est en particulier d'un vif intérêt pour l'étude de cette période de l'histoire des lettres et de la philosophie en France, en Allemagne, en Italie et en Angleterre. Fidèle reflet de l'esprit des lettrés laïques et ecclésiastiques de tout rang et de toute dignité qui étaient en commerce littéraire avec Érasme, elles font connaître, mieux que tout autre livre, l'esprit et les passions de cette époque.

Les œuvres complètes d'Érasme ont été publiées à Bâle, 1540, 8 vol. in-4^o; à Leyde, 1703-6, 10 vol. in-4^o, par Jean Le Clerc. On peut consulter: *Vie d'Érasme*, par J. Lévesque de Burigny, Paris, 1757, 2 vol. in-12; — E. Charles, *de Adagii Erasmi*, Parisiis, 1862, in-8; — Desdevives du Désert, *Erasmus Roterodamus morum et litterarum vindex*, Paris, 1862, in-8; — M. Nisard, *l'Histoire d'Érasme et de ses écrits* en tête d'une traduction de *l'Éloge de la folie*, Paris, 1843, in-12; — Gustave Feugère, *Érasme*, étude sur sa vie et ses ouvrages, in-8, Paris, 1874. H. B.

ÉRIGÈNE (Jean Scot) est né au commencement du ix^e siècle dans une des îles Britanniques, mais on ne saurait dire dans laquelle; les trois provinces se le disputent, et ces deux noms, *Scotus*, *Erigena*, indiquent chacun une patrie différente. La même obscurité qui couvre son berceau nous cache les dernières années de sa vie. Les historiens anglais du xi^e et du xii^e siècle l'ont confondu avec un certain Jean qui vivait en France et qui, rappelé en Angleterre par Alfred le Grand, reçut la direction de l'abbaye d'Ethelinge, où il fut assassiné par ses élèves et honoré comme martyr. C'est grâce à cette confusion, sans doute, que Scot Erigène a été en possession, pendant plusieurs siècles, des honneurs canoniques. Son nom figure encore dans le *Martyrologe* imprimé à Avvers en 1586. Mais bientôt, par une destinée bizarre, il ne paraît plus que dans les Index de la cour de Rome.

La seule chose qui nous soit assez bien connue dans la vie de Scot Érigène, c'est son séjour à la cour de Charles le Chauve. Placé par ce prince à la tête de l'école du palais, et hautement admiré par sa science, il fut engagé dans les controverses les plus graves de son temps, dans les discussions de la grâce et de l'eucharistie; et comme il y porta la hardiesse de sa pensée, il y compromit, par les condamnations qu'il s'attira, l'autorité de ses doctrines métaphysiques. Chez lui le théologien fit toujours beaucoup de tort au philosophe.

Nous n'avons plus l'ouvrage que Scot Érigène écrivit sur l'eucharistie (*de Corpore et Sanguine Domini*); mais on sait qu'il ne voyait dans le sacrement de l'Eglise qu'un souvenir, une commémoration du sacrifice de la croix. Lorsque Bérenger, deux siècles plus tard, après avoir renouvelé cette doctrine, fit sa soumission au concile de Rome en 1059, il fut condamné à brûler de sa main, avec ses propres ouvrages, le traité de Jean Scot, où il avait puisé son hérésie. Malgré cette circonstance, il est remarquable que Scot Érigène fut choisi par deux évêques, Pardule de Lyon et Hincmar de Reims, pour combattre Gotescalc, qui, exagérant encore la rigueur des doctrines augustinienes, anéantissait le libre arbitre. C'est à cette occasion qu'il publia son livre sur la *Prédestination* (*de Prædestinatione*). Mais le libre penseur, par ses audaces philosophiques, faillit compromettre la cause de Pardule et d'Hincmar qui l'abandonnèrent bientôt; vivement attaqué par saint Prudence, évêque de Troyes, et par le diacre Flore, au nom de l'Eglise de Lyon, il vit son livre condamné par le concile de Valence en 855, et en 859 par le concile de Langres.

Son autorité cependant était toujours considérable dans les écoles de Paris, quand une traduction de saint Denys l'Aréopagite, qu'il publia peu de temps après, fut une occasion pour le pape Nicolas I^{er} de demander à Charles le Chauve la disgrâce du philosophe. On ne sait si Charles le Chauve se rendit aux injonctions ou aux prières de Nicolas I^{er}. C'est depuis cette époque que tous les renseignements nous manquent sur Scot Érigène.

Nous avons déjà nommé quelques-uns des ouvrages les plus importants de Jean Scot: son traité de *l'Eucharistie*, qui est perdu; le traité de la *Prédestination*, publié, en 1650, par le président Mauguin, dans ses *Vindicie prædestinationis et gratiæ*, et la traduction de saint Denys l'Aréopagite; il faut citer parmi ses autres ouvrages, dont la plupart sont perdus ou enfouis dans les bibliothèques de nos anciennes abbayes: 1^o de *Visione Dei*, que Mabillon a vu manuscrit dans la bibliothèque de Clairmarais, près de Saint-Omer; 2^o le *de Egressu et regressu anime ad Deum*, que Guillaume de Northausen a vu encore, en 1594, dans la bibliothèque de l'électeur de Trèves, et dont un écrivain allemand, M. Greith, dans son *Spicilegium Vaticanum*, croit avoir découvert un fragment, malheureusement sans importance; 3^o un *Commentaire sur saint Denys l'Aréopagite*, contesté à tort par dom Rivet, et dont M. Greith a découvert au Vatican une partie assez considérable qu'il a promis de publier bientôt; 4^o une *Traduction latine des scolies de saint Maxime, sur saint Grégoire de Naziance*, imprimée par Thomas Gale dans son édition du *de Divisione nature*; 5^o une *Homélie sur le commencement de l'Evangile selon saint Jean*, indiquée par dom Rivet, et que M. Ravaisson vient de retrouver parmi les manuscrits provenant de l'abbaye de Saint-Evroult; 6^o plusieurs pièces de vers, publiées à différentes époques, par Usser, Ducange, Mabil-

lon, Angelo Mai, et récemment par MM. Ravaisson et Cousin.

Nous arrivons à son grand ouvrage, *περι φύσεως μερισμού* (*de Divisione nature*), imprimé à Oxford, en 1681, par Thomas Gale (in-f^o). Il y en a une nouvelle édition, publiée récemment en Allemagne et due aux soins de M. Schlüter, attaché à l'Université de Münster. C'est là le plus important des écrits de Scot Érigène, celui qui contient toute sa philosophie. Il est divisé en cinq livres et composé en forme de dialogue. C'est un entretien entre le maître et le disciple, sur le monde, *natura*, sur l'universalité des êtres, sur ce grand tout qui comprend à la fois Dieu et l'homme, le Créateur et la créature. La pensée, tout en suivant son développement dialectique, se détourne et se perd à chaque instant à travers un grand nombre de questions secondaires; elle revient ensuite sur ses pas et se répète avec une confiance inépuisable. Ce n'est point du tout la sécheresse scolastique des sommes de théologie, mais plutôt une fertilité trop abondante, un chaos riche et confus. Malgré la confusion et la subtilité, l'expression est souvent grande, et elle atteint parfois une vraie poésie que soutient l'élevation de la pensée, et je ne sais quel enthousiasme philosophique.

Ce qui fait l'importance de Scot Érigène, c'est surtout la place où il nous apparaît dans l'histoire, et la direction générale qu'il a donnée à la philosophie de son temps. Après les siècles barbares qui suivent les invasions, et quand la science se dégageait péniblement dans les laborieuses mais grossières compilations d'Alcuin et de Bède le Vénéérable, Scot Érigène s'élève tout à coup à la métaphysique, et, entreprenant de réduire en un système tout l'ensemble des croyances chrétiennes, il ouvre la route à la philosophie du moyen âge. On trouve chez lui, il est vrai, bien des idées de Plotin et de Proclus; esprit subtil et enthousiaste, il étudiait avidement les Pères de l'Eglise grecque, surtout les Pères alexandrins, et il avait traduit et commenté l'Aréopagite. Mais il n'est pas seulement le continuateur des doctrines d'Alexandrie, il n'est pas seulement le dernier des néo-platoniciens, il est surtout le premier des scolastiques.

Il commence par diviser le monde entier, les êtres, les natures, en quatre catégories: 1^o la nature qui n'est pas créée et qui crée; 2^o la nature qui est créée et qui crée; 3^o la nature qui est créée et qui ne crée pas; 4^o la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas.

La première, c'est Dieu, c'est le Dieu incréé et créateur, celui qui possède la vie et qui la répand. La seconde, ce sont les causes premières par lesquelles il accomplit son œuvre. La troisième, c'est la création. La dernière, c'est Dieu encore, c'est le Dieu qui est la fin de toutes choses comme il en est le commencement et vers qui retourne, sans pourtant se confondre avec lui, la vie universelle échappée de ses mains. Scot Érigène fait donc une longue étude de Dieu, puis des causes premières, puis du monde et de l'homme qui en est le faite, et il montre enfin ce monde créé par Dieu et retournant en lui. On ne contestera pas la grandeur de cette conception, et, si on lit l'auteur lui-même, on admirera avec quelle sollicitude enthousiaste il veut placer le monde et l'homme au sein de Dieu, il veut les envelopper de la divinité, en s'efforçant toutefois de ne pas les confondre avec elle.

Son étude sur Dieu rappelle beaucoup les idées des alexandrins. Il commence par déclarer que Dieu est inaccessible à l'esprit de l'homme, qu'il ne peut être connu par la pensée, ni nommé par les langues humaines; qu'il ne rentre dans au-

cune des catégories; qu'il est supérieur à toute qualification. Tout ce qui est déterminé à un contraire : le bien a pour contraire le mal; le contraire de l'essence est le néant. Ces contraires sont parallèles l'un à l'autre; or, si Dieu était la bonté, la vérité, l'essence, il y aurait un contraire à chacune de ces choses, et ce contraire, cette opposition serait coéternelle à Dieu. Un tel antagonisme est impossible. Il faut donc s'élever plus haut, au-dessus du monde des luttes et des différences, jusqu'au Dieu indéterminé, jusqu'au Dieu sans nom, dont parle l'Aréopagite. Après avoir répété que nous ne pouvons connaître ce Dieu inaccessible, Erigène nous le montre partout, autour de nous, dans ses œuvres, et surtout dans la trinité de notre âme, créée à l'image de la trinité divine.

La seconde nature, dans la division de l'universalité des êtres, c'est la nature qui est créée et qui crée. Où est cette nature, si ce n'est dans les causes premières de toutes choses? Ces causes, ce sont les idées, les modèles, les formes dans lesquelles sont déposés les principes immuables des choses. Scot Erigène expose et développe la création de ces causes premières. Il suit, pour cela, le récit de la *Genèse*, qu'il interprète, selon les habitudes de son temps et celles de son génie propre, avec une subtilité singulière, cherchant partout un sens spirituel au lieu du sens littéral, et mettant souvent les théories les plus hardies sous la protection d'un verset de la *Bible*. « Les causes premières, dit Scot Erigène, sont créées par le Père et déposées dans le Verbe : *In principio fecit Deus cœlum et terram. In principio* signifie ici dans le sein du Verbe. Ces causes sont coéternelles à Dieu, et, quant au monde, il est à la fois éternel et créé. Il est éternel, car Dieu ne souffre pas d'accident, et la création eût été un accident dans la vie divine, si Dieu avait existé avant le monde. Il est créé, l'Écriture le proclame. Éternité du monde, création du monde, comment concilier ces deux idées? Quel est le point où se consomme leur identité? Cette identité est en Dieu; Dieu aussi est tout à la fois éternel et créé. Il est à la fois simple et multiple, il est l'unité et la pluralité. Il demeure dans son unité immobile, qui soutient la variété des phénomènes; mais il court en même temps à travers cette variété infinie, et, dans le créant, il se crée lui-même en elle; car, dans toute chose, dans tout être, c'est lui qui est la substance véritable; retranchez cette substance, retranchez l'idée de cette sagesse divine, tout s'écroule. C'est ainsi que Dieu se crée dans tout ce qu'il crée. La même chose peut donc être à la fois éternelle et créée, infinie et finie; éternelle, infinie en Dieu, c'est-à-dire dans la cause où elle subsiste, créée et finie dans sa manifestation réelle.

Scot Erigène continue, en suivant toujours la *Genèse*, le développement de la création, et il descend de Dieu jusqu'aux dernières limites du monde, jusqu'à ce qui n'existe pas, jusqu'à la matière. Ces deux mondes, le monde intellectuel et le monde sensible, seraient séparés par un abîme s'il n'y avait entre eux une nature qui, appartenant à l'un et à l'autre, les rapproche, les unit, les concilie et termine leurs différences. Il n'y a rien au-dessous du corps, il n'y a rien au-dessus de l'intelligence. Or, ces deux extrémités se rencontrent et s'unissent dans un être, qui est l'homme. C'est en lui que vient finir cette grande division des êtres commencée en Dieu; il est le terme, le but et comme le sommet de la création.

De même que les causes premières ont été conçues dans le Verbe, de même toutes les créa-

tures ont été conçues dans l'homme; il est le résumé du monde créé, qu'il doit rapporter au Créateur. L'homme est le médiateur, le rédempteur de la création, le sauveur des êtres; car il les renferme tous en lui, et il va les rapporter à Dieu.

Telle est, dans les plans de la divine sagesse, la dignité de la nature humaine. Voilà pourquoi l'homme a été créé à l'image de Dieu. Il a reçu, pour des fonctions divines, une âme qui est l'image de la divine Trinité. Mais l'exécution de ces plans a été interrompue. L'homme a refusé cette mission sublime; il est tombé, par le péché, de cette haute place où Dieu l'avait mis.

Ici se présente une remarquable discussion sur le mal et le péché. « L'état de l'homme dans le Paradis n'était pas, dit Scot Erigène, celui de la perfection complète. Cet état primitif n'est que la disposition au bien, au saint, au vrai, laquelle est innée dans l'homme et qu'il doit développer. Ce moment, que nous plaçons avant la chute et que nous nommons innocence, Paradis, ce moment n'a pas existé. Si l'homme était demeuré dans le Paradis, quelque courte que fût la durée de cet état bienheureux, il serait nécessairement arrivé à la perfection. Cet état antérieur à la chute était donc une simple disposition par laquelle l'homme eût atteint la perfection divine; s'il eût persévéré dans le bien. Il ne l'a pas fait; au lieu de se tourner vers Dieu, qui était sa règle et son but, il s'est tourné vers lui-même. Ce n'est point le mal qui l'a tenté, car le mal n'existe pas. Ce n'est pas le désir qui a tenté et corrompu la volonté; c'est la volonté qui est tombée des hauteurs où elle était créée : elle est tombée de Dieu sur elle-même.

« Mais rien, pourtant, ne sera en péril. Dieu remplira la fonction que l'homme a repoussée. L'homme divin, Jésus-Christ, prendra la place qu'Adam a laissée vide. Il se revêtira de la nature humaine, il rapportera à Dieu toute l'humanité, et tout l'univers qui y est renfermé. »

Nous arrivons à la quatrième nature, à celle qui n'est pas créée et qui ne crée pas, c'est-à-dire à Dieu considéré, non-seulement comme principe, mais comme la fin de toutes choses. Scot Erigène décrit avec une sorte d'enthousiasme poétique ce retour de la création au sein du Créateur, et l'état futur de ce monde ressuscité en Dieu. Il nie l'éternité des peines; il nie qu'il y ait un enfer matériel. Il voit dans ces dogmes des traditions du paganisme. La croyance aux peines éternelles lui semble une opinion manichéenne. Croire qu'il y aura éternellement des méchants et des peines pour les punir, c'est placer en face du bien infini, en face de Dieu, une puissance infinie et éternelle comme lui, le mal. Le mal n'existe pas; ce n'est qu'un accident, accident qui doit disparaître avec les filles qu'il a engendrées, la misère et la mort. Les châtimens ne seront pas des châtimens matériels. Le supplice sera dans les consciences. Peut-il être une autre joie que de voir le Christ, un autre supplice que de ne pas le voir? Enfin, il y aura deux états pour les élus. Le premier est la simple restitution de la nature de l'homme avant la chute; dans le second, l'homme s'élève au-dessus de l'humanité par la grâce, il est déifié. Mais le degré suprême de la déification, l'union complète avec Dieu, n'est accordé qu'au Verbe.

Il peut sembler que Jean Scot soit le dernier représentant de l'esprit néo-platonicien au sein de l'Église, loin d'être l'inaugurateur d'une époque nouvelle. Mais non; il est beaucoup moins mystique que Plotin et Proclus; il est beaucoup moins alexandrin que Denys l'Aréopagite, et aux endroits même où il se rattache le plus à ces

maîtres, il y a dans sa philosophie des principes chrétiens qui forment une barrière entre sa doctrine et les leurs. Quand il parle de l'union dernière avec Dieu, il s'applique toujours, ce que néglige l'Aréopagite, à maintenir la permanence de la personne humaine au sein de l'âme divine qui la reçoit et l'embrasse. Quand il proclame l'éternité de la création, il prend le plus grand soin d'expliquer sa pensée, et, en faisant de la création un acte éternel de la Divinité, il montre toujours Dieu antérieur au monde, en sorte que si la création est éternelle, elle n'est cependant pas coéternelle au Créateur. Lorsque, voulant expliquer cet acte de la création, Jean Scot divise la nature, c'est-à-dire l'Être unique et universel, lorsque de cette division il fait sortir le monde, et que, dans son langage hardi, il parle de la *procession* des êtres hors de Dieu, il ne dit jamais que la création soit une émanation; il proclame le principe chrétien de la volonté divine; il s'attache à ce principe, il le développe, et arrive à cette conclusion, récemment renouvelée, que la volonté est le fond même de l'essence; que, pour Dieu, être et vouloir c'est la même chose. Enfin, quand il montre ce Dieu, ce courant de l'être et de la vie, enveloppant et animant tout, il rappelle sans cesse que jamais il n'y a de confusion entre le Créateur et la créature, et si le panthéisme résulte trop souvent de ses paroles, ses intentions le repoussent toujours.

Il y a un principe qui domine toute la doctrine de Scot Érigène, c'est celui-ci : Qu'il n'y a pas deux études, l'une de la philosophie, l'autre de la religion, mais une seule qu'on peut appeler indifféremment religion ou philosophie; car la vraie religion est la vraie philosophie, et la vraie philosophie est la vraie religion. Cette phrase, écrite au premier chapitre du traité de la *Prédestination*, et dont le *de Divisione nature* est un commentaire éclatant, sera reprise et développée par tous les successeurs de Jean Scot; elle pourrait servir d'épigraphe à leur histoire. Plus loin, Scot Érigène complète ce principe, et il ajoute que la foi doit précéder la science. Ces deux idées, l'union parfaite, l'identité de la philosophie et de la religion, et la nécessité de la foi pour arriver à l'intelligence, forment le fondement de toute la philosophie du moyen âge. On sait avec quelle autorité elles sont proclamées dans le *Proslodium* de saint Anselme : consacrées par ce grand esprit, elles deviennent de droit commun dans toute la scolastique, et sont élevées à la hauteur d'une loi reconnue par tous et fidèlement observée. Les rapports de la raison et de la foi, tels que Scot Érigène les a établis, sont donc ceux que le moyen âge a reconnus; c'est la foi cherchant à se compléter par la science, c'est la foi, la croyance s'élevant à l'intelligence; c'est le *fides quærens intellectum* de saint Anselme.

Une autre idée bien frappante chez tous les maîtres de la scolastique, c'est la confiance dans les forces de la pensée humaine. La raison, dit Scot Érigène, est une révélation aussi; et quand l'autorité de l'Écriture semble contredire les affirmations de la raison, c'est la raison qu'il faut croire, elle est supérieure à l'autorité; car ce n'est pas de cette autorité qu'elle tient sa puissance; et sur quoi s'appuierait l'autorité, si ce n'est sur la raison? si on ne trouve pas cette liberté d'opinion chez tous les scolastiques, tous ont eu la même foi dans les facultés de l'esprit humain.

Comment se fait-il cependant que Scot Érigène ne soit pas cité une seule fois par les scolastiques? Ne serait-ce pas que les écrivains de

l'Église étaient plus frappés que nous de tout ce qu'il y avait encore d'alexandrin dans ses doctrines? Ils profitaient, sans le savoir, de la direction qu'il avait imprimée à la pensée; mais les idées néo-platoniciennes que Jean Scot avait conservées le rendaient justement suspect. En outre, ses erreurs théologiques sur l'eucharistie et sur la grâce avaient redoublé cette défiance de l'Église, et rejeté dans l'ombre les véritables beautés de son système. Telle fut donc la destinée de Jean Scot, que, repoussé par l'Église à cause de ses hardiesses, il fut adopté pour cela même par toute une école de panthéistes qui, défigurant la partie irréprochable de sa philosophie, firent de lui le chef et le maître de leur doctrine grossière. Je ne parle pas de Bérenger, qui était, dans son indomptable obstination, un digne disciple du libre enseignement d'Érigène, et qui, au XI^e siècle, renouela ses doctrines sur l'eucharistie; mais vers la fin du XI^e siècle et au commencement du XII^e, le nom de Jean Scot paraît tout à coup cité dans les ouvrages d'Amaury de Chartres et de David de Dinan, qui s'empressent de se rattacher à lui comme au fondateur de leur panthéisme. Ce mouvement d'idées ne se prolonge pas très-longtemps. Scot Érigène, condamné par une bulle d'Honorius III, rentre dans l'obscurité, et on conçoit que la suspicion dont il était déjà frappé devienne plus rigoureuse encore. C'est de nos jours seulement qu'on a songé à la révision de ce procès si mal instruit; car le jugement porté sur Jean Scot pendant la confusion du moyen âge, avait été accueilli même par la science moderne, par la critique du XVI^e et du XVII^e siècle, par Mabillon, Elies Dupin, Noël Alexandre et dom Rivet. Les écrivains de l'Allemagne ont les premiers contredit le jugement de la critique sur Scot Érigène; mais, par un excès contraire, ils ont salué dans ses œuvres tous les principes de la moderne métaphysique allemande. Sa place n'est ni si basse ni si haute. Sans le déprécier comme l'ont fait les historiens de l'Église, sans l'admirer outre mesure comme font aujourd'hui les Allemands, il faut reconnaître surtout que Scot Érigène, placé sur les limites de deux sociétés, a su profiter de cette position si grande. Il résume tout une époque qui finit, l'époque latine et alexandrine; en même temps, il ouvre le moyen âge et prépare la philosophie scolastique.

Consultez Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la Philosophie scolastique*, Paris, 1843, in-8; — Monnier, *de Gottesalki et J. Scotæ Eriegenæ controversia*, Paris, 1852, in-8. S. R. T.

ÉRISTIQUE (ÉCOLE) (de ἐρις, dispute). En général, on appelle éristique tout philosophe ou toute école qui abuse de la dialectique et ne cherche qu'à briller dans la dispute. En ce sens, Zénon d'Elée, les sophistes et même les représentants de la nouvelle Académie méritent et reçoivent quelquefois le nom d'éristiques.

En un sens plus restreint, il n'y a qu'une seule école éristique. C'est celle qui a porté ce surnom dans l'antiquité, l'école éristique par excellence, en un mot, l'école de Mégare. A force de chercher les côtés faibles de ses adversaires, cette école finit par perdre de vue sa propre doctrine et aboutit, avec Eubulide, à de déplorables subtilités. Elle se relève avec Stilpon et Diodore, et un nom honorable remplace le triste surnom de disputeurs. Diogène Laërce nous apprend, en effet (liv. II, ch. cvi), que les disciples d'Euclide reçurent successivement trois noms différents : celui de mégariques, celui d'éristiques, celui de dialecticiens.

Voy. les articles EUCLIDE, EUBULIDE, MÉGARIQUE (école). D. II.

ERREUR. La privation de la vérité est l'ignorance, cet état de l'homme qui ne sait pas mais qui ne croit pas savoir. Le contraire de la vérité est l'erreur, qui consiste à ne pas savoir et à croire qu'on sait.

L'erreur est donc de l'ignorance; mais elle est une ignorance acquise et contractée, bien plus déplorable que l'ignorance simple et naturelle. Ne pas savoir et avoir la conscience de son ignorance est une bonne disposition pour apprendre; ne pas savoir et se croire en possession de la connaissance, c'est être disposé, non-seulement à ne rien faire pour acquérir la vérité, mais encore à tout faire pour repousser ce qui nous paraîtra différent de ce que nous croyons savoir des choses. L'ignorance est toujours fâcheuse; l'erreur est dangereuse.

Quelle est la nature de l'erreur? Quelles en sont les causes occasionnelles, et, par suite, quels sont les moyens de l'éviter? Telles sont les questions qui se rattachent à l'existence de l'erreur.

L'erreur étant le contraire de la vérité, et la vérité étant pour nous la réalité devenue évidente, tellement évidente que nous ne pouvons nous empêcher d'y croire, l'erreur est, par conséquent, ce à quoi nous croyons sans que l'évidence nous y ait forcés, ce à quoi nous pourrions et devrions ne pas croire, si nous avions convenablement reçu l'action de l'évidence.

Lorsque la connaissance est spontanée, c'est-à-dire lorsqu'elle est le résultat simple de l'évidence, et que tout se passe entre la réalité qui se manifeste et l'être intelligent qui se contente de la percevoir, et n'affirme que ce qu'il perçoit, il n'y a pas chance d'erreur, et nos notions et nos jugements sont dans un rapport exact avec ce qui est et se montre à nous. Mais l'homme ne se contente pas toujours de ce rôle passif. L'expérience lui ayant appris qu'en poursuivant l'évidence il la force quelquefois à se montrer, et qu'il augmente l'étendue et la puissance de ses moyens de connaître par l'impulsion active qu'il leur donne, il veut se servir de ce pouvoir, et souvent s'en sert mal, employant un moyen pour un autre, ou négligeant de se conformer aux lois de ses facultés intellectuelles, et s'affirmant alors comme connu ce qu'il connaît à demi, ce qu'il connaît mal ou ce qu'il ne connaît pas du tout.

De semblables affirmations ne sont point nécessitées; nous pouvions suspendre notre adhésion; si nous la donnons sans raison ou sans raison suffisante, c'est de notre fait. L'erreur nous est donc imputable, et l'activité, ce pouvoir volontaire et libre qui, bien appliqué, est la condition de toute connaissance scientifique, devient, quand il s'applique à faux, la cause de nos erreurs.

Chacune de nos facultés intellectuelles, employée conformément à ses lois, est infaillible; l'erreur vient du mauvais emploi que nous en faisons. Un examen rapide de nos divers moyens de connaître suffira pour justifier cette assertion.

Par la conscience, nous connaissons ce qui se passe en nous. Or le témoignage de la conscience est le sentiment de la réalité même; ce n'est point une vue qui s'arrête aux signes révélateurs d'une certaine réalité, ce n'est point une conclusion supposant des principes, un rapport; c'est la vue intime et profonde, immédiate et directe de notre existence et de notre manière d'exister. Et là, il n'y a place ni pour le doute ni pour l'erreur. Mais la conscience est une faculté toute subjective, qui nous dit l'existence des modifications du *moi*, de la personne humaine, et ne nous dit que cela. Elle se tait sur les causes que ces modifications peuvent avoir lors du *moi*, sur l'état de l'organisme et sur ses

rapports avec les objets extérieurs, parce que ces objets sont hors de son action et de sa portée. Elle ne saurait dès lors nous tromper à ce sujet, et n'est point responsable des erreurs que nous commettons en prononçant avec précipitation et inattention sur ce qui n'est accessible qu'aux sens ou à toute autre faculté, sans nous être convenablement servis de ces mêmes facultés. Elle ne l'est pas davantage des erreurs où nous tombons dans le cours ordinaire de la vie ou dans nos analyses psychologiques, parce que, au lieu de recevoir attentivement le témoignage complet de la conscience, nous le recevons à la légère et n'en prenons que la partie qui nous agré.

Il faut en dire autant des erreurs que nous commettons en nous servant des sens pour observer la réalité extérieure. Quand on examine avec bonne foi les erreurs que l'on a si souvent reprochées à nos sens, on reconnaît bientôt que ce ne sont point les sens qui nous trompent, mais nous qui nous trompons, en demandant à un sens des perceptions qu'un autre sens doit nous donner, en prenant des perceptions vagues et incomplètes pour un témoignage clair et complet, enfin en n'étudiant pas les lois des impressions que les phénomènes extérieurs doivent produire sur chacun de nos sens, et en prenant pour une illusion le résultat de ces lois.

Par la raison nous atteignons immédiatement les principes absolus, et comme ces vérités nous apparaissent avec une telle spontanéité et une évidence si complète que le travail et la réflexion n'ont point à intervenir dans leur manifestation, il n'y entre rien de ce qui est à nous, rien de nos vues individuelles, erronées ou douteuses, il n'y entre que la lumière de la vérité; aussi nul n'essaye de les mettre en doute. Mais ces vérités ont des caractères dont l'ensemble n'appartient qu'à elles, quoique chacun pris à part puisse appartenir à d'autres vérités; ces caractères sont la spontanéité, l'évidence immédiate, la nécessité, l'universalité; et, avant de prononcer qu'une croyance est une vérité absolue, il convient d'examiner si elle en a bien tous les caractères. Or, il arrive souvent que nous attribuons l'autorité absolue et suprême des principes de raison à des opinions auxquelles la prévention et la négligence d'abord, et plus tard les passions et l'entêtement, ont prêté un semblant de nécessité et de spontanéité. De semblables erreurs doivent être imputées non à la raison, qui n'est jamais en défaut, mais à l'homme, qui ne veut pas en reconnaître les produits légitimes.

Le raisonnement s'appuie sur les principes absolus que fournit la raison, il est donc en soi parfaitement légitime. Mais dans son double procédé d'induction et de déduction, le raisonnement n'a rien d'immédiat; il se compose d'opérations soumises à des lois et à des règles spéciales, et nos fréquentes erreurs de raisonnement ne viennent pas du procédé, mais du peu d'attention que nous apportons à en reconnaître les lois et à suivre les règles que ces lois nous donnent.

Si les diverses facultés que nous venons de passer en revue nous donnent la vérité, comment la mémoire, cette conscience du passé, dont la fonction se borne à conserver et à reproduire, pourrait-elle nous donner l'erreur? Comme toutes nos facultés, la mémoire a ses conditions et ses limites, et exige des précautions analogues à celles que demandent les sens et la conscience. Si l'on sait les reconnaître et s'y soumettre, si l'on a assez de sincérité pour ne prendre que ce que la mémoire donne et pour ne pas appeler

l'imagination ou la passion à compléter les souvenirs imparfaits, si l'on a assez de prudence pour ne pas faire un rapport essentiel d'un rapport qui unit accidentellement deux idées dans leur réapparition, la mémoire est pour nous une faculté infaillible. Dans le cas contraire, il faut dire de la mémoire ce qu'il faut dire des autres facultés, que ce n'est point en elle, mais en nous que se trouve la cause de l'erreur.

Puisque chacun de nos moyens de connaître, employé dans la sphère qui lui est propre et selon ses lois, est capable de la vérité, et que l'erreur vient du mauvais usage que nous en faisons, l'erreur ne donne au scepticisme ni le droit de conclure l'illégitimité de nos facultés et le néant de nos connaissances, ni le droit de mettre en interdit quelques-uns de nos moyens de connaître, et d'en choisir un pour criterium de la connaissance humaine. Toutes nos facultés ont une égale et légitime autorité, toutes dans leur ressort jugent au même titre, et il n'y a point d'appel du tribunal des unes à celui des autres. Bien employée, chaque faculté est infaillible : ce qui est faillible, c'est l'homme. L'infaillibilité est dans l'essence de nos facultés ; il faut la porter dans leur emploi : et, au lieu de chercher un moyen infaillible de connaître le vrai, c'est un homme infaillible qu'il faut trouver.

Mais s'il est vrai que l'erreur est le fait de l'homme et le résultat du mauvais emploi de ses facultés, à quoi tient ce mauvais emploi, ou en d'autres termes, quelles sont les causes occasionnelles de l'erreur ? Ces causes se trouvent ou dans les objets ou en nous.

L'homme aspire à la vérité ; s'il adopte l'erreur, c'est qu'il la prend pour la vérité, c'est qu'il croit se rendre à l'évidence. Mais l'objet de l'erreur n'est pas, et ce qui n'est pas ne peut pas être perçu et paraître évident. La réalité seule est évidente et se montre à nous, mais elle ne se montre pas toujours tout entière ; souvent elle n'apparaît qu'en partie et imparfaitement. Or c'est précisément cette évidence incomplète, cette partie de vérité qui nous fait illusion, soit que nous la prenions pour la vérité tout entière, soit que nous la faissions en lui attribuant une valeur qu'elle n'a pas, ou en voulant la compléter par des traits qui nous appartiennent. D'où il suit qu'à l'origine de toute erreur il y a toujours perception de quelque chose de réel, et que dans toute erreur il y a toujours une certaine part de vérité. Pour un être intelligent et raisonnable une erreur complète, absolue, n'est pas possible ; il n'y a de possible qu'une erreur partielle. Dans l'erreur totale et absolue périrait la possibilité même de la croyance. C'est cette part de vérité qui, en se montrant à notre esprit, a donné lieu à une croyance ; c'est elle qui ensuite fait vivre l'erreur et la soutient. Qu'on examine, en effet, les diverses erreurs évidemment reconnues pour telles, erreurs vulgaires et de détail, ou erreurs plus savantes des systèmes politiques, religieux, philosophiques, et l'on verra qu'il n'en est pas une qui ne s'appuie sur une part souvent considérable de vérité, et qu'entre cette part de vérité et l'erreur il existe un rapport très-réel, mais fortuit et pris pour un rapport essentiel. Déterminer cette part de vérité et la nature de ce rapport, c'est découvrir l'origine de l'erreur.

D'où vient maintenant la méprise de notre part ? d'une multitude de causes différentes qu'il est difficile de renfermer dans une expression assez générale pour les comprendre toutes, assez détaillée pour être profitable. Nos erreurs peuvent se diviser en deux grandes classes :

erreurs de détail, et erreurs scientifiques ou faux systèmes. Les causes occasionnelles de nos erreurs de détail ont été le plus souvent rapportées aux suivantes : à l'ignorance des lois de nos facultés intellectuelles, qui ne nous permet pas de les employer convenablement ; à la paresse, à la précipitation présomptueuse, à la curiosité immodérée, qui nous empêchent de le faire quand nous le pourrions ; aux désirs ou plutôt aux passions qui nous portent à ne considérer les choses que par l'endroit qui nous plaît ; à la puissance de l'autorité, de la coutume, de l'éducation, etc. A vrai dire, il est rare que plusieurs de ces causes ne concourent pas simultanément à nous induire en erreur. Les erreurs scientifiques paraissent plus spécialement tenir à l'ignorance de la méthode à suivre dans la recherche d'un ordre de vérités, comme quand on essaye de construire par la démonstration pure une science de faits où les principes doivent être acquis par voie d'induction, et réciproquement.

La nature et la cause efficiente de l'erreur étant déterminées, les causes occasionnelles en étant indiquées, il est facile de conclure les moyens propres à nous en garantir.

Puisque l'erreur vient de ce que nous employons nos divers moyens de connaître sans tenir compte de leur destination et de leurs lois, de ce que nous ne faisons pas de la méthode l'usage commandé par la nature de chaque science, et de ce que nous sommes portés à agir ainsi par l'ignorance ou par la passion, il suit que l'étude approfondie et surtout l'application attentive des règles de la logique et un esprit libre de toute prévention préserveront l'homme de l'erreur et lui feront infailliblement rencontrer la vérité dans les limites où elle est accessible à notre intelligence.

C'est là ce qu'on pourrait appeler les moyens préservatifs. Quant aux moyens de combattre et de détruire l'erreur qui aurait eu accès en notre esprit, ils consistent en général à faire, suivant le conseil de Descartes, une revue exacte et sévère des croyances que nous avons acquises par nous-mêmes ou que nous avons reçues d'autrui. Dans cette revue, on doit suspendre son jugement sur tout ce qui semble erroné ou même douteux, chercher l'origine de l'erreur en déterminant la part de vérité qui se trouve au fond, et l'apparence qui nous a fait illusion.

Le sujet de cet article fait nécessairement partie de tous les traités qui ont pour objet la recherche de la vérité. Cependant on peut consulter plus spécialement : Bacon, *de Dignitate et augmentis scientiarum*, lib. V, c. II, § 8, et *Novum organum*, liv. I tout entier ; — Descartes, IV^e Méditation, *du Vrai et du Faux* ; — Malebranche, *Recherche de la vérité* ; — Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 16 ; — Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. VI, ch. XX ; — Reid, *Œuvres complètes*, traduction de Joulfroy, tome V, p. 182 et suiv. ; — Ferrari, *de l'Erreur*, Paris, 1840, in-8. J. D. J.

ESCHINE, le socratique, philosophe grec né à Athènes vers 404 avant J. C., contemporain et condisciple de Platon, et auteur de dialogues où l'antiquité reconnaissait l'exacte expression de la pensée de Socrate. Si l'on peut ajouter foi aux récits épars chez les biographes anciens, qui ne sont pas toujours d'accord entre eux, Eschine, fils d'un charcutier, s'attacha de bonne heure à Socrate et ne le quitta jamais. « Je n'ai rien à te donner, lui avait-il dit dès le premier jour, je t'offre la seule chose que je possède, moi-même. » (Sénèque, *de Beneficiis*, t. VIII.) Il essaya de le sauver, et lui offrant les moyens de fuir de sa prison, et en essayant de les per-

suader par des prières et par des raisonnements dont Platon, peu bienveillant pour lui, aurait fait honneur au seul Criton. Après la mort de Socrate il se réfugia en Sicile : il s'y rencontra avec Platon qui, suivant Plutarque (*Différence de l'ami et du flatteur*), l'aurait protégé auprès de Denys, en vantant son caractère et son talent. Diogène au contraire (liv. II, VII) prétend que Platon le traita toujours avec mépris, parce qu'Eschine inclinait à lui préférer Aristippe. Il semble certain que la vie d'Eschine fut précaire et sans cesse exposée à la misère. Revenu à Athènes, il essaya vainement d'y vivre en donnant des leçons; il eut recours à l'art oratoire, où suivant les uns il resta médiocre, tandis que, s'il en faut croire les autres, il égala Gorgias qu'il avait pris pour modèle. Il eueurt l'animadversion de l'orateur Lysias qui prononça contre lui un discours impérieux, et lui imputa des actes déshonorants, « qui ne s'accordent guère, dit Athénée (liv. XIII, vers la fin), avec la réputation d'honnêteté et de vertu que lui ont value ses dialogues. » Aussi le grammairien se demande-t-il si ces beaux dialogues ne seraient pas l'œuvre de Socrate. Ce bruit avait déjà couru dans l'antiquité : on prétendait qu'Eschine avait su capter la confiance de Xantippe, la femme de Socrate, et obtenir d'elle, après la mort de son mari, les dialogues qu'il s'attribua. Un jour qu'il les lisait à Mégare, Aristippe s'écria : « Où as-tu pris cela, voleur ? » Socrate n'ayant jamais rien écrit, l'accusation est tout à l'honneur d'Eschine, elle prouve qu'il avait dignement fait parler son maître. C'est le sentiment qui domine dans l'antiquité. Lucien admire « ces dialogues longs et élégants » ; Hermogène les met au-dessus de ceux de Xénophon, « pour la simplicité et la délicatesse du style ». Tout le monde est d'accord pour y reconnaître la forme socratique. Suivant Aristide le rhéteur, Eschine lui-même laissait volontiers entendre qu'il avait littéralement reproduit la parole du maître. Malheureusement la plupart des dialogues d'Eschine ont péri, et ceux mêmes qu'on lui attribue encore sont très-impairfaits, sans doute mutilés, et, quoique de peu d'étendue, formés de pièces de rapport. Il en avait écrit un grand nombre, et on les divisait en deux catégories : les plus parfaits étaient au nombre de sept, *Miltiade, Callias, Rhinon, Aspasie, Axiochus, Telauges, Alcibiade*; les autres étaient appelés *ἀκέραιοι*, sans doute parce qu'ils n'avaient pas de préambule, *Phédon, Polynée, Eryxias, de la Vertu, Erastistrate, Dracon*. Nous avons quelques-uns de ces dialogues, ou du moins des pièces qui portent les mêmes noms et qu'on trouve ordinairement à la suite des œuvres de Platon. On lui attribue de plus invraisemblablement, *Axiochus, Eryxias, de la Vertu*. Ce sont des œuvres courtes sans grande originalité, très-inégales malgré leur brièveté, et parfois du plus pur atticisme; mais on ne peut assurer qu'elles soient intactes ni authentiques. Cicéron a traduit un passage de l'*Aspasie (de Inventione, I, 31)*.

On peut consulter, outre les auteurs cités : *Fragments des orateurs attiques*, Paris, Didot, 1858, p. 280; — Jean Leclerc, *Æschini socratici dialogi tres*, Amsterdam, 1711; — K. F. Hermann, *de Æschini socratici reliquiis, disputatio academica*, Göttingue, 1850.

ESOTÉRIQUE (intérieur), **EXOTÉRIQUE** (extérieur). Ces deux mots jouent un assez grand rôle dans la philosophie grecque et spécialement dans le système d'Aristote. On les voit reparaitre, à l'occasion de diverses écoles et sous diverses acceptions, et toujours entourés d'une sorte d'obscurité et de doute que les efforts de

la philologie ne sont pas encore parvenus à dissiper. Il y a dans l'histoire de la philosophie ancienne trois écoles pour lesquelles ces mots ont été employés. Ce sont celles de Pythagore, de Platon et enfin d'Aristote.

On sait fort peu de chose de l'école de Pythagore; mais si l'on s'en rapporte aux historiens de la philosophie, les adeptes de l'institut pythagoricien étaient partagés en plusieurs classes, suivant le degré d'initiation auquel ils étaient parvenus. On les distinguait en ésotériques et en exotériques, selon qu'ils possédaient d'une manière plus ou moins complète la doctrine générale du maître. Les uns étaient en quelque façon dans le sein de la société pythagoricienne; les autres, simples postulants, étaient en dehors, et attendaient que de longues épreuves patiemment soutenues, et entre autres le silence de cinq ans, leur ouvrissent les portes. Cette distinction entre les disciples d'un institut mystérieux et presque sacré n'a rien qui doive nous surprendre, ou du moins n'a rien de contradictoire avec ce que nous savons des pythagoriciens. Seulement ce ne sont que des écrivains très-postérieurs qui en parlent les premiers : ce sont Origène, Aulugelle, Porphyre, Jamblique. Leur témoignage est sans doute fort recevable; mais ils sont bien loin des faits; et ces faits, déjà fort obscurs par eux-mêmes, le deviennent bien davantage encore par l'éloignement des siècles. On peut consulter sur ce point M. Brandis, *Manuel de l'histoire de la philosophie grecque et romaine*, t. 1, p. 498 (all.), et M. Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. 1, p. 298 de la traduction française de M. Tissot.

Quant à la doctrine de Platon, la distinction des deux mots *ésotérique* et *exotérique* a un tout autre sens que pour l'école pythagoricienne. Il s'agit non plus des disciples, mais des opinions mêmes du maître. Suivant cette distinction nouvelle, Platon aurait eu deux doctrines, l'une intime et qu'il n'aurait communiquée qu'à ses auditeurs les plus intelligents et les plus fidèles, l'autre extérieure, qu'il aurait publiée et livrée au vulgaire.

Ce serait là un fait extrêmement grave s'il était réel. La philosophie, au temps de Périclès, aurait-elle donc été forcée de cacher toute sa pensée? Aurait-elle dû, pour pouvoir vivre, amoindrir son existence? Serait-ce à l'ombre de doctrines insignifiantes qu'elle aurait pu continuer ses travaux secrets? Et ses convictions vraies, aurait-elle dû les dissimuler sur les grandes questions qui l'occupent et sollicitent perpétuellement l'esprit humain? Le disciple de Socrate, effrayé du supplice de son maître, aurait-il violé sa foi philosophique pour ne nous en donner dans ses dialogues qu'un reflet pâle et peu sincère? C'est là, comme on le voit aisément, une question des plus graves; car si cette hypothèse était vraie, la postérité courrait grand risque d'avoir été dupe du philosophe, et d'avoir pris pour les opinions de Platon ce qui n'en serait que la plus faible et la moindre partie. Mais vraiment, en face des dialogues qui sont parvenus jusqu'à nous, on se demande ce que Platon a pu cacher, ce qu'il avait encore à dire; et la critique affirme sans hésitation, en présence de cet admirable et irréfutable témoignage, que Platon a tout dit, aussi bien que son maître; que nous avons certainement sa pensée dans toute sa plénitude, dans toute sa profondeur, et que les regrets élevés contre de prétendues pertes, sur de prétendues réticences, sont parfaitement chimériques. Mais d'où a pu venir cette étrange conjecture? Sur quoi s'appuie-t-elle? M. Ritter (t. II, p. 140, de l'*Histoire de la phi-*

losophie), a eu raison de réduire à un seul les faits sur lesquels on prétend établir cette hypothèse. Platon lui-même ne dit pas un mot, dans ses *Dialogues*, qui puisse faire soupçonner une doctrine réservée. Et il faut recourir à ses *Lettres*, qui, comme on sait, sont apocryphes, pour trouver quelque allusion de ce genre. Reste donc la citation toute seule d'Aristote, qui parle dans sa *Physique* (liv. IV, ch. II, p. 209, b, 15, de l'édit. de Berlin) d'opinions non écrites de Platon : Ἐν τοῖς λεγόμενοις ἀγράφτοις δόγμασιν, dit-il. Mais ces opinions non écrites, est-ce une doctrine secrète? Il n'y paraît pas. Ce sont tout simplement des opinions que Platon a développées oralement, qui ne se sont pas retrouvées dans ses *Dialogues*, non pas parce qu'elles étaient plus importantes, mais, au contraire, parce qu'elles l'étaient moins, et que son disciple attentif et curieux a recueillies, pour ne pas les confier au seul dépôt de la mémoire, qui peut toujours laisser échapper quelque trésor. Puis, il faut convenir que, si c'eût été une doctrine secrète, communiquée seulement aux adeptes les plus sûrs, Aristote aurait commis une bien grave indiscretion en écrivant ces opinions périlleuses, et en les exposant à une publicité qui ne pouvait pas longtemps se faire attendre. Vraiment tout ceci est à peine discutable. Les commentateurs se sont plu à échafauder sur un fait parfaitement simple tout un édifice de conjectures, ingénieuses sans doute, mais dont on ne peut pas tenir un compte bien sérieux. (Voy. l'article ARISTOTE.)

Si donc Pythagore peut avoir eu, au milieu des populations hostiles et barbares dont il était entouré, une doctrine mystérieuse, une double doctrine, Platon à Athènes, dans les jardins d'Académie, n'en a qu'une seule, parfaitement accessible à tous, et que nous possédons tout entière dans ses divins ouvrages. Il n'y a pas lieu d'y distinguer des opinions ésotériques et des opinions exotériques.

Cette distinction, comprise en ce sens, est encore bien moins fondée, s'il est possible, pour Aristote, quoiqu'elle ait relativement à lui un peu plus de vraisemblance. Aristote sépare lui-même ses ouvrages en exotériques et en acroamatiques, ou plutôt, s'il n'emploie pas ce dernier mot, il en a très-fréquemment des équivalents. En outre, dans une lettre d'Alexandre à son précepteur, rapportée par Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, liv. XX, ch. v), l'ambitieux disciple reproche à son maître d'avoir publié les doctrines intimes qu'il croyait réservées pour lui seul, et de lui avoir ravi par là une partie de sa supériorité. Cette lettre et la réponse d'Aristote citées aussi par Plutarque, et extraites d'un ouvrage d'Andronicus de Rhodes, sont apocryphes selon toute probabilité; et de plus les plaintes d'Alexandre ne prouveraient pas qu'Aristote ait eu deux doctrines, l'une cachée et l'autre publique. Quant aux passages d'Aristote lui-même où il parle de ses ouvrages exotériques, ils sont assez nombreux; et c'est en les étudiant avec soin qu'on en peut tirer le véritable sens de ce mot, du moins en ce qui concerne le péripatétisme. Un premier résultat de cette analyse parfaitement certain, c'est qu'Aristote n'a jamais eu une doctrine cachée, du genre de celle qu'on suppose si gratuitement à Platon, et qui a tout au plus quelque vraisemblance pour Pythagore. Quant au sens positif du mot *exotérique* dans Aristote, il est plus difficile à démêler; et, malgré la sagacité des critiques qui ont traité ce point, on y peut désirer encore quelque lumière. Si les ouvrages exotériques ne sont pas les ouvrages livrés aux profanes, au vulgaire, si les ouvrages philosophiques

ou acroamatiques ne sont pas les ouvrages réservés à l'école et confiés aux disciples éprouvés, que sont-ils alors? Quelle différence y a-t-il entre les uns et les autres? Autant qu'on peut l'affirmer, la différence ne porte point ici sur le fond et la nature même des questions, bien moins encore sur les lecteurs; elle ne porte que sur la forme et les procédés de l'exposition. Les ouvrages exotériques et les ouvrages philosophiques traitent les mêmes matières; seulement dans les premiers, on ne donne que les éléments les plus superficiels, les plus clairs et les plus facilement intelligibles de la discussion: on réserve pour les seconds les arguments difficiles, mais tout-puissants. Dans les ouvrages exotériques, on n'aborde que les raisons extérieures, en quelque sorte; dans les ouvrages acroamatiques, on s'enfonce dans les raisons le plus intimes et, par cela même, les plus décisives. On n'y admet que celles-là, parce que celles-là seules sont vraiment dignes de la méditation du philosophe. Les autres ne vont bien qu'au vulgaire, ou aux esprits qu'un long exercice n'a point encore suffisamment fortifiés. Telle est l'explication la plus plausible de ces deux mots *exotérique* et *acroamatique* ou *ésotérique*, quand il s'agit de la doctrine péripatéticienne. Toute autre explication est moins d'accord que celle-là avec les expressions mêmes dont Aristote se sert, et qui ne laissent pas, quelque précises qu'elles sont, d'avoir pour nous autres modernes quelque obscurité. Il n'y a guère que pour les disciples directs d'Aristote et ses contemporains qu'elles devaient être sans aucun nuage. Les incertitudes des commentateurs grecs témoignent assez qu'ils étaient presque aussi embarrassés que nous pouvons l'être nous-mêmes.

On a cru aussi que la différence de forme entre les ouvrages exotériques et les ouvrages acroamatiques allait plus loin que la gravité même de l'argumentation. On a cru que les ouvrages exotériques étaient sous forme dialoguée, et les autres sous forme purement didactique. Cette opinion n'est pas dénuée de toute raison; mais il serait difficile de citer à l'appui des faits entièrement décisifs. Rien dans Aristote lui-même ne la justifie; et dans les commentateurs, elle n'est pas positivement indiquée. Ce n'est donc qu'une conjecture ingénieuse, et rien de plus. Aristote avait fait des dialogues, le témoignage de Cicéron et de bien d'autres est incontestable; mais il ne suit d'aucune de ces autorités que tous les ouvrages exotériques aient été des dialogues à la manière de Platon. Le dialogue d'ailleurs est-il une forme plus claire que la discussion didactique, quand on traite, par exemple, des questions de l'ordre de celles qui remplissent le *Parménide*, ou le *Timee*, ou même le *Phédon*, le *Théétète* ou le *Philtète*?

On peut croire sans peine que les mots d'*ésotérique* et d'*exotérique*, appliqués à de tels sujets et à de tels personnages, Pythagore, Platon, Aristote, ont suscité bien des recherches et bien des discussions. Les anciens n'en ont pas été plus avares que les modernes. Nous ne mentionnerons pas un à un tous les travaux; mais nous citerons les plus récents qui résument tous les autres; et d'abord les historiens de la philosophie dont nous avons parlé plus haut pour Pythagore et pour Platon. Mais c'est Aristote surtout qui a donné matière à de longues recherches. M. Stahr, dans le second volume de ses *Aristotelica*, p. 234 (all.), a consacré à cette question une discussion spéciale, et il a eu soin de mettre en tête une bibliographie détaillée et fort intéressante. Enfin M. Ravaission, dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, ch. I, a traité ce point dit-

ficile avec développement et grande sagacité.
Voy. AGROMATIQUE. B. S.-II.

ESPACE, voy. ÉTENDUE.

ESPÈCES. Ce mot nous offre, dans la terminologie scientifique du moyen âge, outre sa valeur théologique que tout le monde connaît, une multitude de significations différentes (voy. Jean-Baptiste Bernard, *Seminarium totius philosophiæ*, v° *Species*). Le plus souvent, toutefois, cette dénomination représentait, ce qu'elle représente encore aujourd'hui, le premier degré de généralité auquel s'élève l'individu, le premier des universaux reconnus par Aristote. Enfin des philosophes plus anciens désignaient par là une figure de l'objet connu, à l'aide de laquelle ils se rendaient compte de la formation de nos connaissances; c'est de l'espèce entendue dans ce dernier sens que nous allons nous occuper.

Pour expliquer comment nous arrivons à connaître les phénomènes matériels avec lesquels nous sommes en rapport, mais qu'une distance quelconque sépare de notre intelligence, Démocrite, amené sans doute à cette hypothèse par les images que les corps polis, et en particulier le globe de l'œil, nous renvoient, supposait que les objets dont l'espace est peuplé rayonnent sans cesse autour d'eux des simulacres (εἰδώλα) qui en reproduisent, comme dit Lucrèce, l'apparence et la forme (*speciem ac formam*), et qui, traversant les organes, vont s'emprendre dans l'âme. Cette théorie, si simple à la fois et si grossière, se complique bientôt, et prend, entre les mains d'Aristote, un caractère plus scientifique. Au delà de l'image matérielle et individuelle qu'il trouve dans l'appareil physique des sens, et sur l'origine de laquelle il ne s'explique point, Aristote reconnaît dans l'imagination une seconde image (εἰκασμα), individuelle encore, mais immatérielle comme la faculté qui la reçoit. Cependant cette image, dépourvue jusque-là de tout caractère affirmatif ou négatif, est saisie par l'intellect en acte, qui lui ôte ses propriétés individualisatrices, et la livre, avec un caractère de négation ou d'affirmation, à l'intellect en puissance. La connaissance de l'objet représenté est alors tout ce qu'elle peut être pour nous. La pensée proprement dite suppose donc l'imagination, qui, elle-même, suppose la sensation; et, quoique sentir et penser soient deux faits différents, il n'en est pas moins vrai que celui-là seul est capable d'apprendre et de comprendre, qui a commencé par sentir.

Telles sont les bases sur lesquelles la subtilité scolastique a élevé la célèbre théorie des espèces.

Un objet particulier, individuel (*singulare quid*), placé dans des circonstances convenables, affecte le sens extérieur. Cet objet, par sa vertu propre et par l'activité du sens qui aspire à son complet développement, se redouble dans le sens affecté. L'image qui se forme ainsi est l'espèce *impresso* ou l'impression. La relation de l'objet sensible et de la sensibilité ne s'arrête pas là : l'objet agit, par l'espèce *impresso*, sur le sens intérieur, dont l'imagination ne semble être qu'une dépendance. Ce nouveau sens, qui, comme l'autre, tend à se compléter, unit son action à celle de l'image dont il est frappé; et de ce commerce résulte une seconde image, exprimée en quelque sorte de la première : c'est l'espèce *expresse* ou la sensation (Duns-Scott, avec les Commentaires de François Lychet, Lyon, 1639, t. V, 1^{re} partie, p. 411, n° 27; 412, n° 3; 558, n° 5).

Ces deux images, *impresso* et *expresse*, que, selon quelques-uns, Duns-Scott entre autres, l'ob-

jet produit seul et sans le concours du sujet, sont sensibles l'une et l'autre, l'une et l'autre individuelles.

Ici se termine le rôle de la sensibilité; celui de l'intellect commence. Pour quelques scolastiques, l'intellect est une faculté purement passive et qui reçoit, sans la modifier, l'image que l'imagination lui transmet. Pour la plupart d'entre eux, au contraire, comme pour Aristote, cette faculté est double : passive ou en puissance, d'une part, c'est-à-dire capable de recevoir ce qui lui sera livré; d'une autre part, active ou en acte, c'est-à-dire contribuant elle-même à son propre perfectionnement. L'intellect agent se met en rapport avec le fantôme dans l'imagination, ce trésor, comme l'appelle saint Thomas, *des formes reçues par l'intermédiaire des sens*; il en exprime une dernière image, qu'il dépouille de ses attributs physiques, de ses conditions matérielles, et transmet, ainsi épurée, à l'intellect patient : de *sensible* qu'elle était, l'espèce est devenue *intelligible*. À ceux qui contestaient la réalité et l'utilité de l'espèce intelligible, et qui mettaient directement l'intelligence en rapport avec l'espèce sensible, on répondait que le concept immatériel de l'intelligence suppose nécessairement un objet immatériel d'où ce concept est tiré, et que le fantôme, gardant, sinon la matière elle-même de l'objet physique qu'il représente, au moins quelques-unes des conditions de sa matérialité, il faut bien qu'une autre image lui soit substituée qui rejette ce qu'il conserve encore de matériel.

La scolastique compte trois moyens de connaître, dont chacun est plus particulièrement assigné par elle à l'une des trois catégories d'intelligences que lui présente l'univers. 1^o L'esprit connaît les choses extérieures en vertu de sa propre essence, en tant que cette essence est identique à celle de l'objet connu; sans sortir de lui-même, Dieu, dont l'essence infinie contient en soi toutes les essences possibles, connaît tout ce qui est. Les anges aussi et les âmes séparées du corps arrivent par cette voie à certaines connaissances; mais le cercle des notions qu'ils acquièrent ainsi est nécessairement très-restreint (saint Thomas, *Summa Theol.*, pars 1^{re}, quæst. 84, art. 2). 2^o Pour les anges et les âmes séparées, l'acquisition des connaissances que ne peut pas leur donner la contemplation de leur propre essence, exige ou la présence de l'objet : l'objet présent est directement, immédiatement perçu; cette perception directe, immédiate s'appelle *intuition*; ou une espèce exprimée de l'objet lui-même et non de son fantôme; ou enfin une espèce innée, *connaturelle*, qu'ils reçoivent en même temps que leur nature intellectuelle de la munificence du Créateur (*ib.*, quæst. 55, art. 2). 3^o L'âme déchue (*in statu lapsæ*, *in statu lapsi*, *in statu isto*) n'est capable, en général, ni de la connaissance par analogie d'essence, ni de la connaissance par intuition; elle n'entre en rapport avec l'objet que par l'entremise de l'espèce qui le représente.

Tel est le cours naturel des choses; il ne faudrait rien moins qu'un miracle pour le changer, Dieu seul peut, s'il le veut, substituer son action propre à celle de l'espèce, et produire immédiatement dans l'esprit de l'homme le concept abstrait d'un objet quelconque. Aussi quelques docteurs pensaient-ils que pour l'homme sur la terre, pour le voyageur, les phénomènes matériels sont exclusivement l'objet de la connaissance naturellement acquise, et que les êtres spirituels, Dieu entre autres, et la substance séparée du corps, ne tombant point sous le sens, ne sont connues de nous qu'à l'aide d'une révélation

spéciale qui les proportionne à notre force intellectuelle.

Il y a cependant des faits que nous connaissons naturellement sans l'intervention de l'espèce : ce sont ceux que saisissent, soit le raisonnement, comme la conséquence que nous déduisons du principe, l'effet que nous apercevons dans la cause; soit la réflexion; de ce nombre est l'espèce intelligible, dont nous ne prenons connaissance qu'en ramenant l'intelligence sur ses propres modifications.

Ce que nous voyons avant tout dans l'espèce intelligible, ce n'est donc pas l'espèce elle-même; c'est l'objet qui y reluit. Mais comment cet objet nous est-il donné? C'est une question de savoir si l'individualité pénètre jusqu'à l'intelligence. Nous parlons de l'individu, il est vrai; nous le comparons au genre et, par conséquent, nous en devons avoir quelque idée. Cependant, au fond, l'individu véritable n'existe que pour les sens et l'imagination; l'intelligence ne le connaît pas. Pour arriver jusqu'à elle, il faut que le singulier laisse en chemin tout ce qui le particularise, qu'il se fasse genre en quelque sorte, qu'il ne conserve que ses qualités définissables, son *quod quid est*, ses *quiddités* en un mot. Pourquoi? c'est que le semblable, comme pensaient les anciens, est connu par le semblable (*simile simili cognoscitur*), et que l'intelligence se distingue du sens, précisément en ce que le sens est la faculté de l'individuel, tandis que l'intelligence est la faculté de l'universel.

Les universaux seuls arrivent jusqu'à l'esprit; mais ces universaux, qui ont plus ou moins d'extension, suivent, pour s'y établir, un ordre progressif. Les uns sont la connaissance primitive (*primum intellectum*); les autres, la connaissance ultérieure (*secundum intellectum*). Le même objet d'ailleurs donne lieu, tantôt à la connaissance ultérieure, tantôt à la connaissance primitive; on va comprendre pourquoi et comment.

La connaissance s'offre à nous sous deux aspects divers : ou elle est *confuse*, ou elle est *distincte*. La connaissance confuse par laquelle s'ouvre la vie intellectuelle, est complexe; elle comprend plusieurs notions formées simultanément; la connaissance distincte par laquelle la vie intellectuelle se couronne, est plus ou moins simple; elle ne donne qu'une notion à la fois. S'agit-il de la connaissance confuse? Le premier objet de la pensée sera, puisque l'individuel ne va pas au delà de l'imagination, le moins compréhensible des universaux, la généralité immédiate extraite de l'individualité (*species specialissima*). S'agit-il de la connaissance distincte? Le progrès a lieu en sens inverse. Au lieu de monter de l'espèce la plus étroite au genre le plus vaste, nous descendons du genre le plus vaste à l'espèce la plus étroite. De là la double place que les docteurs assignent, dans leur généalogie scientifique, à la science des principes, à la métaphysique. Au point de vue de la connaissance confuse, la métaphysique naît après toutes les autres sciences; on est, dans cet ordre de choses, physicien, géomètre, sans être métaphysicien. Au point de vue de la connaissance distincte, elle apparaît nécessairement la première; sans une métaphysique préalable, point de véritable physique, point de géométrie qui mérite ce nom.

Mais que devient ces espèces au milieu des circonstances diverses où la vie et la mort placent l'intelligence? Les espèces sont indélébiles; une fois en possession de l'esprit, elles ne le quittent plus; que nous y pensions ou non, elles n'en sont pas moins présentes. Si, dans une foule d'occasions, l'oubli semble nous les enlever, c'est que, dans cette vie, l'intellect, enchaîné aux

organes, ne saisit l'espèce qu'avec le secours du fantôme qui lui correspond, et ce fantôme, vu la mobilité du sens qui le reçoit et le conserve, s'oblitére souvent et s'efface. Lorsque l'âme quitte son enveloppe matérielle, de nouvelles espèces lui deviennent nécessaires pour connaître les objets qu'elle n'a perçus jusque-là qu'à travers la matière; et ces espèces nouvelles lui sont infuses par la toute-puissance de Dieu; mais les premières persistent; elle les retrouvera, à la fin des siècles et quand elle reprendra son corps, pour connaître les phénomènes comme elle les aura connus pendant sa vie terrestre.

On peut consulter, outre les écrivains cités dans le cours de cet article et ceux qui, comme Occam et Gabriel Biel, les ont combattus : Malebranche, de la Recherche de la vérité, liv. II, 2^e partie, ch. II, et Thomas Reid, *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, essai II, ch. VIII.

A. CH.

ESPRIT. On entend aujourd'hui en philosophie par esprit ou esprit pur, ce qui est en soi, sans aucune forme sensible, sans aucune des propriétés de la matière, et qui n'a de commun avec elle que l'existence et la durée comme substance et comme cause; un être incorporel, capable de se manifester ou de se révéler par des phénomènes qui ne peuvent être ramenés à aucune des dimensions de l'étendue. Cette définition, presque entièrement négative, s'éclaircira et se complètera par les considérations qui suivent.

Le mot esprit, de *spiritus*, souffle, en grec πνεῦμα, n'a pas toujours eu un sens ainsi déterminé. Chez les anciens, il exprimait particulièrement le souffle de la vie, ce que l'être animé semble exhaler par son dernier soupir. Dans πνεῖν, respirer, on a dit ἐκπνεῖν, expirer, dans deux sens de ce mot en français, et par suite ἀπνεύει τὸ πνεῦμα, reddere ou emittere spiritum, rendre l'esprit.

Mais ce mot ainsi employé exprime ou une métaphore ou une hypothèse : une métaphore, si l'on veut dire que, la respiration étant la condition ou le siège de la vie, le principe vital peut être assimilé à ce qui respire en nous; une hypothèse, si l'on conçoit que ce principe même soit réellement quelque chose de subtil et d'impalpable comme le souffle, circule dans l'intérieur du corps, se meuve dans le mouvement de la respiration. C'est dans ce dernier sens que l'entendaient les naturalistes de l'antiquité (Arist., *Hist. anim.*, lib. I, c. xvii; de *Mundo*, lib. IV; de *Spiritu*, lib. III, c. vi; — Cic., de *Nat. Deorum*, lib. II, c. lv; — Galen., *Op. Hipp. et Plat.*, lib. IV).

Lors donc que les mots πνεῦμα et spiritus sont employés par les anciens comme noms d'un principe interne de la nature animée, ils désignent éminemment la vie, ou ce principe diversement appelé que ne rejettent point les physiologistes modernes. C'est substantiellement ce qui distingue l'organique animé de l'inorganique et de l'inanimé, même dans la pensée de ceux qui ne s'expliquent point sur la nature intime de ce principe. Ce n'est pas que l'antiquité ignorât absolument l'idée que la philosophie de nos jours rend par le mot esprit; mais, en général, elle exprime autrement cette idée; elle la figure par d'autres métaphores ou en détermine l'objet par d'autres caractères.

L'esprit de l'homme, dans le sens aujourd'hui vulgaire du mot, et comme l'entendent les sociétés actuelles, généralement spiritualistes au moins par le langage, était exprimé chez les Grecs ou par ψυχή, ou plus proprement par νόϋς, et chez les Latins par mens et quelquefois animus. Ψυχή, l'âme des Grecs, est à la fois et le principe de la vie et du mouvement, et celui de la pensée

l'âme des Latins et des scolastiques, le sujet du traité de l'Âme d'Aristote. Mais cette âme peut être considérée dans ses diverses facultés ou fonctions, dans les diverses régions qu'elle anime, ou, si l'on veut, dans ses diverses parties, et alors elle est comme multiple; triple dans Platon, quintuple dans Aristote. Toutefois l'un et l'autre, dans l'âme, dans ce principe de l'être animé, la source ou le siège de toutes les affections morales, distinguent une âme pensante, une âme raisonnable ou rationnelle, τὸ ἡγεμονικόν ou ἡγεμονούσιν, où résident toutes les idées et toutes les facultés comprises sous le nom de raison (τὸ νοερόν, νοητικόν, διανοητικόν, λογικόν) (*Timée*, ch. xli, xlii et passim; *Républ.*, liv. IV et IX; *Phédr.*, passim; de l'Âme, liv. II, ch. iv et passim; *Polit.*, lib. I, c. II, § 11).

C'est dans sa fonction, faculté ou partie intelligente que l'âme ou plutôt la notion ancienne de l'âme se rapproche de la notion moderne de l'esprit, quoique la conscience de la sensation et de la passion réclame l'unité spirituelle aussi bien que la pensée.

La ψυχή de Platon est incorporelle, en quelque sorte une matière incorporelle, une essence étendue et divisible, dont la portion la plus pure, la plus subtile, l'âme intelligente et immortelle, guide tout le reste, et résulte elle-même du mélange de deux essences éternelles, l'un principe de l'intelligence, l'autre principe de la matière; mais l'élément intelligent y domine; c'est dans l'âme supérieure ce qui approche le plus de la nature des idées. C'est ailleurs la ψυχή, l'âme tout entière que Socrate dans le *Phédon* déclare immortelle. La ψυχή d'Aristote est sinon corporelle, du moins inséparable du corps. Elle n'est point le corps, mais elle n'est point sans le corps, Dieu seul étant incorporel. Elle n'est point substance, mais forme, elle est l'unité simple qui donne au corps l'action, « la réalisation actuelle, l'acte (entéléchie) d'un corps naturel qui a la vie en puissance. » Mais cette âme, qui ressemble beaucoup à la vie, contient cependant un intellect qui la conduit. Elle n'est pas seulement sensible et passionnée, elle est rationnelle ou connaissante. Elle l'est, grâce à un intellect actif qui est en elle, qui peut en être séparé, principe immortel, mais par lui-même sans souvenir, parce qu'il est impassible (*de Anima*, lib. III, c. v).

On le voit cependant, ni l'âme de Platon, ni l'âme d'Aristote, n'est exactement l'esprit comme le définit la philosophie moderne. Seulement dans l'une et dans l'autre subsiste un principe supérieur, qui est celui de l'intelligence.

L'esprit humain n'est pas la seule intelligence. Il vient d'une intelligence suprême qui n'est point soumise aux mêmes conditions, quoique, par l'essence, ou du moins par des propriétés qui leur sont communes, elle puisse être appelée du même nom. Au-dessus de l'âme humaine, au-dessus de l'âme du monde, admise quelquefois comme le principe immédiat et universellement répandu de la vie de la nature entière, l'antiquité savante concevait une intelligence supérieure à tous ces principes secondaires, et cause de l'ordre du monde. C'est encore un νοῦς; c'est l'agent divin que révélait Anaxagore, et dont Pythagore attestait avant lui la simplicité, en l'appelant la monade qui remplit l'univers. Ce νοῦς est aussi pour Platon la source du principe divin déposé dans l'âme humaine. Le dieu d'Aristote est intelligent aussi dans son immobilité; il se connaît, s'il ne connaît pas le monde (*Métaphys.*, liv. XII, ch. vii et ix). Il est la pensée pure, νόησις, moteur supérieur et suprême objet de l'intelligence ou de la raison qui est dans l'âme, et qui en tant qu'active est impérissable.

Nous avons appelé esprit ce que les Grecs appelaient intelligence. Ils n'ont point songé à représenter ce principe par les métaphores empruntées du souffle; mais les Latins ont fait un pas dans ce sens. Leur langue offre des exemples du mot *spiritus* employé pour exprimer le moral de l'homme. On trouve dans Cicéron *regius spiritus* (*II de Lege agr.*, c. xciii); dans César, *fiducia ac spiritus* (*Bell. civ.*, lib. III, c. lxxii); dans Horace, *avidus spiritus* (*Carm.*, lib. II, ode II). On rencontrerait également dans notre langue des exemples de ses meilleurs temps, où le mot esprit, surtout le pluriel esprits, est employé métaphoriquement, comme le nom de quelque principe physique de la vie, nom appliqué également à la représentation des phénomènes de la vie morale. Mais si la philosophie antique et la philosophie moderne ne se servent pas de la même expression, l'une et l'autre, en parlant soit de l'intelligence, soit de l'esprit, parlent de la même chose. Elles veulent dire soit le principe indivisible dans l'homme, soit le principe indivisible de l'univers.

En effet, il y a dans l'homme un phénomène qui se nomme la connaissance. Ce qui connaît en lui, ou le sujet de la connaissance, est quelque chose dont aucun phénomène externe ou sensible ne donne une idée. Mais dans tous les cas cette chose, cette substance, ce principe, défini ou plutôt désigné par son caractère distinctif, par sa faculté éminente, par sa manifestation propre, est bien un principe intelligent. Il y a dans l'homme un principe intelligent, ou l'homme est une intelligence.

Or le monde, en y comprenant l'homme qui semble le réfléchir, et qui le conçoit en le percevant; le monde, soit par l'ordre qui y règne, soit par son aptitude à être connu, soit enfin par l'existence, dans son propre sein, d'une infinité de puissances intelligentes qui le connaissent, atteste également l'action d'une intelligence, suprême unité, qui le connaît tout entier, qui réalise l'ordre en pensant l'ordre. Rien n'est que comme elle le conçoit, et le néant n'est que la contradiction avec la pensée éternelle. L'harmonie de la nature et de l'esprit humain est le gage et la marque de cette unité infinie qui les comprend l'un et l'autre. Dieu, ainsi que l'homme, est donc une intelligence.

Les modernes disent plus communément : L'homme est un esprit, Dieu est un esprit. On doit remarquer que cette expression tend à définir ou du moins à caractériser l'essence même du principe intelligent, que les anciens désignaient par ses effets plus que par sa nature, plutôt comme faculté que comme substance. Cette distinction n'est pas indifférente. Toute tentative pour exprimer, pour indiquer seulement, et même par figure, la nature des choses, est hasardeuse, et ne peut qu'imparfaitement réussir. Au point de vue de l'essence, nulle définition n'est adéquate. Dans cet effort vers la connaissance parfaite de l'esprit, dans ce passage de la faculté à la nature, de la propriété à l'être, ou, pour parler comme les scolastiques, de la forme à la matière, ou, pour parler comme Kant, du phénomène au noumène, la raison humaine et le langage humain ont eu des erreurs à encourir, des obscurités à traverser, des lacunes à constater, des ignorances à reconnaître. Ce n'est pas du premier coup, ce n'est pas d'abord avec une rigueur scientifique, ce n'est jamais avec une exactitude parfaite, que l'on peut comprendre et rendre la différence fondamentale qui sépare l'être qui connaît de l'être qui est senti. Habitué, par la vie de chaque jour, à regarder ce dernier comme la seule forme de la réalité, on est sans

cesse retombé dans ces équivoques d'expressions, dans cette phraséologie figurée qui matérialise l'incorporel et substitue des images défectueuses aux pures conceptions de la pensée.

Les chrétiens, je parle des Pères de l'Église, ne sont pas restés en général au-dessous des idées de l'antiquité; non qu'il ne fût possible de trouver çà et là, soit dans leurs ouvrages, soit même dans leur langue mystique, des expressions incertaines, ambiguës, qui ne paraissent pas rigoureusement conformes à la doctrine de l'esprit pur: on sait, par exemple, que Tertullien n'a jamais pu comprendre qu'aucune chose, que Dieu même fût incorporel; saint Hilaire ne l'a compris que pour Dieu seul; d'autres moins célèbres ont cru qu'il fallait que tout ce qui est créé eût un corps; c'était même une idée des anciens (*Tim.*, c. xviii). Mais, si l'on écarte les exceptions pour considérer l'ensemble, l'idée de la spiritualité est partout présente dans le christianisme. La parfaite simplicité de l'essence divine est presque un dogme. Il suffit de citer les nom d'Origène, de Cyrille d'Alexandrie, de saint Ambroise, de saint Augustin. D'ailleurs, un mot suffit. Le Christ dit à la Samaritaine: « Dieu est esprit: Πνεῦμα ὁ Θεός (Jean, ch. iv, v. 24). Ce n'est pas tout: la croyance dans certains êtres invisibles, impalpables, qui ne déplacent rien dans l'espace, ou la croyance aux esprits, est une croyance chrétienne. Les anges sont des esprits chargés d'une mission, λειτουργικά πνεύματα (*Hebr.*, c. 1, v. 14). Que l'âme humaine fût essentiellement esprit ou quelque chose d'incorporel, c'est ce que le christianisme philosophique a généralement reconnu et proclamé. Dieu doit être adoré en esprit et en vérité, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Jean, ch. iv, v. 24); que la grâce du Christ soit avec votre esprit, μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (*Galat.*, ch. v, v. 18; *II Tim.*, ch. iv, v. 22). La lutte de la chair et de l'esprit est partout présentée comme celle de deux substances opposées. Sans doute les écrivains chrétiens ne se font pas toujours une idée rigoureuse de la parfaite simplicité de l'esprit; ils se souviennent trop quelquefois qu'esprit est aussi le nom d'un air subtil, d'un corps impalpable. Les noms figurés ne pénètrent pas impunément dans le langage de la science, et ce n'est qu'à la longue que les notions qu'ils expriment se dégagent tout à fait du sens qu'y attachait l'imagination avant de les céder à la raison. Mais je crois vrai que c'est au langage traditionnel du christianisme que nous devons, non pas l'idée d'immatérialité, mais l'emploi du mot esprit pour la rendre. En théologie, on a, conformément aux expressions de saint Paul, distingué l'âme de l'esprit; l'homme spirituel n'est pas l'homme animal (*I Corinth.*, ch. xv, v. 43). Saint Thomas dit avec raison (*Summa Theol.*, pars 1^a, quæst. 76, art. 1): « Nomine spiritus significatur immaterialitas divinis substantiæ. Spiritus enim corporeus invisibilis est et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuitur. »

C'est la théologie scolastique qui a définitivement arrêté le langage de la religion, et elle a puissamment influé sur la formation du langage philosophique. On a souvent cru retrouver l'origine de la philosophie scolastique dans Jean Damascène. Il enseignait au viii^e siècle que l'âme était un esprit (πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ), et il ajoutait que le même mot désignait Dieu, l'ange, le démon, un souffle, un air, un vent. L'intelligence aussi, dit-il (*de Fid.*, lib. I, c. xviii), est esprit (καὶ νοῦς πνεῦμα λέγεται). Voilà le langage ancien et le langage moderne qui se joignent.

La théologie scolastique n'est qu'un effort

presque continu pour concilier le christianisme et le péripatétisme. La notion de la spiritualité pure ne s'accorde pas toujours aisément avec les formes aristotéliques; mais la plupart des scolastiques, et notamment saint Thomas d'Aquin, ont à cet égard un parti pris, une volonté absolue, qui triomphe subtilement de toutes les difficultés. « Dieu, dit-il, est seul l'acte pur et infini. Les substances intellectuelles sont composées, elles le sont de l'acte et de la puissance, mais non de la matière et de la forme. Elles sont donc immatérielles (quoiqu'elles ne soient pas simples). L'âme est l'acte du corps, elle s'unit au corps comme une forme; mais comme intelligence et esprit, elle est incorporelle et subsistante (*est incorporea et subsistens anima humana, quæ dicitur intellectus et mens*). Pas plus que l'ange, elle n'a une matière dont elle soit; mais, à la différence de l'ange, elle est la forme d'une matière. Elle s'unit au corps comme une forme, et c'est l'âme intellectuelle (*anima intellectiva*) qui s'acquiesce des fonctions de l'âme végétative et sensitive; il n'y a qu'une âme. » (*Summa Theol.*, pars 1^a, quæst. 75, art. 1 et 5; quæst. 76, art. 1, 2, 3.)

Sous les formes de l'école, on doit reconnaître ici un sévère spiritualisme. C'était une idée toute chrétienne, quoique l'Église, en ce qui touche l'âme, n'en fasse pas un article de foi. Mais cette idée ne s'est élevée à l'état de théorie régulière qu'à la naissance de la philosophie moderne.

C'est Descartes enfin qui a donné à cette idée sa détermination dernière; c'est lui qui, de l'aveu des écosais, a le premier établi, d'une manière péremptoire, la doctrine de l'esprit, ou la philosophie qui distingue essentiellement et substantiellement l'être pensant de l'être perçu, ce qui connaît de ce qui est ou peut être senti (*Dugald Stewart, Philosophie de l'esprit humain*, introd., note A). Voici sur quelle distinction fondamentale repose le spiritualisme de Descartes.

Avant lui, il était peu d'esprits qui s'arrêtaient à penser ce que c'était que l'âme, ou bien, si l'on s'y arrêtait, on s'imaginait qu'elle était quelque chose d'extrêmement subtil, comme un vent, une flamme ou un air très-délié. C'est encore ainsi qu'en juge vaguement le commun des intelligences. Quant au corps, on a toujours cru en avoir une idée parfaitement nette; en réfléchissant sur cette idée, on eût entendu, par le nom de corps, tout ce qui peut être terminé par quelque figure, compris en quelque lieu, remplir un espace à l'exclusion de tout autre objet, être senti par l'atouchement ou saisi par tel autre de nos sens, *mâ en plusieurs façons*, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché. Tel est mon corps, et si je définis ainsi le mien, je remarque que cette définition n'épuise pas tout ce que je suis. On me dit que j'ai une âme dont la fonction est d'abord la nutrition et le mouvement; mais tout cela suppose le corps. Un autre attribut de l'âme, c'est de sentir; mais on ne peut non plus sentir sans le corps. « Un autre enfin est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient; elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe, cela est certain; mais combien de temps? autant de temps que je pense... Je suis une chose vraie et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit, une chose qui pense. » (*Médit.*, II, 4-7.)

Il suit de là que je ne suis certainement que parce que je pense certainement. Or ce qui est une substance, et une substance qui pense, ne se connaît que par sa pensée; elle connaît mani-

festement que pour être elle n'a pas besoin d'extension, de figure, d'occuper aucun lieu. Et comme nous n'avons point d'autre marque pour reconnaître qu'une substance diffère d'une autre, que de ce que nous comprenons l'une indépendamment de l'autre, comme nous pouvons comprendre clairement une substance qui pense et qui ne soit pas étendue, et une substance étendue qui ne pense pas, ces deux substances demeureront toujours distinctes (*Lettre à Régius*, t. VIII, p. 630 de l'édition des *Œuvres complètes de Descartes*, publiées par V. Cousin). « Il ne répuge point que j'écrive maintenant ou que je n'écrive pas; mais lorsqu'il s'agit de l'essence d'une chose, il est tout à fait absurde, et même il y a de la contradiction, de dire qu'il ne répuge point à la nature des choses qu'elle soit d'une autre façon qu'elle n'est en effet, et il n'est pas plus de la nature d'une montagne de n'être point sans vallée, qu'il est de la nature de l'esprit humain d'être ce qu'il est.... Je suis le premier qui aie considéré la pensée comme le principal attribut de la substance incorporelle, et l'étendue comme le principal attribut de la substance corporelle.... Par ce mot d'attribut, on entend une chose qui est immuable et inséparable de l'essence de son sujet, comme celle qui la constitue, et qui pour cela même est opposée au mode.... Lorsqu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne saurait y avoir entre eux de plus grande opposition que d'être divers. » (*Lettres à Régius*, t. X, p. 70.)

C'est ainsi et dans ces termes mêmes que Descartes a établi cette doctrine adoptée généralement sur son autorité, ce dualisme, ou cette distinction des deux substances, qui, l'une et l'autre, subsistent par elles-mêmes, mais dont l'une a par essence l'étendue et l'autre la pensée, attributs incompatibles par cette seule preuve, toute cartésienne, que l'esprit comprend clairement l'une sans l'autre. C'est ainsi que Descartes a fixé la véritable notion de l'esprit pur, sans l'appeler constamment de ce nom; car de son temps *esprit* désignait encore quelquefois tout ce qui est subtil, pénétrant, impalpable, témoin ces *esprits animaux* qui jouent un si grand rôle dans sa physiologie, et qu'il appelle indifféremment un air, une flamme, une liqueur (*Description du corps humain*, préf., t. IV, p. 435; *L'Homme*, t. IV, p. 343; *Réponses aux quatrièmes objections*, t. II, p. 52). Cependant il veut se délivrer du nom équivoque de l'âme, dont les auteurs ont fait le principe actif de l'organisme, et pour ôter cette équivoque et ambiguïté, il préfère le nom d'*esprit* (*Réponses aux cinquièmes objections*, t. II, p. 253).

On peut trouver que Descartes est allé trop loin en disant que l'âme n'est rien que pensée et le corps rien qu'étendue. L'âme et le corps sont encore autre chose; mais il est vrai que l'âme se manifeste éminemment par la pensée et que le premier phénomène du corps est l'étendue.

Un moins grand philosophe, un plus grand écrivain que Descartes, Malebranche, établit après lui avec la dernière précision que « l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue. » C'est au troisième livre du traité de la *Recherche de la vérité* qu'il faut chercher, de cette notion fondamentale de la philosophie du XVII^e siècle, l'exposition la plus forte et la plus brillante, dans ce beau style philosophique qui ne sera point surpassé. A l'idée exacte de la spiritualité pure, Malebranche ajouta (1^{re} partie, ch. 1) que, « de même que, si la matière ou l'étendue était sans mouvement,

elle serait inutile et incapable de cette variété de formes pour laquelle elle est faite.... ainsi, si un esprit ou la pensée était sans volonté, elle serait tout à fait inutile, puisque cet esprit ne se porterait jamais vers les objets de ses perceptions, et n'aimerait point le bien pour lequel il est fait.... Le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il suppose de l'étendue; vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit, puisque vouloir suppose la perception.... Toutefois, la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle, comme la capacité d'être mue est inséparable de la matière, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle. »

On conçoit que ces idées devaient être celles des contemporains de Malebranche. Un de ses plus habiles adversaires, Fénelon, se les appropriait, et les sanctionnait par cette autorité persuasive qui était en lui (voy. entre autres, parmi ses *Lettres sur la métaphysique*, la lettre 2, ch. 1). Bossuet donnait la même doctrine pour base à la connaissance de Dieu et de soi-même. Il disait nettement (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. v, § 13; cf. ch. III, § 13, 14, 15) : « Spirituel, c'est immatériel.... L'intellectuel et le spirituel, c'est la même chose.... Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent, nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de *voû*, et celui de *mens*, que celui d'*esprit*. »

Au fond et sous les formes de ses théories particulières, c'est le même spiritualisme que Leibniz adopte lorsqu'il s'exprime ainsi (*Principes de la nature et de la grâce*, liv. 1) : « La substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples ou des monades.... Les composés ou les corps sont des multitudes, et les substances simples, les vies, les âmes, sont des unités. »

Sur cette foi commune à ces maîtres de la philosophie qui prévaient parmi nous, deux hypothèses seules de quelque importance ont fait hérésie : l'une est celle de Spinoza, l'autre est celle de Locke.

Spinoza, ne pouvant expliquer la possibilité d'un rapport quelconque entre des substances d'essence opposée, ou même, pour emprunter ses expressions, *ayant des attributs divers*, a refusé de concevoir ce qu'il ne pouvait expliquer et d'admettre ce qu'il ne pouvait concevoir. Il a nié tout rapport de substance à substance. C'était nier les rapports de Dieu au monde et, par conséquent, la distinction du créateur et de la création, de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, en un mot tout dualisme, ou en termes généraux la relation et la diversité. Pour ce système, rien n'est qui ne soit infini et indivisible (*Éthique*, 1^{re} partie). Le moi est une protestation éternelle contre le spinozisme, et le plus indéchiffrable des faits, la pensée, trouve dans son identité même la négation de l'identité universelle. Penser suppose un rapport, et penser à rien, au sens rigoureux, serait le néant de la pensée. Toute pensée divise, et n'atteste un sujet qu'à la condition d'un objet.

Sans descendre jusqu'à nos jours, nous trouverons dans Bayle (articles SPINOZA, DICÉARQUE, LEUCIPPE) de fortes réfutations du spinozisme et d'excellentes démonstrations du spiritualisme cartésien.

Locke admet la dualité dans les mêmes termes que Descartes. Il convient que la sensation nous fait connaître évidemment qu'il y a des substances solides et étendues, et la réflexion qu'il y a des substances qui pensent. « L'expérience,

ajoute-t-il (*de l'Entendement humain*, liv. II, ch. XIII, § 28 et suiv.), nous certifie l'existence de ces deux sortes d'êtres; elle nous apprend que l'un a la puissance de mouvoir le corps par une impulsion, et l'autre par la pensée. » Mais il exprime un doute fondé sur une simple possibilité. En traitant de l'étendue de notre connaissance, il est conduit à soupçonner que notre connaissance est plus bornée que nos idées. « Par exemple, dit-il, nous avons des idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non.... car il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut joindre, s'il lui plaît, à la matière, une faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance avec une faculté de penser, puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée.... Quelle est, en effet, la substance actuellement existante qui n'ait pas en elle-même quelque chose qui passe visiblement les lumières de l'entendement humain? » Telle est cette célèbre hypothèse qui présente comme *une chose digne de la modestie d'un philosophe*, « de ne pas prononcer en maître sur ce que le premier être, pensant, éternel, a pu donner de degrés de sentiment, de perception et de pensée à certains systèmes de matière créée et insensible.... Il est également difficile de concilier dans notre pensée la sensation avec une matière étendue, et l'existence avec une chose qui n'a absolument point d'existence. » (*Ubi supra*, liv. IV, ch. III, § 6.)

Et cependant ce même *philosophe modeste*, qui trouve qu'une chose immatérielle n'a absolument point d'existence, n'hésite pas à soutenir et même à prouver que le premier être éternel n'est pas matériel, parce qu'il est pensant, et parce que la matière est non pensante, dans ses atomes comme dans sa masse. L'être éternel ne peut être qu'un esprit éternel (*ubi supra*, liv. IV, ch. x, § 14 et suiv.). Là certainement se trouverait le principe d'une réfutation suffisante du doute de Locke; et cette réfutation, que de son point de vue Leibniz avait commencée dans ses *Nouveaux Essais* (liv. IV, ch. III), le plus célèbre et le plus habile interprète de Locke, Condillac, l'a heureusement accomplie dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, (1^{re} partie, sect. I, ch. I, § 6 et suiv.), en l'appuyant sur l'argument de l'unité.

Une philosophie engendrée tout entière par la critique de Locke, la philosophie écossaise, rejeta le doute, et s'en tint à l'ignorance. L'esprit humain fut bien l'objet de ses recherches, et même elle en fit l'objet unique de la science entière. Mais elle entendit sous ce nom quelque chose dont elle ne connaissait que les opérations et dont l'essence lui échappait. « L'esprit n'est pas la pensée, la raison, le désir, dit Reid (*Essai sur les facultés intellectuelles*, liv. I, ch. I et II), mais l'être qui désire, qui pense et qui raisonne. » — « Nous n'avons point immédiatement, dit Dugald Stewart (*Philosophie de l'esprit humain*, introd., 1^{re} partie), la conscience de l'existence de l'esprit; mais nous ayons la conscience de nos sensations, de nos pensées, des actes de notre volonté. Nous avons donc autant de raison d'attribuer ces opérations à quelque chose qui pense, que les propriétés des corps à quelque chose qui est étendu, figuré, mobile. La distinction de la matière et de l'esprit est donc naturelle, et elle s'établit sans déduction, bien que les idées de matière et d'esprit soient purement relatives. La notion et, par conséquent, la science de l'esprit a même, comparée à la notion et à la science de la matière, l'avantage

de reposer sur les phénomènes immédiats de la conscience. »

C'est ainsi que la psychologie moderne s'est transformée méthodiquement en science d'observation, c'est-à-dire en science qui n'est point démonstrative. En vertu du principe de Descartes, qui voit l'existence dans la pensée, mais qui y trouve en même temps la certitude absolue de l'être et le fondement de l'ontologie, on a pris la pensée pour un simple fait, pour un fait inébranlable et permanent, mais cependant pour un fait relatif, encore que tout-puissant sur l'être auquel il est relatif. L'homme pense d'une certaine façon; et comme c'est à la fois pour lui nécessité et nature, il se contredirait, il se nierait lui-même, s'il opposait sa pensée à sa pensée, et doutait de ce qu'il est fait pour croire. Son sens naturel le lui interdit, et comme il l'interdit à tout homme, il est en cela le sens commun. C'est donc une vérité de sens commun, parce que c'est un fait d'expérience universelle, que la croyance dans un principe des actes de conscience, qui n'est pas le corps, et qu'on appelle esprit. Tel est le spiritualisme pratique de l'école écossaise, spiritualisme parfaitement raisonnable, mais, quoi qu'elle en dise, infirmé dans son principe par une idée, non avouée, de la subjectivité de nos connaissances. Car cette école donne pour admettre la substance une seule raison, c'est qu'elle est une hypothèse nécessaire de la pensée humaine. Seulement elle s'interdit de l'appeler une hypothèse; mais elle évite également de prononcer ce mot de *substance*. « La matière, tout comme l'esprit, ne nous est connue que par ses qualités et attributs, et nous sommes dans une ignorance absolue sur ce qui constitue l'essence de l'une et de l'autre. » (Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, introd., 1^{re} partie.)

Cette extrême prudence a peu à peu introduit l'habitude d'employer le mot *esprit*, plutôt comme le nom figuré du *moi* humain, manifesté dans ses actes, que comme le nom direct de sa substance. La méthode écossaise a plus d'analogie qu'elle ne pense avec la subtilité rigoureuse de ces philosophies qui, n'affirmant de la nature des choses que le *moi* et le *non-moi*, sont toujours sur la pente de l'idéalisme.

En effet, ce *moi* n'est qu'une abstraction, ou c'est le nom d'un pur phénomène, s'il n'est identique au nom d'*esprit*. Il exprime la conscience de certains faits internes, et, comme le *νοῦς* des Grecs, il désigne une faculté actuellement témoignée à elle-même. Mais la raison ne peut s'arrêter là; il n'y a point de faculté qui ne suppose ce qui l'exerce, point d'acte qui n'implique un agent, point d'affection qui n'exige un affecté, point de phénomène qui ne nécessite une substance. Le *moi*, comme faculté, acte, affection, phénomène, le *moi* conscience, connaissance, intelligence, est nécessairement quelque chose qui a conscience, un connaissant, un intelligent. Il y a un sujet du *moi*, ou plutôt le *moi* est un sujet. Le *moi* est quelque chose. Quand même on le réduirait à la conscience de certains actes, ce qui aurait conscience serait quelque chose. Nous allons voir si ce quelque chose peut être autre chose qu'un esprit.

Les Allemands sont ceux qui semblent avoir le plus hésité à se prononcer pour l'affirmative. Le mot *esprit* (*Geist*) est bien rare dans Kant. Ce que les Français appellent hardiment ainsi, l'être mental, est plutôt chez lui le *Gemüth*, l'*Animus* des Latins. Et encore, lorsqu'il se sert de ce mot aussi bien que de celui d'*âme* (*Seele*), a-t-il le soin d'avertir qu'il ne préjuge pas la nature d'un tel sujet; il en parle comme d'un inconnu.

Mais cet inconnu n'est vraiment pas plus le corps que l'esprit; pour lui, ces mots ne semblent que les appellations arbitraires et provisoires de certaines natures, de certaines choses, qu'on ne peut connaître que dans leurs phénomènes, que seule la raison pure conçoit sans leurs phénomènes ou sous leurs phénomènes : à ce titre, ce sont des noumènes. Ainsi, la conscience de la pensée ne ferait qu'attester un fait, le fait d'une pensée, le fait de penser, et le *pensant*, uniquement connu par la pensée, ne serait lui-même qu'un *pensé* (noumène). La conscience elle-même, n'étant que la pensée de la pensée, ne donnerait dans le pensant qu'un pensé. En d'autres termes, le sujet de la pensée ne serait que la pensée d'un pensant; en d'autres termes encore, la pensée ne ferait connaître que de la pensée. La pensée, en remontant dans la pensée, ne trouverait que la pensée, et ainsi à l'infini. De là le scepticisme, le scepticisme idéaliste.

Ce scepticisme est invincible pour qui emploie la raison contre la raison. Là aussi est un infini, un infini logique et, par conséquent, une contradiction insoluble. C'est une loi de la raison pure que tout acte donne l'être. L'être en acte est dans le fait de conscience; il y est, et dans le sujet qui a conscience, et dans le sujet de ce dont il a conscience; dualité purement logique, pure hypothèse de l'analyse, car la pensée sans conscience serait le néant de la pensée, et la conscience sans la pensée n'est que la pensée en puissance. Ainsi, ou il n'y a rien, ce qui est affirmer et nier tout ensemble, ou le *Cogito* de Descartes est vrai. Point de raison pure ou point d'être.

Si donc on entend par esprit le sujet de la pensée, l'être pensant que ne manifeste aucun phénomène d'étendue, et que la raison ne peut concevoir sans une unité incompatible avec l'étendue, l'esprit est une idée que la philosophie critique ne saurait anéantir, et le soin qu'elle apporte à n'en point prononcer le nom, n'est qu'une réserve méthodique qui ne peut raisonnablement en compromettre l'existence.

Toutefois il faut convenir que cette réserve, cette impartialité délicate que la philosophie critique s'impose, quant à la définition des substances, a pour effet d'engendrer le doute sur les conclusions légitimes que la raison tire des attributs de la substance à sa nature. Il s'établit ainsi une idée rigoureusement abstraite de l'être, une hypothèse obligée, mais comme une pure conception logique qui le pose comme une chose inaccessible à toute connaissance, étant inaccessible à l'expérience. Alors, dans cette neutralité absolue de l'être, aucune induction n'étant permise du phénomène au noumène, il en résulte que ce noumène est conçu comme *indifférent* (pour parler la langue de la scolastique), comme pouvant également devenir la pensée ou l'étendue, l'action ou la passion, la volonté ou la résistance. Or, si le noumène, étant rigoureusement *inconnaissable*, faute d'attributs essentiels, est neutre et indifférent, c'est une conséquence naturelle que de le dire universel et identique. Cette conséquence n'a point tardé; ce pas, la philosophie allemande l'a fait; on a vu les successeurs de Kant rajeunir le spinozisme sous le nom de doctrine absolue.

Ce spinozisme n'est point la négation expresse de l'esprit, en ce sens qu'il n'en proscribit pas le nom, ni jusqu'à un certain point l'idée; mais parce que l'esprit est logiquement un être, et que nous pensons qu'il est, il devient une forme, un mode de l'être, lequel n'est pas moins esprit que non-esprit, mais qui, s'il n'est pas, au même point de l'espace et de la durée, esprit et non-

esprit, peut être l'un et l'autre simultanément en des points divers, sans cesser d'être lui-même, et successivement en un même point, sans perdre son identité. Ainsi, dans Hegel (*Phénoménologie des Geistes*), l'esprit joue sans doute un grand rôle. L'esprit s'y distingue de la nature comme l'être qui se connaît de l'être qui ne se connaît pas; mais l'un et l'autre est l'être à deux puissances différentes, à deux degrés, à deux moments. L'être n'est pleinement lui-même qu'au moment où il a conscience de lui-même, où il est esprit. Mais l'esprit lui-même n'est pas un état fixe et uniforme de l'être. Il est objectif ou subjectif, relatif ou absolu, individuel ou universel. Dans l'anthropologie, il est l'esprit dans sa détermination individuelle, l'esprit naturel, l'esprit qui n'est encore que l'âme, ou l'unité d'un organisme; mais là même, il est soumis à une loi de développement qui le manifeste et le porte, par les degrés de la pensée, à un terme de plus en plus voisin de l'état d'esprit absolu. D'où il suit que l'esprit est au fond synonyme de l'idée. Mais comme l'idée est l'être en tant que pensé, lequel ne diffère pas de l'être pensant, l'évolution logique de l'idée n'est que le développement de l'être. Il n'y a rien au monde que l'être sous des formes qui répondent à des moments divers.

En d'autres termes, comme l'être est à la fois une nécessité logique pour le *moi* qui le pense, et le caractère nécessaire de ce même *moi*, c'est le *moi* qui prouve et qui est l'être; l'être prouve à son tour et est le *moi*. Conséquemment, l'être, dans les phases de son existence, est conçu suivant les lois de l'esprit, et ces lois ne sont que ces phases exprimées, que les phénomènes internes de ces transformations. Comme c'est par la réflexion sur soi-même que l'esprit acquiert la conscience de tout ce qui est, de sorte que la conscience de ce qui est n'est en dernière analyse que la conscience de soi, il vient que l'être est soi, que la conscience est son dernier développement, que l'être n'atteignant la plénitude de l'existence que par l'esprit, l'être est esprit; et la réalité tout entière, dans ses formes, dans ses modes, dans ses moments, n'est que l'être qui devient esprit, l'être qui se retrouve, qui se rejoint, et qui entre ainsi en possession de l'existence absolue. Ainsi l'esprit est l'absolu; il est Dieu, et Dieu est tout. Cette équation finale, entre l'être, l'esprit, Dieu, tout, l'absolu, est le couronnement de la doctrine hégélienne; mais on peut dire que cette apothéose de l'esprit l'anéantit en lui-même, et lui ravit son essence en la généralisant : le panthéisme spiritualiste noie l'esprit dans l'illimité. En devenant tout ce qu'il pense, il n'est plus rien en dehors de ce qu'il pense, et il périt dans son universalité. Voilà, en termes abrégés, où la notion de l'esprit a été conduite par les dernières philosophies. Les spéculations sur l'être ont toujours pour résultat de le perdre en le confondant. La suppression de toute diversité substantielle est incompatible avec la véritable science, et la notion de la science même suppose que tout n'est pas un même.

La philosophie doit donc se renfermer dans les cadres de la raison humaine au lieu de les briser; et ce que la raison humaine nous apprend touchant l'esprit, le voici, dans l'état présent de la philosophie spiritualiste.

La personnalité humaine, ou le *moi*, s'atteste à elle-même par des phénomènes de diverses sortes, par des phénomènes de passivité, par des phénomènes d'activité. La sensation, le jugement, le raisonnement, tous faits qui supposent le souvenir, sont des phénomènes passifs, en ce sens que nous ne pouvons, en certains cas, nous empêcher de les manifester. Au moins sont-ils

involontaires, et soit dans leur point de départ, qui est une affection irrésistible, soit dans leur développement, dont la forme nous est imposée, nous sommes un *moi* passif, ou qui éprouve, et qui connaît qu'il éprouve et ce qu'il éprouve. En tant qu'il connaît en divers temps ces faits divers, il est identique, il est un. La connaissance la moins active, la plus involontaire, est l'acte et la preuve d'une unité connaissante.

Mais, quoique déterminé à éprouver et à connaître par une affection qui est donnée; quoique soumis, dans cette série d'opérations, à un ordre et à des formes immuables, le *moi*, en la traversant, se sent agir, et comme il agit successivement, et qu'il a conscience de la liaison de ses actes dans un seul et même agent qui est lui-même, il se connaît un, il se juge tel, par l'action comme par la passion. Et lorsqu'à l'activité forcée il unit une activité qu'il sent volontaire, ces phénomènes d'activité éminente lui révèlent, ou plutôt lui démontrent, plus pleinement encore, que le sujet de la volonté est un. La notion de son identité, donnée par la conscience, se transforme dans la raison et y devient la notion de l'unité.

Comme pensant, comme voulant, le *moi* est donc un, et ses volontés, ses pensées, surtout ses sensations, tout cela se manifeste à lui dans un milieu percevable ou concevable qui n'a pas la même unité. Sa personnalité, que constitue le témoin intérieur, identique, de tous ces actes, est placée elle-même au sein d'un monde manifesté par une multiplicité de phénomènes différents, les uns dans l'espace, les autres dans le temps. Ainsi, en présence de l'identique et de l'un, est le divers et le multiple. Si ce qui connaît n'était pas un, rien ne serait connu. Si le divers n'existait pas, rien ne serait à connaître. La connaissance, vérité primitive de conscience, suppose donc l'un et le divers. L'identité du tout est contradictoire, et l'unité absolue serait le néant du *moi*, de la conscience, de la connaissance, de la pensée. Or, si ces choses n'étaient pas, le reste serait comme s'il n'était pas. L'identité universelle équivaldrait donc au néant universel.

Il suit qu'une certaine diversité est la condition de l'être, et que l'unité est la condition de la connaissance. L'être divin qui est connu sera nommé comme on voudra; l'être un qui connaît pourra se nommer esprit.

Unité qui connaît et qui veut, c'est ce que la conscience nous révèle en nous. Mais, par une induction naturelle, d'une autorité irrésistible, peut-être d'une certitude démonstrative, le monde entier du divers suppose, dans son existence même, une unité dont la connaissance l'égalé. Tout ce qui est est nécessairement connu; car que serait ce qui ne serait ni connu ni connaissable? Il existe donc une unité connaissante, dont la connaissance est universelle et absolue; rien n'empêche de l'appeler également esprit. D'autres inductions non moins puissantes nous autoriseraient à lui attribuer une volonté en rapport avec sa puissance, une puissance en proportion avec l'existence du monde; mais cette recherche nous mènerait trop loin, et elle n'est pas de notre sujet. Qu'il nous suffise d'indiquer que l'existence et la connaissance du tout atteste un être qui connaît tout, et dont l'unité s'égalé à l'infini.

En d'autres termes, l'homme est esprit, Dieu est esprit. L'esprit est l'unité intelligente. On pourrait concevoir l'unité sans l'intelligence. Telle peut-être serait la notion de la force; mais la force n'est pas nécessairement esprit. On ne pourrait concevoir l'intelligence sans l'unité. Cette unité est-elle purement phénoménale, la forme de l'acte intellectuel? Mais alors elle est la forme

de l'être en acte : d'ailleurs les actes intellectuels, divers dans le temps, supposent un agent identique, et l'identité de l'agent suppose en lui l'unité substantielle. Cet agent connaît ses actes, il se connaît dans ses actes, et ces actes ne seraient pas des actes d'intelligence, s'ils n'étaient connus de lui. Penser n'est que se connaître intelligent, et, pour l'être intelligent, c'est se sentir être. D'où nous tirons cette définition de l'esprit : Une substance simple ayant conscience d'elle-même.

C. R.

ESSENCE (de *essentia*, introduit pour la première fois dans la langue latine par Cicéron et formé du verbe *esse*, être, à l'imitation du grec (*οὐσία*), qui dérive de la même manière de *εἶναι*, l'infinifit du verbe *être* dans la langue grecque. — En allemand, *essence* se traduit par *wesen*, qui est dans un rapport à peu près semblable avec le verbe *être* (*sein*), ainsi que le prouve le participe passé (*gewesen*). — Dès les premiers pas que l'on fit dans la métaphysique, on ne tarda pas à s'apercevoir qu'il y a dans chacun des êtres dont l'univers se compose deux sortes d'éléments bien distinctes : les uns sont mobiles, variables, fugitifs, multipliés à l'infini, ne faisant que paraître et disparaître; les autres permanents, identiques, toujours semblables à eux-mêmes, constituent le fond et l'unité de chaque existence. On a appelé les premiers des *accidents* (*συμβεβηκότα*); on a donné aux derniers le nom d'*essence* (*οὐσία*). Le mot *essence* avait donc autrefois, dans la métaphysique des Grecs, une signification plus étendue et en même temps plus nette que dans la nôtre; il désignait le contraire des accidents ou des simples phénomènes, c'est-à-dire le plus haut degré de réalité et de durée, ce qui constitue le fond même de l'être, soit en général, soit dans chaque existence en particulier; il ne s'appuyait pas moins à la substance qu'à la qualité la plus invariable, à ce que nous appelons aujourd'hui plus particulièrement du nom d'essence. En effet, pour Platon comme pour Aristote et pour les philosophes qui ont marché sur leurs traces, l'essence, c'est tout ce qui est véritablement, ce qui dépasse la sphère de l'observation des sens et n'est connu que par la raison, ce qui occupe le premier rang dans la parole, dans la pensée et dans le temps (*Métaphysique*, liv. IV, ch. viii). Platon la fait consister dans les idées, parmi lesquelles on voit figurer l'unité de l'être, c'est-à-dire ce que nous appelons la substance. Pour Aristote, elle est la première des catégories, c'est-à-dire la plus nécessaire parmi les conceptions de notre entendement, et le nom qui lui est consacré (*οὐσία*) s'applique également à ces trois choses : 1° à la forme, c'est-à-dire aux qualités qui constituent la nature spécifique de chaque être, les qualités qui nous représentent le genre et l'espèce, et dont l'énoncé est l'objet propre des définitions; 2° à la matière, dans laquelle les qualités nous apparaissent d'une manière sensible, au *substratum* ou sujet (*ὑποκειμενον*) par lui-même indéterminé, auquel vient s'appliquer la forme comme le cachet s'imprime dans la cire; 3° à l'être concret ou à l'individu (*σύνολον*) formé par la réunion des deux éléments précédents, ou plutôt dans lequel ces deux éléments ont une véritable existence. Ainsi tout le monde tombait d'accord sur la signification du mot; mais on était divisé sur la nature de la chose. Pour le chef de l'Académie, les essences, comme nous l'avons déjà dit, ce sont les idées : ce qu'il y a de plus général, de plus universel, de plus abstrait dans la pensée, c'est précisément ce qu'il y a de plus réel dans les choses. Au contraire, selon le fondateur du Lycée, ce qu'il y a de plus réel, ce qui contient au plus haut

degré l'existence et l'être, c'est, non pas le phénoménisme ou l'accident, entièrement opposé à la nature de l'essence, mais l'individu, la réunion de la matière et de la forme, qui, en dehors de cette réunion, ne sont que de pures conceptions de l'intelligence. Au-dessus des individus qui peuplent le monde sensible, il n'y a que Dieu, qui lui-même encore est un individu; car (et c'est là le beau côté de la métaphysique d'Aristote) il compte au nombre de ses attributs la conscience, il est la *pensée de la pensée*, il pense et il agit actuellement. C'est un fait très-important et qui n'a pas été assez remarqué, que cette confusion, chez tous les métaphysiciens de l'antiquité, ou plutôt cette identification, sous un même nom et dans une même idée, de l'essence et de la substance. Pour eux la substance séparée de l'essence, c'est-à-dire le *substratum* indéterminé, indéfini de toute qualité et de toute forme, c'était la *matière première*, une sorte d'intermédiaire entre l'être et le non-être, une véritable abstraction qui, dans Platon comme dans Aristote, ne sert à désigner que la simple possibilité des choses (voy. DUALISME). Quant à la matière proprement dite, ou quant aux éléments physiques qui entrent dans la composition des corps perçus par nos sens, ils sont dans les mêmes conditions que les autres êtres; ils ont leurs caractères, leurs attributs, leurs natures propres, par lesquels ils se distinguent complètement de ce sujet passif et nu dont nous venons de parler.

La distinction de l'essence et de la substance n'a commencé à s'établir que sous le règne de la philosophie scolastique, sous l'influence même de la langue métaphysique d'Aristote. Prenant pour quelque chose de réel la notion abstraite de la matière, du sujet indéterminé de toutes les formes possibles, les philosophes du moyen âge lui ont donné le nom de substance ou de *substratum*, qui est en effet la traduction littérale du mot grec *ὑποκειμενον*. Ils ont réservé le mot *essence* aux qualités exprimées par la définition ou aux idées qui représentent le genre et l'espèce. Un de ceux qui ont le plus contribué à ce résultat, c'est Duns-Scot, qui, dans son traité du *Principe des choses* (t. III de ses *Œuvres complètes*, quest. 7, art. 1^{er} et suiv.), enseigne expressément que la matière première dépourvue de toute forme, que le sujet passif et nu, comme le concevait Aristote, a une réalité actuelle, une existence positive, et constitue dans chaque individu l'être proprement dit. Cette matière première entre à la fois dans la substance des hommes et dans celle des anges, elle alimente également les esprits et les corps. Dès lors que devient la forme ou l'essence entendue à la manière des scolastiques, si l'on veut conserver l'unité dans l'être? Elle descend nécessairement au second rang, à celui qu'occupait autrefois la matière première; elle n'est plus par elle-même qu'une simple abstraction. Sans doute le réalisme a lutté quelque temps contre ce partage; on voit saint Thomas d'Aquin (*Summa Theol.*, 1^{re} partie, quest. 14, art. 4), à l'exemple de Platon, identifier dans l'intelligence suprême et dans les formes éternelles de cette intelligence, c'est-à-dire dans les idées, l'essence et la substance des choses. « Toutes les créatures, dit-il, tant les spirituelles que les corporelles, existent par cela seul que Dieu les connaît. C'est par son intelligence que Dieu produit toutes choses, car son intelligence (*suum intelligere*), c'est son être. » Mais Scot et les nominalistes ont été les plus forts, et la distinction dont nous parlons a été maintenue jusqu'à l'avènement du cartésianisme et dans le sein même de cette grande philosophie.

En effet, Descartes, fidèle en ce seul point au langage et aux habitudes de la scolastique, continue à parler de la substance comme d'une chose entièrement différente de l'essence. Sans lui accorder aucun caractère positif, aucune vertu déterminée, comme Leibniz lui en fait justement le reproche, il nous la montre sans cesse comme le plus haut degré de la réalité et de l'être.

« Lorsque nous concevons la substance, dit-il (*Principes philosophiques* 1^{re} partie, § 1), nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. » Il est clair, et Descartes lui-même en fait la remarque, que cette idée de la substance ne peut convenir qu'à Dieu. Mais, dans les créatures, c'est véritablement à l'essence qu'il donne le premier rang, quoique le nom de la substance soit encore conservé comme celui d'un élément distinct; il ôte à l'essence le caractère purement logique qu'elle avait dans l'école, pour en faire le principe véritable ou le fond de toutes les qualités et de tous les modes sous lesquels nous apercevons un être. Parmi les attributs de chaque substance, il n'y en a qu'un seul, selon lui, qui mérite le nom d'essence, et duquel les autres dépendent et ne sont que des modifications : c'est l'étendue dans les corps et la pensée dans les esprits. En vain Descartes conserve-t-il encore à la pensée et à l'étendue le nom d'attributs; il est évident que le rôle qu'il leur fait jouer dans l'existence entière de chaque être ne laisse point de place à un principe plus élevé, et suppose implicitement l'identité de l'essence et de la substance. Mais ce résultat ne peut pas être admis dans les conditions de la philosophie cartésienne; l'étendue n'est qu'une abstraction géométrique qui ne saurait rendre compte des phénomènes de la résistance ou du mouvement dans les corps; la pensée ne saurait expliquer les actes de la volonté ni même les simples fonctions de la vie; enfin l'une et l'autre, supposant au-dessus d'elles un principe supérieur, perdent par là même le rang qu'on a voulu leur donner. Aussi Leibniz, tout en poursuivant le même but que Descartes et en profitant de son exemple, a-t-il substitué à toutes les abstractions ou logiques, ou géométriques, ou métaphysiques, qui viennent de passer sous nos yeux, le principe réel et vivant de la force. Dans cette idée, l'essence et la substance ne forment en effet qu'une seule et même chose; car l'activité et la puissance causatrice qui est le caractère constitutif, c'est-à-dire l'essence de la force, n'est pas un attribut comme un autre, si toutefois elle mérite le nom d'attribut; c'est quelque chose de permanent et de durable, en un mot d'identité, comme on conçoit la substance; et elle a de plus que la substance la vie, la faculté de se suffire à elle-même et de produire hors de son sein, par sa seule énergie, tous les modes possibles de son existence. Il n'est pas un phénomène, soit de la conscience, soit des sens, dont on ne puisse rendre compte par la notion de force; il n'est pas une idée de la raison, si universelle et si absolue qu'elle puisse être, qui ne rentre dans ce principe, lorsqu'on l'applique à l'universalité des choses. C'est ce principe, à la lumière duquel on comprend à la fois Platon et Aristote, qui domine et doit être maintenu dans la métaphysique de nos jours. Le nominalisme moderne, c'est-à-dire la philosophie de Locke et de Condillac, aussi bien que le moderne réalisme, représenté en Allemagne par les systèmes de Fichte, de Schelling et de Hegel, n'ont servi qu'à le rendre plus évident et à le dégager de la confusion où Leibniz lui-même l'avait laissé.

Voy. CAUSE, SUBSTANCE, FORCE.

Cependant le mot *essence* peut aussi s'appliquer par analogie à des choses qui n'ont aucune existence réelle, et, dans ce cas, conservant sa signification logique, il n'exprime que les qualités ou les idées qui doivent entrer dans la définition. C'est ainsi que l'on dira toujours que l'essence d'un triangle équilatéral, c'est d'avoir ses trois angles égaux et ses côtés égaux. C'est uniquement dans ce sens que Kant a conservé le mot *essence*, et il veut, par une conséquence naturelle de son système, qui établit un abîme entre l'existence et la pensée, que l'essence d'une chose soit distinguée de sa nature. La première est déterminée par la seule notion que nous avons de cette chose, et peut, comme la notion elle-même, être tout à fait chimérique. La seconde, au contraire, exprime ce qu'il y a de réel dans les objets que nous nous représentons, et ne peut être constatée que par l'expérience.

ESTHÉTIQUE. Ce mot, dérivé du grec (*αἴσθησις*, sensation), est employé par Kant dans la *Critique de la Raison pure* pour désigner l'étude de la sensibilité ou des sens; mais l'usage lui a donné une autre signification, aujourd'hui consacrée, quoique moins conforme à son étymologie. L'esthétique est la science du beau et la philosophie des beaux-arts. — Malgré l'importance et l'intérêt des questions qu'elle traite, l'esthétique n'est parvenue que fort tard à obtenir une place indépendante et le rang qui lui est dû parmi les sciences philosophiques. Si elle a été cultivée avec ardeur en Allemagne depuis un siècle, en France elle trouve encore bien des incrédules. Nous nous proposons, dans cet article, de combattre quelques préjugés qu'elle rencontre dans beaucoup d'esprits; nous essayerons ensuite d'en tracer le cadre et d'en marquer les principales divisions. Nous terminerons par un exposé rapide des diverses formes qu'elle a eues jusqu'à présent.

I. Il est inutile de réfuter l'opinion de ceux qui prétendent que le beau est une affaire de sentiment, que le goût varie avec les individus, et que l'appréciation des œuvres d'art ne peut être soumise à des règles fixes. Ce système, on le sait, n'est que le scepticisme appliqué à l'art et à la littérature. Encore, s'il pouvait se renfermer dans les limites qu'il paraît vouloir ici s'imposer à lui-même; mais c'est le propre du scepticisme, lorsqu'il a pénétré dans la pensée humaine, de l'envahir tout entière. Une pente fatale et irrésistible l'entraîne de l'art à la morale, à la politique, à la religion, à l'universalité de nos connaissances. Nous l'abandonnons à ses propres conséquences. Remarquons seulement que ceux qui le professent se démentent eux-mêmes; car ils portent sur la beauté des jugements aussi absolus que sur le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste. Ils n'hésitent pas plus à se prononcer sur le mérite absolu des ouvrages d'art que sur la moralité des actions humaines.

Aux yeux de beaucoup d'hommes qui ont peu réfléchi sur la véritable mission de l'art, les *arts d'agrément*, ainsi qu'ils les appellent, étant uniquement destinés à produire un ordre particulier de jouissances, celles de l'imagination, ne peuvent devenir l'objet de la science; mais, comme s'ils s'apercevaient de l'insuffisance de leur principe, ils se hâtent de le modifier par la maxime qui veut que l'utile se mêle à l'agréable: l'art, dit-on, doit à la fois *instruire et plaire*. Or, en supposant que la mission de l'art soit en effet de revêtir la vérité des formes qui l'embellissent, on avouera que la science peut au moins, dans les représentations de l'art, séparer le fond de la forme, et chercher à comprendre le sens

de ses enseignements. On reconnaît aussi dès lors que l'art a un côté sérieux, qu'il doit être soumis à des règles, et n'est pas livré aux caprices de l'imagination. Un autre préjugé à sa source dans une fausse idée de la dignité de l'art et de son indépendance. Que la science étudie les lois de l'univers physique et moral, qu'elle soumette à ses analyses et à ses calculs les phénomènes de la nature, qu'elle entreprenne de décrire et de classer les événements de l'histoire, de dévoiler l'organisation des sociétés, elle ne sort pas de son domaine; mais si elle essaye de pénétrer dans le monde de l'art, elle ne peut que s'égarer dans ces mystérieuses régions. Comment aborder avec la réflexion les œuvres de l'inspiration? Ira-t-elle porter le scalpel de l'analyse sur les créations vivantes de l'artiste et du poète? Espérez-vous dérober au génie ses secrets qu'il ne sait pas lui-même? Prétendez-vous lui tracer la route qu'il doit suivre; croyez-vous l'enfermer dans vos classifications et l'enchaîner par vos formules? Il se rira de vos règles pédantesques; il n'obéit qu'au souffle divin qui l'anime. Comme Dieu, dont il possède le plus bel attribut, il crée librement. Vouloir lui imposer des lois, et soumettre ses œuvres au contrôle de la froide raison, c'est plus qu'une témérité, c'est presque une impiété et une profanation. En un mot, entre l'art et la philosophie, il y a une opposition complète: origine, but, procédé, langage, tout entre eux diffère. N'est-ce pas assez d'avoir un art poétique, faut-il y ajouter une métaphysique de l'architecture, de la sculpture, de la peinture et de la musique? Creuses et vides théories qui n'auront jamais la vertu d'enfanter une œuvre d'art, et ne serviront qu'à égaler le talent qui voudra s'y conformer. — Tous ces raisonnements sont plus précieux que solides. D'abord, en élevant si haut l'art, ne risquez-vous pas de le rabaisser en réalité? N'exagérez pas ce qu'il y a de mystérieux dans son origine, ses procédés et ses effets. Si l'art ne s'adresse pas à l'esprit et à la raison, si tout en lui est incompréhensible et inexplicable, il n'y a plus rien de commun entre lui et l'intelligence humaine; il est réduit à s'exercer sur les facultés inférieures de l'âme, l'imagination et la sensibilité. Alors il descend du haut rang qu'on avait voulu lui attribuer. Si, au contraire, il exprime et représente, par des formes sensibles, les idées éternelles qui sont l'essence des choses et aussi le fond de la raison, celle-ci doit les reconnaître sous ces images et ces symboles, comme elle veut les contempler dans les phénomènes de la nature et les événements de la vie réelle. Les œuvres de l'artiste seraient-elles plus obscures et plus énigmatiques, moins transparentes que celles de la nature? N'est-ce pas, au contraire, sa tâche de dépouiller un fait, un événement, une idée, des accidents insignifiants, des accessoires prosaïques qui les obscurcissent ou les défigurent dans le monde réel, en un mot de représenter l'idéal? S'il en est ainsi, entre l'art qui crée cette manifestation idéale du beau et la philosophie qui cherche à saisir le vrai sous sa forme abstraite et pure, il y a un rapport évident; ils ne peuvent être étrangers l'un à l'autre, entre eux il existe une communauté d'idées, malgré la diversité des formes et des moyens; ils doivent s'entendre tout en conservant leur rôle distinct et leur indépendance.

Mais, dira-t-on, si la philosophie ose toucher aux représentations de l'art pour en abstraire les idées qu'elles recèlent, et renfermer celles-ci dans ses arides formules, elle leur ôte la vie, elle détruit l'art qui consiste dans l'harmonie et la fusion intime de l'idée et de son image. —

Nous l'avouons, en cherchant à pénétrer le sens des créations de l'art, la philosophie leur enlève quelque chose de ce charme particulier qui naît de la simple contemplation du beau. Néanmoins, loin d'exclure cette première impression, elle la présuppose, mais à ce sentiment, elle en fait succéder un autre. L'âme humaine a plusieurs facultés qui chacune à leur tour descendent à être développées : après avoir admiré, l'homme veut comprendre ; après la spontanéité, la réflexion ; après l'émotion naïve, le jugement qui cherche à se rendre compte. L'enfant lui-même, pour satisfaire sa curiosité naissante, brise le jouet dont il s'était amusé. A Dieu ne plaise que nous fassions de l'art un amusement frivole ; mais, quelle que soit l'importance et la grandeur des objets qui sont offerts à l'homme, il y a en lui un besoin irrésistible qui le porte à leur demander ce qu'ils signifient, quelles idées ils représentent, à vouloir démêler ces idées et les concevoir sous leur forme pure et abstraite ; ce besoin, c'est celui auquel répond la philosophie ; et rien ne lui échappe, rien ne se soustrait aux avides recherches qu'il provoque. Par cela même que l'art développe de grandes conceptions, qu'il ébranle fortement toutes les puissances de l'âme humaine, la raison se sent d'autant plus vivement sollicitée à se rendre compte de ses effets et à pénétrer le secret de ses œuvres. Nous trouvons à cette étude un plaisir nouveau, plus sévère que le premier, non moins-vif ni moins profond. Ne dites pas que la science profane les œuvres de l'art en cherchant à en comprendre le sens ; profane-t-elle aussi les œuvres de Dieu lorsque, armée des procédés de sa méthode, elle essaye de dévoiler les lois de la nature et de lui arracher ses secrets ? L'astronomie, la physique, la chimie seraient, à ce titre, des sciences impies et sacrilèges. Pourquoi la raison humaine ne pourrait-elle rien comprendre aux créations du génie ? Le génie, n'est-ce pas l'esprit humain lui-même ? ce qu'il produit par l'une de ses facultés, pourquoi ne le comprendrait-il pas avec une autre ? Quand il s'élève dans les plus hautes régions, sur les ailes de l'inspiration, perd-il tout à fait la conscience de lui-même, pour que, redescendu sur la terre, il ne se souvienne plus des dieux qu'il a parcourus ? et nous qui l'admirons, nous ferait-il partager son enthousiasme s'il ne savait nous initier à ses mystères ? Il ne s'agit donc pas d'ôter au génie son caractère divin, de le dépouiller de son auréole, et de lui enlever les hommages qui lui sont dus ; mais d'ajouter à la première impression que fait sur nous ses œuvres, une admiration intelligente et raisonnée. Le véritable culte de l'art est un culte éclairé, sérieux, il ne se confond pas avec l'enthousiasme factice des amateurs et des dilettanti ; c'est à la philosophie à l'inaugurer, parce qu'à elle seule il appartient de montrer ce qu'il y a de réellement divin dans ses créations, en faisant ressortir les idées éternelles qui en constituent le fond. Il y aurait de l'ingratitude à méconnaître ce que l'art doit à la philosophie ; car c'est elle qui la première a proclamé sa dignité, sa sainteté, quand il en avait lui-même presque perdu la conscience. Les profanateurs de l'art sont ceux qui lui donnent pour but unique de plaire à l'imagination, de charmer les sens, de flatter les passions, qui en font le ministre de je ne sais quelle volupté raffinée, plus propre à enlever les âmes qu'à les élever et les purifier. C'est à eux que s'applique le *Odi profanum vulgus et arceo* du poète, non aux adorateurs de la vérité éternelle, sœur de l'idéale beauté.

Il est, nous l'avouons, une philosophie étroite

et mesquine qui prétend ramener les plus hautes conceptions de la pensée aux proportions de la perception sensible ; celle-là, vous avez droit de l'écartier, elle n'a pas le sens de l'art. Il en est de même de ce froid rationalisme qui réduit la science à de vides formules, qui ne sait qu'abstraire, comparer et combiner des notions finies, sans jamais s'élever jusqu'à l'infini. Il est également incapable de comprendre les représentations de l'art. Mais il est une philosophie qui conçoit l'infini, l'éternel, le nécessaire, qui le cherche partout dans la nature, dans l'homme, dans l'histoire ; qui non-seulement le cherche, mais l'aime et l'adore. A elle il est donné de s'introduire dans le sanctuaire de l'art et d'étudier ses œuvres ; car les œuvres de l'art ne représentent qu'une chose, l'infini, l'invisible sous des formes visibles et finies.

Mais s'il est permis à la philosophie de déterminer les principes de l'art, celui-ci n'a-t-il rien à craindre pour son indépendance ? du moment que la philosophie s'arroge le droit de juger ses œuvres, n'aura-t-elle pas aussi la prétention de lui imposer des règles ? or le génie est au-dessus des règles. Nous pourrions d'abord répondre avec un illustre philosophe : « Le génie, c'est la plus haute conformité aux règles. » Dans ses sublimes écarts, et jusque dans ses caprices et ses fantaisies, il reste encore fidèle à certaines lois qui sont les lois fondamentales de l'art ; autrement, il n'enfanterait que des conceptions bizarres, dénuées de sens et d'intérêt comme d'harmonie et de beauté ; il ne serait plus le génie. Sans doute, ces lois se confondent avec lui-même et forment son essence la plus intime ; en s'y soumettant il n'éprouve aucune contrainte, il les suit spontanément ; à cette condition il est inspiré et libre ; mais il ne s'en écarte pas plus que la nature ne s'écarte des siennes. La philosophie qui cherche à les connaître ne les lui impose pas plus qu'elle ne les invente. Elles sont antérieures à l'un et à l'autre, puisqu'elles expriment la nature éternelle des choses. Quant aux règles arbitraires et conventionnelles, l'artiste a raison de les dédaigner, et elles n'ont jamais enchaîné le véritable talent. C'est donc se faire une fausse idée de la science qui étudie les règles et les principes de l'art, que de s'imaginer qu'elle a la prétention de faire la leçon au génie, de lui fournir des recettes, d'apprendre à faire un tableau, une statue, une composition musicale, un poème ; rien en effet ne serait plus ridicule. La partie technique de l'art elle-même, la seule qui puisse s'enseigner, n'est pas du ressort de la philosophie. La philosophie, on ne saurait trop le répéter, aspire avant tout à connaître et à comprendre ; elle est née d'une noble et haute curiosité, et quand il s'agit de l'art qui crée spontanément, son but est spéculatif et non didactique. Ce n'est pas à dire qu'elle ne doive exercer sur l'art aucune influence ; quand elle est parvenue à se former une idée exacte de sa mission, elle doit la lui rappeler s'il venait à l'oublier. Lorsque l'artiste s'écarte des grands et impérissables principes du beau, qu'il sacrifie au caprice de la mode et flatte les passions du vulgaire, alors transformée en haute critique, la philosophie lui adresse de sévères conseils ; mais ici, où est le mal et le grand préjudice pour l'art ? Ce droit, d'ailleurs, ne l'a-t-il pas à son tour à l'égard de la philosophie, et n'en a-t-il pas de tout temps largement usé ? Combien de fois la poésie, par exemple, n'a-t-elle pas flétri avec raison de pernicieuses doctrines, livré au mépris et au ridicule des systèmes qui déshonoraient la science et insultaient à la morale ? La philosophie et

L'art sont deux puissances égales et libres ; mais, leur objet étant au fond le même, l'uné cherchant à comprendre ce que l'autre représente sous des formes sensibles, elles ont droit de se contrôler mutuellement. Cette alliance, fondée sur la nature des choses, et que l'histoire nous montre dans le passé, ne peut que se fortifier dans l'avenir.

En résumé, il existe une science du beau et une philosophie de l'art ; de plus, on doit prendre ces deux mots au sérieux, c'est-à-dire ne pas confondre la philosophie des beaux-arts avec le savoir superficiel des amateurs, avec les recherches estimables d'ailleurs de l'érudition, ou avec les réflexions plus ou moins sensées de la critique proprement dite. La connaissance des principaux monuments de l'art, un goût sûr et délicat, une critique exercée, une imagination vive, sont nécessaires au philosophe qui, non content de saisir l'idée du beau dans son abstraction et ses formes générales, se propose de suivre les principes métaphysiques de l'art dans leurs applications les plus diverses et dans leur développement historique, chez tous les peuples et à travers tous les âges. Mais la condition essentielle, à laquelle rien ne peut suppléer, c'est le véritable esprit philosophique, l'intelligence des idées qui sont l'objet de la philosophie, et que l'art aussi est appelé à manifester dans ses œuvres.

II. Nous n'avons pas la prétention de tracer ici un plan complet de l'esthétique et d'organiser les différentes parties d'une science à peine sortie du berceau ; nous nous bornerons à indiquer les divisions générales qui se laissent facilement reconnaître.

Analyser l'idée du beau, marquer avec précision ses caractères, décrire les phénomènes qui l'accompagnent et les facultés auxquelles il se rapporte ; étendre cet examen aux idées qui ont un rapport intime avec la précédente, celle du sublime en particulier ; suivre ensuite l'idée du beau dans son développement à travers les régions de la nature et les formes de l'existence humaine, jusqu'à ce qu'elle parvienne à sa véritable réalisation dans l'art ; déterminer la nature et le but de l'art, ses rapports avec les autres sphères de la pensée ; examiner les conditions et les principes de la représentation artistique ; enfin décrire les qualités nécessaires pour la production des œuvres de l'art et que doit posséder l'artiste, le génie, le talent, l'imagination et le goût, telles sont les questions principales que renferme l'esthétique générale, ou la première partie de la science du beau.

Une seconde partie doit comprendre la *théorie des arts particuliers*. Il ne s'agit plus ici de déterminer les caractères du beau et les principes de l'art en général, mais de descendre à l'examen de chacun des arts en particulier, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, etc. ; d'étudier leur nature et leur rôle propre, leurs limites respectives, de saisir leur ressemblance et leur différence, de fixer les conditions et les règles auxquelles ils sont soumis, d'établir leurs véritables rapports, de marquer la place et le rang qu'ils doivent occuper dans une classification naturelle, et de former ainsi un véritable système des arts.

Mais cette théorie serait imparfaite si l'histoire ne venait l'éclaircir et la compléter. L'art, comme la philosophie, la religion, le droit, a subi des changements et des révolutions. L'idée du beau a revêtu différentes formes aux diverses époques de l'humanité ; il y a donc une histoire qui expose et caractérise ces changements et ces formes ; sans elle, la théorie des arts est

étroite et fausse. En effet, chaque art a sa place spécialement marquée dans l'histoire. La sculpture, par exemple, atteint son plus haut point de perfection dans l'art grec ; de même, la question des genres, c'est-à-dire des formes essentielles de l'art, répond aux grandes divisions de l'histoire, et, séparée de la philosophie de l'histoire, elle n'engendre que de stériles et vaines disputes. Qu'est-ce, en effet, que l'art classique et l'art romantique, sinon l'art ancien et l'art moderne, l'art païen et l'art chrétien ? *L'histoire générale de l'art* doit donc former la troisième partie de l'esthétique ; elle permet aussi de tirer des conclusions sur l'avenir de l'art et ses destinées futures.

III. L'esthétique, comme science indépendante, fut inconnue des philosophes de l'antiquité ; les questions relatives à l'idée du beau sont mêlées dans leurs ouvrages avec celles de la morale et de la politique. C'est ainsi qu'on les rencontre déjà dans les discussions des sophistes et dans les entretiens de Socrate. Platon est le premier qui ait jeté les bases d'une théorie du beau ; elle est disséminée dans plusieurs de ses dialogues, le *Phédre*, le *Grand Hippias*, le *Banquet*, le deuxième et le dixième livre de la *République*, les *Lois*, l'*Ion*, etc. Il a su dégager l'idée du beau des autres notions de l'intelligence avec lesquelles on la confond communément, et il l'a placée dans une sphère supérieure à celle des sens et du raisonnement. Il remonte à sa source première, reconnaît son caractère éternel et divin, et montre son affinité avec les idées du vrai et du bien. En outre, il a porté l'analyse dans la partie la plus délicate et la région la plus mystérieuse de l'âme humaine, en décrivant avec autant de vérité que de profondeur les phénomènes de l'amour, de l'enthousiasme et de l'inspiration poétique. Nul philosophe, dans l'antiquité, n'a fait plus que Platon pour la science du beau. Néanmoins sa théorie est loin d'être entièrement satisfaisante. Il a trop séparé l'idéal du réel. C'est le vice général de la philosophie platonicienne. En outre, en montrant l'identité du beau et du bien (*καλὸν καὶ ἀγαθόν*), il n'a pas su maintenir leur différence, ce qui lui fait méconnaître le véritable but de l'art et son indépendance. Celui-ci, dès lors, est considéré comme une œuvre d'éducation morale, et subordonné aux vues du législateur ; c'est ainsi que s'explique l'arrêt sévère porté contre les poètes, le caractère exclusivement moral et presque sacerdotal de la poésie et des arts dans la *République* et dans les *Lois*. Enfin Platon est le premier qui ait mis au jour cette malheureuse théorie de l'imitation, qui, plus tard prise à la lettre, a produit, surtout chez les modernes, de si grossières méprises.

Aristote n'a traité ni du beau ni de l'art en général ; sa *Poétique* n'est qu'un fragment sur l'art dramatique, et encore ne comprend-elle guère que les règles de la tragédie. Le point de vue d'Aristote est plus expérimental que théorique. Ses règles qu'il donne sont déduites des chefs-d'œuvre du théâtre grec. Aussi, dégagées de toute fausse interprétation, elles renferment un élément impérissable ; mais elles ne conviennent parfaitement qu'à l'art classique, et sont trop étroites, si on veut les appliquer au théâtre moderne. Aristote n'a pas compris l'origine et le but de l'art, et il est difficile de concilier ses idées sur différents points qu'il ne fait d'ailleurs qu'effleurer. Ainsi il donne pour origine à la poésie le penchant à l'*imitation* et le désir de *connaître*. Ailleurs il modifie ce principe lorsqu'il dit par exemple, que la peinture doit représenter *non ce qui est, mais ce qui doit être* ;

que la tragédie est l'imitation du meilleur; que la poésie est plus vraie que l'histoire : ce dernier mot surtout est profond et vrai; il suffirait pour prouver qu'Aristote donne pour but à l'art l'idéal. Malheureusement il ne s'élève pas toujours à cette hauteur de vues, et on peut lui reprocher, comme à Platon, d'avoir frayé les voies au système de l'imitation. Le même défaut de clarté se fait sentir dans la célèbre maxime de la purification des passions (καθαρσις), interprétée de manières si diverses. Elle renferme encore une idée profonde, mais elle indique plutôt l'effet moral et religieux que le véritable but de l'art.

Après Platon et Aristote, la question du beau n'a été traitée dans l'antiquité que par deux auteurs, Plotin et saint Augustin. Le livre de Plotin sur le beau est justement admiré; il renferme des vues originales et des pensées profondes, la théorie de l'expression y est développée avec un éclat qui ne devait pas être surpassé. Selon Plotin, la beauté matérielle n'est que l'expression, le reflet de la beauté spirituelle. La beauté, c'est le triomphe de l'esprit sur la matière; l'âme seule est belle, et l'amour du beau est celui de l'âme qui se reconnaît dans sa propre image. Il faut donc que l'âme se fasse belle pour comprendre et sentir la beauté. En outre, Plotin établit une gradation entre les genres de beauté. Il reconnaît la supériorité du beau moral sur le beau sensible. Il insiste sur la nécessité de s'élever par la pensée pure jusqu'au principe et à la source de toute beauté. On doit lui savoir gré aussi d'avoir compris l'importance de l'art, dont il fait, il est vrai, une imitation de la nature, mais en donnant à l'un et à l'autre pour but l'imitation des idées divines. Les défauts de la théorie sont ceux que l'on peut reprocher au mysticisme alexandrin, une tendance exagérée à tout reporter à l'unité, à déprécier la réalité et à ne considérer le beau réel, dans la nature et dans l'art, que comme un ensemble de formes, d'ombres vaines et mensongères. Ces exagérations se font surtout sentir dans les passages où il est question de l'amour et de l'enthousiasme. Le point de vue religieux et moral domine d'ailleurs toute cette théorie, au point de ne pas permettre l'indépendance de l'art.

Saint Augustin avait composé un livre sur le beau, qui, malheureusement, est perdu; mais on retrouve la pensée qui l'avait dicté dans ses autres écrits, en particulier dans le *Traité sur la musique*. Saint Augustin résume sa théorie du beau dans cette phrase si souvent citée : *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est*. Son principe est, en effet, celui de l'unité et de la convenance des parties comme constituant le caractère essentiel de la beauté; il développe ce principe en l'appliquant à la musique.

Quant au traité du *Sublime*, de Longin, malgré ses mérites, c'est l'ouvrage d'un rhéteur plutôt que d'un philosophe. La question n'est envisagée que dans son rapport avec l'éloquence. Nous ne parlerons pas non plus de l'*Art poétique* d'Horace ni des principes de Quintilien; ces traités ne renferment aucunes vues philosophiques et ne contiennent que des règles spéciales sur la poésie ou l'art oratoire.

Passons aux temps modernes. Les questions qui ont pour objet le beau et l'art ont peu occupé les philosophes du xviii^e siècle. Bacon range les beaux-arts parmi les sciences dont le but est l'agrément. Dans sa classification, l'architecture n'est pas distinguée des mathématiques et des arts mécaniques. La poésie forme une des trois branches principales des connaissances humaines, et répond à une des trois grandes facultés

de l'homme, l'imagination. Mais sa nature est méconnue, elle se définit une *histoire faite à plaisir*.

Les questions qui préoccupent le cartésianisme sont étrangères au beau et à l'art; dans cette grande école, quelques esprits du second ordre se sont contentés de reproduire, en les affaiblissant, les traditions de l'antiquité, les idées de Platon et de saint Augustin; c'est là, en particulier, ce qui fait le fond des traités sur le *Beau* de Crouzaz et du P. André.

L'école de Leibniz et de Wolf a eu l'honneur, non pas de fonder l'esthétique, mais de la détacher de l'ensemble des sciences philosophiques, avec lesquelles elle était restée jusqu'alors confondue, de lui donner un nom et une existence à part. Ce fut un disciple de Wolf, Baumgarten, qui, le premier, conçut l'idée d'une science du beau, et la nomma *esthétique*. Le mot n'est pas heureux, mais il reproduit le point de vue de l'auteur, qui est celui du wolfianisme. Baumgarten considère l'idée du beau comme une perception confuse ou un *sentiment*. La clarté, selon lui, ne réside que dans les idées logiques. Ainsi cette science proclamée si indépendante, se trouve être à peine une science, elle n'est qu'un satellite obscur de la logique (voy. BAUMGARTEN). Vinrent ensuite Mendelssohn, Sulzer, Eberhard, qui modifièrent le principe présent, firent de l'idée du beau une conception abstraite, et l'identifièrent complètement avec celle du bien.

En Angleterre, l'école sensualiste, au xviii^e siècle, a produit plusieurs écrits plus ou moins remarquables sur la théorie du beau : on doit citer Shaftesbury, Hogard, Hutcheson, Burke. Mais un système aussi étroit que le sensualisme était incapable de découvrir les véritables principes de l'art. Shaftesbury et Hutcheson identifient le bien et le beau, et reproduisent la maxime de l'unité dans la variété. Hutcheson admet en outre un sens particulier du beau. La ligne ondoïyante de Hogard est une application originale de la formule de l'uniformité combinée avec la variété. Burke développe et applique le système sensualiste dans sa pureté, confond le sublime avec le terrible, et fait du beau un sentiment qui a son origine dans l'instinct de conservation et de sociabilité.

En France, Diderot et les encyclopédistes exposent à peu près les mêmes idées, en insistant davantage sur le but moral; c'est dans ce sens que Diderot composa ses pièces morales. D'un autre côté, le Batteux commente Aristote avec l'esprit le plus étroit, et professe le principe de l'imitation de la belle nature.

En Allemagne, à la fin du xviii^e siècle, commence une ère nouvelle pour l'esthétique. Cette science est enfin prise au sérieux, elle devient l'objet de recherches savantes et approfondies. Un homme, doué du génie de la critique et familiarisé avec la connaissance des chefs-d'œuvre de l'antiquité, s'élève au-dessus des théories étroites et traditionnelles, comprend enfin le véritable idéal qui se révèle à lui dans l'art grec. Winckelmann n'était pas un philosophe; il n'a guère laissé de vues théoriques; il s'est d'ailleurs renfermé dans des considérations sur les arts plastiques, mais on peut dire qu'il a donné à la critique le sens du beau, et lui a ouvert le monde de l'art. Selon lui, l'idée du beau est dans Dieu, d'où elle émane pour passer dans les choses sensibles, qui sont sa manifestation. Il saisit donc le côté divin de l'art, et s'attache à l'idée classique de la beauté grecque sous sa forme la plus sévère et la plus pure. Il dépose ainsi dans ses ouvrages le germe des pensées qui devaient

être développés plus tard; mais il ne fut pas compris de ses contemporains : les uns firent de l'idéal une abstraction inanimée, les autres donnèrent pour but à l'art moderne l'imitation de l'art antique, détruisant par là toute originalité. Après Winckelmann, personne ne travailla avec plus d'ardeur que Lessing à réformer les idées anciennes sur l'art, et à en propager de nouvelles, plus profondes et plus vraies. Dans le *Laocoon*, il essaya de tracer les limites de la sculpture et de la poésie; mais il s'occupa principalement de la poésie. Il maintint avec raison, contre le faux idéal des successeurs de Winckelmann, le point de vue du réel, le côté individuel et vivant, en un mot le *caractéristique* dans l'art; mais il ne sut pas se préserver de l'excès contraire, et fit trop prédominer le réel; en outre, il montra une admiration trop exclusive pour la *Poétique* d'Aristote, rendue, il est vrai, à son véritable sens, et qu'il compare aux *Éléments* d'Euclide. Il s'éleva aussi avec force contre le bon goût artificiel et le faux classique qu'avait fait prévaloir en Allemagne l'imitation de notre littérature. Il soutient le principe du *naturel* contre les règles conventionnelles et l'étiquette du théâtre français. Avec Goethe, il est un des écrivains qui ont le plus contribué à la révolution littéraire qui a eu pour résultat l'émancipation du génie allemand. Herder intervint aussi dans ce débat; mais, au lieu d'éclaircir les questions, il ne fit guère que les rendre plus obscures par le vague de ses idées.

Tous ces essais n'étaient qu'une préparation à des études plus profondes et à de plus hautes spéculations. Le philosophe qui devait régénérer, ou plutôt fonder la philosophie allemande, porta dans la question du beau sa puissante analyse et sa critique sévère. Kant (*Critique de la faculté de juger*) s'attache à déterminer les caractères de l'idée du beau, et à les séparer des autres notions de l'esprit humain, telles que celles de l'utile, du bien, du parfait. Il décrit les sentiments qui l'accompagnent et les facultés qui la conçoivent; puis il soumet à la même analyse l'idée du sublime, et enfin il essaye de déterminer la nature et le but de l'art. Ce travail n'est pas une des parties les moins belles du système de Kant; cependant il est imparfait et reproduit les vices de sa théorie générale. Kant a reconnu plusieurs des caractères de l'idée du beau et du sublime; mais il finit par les ramener au point de vue *subjectif*. Le beau, selon lui, n'a pas d'existence absolue, il est relatif aux facultés de l'esprit humain, la sensibilité, l'imagination et le goût. Il est le résultat du jeu libre de l'imagination. Dès lors, le beau n'ayant pas de réalité *objective*, il n'y a pas, non plus, de science du beau. Celle-ci devient une des branches de la psychologie ou de la logique.

Parmi les divers travaux sur l'esthétique, inspirés par la philosophie de Kant, il faut placer au premier rang les essais de Schiller. Sans s'affranchir du point de vue subjectif, Schiller contribue à faire prévaloir une manière plus élevée et plus large; le génie profondément philosophique du grand poète lui fit deviner la vraie solution du problème de l'art, c'est-à-dire la conciliation des deux éléments du beau, de l'idée et de la forme, et des deux facultés qui le perçoivent, la raison et la sensibilité; mais il ne fit que pressentir cette solution, sans s'élever à une théorie générale et complète.

La philosophie de Fichte, qui n'est que celle de Kant poussée à ses dernières conséquences, devait être peu favorable à l'esthétique. L'art est comme étouffé dans ce système, qui concentre l'univers dans le *moi*, fait de la nature une li-

mite de la liberté humaine, et du monde sa création. Un stoïcisme étroit en morale n'avait aucune place pour le culte du beau; aussi Fichte subordonne et asservit l'art à la morale. La vertu consiste dans le combat de l'homme contre la nature, dans le maintien et la triomphe de la liberté qui doit transformer celle-ci à son image. L'art reproduit cette lutte et en donne le spectacle. Il est donc une préparation à la morale, et son but est de révéler la force créatrice du *moi*. Du reste, ce philosophe ne conçoit même pas nettement ce principe, et, dans le vague qui caractérise sur ce point sa pensée, il fait presque de l'art une affaire de sentiment. Ce système ne pouvait imprimer à la science du beau une impulsion féconde; cependant il a provoqué des recherches intéressantes. C'est en partie à cette philosophie que se rattache l'école humoristique et les écrivains qui l'ont illustrée : Jean Paul, les deux Schlegel et Solger. Jean Paul a composé sur l'esthétique un ouvrage fort spirituel, moins remarquable par le fond que par le style et les vues originales dont il est parsemé. D'un autre côté, par des travaux remarquables d'érudition, d'archéologie et de critique littéraire, les Schlegel ont contribué beaucoup à agrandir le cercle des idées en ce qui regarde l'histoire des formes de l'art, et à faire tomber les étroites et fausses classifications qui avaient régné jusqu'alors. Le principe humoristique, esquissé superficiellement par la verve poétique de Jean Paul, fut élevé à la hauteur d'une théorie métaphysique par Solger, qui développa avec profondeur la formule de l'*ironie* dans l'art. Suivant cette doctrine, le but de l'art, c'est de révéler à la conscience humaine le néant des choses finies et des événements du monde réel. Le génie consiste donc à se placer à ce point de vue supérieur de l'ironie divine, qui se joue des choses créées, se rit des intérêts, des passions, des luttes et des collisions de la vie humaine, de nos souffrances comme de nos joies, et à faire planer sur cette tragi-comédie la puissance immuable de l'absolu.

Tels sont les principaux développements que prit l'esthétique en Allemagne, sous l'influence des doctrines de Kant et de Fichte; mais cette science ne prit son véritable essor, et l'art la conscience de lui-même, qu'avec Schelling et la révolution qu'il opéra dans le monde philosophique. La philosophie de Schelling n'eût-elle eu d'autre résultat que l'émancipation définitive de l'art et de la science qui le prend pour objet, un pareil service aurait suffi pour lui assurer une place éminente dans l'histoire de l'esprit humain. Voici comment ce philosophe est arrivé à la conception de l'art. La base de son système, c'est l'identité des deux points de vue séparés par Kant et ses successeurs, le sujet et l'objet. Ici l'idéal et le réel, le fini et l'infini, rentrent dans une unité supérieure au sein de laquelle les différences s'effacent et l'harmonie s'établit. Quoique cette unité fondamentale soit partout dans l'univers physique et moral, elle n'est pas cependant manifeste dans la nature, qui est le monde du réel, du fini, le règne du destin. Dans le monde moral, ce qui apparaît c'est l'idéal, l'esprit, la liberté. Or cette opposition de l'idéal et du réel, de la fatalité et de la liberté, disparaît dans l'art qui opère leur conciliation et leur fusion. Le beau, c'est l'accord, l'unité du fini et de l'infini; de l'existence fatale et de l'activité libre, de la vie et de la matière, de la nature et de l'esprit, et l'art dans ses œuvres nous fait contempler cette harmonieuse unité. Elle existe déjà dans l'artiste; car le génie, c'est le résultat de la combinaison de ces deux principes. Dans l'enthousiasme et l'inspiration, il y a deux élé-

ments : l'un qui appartient à la nature, l'autre à la liberté ; l'un instinctif, spontané, *inconscient*, l'autre qui a conscience de lui-même. Ainsi se trouvent réunis dans l'art les deux termes de l'existence : leur unité constitue la vérité, la beauté, l'absolu, le divin ; l'art qui la manifeste et la révèle est donc essentiellement religieux. Il y a plus, il est l'*organe* de la religion, qui lui emprunte ses symboles et ses emblèmes. En un mot, l'art est la plus haute manifestation de l'esprit.

Que Schelling ait dépassé le but dans cette apo théose de l'art, cela est incontestable. Il va jusqu'à prétendre que, la forme artistique étant la plus parfaite expression de la vérité, la vérité philosophique doit finir par revêtir cette forme. La philosophie, selon lui, doit retourner à la poésie et au mythe. Malgré cette exagération, il n'en a pas moins le premier émancipé l'art et fixé irrévocablement les bases de la science du beau ; il a en même temps provoqué un immense mouvement dans cette direction. Lui-même n'a jeté que quelques vues fécondes et tracé des esquisses ; mais son enthousiasme s'est communiqué à ses disciples. C'est à la philosophie de Schelling que l'on doit tous ces travaux qui ont eu pour but, en Allemagne, la connaissance de l'art sous toutes ses formes et dans tous ses grands monuments, et en particulier la réhabilitation de l'art chrétien. Mais l'écueil n'était pas loin ; savoir : la confusion des sphères différentes de la pensée, l'identification de la philosophie, de l'art, de la religion et des formes qui leur sont propres. La religion est devenue une espèce de poésie ; de ce moment date la dévotion à l'art. Le sentimentalisme, le mysticisme et le symbolisme ont fait irruption tout d'un coup dans la science et dans l'histoire. Nous ne sommes pas restés en France étrangers à cette influence.

Après Schelling est venu Hegel, qui, adoptant la conception de Schelling, la rectifie et la développe. D'abord il fixe à l'art sa véritable place parmi les formes fondamentales de la pensée humaine ; il lui conserve, comme manifestation de la vérité, son rang élevé à côté de la religion et de la philosophie ; mais il le place au-dessous de l'une et de l'autre comme représentant le vrai sous une forme sensible, et ne s'adressant à l'esprit que par l'intermédiaire des sens et de l'imagination. En même temps il maintient leurs limites respectives et leur rôle propre. D'un autre côté, il s'empare de la pensée de Schelling, la développe et l'applique ; de ce germe il fait éclore un vaste système enchaîné dans toutes ses parties avec un art admirable. Il embrasse la science dans son ensemble et toutes ses divisions ; après avoir étudié l'idée du beau en elle-même, dans la nature et dans l'art, il s'attache à suivre son développement dans ses formes fondamentales à travers les époques de l'histoire ; enfin il donne une classification et une théorie des arts particuliers, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de la musique et de la poésie, caractérisant chacun d'eux, déterminant ses principes, ses formes essentielles et ses règles générales. Hegel est le premier qui ait conçu l'esthétique dans son ensemble et ait tenté de réaliser ce vaste plan. Son ouvrage est le premier monument complet élevé à la philosophie des beaux-arts, et il a déployé dans l'exécution les caractères de son génie, la profondeur et la puissance systématique, jointes à une finesse d'analyse qui poursuit les principes jusque dans leurs dernières applications. Il a semé dans son livre une foule de vues originales et vraies, de critiques pleines de sens et de justesse. Il a même révélé dans cette partie de son système

des qualités que l'on n'attendait guère d'un métaphysicien et d'un esprit aussi sévère : non seulement il fait preuve de connaissances positives en ce qui concerne les principaux monuments de l'art et de la poésie ; mais il déploie dans son style une véritable richesse d'imagination, malgré les défauts qui tiennent à sa manière et à sa terminologie. Sans doute l'œuvre est imparfaite, elle laisse de grandes lacunes et des irrégularités ; mais c'est un monument plein de grandeur, digne de son objet et de celui qui l'a élevé ; il n'a pas été dépassé, et encore aujourd'hui il présente l'état actuel de la science esthétique. Tout ce qui s'est écrit depuis en Allemagne, sur le beau et l'art, a été inspiré par Schelling ou Hegel. On a approfondi et développé plusieurs points de détail, exécuté des travaux plus ou moins estimables d'érudition et de critique ; mais la science du beau n'a pas fait un seul pas, un progrès réel.

En France, depuis un demi-siècle, de savantes recherches archéologiques, historiques et critiques ont été faites sur les monuments de l'art à toutes les époques, mais on n'a guère essayé de remonter au principe même du beau, et de déterminer les règles générales de l'art. La philosophie française, dans sa lutte contre le sensualisme du XVIII^e siècle, s'est principalement attachée aux questions de méthode et à l'étude de l'esprit humain qui sert de base à la philosophie. La logique, la morale, le droit naturel, la théodicée ont eu aussi une part dans ses travaux ; mais la science du beau, qui offre un rapport moins direct avec la psychologie, a été à peine le sujet de quelques considérations générales. Nous ferons cependant une exception en faveur d'un ouvrage posthume d'un philosophe éminent dont la mort prématurée a laissé à la France de si profonds regrets : le *Cours d'Esthétique* de M. Jouffroy, qui a été publié en 1842 par M. Damiron, présente, malgré l'imperfection inévitable de la forme, toutes les qualités qui distinguaient les leçons du professeur, et que l'on admire dans ses écrits : la clarté, la lucidité, une grande finesse d'analyse, des vues ingénieuses, l'application d'une méthode sévère et circonspecte ; mais une seule question est traitée ; la théorie de l'expression comme principe du beau et de l'art, et la description des phénomènes psychologiques qui s'y rattachent. Aucun des grands problèmes que renferme la philosophie de l'art n'est abordé : ce sont les prolégomènes de l'esthétique plutôt qu'un véritable traité sur cette science. Il est à regretter qu'un esprit comme M. Jouffroy, qui, plus que personne, réunissait aux qualités du philosophe les rares talents nécessaires pour cultiver avec succès la science du beau, ait été distrait par d'autres études de celle qui, de son aveu, conserva toujours sa prédilection, et que la mort l'ait empêché de revenir avec la force, l'étendue, la maturité d'un âge plus avancé sur cette branche de la jennesse. La France, nous n'en doutons pas, posséderait, sur l'esthétique, un ouvrage à mettre en parallèle avec ceux dont s'enorgueillissent nos voisins.

Ce n'est pas que des travaux d'un mérite réel et sérieux n'aient été publiés sur cette branche de la philosophie. Le livre de M. Cousin : *du Vrai, du Beau et du Bien*, reproduit avec éclat l'idéal platonicien tempéré par les exigences modernes. Le spiritualisme de cette école a donné le jour à des ouvrages distingués, comme celui de M. Ch. Lévêque où le talent de l'analyse se joint à celui de l'écrivain. M. Lamennais, dans son *Essai d'une philosophie*, a écrit des pages brillantes d'un haut intérêt. Les menus propos de

Topfer, malgré la faiblesse théorique et le ton humoristique, contiennent des observations aussi justes que fines. Les livres de M. Voituren, de M. Chaigne, etc., quoique la critique soit souvent étroite et la théorie superficielle, ne sont pas sans valeur. Celui de M. Pictet de Genève offre un reflet visible des idées de l'Allemagne; cette influence du reste est facile à constater chez tous les précédents. On en peut dire autant des écrits de M. Taine. Le positivisme a en lui son interprète le plus brillant. Il est à regretter qu'un si grand talent d'écrivain et d'analyste soit consacré à développer une thèse aussi stérile et aussi grossière que la sienne. Du reste, le positivisme, sauf un livre de Proudhon à peu près inconnu sur le principe de l'art, n'a rien publié en ce genre qui mérite d'être cité. Son esthétique jusqu'ici est nulle, et nous croyons qu'elle se fera longtemps attendre.

Les principaux auteurs à consulter sont : Crouzaz, *Traité du Beau*, in-8, Amst., 1724; — Baumgarten, *Æsthetica*, in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1750-1758; — Herder, *Kalligone*, in-8, Leipzig, 1810; — Sulzer, *Théorie générale des beaux-arts*, 2^e édit., 4 vol. in-8, ib., 1792-1794; — Bendavid, *Essai d'une science du goût*, in-8, Berlin, 1799; — Schiller, petits écrits; — J. P. Richter, *Leçons d'Esthétique*, 3 vol. in-8, Hambourg, 1804; — Ast, *Système de la Science de l'art*, in-8, Leipzig, 1806; *Manuel d'Esthétique*, in-8, ib., 1805; — Bouterweck, *Esthétique*, 3^e édit., in-8, Goettingue, 1824-1825; — Burger, *Précis d'Esthétique*, 2 vol. in-8, Berlin, 1825; — Solger, *Leçons sur l'Esthétique*, publiées par Heyse, in-8, Leipzig, 1829; — A. G. Schlegel, *Leçons sur l'histoire et la théorie des beaux-arts*, traduites en français par A. F. Couturier de Vienne, in-8, Paris, 1831; — Schelling, *Leçons sur les études académiques*, leçon 14^e, 3^e édit., Stuttgart et Tubingen, 1830; — *Discours sur le rapport des arts du dessin avec la nature*, dans les écrits philosophiques de Schelling, trad. par Ch. Bénard, 1847; — Hegel, *Cours d'Esthétique*, publié par M. Hotho, in-8, Berlin, 1834, traduit en français par M. Ch. Bénard, in-8, Paris, 1840-1843; — Weisse, *Système de l'Esthétique*, in-8, Leipzig, 1830; — Bobrik, *Cours libre d'Esthétique*, professé à Zurich, in-8, 1834-1838; — Schleiermacher, *Leçons sur l'Esthétique*, publiées par C. Lommatsch, in-8, Berlin, 1842; — Jouffroy, *Cours d'Esthétique*, publié par Ph. Damiron, in-8, Paris, 1842; — Ch. Lévêque, *la Science du beau étudiée dans ses principes, dans ses applications et dans son histoire*, Paris, 1861, 2 vol. in-8; — Chaignot, *Principes de la science du beau*, Paris, 1860, in-8. — Voy. BEAU.

CH. B.

ÉTAT. Il ne s'agit point ici de tracer le plan d'une république idéale, ni de rechercher, comme on l'a fait tant de fois et si inutilement, quelle est la meilleure de toutes les formes de gouvernement actuellement connues; le sujet que nous allons traiter dans cet article, ou plutôt le point de vue sous lequel nous l'envisagerons, est beaucoup plus sérieux et plus digne d'intérêt. Après avoir déterminé les caractères généraux et comme les conditions extérieures d'un État, nous examinerons sur quel principe, sur quelle loi de la nature ou de la raison se fonde son existence; quels sont ses droits, ou dans quelles limites doit se renfermer l'action de la société tout entière sur chacun des individus qui vivent dans son sein; quels sont les organes, c'est-à-dire les pouvoirs par lesquels cette action se manifeste; enfin quelles sont les attributions, quels sont les devoirs et les droits de chacun de ces pouvoirs. C'est par toutes ces

questions, mais seulement dans les limites où elles se renferment, que la politique est subordonnée à la morale et constitue une des parties les plus essentielles de la philosophie. Comment supposer, d'ailleurs, qu'on puisse connaître la nature et la destinée de l'homme, si l'on ne tient pas compte des conditions de l'ordre social? Aussi la plupart des philosophes, Pythagore, Socrate, Platon et Aristote dans l'antiquité; Spinoza, Hobbes, Rousseau, Montesquieu, Kant et Hegel dans les temps modernes, ont-ils cherché à déterminer les principes éternels de toute législation, et les fondements sur lesquels reposent la société et l'État. On peut dire réciproquement, qu'il n'y a de grands législateurs et de vrais hommes d'État que ceux qui possèdent une connaissance approfondie des lois et des besoins de la nature humaine. Mais ici comme partout la vérité se partage entre ceux qui la cherchent. Les uns n'aperçoivent, dans un corps politique, que les droits et les intérêts particuliers de ceux qui le composent; les autres, que les besoins de la société elle-même, ou du pouvoir qui la défend et la gouverne : ceux-ci, exclusivement frappés des devoirs du citoyen, oublient tout à fait ceux de l'homme; ceux-là, au contraire, portent toute leur attention sur l'homme, sacrifiant sans hésiter le citoyen et l'État. Aujourd'hui le monde a assez vieilli, l'histoire nous raconte d'assez tristes expériences faites par l'esprit de secte et de parti, pour qu'on soit forcé, en quelque sorte, d'être à la fois plus vrai et plus juste, et de faire sa part à chacun des éléments dont le corps social se compose.

1^{re} Caractères généraux d'un État.

On peut regarder comme un fait qui n'a pas besoin de démonstration, que l'homme est né pour la société et ne saurait vivre hors de son sein. Notre esprit comme notre corps, nos facultés comme nos forces ne se développent et ne se conservent que par le concours de nos semblables. L'état de nature, tel que l'ont conçu quelques philosophes du dernier siècle, est une chimère démentie à la fois par l'expérience, par la tradition et par l'histoire. Même les sauvages, dont on s'est tant prévalu pour soutenir cette hypothèse, sont un argument contre elle. Mais il ne suffit pas qu'un certain nombre d'hommes soient réunis par des besoins communs, par des habitudes semblables et même par le lien d'une commune origine, pour former aussitôt une société civile et politique, c'est-à-dire un État. Assurément ce nom ne peut convenir ni aux peuplades sauvages, dont nous venons de parler, ni aux familles patriarcales des temps bibliques, ni à ces tribus arabes, tantôt dispersées et tantôt réunies, tantôt nomades et tantôt fixées au sol, selon l'intérêt du moment, ni enfin à ces hordes guerrières et barbares qui se sont partagé les dépouilles de l'empire romain. Un État n'est pas une simple juxtaposition de familles ou d'individus momentanément liés entre eux par des circonstances fortuites; c'est un corps organisé où circule une même vie et qui se meut par une seule volonté; ou, pour parler sans métaphore, c'est une société réunie sous des lois et sous le pouvoir d'une autorité publique chargée de les exécuter, et représentant par cela même aux yeux de chacun la société tout entière. Que l'on retranche l'une ou l'autre de ces deux conditions, l'idée qu'on se fait d'un État, et même d'une société en général, se trouve aussitôt anéantie. En l'absence des lois, celui qui commande n'est plus qu'un maître, et ceux qui obéissent sont des esclaves. En l'absence d'un pouvoir assez fort pour les faire respecter de tous, les lois sont

une lettre morte, et la société n'est pas loin de se dissoudre. A ces deux conditions, purement extérieures, et dont la nécessité, si l'on peut parler ainsi, se fait sentir aux yeux, il faut en ajouter une troisième qui tient au fond même, ou qui fait l'unité et la vie du corps social. Ni le pouvoir ni les lois ne peuvent compter sur une longue durée ou sur une action un peu féconde, s'ils ne sont pas en rapport avec les mœurs, avec les sentiments, avec les intérêts généraux des hommes à qui ils s'adressent, et si ces hommes, à leur tour, ne se trouvent pas naturellement unis par cette communauté d'affections, d'idées et de souvenirs qui forme ce qu'on appelle l'esprit d'une nation, c'est-à-dire la nation elle-même. Aussi peut-on distinguer généralement deux époques dans l'histoire de chaque grande nation : l'une est le temps qu'elle met à se former et à sortir du chaos, à conquérir tous les éléments dont elle a besoin et à les unir entre eux de gré ou de force ; l'autre est celui où, parvenue à peu près à son complet développement, elle commence à avoir conscience d'elle-même, à se gouverner par ses propres lois et à joindre de la part de puissance ou de liberté dont elle est capable. Pendant la première il n'y a guère de place que pour l'enthousiasme ou pour la force, pour l'aveugle soumission et le despotisme du commandement. Pendant la seconde, l'empire n'est à personne, mais tous obéissent, avec des rôles différents, aux conseils de la raison et aux prescriptions du droit ; alors aucun homme, à quelque rang qu'il soit placé, n'est plus reçu à prononcer ces audacieuses paroles : « L'État c'est moi. » L'État comme l'exprime parfaitement le nom qu'il portait chez les anciens (*civitas, πόλις*), c'est la réunion des citoyens, c'est la nation tout entière dans les conditions que nous venons de dire.

2^o Principe de l'État et de la société en général.

Après avoir indiqué les caractères généraux par lesquels un État se distingue de toute autre espèce d'association, il faut que nous recherchions sur quel principe, sur quelle loi de la nature ou de la raison il se fonde. Est-ce sur la justice, sur les idées de droit et de devoir considérées en elles-mêmes et prises pour règles de toute législation écrite? Est-ce sur la force, ou sur la nécessité toute matérielle de chercher, dans un pouvoir institué à cette fin, un remède contre l'anarchie et la violence? Est-ce enfin sur une simple convention, sur un pacte volontaire et spontané, qui emprunte toute son autorité de la sainteté des engagements? On conçoit sans peine que la constitution d'un État doit varier de toute nécessité, suivant qu'elle se fonde sur l'un ou sur l'autre de ces trois principes ; et nous ne parlons que de ceux-là, car tous les autres en dépendent et s'y ramènent naturellement. Tous trois ont trouvé, en théorie comme en pratique, parmi les philosophes comme parmi les hommes d'État, de nombreux partisans et d'illustres défenseurs. Dès la plus haute antiquité, il a existé des esprits chagrins, qui, ne reconnaissant dans l'homme d'autres mobiles que ses passions, d'autre règle que les instincts de sa nature animale, ont supposé qu'il lui fallait avant tout un frein pour le contenir, un maître pour le dompter et lui offrir en même temps une protection contre lui-même, en le sauvant de ses propres violences. Aussi ont-ils pensé que tout pouvoir est légitime, que toute mesure est juste qui tend à l'affermir davantage et à le rendre plus redouté ; qu'enfin le droit lui-même était à la fois la consécration et un effet de la force. Mais à Hobbes était réservée la gloire de pré-

senter ce système avec toute la rigueur et toute la netteté dont il est susceptible. Suivant ce penseur célèbre, l'homme n'a pas d'autre fin que son propre bien-être, et tous les moyens d'y arriver lui sont permis. Or, le choix de ces moyens ne peut être limité par aucune règle générale ; car chacun est le seul juge de ce qui le rend heureux, donc chacun, pour nous servir des expressions mêmes de Hobbes, a droit à toutes choses : *Jus in omnia omnibus*. Mais ce droit mis en pratique, c'est l'état de guerre ; une guerre sans relâche et sans fin de tous contre tous ; donc l'état de guerre est l'état naturel de l'espèce humaine et, ce qui est pis, c'est un état parfaitement légitime. Cependant il n'en est point de plus malheureux, c'est-à-dire de plus complètement opposé au but même de notre existence, qui est, comme nous l'avons dit, le bien-être ; il faut donc à l'état de nature ou à l'état de guerre substituer l'état de société ou l'état de paix. La société et la paix, quelles qu'en soient les conditions, seront toujours préférables à cette situation pleine de misères et d'angoisses que nous venons de définir. Mais qu'est-ce que c'est, d'après Hobbes, que l'état de société? C'est celui où une multitude d'individus sont subordonnés à une force assez grande pour paralyser toutes leurs forces particulières et supprimer parmi eux l'état de guerre. Une société peut être fondée de deux manières : ou par contrat, lorsqu'un certain nombre d'hommes, appréciant les dangers et les maux de l'état de nature, conviennent d'ériger au-dessus d'eux un pouvoir capable de les dompter et de les contraindre à vivre en paix les uns avec les autres ; ou par le droit du plus fort, lorsqu'un homme, au moyen de la violence ou de la ruse, réussit à établir son autorité sur beaucoup d'autres et les maintient dans la nécessité de lui obéir. Dans l'un et l'autre cas, la société est également légitime, car elle n'existe que par le pouvoir, et le pouvoir est toujours bon, toujours digne de respect et d'obéissance. Aussi, la société la mieux gouvernée et la plus parfaite est-elle, aux yeux de Hobbes, celle où le pouvoir est le plus fort. Le pouvoir le plus fort, c'est la monarchie absolue. Mais le monarque d'un État bien constitué ne règne pas seulement sur les actions ; son empire doit s'étendre jusqu'aux croyances et aux pensées. Il est le chef de la religion, l'arbitre souverain des consciences ; tout ce qu'il affirme est vrai, tout ce qu'il fait est juste, tout ce qu'il commande doit être exécuté.

Spinoza donne à la société la même origine que Hobbes, c'est-à-dire la nécessité de remplacer l'état de nature, où le droit et la force se confondent, par un autre état, où, avec moins de liberté, on jouisse d'une existence plus heureuse et plus sûre. Toute la différence entre les deux philosophes, c'est que le dernier, comme nous venons de le dire, remet le pouvoir absolu entre les mains d'un seul ; le premier ne le veut confier qu'à la société elle-même ou à l'État proprement dit. L'un est monarchique et l'autre républicain ; mais tous deux mettent l'exercice de la souveraineté politique au-dessus de toute condition, au-dessus des lois de la justice, puisque la justice en dérive, et suppriment complètement la liberté de conscience. Cependant Spinoza, fidèle à sa nature et au besoin de toute sa vie, réserve la liberté de penser et d'écrire, sous la condition toutefois qu'on n'en abusera ni pour exciter les passions, ni pour attaquer publiquement les lois fondamentales de la société. La politique de Spinoza peut être regardée comme une transition entre celle de Hobbes et celle de J. J. Rousseau.

Le système de Rousseau est diamétralement

opposé à celui du philosophe anglais. Bien loin que l'état de nature soit pour lui le pire de tous les états, il le représente comme la perfection même, il le peint avec les plus séduisantes couleurs et le substitue à l'Éden des récits bibliques. Bien loin que la force, à ses yeux, soit la même chose que le droit, il pense qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable (*Contrat social*, liv. I, ch. IV). La conséquence immédiate de ces deux principes, conséquence que Rousseau exprime sous toutes les formes, c'est que la société est un état de pure convention : nul devoir ne nous oblige d'y entrer ; nul devoir ne nous y retient ; partant, aucune loi ne peut réclamer notre obéissance, que celle qui est notre œuvre, ou du moins à laquelle nous avons librement souscrit. La même règle s'applique à l'autorité. Il n'y a d'autorité légitime, comme il n'y a de loi obligatoire, que celle qui a été acceptée par tous, et l'ordre social tout entier a pour condition, pour condition de fait aussi bien que pour condition de droit, l'accord spontané et permanent de toutes les volontés, c'est-à-dire de tous les intérêts et de toutes les passions individuelles. Aussi Rousseau a-t-il défini l'État (*Contrat social*, liv. I, ch. vi) : « Une forme d'association qui défend et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéit pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Evidemment, la seule forme de gouvernement que puisse autoriser une telle doctrine, c'est la démocratie la plus complète, tout comme le despotisme est la conséquence rigoureuse de la théorie de Hobbes.

Avant d'aller plus loin, examinons ces deux systèmes, ou plutôt les deux principes opposés qu'ils nous montrent dans leur plus complet développement, et sur lesquels il est impossible par là même de se faire la moindre illusion. Au point de vue des faits, c'est-à-dire de la conscience et de l'histoire, ils sont aussi chimériques l'un que l'autre ; car l'état de nature n'a jamais existé, ni comme l'entend Rousseau, ni comme Hobbes le représente. La société est à la fois le plus impérieux besoin de l'homme, de ses facultés morales aussi bien que de son organisation physique, et un fait primitif, antérieur à toute convention et à toute usurpation de la force, contemporain de la naissance même du genre humain. Au point de vue de la logique, les systèmes de Hobbes et de Rousseau sont pleins de contradictions, et, loin d'expliquer l'ordre social ou de lui donner des règles, ils le détruisent de fond en comble. Le premier ne cesse de confondre deux ordres d'idées essentiellement différents et d'attribuer à l'un, dont il admet l'existence, la vertu et la puissance de l'autre, qu'il nie obstinément. Ces idées sont, d'une part, la contrainte et la force ; de l'autre, l'obligation et le droit. Hobbes, en ramenant tous nos motifs de détermination à l'égoïsme et toutes les règles de notre conduite à l'intérêt bien entendu, et en permettant à chacun d'user de toutes les choses qui peuvent le tenter, supprime par là même les notions de justice, de droit et d'obligation morale. Or, comment peut-on dire qu'un contrat soit obligatoire, quand on a supprimé le principe même d'obligation ? Comment peut-on dire même qu'il y ait un contrat, quand les effets de cet engagement prétendu réciproque sont de créer d'un côté un pouvoir absolu sans contrôle ni

devoir, et de l'autre une contrainte également absolue, un abandon à discrétion sans réserve et sans droit ? Dans la seconde hypothèse, lorsqu'il fait naître la société par l'usage de la ruse ou de la force, Hobbes ne fait pas une moindre violence à la logique et au sens commun. C'est en vain qu'on essayera d'ériger en droit l'emploi des deux moyens dont nous venons de parler ; surtout si la notion même du droit n'a aucun fondement dans la raison humaine. Il est tout aussi insoutenable qu'on dise à des opprimés qui ne cèdent qu'à la contrainte : c'est votre devoir d'obéir. Il n'y a de devoir qu'avec la liberté et avec des droits. Quant à mon intérêt bien entendu, au nom duquel cette obéissance m'est demandée, c'est moi seul qui en suis juge ; il est absurde qu'un autre veuille m'imposer une manière d'être heureux qu'il n'accepte pas pour lui-même. D'ailleurs, si l'usage de la force est sacré par lui-même et constitue un droit, pourquoi la révolte, si elle peut réussir, serait-elle moins légitime que la conquête ? Avec de tels principes tout ordre social devient impossible ; car il n'y a pas d'État là où il n'y a pas de lois, d'autorité morale, d'obéissance volontaire, mais seulement de la contrainte et de la force, un maître et des esclaves.

La théorie de Rousseau est tout aussi féconde en contradictions et en difficultés de tout genre. Personne ne comprendra d'abord pourquoi les hommes, si heureux et si parfaits dans l'état de nature, ont pu se résoudre à se réunir en société. Comme il n'y a pas d'effet sans cause ni de conséquence sans principe, le dernier de ces deux états n'a pas pu succéder au premier, s'il n'en est pas le développement nécessaire : car il ne s'agit pas ici d'un accident qui, au point de vue de l'espace ou de la durée, ne dépasse pas certaines limites ; il s'agit d'un fait universel qui embrasse tout le genre humain. Mais si l'on accorde que l'ordre social existait déjà en germe dans l'état de nature, ou, ce qui est la même chose, que les rapports qui nous unissent à nos semblables sont autant de lois ou de besoins réels de notre constitution ; alors c'est la société elle-même qui est l'état naturel de l'homme, et l'on n'a plus le droit de dire qu'elle soit fondée uniquement sur des lois de convention. A part cette difficulté, on se demande si le contrat social, comme Rousseau le conçoit, est réellement possible ; s'il a jamais existé un accord aussi complet, un engagement aussi libre entre tous les individus dont une société se compose. A quoi donc, dans ce cas, serviraient les mesures de contrainte et les lois pénales dont aucun État, jusqu'à présent, n'a trouvé le secret de se passer ? D'ailleurs, en supposant qu'un tel engagement pût se réaliser, il n'obligerait jamais que ceux qui y sont entrés volontairement, que ceux qui l'ont sciemment et librement accepté. Rousseau lui-même soutient, avec beaucoup de raison, qu'un homme n'a pas le droit de disposer de sa postérité. Par conséquent, à chaque génération nouvelle, que disons-nous ? à chaque accroissement de population, l'État, remis en question dans son existence et dans sa forme, peut être détruit de fond en comble. Ce n'est pas encore tout : Pourquoi l'observation d'un contrat, même dans les conditions que nous venons d'indiquer, est-elle obligatoire ? C'est qu'apparemment il y a un principe d'obligation ou une loi naturelle, supérieure et antérieure à toutes les conventions des hommes. Si le parjure et le mensonge n'étaient pas des actes coupables en eux-mêmes, l'idée d'un contrat n'aurait jamais pu trouver place dans notre esprit. Mais la loi qui consacre le serment et la foi des traités se rattache à beaucoup d'autres non moins inviolables ni moins indé-

pendantes des institutions humaines. La société ne peut donc pas, dans quelques limites qu'on la renferme, être fondée seulement sur des règlements de convention; les lois qui sont nécessaires à son développement et à sa conservation n'ont donc pas besoin, pour être légitimes, du consentement unanime de tous ses membres; et réciproquement, toute mesure consacrée, ou par l'unanimité, ou par la majorité des membres d'une association, n'est point par cela même légitime et juste. Le système de Hobbes a du moins cet avantage, que les conséquences n'en sont pas impraticables; certainement le despotisme est un fait réel, trop réel dans la vie de l'humanité. Dans le système de Rousseau, tout est chimère, la conséquence aussi bien que le principe. Nous avons dit que la démocratie la plus absolue est la seule forme de gouvernement que ce principe puisse autoriser. Eh bien, voici ce que dit Rousseau lui-même (*Contrat social*, liv. III, ch. iv) : « A prendre le terme dans la rigueur de l'acceptation, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné... S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » Tel est l'embarras dans lequel l'ont placé ses opinions sur l'origine et sur le fondement de la société, que lui, l'adversaire éloquent de l'institution de l'esclavage, il est tout prêt à admettre l'esclavage comme la condition de la liberté. « Quoi? dit-il (*Contrat social*, liv. III, ch. xv), la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. »

Il résulte de ces observations, que l'État, que la société civile, ne repose ni sur la force ni sur la convention, mais sur un principe supérieur, sans lequel la force n'a pas de frein et ne peut rien fonder de durable; sans lequel aussi les conventions n'ont point de garantie et ne peuvent se changer en contrats. Ce principe, presque unanimement reconnu par les philosophes qui passent, à juste titre, pour les maîtres ou les fondateurs de la science, ce n'est pas seulement, comme on l'a dit, l'idée de la justice; c'est le principe moral dans toute son étendue. En d'autres termes, il ne suffit pas, dans un État bien organisé, que chacun jouisse en paix des droits les plus essentiels de sa nature, avec les restrictions sans lesquelles la société elle-même serait impossible; il faut encore qu'il ait à sa portée les ressources nécessaires pour développer ses facultés dans la mesure de ses devoirs, et pour atteindre le but moral de son existence. Si les hommes n'ont pas la conscience de leurs devoirs, et si les institutions sociales n'ont pas pour but et pour résultat de leur donner ce sentiment, comment espérer d'eux qu'ils respectent mutuellement leurs droits? Droits et devoirs, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs (voy. DROIT), ne sont que deux aspects divers d'un seul et même principe, celui que nous avons désigné comme la base première de la société civile. Il ne faut donc pas se borner à dire avec Cicéron que l'État c'est une société de droit : *Quid enim est civitas, nisi juris societas?* ni, avec un philosophe plus moderne, que c'est la justice constituée. Platon était beaucoup plus dans le vrai quand il s'est représenté l'État comme un homme de proportions colossales, mais dans lequel on doit distinguer les mêmes facultés se développant d'après les mêmes règles que dans l'homme ordinaire. En effet, chacun des droits dont l'État doit nous assurer la jouissance, chacun

des devoirs auxquels ces droits correspondent, s'applique à quelqu'une de nos facultés. Par conséquent, l'usage régulier et harmonieux de toutes ces facultés réunies, voilà quelle est la fin suprême des institutions sociales, et c'est ainsi que la société se trouve être, dans la véritable acceptation du mot, l'état naturel de l'homme. Aristote, si peu épris généralement de l'idéal, dont le génie positif et sévère ne se dément pas lorsqu'il étudie la nature et les conditions des gouvernements, Aristote est sur ce point du même avis que Platon. La vertu, selon lui, est la fin de la cité; toutes les institutions doivent être des moyens d'arriver à cette fin. Le but de la société politique n'est pas seulement de vivre avec ses semblables, mais de faire des actions bonnes et honnêtes (*Polit.*, liv. III, ch. v). Un philosophe moderne qui s'est fait, comme métaphysicien, une immense réputation, et qui a donné à la philosophie du droit un caractère d'élevation et de rigueur inconnu avant lui, Hegel, dit (*Philosophie du droit*, 3^e partie), avec plus de netteté encore, que l'État, c'est la société ayant conscience de son unité et de son but moral, et se trouvant animée à le poursuivre d'une seule et même volonté. Sans doute le principe moral ne rend pas inutile l'emploi de la force; c'est par elle, au contraire, c'est-à-dire par la répression immédiate et par la punition du mal, que la justice, que la liberté, que l'ordre général peut se traduire en fait. D'un autre côté, qui pourrait nier que les lois ont d'autant plus d'autorité, qu'elles rencontrent une obéissance d'autant plus sûre, qu'elles sont plus en harmonie avec les idées, avec les mœurs, avec les intérêts, en un mot qu'elles sont acceptées plus librement? Mais ces deux conditions de toute société bien organisée n'en sauraient jamais être les conditions suprêmes; elles ne sont que des moyens à l'usage du principe moral.

3^e Droits et souveraineté de l'État; action qu'il doit exercer sur les individus.

La conséquence immédiate de ce que nous venons de dire, c'est que l'État se suffit à lui-même, que, dans la sphère des intérêts généraux où son action doit s'exercer, il est indépendant et vraiment souverain, comme le principe sur lequel il repose; c'est que les lois émanées de lui et promulguées en son nom n'ont pas besoin d'une autre consécration et commandent par elles seules le respect et l'obéissance; c'est qu'enfin le pouvoir civil et politique qu'il a constitué son organe et son légitime représentant, ne doit reconnaître au-dessus de lui aucun autre pouvoir. Quand on songe que l'État c'est la société elle-même ou la totalité des citoyens, que lui seul représente la totalité des droits et des intérêts qui leur sont communs, le résultat que nous venons d'énoncer ne paraît pas moins évident que cet axiome des mathématiques : Le tout est plus grand qu'aucune de ses parties. Cependant il a été et il est encore vivement contesté. On a dit que, s'il existait quelque part une autorité tenant sa mission directement du ciel, et chargée de pourvoir aux intérêts les plus élevés de l'âme, elle devait être placée au-dessus, ou du moins rester indépendante de toutes les institutions fondées par les hommes et qui n'ont pour but que des intérêts périssables. En d'autres termes : on a voulu placer le pouvoir spirituel en dehors de la règle commune, en demandant pour lui la souveraineté qu'on refusait à l'État. Il n'est pas sans importance et il entre parfaitement dans notre plan d'examiner ici cette prétention, heureusement devenue incompatible avec nos idées, avec nos mœurs, avec les faits accomplis dans l'ordre civil comme dans l'ordre politique, mais

qu'un aveugle esprit de réaction a renouvelée récemment en défigurant le passé et en méconnaissant à la fois l'esprit et l'origine des institutions présentes.

Que chez les peuples les plus anciens et surtout ceux de l'Orient, la religion ait eu la haute main dans l'État, faisant les lois, distribuant la justice, ordonnant par ses oracles la paix ou la guerre; cela se comprend sans peine. La religion était alors et est toujours restée dans ces contrées la forme générale de la civilisation, et, comme la civilisation, elle varia d'un peuple, d'un pays, souvent d'une ville à une autre, sans jamais prétendre à l'universalité. Elle faisait plus que dominer la politique; elle se confondait absolument avec elle, comme elle se confondait avec l'art, avec la science, avec la poésie et avec l'histoire. Qu'on ouvre le *Pentateuque* ou le *Zend-Avesta*, on y trouvera réunies ces choses diverses et toutes également enseignées au nom de Dieu. On sait que chez les Égyptiens les prêtres étaient aussi les médecins, les architectes, les astronomes, les géomètres du pays. Ils étaient tout, comment n'auraient-ils pas eu dans leurs mains le pouvoir politique, ou pourquoi ne l'auraient-ils pas fait exercer en leur nom, avec leur consécration et sous leur tutelle? Cet avantage, si c'en est un, tenait à l'imperfection même des systèmes religieux de cette époque, non moins et souvent plus préoccupés des choses de la terre que de celles du ciel, des intérêts de la matière que de ceux de l'esprit, parce qu'ils ne savaient pas encore distinguer suffisamment entre ces deux choses, et renfermaient d'ordinaire toute la morale dans les limites d'un patriotisme étroit. On ne s'explique pas moins bien la prédominance du pouvoir spirituel pendant ces mauvais jours du moyen âge où l'anarchie, l'esclavage, la guerre étaient à peu près partout; où des races diverses, les uns vaincus, les autres victorieuses, celles-ci à demi civilisées, celles-là complètement barbares, toutes se haïssant mortellement, formaient comme un chaos général à la place des peuples et des nations que nous voyons aujourd'hui. La société civile n'existait pas encore; la société religieuse, de plusieurs siècles plus ancienne, était seule organisée; il était naturel que le chef unique de cette société se crût investi, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre moral, d'un pouvoir absolu. Nous ne lui en faisons ni un reproche ni un titre de gloire; nous disons seulement que sa position, bien que vivement disputée quelquefois, lui était faite par les circonstances. Mais comment imposer pour règle à un État constitué, ayant la conscience de lui-même, de sa dignité et de ses forces, un fait qui n'a pu se produire qu'en l'absence de toute organisation politique, à la faveur du désordre et de l'anarchie, ou qui caractérise dans un temps plus reculé l'enfance de la société, de la civilisation et de la religion elle-même? Tous les motifs allégués en faveur de cette opinion, quand elle veut bien descendre jusqu'à se justifier, peuvent se réduire au raisonnement suivant : point de morale, par conséquent point de droits, point de devoirs, point de justice, partant point de société sans religion; point de religion sans culte et sans dogmes arrêtés, sans ministres, sans théologiens et sans autels; donc l'État est obligé de professer une religion positive, base fondamentale de sa constitution et règle suprême de tous ses actes; donc le premier pouvoir de l'État est celui qui a l'interprétation et le gouvernement de cette religion, c'est-à-dire le pouvoir spirituel. Remarquons d'abord, pour être entièrement juste, qu'il y a une politique contre laquelle ce

raisonnement est plein de force : car il est impossible de séparer la conclusion des prémisses. En acceptant les unes, il faut inévitablement accepter l'autre. Si donc on pense qu'une religion d'État soit nécessaire comme moyen de gouvernement, il faut sacrifier la souveraineté laïque ou l'indépendance du pouvoir civil; car en vain dira-t-on que la religion ne s'occupe pas des intérêts de ce monde; la religion, surtout si on la considère comme la source unique du droit, de la justice, de la morale, s'applique à toutes les actions de la vie, de la vie des peuples comme de celle des individus; par conséquent le pouvoir spirituel, qui en est l'organe, devrait exercer sur tout une haute influence, principalement sur la législation. Mais heureusement que ces prémisses sont fausses et la conclusion qui en sort d'une manière si légitime est contraire à l'institution même et de la religion et de l'État. Il n'est pas vrai d'abord que le principe moral soit subordonné aux idées religieuses en général, encore moins à un système particulier de religion. Il y a un droit naturel, des règles de justice et d'équité, que notre raison, que l'intelligence la plus inculte reconnaît, et qui subsistent indépendamment de toute considération tirée de l'existence de Dieu et de la vie future. Personne ne contestera que, dans la pratique de la vie, placé entre ses devoirs et ses desirs, entre la loi et ses passions, l'homme ait besoin d'être soutenu et contenu par l'idée d'une sanction infaillible. Mais là n'est pas la question. Il suffit que le principe sur lequel la société repose, que le principe du droit et de la législation, en un mot, la règle suprême de tout Gouvernement, soit un principe naturel de la raison et vrai par lui-même, pour que l'État ou le pouvoir temporel, qui en est l'organe, soit juge absolu du bien et du mal, du juste et de l'injuste, dans les limites où son intervention est nécessaire. Il y a plus; même cette croyance à une sanction divine et toutes ces nobles espérances qui sont un besoin pour la société aussi bien que pour l'homme, il n'est pas nécessaire qu'elles soient enseignées par une religion particulière, à l'exclusion des autres; toutes les religions qui concourent à les répandre ont également droit à la protection et aux encouragements de l'État; car l'État ne doit s'intéresser à des dogmes religieux qu'autant qu'ils sont utiles ou nuisibles à l'ordre moral et à sa propre constitution. Peut-on dire pour cela qu'il soit athée? Ceux qui ont qualifié ainsi l'État moderne n'ont pas réfléchi que la raison aussi nous parle de Dieu et d'une destinée qui doit s'étendre au delà de ce monde; que ce qu'elle nous apprend sur ce sujet fait le fond commun de toutes les religions, et que les choses où elle ne peut pas atteindre sont précisément celles qui ne doivent ou ne peuvent être d'aucun usage dans le gouvernement de la société. Enfin comme nous venons de le dire, l'État ne peut pas, sans manquer à son propre but et sans tarir dans sa source le sentiment religieux lui-même, adopter une religion à l'exclusion de toutes les autres et en faire la base de sa constitution. N'oublions pas, en effet, que la société est instituée à cette seule fin de maintenir à chacun la jouissance de ses droits naturels, dans les limites où ils s'accordent avec les droits des autres et avec ceux de l'association entière. Parmi ces droits naturels, il n'en est point de plus sacré que la liberté de conscience, puisque, sans elle, toute moralité humaine se trouve anéantie (voy. plus haut, page 413). Or, la liberté de conscience est incompatible avec une religion d'État, et c'est évidemment contre elle que les religions d'État ont été créées et appelées par leur nom. Si l'on

était conséquent avec cette institution (heureusement il n'est pas facile de l'être toujours), quiconque ne ferait pas partie de l'Église officielle ne ferait pas non plus partie de l'État; toute infraction à la loi religieuse, si innocente qu'elle fût au point de vue de l'ordre social, serait en même temps une infraction à la loi civile et demanderait un châtement. Les idées religieuses auraient-elles beaucoup à gagner à cette manière de les défendre? La religion ne vit que de persuasion et de foi. Son vrai sanctuaire, c'est le fond le plus reculé de l'âme humaine. La gouverner par la force et par la contrainte, en faire comme un passe-port politique sans lequel on n'est pas admis dans la cité, c'est vraiment la détruire et mettre à sa place un mécanisme stérile, fruit de l'habitude et de la peur.

Ce n'est pas assez pour l'État d'être indépendant de tout autre pouvoir; il faut que rien ne soit absolument indépendant de lui; il faut que tout ce qui existe dans son sein et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, tout ce qui vit à l'abri de son toit, les institutions et les hommes, les individus et les corps, soit soumis aux conditions de sa sécurité et de son existence même. Il n'y a pas d'exception possible à cette loi, même en faveur de la religion. L'État, sans doute, ne doit pas intervenir dans les questions de théologie; il n'a pas le droit, disons mieux, il n'est pas en son pouvoir de faire ni de supprimer des dogmes ou d'imposer un culte de son invention: on a pu voir, à la fin du siècle dernier, à quoi peuvent aboutir les tentatives de ce genre. Mais à toute religion qui sort du domaine de la vie privée pour devenir un fait public et exercer une action sur la société, l'État doit demander compte de ses doctrines, de ses pratiques, de son organisation, afin de s'assurer qu'elle ne renferme rien de contraire aux intérêts généraux et aux lois qu'il est obligé de défendre. Sur toute religion déjà connue et établie, il doit exercer une active surveillance, afin de la maintenir dans ses vraies limites et dans les conditions du droit commun; afin qu'une autorité spirituelle et morale ne puisse pas se changer peu à peu en un pouvoir temporel et politique. Il n'y a pas lieu de voir ici une atteinte à la liberté de conscience; la liberté de conscience, comme la liberté d'exprimer sa pensée, comme la liberté d'action, a ses conditions et ses bornes légitimes. Il n'existe point, pas plus dans l'ordre moral que dans l'ordre politique, de droit illimité et absolu. Une indépendance absolue c'est la souveraineté même. Ce que nous disons des institutions religieuses s'applique, à plus forte raison, à toutes les autres institutions, aux associations de toute espèce, et en général, à tout fait constitué en vue d'une action publique, et qui exerce une influence immédiate, soit sur une partie de la société, soit sur la société tout entière. Comment n'en serait-il pas ainsi? L'État peut-il exister s'il n'a pas le droit de se défendre? La société est-elle protégée si toutes les tentatives sont permises contre elle, si l'on peut impunément la diviser, la corrompre, se soulever contre les principes mêmes de sa constitution, et si on ne lui laisse ainsi que la faculté de sévir contre un mal devenu irréparable? Par une conséquence naturelle du même principe, tout ce qui ne peut avoir aucun effet public, toute manière de vivre et d'agir qui ne blesse ni les droits ni les intérêts de la société, doit échapper aux regards de l'État. C'est pour lui surtout que, selon l'expression ingénieuse de Royer-Collard, la vie privée doit être murée.

Mais qu'il toute la tâche de l'État, comme quelques-uns l'ont pensé ou le pensent encore,

se borne-t-elle à contenir et à réprimer le mal? Dans la crainte qu'il n'enrave la liberté, faut-il lui refuser la faculté et le droit de faire directement le bien, d'aider, par une active coopération, par un vaste système d'institutions nationales, à tout ce qui fait le bonheur, la force, la dignité de l'homme, et, par conséquent, de la société? Nous avons résolu cette question d'avance, quand nous avons établi plus haut que la société civile et politique n'a pas seulement pour base l'idée de justice ou de droit, mais qu'elle est instituée pour procurer à l'homme tous les moyens de remplir sa destinée et d'atteindre le but moral de son existence. Tout ce qui nous reste à faire à présent, c'est de montrer que ces deux choses, la répression du mal et la production active du bien, sont complètement inséparables, et que celle-ci est encore le meilleur moyen de réussir dans celle-là. En effet, c'est en vain que l'on cherchera à réprimer et à contenir le mal, quand le mal a sa cause permanente dans le cœur même de la société. Or, c'est ce qui arrive quand la majorité de la nation est plongée dans l'ignorance, par l'absence des moyens de s'instruire; dans l'abrutissement, par l'absence de toute éducation et de toute influence morale; dans la misère, par l'ignorance des ressources et des intérêts matériels du pays, par la négligence des arts qui nourrissent, qui enrichissent un peuple en l'ennoblissant par le travail. Il faut donc que l'État, même s'il ne veut assurer que le triomphe de l'ordre et de la justice, exerce une action positive sur les idées, sur les sentiments, sur le bien-être des individus, et concoure avec eux au développement de leurs facultés et de leurs forces. Il faut qu'il distribue à toutes les classes de la société, à chacun selon ses occupations et ses besoins, la nourriture de l'intelligence. Il faut qu'il leur assure une éducation propre à leur inculquer non-seulement l'amour, mais l'habitude du bien, le respect des lois et des institutions publiques, le culte de la patrie et de la famille, et, avant tout, ces saintes croyances en une Providence et une justice divine, en un père commun de tous les êtres, en une future réparation des erreurs et des maux de cette vie, qui, sous des formes diverses accommodées à la diversité des esprits et réclamées par la liberté de conscience, sont à la fois l'honneur, la force et la consolation du genre humain. En vain a-t-on amoncelé des sophismes pour démontrer le contraire; ce n'est pas seulement le droit de l'État de pourvoir à ce besoin et de mettre l'éducation publique en harmonie avec son principe et avec ses lois; c'est une des conditions de son existence et un de ses plus impérieux devoirs. Il faut aussi que, par une vigoureuse impulsion imprimée à l'industrie et aux arts, par de sages négociations qui ouvrent des marchés au commerce, par un emploi utile de toutes les espèces de talents et de forces, par des institutions diverses destinées à prévenir ou à soulager les situations les plus malheureuses de la vie, il ménage aux besoins matériels une satisfaction légitime, il fasse de la place pour toutes les aptitudes, pour tous les genres d'activité, et en laisse le moins possible à la misère, cette conseillère du mal, comme l'ont appelée les anciens; *malesuada famas*. C'est à ces seules conditions que la souveraineté de l'État ne sera pas un mot vide de sens et qu'il y aura un gouvernement de la chose publique. Nous résumerons sur ce point toute notre pensée en disant qu'on doit s'éloigner ici de deux erreurs également funestes: il faut se mettre en garde contre ce faux libéralisme qui, ne voyant pas dans la société de plus dangereux ennemi que le pouvoir, s'occupe

uniquement à l'énerver, à lui ôter toute influence, et voudrait réduire le gouvernement d'un État aux attributions d'une simple police; il faut repousser également les utopies tant anciennes que modernes, à commencer par la république de Platon, qui dépouillent et, pour ainsi dire, anéantissent l'individu au profit de l'État; qui, pour ôter au premier tous les soucis de la vie, lui ôtent aussi l'usage de toutes ses facultés, et font du second un ménage (nous ne dirions pas une famille), un atelier, un comptoir, une église; tout, excepté une société composée d'êtres raisonnables et libres. La société, comme la divine Providence, doit venir en aide à l'individu sans porter atteinte à son libre arbitre, et en lui laissant les obligations qui sont la source de sa dignité et de ses droits.

4° *Différents pouvoirs de l'État; leurs attributions respectives; conditions morales de leur existence.*

Ce n'est pas assez de dire quelle est, selon les règles du droit naturel, l'action que l'État doit exercer sur les divers éléments de la société et de la nature humaine; il faut encore que l'on sache comment cette action peut se produire, par l'intervention de quels pouvoirs elle se manifeste dans le champ de la réalité et de l'histoire. L'État, avons-nous dit, c'est la totalité des citoyens, la société tout entière. Evidemment la société tout entière, dans laquelle il faut comprendre aussi les générations futures, ne peut pas agir par elle-même sur chacun de ses membres, plaider sa propre cause, défendre ses propres droits, et, si l'on nous permet cette expression, faire ses affaires en personne. Il faut donc qu'on admette, dans le sens le plus large, le principe de la représentation, si vivement repoussé par Rousseau. Il faut donc qu'il existe, sous toutes les formes de Gouvernement possibles, des individus ou des corps qui exercent près des simples citoyens les droits et les devoirs de la nation tout entière, et se trouvent par là même investis de toute sa puissance. Ce sont ces intermédiaires entre le corps social, pris dans son unité, et les différents éléments dont il se compose, qui forment ce qu'on appelle les pouvoirs publics. Il n'y a donc de pouvoir légitime dans un État, que celui qui s'exerce au nom et dans l'intérêt de la nation, par conséquent qui tient de la nation elle-même ses titres et son mandat. Comment, en effet, se refuser à l'évidence de ce principe? Si le pouvoir n'est pas institué dans l'intérêt de la société, et si ce n'est pas d'elle qu'il tient tous ses droits, alors c'est la société qui est instituée dans l'intérêt du pouvoir, elle devient tout ce qu'il lui plait, elle est sa propriété et sa chose. Il n'a pas seulement la faculté de l'opprimer, il peut aussi, si tel est son bon plaisir, l'aliéner, la donner, la partager entre ses héritiers comme un vil patrimoine, ainsi que faisaient les rois du moyen âge. Une telle doctrine se réfute par son absurdité, nous voulons dire par son immoralité même; car livrer les nations à l'arbitraire absolu de quelques hommes, c'est nier toute idée de justice et de droit, c'est-à-dire, comme nous l'avons démontré plus haut, le seul fondement possible de l'ordre social. Il est vrai qu'on a souvent parlé, et qu'on parle encore dans certains États, d'un droit divin, au nom duquel le pouvoir, au lieu d'être simplement le mandataire de la société, se trouve placé au-dessus d'elle. Mais qui a jamais compris cette chimère? Qui, parmi ceux-là mêmes qui l'ont défendue avec le plus de chaleur, a jamais osé la définir? Il n'y a pas deux espèces de droit, pas plus qu'il n'y a deux justices, deux morales, deux vérités. Ce qui est

juste ou injuste, ce qui est permis ou défendu au nom du droit naturel, est également permis ou défendu au nom du droit divin; l'idée du droit est absolue, et dès qu'elle est admise, que ce soit au nom de la raison ou au nom d'une autorité extérieure, elle ne souffre point d'exception ni d'opposition. Veut-on dire seulement que les Gouvernements ne subsistent et ne peuvent s'établir que par la volonté de Dieu, que par la permission de la divine Providence? Mais alors pourquoi cette croyance a-t-elle toujours été invoquée d'une manière exclusive en faveur du pouvoir monarchique? Pourquoi en faveur des dynasties anciennes plutôt que des dynasties nouvelles? Pourquoi même ne devrait-elle pas s'appliquer à la révolte qui triomphe, au désordre et, au crime, puisque tout ce qui se fait sur la terre, tant dans l'ordre moral que dans l'ordre politique, se fait également avec la permission de Dieu? Le vrai sens du droit divin, qui aujourd'hui n'en a pas, il faut le chercher dans l'histoire du moyen âge, quand on voit le chef de l'Église disposant des sceptres et des couronnes, déliant les peuples de leur serment de fidélité, et cherchant à faire de l'Europe une vaste monarchie, moitié théocratique et moitié féodale. Mais on sait qu'à cette époque même de ferveur religieuse, ces prétentions ne furent pas tolérées longtemps: quel est donc le Gouvernement qui voudrait les accepter aujourd'hui? Quant au dogme de la souveraineté nationale, aujourd'hui inscrit dans nos lois, et définitivement substitué, même chez ceux qui ne l'avaient pas, au droit théocratique du moyen âge, il a dans nos idées un sens que ne lui connaissaient pas les États démocratiques de l'antiquité. Chez les anciens, la souveraineté du peuple, partout où elle a véritablement existé, était un fait où la morale n'avait rien à voir, et qu'on ne cherchait pas à justifier par des raisons prises de la nature générale de l'homme. Le plus grand nombre, se trouvant par hasard le maître, exerçait par lui-même le pouvoir dans toute son étendue et toute la diversité de ses fonctions. Pour nous autres modernes, au contraire, il s'agit d'un droit plutôt que d'un fait; d'une aptitude ou d'une faculté plutôt que d'un pouvoir réel; enfin d'un principe moral plutôt que d'une institution politique. On veut que les droits politiques, accessibles à tous par suite de l'abolition des castes et de l'égalité civile, soient pourtant soumis à des conditions qui résultent de leur nature même. En effet, pour être admis à exercer une action quelconque sur la société entière, ce qui est l'essence de tous les droits politiques, il ne suffit pas que nous y soyons nous-mêmes intéressés, il faut aussi que la société n'en éprouve aucun dommage, et pour cela elle doit s'assurer de notre indépendance et de nos lumières. Mais on veut en même temps que, par les paisibles conquêtes du travail, et par les bienfaits d'un noble système d'éducation nationale, ces qualités puissent s'étendre de plus en plus, et avec elles les droits qui en dépendent. Nous ajouterons qu'au point de vue de l'expérience les choses ne se passent pas et ne peuvent guère se passer autrement. Partout le fait précède le droit. La plupart des peuples que nous voyons aujourd'hui libres ont eu un gouvernement et des lois avant qu'ils se demandassent comment et par qui ils devaient être gouvernés. Mais il faut peu à peu que le fait se modifie suivant le droit, que le pouvoir se considère comme le mandataire de la nation, et que la nation elle-même, à mesure que sa conscience et sa raison s'éveillent, obtienne la souveraineté dans l'État.

Nous venons de dire ce que c'est que le pou-

voir en général, d'où il émane, et quelle est sa raison d'être; nous allons examiner maintenant de quoi il se compose, quelles sont ses conditions et ses principaux éléments. On distingue généralement trois pouvoirs dans l'État : le pouvoir législatif qui fait les lois; le pouvoir exécutif, qui a pour mission de les faire observer dans leur ensemble et par la société tout entière; enfin le pouvoir judiciaire qui les applique à tous les cas particuliers, et qui en est l'interprète dans les affaires litigieuses. Ce dernier, quoique d'habitude il ne soit pas placé sur la même ligne que les deux autres, et qu'en effet il n'ait pas la même influence, est cependant, dans toute l'acception du mot, un pouvoir public : car appliquer la loi, l'interpréter sans contrôle, c'est lui donner son caractère décisif et la faire, en quelque sorte, une seconde fois. Sous une forme ou sous une autre, tantôt réunis et tantôt séparés, ces trois pouvoirs existent également dans tous les États possibles. Mais pour remplir leur destination respective, il faut qu'ils demeurent parfaitement distincts; les confondre, c'est les détruire au profit du despotisme.

Le pouvoir législatif, que Rousseau et Kant ont eu le tort de confondre avec la souveraineté, n'est, comme les deux autres pouvoirs, qu'une émanation du souverain; car il n'est pas plus possible que la société tout entière participe à la confection des lois, qu'il n'est possible qu'elle gouverne et qu'elle distribue la justice. Il faut que le pouvoir législatif soit composé de telle sorte, qu'il représente tous les droits et tous les intérêts légitimes, qu'il soit l'organe sincère de la conscience et de la raison publique. Par conséquent, il doit représenter également les droits de l'autorité ou du pouvoir exécutif; car l'État, comme nous l'avons remarqué plus haut, ne subsiste pas moins par la force que par la justice. Quant à la loi elle-même, il ne suffit pas qu'elle soit juste, il faut aussi qu'elle soit praticable, c'est-à-dire qu'elle ne fasse pas violence au génie de la nation, à ses habitudes et à ses mœurs, tout en les dominant pour les rendre meilleures. Il faut enfin qu'elle soit opportune, qu'elle apparaisse dans le moment où le besoin s'en fait sentir, où l'opinion la réclame, où elle peut avoir le plus d'influence et d'intérêt. C'est un égal malheur pour un peuple d'avoir trop de lois et d'en avoir trop peu. Trop de lois gênent l'action du Gouvernement plus qu'elles ne servent les intérêts de la liberté, et perdent, par leur nombre même ou par les fréquents changements qu'elles réclament, toute autorité morale. Trop peu de lois ne répondent pas à tous les besoins et laissent une trop grande place à l'arbitraire. Il y a ici un milieu à conserver que l'on tenterait vainement de définir.

Le pouvoir exécutif ou, comme on l'appelle plus communément, le Gouvernement, n'est pas seulement chargé de veiller, dans l'intérieur de l'État, à l'exécution des lois, il doit aussi défendre au dehors l'indépendance et la dignité nationales. Les dispositions et les règlements qu'il fait pour remplir cette double tâche, ne sont pas des lois, mais des ordonnances ou des décrets. Il ne suffit pas qu'une ordonnance soit d'accord avec la lettre, il faut qu'elle le soit surtout avec l'esprit de la loi, et jamais on ne peut admettre, ni qu'une loi particulière, ni que la législation tout entière d'un État renferme des dispositions qui laissent au Gouvernement la faculté de la modifier, ou même de l'abolir, soit temporairement, soit pour toujours. Quant à la constitution même du Gouvernement, elle peut varier suivant l'étendue des États, le génie des nations et les circonstances extérieures au milieu des-

quelles elles se trouvent placées; c'est donc une question tout à fait puérile de rechercher quelle est absolument la meilleure. Aux grands États, surtout quand ils sont entourés d'autres États également puissants, il faut un gouvernement fort, homogène et qui ne souffre point d'interruption : tel est le gouvernement monarchique et héréditaire, dont les agents ou les ministres doivent être seuls responsables; car si la responsabilité pouvait monter jusqu'au prince, il ne serait plus à la tête du pouvoir exécutif; il serait jugé et puni par un plus puissant que lui, et au lieu d'une monarchie on aurait une république. Dans les petits États, naturellement on proie à l'esprit de jalousie et de défiance, et qui d'ailleurs seraient bientôt écrasés par un gouvernement trop fort, il faut que le pouvoir soit électif et composé. Mais l'hérédité elle-même, quand elle est admise, est uniquement instituée à l'avantage de la nation et par un acte de sa souveraineté; elle n'est jamais un droit inhérent à la personne du prince. Lorsque, au lieu des avantages de durée et d'unité qu'on est raisonnablement fondé à en attendre, l'hérédité, en se déplaçant ou en passant d'une dynastie à une autre, a cessé d'inspirer le respect qui lui est nécessaire et n'est plus qu'une source de révolutions, alors il ne peut pas hésiter à la remplacer par une magistrature élective nettement définie dans ses attributions et régulièrement renouvelée à la fin de sa durée légale; car des élections régulières et périodiques sont mille fois préférables aux révolutions.

Le pouvoir judiciaire doit interpréter la loi selon l'esprit dans lequel elle a été rendue; autrement, il prend le rôle du législateur, tout en gardant le sien, et il recueille, contre toute justice, contre toute idée d'ordre et de droit, deux pouvoirs essentiellement distincts. En effet, il n'y a qu'un pouvoir directement émané de la nation, c'est-à-dire le corps de ses représentants, qui ait qualité pour prononcer sur elle et la lier tout entière par les lois qu'il lui impose. Le juge ne connaît que des cas particuliers, et ne prononce que sur des individus ou des associations particulières, bien qu'il défende évidemment les droits de la société, complètement identiques à ceux de la justice. D'ailleurs, si la loi se fait à mesure qu'on l'applique, n'est-il pas évident qu'elle est subordonnée à tous les cas particuliers et à toutes les opinions individuelles? Dès lors elle cesse d'exister, et l'idée même de la justice est méconnue. C'est pour la même raison que les fonctions judiciaires doivent demeurer non-seulement distinctes, mais, autant que cela est possible, indépendantes du pouvoir exécutif. Le gouvernement serait le maître absolu dans l'État, il pourrait disposer, selon ses passions et son bon plaisir, des personnes et des biens des citoyens, si, avec la force qu'il tient dans ses mains, il était aussi chargé de rendre la justice. Mais on distingue dans l'administration de la justice trois ordres de fonctions très-différents, et soumis par cela même à des conditions différentes : il faut d'abord poursuivre le crime ou le délit, réunir tous les éléments de l'accusation, tous les documents qui peuvent éclairer la conscience du juge, et construire, s'il y a lieu, l'accusation elle-même; il faut ensuite prononcer sur le fait, reconnaître un coupable ou un innocent; enfin il faut appliquer la loi, ou rendre un arrêt. De là, dans notre législation, dont on ne saurait assez admirer la profonde sagesse, trois sortes de juges qui concourent ensemble à l'œuvre judiciaire : l'accusation est dressée et soutenue par le ministère public, qui n'est que le gouvernement appliqué

à la répression du mal ; la société elle-même, représentée par un certain nombre de simples citoyens, prononce sur le fait ; enfin la sentence est rendue par des magistrats indépendants et inamovibles.

En montrant quelle doit être l'organisation générale de l'État, quel est le but et quelles sont les conditions de son existence, nous avons fait connaître par là même les droits et les devoirs des simples citoyens. Leurs droits sont de deux espèces : des droits civils, et des droits politiques. Les premiers appartiennent indistinctement à tous et sont, en quelque sorte, inséparables du nom d'hommes, ce sont les droits naturels consacrés par l'État et soumis à certaines conditions dont dépend l'existence même de la société. Nous citerons pour exemple la liberté de conscience, la liberté de penser, la liberté individuelle, le droit d'acquiescer, de transmettre, de contracter, etc. Les droits politiques, au contraire, sont soumis à certaines conditions de fait, exigent certaines qualités acquises, sans lesquelles il est moralement impossible de les exercer. Ces qualités, nécessairement variables et relatives, en s'étendant, par les progrès de l'instruction et du bien-être, élargissent dans la même proportion la sphère des droits qu'ils supposent. Mais des droits, quels qu'ils soient, imposent des devoirs : nous ne voulons pas seulement dire des obligations positives dans le sens de la loi civile ; nous parlons de devoirs dictés par la conscience et acceptés avec une entière liberté. Ils peuvent tous se résumer en un seul : puisque c'est à l'État que nous devons tout ce que nous sommes et tout ce que nous pouvons être ; puisque c'est par son appui et son concours que nous pouvons atteindre le but de notre existence, nous élever jusqu'à un sentiment moral, avoir la conscience de notre dignité, donner une consécration à nos liens les plus chers, une protection à tout ce que nous aimons, notre nom et notre souvenir à ceux qui nous doivent le jour ; il faut qu'il soit le premier objet de notre dévouement ; nous lui appartenons tout entiers avant d'appartenir à la famille et à nous-mêmes ; aucun sacrifice, pas même celui de la vie, ne doit nous coûter pour le servir, pour lui obéir, pour le défendre.

Les ouvrages à consulter sur le sujet de cet article sont à peu près les mêmes que ceux qui ont été indiqués à l'article DROIT. Nous y ajouterons seulement les deux ouvrages politiques de Hobbes, le *de Cive* et le *Leviathan* ; le *Tractatus theologico-politicus*, et le *Tractatus politicus*, de Spinoza ; le *Contrat social*, de J. J. Rousseau ; l'*Esprit des lois*, de Montesquieu ; les *Principes métaphysiques du droit*, de Kant ; la troisième partie de la *Philosophie du droit*, de Hegel ; la *Philosophie du droit*, de Fichte ; la *Philosophie du droit*, de Stahl, où l'on trouve en même temps un exposé de tous les systèmes contemporains sur la politique et le droit.

ÉTENDUE, ESPACE. Ces deux mots sont assez fréquemment employés l'un pour l'autre ; ils ne sont pourtant pas absolument synonymes. Rien ne serait plus aisé que de déterminer la différence de signification de ces deux mots, si nous connaissions clairement la nature de l'étendue et de l'espace eux-mêmes, ou s'il régnait seulement sur ce sujet un certain accord entre les doctrines philosophiques. Mais l'histoire nous offre les opinions les plus diverses sur l'étendue et l'espace, sur l'origine de ces notions, sur la nature de leurs objets ; et il n'est pas en effet de problèmes plus difficiles et moins avancés. Sans essayer ici d'en résoudre ou d'en trancher au-

cun, nous ferons sentir au moins dans quels sens différents ces deux mots, étendue, espace, sont le plus généralement employés.

Tout corps est perçu et conçu par tout le monde comme ayant une certaine forme et certaines dimensions ; il est cubique ou sphérique, grand ou petit, long ou court, large ou étroit, épais ou mince ; il est enfermé dans certaines limites qui en déterminent la figure et la grandeur et le distinguent des corps voisins. C'est là ce qu'on entend vulgairement quand on dit que tout corps est étendu. Si l'on considère un corps, par exemple un cube de bois ou de marbre, tel que nos yeux le voient, que notre main le palpe et que le sentent nos autres organes, on a l'idée de l'étendue concrète de ce corps réel et présent. Si, comme le géomètre, on fait par la pensée abstraction de la matière de ce corps, bois ou marbre ou toute autre substance dont il peut être composé, en un mot du corps lui-même tout entier, en ne retenant dans l'esprit que la forme cubique de ce corps avec ses dimensions, la longueur de ses arêtes, on a l'idée de l'étendue abstraite de ce corps, de son étendue géométrique. Si maintenant l'esprit s'empare de cette idée de l'étendue abstraite d'un cube, d'une sphère, d'un cercle ou d'une ligne déterminée, il conçoit et même il ne peut pas ne pas concevoir cette ligne doublée, ce cercle, cette sphère agrandie, les limites de cette figure, de cette étendue plus ou moins reculées ; il conçoit enfin et ne peut pas non plus ne pas concevoir cette ligne prolongée indéfiniment, cette étendue incapable d'être enfermée dans des limites dernières au delà desquelles la même opération intellectuelle serait impossible. Il conçoit l'étendue sans bornes, non-seulement indéfinie, mais encore infinie. Cette idée de l'étendue, abstraite de la matière, vide ou pleine, mais sans bornes, n'est autre chose que l'idée de l'espace. De telle sorte que l'étendue d'un corps serait une portion de l'espace sans bornes ou un espace borné, que l'espace serait le lieu, réel ou idéal, de tous les corps, que ses parties seraient capables de toutes les formes, sans que l'espace lui-même, dans son infinité, en eût aucune, ayant, comme dit Pascal, son centre partout et sa circonférence nulle part.

On comprend qu'il ne soit pas indifférent d'employer ces deux mots d'étendue et d'espace l'un pour l'autre ; mais on comprend aussi que, selon la doctrine que professent les philosophes sur la nature même des objets que ces mots représentent, ils les confondent quelquefois ou les distinguent très-profondément.

Comment l'esprit humain acquiert-il les idées de l'étendue et de l'espace ? Qu'est-ce que l'étendue relativement à la matière que nous disons étendue ? Constitue-t-elle exclusivement son essence ? Est-elle au moins un de ses attributs essentiels ? N'est-elle qu'une idée de notre esprit et comme une forme sans laquelle il ne peut concevoir la matière ? L'espace est-il un être de raison ou un être réel ? Une partie de l'univers ou un attribut de la nature divine ? Ces différentes questions sont examinées dans ce dictionnaire, soit aux articles dogmatiques MATIÈRE, SENS, soit aux articles historiques DESCARTES, LEIBNIZ, CLARKE, LOCKE, BERKELEY, KANT, ROYER-COILLARD. Nous n'avons qu'à y renvoyer le lecteur.

On pourra consulter : Aristote, *Physique* ; — Descartes, *Méditations et Traité des principes* ; — Locke, *Essai sur l'entend. humain*, liv. II ; — Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entend. humain*, liv. II ; *Lettres entre Clarke et Leibniz* ; — Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonous* ;

— Kant, *Critique de la raison pure* (Esthétique transcendante); — Royer-Collard, *Fragments* publiés par M. Jouffroy dans le tome IV de la traduction française des *Œuvres de Th. Reid*; — Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle*, 17^e leçon; *Philosophie de Kant*, 4^e leçon; — Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques*, 4^e leçon; — Hegel, *Logique*, t. III, liv. I, sect. II, ch. II; — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 2^e édit., § 254-261; — J. Simon, *Introduction de l'histoire de l'école d'Alexandrie*; — E. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*; — Lescœur, *de Spatio, quid sit.*, 1850, in-8; — T. Magy, *de la Science et de la Nature*, Paris, 1864, in-8.

A. L.

ÉTERNITÉ, ÉTERNEL. On peut définir d'une manière générale l'éternité, la manière d'être de ce qui est sans commencement ni fin. Cette définition est littéralement exacte, mais très-insuffisante pour donner une idée précise de ce que l'on entend par ce mot, car on applique ce même terme à deux conceptions très-différentes et, si la définition qui précède les comprend toutes deux, elle n'en éclaircit aucune.

Dans le langage vulgaire et dans celui de quelques philosophes, l'éternité n'est autre chose que la durée sans bornes dans le passé ni dans l'avenir, l'ensemble du temps qui s'écoule sans qu'il y ait eu un premier instant, sans qu'il doive y en avoir un dernier. C'est en ce sens que beaucoup disent que Dieu est éternel parce qu'il a toujours été et sera toujours, mais que le monde, créé par Dieu il y a tant de siècles, ne l'est pas. C'est en ce sens que l'on disait, au moyen âge, la durée sans fin en deux parties, ou en deux éternités, en prenant pour point de séparation le moment présent; qu'on appelait l'une l'éternité *a parte ante*, c'est-à-dire la durée infinie actuellement écoulée, l'autre l'éternité *a parte post*, ou la suite infinie des siècles à venir; enfin qu'on attribuait à Dieu seul les deux éternités et la seconde seulement à l'âme humaine. Telle est la signification qu'attachent au mot éternité, entre autres philosophes, Newton et Clarke.

D'autres conçoivent autrement l'éternité. Dès les âges les plus reculés de la philosophie grecque, les Eléates distinguaient déjà ces deux modes d'existence qu'ils appelaient l'être et le *devenir*: devenir étant le propre des choses finies, être, celui de l'absolu. Platon et Aristote ont également consacré cette distinction dans leurs systèmes. Ainsi l'être parfait ne devient pas, il ne change pas, il ne dure pas, il est; les êtres imparfaits ne sont pas, ils naissent, ils changent, ils deviennent sans cesse, ils durent. L'être parfait est éternel, un, immuable, sans succession dans son existence pleine et indivisible, il ne connaît pas le temps. Durer dans le temps, c'est le devenir des choses finies, du monde et des êtres dont il se compose. En ce sens, il n'y a pas seulement entre l'éternité et la durée du monde une différence de grandeur, la même qu'entre un nombre infini et un nombre déterminé, si grand qu'il soit, mais une différence absolue de nature; ce sont deux choses incommensurables, l'une indivisible, l'autre divisible à l'infini. Dans ces idées, le monde et le temps eux-mêmes peuvent n'avoir jamais commencé et ne jamais finir, sans être pour cela éternels; il suffit que leur existence s'écoule, quoique sans commencement et sans fin, pour que ce perpétuel devenir, ce temps infini ne soit pas l'éternité. C'est ainsi que Platon appelle le temps, l'image mobile de l'éternité immobile; qu'Aristote établit la démonstration de l'existence de

Dieu sur l'existence du changement ou du mouvement dans le monde et sur la nécessité d'un premier moteur immobile. Ce sens du mot éternité est encore celui de saint Thomas, de Descartes, de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, de Leibniz et de Kant.

Ce n'est pas à dire que les philosophes qui établissent une telle distinction entre l'idée de la durée, même infinie, et celle de l'éternité, l'observent toujours exactement dans le langage. Il est peu de philosophes au contraire, partageant une telle doctrine, qui ne se laissent aller à appeler éternité la durée infinie; comme il n'y a pas d'astronome qui ne se permette de dire que le soleil se lève et marche, et cela sans le moindre inconvénient. Cependant, la distinction des différents sens attachés au mot *Éternité* et une définition précise et rigoureusement observée de celui qu'on adopte, sont de la plus grande importance pour l'intelligence des systèmes ou l'exposition des doctrines.

Consultez : Platon, *Timée*; — Aristote, *Métaphysique*, XII^e liv.; *Physique*, VII^e et VIII^e liv.; — Bossuet, *Élévation à Dieu sur les mystères*; — Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*; — Leibniz, *Correspondance avec Clarke*; — Kant, *Critique de la raison pure* (Esthétique transcendante).

A. L.

ÉTHIQUE, VOY. MORALE.

ÊTRE. La notion de l'être est sans contredit la plus universelle et, par conséquent, la plus simple qui se trouve dans notre esprit: aucune chose ne peut être conçue si on ne la conçoit en même temps comme une chose qui est ou qui peut être; et réciproquement, ce qui n'est pas et ne peut pas être, aucune intelligence ne saurait le concevoir. Une définition de l'être est donc absolument impossible, puisque les éléments nécessaires de toute définition, c'est-à-dire le genre et la différence, supposent déjà la classification des êtres et de leurs qualités. Aussi ne faut-il chercher aucun sens dans cette proposition de l'École: « L'être, c'est ce à quoi ne répugne pas l'existence. » Car, qu'est-ce que l'existence, sinon le mode le plus général et le plus essentiel de l'être, ce par quoi il se distingue de ce qui n'est pas? Être et exister, n'est-ce pas une seule et même chose? et l'un de ces termes nous paraît-il plus clair ou plus obscur que l'autre? Il est vrai qu'on distingue l'être imaginaire ou simplement possible de l'être réel, c'est-à-dire l'être qui existe de celui qui n'existe pas; mais cette distinction, justifiée par les besoins du langage, n'atteint pas le fond des choses. Toute œuvre d'imagination se compose d'éléments réels, dont chacun, pris à part, existe positivement, au moins dans une certaine mesure, bien que dans leur ensemble ils ne répondent à aucun objet de l'expérience. L'homme n'a pas la faculté de produire par sa seule volonté des notions absolument simples, ou, ce qui revient au même, il ne peut pas se représenter ce qui n'existe en aucune façon ni en lui ni hors de lui. Il y a plus: l'ordre dans lequel les notions vraiment simples de la raison ou des sens sont combinées entre elles par l'imagination, n'est le plus souvent qu'une loi de notre existence intellectuelle et morale, c'est-à-dire un mode bien réel de l'être considéré dans certaines limites et sous un certain point de vue. En effet, lorsque l'on considère dans une certaine étendue et sans aucune prévention l'histoire de la pensée humaine, on ne tarde pas à s'apercevoir que toutes les erreurs dont elle est remplie, que toutes les fictions inventées à plaisir et acceptées pour telles, comme un moyen d'oublier de tristes réalités, sont subordonnées à des ré-

gles générales, à une marche uniforme et invincible qui est un acheminement nécessaire à la vérité.

La conséquence immédiate de ce que nous venons de dire, c'est que notre intelligence ne conçoit pas le néant, et ne peut lui donner aucune place dans l'idée qu'elle se fait de la formation des choses. Pour concevoir le néant, il faudrait en quelque sorte faire le vide dans notre esprit et supprimer jusqu'aux éléments les plus simples et les plus nécessaires de la pensée, puisque toute pensée, toute idée est la pensée ou l'idée de quelque chose, c'est-à-dire d'un être, sans compter qu'elle a son existence propre, qu'elle est par elle-même quelque chose, et participe de l'être indépendamment de l'objet qu'elle représente. Ce n'est pas encore tout : en faisant abstraction de tous les faits dont l'ensemble constitue la pensée, il faudrait supprimer en même temps le sujet dans lequel ces faits nous apparaissent, c'est-à-dire l'esprit, le moi intelligent : car il n'y a pas d'esprit sans pensée et sans conscience. Mais comment satisfaire à cette double condition ? Il y a des idées, et, par conséquent, il y a des choses qu'il nous est impossible de supposer anéanties, quelques efforts que nous fassions sur nous-mêmes, parce qu'elles ont précisément pour caractère de résister à toute supposition de ce genre, comme le temps, l'espace, l'infini. Qu'on détruise l'univers entier, il nous restera l'espace qui le contient, et avec l'espace toutes les propriétés géométriques qui lui appartiennent, tous les rapports qui résultent de la notion d'étendue. Qu'on supprime tous les phénomènes dont la conscience et les sens peuvent nous donner l'idée, il nous restera le temps dans lequel ils ont commencé, dans lequel ils se succèdent et doivent finir ; il nous reste cette terrible et mystérieuse éternité qui a précédé le temps lui-même, et dont le temps, selon l'expression de Platon, n'est que la mobile image. Enfin, avec les notions du temps et de l'espace, ou de l'éternité ou de l'immensité, comment échapper à l'idée de l'infini, c'est-à-dire de l'être considéré dans sa plénitude et sa suprême perfection ? Quant à faire abstraction de l'esprit lui-même dans l'instant où se déploie toute son activité, dans l'instant où il s'efforce de supprimer en son sein tout ce qui fait obstacle à la pensée du néant, c'est une contradiction si manifeste, qu'il est à peine nécessaire de la signaler. Nous parlons cependant du néant ; mais c'est un néant purement relatif. C'est tel ou tel être, ou plutôt telle ou telle forme de l'être qui n'existe pas encore ou qui a cessé d'exister par rapport à telle autre, dans un point déterminé de la durée et de l'étendue. L'idée du néant ainsi comprise suppose nécessairement et la connaissance et l'existence de l'être ; non-seulement de l'être absolu, mais des êtres contingents dont l'univers se compose. Elle n'est, à proprement parler, que la négation tout à fait hypothétique de ces derniers : car aucune expérience ne peut constater pour nous le néant, déjà exclu du domaine de la raison. De ce qu'un objet que nous savions très-bien avoir déjà existé a disparu à nos yeux, il n'en résulte nullement qu'il soit anéanti ; de ce qu'un autre, regardé seulement comme possible, ne nous laisse apercevoir aucune trace de sa présence, nous n'avons pas le droit d'en conclure qu'il n'existe pas. Il faut donc bien se garder, lorsqu'on cherche à se rendre compte de l'origine des choses, de mettre en quelque sorte, sur la même ligne et de regarder comme deux principes également nécessaires l'être et le néant, en disant que du néant sont sorties toutes les existences

dont le monde est peuplé. L'être seul est le principe, à la fois la cause et la substance, l'origine et le fondement de tout ce qui est. Il nous est absolument impossible de nous transporter par la pensée hors de lui, ni, par conséquent, d'admettre à côté de lui un néant qui lui soit égal et contemporain. Cette impuissance où nous sommes de nous transporter par la pensée hors de l'être, nous oblige à chercher un antécédent ou une base quelconque à tout ce qui change et qui passe, et ne nous permet de nous arrêter que devant l'éternel et l'infini, c'est-à-dire devant l'être proprement dit conçu dans son unité et sa perfection. De là toutes les idées ou toutes les lois de la raison et la nécessité de les réunir dans un seul principe, qui est la croyance en l'existence de Dieu. VOY. DIEU, CRÉATION.

Nous venons de voir que la notion de l'être est le fond commun de la pensée humaine, et que l'idée du néant n'y trouve aucune place : faut-il admettre, avec quelques sceptiques modernes, qu'entre la pensée et l'être lui-même il y a tout un abîme, et qu'enfermés dans les formes de notre intelligence comme dans une prison sans issue, nous n'avons aucun moyen de savoir s'il y a véritablement quelque chose, ni quelle en est la nature ? On trouvera plus loin (VOY. KANT) la critique approfondie de ce système, qui, sous prétexte d'éviter l'hypothèse, condamne la raison humaine au doute le plus irrémédiable ; il suffira ici de quelques remarques qui le feront crouler par la base, et avec lui toute espèce de scepticisme. Si d'une part la pensée, ou plutôt la raison, qui en est la faculté la plus essentielle et la plus élevée, exclut, comme nous l'avons prouvé, l'idée du néant ; si d'une autre part elle n'a absolument rien de commun avec l'être, qu'est-elle donc à la considérer en elle-même et dans sa propre essence ? Qu'est-ce que l'esprit auquel nous l'attribuons, c'est-à-dire le sujet, le moi dans lequel elle se manifeste et s'exerce ? Il n'y a pas de milieu entre ces deux propositions : ou elle est quelque chose ou elle n'est rien ; ou elle existe ou elle n'existe pas. Mais, encore une fois, il est impossible qu'elle fasse abstraction d'elle-même et se considère comme un pur néant. Donc elle existe ; donc elle est quelque chose, c'est-à-dire qu'il y a de l'être en elle, qu'elle participe de la nature de l'être, qu'elle en exprime, dans une mesure quelconque, la forme et l'essence. Bien plus : si la pensée ne peut rien concevoir, ne peut rien comprendre qu'elle-même, et si tout autre principe d'existence est une vaine illusion, elle n'est pas seulement, comme nous le croyons à juste titre, une des formes ou un des attributs de l'être, elle est alors l'être lui-même dans toute sa réalité, elle est l'être absolu et unique, en un mot, elle est Dieu ; mais un dieu impuissant, privé de la faculté d'agir et de produire, tournant éternellement dans un cercle de stériles conceptions. Cette conséquence est tellement inévitable, qu'elle a passé de la logique dans le domaine de l'histoire ; elle a été acceptée dans toute son étendue par quelques philosophes allemands, héritiers immédiats des idées de Kant et pénétrés de son influence. Mais, pour être parfaitement légitime, elle n'en est pas plus vraie. L'identité absolue de l'être et de la pensée ; la substitution de la pensée à tout autre principe et à tout autre mode d'existence ne se conçoit pas mieux, de quelque point de vue qu'on la considère, que la négation même de l'être. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué dans un autre but, c'est la condition essentielle de tout acte de la pensée, de toute idée, d'être la pensée, d'être l'idée de quelque

chose, ou de se rapporter à un objet, c'est-à-dire à un être. Sans doute la pensée peut se réfléchir elle-même, mais c'est à la condition d'avoir en même temps et d'avoir eu auparavant un autre objet; dans le cas contraire, elle représenterait le néant, ce que nous avons démontré impossible. Nous ne pouvons d'ailleurs nous faire une idée de la pensée ou de la raison en général, que par notre propre raison, et notre raison, à nous, est certainement débordée par l'être ou par les choses; autrement, il n'y aurait pas de mystères ni d'obscurités pour elle; l'erreur serait un mot vide de sens. D'un autre côté, et lorsqu'on appelle l'expérience psychologique à nous aide, pourquoi l'être serait-il renfermé tout entier dans la pensée plutôt que dans le sentiment, dans la volonté et dans la force efficace de la volonté, dans la puissance créatrice? Jamais aucun effort de logique ne parviendra à effacer les différences radicales qui séparent ces divers modes de l'existence, et à les faire passer pour de simples modes de la pensée. La pensée n'est donc pas tout, et par conséquent elle ne saurait s'identifier avec l'être, bien qu'elle puisse s'en séparer.

On voit que, par une contradiction étrange, mais absolument inévitable, ceux qui ont voulu séparer la pensée et l'être ont été conduits, au contraire, ou ont conduit les autres à les confondre; et ceux qui les ont confondus, qui font consister l'être tout entier dans la pensée, ont été à celle-ci, en lui enlevant les objets représentés par elle, la condition même de son existence. Ici encore nous pouvons invoquer le témoignage de l'histoire. Dans le système de Hegel, où le dernier de ces principes est professé avec une entière franchise et porté jusqu'à ses dernières conséquences, nous voyons le néant et le non-être pur (*Das reine Nichts*) être à la fois le premier terme de l'être et de la pensée. Mais comment en serait-il autrement? Hors du sens commun, hors de la foi universelle et spontanée du genre humain, que la philosophie doit expliquer sans chercher à la détruire, il n'y a que contradictions à attendre. Or le sens commun, la foi universelle du genre humain, a toujours consacré ces trois propositions que nous venons de défendre :

1° Chacune de nos idées se rapportant à quelque chose, soit à quelque chose qui est, soit à quelque chose qui peut être, soit à un objet, soit à une quantité, soit à un rapport, le néant absolu est impossible à concevoir, et en parler, c'est se contredire soi-même;

2° Ce qui est ne peut se montrer à nous que par les facultés de l'intelligence ou par l'intermédiaire de la pensée; il nous est impossible de supposer que ce qui est soit autre chose que ce que nous concevons nécessairement comme tel, et, réciproquement, que les conceptions les plus nécessaires de notre intelligence, que les formes les plus absolues de notre pensée soient étrangères à ce qui est : car c'est toujours avec nos facultés intellectuelles que nous essayons de nous représenter un être absolument étranger à notre intelligence;

3° La pensée ou l'intelligence, même quand on la conçoit sans limites, n'est qu'un mode ou un attribut de l'être; elle n'est pas l'être tout entier : ses formes et ses lois ne peuvent nous expliquer ni les phénomènes du mouvement, ni ceux de la sensibilité, ni l'existence d'une force, soit spirituelle, soit matérielle, soit fatale ou libre.

Indépendamment des sciences particulières dont chacune s'occupe d'une classe déterminée des phénomènes et des êtres accessibles à notre

intelligence, n'y a-t-il pas une science générale ayant pour objet l'être en lui-même, l'être en tant qu'être, et ses modes les plus universels? Aristote est le premier de tous les philosophes qui ait posé cette question d'une manière claire et précise; mais elle était résolue dans un sens affirmatif bien longtemps avant lui. En effet, la science de l'être n'est pas autre chose que la philosophie elle-même, et non pas une partie de la philosophie, celle qui porte le nom d'ontologie ou de métaphysique, mais la philosophie tout entière. Lorsque, croyant nous renfermer dans l'étude de nous-mêmes, nous faisons l'analyse de notre intelligence et nous rendons compte des idées et des facultés dont elle se compose, n'est-ce pas comme si nous cherchions quelles sont les formes les plus générales de l'être, puisque rien de ce qui est ne peut se concevoir comme étranger à nos facultés ou en dehors de nos idées les plus générales et les plus essentielles? Lorsque plus tard nous discutons la grande question de la certitude, quand nous voulons savoir si les lois les plus impératives de notre raison ne sont pas de pures illusions ou des modes tout personnels de notre existence, n'est-ce pas des rapports de l'être et de la pensée que nous sommes occupés? Le problème du bien et du mal, du beau et du laid, du vice et de la vertu, des châtimens et des récompenses dans une autre vie, nous met sur la trace de l'ordre universel, nous oblige à nous informer de la loi et de la puissance qui président à l'ensemble des choses. Enfin, c'est l'être dans son mode le plus élevé; c'est l'être dans sa plénitude et dans sa perfection, que nous cherchons à comprendre sous le nom de Dieu. La philosophie, quoiqu'elle ait souvent changé de plan et de méthode, n'a donc pas changé d'objet depuis les premiers jours de son existence; elle a toujours été et elle est encore aujourd'hui la science des sciences, la science de l'universel et de l'absolu, la science des causes et des principes, en un mot, la science de l'être. C'est donc une peine tout à fait stérile qu'on s'est donnée récemment en lui cherchant une définition nouvelle. Toute définition nouvelle, qui n'aura pas pour but de la nier ou de la détruire, rentrera dans les définitions anciennes que nous venons de citer. Voy. PHILOSOPHIE, ONTOLOGIE, MÉTAPHYSIQUE.

EUBULIDE DE MILET, le plus connu des disciples d'Euclide, florissait vers le milieu du IV^e siècle avant notre ère, et succéda à Ichthyas, son condisciple, dans la direction de l'école de Mégare. Sa vie entière n'a guère été qu'une lutte contre Aristote, lutte à peu près stérile, dans laquelle une logique captieuse essayait de prévaloir contre le bon sens.

Parti de ce principe mégarique, qu'il n'y a de réel que ce qui est un, toujours semblable, toujours identique à soi-même, Ebulide, dès le premier pas, rencontrait pour adversaire le fondateur d'une grande école contemporaine qui fait de l'expérience la condition de la science, et place l'essence des choses dans ce que les mégariques appellent le non-être, dans les différences qui les séparent. Ebulide a attaqué la doctrine péripatéticienne par sa base, et s'est efforcé de montrer, comme Zénon d'Elée son prédécesseur et son modèle, qu'il n'est pas une seule des notions expérimentales qui ne donne lieu à d'insolubles difficultés. Telle est l'intention que l'on retrouve au fond des sophismes fameux que l'antiquité nous a conservés d'Ebulide. Diogène Laërce en compte sept : le menteur, le caché, l'électre, le voilé, le tas, le cornu, le chauve. Mais d'abord, le caché, l'électre, le voilé, ne sont qu'un même

argument sous différents noms. Il en est de même du *tas* et du *chawé*, et ainsi les sept sophismes se réduisent à quatre. Faisons-les connaître en peu de mots :

Quelqu'un ment et dit qu'il ment. Ment-il, ou ne ment-il pas ? Il ment ; c'est l'hypothèse. Il ne ment pas ; car ce qu'il dit est vrai. Donc, il ment et ne ment pas en même temps, ce qui est contradictoire. Voilà le *menteur*.

Voici le *voilé* : Connaissez-vous votre père ? — Oui. — Connaissez-vous cette personne voilée ? — Non. — Cette personne voilée est votre père. Donc, vous le connaissez et ne le connaissez pas en même temps.

Voici le *tas* : Un grain de blé fait-il un tas ? — Non. — Et deux grains de blé ? — Pas davantage. On insiste en ajoutant chaque fois un seul grain de blé ; et l'adversaire est forcé de convenir, ou que cent mille grains de blé ne font pas un tas, ou qu'un tas de blé est déterminé par un seul grain.

On a tout ce qu'on n'a pas perdu. Vous n'avez pas perdu de cornes ; donc, vous en avez. Tel est le *cornu*, dont le nom a fini par s'appliquer à tout un genre.

Rien n'est plus facile que de trouver la clef de pareils sophismes. Il vaut mieux essayer d'en marquer le but.

Par le *tas*, tout ce qui est composé de parties, tout ce qui implique succession ou étendue, semble convaincu de n'avoir aucune part possible à l'existence. Qu'en conclure ? sinon que l'expérience est une source inépuisable d'erreurs.

De même, dans le *voilé* et dans le *cornu*, on triomphe des prétendues contradictions de la raison et de l'expérience, et de ces deux modes de connaissance nous savons quel est celui que l'on se réserve de sacrifier à l'autre.

Nous avouons que dans le *menteur*, où c'est la raison qui semble se contredire elle-même, il n'est pas facile de découvrir un sens sérieux. Mais il faut dire ici que les subtilités d'Eubulide n'ont pas toujours eu pour but l'intérêt d'une doctrine ; qu'Eubulide le premier a mis son école sur la voie du scepticisme, et que ce second successeur d'Euclide n'est déjà plus pour les anciens eux-mêmes qu'un disputeur infatigable, qu'un sophiste de profession. Quand il s'agit d'un pareil homme, un argument qui permet d'embarrasser un adversaire porte en soi son explication.

Voy., pour la bibliographie, l'article MÉGARIQUE (école). D. H.

EUCLIDE LE SOCRATIQUE a dû naître à Mégare, environ 440 ans avant notre ère, et ne peut être confondu, par conséquent, avec le géomètre d'Alexandrie, contemporain des Ptolémées.

Son premier maître fut Parménide. Lecteur assidu de ses écrits, il s'était pénétré de ses doctrines lorsqu'il arriva dans l'école de Socrate. Il n'en fut pas moins le disciple dévoué de son nouveau maître. L'entrée d'Athènes ayant été interdite sous peine de mort à tous les Mégariens, Euclide, dit-on, usait de ruse pour entendre Socrate. Il se glissait dans la ville, sous un vêtement de femme, à la nuit tombante, et s'en retournait à Mégare à la pointe du jour. Ce qu'il y a de plus certain que cette anecdote d'origine un peu suspecte, c'est qu'Euclide déjà fixé à Mégare, allait fréquemment entendre Socrate à Athènes ; c'est que, le jour de la mort de Socrate, il accourut de Mégare pour recueillir les dernières paroles de son vieux maître et le voir de ses yeux une dernière fois (Platon, *Phédon*, *Théétète*).

Malgré cette vive affection, le nouveau socratique n'échappa jamais complètement à l'influence de son éducation première. Il lui resta

de l'école éleatique un penchant invincible à la subtilité. « Euclide, lui dit un jour Socrate, tu sauras vivre avec des sophistes, jamais avec des hommes. » Ces paroles sévères ne l'effrayèrent pas, car, du vivant de son maître, il alla fonder à Mégare une école de philosophie. Un immense honneur était réservé à cette école naissante.

Socrate étant mort, ses disciples s'enfuirent d'Athènes, craignant pour leur vie. Ce fut à Mégare, dans la maison d'Euclide, qu'ils trouvèrent un nouveau centre d'études et un asile. Le fondateur de l'école mégarienne compta donc un instant parmi ses disciples les plus éminents des socratiques. Platon lui-même suivit ses leçons avec ardeur, et (chose bien glorieuse pour Euclide) cet enseignement n'a pas été sans influence sur le fondateur de l'Académie. Voici, en quelques mots, quelle était cette doctrine qui excitait l'intérêt des socratiques et de Platon lui-même.

Euclide enseignait d'abord que l'essence du bien est l'unité, l'unité sous toutes ses formes, c'est-à-dire enveloppant l'immobilité, l'identité, la permanence. Il s'ensuit nécessairement que le monde sensible, toujours divers, toujours mobile, est sans caractère moral et sans rapport au bien.

En second lieu, Euclide enseignait que l'être est aussi l'unité, l'identité, la permanence, ce qui implique que le monde sensible, livré à un écoulement perpétuel, n'a aucune part à l'existence.

Or, puisque le bien et l'être sont respectivement identiques à une même chose, l'unité, il s'ensuit qu'ils sont identiques entre eux. Donc le bien seul existe. Le mal n'est qu'un non-être, et tout ce qui est est bien. De là un optimisme logique qui a devancé et préparé l'optimisme métaphysique de Platon et de Leibniz.

Enfin, le bien et l'être se définissant par l'unité, il s'ensuit que le bien en soi est un, que l'être en soi est un. Il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait qu'un seul être et une seule sorte de bien ; car l'unité peut se rencontrer en plusieurs choses. Or, il y a du bien et de l'être partout où il y a de l'unité. Ce qui est un participe du bien et de l'être sans être l'unité ni l'existence mêmes. Euclide enseigne expressément que le bien et l'être, malgré leur unité, reçoivent différents noms, autrement dit revêtent des formes diverses, se présentent sous des points de vue variés. Les noms du bien et de l'être sont la sagesse (*σοφροσύνη*), Dieu, l'intelligence (*νοῦς*), et plusieurs autres encore. Ainsi, cette sagesse dont parle Socrate, la science suprême jointe à la suprême vertu, est un bien d'une certaine nature. Ainsi ce principe unique que les philosophes appellent Dieu et l'intelligence, c'est comme bien qu'il existe, c'est du bien qu'il procède ; il n'est pas la cause du bien, c'est le bien pris à un certain point de vue.

Ces différentes manifestations du bien et de l'être sont-elles ces formes incorporelles et intelligibles (*ἄσπερα καὶ ἀσώματα εἶδη*) dont il est parlé dans le *Sophiste*, ces idées immobiles et immuables que certains contemporains et amis de Platon considéraient comme les véritables êtres ? En d'autres termes : Euclide, combinant et conciliant les doctrines de Parménide et de Socrate, a-t-il réalisé les genres et les espèces qui sont les éléments de toute définition ? a-t-il, de l'aveu de Platon lui-même, trouvé dans son principe, sinon dans son développement, la théorie des idées platoniciennes ? Schleiermacher et quelques critiques allemands l'ont pensé. H. Ritter a soutenu jusqu'au bout la thèse contraire. Nous nous rangeons sans hésiter du parti de Schleier-

macher. Mais il nous semble que le développement et la justification de semblables opinions ne peuvent trouver place ici.

Un fait plus certain et non moins digne de remarque, c'est qu'Euclide, devant Aristote, avait, au moins logiquement, distingué l'acte et la puissance (voy. Aristote), et résolu, d'après ses idées sur l'être, la question des rapports qu'ils ont entre eux. Dans le péripatétisme, le mouvement se définit le passage de la puissance à l'acte produit par une cause en acte, et tout phénomène physique se ramène au mouvement. Dans la doctrine mégarique, le mouvement ne doit pas être possible. C'est par sa théorie sur les rapports de l'acte et de la puissance qu'Euclide évite cette possibilité. Selon lui, il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte. Lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance. Par exemple, celui qui ne construit point n'a pas le pouvoir de construire; mais celui qui construit a ce pouvoir au moment où il construit. Ainsi, agir, c'est pouvoir; ne pas agir, c'est ne pouvoir pas. La puissance et l'acte ne sont que les deux noms d'une seule et même chose. Ce qui est ne changera jamais; ce qui n'est pas ne saurait devenir. Comme le remarque Aristote, en supprimant la puissance, c'est une très-grande chose que l'on supprime, c'est le mouvement, c'est la génération. Mais cette suppression n'est que la conséquence du principe d'où est sortie toute la philosophie des mégariques, savoir que l'être et le bien résident dans l'unité. En résumé, par sa distinction logique de la puissance et de l'acte, Euclide a ouvert la voie au péripatétisme; mais, entre ses mains, cette distinction reste stérile et n'aboutit comme sa doctrine entière qu'à la négation de tout ce qui n'est pas l'unité, qu'à l'anéantissement de toute activité et de toute vie.

Avec une pareille doctrine, la dialectique, l'art de se défendre ou de réduire au silence un adversaire, devenait indispensable. Voici deux des procédés dont Euclide faisait usage : il rejetait toute explication analogique, disant que si les objets comparés étaient semblables, il valait mieux s'occuper de la chose elle-même que de sa ressemblance; que s'ils ne l'étaient pas, la comparaison était vicieuse. L'intention d'Euclide, en proscrivant ce procédé si naturel, était-elle d'y substituer une méthode de démonstration rigoureuse, ou ne voulait-il que rendre plus difficile la solution des objections qu'il proposait? C'est ce qu'il est impossible de décider aujourd'hui. Second lieu, il attaquait les démonstrations, non par les conséquences, mais par les prémisses. Ce second procédé n'est que la méthode de la réduction à l'absurde. Elle sert à dépuiller l'erreur d'une apparence spécieuse.

Le fondateur de l'école mégarique avait sans doute d'autres armes plus redoutables. Nous savons que dans sa lutte contre les écoles empiriques, sentant d'où lui venait sa force, il s'était étudié à saisir les côtés faibles de ses adversaires, à ruiner leurs doctrines au moins autant qu'à établir la sienne. Ce fut ce qui abassa et perdit son école. Peu à peu, ce qui n'était qu'un moyen devint un but. Du vivant même d'Euclide, on disputa pour disputer; on ne chercha plus à convaincre par des raisonnements, on s'ingénia à embarrasser par des sophismes. Ce fut alors que Diogène le Cynique s'habituait à dire la bife (γούρι), et non l'école (σχολή) d'Euclide, et l'opinion publique, confirmant cette sentence, punit ces philosophes égarés de l'odieuse surnom de disputeurs (ἔπιστραβοί). Le mot fit fortune. Un siècle plus tard, Timon parle encore de cet Euclide le disputeur, qui souffla à tous les mégariens la rage de la dispute.

La prédiction de Socrate était donc réalisée. Euclide l'avait accomplie lui-même. Les disciples allaient encore surpasser le maître. On ne sait de quelle manière ni à quelle époque Euclide mourut.

Voy. pour la bibliographie l'article MÉGARIQUE (école). D. II.

EUDEME. On connaît sous ce nom deux philosophes, l'un de Chypre, l'autre de l'île de Rhodes, tous deux de l'école péripatéticienne, tous deux disciples immédiats d'Aristote, à moins qu'on n'ait attribué aux mêmes personnages deux origines différentes. Quelques fragments répandus dans le commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote, nous ont été conservés sous le nom d'Eudème de Rhodes. Quelques-uns, sans doute parce que son nom est inscrit sur le titre, ont voulu faire honneur au même philosophe de la *Morale à Eudème*, que d'autres ont attribuée à Aristote. Selon Boëthius, commentateur d'Aristote, il aurait perfectionné la théorie des modes du syllogisme, et tracé les règles du syllogisme hypothétique, un peu négligées par l'auteur de l'*Organum*.

EUDOXE, astronome et philosophe, né à Cnide en Carie vers l'année 405 avant Jésus-Christ, commença par étudier la philosophie à l'école de Platon vers 383. Il ne paraît pas être resté longtemps à Athènes, et ce que l'on sait de sa doctrine prouve assez qu'il n'embrassa pas toutes les opinions de son maître. Il partit bientôt pour l'Égypte avec des lettres d'Agésias pour le roi Nectanébus; on peut donc fixer la date de ce voyage vers 378. Il resta longtemps à Héliopolis, où sans doute il fut initié aux doctrines astronomiques qui y étaient conservées. Puis il alla étudier la géométrie à Tarente auprès d'Archytas, ce qui a décidé quelques historiens à le ranger parmi les pythagoriciens. Enfin, il joignit à ces connaissances celle de la médecine, qu'il apprit en Sicile de Philistion. Il revint à Athènes, où il eut pour élève Hélicon qui accompagna Platon dans son troisième voyage en Sicile. Il mourut, d'après Diogène Laërce, à cinquante-trois ans, c'est-à-dire vers 352, à Cnide, où il avait établi un observatoire. Ses travaux astronomiques ont laissé un long souvenir dans l'antiquité; on en trouve les traces dans le poème d'Aratus, et dans les commentaires qu'y ajouta Hipparque. Quant à ses écrits philosophiques, il n'en reste rien. Mais ils avaient quelque valeur puisque Aristote en fait souvent mention. D'abord au livre XII de la *Métaphysique*, ch. viii, il discute sa théorie des sphères, destinée à expliquer le mouvement du soleil et de la lune. Au livre I^{er} et au livre XIII, il rappelle qu'Eudoxe a, comme Anaxagore, admis que les idées « sont causées au même titre que la blancheur est cause de l'objet blanc auquel elle se mêle. » Enfin, dans plusieurs passages de ses *Éthiques*, il expose et critique sa doctrine morale. Eudoxe pensait que le plaisir est le souverain bien, parce que nous voyons tous les êtres sans exception le désirer et le poursuivre. Il en donnait une autre raison : le bien suprême est au-dessus de toute louange; l'éloge implique une relation, et ne peut s'appliquer à ce qui est absolu, par exemple aux dieux. Or on ne loue pas le plaisir, il est donc en lui-même quelque chose de divin et de parfait. Par contre la douleur est redoutée de tous les êtres, comme contraire à leur nature, comme l'opposé du bien. Le plaisir est donc une fin en soi, et non un moyen, et par suite il est le vrai but de l'activité humaine. Chaque fois qu'Aristote veut désigner le fondateur de l'hédonisme il nomme Eudoxe et non Aristippe; mais il est probable que la doctrine du premier se distinguait profondément

ment du grossier sensualisme de l'école de Cyrène. Elle avait du crédit, à côté de celle de Platon, et le devait surtout au mérite de son auteur. « On croyait à ses théories à cause du caractère et de la vertu d'Eudoxe, plutôt que par leur vérité propre. Il passait pour un personnage d'une éminente sagesse, et il semblait soutenir ses opinions, non pas comme un ami du plaisir, mais parce qu'il était sincèrement convaincu de leur justesse. » *Éthique de Nicomaque*, X, 2.

Quelques critiques ont cru devoir supposer qu'il y a eu deux Eudoxe, et que l'astronome n'est pas le même que le philosophe. Cette distinction n'est justifiée par aucun texte. Mais il ne faut pas confondre, comme plusieurs écrivains de l'antiquité, le disciple de Platon avec un géographe du même nom, auteur du *Ἔγγραφο*, ouvrage cité par beaucoup d'auteurs et qui a dû être composé vers 255 avant J. C.

Voy. Aristote aux lieux indiqués ci-dessus ; — Platon, *Lettre XIII* (apocryphe) ; — Diogène Laërce, VIII, 86 ; — Cicéron, *de Republica*, I, 14 ; *de Divinatione*, II, 42 ; — Aulu-Gelle, liv. XXII, 21. E. C.

EULER (Léonard) naquit à Bâle, le 15 avril 1707. Dès sa jeunesse, il étudia sous Jacques Bernouilli ces sciences mathématiques où l'appelait sa vocation naturelle, et qui, après avoir occupé la plus grande partie de sa vie, devaient lui donner ses meilleures titres à la gloire. Appelé tour à tour à Berlin (1741 à 1766), où il écrivit pour la nièce du roi de Prusse, Mme la princesse d'Anhalt-Dessau, les fameuses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, puis à Saint-Petersbourg, où il resta jusqu'à sa mort, il consuma dans l'étude des sciences et dans la composition de ses nombreux ouvrages, une des plus laborieuses, des plus honorables et des plus fécondes carrières qui aient été parcourues. Le 7 septembre 1783, il cessa, dit Condorcet, de calculer et de vivre.

Les immenses travaux, les belles découvertes qui ont illustré le nom d'Euler dans la géométrie et dans la physique, sont depuis longtemps appréciés à leur juste valeur par les hommes versés dans ces hautes matières. Ce ne serait pas ici le lieu de retracer, après Condorcet, la carrière scientifique de ce génie, qui simplifia toutes les méthodes, cultiva et étendit toutes les branches du calcul, et marqua, pour ainsi dire, d'une empreinte lumineuse les objets sans nombre où il appliqua sa pénétrante intelligence et son inépuisable activité. Si la place de ce grand analyste reste pourtant au-dessous de celle des géomètres créateurs du xvi^e siècle, les Descartes, les Newton, les Leibniz, elle paraît fixée, bien glorieusement encore, par l'admiration unanime des savants, entre Daniel Bernouilli et d'Alembert.

La plupart des grands ouvrages d'Euler, consacrés exclusivement à l'analyse mathématique, ne nous montrent en lui que le géomètre. Les *Lettres à une princesse d'Allemagne* nous révèlent seules le philosophe. C'est ce côté des travaux d'Euler, le seul dont l'exploration soit opportune ici, que nous voudrions mettre en lumière.

L'époque où écrivait Euler n'était point une époque heureuse pour la philosophie. L'Angleterre était toute à Locke et à Hume, c'est-à-dire à l'empirisme et au scepticisme ; la France s'enchaînait à l'esprit de Voltaire, c'est-à-dire encore à la philosophie du doute uni à celle des sens. En Allemagne, Leibniz n'était plus ; et Kant, encore endormi de ce sommeil dogmatique dont le réveilla David Hume, ne paraissait point encore. Depuis Newton, le cartésianisme pur était décrié

dans toute l'Europe. La philosophie de Leibniz, réduite en système, mais déjà altérée et comme desséchée sous le formalisme de Wolf, se corrompait chaque jour davantage entre les mains de disciples inintelligents, mille fois plus dangereux pour elle que ses plus mortels adversaires.

Les *Lettres à une princesse d'Allemagne* nous présentent le spectacle animé de ce temps de crise, d'épuisement et de dissolution. Euler s'y montre l'ennemi déclaré des *wolfiens*, comme il les appelle. Il combat avec force, avec passion, la monadologie et l'harmonie préétablie, vastes conceptions du génie qui se rapetissent singulièrement sous sa main et auxquelles il n'épargne pas, au milieu des accusations les plus injustes, des sarcasmes peu dignes d'un esprit si grave. Du reste, Euler ne prétend pas substituer un nouveau système à celui de Leibniz. Occupé d'autres objets, dominé d'ailleurs par l'esprit de son temps, il se défie des systèmes ; s'il en adoptait un, plutôt que de suivre Leibniz il remonterait jusqu'à Descartes, et essayerait une sorte de cartésianisme mitigé, où la métaphysique des *Méditations* et des *Principes*, dégagés du cortège décrié de la théorie des tourbillons, viendrait se mettre en harmonie avec les progrès nouveaux de l'observation et du calcul.

Il ne faut point demander aux *Lettres à une princesse d'Allemagne* ce qu'elles ne contiennent pas, ce qu'Euler n'y pouvait pas et n'y voulait pas mettre, c'est-à-dire un système entier de philosophie. Mais il ne faut point croire, non plus, que les vues philosophiques qu'on y trouve çà et là répandues manquent absolument d'unité. Ce qui frappe l'esprit au premier abord, en lisant l'ouvrage d'Euler, c'est son opposition décidée, ardente, au leibnizianisme. Or, le secret de cette opposition est justement dans les vues propres d'Euler sur la nature et la communication des substances, lesquelles heurtaient, en effet, de front toute la philosophie des monades.

Euler avait beaucoup médité sur la question, si grave pour un physicien philosophe, de l'essence des corps. Descartes, comme on sait, et avec lui Malebranche et Spinoza faisaient consister l'essence des corps dans la seule étendue, comme celle des esprits dans la seule pensée ; et de même que l'appétit, le désir, l'imagination et la volonté elles-mêmes n'étaient, aux yeux de cette école, que des modes de la pensée, toutes les propriétés réelles des corps se pouvaient déduire de l'étendue avec une rigueur mathématique.

Euler attaque avec force et réfute solidement cette théorie de l'essence des corps. Mais, en vérité, il n'y avait pas grande peine, ni, par conséquent, grand mérite à démontrer, après Leibniz, que l'étendue réduite à elle seule et destituée de tout principe d'activité, se confond avec l'espace géométrique et abstrait, avec le vide, et ne saurait constituer aucun être effectif.

Euler établit donc la nécessité de reconnaître dans les corps une nouvelle qualité essentielle, qu'il appelle l'*impénétrabilité*. Mais ici il s'écarte beaucoup du sens profond de Leibniz. L'impénétrabilité n'est pas pour lui une force véritable, un principe d'activité réelle ; car il va bientôt y joindre l'inertie, comme propriété aussi essentielle à la matière que l'étendue et l'impénétrabilité elles-mêmes. L'impénétrabilité d'Euler est une sorte de propriété géométrique et logique : c'est l'impossibilité que deux corps occupent le même lieu. Pourquoi cela ? Il n'y a pas de pourquoi, suivant Euler ; c'est la nature des choses.

Le problème de la nature des corps ainsi ré-

solu, Euler est en possession d'un des deux termes d'un problème plus vaste, celui de l'action réciproque des corps sur les esprits et des esprits sur les corps.

Il faut d'abord approfondir la nature des esprits. Suivant Euler, ce qui fait l'essence d'un être spirituel, c'est la liberté. Le défaut d'étendue, de divisibilité, n'est qu'un caractère tout négatif, un trait de différence. La liberté est l'attribut positif, le trait caractéristique de l'esprit. Euler va jusqu'à dire que Dieu même ne saurait dépouiller un esprit de sa liberté, pas plus qu'un corps de son étendue. De là la possibilité et, en un sens, la nécessité du péché, avec le déplorable cortège de ses suites nécessaires, l'injustice, l'inégalité, la douleur. Mais la grâce de Dieu règle les motifs de l'action, et partant, l'action elle-même; sa sagesse en prévoit, sa puissance en détermine les suites, sa justice en punit les écarts, sa bonté ouvre un asile inviolable au malheur et donne à la vertu un prix infini.

Mais écartons cet ordre de problèmes qu'Euler touche d'une main ferme, mais discrète, et qu'il résout, sans les approfondir, avec le calme et la confiance d'une piété que le doute n'effleura jamais. Euler vient d'établir que l'essence des esprits c'est la liberté, et, par conséquent, l'activité; or, l'essence des corps c'est l'inertie. Se peut-il concevoir qu'un être inétendu agisse sur un être étendu; un être essentiellement actif, sur un être essentiellement inerte? Et si le fait est incontestable, comment l'expliquer?

C'est ici, si nous ne nous trompons, qu'éclate la faiblesse et l'insuffisance des vues de ce grand géomètre sur un problème où la physique et le calcul ne donnent aucune prise, ne fournissent aucune lumière. S'il nous est permis de le dire, le sens métaphysique a manqué à Euler, et nous en trouvons la preuve dans la solution équivoque, mesquine, et au fond tout illusoire, qu'il présente avec une sorte de confiance, du problème fondamental de la métaphysique. Euler discute très-rapidement le système des *causes occasionnelles*, et le rejette incontinent sans lui faire l'honneur d'une réfutation approfondie. Il se tourne ensuite contre le système de l'*harmonie préétablie*, et, au milieu de beaucoup de plaisanteries sans portée, et d'accusations qui paraissent sans bonne foi, il dirige contre les leibniziens des objections d'une force et d'une solidité incontestables.

Le résultat de cette controverse est tout négatif. Euler rejette la théorie de Descartes et de Malebranche et celle de Leibniz. Mais quelle est la sienne? Et d'abord en a-t-il une?

Il est difficile de répondre à cette question. Tantôt Euler prétend que l'union de l'âme et du corps, et en général l'action réciproque des esprits sur les corps, est un mystère impénétrable, à jamais caché à nos faibles yeux; tantôt il essaye de soulever le voile, et, dans l'impuissance de découvrir une théorie qui lui soit propre, il a l'idée malheureuse de ressusciter la vieille doctrine de l'*influx physique*.

Singulière doctrine, en vérité! Elle consiste à soutenir que l'âme agit physiquement sur l'âme. Qu'est-ce à dire? le mot *physiquement* couvre-t-il ici quelque profondeur? en fera-t-on sortir quelque lumière? Non; physiquement veut dire réellement. En somme, la théorie de l'influx physique se réduit à dire que l'âme et le corps agissent effectivement l'un sur l'autre. Entendons-nous bien sur ce point. Veut-on dire simplement que lorsque l'âme veut mouvoir le corps, le corps se meut en effet, et que, lorsqu'un corps extérieur frappe nos organes, notre

âme est réellement affectée? Mais dire cela, c'est poser la question, ce n'est pas la résoudre. Le fait de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme n'est pas contesté; c'est le comment du fait qu'il s'agit d'expliquer. Malebranche, Leibniz et tous les philosophes sont parfaitement d'accord sur le fait lui-même; ils ne diffèrent que sur le comment. C'est dans ce comment qu'un métaphysicien eût mis toute la question.

Or, le système de l'influx physique ne propose aucune explication intelligible du comment de la communication des substances. C'est donc un système vraiment dérisoire, et, avec tout le respect qu'on doit au génie mathématique d'Euler, on peut dire que cette résurrection qu'il a essayée d'un système à peine digne de ce nom, consiste au fond à résoudre le problème sans l'apercevoir, et à couvrir son aveuglement ou son ignorance du grand mot d'influx physique. Quand on est si sévère pour les conceptions de Descartes et de Leibniz, on devrait avoir la main plus heureuse.

Nous retrouvons dans cette faible et imparfaite théorie, comme partout ailleurs, le caractère un peu étroit des vues philosophiques d'Euler. On ne saurait lui refuser sans injustice une rare pénétration associée à un admirable bon sens, une certaine fécondité d'aperçus ingénieux, et surtout une netteté de conception incomparable. Mais, au total, Euler a été peut-être un esprit plus ferme qu'étendu, plus ingénieux que profond, et il semble que la nature, qui le doua si richement comme géomètre, lui avait refusé le génie du métaphysicien. Les *Lettres à une princesse d'Allemagne*, écrites en français, ont été publiées pour la première fois à Saint-Petersbourg, 3 vol. in-8, 1768. Plusieurs éditions en ont été données à Paris, par Condorcet, 1787-1789; par Labey, 1812; par M. A. Cournot, 1842, 2 vol. in-8; par M. E. Saisset, 1859, 2 vol. in-12. Les deux dernières contiennent des notes, l'éloge d'Euler par Condorcet; la dernière enfin est précédée d'une intéressante introduction.

EM. S.

EUNAPE, né à Sardes, en Lydie, dans le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, eut pour premier maître Chrysanthe, son compatriote et son parent, qui lui inspira, avec le goût de la littérature et de la philosophie, un zèle ardent pour le polythéisme. A l'âge de seize ans, il alla à Athènes suivre les leçons du sophiste Proæresius, dont l'école était fréquentée par toute la jeunesse païenne de la Grèce et de l'Asie. Ses parents le rappelèrent en Lydie après une absence de cinq années, et il passa le reste de ses jours dans sa patrie. Il possédait d'assez grandes connaissances en médecine, et peut-être exerça-t-il la profession de médecin; car il raconte qu'il pratiqua une opération à Chrysanthe, à défaut du célèbre Oribaze, qui se faisait trop attendre. Eunape avait composé des annales politiques en quatorze livres, qui s'élevaient depuis le règne de Claude II jusqu'à celui d'Honorius et d'Arcadius. On ne possède que des fragments de cette histoire, écrite, au témoignage de Photius, avec peu de mesure; mais le temps a épargné un autre ouvrage d'Eunape, qui n'est pas sans importance pour la philosophie: nous voulons parler de ses *Vies des sophistes et des philosophes*, dont M. Boissonade a donné, en 1822, une dernière et savante édition, accompagnée de notes de Wyttenbach (2 vol. in-8, Amsterdam). Cet ouvrage, que l'auteur entreprit par le conseil de Chrysanthe, est l'histoire, non-seulement des philosophes, mais des rhéteurs, des médecins et de la plupart de ceux qui s'é-

taient fait un nom dans les sciences ou dans les lettres, depuis le commencement du 1^{er} jusqu'à la fin du 4^{ème} siècle de l'ère chrétienne. Eunape nous fait passer en revue vingt-trois personnages, tous plus ou moins célèbres de leur temps, la plupart oubliés de nos jours : Plotin, Porphyre, Jamblique, Aëdésius, Maxime, Priscus, Julien, Procrésius, Epiphonius, Diophante, Sopolis, Imerius, Parnasius, Libanius, Acacius, Nymphidianus, Zénon, Magnus, Orizabe, Ionicius, Chrysanthé, Epigonus, Bernicianus. Eunape ne mesure pas l'étendue de ses biographies à l'importance des personnages qui en sont l'objet ; il n'accorde guère plus d'une page à Plotin ; il est moins sobre de détails à l'égard de Porphyre et de Jamblique ; mais il réserve ses récits les plus étendus pour les philosophes et les rhéteurs dont il a été le contemporain ou le disciple, tels que Chrysanthé et Procrésius. Tous ses récits, du reste, portent l'empreinte des passions et des préjugés de son temps et de son école. Il est superstitieux comme on l'était alors à Alexandrie, et il pousse jusqu'au fanatisme son attachement pour la religion païenne. Eunape n'est donc pas un écrivain à l'impartialité ni au jugement duquel on puisse toujours se fier ; cependant, malgré ses défauts, ou plutôt à cause de ses défauts mêmes, son ouvrage reste un des monuments les plus curieux d'une époque mal connue, dont il représente assez fidèlement les grandeurs et les misères.

Outre l'excellente édition de M. Boissonade, on peut consulter sur Eunape et les *Vies des philosophes*, une notice de M. Cousin dans ses *Fragments de philosophie ancienne*. C. J.

EUPHANTE D'OLYNTHE, philosophe de l'école de Mégare, disciple d'Eubulide, auteur de plusieurs écrits qui sont complètement perdus (Diogène Laërce, liv. II, ch. cx).

EUPHRANOR DE SÉLÉUCIE, philosophe sceptique, mentionné par Diogène Laërce (liv. IX, ch. cxv) comme postérieur à Timon et antérieur à Énésidème.

EUPHRATES D'ALEXANDRIE, surnommé le *Syrien* parce qu'il passa une partie de sa vie en Syrie, était un philosophe stoïcien qui florissait à la fin du 1^{er} et au commencement du 2^{ème} siècle de l'ère chrétienne. Il fut l'ami de Pline le Jeune, qui, dans une de ses lettres (l. 10^e du liv. 1^{er}), en fait le plus pompeux éloge. Il fut aussi lié avec Dion Chrysostome et Apollonius de Tyane ; mais il ne conserva pas toujours avec ce dernier les mêmes rapports. Apollonius, et après lui Philostrate, en tirèrent vengeance en cherchant autant que possible à le noircir. Après avoir joui de l'amitié de l'empereur Adrien, Euphrates, parvenu à un âge avancé et souffrant d'une maladie incurable, demanda à ce prince la permission de se tuer, ce qu'il fit, comme l'y autorisaient les principes de son école. Indépendamment de la lettre de Pline, on peut consulter, sur ce philosophe, Philostrate, *Vita Apollonii*, lib. VIII, c. vii, sect. 3 ; et Arrien, *Dissert. épictet.*, lib. IV, c. viii.

EURYTUS, philosophe pythagoricien, né à Tarente ou à Crotone. On ne peut dire avec certitude s'il fut le disciple de Pythagore lui-même ou de Philolaüs ; Jamblique, qui ne se fait pas scrupule de se contredire, commence par le ranger « parmi ces très-anciens pythagoriciens contemporains de Pythagore, et qui, jeunes encore, l'entendirent dans sa vieillesse » (*Vie de Pythagore*, 104). Mais ailleurs il l'appelle l'élève de Philolaüs (*ibid.*, 139). Cette dernière assertion est la plus vraisemblable. En effet Aristoxène avait connu les disciples d'Eurytus, il les donne pour les derniers représentants du

pythagorisme ; ils devaient vivre vers le milieu du 4^{ème} siècle avant J. C., et il n'est pas possible que leur maître ait été directement à l'école de Pythagore. Diogène et Apulée le nomment parmi les pythagoriciens que Platon fréquenta dans la Grande-Grece. Il est plus certain que la plupart de ses disciples, tels que Ochérate, Xénophile, Dioclès, etc., les derniers pythagoriciens, appartenaient à la Grèce propre : ce qui permet de conjecturer qu'Eurytus a dû passer une partie de sa vie hors de l'Italie. Il devait avoir une certaine autorité dans l'école. Aristote, dans un passage trop bref de sa *Métaphysique* (liv. XIV, ch. v), nous apprend qu'il avait, au moins sur des points secondaires, une doctrine propre, et qu'il avait inventé une explication de la manière dont les nombres sont cause de l'existence et des substances. Il ne reste rien de lui. On trouve bien dans Stobée (*Eclég.*, I, xv) un fragment extrait suivant le titre du livre d'Eurytus sur la fortune. Ce sont quelques lignes en langage dorien, qui n'auraient d'ailleurs que peu d'intérêt ; mais il n'y a aucune raison pour confondre cet Eurytus avec le disciple de Philolaüs. On peut en dire autant de quelques lignes conservées par saint Clément (*Stromata*, V, 559). Ces passages sont d'une origine douteuse. Voy., outre les textes indiqués ci-dessus, Diogène Laërce, III, 6, et VIII, 46 ; Théophraste, *Métaphysique*, CII, p. 312 de l'édition de Brandis ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 148, 266, 267.

EUSÈBE, surnommé *Pamphile*, du nom de son maître, naquit en Palestine vers l'année 268 ; il fut ordonné prêtre à Césarée, où il établit une école, et devint évêque de cette ville. Il mourut vers 338. Il avait assisté au concile de Nicée en 325, à ceux d'Antioche et de Tyr, à l'assemblée d'évêques qui se tint à Jérusalem, lors de la dédicace de l'église. Il fut accusé, avec quelque vraisemblance, de n'être pas défavorable aux sentiments d'Arius, n'acceptant le mot *consubstantiel* que dans un sens peu orthodoxe. On cite des paroles, extraites du troisième livre de sa *Théologie ecclésiastique*, qui prouvent qu'il ne regardait pas le Saint-Esprit comme Dieu. Dans une lettre de saint Euphratien, évêque, alléguée par saint Athanase qui était, il est vrai, son ennemi, il sembla affirmer la même chose de Jésus-Christ. Après avoir lu la lettre qu'il écrivait aux fidèles de son diocèse, à la conclusion du concile de Nicée, et les explications qu'il donne sur le mot *consubstantiel*, nous ne pouvons partager l'opinion favorable de quelques savants modernes, et nous regardons comme très-difficile de le justifier complètement d'arianisme.

D'après la vaste érudition d'Eusèbe, il est certain qu'il n'était point étranger à la connaissance des anciens philosophes ; mais le peu de critique dont il fait preuve dans l'appréciation des idées et l'interprétation des témoignages, autorise à croire qu'il n'eut qu'une connaissance superficielle des divers systèmes philosophiques. On doit donc s'attendre à ne recueillir de ses nombreux écrits aucune pensée originale, rien qui se rattache, par une étude attentive, aux traditions de quelques-unes des écoles qui se vouèrent dans l'antiquité à l'examen des grands problèmes de la philosophie. Eusèbe eut toujours pour but de faire servir au triomphe de la foi son érudition philosophique, et, quelque louable que puisse être ce désir, il dut l'entraîner trop souvent à ne voir que l'intérêt de la cause qu'il avait embrassée. C'est ainsi que, partisan de la philosophie de Platon, qu'il ne connut toutefois qu'imparfaitement, il en vit la source dans les écrits de Moïse, dont les livres, selon lui, au-

raient éclairé le philosophe grec d'une lumière surnaturelle. Il est, par là, facile de présumer qu'Eusèbe ne croyait pas la raison, livrée à elle-même, capable de s'élever à la connaissance de Dieu, de l'âme et de notre destinée morale. Il serait cependant bien facile de retrouver dans les écrits des philosophes anciens tout ce qu'il y a de philosophie dans Eusèbe, tandis que la critique la plus minutieuse aurait bien de la peine à découvrir, dans les livres de Moïse, l'ensemble et les détails de la philosophie de l'antiquité. Eusèbe, sans porter l'opposition entre la raison et la foi jusqu'à l'antagonisme admis par quelques écoles modernes, n'en est pas moins de ceux qui ont dirigé dans cet esprit l'enseignement religieux. La réputation dont jouissent encore la *Préparation* et la *Démonstration évangélique* n'est point étrangère à ces opinions. Cependant, l'Église étant encore au III^e siècle occupé, au milieu des disputes, à définir ses dogmes, la discussion était libre et ardente ; et Eusèbe, qui, au concile de Nicée, s'était servi du raisonnement avec tant d'indépendance, ne pouvait entièrement oublier les droits de la pensée. Quoi qu'il en soit, la préférence qu'il donne, sur les investigations de la raison, aux passages de l'Écriture, qu'il n'interprète pas toujours d'une manière satisfaisante, et le besoin de rapporter à une origine révélée les idées les plus élevées, ont dominé sa théologie, et contribué à préparer, entre la philosophie et la religion, une scission qui s'est fortifiée avec le temps.

Des ouvrages qui nous restent d'Eusèbe de Césarée, ceux dans lesquels se trouvent éparées les doctrines, ou, pour parler plus exactement, les reminiscences philosophiques de ce Père, sont : la *Préparation* et la *Démonstration évangélique*, le livre contre *Hérodès*, le livre contre les *Philosophes*. Ce dernier opuscule a pour but de réfuter quelques erreurs imputées à la philosophie péripatéticienne et à celle des stoïciens. Par une singulière destinée, Aristote, qui allait pendant le moyen âge partager en quelque sorte l'infailibilité attribuée aux décisions de l'Église, est ici sacrifié à Platon par un Père du III^e siècle. La réfutation des erreurs de ces deux écoles n'est pas, comme on pourrait le croire, empruntée aux saintes Écritures. Elle est puisée dans les écrits de Platon, de Plotin, de Porphyre ; la théorie des idées y est hautement défendue. Ce livre, où la science païenne est réfutée par la science païenne elle-même, se termine par l'éloge de Socrate et de sa philosophie. Le livre contre *Hérodès* a pour but de réduire au silence les blasphèmes de ce philosophe, qui plaçait Apollonius de Tyane au-dessus de Jésus-Christ. Dans cette comparaison entre les miracles et les dons prophétiques de l'un et de l'autre, la critique historique devait occuper plus de place que la philosophie. C'est surtout dans les quatorze livres de la *Préparation évangélique* que se trouvent éparés les passages où Eusèbe s'est expliqué sur divers sujets de philosophie : Dieu, son unité, son ineffabilité, sur le Verbe et sa génération éternelle. Tous ces points sont traités à l'aide de la science antique et de la philosophie platonicienne. Dans le sixième livre, Eusèbe a donné quelque développement à son opinion sur le libre arbitre, qu'il coordonne avec la prescience divine. Il défend le libre arbitre dans toute sa plénitude contre le *fatum* de la religion païenne, et, aux raisons qu'il allègue lui-même, il joint les témoignages de l'antiquité grecque en rappelant l'autorité des philosophes sur cette question. A l'indépendance avec laquelle il défend la cause de la liberté, de la moralité et du devoir, on s'aperçoit que Pélagé n'avait point encore agité les esprits, et provoqué

les décisions de l'Église sur la doctrine de la grâce.

Mais, dans tous ces fragments, on ne trouve point d'originalité. On peut indiquer, dans les divers monuments de la sagesse antique, la source de chaque doctrine, de chaque pensée, sans toutefois assigner à Eusèbe sa place dans une école déterminée de philosophie. S'il est de l'école platonicienne plus que de toute autre, il est cependant avant tout chrétien, et le rôle de la philosophie est subalterne dans l'usage qu'il en fait pour défendre sa foi. Les nombreuses citations répandues dans les ouvrages d'Eusèbe, et dont quelques-unes sont les seules traces qui nous restent de livres irrévocablement perdus, ne sont point sans intérêt pour l'histoire de la philosophie ; mais une critique éclairée peut rarement accepter les jugements qui les accompagnent.

Il n'y a point en grec d'édition complète des ouvrages de ce Père. La plupart sont imprimés séparément. La *Préparation* et la *Démonstration évangélique* ont été publiées par Fr. Vigier, Paris, 1628, 2 vol. in-8°, grec-latin. Pour plus de détails bibliographiques, on pourra consulter : l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* de dom Remy Cellier, t. IV, p. 436 et suiv., et Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. II.

II. B.

EUSÈBE DE MYNDO, philosophe néo-platonicien, qui florissait pendant le IV^e siècle de l'ère chrétienne. Il était disciple d'Édésius, et n'a pas d'autre titre à la considération de la postérité, que d'avoir repoussé les rêveries de la magie et de la théurgie, qui exerçaient alors une si grande influence sur son école, et d'avoir attiré sur lui, en résistant à la contagion, la colère de l'empereur Julien. Voy. Eunape, *Vies des sophistes*. X.

EUSTATHIUS DE CAPPADOCE, philosophe néo-platonicien, qui florissait vers la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne. Disciple de Jamblique, il entra complètement dans l'esprit de son maître et substitua à la spéculation philosophique les chimères de la théurgie et de la démonologie. L'exaltation qui l'animait se communiqua à sa femme Sosipatra et à son fils Antonin. Eustathius fut le successeur d'Édésius à la tête de l'école que celui-ci avait fondée en Cappadoce. Voy. Eunape, *Vies des sophistes*. X.

EUSTRATIUS, évêque métropolitain de Nicée, vivait vers le milieu du XI^e siècle et s'est fait une certaine réputation comme philosophe péripatéticien. Cependant il est plus que douteux qu'il soit réellement l'auteur du commentaire qui nous est parvenu sous son nom sur l'*Éthique* d'Aristote (*Eustratii commentaria in Ethicam Aristotelis, græce*, in-f°, Venise, 1536). Plusieurs fragments de ce commentaire sont visiblement empruntés d'ailleurs. X.

EUTHYDÈME DE CHIOS, célèbre sophiste, qui a donné son nom à un des plus spirituels dialogues de Platon, où il est mis en scène avec son frère Dionysodore. Euthydème était le plus jeune et, à ce qu'il paraît par le choix que Platon a fait de son nom, le plus célèbre des deux. Schleiermacher, dans sa traduction allemande des œuvres de Platon (II^e partie, t. I, *Introduction à l'Euthydème*), a dépensé beaucoup d'esprit et d'érudition pour démontrer que, sous ces deux noms, Platon a essayé de rendre ridicules les doctrines d'Antisthène et de l'école mégarique, qu'il n'osait pas attaquer ouvertement. Sans nier les ressemblances qui peuvent exister entre les misérables arguties placées dans la bouche des deux sophistes de Chios et quelques-uns des arguments par lesquels les disciples d'Euclide cherchaient à mettre en doute toute existence relative et contingente, il est difficile de se rendre à l'opinion

de Schleiermacher. Il est plus probable qu'Éuthydème et Dionysodore ont été peints d'après nature, que le dialogue où ils jouent le principal rôle fait suite à *Gorgias* et aux *Sophistes*, car nous retrouvons dans Aristote, sous le nom des sophistes en général ou sous le nom particulier d'Éuthydème, la plupart des subtilités dont Platon se moque avec une verve si comique et un entrain irrésistible. X.

EUXÈNE d'HÉRACLÉE, philosophe pythagoricien, mais de la nouvelle école pythagoricienne, florissait aux environs du premier siècle de l'ère chrétienne. Il n'a aucune célébrité par lui-même, mais il a été l'un des maîtres d'Apollonius de Tyane (Philostrate, *Vie d'Apollonius*, liv. I, ch. vu). X.

EVHÉMÈRE. On appelle evhémérisme cette doctrine sur l'origine des religions qui considère les dieux comme des hommes supérieurs, divinisés par la crainte ou l'admiration de leurs semblables. L'écrivain qui a donné son nom à cette théorie nous est mal connu et son ouvrage est perdu.

Suivant quelques auteurs, il serait né en Sicile, à Agrigente ou à Messine; la plupart et les plus dignes de foi lui assignent pour patrie Messène en Laconie. Diodore de Sicile (fragm. du liv. VI) le donne pour contemporain du roi de Macédoine, Cassandre (311-298 av. J. C.), qui l'honorait et lui confia plusieurs missions politiques. Ainsi aurait été offerte à Evhémère l'occasion de parcourir la mer, où il devait plus tard placer le séjour des héros de son *Histoire sacrée*.

Cet ouvrage, le seul qu'Évhémère paraisse avoir composé, et la doctrine qui s'y trouvait ne nous sont guère connus que par les appréciations, passionnées en sens contraires, des apologistes païens et des apologistes chrétiens. On comprend au reste que les païens aient mis à la faire disparaître le même zèle qui, au xv^e siècle de notre ère, porta Gennadius à étouffer la tentative plus étrange d'une résurrection du paganisme par Gémiste Pléthon. A défaut de l'ouvrage original, on est réduit, pour avoir une idée de la théorie qu'il contenait, à joindre aux citations et aux allusions des auteurs grecs, païens ou chrétiens, les fragments de la traduction qu'en avait donnée Ennius.

Nous allons donner l'analyse des plus importants de ces textes :

L'*Histoire sacrée* d'Évhémère renfermait au moins trois livres (Athénée, liv. XIV). — Evhémère y avait recueilli, dit Lactance (*Institutions divines*, liv. I, ch. xi), les actions de Jupiter et des autres personnages qui passent pour des dieux; il avait rétabli leur histoire d'après des inscriptions qui se trouvaient dans des temples très-anciens, et surtout dans le temple de Jupiter Triphlylien. — Sextus Empiricus dit, dans un passage qu'on a pu considérer comme la citation du début même d'Évhémère, que ces inscriptions remontaient à l'époque où les hommes vivaient dans le désordre et la confusion. Alors, ajoute-t-il, ceux qui surpassaient les autres en force et en habileté les obligèrent à se soumettre à leurs volontés; puis, aspirant plus haut, ils se prétendirent dotés de facultés surnaturelles, et plusieurs hommes les prirent pour objet de leur culte (*Adv. Mathem.*, liv. VIII). — Evhémère voulait, dit Arnobe (*Adv. Gentes*, liv. IV), démontrer que tous ceux qu'on appelait dieux n'étaient que des hommes. — De là ce soin jaloux avec lequel il indiquait le lieu de la naissance et celui de la mort des dieux, comptant soigneusement leurs tombeaux, et les considérant comme des hommes dont les intentions ont été utiles au genre humain (Minutius Felix,

Octavius). Quant aux fragments de la traduction d'Ennius, ils sont peu nombreux et presque tous fort courts; ils semblent se rapporter au premier livre, puisqu'ils concernent l'histoire d'Uranus, de Saturne et de Jupiter, considérés comme rois et conquérants.

Ces témoignages, fortifiés de ceux de Polybe, de Cicéron, de Plutarque, d'Eusèbe et de saint Augustin, montrent clairement l'esprit dans lequel l'*Histoire sacrée* avait été composée, c'est-à-dire l'intention de réduire à des proportions humaines les personnages dont le paganisme avait fait des dieux; l'auteur voulait, suivant l'expression de saint Augustin, remplacer les bavardages de la mythologie par un récit purement historique (*de Civitate Dei*, lib. VI, c. vu).

Évhémère prétendait avoir retrouvé ces biographies authentiques de Jupiter, de Junon et des principaux dieux de la Grèce dans des textes gravés sur les monuments de l'île de Panchæa, dont ces prétendus dieux auraient été les anciens rois. Diodore de Sicile a inséré dans son cinquième livre la description de cette île; les curiosités naturelles de ce pays merveilleux, le caractère des habitants, leur religion, leurs lois y sont décrits assez longuement, d'après l'*Histoire sacrée*.

Faut-il, avec Isaac Vossius, croire à la sincérité de ce récit? Peut-on, à l'exemple de Fourmont, s'appuyer sur l'autorité d'un vers de Virgile :

Totaque thuriferis Panchæa pinguis arenis,

pour admettre l'existence de ce séjour enchanté? Diodore n'ose pas se faire garant de la description qu'il en donne. Son existence a été niée par Callimaque, contemporain d'Évhémère, et par les plus éminents géographes de l'antiquité, Ératosthène, Ptolémée, Strabon, Étienne de Byzance. Il est donc raisonnable de reléguer l'île de Panchæa dans le monde de la fantaisie avec l'Atlantide de Platon, l'Utopie de Thomas Morus, l'Eldorado de Martinez. Les défenseurs du paganisme ont à dessein confondu les fables géographiques d'Évhémère avec sa méthode d'interprétation historique dans une même accusation d'imposture. Mais n'est-il pas facile de distinguer deux choses aussi différentes, et ne peut-on reconnaître à la fois la justesse de la pensée philosophique, et l'in vraisemblance des fables qui ont dû servir à l'exposer et à en répandre l'intelligence? Cette manière de voir est confirmée par ce fait, que les auteurs qui ont parlé d'Évhémère sans partialité l'ont rangé parmi les philosophes et non parmi les historiens.

La tâche que s'était imposée Evhémère était rendue facile par le caractère anthropomorphe des mythes de la religion grecque, où l'on trouve partout impliquée l'idée d'une communauté fondamentale d'origine entre les dieux et les hommes : la parenté qui unissait de simples mortels et des dieux, l'existence des héros, qui participaient de l'homme et de la divinité, l'apothéose des hommes, témoignent assez de cette croyance. Evhémère n'a fait que tirer de ce fait très-général des conséquences illégitimes aux yeux de la critique religieuse de notre temps. Mais sa tentative peut être rattachée aux efforts tentés par la philosophie grecque depuis son origine pour combattre la religion traditionnelle et ses formes matérialistes. D'autres, comme Socrate, avaient cherché à y substituer une idée plus pure et plus élevée de la divinité. Evhémère semble, comme Épicure, son contemporain, avoir songé seulement à renverser les vieilles idoles, en laissant à d'autres le soin de les remplacer. Ainsi s'explique le double ca-

raclère de son ouvrage, sincère dans la pensée, et mensonger dans les détails. Evhémère n'a pas songé à construire un monument historique avec les débris de la mythologie; la ruine de l'antique édifice suffisait à son ambition. Il a voulu intéresser les imaginations curieuses à la cause de la philosophie par le tableau épisodique de merveilles lointaines. C'est à l'entrée de la mer du Sud, presque inconnue aux anciens, qu'il place l'île de Panchæa, dans le voisinage de l'Inde, cette terre de prodiges dont l'expédition trop rapide d'Alexandre n'avait pu dissiper la renommée fabuleuse. Evhémère donnait un caractère de vraisemblance à ce récit imaginaire, en y rattachant le fait réel de la mission qui lui avait été confiée par Cassandre, et quelques-unes des traditions historiques qui s'étaient sans doute perpétuées en Grèce à côté de la tradition religieuse qui en était sortie.

Que le mythe n'ait été souvent pour les Grecs qu'un moyen commode et agréable d'exposer leurs idées morales et cosmogoniques, ainsi que l'a remarqué Strabon (liv. I), cela est incontestable, mais le sens des premiers mythes s'était vite perdu, la plupart des esprits étant trop grossiers pour le discerner sous la forme symbolique. D'autre part, les intelligences les plus cultivées étaient préparées au doute par l'enseignement des sophistes et des philosophes. Aussi est-il permis de croire que le système d'interprétation proposé par Evhémère exerça sur l'opinion de ses contemporains une influence réelle, influence qui se prolongea même après sa mort. Chez les Romains eux-mêmes, Evhémère fit école (Cicéron, de *Natura Deorum*, I). Il dut naturellement paraître un redoutable ennemi aux défenseurs tardifs du paganisme. Ainsi s'expliquent et les expressions méprisantes de Plutarque et l'accusation d'athéisme portée contre lui par Sextus Empiricus, Elien, Cicéron (*idem*); tandis que, d'autre part, Evhémère a eu pour apologistes la plupart des soutiens de l'Église naissante, Clément d'Alexandrie, Arnobe, Lactance, Eusèbe, saint Augustin; tous affirment que son seul crime est d'avoir pénétré plus avant que les autres dans les mystères de l'idolâtrie, et qu'il a fallu identifier les dieux de l'Olympe avec la vraie Divinité, confondre volontairement le sentiment religieux et la religion païenne, pour taxer Evhémère d'athéisme.

Par une de ces fatalités dont il y a beaucoup d'exemples dans l'histoire des idées humaines, l'evhémérisme a fait fortune à travers les contradictions et les attaques, tandis qu'Evhémère est resté presque inconnu, ou même n'a passé, aux yeux de quelques-uns, que pour le tardif interprète d'une opinion déjà reçue dans le courant des croyances générales. Il semble cependant, par la vivacité des attaques dont il a été poursuivi, et d'après quelques mots de Diodore de Sicile (fragm. du livre VI), qu'Evhémère soit le véritable inventeur de la méthode d'interprétation des mythes qui porte son nom. Tout au plus pourrait-on trouver quelques idées analogues dans les fragments de l'historien Ephore, qui lui est quelque peu antérieur.

On trouvera les éléments d'un travail sur Evhémère dans les textes cités plus haut. Les fragments de la traduction d'Ennius ont été recueillis avec soin par Columna (édition d'Hesselius). La question de l'evhémérisme a été traitée par Sévin, Fourmont, Foucher, et surtout par Fréret, dans les anciens *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, vol. VIII, XV, XXXIV et XXXV, et plus récemment, mais avec moins de précision et de critique, par M. Gerlach (*Historische Studien*, in-8, Hambourg, 1811). E. E.

ÉVIDENCE. Il n'est pas plus naturel à l'intelligence de croire à la vérité que de se demander compte de ses croyances, et la foi en apparence la plus aveugle repose toujours sur quelque raison cachée. L'homme le moins habitué à réfléchir cherche parfois cette raison à propos d'une vérité particulière; mais la plupart ne poussent pas cette enquête jusqu'au bout; les philosophes seuls l'entreprennent sur la vérité tout entière: il ne leur suffit pas de constater que quelques anneaux de la chaîne sont solidement ajustés, ils veulent découvrir à quoi elle est attachée, et ce n'est pas sans inquiétude qu'ils s'aperçoivent qu'elle semble flotter dans le vide. À l'extrémité, les preuves manquent, et on est en présence de faits ou de principes qui ne se rattachent à rien. Aussi beaucoup d'entre eux en ont conçu une sorte d'épouvante qui les a jetés dans le scepticisme, ou tout au moins leur a laissé une grande défiance de cette science humaine qui ne peut fournir ses titres définitifs. Heureusement les plus nombreux et les plus considérables ne se révoltent pas contre une impossibilité qui a elle-même sa raison et qui est parfaitement intelligible. La puissance de l'esprit, suivant eux, n'éclate jamais plus que dans ces actes où sans détour et sans circuit il atteint directement la vérité; et ce que d'autres appellent l'impuissance de notre nature ils le nomment l'évidence de l'objet. L'esprit, en effet, s'arrête à certaines limites, non pas parce qu'il n'a pas de forces pour aller plus loin, mais parce qu'il touche les derniers principes de la réalité; et s'il faisait effort pour les dépasser il se confondrait lui-même dans la plus monstrueuse contradiction. Ce qui lui est interdit après tout, c'est de devenir absurde; et quelle plus grande absurdité que de prétendre tout démontrer, et de nier en même temps les conditions de toute démonstration? Il est inutile de commenter une fois de plus le mot d'Aristote, ἀνάγκη στήναι; il est oiseux de s'évertuer à établir la légitimité de l'évidence, et de donner aux sceptiques la satisfaction d'enfermer la raison dans un cercle. Ceux qui nient l'évidence, outre qu'ils ne peuvent être convaincus par raison démonstrative, font peut-être moins de mal à la science que ceux qui l'invoquent à tout propos et hors de propos; il faut à la fois la reconnaître et la borner, marquer quelles sont les vérités dont on ne peut donner aucune preuve, et réduire autant que possible le nombre de ces principes qu'on soustrait à la discussion.

Il serait bon pour ne pas s'égarer dans cette recherche de fixer le sens de ce mot si souvent répété, l'évidence. Malheureusement les philosophes qui en traitent s'accordent à le trouver indéfinissable; ils en donnent ce motif qui a fini par devenir un lien commun dont on abuse, mais qui ne manque pas ici d'à-propos: l'évidence est ce qu'il y a de plus simple et de plus clair, et par conséquent il est impossible et inutile de la définir. Ils se rejettent sur des comparaisons naturellement empruntées à la lumière, qui se manifeste elle-même, en nous découvrant les choses qu'elle éclaire. Il ne semble pourtant pas défendu d'en parler avec un peu plus de netteté. Il suffit pour cela de la considérer dans l'acte même de connaître dont elle est le caractère. On dit d'une affirmation qu'elle est évidente, quand on n'en peut demander ni indiquer la raison. Ce n'est pas à dire qu'elle n'en ait pas: car l'intelligence ne peut croire sans raison, ce qui reviendrait à être déraisonnable; mais cette raison se trouve dans l'affirmation même, elle y est pour ainsi dire incorporée, et si on essayait de l'exprimer, on répéterait, peut-être en d'au-

tres termes, mais on répéterait nécessairement l'affirmation. Ce n'est donc rien préjuger que de dire : une affirmation est évidente quand elle implique sa propre raison. Qu'il y en ait de telles, il le faut bien ; sinon l'esprit serait condamné au progrès à l'infini, et ne pouvant jamais s'arrêter aux premières raisons de ses jugements, il jugerait en définitive sans aucune raison assignable ; qu'il y en ait une ou plusieurs, c'est une question sur laquelle on se prononcera tout à l'heure. Il importe avant tout de dégager du péle-mêle des vérités celles qui se soutiennent par elles-mêmes, et soutiennent toutes les autres ; et de fixer le minimum de ce qu'il faut croire en dehors de la science pour que la science soit possible. On ne devra s'arrêter que quand on éprouvera fortement l'impossibilité de démontrer et la nécessité de croire.

La gloire durable de Descartes c'est d'avoir indiquée la première affirmation indubitable qui est sûrement le type et peut-être l'origine de toute évidence, et qui se trouve impliquée dans toutes les autres. Il n'a pas dit du premier coup : Dieu existe, le monde est réel ; il ne s'est pas même arrêté à ces autres jugements qu'on lui a reproché pour divers motifs de n'avoir pas préférés : Je sens ou je veux. Il a senti que si tout cela est vrai c'est à la condition que la pensée le soit, et qu'elle seule nous est immédiatement connue et tout le reste par elle-même. Les autres affirmations, celles de Dieu et de la nature, peuvent être contestées ou défendues, double preuve qu'elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes ; il ne manque pas de gens d'esprit qui les ont niées, et les plus grands génies se sont efforcés de les démontrer. Mais l'existence de la pensée n'a jamais été mise en question, même par les sceptiques les plus extravagants ; et le raisonneur le plus acharné n'a jamais cherché à en faire la conclusion d'un syllogisme. C'est donc tout au moins le fait le plus évident, celui où l'impossibilité de douter et celle de démontrer coïncident et sont à leur maximum ; l'esprit qui les subit n'en est pourtant pas violenté ; c'est une nécessité qui ne cesse pas d'être comprise et acceptée par l'intelligence qui s'en rend compte ; elle en aperçoit la raison, à savoir que pour nier la pensée, comme pour la démontrer, il faut admettre qu'elle existe. Un même cercle entoure les sceptiques et les dogmatiques. Pourquoi ne peut-on nier qu'on pense ? parce que ce serait affirmer et nier la même chose en même temps, c'est-à-dire se contredire. Et pourquoi ne peut-on pas se contredire ? Dernière question à laquelle on répondra simplement : parce qu'on pense.

Il est donc surprenant de retrouver chez des philosophes qui connaissent Descartes et pratiquent sa méthode une théorie de l'évidence, qui ne s'accorde guère avec ces principes. Suivant eux, l'évidence est une propriété des objets, qui tantôt se révèle à la suite d'un travail discursif de l'intelligence, tantôt est immédiatement aperçue par la pensée, qu'elle excite à agir, et qu'elle satisfait en lui arrachant son consentement. Dans tous les cas, dit-on, elle est extérieure à l'esprit ; elle est dans les choses et par les choses. Son effet en nous-mêmes, c'est la certitude qui y correspond, et qui cependant en diffère comme un état intellectuel diffère d'une qualité perçue ; l'une est une propriété de la réalité, et l'autre une situation de l'entendement ; la première est le signe, le criterium ou même la cause de la seconde. Rien de plus simple que cette analyse : l'évidence d'un côté, l'esprit de l'autre et pour résultat la certitude. Le langage la consacre, puisque nous disons des choses qu'elles sont évidentes, et de nous-mêmes que nous en sommes

certain. Cette théorie n'est pas entièrement fautive : elle est même exacte en ce sens qu'il n'y a pas d'intelligence sans quelque chose d'intelligible ; mais elle a de graves défauts. D'abord il faut se défier des propriétés indéfinissables, et particulièrement de celle-ci dont on gratifie les objets sans pouvoir la constater autrement que par une affirmation qu'elle-même devrait servir à justifier. Elle est du reste singulière, cette propriété qui est à la fois inhérente aux objets et seulement réelle quand elle est connue, qui est la même pour des choses si diverses, le moi, le monde et Dieu, et dont on peut dire, comme Leibniz de l'espace pur, que ses sujets se la passent l'un à l'autre. Elle ressemble un peu aux vertus occultes, et l'évidence des objets vaut pour expliquer la certitude tout autant que la visibilité pour expliquer la vision. Si encore on se bornait à ne rien dire, mais on avance une erreur. Car si on a la prétention de toucher la dernière raison de nos croyances, ce après quoi il n'est pas nécessaire de rien admettre gratuitement, on se trompe. Après cet acte de foi à l'objet il faudra un acte de foi à l'esprit, ou plutôt le premier n'existe pas sans le second, et l'évidence même n'est pas croyable pour qui ne croit pas en soi-même. Pour être certain, dit Spinoza, il faut savoir qu'on l'est. Que dire d'ailleurs de cette intelligence réduite à la capacité de recevoir l'impression de la vérité, qu'on suppose toute faite en dehors d'elle-même, dans la crainte de la compromettre, si l'esprit y concourait ? Cette symétrie qu'on établit entre l'évidence d'une part et la certitude de l'autre, bien qu'autorisée par le langage, est purement artificielle, et l'on pourrait renverser l'ordre où on les range. A quoi reconnaitrais-je l'évidence de l'objet, sinon à la certitude où je me repose, et qui seule m'est directement perceptible ? Cette clarté qui est en moi, je l'attribue par un penchant bien connu, aux objets aperçus, et l'évidence de la connaissance devient celle de la chose connue. Il est bien aisé de comprendre que la garantie de toutes les opérations intellectuelles est dans l'entendement lui-même, qui s'apprécie et se juge, et non dans cette vertu attribuée aux choses de certifier elles-mêmes leur identité et la fidélité de l'idée qu'elles suscitent. Elles nous parlent clairement, dit-on ; soit, mais encore faut-il que nous soyons sûrs de les entendre. Aussi quand leur langage est obscur, ce n'est pas elles, mais nous-mêmes que nous en accusons ; s'il s'éclaircit, ce n'est pas qu'elles aient changé, mais c'est que nous-mêmes avons fait quelques progrès ; elles ne sont pas plus intelligibles, elles sont mieux comprises. Nous concevons même un entendement parfait pour lequel elles seraient toutes également évidentes, sans qu'il eût rien ajouté à leur nature. L'obscurité vient de nous comme la lumière.

Il y a donc une première évidence, logiquement antérieure à toute autre, impliquée dans toutes les autres, c'est celle du fait même de la pensée. C'est là une vérité qu'on ne peut nier sans l'affirmer ; mais elle est, semble-t-il, de peu de conséquence, et il est difficile d'en rien tirer. Bien plus, comme elle est aperçue par la pensée elle-même, elle devient tout à fait précaire tant que l'autorité de cette pensée n'est pas confirmée. Autre chose, pourrait-on dire, est en poser l'existence, autre chose en affirmer la véracité ; il y a un fait évident, c'est que je pense ; mais le doute et l'erreur pourraient être de l'essence de la pensée, et l'évidence primitive devenir l'évidence de notre profonde incapacité à atteindre la vérité. On entrevoit dans quel abîme de subtilités à peine exprimables peut nous jeter

ce soupçon. Descartes, dit-on, ne l'a pas dissipé; l'espèce de certitude où il s'arrête se détruit elle-même; le sceptique le plus déterminé l'accepterait, et si extravagant qu'on le suppose, il admettrait que deux choses sont également certaines, à savoir que nous pensons et que notre pensée ne mérite aucune confiance. Parler ainsi c'est accorder et refuser en même temps la même proposition, et il suffit de rétablir les faits pour réfuter cette subtilité. Quand on accepte la pensée comme un fait indubitable, apparemment on la prend pour ce qu'elle est avec toute ses conditions et tous ses éléments, autrement on déclarerait à la fois qu'elle est évidente et qu'elle est impossible. C'est un tout concret d'une simplicité effective, dont les éléments inséparables en réalité peuvent être distingués par l'abstraction. On y discerne d'abord l'acte même, ou si ce mot répugne, la modification intellectuelle, et ensuite l'objet réel ou fictif, il n'importe; on reviendra bientôt sur cette distinction. Mais il y a plus encore : outre l'affirmation de l'objet, il y a l'affirmation du pouvoir que nous avons de le connaître, non pas d'un pouvoir général, d'une simple virtualité, que la conscience ne peut saisir, mais d'une puissance réelle et actuelle. Quelle puissance? Celle de connaître, et pour tout dire, de connaître la vérité. Le mot de puissance traduit même faiblement cette idée : c'est une possession actuelle de la vérité qui est dans l'essence même de tout acte intellectuel et qui est embrassée avec lui dans une seule et même conscience. Il faut être bien habitué aux illusions que produit en nous la faculté d'abstraire, pour ne pas s'étonner qu'on ait pu sérieusement poser cette question : l'intelligence connaît-elle la vérité, comme si ces deux termes n'étaient pas relatifs, comme s'ils n'étaient pas si bien liés, qu'ils conservent ou perdent en même temps leur signification? Le raisonneur le plus subtil expliquerait-il ce qu'il entend par une intelligence qui ne serait pas capable de connaître la vérité? Une pensée réelle est vraie, ou n'est rien. Est-ce proclamer que l'erreur est impossible? Non, c'est en rendre raison : l'erreur n'a rien de positif, c'est un défaut de connaissance qui nous fait mal juger, on l'a définie une vérité incomplète; on pourrait dire aussi qu'elle est une ignorance partielle, et Bossuet parle bien quand il dit : « Le faux c'est ce qui n'est pas. » Confesser l'existence de la pensée et en nier la légitimité c'est répondre oui et non à la même question, c'est dire à la fois qu'elle est et qu'elle n'est pas; user d'elle, même pour la contester, et se fier à elle pour lui refuser toute confiance. Connaissance et foi, certitude et évidence, toutes choses confondues dans la vie intellectuelle, saisies par une seule et même intuition, et réunies dans ce seul mot de pensée. Concluons donc qu'il n'y a nulle différence entre l'existence et la valeur de l'intelligence, que ces deux affirmations sont solidaires, également primitives, également évidentes, ou plutôt qu'elles sont l'évidence même à sa source originelle. Nos titres à la vérité reposent sur un simple jugement de la conscience, sur un fait qu'elle nous atteste. Sans doute le fait ne crée pas le droit, mais pourtant il en est la condition. C'est un fait, à savoir notre libre volonté, qui nous confère tous nos droits dans la vie morale; c'est un autre fait, notre intelligence, qui nous garantit la rectitude de notre activité intellectuelle. Voit-on d'autres mots plus favorables à notre orgueil, ou plus persuasifs pour nos scrupules; qu'on érige en loi cette nécessité où nous sommes de ne pas nous contredire; et qu'on se rassure en songeant qu'elle est essentielle à tous les esprits et que le joug

subi par nous pèse sur l'intelligence parfaite qui l'établit et s'y soumet.

Ainsi l'existence de la pensée et celle de la vérité c'est une seule et même chose, et la différence des mots ne doit pas faire illusion : il n'y a pas de vérité sans quelque esprit qui l'aperçoit; mais il n'y a pas davantage d'esprit sans quelque vérité. Si l'évidence se reconnaît à l'impossibilité de démontrer, et à la nécessité de croire, nous sommes sûrs d'en posséder un exemplaire parfait. Il suffirait d'analyser ce jugement : Je pense, pour trouver tous les caractères que les logiciens attribuent à l'évidence. Mais voici un autre problème inévitable. La proposition que nous plaçons avec Descartes au-dessus du doute et de la démonstration, est-elle simplement un type, un modèle, capable de nous faire reconnaître par comparaison d'autres vérités tout aussi certaines, tout aussi immédiates, ou bien est-ce un vrai principe, une connaissance assez claire pour répandre sa lumière sur toutes les autres, assez féconde pour contenir en germe leurs immenses développements? En d'autres termes, faut-il accorder le même crédit à d'autres propositions, qui seraient alors absolument égales à celle-ci, puisqu'il ne peut y avoir de degré dans l'évidence proprement dite, absolument indépendantes les unes des autres, puisque autrement elles ne seraient pas évidentes par elles-mêmes? Ou bien est-il possible de s'en tenir à cette seule donnée, et d'y subordonner tant de choses qui passent pour évidentes sous le nom de principes, ou de faits primitifs. Les deux voies ont chacune ses dangers. Dans le premier cas, il semble difficile de conserver à la philosophie son unité, et l'on s'expose à multiplier les principes sans les coordonner, puisqu'il n'y a pas de lien possible entre des vérités qui ne se rapportent pas à une vérité commune; d'ailleurs en fait on ne trouve aucune affirmation, qu'elle ait pour origine la raison ou les sens, qui ne suppose et n'implique déjà l'affirmation de la pensée et de la vérité. Dans le second cas, on risque de donner à la science un caractère purement subjectif, et, une fois enfermé dans la pensée, de ne plus trouver aucun passage pour atteindre ses objets, qui seraient alors réduits à de simples conceptions de l'intelligence. Descartes semble avoir hésité entre ces deux partis, mais il s'est décidé à les concilier, et il a bien fait. Sans doute la certitude de *cogito ergo sum* lui a paru l'idéal même de la certitude, et il s'est proposé de n'accepter aucune chose pour vraie si elle n'était conçue avec la même clarté que cette vérité primitive. Mais il y a vu, bien plus qu'un exemple, un principe d'où il n'a pas désespéré de faire sortir tout un système de vérités. Il nous a laissés dans les *Méditations* le récit parfois pathétique de ses efforts pour trouver un passage qui pût le conduire de sa pensée à Dieu et au monde, et la question qui le troublait est encore plus redoutable depuis qu'on sait comment Berkeley, Kant et Fichte l'ont résolue. Voilà pourquoi sans doute beaucoup de philosophes de notre temps ont pris le parti de la supprimer, tout en ayant l'air d'y répondre. Il y a, disent-ils, une triple intuition qui atteint avec une évidence égale l'être sous ses trois formes, moi, Dieu et nature, et qui résulte de l'action immédiate de ces objets sur l'intelligence. Aussi Descartes aurait dû mettre au même niveau, au-dessus du doute et de la preuve, Dieu et le monde, comme la pensée, et s'épargner la peine qu'il s'est donnée pour démontrer l'un et l'autre, peine perdue puisqu'on ne peut démontrer l'être. Il est, ajoute-t-on, d'une saine méthode de réagir contre cette manie de démonstration à outrance

qui compromet les vérités les plus assurées. — Il n'est peut-être pas moins utile, dirons-nous, de résister à cet appel trop répété à l'intuition, et d'y opposer ces paroles de Maine de Biran : « C'est le coup de désespoir du philosophe qui, sentant qu'il ne peut remonter plus haut, et que la chaîne des faits est prête à lui échapper, se résout à la laisser flotter dans le vide. » A parler rigoureusement, nous n'avons qu'une intuition, celle du moi, la seule où l'objet et le sujet coïncident, où l'être et la pensée ne font qu'une seule et même chose. L'enthymème prétendu de Descartes que lui-même, malgré ses dénégations, a souvent considéré comme un raisonnement, est plutôt un pléonasmé : c'est le type des propositions identiques, le fameux principe d'identité, sous sa forme concrète; il n'y a rien de plus dans la seconde proposition : « je suis », que dans la première : « je pense ». Au contraire, la seconde est comme une forme atténuée, dégagée par abstraction de la première qui déjà la contient, et les deux réunies constituent un de ces jugements que Kant appelle analytiques, et où il suffit de décomposer le sujet pour trouver l'attribut. Ma pensée, moi-même, mon activité, mon existence, ma personne, toutes choses qui me sont directement connues, d'un seul et même coup; voilà le type de l'intuition et le type de l'évidence. Il n'y a ici aucune distinction entre la force qui connaît et l'objet connu, et ce mot d'objet devient même d'une rare impropriété; il éveille la pensée de quelque chose de différent de nous-mêmes, que nous chercherions vainement dans cet acte de conscience, à moins qu'on ne soutienne que le moi se dédouble, qu'il se partage en deux êtres dont l'un regarde l'autre. Le propre de l'intuition c'est précisément d'exclure cette dualité qu'on érige en loi de la connaissance. Cette proposition si souvent répétée que la connaissance est un rapport entre un objet et l'esprit, ne peut s'y appliquer et il n'est pas sûr qu'elle ait un sens raisonnable. Deux termes, plus un rapport, ce n'est pas encore assez, et il faudra ajouter quelque nouvelle abstraction, par exemple, une force distincte de l'un et de l'autre terme et capable de connaître leur relation; sinon on néglige la connaissance que l'on veut définir. Étrange rapport où l'un des deux termes perçoit l'autre et lui-même, et le rapport; étrange formule aussi pour exprimer une connaissance immédiate et une évidence primitive. Descartes a donc fait preuve de sagacité en essayant de prouver qu'il n'était pas seul au monde, bien qu'il ne connût d'une façon indubitable que sa propre pensée; on peut estimer qu'il n'a pas pleinement réussi; mais il lui reste le mérite d'avoir reculé aussi loin que possible la limite des explications, et d'avoir conçu le plan d'une science idéale où tout découle d'une seule vérité.

Est-ce à dire que, hormis nous-mêmes et notre pensée, tout doit être et peut être démontré, et qu'il faille tirer de cette vérité celle de l'existence de Dieu et du monde? La réponse à cette question dépend du sens qu'on attache au mot démonstration. Si on cherche quelque principe d'où l'on puisse déduire l'infini ou la nature, et qui lui-même soit une conséquence ou une expression de la vérité primitive, on n'en trouvera pas, et rien de plus sage que cette maxime : Les êtres ne se démontrent pas. Mais il n'en résulte pas qu'on puisse affirmer leur existence en se dispensant de toute explication. Les partisans les plus résolus de l'intuition ne manquent pas d'établir d'abord que nous avons l'idée de Dieu, que c'est là un des éléments intégrants de notre pensée, et, si pressés qu'ils soient d'en

conclure qu'il existe, ils ajoutent au moins, comme Malebranche, cette preuve très-simple : « parce qu'il est pensé. » Le témoignage de la conscience est donc en dernière analyse la garantie de la raison, et l'intuition de Dieu, si l'on persiste à se servir de ces termes, suppose l'intuition du moi, sinon dans l'ordre chronologique, au moins dans l'ordre logique. Sans doute, absolument parlant, Dieu est pensé parce qu'il existe; mais pour nous il existe parce qu'il est pensé. Il est même, comme Descartes l'a compris, la raison dernière de toute évidence, mais nous ne nous élevons à lui que par l'évidence de notre pensée, et cette démarche de l'esprit ne comporte aucun sophisme : la première certitude, celle de notre existence personnelle, n'est pas fondée sur la seconde, celle-ci en est l'explication et non la garantie; elle en rend compte mais n'y ajoute rien. Dans un autre ordre d'idées, on commence à s'apercevoir que la perception immédiate des corps, et l'évidence intuitive du monde extérieur, proposées comme une réplique décisive au scepticisme, se réduisent à de simples états de conscience, interprétés par l'esprit, lui servant de point de départ pour une série d'opérations délicates, par lesquelles il arrive à se convaincre de la réalité des corps, et à comprendre la nature comme un système de forces distinctes de lui-même. Si nous n'avions aucun autre moyen de nous renseigner que l'intuition, nous croirions au monde extérieur sur la foi d'un préjugé irrésistible mais sans raison; si nous n'avions d'autre argument à opposer à ceux qui le nient, il faudrait renoncer à discuter avec eux, et décréter par exemple que le système de Berkeley est irréfutable ou qu'il est insensé. Ainsi il y a une part à faire, non pas au scepticisme, mais à l'évidence. La légitimité de la connaissance ne peut pas plus se démontrer que le fait même de la connaissance, mais elle ne peut se nier, et elle implique la réalité des objets, c'est-à-dire l'harmonie, sinon l'identité de la pensée et de l'existence.

Faudrait-il donc rejeter dans la sphère des choses incertaines en elles-mêmes les faits qui, dit-on, se montrent sans pouvoir se démontrer, et les principes qui servent de fondement à toutes les sciences et de lois à la vie morale? D'abord les faits, si l'on entend par ce mot les données de l'expérience, sont en dernière analyse des états de conscience, c'est-à-dire des déterminations de la pensée, évidents comme elle, au même titre qu'elle-même. Ensuite les principes sont des conditions essentielles de la pensée, et par là même des conditions universelles de l'existence; deux choses qui ne se distinguent que par abstraction, mais qui sont inséparablement unies dans le fait primitif de la conscience. Ce sont des expressions différentes de l'impossibilité où nous sommes de nous contredire, c'est-à-dire de nier notre pensée. Si l'on donne une forme logique à cette évidence unique, on aura l'axiome célèbre dans l'école, *impossible est idem esse et non esse*, sans lequel aucune affirmation n'est possible et qui, dans ce sens, est bien le premier des principes, et la loi suprême de la connaissance. En apparence c'est une règle qui ne vaut que pour l'esprit, et une simple nécessité subjective qui ne garantit pas la vérité des choses, mais seulement la rectitude des actes intellectuels. En réalité, c'est un principe métaphysique, une loi qui est aussi bien celle de l'existence que celle de la raison, qui les embrasse en ce qu'elles ont de commun, et réunit en elle ces deux sortes d'évidence, si souvent séparés dans l'école, celle de l'objet et celle de la pensée. C'est précisément en saisissant par la

conscience l'être pensant, ce qui revient à dire la force agissante, car la pensée est un acte, que j'éprouve l'impossibilité de démentir mon existence. Cet axiome n'est que la formule générale d'une intuition tout individuelle, et l'expression logique d'une perception concrète. Descartes fait observer qu'on n'en peut rien tirer, si l'on n'est d'abord en possession d'une existence, mais lui-même ajoute avec un sens profond : « La proposition : Je pense, donc je suis, n'est pas le résultat de cet axiome ; elle en est au contraire le fondement. » Ce n'est donc pas une vérité de forme, c'est la traduction du fait essentiel de la vie intellectuelle ; ce n'est pas une évidence subjective, c'est l'affirmation de l'être en tant qu'il est pensé, aussi bien que celle de la pensée en tant qu'elle atteint l'être. Le passage que l'on cherche est opéré du premier coup ; sinon, on n'aurait pas l'idée de le chercher. Voilà le ressort caché de toutes les affirmations rationnelles, qui combinent en elles deux nécessités, arbitrairement séparées par Kant, celle de l'esprit qui ne peut pas ne pas juger, et celle des choses qui ne peuvent pas ne pas être. Qu'on l'appelle principe d'identité, ou principe de contradiction, ou suivant l'heureuse correction de Hamilton, principe de non-contradiction, ce n'est pas une forme vide, mais une vérité féconde. Toute évidence a en elle sa racine, et par là toute évidence est rationnelle. Elle domine dans les sciences mathématiques où tout est vrai du moment que rien n'est contradictoire, elle n'est pas absente des sciences physiques où l'expérience est appelée sans cesse à vérifier des conceptions, qu'elle contredit parfois, et que la pensée par suite abandonne pour ne pas se démentir. Ce n'est pas alors la nature qui la redresse, mais la raison qui se corrige d'après sa loi la plus élémentaire. Si elle n'est pas le criterium de la vérité, c'est que la vérité n'en a pas ; mais elle est celui de l'erreur. Enfin cette loi que nous subissons, nous ne la faisons pas nous-mêmes ; notre pensée rencontre là une force qui la subjuge, non pas violente, comme celle des choses extérieures, mais persuasive et souverainement intelligible, et par là elle sent l'impression d'une raison supérieure à elle-même et au monde.

Voy. dans ce dictionnaire les mots : CERTITUDE, FOI, PRINCIPES, INTUITION, SCEPTICISME.

E. C.

EXOTÉRIQUE, voy. ESOTÉRIQUE.

EXPÉRIENCE. Quelque chose que l'homme étudie, quelle que soit la science qu'il veuille construire, c'est toujours une réalité, un fait ou un objet existant, qu'il cherche à expliquer, dont il entend la description, et dont il a pour but de tracer les lois, l'origine et la destination.

Ainsi les faits réels, actuels, sont avant toute autre chose le chemin qui conduit notre intelligence à toute science dans la sphère des objets qui sont accessibles à la raison humaine. Or l'observation des faits est ce qu'on nomme l'expérience. L'expérience est donc le point de départ de toute science.

Pour faire la science d'un objet, il faut recueillir tous les faits qui s'y rapportent, de quelque ordre, de quelque espèce qu'ils soient ; les bien constater, en préciser les caractères, en reconnaître les lois, et arriver par ce moyen à la découverte de leurs causes et à la détermination de leurs conséquences.

On verra mieux toute l'étendue de ce qu'on nomme l'expérience, si on réfléchit que tout dans ce monde, existant dans l'espace et dans le temps, peut être considéré comme un fait ; et que, par exemple, la pensée et l'existence hu-

maines sont à ce titre des faits comme tous les autres.

Pour tirer de l'expérience tout ce qu'elle contient, on emploie le procédé intellectuel que la logique appelle induction, et qui consiste à aller du particulier au général. Dans ce but, on examine les faits recueillis et constatés, on en décrit les circonstances, on élimine celles qui sont variables et accidentelles, et on obtient, par la coordination des circonstances qui sont essentielles à la production d'un fait (qui l'accompagne toujours chaque fois et partout où il a lieu), la loi même de ce fait, c'est-à-dire sa formule la plus générale.

Si ensuite on entreprend de vérifier cette loi, on se servant à cet effet de la connaissance que l'on en a pour reproduire les faits eux-mêmes en reproduisant leurs circonstances essentielles, on fera ce que l'on appelle une expérimentation.

On voit, par ce qui précède, la certitude qui s'attache à une pareille méthode. Le point de départ est ce qu'il y a de plus vrai et de plus positif, puisque c'est la réalité elle-même. Et dans le travail de l'esprit sur cette réalité, c'est la raison qui intervient et qui applique à des réalités constatées et certaines les principes mêmes de notre constitution intellectuelle, ceux, par exemple, qui nous font affirmer, sous les phénomènes, la substance, et au delà des faits qui commencent d'exister la cause efficiente qui les produit.

Par cela même que la raison intervient avec l'expérience dans la formation d'une science, on reconnaît facilement qu'il n'est pas de science qui soit purement expérimentale. L'expérience donne le particulier ; la raison y cherche et y découvre le général ; et c'est cette découverte qui élève les données de l'expérience à la hauteur d'une science. Il n'y a pas de science de ce qui passe, disait Aristote, et Bacon lui-même n'était pas d'un autre avis. L'induction, qui est le passage du particulier au général, est un procédé rationnel. De sorte que, d'un côté, la méthode expérimentale s'appuie sur la réalité, et de l'autre elle emprunte à l'intelligence, qui intervient dans la formation de la science, quelque chose de la certitude nécessaire des principes de la raison. Lorsque, par exemple, la physique est parvenue à expliquer, par la loi de la gravitation universelle, les mouvements des corps célestes, et les anomalies apparentes qu'offrent à la surface de notre globe les corps qui, au lieu de tomber, s'élèvent en l'air, elle a obtenu le plus grand résultat que puisse donner l'induction ; elle est arrivée en même temps à la plus haute certitude qu'il soit possible d'atteindre dans les sciences dont la réalité est l'objet.

Il y aura donc des sciences où l'expérience jouera un plus grand rôle que dans d'autres, et des sciences où l'intervention de la raison aura plus d'effet que les données de l'expérience. Mais, dans toute science, il y a place pour les faits et la raison, parce qu'il n'est pas de science qui ne se rapporte à un objet réel, et qui, en même temps, puisse être faite autrement que par la raison. Ainsi, la physique, la chimie, la botanique, la zoologie sont des sciences inductives ou expérimentales, parce que les données de l'expérience y sont, plus que dans d'autres sciences, l'objet et le fondement de la connaissance. Dans la physiologie, les données de la raison jouent un rôle plus considérable ; il y en a davantage encore dans la morale et dans la théodicée ; enfin dans les mathématiques le rôle de l'expérience s'amointrit encore sans être cependant tout à fait nul.

Cette intervention des principes rationnels dans la formation des sciences inductives suffit pour montrer que la méthode expérimentale a pour but d'atteindre le général et l'universel, et qu'ainsi elle diffère radicalement de l'empirisme, qui veut que l'expérience se suffise à elle-même, et qui réduit ainsi tout savoir à la connaissance du particulier, c'est-à-dire anéantit la science.

D'un autre côté, tout système philosophique qui nie la nécessité de l'observation, qui repousse la méthode expérimentale, et qui veut faire la science sans l'intermédiaire des faits, s'aventure, par cela même, dans le champ infini des hypothèses. Du moment qu'au lieu d'examiner ce qui existe, pour en chercher l'explication, on se pose à soi-même certains principes arbitraires dont on essaye ensuite de déduire tout le reste, on n'arrivera jamais qu'à construire un monde de fantaisie, plus ou moins impossible, mais on ne connaîtra pas le monde réel. Même en admettant qu'on eût le bonheur de poser ainsi pour point de départ une vérité large et féconde, elle n'en conserverait pas moins son caractère hypothétique, puisqu'elle ne s'appuierait pas sur la réalité; et, comme conséquence dernière, celui qui l'aurait embrassée devrait se résigner à en ignorer éternellement la démonstration, et partant à priver ses connaissances du caractère qui seul constitue la science, la certitude.

On peut consulter Bacon, *Novum Organum*, lib. I; de *Augmentis*, lib. V. F. R.

EXTASE (ἔκστασις), mot à mot, changement d'état, déplacement, destination, déposition. Cette expression ne se trouve point dans la langue philosophique avant Philon et les alexandrins. Mais depuis lors, elle doit en faire nécessairement partie, parce qu'elle y représente un fait considérable, certainement fâcheux à bien des égards, mais dont la science doit tenir le plus grand compte.

Bien compris, le mot d'*extase* suffit à lui seul pour expliquer le mysticisme tout entier, et pour en faire sentir les mérites et les défauts, la grandeur et les aberrations. L'*extase* est le but de tout mysticisme, sans exception; et les moyens par lesquels on s'y élève, les théories qu'on en tire, constituent le mysticisme dans toute son étendue, avec ses bizarreries si souvent signalées, ses folies qui révoltent le sens commun, ses descriptions ténébreuses, ses élans, son enthousiasme, et tous ces caractères étranges qui séduisent les plus libres esprits, et frappent le vulgaire de surprise et parfois aussi d'admiration.

Changement d'état veut dire un état nouveau de l'âme succédant à l'état ordinaire où elle se trouve le plus habituellement chez la plupart des hommes. Ainsi donc, la recherche de l'*extase* est la recherche d'un état surnaturel, privilégié pour quelques-uns; et cet état, précisément parce qu'il est surnaturel, doit être rare d'abord, et ne peut ensuite qu'être d'une très-courte durée. Il faut faire violence à la nature pour le conquérir, et par cela même on ne le conserve que de rapides instants. Voilà l'idée générale de l'*extase*. Mais il est fort difficile, comme l'ont remarqué tous les mystiques, de bien faire comprendre ce qu'elle est à qui ne l'a pas éprouvée. Aussi tous les mystiques ont-ils demandé, quand ils ont essayé des descriptions régulières et complètes de ces singuliers transports, qu'on eût tout d'abord foi à leurs récits; et ils avaient raison. L'*extase* place l'homme dans un monde qui n'est plus le monde où vivent le plus grand nombre des hommes. Ce monde est parfaitement réel; mais le vulgaire qui n'a jamais essayé d'y entrer,

le nie, et dès lors le mystique passe, malgré ses affirmations les plus positives et les plus claires, pour un rêveur et un halluciné, dont le témoignage n'est pas même discutable. Le mystique s'indigne de cette fin de non-recevoir qu'on oppose à ses sublimes visions, où il prétend atteindre Dieu lui-même; et l'incrédulité qu'il trouve autour de lui le rejette d'autant plus violemment dans ce monde exceptionnel qu'il s'est créé, et où il se complait.

La physiologie admet l'*extase*, et la science ne doute point de ces états si surprenants où tombe parfois l'âme de l'homme; mais la physiologie, tout en accordant ce fait, n'y voit que des phénomènes purement physiques, surtout des phénomènes involontaires; et par cela même la physiologie ne comprend pas plus le mysticisme que ne le comprend le vulgaire, qui en rit. Au contraire pour le mysticisme, l'*extase* est surtout un état moral qu'on prépare, il est vrai, et qu'on obtient par des influences physiques; mais c'est un état parfaitement volontaire, précisément parce qu'on l'obtient et qu'on le prépare par les plus patientes et les plus minutieuses observations. On ne traitera point du tout ici de l'*extase* physiologique. C'est au médecin et non au philosophe d'en connaître.

Voici les degrés principaux par lesquels on arrive à l'*extase*, si nous nous en rapportons à tous les mystiques qui l'ont décrite. Comme la vie ordinaire se compose d'action et de pensée, il s'ensuit, par une conséquence nécessaire, que l'espèce de vie nouvelle qui constitue l'*extase* ne doit avoir ni action ni pensée; car elle ne serait plus dès lors un changement d'état. Il faut donc éteindre l'action, et l'éteindre dans ses nuances les plus diverses et les plus délicates. Il ne s'agit pas seulement de cette action extérieure toute corporelle qui exige le mouvement physique, l'exercition des forces naturelles. Celle-là évidemment doit être proscrite la première; car c'est elle qui nous met en contact avec nos semblables, avec la nature; en un mot, avec le monde qu'il s'agit précisément de fuir et de changer. Ainsi, point d'action au dehors, immobilité du corps, telle est la première condition. Les relations avec l'extérieur ainsi rompues, se trouvent supprimés du même coup toutes les passions, tous les intérêts, tous les soins que le monde provoque et qu'il exige. L'âme peut y gagner sans doute, et elle n'a plus chance de se soulever à ces contacts et à ces orages. Mais aussi avec le monde ont disparu les devoirs qu'il impose, et sans lesquels l'âme isolée, et privée d'une noble excitation, va bientôt tomber dans cette indifférence et cette inertie dont on essayera plus tard de faire des vertus, mais qui, de fait, ne sont que le commencement de la mort qu'elle recherche.

Mais passions. Voilà donc le monde répudié, et le corps réduit à l'immobilité et à l'inaction. Mais le corps n'est pas soumis pour cela. La solitude a ses passions et ses tempêtes, tout comme le monde. Il faut les vaincre aussi; et de là une seconde phase où l'âme essaye de monter, combattant les passions qui l'agitent encore et qui ne viennent plus que d'elle seule, ou tout au moins de son union avec le corps. C'est une lutte nouvelle et bien pénible; et c'est ici que se placent ces austérités et ces mortifications de toute sorte, extravagantes toujours, effrayantes quelquefois, auxquelles les mystiques de tous les temps, de toutes les nations, de toutes les religions et de toutes les philosophies même, se sont toujours livrés. On peut le demander à l'histoire des ascètes dans l'Inde, à celle des alexandrins dans le monde grec, aux solitaires

de la Thébaïde chrétienne, aux moines de tous les couvents.

A ce second degré en succède un troisième où s'achève la défaite du corps. Après les passions qui le bouleversent, il faut faire taire aussi les sens eux-mêmes, parce que les perceptions qu'ils transmettent à l'âme, toutes pures, tout inoffensives qu'elles peuvent être, la troublent encore et lui ôtent cette sérénité et cette paix inaltérable qu'elle poursuit. Il faut donc éteindre les sens, et ce n'est pas sans une peine extrême que l'esprit arrive à ce résultat dernier, qui doit enfin le réduire à lui-même et le séparer du corps auquel il est joint, après avoir séparé le corps du monde où il vit.

A ce quatrième degré, l'âme n'a plus qu'elle seule à considérer et à vaincre; car tout combat n'est pas fini : elle est libre déjà des intérêts mondains, elle est libre des passions, elle est délivrée même des sensations; mais ne lui reste-t-il pas des idées, et ces idées ne sont-elles pas capables encore de troubler par leur diversité même la tranquille unité où elle tend? Oui, sans doute; il faut éliminer de l'âme les idées, comme on en a éliminées successivement les sensations, les passions, les préoccupations extérieures. Il faut donc réduire l'âme à elle seule, c'est-à-dire à la substance même que modifient les idées et les sensations. Voilà la simplification tant recommandée par les alexandrins ($\xi\pi\tau\omega\sigma\iota\varsigma$), et qu'ont recommandée sous d'autres noms tous les mystiques quels qu'ils soient.

A ce degré suprême, l'âme est bien près de l'extase; mais elle n'y est pas tout à fait : un dernier effort, et elle y touche. Cet effort, elle le fait, elle anéantit tout ce qui lui reste, c'est-à-dire jusqu'à la conscience de soi-même, jusqu'à la notion de son existence dégagée, simplifiée, comme elle l'a faite. Voilà l'extase obtenue, conquis; l'âme s'est suicidée, elle est morte pour quelques instants, une demi-heure tout au plus, dit sainte Thérèse, qui a poussé cette pratique de l'extase jusqu'à ses plus périlleuses limites, et qui n'a pas craint, pour l'atteindre, de se mettre en danger de mort, c'est elle-même qui l'affirme. Que se passe-t-il alors dans l'âme réduite à cet indéfinissable état? c'est ce que personne ne pourrait dire précisément; mais c'est à cet instant d'anéantissement et de mort que les mystiques croient avoir les plus claires et les plus admirables visions, et qu'ils se transforment pour s'unir ou même pour s'identifier à Dieu.

Ainsi quatre degrés principaux pour arriver à l'extase : 1° détachement du monde; 2° défaite des passions; 3° anéantissement des sensations; 4° abolition des idées même qui restent encore à l'âme réduite à elle seule par ces simplifications successives; enfin l'extase, proprement dite, qui est la destruction passagère de toute vie matérielle et spirituelle en nous.

Les mystiques ont très-diversement décrit cette conquête successive de l'extase. L'imagination de chacun d'eux s'est donné large carrière, non pas seulement pour expliquer les progrès de l'âme dans cette route et cette vie nouvelle, mais aussi pour prescrire les pratiques diverses par lesquelles l'âme peut assurer sa marche et sa victoire dans ces obscurs et pénibles sentiers. Le caractère, la position sociale, le tempérament, les habitudes, les manies même, les préjugés de toute sorte, ont exercé dans tout ceci une influence qu'il est parfois assez difficile de démêler, mais qui n'en est pas moins réelle. Il faut, en général, s'arrêter fort peu à ces détails où l'on courrait le risque de se perdre; et une fois qu'on connaît bien le but que le mys-

ticisme poursuit, tous ces préliminaires de l'extase se comprennent et se classent d'eux-mêmes, avec la juste importance qu'ils ont. Ce dont on doit se défendre surtout ici, c'est à la fois de prendre tous ces détails trop au sérieux, et d'en sourire. Le but du mysticisme a quelque chose de grand et de saint même. Il ne faut donc pas le tourner en ridicule; mais le mysticisme, en s'isolant de la vie telle que Dieu l'a faite à la plupart des hommes, détruit aussi tout ce que cette vie a d'admirable; et, par conséquent, il faut prendre garde à tout ce qui l'altère, et surtout à l'extase qui l'anéantit sous prétexte de la purifier.

Mais il serait par trop absurde que tant de travaux, tant de souffrances, tant de soins n'eussent qu'un but aussi vain que l'extase. L'extase est bien l'objet que poursuit le mystique; mais ce n'est pas pour elle-même qu'il la recherche et la conquiert avec tant de peine. Il y a donc, ou du moins on suppose, dans l'extase, autre chose que l'extase toute seule; les mystiques ne s'en sont pas cachés. L'extase est un moyen d'atteindre directement à Dieu, de se réunir directement à lui. Voilà le secret de toutes leurs préoccupations; voilà l'attrait puissant, irrésistible, qui les précipite dans ces abîmes où la nature tout entière vient mourir, où la pensée et l'action s'anéantissent, et où l'homme se réduit à cette vie de mort qui détruit en lui toute grandeur, en détruisant toute activité. Dieu senti, goûté, vu face à face, possédé dans un sublime transport, conquis par ces labours intérieurs de l'âme, voilà le prix inestimable de tant de douleurs courageusement souffertes, de tant de sacrifices si magnanimement accomplis. Sous une forme ou sous une autre, voilà le mobile tout-puissant du mysticisme; voilà la divine récompense qu'il promet à ses adeptes, la couronne qu'il promet à ses martyrs, et que parfois, si l'on veut bien l'en croire, il leur a donnée. On comprend dès lors fort aisément l'ardeur passionnée des mystiques dans ces pratiques que le vulgaire peut trouver insensées, mais qui pour eux ont une si haute et si douce signification. Dans ces austérités qui mortifient la chair et l'écrasent, le vulgaire ne voit que des folies ridicules ou coupables; le mystique y voit la route qui mène au ciel. De là, tout le dédain des mystiques pour les grossiers esprits qui ne les comprennent pas; de là aussi, le dédain non moins grand du vulgaire pour les mystiques qui comprennent si singulièrement la vie, et qui commencent par détruire l'homme pour le rendre plus digne de Dieu.

Mais si tous les mystiques croient atteindre Dieu par l'extase, il y a cependant ici entre eux des différences considérables qu'il ne faut pas omettre. On peut trouver Dieu de deux manières : ou en s'unissant à lui, ou en devenant Dieu soi-même. Qu'on ne s'oublie point : les mystiques sont allés souvent jusqu'à ce dernier point de la folie humaine, et c'est l'extase qui les y a poussés. Ainsi de l'extase pratiquée par tous, tous ne tirent pas des conséquences semblables; et la diversité des théories sur les résultats de l'extase tient à la diversité même des croyances avec lesquelles on s'y livre. Quand les mystiques sont orthodoxes, comme, par exemple, les saints et les docteurs de l'Église catholique, saint Bonaventure, Gerson, sainte Thérèse, et tant d'autres, que trouvent-ils dans l'extase? L'union avec Dieu, comme on la trouve d'ailleurs d'après la plus pure orthodoxie, dans la prière et dans l'oraison. Mais qui dit union avec Dieu entend encore la relation de deux êtres distincts : l'être même de Dieu, et l'être

humain qui s'unit à lui. La personnalité humaine est donc respectée par cette première classe de mystiques, en ce sens que, s'ils l'éteignent par les pratiques, ils ne l'immolent pas du moins à la personne divine. La personnalité divine est aussi, par cela même, également respectée, puisqu'on la distingue, et que c'est à elle que l'âme humaine tend à se réunir. On ne saurait nier que parfois le langage des mystiques les plus orthodoxes, et spécialement celui de sainte Thérèse, ne puisse prêter à une interprétation moins favorable; mais il faut être indulgent en ceci, et s'en tenir moins au sens douteux de quelques expressions qu'à la pensée générale qui ne peut laisser la moindre équivoque. Sainte Thérèse veut se marier spirituellement à Dieu, comme saint François de Sales; elle ne prétend pas se confondre ni se perdre en lui. Tous les mystiques qui ont gardé les limites de la foi s'arrêtent aussi à ce point délicat.

Mais quand la foi ne les retient plus, soit dans le sein des religions positives, soit en dehors de toute religion, les mystiques vont beaucoup plus loin; et pour n'en citer qu'un seul exemple, Plotin, et avec lui une partie de l'école d'Alexandrie, a cru que l'âme de l'homme, dans l'extase, simplifiée comme elle l'est alors, se confondait avec Dieu même. Voilà l'incroyable et sacrilège conséquence qu'on a pu tirer de l'extase. Et pourquoi? c'est que les alexandrins, et tous ceux qui ont suivi les mêmes traces, soit spontanément, soit par imitation, s'étaient fait de Dieu des théories qui le réduisaient à ce que l'homme lui-même devient dans l'extase. Le Dieu des alexandrins et des panthéistes en général, y compris les panthéistes contemporains, n'a ni volonté, ni intelligence, ni liberté, ni action, ni providence. C'est une creuse et vide abstraction, c'est un néant, tout comme dans l'extase l'homme n'est qu'un néant indéfinissable. Les alexandrins, et Plotin en particulier, retrouvaient donc dans l'extase le Dieu qu'ils s'étaient forgé dans leurs insoutenables théories; et si ces théories poussaient à l'extase, l'extase, réciproquement, venait appuyer et vérifier ces théories.

Ainsi, selon que les mystiques avaient de Dieu des croyances plus ou moins exactes, plus ou moins profondes, ils ont admis l'une de ces deux conséquences de l'extase, ou la simple union avec Dieu, ou l'identification à Dieu.

Il est bien encore une autre conséquence de l'extase que des mystiques, en assez grand nombre, ont osé en tirer audacieusement, si ce n'est pas folie et non point audace qu'il convient de dire. Dans l'Inde, où la pratique de l'extase a été poussée plus loin que partout ailleurs, et où elle a été analysée dans ses plus minces détails, les mystiques ont cru que cette transformation de l'homme en Dieu transmettait aussi à l'homme des pouvoirs divins, la toute-puissance sur la nature entière, sur l'univers. Il y a des livres tout entiers où les moyens d'acquérir cette domination souveraine sont décrits avec le plus grand soin et donnés comme infaillibles. Dans l'école d'Alexandrie, la théurgie a souvent joué un très-grand rôle, et Porphyre, qui a vécu sept années avec Plotin, son maître, n'hésite pas à lui attribuer sérieusement les pouvoirs magiques les plus étendus. On pourrait trouver des exemples fort nombreux et tout aussi absurdes dans l'histoire de l'Église chrétienne; les conciles ont dû intervenir fort souvent, ainsi que la papauté, pour faire cesser des fantasmagories coupables et des miracles extravagants, qu'avaient préparés et rendus croyables toutes les manœuvres dont l'extase est précédée, et toutes les hallucinations dont elle est suivie. A ce degré, le mysticisme

touche à la folie, ou, pour mieux dire, il n'est plus que de la folie.

Si l'on se rend bien compte de ce qu'est l'extase en elle-même, des altérations profondes qu'elle fait subir à la nature de l'homme, le déplorable état qu'elle fait à l'âme dans les longues préparations qui la doivent amener, ou dans les abattements qui la suivent, on pourra trouver que c'est caractériser justement l'extase que de l'appeler un suicide physique et moral; et, malgré les prétextes religieux dont le plus souvent elle se couvre, il ne faut pas hésiter à la condamner et à la proscrire. Par conséquent, on ne saurait en faire, comme le mysticisme l'a trop souvent prétendu, le but de la vie humaine. Cette union à Dieu des cette vie est le renoncement coupable à tout ce que Dieu a fait, à tous les devoirs qu'il nous impose envers les autres, envers nous-mêmes, envers lui. Ce n'est pas l'honorer que de s'immoler à lui dans une stérile sacrifice; ce n'est pas l'aimer véritablement que de détruire en soi toutes les facultés par lesquelles on l'honore et on l'aime. L'extase est donc une erreur énorme, et le plus souvent une erreur coupable; mais c'est une erreur très-réelle, et les esprits légers qui la nient ne sont guère moins aveugles que les mystiques qui s'y livrent.

Et pourtant, malgré ces dangers souvent signalés par le bon sens de l'Église, et malgré ses anathèmes, les règles de l'extase ont été exposées, analysées tout au long par les docteurs les plus autorisés, tout comme elles l'avaient été chez d'autres peuples, dans d'autres temps, sous l'empire d'autres religions. Indépendamment des descriptions naïves et spontanées, il y a eu les prescriptions positives, minutieuses, indiquées, recommandées, imposées aux esprits les plus fidèles parmi les croyants, aux âmes les plus ardentes parmi les âmes embrasées de l'amour de Dieu. Ainsi Gerson, héritier de toutes les traditions du moyen âge, a fait le code de l'extase dans sa *Théologie mystique pratique*. Il a donné à qui veut tenter ces chemins hasardeux une route infaillible pour atteindre l'extase, et par elle atteindre Dieu lui-même. Des ascètes indiens ont poussés les choses aussi loin que le *doctor christianissimus*, et ils ont donné avant lui des formulaires tout aussi détaillés, tout aussi précis, tout aussi efficaces, et non moins extravagants. Plotin et les mystiques grecs n'ont pas été aussi positifs; ils se sont bornés à des indications plus vagues, bien que le sens n'en soit pas moins certain. Ils se sont contentés, en général, de pratiquer l'extase, et de la décrire; ils ne sont pas allés jusqu'à l'enseigner méthodiquement. Mais cette conséquence extrême était inévitable; et dans les couvents de toutes les religions, on a su l'appliquer avec une régularité qui empruntait sa puissance à l'énergie même de la foi.

C'est qu'en effet, toute blâmable qu'est l'extase, il est très-difficile de fixer dans la pratique un peu sévère les limites qui la séparent de la prière et de l'oraison. Les âmes énergiques dépassent bientôt la borne; cette union à Dieu, que la foi la plus orthodoxe admet dans les religions les plus éclairées, la prière que toutes recommandent sans exception, ne suffisent pas à ces natures généreuses et brûlantes. Il faut posséder Dieu, non pas quelques instants, non pas en s'élevant jusqu'à lui par une exaltation mentale qui ne dure que le temps même de réciter les invocations et les hymnes pieux: il faut le posséder pleinement, toujours, au moment où on le désire; il faut le conserver aussi longtemps qu'on le veut, et en jouir en quelque sorte comme on jouit sur la terre d'un objet aimé. Le langage même des

mystiques est souvent aussi précis et aussi enflammé que le langage de l'amour humain. Il y a donc ici un danger réel et très-grave qu'il est presque impossible de conjurer pour ces natures pleines de feu et de puissance, qu'excitent encore les saintes pratiques de la dévotion. La prière que la religion leur ordonne, et qui est indispensable, les pousse presque infailliblement à l'extase et à tous les excès qu'elle entraîne; la limite est en ceci fort délicate, et les génies les plus fermes et les plus éclairés y ont souvent consumé leurs soins. Bossuet, adversaire implacable du quietisme et de ces oraisons extraordinaires qui constituent l'extase, a bien senti l'écueil; et, après avoir condamné les abus, il a dû montrer aussi quel était le légitime usage de la prière, allant même un peu au mysticisme; il a fait son traité de *Mystici in tuto* pour rassurer les âmes timides, que sa voix foudroyante aurait pu épouvanter quand elle écrasait Molinos et ses adhérents.

Ainsi l'extase a, dans la pratique de la piété la plus légitime, c'est-à-dire dans la prière, un antécédent et une cause trop souvent efficace, et que cependant on ne saurait proscrire. L'extase est l'exagération et l'abus de la prière.

On le voit donc, l'extase n'est pas un fait sans importance, comme trop souvent on l'a cru; elle est le fond de tout mysticisme, philosophique et religieux; elle a été connue de tous les peuples, dans tous les climats chauds plus qu'ailleurs; elle a été réduite en pratique régulière; et l'on a pu en faire l'occupation unique de la vie de l'homme, en méconnaissant cette vie dans ce qu'elle a de vraiment grand, et en prétendant par une anticipation sacrilège unir, dès cette existence terrestre, l'homme au Dieu qui l'a créé. L'extase est la destruction coupable de la personnalité, et, par conséquent, de toute vertu. C'est là ce qui l'a fait condamner de tout temps par les esprits fermes et sages, et par toutes les religions qui ont bien compris la nature humaine, et qui ont su la respecter.

Si nous laissons de côté ces extases régulières et en quelque sorte scientifiques qu'on apprend avec les Indous, avec Plotin, avec saint Bonaventure et Gerson, l'histoire de la philosophie pourra nous offrir encore des exemples d'extases naïves, spontanées, qu'ont éprouvées, dans quelques circonstances extraordinaires, les plus admirables esprits dont la philosophie s'honore. N'était-ce pas une extase de ce genre qui saisit Socrate durant le siège de Potidée, et qui le retint vingt-quatre heures de suite dans cette immobilité et cette quietude dont lui-même ne se rendait pas compte et qui étonnaient ses compagnons d'armes? N'était-ce pas encore une extase qui saisit Descartes durant cette méditation féconde qui lui découvrit les premiers principes de sa méthode, et qui lui inspira, si l'on en croit Baillet, ce vœu singulier qu'il n'exécuta pas, de rendre grâce à Notre-Dame de Lorette? Ce sont là très-probablement des extases; mais ce n'était pas la volonté qui les avait préparées dans Socrate, non plus que dans Descartes. Ni l'un ni l'autre ne les avaient voulues, ni l'un ni l'autre ne les renouvelèrent; ce furent des accidents et non des conquêtes recherchées et obtenues après de longs efforts. Mais il faut remarquer que, selon toute apparence, ce sont des extases involontaires comme celles-là qui ont appris à réitérer de propos délibéré ces états singuliers, et que, si la nature n'avait pas de cette façon provoqué l'homme, il n'aurait sans doute jamais songé à cette tentative insensée de changer et de bouleverser de fond en comble l'état normal que la nature lui fait le plus habituellement.

Si l'on veut bien connaître l'extase, et la suivre dans toutes les phases qu'elle présente, il faut consulter, entre autres documents, les suivants: pour ce qui concerne l'Inde, le très-curieux ouvrage de M. Boehinger sur *la Vie contemplative ascétique et monastique chez les Indous et les peuples bouddhistes*, in-8, Strasbourg, 1831 (français); la *Bhagavad Guita*, et les Mémoires de Colebrooke sur la philosophie indienne; — pour la Grèce, Plotin, Porphyre, Euanape et Proclus; — pour le christianisme et le moyen âge, saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*; Gerson, *Theologica mystica practica*, et quelques autres. Au début d'un ouvrage sur l'École d'Alexandrie, M. Barthélémy Saint-Hilaire a tracé une théorie de l'extase. Enfin, on ferait bien de consulter quelques traités de médecine sur l'extase physiologique, et spécialement celui du docteur Bertrand: *de l'Extase*, Paris, 1829, in-8. Voy. MYSTICISME

B. S-H.

EXTENSION, VOY. COMPRÉHENSION.

EXTÉRIORITÉ. Les mots *dedans*, *dehors*, *intérieur*, *extérieur*, sont employés dans diverses significations. Ils indiquent d'abord un rapport dans l'espace. Nous appelons *intérieur* ce qui est compris dans certaines limites; *extérieur* ce qui n'y est pas renfermé. Ainsi les corps occupant dans l'espace un lieu distinct et circonscrit par leur étendue, sont extérieurs les uns aux autres. Il en est de même de leurs molécules qui ne peuvent se pénétrer, c'est-à-dire occuper simultanément le même lieu. On nomme *intérieur* d'un corps ce qui est renfermé dans les limites de sa surface; *extérieur* sa surface elle-même. Notre corps a une forme extérieure. Les diverses parties et les organes que recouvre cette enveloppe constituent son intérieur. Nous appelons *extérieur* à nous, au point de vue physique, tout ce qui n'est pas renfermé dans l'espace occupé par notre corps. Les mêmes expressions servent aussi à désigner les rapports de l'âme avec les corps. Nous distinguons alors deux mondes, le monde *intérieur* et le monde *extérieur*. Le premier contient l'ensemble de nos pensées, de nos sensations, de nos déterminations; ainsi que le *moi* qui est le théâtre de ces phénomènes, leur sujet ou leur cause. Le second est cet univers qui se déroule à nos regards et qui remplit l'espace. Les limites de ces deux mondes sont tracées par l'horizon même que ne peuvent dépasser les deux facultés qui les perçoivent: la conscience et les sens. Tout ce que saisit la conscience ou le sens intime fait partie du monde intérieur (VOY. CONSCIENCE). Tout ce que perçoit les sens appartient au monde extérieur. Le terme d'*extériorité* perd son sens quand on le transporte dans le monde intellectuel. Peut-on dire que Dieu est extérieur à l'âme humaine, lui qui est présent partout, et à l'œil duquel n'échappe aucune de nos pensées? De même, du moment où nous cherchons à concevoir des pures intelligences sans y mêler l'idée du corps, le rapport d'*extériorité* fait place à celui de simple *individualité*. Une troisième acception des mots *intérieur*, *extérieur*, est celle qu'on leur donne quand on les applique aux deux termes de toute existence: la cause et les phénomènes, la substance et ses qualités, la force et ses actes, le principe vivant et la vie, l'âme et ses manifestations. Nous appelons l'un de ces deux termes l'*élément externe*, et l'autre l'*élément interne*. C'est qu'en effet l'un est visible, l'autre invisible et caché. Nous saisissons l'un immédiatement par les sens ou par la conscience; l'autre, nous le concevons. De même, parmi les propriétés des êtres, nous établissons une distinction d'après

laquelle les unes sont dites *internes*, comme tenant de plus près à la nature intime ou à l'essence de ces êtres; les autres sont appelées *extérieures*, *accidentelles* et *superficielles*. C'est ainsi que les classifications naturelles reposent sur les propriétés intimes des objets, et les classifications artificielles sur leurs propriétés extérieures. Nous ne poursuivrons pas plus loin l'examen des divers sens que peuvent revêtir ces deux termes. La véritable question de l'extériorité est celle où il s'agit de constater la manière dont nous acquérons la notion du monde *extérieur* ou de l'*extériorité*. Elle est traitée à l'article SENS.

CH. B.

EXTRÊMES (TERMES), VOY. SYLLOGISME.

F. Dans les termes mnémoniques par lesquels les logiciens désignent les différents modes du syllogisme, cette consonne indique que tous les modes des trois autres figures, qui ont cette initiale, peuvent être ramenés au mode de la première qui commence par la même consonne; par exemple, que Felapton ou Festino se ramènent au mode Ferio.

VOY. CONVERSION, SYLLOGISME.

FACULTÉS DE L'ÂME. Toutes les fois que je suis témoin d'un phénomène, quelle que soit sa nature, je ne puis m'empêcher de lui supposer une cause. Il se peut qu'en la cherchant je me trompe, et que, croyant faussement l'avoir découverte, je la place où elle n'est pas, je l'imagine autre qu'elle n'est, et lui prête des attributs chimériques. Mais, que je renonce ou non à la déterminer, je crois toujours qu'elle est; que je réussisse ou que je succombe dans mes recherches, il y a toujours cela de vrai, à mes yeux, qu'elle existe.

Je crois plus encore : je crois que cette cause, bien ou mal connue de moi, préexistait au phénomène et lui doit survivre. L'effet passé, la cause demeure. Tout à l'heure elle n'agissait pas, et maintenant elle n'agit plus; mais, inactive et comme en repos, je n'en pense pas moins qu'elle persiste, capable de reproduire à l'infini des effets pareils, que j'attends avec confiance du retour des occasions.

La cause ainsi conçue d'un phénomène, presque toujours insaisissable en elle-même et dénotée seulement par ses effets, mais en tout cas considérée comme indépendante d'eux, puisqu'elle était avant et sera encore après, c'est ce qu'on nomme en général une propriété, une vertu, une puissance, une force, une faculté.

Le sens de chacun de ces termes, sans être bien nettement distingué ni très-rigoureusement défini dans la langue commune, n'est pas néanmoins tout à fait indifférent. Le choix dépend, pour les écrivains exacts, et il devrait dépendre toujours des caractères que l'on reconnaît, à tort ou à raison, à la cause qu'il faut désigner. N'est-elle, dans l'être où le phénomène est apparu, qu'une simple prédisposition à le subir, que la pure capacité d'en devenir le sujet, et pour ainsi dire le théâtre, on la nomme alors *propriété*. C'est ainsi que les corps ont la propriété de se mouvoir, de se fondre, de rendre des sons. A ce compte, une propriété n'est pas une vraie cause, la cause est en dehors du corps immobile, fusible ou sonore; elle est dans le moteur, dans l'agent calorifique, dans le principe qui a donné l'impulsion aux molécules vibratoires. Au contraire, pense-t-on que la cause supposée, au lieu d'être une aptitude passive, incapable de se déterminer elle-même, possède une énergie propre, par laquelle elle commence ou du moins continue l'opération une fois commencée, c'est déjà une puissance, une vertu, une faculté. Par exemple, l'aimant a une puissance

attractive, certaines plantes ont des vertus médicales, l'estomac a la faculté de digérer, comme le foie celle de sécréter la bile. A cette activité encore aveugle et fatale ajoutez, dans l'être qui en est doué, la conscience de son action; faites de plus qu'il en ait, avec la conscience, l'initiative et le gouvernement, le titre de faculté conviendra mieux encore à cette puissance éclairée et autonome. Il aura alors toute sa valeur possible, il sera pris dans son sens complet, il signifiera tout ce qu'il peut signifier. Or, en ce sens, l'âme seule a de véritables facultés, l'âme humaine surtout, qui produit librement certaines de ses opérations et peut intervenir dans toutes.

Ce sont ces facultés de l'âme humaine qu'il s'agit ici de décrire et de compter. La méthode est pour cela simple et sûre. Les facultés de l'âme (une seule exceptée, que l'on déterminera tout à l'heure) ne nous sont connues que par leurs produits, comme les agents physiques ne se dévoilent à nous que par leurs effets. Nous ne les apercevons pas elles-mêmes; mais nous les concevons à propos des faits, par une loi de notre constitution pensante, qui porte que tout phénomène a nécessairement une cause. Les créant, en quelque sorte, pour le besoin des phénomènes, nous en reconnaissons tout juste autant qu'il y a de classes de ceux-ci. J'entends par classes des genres bien profondément distincts, ne comprenant que des phénomènes réunis par d'essentiels rapports, et se séparant à raison des différences aperçues dans la nature intime, dans les caractères constitutifs, dans l'objet, le but et la loi des opérations. Chaque groupe ainsi formé dénote une fonction de la vie psychologique, une faculté de l'âme humaine. C'est donc de l'observation, de la description et de la classification des faits qu'il faut partir; la conclusion sera une théorie des facultés de l'âme.

1° La nature humaine est tout entière dans le plus humble comme dans le plus élevé des individus de l'espèce; elle y est avec toutes ses puissances constitutives, que la vie la plus commune, que les circonstances les plus vulgaires suffisent à mettre en jeu. Entre un homme et un autre homme, entre un père et Leibniz, il n'y a de différence que de degré. Dans le même homme, entre une certaine disposition d'âme et celle qui paraît s'en distinguer le plus, le contraste ne vient que de la prédominance accidentelle de l'une de nos facultés, et tantôt de celle-ci, tantôt de celle-là, au milieu de ce développement constant et modéré de toutes, qui est le fonds commun et la trame uniforme de la vie humaine. Je n'irai donc pas chercher bien loin les exemples que je veux proposer comme modèles d'expérience, et par lesquels j'essayerai de faire voir à l'œuvre et prendre sur le fait les facultés de l'âme. Ces exemples, je les puiserai en moi-même, et dans la situation où je me trouve présentement.

A l'heure qu'il est, je suis tout occupé à former les pensées que je dépose dans ces lignes. Je conçois chacune d'elles séparément, et j'en comprends aussi les rapports. Sur ces rapports bien saisis, je les assemble en jugements, qui s'enchaînent à leur tour en raisonnements. Je connais que je suis et comment je suis; je me souviens d'avoir expérimenté plus d'une fois en moi un état semblable. J'en infère qu'il se représentera dans l'avenir, et qu'à ma place tout autre que moi éprouverait ce que j'éprouve, verrait ce que je vois, ferait comme je fais. Concevoir des idées ou leurs rapports, connaître ou croire, juger ou raisonner, se souvenir, expérimenter ou induire, tout cela s'appelle d'un seul mot, *penser*; et ce qui fait tout cela, c'est une

seule chose, l'esprit. Il y a sans doute entre toutes ces opérations simultanées ou successives de mon esprit des différences réelles et profondes, qu'une analyse plus minutieuse devrait saisir et marquer ; mais il y a aussi quelque chose de commun à toutes, un certain caractère, indéfinissable peut-être, mais clair pourtant, qui m'autorise à les comprendre sous le même titre de pensées, d'actes intellectuels, de connaissances, et à les attribuer ensemble à une seule faculté de ma nature, l'intelligence, l'esprit, l'entendement.

Je pense, voilà un fait ; il n'est pas seul. Tout le temps que mes idées se déroulent à mon esprit, je m'intéresse à elles ; j'en suis le cours avec plaisir, s'il est facile et libre ; avec peine, s'il est embarrassé et lent. La pensée m'apparaît-elle lumineuse et vive, les mots pour la dire m'arrivent-ils aisément, j'en ressens une joie véritable, qui m'anime et me retient au travail. Au contraire, mes conceptions, confuses et incisées, refusent-elles de se laisser fixer, l'expression échappe-t-elle à ma plume sans cesse hésitante, je souffre intérieurement du combat qu'il me faut alors livrer en moi-même contre cette intelligence rebelle, contre les distractions qui l'assiègent, contre les nuages qui l'offusquent. Telle ligne que je relis m'agréée ; telle autre me choque et me déplaît. J'étais allègre et dispos, quand je commençai à écrire ; après quelques heures du même effort, ce premier contentement fait place à un sentiment pénible de fatigue et d'ennui. Je passe ainsi par des alternatives de peine et de plaisir, de satisfaction et de mécontentement, de sentiments agréables ou désagréables, et par bien des degrés divers de chacun de ces sentiments. Je jouis et je souffre ; d'un seul mot, *je sens*. Sentir est autre chose que penser.

Ce n'est pas tout. Ce travail qui occupe mon esprit et qui émeut mon âme si diversement, je l'ai entrepris sachant que je pouvais m'en abstenir ; je le poursuis sachant que je pourrais l'interrompre. Il m'a fallu une résolution pour le commencer ; il faut que cette résolution persiste pour que je le continue. Fatigué, je le suspend ; reposé, je le reprends, tout cela librement et à mon gré. Je fais effort pour éclaircir l'idée obscure, pour saisir l'expression qui me fuit, pour résister à l'ennui qui me gagne. Je donne toute mon attention à mon sujet, ou je la partage, ou je la retire entièrement ; je la soutiens avec persévérance, ou je la relâche par intervalles. Ce libre effort, qui part de moi, dont j'ai l'initiative et la direction, ce n'est ni une pensée, puisque ma pensée ne lui obéit pas toujours, ni un sentiment, puisque mes sentiments le contrarient quelquefois ; je l'appelle *vouloir*. A mon gré, je veux, ou je m'abstiens ; mais s'abstenir, c'est vouloir encore : c'est vouloir ne pas agir.

Je fais donc ou j'éprouve en ce moment trois choses : je pense, je sens et je veux. Et j'ai beau chercher, je n'aperçois rien de plus dans ma façon d'être actuelle : je n'y découvre rien qui ne soit ou un certain degré soit de la peine, soit du plaisir, ou une certaine forme de la pensée, ou une intention quelconque de ma volonté. S'il y a un quatrième phénomène, cela n'est pas impossible : tout ce que je puis dire, c'est que je l'ignore.

Le lecteur pourra répéter sur lui-même l'expérience que je viens de faire sous ses yeux ; je m'assure qu'en s'examinant bien, il retrouvera en lui, sans aucun mécompte, et seulement sous d'autres formes, les phénomènes que je viens de remarquer en moi, et de plus, qu'il n'en rencontrera pas d'autre. Il me comprend et me juge, c'est-à-dire il penso ; il goûte mon langage ou

il y répugne, c'est-à-dire il sent ; il y prête ou il y refuse librement son attention, c'est-à-dire il veut. Tout cela se passe successivement en ensemble, et ces éléments divers composent par leur réunion toute sa manière d'être présente.

Maintenant, variez à l'infini l'expérience ; changez les circonstances et multipliez les incidents ; au lieu d'un cas simple et ordinaire, imaginez-en de singuliers et d'étranges ; reportez-vous par la mémoire aux événements les plus frappants et les plus rares de votre vie passée ; à défaut de situations réelles, forcez-en de possibles à l'être humain ; vous démelerez toujours au fond de tous ces états, vrais ou imaginaires, éprouvés ou seulement conçus, la pensée, le sentiment et l'action ; cela et rien de plus. Vous ne ferez pas que dans les occasions les plus imprévues, au milieu des influences les plus opposées, il n'en revienne toujours et ne se réduise absolument à penser, à sentir et à vouloir. Seulement, selon les cas, la forme de chaque principe, la direction et le degré de son développement, le mode et la proportion de leur mélange, la prédominance de l'un d'eux sur tous les autres, par suite, l'aspect total du phénomène complexe pourra varier beaucoup. Cette variété fait le mouvement de la vie intérieure ; elle dissimule, mais sans la détruire, la simplicité des ressorts qui produisent celle-ci ; elle se dessine sur le fonds immuable de notre nature. Ainsi, c'est tantôt le présent et tantôt le passé qui occupe l'esprit ; quelquefois encore, c'est l'avenir qu'il conjecture ; il conçoit ou l'expérimente ; il connaît l'être contingent ou pense l'être nécessaire ; il réfléchit, il généralise, il raisonne ; et la diversité de ces procédés s'accroît encore de la dissemblance des mille objets de chacun ; sans compter le nombre infini de degrés que peut parcourir une même pensée, depuis l'obscurité d'une première et vague appréhension, jusqu'à la plus entière clarté et la plus extrême profondeur. A son tour, le sentiment se transforme selon ses objets, et la passion a des nuances infiniment mobiles : noble, quand c'est le vrai ou le bien qui l'excite ; vile, quand c'est le gain ou la matière ; s'attachant tour à tour aux personnes et aux choses, à l'enfant dans le cœur de la mère, au pouvoir dans celui de l'ambitieux, au malheur dans les âmes compatissantes, à l'or dans les âmes avares ; et encore, sous chacune de ces formes, elle est vive et emportée, ou faible et languissante, modérée quelquefois. La volonté elle-même change inépuisablement l'énergie et le sens de son effort. Mais, et celle-ci reste constante à soi, et l'intelligence est dans toutes les manifestations de la pensée, comme la peine ou le plaisir dans toutes les nuances du sentiment. Ainsi encore, dans le travail de la méditation solitaire, la pensée pourra prendre parfois un tel essor spontané, que la volonté, dès lors inutile, demeure inactive, et que la passion calmée n'agit plus l'âme de ses mouvements ; ou bien, dans le paroxysme d'une violente passion, de la colère ou de la terreur, par exemple, l'intelligence obscurcie paraît s'abolir, et la volonté, impuissante à contenir cet emportement, semblera succomber. Mais ici, comme partout et toujours, l'homme ne fera encore que sentir, et seulement avec excès ; que penser, mais exclusivement ; que vouloir, quoi que sans succès.

Nos pensées, sous leurs formes diverses, constituent une classe de phénomènes humains ; nos sentiments, appropriés chacun à leur objet, en sont une autre ; une troisième comprend toutes nos résolutions volontaires. Tous les faits de conscience entrent dans cette classification. Donc,

il y a trois grandes fonctions de la vie psychologique, trois principales facultés de l'âme humaine, et il n'y en a que trois : l'intelligence, la sensibilité et la volonté. Elles remplissent toute la vie de l'incépisable fécondité de leurs développements ; et ce sont leurs produits divers, diversément associés et combinés, qui composent le tissu, à la fois uniforme et varié, de toute existence humaine.

2° Entre ces trois phénomènes, sentir, penser et vouloir, comme entre les facultés auxquelles nous les attribuons, tout homme de bon sens fait aussitôt la différence ; et cette différence, claire à toutes les consciences, consacrée dans toutes les langues par une diversité de mots correspondante, n'a besoin ni d'être apprise pour être reconnue, ni, pour demeurer certaine, d'être appuyée sur des caractères précis de distinction. On peut essayer cependant, je ne dis pas de la justifier, mais d'en rendre compte et de l'approfondir, en sorte que rien désormais ne la puisse effacer. Il est particulièrement intéressant d'opposer la volonté à la sensibilité et à l'intelligence.

Une faculté n'est pour nous, comme nous l'avons expliqué, que la cause de certains phénomènes. Or, le plus souvent, le phénomène seul est directement observable et connu en lui-même, la cause qu'il révèle est supposée par l'esprit, qui ne la saisit pas immédiatement, mais l'induit de son effet. C'est invariablement de cette façon détournée que nous atteignons, dans la nature, ce qu'on appelle les agents physiques. Les corps tombent, l'aiguille aimantée se dirige vers le pôle, voilà ce que nous apprend l'expérience ; nous en concluons qu'il y a dans les corps une certaine force, attraction ou pesanteur, qui détermine, dans de certaines conditions, la chute des graves ; qu'il y a dans la terre une puissance attractive qui agit parallèlement au méridien, et que l'on nomme magnétisme. Le magnétisme et la pesanteur sont les causes, inconnues en elles-mêmes, de certains effets, seuls connus. La preuve que les causes nous échappent, c'est que nous attendons, pour y croire, l'apparition de leurs effets ; c'est ensuite que nous sommes incapables d'en assigner le nombre d'une manière définitive. La découverte d'un ordre de faits entièrement nouveau appelle la supposition d'un nouvel agent ; l'indication d'une analogie, jusque-là inaperçue, entre les phénomènes, amène l'identification de deux causes, d'abord distinguées. Le fluide galvanique a été ainsi réduit au fluide électrique, et le magnétisme se confondra peut-être un jour avec l'électricité. Il se pourrait même qu'il n'y eût pas du tout de causes dans la nature, et que Dieu seul, partout présent, produisît par une action immédiate tout ce qui s'y passe.

Il en est de la sensibilité et de l'intelligence, sous ce point de vue, comme du magnétisme et de la pesanteur. J'ai conscience de penser et de sentir ; je n'ai pas conscience de pouvoir sentir ou penser. J'aperçois le sentiment et l'idée ; la faculté qui produit l'un et l'autre, je la conçois. Quand elle agit, je la suppose ; avant qu'elle ait agi, je l'ignorais ; après qu'elle a cessé d'agir, je ne crois à sa persistance en moi que sur la foi de l'induction ; et si faute d'occasions elle ne fût jamais entrée en exercice, je n'aurais jamais soupçonné que je la possédasse. La sensibilité et l'intelligence, en tant que causes ou facultés, se dérobent donc à nos esprits ; nous ne les voyons qu'au travers de leurs produits et manifestées par eux.

Au contraire, dans l'acte de vouloir, je saisis d'une même vue immédiate, j'embrasse d'une

même aperception directe et intuitive, et le phénomène et sa cause, et la force et son produit, et l'acte et le pouvoir d'où il émane. Je veux mouvoir mon bras, il se meut ; non-seulement je me saisis la cause de cette résolution au moment où je la prends, et de cette action pendant que je l'exécute ; mais encore, avant de prendre celle-là et d'exécuter celle-ci, je savais que j'étais capable de me résoudre à l'une et d'accomplir l'autre ; et de même, après l'action, rentré dans le repos, je sais que je suis capable encore de vouloir la même chose, autant de fois qu'il me plaira. Je sais en général, indépendamment de toute expérience que j'en pourrai faire, et avant même tout essai de mon libre pouvoir, que je suis une force et une cause capable de se porter à toutes sortes de résolutions, et de vouloir, sinon de faire, toutes sortes d'actions. Cette force qui a conscience de soi, en tant que force, et qui est moi-même, c'est ce que j'appelle ma volonté. Je n'ai pas attendu, pour me l'attribuer, que j'en eusse fait usage ; et je n'ai pas besoin de recourir à l'induction pour imaginer qu'elle me reste, alors qu'elle sommeille. Je l'aperçois aussi bien dans son absolue inaction que dans le temps de son effort le plus énergique ; j'en ai continuellement le spectacle ; j'ai la conscience permanente de moi-même comme force, avant et après comme pendant l'action ; et quand cette conscience m'abandonne, ainsi qu'il arrive dans le sommeil ou dans l'évanouissement, toute la vie psychologique est suspendue avec elle. Aussi bien, l'aperception immédiate, interne de la force personnelle par elle-même est la condition de la liberté, caractère essentiel de la volonté. Agir librement, c'est agir avec la conscience non-seulement actuelle, mais préexistante à l'acte du pouvoir de la produire. Un acte qui n'aurait pas été précédé, comme il est accompagné de cette conscience, d'abord ne serait pas libre, et ensuite ne me suggérerait aucune idée, même indirecte, d'un pouvoir volontaire inhérent à ma nature ; car cet acte, il aurait été produit, il n'aurait pas été voulu ; et cent autres de même nature ne m'en apprendraient pas davantage. La volonté est libre parce que c'est une force qui a conscience de soi comme force, une faculté qui s'aperçoit directement en tant que faculté, et indépendamment de ses effets. L'intelligence et la sensibilité ne sont pas libres, parce que ce ne sont que des causes supposées et indirectement conclues de leurs effets. Ou bien inversement, nous avons conscience en nous de la faculté même de vouloir, parce qu'il fallait qu'elle fût libre ; nous n'avons pas conscience de la faculté de connaître ou de sentir, mais seulement du sentiment ou de la pensée, parce que nous ne devons pas être libres de penser et de sentir. La conscience qu'une force a de soi est à la fois la condition nécessaire et la condition suffisante pour que cette force soit libre.

Il résulte de l'opposition que je viens de marquer, que la volonté est, comme dit Descartes, ce qu'il y a en nous de plus proprement nôtre, ou plutôt qu'elle est nous-mêmes et constitue, pour ainsi dire, à elle seule, la personne humaine. Nous ne faisons ni nos sentiments ni nos pensées, nous les recevons, nous les subissons, nous y assistons en quelque sorte ; de ces phénomènes, nous sommes le sujet et comme le théâtre ; nous n'en sommes pas la cause ; ils se produisent en nous sans nous, et bien souvent malgré nous. En d'autres termes, la sensibilité et l'intelligence ne sont que nôtres, à peu près de la même façon et au même titre que notre corps. Au contraire, la volonté c'est le moi.

Entre la sensibilité et l'intelligence, la diffé-

rence est tout aussi vraie et tout aussi claire, mais moins explicable peut-être qu'entre ces deux facultés prises ensemble et la volonté. Dire que l'intelligence nous éclaire, tandis que la sensibilité nous émeut, c'est se payer de mots et donner une métaphore pour une explication. Quelle ressemblance véritable y a-t-il au fond entre une idée et la lumière, entre la douleur ou le plaisir et le mouvement? Mais voici un caractère de distinction plus exact et plus précis : il y a dualité dans la pensée, unité dans le sentiment. En effet, une idée est toujours et indivisiblement l'idée de quelque chose; il ne se peut pas que la pensée n'ait pas un objet réel ou possible, conçu ou perçu, présent ou passé; et cet objet, l'être qui le pense s'en distingue et se l'oppose. De là, dans la pensée, la dualité nécessaire et l'antithèse réciproque du sujet et de l'objet. L'abstraction de celui-ci serait l'abolition même de la pensée. Au contraire, dans le fait du sentiment, réduit à lui-même et rigoureusement circonscrit, il n'y a que le sujet modifié qui ne se distingue pas de sa modification et ne s'en oppose rien. En d'autres termes, le sentiment est, par sa nature propre, un phénomène purement subjectif et simple. L'être qui l'éprouve, s'il était exclusivement sensible, ne sortirait pas de lui-même; comme la statue de Condillac, il s'identifierait tour à tour avec chacune de ses modifications, et deviendrait successivement odeur de rose, odeur de violette, saveur sucrée et saveur aigre, peine et plaisir. Ce n'est pas que nos sentiments n'aient d'ordinaire une cause extérieure et, par conséquent, un objet; et d'ordinaire encore, nous connaissons cet objet en même temps que nous en jouissons ou que nous en souffrons. Mais cette connaissance, c'est l'esprit qui nous la donne, ce n'est pas la sensibilité; de plus, elle n'est point essentielle au sentiment : nous pourrions cesser de l'avoir, ou ne l'avoir jamais obtenue, sans cesser pour cela de sentir. Le sentiment est complet sans elle. Il ne périrait pas, comme la pensée, par l'abstraction de son objet.

Au reste, que cette distinction paraisse ou non fondée, la différence de penser et de sentir n'en sera pas moins assurée et manifeste. Nul ne confond le rouge avec le bleu. Qui pourrait dire cependant en quoi consiste précisément et d'où provient la différence?

3^e Jusqu'ici, nous avons exposé des faits, et de ces faits simplement observés nous avons conclu à leurs causes, qui sont les facultés de l'âme. C'est bien ainsi, nous voulons dire par la description sincère des phénomènes, que doit commencer toute science expérimentale. Mais, les faits connus et décrits, il reste encore au delà quelque chose à faire à la fois de plus malaisé et de plus instructif, c'est de les expliquer; les fonctions de la vie psychologique déterminées, il faut encore en assigner le but et la raison finale. On en sait le *comment*, il s'agit d'en chercher le *pourquoi*. Les physiologistes nous donnent ici l'exemple : ils ne se contentent pas en effet de décrire les opérations de chaque fonction de l'organisme : ils en veulent encore pénétrer le sens et découvrir la fin, en elle-même d'abord, et aussi dans son rapport avec la fin totale et dernière de l'être vivant. Tant qu'ils n'y sont pas parvenus encore, leur curiosité, incomplètement satisfaite, y aspire sans relâche. C'est qu'en effet l'ambition de connaître la destination de chaque chose est innée à l'esprit humain, qui ne peut ni ne doit s'y soustraire. Toute science est pour lui vaine, si elle ne va pas jusqu'à contenter ce désir. Et cela est vrai de la science psychologique comme des sciences naturelles.

L'homme a une fin comme toutes les autres

créatures; et, à la différence de toutes les autres, il sait qu'il en a une. Quelle est cette fin? c'est ce qu'il ne s'agit pas de déterminer ici. Il suffit, pour notre sujet, que l'on reconnaisse cette vérité évidente, à savoir, que l'homme, comprenant qu'il a une fin, est, par cela même, chargé, sous sa responsabilité personnelle, de la poursuivre, et qu'il y tend lui-même, à ses risques et périls. Les animaux et les plantes, qui accomplissent leur destinée sans le vouloir et par la force des lois fatales de leur nature, l'accomplissent aussi sans le savoir, sans soupçonner même qu'ils en aient une. A quoi leur servirait, en effet, d'avoir l'intelligence d'un rôle que la nature leur impose, et qu'ils jouent comme en dépit d'eux? Réciproquement, pourquoi l'homme serait-il, par privilège, dans le secret de ses destinées, s'il n'était appelé à y coopérer tout au moins?

L'homme ayant une destination et sachant, à la charge d'y travailler, qu'il en a une, on se demande quelle devait être, en conséquence de cela, sa constitution. Il fallait d'abord qu'il connût cette fin, et non-seulement qu'elle est, mais ce qu'elle est; il fallait qu'il comprît, avec sa fin dernière et suprême, l'infinie diversité des fins particulières et subordonnées dont elle suppose l'accomplissement : et encore, la multiplicité innombrable des moyens par lesquels il peut atteindre à celles-ci et à celle-là. Il fallait, de plus, qu'il se persuadât que cette fin est sacrée, que la poursuite en est pour lui obligatoire, et qu'il ne lui est permis ni de la négliger, ni surtout de la contrarier; il devait, en d'autres termes, savoir qu'un être tout-puissant, juste et bon, la lui a marquée, en le créant, non par un caprice arbitraire de sa volonté, mais par une décision éclairée de son infinie sagesse. Placé pour l'accomplir dans ce monde comme sur un théâtre, dans ce monde où il trouve, d'une part le soutien de sa vie et les indispensables auxiliaires de sa puissance, d'autre part des résistances et des obstacles, il devait en connaître les lois, y discerner les objets utiles et nuisibles, pour s'approprier les uns, pour combattre et repousser les autres. Il fallait, avant tout, qu'il ne s'ignorât pas lui-même, lui acteur responsable dans le drame de la création. C'est à ce but que va l'intelligence, par diverses facultés merveilleusement bien appropriées à chacune de ces nécessités; par la conscience, qui est ce sentiment continu que l'homme a de lui-même, par les sens qui lui découvrent le monde matériel, par la raison qui l'élève à Dieu, source de toute justice, providence du monde moral, législateur de toute création.

La volonté n'était pas moins essentielle à la constitution humaine que l'intelligence. Connaissant par celle-ci sa destinée obligatoire, il était nécessaire que l'homme fût par celle-là capable d'y atteindre, ou du moins de s'y efforcer. Il devait être une force, une force libre et éclairée, une force ayant conscience de soi, se possédant et disposant d'elle-même, *vis sui conscia, sui potens, sui motrix*. J'ajoute que cette force ne pouvait demeurer tout à fait en elle-même, réduite, faute d'instrument pour agir au dehors, au trop facile mérite de ses résolutions intérieures. Il lui fallait des organes, tantôt dociles et tantôt rebelles à ses ordres, toujours limités dans leur puissance, pour lutter avec d'égaux chances de succès et de revers contre les forces ennemies de la nature. Voilà la raison finale de la volonté et des organes du mouvement qui lui obéissent.

L'homme est donc, et il ne pouvait pas ne pas être, une volonté libre et intelligente servie par

des organes. Ces attributs de sa nature étaient nécessaires, et il semble, au premier abord, qu'ils soient suffisants. Connaissant sa fin et libre de s'y diriger, que faut-il de plus à l'homme? Rien, s'il ne s'agit que de former l'être moral et responsable que Dieu, en créant l'homme, voulait mettre sur cette terre. Mais, suffisante à cela, notre double qualité d'agents libres et intelligents assure-t-elle assez notre existence, suffit-elle à garantir l'humanité des mille causes de destruction qui la menacent à chaque instant, et à la conserver ici-bas dans les conditions de la vie actuelle? En effet, de ce que l'homme est capable de discerner sa fin et son bien, de ce qu'il est libre de chercher celui-ci et de poursuivre celle-là, il ne s'ensuit pas ni que ce discernement soit toujours assez sûr, ni que cette liberté soit toujours assez puissante pour qu'il atteigne infailliblement de son bien actuel ce qu'il faut absolument qu'il en possède, de sa destination présente ce qu'il faut nécessairement qu'il en remplit pour ne pas cesser d'être.

Loin de là : l'intelligence est très-lente à se développer; elle n'arrive que par degrés insensibles : dans l'individu, de la nuit des premiers âges à la clarté de l'âme mûr; dans les sociétés, des ténèbres de l'état sauvage aux lumières de la civilisation et à la science, qui en est le fruit tardif. Enfant, je sais à peine que je suis; j'ignore le monde qui m'entoure et les mille qualités, utiles ou nuisibles, des objets dont je suis condamné à subir la bonne ou la mauvaise influence. Je ne commencerai que tard à soupçonner le devoir et à entrevoir Dieu, qui me l'impose. Je ne sais donc ni ce qu'il faut craindre, ni ce qu'il faut éviter. Homme fait, le saurai-je assez bien? Non; la raison la plus haute et la mieux cultivée est encore une sagesse si bornée et si imparfaite, qu'elle ne suffit pas même à la satisfaction des premiers et des plus urgents besoins de la vie. Que l'on songe un instant à la prodigieuse multitude de connaissances qu'exigerait pour l'homme le seul soin de se nourrir. Il faut qu'il connaisse la loi de l'épuisement continu et insensible de la matière corporelle, pour comprendre la nécessité de l'acte réparateur, c'est-à-dire de l'alimentation périodique; il faut qu'il puisse mesurer la quantité de la dépense, pour y proportionner l'alimentation; qu'il sache reconnaître les substances nutritives et discerner les aliments des poisons; qu'il démêle les organes spéciaux appropriés par la nature au travail de la nutrition, et les mouvements que doivent exécuter ces organes pour s'emparer et se servir des aliments. Or, tout cela est au-dessus de la science humaine la plus consommée, de la plus haute prévoyance, de la plus minutieuse attention. Que sera-ce si l'on ajoute au soin du corps celui de l'âme; à la nécessité de se nourrir, de s'abriter, d'assurer la vie dans le présent et contre les chances de l'avenir, le devoir de s'instruire, d'apprendre, de respecter autrui, de servir la famille et la patrie? D'ailleurs, tous ces actes doivent être accomplis ensemble : or, notre intelligence est facilement distraite; elle s'occupe d'un acte utile et elle oublie le soin des autres. Puis elle est sujette à s'égarer, à prendre le faux pour le vrai, le mal pour le bien, le nuisible pour l'utile. Mille causes la pervertissent et la faussent.

La volonté est de son côté très-bornée dans sa puissance. Ses organes s'épuisent vite dans l'action. D'ailleurs l'homme est libre par sa volonté, et, libre, il peut s'abstenir toujours et s'abstiendra peut-être trop souvent. Réunissez toutes ces causes : du côté de l'intelligence, ignorance, oubli, distraction ou égarement; du côté de la volonté, négligence, paresse ou impuissance; et

dites si l'homme n'est pas fort exposé à périr, pour avoir manqué au moins à quelques-uns des actes nécessaires de la vie organique, intellectuelle et morale?

Je conclus qu'il doit se rencontrer dans l'homme, avec la volonté et l'intelligence, quelque chose qui subvienne à la faiblesse de l'une et à l'insuffisance de l'autre, et qui, les prévenant et les secourant toutes deux, nous conserve comme malgré nous, et nous conduise à notre bien, au défaut d'une volonté trop paresseuse ou d'une intelligence trop bornée, au besoin contre les illusions de celle-ci et dans les défaillances de celle-là.

Ce supplément, ce secours, c'est précisément la sensibilité. En effet, c'est par le plaisir que la nature nous avertit de l'utilité, ignorée de nous, d'un objet ou d'une action; par la peine, du mal qu'elle peut nous faire; c'est par le malaise du besoin qu'elle nous révèle la nécessité d'un acte trop longtemps omis; et elle fixe la mesure de l'acte par le déplaisir de la satiété, s'il se prolonge au-delà du terme convenable. Le plaisir et la peine, se diversifiant suivant les cas, préviennent l'intelligence, et déterminent déjà un commencement d'action, qui devance la volonté.

Par exemple, mon corps épuisé a-t-il besoin de nourriture, et ai-je oublié trop longtemps, dans le souci des affaires, et emporté à la poursuite de quelque autre but, d'en réparer les forces : aussitôt je ressens, au milieu même des préoccupations les plus vives, une douleur, celle de la faim, qui se proportionne en vivacité à l'urgence du péril, qui s'accroît par degrés, jusqu'à devenir une insupportable angoisse, à mesure que l'acte réparateur est différé. Cet acte commencé, le plaisir l'accompagne et m'y retient tout le temps qu'il est utile. Devient-il nuisible en se prolongeant, le plaisir fait place à la satiété et au dégoût, qui m'en détournent. Quant à l'espèce des substances convenables à la nutrition, la nature me l'enseigne encore par les plaisirs et les peines de l'odorat et du goût : en thèse générale, ce qui agré à ces deux sens, et, par là, nous attire, est aliment; ce qui les blesse et nous répugne est poison. L'ignorance, pour l'esprit, est un tourment comme la faim; la science, un plaisir, qui met en jeu l'intelligence et l'âme à la recherche de l'inconnu. Que dirai-je? tout ce qui, à notre insu, nous est utile, devient aimable; et source de souffrance, tout ce qui nous est nuisible. Chaque espèce de peines et de plaisirs détermine d'ailleurs, en réagissant sur la force motrice, quelquefois un simple commencement d'action, quelquefois des actions promptes, énergiques et dirigées fatalement, avec une précision admirable, au but marqué par la nature. Et de là vient le nom d'*instincts*, de *penchants*, de *tendances* et d'*inclinations*, donné aux mêmes phénomènes, envisagés sous cet autre point de vue.

Tel est le rôle de la sensibilité dans la vie humaine : elle nous aide dans l'accomplissement de notre destinata. en nous prévenant contre l'ignorance ou les méprises de notre intelligence, en subvenant à la paresse ou à l'impuissance de notre volonté.

Ainsi, les attributs ou les facultés de notre nature, déjà constatés comme réels, sont maintenant expliqués comme nécessaires. La théorie qui les réduit à trois se trouve avoir force démonstrative; une faculté de moins, l'homme périt; une de plus, on n'en comprend pas l'utilité.

4° Tous les philosophes n'ont pas toujours reconnu les trois facultés de l'âme, que nous venons de signaler : quelques-uns, les reconnaissant toutes, les ont désignées par d'autres noms

d'autres, employant les mêmes termes, ont donné à ces termes un sens différent. Il serait très-long et médiocrement utile d'exposer toutes ces dissidences, soit de doctrine, soit de langage. Nous devons nous borner ici à remarquer brièvement les différences principales qui séparent la doctrine psychologique que nous avons exposée de celles qui appartiennent aux plus illustres penseurs des temps anciens et modernes.

Dans l'antiquité, je ne citerai que Platon et Aristote. Le premier distingue dans l'âme trois principes ou puissances : c'est d'abord, la raison ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), faculté suprême et directrice; ensuite, sous le titre de $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, cœur ou courage, le principe des passions nobles et désintéressées; enfin, celui des appétits grossiers et sensuels, qu'il appelle $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu$. Il considère d'ailleurs l'âme comme une force active, se mouvant elle-même, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\acute{o}\ \kappa\iota\nu\omicron\nu$: voilà la volonté, et avec elle, la raison et la sensibilité, cette dernière divisée par Platon en deux parts.

Aristote confondait l'âme avec la force vitale. C'est pourquoi il lui attribuait certaines facultés purement physiologiques, par exemple, la faculté nutritive ($\tau\acute{o}\ \theta\upsilon\tau\epsilon\pi\iota\kappa\iota\acute{o}\nu$) à laquelle elle est réduite, dans certaines espèces animales. Dans l'homme, elle en possède, avec celle-là, beaucoup d'autres, qui se trouvent classées (*de Anim.*, lib. III, c. IX) sous deux chefs : la faculté de juger, ou l'entendement d'une part ($\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\iota\kappa\iota\acute{o}\nu$); la faculté de se mouvoir de l'autre ($\tau\acute{o}\ \kappa\iota\eta\tau\iota\kappa\iota\acute{o}\nu$). La locomotion a d'ailleurs pour principes, selon les cas, ou l'instinct ($\theta\upsilon\tau\epsilon\tau\iota\varsigma$), ou la volonté et le choix ($\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$). Cette division correspond donc exactement à la classification adoptée par les modernes, en facultés intellectuelles et en facultés actives, celles-ci subdivisées à leur tour en désir et en volonté.

Descartes désigne tous les phénomènes de l'âme sous le titre commun de *pensées*, et il divise les pensées en trois classes : les idées, qui paraissent être des images des choses; les volontés ou affections, qui sont des actes de nous-mêmes; et enfin, les jugements dans lesquels seuls il peut y avoir de la vérité et de la fausseté. Mais comme il explique que le jugement est un acte de la volonté, cette classification peut être réduite à celle que nous avons exposée. Seulement on y confond souvent, sous le nom de volonté, les actes libres et les désirs; et cette confusion, admise implicitement par Descartes, devient expresse dans les écrits de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz.

Locke ramène toutes nos idées à deux sources : la sensation et la réflexion. La sensation nous fait connaître les corps, et, par la réflexion, nous nous connaissons nous-mêmes. Que sommes-nous donc? Locke ne répond à cette question rien de précis. Il énumère un certain nombre de nos facultés intellectuelles, la perception, la mémoire, l'attention, le jugement, la comparaison. Quant à la volonté d'une part, au plaisir et à la peine de l'autre, il n'en parle que pour les produire comme exemples de modes simples : la pensée.

Condillac, exagérant la doctrine de Locke, avait réduit tout l'homme à la sensation; la sensation, considérée comme représentative, engendrait, par une suite de transformations, toutes les facultés de l'entendement; considérée comme affective, tous les modes de la volonté. Les adversaires, comme les continuateurs de la philosophie de Condillac, ont laissé subsister quelque chose de cette confusion.

M. Laromiguière continue de mettre dans la sensibilité toutes les origines de nos connaissances. Seulement il s'efforce d'abord de distinguer, comme irréductibles, quatre manières de

sentir. Ensuite il restitue à la nature humaine l'activité libre, méconnue par Condillac : et à cette activité, il donne le nom d'entendement, quand son rôle est d'éclaircir et de lier par l'attention, la comparaison et le raisonnement, les vagues et obscures idées fournies par la sensibilité; de volonté, quand, se produisant sous les formes du désir, de la préférence et de la délibération, elle se résout finalement en actes extérieurs. Ici donc, par un singulier renversement de la langue commune, ce qu'on nomme sensibilité, c'est la source des idées obscures, c'est l'intelligence à son début et à son plus bas degré; ce qu'on appelle entendement, ce n'est rien que l'intervention de la volonté dans la formation de nos connaissances; ce qui porte enfin le titre de volonté, c'est une prétendue transformation du désir, c'est-à-dire du sentiment.

Kant, en combattant la doctrine qui consiste à dériver toutes les connaissances humaines de l'expérience, sous le titre de sensibilité, conserve à ce dernier terme sa double valeur et son sens équivoque : ce mot exprime à la fois, dans sa langue, l'expérience interne ou externe, et la faculté d'éprouver de la peine et du plaisir.

Plus fidèles à la distinction des choses et aux usages de la langue littéraire, MM. Jouffroy et Damiron ont réservé le nom de sensibilité à la simple capacité de jouir et de souffrir. Mais le premier de ces deux écrivains a proposé, à la suite d'un remarquable article sur les facultés de l'âme humaine (*Mélanges*, p. 312), une liste de ces facultés, qui paraît trop étendue. Il y en a six : 1° la faculté personnelle, c'est la volonté; 2° la sensibilité, ou capacité de jouir et de souffrir : nous ne changeons ni la chose, ni le mot; 3° les facultés intellectuelles; nous les reconnaissons également et sous le même titre; 4° la faculté locomotrice : il est trop clair que ce n'est que le pouvoir de la volonté sur les organes du mouvement, et que ce pouvoir ne doit pas être distingué de la volonté elle-même; 5° la faculté expressive; elle relève encore des rapports de l'âme avec les organes, et psychologiquement elle se confond avec la volonté, si l'expression est volontaire en effet; avec le pouvoir qu'ont nos pensées et nos sentiments de réagir spontanément sur l'organisme, si l'expression est involontaire; 6° enfin, les penchants primitifs de notre nature; il n'y a évidemment là qu'une conséquence de la peine et du plaisir, doués de certaines propriétés stimulantes, en vertu desquelles les objets agréables ou pénibles nous attirent ou nous repoussent, et d'où nos affections prennent les noms de mobiles, d'instincts et de penchants.

AM. J.

Depuis que cet article a été écrit, l'idée qu'on se faisait alors des facultés s'est un peu modifiée; et le regrettable auteur qui l'a signé y ferait sans doute quelque changement. Il était visiblement sous l'influence de cette opinion, que la méthode applicable à la psychologie doit se rapprocher le plus possible de celle des sciences physiques; qu'il faut ici, comme là, observer des faits, les classer, puis les rattacher à leurs causes prochaines. On admet plus généralement aujourd'hui que les faits de conscience sont du premier coup perçus comme étant les nôtres, c'est-à-dire en même temps que leur cause; et dans leur rapport avec le *moi*; on répugnerait donc à dire que les facultés sont les causes qui les produisent, et surtout que ces causes d'abord ignorées sont affirmées à la suite d'un raisonnement qui les conclut de leurs effets. Le phénomène et le *moi* dont il est l'acte, voilà toute la réalité indivisible que la conscience saisit d'une seule intuition. Les facultés ne sont que des

dénominations générales applicables chacune à toute une classe de faits, et non pas quelque chose d'intermédiaire entre l'âme et ses opérations : sans doute une pensée implique le pouvoir de penser; mais ce pouvoir actif et réel, qui se sent et s'affirme, et ne se conclut pas de ses effets, c'est le moi lui-même dans son essence, c'est une force vive; la puissance nue, la simple virtualité, ou, pour dire le mot, la faculté est une abstraction. Il n'y a pas lieu non plus d'insister sur les différences des faits souvent réductibles entre eux; en tout cas, c'est là le point de vue de la classification et de la description; il est bon de regarder plus haut et de découvrir celui de l'unité et de la métaphysique.

E. C.

FAMILLE. Cette institution, aussi ancienne que le genre humain, et, sans contredit, une des plus saintes, a été dans ces derniers temps attaquée avec tant de violence; poètes, romanciers, publicistes, fondateurs de religions nouvelles, réformateurs de toute espèce se sont élevés contre elle avec tant de railleries et de sophismes, qu'il n'y avait pas seulement un intérêt spéculatif, mais un intérêt pratique, presque un intérêt de circonstance, à montrer sur quels fondements inébranlables elle repose, quel but elle doit poursuivre, quelles sont les lois et les conditions qui la régissent. L'état des esprits à quel-que peu changé aujourd'hui; mais l'importance de la famille reste la même aux yeux du philosophe et du moraliste. La famille, c'est la première condition aussi bien que la première forme de la société, le premier pas que fait l'homme dans la vie morale, et sans lequel il est impossible qu'il en fasse aucun autre. Essayez, en effet, de rompre les liens dont elle est formée; qu'à la place du mariage il n'y ait plus que la passion et des rencontres fugitives; que les enfants ne reconnaissent plus leurs parents, ni les parents leurs enfants; que les doux noms de frère et de sœur deviennent des mots vides de sens : vous détruirez du même coup les sentiments les plus naturels, les plus profonds et peut-être les plus désintéressés du cœur humain; vous ôterez à l'activité humaine ses mobiles les plus ordinaires et les plus puissants. Pense-t-on que l'abolition de la famille et la mort de toutes les affections qui naissent dans son sein tourneraient au profit de sentiments plus élevés et plus généreux; qu'elles nous laisseraient plus de force et de liberté pour aimer notre patrie, nos concitoyens et les hommes en général? Cette opinion a trouvé des partisans : Platon la défend dans sa *République*, et elle a été reproduite par les utopistes de nos jours; mais elle n'en est pas moins la plus inconcevable des illusions. On comprend que les liens et les affections de famille, lorsqu'ils existent, quand notre cœur en a la complète expérience, puissent s'étendre par assimilation sous l'empire des institutions politiques ou des idées religieuses. C'est ainsi que la patrie n'est pour nous qu'une famille plus vaste; que nos concitoyens, imbus des mêmes idées et façonnés aux mêmes mœurs, qui partagent avec nous les mêmes droits, les mêmes devoirs, les mêmes espérances, les mêmes craintes, et vivent sous le charme des mêmes souvenirs, sont véritablement pour nous des frères, et qu'enfin le sol qui nous nourrit, qui porte dans son sein les cendres de nos aïeux, devient pour nous l'objet d'une piété toute filiale; c'est ainsi encore que Dieu nous apparaît comme le père commun de tous les hommes, la terre comme leur commun patrimoine, et que, par suite de la même idée, nous sommes forcés de croire à la fraternité universelle du genre humain. Mais comment

ces assimilations seront-elles possibles, soit pour notre esprit, soit pour notre cœur, si l'un des termes qu'elles supposent se trouve supprimé, si les noms de père et de frère n'ont plus pour nous aucune signification morale, et ne répondent à aucun mouvement de notre âme? Il faut bien considérer que l'amour de la patrie, tel qu'on doit l'entendre, et l'amour de l'humanité, ne sont pas des sentiments que nous apportons en naissant, ou qui existent indistinctement chez tous les hommes : ils se développent avec le temps, sous l'empire de certains principes laborieusement conquis, par une extension réfléchie des affections de famille, qui, au contraire sont naturelles, spontanées, irrésistibles. Nous dirons plus : l'amour de Dieu, si élevé qu'il nous paraisse au-dessus des affections terrestres, s'allume au même foyer pour s'étendre ensuite dans un champ sans bornes. Il est à remarquer que c'est sous le nom de Père que Dieu est adoré par le genre humain; et en effet, à part la différence du fini à l'infini, quelle autre espèce d'amour pouvons-nous éprouver pour lui que celui qu'un père inspire à son enfant? Vouloir aller au delà, c'est se perdre dans les langueurs et dans les subtilités du mysticisme. Aussi, le sens commun ne s'y est pas trompé; il a donné un même nom à ces deux sentiments si différents par leur objet, il a reconnu la piété, soit qu'elle s'exerce dans le sanctuaire de la famille, ou dans celui de la religion.

L'institution de la famille n'est pas moins nécessaire au bien-être matériel de la société qu'à son existence morale; car n'est-ce pas sur le travail que repose le bien-être, et par suite le bon ordre de toute association humaine? Or, le travail, en général, n'a pas d'aiguillon plus puissant, plus opiniâtre et plus noble en même temps, que le désir d'assurer le bonheur de ceux que nous aimons le plus au monde, et dont nous sommes, en quelque sorte, la providence icibas. Que l'amour de la gloire, de la patrie, de l'humanité, ou quelque sentiment plus élevé encore, suffise aux âmes d'élite, qu'il soit le mobile ordinaire des grands travaux de la pensée et de l'imagination ou des sacrifices de l'héroïsme, nous l'admettons sans peine; mais, livrés aux plus vulgaires occupations, la plupart des hommes ont besoin d'être soutenus, excités par des affections plus positives. Il leur faut l'espérance de laisser à leurs enfants, à leurs compagnes, à leurs proches, les fruits de leurs sueurs et les signes matériels de leur dévouement. Il faut que leur ambition puisse s'étendre au delà des limites de leurs besoins et de leur existence, sans cesser en quelque sorte d'être personnelle; car nos enfants, c'est nous-mêmes, avec l'avenir et la jeunesse de plus. Quant à l'intérêt proprement dit et aux passions purement égoïstes, c'est le comble du délire de vouloir élever sur ce fondement une société de quelque durée et de quelque valeur. En admettant même, avec plusieurs philosophes du dernier siècle et quelques socialistes de nos jours, qu'un temps viendra où le crime et la révolte n'auront plus de but, tant l'intérêt particulier sera étroitement lié à l'intérêt général, il sera toujours vrai qu'avec l'amour de soi pour tout mobile et tout frein, un homme n'aura rien à craindre, rien à ménager, rien à fonder pour l'avenir. Il peut acheter, au prix d'une fin prématurée, tous les plaisirs des sens; au prix d'une existence obscure et pauvre, la tranquillité de l'esprit et du corps; il peut, en un mot, vivre comme il lui plaît : car sa mort ne doit pas avoir de lendemain. Quelques économistes craignent pour la société l'exès de la population. Ce n'est pas là, selon nous, qu'est le

danger, mais dans les mœurs et dans les habitudes qui détruisent, parmi les classes pauvres, les liens domestiques. La famille, en même temps qu'elle ennoblit l'homme à ses propres yeux dans les plus humbles conditions de la vie, le rend aussi plus utile aux autres et plus intéressé à la prospérité commune; elle double ses forces pour le travail, met en jeu tous les ressorts de son activité, et éveille sa sollicitude sur l'avenir comme sur le présent.

Mais la famille ne doit pas seulement être considérée comme un moyen, c'est-à-dire comme une des conditions de l'ordre social et un des mobiles les plus puissants de l'activité humaine : elle est légitime, elle est sainte par elle-même; elle repose sur l'union des âmes encore plus que sur le besoin des sens; elle sanctifie par l'amour et par le devoir, par l'usage de la raison et de la liberté, une des lois les plus impérieuses de notre nature animale; enfin elle complète l'existence de l'individu en même temps qu'elle assure, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, la continuation de la société. En effet, ce qui constitue essentiellement la famille, c'est le mariage et l'éducation des enfants. Or, le mariage, tel qu'il peut être, n'est pas seulement l'union des intérêts et des corps; il est aussi formé par des liens d'une autre nature. L'homme et la femme, comme nous l'avons démontré ailleurs (voy. Amour), ne diffèrent pas moins l'un de l'autre par la direction naturelle de leurs facultés et par les diverses qualités de leurs âmes, que par la conformation de leurs corps. Au fond, leur nature est certainement la même; leur volonté et leur intelligence sont gouvernées par les mêmes lois; la même liberté leur est donnée pour le bien et pour le mal; la même fin est proposée à leur existence tout entière : mais ils semblent s'être partagé les moyens d'y atteindre. Chacun d'eux a été paré par l'auteur de la création des perfections et des attributs dont l'autre se voit privé, et cette différence de leurs âmes se réfléchit dans leurs formes extérieures et dans les traits de leurs visages. De là le besoin pour tous deux de confondre leurs vies comme les deux moitiés d'un seul être. De là l'amour qui les rend nécessaires l'un à l'autre, non plus comme l'instinct pour la satisfaction d'un fugitif désir, mais pour tous les instants et dans tous les éléments de leur existence. L'amour n'est pas ce délire de l'imagination et des sens avec lequel il est trop souvent confondu; c'est un sentiment réfléchi servant de lien entre deux âmes qui se touchent par tous les points, et qui, par conséquent, avant de se donner l'un à l'autre, ont pris le temps de s'observer et de se comprendre. Il a un effet moral d'une immense portée, et qui peut-être n'a pas été remarqué suffisamment; il consacre l'égalité des deux sexes; car s'il n'est pas exclusif et réciproque, s'il n'est pas des deux côtés la donation entière de soi-même, il cesse aussitôt d'exister. C'est dans cette réciprocité parfaite ou cette communauté absolue d'existence que consistent le caractère distinctif et la dignité du mariage. Mais si le mariage était fondé uniquement sur l'amour, il n'aurait pas plus de durée et ne serait pas plus commun que ce sentiment, qui, à cause de sa nature délicate et élevée, ne se fait pas connaître à toutes les âmes, et, dans celles-là même où il a pu naître, ne tient pas toujours contre des passions ou des influences plus grossières. En l'absence de l'amour, il n'y aurait pas d'autres liens entre les deux sexes que la volupté, l'instinct ou l'intérêt du plus fort, et dans chacun de ces cas la femme rendue à sa faiblesse naturelle, privée du respect qui l'entoure au sein de la fa-

mille, puisque la famille n'existe pas sans la société conjugale, serait véritablement l'esclave de l'homme et l'instrument avili de ses passions. Il faut donc admettre dans le mariage un troisième élément, qui, au lieu d'être personnel et mobile comme l'amour, puisse servir au contraire de règle universelle et invariable : cet élément, c'est le principe d'obligation et de droit, qui nous suit également et doit nous gouverner dans toutes les situations de la vie. Il est défendu à la personne humaine, quelles que soient d'ailleurs sa misère et sa faiblesse, de se dégrader au rang d'une chose, d'abdiquer en quelque sorte son existence propre, de se dépouiller de son être moral pour servir uniquement aux plaisirs et aux passions d'autrui. Par une conséquence nécessaire de la même loi, sur laquelle repose toute la dignité de l'homme, il n'est pas moins coupable de réduire les autres, soit par la séduction, soit par la force, à cet état d'avilissement, ou, quand ils y sont déjà, de contribuer à les y maintenir. Donc, un homme et une femme ne peuvent appartenir l'un à l'autre que sous la condition de substituer dans leurs relations mutuelles l'égalité morale, c'est-à-dire l'égalité de droits et de devoirs, à l'inégalité naturelle qui existe entre eux. Cette inégalité morale, qui n'empêche pas la diversité des fonctions, suivant les facultés distinctives de chaque sexe, et qui peut, par cela même, subsister à côté de l'inégalité civile, ne doit pas seulement être acceptée par la conscience ou exister à l'état de principe; il faut qu'elle soit un fait juridique, qu'elle repose sur un contrat par lequel deux êtres humains de sexes différents mettent en commun, pour toute la durée de leur vie, leurs âmes et leurs corps, leurs volontés et leurs personnes, en un mot toute leur existence. Hors de cette communauté absolue, l'inégalité est inévitable, et avec elle on voit reparaître les conséquences que nous avons déjà signalées, la dégradation et l'asservissement de la moitié de l'humanité. Ainsi, le mariage repose à la fois sur ces trois choses : sur un besoin des sens dont la satisfaction est nécessaire à la conservation du genre humain, et que déjà la raison peut ennoblir par cette idée générale; sur un besoin des âmes excité par les facultés diverses, mais également nécessaires à la perfection humaine, que la nature a réparties entre l'homme et la femme; enfin sur un contrat qui, posant en principe l'égalité morale des deux sexes, assure pour toujours, au nom du droit et du devoir, cette communauté d'existence, cette donation mutuelle de deux êtres, qui n'est qu'un fait temporaire dans l'amour, et, comme l'amour lui-même, un privilège des âmes d'élite. Il faut remarquer les rapports qui existent entre ces trois éléments de la société conjugale : l'appétit des sexes est un instinct général et aveugle devant lequel la personne humaine disparaît entièrement. L'amour, même quand il n'est pas d'une nature très-élevée, est toujours un sentiment personnel, exclusif, qui, par cela seul, suppose un choix et renferme, de toute nécessité, une part de liberté et de réflexion. Enfin, le contrat est tout entier l'œuvre de la raison et de la liberté : c'est la raison qui le rédige, en substituant sa règle éternelle à des rapports fortuits ou arbitraires; c'est la liberté qui l'accepte et doit le mettre à exécution. C'est l'honneur de toutes les religions d'avoir consacré le mariage en général; c'est l'honneur du christianisme de l'avoir conduit le plus près de la perfection, en abolissant la polygamie et la répudiation; mais le mariage ne repose pas sur un dogme religieux et ne peut pas être considéré comme une institution purement

religieuse ; il résulte de la constitution de l'homme, de ses facultés, de ses droits naturels ; et comme il exerce nécessairement une influence toute-puissante sur les destinées de la société, la société en doit déterminer les conditions extérieures et les faire observer ; son intervention est légitime et nécessaire dans un contrat où ses intérêts sont si vivement engagés.

Un homme et une femme qui s'unissent l'un à l'autre selon les lois de la nature, ne se trouvent pas seulement liés par des devoirs réciproques ; ils en ont aussi de communs envers les enfants qui pourront naître d'eux, et ces obligations contractées d'avance envers des êtres qui n'existent pas encore, font une partie de la sainteté du mariage et constituent la fin la plus élevée de la famille. L'homme ne serait pas ce qu'il est, mais il descendrait au rang d'une chose, si l'on pouvait, sous les seules conditions de l'instinct et de la volupté, lui donner la vie sans être attaché à lui par aucun lien, sans penser à ce qu'il deviendra un instant après sa naissance. Toute action qui se rapporte à lui rentre dans la sphère des lois morales, et leur doit être subordonnée, quand même elle serait provoquée par les plus impérieux besoins de la nature physique. C'est ainsi qu'il a des droits même avant que de naître. Pourquoi, en effet, serait-il permis de lui imposer les besoins de la vie et de lui refuser en même temps les moyens de les apaiser, pendant que le sommeil de l'enfance engourdit son intelligence et ses forces ? Pourquoi serait-il permis de le jeter en ce monde, abandonné à lui-même, privé d'appui et de culture à l'âge où la nature les réclame, jivré à tous les caprices du hasard, à toutes les conséquences de l'ignorance et de la faiblesse, comme on livre au vent une semence inutile ? Appeler à l'existence un être humain, c'est donc se charger de son éducation ; c'est prendre l'engagement, au nom des règles absolues de la justice, d'être sa providence, d'écartier de lui la souffrance et le besoin, de développer en même temps les forces de son corps et les facultés de son âme, de l'initier enfin à toutes les épreuves, à tous les devoirs, à tous les secrets de la vie, jusqu'à l'heure où, n'ayant plus rien à attendre de la nature, et prenant, pour ainsi dire, possession de lui-même, il ne dépende plus de nous que par les liens de la reconnaissance et de l'amour.

L'éducation doit être l'œuvre commune du père et de la mère, d'abord parce qu'elle est pour tous deux un devoir, et par conséquent un droit ; ensuite parce que les qualités diverses que la nature a partagées entre eux sont également nécessaires au développement de l'enfant, et doivent, autant que possible, se réunir dans l'homme fait. Ce n'est pas trop de faire concourir à cette tâche difficile l'autorité qui commande et la persuasion qui charme, la fermeté qui exige et la patience qui sait attendre, la raison qui éclaire, qui conseille ou qui blâme, et l'amour qui entraîne, qui soutient ou console. Or, de ces deux sortes de moyens d'action, les uns sont plus propres à l'homme et les autres à la femme. Sans doute il faut, selon le sexe et le caractère des enfants, laisser prédominer tantôt ceux-ci, tantôt ceux-là ; mais il est toujours nécessaire de les combiner ensemble dans une juste mesure, et ce n'est qu'à cette condition que les parents se retrouveront tous deux et resteront unis dans leurs enfants ; que les enfants honoreront leurs parents d'un égal respect et les confondront dans le même amour, et qu'enfin la femme conservera à la tête de la famille cette égalité morale dont nous avons fait la base et dans laquelle consiste la sainteté du mariage. Il résulte de là que

l'éducation, bien distincte de l'instruction, doit être essentiellement l'œuvre de la famille, jusqu'à ce qu'elle ait suffisamment excité dans les jeunes âmes des sentiments qui ne peuvent pas naître ailleurs, et qui sont, comme nous l'avons démontré, le germe unique, le commencement nécessaire de toutes les vertus sociales. Alors, mais seulement alors, pourra commencer une éducation plus virile, destinée à préparer l'homme aux luttes, aux épreuves, à l'ordre inflexible, aux injustices même de la société ; injustices qui sont toujours des erreurs. Il est de toute évidence que cette seconde partie de l'éducation, complètement indispensable de la première, ne doit être confiée qu'à des hommes qui connaissent la société, qui vivent dans son sein, qui en acceptent toutes les lois, qui ne sont étrangers à aucun de ses intérêts, et non pas à ceux qui la méprisent, qui refusent de marcher avec elle, qui ont résolu, pour nous servir de leur propre langage, de vivre en dehors du siècle, c'est-à-dire en dehors de leur temps et de leur pays. La plus grande contradiction où puissent tomber les peuples modernes dont l'existence politique a pour bases la liberté et le sentiment national, c'est de faire élever leurs jeunes générations par des maîtres qui repoussent ces deux principes, c'est-à-dire qui ont fait serment de passer toute leur vie dans l'obéissance, et dont la patrie est renfermée tout entière dans les murs d'un cloître. Au reste, ce n'est pas ici le lieu d'insister plus longtemps sur ce sujet que nous avons traité séparément (voy. EDUCATION) ; il nous a suffi de le considérer dans ses rapports avec la famille.

Le même principe qui charge les parents de l'éducation de leurs enfants est aussi la source de leur autorité. Moralement il n'y a pas d'autre origine à ce pouvoir paternel si terrible dans l'antiquité, si absolu dans les lois romaines, et par lequel on a essayé vainement, de nos jours, d'expliquer et de justifier l'esclavage. Il est impossible, en effet, que les rapports personnels, que les liens purement physiques qui existent entre les hommes l'emportent sur les lois absolues de l'ordre moral. Ce que je dois à celui qui m'a donné le jour ne va pas jusqu'à détruire en moi la personne humaine, jusqu'à m'ôter l'usage de ma liberté et de mon intelligence, jusqu'à m'enlever à ma propre destinée pour faire de moi une vile propriété ou un instrument à l'usage d'autrui. Que deviendrait avec une pareille doctrine l'idée même de la justice et du droit ? L'autorité paternelle est donc entièrement subordonnée à l'éducation et doit s'exercer dans les mêmes limites et dans la même durée. Celle-ci est le but ; la première n'est que le moyen. L'une nous représente un devoir, l'autre le droit qui en est la conséquence. Le devoir une fois accompli, le droit qu'il apporte avec lui cesse immédiatement. L'enfant devenu homme doit toujours à son père et à sa mère, tant que la bonté divine les laisse à ses côtés, le respect, la reconnaissance, un amour sans bornes ; il ne leur doit pas l'obéissance. C'est pour cela que nos lois ont désigné un âge où cette émancipation est civilement reconnue. Ce n'est pas encore tout : même dans les limites où nous venons de la circonscrire, l'autorité paternelle ne peut pas être absolue ; mais il faut nécessairement qu'elle s'accorde avec les intérêts les plus essentiels et soit réglée par les lois de la société. La société en général doit intervenir entre le fort et le faible, entre l'enfant et l'homme fait ; elle doit faire triompher partout l'ordre et la justice : à ce titre elle a le droit de régler dans une certaine mesure les rapports de la famille. Mais il

y a plus : il faut qu'elle use de ce droit sous peine de compromettre sa propre existence ; car telle est la constitution de la famille, telle est celle de la société tout entière, telle est l'éducation que l'on donne à l'enfance et à la jeunesse, tel sera dans l'avenir l'esprit public, telles seront les institutions et les mœurs. Il est bien évident, par exemple, que le droit d'aïnesse établi dans la famille, il en résulte nécessairement l'aristocratie dans l'État ; au contraire, l'égalité entre les enfants d'un même père, si elle est consacrée par les mœurs, amènera bientôt à sa suite l'égalité civile et politique. La même chose a lieu pour l'éducation. Des générations élevées dans le mépris des lois qui devront les gouverner un jour, dans la haine des institutions sur lesquelles repose l'ordre actuel de la société, ne se feront pas scrupule de les changer, et ne seront pas très-reconnaissantes envers ceux qui les ont établies. La société a donc le droit d'intervenir dans l'éducation aussi bien que dans le mariage. L'autorité paternelle, sur laquelle on s'est fondé pour lui contester ce droit, est soumise elle-même à son légitime contrôle.

Le mariage et l'éducation des enfants sont, comme nous l'avons dit, les deux éléments principaux de la famille, ses conditions morales et absolues ; mais il y a aussi une condition extérieure sans laquelle les deux premières se réaliseraient difficilement, et qui, par cela même, ne doit pas en être séparée : nous voulons parler du droit d'acquérir et de posséder, du droit de constituer une propriété applicable à l'usage de la famille, et qui reçoit, pour cette raison, le nom de patrimoine. Sans doute le droit de propriété, ainsi que nous l'avons fait voir ailleurs (voy. DROIT), peut se démontrer comme une conséquence immédiate de la liberté individuelle ou du droit de vivre ; mais il se fonde aussi sur les devoirs, sur l'institution de la famille, dont il devient à son tour la garantie matérielle. Si le père est chargé de l'éducation physique de ses enfants non moins et d'une manière plus immédiate que de leur éducation morale, il est évident qu'il a le droit d'acquérir, dans la mesure où il le juge convenable, tous les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être dans l'avenir comme dans le présent, par un dernie. acte de sa volonté et de sa tendre prévoyance. Voilà la propriété patrimoniale établie, dont l'idée même implique nécessairement l'hérédité et le droit de transmission. Supposez maintenant ce droit anéanti, ou transportez-le à la communauté politique, à la société entière, ainsi que le désirent certains utopistes, quelle place restera-t-il à ce commerce de dévouement et de reconnaissance, à ce sacrifice permanent de la vie et de la pensée sur lequel repose essentiellement la société domestique ? Avec le droit de propriété l'autorité même du père sur les enfants se trouve détruite ; car cette autorité ne peut pas exister sans pouvoir. Aussi toutes les tentatives qui ont été faites, tous les systèmes qu'on a imaginés pour détruire la liberté du travail ou le droit de propriété, ont-ils eu en même temps pour but ou pour conséquence immédiate la destruction de la famille.

Ainsi que tout ce qui appartient à la vie morale de l'homme, ainsi que l'homme lui-même, la société et l'humanité tout entière, la famille a son histoire. Elle n'a pas eu dès le premier jour la constitution que vous lui voyez maintenant ou celle qu'elle doit avoir, que le principe absolu de la dignité humaine lui impose ; mais elle s'est formée lentement par les conquêtes successives du droit sur la force, de l'esprit sur la matière, des besoins de l'âme sur les appétits du corps ; et

ce que nous disons de la famille considérée dans son ensemble, s'applique exactement à chacun des éléments dont elle se compose : au mariage, à l'éducation des enfants et à la propriété patrimoniale. Nous allons essayer, par quelques rapides observations, de mettre ce fait en lumière, et c'est par là que nous finirons.

D'abord le mariage n'est que l'asservissement régulier, légal, du sexe le plus faible au sexe le plus fort, avec certaines réserves en faveur du premier. Tel est le mariage oriental avec la polygamie et la répudiation. Évidemment, quand un homme épouse plusieurs femmes avec la faculté de les chasser du toit conjugal, il y a là une inégalité monstrueuse qui ressemble fort à l'esclavage ; cependant il faut remarquer que c'est un progrès immense sur la promiscuité brutale et la servitude proprement dite. La polygamie admet une consécration ou civile ou religieuse qui établit une différence entre les concubines et les femmes légitimes. Le mari ne peut pas tout sur celles-ci : il lui est défendu de les maltraiter sans sujet, de les répudier sans jugement, et il leur doit une existence conforme à son rang. Quoi qu'il en soit, dans cette première ébauche de la famille, la force et l'instinct jouent le principal rôle ; l'être moral y est effacé presque entièrement devant l'être matériel. Avec la civilisation grecque et romaine, bien postérieure à la civilisation orientale, commence pour le mariage une autre époque. Un homme ne peut plus épouser qu'une seule femme, et au lieu de l'acheter comme autrefois, il ne peut plus l'obtenir que de son consentement ou de celui de ses proches. Mais quelle inégalité encore dans cette union ! Tandis que la femme, en cas d'infidélité, est punie de mort, le mari peut avoir dans sa maison, non par un abus d'autorité ou par un effet de la licence des mœurs, mais en vertu d'un droit publiquement reconnu, autant d'esclaves et de concubines qu'il le veut. On sait que était chez les anciens Romains le pouvoir du mari sur sa femme. Maître absolu de sa personne et de ses biens, investi du droit de la condamner à mort, il exerçait sur elle le même empire que si la conquête l'avait mise en ses mains. Enfin, par une bizarrerie inexplicable dans nos mœurs, l'épouse légitime devenue mère, n'était pas élevée au-dessus de ses propres enfants : elle n'avait que le rang de leur sœur consanguine. En général, dans l'état de civilisation dont nous parlons, le mariage était moins une institution morale, ayant pour but de donner à l'homme une compagnie digne de lui et de faire entrer dans l'éducation la bienfaisante influence de la tendresse maternelle, qu'une institution purement civile, destinée à maintenir la séparation des hommes libres et des esclaves, et, dans les États aristocratiques, à empêcher le mélange des castes. Aussi faut-il remarquer qu'au temps de la république romaine, le concubinat, comme nous venons de le dire, était à côté du mariage légitime (*justa nuptiæ*) une union avouée par la coutume et par les lois ; tandis que les alliances entre patriciens et plébéiens (*non legitimum matrimonium*) étaient regardées comme un état anormal et vicieux. On trouve encore quelque chose de semblable, non plus sans doute dans les lois profondément modifiées par les idées chrétiennes, mais dans l'opinion, mais dans les mœurs de la société féodale du moyen âge et des sociétés aristocratiques des temps modernes. Là, n'est-ce pas en effet le rang, le degré de noblesse, la position sociale et plus tard l'inventaire de la fortune qui décident des alliances ? Combien y en a-t-il, quand ces conditions sont remplies, qui

recherchent encore l'union des âmes et l'harmonie des intelligences? Dans cette période de l'histoire, l'être moral, la personne humaine s'efface plus ou moins, non plus comme dans les mœurs de l'Orient devant l'être physique, mais, si nous pouvons nous exprimer ainsi, devant la personne sociale, devant la caste, la considération ou la richesse. Le mariage, devenu ainsi une affaire, une simple convenance ou le moyen de conserver un nom aristocratique, n'a pas pu inspirer le respect dont il est digne. Cependant l'âme humaine, plus éclairée qu'autrefois sur sa valeur propre, plus réfléchie sur elle-même et plus occupée de ses besoins intérieurs, n'a pas voulu perdre entièrement ses droits. C'est ainsi qu'il s'est formé, à côté et en dehors du mariage, des liaisons presque mystiques ou le sentiment seul, où le dévouement le plus pur et le culte le plus désintéressé étaient admis : tel est l'amour chevaleresque, qui des mœurs du moyen âge a passé dans la poésie et dans le roman moderne. De là le contraste qui existe dans l'opinion, et dont l'esprit satirique a si souvent tiré parti entre la réalité et le roman, entre le mariage et l'amour. Ce qu'il y a de certain, c'est que le mariage tel qu'il devrait être, ou l'union de deux êtres humains qui se sont choisis l'un l'autre pour eux-mêmes sans aucun sordide intérêt, et qui confondent véritablement leurs deux vies en une seule, n'est pas encore devenu et ne sera probablement jamais un fait bien commun. Il y a plus : même cette égalité morale des deux sexes qui est la condition absolue du mariage indissoluble tel qu'il existe parmi nous, est à peine admise en principe, et il s'écoulera du temps avant qu'elle passe dans les mœurs.

Le développement successif que nous présente la société conjugale se répète dans les rapports des parents ou plutôt du père et des enfants, et dans l'éducation de ceux-ci. D'abord les enfants ne sont que la propriété, c'est-à-dire les esclaves de leur père. De là le nom même de la famille (*familia*, primitivement *famulio*, de *famulus*, esclave); un nom qui exprime parfaitement ce qu'était cette institution dans la vieille société romaine. Le père avait droit de vie et de mort sur ses enfants, comme le mari sur sa femme. Son terrible pouvoir s'étendait à la fois sur son fils, sur la femme en puissance de ce fils, sur les enfants de ce dernier et sur tous ses biens. Dans d'autres États, par exemple à Sparte, où l'autorité paternelle était remplacée par celle de l'État, la situation des enfants était la même. On les conservait, on les élevait, on les instruisait, non pour eux, mais pour la république, non pour en faire des hommes, mais des guerriers et des citoyens. Aussi n'éprouvait-on aucun scrupule à les détruire quand, dès leur naissance, leurs forces ne répondaient pas à ce qu'on attendait d'eux. Plus tard, sous le règne de la féodalité, les intérêts généraux de l'homme, et ce que nous appellerions volontiers la justice domestique, l'égalité qui doit exister entre les enfants d'un même père, se trouve sacrifiée à l'intérêt de caste. A l'aîné de la famille passaient le nom, les dignités, la fortune du père; le reste devenait ce qu'il pouvait. Le père disparaissait devant le seigneur, et les enfants devant l'héritier. Nous ne parlons ni des serfs attachés à la glèbe, ni de la population des monastères; car celle-ci vivait en dehors de la famille, et ceux-là en voyaient tous les titres dégradés en eux par la servitude. Seule, la législation moderne, récemment conquête de la raison et de la liberté, a réglé avec justice les rapports de la famille, en renfermant dans sa véritable destination l'autorité paternelle, et en consacrant pour les enfants

ce principe d'égalité qui est, en quelque sorte, sa propre essence.

Mêmes transformations dans la propriété. L'homme commence par se ravalier lui-même au rang d'une propriété et d'une chose; c'est à peine s'il distingue entre ses enfants ou ses femmes et le patrimoine qu'il doit leur laisser. Plus tard, l'homme et la chose, la propriété et la personne, sans être confondus, se trouvent inséparables : tel est le serf attaché à la glèbe et le seigneur à son fief inaliénable. Enfin l'homme est affranchi et la propriété est mobilisée; la terre est faite pour l'homme, et non plus l'homme pour la terre.

Ainsi, on le voit, chaque progrès de la famille se lie à un progrès de la société tout entière, et l'histoire nous démontre, aussi bien que l'observation philosophique, que l'une ne saurait subsister sans l'autre.

Tous les auteurs qui ont traité du droit naturel et de la morale, ont traité aussi de la famille; nous ne pouvons donc que renvoyer, pour la bibliographie, aux articles que nous avons consacrés à ces deux sujets.

Un grand nombre d'ouvrages ont été écrits sur la famille au point de vue de la législation; il n'en existe qu'un très-petit nombre, au contraire, qui aient considéré la famille au point de vue purement moral et philosophique. On peut citer : *la Famille*, par M. P. Janet; *la Femme*, par M. E. Pelletan; et la publication de M. Portalis, *l'Homme et la Société* (dans les petits traités de l'*Acad. des sc. mor. et politiques*).

FAPESMO. Terme mnémotique conventionnel par lequel les logiciens désignaient un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnu par Aristote.

Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

FARABI ou **ALFARABI** (Abou-Nağr Mohammed ben-Mohammed ben-Tarkhân), ainsi nommé de sa ville natale Farâb, ou Otrâr, dans la province de Mawaralnahar, est célèbre parmi les musulmans comme mathématicien, comme médecin, mais surtout comme philosophe péripatéticien et comme un des commentateurs à la fois les plus profonds et les plus subtils des œuvres d'Aristote. Il se rendit de bonne heure à Bagdad, où, sous le sceptre des Abbassides, florissaient les sciences et les lettres, et y suivit les leçons d'un chrétien, Jean, fils de Gilân (selon d'autres Geblâd), mort sous le khalifat d'Almuktader. Plus tard il vécut à la cour de Séif-Eddaula Ali ben-Hamdân à Alep, et, ayant accompagné ce prince à Damas, il y mourut au mois de rédjeb de l'an 339 de l'hégire (décembre 950 de l'ère chrétienne). C'est là tout ce que nous savons de certain sur la vie de Farabi; nous passons sous silence quelques autres détails rapportés par Léon l'Africain et reproduits par Brucker (*Hist. crit. philos.*, t. III, p. 71-73), mais qui méritent peu de foi. Farabi laissa un très-grand nombre d'écrits, dont on trouve la nomenclature dans l'*Histoire des médecins* d'Ibn-Ali-Qébia et dans le *Dictionnaire des philosophes* de Djemâl-Eddin Al-Kifti (cf. Casiri, *Biblioth. arabico-hispana escurialensis*, t. I, p. 190 et 191); mais il ne nous reste de lui que quelques traités, soit en arabe, soit dans des versions hébraïques. La plus grande partie de ses ouvrages étaient des commentaires sur les écrits d'Aristote, et notamment sur ceux qui composent l'*Organon*. Farabi montrait toujours une grande prédilection pour l'étude de la logique, qu'il chercha à perfectionner et à répandre parmi ses contemporains; on vante surtout ses distinctions subtiles dans les formes variées du syllogisme. Ibn-Sina (Avicenne) avoue

qu'il a puisé sa science dans les œuvres de Farabi; et si celles-ci sont devenues très-rares, même parmi les musulmans, comme le dit le bibliographe Hadji-Khalifa, il faut peut-être en attribuer la cause au fréquent usage qu'en a fait Ibn-Sina. Mais ses travaux ne sont qu'une amplification des divers traités de l'*Organon*, et nous ne trouvons pas qu'il ait, sous un rapport quelconque, modifié les théories d'Aristote, considérées par lui, ainsi que par la plupart des philosophes arabes, comme la vérité absolue. Dans la longue liste des ouvrages philosophiques qui lui sont attribués, ceux qui attirent le plus notre attention sont :

1° Une énumération ou revue des sciences (*Ihçâ al-oloum*), que les auteurs arabes présentent comme un ouvrage indispensable pour tous ceux qui se livrent aux études. Cet écrit se trouve à la bibliothèque de l'Escurial, et Casiri (t. I, p. 189) l'a décoré du titre d'*Encyclopédie*, lequel, du moins par le sens que nous attachons ordinairement à ce mot, a peut-être l'inconvénient d'attribuer à l'écrit de Farabi plus d'importance qu'il n'en a. Si je ne me trompe, l'opuscule de *Scientiis* ou *Compendium omnium scientiarum*, publié en latin sous le nom de Farabi, est la traduction abrégée de l'*Ihçâ al-oloum*, qui existe aussi en hébreu dans la bibliothèque de De Rossi à Parme (Catal., n° 458, 6, et n° 776, 4°). Une traduction plus complète, et que j'ai lieu de croire fidèle, se trouve parmi les manuscrits latins de la Bibliothèque nationale (Suppl. lat., n° 49, fol. 143 verso). Cet opuscule est divisé en cinq chapitres qui portent les inscriptions suivantes : 1° de *Scientia linguæ*; 2° de *Scientia logica*; 3° de *Scientia doctrinali* (c'est-à-dire, des sciences mathématiques, désignées par les Arabes sous le mot *riâdhiyyât*, que les rabbins ont rendu en hébreu par *limmoudiyyôth*); 4° de *Scientia naturali*; 5° de *Scientia civili*. L'auteur énumère toutes les sciences comprises dans ces différentes classes, et donne de chacune d'elles une définition précise et une courte notice.

2° De la *tendance de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote*, ou Analyse des divers écrits de ces deux philosophes. Cet ouvrage, que nous ne connaissons que par la description d'Ibn-Abi-Océïbia et d'Al-Kilîfi, se composait de trois parties : d'une Introduction, ou exposé des diverses branches des études philosophiques, de leur relation mutuelle et de leur ordre nécessaire; d'un Exposé de la philosophie de Platon et indication de ses ouvrages; d'une Analyse détaillée de la philosophie d'Aristote et d'un résumé de chacun de ses ouvrages avec l'indication précise de son but. Les Arabes disent que c'est dans cet ouvrage seul qu'on peut puiser une intelligence parfaite des *Catégories* d'Aristote.

3° Un ouvrage d'*Éthique* intitulé *Al-sira al-fâdhila* (la Bonne conduite), et 4° une *Politique*, intitulée *Al-siâsa al-mediniyya* (le Régime politique). À Sans ces deux ouvrages, disent les deux auteurs que nous venons de citer, Farabi a fait connaître les idées générales les plus importantes de la métaphysique, selon l'école d'Aristote, en exposant les six principes immatériels, ainsi que l'ordre dans lequel les substances corporelles en dérivent, et la manière d'arriver à la science. Il y a fait connaître aussi les différents éléments de la nature humaine et les facultés de l'âme, et il a indiqué la différence qui existe entre la révélation et la philosophie; enfin il a fait la description des sociétés bien ou mal organisées, et il a démontré que la cité a besoin en même temps d'un régime politique et de lois religieuses. « Nous savons par Ibn-Abi-

Océïbia que le livre intitulé *le Régime politique* porte aussi le titre de *Mabâdi al-mawdjoudât* (les Principes de tout ce qui existe); c'est, par conséquent, le même ouvrage dont Maimonide recommande la lecture à Rabbi Samuel Ibn-Tibbon, en s'exprimant en ces termes : « En général, je te recommande de ne lire sur la logique d'autres ouvrages que ceux du savant Abou-Naqr Alfarabi; car tout ce qu'il a composé, et particulièrement son ouvrage sur les *Principes des choses*, est de pure fleur de farine. » (*Lettres de Maimonide*, édit. d'Amsterdam, in-8, fol. 14, verso). Cet ouvrage, traduit en hébreu par Moïse, fils de Samuel Ibn-Tibbon, existe à la Bibliothèque nationale, dans trois manuscrits, sous le titre de *Ihth'halôth hannimeaçôth* (voy. Manusc. hébr., ancien fonds, n° 305; Supplément, n° 15; fonds de l'Oratoire, n° 25); son contenu s'accorde parfaitement avec la courte analyse que nous venons de donner d'après les auteurs arabes. Les six principes des choses sont : 1° le principe divin, ou la cause première qui est unique; 2° les causes secondaires ou les sphères célestes; 3° l'intellect actif; 4° l'âme; 5° la forme; 6° la matière abstraite (ὄν). Après qu'il a parlé de tout ce qui dérive de ces principes et qu'il est arrivé à l'homme, il examine l'organisation de la société, et entre dans de longs détails sur les diverses sociétés humaines et leurs constitutions plus ou moins conformes au but de notre existence humaine et au bien suprême. Ce bien, selon lui, ne saurait être atteint que par ceux qui ont une organisation intellectuelle parfaite, et qui sont parfaitement aptes à recevoir l'action de l'intellect actif; l'homme arrive au degré de prophète, lorsqu'il ne reste plus aucune séparation, aucun voile entre lui et l'intellect actif. C'est là la seule révélation admise par Farabi; il rejetait les hypothèses des *molecallemîn* (voy. Maimonide, *Morè Nebouchim*, 1^{re} partie, à la fin du chapitre lxxiv). Tofail, philosophe de la secte des *ischrâkiyyîm* (voy. ce Recueil, article *Arabes*), ne fait pas grand cas des travaux métaphysiques de Farabi : « La plupart des ouvrages d'Abou-Naqr, dit-il, traitent de la logique; ceux qui nous sont parvenus de lui sur la philosophie proprement dite sont pleins de doutes et de contradictions. » Tofail fait observer notamment les doutes qu'avait Farabi sur l'immortalité de l'âme; car, tandis que dans l'un de ses ouvrages de morale il reconnaît que les âmes des méchants, après la mort, restent dans des tourments éternels, il fait entendre, dans sa *Politique*, qu'elles retournent au néant, et que les âmes parfaites sont seules immortelles; enfin, dans son commentaire sur l'*Éthique* d'Aristote, il va même jusqu'à dire que le suprême bien de l'homme est dans ce monde, et que tout ce qu'on prétend être hors de là n'est que folie; ce sont des *contes de vieilles femmes* (voy. *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hai Ebn-Yokhdan*, p. 16). Ibn-Roschd ou Averroès, dans son traité sur *l'intellect matériel ou passif, et sa conjonction avec l'intellect actif* (voy. Ibn-Roschd), cite également ce passage de Farabi, où il est dit aussi que la vraie perfection de l'homme n'est autre que celle qu'il peut atteindre par les sciences spéculatives. Il est certain que Farabi niait positivement la permanence individuelle de l'âme; selon lui, ce que l'âme humaine accueille et comprend par l'action de l'intellect actif, ce sont les formes générales des êtres, formes qui naissent et périssent, et elle ne saurait être apte en même temps à recevoir les intelligences abstraites et pures; car l'âme serait alors la faculté (δύναμις) de deux choses opposées. C'est ainsi qu'Ibn-Roschd explique l'origine

des doutes de Farabi, dont il cherche à réfuter l'opinion.

A son goût pour les abstractions philosophiques Farabi joignait celui de la musique. On rapporte qu'il sut faire admirer son talent musical à la cour de Séif-Eddaula. Il fit faire aux Arabes de grands progrès dans la théorie de la musique, dans la construction des instruments et dans l'exécution. Il composa deux ouvrages sur la musique : l'un, qui renferme toute la théorie de cet art, a été analysé très-récemment, d'après un manuscrit de Leyde, par M. Kosegarten, dans la préface à son édition du *Kitâb al-aghâni*; Farabi y traite de la nature des sons et des accords, des intervalles, des systèmes, des rythmes et de la cadence, et il dit lui-même, dans la préface, qu'il y a suivi une méthode qui lui appartient en propre. Il ajoute qu'il a fait un autre ouvrage sur la musique, dans lequel il a exposé et examiné les différents systèmes des anciens. C'est probablement de cet autre ouvrage que parle André (Origine et progrès d'ogni letteratura, t. IV, p. 259 et 260), d'après un extrait qui lui avait été fourni par Casiri d'un manuscrit de l'Escurial. Farabi y expose les opinions des théoriciens, fait voir les progrès que chacun d'eux avait faits dans cet art, corrige leurs erreurs et remplit les lacunes de leur doctrine. Dirigé par les lumières de la physique, il montre le ridicule de tout ce que les pythagoriciens ont imaginé sur les sons des planètes et l'harmonie céleste, et il explique par des démonstrations physiques quelle est l'influence des vibrations de l'air sur les sons des instruments, et comment les instruments doivent être construits pour produire des sons.

Aucun des grands ouvrages de Farabi n'a été traduit dans une langue européenne, et jusqu'ici on n'a publié de ce philosophe que quelques petits traités. Un petit volume intitulé *Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis, opera omnia que latina lingua conscripta reperiri potuerunt*, in-8, Paris, 1638, ne renferme que deux opuscules : l'un, intitulé de *Scientiis*, est celui dont nous avons parlé plus haut; l'autre, intitulé de *Intellectu et intellectu*, traite des différents sens attachés au mot *intellect*, de la division aristotélique de l'intellect, et de l'unité du *νοῦς* et du *νοῦς-ὄν*; cet opuscule, qui déjà avait été publié dans les œuvres philosophiques d'Avicenne (Venise, 1495), existe en hébreu dans le manuscrit hébreu n° 110 de la Bibliothèque nationale. Deux autres opuscules de Farabi, de *Rebus studio Aristotelice philosophiæ præmittendis*, et *Fontes quæstionum*, ont été publiés en arabe, sur un manuscrit de Leyde, et accompagnés d'une version latine et de notes par M. Schmoelders (*Documenta philosophiæ Arabum*, in-8, Bonn, 1836). Les manuscrits des ouvrages qui restent de Farabi sont également très-rare; la Bibliothèque nationale possède, outre les ouvrages déjà mentionnés, un *Abrégé de l'Organon* en hébreu (Manusc. hébr., ancien fonds, n° 333; Oratoire, n° 107), et deux petits opuscules se rattachant également à l'étude de la logique et au syllogisme, en arabe et en caractères hébreux-rabbiniques (Manusc. hébr., ancien fonds, n° 383, à la suite de la *Logique* d'Ibn-Roschd).

S. M.

FARDELLA (Michel-Ange), moine franciscain, né à Trapani en Sicile, l'an 1650, mort en 1718, était versé dans les sciences mathématiques, physiques et philosophiques. Il professa successivement la philosophie à Modène, l'astronomie et la philosophie à Padoue. Dans un voyage qu'il fit à Paris, en 1678, il se mit en rapport avec Malebranche, Arnaud et Lamy. Ce fut sans doute à cette occasion qu'il prit une connaissance ap-

profonde du cartésianisme. Il enseigna cette doctrine au delà des monts, mais en exagérant son côté idéaliste, puisqu'il soutenait avec Malebranche que l'existence des corps ne peut être démontrée que par le moyen de la révélation.

On a de Fardeffa : *Universæ philosophiæ systema, etc.*, in-12, Venise, 1691; — *Universæ usualis mathematicæ theoria*, in-12, ib., 1691; — *Logica*, in-12, ib., 1696; — *Animæ humane natura ab Augustino delecta*, in-8, ib., 1698.

J. T.

FATALISME, système de philosophie qui consiste à rejeter la liberté.

A le considérer sous le point de vue le plus général, le fatalisme est la doctrine de ceux qui regardent tout ce qui se fait dans l'univers, non comme l'œuvre d'une cause intelligente, mais comme le résultat d'une aveugle nécessité. Dans ce cas, il se confond avec l'athéisme ou le panthéisme, et son histoire est celle des plus déplorables aberrations de l'esprit humain et de la philosophie.

Mais on peut encourir à juste titre le reproche de fatalisme, et cependant faire profession d'admettre l'existence de Dieu et sa providence. Il suffit pour cela de ne pas reconnaître le libre arbitre de l'homme, de contester l'empire que nous exerçons sur les déterminations de notre volonté, de soutenir que nous n'en sommes pas le véritable auteur, mais le sujet passif et inerte. Cette dernière espèce de fatalisme est le fatalisme proprement dit, consistant dans la négation pure et simple de la liberté humaine; c'est celui dont nous allons essayer de faire connaître la nature, les causes et la vanité.

Ce qui semble incompréhensible au premier coup d'œil, c'est qu'une doctrine qui dénie à l'âme le gouvernement de ses facultés et la responsabilité de ses actes, ait pu trouver crédit parmi les hommes et réunir à toutes les époques un si grand nombre de partisans. La notion de la liberté est une des plus distinctes que nous ayons. L'idée de l'existence personnelle exceptée, aucune ne la surpasse en clarté, en autorité. La conscience prend, pour ainsi parler, le libre arbitre sur le fait, jusque dans les actes les plus insignifiants de la vie, tels que parler ou se taire, avancer ou reculer, et la réflexion en découvre la trace dans une foule d'opérations et de phénomènes dont il est la condition, comme les prières, les conseils, les menaces, la délibération, le repentir, les récompenses, les peines et toutes les institutions sociales. Comment se fait-il qu'une vérité aussi simple en elle-même, aussi familière à l'esprit humain, ait pu trouver des contradicteurs et devenir l'objet des discussions les plus longues dont l'histoire ait conservé le souvenir? Cette étrange anomalie ne peut trouver son explication que dans l'analyse des circonstances au milieu desquelles la liberté se produit.

Par delà tous les êtres contingents, la raison a le merveilleux pouvoir de découvrir l'être absolu et nécessaire, à qui elle prête, aussitôt après l'avoir conçu, toutes les perfections de ses créatures agrandies jusqu'à l'infini. Elle reconnaît ainsi dans la cause première une sagesse, une puissance et une providence qui n'ont point de bornes, et dont le langage humain ne saurait évaluer la grandeur ineffable. C'est en présence et avec le concours de ces attributs de la divinité que la liberté de l'homme est destinée à agir. Elle n'a d'autre place ni d'autre efficacité que celles qu'ils lui laissent, et comme elle est bornée et qu'ils sont infinis, elle en paraît écrasée et comme anéantie. Puisque Dieu est la pensée absolue, il sait toutes choses; il prévoit donc les actes de l'homme, et la prévoyance qu'il en a est

infaillible ; mais comment nos actes peuvent-ils être libres, s'ils sont certainement prévus, ou comment sont-ils prévus, s'ils sont libres ? Puisque Dieu est la souveraine cause, tout ce qui arrive dans le monde est l'œuvre de sa puissance, à laquelle n'échappent même pas les déterminations de la volonté ; mais, dans ce cas, est-ce nous qui voulons ? n'est-ce pas Dieu qui veut en nous ? et l'empire que nous croyons exercer sur nous-mêmes n'est-il pas une illusion et un songe ? Ces redoutables problèmes en appellent d'autres qui s'offrent en foule à la réflexion, lorsqu'elle considère la position de l'âme marchant à ses fins sous la direction suprême de la puissance, de la sagesse et de la providence divine. Soit qu'elle ne fasse que les soupçonner vaguement, soit qu'elle en comprenne toute la portée et qu'elle les formule avec la dernière précision, ils l'exposent à oublier la voix de la conscience disant à chacun de nous qu'il est libre ; et de là naît une première variété de fatalisme, qui, à raison de son origine, peut être appelée fatalisme religieux ou théologique.

Mais la notion de l'infini n'est pas la seule cause qui contribue à obscurcir chez l'homme le sentiment de sa liberté ; une préoccupation exagérée de la dépendance où nous sommes de la nature extérieure a souvent le même résultat. De tous les objets qui nous environnent, nous recevons un grand nombre d'idées et de sensations dont la plupart, il est vrai, sont fugitives, mais dont quelques-unes laissent dans l'âme une trace profonde et y engendrent de puissantes habitudes. Notre propre corps agit à son tour sur nous avec une énergie plus grande peut-être que tous les autres ensemble, et, suivant notre tempérament, notre âge, notre état de santé et de maladie, nous avons d'autres pensées, d'autres goûts, d'autres désirs. Toutes ces influences combinées entourent la volonté, la pénètrent et la sollicitent de mille manières. Mais ne font-elles que la solliciter ? n'iraient-elles pas jusqu'à l'asservir, et, dans la lutte inégale du pouvoir personnel contre les forces réunies de la nature, le triomphe de celles-ci ne serait-il pas inévitable et nécessaire ? Les caractères faibles aiment à le penser, parce qu'ils trouvent dans un pareil soupçon l'excuse de leurs défaites répétées ; ils admettent volontiers que les passions auxquelles ils n'ont pas résisté étaient irrésistibles, et ils s'applaudissent de pouvoir ainsi échapper à la responsabilité de leurs fautes. D'autres adversaires du libre arbitre, moins intéressés peut-être à le contester, s'autorisent de certaines coïncidences qui démontrent victorieusement, selon eux, que nous ne sommes pas les maîtres de notre destinée. Ainsi, qu'une personne remarquable par ses vices ou par ses vertus ait offert une conformation physiologique particulière, des observateurs superficiels érigent en loi ce fait isolé ; ils soutiennent que la moralité de l'homme est constamment en rapport avec son organisation, qu'elle en dépend, qu'elle est déterminée par cette cause. A les entendre, on naît vertueux ou méchant, comme on naît vigoureux ou chétif, et il est tout aussi difficile de corriger les inclinations vicieuses que la difformité naturelle des membres. Tel est le fatalisme dont certains partisans de la phrénologie ont donné de nos jours la déplorable théorie, et que nous nommons fatalisme matérialiste.

Mais, à ne considérer même que la vie psychologique, la liberté n'est pas un fait isolé et sans rapport avec les autres pouvoirs de la nature humaine. Quelle que soit la spontanéité de ses déterminations, elle ne se résout, elle n'agit qu'à la lumière de l'intelligence et sous l'impulsion de la sensibilité. Vouloir, en effet, n'est autre

chose que choisir entre plusieurs partis ou différents ou opposés ; or, aucun choix ne peut avoir lieu s'il n'est éclairé, si on ne connaît ce que l'on choisit, et si on a un motif, bon ou mauvais, légitime ou mal fondé, pour le choisir. Il y a plus, quand une chose nous paraît conforme soit à nos passions, soit à nos intérêts, soit à nos devoirs, nous nous décidons si promptement à la faire, notre résolution suit de si près le jugement de notre esprit et le penchant secret ou avoué de notre cœur, qu'elle semble être la conséquence inévitable des faits qui l'ont précédé, et, pour ainsi dire, un développement, une face nouvelle et particulière de ces faits plutôt que la détermination vraiment spontanée d'une force libre. La réflexion se trouve ainsi exposée à ne voir dans la volonté qu'une simple variété de la perception ou du désir, une pure modification soit de l'intelligence, soit de la sensibilité : confusion non moins dangereuse que facile à commettre, et qui conduit, par une pente rapide et infaillible, au fatalisme ; car si nos résolutions ne sont autre chose que nos perceptions et nos sentiments, comme ni les uns ni les autres ne dépendent de nous, nos résolutions ne peuvent pas davantage en dépendre ; elles sont au pouvoir de ces mille circonstances qui modifient perpétuellement notre esprit et notre cœur ; en un mot, l'homme n'est pas libre. Nous désignerons sous le nom de fatalisme psychologique cette variété du fatalisme, issue de l'analyse inexacte des rapports de la liberté avec les autres faits de l'âme humaine.

Nous venons d'indiquer les principales causes qui conduisent à méconnaître le libre arbitre de l'homme. Ces causes sont générales, constantes ; selon les individus, les pays et les siècles, elles font plus ou moins sentir leur action ; mais jamais elles ne disparaissent entièrement, et la secrète influence qu'elles ne cessent d'exercer sur les esprits explique pourquoi le fatalisme, malgré l'énormité de ses doctrines, a trouvé de si nombreux défenseurs à toutes les époques de l'histoire.

Le fatalisme faisait le fond des religions de l'antiquité ; et personne n'ignore, par exemple, quelle importance avait, dans le polythéisme grec, le dogme du destin, puissance aveugle qui enchaînait les actions des dieux et celles des hommes au joug de la plus inexorable nécessité.

Le stoïcisme épura ce dogme désolant ; il accorda au destin des attributs qui le rapprochaient de la Providence ; il considéra ses décrets comme l'œuvre salutaire de la raison éternelle ; mais il ne rétablit pas la liberté dans ses droits, et pour toute vertu il laissa au sage la résignation et l'impassibilité que produit dans un cœur la conscience qu'il ne dispose pas de la destinée.

En vain le christianisme vint-il bannir de la religion les grossières images sous lesquelles le paganisme avait comme étouffé la divinité ; ses dogmes mal interprétés servirent de prétexte à de nouvelles erreurs. Le sentiment de la personnalité humaine s'effaçait chez quelques âmes à mesure que l'idée de Dieu y brillait d'un plus pur éclat, on vit paraître un grand nombre de sectes, comme l'hérésie des prédestinations, qui, par une piété mal entendue, ne laissaient à l'homme que l'apparence du libre arbitre, et concentraient effectivement toute activité dans les mains du Créateur. Condamnées à diverses reprises par le pouvoir ecclésiastique, ces tristes et funestes doctrines ne laissèrent pas que d'agiter le moyen âge, et pendant que le fatalisme, transformé par Mahomet, se propageait en Orient, elles en conservèrent la tradition chez les peuples chrétiens. Les sentiments de Luther sur le pouvoir de la grâce sont connus : il les a exposés avec autant de rudesse que de franchise dans son

célèbre traité de *Servo arbitrio* (du Serf-arbitre), dont le titre seul indique assez l'esprit. Calvin partagea à cet égard les opinions du père de la réforme, qui devinrent bientôt le dogme fondamental des églises protestantes, et vers lesquelles Jansénius et Port-Royal inclinèrent si fortement.

La philosophie moderne, à l'exemple de la théologie, compte aussi plusieurs systèmes où le fatalisme n'est même pas déguisé. Ainsi Hobbes, qui ramène la volonté au simple désir, et qui fait consister la liberté dans la possibilité de se mouvoir, était naturellement amené à soutenir que la liberté se concilie avec la nécessité, et n'appartient pas plus à l'homme qu'à un fleuve. Spinoza, non moins que Hobbes, confond les faits sensibles et les faits volontaires; et qui ne sait d'ailleurs que, suivant les principes de son système, toute cause agit nécessairement : la cause première, Dieu, par une nécessité inhérente à sa nature; les causes secondes et l'âme en particulier, par la nécessité de la nature divine? David Hume ne pouvait s'abstenir, sans une contradiction flagrante, de nier l'activité de l'âme humaine, puisqu'il nie toute espèce d'activité et ne veut voir que des rapports de succession là où le sens commun ne voit que des effets et des causes. Une analyse incomplète, quoique subtile, conduisit aux mêmes conclusions un disciple de Locke, Collins, lequel, frappé de l'influence des motifs sur la volonté, prétendit qu'ils l'entraînaient toujours, et considéra les résolutions de l'homme comme inflexiblement déterminées par les circonstances qui les accompagnent. A peine est-il nécessaire de joindre aux noms qui précèdent ceux des encyclopédistes Diderot, d'Holbach, Lamettrie, qui aboutissaient à la négation de la liberté comme à la conséquence rigoureuse de leurs doctrines sur l'homme et sur la nature.

Maintenant, cette doctrine que favorisent tant de causes diverses, et qui a attiré à elle, séduité, subjugué de si grands esprits parmi les théologiens et parmi les philosophes, cette doctrine est-elle vraie? est-elle fautive? Que penser enfin des objections que le fatalisme élève contre le libre arbitre? C'est ce qui nous reste à examiner d'une manière rapide.

Dans toutes les controverses qui ont pour objet les opérations et les facultés de l'âme, le juge qui doit prononcer en dernier ressort est la conscience. En effet, ces controverses portent sur un point de fait : mon âme est-elle douée de certains pouvoirs? a-t-elle certains sentiments, certaines idées? accomplit-elle certains actes? Or, il n'y a qu'un moyen de connaître les faits, c'est de les observer. Préférez-vous le raisonnement à l'observation? vous pouvez bien raisonner à perte de vue sans trouver ce que vous cherchez, faute de vous être servi du moyen que la nature elle-même vous offrirait pour la découvrir. La vraie, nous dirions presque la seule question à l'égard du fatalisme, est donc de savoir s'il est ou non contraire au témoignage de la conscience; mais ici le doute n'est pas même possible, tant est profond, continu, irrésistible le sentiment que nous avons tous d'être des agents libres! Bayle, il est vrai, a contesté la certitude de cette conviction; il a demandé si le témoignage du sens intime n'était pas infidèle, s'il ne laissait pas échapper une partie des causes qui produisent nos résolutions, et si, dans notre ignorance à cet égard, nous ne ressemblerions pas à une girouette animée qui serait persuadée de la liberté de ses mouvements, quoiqu'elle ne fit qu'obéir à l'impulsion du vent. Nous accordons à Bayle que la conscience ne nous apprend pas tout ce que notre curiosité désirerait savoir;

mais il y a une vérité qu'elle nous atteste avec la dernière évidence et une autorité infaillible, c'est que nos déterminations, quels que soient les mobiles extérieurs qui les ont provoquées, ont leur cause en nous-mêmes. Incertains que nous sommes des raisons qui nous font agir, nous ne conservons aucun doute dès que nous en venons au principe qui agit, qui veut, qui se résout; nous savons que ce principe n'est autre que le *moi*. Voilà ce que dit la conscience à tous les hommes dans toutes les circonstances, et son témoignage est la meilleure démonstration du libre arbitre et l'argument le plus solide à opposer au fatalisme.

Vainement on objecte que nous n'agissons jamais sans motifs, et que la volonté obéit toujours au motif le plus fort, comme une balance chargée de poids inégaux cède au plus lourd, et qu'ainsi il faut chercher dans les motifs les véritables causes de nos déterminations. Un premier point peut être accordé, bien que Reid l'ait contesté, c'est que toutes les résolutions de l'âme, même les plus insignifiantes, même les plus arbitraires, ont un motif. Mais que conclure de là? Nous ne pouvons pas faire que nous ne soyons pas des êtres passionnés et raisonnables, chez qui l'intelligence et le sentiment éclairent et dirigent les facultés actives; mais nous avons certainement le pouvoir de peser les motifs qu'elles nous présentent, d'en combattre l'influence, et même de la surmonter. Une bille cède au choc d'une autre bille; la balance fléchit fatalement sous le poids qui l'entraîne; tout corps tombe s'il n'est soutenu; mais l'âme reste maîtresse d'elle-même en présence des sollicitations les plus vives de l'esprit et du cœur. Elle a en soi une force de résistance que ni les passions ni la raison ne peuvent détruire, et lorsqu'elle abandonne la victoire, c'est qu'elle le veut bien. Il faut sans doute faire une large part dans notre conduite à l'influence des motifs; mais cette influence consiste à incliner la volonté vers un parti qu'elle n'est pas tenue d'adopter nécessairement. *Astra inclinant, non necessitant*, disaient au moyen âge les astrologues. Il en est des motifs comme des astres : ils disposent, ils inclinent, ils ne contraignent pas. Imaginez la raison la plus conforme à mes intérêts et à mon devoir, je me sens la force de m'y refuser; imaginez, au contraire, le projet le plus extravagant, je me sens la force de l'entreprendre. C'est bien à tort que l'on attribue aux motifs une vertu intrinsèque de laquelle on s'autorise pour avancer que l'âme cède toujours à la raison la plus forte. La raison la plus forte pourra devenir la plus faible, et la plus faible pourra l'emporter dès que je voudrai; l'ascendant de l'un et la défaite de l'autre dépendent du libre choix de mon âme. Cette maxime si vantée : L'homme suit toujours le plus fort motif, n'est donc au fond qu'une tautologie, si ce n'est pas une grave erreur; autant vaudrait dire : L'homme suit toujours le motif qu'il suit.

L'influence du tempérament, de l'âge, du climat, a été tout aussi exagérée par les fatalistes que celle des motifs. Assurément ces différentes causes contribuent à modifier le caractère, le genre de vie et les habitudes : elles favorisent ou entravent la pratique des vertus difficiles et le perfectionnement moral; mais là n'est pas la question. Il ne s'agit pas même de savoir si, dans certains cas extraordinaires, comme l'ivresse, le somnambulisme et la folie, la liberté est endurcie, étouffée, et son exercice interrompu; car tout le monde convient qu'elle est exposée à des défaillances. Mais nous demandons si de pareils accidents doivent être considé-

rés comme une règle qui ne souffre pas d'exception, et si l'ascendant du pouvoir personnel sur le tempérament est un fait tellement contraire à la nature des choses, que l'histoire n'en offre aucun exempt. Le tempérament, gardons-nous de l'oublier, n'agit sur la volonté que par l'intermédiaire des sentiments et des idées qu'il développe. Or, tout sentiment, toute idée rentre dans la classe des motifs qui sollicitent l'âme sans la contraindre. Là est le secret du pouvoir de l'éducation et de cet empire que l'homme acquiert à la longue sur ses penchants. Si notre destinée dépendait de la conformation de notre crâne, ce serait en vain que nos parents et nos maîtres voudraient réformer nos inclinations vicieuses et que nous chercherions nous-mêmes à nous améliorer; le succès de leurs efforts et des nôtres démontre que la prépondérance de l'organisation a des limites et que l'instinct chez l'homme n'étouffe pas la liberté.

Le fatalisme, selon nous, ne peut élever contre le libre arbitre qu'une seule objection vraiment spécieuse, c'est l'argument qu'il tire de la prescience, de la puissance et de la providence divines. Nous n'avons pas l'intention de discuter ici cette grave difficulté dont l'examen approfondi trouvera mieux sa place ailleurs; nous nous bornerons à une simple réflexion, c'est qu'on perd de vue le véritable nœud du débat quand on croit le trancher en sacrifiant, comme plusieurs philosophes l'ont fait, soit la liberté humaine, soit les attributs de la divinité. L'homme est libre, cela est certain, car la conscience l'atteste; Dieu possède les attributs infinis, cela est également certain, car la raison le conçoit. Cette double certitude est solidement assise dans le cœur dès l'éveil de l'intelligence et avant l'exercice de la réflexion. La philosophie n'a donc pas à l'établir par ses méditations; elle doit encore moins l'ébranler par ses sophismes, et toute sa tâche se réduit à considérer deux vérités en elles-mêmes irréfragables. Le jour où elle découvrirait le point mystérieux de leur réunion resterait un des plus grands dans l'histoire de l'humanité; mais l'ignorance où elle est de la manière dont elles se concilient ne l'autorisent pas à les nier et à sortir du rôle qu'elle a reçu du sens commun. Mieux vaut suivre le précepte éloquent donné par Bossuet à l'occasion du point que nous venons de toucher : « La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier, mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue. »

La nature, plus puissante que les fausses doctrines, ne permet pas en général qu'elles portent leurs fruits; autrement, le fatalisme aurait bouleversé de fond en comble la société dans tous les lieux où il s'est répandu; car il détruit tous les sentiments, toutes les notions, tous les usages sur lesquels elle s'appuie, conseils, ordres, prières, louanges, blâme, vice et vertu, peines et récompenses. Cependant quelques écrivains ont poussé l'amour de la singularité jusqu'à soutenir non-seulement que les idées d'obligation et de mérite ne supposent pas la liberté, mais que le fatalisme, par les sentiments de modestie et d'indulgence réciproques qu'il développe, contribuait mieux qu'aucune autre doctrine au bonheur des nations. Nous ne pouvons voir dans ce paradoxe qu'un jeu d'esprit indigne d'être sérieusement réfuté.

On peut consulter, outre les articles consacrés

aux philosophes cités dans celui-ci : l'abbé Plouquet, *Examen du Fatalisme, ou Exposition et réfutation des différents systèmes de fatalisme qui ont partagé les philosophes sur l'origine du monde, sur la nature de l'âme et sur le principe des actions humaines*, 3 vol. in-12, Paris, 1757; — M. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, iv^e leçon. Voy., pour l'examen des questions indiquées dans cet article et pour le complément de la bibliographie, DESTIN, DESTINÉE, LIBERTÉ, PRESCIENCE. C. J.

FATALITÉ. La plupart des événements de ce monde nous apparaissent comme la conséquence immédiate des lois de l'univers; ils nous affligent ou nous charment sans nous étonner; car ils étaient prévus et nous les attendions. Cependant il en est un assez grand nombre que nous ne pouvons rattacher à une opération régulière de la nature, et qui, s'écartant du cours ordinaire des choses, produisent nécessairement sur nous une vive impression de surprise. Tantôt nous n'y voyons qu'une rencontre accidentelle, effet bizarre et singulier du hasard; tantôt, frappés de ce qu'ils ont de suivi, malgré leur étrangeté, nous croyons y sentir l'action cachée d'une force moins capricieuse et plus terrible que la fortune. Cette force est la fatalité.

Ainsi, qu'au printemps la terre se couvre de verdure, c'est une loi; qu'un laboureur en remuant son champ découvre un trésor, c'est un hasard; qu'un joueur habile perde successivement plusieurs parties ou qu'un riche amateur voie périr en peu de jours tous ses vaisseaux, c'est une fatalité.

Il est remarquable que les hommes n'attribuent à la fatalité que leurs revers, et jamais leurs succès. Le joueur heureux permet que ses voisins parlent de sa chance à laquelle il croit; le capitaine qui a affronté la mort dans plusieurs batailles a confiance dans son étoile; le matelot échappé du naufrage rend grâce au ciel de son salut; mais aucun ne pense à la fatalité. Il semble que cette image ne se présente à l'esprit que sous les couleurs les plus sombres, comme celle d'une puissance aveugle et redoutée qui porte avec soi la désolation.

L'idée de la fatalité est donc profondément distincte de la notion de la Providence, dont le nom rappelle la sagesse, la justice et la bonté infinies. Elle doit également être distinguée de la notion du destin, arbitre impassible, plutôt que malaisant, du sort des dieux et des hommes soumis à son joug. On pourrait la définir l'idée d'un pouvoir inexorable comme la nécessité, aveugle comme le hasard, dont toutes les opérations s'enchaînent par des liens cachés et indissolubles, et ont pour objet le malheur de l'homme.

Cette conception a joué un rôle capital dans plusieurs religions de l'antiquité; peu à peu, elle s'est effacée de l'esprit des hommes, à mesure qu'ils ont acquis une connaissance moins imparfaite des perfections divines. Il n'en reste de nos jours qu'un vague souvenir, dernier vestige des superstitions païennes sous le christianisme. La fatalité est en effet un mot dépourvu de sens. Il n'y a pas plus de fatalité que de hasard dans le monde. Il y a une Providence qui dirige tous les événements, tantôt par des moyens ouverts, tantôt par des voies ignorées. Le sujet de cet article est en partie celui du traité de Cicéron, *de Fato*. Voy. DESTIN, DESTINÉE, HASARD. C. J.

FAVORINUS ou **PHAVORINUS** d'ARLES (*Favorinus Arelatensis*), ainsi nommé de la ville ou de la province qui lui donna le jour, florissait au commencement du n^e siècle de l'ère chrétienne. Il commença par être le disciple

d'Épictète, puis il écrivit contre les stoïciens, et se tourna vers le platonisme tel qu'on le comprenait alors, vers le platonisme inclinant plus ou moins à l'éclectisme d'Alexandrie. Mais son esprit ne persista pas longtemps dans cette nouvelle direction. Ayant eu connaissance du système de Carnéade et d'Enésidème, il l'adopta comme l'interprétation la plus fidèle de la doctrine de Platon, à qui il avait voué un culte durable. Il publia même un livre où il développait les dix motifs de doute, les dix arguments sceptiques dont l'invention est attribuée à Pyrrhon. Favori de l'empereur Adrien, il discutait souvent avec ce prince sur des matières philosophiques ; mais il finissait toujours par lui céder, disant qu'un homme qui commande à trente légions ne peut pas avoir tort. Il ouvrit à Rome une école de philosophie où il enseigna avec beaucoup de succès le scepticisme mitigé de la nouvelle Académie ; mais, s'étant rendu dans le même but à Athènes, il y réussit beaucoup moins.

On peut consulter sur la vie et les opinions de Favorinus les deux dissertations suivantes : Gregorius, *Dux commentationes de Favorino, arelatensi philosopho, græcæ romanæque dictionis exemplari*, in-4, Laubau, 1755 ; — Forsmann, *Dissertatio de Favorino philosopho academico*, in-4, Abo, 1789. X.

FÉDER (Jean-Georges-Henri), né en 1740 à Schornweisbach, près de Bayreuth, professa la langue grecque et l'hébreu au gymnase de Cobourg, la philosophie à Goettingue, et mourut en 1821, correcteur au collège *Georgianum* à Hanovre. C'est un des éclectiques les plus distingués de la période qui sépare Wolf de Kant. Sans méconnaître entièrement le mérite de la philosophie kantienne, il n'en était pas satisfait ; esprit plus pratique que spéculatif, il lui fallait quelque chose de beaucoup plus populaire, et, sous ce rapport, il inclinait plutôt vers les doctrines du passé résumées dans Wolf, que vers les spéculations hardies du philosophe de Königsberg. Voici, du reste, comment M. Rixner caractérise sa doctrine : « En psychologie, Féder pencha d'abord pour la doctrine de Locke sur l'origine des idées ; mais il revint ensuite à celle de Leibniz. Il était éclectique en métaphysique, et eudémiste wolfien (partisan du bonheur) en morale et en droit. Il approuvait Kant d'avoir attaqué avec force la philosophie synthétique et prétentivement dogmatique des écoles ; mais il le blâmait de n'avoir guère plus ménagé la philosophie expérimentale, beaucoup plus modeste, et dont le caractère scientifique ne lui semble pas douteux. Il trouvait encore que Kant était parfois trop dogmatique, et parfois trop sceptique. » Ses principaux écrits sont : *Esquisse des sciences philosophiques*, in-8, Coblenz, 1767, ib., 1785 ; — *le Nouvel Emile, ou de l'Éducation suivant des principes éprouvés*, in-8, Erlangen, 1768-1774 et 1789 ; — *Logique et métaphysique*, in-8, Goët., 1769 et 1790 ; en latin, sous le titre d'*Instil. log. et metaphys.*, in-8, ib., 1777 et 1787, et de nouveau en allemand, sous le titre de *Principes de logique et de métaphysique*, in-8, ib., 1794 ; — *Manuel de philosophie pratique*, in-8, ib., 1770 et 1778 ; — *Recherches sur la volonté humaine*, Lemgo, 4 parties in-4, 1779-1793 ; — *Théorie fondamentale de la connaissance de la volonté humaine et des lois naturelles d'une conduite conforme à la justice*, in-8, Goët., 1783-1789 ; — *de l'Espace et de la causalité, ou Examen de la philosophie de Kant*, in-8, ib., 1787 ; — *Traité des principes les plus généraux de la philosophie pratique*, in-8, Lemgo, 1792 ; — *du Sentiment*

moral, in-8, Copenhague, 1792. Il faut ajouter à cette liste un grand nombre d'articles insérés dans plusieurs journaux, tels que la *Bibliothèque philosophique*, qu'il rédigeait avec Meiners ; son *Autobiographie* publiée par son fils, in-8, Leipzig, 1825. Tittel a publié des *Explications de la philosophie théorique et pratique de Fédér*, 4 vol. in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1783. J. T.

FELAPTON. Terme mnémonique de convention, par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal* et l'article SYLLOGISME.

FEMME, VOY. FAMILLE.

FÉNELON (François de Salignac de la Mothe-) est né en Périgord, l'an 1650. Il fit ses études théologiques au séminaire de Saint-Sulpice, et reçut les ordres à l'âge de vingt-quatre ans. A trente-huit ans, il fut appelé à la cour pour faire l'éducation du duc de Bourgogne, et neuf ans plus tard, il était élevé à l'archevêché de Cambrai, où il mourut en 1715. En même temps qu'il est, par ses livres de piété, une des lumières de l'Église, et par tous ses écrits un des plus grands prosateurs français, Fénelon appartient, par quelques-uns de ses ouvrages, à l'histoire de la philosophie. Comme Bossuet et comme tout son siècle, il avait subi l'irrésistible ascendant de la doctrine de Descartes. Il en explique et en commente les principes dans une langue admirable ; il en redresse quelquefois les conséquences, et, suivant le besoin, les restreint ou les complète avec un sens parfait dans le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, dans les *Lettres sur la métaphysique* et dans la *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce*.

Le premier de ces écrits est exclusivement philosophique. Fénelon y expose à sa manière la théodicée de Descartes, c'est-à-dire ce qui est, dans les livres et dans la pensée du maître, le centre et le fond de toute la doctrine. Il est tout entier cartésien, au moins dans la seconde partie de ce traité ; il l'est d'abord et surtout par la méthode, débutant par une apologie de la raison, au détriment de l'imagination et des sens, s'imposant comme une règle suprême d'affirmer et de nier de chaque chose tout ce que son idée claire enferme ou exclut, et de n'en affirmer ou de n'en nier jamais que cela. C'est, avant tout, à l'idée fondamentale sur laquelle repose toute théodicée vraie, nous voulons dire à la notion de l'infini, que Fénelon applique ce principe. Il éclaircit, par une discussion lumineuse, cette notion obscure pour l'imagination et les sens ; puis il en déduit, avec une admirable souplesse, tous les attributs qu'elle recèle, et qui, dégagés de son sein, en attestent la fécondité : l'infini est simple, indivisible, sans parties ; on n'en peut rien retrancher, comme on n'y peut rien ajouter ; il n'y en a qu'un seul ; il est infini en tout genre ; il est immatériel et sans forme, et c'est pour cela qu'il échappe à l'imagination, qui le détruit en voulant le saisir. Si nous en savons clairement tant de choses, comment nier que l'idée en soit présente à nos esprits ? Parlerait-on ainsi d'une chimère ?

Fénelon assure ainsi d'abord les fondements de la théodicée cartésienne ; puis il fait plus, il creuse plus avant, et rencontre à un profondeur nouvelle un sol plus ferme pour les établir. Sans changer la nature de la preuve de Descartes et sans en diminuer la force, il l'appuie sur la notion *a priori* de l'être nécessaire, antérieure en effet dans la vraie histoire de notre intelligence à la conception de l'infini et du parfait, d'où partait Descartes : « Être par soi-même,

c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu ; c'est par là que je reconnais qu'il est infiniment parfait... Or, si je ne suis pas par moi-même, il faut que je sois par autrui ; et si je suis par autrui, il faut que cet autrui qui m'a fait passer du néant à l'être soit par lui-même, c'est-à-dire soit nécessaire. »

L'être nécessaire une fois affirmé, au nom de l'autorité suprême de la raison, la dialectique fait le reste, et le raisonnement tire de l'idée de la nécessité de Dieu, tous ses attributs qui y sont compris ; d'abord son infinitude et sa perfection : ce qui a l'être par soi existe au suprême degré, et, par conséquent, possède la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être que par l'infini ; car aucun fini n'est jamais ni plein ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc, il faut que l'être par soi-même soit un être infini. Il faut aussi qu'il soit simple et un, puisque rien de composé ne peut être ni infiniment parfait, ni même infini ; puisque, d'autre part, s'il y avait deux êtres nécessaires et indépendants l'un de l'autre, chacun d'eux serait moins parfait dans cette puissance partagée qu'un seul qui la réunit tout entière. Il est de plus immuable : car étant par soi, il a toujours la même raison d'exister et la même cause de son existence, qui est son essence même ; et il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être que pour le fond de l'être : les modifications sont des bornes de l'être ; l'infini n'en peut avoir aucune, et, par conséquent, n'en saurait changer. Indivisible et permanente, son existence n'a ni commencement, ni milieu, ni fin ; il est éternel, sans être dans le temps ; il est immense, sans être en aucun lieu.

Fénelon, après avoir ainsi éclairci et approfondi la théodicée de Descartes, tempère ensuite ce qu'il y a, dans tout ce rationalisme, de trop exclusif, en cherchant dans la nature humaine bien étudiée les attributs physiques et moraux de Dieu, pour les joindre à ses attributs métaphysiques, seuls atteints par la raison. Par là, il réfute implicitement Spinoza mieux que par une argumentation directe. De la liberté humaine, il infère la liberté toute-puissante de Dieu ; des idées qui éclairent notre entendement, il conclut la parfaite sagesse du Créateur. « Car ce Dieu qui nous a donné l'être pensant n'aurait pu nous le donner, s'il ne l'avait pas. Il pense donc, et il pense infiniment. » Ici même, Fénelon se rencontre avec Malebranche, ou plutôt, inspiré de ses écrits, il en prend, avec les idées, le langage ; il pose *a priori* l'existence d'une raison universelle et suprême, à laquelle nous participons, et au travers de laquelle nous voyons tout le reste, éclairés par les principes que nous puisons en elle, sur les harmonies de la nature. Ces harmonies, Fénelon a d'ailleurs employé à les constater par l'expérience toute la première partie du *Traité de l'existence de Dieu* : il s'adressait alors au vulgaire des lecteurs, incapable de comprendre les principes sous leur forme abstraite, et plus frappé de cette preuve de fait que de la vérité générale qui, cependant, autorise et fonde celle-là. Fénelon a d'abord dissimulé le principe, pour ne pas rebuter les esprits communs ; il le dégage seulement dans la seconde partie, en suivant Malebranche.

Mais cette doctrine de Malebranche a elle-même un écueil : à force d'exalter l'absolue perfection de la sagesse suprême, elle finit presque par ériger cette immuable raison en une sorte de *fatum* tyrannique et d'inflexible destin, qui, dictant souverainement les décrets de Dieu, supprime dès lors la liberté de ses choix, qu'elle

règle infailliblement avec une autorité indéclinable. Malebranche se dissimulait à lui-même cette redoutable conséquence de son système : Fénelon la lui montre, et c'est le but de l'écrit intitulé *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce*. Il y pousse la doctrine dont il a d'abord embrassé avec mesure les principes, à un fatalisme universel qui enveloppe avec Dieu le monde tout entier.

En effet, si Dieu est invinciblement déterminé par l'ordre à l'ouvrage le plus parfait, le moins parfait est impossible ; donc l'ouvrage était unique, ainsi que la voie de l'accomplir, et, Dieu n'ayant pu choisir, il faut désespérer de trouver jamais de ce côté-là aucun vestige de liberté. Ensuite, ce qui est pis, la création devient nécessaire. Dieu n'a aucune liberté pour créer ou ne créer pas, puisque le plus parfait le détermine inévitablement. S'il a été nécessaire que Dieu créât le monde, il a été nécessaire aussi qu'il le créât dès l'éternité ; car un monde éternel est plus parfait que temporel. Pour une raison semblable, il ne doit pas être détruit, Dieu marquerait de l'inconstance en le détruisant. Donc le monde est nécessaire, éternel et infini, nécessaire en soi et nécessaire à Dieu. Et enfin, s'il est nécessairement dans l'ordre que Dieu produise et crée, si l'actuelle production de la créature est éternelle et essentielle au créateur, la création actuelle est inséparable de la perfection divine ; la créature se confond avec le créateur. Voilà le panthéisme.

Tels sont les traits principaux du livre écrit par Fénelon, à l'instigation et avec les conseils de Bossuet, contre certaines tendances pernicieuses de la doctrine de Malebranche. On trouve encore dans le même ouvrage, une réfutation pleine de sens et de force de cette autre opinion, contraire également à la foi et à la raison, selon laquelle la providence de Dieu serait une providence générale et en quelque sorte banale, qui, pour ne manquer pas à l'ordre et à la simplicité des voies qui en est une condition, ne ferait aucune acception des personnes. Malebranche l'admettait comme une conséquence de ses principes, et, pour ôter aux décisions de Dieu l'apparence même du caprice, il ne le faisait agir que par des volontés générales. Mais l'Écriture dément cette doctrine, parlant à chaque instant des grâces spéciales que Dieu accorde à ses élus, des inspirations particulières qu'il envoie à ses prophètes, et de cette vigilance attentive qui s'étend à tous et à chacun. La raison ne s'en accommode pas davantage, parce que le mérite et le démérite des actes libres étant chose essentiellement personnelles, il faut, pour récompenser l'un et punir l'autre, une providence spéciale, qui tienne compte à chacun de ses œuvres propres.

Amené dans le cours du même écrit à réclamer incidemment contre la négation du libre arbitre, comme conséquence de l'occasionnalisme de Malebranche, Fénelon a donné ailleurs, dans ses *Lettres sur la prédestination et la grâce*, une démonstration très-complète de la liberté humaine. La conviction intime et inébranlable où nous sommes sans cesse de notre liberté est d'abord ce qui décide la question. C'est une vérité dont tout homme qui n'extravague pas a une idée si claire, que l'évidence en est invincible : c'est la croyance du genre humain tout entier. On peut spéculativement la mettre en doute et la nier même ; mais on ne peut y résister dans la pratique, et la philosophie qui la nie n'est qu'un mensonge, qui se dément lui-même à tout instant sans aucune pudeur. Le fait de la délibération en est d'ailleurs une preuve indirecte : si je débats entre deux partis, c'est apparemment

que je sens que j'ai un vouloir, pour ainsi dire, à deux tranchants, qui peut se tourner à son choix vers le *oui* ou vers le *non*, vers un objet ou vers un autre, et que je suis moi-même, en quelque sorte, dans la main de mon propre conseil. La louange et le blâme, les châtimens et les récompenses, ne peuvent non plus tomber que sur des actes libres; en sorte que la négation de la liberté renverse tout ordre et toute police, confond le vice avec la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, et entraîne la ruine des lois divines et humaines. Cette liberté est quelque chose de Dieu en nous; c'est un trait, et le plus frappant, de notre ressemblance avec lui; par elle, l'homme a, comme Dieu sur l'univers, un empire suprême sur son propre vouloir.

Mais si Fénelon démontre ici sans réplique le fait du libre arbitre, s'il paraît bien comprendre que la dignité humaine y est attachée, il conçoit cependant un degré d'excellence plus haut encore: c'est l'état d'un être impeccable, assujéti par sa nature même à la bienheureuse et sainte nécessité d'une inaltérable innocence. Il fait plus: il enseigne aux hommes à réaliser en eux cet état autant qu'il est possible, en sorte que le suprême effort de la liberté doit être de s'anéantir elle-même, et comme de s'abdiquer. Au-dessus de la vie ordinaire, toute remplie d'une activité empressée et inquiète, que Fénelon flétrit du nom d'intéressée, il y a une sphère supérieure où les âmes privilégiées peuvent s'élever sans quitter la terre, pour y vivre, dans l'oubli de toute affection terrestre, d'une vie paisible de contemplation et d'amour. Les saints mystiques en ont fait l'expérience; ils en ont goûté et décrit les paisibles douceurs et les calmes ravissements; ils en ont tracé le chemin dans leurs écrits. Fénelon, qui l'a appris d'eux, entreprend de le montrer aux autres, en signalant les abîmes qui bordent de tous côtés cette route périlleuse; c'est l'objet du livre des *Maximes des saints*. L'amour pur de Dieu est le seul acte de cette vie contemplative ou *unitive*. Il est accompagné d'indifférence volontaire pour l'intérêt même le plus légitime, celui du salut, par exemple. Il n'y a plus pour l'âme ni méditation ni réflexion; elle est toute dans un regard simple et amoureux; elle ne sait plus qu'aimer; elle ne veut plus que ce que Dieu lui fait vouloir; elle est *transfigurée* en Dieu; Dieu et l'âme ne sont plus dans l'amour qu'un même esprit, par une entière conformité de volonté que la grâce opère: « Je ne trouve plus de moi, s'écrie Fénelon; il n'y a plus d'autre moi que Dieu. » Voilà le *quiétisme* qui a appelé sur Fénelon les sévérités, peut-être excessives, de Bossuet, et qui a excité entre ces deux grands esprits une lutte où Fénelon devait succomber, mais dans laquelle il ne cesse pas, quoique vaincu, de s'honorer par la modération de la défense, par la droiture des intentions et la noblesse des sentimens, par la sincérité des convictions et la fermeté du langage.

Telle est, en abrégé, la philosophie de Fénelon. Indépendante et fondée sur la seule autorité de la raison, il a cherché à l'allier avec la foi la plus pure et la plus vive, sans sacrifier les droits ni de celle-ci ni de celle-là. Même, si dans cette alliance un principe l'emporte sur l'autre, c'est la raison, à laquelle Fénelon attribue le privilège de prouver la foi, sinon de la juger. Il justifie, en effet, la divinité du christianisme par la conformité du Dieu qu'il annonce avec le Dieu de la raison et de la théodicée cartésienne; et il pose même en principe qu'il n'y a pas d'autre méthode par laquelle une religion puisse faire admettre ses titres. Car « l'homme n'admet et ne peut rien admettre du dehors sans le trouver

aussi dans son propre fonds, en consultant au dedans de soi les principes de la raison, pour voir si ce qu'on lui dit y répugne. »

Il existe plusieurs éditions des œuvres de Fénelon; aucune n'est absolument complète. Nous citerons, 1^o celle de 1787-1792, imprimée à Paris, par Fr.-Ambr. Didot, 4 vol. in-4; 2^o celle de 1810, avec un essai sur la vie de Fénelon, et suivie de son éloge par Laharpe Paris, 10 vol. in-8 ou in-12. Il manque à ces deux éditions les écrits relatifs au quiétisme, et particulièrement l'*Explication des Maximes des saints*, publiée en 1697, in-12. Cette lacune a été comblée dans l'édition de 1838, dirigée par M. Aimé Martin, et publiée par Didot frères, 3 vol. gr. in-8, à deux colonnes. Il existe aussi plusieurs éditions spéciales des *Œuvres philosophiques de Fénelon*. On peut consulter sur le quiétisme: Bonnel, de la *Controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quiétisme*, 1850, in-8; — Mather, le *Quiétisme au temps de Fénelon*, Paris, 1865, in-12. Am. J.

FERGUSON (Adam), philosophe écossais, naquit en 1724 à Logierait, près de Perth. Il entra, en 1739, à l'université de Saint-André. Plus tard, il fut admis à celle d'Édimbourg, où il eut pour émules Blair, Robertson et Home. Au sortir de l'université, quoiqu'il n'eût pas le temps d'études prescrit par les réglemens, son mérite le fit choisir comme chapelain d'un régiment de montagnards écossais employé contre la France. Il quitta son régiment en 1748, à la paix d'Aix-la-Chapelle, reentra en Écosse, y sollicita une petite cure, et, ne pouvant l'obtenir, il rejoignit en Irlande son régiment. En 1757, on le retrouve attaché comme gouverneur aux enfans de lord Bute. Deux ans plus tard, en 1759, il fut nommé à la place de professeur de philosophie naturelle à l'université d'Édimbourg, qu'il échangea, en 1764, contre celle de philosophie morale. Ses avantages de cette position auraient pu fixer Ferguson et le faire renoncer aux voyages; cependant, vers 1773, il partit pour le continent, en qualité de gouverneur du jeune comte de Chesterfield. En 1778, le gouvernement anglais l'adjoignit comme secrétaire à la commission chargée d'aller négocier la paix avec les États-Unis. Sept ans après, en 1785, Ferguson résigna ses fonctions de professeur et fut remplacé par Dugald Stewart. Il avait alors soixante ans. Les études historiques s'étaient mêlées dans ses travaux à la philosophie et à la politique. Il avait publié en 1782 une histoire des progrès et de la chute de la république romaine. Il entreprit un voyage en Italie, autant pour perfectionner cet ouvrage, en recueillant des documents nouveaux, que dans l'espoir de rétablir sa santé un peu altérée. Les dernières années de cette vie si longue et si bien remplie s'écoulèrent dans la retraite. Il mourut en 1816.

Nous n'avons à considérer dans Ferguson que le philosophe, et non l'historien. Voici les traits les plus saillants de sa philosophie :

1^o Ferguson appartient par sa méthode générale à l'école de Bacon. Partout il recommande l'expérience, l'étude des faits, comme la condition essentielle de la recherche des lois physiques ou morales. Il serait difficile de décrire avec plus de clarté que Ferguson la méthode applicable aux sciences d'observation en général, et celle qui doit être employée en psychologie particulièrement.

2^o Sur la question de l'origine des idées, Ferguson se rapproche de Locke. Quoique Reid, dont les ouvrages ont servi à Ferguson, eût élargi le cercle de Locke et admis des notions qui ne dérivent ni de la perception interne ni des sens, Ferguson s'en tient à ces deux sources de connais-

sances. Il y rapporte toutes nos idées premières, ajoutant seulement, pour expliquer l'origine des idées médiates et dérivées, le témoignage et le raisonnement. « Les sources de la connaissance, dit-il, sont au nombre de quatre : la conscience, la perception, le témoignage et le raisonnement (*inférence* : par ce mot, Ferguson entend à la fois l'induction et la déduction). Les deux premières peuvent s'appeler primaires ou immédiates, parce que nous leur devons les premiers éléments de la conception, et que, dans les idées qu'elles nous donnent, l'esprit s'applique immédiatement au sujet de la connaissance. Quant aux notions qui viennent du témoignage ou du raisonnement, elles peuvent s'appeler dérivées ou secondaires, parce qu'elles sont obtenues à l'aide de quelque milieu interposé, et par des moyens différents de la simple attention donnée à l'objet lui-même. » (*Principes des sciences morales et politiques*, 1^{re} partie, ch. II, sect. 3.)

3^o En morale, Ferguson reconnaît trois motifs d'action, ou, pour parler son langage, trois lois. « L'histoire de la volonté humaine, dit-il, peut fournir les trois lois générales qui suivent : Première loi : Les hommes sont disposés à se conserver.... Voilà pourquoi ils désirent ce qui peut leur procurer la subsistance, la santé, la force, la beauté. C'est ce qu'on appelle communément la loi de conservation de soi-même. Deuxième loi : Les hommes sont disposés à la société. Ils s'intéressent les uns aux autres, et considèrent les calamités générales comme un sujet de peine, la prospérité générale comme un sujet de joie. C'est ce qu'on peut appeler la loi de société. Troisième loi : Les hommes sont disposés à se perfectionner; ils distinguent les perfections des défauts; ils sont capables d'admiration et de mépris. C'est là le grand principe d'ambition parmi les hommes, ce qu'on peut appeler la loi d'estime ou de progrès.... L'excellence absolue ou relative est le suprême objet des desirs de l'homme. » (*Instit. de philosophie morale, théorie de l'âme*).

Mais qu'est-ce que la perfection ou l'excellence comme l'appelle Ferguson, et quel en est l'idéal? C'est ce qu'il n'indique nulle part dans ses ouvrages. D'un autre côté, comment se concilient les trois lois de conservation, de société et de perfection? Et dans les cas où l'une contrarie l'autre, laquelle faut-il suivre, laquelle négliger? C'est ce que Ferguson ne dit pas non plus. Le mérite de ce philosophe est d'avoir vu qu'on ne peut expliquer l'ensemble des actions humaines ni par l'intérêt personnel, comme l'avait fait Hobbes, ni par la bienveillance, comme Shaftesbury et Hutcheson l'avaient tenté, et que, chacun de ces principes ayant quelque chose de légitime, il est du devoir du moraliste de les admettre tous également. Ferguson non-seulement les admet, mais, sentant qu'ils n'expliquent pas tout encore, y joint ce qu'il nomme la loi de perfection et de progrès. Son tort est de n'avoir pas mieux éclairci cette dernière loi, et de n'avoir pas fait voir comment et au nom de quel principe supérieur elle se concilie avec les deux autres.

4^o En politique, Ferguson examine la triple question de l'origine de la société, du but où elle doit tendre et de la forme de gouvernement la mieux appropriée à la poursuite de ce but. Sur le premier point, il réfute avec beaucoup d'esprit les opinions de Hobbes et de quelques autres publicistes sur l'état de nature. Il conteste à Hobbes l'hypothèse d'un état de guerre par où les sociétés auraient commencé, et prouve sans peine que la sociabilité de l'homme, les liens de famille, les affections sociales ont dû produire, dès l'origine, des relations différentes de celles

que Hobbes a supposées. Quant aux publicistes comme Rousseau, qui ont rêvé, en le regrettant, un état de nature distinct de l'état de civilisation, Ferguson leur montre que la nature de l'homme reste toujours et partout la même, et qu'étant perfectible, elle est aussi bien et aussi légitimement la nature humaine chez un peuple policé que parmi une population sauvage. « Si on nous demande, dit-il (*Essai sur l'histoire de la société civile*, 1^{re} partie), où se trouve l'état de nature, nous répondrons : il est ici, soit que nous soyons en France, au cap de Bonne-Espérance, ou au détroit de Magellan. Partout où l'homme exerce ses talents, toutes situations sont également naturelles. » Enfin, sur la question du but où la société doit tendre, Ferguson indique le progrès comme but, mais sans mieux déterminer en politique qu'en morale ce qu'il faut entendre par le progrès.

En jugeant Ferguson comparativement aux autres philosophes écossais, on doit reconnaître qu'il est moins original en psychologie que Hutcheson, moins délicatement observateur et moins systématique que Smith, moins profond et moins complet que Reid. Ce qui le distingue, indépendamment de la variété des matières qu'il a embrassées, c'est une rare justesse de bon sens, quelquefois une grande sagacité, enfin une étendue d'esprit qui lui a fait recueillir les idées exclusives de ses devanciers, en y ajoutant quelques idées nouvelles.

Voici la liste de ses écrits philosophiques : *Analyse de psychologie (pneumatic dans l'anglais) et de philosophie morale*, Edimbourg, 1766; — *Essai sur la société civile*, in-4, ib., 1767; traduit en plusieurs langues : en français, par Bergier, 2 vol. in-12, Paris, 1783; — *Institutions de philosophie morale*, in-12, Edimbourg, 1769; traduit en plusieurs langues : en français, par Reverdit, in-12, Genève, 1775; — *Principes de science morale et politique*, 2 vol. in-4, Edimbourg, 1792. M. Pictet en a donné des extraits dans la *Bibliothèque britannique*. En outre, Ferguson avait, en 1778, réfuté dans un écrit à part quelques assertions du docteur Price sur la liberté civile et religieuse. A. D.

FERIO. Terme mnémotechnique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la première figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

FERISON. Terme mnémotechnique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la troisième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

FESPAMO. Terme mnémotechnique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

FESTINO. Terme mnémotechnique de convention par lequel les logiciens désignaient un mode de la seconde figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

FEUCHTERSLEBEN (Édouard, baron de) naquit à Vienne en 1806. Élevé à l'Institut impérial de Marie-Thérèse, il étudia ensuite la médecine et l'exerça, d'abord sans éclat et sans grands profits, pendant plusieurs années, lorsqu'en 1839, après diverses publications poétiques ou purement médicales, il fit paraître *l'Hygiène de l'âme*. Ce petit livre obtint un grand succès et lui valut les titres de membre, puis de secrétaire de la Société médicale de Vienne, enfin de professeur à la faculté de médecine dont il devint

doyen en 1846. En 1848, époque critique dans l'histoire de l'Autriche, il fut appelé par l'empereur au ministère de l'instruction publique; au bout de quelques mois, après des tentatives de réforme infructueuses, il donna sa démission lors de la catastrophe du 15 octobre. Il voulait reprendre ses fonctions de doyen et de professeur de la faculté; mais devant une manifestation de ses collègues qu'avaient irrités les projets et les actes du ministre déchu, il se démit encore de ces fonctions et se retira, épuisé de corps, non de courage, pour mourir peu de temps après en 1849. Une constitution frêle et malade, qui l'avait presque fait condamner dès sa naissance, et une volonté énergique lui ont évidemment inspiré la doctrine du petit livre auquel il doit sa renommée.

Malgré quelques équivoques et quelques obscurités, l'hygiène de l'âme est définie par Feuchtersleben, « la science de mettre en usage le pouvoir que possède l'âme de préserver par son action la santé du corps. » Mais qu'est-ce que l'âme? Quelle est sa nature? Feuchtersleben affecte l'indifférence à cet égard; il laisse « aux philosophes qui ont du temps à perdre » le soin de rechercher s'il y a une distinction plus profonde à établir entre l'âme et le corps; pour lui, l'âme est le principe des faits de l'ordre moral. Matérielle ou non, l'effet de l'âme sur le corps est le même, ainsi que l'enseignement qu'on en peut tirer. L'âme ne peut pas se saisir elle-même, elle ne se révèle à nous que par son union avec le corps; cette union est donc hors de doute. Feuchtersleben établit d'abord d'une manière générale que l'âme exerce sur le corps une action puissante, soit pour favoriser, soit pour combattre la maladie; il va même jusqu'à dire que l'état physique est le reflet de l'état moral. Cette puissance de l'âme, il ne s'agit donc que de s'en emparer et de la régler pour en obtenir la santé du corps et même sa beauté.

Pour atteindre ce but, il décompose l'âme en trois facultés principales dont il étudie successivement l'action sur le corps : la faculté de sentir et d'imaginer, la faculté de désirer et de vouloir, la faculté de penser. Ni la volonté, ni la pensée n'ont d'empire direct sur le corps, mais seulement l'imagination. L'imagination est la cause des maladies mentales; elle a une véritable puissance plastique dans l'œuvre de la génération et de la formation du fœtus; elle est le principe de mille phénomènes physiologiques, curieux et sans elle inexplicables. L'imagination proprement dite est passive; le sentiment est l'imagination active, lorsqu'on vient à sentir ce qu'on imagine. Le sentiment est donc très-puissant pour provoquer le mal, mais il ne l'est pas moins pour l'écartier ou le guérir.

La volonté n'est pas seulement la faculté de désirer, c'est l'énergie vitale qui résulte de toutes les forces de l'âme; portée au plus haut degré, c'est le caractère. La volonté n'agit directement que sur les organes moteurs, mais par l'intermédiaire du sentiment elle peut tout sur le corps. Il faut vouloir, tel est le meilleur remède à tous les maux. *Valere aude*, telle est la devise du livre.

Mais que faut-il vouloir? c'est la raison qui répondra. L'idée n'a pas plus par elle-même d'action directe sur le corps que la volonté, mais par l'entremise du sentiment elle exerce aussi sur lui un empire immense. Le meilleur moyen de la santé est la culture de l'intelligence; non pas la science abstraite, non pas l'érudition, mais la connaissance de soi-même; non pas une connaissance égoïste, mais la connaissance de soi-même comme une partie du tout mise à sa

place et rapportée à son auteur. Bref, pour que l'esprit acquière une puissance salutaire sur le corps, il faut d'abord croire à la possibilité de cet empire, secondement exercer ce pouvoir en tournant l'imagination vers le beau, en fortifiant, purifiant, améliorant la volonté, enfin en étudiant soi-même et le monde et en s'élevant à la conception de l'Être suprême.

On voit que l'*Hygiène de l'âme* est un assez curieux monument de la science des rapports du physique et du moral. Feuchtersleben n'en a traité qu'une partie, l'influence de l'âme sur le corps; Cabanis avait traité la question sous ses deux faces, quoique en insistant davantage sur l'influence du physique sur le moral. Même dans les limites où il se renferme, Feuchtersleben est très-inférieur à Cabanis. Il est vague, obscur, exagéré, déclamatoire, en somme il instruit peu.

Feuchtersleben avait commencé dès sa première jeunesse un journal de ses pensées, à la façon de Maine de Biran; il l'a continué jusqu'à sa mort; quelques fragments en sont publiés à la suite de la traduction française de son ouvrage.

L'*Hygiène de l'âme* a eu en Allemagne un grand nombre d'éditions; elle a été traduite en français sur la vingtième par le Dr Schlesinger-Rahier. La seconde édition de cette traduction est précédée d'une *étude biographique* par M. J. Pellagot et d'une *étude littéraire* par A. Delondre, extraite de la *Revue contemporaine* (15 avril 1858). Paris, 1860, in-12. E. C.

FEUERBACH (Paul-Jean-Anselme), né en 1775, à Francfort-sur-le-Mein, où il étudia la philosophie et le droit à l'université d'Iéna, enseigna cette dernière science à Iéna d'abord, puis à Kiel et à Landshut jusqu'en 1805. A cette époque il abandonna la carrière de l'enseignement pour entrer dans celle de l'administration et de la magistrature. Il mourut en 1833 dans sa ville natale. Il s'est acquis beaucoup de réputation par ses travaux sur la philosophie du droit, surtout du droit criminel. Il appartient à cette classe de juriconsultes qui font de l'intimidation le but de la peine. Il veut, comme Fichte, que le droit de l'individu serve de principe à la loi juridique. Le droit ne doit pas être une permission purement négative, mais une autorisation positive soutenue par une sanction, une faculté juridique. Il veut aussi avec Kant que la raison pratique, c'est-à-dire le principe moral, soit le principe de la loi de droit; la faculté juridique de faire ou de ne pas faire doit résulter de ce principe, et l'avoir pour but. Le droit a donc la même fin que la morale, et doit être sanctifié et limité par elle. Mais quand Feuerbach en vient au point décisif, et qu'il se demande comment l'autorisation positive peut provenir de la raison pratique, il déclare cette question impossible à résoudre, et se retranche avec Kant derrière notre ignorance invincible de la nature des choses. Il est certain, dit-il, que cette autorisation doit émaner de la raison, mais on ne comprend pas de quelle manière. C'est pousser la réserve beaucoup trop loin; car, d'après Kant lui-même, nous savons très-bien rattacher aux principes fondamentaux de la raison les idées qui en découlent véritablement.

Le principe suprême du droit naturel, suivant Feuerbach, est donc celui-ci : « Le droit naturel exige une autorisation positive en faveur de l'individu, et cette autorisation doit émaner d'une loi rationnelle, quoique nous ne comprenions pas la possibilité du fait. » Il n'est pas grand partisan du jury, dans lequel il voit, pour chaque cas particulier, un législateur et un juge peu capable, l'un de décréter convenablement des peines, l'autre de démêler les faits et d'en apprécier

la moralité. (*Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht von Fr. Jul. Stahl*, 1830-1837, t. I, p. 187.) Ce qui fait voir à Feuerbach un pouvoir législatif dans les mains du jury, c'est sans doute la faculté qui lui est reconnue, soit de déclarer l'accusé coupable ou innocent, soit de faire valoir ou non des circonstances atténuantes. Mais un juge quelconque serait, à ce compte, également législateur.

Les principaux ouvrages philosophiques de Feuerbach sont : *Des seuls arguments possibles contre l'existence et l'autorité des droits naturels*, in-8, Leipzig et Iéna, 1795 ; — *Critique du droit naturel, pour servir d'introduction à une science des droits naturels*, in-8, Altona, 1796 ; — *Anti-Hobbes, ou des Limites du pouvoir civil et du droit de contrainte des sujets contre leurs chefs*, in-8, Erfurth, 1798 ; — *Recherche philosophico-juridique sur le crime de haute trahison*, in-8, ib., 1798 ; — *Révision des principes et des notions fondamentales du droit pénal positif*, in-8, Iéna, 1799. L'édition de 1800 contient de plus le *Manuel du droit pénal positif ; de la Peine, comme garantie contre les crimes à venir*, in-8, Chemnitz, 1799 ; — *la Philosophie et l'expérience dans leurs rapports au droit positif*, in-8, Landshut, 1804 ; — *Réflexions sur le jury*, in-8, ib., 1813 ; — *Explication au sujet d'un prétendu changement d'opinion (de l'auteur) sur le jury*, in-8, Erfurth, 1819 ; — *Réflexions sur la publicité des débats judiciaires*, 2 vol. in-8, Giessen, 1821-1825. Feuerbach a aussi publié avec Harscher d'Almendingen et Grollmann une *Bibliothèque du droit et de la législation pénale*, in-8, Goët., 1800-1801. Le Journal philosophique de Niethammer contient aussi, du même auteur, une dissertation sur la *Notion de droit, sur l'impossibilité d'un premier principe absolu de la philosophie*. J. T.

FICHTE (Jean-Théophile), un des plus grands penseurs et des plus nobles caractères de l'Allemagne, naquit le 19 mai 1762, au village de Rammenau, dans la haute Lusace. Son père, petit industriel, qui jouissait d'une grande réputation de probité, descendait d'un sous-officier suédois qui, lors de la guerre de Trente ans, s'était établi dans le pays. Tout en le surveillant avec soin, son père le laissa se développer librement et selon sa nature. Il donna de bonne heure des preuves de l'originalité de son esprit, de l'énergie de ses sentiments, de la force de sa volonté, se montrant tout différent des autres enfants, prenant rarement part à leurs jeux, et se livrant avec délices à des rêveries solitaires. Frappé de ses heureuses dispositions, un baron de Miltitz, ami du seigneur de Rammenau, offrit à ses parents de se charger de son éducation. Il le confia aux soins d'un pasteur des environs de Missnie, et c'est là, dans le village de Niederau, que Fichte passa les années les plus douces de sa jeunesse.

À treize ans, il lui fallut quitter cet heureux séjour pour entrer au collège-pensionnat de Schulpforta. Triste de la perte de sa liberté, excédé des mauvais traitements qu'il recevait d'un de ses camarades, séduit d'ailleurs par la lecture des aventures de Robinson, il résolut de fuir, pour aller vivre dans quelque île lointaine et solitaire. Déjà il était sur la route de Hambourg, lorsque le souvenir de sa mère le fit rentrer dans le devoir et retourner au collège. Il se mit dès lors avec ardeur à l'étude, et ne tarda pas à devenir un des meilleurs élèves de l'école.

À dix-huit ans, il se rendit à Iéna pour étudier la théologie ; mais son génie philosophique fut de plus en plus excité par cette étude même. Le problème de la liberté l'occupait surtout très-vi-

vement. Il se décida d'abord pour le *déterminisme*, et la lecture de l'*Éthique* de Spinoza, qui fit sur lui une impression profonde, le confirma dans cette opinion.

Cependant le déterminisme le satisfaisait d'autant moins qu'il avait une plus vive conscience de sa personnalité, et bientôt le sentiment de la liberté se prononça avec tant de force en lui, qu'il devint le principe de sa philosophie.

La mort de son père adoptif l'ayant réduit à ses propres ressources, il eut à s'imposer de grandes privations, qui, loin de le décourager, ajoutèrent encore à la force de son caractère. Après avoir terminé ses études, n'ayant pu trouver à se placer comme pasteur dans son pays, il consentit à se faire précepteur dans une maison de Zurich (1788).

Dans cette ville, il fit la connaissance de Mlle Rahn, nièce de Klopstock, qu'il épousa depuis. En 1790, après avoir cherché vainement en Allemagne un poste actif, il se rendit à Leipzig, pour s'occuper principalement de la philosophie de Kant. La *Critique de la raison pratique* surtout satisfaisait aux plus nobles instincts de sa nature, en confirmant sa foi dans la liberté et la dignité humaine.

Trompé dans les espérances de fortune qu'il avait commencé à concevoir, il retourna à son premier état. Il accepta une place de précepteur dans une famille noble à Varsovie, d'où il ne tarda pas à revenir, n'ayant pu se faire agréer, à cause de son mauvais accent français et de ses manières peu soumises.

À son retour de Pologne, il passa par Königsberg pour voir en personne l'auteur de la *Critique*. Pour vaincre la froideur que lui montra Kant, Fichte soumit à son examen le manuscrit de l'ouvrage qui depuis parut sous le titre d'*Essai d'une critique de toute révélation*. Kant alors le recommanda comme précepteur au comte de Krokow, qui résidait près de Dantzig, et bientôt le succès de son premier écrit vint le tirer de l'obscurité et donner un autre cours à sa destinée.

L'*Essai d'une critique de toute révélation*, entièrement conçu dans l'esprit de Kant, ayant d'abord paru anonyme, la *Gazette littéraire d'Iéna*, qui avait alors une grande autorité, n'hésita pas à l'attribuer à ce philosophe et à lui accorder les plus magnifiques éloges.

Ainsi que Kant, Fichte suivait avec un vif intérêt la marche de la révolution française. Il consacra ses premiers loisirs de Zurich à la composition de deux écrits pour la défense des idées dont elle était la puissante manifestation.

Lavater, et d'autres personnes de Zurich, ayant prié Fichte de leur expliquer la philosophie de Kant, ce fut à cette occasion qu'il conçut la première idée de son œuvre, qui, dans l'origine, n'avait d'autre but que de compléter la *Critique* et de la faire reposer sur des principes incontestables. Il était à méditer cette entreprise, quand le gouvernement de Weimar lui offrit la chaire que Reinhold avait laissée vacante à Iéna. Fichte se rendit à cet appel en 1794, et se fit aussitôt, par le succès de son enseignement, des partisans enthousiastes et des adversaires passionnés.

Il exposa le principe fondamental de sa doctrine dans un programme intitulé : *Idée de la théorie de la science*. Ce programme fut suivi d'un ouvrage plus étendu, et ayant pour titre : *Fondement de la théorie de la science*. Vers le même temps, il publia ses *Leçons sur la mission du savant*. Le savant, selon lui, doit être l'homme le plus vrai, le plus complet ; sa tâche est de travailler sans cesse à son propre perfec-

tionnement et à celui des autres. Telle était aussi la seule action qu'il voulût désormais exercer lui-même. Dans ses rapports avec la brillante jeunesse qui se pressait autour de lui, il s'appliquait surtout à la former à une pensée libre et à une activité désintéressée, deux choses que sa philosophie lui semblait devoir assurer mieux qu'aucune autre. Il n'était même si pleinement satisfait des résultats de sa spéculation que parce qu'ils s'accordaient si parfaitement, à ses yeux, avec la destination morale de l'homme, évidente par elle-même.

Ayant remarqué le bon effet qu'avaient produit sur les étudiants ses leçons sur la mission du savant, Fichte annonça l'intention de les continuer les dimanches à une heure non consacrée au culte public. Rappelant alors ses opinions démocratiques, ses adversaires l'accusèrent de vouloir substituer à la religion chrétienne le culte impie de la raison. Les leçons du dimanche furent interdites. En même temps il échoua dans le projet qu'il avait formé d'amener les élèves de l'université à dissoudre leurs associations secrètes, qui étaient une source des plus graves désordres. Déjà persuadés par lui, ils allaient y renoncer, lorsque l'intervention du gouvernement, qui prétendait assurer par des précautions injurieuses une résolution toute de loyauté et d'entraînement, non-seulement fit échouer l'entreprise, mais encore laissa planer sur Fichte le soupçon d'avoir voulu abuser de la bonne foi des étudiants. Leur animosité contre lui fut telle qu'il fut obligé de suspendre ses cours et de se retirer pour quelque temps à la campagne.

Dans cette retraite forcée, il écrivit la seconde partie de sa *Théorie de la science* et la première de sa *Philosophie du droit*. C'est aussi à cette époque que Reinhold, Frédéric Schlegel et M. de Schelling, à son début, adhérèrent publiquement à sa doctrine.

Cependant un orage plus violent ne tarda pas à éclater sur sa tête. Un article inséré par lui dans le *Journal philosophique*, et intitulé *Du fondement de notre foi en un gouvernement moral du monde*, le fit accuser hautement d'athéisme, et cette accusation, admise par le gouvernement de la Saxe électorale, qui partageait avec celui de Weimar le patronage de l'université d'Iéna, fut suivie de la démission de Fichte et de son bannissement des États saxons, en 1799. Il protesta énergiquement contre le reproche d'athéisme, et alla chercher un refuge à Berlin.

Pendant plusieurs années, il demeura dans cette ville sans caractère public. A cette époque appartiennent son *Traité de la destination de l'homme*, son *Rapport au public sur le vrai caractère de la philosophie nouvelle*, et une seconde édition des *Principes de la théorie de la science*. En même temps il exposait sa doctrine à un auditoire choisi, composé de jeunes savants, d'hommes du monde, de hauts fonctionnaires. Il venait d'être nommé professeur à Erlangen, lorsque vint le surprendre, à Berlin, la nouvelle du désastre d'Iéna. Il suivit la fortune des vaincus, se réfugia à Königsberg, puis à Copenhague, et ne retourna auprès de sa famille qu'après la paix de Tilsit.

Désormais la vie de Fichte va prendre une plus grande importance politique. Pour se relever un jour de sa décadence, le gouvernement prussien sentit la nécessité de retremper, avant tout, le caractère national par de fortes études et par un meilleur système d'éducation publique. Une université devait être établie à Berlin, et Fichte fut chargé d'en rédiger le plan. Mais le projet qu'il présenta avait quelque chose de trop

idéal et de trop absolu pour pouvoir être adopté en son entier. En attendant que la nouvelle université ouvrit ses cours, Fichte reprit ses leçons privées, et prononça pendant l'hiver de 1807 à 1808, dans une des salles de l'Académie, et souvent au bruit du tambour français, ses *Discours à la nation allemande*. C'était un appel éloquent fait au peuple allemand pour l'engager à veiller à la conservation de sa nationalité, à mourir pour elle si cela était nécessaire. Lui-même était prêt à faire à cette sainte cause le sacrifice de sa liberté, de sa vie.

Fichte fut nommé professeur à la nouvelle université, et la gouverna, comme recteur, pendant deux années, avec une grande fermeté. Lors du soulèvement général de l'Allemagne, après la funeste campagne de Russie, Fichte offrit de servir dans l'armée en qualité d'aumônier. Son offre fut refusée; mais il eut le bonheur de rendre un grand service à l'humanité et à son pays. Une conspiration s'était formée dans le dessein de massacrer nuitamment la garnison française de Berlin. Un des conjurés, ancien élève de Fichte, ayant conçu des doutes sur la légitimité de cette entreprise, vint lui faire part du complot. Fichte courut en avertir le chef de la police prussienne, et lui persuada d'empêcher un crime odieux et inutile.

La guerre, en s'éloignant de Berlin, y laissa une maladie contagieuse. La femme de Fichte, qui avait aidé à soigner les soldats malades, en fut atteinte, et la contagion ne la quitta que pour se jeter sur Fichte lui-même. C'était au moment où, ayant repris ses études avec une nouvelle ardeur, il allait mettre la dernière main à son œuvre. La mort ne lui en laissa pas le temps : il succomba le 28 janvier 1814.

Dans l'extérieur de Fichte, tout accusait la résolution, la persévérance. Sa démarche ferme et décidée annonçait la droiture et l'énergie de son caractère. On pouvait lui reprocher de la raideur et de l'obstination; mais c'est à ce prix qu'il fut au-dessus de toute faiblesse, de toute considération personnelle et vulgaire.

La philosophie de Fichte fut déterminée par l'état de la philosophie contemporaine et aussi par l'individualité même de son auteur. Relativement à l'esprit général du xviii^e siècle, la doctrine de Fichte était une protestation violente contre le matérialisme, et une affirmation énergique de l'activité du *moi* et de la liberté morale. Relativement à la philosophie de Kant, c'était un effort puissant pour l'établir sur une base inébranlable.

Ce qui doit fixer d'abord l'attention dans l'œuvre de Fichte, c'est l'idée qu'il se faisait de la science. Ce qui manquait à Kant, selon lui, c'était de ne pas s'être élevé jusqu'à une *critique pure*, portant, non sur la pensée naturelle, mais exclusivement sur la pensée philosophique. Cette critique pure constitue la philosophie générale, la *théorie de la science*. Elle doit commencer par établir l'idée même de la science. Une science doit être *une* et former un *tout*. Pour cela, elle doit se fonder sur un principe souverain unique, d'où elle tire à la fois sa substance et sa certitude. Mais ce principe, sur quoi repose-t-il lui-même, et de quel droit conclurons-nous de sa vérité à celle de toutes les autres propositions? Telle est la question qui est l'objet de la critique pure, de la théorie de la science. Si cette science est impossible, tout savoir est sans fondement, toute autre science ayant son principe ailleurs qu'en elle-même. Ou il n'y a pas de certitude, ou il faut qu'il y ait une science qui, fondée sur un principe absolu et d'une vérité immédiate, puisse devenir le fondement

commun de tout savoir et de toute certitude. Ce dont on dit quelque chose est la *matière* de la proposition, et ce qu'on en dit en est la *forme*. Il faudra que le principe absolu tienne de lui-même sa matière et sa forme, de telle sorte que l'une soit déterminée par l'autre, la forme par la matière, et réciproquement. S'il y avait dans la théorie de la science d'autres principes renforçant quelque chose d'absolu, il faudrait au moins qu'ils tinsent du principe souverain, soit la matière, soit la forme, et l'on va voir qu'en effet la science fondamentale repose sur trois principes : le premier entièrement absolu, le second absolu seulement quant à la forme, et le troisième absolu quant à la matière seule.

La possibilité d'un principe souverain absolu suppose que le savoir humain forme un système unique. Si ce système n'existe pas, alors de deux choses l'une, selon Fichte : ou il n'y a rien d'immédiatement certain, et tout savoir repose, en définitive, sur une pétition de principe; ou bien il y a plusieurs systèmes, reposant chacun sur un principe spécial, soit qu'alors on admette plusieurs vérités innées, également primordiales, soit que l'on suppose hors de nous une *variété de choses simples*, laquelle se communique à notre esprit par des impressions simples, et dès lors il n'y a point d'unité dans notre savoir : il peut être certain, mais il ne forme pas un système; ce serait encore une demeure solide, mais composée de pièces séparées, sans communication entre elles, sans lumière, sans harmonie, sans unité, et toujours inachevée.

Ainsi point de véritable système, s'il n'est un, et pour être un, il faut qu'il soit fondé sur un principe unique, qui soit pour le système ce que la force centripète est pour le globe.

Ce principe, il ne s'agit pas de le prouver, mais il faut le découvrir par la réflexion et en observant les lois ordinaires de la logique, lesquelles, après avoir servi à mettre le principe souverain dans tout son jour, y trouveront elles-mêmes leur preuve et leur fondement. Prenez un fait quelconque de la conscience ou de l'expérience interne, et retranchez-en tout ce qu'il sera possible d'en retrancher comme appartenant à l'expérience, ce qui restera sera du fait même de l'esprit et primitivement posé par lui.

Rien de plus incontestable que cette proposition $a = a$; car en disant a est a , je n'affirme rien du sujet, je dis seulement que si a est, il est ce qu'il est; mais je porte un jugement, je juge, je pense, et par là je me pose moi-même. C'est le *Cogito, ergo sum*, sous d'autres termes. Tout jugement porté par moi implique celui-ci : Je suis, je suis moi. Mais là ne se borne pas la déduction de Fichte. En disant je suis, le moi se pose lui-même, et, en se posant lui-même, il devient, il se fait, de sorte qu'il est son propre produit, action et agent, cause et effet. Il n'y a pas de moi sans conscience, et ce n'est que du moment qu'il se pose qu'il acquiert la conscience de soi. Ce jugement fondamental, par lequel le moi, en disant je suis moi, se pose et se produit, est un fait-action, un acte-fait. Le moi est, parce qu'il se pose, et il se pose parce qu'il est. *Je suis absolument, parce que je suis, et je suis absolument ce que je suis, et l'un et l'autre pour moi.* Ce dont l'essence consiste à se poser lui-même comme étant, et le moi comme sujet absolu, tel est le principe suprême et générateur du système de Fichte; telle en est aussi l'erreur radicale.

Pour assurer à l'esprit de l'homme une science absolue, il a dû lui arroger une existence absolue en abusant de ce qu'il y a d'ambiguïté dans le sens du mot *poser*, et en supposant que le moi se produit par cela seul qu'il s'affirme, et que

son existence même date du moment où il s'en donne la conscience.

Fichte applique au moi la définition que Spinoza donne de la cause absolue, de la substance divine. *Le moi pose primitivement son propre être* : tel est le principe souverain absolu de la théorie de la science.

Par un second acte primitif, le moi oppose au moi absolu un non-moi absolu : tel est le second principe absolu seulement quant à la forme. Et comme ce second principe, par lequel le moi reconnaît à côté de lui quelque chose d'aussi absolu que lui-même, est en contradiction avec le premier principe et avec lui-même, il faut, pour résoudre cette double contradiction, admettre un troisième principe, absolu quant à la matière seulement, et conçu ainsi : *Le moi et le non-moi sont posés tous deux par le moi et dans le moi, comme se limitant réciproquement, de telle sorte que la réalité de l'un détruit en partie celle de l'autre; en d'autres termes : S'oppose dans le moi, au moi divisible, un non-moi indivisible.*

Tels sont les trois principes de la théorie de la science, reposant sur les trois idées fondamentales de la philosophie, l'idée du moi absolu, celle d'un objet extérieur absolu, et celle de la détermination réciproque de l'un par l'autre. Ces trois principes correspondent aux trois formes fondamentales du jugement, sous le rapport de la qualité : l'affirmation, la négation et la limitation; ou la thèse, l'antithèse et la synthèse. Tel est aussi le principe de la méthode de Fichte, perfectionnée depuis par Hegel. Dans une proposition actuellement donnée, l'analyse découvre et met en évidence la contradiction qu'elle renferme; puis une synthèse conciliatrice résout cette contradiction, par une sorte de *mezzo termine*, dans une proposition nouvelle. Ainsi toute nouvelle proposition de la science est ou le développement ou la rectification d'une proposition précédente. Toutes elles se tiennent entre elles, et forment ensemble un système organique dont le moi est à la fois la base et le couronnement.

Les trois principes se résument dans cette proposition : *Le moi et le non-moi se déterminent réciproquement.* L'analyse y découvre ces deux propositions nouvelles : 1° *Le moi se pose comme déterminé par le non-moi, ou le non-moi détermine le moi*; 2° *Le moi pose le non-moi comme déterminé par le moi, ou le moi détermine le non-moi.*

La première de ces propositions est le principe de la philosophie théorique; la seconde, celui de la philosophie pratique.

Toute la philosophie théorique devra donc être déduite de ce principe : *Le non-moi détermine le moi.* Selon ce principe, le moi semble se trouver posé comme passif à l'égard des objets, et la connaissance paraît le produit de l'action que ceux-ci exercent sur le sujet pensant. Il n'en est rien cependant; car c'est le moi lui-même qui se pose comme déterminé par le non-moi. Le moi est virtuellement toute réalité, et rien n'existe que par un effet de son activité absolue. La prétendue réalité du non-moi n'est donc qu'un produit de cette activité : c'est autant de pris sur la réalité du moi, qui en aliène toute la part qu'elle fait au non-moi.

L'idée du non-moi n'est qu'une modification de celle du moi. Le moi sentant par la pensée sa réalité limitée, suppose hors de lui une cause de cette limitation, la réalise dans un non-moi; mais ce non-moi, en le posant, il le détermine selon sa propre nature. Le monde extérieur n'a donc dans ce système qu'une existence d'emprunt, due uniquement à la nécessité où se trouve le moi de se rendre compte de ce fait intime qu'il

est tour à tour passif et actif. Tout ce qui naît en lui de sensations, de sentiments et d'idées découle de sa propre réalité, et la réalité prétendue extérieure, c'est l'idéal réalisé; elle procède du *moi* et n'a de véritable existence que dans le *moi*, et pour le *moi*. Tout ce que l'analyse critique laisse subsister à côté du *moi*, c'est une impulsion qui est venue le solliciter, et qui est le principe du développement de sa virtualité. Ainsi s'évanouit jusqu'à cette ombre de réalité que Kant avait laissée aux impressions parties des choses en soi, et l'idéalisme critique devient, dans le système de Fichte, *idéalisme subjectif absolu*, avec cette seule réserve que le *moi*, pour se développer, a besoin de recevoir une impulsion du dehors : le monde extérieur n'est plus, dans la philosophie théorique, qu'une hypothèse pour expliquer un phénomène intellectuel.

Le *moi* absolu, considéré comme intelligence, a besoin d'être déterminé; par là même, il devient fini et n'est plus absolu. Il y a donc opposition entre le *moi* pris en soi et le *moi* connaissant, et cette opposition, il faut la concilier, ce qui ne peut se faire qu'autant que l'on admet que le *moi* détermine lui-même ce *non-moi* inconnu d'où lui vient l'impulsion comme intelligence. Le *moi* absolu devra être la cause du *non-moi*, et, par conséquent, la cause indirecte de cette impulsion elle-même. De cette manière le *moi* ne dépendra réellement que de lui seul. La science du *moi* actif ou pratique a donc pour principe cette proposition : *Le moi détermine le non-moi*; la détermination absolue du *non-moi* est l'objet de l'activité du *moi*.

En tant qu'absolu et pris en soi, le *moi* est sans étendue et sans mouvement, un point mathématique. Pour arriver à la conscience de soi, il éprouve le besoin de se développer. Il se livre à un mouvement centrifuge, mais c'est pour revenir à lui. Par là seulement devient possible l'impulsion du dehors, qui a ainsi sa cause première dans la nature même du *moi* absolu. Afin de réaliser son être tout entier, de se donner la pleine conscience de soi, il veut étendre à l'infini la sphère de son activité. Cette tendance se fortifie de la résistance même qu'elle rencontre. Aucune de ses actions, nul résultat déterminé de son activité ne peut satisfaire le *moi* et par là même il est poussé à redoubler d'efforts pour réaliser son idéal de perfection et d'harmonie : c'est une aspiration incessante vers l'infini. Le but commun de la connaissance et de l'action est d'assurer l'empire du *moi* sur le *non-moi*, de reprendre sur celui-ci toute la part de réalité que le *moi* lui a faite, et de rétablir ainsi l'unité parfaite de l'esprit par la conscience actuelle de son indépendance et de sa réalité absolue.

Ces principes, Fichte les appliqua au *droit naturel* et à la *morale*. Le droit et la morale ont pour base l'idée de la liberté qui suppose celle de l'individualité et celle d'une sphère d'action. Le *moi* absolu n'est pas l'individu : celui-ci se déduit de celui-là. Au point de vue pratique, la philosophie devient réaliste, admettant forcément une pluralité de personnes constituant ensemble une communauté morale sous une même loi, et un monde extérieur qui est l'objet de notre activité.

L'être raisonnable ne peut se poser comme tel, sans se poser comme individu, et sans poser en même temps d'autres êtres raisonnables. La liberté du *moi* absolu se partage ainsi entre tous les êtres doués de raison. Dans ses rapports avec ses semblables, l'homme se sent obligé de respecter leur liberté, qui limite la sienne. C'est là ce qui constitue le droit naturel. Le but de l'État est d'assurer, de réaliser ce droit.

La politique de Fichte est, du reste, à travers des déductions souvent pénibles, assez semblable à celle de Rousseau. Tout en reconnaissant la forme républicaine pour la plus rationnelle, il en fait dépendre l'application de l'esprit public des nations, et ne la croit possible que là où le peuple a appris à respecter la loi pour elle-même. Toute constitution est légitime, selon lui, à condition qu'elle favorise le progrès général et le développement des facultés de chacun. Le principe de sa police est de prévenir les crimes plus que de les punir, et quant au droit de répression, il se rapproche du système pénitentiaire et exclut la peine de mort.

La morale de Fichte (*System der Sittenlehre*, 1798) est pour le fond celle de Kant; mais elle est chez lui formulée en d'autres termes, établie sur d'autres déductions et enrichie de développements nouveaux. Le principe de la moralité, selon Fichte, est que l'intelligence doit déterminer absolument l'exercice de la liberté d'après la notion de la personnalité. La fin de toutes les actions de l'homme moral est de faire régner la raison, la raison seule, dans le monde sensible, la raison et la moralité dans la cité formée par les êtres intelligents. La loi morale suppose la réalité du monde objectif; elle détermine à la fois l'objet de l'action et le commandement absolu qui constitue le devoir. Par elle nous existons dans le monde intelligible, et par l'action seule nous existons dans le monde phénoménal. La liberté absolue en est la fin dernière et souveraine. De ce principe dérivent d'un seul et même jet les devoirs envers nous-mêmes et les devoirs envers les autres. L'empire de la raison ne peut se réaliser que dans les individus; mais tous tendent à une même fin, et ils ne peuvent se sauver que les uns par les autres. La loi morale, qui est en moi comme individu, a pour objet le triomphe de la liberté en général, le salut du monde. L'idéal de la perfection sociale, c'est un accord parfait de toutes les volontés, cet état d'harmonie universelle où, en obéissant à la loi de la raison, chacun travaillerait au salut commun, et où l'activité de tous tournerait à l'avantage de chacun. La liberté du *moi* pur est celle de tous les êtres doués de raison, la *véritable communion des saints*. Du point de vue divin, la conscience de tous, prise objectivement, est une seule et même conscience. De ce point de vue, qui est celui de Dieu et de la philosophie, tout être raisonnable est sa propre fin, et chacun est en même temps un moyen de réaliser les fins de la raison universelle. Par là même que l'individualité de chacun semble s'évanouir en présence de tous, chacun devient la pure expression de la loi morale, *moi* pur, le *moi* divin, par la libre détermination de soi. L'homme est *une fin en soi*, avait dit Kant; mais il en est une pour les autres, ajoute Fichte, et c'est là précisément ce qui fait la dignité de l'individu : la vertu est l'oubli de soi dans l'intérêt de la totalité des êtres intelligents; chacun doit, selon la mesure de ses forces et à la place qui lui a été assignée, travailler à l'œuvre de la moralisation universelle, au triomphe de la raison : le salut du monde est à ce prix.

Si Fichte, dans ce système, a encore renchéri sur le rigorisme de Kant, il a en même temps ajouté à la beauté de la morale de son maître. Et si concevoir ainsi le devoir et la destinée de l'homme sur la terre, c'est se faire illusion, il faut convenir du moins qu'il n'est donné qu'aux plus grandes âmes, aux plus nobles esprits de se tromper de cette manière.

Nous venons de donner le résumé de la philosophie de Fichte, telle qu'il l'a exposée dans

ses premiers écrits sur la théorie de la science, sur le droit et la morale; écrits par lesquels il marque réellement dans l'histoire de la pensée allemande. Depuis, il apporte quelques modifications à sa doctrine primitive, tout en demeurant fidèle à son esprit. Il s'efforça de la mettre plus d'accord avec le sens commun, avec le sentiment religieux surtout, avec les nécessités pratiques, et parfois aussi avec les nouveaux systèmes qui s'élevaient à côté du sien.

Dans le traité de la *Destination de l'homme*, Fichte exposa sa philosophie sous une forme moins scientifique, en cherchant à la concilier avec la conscience universelle. Dans cet ouvrage, l'homme pensant passe du doute à la science, de la science à la foi. Dans la première partie du livre, le penseur balance incertain entre l'idéalisme et le réalisme, et plus il raisonne pour sortir de ce dédale de doutes, plus il s'y égare et s'y perd. Alors lui apparaît un esprit, le génie de la spéculation critique, qui lui révèle ou plutôt lui fait trouver par ses questions les principales propositions de l'idéalisme transcendantal; mais comme ce prétendu savoir, entièrement négatif quant au monde extérieur, ne laisse subsister pour toute réalité que la conscience du moi avec son monde idéal, le penseur, déçu dans son attente, reproche à l'esprit de l'avoir trompé en lui donnant un vain fantôme pour la science. L'esprit se justifie en lui montrant que ce système, bien qu'il soit vrai, n'est pas le système tout entier de la conscience humaine, et il l'adresse à la foi pour le compléter. Tu as voulu savoir, lui dit-il; or, le savoir n'est qu'image et réflexion, et la réalité sur laquelle porte la réflexion, nul savoir ne peut y atteindre. Cette fausse réalité que tu croyais avoir reconnue hors de toi, et qui te pesait comme une servitude, notre système l'a détruite; mais ce système est d'ailleurs *absolument vide en soi*. Si maintenant tu cherches une autre réalité, ce n'est pas à la science qu'il faut la demander: il faut pour la trouver un autre organe; cet organe est en toi: c'est la conscience de la loi morale, qui nous impose en sa vérité une foi absolue, et avec elle la foi en toutes les existences que la loi morale suppose. Sur cette base, Fichte rétablit l'existence du monde phénoménal, celle d'un monde moral et spirituel, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu qu'il conçoit comme l'auteur de la loi morale, comme la volonté infinie, universelle, qui se révèle dans la conscience, et qui est l'âme et le lien de tout ce qui existe.

Dans le petit écrit qui le fit accuser d'athéisme et dans son *Apologie*, Fichte n'admettait qu'un Dieu pour ainsi dire collectif, un monde moral divin, et d'autre religion que la foi en ce monde moral universel. Selon lui, l'idée d'un Dieu personnel impliquait contradiction; nier la substantialité de Dieu, ce n'était pas nier Dieu, c'était dire que Dieu est activité, intelligence, conscience pure; lui attribuer de la personnalité dans le sens ordinaire, ce serait le concevoir comme fini: toute notion précise ferait de Dieu une image, une idole. Ce n'était pas d'athéisme, disait-il, qu'il fallait l'accuser, mais plutôt d'*akosmisme* (négaration du monde), parce que, selon lui, ce monde spirituel ou moral était le seul monde réel. Ce qui était vrai, c'est qu'à cette époque même le sentiment religieux n'était point réellement affaibli dans Fichte; plus tard il alla jusqu'à l'exaltation, jusqu'à un mysticisme peu éloigné de celui de Proclus et de Plotin.

Cette tendance se prononça de plus en plus dans ses nouveaux écrits, les *Traité caracté-*

ristiques du siècle présent (in-8, Berlin, 1806); la *Fonction du savant* (in-8, ibid., 1806); la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (ibid., 1806): c'est, dans son dernier développement, un panthéisme mystique et moral. Voulez-vous voir Dieu face à face? dit Fichte, ne le cherchez pas par delà les nues: vous le voyez dans la vie de ceux qui se sont donnés à lui. Dieu est ce que fait celui qui s'inspire de sa pensée, qui ne vit que par lui. Donnez-vous à lui, et vous le trouverez en vous-mêmes. La vraie piété est nécessairement active; elle consiste dans l'intime conviction que Dieu est en nous, et qu'il accomplit son œuvre par nous. Pour s'unir ainsi à Dieu, il faut renoncer entièrement à sa propre individualité. Le comble de la perfection et de la félicité, ce n'est plus seulement l'accord parfait de tous sous la loi de la raison, une entière abnégation de soi dans l'aptéreté de la communauté, mais l'union avec l'Être divin par un renoncement sans réserve à sa propre personnalité. A la place du moi absolu est venu se mettre Dieu, et la théorie de la science est devenue une théorie de Dieu.

Les vues de Fichte sur l'histoire de l'humanité sont panthéistes dans le même sens. Selon lui, Dieu se révèle éternellement dans la conscience de l'homme. Cette révélation se montre d'abord sous la forme de l'instinct et d'une foi traditionnelle et devient peu à peu une vue claire et raisonnée de l'univers. Le dernier terme de la manifestation divine dans l'humanité est une sorte de théocratie rationnelle, le règne de Dieu, amené par le progrès de la raison, sous la loi du christianisme rationnellement interprété: considérés du point de vue religieux, tous les phénomènes du temps sont des développements nécessaires de la vie divine; ainsi chaque révolution est la condition d'un développement nouveau. Pour comprendre un siècle, il faut s'être fait *a priori* une idée du plan du gouvernement universel. La réalisation de ce plan se poursuit à travers cinq âges ou périodes: l'âge primitif, âge d'innocence, où la raison règne comme loi de la nature, comme instinct, sans liberté et sans effort; l'âge de l'autorité et du péché, où cet instinct, affaibli dans les masses, ne vit plus que dans quelques hommes d'élite; l'âge de corruption universelle, où l'on secoue à la fois le joug de l'autorité et le frein de la raison; l'âge de la science, où la vérité est recherchée comme le plus grand des biens, et où commence la *réhabilitation*; enfin l'âge de la *justification accomplie*, de l'innocence reconquise par la science et par la vertu. Ainsi toute civilisation est un retour à la nature par la connaissance et la liberté. L'époque actuelle est, selon Fichte, le milieu du temps total, époque de transition de la troisième période à la quatrième; de l'âge de la corruption et de la licence à l'âge de la raison et du savoir. Les diverses phases de l'État correspondent par des formes analogues à l'esprit général des âges. L'État s'élève par trois degrés à sa perfection. Dans l'État parfait, chacun est *souverain* quant à la fin nécessaire de l'humanité, et chacun est *sujet* quant à l'usage de ses forces.

Les *Dialogues sur le patriotisme* et les *Discours à la nation allemande* (in-8, Berlin, 1808) sont comme la continuation des *Leçons sur le temps présent*. Dans le premier de ces écrits, Fichte représente l'époque actuelle comme étant le moment où va commencer le quatrième âge. Désormais le progrès de l'humanité dépendra de la science, et la science sera surtout gardée et cultivée par les Allemands, peuple élu de la philosophie, comme dira Hegel huit années plus

tard. Les *Discours*, abstraction faite de ce qu'il y a de purement national, étaient surtout destinés à annoncer la venue du règne de la science rationnelle, et à la préparer par la réforme de l'éducation. La fonction du savant est de présider à cette éducation. Le vrai savant est un *artiste* qui a pour mission de transformer le monde par la pensée. Dans l'ouvrage posthume publié sous le titre de *Politique (Statslehre)*, in-8, Berlin, 1820, Fichte décrit le cinquième âge, cet âge d'or où la raison régnera en souveraine, et constituera le royaume de Dieu sur la terre, règne du droit, de la vérité et de la liberté.

Continuateur de Kant, Fichte ne forma pas une école proprement dite; mais il imprima une direction nouvelle au mouvement philosophique parti de Kœnigsberg. Il exerça une grande influence sur la pensée de Frédéric Schlegel, de Novalis, de Solger, de Schleiermacher. Il eut pour disciples M. de Schelling et même Hegel, qui, tout en le dépassant, relèvent immédiatement de lui, et lui doivent une grande partie de ce qu'il y a de plus remarquable dans leur philosophie.

Les œuvres complètes de Fichte ont été publiées par son fils qui occupe un rang distingué parmi les philosophes contemporains. Berlin, 1845 et suiv., 8 vol. in-8. La *Vie de Fichte* a été écrite par le même, Sulzbach, 1830-31, 2 vol. in-8. Plusieurs ouvrages de Fichte ont été traduits en français : la *Destination de l'homme*, par Barchon de Penhoën, Paris, 1836, in-8; — de la *Destination du savant et de l'homme de lettres*, trad. par Nicolas, Paris, 1838, in-8; — de *l'Idée d'une guerre légitime*, trad. par le Dr Lortet, Lyon, 1831, in-8; — *Doctrine de la science, et Principes fondamentaux de la science*, trad. par P. Grimblot, Paris, 1843, in-8; — la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. par F. Bouillier, Paris, 1845, in-8.

On peut consulter sur Fichte : Ch. de Rémusat, *Rapport sur le concours pour l'examen critique de la philosophie allemande*, 1847 (dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et polit.); — J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846, 4 vol. in-8; — Barchon de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1836, 2 vol. in-8; — C. Bartholmess, *Kant et Fichte*, dans le compte rendu des séances de l'Académie des sciences mor. et polit., tomes XXIX et XXX. J. W.

FICIN (Marsile), le plus considérable des platoniciens du xv^e siècle, naquit à Florence en 1433. Son père, premier médecin de Cosme de Médicis, le destinait à la médecine, c'est-à-dire aux honneurs de sa survivance. Un événement dont l'influence en Occident a été immense dérangea ce plan paternel.

Parmi les Grecs venus au concile de Florence (en 1438) se trouvait Gémiste Pléthon, homme d'un vaste savoir et d'une rare éloquence, un second Platon, disent les contemporains. Dans l'intervalle des séances du concile, il exposa en public, avec tout le zèle d'un apôtre, les plus belles parties de la philosophie platonicienne, et sut si bien communiquer son enthousiasme, que le grand citoyen qui gouvernait Florence résolut d'y naturaliser cette noble philosophie. Il choisit le jeune Ficin, qui dès lors annonçait les dispositions les plus heureuses, pour être l'instrument de son dessein. Il le fit élever sous ses yeux dans l'intérieur de son palais, l'entoura de maîtres grecs, voulut qu'il lût dans leur langue tous les grands philosophes de l'antiquité; et quand il eut trente ans, il le mit à la tête de l'académie platonicienne de Florence et le char-

gea d'être en Occident l'interprète et le propagateur de la philosophie de Platon. De là les nombreuses traductions de Ficin, celle de Platon, de Plotin, de Porphyre, de Jamblique, de Denys l'Aréopagite, du faux Mercure Trismégiste, objet de son respect et de son admiration, travaux immenses et encore utiles malgré de nombreuses imperfections.

Dans ce commerce assidu avec tant d'esprits supérieurs, Ficin, malgré les enseignements du christianisme, n'a su guère qu'emprunter. Comme tout son siècle, il fut subjugué par tant de force, ébloui par tant de lumière. Dépourvu du véritable esprit philosophique, trop faible pour tenir la balance égale entre Platon et Aristote, entre Platon et les alexandrins, il se fit le disciple de toutes les écoles, sacrifia à tous les systèmes, et ne parvint à se donner qu'une philosophie d'emprunt. Exposons en peu de mots cette philosophie, qui, du reste, n'est relative qu'à une seule question, celle de la destinée humaine.

On sait que sur cette question l'école péripatéticienne du xv^e siècle s'était divisée en deux sectes, dont chacune reconnaissait pour chef un des deux grands commentateurs d'Aristote, Alexandre d'Aphrodisie et Averroës. Les alexandristes pensaient que l'âme, inséparable du corps, périt avec lui; les averroïstes, qu'elle retourne à Dieu d'où elle est sortie, et s'y abîme en perdant sa personnalité. Ce sont ces deux solutions, l'une matérialiste, l'autre panthéiste, que Ficin tient à combattre.

A ceux qui disent que tout périt avec le corps, il oppose cette doctrine que l'âme humaine est sortie de Dieu, et que sa destinée est de se réunir à lui en se déchargeant des liens de la matière. De telle sorte que la mort du corps est pour l'âme le signal de la délivrance, et non le signal de l'anéantissement. En effet, sur cette terre, l'âme raisonnable aspire à la connaissance de la vérité et à la possession du bien. Or, le bien et la vérité sont Dieu lui-même. L'âme aspire donc à se réunir à Dieu; mais elle y aspire sans pouvoir y atteindre tant qu'elle est engagée dans les liens du corps. Cependant, si l'âme n'est éclairée par la sagesse divine, si elle n'est en communion avec le souverain bien, il n'est pas pour elle de vrai bonheur. L'homme serait donc la plus malheureuse de toutes les créatures s'il n'était pas immortel.

Voici un autre argument beaucoup moins concluant. L'univers, dit Ficin, est une chaîne dont le monde physique est le dernier anneau, Dieu l'anneau supérieur, l'homme l'anneau intermédiaire. Ce qui caractérise le monde physique, c'est sa passivité, son inertie. L'espèce d'activité dont il semble doué ne lui vient pas de sa masse, mais d'une force étrangère qui lui donne toutes ses qualités extensives et intensives, et qu'on peut appeler sa forme. Au-dessus de cette forme divisible comme la matière elle-même, il en est une autre qui n'est plus divisible, mais simplement variable. Cette forme est l'âme raisonnable, forme pure et vraie. Au-dessus de l'âme raisonnable est la nature spirituelle des anges, indivisible et immuable tout ensemble. Toutefois la nature de l'ange admet encore une certaine multiplicité; il y a donc une forme plus haute et absolument une, c'est Dieu, qui est l'unité même, la vérité et le bien. Quant aux âmes raisonnables, il y en a de trois espèces : l'âme du monde, les âmes des douze sphères, les âmes des animaux. Toutes subsistent par elles-mêmes, toutes sont indépendantes de la matière, indépendantes du temps et de l'espace, et, par conséquent immortelles.

Les mêmes raisons servent à réfuter les aver-

roïstes, qui prétendent que les âmes s'abiment en Dieu, et y perdent toute personnalité et toute existence propre.

Il n'est pas difficile de trouver la source de toutes ces idées, auxquelles Ficin n'a rien ajouté, qu'il n'a même pas su rajouter par la forme, et auxquelles il associe avec une crédulité naïve toutes les fables alexandrines sur une tradition philosophique commençant avec Thot ou Mercure Trismégiste, continuant avec Orphée, Aglaophème, Pythagore, Philolaüs, et arrivant à son apogée dans Platon. Ce qui appartient en propre à Marsile Ficin, c'est son enthousiasme, nous devrions dire son culte pour Platon et sa doctrine. De cet enthousiasme sont nés dans la pratique des effets surprenants.

Dans une lettre inédite, trouvée par M. Franck dans les archives des Médicis à Florence, Ficin s'efforce de consoler une de ses cousines affligée de la mort de sa sœur. Sait-on de quoi il lui parle? De l'ordre universel, de la vie qui n'est qu'une prison dont la mort délivre. Il soutient même que notre affection a tout à gagner à la mort de nos proches, puisque pendant leur vie nous ne les voyons pas eux-mêmes, mais seulement leur corps, qui est leur ennemi, tandis que la pensée contemple facilement les âmes de ceux qui ne sont plus, et les voit libres et resplendissantes de la lumière divine. Du Christ et de sa religion, pas un mot, et il était prêtre alors. Chargé à quarante-deux ans de la direction de deux églises de Florence, il profita de sa position pour prêcher et encourager l'étude de la philosophie dont il se nourrissait lui-même. Du haut de la chaire sacrée, il recommanda aux fidèles la lecture des livres de Platon : il eut des frères en Platon au lieu de frères en Jésus-Christ, et s'efforça d'introduire des morceaux du philosophe grec jusque dans les offices et les prières de l'Eglise chrétienne.

Il mourut en 1499, estimé de tout le monde, et regretté de Laurent de Médicis, qui l'avait protégé après son père et son aïeul. Son principal ouvrage a pour titre : *Theologicæ Platonice de immortalitate animorum*, lib. XVIII, in-8°, Florence, 1482. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Paris, 1641, en 2 volumes in-8°.

Consultez sur Ficin les ouvrages dont voici les titres : *Commentarius de Platonica philosophia post renatas litteras apud Italos restaurazione, sive M. Ficini vita, auctore J. Corsio ejus familiari et discipulo*, Pise, 1772; — Schelhorn, *Comm. de vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini*, en tête des œuvres complètes de Ficin, édition de Bâle, 1561, 2 vol. in-8°, et de Paris, 1641, 2 vol. in-8°; — Sieveking, *Histoire de l'académie platonicienne de Florence*, in-8, Goettingue, 1812 (all.); — Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, 13 vol. in-4, Milan, 1772-1782; et toutes les histoires de la philosophie, particulièrement Buhle, qui, dans le second volume de son *Histoire de la philosophie moderne*, a consacré à Ficin un article d'une immense étendue. D. H.

FIGURES. Par ce mot, les logiciens désignent les différentes formes qui résultent pour le syllogisme des diverses positions que le moyen terme peut occuper dans les deux prémisses relativement aux deux termes extrêmes. Consultez Aristote, *Premiers Analytiques*, et *Logique de Port-Royal*. Voy. SYLLOGISME.

FILANGIERI (Gaetano), né à Naples en 1752, soldat, homme de cour sans être courtisan, philosophie animé au plus haut degré de l'amour de l'humanité, se fit une grande réputation par son livre de la *Science de la législation*. Ses premières études ne furent pas fort remarquables;

mais ce fut moins sa faute que celle de la mauvaise méthode qu'on suivait en l'instruisant. Il fit des progrès plus rapides dans les sciences que dans les lettres. Toutefois, ce n'était pas encore là sa vocation intellectuelle. Sa famille, lui croyant un goût prononcé pour les sciences morales et politiques, lui fit faire son droit, et le destina au barreau. Mais, malgré de brillants débuts dans cette nouvelle carrière, les aridités du droit positif, le peu d'intérêt de la plupart des questions qu'il présente, son rapport avec les principes philosophiques de la science, principes qui ne font point partie des législations, mais qui en sont supposés ou méconnus; les vices des législations civiles et criminelles alors en vigueur; la nécessité de les faire ressortir, de les faire disparaître des codes des nations civilisées; l'influence des écrits de Montesquieu et de Beccaria, influence qu'il fallait étendre et corroborer; enfin le noble besoin de rendre à son pays et à l'humanité le plus signalé des services en provoquant des réformes profondes dans la législation : toutes ces causes réunies portèrent Filangieri à délaisser l'étude pratique des lois toutes faites, et à ne s'occuper que des lois à faire pour corriger ou perfectionner les premières. La mort, qui vint le surprendre en 1788, au milieu de ses travaux, ne lui a pas permis d'achever son monument; mais ce qu'il nous en a légué fait vivement regretter le reste. La partie de cet ouvrage qui concerne l'instruction criminelle est peut-être la plus remarquable, et nous ne doutons pas qu'on n'en puisse profiter encore dans les pays les plus avancés en matière de législation pénale.

Les autres parties présentent peut-être moins d'intérêt, surtout pour les nations qui ont le bonheur d'être, comme la France, régies par des lois libérales et justes. Aussi l'ouvrage de Filangieri ne peut-il être apprécié à sa juste valeur qu'en se reportant à l'époque où il a vu le jour, qu'en se rappelant que la législation féodale régissait encore toute l'Europe, et que les barons italiens, en particulier, étaient autant de petits despotes dans leurs terres. Machiavel, Gravina, Vico, Beccaria lui-même, ou n'avaient pas été compris, ou n'avaient produit qu'une admiration jusque-là stérile. Cette fois les préjugés et les intérêts, qui en sont la conséquence, s'émeurent vivement. A peine les deux premiers volumes eurent-ils paru, qu'on essaya d'empêcher la publication de l'ouvrage. Mais l'auteur, ouvertement protégé par son souverain, continua son livre. Il se démit de ses emplois militaires et de ses charges de cour, et se retira à la campagne dans les environs de Naples, afin d'être tout entier à son œuvre. « Je n'ai pas entrepris ce travail pour mon avantage particulier, écrivait-il à un ami, mais uniquement pour le bien des hommes. Quant à moi, je me suis proposé de vivre loin des affaires. Je n'écrirais pas si les erreurs, les vices qui accablent la société ne m'en imposaient le devoir. Cet affreux spectacle est toujours présent à ma pensée. Veuillez le ciel m'accorder le bonheur de remédier en quelque manière à tant de désordres! Puissent les princes eux-mêmes exaucer mes vœux pour la gloire de leur nom et pour la félicité de leurs peuples! »

La *Science de la législation* a été traduite dans presque toutes les langues de l'Europe. Gallois la publia en français en 7 vol. in-8, 1789 à 1791. Une autre édition, avec des notes de Béry-Constant, en a été faite en 6 vol. in-8, 1822. La traduction espagnole d'Antoine Rodio est très-incomplète; mais, malgré les omissions que le traducteur avait jugé prudent de faire, le tribu-

nal de l'inquisition n'en a pas moins condamné et la traduction et l'ouvrage original. J. T.

FISCHABER (Gottlieb-Christian-Frédéric), né à Geppingen en 1779, mort à Stuttgart en 1829, après avoir été répétiteur au séminaire théologique de Tubingen, puis professeur de philosophie et de littérature ancienne au Gymnase supérieur de Stuttgart. Il a laissé les écrits suivants, tous conçus dans le sens du kantisme, dont il embrassa le parti avec chaleur contre le système de Fichte : *du Principe et du problème fondamental du système de Fichte, et idées pour en donner une nouvelle solution*, in-8, Carlsruhe, 1801 ; — *des Époques du génie dans l'histoire*, in-8, ib., 1807 ; — *Une appréciation libre des principes philosophiques énoncés, etc.*, in-8, Stuttgart, 1817 (c'est la critique d'un ouvrage à la fois philosophique et politique de M. de Wangenheim) ; — *Manuel de logique*, in-8, ib., 1818 ; — *Droit naturel*, in-8, ib., 1826 ; enfin il a publié aussi un journal philosophique, dont les quatre premières livraisons ont paru à Stuttgart de 1818 à 1820. — Tous les ouvrages de Fischaber sont en allemand. X.

FLUDD (Robert), en latin de *Fluctibus*, naquit à Milgate, dans le comté de Kent, en 1574, sous le règne d'Élisabeth. Il embrassa d'abord le métier des armes, qu'il quitta bientôt pour l'étude des lettres et des sciences. La philosophie, la théologie, la médecine, les sciences naturelles, et surtout les deux sciences imaginaires connues sous les noms d'alchimie et de théosophie, fixèrent tour à tour son esprit ardent et avide de connaissances. Non content de chercher la vérité dans les livres, il voulut observer de ses propres yeux la nature et les hommes. C'est dans ce but qu'à l'exemple de plusieurs enthousiastes de la même école il passa une partie de sa vie à voyager. Il visita la France, l'Allemagne, l'Italie, se liant partout avec les savants les plus illustres et s'instruisant dans leurs entretiens. Aussi doit-il être compté parmi les hommes les plus érudits et les plus célèbres de son temps, au jugement même de Gassendi, son adversaire (*Exercital. in Fluddan. philosoph.*, 1^{re} partie, ch. 11). De retour en Angleterre, Fludd se fit recevoir docteur en médecine à l'université d'Oxford, et s'établit à Londres pour y exercer sa nouvelle profession. Il mourut, dans cette dernière ville, le 8 septembre 1637.

Le fond de sa philosophie est à peu près le même que celui des opinions de Paracelse et de Cornelius Agrippa : on y reconnaît à la première vue le même mélange des idées kabbalistiques, des chimères de l'alchimie, et des traditions moitié néo-platoniciennes, moitié hébraïques, déposées dans les prétendus écrits du Mercure Trismégiste. Mais tous ces éléments divers, que ses prédécesseurs et ses maîtres s'étaient contentés de recueillir et d'opposer avec enthousiasme à la science de leur temps, Robert Fludd, en les complétant par son érudition, les a combinés entre eux, les a fondus en un vaste système, où les aperçus les plus hardis de certaines doctrines de nos jours se montrent à côté des extravagantes ambitions et des rêveries les plus décriées de la société des Rose-Croix. Ce système, comme on doit s'y attendre, d'après le peu que nous venons de dire, c'est le panthéisme le moins déguisé, un panthéisme presque matérialiste, présenté sous le masque du mysticisme, et avec le secours de l'interprétation allégorique, comme le sens véritable de la révélation chrétienne.

Dieu est le principe, la fin et la somme de tout ce qui existe. Tous les êtres dont l'univers est peuplé, et l'univers lui-même, sont sortis de son sein, sont formés de sa substance, et retour-

neront en lui, quand le temps et le but de leur existence seront accomplis. Ils ne sont que les formes diverses plus ou moins parfaites, plus ou moins durables, dans lesquelles le principe infini des choses se révèle à lui-même, et se rend visible dans la création, d'invisible et de caché qu'il était. A proprement parler, la création n'a pas commencé ; Dieu, toujours semblable à lui-même, n'a jamais été un instant sans agir, sans créer, sans manifester toute sa puissance ; mais il peut, il doit être considéré sous un double point de vue : tel qu'il est dans son essence absolue, dans le foyer le plus reculé de son éternelle existence, et tel qu'il se montre dans l'univers ou dans l'acte incessant qui lui a donné l'être.

Le Dieu caché de Robert Fludd n'est pas autre chose que l'Ensof de la Kabbale, ou l'Unité ineffable de l'école d'Alexandrie, ou le Père inconnu du gnosticisme. C'est cet état de la nature divine, où nulle distinction ne paraît encore, où nulle qualification n'est possible, où tous les contraires, l'être et le non-être, la lumière et les ténèbres, l'activité et l'inertie, la contraction et l'expansion, le bien et le mal, sont effacés et anéantis dans la plus parfaite identité. Nous venons de reproduire presque littéralement les expressions mêmes de Robert Fludd, expressions qu'il n'a pas inventées, et que l'on retrouve deux siècles après lui dans les deux plus célèbres systèmes de l'Allemagne (*Philosoph. mos.*, sect. I, lib. IV, c. v).

Lorsqu'on dit que Dieu s'est manifesté ou qu'il est sorti de sa solitude pour créer l'univers, cela signifie qu'au sein de cette unité incompréhensible dont nous venons de parler, la lumière s'est séparée des ténèbres, l'être en acte de l'être en puissance, et la volonté commençant à agir de ce qui est le contraire de la volonté, de l'inertie, de la résistance, à laquelle Fludd a donné le nom de *volonté* divine (*voluntas divina*). Le premier de ces deux principes, plus particulièrement représenté par la lumière, c'est Dieu se concentrant sur lui-même pour se répandre ensuite dans l'univers sous des formes infiniment variées ; le second, particulièrement représenté par les ténèbres, c'est le vide, c'est la négation, c'est la simple possibilité que Dieu laisse hors de lui par cette concentration de sa substance, ou l'exercice actuel de sa volonté, et tous ces caractères réunis ne sont pas autre chose que la matière à son premier état, avant qu'elle ait reçu l'action de la lumière, le *vacuum et inane* de l'Écriture sainte.

De l'action simultanée et de la combinaison de ces deux choses sont nés successivement tous les éléments, toutes les qualités dont l'univers se compose. Les premières de ces qualités sont le chaud et le froid : le chaud, qui appartient naturellement à la lumière, et qui produit à son tour le mouvement ; le froid, pareillement inséparable des ténèbres, et source de l'inertie. Le chaud et le froid séparés l'un de l'autre produisent le sec ; enfin, en se combinant et en agissant l'un sur l'autre par le contact de la lumière avec les ténèbres, ils donnent naissance à l'humide. On sait quel rôle jouent ces quatre qualités dans la physique d'Aristote, dont Robert Fludd, en plus d'une partie de son système, subit encore l'influence, malgré le mépris qu'il affiche pour la philosophie péripatéticienne, et son désir de lui substituer une philosophie entièrement fondée sur la révélation. Il nous fait voir en même temps que les principes par lesquels il entreprend d'expliquer l'universalité des choses ont un caractère moins métaphysique qu'on n'aurait pu le supposer d'abord, et que son pan-

théisme, comme nous en avons déjà fait la remarque, penche beaucoup plus vers la matière que vers l'esprit.

Les qualités physiques que nous venons d'énumérer ont concouru et concourront éternellement avec les deux principes dont elles émanent à la formation des éléments. Le premier de tous, c'est l'air invisible qui remplissait l'abîme, sorte d'intermédiaire entre la lumière et les ténèbres, que Fludd nous représente comme l'élément universel, mais dont il nous laisse ignorer et la nature et l'origine. L'air invisible, pénétré par les rayons de la plus pure lumière, est devenu l'éther ou la substance du ciel; condensé par le froid qui sort des ténèbres, il est devenu l'eau, il a produit cette masse liquide que nous voyons, dans le récit de la *Genèse*, prendre la place des ténèbres et du vide. L'eau à son tour, comprimée par le souffle glacial de l'air, est devenue la terre et les minéraux contenus dans son sein; la lumière, se combinant avec les éléments grossiers du globe terrestre, a engendré le feu sublunaire, agent de corruption et de putréfaction; de même qu'en se mêlant à l'air invisible, elle a produit l'éther, autre espèce de feu, plus subtil et plus actif, principe de la génération et de l'organisme, véhicule de la vie dans toute l'étendue de l'univers. Enfin la lumière, dégagée des ténèbres, c'est la vie elle-même, c'est la pensée, c'est l'intelligence, c'est la volonté dans son essence la plus pure, c'est le moteur universel et la forme de tous les êtres, c'est l'âme du monde dont sortent par voie d'émanation et à laquelle retournent incessamment toutes les âmes particulières (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. III et IV). Ainsi les choses créées, sous quelque forme qu'elles se montrent à nous, et à quelque rang qu'elles appartiennent, ne sont qu'un mélange de lumière et de ténèbres, ou d'intelligence et de matière: deux principes ennemis en apparence, mais primitivement confondus et parfaitement identiques dans le sein de l'infini. Seulement, parmi ces créatures, les unes ont une plus grande part de lumière, les autres de ténèbres; chez d'autres, la lumière et les ténèbres ont des proportions égales: de là, la pyramide, ou, comme nous dirions aujourd'hui, l'échelle des êtres. La terre est de tous les éléments celui qui contient le moins de substance lumineuse; mais elle en contient, et c'est ce que nous appelons la chaleur centrale. L'eau, comme le prouve sa transparence, en renferme davantage; aussi a-t-elle déjà une certaine activité, une certaine force de destruction qu'on ne trouve pas dans les masses inertes qui forment la terre; l'air, immédiatement en contact avec la substance éthérée dont se composent les astres, et traversé en tous sens par leurs rayons, est déjà un principe ou un agent de vie; car il est nécessaire à la végétation des plantes et à la respiration des animaux; enfin le feu qui, par sa nature, est le plus rapproché de la lumière, est aussi le plus actif de tous les éléments et le plus indispensable à la vie; mais, comme nous l'avons déjà dit, il faut distinguer le feu central de notre globe, le feu sublunaire, instrument de décomposition et de destruction, du feu céleste ou de l'éther qui forme un cinquième élément, et passe pour le véhicule propre de la lumière. L'éther n'est pas, à proprement parler, un corps, mais un terme moyen, une sorte de médiateur entre les corps et la force vivifiante dont ils sont pénétrés, c'est-à-dire l'âme du monde. Aussi quelques philosophes hermétiques, au lieu de deux principes sortant éternellement du sein de l'unité primitive, en ont-ils reconnu trois: l'âme du monde, la matière ou les ténèbres, et

l'esprit, par lequel ils entendent la substance éthérée.

Voilà les matériaux de la création tout prêts; nous allons voir à présent comment ils se combinent et se coordonnent pour former l'ensemble de tous les êtres, c'est-à-dire le monde. Selon Robert Fludd, qui ne fait que répéter sur ce point l'opinion des kabbalistes, il y a quatre mondes étroitement unis et subordonnés l'un à l'autre: le monde archétypique, où Dieu se révèle à lui-même et qu'il remplit de sa substance sous la forme la plus élevée; le monde angélique, habité par les anges et les purs esprits, par les agents immédiats de la volonté divine; le monde stellaire, formé par les étoiles, par les planètes, par tous ces grands corps dont l'ensemble est nommé le ciel; enfin le monde sublunaire, c'est-à-dire la terre et les créatures dont elle est peuplée. Mais ces quatre mondes peuvent facilement se réduire à trois, dont les noms et les attributions ont également leur origine dans la kabbale: nous voulons parler du monde archétype, du macrocosme et du microcosme, c'est-à-dire de Dieu, de la nature et de l'homme.

Quant au premier, Fludd se borne à reproduire le système kabbalistique des dix séphiroths. Dieu, après s'être concentré sur lui-même comme nous l'avons vu tout à l'heure; après avoir séparé des ténèbres la lumière qui constitue son essence, s'est manifesté à sa propre vue sous dix formes différentes qui sont les conditions générales de l'existence et de la pensée. Mais ces dix formes, ces dix modes absolus de la nature divine peuvent aussi se ramener à trois: d'abord Dieu n'existe qu'en puissance dans l'unité ineffable: c'est la première personne de la Trinité ou Dieu le Père; puis il se révèle à lui-même et se crée tout un monde intelligible; il s'apparaît comme la pensée, comme la raison universelle: c'est la seconde personne de la Trinité, ou le Fils; enfin il agit et il produit, sa volonté s'exerce et sa pensée se réalise hors de lui: c'est la troisième personne de la Trinité, ou l'Esprit. Dieu, passant éternellement par ces trois états, nous offre, dit Fludd en se servant d'une expression déjà employée dans les écrits de Mercure Trismégiste, l'image d'un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part: *cujus centrum est in omnibus, circumferentia extra omnia* (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. II, ch. iv).

L'univers ou le macrocosme est à la fois une image et une émanation de Dieu. Il se divise en trois régions qui correspondent aux trois personnes de la Trinité, et se distinguent l'une de l'autre, non par la place qu'elles occupent, mais par la substance dont elles sont formées. La première est la région empyrée ou la nature angélique; elle se compose de cette partie de l'éther qui, se trouvant en contact immédiat avec la lumière la plus pure, en demeure en quelque sorte imprégnée. La seconde est la région éthérée ou le ciel des étoiles fixes, dont la substance, aliment de toute vie et véhicule de toute âme, n'est pas autre chose que l'éther. La troisième, formée par le mélange des éléments et appelée pour cette raison la région élémentaire, est celle qu'occupent notre terre et les autres planètes.

Ce que Fludd appelle un ange n'est pas autre chose qu'une émanation divine, une espèce de souffle animé, plus pur que l'éther et moins pur que la lumière dont Dieu se sert pour agir sur les éléments et sur toutes les parties de la nature. En un mot, les anges sont les organes plutôt que les messagers de la nature divine, dont leur existence ne peut pas se séparer. Ce

sont eux qui rassemblent les nuages, qui forment les vapeurs destinées à arroser la terre, qui produisent les météores dont nos yeux sont frappés, qui dirigent la marche des planètes, qui font croître les arbres, les plantes et même les minéraux. Il y a plus, dans certains phénomènes de la nature regardés comme des effets de leur intervention, ce sont eux-mêmes que nous voyons et que nous entendons. Ainsi le vent, c'est un esprit angélique qui agite les éléments et dont la voix parvient jusqu'à nos oreilles; l'éclair, c'est un esprit semblable devenu visible pour nos yeux. Ils sont bons ou mauvais; ils méritent le nom d'anges ou d'esprits des ténèbres, selon que leur pouvoir s'exerce dans les régions supérieures du macrocosme, ou qu'ils se mêlent aux éléments grossiers de la terre. Les premiers se divisent en trois hiérarchies et en neuf ordres, conformément aux idées consacrées. Les derniers se partagent, comme les éléments mêmes qu'ils habitent, en esprits de l'air, esprits de la terre, esprits de l'eau et esprits du feu. De cette manière il n'y a rien qui ne soit animé, qui ne possède un certain degré de vie, de sensibilité et de mouvement. C'est aussi l'idée qui est entrée plus tard dans le système de Spinoza (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. V; *Macrocosme*, liv. IV, ch. IV et suiv.).

Les étoiles fixes dont se compose la région éthérée sont comparées par Robert Fludd à des mamelles qui versent sur les régions inférieures le lait céleste, c'est-à-dire la substance même de la vie et l'aliment nécessaire à tous les êtres, la lumière plus ou moins mélangée, qui émane du foyer éternel. Cette nourriture divine forma d'abord le soleil, placé au centre de l'univers, sur une ligne qui divise le ciel en deux parties égales; les rayons du soleil, se combinant avec la substance plus grossière qui sépare cet astre de la terre, donnent naissance aux planètes; et des planètes le même principe descend sur tous les êtres dont la terre est peuplée et sur tous les matériaux qu'elle renferme dans son sein. C'est par cette théorie d'une émanation universelle enveloppant comme dans un réseau toutes les parties de la création et descendant par une foule de canaux intermédiaires des profondeurs les plus reculées de la nature divine sur le dernier atome de la matière, que Robert Fludd essaye de justifier les rêveries de l'astrologie judiciaire, les merveilles qu'on raconte de la sympathie et de l'antipathie, la croyance pythagoricienne à une musique céleste formée par le mouvement des étoiles, et tant d'autres chimères que le mysticisme n'est pas libre de répudier. Toute la médecine hermétique, et celle de Fludd en particulier, est assise sur cette base.

Nous arrivons enfin au monde que nous habitons, c'est-à-dire au ciel élémentaire. Connaissant déjà la nature générale des corps dont il est composé, nous n'avons plus qu'à indiquer rapidement les diverses combinaisons que les corps nous présentent et la manière dont la vie se développe dans leur sein. Or, le premier degré de la vie dans le ciel élémentaire, c'est le minéral. Le minéral est un être animé et se compose de deux parties bien distinctes, dont l'une représente l'âme et l'autre le corps. L'âme, c'est une étincelle de lumière de l'espèce la plus grossière, la plus propre à se mêler aux éléments terrestres, et reçoit des alchimistes le nom de soufre ou de teinture. Le corps, c'est une portion de la vapeur, de la matière ténébreuse que la terre renferme dans son sein et porte plus particulièrement le nom de mercure. Plus le premier de ces deux principes l'emporte sur le second, plus le minéral est parfait, c'est-à-dire plus il appro-

che de l'air qui réunit en lui toutes les perfections de ce degré de l'existence. Mais le minéral n'est pas seulement un être animé, il est aussi un être perfectible. L'âme qu'il porte dans son sein attirant à elle, par la loi des sympathies, les rayons bienfaisants des astres, se développe, se transforme sous leur influence, et communique les mêmes changements à la matière qu'elle anime. C'est sur cette base que repose la chimère de l'alchimie. Ce que nous venons de dire des minéraux s'applique aussi aux végétaux, avec cette différence, que l'âme des plantes est formée d'une parcelle de l'éther, et non de cette lumière impure qui se combine avec les éléments. L'âme des plantes se développe sous l'action du soleil, comme celle des minéraux sous l'action des planètes, et en se développant elle se multiplie; car chaque graine de la semence renfermée dans le calice des fleurs est un globe de lumière, est une âme distincte que recouvre une légère enveloppe d'eau et de terre. La même différence sépare les animaux des végétaux. C'est dans les animaux que l'éther est à l'état le plus parfait, et de la proportion dans laquelle ce fluide vivifiant est réparti entre eux, dépend leur perfection ou leur imperfection relative. L'homme n'est pas seulement le plus parfait des animaux, il est quelque chose de plus; il porte en lui une âme directement émanée de la lumière divine, qui forme par elle-même l'essence de Dieu et du monde intelligible (*Macrocosme*, liv. VI, ch. IV et suiv.).

L'homme, comme nous l'avons déjà observé, forme à lui seul tout un monde, appelé le *microcosme*, parce qu'il nous offre en abrégé toutes les parties de l'univers. Ainsi la tête répond à l'empyrée, la poitrine au ciel éthéré ou moyen, et le ventre à la région élémentaire. La première est le siège de l'âme intellectuelle; la seconde, de l'âme vitale; la troisième, de l'âme sensitive. L'âme intellectuelle, c'est l'étincelle que nous recevons de l'âme universelle dont elle nous offre la fidèle image. Lorsque, se détachant en quelque sorte de son enveloppe éthérée, elle se tourne vers la région sublime d'où elle est descendue, elle prend le nom d'*intelligence*. Si, au contraire, elle abaisse ses regards sur elle-même et vers les régions inférieures, elle s'appelle la *raison*. La raison et l'intelligence réunies à la substance de l'âme constituent dans les proportions du fini le mystère de la Trinité. L'âme vitale, formée de l'éther le plus pur, est le principe de l'activité, du mouvement et de la vie morale; car, placée entre l'intelligence et les sens qui la sollicitent dans deux directions contraires, elle est seule capable de faire un choix bon ou mauvais et d'être par habitude vertueuse ou corrompue. Enfin l'âme sensitive ou élémentaire réside dans le sang et est l'agent de la sensation, de la nutrition, de la reproduction, en un mot de toutes les fonctions organiques. Toutes les parties du grand et du petit monde correspondent entre elles par la loi des sympathies et agissent nécessairement les unes sur les autres; enfin l'homme, aussi bien que le minéral et la plante, peut subir au moyen de l'art une transformation merveilleuse, et conquérir dès cette vie le don de l'immortalité. C'est aussi, comme on sait, le rêve de Condorcet, et il est vraiment étrange de voir un des plus hardis représentants de cette philosophie du XVIII^e siècle, si railleuse et si sceptique, arriver au même résultat que les chercheurs de la pierre philosophale et les fabricants d'élixir de vie. Mais les espérances et les désirs infinis que renferme le cœur de l'homme se font jour dans tous les temps, même dans ceux où les boule-

versements les plus terribles ne semblent laisser de place qu'au désespoir et au doute.

Le système que nous venons d'exposer est, selon Robert Fludd, aussi ancien que le genre humain. Miraculeusement enseigné au premier homme, il s'est transmis par la tradition aux patriarches, à Moïse, à tous les âges de l'Ancien Testament, jusqu'au temps où le Christ jugea nécessaire de le révéler une seconde fois. Seul il nous fournit l'explication de tous les mystères du christianisme et de tous les textes de l'Écriture sainte; hors de lui il n'y a que folie et mensonge inspirés par l'esprit des ténébreux. Ce qu'il y a de vrai dans la philosophie païenne est un souvenir ou un emprunt de cette sagesse traditionnelle et surnaturelle que Dieu, dans tous les temps, a réservée à ses élus. Pythagore, Platon, Mercure Trismégiste, les seuls philosophes de l'antiquité dont Fludd fasse quelque cas, connaissaient parfaitement, selon lui, les livres de Moïse et jusqu'aux traditions les plus secrètes du peuple juif; mais, séduits par une gloire mensongère, les ingrats ont caché le nom de leurs maîtres et ont mêlé l'erreur à la vérité. Aristote n'a pas même ce mérite; il est resté complètement étranger aux lumières de la révélation, il n'a pas connu d'autres guides que la raison et l'expérience: aussi ses écrits sont-ils un tissu de folies et d'erreurs; il est la cause de toutes les hérésies qui ont déchiré et déchirent encore le sein de l'Église (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. II et III).

Ces idées, non moins contraires à la religion qu'à la raison et à la philosophie du temps, sur laquelle Aristote régnait encore, attirèrent à Robert Fludd de nombreux adversaires, parmi lesquels Gassendi est le plus célèbre. Son livre intitulé: *Exercitatio in Fluddanam philosophiam* (in-12, Paris, 1630), est à la fois un modèle d'exposition et de critique polie. Quant aux écrits de Fludd, ils ne forment pas moins de 8 vol. in-^o; en voici les titres: *Utriusque cosmii metaphysica, physica atque technica historia*, Oppenheim, 1617; — *de Supernaturali, naturali, præternaturali et contranaturali microcosmi historia*, ib., 1619-1621; — *de Naturæ simia, seu technica macrocosmi historia*, Francfort, 1624; — *Veritatis proscenium*, ib., 1621; — *Monochordon lyre symphoniconum*, ib., 1622 et 1623; — *Anatomie theatrum*, ib., 1623; — *Medicina catholica*, etc., ib., 1629; — *Integrum morborum mysterium*, ib., 1631; — *Philosophia sacra et vere christiana*, ib., 1629; — *Sophiæ cum moria certamen*, ib., 1629; — *Summum bonum*, ib., 1629, publié sous le pseudonyme de Joachim Frizius; — *Clavis philosophicæ et alchymicæ Fluddanæ*, ib., 1633; — *Philosophia mosaica*, etc., Gouda, 1638; — *Pathologia demoniaca*, ib., 1640; — *Apologia compendiaria fraternitatem de Rosa-Cruce suspensionis et infamie maculis aspersam abluens*, in-8, Leyde, 1617; — *Tractatus apologeticus*, etc., in-8, ib., même année; — *Tractatus theologicæ philosophicæ*, etc., in-4, Oppenheim, 1617. — Gassendi a publié un examen de la doctrine de Fludd sous ce double titre: *Epistolica dissertatio, in qua præcipua principia philosophiæ Rob. Fluddi deteguntur*, Paris, 1631, in 12; ou *Examen philosophiæ Fluddanæ*, dans le tome III de ses Œuvres.

FLUGGE (Christian-Guillaume), né en 1772, à Winsen, près de Lunebourg, passa toute sa vie dans des fonctions ecclésiastiques, et s'occupa spécialement de théologie; mais il publia aussi sur l'histoire de la philosophie quelques écrits dignes de lui assurer une place dans ce recueil. Ce sont les suivants: *Histoire de la croyance à*

l'immortalité, à la résurrection, au jugement dernier, etc., deux parties in-8, Leipzig, 1794-1795 (all.); — *Essai d'une exposition historique et critique de l'influence de la philosophie de Kant sur la religion et la théologie*, in-8, Hannover, 1796-1798 (all.). X.

FOI. Ce nom, qui joue un si grand rôle dans notre histoire intellectuelle et morale, et même dans notre histoire politique, n'avait chez les anciens aucun sens déterminé. Ce que les Grecs désignaient par le mot πίστις, et les latins par le mot *fides*, c'était indifféremment, et la croyance que nous accordons à un fait, et la confiance que nous donnons à un homme, et les qualités que la confiance est obligée de supposer, c'est-à-dire la bonne foi, la fidélité à ses engagements, et enfin la parole que nous offrons comme témoignage et comme garantie de ces qualités. Sans doute ces notions diverses n'eussent jamais été confondues sous un même signe, si elles ne se rattachaient à un principe commun, profondément enraciné dans l'âme humaine; mais à l'époque dont nous parlons, ce principe n'a pas encore été nettement aperçu par la conscience; on ne lui a pas encore fait sa place dans la philosophie ni dans la religion. Il est à remarquer, en effet, que les religions de l'antiquité, essentiellement variables et mobiles, toujours prêtes à adopter des dieux nouveaux, et à se mêler les unes avec les autres, se fondaient sur l'imagination bien plus que sur la foi, sur un entraînement involontaire excité par la poésie, par les arts ou par la magnificence de la nature, bien plus que sur une soumission réfléchie de la volonté et de l'intelligence. Aussi les dogmes y tiennent-ils moins de place que les légendes, que les théogonies et les cosmogonies, et la morale y est-elle presque sacrifiée entièrement au culte extérieur.

Depuis l'avènement du christianisme jusque dans ces derniers temps, le mot *foi* a été pris dans un sens exclusivement théologique et religieux. Il est resté consacré à la persuasion ou nous sommes que certains dogmes présentés à notre esprit comme une révélation surnaturelle de Dieu ont été réellement communiqués aux hommes de cette manière, et sont, alors même que nous ne pourrions pas les comprendre, absolument vrais. Il y a plus: ce sentiment lui-même, et non pas seulement les dogmes auxquels il se rapporte, est regardé généralement parmi les théologiens comme un fait inexplicable par les conditions ordinaires de la persuasion humaine, ou comme une vertu surnaturelle. C'est à ce point de vue qu'on a distingué l'ordre de la foi de l'ordre de la raison, bien qu'il soit impossible *a priori* de les mettre en opposition l'un avec l'autre. « Comme la raison, dit Leibniz (*Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 39), est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu; et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé: ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie que l'on fait après avoir été battu. »

Enfin, et le nom et le principe de la foi se sont introduits assez récemment dans la spéculation philosophique, mais avec une signification bien différente de celle qu'ils tiennent de la théologie. Lorsque Kant, par les procédés de sa terrible critique, eut réduit les principes les plus absolus de la raison humaine, les idées sur lesquelles se fonde toute certitude et toute science à l'état de pures catégories ou de formes entièrement sé-

riles par elles-mêmes, et bonnes seulement pour mettre de l'ordre dans les phénomènes perçus par nos sens, des voix éloquentes s'élevèrent en Allemagne, entre autres celles de Hamann, de Jacobi et de Herder, pour protester au nom de la foi (*das Glauben*) contre ce scepticisme d'une nouvelle espèce. Mais qu'est-ce que la foi pour les philosophes dont nous venons de parler? C'est la certitude immédiate et irrésistible où nous sommes que les idées de notre raison et les perceptions de nos sens se rapportent à des objets réels ainsi que le sentiment de notre propre existence; c'est la conscience que nous avons d'être en rapport avec les êtres, avec la vérité et avec la source infinie de toute vérité et de tout être; c'est ce rapport lui-même se faisant sentir à notre âme d'une manière incompréhensible et indépendamment de toute réflexion. La foi, dans ce sens, est un fait purement naturel qui existe indistinctement chez tous les hommes et sert de base à tous nos jugements, à toutes nos connaissances et à toutes nos actions. « Nous tous tant que nous sommes, écrivait Jacobi à Mendelssohn, nous sommes nés dans la foi et devons rester dans la foi, comme nous sommes tous nés dans la société et devons y passer notre vie. » « Sans la foi, dit-il ailleurs, nous ne pouvons ni sortir de notre maison, ni nous asseoir à table, ni nous mettre au lit. » A cette foi naturelle correspond aussi une révélation naturelle supérieure et antérieure aux efforts réfléchis de la science. Kant lui-même reconnaît au nom de la foi l'existence de Dieu qu'il a refusé d'admettre au nom de la raison. Mais pour lui, encore plus que pour les philosophes qui lui ont succédé, la foi est un fait naturel qui résulte inévitablement des lois les plus essentielles de notre existence. D'une part, la règle absolue du devoir; de l'autre, le désaccord que nous apercevons entre la moralité et le bonheur, le font croire, bien que la raison ne puisse pas lui en fournir la preuve, à l'existence d'une autre vie et d'un être tout-puissant, rémunérateur infailible du bien et du mal. En dehors de la philosophie, dans les habitudes générales du langage et de l'esprit moderne, l'idée de la foi est sortie également de ses anciennes limites, celles de la sphère purement religieuse, et semble, si l'on peut s'exprimer ainsi, vouloir se séculariser. N'entendons-nous point parler chaque jour de la foi de l'artiste en son art, du poète dans la poésie, de l'homme d'État dans les principes selon lesquels il doit gouverner, et de l'homme, en général, en lui-même? Ces expressions, complètement inconnues au XVII^e siècle, désignent le même fait que les philosophes de l'Allemagne ont opposé au scepticisme de Kant, et les philosophes écossais au scepticisme de Hume et à l'idéalisme de Berkeley.

La philosophie étant une science de raisonnement et d'observation où rien ne doit être admis qui ne soit rigoureusement démontré et parfaitement accessible à la raison ou à l'expérience, nous n'avons pas à nous occuper ici de la foi entendue dans l'acception théologique, comme une vertu surnaturelle qui nous fait croire à une révélation non moins en dehors des lois de la nature; mais nous rechercherons s'il n'existe pas sous le même nom un fait universel et naturel qu'il soit impossible de confondre avec aucun autre, et dont la présence se révèle également chez tous les hommes; nous examinerons en même temps quels sont les caractères de cette foi naturelle, quel rôle elle doit remplir et remplit à notre insu ou malgré nous dans notre existence intellectuelle et morale; quelles sont enfin les différentes sphères de notre intel-

ligence et de notre activité où son intervention devient légitime ou nécessaire.

Personne ne contestera, sans doute, que croire et comprendre soient deux opérations essentiellement différentes, bien que toutes deux conformes aux lois générales de notre nature. Il y a des choses que l'on comprend, c'est-à-dire que notre esprit se représente sans difficulté, dont il se fait une idée nette et parfaitement d'accord avec elle-même, mais que l'on ne croit pas : par exemple, un poème où les règles de l'unité et de la vraisemblance sont bien observées, ou même une de ces hypothèses dont l'histoire de la philosophie est si riche, et dans lesquelles le génie a souvent dépensé toutes ses forces. Il y a aussi des choses que l'on croit, non par un sacrifice volontaire de sa raison et de sa liberté, mais par une nécessité irrésistible de notre nature intellectuelle, et que l'on chercherait vainement à comprendre. Ainsi je crois que tout phénomène se passe dans une substance; que moi, je suis un être identique, malgré les changements que je subis sans cesse, mais je ne comprends pas l'existence simultanée de ces divers objets de ma connaissance, ni le rapport qui les unit entre eux. Bien plus : il y a des faits qui me touchent immédiatement, dont je suis sûr, c'est-à-dire que je crois, parce que j'en ai l'expérience; mais que je ne comprends pas davantage : telle est l'action que mon âme, au moyen de la volonté, exerce sur mon corps; telle est la sensation que des agents insensibles, que des éléments bruts, mis en contact avec nos organes, font parvenir à ma conscience; tels sont aussi tous les phénomènes de la vie, de la génération et de l'organisme. Dans les cas les plus nombreux on croit et l'on comprend tout à la fois, et la réunion de ces deux actes de notre esprit constitue, à proprement parler, la connaissance : car qu'est-ce qu'on appelle connaître sinon la certitude ou la croyance irrésistible qu'un objet conçu par notre intelligence existe réellement et tel que notre esprit se le représente? Mais les deux éléments ainsi réunis conservent leur caractère propre et se mêlent sans se confondre : la compréhension, si l'on peut s'exprimer ainsi, ou la faculté que nous avons de nous représenter certaines choses, un certain ordre d'idées, sans blesser en aucune manière les règles de la logique et les conditions générales de la pensée, nous introduit seulement dans le domaine du possible, nous donne la forme des objets et leurs rapports; la foi (car il est impossible de donner un autre nom à la simple faculté de croire), la foi nous introduit dans le domaine de la réalité, et nous donne, non plus la forme, mais l'existence même des objets sur lesquels s'exerce notre intelligence. C'est lorsqu'on ne tient pas compte de ce second élément qu'on peut arriver, à l'exemple de Kant, par le chemin de l'idéalisme au scepticisme; lorsqu'on s'en préoccupe d'une manière exclusive ou qu'on l'isole tout à fait pour l'élever au-dessus de l'élément précédent, on tombe avec Jacobi dans le mysticisme.

Au point de vue général où nous venons de nous placer il est impossible qu'il reste le moindre doute sur l'existence même du fait que nous voulons établir. Il s'agit maintenant de le définir avec plus d'exactitude, d'en déterminer plus nettement la nature et les conditions, et de le distinguer avec soin de tous ceux avec lesquels on pourrait le confondre.

Croire, dans le sens philosophique du mot, n'est pas la même chose que juger. Juger, c'est affirmer ou nier intérieurement; c'est un acte qui m'appartient, que je puis suspendre ou produire à volonté, en résistant aux plus vives

sollicitations. N'a-t-on pas vu, en effet, des hommes égarés par l'esprit de système prononcer des jugements entièrement opposés à leurs instincts naturels, nier, par exemple, leur propre identité, leur propre liberté ou l'existence du monde extérieur, et se montrer dans leurs actions convaincus du contraire ? Mais croire ne dépend pas de moi, et l'exemple même que nous venons de citer nous prouve qu'il y a des croyances tellement inhérentes à notre nature, tellement essentielles à notre existence, que toutes les erreurs du jugement ne sauraient les atteindre. Seulement il faut distinguer ces croyances naturelles et irrésistibles du sacrifice tout à fait volontaire que les hommes font souvent de leur raison et de leur volonté, afin de n'avoir pas la peine de penser et d'agir par eux-mêmes.

Croire diffère également de sentir ; car je crois à des choses complètement étrangères à ma sensibilité : par exemple à l'infini, au temps et à l'espace, à la loi du devoir, à un être, sujet invisible des phénomènes qui tombent sous mes sens. D'ailleurs le sentiment est mobile et personnel ; il augmente, il diminue, il disparaît entièrement pour renaître. Ce que j'éprouve actuellement, je ne l'éprouve pas toujours ou je ne l'éprouve pas au même degré sous l'influence des mêmes causes ; il est possible que les autres n'en aient aucune idée, et il existe en effet sous ce rapport une très-grande diversité, ou du moins une très-grande inégalité entre les hommes. Mais un grand nombre de nos croyances, précisément celles que nous avons citées tout à l'heure, sont nécessaires, invariables et universelles ; en même temps que je les reconnais en moi, il m'est impossible de supposer qu'elles n'existent pas chez tous les hommes, ou plutôt chez tous les êtres intelligents, qu'elles souffrent un seul instant d'interruption et soient susceptibles de s'affaiblir ou de gagner en force.

Enfin nous sommes obligés de distinguer aussi en un sens la foi de la certitude. Sans doute nous tenons pour certain tout ce que nous croyons, si par certitude on entend l'absence du doute. Mais telle n'est pas la vraie ou du moins la complète signification du mot foi : la certitude a pour condition l'évidence, et l'évidence, comme l'a très-bien définie Descartes, c'est la clarté et la distinction des idées ; c'est la qualité par laquelle certains objets de la pensée se montrent tout entiers à notre esprit attentif, de telle sorte qu'il puisse sans difficulté les comprendre et en saisir tous les rapports. Or il n'y a que deux classes d'objets qui soient véritablement dans ce cas : les phénomènes que nous apercevons d'une manière immédiate par la conscience ou par les sens, et les relations que le raisonnement et l'analyse nous font découvrir entre les idées, entre les principes déjà antérieurement établis dans notre pensée. Ainsi, quand j'éprouve de la joie ou de la douleur, et qu'en même temps j'observe ce que j'éprouve ; quand j'aperçois hors de moi des couleurs, des formes, des mouvements, et que mon attention s'y arrête dans une mesure suffisante, que me reste-t-il à désirer par rapport à la connaissance de ces faits ? Sans doute j'aurai encore beaucoup à faire si j'en veux savoir la raison, la cause, les conséquences, c'est-à-dire ce qui les précède, les suit et les domine ; mais les faits eux-mêmes, je ne puis espérer et je ne conçois pas qu'il soit possible de les voir autrement que l'expérience me les montre ; c'est précisément leur nature d'être embrassés, d'être connus tout entiers par l'expérience ; aussi ont-ils toujours été exceptés des attaques du scepticisme. On remarque un caractère tout à fait semblable dans les relations que

nous découvrons à l'aide du raisonnement et de la comparaison entre des idées ou des principes déjà connus, en un mot dans tous nos jugements analytiques. Par exemple, quand j'ai démontré en géométrie que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, mon esprit est satisfait, le rapport que je cherchais à connaître se montre à moi tout entier dans le jour le plus parfait, et je ne conçois pas qu'il soit possible d'y ajouter quelque chose. Les mathématiques ne sont qu'une suite de rapports de cette espèce, c'est-à-dire une suite d'équations : voilà pourquoi elles nous offrent le modèle le plus accompli de l'évidence et de la certitude qui en est la suite. De plus, les idées mêmes sur lesquelles les mathématiques se fondent, les idées de triangle et de carré parfaits, de ligne sans surface, de surface sans profondeur, de point sans aucune dimension, étant pour la plupart de pures créations de l'esprit, sont aussi embrassées et comprises par l'esprit avec une entière évidence comme les rapports auxquels elles donnent lieu. Mais la foi n'est pas renfermée dans les mêmes limites et ne reconnaît pas les mêmes conditions. Là où cesse l'évidence il y a encore de la place pour la foi. La foi est une espèce de certitude qui se passe de l'évidence et qui a pour objet propre, non les formes, mais la réalité ; non les phénomènes, mais les êtres ; non de simples équations entre nos idées, mais le commerce actif et vivant de toutes les existences. Peut-on dire, en effet, comme on le dit avec vérité des phénomènes et de ces rapports purement logiques dont nous parlons tout à l'heure, que nous embrassions les êtres tout entiers dans les idées que la raison nous en donne ? Pour soutenir cette opinion, il faut admettre avec certains métaphysiciens de l'Allemagne que les idées et les existences, que l'être et la pensée sont une seule et même chose ; que la pensée est tout, homme, Dieu, nature, et que les objets qui ne peuvent se confondre absolument avec elle ne sont rien. Les conséquences de cette doctrine sont connues et n'ont jamais été dissimulées : c'est que tous les phénomènes, tous les accidents de la nature, tous les événements de l'histoire, n'étant que des modes ou des formes de la pensée universelle, se suivent dans un ordre rigoureusement nécessaire, conduits par les seules lois d'une éternelle dialectique ; c'est que toute action libre et spontanée, toute puissance efficace, toute production réelle est impossible ; c'est qu'enfin la distinction des êtres et des existences, même celle du fini et de l'infini, de Dieu et de la création, est une pure chimère. Nous démontrerons et nous avons déjà démontré ailleurs la vanité ambitieuse de ce système (VOY. CRÉATION, HÉGEL, PANTHÉISME). Mais si l'on admet que la pensée ou la raison, au moins telle qu'elle existe dans les limites de la nature humaine, n'est pas absolument tout ; si, au delà des formes représentatives, ou comme on voudra les appeler, des fonctions, des catégories, des concepts de cette pensée, il y a encore de l'être, comment pouvons-nous y atteindre, sinon par la foi ? Nous entendons parler d'une foi universelle, spontanée et naturelle comme la vie, comme l'existence, comme la raison elle-même, dont elle est inséparable. Il y a plus : l'être une fois admis, non pas comme une simple forme de notre intelligence, mais comme une réalité, il est évident qu'il déborde toutes nos idées et toutes nos facultés compréhensives ; il est évident que nous ne concevons ni ne pouvons nous représenter tout ce qui est. C'est cela même qu'exprime l'idée de l'infini telle qu'elle existe dans notre intelligence finie. L'idée de l'infini, pour nous,

est tout entière un acte de foi. C'est la croyance inébranlable et irrésistible que, par delà l'être que nous concevons, que nous sommes en état de nous représenter sous une forme ou sous une autre, il y a encore l'être que nous ne concevons pas, ou qui échappe à toutes les formes déterminées de notre intelligence. S'il en était autrement, l'infini ne serait qu'une forme du fini, et il faudrait donner raison encore une fois à ceux qui, sous prétexte de tout expliquer, d'introduire partout la lumière de l'évidence et de la démonstration, ont au contraire tout obscurci et tout confondu dans leur panthéisme algébrique. C'est à la croyance dont nous parlons que se rattache la foi universelle du genre humain dans l'incompréhensible et dans l'inconnu; c'est à elle que la poésie doit la plus grande partie de sa puissance, et elle fait l'essence même de la religion, qui ne saurait vivre sans mystères. Ainsi la foi nous donne en même temps l'existence des êtres en général et l'existence de l'être infini comme parfaitement distincte de celle du fini : deux résultats que nous demanderions en vain au raisonnement et à l'expérience, et sans lesquels toutefois le raisonnement et l'expérience seraient entièrement impossibles.

Ne craignons pas, avec un tel principe, de nous perdre dans les ténèbres du mysticisme. La foi, dans les conditions où nous sommes forcés de l'admettre, et telle qu'elle existe dans la conscience de tous les hommes, est inséparable de la raison. Ce n'est qu'avec les idées de la raison qu'elle pénètre dans notre âme, et avec leur concours ou sous leur contrôle, que son existence est possible. Elle est, à proprement parler, l'acte par lequel l'être absolu, objet suprême, objet véritable de toutes nos connaissances et de toutes nos croyances, s'unit à nous et descend dans notre esprit sous la forme de ces idées, sans que celles-ci, comme nous l'avons démontré tout à l'heure, puissent le contenir tout entier. En effet, quel est le caractère essentiel et invariable de la foi? C'est de supposer l'existence d'une vérité objective et absolue réellement présente à notre esprit dans la mesure où nos idées peuvent la contenir; c'est de nous mettre immédiatement en rapport avec cette vérité et d'être elle-même le lien, l'opération mystérieuse qui nous unit à elle ou la fait descendre jusqu'à nous. Or, que faut-il entendre par la vérité objective et absolue, sinon l'être, dans le sens le plus élevé de ce mot, c'est-à-dire l'être absolu et infini? C'est donc lui qui est en même temps l'objet et l'auteur immédiat de la foi, comme il est l'objet et l'auteur immédiat de nos idées. Ces deux choses, quoique distinctes aux yeux de la réflexion et placées dans l'histoire de la philosophie en face l'une de l'autre comme deux principes contradictoires, sont en réalité inséparables. Les idées sans la foi, au lieu d'être l'expression la plus élevée de la nature des choses et ses conditions éternelles, ne sont, comme les définissait Kant, que des concepts vides, que des formes stériles de notre pensée, que de vaines catégories. La foi sans les idées ne peut pas se concevoir; car, avant de croire, il faut savoir ce que l'on croit; il faut, de plus, que nous ayons une conscience parfaite de toutes les lois et de toutes les formes déterminées de notre intelligence pour nous élever au-dessus d'elles jusqu'à l'être en soi, et, lorsque nous sommes arrivés à ce point culminant, il ne faut pas supposer que là puissent commencer entre nous et ce qui est au-dessus de nous des communications d'une nature distincte et complètement allranchies des lois ordinaires de la pen-

sée. Non, au sein de l'infini, il n'y a rien pour nous que mystères. Nous sommes facilement conduits jusqu'au bord de cet abîme; mais c'est en vain que nous chercherions à y plonger un regard ou même à le mesurer tout entier, comme l'ont essayé quelques systèmes contemporains. En nous apprenant que l'être s'étend plus loin que nos idées, que nous n'en avons pas qui lui soit absolument adéquate, la foi nous empêche de nous prendre nous-mêmes, c'est-à-dire notre faible intelligence, pour la mesure et la totalité des choses; elle nous enseigne la différence de l'être et de la pensée, elle met l'infini au-dessus de nous, et par là nous force à le distinguer de nous, autant qu'il est nécessaire, pour nous laisser la conscience de notre personnalité. Mais là s'arrête son empire; elle n'a rien de commun, elle ne peut se concilier, en aucune manière, avec cette exaltation tout à fait personnelle, sur laquelle repose en grande partie le mysticisme, et qui, sous les noms d'enthousiasme, de ravissement, d'extase, consacre les mêmes erreurs, aboutit à la même confusion que la doctrine de l'identité absolue. La réunion des deux choses dont nous venons de parler forme précisément ce qu'on appelle la raison : car la raison, quand nous l'écoutons sans prévention et ne commençons point par nous révolter contre elle, ne se compose pas seulement d'idées, mais aussi de foi. Nous croyons fermement, même avec le doute philosophique sur les lèvres, à l'existence réelle de tous les objets qu'elle nous représente, de la substance dans les phénomènes, de la cause dans les effets, de l'unité dans la variété, de l'identité dans les changements successifs. Chaque idée de la raison est en même temps un acte de foi, et au delà de toutes ces idées, de toutes ces formes parfaitement distinctes les unes des autres, nous sommes forcés d'admettre encore l'existence de l'incompréhensible, de l'inconnu, de ce qu'aucune intelligence finie ne saurait concevoir, de ce qu'aucune forme déterminée ne peut représenter, de l'infini, en un mot, regardé, à tort, comme une idée distincte de la raison, tandis qu'il en est le fonds commun et l'objet immédiat de la foi. L'infini est le fonds commun; nous ne voulons pas dire le fonds exclusif de la raison : car l'unité est au nombre des idées qu'elle nous fournit, et l'unité doit dominer ces idées elles-mêmes comme elle domine les phénomènes. Mais à quel résultat nous conduisent toutes ces idées de la raison, si nous sommes forcés de les rapporter à un sujet commun, qu'aucune d'elles ne représente d'une manière adéquate? N'est-ce pas à l'infini? Par là même l'infini est l'objet immédiat de la foi : car l'être qui déborde toutes les formes de notre intelligence, je ne puis ni le comprendre ni le démontrer, je suis obligé de le croire. C'est ainsi que la foi se trouve au fond même de la raison qui lui doit son unité, son sublime commerce avec l'infini, son autorité irrésistible. Elle fait de la raison une parole vivante descendant du ciel dans l'âme humaine, une communication immédiate et non interrompue, ou, comme on l'a dit si souvent, un véritable médiateur entre Dieu et l'homme.

Et comment concevoir qu'il en soit autrement? Comment nous soustraire à un fait qui est une partie essentielle de notre vie et de notre intelligence, qui existe par cela seul que nous sommes et que nous pensons, et qui ne saurait disparaître sans nous emporter avec lui? En effet, l'existence de l'être infini et notre propre existence nous sont données en même temps; il nous est impossible de croire à l'une si nous ne croyons pas à l'autre, d'avoir conscience de

celle-ci si nous n'avons pas foi dans celle-là : du moment que j'ai conscience de moi-même, je sais que je suis un être fini, et, du moment que je me sais un être fini, je crois nécessairement à l'infini. Je crois à l'infini, je n'en ai pas simplement une idée : car aucune idée ne pourrait l'embrasser. Il m'apparaît nécessairement comme un être, et non pas comme une forme ou une loi de mon intelligence : car c'est là précisément ce qui constitue son caractère distinctif, de ne pouvoir pas se manifester tout entier dans les limites de ma conscience et de mon intelligence, d'être un objet de foi, et non pas un objet de compréhension. Pour atteindre le principe de la foi, sans lequel il n'y a rien d'infini, il faudrait donc commencer par supprimer le moi, c'est-à-dire la conscience. Or, la conscience, de quelque point de vue qu'on la considère, n'est pas seulement le caractère distinctif de notre existence, mais la condition générale de la pensée : car on ne pense pas sans savoir que l'on pense.

Ce n'est pas encore tout. En même temps que je crois à l'infini, qui est au-dessus de moi, je me distingue du fini qui est hors de moi. Le monde extérieur m'apparaît aussitôt que ma propre existence ; mais il ne m'apparaît qu'à travers mes propres idées, et je ne puis le regarder comme quelque chose de réel, qu'à la condition de croire à ces idées, ou de les faire participer de cette vérité objective et absolue, de cet être infini et en soi, qui est l'objet immédiat de la foi. Il est évident, par exemple, que si je ne crois pas à l'espace, au principe de causalité, à la notion de substance, la nature extérieure disparaît complètement à mes yeux. Or, qu'est-ce qu'on appelle croire à toutes ces choses, sinon leur attribuer une part d'existence et les regarder comme des manifestations réelles de l'être en soi ? C'est, par conséquent, le même acte de foi qui nous révèle simultanément ce que nous avons le plus d'intérêt à croire et à connaître, Dieu, la nature et l'âme humaine. Ces trois termes de l'existence sont liés dans notre esprit de telle sorte qu'il nous est impossible de rejeter l'un sans rejeter également les deux autres. Les seuls rapports que nous apercevions entre eux sont d'une nature qui nous force à les unir sans les confondre, à les distinguer sans les séparer. Ainsi, puisque l'infini est au-dessus de moi, je vois clairement que son existence est distincte de la mienne ; mais je ne peux pas me concevoir séparé de lui, dont la présence se manifeste dans ma raison et dans ma foi. De plus, puisqu'il est l'être en soi, c'est-à-dire le seul être vraiment digne de ce nom, la source et le principe de toute autre existence, tout ce qui est en moi est une participation de son essence impénétrable ; rien ne m'est venu du néant. Je le distingue pareillement de la nature extérieure, tout en croyant que la nature extérieure tient de lui, et est par lui tout ce qu'elle est. Mais lorsque, au lieu d'affirmer ces rapports tels qu'ils nous sont donnés immédiatement par la raison, on tente de les expliquer ou d'y introduire, comme dans les matières ordinaires, la lumière de l'évidence, alors on les confond ou on les supprime. Tantôt on laisse de côté l'infini pour n'admettre que le fini : alors on tombe dans l'athéisme. Tantôt, au contraire, c'est le fini qu'on retranche, pour n'avoir à s'occuper que de l'infini : alors on prend parti pour le panthéisme. Quelquefois on a cru remédier à la difficulté en transformant, sous le nom de matière, le fini lui-même en un principe, non-seulement distinct, mais séparé de Dieu et nécessaire, c'est-à-dire éternel comme lui : cette doctrine a reçu le nom de dualisme. On démontre très-bien que le dualisme, le pan-

théisme et l'athéisme sont des systèmes insoutenable ; mais on ne va pas au delà, on n'explique pas le fait de la création (voy. ce mot), on le croit, sous peine d'être en révolte avec soi-même, et de se perdre dans un abîme de contradictions.

Le mystère qui s'étend du sein de l'infini sur la création embrasse également le problème de notre destinée, soit dans ce monde, soit ailleurs, et se réfléchit de la métaphysique dans la morale ; il faut donc savoir là aussi faire la part de la foi, et se passer de cette évidence logique qui, n'atteignant que des abstractions, ne pénètre jamais au sein de la réalité et de la vie. C'est bien vainement, en effet, que nous chercherions à comprendre ou à nous représenter par des idées précises ce que nous serons, ce que nous pouvons être hors des conditions présentes de notre existence, une fois séparés de ces organes dont le développement se lie si étroitement à celui de nos âmes, dont le concours, soit direct, soit indirect, est si nécessaire en ce moment à l'exercice de toutes nos facultés. Et cependant, quand nous écoutons les convictions spontanées de notre conscience, si clairement manifestées dans l'histoire ; quand nous comparons les misères et les bornes étroites de notre vie actuelle à l'horizon immense qu'ouvrent devant nous nos désirs, nos espérances, nos facultés et nos devoirs ; quand nous songeons surtout qu'en dépit de la dignité où ces devoirs et ces faculté nous élèvent dans l'ordre moral, qu'en dépit des droits absolus et du caractère inviolable qu'ils nous donnent, nous sommes dans l'ordre physique livrés à la merci des moindres accidents ou des plus vils caprices de nos semblables, il nous est impossible de ne pas croire à une autre vie avec autant de sécurité que nous croyons à celle-ci. Mais, cette autre vie étant complètement en dehors de l'expérience et ne pouvant se comparer que d'une manière très-éloignée à notre existence présente, la conviction dont elle est l'objet ne sort pas des limites de la foi. Elle nous révèle ce qu'il y a d'infini, d'inconnu et de mystérieux en nous, comme la croyance dont nous parlions tout à l'heure nous révèle ce qu'il y a d'infini, d'inconnu au-dessus de nous et au-dessus de tous les êtres. N'est-ce pas, en effet, toute la substance du dogme de l'immortalité, de nous promettre au delà de la tombe une existence sans terme et sans fin, qui dépasse nos espérances et nos désirs actuels, comme elle dépasse nos idées ? Toutes les fois qu'on a voulu faire un pas de plus et tenter de substituer la clarté de l'évidence à l'obscurité de la foi, il est arrivé la même chose que dans la question des rapports et de l'origine des êtres : on a nié ce que l'on croyait expliquer. Ainsi les uns ont conçu notre destinée à venir sans souvenir et sans conscience, c'est-à-dire qu'ils font mourir avec le corps la personne humaine, sous prétexte d'établir son immortalité ; les autres nous ont rendu sous ce nom toutes les misères et tous les ennuis de la vie présente. On a vu même quelquefois ces deux systèmes, la métempycose et l'immortalité sans conscience, se réunir en un seul. Nous pourrions en citer un exemple bien rapproché de nous ; mais réunis ou séparés, ces deux systèmes sont en contradiction avec la croyance qu'ils prétendent éclaircir et avec les faits qui la rendent irrésistible.

La foi, considérée toujours du même point de vue, comme un principe naturel et commun à tous les hommes, ne s'exerce pas seulement dans le champ de la spéculation, elle trouve aussi sa place et son emploi légitime dans la pratique de la vie, dans le gouvernement de l'individu et de la société. Sans elle, point d'éducation possible, pas d'autorité durable dans l'État, pas

de traditions, et partant pas d'unité morale dans le genre humain. L'éducation, en effet, repose tout entière sur ce fait, que nous croyons spontanément à la vérité en elle-même, à la raison en elle-même, et, lorsqu'elle n'a pas eu le temps de se développer en nous, nous recueillons avec avidité ses enseignements de la bouche de nos semblables, mieux instruits ou plus âgés que nous ne le sommes. C'est ainsi que la parole des précepteurs et des parents est toujours pleine d'autorité pour l'enfance. C'est ainsi que, dans les sociétés encore jeunes, tout ce qu'on raconte au nom des anciens, même les fables les plus absurdes, tout ce qui est écrit, tout ce qui s'appuie sur une tradition quelque peu éloignée, est accepté pour vrai : c'est ainsi qu'on répand parmi les masses ignorantes des vérités nobles ou utiles que leur intelligence accepte sans les comprendre. Ce n'est qu'après de tristes expériences, ou quand nous avons acquis la certitude d'avoir été trompés, que le doute et l'incrédulité commencent; mais la foi est le premier mouvement de l'âme humaine. Aussi, ce qu'il y a de mieux à faire pour conserver dans toute sa force ce précieux mobile, c'est de ne l'employer que dans les limites de l'utile et du vrai; c'est de ne pas demander aux esprits une soumission qui régnait à la dignité humaine, et de mesurer l'empire qu'on veut prendre sur eux au degré de culture où ils sont parvenus. Les mêmes observations s'appliquent au gouvernement de l'État, dont la tâche, à certains égards, a tant de ressemblance avec l'éducation. Pour conduire la société à sa fin et agir sur elle d'une manière durable et profonde, le pouvoir ne suffit pas, il faut aussi de l'autorité, et l'autorité, dans quelque sphère qu'elle s'exerce, repose sur la foi. Il faut avant tout la croyance que le pouvoir sur lequel la société repose, quand ce pouvoir s'exerce dans les limites de ses attributions, est une chose éminemment sainte et vénérable par elle-même; il faut aux peuples la conviction que ceux qui ont mission de les conduire sont choisis parmi les plus éclairés et les plus dignes; il faut que les lois pour lesquelles on réclame leur obéissance, et surtout les lois fondamentales dont découlent toutes les autres, aient des racines profondes dans les idées et dans les mœurs, qu'elles s'identifient, en quelque sorte, au moyen de l'éducation, avec l'esprit public. Il paraît difficile au premier aspect de mettre ces conditions d'accord avec les habitudes politiques des nations modernes, avec cet esprit de critique et de libre examen qui s'étend indistinctement à tout, aux institutions comme aux hommes, aux assemblées comme aux individus; mais les nations modernes, à peine sorties des luttes par lesquelles elles ont conquis leur émancipation, ne seront pas toujours en proie à cet esprit de défiance qui les anime aujourd'hui contre toute espèce d'autorité et de pouvoir. Quand le passé ne sera plus décidément qu'un souvenir et que l'idée de le restaurer au profit d'une caste ou d'une autre ne pourra plus entrer dans une intelligence saine, alors la liberté et le pouvoir, tout en se contenant l'une l'autre, cesseront de se regarder comme des ennemis; se voyant plus respectés, les gouvernements se respecteront eux-mêmes davantage, et la foi pourra renaître dans l'ordre politique sans porter atteinte à la liberté de la parole et de la pensée. Enfin, malgré tous les sophismes mis en œuvre dans ces derniers temps pour nous montrer que les hommes, abandonnés aux seules ressources de leur intelligence, ou privés du secours d'une révélation surnaturelle, ne peuvent arriver qu'à des opinions individuelles et contradictoires, il

y a en nous une conviction inébranlable que la même raison éclaire le genre humain, que la même vérité se révèle à lui, mais à des degrés divers selon les efforts qu'il a faits, et selon le temps qu'il a eu pour la chercher; que, notwithstanding les intérêts et les passions qui le divisent, la même justice, le sentiment des mêmes droits et des mêmes devoirs est au fond de sa conscience. « Deux hommes, dit Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*, 1^{re} partie, ch. II), qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions communes, parlent au deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités comme s'ils étaient de concert. On sait infailliblement par avance dans un hémisphère ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. Le maître qui nous enseigne sans cesse nous fait penser tous de la même façon. » Ce n'est pas là un fait dont l'expérience nous a donné ou puisse nous donner la preuve; c'est une foi indestructible et spontanée comme celle que nous avons en notre existence et dans l'existence des êtres en général; et cette foi, beaucoup plus que la ressemblance des formes extérieures ou l'identité d'origine, est le fondement de la fraternité humaine. C'est sur elle que reposent en définitive toute autorité, toute tradition, tout l'intérêt de l'histoire elle-même; car pourquoi ce commerce que nous entretenons avec le passé, pourquoi cette crainte que nos œuvres et nos pensées ne soient perdues pour l'avenir, si nous n'étions pas sûrs intérieurement que le même esprit, la même raison se développe chez tous les hommes à travers les âges, qu'il y a des principes communs d'où l'on peut partir pour faire accepter à tous les mêmes conséquences. C'est cette foi dans l'universalité de la raison qui dominait à leur insu les philosophes du XVIII^e siècle, qui leur inspirait cet amour ardent de l'humanité, qui leur faisait prendre avec tant de passion la défense de ses droits, dans le temps même où, niant son unité matérielle, ils refusaient de la reconnaître pour l'héritière d'un même sang et pour la postérité d'un même couple.

Nous avons déjà montré comment le principe dont nous avons parlé, isolé de tous les autres principes de notre nature et poussé à l'exagération par des exagérations contraires, a donné lieu à plusieurs systèmes philosophiques peu éloignés de nous. Nous avons signalé particulièrement l'opposition qui existe entre la doctrine de Kant et celle de Jacobi : l'une nous représentait les idées, et l'autre la foi, ces deux éléments nécessaires de la raison humaine. Sur un théâtre plus vaste, dans l'histoire générale de l'humanité, la philosophie et la religion nous offrent à peu près le même spectacle. La philosophie aspire surtout à l'évidence. La religion vit de mystères et de foi. Mais la philosophie est sous l'empire d'une illusion, lorsqu'elle espère introduire partout la lumière de l'évidence, et embrasser dans son horizon le champ tout entier de la vérité. C'est en vain que de loin en loin elle éblouit le monde par un de ces vastes systèmes où elle prétend avoir mis à nu le secret de toutes les existences; le monde ne la croit pas, et serait désespéré de la croire : car un des besoins les plus universels et les plus irrésistibles de notre nature, c'est d'avoir foi en l'inconnu, en l'incompréhensible, c'est-à-dire en l'infini; c'est de croire que la vérité et le bien sont inépuisables. Les défenseurs du principe religieux ne se trompent

pas moins lorsqu'ils prétendent que la foi doit être entièrement distincte et hors de la raison. Le mot de Tertullien, *Credo quia absurdum*, peut bien, comme les systèmes philosophiques dont nous venons de parler, subjuguier un instant par son audace; mais l'esprit ne peut se contenter longtemps d'un pareil motif de soumission; et quant à invoquer le témoignage de la raison contre elle-même ou à lui faire signer sa propre abdication, c'est une tentative que des écoliers seuls peuvent renouveler aujourd'hui. La raison, comme nous pensons l'avoir démontré, ne saurait se passer de croire; mais par cela même, la foi ne saurait se passer de réfléchir; ce qui signifie qu'elle a besoin de motifs pris en nous et dans les lois de notre nature intellectuelle, qu'elle doit jaillir comme une source vive du fond de notre âme, au lieu de venir seulement du dehors comme un fardeau imposé par une main étrangère.

FOLIE. Les médecins ont cherché de tout temps à définir la folie ou l'aliénation mentale; mais le point de vue auquel ils se sont placés ne pouvait leur permettre d'en donner une définition rationnelle: les uns se sont bornés à dire que la folie est une maladie apyrétique du cerveau, avec lésion des facultés intellectuelles, oubliant de dire en quoi consiste cette lésion des facultés intellectuelles; d'autres, croyant entrer beaucoup plus avant dans la question, ont ajouté que les fous ont des idées, des passions, des déterminations différentes des idées, des passions et des déterminations du commun des hommes; mais en quoi précisément consiste cette différence? C'est encore là ce qu'ils ont oublié de nous dire. D'autres enfin ont ajouté que les malades, dans cet état, conservent en général la conscience de leur propre existence; mais qu'ont-ils entendu par là? Ont-ils voulu dire que les fous conservent le sentiment, la conscience du moi, de la vraie personnalité? Si telle a été leur pensée, ils sont tombés dans une étrange erreur, comme nous chercherons à le prouver tout à l'heure; mais il est plutôt à croire qu'ils n'ont pas compris la portée de cette assertion. La plupart, et il est facile de le voir par leurs descriptions de la folie, la plupart ont méconnu les caractères du moi ou de l'âme, et la nature de ses relations avec le corps ou l'organisme. C'est probablement à l'isolement dans lequel les médecins se sont tenus à l'écart des philosophes qu'il faut attribuer ce qu'il y a d'incomplet dans toutes les histoires médicales de la folie. Les médecins, en effet, ont parfaitement exposé les symptômes des différentes espèces d'aliénation mentale, ils en ont décrit avec soin les altérations organiques; mais ils ont négligé de chercher la raison de ces phénomènes, et quand ils ont voulu remonter aux causes prochaines de la folie, à sa nature essentielle, ils se sont livrés aux hypothèses les plus invraisemblables.

Ainsi, si l'on en croit Cullen, la folie tiendrait dans tous les cas à une prétendue inégalité d'excitement du cerveau; suivant Pinel, le caractère de cette maladie serait essentiellement nerveux, il n'y aurait au vice dans la substance du cerveau; tandis que, suivant Fodéré, il y aurait un vice; mais ce vice serait dans le sang des aliénés. Gall et Spurzheim y voyaient une inflammation de l'encéphale; Esquirol, une lésion des forces du cerveau, et Broussais une irritation du même organe.

Ces hypothèses, on doit le pressentir, n'étant guère propres à rendre raison des phénomènes de l'aliénation mentale; il est évident que dans une affection telle que la folie, pour arriver à une théorie rationnelle, il aurait fallu aller au

delà des faits qui relèvent de la pathologie, et même au delà des faits purement physiologiques; il aurait fallu se placer au point de vue de la psychologie. C'est ce que Royer-Collard avait parfaitement senti quand il a prié Maine de Biran de vouloir bien l'aider de ses lumières dans cette grave et complexe étude de l'aliénation mentale. Royer-Collard avait remarqué que les médecins n'avaient pas tenu un compte suffisant des données psychologiques; que la plupart de ceux qui avaient écrit sur l'aliénation mentale étaient de cette école sensualiste qui avait supprimé un des deux termes du dualisme cartésien au profit de l'autre, et que partant, ils avaient considéré les actes de l'esprit comme des produits du cerveau, ou comme de simples transformations de la sensation.

Royer-Collard ne pouvait s'adresser à un homme plus compétent que M. Maine de Biran. C'est à cette occasion que fut composé, entre 1821 et 1822, le mémoire intitulé: *Considérations sur les rapports du physique et du moral, pour servir à un cours sur l'aliénation mentale*. Esprit original et profond, Maine de Biran avait fait une longue étude de la physiologie de Sthal, de celle de Haller, de Cabanis et de Bichat, et il avait donné le premier signal de la réaction philosophique contre la doctrine du xviii^e siècle: il était revenu au dualisme de Descartes; mais il lui avait donné plus de précision, plus de force encore, grâce à ses études physiologiques. La définition cartésienne, en effet, avait quelque chose de vague, et quelques disciples, exagérant le spiritualisme du maître, avaient fini par tomber dans une sorte de mysticisme. La pensée, le *cogito* de Descartes, nous avait révélé notre existence morale, notre vraie personnalité; mais les deux attributs essentiels de l'âme ou du moi, *sentir* et *vouloir*, n'étaient pas nettement formulés. Maine de Biran, dans ses considérations sur la volonté, avait cherché à remplir cette lacune, et nul n'était plus propre que lui à venir en aide aux physiologistes; aussi, dans cette grande question de l'aliénation mentale, il avait parfaitement établi que, pour en trouver les véritables caractères, il fallait les chercher dans les rapports du moral et du physique de l'homme, et ces rapports, il les avait exposés de la manière la plus nette et la plus satisfaisante.

Leibniz, le premier, avait judicieusement distingué les simples impressions organiques qui relèvent de la physique générale, des sensations, qui relèvent de la physiologie, et des idées qui relèvent de la psychologie: trois ordres de faits dont il faut également tenir compte dans l'étude des opérations de l'intelligence.

Quand l'organisme, en effet, vient à être impressionné par les agents extérieurs, il apporte à l'âme des sensations, et c'est à l'occasion de ces sensations que la puissance personnelle entre en exercice et se développe. C'est donc dans la nature de ces relations qu'il fallait chercher comment, en certains cas, il peut y avoir de tels désordres, que l'homme finit par tomber dans l'aliénation mentale.

L'homme est environné d'agents qui impressionnent continuellement son organisme; et lui-même, comme puissance intellectuelle, réagit perpétuellement sur ce même organisme; il en résulte que si celui-ci, par son côté extérieur, est en conflit avec les agents physiques, par son côté intérieur, il est en conflit avec l'âme ou le moi. C'est ce que M. Cousin a parfaitement exprimé, lorsqu'il a dit, en exposant la doctrine de Leibniz: « L'univers entier ne m'atteint qu'à travers l'organisme. »

L'âme toutefois ne sent pas à *travers* les organes, elle ne sent dans tous les cas que ses organes : quel que soit en effet le mode d'action des agents extérieurs, ils ont constamment pour effet d'amener dans les organes un changement, une modification quelconque, et c'est ce changement, cette modification que nous sentons.

Prenons l'œil pour exemple : quand la rétine est dans un repos complet, il y a *l'incébrés*; il y a, au contraire, sensation de lumière quand, sous l'influence d'un excitant extérieur, elle entre en mouvement : donc, toutes les apparences de *corporalité* tiennent à l'intensité diverse de ce mouvement, et les *couleurs* elles-mêmes ne sont en réalité que des variations de vitesse des ondes éthérées.

Les organes des sens ont donc pour fonctions essentielles de recevoir des agents extérieurs et de communiquer au cerveau des modifications telles que le *moi* trouve en eux les éléments des diverses sensations. Mais il peut arriver, même dans l'état normal, que, sous l'influence d'un excitant, d'un stimulant tout autre, un sens soit impressionné et donne à l'âme des sensations non moins distinctes : ainsi, un choc, un coup sur l'œil peuvent exciter au milieu d'une profonde obscurité une sensation de lumière. D'autres fois, l'âme accuse des sensations dans un organe qui aura été enlevé; d'autres fois enfin, l'âme est poursuivie, non-seulement pendant le sommeil, mais pendant la veille, par de véritables hallucinations qui restent compatibles avec la raison la plus intacte.

Qu'est-ce qui distingue alors l'homme raisonnable de l'aliéné? Comment reconnaître que la raison persiste en lui? Le psychologue seul est en mesure de le dire : il prouve que l'homme reste *compos sui*; qu'il se distingue parfaitement de son organisme. Dans ces conditions, l'homme sait que ses organes le trompent, il a ce *conscium* : il sent que ses organes, au lieu de lui apporter à lui esprit, la vérité, lui apportent l'erreur; quelquefois même, dans l'état de rêve, ce *conscium* persiste; l'esprit n'en croit pas alors ses organes. Maine de Biran avait bien vu l'analogie de toutes ces questions, et il expliquait par la même théorie l'état de veille et de sommeil, de rêve et d'aliénation : pour lui, la *veille*, c'est le temps de la vie pendant lequel s'exerce plus ou moins la volonté; le *sommeil*, dans ses divers degrés, est l'affaiblissement de la volonté, le *sommeil absolu* en est l'abolition complète; pendant les rêves, la volonté ne tient plus les rênes. L'école physiologique à laquelle appartient Burdach a cherché, de son côté, à prouver que si l'état de veille, chez l'homme, consiste dans le double conflit que l'organisme vivant entretient, d'une part, avec les objets extérieurs par le moyen des sens, et, d'autre part, avec le *moi* ou l'âme, par le moyen des centres nerveux : dans l'état de sommeil complet, il y a suspension de ce double conflit, les organes des sens étant fermés aux excitants extérieurs, et l'âme n'étant plus en relation avec l'organisme : dans l'état de rêve, il n'y a de suspendu que le conflit extérieur; les agents environnants ne peuvent plus impressionner les sens; mais le *moi* peut, jusqu'à un certain point, rester en relation, en conflit avec les centres nerveux, et alors il trouve dans des organes fermés au monde extérieur des sensations distinctes; il y a dans ces organes persistance ou reproduction des changements que les objets extérieurs suscitaient dans l'état de veille. Cette dernière circonstance paraît fondée et peut donner, jusqu'à un certain point, l'explication de tout un ordre

de faits particuliers à l'aliénation mentale, c'est-à-dire des *hallucinations*.

Ce qui rendait incompréhensible la production des hallucinations dans les théories sensualistes, c'est qu'il y a, dans ce cas, toutes les apparences des sensations, sans excitant, sans objets extérieurs; mais nous venons de voir que ceci a lieu dans l'état de rêve, avec la même incohérence et la même bizarrerie, sans que l'âme en éprouve aucun étonnement. Chaque appareil de sensations spéciales étant destiné à reproduire, à répéter ce qui se passe au dehors, il doit suffire d'un simple ébranlement de l'organe, d'un simple mouvement moléculaire pour donner lieu aux mêmes actes : la rétine pourra reproduire ainsi, et comme en miniature, pour ainsi dire, toutes les scènes du monde extérieur, et il y a dans l'oreille moyenne tout un système d'organes qui entrera en vibration pour répéter les sons naguère produits au dehors. On conçoit ainsi comment un mouvement quelconque peut faire entrer les organes en jeu et donner lieu à toutes les sensations auditives ou visuelles, en l'absence des excitants normaux; une simple congestion sanguine, un mouvement insolite du sang, fera également que tel malade, au milieu d'un profond silence, entendra des bruits divers, des sons musicaux, des paroles suivies; que, dans l'obscurité la plus complète, il sera ébloui par de vives clartés, ou obsédé par des apparitions.

Mais ceci ne suffit pas pour constituer l'aliénation mentale : on peut avoir des sensations fausses, complètement erronées, on peut même, ainsi qu'on l'a dit plus haut, avoir de nombreuses hallucinations, sans être fou. Quand est-ce donc qu'il y a folie? Si l'école exclusivement organique veut être conséquente avec elle-même, elle est arrêtée ici; il n'y a pas moyen, en s'en tenant à ses principes, de sortir de cette difficulté. L'école psychologique, au contraire, examine dans ces cas comment se comporte le *moi* dans ses relations avec les organes des sensations spéciales, et elle dit qu'il y a folie toutes les fois que le malade ne peut plus régulièrement inférer de ses sensations et de ses actes la conscience de sa personnalité, et que par cela seul il est *alienus a se*.

L'halluciné n'est pas fou, quand il est *compos sui*, quand il n'en croit pas ses organes; mais il peut se faire qu'il ait la conscience d'une folie imminente, qu'il s'en effraye; qu'il sente que ses organes le maîtrisent, qu'ils vont amener, pour ainsi dire, le naufrage de son intelligence. S'il est fou, au contraire, il ne peut plus faire ces distinctions, si ce n'est dans de rares moments de lucidité. Le fou s'identifie avec ses sensations, il ne peut les chasser, les écarter de son esprit : il est maîtrisé, et comme *absorbé* par elles; sa personnalité n'existe plus, et, comme le dit Maine de Biran, il est dès lors rayé de la liste des êtres intelligents.

Dans l'état sain, c'est le *moi* ou la volonté qui règle les relations avec les organes, c'est la raison qui tient, pour ainsi dire, les rênes; dans l'aliénation, l'esprit est dépossédé, c'est l'organisme, altéré matériellement, qui a changé l'ordre des relations. Il y a encore aperception immédiate des sensations vraies ou fausses, et production de mouvements; mais ce n'est plus le *moi* qui règle ces aperceptions : que le *moi* le veuille ou ne le veuille pas, cette aperception a lieu, et souvent en l'absence de tout stimulant extérieur. Et de même, pour les mouvements, ce n'est plus la volonté qui les règle, qui les coordonne. De là l'état connu sous le nom d'*agitation*; de là cette instabilité si remarquable des idées et de la volonté.

Dans l'état de rêve, nous l'avons déjà fait remarquer, il y a quelque chose de semblable; mais au milieu des associations les plus incohérentes d'idées et de volitions, le *moi* peut dans certains cas rester *compos sui*. A qui n'est-il pas arrivé de sentir, pendant un rêve pénible, qu'il est le jouet d'étranges hallucinations, et que pour y échapper il faut revenir à la vie naturelle? On sent que, pour mettre fin à ces fausses et effrayantes situations, il faut rouvrir ses sens au monde extérieur. L'école physiologique allemande en avait conclu que si, dans les rêves, l'âme se laisse aller aux idées les plus incohérentes, que si elle accepte les sensations les plus folles, c'est que des deux conflits qui constituent la vie normale des êtres intelligents, un seul persiste, celui que l'âme entretient avec ses organes, et que la *polarité* est suspendue : les objets extérieurs, n'agissant plus sur les organes, ne peuvent plus rien sur les intuitions; ils ne régissent plus, ils ne coordonnent plus les sensations. En adoptant cette hypothèse, on pourrait dire que, dans les différentes espèces de délire, les choses se passent dans un ordre inverse : c'est l'âme, en effet, c'est le *moi* qui finit par s'effacer, comme force personnelle et agissante; l'organisation matériellement altérée a fini par aveugler cette même intelligence, et par suspendre aussi la polarité.

Quand le *moi* reste lucide et libre, il se rit en quelque sorte des terreurs, des déceptions de son organisation physique : comme Turenne, le gormande sa carcasse qui tremble devant le danger; il est le témoin impassible de tous ses désordres, il les juge, en mesure la portée; mais il arrive un point où lui-même commence à s'en effrayer, c'est lorsqu'il sent que les rêves vont lui échapper et qu'il va tomber dans une véritable aliénéation; il cherche d'abord à en sortir comme d'un rêve pénible : il fuit, par exemple, l'obscurité; il redoute de fermer les yeux, parce qu'il sait que l'éclat du jour peut seul dissiper les fantômes qui le poursuivent; mais les organes s'altérant de plus en plus, le délire s'établit et il y a destruction de la liberté morale; or, cette liberté étant, comme le dit Maine de Biran, notre vraie personnalité, le même coup qui frappe en nous l'organisme emporte l'homme et ne laisse qu'un automate sans conscience, et partant sans responsabilité.

Dans l'ivresse, qui est un délire passager, les choses se passent encore de la même manière : à mesure que le cerveau se pénètre d'un sang altéré par des principes alcooliques, l'âme ou le *moi* s'aperçoit que sa liberté va s'anéantir. Le *moi* fait des efforts pour réagir sur son organisation; mais celle-ci l'entraîne, l'absorbe entièrement, et l'homme n'existe plus : c'est encore un automate privé de conscience et de responsabilité. Ainsi ce qui constitue essentiellement l'aliénéation mentale, c'est, comme le dit l'école psychologique, l'abolition de la liberté morale, de la personnalité; c'est cet état dans lequel le *moi* n'est plus *compos sui*. Les fonctions organiques et même intellectuelles peuvent encore alors s'exécuter, mais sans que nous y participions, sans que nous en ayons ni la conscience, ni la responsabilité; nous devenons étrangers à nous-mêmes, nous sommes hors de nous, c'est l'aliénéation, la démence et la folie, dont les divers degrés sont les degrés mêmes de la perte de la liberté. Ce qui fait qu'il n'y a plus d'intelligence, puisque l'aperception et la volition, qui en forment les principaux caractères, n'existent plus.

Mais d'où vient qu'il y a une telle perturbation dans les rapports des organes avec le *moi*?

d'où vient qu'il y a inaction de cette force personnelle dans les intuitions et dans les mouvements organiques? Nous l'avons déjà dit : c'est que des altérations organiques obstruent, empêchent, aveuglent l'intelligence; l'aliénéation serait donc dans la théorie physiologique allemande, comme un rêve *retourné* : dans les rêves, il y aurait désordre, incohérence, bizarrerie dans toutes les idées, parce que l'un des deux conflits est suspendu, parce que l'organisation par son côté extérieur n'est plus en relation avec les objets environnants, parce que les organes des sens sont fermés aux excitants extérieurs, et que ce côté de l'organisme n'est plus impressionné par les stimulants physiques. Or, comme il est tel degré d'aliénéation mentale dans lequel le *moi* peut n'avoir aucune espèce d'action sur le cerveau, soit par suite d'altérations congéniales, comme dans l'idiotisme, ou par des altérations accidentelles, comme dans certains cas de manie, il faudrait en conclure que le conflit intérieur serait alors aboli ou suspendu, l'organisme par son côté intérieur n'étant plus en rapport normal avec l'âme ou le *moi*. Ce serait l'inverse de ce qui se passe dans un sommeil troublé par des songes, ce qui nous faisait dire tout à l'heure que l'aliénéation ainsi comprise est comme un rêve permanent et retourné.

Maine de Biran avait bien vu que ceci a lieu dans certains genres de folie. Dans l'idiotisme, dit-il, le *moi* *sommeille*, pendant que les organes sensitifs sont seuls *éveillés*; l'état de démence, ajoute-t-il, correspond encore à celui où le cerveau produit spontanément des images, tantôt liées, plus souvent déconues, pendant que la pensée *sommeille* ou jette de temps en temps quelques éclairs passagers.

Et de même, dans le délire général, l'âme raisonnable et libre est sans action sur l'organisme; elle *sommeille*; les images, comme le dit encore Maine de Biran, prennent alors d'elles-mêmes, dans le centre cérébral, les divers caractères de persistance, de vivacité, de profondeur, et par le seul effet des dispositions organiques.

J'ajoute que ce sont les dispositions organiques qui ferment en quelque sorte le sens intérieur à l'action du *moi*, qui annulent ses effets et paralysent sa puissance. Si donc, dans l'état de rêve, l'âme veille dans un corps endormi, dans l'état de folie générale, complète, c'est la pensée qui sommeille dans un corps éveillé. Qu'on n'aille pas objecter que chez les fous la conscience, le sentiment du *moi* n'est pas aboli, qu'il persiste au contraire assez souvent : nous répondrons que dans les cas dont on parle il n'y a pas un état de complète aliénéation. Ceux qui souffrent, avec Georget, que même dans les cas où le délire est le plus général, le *sentiment de la conscience persiste*, ceux-là mêmes sont forcés d'avouer que dans les délires les plus bornés, l'esprit perd toute liberté. Or, pour nous, là où il n'y a plus de liberté, il n'y a plus de raison, il n'y a plus de personnalité. Lisez ensuite toutes les descriptions de folie, et vous verrez qu'à mesure que les symptômes prennent plus d'intensité, le *moi* s'efface; dans les exacerbations, dans les crises, tout est confus dans les idées : ce sont des cris, des chants désordonnés, une agitation perpétuelle, et nulle trace de conscience.

D'après tout ce que nous avons dit, on doit voir que pour nous les causes de la folie sont toutes matérielles; ce sont des lésions organiques qui seules peuvent ainsi paralyser la pensée, et nous ne concevons pas comment on a pu supposer des lésions qui porteraient ou sur la pen-

sée elle-même, ou sur des facultés, ou sur des fonctions dites essentiellement nerveuses. Nous sommes encore à nous demander comment des médecins ont pu attribuer tous les phénomènes de la folie à des causes autres que des altérations dans l'organisation du système nerveux, et comment des hommes, d'ailleurs éminents, ont voulu les faire dépendre de modifications qui n'auraient porté que sur des forces vitales. Haslam était, suivant nous, dans le vrai, quand il disait que c'est *uniquement* dans les changements que peut éprouver l'organisation du cerveau, qu'il faut chercher la cause des diverses espèces de folie; mais il faut tenir compte des altérations les plus légères, de celles qui portent sur la consistance du cerveau, sa coloration, son poids, etc., comme de celles qui portent sur sa structure interne. Les recherches anatomiques étant faites dans ce sens, on dira bien rarement, comme l'a remarqué Georget, qu'on n'a rien trouvé dans le cerveau.

Maintenant qu'il nous paraît bien prouvé que la cause efficiente de la folie consiste dans des altérations toutes matérielles, devons-nous nous demander si ces altérations sont toutes de la même nature, si toutes consistent comme le soutenait J. Franck, dans un état d'inflammation du cerveau ou de ses annexes, ou dans une atrophie de cet organe, dans un endurcissement, etc., etc.? A cela nous répondrons qu'une semblable supposition ne pouvait être faite qu'à l'époque où des systèmes exclusifs régnaient en médecine, et où toutes les maladies étaient ramenées à un ou deux genres d'altérations. Aujourd'hui que l'anatomie pathologique a révélé et la variété des altérations organiques et la spontanéité de leur développement dans le sein de tous les tissus, nous ne devons plus en être à faire ces hypothèses : la réalité des altérations anatomiques dans le cours de la folie est un fait qui ne saurait être nié, et il nous paraît en être de même de la diversité de nature de ces mêmes altérations. Quant aux symptômes de l'aliénation mentale, nous avons déjà dit que l'histoire en est assez bien connue. On sait qu'à raison de ses manifestations, on a distingué plusieurs genres de folie. Les anciens les avaient ramenées à deux grandes divisions : la *manie* et la *mélancolie*. Dans le premier cas, il y avait délire général avec propension à la fureur; dans le second, délire exclusif avec propension à la tristesse. Sauvages, multipliant les espèces, avait distingué la *démence*, la *manie*, la *mélancolie* et la *démonomanie*. Pinel avait mis plus de philosophie dans ses distinctions : il avait judicieusement divisé la folie en quatre grandes classes d'affections : sous le nom d'*idiotisme*, il comprenait tous les cas dans lesquels on remarque une *stupidité* plus ou moins prononcée, un cercle très-borné d'idées et une nullité complète de caractère; la *manie* était caractérisée par un délire général, une grande irascibilité et un penchant très-marké à la fureur; la *mélancolie* par un délire exclusif, avec abattement, morosité et penchant au désespoir; enfin, la *démence* par une simple débilité des opérations de l'entendement et des actes de la volonté.

Esquirol n'a fait aucun changement important dans cette classification; il a seulement substitué au mot *mélancolie* celui de *monomanie*, qui a été adopté avec empressement, surtout dans les affaires d'expertises médicales.

Nous n'insisterons pas sur les symptômes qui dénotent la manie générale, ni sur ceux qui caractérisent les diverses monomanies; on sait quels sont les désordres intellectuels offerts par les malades, l'incohérence et la bizarrerie de

leurs sensations, les erreurs de perception qu'on remarque en eux; il suffit d'être entré une seule fois dans une maison de fous, pour savoir jusqu'où peuvent aller les différentes formes de délire. Chez quelques-uns, la folie est tranquille, calme; mais souvent il y a des exacerbations, des paroxysmes; et alors, comme exportés par l'indignation, ils vocifèrent continuellement, ils apostrophent ceux qui les surveillent ou les visitent. La fureur peut être portée au plus haut degré et accompagnée d'une agitation que rien ne peut calmer : la face est rouge et animée, les yeux étincelants, la bouche sèche; ils montent à la fois et une extrême incohérence dans les idées, et une agitation excessive; quelques-uns brisent et déchirent tout ce qui leur tombe sous les mains.

Le plus souvent il y a privation de sommeil chez les aliénés, ou du moins le sommeil est rare et incomplet; on en a vu qui restaient des mois et des années entières sans goûter un moment de repos.

Quant aux *monomanies*, nous avons dit qu'elles sont caractérisées par un délire exclusif; mais, il faut le dire, ce délire n'est pas tellement circonscrit que les malades raisonnent judicieusement sur tous les autres sujets; dans tous les cas, on remarque qu'il y a altération générale, bien que plus légère. Ainsi presque tous les monomaniaques sont incapables d'une attention un peu soutenue; leur volonté est précaire, instable, et leurs affections totalement changées.

Il y a aussi chez eux des temps de paroxysmes et d'exacerbations, et alors il est facile de s'apercevoir que le délire est plus général qu'on ne le croyait d'abord; ce qui a fait dire à Georget que, dans les monomanies, le malade est presque aussi déraisonnable que dans la manie. La seule différence que présentent ces deux états, c'est que dans l'un le malade s'occupe plus ordinairement de sa marotte, et dans l'autre l'aliéné extravague indifféremment sur toute chose.

Les auteurs ont ramené les principales espèces de monomanies aux suivantes : 1° la *monomanie ambitieuse* : on trouve parmi les aliénés de cette classe, des rois, des empereurs, des papes, des prophètes, etc.; 2° la *monomanie érotique* : quand les aliénés sont dominés par un besoin indicible d'aimer ou d'être aimé; par le regret d'un amour auquel on a mis obstacle, etc.; 3° la *monomanie religieuse* : quand les malades sont tourmentés par l'idée des peines éternelles, ou par les prétendues obsessions du démon; 4° la *monomanie mélancolique* : les aliénés sont en proie à une tristesse profonde; ils se disent abandonnés, trahis par leurs proches; il ne leur reste qu'à mourir, etc.; 5° la *monomanie hypochondriaque* : les aliénés, d'ailleurs parfaitement sains, se croient atteints de maladies incurables et toujours extraordinaires; s'ils sont réellement malades, ils exagèrent leurs maux au delà de toute expression, ou les interprètent de la manière la plus étrange; ainsi ils soutiennent que leur sang est altéré, décomposé, qu'un vice profond les ronge et les conduira au tombeau, etc.

Ces délires dominants existent chez beaucoup de malades; mais on a abusé, dans ces derniers temps, de la doctrine qui tend ainsi à circonscrire l'aliénation mentale, à la limiter dans un seul ordre de faits, surtout en ce qui concerne les tendances, les propensions à commettre certaines actions. Combien de fois, par exemple, n'a-t-on pas donné comme atteints de *monomanie homicide* les plus grands criminels! d'autres comme atteints de la *monomanie du vol*, etc., etc. C'est l'absurde doctrine de Gall qui a conduit à

faire toutes ces suppositions. Mais revenons à l'aliénation mentale, et voyons quelles en sont les causes les plus fréquentes.

De ces causes il en est qui *prédisposent* seulement à la folie, tandis que d'autres amènent presque immédiatement son explosion. Parmi les premières, il faut ranger l'*âge* et le *sexe* des individus : la folie se déclare surtout dans l'âge des passions ardentes, de trente à quarante ans ; puis de vingt à trente, puis de quarante à cinquante. Nous devons placer à part les idiots et les déments : l'idiotisme s'observe nécessairement dans le premier âge, puisque cette affection est presque toujours *congéniale*, et que ces infortunés arrivent rarement à un âge un peu avancé ; chez les vieillards on observe la *démence sénile*, genre de folie consécutive aux affections aiguës de l'encéphale, et qui peut même survenir par le seul effet des progrès de l'âge.

On remarque beaucoup plus d'aliénations chez les femmes que chez les hommes : on reçoit dans les hospices d'aliénés près du double de femmes. On a cherché à expliquer cette prédisposition par la plus grande susceptibilité du système nerveux chez les femmes, et par leur position dans la société.

L'*hérédité* joue un grand rôle dans la production de la folie. M. Esquirol avait trouvé dans quelques établissements que la moitié au moins des individus atteints de folie avaient eu des parents aliénés. On croit avoir remarqué que l'influence de l'hérédité se fait plutôt sentir dans les classes riches que chez les pauvres, et on l'explique chez les premiers par les alliances fréquentes entre parents. Il est certain que le défaut de croisement dans l'espèce humaine ne tarde pas à amener une dégradation très-prononcée dans les familles.

L'influence du tempérament a été également notée ; mais elle est beaucoup plus contestable.

On a plus particulièrement signalé les *vices* d'une mauvaise éducation, et avec raison : tout l'avenir de l'homme moral dépend de ses conditions premières ; il est des faits d'observation très-curieux dans l'étiologie de l'aliénation mentale : ainsi il y a beaucoup plus d'aliénés chez les célibataires que chez les personnes mariées, et cela s'applique aux hommes comme aux femmes ; il y en a plus aussi dans les professions libérales que dans les classes industrielles ; plus aussi en été qu'en hiver. On croit avoir remarqué que dans les différents pays l'influence du degré de civilisation, du mode de gouvernement et des croyances religieuses est beaucoup plus marquée que l'influence du climat. Cette observation paraît fondée ; néanmoins il aurait fallu distinguer ici. L'influence des idées religieuses est incontestable, elle est même en rapport direct avec certains genres de folie ; celle du mode de gouvernement est beaucoup plus douteuse. Quant à l'influence du climat, c'est une question qui n'a pas été suffisamment étudiée : on manque de documents ; on en manque même pour ce qui tient à l'influence des progrès de la civilisation ; on a cité des faits qui ne sont rien moins que concluants ; on a dit que M. Desgenettes, médecin en chef de l'armée d'Orient, n'avait trouvé que quatorze fous en Égypte dans l'hôpital du Caire ; tandis qu'en 1815 l'Angleterre en comptait plus de 7000 à Londres, et la France près de 4000 à Paris ! Mais quelle conclusion tirer de ce fait, si ce n'est que dans les pays plus civilisés on prend soin des fous, et qu'on ne les laisse pas libres comme en Orient ?

Si j'en juge par ce que j'ai observé moi-même en Russie, la folie ne doit guère être moins fréquente dans les pays soumis au despotisme et

peu avancés en civilisation que dans les gouvernements libres et policés.

Quant aux causes qui provoquent le plus communément l'explosion de la folie, elles sont assez nombreuses ; on a plus particulièrement signalé les chagrins domestiques, un amour contraire, le fanatisme, l'époque critique pour les femmes et plutôt encore les suites de couches, les coups sur la tête, l'abus des boissons alcooliques, l'insolation, un travail intellectuel excessif, les veilles prolongées, une vive frayeur, le passage subit d'une vie aisée à une profonde misère, les remords, l'oisiveté surtout, le désœuvrement, l'ennui après une vie très-occupée, l'influence enfin d'une autre maladie, de la phytérie, par exemple, ou de l'épilepsie.

Les causes agissent progressivement, mais leur effet peut être brusque et instantané : on a vu la folie se déclarer en quelques heures, quelquefois à l'instant même, au milieu d'une pleine raison ; une fois déclarée, elle se comporte comme nous l'avons dit plus haut. Il nous reste à dire un mot seulement sur le *traitement* de l'aliénation mentale.

À une époque même assez rapprochée de nous, les aliénés étaient traités avec barbarie ; c'est Pinel qui les a fait sortir de leurs affreux cabanons, qui a fait tomber leurs chaînes, qui, enfin, a voulu le premier les traiter comme des malades. C'est à la philosophie qu'on doit ces réformes : grâce à ses lumières, on a fini par reconnaître que chez ces infortunés il n'y a rien de surnaturel, rien de merveilleux ; il y a simplement des lésions qui portent sur cette partie de l'organisme qui sert aux manifestations de la pensée, et que, partant, il y a tout simplement à traiter des organes malades ; mais comme les organes malades sont soumis à la double action des agents extérieurs et de l'esprit lui-même, comme principe d'activité, les médecins ont cherché judicieusement à combiner le traitement physique avec le traitement moral, de telle sorte que, s'adressant directement à l'esprit de l'aliéné, ils le font intervenir dans le traitement, et le mettent ainsi en mesure de réagir sur son propre organisme. Les médecins et les physiologistes qui ont écrit sur la folie sont innombrables ; nous nous contenterons d'en citer quelques-uns dont les ouvrages méritent particulièrement de figurer dans un dictionnaire philosophique : Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris, 1791, in-8 ; — Esquirol, *des Maladies mentales*, Paris, 1838, 2 vol. in-8 ; — Leuret, *du Traitement moral de la folie*, Paris, in-8 ; *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, in-8 ; — Broussais, *de l'Irritation et de la Folie*, Paris, 1839, 2 vol. in-8 ; — Moreau de Tours, *Psychologie morbide*, Paris, 1859, in-8 ; — Flourens, *de la Raison, du Génie et de la Folie*, Paris, 1861, in-12 ; — Trélat, *Recherches historiques sur la folie*, Paris, 1839, in-8. — Les philosophes ont rarement traité ce sujet ; on peut consulter cependant Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1834, in-8 ; — Albert Lemoine, *L'Aliéné devant la philosophie, la morale et la société*, Paris, 1862, in-8. F. D.

FONTENELLE (Bernard Le Bovier ou Le Boyger de), né à Rouen le 11 février 1657, mort à Paris le 9 janvier 1757.

Si Fontenelle, dans ses volumineux écrits, a rarement traité des questions de philosophie proprement dite, néanmoins sa vie, son caractère et ses ouvrages sont empreints de l'esprit philosophique.

Sa vie, qui embrasse un siècle entier, l'a fait

participer aux deux grandes époques de notre littérature : aussi peut-on dire qu'il y a deux hommes en lui, le bel esprit du xvii^e siècle et le philosophe du xviii^e ; le neveu du grand Corneille, et le contemporain de Voltaire ; l'ingénieur écrivain d'une école un peu maniérée, et le dernier des cartésiens. Il forme l'anneau intermédiaire entre les deux âges. Témoin de toutes les révolutions de l'esprit humain accomplies dans ce vaste intervalle de temps, il y a pris lui-même une part active, et si sa nature l'a détourné d'un rôle agressif, il a toujours le mérite incontesté d'avoir le premier rendu la philosophie populaire en France.

Il avait fait d'assez brillantes études au collège des jésuites à Rouen ; mais il n'eut pas le même succès dans la logique, hérissée alors de termes barbares. Il dit lui-même : « Je pris mon parti de ne rien entendre à la logique. Cependant, continuant de m'y appliquer, j'y entendis quelque chose ; je vis bientôt que ce n'était pas la peine d'y rien entendre, que ce n'étaient que des mots : je m'en tirai ensuite aussi bien que les autres. » Son père, avocat au parlement de la même ville, le destinant au barreau, il se fit recevoir avocat, et plaida même une cause qu'il perdit. Promptement dégoûté de cette carrière, il se décida à suivre son goût pour la littérature, et se rendit à Paris, auprès de son oncle Thomas Corneille, qui dirigeait alors le *Mercure galant* avec de Visé. La gloire du grand Corneille fut d'abord pour lui une amorce trompeuse ; il débuta par des tragédies, et une épigramme de Racine nous apprend quel fut le sort de son *Aspar*. Le premier ouvrage où il réussit, ses *Dialogues des morts*, qu'il fit paraître en 1683, à vingt-six ans, sont parsemés de traits d'affectation et de faux goût. Trois ans après, en 1686, il publia ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*, où il expose avec une heureuse clarté les découvertes de Galilée, et le système de Descartes sur les tourbillons. On y admire le talent de mettre les matières scientifiques à la portée de tous les lecteurs. On peut y relever encore quelque chose d'un peu prétentieux et de quintessencié dans le style ; mais cette recherche même n'était pas sans agrément, et elle contribua sans doute à attirer le public, qui trouvait dans ce livre le système du monde, tel qu'on le connaissait alors, traduit en langue vulgaire. Déjà l'on y sent une certaine liberté de penser ; la clarté des idées se réfléchit dans le langage, et l'on reconnaît l'empreinte du philosophe à quelques réflexions telles que celle-ci : « Il n'y a que la vérité qui persuade, même sans avoir besoin de paraître avec toutes ses preuves. Elle entre si naturellement dans l'esprit, que quand on l'apprend pour la première fois, il semble qu'on ne fasse que s'en souvenir. » (2^e *Soirée*, à la fin.)

Voici un exemple de la sage circonspection de son esprit, et de la méthode prudente qui règle toujours sa marche, même dans ses ingénieux badinages. Au commencement de la 3^e *Soirée*, à propos de conjectures auxquelles il vient de se laisser aller sur les habitants de la lune, il ajoute : « Il ne faut donner que la moitié de son esprit aux choses de cette espèce que l'on croit, et en réserver une autre moitié libre, où le contraire puisse être admis, s'il en est besoin. »

L'année suivante, Fontenelle mit en français l'*Histoire des oracles* du savant hollandais Van Dale, c'est-à-dire qu'il donna un abrégé élégant et lumineux de ce traité, dont l'érudition, un peu diffuse, prit sous la plume de Fontenelle une forme plus appropriée au goût des lecteurs

français. L'auteur lui-même en témoigna sa reconnaissance et s'exprima ainsi dans les *Nouvelles de la République des lettres* : « J'ai lu avec bien du plaisir l'*Histoire des oracles*, faite par un auteur français, où je suis copié fidèlement. J'approuve la liberté qu'il s'est donnée de tourner ce que j'avais avancé dans mes deux dissertations sur ce sujet, au génie de sa nation.... C'est peut-être un malheur pour la cause qu'il soutient avec moi, qu'il ne soit pas dans un pays de liberté ; car je ne puis imputer à une autre raison le silence qu'il a gardé, ou les déguisements qui semblent l'avoir commandé sur des faits de conséquence. » Malgré les précautions prises par Fontenelle, malgré les déguisements dont s'enveloppaient sa discrète ironie, l'ouvrage n'en parut pas moins très-hardi. Plus tard, il fut vivement attaqué par le jésuite Baltus, qui soutint que les démons avaient fait des oracles, et qu'ils s'étaient tus à l'arrivée du Messie. Fontenelle n'eut garde de s'engager dans une controverse théologique. « Je ne répondrai point au jésuite de Strasbourg, écrivait-il à Leclerc, quoique je ne croie pas l'entreprise impossible. Mais l'*Histoire de l'Académie des sciences* me donne trop d'occupation, et tourne toutes mes études sur des matières trop différentes de celle-là. Ce serait plutôt à M. Van Dale à répondre qu'à moi ; je ne suis que son interprète, il est mon garant. Enfin je n'ai point du tout l'humeur polémique, et toutes les querelles me déplaissent. J'aime mieux que le diable ait été prophète, puisque le père jésuite le veut, et qu'il croit cela plus orthodoxe. »

Vers le même temps, il avait publié ses *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*. Quoiqu'il professât une vive admiration pour Malebranche, qu'il appelle le plus grand génie de ce siècle, il critique ses idées par des raisonnements serrés, mais toujours avec mesure. Il prouve d'une manière irrécusable que le système des causes occasionnelles est contraire à la simplicité avec laquelle Dieu doit agir dans l'exécution de ses desseins. Ce morceau est un modèle de discussion. C'est en proposant ses doutes sur ce système que Fontenelle dit avec une finesse si spirituelle : « Ce qui doit répondre de la sincérité de mes paroles, c'est que je ne suis ni théologien, ni philosophe de profession, ni homme d'aucun nom, en quelque espèce que ce soit ; que, par conséquent, je ne suis nullement engagé à avoir raison, et que je puis avec honneur avouer que je me trompais toutes les fois qu'on me le fera voir. » Ce petit écrit se termine par une réflexion dont le tour piquant relève encore la justesse : « La vérité n'a ni jeunesse ni vieillesse ; les agréments de l'une ne la doivent pas faire aimer davantage, et les rides de l'autre ne lui doivent pas attirer plus de respect. »

Cartésien décidé, il resta toute sa vie fidèle à cette doctrine, mais sans aucun fanatisme. Aussi, dit-il quelque part : « Il faut admirer toujours Descartes, et le suivre quelquefois. » — « Ce grand homme, écrit-il ailleurs, poussé par son génie et par la supériorité qu'il se sentait, quitta les anciens pour ne suivre que cette même raison que les anciens avaient suivie ; et cette heureuse hardiesse, qui fut traitée de révolte, nous valut une infinité de vues nouvelles et utiles sur la physique et sur la géométrie. Alors on ouvrit les yeux, et l'on s'avisait de penser. »

De tous les titres de gloire de Fontenelle, ses *Éloges des académiciens* sont sans contredit le plus réel et le plus durable. En 1697, il avait été nommé secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. Ce fut pour s'acquitter de ses fonc-

tions qu'il écrivit l'histoire de cette Académie depuis l'année 1666 jusqu'en 1699, et que pendant plus de quarante années il prononça les éloges des savants qui avaient appartenu à cette compagnie. Le recueil de ces éloges forme assurément un des meilleurs livres de notre langue. On n'y retrouve plus l'afféterie qui dépare quelquefois les écrits de sa jeunesse : là, sa manière est beaucoup plus simple; il sème toujours les aperçus spirituels, mais jamais aux dépens de la vérité, et l'expression dont il la revêt, emprunte une grâce particulière à son tour d'esprit fin et délicat. Il fallait une grande variété de connaissances pour apprécier convenablement plusieurs générations de savants, astronomes, mathématiciens, chimistes, physiciens, naturalistes, médecins, philosophes. Fontenelle donna le premier exemple de cet esprit encyclopédique, de cette universalité que Voltaire, après lui, devait reproduire avec tant d'éclat. Il possède en outre l'art d'intéresser à la vie studieuse de ces hommes dévoués à la science; il rend leurs découvertes accessibles aux gens du monde; tour à tour Vauban, Cassini, Tournefort, Malebranche, Leibniz, Newton, en un mot les plus grands génies de l'Europe, passent devant nous avec leurs travaux et leurs systèmes, en nous communiquant une instruction aussi agréable que variée.

Ce qui caractérise essentiellement l'esprit de Fontenelle, c'est la justesse unie à la finesse. Il se rendit célèbre par le charme singulier qui s'attachait à sa conversation autant qu'à ses écrits. Il avait été reçu à l'Académie française le 5 mai 1691. Doyen des trois académies, on l'appelait le Nestor de la littérature, et il resta jusqu'à la fin de sa vie l'ornement de ces salons du xviii^e siècle, qui méritaient d'occuper une place dans l'histoire, car ils étaient le siège d'une puissance nouvelle, l'opinion publique. Tout, jusqu'aux agréments de son style, qui n'est pas toujours irréprochable, au jugement d'un goût sévère, a contribué à propager les lumières, et à répandre le goût de la raison.

Cet esprit philosophique que nous avons indiqué comme le véritable mérite de Fontenelle, il serait facile de le faire ressortir dans ses principaux ouvrages; il suffirait d'en extraire un certain nombre de maximes, d'observations justes, de réflexions à la fois fines et profondes, qui formeraient, pour ainsi dire, le code du bon sens, les règles de la méthode pratique, une sorte de métaphysique populaire, mise à la portée des gens du monde. On aurait ainsi le résumé et comme la quintessence de sa philosophie.

Dans sa réponse à l'évêque de Luçon, qui remplaçait Lamotte à l'Académie française (6 mars 1632), il disait : « Il s'est répandu depuis un temps un esprit philosophique presque tout nouveau, une lumière qui n'avait guère éclairé nos ancêtres. » Cet esprit nouveau, qui devait faire la gloire et la puissance du xviii^e siècle, se révèle de deux manières : en premier lieu, par la méthode expérimentale, fondée sur l'observation des faits : « Comme on s'est avisé de consulter sur les choses naturelles la nature elle-même plutôt que les anciens, elle se laisse aisément découvrir; et assez souvent, pressée par de nouvelles expériences que l'on fait pour la sonder, elle accorde la connaissance de quelques-uns de ses secrets. (*Hist. de l'Acad. des sciences*, Préf.) En second lieu, par les progrès de l'esprit géométrique : « Les mathématiques servent à donner à notre raison l'habitude et le premier pli du vrai. Elles nous apprennent à opérer sur les vérités, à en prendre le fil souvent très-délié et presque imperceptible.... A mesure que ces sciences ont acquis plus d'étendue, les méthodes

sont devenues plus simples et plus faciles. Enfin les mathématiques n'ont pas seulement donné une infinité de vérités de l'espèce qui leur appartient, elles ont encore produit assez généralement dans les esprits une justesse plus précieuse peut-être que toutes ces vérités. »

Son sens droit avait deviné l'éclectisme : « Tout le monde ne sait pas voir : on prend pour l'objet entier la première face que le hasard nous en a présentée.... Il n'est pas étonnant que l'on fasse quelques faux pas dans des routes nouvelles que l'on s'ouvre soi-même. L'esprit original, qui est ardent, vif et hardi, peut n'être pas toujours assez mesuré ni assez circonspé. » De cette manière d'envisager la marche des connaissances humaines, résulte comme conséquence naturelle la nécessité de la tolérance philosophique. « On veut surtout qu'aucun système ne domine dans l'Académie à l'exclusion des autres, et qu'on laissât toujours toutes les portes ouvertes à la vérité. »

Et ailleurs : « Il y a un ordre qui règle nos progrès. Chaque connaissance ne se développe qu'après qu'un certain nombre de connaissances précédentes se sont développées, et quand son tour pour éclore est venu.... Quand une science ne fait que de naître, on ne peut guère attraper que des vérités dispersées qui ne se tiennent pas, et on les prouve chacune à part, comme l'on peut, et presque toujours avec beaucoup d'embarras. Mais quand un certain nombre de ces vérités désunies ont été trouvées, on voit en quoi elles s'accordent, et les principes généraux commencent à se montrer, non pas encore les plus généraux ou les premiers; il faut encore un plus grand nombre de vérités pour les forcer à paraître. Plusieurs petites branches que l'on tient d'abord séparément mènent à la grosse branche qui les produit, et plusieurs grosses branches mènent au tronc. »

« Un avantage d'avoir saisi les premiers principes serait que l'ordre se mettrait partout de lui-même, cet ordre qui embellit tout, qui fortifie les vérités par leur liaison. »

N'a-t-il pas parfaitement caractérisé Leibniz, lorsqu'il l'appelle un esprit universel, non pas seulement parce qu'il allait à tout, mais encore parce qu'il saisissait dans tout les principes les plus élevés et les plus généraux, *ce qui est le caractère de la métaphysique?*

Fontenelle, dans un de ses éloges (celui de Duhamel), parle de raisonnements philosophiques qui ont dépouillé leur sécheresse naturelle, ou du moins ordinaire, en passant au travers d'une imagination fleurie et ornée, et qui n'y ont pris cependant que la juste dose d'agrément qui leur convient. Ces paroles s'appliquent très-bien à lui-même, et il se trouve avoir donné ainsi l'idée la plus fidèle de son propre talent. A...b.

FORBERG (Frédéric-Charles), né en 1770 à Meuselwitz, près d'Altembourg, fut un ami très-dévoué de Fichte, et un défenseur ardent des opinions de ce philosophe. Il s'attacha d'abord aux idées de Kant et de Reinhold, et ce fut sous cette influence qu'il publia une dissertation intitulée de *Æsthetica transcendentali*, in-8, Léna, 1792; un autre petit écrit sur les *Motifs et les lois des actions libres*, in-8, ib., 1795 (all.); et divers morceaux qui ont paru soit dans le Recueil de Fülleborn (12 cahiers in-8, Züllichau et Freystadt, 1796-1799), soit dans d'autres journaux philosophiques. Mais, peu à peu, il se laissa séduire par la doctrine de Fichte, et écrivit, en 1797, dans un journal rédigé par son nouveau maître et par Niethammer, des *Lettres sur la nouvelle philosophie*. Bientôt après parut l'ouvrage qu'il publia de concert avec Fichte, et qui

leur attira à tous deux une accusation d'athéisme : *Développement de l'idée de la religion*, par Frédéric-Charles Forberg, précédé d'une introduction de Fichte sur le *Principe de notre croyance à un ordre divin qui gouverne le monde*, in-8, Iéna, 1798 (all.). Enfin, de même que Fichte, Forberg se défendit contre cette accusation dans une *Apologie relativement à son prétendu athéisme*, in-8, Gotha, 1799. Depuis ce moment Forberg se retira de la scène philosophique et s'occupa exclusivement des diverses charges qui lui furent confiées. X.

FORCE. L'origine de la notion de force est dans la conscience que nous avons d'être nous-mêmes le principe de nos déterminations ou de nos actes; nous nous connaissons alors, non-seulement comme une substance passive et diversement modifiée, mais comme un être qui est en même temps la cause efficiente de ses propres modifications. Nous concevons de même la matière du monde extérieur comme une force qui se révèle à nous par la résistance qu'elle oppose à l'effort que nous déployons pour mouvoir un de nos membres ou soulever tout autre fardeau. L'idée de force enveloppe donc à la fois l'idée de cause et l'idée de substance. La force est la substance capable d'agir et agissant en effet. Comme dit Leibniz, elle enveloppe l'effort, *conatum involvit*; elle n'a pas besoin pour agir d'une excitation étrangère, elle agit par le seul ressort de sa propre énergie, *instar arcus tensi qui non indiget stimulo alieno sed sola vibratione impeditenti*. La force et la substance ne peuvent être séparées que par la pensée; toute force est substance et toute substance est force; *quod non agit nec existit*, ce qui n'agit pas n'est pas. Ce sont des conceptions contraires à l'expérience et à la raison que celles de substances absolument passives, dénuées de toute énergie, et de forces qui n'appartiennent pas essentiellement à quelque substance.

Cependant l'histoire de la philosophie a vu se produire de pareilles conceptions. Les physiiciens atomistes de l'antiquité, qui se représentaient l'univers comme un composé d'atomes en mouvement, sans placer la cause de ce mouvement, soit dans une énergie propre à ces atomes, soit dans un principe extérieur, réduisaient ainsi tous les êtres à l'état de substances impuissantes et le monde à un mécanisme en mouvement, mais sans moteur. Descartes concevait à peu près de même l'univers matériel quand il faisait consister l'essence de la matière dans l'étendue passive; et, s'il attribuait à Dieu le principe du mouvement, il séparait en réalité, du moins dans les corps, la substance de la force. Malebranche déclarait hautement que tous les êtres matériels ou spirituels, les âmes comme les corps, ne sont que des substances sans aucune énergie, absolument incapables d'action, un seul excepté, Dieu, cause unique de tous les êtres et de tous les phénomènes. Au contraire la scolastique a souvent imaginé des forces qui n'étaient pas des substances, entités chimériques, vertus plastiques, concoctrices, vivifiques, morbifiques, s'ajoutant à un corps, se retirant d'un autre, essentiellement indépendantes de la matière où elles agissaient temporairement. Aujourd'hui la philosophie et la science s'accordent généralement à reconnaître qu'il n'y a pas plus de substance qui ne soit pas une force, que de force qui ne soit pas une substance. L'accord existe même sur ce point entre la philosophie matérialiste et la philosophie spiritualiste; la divergence ou la contrariété ne consiste qu'en ce que l'une prétend que toute force soit une substance matérielle et que l'autre conçoit des forces qui sont des substances incorporelles.

Le mot *force* n'est pas toujours employé, même par ceux qui le définissent ainsi, avec une signification aussi rigoureuse. Par exemple, quand le psychologue appelle les facultés des forces, il ne prétend pas que l'intelligence qu'il distingue de la sensibilité ou de la volonté, soit une substance distincte d'une autre substance, la volonté ou la sensibilité, mais seulement que l'intelligence est la substance de l'âme considérée comme la cause de certains phénomènes qu'il distingue de phénomènes différents par l'apparence, mais dont le principe n'est pas moins la même substance de l'âme. La division qu'il établit est idéale et non réelle; il conçoit la substance de l'âme, cause unique et indivisible de tous ces faits; sous autant de points de vue qu'il croit pouvoir distinguer de catégories différentes de phénomènes psychologiques. De même le physicien qui dit que la pesanteur, le magnétisme, l'électricité, etc., sont des forces de la matière, ne prétend pas qu'il y ait dans le corps à la fois pesant, magnétique, électrique, une substance pesante, une autre magnétique, une autre électrique; il veut dire seulement que certains phénomènes, qui ont tous leur cause dans une force de la substance matérielle, ont des apparences différentes. Et les progrès les plus récents de la science contemporaine tendent en effet, en découvrant ou en soupçonnant la similitude, l'identité fondamentale ou la transformation les uns dans les autres de tous ces faits, à les rapporter tous à une seule force qui ne serait autre que la substance matérielle elle-même.

On peut consulter la *Monadologie* de Leibniz, le mémoire de Maine de Biran sur l'*Aperception immédiate interne*, et les articles de ce Dictionnaire, CAUSE, SUBSTANCE, DYNAMISME. A. L.

FORGE, VOY. DELAFORGE.

FORME SUBSTANTIELLE. Dans le septième livre de la *Métaphysique*, Aristote recherchant ce que c'est que l'essence ou la substance, *οὐσία*, constate que parmi les quatre sens donnés à ce mot se trouve d'abord celui-ci, *τὸ τί ἦν εἶναι*, expression à laquelle Aristote substitue souvent les mots *τὸ τί ἐστίν*, *τὸ τί, ὁρισμός, μορφή*, et que les traducteurs rendent par *quid erat esse, quiddité, cause formelle, forme essentielle et forme substantielle*.

Qu'est-ce maintenant que la forme substantielle? La forme substantielle se dit de ce qui est en soi et par soi-même (*Métaph.*, liv. VII, ch. iv). Les substances sensibles sont produites par l'union de la matière et de la forme; la matière est donc une substance, mais elle n'est substance qu'en puissance; elle n'existe pas, à proprement parler, parce qu'elle n'est pas quelque chose, *τι*. Pour le devenir, il faut qu'elle soit limitée et déterminée, et c'est la forme qui lui donne ce caractère. La matière est la substance en virtualité; et la forme, la substance en actualité. La forme substantielle est donc l'essence même, la vraie substance des choses. Elle n'est pas limitée par une matière, elle est la substance immatérielle qui limite la matière et la détermine. Les êtres étant ainsi composés de matière et de forme, il s'ensuit que l'âme des êtres animés en est la forme substantielle, qu'elle est l'essence même du corps animé, dont elle est distincte, mais inséparable. Quand la plante meurt, la matière perd sa forme substantielle; mais cette forme préexistait à la plante dans la graine d'où la plante est sortie, et elle lui survit dans les graines qui en sont sorties et qui donnent naissance à une autre plante. Il n'y a point de forme substantielle pour d'autres êtres que pour les espèces dans le genre; car tout ce qu'il y a de substantiel dans l'individu, c'est le genre et l'espèce qu'il représente et qui

se manifestent en lui. Les particularités ne viennent que de la matière déterminée déjà auparavant d'une certaine façon, et formant l'extérieur périssable dans lequel la forme substantielle se manifeste. La forme substantielle est donc ce qu'un individu a d'incorrutable; et moins un individu ajoute de qualités particulières aux qualités générales de son espèce, plus il approche de la perfection, car la forme substantielle semble identique avec la cause finale, qui est le bien (liv. VIII, ch. iv, et liv. I, ch. III). En conséquence, on doit dire de la forme substantielle qu'elle est l'objet propre de la définition; et qu'il n'y a forme substantielle que pour les choses dont la notion est une définition, c'est-à-dire qui ne peuvent pas être regardées comme des modifications et des accidents.

Ces idées d'Aristote sur la forme substantielle, une fois livrées aux commentateurs scolastiques, devinrent pour eux une inépuisable source de distinctions, de divisions, de classifications de toute nature, et de solutions pour toutes les questions.

Tantôt on établissait qu'il y a trois sortes de formes : d'abord l'être lui-même, l'être qui ne reçoit point l'existence d'une cause supérieure, et n'est point reçu dans un être inférieur, Dieu; en second lieu, les formes qui reçoivent l'être d'ailleurs, sans être elles-mêmes reçues dans la matière; c'est-à-dire les intelligences dégagées de toute concrétion corporelle; enfin les formes dépendantes de toute part, qui tiennent l'être d'une cause inférieure et sont reçues dans un sujet, la matière; tels sont les accidents et les formes substantielles déterminant la matière (*Collegii cominbriensis comment. in secundum librum de Gener. et corrupt.*, Lyon, 1613, p. 78). Tantôt, après une minutieuse division de la forme, dont la forme substantielle constituait la quatrième espèce, on reconnaissait six classes de formes substantielles : 1° celles de la matière première ou des éléments; 2° celles des composés inférieurs, comme les pierres; 3° celles des composés plus élevés, des drogues, par exemple; 4° celles des êtres vivants, les plantes; 5° celles des êtres sensibles, les animaux; 6° enfin, au-dessus de toutes les autres, la forme substantielle raisonnable (*rationalis*), qui ressemble aux autres en tant que forme d'un corps, mais qui ne partage point avec le corps son opération propre qui est la pensée (Toletus, *Comment. in Physicam Aristotelis*, Cologne, 1577, p. 56). On verra plus bas quelle conséquence cet auteur tirait du rang assigné à cette forme substantielle. D'autres, avec Cajetan, ne distinguaient que trois espèces de formes substantielles : 1° celles qui pénètrent toute sorte de matière; 2° celles qui animent l'homme et les animaux les plus élevés : elles ne résident que dans l'ensemble et se retirent d'un membre coupé; 3° celles qui animent les plantes et les animaux inférieurs : elles subsistent dans la partie comme dans l'ensemble, et des deux parties d'un individu coupé refont deux individus (*Collegii cominbriensis comment. de Anima*, Lyon, 1612, p. 82).

Comment se produit le feu? A cette question Toletus répond (*ubi supra*, p. 62) : « La forme substantielle est un principe actif par lequel le feu, avec la chaleur pour instrument, produit le feu. » Et plus loin (p. 154) : « Mais le feu ne provient pas toujours du feu. *Dicis : Quare hoc ita fit? Respondéo* : Il y a la plus grande différence entre les formes accidentelles et les substantielles. Car les formes accidentelles ont non-seulement de la répugnance, mais une répugnance déterminée, comme le blanc avec le noir; tandis qu'entre les formes substantielles il y a bien une certaine répugnance, mais non déter-

minée, parce que la forme substantielle répugne également à quoi que ce soit. De là il suit que le blanc, forme accidentelle, ne résulte que du blanc et non du noir, mais que le feu peut résulter de toutes les formes substantielles capables de le produire dans l'air, dans l'eau, dans toute autre chose. » On se rappelle involontairement les solutions du récipiendaire de Molière, quand on voit dans ces réponses les formes substantielles servir à dissimuler l'ignorance des lois réelles des phénomènes. Il semble cependant qu'Aristote avait prévu et voulu prévenir l'usage auquel on devait réduire sa théorie, lorsque ce profond penseur terminait ce septième livre, tout entier consacré à la forme substantielle, par un chapitre précisément destiné à indiquer comment on doit procéder à la recherche des causes des êtres simples et des phénomènes composés. Albert le Grand appuya sur la théorie de la forme substantielle l'explication qu'il donna du principe d'individuation. Aristote avait dit que l'âme des êtres animés en était la forme substantielle; saint Thomas, dans son commentaire sur le *de Anima* (*Euvr. compl.*, Paris, 1660, t. III, 1^{re} partie, p. 42), établit qu'il est impossible qu'il y ait en une chose plus d'une forme substantielle, et de là il conclut la simplicité de l'âme. Cependant ce principe que l'âme raisonnable est la vraie forme substantielle de l'homme, trouvait des contradicteurs; l'exposé et la réfutation de leurs arguments nous ont été conservés par les Coimbrois (*Comment. de Anima*, in-4, Lyon, 1612, p. 72). Dans ses commentaires déjà cités (p. 56), Toletus, oubliant sans doute qu'Aristote avait établi que la forme substantielle est en réalité inséparable de la matière, regarde l'immortalité de l'âme comme une conséquence du rang qu'elle occupe dans la classification citée plus haut. On voit donc que les formes substantielles se trouvaient mêlées à toutes les théories et fournissaient des solutions à toutes les questions.

Par une conséquence nécessaire pour ces temps où la métaphysique péripatéticienne était le point d'appui de la théologie, la question de l'âme comme forme substantielle du corps de l'homme avait passé du domaine de la spéculation philosophique dans celui de la théologie. Un religieux de Béziers, Pierre-Jean d'Olive de Sérignan, ayant nié que l'âme raisonnable soit la forme substantielle du corps humain, le concile général de Vienne (1312) examina cette doctrine, la déclara « erronée et ennemie de la vérité de la foi catholique, et son auteur hérétique, ainsi que ses partisans. » En 1325, le pape Jean XXII joignit sa propre condamnation à celle du concile, et alla même jusqu'à sévir contre la mémoire de l'auteur, en faisant déterrer et brûler ses os. A la fin du siècle suivant, Sixte IV, sur la réclamation des frères mineurs, fit examiner les ouvrages de Pierre-Jean d'Olive, et, après avoir déclaré qu'ils ne contenaient rien d'expressément contraire à la foi catholique, il justifia la mémoire de l'auteur. Enfin, cette même doctrine émut Léon X, qui la fit condamner de nouveau dans la huitième session du concile de Latran.

Sur le sujet de cet article, après le texte d'Aristote (*Metaph.*, liv. VII et VIII), on consultera avec fruit la quatrième partie de la *Synopsis analytica doctrinae peripateticæ* de Duval, dans son édition d'Aristote, de 1639, 4 vol. in-8, Paris, t. IV, p. 23-31; — Ch.-L. Michelet, *Examen critique de la Métaphysique d'Aristote*, in-8, Paris, 1836, p. 164 et suiv., et 287 et suiv.; — Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, in-8, Paris, 1837, t. I, p. 149 et suiv. Voy. PÉRIPATÉTIICIENNE (Philosophie). J. D. J.

FORMEY (Jean-Henri-Samuel) était né en 1711, à Berlin, d'une famille de réfugiés français, originaire de Vitry en Champagne. A vingt ans, il était ministre de Brandebourg, et peu d'années après, il réussit à se faire appeler dans la capitale, où il professa successivement la rhétorique, puis la philosophie. Il fut compris, dès la formation de l'Académie des sciences et belles-lettres de Berlin, sur la liste de ses membres, et il en devint un des deux secrétaires perpétuels. Sa mort n'eut lieu qu'en 1797 : il était alors le doyen de l'Académie, correspondant de la princesse Henriette-Marie de Prusse, et conseiller privé. C'était un homme fort délié, actif, et qui ne perdit jamais de vue les moyens de pousser sa fortune ; il était, de plus, fort laborieux, et il a immensément écrit sur toutes sortes de sujets. La longue liste de ses ouvrages, dans Meusel, n'est pas complète ; aussi faut-il le regarder comme un polygraphe plus que comme un philosophe. Sa collaboration à la *Bibliothèque germanique*, de Beausobre, sa *Nouvelle Bibliothèque germanique*, entièrement de lui, et sa *Bibliothèque impartiale*, qu'il rédigea de 1750 à 1758, en partie sur des documents émanant du cabinet de Frédéric II, le classent parmi les écrivains périodiques de son époque. Par ses *Éloges des Académiciens de Berlin et de divers autres savants* (2 vol. in-12, Paris, 1757), auxquels il faut joindre une douzaine d'autres *Éloges*, et par sa *France littéraire ou Dictionnaire des auteurs français vivants* (2^e éd., Berlin, 1757), recherchée encore aujourd'hui pour les détails qu'il y fournit sur les écrivains réfugiés, il a bien mérité de l'histoire littéraire. Il s'est aussi montré historien, soit en publiant son *Recueil de pièces sur les affaires de l'élection du roi de Pologne* (1732 pour 1734), soit en écrivant une *Histoire de la succession de Berg et Juliers*. Nous omettons ses Sermons, ses Traductions (sauf celle de Salluste le Philosophe), et d'autres ouvrages encore ; mais comme philosophe, il mérite que nous nous arrêtions sur lui un peu plus longtemps. Nous le trouvons d'abord au nombre de ceux qui popularisèrent la philosophie de Wolf, soit en Allemagne, soit à l'étranger : aux étudiants allemands, en effet, s'adressaient ses *Éléments philosophique, seu Medulla Wolfiana* (in-8, 1746) ; à la France étaient destinés ses six volumes intitulés : *La belle Wolfienne, avec deux lettres philosophiques, l'une sur l'immortalité de l'âme, l'autre sur l'harmonie préétablie* (in-8, la Haye, 1752-1760), et aussi son *Abrégé du droit de la nature et des gens*, tiré du grand ouvrage de Wolf sur cette matière (3 vol. in-12, Amst., 1758). Un peu plus tard, nous le voyons figurer dans le discours préliminaire de d'Alembert, comme un des hommes dont le concours aidé à édifier l'*Encyclopédie* ; son nom est même cité le premier de tous, et précède celui de l'abbé Sallier. Il ne faut pas en conclure que Formey ait jamais été, à proprement parler, au nombre des collaborateurs de ce gigantesque dictionnaire. En 1758, au plus tard, il avait fait tenir à d'Alembert un manuscrit contenant bon nombre d'articles, dont pas un peut-être ne parut, dans les premières éditions de l'*Encyclopédie*, tel qu'il l'avait écrit. On peut dire, puisque la portion de l'*Encyclopédie* où il est traité de la métaphysique ne porte nulle trace de matérialisme, que, dans ce vaste Recueil, le secrétaire de l'Académie de Berlin est, avec Yvon, l'un des principaux représentants du spiritualisme. Il aimait, du reste, beaucoup à dire qu'il avait de son côté, antérieurement à Diderot et à d'Alembert, conçu le plan d'un ouvrage fort analogue à l'*Encyclopédie* ; et il

n'y a rien d'in vraisemblable dans cette assertion, si l'on songe que Formey s'était toujours livré à des études moins profondes que variées. A partir de 1762, au plus tard, l'opposition de Formey aux doctrines des philosophes français du XVIII^e siècle devient flagrante : l'*Anti-Émile* (2 vol. in-8, Berlin, 1764) en serait l'expression frappante, si l'*Émile chrétien* ne la dépassait encore. Dans cet ouvrage composé à la demande du libraire Néaulme, que les états de Hollande avaient censuré et failli mettre à l'amende pour avoir imprimé l'*Émile*, Formey, tronquant à son gré Rousseau, ici gardait des quarts de volume sans altération, là modifiait, dénaturait, remplaçait par des développements diamétralement contraires tout ce qui lui déplaisait : à la profession de foi du vicair savoyard, par exemple, fut substituée une démonstration de la religion chrétienne. Ce procédé singulier, qu'il prenait pour une réfutation, lui attira une vigoureuse sortie de Rey dans le *Journal des savants*, et une note de Rousseau dans l'édition de l'*Émile* qui fut publiée à Deux-Ponts. Ses *Souvenirs d'un citoyen* (2 vol. in-8, 1789 ; 2^e éd., 1797) donnèrent lieu de même à une réplique animée de Ch. Laveaux (*Frédéric le Grand, Voltaire, Rousseau, d'Alembert, etc., vengés contre les secrétaires perpétuels de l'Académie de Berlin*). On a de plus attribué à Formey la composition de l'*Anti-Sans-Souci, ou la folie des nouveaux philosophes* (in-8, Amst., 1761) ; mais c'est une erreur : il n'y a dans ce livre que les *Réflexions préliminaires* qui appartiennent à Formey. Le ton haineux et les injures qu'on y trouve sont loin de lui faire honneur. Le recueil de l'Académie de Berlin présente aussi grand nombre de mémoires ou dissertations de Formey ; quelques-uns de ces opuscules ont été réunis sous le titre de *Mélanges philosophiques* (2 vol. in-12, Leyde, 1754) ; nous indiquerons notamment les deux premiers, où il remanie et discute plus à fond deux des preuves de l'existence de Dieu (celle qui consiste dans la relation du contingent et du nécessaire, et celle qu'on tire des causes finales) ; l'*Essai sur le Sommeil* et celui sur les *Songes*, l'un et l'autre pleins d'excellentes remarques ; les morceaux sur la *Conscience*, sur la *Perfection*, sur le *Système du vrai bonheur*. Un autre morceau sur les *Compensations* (mais qui n'est pas compris dans les *Mélanges*) peut avoir été l'origine du fameux système d'Azais. Le discours préliminaire qu'il a placé en tête de son édition de l'*Essai sur le beau* du P. André, présente quelques considérations intéressantes sur un sujet encore trop dédaigné des philosophes pendant le dernier siècle. Enfin il est l'auteur d'une *Histoire abrégée de la philosophie* (in-12, Amst., 1750), résumé précis et clair, mais très-insuffisant, du grand ouvrage de Brucker. Ce livre, principalement destiné à la jeunesse et aux gens du monde, est, à beaucoup d'égards, bien au-dessous de l'*Histoire critique de la philosophie*, de Deslandes, dont Formey parle dans son *Introduction* avec une extrême injustice. La *Logique des vraisemblances*, qui parut en 1747, est peut-être la meilleure de ses productions. Au total, on le voit, Formey ne fut jamais un penseur original ; c'est un homme qui expose avec assez de clarté, qui embrasse beaucoup et approfondit peu, et c'est surtout un partisan de Wolf. Bien que de son temps et sous ses yeux mêmes la face de la philosophie se renouvelât à la voix de Kant, il s'en tint aux principes que Wolf avait empruntés à Leibniz.

VAL. P.

FOUCHER (Simon), philosophe français de la fin du XVIII^e siècle. Peu de personnes connaissent

de nos jours le nom de Foucher. Ses ouvrages, imprimés dans l'origine à un petit nombre d'exemplaires, sont devenus fort rares, et, quand ils le seraient moins, ils ne trouveraient guère plus de lecteurs; car ce sont en grande partie des opuscules de circonstance et de courtes dissertations destinées à un rapide oubli. Cependant, comme philosophe et comme érudit, comme adversaire de Malebranche et comme restaurateur de la philosophie académicienne, le nom de Foucher n'a pas été sans autorité ni même sans gloire au xvii^e siècle, et bien que la postérité se soit montrée plus sévère à son égard que ses contemporains, il a sa place marquée dans le tableau de la philosophie de cette heureuse époque.

Sa vie est peu connue. Il était fils d'un marchand de Dijon, et naquit dans cette ville le 1^{er} mars 1644. Entré assez jeune dans les ordres, il avait reçu en même temps que la prêtrise le titre de chanoine honoraire de la Sainte-Chapelle de Dijon; mais, malgré les avantages que cette position lui présentait, il ne la conserva que deux ou trois ans. Cédant alors au désir de s'instruire, il vint à Paris prendre le grade de bachelier de Sorbonne, et peu après il se fixa dans cette ville, où d'étroites relations avec plusieurs savants célèbres déjà lui permettaient de développer son goût pour l'étude ainsi que ses talents. Lorsque les cendres de Descartes furent rapportées en France, seize ans après sa mort, Baillet nous apprend que Foucher, à peine âgé de vingt-trois ans, avait été chargé par Rohault de préparer un éloge du grand philosophe. Foucher est mort à Paris le 27 avril 1696.

L'idée à laquelle Foucher a attaché son nom est le projet, développé dans la plupart de ses ouvrages, de renouveler la philosophie académicienne, à peu près comme Juste-Lipse avait renouvelé le stoïcisme, et Gassendi le système d'Épicure. Mais sous le nom de philosophie académicienne Foucher ne comprenait pas les brillantes et sublimes spéculations du chef de l'ancienne Académie, ni même les doctrines plutôt négatives que sceptiques de Carnéade et d'Arcésilas, mais le doute, et particulièrement le doute à la manière de Socrate et de Cicéron, c'est-à-dire une sage réserve, née du sentiment de la faiblesse de l'homme, et consistant à ne se fier qu'à l'évidence, à ne point agiter de questions insolubles, à faire l'avoué de son ignorance, et à discerner les choses que l'on sait de celles que l'on ne sait pas. Telle est la méthode que Foucher considérait comme la plus haute expression du platonisme, et de laquelle il attendait le redressement de la plupart de nos erreurs et la fin des disputes stériles. Cette manière d'entendre Platon n'est certainement pas la plus fidèle; mais, abstraction faite de l'inexactitude du point de vue historique, la pensée première de Foucher, s'il ne l'avait pas exagérée, pouvait être utilement admise, même après Descartes et Bacon. Il est, du reste, curieux d'observer en quels termes ce partisan du doute méthodique, qui devait finir par l'idéalisme, parle de l'évidence des vérités premières. Ces vérités, « il ne les a point faites, dit-il (*Dissertation sur la recherche de la vérité*, p. 75), ni les académiciens ne les ont point inventées: elles sont écrites et imprimées dans tous les esprits; ce sont autant de rayons de la lumière éternelle qui éclaire tous les hommes et luit inéssamment dans le fond de leurs âmes, malgré le nuage obscur de leurs préjugés, il n'est point nécessaire qu'ils en augmentent l'éclat, et c'est assez pour eux de ne le point obscurcir. » Non-seulement Foucher reconnaît des vérités premières;

il admet encore, sur la foi de la conscience et du raisonnement, la spiritualité de l'âme, son immortalité, et l'existence de Dieu, ainsi que son unité et sa providence, c'est-à-dire les dogmes les plus essentiels qui se trouvent ainsi placés en dehors des atteintes du doute, sous la sauvegarde de la raison et de la philosophie. Cependant il est une classe de vérités que Foucher ne peut se décider à admettre, ce sont les vérités sensibles, c'est l'existence des corps. En effet, comment connaissons-nous les corps? Nous ne les connaissons et nous ne pouvons les connaître, de l'aveu de tous les philosophes, que par le moyen de nos idées et sous la condition qu'elles les représentent. Or, une idée ne peut ressembler à un objet matériel, puisqu'elle est d'une nature différente; et quand elle y ressemblerait, nous ne le saurions pas, dépourvus que nous sommes de tout moyen de comparer l'original avec la copie. Nous devons donc nous abstenir de juger, et croire, à l'exemple des anciens sceptiques, que toutes les choses du dehors sont incompréhensibles. Si Foucher avait su se dégager entièrement des préjugés d'école et rester fidèle aux maximes établies par lui-même, il aurait été amené, comme le fut Reid, par cette argumentation irrésistible, à repousser la théorie des idées, sans contester la réalité des corps; mais, malgré la ferme volonté de faire au scepticisme sa part, il se laissa entraîner sur cette pente dangereuse qui conduit de la réserve au doute, et du doute à l'idéalisme.

La méthode et les doctrines de Foucher étaient trop ouvertement opposées à celles de Malebranche pour qu'il ne saisit pas l'occasion de les combattre. Cependant, malgré l'attention qu'elle excita au xvii^e siècle, la polémique entre ces deux philosophes ne porta, en général, que sur des points d'un intérêt très-secondaire, et les grandes questions y furent un peu laissées dans l'ombre. Foucher releva minutieusement, dans la *Recherche de la vérité*, sept suppositions dénuées de preuves et sept assertions contestables, dont la dernière est l'hypothèse de la vision en Dieu. Il avoue que cette hypothèse ne fait pas moins d'honneur au jugement qu'à la piété de Malebranche, qui a vu, dit-il (*Critique de la Recherche*, etc., p. 115), que ces manières selon lesquelles on croit ordinairement que nous connaissons les choses hors de nous ne sont point évidentes; mais il se plaint qu'elle ait un caractère trop théologique, et qu'elle confonde les domaines séparés de la foi et de la raison. Il soutient en outre qu'elle est insuffisante pour deux motifs: le premier, c'est qu'il est aussi difficile d'entendre comment Dieu, être infiniment plus simple et plus immatériel que nous-mêmes, est en rapport avec la matière, et comment ses idées la lui représentent, que d'expliquer la perception des objets extérieurs par l'âme; le second, c'est que les idées qui sont en Dieu, précisément parce qu'elles sont en lui et non en nous, ne servent de rien à notre connaissance, à moins qu'elles ne déterminent dans l'âme d'autres idées qui soient ses propres manières d'être. Ces objections, présentées sous une forme concise, ne manquent certainement ni de force, ni d'originalité; elles ont conservé de la valeur à certaines parties des opuscules de Foucher contre Malebranche, qui, sans elles, ne seraient que des curiosités biographiques, dénuées de toute importance aux yeux de l'historien de la philosophie.

Foucher se plaît à insister sur les avantages que sa doctrine offre à la religion; c'est, à l'en croire, la manière de philosopher la plus utile pour éviter les hérésies et pour entretenir la paix

dans les États des princes chrétiens ; c'est aussi la plus conforme aux sentiments des Pères de l'Eglise, et en particulier de saint Augustin et de Lactance, qui ont entrepris de faire voir par leurs ouvrages que la sagesse humaine consiste dans des lumières mêlées de ténèbres, sorte de milieu entre le savoir et l'ignorance (*Dissertation*, etc., p. 3 et suiv.). On serait porté à conclure de là que le scepticisme n'a été pour l'abbé Foucher, comme il le fut pour l'évêque d'Avranches, Daniel Huet, qu'une feinte et un jeu, une arme de guerre contre la raison et la philosophie au profit de la foi et de la théologie. Nous croyons que cette conclusion serait peu fondée. Foucher nous paraît avoir été très-sincère dans son doute. S'il s'étend avec complaisance sur les avantages du scepticisme, c'est évidemment pour calmer les scrupules de ses adversaires, et peut-être les siens propres ; c'est afin de concilier sa foi religieuse avec sa foi philosophique, et de rester chrétien sans cesser d'être académicien. Ajoutons qu'il n'a pas poussé le doute à ses dernières extrémités, comme l'évêque d'Avranches. Son bon sens naturel, développé par l'étude assidue de Descartes, se révoltait à l'idée de méconnaître la lumière de l'évidence, et nous avons vu qu'il ne conteste pas à l'esprit humain le pouvoir de démontrer la spiritualité de l'âme, l'existence et les attributs de Dieu. Ceux qui entreprennent de décourager l'homme, afin de le ramener par le désespoir au joug de l'autorité, ne reconnaissent pas ordinairement à la raison une portée aussi haute, ni une telle fécondité.

Voici la liste à peu près exacte, non pas de tous les ouvrages de l'abbé Foucher, mais de ceux qui sont relatifs à la philosophie : nous l'empruntons à la *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, de Papillon, in-f°, Dijon, 1745, t. I, p. 122 et suiv. ; *Dissertation sur la recherche de la vérité, ou sur la philosophie des académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentiments de M. Descartes*, in-12, Paris, sans nom d'imprimeur et sans date ; mais il paraît, d'après une note de la première page, que cette dissertation remonte à l'année 1673 ; — *Critique de la Recherche de la vérité, où l'on examine en même temps une partie des principes de M. Descartes*, in-12, Paris, 1675 (cette même année parut une *Critique* de cette critique, attribuée à dom Robert Desgabets, bénédictin) ; — *Réponse pour la Critique à la Préface du second volume de la Recherche de la vérité*, in-12, Paris, 1676 ; in-12, ib., 1679 ; — *de la Sagesse des anciens, où l'on fait voir que les principales maximes de leur morale ne sont pas contraires au christianisme*, in-12, Paris, 1682 ; ib., 1683 ; — *Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*, in-12, Paris, 1679 ; — *Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant l'apologie des académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens, pour servir de réponse à la Critique de la Critique, etc., avec plusieurs remarques sur les erreurs des sens et sur l'origine de la philosophie de M. Descartes*, in-12, Paris, 1687. Une nouvelle édition parut en 1690, accompagnée d'une *Histoire des académiciens*. Foucher y joignit deux ans plus tard une troisième partie, et une quatrième en 1693. Tous ces opuscules furent alors réunis sous le titre de *Dissertations sur la Recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des académiciens, avec plusieurs réflexions sur les*

sentiments de M. Descartes, in-12, Paris, 1693 ; — *Lettre à M. Lanlin, conseiller au parlement de Bourgogne, sur la question, si Carnéade a été contemporain d'Épicure*. Elle a été imprimée dans le *Journal des savants* de 1691 ; — *Deux lettres à Leibniz*, publiées par Dutens dans le recueil de ses Œuvres, t. II, p. 102 et 240 ; — *Dialogue entre Empiriciste et Philalathe*, in-12, sans nom d'imprimeur ni de ville. On n'a imprimé que 360 pages de cet ouvrage resté incomplet.

C. J.

FOURIER, voy. SOCIÉTÉ, SOCIALISME.

FRANÇAISE (PHILOSOPHIE). Du fonds commun de la philosophie scolastique commencent à se détacher, au xvi^e siècle, toutes les philosophies nationales de l'Europe moderne. Déjà dans Ramus se manifeste l'esprit qui bientôt doit caractériser la philosophie française. En effet, quel a été le but de l'entreprise si éclatante et si audacieuse de Ramus ? Affranchir à jamais la philosophie non-seulement de l'autorité d'Aristote, mais de toute autre autorité, sauf celle de la raison, la mettre à la portée du plus grand nombre d'intelligences, la faire sortir de la théorie pure pour entrer dans les applications et dans la pratique. C'est pourquoi dans ses écrits et dans ses leçons il dépouille toutes les vieilles formes de la philosophie scolastique, pour y substituer des formes littéraires et oratoires ; c'est pourquoi il accompagne toujours d'applications et d'exemples ses préceptes de logique, nouveautés qui font scandale dans la vieille université de Paris. Enfin Ramus, en introduisant l'usage de la langue commune à la place de la langue latine dans les ouvrages de philosophie, a le premier renversé cette barrière infranchissable d'une langue étrangère, qui fermait au grand nombre l'accès des questions philosophiques. Plus de cinquante ans avant l'auteur du *Discours de la Méthode*, il avait publié en français un traité de dialectique. Ainsi, brillant et malheureux précurseur de Descartes, il inaugura avec éclat la philosophie française au milieu du xvi^e siècle, et au sein même de l'université de Paris. Mais il devait payer cet honneur de sa vie ; et le jour de la Saint-Barthélemy, Ramus périt victime des haines philosophiques et religieuses accumulées contre lui. A la même époque l'Italie, plus encore que la France, produisit de hardis novateurs en philosophie. Parmi eux, il en est qui ont passé en France une partie de leur vie, et qui, sans nul doute, ont contribué par leur influence au mouvement philosophique, d'où devait sortir la philosophie française du xvii^e siècle. Tels furent Giordano Bruno, qui enseigna et qui eut des disciples à Paris ; Vanini, qui passa en France une grande partie de sa vie errante, et expia à Toulouse, par une mort plus cruelle encore que celle de Ramus, la témérité de ses opinions philosophiques et religieuses ; tel fut aussi Campanella, qui, échappé après les plus cruelles tortures des cachots des Espagnols et des inquisiteurs, vint achever paisiblement en France sa vie orageuse, sous la protection du cardinal Richelieu. Avec des formes moins scientifiques, Rabelais, Montaigne et Charron, animés de ce même esprit de critique et d'indépendance, qui de tout côté se faisait jour, contribuèrent aussi à discréditer, en les couvrant de ridicule, l'esprit et les formes de la philosophie scolastique. Il ne faut pas oublier Gassendi, à la fois pré-décesseur et contemporain de Descartes. Dans ses *Exercitationes paradoxice adversus Aristotelem*, Gassendi porta le dernier coup à l'autorité d'Aristote, et à la vieille philosophie scolastique vainement défendue par les arrêts

des parlements et de la Sorbonne; le premier peut-être, avec Descartes, il donna chez nous l'exemple d'une discussion philosophique élégante, claire et précise.

Mais, si les libres penseurs du xvi^e siècle ont commencé, au péril de leur vie, cette révolution du sein de laquelle devait sortir la philosophie française, ils n'ont pas eu la gloire de l'achever. Cette gloire appartient à Descartes. Sortie du sein des ruines de la philosophie scolastique, vers la fin du xvi^e siècle, arrosée et fécondée par le sang de quelques généreux martyrs de l'indépendance de la raison, définitivement fondée par Descartes, la philosophie française nous présente dans son histoire trois grandes révolutions, si l'on compte celle qui lui donna naissance. A partir du milieu du xvi^e siècle, jusque vers le milieu du xviii^e, la philosophie de Descartes règne seule en France. Elle subjuge toutes les grandes intelligences de l'époque; elle suscite Malebranche et Spinoza, elle influe puissamment sur Locke et sur Leibniz. Non-seulement elle marque de son empreinte toute la philosophie, mais toute la science et toute la littérature du grand siècle. Ni dans les temps anciens, ni dans les temps modernes, une autre école ne s'est produite avec de plus grandes et de plus glorieuses destinées. Cependant, au xviii^e siècle, une vive réaction s'opère dans les esprits, et le cartésianisme à son tour succombe. Comment est tombée cette grande philosophie si remplie de vérités fortes et fécondes? Comment surtout est-elle tombée sous les coups d'une métaphysique moins vraie et moins profonde? Le cartésianisme triomphant se discrédita bientôt par les prétentions et l'arrogance de certains disciples qui, dans leur enthousiasme pour le génie de Descartes, juraient déjà sur la parole du nouveau maître, et semblaient vouloir le faire succéder à l'infailibilité d'Aristote. Aussi arriva-t-il que les adversaires du cartésianisme parurent au xviii^e siècle faire une protestation nouvelle en faveur de l'indépendance de l'esprit humain. Le cartésianisme se perdit encore, par un certain dédain pour l'expérience, à un temps où l'expérience était de toute part mise en honneur et consacrée par de grandes découvertes dans toutes les branches des sciences physiques et naturelles. Mais il se compromit encore davantage par la fausseté et la témérité de quelques-unes de ses hypothèses soit physiques, soit métaphysiques. Il eut le tort de repousser l'hypothèse de l'attraction de Newton, de s'attacher avec opiniâtreté à l'hypothèse des tourbillons, dont le brillant interprète de Locke et de Newton en France, Voltaire, avait mis en lumière les côtés faibles dans ses éléments de physique. Le cartésianisme en était donc venu au point de sembler vouloir à son tour immobiliser la science, en même temps que la société elle-même, par le soin avec lequel il s'abstenait, à l'exemple de son maître, de toute spéculation sur l'ordre social et politique. Telles sont les causes principales qui enlevèrent la vogue au cartésianisme, et firent accepter au xviii^e siècle, des mains de Voltaire, un système placé après coup sous le patronage de Bacon, le philosophe de l'expérience, et recommandé par le nom de Locke, son auteur, défenseur intrépide de la liberté religieuse et politique de l'Angleterre.

La métaphysique de Locke et de Condillac sans doute est inférieure à la métaphysique de Descartes et de Malebranche. On connaît les traits fondamentaux de cette philosophie du xviii^e siècle. Elle prétend faire dériver toutes nos connaissances de la sensation; elle rejette toutes

les idées innées, particulièrement l'idée de l'infini, sur laquelle Descartes avait si fortement fondé la preuve de l'existence de Dieu. Mais, d'un autre côté, elle se recommandait à la plupart des esprits, en proclamant le règne de l'observation, en soutenant l'attraction de Newton contre les tourbillons de Descartes, enfin en liant sa cause à celle des réformes sociales et politiques, en prêchant la tolérance, la liberté, l'égalité. A la différence du cartésianisme, elle ne considérait pas seulement l'homme en lui-même, mais aussi l'homme en société; elle se préoccupait du droit naturel et politique; elle s'efforçait de faire pénétrer dans l'organisation sociale les principes de la justice et de la raison; elle déclarait la guerre à la superstition et au despotisme. C'est par là qu'en dépit de la faiblesse et de la fausseté de quelques-uns de ses principes métaphysiques, elle triompha de la philosophie du xvii^e siècle. Sa domination fut à peu près aussi longue et aussi absolue que celle du cartésianisme.

A son tour elle succomba dans les premières années du xix^e siècle. Elle fut condamnée sans appel le jour où elle fut examinée et jugée en elle-même, dans sa métaphysique, abstraction faite de sa lutte généreuse contre l'intolérance, la superstition et le despotisme. Or, ce jour arriva lorsque, la grande cause qu'elle avait défendue ayant triomphé, et la révolution étant terminée, rien ne s'opposait plus à un examen impartial et approfondi de ses doctrines métaphysiques. La réaction fut commencée par MM. Maine de Biran et Laromiguière, qui remirent en lumière l'activité essentielle de l'âme, niée ou du moins méconnue par la plupart des métaphysiciens du xviii^e siècle, et surtout par Condillac. Elle fut continuée et développée avec plus d'autorité par M. Royer-Collard qui, s'aidant de la philosophie écossaise, renversa le fameux principe, que toutes nos idées viennent des sens. Enfin, avec bien plus de force et d'éclat, et en revenant aux principes fondamentaux du cartésianisme, M. Cousin acheva cette nouvelle révolution philosophique. Il approfondit les caractères et l'origine des idées absolues; comme Malebranche, il les rapporta à une raison impersonnelle et divine de laquelle participent tous les êtres raisonnables. Ainsi il reconstitua une philosophie nouvelle qui prit le nom d'éclectisme, pour marquer qu'elle aspirait à comprendre en une même synthèse tous les éléments de la nature humaine, séparés ou mutilés par des systèmes plus ou moins exclusifs. A la même époque, et avec un certain retentissement, parurent d'autres réformateurs en philosophie; nous ne contestons ni leur talent, ni leur influence dans un cercle plus ou moins étroit; nous pensons qu'ils méritent une place dans une histoire générale de la philosophie française. Mais les uns niaient la raison, c'est-à-dire le principe même de toute philosophie, pour lui substituer l'autorité et la révélation; les autres s'occupaient plutôt d'une nouvelle organisation sociale que de métaphysique proprement dite, et d'ailleurs, en métaphysique, ils étaient plutôt les continuateurs que les adversaires de la philosophie du xviii^e siècle. Nous n'éprouvons donc aucun scrupule à appeler plus spécialement philosophie française, le mouvement philosophique connu sous le nom d'éclectisme. Avec la meilleure foi du monde, nous cherchons vainement une autre école qui, soit par sa méthode, soit par ses principes, soit par son influence, puisse plus légitimement prétendre à ce titre. Nous invoquons ici en notre faveur l'impartial témoignage de tout le monde savant. En Allemagne, en Angleterre,

en Italie, qu'appelle-t-on philosophie française, que critique-t-on comme la philosophie française, si ce n'est l'éclectisme?

Telles sont les trois grandes phases parcourues par la philosophie française depuis le commencement du xviii^e siècle jusqu'à nos jours. Chacune de ces phases présente des différences profondes que nous venons de signaler rapidement. Mais, au milieu de ces différences, il y a des ressemblances qui constituent l'unité et l'esprit commun de la philosophie française. Quelles sont ces ressemblances, c'est-à-dire quels sont les caractères généraux qui distinguent la philosophie française entre toutes les philosophies de l'Europe moderne, quelle est sa physiologie propre, quel est l'esprit particulier qui l'anime? Il faut chercher la réponse à cette question dans l'examen de ce qu'il y a de plus général dans sa méthode et dans ses principes.

Une foi ferme et inébranlable dans l'autorité et la souveraineté de la raison, voilà quel est, à ce qu'il nous semble, le premier et le plus général caractère de la méthode adoptée par la philosophie française. Après avoir mis à l'écart, comme dans une arche sainte, à l'exemple de Descartes son maître, toutes les vérités révélées, le xvii^e siècle, dans le domaine de la pure philosophie, est tout aussi ferme sur ce point fondamental, que le xviii^e siècle lui-même ou le xix^e. Tous les cartésiens placent également dans l'évidence l'unique criterium de la vérité. En matière de philosophie, Bossuet, tout autant que Voltaire, soutient la souveraineté de la raison. C'est l'autorité et la tradition qu'il faut suivre dans l'ordre de la foi, et la seule raison dans l'ordre de la science, voilà ce que répètent à chaque page Pascal, Arnauld, Malebranche, Fénelon et Bossuet. Aussi, ni le xvii^e ni le xviii^e siècle ne nous présentent le triste spectacle de philosophes cherchant la vérité philosophique ailleurs que dans la raison, soit dans la révélation ou la tradition, soit dans l'inspiration et l'extase. Ces déplorable erreurs étaient réservées à notre temps. Il est vrai que l'école théologique, représentée par MM. de Maistre et de Bonald, n'a été qu'un accident qui n'a pas laissé après lui de traces profondes, et qui n'a pas altéré le caractère général de notre esprit philosophique. Cette foi si ferme en l'autorité de la raison, a préservé la philosophie française des écarts du scepticisme non moins que du mysticisme. Il est remarquable combien le scepticisme, à partir du xvi^e siècle, tient peu de place dans son histoire. Si l'on y trouve quelques philosophes sceptiques, ils ne sont qu'au second ou au troisième rang. C'est à l'Angleterre et à l'Allemagne qu'appartiennent les grands sceptiques des temps modernes. Il en est de même du mysticisme, qui a aussi sa source dans une défiance des forces et de la légitimité de la raison. Le rôle du mysticisme est à peu près nul dans la philosophie française du xvii^e et du xviii^e siècle. Souvent on a accusé de mysticisme Fénelon, l'ami de Mme Guyon. On peut découvrir peut-être cette tendance dans quelques-unes de ses maximes de piété, mais non dans sa philosophie, qui est celle de Descartes. Voilà donc un premier caractère général de la méthode qui se retrouve identique dans toutes les phases de la philosophie française.

Un autre caractère non moins général de notre méthode philosophique, en dépit de quelques essais récents d'ortologisme, est d'aller du connu à l'inconnu, de s'appuyer sur l'expérience, c'est-à-dire de prendre l'âme humaine, non pas pour le terme et la mesure, mais pour le point de départ de toutes les spéculations sur la nature de

Dieu et sur la nature des êtres. Quelle réalité connaissons-nous immédiatement dans l'intimité de sa nature et non pas seulement par voie d'induction et d'hypothèse? Nulle autre, si ce n'est notre réalité propre, si ce n'est nous-mêmes. Où pouvons-nous puiser une idée légitime de la nature de la substance, de la nature de Dieu et de ses attributs? Nulle part ailleurs qu'au dedans de nous-mêmes et dans le sentiment immédiat que nous avons de notre causalité, de notre amour, de notre liberté, de notre intelligence. La philosophie française, en général, a toujours eu plus ou moins conscience de cette vérité, et toujours suivi cette méthode. Elle ne se place pas de prime abord au sein de l'absolu pour en déduire *a priori* les êtres contingents en général et l'homme en particulier; elle prend, au contraire, son point d'appui dans l'âme humaine et dans la conscience, d'où elle cherche à s'élever jusqu'aux sommets de la métaphysique ou de l'ontologie. Sans doute, l'absolu, l'infini nous sont déjà donnés en même temps que le contingent et le fini au sein du premier fait de conscience. Le cartésianisme ne s'y est pas trompé; mais il a également reconnu que pour déterminer les attributs de l'infini, il fallait procéder par une induction, dont le fondement nécessaire était la connaissance de la nature et des facultés de l'âme humaine. Telle est la voie indiquée par Descartes. *Je pense, donc je suis*; voilà la vérité première qu'il place à la base de toutes les autres. Or, cette vérité est celle de notre propre existence, immédiatement attestée par la conscience. Depuis Descartes, tel a été le point de départ de tous les philosophes français, avec cette différence que les uns ont été au delà, et que les autres y sont demeurés enfermés. On trouve dans Spinoza une exception à cette règle générale; mais on n'en trouve pas dans le cartésianisme français, et encore moins dans la philosophie du xviii^e siècle.

Non-seulement les philosophes français ont été à peu près unanimes à prendre pour point de départ l'étude plus ou moins approfondie de l'âme humaine, mais ils sont à peu près également unanimes à lui appliquer les mêmes procédés et la même méthode. Cette méthode est la méthode psychologique tout entière exprimée dans ce précepte : Rien n'appartient à l'âme que ce que la conscience et la réflexion nous découvrent; tout ce que les sens nous attestent, tout ce que l'imagination reproduit, appartient exclusivement au corps et non à l'âme. Descartes, dans ses *Méditations*, a donné à la fois le précepte et l'exemple de cette méthode. Après lui, avec plus ou moins d'exactitude et de profondeur, elle a été suivie, soit par les philosophes du xvii^e siècle, soit par les philosophes du xviii^e. En effet, sauf le degré d'exactitude et de profondeur, l'auteur de *l'Essai sur l'entendement humain* suit la même méthode que l'auteur des *Méditations*. A son tour, Condillac fait profession de la suivre, soit qu'il l'ait empruntée à Locke, soit qu'il l'ait empruntée à Descartes. La diversité des résultats obtenus par les uns et par les autres s'explique parfaitement par la seule diversité des applications d'une même méthode. En l'appliquant avec plus de force et de profondeur, l'éclectisme a retrouvé dans la conscience ce qu'y avait découvert le génie de Descartes et de Malebranche.

Prenant ainsi son point de départ dans le sentiment immédiat de notre propre réalité, la philosophie française s'est préservée du panthéisme, comme par sa foi dans l'autorité de la raison, elle s'est préservée du scepticisme et du mysticisme. En effet, quand on part d'abord de

la conscience de notre réalité et de notre causalité propre pour arriver ensuite à concevoir la nature du monde et de Dieu, on est peu disposé à sacrifier cette réalité à quelque hypothèse ontologique plus ou moins spécieuse. Certains principes de la métaphysique de Descartes pouvaient peut-être aboutir à cette conséquence; mais Descartes et Malebranche, mais le cartésianisme français tout entier ont su résister à cette tendance, et se retenir sur la pente glissante de ces principes. Ainsi, grâce à sa méthode, la philosophie française s'est en général préservée de ces grandes erreurs qui discréditent la philosophie en la mettant en contradiction directe avec les croyances du sens commun. Nul doute qu'elle ne doive en grande partie à sa sagesse l'influence profonde qu'elle a exercée sur les destinées sociales et politiques de la France et même de l'Europe tout entière.

En outre, la méthode propre à la philosophie française se distingue par un caractère extérieur qu'il importe de signaler. Ce caractère extérieur est une admirable clarté par laquelle elle frappe tous les yeux, et s'adresse à toutes les intelligences. À la différence des philosophes d'autres contrées, qui, dans leur langue et leurs formules obscures et bizarres, semblent ne vouloir faire que des monologues avec eux-mêmes, et s'efforcer d'être inintelligibles à tous les autres, les philosophes français parlent une langue intelligible à tout le monde, et font tous leurs efforts pour donner une forme populaire à leur méthode et à leurs doctrines. Déjà nous avons signalé cette tendance dans Ramus; elle a été encore bien plus évidente et plus efficace dans Descartes. Pourquoi Descartes a-t-il écrit en français le *Discours de la Méthode*? Il dit lui-même que c'est pour s'adresser à tous les hommes de bon sens, et non pas seulement aux pédants nourris de grec et de latin. Il voulait, raconte son historien Baillet, être compris des enfants et des femmes. On a trouvé dans ses papiers, après sa mort, le commencement d'un dialogue dans lequel, sous une forme toute populaire, il exposait les principes du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*. Pour la forme comme pour le fond, la philosophie du xvi^e siècle a subi l'influence de Descartes. La clarté du maître se retrouve dans les disciples, et jusque dans les plus hautes spéculations de Malebranche et de Fénelon sur la raison éternelle et sur l'infini. Cette même tendance et ce même caractère se retrouvent à un plus haut degré dans les philosophes du xviii^e siècle. La langue de Voltaire est encore plus claire que celle de Descartes, et la philosophie du xviii^e siècle a fait encore plus d'efforts pour introduire ses principes dans toutes les intelligences. Depuis le pur traité de métaphysique jusqu'au roman et au conte, il n'est point de forme dont elle ne se soit revêtue pour se rendre accessible à tous.

Cette clarté d'exposition ne dérive pas seulement du caractère propre de la langue française, mais aussi de l'idée que les philosophes français se sont généralement faite du but de la philosophie. Ce ne sont pas des solitaires contemplatifs se livrant à leurs spéculations métaphysiques sans aucun souci de leur influence au dehors et de leurs conséquences pratiques; ils ne conçoivent pas la philosophie comme une science stérile sans rapport aux choses de ce monde. Descartes, de même que Bacon, dans le *Discours de la Méthode*, assigne à la philosophie un but pratique. Il explique comment ce but pratique a été si souvent méconnu, par cette excellente raison, que la plupart s'arrêtent rebutés devant l'apparente stérilité des principes de la

métaphysique par lesquels il faut nécessairement passer avant d'arriver aux conséquences. La philosophie du xviii^e siècle a été encore plus loin dans cette voie, et s'est peut-être plus préoccupée de la pratique que de la théorie, des applications que des principes. Avant tout, elle a eu pour but de détruire les croyances vieilles du passé, de faire triompher la tolérance, la liberté, les droits sacrés de l'humanité. Il semble même que souvent, au lieu de considérer la vérité des principes en eux-mêmes, elle ne les ait adoptés que comme des armes plus ou moins redoutables contre les adversaires de l'esprit nouveau. De là les erreurs, les inconséquences, les contradictions que chacun peut si facilement découvrir et reprendre en elle, et pour lesquelles sera indulgent quiconque tiendra compte des immenses services qu'elle a rendus à la cause de l'humanité.

Quelle que soit la diversité dans les applications de cette méthode commune, cependant elle a nécessairement produit quelques résultats généraux au sein de la philosophie française. Il en est un d'abord qui dérive tout naturellement de la méthode psychologique, à savoir le spiritualisme, c'est-à-dire la distinction du principe pensant et du principe corporel. Malgré l'opposition de Gassendi et de sa petite école, la prédominance du spiritualisme est évidente dans toute la philosophie du xviii^e siècle. Elle n'est pas moins évidente, malgré certains physiologistes, dans la philosophie de notre époque; où elle paraît contestable, c'est dans la philosophie du xviii^e siècle, dont l'idée, pour un grand nombre d'esprits, est étroitement associée aux doctrines d'Helvétius, de Lamettrie et du baron d'Holbach. Mais ces matérialistes ne sont que des enfants perdus de la philosophie du xviii^e siècle; ils n'en sont ni les chefs ni les représentants. On sait qu'ils ont été hautement désavoués et sévèrement blâmés par Voltaire et par Rousseau: or, Voltaire et Rousseau ne sont-ils donc pas les chefs des libres penseurs du xviii^e siècle? Condillac, qui a dit que nous ne sortions jamais de notre pensée, soit que nous nous élevions vers les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, incline plutôt à l'idéalisme qu'au matérialisme; or, Condillac n'a-t-il pas été le métaphysicien par excellence du xviii^e siècle? En général, jusqu'à présent, on s'est beaucoup trop attaché à marquer par où la philosophie du xviii^e siècle diffère de la philosophie du xvii^e, et pas assez par où elle s'y rattache. Nous allons en donner une preuve nouvelle, dans les considérations suivantes, sur un autre point de doctrine commun à toute la philosophie française.

Ce point commun de doctrine est la croyance en une raison universelle, lumière qui éclaire tous les hommes, principe d'une justice et d'une morale universelle et absolue, principe de devoirs absolus et de droits imprescriptibles pour tous les êtres raisonnables. Cette doctrine appartient non-seulement à la philosophie du xvii^e et du xix^e siècle, mais aussi à celle du xviii^e. Une telle assertion, plus encore peut-être que la précédente, paraîtra étrange à ceux qui sont accoutumés à voir la philosophie du xviii^e siècle tout entière dans cette maxime, que toutes nos idées viennent des sens. Cependant il est facile de la justifier, et de montrer encore ici le lien qui rattache le xviii^e siècle au xvii^e.

Descartes avait reconnu l'existence de cette raison universelle dans ce qu'il appello les idées innées, et particulièrement dans l'idée de l'infini, sur laquelle il a fondé la preuve de l'existence de Dieu. Mais il n'avait fait aucune application de cette raison universelle soit à l'ordre

social, soit même à la morale pure. A ce point de vue Malebranche l'emporte sur son maître Descartes. Non-seulement, au point de vue métaphysique, il a beaucoup plus approfondi la nature de cette raison universelle, mais encore il en a déduit les principes absolus de la justice, et il a fondé sur ces principes la morale tout entière. Il ne se borne pas même entièrement à la morale pure : déjà il en fait quelques applications au droit social et politique. C'est ainsi qu'il définit admirablement le souverain, le vicaire de la raison. Bossuet, et surtout Fénelon, ont en ce point suivi les traces de Malebranche plutôt que celles de Descartes. Comme Malebranche, ils admettent une raison universelle et divine éclairant toutes les intelligences ; comme lui, ils en déduisent une morale, ils posent sur le même fondement des maximes absolues de justice. On voit dans tous les ouvrages de Fénelon, et principalement dans le *Télémaque*, une tendance marquée à faire une application de ces maximes à l'organisation sociale et politique. Considéré sous ce point de vue, Fénelon forme, pour ainsi dire, la transition entre les philosophes du xviii^e et les philosophes du xviii^e siècle. Ainsi, en général, les philosophes du xviii^e siècle avaient considéré la raison universelle en elle-même, et dans son application à la morale pure ; mais non ses applications à l'organisation sociale et politique. Or, telle fut la mission accomplie d'une manière éclatante par le xviii^e siècle. Mais les philosophes du xviii^e siècle ne sont-ils pas unanimes à rejeter bien loin les idées innées, les idées naturelles, absolues, à proclamer que toutes les idées, sans exception, viennent des sens ? ne sont-ils pas unanimes à nier l'existence d'une raison universelle et toutes les vérités nécessaires, soit pour la spéculation, soit pour la pratique ? Il est vrai que tel est leur langage ; il est vrai que la négation de tous les principes absolus de justice et de droit est contenue implicitement dans la fausse hypothèse sur l'origine de nos connaissances, généralement adoptée et opiniâtrément défendue par la philosophie de cette période. C'est en quoi consiste leur erreur : mais, s'ils nient théoriquement la raison universelle et les principes absolus, en revanche ils les admettent, ils les invoquent dans la pratique, quand il s'agit de morale, de justice et de politique. Partout on dit et on répète que Voltaire est un disciple aveugle de Locke et de la philosophie de la sensation ; cependant cela n'est vrai qu'avec une importante restriction. En effet, Voltaire admet une raison universelle, la même chez tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux. Il considère même cette raison comme une émanation de l'Être suprême (t. VI, p. 65 de l'édition de Kehl.) « Cette raison, dit-il encore (ib., p. 39), enseigne à tous les hommes qu'il y a un Dieu, et qu'il faut être juste. » Avec autant d'éloquence, avec autant de force que l'auteur du traité de *l'Existence de Dieu*, il soutient qu'il y a une morale et une justice universelles, des lois antérieures et supérieures à toutes les lois écrites, et il montre cette justice et ces lois naturelles reconnues à la Chine et au Japon tout aussi bien qu'à Londres ou à Paris. « L'idée de la justice, dit-il (*le Philosophe ignorant*, ch. xxxi et xxxii), me paraît tellement une vérité de premier ordre, à laquelle tout l'univers donne son assentiment, que les plus grands crimes qui affligent la nature humaine sont tous commis sous un faux prétexte de justice.... La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle

est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion. » Il ne serait pas difficile de multiplier de pareilles citations pour prouver qu'il s'agit ici d'un système, et non pas de quelques passages contradictoires échappés par hasard à la plume facile et abondante de Voltaire. On peut s'en convaincre en lisant son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Le principe constant de toute sa critique historique est l'idée d'une morale et d'une raison universelle : l'histoire, telle qu'il l'écrit, est un admirable et perpétuel plaidoyer en faveur de cette justice et de cette raison. Voltaire d'ailleurs lui-même déclare hautement que sur ce point important il se sépare de Locke. Il combat tous ses arguments contre l'existence d'une morale universelle ; il ose même pousser l'irrévérence jusqu'à se moquer un peu de l'excessive crédulité avec laquelle son philosophe par excellence accueille indistinctement tous les faits qu'il croit pouvoir objecter contre l'existence de principes universels de morale. Je cite Voltaire lui-même : « En abandonnant Locke en ce point, je dis avec le grand Newton : *Natura est semper sibi consonans*, « la nature est toujours semblable à elle-même. » La loi de gravitation qui agit sur un astre agit sur tous les astres, sur toute la matière ; ainsi la loi fondamentale de la morale agit sur toutes les nations bien connues. » (*Le Philosophe ignorant*.) On voit qu'il est impossible de se mettre en opposition plus directe avec la philosophie de Locke. Donc Voltaire, tout en proscrivant les idées innées, proclame avec Malebranche et Fénelon une raison universelle éclairant tous les hommes, et leur découvrant à tous, dans tous les temps et dans tous les lieux, les mêmes principes absolus de justice et de morale.

Les penseurs les plus éminents du xviii^e siècle, de même que Voltaire, admettent cette doctrine. Elle est dans le premier chapitre de *l'Esprit des lois*. « Avant qu'il y eût des lois faites, dit Montesquieu, il y avait des rapports de justice possibles... Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle tous les rayons n'étaient pas égaux.... Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi qui les établit. » Qui ne se rappelle quelques-unes de ces admirables pages de *l'Émile* et de la *Nouvelle Héloïse*, où Rousseau proteste avec tant d'éloquence contre la morale de l'intérêt et du plaisir, en invoquant et proclamant cette loi absolue de l'honnêteté et du devoir révélée par la conscience ? Malgré ses fougueux emportements d'athéisme et de matérialisme, Diderot lui-même nous présente de belles pages et de beaux mouvements inspirés par les mêmes vérités. Dans son *Tableau d'une esquisse historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet s'appuie aussi sur ces lois universelles et nécessaires de la justice, tout en les faisant dériver à tort de la faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur. « L'analyse, dit-il, nous fait découvrir dans le développement de notre faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur, le fondement des vérités générales qui déterminent les lois immuables, nécessaires du juste et de l'injuste. » Il en déduit ces droits imprescriptibles et sacrés de l'humanité dont il eut l'honneur de défendre si intrépidement la cause, non-seulement dans la spéculation et dans les livres comme ses prédécesseurs, mais aussi dans la pratique et dans les premières grandes assemblées nationales de la révolution. C'est surtout dans ces ouvrages et dans la vie de Condorcet qu'est visible le passage de la théorie philosophique aux

applications sociales et politiques. Avoir abouti à la déclaration des droits de l'homme, à cette formule de la liberté, de l'égalité et de la fraternité qui, bien comprise, est toujours vraie, toujours sacrée, quelque abus qu'on en ait pu faire, et qu'on puisse en faire encore, en un mot avoir abouti aux principes de 89, voilà l'honneur de la philosophie du XVIII^e siècle ! En quel pays du monde, en quel temps la philosophie a-t-elle agi d'une manière plus profonde et plus heureuse sur les destinées de l'humanité ? A la même époque, Kant et surtout Fichte, pénétrés de la vérité de ces mêmes principes, tentèrent également d'agir par la philosophie sur l'organisation sociale et politique de la nation allemande ; mais leur influence ne peut être comparée à celle des philosophes français, et les réformes accomplies dans l'Allemagne elle-même furent plutôt l'effet des idées françaises que de la philosophie allemande.

Or, d'où vient cette influence si forte et si féconde de la philosophie du XVIII^e siècle ? Par quoi a-t-elle enfanté 89 et la déclaration des droits ? Assurément, ce n'est pas par cette maxime que toutes nos idées viennent des sens, ni par cette conséquence, qui logiquement en découle, à savoir qu'il n'y a ni juste ni injuste, ni devoir ni droits. Le mouvement philosophique du XVIII^e siècle et son influence doivent paraître la plus étrange des énigmes à qui les considère sous ce point de vue exclusif. C'est par une ardeur généreuse à suivre, dans toutes ses applications sociales et politiques, cette raison universelle dont le cartésianisme avait montré l'apparition au sein de la conscience, que la philosophie du XVIII^e siècle a marqué glorieusement sa place dans l'histoire des progrès de l'humanité. La philosophie du XVII^e siècle avait placé dans la raison universelle le principe du vrai absolu ; elle avait fait triompher son indépendance souveraine et ses droits dans l'ordre de la spéculation et de la science pure. A son tour, le XVIII^e siècle reprenant son œuvre là précisément où elle l'avait laissée, travaille à faire triompher ses droits dans l'ordre social et politique.

Héritière à la fois de la philosophie des deux grands siècles qui l'ont précédée, la philosophie du XIX^e, en revenant aux grands principes métaphysiques du cartésianisme et en combattant les principes de Condillac, n'a pas en même temps renoncé à cet amour ardent de l'humanité et de la justice sociale qui animait la philosophie du XVIII^e siècle. Ce qu'elle laisse seulement au XVIII^e siècle, c'est cette flagrante contradiction par laquelle il réclama et défendait les droits de l'humanité et de la justice, tandis qu'il soutenait un principe métaphysique qui en contenait implicitement la plus absolue négation.

Au XIX^e siècle, en dehors de la philosophie éclectique, d'autres écoles se sont produites.

Telles sont les principales phases parcourues depuis Ramus jusqu'à nos jours par la philosophie française, et tels sont les caractères les plus généraux, soit de sa méthode, soit de ses principes. J'ai montré que, grâce à l'excellence de sa méthode, elle s'est en général préservée des écarts du scepticisme, du mysticisme et du panthéisme. Elle a su se tenir à égale distance des témérités de l'idéalisme allemand et des timidités de l'empirisme anglais. Mais ce qui la recommande entre toutes les philosophies modernes, c'est l'action qu'elle a exercée sur le monde social, c'est le long et éloquent plaidoyer par lequel elle a démontré et gagné la cause des droits de l'humanité, c'est la réforme ac-

complie sous son influence dans le sein des sociétés modernes. Par là elle s'élève au-dessus de toutes les autres philosophies, par là elle a droit à la reconnaissance du monde entier. Telle a été la philosophie française dans le passé, telle elle sera dans l'avenir, sous peine d'abdiquer son antique influence en perdant tout ce qui, jusqu'à présent, a fait son caractère propre, sa puissance et son originalité.

F. B.

FRANKLIN (Benjamin), né à Boston, le 17 janvier 1706, mort à Philadelphie, le 17 avril 1790, a joué un rôle original et considérable dans la révolution intellectuelle et morale, aussi bien que dans l'histoire politique du XVIII^e siècle. Il est vrai que Franklin n'a attaché son nom à aucun système de philosophie. A part quelques lettres et quelques mémoires sur ses expériences en physique, et une correspondance assez volumineuse, consacrée presque tout entière aux affaires publiques où il s'est trouvé mêlé, Franklin n'a guère écrit que des almanachs et, dans un âge très-avancé, des mémoires sur sa vie pour servir à l'instruction de ses enfants. Mais il résume en lui, au plus haut degré, le génie pratique, l'esprit politique et moral du XVIII^e siècle, comme Voltaire en représente le scepticisme métaphysique et religieux. Vivant, pour ainsi dire, sur la place publique à la manière des sages de l'antiquité, activement mêlé aux événements de son temps, l'intérêt qu'il nous offre est surtout dans sa vie, dans les efforts constants qu'il a faits sur lui-même pour se gouverner selon ses idées, dans l'influence que son exemple a exercée sur les autres, et enfin dans la vigoureuse impulsion qu'il a imprimée à ses concitoyens. C'est à tous ces titres qu'il a mérité d'être appelé le Socrate de l'Amérique.

Il était le quizième enfant d'un petit trafiquant qui, vers la fin du règne de Charles II, avait émigré d'Angleterre en Amérique, pour cause de religion. Son père, fabricant de savon et de chandelle, le destina d'abord à succéder à son commerce ; mais le jeune Franklin s'y montra peu disposé, et, à douze ans, il entra en apprentissage chez un de ses frères qui était imprimeur. Déjà il avait un tel goût pour la lecture, que tout l'argent dont il pouvait disposer passait en achat de livres. Parmi ceux qui le frappèrent le plus, il cite les *Vies* de Plutarque ; c'est aussi l'ouvrage qui laissa sur la jeune imagination de J. J. Rousseau l'impression la plus vive. Franklin nomme encore deux autres ouvrages qui ont laissé dans son esprit des traces profondes. L'un est l'*Essai sur les projets*, par Daniel de Foë, auteur de *Robinson Crusoe* ; l'autre, du docteur Mather, est l'*Essai sur les moyens de faire le bien*. Il avait trouvé dans la bibliothèque de son père des livres de controverse théologique, qu'il lut presque tous, et qui lui donnèrent le goût et l'habitude de la discussion. Enfin, un volume dépareillé du *Spectateur* d'Addison étant tombé sous sa main, il en reconnut sur-le-champ le mérite littéraire, et s'efforça, par un exercice aussi ingénieux que persévérant, à s'en approprier le style.

Ce fut par un hasard à peu près semblable que le nom de Socrate arriva à sa connaissance. Dès lors il n'eut point de repos qu'il ne fût instruit de la doctrine de cet illustre martyr de la raison. Il étudia plutôt qu'il ne lut les *Mémorables* de Xénophon, et chercha à s'assimiler la méthode du philosophe grec, sa manière d'interroger un adversaire et de le convaincre par ses propres aveux, comme il avait fait auparavant le style d'Addison. Mais peu à peu il se retrancha ce qu'elle a de subtil et de captieux,

pour n'en conserver que l'habitude de s'exprimer avec une défiance modeste.

Rien n'est plus bizarre que la manière dont il commença sa carrière d'écrivain. Son frère imprimait un journal, et l'idée vint un jour au jeune apprenti de publier ses propres œuvres. Sachant bien que sa collaboration, s'il osait l'offrir, serait repoussée avec mépris, il imagina de déguiser son écriture, et le soir il fit passer le manuscrit sous la porte de l'atelier. L'article fut imprimé et eut du succès.

Quelques années plus tard, employé à Londres, comme simple compositeur, à la réimpression de la *Religion naturelle* de Wollaston, il ne goûta pas la théorie de ce philosophe, et écrivit, pour la réfuter, une brochure métaphysique qu'il intitula : *Dissertation sur la liberté, la nécessité, le plaisir et la peine*. Il regretta plus tard la publicité qu'il donna à cet écrit de sa jeunesse, comme un des *errata* de sa vie qu'il aurait voulu corriger. Au reste, sa vocation n'était point là. Homme d'action plutôt que penseur, propagateur ardent de l'esprit de son siècle, dans ce qu'il y a de plus pratique et de plus immédiatement utile, il devait se trouver mal à l'aise au milieu des questions de pure métaphysique. Aussi allons-nous le trouver bientôt occupé de publications d'un tout autre genre.

Établi à Philadelphie, où on l'avait vu dans sa jeunesse simple ouvrier, à la tête d'une imprimerie importante, dont la prospérité était entièrement son œuvre, il fonda bientôt, sous le nom de clubs, des réunions où toutes les lumières du pays furent mises en commun, des bibliothèques publiques et des publications populaires.

Dès l'année 1732, Franklin avait commencé la publication de l'*Almanach du bonhomme Richard*. C'est en 1757 qu'il réunit les préceptes épars dans ces almanachs, et forma ce morceau si connu sous le titre de *Science du bonhomme Richard*. Cet entretien familier, tissu de sentences proverbiales, faites pour inspirer l'amour du travail et de l'économie, était aussi merveilleusement approprié à l'éducation du peuple auquel il s'adressait. Dans la patrie de Franklin, où l'industrie semble faire le fond de l'existence individuelle et publique, où le commerce est le soutien de la liberté, l'intérêt devient le principe de l'éducation, et l'utilité est regardée comme la base de la morale. La philosophie de Franklin, il faut bien le dire, est la philosophie de l'utile, mais de l'utile dans son développement le plus noble : chez lui, elle se confond avec le génie des inventions bienfaisantes, l'esprit d'ordre, la modération, la justice, le patriotisme et la charité universelle. Il ne faut pas perdre de vue qu'il appartenait à une société au sein de laquelle n'existaient ni les grandes inégalités de fortune, ni les distinctions de naissance : il parle à des populations industrielles ; ce sont les classes laborieuses qu'il veut moraliser. Le plus pressé, pour lui comme pour elles, était de leur montrer les moyens d'améliorer leur condition : dans ce but, il leur prêche le travail et l'économie ; et ces moyens, si bien faits pour assurer leur bien-être, sont en même temps les agents les plus efficaces de leur amélioration morale. Ainsi, cet ouvrier qui s'est élevé par son énergie personnelle, prêche à ses compatriotes l'activité, les habitudes de labeur, le mépris des jouissances superflues, afin de leur apprendre à se passer de la tyrannie anglaise ; cet artisan qui leur enseigne l'indépendance par l'économie, se trouve être un moraliste, un réformateur, un apôtre ; et la *Science du bonhomme Richard* est en quelque sorte l'évangile

industriel, le catéchisme des populations laborieuses.

Ce fut vers 1733 qu'il forma le projet de tendre à la *perfection morale*. Il comprit bientôt que l'intérêt purement spéculatif que l'on peut apporter dans une pareille entreprise est insuffisant pour nous préserver des chutes, et que l'important est de faire naître en nous de bonnes habitudes, et de triompher des habitudes contraires. Pour y parvenir, il se fit une méthode à lui. Il réunit sous treize noms toutes les vertus et qualités qu'il désirait acquérir. Il unit à chacun de ces noms un court précepte pour déterminer l'idée qu'il y attachait.

Voici les noms de ces vertus, et les préceptes qui y étaient joints :

1. *Tempérance*. Ne mangez pas jusqu'à vous abrutir ; ne buvez pas jusqu'à vous échauffer la tête.

2. *Silence*. Ne parlez que de ce qui peut être utile à vous ou aux autres. Évitez les conversations oiseuses.

3. *Ordre*. Que chaque chose ait sa place fixe. Assignez à chacune de vos affaires une partie de votre temps.

4. *Résolution*. Formez la résolution d'exécuter ce que vous devez faire, et exécutez ce que vous aurez résolu.

5. *Frugalité*. Ne faites que des dépenses utiles pour vous ou pour les autres, c'est-à-dire ne produisez rien.

6. *Activité*. Ne perdez pas de temps. Occupez-vous toujours à quelque chose d'utile. Absentez-vous de toute action qui n'est pas nécessaire.

7. *Sincérité*. N'usez d'aucun détour : que l'innocence et la justice président à vos pensées et dictent vos discours.

8. *Justice*. Ne faites tort à personne, et rendez aux autres les services qu'ils ont droit d'attendre de vous.

9. *Modération*. Évitez les extrêmes. N'ayez pas pour les torts qu'on a envers vous le ressentiment qu'ils vous semblent mériter.

10. *Propreté*. Ne souffrez aucune malpropreté sur vous, sur vos vêtements, ni dans votre maison.

11. *Tranquillité*. Ne vous laissez pas troubler par des bagatelles ou par des accidents ordinaires et inévitables.

12. *Chasteté*. Usez rarement des plaisirs de l'amour, et seulement pour votre santé ou pour avoir des enfants, sans en contracter ni lourdeur ni faiblesse, et sans compromettre votre conscience, votre réputation ou celle des autres.

13. *Humilité*. Imité Jésus et Socrate.

Afin d'acquérir l'habitude de toutes ces vertus, il jugea qu'il valait mieux ne pas diviser son attention en la portant sur toutes à la fois, mais la fixer d'abord sur une seule, et s'y bien affermir avant de passer à une autre. Il conçut la nécessité de faire chaque jour un examen de conscience, suivant l'avis que donne l'auteur des *Vers d'or*. Il faut voir dans les mémoires de Franklin les détails du procédé qu'il employa pour l'exécution de ce plan. Il avait le dessein d'écrire sur chaque vertu un petit commentaire qui en aurait montré les avantages, ainsi que les maux attachés au vice opposé : il aurait intitulé ce livre *l'Art de la vertu*, parce qu'il aurait montré la manière de l'acquérir, ce qui l'aurait distinguée des simples exhortations au bien, qui ne donnent pas l'indication des moyens d'y parvenir.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer la vie politique de Franklin ; nous dirons seulement que l'enthousiasme extraordinaire qu'il excita en

France, quand il vint solliciter en faveur de son pays l'appui du cabinet de Versailles, est un des faits qui caractérisent le mieux l'esprit du temps. Homme du peuple, arrivé par lui seul au plus haut degré de fortune et de gloire, arête de la liberté au milieu d'une nation impatiente d'en finir avec l'autorité absolue, fidèle à sa mission et à son origine dans tous les détails de sa vie extérieure, il fut salué comme le précurseur d'un autre âge, comme le symbole vivant des idées nouvelles. D'ailleurs Franklin, par ses qualités personnelles, devait éveiller dans l'esprit français les plus vives sympathies. Ce qui le distinguait surtout, c'était la clarté, la netteté de l'intelligence, l'esprit pratique, le bon sens. Le bon sens, il le possédait à ce degré où il devient du génie.

Pour les œuvres de Franklin, il nous suffit d'indiquer ici ses *Mémoires de sa vie privée, écrits par lui-même et adressés à son fils*, traduits en français, in-8, Paris, 1791 et 1794; — *Vie de Benjamin Franklin écrite par lui-même, suivie de ses œuvres morales, politiques et littéraires*, etc., traduite en français, 2 vol. in-8, Paris, an VI (1798). On a publié séparément l'*Éloge de Franklin*, par Condorcet, in-8, Paris, 1791.

Les *Œuvres de B. Franklin* ont été publiées à Londres, 1806-1811, 3 vol. in-8. Elles avaient déjà été traduites en français par Barbeau-Dubourg, 1773, 2 vol. in-4. On a traduit et publié séparément sa *Science du bonhomme Richard*, Dijon, 1795 (il existe aujourd'hui plusieurs éditions populaires de ce petit ouvrage); les *Mémoires de sa vie privée*, Paris, 1791, in-8; sa *Correspondance*, 1817, 3 vol. in-8. Un extrait des Œuvres de Franklin a été donné par M. C. Renouard sous le titre de *Mélanges de morale, d'économie et de politique*, 3^e éd., Paris, 1853, in-12. Condorcet a prononcé son éloge à l'Académie des sciences, Paris, 1791, in-8. M. Mignet a publié dans les *Petits traités de l'Académie des sciences morales et politiques* une *Vie de Franklin* en deux livraisons. A...D.

FRASSEN (Claude), un des plus savants défenseurs du parti des scotistes. naquit dans le voisinage de Péronne, en Picardie, l'an 1620. Entré à l'âge de seize ans au couvent des cordeliers de cette ville, il se fit remarquer de ses supérieurs qui l'envoyèrent à Paris faire ses cours de philosophie et de théologie. En 1662, il fut reçu docteur et professa ensuite la philosophie dans le grand couvent de son ordre. En 1682, s'étant rendu à Tolède pour assister à un chapitre général de l'ordre qui devait se réunir en cette ville, il y fut nommé définitif général (*diffinitior generalis*). Louis XIV le distingua et lui confia même quelques négociations difficiles, qui furent terminées à la satisfaction du monarque. Il mourut à Paris en 1711, dans sa quatre-vingt-onzième année. Le P. Frassen ne s'est pas beaucoup signalé par son originalité; il est resté fidèle, soit en philosophie, soit en théologie, aux opinions scotistes qu'il a exposées et développées, sans les modifier, dans les deux ouvrages suivants : *Philosophia academica ex subtilissimis Aristotelis et scoticis rationibus, et sententiis brevis ac perspicua methodo adornata*, in-4, Paris, 1657, et 2 vol. in-4, Paris, 1668; — *Scolus academicus, seu Universa doctoris subtilis theologia dogmata*, 4 vol. in-8, Paris, 1672, et 12 vol. in-4, Venise, 1744. X.

FRÉSISOM. Terme de convention mnémonique par lequel les logiciens désignaient un des modes de la quatrième figure du syllogisme. Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

FRIES (Jacques-Frédéric), né à Barby, en 1773,

dans la Saxe prussienne, fut élevé à l'école des frères moraves, où il étudia aussi la théologie. Voulant se consacrer aux sciences philosophiques, il suivit les cours de l'université à Leipzig et à Jéna. Après avoir passé ensuite quelques années en Suisse comme précepteur, il revint dans cette dernière ville, où il ouvrit un cours de philosophie. Nommé professeur titulaire à Heidelberg, puis appelé à Jéna en 1816, il fut révoqué de ses fonctions, pour avoir pris part au mouvement démocratique d'alors. On finit cependant par lui rendre une chaire de physique et de mathématiques.

En philosophie, Fries procède de Kant, et s'en rapproche beaucoup d'abord; mais il a fini par s'en éloigner notablement, et par incliner de plus en plus vers le système de Jacobi, admettant que les vérités éternelles se révèlent à nous d'une manière immédiate, au moyen de l'intuition et du sentiment. Sa polémique contre Fichte et Schelling a été parfois fort vive; ses attaques contre Reinhold sont plus mesurées.

Les idées de Fries sur les atomes, le mouvement, les forces motrices, la perception extérieure, en un mot sur ce qu'on pourrait appeler avec Kant la métaphysique de la physique, sont à peu de chose près les mêmes que celles de ce philosophe. Doué d'une âme naturellement élevée et plaçant au-dessus de tout les intérêts de la morale, Fries, dans tous ceux de ses écrits qui traitent de ce sujet, exprime les convictions les plus nobles et les plus fortes. Sous ce rapport encore, il est un vrai disciple de Kant. Son roman de *Julius et Evagoras* est une œuvre remarquable par l'élevation des sentiments.

En métaphysique, Fries ne reconnaît qu'une certitude subjective. C'est là la base de sa doctrine : tout le reste n'en est que le développement. Le sujet connaissant ne peut jamais se comparer qu'à lui-même; il peut bien rechercher si ses idées sont ou ne sont pas d'accord entre elles; mais il ne peut raisonnablement se demander si elles sont d'accord avec quelque chose d'extérieur à lui. Nous ignorons comment nous pouvons être en rapport avec un objet qui n'est pas nous, comment nous en sommes affectés, comment nous pouvons agir sur lui. La connaissance porte uniquement sur ce qui est en nous : elle n'est qu'une connaissance de soi-même. Kant a donc eu tort, suivant Fries, de rechercher la valeur objective des connaissances intuitives des sens par l'application du principe de causalité. Il lui reproche encore de n'avoir pas assez nettement établi le rapport qui doit exister entre ses trois *Critiques*, de n'avoir pas fait ressortir l'unité absolue de conscience qui doit régner entre les objets également absolus de ces trois grands ouvrages. Peut-être que Fries ne s'est pas assez rappelé la préface de la *Critique du Jugement*.

La vérité de nos connaissances, suivant Fries, n'a rien de commun avec leurs rapports aux objets; c'est une question d'accord entre elles-mêmes. De plus, toute connaissance véritablement primitive est vraie, et la raison est infailible en ce sens. De là un idéalisme sceptique, qui défend de porter un jugement décisif sur quoi que ce soit de réel, qui se renferme exclusivement dans les lois de la pensée. Ainsi, le principe de la permanence des substances ne prouve absolument rien quant aux substances considérées en elles-mêmes; il n'indique qu'une façon de concevoir nécessaire dans une raison finie telle que la nôtre. Il en est de même du principe de causalité. D'où l'on conclut que l'existence de Dieu ne se démontre pas, mais seulement qu'elle est crue de toute raison finie.

Jusqu'à-là, rien de bien original dans la doctrine de Fries. Mais il prend une physionomie plus caractérisée, lorsqu'il gradue la connaissance, et qu'il distingue et superpose, pour ainsi dire, le *savoir*, le *croire* et le *pressentir*. Ici se montre le disciple de Jacobi.

Le savoir se fonde toujours immédiatement ou médiatement sur l'intuition. Nous demander si nous savons quelque chose, c'est rechercher si la vérité d'une connaissance a sa raison dans l'enchaînement nécessaire de notre intuition sensible : c'est là ce qui constitue le savoir médiat. Mais lorsqu'il s'agit de nos idées rationnelles ou des différents états de notre âme, par exemple de l'idée de beauté, des sentiments de respect et d'amour, notre savoir est réfléchi, certain, immédiat ; c'est le savoir accompagné de croyance. Le pressentiment, supérieur à ce savoir et à la croyance elle-même, est aussi un jugement primitif dont la certitude parfaite arrive à la conscience sans se fonder sur une perception, comme dans l'intuition du savoir, ou sur une notion, comme dans la croyance immédiate aux sentiments et aux idées de la raison. Nous savons donc, au moyen de l'intuition des sens et des notions de l'entendement, comment l'existence des choses nous apparaît dans la nature ; nous croyons, d'après les idées de la raison, à l'essence éternelle des choses de pure raison, telles que le beau, le vrai, le bon, et nous pressentons dans le sentiment l'existence des choses en elles-mêmes, pressentiment qui n'est ni perception ni notion.

Nous pourrions insister davantage sur cette distinction ; mais elle n'en deviendrait ni plus radicale, ni plus claire, ni plus vraie. En donnant plus de précision à la pensée de Fries, pour mieux faire ressortir ces trois degrés de la connaissance, nous risquerions de la fausser. D'ailleurs, comment la foi ou le pressentiment, qui semble être la faculté de la connaissance objective dans ce système, se concilie-t-elle avec l'idéalisme ou le mode de connaître tout subjectif que notre philosophie a commencé par établir ? Comment le disciple de Jacobi peut-il se mettre d'accord avec celui de Kant ? Cette difficulté de concilier Fries avec lui-même a déjà été signalée par M. H. Fichte, qui le représente aussi comme édifant d'une main et détruisant de l'autre.

Fries a beaucoup écrit ; voici la liste de ses principaux ouvrages philosophiques : *Reinhold, Fichte et Schelling*, in-8, Leipzig, 1803 ; in-8, Halle, 1824 ; — *Théorie philosophique du droit, et critique de toute législation positive*, in-8, Leipzig, 1804 ; — *Système de la philosophie, considérée comme science évidente*, in-8, ib., 1804 ; — *Savoir, foi et pressentiment*, in-8, Iéna, 1805 ; — *Critique nouvelle ou anthropologique de la raison*, 3 vol. in-8, Heidelberg, 1807-1828 ; — *Nouvelles doctrines de Fichte et de Schelling sur Dieu et le monde*, in-8, ib., 1807 ; — *Système de la logique, et Esquisse de la logique*, in-8, ib., 1811-1828 ; — *De la philosophie, du genre et de l'art allemands ; un Vœu pour Jacobi contre Schelling*, in-8, ib., 1812 ; — *Manuel de philosophie pratique*, t. I, comprenant l'éthique générale et la théorie philosophique de la vertu, in-8, Leipzig, 1818 ; — *Manuel d'anthropologie psychique*, 2 vol. in-8, Iéna, 1820, 1821 et 1831 ; — *Philosophie mathématique de la nature*, in-8, Heidelberg, 1822 ; — *les Doctrines de l'amour, de la foi et de l'espérance, ou points principaux de la morale et de la foi*, in-8, ib., 1823 ; — *Système de métaphysique*, in-8, ib., 1824 ; — *Julius et Evagoras, ou la Beauté de l'âme* (roman philosophique), 2 vol. in-8, Heidelberg, 1822 : le premier volume du *Manuel de philosophie pratique* ou de *Théologie philos-*

phique contenait l'éthique générale ou la morale philosophique ; le second, qui a paru à Heidelberg, 1832, in-8, contient la science philosophique de l'État ou la politique, la philosophie de la religion ou la théorie des fins dans le monde, et l'esthétique ; — *Histoire de la philosophie, exposée d'après les progrès de ses développements scientifiques*, t. I, in-8, Halle, 1837. — Divers articles philosophiques du même auteur ont été insérés dans les *Études*, recueil publié par Daub et Kreuzer.

J. T.

FRISESOMORUM. Terme mnémorique de convention par lequel les logiciens désignaient un des modes indirects de la première des trois figures du syllogisme reconnues par Aristote. Les deux dernières syllabes de ce mot n'ont aucun sens, elles sont ajoutées pour fournir le spondé nécessaire à la mesure du vers mnémorique usité dans l'École :

Celentés, Dabitis, Fopesmo, Frisesomorum.

Voy. la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, et l'article SYLLOGISME.

FRONTON (M. Cornélius), rhéteur latin, né à Cirta, en Numidie, vers la fin du premier siècle après J. C. La philosophie ne lui doit rien ; il est vrai qu'il fut le maître de Marc-Aurèle, mais il employa toute son autorité à le dégoûter de la philosophie, et à le gagner à la rhétorique. On trouve dans sa correspondance avec ce prince de singulières préventions contre les philosophes : il les croit occupés à inventer des arguments captieux, à diviser et à distinguer sans fin, il les juge incapables de parler ou d'écrire avec goût, et en tout lieu inférieurs aux rhéteurs. Voy. dernière édition de ses *Lettres*, Leipzig, 1867, et en outre G. Boissier : *la Jeunesse de Marc-Aurèle*, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} avril, 1868.

FÜLLEBORN (Georges-Gustave), né à Glogau, en 1769, professeur de latin, de grec et d'hébreu à Breslau, a publié un recueil précieux. On y trouve une foule de dissertations remarquables sur différents points de l'histoire de la philosophie. Outre ce recueil intitulé *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie*, 3 vol. en douze cahiers in-8, Züllichau et Freystadt, 1796, Fülleborn a fait paraître aussi quelques leçons de philosophie dans la *Revue mensuelle de Silésie* (ch. VI, VII et IX). Il mourut en 1803.

GALE (Théophile), presbytérien anglais, né en 1628 à King's-Teiguton, dans le Devonshire, et mort en 1678 à Holborn, pasteur d'une congrégation secrète de non-conformistes, fut le fondateur de cette école moitié théologique, moitié philosophique, moitié païenne et moitié chrétienne, en tout cas plus érudite que savante, qui comptait dans son sein Cudworth, Henri More, Thomas Gale, et qu'on a coutume d'appeler l'école platonicienne d'Angleterre. La lecture du livre de Grotius, de la *Vérité de la religion chrétienne*, inspira à Théophile Gale l'idée de son premier ouvrage, *The court of the gentiles (Aula deorum gentilium)*, in-8, Londres, 1676), où il s'efforce de prouver que tout ce que nous admirons chez les sages du paganisme est un emprunt fait à la révélation ; qu'ils ont puisé à cette source les éléments les plus essentiels de leur théologie, de leur philosophie, et jusqu'aux mots dont ils se servaient pour exprimer leur pensée. D'après cela on pourrait croire que la philosophie doit disparaître du nombre des sciences, et que la théologie seule, sévèrement renfermée dans les textes de l'Écriture, doit être appelée à résoudre tous les problèmes qui intéressent la pensée humaine. Il n'en est rien cependant. Gale croyait, avec saint Justin et Clément d'Alexandrie, que la parole de Dieu fut révélée aux hommes de diverses manières et à

différentes époques, et qu'il faut savoir la retrouver et la reconnaître partout où elle existe, si l'on veut avoir la vraie philosophie. De là l'éclectisme; mais un éclectisme sans franchise et sans liberté, toujours subordonné à des croyances théologiques. L'école d'Alexandrie paraissait à Gale le meilleur modèle à suivre pour arriver à ce résultat. D'ailleurs la doctrine d'Alexandrie est, selon lui, l'interprétation la plus légitime de celle de Platon, et Platon, plus qu'aucun autre philosophe de l'antiquité païenne, a puisé aux sources de la révélation. Toutefois le néoplatonisme alexandrin, soumis au contrôle de la Bible, ne suffisait pas à Gale; il y ajoutait encore les idées kabbalistiques interprétées par Reuchlin et Pic de la Mirandole. C'est dans cet esprit qu'il a écrit son second ouvrage, *Philosophia universalis* (in-8, Londres, 1676), composé de deux parties : dans la première il retrace l'origine et l'histoire de la philosophie, principalement de la philosophie platonicienne; dans la seconde il expose son propre système tel que nous venons de l'esquisser à grands traits. — C'est l'influence de Théophile Gale qui a poussé Thomas Gale, plus philologue que philosophe, à publier les *Mystères des Egyptiens*, attribués à Jamblique, et la lettre de Porphyre à Anébon.

X.

GALIEN. Personne n'ignore quelle est la place de Galien dans l'histoire de la médecine; mais on connaît moins bien le rôle qu'il a joué dans les destinées de la philosophie. Les historiens même de cette science en ont à peine parlé; le souvenir rapide et superficiel qu'ils ont consacré au médecin de Pergame ne nous apprend rien de certain sur ses doctrines et sur son influence. Cependant rien n'est plus injuste qu'un tel oubli. Entraîné dès sa jeunesse vers la philosophie par une vocation naturelle et décidée, Galien n'a jamais séparé l'étude de cette science de l'étude de la médecine, et poussa même si loin cette alliance, qu'il composa des traités philosophiques à l'usage particulier des étudiants en médecine. Critique et historien plutôt encore que philosophe dogmatique; n'ayant pas toujours une doctrine bien arrêtée; trop souvent incertain et en contradiction avec lui-même, soit par caractère, soit par principe; éclectique en philosophie plus encore qu'en médecine, mais de cet éclectisme en quelque sorte matériel, qu'on a appelé le syncrétisme; dialecticien comme Aristote, dont il suivit presque tous les principes logiques et auquel il doit la disposition méthodique de ses ouvrages; psychologue comme Platon, qui lui a fourni ses plus belles inspirations sur la nature et sur la vie, Galien occupe une place à part dans l'histoire de la philosophie. Les Arabes surtout lui doivent peut-être autant comme philosophe que comme médecin. On a comparé Galien à Aristote : cette comparaison est juste, si l'on tient seulement compte des connaissances encyclopédiques des deux écrivains, de leur esprit d'observation et de leur influence au moyen âge; mais elle ne soutient pas l'examen, si l'on considère la direction générale de leurs idées, la trempe de leur génie, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, leur valeur intrinsèque.

Galien (Claude) naquit l'an 131 de notre ère à Pergame, en Asie, sous le règne de l'empereur Adrien. Son père, nommé Nicou, architecte très-distingué, possédait des connaissances étendues en mathématiques, en astronomie, en philosophie, et jouissait, en outre, d'une fortune considérable. Premier précepteur de son fils, il ne contribua pas peu à lui inculquer de bonne heure l'amour de toutes les sciences qu'il cultivait lui-même,

surtout le goût des mathématiques, qu'on est un peu étonné de rencontrer chez un médecin, ce qui lui attira même quelquefois, ainsi qu'il nous l'apprend, les railleries de ses confrères. Dès l'âge de quatorze ans, Galien fut envoyé aux écoles de philosophie, qu'il fréquenta toutes en même temps. Nicou accompagnait partout son fils et lui servait de répétiteur. Ce fut à l'âge de dix-sept ans que, d'après un songe de son père, Galien se décida à embrasser la médecine, et se consacra dès lors tout entier à l'étude de cette science. Il avait un goût prononcé pour les voyages; mais il n'en fit aucun sans un but vraiment scientifique. En l'an 164 il vint à Rome, où il passa la plus grande partie de sa vie, exerçant son art avec un succès presque inouï, rédigeant ses nombreux et immortels ouvrages, souvent en butte à l'envie de ses confrères, et cependant honoré par eux et par ses contemporains comme un des plus savants médecins de son siècle. On ne connaît ni le lieu ni la date précise de la mort de Galien : on sait seulement qu'il parvint à un âge très-avancé.

Le nombre des écrits philosophiques de Galien était considérable; mais la plupart ne sont pas arrivés jusqu'à nous, et cela s'explique aisément par le peu d'importance qu'on devait leur accorder, en comparaison de ceux d'Aristote. Presque tous ses livres se rapportaient à la logique et à la dialectique, quelques-uns à la morale, et les autres, presque entièrement historiques, renfermaient l'exposition critique des quatre principaux systèmes suivis alors. C'est dans cette dernière classe que se range un fragment sur le *Timée* de Platon, publié seulement en latin, et le fameux traité des *Dogmes d'Hippocrate et de Platon* en neuf livres, dont malheureusement nous avons perdu le commencement. Galien a, en outre, composé plusieurs écrits sur les mathématiques dans leur application à la philosophie, entre autres un livre intitulé *que la démonstration géométrique est préférable à celle des stoïciens*.

Malgré cette prédilection, et peut-être à cause de cette prédilection pour les mathématiques, Galien, comme on en sera bientôt convaincu par l'exposé de ses doctrines, montre peu de rigueur dans ses recherches relatives à la philosophie : choisissant, dans les systèmes les plus célèbres, les idées qui lui offrent un certain degré de probabilité, il en poursuit les conséquences par le raisonnement, sans trop s'inquiéter de savoir quelle est la valeur de ces idées considérées en elles-mêmes, quelle en est la portée et la signification exacte, quelles sont les relations qui existent entre elles.

Privés, comme nous l'avons dit, de la plupart des livres de Galien, nous allons essayer de faire connaître, à l'aide de ceux qui nous restent, ses opinions touchant les points les plus importants de la science philosophique, telle que les anciens la comprenaient. Nous exposerons donc successivement les théories de Galien sur la nature en général, sur la nature particulière de l'âme et de ses facultés, puis les principes fondamentaux de sa morale, ce qu'il a ajouté à la logique d'Aristote, et enfin les avantages qu'on peut retirer de la lecture de ses œuvres pour l'histoire de la philosophie.

1^o *Opinion de Galien sur la nature.* — Rien n'est plus confus que la doctrine de Galien sur la nature : ici il en fait une force, et là un être, tantôt il entend ce mot dans le sens universel, tantôt dans le sens particulier : aussi est-il très-difficile, pour ne pas dire impossible, de tirer quelques notions générales des diverses définitions que nous trouvons dans ses nombreux ou-

vrages, où les opinions de ses devanciers sont presque toujours placées à côté de celles qui lui sont propres. Ainsi, Galien admet dans plusieurs passages la définition que l'on retrouve le plus souvent dans les écrits hippocratiques, c'est-à-dire que la nature est la substance universelle formée par le tempérament des quatre éléments, quelquefois des quatre humeurs. Ailleurs elle est « la substance première qui forme la base de tous les corps nés et périssables », ou bien une force, une faculté mise en nous, et qui gouverne le corps. Dans le livre *sur le Tremblement, la Palpitation*, etc., il dit, en parlant de la chaleur innée : « La nature et l'âme ne sont rien que cela; de sorte que vous ne vous trompez pas en les regardant comme une substance qui se meut elle-même et meut toujours. — Il n'est personne de si stupide, dit-il ailleurs (*de la Formation du fœtus*, ch. vi), qui ne comprenne qu'il y a une cause de la formation du fœtus; nous la nommons tous nature, sans savoir quelle est sa substance; mais, comme j'ai montré que la construction de notre corps indique la sagesse et la puissance sublime de son créateur, je prie les philosophes de m'indiquer si celui qui l'a fait est un Dieu puissant et sage, qui délibère d'abord comment il convient de construire le corps de chaque animal, et qui détermine ensuite la force par laquelle il pourra construire ce qu'il se proposait, ou si c'est une autre âme (*ψυχή ἐτέρα*) différente de celle de Dieu. Ils diront que la substance de ce qu'on appelle nature, qu'elle soit corporelle ou incorporelle, n'atteint pas cette sagesse sublime, puisque, selon eux, il est impossible de prouver qu'elle puisse agir avec tant d'art dans la formation du fœtus. Mais quand nous entendons dire cela à Epicure et à ceux qui croient que tout se fait sans Providence, nous ne les croyons pas. »

Ce qu'il y a de plus clair dans les idées de Galien sur la nature, c'est qu'il admet, avec Platon et Aristote, le principe des causes finales. Ce principe qui revient à chaque instant dans ses œuvres, et qu'il applique à tous les détails de l'organisme et de la vie, est aussi la preuve sur laquelle il s'appuie pour reconnaître, au-dessus de la nature, un être infini en sagesse, en bonté et en puissance. Le passage où il exprime cette conviction (*de l'Usage et de l'Utilité des parties*, liv. III), est devenu classique, et mérite d'être reproduit ici.

« Pourquoi disputerais-je plus longtemps avec ces êtres dépourvus de raison (les blasphémateurs)? Les personnes sensées ne seraient-elles pas en droit de me blâmer et de me reprocher à juste titre de profaner le langage sacré qui doit être réservé pour les hymnes à l'honneur du créateur de l'univers? La véritable piété ne consiste pas à immoler des hétéocombes, ou à brûler mille parfums délicieux en son honneur, mais à reconnaître et à proclamer hautement sa sagesse, sa toute-puissance, son amour et sa bonté.... Le père de la nature entière a prouvé sa bonté en pourvoyant sagement au bonheur de toutes ses créatures, en donnant à chacune ce qui peut lui être réellement utile. Célébrons-le donc par nos hymnes et nos chants! Il a montré sa sagesse infinie en choisissant les meilleurs moyens pour parvenir à ses fins bienfaisantes, et il a donné des preuves de sa toute-puissance en créant chaque chose parfaitement conforme à sa destination. C'est ainsi que sa volonté fut accomplie. »

Mais, tout en proclamant la toute-puissance divine, il croit, avec toute l'antiquité païenne, qu'elle ne peut agir qu'en se soumettant à certaines conditions inhérentes à la matière éternelle.

« C'est là, dit-il, ce qui distingue l'opinion de Moïse de la nôtre, de celle de Platon, et de tous les Grecs qui ont bien traité la science de la nature. Car pour Moïse, il suffit que Dieu veuille arranger la matière, et elle est de suite arrangée. Il croit que tout est possible à Dieu, quand même il voudrait changer de la cendre en cheval ou en bœuf. Nous ne pensons pas ainsi; mais nous croyons qu'il y a des choses naturellement impossibles, et que Dieu ne touche pas à ces choses-là; mais qu'entre les choses possibles il choisit le meilleur. »

2^e *Opinion de Galien sur l'âme humaine.* — Malheureusement Galien ne sait pas suivre longtemps le même ordre d'idée. L'indécision que nous avons trouvée chez lui, quand il essaye de nous faire comprendre ce qu'est la nature en général, ce qu'est chacune des forces dont elle fait usage, se reproduit à propos de la nature particulière de l'âme et de ses facultés. L'âme est-elle une substance matérielle ou immatérielle? Galien n'ose pas se prononcer, déclarant qu'il lui est impossible d'arriver sur ce point à une démonstration évidente. Il est résolu à rester neutre entre les deux solutions contraires, entre le spiritualisme et le matérialisme, et se console de cette incertitude par la réflexion peu philosophique que la connaissance de ces choses n'est pas absolument nécessaire pour l'acquisition de la santé ou des vertus morales (*de Subst. facult. nat.*, t. IV, p. 760 et suiv.).

Cependant, à la manière dont il entend la définition qu'Aristote a donnée de l'âme, il est facile de voir qu'il incline beaucoup plus du côté du matérialisme. Selon lui, en effet, cette fameuse proposition : *L'âme est l'entéléchie d'un corps naturel qui a la vie en puissance*, signifie positivement que les facultés de l'âme suivent le tempérament du corps, et que l'âme elle-même est formée par le mélange de ces quatre qualités primitives des corps : le chaud, le froid, le sec et l'humide.

Avec une telle façon de penser, il ne pouvait accepter l'immortalité de l'âme, ou plutôt de la partie pensante de l'âme, enseignée par Platon. « Si Platon vivait encore, dit-il, je voudrais surtout apprendre de lui pourquoi une perte abondante de sang, de la ciguë prise en boisson, ou une fièvre ardente, sépare l'âme du corps; car, selon Platon, la mort arrive quand l'âme se sépare du corps. » Il ne saurait comprendre, dit-il un peu plus loin (*ubi supra*, p. 776), que l'âme, si elle n'est pas quelque chose du corps, puisse s'étendre par tout le corps.

Et cependant c'est justement la doctrine de Platon sur le siège, les divisions et les facultés de l'âme, qui a inspiré à Galien la profonde admiration qu'il professe pour lui; car il l'appelle le prince des philosophes. Les sept premiers livres que Galien a écrits sur les *Opinions d'Hippocrate et de Platon* servent uniquement à exposer la doctrine de Platon sur les trois âmes de l'homme, doctrine attribuée aussi à Hippocrate et empruntée en partie aux pythagoriciens. Il défend à outrance cette théorie contre Aristote et contre les stoïciens.

3^e *Morale de Galien.* — Conséquent avec lui-même, au moins sur ce point, c'est encore à Platon que Galien emprunte la partie essentielle de sa morale. On reconnaîtra sans peine dans le passage suivant (*Opinions d'Hippocrate et de Platon*, liv. I, ch. 1) la théorie des quatre vertus cardinales, qui a passé, comme on sait, de Platon aux stoïciens : « Si le meilleur est un, si la perfection est une, il est nécessaire que la vertu de la partie rationnelle de l'âme soit la science; et si cette partie rationnelle existe seule dans

nos âmes, il ne faut pas chercher d'autres vertus. Si, au contraire, il y a en outre l'âme courageuse, il est nécessaire qu'il y ait également une vertu correspondante. De même, s'il y a une troisième âme, c'est-à-dire la concupiscente, trois vertus se succéderont également, et il y aura de plus une quatrième qui naît de la relation des trois autres entre elles. » C'est encore un principe platonique que Galien exprime lorsqu'il dit (*Quod animi mores corp. temp. seq.*, c. II) « que, pour notre nature, nous aimons, nous désirons le bien; qu'au contraire nous abhorrons, nous haïssons et nous évitons le mal. » En même temps, par une contradiction inexplicable, il accumule les preuves et les témoignages pour démontrer que les mouvements de l'âme suivent en général ceux du corps, et que presque toutes les opinions sont le résultat d'une disposition physique. Il en est de même, selon lui, du vice et de la vertu. « Tous, dit-il (*ubi supra*, ch. XI), ne sont pas ennemis de la justice, ni tous amis de la justice par leur nature; car ces deux espèces d'hommes sont ainsi faits par le tempérament de leur corps. » Un peu plus loin, il s'écarte encore davantage de la doctrine platonicienne, en soutenant que presque tous les enfants sont mauvais, et qu'un très-petit nombre seulement d'entre eux sont disposés à la vertu. Pour pallier une contradiction aussi choquante, il reconnaît dans l'homme trois penchants naturels qui se développent successivement et correspondent aux trois âmes dont nous avons parlé un peu plus haut : le premier de tous est le goût du plaisir, qui a son siège dans l'âme concupiscente; puis vient le penchant qui nous porte à la victoire, et dont le principe est l'âme courageuse; enfin le dernier, c'est l'amour du bien et du beau, entièrement réservé à l'âme rationnelle. Mais cette hypothèse ne remédie à rien, puisque nous apprenons ailleurs (*ubi supra*, c. IV) que l'âme rationnelle est, comme les deux autres, subordonnée au tempérament du corps. Du reste, il croit avec Aristote que les vertus, du moins celles qui ne dépendent pas exclusivement de la raison, s'acquerraient par l'exercice; que le bien consiste à savoir garder un juste milieu entre deux passions contraires, et qu'enfin les avantages de l'âme ne suffisent pas à notre bonheur; qu'il y faut joindre, dans une mesure convenable, les biens extérieurs.

4° *Influence de Galien sur la logique.* — Il nous est difficile aujourd'hui de savoir positivement en quoi Galien a pu contribuer à élargir le domaine de cette partie de la science, et deux faits seulement nous permettent de croire qu'il n'a pas été étranger à son développement. On admettait depuis longtemps, sur la foi des commentateurs arabes d'Aristote, que Galien avait découvert la quatrième figure du syllogisme, dans laquelle le terme moyen est attribué dans la majeure et sujet dans la mineure, quoiqu'on n'en trouvât pas la moindre trace dans ses ouvrages conservés jusqu'à nos jours. Grâce à la découverte de M. Minas, nous savons maintenant que Galien mentionne véritablement cette quatrième figure de syllogisme dans l'*Introduction dialectique* (retrouvée au mont Athos et publiée pour la première fois en grec, chez Didot, en 1844, in-8). Cependant, comme Galien n'en parle que très-brièvement et, pour ainsi dire, en passant, il semble qu'il n'y attachait pas lui-même une grande importance; il ne la présente pas non plus comme une découverte qui lui soit personnelle et dont aucun de ses prédécesseurs n'avait parlé. C'est donc peut-être à tort que les Arabes lui ont attribué cette découverte; et du moins M. Minas nous cite dans sa préface (p. 56)

un passage d'un commentateur grec inédit sur les *Derniers Analytiques*, où il est dit que Théophraste et Eudème avaient déjà quelques combinaisons de syllogismes, outre celles d'Aristote, mais qu'ils les rangeaient sous la première figure, tandis que les auteurs plus récents en avaient fait une quatrième figure et regardaient Galien comme le père de cette opinion. Nous citerons, en second lieu, pour caractériser les travaux de Galien sur la logique, l'explication qu'il a donnée d'un passage fort obscur d'Aristote (*Soph. Elench.*, lib. I, c. III), sur les diverses causes qui peuvent donner un double sens à une proposition; c'est précisément à cet effet que Galien a écrit son traité des *Sophismes qui tiennent à la diction*. L'explication de Galien a été accueillie par les commentateurs d'Aristote, qui vinrent après lui; car Alexandre d'Aphrodisie (*in Soph. Elench.*, t. IV, p. 298, éd. de Berlin) la mentionne et l'admet. Il ressort de là que les ouvrages de Galien étaient jus aussi bien par les philosophes que par les médecins. Malgré l'assertion contraire de M. Minas (préface, p. 45), on doit en conclure que le silence gardé par les commentateurs grecs d'Aristote sur la quatrième figure de syllogisme, dite de Galien, tient au peu d'importance qu'ils attachaient à ce point de doctrine et non à l'indifférence qu'ils avaient pour les écrits du médecin de Pergame.

Comme nous venons de le voir, ce qu'on peut appeler la doctrine de Galien ne se présente pas sous un jour très-favorable; mais ses écrits sont, en revanche, une mine riche et encore mal explorée pour l'histoire de la philosophie.

5° *Utilité des œuvres de Galien pour l'histoire de la philosophie.* — Dans son traité sur les *Opinions d'Hippocrate et de Platon* (liv. II, ch. XII; liv. III, ch. III), tout en réfutant les doctrines des stoïciens, Galien nous expose clairement les différentes phases et les transformations par lesquelles a passé ce système. Nous voyons, par exemple, qu'à dix-neuf siècles de distance les mêmes opinions conduisent aux mêmes conséquences : ainsi, en identifiant entièrement l'âme avec la pensée, les stoïciens, aussi bien que Descartes, furent obligés de refuser toute espèce d'âme aux animaux. Nous voyons dans un autre endroit comment cette identification de l'âme avec la pensée avait influé sur la théorie des passions que les stoïciens regardaient comme de faux jugements; ainsi selon Chrysippe (liv. IV, ch. II), la douleur est l'opinion récente de la présence d'un mal; la peur, l'expectative d'un mal; le plaisir, l'opinion récente de la présence d'un bien. Par suite du même principe, les vertus ne sont plus que des applications diverses de la science, et la science elle-même est aussi la vertu dans son unité et sa généralité.

Nous ne comprenons pas plus que Galien comment Chrysippe a pu combattre cette doctrine, qui nous paraît parfaitement conséquente. Environ un siècle après Chrysippe, Posidonius, que Galien (*de Plac. Hippocr. et Plat.*, lib. VIII, c. I) appelle le plus savant des stoïciens, enseigna, en se rapprochant de Platon, qu'il y a trois facultés qui nous dirigent : la concupiscente, la courageuse et la pensante. Comment n'avait-il pas compris que cette théorie renversait de fond en comble la philosophie stoïcienne? Il serait intéressant de voir par quels artifices il cherchait à se persuader qu'il était encore véritablement dans la voie du stoïcisme. On sait que, selon les stoïciens, la règle suprême de la morale, celle qui résumait en elle toutes les autres, c'était de vivre selon la nature. Eh bien,

Galien (*ubi supra*, liv. V, ch. vi) nous a conservé un endroit de Posidonius, où ce dernier se vante que lui seul peut donner une explication satisfaisante de ce précepte. « Celui-là, dit-il (*ubi supra*, lib. III, c. 1), vit d'accord avec les règles de la nature qui suit en tout les commandements du démon intérieur, parent de celui qui régit le monde entier, et qui n'a aucune indulgence pour l'autre démon de la nature animale dans les corps. » Galien nous apprend sur le même philosophe, et sur l'école stoïcienne en général, quelques autres détails qu'on ne trouve pas ailleurs, et qui répandent un jour nouveau sur cette école célèbre. Ainsi nous savons par lui que Diogène de Babylone regardait l'âme comme une évaporation de la nutrition ou du sang Galien remarque (*ubi supra*, lib. II, c. viii) que ce philosophe se rapprochait évidemment par cette définition de la doctrine d'Empédocle et de Critias, suivant laquelle l'âme était le sang.

Ce ne sont pas seulement les livres sur les *Opinions d'Hippocrate et de Platon* qui contiennent des données intéressantes pour l'histoire de la philosophie; dans son premier commentaire sur le livre hippocratique des *Humeurs* (t. XV, p. 37), Galien nous a conservé une explication curieuse de la manière dont Thalès entendait que l'eau était le seul élément; il prétend même que cette explication a été tirée d'un livre authentique de Thalès lui-même. De même, dans son *Introduction dialectique* (p. 17-20 et p. 36-45), il nous a conservé quelques fragments de la théorie des anciens sur les syllogismes hypothétiques, qui peuvent servir à compléter ce que nous en savions déjà par Jean Philopon (*Comment. in Analyt. Post.*, lib. I). Dans le dernier chapitre du traité sur les *Sophismes qui tiennent à la diction* (t. XIV, p. 595-598, éd. de Kühn), on trouve aussi un fragment de la dialectique stoïcienne, qui était si renommée chez les anciens pour sa subtilité. Nous irions beaucoup trop loin si nous voulions énumérer tout ce que les ouvrages de Galien contiennent d'intéressant pour l'histoire de la philosophie; il nous suffit d'avoir appelé l'attention sur ce sujet.

Il nous reste une dernière question à examiner : c'est de savoir si Galien demeura entièrement étranger aux tendances mystiques qui commencèrent à se montrer chez quelques philosophes de son époque, et qui annonçaient, pour ainsi dire, la fondation de l'école d'Alexandrie. Nous avons déjà vu que ce fut un songe de son père qui le détermina à se consacrer à la médecine; de même ce fut un songe qui lui déclina l'honneur de suivre l'empereur Marc-Aurèle dans son expédition contre les Germains (*de Lib. prop.*, c. ii). Mais il va plus loin encore : il donne accès à cette croyance superstitieuse jusque dans ses écrits et dans son art. Dans le petit traité sur le *Diagnostic des maladies par le moyen des songes*, il en distingue trois espèces : les songes qui tiennent à nos occupations et à nos pensées habituelles; ceux qui tiennent à l'état de notre corps, et ceux qui ont une vertu divinatoire : car, dit-il, l'existence de cette dernière espèce de songes est prouvée par l'expérience. Ailleurs il raconte trois cas de maladies guéries par les remèdes révélés en songe aux malades, et dont un lui est personnel; dans le livre I^{er}, sur les *Forces naturelles*, il blâme les épicuriens de ce qu'ils méprisaient les songes, les augures, les prodiges et l'astronomie (t. II, ch. xii, p. 29); c'est, sans doute, entraîné par le même ordre d'idées, que Galien admet l'influence de la lune sur les choses de la terre en général et sur les maladies en particulier (*de Diab. crit.*, t. III, p. 2-6). Il paraît même, d'après

Alexandre de Tralles (liv. IX, ch. iv), que, dans un livre sur la *Médecine d'Homère*, il prend la défense des enchanteurs. Néanmoins ces rêveries mystiques n'exercèrent qu'une légère influence sur l'ensemble de sa doctrine.

La première édition des œuvres de Galien, en grec, a été publiée par les Aldes à Venise, en 1523, 5 vol. in-^o; la seconde parut à Bâle en 1538 : elle est beaucoup plus correcte que la précédente. En 1679, René Chartier fit paraître les œuvres de Galien en latin et en grec, mêlées à celles d'Hippocrate, en 13 vol. grand in-^o : Kühn reproduisit en partie l'édition de Chartier, 20 vol. en 22 parties, Leipzig, 1821 à 1833. — Les éditions latines sont nombreuses; leur histoire est encore fort confuse : on distingue celles des Juntas, imprimées neuf fois, et celle de Cornarius, publiée à Bâle en 1549. Parmi les collections renfermant un certain nombre d'écrits de Galien, nous signalerons seulement celle de Goton, in-4, Londres, 1640. L'édition française de M. Daremberg, Paris, 1854, 4 vol. in-8, ne contient que les œuvres médicales de Galien.

On trouvera les détails les plus amples, sur la vie, la doctrine médicale et les écrits de Galien, dans l'excellente Biographie de Galien par Ackermann, insérée d'abord dans la nouvelle édition de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, et reproduite par Kühn en tête de son édition de Galien, dont elle fait le principal ornement. On pourra consulter avec fruit l'*Elogium chronologicum Galeni*, de Ph. Lobbe, in-8, Paris, 1660; la *Vita Galeni ex propriis operibus collecta*, du même auteur, in-8, ib., 1660. M. Dubois (Frédéric) a lu, en 1841, devant l'Académie royale de médecine, sur Galien, un travail remarquable inséré dans le Bulletin de cette société savante (t. VII, p. 281 et suiv.). M. Daremberg a consacré à Galien une grande partie de son livre : la *Médecine, histoire et doctrine*, Paris, 1865, in-12. Cr. D...g.

GALILÉE. Galileo Galilei, principal auteur de la vraie méthode des sciences physiques, naquit à Pise, le 18 février 1564, de parents qui demeuraient habituellement à Florence, et qui étaient de noble origine, mais presque sans fortune. Son père Vincenzo Galilei, homme instruit et musicien distingué, lui fit étudier les lettres classiques et la philosophie, d'abord à Florence, puis au monastère de Vallombreuse. Envoyé à l'université de Pise pour y étudier la médecine, Galilée renonça à cette étude pour celle des mathématiques et de la physique. Il fut professeur de mathématiques à Pise de 1589 à 1592, et à Padoue de 1592 à 1610. En septembre 1610, il quitta la Vénétie et revint à Florence avec le titre honorifique et les appointements de professeur à l'université de Pise. Jusqu'au 8 janvier 1642, date de sa mort, son unique fonction, honorablement rétribuée par le gouvernement de Toscane, fut de travailler pour le progrès des mathématiques, de l'astronomie et de la physique. A Pise et à Padoue, il s'était fait une réputation européenne par son enseignement, qui attirait des auditeurs de toutes les parties de l'Europe, par sa correspondance scientifique, par ses écrits sur les fortifications, sur la mécanique et sur la physique, écrits les uns imprimés, les autres manuscrits, mais dont il laissait prendre des copies, par ses inventions et par les instruments fabriqués sous sa direction. Il eut bientôt des envieux et des plagiaires, et, comme il renversait les doctrines et la méthode des péripatéticiens en physique, s'il trouva partout, même dans les couvents, des partisans zélés, il trouva aussi partout, dans les rangs du péripatétisme dominant, non-seulement des contradicteurs, mais

d'ardents adversaires et des ennemis, contre lesquels il déploya, outre la force des raisons, beaucoup de verve et d'habileté dans la polémique. Le traité qu'il publia en 1612 sur les *corps flottants* fut l'objet d'une lutte animée, dans laquelle il resta vainqueur. Mais surtout le télescope, dont il fut le second inventeur et qu'il sut le premier rendre assez puissant pour les usages astronomiques, puis les découvertes qu'il fit avec cet instrument, de 1610 à 1611, à Padoue et à Florence, et qu'il publia dans son *Nuncius sidereus* et dans ses *Lettres sur les taches solaires*, lui procurèrent un véritable triomphe. A Pise, à Florence, à Rome, où il se rendit en 1611 et où il fut nommé membre de l'Académie des Lincei, il fallut bien reconnaître comme vrais des faits constatés par les observations astronomiques, mais qu'on avait d'abord rejetés comme impossibles et qu'on avait attribués à la fraude ou à l'illusion. Ces observations réfutaient les systèmes astronomiques des péripatéticiens et de Ptolémée, et ne laissaient le choix qu'entre les systèmes de Copernic et de Tycho-Brahé. Galilée, qui fut toujours le digne ami de Kepler, correspondait avec lui, dès 1597, sur les moyens de propager le système de Copernic. En 1613, dans ses *Lettres imprimées sur les taches solaires*, il se prononça ouvertement en faveur de ce système. C'était là que ses ennemis l'attendaient. Oubliant que ce système, enseigné par le chanoine polonais Copernic dans un livre dédié au pape Paul III et publié en 1543, n'avait été en soixante-dix ans l'objet d'aucune condamnation ecclésiastique, ils attaquèrent, à Pise, à Florence et à Rome, cette doctrine de Galilée comme une nouveauté impie, hérétique, contraire à l'Écriture sainte. Il est faux que ce soit Galilée qui ait porté la question du système du monde sur le terrain de la théologie; il fut forcé par les accusations de ses ennemis à les suivre sur ce terrain, qu'ils avaient choisi. Pour repousser la redoutable accusation d'hérésie, il dut se défendre en discutant la signification et la portée des textes dont on s'armait contre lui : il le fit, non dans des pièces imprimées, mais dans deux lettres manuscrites, adressées l'une en 1613 au P. bénédictin Castelli, l'autre vers la fin de 1615 à la duchesse Christine de Lorraine, aïeule du grand-duc de Toscane; il en fit seulement parvenir des copies à quelques personnes, et surtout à des dignitaires ecclésiastiques près desquels il avait besoin de se disculper. Ces lettres, comme tout ce que Galilée a écrit, étaient parfaitement conciliables avec l'orthodoxie catholique. Cependant, vu l'esprit du temps, le P. Castelli, excellent religieux, ami savant et dévoué de Galilée, commit une imprudence en laissant prendre trop facilement des copies de la première lettre. Heureusement Galilée avait retiré l'original des mains de l'honnête bénédictin, qui l'aurait livré sans soupçon à l'archevêque de Pise Bonciani, agent secret de l'Inquisition romaine pour cette soustraction frauduleuse, comme le prouve la publication de M. de l'Épinois. Dès le 5 février 1615, armé d'une copie de cette lettre, un moine dominicain de Florence, le P. Lorini, déposa secrètement une accusation contre Galilée devant l'Inquisition romaine. Dans une déposition secrète du 20 mars suivant, un autre moine dominicain qui avait déjà outragé Galilée en chaire dans une église de Florence, dénonça l'hérésie du mouvement de la terre comme contenue dans l'ouvrage imprimé de Galilée sur les taches solaires, et de plus il accusa d'impiété et d'athéisme la secte prétendue des galiléistes. En même temps, dès avant le 7 mars 1615, l'ouvrage de Copernic et deux autres écrits en faveur du

nouveau système du monde furent déferés à la Congrégation de l'Index, dont un décret rendu le 3 mars 1616 et publié le 5 déclara que l'opinion de l'immobilité du soleil et du mouvement de la terre était fausse et tout à fait contraire à l'Écriture sainte et qu'elle ne pouvait être ni professée ni défendue. Ce même décret condamnait à la suppression une lettre imprimée dans laquelle le P. Foscarini avait soutenu cette opinion comme vraie et comme conforme à l'Écriture sainte. Mais ce décret n'interdisait que provisoirement et jusqu'à correction le traité de Copernic de *Revolutionibus orbium cœlestium* et le *Commentaire* de Diego de Zuniga sur le livre de Job, et l'unique objet des corrections prescrites pour ces deux ouvrages était de faire disparaître quelques phrases impliquant la vérité absolue du système copernicien, toléré par la Congrégation à titre de pure hypothèse physico-mathématique. La procédure de la Congrégation de l'Index contre ces trois ouvrages fut portée à la connaissance du public; mais la procédure de la Congrégation de l'Inquisition contre Galilée resta ignorée du public jusqu'en 1632. A la fin de 1615, peut-être mandé secrètement par l'Inquisition, Galilée vint à Rome, où il sollicita pour le système de Copernic, non pas la sanction de l'autorité ecclésiastique et l'érection en dogme, comme l'ont prétendu Mallet Dupan et les nombreux échos de ses mensonges, mais la tolérance et rien de plus. Galilée ne put pas l'obtenir; mais il fut bien accueilli partout à Rome et trouva dans toutes les réunions un brillant succès pour lui-même et pour ses doctrines. Aucune condamnation ne fut prononcée contre lui ni contre aucun de ses écrits. Seulement il fut mandé secrètement, le 26 février 1616, en la demeure du cardinal Bellarmino. Là que se passa-t-il? Deux témoignages irrécusables nous l'apprennent; ce sont ceux du cardinal lui-même et du pape Paul V, dont il exécutait les ordres. Ces deux témoignages, parfaitement d'accord entre eux et, comme nous le verrons, avec les réponses de Galilée interrogé sur ce point par ses juges en 1633, se trouvent dans deux pièces authentiques, publiées l'une par M. de l'Épinois en 1867 et l'autre par M. Gherardi en 1870. La première pièce, datée du 25 février 1616 et comprise parmi les pièces du procès de 1633, est un ordre du pape au cardinal : d'après cet ordre, Bellarmino devra mander devant lui Galilée et lui adresser une simple admonition d'abandonner l'opinion de l'immobilité du soleil et du mouvement de la terre; si Galilée refuse d'obéir, alors seulement le P. commissaire du Saint-Office, assisté d'un notaire et de deux témoins, lui fera l'injonction de s'abstenir entièrement d'enseigner et de défendre cette opinion ou même d'en traiter; si Galilée refuse encore d'acquiescer à cette injonction, il devra être incarcéré. La seconde pièce, contenue dans un registre des *Décrets* du Saint-Office et datée du 3 mars 1616, constate que, d'après un rapport du cardinal Bellarmino, Galilée ayant entendu l'admonition du cardinal, donna aussitôt son acquiescement. Le reste de cette pièce ne concerne plus Galilée, mais la sentence de la Congrégation de l'Index sur les écrits du P. Foscarini, de Diego de Zuniga et de Copernic. Cependant, parmi les pièces du procès de 1633 et comme motif principal de la condamnation de Galilée, figure une pièce datée du 26 février 1616 et suivant laquelle, aussitôt après l'admonition du cardinal, le commissaire du Saint-Office, assisté du notaire et des deux témoins, aurait adressé à Galilée, au nom du pape et du Saint-Office et sous la menace de poursuites devant l'Inquisition,

l'injonction d'abandonner entièrement la susdite opinion, que le soleil est le centre du monde et immobile et que la terre se meut, et de s'abstenir de soutenir, enseigner ou défendre cette opinion d'une manière quelconque, par paroles ou par écrits. Ni dans cette pièce, ni dans la sentence de 1633, où elle est invoquée, il n'est dit que Galilée ait refusé d'obtempérer à l'*admonition*, et dans la pièce authentique du 3 mars son *acquiescement* à cette *admonition* est expressément attesté. Dans ces conditions, l'*injonction* aurait été contraire aux ordres du pape. Cette injonction n'eut pas lieu, comme le prouve le silence de la pièce du 3 mars, et comme le prouvent aussi les faits postérieurs. En effet, — chose qui serait inconcevable! — cette injonction prétendue, oubliée par Galilée, aurait été inconnue de tout le monde, même des inquisiteurs, jusqu'en septembre 1632, époque où, dit-on, elle fut découverte inopinément; elle aurait été ignorée du pape Urbain VIII, lorsqu'en 1623 il acceptait la dédicace de l'*Essayeur*, ouvrage où Galilée aurait désobéi à cette injonction personnelle en *défendant*, comme nous le verrons, contre certaines objections le système de Copernic; elle aurait été ignorée du P. Riccardi, examinateur et approuvateur de l'ouvrage avant l'impression, et du P. Guevarra, chargé d'examiner de nouveau ce même ouvrage dénoncé à l'Inquisition; elle aurait été ignorée des examinateurs qui approuvèrent pour l'impression le *Dialogue* de Galilée sur les deux principaux systèmes du monde; elle aurait été ignorée des dénonciateurs de ce dialogue; enfin, elle aurait été ignorée des inquisiteurs eux-mêmes pendant plusieurs mois depuis la dénonciation. D'ailleurs, l'original de cette injonction aurait dû porter les signatures, sinon du commissaire du Saint-Office, au moins du notaire et des deux témoins. Or, sur cette pièce, telle qu'elle se trouve dans le manuscrit du procès (fol. 378 v° à fol. 379 r°) et telle qu'elle a été publiée d'après ce manuscrit par M. de l'Épinois, non-seulement les signatures n'existent pas, mais elles n'y sont pas même mentionnées. Or, est l'original avec les signatures qui pourraient en garantir l'authenticité? Personne ne peut le dire. En outre, la pièce devrait être transcrite sur les registres des *Décrets* de l'Inquisition: non-seulement elle n'y est pas, mais on y trouve une pièce qui la contredit et en prouve la fausseté, la pièce du 3 mars 1616, qui atteste que, dans sa comparaison du 26 février devant le cardinal Bellarmino, Galilée ayant *acquiescé à l'admonition*, l'affaire en était restée là en ce qui le concernait. Il est donc non-seulement très-probable, comme le dit M. Pietro Riccardi, mais certain, comme le disent MM. Gherardi et Wohlwill, que l'injonction prétendue du 26 février 1616 est apocryphe.

Galilée, qui n'avait pas reçu cette injonction personnelle de se taire sur le système de Copernic, devait croire et croyait en effet qu'il lui était permis, comme à tout le monde, d'exposer ce système, pourvu que ce fût à titre de simple *hypothèse*, et à condition de ne pas le donner comme conforme à l'ordre réel du monde: ce qui aurait été contrevenir au décret du 5 mars 1616. Ce décret est seul mentionné dans une lettre que le cardinal Bellarmino remit à Galilée pour attester qu'il n'avait subi aucune condamnation et pour lui rappeler en même temps la ligne qu'il devait suivre. Du reste, il est à remarquer que, contrairement à l'usage, le pape Paul V ne donna aucune confirmation officielle à cette décision dogmatique de la Congrégation de l'Index contre le nouveau système du monde. Il ne confirma pas davantage le décret rendu le

10 mars 1619 par la même Congrégation romaine contre l'*Abrégé de l'Astronomie de Copernic* dont le premier volume avait été publié par Kepler en 1618.

Attaqué violemment dans des ouvrages publiés en 1614 par le P. jésuite Scheiner contre ses *Lettres sur les taches solaires*, et en 1619 par le P. jésuite Grassi contre son opinion sur les comètes, Galilée s'abstint prudemment de répondre pendant les dernières années du pontificat de Paul V et pendant le court pontificat de Grégoire XV. Mais, en 1623, le cardinal florentin Maffeo Barberini devint le pape Urbain VIII: il s'entoura de Toscans, se montra très-favorable à l'Académie romaine des Lincei, dont Galilée était membre, et s'annonça comme protecteur des sciences et des lettres. Galilée, à qui le nouveau pape avait donné depuis longtemps des marques de bienveillance, lui dédia et publia à Rome, avec l'approbation du P. Riccardi, examinateur, un ouvrage qui, sous le titre d'*Essayeur (il Saggiatore)*, contenait une réponse détaillée aux critiques de tout genre du P. Grassi et la réfutation d'un grand nombre d'erreurs des péripatéticiens en physique. Sur les comètes, la thèse principale de Galilée était fautive; mais le P. Grassi avait tort dans une multitude de détails relevés avec beaucoup de justesse par Galilée. Le nouveau système du monde tenait une petite place dans la discussion: Galilée avait eu l'habileté de faire justice des mauvais arguments qu'on opposait à ce système, et de ne pas avoir l'air cependant de l'adopter. Urbain VIII prenait grand plaisir à entendre lire cet ouvrage. Pourtant l'*Essayeur* fut dénoncé à l'Inquisition romaine comme contenant une approbation dissimulée du système de Copernic, et telle était, en effet, la tendance bien réelle d'un passage du livre. Un cardinal, chargé de faire un rapport sur l'affaire, prit pour consultant le P. Guevarra, général des Théatins, qui lui fit un grand éloge de l'ouvrage, et lui remit une note pour établir que, lors même que la doctrine du mouvement de la terre y serait soutenue, il n'y aurait pas lieu de poursuivre. En 1624, Galilée vint à Rome rendre ses hommages à Urbain VIII, qui lui donna publiquement des marques de faveur et d'affection. Le pape, qui tenait peu au péripatétisme et qui avait fait beaucoup de cas de l'*Essayeur*, entendit avec plaisir, en 1625, la lecture de quelques passages d'une lettre de Galilée au péripatéticien Ingoli contre le péripatétisme en physique. Alors le P. Grassi et les jésuites du collège Romain firent à Galilée, par l'intermédiaire de son disciple Guiducci, des avances bientôt démenties, en 1626, par la réponse du P. Grassi à l'*Essayeur*, et, en 1630, par la *Rosa ursina* du P. Scheiner. Dans un entretien avec Galilée, le pape avait argumenté contre le nouveau système du monde. Galilée s'était tenu sur la réserve; mais il avait compris que, tout en faisant bon marché de la physique péripatéticienne, Urbain VIII n'était pas disposé à tolérer en Italie le système de Copernic. Galilée renonça donc à la publication d'un ouvrage qu'il avait ébauché dès 1615, et qu'il avait retouché depuis, sur les marées considérées ouvertement comme effet et comme preuve du double mouvement de la terre. Mais il pensa que ce qui avait été toléré dans quelques passages de l'*Essayeur*, c'est-à-dire l'apologie déguisée de ce système, pourrait être toléré aussi dans un ouvrage en forme de dialogue, où les systèmes seraient mis en présence, sans que l'auteur prit ouvertement parti pour l'un d'eux. D'ailleurs, il ne voulait publier cet ouvrage qu'avec la permission de l'autorité

ecclésiastique, et il pensait, avec ses protecteurs et ses amis, que cette permission, s'il pouvait l'obtenir, couvrirait sa responsabilité d'auteur. En mai 1630, Galilée porta lui-même à Rome le manuscrit complet de son *Dialogue sur les deux principaux systèmes du monde*, qui fut examiné par le P. Riccardi assisté du P. Rafaele Visconti. Parfaitement accueilli par le pape, Galilée revint à Florence avec son manuscrit corrigé et dûment approuvé pour l'impression, qui devait se faire à Rome, après que Galilée aurait ajouté une dédicace au grand-duc et une table des matières, et le P. Riccardi devait revoir les épreuves. Mais, par suite de diverses circonstances, l'impression fut retardée et dut se faire à Florence, où Galilée obtint l'autorisation ecclésiastique et civile. Mais il fallait de plus l'agrément du pape et du P. Riccardi. Celui-ci demanda à voir une seconde fois, sinon le *Dialogue* entier, au moins le préambule et la fin, tandis qu'un théologien de Florence, délégué à cet effet, examinerait le reste. Enfin le P. Riccardi imposa à Galilée une préface toute faite et dont on lui permettait seulement de retoucher le style : cette préface exprimait une adhésion complète au décret de 1616 contre le système de Copernic, et annonçait l'intention de justifier ce décret en montrant qu'il avait été rendu en pleine connaissance de cause. L'inquisiteur de Florence fut chargé, au nom du pape, de s'assurer que la fin du *Dialogue* revue par Galilée ne serait pas en désaccord avec cette préface. Enfin, le *Dialogue*, imprimé à Florence tel que les examinateurs de Rome et de Florence l'avaient accepté, parut dans les premiers mois de 1632. Aussitôt les ennemis de Galilée, plus clairvoyants que les examinateurs, comprirent que, malgré la préface et l'absence de conclusion, les raisons données en faveur du système condamné paraissaient les plus fortes et tendaient à le faire prévaloir. Ils jetèrent les hauts cris : ils dirent à Urbain VIII qu'on l'avait abusé et que cette publication autorisée était pernicieuse pour la religion. De plus, ils lui firent croire deux choses, dont la fausseté lui fut prouvée plus tard comme elle l'est pour tout lecteur attentif et non prévenu, savoir : qu'Urbain VIII lui-même était représenté et tourné en ridicule dans le *Dialogue* sous le nom du péripatéticien Simplicio, et que Galilée s'y était fait théologien et interprète de l'Écriture sainte. La vente de l'ouvrage fut interdite, les exemplaires qu'on put trouver furent saisis, les examinateurs furent destitués ; le P. Castelli et Mgr Ciampoli, qui avaient sollicité l'autorisation, furent disgraciés, et l'ouvrage fut déferé à l'Inquisition. Les amis de Galilée pensaient que le livre serait condamné, mais que l'auteur serait couvert par l'approbation ecclésiastique donnée au livre avant l'impression. Tels étaient les renseignements que l'ambassadeur de Toscane à Rome, Niccolini, adressait au grand-duc. Mais, le 11 septembre 1632, instruit par une indiscretion du P. Riccardi, Niccolini écrivit que l'affaire a changé de face, parce qu'on a découvert dans les archives du Saint-Office une injonction personnelle faite à Galilée, en février 1616, de ne plus soutenir, enseigner ou défendre le système de Copernic d'une manière quelconque, par parole ou par écrit. Cette pièce, trouvée si à propos, est la pièce fautive dont nous avons parlé. Une commission spéciale fut chargée d'examiner le *Dialogue* : dans un Mémoire adressé au pape, elle ne conclut pas à la suppression de l'ouvrage, mais seulement à des corrections, qu'elle croit possibles et dont Poljet est de supprimer quelques phrases trop favorables à l'hypothèse de

Copernic et trop défavorables aux opinions contraires. Quant à l'auteur, elle ne formule contre lui aucune conclusion ; mais elle cite, comme authentique, l'*injonction* du 26 février 1616, à laquelle Galilée aurait désobéi malgré sa promesse. Or la désobéissance à une injonction personnelle de l'Inquisition était considérée comme un crime. Accusé par cette pièce apocryphe, Galilée fut traduit devant ce redoutable tribunal. Après quelques délais pour raisons de santé, il fut forcé, malade encore, de venir se constituer prisonnier à Rome, où il arriva le 13 février 1633. Pendant le procès, il fut traité avec beaucoup de ménagements : il résida tantôt dans un bel appartement au palais du Saint-Office, tantôt au palais de l'ambassade de Toscane. Dans les quatre interrogatoires qu'il subit à de longs intervalles, il soutint avec raison n'avoir reçu en février 1616 qu'une simple *admonition* du cardinal Bellarmino, à qui il avait promis seulement de ne pas enseigner comme vraie l'hypothèse de Copernic. Lorsqu'on lui demanda si une *injonction* de ne rien dire ou écrire en faveur de cette hypothèse lui avait été faite alors au nom de l'Inquisition, il le nia constamment, et on ne mit pas sous ses yeux la pièce fautive, dont les termes ne lui furent connus que par leur insertion dans la sentence de condamnation, à laquelle elle servit de motif principal. Du reste, dans ces mêmes interrogatoires, il renia le système de Copernic ; il offrit même de le réfuter ; mais il refusa d'avouer l'intention qu'il avait eue de soutenir ce système par son livre, et il persista dans ce refus malgré la menace de torture qui lui fut adressée pour la forme dans le dernier interrogatoire. Il espérait échapper ainsi à toute condamnation personnelle. Mais, quand il eut perdu cet espoir, il signa l'aveu contenu dans une formule d'abjuration qu'on lui présenta comme condition d'une condamnation mitigée et comme unique moyen d'échapper à une sentence plus rigoureuse. Quant à la torture corporelle, plusieurs preuves établissent qu'il ne la subit pas. Parmi ces preuves que j'ai données ailleurs et que M. Gherardi a eu tort de rejeter, en voici une qui aurait dû trouver grâce devant lui ; car elle est semblable à celle sur laquelle M. Gherardi lui-même s'est appuyé avec raison pour nier le fait de l'injonction prétendue du 26 février 1616, dont j'avais eu tort, en 1868, d'admettre l'authenticité. La torture, comme moyen d'enquête, ne pouvait être appliquée qu'en vertu d'un ordre du pape. L'ordre d'Urbain VIII pour l'enquête contre Galilée existe et a été publié. Le refus d'aveu sur l'intention y est prévu, et c'est précisément pour ce cas prévu que le pape ordonne de se borner à la menace. En effet, la menace, mais la menace seule, est mentionnée dans la sentence contre Galilée. Or une autre sentence, publiée par M. Gaidoz d'après les registres de l'Inquisition, prouve que, lorsque ce moyen d'enquête avait été employé contre un accusé, la torture était mentionnée expressément sous le nom de *tortura*, dans le texte latin de la sentence. Non-seulement Galilée n'a pas subi ce supplice, mais il n'eut pas lieu de le craindre ; car, lors même que la menace, qui lui fut faite pour la forme, aurait été sérieuse, il n'aurait tenu qu'à lui d'écartier le danger, en faisant plus tôt, à cet égard, l'aveu très-atténué qu'il signa enfin dans son abjuration et dont on se contenta. Ce qui devait coûter à son honneur et à sa conscience, ce n'était pas cet aveu sincère ; c'était l'abjuration qui ne pouvait pas être sincère de sa part, et dont il avait pris l'initiative dès son premier interrogatoire. D'après les principes mêmes de l'Inquisition,

l'abjuration publique n'aurait pas dû lui être imposée. Dans un temps et dans un pays où les prohibitions ecclésiastiques étaient en même temps des prohibitions civiles avec sanction pénale, on pouvait légalement le punir pour sa désobéissance prétendue à l'Inquisition et pour la violation prétendue de sa promesse; mais c'est illégalement que l'Inquisition l'a forcé d'abjurer comme hérétique une doctrine astronomique déclarée telle par la sentence, mais qui ne l'avait été officiellement ni par l'Église ni par le pape, et qui ne l'a jamais été depuis. Car ni Paul V, ni Urbain VIII, ni aucun autre pape n'a jamais confirmé officiellement aucune décision des congrégations romaines contre le système de Copernic ni contre aucun de ses défenseurs. Descartes et Gassendi ont remarqué cette omission insolite, à cause de laquelle l'autorité de ces décisions se réduisait à celle des congrégations qui les avaient rendues, et le P. Riccioli lui-même en a fait l'aveu. La sentence prononcée le 22 juin 1633 contre Galilée était déplorable, puisque les seuls griefs qui s'y trouvent formulés comme motifs principaux et immédiats de la condamnation sont d'une part la désobéissance prétendue de Galilée à une injonction qu'il n'avait pas reçue, d'autre part son adhésion réelle à une doctrine scientifique dont la vérité est reconnue aujourd'hui au Vatican comme partout ailleurs. Mais, quand même cette doctrine aurait été fautive, jamais elle n'avait été valablement déclarée hérétique, et par conséquent, l'Inquisition, d'après ses propres principes, n'aurait pas eu le droit d'exiger l'abjuration de Galilée. Du reste, le texte latin de la sentence, publié par Riccioli, prouve que, des dix cardinaux inquisiteurs énumérés dans le préambule de la sentence, sept seulement la signèrent, et des trois signatures qui manquent l'une est celle d'un neveu du pape. En s'abstenant de toute confirmation officielle, Urbain VIII laissa toute la responsabilité de ce jugement à l'Inquisition seule, et il laissa de même à la Congrégation de l'Index seule toute la responsabilité de la condamnation qu'elle prononça de son côté le 16 juin 1633 contre le livre de Galilée. Mis en prison le soir du 21 juin, veille de sa condamnation, Galilée y resta jusqu'au 24 : l'emprisonnement illimité auquel il était condamné fut commué en une résidence forcée d'abord à la villa Medici près de Rome, puis dans le palais de l'archevêque de Sienne, puis, à dater du 13 décembre 1633, à la villa de Galilée à Arcetri près de Florence, et en une séquestration qu'on adoucit par beaucoup de concessions. Urbain VIII avait exprimé l'intention de lui accorder une libération et une réhabilitation progressives, et, quand des protecteurs de Galilée dirent au pape qu'il était faux que ce savant eût voulu l'attaquer dans son *Dialogue*, il répondit qu'il le savait bien et qu'il n'avait personnellement aucun motif de plainte contre Galilée. Mais il opposa aux demandes de grâce l'intérêt de la chrétienté. Le succès croissant du nouveau système du monde, même en Italie, fit croire au pape et à ses conseillers qu'il y avait danger à faiblir; car ils considéraient ce système comme très-dangereux pour la religion. Urbain VIII fut cependant sur le point de céder, en 1636, aux sollicitations des ambassadeurs de France et de Toscane; mais il voulut laisser la décision à l'Inquisition, qui, malgré les instances des deux cardinaux Antonio et Francesco Barberini, frère et neveu du pape, n'accorda pas la grâce demandée. Les lettres de Galilée témoignent qu'il croyait n'avoir plus rien à espérer, non pas à cause d'une animosité personnelle du

pape contre lui, mais au contraire parce que ses ennemis, et surtout, disait-il, les jésuites du collège Romain, avaient persuadé au pape et aux inquisiteurs que sa grâce ferait tort à la religion et que sa punition était un exemple nécessaire. Pour le même motif, l'impression de nouveaux ouvrages de Galilée et la réimpression de ses anciens ouvrages furent interdites en Italie par l'Inquisition, et, après sa mort, il fut défendu de lui rendre aucun honneur autre que celui de l'inhumation ecclésiastique dans une chapelle de Florence. Les huit ans et demi qu'il vécut après sa condamnation furent très-utilement employés pour la science. Il acheva son chef-d'œuvre, c'est-à-dire ses quatre *Dialogues sur les sciences nouvelles*, qui furent publiés en Hollande en 1638, et auxquels il ajouta depuis deux dialogues complémentaires. De 1637 à 1638, il devint complètement aveugle; mais il continua de dicter d'importants travaux, et son activité intellectuelle, aidée par son ami et ancien disciple le P. Castelli pendant quelques mois de 1638 et de 1641, par le jeune Viviani pendant les trois dernières années de la vie de Galilée, et par Torricelli pendant les trois derniers mois, se soutint et produisit d'excellentes pages jusqu'à sa mort. Il mourut entouré des secours de la religion le 8 janvier 1642 dans sa villa d'Arcetri, où il était resté relégué depuis le 13 décembre 1633, sauf un séjour de quelques mois qu'on lui avait permis de faire à Florence en 1638, à l'époque où il espérait qu'une opération chirurgicale pourrait lui rendre la vue. — Après cette rapide et insuffisante esquisse de la vie de Galilée, il s'agit maintenant d'apprécier sa méthode et ses doctrines au point de vue philosophique.

Galilée fut un esprit *positif*, dans la vraie et bonne acception de ce mot, dont on a tant abusé, c'est-à-dire un esprit visant toujours à la connaissance exacte et certaine, prenant avec une habileté consciencieuse les moyens de l'atteindre, et, quand les moyens de certitude faisaient défaut, n'accordant aux hypothèses les plus vraisemblables et les plus utiles qu'une valeur relative et provisoire. Tels étaient ses principes de conduite scientifique : il s'en est écarté quelquefois au milieu de l'ardeur de ses nombreuses découvertes; mais, même dans des temps plus récents, peu de savants, parmi ceux qui ont fait beaucoup, s'en sont écartés moins que lui. C'est bien à tort que de nos jours les *positivistes* (comme ils s'appellent) ont voulu le réclamer comme un des leurs; car son esprit, aussi étendu que sévère, admettait tout ce qu'ils rejettent, et il n'avait d'eux que ce qu'ils ont de bon, c'est-à-dire leurs affirmations légitimes, et non leurs négations mal fondées et leurs prétentions inacceptables. Il se voua aux sciences physiques, qu'il traita expérimentalement et mathématiquement; mais il ne médit jamais des sciences morales, qu'il avait cultivées avec fruit, et il n'essaya jamais d'en matérialiser l'objet par la moins positive et la plus fautive des hypothèses, ni d'y méconnaître le rôle très-positif du libre arbitre, pour faire violemment de ces sciences une branche des sciences physiques. La lutte qu'il eut à soutenir contre l'esprit rétrograde des péripatéticiens modernes ne l'empêcha pas de rendre justice à Aristote, et il professa une grande admiration pour certaines vues élevées de Platon et des pythagoriciens sur l'ordre et la mesure qui règnent dans le monde. En dehors de tout esprit d'école, il se félicitait d'avoir étudié beaucoup la philosophie; mais c'était surtout pour l'appliquer aux sciences physiques. De ses études philosophiques il conserva toujours

deux principes, qui jouent, comme nous le verrons, un grand rôle dans ses plus importants ouvrages; ces deux principes, odieux aux *positivistes*, mais nécessaires à la méthode expérimentale et inductive des sciences physiques pour que cette méthode donne tout ce qu'elle peut et doit donner, sont : le principe des *causes efficientes* et le principe des *causes finales*. Nous verrons avec quelle justesse, quelle mesure et quel succès il les a appliqués tous deux, et quels avantages cette application judicieuse lui a donnés sur Descartes et sur Bacon. Dès le début de sa carrière scientifique, c'est-à-dire dès 1589, à l'âge de 25 ans, 31 ans avant la publication du *Novum Organum scientiarum* de Bacon, et 48 ans avant la publication du *Discours de la Méthode* de Descartes, Galilée pratiquait avec beaucoup de constance, de fermeté et de rectitude d'esprit la méthode expérimentale et inductive des sciences physiques, aidée de la mesure des quantités et de l'application des mathématiques, c'est-à-dire la méthode à laquelle est dû le développement moderne de ces sciences. Quelques-uns de ses prédécesseurs et de ses contemporains ont fait divers essais, quelquefois très-heureux, de cette méthode; mais c'est lui qui le premier a montré comment il faut l'appliquer d'une manière générale et suivie à toutes les sciences physiques. Son contemporain Kepler, qui dut à cette méthode l'admirable découverte de ses trois lois géométriques du mouvement des planètes et le succès de ses importantes études sur les réfractions astronomiques, s'écarta trop habituellement dans les plus étranges divagations. Bacon et Descartes, avant lesquels Galilée avait brisé les entraves abusives du principe d'autorité dans les sciences d'observation et de raisonnement, ne surent pas s'approprier sa méthode. Bacon recommanda beaucoup et pratiqua un peu l'observation et l'expérimentation en physique, mais sans mesures précises et sans exactitude mathématique, et en se proposant d'atteindre les *essences* des choses, au lieu de s'élever, comme Galilée, par la mesure des effets à la détermination mathématique des *causes efficientes* et de leurs modes d'action, c'est-à-dire à la connaissance des *forces* et de leurs lois mécaniques. Descartes avait l'avantage d'être, comme Galilée, plus mathématicien que Bacon; mais il chercha aussi les *essences* en physique, et il prétendit y arriver par la méthode géométrique *a priori*, de manière à en conclure les lois des phénomènes, au lieu d'obtenir ces lois par l'induction : il fut grand philosophe et grand mathématicien, mais faible physicien.

Le premier principe de la méthode physique de Galilée, c'est que le grand livre de la nature, qu'il s'agit d'étudier, étant écrit en caractères mathématiques, n'est intelligible que pour les mathématiciens, et que le procédé de déchiffrement de ce livre est la *mesure des quantités* observées. Galilée sait bien que sa méthode n'est pas faite pour les choses morales, qui ne se mesurent pas, et dans lesquelles le libre arbitre a sa large part. Mais les phénomènes physiques obéissent invariablement à des lois nécessitantes; ils s'accomplissent dans des temps et des espaces mesurables par essence, lors même que la mesure nous en échappe; ces phénomènes doivent se réduire à des mouvements, de même essentiellement mesurables, quoique souvent imperceptibles pour nous en tant que mouvements distincts. Dans ces phénomènes il faut mesurer tout ce qui est directement mesurable pour nous, et tâcher de rendre mesurable directement ou indirectement ce qui ne l'était pas de prime abord.

Si les lois premières du mouvement étaient d'une nécessité absolue, comme les axiomes mathématiques, on pourrait les déterminer *a priori*, puis les combiner ensemble pour trouver les lois complexes. Mais Galilée repousse cette méthode, et il a raison. En effet, tous ceux qui ont procédé ainsi, depuis Aristote jusqu'à Descartes inclusivement, sont arrivés à des résultats dont la fausseté condamne leur méthode. Sur les vérités premières des mathématiques pures, ni les anciens ni les modernes ne se sont trompés, parce que ces vérités sont *nécessaires* et évidentes par elles-mêmes. Quant aux vérités premières de la mécanique, ceux qui ont voulu les deviner *a priori*, au lieu de les induire de l'expérience, se sont toujours trompés sur plusieurs d'entre elles, jusqu'au moment où, par l'induction et non autrement, elles ont été découvertes. Depuis cette époque, les savants les plus éminents reconnaissent qu'elles sont de *vérité contingente*, et ceux qui, moins clairvoyants, croient en avoir une intuition immédiate comme celle des axiomes géométriques, les auraient manquées, comme l'ont fait Aristote et même Descartes, si Galilée et d'autres expérimentateurs soigneux de mesurer ne les avaient pas trouvées avant eux et pour eux.

Bien qu'elles n'aient pas une existence nécessaire, ces lois ne sont ni locales ni changeantes. Galilée montre en toute occasion sa ferme croyance à l'existence d'un ordre universel et stable dans le monde physique : il y croit, parce qu'il croit fermement à la sagesse du Créateur, clairement manifestée dans tout ce que nous connaissons de ses œuvres, et parce que la raison lui dit que la cause première doit être infinie en sagesse et en puissance. Voilà pourquoi Galilée a un droit que certains athées et certains sceptiques s'arrogent illégitimement : je veux dire le droit d'admettre *a priori* que les lois contingentes du monde physique, ces lois que la spéculation *a priori* ne peut pas donner, doivent être stables et universelles, et que par conséquent une expérience bien faite dans des conditions bien connues doit valoir pour tous les temps et pour tous les lieux dans les mêmes conditions. « Les lois, dit Montesquieu, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Les lois physiques dérivent nécessairement de la nature des choses physiques telles que Dieu les a faites; mais les lois de ces choses contingentes auraient pu être autres qu'elles ne sont, parce que Dieu aurait pu donner à ces choses une nature différente. Certainement Descartes a eu grand tort de considérer comme contingent ce qui est nécessaire, lorsqu'il a osé dire qu'il n'a tenu qu'à Dieu de faire que deux et deux fissent cinq, que les rayons du cercle fussent inégaux, et qu'en morale ce qui est mal fût bien. Mais, par une erreur contraire, considérant implicitement comme nécessaire ce qui est contingent, le même Descartes a eu grand tort de croire que, partant de certains principes évidents par eux-mêmes, on pouvait en déduire la nature et les lois des choses physiques. Pour les connaître sûrement, notre unique moyen est d'observer et d'induire avec l'aide de la mesure et du calcul. C'est là ce qui a été fait par Galilée et par tous les vrais physiciens après lui.

Renonçant à la médecine et aux leçons de philosophie des péripatéticiens de Pise, le jeune Galilée se fit mathématicien, pour devenir physicien à sa manière, qui était la bonne, et pour faire ainsi une révolution dans la science. Encore étudiant à Pise, il observe les oscillations d'un corps suspendu; il en mesure les durées en les comparant avec les battements de ses artères; il

On peut consulter sur Garat : Villemain, *Notice sur la vie et les ouvrages de D. Garat*, Paris, 1834 ; — Ar. Marrast, *Notice sur D. Garat*, Paris, 1838 ; — Damiron, *Histoire de la philosophie en France, au XIX^e siècle*, Paris, 1834, t. II ; — Franck, *La Philosophie mystique*, etc., Paris, 1866. On trouve dans ce dernier ouvrage les objections présentées par Saint-Martin contre la doctrine de la sensation.

E. C.

GARNIER (Adolphe), né à Paris en 1801, finissait ses études au moment où des maîtres célèbres renouelaient la philosophie française. Les leçons de Jouffroy au collège Bourbon éveillèrent sa vocation, et après de vains efforts pour s'intéresser à l'étude du droit, il céda à son goût pour cette autre science qu'il devait honorer par son caractère et servir par ses travaux. En 1827 il la professait au collège Saint-Louis, puis à l'École normale ; et enfin désigné par Jouffroy, déjà atteint du mal dont il devait mourir, pour le suppléer dans sa chaire de la Sorbonne, il en devint titulaire en 1842. En 1859 il fut élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques. Sa vie, d'ailleurs aussi calme qu'elle était laborieuse et honnête, fut attristée dans ses dernières années par la perte d'un fils unique. La douleur qu'il en ressentit ne céda ni à sa ferme volonté ni aux distractions du travail ; il ne fit plus que languir et mourut en 1864, en laissant la renommée d'une belle âme et d'un philosophe recommandable. Une partie de ses titres a péri avec lui ; et ceux-là seuls qui l'ont entendu peuvent apprécier les mérites d'un enseignement qui réunissait autour d'une chaire, consacrée par le souvenir récent de Jouffroy, un auditoire qu'il savait retenir par la sincérité de ses convictions et la clarté de sa parole. Mais il a laissé un assez grand nombre d'ouvrages qui assurent à son nom une estime durable.

Il débuta par des essais poétiques dont ses amis seuls ont reçu la confiance, et donna des articles sur diverses questions d'art au *Producteur*, à la *Revue encyclopédique* et au *Globe*. En 1827 il présenta à un concours institué par une Société privée un *Mémoire sur la peine de mort* qui fut couronné ; presque en même temps il soutenait à la Faculté des thèses sur Reid, et sur l'essence de la poésie. A partir de 1830, il a trouvé sa voie et ne la quittera plus ; alors paraissent successivement un *Précis de psychologie*, ouvrage très-estimable dans sa simplicité ; une édition des *Œuvres philosophiques de Descartes* (1835), très-judicieusement extraites de l'ensemble de ses travaux ; un *Essai sur la psychologie et la phrénologie comparées* (1839), où il critique avec justesse les erreurs de Gall et de Spurzheim sur la nature et le nombre des facultés de l'esprit ; un *Traité de morale sociale* (1850), couronné par l'Académie française, et qui prouve qu'il n'était pas indifférent aux grandes questions agitées en ces temps de trouble ; et enfin son livre de prédilection, celui que M. Janet appelle « le seul monument de la science psychologique de notre temps : » le *Traité des facultés de l'âme* (1852), dont une seconde édition paraissait au moment même où il succombait. Il faut joindre à ces travaux plusieurs mémoires insérés dans le recueil des séances de l'Académie des sciences morales et politiques, un article de ce Dictionnaire, une Notice sur Jouffroy, tout à la fois pleine d'émotion et de sagacité, et des essais sur l'histoire de la morale dans l'antiquité qui, bien qu'inachevés, ont été réunis en 1865 en un volume auquel une belle Introduction de M. Prévost-Paradol donne un nouveau prix. Dans tous ces ouvrages, écrits d'une manière simple, se retrouvent les qualités

propres à M. Garnier : on y chercherait vainement ces vives clartés qui éblouissent, ou ces vues d'ensemble qui embrassent un grand nombre de vérités éparses : on y remarque plutôt le goût des détails, la finesse des analyses, une extrême défiance quand il faut conclure, un courage patient qui ne recule pas devant les minuties, tous mérites qui tiennent à la modération de l'esprit et non pas, comme on pourrait le croire, à la médiocrité du talent. Quant aux doctrines exposées dans ses livres, il faut évidemment en faire deux parts : l'une, la plus considérable, comprend celles qui reviennent à ses maîtres écossais ou français ; sans doute il ne les a jamais servilement reproduites ; souvent il les a heureusement complétées ou corrigées, et il n'en est pas une qu'il n'ait laissée en meilleur état qu'il ne l'avait reçue ; si donc il continue, comme on l'a dit, les traditions de l'école écossaise, tout au moins cette école est-elle chez lui en mouvement et en progrès. Mais nous devons négliger ici cette partie de son œuvre, et indiquer seulement quelques-unes des idées qui lui sont propres. Quoiqu'il n'ait aucune prétention à l'originalité et « qu'il n'aime pas à être seul dans sa voie, mais à marcher avec la foule sur les grands chemins battus de tous, » il a cependant sa physionomie particulière parmi les philosophes de son temps, et voici quelques traits rapides qui suffiront à le faire reconnaître. On les emprunte à la psychologie, qui pour cet esprit prudent est à peu près la philosophie tout entière.

Jouffroy avait dit dans une de ses dernières leçons « la psychologie qui est le fondement, le point de départ, la condition de toutes les sciences philosophiques, est très-peu avancée. » M. Garnier a retenu ces paroles, et a consacré sa vie à une étude alors délaissée, malgré l'importance qu'on lui attribuait. D'abord il en modifie profondément la méthode, et au lieu de se borner à la méditation solitaire et à l'observation personnelle, il cherche partout les traits de la nature humaine, interroge les poètes, les moralistes, les voyageurs, les historiens, et ne dédaigne pas de reconnaître l'ébauche de notre âme chez les animaux, qui sentent et connaissent en quelque mesure. Il a aussi prévenu des critiques qui n'en sont pas moins répétées tous les jours et des innovations prétendues qui datent de très-loin ; il n'a pas ignoré l'importance de la physiologie, il n'a pas méconnu l'utilité de ces observations qu'on désigne sous les noms ambitieux de psychologie morbide, de psychologie comparée, etc., et dont on se promet monts et merveilles. Il est spiritualiste à la manière d'Aristote, plutôt qu'à la façon de Descartes. L'âme est bien pour lui une force et non pas un organe ; mais cette force il ne la confine pas dans les bornes étroites de la nature humaine ; il la reconnaît à un degré inférieur, partout où il y a un principe individuel, déjà visible chez les animaux, et s'élevant peu à peu avec de nouvelles puissances jusqu'à l'homme qui résume en lui tous les attributs des êtres inférieurs, et y ajoute par surcroît la conscience, la raison, la liberté. Ces nouveaux pouvoirs n'excluent pas les autres, et elle reste en nous, comme chez tous les êtres vivants, la cause du mouvement, grâce à une faculté motrice, qu'on a trop négligée, et celle des instincts qu'on ne peut attribuer à l'organisation. N'est-elle pas aussi un principe, celui de la vie ? Il inclinait à le croire, et on a pu l'entendre à la Sorbonne, prendre parti pour le nouvel animisme, qui rattache à la même origine, sans en contester les différences, les opérations de la pensée et les fonctions de la vie.

Mais les scrupules lui vinrent plus tard : « L'âme, dit-il, peut être la cause de la vie, quoiqu'elle n'en ait pas conscience... Mais ce sera toujours une supposition. » Réserve très-prudente, si l'auteur professait que la conscience embrasse de ses perceptions toute l'activité spirituelle, mais qui paraît excessive de sa part, puisqu'il enseigne qu'une bonne partie de nos actes et de nos affections reste ignorée de nous, et que « toute action continue de l'âme échappe au sens intime. »

La division, la nomenclature, la distinction des facultés est un des sujets où l'esprit délicat de M. Garnier s'arrêtait peut-être avec trop de complaisance. Il croyait de bonne foi que la psychologie ne pouvait faire de progrès, si elle reculait devant ces complications. « Le but principal du présent ouvrage, disait-il dans la préface de son *Traité des facultés de l'âme*, c'est d'établir la multiplicité des facultés. » Heureusement pour lui, il ne s'est pas épuisé à cette tâche un peu stérile, et ses descriptions des faits valent mieux que ses dissections des puissances de l'âme. Il est le premier qui ait essayé, dans l'école moderne, une analyse de la puissance d'aimer, et des diverses inclinations qui la constituent. Sans doute sa psychologie du cœur humain est un peu trop anecdotique, et s'éparpille en une foule de remarques où se perd l'unité de la théorie; mais elle a ramené l'attention sur des questions trop dédaignées, elle a réformé le langage, et préparé les voies à des études plus rationnelles. Il en est de même de sa théorie de la connaissance des corps, sujet difficile et plus que jamais controversé, où il a rencontré du moins des vérités de détail, comme la critique si juste de l'ancienne distinction entre les propriétés premières et secondes de la matière. Mais il est encore plus intéressant de recueillir ses vues assez originales sur la certitude et la portée de nos connaissances.

Il reconnaît dans l'intelligence trois opérations distinctes : l'une saisit des objets réels qui existeraient, quand bien même nous ne les connaîtrions pas, c'est la perception; la seconde, au contraire, n'a pas d'objet distinct d'elle-même, et les images qu'elle produit ne sont rien de plus que l'action de l'esprit qui les forme; c'est la conception. Ces deux facultés ne peuvent ni nous tromper, ni même nous laisser incertains; nous distinguons avec une véritable infailibilité, d'une part, les objets réels, l'âme, le monde et Dieu, et de l'autre, les fantômes que nous créons nous-mêmes. L'erreur et le doute proviennent d'une autre puissance intellectuelle, la croyance, dont l'objet peut être réel ou fictif, et qui a trois formes : l'induction qui nous assure de la constance de la nature, l'interprétation qui nous fait mettre certaines idées sous certains signes, la foi naturelle qui nous persuade de la perfection de Dieu, inaccessible à tout autre moyen de connaître. Cette faculté de croire s'attache au faux comme au vrai, du moins sous ses deux premières formes, et toute erreur est imputable à l'induction ou à l'interprétation. Mais si nous ne pouvons nous élever à Dieu que par un acte de foi, quel sera donc le rôle de la raison dans l'économie de nos facultés? C'est ici que M. Garnier s'éloigne de son école, et fait même une large brèche aux principes de la morale, de l'esthétique et de la théodicée, tels que les enseignent les platoniciens de notre temps. La raison, disent-ils, en répétant Malebranche et Fénelon, est impersonnelle, son foyer est en Dieu, et de là partent tous les rayons qui éclairent nos esprits, — non, répond M. Garnier, cette faculté est à nous; elle

ne participe pas plus à la raison suprême que nos sens ou notre conscience; tout au plus y ressemble-t-elle davantage, et par elle avon-nous le privilège de penser pour notre propre compte, comme Dieu pour le sien. Mais que valent en définitive les idées qu'on attribue à cette raison? Sur ce point si délicat il faut choisir entre le scepticisme de Kant et le rationalisme de M. Cousin, soutenu avec l'un que ces idées sont les formes de l'esprit, ou avec l'autre qu'elles sont des aspects divers de l'absolu. D'une part l'infini est une pensée, de l'autre il est un être. Où se trouve la vérité? Ni d'un côté ni de l'autre, ou plutôt des deux côtés, si l'on en croit M. Garnier. Il y a en effet une loi intellectuelle très-générale d'après laquelle à chaque perception correspond une conception. Ainsi par les sens nous percevons les corps, et nous pouvons par l'imagination en concevoir les images. Cette association des deux pouvoirs ne s'interrompt pas dans la connaissance de l'absolu, et la raison elle-même est à la fois une perception et une conception. D'un côté elle atteint la réalité, ou pour mieux dire, trois réalités distinctes, la cause première qui, grâce à un acte de foi, devient un Dieu parfait, l'espace et le temps; de l'autre elle forme des idées qui ne correspondent à aucun objet, comme les vérités des mathématiques, celles de l'esthétique et de la morale. En un mot, la raison a deux attributions : elle *perçoit* l'absolu, elle *conçoit* l'idéal. Hors de la pensée, il n'y a ni justice, ni beauté, ni vérité; mais hors d'elle subsistent dans toute leur éternité la force absolue, le temps et l'espace infini. Si l'on demande à M. Garnier ce que sont ces deux derniers objets, des attributs ou des substances? il répondra qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre; il ne faut pas lui en demander davantage. Quant à ces prétendus principes qu'on érige sous le nom de vérités premières en règles de tous nos jugements, la plupart ne dépassent pas l'expérience, et beaucoup sont de véritables tautologies, ou comme l'a dit Locke, des propositions frivoles. On peut contester la solidité de cette théorie; mais elle mérite mieux qu'une critique sommaire, et elle prouve qu'un esprit naturellement timide arrive à la hardiesse par simple amour de la vérité. E. C.

GARNIER (Jean-Jacques), né à Gorron, bourg du département de Mayenne, le 18 mars 1729, mort à Paris le 21 février 1805, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, a laissé la réputation d'un historien érudit et profond. Il dut à ses études philosophiques l'excellente méthode qui recommande son traité de *l'Origine du gouvernement français*, couronné en 1761 par l'Académie des inscriptions, et ses additions à *l'Histoire de France* de Velly et de Villaret. Il y a diverses manières d'écrire l'histoire. On a, de nos jours, mis en système l'imitation des vieux annalistes; on a dit que le but de l'écrivain, dans l'exposition des faits accomplis, doit être simplement de raconter, non de prouver. Garnier n'approuvait pas ce système: comme il avait apporté, dans l'étude de nos archives historiques, un jugement trop exercé pour s'arrêter à la surface des choses, ainsi, dans le récit des événements, il ne se contenta pas d'être un romancier plus ou moins habile, il fut un véritable philosophe. C'est tout ce que nous devons dire ici de ses travaux historiques.

Les Mémoires de l'Académie des inscriptions contiennent plusieurs dissertations de Garnier sur divers points de critique philosophique. La première de ces monographies, publiée dans le recueil de l'année 1768, a pour objet le *Caractère de la philosophie socratique*. Platon doit-il

être considéré comme l'interprète fidèle de la doctrine de Socrate? ou bien faut-il admettre, suivant les dires de Diogène Laërce et de Brucker, que Platon, doué d'un esprit éclectique, a reproduit et concilié, dans ses *Dialogues*, les opinions de Pythagore sur la philosophie première, celles d'Héraclite sur les problèmes ontologiques, et celles de Socrate sur la morale? Garnier affirme que Socrate a dû nécessairement aborder, devant ses disciples, toutes les questions auxquelles on le voit répondre dans les *Dialogues*, et que Platon, qui professait pour son maître une vénération si profonde, n'a pu lui attribuer, comme on le prétend, les sentiments d'autrui. Platon était, de tous les philosophes anciens, celui que Garnier affectionnait le plus. On lit encore, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, trois dissertations du même auteur : sur l'Usage que Platon a fait des fables (séance du 19 mars 1762), sur le *Cratyle* (séance du 11 mars 1763), et sur les *Paradoxes philosophiques* (séance du 22 mars 1765). L'épicurien Colotès avait, au témoignage de Macrobe, blâmé Platon d'avoir, dans ses *Dialogues*, raconté trop de légendes populaires, et d'avoir ainsi compromis la gravité du pallium. Garnier ne croit pas que ce reproche soit bien fondé, Platon n'ayant jamais confondu la fiction et la vérité. L'opinion de Garnier sur le *Cratyle* est singulière. Dans ce dialogue, Socrate disserte amplement sur l'origine et la nature des mots. Proclus, Marsile Ficin, tous les interprètes de Platon ont pris au sérieux l'argumentation du *Cratyle*. Suivant Garnier, toute cette argumentation n'est qu'une ingénieuse ironie : le problème de l'origine des mots offrant à Socrate une occasion de parler d'Héraclite, il ne la néglige pas, et il critique fort plaisamment les assertions ontologiques de l'école d'Éphèse. Dans son mémoire sur les *Paradoxes*, Garnier prétend démontrer que toutes les formules de l'éthique stoïcienne sont des emprunts faits par Chrysippe et par ses disciples aux livres socratiques, et surtout aux *Dialogues* de Platon.

Garnier a encore publié, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, des *Réflexions sur un parallèle d'Homère et de Platon*, de l'abbé Massignieu ; une *Dissertation sur le tableau de Cébès* (t. XLVII des *Mémoires*), qu'il ne faut pas, dit-il, attribuer à Cébès le Thébain, mais à un stoïcien du nom de Cébès, né à Cyzique, dont il est question dans le quatrième livre des *Deipnosophistes* d'Athénée, un mémoire sur les *Ouvrages d'Épictète* (séance du 3 février 1792), travail fort remarquable, qui sera longtemps entre les mains des érudits ; un autre mémoire sur l'*Art oratoire de Corax* (séance du 8 fructidor an XI), et des *Observations* sur quelques ouvrages du stoïcien Panétius (séance du 4 brumaire an XII). Garnier avait commencé par étudier Platon, et il avait conçu pour ce philosophe, décrit par les encyclopédistes, une admiration tellement vive, qu'il ne voulait pas connaître d'autre doctrine que la sienne. Vers la fin de sa vie, il se montra moins passionné, moins exclusif ; il fréquenta les stoïciens, se plut dans leur commerce, et leur rendit justice.

Une *Notice sur la vie et les ouvrages de Garnier*, lue dans la séance publique du 11 avril 1806, par le secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions, contient de curieux détails sur la vie exemplaire de cet écrivain recommandable à tant de titres. M. B. Hauréau lui a consacré une notice fort étendue dans le premier volume de son *Histoire littéraire du Maine*.

B. H.

GARVE (Christian ou Chrétien) naquit à Breslau en 1742. Il professa la philosophie à

Leipzig, de 1769 à 1792, et mourut en 1798. Sa doctrine, et la forme populaire dont il a su la revêtir, nous révèlent un esprit souple et facile plutôt qu'un profond penseur. Il est psychologue avant tout, même en morale ; il s'attache surtout à l'observation et à la description des faits. Il fut cependant le premier à faire connaître au public la *Critique de la Raison pure* de Kant ; mais il s'en acquitta d'une manière si imparfaite, si superficielle, que le philosophe de Königsberg en fut très-peu satisfait. S'il n'est pas métaphysicien, en revanche Garve est un moraliste du plus grand mérite, un observateur plein de finesse et de tact. Sa manière aisée, et libre des chaînes de l'école, a donné à son talent un caractère d'originalité remarquable. Il peint le monde et l'homme tels qu'il les trouve en général sur le théâtre vivant des mœurs et de la conscience. Ses couleurs sont si fraîches et si heureusement combinées, ses tableaux si vrais, si frappants et si clairs, qu'on oublie facilement tout ce qu'il y a d'art dans cette manière de voir et de peindre. Il ne faut donc pas s'étonner si Garve est le philosophe des gens du monde. Il aimait beaucoup lui-même la société, surtout celle qu'on appelle la bonne compagnie : c'est là qu'il prenait ce qu'il avait l'air de donner gratuitement ; il ne faisait que rendre au monde ce que le monde lui avait prêté. Au reste, il analysait mieux les sentiments moraux que les impressions des sens. Son principe en morale était celui des stoïciens : vivre conformément à la nature. Seulement il l'entendait d'une manière un peu plus large, puisque la vertu n'était pour lui que la nature humaine agissant librement. Mais il attribuait à l'homme un penchant naturel au bien. Sa morale est douce et bienveillante ; elle attend beaucoup des hommes, que Garve croyait plutôt bons que méchants.

Garve a laissé de nombreux écrits ; ceux qui nous intéressent plus particulièrement sont : *des Inclinations*, ouvrage couronné et imprimé dans un recueil de morceaux du même genre, in-4, Berlin, 1769 ; — *Mélanges de traités divers* (la plupart relatifs à l'esthétique), in-8, Leipzig, 1779 ; — *du Caractère des campagnards*, in-8, Breslau, 1786, 1796 ; — *Union de la morale avec la politique*, in-8, ib., 1788 ; — *Essais sur différents objets de morale, de littérature et de la vie sociale*, in-8, ib., 1792 (1^{re} partie) ; — *Mémoires divers*, publiés d'abord séparément, ou insérés dans les journaux, in-8, ib., 1796 ; — *Considérations sur les principes généraux de la morale*, in-8, ib., 1798 ; — *Lettres intimes à une amie*, in-8, Leipzig, 1801 ; — *de l'Existence de Dieu*, in-8, Breslau, 1802 ; — *Lettres à Chr.-F. Weisse et à quelques autres amis*, in-8 (2^e partie), Leipzig, 1803 ; — *Correspondance entre Garve et Zollekofer*, in-8, ib., 1804 ; — *Lettres à sa mère*, in-8, Breslau, 1830. La mère de Garve ayant eu beaucoup d'influence sur la culture intellectuelle de son fils, ces lettres sont par là même très-intéressantes. Garve a traduit un grand nombre d'ouvrages grecs, latins et anglais, en les enrichissant de notes et d'observations. On possède aussi de lui plusieurs écrits académiques de circonstance, parmi lesquels nous citerons les suivants : *de Nonnullis quæ pertinent ad logicam probabilium*, in-4, Halle, 1766 ; — *de Ratione scribendi historiam philosophicam*, in-4, Leipzig, 1768 ; — *Legendorum philosophorum veterum præcepta nonnulla et exemplum*, in-4, Leipzig, 1770. — Ajoutons à cela divers articles de journaux, qui ne sont pas sans intérêt. On peut consulter pour l'histoire de sa vie : *Schlichtegroll, nécrolog.*, 1798, t. II ; une exposition du caractère de ses

écrits par Manso, dans sa *Feuille provinciale de Silésie*, 1799; — Schelle, *Lettres sur les ouvrages et la philosophie de Garve*, Leipzig, in-8, 1800; — les *Contemporains*, nouvelle série, n° 16, in-8, ib., 1825. J. T.

GASSENDI, ou quelquefois **GASSENDI** (Pierre), est, si nous en croyons Tennemann, le plus savant parmi les philosophes, et le plus habile philosophe parmi les savants du xvii^e siècle. Il naquit le 22 janvier 1592, au village de Champtercier, près de Digne, de parents peu riches, mais recommandables par leur piété et par la douceur de leurs mœurs. Sur les instances de son oncle maternel, curé de Champtercier, qui, en lui apprenant à lire, avait remarqué ses heureuses dispositions, il fut envoyé au collège de Digne, où il fit de rapides progrès dans l'étude des langues et des mathématiques. Ecolier, il avait pris pour devise ces mots : *Sapere aude*, et, dans les petites comédies qu'il faisait représenter par ses camarades, il manifestait déjà cette humeur comique et ce tour d'agréable ironie qui distinguent ses écrits polémiques. A quatorze ans, il se retira à la maison paternelle pour s'y préparer à l'étude de la philosophie, et, après une année de travaux solitaires que, malgré la prière de ses parents, il interrompait à peine par quatre heures de sommeil, il alla étudier la philosophie à Aix, sous le P. Fesaye, grand carme. Ce religieux se plaisait à répéter qu'il ne savait si le jeune Gassendi était son *écolier* ou son *maître*, tant il avait de capacité et d'esprit, et souvent il le priait de faire la leçon en son absence. Ayant achevé ses études de philosophie et de théologie, Gassendi fut, en 1612, appelé à la direction du petit collège de Digne, et, en 1616, après avoir obtenu, à Avignon, le bonnet de docteur en théologie, il fut nommé par le chapitre de Digne à la théologie qui se trouvait vacante. Une contestation qui s'éleva au sujet de ce bénéfice le força d'aller à Paris, où il gagna son procès. Il prit en même temps le diaconat, et, de retour en Provence, il fut ordonné prêtre le 1^{er} août 1617.

Ce fut alors que Gassendi obtint la chaire de philosophie à l'université d'Aix. Il se conforma d'abord aux doctrines reçues, mais bientôt il se fatigua des disputes de l'école, et les découvertes de Copernic, de Galilée, de Képler lui démontrant l'insuffisance de l'aristotélisme, particulièrement en matière de philosophie naturelle, il essaya de la faire reconnaître en public dans ses leçons et dans les thèses qu'il eut à faire soutenir pour ou contre Aristote. Il était encouragé dans cette direction par le savant Peyresc, et surtout par Gaultier, prieur de la Valette, qui se livrait avec lui à des observations astronomiques. Son enseignement dura six ans, pendant lesquels il recueillit un grand nombre de notes critiques sur la philosophie du Lycée; « mais, nous dit Antoine de la Poterie, son secrétaire et son biographe, les Pères jésuites s'introduisant adroitement dans Aix et s'emparant aussitôt du collège, il se vit contraint d'aller achever son cours dans une grande salle que Mgr l'évêque de Sisteron, son ami, lui prêta pour cet effet. Il se retira donc en son bénéfice à Digne, où il s'adonna à faire des prédications aux chanoines ses confrères et au peuple. »

Député à Grenoble par le chapitre de Digne, Gassendi se rendit aux sollicitations de ses amis, et fit imprimer dans cette ville ses *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteles*. Cet ouvrage, publié en 1624, c'est-à-dire quatre ans après le *Novum Organum*, et treize ans avant le *Discours de la Méthode*, fit un grand bruit dans le monde philosophique, et attira l'atten-

tion sur l'auteur. En septembre de la même année, Gassendi retourna à Paris, et pendant le séjour qu'il y fit, il se lia avec la plupart des esprits distingués de son temps, La Mothe Le Vayer, le P. Merenne, Descartes, et avec plusieurs personnages d'une haute condition. Au mois d'avril suivant, il revint en Provence, où il passa quatre ans sans rien publier. L'adversaire du péripatétisme avait cependant promis d'ajouter cinq autres livres à ses *Exercitationes*, mais il se ravisa; et, soit que le prêtre fût intimidé par les résistances que ses opinions rencontraient dans ses supérieurs ecclésiastiques, soit que le philosophe se rappelaît le sort de Ramus et de Jordano Bruno, et l'arrêt prononcé le 4 septembre 1624, pendant qu'il était à Paris, arrêt par lequel le Parlement défendait, à peine de vie, tenir ni enseigner aucune maxime contre les auteurs anciens et approuvés, soit enfin que le novateur eût appris que Patrizzi avait écrit contre le Stagirite, de manière à ôter toute nouveauté aux attaques et aux violences de ses successeurs, toujours est-il qu'il garda désormais le silence sur Aristote.

En 1628, il se rendit, pour la troisième fois, à Paris, et se laissa décider par son ami Luillier à visiter avec lui la Flandre, la Hollande et l'Angleterre; ce voyage le mit en relation avec les savants de ces pays, et particulièrement avec Hobbes, dont il fut l'admirateur. Au milieu des embarras de la route, Gassendi trouva le moyen de composer son traité de *Parhélieis*, sur la demande de Peyresc, et sur *Examen de la doctrine de Fludd*, sur les instances du P. Merenne, qui, attaqué par Fludd, ne voulait pas répondre lui-même. En 1631, il observa le premier le passage de Mercure sous le soleil, annoncé par Képler, et publia sur ce sujet de précieuses observations.

Le 24 décembre 1633, Gassendi est reçu prévôt de l'église cathédrale de Digne. Cette époque de sa vie présente encore une grande lacune dans la publication de ses travaux philosophiques; il la remplit par une visite des côtes de Provence avec le duc d'Angoulême, gouverneur de cette province, par les lettres qu'il écrivit à Galilée dans sa prison, par un nouveau voyage à Paris, comme agent du clergé de Mantes, par la publication de la *Vie de Peyresc*, par plusieurs observations astronomiques, enfin par quelques travaux d'anatomie.

Mais le *Discours de la Méthode* avait paru en 1637, et les *Méditations* en 1641. Le P. Merenne les envoya à Gassendi et le pria de les examiner et de lui en dire son sentiment. Gassendi le fit, et adressa ses *Objections* à Descartes lui-même, qui les publia avec une réponse où l'aigreur se fait sentir. Gassendi ajouta des *Instances* à ses objections, et les envoya en Hollande à son ami Sorbière, qui les fit imprimer. Dans sa réponse aux *Instances*, Descartes prit un ton plein de hauteur et de supériorité; il affecta d'adresser sa lettre à son libraire Clerseilier; sur plusieurs points, il se renferma dans un silence dédaigneux, et, sur la plupart des autres, il répondit par des affirmations absolues, mais dénuées de preuves. Plus tard, l'abbé d'Estrées réconcilia ces deux grands esprits.

En 1643, le cardinal de Richelieu, archevêque de Lyon, le pressa d'accepter la chaire de mathématiques au collège royal de France, où ses leçons attirèrent un grand nombre d'auditeurs. Les travaux philosophiques de Gassendi se trouvèrent encore une fois interrompus par le travail qu'il publia avec Fermat contre le jésuite Lecaze, sur *l'Accélération des graves* (1646), par la publication de son *Institutio astronomica* (1647),

et par sa querelle avec Morin sur le mouvement de la terre. Luillier, connaissant les notes qu'il avait recueillies sur la vie d'Épicure, le pria de les lui communiquer, et, les ayant obtenues, il les fit imprimer à Lyon en 1647. L'accueil fait à ce traité encouragea Gassendi. Il se mit avec une nouvelle ardeur à étudier Épicure et à préparer les matériaux des importants ouvrages qu'il donna plus tard sur ce philosophe; mais la faiblesse de sa poitrine le força de quitter sa chaire en 1648, et de se rendre dans le Midi pour y rétablir sa santé. Après avoir séjourné à Lyon, à Aix et à Digne, voyant qu'il allait de mal en pis, il se rendit à Toulon, où, se trouvant bien de l'air de la mer, il resta deux ans, « travaillant à se construire une philosophie après avoir bien considéré tous les philosophes. » L'année 1653 le vit de nouveau à Paris, consultant les bibliothèques, mettant la dernière main à sa philosophie, et publiant en même temps les *Vies de Copernic, de Tycho-Brahé, l'Histoire de l'église de Digne*, etc. Enfin, sa santé déprimée de plus en plus, il fut obligé de cesser tout travail, et mourut à l'âge de soixante-trois ans, le 24 octobre 1655; priant, par son testament, « le sieur de Montmort de prendre le soin de la conservation de ses escriptz, de faire imprimer ceux qu'il en jugera dignes; et aussi maître François Bernier, docteur en médecine, son bon amy, pour la connoissance qu'il en a, de bien vouloir les ranger et mettre en ordre. »

Montmort exécuta fidèlement ses intentions et publia ses œuvres complètes à Lyon, en 1658, 6 vol. in-f°. Une autre édition, également en 6 vol. in-f°, en fut donnée à Florence en 1727, par les soins d'Averanius. De son côté, Bernier répandit et popularisa la doctrine de son maître et de son ami par l'exposé élégant et facile qu'il en donna sous le titre d'*Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 8 vol. in-12, Lyon, 1678. Une seconde édition donnée, aussi à Lyon, en 1684, 7 vol. in-12, contient de plus les *Doutes de maître Bernier sur quelques-uns des principaux chapitres de son Abrégé de la philosophie de Gassendi*, déjà imprimés séparément à Paris en 1682.

Il suffit d'un simple coup d'œil jeté sur les œuvres de Gassendi, pour voir quelle était l'étendue et la variété de ses connaissances.

Historien, il a, sous la forme modeste d'une préface à la *Vie de Tycho-Brahé*, donné un excellent précis de l'histoire entière de l'astronomie. Par l'histoire de la logique qu'il a tracée dans la 1^{re} partie de son *Synagmā philosophicum*, et par sa savante restauration du système d'Épicure, il a montré, le premier en France, ce que devaient être des recherches relatives à l'histoire de la philosophie.

Astronome et physicien, Gassendi n'a enrichi la science d'aucune de ces découvertes qui font époque; mais, par sa rare persévérance à suivre la voie de l'observation, il a puissamment contribué à éclaircir et à confirmer les découvertes déjà faites, et à indiquer aux esprits justes le moyen d'en faire de nouvelles. Tous ses travaux astronomiques sans exception, et la plupart de ses travaux de physique, ont pour objet la confirmation et la défense de la doctrine de Galilée sur le mouvement de la terre; nulle part cependant il ne se prononça sur ce point. Dans le troisième livre de son *Institutio astronomica*, consacré à l'examen des systèmes de Copernic et de Tycho-Brahé, on voit bien qu'il incline vers le premier, mais il ne tranche pas le mot et termine l'exposé de chaque système par cette brusque formule : *Sic Copernici tueri se solent; et sic quidem Tycho*. De plus, dans sa grande dispute avec

Morin sur le mouvement de la terre, il prend bien soin d'établir que la question n'est pas de savoir si la terre se meut, ni si le mouvement de la terre peut être démontré; mais s'il est possible de prouver par les lumières naturelles de la raison, que la terre est immobile. Et ainsi il rend la question toute personnelle à Morin, qui avait prétendu démontrer l'immobilité de la terre. Il ne faut pas, avec Bailly, accuser Gassendi de faiblesse; Galilée s'était rétracté, et Descartes lui-même « avait trouvé un tour, comme dit Leibniz (*Théod.*, t. II, § 186), pour nier le mouvement de la terre, pendant qu'il était copernicien à outrance. » Ces grands hommes savaient bien que cette vérité était du nombre de celles qui se défendent d'elles-mêmes, et n'ont pas besoin de martyrs.

Dans la philosophie, comme dans les sciences, Gassendi montra moins le génie de l'invention qu'un grand talent de contrôle et d'examen.

Ses dissertations contre Aristote furent son début : début éclatant, si l'on ne considère que l'attention dont il devint l'objet; début malheureux, si l'on examine avec impartialité le fond et la forme de ses attaques. L'autorité d'Aristote dominait encore, et s'opposait à tout progrès scientifique. Cependant les découvertes de Copernic, de Galilée, de Harvey, de Képler inspiraient aux esprits vraiment libres le désir d'examiner les titres et de secouer le joug de cette autorité devenue plus lourde et moins légitime que jamais : ce que tant d'autres se refusaient à désirer, Gassendi voulut le faire, et en cela il eut raison. Mais, pour avoir raison jusqu'au bout, il fallait le faire avec vérité et avec convenance : avec vérité d'abord, en distinguant la véritable doctrine d'Aristote de l'aristotélisme dénaturé par les sèches formules de la scolastique; avec convenance, en ne touchant que respectueusement à ce monument imposant à l'ombre duquel s'était pendant tant de siècles développée la pensée humaine. Gassendi manqua à ce double devoir. L'érudit qui plus tard sut si bien distinguer la véritable doctrine d'Épicure de celle qu'on attribuait à ce philosophe, ne rendit pas la même justice au fondateur du Lycée; ou si quelquefois il poussa jusqu'à l'œuvre originale, ce ne fut que pour en contester l'authenticité par des raisons peu dignes de lui; le philosophe observateur eut le tort impardonnable de ne pas reconnaître qu'Aristote, loin de proscrire l'observation, l'avait recommandée aussi expressément que qui que ce soit après lui, et en avait donné d'éminents exemples dans ses travaux d'histoire naturelle, de politique et de logique; puis, oubliant cette belle parole de son prédécesseur Vivès, *Aristotelem veneror, et ab eo reverende dissentio*, Gassendi mit dans ses attaques une légèreté et une violence à jamais déplorables, et qu'on voit péniblement contraster avec la douce gravité et l'urbanité pleine de grâce qu'on remarque dans tous ses autres écrits. Mais les réactions ne sont jamais modérées, et le philosophe provençal, dans toute l'ardeur de la jeunesse et d'un premier combat, devait subir plus qu'aucun autre cette loi de l'humanité.

Dans son examen de la doctrine de Fludd, Gassendi fut plus heureux, et déploya les plus sérieuses qualités de l'esprit mêlées à une sorte d'ironie socratique. Après une exposition, qu'on peut encore regarder comme une excellente introduction à l'étude de l'école mystique du xvi^e et du xvii^e siècle, il fit triompher avec le calme et l'évidence de la raison les sages principes de l'expérience sur les doctrines superstitieuses qui prétendaient substituer à l'étude de la nature des traditions secrètes et des opérations magiques.

Gassendi montra la même modération polie dans ses discussions avec Descartes, et s'il eut quelque avantage sur son adversaire, ce fut certainement celui d'avoir su mieux que lui railler sans blesser, et garder jusqu'à la fin ce calme et cette patience philosophique qui permet de tout écouter et de tout dire avec mesure. Ce n'est que dans cette polémique que le sensualisme de Gassendi, déjà évident dans ses travaux antérieurs, se forme avec netteté. Descartes et Gassendi veulent tous deux le libre examen, et ne se rendent qu'à l'évidence; mais ils n'ont de commun que ce point de départ : aussitôt après ils se séparent et se tournent l'un contre l'autre. Le premier cherche l'évidence dans les intuitions de la raison, dans l'intellection pure du simple et de l'absolu; le second, dans les perceptions des sens et les informations de la conscience. C'est même dans cette opposition que se trouve le motif commun qui leur fit repousser la logique de l'école, l'un parce qu'elle méconnaissait cette valeur de l'intuition, l'autre parce qu'elle acceptait aveuglément les principes généraux dont les éléments doivent être demandés à l'expérience. Descartes avance que « l'esprit est plus aisé à connaître que le corps », et son adversaire l'appelle *o Anima* (ô Esprit); Gassendi répond « que l'anatomie, la chimie, tant d'arts différents, tant de sentiments et tant de diverses expériences, manifestent plus clairement la nature du corps », et son adversaire l'appelle *o Caro* (ô Chair). Le premier repousse l'expérience, et demande à la raison ces principes absolus que toute intelligence voit toujours évidents et qui semblent innés; le second défie la raison de fournir une seule de ces vérités générales qui constituent la science réelle et applicable, et montre avec une clarté parfaite qu'à l'expérience seule il appartient de fournir les éléments de ces principes, et que même la conception des principes absolus est nécessairement précédée d'un fait d'expérience, d'un antécédent psychologique, comme on a dit plus tard. L'un, l'esprit, prouve l'existence de Dieu, par l'analyse des caractères internes de l'idée de l'infini et du parfait, et, au lieu de demander à l'harmonie du monde la preuve de la perfection divine, il tire de cette idée la preuve *a priori* de la nécessité de l'harmonie; il n'observe pas le monde, il le construit « et établit les lois de tout ce qui est et peut être, sans rien considérer que Dieu seul et que ses perfections infinies, sans les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement dans nos âmes. » L'autre, la chair, part des faits que nous livrent les sens et la conscience, accumule les expériences, pour tirer de leur comparaison les lois des phénomènes; puis de ces lois il s'élève à leur auteur, et trouve dans leur harmonie la nécessité d'un ordonnateur suprême.

Il ne nous est pas possible de suivre dans tous ses détails cette discussion qui n'était rien moins que la naissance de la lutte entre le sensualisme et l'idéalisme : lutte indispensable pour faire comprendre en même temps à l'esprit humain la valeur de la raison et celle de l'expérience.

Après de Descartes, ce qui se disait « esprit tellement détaché des choses corporelles qu'il ne savait même si jamais il y avait eu aucuns hommes avant lui, et partant ne s'émouvait pas beaucoup de leur autorité », Gassendi n'est qu'un esprit à demi indépendant. S'il secoua le joug d'Aristote, ce ne fut que pour choisir dans l'antiquité une autre autorité qui le soutint, et à laquelle il rapportait même ce qu'il y avait de plus original en lui, sa théorie de la formation des idées générales. Le sensualisme de Gassendi

lui fit naturellement choisir Epicure. Il s'attacha à montrer que la vie du philosophe grec avait été calomniée, et ses doctrines mal comprises et dénaturées. Mais, en adoptant la philosophie épicurienne et en s'appliquant à la justifier, il eut grand soin d'excepter tout ce qui pouvait blesser le dogme ou la morale catholique, et poussa même la précaution jusqu'à le déclarer dans le titre de son livre. Ce qu'il aimait sans réserve dans Epicure, c'était donc moins le moraliste que le physicien; ce qu'il voulait par-dessus toute chose, c'était la réhabilitation de la doctrine des atomes; mais, de ce côté, ses efforts ne furent pas heureux (voy. ATOMISME). Il réussit beaucoup mieux dans les travaux qu'il entreprit pour faire connaître la vie et les doctrines d'Epicure. Il fallait pour cela rassembler, mettre en ordre, discuter tous les témoignages qui avaient pu survivre aux siècles. Gassendi le fit avec un rare bonheur, et les traités qu'il publia sur ce point sont des chefs-d'œuvre d'érudition et de saine critique.

Le *Syntagma philosophicum* renferme l'ensemble de la doctrine de Gassendi. C'est moins un système neuf qu'un choix d'idées « construit après avoir bien considéré tous les philosophes », et une sorte d'éclectisme conciliant où le spiritualisme et le sensualisme sont juxtaposés. Ainsi, dans sa logique, qu'il emprunte à Aristote, malgré les attaques de sa jeunesse, après avoir établi que toute idée vient des sens, il admet à côté de l'imagination, faculté des idées sensibles, l'entendement, faculté des idées intellectuelles. Dans sa physique, il soutient que toute force vient de la matière, et par suite il incline à établir que Dieu ne peut se concevoir que sous une forme sensible, et que l'âme n'est qu'une substance ignée; mais aussitôt cette opinion se combine avec le spiritualisme chrétien, et, à côté d'un Dieu et d'une âme selon les sens, il admet une âme et un Dieu selon la raison. Un semblable mélange se retrouve dans sa morale. A côté des préceptes les plus sublimes empruntés à la doctrine chrétienne, se trouve ce principe incomplet et faux, que *le but de la vie est ce qui en soi se désire*, c'est-à-dire le bonheur. C'est la solution épicurienne de l'antiquité préparant la morale de l'intérêt bien entendu du XVIII^e siècle.

Le sensualisme qui se trouve au fond de cette réunion de doctrines diverses, leur donne une espèce d'unité; c'est d'ailleurs la seule que l'on trouve dans les travaux philosophiques de Gassendi, qui tous furent entrepris à l'instigation de ses amis, et plutôt par occasion que par suite d'un plan arrêté. On ne rencontre pas en lui cette originalité, ce génie systématique, qui firent de son adversaire un chef d'école, tandis qu'il resta seulement le centre de quelques communications libres, pour être bientôt après oublié, ou du moins éclipsé par Locke. Mais, avoir été l'ami de Galilée et le défenseur de sa doctrine, le rival de Descartes, le premier disciple de Bacon et le premier historien de la philosophie en France, le précurseur de Locke, et, comme tel, le véritable père de l'école sensualiste moderne, ce sont là encore d'assez beaux titres de gloire.

Comme homme, Gassendi se signala par l'élévation de son âme et la douceur de ses sentiments : toujours modeste malgré sa célébrité, toujours doux et bienveillant malgré la vivacité de sa polémique, il n'eut que des adversaires, mais jamais d'ennemis. Prêtre pieux, tolérant et charitable, il donna l'exemple de toutes les vertus, mais son demi-septicisme fut exagéré, son estime pour Epicure et quelques-unes de ses liaisons furent mal interprétées, et firent exprimer des

doutes sur son orthodoxie et sur ses sentiments religieux. Cette phrase qu'il s'est plu à répéter dans ses ouvrages d'astronomie et de philosophie : « *Committo semper meque et mea omnia iudicio unius sanctæ catholicæ, apostolicæ romanæque Ecclesiæ, cuius ego alumnus sum, et pro cuius fide sum paratus iundere vitam cum sanguine,* » répond à la première accusation. Soixante-trois années de vertus chrétiennes, en répondant à la seconde, ont fait vivre son souvenir chez les habitants des Alpes qui l'appellent encore *le saint prêtre, notre bon prévôt*, et lui ont élevé une statue.

Voici la liste des ouvrages philosophiques de Gassendi :

Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteles, in-4, Grenoble, 1624 : le livre II fut publié séparément à la Haye en 1659 ; — *Epistolica dissertatio, in qua præcipua principia philosophicæ Rob. Fluddi deteguntur*, in-12, Paris, 1631 ; et dans le tome III des Œuvres, sous le titre d'*Examen philosophicæ Fluddianæ* ; — *Disquisitio adversus Cartesium*, in-12, Paris, 1642 ; — *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et instantiæ adversus Cartesii Metaphysicam*, in-12, Amst., 1644 ; — *de Vita, moribus et doctrina Epicuri libri octo*, in-4, Lyon, 1647 ; — *de Vita, moribus et placitis Epicuri, seu Animadversiones in librum X Diogenis Laertii*, in-fo, ib., 1649 ; — *Syntagma philosophicæ Epicuri, cum refutatione dogmatum quæ contra fidem christianorum ab eo asserta sunt*, ib., 1649 ; la Haye, 1655 ; Londres, 1668 ; Amst., 1684 ; — *Syntagma philosophicum*, dans les tomes I et II des Œuvres complètes.

Les écrits de Gassendi, ses doctrines et sa vie, ont été l'objet d'un grand nombre de travaux, parmi lesquels on doit citer : Sorbière, *Dissertatio de vita et moribus P. Gassendi*, en tête du *Syntagma philosophicæ Epicuri*, et des Œuvres complètes de ce philosophe ; — Gaultier-Charleton, *Philosophia Epicureo-Gassendo-Charletoniana*, etc., in-fo, Londres, 1654 : cet ouvrage répandit en Angleterre les idées de Gassendi ; — Ger. de Vries, *Dissertatiuncula historico-philosophica de Ren. Cartesii Meditationibus a Gassendo impugnatibus*, in-8, Utrecht, 1690 ; — Hen. Ascan. Angclke, *Censor censura dignus, philosophus defensus*, in-4, Rostock, 1697 : cette dissertation est une réponse aux *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteles* ; elle fut suivie d'une autre, *Disputatio ad Gassendi librum primum Exercitationum*, in-4, ib., 1699 ; — Bugerel, *Vie de Gassendi*, in-12, Paris, 1737 : cet ouvrage donna lieu à une *Lettre critique et historique à l'auteur de la Vie de Gassendi*, in-12, ib., 1737, par l'abbé Delavarde. Une deuxième édition de l'ouvrage du P. Bugerel fut donnée, en 1770, à Bouillon, par de Camburat, avec un abrégé du système de Gassendi. — Joh. Achat. Fel. Bielke, *Dissertatio qua sistitur Epicurus atheus contra Gassendum*, etc., in-4, Léna, 1741 ; — le P. Mene, *loge de Gassendi*, mémoire couronné par l'Académie de Marseille, et publié en 1767 ; — Damiou, *Mémoire sur Gassendi*, lu à l'Académie des sciences, morales et politiques en août 1739 ; — *Annales des Basses-Alpes*, année 1839 ; *Dissertations sur le nom de Gassendi*, par le docteur Honorat. Ajoutons que, dans les diverses histoires de la philosophie et des sciences, l'exposition et l'appréciation des travaux de Gassendi occupent une grande place. On consultera avec fruit : J. Fabricius, *Hist. bibl.*, t. V, p. 264 ; — Montucla, *Histoire des mathém.*, t. II, p. 197, 292, 321 et suiv. ; — J. Got. Buhle, *Bibliothèque critique de l'Histoire de la philosophie* (all.), p. 591 ; et l'*Histoire de la philosophie*, du même,

publiée par la Société royale de Göttingue, dans l'*Histoire générale des sciences et des arts* ; — enfin tous les historiens modernes de la philosophie.

J. D. J.

GATAKER (Thomas de), né à Londres en 1574, mort le 17 juin 1654, fut un des élèves les plus distingués de l'école de Cambridge. Il s'est occupé principalement d'études littéraires sur les livres saints, et, de son temps, il a eu la réputation d'être le plus scrupuleux, le plus exact de tous les critiques. On rencontre toutefois, dans ses *Animadversions sur le style du Nouveau Testament* des assertions nouvelles, aventureuses, qui ont effrayé même des docteurs hétérodoxes ; aussi fut-il accusé d'avoir compromis, par la singularité de quelques-unes de ses opinions, le principe du libre examen.

Thomas de Gataker ne prit qu'une faible part aux controverses philosophiques du XVII^e siècle. Ayant toutefois traduit du grec en latin le traité de Marc-Aurèle-Antonin, qui a pour titre *Εἰς ἑαυτὸν βίβλια ζωῆκα*, il crut devoir annexer à cette traduction, d'ailleurs copieusement annotée, une dissertation préliminaire sur la secte stoïcienne. Il y a deux éditions de cet opuscule : l'une, mentionnée par Tennemann, de Cambrige, in-4, 1653 ; l'autre, que nous avons sous les yeux, d'Utrecht, in-fo, 1698. En voici le titre : *Præloquium, in quo de disciplina stoica cum sectis aliis, peripatetica et academica vetere, epicurea vero præcipue collata, deque eorum, qui hanc sequuti sunt, Seneca, Epicteti, Marci, scriptis dissertitur*. Ce titre semble annoncer non pas une dissertation ou quelques pages, mais un traité considérable. En fait, Gataker, peu versé dans l'examen des problèmes métaphysiques, n'aborde dans ce *Præloquium* que diverses thèses de morale, à l'occasion desquelles il se prononce ouvertement pour les stoïciens contre les épicuriens. Son opinion sur les stoïciens est simplement celle de saint Jérôme : *Stoici nostro dogmati in plerisque concordant*. Mais encore cette opinion pouvait-elle être la matière d'une dissertation ample et intéressante : celle du théologien anglais n'est que sommaire. Il a suivi Juste-Lipse, mais de fort loin.

B. H.

GAUNILON, moine de Marmoutiers au XI^e siècle, est connu par les réflexions qu'il adressa à saint Anselme, et dans lesquelles il réfute l'argument développé, par le saint archevêque, dans le *Prologium*. Saint Anselme croyait avoir trouvé une preuve de l'existence de Dieu tellement simple, qu'un homme, même ignorant (*insipientis*), pouvait la comprendre, Gaunilon répondit par un opuscule ayant pour titre : *Livre en faveur d'un ignorant (Liber pro insipiente)*.

Saint Anselme pose en fait qu'il n'y a point d'homme, quelque dénué qu'il soit de connaissance, qui n'ait l'idée d'un être élevé par sa perfection au-dessus de tous les êtres ; il ajoute : « Cet objet, au-dessus duquel on ne peut rien comprendre, n'est pas dans l'intelligence seule ; car s'il n'était que dans l'intelligence, on pourrait au moins supposer qu'il est aussi dans la réalité, et cette condition nouvelle constituerait un être plus grand que celui qui n'aurait d'existence que dans la pure et simple pensée. Si donc cet objet, au-dessus duquel il n'est rien, était seulement dans l'intelligence, il serait cependant tel qu'il y aurait quelque chose au-dessus de lui : conclusion qui ne saurait être légitime. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, ni dans la pensée, ni dans le fait. »

Gaunilon répondit par plusieurs observations :
1^o Que s'il y a des objets dont la conception est facilement réveillée en nous par le mot qui

les exprime, Dieu ou l'Être au-dessus duquel il ne saurait y en avoir aucun, n'est pas de ce nombre, étant tel, au contraire, qu'il n'est conçu que difficilement et toujours d'une manière incomplète.

2° Qu'il ne suffit pas de comprendre les paroles par lesquelles on exprime une chose, pour croire à son existence: que nous avons dans l'esprit beaucoup d'objets que nous concevons plus clairement que l'idée de Dieu, et dont cependant nous sommes sûrs qu'ils n'existent pas.

3° Que s'il y a des objets dont l'idée dans l'esprit emporte immédiatement la réalité, il y en a d'autres parmi lesquels se trouve l'idée de Dieu, dont l'existence réelle a besoin de démonstration.

4° Qu'il n'est pas plus nécessaire de conclure l'existence de Dieu de la définition donnée dans le *Prologium*, de l'Être au-dessus duquel il ne saurait y en avoir un plus grand, qu'il ne l'est de la conclure de la même idée simplement énoncée par le mot *Dieu*.

5° Que non-seulement nous ne pouvons conclure de l'idée claire d'une chose à son existence, mais encore que nous ne pouvons dire que nous connaissons Dieu parfaitement, ne pouvant le rapporter à une espèce ou à un genre qui nous soit connu. Dieu n'étant d'ailleurs conçu que par l'entremise d'un mot, qui présente à l'homme intelligent une notion toujours incomplète, quoique à la vérité suffisante, mais sous lequel l'ignorant ne suppose rien, et d'où, par conséquent, il ne saurait faire sortir la réalité de ce qu'il exprime.

6° Qu'en admettant même que nous ayons l'intelligence des paroles qui expriment Dieu, et que nous puissions regarder comme étant dans l'esprit un objet que la pensée ne saurait représenter sous la forme d'un être réel quelconque, il ne suit pas de cette manière d'être idéale, qu'il soit nécessairement dans la réalité; au contraire, la certitude de sa réalité doit précéder dans l'esprit, afin que l'intelligence s'élève à la conception la plus complète de sa nature et de ses attributs.

Anselme, en réponse à Gaunilon, développa de nouveau son argument, de s'adressant plus cette fois à l'ignorant, il le dit lui-même, mais au catholique. Ce n'est pas cependant sans efforts qu'il parvient à établir que, dès qu'on admet en soi l'idée d'un être parfait, comme cette idée comporte nécessairement celle d'existence, on en doit conclure la réalité de son objet.

Tâchons de déterminer avec exactitude le point précis de la difficulté qui opposa l'un à l'autre ces deux esprits pénétrants.

Tous deux reconnaissent en réalité la présence dans l'esprit de l'idée d'un être parfait, et de la perfection duquel l'existence fait partie. Gaunilon ne s'explique pas sur ce point sans réserve; il regarde cette idée comme confusée dans toutes les intelligences, surtout dans celle de l'ignorant; mais à la rigueur il l'admet, malgré la sévérité de son jugement, qui ne lui permet guère de croire à l'inconnu.

La différence consiste en ce que le fait, une fois admis de part et d'autre, Anselme en tire immédiatement la réalité objective de Dieu, tandis que Gaunilon, moins hardi, mais peut-être plus logique, ne se hâte pas de sortir du fait. A peine convient-il que nous avons dans l'esprit le concept d'un être parfait, et que l'existence entre comme partie nécessaire dans cette idée de perfection. Il finit par l'accorder à son adversaire, mais il est loin d'en tirer les mêmes conséquences. Il n'est pas sûr que nous croyions à cet être, que nous y croyions en quelque sorte

invinciblement; mais en le supposant, il se demande si, sur ses données, nous avons raison d'y croire, si nous devons, de la seule idée de Dieu, tel que saint Anselme le définit, conclure sa réalité objective; il ne le pense pas, et la conclusion du saint prélat lui paraît précipitée.

Dans un siècle exclusivement dominé par la forme dialectique, les objections de Gaunilon durent trouver des partisans. Aussi les voit-on se reproduire à plusieurs reprises dans le cours du moyen âge, et toujours avec succès, plus heureuses que ne le fut souvent l'argument d'Anselme qu'elles servirent à combattre. La disposition des esprits en faveur du nominalisme pendant les siècles qui suivirent explique cette supériorité passagère de Gaunilon. Comment, en effet, procédait le moine de Marmoutiers? Prenant les faits sous leur aspect le plus superficiel, il constatait que la notion de Dieu était presque absente de beaucoup d'intelligences, confusée dans la plupart, incomplète dans les esprits même les plus cultivés. De là, au point élevé auquel se rattache la preuve ontologique, il y avait loin, et l'on doit reconnaître que l'expérience, du moins celle qui s'arrête à la surface de l'âme, était favorable à Gaunilon. Partant du fait psychologique qu'il allait chercher dans les profondeurs de l'âme, saint Anselme pouvait sans aucun doute s'élever jusqu'à l'existence objective de la cause première; mais il dépassait de beaucoup l'état des esprits au x^e siècle, et la forme dialectique à laquelle il eut recours montre qu'il ne se rendait pas bien compte des conditions de sa découverte. La psychologie n'avait pas encore établi les principes sur lesquels on a fait depuis reposer toute la science métaphysique; on ne s'était pas encore posé les questions qui devaient conduire à la connaissance de leur valeur objective.

La difficulté élevée en ce moment entre Gaunilon et saint Anselme rentre donc dans le problème plus général abordé longtemps après par la philosophie de Kant, la légitimité du passage du subjectif à l'objectif. Qui peut douter qu'une solution complète d'une question prématurée fût alors impossible? Aux yeux d'Anselme, dans la question de l'existence de Dieu, la légitimité de la conclusion n'était pas même mise en doute; aux yeux de Gaunilon, elle était loin d'être démontrée. Tous deux conviennent d'ailleurs de la présence dans l'esprit de l'idée et du principe, avec cette différence que saint Anselme, par une analyse moins timide et plus savante que son adversaire, les retrouve dans tous les esprits. Or, à une époque où la logique et presque le syllogisme étaient considérés comme la seule voie à la connaissance, le point de départ du procédé d'Anselme devait échapper à bien des esprits qui cherchaient la démonstration d'une majeure au lieu d'observer un fait, et les objections de Gaunilon ne pouvaient perdre leur importance qu'aux yeux d'une psychologie plus avancée. Leibniz lui-même, parmi les modernes, contesté en partie la valeur de l'argument d'Anselme; à plus forte raison, la subtilité scolastique dut-elle en méconnaître la portée. Attaqué par la dialectique, Anselme ne pouvait répondre que par la dialectique, seule forme de preuve familière à son siècle. Il démontra facilement à Gaunilon que, sur plusieurs points, il avait ou mal entendu, ou infidèlement reproduit ses arguments; mais sur le point principal, encore qu'il l'appuyât d'explications pleines de force et de sagacité, il lui fut impossible d'aller au delà du fait psychologique, savoir, que le principe suprême est conçu dans notre pensée comme existant, sans que nous puissions mettre en

doute la présence et l'universalité de l'idée qui l'exprime.

L'opuscule de Gaunilon a été imprimé dans toutes les éditions des œuvres de saint Anselme. M. H. Bouchitté en a donné la traduction avec celle du *Monologium* et du *Proslogium*. Voy. Anselme. H. B.

GAZA ou **GAZIS** (Théodore) est un de ces Grecs du xv^e siècle qui, fuyant leur patrie envahie par les barbares, vinrent chercher un refuge en Italie et y apportèrent avec leur langue nationale une connaissance plus exacte des deux principaux philosophes de l'antiquité. Théodore Gaza était péripatéticien, et il se voua particulièrement à la traduction des œuvres d'Aristote. On ignore l'époque précise de sa naissance; mais on sait qu'il reçut le jour à Thessalonique et qu'il vint en Italie en 1429, sa ville natale étant tombée au pouvoir des Turcs. Après avoir professé le grec à Sienne, il se rendit à Ferrare sur l'invitation du duc, et il y fonda une académie dont il fut le chef jusqu'en 1455. Alors il quitta Ferrare pour se rendre à Rome, où l'appelait le pape Nicolas V. Gaza savait parfaitement le latin qu'il avait appris de Victorino de Feltre, et le pape le chargea de publier dans cette langue quelques-uns des ouvrages les plus importants des philosophes grecs. Il commença par la traduction des *Problèmes* d'Aristote, qui le mit en querelle avec George de Trébizonde, mais lui concilia l'estime et la protection du cardinal Bessarion. Il traduisit aussi les *Problèmes* d'Alexandre d'Aphrodise; l'*Histoire des animaux*, par Aristote (in-^{fo}, Venise, 1476), et l'*Histoire des plantes*, par Théophraste (in-8, Paris, 1529). On assure qu'il avait traduit toutes les œuvres du philosophe de Stagire, mais qu'un noble désintéressement lui fit jeter au feu son travail, pour ne pas diminuer la gloire de Jean Argyropyle. Il a produit encore d'autres traductions et quelques écrits originaux qui ne sont d'aucun intérêt pour la philosophie. Il mourut en 1478 dans l'Abruzze, pourvu d'un petit bénéfice qu'il avait obtenu par la faveur du cardinal Bessarion et dans un état voisin de la misère. X.

GAZALI (Abou-Hamed-ibn-Mohammed), vulgairement nommé *Algazel*, le plus célèbre théologien musulman de son temps, et appartenant à la secte orthodoxe des schaféites, naquit à Tous, ville du Khorasan, l'an 450 de l'hégire (1038 de J. C.). Il étudia dans sa ville natale, puis à Nisabour, et donna de bonne heure des preuves d'un grand talent. Ses connaissances profondes dans la théologie musulmane et dans la philosophie ne tardèrent pas à lui gagner la haute faveur de Nizâm al-Molek, vizir du sultan Malec-Schah le Seldjoukide, qui lui confia la direction du collège *Nizamyyia*, qu'il avait fondé à Bagdad. Gazali avait alors trente-trois ans, et déjà il jouissait d'une grande célébrité. Après quelques années, il quitta sa chaire pour faire le pèlerinage de la Mecque. Après avoir rempli ce pieux devoir, il faisait tour à tour briller son talent dans les chaires de Damas, de Jérusalem et d'Alexandrie. Il était sur le point, dit-on, de se rendre d'Alexandrie dans le Maghreb, auprès de Yousouf-ben-Taschfin, prince almoravide, qui régnait à Maroc; mais ayant appris la mort de Yousouf, il s'en retourna à Tous, sa ville natale, où il se livra à la vie contemplative des soufis, et composa un grand nombre d'ouvrages, dont le principal but était d'établir la supériorité de l'islamisme sur les autres religions et sur la philosophie, ce qui lui mérita les surnoms de *Hadjjet-al-islâm*, *Zein-al-din* (Preuve de l'islamisme, Ornement de la religion). Le plus célèbre de ses écrits théologiques est son *Ihya' oloum*

al-din (*Restauration des connaissances religieuses*), ouvrage de théologie et de morale, qui, jusqu'à présent, nous est inconnu. Ce ne fut qu'à regret que Gazali quitta encore une fois sa retraite pour aller à Nisabour, et pour reprendre ensuite la direction du collège de Bagdad. Après s'être de nouveau retiré à Tous, il y fonda un monastère pour les soufis, et passa le reste de sa vie dans la contemplation et dans les actes de dévotion. Il mourut l'an 505 de l'hégire (1111 de J. C.).

Les renseignements les plus complets sur la vie de Gazali ont été donnés par M. de Hammer dans l'introduction que ce célèbre orientaliste a mise en tête de son édition arabe-allemande du *Ayyouha 'l-wéled (O enfant!)*, traité de morale de Gazali (*O kind! die berühmte ethische Abhandlung Ghasalî's*, Vienne, 1838). Mais ce qui nous intéresse ici bien plus, c'est l'histoire de la vie intellectuelle de Gazali, la marche de ses études, le rang qu'on doit lui assigner parmi les philosophes musulmans, et l'influence qu'il a pu exercer sur la philosophie de son temps. Sur ces divers points, Gazali nous fournit lui-même des renseignements précieux dans un écrit dont le titre, peu susceptible d'une traduction littérale, peut se rendre par : *Dépravance de l'erreur, et exposé de l'état vrai des choses*. Nous possédons de cet écrit une analyse détaillée, mais inachevée, par M. Pallia (*Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. I, savants étrangers, p. 165 et suiv.); et M. Schmoelders, dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, en a publié le texte arabe tout entier, accompagné d'une traduction française, qui, malgré ses défauts dans les détails, en reproduit assez fidèlement la substance. Gazali, pour répondre à diverses questions qui lui avaient été adressées par un ami, parle d'abord de la difficulté qu'il y a, au milieu des doctrines des diverses sectes, à démêler la vérité d'avec l'erreur, et des efforts qu'il n'avait cessé de faire, depuis l'âge de vingt ans, pour parvenir à la connaissance du vrai. Après avoir étudié et approfondi tour à tour les doctrines de toutes les sectes religieuses et philosophiques, il arriva à douter de tout, et tomba dans le scepticisme le plus absolu. Il douta des sens, qui souvent nous font porter des jugements contredits par l'intelligence; mais celle-ci ne lui inspira pas plus de confiance, car rien ne prouve la certitude de ses principes. Ce que, dans l'état de veille, nous croyons être vrai, soit par la perception des sens ou par l'intelligence, ne l'est peut-être que par rapport à l'état où nous nous trouvons; mais sommes-nous bien sûrs qu'un autre état ne surviendra pas, qui sera à notre état de veille ce que celui-ci est au sommeil, de sorte qu'à l'arrivée de cet état nouveau nous reconnaissons que tout ce que nous avons cru vrai, au moyen de notre raison, n'était qu'un rêve sans réalité? A la vérité, Gazali revint ensuite de son scepticisme: mais ce ne fut point par le triomphe de la raison. Recherchant la vérité avec ardeur, il approfondit de nouveau les doctrines des *motellemîn*, des *baténites* ou allégoristes, des philosophes et des soufis, et ce ne fut que dans la vie ascétique et contemplative, dans le mysticisme et l'*extase* des soufis, que son esprit trouva la satisfaction qu'il avait cherchée, et reprit le calme qui l'avait fui. Nous n'avons pas à nous occuper ici des doctrines des soufis, dont il sera parlé plus loin, et sur lesquelles Gazali ne paraît avoir exercé aucune influence notable. Ce qui marque la place de Gazali dans l'histoire de la philosophie des Arabes, c'est son scepticisme,

non pas qu'il se soit produit dans ses ouvrages sous la forme d'un système, mais parce qu'il a su s'en servir avec habileté pour porter un coup funeste aux études philosophiques.

Parmi le nombre prodigieux de ses écrits, et dont on peut voir la longue liste dans l'opuscule de M. de Hammer, dont nous avons parlé plus haut, deux méritent surtout notre attention : 1° son ouvrage intitulé *Makâcid al-falâsifa* (*les Tendances des philosophes*), et 2° son *Tehâfot al-falâsifa* (*le Renversement ou la Destruction des philosophes*). Ces deux ouvrages existent très-probablement en arabe, dans la bibliothèque de l'Escurial, sous le n° 628 du catalogue de Casiri. Notre bibliothèque nationale ne possède en arabe que les derniers feuillets du *Makâcid* dans le manuscrit n° 882; mais on y conserve des versions hébraïques des deux ouvrages de Gazâli. Le livre *Makâcid* est un résumé des sciences philosophiques; l'auteur y expose la logique, la métaphysique et la physique, et ne s'écarte point de la doctrine péripatéticienne, telle qu'elle avait été formée par Farabi et Ibn-Sina. Cet ouvrage, traduit en latin vers la fin du XII^e siècle, par Dominicus Gundisalvi (voy. JOURDAIN, *Recherches*, etc., nouvelle édition, p. 107-112), a été publié à Venise, en 1506, par Petrus Lichtenstein de Cologne, sous le titre de *Logica et philosophia Algazelis Arabi*. On s'est étonné avec raison de voir Gazâli reproduire fidèlement la doctrine des philosophes qu'il attaque avec tant d'ardeur dans sa *Destruction* (voy. Degérando, *Hist. comparée des systèmes de philosophie*, t. IV, p. 230). M. Ritter a cru devoir supposer que Gazâli avait écrit cet ouvrage à une époque où il était encore partisan de la philosophie d'Aristote (voy. *Hist. de la philosophie*, t. VIII, p. 59 et 60, all.). Mais la vérité est que Gazâli n'avait d'autre but dans cet ouvrage que de préparer ses attaques contre les philosophes, comme il le déclare lui-même dans la préface, qui a été supprimée dans la plupart des manuscrits latins et dans l'édition de Venise, mais que nous trouvons dans deux différentes versions hébraïques et dans un manuscrit latin du fonds de la Sorbonne (n° 941). Gazâli s'adressant à celui qui lui avait demandé d'écrire une réfutation des philosophes, s'exprime en ces termes : « Tu m'as demandé, mon frère, de composer un traité complet et clair pour attaquer les philosophes et réfuter leurs opinions, afin de nous préserver de leurs fautes et de leurs erreurs. Mais ce serait en vain que tu espérerais parvenir à ce but avant de parfaitement connaître leurs opinions et d'avoir étudié leurs doctrines; car vouloir se convaincre de la fausseté de certaines opinions, avant d'en avoir une parfaite intelligence, serait un procédé faux, dont les efforts n'aboutiraient qu'à l'aveuglement et à l'erreur. Il m'a donc paru nécessaire, avant d'aborder la réfutation des philosophes, de composer un traité où j'exposerais les tendances générales de leurs sciences, savoir de la logique, de la physique et de la métaphysique, sans pourtant distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux : car mon but est uniquement de faire connaître les résultats de leurs paroles, sans m'étendre sur des choses superflues et sur des détails étrangers au but. Je ne donnerai, par conséquent, qu'un exposé, comme simple rapporteur, en y joignant les preuves qu'ils ont cru pouvoir alléguer en leur faveur. Le but de ce livre est donc l'exposé des *tendances des philosophes*, et c'est là son nom. » L'auteur dit ensuite qu'il passera sous silence les sciences mathématiques, parce que tout le monde est d'accord sur leurs principes, et qu'il n'y a rien dans elles qui puisse être réfuté. Les

doctrines de la logique sont généralement vraies et on y trouve rarement des erreurs; mais celles de la métaphysique sont pour la plupart contraires à la vérité; dans celles de la physique le vrai et le faux se trouvent mêlés. — La fin de l'ouvrage, tant dans le manuscrit arabe n° 882 (fol. 42, verso), que dans les deux versions hébraïques, est conçue en ces termes : « C'est là ce que nous avons voulu rapporter de leurs sciences, savoir de la logique, de la métaphysique et de la physique, sans nous occuper à distinguer ce qui est maigre de ce qui est gras, ce qui est vrai de ce qui est faux. Nous commencerons après cela le livre de la *Destruction des philosophes*, afin de montrer clairement tout ce que ces doctrines renferment de faux. »

Après ces déclarations explicites on ne s'étonnera plus que Gazâli, dans le livre *Makâcid*, parle dans le sens des philosophes. M. Schmoelders s'est donc donné une peine inutile en analysant ce livre, d'après la version latine (*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 220 et suiv.), dans le but de faire connaître le prétendu système de Gazâli; car nous devons faire observer que le livre que M. Schmoelders cite constamment sous le titre *Miyâr Ölüm* (*Parangon de la science*), croyant sans doute qu'un titre arabe inspire plus de confiance, n'est autre que le livre *Makâcid*. L'erreur de M. Schmoelders vient de ce que, selon M. de Hammer, un ouvrage de Gazâli, intitulé *Miyâr*, contiendrait un abrégé de logique; il a donc cru pouvoir l'identifier avec la *Logica et philosophia*, ce qui prouve que, tout en prétendant écrire sur la philosophie de Gazâli, il n'a pas jeté les yeux sur la version hébraïque du *Makâcid*, ni même sur les débris de l'original arabe. M. Ritter, qui n'est pas orientaliste, a fait une erreur involontaire, en cherchant dans la *Logica et philosophia* des doctrines de Gazâli (*ubi supra*, p. 67-72), et il a cru devoir supposer que ce philosophe a plus tard changé de système.

Nous arrivons au livre *Tehâfot*. M. Schmoelders, au lieu d'examiner la version hébraïque de ce livre, ou tout au moins la mauvaise version latine de la réfutation d'Ibn-Roschd, qui renferme une bonne partie de l'ouvrage de Gazâli, a mieux aimé fonder son jugement sur une subtilité grammaticale, et il soutient hardiment (*Essai*, p. 215) que le titre que Gazâli a donné à son ouvrage, signifie *Réfutation mutuelle*; que, dans ce livre, Gazâli n'a nullement l'intention de réfuter les philosophes par des raisons dont il veuille faire sentir la justesse et la solidité, mais que *recueillant les diverses critiques faites par autrui, il les range seulement de manière à montrer que l'opinion d'un philosophe est en contradiction avec celle d'un autre, que tel système en bouleverse un autre, en un mot, que parmi les philosophes la discorde règne perpétuellement*. Il ajoute que Gazâli déclare lui-même, à la fin du premier chapitre de son livre, que tel a été son but, et il s'étonne que personne avant lui n'ait remarqué ce passage. Nous regrettons que M. Schmoelders n'ait pas cru devoir citer textuellement le passage dont il veut parler; nous devons supposer que, feuilletant dans la *Destructio destructionum*, il aura rencontré, à la fin de la première *disputatio*, le passage suivant : « Ait Algazel : Si autem dixerit adhæsis in omnibus questionibus oppositioni dubitationibus cum dubitationibus, et non evadet id, quod posuistis, a dubitationibus, dicimus dubitatio declarat corruptionem sermonis procul dubio, et solvuntur modi dubitationum, considerando dubitationem et quesitum. Nos autem non tendimus in hoc libro nisi adaptare opinionem

eorum et mutare modos rationum eorum cum eo cum quo declarabitur destructio eorum, et non incumbemus ad sustentandum opinionem aliquam, etc.» Certes, il est permis de ne pas comprendre ce latin, mais rien ne justifie l'interprétation que M. Schmoelders a donnée avec tant d'assurance à ce passage obscur. Voici quelle en est la traduction littérale d'après la version hébraïque : « Si on me disait : Dans toutes vos critiques et objections, vous ne vous êtes appliqué qu'à accumuler doutes sur doutes, mais ce que vous avancez n'est pas non plus exempt de doutes; je répondrais : La critique fait ressortir ce qu'il y a de faux dans un discours, et la difficulté peut se résoudre par l'examen de la critique et de l'objection. Mais nous n'avons dans ce livre d'autre intention que d'énoncer leurs opinions et d'opposer à leurs argumentations des raisonnements qui montrent leur nullité. Nous ne voulons pas ici nous faire le champion d'un système particulier (selon Ibn-Roschd, Gazali ne veut pas passer pour être le champion du système des ascharites); nous ne nous écarterons donc pas du but de ce livre, et nous ne compléterons pas notre discours, en alléguant des arguments en faveur de la nouveauté du monde; car notre but est seulement de détruire les arguments qu'ils ont produits pour établir l'éternité de la matière. Après avoir achevé ce livre, nous en composerons un autre pour affirmer l'opinion vraie; nous l'appellerons *Bases des croyances*, et nous le consacrerons à la reconstruction, de même que le présent livre a pour but la démolition. » On voit qu'il ne s'agit pas ici de montrer que les philosophes ne sont pas d'accord entre eux et se réfutent mutuellement; mais de démolir les doctrines des philosophes par une critique générale.

En effet, il attaque les philosophes sur vingt points, dont seize appartiennent à la *métaphysique*, et quatre à la *physique* (en prenant ces mots dans leur sens aristotélique). Il démontre : 1° que leur opinion concernant l'éternité de la matière est fautive; 2° qu'il en est de même de leur opinion touchant la permanence du monde; 3° qu'ils sont dans l'erreur en appelant Dieu *Pouvoir du monde* (δυναμιον) et le monde son *ouvrage*; 4° qu'ils s'efforcent en vain de démontrer l'existence de cet ouvrier du monde; 5° qu'ils sont incapables d'établir l'unité de Dieu et de démontrer la fausseté du dualisme; 6° que c'est à tort qu'ils nient les attributs de Dieu; 7° qu'ils ont tort (dans leur système) de soutenir que l'être absolu, ou l'existence première, est une existence *abstraite*, qui n'entre dans aucune espèce ni catégorie, et qu'on ne saurait établir aucune comparaison ni distinction entre elle et toute autre existence; 8° qu'ils ont tort de dire que l'être premier (Dieu) est un être abstrait sans qualité; 9° qu'ils cherchent en vain à établir que cet être est incorporel; 10° qu'ils sont incapables de démontrer que le monde a une cause, et que par conséquent ils tombent dans l'athéisme; 11° qu'ils ne sauraient démontrer (dans leur système) que Dieu connaît l'existence des choses; ni 12° qu'il connaît sa propre existence; 13° qu'ils ont tort de soutenir que Dieu ne connaît pas les choses partielles; 14° qu'ils ne sauraient alléguer aucune preuve pour établir que les sphères ont une vie et obéissent à Dieu par leur mouvement circulaire; 15° qu'il est faux de dire que les sphères ont un but certain et une tendance qui les met en mouvement (ce qui se rapporte particulièrement à une théorie d'Ibn-Sina, comme le fait observer Ibn-Roschd dans sa réfutation); 16° que leur théorie, sur les âmes des sphères, qui connaîtraient les

choses partielles et influeraient sur elles, est fautive; 17° que leur théorie sur la causalité est fautive, et qu'ils ont tort de nier que les choses puissent se passer contrairement à ce qu'ils appellent la loi de la nature, et qui peut être considéré comme une *habitude*; 18° qu'ils ne sont pas en état d'établir, par une démonstration rigoureuse, que l'âme humaine est une substance spirituelle existant par elle-même; ni 19° qu'elle est impérissable; 20° que c'est à tort qu'ils nient la résurrection des morts, et l'existence du paradis et de l'enfer.

Les objections élevées par Gazali, contre le principe de causalité, forment le point le plus important de son scepticisme; nous nous arrêtons un moment à ce chapitre pour en faire connaître la substance. Il n'est pas nécessaire, selon nous, dit Gazali, que, dans les choses qui arrivent habituellement, on cherche un rapport et une liaison entre ce qu'on croit être la cause et ce qu'on croit être l'effet. Ce sont, au contraire, deux choses parfaitement distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, qui n'existent ni ne cessent d'exister l'une par l'autre. Ainsi, par exemple, l'étanchement de la soif et le boire, le rassasiement et le manger, la mort et la rupture de la nuque, et, en général, toutes les choses entre lesquelles il y a une relation visible, ne sont dans cette relation mutuelle que par la toute-puissance divine, qui depuis longtemps y a créé ce rapport et cette liaison, et non pas parce que la chose est nécessaire par elle-même et ne saurait être autrement. Cette toute-puissance, qui en est la cause unique, peut aussi faire qu'on soit rassasié sans manger, qu'on meure sans se rompre la nuque, ou qu'on continue à vivre tout en se la rompant; et il en est de même dans toutes les circonstances où il y a visiblement une relation mutuelle.

En somme, tous les raisonnements de Gazali peuvent se ramener à ces deux propositions : 1° Lorsque deux circonstances existent toujours simultanément, rien ne prouve que l'une soit la cause de l'autre; ainsi, par exemple, un aveuglé, à qui on aurait donné la vue pendant le jour, et qui n'aurait jamais entendu parler ni du jour ni de la nuit, s'imaginerait qu'il voit par l'action des couleurs qui se présentent à lui, et ne tiendrait pas compte de la lumière du soleil par laquelle ces couleurs font impression sur ses yeux; 2° quand même on admettrait l'action de certaines causes par une loi de la nature, il ne s'ensuit nullement que l'effet, même dans des circonstances analogues et sur des objets analogues, soit toujours le même : ainsi le coton peut, sans cesser d'être le coton, prendre (par la volonté de Dieu) quelque qualité qui empêche l'action du feu, comme on voit des hommes, au moyen d'emplâtres faits avec une certaine herbe, se rendre incombustibles. En un mot, ce que les philosophes appellent la loi de la nature ou le principe de causalité, est une chose qui arrive *habituellement*, parce que Dieu le veut; et nous l'admettons comme certain, parce que Dieu, sachant, dans sa prescience, que les choses seront presque toujours ainsi, nous en a donné la conscience. Mais il n'y a pas de loi immuable de la nature qui enchaîne la volonté du Créateur.

Quelques auteurs, entre autres Ibn-Roschd, pensent que Gazali n'était pas toujours de bonne foi, et que, pour gagner les orthodoxes, il se donnait l'air d'attaquer les philosophes sur tous les points, quoique au fond il ne leur fût pas toujours opposé. Moïse de Narbonne, au commencement de son commentaire hébreu sur le *Ma-kacid*, dit que Gazali écrivit, après le *Tehafot*, un petit ouvrage qu'il ne confia qu'à quelques

élus, et où il donne lui-même le moyen de répondre aux objections qu'il avait faites aux philosophes. Ibn-Tofail, malgré le respect qu'il professe pour Gazali, fait ressortir ce qu'il y a de chancelant et d'indécis dans ses doctrines. Le passage d'Ibn-Tofail nous paraît important pour bien caractériser Gazali, et on nous permettra de le citer ici (voy. *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hai ibn Yokhdhan*, p. 19-21) : « Quant aux écrits du docteur Abou-Hamed Al-Gazali, cet auteur, s'adressant au vulgaire, lie dans un endroit et délie dans un autre, nie certaines choses et puis les déclare vraies. Un de ses griefs contre les philosophes, qu'il accuse d'infidélité, est qu'ils nient la résurrection des corps et qu'ils établissent que les âmes seules sont récompensées ou punies; puis il dit, au commencement de son livre *Al-Mizân* (ou *Mizân al-amal, la Balance des actions*), que cette opinion est professée par les docteurs soufis d'une manière absolue, et dans son écrit intitulé *Délivrance de l'erreux*, il avoue que son opinion est semblable à celle des soufis, et qu'il s'y est arrêté après un long examen. Il y a, dans ses livres, beaucoup de contradictions de ce genre, comme ceux qui les lisent et les examinent avec attention pourront s'en convaincre. Il s'en est excusé lui-même à la fin de son livre *Mizân al-amal*, là où il dit que les opinions sont de trois espèces, savoir : celle qui est partagée par le vulgaire et qui entre dans sa manière de voir; celle qui est de nature à être communiquée à quiconque fait des questions et demande à être dirigé; et celle que l'homme garde pour lui-même et dans laquelle il ne laisse pénétrer que ceux qui partagent ses convictions. Ensuite il ajoute : « Quand même ces paroles n'auraient d'autre effet que de te faire douter de ce que tu crois par une tradition héréditaire, tu en tirerais déjà un profit suffisant; car celui qui ne doute pas, n'examine pas, ne voit pas clair, et celui qui ne voit pas clair reste dans l'aveuglement et dans le trouble. » Il ajoute cette sentence en vers : « Accepte ce que tu vois, et laisse là ce que tu as seulement entendu; lorsque le soleil se lève, il te dispense de contempler Saturne. » Ibn-Tofail cite ensuite un autre passage de Gazali, d'où il résulte que cet auteur avait composé des livres ésotériques, dont la communication était réservée à ceux qui seraient dignes de les lire; mais il ajoute que ces livres ne se trouvaient pas parmi ceux qu'on connaissait en Espagne.

En somme, si Gazali s'est arrêté à un système quelconque, il n'y est arrivé que par la contemplation et par une certaine exaltation mystique qui, d'ailleurs, ne s'est pas traduite en une doctrine originale. Gazali attache surtout un grand prix au côté pratique de la vie; dans son épître morale *O enfant* (p. 23) il compare la science à l'arbre, et la pratique au fruit. Ses ouvrages, en grande partie, sont des traités de morale, où il recommande la piété, la vertu et les bonnes œuvres. Parmi ces traités un des plus remarquables est le *Mizân al-amal*, dont la version hébraïque, due à Abraham ben-Hasdai de Barcelone, a été publiée récemment par M. Goldenthal, sous le titre de *Compendium doctrinæ ethicæ*, in-8, Leipzig, 1839.

Pour nous, toute l'importance de Gazali est dans son scepticisme : c'est à ce titre, comme nous l'avons dit, qu'il occupe une place dans l'histoire de la philosophie des Arabes; car il porta à la philosophie un coup dont elle ne put plus se relever en Orient, et ce fut en Espagne qu'elle traversa encore un siècle de gloire et trouva un ardent défenseur dans le célèbre Averroès.

GELLERT (Christian Furchtegott), né en 1715 à Haynichen, professeur de philosophie à Leipzig, où il mourut en 1769, enseignait de préférence la morale et la théodicée. Ses leçons, pleines d'éloquence, mais d'un caractère peu scientifique, ont été recueillies et publiées par Schlegel et Hoyer, en 2 vol. in-8, Leipzig, 1770. On a aussi de Gellert, sans parler de ses œuvres poétiques, un ouvrage écrit en français, sous le titre de *Discours sur la nature, l'étendue et l'utilité de la morale*, in-8, Berlin, 1764. Ses *Œuvres diverses* ont été publiées à Leipzig, de 1760 à 1770, en 7 vol. in-8; d'autres disent en 10 vol. in-8, de 1770 à 1784. Cf. Garve, *Observations sur la morale, les écrits et le caractère de Gellert*, in-8, Leipzig, 1770. La vie de Gellert a été écrite, d'après sa correspondance et d'autres documents, par le docteur Henri Doering, 2 vol. in-8, Greiz, 1833. Les *Fables* du même auteur ont été traduites en prose française par Toussaint, Berlin, 1778; et en vers, par Stévens, Breslau, 1777. Sa *Morale* a été traduite, dans la même langue, par Pajon, Utrecht, 1775. J. T.

GEMÏSTE (Georges), surnommé *Pléthon*, un des hommes les plus célèbres du xv^e siècle, et qui ont exercé le plus d'influence sur la philosophie de cette époque, était né à Constantinople. Il assista avec Bessarion et Théodore Gaza au concile de Florence, qui se tint en 1438, sous le pontificat d'Eugène IV, dans le but de faire cesser le schisme d'Orient. Il fut du nombre de ceux qui s'opposèrent avec le plus d'énergie à la réunion des deux Églises. Mais plus tard, toutefois avant la prise de Constantinople, banni de son pays, et obligé de chercher un asile en Italie, il changea d'opinion et se déclara ouvertement pour les Latins, ce qui lui attira la haine et le mépris des soutiens de l'Église grecque. Peut-être cette désertion n'est-elle point étrangère à la condamnation et à la destruction d'un de ses ouvrages, dont nous parlerons bientôt, par Genade, patriarche de Constantinople. Admis à la cour des Médicis, il inspira au chef de cette famille illustre, à Côme l'Ancien, un goût très-décidé pour le platonisme. Instruits par ses leçons, Pierre et Laurent, l'un fils et l'autre neveu de Côme, tous deux encore très-jeunes, furent gagnés à la même cause. Enfin ce fut évidemment par ses conseils et sous son influence que Côme établit cette célèbre académie platonicienne, dont Marsile Ficin devint plus tard la lumière et l'arbitre suprême. On ignore l'époque précise de la mort de Gemïste; mais on sait qu'il mourut dans un âge fort avancé, jouissant d'une réputation immense, qui ne lui a guère survécu, objet d'un véritable culte de la part de ses amis, et forçant ses ennemis mêmes à lui rendre hommage. Ces sentiments ne s'adressaient pas seulement au philosophe, ou plutôt à l'enthousiaste, au rêveur incertain entre Platon et Jésus-Christ, mais à l'écrivain, à l'orateur, au savant universel; car Gemïste Pléthon était tout cela aux yeux de ses contemporains, et il faut ajouter que ses contemporains n'étaient pas exigeants, si l'on en juge par les écrits qu'il nous a laissés.

Cependant il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire. Gemïste Pléthon mérite à double titre un certain degré d'intérêt de la part du philosophe : il fut le promoteur de la querelle qui éclata vers le milieu du xv^e siècle entre les sectateurs d'Aristote et ceux de Platon; querelle qui eut pour résultat une étude plus approfondie des deux systèmes et de la philosophie grecque en général. Il peut aussi être regardé comme le vrai fondateur, en Occident, de cet éclectisme renouvelé des plus mauvais jours

d'Alexandrie, de cette école moitié chrétienne et moitié païenne, moitié orientale et moitié grecque, érudite sans critique, mystique et même superstitieuse sans croyances arrêtées, à laquelle appartiennent les Marsile Ficin, les Pic de la Mirandole, les Reuchlin, et qu'en plein xviii^e siècle nous retrouvons en Angleterre, représentée par Théophile et Thomas Gale, Cudworth et surtout Henri Morus. En effet, comme nous l'avons dit ailleurs (voy. BESSARION), ce fut le traité de Gémiste sur la différence de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote (*de Platonice atque Aristotelice philosophia differentia*, texte grec, in-4, Venise, 1532 et 1540; avec la trad. latine, in-4, Bâle, 1574; et in-8, Paris, 1541), qui fit d'abord entrer en lice Gennade et Théodore Gaza. Bessarion, pris pour arbitre, essaya de calmer les deux partis, et prouva à son maître qu'il avait été trop loin dans sa préférence pour le chef de l'Académie. Ce fut alors que Georges de Trébizonde (voy. ce nom) publia son triste pamphlet, et que la dispute s'envenima au plus haut degré. Il faut remarquer toutefois que, malgré l'injustice avec laquelle il traitait Aristote, Gémiste Pléthon n'a pas dédaigné de se faire son interprète. On possède encore de lui un commentaire sur l'*Introduction* de Porphyre, et un autre sur les *Catégories* et les *Analytiques*.

Quant à l'influence qu'il a exercée sur l'école prétendue platonicienne de la Renaissance, elle ne peut pas être un seul instant mise en question. Elle résulte à la fois de ses relations avec les Médicis, fondateurs de l'Académie platonicienne, probablement aussi avec les premiers membres de cette Académie, et des opinions qu'il soutient dans ses écrits philosophiques, les mêmes sans doute qu'il enseignait de vive voix, avec cette éloquence qui a fait une grande partie de sa réputation. Ces écrits sont : un résumé des doctrines de Zoroastre et de Platon (*Zoroastorum et Platoniorum dogmatum compendium*, gr. et lat., in-8, Wittenberg, 1719); un recueil des prétendus oracles de Zoroastre (*Oracula magica Zoroastris*, in-4, Paris, 1538, et in-8, 1599); un petit traité sur le destin et sa correspondance avec Bessarion sur le même sujet (*Libellus de fato. Ejusdemque et Bessarionis epistole amœbæ de eodem argumento*, gr. et lat., in-8, Leyde, 1722); enfin un traité des quatre vertus cardinales (*de Quatuor virtutibus cardinalibus*, gr. et lat., in-8, Bâle, 1552). On y voit clairement que, sous le rapport métaphysique, nous pourrions même dire religieux, l'école d'Alexandrie renferme son dernier mot. Il en adopte, non-seulement l'esprit, mais si l'on peut s'exprimer ainsi, la lettre, c'est-à-dire la forme païenne, la personification symbolique de tous les attributs de Dieu dans les divinités de l'Olympe. Il ne rejette aucune de ses falsifications si nombreuses, ni de ses prétentions à une antiquité chimérique, ou à l'honneur de réunir dans son sein toute la sagesse de l'Orient avec les vraies traditions du platonisme. C'est ainsi qu'il a recueilli, avec un respect religieux, les oracles chaldaïques, et qu'il a pris pour base de son abrégé des doctrines de Zoroastre un de ces livres apocryphes si communs alors. Par sa morale, Gémiste Pléthon appartient autant à l'école stoïcienne qu'à celle de Platon et des mystiques d'Alexandrie. Tel est du moins le caractère qu'il nous offre dans son *Traité des quatre vertus cardinales*, où d'ailleurs les considérations les plus sérieuses sont sacrifiées à une régularité puérile. Mais de tous les ouvrages de Gémiste Pléthon, celui qui aurait pu nous éclairer le mieux sur ses opinions philosophiques

et religieuses, c'est son livre *des Lois* (*περὶ Νουθεσίας ἢ περὶ νόμων*), composé à l'imitation des *Lois* de Platon, publié quelque temps après sa mort et détruit par les ordres de Gennade, alors patriarche de Constantinople, comme hostile à la religion chrétienne. On dit, en effet, que dans cet écrit singulier le paganisme, tel qu'on l'expliquait dans l'école de Plotin et de Proclus, était ouvertement préféré à la religion du Christ; que les dieux de l'Olympe y conservaient leurs noms et leurs rangs; qu'on n'y reconnaissait point d'autre morale que celle du Portique et de l'Académie, et que la politique de Sparte, à part quelques adoucissements apportés à l'éducation de la jeunesse, y était représentée comme la seule digne d'un peuple intelligent. On répandit aussi le bruit que l'auteur avait annoncé avant sa mort, à quelques-uns de ses amis, que le Christ et Mahomet ne tarderaient pas à être détrônés l'un et l'autre, et qu'une religion plus digne de l'humanité ferait la conquête de la terre. Georges de Trébizonde assura l'avoir entendu prophétiser en termes semblables au concile même de Florence. Ces accusations répandues par les adversaires les plus acharnés de Gémiste ne doivent pas, sans doute, être accueillies légèrement; mais on ne les trouve pas invraisemblables, quand on se représente l'enthousiasme de l'époque pour les questions de philosophie et de pure érudition; quand on voit, un peu plus tard, Marsile Ficin recommander au prône la lecture de Platon, et tirer du système de ce philosophe toutes les consolations qu'il adresse à une pauvre femme, sa parente, pleurant sur une tombe récemment parente.

On peut consulter sur Gémiste Pléthon et sur les autres Grecs ses contemporains, la savante dissertation de Boivin, dans le tome II des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*. Pour les ouvrages de Gémiste, nous renvoyons à Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. X, p. 741.

GÉNÉRALISATION, IDEES GÉNÉRALES.

Toutes nos connaissances, quand elles sont le simple résultat de l'expérience, sont des connaissances particulières. Mais des connaissances particulières, si nombreuses et si exactes qu'elles puissent être, ne constituent point la science. La science proprement dite n'a point pour objet ce qui n'appartient qu'à un individu, ce qui n'existe qu'en un point de l'espace et du temps, ce qui passe et disparaît pour ne plus jamais renaître. La science a pour objet ce qui demeure, ce qui est essentiel et constant dans les choses : en un mot, ce qui est *général*.

Or, s'il est vrai que les objets de nos perceptions ne sont que des individus, il est également vrai que dans chacun de ces individus il y a non-seulement ce qui lui appartient en propre, mais aussi des qualités qui lui sont communes avec les autres. Dans chaque homme, outre les qualités d'organisation et d'intelligence qui lui sont particulières, se présentent les lois générales de l'intelligence et de l'organisation humaine; de même la chute actuelle de ce corps offre des circonstances particulières unies aux circonstances générales et essentielles à la chute de tous les corps. En un mot, « les lois générales, comme le dit Laplace, sont empreintes dans tous les cas particuliers. » Or, le procédé qui nous permet de dégager le général du particulier, de l'en séparer, de l'en abstraire, afin de le voir séparément, c'est la *généralisation*.

Ce sont les principes généraux, ainsi tirés et abstraits des connaissances particulières, qui constituent la science. Mais au premier coup d'œil que l'on jette sur une science, on remarque que les principes généraux qui la composent

sont loin de se ressembler, et qu'il y a de très-grandes différences entre ces deux principes de physique, par exemple : dans les mêmes circonstances, le même phénomène résultera de la même cause, et, dans le mouvement uniformément accéléré, les espaces parcourus croissent comme les carrés des temps. Le premier nous apparaît comme ayant toujours été et devant toujours être connu et compris par tout le monde, sans travail et sans peine; le second est le partage exclusif de ceux qui ont cultivé la science; et pour le découvrir il a fallu beaucoup de peine et de travail, beaucoup d'autres connaissances préalablement acquises. Il y a donc pour nous deux manières d'acquiescer les principes généraux ou de généraliser : l'une qui tire *immédiatement* des perceptions du particulier l'élément général qu'elles renferment; l'autre qui ne procède que *médiatement*, c'est-à-dire qui ne passe de la perception primitive d'un fait particulier au dégagement du principe général qu'au moyen de nouvelles perceptions et de nombreuses comparaisons, qui permettent d'écartier la différence, de saisir les ressemblances et d'en former le principe commun. Plus brièvement, il y a une double généralisation, une généralisation *immédiate* et *absolue*, et une généralisation *médiate* et *comparative*.

A la première nous devons les principes que l'on trouve en tête de toutes les sciences; par exemple : « Le tout est égal à la somme de ses parties; — Tout ce qui commence d'exister a une cause; — Tout acte libre est imputable à son auteur, etc., etc. »

Voici les caractères qu'un examen attentif fait reconnaître dans ces principes :

1° Ils apparaissent en nous d'eux-mêmes et comme malgré nous, c'est-à-dire spontanément. La *spontanéité* est donc leur premier caractère.

2° Bien qu'ils ne nous aient pas été et ne puissent nous être démontrés, ils nous paraissent et nous ont toujours paru parfaitement évidents; nous ne les avons pas d'abord soupçonnés, puis vérifiés, puis enfin adoptés; du premier coup ils ont produit en nous la certitude complète : ce qui leur donne pour second caractère l'*évidence immédiate*.

3° De plus, ces principes généraux ne nous paraissent pas s'appliquer à une classe déterminée d'existences; ni dépendre de telle ou telle condition, mais nous les concevons comme la condition même de toute existence, comme applicables à tout, comme ayant toujours été, n'ayant pas pu et ne pouvant pas ne pas être la loi de tout ce qui est, quelque hypothèse qu'on se plaise à imaginer : d'où le caractère de *nécessité absolue*.

4° Enfin, un autre caractère de ces principes est l'universalité; ce sont, pour emprunter la belle expression de Bossuet, « des vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes; » sans avoir besoin d'être exprimées, ils se trouvent dans tout être intelligent accompagnant tous les faits intellectuels dont ils semblent être les éléments constitutifs.

Ainsi, spontanéité, évidence immédiate, nécessité et universalité, tels sont les caractères des principes que nous donne la première généralisation.

Quelles facultés suppose ce mode de généralisation? Une seule, la raison, par laquelle nous dégagons spontanément et immédiatement l'élément nécessaire, absolu, des éléments individuels et particuliers auxquels il était mêlé dans la perception des objets.

C'est donc toujours à l'occasion d'un fait particulier, d'une perception de l'expérience, que

nous découvrons en nous ces principes absolus dont nous venons de parler. Mais un seul fait suffit pour que nous puissions en dégager chacun de ces principes et l'embrasser dans toute son étendue; du premier coup il est ce qu'il doit rester dans toute intelligence, et c'est en ce sens seulement qu'on dit ces principes indépendants de l'expérience et antérieurs à elle.

Quel rôle ces principes remplissent-ils dans la science? Il est évident d'abord que, réduits à eux-mêmes, ils n'ajoutent rien à ce que nous savons. En effet, on ne nous apprend rien de nouveau lorsqu'on nous dit, par exemple, que tout phénomène qui commence a une cause; que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Mais d'un autre côté, sans ces données primitives et nécessaires de la raison, toute science ultérieure serait impossible. Qu'on examine les différentes sciences, et l'on verra qu'il n'en est pas une qui n'implique un certain nombre de ces vérités, soit qu'on les énonce formellement, soit que, par suite de leur absolue nécessité, on les regarde comme trop familières à toutes les intelligences pour avoir besoin d'être exprimées. Au delà des principes de cette espèce, notre raison ne cherche plus rien; ils nous offrent ce type absolu de la certitude et de la vérité, auquel toute vérité et toute certitude est tenue de ressembler pour nous satisfaire pleinement.

Examinons maintenant les principes que nous donne la généralisation médiate. De tels principes ne peuvent être connus qu'à la suite de longues et pénibles recherches. Ce n'est pas à la première vue de la flamme ou de la chute d'un corps qu'on découvre les lois de la gravitation et de la combustion. Il faut que des observations attentives et répétées nous permettent de distinguer les éléments des objets, leur nombre, leur ordre, leurs rapports de toute nature; il faut que des expériences nombreuses et variées viennent vérifier et compléter les résultats de l'observation; il faut que des comparaisons exactes nous révèlent ce qui, dans tous ces objets particuliers, est commun, général et essentiel. Alors seulement nous pouvons dégager cet élément commun et essentiel, ce principe général, et le regarder comme la loi des faits observés. La formation de ces principes est donc le résultat de l'expérience. Avec chaque observation et chaque expérience, nous les voyons peu à peu se dégager, s'étendre à de nouveaux faits, ou se restreindre si nous les avons trop étendus, en un mot, se corriger et se perfectionner; et, à quelque degré qu'ils soient parvenus, il ne nous est pas permis de dire que de nouvelles expériences ne viendront pas leur donner plus d'exactitude.

Mais ici une question importante se présente. L'expérience nous a seulement révélé que cet élément était commun à tous les faits observés par nous. Or, quelque multipliées qu'aient été nos observations, le nombre en est limité; elles ne peuvent pas s'étendre à tous les êtres d'un même genre, à tous les faits d'un même classe; cependant nous n'hésitons pas à regarder le résultat qu'elles nous ont fourni comme la loi de tous les êtres semblables dans tous les points de l'espace et dans tous les instants de la durée. Cette croyance, ce jugement que nous transportons des choses que nous avons vues à celles que nous ne pouvons pas voir, d'un temps et d'un lieu déterminé à tous les temps et à tous les lieux : voilà ce qu'on appelle l'induction.

Or, ce jugement qui résulte de l'expérience, mais qui la dépasse, est-il légitime? Sur quoi s'appuie-t-il, et où trouve-t-il sa base? Là où se

trouve la base de tous nos jugements, et sur un de ces principes absolus de la raison, qui sont le fondement de toute science et de toute certitude. En effet, au nombre de ces vérités premières est la croyance que tout se fait dans l'univers en vertu de lois stables et générales, et qui peut être énoncée sous cette forme : « Dans les mêmes circonstances et dans des êtres semblables, le même effet résulte de la même cause. » Si ce principe n'était pas toujours présent en nous, les données de l'observation et de la comparaison seraient stériles pour la science, et la nature resterait une énigme inintelligible. Ainsi, bien que ce soit à l'expérience de dégager l'élément commun et général, l'expérience est impuissante à expliquer, à justifier les principes généraux dont elle est la condition indispensable, mais dont elle n'est que la condition.

Ces deux modes de généralisation et les deux ordres de principes qui en résultent ont été reconnus de tout temps, et presque par tous les philosophes, ce qui ne veut pas dire qu'ils aient été d'accord sur la manière d'en expliquer la formation et d'en reconnaître la valeur et la légitimité. Loïn de là, les opinions les plus différentes ont été émises à ce sujet. Nous nous contenterons de signaler brièvement les plus importantes et les plus opposées.

Platon remarqua particulièrement les principes absolus et le rôle qu'ils remplissent dans tous nos jugements. Leurs caractères de spontanéité et d'évidence immédiate, et l'impossibilité de les expliquer par l'expérience qu'ils semblent devancer dans notre esprit, portèrent ce philosophe à imaginer son hypothèse de la *réminiscence*, suivant laquelle, ayant déjà connu dans une vie antérieure la vérité absolue, nous ne ferions que nous la rappeler à l'occasion des perceptions grossières de nos sens; comme à la vue d'un portrait mal fait, nous nous rappelons l'original. Descartes, considérant ces principes sous le même point de vue et frappé de la nécessité avec laquelle ils s'imposent à tous les esprits, « sans qu'il soit en notre pouvoir d'y diminuer ou d'y ajouter aucune chose, » négligea de reconnaître le rapport qui les lie à l'expérience, et conclut qu'il « ne restait plus autre chose à dire, sinon que ces idées sont nées et produites avec nous dès lors que nous avons été créés, ainsi que l'est l'idée de nous-mêmes » (3^e Méditation); il les data donc de la même époque, sous le nom malheureux d'*idées innées*, qui ne permettait pas de voir nettement si l'innéité appartenait à l'idée, ou à la faculté qui nous la donne. Mais il est juste de dire que, se réduisant au fond à prétendre que tous nos principes généraux, ou, comme on disait alors, *toutes nos idées* ne proviennent pas de l'observation et de l'expérience, Descartes a établi cette vérité avec une force inconnue à ses devanciers, et a frayé la voie à ses successeurs.

D'autres philosophes, plus particulièrement occupés des principes obtenus par voie d'expérience et d'induction, se sont exagéré la portée de ce mode de généralisation, et l'ont regardé comme le seul. A leur tête se trouve Aristote. Pour ce philosophe, tous les principes généraux sont dus à l'induction, et sont le résultat des diverses sensations et des souvenirs que nous en avons conservés. Presque tous les sensualistes modernes ont reproduit cette doctrine, sans la modifier d'une manière très-sensible, et sans s'apercevoir que, réduire tous les principes généraux à l'expérience seule, c'était les anéantir et en nier la valeur comme principes généraux. Hume reconnut bien que les principes dus à l'induction reposent sur les principes absolus,

et, niant ces principes absolus comme n'étant point le produit de l'observation et de la comparaison, il nia les autres, comme entièrement chimériques. C'était se montrer fidèle à la rigueur logique, mais non pas au bon sens, ni même à l'observation qui nous force à reconnaître ces deux modes de généralisation, ces deux ordres de principes et les rapports qui les unissent.

Lorsque l'on connaît ce que sont les principes généraux et leurs modes de formation, il est facile de déterminer ce que sont les idées générales et leurs rapports avec les principes généraux. Qu'est-ce donc qu'une idée générale, et quel en est l'objet? Mais d'abord qu'est-ce qu'une idée individuelle? Tout fait réel de connaissance consiste à voir, à comprendre qu'un *objet* existe avec telle ou telle *qualité*. Le fait de la connaissance est indécomposable; il a lieu dans sa totalité, ou il n'a pas lieu. Un objet ne se montre pas sans une qualité, ni une qualité sans un objet; ainsi, comme fait, la connaissance ne se produit pas à demi et ne résulte pas d'éléments que l'on réunit successivement pour la constituer. Mais, si la connaissance, ou la perception, se produit ainsi d'une manière concrète, nous avons la faculté de concevoir la séparation de l'objet et de la qualité, de ne considérer que la qualité sans l'objet, et réciproquement; en un mot, nous sommes doués du pouvoir d'*abstraire*. Or, cette vue d'un objet de la connaissance, substance ou qualité, fait ou circonstance, isolé de ce à quoi il est nécessairement uni dans la réalité, cette vue abstraite, c'est l'*idée*. A la manifestation de la réalité, à son évidence concrète répond la connaissance, non l'idée. L'idée ne résulte pas directement de l'évidence, parce qu'il n'existe rien d'objectif à cet état d'isolement, et qu'il n'y a pas d'évidence possible pour une substance sans une qualité, ni pour une qualité sans une substance. L'idée est le résultat de notre pouvoir d'abstraire et de séparer ce qui est uni. Nous n'acquérons donc pas d'abord des idées isolées, que nous réunissons ensuite pour former des connaissances, des jugements; mais nous acquérons des connaissances par la manifestation concrète de la réalité; et, de ces connaissances, nous dégageons les idées abstraites. Il en est des idées générales comme des idées individuelles. Nous avons des perceptions générales par lesquelles nous savons que telle ou telle qualité est constamment celle de tels et tels êtres. Dans ce rapport, on ne voit pas les deux termes l'un sans l'autre, l'un après l'autre; on voit à la fois le rapport et les deux termes qui le constituent, et on abstrait ce rapport dans son unité, pour l'étendre des objets où on l'a observé à tous ceux du même genre. Mais on peut aussi, par une nouvelle abstraction toute volontaire, isoler d'abord les termes qu'on a saisis ensemble avec le lien qui les unit, les considérer à part, et les noter par des signes distincts. C'est là l'idée générale proprement dite. Ainsi donc, ce sont les perceptions générales que nous avons d'abord dans leur unité; c'est d'elles que nous tirons, par une abstraction ultérieure, les idées générales; et ce n'est pas avec des idées générales acquises auparavant et sans la vue du rapport qui les unit, que nous formons les perceptions générales ou principes généraux.

On voit maintenant quelle est l'erreur de ceux qui soutiennent, avec Locke, que *tous* nos jugements, et, par suite, *tous* nos principes, sont le résultat de la comparaison de deux idées et de la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre elles. Sans doute, il y a des jugements qui se forment par voie de com-

paraison; mais ce ne sont point des jugements primitifs, ce sont ceux qui consistent à appliquer à un cas déterminé une loi ou un principe déjà connus, c'est-à-dire un jugement antérieur.

La question de la formation des principes généraux est une des plus graves que puisse se poser la logique; c'est sur ce problème qu'ont porté presque tous les efforts de la philosophie moderne. Aussi, sur le sujet de cet article, on devrait presque se contenter de renvoyer à tous les ouvrages publiés dans le XVIII^e siècle et dans le nôtre. Cependant on pourra consulter plus spécialement: sur la distinction des deux modes de généralisation et des deux ordres de principes: Cousin, *Programme des leçons données à l'École normale* en 1818, dans les *Fragments de philosophie*, 2^e édit., p. 284; Laplace, *Exposition du système du monde*, p. 376 et suiv., 5^e édit. — Sur les principes absolus, leurs caractères et leur formation: Buffier, *Traité des vérités premières*; Royer-Collard, *Œuvres de Reid*, t. VI, p. 274, 300, 388; Cousin, *Cours de 1829*, 17^e leçon. — Sur la formation des principes inductifs: Aristote, *Derniers Analytiques*, dernier chapitre; Bacon, *Novum Organum*, liv. II. — Sur la théorie de Platon: le *Phédon*, et l'argument de M. Cousin en tête de la traduction de ce dialogue. — Sur les idées innées de Descartes: Descartes, *Méditation 3^e*, et *Réponses aux objections*. — Enfin, sur la théorie du jugement comparatif de Locke: Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. VI; Hume, *Essays and treatises*, essay VII; Reid, *Essai* VI, c. III; Jouffroy, Préface aux *Œuvres de Reid*, p. 130 et suiv.; et Duval-Jouve, *Traité de logique*, in-8, Paris, 1844, p. 21 à 47.

J. D. J.

GENNADE ou **GENNADIUS** avait pour véritable nom George Scholari, dont on a fait en latin Scholarius. Il naquit à Constantinople, et assista en 1438 au concile de Florence, dont le but, comme on sait, était d'amener la réunion de l'Église latine et de l'Église grecque. Gennadius fut du nombre de ceux qui repoussèrent cette réunion. Après la prise de Constantinople, en 1453, il gagna les bonnes grâces de Mahomet II, et fut nommé patriarche. Mais abandonné par les siens, il se démit de cette dignité d'abord si vivement recherchée par lui, et se retira dans un couvent où il mourut vers 1464. Comme philosophe, il soutenait la prééminence d'Aristote sur Platon, mais avec beaucoup plus de modération que son compatriote et son contemporain Georges de Trébizonde (voy. ce nom). Ce furent plutôt encore les platoniciens enthousiastes de cette époque que Platon lui-même qui furent l'objet de son antipathie. Il s'attaqua particulièrement au Gémiste Pléthon (voy. ce nom), qu'il accusa, non sans motif, de prendre contre le christianisme la défense des idées païennes. Le livre de *Legibus*, que Gémiste Pléthon avait composé à l'imitation des lois de Platon, lui parut le résultat le plus évident de cet esprit antichrétien, et il le fit brûler à Constantinople, pendant qu'il y occupait la dignité de patriarche. Il a écrit aussi un commentaire sur l'*Introduction* de Porphyre et sur l'*Hermeia* d'Aristote, et traduit en grec les ouvrages de quelques scolastiques, entre autres les *Six principes* de Gilbert de la Porrée. X.

GENOVESI (Antoine), né à Castiglione, près de Salerne, en 1712, où il professa la métaphysique et la morale, fut jeté malgré lui, par son père, dans un couvent en 1721, et se fit prêtre. Il devint plus tard professeur d'éloquence dans un séminaire. C'est là qu'il étudia la philosophie. Les opinions qu'il se forma lui attirèrent des persécutions de la part de ses supérieurs ecclé-

siastiques. Mais l'archevêque de Tarente, Galliani, se déclara son protecteur, et le mit à l'abri du mauvais parti qu'on voulait lui faire. Il mourut en 1769.

Nous n'avons pas à parler ici de Genovesi comme économiste, quoiqu'il soit peut-être plus célèbre en cette qualité que par ses écrits philosophiques. Gioja, en parlant de ses *Leçons d'économie civile* (2 vol. in-8, Naples, 1757), les appelle un ouvrage classique et original, le premier où l'économie politique soit présentée sous la forme scientifique et dans toute son étendue. Elles ont eu sept ou huit éditions, et se trouvent entre les mains de tout le monde en Italie. Son recueil des *Économistes italiens* paraît être un trésor du plus grand prix pour l'histoire de cette branche des connaissances humaines.

Si Genovesi est l'un des plus remarquables économistes de l'Europe, c'est en partie parce qu'il était très-versé dans les sciences morales et philosophiques: nul peut-être n'a mieux apprécié que lui l'influence des habitudes intellectuelles et morales sur l'économie politique; et si les Italiens croient apercevoir dans Smith et dans Say des idées fausses dont Genovesi est exempt, ils expliquent cette différence par l'instruction supérieure que possédait leur compatriote. On peut voir sur ce sujet les articles remarquables de Gioja, publiés dans la *Bibliothèque italienne*, et recueillis plus tard en un petit volume sous le titre d'*Écrits divers* (ital.), Milan, 1833.

Romagnosi n'estime pas moins Genovesi comme philosophe, que Gioja ne l'estime comme économiste. Dans sa *Collection des écrits sur la doctrine de la raison* (t. I, p. 261 et 262, in-8, Prato, 1841), il l'appelle, ainsi que Stellini, contemporain de Genovesi, le restaurateur de la philosophie en Italie. Il leur fait un grand mérite, non-seulement de la sagesse et de la modération de leur doctrine, mais surtout d'avoir su tenir un juste milieu entre le sensualisme et l'idéalisme, deux sentiments extrêmes suivant lesquels toutes les idées viendraient des sens, ou prendraient leur source dans la raison. Suivant Romagnosi, Genovesi aurait rendu à la science, soixante-dix ans avant les Écossais, le service dont on fait exclusivement honneur en France à ces derniers. Mais de tous les écrits philosophiques de Genovesi, le plus important est sa logique, dont nous allons essayer de donner une idée.

Genovesi, comme la plupart des logiciens avant et après lui, n'a vu dans la logique que la méthode. C'est méconnaître l'étendue et l'importance de cette science, qui a sa place bien marquée dans le cadre général des sciences philosophiques. Quoi qu'il en soit, la logique de Genovesi a un caractère éminemment pratique: ne fût-elle qu'une méthode, elle n'en est pas moins un travail très-estimable, et qui mériterait d'être plus connu en France. Elle se divise en cinq parties, car elle doit nous enseigner à *purger* notre esprit de l'erreur, à *découvrir* la vérité, à *juger*, à *raisonner* et à *ordonner* nos pensées.

Dans la première partie, il est question de la nature de l'âme humaine, de ses facultés et de ses opérations; l'homme y est défini: « Un composé d'un corps organique et d'une âme raisonnable et libre. » Ensuite on passe en revue les maladies intellectuelles de l'âme, l'ignorance et l'erreur; on en recherche les causes premières, et l'on distingue les erreurs suivant qu'elles proviennent ou du corps, ou des choses extérieures, ou de la parole.

Dans la seconde partie, Genovesi traite successivement de la nature des idées et de leurs

différentes espèces ; il les regarde encore comme des formes, des espèces, des images, tout en les divisant en deux classes : les idées matérielles et les idées intellectuelles. Du reste, cette distinction signifie simplement que parmi nos idées les unes sont plus voisines des sensations, les autres plus abstraites et plus générales. Le mot *inné* ne signifie pour lui que naturel, spontané, ce qui revient à repousser absolument la théorie des idées innées. Mais Genovesi ne s'arrête pas là : on peut dire qu'il a méconnu entièrement le rôle de la raison dans la formation de nos connaissances. En effet, jamais on ne rencontre chez lui la distinction si importante des idées universelles et des idées générales ; et, ce qui est encore plus significatif, en énumérant les différentes sources dont dérivent en général toutes les idées que nous possédons, il oublie de compter la raison. Ces sources, suivant Genovesi, sont au nombre de quatre : la conscience, les sens, le témoignage des hommes et le raisonnement. Ce qu'il dit de la perception extérieure pourrait facilement prêter à des conclusions qui ne s'éloigneraient guère de celles des sceptiques, et nous ne sommes pas très-surpris que les ennemis de Genovesi aient essayé de le faire passer pour tel. Cette seconde partie de la *Logique* se termine par des considérations sur la nature et la force du langage, et l'art de bien comprendre les livres.

La troisième partie, celle qui a pour objet le jugement, traite du vrai et du faux, des différents degrés de la connaissance, de la manière de juger d'après le témoignage des sens, d'après celui de nos semblables. A ces deux points de vue se rattachent des considérations sur la manière de juger des faits qui peuvent donner naissance à des droits, et des réflexions sur la critique historique.

La quatrième partie, qui traite du raisonnement et de l'argumentation d'une manière claire, simple et assez originale, contient en outre un chapitre spirituel, érudit et solide sur les sophismes. Les mêmes qualités se rencontrent dans la peinture que nous offre Genovesi des différents caractères et des différentes classes d'esprit. On y trouve aussi des observations utiles sur l'art de disputer. En général, Genovesi se montre instruit, d'un esprit vif, agréable et juste.

Le cinquième livre, celui de la méthode, se distingue surtout par des considérations générales sur les sciences.

On doit encore à Genovesi des *Éléments de métaphysique*, remarquables par l'érudition, et qui rappellent la doctrine, jusqu'à un certain point aussi la méthode de Wolf. Cette métaphysique, écrite en latin, se divise en quatre parties : 1° l'*Ontosophie* ; 2° la *Cosmosophie* ; 3° la *Thésophie* ; et 4° la *Psychosophie*. Vient ensuite un ample traité de morale, suivi d'une espèce de traité des causes premières, mais beaucoup plus savant que celui de Le Bateaux, sous le titre de *Dissertation historico-physique*. C'est là qu'il examine et réfute les vingt arguments de Proclus, et ceux d'Averroès en faveur de l'éternité du monde, qu'il réfute le panthéisme en traitant de la nature de Dieu, qu'il expose, en les jugeant, les opinions des anciens et des modernes sur l'origine du mal.

Genovesi est l'un des premiers, en Italie, qui aient osé écrire sur la philosophie classique dans la langue vulgaire du pays. On lui en fit plus qu'un reproche. Ses ouvrages philosophiques sont : *Éléments des sciences métaphysiques* (latin), 5 vol. in-8, Naples, 1743 et années suiv. ; — *de l'Art logique* (ital.), in-8, Naples, 1745 ; — *Méditations philosophiques* (ital.), in-8, *ib.*,

1758 ; — *Lettres académiques sur la question si les ignorants sont plus heureux que les savants* (ital.), in-8, *ib.*, 1764 ; ces lettres sont dirigées contre J. J. Rousseau ; — *Logique de la jeunesse* (ital.), *ib.*, in-8, 1766 ; — *des Sciences métaphysiques* (ital.), in-8, *ib.*, 1766 ; — *Dylcosine, ou Science des droits et des devoirs de l'homme* (ital.), in-8, *ib.*, 1767. — Consultez Camillo Ugoni, *Histoire de la littérature italienne depuis la seconde moitié du xviii^e siècle*.

J. T.

GENRES, ESPÈCES. La généralisation, c'est-à-dire cette opération qui consiste à abstraire ce qui est commun et essentiel à plusieurs objets, pour ramener ainsi la multiplicité à l'unité, peut s'exercer de deux manières : sur des faits accompagnés de circonstances diverses, que l'on réduit aux circonstances, essentielles et communes, et on obtient alors des *lois* ; ou sur des existences individuelles dont on recherche et dont on abstrait les caractères communs, et alors on obtient des *classes*.

La moindre expérience de ce procédé suffit pour faire voir qu'il dépend toujours de nous de prendre tel ou tel caractère pour réunir par la pensée en un seul groupe tous les êtres qui le possèdent, et qu'ainsi il n'y a de bornes assignables ni au nombre, ni à la variété des classes.

Mais, si notre pouvoir de former des classes est ainsi illimité, nous ne pouvons cependant l'exercer que de deux manières : l'une consiste à prendre à l'avance un caractère quelconque, et former une classe de tous les êtres en qui il se présente ; selon l'autre, on commence par bien distinguer les caractères, et, au lieu d'en prendre un au hasard, on prend tous ceux et seulement ceux que l'expérience a fait connaître comme les plus importants. Le premier mode donne les classes artificielles, le second les classes naturelles (voy. CLASSIFICATION). Dans ce dernier cas, la classe se confond presque avec la loi, parce que les caractères sur lesquels elle a été établie ont été pris dans les lois de l'existence des objets classés. Ainsi, si nous établissons les classes suivantes d'animaux : animaux blancs, animaux rouges, etc., nous aurions des classes sans rapport avec les lois essentielles de ces êtres, tandis que les classes suivantes : animaux vertébrés, invertébrés, sont fondées sur les lois mêmes de l'organisation. On voit sur-le-champ que les classes artificielles ne sont de nulle valeur pour la science, tandis que les autres sont la condition même de toute science.

Dans toute généralisation vraiment scientifique, il ne faut pas seulement s'appliquer à former les groupes naturels, il faut aussi les ranger dans leur succession hiérarchique. C'est alors que les groupes reçoivent les noms relatifs de *genres* et *espèces*. Le groupe qui résulte immédiatement de la réunion des individus est dit *espèce* ; et lorsque nous faisons sur un certain nombre d'espèces le travail que nous avons fait sur les individus, les réunissant en un groupe par la considération de leurs caractères communs, cette classe supérieure porte le nom de *genre* ; et si nous recommençons ce travail sur un certain nombre de genres pour en former un groupe plus élevé, il portera encore le nom de *genre* ; mais les genres qu'il a réunis sont dits *espèces* par rapport à lui. Ainsi on voit que les deux dénominations de *genre* et d'*espèce* ne sont absolues qu'aux deux extrémités d'une classification, à savoir à l'extrémité inférieure où le groupe formé immédiatement de la réunion des individus s'appelle toujours *espèce*, et à l'extrémité supérieure où le genre le plus élevé, celui qui ren-

ferme toutes les espèces, s'appelle toujours *genre*. Entre ces extrêmes, ces dénominations sont corrélatives : une classe ne s'appelle *genre* que par rapport aux espèces qui la composent, et ne s'appelle *espèce* que par rapport au genre dont elle fait partie.

Dans toute classe, *genre* ou *espèce*, il y a deux choses bien distinctes à considérer : les objets ou les caractères qui ont servi à les réunir. De là il résulte que, sous le nom qui représente ce tout idéal que nous appelons un *genre*, sous le nom oiseau, par exemple, il y a deux idées différentes, l'idée du nombre des objets réunis, l'idée du nombre des caractères communs : c'est ce que l'on appelle l'*extension* et la *compréhension* des noms généraux. Quelquefois il y a un nom pour désigner l'extension et un autre pour la compréhension, comme les sages et la sagesse, les mortels et la mortalité : c'est ce qui a fait dire à quelques philosophes qu'il y a des idées générales concrètes et des idées générales abstraites, celles-ci se rapportant aux seules qualités communes, celles-là aux qualités et aux objets qui les possèdent.

Les deux espèces de généralisation que nous avons distinguées ailleurs (voy. GÉNÉRALISATION) ne donnent pas toutes les deux des genres et des espèces : la première donne la totalité absolue, l'infini ; la seconde des classes d'êtres semblables, dont le nombre est indéterminé, mais toujours limité et fini. Ce qui n'est pas limité, ce qui ne peut pas se rattacher à un point supérieur n'est plus un genre, au sens étymologique du mot (γένος, famille) ; ce n'est plus une famille, c'est l'universel, c'est le nécessaire, c'est, si l'on veut l'appeler un genre, le genre par excellence des anciens, τὸ γενικώτατον γένος, qui ne peut plus être contenu dans un autre, mais contient tous les autres : c'est la substance, par exemple, c'est la cause à laquelle se rattachent et sous laquelle s'ordonnent les diverses causes et les diverses substances. L'expérience donne l'unité de l'individu ; la raison donne l'unité absolue ; la généralisation inductive et immédiate donne l'espèce et les genres intermédiaires qui doivent unir les deux extrêmes, l'individu et l'infini. Tout travail de la science consiste à unir ces deux termes et à combler l'intervalle qui les sépare, soit en montant par l'induction de la base au sommet, soit en descendant par la déduction de l'universel et de l'absolu au particulier et à l'individuel.

L'usage continuel que nous faisons de cette classification méthodique des êtres, non-seulement pour la science, qui sans elle serait impossible, mais pour la direction de tous les mouvements de la pensée qui passe sans cesse des genres aux espèces et des espèces aux genres, nous en révèle toute l'importance, et nous fait comprendre toute celle que lui attribuaient les anciens logiciens. J. D. J.

GEOFFROY SAINT-HILAIRE (Étienne). Nous n'avons pas à faire ici la biographie de ce savant illustre qui, en définitive, fut plutôt un naturaliste qu'un philosophe, et dont quelques théories seulement ressortissent à ce Dictionnaire. Mais, quand on rencontre dans un même homme un si grand cœur et une si grande intelligence, quand une vie est si pleine d'un bout à l'autre de beaux travaux et de nobles actions, il serait injuste de séparer complètement ce qu'ont uni la nature et la volonté. Nous ne ferons que rappeler les principaux événements de la vie de Geoffroy Saint-Hilaire avant de résumer la partie philosophique de sa doctrine.

Né à Étampes en 1772, Geoffroy Saint-Hilaire

fit ses études au collège de Navarre ; puis, pensionnaire au collège du Cardinal-Lemoine, il y devint l'élève et l'ami de Haüy. Tous les ecclésiastiques de ces deux maisons ayant été incarcérés dans la prison de Saint-Firmin en 1792, Geoffroy Saint-Hilaire réussit d'abord à délivrer régulièrement Haüy et exposa sa vie en voulant faire évader ses autres maîtres, dont la plupart périrent pour ne pas rendre certaine par leur fuite la mort de leurs compagnons de captivité. Il eut encore le bonheur de contribuer au salut de Daubenton et de Lacépède et, à des époques bien éloignées, d'offrir dans sa maison au poète Roucher et à Mgr de Quelen un refuge qui ne sauva pas le premier de l'échafaud, mais qui mit le second à l'abri de la tempête de 1830. C'est lui qui, déjà professeur au Muséum, en 1795, appelle à Paris Georges Cuvier, alors précepteur en province, et se lie avec lui d'une étroite amitié. En 1798, il part pour l'Égypte avec Bonaparte. Lors de la capitulation qui livrait aux Anglais les richesses amassées par la commission des sciences, il parvient par son courage à les sauver de leurs mains, menaçant de brûler les collections plutôt que de les livrer : « C'est de la célébrité que vous visez, dit-il à Hamilton ; eh bien ! comptez sur les souvenirs de l'histoire, vous aurez aussi brûlé une bibliothèque à Alexandrie. » L'article de la capitulation relatif aux collections fut annulé. Il ne réussit pas moins heureusement en Portugal. Envoyé à Lisbonne en 1807 pour y visiter et ordonner les collections scientifiques, il enrichit en même temps le Portugal et la France, sauve encore une fois ses collections des mains anglaises, et remplit si bien sa mission à la satisfaction du Portugal lui-même que, seul de tous nos anciens ennemis, il déclara en 1814 n'avoir rien à réclamer. En 1809, Geoffroy Saint-Hilaire n'accepte la chaire de zoologie à la Faculté des sciences de Paris que sur le refus de Lamarck, qu'il y veut faire nommer à sa place. Pendant les Cent-Jours, il est député à la Chambre des représentants, mais il refuse le même mandat sous la Restauration, et se livre tout entier désormais à ses études scientifiques. En 1840, il est frappé de cécité, mais n'en continue pas moins ses travaux ; il meurt en 1844.

On a fait deux parts bien tranchées dans la carrière scientifique de Geoffroy Saint-Hilaire, l'une où il travaille de concert avec Cuvier à l'observation, à la description et à la classification des animaux, l'autre où, abandonnant brusquement et à jamais la collaboration et les idées de Cuvier, il se livre à de hautes spéculations sur la zoologie, dont la *Philosophie anatomique* est le résultat et l'expression. On a même distingué deux hommes dans Geoffroy Saint-Hilaire et appelé Étienne Geoffroy le classificateur et Geoffroy Saint-Hilaire le philosophe. Il y a tout au moins beaucoup d'exagération dans cette façon de couper en deux moitiés successives et contraires la vie scientifique de Geoffroy Saint-Hilaire. Pendant plusieurs années, il est vrai, il travailla en commun avec Cuvier et publia avec lui plusieurs Mémoires. Leurs idées étaient les mêmes, les objets dont ils s'occupaient n'offraient encore matière à aucun dissentiment. Ensemble ils décrivent les animaux, ensemble ils établissent la loi de la subordination des organes et des caractères, ils poursuivent ensemble l'œuvre de la classification zoologique. Ensemble même ils posent, dans un Mémoire signé de leurs deux noms, la question qui doit les diviser un jour : « Dans ce que nous appelons des espèces, ne faut-il voir que les divergences d'un même type ? » Puis Geoffroy Saint-Hilaire aban-

donne la collaboration de Cuvier, les travaux de description et de classification, suit une méthode nouvelle, recherche dans la structure des êtres vivants les analogies cachées, poursuit la découverte des lois générales de l'organisation animale et les formule dans le système de *l'Unité de composition organique*, en opposition formelle avec les idées de Cuvier et qui finit par provoquer publiquement ses attaques. Mais aucune révolution ne s'est opérée pour cela dans la pensée de Geoffroy Saint-Hilaire; il n'y a pas surtout un jour ou une année où cette révolution se soit accomplie. Le germe de la théorie de *l'Unité de composition* était déjà dans son esprit, alors qu'il était ou se croyait dans le plus parfait accord avec Cuvier et travaillait encore avec lui; il est déjà déposé dans un Mémoire de 1796. Cette idée première, enveloppée, inaperçue de son collaborateur et presque de lui-même, se mûrit au milieu des travaux communs et atteint son développement dans la *Philosophie anatomique*: L'antagonisme de Geoffroy Saint-Hilaire et de Cuvier n'a fait qu'éclater un certain jour, mais il couvait depuis longtemps, et il avait sa source véritable dans la différence de nature de ces deux grands esprits, qui devait, bien que partis du même point, les entraîner dans des directions différentes.

A l'époque où parurent Geoffroy Saint-Hilaire et Cuvier, au milieu du désordre ou de l'ordre factice des classifications artificielles, l'affaire la plus importante pour la science zoologique était d'étudier la structure anatomique des animaux, de les décrire, de les classer. Geoffroy Saint-Hilaire le comprit comme Cuvier et, comme lui, se livra à cette tâche. Mais bientôt se révèle une légère différence qui devait faire diverger chaque année davantage les deux savants. Cuvier observe, décrit, classe sans arrière-pensée, sans préoccupation étrangère; tout entier à ce qu'il fait, il voit dans la classification la science elle-même. Plus il observe, décrit et classe, plus il se persuade qu'une classification bien faite est l'image exacte de la nature, que la science ne doit pas se proposer d'autre but et se lancer témérairement dans le champ des hypothèses à la recherche de problèmes insolubles à l'expérience. Geoffroy Saint-Hilaire se donne moins entièrement à cette tâche; il décrit et classe parce qu'il sent que tel est le besoin du moment; mais plus il avance avec Cuvier dans cette besogne, plus il s'aperçoit qu'une classification, même d'après le principe de la subordination des organes, n'est pas toute la science et ne peut avoir une autorité absolue ni une parfaite exactitude, qu'elle ne doit être que le commencement de la vraie science, que celle-ci ne veut pas seulement connaître des faits, mais tirer des faits leurs conséquences, que les conséquences, c'est au raisonnement de les découvrir, à l'inspiration de les deviner, quitte à démontrer ensuite par les faits la vérité de ces découvertes. Telle est la véritable et lointaine origine du dissentiment qui ne tarda pas à diviser les deux savants, avant qu'aucun d'eux eût de cette division une conscience bien nette, mais qui n'éclata ouvertement et avec solennité à l'Académie des sciences qu'en 1830, peu de temps avant la mort de Cuvier. Si Geoffroy Saint-Hilaire cesse de travailler avec Cuvier, c'est parce qu'il commence à douter de la vérité absolue de la classification. Il fait plus; il avait entrepris et achevé en 1803 un grand ouvrage, le *Catalogue des Mammifères du Muséum national d'histoire naturelle*; dans ce doute il condamne son œuvre au pilon, et c'est à peine si quelques rares exemplaires en sont sauvés par ses amis.

Laissons donc de côté les travaux de description anatomique et de classification de Geoffroy Saint-Hilaire, non pas qu'ils n'aient une grande valeur, mais parce que l'originalité de Geoffroy Saint-Hilaire et sa doctrine philosophique sont ailleurs, dans la *Philosophie anatomique*.

Le premier volume de cet ouvrage parut en 1818, c'est celui qui renferme les principes de la doctrine; le second volume, publié en 1822, n'en contient qu'une application très-curieuse à l'étude des monstruosité. Il y a deux choses distinctes dans la *Philosophie anatomique*: une méthode et un système. Il importe de ne point les confondre, car le système pourrait être reconnu faux ou purement hypothétique et la méthode excellente. La méthode est la *Théorie des analogues*; le système est la *Théorie de l'Unité de composition*. L'idée de l'unité de composition était déjà conçue depuis longtemps par Geoffroy Saint-Hilaire comme un *sentiment vague* et non justifié. C'est même ce premier sentiment, datant de 1796, qui lui a révélé la méthode ou la théorie des analogues, dont l'application doit à son tour démontrer la vérité de la conception d'où elle est née.

A force de décrire et de classer, l'observateur ne voit plus que les différences qui existent entre les êtres; il distingue, il divise, il sépare, il se perd dans les détails, il n'aperçoit plus les ressemblances ou les néglige. Il faut chercher aussi les analogies. Il y a des analogies tellement évidentes entre les organes des différents êtres, qu'elles frappent les yeux les moins clairvoyants et les plus habitués à la recherche des différences. Mais il ne suffit pas de voir ces analogies manifestes, il faut découvrir les analogies cachées. Certaines analogies entre les organes d'animaux différents sont évidentes, parce que les organes que l'on compare ont toutes ou presque toutes leurs conditions d'existence semblables. Lorsque des organes n'ont de semblables entre eux que quelques-unes seulement de ces conditions, ils sont réellement différents si les conditions par lesquelles ils se ressemblent sont moins importantes que celles par lesquelles ils se distinguent; au contraire, il y a entre eux une analogie cachée, si les premières sont plus importantes que les secondes. Pour découvrir cette analogie cachée, il faut savoir quelle est la condition d'existence qui a le plus d'importance. Est-ce la fonction? Non, car un même organe remplit souvent des fonctions différentes, comme les membres antérieurs des quadrupèdes et les ailes des oiseaux, tandis que des organes différents remplissent une même fonction, comme les poumons, les branchies et les trachées. Ce n'est pas non plus la forme ou la structure, car elles varient avec la fonction, ou plutôt la fonction d'un organe varie selon la structure ou la forme. Ce sont évidemment bien moins encore la grandeur ou la couleur. La condition vraiment importante, c'est la position relative, la dépendance mutuelle, la *connexion* des organes entre eux. Cette connexion est quelque chose de tellement fixe, que « un organe est plutôt *ancré* que *transposé*. » Le principe des *connexions* sera la *boussole* du naturaliste. Un second principe qui devra le guider est la considération des *organes rudimentaires*, sans fonctions, mais qui, malgré leur petitesse et leur inutilité, n'en ont pas moins des rapports constants et déterminés de position. Ces rudiments représentent, sinon un organe parfait et normal, au moins les éléments de cet organe réduits et groupés selon leurs *affinités électives*. Un troisième principe sera celui du *balancement des organes*; c'est-à-dire qu'un organe n'acquiert ja-

mais un grand développement sans qu'un autre souffre proportionnellement; et, réciproquement, à côté d'un organe rudimentaire atrophié, on trouvera toujours un organe hypertrophié à ses dépens.

Telle est la *théorie des analogues* proposée par Geoffroy Saint-Hilaire comme une méthode plus exacte que la simple méthode de division, d'analyse, de classification d'après les différences. Elles supposent l'une ou l'autre l'anatomie comparée; voilà pourquoi Geoffroy Saint-Hilaire est revenu plus tard à ses travaux de pure description et n'a jamais cessé d'admirer ceux de Cuvier et de s'accorder avec lui sur la plupart des faits.

Cette méthode née du sentiment préconçu de l'unité de composition de tous les êtres, Geoffroy Saint-Hilaire l'applique au développement de cette idée en un système démontré par les faits. Pour que le système fût complet, il faudrait avoir découvert des analogies cachées entre tous les êtres; pour qu'il fût démontré, il faudrait que ces analogies fussent reconnues réelles. Or la première condition ne saurait être remplie par un seul homme, ce ne peut être que l'œuvre interminable des siècles, à laquelle travaillent avec persévérance les disciples de Geoffroy Saint-Hilaire. La seconde est, relativement et dans de certaines limites, plus aisée à remplir; c'est précisément l'objet du débat entre Geoffroy Saint-Hilaire et Cuvier, c'est la question toujours en litige entre les partisans des deux doctrines que de savoir si les analogies proclamées par Geoffroy Saint-Hilaire sont réelles ou seulement imaginaires. De la solution donnée à cette question dépend la vérité ou la fausseté du système. Cette démonstration de la *Théorie de l'unité de composition*, Geoffroy Saint-Hilaire l'a commencée ou du moins entreprise dans le premier volume de sa *Philosophie anatomique*, dans quelques mémoires sur les articulés publiés peu après et dans le second volume de sa *Philosophie* publié en 1822, et sur trois points différents.

Dans le premier volume de la *Philosophie anatomique*, il cherche les analogies entre diverses classes d'un même embranchement, les vertébrés. Dans les Mémoires intermédiaires, il cherche les analogies entre deux embranchements différents du règne animal, les vertébrés et les articulés. Dans le second volume de sa *Philosophie*, il cherche les analogies entre le développement normal des animaux et les monstruosité. 1° L'opercule était regardé comme un organe exclusivement propre aux poissons; Geoffroy Saint-Hilaire prétend retrouver chez les autres vertébrés les mêmes éléments qui le composent: ce seraient les pièces de l'oreille, et le peuple aurait devancé la science en donnant à ces opercules des poissons le nom d'ouïes, malgré la différence de leurs fonctions. De même il prétend retrouver chez les poissons, *mutum pecus*, les éléments et les pièces du larynx. De même encore il trouve les dents chez les oiseaux, du moins chez leurs factus. 2° Comparant ensuite les articulés avec les vertébrés entre lesquels Cuvier creusait un abîme, Geoffroy Saint-Hilaire découvre entre les deux embranchements des analogies cachées, mais profondes. Les anneaux des articulés ne sont que les noyaux des vertèbres devenus extérieurs; les vertébrés ont leur colonne vertébrale à l'intérieur, les articulés sont dans leur colonne vertébrale. Les organes internes des articulés sont encore disposés dans le même ordre que ceux des vertébrés; l'articulé, c'est le même type, le même animal que le vertébré, il est

seulement sens dessus dessous: l'articulé a le cordon nerveux sous l'appareil digestif, le vertébré l'a par-dessus; l'un a le ventre en haut, l'autre en bas; renversez l'un ou l'autre, ils sont tous deux dans la même position. 3° La *zoologie pathologique*, on dit aujourd'hui la *té-ratologie*, est une science que Geoffroy Saint-Hilaire a créée, ou du moins constituée par une application de la *méthode des analogues* et pour démontrer l'unité de composition. Les monstruosité elles-mêmes sont soumises à des lois et aux mêmes lois qui gouvernent le développement régulier des êtres parfaits. Un monstre n'est pas un *jeu de la nature*, c'est un être chez lequel ne se sont pas accomplies toutes les transformations qui devaient en faire un exemplaire de son type. Les monstruosité sont des désordres méthodiques, au fond elles se réduisent à des *arrêts* et à des *inégalités de développement* de certains organes. Un monstre est en quelque partie de son être un *embryon*. La différence qui existe entre les espèces résulte elle-même de l'arrêt de développement de quelques organes et de l'hypertrophie de quelques autres; il s'ensuit qu'un monstre offre toujours dans sa monstruosité même une structure qui est normale pour quelque autre espèce, et que l'étude comparative des monstres est une sorte d'embryogénie universelle. Dans des mémoires qui se rattachent au même objet, Geoffroy Saint-Hilaire repousse l'explication que donnait Sylvain Régis des monstruosité par la préexistence de germes monstrueux; il repousse même absolument l'hypothèse plus générale de la préexistence des germes. Il produit artificiellement des poulets monstrueux et déclare que les monstres sont des embryons dont le développement d'abord normal a été troublé par des conditions irrégulières. Si les monstres *unitaires* lui révèlent le principe de l'arrêt de développement, les monstres doubles lui en révèlent un autre, la loi de l'*union similiaire*. Les monstres doubles sont toujours unis par les faces homologues de leurs corps, côté à côté, vis-à-vis, dos à dos, et de même à l'intérieur des parties conjointes, veine à veine, nerf à nerf, comme sont les deux moitiés d'un organe unique et normal. Un monstre double est donc composé en quelque sorte de *quatre moitiés* plus ou moins complètes au lieu de deux, et il se forme selon la même loi que s'unissent les deux moitiés de l'être normal. Dans l'un et dans l'autre, cette union des parties semblables s'opère en vertu d'une affinité élective, incompréhensible mais réelle, que Geoffroy Saint-Hilaire appelle l'*affinité* ou l'*attraction de soi pour soi*. En vertu de cette affinité de soi pour soi les éléments semblables, les moitiés d'un organe se cherchent et se trouvent, la veine cherche la veine et ne s'ente jamais sur une artère.

L'idée générale de l'*unité de composition* n'a pas été conçue par Geoffroy Saint-Hilaire le premier. Aristote dans l'antiquité, Belon, Newton, Linné, Buffon, Vicq-d'Azyr, Gœthe l'avaient déjà conçue, mais aucun philosophe ou naturaliste ne l'avait aussi puissamment développée. Les conséquences philosophiques du système sont aussi importantes que manifestes, et Geoffroy Saint-Hilaire les a lui-même reconnues et adoptées. Il n'y a pas de causes finales dans la nature; la fonction résulte de l'organe, ce n'est pas l'organe qui est fait en vue de la fonction; l'oiseau vole parce qu'il a des ailes, il n'a pas des ailes afin de voler; un être n'est pas fait expressément pour vivre dans les conditions où il vit: « chaque être est sorti des mains du créateur avec de propres conditions matérielles; il peut selon qu'il lui est attribué de pouvoir, il

emploi ses organes selon leur capacité d'action. » C'est ce qui explique comment il y a des organes qui n'ont pas de fonctions. S'il n'y a qu'un plan unique de tous les êtres, varié de mille manières dans les parties accessoires, s'il suffit de changer quelques proportions d'un organe pour le rendre propre à de nouvelles fonctions, il n'y a point de fixité dans les espèces. Lamarck faisait dériver les espèces les unes des autres dans tout le règne animal; Geoffroy Saint-Hilaire restreint dans des limites resserrées la mutabilité des espèces et lui donne pour cause le *monde ambiant*, seul capable de modifier les organes et les fonctions. Lamarck affirmait que les espèces actuelles proviennent réellement des espèces fossiles; Geoffroy Saint-Hilaire affirme la possibilité, mais non la réalité du fait.

Ces conséquences sont précisément contraires aux conclusions philosophiques de la doctrine de Cuvier : la pluralité des plans de la nature, les causes finales, la fixité des espèces. Aussi, dans les séances mémorables des mois de février, mars et juillet 1830, ces deux savants illustres et longtemps amis se trouvèrent-ils en présence comme deux adversaires devant l'Académie des sciences et l'Europe attentive. La politesse de la discussion n'enleva rien à sa vivacité et chacun défendit avec la même conviction et la même énergie sa méthode et sa doctrine. Chacun aussi eut ses partisans et les conserve encore aujourd'hui, car ce débat solennel est loin d'être vidé. Geoffroy Saint-Hilaire a réuni les pièces du procès et l'argumentation des deux adversaires dans un volume intitulé *Principes de philosophie zoologique*. On ne peut se dissimuler que ce qui a donné à ce débat tant d'importance et d'animation, ce n'est pas seulement l'illustration des deux savants, jadis amis et collaborateurs, ce n'est pas le seul intérêt de la pure question zoologique; c'est que, au delà des questions de méthode et de classification, beaucoup voyaient la métaphysique. Cette préoccupation est très-visible dans l'argumentation de Cuvier : « Je sais, dit-il, que pour certains esprits il y a dans cette théorie des analogues, au moins confusément, une autre théorie fort ancienne, réfutée depuis longtemps, mais que quelques Allemands ont reproduite au profit d'un système panthéistique appelé philosophie de la nature. » Cela était vrai en effet pour quelques Allemands, pour beaucoup même, et en particulier pour Goethe qui a consacré à ces débats les dernières pages sorties de sa plume. Mais cela n'était point vrai pour Geoffroy Saint-Hilaire qui, non-seulement n'a jamais formulé la moindre conclusion panthéistique, mais qui a repoussé expressément toute idée semblable et toute relation entre le panthéisme ou la *philosophie de la nature* et sa théorie de l'unité de composition. Sans doute la doctrine de Cuvier est en opposition formelle avec la *philosophie de la nature* et peut en être considérée comme une réfutation scientifique, tandis que celle de Geoffroy Saint-Hilaire ne lui est pas absolument contraire. Mais il faut reconnaître qu'elle est loin d'y conduire nécessairement, car elle s'accorde aussi bien que la doctrine de Cuvier lui-même avec la philosophie de la Providence. Qu'il y ait plusieurs plans dans la structure des êtres vivants ou qu'il n'y en ait qu'un seul; que le savant puisse étudier la fonction avant l'organe ou qu'il doive se borner à étudier l'organe pour en dériver la fonction, le philosophe peut toujours constater la même harmonie dans les résultats et conclure à la même sagesse dans la cause. Tandis que Goethe considère la doctrine de l'unité de composition comme un argument favorable à la *philosophie de la nature*, des disciples, plus fidèles

peut-être, de Geoffroy Saint-Hilaire ont le droit de dire avec Buffon qui avait conçu, lui aussi, l'idée de l'unité du plan de la nature : « Il semble que l'Être suprême n'a voulu employer qu'une idée et la varier en même temps de toutes les manières possibles, afin que l'homme pût admirer également et la magnificence de l'exécution et la simplicité du dessin. »

Les écrits de Geoffroy Saint-Hilaire qui intéressent plus spécialement la philosophie sont : *Philosophie anatomique*, Paris, 2 vol. in-8, avec atlas, 1818-1822; — *Principes de philosophie zoologique*, discutés en mars 1830 au sein de l'Académie royale des sciences, Paris, 1830, in-8; — *Cours de l'histoire naturelle des mammifères*, Paris, 1829, in-8; — *Fragments biographiques*, Paris, 1838, in-8.

On pourra consulter sur la vie et la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire, les éloges ou discours de MM. Flourens, Dumas, Duméril, Parisot, Quinet; et les œuvres d'histoire naturelle de Goethe, traduites en français par Martins, Paris, 1837, in-8; et surtout *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire* par son fils Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, Paris, 1847, in-8.

Voyez l'article CUVIER (Georges).

A. L.

GEORGES DE TRÉBIZONDE, l'un des principaux acteurs de la lutte qui éclata en Italie, vers le milieu du x^e siècle, entre les partisans d'Aristote et ceux de Platon, naquit en 1396, non pas à Trébizonde, comme l'ont cru quelques-uns de ses biographes, mais à Chandace, dans l'île de Crète. Le nom de Trébizonde n'indique que la patrie de ses ancêtres. Arrivé en Italie vers 1430 sur l'invitation de François Barbaro, noble Vénitien, il se fixa d'abord à Venise, où il enseigna les lettres et la philosophie grecque. Ses leçons eurent le plus grand succès, et sa renommée étant allée jusqu'à Rome, le pape Eugène l'appela près de lui, le nomma son secrétaire, et le chargea de continuer l'enseignement qui avait commencé sa réputation en Italie. De plusieurs parties de l'Europe et de toutes celles de la péninsule on accourait pour l'entendre, et jusqu'en 1450 sa gloire et sa fortune furent des plus éclatantes. Mais dès cette époque elles déclinerent singulièrement. Il fut effacé comme critique par Laurent Valla, et comme traducteur par Théodore Gaza, son compatriote. On s'aperçut que ses traductions, faites à la hâte pour des motifs de cupidité, étaient pleines d'inexactitudes, de négligences et de lacunes considérables. Ce fut à peu près dans le même temps qu'écrivait contre Platon une diatribe, plutôt qu'une appréciation philosophique, il s'attira dans le cardinal Bessarion (voy. ce nom) un adversaire très-puissant, et indisposa contre lui le pape lui-même, Paul II, bien que très-hostile aux platoniciens d'Italie. Obligé de s'éloigner, Georges se retira pendant quelques années auprès du roi de Naples; puis, rentré en grâce auprès du souverain pontife, il revint à Rome, où il mourut en 1486. Il a laissé, parmi d'autres ouvrages sans intérêt pour nous, une traduction des *Problèmes* et de la *Rétorique* d'Aristote plusieurs fois réimprimée avec les œuvres de ce philosophe; une traduction inédite et, si nous en croyons Bessarion, très-inexacte des *Lois* de Platon; un traité sur la rhétorique, et un autre sur la dialectique, composés en son propre nom; enfin la diatribe dont nous avons parlé tout à l'heure, et qui a pour titre *Comparatio Aristotelis et Platonis* (in-8, Venise, 1523). Ce livre, dont Bessarion a écrit une longue réfutation (*In calumniam Aristotelis*, in-f^o, ib., 1503 et 1516), se divise en trois

parties : la première établit entre les deux philosophes de l'antiquité un parallèle tout à fait injuste et entièrement composé d'assertions arbitraires ; la seconde a pour but de montrer que les opinions d'Aristote ne sont pas seulement inattaquables au point de vue de la raison, mais encore au point de vue de la foi, qu'elles s'accordent de tout point avec les dogmes fondamentaux du christianisme, par exemple avec ceux de la création et de la Trinité, tandis que Platon est accusé de s'en écarter toujours ; enfin, dans la troisième partie de son pamphlet, Georges s'attaque à la personne même de Platon, et s'applique, contre tous les faits et toutes les vraisemblances, contre le respect unanime de l'antiquité et des Pères de l'Église, à représenter le chef de l'Académie comme un homme de mœurs infâmes et livré à la fois à tous les vices. On comprend difficilement aujourd'hui qu'un ouvrage d'où la raison et la bonne foi sont si complètement absentes, ait pu faire tant de bruit, et que le sage, le savant Bessarion ait cru nécessaire d'y répondre.

X.
GEORGES SCHOLARIUS ou **SCHOLARI**,
 VOY. GENNADIUS.

GEORGES VENETUS ou **LE VÉNITIEN**,
 VOY. ZORZI.

GÉRARD (Alexandre), écrivain du x^e siècle, un des premiers traducteurs à qui l'Europe chrétienne dut la connaissance des monuments de la philosophie grecque et de la philosophie arabe. Les uns le font originaire de Crémone en Italie, les autres de Carbone, ville d'Andalousie ; mais les termes d'une ancienne chronique publiée par Muratori ne permettent plus de douter qu'il ne fût Italien. Après avoir achevé ses études dans sa patrie, il voyagea pour s'instruire, et se rendit en Espagne, où les sciences, alors bannies du reste de l'Europe, avaient trouvé un asile sous la protection des kalifes Omniades. Il se fixa à Tolède, y apprit l'arabe et consacra tous ses soins à composer des traductions dont on a porté le nombre à soixante-seize. La plus importante est, sans contredit, celle de la grande composition ou *Almageste* de Ptolémée, qui était restée jusqu'à lui ignorée en Occident, et dont la connaissance renouvela l'enseignement de l'astronomie dans les écoles du moyen âge. Ses *Précéptes de médecine* ou *Canons d'Avicenne* sont, après l'*Almageste*, l'ouvrage le plus considérable traduit par Gérard, que ses goûts dirigeaient principalement vers l'étude des mathématiques, de l'astronomie et de la physique. On cite encore sous son nom des traductions des trois premiers livres de la *Météorologie* d'Aristote, de divers traités d'Alexandre d'Aphrodise, Galien, Farabi, du livre des *Définitions* d'Isiah ben-Honain, etc. Gérard mourut dans sa patrie en 1187, à l'âge de soixante-treize ans, et fut enterré à Crémone dans le couvent de Sainte-Lucie, auquel il surviva sa bibliothèque.

On peut consulter sur ce laborieux traducteur : Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, in-f°, Madrid, 1788 ; — Fabricius, *Bibliotheca medice et infimæ latinitalis*, t. III, p. 39 ; — Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. IX, p. 600 ; — Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, in-8, 2^e édit., p. 120-124.
 C. J.

GERBERT. Le nom de Gerbert appartient en même temps à la philosophie, à la politique et à la religion ; mais c'est à la première qu'il doit son plus grand éclat ; ce sont les travaux scientifiques de Gerbert qui ont immortalisé sa mémoire, et qui, après l'avoir fait regarder comme un sorcier dans l'âge des superstitions, le signalent au jugement de l'historien dans un siècle

plus éclairé, comme une des plus fortes têtes que le moyen âge ait produites.

Gerbert, né en Aquitaine vers le commencement du x^e siècle, d'une famille pauvre, perdit ses parents de bonne heure, et fut élevé au monastère d'Aurillac par les soins de l'abbé Gérard et de l'écolâtre Raymond. Étant jeune encore, il accompagna en Espagne Borel, comte de Barcelone, qui le confia à un évêque nommé Hatton, sous lequel il fit de grands progrès dans les mathématiques. A-t-il profité de son séjour au delà des monts pour visiter Séville, Cordoue et les universités maures ? C'est là un point sur lequel les historiens sont partagés, et qu'il serait téméraire de vouloir décider. Bornons-nous à constater que si Gerbert, comme nous sommes portés à le croire, n'a pas fréquenté les écoles des Arabes, il ne pouvait ignorer l'état florissant des études chez ces peuples, et devait chercher avec une averse curiosité à s'instruire de leurs découvertes dans les sciences. On voit d'ailleurs par ses lettres qu'il recueillait les ouvrages des écrivains de cette nation avec autant de soin que les chefs-d'œuvres de la littérature ancienne.

Lorsque Gerbert quitta l'Espagne, il était déjà un des hommes les plus instruits de son temps, au moins en mathématiques. Il voulut encore étendre le cercle de ses connaissances, et après être allé en Italie, où il fut accueilli avec la plus grande faveur par le pape Jean XIII et par l'empereur Othon I^{er}, il se rendit à Reims avec le projet de se perfectionner dans la scolastique. Là, malgré la médiocrité de sa naissance, il contracta une étroite liaison avec l'archevêque Adalbéron, qui le plaça à la tête de l'école épiscopale de cette ville. Il était alors dans toute la vigueur de l'âge et du talent, et libre des soucis de la politique et de l'ambition qui troublèrent dans la suite le calme de ses études. Aussi put-il se livrer sans partage à ses nouvelles fonctions, qu'il paraît avoir remplies avec le plus grand éclat.

Gerbert enseignait à Reims toutes les sciences comprises sous le nom de *Trivium* et de *Quadrivium*. Il commençait par l'*Introduction* de Porphyre, qu'il expliquait d'abord dans la traduction de Victorinus, puis d'après Boèce. Il analysait ensuite les *Catégories* et l'*Hermeneia* d'Aristote, les *Topiques* de Cicéron ; les six livres de commentaires écrits par Boèce sur cet ouvrage, et tous ses traités sur le syllogisme, la définition et la division. Passant de la logique à la rhétorique et à la poétique qu'il réunissait, Gerbert lisait à ses disciples Térence, Virgile, Stace, Juvénal, Perse, Horace et Lucain. Au *Trivium* succédait le *Quadrivium*, et aux études littéraires les études scientifiques, l'arithmétique, la musique, l'astronomie et la géométrie. Afin de mieux expliquer le lever et le coucher des astres, Gerbert avait construit plusieurs globes, dans le genre de nos sphères armillaires, avec des cercles représentant l'horizon, l'équateur et les autres divisions astronomiques. Il avait aussi imaginé un orgue hydraulique, où le son était produit par la pression d'un volume d'eau sur l'air des tuyaux. Mais, de toutes ses inventions, la plus simple et la plus féconde était une tablette ou *abacus*, divisée en vingt-sept colonnes longitudinales, où se plaçaient neuf chiffres qui servaient à exprimer tous les nombres, en prenant des valeurs de position. Gerbert avait fait confectionner mille caractères en corne, à l'effigie des neuf chiffres, avec lesquels il faisait les opérations arithmétiques sur l'*abacus*. Tous les juges un peu versés dans ces matières ont reconnu là une méthode de numération très-analogue à notre système actuel, qui est fondé sur la valeur décuple d'un chiffre placé à la gauche d'un autre,

Gerbert se trouve donc avoir connu et enseigné les principes de l'arithmétique décimale, à une époque où les chiffres romains étaient seuls en usage dans la chrétienté. Il serait curieux de savoir s'il a dérobé l'*abacus* aux Arabes, selon le témoignage de Guillaume de Malmesbury et l'opinion la plus commune, ou s'il en a puisé la connaissance dans la *Géométrie* de Boèce, comme un mathématicien de nos jours l'a prétendu; mais quelle que soit l'origine historique de cette mémorable découverte, celui qui en propagea le premier la connaissance chez les nations européennes a rendu à la civilisation un service que la postérité ne pouvait oublier.

Sous l'habile direction de Gerbert, l'école de Reims ne tarda pas à devenir la plus fréquentée du royaume. Robert, fils aîné de Hugues Capet, y fut élevé, et l'histoire cite un grand nombre d'évêques qu'elle a donnés à l'Église. En dehors de ses fonctions d'écolâtre, Gerbert employait son influence à ranimer, partout où il pouvait, les souvenirs éteints de la littérature et des sciences. Un de ses soins habituels était de recueillir les anciens manuscrits et d'en multiplier les copies. Ses lettres, dont le recueil nous a été heureusement conservé, renferment de précieux détails à ce sujet. Tantôt il insiste pour obtenir une révision du texte de Pline; là il promet une sphère céleste, en bois recouvert de peau de cheval, en échange de l'*Achilléide* de Stace; ailleurs il mande qu'il est possesseur de huit volumes de Boèce sur l'astrologie, dont il donnera volontiers communication, si on veut lui prêter un *César* pour en prendre copie. A force de démarches, il était parvenu à se créer une bibliothèque composée de tous les auteurs dont il se servait pour ses leçons, et de quelques ouvrages perdus depuis, comme le traité de Démosthène, médecin gaulois, sur les *Maladies des yeux*. Souvent il adressait à ses anciens disciples, sous forme de lettres, de véritables traités, qui révélaient dans les cloîtres le goût des connaissances positives. Constantin, moine de l'abbaye de Fleury, reçut pour sa part deux opuscules sur les combinaisons des nombres et sur la sphère; un autre mémoire sur les différentes manières d'évaluer la surface d'un triangle équilatéral fut composé pour Adelbold, depuis évêque d'Utrecht. C'est Gerbert, selon le témoignage de Guillaume de Malmesbury, qui a contribué le plus efficacement à relever les études dans les monastères de France.

A la vue des heureux efforts de ce grand maître pour conserver la chaîne des traditions littéraires, on se demande quelle place la philosophie proprement dite occupe dans l'ensemble de ses travaux, et on est bien forcé de reconnaître qu'elle se réduisait pour lui aux préliminaires de la logique. Les historiens racontent qu'un écolâtre d'Allemagne, nommé Otric, lui ayant reproché de ranger la physique parmi les mathématiques, il fut admis à exposer ses vues sur la classification des sciences devant l'empereur Othon II. Il montra que la philosophie est un genre dont les espèces sont la pratique et la théorie; que la pratique se divise en économique (*dispensativa*), distributive (*distributiva*), politique (*civilis*), que la théorie comprend la physique, les mathématiques et la théologie. Le trait le plus remarquable de cette classification est certainement la place occupée par la théologie à la suite des mathématiques, comme une dépendance de la philosophie; mais il ne paraît pas que Gerbert ait aperçu la portée de cette idée empruntée peut-être à Aristote, et si féconde en conséquences. De tous ses travaux philosophiques, le seul qui nous soit parvenu, est un opuscule composé à la demande de l'em-

peur Othon III, sous ce titre obscur et bizarre : *de Rationali et ratione uti (du Raisonnable et du raisonner)*. Il s'agissait de savoir comment la qualité de *raisonnable*, selon que le veut Porphyre, peut avoir pour attribut de *se servir de la raison*, et généralement de quelle manière doivent s'entendre les propositions où l'attribut a plus d'extension que le sujet. Gerbert commença par exposer et par débattre la difficulté. Il distingue ensuite, d'après l'*Hermericia* d'Aristote, plusieurs classes de choses possibles et d'attributs : il conclut que si *être raisonnable* est un attribut de l'homme, c'est un attribut nécessaire et substantiel; mais que *faire usage de la raison* est une qualité purement accidentelle. Or, l'accident peut servir d'attribut à la substance; par conséquent, *faire usage de la raison* peut servir d'attribut à *être raisonnable*. Voilà le seul vestige certain qui nous reste du génie philosophique et de la méthode de l'homme illustre qui fut, au x^e siècle, le promoteur et le centre de l'activité littéraire et scientifique.

La dextérité remarquable qui rehaussait chez Gerbert l'éclat du savoir, ouvrit à son ambition la carrière des honneurs ecclésiastiques. En 980, Othon II le nomma abbé du monastère de Bobbio, ancienne et célèbre fondation de saint Colomban, où de graves désordres avaient pénétré à la suite des guerres et de l'anarchie de cette malheureuse époque. Lié désormais par la reconnaissance à la famille impériale, Gerbert embrassa avec chaleur le parti d'Othon III pendant les troubles qui agitèrent la minorité de ce prince. En 990, il fut l'âme du synode où eut lieu la déposition de l'archevêque Arnould, successeur d'Adalbéron, et où lui-même fut proclamé archevêque de Reims. Ce choix n'ayant pas eu de suite par le refus du pape de ratifier les actes du concile, Gerbert alla occuper en 998 le siège de Ravenne. A la tête de l'un des premiers diocèses de la chrétienté, possesseur d'une opulente abbaye, étroitement lié avec les cours de France et d'Allemagne, puissant, admiré, redouté, Gerbert, à la mort de Grégoire V, vit les dernières espérances de son ambition comblées par la tiare pontificale, que, selon les expressions d'un historien, il obtint en considération de son vaste savoir, *propter summam philosophiam*. Il fut sacré sous le nom de Sylvestre II, et mourut, après quatre années environ de pontificat, le 12 mai 1003. L'admiration qu'il avait excitée chez ses contemporains se transmit aux âges suivants, et inspira aux chroniqueurs d'étranges récits. On racontait que Gerbert, jeune encore, avait appris en Espagne les secrets de la magie; que, plus tard, il avait vendu son âme au démon, et que son merveilleux savoir et son élévation rapide avaient été le prix du marché. Ces légendes paraissent avoir suggéré à Goethe la première idée du poème de *Faust*.

Les *Lettres de Gerbert* ont été publiées pour la première fois par Masson, in-4, Paris, 1611, et depuis par Duchesne, dans le tome II des *Hist. Franc. Scriptores*, in-f°, Paris, 1636; par Bouquet, *Recueil des historiens de France*, t. IX et X, et dans les Collections des Pères. Ses autres ouvrages se trouvent épars dans les recueils de Mabillon (*Analecra*, in-f°, Paris, 1723), Martenne (*Anpliss. Collect.*, t. I), et Bernard Pez (*Thesaurus Anecd. noviss.*, t. I et III). Ils ont tous été réunis dans la belle édition des Œuvres de Gerbert publiée avec une introduction et des notes, par M. Ollivier, Paris, 1868, in-4. De tous les chroniqueurs qui ont parlé de sa vie et de ses travaux, le plus important à consulter est sans contredit le moine Richer, dont l'histoire, nouvellement découverte en Allemagne, a été d'abord publiée par M. Pertz

dans le troisième volume de ses *Monumenta Germanicæ historica*, et depuis par la Société de l'Histoire de France, par M. Guadet. Richer servira à rectifier les erreurs ou les autres historiens sont tombés. Parmi les sources plus récentes, on peut consulter : Bzovius, *Sylvester II a magia et aliis columnis vindicatus*, in-8°, Rome, 1678; — *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 559 et suiv.; — *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, année 1843; — C. F. Hock, *Histoire du pape Sylvestre II et de son siècle*, traduit de l'allemand, et enrichi de notes et de documents inédits par M. l'abbé J. M. Axinger, in-8°, Paris, 1820; — P. Marin, *De quodam Gerberti opusculo, et de gallicanarum doctrinarum originibus*, Paris, 1838, in-8. C. J.

GERDIL (Giacinto), prélat et philosophe italien, né en 1718, à Samacus en Savoie. Entré dans les ordres après de fortes études, il fut professeur à Macerata, à Casal, à Turin, et devint précepteur du petit-fils de Charles-Emmanuel III. Son savoir et ses vertus le désignèrent au cardinalat auquel il fut promu en 1777. Les devoirs du sacerdoce ne l'empêchèrent pas de continuer des études profondes sur la philosophie et les mathématiques, et d'écrire un grand nombre d'ouvrages en latin, en italien, en français. Comme d'autres prélats du xvii^e et du xviii^e siècle, il croyait servir la religion en défendant la doctrine de Descartes et de Malebranche, et sa vie qui se prolongea jusqu'en 1802, offre l'exemple d'une foi sincère unie à une raison ferme. Ses écrits, où sont traitées des questions de morale, de droit, de théologie, de mathématique, de physique et de métaphysique, témoignent d'un savoir solide; mais en ce qui concerne la philosophie ils ont peu d'originalité. Gerdil est un cartésien, qui se rapproche de Leibniz et qui surtout accepte et développe les doctrines de Malebranche. En plein xviii^e siècle il oppose encore la physique de Descartes à celle de Newton, et la théorie de l'étendue intelligible au sensualisme de Locke. Il combat au nom de ces principes, l'empirisme dans la morale, dans la jurisprudence, dans l'esthétique.

Voici ceux de ses ouvrages qui intéressent plus particulièrement la philosophie : *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*, Paris, 1760. On y remarque un *Essai d'une démonstration mathématique contre l'éternité de la matière*; — *Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke*, Turin, 1847. On y a joint deux opuscules pour la défense de la théorie de la vision en Dieu. Ces ouvrages sont reproduits avec d'autres dans les *Œuvres complètes du cardinal Gerdil*, Rome, 1806-1820, 15 vol. On consultera avec profit sur Gerdil : M. Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, ch. xxiii.

GERLACH (Gottlob Guillaume), professeur de philosophie à Halle, a publié de 1804 à 1826 un grand nombre d'ouvrages de critique ou d'enseignement : *Mémoire sur la philosophie, la législation et l'esthétique*, etc., Posen, 1804 (all.); — *Disputatio de differentia que inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit*, Wittemberg, 1811; — *Éléments de la philosophie fondamentale*, Halle, 1816; — *Éléments de la logique*, ib., 1817; — *Éléments de la métaphysique*, ib., 1817; — *Éléments de la philosophie de la religion*, ib., 1818; — *de la Philosophie du droit*, ib., 1824; — *Manuel des sciences philosophiques*, ib., 1826.

GERSON (Jean CHARLIER, plus connu sous le nom de), chancelier à l'université de Paris, naquit en 1362 à Gerson, hameau du diocèse de Reims, de parents obscurs et pieux. Au sortir de l'en-

fance, il vint à Paris étudier les humanités et la théologie dans la maison de Navarre, où ses débuts donnèrent une si grande opinion de ses talents et de son caractère, qu'en 1383, malgré son extrême jeunesse, il fut nommé procureur de la nation de France dans l'université. Cinq ans après, il fit partie d'une ambassade envoyée au pape Clément VII; et en 1395, alors âgé de trente-deux ans, il obtint la plus haute magistrature morale de cet âge, la charge de chancelier de Notre-Dame, que venait de résigner un de ses anciens maîtres, Pierre d'Ailly. Les temps étaient singulièrement difficiles. Charles VI était depuis peu tombé en démence, et pendant que d'affreuses divisions menaçaient l'État, le schisme désolait l'Église, où d'abord deux, puis trois prétendants se disputaient la tiare pontificale. A la faveur de l'anarchie, les liens de la discipline ecclésiastique s'étaient relâchés : dans plusieurs provinces, le clergé pouvait à peine réciter le symbole, et ses mœurs étaient pires encore que son ignorance. Cependant, quel que fût le danger de la situation, Gerson ne perdit pas courage, et, déployant une fermeté qui contrastait avec la douceur de son caractère, il s'épuisa en efforts pour la pacification de l'Église et du royaume, pour la réforme des mœurs et des études, et surtout pour le maintien de ces grands principes de justice et d'humanité que la nature a établis au fond de tous les cœurs, mais que le fanatisme religieux ou politique se plaît à ébranler. Le duc d'Orléans ayant été assassiné en 1408 par le duc de Bourgogne, Gerson, au péril de sa fortune et de ses jours, osa dénoncer à l'archevêque de Paris l'apologie de cet odieux attentat, composée par Jean Petit. Le concile de Constance (1414-1416) mit le sceau à sa réputation comme chancelier, comme théologien et comme orateur. Il fut l'âme de cette assemblée mémorable, où il reçut le titre de docteur tréshérétique, que la postérité n'a pas contesté à ses vertus. Pénétré des maximes qui ont si longtemps régné dans l'Église gallicane, il voulait que le concile déposât les papes Jean XXIII et Benoît XIII, procédât à l'élection d'un nouveau pontife, et assurât par des mesures vigoureuses le repos de la chrétienté; mais ses efforts n'eurent pas le succès qu'il espérait, et il quitta le concile en 1416, avec la douleur d'avoir vu ajourner la réforme des abus qui désolaient l'Église. Les dissensions civiles ne lui permettant pas de rentrer en France, il se retira dans les montagnes de Bavière, où il écrivit, à l'imitation de Boèce, sa *Consolation de la théologie*. Il revit sa patrie après un exil volontaire de deux années; mais désormais il ne voulut prendre aucune part aux affaires publiques, et alla s'enfermer à Lyon au couvent des Célestins. Ce fut dans cet asile qu'il passa les dernières années de sa vie, occupé à prier Dieu, à composer des livres ascétiques et à élever de pauvres enfants, à qui il faisait répéter chaque jour cette humble et touchante prière : « Mon Dieu, mon créateur, ayez pitié de votre serviteur Jean Gerson. » Il mourut le 12 juillet 1429, à l'âge de soixante-six ans, peu de jours après avoir achevé un commentaire sur le *Cantique des cantiques*.

Gerson est presque devenu un personnage historique par le rôle qu'il a joué dans les affaires de son pays, et cependant, qui le croirait? ce chef éclairé et infatigable de l'université de Paris, cet ambassadeur des rois à la cour des papes et dans les conciles, cet adversaire courageux des mauvaises passions et des préjugés de ses contemporains, cet homme de cœur et d'action est, au xiv^e siècle, le représentant le plus élevé et le plus complet du mysticisme, c'est-à-

dire d'une école de philosophie qui professe le dédain des œuvres, et fait consister l'idéal de la sagesse humaine dans les pratiques silencieuses de la prière. Entre l'existence agitée de l'homme public et les calmes doctrines du philosophe le contraste est frappant, et d'autant plus remarquable, que pour Gerson le mysticisme n'a pas été ce qu'il fut chez beaucoup d'autres, le fruit amer de la lassitude et comme le suprême effort de l'ambition déçue, mais la vocation paisible et sincère d'une âme tendre et élevée. Comment le pieux chancelier, que ses goûts portaient vers la retraite et l'obscurité, a-t-il pu comprimer cet élan de son âme, et aux douceurs de la vie contemplative préférer les orages périlleux de la vie publique? N'a-t-il fait que céder à l'empire des circonstances, aux entraînements de l'exemple? Ou bien sa longue participation aux affaires est-elle le résultat d'une abnégation sublime, de la ferme volonté de servir ses frères au prix de ses plus chères affections? L'étude des ouvrages de Gerson semble autoriser cette dernière conjecture; mais, qu'on l'adopte ou qu'on la rejette, la doctrine de l'illustre chancelier porte l'empreinte manifeste des agitations de sa vie et de sa longue pratique des hommes et des affaires. Elle est calme, sérieuse, pleine de sobriété et de méthode. Non-seulement la raison y tempère l'exaltation du sentiment et en prévient les écarts, mais elle se soumet à de minutieuses analyses qui l'éclaircissent et ramènent les vagues rêveries du mysticisme aux proportions sévères de la science. L'école mystique a produit des disciples éminents à toutes les époques du moyen âge : au ix^e siècle Scolt Erigène, au xii^e Richard et Hugues de Saint-Victor, au xiii^e saint Bonaventure; mais Gerson est le premier qui ait entrepris de donner aux maximes de cette école, souvent exposées avec moins d'art que de piété, une forme systématique, propre à la faire goûter du monde et des savants. En un mot, et pour nous servir de ses propres expressions, il tenta de concilier la théologie mystique et la théologie scolastique : tentative d'une importance égale à sa difficulté, et qui assigne à son auteur une place importante dans l'histoire de la philosophie moderne.

La théologie ordinaire, selon Gerson, a pour instrument la raison, et procède, à l'exemple des autres sciences, par voie d'analyse et d'argumentation. Le propre de la théologie mystique est de se fonder sur la toute-puissance de l'amour, et d'atteindre la vérité par l'union de l'âme avec l'Être infini. Afin d'éclaircir cette notion du mysticisme, Gerson croit indispensable d'analyser avec soin les pouvoirs et les opérations de l'âme.

Considérée dans sa propre nature, l'âme est une substance spirituelle, simple et naturellement libre. Elle possède de deux ordres de facultés : les unes intellectuelles, *vis cognitiva*; les autres sensibles, *vis affectiva*. La moins noble des facultés intellectuelles, la sensibilité *sensualitas*, s'exerce au moyen des organes, et comprend, avec les sens extérieurs, le sens commun, qui juge les sensations venues du dehors; l'imagination, qui reproduit l'image des objets absents; la mémoire, qui conserve les jugements portés par le sens commun. Au-dessus de la sensibilité, la raison, *ratio*, a pour fonction d'apercevoir les conséquences des propositions déjà connues, et de former les idées abstraites et générales sans le secours des organes. Enfin, au delà de ces pouvoirs inférieurs, s'élève l'intelligence simple, l'entendement (*intelligentia simplex, mens*), qui découvre les premiers principes par la vertu d'un rayon émané de l'esprit divin, cette lumière

qui éclaire tout homme à sa venue en ce monde. Aux divers degrés de la pensée correspondent autant de modes de la faculté affective : à la sensibilité, l'appétit sensuel ou animal; à la raison, l'appétit rationnel; à l'entendement, la syndérèse (*synderesis*), qui est l'amour du bien absolu, de même que l'entendement est la vue de la vérité suprême. Toutes ces facultés passent par certains états, et accomplissent certaines opérations que Gerson s'étudie à définir à l'exemple de tous les écrivains ascétiques. Ce sont : pour l'intelligence, la vague rêverie (*cogitatio*), dans laquelle l'esprit s'abandonne à toutes les impressions des objets sensibles; la méditation, effort volontaire de l'âme à la recherche de la vérité; la contemplation, intuition tranquille des choses spirituelles par l'entendement; et pour la faculté affective, la concupiscence, vague désir sans but et sans fruit; la dévotion, s'élevant avec effort à l'amour de la bonté suprême; la dilection extatique, *dilectio extatica*, qui n'est autre chose que cet amour ineffable.

Après cette analyse, dont les détails remplissent la plus grande partie du principal traité de Gerson, il devient aisé de reconnaître la vraie nature du mysticisme, et les racines qu'il a dans la nature humaine. La théologie mystique, élan du cœur vers la Divinité, ne s'appuie ni sur les sens, ni sur la raison, ni même sur l'entendement. Elle a sa base et son instrument dans la partie sensible de notre être, dans ce mystérieux penchant vers le bien absolu, que Gerson appelle syndérèse, et dans cette opération de la syndérèse, qu'il nomme la dilection extatique.

Ainsi, Gerson invoque le témoignage de la psychologie à l'appui des doctrines de l'ascétisme. Il scrute tous les replis de l'âme humaine; il passe en revue tous ses pouvoirs, dans l'espérance de découvrir au plus profond de notre cœur une faculté assez clairvoyante pour contempler l'Être divin, un amour assez vaste pour l'embrasser. Qu'une pareille recherche, poursuivie avec sagacité et persévérance, soit demeurée entièrement vaine, c'est là ce que nul esprit sérieux ne saurait croire. Si elle n'a pas entièrement absous le mysticisme, si elle n'a pas justifié ses prétentions, elle a du moins contribué à mettre en lumière deux faits très-importants de la nature de l'homme, à savoir : l'idée de l'infini, qui est le fond de notre raison; l'amour de l'infini, qui est le fond de notre sensibilité. Ajoutons qu'elle a été d'un exemple salutaire, en ramenant la scolastique à l'étude de l'esprit humain, et qu'elle a préparé par là les voies à la saine philosophie, fondée tout entière sur la connaissance de nous-mêmes.

La nature et les fondements psychologiques du mysticisme une fois déterminés, Gerson s'occupe de rechercher sous l'empire de quelles causes et par quelles voies l'amour divin s'éveille en nous. A part ces cas extraordinaires où Dieu nous attire par des moyens surnaturels, ce mouvement de l'âme vers l'Être suprême a pour condition la connaissance de ses perfections infinies, qui dérive d'une double source, l'abstraction et la foi. De même que le ciseau du sculpteur façonne le marbre en le taillant, ainsi la pensée achève en soi l'image de Dieu, par une série de négations qui enlèvent au bien absolu la couleur, le son, la figure, toute espèce de défauts, et qui permettent ainsi de l'entrevoir dans sa pureté et son éclat. Cette méthode paraît-elle lente et difficile, propre à engendrer l'orgueil, et, par conséquent, à éloigner de Dieu par l'effort qu'elle exige? que l'âme se confie à la puissance de la foi; qu'elle croie et s'humilie : elle s'éleva comme d'elle-même à de sublimes

perspectives, qui allumeront en nous le feu de l'amour divin.

Lorsque l'âme est parvenue à cet état, d'autres phénomènes ne tardent pas à se manifester. On raconte qu'Archimède, livré à la découverte d'un problème de géométrie, ne s'aperçut pas de la prise de Syracuse, et périt victime de sa préoccupation. Ainsi, l'âme transformée par l'amour cesse de voir et d'entendre; elle échappe au joug des sens et de l'imagination, rejette le poids qui l'entraînait vers les choses du monde, et, devenue plus légère, prend son essor vers le ciel. Ce premier phénomène est l'*extase* ou *ravissement*, *raptus*, que suit bientôt l'union intime de la création et du créateur. Gerson touchait ici à des écueils redoutables; mais il s'arrêta sur la pente rapide où s'est égaré tant de fois le mysticisme. Selon lui, la personnalité n'est pas détruite par l'union avec la divinité; le moi ne s'abîme pas dans l'essence infinie, comme une goutte d'eau se perd dans la mer, suivant la comparaison du mystique Ruysbroeck; tout se réduit à une assimilation de deux natures, dont l'une renouvelle et purifie l'autre, sans l'absorber ni l'effacer. De même, la *contemplation*, ce dernier fruit de l'amour, ce but suprême de la théologie mystique, n'est pas, selon Gerson, une intuition immédiate de la divinité, mais seulement un mode de connaissance moins imparfait que les autres. En mille endroits il déclare que nul ici-bas ne saurait apercevoir Dieu face à face, que nous sommes séparés de ses perfections par un nuage, jusque dans l'extase. Il semble que le pieux et loyal chancelier ait craint d'abuser ses disciples par des promesses que la réalité ne tiendrait pas.

Malgré ces sages réserves, Gerson n'hésite pas à regarder la théologie mystique comme très-supérieure à la théologie spéculative, pour quatre raisons principales : 1° elle mène à Dieu par une voie facile et large, dégagée d'obstacles et de périls, que peuvent suivre même les faibles d'esprit et les idiots, *idiotæ*; 2° elle se suffit à elle-même, et peut se passer du concours de la théologie spéculative, qui reste au contraire défectueuse, tant que la ferveur de l'amour n'a pas échauffé ses froides et arides abstractions; 3° elle produit la patience, l'humilité, l'esprit de charité et de paix, tandis que la philosophie ordinaire, occupée de questions frivoles, n'engendre souvent, comme parle l'Apôtre, que l'envie, la discorde et la haine; 4° elle met l'âme en possession de Dieu, elle lui donne le calme et le bonheur; la théologie spéculative, loin de là, amène avec soi l'agitation, la fatigue et le découragement.

Bien que Gerson n'ait sans doute pas entrevu le rapport qui existe entre les différentes parties de la philosophie, un lien étroit rattache sa morale à sa métaphysique. Après avoir subordonné en psychologie la raison au sentiment et à la foi, il continue d'amoindrir et de méconnaître l'autorité de cette faculté, lorsqu'il détermine les fondements de nos devoirs. Le principe de tout devoir, s'il faut en croire Gerson, est la volonté divine, qui décide souverainement du bien et du mal, et rend nos actions bonnes ou mauvaises, en permettant les unes et en défendant les autres. Rien de juste ni d'injuste en soi : la justice est ce qui est conforme au décret suprême, l'injustice est ce qui s'en écarte. Comme si Gerson craignait qu'on ne se méprit sur sa pensée, il la précise de manière à rendre le doute impossible. « Dieu ne veut pas certaines actions, dit-il (*Opp.*, t. III, p. 13 de l'édition d'Anvers, 1706), parce qu'elles sont bonnes; mais elles sont bonnes, parce qu'il les veut, de même que d'autres

sont mauvaises, parce qu'il les défend. » — « La droite raison, dit-il ailleurs (*Opp.*, t. III, p. 26), ne précède pas la volonté, et Dieu ne se décide pas à donner des lois à la créature raisonnable, pour avoir vu d'abord dans sa sagesse qu'il devait le faire; c'est plutôt le contraire qui a lieu. » Il suit de là que la loi du devoir n'a rien d'absolu ni d'invariable, et que les actions que nous jugeons criminelles auraient pu tout aussi bien être vertueuses : conséquence exorbitante, qui cependant n'est pas désavouée par Gerson, suivant lequel (*Opp.*, t. I, p. 147) « les choses étant bonnes, parce que Dieu veut qu'elles soient telles, il ne les voudrait plus ou les voudrait autrement que cela même deviendrait le bien. » Ainsi, Gerson pousse jusqu'à ses dernières limites ce système de morale, fondé sur le décret arbitraire de la Divinité, qui avait déjà été développé par Duns-Scot et Occam, mais que saint Thomas avait énergiquement repoussé : système faux en lui-même, déplorable par ses résultats, qui n'exalte la puissance de Dieu qu'aux dépens de sa sagesse et de sa bonté, ébranle toute certitude, et fournit une excuse aux criminelles folies du fanatisme. Hâtons-nous de dire que si la théorie de Gerson sur les principes de la morale est erronée, ses ouvrages sont du moins remplis d'excellentes observations de détail, et de maximes de conduite qui ne sauraient être trop méditées.

Les doctrines de Gerson eurent peu de retentissement. Malgré sa haute position dans l'Université de Paris, il n'eut jamais la pensée de fonder une école; et quand bien même il aurait formé un pareil projet, les circonstances n'étaient pas favorables pour l'exécuter. La scolastique et le moyen âge touchaient au terme de leurs communes destinées; une nouvelle ère politique, religieuse, philosophique, s'annonçait par de fréquentes commotions dans l'Église et dans l'État. A ces époques de transition et de trouble, les systèmes s'usent avec rapidité, comme les hommes et les choses. Gerson mourut donc sans laisser, à proprement parler, de disciples, bien que sa mémoire soit longtemps restée l'objet d'une sorte de culte de la part des populations qui avoisinent Lyon. Cependant son autorité comme théologien se perpétua, et, au xv^e ainsi qu'au xvii^e siècle, on trouve ses ouvrages cités de part et d'autre dans la plupart des controverses relatives à l'autorité pontificale, à la discipline ecclésiastique et au mysticisme. Faut-il ajouter qu'il est, avec Gersen et Thomas Akempis, un de ceux à qui l'on attribue le plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes, selon le mot de Fontenelle, l'*Imitation de Jésus-Christ*?

Les œuvres de Gerson ont eu un assez grand nombre d'éditions, dont la dernière et la meilleure, imprimée à Amsterdam et publiée sous la rubrique d'Anvers, 5 vol. in-8°, 1706, est due aux soins du savant Elies Dupin. Elle renferme plus de cinquante traités, qui n'avaient pas encore vu le jour, toutes les pièces relatives à l'affaire de Jean Petit, plusieurs écrits des auteurs contemporains sur les matières controversées au commencement du xv^e siècle, et comme introduction, sous le nom de *Gersoniana*, une longue et curieuse histoire de la vie et des ouvrages du célèbre chancelier. Le tome troisième contient un grand nombre d'ouvrages de théologie mystique, dont voici les principaux : *Tractatus de mystica theologia*; — *Tractatus de elucidatione scolastica mystice theologie*, anno 1424 compositus; — *Tractatus de perfectione cordis*; — *Tractatus de meditatione*; — *Tractatus de simplicatione et mundificatione cordis*; — *Tra-*

tatus de mente contemplationis, etc. Quelques opuscules de logique font partie du tome quatrième. Consultez Oudin, *Comment. de scriptoribus Ecclesie*, t. III, in-f°, Leipzig, 1722; — Lécuy, *Vie de Gerson*, 2 vol. in-8, Paris, 1832; — Charles Schmidt, *Essai sur Jean Gerson*, in-8, Strasbourg, 1839; — Engelhart, *de Gersonio mystico*, in-4, Erlangen, 1823; — Jourdain, *Doctrina Joh. Gersonii de theologia mystica*, in-8, Paris, 1838. On ne lira pas sans intérêt deux éloges de Gerson, par MM. Dupré-Lasalle et Prosper Faugère, qui ont été couronnés par l'Académie française en 1838. C. J.

GERSONIDE ou Lévi Ben-Gerson ou Maître Léon : voy. Juifs (Philosophie chez les).

GERSTENBERG (Henri-Guillaume de), poète et critique allemand, né en 1737 à Toudern dans le Schleswig. Sa vie, consacrée tour à tour à la guerre, à la poésie, à la diplomatie, n'intéresse la philosophie qu'en un seul point. Il fut un des disciples les plus zélés de Kant, et l'un des premiers à propager sa doctrine. Il a publié la *Théorie des catégories développée et expliquée* (all.), Altona, 1795; et *Lettres à Villers sur le principe général de la philosophie théorique et pratique*, Altona, 1821. Dans sa jeunesse, il avait déjà traduit de l'anglais l'ouvrage de Beattie : *Essai sur la nature et l'invariabilité de la vérité*, Leipzig, 1772.

GEULINX (Arnold), philosophe cartésien, qui incline à la fois du côté de Spinoza et de celui de Malebranche, mais sans partager les qualités qu'on admire dans ces deux illustres penseurs. Il naquit à Anvers en 1625, étudia à Louvain, où il fut vraisemblablement initié au cartésianisme. Il enseigna ensuite la philosophie, d'abord à Louvain, puis à Leyde, où il mourut en 1669. Sa vie fut malheureuse; de là peut-être le caractère général des préceptes de sa morale, qui semblent dictés par une longue expérience de la douleur patiemment supportée, et expriment la résignation, la soumission, l'humilité, et une sorte de tranquillité moitié stoïcienne, moitié chrétienne, qu'avaient dû faire naître en lui ses malheurs, sa constance et sa piété. Il voulait animer la philosophie cartésienne de l'esprit du christianisme, pensant qu'il n'y a de vraie sagesse que parmi les chrétiens, et encore seulement parmi le plus petit nombre de chrétiens. *L'Éthique* (Γνωθ. σεαυτόν, sive *Ethica*, in-12, Leyde, 1675) est le livre dans lequel il essaye de recueillir, pour la prêter à la philosophie de Descartes, cette sagesse qui a complètement manqué aux anciens, égarés par l'amour-propre et l'orgueil. Cependant *l'Éthique* n'est pas son seul ouvrage, comme on le verra à la fin de cet article; mais elle est son ouvrage capital, et le seul qui, avec la *Metaphysique* (*Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum*, in-16, Amst., 1691), soit digne de fixer notre attention.

Elle a pour objet la vertu et ses propriétés premières, ses applications, sa fin, sa récompense et tout ce qui a rapport à notre destination morale. Elle se divise en six traités qui se suivent dans un ordre très-méthodique; mais de ces six traités, le premier seul, où l'on examine en quoi consiste la vertu, a véritablement droit à notre intérêt. La vertu, selon Geulinx, consiste dans l'amour; mais il y a deux espèces d'amour, *l'effectif* et *l'affectif* (ce sont ses propres termes) : l'un qui est la ferme résolution de faire toute action qu'on juge bonne; l'autre qui n'est qu'une émotion, qu'une douce joie qui nous y porte. Celui-ci, dans sa pureté, sert à l'accablement de la vertu, il ne la constitue pas; celui-là seul en est le principe. Il est facile

de reconnaître ici les suites de la confusion, établie par Descartes, entre la volonté et le désir; car l'amour a beau être effectif, il n'en est pas moins de l'amour, c'est-à-dire un mouvement de l'âme tout à fait involontaire, par conséquent sans mérite et sans responsabilité, ce qui exclut précisément l'idée de la vertu. Geulinx croit échapper à cette difficulté en donnant pour objet à cet amour, non pas Dieu lui-même, mais la raison. Quoi que nous fassions, dit-il, nous obéissons toujours et nécessairement à Dieu. Nous sommes à la volonté de Dieu comme le matelot au vaisseau qui l'emporte irrésistiblement. L'obéissance envers lui est tellement nécessaire, que nous n'en concevons pas plus le défaut que nous ne concevons une montagne sans vallée et un triangle sans trois angles. Mais il n'en est pas de même de la raison, à laquelle trop souvent nous répugnons, ou ne nous soumettons pas. La vertu est donc, à proprement parler, l'amour effectif de la raison.

De cette définition, qui nous montre quel est le principe même de la vertu, Geulinx s'efforce de déduire ses propriétés essentielles, ou ce qu'on appelle ordinairement les vertus cardinales. Les vertus cardinales ne sont pas les mêmes pour lui que pour Platon et les stoïciens. Il n'y a que la justice à laquelle il ait conservé son nom et son rang; mais la prudence est remplacée par la diligence ou le zèle à écouter avec attention la raison, à nous détacher des objets extérieurs, et à nous tourner sur nous-mêmes. A la tempérance, qu'on retrouve ailleurs reléguée parmi les qualités secondaires, et à la force, cette vertu si chère au stoïcisme, ont été substituées deux vertus entièrement chrétiennes, l'humilité et l'obéissance. Cependant, pour la dernière, la différence est plutôt dans les mots que dans les choses; car l'obéissance, pour Geulinx, ne consiste pas à se faire l'esclave des autres, mais à agir d'une manière conforme à la raison, à ne rien faire qui soit contraire à ses lois, et à conquérir ainsi la vraie liberté. Quant à l'humilité, il n'y a aucune équivoque; c'est bien l'abandon et le mépris de soi-même que Geulinx nous recommande sous ce titre; et cette disposition de l'âme, sur laquelle il insiste avec un soin tout particulier, lui paraît être le couronnement des autres vertus. Pour que nous soyons conduits au mépris de nous-mêmes, il nous suffit de nous connaître (*inspectio et despectio sui*); ces deux faits sont naturellement liés l'un à l'autre. En effet, de quelque point de vue que nous envisagions notre condition sur la terre, de celui de l'action, de la passion, de la naissance ou de la mort, nous voyons qu'elle est entièrement hors de notre pouvoir, et que nous ne pouvons nous compter pour rien. D'abord l'action, comme la conscience nous le dit expressément, est nulle de l'âme au corps. Quand notre corps se meut, ce n'est pas nous qui le mouvons, puisque nous ignorons absolument comment ce mouvement est possible. Nous n'avons donc, à proprement parler, aucune influence hors de nous et dans le monde; et tout ce qui s'y fait, c'est un autre qui le fait. Sur ce point, Geulinx est parfaitement d'accord avec Malebranche et Spinoza. Mais si déjà nous ne pouvons rien dans ce qui nous semble une action, que sera-ce dans les choses qui ont visiblement le caractère de la passion, telles que les impressions des objets extérieurs? Là, certes, l'être actif n'est pas nous. Il faut en dire autant de la naissance et de la mort, dont nous ne sommes en rien la cause.

Nous ne suivrons pas Geulinx dans les développements où il entre au sujet de ces quatre

vertus; mais nous devons signaler une opinion qu'il y mêle sans insister, et qui offre une analogie évidente avec la vision en Dieu de Malebranche. En effet, selon Geulinx, nous ne sommes pas, dans ce monde, acteurs, mais spectateurs, et nous le sommes d'une manière en quelque sorte merveilleuse : car ce n'est pas le monde que nous voyons en lui-même; il est de sa nature invisible, et c'est Dieu seul qui nous le manifeste. De plus, nous ne le voyons pas par une faculté qui nous appartienne : c'est encore Dieu qui nous le fait voir par une force qu'il a en propre et qu'il exerce lui-même; en sorte que, s'il n'était pas présent, d'une part dans notre esprit, de l'autre dans le monde, rien ne verrait, et rien ne se verrait, rien ne serait intelligent, rien ne serait intelligible; il n'y aurait ni sujet ni objet de la connaissance.

Si, dans son *Éthique*, Geulinx a pris souvent les devants sur Malebranche, dans sa *Métaphysique* il se rapproche davantage de Spinoza. Ce qu'il nous recommande d'abord, c'est de nous purger l'esprit du préjugé de l'efficace, en ce qui regarde les créatures : parce qu'il n'y a véritablement d'efficace qu'en Dieu. C'est Dieu qui fait en nous la pensée, comme le mouvement dans les corps; c'est lui pareillement qui agit par les corps sur l'âme et par l'âme sur les corps; il est la cause unique et la cause immanente de tout ce qui existe. Voici d'autres propositions où le spinozisme est plus manifeste encore : il faut distinguer les corps particuliers du corps en soi; ceux-là peuvent être divisés, mais non celui-ci, qui est universel, qui est un, et le même toujours et partout. La même distinction s'applique à l'esprit. Les esprits particuliers peuvent être malheureux, mais non l'esprit lui-même; ou plutôt, il n'y a pas d'esprits particuliers; nous ne sommes pas réellement des esprits, car alors nous serions Dieu, mais des modes de l'esprit : ôtez ces modes, que reste-t-il? Dieu.

Ce n'est pas ici le lieu de faire la critique de ces doctrines, que nous retrouverons ailleurs développées avec plus de force, d'originalité et de profondeur. Nous ferons seulement la remarque que les éléments les plus essentiels des systèmes de Malebranche et de Spinoza, la confusion de la volonté avec l'amour, la vision en Dieu, l'hypothèse des causes occasionnelles, l'unité absolue de substance, se trouvent en germe dans les principaux écrits de Geulinx. Si, pour la gloire ou du moins pour la célébrité, Geulinx est resté à une si grande distance des deux philosophes que ses opinions nous rappellent sans cesse, c'est qu'il lui a manqué les qualités qui font la grandeur. Toutefois ce n'est pas une raison d'être injuste envers lui, et de placer son nom trop loin de ceux qui ont répandu tant d'éclat sur la philosophie cartésienne.

Outre l'*Éthique* et la *Métaphysique*, on a de Geulinx les ouvrages suivants : *Saturnalia, seu Questiones quodlibeticæ*, in-12, Leyde, 1665; — *Logica fundamentis suis, a quibus hæctenus collapsa fuerat, restituta*, in-12, ib., 1662; Amst., 1691 (c'est la logique de l'école, chargée de formules bizarres); — *Compendium physicum, ou Physica vera*, in-12, Franeker, 1688 (abrégé de la physique de Descartes); — *Annotata præcurrentia ad Ren. Cartesii principia*, in-4, Dordrecht, 1690 (simple commentaire sur les méditations de Descartes); — *Annotata majora ad principia philosophiæ Ren. Cartesii, accedunt opuscula philosophica ejusdem auctoris*, in-4, ib., 1691 (même caractère que l'ouvrage précédent).

On peut consulter : Ph. Damiron, *Essai sur l'Histoire de la philosophie en France au*

xvii^e siècle, Paris, 1846, 2 vol. in-8; — F. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, Paris, 1854, 2 vol. in-8. Plu. D.

GILBERT, surnommé de la *Porrière*, *Porretanus*, docteur scolastique, né vers 1070, fit ses études à Poitiers, sa ville natale, vint ensuite à Chartres étudier sous Bernard de Chartres; puis à Laon, où il fréquenta les leçons de maîtres Raoul et Anselme. « Il puisa dans ces différentes écoles, dit Othon de Frisingue, non des connaissances légères et superficielles, mais un savoir profond et étendu. La régularité de sa conduite et la gravité de ses mœurs, ajoute l'historien, répondirent à ses progrès dans les lettres. Ennemi des jeux et des vains amusements, il n'appliquait son esprit qu'à des choses sérieuses et utiles. Il arriva de là que, non moins imposant par sa manière de parler que par son maintien, il mettait dans ses discours, ainsi que dans sa conduite, une certaine élévation inaccessible aux esprits futiles, et à laquelle ceux même qui étaient cultivés ne pouvaient que difficilement atteindre. » Au sortir de ses études, Gilbert devint chancelier de l'église de Chartres, fonctions qu'il abandonna bientôt pour venir occuper à Paris une chaire de dialectique et de théologie. On sait qu'il professait les opinions des réalistes; mais aucun débris de son enseignement n'est parvenu jusqu'à nous, si ce n'est le *Livre des six principes* (*Liber sex principiorum*), opuscule de logique commenté par Albert le Grand et saint Thomas. En 1140, il assista au concile de Sens, où furent condamnées les erreurs d'Abailard; et, s'il faut en croire la tradition, celui-ci, l'ayant aperçu, l'apostropha par ce vers d'Horace :

Nam tua res agitur, paries quum proximus ardet.

En effet, malgré son réalisme, Gilbert était du nombre de ces théologiens audacieux qui ne reculaient pas devant l'interprétation philosophique du dogme chrétien, au risque d'altérer la pureté de la foi. Étant devenu évêque de Poitiers, en 1142, il céda à peu près à cette pente dangereuse, entreprit de commenter les livres de Boèce sur la *Trinité*, et avança des maximes singulières qui le firent citer devant le concile de Paris, en 1147. Ses adversaires, parmi lesquels était saint Bernard, athlète infatigable de l'orthodoxie, lui reprochaient d'avoir avancé, entre autres erreurs, que « la nature divine, qu'on appelle divinité, n'est point Dieu, mais la forme par laquelle Dieu est Dieu : de même que l'humanité n'est point l'homme, mais la forme par laquelle l'homme est l'homme. » Ce paradoxe était parfaitement conforme à l'esprit du réalisme, qui consiste à séparer les essences des individus, et qui, transporté dans la théologie, y entraînait la distinction de l'Être divin et des perfections divines, communes aux trois personnes de la Trinité. Gilbert, dialecticien consommé, se défendit avec tant d'art, que la décision de l'affaire fut renvoyée à un nouveau concile qui s'assembla à Reims, en 1148; mais son habileté échoua cette fois contre la véhémence de saint Bernard, et, après d'assez vives discussions, il dut souscrire une formule qui le condamnait. Il mourut peu de temps après, en 1154, laissant une réputation de savoir et de subtilité qu'il a conservée jusqu'à nos jours. Le *Livre des six principes* se lit dans la plupart des anciennes éditions d'Aristote, à la suite du traité des *Catégories*. Le *Commentaire sur les livres de la Trinité de Boèce* fait partie de l'édition des Œuvres de ce dernier, publiée à Bâle en 1570, in-f°. On doit à Gilbert quelques autres ouvrages qui sont restés manuscrits. Consultez Oudin, *Comment. de scriptoribus Ecclesiæ*,

in-f^o, Leipzig, 1722, t. II, p. 1276 et suiv. ; — Fabricius, *Bibliotheca medice et infimæ latininitatis*, in-4, Pavie, 1754, t. III, p. 58 ; — *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 468 et suiv. C. J.

GIOBERTI (Vincente), né à Turin en 1801, est à la fois un théologien, un homme d'Etat et un philosophe. Sa naissance ne semblait pas le destiner à une haute fortune : il était pauvre, devint orphelin de bonne heure et dut sa première éducation à une mère adoptive. En 1825 il était reçu docteur en théologie, avec une thèse intitulée : *de Deo et religione naturali*, qui déjà accuse un certain penchant à l'idéalisme. Il nourrit cette disposition par de fortes lectures, que son patriotisme lui faisait choisir surtout parmi les Italiens, tels que Nicolas de Cusa, Marsile Ficin, Bruno, Campanella ; il appréciait alors Rosmini que plus tard il devait attaquer dans son ouvrage : *des Erreurs philosophiques d'Antonio Rosmini*, et qui lui répondit par un opuscule : *Vincent Gioberti et le panthéisme*. Mais il n'était philosophe qu'à ses moments perdus : les questions religieuses et politiques le passionnaient, et quoique prêtre, il partageait les desirs et les douleurs de la génération libérale, dont il ne devait pas voir le triomphe. En 1833, la hardiesse de sa parole le fit arrêter, emprisonner, et finalement condamner à un exil qui dura pendant quinze ans. Réfugié d'abord à Paris, puis bientôt à Bruxelles, où il trouva un modeste emploi de professeur, il publia avec activité une série d'ouvrages qui pénétrant en Italie y produisaient une grande émotion, et qui lui valurent beaucoup d'adeptes et de disciples, et, comme d'ordinaire, des ennemis acharnés : il est inutile d'ajouter que ceux-ci avaient le pouvoir en main : aussi courait-il le risque de mourir exilé, quand la révolution de 1848, et les événements qu'elle provoqua en Italie, lui permirent de revenir dans le Piémont. Accueilli avec transport par toutes les classes de citoyens, recommandé à la bienveillance d'un pape, alors libéral, par son orthodoxie bien avérée, et à la faveur de Charles-Albert, pur son patriotisme et sa haine de l'étranger, il devint une première fois ministre, et bientôt après président du conseil. Il rêvait l'alliance de la démocratie et de l'Eglise, et l'affranchissement de l'Italie par une ligue ayant à sa tête le souverain pontife. On sait quelles furent ses déceptions. Il était déjà tombé du pouvoir, quand éclata la guerre qui se termina par le désastre de Novare. Le nouveau souverain du Piémont le chargea d'une mission en France ; Gioberti s'en démit bientôt, vécut obscurément à Paris où il mourut en 1852. Il avait terminé dans ses dernières années un livre qu'il faut au moins citer, quoiqu'il n'intéresse guère la philosophie, la *Révolution politique de l'Italie*, ouvrage admiré et étudié par tous les Italiens qui ont pris part aux événements politiques de notre temps. Voici parmi ses autres écrits ceux qui lui assurent un rang distingué parmi les philosophes italiens : *Théorie du Surnaturel*, Bruxelles, 1838 ; — *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, Bruxelles, 1839-1840 ; — *Considérations sur les doctrines religieuses de V. Cousin*, Bruxelles, 1840 ; — *du Beau*, Bruxelles, 1841 ; — *du Bon*, ib., 1842 ; — *de la Philosophie de la révélation*, Turin, 1856 ; — *la Protologie*, Turin, 1857. Ces deux derniers écrits ont été publiés, comme on le voit, après sa mort. Quelques-uns de ces ouvrages ont été traduits en français : Gioberti a lui-même écrit en cette langue une *Lettre d'un Italien à un Français sur les Doctrines de M. de Lamennais*, Paris et Louvain, 1841 ; et y mêle à des attaques passionnées contre son adversaire l'exposition de

ses doctrines, et l'on en a beaucoup profité pour l'analyse qu'on va essayer en se bornant aux parties originales du système, la théorie de l'être et celle du *surintelligible*.

Le point de départ de la philosophie, nous dit Gioberti, ne doit point être cherché dans la psychologie, mais dans la métaphysique ; la méthode n'en doit pas être l'analyse, mais la synthèse, qui descend des régions les plus élevées aux régions inférieures. Les psychologues ont borné la science, et ce qui est pire, ils l'ont faussée. Prenons donc pour principe de toute spéculation l'idée la plus universelle, celle qui se retrouve au fond de toutes nos pensées et résiste à toutes nos négations, l'idée de l'être, par delà laquelle nous ne trouvons plus rien. Mais les philosophes entendent souvent l'être dans sa simplicité abstraite, comme une matière également applicable au créateur et aux créatures, forme vide, incapable de rien produire : ils sont ainsi inévitablement conduits au panthéisme, le fléau de la société, l'erreur détestable qui à elle seule contient toutes les autres. En effet l'idée de l'être abstrait rapproche dans une unité logique en réalité, mais substantielle en apparence, le fini et l'infini, et de l'un et de l'autre elle forme un tout unique, immobile, d'où toute activité est proscrite. où rien n'est cause, rien effet. Gioberti lui-même, il le confesse, s'est d'abord confié à cette abstraction décevante, et après l'avoir suivie pendant des années, de conséquence en conséquence, il s'est trouvé panthéiste, sans le savoir : il dut alors revenir sur ses pas, et remonter jusqu'à la conception qui l'avait égaré. Il s'avisait qu'il fallait ajouter à l'idée d'être quelque autre notion à la fois primitive et subordonnée à la première : primitive, puisque sans cela on ne pourrait l'acquiescer, la notion d'être étant d'elle-même impropre à rien produire ; subordonnée, car si elle ne l'était pas, il y aurait deux principes et on échapperait au panthéisme pour tomber dans le dualisme. Or pour obtenir cette seconde notion il suffit de tirer l'être de son état abstrait, de donner la vie à ce concept, en y impliquant l'idée d'un effet, qui ne fait pas partie de sa nature, mais qui librement produit par son vouloir, se lie avec lui par le rapport de création. Ainsi cette forme vide de l'être pur se trouve remplie : elle contient plusieurs éléments : l'être en lui-même, une existence substantiellement distincte de lui et contingente, la création de l'une par l'autre, et la liberté de l'acte créateur. Voilà en vérité bien des choses enveloppées dans l'idée, et on peut soupçonner que Gioberti les y met parce qu'il veut les retrouver dans son système, comme ces alchimistes qui retiraient de leur creuset l'or qu'ils y avaient furtivement introduit. Non pas que tout soit faux dans cette théorie, mais tout y est arbitraire : c'est une construction de l'être d'après un type préconçu et en vue d'une conclusion dont on prépare les prémisses. Gioberti, sans en convenir, avoue cependant que son « début est hypothétique », mais il offre de le vérifier. C'est pure complaisance : car pour lui il est sûr de ne pas se tromper : « Ma synthèse étant la seule qui puisse se concilier philosophiquement avec le dogme catholique, cela seul suffirait à mes yeux pour la mettre hors de doute. » L'idée de l'être n'est donc pas si primitive qu'il veut bien le dire : il y a avant elle un principe : c'est le dogme catholique, et la métaphysique n'est que le développement logique d'une religion.

Considérons pourtant la vérification, si superficielle qu'elle puisse être. Il y a, suivant une distinction bien connue, une connaissance par

intuition, et une autre par réflexion, l'une primitive, l'autre ultérieure, celle-là féconde, et celle-ci bornée à donner une forme à des matériaux qu'elle ne produit pas. Il est donc évident qu'il faut attribuer à l'intuition tout élément réfléchi qui ne peut être la transformation d'une autre connaissance; il faut, en un mot, qu'il y ait dans l'intuition tout ce qui rend possible le travail discursif de la réflexion. Or il n'y a ni réflexion, ni langage, ni science possible, si nous n'avons *a priori* la connaissance de la causation complète, substantielle et libre de l'existence par l'être. » De là cette proposition qui traduit la prise de possession de la vérité fondamentale par l'intelligence spontanée : « l'être crée l'existence. » C'est une formule *idéale*, dans le sens platonique, vérité objective au fond, source de toute évidence et de toute certitude; qu'on se garde surtout d'y voir une tautologie; l'existence ce n'est pas l'être, c'est ce qui en sort, au sens vrai du mot latin *exister*. A l'aide de cette formule, on peut expliquer tous les problèmes de la philosophie, déterminer les principes de toutes les sciences, et marquer le lien des unes et des autres avec la religion. D'abord elle donne un fondement aux deux grands principes de contradiction et de raison suffisante, les deux lois les plus essentielles de l'esprit et des choses. L'être se pose lui-même, il est lui et non pas autre, voilà la forme concrète de l'identité et par suite du principe de contradiction. De même l'être pose l'existence, il en est la cause absolue, et par conséquent la raison suffisante. Ensuite la même proposition se vérifie dans la perception du monde extérieur, qui nous apparaît comme contingent, c'est-à-dire comme produit, absolument produit, par une cause libre; elle se retrouve dans toute démonstration de l'existence de Dieu, qui est un axiome pour l'intuition, mais un problème pour la réflexion; et enfin elle est la formule du christianisme, enveloppant l'homme et Dieu et leur médiateur le Christ, avec cette seconde création du monde de la grâce. Réduite à sa simple expression, et dégagée de toute application au dogme, cette thèse est très-soutenable : que nous connaissons directement Dieu comme cause première et dans ses rapports avec ses effets, ce n'est pas une doctrine nouvelle. Gioberti lui ôte toute sa force en l'isolant de toute observation psychologique; il n'y ajoute rien en l'exprimant en termes étranges et en l'entourant d'amplifications.

Mais voici la vraie découverte de Gioberti : il a trouvé dans l'esprit humain un élément qui jusqu'ici n'a été signalé par personne, et que la psychologie, à laquelle il veut bien recourir pour cette fois, peut, dit-il, constater par l'observation. On ne doit pas se flatter de décrire avec grande clarté le pouvoir qui a échappé à tant d'investigateurs; Gioberti le caractérise avec quelque embarras : c'est un élément *supra rationnel*; il ne peut être pensé par lui-même, mais il est aperçu par l'esprit à l'aide d'un symbole intellectuel; il est subjectif de sa nature, mais l'esprit l'objective en le plaçant dans l'idée par une opération légitime; c'est le vrai nouméne; c'est le *surintelligible*. Sous ces formules que l'on transcrit fidèlement, on entrevoit deux affirmations : il y a dans l'idée quelque chose d'intelligible, une partie inaccessible à la raison; et en nous il y a un pouvoir de dépasser la raison et de pénétrer jusqu'à cette profondeur inaccessible. Ce mot *pénétrer* implique ici une contradiction choquante; mais il est difficile à remplacer : il ne vaut pas mieux dire que nous avons la faculté de connaître l'*incognoscible*, de comprendre l'*incompréhensible*; et Gioberti n'a certainement

pas admis cette logomachie. A quoi donc se réduit cette *surintelligence* dont il nous gratifie? L'idée se présente à nous avec un côté clair et un côté obscur; l'un constitue pour nous l'évidence, et l'autre le mystère; le premier est positif et l'autre négatif. « Nous concevons d'une manière négative le côté obscur, dont la négation est toute subjective, par la notion abstraite et générique de l'être que nous empruntons au côté clair de l'idée. » Si ce jargon a un sens, il veut dire que nous avons la faculté de comprendre que nous ne comprenons pas tout; ce pouvoir n'est pas au-dessus de la raison, il y est aussi inhérent que celui de savoir qu'elle comprend, et n'en est qu'une autre forme. Mais Gioberti n'aborde la philosophie que pour y trouver des preuves du catholicisme : une faculté du surnaturel, bornée à une connaissance négative, un sens du mystère inné à l'esprit, rend la révélation concevable et même nécessaire. La révélation achève ce que la nature avait commencé : en proposant ses mystères, elle n'impose pas à l'esprit la nécessité de se contredire; elle lui donne le moyen de goûter une première satisfaction, prélude des contemplations de la vie bienheureuse. Ainsi, dit-il, se trouvent conciliées la raison et la révélation, la grâce et la nature. Ainsi, disons-nous, on essaye de corrompre la philosophie, à l'aide d'une sophistique dont il n'y a peut-être pas d'exemple, et de ce qu'il y a des choses que nous ne connaissons pas, on conclut que nous avons une faculté de ne pas les connaître, une faculté d'ignorance, ou peut-être même une faculté de déraison.

Nous ne pousserons pas plus loin cette analyse. M. Cousin, raconte-t-on, a dit un jour : « M. Gioberti n'est pas un philosophe. » Ce jugement, quoi qu'on en puisse dire, ne manque ni de clairvoyance ni de justice. Gioberti est un tribun religieux comme Savonarole : il n'a qu'un but, la grandeur du catholicisme et celle de la patrie dont la rénovation est attachée à celle de l'Église; un seul espoir, s'emparer de l'esprit d'un pape et gouverner son nom. Entre les divers moyens d'accomplir ses projets, dont il serait injuste de contester la noblesse, la philosophie lui paraît le plus efficace : il l'aborde non pas avec le respect du vrai penseur qui lui demande ses croyances, mais avec des convictions toutes faites, et la résolution de la plier violemment à ses volontés. Une doctrine conçue dans de telles conditions n'est plus qu'un expédient de polémique ou une machine de guerre : comment la tiendrait-on pour sérieuse, quand on ignore si l'auteur lui-même l'a prise au sérieux? Non-seulement Gioberti subordonne la philosophie à la politique, à la religion, mais encore il la sacrifie au patriotisme : il est dédaigneux, sinon violent, envers tous les grands hommes qui n'ont pas illustré l'Italie, et qui ne peuvent contribuer à la régénérer : on dirait qu'il a la haine des noms les plus glorieux, de celui de Des cartes par-dessus tout. La philosophie ne doit rien à ce critique passionné, à cet écrivain irascible, à ce prétendu philosophe qui incorpore la science à la religion, et invente la faculté de l'incompréhensible. Il est vrai que sa seconde doctrine, celle de la *Protologie*, tout en conservant extérieurement le même appareil que la première, en diffère sensiblement : cet ennemi acharné du panthéisme, qui a écrit contre Lamennais une lettre odieuse, où il incrimine ses intentions, diffame son caractère, et surtout l'accuse de conspirer avec les spinozistes et les hégéliens, finit par professer un panthéisme à peine dissimulé, et par naturaliser Hégel en Italie. Ce théologien dogmatique, qui ne reconnaît nulle

vérité en dehors de la tradition catholique, patronne un système où toute vérité religieuse se trouve compromise.

On peut donc souscrire à ce jugement de M. Franck : « Ce qu'on appelle son système ou ses deux systèmes, ne se compose que d'emprunts ou d'affirmations arbitraires, le plus souvent contradictoires, et de formules absolument intelligibles.... Il est de la race des Savonarole et des Giordano Bruno, qui mêlent la sincérité au plus hardi charlatanisme. » Sa vraie grandeur est dans son ardent patriotisme; son vrai génie est celui de l'homme politique; et ce génie explique et justifie les hommages et l'admiration de ses compatriotes.

On peut consulter : Louis Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX^e siècle*, Paris, 1869, t. I, p. 387; t. II, p. 140; — Mariano, *la Philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1866; — Ad. Franck, *la Philosophie italienne*, Journal des Savants, 1872. E. C.

GIOJA (Melchior) naquit à Plaisance en 1767, et y termina sa vie en 1828. Après avoir appris le latin et les humanités, il fut placé, à l'âge de dix-sept ans, au célèbre collège de Saint-Lazare, dans sa ville natale. Il y étudia la théologie et la philosophie avec beaucoup de succès. Il eut pour maître de cette dernière science Antoine Comi, homme d'une grande douceur, ami de la jeunesse, porté vers de sages réformes dans les sciences philosophiques. C'est sous ce maître habile qu'il contracta le goût de la méthode expérimentale et du raisonnement. Il ne tarda pas à négliger la théologie, qui devait cependant faire alors son occupation presque exclusive, pour s'adonner à la philosophie, aux mathématiques, et surtout à la science de l'homme et de la nature. Quoiqu'il eût fait de bonnes études, à peine les vit-il terminées qu'il éprouva, comme Descartes, le besoin de les recommencer et de les compléter à sa manière. Il mena pendant trois ans une vie retirée, austère et laborieuse, passant dans l'étude la plus grande partie de ses nuits.

Ses premières publications lui valurent une place d'historiographe, qu'il abandonna plus tard pour celle de directeur des travaux statistiques de l'Italie, pour lesquels il avait beaucoup de goût, et dont il s'était occupé avec le plus grand succès. Cette place ayant été supprimée en 1809, Gioja se mit à coordonner les nombreux matériaux qu'il avait recueillis sur l'économie politique et les sciences morales en général. Le baron Pierre Custodi venait de donner une grande impulsion à ce genre de recherches par son *Recueil des économistes classiques de l'Italie*. Après six ans de méditation et de travail soutenu, Gioja fit paraître, en 1815, le premier volume d'un grand ouvrage sur les sciences économiques, ouvrage qui devait non-seulement résumer l'état de la science à cette époque, mais encore y ajouter considérablement, sous le double rapport des faits et de la théorie. Cependant ce ne fut pas là son dernier mot sur cette branche des connaissances humaines; il sentait la nécessité d'arriver à quelque chose de plus général et de plus scientifique. Sa *Philosophie de la statistique*, dont la première édition parut en 1826, fut destinée à rendre cet important service.

Gioja revint aussi à l'étude de la philosophie proprement dite, qu'il avait beaucoup aimée dans sa jeunesse; mais, après ce que nous venons de dire, on ne sera pas surpris que cette science ait pris sous sa plume un caractère pratique. L'ouvrage de philosophie politique le plus remarquable qu'il ait laissé est un traité du *Mérite et des récompenses*. Il y montre beau-

coup d'invention, d'érudition et de finesse. Ce sujet, déjà traité par Diderot et par Bentham, n'avait été qu'effleuré par Dragonetti. Gioja est donc le premier, en Italie, qui l'ait envisagé d'une manière sérieuse, profonde, et qui, pour me servir de l'expression de son biographe italien, ait élevé un édifice majestueux sur des fondements à peine jetés. Il y pose les bases et y trace les règles d'un code qu'il serait heureux de voir remplacer celui des délits et des peines. Voici les grandes divisions de cet important ouvrage.

I. Du mérite : 1° du mérite considéré dans les forces productrices, c'est-à-dire dans les forces physiques, morales et intellectuelles; 2° Du mérite considéré dans l'effet produit; règles générales pour calculer le bien et le mal; considérations spéciales sur le mérite intellectuel; 3° Du mérite considéré dans le motif qui fait agir; 4° Caractères du mérite; 5° Mérite apparent ou faux mérite : ses diverses espèces; 6° Jugements du mérite; opinions des écrivains sur le discernement, la volonté et le pouvoir du peuple dans le choix des fonctionnaires; résultats historiques sur le même sujet, moyens employés par les législateurs pour développer les facultés dans le peuple; jugement du prince, des tribunaux, du sort.

II. Des récompenses : 1° Espèces et caractères des récompenses; nécessité, utilité, et classification des récompenses. Première classe de récompenses : biens matériels. Deuxième classe de récompenses : biens civils, honorifiques, religieux. Troisième classe : exemptions de certains maux; 2° Qualité des récompenses : certitude, efficacité, publicité, personnalité, transmissibilité, etc.; 3° Questions diverses sur les récompenses.

Gioja avait remarqué combien la connaissance des hommes et du monde est difficile et délicate; combien elle est importante, et combien peu cependant on s'occupe de l'inculquer à la jeunesse. Il voulut donc en donner des leçons sous la forme la plus gracieuse, la plus aimable et la plus instructive en même temps, dans son *Nouveau Galatée*, ouvrage qui a eu cinq ou six éditions en Italie. C'est un vrai traité de la prudence dans les relations sociales. L'*Idéologie* du même auteur est pleine de faits, surtout en ce qui concerne les rapports du physique et du moral : c'est, par conséquent, un des traités les plus instructifs de ce genre. Dans ses *Éléments de philosophie*, Gioja a voulu exposer les règles de la logique et de la morale, en donnant en même temps les principes de la science économique. Aussi avait-il d'abord intitulé cet ouvrage : *Logique statistique*. Il a publié, d'après le même plan, un autre livre destiné à enseigner la méthode par des exemples nombreux et très-instructifs par eux-mêmes, choisis, la plupart, dans l'histoire naturelle : ce sont les *Exercices logiques sur les erreurs des idéologues et des zoologistes, ou l'Art de tirer profit des livres mal faits*. Disciple de Bentham, Gioja partage dans tous ses écrits les mérites et les défauts de son maître.

Voici la liste des écrits de Gioja qui intéressent le plus la philosophie : Le *Nouveau Galatée*, 2 vol. in-12, Milan, 1802, 1820, 1822, 1827; — *Logique statistique*, in-8, ib., 1803; — *Éléments de philosophie à l'usage des écoles*, 2 vol. in-8, ib., 1818; — *Idéologie*, 2 vol. in-8, ib., 1822; — *Exercice logique*, etc., in-8, ib., 1823. On trouve une liste complète des ouvrages de Gioja à la fin de sa biographie, mise en tête de la seconde édition de sa *Philosophie de la statistique*, Milan, 1829. J. T.

GLANVILL ou **GLANWILE** (Joseph), pasteur anglican, né à Plymouth en 1636, mort à Bath en 1680, est le premier qui, en Angleterre, ait donné au scepticisme une forme systématique, et doit être regardé à certains égards comme le prédécesseur de Hume. Cependant il ne cherche pas, comme ce dernier, à convaincre la raison humaine d'une impuissance absolue; il veut seulement qu'elle se fasse une idée plus juste, c'est-à-dire plus modeste, de ses forces; qu'elle poursuive la vérité sans espérer la connaître tout entière, et surtout qu'elle ne la croie point déjà trouvée, qu'elle ne s'attende pas à la rencontrer dans un des systèmes qui se partagent l'empire des écoles. Il désire, en un mot, éviter également les deux excès contraires : le scepticisme et le dogmatisme; une philosophie orgueilleuse qui croit tout savoir et un doute désespéré, qui est la négation même de la science. Pour arriver à son but, il montre à la fois la vanité des systèmes qui ont obtenu jusqu'à lui le plus d'autorité sur les esprits, et la faiblesse de la raison par rapport aux principaux objets de la connaissance humaine. Les systèmes qu'il passe ainsi en revue et qu'il soumet à une critique souvent profonde sont ceux d'Aristote, de Descartes et de Hobbes; mais c'est à ce dernier que s'adressent ses objections les plus fréquentes et les plus justes. Au nombre des arguments par lesquels Glanvill s'efforce de nous convaincre de la faiblesse irrémédiable de nos facultés se trouve le dogme du péché originel : singulier argument pour un philosophe qui fait du doute la condition de la sagesse! Les autres sont empruntés, pour la plupart, de Charron et de Montaigne, dont le philosophe anglais avait certainement lu les œuvres. Mais il y en a un aussi qui lui appartient en propre et que Hume a développé plus tard avec un immense succès : c'est la manière dont il explique le rapport de causalité. Dans l'opinion de Glanvill, ainsi que dans celle de Hume, nous ne connaissons aucune cause en elle-même et d'une manière immédiate ou intuitive; nous ne connaissons les causes que par leurs effets. De ce que l'expérience nous montre deux objets dont l'un est sans cesse accompagné de l'autre, nous en concluons que celui-ci est l'effet, et celui-là la cause; mais cette conclusion n'est pas légitime, car un simple rapport de connaissance ne doit pas être converti en un rapport de causalité (*Scep sis scientifica*, édit. de 1665, p. 142). De plus, tous les phénomènes dont la nature nous offre le spectacle sont si étroitement unis entre eux, qu'il est très-difficile d'assigner à aucun d'eux une cause déterminée; et comme les causes aussi, d'après l'idée même que nous avons de la causalité, dépendent nécessairement les unes des autres et forment entre elles une chaîne non interrompue, il nous est impossible d'en connaître une sans les connaître en même temps toutes; ce qui n'a pas été accordé à notre faible intelligence. Avec une pareille théorie, c'en est fait évidemment du dogmatisme, car l'idée même de l'être se trouve anéantie avec l'idée de cause; mais comment alors, ainsi que Glanvill le prétendait, ne pas prendre au sérieux le scepticisme, et le considérer seulement comme le remède de l'erreur, comme la liberté de l'intelligence, comme un moyen de secouer les chaînes de l'opinion? Glanvill, heureusement pour lui, n'était pas un esprit conséquent. Le même homme qui ne voulait rien affirmer sur la foi de l'autorité et de l'habitude, et qui attaquait la raison humaine jusque dans ses fondements, croyait aux revenants et aux sorciers. Il a écrit des *Considérations philosophiques touchant*

l'existence des sorciers et de la sorcellerie (in-4, Londres, 1666), où il ne se montre pas au-dessus des plus grossières superstitions de la populace; et, à voir la gravité qui règne dans cette bizarre composition, il est difficile de supposer avec M. Degérando (*Biographie universelle*, art. *Glanvill*) que l'auteur a voulu seulement se railler de la crédulité de ses contemporains. D'ailleurs il revient sur le même sujet, et avec un ton non moins convaincu, dans un autre écrit qui a pour titre *Sadduceismus triumphans* (in-8, Londres, 1681 et 1682).

Les deux principaux ouvrages de Glanvill, ceux qui ont fait sa réputation et qui lui ont attiré les plus vives attaques, soit de la part des théologiens, soit de la part des philosophes de son temps, sont les suivants, tous deux écrits en anglais : *La vanité du dogmatisme, ou de la confiance dans nos opinions, rendue manifeste dans un traité sur les bornes étroites et l'incertitude de nos connaissances et de leurs principes, avec des réflexions sur le péripatétisme et une apologie de la philosophie*, in-8, Londres, 1661; — *Scep sis scientifica*, ou *l'ignorance avouée, le chemin de la science : essai sur la vanité du dogmatisme et de la confiance dans nos opinions*, suivi d'une réponse à Thomas Albius, in-4, Londres, 1665. Dans un autre écrit, qui a pour titre *Plus ultra, ou Progrès et avancement de la science depuis Aristote* (in-12, Londres, 1658), Glanvill défend la science moderne contre un ecclésiastique de son temps, qui avait prétendu qu'Aristote réunissait à lui seul plus de connaissances que la Société royale de Londres et que le xvii^e siècle tout entier. Enfin Glanvill a encore laissé d'autres écrits, parmi lesquels deux seulement méritent d'être cités ici : *Philosophia pia, ou Discours sur le caractère religieux et la tendance de la philosophie expérimentale*, in-8, Londres, 1671; — *Essais sur différents sujets de philosophie et de religion*, in-4, ib., 1676.

GLISSON (François), médecin philosophe, né en 1597 dans le comté de Dorset, en Angleterre, occupa pendant quarante ans la chaire de médecine de l'université de Cambridge. Il fut aussi agrégé et ensuite président du collège des médecins de Londres. Enfin il mourut dans cette dernière ville, en 1677, après avoir été un des plus anciens membres de cette réunion de savants, qui devint plus tard la Société royale. Glisson a beaucoup écrit; mais un seul de ses ouvrages a appelé sur lui l'attention des philosophes; c'est celui qui a pour titre : *Tractatus de natura substantiæ energeticæ, seu Vita nature ejusque tribus primis facultatibus, perceptiva, appetitiva, motiva* (in-4, Londres, 1672). C'est là qu'on trouve exposée, dans un langage malheureusement inabordable et tout hérissé de formules scolastiques, une théorie de la substance assez semblable à celle de Leibniz, et qui probablement n'est pas restée inconnue à l'auteur de la *Monadologie*. D'après Glisson, la substance n'est pas une simple abstraction de l'esprit ou un attribut général qui se rapporte simultanément à plusieurs objets; elle a, au contraire, une existence et une vertu qui lui sont propres, qui lui appartiennent de la manière la plus absolue. Tout ce qu'elle est, c'est-à-dire tous ses attributs et toutes ses modifications, elle les tire de son propre fonds (*substantia fundamentalis*), parce qu'elle a la vertu d'agir sur elle-même et de se développer par sa propre énergie (*natura energetica*). Ces deux caractères, que l'analyse est forcée de distinguer, mais qui, dans la réalité, sont parfaitement identiques, constituent l'essence invari-

ble de toute substance; ce qui signifie qu'être c'est agir, que tout mode de l'existence est un mode de l'activité, et que toute substance est une force. C'est en cela même, ou dans la vertu qu'à chaque substance de tirer de son propre fonds ces diverses manières d'exister, que Glisson fait consister la vie. Qu'est-ce, en effet, que la vie, sinon le développement spontané de toutes les propriétés et de toutes les facultés d'un être? et qu'est-ce que ces propriétés, ces facultés sont à leur tour, sinon des modes divers de l'activité essentielle de la substance? C'est un principe sur lequel Glisson insiste particulièrement, et qui joue aussi, comme l'on sait, un grand rôle dans le système de Leibniz, qu'une substance ne reçoit rien du dehors; qu'il ne peut y avoir aucune communication directe, aucun point de contact entre une substance et une autre. *Substantia exclusivè est negatio fœderationis cum quavis natura aut supposito extraneo* (ch. v). C'est sur ce principe de l'*incommunicabilité* des substances que Glisson se fonde pour admettre la distinction de l'âme et du corps. Il rejette la preuve cartésienne, tirée de l'inertie et de la divisibilité de la matière; car la matière même, mais la matière considérée dans son essence, la matière première, ainsi qu'il l'appelle d'après les anciens, est pour lui un principe actif et vivant, une force comme l'esprit, quoique d'une nature bien inférieure à celle de l'esprit. Il la regarde comme la cause de toutes les formes qui affectent nos sens, et que nous réunissons dans notre esprit sous le nom de corps. Les corps, et, par conséquent, leurs propriétés les plus essentielles, ne sont donc que des manifestations fugitives et sensibles d'une force qui échappe à nos sens et qui demeure toujours la même au milieu de ces changements.

Il est curieux de voir comment, avec cette théorie de la substance, Glisson nous rend compte des facultés de l'esprit et des propriétés de la matière. Ce n'est point par ces facultés et ces propriétés qu'il remonte jusqu'au principe matériel ou spirituel; mais, au contraire, il les fait dériver par voie de déduction de la substance à laquelle elles appartiennent. Ainsi, puisque toute substance est une *nature énergique*, c'est-à-dire une force, elle a d'abord la faculté d'agir. Mais elle agit de deux manières: d'une manière positive, en se concentrant sur elle-même, et d'une manière négative, en repoussant loin d'elle toute action d'une force étrangère. De là deux premières facultés: la faculté appétitive et la puissance motrice. L'une et l'autre supposent la faculté perceptive ou plutôt la perception elle-même, qui n'est que l'union de la substance avec sa propre forme; car la concevoir sans forme est tout à fait impossible. La forme représentée par la perception, c'est l'universel; la substance elle-même, considérée dans son existence propre et dans son activité, c'est le particulier. L'universel et le particulier ou l'essence et l'existence ne sont pas deux choses différentes et même opposées, comme on l'a cru; elles se réunissent et se confondent dans la nature des êtres. Il n'y a point de forme ou d'idée universelle qui ne se manifeste dans une substance, c'est-à-dire dans un être déterminé; il n'y a point d'être semblable, qui ne renferme en lui la forme générale de son existence. C'est pour cela que la matière aussi, du point de vue où nous l'avons considérée plus haut, est douée en un certain sens de la faculté perceptive; car il n'y a point de matière sans forme. Quant aux deux autres facultés, elles reçoivent ici les noms de pesanteur et de divisibilité. C'est, en effet, à ces deux propriétés que Glisson veut

ramener toutes les qualités essentielles de la matière.

Tout le système de Leibniz se trouve ici en germe: les substances sont considérées comme des forces; ces forces se suffisent à elles-mêmes, et tirant de leur propre fonds toutes leurs modifications, sont de véritables monades; ces monades n'ont aucune action les unes sur les autres; la divisibilité et l'étendue ne sont que des phénomènes; enfin, il ne faut point séparer les idées des réalités; il faut tâcher de concilier Platon avec Aristote. Mais, en admettant comme certain que Leibniz eût connu le traité de Glisson, combien de génie il lui eût fallu encore pour tirer de cette œuvre informe la *Théodicée* et les nouveaux *Essais sur l'entendement humain*!

GNOMIQUE (PHILOSOPHIE). Le mot *gnomique*, consacré chez les historiens de la littérature grecque pour désigner une forme particulière de la philosophie, la forme *sentencieuse*, ne se trouve en ce sens chez aucun auteur de l'antiquité. La philosophie gnomique est la plus ancienne forme de la philosophie chez les Grecs. De brefs aphorismes, des proverbes pleins de sens, des préceptes sur la conduite de la vie, des conseils (*ὑποθήκαι*) sont en effet l'expression élémentaire et primitive de cette science qui s'appela plus tard la morale. Comme l'observation du caractère des hommes et la sagesse pratique se développent, chez un peuple, dès ses premiers progrès dans la civilisation, on ne s'étonnera pas de rencontrer déjà dans Homère l'usage assez fréquent de ces sentences philosophiques. Mais ce n'est qu'à un second âge de la poésie grecque, dans Hésiode, que les sentences deviennent à elles seules la matière de poèmes distincts; les *Œuvres* et les *Jours* sont le plus ancien exemple d'un poème didactique. Dans l'ouvrage même d'Hésiode se trouvent encore réunis deux éléments de nature fort différente: les règles relatives à la vie matérielle, et les conseils moraux. Ces derniers à leur tour formeront plus tard le poème à proprement dire *gnomique*, illustré par Solon, Phoclyde et Théognis. Avec quelques autres écrivains moins célèbres, ces trois poètes représentent pour nous une école qui s'étend depuis le vi^e siècle jusqu'au commencement du v^e avant notre ère, et à laquelle il faut rattacher, quoiqu'ils n'aient pas tous été des écrivains, les *sept Sages de la Grèce*, dont les sentences morales et politiques nous ont été conservées par une ancienne tradition.

Renfermée dans les limites que nous venons de tracer, la philosophie sentencieuse embrasse encore un domaine assez large. Elle touche à plusieurs autres genres, à l'hymne religieux, à la politique, à la haute physique, à la satire. Ainsi il y a dans Solon une invocation aux Muses; dans Théognis une prière à Jupiter, une à Phœbus, une à Castor et Pollux, prières ordinairement terminées par des pensées morales, mais dont quelques vers rappellent encore cet élan de poésie religieuse qui distingue les hymnes homériques. Les dieux d'ailleurs n'y sont pas toujours invoqués avec confiance; c'est quelquefois le doute, ou même un sentiment voisin du désespoir qui a inspiré ces naïves invocations; quelquefois aussi le scepticisme des gnomiques s'exprime moins directement par une explication toute rationnelle des phénomènes de la nature et des événements du monde. On voit que les grands poèmes cosmogoniques de Parménide et de Xénophane vont bientôt inaugurer en Grèce cette philosophie qui, sans nier ouvertement les dieux païens, n'usait guère de leurs noms que pour en faire les symboles des forces de la nature.

Tout se débrouille et s'organise, en quelque sorte, dans ce siècle de science et d'activité curieuse ; naguère confondues dans l'unité épique, les connaissances humaines n'ont pas encore de limites bien définies ; la division des genres commence pourtant à devenir sensible, et l'on devine que dans deux siècles Platon et Aristote la pourront analyser dans leurs savantes théories des œuvres de l'esprit.

D'un autre côté, la poésie gnomique se rattache bien souvent à la politique. De leurs préceptes généraux sur les conditions du bonheur public, Solon et Théognis, hommes d'État, mêlés aux événements publics de leur patrie, passent bien vite à leurs souvenirs personnels ; et ce que, par habitude, nous appelons toujours leurs *sentences*, ressemble souvent à des fragments de *mémoires* en vers. Voilà comment Plutarque a pu puiser dans les vers mêmes de Solon une partie, et probablement la plus authentique de sa biographie du législateur athénien. Théognis nous fait assister aux révolutions de Mégare, lorsqu'il énonce, avant Platon, en quelques traits énergiques, la loi fatale qui fait passer les peuples de l'extrême licence au joug d'un tyran : « Cette ville est grosse, et je tremble qu'elle n'enfante quelque redresseur de nos folles passions, » etc. (vers 699 et suiv., édit. Welcker) ; ou lorsqu'il insiste à plusieurs reprises sur les avantages de la modération, du *juste-milieu* (vers 675, 681, 690).

Ces digressions personnelles nous ont conservé encore d'autres sentiments, d'autres souvenirs particuliers au poète. Ainsi, Théognis et Solon décrivent les joies de la jeunesse avec une complaisance qui n'est pas sans quelque regret de leurs plaisirs perdus. Mais ici il faut bien distinguer entre la lettre et le sens de leurs vers. Des descriptions gracieuses de l'amour et des festins, l'éloge du vin, de la bonne chère et de la richesse, n'expriment pas toujours la pensée personnelle du poète ; celui-ci n'est que l'interprète des passions ou des préjugés contemporains. Il n'approuve pas tout ce qu'il décrit ou raconte ; sa poésie alors touche de très-près à la satire, seulement, comme elle s'abstient toujours de personnalités injurieuses, on ne peut la confondre avec le genre *iambique*, que perfectionnaient, à la même époque, Archiloque et Hipponax. Ainsi, quelques vers de Phocylide, où le sexe féminin est divisé en quatre familles, et ramené, avec fort peu de respect, à quatre origines, le chien, l'âne, le porc et le cheval, font penser au petit poème iambique de Simonide d'Amorgos sur le même sujet, qui forme comme une transition entre le genre gnomique et la satire personnelle d'Archiloque. Le premier fragment de Phocylide offre, en deux vers, une épigramme ingénieuse et mordante : « Les Lériens sont des méchants, non celui-ci ou celui-là, mais tous, excepté Proclès ; encore Proclès est Lérien. » Au reste, ces traits de malice sont fort rares, et se détachent sur le fond d'une morale ordinairement inoffensive à l'égard des personnes.

C'est donc entre l'hymne religieux, la cosmogonie dogmatique, la politique et la satire qu'il faut chercher le genre gnomique proprement dit. Aucun monument ne nous le présente aujourd'hui dans son ensemble et dans sa pureté. Les ouvrages d'Événus et de Phocylide sont presque entièrement perdus ; il ne reste de Solon que deux ou trois cents vers ; le recueil plus considérable de Théognis offre des traces nombreuses d'interpolation et de remaniement ; les doctrines des sept Sages ne sont nulle part exposées avec fidélité, pas même dans l'ouvrage où Plutarque réunit ces graves personnages à un

banquet donné par Périandre. Les fables ésopiques, qui représentent aussi cette sagesse des vieux âges, sous une forme populaire et presque enfantine, n'ont pas reçu davantage cette rédaction précise qui seule consacre une œuvre et un auteur aux yeux de la postérité. Peut-être, d'ailleurs, cette philosophie n'eut jamais, dans l'antiquité, la précision que l'esprit moderne lui demande pour la définir. Le recueil de préceptes adressé par Isocrate à Démonique n'a déjà plus le caractère gnomique : c'est presque un traité des devoirs. Cependant on peut encore aujourd'hui marquer, par quelques traits, l'esprit général et les tendances de la morale contenue dans les fragments que nous venons d'énumérer.

D'abord la philosophie gnomique raisonne peu et raisonne brièvement ; elle s'exprime d'ordinaire en couplets de deux ou trois distiques élégiaques, quelquefois même de moindre étendue, adressés à un ami du philosophe ; elle se donne comme une tradition des ancêtres (Théognis, v. 59-60), et ne se pique pas d'accorder toujours ses axiomes entre eux avec une parfaite rigueur. Solon, Théognis, Événus se rencontrent souvent : d'où il résulte que les anciens eux-mêmes les ont souvent cités l'un pour l'autre ; mais parfois aussi ils se contredisent. Solon accepte la loi qui fait retomber la punition d'une faute sur les fils et les descendants du coupable. Théognis, au contraire, s'en plaint avec amertume, et il accuse l'injustice de Jupiter. Sur plus d'un autre point, il varie lui-même dans ses opinions, sans doute selon les accidents sous l'impression desquels il rédigeait chacune de ses sentences, plaçant ici au-dessus de toutes choses l'intelligence et la volonté des dieux, proclamant ailleurs que les dieux ont donné à l'homme une raison souveraine qui embrasse le monde entier. Bien plus, il existe, sous le nom de Théognis, des *parodies* où quelques-unes de ses propres maximes sont retournées en un sens tout contraire, sinon par le poète lui-même, au moins par quelque moraliste de son école. Du reste, sur le détail des choses de la vie, son expérience est profonde ; ses observations, finement ironiques, sont souvent d'une éternelle vérité, et nous surprennent aujourd'hui par de curieux rapprochements avec les maximes et les usages de notre société moderne : « Cyrnus, nous cherchons des béliers, des ânes, des chevaux de bonne race pour les faire reproduire, et l'honnête homme ne craint pas d'épouser la fille méchante d'un méchant père, si elle lui apporte beaucoup d'argent ; une femme ne refuse pas d'être l'épouse d'un méchant, s'il est riche ; elle lui demande l'argent, non la vertu. L'argent a toute notre estime ; du méchant au bon, du bon au méchant, l'argent conclut les alliances » (vers 1 et suiv.). — « Épargner est bonne chose ; car personne ne pleure le mort qui ne laisse pas d'argent » (vers 241). — « Beaucoup ont la richesse, non le savoir ; d'autres cherchent le beau, sous le poids d'une dure pauvreté : tous incapables d'agir, ceux-ci faute de biens, ceux-là faute de bon sens » (vers 493). — « O Plutus (dieu de la richesse) ! le plus beau et le plus aimable des dieux, par toi, de fripon que j'étais, je deviens honnête homme » (vers 525). — « Pour le pauvre, cher Cyrnus, il vaut mieux mourir que vivre gémissant sous le joug de la dure pauvreté » (vers 539). — « On n'a jamais vu, on ne verra jamais descendre chez Hadès un homme qui ait pu à tout le monde, car celui qui règne sur les mortels et les immortels, Jupiter, le fils de Chronos, ne réussit pas à plaire à tous les mortels » (vers 215). Solon dit de même, parlant

plus spécialement de la vie politique : « Dans les grandes affaires, il est difficile de plaire à tout le monde. »

Cette poésie de courte haleine, si l'on peut dire ainsi, et par là bien appropriée à la musique simple et grave qui en faisait l'accompagnement ordinaire (voy. Théognis, vers 247), a pourtant çà et là des inspirations plus larges, qui donnent au vers élégiaque, alors d'invention nouvelle, une force et une chaleur dignes de Callinus et de Tyrteé. On en peut juger par le morceau suivant de Solon :

« Nobles filles de Mnémosyne et de Jupiter Olympien, Muses du Piérius, écoutez mes prières : Faites qu'avec le bonheur qui vient des dieux, j'obtienne l'estime qui vient des hommes ; que, doux envers mes amis, dur à mes ennemis, je sois honoré des uns et redouté des autres. Je souhaite la richesse, mais je ne veux pas jouir d'une richesse injuste : tôt ou tard viendrait le châtement. La richesse que donnent les dieux repose et grandit sur une base inébranlable ; celle que poursuit l'homme, celle qu'il acquiert par la violence, et malgré la loi, suit à regret l'injuste qui l'attire à lui. Bien vite le malheur s'y mêle, petit d'abord comme l'épincelle qui commence un incendie ; mais un jour vient l'amertume. Les œuvres de la violence durent peu ici-bas. Jupiter veille pour que tout ait sa fin. Quand le zéphyr du printemps dissipe soudain les nuages, et qu'après avoir soulevé jusqu'au fond les flots de la mer bondissante, il vient ravager les belles œuvres de l'homme sur la terre nourricière du feu, et que, s'élevant au ciel jusqu'à la demeure des dieux, il rend à nos yeux la pure couleur de l'éther, alors éclate et brille le souffle ardent du soleil, et l'œil ne découvre plus un nuage. Telle est la justice de Jupiter, non pas cruelle pour un seul, comme celle de l'homme. Jamais ne lui échappe celui qui cache au fond de son cœur une mauvaise pensée ; tôt ou tard il faut qu'elle voie le jour ; seulement l'un paye aujourd'hui, celui-ci dans un autre temps. Ou bien il échappera lui-même, et la vengeance des dieux qui le poursuit ne l'atteindra pas, mais elle arrivera pourtant à son heure, et la peine méritée tombera sur ses enfants ou sur leur postérité. » C'est la doctrine même de Plutarque, dans son livre célèbre sur les Retards de la vengeance divine. Théognis, on l'a vu par le dernier passage cité plus haut, n'avait pas la confiance religieuse de Solon dans la providence de Jupiter.

Un trait, au commencement de cette magnifique tirade, montre des mœurs encore bien voisines de la barbarie héroïque ; Théognis répète avec Solon le conseil de rendre à notre ennemi haine pour haine : « Sache tromper l'ennemi par tes paroles ; une fois sous ta main, sache le punir sans écouter d'excuses » (vers 431) ; et il revient plusieurs fois (vers 605, 795, 829) sur cette sauvage maxime, dont il varie seulement la forme. Heureusement pour l'honneur de la Grèce, parmi les sentences en prose attribuées au sept Sages, il y en a de plus humaines sur le même sujet. Déjà Théognis semble revenir à des sentiments moins cruels, quand il nous commande de ne point rire d'un ennemi, s'il est honnête, et de ne point louer un ami malhonnête (vers 672). En général, il ne vent pas qu'on se moque des malheureux (vers 427). Pourtant il n'est pas exempt des préjugés de son siècle : il reconnaît l'esclavage comme une souillure originelle, et n'admet pas qu'un fils libre puisse naître d'un père esclave (vers 845) ; il croit à la divination (vers 229-230) ; le tyrannicide est encouragé par un distique de Théognis (vers 1147-1148), que contredit, il est vrai, le distique suivant

(rangé par M. Welcker parmi les *parodies*). Il est un autre mal, ignoré de la Grèce héroïque, et dont Solon parle avec une étrange indifférence : c'est le vice que Platon devait commenter dans son *Banquet*, et comme dissimuler sous le luxe d'une interprétation quelquefois sublime. Cependant, vers la même époque, Xénophane attaquait déjà, dans une élégie, comme inutiles et sanglants, les jeux athlétiques, l'une des principales causes de l'affreuse corruption des mœurs grecques, et que le christianisme seul a pu combattre avec succès.

Comme on le voit, la philosophie sentencieuse touche à tous les intérêts de la vie publique, à tous les scrupules de la morale privée, à toutes les questions qui, plus tard, sont devenues dans les écoles l'objet de longs commentaires et de gros livres. Elle ne forme pas un ensemble d'axiomes rigoureusement coordonnés ; mais elle change de sujets et de tons suivant bien des caprices ; tour à tour spiritualiste ou sensuelle, religieuse ou sceptique, souvent indulgente, souvent austère, c'est la morale du bon sens populaire ; ennemie des excès du dogmatisme, et s'élevant quelquefois au sublime par un certain tour de pensée qui, chez les Grecs, s'unit sans effort à la naïveté. Elle a précédé les grands systèmes, et elle leur a survécu, grâce à la précision commode de ses maximes et au charme d'une expression originale. Les *Dialogues* de Platon et les *Morales* d'Aristote n'ont pas fait oublier Phocylide, Solon et Théognis. Les *Vers dorés* que l'on attribue à Pythagore, et qui sont aussi de cette famille, ont trouvé des commentateurs au *v^e* siècle de notre ère.

D'autre part, les sentences, qui déjà ornaient la poésie d'Homère, ont orné aussi celle de Pindare, de Sophocle, de Ménandre, puis les discours des orateurs attiques et les récits des historiens, d'où on les a souvent extraits pour en composer des recueils à l'usage des écoles. Ainsi nous avons aujourd'hui plusieurs centaines d'autres sentencieux extraits des comiques grecs ; d'autres puisés chez le mimographe latin Publius Syrus ; des sentences en prose tirées de Démocrite, de Plutarque, de Varron et de Sénèque.

Tous ces vers, ainsi que les apophthegmes et les proverbes en prose, ont passé plus tard dans les *Anthologies morales*, comme celles d'Orion, de Stobée, et de là dans une foule d'encyclopédies et de manuels. Remaniés à différentes dates, on les trouve tantôt avec l'empreinte d'une philosophie toute chrétienne dans le poème grec du Pseudo-Phocylide, dans la collection des *Oracles sibyllins*, dans les *Sentences* de Nilus, évêque et martyr ; tantôt plus rapprochés des dogmes stoïciens, dans les *Distiques* latins de Dionysius Caton : production de date incertaine, mais sans doute assez ancienne. De tels recueils, ainsi que la *Consolation de la philosophie*, par Boèce, le *Manuel* d'Épictète, deux fois retouché par des auteurs chrétiens pour servir à l'enseignement dans leurs écoles, et les extraits des réflexions de Marc-Aurèle, ne pouvaient manquer d'obtenir, au moyen âge, une grande popularité. Ils furent de bonne heure traduits, paraphrasés, abrégés en plusieurs ouvrages originaux qu'il serait difficile d'énumérer, mais parmi lesquels nous citerons du moins les *Vers d'Abailard à son fils Astrolabus*, publiés par M. Cousin (*Philosophie scolastique*, appendice x ; *Abailardi opera*, I, p. 340) ; quelques pages du *Tesoretto* de Brunetto Latini, le maître du Dante (ch. xviii) ; les *Documenti d'amore*, par Francesco da Barberino, livre curieux, dont le titre ne doit pas tromper sur la morale sérieuse de l'auteur ; le *Prêche of conscience* de Richard

Hampole (voy. Warton, *Histoire de la poésie anglaise*, t. II, p. 35, édit. 1840); enfin, nous nommons, pour caractériser par un exemple immortel la philosophie sentencieuse de cette époque, *l'imitation de Jésus-Christ*.

A la renaissance des lettres, tandis que les érudits recueillaient dans Tacite ou dans Tite-Live les sentences morales dont ces historiens ont semé leurs récits et leurs harangues, tandis que Scaliger refaisait la traduction grecque des *Distiques* de Caton, donnée au xiv^e siècle par Planude, d'autres traduisaient en langue vulgaire les vieilles maximes de Pythagore, de Phocylide et de Théognis, introduites dans nos collèges dès les débuts de l'imprimerie grecque en France (voy. le *Liber gnomagyricus*, publié en 1507 par F. Tissard); de graves magistrats, comme le président de Pibrac, et, après lui, les conseillers Faure et Mathieu, publiaient des centures de quatrains moraux à l'usage de la jeunesse, et ceux de Pibrac étaient traduits en grec par Florent Chrestien. Ces compositions modestes ont eu dans les écoles une célébrité durable, malgré les plaisanteries de Boileau et de Molière; elles ont passé de notre langue dans presque toutes les langues de l'Occident, et, dit-on, même dans quelques langues orientales, où elles rencontraient d'ailleurs un fonds semblable de poésie sentencieuse et de morale populaire. On les réimprimait encore chez nous au milieu du xviii^e siècle. Voltaire n'en parle pas sans respect; il ne leur reproche que d'avoir un peu vieilli, et il en a renouvelé quelques-unes avec bonheur, par exemple dans les vers suivants :

Tout annonce d'un Dieu l'éternelle existence;
On ne peut le comprendre, on ne peut l'ignorer.
La voix de l'univers annonce sa puissance,
Et la voix de nos cœurs dit qu'il faut l'adorer.
(Tome XII, p. 558, éd. Beuchot.)

Mais il a bien fait de respecter un quatrain tel que celui-ci :

Ris, si tu veux, un ris de Démocrite,
Puisque le monde est pure vanité,
Mais quelquefois, touché d'humanité,
Pleure nos maux des larmes d'Héraclite.

(PIBRAC.)

En voici un autre qu'une légère correction au troisième vers rendrait excellent dans sa simplicité gauloise :

Tout l'univers n'est qu'une cité ronde;
Chacun a droit de s'en dire bourgeois,
Le Scythe et Maurice autant que le Grégeois (le Grec),
Le plus petit que le plus grand du monde.

Il n'est pas étonnant que dans les premières années de ce siècle, lors du renouvellement des études en France, on ait reproduit par l'impression ces Quatrains souvent incorrects, mais d'une morale toujours pure, quoique moins sévère çà et là que celle de l'Évangile. Alors aussi les quatrains de M. Morel de Vindé ont eu de nombreuses éditions; ils ont même été traduits en vers latins par M. Victor Le Clercq (*de Officiis ad pueros tetrasticha*, etc., 1816). De nos jours encore, on a tenté d'introduire dans les écoles des livres du même genre : ils répondent en effet à un besoin sérieux de l'instruction élémentaire.

Mais les distiques et les quatrains à la manière de Pibrac ne sont pas la seule composition moderne qui se rattache à l'ancienne forme *gnomique*. Les *Pensées* de la Rochefoucauld et de ses imitateurs continuent en prose cette tradition de la philosophie sentencieuse. Les œuvres morales de Franklin pourraient aussi fournir de nom-

breux et curieux rapprochements avec les préceptes d'Hésiode et des anciens poètes gnomiques.

Il nous était impossible de suivre ici tous les développements d'une philosophie populaire, dont les origines remontent jusqu'à l'Orient où la Bible seule nous en offre deux exemples (*l'Écclésiaste* et les *Proverbes* de Salomon), et dont on retrouve des exemples jusque dans les littératures d'un monde longtemps étranger au nôtre, comme dans celle du Mexique. Qu'il nous suffise d'avoir montré le rôle original des gnomiques grecs, qui représentent une des phases de la philosophie et surtout de la morale ancienne, et d'avoir rattaché à ces philosophes quelques-uns de leurs nombreux continuateurs dans les siècles suivants.

Pour plus de détails sur ce sujet, on pourra consulter : Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. I, p. 704-750, édit. Harles; — les Recueils des poètes gnomiques, par Brunck, in-8, Strasbourg, 1784; par M. Boissonnade, in-18, Paris, 1823; — l'édition spéciale de Théognis, par M. Welcker, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1826; — les *Poetae lyrici* de Bergk, in-8, Leipzig, 1843; — les traductions de l'Évesque, in-8, Paris, 1783; et de Coupé, in-8, Paris, 1796; celle de Pillot, in-8, Douai, 1814; — les *Poetae minores* de Gaisford, in-8, Oxford, 1814, et Leipzig, 1822; — les *Opuscula Græcorum sententiosa et moralia* d'Orelli, in-8, Leipzig, 1818-1821 (ouvrage dont le second volume renferme aussi un *Recueil de sentences des Hébreux et des Arabes*, traduites en latin), 1837; — le recueil de sentences extraites et traduites des poètes indiens, par Demetrios Galanos (Athènes, 1845, in-8); — sur Evénus, G. Wagner, *Dissertation sur les deux Evénus*, Breslau, 1838, in-8; — sur les sentences de Varron, l'édition de M. Vincent Devit (Padoue, 1843) et celle, avec notes critiques et traduction, de M. Chappuis (Paris, 1856, in-12); — sur Dionysius Caton, l'édition et la dissertation de M. J. Travers, Falaise, 1827, in-8; — sur les *Quatrains* de Pibrac et de ses deux continuateurs, la *Bibliothèque* de Goujet, t. XII, p. 263-287, 466-467; — l'éditeur anonyme des *Distiques de Caton* et des *Quatrains de Pibrac*, in-8, Paris, 1802; — Dabas, de *Gnomica græcorum philosophia*, in-4, Paris, 1822; — J. Poumay, *Théognis et Solon*, dans les *Mémoires de la Société littéraire de l'université catholique de Louvain*, 1848; — Louis Ménard, *la Morale avant les philosophes*, Paris, 1860, in-8; — Ad. Garnier, *de la Morale dans l'antiquité*, Paris, 1865, in-12. E. E.

GNOSTICISME. On désigne sous ce nom un ensemble de doctrines religieuses et philosophiques qui ont été professées au nom de la *gnose* (γνῶσις, connaissance ou science supérieure, mystérieuse) par un grand nombre d'écoles, sorties, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, les unes du judaïsme, les autres du christianisme et du polythéisme, toutes désignées sous la dénomination commune de *gnostiques*, en raison de la communauté de certains principes, si diverses que fussent d'ailleurs les nuances qui les distinguaient. Nous allons indiquer successivement l'origine et l'enseignement, les ramifications et les progrès, les destinées et la chute de ces écoles; mais nous devons avouer dès le début que nous ne pouvons plus apprécier le gnosticisme aujourd'hui, si ce n'est d'après quelques lambeaux de textes, quelques monuments peu intelligibles, et d'après les écrits de ceux qui l'ont réfuté avec tous les sentiments d'une sainte horreur pour cette doctrine. C'est qu'une erreur fondamentale a longtemps régné à l'égard des gnostiques : on les a pris pour des déserteurs du christianisme, pour des hérétiques. Ce point de

vue, fondé pour quelques-uns de ces docteurs, est le plus faux de tous à l'égard du grand nombre, et il a nécessairement laussé l'opinion sur leur compte. Or, ce point de vue est très-ancien. Il domine déjà dans les écrits d'Origène, de Clément d'Alexandrie, de saint Epiphane, de presque tous les écrivains qui ont traité du gnosticisme dans les siècles primitifs. Il s'est propagé jusque dans ces derniers temps. A cette erreur dogmatique, qui a dû enfanter beaucoup d'autres, il faut substituer aujourd'hui la vérité historique pour amener une appréciation plus calme. L'ère de la critique introduite dans ce domaine comme dans tous les autres, il n'y aura plus pour le gnosticisme ni hostilité ni sympathie; il n'y aura plus pour lui que de la justice. Toutefois il n'est pas facile de faire pénétrer un jour complet dans l'histoire d'un parti qui a toujours aimé le mystère, et qui a voilé son origine comme son enseignement.

1. Son origine est placée d'ordinaire au commencement du 4^e siècle; mais elle remonte plus haut. Le gnosticisme parut à peu près à l'époque où le polythéisme et le judaïsme furent attaqués l'un et l'autre par le christianisme; et dès son début il manifesta la prétention de remplacer ces trois systèmes en leur empruntant leurs principes les plus élevés. L'éclectisme régnait alors dans le monde ancien, dont les peuples les plus célèbres, puissamment agités par le génie de la Grèce, étaient puissamment gouvernés par le génie de Rome. Cet éclectisme variait de contrée à contrée, d'une école à l'autre; mais il dominait en philosophie comme en religion, en politique comme en morale. En offrant un éclectisme plus complet que tout autre, en embrassant l'Orient et l'Occident, en résumant la cosmogonie, la théogonie, l'épégonie, la pneumatologie et l'anthropologie de toutes les écoles, les gnostiques se flattèrent de l'emporter sur toutes. Ils s'emparèrent donc des textes de toutes; mais ils les interprétèrent à leur manière, et, déclarant faux ceux qui les contraignaient, ils dirent aux polythéistes: « Vous n'avez plus de religion et plus de philosophie; vous n'avez plus que de la mythologie et du scepticisme. » Ils dirent aux juifs: « Votre révélation n'est pas de l'Être suprême; elle est l'œuvre d'une divinité secondaire, du demiurge; vous ne connaissez donc ni l'Être suprême, ni sa loi. » Ils dirent aux chrétiens: « Votre chef est une intelligence de l'ordre le plus élevé; mais ses apôtres n'ont pas compris leur maître, et, à leur tour, leurs disciples ont altéré les textes qu'on leur avait laissés. » Ils dirent à tous: « En vertu d'une science qui émane directement de la sagesse divine, et qui nous a été secrètement transmise de génération en génération, par une race sainte, nous venons vous enseigner la vérité; faites-vous initier à nos mystères. »

On le voit bien, ces docteurs rendaient justice au caractère général du christianisme; mais ce n'étaient pas des chrétiens devenus infidèles, des hérétiques: c'étaient, au contraire, des théosophes ou des philosophes aussi indépendants du christianisme que de toute autre religion. Les uns montraient plus de prédilection pour le judaïsme, les autres pour le polythéisme; mais ni les uns ni les autres ne prétendirent y soumettre les esprits, ou contester certaines idées chrétiennes; ils ne prétendirent pas non plus accepter toutes les idées exposées dans les évangiles ou dans les épîtres. Au premier aspect, les gnostiques ne sont que des théosophes: ce ne sont ni des philosophes qui suivent la raison ni des fidèles qui suivent la religion. En effet, ils parlent d'ordinaire au nom d'une science mysté-

rieuse, d'une tradition secrète; ils ne parlent pas au nom de l'intelligence humaine. Cependant ils agissent, ils enseignent au nom de la raison. Leur méthode est analogue à celle de Philon, qui rattache à des écrits révélés toute la philosophie qui lui convient, même celle qui ne convient pas du tout aux textes qu'il paraît suivre. On a cru retrouver l'origine même du gnosticisme dans Philon. C'était lui assigner un berceau trop étroit. Philon lui a fourni des aliments, il ne lui a pas donné le jour. Au moment où naquit le gnosticisme, deux autres écoles se trouvaient dans Alexandrie à côté de celle de Philon, le plus illustre et presque le seul représentant de l'école juive de cette savante cité: c'étaient l'école grecque, qui est si connue maintenant, et l'école égyptienne, qui ne l'est pas encore. Or, ces deux écoles ont contribué l'une et l'autre, comme celle de Philon, à la naissance, à l'éducation et à l'entretien du gnosticisme; mais aucune des trois ne l'a fait naître. Le gnosticisme ne naquit pas et n'eut pas son berceau en Égypte. Où faut-il chercher ce berceau? Est-ce en Perse et en Chaldée, ou bien dans l'Inde et dans la Chine? On est allé jusque-là, mais on a été trop loin. Sans doute, il se trouve des éléments bouddhiques, chinois, indiens, persans et chaldéens dans les doctrines des gnostiques, comme il s'y trouve des éléments grecs, judaïques et égyptiens; mais d'abord ce n'est qu'en Syrie, qu'en Palestine, que ces éléments sont devenus des corps de doctrine; ensuite c'est du sein du judaïsme que sont sortis les premiers fondateurs ou les précurseurs de la gnose. Simon, Ménandre, Dosithee et Cérinthe étaient juifs. C'est là ce qui explique les rapports primitifs de la gnose avec la kabbale (voy. ce mot). Les gnostiques d'Égypte ont modifié profondément les doctrines de leurs prédécesseurs de la Syrie et de la Palestine; ils en ont fait de vastes systèmes, et quelques-uns de ces systèmes ont été hostiles au judaïsme; néanmoins les vestiges de la kabbale se retrouvent dans tous ces systèmes, et jusque dans celui de Valentin, qui paraît le plus s'éloigner du judaïsme.

Les noms de Cérinthe et de Simon, personnages que certains critiques traitent de simples précurseurs de la gnose, mais qui en furent les véritables fondateurs, indiquent suffisamment que ces doctrines sont à peu près contemporaines de celles des apôtres du christianisme; car les deux chefs que nous venons de nommer se sont trouvés en rapport d'antagonisme avec saint Pierre, saint Paul et saint Jean. On a relevé dans les *Épîtres* de ces derniers, aussi bien que dans l'*Évangile de saint Jean*, une série d'allusions qui mettent ce fait hors de doute (*Histoire du Gnosticisme*, t. I, p. 190, 2^e édition). L'époque de la naissance du gnosticisme ainsi établie, nous passons à son enseignement.

II. Dès leur origine, les gnostiques, qui ont beaucoup varié et qui ont singulièrement développé leurs idées primitives dans le cours des siècles, professèrent néanmoins un certain nombre de principes auxquels la plupart de leurs écoles sont demeurées fidèles. Emanation du sein de Dieu de tous les êtres spirituels, dégénération progressive et affaiblissement commun de tous à chaque degré d'émanation, rédemption, et retour de tous dans le sein de leur Créateur, et par là rétablissement de la primitive harmonie et de la félicité divine: voilà les éléments constitutifs du gnosticisme à toutes les époques. A ces éléments essentiels, il s'en rattache d'autres qui sont plus secondaires, et qui varient d'une école à l'autre: tels sont, par exemple, ces dogmes, que la *gnosis* est une tradition propre à une race sainte; qu'elle est une science supérieure à

toute autre ; qu'elle seule est la véritable sagesse ; qu'elle se trouve bien indiquée dans quelques écrits secrets, mais qu'elle n'y est pas entière ; que les textes sacrés du judaïsme ne sont pas inspirés par le Dieu suprême, mais qu'ils viennent du démiurge ; que ceux du christianisme ont été altérés et sont pleins de préjugés ; que l'initiation au gnosticisme peut seule conduire à la vérité, et mettre l'âme, ce rayon divin, en rapport avec le Dieu suprême, par l'intermédiaire des puissances célestes ou éons, puissances dont les unes veillent sur l'homme emprisonné dans la matière et engagé dans l'œuvre de la création à la suite d'une chute antique, et dont les autres sont chargées de le ramener de son égarement, afin de le rendre à sa primitive destinée.

Tels sont donc les principes fondamentaux et les dogmes secondaires de l'enseignement gnostique. On le voit, ce n'est pas là une doctrine originale et à laquelle on puisse appliquer le titre de système philosophique ; mais elle est d'une richesse et d'une audace extrêmes. Pour apprécier cette richesse et cette audace, il faut suivre le gnosticisme dans ses principales ramifications.

III. Ces ramifications sont très-nombreuses, et quelques historiens semblent avoir pris plaisir à les multiplier encore, à inventer des partis ou des écoles pour expliquer l'existence de certains écrits, par exemple, celle des *Clémentines*, écrit pseudonyme, communément attribué à Clément de Rome. Le fait est qu'on peut ranger en cinq groupes toutes les écoles du gnosticisme. Ce sont : le groupe *palestinien* ou primitif, le groupe *syriaque*, le groupe *égyptien*, le groupe *sporadique*, le groupe *asiatique* (Asie Mineure).

1° Le groupe primitif ou *palestinien* se compose de quatre à cinq partis, pour lesquels le nom de sectes ou d'écoles serait un peu ambitieux, mais dont plusieurs ont eu beaucoup plus d'importance qu'on n'a cru jusqu'ici. C'est ainsi qu'un certain Euphrate, que Moshelm indiquait autrefois comme le fondateur d'une secte optique antérieure à l'ère chrétienne, est demeuré un personnage à peu près inconnu. En effet, l'histoire ne connaît pas d'*euphratiens*. D'un autre côté, Simon et Cérinthe, dont on affectait de faire peu de cas depuis quelque temps, eurent de nombreux disciples, et professèrent des opinions dignes de plus d'attention qu'elles n'en ont obtenu.

Les simoniens, dont le fondateur, Simon le Magicien, avait été élevé en Samarie, cet ancien berceau du syncrétisme, professeur déjà l'électicisme religieux le plus indépendant. S'élevant aux plus hautes questions de la philosophie, à celles de l'origine et de la destinée de l'homme et du monde, ils les franchèrent, pleins de confiance, tantôt d'après le christianisme, tantôt d'après le judaïsme ou le polythéisme, mais sans se soumettre réellement à aucun de ces trois systèmes. Ils jetèrent même hardiment une théogonie à la tête de leur cosmogonie et de leur anthropogonie. Leur théogonie, d'abord simple, était composée seulement de trois syzygies ou couples émanés du Dieu suprême, *Nous* et *Epinouia*, *Phoné* et *Ennoia*, *Logismos* et *Enthymesis*. Mais cette doctrine primitive se modifia bientôt et se développa. Toutefois ce furent les noms plutôt que les idées qui changèrent, quand on substitua aux trois couples primitifs que nous venons de nommer, ces quatre autres, *Bythos* et *Sigé*, *Pneuma* et *Althéia*, *Logos* et *Zod*, *Anthropos* et *Ecclesia*. Théodoret, qui nous fournit ces indications, ne dit pas quelle fut, pour le gouvernement du monde ou celui de l'homme,

l'action de chacune de ces puissances. Il nous apprend seulement que, d'après les simoniens, le Dieu suprême, qu'ils appelaient quelquefois la *racine* de l'univers, mais plus communément le *feu*, et auquel ils attribuaient une double série d'effets, les uns visibles (les créations matérielles), les autres invisibles (les créations intellectuelles), opérant toujours par voie de *déploiement*, d'*emanation* ; qu'il n'était connu cependant que depuis Simon, la *grande puissance de Dieu* ; qu'il s'était fait représenter auprès des païens par le Saint-Esprit, auprès des juifs par Jésus-Christ ; que, dans l'Ancien Testament, on n'avait possédé que l'inspiration d'une puissance subalterne ; qu'à la vérité *Ennoia*, la pensée de Dieu, avait fait le monde, les anges et les archanges, et qu'elle avait confié à ces derniers le gouvernement de l'univers ; mais qu'ils avaient abusé de ce pouvoir, méconnu l'autorité de leur mère, et dégradé sa personne. En effet, sous le nom d'*Hélène* et de *Minerve*, reléguée dans un corps humain, assujettie à la métempsychose, elle avait eu à subir tous les genres d'humiliations, jusqu'à ce que la *grande puissance de Dieu* vint l'affranchir, elle et toutes les autres âmes trompées comme elle par les anges déçus.

Nous ne donnons naturellement qu'un résumé rapide de ces théories ; mais ce résumé montre que les indications qui nous restent à cet égard dans Théodoret et saint Irénée sont assez complètes. Il faut ajouter qu'entre les trois ou les quatre couples qu'on vient de nommer, les simoniens admettaient d'autres éons, tels que la *grande puissance de Dieu* et Jésus-Christ ou le Fils.

A peine l'école de Simon se fut-elle bien établie, qu'elle se partagea ; mais nous avons beaucoup moins de renseignements positifs sur les diverses branches qui sortirent du tronc commun, les cortéhiens, les masbothéens, les adriannites, les eutychiens, les clébiens, les dosithéens et les ménandriens, qui, pour n'avoir pas changé l'esprit général et les bases du système, en ont dû modifier singulièrement les détails, puisqu'on les distingua en autant de partis différents.

Deux autres partis, qu'on rattache au même groupe primitif, par des raisons de chronologie plutôt que de généalogie, les cérinthiens et les nicolaïtes, différencèrent d'avec les précédents même sur les principes. Cérinthe s'attacha davantage au judaïsme, dont il interprétait les textes comme Philon, tout en niant qu'ils fussent émanés du Dieu suprême, et en les attribuant à l'inspiration d'un ange secondaire. Il procédait avec la même liberté à l'égard du christianisme, dont il n'admettait les textes qu'en partie (il rejetait ceux de saint Jean et de saint Paul), ainsi que la divinité de son fondateur. Nicolaüs, moins savant, ne paraît s'être distingué que par ses principes de morale. Ceux qu'il enseigna furent aussi contraires au polythéisme qu'au judaïsme et au christianisme, et il paraît qu'il faut voir en lui le véritable précurseur des *atactiles*, qui s'insurgèrent contre les lois humaines de tous les temps, pour pouvoir professer plus librement les lois divines de leur façon.

2° Le second groupe, le groupe syriaque, offre moins de partis que le groupe palestinien ; mais il présente des théories plus importantes et plus nettes. Il se rattache d'ailleurs au premier par son fondateur, Saturnin, qui professa dans Antioche, sous le règne d'Adrien, et qui était disciple de l'enseignement oral ou des traditions de Simon, de Ménandre et de Cérinthe. Attaché de cœur aux idées fondamentales du christianisme, Saturnin les modifiait néanmoins, d'après le

Zend-Avesta et peut-être d'après la kabbale, d'une manière profonde. D'abord il qualifiait Dieu de *Père inconnu*, et traitait ainsi dans l'opinion que la révélation qu'il n'était pas émanée de lui. Il ajoutait ensuite que Dieu, source de tout ce qui est parfait et pur, n'avait donné naissance, intellectuellement parlant, qu'à des puissances pures (*δυνάμεις τοῦ Ουρανοῦ*), mais que ces puissances s'étaient affaiblies de degré en degré, en s'éloignant de leur origine. Toutefois elles ne s'étaient pas perdues dans l'empire des ténèbres. Sur le dernier degré du monde pur, sept anges (mettaient-ils les esprits sidéraux en place des *Elohim* de la Genèse ?) avaient créé le monde, et s'en étaient réservé le gouvernement pour mieux combattre l'empire des ténèbres. Ils avaient aussi créé l'homme, afin qu'il secondât leur œuvre; mais, après en avoir produit le corps, masse informe, ils n'avaient pu l'animer, et il avait fallu que la puissance suprême vint donner à leur création un rayon de lumière divine, une âme. Cette âme, en vertu de son origine et de sa nature, devait retourner un jour dans le sein de celui de qui elle était émanée; mais, auparavant, elle avait à ressaisir sa pureté première, à lutter contre le principe du mal et ses agents, ou Satan et sa race, ses créatures ou celles dont il est parvenu à s'emparer. Les destinées de cette âme étaient très-compromises. Il lui fallait un sauveur, elle l'obtint. Le *Père inconnu*, touché de ses misères et de ses souffrances, lui envoya sa *puissance suprême*, être sans corps matériel, sans forme réelle, n'étant pas né d'une femme, mais qui apparut néanmoins sous la forme d'un homme. Tel fut Jésus-Christ. Il révéla le *Père inconnu*, éclaira les siens par toutes les vérités, les arma de tous les secours spirituels, et leur enseigna tous les moyens moraux qui pouvaient assurer leur triomphe. De ces moyens, le principal était la chasteté ou plutôt la continence, que Saturnin prêchait aux siens avec une sorte d'enthousiasme. Saturnin forma-t-il un parti, ou bien la savante école d'exégèse fondée par les chrétiens d'Antioche étouffa-t-elle son enseignement au berceau, en éclairant la Syrie sur la valeur et le sens des textes apostoliques? C'est là une question difficile à résoudre. Ce qui est certain, c'est que Saturnin eut des disciples, et que des écrits pseudonymes propagèrent ses doctrines (*Acta sancti Thomæ*, éd. Thilo), mais que son école se dispersa ou s'éteignit sans avoir exercé une influence un peu sensible.

Celle de Bardesane d'Édesse, la seconde de ce groupe, fut considérable et persévérante. Elle fut fondée sous le règne de Marc-Aurèle, vers l'an 161 de l'ère chrétienne, par un chef également instruit dans les doctrines de l'Orient et dans celles de la Grèce, par un chrétien zélé, qui avait vu d'abord avec chagrin l'enseignement de Saturnin et combattu celui de Marcion, par un homme que les églises de son pays regardèrent longtemps comme une de leurs gloires, dont elles estimèrent les écrits et chantèrent même les hymnes sacrés, mais qui bientôt, et sans afficher aucune opposition, professa de grandes innovations, tout en conservant le respect extérieur des textes bibliques. En effet, il les expliqua de la façon la plus arbitraire, et y rattacha une *pneumatologie*, une *éonologie* et une *anthropologie* tout à fait étranges. Consultant le Zend-Avesta pour interpréter la Bible, il mit à côté de l'Être suprême, qu'il qualifia de *Père inconnu*, la matière éternelle dont la partie *ingouvernable* et *mauvaise* donna, suivant lui, naissance à Satan. De son côté, le Père inconnu enfanta avec sa compagne (sa pensée?)

un fils que Bardesane appela *Christos*, qui eut à son tour une compagne, une sœur, le *Saint-Esprit*. Le Christ et sa compagne enfantèrent deux autres *syzygies*, la terre et l'eau, le feu et l'air, et ils créèrent avec elles et avec trois *syzygies* nouvelles, qui vinrent les aider, tout l'univers visible. Au tronc de ces sept *syzygies*, il se joignit une seconde heptade, celle des sept esprits, qui eurent le gouvernement du soleil, de la lune, et des cinq planètes. Douze génies préposés aux constellations du zodiaque et trente-six esprits sidéraux, présidant aux autres astres et désignés sous le nom commun de doyens, complétèrent la hiérarchie ou le gouvernement céleste. Ce gouvernement n'était pas purement mécanique ou physique; il ne s'agissait pas seulement d'effets et de causes matérielles, il s'agissait de lois morales et de combinaisons providentielles, de passions violentes et de grands égarements qui s'étaient manifestés jusque dans le sein des *syzygies* divines. Ce gouvernement n'était donc pas facile.

La compagne de Christos, le Pneuma ou Sophia-Achmoth, s'était passionnée pour le monde matériel, était tombée dans de profondes aberrations et avait troublé la création entière en se détachant de son divin compagnon. Elle reconnut enfin ses torts, s'en affligea et brûla du désir de rentrer dans l'ordre parfait d'où elle était follement sortie. Elle y rentra, aidée de celui qu'elle avait abandonné, mais qui, plein d'indulgence, la ramena dans le sein du *plérôme* des perfections, et célébra en l'honneur de cette réunion un banquet moral ou mystique, qui est une sorte de type, comme toute cette histoire, ou plutôt toute cette allégorie. En effet, la compagne de Christos est ici la figure de toutes les âmes qui se laissent tenter par le désir de connaître et le péril d'aimer le monde matériel. Toutes doivent bientôt s'affliger de cette aberration, aspirer au retour dans le sein de l'ordre et de la perfection, et prendre part avec les âmes pures, les pneumatiques, au banquet des saintes et divines extases.

L'anthropologie de Bardesane répondait ainsi parfaitement à son éonologie. L'âme humaine a transgressé la loi, comme son modèle, et la loi de son destin veut qu'elle expie ses fautes. Cette expiation a lieu dans un corps emprunté au monde matériel, qui est la source du mal. Bardesane avait étudié spécialement la question du destin : il l'avait examinée surtout selon les vus de la Grèce ancienne; mais il la rattachait à une théorie de rédemption, à une christologie qui se rapprochait de celle de l'Église, où se trouvaient indiquées quelques idées d'élection, de prédilection, ou, comme disent les théologiens, de prédestination. On sent combien une pareille tâche était à la fois délicate et difficile. Bardesane, à en juger par un fragment qui nous reste (*Épilog. stob.*, t. I, p. 141), fut très-réservé. Ses disciples ne furent ni très-nombreux, ni très-fidèles à leur maître. On ne distingua parmi eux qu'Harmonius, fils du fondateur de la secte, et Marinus. Esprits prudents l'un et l'autre, ils paraissent avoir suivi très-scrupuleusement l'exemple de leur chef, et avoir caché autant que possible toute opinion et tout enseignement qui les séparait des chrétiens. Cependant saint Ephrem découvrit leur dissidence, la signala avec chaleur, montra le danger d'une morale qui niait la liberté dans l'homme ou dans l'âme unie au corps, et substitua aux hymnes de Bardesane des chants orthodoxes composés sur les mêmes airs. Sa vive polémique arrêta les progrès de ce parti, qu'on ne retrouve plus après le v^e siècle. Les deux partis ou les deux écoles du groupe des

gnostiques syriens disparurent ainsi sans être parvenus ni l'un ni l'autre, soit à un développement complet, soit à un enseignement public.

3° Le troisième groupe, celui des gnostiques d'Égypte, offre à la fois plus de variété dans son enseignement et plus d'ambition dans les diverses fractions dont il se composait. Il fut plus savant, écrivit davantage, montra plus de franchise, fit plus d'efforts pour fonder quelques institutions et jouit de plus de liberté. Au milieu de la diversité des religions et des écoles qui se trouvaient en présence dans Alexandrie, il put à la fois se développer davantage et se manifester plus librement : ce parti fut naturellement celui de tous qui laissa le plus de monuments. Nous avons déjà dit que tous ses écrits ont disparu ; mais c'est de lui que proviennent la plupart des pierres gravées qu'on connaît sous le nom d'*abracas*, et dont l'interprétation est devenue si difficile pour nous. Ce qui distingue le groupe égyptien dans les trois écoles ou partis dont il se compose (les basilidiens, les valentiniens et les ophites), ce n'est pas seulement une plus grande instruction, c'est aussi un plus grand éloignement pour les doctrines asiatiques qu'on retrouve chez les gnostiques de la Syrie, un plus grand rapprochement de la théogonie égyptienne, et une sorte de sympathie pour la philosophie grecque, telle qu'on la professait alors dans Alexandrie.

Le fondateur de la première des trois écoles égyptiennes, Basilide, était originaire de la Syrie et formé, sans nul doute, par les gnostiques de son pays ; cependant il conçut pour Alexandrie, qu'il visita, et pour la science qu'on y enseignait, une prédilection qui le fixa dans cette ville vers l'an 131 de notre ère. Il y trouva une liberté inconnue en Syrie, et il y exposa sa doctrine, autant qu'il convenait d'exposer un enseignement mystérieux, dans un ouvrage composé de vingt-quatre livres, intitulé Ἐξηγητικόν. Les sources qu'il indiquait comme les plus précieuses à consulter étaient des livres très-apocryphes, les *Prophéties de Cham et de Barchor*, écrits fabriqués par lui ou quelqu'un de ces faussaires qui abondaient alors à Alexandrie. Il y joignait l'épître canonique de saint Pierre et une prétendue tradition de cet apôtre, transmise par un personnage fort obscur, nommé Glaucias. Basilide ne rejetait pas tous les écrits de saint Paul ; mais, dans ses prédications pour quelques cérémonies juïques, il les consultait peu et repoussait entièrement plusieurs épîtres de l'apôtre des gentils, celles aux Hébreux, à Tite et à Timothée. Puisé à des sources choisies d'une façon aussi arbitraire, le système de Basilide offrait un syncrétisme très-large. D'accord avec la théologie égyptienne, qu'il unissait à la théorie des séphiroths de la kabbale et à quelques idées du platonisme alexandrin, il enseignait une doctrine d'émanation plus riche que celles de ses prédécesseurs. Le Dieu sans nom et éternel s'était manifesté, suivant lui, au moyen de cinquante-deux déploiements d'attributs : chaque déploiement ou chaque série se composait de sept éons. Ces manifestations avaient produit trois cent soixante-quatre êtres divins, éons ou intelligences, qui formaient avec leur auteur un nombre égal à celui des jours de l'année. C'est ce nombre qu'expriment les lettres grecques ΑΒΓΔΕΖΖΗ. La première de ces heptades, composée de *prologonos*, nous, *logos*, *phronesis*, *sophia*, *dynamis* et *dikaiosyne*, présentait une sorte d'imitation des amshaspands du monde aziluth de la kabbale et de la première série de la théogonie égyptienne ; mais, au fond, elle formait le point de départ ou la tête d'une doctrine différente de chacun de ces trois systèmes.

Basilide admettait deux ordres de choses, deux empires, l'un bon, l'autre mauvais, mais dont aucun n'était resté ce qu'il avait été. En effet, il enseignait une invasion de la part des esprits de ténébres dans l'empire de la lumière, et, par conséquent, un état de confusion entre les deux ; cette confusion, suivant lui, avait amené une création, celle du monde matériel, fait pour servir de théâtre au grand acte d'épuration qui était devenu nécessaire (διακρίσις), et pour fournir à chaque chose le moyen de sortir du mélange et retourner à la nature primitive (ἀποκατάστασις). Ces théories lui en fournissaient une autre sur une des questions qui offrent le plus de difficulté à la raison, celle de l'existence du mal. Les souffrances morales et physiques, disait-il, sont, dans les desseins de la Providence, un moyen spécial de purification ; la métempsycose en est un autre. La rédemption est le plus spécial de tous. Elle fut opérée par la première des trois cent soixante-quatre intelligences, par l'*Intelligence* (Νοῦς) qui se réunit à l'homme Jésus au baptême du Jourdain, et dont l'apparition dans le domaine du *Prince de ce monde* (le monde matériel) surprit d'autant plus douloureusement ce chef, qu'elle s'annonçait avec une supériorité qui lui était inconnue. Cette apparition avait pour but un changement complet dans la condition morale et psychique de l'homme. Elle venait pour arracher l'*âme véritable*, le rayon divin dans l'homme, au despotisme des *âmes advenues* en elle, et appartenant au monde matériel. En effet, il faut savoir que Basilide admettait, à côté de la métempsycose, une psychologie fort bizarre, et dont Clément d'Alexandrie disait assez plaisamment : L'homme, tel qu'il le conçoit, est comme le cheval de bois des poètes, qui renfermait toute une légion d'ennemis.

À ces théories peu rationnelles, mais qui choquaient moins dans un temps où la foi aux possessions n'était pas éteinte, les basilidiens joignirent bientôt des pratiques de magie fort communes à l'époque à laquelle ils enseignaient, mais peu dignes d'une secte qui s'élevait à côté des écoles philosophiques et religieuses d'Alexandrie. Ce qui offrait le plus de dangers dans leur enseignement, c'était ce principe de morale qui se rencontre trop fréquemment dans l'histoire du mysticisme, que les *parfaits* ne sont tenus à aucune loi ; que leur corps peut suivre tous ses penchans sans que l'âme en soit atteinte, sans que sa pureté en soit souillée. Ce principe porta chez eux ses fruits naturels : une dégénération profonde et une rapide décadence. Cependant les basilidiens, qui se propagèrent jusqu'au v^e siècle, se répandirent jusqu'en Espagne, et furent nombreux sur plusieurs points.

Une seconde école gnostique se forma bientôt et presque sous les yeux de Basilide. Le fondateur de cette école, Valentin, avait été élevé dans le christianisme, selon les uns, dans le polythéisme, selon les autres. Tertullien le qualifie de *platonicien*. Il se présenta comme chef de parti immédiatement après la mort de Basilide, l'an 136 de l'ère chrétienne ; il enseigna, et publia quelques ouvrages, des homélies, des épîtres et un traité de la *Sagesse*, que l'on croyait retrouvé (voy. Matter, *Histoire du Gnosticisme*, t. II, p. 40), qui le mirent à la tête des gnostiques d'Alexandrie. Par forme d'opposition contre les théories de Basilide, il admit tout le code sacré sans distinguer entre celui des juifs et celui des chrétiens, se rattacha ostensiblement à Théodas, disciple de saint Paul, comme Basilide se rattachait à Glaucias, disciple de saint Pierre. Mais sa déférence pour les codes sacrés des juifs et

des chrétiens était plus apparente que réelle, et, au fond, il ne se liait à aucune autorité, prenant partout ce qui lui convenait. Son système est le plus riche, le plus complet de tous ceux qu'offre l'histoire du gnosticisme. La base de ce système est l'idée de l'émanation, qui s'y combine avec celle des syzygies, que Saturnin et Bardesane avaient ébauchée, que Basilide avait négligée ou passée sous silence, et que son successeur développa avec une grande fécondité d'imagination. Voici sa théorie. L'Être suprême (Βῆθος ou Ἰσοάγγελ), après avoir passé des siècles dans le silence et le repos, se manifeste par une première diathèse (déploiement). Ce mouvement est sa *pensée*, et avec elle il donne naissance à trois autres syzygies (*Monogènes* ou *Nous* et *Aléthéia*, *Logos* et *Zoé*, *Anthropos* et *Ecclesia*). Ces quatre syzygies fondamentales constituent une ogdoadé, semblable mais non pas identique à celle que Basilide avait déjà adoptée, et qu'il avait empruntée à la théogonie égyptienne ou à la théogonie persane. En effet, Basilide avait mis, après l'Être suprême, Protoponos, Nous et Logos, puis quatre éons féminins qui diffèrent également de ceux de Valentin. Mais Basilide avait enseigné des déploiements sans syzygies. Il était allé jusqu'au nombre de trois cent soixante-quatre éons, mais sans en donner les noms, à moins que ses adversaires n'aient trouvé bon de les taire. Il n'avait pas adopté non plus la théorie égyptienne de la décade et de la dodécade. Valentin, au contraire, prit cette théorie, et fit sortir de *Logos* et de *Zoé*, après une première syzygie enfantée par eux et déjà nommée, cinq autres couples qui composèrent la décade. A cette décade il joignit encore six autres syzygies, qui paraissent avoir présidé principalement à l'ordre moral et religieux tel qu'il le concevait, et qui étaient enfantées par *Anthropos* et *Ecclesia*. Cette série formait la dodécade, et complétait le plérôme des trente intelligences. De ces trente nous ne nommons ici qu'une partie, et nous n'en donnons que les noms grecs ou traduits en grec. Le rôle de la plupart de ces personnages plus ou moins allégoriques est inconnu; mais celui de la dernière de ces puissances, son ambition, son désir de connaître *Bythos*, c'est-à-dire la profondeur ou l'infini, malgré la distance où elle s'en trouvait, semble offrir une sorte de type des destinées de l'intelligence, ou de l'âme humaine qui se livre avec ardeur à l'investigation des problèmes de la science. Sa curiosité, d'ailleurs si sublime, la fit tomber dans de grandes aberrations, dans des passions qui l'auraient anéantie, si *Bythos* n'eût envoyé à son secours l'éon *Horos*, si *Nous* n'eût engendré, pour la secourir, *Christos* et sa compagne *Pneuma*. Grâce à l'assistance de ces trois intelligences extraordinaires, *Sophia* connut le mystère des déploiements divins, et sa félicité retrouvée rendit le calme au plérôme agité par des douleurs intellectuelles et morales. Dans leur reconnaissance pour *Bythos*, qui avait ainsi délivré l'un d'eux, les trente éons s'entendirent pour donner le jour à un être qui eût toutes les perfections. Leur création commune, cet être si parfait, ce fut Jésus, qui ramena de l'égarément une autre *Sophia* (Achamoth), la fille de la première, comme *Christos* avait ramené celle-ci, ce qui lui valut le surnom de *Christos*. Il ne put toutefois conduire la jeune *Sophia* au plérôme, d'où elle n'était pas émanée. Elle demeura donc planant entre les deux mondes, le monde supérieur et le monde inférieur, qu'elle fit au moyen du Créateur, du *demiurge*, auquel elle donna le jour. En effet, elle est à peu près ce que d'autres philosophes, et surtout les cosmologistes de l'an-

cienne Grèce, appelaient l'âme du monde. Elle fit le monde par son *ouvrier*, le *demiurge*; mais, à son tour, celui-ci créa l'homme et le fit à son image, au lieu de le faire à l'image de la *Sophia* céleste. Cependant son œuvre fut moins imparfaite qu'elle ne devait l'être, *Sophia* ayant communiqué à la créature qu'il avait faite un rayon de lumière divine. Il en résulta même que cette créature fut supérieure à son créateur. Alors ce dernier, aidé de six esprits qui partageaient son courroux, précipita l'homme, ou plutôt l'âme humaine, dans un corps matériel, où il lui est fait trois conditions diverses. C'est d'abord celle des hommes que Valentin et d'autres appellent les *hyliques*, c'est-à-dire des hommes qui demeurent toujours sous l'empire de ces esprits; c'est ensuite celle des *pneumatiques*, ou de ceux qui parviennent à s'affranchir de cette domination; c'est enfin celle des *psychiques*, qui flottent entre les deux classes dont il vient d'être question. Une rédemption s'accomplit à tous les degrés de l'existence, et ceux qu'elle délivre échappent aux suites de la double chute, à celle des deux *Sophia*, et à celle qu'ils ont faite par suite du courroux, de la vengeance de leur créateur. Ainsi tout ce qui est pur rentre dans le Plérôme. La palingénésie est complète.

Tels sont les principaux traits du système de Valentin.

Ce système a-t-il offert de puissantes séductions et a-t-il fait de grandes conquêtes? Elles furent telles qu'on s'en alarma. Mais Valentin ayant quitté Alexandrie, où l'on souffrait une grande variété de doctrines, pour Rome, où dominait l'esprit d'unité et où il fut traité avec rigueur, son école, devenue un instant si nombreuse qu'elle inquiéta l'Église, s'affaiblit rapidement en se divisant en plusieurs partis. Les chefs de ces partis, Axionicus, Isidore, Secundus, Ptolémée, Marcus, Colarbasus, Héracléon, Théodote et Alexandre, tous inférieurs à leur maître, modifièrent fort peu un enseignement qui aurait eu besoin de se fortifier à la fois sous le rapport de la science, de la religion et de la critique, et qui, au lieu de se poser au grand jour sur un théâtre où la lutte était vive entre trois systèmes religieux et plusieurs écoles de philosophie, ne cessa d'affecter le mystère. Toutefois les ptoléméens, qui s'adressèrent surtout aux femmes, et les marcosiens, qui marchèrent sur leurs traces avec plus de finesse, émirent quelques idées nouvelles. Ils les propagèrent jusque sur les bords du Rhône, où saint Irénée les trouva sur la fin du 1^{er} siècle, et où elles ne s'évanouirent pas tout à fait, puisqu'au temps d'Agobard on eut encore à combattre, dans le diocèse de Lyon, des hérésies gnostiques.

Cependant l'école valentinienne, la plus considérable et la plus dangereuse, celle des ophites, ne paraît s'être rattachée à aucun de ces chefs. Du moins les ophites ne tiraient leur nom d'aucun d'eux. C'est le rôle que le serpent, ou plutôt le génie dont le serpent était le symbole, jouait dans leurs mythes et dans leurs cérémonies religieuses, qui les fit désigner sous le nom d'*ophites*. Aussi toutes les théories de Valentin étaient-elles modifiées dans ce système. Le *demiurge* (Ialdabaoth) y occupait une place plus considérable. Les textes du judaïsme et du christianisme y étaient traités avec une plus grande liberté. Toutes les opinions y conservaient cependant une analogie si frappante avec le valentinisme qu'il faut admettre nécessairement, ou que l'une de ces deux écoles est sortie de l'autre, ou qu'elles ont puisé à la même source.

Les deux partis ophitiques les plus considé-

rables portaient les noms de *caïnites* et de *séthiens*. Ceux-ci s'attachaient au judaïsme, que ceux-là repoussaient avec la plus vive antipathie. C'est à ce point qu'ils considéraient le dieu Jéhovah comme un mauvais génie, plein de haine et de jalouse pour la race élue, c'est-à-dire pour *Caïn et ses descendants*, dont le plus illustre était *Judas*! Car leur opposition contre Jéhovah allait jusqu'à leur inspirer le respect et l'admiration pour tous ceux qui bravaient ses lois. Les *caïnites* traitaient d'ailleurs les codes chrétiens comme les codes judaïques. Ils les déclaraient entachés de préventions et d'erreurs. Ils trouvaient cette doctrine dans un évangile qu'ils attribuaient à Judas. Cette prétention indique une telle absence de respect pour la science et la critique historique, qu'elle suffit pour l'appréciation du parti et celle de son influence. Aussi c'est à peine si l'on trouve vestige de son existence pendant quelques générations.

4° Le groupe sporadique des écoles gnostiques ne se compose que de petits partis émanés de ces sectes d'Égypte. Ce sont d'abord les *carporatiens*, dont le fondateur, Carporate, né dans Alexandrie, fut contemporain de Valentin et professa dans la Cyrénaïque. Son système est une sorte d'éclectisme composé d'idées de Zoroastre, de Platon, d'Aristote et de Jésus-Christ. Les *prodiens*, branche détachée des carporatiens par Prodius, et les *épiphanien*, autre branche carporatienne fondée par Épiphane dans l'île de Samé, se rapprochaient singulièrement du polythéisme. La seconde de ces écoles s'attachait surtout à Platon et à la théorie de la communauté des biens et des femmes. A cette catégorie appartiennent aussi les *antitactes*, qui faisaient opposition à toutes les lois et à toutes les institutions humaines; les *borboniens* et les *phibionites*, dont les mœurs, très-licencieuses, étaient l'objet des plus graves accusations; les *adamites* et les *gnostiques* proprement dits qui encourageaient les mêmes reproches. Il paraît que ces petits partis, qu'il est difficile aujourd'hui de distinguer suffisamment les uns des autres, se maintenaient surtout en Égypte et dans la Cyrénaïque, où les mœurs étaient tombées si bas dans les derniers temps du polythéisme. Enfin les *archontiques*, qu'on rencontrait en Judée et en Arménie, et qui puisaient leur doctrine dans les prétendus écrits de Seth, dans l'*Anabasticon* d'Isaïe, dans les prophéties de Martiades et de Marsianos, doivent être rangés dans la même classe, sous le double rapport de l'indépendance qu'ils affectaient à l'égard des textes sacrés et du mépris qu'ils professaient pour les lois humaines.

5° Le groupe asiatique des écoles gnostiques mériterait, presque au même degré que le précédent, l'épithète de *sporadique*. En effet, fondé en Syrie, par Cerdon, en Asie Mineure par Marcion, il se dissémina dans les îles, en Égypte, en Perse et en Italie. Son importance fut plus grande, son caractère plus sérieux. Aussi en conçut-on de plus vives inquiétudes du côté de l'Église. Dans l'origine, ses fondateurs firent comme Saturnin, Bardesane et Valentin lui-même : ils cachèrent leurs opinions tant qu'ils purent, tout en cherchant à leur gagner de nombreux partisans. Plus tard, au contraire, ils arborèrent franchement la bannière de l'indépendance et s'organiserent à l'instar de l'Église. Ce qui distingue ce groupe, c'est un grand éloignement pour le polythéisme et le judaïsme et un rapprochement sincère du christianisme. Mais c'est aussi la prétention d'épurer, de débarrasser la foi chrétienne de ses *erreurs* et de ses *textes altérés*! Pour Cerdon, le monde, œuvre très-imparfaite, n'est pas la création du Dieu su-

prême. La législation de Moïse et les enseignements des prophètes ne sont pas non plus pour lui des sources de vérité absolue. Ces textes, où Jéhovah est souvent dépeint comme un être agité par nos passions et où la morale est blessée par les actes de quelques personnages représentés comme des enfants de Dieu, ne sont pas, disait-il, le fruit de l'inspiration divine. A ses yeux, il était impossible que la morale du christianisme fût la suite de celle du judaïsme. Cerdon critiquait et rejetait de même la plupart des textes du Nouveau Testament, et n'admettait qu'une partie de ceux de saint Luc et de saint Paul. Il procédait ainsi par la raison qu'il *n'était pas possible d'admettre*, disait-il, ce qu'enseignent les autres, par exemple l'union de l'éon Christos envoyé par le Dieu suprême pour arracher les hommes au Jéhovah des Juifs, avec un corps matériel. Le dogme de la résurrection et de la réunion du corps avec l'âme destinée à retourner dans le sein du plérome le choquait également.

Marcion, qui était né à Sinope au commencement du 1^{er} siècle, donna à ces principes, qu'il reçut de Cerdon à Rome, un développement plus complet, s'efforçant de découvrir et de proclamer toute une série de contradictions ou d'antithèses entre le christianisme et le judaïsme. Il entreprit en même temps de rétablir le texte de l'Évangile et celui des Épîtres apostoliques dans leur pureté primitive, élaguant certains passages, supprimant des chapitres ou des ouvrages entiers, et liant ce qui lui restait comme il l'entendait. Il faut le dire, on n'a jamais fait sur les textes d'aucune langue ni d'aucune religion d'opération semblable à la sienne. Cette opération, entreprise au nom de la foi la plus pure, à entendre Marcion, mais réellement conçue de la façon la plus arbitraire et exécutée contrairement à toute espèce de critique sérieuse, n'a d'ailleurs rien épuré, comme elle n'a rien altéré. Elle a seulement fourni contre les marcionites quelques arguments dont l'apologétique chrétienne a tiré un parti très-brillant. La doctrine de Marcion, surtout sa cosmologie, se distinguait d'ailleurs de celle des autres gnostiques par une plus grande simplicité. Le démiurge et la matière, tels sont tous ses éléments et tous ses agents. Le démiurge, au lieu d'agir pour le compte d'un autre, a procédé en son nom. Il n'a pas été l'instrument d'une puissance supérieure; il a fait le monde d'après ses idées, et s'il n'a pas mieux fait, ou s'il n'a pas réussi aussi bien qu'il l'aurait voulu, c'est que des esprits inhérents à la matière se sont opposés à ses desseins. Seul aussi il fut le créateur de l'homme, et *il ne sut ni l'armer ni le protéger* suffisamment contre les séductions du démon; il ne put ni prévenir sa chute ni les maux qui en résultèrent. En général, la conduite du démiurge (et ce démiurge c'est Jéhovah, le dieu des Juifs), Marcion la trouvait pleine de dureté, surtout à l'égard des Égyptiens et des Chananéens, nations qu'il *aurait voulu soumettre à son peuple favori*, mais qu'il ne sut pas réduire à cette condition. Le peuple de prédilection de Jéhovah fut lui-même très-malheureux. Il le consolait toutefois, et lui faisait prendre patience en lui promettant son fils qui devait le conduire à un haut degré de prospérité. Mais le Dieu suprême, qui jusque-là ne s'était pas mêlé de ses affaires ni de celles des hommes, eut enfin pitié de ces derniers, quoiqu'ils lui fussent entièrement étrangers : il leur envoya son fils à lui pour les amener à la science que le démiurge leur avait interdite, et pour les enlever complètement à l'empire de ce génie secondaire. Telle fut l'œuvre du christianisme, système mal com-

pris des apôtres, disait-il, profondément altéré par leurs successeurs, mais qu'il était possible de rétablir dans sa pureté! C'est ce que Marcion s'appliquait à réaliser (voy. MARCION).

À ces théories, qui pouvaient plaire aux adversaires du judaïsme et à ceux de toutes les traces qu'il avait laissées dans les textes chrétiens, Marcion joignait des pratiques austères, qui séduisirent beaucoup de gens. Du moins les marcionites furent les plus nombreux des gnostiques; ils formèrent même plusieurs partis. L'un d'eux, dirigé par un certain Marcus, qu'il ne faut confondre ni avec un disciple de Valentin ni avec un autre docteur du même nom, qui fonda la secte des agapètes d'Espagne, jeta peu d'éclat. Un autre, gouverné par Apelles, qui se disait inspiré par une pythonisse du nom de Philoumène, avec laquelle il s'établit dans Alexandrie, loin des regards de son maître, eut un peu plus de célébrité. Un troisième, conduit par Lucain ou Lucien, se faisait remarquer en niant l'immortalité de l'âme ou la perpétuité du principe spirituel, comme il niait celle de l'élément matériel de la nature humaine, c'est-à-dire la résurrection du corps. En général chacun de ces trois partis modifia considérablement, sinon les institutions, du moins l'enseignement de Marcion. Chacun apporta aussi un peu plus d'esprit philosophique à ces modifications, sans toutefois se laisser aller à des sympathies complètes pour les études spéculatives.

C'est là en général la plus grande lacune à signaler dans l'histoire des sectes gnostiques. Avec des prétentions à une haute supériorité dans la science, elles ont toutes négligé la métaphysique et la critique, elles ont toutes professé le mysticisme sous une forme ou une autre.

Nous n'essayerons pas, après cette rapide esquisse de tant de doctrines diverses, composées d'éléments si variés et avec plus de poésie que de logique, d'apprécier les principes du gnosticisme d'après les idées de la philosophie moderne; ce point de vue conduirait à une appréciation peu juste. Le gnosticisme, au premier aspect, n'est pas même une philosophie. En effet, ce n'est pas au nom de la raison et de ses principes, qu'il a l'air de poser ses théories, c'est au nom de textes sacrés et de faits révélés, mais plus ou moins mystérieux encore, et plus secrètement transmis de génération en génération. Cependant ce n'est là qu'une fausse apparence. Tous ces textes sont pour lui ou des oracles qu'il fait ou des oracles dont il fait ce qu'il veut, et au fond c'est l'intelligence humaine, ce sont les diverses facultés de cette intelligence que, seules, il consulte, soit quand il pose les problèmes, soit quand il les tranche, soit enfin quand il arrange ou compose les textes d'après lesquels il veut les résoudre. Ce n'est pas assurément la raison qui domine d'ordinaire dans ces solutions, c'est souvent l'imagination; c'est d'autres fois la tradition, c'est même quelquefois la superstition. Mais entre ces diverses sources, comme entre toutes celles qu'ils consultent, les gnostiques choisissent avec une grande indépendance d'esprit. Parmi tous leurs contemporains, il ne s'est trouvé que les épiciens qui aient poussé cette indépendance plus loin. Les autres penseurs, chrétiens, juifs ou païens, se sont tous attachés avec plus ou moins de soumission à l'autorité d'un système religieux; les péripatéticiens et les stoïciens sont entrés dans cette voie pendant les premiers siècles de notre ère, comme les platoniciens eux-mêmes. En général, sauf les épiciens que nous venons de nommer, il ne se trouve pas, dans la période qui a vu grandir le

gnosticisme, de philosophes qui n'aient appartenu à l'un des trois systèmes religieux que nous venons d'indiquer, si ce n'est les gnostiques. Seuls, les gnostiques ont professé une théogonie et une théologie, une cosmologie, une pneumatologie et une anthropologie libres de tout lien, de tout assujettissement aux textes admis dans les sanctuaires de l'époque. Et sous ce rapport, ils prennent dans l'histoire de la pensée une place à part. Ils en prendraient une plus grande si nous avions leurs écrits, s'ils avaient pu se développer avec quelque liberté, s'ils avaient pu se poser en face du polythéisme et du christianisme aussi franchement qu'en face du judaïsme; s'ils avaient pu fonder quelques écoles publiques, fréquenter celles de leurs adversaires, et s'éclairer de quelques débats analogues à ceux qui éclatèrent entre les païens et les chrétiens. Tous ces avantages leur ont manqué, et leur influence sur la marche générale des idées s'en est ressentie naturellement. Cette influence n'a été ni profonde ni générale. Il est très-vrai que le gnosticisme agita vivement les esprits, que les écrivains et les docteurs du christianisme ne cessèrent de le réfuter, qu'ils le combattirent avec une extrême vivacité depuis sa naissance jusqu'à sa ruine, et que les chefs de l'empire dirigèrent contre ses écoles une longue série de décrets et des mesures d'une grande rigueur. Il est vrai que ces persécutions et cette polémique attestent également l'importance des doctrines gnostiques et le danger que semblaient offrir les divers enseignements qu'elles jetaient dans le sein de l'Église. Toutefois, ces enseignements excitèrent peu l'attention des écoles de philosophie, et le livre de Plotin que Porphyre est venu intituler *Contre les Gnostiques*, le neuvième de la seconde *Ennéade*, est à peu près le seul traité que la philosophie polythéiste ait dirigé contre eux. L'ouvrage de Celse, dont il nous est resté une réfutation par Origène, combat les gnostiques; mais ce n'est qu'autant que l'auteur les confond avec les chrétiens.

Cependant si les spéculations gnostiques ont exercé peu d'influence sur les études de la philosophie polythéiste et celles de la dogmatique chrétienne, elles ont eu des rapports intimes avec l'enseignement de quelques sectes des premiers siècles, et ont enfanté quelques-unes de celles du moyen âge. On retrouve leurs principes, ou quelques traces de leurs principes, en Orient, chez les mandaites, ou disciples de saint Jean, chez les manichéens, les pauliciens, les bogomiles; en Occident, chez les cathares, les albigeois, et plusieurs des sectes qui se rattachaient à ces dernières.

L'histoire du gnosticisme n'est pas connue. Le gnosticisme ne l'est pas lui-même. Il ne nous reste de lui que des lambeaux de textes et des monuments presque inintelligibles. Ces monuments doivent être mieux étudiés; et ils le seront assurément. Il est à croire aussi que quelques textes de plus pourront être découverts dans nos bibliothèques. On peut consulter, en attendant, outre les écrits de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Eusèbe, de saint Ephrem, de saint Epiphane, de Théodoret, de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Philastre, de saint Augustin, les *Recherches* de Lenain de Tillemont, de Macarius, de Chiflet, de Montfaucon, de Mosheim et de Beausobre. On peut y joindre un assez grand nombre de travaux plus récents, de MM. Lewald, Neander, Fuldner, Kopp, Morgenstern, Hahn, Walsh, et plusieurs autres. Mais le plus important de tous est l'*Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers*

siccles de l'ère chrétienne, par M. Matter, Paris, 1828 et 1843, 3 vol. in-8. — On peut consulter encore : *les Caractères du gnosticisme et ses rapports avec le christianisme*, étudiés dans la Gnone du Valentin, par M. Lèques, 1849, in-8; — *une Excursion gnostique en Italie*, par M. Matter, Paris, 1851, in-8.

J. M.

GOELENUS (Rodolphe), philosophe allemand, né en 1547 à Corbach, a joui durant sa vie d'une grande célébrité, qu'il devait à son enseignement prolongé pendant plus de cinquante ans et à ses ouvrages nombreux. Il resta professeur de logique à l'université de Marbourg, où il conféra, dit-on, six cents fois le grade de docteur, jusqu'à sa mort en 1628. Les bibliographes donnent les titres d'un grand nombre de livres qu'ils lui attribuent; mais ces listes, qui d'ailleurs ne concordent pas, auraient grand besoin d'être révisées, et beaucoup des ouvrages qui y sont inscrits ne se trouvent pas. Il y en a du moins trois dont il faut faire mention. Le premier est le *Lexicon philosophicum*, manuel en forme de dictionnaire, très-utile pour l'intelligence des discussions philosophiques à la fin du xvi^e siècle; on en a parlé dans l'introduction de ce recueil; il est devenu rare. Le second est surtout remarquable par son titre : *ψυχολογία, hoc est de hominis perfectione, animo et imprimis ortu ejus, commentationes ac disputationes*, etc., Marpurgi, 1597. Il y a, paraît-il, une première édition de ce livre de 1594. Comme en cette même année 1594, son élève Casmann publiait à Hanau un traité intitulé *Psychologia anthropologica*, c'est le maître ou le disciple qui ont inscrit pour la première fois le mot de *Psychologie* en tête d'un livre, bien qu'il eût été déjà employé par J. Thomas Freig dans le catalogue des lieux communs de son *Ciceronianus*. Pour le fond, c'est un recueil de dissertations empruntées à une quinzaine d'auteurs aujourd'hui oubliés, et portant toutes sur la question de l'origine de l'âme. Entre ceux qui soutiennent qu'elle est créée directement par Dieu, et ceux qui prétendent qu'elle est transmise des parents aux enfants, Goclenius qui écrit à peine quelques lignes pour son compte, garde un doute prudent : « Il vaut mieux, dit-il, chercher comment l'âme sortira du corps sans souillure, que comment elle y a pénétré. » Enfin le troisième est un traité de logique : *Goclenii isagoge in Organum Aristotelis*, Francfort, 1598. L'auteur y propose une théorie du sorite qui rendit son nom populaire dans l'école, où l'on parla longtemps des *Sorites Gocléniens*, par opposition aux sorites d'Aristote, qui, pour le dire en passant, n'a pas expressément parlé de cette forme de raisonnement. Le sorite de Goclenius est inverse ou régressif. Ainsi cet argument : « l'homme coupable est en proie aux remords, celui qui est en proie aux remords est toujours mécontent de lui-même, celui qui est toujours mécontent de lui-même est malheureux, donc l'homme coupable est malheureux, » cet argument, disons-nous, est un sorite direct ou progressif. Mais on peut le construire autrement : celui qui est toujours mécontent de lui-même est malheureux; celui qui est en proie aux remords est mécontent de lui-même; l'homme coupable est en proie aux remords; donc, etc. Hamilton a beaucoup insisté sur cette distinction qu'il a appliquée au raisonnement en général : il a fait remarquer qu'elle avait été proposée avant Goclenius. Voy. *Leçons de logique* (en anglais), t. I, p. 383. Le nom de Goclenius a été aussi porté par un érudit à qui l'on doit des commentaires sur les *Devoirs de Cicéron* (1521); et par un médecin fils du pré-

cédent et auteur d'un grand nombre d'ouvrages. E. C.

GOETHALS, voy. HENRI DE GAND.

GORGIIAS, l'un des principaux sophistes, était de Léontium en Sicile. L'époque de sa naissance n'est pas bien connue : on la place ordinairement vers l'an 485 avant notre ère. Disciple d'Empédocle et de Prodicus, à ce que l'on pense, il avait longtemps étudié Parménide et se servait avec une grande facilité de tous les sophismes de Mélissus et de Zénon. Ce qui lui resta de ces diverses études, ce fut cette croyance qu'il n'y a rien de certain, rien dont on ne puisse disputer. Esprit souple et brillant, habile à entraîner ou à séduire un auditoire, rien ne lui manquait pour faire valoir et accréditer, par son exemple, cette détestable maxime. On voit, par l'*Hippias* de Platon, qu'il parcourut la Grèce et séjourna en Thessalie, que partout il charma le peuple par ses discours publics, compta beaucoup de disciples, et amassa beaucoup d'argent. Les expressions γοργιαζειν, γοργιασα σχήματα, que l'on forgea pour lui, n'impliquèrent aucun blâme à l'origine, et prouvent du moins qu'il avait réussi à faire école. L'an 424 avant notre ère, ses concitoyens l'envoyèrent à Athènes, solliciter du secours contre Syracuse. Les discours brillants du rhéteur (Διαμαζεις) éblouirent les Athéniens; il obtint d'eux tout ce qu'il voulut, et consentit en retour à se fixer pour quelque temps à Athènes. Les fragments qu'Aristote et Sextus nous ont conservés de ses écrits sont loin de justifier cette admiration de la Grèce entière, et ne peuvent passer que pour des résumés dépouillés de tout ornement. Avant lui, les ouvrages sortis des écoles italiques étaient souvent intitulés *sur l'Être*; ceux des Ioniens, *sur la Nature*. Gorgias, en tête de son principal ouvrage, inscrit sur ce double titre avec un seul mot de plus, une négation, *sur le Non-Être ou sur la Nature*. Jamais titre ne fut plus vrai. Le livre de Gorgias est une guerre déclarée à toute espèce de dogmatisme. Le seul but de l'auteur est d'y démontrer les trois propositions suivantes : 1^o Rien n'existe; 2^o Si quelque chose existe, nous ne pouvons le connaître; 3^o si quelque chose existe, et peut être connu, nous ne pouvons le faire connaître aux autres.

Si une seule de ces propositions est vraie, Gorgias a raison contre le dogmatisme; mais, pour avoir raison contre Gorgias, il faut le forcer dans le triple retranchement dont il s'entoure. Voici comment il essaye de démontrer ces trois propositions.

1^o Rien n'existe. — En effet, si quelque chose existe, ce ne peut être que l'être ou le non-être, ou l'un et l'autre tout ensemble. Or, ces trois suppositions sont également absurdes. D'abord, le non-être n'est pas : car, s'il était, il serait et ne serait pas en même temps. Il serait, c'est l'hypothèse. Il ne serait pas, puisqu'on l'appelle non-être. Donc le non-être n'est pas.

L'être n'est pas davantage; car, s'il est, il a ou n'a pas commencé. S'il n'a pas commencé, il est éternel et, par conséquent, infini : or, l'infini ne peut être contenu ni en lui-même, puisque rien ne peut être à la fois contenant et contenu, ni en quelque autre objet, puisqu'il est infini. L'infini n'est donc nulle part, autrement dit n'est pas. Si l'être a commencé, il est sorti de quelque chose ou de rien : si de quelque chose, il existait auparavant et n'a fait que continuer d'être; si de rien, le néant a donc donné ce qu'il n'avait pas. Donc l'être n'est pas.

L'être et le non-être ne peuvent pas non plus coexister; car ils s'excluent l'un l'autre. Si l'un est, l'autre n'est pas, et l'on peut choisir.

2° Si quelque chose existe, nous ne pouvons le connaître. — En effet, pour qu'un objet pût être connu, il faudrait que le sujet de la connaissance se confondit avec lui. Mais l'esprit devient-il blanc pour penser à la blancheur? S'il en était ainsi, si l'esprit s'identifiait avec l'objet de ses pensées, nous ne pourrions penser qu'aux objets réels, et l'on sait qu'il en est tout autrement. Enfin, avec les sceptiques de tous les temps, Gorgias triomphait des contradictions supposées de la raison et de l'expérience et de la diversité des jugements humains.

3° Si quelque chose existe et peut être connu, nous ne pouvons le faire connaître aux autres. — En effet, chacun des sens est compétent dans la sphère qui lui est propre, mais pas au delà. La vue perçoit les couleurs, l'ouïe, les sons; mais la vue ne peut percevoir les sons, ni l'ouïe les couleurs. Or, quand nous parlons, que transmettons-nous à nos semblables? Des sons et rien que des sons. Le langage arrive donc tout entier à l'oreille. Or l'oreille ne peut percevoir ni les idées ni leurs objets, sinon les objets et les idées seraient la même chose que notre parole.

D'ailleurs, le langage est né de l'impression que faisaient sur nous les divers objets de la nature. Les noms des couleurs, des sons, des odeurs, sont tirés de la manière dont toutes ces choses se présentent à nous. Loin donc que le langage puisse servir à faire connaître les objets, ce sont ces objets qui rendent raison du langage.

Enfin, Gorgias argumentait des erreurs des mots, et des imperfections de toutes les langues.

On nous fera grâce, sans doute, de la réputation de tous ces sophismes dont les tristes conséquences éclatent en morale et en politique. Dans Platon, après avoir soutenu ces maximes d'une fausse rhétorique, que le devoir de l'orateur est de plaire par tous les moyens possibles; qu'il doit viser, non au vrai, mais au vraisemblable; que pour paraître homme de bien il doit se résoudre à être un scélérat, Gorgias, en la personne de ses disciples Polus et Calliclès, fait reposer toute la morale sur les principes suivants : La destinée de l'homme est de chercher le bonheur, et il le trouve dans la puissance, c'est-à-dire dans la liberté de perdre ses ennemis, de les ruiner, de les bannir, de les faire mettre à mort, en un mot de dominer partout. L'ordre de la nature est que les forts soient les maîtres, que les faibles soient opprimés. Les lois sont des chaînes forgées par les faibles, et que les forts doivent rompre en méprisant ceux qui les ont faites.

C'est dans Platon qu'il faut chercher la réputation éloquent de ces vieilles et déplorables erreurs. Il est certain que Gorgias et les sophistes ont travaillé à corrompre la morale publique, mais il n'est pas certain que l'auteur des *Dialogues* n'ait pas un peu chargé et assombri les couleurs de son tableau. On rapporte que le sophiste de Léontium, âgé de plus de cent ans, se fit lire un jour le dialogue qui porte son nom, et s'écria : « Ce jeune homme remplacera bientôt avec honneur le poète Archiloque. » Quoi qu'il en soit, malgré le faux éclat de son éloquence et le vide de ses déclamations emphatiques, Gorgias a rendu quelques services. Il a imprimé aux intelligences un mouvement salulaire, a éclairci dans un grand nombre d'esprits bien des idées obscures, a contribué à former l'art et la langue de la dialectique.

On attribue à Gorgias l'*Éloge d'Hélène* et l'*Apologie de Palamède*, mauvaises déclamations que l'on trouvera dans les *Orateurs grecs* de

Reiske, Leipzig, 1773; et dans le *Recueil des discours des rhéteurs grecs* d'Henri Estienne, in-4°, Paris, 1575.

Consultez sur Gorgias, outre les *Dialogues* de Platon déjà cités, l'ouvrage d'Aristote de *Xenophane, Zenone et Gorgia*, et parmi les modernes, H. E. Foss, de *Gorgia Leontino*, in-8, Hale, 1828, et un article de Belin de Ballu dans son *Histoire de l'éloquence*.

D. H.

GOTAMA, nom nouveau dans l'histoire de la philosophie, où il doit désormais tenir une place importante. Gotama est l'auteur d'un système de dialectique qui, dans l'Inde, a joué le même rôle à peu près que l'*Organon* d'Aristote dans l'Occident, qui y est cultivé depuis plus de deux mille ans, et qui le sera sans doute aussi longtemps que l'Inde connaîtra la philosophie. Ce système s'appelle le *Nyâya*, mot sanscrit qui veut dire *conduite de l'esprit, méthode de raisonnement*, et dont le sens est, comme on le voit, analogue à celui du mot grec λόγος, d'où nous avons tiré notre mot *logique*. Ainsi le *Nyâya*, ou le système de Gotama, est la logique de la philosophie indienne, et l'on peut ajouter qu'il y est la seule, bien que les autres écoles aient aussi quelques principes de logique, mais incomplets et peu scientifiques. L'école particulière de Gotama se nomme *neyâyikâ*, c'est-à-dire l'école du raisonnement, et c'est encore même aujourd'hui la plus répandue de toutes.

On ne sait rien de précis sur le personnage auquel on donne le nom de Gotama. L'érudition européenne, malgré sa sagacité et sa persévérance, n'a rien pu découvrir, et la tradition nationale ne donne sur Gotama, comme sur tant d'autres, que des fables insoutenables. Suivant elle, Gotama est un des douze grands rishis ou saints, qui sont les ancêtres de toutes les familles brahmaniques, et qui sont comme les douze patriarches de l'Inde. Le *Râmâyâna* et les *Pourânâs* prétendent qu'il naquit sur l'Himâlaya, et qu'il vécut longtemps en ascète dans la forêt de Mithila et à Prayaga. Il épousa une des filles de Brahma, Ahalyâ, qu'il dut répudier, parce qu'elle s'était laissé séduire par Indra. Retiré dans les montagnes qui l'avaient vu naître, passant sa vie au milieu des plus pieuses et des plus rudes mortifications, il légua au monde ses axiomes de logique, que ses disciples commentèrent aussitôt après sa mort, et qui sont parvenus jusqu'à nous. Ainsi, pour les Indiens, Gotama est un personnage presque divin, et l'époque où il vivait se perd dans la nuit des temps à l'origine du monde. On ne dit point cependant que le *Nyâya* soit une révélation directe de la Divinité; mais un des disciples de Gotama passa pour l'auteur d'un hymne du *Rig-Véda*.

On a cru, mais à tort, que le *Nyâya* était cité dans les *Lois de Manou* (liv. XII, çloka 109). Il n'en est rien, et c'est William Jones qui, sur la foi d'un commentateur, a introduit dans sa traduction cette notion, qui serait si grave si elle était exacte. La traduction française s'est également trompée en la reproduisant d'après William Jones. On ne trouve le *Nyâya* cité authentiquement que dans des ouvrages postérieurs à l'ère chrétienne; mais on ne peut douter qu'il ne soit beaucoup plus ancien, et qu'il ne soit même antérieur à l'*Organon* d'Aristote.

On ne connaît jusqu'à présent le système de Gotama que par l'analyse qu'en a donnée l'illustre Colebrooke dans ses *Essais sur la philosophie indienne*, et par l'analyse, plus détaillée et plus spéciale, accompagnée d'une traduction qu'en a donnée l'auteur de cet article dans le troisième volume des *Mémoires de l'Académie*

des sciences morales et politiques. Colebrooke a eu le tort de mêler le système de Gotama à celui d'un autre philosophe appelé Kanada, fondateur de l'école veishéshikâ. De là quelque confusion et des obscurités qu'il eût été facile d'éviter.

La doctrine de Gotama n'est pas une doctrine logique au sens où l'est celle d'Aristote ou celle de Kant; c'est plutôt le recueil des règles de la discussion, et l'auteur indien est fort loin de la profondeur des deux philosophes qui ont le plus fait dans cette partie de la science. On en pourra juger par quelques détails fort courts.

Le *Nyâya* se compose de cinq lectures entre lesquelles se trouvent très-inégalement répartis cinq cent vingt-cinq axiomes. La première lecture est toute dogmatique; les quatre autres sont toutes polémiques, et ne pourront être bien comprises que quand on connaîtra davantage les objections des écoles anciennes auxquelles Gotama prétend répondre. La première lecture est la seule dont, jusqu'à présent, on se soit occupé, et c'est en effet la plus intéressante. Elle ne renferme que soixante axiomes.

Gotama promet la béatitude éternelle à tous ceux qui connaîtront parfaitement la doctrine qu'il enseigne; et cette doctrine se compose tout entière des seize points suivants : la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion régulièrement formée, le raisonnement supplétif, la conclusion; puis l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile, et enfin la réduction au silence. La connaissance approfondie de tous ces points de doctrine a pour but la destruction de l'erreur, et de tous les maux que l'erreur entraîne. Voilà ce qu'on doit appeler les seize topiques du *Nyâya*, et non point les seize catégories, comme le dit Colebrooke, adoptant ici un mot consacré à exprimer de tout autres idées. Ainsi, dans le système de Gotama, pour que la discussion soit régulière et complète, il faut d'abord établir la preuve sur laquelle on prétend fonder l'assertion que l'on soutient. Est-ce la perception sensible qu'on prétend invoquer? Est-ce le raisonnement, indépendamment des faits sensibles? Est-ce l'analogie ou la comparaison? Est-ce enfin le témoignage, celui des hommes ou celui de la révélation? Tel est le point qu'il faut fixer avant tout. Ceci posé, on doit indiquer l'objet de la preuve. Cet objet ne peut d'une manière générale qu'être l'un des douze suivants : l'âme, le corps, les organes des sens, les objets des sens, etc. Après la preuve et l'objet de la preuve, vient le doute qu'on peut élever sur cet objet, et qu'il faut tout d'abord résoudre pour que l'existence en soit parfaitement certaine. Le doute se fonde sur un motif qu'il faut justifier; et pour que l'objet de la preuve, qui va devenir tout à l'heure l'objet de l'assertion, soit aussi clair que possible, il faut prendre un exemple qui le fasse comprendre, en étant plus clair que lui, et en le mettant dans tout le jour nécessaire. Ces précautions préliminaires une fois prises, on peut poser l'assertion que l'on prétend soutenir, et qui peut être universelle ou particulière, spéciale ou hypothétique, selon qu'elle s'appuie sur les quatre preuves, ou sur une seule, ou sur un exemple admis par les deux interlocuteurs, ou sur une simple hypothèse dont ils conviennent. L'assertion, pour être régulière et complète, doit avoir cinq membres : la proposition, la raison, l'éclaircissement, l'application et la conclusion. C'est ce que Colebrooke a appelé le syllogisme indien, et l'on doit dire que ce rapprochement, s'il n'est entièrement faux, est pourtant fort peu exact. Pour appuyer l'assertion reposant sur ses cinq

membres, il faut ajouter de plus un raisonnement supplétif que Colebrooke appelle encore, par une analogie un peu forcée, réduction à l'absurde. Enfin, après ces huit topiques, vient la conclusion ou *nirmana*, qui pose définitivement la thèse. Il ne reste plus, quand elle est ainsi posée, qu'à la défendre contre toutes les attaques de l'adversaire qu'on réduit enfin au silence, après avoir réfuté contradictoirement ses objections, avoir démasqué ses chicanes, réfuté ses sophismes, éludé ses fraudes et démontré la futilité de ses réponses.

Voilà toute la dialectique de Gotama : elle est fort loin, comme on peut le voir d'après cette très-rapide esquisse, de la prodigieuse analyse de l'*Organon*, où même des théories moins sûres et moins exactes de la *Critique de la Raison pure*. C'est un code ingénieux et un peu superficiel de l'argumentation; mais Gotama a pu s'acquérir par là, dans l'Inde, une gloire qui n'a pas été moins durable ni moins utile que celle d'Aristote dans l'histoire de la logique chez les Orientaux. Voilà son titre unique en philosophie; mais ce serait traiter fort légèrement les choses que de ne pas le trouver considérable. Il n'a pas été donné à tous les peuples de produire des systèmes de logique. Il faut descendre bien loin dans l'intelligence humaine pour y découvrir les dernières et fermes assises sur lesquelles reposent son développement et son activité régulière. Aristote est infiniment plus vrai et plus complet que Gotama. Il arrive jusqu'aux principes essentiels, et il a poussé si avant la recherche, que personne depuis lors n'a pu le dépasser, et ne le pourra jamais, dans le domaine de la logique pure. Gotama n'a pas connu le syllogisme, pas plus qu'il n'a connu les catégories, malgré ce qu'en ont pu dire Colebrooke et quelques auteurs qui, comme William Jones, ont cru, sur la foi d'une tradition fort incertaine, que le *Nyâya* avait servi de modèle à l'*Organon*. Mais si Gotama est fort au-dessous d'Aristote et de Kant, son mérite relatif n'en est pas moins immense : il a eu le génie qui convenait à l'Inde, au pays où il était né, et au développement intellectuel que ce pays pouvait acquérir. La dialectique de Gotama a produit un mouvement d'études aussi grand au moins que l'*Organon*, quoique fort différent. Il l'a entretenu et l'entretient encore. En d'autres termes, l'étude de la pensée dans l'Inde ne devait pas être poussée aussi avant qu'elle l'a été dans des pays et dans des siècles plus heureux et plus civilisés. Il n'a pas tenu à Gotama qu'elle ne fût étendue et approfondie autant qu'elle pouvait l'être par la philosophie indienne, et la preuve, c'est que depuis plus de vingt siècles la philosophie indienne s'est contentée de cette dialectique. A ce résultat, limité comme il l'est, il y a certainement des causes fort graves que pourrait découvrir la philosophie de l'histoire. Ces causes ont été nécessaires; le génie indien a dû s'y soumettre, et c'est assez pour la gloire impérissable d'un philosophe d'avoir mené la science jusqu'à cette limite infranchissable où s'arrêtaient l'esprit même du peuple auquel il s'adressait. Gotama doit donc, toute réserve d'ailleurs étant faite, se placer désormais à côté du législateur de la logique en Grèce; et s'il est au-dessous de lui, il n'en est pas moins le seul, avec Kant chez les modernes, qui soit digne de figurer à ses côtés.

VOY. NYAYA et INDIENS (Philosophie des).

B. S.-H.

GOUT (SENS DU), VOY. SENS.

GOUT [ESTHÉTIQUE]. On appelle *goût* cette faculté de l'esprit qui nous fait discerner et sen-

tir les beautés de la nature et ce qu'il y a d'excellent dans les ouvrages de l'art.

Cette dénomination est empruntée au sens physique qui perçoit les saveurs : on a transporté le nom de ce sens à la faculté de l'esprit qui perçoit ce qu'il y a de beau et ce qu'il y a de laid dans les objets que nous contemplons.

Il en est du goût intérieur comme du goût extérieur : certaines choses lui agréent, d'autres lui répugnent ; un grand nombre le laissent indifférent ou incertain, et l'habitude, les associations d'idées et la mode exercent la plus grande influence sur ses jugements. Ce sont ces analogies frappantes qui, dans toutes les langues poétiques, ont fait donner le nom qui désigne le goût physique à la faculté de percevoir, avec un sentiment de plaisir, ce qui est beau, et avec un sentiment de dégoût, ce qui est laid dans chaque espèce de chose (Reid, *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, liv. III).

Nous sommes loin de vouloir contester ces analogies, mais on ne peut trop se mettre en garde contre une assimilation exagérée qui mènerait aux plus fâcheuses conséquences. Il ne s'agit pas seulement de maintenir à l'une de nos plus éminentes facultés son rang et ses prérogatives ; cette confusion ouvre la porte au sensualisme et au scepticisme, et leur livre le domaine des arts et de la littérature. La science, qui étudie le beau et les principes de l'art, doit attacher la plus haute importance à cette question psychologique et ne laisser planer sur elle aucune équivoque. Il y a de son existence comme de la dignité de son objet. Si une part doit être faite à la sensibilité, dans l'analyse du goût on ne peut trop faire ressortir l'élément rationnel qui le constitue dans son essence.

Quand je dis qu'un objet est beau, le jugement que je porte ne se confond pas avec le plaisir que me fait éprouver la vue de la beauté. Le premier de ces faits est un acte de ma raison ; le second, une impression de ma nature sensible, et, pour s'accompagner, ils n'en sont pas moins profondément distincts. Il y a plus, la perception et le jugement doivent précéder la sensation. Si l'objet ne m'était apparu comme beau, si je ne l'avais jugé tel, je serais resté indifférent à son égard, il n'aurait éveillé en moi aucun sentiment. Ensuite, quelle est cette qualité qui me le fait nommer beau ? exprime-t-elle une simple relation entre lui et ma sensibilité ? n'est-il beau que parce qu'il est approprié à mes organes et à mes besoins ? cessera-t-il de l'être quand je ne le verrai plus ? le serait-il moins quand il ne ferait sur moi aucune impression ? Non ; il est clair que cette qualité est indépendante de tout rapport avec moi et avec mes organes, avec ma constitution sensible, et que, quand j'affirme qu'une chose est belle ou laide, je ne veux pas dire seulement qu'elle est capable de me faire éprouver une sensation agréable ou désagréable, comme lorsque je porte un fruit à ma bouche, et qu'il me paraît doux ou amer. Mais il est un autre caractère par lequel le goût intellectuel diffère essentiellement du goût physique, et ses jugements des perceptions sensibles, c'est qu'en réalité il nous met en rapport avec l'invisible. La beauté physique elle-même ne réside point dans la matière en soi et dans ses propriétés, mais dans les rapports selon lesquels ses éléments sont combinés, dans sa forme, dans la régularité des mouvements, l'éclat, la pureté, la vivacité des couleurs (voy. BEAU). Or, la proportion, l'ordre et la régularité sont les effets visibles de l'intelligence ; la matière n'est belle qu'autant qu'apparaît en elle la force, la vitalité, qu'autant qu'elle porte l'empreinte et le ca-

chet de l'esprit. A plus forte raison les sens ne sont-ils pas capables de comprendre et d'apprécier la beauté morale ou spirituelle. Il est donc évident que la faculté qui est appelée à discerner le beau dans les ouvrages de la nature et de l'art dépasse l'étroit horizon des sens, qu'elle atteint dans le visible l'invisible, le spirituel, l'idéal, et qu'en ce point elle offre la plus grande analogie avec cette faculté supérieure de l'intelligence qui nous met en communication avec le monde des idées. Toutefois il faut prendre garde de tomber dans une autre exagération, et d'assimiler tout à fait le goût à la raison qui conçoit les vérités abstraites, à l'entendement qui, dans ses jugements et ses raisonnements, sépare et rapproche le particulier et le général, l'abstrait et le concret, l'idéal et le réel. Le goût est une faculté mixte ; c'est là son caractère distinctif : il renferme un double élément comme son objet. La beauté ne se révèle à nous que sous des formes sensibles, dans des images ou des symboles qui nous la cachent et nous la montrent à la fois. L'idée pure dépouillée de toute forme, dans sa nature abstraite, s'adresse à l'entendement et non au goût ; elle ne nous apparaît pas comme belle, mais comme vraie. La faculté qui voit et contemple le beau ne le saisit donc que dans sa manifestation sensible ; elle habite à la fois deux mondes, celui des sens et celui de la raison ; messagère entre le ciel et la terre, elle supprime la distance qui les sépare ; interprète des choses invisibles, elle nous traduit leurs vivants symboles. Elle n'a pas besoin de comparer l'idée et la forme, elle les perçoit simultanément, dans leur conformité et leur convenance, par une sorte d'intuition. Telle est la vraie nature de la faculté qui nous met en relation avec le beau. Elle prend le nom de goût lorsqu'on l'envisage dans sa fonction législative et judiciaire. Quoiqu'elle offre un côté sensible, l'élément essentiel qui la constitue appartient à la raison ; elle n'est même, à vrai dire, qu'une des formes de cette faculté souveraine qui prend différents noms selon les objets auxquels elle s'applique : *raison* proprement dite lorsqu'elle s'exerce dans la sphère des vérités spéculatives ; *conscience* lorsqu'elle nous révèle les vérités morales ou pratiques ; *goût* lorsqu'elle apprécie la beauté et la convenance, dans les objets du monde réel ou dans les productions des arts.

Nous aurions à rechercher maintenant les caractères d'un autre élément qui accompagne les jugements du goût : le sentiment que fait naître en nous la perception du beau. Quoiqu'il appartienne tout entier à la sensibilité, il ne diffère pas moins des plaisirs des sens que la perception du beau et les jugements du goût des notions sensibles. Sur ce point, il faut consulter la savante et profonde analyse de Kant (*Critique du Jugement*). Sa description des caractères de la jouissance esthétique ne laisse rien à désirer. Selon Kant, le plaisir qui accompagne le jugement du goût est d'une nature *désintéressée*, il ne provoque en nous aucun désir ; l'objet nous intéresse, sans doute, en ce sens qu'il nous plaît : nous aimons à le contempler, un charme particulier nous attire vers lui ; mais nous n'éprouvons aucun besoin de le faire servir à notre usage, de le consommer ou de le détruire. Loin de là, il nous semble devoir subsister par lui-même et pour lui-même, n'avoir aucun rapport avec notre nature individuelle. L'âme se sent libre en sa présence, comme lui est, vis-à-vis d'elle, libre et indépendant : c'est donc une jouissance d'un ordre tout particulier, une jouissance *libérale*. Cet oubli de nous-mêmes et de nos besoins fait que nous ne songeons pas même à

l'existence réelle de l'objet; une belle conception, une image, une représentation fictive nous plaît autant et souvent plus que la réalité même. Le goût est encore barbare lorsqu'au sentiment du beau doit se mêler l'agrément qui naît d'un désir satisfait. Les plaisirs du goût ne se distinguent pas moins de ceux qui accompagnent les jugements de la conscience morale. Ceux-ci sont d'une nature tout à fait noble, sans doute, mais ils ne nous laissent pas indifférents à l'existence de leur objet, ils éveillent en nous l'idée d'une loi obligatoire à laquelle la volonté de l'agent est soumise. Il y a trois sortes de plaisirs qui correspondent aux idées de *l'utile*, de *la bien* et de *la beau*: le premier est purement sensible, le second est pratique, le troisième contemplatif. Ou les objets nous agréent, ou ils provoquent notre estime, ou ils nous plaisent. Nous partageons la première de ces jouissances avec les bêtes, la seconde appartient aux êtres raisonnables, la troisième est particulière à l'homme et ne peut se rencontrer que dans une nature à la fois intelligente et sensible. — Nous ne suivrons pas Kant dans les détails de cette analyse semée d'observations profondes autant qu'ingénieuses. Il est un point d'ailleurs sur lequel nous sommes forcés de nous séparer de ce philosophe. Kant reconnaît le caractère d'universalité qui appartient aux jugements du goût; mais, dominé par l'idée qui fait le fond de son système, et préoccupé du côté sensible que nous avons signalé plus haut, il fait du beau l'objet d'une jouissance générale et du goût une sorte de *sens commun* (*sensus communis*). Il distingue, il est vrai, celui-ci des sens externes et de la raison ignorante et sans culture qui, dans le vulgaire des hommes, juge d'après des idées vagues et confuses. Le goût, suivant ses expressions, « juge avec une nécessité générale, mais purement subjective. » Il a beau insister sur cette nécessité intérieure, sur les lois de l'imagination inhérentes à l'esprit humain, il n'en conteste pas moins le caractère objectif et absolu de cette faculté et de ses décisions.

Dans le domaine du beau comme dans celui du vrai, Kant, après avoir tenté de soustraire la raison et ses idées aux atteintes du scepticisme, nous paraît assurer le triomphe de ce dernier. Nous ne pouvons également souscrire sans réserve à cette dénomination de sens commun donnée au goût. Elle n'est vraie que d'une manière métaphorique, comme l'on dit quelquefois *le sens ou l'organe* du beau. On ne peut trop le redire, le goût, malgré l'élément sensible mêlé à ses jugements, n'est autre que la raison elle-même, et il participe de tous ses caractères, de sa nécessité, de son universalité; comme elle, il est objectif et absolu.

Il existe un scepticisme esthétique comme un scepticisme scientifique, moral et religieux; sa devise est la maxime vulgaire : « On ne peut disputer des goûts. » Ses arguments sont les mêmes; le principal consiste à faire ressortir la diversité des jugements que portent les hommes sur le beau et le laid, les formes bizarres que prend le goût chez les différents peuples, les changements et les révolutions qui s'opèrent dans les arts et la littérature. Beaucoup d'esprits fort sages, et qui reculeraient effrayés devant les conséquences du scepticisme religieux ou moral, paraissent disposés à faire bon marché de la vérité esthétique. Il est nécessaire de leur montrer où conduit une pareille concession; car c'est ici surtout le cas d'appliquer la maxime : « On ne fait pas au scepticisme sa part. » Certes nous sommes loin de vouloir effacer les différences qui séparent les diverses sphères du dé-

veloppement de l'esprit humain. L'art a son caractère propre, par lequel il se distingue de la science, de la morale et de la religion (voy. ARTS); mais les idées qui leur servent de base n'en conservent pas moins leur solidarité. Lorsqu'elles sont menacées, elles doivent proclamer hautement cette unité, qui est celle de la raison elle-même. Ainsi, à ceux qui sont frappés surtout du caractère universel des vérités mathématiques, nous ferons remarquer qu'il y a aussi une beauté mathématique, et que le goût qui la reconnaît et l'admire a les mêmes droits que la raison qui juge les vérités abstraites. Cette identité a été aperçue dès l'origine de la science, et il ne faut pas croire que les rapports établis entre les lois des nombres et celles de l'harmonie, entre l'astronomie et la musique, soient une rêverie pythagoricienne. Il y a dans les proportions numériques, dans la régularité des mouvements et des formes, une excellence qui se traduit immédiatement aux yeux. Non-seulement le monde nous offre ce genre de beauté dans les lois qui font sa stabilité, tous les arts l'empruntent plus ou moins. Il prédomine dans l'architecture. Dans la sculpture et la peinture, quoiqu'il cède la place à des formes plus libres et plus animées, il fournit les lois de la perspective, préside aux proportions, à l'ordonnance et au groupement des figures. Dans la musique, il reprend toute son importance; et s'il le cède encore à un élément supérieur, à l'expression, la cadence, la mesure, l'harmonie lui appartient. La poésie lui doit les lois du rythme et plusieurs des règles de la prosodie. Il n'est pas plus permis au goût d'enfreindre ces lois fondamentales qu'à la raison de violer celles de la mécanique. Pindare y est soumis comme Archimède. Veut-on un autre exemple dans l'ordre de la beauté physique? que l'on considère la figure humaine. Une loi invariable, et qui ne laisse aucune prise à la diversité des goûts, est celle de la disposition des organes. En vertu de cette loi, les organes affectés à l'intelligence doivent prédominer sur ceux qui se rapportent aux fonctions physiques. Renversez cet ordre, vous rapprochez l'homme de l'animal, vous changez la beauté en laideur, la figure humaine s'éloigne dans la même proportion de son type idéal, elle perd sa noblesse, et n'exprime plus que la bassesse, la stupidité, la férocity. Lisez dans Winckelmann la description du profil grec, vous verrez que les conditions de la beauté physique sont aussi peu arbitraires que les proportions géométriques. Quant au beau moral, nous pourrions reproduire la thèse soutenue par Platon, celle de l'identité du bon et du beau, et par là démontrer les rapports intimes de la conscience morale et du goût. Kant a fait, il est vrai, parfaitement ressortir la différence qui existe entre ces deux facultés. L'une apprécie les actions d'après leur conformité avec leur fin, et soumet la liberté à une règle obligatoire; l'autre, faisant abstraction de la fin des êtres et ne considérant que leur libre développement, contemple l'image de la loi elle-même, réalisée d'une manière vivante et harmonieuse; elle ne connaît pas, à proprement parler, de vertus, mais des qualités grandes, nobles, généreuses, qui émanent d'une âme heureusement et richement douée. On le voit, le principe du beau et du bien est le même, savoir : l'excellence d'une nature qui se développe conformément à sa loi, obligée dans un cas, libre dans l'autre, le point de vue seul est différent. Ainsi, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, on ne peut attaquer le caractère absolu du goût sans porter une atteinte funeste à la conscience et à la vérité morale.

Il y a aussi un côté divin dans le beau, et le goût offre une étroite affinité avec le sentiment religieux. Ailleurs (voy. ARTS), nous avons dû insister sur leur distinction. Ici nous rétablissons leur unité; le goût peut être faible et le sentiment religieux très-développé dans le même individu; mais ce n'est là qu'une différence de degré; celui auquel manquerait le sens du beau, et qui ne saurait le reconnaître dans les images que lui en offrent la nature et l'art, ne comprendrait rien aux symboles de la religion et du culte, il est douteux même que son intelligence pût s'élever à l'idée des perfections divines, le parfait et le beau étant identiques dans leur origine et leur principe.

Nous avons également démontré (voy. ESTHÉTIQUE) le caractère absolu du goût et de ses règles fondamentales dans le domaine de l'art. L'art n'est pas une imitation de la nature, mais il obéit aux mêmes lois, et l'idéal qu'il représente n'est que l'idée dont elle poursuit elle-même la réalisation. La nature et l'art imitent tous deux un même modèle. D'un autre côté, ces symboles, que l'art emprunte au monde réel, il ne les façonne pas arbitrairement, mais avec une libre nécessité, c'est-à-dire en se soumettant d'instinct à des lois qui le dominant à son insu. Le goût a donc des règles d'appréciation fixes, un *critérium* à l'aide duquel il peut juger les productions du génie, et distinguer ce qui est beau d'une beauté immuable et absolue dans les créations de l'esprit humain comme dans les œuvres de Dieu.

Comment toutefois expliquer la diversité des goûts et des jugements que portent les hommes sur le beau, soit réel, soit artistique ou littéraire? Par les mêmes raisons et les mêmes causes qui servent à rendre compte de la diversité et de la contradiction des opinions en matière de vérité, de justice et de moralité, sans que le caractère absolu de la raison et de la conscience en soit altéré. Le goût, comme toutes les facultés humaines, est susceptible d'éducation et de culture; il se développe, se modifie, se perfectionne, et se corrompt. Il y a un goût sain, et un goût dépravé. On ne peut nier qu'une mauvaise éducation, des habitudes vicieuses, des associations d'idées bizarres, ne donnent à quelques hommes un goût qui se plaît aux choses grossières, extravagantes. La coutume, l'imagination, le tempérament, le climat, l'organisation sociale, les mœurs, les idées religieuses, exercent une grande influence sur le goût des nations et des individus. La recherche de toutes ces causes n'est pas une des parties les moins importantes de l'histoire des arts et de la littérature.

Consultez, outre les ouvrages indiqués aux articles BEAU et ESTHÉTIQUE: Montesquieu, *Essai sur le goût*; — Herder, *des Causes de la décadence du goût chez les différents peuples*, in-8, Berlin, 1875; — Signorelli, *del Gusto et del Bello*, in-8, Naples, 1707; — Rollin, *Reflexions générales sur le goût*, dans le *Traité des études*; — Cartaud de la Villate, *Essai historique et philosophique sur le goût*, in-12, ib., 1751; — Siran de la Tour, *l'Art de sentir et juger en matière de goût*, in-8, Strasbourg, 1790; — les traités de Montesquieu, de d'Alembert, de Marmontel, de Lecat, de Bitaubé, de Formey, etc., dans les œuvres des écrivains; — Hume, *of the Standard of taste, and of the Delicacy of taste*, dans ses *Essais et Traités*; — Cooper, *Lettres sur le goût*, in-8, Londres, 1771; — Gérard, *Essai sur le goût*, in-8, ib., 1759; — Alison, *Essai sur la nature et les principes du goût*, in-4, Edimbourg et Londres, 1790; — Winckelmann, *de la Capacité*

de sentir le beau dans les arts, et de son éducation (all.); — Th. Reid, *VIII^e Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*. C. B.

GRAMMAIRE, GRAMMAIRE GÉNÉRALE.

Outre les grammaires particulières qui enseignent les règles propres à chaque idiome, grammaires qui varient selon les temps et les lieux, subordonnées qu'elles sont à toutes les vicissitudes des langues qui suivent elles-mêmes les révolutions des peuples, il est une grammaire universelle, invariable, qui, s'élevant au-dessus des formes particulières et des usages locaux ou transitoires, dicte des règles immuables, communes à toutes les langues, et qui cherche la raison de faits qu'au milieu d'une si grande diversité d'idiomes on retrouve partout identiques. C'est la *Grammaire générale* ou *universelle* qui relève de la philosophie. Outre l'ordre purement philologique des mots, qui constate et qui règle selon l'usage leurs combinaisons et leurs rapports, il est une autre manière de considérer le discours dans une langue quelconque, qui consiste à rapprocher toujours les mots des pensées qu'ils expriment, à expliquer par les lois ou les habitudes de l'esprit les règles grammaticales. Ce n'est autre chose que l'application des méthodes philosophiques de la *Grammaire générale* à l'étude d'une langue particulière ou à la comparaison de plusieurs idiomes.

Quoi qu'en aient dit certains sophistes, amis du paradoxe, qui, prétendant que l'homme ne pense que parce qu'il parle, auraient volontiers donné à la parole la priorité sur la pensée, il est évident aux yeux du bon sens que la parole ne sert qu'à exprimer la pensée, qu'elle se calque nécessairement sur elle, et que par conséquent, pour trouver la raison de ce qu'il y a de commun à toutes les langues, en tant qu'interprètes de la pensée, il faut la chercher dans la constitution même de l'esprit humain. Aussi la *Grammaire générale* a-t-elle été regardée comme une partie de la philosophie.

S'il est vrai que les langues, pour traduire la pensée, en doivent représenter les conditions essentielles, il nous suffira, pour poser les fondements de la *Grammaire générale*, d'emprunter à la psychologie l'analyse de la pensée.

La pensée se produit sous deux formes et ne peut se produire que sous ces deux formes, l'*idée*, le *jugement*: l'*idée*, qui représente purement et simplement les objets ou leurs qualités; le *jugement*, qui prononce sur les choses, qui leur attribue ou leur refuse certaines qualités en établissant certains rapports entre les idées. Ainsi, les idées sont les éléments des jugements. Les langues auront donc à exprimer des idées et des jugements. Les *idées* sont exprimées par les *mots*, les *jugements* par les *propositions*; et de même que les *idées* sont les éléments du *jugement*, les *mots* sont les éléments de la *proposition*.

Il y a dans les langues une foule de mots divers; mais tous ces mots, malgré leur différence de son ou de forme, peuvent être envisagés seulement sous le rapport des fonctions qu'ils remplissent dans le discours, et ils se réduisent alors à un petit nombre d'espèces qu'on appelle les *parties du discours*. Or, quelles sont les parties essentielles du discours? Si ce que nous avons avancé sur les rapports de la grammaire générale et de la psychologie est vrai, l'analyse de la pensée devra encore ici nous fournir la réponse.

Toute pensée se résout en jugements, et les jugements eux-mêmes se résolvent en idées. Or, qu'y a-t-il dans tout jugement? D'abord l'idée d'une *substance*, d'une chose envisagée comme possédant ou excluant certaines qualités; puis

l'idée d'une *qualité*, d'une manière d'être; enfin l'opération de l'esprit qui attribue ou refuse la qualité à la substance, qui *affirme* que l'être est ou n'est pas d'une certaine manière, que le sujet possède ou exclut un certain attribut. Il devra donc y avoir trois espèces de mots essentielles à toutes langues : l'expression de la substance, celle de la qualité, celle de l'affirmation portée sur le lien qui les unit : ce sont le *substantif* ou *nom*, l'*adjectif* et le *verbe*. *Verbe* veut dire *parole*; c'est qu'en effet ce mot est celui qui constitue véritablement la parole : on ne parle que pour se comprendre, et sans le verbe, sans l'affirmation qu'il exprime, les mots n'auraient plus aucun sens, ou du moins aucune valeur; ce seraient des pierres sans ciment.

C'est précisément parce qu'il ne peut y avoir de proposition sans verbe, tout comme il n'y a point de jugement sans la perception d'un rapport entre deux idées, et parce qu'en réalité il n'y a qu'un verbe (être), toujours le même, exprimant ce rapport toujours le même, que le verbe peut très-souvent être sous-entendu. C'est ainsi que les enfants parlent assez longtemps sans faire usage du verbe et qu'il existe, dit-on, des langues à l'état d'enfance qui n'ont point de verbes, même le verbe être. Le substantif, l'adjectif, le verbe, exprimé ou sous-entendu, sont les seules parties vraiment essentielles du discours et par conséquent les seules espèces de mots absolument nécessaires. Les autres éminemment utiles ne sont cependant pas indispensables à l'expression grossière de la pensée. Aussi ne les trouve-t-on pas dans toutes les langues. Les autres espèces de mots expriment généralement certains rapports entre nos idées, autres et moins importants que celui qui constitue le jugement, ou certaines modifications de nos pensées, ou bien sont de simples auxiliaires. Voilà pourquoi différentes langues peuvent exprimer les mêmes choses, les mêmes modifications de la pensée de manières très-différentes. C'est aussi la *Grammaire générale* qui étudie comment les principales modifications de la pensée sont représentées dans le langage. Elle peut même entrer dans le détail et expliquer par exemple le rôle des parties secondaires du discours dans les principales langues classiques ou européennes, ou particulièrement dans la langue française.

Le substantif, l'adjectif et le verbe suffiraient à exprimer toutes nos pensées, si les objets dont nous nous occupons étaient toujours considérés isolément; mais le plus souvent ils ont des rapports avec d'autres objets; il devient alors nécessaire d'exprimer ces rapports. Quand je dis : *Dieu est bon*, le sujet et l'attribut expriment chacun une seule idée, dégagee de tout rapport, et ils doivent alors être exprimés chacun par un seul mot; mais si je dis : *Les dieux des païens étaient indignes de respect*, le sujet *les dieux* est en rapport avec les mots *les païens* qui le déterminent, et l'attribut *indignes* est en rapport avec les mots *de respect* qui en complètent l'idée. Ces rapports que les Latins exprimaient par un cas, sont ici exprimés par le mot *de*. Les grammairiens ont nommé *proposition* cette nouvelle espèce de mots, parce qu'elle se place généralement avant le nom qui est en rapport avec le sujet ou l'attribut et qui en complète l'idée.

Il peut de même y avoir des liens entre les faits, entre les jugements, et par conséquent entre les propositions qui les expriment, et il faudra une cinquième espèce de mots pour exprimer ces rapports d'un nouveau genre : c'est l'office de la *conjonction*. La conjonction unit les propositions entre elles, comme la préposition unit les mots.

L'*article*, le *pronom*, le *participe*, l'*adverbe*, l'*interjection* ne sont guère que des subdivisions ou des composés des autres parties du discours.

L'*article* exprime une modification particulière du substantif; il annonce qu'il doit être pris dans un sens concret et non dans un sens abstrait, qu'en outre il doit être envisagé sous le rapport de son étendue, comme le nom d'un genre ou d'un individu. C'est ce qu'on sentira immédiatement en prenant quelque exemple où le même substantif soit employé avec l'article et sans l'article. *L'homme lâche* n'est pas *homme* : dans cet exemple, l'article placé devant *homme lâche*, qui forme le sujet, indique que le mot *homme* est pris dans un sens déterminé; c'est le nom d'une classe, celle des *hommes lâches*; dans l'attribut, *homme* est pris dans un sens abstrait, indéterminé, comme exprimant seulement l'ensemble des caractères qui font qu'un homme est homme : c'est ce qu'indique l'absence de l'article. On le voit, l'article ne fait qu'exprimer une face, une manière d'être des substances. Or c'est là l'office des *adjectifs*. Au reste, l'article est tellement loin d'être une partie essentielle du discours, que nombre de langues, à commencer par la langue latine, ne le connaissent pas ou le remplacent par des adjectifs, soit par l'adjectif numéral, soit par l'adjectif démonstratif; et pour les langues mêmes qui l'admettent, rien de plus arbitraire que l'usage qu'elles en font, les unes l'omettant quand les autres l'emploient, et la même langue pouvant à volonté l'omettre ou l'employer.

C'est à l'*adjectif* encore que doit se rapporter le *participe*. Il n'en est évidemment qu'une espèce ou une forme, et n'en diffère que par des circonstances d'origine tout à fait indifférentes ou par des propriétés purement accessoires. S'il vient du verbe, s'il participe jusqu'à un certain point de sa nature en ce qu'il admet des changements de temps et peut même avoir un régime, il remplit du reste toutes les fonctions de l'adjectif; il en subit toutes les modifications, il est soumis aux mêmes règles grammaticales; il n'est donc qu'un adjectif.

Le *pronom*, comme le dit sa dénomination tient la place du nom; il en remplit toutes les fonctions, il en subit toutes les modifications de genre, de nombre; seulement il joint à l'idée de la personne ou de l'objet dont il remplace le nom l'idée du rôle que cette personne ou cet objet joue dans l'acte de la parole. Or c'est là une fonction accessoire qui peut mériter d'être notée, mais qui ne change en rien la nature du nom; c'est une nuance dans la manière d'exprimer la substance, mais ce n'est pas un caractère essentiel et distinctif qui puisse donner lieu à la création d'une nouvelle espèce de mot. Le *pronom* n'est donc qu'une forme du *nom*.

L'*adverbe* s'ajoute au verbe ou même à l'adjectif pour en modifier le sens; il est lui-même un véritable adjectif.

L'*interjection* n'est pas, à proprement parler, un élément de la proposition; c'est une proposition entière, c'est l'expression d'un sentiment vif, d'une pensée complète, mais qui est encore dans sa forme primitive, dans sa complexité, son indivisibilité natives.

La grammaire générale ne se borne pas à faire connaître les différentes espèces de mots dont se servent les langues pour exprimer la pensée sous ses formes principales; elle doit encore approfondir chacune d'elles, envisager chaque partie du discours dans les modifications dont elle est susceptible, dans ses applications diverses, dans les subdivisions qu'elle admet. Elle doit aussi traiter des combinaisons des mots, nous apprendre com-

ment, en se combinant, ils influent les uns sur les autres, soit qu'ils s'accordent, soit qu'ils se gouvernent : comment enfin ils se coordonnent et se construisent. Ces diverses questions donnent naissance à deux parties de la science, dont la première a été nommée *lexicographie* et la seconde *syntaxe*. Nous ne pouvons ici qu'en indiquer la place.

Dans ces nouvelles recherches, la grammaire générale sera encore guidée par la psychologie. C'est en effet parce qu'il y a dans notre esprit des idées générales et des idées individuelles qu'il y a des noms communs et des noms propres ; c'est parce que nous avons des idées d'unité et de pluralité qu'il y a dans plusieurs espèces de mots des nombres (singulier, pluriel, duel) ; c'est parce que nous pouvons distinguer dans les êtres des qualités qui leur sont propres et d'autres qualités qui n'existent que par rapport à nous et naissent de la manière dont nous envisageons les choses, que l'on a divisé les adjectifs en qualificatifs et déterminatifs ; c'est parce que notre esprit est fait pour connaître et diviser les parties de la durée que nous trouvons dans les verbes des temps ou des formes particulières pour distinguer le présent, le passé, l'avenir ou le futur ; c'est enfin parce qu'en portant des jugements sur les faits, l'affirmation est différemment modifiée, selon que ces faits nous apparaissent comme positifs, comme conditionnels, comme dépendant les uns des autres, qu'il existe dans les verbes des modes correspondants (indicatif, conditionnel, subjunctif, etc.).

Nous en dirons autant de l'ordre dans lequel se rangent les mots, des constructions diverses qu'ils admettent, construction tantôt directe, tantôt inverse. Quoi de plus capricieux en apparence que ces changements perpétuels qu'offrent dans les différentes langues ou dans une même langue l'ordre et la disposition des mots ? On ne s'en rendra compte encore qu'en remontant à l'esprit lui-même, qu'en reconnaissant l'ordre dans lequel se succèdent nos pensées, nos sentiments. L'esprit est-il calme, n'écoute-t-il que la voix de la raison : les mots s'ordonneront conformément à l'ordre naturel. L'âme est-elle au contraire agitée par quelque émotion vive, par quelque passion violente : cet ordre sera bouleversé et fera place à celui que prescrit la gradation des sentiments.

Sans mentionner Platon, chez lequel on ne rencontre que quelques vœux sur le langage (notamment dans le *Cratyle*), c'est Aristote qui dans son traité de l'*Interprétation* et dans ses *Analytiques*, où il fait la théorie de la proposition et du raisonnement, a donné les premiers essais de grammaire générale. Ce sont ses disciples et ses commentateurs, Ammonius, Apollonius Dyscole, Boèce, Priscien, qui ont continué et développé son œuvre. Et dans les temps modernes, c'est aux solitaires de Port-Royal, aux auteurs de la *Logique*, que l'on doit la première *Grammaire générale et raisonnée*. Les écrivains qui après eux ont le plus fait pour cette science, sont Dumarsais, Ducloux, Condillac, Destutt-Tracy, Thurot et Harris. Les *Grammaires* de Beauzée, de Sacy, ne sont guère que le recueil et le résumé de leurs travaux. Cette dernière, ouvrage d'un des plus savants polyglottes des temps modernes, confirme d'une manière éclatante par la comparaison des idiomes les plus divers les principes adoptés jusque-là sur la foi de la philosophie.

Outre les ouvrages qui viennent d'être indiqués, on peut mentionner encore la *Grammaire générale ou Philosophie des langues*, par M. Albert Montémont, 2 vol. in-8, Paris, 1845. N. B.

GRANDEUR, voy. QUANTITÉ et MATHÉMATIQUES.

GRATRY (Auguste), théologien et philosophe français, né à Lille en 1805, passa les premières années de son enfance en Allemagne, où son père avait dû suivre les armées françaises. Rentré en France avec lui après nos désastres, il fit ses études au collège de Tours, puis à celui de Saint-Louis à Paris, et couronna son année de philosophie par un double succès au concours général. Jusqu'à l'âge de dix-sept ans, il était resté étranger à toute idée religieuse et particulièrement hostile au catholicisme. Une brusque révolution achevée en une seule nuit ramena son esprit à la foi. Lui-même nous a fait le récit « de ce grand événement » ; et on ne peut le lire sans songer aux pages célèbres où Jouffroy a laissé la confiance d'une crise qui eut un autre dénoûment. Des deux côtés, c'est la même question qui s'agit, ce sont les mêmes angoisses, la même horreur du doute ; mais il n'y a nulle ressemblance entre ces deux âmes qui se tourmentent en face du même problème ; les raisons qui les touchent et les décisions qu'elles prennent n'ont rien de commun. Jouffroy méditatif et patient, tout aussi désireux d'éviter l'erreur que d'atteindre la vérité, se résout de sang-froid, avec une sorte de tristesse, et cède à l'autorité de sa raison, sans savoir encore où elle le mènera ; Gratry ne doit pas sa vocation à de longues réflexions, mais à une vision qui sera suivie de beaucoup d'autres ; il est emporté par le mouvement de son imagination et de son cœur vers un avenir qui n'a rien d'inconnu pour lui ; et décidé à se faire le défenseur de la vérité chrétienne, il échappe au doute avec un enthousiasme qui rappelle « les pleurs de joie » de Pascal. Dès ce moment, il est assuré dans sa voie, et songe seulement à trouver les moyens de la parcourir sans encombre. Il se prépare toutes les ressources que la littérature, la philosophie et la science peuvent lui promettre. Il commence par entrer à l'École polytechnique, pour y étudier ces sciences exactes, où il devait plus tard puiser des arguments contestables, et pour lesquelles il avait plus de goût que de véritables dispositions. Ses succès y furent médiocres, et il fut envoyé en qualité de sous-lieutenant d'artillerie à l'École d'application de Metz. Il éprouve alors quelque défaillance dans sa ferveur : la discipline catholique l'effraye par sa rigueur ; il se demande si elle ne sacrifie pas ce monde à l'autre, et si elle n'ajourne pas après la mort toute espérance de bonheur. Animé d'un amour ardent pour les hommes, il hésite à leur proposer une doctrine toute de renoncement. Mais une seconde vision vient dissiper ses doutes : il est ravi en esprit dans une ville idéale « celle dont tous les habitants s'aimaient », il y vit des mois entiers, et se donne le spectacle de la félicité d'un peuple soumis à la loi du Christ. Il est donc sûr en la défendant de satisfaire les deux grandes passions de son âme, le sentiment du devoir et l'amour de l'humanité ; et malgré la résistance de sa famille, il va s'enfermer à quelques lieues de Strasbourg dans le couvent des rédemptoristes de Beichembourg où il reste jusqu'en 1830. Il se lie alors avec un autre prêtre éminent, comme lui sorti d'une grande école, l'abbé Batain, et prend part avec lui à l'enseignement dans le petit séminaire de Molshelm. Les réformes que les deux amis méditaient pour rendre la vie à la théologie n'eurent pas l'assentiment de l'évêque de Strasbourg. L'abbé Gratry, après s'être soumis, comme il le fit toujours, à l'autorité ecclésiastique, se rendit à Paris, dirigea quelque temps le collège Stanislas et devint en 1846 aumônier de l'École normale.

Il n'avait encore publié aucun ouvrage important; mais il était connu comme l'un des membres les plus savants et les plus éclairés du clergé. Toutefois son caractère naturellement doux et conciliant se laissait facilement entraîner à l'emportement dans la polémique. Il aimait la philosophie et même les philosophes, mais il avait ses doctrines et ses hommes de prédilection, et ne ménageait pas les autres. Hegel et ses disciples — et l'abbé Gratry voyait un peu partout des disciples d'Hegel — avaient surtout le malheur de l'irriter: c'étaient pour lui des menteurs, des méchants, ou tout au moins des sophistes. M. Vacherot publiait alors sa belle *Histoire de l'École d'Alexandrie*, et l'aumônier de l'École normale, dont il était le directeur, crut reconnaître dans cet ouvrage des traces de cette doctrine détestée. Il regarda comme un devoir de signaler le péril et d'entamer une polémique fâcheuse qu'il accentua en donnant sa démission et qui eut aussi pour effet la destitution de son adversaire. Il entra alors à l'Oratoire, nouvellement reconstitué par l'abbé Petetot, et commença à publier des livres de philosophie qui mirent le sceau à sa réputation. Il fut nommé professeur de morale évangélique à la Sorbonne, en 1863, et élu à l'Académie française en 1867. Il est mort en 1872.

Voici la liste de ceux de ses ouvrages qui touchent de plus près à la philosophie: *de la Connaissance de Dieu*, Paris, 1855; — *Logique*, Paris, 1856; — *de la Connaissance de l'âme*, Paris, 1857; — *Étude sur la Sophistique contemporaine* (Lettres à M. Vacherot), Paris, 1851; — *Philosophie du Credo*, Paris, 1861; — *les Sources, conseils pour la conduite de l'esprit*, Paris, 1862; — *les Sophistes et la Critique*, Paris, 1864; — *la Morale et la loi de l'histoire*, Paris, 1868. Beaucoup de ces ouvrages ont eu depuis de nombreuses éditions.

Le P. Gratry a donc touché à toutes les grandes questions de philosophie, et les a traitées comme il convient à un théologien, ami de la raison. Comme il aborde les problèmes avec des convictions arrêtées, qu'il tient de son caractère de prêtre, on ne peut pas s'étonner de ne pas rencontrer chez lui un grand nombre d'idées très-originales. Mais on ne peut l'accuser de banalité. Il pense pour son compte ce que d'autres ont pensé avant lui, et surtout il a son langage propre, tour à tour naturel jusqu'à la négligence ou poétique jusqu'à la témérité, échauffé par des apostrophes répétées au lecteur, des adjurations, des prières, où éclate une passion de toucher et de convertir, qui déborde tantôt en effusions onctueuses, tantôt en invectives contre « les sophistes » et les « malfaiteurs littéraires. » L'imagination est sûrement la faculté dominante de ce mathématicien qui voudrait interdire à quiconque n'est pas géomètre le droit de parler de philosophie; et ses raisonnements, souvent annoncés, s'évanouissent souvent aussi devant de simples analogies ou des rapprochements de mots. Mal conçus, semés d'épisodes, dépourvus de plan et de proportion, hérissés de redites, ses livres, malgré tout, se font lire, grâce à la chaleur communicative qui les anime. On s'intéresse moins aux opinions, les unes communes à tous les philosophes catholiques, les autres très-hazardées, qu'à l'apôtre qui les soutient avec toute son âme. Ce sont des œuvres de prédication et de discussion plutôt que de doctrine; on en peut seulement extraire une ou deux idées qui ne se retrouvent pas ailleurs.

La principale est une théorie logique, celle du raisonnement, que le P. Gratry considérait comme sa découverte. La raison, suivant lui, a

deux procédés essentiels, très-inégaux dans leur importance et dans leurs applications, reposant sur deux idées innées, celle de l'être et celle de la cause. L'âme sent l'être infini, c'est-à-dire Dieu, et les êtres finis, à savoir le monde et elle-même; elle sent aussi la cause première et la cause finale, qui sont encore Dieu. Ces deux idées implicites et obscures sont « les deux racines de la raison »: l'une est l'origine du principe d'identité, et l'autre celle du principe de transcendance. Dans les deux cas, il y a de la part de la raison un élan qui la porte de l'idée d'un être quelconque à celle de l'infini, du multiple à l'unité; mais d'un côté elle cherche l'unité consubstantielle de tout ce qui est identique, comme celle d'un attribut et d'un sujet; de l'autre, l'unité hiérarchique et la dépendance harmonique de ce qui est distinct, comme celle d'un effet et de la cause à laquelle il est subordonné. Suit-elle le premier mouvement, elle se sent dans la sphère de la déduction; et toutes les fois qu'elle obéit au second, elle s'abandonne à l'induction. C'est celui-ci qui est le premier par ordre de dignité et d'importance: ce n'est pas un artifice logique, ni un procédé réfléchi, mais plutôt un sentiment, un besoin intellectuel, qu'on peut appeler aussi une force ou un ressort. C'est une aspiration perpétuelle vers les idées, les lois, les genres, les causes, vers l'universel. Dans la marche syllogistique, la raison passe d'une vérité à une autre que la première implique; « le syllogisme développe mais n'ajoute pas; le procédé inductif au contraire ajoute des clartés nouvelles aux anciennes; il passe d'une première vérité à une seconde que ne contient pas la première et qui ne la touche pas; il passe de l'une à l'autre non plus en marchant pas à pas, mais en franchissant un abîme avec ses ailes, selon le mot platonicien. » (*Logique*, t. II, p. 195.) Il résulte de là que l'induction est une opération unique, toujours la même quel que soit l'objet auquel on l'applique; qu'il n'y en a pas une qui soit propre au métaphysicien et l'autre au naturaliste et au géomètre, mais que dans toutes les sciences se retrouve cette dialectique décrite par Platon et qui sans cesse trouve dans l'infini la raison et la cause du fini. Elle ne passe pas comme on l'imagine parfois de l'un de ces termes à l'autre: elle connaît déjà le premier, l'infini, mais elle n'en a qu'un sentiment obscur que la vue du fini vient éclaircir et préciser. Ainsi tombent les barrières que l'on avait élevées entre les sciences pour refuser aux unes et accorder aux autres toute certitude; les physiciens et les mathématiciens emploient perpétuellement le même procédé qu'ils décrient quand il sert à la métaphysique. En effet, s'élever, comme on le fait dans l'étude de la nature, des faits à leurs lois, des individus aux espèces, et des lois plus particulières à des lois plus générales, c'est toujours passer du fini à l'infini. Dans la plus simple généralisation, Malebranche l'a bien remarqué, l'esprit conçoit à propos d'un petit nombre d'individus tous les individus possibles, c'est-à-dire l'infini à propos du fini; et toute loi doit s'appliquer à toute l'infinité des cas particuliers. En géométrie, il y a sans doute toute une sphère où la déduction a son emploi légitime; mais cette science et les mathématiques en général aboutissent par leurs sommités au calcul infinitésimal, qui, au témoignage de Leibniz et de Newton, est une véritable induction, par laquelle on s'élève à quelque idée de l'infini à partir du fini. Partout et toujours on retrouve donc le procédé dont se sert le métaphysicien, la dialectique inductive, qui a même son type parfait dans le calcul infinitésimal, et peut se

définir comme lui : « une opération par laquelle on passe du fini à l'infini par l'effacement des limites du fini. » Sans doute l'infini mathématique est abstrait; ce n'est pas l'être infini et vivant que le chrétien adore, mais c'est cependant l'infini dans la grandeur, ce que Leibniz appelle « les limites de la quantité, extérieures à la quantité »; et d'ailleurs le métaphysicien lui-même s'arrête à cette espèce d'infini. Les savants sont donc dans l'erreur quand ils reprochent aux philosophes de se fonder sur le fini pour raisonner de l'infini, sur la nature et sur l'homme pour connaître Dieu. La raison n'a pas d'autre mouvement; elle a partout les mêmes lois et les mêmes procédés logiques; et l'induction qui dans toutes les sciences est un passage du particulier à l'universel « est par cela même un passage d'une donnée finie à une notion marquée du caractère de l'infini. »

Telle est la théorie que le P. Graty a exposée avec complaisance dans tous ses livres, et qui, suivant lui, doit ramener à l'unité les sciences divisées, et combler une des lacunes de la philosophie, en fondant enfin la vraie logique de l'induction. Elle contient sans doute quelque vérité; ce n'est pas la première fois qu'on a soutenu que l'idée implicite de l'infini est à la fois le point de départ et le dernier terme de toute activité intellectuelle, et si le P. Graty se trompe en ce point, il faudra faire le même reproche aux plus grands philosophes à partir de Platon. Mais le système qu'il appuie sur ce principe est tout à fait ruineux : ses propositions n'auraient de valeur que si elles étaient confirmées par une métaphysique tout entière, qu'il n'a pas même esquissée, et la théorie de la raison qu'elle supposait est à peine indiquée. La distinction fondamentale entre les deux idées d'être et de cause, pour être empruntée à Gioberti, n'en est pas plus solide, et autorise mal cette autre différence entre les deux mouvements de la raison. A moins de jouer sur ces mots, on ne peut appeler *induction*, l'intuition primitive de l'infini; on ne peut assimiler cette vue immédiate qui ressemble à une inspiration, aux procédés patients par lesquels le physicien découvre les lois de la nature, et encore moins peut-être à la considération de l'infini mathématique. Toutes les vérités générales ne sont pas des vérités nécessaires, toute perception de la cause n'est pas un passage du fini à l'infini, et les lois de la nature n'ont pas en elles-mêmes le caractère d'immuitabilité absolue qui convient aux principes de la métaphysique et des mathématiques. Tout au moins faudrait-il, pour résoudre ces difficultés et beaucoup d'autres, des discussions que cet esprit impatient a supprimées. Le but lui paraît désirable, et il s'y précipite. C'est en effet une belle entreprise que de faire cesser le divorce des sciences et de la philosophie, et de marquer l'idée commune où leurs spéculations se rejoignent, et l'universalité du procédé que la raison emploie, sans pouvoir le varier. Mais en cela même le logicien a manqué de mesure; et il semble avoir brouillé les idées sous prétexte de les réunir. D'ailleurs il ne s'est pas arrêté à temps, il n'a confondu toutes ces sciences que pour montrer qu'elles dépendent de la religion ou plutôt de la théologie. Tout cet effort aboutit au mysticisme, et l'auteur ne s'en cache pas : il proclame que l'histoire et le raisonnement établissent avec une égale certitude que le mysticisme est le terme naturel et logique de tout mouvement philosophique. Toutes les sciences se ramènent à l'unité de la philosophie, mais la philosophie à son tour se ramène à la religion. La raison *naturelle* ne nous révèle pas

le Dieu vivant; elle conçoit seulement un Dieu abstrait, et ne l'entrevoit « que d'une connaissance abstraite, médiate, indirecte, puisée dans le miroir des créatures. » Hamilton a raison dans son scepticisme métaphysique : l'absolu vrai ne se manifeste qu'à la foi et par la révélation. Il y a « des vertus intellectuelles inspirées » qui donnent dès cette vie une vision béatifique de Dieu; il y a une union réelle avec lui par le moyen d'une « divine méthode dont la méthode dialectique n'est que l'imitation abstraite. De sorte que le procédé logique principal, le procédé dialectique, se trouve autorisé des deux côtés : d'un côté par son analogie avec les mystères de la foi, dont il est un calque logique, et de l'autre côté par son application à la géométrie où il est la méthode infinitésimale. » (*Logique*, t. II, p. 282.) L'ennemi acharné de Hegel lui emprunte cette seule sentence : « Il est temps que l'idée de la trinité entre dans la science; » et le disciple équitable de Descartes n'est pas loin de donner, comme Gioberti le détracteur de ce grand homme, à l'âme humaine une faculté qui rend la raison inutile. A ce premier défaut que lui reprocheront ceux qu'il appelle « les philosophes séparés, » il en ajoute un autre que les théologiens et les savants ne lui pardonneront pas : il mélange perpétuellement le mysticisme et les mathématiques, et il est obsédé de cette idée que les mathématiques peuvent servir à éclaircir et à résoudre les plus grandes difficultés de la philosophie. Peu s'en faut, bien qu'il s'en défende, qu'il ne trouve dans le calcul infinitésimal la meilleure démonstration de l'existence de Dieu; la création lui paraît prouvée par une équation, celle qui exprime que zéro multiplié par l'infini égale une quantité quelconque; zéro n'est-ce pas ce néant d'où tout est sorti, Dieu n'est-il pas l'infini, et le monde cette quantité quelconque? Le redoutable problème de la conciliation de la liberté avec la prescience divine est d'après lui éclairci d'un jour tout nouveau, si l'on compare le libre arbitre au côté d'un carré, et la prescience à sa diagonale, deux quantités incommensurables. La vision même de Dieu, opérée par les effusions de la prière, sinon de l'extase, lui suggère les analyses les plus bizarres : « Il nous semble que l'âme de l'homme est naturellement comparable à une ellipse, close en elle-même, renfermant en elle ses foyers et n'y portant pas Dieu. Il faut une surnaturelle transformation pour que l'ellipse s'ouvre, et prenne la forme d'une fleur ouverte, d'un calice, d'un miroir ardent. Le miroir ardent est nommé par la science miroir parabolique. Et qu'est-ce que la parabole.... sinon une ellipse ouverte et qui a envoyé à l'infini un de ses deux foyers?» (*Logique*, t. II, p. 209.)

Il ne faut pas croire pourtant que cette âme passionnée ait toujours les regards fixés sur le ciel : l'amour de l'infini ne l'a pas rendue insensible à l'amour des hommes. Sa morale est : celle du devoir et du bonheur, et sa philosophie de l'histoire est la croyance au progrès indéfini. Malgré les tristesses de l'heure présente, il conserve une espérance incbranlable dans l'avenir; il y a même pour lui une science de l'espérance, qui est en même temps la science du devoir. Une seule loi gouverne ou devrait gouverner la vie humaine : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux. » (Saint Matthieu, vi, 12.) Il faut y joindre pour assurer le bonheur de l'humanité cette loi secondaire qui est celle du progrès : « Si vous demeurez dans la loi vous connaîtrez la vérité, et par la vérité vous irez à la liberté. » (Saint Jean, viii, 31.) Il dépend donc de l'homme de

se faire à lui-même sa destinée : son sort est entre ses mains ; il peut avancer à son gré vers la lumière et l'indépendance, ou reculer dans les ténèbres de l'esclavage. L'avenir du monde est lié au triomphe de l'Évangile : « Il y a dans ce livre des vérités, des nouveautés et des lumières cachées que la suite de la vie de l'Église, c'est-à-dire de la société universelle, véritable, dont l'esprit saint est l'inspirateur, doit amener un jour à la lumière publique. Tout l'Évangile est le code du progrès ; tout l'Évangile n'est qu'exhortation au progrès, annonce et promesse du progrès, révélation des sources du progrès. » (*La Morale et la loi de l'histoire*, t. 1, p. 20, 278.) La condition de ce bien croissant dans tous les ordres de choses, c'est l'accomplissement des trois devoirs impliqués dans la loi souveraine. Devoir envers la nature qu'il faut dompter, asservir, transformer, jusqu'à supprimer la douleur, la misère et peut-être la mort : « Ainsi la terre sera renouvelée, nos forces seront décuplées, puis centuplées, et centuplées encore. » Cette terre nourrira sans peine dix milliards d'hommes ; « la vie actuelle est prolongée, les limites du monde habitable reculées, des communications sont ouvertes avec les mondes qui nous entourent, l'usage des astres est découvert, le lieu de l'immortalité entrevu ! » Devoir envers les hommes, essor des forces humaines dans la vie sociale et politique mise en ordre sur toute la surface du globe, unité des nations « cohérentes, solidaires et concorporelles », abolition de la guerre, des révolutions, des spoliations, du paupérisme. Devoir envers Dieu, essor des forces divines, « c'est-à-dire liberté des enfants de Dieu, monde mieux dompté, société de plus en plus libre. » Voilà dans quel sens il faut entendre « le royaume de Dieu ». L'astronomie elle-même fait entrevoir je ne sais quel rapprochement des mondes disséminés ; il n'y aura plus qu'une patrie, et comme le dit Herder, « les fleurs de tous les mondes seront rassemblées dans un seul jardin. » Et, ce qui est plus merveilleux encore, la foi deviendra la raison, et les miracles apparents des effets de l'ordre naturel. Aussi, « la terre ira toujours s'approchant du ciel. » On a dit justement de ce mysticisme qu'il était l'enthousiasme de la charité. Ces pressentiments hardis peuvent laisser l'esprit incrédule ; mais ils inspirent le respect pour l'âme généreuse qui les éprouve et qui s'émouit si vivement en face de Dieu, parce qu'elle reconnaît en lui le père et le bienfaiteur des hommes qu'elle aime passionnément. E. C.

GRAVESANDE (Guillaume-Jacob 's), aussi connu comme mathématicien et physicien que comme philosophe, naquit en Hollande à Bois-le-Duc, le 27 septembre 1688. Son intelligence précoce s'attacha de bonne heure, avec passion, à l'étude des mathématiques : à l'âge de dix-huit ans, il publia son *Essai sur la perspective*, qui lui assigna dès lors une place parmi les grands géomètres. A peu près dans le même temps il fit ses débuts dans la carrière philosophique, par une thèse sur le suicide. Il prit une part active à la publication du *Journal littéraire* de la Haye (1713), et y inséra des articles de mathématiques, de physique et de philosophie, dont quelques-uns eurent un grand retentissement. Après un séjour de plus d'un an en Angleterre, où il contracta d'illustres amitiés, 's Gravesande fut nommé, en 1717, professeur de mathématiques et d'astronomie à l'Académie de Leyde. En 1734 il fut en outre appelé à remplir la chaire de philosophie. Il mena de front ce double enseignement jusqu'à sa mort, arrivée le 28 février 1742.

Ce qui caractérise 's Gravesande, c'est moins la grandeur des conceptions et l'importance des découvertes, qu'une admirable justesse d'esprit, un besoin constant de clarté, d'ordre et de définitions exactes. Par son caractère, il est un de ces hommes qui font honneur aux lettres et à la philosophie. La droiture de son âme égalait la rectitude de son intelligence. Sans orgueil dans la recherche de la vérité, il abandonna, sur la question de la *force des corps*, l'opinion de Newton, qu'il avait soutenue d'abord, pour embrasser celle de Leibniz, le rival de son maître. Il sut allier à l'indépendance de la pensée philosophique le respect pour sa religion, le christianisme réformé ; et au milieu de ses immenses études, il mit toujours son intelligence au service de son pays.

En philosophie il est de l'école de Locke, mais la justesse de son esprit et son attachement aux croyances religieuses le portèrent à en modifier souvent les principes. Le principal ouvrage de 's Gravesande, *l'Introduction à la philosophie*, résumé de son enseignement, contient deux parties : la *métaphysique* et la *logique*. Dans l'une et l'autre se trouvent de nombreux chapitres sur l'âme humaine, qui, avec une meilleure division, composeraient une véritable *psychologie*. L'analyse des facultés intellectuelles y tient une grande place ; et cette analyse, moins systématique que dans Locke ou dans Condillac, est aussi plus exacte. On y trouve résumées toutes les observations importantes de l'école sensualiste sur les sens, les notions fournies par chacun d'eux, le secours mutuel qu'ils se prêtent, l'éducation qu'ils doivent recevoir. Mais toutes nos idées viennent-elles des sens ? Sur ce point, 's Gravesande hésite à suivre Locke. Frappé à la fois et des difficultés inhérentes au sensualisme, et de l'incertitude du langage des cartésiens, il trouve (*Introd.*, liv. 1, ch. xix) « qu'il n'y a encore rien de bien clairement démontré touchant l'origine des idées, et qu'il faut laisser la question des idées innées dans le catalogue des choses incertaines. »

Les questions les plus difficiles de la psychologie, sur la nature de l'âme, sur son union avec le corps et l'influence réciproque de ces deux substances, ont été aussi abordées par 's Gravesande, qui s'écarte heureusement sur quelques points des principes de Locke. Ainsi, pour lui, l'immatérialité de l'âme ne saurait être mise en question : matière et pensée sont incompatibles. La pensée n'est pas l'âme elle-même ; mais elle en est l'attribut essentiel, comme l'étendue est l'attribut essentiel des corps. D'où il incline à croire, quoiqu'il juge téméraire de l'affirmer, que l'âme pense toujours. Sa retenue est plus grande sur la question de l'union des deux substances en l'homme. Cette question lui semble hérissée de difficultés qui augmentent à mesure que la réflexion s'y applique. Qu'on en juge par l'insuffisance des hypothèses si fameuses des *causes occasionnelles* et de l'*harmonie préétablie* !

On a quelquefois assimilé la doctrine de 's Gravesande sur l'identité personnelle à celle de Locke, qui la fait consister uniquement dans la mémoire (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. xxvii), et l'on a tourné contre lui toute la polémique de Butler, de Reid et de Buffier, prouvant tous, contre Locke, que la mémoire n'est que la preuve et le témoignage de notre identité, et qu'il est absurde de confondre le témoignage avec la chose témoignée (voy. surtout Reid, *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, essai III, ch. vi). Mais un point important sépare 's Gravesande de Locke : le premier

admet formellement que l'identité de la substance peut être maintenue alors même que le sentiment de cette identité viendrait à s'éteindre; pour le second, la substance n'est qu'un mot vide de sens. Selon 's Gravesande une suspension de la conscience détruit la personne, mais la substance reste (liv. I, ch. vii). Cette distinction n'est-elle pas raisonnable, et, quand il s'agit d'établir l'immortalité de l'âme, ne croyons-nous pas que nous devons prouver, indépendamment de la prolongation de l'existence, la prolongation de la conscience, c'est-à-dire de la personne ?

Malheureusement 's Gravesande s'est tenu plus près de la philosophie anglaise, dans une question non moins importante, celle de la liberté. La liberté, pour lui, n'est pas dans les déterminations de la volonté, mais dans la possibilité de les accomplir. Si après avoir pris la résolution de sortir d'une chambre dont je croyais la porte ouverte, je trouve cette porte fermée, je n'ai pas été libre : car la liberté, c'est le pouvoir physique d'agir conformément au choix de notre volonté. Et la volonté ? C'est une préférence de l'entendement. Notre nature est susceptible de bonheur, et elle est toujours déterminée à agir par la vue d'un état plus heureux que son état actuel. Voir son bien, et ne pas chercher à y atteindre, est impossible. Une faute de notre volonté n'est qu'un faux jugement sur le bonheur. 'S Gravesande a été conduit à cette erreur par sa répugnance pour un système assez répandu alors, et non moins opposé aux faits de l'âme humaine. Souvent, en effet, les partisans de la liberté l'ont séparée entièrement des motifs qui la sollicitent, la soutiennent et la dirigent; ils en ont fait un pouvoir arbitraire, dont les capricieuses déterminations n'ont pas d'autre raison qu'elles-mêmes; méconnaissant ainsi l'influence de la sensibilité et de la raison sur notre volonté, et compromettant la dignité morale de l'homme, dont les luttes intérieures et les généreux efforts révèlent quelque chose de plus qu'une liberté d'indifférence. 'S Gravesande a parfaitement senti que toute détermination, importante du moins, de la volonté, suppose des motifs; mais ne comprenant qu'un seul ordre de motifs, l'aspiration au bonheur, il en a conclu qu'une nécessité morale, invincible, rendait toujours nos déterminations conformes à nos jugements sur le bonheur; de sorte qu'il n'est plus resté de place chez l'homme pour la liberté.

La métaphysique proprement dite de 's Gravesande, quand on en a retranché toutes ces questions de pure psychologie, n'a plus rien de bien important. Il ne faudrait y chercher aucun des grands problèmes relatifs à Dieu et à ses attributs, à l'origine et à la fin de la création, à la nature du temps et de l'espace, ou aux destinées ultérieures de l'homme. 'S Gravesande se borne à donner la définition des termes de la métaphysique d'alors : de l'être et de l'essence, de la substance et des modes, du possible et de l'impossible, du nécessaire et du contingent, etc. Ces définitions ont du moins le mérite d'être simples et claires, et de s'enchaîner avec ordre.

De tous les travaux philosophiques de 's Gravesande, ceux qui concernent la logique sont les plus dignes de notre estime. Il admet l'évidence comme le seul criterium de certitude. Car l'évidence est la perception immédiate de la vérité. Mais il pense en même temps que la seule évidence proprement dite est l'évidence mathématique. Dans la connaissance sensible, la perception de la vérité n'est pas directe : et la certitude, au lieu d'être immédiate, a pour fondement la considération de la sagesse divine, sur laquelle s'appuie aussi la certitude du témoignage

humain et de l'analogie. Cette opinion de 's Gravesande rappelle Descartes invoquant la véracité divine comme la seule preuve de l'existence des corps.

Toutes les questions utiles de la logique ont été traitées par 's Gravesande. Celle de la probabilité a reçu de lui des développements intéressants : il donne avec détail les règles de la détermination des chances favorables à la production des événements futurs; et il éclaircit ces règles par de nombreux exemples. Mais la partie la plus utile de sa logique, ce sont ses études sur les causes de nos erreurs. L'influence de nos passions sur nos jugements, l'abus de l'autorité, notre paresse naturelle, l'empire de nos associations d'idées vicieuses, tout l'inventaire, en un mot, de nos faiblesses est fortement tracé. Le remède est à côté du mal. Dans un livre consacré à l'étude des méthodes, 's Gravesande apprend à l'homme à assurer la marche de son intelligence, à accroître chacune de ses facultés, et surtout à devenir de plus en plus capable d'attention. On trouve dans ce livre un long chapitre, plus curieux peut-être qu'utile, sur l'art de déchiffrer les lettres en trouvant méthodiquement la clef d'un système de signes inconnus. 'S Gravesande excellait lui-même dans cet art. Le syllogisme, à peine indiqué dans le cours de l'ouvrage, est l'objet d'un petit traité à part, qui sert d'appendice à la logique. C'est un résumé clair et précis de toutes les parties les plus utiles ou les plus curieuses de cette vaste théorie du syllogisme, que toutes les logiques du monde empruntent nécessairement aux *Analytiques* et à la scolastique. 'S Gravesande, suivant les habitudes de son esprit, s'attache à la clarté des définitions et des règles, que des exemples habilement choisis achèvent de mettre en évidence.

C'est surtout la logique de 's Gravesande qui a fait dire à M. Degerando (*Histoire comparée*, t. I, p. 330) : « Son livre est un manuel destiné à former des esprits justes. » L'ouvrage entier est excellent pour initier à l'intelligence du langage et de la philosophie des deux derniers siècles.

'S Gravesande, qui embrassait aussi la morale dans son enseignement, préparait, comme résumé de ses cours, un *Traité de morale*, que la mort l'a empêché de rédiger. Son système de morale était conséquent à ses vues psychologiques : il le faisait dériver tout entier de l'aspiration au bonheur, et prescrivait comme devoir tout ce qui contribue à l'augmenter. Il est inutile de dire que ce système dangereux était maintenu par 's Gravesande dans les limites où, par une inconséquence honorable, les esprits élevés s'efforcent toujours de le retenir.

L'*Introduction à la philosophie* fut d'abord publiée en latin (*Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam continens*, in-8, Leyde, trois éditions, 1736, 1737 et 1756); mais il en parut en 1737 une traduction française, faite sous les yeux mêmes de l'auteur. On a publié aussi un recueil des *Œuvres philosophiques et mathématiques* de 's Gravesande, 2 vol. in-4, Amst., 1774. On trouvera, dans le *Dictionnaire historique* de Prosper Marchand, une biographie très-détaillée de 's Gravesande, par Allamand, son disciple et son ami. G. V.

GRECS (PHILOSOPHIE DES). Lorsqu'on cherche à embrasser dans son ensemble la philosophie de ce peuple et à saisir ce qu'il y a de commun entre les systèmes si variés et si nombreux qui la représentent, on se trouve obligé de répondre à ces quatre questions : 1° Quel est le caractère essentiel de la philosophie grecque, celui qui ap-

partient, non pas à tel ou à tel système, mais à tous les systèmes qu'elle a mis au jour? 2° Quels sont ses antécédents et ses origines? quels sont les éléments qui lui appartiennent en propre et ceux qu'elle a empruntés d'ailleurs, par exemple de l'Égypte, de la Perse ou de quelque autre contrée de l'Orient? 3° Dans quel ordre, suivant quelles lois, dans quel espace de temps s'est-elle développée? en un mot, quels sont les traits généraux de son histoire? 4° Enfin, quelle influence a-t-elle exercée sur l'esprit humain? quelles traces a-t-elle laissées dans le mouvement philosophique qui lui a succédé? quelle est sa part dans l'histoire générale de la civilisation? Ce sont ces diverses questions que nous allons essayer de résoudre ici avec les données que nous fournit la science moderne.

I. Ce qui distingue particulièrement la philosophie grecque de toutes les autres philosophies de l'antiquité, c'est qu'elle n'invoque aucune autorité antérieure ou surnaturelle; c'est qu'elle est absolument indépendante de la religion, jusqu'au jour où, ayant accompli sa mission et cessant d'être elle-même, elle essaya vainement de résister, avec tous les débris réunis de l'ancien monde, à l'invasion d'une civilisation nouvelle. En effet, toutes les doctrines de l'Orient relativement aux grandes questions de l'ordre moral et métaphysique s'appuient sur des dogmes religieux, sur une tradition immobile, ou sur le texte de certains livres, regardés comme l'expression surnaturelle de la parole de Dieu. Nous ne voulons pas dire que la sagesse orientale (c'est le nom qu'on lui donne) soit toujours restée fidèle à ces traditions et à ces livres saints; mais elle les invoque, elle se produit en leur nom, et à la prétention de les expliquer, dans le temps même où elle s'en écarte le plus. En Égypte, toute science est entre les mains des prêtres, tout ce qui s'adresse à l'intelligence de l'homme est censé lui avoir été révélé, avec des circonstances merveilleuses, dès l'origine des choses. Dans la Chaldée et dans la Perse, même spectacle. Hors du collège des mages, il n'y a qu'une foule crédule et obéissante; et les mages eux-mêmes, surtout après la révolution ou la réforme religieuse opérée par Zoroastre, ne sont que les interprètes des livres sacrés confiés à leurs mains. On trouve certainement dans l'Inde des systèmes plus hardis et plus développés qu'en aucune autre contrée de l'Orient; mais tous se rattachent, avec plus ou moins de vérité, au texte des *Védas*, et les personnages mêmes à qui on les attribue y sont revêtus d'un caractère surnaturel et presque divin. Enfin, si en Chine on n'invoque pas positivement l'autorité de la révélation, on veut du moins rester fidèle aux coutumes et aux croyances des ancêtres. Le philosophe le plus renommé dans ce pays, celui dont la doctrine est encore suivie aujourd'hui par la partie la plus éclairée de cet immense empire, Confucius, n'a voulu être que le restaurateur et l'interprète de la tradition; et quand on songe aux honneurs singuliers qui entourent sa mémoire, on est plutôt tenté de voir en lui le fondateur d'une religion, que le chef d'une école philosophique. Rien de pareil chez les philosophes grecs: la tradition et l'autorité ne jouent, dans leurs systèmes, qu'un rôle tout à fait secondaire, quand, par hasard, elles y jouent un rôle; c'est au nom de la raison qu'ils s'adressent à leurs semblables, au nom des facultés que la nature a départies à tous les hommes; et, loin de s'abriter ou de s'effacer derrière quelque tradition séculaire, ils se font gloire de leur génie, ils mettent leur orgueil dans la nouveauté et dans la hardiesse de leurs doctrines, persuadés

dés que la vérité est à celui qui la cherche sans prévention, en usant librement de toutes les forces de l'intelligence. Aussi n'ont-ils pas de scrupule de se mettre en contradiction avec les croyances religieuses de leur temps, et même de les attaquer d'une manière directe, comme on le raconte d'Héraclite, de Xénoplane, de Protagoras, et comme on l'a reproché à Anaxagore et à Socrate. Nous ne craignons pas d'ajouter que c'est là pour la philosophie grecque un titre de gloire; car en ruinant le paganisme, ce culte grossier des passions humaines, elle a préparé, dans l'avenir, le triomphe d'une religion plus pure, et l'a, en quelque sorte, devancée par quelques-unes de ses doctrines les plus fameuses. Toutefois il serait injuste de raporter seulement ici les enseignements de Socrate, de Platon, de Pythagore; il n'y a pas jusqu'à la morale si décriée d'Épicure et de Démocrite qui ne soit supérieure à la morale païenne et aux exemples donnés à la terre par les dieux de l'Olympe. Au reste, cette absolue indépendance et cette mission élevée de la philosophie se comprennent d'autant mieux chez les Grecs, que ce peuple n'a jamais eu, à vrai dire, une religion constituée; car une religion suppose des dogmes arrêtés, un ensemble de lois politiques et morales dont on fait remonter l'origine jusqu'à Dieu, enfin des livres saints, tels qu'on en trouve dans tout l'Orient, comme ceux que les prêtres égyptiens portaient en procession dans leurs cérémonies publiques, comme le *Zend-Avesta*, comme les *Védas*, comme la Bible. Or, la Grèce païenne n'a jamais rien possédé de semblable. Sa mythologie est moins un objet de foi qu'un jeu de l'imagination, qu'une invention tout à fait libre de la poésie et de l'art; et, en effet, ce sont des poètes qui en sont les auteurs, non des prêtres, ou ce qu'en Orient on appelle des prophètes, c'est-à-dire des hommes venant parler au nom d'une révélation divine. Cela nous montre que le mouvement, que la liberté est, en quelque façon, l'essence même de l'esprit grec: il n'en faut pas davantage pour nous expliquer son originalité, sa fécondité prodigieuse, le rôle immense qu'il a joué dans le domaine des faits, comme dans celui des idées, dans l'histoire des actions, comme dans celle de la pensée et de l'imagination humaines.

II. Cependant cette originalité, cette fécondité dont nous parlons, ont été vivement contestées à la philosophie grecque. On a prétendu que ses systèmes les plus célèbres, que ses doctrines les plus admirées pour leur singularité ou pour leur élévation, ne sont que des importations de l'Orient, déguisées avec plus ou moins d'adresse sous une forme nouvelle. Ainsi Thalès, qui était d'origine phénicienne, a pris, dit-on, chez les Phéniciens, la fameuse hypothèse que l'eau est le principe générateur du monde. Pythagore, à ce que l'on prétend, a voyagé en Égypte, dans l'Inde, en Chaldée, dans la Perse, même en Palestine, et c'est dans ces diverses contrées qu'il a puisé la connaissance d'un seul Dieu, d'une âme immortelle, de la propriété des nombres et des monades, de l'hypothèse de la métempsychose, en un mot, sa doctrine tout entière. On a fait parcourir les mêmes lieux à Platon et à Démocrite; on leur a donné également pour précepteurs les mages, les brahmanes, les prêtres égyptiens, sans songer que ces deux philosophes ont soutenu des systèmes diamétralement opposés. Démocrite a été de plus l'héritier de Moschus, ce philosophe phénicien qui, au témoignage de Posidonius, séparé de lui par une distance de vingt siècles, a vécu avant la guerre de Troie et a été le fondateur de la philosophie ato-

mistique. Le feu étant, selon Héraclite, la substance et la vie de tous les êtres, le principe d'où ils sortent et dans lequel ils vont se dissoudre, on a imaginé que cette opinion avait sa source dans la religion de Zoroastre, où la lumière, sous le nom d'Ormuzd, joue à peu près le même rôle (Creuzer, *Symbolique*, t. II, p. 182, édit. allem.). Aristote n'a pas été plus épargné que ses devanciers. On s'est persuadé qu'il a été dans l'Inde sur les pas de son héroïque élève, ou tout au moins qu'en en a rapporté pour lui des trésors de science qu'il s'est appropriés sans scrupule. On a surtout pensé que son *Organon* n'est qu'une imitation intelligente du *Nyāya*, traité de logique qui a pour auteur un philosophe indien du nom de Gotama (voy. ce nom). Enfin, si nous en croyons le récit d'Aristoxène, rapporté par Eusèbe (*Prép. évang.*, liv. XL, ch. in), Socrate lui-même, le plus original, le plus libre, le plus Grec de tous les philosophes de la Grèce; Socrate, qui n'est jamais sorti de sa ville natale, aurait reçu toutes ses opinions d'un voyageur indien venu à Athènes on ne sait comment, et sans avoir laissé aucune autre trace de son passage.

Pas une seule de ces assertions n'a pour appui un fait positif ou un témoignage contemporain des philosophes qu'elles dépouillent de leur génie; mais toutes se fondent également sur des conjectures tout à fait modernes, ou sur des traditions qui ont pris naissance quand la philosophie et la civilisation grecques touchaient déjà à leur déclin. C'est dans les œuvres de Plutarque et dans le recueil qui lui a été faussement attribué, dans les écrits de Jamblique, dans la compilation de Diogène Laërce, ou chez des auteurs encore plus récents, que ces traditions se montrent pour la première fois; on en chercherait vainement quelques traces dans les ouvrages de Platon et d'Aristote, ou dans les fragments qui nous sont parvenus de leurs disciples immédiats: tout au contraire, Platon, malgré l'admiration qu'il témoigne quelquefois pour l'antique civilisation des Egyptiens, refuse positivement à ce peuple, ainsi qu'aux Phéniciens, l'esprit philosophique et l'amour de la science en général (φιλομαθές); il ne leur accorde que l'amour du bien-être (φιλοχρηματων), et l'esprit d'industrie qui en est la suite (*République*, liv. IV). Il est à peu près certain que Platon et quelques autres philosophes grecs avant lui, par exemple Thalès, Pythagore, Démocrite, ont visité au moins l'Égypte; mais quelles connaissances, quelles idées y ont-ils trouvées qui aient pu servir à leurs systèmes, d'ailleurs si différents les uns des autres? Dans le secret des sanctuaires, une théologie qui rappelle en plusieurs points celle des mages; chez le peuple, un culte assez voisin du sabéisme et même du fétichisme; quelques notions très-bornées d'astronomie, de géométrie, d'histoire naturelle, qu'une théocratie jalouse dérobaît avec précaution à la multitude; des traditions historiques entremêlées de fables et fixées par les signes d'une écriture informe; telles étaient, à peu près, toutes les richesses intellectuelles de ce pays si universellement renommé pour sa sagesse (voy. ÉGYPTIENS). Le dogme de la métempsyose, que l'on dit avoir été rapporté par Pythagore, était déjà connu de Phérécyde et enseigné dans les mystères, dont l'institution remonte encore beaucoup plus haut. Qu'est-ce que les prêtres égyptiens peuvent avoir enseigné de géométrie à celui qui le premier découvrit, dans un âge fort avancé, les propriétés du triangle rectangle? N'est-ce pas de Thalès qu'ils apprirent eux-mêmes comment, d'après l'ombre des pyramides, on en peut calculer la hauteur? Nous ne parlerons pas des Phéniciens, peuple naviga-

teur et marchand, mais très-peu occupé, à ce qu'il semble, de recherches philosophiques, même si l'on croit à l'authenticité des prétendus fragments de Sanchoniathon. Les Indiens ne sont entrés en relation avec la Grèce qu'au temps d'Alexandre le Grand: ce serait donc Aristote qui le premier aurait mis à profit leur science. Mais cette supposition n'est plus permise aujourd'hui, avec les connaissances que nous avons des principaux monuments de la philosophie indienne. Parmi tous les systèmes qui ont pris naissance sur les bords du Gange et dont les âges nous sont complètement inconnus, il n'y en a pas un qu'on puisse comparer à la doctrine si savante, si variée et si profonde du philosophe de Stagire; et quant aux rapports particuliers du *Nyāya* et de l'*Organon*, voici ce que dit à ce sujet un philosophe contemporain qui entend aussi bien la langue des brahmanes que celle d'Aristote: « L'Inde ne doit rien à la Grèce, la Grèce ne doit rien à l'Inde; le *Nyāya* et l'*Organon* sont aussi distincts l'un de l'autre, aussi étrangers l'un à l'autre, que le Gange est distinct de l'Eurotas, que l'Himalaya l'est du Pinde. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur le Nyāya*, publié dans le tome III des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*.) Est-ce chez les Juifs et chez les Perses, comme on l'a soutenu également, qu'il faut aller chercher les origines de la philosophie grecque? Avant la fondation d'Alexandrie et la soumission de la Syrie à la dynastie des Séleucides, les Grecs et les Juifs étaient parfaitement ignorés les uns des autres; comment donc Platon, Pythagore, Socrate et, à ce que plusieurs prétendent, Aristote, auraient-ils connu les livres hébreux? Comment les auraient-ils compris, s'il n'en existait aucune traduction en langue vulgaire avant la fameuse version des Septante? Comment n'en feraient-ils jamais mention dans leurs écrits, comme ils font mention des Égyptiens et des Perses? Enfin, quelle parenté peut-on trouver entre la naïve simplicité des récits et des croyances bibliques et cette dialectique subtile, audacieuse, éminemment sceptique dans sa forme, sur laquelle se fonde la théorie des idées et des nombres? Il est difficile d'imaginer que les châtimens et les récompenses politiques dont il est exclusivement question dans le *Pentateuque*, aient servi de base au dogme de l'immortalité, tel qu'il est enseigné dans le *Phédon*. Aussi ne craignons-nous pas de dire que, de toutes les suppositions mises en avant contre l'originalité de la philosophie grecque, celle que nous combattons en ce moment est la plus insoutenable. Il existe cependant une certaine ressemblance, depuis longtemps signalée, entre la cosmogonie du *Timée* et même celle d'Anaxagore et celle que contiennent les premiers chapitres de la *Génèse*. Mais la même cosmogonie se retrouve aussi dans le *Zend-Avesta*, ou le code religieux de Zoroastre; or, il n'est pas impossible que, par suite de la domination des Perses dans les îles Ioniennes, elle soit arrivée à la connaissance d'Anaxagore, qui était né vers cette époque à Clazomène, et qu'elle ait passé ensuite, sous une forme plus élevée, dans les écrits de Platon. Du reste, elle n'a exercé qu'une très-faible influence sur la philosophie grecque, et l'auteur même du *Timée* la présente comme une hypothèse où le fond de sa doctrine n'est pas engagé, comme un fruit de l'imagination, non de la raison et de la dialectique.

Mais pourquoi chercher l'origine de la philosophie des Grecs ailleurs que dans le libre et brillant génie de ce peuple privilégié qui nous a laissés tant d'autres sujets d'admiration? A-t-on

découvert aussi les maîtres étrangers d'Homère et d'Hésiode, d'Eschyle et de Sophocle, d'Aristophane, de Démosthène, de Thucydide? A-t-on trouvé en Égypte ou dans l'Inde le monument sur lequel a été moulé le Parthénon ou les marbres qui ont servi de modèles à la Vénus de Milo et à l'Apollon du Belvédère? La philosophie grecque s'explique d'elle-même comme l'art grec, comme la poésie grecque, comme l'histoire grecque, à laquelle elle se rattache par plus d'un lien. Les différents systèmes qu'elle a mis au jour répondent exactement les uns aux autres et sont nés les uns des autres, comme les conséquences naissent de leurs principes, ou les effets de leurs causes. Tous ensemble, ou plutôt l'esprit de liberté et de réflexion qu'ils supposent, a été provoqué lentement par des essais d'une autre nature. En effet, les mystères, qui ont eu tant d'importance chez les Grecs et chez les anciens en général; la poésie qui a exercé sur ce même peuple une influence si considérable et qui mêle sans cesse à ses riantes fictions les réflexions les plus hardies; enfin ces règles du sens commun, ces observations isolées sur les hommes et les choses, qui ont valu à quelques-uns le nom de sage avant que l'on connût celui de philosophe: voilà ce qui a éveillé par degrés la philosophie et rempli l'intervalle par lequel elle est séparée des traditions purement mythologiques.

Nous ne pouvons faire aujourd'hui que des conjectures sur les choses qui se passaient et sur les doctrines qu'on propageait dans les mystères. Mais pourquoi auraient-ils été institués, s'ils n'avaient pas eu pour but d'apporter quelques modifications ou de donner du moins un sens plus élevé aux croyances grossières de la foule; s'ils n'avaient pas dû former comme une religion à part pour les hommes les plus influents et les plus éclairés de la nation? On y enseignait, à ce qu'il paraît, d'après plusieurs passages de Platon (*Républ.*, liv. II; *Cratyle*; *Ménon*, etc.), le dogme de l'immortalité, ou plutôt de la métépsychose, quelques règles de tempérance, comme celles qui furent pratiquées plus tard dans l'école de Pythagore, et certaines théories cosmogoniques, où l'on reconnaît, sous le voile de l'allégorie, le dualisme de l'esprit et de la matière. La matière première, le mélange désordonné de tous les éléments y est représenté sous l'image du Chaos ou de la Nuit; l'espace encore vide et dépeuplé de tous les êtres sous celle de l'Èrebe ou du Tartare, et la force immatérielle qui a tout organisé reçoit le nom d'Amour. La plus remarquable de ces cosmogonies est celle qu'Aristophane nous a conservée dans sa comédie des *Oiseaux* (v. 694 et suiv.) et qu'on attribue à Orphée. On y voit la Nuit, d'abord seule dans l'abîme, enfanter un œuf d'où sort, après une certaine révolution des temps, l'Amour; puis l'Amour, s'unissant au Chaos, produit successivement tous les éléments et tous les êtres. Déjà Aristotele a signalé dans sa *Métaphysique* (liv. I, ch. III; liv. XII, ch. VI) le rapport qui existe entre les théologiens (*θεολόγοι*), c'est-à-dire les auteurs de cette *sagesse mythique* (*μυθικῆς σοφίας*) et les premiers philosophes de la Grèce. Ainsi, dans l'Amour et le Chaos, représentés comme les auteurs du monde, il reconnaît sans peine les deux principes d'Empédocle et d'Anaxagore; il trouve de même le système de Thalès chez ceux qui appellent Thétyls et l'Océan les pères de toutes choses; enfin Platon (*Cratyle*) attribue aussi aux théologiens cette opinion d'Héraclite, que l'univers est un flux perpétuel.

Les poètes, par la liberté dont ils usaient envers

la religion, par les allégories ingénieuses qui leur servaient à expliquer quelques-uns des problèmes les plus redoutés de la morale et de la métaphysique, n'ont pas moins contribué à faire naître dans la Grèce l'idée et l'amour de la philosophie. La *Cosmogonie* d'Hésiode n'est qu'une continuation de l'œuvre des théologiens; et qui n'a présent à l'esprit ce magnifique passage d'Homère (*Iliade*, ch. XX), où Jupiter est représenté comme le premier anneau de la chaîne à laquelle tout l'univers est suspendu? La poésie et la philosophie ont eu même quelque peine à se séparer l'une de l'autre; car on sait que les premiers philosophes grecs, par exemple Pythagore, si c'est à lui qu'on doit les *Vers dorés*, Empédocle, Xénophane, Parménide, ont écrit en vers et ont donné à leurs opinions une forme poétique. Chez Pythagore et Empédocle on reconnaît également encore quelque chose du théologien, ou du langage que les hiérophantes devaient parler dans les mystères.

Quant à ceux qui ont reçu le titre de sages, les sept sages de la Grèce, comme on les appelle communément, bien que ce nombre sacramentel doive laisser des doutes, ce sont à proprement parler des philosophes pratiques, des hommes qui ont su recueillir les conseils de l'expérience, et observer les conditions de la dignité humaine; qui possédaient l'art de se conduire envers eux-mêmes et envers les autres, d'après certaines maximes générales du sens commun; à qui il n'a manqué, enfin, pour être de véritables philosophes, que les vues d'ensemble et l'esprit de système.

Ainsi, pour expliquer le mouvement philosophique qui a eu lieu en Grèce, il n'est pas nécessaire, il n'est pas possible, sans faire violence aux faits, de recourir à l'intervention d'une civilisation étrangère; il se lie aux premiers commencements et à toutes les phases de la civilisation grecque; il en est la dernière et la plus importante. Mais ce qui prouve encore mieux que tout ce que nous venons de dire l'originalité de ce mouvement, c'est l'ordre avec lequel il s'est accompli, c'est son unité et sa régularité parfaite, c'est la corrélation ou la filiation qui existe entre tous les systèmes qu'il a enfantés.

III. La philosophie grecque se partage d'elle-même en trois grandes périodes reconnues également par tous les historiens de la philosophie. D'abord se forment dans les différentes colonies de la Grèce des écoles presque isolées, qui n'agissent que faiblement les unes sur les autres, et qui ont pour caractère commun de vouloir expliquer du premier coup la nature et l'origine des choses, sans s'être demandé auparavant quelles sont les forces, quelles sont les lois de l'esprit humain, quelle méthode il faut suivre pour trouver la vérité. C'est la première période, qui embrasse environ deux siècles, depuis Thalès jusqu'à Socrate, depuis 600 ans jusqu'à 400 ans avant Jésus-Christ. Ces tentatives ambitieuses et mal réglées, ayant abouti au scepticisme, et à la pire espèce de scepticisme, à l'art corrompateur des sophistes, la philosophie entra alors dans une nouvelle voie. Avant de s'occuper des êtres en général, ou de l'univers considéré dans son ensemble, dans sa nature, dans son principe et sa fin, on voulut savoir ce qu'est l'homme, c'est-à-dire l'esprit, la pensée, par laquelle nous espérons embrasser tant de choses, et qui décide, en dernier ressort, de la vérité ou de l'erreur; on fixa comme point de départ de la science la *connaissance de soi-même*, le *ἑαυτοῦ*, interprété d'une manière complètement nouvelle. Mais, en adoptant cette réforme, qui a pour auteur Socrate, la phi-

philosophie ne prétendait pas se renfermer dans la conscience; elle se crut, au contraire, d'autant plus forte pour aborder de nouveau les plus vastes problèmes et marcher à la conquête de la science universelle. Alors commence, au nom du même principe, sous l'autorité d'un seul maître, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, sous les yeux de toute la Grèce réunie en une seule nation, une suite de systèmes, les plus brillants et les plus profonds qui aient jamais été conçus dans l'antiquité : c'est la seconde période de la philosophie grecque, celle de sa maturité; elle embrasse à peu près quatre siècles, depuis Socrate jusqu'à *Énésidème* et aux premiers essais d'éclectisme faits à Alexandrie. Enfin, la raison païenne, c'est-à-dire la raison humaine considérée dans certaines conditions déterminées de nationalité, de religion, d'organisation matérielle et sociale, ayant dit son dernier mot, ayant acquis le développement où elle pouvait parvenir dans ces conditions, il ne lui restait plus qu'à revenir sur ses pas, ou à se perdre dans le scepticisme, ou à se résumer en quelque façon dans un dernier système, formé avec les débris de tous les autres. C'est en effet ce qui est arrivé pendant la troisième période de la philosophie grecque. On voit alors ressusciter de vieilles doctrines depuis longtemps oubliées; on voit *Énésidème*, attaquant la raison humaine dans ses principes les plus importants, donner au scepticisme un caractère plus sérieux et plus profond que tous ses devanciers; en même temps on voit se former et s'étendre la célèbre école d'Alexandrie, où la philosophie grecque semble vouloir recueillir toutes ses forces et appeler à son secours toutes les puissances détrônées comme elle, avant de se retirer devant la religion chrétienne. Cette période dure à peu près cinq cents ans, depuis le 1^{er} jusqu'au 6^e siècle de notre ère.

Les écoles dont la naissance et le développement appartiennent à la première période sont l'école *ionienne*, l'école *italique*, l'école d'Élée, ainsi nommées des différents lieux où elles prirent naissance, et l'école *atomistique*, que l'on ferait mieux d'appeler, par analogie avec les autres, l'école d'Abdère : car Leucippe et Démocrite, les deux seuls philosophes qui aient adopté alors l'hypothèse des atomes, étaient Abdéritains l'un et l'autre.

L'école ionienne et l'école italique que contemporaines; elles furent fondées presque en même temps, celle-ci par Pythagore, celle-là par Thalès, et se développèrent, pour ainsi dire, parallèlement. Il n'y a aucune probabilité qu'elles aient eu connaissance l'une de l'autre, ni qu'elles aient cherché à se contredire dans leurs doctrines; cependant on est frappé du contraste qui existe entre elles. Thalès et ses disciples sont des physiciens, qui s'attachent aux phénomènes sensibles et se préoccupent surtout de la composition ou du principe matériel de l'univers. Au contraire, les pythagoriciens sont exclusivement frappés de la forme intellectuelle des choses ou de leurs conditions mathématiques, et du rapport de ces conditions avec un principe supérieur, qui les contient en lui.

L'école ionienne se partage elle-même en deux fractions, dont l'une, considérant le monde sous le point de vue *dynamique*, c'est-à-dire de la vie et de la force qui se manifestent dans son sein, regarde tous les êtres et tous les phénomènes comme les effets de la contraction ou de la dilatation, en un mot, comme les formes diverses d'un seul élément, doué naturellement des propriétés de la vie et même de la raison; l'autre, se plaçant au point de vue *mécanique*,

explique tous les phénomènes de l'univers et l'univers lui-même par la réunion, la séparation et les combinaisons diverses d'un nombre infini d'éléments matériels mis en mouvement naturellement, ou par une impulsion étrangère.

Dans la première fraction on comprend Thalès, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite; dans la seconde, Anaximandre, Archélaüs le physicien, et, jusqu'à une certaine mesure, Anaxagore : car, comme Platon et Aristote lui en font justement le reproche, l'intelligence, qu'il admet comme l'un des principes du monde, ne joue dans son système que le rôle d'une machine destinée à mettre en mouvement la matière inerte.

Selon l'école italique, les nombres sont l'essence des choses, et l'unité est l'essence des nombres, c'est-à-dire que la raison, telle qu'elle se manifeste dans la nature par les lois des proportions et de l'harmonie, est le fondement véritable de tout ce qui existe, et qu'elle-même a son siège, son foyer éternel, dans un principe unique, indivisible, quoique immanent à l'univers. C'est ce principe que l'école de Pythagore a nommé l'Un en soi ou le premier Un, parce qu'il est la source infinie de tous les êtres, comme la *monade* ou la seconde Unité est la source des nombres. On conçoit qu'à ce point de vue, toutes les idées revêtent des formes mathématiques. Ainsi, de même que la monade est la source du déterminé, du fini, de la forme intelligible, la matière, à cause de sa divisibilité indéterminée, reçoit le nom de *dyade*; les aspects généraux sous lesquels l'univers se présente à notre esprit, ou, si l'on veut, les catégories pythagoriciennes (voy. ALCMÉON), sont au nombre de dix, parce que la décade est le nombre le plus parfait; pour la même raison, il faut qu'il existe dix sphères célestes tournant autour d'un centre commun; l'âme est un nombre qui se meut lui-même; la vertu est une harmonie; en un mot, les principes métaphysiques et les règles de la morale, aussi bien que les lois et les phénomènes de la nature, sont assimilés à des nombres, à des proportions, à des figures de géométrie. Mais, outre ce caractère, l'école pythagoricienne en a encore un autre : par son langage, par son organisation extérieure, par sa morale ascétique, et même par quelques-unes de ses doctrines, elle nous rappelle encore les mystères ou les sanctuaires de l'Orient; le maître au nom duquel elle jurait ressemble moins à un philosophe qu'à un hiérophante, qu'à un de ces antiques théologiens qui, dans l'opinion de la Grèce, tenaient, pour ainsi dire, le milieu entre les dieux et les hommes.

De même que l'école ionienne s'attache principalement au côté physique de l'univers, et l'école pythagoricienne au côté mathématique, l'école d'Élée s'applique d'une manière exclusive au principe métaphysique des choses, c'est-à-dire à l'idée de l'être et de la substance. Son fondateur, Xénophane de Colophon, et ses deux représentants les plus illustres, Parménide et Zénon, connaissaient parfaitement les deux écoles fondées avant eux, et c'est en les attaquant l'une et l'autre qu'ils cherchaient à fonder leur propre doctrine. De là un nouvel élément introduit dans la science à côté de ceux que nous connaissons déjà, c'est-à-dire la dialectique. L'invention et l'usage de la dialectique ne sont pas le moindre mérite des philosophes d'Élée; car par là ils ont donné à la raison la conscience de sa force, et ont exclu l'imagination du domaine de la philosophie. Quant au fond de leur système, il consiste à dire qu'il n'y a pas de milieu entre l'être absolu et le néant; que l'idée d'un être contin-

gent, variable, divisible, multiple, est pleine de contradictions; que, par conséquent, il n'y a que l'infini, le nécessaire, l'être absolument un qui existe; que tout le reste est une vaine apparence. Ce principe ne détruit pas seulement la physique ionienne; il n'est pas moins hostile à l'idéalisme mathématique des pythagoriciens: car les nombres, les proportions, les lois du calcul et de l'harmonie n'existent que par rapport aux phénomènes de la nature; aussitôt ces phénomènes anéantis, nous cessons de les concevoir.

L'école atomistique, à son tour, plus jeune que toutes les autres, s'éleva contre l'école d'Élée, comme celle-ci contre les deux écoles précédentes. Elle soutient donc l'éternité du mouvement, principe de tous les changements et de tous les phénomènes, dont l'idée même était regardée par les éléates comme une contradiction; elle admet à la fois l'existence de l'être et celle du non-être sous les noms de la matière et du vide; enfin, la matière, pour elle, n'est pas un principe unique, mais un nombre infini de petits corps indivisibles, et tous différents les uns des autres par la forme. Ce sont ces petits corps qu'on désigne sous le nom d'atomes, et dont les différents rapports dans l'espace doivent nous rendre compte de tous les phénomènes de la nature. Au fond, la doctrine de Leucippe et de Démocrite n'est pas autre chose que le mécanisme ionien revêtu d'une forme plus scientifique et plus nette.

Tous ces systèmes, si opposés entre eux, après s'être formés presque à l'insu les uns des autres dans les diverses colonies de l'Asie Mineure, de l'Italie, de la Thrace, ayant fini par se rencontrer dans le centre de la Grèce devenue une seule nation, et par se disputer à la fois les esprits, engendrèrent naturellement le scepticisme: non pas ce scepticisme sérieux, indispensable aux progrès de la raison humaine, et qui prend sa source dans les difficultés réelles de la science; mais cette opinion frivole, non moins propre à corrompre l'âme que l'intelligence, que tout peut se soutenir, que tout peut être nié, que le vrai et le faux dépendent entièrement de l'apparence qu'on donne aux choses; en un mot, l'esprit *sophistique*. Les sophistes, en effet, arrivaient de toutes les écoles et de tous les côtés de la Grèce; ils poussaient à la dernière exagération ce qu'il y avait déjà d'exclusif dans chaque système, et ne prenant pas ni ne pouvant faire prendre au sérieux les opinions qu'ils prétendaient soutenir, ils substituaient ainsi à la philosophie cet art frivole et dangereux avec lequel ils pervertissaient la jeunesse. Les plus célèbres d'entre eux sont Gorgias et Protagoras: le premier, abusant de la dialectique subtile de l'école d'Élée, soutenait que rien n'existe, et que, s'il existait quelque chose, nous serions hors d'état de le connaître ou d'en parler; le second ne faisait que développer les conséquences du matérialisme ionien et aldérain, en enseignant que toute pensée se résout en sensations; que, hors de nos sensations, phénomènes essentiellement variables et fugitifs, nous ne connaissons rien; que, par conséquent, l'homme est la mesure de toutes choses. Telle était la situation désespérée où la philosophie était tombée, quand Socrate entreprit de l'élever à la hauteur de sa destination, et de la conduire à la vérité par une route inaperçue jusqu'alors.

Il y a trois choses à considérer dans la réforme de Socrate: la manière dont il guérit les esprits du faux savoir et des conceptions plus ou moins hypothétiques qui avaient triomphé jusqu'à lui; la méthode nouvelle qu'il appliqua à

la philosophie; et enfin l'idée qu'il se forma de cette science, les doctrines qu'il adopta et répandit en son nom. Socrate s'était convaincu que, pour ouvrir à la philosophie de meilleures destinées, il fallait commencer par confondre la science prétendue universelle des sophistes, dont la véritable cause était dans les hypothèses aventureuses des écoles antérieures. C'est dans ce dessein qu'il parlait sans cesse de son ignorance, et qu'opposant à leurs pompeux discours ou à leurs vaines subtilités la simplicité et la droiture d'un homme de bon sens possédé par le désir d'apprendre, il les forçait, par une suite de questions artiquement enchaînées, à s'avouer tout aussi ignorants que lui. En cela consiste le caractère le plus essentiel de l'ironie socratique, dont le but était le même que celui du doute méthodique dans la réforme cartésienne. L'obstacle du charlatanisme et de la fausse science une fois écarté pour faire place à l'ignorance qui a conscience d'elle-même, Socrate proposait sa méthode: il voulait qu'avant de chercher les vérités hors de nous, comme par le passé, qu'avant d'être occupé de ce qui se passe dans les parties les plus reculées de l'univers, on commençât par se connaître soi-même, et par interroger sa conscience sur ce qu'on peut et ce qu'on doit savoir. Cependant il ne faudrait pas exagérer ce principe, et s'imaginer que Socrate a créé la psychologie telle qu'on l'entend de nos jours; il prétendait seulement que l'attention, avant de se porter sur les choses, doit se fixer sur la raison et sur les idées qu'elle nous donne sans aucun concours étranger. De là l'importance extrême qu'il attache aux définitions, puisque toute définition est l'expression d'une idée générale et préconçue, que la raison peut avoir la prétention de tirer de son propre fonds. De là aussi la dialectique socratique, qui contient en germe celle de Platon, et qui, dégagant avec soin l'essentiel de l'accessoire, le général du particulier, prépare la voie à la théorie des idées. Quant à la science philosophique elle-même, c'est à tort qu'on a répété souvent que Socrate voulait la réduire tout entière aux proportions de la morale; il est vrai seulement que, dans sa pensée, elle devait occuper le premier rang, que l'homme devait passer avant la nature, comme les idées avant les choses. Il voulait que la philosophie sortit de la spéculation pure où elle s'était confinée jusqu'alors, pour exercer une influence bienfaisante sur la société et les hommes pris isolément; il ne séparait pas la théorie de la pratique, la vertu de la science. Toute sa vie d'ailleurs n'est-elle pas conforme à cette doctrine? N'a-t-il pas rempli la mission d'un apôtre aussi bien que celle d'un philosophe? C'est pour cette cause précisément qu'il est mort en martyr. Si son influence s'était renfermée dans l'enceinte de l'école, les Anytus et les Melitus en auraient difficilement pris ombrage; mais c'est au milieu de la place publique qu'il enseignait ses opinions, dont les corrupteurs du peuple et les défenseurs d'un culte qui divinisait toutes les passions avaient raison de s'alarmer. Il substituait à la fatalité antique l'idée d'une providence universelle; il subordonnait à un idéal imprévisible du beau et du bien la volonté divine elle-même; et, ce qui devait faire son plus grand crime, il mettait la justice et la raison au-dessus des caprices d'une multitude ignorante. Mais, encore une fois, quoique une vocation décidée et toute personnelle l'entraînât de préférence vers les questions de l'ordre moral, il ne condamnait pas les autres sciences; il les atteignait toutes et les renouvelait toutes par le principe de sa réforme: car ce principe est la

condition même de leur certitude et de leur unité.

La pensée de Socrate n'a pas été comprise par tous ses disciples. La plupart d'entre eux se sont attachés étroitement à la morale, et dans la morale n'ont considéré que la question du souverain bien. Telles sont, en effet, les limites dans lesquelles Aristippe, Antisthène et Euclide de Mégare se sont renfermés d'une manière plus ou moins exclusive. Pour Aristippe, chef d'une nouvelle école, qu'on a appelée, à cause de la patrie de son fondateur, l'école *cyrénaïque*, le souverain bien consiste dans la volupté, et le mal dans la douleur; mais la volupté, telle que l'entend ce disciple indigne de Socrate, ce n'est pas l'intérêt bien entendu, ce n'est pas le bien-être durable, intelligent que recommande Epicure, mais la jouissance immédiate des sens, la *volupté dans le mouvement*, ainsi qu'il l'appelle; parce que l'âme humaine lui paraît être tout entière le produit de la sensation. Au contraire, Antisthène, tenant surtout compte de la volonté, de la liberté, veut que l'homme, pour être heureux, restreigne autant que possible ses besoins, se mette au-dessus du plaisir et de la douleur, des affections comme des passions, et ne soit pas moins indifférent à l'opinion de ses semblables qu'aux impressions fugitives du monde extérieur. De là les mœurs austères et farouches, les formes repoussantes, et, il ne faut pas l'oublier, les maximes antisociales de l'école *cynique*, dont Antisthène fut le fondateur, et Diogène de Sinope le plus célèbre représentant. Enfin, selon Euclide, autour duquel se forme une troisième école, appelée l'école *mégarique*, le souverain bien ne doit être cherché ni dans la volonté, ni dans les sens, mais dans la raison. Or, quel est l'objet de la raison, d'après la méthode et la dialectique de Socrate? C'est l'invariable et l'universel, c'est-à-dire l'absolu. L'absolu est un, comprenant dans son sein l'unité et l'Être. Il n'y a donc qu'un seul bien, qui prend différents noms, et se montre à notre esprit sous des formes variées. C'est Dieu qu'il s'appelle, ou bien la raison, l'intelligence. Quant au mal, il n'existe pas, ou n'est qu'une simple apparence, comme les êtres contingents et multiples parmi lesquels nous croyons l'apercevoir. Euclide et ses disciples, en revenant par la morale à la métaphysique, et en ressuscitant le principe de l'école d'Élée, ont aussi remis en honneur sa subtile dialectique: car il fallait beaucoup d'artifices pour soutenir une doctrine aussi violemment opposée à l'évidence et aux sentiments les plus indestructibles de la nature humaine. Deux autres disciples de Socrate, Phédon et Ménédème, ont fondé les écoles très-obscurées d'Élis et d'Érétie, qui, par le fond des idées et une prédilection exagérée pour la dialectique, se rapprochent beaucoup de celle de Mégare. Cette direction dégénéra peu à peu en scepticisme, et produisit plus tard Pyrrhon, que Phédon, son compatriote, passe pour avoir initié à la philosophie.

Ainsi, de même qu'avant Socrate, en cherchant à embrasser d'un seul coup d'œil la nature, l'origène et la composition de l'univers, les uns se sont attachés exclusivement aux phénomènes physiques, les autres aux principes métaphysiques, ceux-ci aux conditions mathématiques, ceux-là aux lois mécaniques; de même après Socrate, en portant toute leur attention sur l'homme, et en traitant la seule question du souverain bien, les uns n'ont tenu compte que de la sensibilité, réduite aux limites étroites de la sensation, les autres que de la volonté, et d'autres enfin que de la raison ou de l'intel-

ligence. On s'est donc ici partagé l'homme, comme là on s'est partagé l'univers. Dans quelque sphère qu'elle s'exerce, la pensée humaine ne peut pas procéder autrement. C'est par la division et par la contradiction qu'elle s'élève à une vue de plus en plus complète de la nature des choses, et à la conscience de sa propre unité. Mais les derniers systèmes que nous venons de rappeler ne sont encore que des ébauches informes, des essais avortés où l'influence de Socrate ne joue qu'un faible rôle. Pour juger avec justice de la révolution opérée par ce grand homme, il faut voir quels fruits elle a produits chez Platon et chez Aristote.

Ces deux philosophes, malgré les directions opposées de leur génie, regardent l'un et l'autre la connaissance des lois et de la nature de la raison, c'est-à-dire la connaissance réfléchie de nous-mêmes, comme la condition absolue de la science. L'un et l'autre aussi ils croient que la science ne doit pas se renfermer dans les limites étroites de la conscience, ou dans les questions qui touchent directement à l'homme; mais qu'elle doit embrasser la nature des êtres en général, et s'élever jusqu'à leur commun principe. C'est ainsi qu'ils posent les bases du dogmatisme le plus profond et le plus hardi qui ait jamais été conçu dans l'antiquité, et qu'ils rendent à la philosophie, au nom de la raison, l'universalité qu'elle tenait autrefois de l'imagination et de l'inexpérience. En effet, il n'y a pas de milieu aux yeux de la logique: ou la raison n'a pas cette autorité absolue, cette pleine certitude qui est la condition de son existence, et sans laquelle elle se confond avec les impressions variables des sens; ou ses lois, c'est-à-dire ses notions fondamentales, sont l'essence même des choses, et s'étendent, par conséquent, à l'universalité des êtres. Il résulte de là que les tentatives faites dans le passé pour atteindre à cette science universelle ne doivent pas être perdues pour la philosophie: car si les notions fondamentales de la raison sont l'essence des choses et les conditions de leur existence, les choses, à leur tour, ne peuvent occuper notre esprit que sous les formes que la raison leur impose, et chaque système philosophique vraiment digne de ce nom doit être regardé comme l'expression plus ou moins claire, plus ou moins complète d'un des principes de notre nature intellectuelle, c'est-à-dire de la science et de la vérité elle-même. Platon et Aristote sont encore d'accord sur ce troisième point: tous deux ils résument dans leurs propres doctrines, mais chacun à sa manière, les doctrines importantes, les grands systèmes qui les avaient précédés. Le premier, formé d'abord par les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite, qui est lui-même un des représentants les plus considérables de l'école ionienne, regarde la matière comme un principe nécessaire et éternel, en même temps qu'il lui refuse toute propriété positive, toute forme arrêtée; il en fait l'essence de la diversité et le théâtre de tous les changements. A cette idée ionienne, il ajoute le principe pythagoricien, que les nombres, les proportions, les figures de géométrie sont ce qu'il y a de plus réel dans la nature physique, et nous rendent compte non-seulement de la forme extérieure des corps, mais de leur composition, de leurs propriétés les plus intimes, et de tous les phénomènes qu'ils nous présentent. Au-dessus de ces deux éléments, naturellement réconciliés par la suppression de toute propriété positive dans la matière, viennent se placer les idées, fruit de la dialectique socratique, et qui représentent dans la philosophie platonicienne le fon-

dement réel de tous les êtres, ou l'essence des choses en général, comme les nombres celle des corps. Voilà pourquoi les nombres, déçus du rang suprême qu'ils occupent dans l'école de Pythagore, tiennent ici le milieu entre les idées et les phénomènes. Enfin, au-dessus des idées elles-mêmes, qui sont la lumière, la vie, la splendeur de l'univers, s'élève l'être véritable ($\tau\acute{o}$ $\acute{\omicron}\nu\tau\acute{o}\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$), l'être unique, objet des spéculations de l'école d'Élée, que le chef de l'école mégarique a confondu avec le bien, et que Platon désigne souvent sous le même nom. Aristote a donné dans tous ses ouvrages, mais principalement dans celui qui a reçu le nom de *Métaphysique*, une place encore plus évidente et plus considérable à tous les systèmes antérieurs. Il ne se contente pas, comme son maître, d'en tirer la substance pour la faire entrer dans sa propre doctrine; il les expose, il les classe, il les discute, puis il signale la part de vérité qu'ils contiennent. C'est ainsi qu'après avoir exposé sa théorie des quatre principes, c'est-à-dire que toutes choses se forment par le concours d'une matière, d'une forme, d'une cause efficiente et d'un but final, il montre que chacun de ces principes, à l'exception du dernier, dont il s'attribue exclusivement la découverte, a été reconnu séparément, et produit sous une forme plus ou moins scientifique par quelqu'un des philosophes ses prédécesseurs. Il y a plus : ces quatre principes ne demeurent pas ainsi juxtaposés et indépendants l'un de l'autre dans la doctrine aristotélicienne; mais la forme universelle des êtres, sous le nom de raison ou d'intelligence active ($\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$), la cause efficiente ou le principe du mouvement, et la cause finale, c'est-à-dire la perfection, le souverain bien, se réunissent et se confondent en Dieu, le seul être vraiment digne de ce nom, absorbé éternellement dans la contemplation de lui-même, dans la conscience de sa propre pensée, objet de son propre amour et de celui de la nature entière. Quant à la matière, bien qu'elle soit considérée comme un principe à part qui a toujours été, et sans lequel rien ne serait; privée comme elle est, par elle-même, de toute vertu et de toute qualité positive, elle n'est en réalité qu'une pure abstraction, la seule possibilité des choses que nous observons dans le monde.

Mais où est donc alors l'opposition si célèbre des deux philosophes? Platon, transporté sur les ailes de la dialectique et de l'amour au delà de ce monde, sur lequel à peine s'est arrêté son regard, donne aux idées une existence distincte de celle des objets et des êtres particuliers. L'existence des idées est, après celle de Dieu ou de l'Être absolu, à qui elles sont unies par le Verbe, la seule vraie existence. Les êtres particuliers ne sont que des ombres, que des images fugitives et imparfaites de ces éternels exemplaires. De l'âme elle-même, rien ne doit durer que la raison, que l'intelligence pure ($\gamma\omicron\gamma\iota\kappa\acute{o}\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$), parce qu'elle a seule le privilège de contempler les idées. En un mot, Platon est emparassé du monde réel et ne vit que dans le monde intelligible. De là les bons et les mauvais côtés de sa doctrine, sa croyance arrêtée en la divine Providence, son spiritualisme prononcé, sa morale austère et sublime dans son principe, sa politique fondée sur la morale, sa théorie de la réminiscence, de la préexistence, et aussi ses rêves pythagoriciens sur la nature. Aristote, au contraire, ne sépare pas le monde intelligible du monde réel, ou, pour nous servir de son langage, la forme de la matière. Les idées, selon lui, ou, pour les appeler du nom qui a prévalu dans l'école péripatéticienne, les universaux,

n'existent que dans les choses, c'est-à-dire dans la nature et dans les êtres particuliers. Il n'y a, à proprement parler, que des êtres particuliers, que des individus, bien que la science ne puisse se composer que de notions générales et invariables. Aussi le dieu d'Aristote n'est-il pas, comme celui de Platon, la raison des choses, le père et la providence de tous les êtres, mais leur premier moteur, et le principe final auquel ils aspirent. L'âme, pour lui, n'est que la forme du corps; l'immortalité n'appartient qu'à l'intelligence active, universelle; sa morale, quoique pleine de sagesse et de bons conseils, ne s'élève pas très-haut, et ne repose pas sur une règle bien précise, celle qui consiste à tenir toujours le milieu entre deux excès contraires. Mais, en revanche, avec quel génie il s'est emparé des faits et du monde réel! Quels services rendus à toutes les branches des connaissances humaines! Combien de sciences il a créées? Comme il les a toutes, en quelque sorte, disciplinées, organisées, classées, en les subordonnant aux lois communes et inflexibles de la logique, et en constituant au-dessus d'elles la science des sciences, c'est-à-dire la métaphysique!

Les deux écoles de Platon et d'Aristote se sont prolongées bien au delà de la nationalité grecque, jusqu'au sein de la civilisation chrétienne et arabe, sur lesquelles elles ont exercé une influence immense. Mais à côté d'elles d'autres écoles se sont élevées, moins entreprenantes, c'est-à-dire moins confiantes dans les forces de la raison humaine, et par cela même plus éloignées de la vérité, qui abandonnent les hauteurs de la spéculation pour revenir à la morale, à la question du souverain bien, en regardant toutes les autres comme subordonnées à celle-là. Tel est le but que poursuivent à la fois, par des voies bien différentes, l'épicurisme, le stoïcisme et la nouvelle Académie. Nous ne comptons pas pour une école distincte le pyrrhonisme, qui, ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, n'est qu'une continuation obscure et une exagération peu sérieuse des écoles dialectiques de Mégare, d'Élis et d'Érétrie. D'après cette manière de voir, toute la philosophie consiste à être heureux et sage, et le seul moyen d'obtenir ce double résultat, c'est d'être indifférent à tout, à la vérité et à l'erreur, au bien et au mal, au beau et au laid, et de regarder toutes ces choses comme de pures illusions qui changent suivant les temps, suivant les lieux, suivant les circonstances et les hommes. Évidemment, ce n'est pas là un système, mais une véritable gageure contre la nature humaine et le sens commun. D'ailleurs le pyrrhonisme n'est représenté dans l'histoire que par deux hommes : par Pyrrhon lui-même, qui vivait à peu près dans le même temps qu'Aristote, et par son disciple Timon de Phlonte, c'est-à-dire par un peintre et par un danseur de théâtre.

Épicure aussi pense que la philosophie a un but éminemment pratique, que l'objet véritable de ses recherches, c'est la morale; et la morale, selon lui, c'est l'art d'être heureux. Mais comment les hommes pourraient-ils vivre heureux, s'ils ignorent les lois de la nature, et si, par suite de cette ignorance, ils négligent la réalité pour des chimères, et ont l'âme affligée de mille terreurs superstitieuses? Comment seraient-ils en état de juger sainement de la nature, s'ils ne savent pas distinguer le vrai du faux, s'ils n'ont aucune idée ni des sources ni des signes de la vérité? La science de la nature, ou la physique, et celle qui nous apprend à discerner la vérité de l'erreur, c'est-à-dire la logique, ou, pour lui laisser le nom qu'elle a reçu d'Épicure, la *cano-*

nique, sont donc indispensables au philosophe, mais seulement comme moyen de découvrir les vrais principes de la morale. Ce mépris de la spéculation pure, qui est le mépris de la vérité cherchée pour elle-même, cette entière subordination de la science aux intérêts de l'homme, nous signale certainement un commencement de décadence dans l'histoire de la philosophie grecque. Qu'est-ce donc, si nous regardons le fond même de la philosophie d'Épicure? Sa canonique, ce n'est que la théorie de la sensation appliquée à tout ordre de connaissance : les impressions seules de nos sens sont juges du vrai et du faux, du bien et du mal ; ce que nous prenons pour des principes ou pour des idées générales n'est que le souvenir de nos sensations antérieures. Sa physique, c'est l'atomisme de Démocrite, sauf quelques modifications sans importance et sans valeur. C'est dans sa morale seulement qu'il montre un peu d'originalité et de profondeur. Le principe n'en est pas nouveau ; c'est le même que celui de la morale de Démocrite, la *volupté stable* (*ἡδονὴ κατὰστατική*) ou, comme on disait au XVIII^e siècle, l'intérêt bien entendu ; mais ce principe, il se l'est approprié pour toujours par la manière dont il l'a fécondé : il a montré mieux que personne avant lui et après lui que, même pour recueillir le triste bonheur de l'égoïsme, c'est encore de la vertu qu'il faut, et l'art de commander à ses passions.

Les stoïciens, comme les épicuriens, donnent, dans leur système, la première place à la morale ; mais ils s'arrêtent plus longtemps, et d'une manière plus sérieuse, à la logique et à la physique. Si l'on excepte quelques détails par lesquels les disciples de Zénon, surtout Chrysippe, ont cherché à se distinguer, nous pensons avec Cicéron que la logique stoïcienne diffère peu au fond de la logique d'Aristote : *Stoicos a peripateticis non rebus dissidere, sed verbis*. Leur physique, plus connue sous le nom de *physiologie*, tient de Platon par le rôle que la raison y joue, par l'identité qu'ils établissent entre les lois de la nature et les lois de l'intelligence ; mais en même temps cette raison souveraine, cette unique et universelle intelligence leur paraît inséparable de la matière, avec laquelle elle forme un seul et même être. C'est ainsi que le monde est, pour eux, un être vivant, où l'on distingue, comme dans l'homme, une âme et un corps ; mais une âme et un corps qui ne peuvent pas se séparer ni se passer l'un de l'autre. La première, tout à fait identique à la raison, reçoit le nom de Dieu ; et comme tout ce qui se fait dans l'univers se fait par elle et en vertu de ses lois, comme elle est chez tous les êtres le seul principe de la vie, de la pensée et du mouvement, il est impossible qu'elle laisse aucune place à la liberté. Cependant, par une contradiction étrange, toute la morale des stoïciens repose sur l'idée du devoir. Tout ce qui n'est pas conforme à cette idée, tout ce qui n'est pas fait en son nom et n'en vient pas directement, leur paraît coupable, ou n'est compté pour rien. C'est ainsi qu'ils méprisent les plaisirs, qu'ils nient la douleur, et effacent toute différence entre les crimes et les fautes. Il est vrai que le devoir n'est pas autre chose pour eux que la loi de la nature confondue elle-même avec les lois de la raison. Ils voulaient donc que l'homme se proposât pour unique fin de contribuer, selon ses forces, à l'ordre universel, et de ne rien faire ni de rien estimer que la raison n'avoue formellement. De là, toutes les vertus dont ils ont donné l'exemple ; de là, leur mépris pour les préjugés aussi bien que pour les pas-

sions ; de là, enfin, leurs idées sur le droit qui ont régénéré la législation. Ils oubliaient seulement que pour suivre tous ces principes, il faut que l'homme se commande, et soit le maître de résister à des motifs d'une autre nature.

Entre ces deux systèmes opposés, le stoïcisme et l'épicurisme, vient pour ainsi dire se glisser le scepticisme mitigé d'Arcésilas et de Carnéade, dont le premier fut le fondateur, et le second le plus habile champion de la nouvelle Académie. La prétention de ces philosophes, qui n'ont conservé de l'école de Platon que le nom, c'est d'éviter à la fois les excès du dogmatisme et ceux du scepticisme ; c'est de laisser à l'homme assez de foi pour agir ou pour satisfaire aux conditions mêmes de son existence, et pas assez pour consumer sa vie dans de stériles recherches, qui jusque-là avaient abouti toujours à des systèmes contradictoires. Or, quel est ce milieu tant désiré entre le doute absolu et la certitude ? C'est la probabilité. Arcésilas et Carnéade enseignaient donc, contre les stoïciens, que les choses ne sont pas perçues en elles-mêmes, qu'il n'y a pas de criterium de la vérité, que nous ne pouvons aspirer qu'à des opinions plus ou moins probables. Ils appliquaient le même principe à la morale, soutenant que l'homme doit toujours se diriger, dans ses actions, d'après le plus haut degré de vraisemblance ; que, par conséquent, la modération est la voie dont il ne faut jamais sortir. Une doctrine aussi équivoque ne devait pas longtemps se soutenir : aussi est-elle ouvertement abandonnée par les deux derniers disciples de Carnéade. Philon de Larisse essaye de revenir au pur platonisme, et Antiochus d'Ascalon se rallie à l'école stoïcienne ; tandis que les stoïciens eux-mêmes, par exemple Panetius et Posidonius, prennent quelque chose de la manière indécise de la nouvelle Académie, et entrent en composition avec les systèmes antérieurs.

Ici nous entrons dans la dernière période de la philosophie grecque, celle que nous avons définie par les trois caractères suivants : retour vers le passé, ou résurrection érudite des anciens systèmes ; scepticisme désespéré qui atteint, non plus la perception des sens, mais les principes fondamentaux de la raison ; enfin, éclectisme, transaction entre les différentes écoles, et alliance de la philosophie grecque en général avec des idées étrangères. C'est, en effet, dans ce temps qu'on voit renaître sans originalité et sans éclat, soit à Athènes, soit à Alexandrie, soit à Rome, la plupart des systèmes déjà abandonnés, et les systèmes contemporains dégénérer, ou en un rôle presque théâtral, ou en un pur effort d'érudition. Tel est le spectacle que nous offrent les nouveaux cyniques, les nouveaux disciples d'Héraclite, les nouveaux pythagoriciens, et le plus fameux de tous, Apollonius de Tyane ; les stoïciens, comme Sextius et Sénèque ; les académiciens, comme Areius Didymus, Alcinoüs, Maxime de Tyr ; et enfin, les péripatéticiens, comme Andronicus de Rhodes, Alexandre d'Égée, Nicolas de Damas, Adraste et surtout Alexandre d'Apchrodise. C'est dans ce temps qu'Enésidème, Agrippa et Sextus Empiricus deviennent les fondateurs ou les apôtres du scepticisme le plus profond qui eût encore existé. Il ne s'agit point pour Enésidème d'un jeu frivole, comme pour les sophistes contemporains de Socrate, ni de cette indifférence contre nature où Pyrrhon cherchait le bonheur et la tranquillité d'esprit, ni du probabilisme inconséquent de la nouvelle Académie : il s'attaque à la raison dans ses deux principes les plus essentiels, dont l'un sert de base à la science, dont l'autre

est le fondement de l'existence elle-même : il cherche à démontrer qu'il n'y a point de criterium possible de la vérité ; que toute démonstration est un cercle vicieux, et que la relation de cause à effet est une idée absolument contradictoire. Enfin, c'est dans le même temps qu'on voit les traditions mystiques et religieuses de l'Orient se combiner, par degrés et sous des formes diverses, avec le libre esprit de la Grèce ; tandis que les écoles grecques elles-mêmes, du moins les plus importantes, consentent à se fonder dans une doctrine commune. Ce mouvement se montre d'abord chez quelques penseurs isolés, comme Philon le Juif, Numénius d'Apamée, Plutarque, Apulée, saint Justin le martyr, saint Clément ; mais c'est dans l'école d'Ammonius et de Plotin, plus communément appelée l'école *éclectique* ou *néo-platonicienne* d'Alexandrie, qu'il arrive à son complet développement. L'école d'Alexandrie est, tout à la fois, une philosophie et une religion, une école mystique et une école éclectique, une création originale et un résumé savant de tous les grands systèmes qui l'ont précédée. A proprement parler, elle n'appartient pas plus à la Grèce qu'à l'Orient ; car son fondateur et ses maîtres les plus illustres, Ammonius Saccas, Plotin, Jamblique, ne sont plus des Grecs, si l'on considère leur éducation, les lieux qui leur ont donné naissance, et les influences diverses qu'ils ont subies nécessairement dans cette confusion de langues, de races et de croyances, dont la ville d'Alexandrie offrait alors le spectacle. Porphyre, ou, pour l'appeler de son vrai nom, Malchus, était positivement Syrien, et c'est lui qui a corrigé les ouvrages de Plotin, avant de nous les transmettre. Il n'en est pas autrement des doctrines de l'école d'Alexandrie. Son paganisme, qu'on lui a tant reproché, ce n'est plus la mythologie d'Homère ou ce vieux polythéisme qui avait déjà soulevé contre lui Xénophane, Héraclite, Anaxagore et Socrate ; c'est le symbolisme oriental cachant, sous la variété de ses formes, un fond essentiellement panthéiste. Aux idées de Platon, d'Aristote, de Pythagore, de Parménide, habilement fondues dans une conception plus vaste, elle mêle des théories d'une origine toute différente, comme celles de l'extase, de l'unification avec Dieu, et, bientôt après, les chimères de la théurgie. En un mot, il semble, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'elle ait voulu recueillir et coordonner dans son sein les plus brillants éléments de la philosophie ancienne, pour les opposer au christianisme qui devait bientôt la détrôner. L'édit de l'empereur Justinien qui ferme, en 529, les écoles d'Athènes, marque la fin de la philosophie grecque.

IV. Maintenant quels sont les fruits de ce long travail de la raison humaine ? Qu'est-il resté dans les âges suivants de ces systèmes si nombreux, si variés, qui naissent, qui meurent, qui ressuscitent et se combattent sans relâche pendant une période de douze siècles ? Il en est resté à peu près tout, si l'on tient compte, non des opinions isolées ou de ces essais informes où l'imagination a plus de part que la réflexion, mais des grands systèmes qui ont exercé un pouvoir véritable sur les esprits, et qui représentent à eux seuls toute la philosophie grecque dans sa maturité. Le platonisme s'est conservé chez les plus instruits et les plus éminents des Pères de l'Église, mêlé à d'autres principes que la Grèce païenne ne connaissait pas. Nous avons déjà cité saint Justin le martyr et Clément d'Alexandrie, convaincus tous les deux que la philosophie grecque avait été une préparation au christianisme ; nous ajouterons à ces noms ceux d'Origène, d'Athénagore, de Tatien, de Synésius, et surtout de saint

Augustin. C'est un fait digne de remarque, un fait historique et dont aucune conviction n'a le droit de s'offenser, que, chaque fois qu'on a voulu expliquer, mettre à la portée de la raison humaine les mystères du christianisme, la Trinité, l'Incarnation, la génération éternelle du Verbe, on a reproduit d'une manière plus ou moins fidèle la doctrine platonicienne. Ce nom même du Verbe, que nous venons de prononcer, n'est-il pas vrai qu'il appartient à la langue de Platon, et qu'il désigne chez le philosophe grec la sagesse divine, cette raison active par laquelle l'être des êtres, le τὸ ὄντως ὄν s'est communiqué au monde, qui a disposé toutes choses pour le mieux, et qui est le principe de la sagesse et de la raison des hommes ? N'est-ce pas aussi dans Platon que l'on trouve ce principe, qu'il faut que l'homme, pour être fidèle à sa destination, cherche à ressembler à Dieu ? Sa distinction de toutes les vertus en quatre vertus cardinales a été adoptée et consacrée dans les traités les plus élémentaires de la morale chrétienne. Enfin, qui avant lui, et qui mieux que lui, a démontré l'immortalité de l'âme, malgré les erreurs qu'il mêle à cette partie de son système ?

La plupart des idées de l'école néo-platonicienne ont été recueillies dans les œuvres du prétendu Denys l'Aréopagite, d'où elles ont passé, modifiées et contenues par la forte discipline de l'Église, chez un bon nombre de mystiques chrétiens du moyen âge, tels que saint Bonaventure, Hugues et Richard de Saint-Victor. Si nous en croyons un savant orientaliste de notre temps, M. Tholuck, elles auraient pénétré aussi, avec les commentateurs alexandrins d'Aristote, jusqu'au sein de l'islamisme, où elles auraient produit la secte fameuse des soufis. Mais bien avant cette époque, c'est-à-dire au ix^e siècle, Scot Erigène les fit connaître dans toute leur étendue, dans l'excès même de leur audace, à l'Occident encore plongé dans la barbarie. Cinq ou six cents ans plus tard, au temps des Marsile Ficin, des Pic de la Mirandole, ce sont ces mêmes idées que nous voyons reparaître et marquer le commencement d'une ère nouvelle dans l'histoire générale de l'esprit humain. Trop souvent confondues avec le platonisme lui-même, elles ont eu la gloire de partager ses destinées et le respect qu'il n'a jamais cessé d'obtenir.

Que dirons-nous maintenant de la doctrine d'Aristote ? Où trouver un autre exemple d'une domination aussi absolue, aussi durable, aussi universelle que celle de ce philosophe ? Il a été pendant six siècles environ, dans l'ordre de la science, le seul instituteur de la raison humaine ; car le peu que l'on savait du système de son maître et de son rival, c'est encore de lui qu'on l'avait appris. Son autorité était reconnue simultanément, et par les chrétiens et par les Arabes et par les juifs. Ses livres étaient commentés et traduits dans toutes les langues ; rien ne pouvait être soutenu que sous le patronage de son nom ; il n'était pas permis d'avoir raison sans lui. Mais ce n'est pas seulement par la place qu'il tient dans l'histoire qu'Aristote est digne de toute notre admiration. Aujourd'hui même il nous est difficile d'échapper complètement à son empire. Il nous est impossible de nous servir d'une autre logique que de la sienne ; car depuis lui, comme dit Kant, la logique n'a pas fait un pas en avant ni un pas en arrière. Et quel autre que lui a fixé la langue, a défini les termes, a classé les idées, a marqué le caractère et le but de la métaphysique ? Quel autre que lui a fixé les règles de la critique littéraire, a créé la psychologie, l'histoire de la philosophie, l'anatomie

comparée, et a donné l'exemple de la vraie méthode d'observation dans son admirable *Histoire des animaux*? Tous ces faits, grâce à une étude plus approfondie des œuvres de l'antiquité, sont aujourd'hui hors de doute, et ne demandent qu'à être rappelés sommairement.

L'école stoïcienne a également sa part dans le mouvement général et dans les résultats définitifs de la civilisation humaine. Si sa physiologie, qui n'est qu'un simple retour vers le dynamisme d'Héraclite, ne peut pas soutenir un seul instant l'examen; si sa logique, dans l'impuissance où elle était de rien ajouter à celle d'Aristote, n'est qu'un tissu de subtilités, en revanche, sa morale, après avoir été comme la religion des âmes d'élite au milieu de la décadence affreuse de l'empire romain, a régénéré entièrement la législation, y a fait entrer, à la place de la coutume et du privilège, des principes d'une justice universelle, et a fondé ce droit romain que les juriconsultes ont appelé la *raison écrite*. Le christianisme a voulu surtout ouvrir à l'homme le chemin du ciel; le stoïcisme a amélioré sa condition sur la terre. Le premier, dans son enthousiasme sublime, nous parle exclusivement d'abnégation et de devoirs; le second nous entretient de notre dignité et de nos droits; enfin la révolution si heureusement accomplie par celui-là dans l'ordre moral et religieux, celui-ci l'a commencée dans l'ordre civil.

Nous croyons que l'humanité doit peu de reconnaissance à l'école d'Épicure; mais puisqu'il y a dans notre nature des passions toujours prêtes à se révolter, et un penchant indestructible au plaisir, il est bon qu'on ait démontré, au nom même de l'égoïsme, que, céder aux passions et au plaisir, ce n'est pas le moyen d'être heureux; que le bonheur, en comprenant ce mot dans le sens le plus étroit, ne saurait exister sans un certain degré de vertu, de raison, de pouvoir sur soi-même, et que nos intérêts, quels qu'ils soient, sont étroitement liés à ceux de nos semblables. Il n'y a pas jusqu'au principe le plus essentiel de la physique de Démocrite et d'Épicure, c'est-à-dire l'hypothèse des atomes, qui ne soit resté dans la physique ou plutôt dans la chimie moderne, où elle aide à l'explication d'un grand nombre de phénomènes. On ne peut pas dire, non plus, que les spéculations de Pythagore aient été perdues pour les sciences mathématiques, ni qu'elles n'aient pas contribué à faire comprendre combien il y a d'unité et d'harmonie, de calcul et de raison dans la nature. Grâce à l'élévation naturelle de ses idées, n'a-t-il pas entrevu, comme dans un rêve, la révolution que l'astronomie a dû subir vingt-deux siècles plus tard? Enfin la philosophie se fait gloire de suivre encore aujourd'hui la méthode de Socrate, en lui ouvrant seulement un champ plus vaste et l'appliquant avec plus de rigueur.

Assurément, si la philosophie grecque eût pu suffire à tous les besoins de l'âme humaine et aux besoins de toutes les âmes, elle n'aurait pas été vaincue dans ses prétentions à une domination exclusive et absolue. Mais il ne faut pas pour cela, comme on a coutume de le faire, diviser l'histoire de l'humanité en deux zones entièrement séparées, dont l'une, sous le nom de civilisation chrétienne, représente en quelque sorte l'empire de la lumière; dont l'autre, sous le nom de civilisation païenne, figure l'empire d'Ahrimane ou des ténèbres. La lumière et les ténèbres ne sont pas ainsi partagées; elles ont toujours été mêlées, au contraire; et si, comme nous le croyons, la première doit l'emporter un jour, sa victoire n'aura pas été subite ni due ex-

clusivement à une seule influence, à un seul ordre d'idées.

Sur l'histoire de la philosophie grecque, il faut consulter, avant tout, les historiens de la philosophie en général: Stanley, Brucker, Tennemann, Tiedemann, Degérando, et principalement Ritter. Cependant il existe aussi quelques ouvrages spéciaux sur le sujet que nous venons de traiter: Plessing, *Recherches historiques et philosophiques sur les opinions, la théologie et la philosophie des plus anciens peuples, et particulièrement des Grecs, jusqu'au temps d'Aristote* (all.), in-8, Elbing, 1785; — Chr. Meiners, *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences en Grèce et à Rome* (all.), 2 vol. in-8, Lemgo, 1781-1782; — Anderson, *la Philosophie de l'ancienne Grèce* (angl.), in-8, Londres, 1791; — Sacchi, *Storia della filosofia greca*, 4 vol. in-8, Pavie, 1818-1820; — Ed. Zeller, *la Philosophie des Grecs*, etc., 2^e édition, 5 vol. in-8, Leipzig, 1856-1868.

GROTE (George), né le 17 novembre 1794, à Clayhill, dans le comté de Kent. Cet illustre historien anglais doit avoir cependant sa place ici à cause de ses travaux critiques sur l'histoire de la philosophie, et même pour ses vues philosophiques qui le rapprochent de l'école anglaise contemporaine. Élève de Bentham, ami et partisan de J. St. Mill, il appartient à cet ordre d'idées que l'on appelle assez improprement le positivisme anglais. Ce sont ses travaux historiques qui l'ont conduit à l'histoire de la philosophie. Déjà, dans son édition *Histoire de la Grèce* (1847-1855, Londres, 8 vol. in-8), il avait consacré un demi-volume aux sophistes et à Socrate, dans l'appréciation desquels il apporte des vues particulières. Il essaye de réhabiliter les sophistes, dont il croit que l'on a exagéré la corruption et qu'il considère comme des esprits libres et cultivés, ayant pour but l'éducation politique des citoyens. D'un autre côté, Socrate lui-même ne lui paraît que le premier des sophistes; et sa dialectique une forme particulière de la méthode inquisitive que les sophistes avaient inventée. Il développe plus abondamment et plus fortement encore ses idées dans son ouvrage sur Platon. (*Plato, and other's companions of Socrates*, London, 1865, 3 vol. in-8.) Cet ouvrage n'est autre chose qu'une analyse très-exacte de tous les dialogues de Platon, avec des arguments critiques. L'ouvrage commence par un résumé de toutes les opinions émises par la critique sur l'histoire des écrits platoniciens. Il en étudie d'abord l'authenticité, et ensuite la chronologie. Sur ces deux points, il professe deux opinions absolument opposées à celles des Allemands. Autant les Allemands sont sceptiques sur la première de ces questions, celle de l'authenticité, autant M. Grote est dogmatique et affirmatif. Il accepte sans hésiter le Catalogue traditionnel de Thrasylle, dont il essaye de faire remonter l'autorité par une suite ininterrompue de témoignages ou plutôt par d'ingénieuses présomptions, jusqu'à Platon lui-même. Au contraire, autant il est dogmatique sur l'authenticité des dialogues, autant il est sceptique sur leur chronologie. Ici, comme les témoignages manquent, les Allemands au contraire sont aussi affirmatifs qu'ils étaient sceptiques tout à l'heure.

M. Grote triomphe, et montre une grande loyauté critique dans la discussion de tous ces systèmes fragiles et qui se détruisent les uns les autres. Quant au fond de sa pensée sur le platonisme, et de même sur la philosophie en général, nous la résumerons en quelques mots. Il croit que, dans toute philosophie, et dans celle de Platon en particulier, il pense que la mé-

thode est supérieure aux résultats. Il n'attache pas beaucoup d'importance aux doctrines philosophiques, mais il en attache une grande à la méthode philosophique, c'est-à-dire à la dialectique, qui n'est autre que l'art de discuter. Discuter ses propres opinions ou celles d'autrui, se rendre compte de ce qu'on pense, n'être dupe d'aucun préjugé, voir en toutes choses le pour et le contre, tirer de son propre esprit par la réflexion, de l'esprit des autres par l'enseignement et l'interrogation, ce qui y est sourdement, obscurément, voilà la méthode socratique, platonicienne, philosophique par excellence : c'est la liberté d'examen. Par là, la philosophie est sans prix, mais elle ne va pas plus loin : c'est une méthode, c'est un instrument, c'est un stimulant d'activité ; ce n'est pas une doctrine. Cependant parmi les diverses philosophies, il y en a une pour laquelle M. Grote ne dissimule pas ses préférences : c'est la philosophie de l'expérience, et en morale la doctrine de l'utilité. Mais au-dessus de ses propres opinions, il place la méthode philosophique elle-même ou la libre discussion. Pour tout dire, en un mot, il n'admet pas qu'il y ait une vérité absolue ; mais chacun se fait sa vérité à ses risques et périls par le déploiement libre de sa propre activité ; et c'est ce déploiement même qui est important ; car la pensée est bonne par elle-même indépendamment de son contenu. — Grote se proposait d'appliquer la même méthode d'analyse aux écrits d'Aristote ; mais il n'a pu achever ce travail. Son ouvrage, publié après sa mort (*Aristoteles*, London, in-8, 1872), ne contient qu'un certain nombre d'écrits. Nous devons encore signaler ses *Minor Works*, publiés récemment (1873) par M. A. Bain, et qui, outre des essais de critique historique, contient quelques morceaux de philosophie, entre autres, un examen du livre de Mill sur la philosophie d'Hamilton, et quelques fragments inédits (*Papers of philosophy*), dont le dernier est un examen du livre de M. Taine sur l'intelligence. Enfin, pour ne rien oublier, citons un ouvrage qui vient de paraître en Angleterre, et qui a été révisé par Grote, sur les papiers de Bentham, sous ce titre : *Influence de la religion naturelle sur le bonheur temporel du genre humain*. P. J.

GROTIUS (Hugo de Groot). Le nom et les ouvrages d'Hugo Grotius ne se rapportent qu'indirectement à la philosophie. Son livre sur la *Vérité de la religion chrétienne* appartient plutôt à la critique historique et théologique qu'à la philosophie proprement dite. Le célèbre traité *du Droit de la paix et de la guerre*, qui a fait si longtemps autorité dans les relations diplomatiques, est avant tout un ouvrage de droit international, où les cas les plus généraux de cette science sont résolus d'après certains principes empruntés, les uns au droit romain, les autres à la seule raison, c'est-à-dire au droit naturel ; d'autres enfin à l'autorité de l'histoire. Mais, à l'époque où il écrivait, la renaissance comptait déjà plus d'un siècle, et la philosophie, renouvelée sous la forme antique, tendait à se faire jour dans les travaux de l'esprit. Né au sein du protestantisme, Grotius retenait quelque chose de la liberté qui avait donné naissance à la réforme, et qui, quoique timide encore, jetait dans la science un reflet de l'indépendance qui lui était commune avec le renouvellement des études littéraires. C'est sous cette double impression de son génie et de son siècle, que Grotius tenta de rattacher ses travaux à des principes philosophiques, et donna du droit naturel la définition suivante (*du Droit de la guerre et de la paix*, liv. I, ch. 1, § 10) : « Le droit naturel est une règle qui nous est suggérée par la droite raison,

d'après laquelle nous jugeons nécessairement qu'une action est injuste ou morale, selon sa conformité ou sa non-conformité avec la nature raisonnable, et qu'ainsi Dieu, qui est l'auteur de la nature, défend l'une et commande l'autre. »

Cette définition, trop peu circonscrite, puisqu'elle renferme à la fois l'idée du droit et celle de la morale, est avec raison abandonnée aujourd'hui. Mais si nous nous reportons à l'époque où elle fut introduite dans l'étude du droit, on reconnaîtra qu'elle marqua un progrès dans cette science. Grotius vécut de la fin du xvi^e siècle au milieu du xvii^e. Lorsqu'il naquit, le duc de Guise balançait en France l'autorité de Henri III ; il avait un peu plus de vingt ans lorsqu'il fut mêlé, dans sa patrie, aux disputes des gomaristes et des arminiens, et manqua périr comme le grand pensionnaire. Ces temps, où la violence était partout maîtresse, ne pouvaient être favorables au droit. D'ailleurs, depuis plusieurs siècles, l'idée s'en était obscurcie ou tout à fait perdue en Europe. Aux notions, encore vagues peut-être que l'antiquité avait transmises à l'ère chrétienne, et que plusieurs Pères avaient recueillies pour les mettre en harmonie avec la loi nouvelle, avait enfin succédé un droit fondé sur quelques passages de la Bible. Il s'était peu à peu résolu dans la volonté absolue des souverains pontifes ; la puissance royale avait sur plusieurs points réagi contre cet arbitraire, plutôt poussée par l'instinct de sa conservation que guidée par l'idée bien définie d'un droit quelconque. Lorsqu'à des peuples ballottés entre l'autorité pontificale et la puissance despotique des princes, on invoqua le principe absolu d'une règle qui nous est suggérée par la droite raison, ce principe dut éclairer, comme d'une lumière nouvelle, des esprits préparés d'ailleurs à l'accepter par la culture renaissante des lettres et de la philosophie.

On comprend donc que l'esprit philosophique de notre époque ait attribué à Grotius une part remarquable dans les progrès que les temps modernes ont vu faire à la science du droit naturel. Mais on peut se demander jusqu'à quel point le principe qu'il a émis lui appartient en propre, et s'il ne le doit pas aux siècles immédiatement antérieurs, ou à l'antiquité dont les trésors littéraires venaient de se rouvrir.

Il ne serait pas exact de croire que la philosophie du moyen âge ait méconnu ce qu'il y a d'absolu dans le droit et dans la morale, et qu'elle se soit humblement conformée aux prétentions despotiques des pouvoirs contemporains. C'est la gloire de la philosophie d'élever nécessairement l'esprit de l'homme jusqu'à l'absolu, aussitôt que sa lumière commence à le guider. C'est là son terme inévitable ; elle y arrive, ou elle n'est pas. Aussi plus d'un grand esprit du moyen âge réagit-il par des idées généreuses contre les prétentions intéressées et capricieuses de l'autorité, et rappela les doctrines indépendantes et vraiment chrétiennes des premiers siècles de l'Église. Mais il faut reconnaître que plusieurs circonstances contribuèrent à empêcher les réformés du xvi^e siècle de puiser à cette source. La scolastique était devenue suspecte à l'enthousiasme renaissant des admirateurs de l'antiquité, et d'un autre côté, quels que fussent les principes de la philosophie théologique des écoles, ils n'avaient jamais exercé d'influence sur les actes de l'autorité religieuse ; on était même tenté de les croire, dans certains cas, complices de ses écarts. Si donc la doctrine d'une raison universelle et absolue, appliquée au droit naturel, n'appartient pas en propre à Grotius, s'il n'a fait que la renouveler, c'est

surtout chez les anciens que nous devons la trouver.

Et en effet, il est facile de s'en assurer. Le fragment des livres de la *République* de Cicéron, conservé par Lactance, nous offre la pensée de Grotius sous une expression beaucoup plus précise. *Est quidem vera lex*, dit le jurisconsulte romain, *recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat*. Ainsi que l'auteur du *Droit de la guerre et de la paix*, c'est Dieu que Cicéron considère comme donnant par sa volonté la légitimité à cette loi. *Erit communis quasi magister et imperator deus ille, legis hujus inventor, disceptor, lator*, etc. Il est facile, pour peu qu'on soit versé dans l'histoire de la philosophie, de reconnaître, dans ces paroles, la partie la plus élevée de la tradition stoïcienne, celle par laquelle cette école se rattache aux doctrines de Platon.

Grotius a donc le mérite d'avoir rappelé dans un temps favorable, et avec une indépendance d'esprit qui lui fait honneur, des principes trop longtemps oubliés ; on ne saurait lui attribuer la gloire de les avoir découverts. Mais ces principes qu'il remit en lumière avec tant d'opportunité et de bonheur, ne les a-t-il pas quelquefois perdus de vue? Toutes ses conséquences en sont-elles rigoureusement? quelques-unes n'en sont-elles pas la destruction? Ce serait trop demander au génie de Grotius, que d'exiger du même écrivain d'avoir réformé les principes, sans avoir failli dans quelques-unes des conséquences. Cette insuffisance lui est commune avec tous les hommes qui ont porté la réforme dans quelque partie de la science. On doit reconnaître, cependant, que la rectitude des principes l'a souvent heureusement guidé dans les nombreuses applications qu'il a été appelé à en faire dans son traité du *Droit de la guerre et de la paix*, en convenant toutefois qu'il ne s'est pas toujours soigneusement gardé de quelque faveur pour le despotisme. Il obéissait en cela aux préjugés contemporains que l'on ne secoue jamais tout entiers. La réforme d'ailleurs avait eu besoin de l'appui de plusieurs princes temporels, et, si quelques-uns d'entre eux avaient accepté avec plaisir la force qu'ils y puisaient contre les prétentions de Rome, ils ne paraissent pas y trouver un motif suffisant de renoncer à leur despotisme, et n'entendaient pas qu'on l'attaquât. De là la nécessité où se trouva plus d'un écrivain protestant, de ne pas désapprouver des mesures et des faits que le véritable esprit de la réforme ne pouvait cependant manquer de condamner.

Quels que fussent les liens qui pesaient sur le génie de Grotius et retenaient sa plume, il chercha sincèrement les solutions les plus équitables, et, s'il n'y parvint pas toujours, son siècle en est plus coupable que lui. La pureté de ses intentions et l'élevation de son esprit lui donnèrent le droit de s'adresser, en finissant son traité, aux princes chrétiens dans les termes suivants : « Je prie donc Dieu, qui seul en a le pouvoir, qu'il lui plaise de graver ces maximes dans le cœur de ceux à qui sont confiées les affaires de la chrétienté ; qu'il lui plaise d'éclairer leurs esprits des lumières du droit divin et du droit humain, et de leur inspirer sans cesse cette pensée : qu'ils sont les ministres de Dieu, établis pour gouverner les hommes, les plus chères de ses créatures. »

Né à Delft, en Hollande, le 10 avril 1583, Grotius se distingua de bonne heure par sa science et son génie. Mêlé aux infortunes de Barneweldt, il fut condamné à une prison perpétuelle de laquelle il parvint à s'échapper, et de-

meura onze ans dans les Pays-Bas catholiques, vivant d'une pension que lui faisait le roi Louis XIII. Il rentra dans son pays vers l'année 1630, d'où, malgré la protection du prince d'Orange, il fut obligé de s'exiler de nouveau. Il se retira à Hambourg, qu'il ne tarda pas à quitter, sur l'invitation de la reine Christine, qui l'éleva, dans ses États, à la dignité de conseiller ; elle l'envoya bientôt auprès de Louis XIII, où il resta encore près de onze ans. A la suite de cette ambassade, ayant revu Christine à Stockholm, et obtenu la permission de se retirer dans sa patrie, il s'embarqua pour revenir en Hollande ; mais le vaisseau qui le portait échoua sur les côtes de Poméranie. Grotius continua sa route par terre, quoique infirme ; et la fatigue ayant augmenté son mal, il mourut le 28 août 1645, à Rostock, où la maladie l'avait forcé de s'arrêter. Il était âgé de soixante-deux ans.

Beaucoup de ses ouvrages ont rapport à la polémique religieuse de son temps ; aucun ne peut être rangé dans la philosophie proprement dite. Nous avons remarqué l'unique point où cette science est intervenue dans ses ouvrages ; l'application qu'il en a faite est assez importante pour marquer sa place dans l'histoire de la philosophie du droit.

Le traité de *Jure belli et pacis* a été publié à Paris, en 1626, in-4, et traduit en français par Barbeyrac, Amsterdam, 1724, 2 vol. in-4. Une nouvelle traduction française du même traité a été publiée par Pradier-Fodère, le *Droit de la guerre et de la paix*, 3 vol. in-8, Paris, 1865-1866. — On peut consulter : Gaspard Brant, *Vie de Grotius*, en hollandais, Amsterdam, 1727 ; — Burigny, *Vie de Grotius*, Paris, 1750. H. B.

GUÉNARD (Antoine), né en 1726 à Daublani en Lorraine, entra en 1754 dans la compagnie de Jésus, et devint aussitôt préfet du collège de Pont-à-Mousson. En 1755 l'Académie française avait mis au concours cette question : « En quoi consiste l'esprit philosophique, conformément aux paroles de saint Paul, *non plus sapere quam oportet sapere* ? » Guénard composa sur ce sujet un discours, qui fut couronné, et jugé supérieur à tous ceux qui jusqu'alors avaient obtenu cette distinction. Il a été publié la même année, et souvent réimprimé, notamment à Paris en 1843. Laharpe en fait un grand éloge, et s'étonne « qu'un homme qui écrivait si bien soit resté depuis dans une entière inaction, ou du moins dans un silence absolu, et qu'il se soit refusé à son talent ou au public. » En effet, Guénard ne paraît avoir rien écrit hormis ce discours et un abrégé de la doctrine du P. Berruyer. Il avait, disent les historiens de son ordre, préparé pendant trente ans une réfutation de l'*Encyclopédie* ; mais au milieu des dangers qu'il courut pendant la Révolution, il en brûla le manuscrit. Il mourut en 1806. Les mérites qui ont valu à son Mémoire l'admiration des contemporains ont un peu vieilli. L'éloquence de ce morceau nous paraît un peu emphatique, et on y voudrait moins de rhétorique et plus de science. Mais il faut louer les sentiments généreux qui y sont exprimés, le respect pour la philosophie et pour la liberté de penser, et l'enthousiasme pour la doctrine de Descartes, d'abord si mal accueillie par les jésuites. On a souvent cité les pages où Guénard représente « le génie puissant et hardi qui vint dire aux autres hommes que pour être philosophe, il ne suffit pas de croire, mais qu'il fallait penser. » Il est un peu embarrassé quand il rappelle « les cris et la fureur de l'ignorance », quand il représente Descartes persécuté « comme novateur et impie » ; mais il s'en tire en attribuant cette animosité « aux philosophes irrités contre le

père de la philosophie pensante. » Il abandonne résolument à l'examen tout ce dont la raison peut discuter, réservant seulement à la foi « les mystères et les objets impénétrables. » La philosophie doit s'attacher aux vérités « qui se laissent toucher et manier et qui répondent de toutes les autres; » mais il est un moment où rencontrant les abîmes de l'infini, elle doit « se voiler les yeux comme le peuple et remettre l'homme avec confiance entre les mains de la foi. » E. C.

GUÉRINOIS (Jacques-Casimir), né à Laval en 1540, entra, à peine âgé de onze ans, dans le couvent des jacobins de cette ville. A seize ans, il fit profession dans la maison de la rue Saint-Jacques, à Paris. Il professa la théologie à Bordeaux, et mourut dans cette ville, le 24 septembre 1703. Guérinois a écrit un long traité contre la philosophie cartésienne, qui fut publié, l'année de sa mort, sous ce titre : *Clypeus philosophiæ Thomisticæ, contra veteres et novos ejus impugnatores*, 4 vol. in-8, Bordeaux, 1703. Le premier volume concerne la logique; le second, la première partie de la physique; le troisième, les autres parties de la physique; le quatrième, la métaphysique et l'éthique. Ce théologien est un de ceux qui incriminèrent avec le plus de véhémence la doctrine de Descartes, et qui appelèrent sur la tête de ses disciples les foudres de l'excommunication. On trouve quelques renseignements biographiques sur Jacques-Casimir Guérinois, dans Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 762. B. H.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX, voyez le SUPPLÉMENT

GUILLAUME DE CONCHES, né à Conches, petite ville de Normandie, vers la fin du XI^e siècle, professa à Paris la grammaire et la philosophie. On ignore l'époque précise de sa mort, qui eut lieu, suivant les uns, en 1150, et suivant d'autres un peu plus tard. Guillaume, dont les historiens de la philosophie mentionnent à peine le nom, ne méritait pas l'oubli où il est tombé. Jean de Salisbury, qui suivit trois ans ses leçons, le cite avec éloge, à côté de Bernard de Chartres et d'Abailard, comme un des maîtres les plus accrédités du XI^e siècle. Il possédait toute l'érudition qu'on pouvait avoir de son temps, et il a même commenté la partie du *Timée* de Platon traduite par Chalcidius. On lui doit aussi un Commentaire sur la *Consolation de la philosophie*, de Boèce. Ses ouvrages originaux consistent dans une suite de grands traités qui paraissent être le résumé de son enseignement, et qu'on trouve souvent cités chez les écrivains postérieurs. En voici les titres : *Magna de naturis philosophia*, imprimée vers 1474, en 2 vol. in-f^o; sans date et sans nom d'imprimeur ni de lieu; — *Philosophia minor*, publiée dans les œuvres du vénérable Bède, sous le titre de *περι διδασκαλων, sive quatuor libri de Elementis philosophiæ*, et attribuée, d'une autre part, à Honoré d'Autun, sous celui de *Philosophia mundi*; mais il n'est pas douteux que l'ouvrage ne soit de Guillaume, sous le nom duquel des auteurs contemporains en citent de longs fragments; — *Pragmaticon philosophiæ*, composé pour le duc de Normandie, Geoffroy le Bel, et imprimé à Strasbourg en 1566, in-8; — *Secunda et Tertia Philosophia*, restées manuscrites, hormis de courts fragments donnés par M. Cousin à la suite des ouvrages inédits d'Abailard. Tous ces traités sont de véritables encyclopédies plus ou moins abrégées, qui contiennent les éléments des sciences enseignées au XI^e siècle, la théologie, l'astronomie, et même la physique et l'anthropologie; mais ce qu'ils ont de remarquable, c'est surtout l'amour que l'auteur y montre pour la

philosophie; c'est l'intérêt qu'il porte à ses progrès, et la hardiesse avec laquelle il défend sa cause contre les délices du pouvoir ecclésiastique. « Ils ne savent rien sur les forces de la nature, s'écrie-t-il (*Philosophia minor*, lib. I, c. xxiii), et ils désirent voir leur ignorance régner sur tous les esprits; voilà pourquoi ils proscrirent nos recherches, et nous ordonnent de croire, comme le premier venu, sans jamais nous demander : pourquoi? » — « Est-il venu à leur connaissance, continue-t-il, que quelqu'un fait des recherches, ils s'écrient : C'est un hérétique. Pauvres hommes ! qui tirent plus de gloire d'un capuchon, qu'ils n'ont de confiance en leur sagesse. Mais ayez soin, je vous prie, de ne pas vous laisser prendre à ces dehors trompeurs. C'est le cas, ou jamais, d'appliquer ces paroles du satirique latin : *Fronti nulla fides : quis enim non vicus abundat Tristibus obscenis?* »

Il paraît que Guillaume de Conches professait, à l'égard de la Trinité et de l'âme du monde, des sentiments très-voisins de ceux d'Abailard. Guillaume, abbé de Saint-Thierry, les dénonça dans une lettre à saint Bernard; mais notre auteur se rétracta, et l'affaire n'eut pas de suite. Ses autres opinions manquent d'originalité, et méritent peu d'être connues. Le commentaire de Guillaume sur le *Timée* a été retrouvé par M. Cousin, qui l'attribuait à Honoré d'Autun, *Ouvrages inédits d'Abailard*, p. 646, in-4, Paris, 1836. Cette erreur a été relevée par M. Jourdain, *Dissertation sur l'état de la philosophie naturelle au XII^e siècle*, p. 101 et suiv., et p. 105, in-8, Paris, 1838. Le même auteur dans ses *Notices et Extraits des manuscrits*, t. XX, a donné l'analyse du Commentaire de Guillaume de Conches sur la *Consolation de la philosophie*. C. J.

GUILLAUME DE PARIS, surnommé ainsi parce qu'il fut évêque de Paris, est aussi connu sous le nom de Guillaume d'Auvergne, du lieu de sa naissance (Aurillac). En 1228, il monta sur le siège épiscopal de Paris, qu'il occupa jusqu'à sa mort, arrivée en 1248 ou 1249. Pendant les vingt années de son épiscopat eurent lieu plusieurs événements auxquels Guillaume ne put rester étranger : telles furent l'interruption des cours de l'Université, l'introduction des franciscains et des dominicains dans l'enseignement, et surtout la propagation de la philosophie d'Aristote. Déjà plusieurs branches de cette philosophie avaient été frappées d'anathème, et en 1240 on voit Guillaume de Paris blâmer et condamner quelques distinctions subtiles touchant la Trinité et la nature des anges. Prévenu, sans doute, par les condamnations qui, en 1210, en 1215 et en 1230, frappèrent la métaphysique et la physique d'Aristote, Guillaume de Paris se montra sévère envers celui-ci, et même envers la philosophie en général. Il l'étudia cependant avec ardeur et donna une attention particulière aux écrivains arabes; on lui doit à cet égard des renseignements utiles; mais il ne faut pas oublier cependant que dès le milieu du XII^e siècle, les écrits d'Avicenne, de Gazali et de Farabi étaient déjà connus. Guillaume avait des connaissances étendues, sans pourtant s'élever par là au-dessus de la plupart de ses contemporains, dont plusieurs le surpassent sous le rapport des doctrines. La tendance platonicienne qui se montre dans ses écrits est due aux Arabes; mais ce qui le distingue, c'est une réserve poussée souvent jusqu'à l'exagération, et qui résulte de l'idée qu'il se faisait de la philosophie. « Est enim philosophia, dit-il (*de Universo*, p. 1), velut lucerna modici et tenebrosi luminis in tenebris multis atque densissimis et nocte optata lucens. » Cette

conception excessivement timide de la philosophie, qu'il se plait à affaiblir au profit de la théologie, ne l'empêche pas cependant de faire preuve de lumière et de raison dans plusieurs endroits de ses écrits, dont le plus remarquable est le *de Universo*. C'est un traité dans le genre de ceux auxquels on donna plus tard le nom de *Somme*. En effet, dans le *de Universo*, Guillaume de Paris se propose de traiter toutes les questions relatives à la philosophie; il nous l'apprend lui-même en commençant. Il ne faut donc pas regarder cet écrit comme un traité de l'univers, ainsi que cela est arrivé quelquefois. D'après le but qu'il se propose, Guillaume aborde les questions les plus élevées de la philosophie, en commençant par Dieu, au sujet duquel il combat beaucoup trop longuement l'erreur des manichéens. Entraîné quelquefois sur les pas des Arabes, il va plus loin qu'il ne voudrait; c'est ainsi que, lorsqu'il entre dans le camp de la cosmologie, il est sur le point de tomber dans une sorte de panthéisme, qu'il s'efforce de démentir ailleurs, en démontrant la création et en opposant l'une à l'autre les idées de durée et d'éternité. Ce qui est plus digne de remarque, c'est le soin et l'ardeur qu'il met à défendre la liberté de l'homme. Le *de Universo* renferme un traité complet sur la Providence, dans lequel Guillaume de Paris fait les plus louables efforts pour réfuter le fatalisme, sous quelque forme qu'il se présente. Il se croit même obligé de prouver fort au long que l'influence des astres sur l'homme ne va pas jusqu'à le priver de sa liberté. Il arrive par là à une conclusion qu'il cherche à confirmer encore dans son traité *de l'Âme*, en démontrant, autant qu'il est en lui, la simplicité et l'immortalité de l'âme. Quoique les raisons qu'il emploie pour arriver à son but ne soient pas toujours les meilleures, cependant c'est lorsque Guillaume traite ces différentes questions qu'il est le plus digne d'attention; sur le reste, il ne s'élève pas au-dessus du commun des penseurs de son temps, si ce n'est par l'érudition. Un des premiers dans le moyen âge, il aborda la théorie de la connaissance, et fit mention de ces intermédiaires qui, dans la suite, occupèrent une si grande place dans la scolastique. Par les questions qu'il a effleurées, par ses tendances à étudier les Arabes, autant que par l'époque où il écrivit, Guillaume de Paris est un de ceux qui forment la transition entre les scolastiques qui, dans la troisième époque, se livraient uniquement aux travaux d'érudition, et ces hommes à la fois plus instruits et plus hardis qui se distinguèrent par leur savoir et leurs doctrines. S'il diffère des premiers par une tendance plus philosophique, il se sépare encore plus des seconds par son extrême timidité. Son style, qu'on a trouvé supérieur à celui de ses contemporains, ne vaut guère mieux; mais ce qu'on ne peut lui contester, c'est une connaissance assez étendue des philosophes arabes et juifs, qu'il cite souvent. Il y a un nom qu'on rencontre avec étonnement dans le *de Universo* (p. 1): c'est celui de saint Bonaventure, qui ne devait guère avoir que vingt-sept ans quand mourut Guillaume de Paris.

Guillaume de Paris a laissé un grand nombre d'écrits, dont quelques-uns ont été imprimés, et dont voici la liste: *Censura detestabilium errorum* (voy. la *Bibliothèque de Paris*, édition de Lyon, t. XXV, p. 329); — *Tractatus de sancta Trinitate et attributis divinis*; — *de Anima*; — *de Pœnitentia*; — *de Collatione beneficiorum ecclesiasticorum* (imprimé plusieurs fois); — *Liber de rhetorica divina*; — *Liber de fide et legibus*; — *de Universo*, pars 1^a et 2^a. Tous ces ouvrages ont été réunis en 2 volumes. in-^o, Orléans, 1674.

Il existe, en outre, plusieurs ouvrages inédits: *Epistolæ ad diversos*; — *Tractatus de Dæmonibus*; — *de Claustro animæ*; — *de Dono scientiæ*; — *de Professione novitiorum*; — *de Bono et Malo*; — *de Primo principio*; — *Commentarii in Psalterium*; — *In Proverbia Salomonis*; — *In Ecclesiasten*; — *In Cantica canticorum et in Evangelium Matthæi*. Selon Oudin, le commentaire sur saint Matthieu serait celui qu'on trouve imprimé à la suite des œuvres de saint Anselme de Cantorbéry. Nous croyons pouvoir ajouter au nombre des écrits de Guillaume de Paris, un traité qu'il cite lui-même dans le *de Universo* (p. 1) et qui a pour titre: *Tractatus de meritis et retributionibus animarum nostrarum*. On lui a attribué des sermons et un dialogue sur les sept sacrements; mais les sermons sont de Guillaume Perault, de Lyon, et le dialogue est de Guillaume de Beaufet, d'Aurillac, et qui a été aussi évêque de Paris, de 1304 à 1320, ce qui fait qu'on l'a quelquefois confondu avec le premier Guillaume de Paris. Consultez Javary, *Guilielmi Alverni episcopi parisiensis psychologica doctrina in eo libro quem de anima inscripsit exprompta*, Paris, 1851, in-8.

X. R.

GUILLEAUME DE MOËRBEKA, ainsi appelé du village de Flandre où il naquit au commencement du XIII^e siècle, entra jeune encore dans l'ordre de Saint-Dominique. Sa profonde connaissance de la langue arabe et de la langue grecque engagea ses supérieurs à le comprendre au nombre des missionnaires que l'ordre envoyait chaque année en Orient. En 1281, il devint archevêque de Corinthe. On ignore l'époque de sa mort, qui paraît avoir suivi de près son élévation à l'épiscopat. A l'exception d'un *Traité de Géomancie*, demeuré manuscrit, Guillaume de Moërbeka n'a laissé aucun ouvrage original; cependant il n'en a pas moins contribué au progrès des idées et de la philosophie de son siècle, par les nombreuses traductions dont il est l'auteur. Les historiens s'accordent, en effet, à lui attribuer une version latine de tous les ouvrages d'Aristote, entreprise à l'invitation de saint Thomas; et quand bien même on contesterait l'entière exactitude de cette allégation, il resterait démontré, par le témoignage des manuscrits, que Guillaume a traduit la *Politique*, la *Rhétorique*, et le *Commentaire* de Simplicius sur les livres du *Ciel*. Il a aussi fait passer dans la langue latine plusieurs opuscules de Galien et d'Hippocrate, et, ce qui intéresse davantage la philosophie, plusieurs ouvrages de Proclus dont nous ne possédons pas le texte original. Cette dernière traduction fait partie des œuvres du philosophe grec publiées par M. Cousin. Quétif et Echart ont consacré à Guillaume un article étendu de leur grand ouvrage sur les écrivains de l'ordre de Saint-Dominique, *Scriptores Ordinis Prædicatorum recensiti*, in-^o, Paris, 1719, t. I, p. 388 et suiv. Consultez aussi Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, nouv. édit., Paris, 1842, p. 67 et suiv.; Schneider, dans la Préface de son édition de *l'histoire des animaux d'Aristote*, 4 vol. in-8, Leipzig, 1811, p. 126 et suiv., et surtout un article de V. Le Clerc, *Hist. littér. de la France*, t. XXI.

C. J.

GURLITT (Jean-Godefroi), philosophe, philologue et théologien distingué, naquit à Halle en 1754, et mourut à Hambourg en 1827, après avoir passé toute sa vie dans l'enseignement, soit comme professeur, soit comme directeur de divers établissements publics. Il a laissé plusieurs écrits, parmi lesquels on distingue une *Esquisse de la philosophie* (in-8, Magdebourg,

1788), et une *Histoire de la philosophie* (in-8, Leipzig, 1786). La clarté, le bon sens, une parfaite indépendance dans les idées, jointe à beaucoup d'élevation et à des connaissances très-solides, tels sont les principaux mérites de ces deux ouvrages, dont le dernier est le plus estimé. Tennemann le compte parmi ceux qui ont le plus contribué à introduire dans l'histoire de la philosophie l'esprit critique et la méthode. En théologie, Gurlitt se montra un champion ardent du rationalisme.

GYMNOSOPHISTES (sages qui vivent tout nus ou à peu près nus). C'est sous ce nom que les Grecs d'abord, et les Romains, à leur imitation, désignèrent les brahmanes. Dans les *Tusculanes* (liv. V, ch. xxvii), Cicéron, traitant de la douleur et de la fermeté inébranlable que certains hommes ont mise à la supporter, dit : « Dans l'Inde, ceux qui passent pour sages restent nus toute leur vie, et reçoivent sans douleur la neige et l'atteinte des frimas; et, quand ils veulent lutter contre le feu, ils se laissent brûler sans pousser un soupir. » De son côté, Arrien, qui travaillait sur les mémoires authentiques des lieutenants d'Alexandre, Ptolémée et Aristobule, raconte (*Expédition d'Alexandre*, liv. VII, ch. 1) qu'en arrivant à Taxila sur l'Indus, le conquérant rencontra des philosophes en assez grand nombre, lesquels vivaient tout nus; et qu'il proposa vainement à Dandamis, d'autres disent Mandanis, leur chef, de le suivre. Alexandre, grand admirateur de ces sages, de leurs mœurs austères et de leur vertu, n'obtint cette condescendance que de Calanus, un des moins célèbres parmi ces gymnosophistes. Calanus suivit l'armée macédonienne durant quelque temps, faisant estimer son courage et son caractère de tous ceux qui le connurent, et particulièrement du roi. Il était alors âgé de près de soixante-dix ans. Atteint de souffrances, que l'âge amène trop souvent avec lui, et ne voulant pas les supporter plus longtemps, il résolut de se brûler, et de hâter l'instant de sa délivrance par cet effroyable suicide. Il indiqua le jour où il comptait consommer ce sacrifice; et, dans une plaine près de Pusargade, en présence de toute l'armée, au milieu d'une pompe magnifique préparée par les soins du roi, il se laissa brûler sans pousser un gémissement, sans exprimer un regret. Alexandre ne crut pas devoir assister jusqu'à la fin à cet horrible spectacle. Soit affection, soit peut-être aussi dédain pour cette frénésie, il ne voulut pas voir mourir dans un affreux tourment un homme qu'il aimait.

Plutarque confirme tout ceci dans la *Vie d'Alexandre*, et il ajoute qu'un Indien qui suivit César renouvela dans Athènes le spectacle jadis donné par Calanus, et que le lieu où il se brûla reçut depuis lors le nom de Sépulture de l'Indien.

Strabon, dans son livre XV^e, emprunte aussi, avec sa gravité habituelle, des détails tout à fait pareils aux *Mémoires* d'Aristobule, de Néarque, de Mégasthène. Il dépeint, d'après eux, les brahmanes avec une fidélité et une exactitude vraiment irréprochables, et il donne même sur leurs doctrines des aperçus qui, bien que très-généraux, sont parfaitement justes. La sagacité et la curiosité des Grecs ne s'y étaient donc point trompées; et, si leurs relations directes avec l'Inde avaient duré plus longtemps, on peut croire, d'après ce qu'ils nous ont transmis sur les gymnosophistes, qu'ils auraient devancé de quinze ou vingt siècles presque toutes les découvertes de la science moderne.

Ce témoignage de l'antiquité sur les gymnosophistes, bien qu'on l'ait plus d'une fois révoqué en doute à cause de la singularité même des

faits, est cependant incontestable. Nous n'avons plus à le suspecter d'exagération, nous qui connaissons les mœurs des Indous. Elles sont aujourd'hui à peu près ce qu'elles étaient au temps d'Alexandre, et elles nous offrent encore trop souvent les exemples d'un fanatisme aussi extravagant que celui de Calanus. Il y a encore dans l'Inde bien des brahmanes qui vivent nus, et qui se soumettent pieusement pendant de longues années à des tortures atroces. Tous les voyageurs l'attestent d'une manière unanime; et la civilisation européenne n'a rien pu jusqu'ici contre ces coutumes insensées. Elles subsistent et subsisteront longtemps encore, selon toute apparence. Les causes qui les ont provoquées, le climat et les croyances, ne sont guère aujourd'hui moins puissantes qu'elles ne l'étaient jadis, et il suffit de lire les récits parfaitement authentiques des voyageurs, et même les documents officiels, pour être convaincu que ces causes exerceront pendant bien des siècles encore leur funeste influence.

Il faut se rappeler que, longtemps avant l'expédition d'Alexandre, la renommée des sages indiens était fort grande dans la Grèce. Une tradition, plus ou moins suspecte, rapportait que c'était auprès d'eux que Pythagore et Démocrite étaient allés puiser leur science et leurs dogmes. Anaxagore, Pyrrhon même, voyagèrent, dit-on, dans ces lointains pays par amour pour la philosophie, comme y voyagea plus tard Apollonius de Tyane, le héros de Philostrate. Quand on parlait de l'Orient et de la sagesse de ses antiques doctrines, c'était à la Perse quelquefois, mais surtout à l'Inde, que s'adressaient ces louanges un peu emphatiques, qui semblaient emprunter beaucoup à l'éloignement même des lieux. Ces louanges étaient généralement répétées dans les premiers siècles de l'ère chrétienne et par les philosophes païens et par les Pères de l'Église. A Alexandrie, qui avait avec les Indes des communications plus fréquentes, et qui en recevait des informations plus précises, la gloire des sages indiens était acceptée par des partis qui, sur presque tout le reste, étaient en irrémédiable désaccord. Porphyre, rénovateur de la doctrine pythagoricienne, exaltait la tempérance des brahmanes, et, un siècle à peine après Porphyre, saint Ambroise, archevêque de Milan, écrivait, dit-on, sur leurs mœurs un ouvrage où elles n'étaient pas moins admirées.

Que ce livre d'un saint chrétien soit apocryphe, que ces traditions sur les premiers et les plus illustres philosophes de la Grèce, voyageant dans l'Inde, soient inexactes, ces faits n'en attestent pas moins toute l'admiration que l'antiquité avait vouée à la sagesse indienne, et que rehaussaient encore dans l'opinion du vulgaire ces prodiges de constance et de sauvage énergie dont toute l'armée macédonienne avait été jadis témoin.

Le moyen âge ne sut rien sur l'Inde et sur les gymnosophistes au delà de ce qu'en avaient su les anciens. Les croisades n'apportèrent point de renseignements nouveaux; et lorsque, aux xvi^e et xvii^e siècles, l'érudition, dans son activité inépuisable, essaya de scruter ces antiques secrets, elle dut s'en tenir aux témoignages unanimes mais bien incomplets des Grecs et des Latins. On peut voir par tous les historiens de la philosophie, et par Brucker entre autres, minutieux et savant comme il l'est, combien ces renseignements étaient insuffisants et vagues. C'est d'après eux seuls cependant qu'il a essayé de tracer la vie et la doctrine des sages de l'Inde.

Telle était encore la pénurie de nos connais-

sarces sur ce sujet jusqu'à la fin du xviii^e siècle, c'est-à-dire jusqu'à la conquête de l'Inde par les Anglais, et l'établissement d'une nation européenne dans ces contrées. Voltaire et les philosophes dont il était le chef et l'inspirateur avaient bien compris, sur les données seules des anciens, et d'après quelques informations directes, qui dès lors pénétrèrent de temps à autre en Europe, toute l'importance de la philosophie indienne. Ils avaient recherché avec un immense empressement les monuments originaux. Des extraits, des traductions leur avaient été transmis, mais trop peu exacts encore, et surtout en petit nombre. Il était bien impossible de rien tirer de complet de ces fragments, trop souvent défigurés par l'ignorance et la passion; mais dès lors on pouvait prévoir les découvertes qui ne tardèrent pas à être faites, et qui vinrent éclairer d'un jour tout nouveau les traditions antiques, et les justifier bien au delà de ce qu'on pouvait attendre. Une fois que la langue sacrée des brahmanes fut connue, que l'étude du sanscrit put devenir régulière et facile, des savants, des hommes d'Etat, de simples marchands même recueillirent de toutes parts les ouvrages religieux, philosophiques, littéraires, scientifiques, etc., qu'avait produits depuis des siècles l'esprit indien. Cette moisson dépassa bientôt toutes les espérances, et il n'est pas d'année aujourd'hui même qui ne l'accroisse et ne la complète. Des manuscrits parfaitement authentiques des *Vedas*, des *Oupanishads*, des *Pouranas*, et de tous les systèmes de philosophie, sans parler des pièces de théâtre, des poésies de toutes sortes, et même des ouvrages de science, sont aujourd'hui possédés, et par les sociétés scientifiques qui se sont fondées dans l'Inde et en Europe, et par les dépôts publics de toutes les nations éclairées, à Londres, à Paris, à Berlin, etc. La presse a déjà publié quelques-uns de ces monuments, et les labeurs persévérants des philologues nous les feront tous successivement connaître.

De 1824 à 1829, Colebrooke a pu, dans une série de mémoires qui lui feront un nom à jamais illustre, analyser les grands systèmes qui jadis ont divisé la philosophie indienne. Il n'a fait qu'y indiquer les traits principaux, et il reste encore beaucoup à faire après lui pour bien connaître les détails. Mais cette précieuse esquisse a suffi pour révéler aux philosophes et aux érudits les trésors les plus inattendus et les plus rares. C'est en s'appuyant uniquement sur ces informations que M. Cousin a pu démontrer, dans son cours de 1829, que la philosophie indienne s'était développée précisément comme toutes les philosophies, d'après les lois mêmes que Dieu impose à l'esprit humain; et que, si elle était aussi riche que nulle autre, elle n'était pas moins régulière. Depuis Colebrooke, il n'a été fait aucun travail vraiment considérable sur la philosophie indienne, et l'érudition a devant elle des labeurs très-longes avant d'avoir rempli le cadre que la main de l'illustre indianiste a tracé.

Mais, on peut aujourd'hui l'affirmer sans la moindre hésitation, la tradition ne s'est point trompée en attribuant aux gymnosophistes, aux brahmanes indiens, la plus vaste, si ce n'est la plus pure sagesse. L'antiquité, sans bien connaître ce dont elle parlait, n'a pourtant rien exagéré; et la philosophie grecque, fière comme elle l'était à bon droit de ses chefs-d'œuvre, n'aurait pas été peu étonnée, sans doute, d'apprendre que la science indienne, originale comme elle, l'a souvent égalée, parfois dépassée en profondeur et en fécondité. Le doute à cet

égard n'est plus désormais permis, et les progrès mêmes de nos connaissances ne peuvent que justifier notre admiration en accroissant nos lumières. Nous savons aujourd'hui de science parfaitement certaine que cette philosophie, qu'il nous est donné d'étudier dans ses moindres détails, était connue et pratiquée avec toute sa grandeur et même tous ses excès sur les bords de l'Indus et du Gange il y a vingt-deux siècles au moins. Ces sages, qui vivaient tout nus sous un magnifique et doux climat, ou qui se vêtissaient à peine, qui fuyaient à l'aspect de l'armée conquérante des Macédoniens, et qu'Alexandre, au rapport de Plutarque, devait faire prendre à la course par ses soldats; ces hommes pleins de courage, qui bravaient les plus affreuses tortures; ces instituteurs vénérables que jadis les sages de la Grèce étaient allés consulter, et que le royal disciple d'Aristote pouvait entretenir avec profit, comme essayèrent de le faire plus tard des philosophes et de savants voyageurs, en un mot les gymnosophistes, tant célébrés par les Grecs, ne sont autres que les brahmanes, se soumettant encore de nos jours à ces austérités qui épouvantèrent les plus valeureux soldats du monde ancien, livrés tout entiers à la méditation et à l'ascétisme, auteurs, pendant une période indéfinie de siècles, de systèmes religieux et philosophiques qui sont désormais un des principaux titres de l'esprit humain, et qu'il nous est permis de connaître avec tout autant d'exactitude que nous pouvons connaître Socrate, Platon et Aristote.

Ainsi, les travaux de la philologie contemporaine ont donné une valeur considérable aux témoignages de l'antiquité sur les gymnosophistes, et il est interdit à l'histoire de la philosophie de les passer désormais sous silence, si elle ne veut se mutiler elle-même. Ces brahmanes que vit Alexandre, et dont l'un le suivit certainement jusqu'en Perse, faisaient partie de cette grande société théocratique qui a laissé tant de monuments de son génie, et qui avait dès lors les croyances et les mœurs qu'elle a conservées jusqu'à nous.

Pour bien connaître cet obscur sujet des gymnosophistes tels que se les représentaient l'antiquité qui les nomma, il faudrait rapprocher avec soin les divers passages de Ciceron, de Strabon, d'Arrien, de Plutarque, puisant aux documents laissés par les compagnons d'Alexandre, même les récits fabuleux de Philostrate et d'Apulée, les opinions de Porphyre, les renseignements plus sérieux qui sont réunis dans les ouvrages fausement attribués à Palladius et à saint Ambroise, enfin quelques détails épars dans d'assez nombreux écrivains. C'est la tâche qu'a essayée Jo. Schmidius dans une dissertation souvent citée par Brucker. Dans l'antiquité, le témoignage de Strabon est de beaucoup le plus sérieux et le plus complet.

M. Lassen, professeur de sanscrit à Bonn, a fait paraître, sous le titre de *Gymnosophista*, un recueil de philosophie indienne dont le premier cahier, le seul publié jusqu'à présent, contient la *Sankhya karika*, ou résumé en vers mémoratifs du système sankhya.

Pour apprécier un peu mieux ce qu'était la philosophie des gymnosophistes, on peut voir plus loin l'article INDIENS (Philosophie des).

B. S.-H.

HABITUDE. Une manière d'être qui n'a été d'abord qu'un accident dans notre existence vient-elle à se prolonger ou à se répéter souvent, nous sentons alors se développer en nous une disposition particulière, c'est-à-dire tout à la fois un penchant et une aptitude à la produire ou à

la supporter, selon qu'elle est active ou passive. Ce penchant, quand on ne cherche pas à le combattre, peut devenir, avec le temps, aussi irrésistible et aussi impérieux que les besoins primitifs de notre nature; et l'aptitude qui s'y lie, s'accroissant dans la même proportion, finit par substituer la rapidité et la sûreté de l'instinct aux plus pénibles efforts de la volonté ou de la réflexion. Le principe général, ou plutôt la force qui amène dans notre constitution ce double résultat, se nomme l'habitude. Les *habitudes* sont les effets déterminés qu'elle produit en nous, ou les modifications diverses qu'elle fait subir à chacune de nos facultés.

Rien de plus obscur et de plus mystérieux que cette force, précisément parce qu'elle tend à supprimer la réflexion pour se mettre à sa place; parce qu'elle s'empare de nous souvent avant que la réflexion ait eu le temps de naître, et réussit, sinon à détruire, du moins à affaiblir singulièrement la conscience elle-même. Mais en même temps rien de plus intéressant à observer. Elle est le principal ressort de la puissance que nous exerçons sur nous-mêmes et sur nos semblables, et sur une grande partie de la nature. Quoiqu'elle diminue l'empire de la liberté, elle ne peut rien cependant qu'avec son concours, et chacun de ses résultats peut être regardé, à bon droit, comme notre œuvre. Elle modifie profondément les dispositions et les facultés que nous apportons en naissant. Elle est l'auxiliaire le plus puissant et de l'industrie, et des arts, et de la parole, et de la tradition, et de l'éducation, et même de la moralité humaine: car aucune vertu ne résisterait, s'il fallait recommencer chaque jour les mêmes sacrifices et les mêmes luttés, sans se trouver le lendemain plus fort que la veille. Enfin, mise en action par notre volonté, son empire s'étend aussi sur les animaux, dont elle fait nos esclaves, sur la nature vivante en général, et sur les principes mêmes, ou du moins sur les organes de la vie. Qui n'a observé la différence qui existe entre deux animaux de même espèce, dont l'un vit à l'état sauvage, c'est-à-dire à l'état de nature, et l'autre à l'état de domesticité? Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que les mœurs et la constitution qui ont été contractées dans cette dernière condition se transmettent d'une génération à une autre, sans que la main de l'homme ait besoin d'intervenir une seconde fois. C'est un fait non moins connu qu'un désordre survenu dans les fonctions de la vie, lorsqu'il se prolonge suffisamment et se renferme dans une certaine mesure, tend, pour ainsi dire, à se perpétuer, résiste à tous les assauts de l'art, et suit un cours non moins régulier que les phénomènes ordinaires de l'organisme. Notre sang se précipite et vient s'accumuler périodiquement vers le point où, à plusieurs reprises, et à des intervalles égaux, nous lui avons livré passage. Notre corps se familiarise peu à peu avec les poisons, avec les remèdes les plus énergiques, et finit par devenir tout à fait insensible à leur action. On n'observe rien de pareil dans la matière inorganique. On aura beau, comme le remarque Aristote (*Ethic, Eud.*, lib. II, c. II), lancer une pierre dans l'espace, on ne lui donnera pas le moindre penchant à se mouvoir d'elle-même. Nous ajouterons que la constitution des animaux serait tout aussi invariable si l'homme n'intervenait pas, soit directement, soit indirectement, pour la modifier selon ses besoins, et la plier à son usage. Mais nous ne voulons pas empiéter sur le domaine du naturaliste en montrant quelle peut être l'action de l'habitude sur les fonctions de l'organisme et les lois de la nature animale: nous nous contente-

rons d'observer les effets qu'elle produit chez l'homme; car c'est là qu'est le centre et le siège de sa puissance; et par ces effets, c'est-à-dire par l'influence qu'elle exerce sur chacune de nos facultés, nous essayerons de nous faire une idée de son principe, ou de découvrir au moins le but et la condition générale de son existence.

Un des premiers effets de l'habitude, et des plus universellement reconnus, c'est de diminuer la sensibilité physique. La sensation la plus forte, si elle se prolonge au delà d'un certain terme, ou se reproduit à des intervalles trop rapprochés, s'affaiblit graduellement, et finit même par disparaître. Une foule d'impressions dont nous n'avons plus conscience ont commencé par être pour nous une source de plaisir ou de douleur. L'air, la lumière, les mêmes degrés de chaleur et de froid auxquels nous sommes insensibles aujourd'hui, nous ont affectés très-vivement pendant les premiers jours qui ont suivi notre naissance. Les climats les plus rudes, les privations les plus dures s'adoucièrent avec le temps, et les jouissances trop répétées s'évanouissent peu à peu, emportant avec elles la faculté même de les sentir. Mais toutes nos sensations ne subissent pas la même loi. Les unes, purement passives, comme celles de l'odorat et du goût, ou du chaud et du froid, n'apportent aucune jouissance à l'âme ni aucune lumière à l'esprit, et ne s'associent en aucune manière à l'action de la pensée: ce sont celles-là qui s'affaiblissent et se dégradent par l'habitude. « Mon sachet de fleurs, dit Montaigne, sert d'abord à mon nez; mais, après que je m'en suis servi huit jours, il ne sert plus qu'au nez des assistants. » Les autres demandent le concours de la volonté et de l'intelligence, sont les agents de la perception, et servent en quelque sorte de véhicule à nos sentiments ou à nos idées. Telles sont les sensations de l'ouïe, de la vue et du tact proprement dit, c'est-à-dire du toucher actif. Celles-ci, au contraire, l'habitude les rend plus vives, plus délicates et plus distinctes. Par l'exercice et l'éducation l'œil devient plus clairvoyant, l'oreille plus juste et plus sensible. Des nuances, des accords, des contrastes qui échappent à la foule ou qui la laissent indifférente, émeuvent profondément le peintre et le musicien. On sait à quel degré de finesse et, qu'on nous permette cette expression, de perspicacité, arrive chez les aveugles le sens du toucher. C'est que, pour suppléer à un organe aussi riche et aussi important que la vue, le tact devient plus actif, c'est-à-dire se rapproche davantage de l'âme, en appelant à son aide la volonté et l'intelligence. Le goût lui-même, quand il ne se borne pas à un rôle purement passif ou animal, mais qu'il s'applique à démêler et à juger les saveurs, qu'il accepte, par conséquent, le concours de la volonté et de l'attention; le goût, disons-nous, est susceptible d'acquiescer par l'habitude une rare délicatesse. C'est ainsi qu'il a donné son nom à la faculté par laquelle nous discernons le beau du laid. C'est pour la même raison qu'un spirituel écrivain a pu dire: « L'animal se repaît, l'homme mange, l'homme d'esprit seul sait manger. »

En même temps qu'elle nous enlève à l'action du monde extérieur par l'affaiblissement graduel de nos impressions ou de la sensibilité physique, l'habitude nous pousse au développement de notre propre activité; de celle qui reste enfermée dans la conscience, comme de celle qui se manifeste au dehors par le mouvement. Elle nous y porte d'abord par le désir, véritable intermédiaire entre l'action qui vient de nous et l'impression qui vient du dehors: car dans la même

proportion où la sensation diminue, le désir augmente, devient plus constant et plus énergique, jusqu'à ce qu'il se transforme en un besoin impérieux et insatiable. C'est en vertu de la même loi que les privations, la fatigue et souvent la douleur, non-seulement s'adoucissent par la patience, mais finissent par nous offrir un certain attrait. Ainsi ce calme parfait, cette liberté de l'âme que quelques philosophes nous promettent au sein de la volupté, et qu'ils nous engagent à poursuivre comme le but de l'existence, est une vaine chimère. Si nous n'employons pas nos forces à dompter nos sens, il faut que nous les consacrons à les servir, ou plutôt à les irriter par des désirs impuissants, dont l'objet ne cesse de reculer devant nous.

Le pouvoir de l'habitude ne se fait pas moins sentir dans l'action elle-même, et surtout dans le mouvement dont elle est suivie, que dans le désir qui la précède et la sollicite. On sait que plus un mouvement se répète, ou se prolonge, plus il acquiert de promptitude, de facilité et de précision; par conséquent, moins nous sentons l'effort ou l'impulsion intérieure qui le produit, moins nous apprécions le motif et les combinaisons qui le dirigent. C'est ainsi que les doigts du musicien, qui volent sur le clavier, que les articulations de la main suivant presque la rapidité de la pensée, nous semblent obéir à un pur mécanisme. Cependant, en admettant même la supposition, très-erronée selon nous, que la volonté ne conserve pas l'empire des mouvements de cette espèce, n'en demeure-t-elle pas toujours le véritable principe; n'est-ce pas elle qui leur a donné la première impulsion, et le changement qu'on remarque dans les effets n'a-t-il pas dû exister d'abord dans la cause? L'influence de l'habitude sur la volonté peut d'ailleurs être observée directement par la conscience, et n'est pas moins réelle en l'absence de tout effet extérieur. On s'accoutume à vouloir, à se commander et à commander aux autres, à vouloir le bien ou à vouloir le mal. La réflexion, la méditation, les effets les plus cachés de l'âme, les vertus qui nous ont coûté les plus durs sacrifices deviennent des habitudes; et même ce n'est qu'à ce titre qu'on les appelle des vertus: car des actes isolés, qui n'émanent pas d'une disposition constante et, pour ainsi dire, inaliénable, ne constituent pas l'homme de bien. Le résultat de l'habitude, par rapport à la volonté, c'est de combler en quelque sorte la distance qui sépare la faculté de l'action, c'est de supprimer l'effort, le doute, le combat, et de substituer, au motif que nous avons choisi d'abord en hésitant, un penchant fixe, affranchi de tout contrôle, mais qui ne peut jamais se confondre avec la volonté elle-même. C'est ainsi que l'habitude mérite son nom; qu'elle est véritablement la possession, le triomphe (*habitus de habere*, posséder; en grec ἔξις; de ἔξις qui a le même sens), tandis que la dénomination première suppose encore la lutte et le travail.

Avec la volonté, où, comme nous pouvons le voir dès à présent, elle a son principal siège, l'habitude descend aussi dans l'intelligence et dans chacune des facultés dont elle se compose ou des opérations qui en résultent. Ainsi nous avons déjà remarqué quel est le pouvoir de l'exercice, c'est-à-dire de l'habitude, sur nos sens, considérés comme instruments de perception, particulièrement ceux qui ont le plus d'affinité avec les autres facultés de l'intelligence. Nous ajouterons à ce fait une observation très-judicieuse de Maine de Biran (*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, ch. II): c'est que la faculté perceptive augmente chez l'homme en

raison de l'affaiblissement de la sensation produite par l'habitude; c'est que les enfants ne commencent à avoir des perceptions distinctes que quand ils se sont aguerris contre les impressions du dehors. En effet, quand notre œil est frappé de couleurs trop vives, il ne distingue pas la forme des corps, et il ne les distinguerait jamais si toutes les couleurs, sans exception, l'affectaient de la même manière. Le tact serait également un sens très-imparfait si la peau conservait toujours le même degré de sensibilité qu'elle a chez les nouveau-nés. Mais cette condition négative, c'est-à-dire l'affaiblissement de la sensibilité, ne suffit pas au développement de la perception; il faut encore le concours et l'exercice prolongé de la volonté. C'est elle qui donne à notre œil et à notre main cette facilité, cette précision de mouvements d'où dépend en grande partie la perfection de ces deux organes. Au moyen de l'attention changée en habitude, elle nous apprend à discerner, dans une masse confuse de sons ou de couleurs, les nuances les plus fugitives et les plus délicates. Enfin, réunissant dans un seul acte de l'esprit, qu'on appelle l'association des idées, les perceptions les plus diverses et les résultats les plus compliqués de l'expérience, elle nous met en état de juger, par l'ouïe et par la vue, des qualités qui ne s'adressent qu'au toucher, ou ne peuvent être appréciées que par le mouvement, de la grandeur, de la forme, de la distance des objets, et par une seule partie ou une seule qualité d'un corps, nous donne la faculté de découvrir toutes les autres.

La même observation s'applique à la mémoire et à l'imagination, où l'association des idées joue un si grand rôle. Les événements que nous ne connaissons que par le récit d'autrui, les paroles que nous avons seulement entendues, même à plusieurs reprises, nous laissent un souvenir moins durable et moins exact que les événements auxquels nous avons pris part, que les paroles que nous avons répétées nous-mêmes, soit avec la voix, soit avec la plume. De là vient que pour retenir de mémoire un discours ou un morceau de poésie, il ne suffit pas de le lire des yeux, quoiqu'il y ait déjà plus d'activité dans la vue que dans l'ouïe; mais il faut le réciter jusqu'à ce qu'une nouvelle habitude ait pris possession de notre volonté et de nos mouvements. Il ne faut donc pas s'étonner que la mémoire, surtout celle des mots, ressemble tant à un mécanisme, qu'elle s'affaiblisse par le repos, se fortifie par l'exercice, et soit souvent d'autant plus développée que la réflexion et le jugement le sont moins. Quant à l'imagination, il semble d'abord que l'habitude lui soit funeste, et qu'elle vive surtout par la nouveauté, par la surprise ou l'attrait de l'inconnu. Mais il faut distinguer l'intérêt qui s'attache aux œuvres d'imagination et le sentiment, qui les provoque, de l'imagination elle-même. Soit qu'elle se borne simplement à rappeler les images des choses absentes, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, à peindre dans notre esprit sous leurs traits et leurs couleurs les plus vraies les mêmes objets dont la mémoire ne nous offre que les noms; soit qu'elle tire de son propre fonds des êtres tout nouveaux qui n'ont pas encore existé dans la nature, l'imagination emprunte à l'habitude la plus grande partie de sa puissance. Voyez cette mère, cette amante qui pleure ce qu'elle avait de plus cher: en vain les traits qu'elle trouvait tant de charme à contempler sont-ils depuis longtemps effacés par la mort, elle les conserve tout vivants dans son âme, elle ne les a jamais vus plus distinctement avec ses yeux qu'elle ne les voit maintenant avec son es-

prit. Cette image adorée est comme le pôle vers lequel tournent toutes ses facultés et toute son existence; plus elle s'y attache, plus elle lui donne de pouvoir sur elle et de ressemblance avec la réalité. A la douleur substituez une autre passion, et vous observerez les mêmes résultats. La passion suppose la persistance, c'est-à-dire l'habitude, non-seulement dans le désir, mais dans l'image des jouissances qui l'excitent ou des biens qui sont la source de ces jouissances. Généralement, c'est l'image qui précède le désir, qui le provoque, qui lui donne de l'énergie et de la durée par sa propre persistance, et le change enfin en passion. C'est ainsi qu'on peut dire, en retournant la fameuse maxime de la Rochefoucauld, que le cœur et même les sens sont la dupe de l'esprit. Le poète et l'artiste ne vivent-ils pas aussi avec les créations de leur génie? Ne faut-il pas qu'ils aient entretenu avec elles une longue familiarité, qu'ils les aient fait entrer en partage de leurs passions, de leurs sentiments, de toute leur âme, avant de les laisser échapper de leur plume, de leur palette ou de leur ciseau, assez fortes pour vivre dans la mémoire des autres? L'imagination, d'ailleurs, quand elle se montre sous cette dernière forme, est susceptible d'éducation, et peut contracter de bonnes ou de mauvaises habitudes. Abandonnée à elle-même, elle sera capricieuse, inégale. Pliée de bonne heure au joug de la règle, elle saura se gouverner, se contenir et diriger ses forces vers un but marqué d'avance. L'autre espèce d'imagination, celle qui, au lieu de créer, se borne à conserver; celle qui est au service de la passion ou de la douleur, est certainement plus rebelle à la direction de la volonté; mais il ne faut pas croire que la volonté, que l'activité de la pensée n'y tiennent aucune place. « C'est peut-être, dit Maine de Biran (*Influence de l'habitude*, etc., ch. iv), c'est peut-être toujours la même image qui poursuit le jeune homme amoureux; mais de combien d'accessoires variables son imagination mobile se plaît à la nuancer! L'ambitieux contemple dans un poste élevé, le conquérant voit dans la gloire, l'avare dans son or, la représentation d'une multitude de biens, d'avantages, de jouissances, qui se diversifient à l'infini: car le monde imaginaire est sans bornes... Ainsi, enchaînée d'un côté par l'habitude, libre de l'autre dans ses excursions, l'imagination trouve dans ses mobiles appropriés tout ce qui peut flatter à la fois deux penchants généraux, dont le contraste fait harmonie dans le monde moral: l'un, principe de mouvement, qui donne à l'être actif le besoin perpétuel de changer; l'autre, force d'inertie, qui retient l'être faible et borné dans le cercle étroit de nos habitudes. » Lorsque, à force d'exercer notre activité dans ce monde idéal, nous sommes arrivés, comme dans certains mouvements du corps, à ne la plus sentir, c'est-à-dire à ne plus apercevoir en elle aucun effort, alors l'image se change en vision, et le sentiment qui l'accompagne, les idées qui se groupent autour d'elle deviennent une inspiration surnaturelle, une révélation. Voilà pourquoi, chez un peuple ardent et primitif, peu exercé à réfléchir sur ses impressions intérieures et préoccupé d'une seule idée, celle d'un Dieu tout-puissant et jaloux, dont l'homme n'est qu'un humble instrument, l'imagination, la poésie se traduira tout entière en hymnes, en oracles, en visions.

Est-il besoin de démontrer l'influence de l'habitude sur le jugement et sur le raisonnement? Nous avons déjà remarqué que le jugement souffre ordinairement d'un grand développement de la mémoire. Pourquoi cela, sinon que l'activité excessive de la dernière de ces deux facultés

tés a tenu la première dans une sorte d'inertie et de repos? Elles sont donc l'une et l'autre susceptibles de se modifier par l'exercice et par la culture. En effet, il y a des jugements faux qu'on parvient à redresser, des jugements malades qu'on réussit à guérir, et d'autres, naturellement sains et forts, qu'on peut obscurcir par le préjugé ou étouffer par la servitude. Le jugement, dans son acception la plus générale et la plus vulgaire, c'est la faculté de voir tels qu'ils sont, dans leurs véritables rapports, avec leurs qualités réelles, les hommes et les choses placés à la portée de notre observation. Or, de même que la vue du corps, cette vue de l'esprit s'affaiblit dans l'inaction, et acquiert, au contraire, de la pénétration et de la force par une éducation bien dirigée. Il y a aussi tel ou tel acte de cette faculté naturelle, tel ou tel jugement déterminé qui s'identifie avec nous par la puissance de l'habitude, et qui résiste même à l'évidence, ou nous domine encore à notre insu quand nous croyons depuis longtemps en avoir purgé notre esprit. Tel est le caractère de tous les préjugés. On les détruit en théorie; mais on les conserve dans la pratique. Ne nous plaignons pas trop cependant de cette persistance que l'habitude donne à nos opinions. Si elle consacre bien des erreurs, elle contribue aussi à l'empire de la vérité, et laisse à notre esprit la liberté nécessaire pour agrandir sans cesse le domaine de ses connaissances. Car, que deviendrions-nous si, à chaque instant, dans l'ordre moral comme dans l'ordre scientifique, tout ce que nous avons besoin de croire devait être remis en question, et si les convictions les plus nécessaires à un peuple en particulier, à l'humanité en général, ne pouvaient pas se transmettre comme la vie d'une génération à une autre? Quant au raisonnement, l'action de l'habitude y est plus sensible encore. On sait combien cette opération est lente et difficile chez ceux qui ne la pratiquent pas souvent, ou qui se laissent dominer par leur sensibilité et leur imagination. Ceux, au contraire, qui en font un exercice fréquent et prolongé, en ont à peine la conscience, tant elle leur est facile et familière. C'est ainsi qu'une longue suite de déductions, à cause de la rapidité avec laquelle elle se produit dans un esprit exercé et bien constitué, ne laisse souvent aucun souvenir, et la conscience qu'elle amène selon toutes les lois de la logique paraît être une inspiration extraordinaire, une intuition du génie. Aussi, s'il ne fallait pas s'assurer des principes avant d'en tirer les conséquences; si toute vérité pouvait se démontrer par le raisonnement, il n'y aurait plus de difficultés ni d'incertitude pour l'esprit humain: toute science ressemblerait au calcul, qui peut devenir par l'habitude une sorte de mécanisme intellectuel.

Nous n'avons pas à nous occuper de la raison qui, dans le sens le plus élevé du mot, n'est pas une faculté personnelle ou isolée, capable de ralentir ou d'accélérer ses opérations; elle est le fond immobile et invariable, non-seulement de l'intelligence humaine, mais de toute intelligence. Nous verrons tout à l'heure ce que devient la conscience sous l'influence de la force que nous cherchons à définir. Mais, comme la conscience accompagne indistinctement l'exercice de toutes nos facultés, il est bon que nous connaissions d'abord les effets de l'habitude sur le sentiment.

Le sentiment n'est ni purement passif comme la sensation, ou l'impression que nous recevons du monde physique, ni purement actif comme la volonté. Ce sont des causes indépendantes et distinctes de nous qui le font naître, qui nous

éveillent de la torpeur des sens à une vie plus harmonieuse et plus élevée; mais il ne peut se développer que si notre âme consent à l'accueillir et s'y associe librement. Ainsi, pour que la sympathie se change en amitié, l'inclination en amour, la compassion en charité, les émotions excitées en nous par la grandeur et la beauté de la nature en une piété durable, il faut, pour ainsi dire, que notre âme se place au-devant de ces douces influences, afin d'en être pénétrée; ou bien elle ira plus loin encore, elle se donnera résolument et tout entière; elle se dévouera à ce qu'elle aura jugé plus grand, plus beau ou meilleur qu'elle-même. Si nos sentiments dépendent en grande partie de notre volonté, on conçoit qu'ils aient sur nous d'autant plus d'empire que notre âme s'y est livrée plus souvent ou plus longtemps, et, par conséquent, qu'ils subsistent comme nos autres facultés l'action de l'habitude. En effet, nous voyons que le sentiment moral finit par s'éteindre chez ceux qui vivent au milieu du vice et du crime. Quelle force n'a-t-il pas, au contraire, dans une âme où il s'associe à tous les actes de la volonté et à tous les jugements de l'intelligence? Pour être ému par les chefs-d'œuvre de l'art ou les beautés de la nature, il ne suffit pas de les voir, il faut être encore exercé à les sentir; et plus les jouissances de cet ordre ont été fréquentes, plus il est difficile de s'en passer. D'où vient cette force qui nous attache, même en l'absence de toute beauté naturelle et de tout lien d'intérêt ou de cœur, aux lieux où nous avons passé une grande partie de notre existence? C'est que, si l'on peut s'exprimer ainsi, nous y avons encadré nos pensées, nos actions, nos désirs aussi bien que nos mouvements et occupations les plus vulgaires. Ils forment le lit que s'est tracé l'activité de nos facultés et où notre vie tout entière est accoutumée à suivre son cours. Les oisifs, les esprits et les cœurs vides ne peuvent demeurer nulle part. On connaît aussi le pouvoir de l'habitude sur les affections tendres; et l'habitude elle-même, ici, s'explique par l'activité. Plus on donne, plus on apporte d'abnégation et de dévouement dans ce divin commerce des âmes qu'on appelle la charité, l'amitié, l'amour, plus il est difficile de s'en détacher, et plus nous souffrons quand il vient à se rompre de lui-même. Ainsi, les parents sont plus malheureux de la mort des enfants que les enfants de celle de leurs parents, parce que tous les sacrifices sont du côté de ces derniers. De plusieurs enfants également dignes de son affection, c'est celui qui lui a donné toujours et lui donne encore les plus cruels soucis qu'une mère aimera avec le plus de tendresse. L'habitude est cependant regardée comme fatale à l'amour proprement dit. C'est qu'on ne remarque pas qu'il y a des éléments très-divers dans ce sentiment, ou plutôt que, sous le nom qui lui est consacré, on confond plusieurs affections d'une nature différente. Il y a un amour qui n'est qu'une fièvre des sens, un autre qui vient de l'imagination, et un troisième dont la source est dans les profondeurs de l'âme, qui repose sur le plus absolu dévouement. L'amour des sens subit la même loi que les autres affections de cet ordre; la possession le fait mourir. Celui dont l'imagination a fait tous les frais et qui ne s'adresse qu'à une idole parée de nos mains, s'évanouit devant la réalité. Celui qui a pour base, au contraire, un échange actif d'idées, de sentiments, de sacrifices, au sein d'une destinée commune et avec des devoirs communs à remplir, celui-là ne fait que grandir et se fortifier avec le temps.

Ainsi l'habitude n'est ni un principe purement

mécanique, c'est-à-dire un principe de mouvements indépendants de notre volonté, comme l'ont supposé quelques philosophes, entre autres Hartley, Berkeley et le docteur Reid; ni un simple effet de l'association des idées, comme l'enseignement de Dugald Stewart et Hume. Comment ne serait-elle qu'un principe de mouvement, lorsqu'elle agit, non-seulement sur nos organes, mais sur notre esprit, et qu'elle atteint indistinctement toutes les facultés de notre esprit? Comment ne serait-elle qu'un effet de l'association des idées, quand son empire s'exerce à la fois et sur l'intelligence et sur la sensation, sur le sentiment et sur la volonté? Aucune association ne peut expliquer, par exemple, l'affaiblissement de la sensibilité physique sous l'influence d'une excitation fréquente et prolongée, ou bien les modifications qu'on peut introduire par une action répétée dans les fonctions de l'organisme. D'ailleurs, au lieu de regarder l'association des idées comme la cause, il serait beaucoup plus juste de n'y voir qu'un résultat de l'habitude. Nos idées n'ont aucune existence ni aucune action distincte de celle de l'âme; il est impossible de leur attribuer une vertu, une force par laquelle elles s'attirent réciproquement et s'attachent les unes aux autres, comme l'aimant au fer; mais elles sont réunies par un effet de notre activité, auquel l'habitude donne de la durée et de la persistance. Il existe encore sur la question qui nous occupe en ce moment une troisième opinion plus hardie et plus ambitieuse, mais aussi peu fondée que les deux précédentes: c'est celle qui regarde l'âme humaine, notre moi, non comme un principe distinct ou tout au moins indestructible, mais comme un certain état, un certain degré d'expansion d'un principe infini et impersonnel, d'où nous sortons par l'épanouissement successif de nos facultés et où nous rentrons par le mouvement contraire, c'est-à-dire par le retour de notre être à l'unité, par la destruction de toutes les différences que nous y apercevons aujourd'hui. Toute notre existence est ainsi représentée par un cercle qui commence par le désir, bientôt transformé en volonté, en intelligence, et finit par l'habitude. Qu'est-ce, en effet, que l'habitude d'après l'idée que nous en donne ce système? Un état dans lequel la conscience et la liberté s'évanouissent de plus en plus, qui tend à nous ramener vers la spontanéité de la nature, où l'être et la pensée, l'action et le désir, la volonté et le mouvement se trouvent, non pas réunis, mais confondus. Il y a ici un principe métaphysique que nous négligerons entièrement, parce qu'il n'a qu'un rapport très-indirect avec le sujet de cet article, et offre par lui-même assez d'importance, nous voulons dire assez d'erreur et de danger, pour mériter d'être apprécié séparément. C'est celui qui fait naître la volonté, et, en général, toute activité volontaire d'une simple transformation du désir, en nous montrant dans le désir lui-même le premier germe de l'âme. Nous nous contenterons d'examiner s'il est vrai que l'habitude nous replonge dans les ténèbres et dans la servitude de l'instinct, de ce qu'on nomme l'état de nature.

Remarquons d'abord qu'on a singulièrement exagéré, même au point de vue du mouvement, la ressemblance qui peut exister entre l'instinct et l'habitude. Rien de plus faux que cette proposition de Reid: « L'habitude diffère de l'instinct, non dans sa nature, mais dans son origine. » Il y a à des degrés dans l'habitude; elle a plus ou moins d'empire sur nous, selon qu'elle dure depuis plus ou moins longtemps. L'instinct n'admet point une semblable progression: il est

dès le premier moment tout ce qu'il doit, tout ce qu'il peut être. On peut certainement résister à une habitude, si ancienne et si exigeante qu'on la suppose; et dès qu'on peut lui résister, on peut la perdre, puisqu'il suffit pour cela de prolonger la résistance. L'animal, qui n'a que ses instincts pour guide, ne résiste jamais; et l'homme même, en leur opposant toutes les forces de la volonté et de la raison, ne peut réussir à les étouffer en lui. Ainsi, les effets sur lesquels on a le plus insisté, les effets même mécaniques de l'habitude sont toujours en notre pouvoir; ce qui a une fois appartenu à la liberté demeure sa propriété inaliénable. Il en faut dire autant de la conscience, puisqu'elle entre dans l'essence de la liberté. Partout où il y a un degré quelconque de liberté, on rencontre nécessairement la conscience. Mais trop souvent cette faculté est confondue avec la mémoire; et, parce qu'il y a des mouvements si faciles et si prompts, qu'ils ne laissent aucun souvenir après eux, nous prétendons qu'ils se sont produits à notre insu. Si l'on songe à présent que l'habitude établit son empire, non-seulement dans les mouvements du corps, mais dans le désir, dans la perception, dans l'imagination, dans le sentiment, dans la réflexion elle-même, c'est-à-dire dans l'acte le plus personnel de notre esprit, celui où la liberté et la conscience se montrent à leur plus haut degré, on verra combien il est impossible de la regarder comme une sorte de retour à l'instinct, comme un mouvement rétrograde vers l'invariable et aveugle spontanéité de la nature. L'habitude est, au contraire, la condition de tout développement, de tout progrès chez les hommes. Elle les soustrait d'abord en grande partie à l'action fatale de la nature extérieure, endurecit leurs corps à la jouissance comme à la douleur, et par là même affranchit leur esprit, donne à leurs mouvements cette merveilleuse adresse qui se déploie dans l'industrie et dans les arts, augmente l'énergie de leur volonté, la durée et la force de leurs sentiments, la rapidité de toutes les fonctions de leur intelligence; et, leur assurant, en même temps qu'elle les pousse en avant, les résultats qu'ils ont déjà obtenus, les conquêtes qu'ils ont déjà faites du côté du vrai ou de celui du bien, elle ouvre devant eux une carrière de perfectionnements indéfinis. Ce n'est pas encore tout : les progrès d'une génération, elle les transporte, comme nous l'avons déjà remarqué, à la génération suivante; car elle est la base de toute éducation intellectuelle et morale. Elle donne de la durée et de la vie aux traditions d'une nation et à celles de l'humanité entière. Il est vrai qu'elle peut servir aussi à nous corrompre, à nous attacher au vice et à l'erreur; mais ce sont là les inconvénients mêmes de la liberté, dont l'habitude n'est que l'auxiliaire et l'instrument. En effet, nous ne cessons pas d'être libres parce que l'effort a disparu de nos mouvements, parce que notre volonté est plus résolue, notre pensée plus rapide et plus sûre; parce que, au lieu de leur obéir, nous avons en quelque sorte transformé dans notre être une partie des phénomènes et des lois de la nature : c'est par là, au contraire, que nous sommes plus près de la divine perfection. « Il n'y a que de mauvaises habitudes, a dit avec raison un illustre philosophe de l'Allemagne, qui fassent perdre à l'homme une partie de sa liberté; mais l'habitude du bien, de tout ce que la morale approuve, est la liberté même. » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 410.)

L'habitude répand un grand jour sur la simplicité de notre nature particulière et celle de l'essence absolue des choses. Elle nous montre com-

ment le désir, la pensée et l'action, c'est-à-dire l'amour, l'intelligence et la force, sans que l'un de ces attributs puisse être regardé comme l'origine des deux autres, se confondent en un seul moment et en un seul principe. Or, ce qui est dans le principe ou dans la cause ne doit-il pas se manifester aussi sous une autre forme dans les effets, c'est-à-dire dans la nature? Il n'est donc pas étonnant que l'on trouve chez des êtres dépourvus de raison des désirs, des penchants irrésistibles, qui n'ont qu'à naître pour se traduire en action, et qui, se montrant d'accord avec les plans les mieux ordonnés, avec les lois les plus invariables de l'intelligence, peuvent être regardés comme des idées vivantes et sensibles. Tous ces caractères se réunissent dans l'instinct; et on peut les reconnaître jusque dans les forces de l'organisation et de la vie. Il est aussi impossible, quoiqu'on l'ait tenté bien des fois, surtout dans le dernier siècle, de résoudre l'instinct dans l'habitude, que l'habitude dans l'instinct : c'est la même cause, une cause supérieure à nous qui les produit l'une et l'autre. Mais l'instinct, invariable, dépourvu de conscience, est précisément le contraire de la liberté. Il la précède chez l'homme et semble, quand elle arrive, se retirer devant elle, comme devant un pouvoir supérieur. Il retient l'animal dans un cercle inflexible, l'empêchant également de se perfectionner et de se corrompre, en l'absence de toute intervention humaine. L'habitude, au contraire, vient à la suite de la liberté, s'introduit dans la liberté même, dont elle est, comme nous l'avons déjà dit, le plus puissant auxiliaire. Voilà pourquoi elle n'agit directement, et à proprement parler, que sur l'homme. L'instinct c'est la nature, ou, pour appeler les choses par leur nom, la force créatrice continuant son œuvre dans l'être qu'elle a produit, le conduisant seule à son développement et à sa fin. L'habitude c'est cette même force venant au secours de la liberté humaine, nous créant, pour ainsi dire, à notre propre image, nous récompensant par le bien, nous punissant par le mal que nous avons voulu, nous portant vers le but que nous lui avons indiqué. A ce titre elle n'est pas éloignée de l'idée que les théologiens, mais les théologiens les plus sensés, nous donnent de la grâce.

Peu d'auteurs ont traité de l'habitude d'une manière approfondie. Nous citerons parmi eux : Reid, *Essai sur les facultés actives*, essai III, ch. III, dans ses *Œuvres complètes*, traduction de M. Jouffroy, t. VI, p. 29; — Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, trad. de M. L. Peisse, t. I, ch. II; — Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §§ 409 et 410. Ce ne sont que deux ou trois pages, mais très-originales et très-substantielles. On a publié aussi sur le même sujet quelques écrits spéciaux. Le plus remarquable de tous est celui de Maine de Biran, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques : *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, in-8, Paris, an XI, dans le premier volume des *Œuvres philosophiques* de M. de Biran, publiées par M. Cousin, Paris, 1841; — *de l'habitude*, thèse soutenue devant la Faculté des lettres de Paris, par M. Félix Ravaisson, in-8, Paris, 1838; — Article *Habitude*, par M. Virey, dans le *Dictionnaire des sciences médicales*. Les écrits suivants sont aussi des thèses publiées par des médecins : Hahn, *de Consuetudine*, in-4, Leyde, 1701; — Wetzel, *de Consuetudine circ rerum non naturalium usu*, in-4, Bâle, 1730; — Rhetius, *de Morbis habitualibus*, in-4, Halle, 1705; — Jung, *de Consuetudinis efficacia generali in actibus vitalibus*, in-4, ib., 1705; —

Jungnickel, de *Consuetudine altera natura*, in-4, Wittenberg, 1787.

HAINÉ. C'est le contraire de l'amour, ou le plus haut degré d'aversion que puisse exciter en nous une personne ou une chose. C'est un sentiment susceptible, comme l'amour, de se changer en passion, et qui nous porte à désirer ou à provoquer nous-mêmes, soit le tourment, soit la ruine de l'objet qui l'inspire. Les choses qui sont capables de faire naître la haine n'appartiennent pas à l'ordre physique, mais à l'ordre moral. Ce qui n'affecte que nos sens ou notre imagination nous plaît, ou nous déplaît, nous est agréable ou désagréable, excite à différents degrés nos désirs ou notre répugnance, mais n'est jamais un objet de haine ni d'amour. Nous haïssons le vice, le crime, la bassesse, l'orgueil, l'oppression, si toutefois notre âme et notre intelligence sont restées saines. Dans le cas contraire, quand le mal est devenu comme la condition de notre existence, nous prenons en haine tout ce que nous devrions aimer. C'est ainsi que le vaniteux, avide de louanges, hait la franchise; le tyran, la liberté; l'intempérant, ce qui met un frein à ses passions. Le plus souvent la haine s'attache aux personnes et à leurs qualités comme à leurs défauts, selon les dispositions morales, selon les intérêts ou les passions de celui qui l'éprouve. Elle n'est jamais plus terrible ni plus opiniâtre que lorsqu'elle prend sa source dans l'orgueil froissé; celle qui se couvre du masque de la religion et fait alliance avec le fanatisme n'a pas d'autre origine. Quant aux choses, rien de plus légitime que

..... Ces haines vigoureuses
Que doit donner le vice aux âmes vertueuses.

Mais il n'est pas permis de haïr les personnes, même quand elles font le mal. Mettons-les dans l'impuissance de nuire; faisons-les rentrer en elles-mêmes par l'expiation, et instruisons les autres par leur exemple; mais qu'elles ne soient pas exclues de la pitié et de l'amour que mérite toute créature humaine. On peut consulter Descartes, *les Passions de l'âme*; — Malebranche, *Recherches de la Vérité*, livre V; — Spinoza, *Éthique*, 3^e partie.

HALLUCINATION. L'hallucination est un phénomène qui n'intéresse pas moins le philosophe que le médecin et ne relève pas moins de la psychologie que de la physiologie; car, quelque définition qu'on en donne, et de quelque façon qu'on l'explique, on s'accorde généralement à reconnaître qu'il faut, pour qu'il se produise, les concours des organes et de la pensée.

Les définitions de l'hallucination proposées par les auteurs les plus compétents en cette matière sont nombreuses et diverses. Sans prétendre ajouter à la liste une définition de plus et résoudre toutes les questions difficiles que le sujet soulève, nous essayerons de faire comprendre les phénomènes qui ont reçu le nom d'hallucinations par l'analyse comparée des faits les plus simples, les plus ordinaires et les mieux connus.

On peut distinguer quatre états différents de notre esprit relativement aux objets extérieurs et sensibles. 1^o Dans la veille et dans la santé, lorsque tous nos sens sont ouverts, les objets extérieurs, agissant sur les extrémités périphériques des nerfs de la sensibilité, provoquent dans l'esprit des sensations que nous rapportons à ces objets extérieurs comme à leurs causes. Dans ce premier cas il y a donc une sensation, un objet extérieur et une juste attribution de cette sensation à cet objet réel. 2^o Lorsque nos organes sont engourdis ou troublés par le sommeil ou par la fièvre, si quelque objet vient à

tomber près de nous, il arrive souvent que nous entendons un grand bruit que nous prenons pour le fracas du tonnerre. Dans ce cas, comme dans le premier, il y a une sensation, il y a aussi un objet extérieur qui l'a provoquée, mais il y a erreur de notre jugement, sur la nature ou les qualités de cet objet réel. 3^o Si, bien portants et bien éveillé, nous pressons un peu fortement le globe de l'œil, ou si nous nous heurtons la tête dans l'obscurité, il se produit souvent un phénomène que les physiologistes appellent *phosphène*, c'est-à-dire nous éprouvons une sensation de lumière. Ou si, après avoir regardé quelque temps le soleil, nous tournons nos regards vers un lieu obscur, nous voyons durant plusieurs secondes l'image d'un disque lumineux; sans croire pour cela à l'existence réelle d'une lumière extérieure ou à la présence du soleil dans cette obscurité. Dans ce cas comme dans les précédents il y a toujours sensation, mais il n'y a pas d'objet extérieur qui la produise et l'esprit ne rapporte cette sensation à aucun objet extérieur. 4^o Dans le sommeil, les yeux fermés et au milieu des ténèbres ne sont excités par aucun objet visible, mais la vie organique est d'autant plus intense à l'intérieur, et si surtout la fièvre accélère le cours du sang et bat avec force les parois de ses vaisseaux, des mouvements ou des modifications se produisent dans le cerveau, identiques ou semblables à celles que provoqueraient ou qu'on't provoquées maintes fois des objets réels agissant sur l'extrémité des nerfs sensibles; en conséquence, l'esprit voit des images, éprouve des sensations parfois tellement vives qu'il en attribue la production à des objets réels agissant au dehors sur l'extrémité des nerfs. Dans ce dernier cas, il y a sensation, mais point d'objet extérieur, et cependant il y a attribution erronée de cette sensation à un objet qui n'existe pas.

L'hallucination n'a évidemment rien à voir avec le premier de ces états; mais elle pourrait bien ressembler à quelqu'un des trois autres ou même à tous trois à la fois. En effet, il est des médecins philosophes qui comprennent, sous le nom général d'hallucination, des états psychologiques, physiologiques ou pathologiques, correspondant à ces trois derniers exemples. Selon ceux-là, il y aurait hallucination lorsque l'esprit, éprouvant une sensation semblable à celle que produirait un objet extérieur, ou bien la rapporte à un objet qui n'existe pas absolument au dehors ou bien l'attribue à un objet autre que celui qui l'a produite, ou enfin voit cette image sans objet réel avec autant de netteté que si ses yeux étaient affectés en effet par un objet visible, mais ne se laisse point abuser par cette sensation mensongère. L'erreur ne serait pas alors un élément essentiel de l'hallucination. Selon d'autres, il n'y a pas au contraire d'hallucination sans erreur: une sensation sans objet extérieur, la vue d'un fantôme n'est pas une hallucination, tant que l'esprit juge que ce n'est qu'un fantôme. L'hallucination ne comprend plus alors que des faits analogues au second et au quatrième de nos exemples. D'autres enfin établissent une distinction entre l'*hallucination*, qui n'existe que lorsqu'aucun objet extérieur n'a provoqué la sensation trompeuse et l'erreur du jugement, et l'*illusion* qui a lieu, lorsque l'esprit ne se trompe en quelque sorte qu'à demi, non sur la réalité, mais seulement sur la nature de l'objet qui a provoqué la sensation. Il en est même qui ne consentent pas à donner le nom d'hallucinations aux sensations abusives rapportées à un objet qui n'existe point au dehors, lorsqu'elles se produisent dans le sommeil et

veulent qu'il y ait maladie pour qu'il y ait hallucination.

Quelque définition que l'on adopte, il est au moins un phénomène que tous s'accordent à appeler du nom d'hallucination; c'est la sensation sans objet extérieur qu'un homme éveillé et malade rapporte à un objet qui n'existe point. Le dissentiment recommence entre les meilleurs auteurs, lorsqu'il s'agit de savoir comment l'hallucination se produit. Les uns prétendent que l'hallucination a toujours pour point de départ une modification organique soit du cerveau, soit des organes propres à chaque sens, et voient en elle une action du physique sur le moral. D'autres, au contraire, croient qu'elle résulte de l'action du moral sur le physique et que l'halluciné n'entend, par exemple, des paroles résonner à son oreille, que parce qu'il conçoit avec une vivacité extraordinaire les idées exprimées par ces mots; c'est la force de sa conception qui produit la sensation dont il devient la dupe. Il en est enfin qui acceptent concurremment l'une et l'autre explication et distinguent deux sortes d'hallucinations, les unes, qu'ils appellent quelquefois *sensorielles*, où un mouvement organique impose à l'esprit une sensation mensongère, les autres, qu'ils nomment *psychiques* ou *psychosensorielles*, où c'est l'esprit qui provoque le phénomène organique.

Les opinions sont encore partagées sur cette question: l'hallucination peut-elle coexister avec la raison, ou est-elle folle par elle-même? Il ne s'agit pas de savoir si un homme qui a des hallucinations doit être considéré absolument comme un fou; car il est constant que des hallucinations peuvent ne pas empêcher un homme de se conduire raisonnablement de tous points, et personne surtout ne regardera comme un fou celui qui, une fois et sans récidive, est dupe d'une hallucination. Mais on demande si l'hallucination elle-même est folle, si l'halluciné, au moment où il est halluciné et autant de fois qu'il peut l'être, est semblable à un fou, est fou réellement d'une folie passagère. Le plus grand nombre admettent en effet la folie de l'hallucination, même quand elle se produit une seule fois chez l'homme le plus sensé.

Quant à la nature de la modification organique, morbide ou anormale et à la façon dont elle se produit, ce sont des questions qui intéressent sans doute la psychologie, mais qu'elle n'a pas à résoudre. Il lui appartient au contraire d'expliquer, s'il est possible, comment l'esprit peut être dupe de ces sensations abusives. Lorsque tous nos sens sont couverts dans la veille et dans la santé, nous rapportons tout naturellement les sensations que nous éprouvons à des objets extérieurs que nous jugeons tels que nous les voyons. Il n'y a le plus souvent ni erreur, ni cause d'erreur. Cependant, même alors, nous sommes dupes quelquefois de l'apparence et décidons que l'objet de nos sensations est tel que nous le voyons, lorsqu'en réalité il est différent. C'est ce qu'on appelle les illusions des sens; mais rien n'est plus aisé que de les corriger en contrôlant un sens par un autre ou par le même sens mieux informé. Lorsqu'un choc à la tête nous a fait voir une lumière éclatante, nous ne la jugeons pas extérieure, parce que nous connaissons la cause qui a ébranlé le cerveau; mais si nous dormons et n'avons pas conscience de dormir, il est naturel, nécessaire, logique même que nous croyions à la réalité extérieure des objets que nos sensations représentent en l'absence de tout contrôle. De même, si la fièvre fouette le sang dans le cerveau, les sensations mensongères qui en résultent ont une telle intensité qu'elles peuvent

l'emporter sur celles que provoquent les objets réels; et nous accordons confiance aux images dont la vivacité est le garant, trompeur sans doute, mais habituel de leur véracité. Nous nous trompons alors en vertu de la même loi qui nous guide ordinairement dans la foi que nous ajoutons au témoignage de nos sens. S'agit-il d'hallucinations ou d'illusions qui ont leur point de départ dans l'esprit lui-même et non dans les organes, le phénomène est également compréhensible. Lorsque nous pensons fortement un objet, nous l'imaginons, mais pas avec assez de vivacité pour ne pas savoir que cette image intérieure n'est qu'un reflet de notre pensée. Cependant, si nos sens sont fermés comme dans le sommeil, si la fièvre ou quelque maladie cérébrale rend le cerveau plus prompt à reproduire à sa manière les pensées de l'esprit, alors l'image acquiert une telle vivacité que le malade la prend pour une sensation provoquée par un objet extérieur et dénature les objets qu'il voit réellement pour les accommoder à l'idée qui l'absorbe; ainsi le fou qui se croit roi entend des flatteries qu'aucune bouche ne prononce et prend sa chaise pour un trône et ses serviteurs pour des courtisans.

L'hallucination peut se produire dans chacun des cinq sens externes séparément, dans plusieurs, ou même dans tous à la fois, avec d'autant plus de facilité que les hallucinations d'un sens provoquent celles d'un autre. L'halluciné qui voit Dieu lui apparaître est tout prêt à l'entendre parler. Les hallucinations les plus fréquentes sont celles de l'ouïe, puis celles de la vue. Plusieurs raisons peuvent rendre compte jusqu'à un certain point de la plus grande fréquence des hallucinations de l'ouïe relativement à celles de la vue. D'abord les sensations vraies de l'ouïe ont généralement peu d'intensité; au contraire, les fausses sensations de l'ouïe peuvent acquérir une intensité qui dépasse même celles des sensations véritables. Il en est autrement de celles de la vue. Une image vue en songe ou dans le délire ne peut avoir de couleurs plus brillantes que la lumière elle-même; mais si le sang bat violemment près du tympan, tout le monde sait quel énorme bruit en résulte. Et puis nos pensées se traduisent plus aisément et plus rapidement en paroles qu'en images. Tout le monde parle intérieurement sa pensée, il est donc compréhensible que ces paroles intérieures retentissent facilement comme une voix véritable qui frapperait l'oreille dans le délire du rêveur, du fébricitant ou du fou.

Il y a même des hallucinations ou tout au moins des illusions qui affectent non pas les sens externes et leurs organes spéciaux, mais le sens et la partie du système nerveux qui nous font ressentir l'état de nos viscères. Celles-là sont d'autant plus fréquentes et plus faciles à comprendre, que la sensation de la douleur est plus puissante sur l'esprit que l'image ou le bruit, et que dans les profondeurs intestines du corps le contrôle est au moins difficile.

On pourra consulter sur le sujet de cet article la plupart des ouvrages indiqués à l'article FOLIE et le traité spécial de M. Brierre de Boismont: *des Hallucinations*, Paris, 1852, in-8. A. L.

HAMANN (Jean-Georges) était un de ces esprits que leur humeur et leur imagination rendent impropres à la vie active en même temps qu'aux grands travaux intellectuels; qui, en s'exagérant les exigences de la société, ne savent pas s'y faire une place digne de leurs talents, et qu'une fausse indépendance expose à tous les inconvénients de la vie solitaire. Né à Königsberg en 1730, il étudia d'abord la théologie, qu'il

quitta bientôt pour le droit, auquel il ne demeura pas plus fidèle. Après avoir essayé quelque temps du métier de précepteur, il se fit commis négociant. Envoyé à Londres par la maison à laquelle il s'était attaché, il se jeta tête baissée dans les plaisirs et les excès de tout genre. Tombé dans la plus grande détresse, la lecture de la Bible, jointe aux remords, le releva, et produisit en lui une entière régénération morale et religieuse (1758). Renonçant alors au commerce, il retourna dans la maison paternelle, et reprit ses études. De 1763 à 1782, il occupa, dans l'administration des douanes de sa ville natale, un très-modeste emploi, qui lui donnait à peine de quoi vivre avec sa nombreuse famille. Admis à la retraite, il se vit réduit à un état voisin de l'indigence, d'où le tira, en 1784, un noble jeune homme de Munster, M. François Buchholz, grand admirateur de ses écrits. Ses derniers jours furent doux et honorés; il mourut en 1788.

La carrière littéraire de Hamann fut longtemps tout aussi obscure que sa vie. Quelques esprits d'élite seulement, Kant, Herder, Goethe, Jean-Paul, Jacobi, l'apprécièrent, quelques-uns même au delà de sa valeur. Goethe le comparait, il y a cinquante ans, à Vico, longtemps méconnu comme lui. Herder, qui fut un des premiers à lui rendre justice, en parlant du petit écrit, publié par Hamann en 1762, sous le titre de *Croisades d'un philologue*, dit de lui : « Le philologue a beaucoup lu, et il a lu longuement et avec goût, *multa et multum*; mais les parfums de la table éthérée des anciens, mêlés à des vapeurs gauloises et à des émanations de l'humour britannique, ont formé autour de lui un nuage qui l'enveloppe toujours, soit qu'il châtie comme Junon, lorsqu'elle épia son époux adultère, soit qu'il prophétise comme la Pythonisse, lorsque du haut du trépied elle révèle en gémissant les inspirations d'Apollon. » Herder, en jugeant ainsi Hamann, imite le style et la manière de celui-ci. Hamann est en général obscur et plein d'enthousiasme comme les prophètes. Goethe (dans sa *Vie*, liv. III) compare les écrits de Hamann aux livres Sibyllins, que l'on ne consultait que quand on avait besoin d'oracles. « On ne peut les ouvrir, dit-il, sans y trouver chaque fois quelque chose de nouveau, parce que chaque page nous frappe diversement et nous intéresse de plusieurs manières. »

Hamann est un de ces esprits que l'on peut ignorer entièrement, sans rien perdre d'essentiel du mouvement philosophique et littéraire auquel ils se sont trouvés mêlés, mais qu'on ne saurait fréquenter et étudier sans en retirer un grand profit, et sans prendre un vif intérêt à leur commerce.

Ses écrits, très-nombreux, sont de peu d'étendue, la plupart de véritables rapsodies dans le sens antique, feuilles volantes comme celles de la sibylle de Cumès; brochures d'occasion, pleines d'allusions aux choses et aux hommes du moment, et, à cause de cela, très-souvent obscures et indéchiffrables. Il avait, sur la fin de sa vie, que beaucoup de passages de ses œuvres étaient, avec le temps, devenus inintelligibles pour lui-même. La plupart de ses écrits ont des titres singuliers, tels que *Mémoires de Socrate*, *les Nuées*, *Croisades du philologue*, *Essais à la mosaïque* (en français), *Apologie de la lettre H*, *Lettre perdue d'un sauvage du Nord*, *Essai d'une sibylle sur le mariage*, *Lettres hiérophantiques*, *Golgotha et Scheblimini*, etc. Ils se rapportent à presque toutes les grandes questions de littérature, de théologie, de philosophie, agitées à cette époque, et reproduisent fréquem-

ment les mêmes idées sous d'autres formes. Ils sont pleins d'expressions originales, outrées, d'images singulières, tour à tour sublimes et grotesques, de tournures bizarres, quelquefois triviales et de mauvais goût. Son originalité, comme penseur, est plus dans la forme que dans le fond; son style est un mélange de celui de Rabelais, de celui de Swift et de la Bible. L'ironie et le sérieux se disputent constamment la place dans ses écrits, et la première l'emporte presque toujours. Jean-Paul compare le style de Hamann à un torrent qu'une tempête refoule vers sa source, et dit qu'il fut tout à la fois un enfant et un héros.

Hamann est plutôt un curieux sujet d'étude psychologique que d'histoire, et un phénomène littéraire plutôt qu'un philosophe remarquable. Comme penseur, le *Mage du Nord*, ainsi qu'il se plaisait à s'appeler lui-même, moitié par ironie et moitié sérieusement, faisait de l'opposition contre l'esprit de son siècle, comme Rousseau, contre la philosophie spéculative en général, comme Jacobi, et, vers la fin, contre la philosophie de Kant en particulier. Sa pensée philosophique est, pour l'essentiel, semblable à celle de Rousseau, de Herder, de Jacobi, avec la foi historique et une grande orthodoxie de plus. Vue de près cependant, son orthodoxie était plus apparente que réelle : c'était une sorte de gnosticisme, d'interprétation allégorique, souvent très-arbitraire. Une foi littéraire n'était à ses yeux, surtout dans les derniers temps de sa vie, qu'un honteux lamaïsme, comme il le disait en confidence à Jacobi (*Œuvres de Jacobi*, liv. III, p. 504), en se servant d'une expression de mépris qui *brave l'honnêteté*.

Tantôt il reconnaît toute la dignité de la raison et lui attribue une autorité souveraine, comme étant l'expression de la sagesse divine; tantôt, et plus ordinairement, la confondant avec la simple faculté de raisonner d'après l'expérience, il lui oppose la conscience, la foi, la révélation. « Il faut, dit-il quelque part, plus que de la physique pour interpréter la nature : la nature est un mot hébreu, composé seulement de consonnes auxquelles la raison doit ajouter les voyelles. » Ailleurs (*Œuvres*, t. VI, p. 16) il demande : « Qu'est-ce que la raison, avec sa prétendue certitude et son universalité? Qu'est-elle autre chose qu'un *être de raison*, une vaine idole, que la superstition de la déraison décore d'attributs divins? » Dans *les Nuées*, il dit : « La raison est sainte, juste et bonne; mais elle ne peut nous donner que le sentiment de notre ignorance. »

Cette ignorance est celle de Socrate. Dans le petit écrit intitulé *Mémoires socratiques*, Hamann commente ainsi les paroles de ce philosophe, confessant son ignorance : « Les mots, dit-il, comme les chiffres, tiennent leur valeur de la place où ils se trouvent; et leur prix, comme celui des monnaies, varie selon les temps et les lieux. » Le mot de Socrate : « Je ne sais rien, » adressé à Criton, avait un tout autre sens que lorsqu'il s'adressait aux sophistes, qui prétendaient tout savoir, et qui étaient les savants de l'époque. « L'ignorance de Socrate, continue-t-il, était du *sentiment*. » Or, entre le sentiment et un théorème, il y a une plus grande différence qu'entre un animal plein de vie et un squelette. Cette ignorance, c'est de la foi. Notre propre existence, l'existence de toutes choses, est l'objet de la foi et non de la démonstration. Ce qu'on croit n'a nul besoin d'être démontré, et réciproquement, il y a telle proposition à laquelle on ne croit pas même après l'avoir prouvée. La foi n'étant pas le produit de la raison, n'a

rien à craindre de ses attaques. On croit comme on voit, par cela seul qu'on croit. L'ignorance de Socrate était parfaitement calculée sur l'état de sa nation et de son temps; il voulait ramener ses concitoyens du labyrinthe de la prétendue science des sophistes à une vérité cachée à une sagesse secrète, au culte du Dieu inconnu.

C'est la mission aussi que s'imposa Hamann. Il se compare au lis de la vallée, qui exhale dans l'obscurité le parfum de la vraie connaissance. La vraie philosophie, selon lui, a pour objet de nous faire comprendre le sens véritable de la révélation. Il admet, il est vrai, une triple révélation : Dieu s'est révélé dans la nature, dans l'homme et dans la Bible. Le livre de la création renferme des exemples d'idées générales que Dieu a voulu faire connaître à la créature par la créature; les livres saints contiennent des articles secrets que Dieu a voulu révéler à l'homme par des hommes. La nature et l'histoire sont les deux grands commentaires de la parole divine; les opinions des philosophes sont des leçons diverses de la nature, et les doctrines des théologiens des variantes de l'Écriture; mais l'auteur est toujours le meilleur interprète de ses paroles. La parole divine peut seule nous donner l'intelligence de la nature et de l'histoire. Il faut presque autant de sagacité et de divination pour comprendre le passé, que pour lire dans l'avenir. Le passé ne peut s'expliquer que par le présent, et le présent ne peut se comprendre que par la prévision des destinées futures.

Il compare la raison à l'aveugle devin de Thèbes prophétisant d'après les signes que lui fait connaître sa fille, et borne toute sa puissance à l'interprétation de la nature et de l'histoire au moyen de la parole de Dieu manifestée dans les révélations; mais cette conviction ne l'empêche pas de donner pleine carrière à sa philosophie, ou, pour mieux dire, à son imagination spéculative, et son enthousiasme l'entraîne volontiers dans les erreurs du panthéisme. Il abonde en passages comme ceux-ci : « Le dogme de l'incarnation est le symbole de l'unité de la nature humaine et de la nature divine.... Tout est divin, et tout ce qui est divin est en même temps humain.... Si l'on considère Dieu comme la cause de tous les effets sur la terre et dans le ciel, chaque cheveu sur notre tête est aussi divin que le béhémoth de la Bible. Tout est divin, et dès lors la question de l'origine du mal n'est plus qu'une dispute de mots, une vaine discussion scolastique.... (*Œuvres*, t. IV, p. 23.) Tout est plein de Dieu; la voix du cœur, la conscience, c'est l'esprit de Dieu.... Le chrétien seul qui vit en Dieu, est un homme vivant, un homme éveillé; l'homme naturel est plongé dans le sommeil. Plus cette idée de l'analogie de l'homme avec Dieu est présente à l'esprit, plus nous sommes capables de voir sa bonté dans la créature.... Dieu est le seul véritable objet de nos désirs et de nos idées; tout le reste n'est que phénomène, comme disent les philosophes, sans trop savoir ce qu'ils disent. » Il considérait cependant Dieu comme un être personnel, essentiellement individuel, et croyait à la providence la plus spéciale avec une foi vive et sincère.

Le principe de sa philosophie était le principe de l'identité ou de la coïncidence des extrêmes opposés, qu'il confessait avoir pris au philosophe martyr, Jordan Bruno, le principe de l'unité idéale de toutes les oppositions réelles. « Hamann, dit Jacobi, réunit presque tous les extrêmes; il a toujours poursuivi la solution de toutes les contradictions par la foi. » Le principe de la coïncidence de Bruno, dit-il lui-même, vaut

mieux que toute la critique de Kant, à laquelle il reproche de séparer violemment ce que la nature a réuni, et de ne produire que des abstractions vaines. Pourquoi opposer l'entendement à la sensibilité, la raison à l'expérience, qui ont même racine, et tendent à une même fin? Le principe de la connaissance est, selon lui, identité avec la raison d'être. L'idéalisme et le réalisme ne sont que deux faces d'un même système, ainsi que la nature humaine se compose d'un corps et d'une âme. Il y a de même, dans le sens élevé, identité entre la foi et la raison, entre la raison et l'Écriture, entre la religion et la philosophie, en tant que la pensée divine se manifeste par l'une et par l'autre.

Il y a du vrai dans les objections de Hamann contre la philosophie de son temps, et en particulier contre l'idéalisme critique; mais ces mêmes objections ont été bien mieux présentées par Jacobi, et les doctrines positives qu'il oppose au rationalisme sont exposées avec trop peu de précision et trop peu motivées pour être discutées sérieusement. C'est ce qui explique pourquoi, malgré sa célébrité posthume et l'originalité de son esprit, la plupart des historiens de la philosophie allemande ne font pas même mention de lui, ou ne le nomment qu'à la suite de Herder et de Jacobi. On ferait cependant un livre très-curieux, en réunissant dans un volume ce que renferme de plus intéressant ses nombreux écrits, et surtout sa correspondance. Les œuvres de Hamann ont été recueillies et publiées chez Rannier, de 1821 à 1843, à Berlin, en 8 vol. in-12. J. W.

HAMILTON (William), philosophe écossais, né à Glasgow en 1788, descendait en ligne directe de la famille historique du même nom. Son aïeul et son père étaient des médecins estimés, et le dernier avait une chaire à l'Université. Après ses premières études, il fut envoyé au collège de Balliol à Oxford, grâce à une de ces fondations si nombreuses en Angleterre, et dont Adam Smith avait profité avant lui. Après y avoir obtenu de grands succès, et y avoir pris ses grades, il revint en Écosse et se fixa à Edimbourg. Son goût le portait vers la philosophie; mais comme il ne pouvait vivre des satisfactions qu'elle lui procurait, et qu'elle ne lui en promettait guère d'autres, en un pays où elle était à peine enseignée dans un très-petit nombre de chaires, il entra au barreau. Il y resta obscur pendant sept ans, de 1813 à 1820, et ne cessa durant ces longues années d'étudier les maîtres de sa science favorite: il les choisit un peu partout, s'appliqua particulièrement à Aristote, parmi les anciens, à Reid et à Kant parmi les modernes, non sans faire de fréquentes excursions chez les scolastiques, qu'il apprît de bonne heure à ne pas dédaigner. C'est alors que la chaire de philosophie morale devint vacante par la mort de Th. Brown. Il espéra un moment remplacer le successeur de Dugald Stewart; mais ce fut un poète, Wilson, qui l'emporta. En revanche, l'année suivante il obtint, à la même université, la chaire de droit civil et d'histoire, grâce au suffrage de ses confrères du barreau, à qui appartenait la nomination. Les devoirs de cette fonction n'avaient rien de pénible, et lui permirent de continuer ses travaux. Il commençait alors à se faire connaître, non par des ouvrages de longue haleine, pour lesquels il eut toujours une répugnance invincible, mais par une série d'articles qui parurent dans la *Revue d'Edimbourg*, de 1829 à 1839, et dont quelques-uns, malgré l'indifférence de ses compatriotes, le désignèrent à l'attention des philosophes allemands et français. Aussi, lorsque en 1836 la chaire de logique et de métaphysique

devoit vacante, il se présenta à l'élection avec des témoignages imposants. Cousin déclarait que personne en Europe ne connaissait aussi bien Aristote, et Brandis, la philosophie européenne était intéressée à sa nomination. Malgré cette assistance, il faillit encore échouer, et à peine nommé, il dut lutter contre le mauvais vouloir des administrateurs qui prétendaient lui faire enseigner à la fois les deux sciences qu'il devait professer, et lui imposer un cours où la métaphysique et la logique fussent combinées : il obtint pourtant de consacrer une année à chacune d'elles, et rédigea pour cet objet les leçons de métaphysique et de logique qui ont été retrouvées manuscrites dans ses papiers, et publiées par ses élèves. Ce travail fut écrit une fois pour toutes, et Hamilton ne se faisait pas scrupule de se répéter dans chacun de ses cours; sauf quelques exceptions, ses auditeurs étaient plus disposés à apprécier une sorte de prédication, moitié religieuse, moitié morale, que des recherches sur les questions les plus abstraites de la psychologie et de la logique. Hamilton eut ainsi des loisirs pour préparer son édition des œuvres de Reid, qui parut enfin en 1847 avec des notes et des dissertations qui sont des morceaux de premier ordre. Mais par un caprice inexplicable, il refusa d'achever son travail, et l'interrompit au milieu d'une théorie de l'association des idées. Il fut encore plus avare de sa prose pour l'édition de Dugald Stewart, qui, commencée en 1854, s'acheva avec peine après sa mort, et sans qu'il contribuât beaucoup à la rendre intéressante. Malgré ce parti pris de ne rien achever, et cette horreur des gros livres, il avait justement mérité une place très-honorable dans l'école écossaise, dont il fut le dernier représentant, lorsqu'il mourut à Edimbourg en 1856. Sa vie paisible et glorieuse fut attristée par les défauts d'un caractère timide et ombrageux, et en même temps avide de louanges. La moindre critique le froissait cruellement; il y répondait avec amertume, défendait ses opinions avec passion, et surtout se montrait jaloux de revendiquer ses découvertes. La polémique qu'il soutint avec de Morgan, sur des questions où la logique et les mathématiques sont engagées, ne brilla pas par la courtoisie; il y est sans pitié pour l'erreur ou l'ignorance, c'est-à-dire pour toute assertion contraire à ses idées. Toutefois, il a toujours gardé dans sa discussion de la philosophie de Cousin, le ton d'un adversaire plein de déférence et d'admiration.

Voici la liste de ses ouvrages : *Discussions sur la philosophie*, Edimbourg et Londres, 1866, troisième édition. Plusieurs morceaux de ce recueil ont été traduits en 1840, par M. L. Peisse, sous le titre de *Fragments de philosophie*, et enrichis d'une excellente préface. *Leçons de métaphysique*, ibid., 1861, publiées après sa mort, par ses élèves MM. Mansel et Veitch. Il ne faudrait pas, sur la foi du titre, chercher dans cet ouvrage des principes de métaphysique; la doctrine d'Hamilton ne comporte guère ce genre de spéculation : en tout cas il ne l'a pas abordé, pas plus que la morale ou l'esthétique, et ces deux volumes traitent de la psychologie. *Leçons de logique*, publiées par les mêmes éditeurs, et comprenant un cours complet de cette science. Ces deux traités n'ont pas été traduits en français. Il faut y joindre les éditions déjà signalées de Reid et de Dugald Stewart; les dissertations de la première sont, avec quelques articles des *Discussions*, les morceaux les plus achevés qu'ait produits Hamilton. En somme on peut regretter, avec un critique, qu'il ait trop lu, et pas assez écrit. De plus sa philosophie manque d'unité : on cherche en vain le lien systématique qui en unit

les fragments : la critique y tient plus de place que la théorie; l'histoire y déborde en longues citations et en listes interminables de témoins souvent très-inconnus. Deux points cependant dominent : la théorie de la connaissance, et la logique; nous nous y arrêterons dans cette brève analyse.

Pour savoir quel est l'objet de la connaissance, ses conditions et sa portée, il faut d'abord comprendre ce que l'on doit entendre par la conscience. A en croire certains philosophes, et surtout les Écossais, la conscience est une faculté distincte des autres et qui se borne à percevoir les opérations de l'âme. C'est une erreur que nous n'ont pas commise Aristote, ni Descartes, ni Locke. Connaître et savoir ce l'on connaît, voilà deux propositions qui logiquement sont distinctes, mais qui *réellement* sont identiques. Une opération mentale n'est ce qu'elle est que par rapport à son objet : c'est par là qu'elle est distincte d'une autre; c'est par là qu'elle est déterminée, spécifiée dans sa nature, et marquée dans son individualité. Si l'objet disparaît, elle s'évanouit; comment donc pourrait-on la percevoir, sans percevoir du même coup cet objet; comment le rapport serait-il conçu, sans les deux termes? Il faut donc admettre que « tout acte intellectuel est une modification de la conscience, et que la conscience est le terme général qui désigne l'ensemble de nos forces intellectuelles. » Elle atteint par delà l'acte de l'esprit la chose même qui en est le terme : une seule et même intuition réunit le moi et le non-moi. Quand nous percevons le monde extérieur, nous en avons conscience; quand nous imaginons une chimère, comme un hippogriffe, elle est tout à la fois l'objet de l'acte et l'acte lui-même : « Si vous me refusez la conscience de l'hippogriffe vous me refusez la conscience de l'acte qui l'imagine; j'ai conscience de zéro, je n'ai pas du tout conscience. » Ainsi la conscience n'est pas une faculté, mais la forme essentielle de tous les actes de l'âme; elle n'est pas bornée aux opérations de notre activité, mais elle en embrasse les objets; bref, elle est l'intelligence tout entière avec ses deux affirmations inséparables, que l'on peut isoler en les tirant du jugement où elles sont confondues, mais qui ne vont jamais l'une sans l'autre, celles du moi et du non-moi. Il n'y a ni plus ni moins dans la connaissance : « J'ai conscience de deux existences par une même et indivisible intuition. » Sans doute nous avons d'autres facultés intellectuelles : la liste en est même assez longue : les unes sont *conservatrices* comme la mémoire, *reproductrices* comme la suggestion et la reminiscence, *représentatives* comme l'imagination, *élaboratrices* comme la comparaison, l'analyse et la synthèse, le jugement, le raisonnement, et enfin *régulatrices* comme la raison ou le sens commun : mais tout ce travail d'esprit s'exerce sur les seules données immédiates que nous trouvons dès l'abord en opposition mutuelle, et en relation, celle du sujet et celle de l'objet. Cette simple analyse, à la supposer exacte, nous découvre donc les deux seules choses que nous puissions connaître directement, l'âme et la matière; les conditions mêmes de tout acte intellectuel, à savoir : l'opposition, la relation, la différence, puisque les deux termes ne sont entendus que l'un par l'autre; et enfin le principe même de toute certitude, puisqu'au-dessus de cette intuition primitive il n'y en a pas d'autre qui puisse servir de contrôle. Toute la philosophie d'Hamilton n'est, ce semble, que le développement de cette première observation. Son point de départ est le même que celui de Fichte : mais là où l'un n'a-

perçoit que le sujet, l'autre discerne l'objet ; l'un ne peut atteindre la nature que par une déduction ; l'autre la trouve « imprimée dans l'esprit des hommes avec une conviction égale à celle de l'existence de leur esprit. »

Mais il y a un mot qu'on s'inquiète de ne pas trouver dans cette analyse, et qui ne peut être banni si sommairement de la philosophie : c'est celui d'infini, d'absolu, de Dieu. Hamilton va-t-il trouver quelque moyen de l'introduire dans sa philosophie ? Découvrira-t-il l'absolu en nous-mêmes, ou dans la nature ? Non. Il n'y a rien de plus dans la conscience que ces deux réalités, toutes deux finies et relatives ; il n'y a rien de plus dans la philosophie « que l'observation des phénomènes et la généralisation qui en infère des lois ». Kant a déjà essayé de la délivrer de cette obsession de « la chose en soi » ; mais il n'a pas achevé son œuvre ; s'il l'interdit à la raison la puissance d'atteindre l'absolu dans sa réalité objective, il lui laisse encore celle de le penser ; ou plutôt il le transporte, sous le nom de catégories de l'entendement, et d'idées de la raison, dans l'intelligence humaine : « il a tué le corps de l'absolu, mais il n'en a pas exorcisé le fantôme. » Non-seulement, pour notre esprit, l'absolu n'a pas de réalité objective, mais encore « il n'est pas même susceptible d'une affirmation subjective ». C'est une collection de négations, unies entre elles par ce seul lien qu'elles sont également incompréhensibles, et représentées par un seul mot. Il importe d'écouter avec attention Hamilton sur ce point si grave de sa doctrine.

Le propre de la pensée, on l'a vu, c'est de tout saisir sous la condition de la différence, et de la relation : la connaissance n'est elle-même qu'un rapport entre deux termes, et tout objet connu est par là même distingué d'un autre, et en même temps distingué du sujet qui le connaît. Résumons ce fait en cette formule : la pensée *conditionne* tous ses objets. C'est dire qu'il n'y a pour elle que des choses finies et relatives. Mais, comme elle ne perçoit rien que sous forme d'une opposition, et que toujours en face d'un terme connu, il y a pour elle son contraire, elle peut opposer au fini et au relatif, seuls objets de connaissance, l'infini et l'absolu, c'est-à-dire à ce qu'elle connaît quelque chose d'inconnu, au concevable l'inconcevable. De là ces deux mots, que les philosophes ont répétés dans leurs plus hautes spéculations : l'infini et l'absolu. Si on les compare, on trouve qu'ils sont contradictoires, et si on les considère chacun en particulier, qu'ils ne désignent rien de compréhensible. En effet, par absolu on devrait entendre ce qui est parfait, achevé, complet, et par suite « ce qui est diamétralement opposé à l'infini » ; d'un côté l'idée de quelque chose de limité ; et de l'autre celle d'une chose qui n'a pas de limites, qui ne se termine pas, qui n'est jamais définitivement achevée : ces deux idées forment donc une antinomie ; mais elles ont l'une et l'autre cela de commun qu'elles excluent toute condition : l'une c'est l'inconditionnel sans limite, et l'autre le limité sans conditions. On peut donc les réunir, quoique inconciliables, dans l'unité supérieure de ce qu'il faut appeler l'*inconditionnel*. Mais « cette conception n'a rien de positif ; elle n'a pas une unité réelle et intrinsèque, car elle combine l'absolu et l'infini, contradictoires en eux-mêmes, dans une unité *relative à nous*, par le lien commun de leur incompréhensibilité ». Les philosophes parlent mal quand ils identifient l'absolu et l'infini, et donnent indistinctement l'un ou l'autre pour objet à la raison : la preuve qui établirait la réalité de

l'un, détruirait du même coup celle de l'autre. S'il y a de l'absolu, tout est limité, et s'il y a de l'infini, rien n'est absolu. Hésitante entre ces deux affirmations, qui lui paraissent également impossibles, et dont cependant l'une est nécessairement vraie, notre pensée se confine dans une sphère où tout est soumis à des conditions, et la philosophie, si elle n'est la science de l'absurde, est la *science du conditionné*. Si on laisse de côté cette subtile dialectique, qu'Hamilton oublie lui-même parfois, en confondant les deux idées, on pourra prouver la *relativité de la connaissance*, par des raisonnements plus conformes au langage ordinaire. D'abord la pensée ne peut s'affranchir de la conscience sans se détruire, et à moins qu'on ne prenne au sérieux l'*intuition intellectuelle* de Schelling, il faut confesser que ce qui est hors de la réflexion est aussi hors de la science, et n'y peut être introduit sans contradiction. La pensée de l'absolu sera donc accompagnée de conscience ; mais la conscience à son tour n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet, connus seulement par leur corrélation, et se limitant réciproquement. L'absolu pensé devient donc relatif, relatif à nous qui le pensons, et à tout le reste dont nous le distinguons : la pensée se confond dans l'effort qu'elle tente pour échapper à ses conditions. Ensuite, sous quelle forme atteindrait-elle l'absolu ? Est-ce sous celle du temps ou de l'espace, de la cause ou de la substance ? mais le temps, à supposer que ce soit autre chose qu'une simple conception, n'est ni absolu, ni infini : il n'est pas absolu, puisqu'il est impossible de le concevoir comme achevé, ni dans son tout ni dans un seul de ses instants ; et de se représenter un absolu commencement ou une fin absolue du temps, c'est-à-dire un commencement et une fin en dehors desquels il n'y aurait plus de temps ». L'infini dans le temps ne peut mieux se comprendre : on ne pourrait le réaliser que par une addition infinie de temps finis, qui demanderait elle-même pour s'accomplir l'éternité. Et d'ailleurs, qu'est-ce qu'un infini qui n'a *avant*, *après*, si ce n'est la triple contradiction d'un infini fini, d'un infini commençant, et, pour comble, de deux infinis coexistants. Ainsi, pour parler le langage d'Hamilton, le temps ne peut être conçu ni comme inconditionnellement limité, ni comme inconditionnellement illimité. On en peut dire autant de l'espace. Quant à la cause, il est vraiment étrange qu'on associe à ce mot celui d'absolu, qui y répugne, comme son contraire. Une cause n'est-elle pas relative à ses effets ? C'est pour eux qu'elle existe, elle est un moyen de les produire, et si on la considère d'une façon abstraite, elle est inférieure à eux : car elle n'existe que pour eux, et même par eux. Elle est moins parfaite que tous ses effets réunis, et moins réelle qu'un seul d'entre eux ; car elle dépend de lui, sans lui elle n'existe pas, en tant que cause, et par suite « elle n'est jamais, elle devient toujours ». Aussi, les philosophes qui, malgré cette parole de Schelling, que l'idée de l'absolu et celle de l'activité sont comme les deux pôles opposés, ont imaginé la cause absolue, ont-ils, comme Cousin, déclaré la création nécessaire, c'est-à-dire en réalité, divinisé le monde. Tel est le sort des systèmes qui proposent pour but suprême de la spéculation cet absolu « qui, semblable à l'eau du tonneau des Danaïdes, s'échappe toujours comme une négation et s'engloutit dans les abîmes du néant ». On s'épargne ces contradictions en maintenant la pensée dans la considération des choses finies, qu'elle ne peut dépasser, et qui sans doute sont les manifestations d'une existence incompréhensible.

Car il ne faut pas s'imaginer qu'Hamilton amoindrit la philosophie pour ébranler la vérité religieuse. Tout au contraire, c'est le souci de cette vérité qui lui fait craindre que la raison humaine ne la mette en risque : il croit sincèrement sans doute la rendre certaine en la montrant intelligible. Si on lui dit qu'il donne des armes contre la religion, il répondra par une hymne au dieu inconnu et fera comparaître comme témoins en sa faveur, les théologiens et les philosophes les plus pieux. « Le domaine de notre foi, ajoutera-t-il, peut être plus étendu que celui de notre connaissance. » Puis il relèvera sous le nom de croyance ce qu'il a détruit sous le nom de connaissance, et poussera l'illusion jusqu'à déclarer que sa critique ouvre la porte toute grande à la conception d'un Dieu : « Cette conscience même que nous avons de notre impuissance à rien concevoir au delà du relatif et du fini nous inspire, par une étonnante révélation, la croyance à l'existence de quelque chose d'inconditionnel au delà de la sphère de la réalité compréhensible. » Étonnante révélation en effet qui doit éclairer un esprit incapable de l'entendre.

Voilà nos connaissances bien nettement bornées d'un côté. De peur « que la lumière qui vient du ciel ne nous égare », Hamilton l'a éteinte. En verrons-nous plus clair ici-bas en nous-mêmes, et dans le monde extérieur ? Nos connaissances, qu'il restreint, vont-elles gagner en profondeur ce qu'elles ont perdu en étendue ? tant s'en faut. Dans la sentence portée contre l'absolu, soit implicitement contenus le *moi* et la matière ; et dans ces deux sphères il faut, comme dans l'autre, « exorciser le fantôme de l'absolu ». L'absolu dans l'homme, c'est la substance, la cause, l'être, l'âme, n'importe le nom ; et dans la nature c'est encore quelque principe permanent qui explique et produit les phénomènes. Or Hamilton n'admet pas que nous ayons un moyen de regarder par delà les faits « les choses en soi ». Sa philosophie de l'inconditionné ne permet pas ces indiscretions ; et le « grand principe de la relativité de la connaissance » nous condamne à ignorer ce que peut être le *moi* et la matière, considérés comme sujets. Sans doute il ne peut pas y avoir de conscience sans un sujet conscient, mais qu'est-ce qu'un sujet ? « C'est, dit Hamilton, la base inconnue de l'existence phénoménale ou manifestée. » L'âme ne peut être définie qu'*a posteriori* et par ses phénomènes. « Ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire à part de ses manifestations, philosophiquement nous n'en savons rien. » Nous n'avons aucune perception de la substance ni de la cause, et l'analyse de Maine de Biran est fautive : la conscience ne nous révèle dans l'acte du mouvement ou de l'effort que deux phénomènes ; leur rapport et leur génération restent absolument inconnus. Si nous nous regardons nous-mêmes comme des causes, c'est que nous ne pouvons penser une existence qui commence ou qui finit d'une manière absolue. Il semble donc qu'avec de tels principes Hamilton doive donner son assentiment à la doctrine de Hume, de Kant et de leurs successeurs, et considérer le *moi* comme un groupe ou comme une série de phénomènes. Mais ce grand logicien déconcerté par ses inconséquences toutes les prévisions les mieux fondées. Suivant lui, il y a dans la conscience trois faits primordiaux : « Celui de notre existence mentale ou substantialité, celui de notre unité mentale ou individualité, celui de notre identité mentale ou personnalité... Les diverses modifications dont le *moi* à conscience sont accompagnés du senti-

ment de l'intuition ou de la croyance, n'importe le nom, que le *moi*, le sujet pensant existe. » De la même façon nous sommes sûrs « que ce *moi* n'est pas une simple modification ni une série de modifications de quelque autre sujet, mais qu'il est lui-même quelque chose de différent de toutes ses modifications et une entité subsistant en soi-même ». L'identité est affirmée de la même façon, et Kant est sévèrement repris pour avoir transformé ces attributs réels du *moi* en conditions subjectives de la pensée. Voilà comment, grâce à la ressource de la *croyance*, Hamilton trouve le moyen d'analyser le fait de conscience comme Hume, et de conclure comme Maine de Biran. Même contradiction apparente à propos de l'existence de la matière. Dans tout acte de conscience, dit Hamilton, il y a la conviction que je suis, et que quelque chose, qui diffère de moi, existe ; l'esprit et la matière nous sont donnés ensemble et dans une *coégalité* absolue : l'un ne précède pas, l'autre ne suit pas, et dans leur mutuelle relation chacun est également dépendant et également indépendant ; mais des deux côtés nous ne percevons que des phénomènes, et des phénomènes de l'inconnu ; nous ne savons pas ce qu'est la matière, et nous ignorons ce qu'est l'esprit. On ne peut guère parler autrement quand on se fait gloire d'avoir posé le grand axiome de la relativité de la connaissance. Mais Hamilton sait mieux que personne où ce principe le conduirait, s'il n'avait quelque moyen de s'en séparer à propos. Il superpose donc à cette psychologie sceptique une théorie de la perception qui lui permette de maintenir la réalité du monde, et même de nous attribuer de ce côté une connaissance que nous ne pouvons nous flatter d'avoir : il divise les qualités de la matière en primaires et secondaires, comme ses prédécesseurs, et même il met entre les unes et les autres un troisième groupe, celui des qualités *secondo-primaires*. Les premières sont aperçues telles qu'elles sont dans les corps, et pourraient même se déduire de l'idée de l'espace : tels sont l'impenétrabilité, le nombre, la grandeur, la figure, la mobilité, la position ; ce sont bien les attributs des choses, et non pas seulement leurs effets sur nous. Mais alors pourquoi répéter que nous ne connaissons rien d'absolu, rien d'existant en soi et pour soi, et que nous ignorons absolument ce qu'est la matière ? Si nous en percevons les qualités, « telles qu'elles sont dans les corps », que pouvons-nous désirer de plus ? Les philosophes qui se montrent en ce point les plus complaisants ne donnent certainement pas à l'esprit le pouvoir de saisir la substance matérielle, indépendamment de ses qualités, et Hamilton, comme le lui reproche justement Stuart Mill, semble se contredire : ou toute connaissance est relative, et alors nous ne percevons pas les qualités de la matière « en elles-mêmes », ou nous les percevons de cette façon, et alors nous connaissons absolument ces qualités, et même cette substance. En somme, Hamilton oscille sans cesse entre Reid et Kant : on dirait, à l'entendre, qu'il va nous ôter tout ce que celui-ci nous refuse, et tout à coup il nous rend même plus que l'autre ne nous avait accordé. Dieu ne peut être pensé, mais il doit être cru ; le *moi* n'est que l'ensemble « des états dont j'ai conscience » ; mais le sentiment nous en révèle l'unité et l'identité ; la matière « n'est qu'un nom commun pour une certaine série d'apparences qui se manifestent en coexistence » ; mais nous connaissons ses qualités primaires en elles-mêmes, et les *secondo-primaires* en elles-mêmes encore, et dans leurs effets sur nous ; la

raison n'est qu'une faculté régulatrice, mais le sens commun prononce des jugements « catholiques », nécessaires, parce que nous les prononçons tous, et que nous prononçons tous parce qu'ils sont nécessaires. Cette doctrine n'a pas une assiette bien fixe; elle déroute les prévisions même dans ses parties secondaires; on s'étonne, par exemple, d'entendre Hamilton proclamer bien haut qu'une pensée dont nous n'avons pas conscience est un pur néant, et d'autre part, fournir les observations les plus ingénieuses à l'appui de la thèse des perceptions inconscientes. Mais on est surtout étonné qu'il ait pu fonder sur une croyance des convictions qu'il enlève à la connaissance. Si nous croyons à l'absolu, ou nous avons conscience de cette affirmation spontanée, ou nous n'en savons rien: dans le second cas, on n'a pas le droit d'en parler; si au contraire nous en avons conscience, Hamilton est obligé, pour être conséquent à sa propre doctrine, de convenir que nous avons en même temps conscience de l'objet de cette croyance, c'est-à-dire que nous connaissons Dieu. Ces objections lui ont été opposées par Stuart Mill; on pourrait lui en faire beaucoup d'autres, et sur la façon dont il entend l'absolu, et sur les raisons qu'il allègue pour le proscrire de la pensée. Il suffit de remarquer que cette théorie, si favorable au scepticisme empirique, ne l'a pas plus satisfait, qu'elle ne contente le dogmatisme spiritualiste. C'est qu'Hamilton, en ruinant la science du surnaturel, la regarde pourtant comme la seule vraie; en bornant notre connaissance au relatif, il ne croit pas la rendre plus positive: il gémit de la trouver si courte, et l'appelle une *nescience*; il est à la fois certain qu'il y a une réalité supérieure aux faits, et désespéré de ne pouvoir l'atteindre; il ne peut être approuvé de ceux qui n'ont à aucun degré cette certitude, et professent, non pas l'impuissance de l'esprit, mais la vanité de ses prétendus objets. Hamilton condamne la métaphysique tout en la glorifiant, ses adversaires ne la jugent ni possible ni désirable. Reid et Dugald Stewart n'ont jamais franchement reconnu à l'intelligence le pouvoir de s'élever au-dessus des faits de l'ordre contingent; Hamilton accepte comme un principe de méthode ce qui chez eux était une règle de prudence; il donne la théorie de leur timidité; il termine par le scepticisme un mouvement commencé contre le scepticisme; il est le dernier des Écossais, parce qu'il est le plus conséquent, et qu'il avait puisé dans l'étude de la logique, où il n'a pas de maîtres en ce temps, des habitudes de rigueur qui ne lui permettaient pas de s'arrêter à moitié chemin.

Hamilton, en effet, a eu la passion de la logique en un temps où elle n'était pas en faveur; il l'a étudiée non-seulement dans les ouvrages d'Aristote, mais encore chez les plus obscurs écrivains du moyen âge dont les noms, oubliés depuis des siècles, reparaissent à chaque page de ses livres. Il n'est pas de titre qu'il n'eût sacrifié à l'honneur d'avoir fait faire des progrès à une science que son fondateur passe pour avoir achevée en la créant: il en a certainement fixé l'objet, il a proposé des innovations notables à plusieurs de ses théories les plus importantes, et quoique le sujet n'ait rien d'attrayant, il est juste de ne pas négliger des travaux si difficiles et si rares.

On éprouve souvent quelque peine à distinguer la logique de la psychologie, quoique dans la pratique on reconnaisse du premier coup qu'une question appartient à l'une ou à l'autre de ces deux sciences; il semble qu'on soit entre deux alternatives: ou la logique est la science

de la pensée, et alors elle est un des chapitres de la psychologie; ou elle est l'art de bien penser, et alors elle n'est plus une science, et, ce qui est bien plus grave, elle tient mal les promesses de son titre. Kant a déjà tranché la difficulté en distinguant entre la matière et la forme de la connaissance, ou, si l'on veut, entre l'acte intellectuel et l'objet qui en est le terme. Hamilton accepte ses idées, et les pousse à l'extrême; suivant lui la logique a pour objet la pensée, mais envisagée seulement dans sa possibilité formelle, abstraction faite de toute application à un objet déterminé. C'est une sorte de géométrie des conditions de l'activité intellectuelle; la psychologie, au contraire, considère la pensée concrète, vivante, tout à la fois matière et forme. De plus, ce n'est pas toute la pensée qui appartient au logicien: il ne peut retenir pour lui les actes immédiats, les intuitions des sens et de la conscience, inséparablement associées à leurs objets, variant de forme avec eux; il se borne à l'étude des opérations discursives, qui supposent un travail d'élaboration et quelque comparaison. La logique se reconnaît donc à deux caractères: elle étudie les lois formelles de la pensée; elle les étudie seulement dans les opérations discursives, telles que l'abstraction, la généralisation, le raisonnement. Elle n'est donc pas un art, mais tout au contraire la plus abstraite de toutes les sciences. Sans doute beaucoup de logiciens, à commencer peut-être par Aristote, lui ont assigné un autre objet, la découverte ou la démonstration de la vérité. Mais Hamilton n'est pas au dépourvu quand on allègue contre lui l'histoire, et il extrait de ses notes une série de témoignages qui lui donnent raison. Il admettra pourtant à côté de cette science pure « une logique *modifiée*, qui considère la pensée non pas comme déterminée par ses lois nécessaires et universelles, mais comme affectée par les conditions empiriques sous lesquelles elle s'exerce actuellement. »

Une des premières conséquences de cette définition, c'est de mettre hors de la logique pure tout ce qui n'est pas nécessaire comme procédé intellectuel, et tout ce qui concerne la vérité et l'erreur. L'induction que les scolastiques appellent imparfaite, c'est-à-dire « une certaine inférence » fondée sur l'expérience et sur cette conviction que la nature est conforme et constante, n'aura donc plus rien de commun avec la logique. « La logique en fait de principes ne connaît que les lois de la pensée; sa sphère est celle de la pensée nécessaire et non de la probabilité. » Mais il y a pourtant un raisonnement inductif distinct de cet expédient empirique, et digne de figurer à côté du raisonnement déductif. Il a été entrevu par Aristote, désigné par les scolastiques et par Wolf; c'est un vrai syllogisme, très-différent de celui qu'on étudie dans les écoles: il n'a de commun avec lui que sa rigueur, et sa dépendance du principe de l'identité. Ce principe peut en effet s'énoncer sous deux formes: 1° Ce qui appartient ou n'appartient pas au tout (tenant appartient ou n'appartient pas à chacune des parties contenues: voilà la règle de la déduction); 2° ce qui appartient ou n'appartient pas à toutes les parties constituantes appartient ou n'appartient pas au tout constitué: c'est la règle de l'induction. Le mouvement logique de la pensée consiste donc à descendre des attributs du tout à ceux des parties, et à monter de l'idée des parties à celle du tout; mais ces deux mouvements sont successifs, et, avant de descendre, il faut avoir monté. Il n'y a pas d'autre procédé: il n'y a pas d'autres règles: « Tout ce qui les dépasse ou les viole, dépasse ou viole la logique. » Il y a donc un syllogisme inductif;

en voici le type : cet aimant, cet autre et cet autre encore attirent le fer, cet aimant et cet autre, etc., sont conçus comme tous les aimants sensibles, comme le genre même ; donc tous les aimants sensibles attirent le fer. On fera des objections à ce mode de raisonnement ; on dira que la mineure est fautive, puisqu'elle met en équation quelques-uns et tous. Mais qu'importe au logicien ? pour lui cette proposition ne signifie pas ce qui est, mais ce qui est pensé ; la chose fut-elle impossible, elle est conçue, et c'est assez. Toutes les autres inductions auront cette forme, ou ne seront pas des raisonnements : elles ne peuvent être correctes qu'à condition de poser l'égalité des parties et du tout ; c'est une conviction intellectuelle hors de laquelle il n'y a plus qu'un procédé boiteux, et un expédient à l'usage du philosophe et du physicien. On pourra aussi dire, comme Aristote le fait déjà entendre, qu'il n'y a pas de moyen terme dans ce syllogisme, puisque toutes les parties sont identiques au tout ; mais Hamilton maintiendra qu'il y a une différence entre la pensée des individus et celle du genre. Enfin les scolastiques scrupuleux reprochent à l'argument d'être de la troisième figure, puisque le moyen est deux fois sujet, et de conclure par une proposition universelle affirmative, contre les règles de cette figure. Hamilton pourrait les satisfaire en convertissant la mineure, ce qui ramènerait le syllogisme à la première figure et au mode *Barbara* ; mais il s'en garderait bien, car toute la force logique du raisonnement se trouverait perdue, et les parties, au lieu d'être contenues dans le tout, le contiendraient. Bref, il y a là un mode de raisonnement tout à fait distinct de la déduction, dispensé d'en suivre les règles, et en résumé un syllogisme. Si Hamilton n'hésite pas à maintenir la régularité de son syllogisme inductif, bien qu'il ne rentre dans aucune des figures admises comme correctes, c'est qu'il a bouleversé toute l'ancienne législation du syllogisme. Il a commencé par réformer la théorie de la proposition, qui sert de fondement à celle des modes et des figures. On sait que pour distribuer les propositions en leurs diverses espèces, les logiciens classiques tiennent compte à la fois de leur qualité et de leur quantité, et distinguent par là les universelles affirmatives et négatives, et les particulières des deux mêmes qualités. Mais ils n'ont jamais tenu compte pour estimer la quantité que de l'extension du sujet, qui peut être entière ou restreinte ; quant à celle de l'attribut, ils ont posé en axiome qu'elle était entière dans les propositions négatives et bornée dans les propositions affirmatives. Hamilton prétend que l'attribut est toujours pensé avec une quantité déterminée, et que cette quantité est infiniment plus variable que les scolastiques ne l'ont pensé. Par exemple il y a des propositions affirmatives où l'attribut est pris universellement ; tous les hommes sont responsables, voilà une assertion qui dans l'esprit équivaut à celle-ci : tous les hommes sont tous les êtres responsables. Réciproquement il y a des propositions négatives dont l'attribut est pris particulièrement : ainsi on peut dire de l'homme qu'il n'est pas quelque animal, certain animal, ce qui constitue un attribut particulier dans une proposition négative. En somme, on doit tenir compte ici encore des idées de tout et de partie, qui sont des créations de l'esprit, et n'ont qu'une valeur formelle. Or, on peut affirmer ou nier un tout, ou une partie, d'un autre tout ou d'une autre partie, c'est-à-dire affirmer tout l'attribut de tout le sujet ou d'une partie du sujet, ou bien une partie de l'attribut de tout le sujet ou d'une partie du sujet ; on peut nier suivant

les mêmes relations. Il y aura donc quatre propositions universelles : 1° la *toto-totale*, où le sujet et l'attribut sont également universels ; les triangles sont des polygones de trois côtés, c'est-à-dire tous les polygones ; 2° la *toto-partielle*, où l'attribut seul est particulier : les rectangles sont des parallélogrammes, c'est-à-dire quelques parallélogrammes ; 3° la *parti-totale*, où l'attribut seul est universel : certaines figures sont des triangles, c'est-à-dire tous les triangles ; 4° la *parti-partielle*, où l'attribut et le sujet sont également particuliers ; certains triangles sont des figures, c'est-à-dire certaines figures, équilatérales. On peut facilement étendre cette distribution aux propositions négatives, et l'on obtiendra ainsi huit sortes de propositions, soit les quatre que l'ancienne logique avait reconnues sous d'autres noms, et quatre entièrement nouvelles. On voit par là que les règles consacrées de la *conversion* se trouvent singulièrement simplifiées. Grâce à ce qu'Hamilton appelle la *quantification* de l'attribut, il est démontré que toute proposition, même la particulière-négative, peut se convertir : il suffit dans tous les cas de conserver à l'attribut, devenu sujet, la quantité qu'il a toujours, sinon dans l'expression, du moins dans la pensée.

La théorie du syllogisme se trouve donc modifiée, sinon entièrement renouvelée, non pas dans la distribution des figures, mais dans le nombre des modes possibles ou concluants. On sait que les logiciens, en vertu des combinaisons possibles de quatre propositions pour former un syllogisme, ont reconnu qu'on peut les arranger de soixante-quatre manières : c'est une opération d'arithmétique qui ne souffre pas d'erreur. Mais s'il y a réellement huit sortes de propositions, ce n'est pas soixante-quatre modes, c'est cinq cent douze qu'il faut reconnaître, et comme ils peuvent affecter trois figures, sinon quatre, on voit de suite à quel nombre considérable de formes déductives on est forcément conduit. Mais ce n'est pas tout : Hamilton a fait une autre découverte, il s'est avisé que tout syllogisme peut être considéré de deux façons, suivant l'extension ou la compréhension. Ainsi ce syllogisme : Tous les hommes sont mortels, Pierre est un homme, donc Pierre est mortel, est l'expression d'une déduction par extension. Mais on peut tout aussi bien dire : Pierre est un homme, tous les hommes sont mortels, donc Pierre est mortel. Il n'y a pas là une simple transposition de la mineure ; il y a un type de déduction différent du premier. En effet, dans le syllogisme *extensif*, le moyen terme est *homme*, il contient le mineur *Pierre*, et est à son tour contenu dans le majeur *mortel* ; au contraire, dans le second syllogisme, qu'on appellera *intensif*, le terme *Pierre* est devenu le majeur, car il contient l'attribut *homme*, lequel à son tour contient le terme *mortel*, devenu le mineur ; ainsi en passant de l'un à l'autre de ces deux raisonnements, on voit la quantité des termes tout à fait intervertie : le plus particulier devient le plus universel et réciproquement ; au lieu d'être contenu dans le moyen, il le renferme à son tour, et le sens de la copule *est* se trouve tout différent : *Pierre est contenu* dans le genre des hommes, dit-on dans le premier syllogisme ; *Pierre contient* l'attribut *homme*, voilà ce qu'on affirme dans le second. Il faudra donc tenir compte de cette complication, omise par l'ancienne logique, et augmenter d'autant le nombre des formes possibles. Mais ce n'est pas seulement une question de nombre. En effet, Hamilton soutient non-seulement que beaucoup de formes très-légitimes ont été négligées, mais encore que parmi celles

qui ont été reconnues et condamnées, il en est de très-correctes. Pour n'en citer qu'un exemple, sur les dix modes sensibles de la première figure, les logiciens en condamnent six : deux entre autres parce qu'ils auraient une mineure négative, et qu'alors l'attribut de la conclusion nécessairement négative serait pris universellement, tandis qu'il aurait figuré dans la majeure, proposition affirmative, à titre d'attribut, c'est-à-dire de terme particulier. Mais cette règle tombe avec cet axiome que l'attribut d'une proposition affirmative est nécessairement particulier ; et en fait, ce raisonnement, dont la mineure est négative, est très-correct : la modération est la condition de la vertu ; or, le fanatisme n'est pas la modération, donc le fanatisme n'est pas la condition de la vertu. Le majeur est dans la majeure avec toute son extension : la modération est toute la condition de la vertu ; il peut donc être dans la conclusion avec la même quantité. Niera-t-on cette proposition ? On accordera du moins que la modération est quelque condition de la vertu, et alors rien n'empêche de conclure que le fanatisme n'est pas quelque condition de la vertu, en dépit de l'axiome qui décrie l'universalité de tout attribut d'une proposition négative. Ainsi au lieu de quatre modes concluants, Hamilton en compte trente-six, dont douze sont affirmatifs, et il en admet un égal nombre pour les deux autres figures, en excluant la quatrième qui n'a aucun fondement rationnel.

On ne saurait passer sous silence, malgré l'aridité du sujet, cette tentative de réformer une science, si souvent proclamée parfaite : sans la discuter à fond, il est bon d'énoncer quelques réserves. Il y a dans ces subtiles analyses plus d'une erreur, et plus d'une illusion d'amour-propre, dans la prétention d'avoir causé une révolution en logique. Hamilton a voulu bannir de cette science tout ce qui concerne la matière de la connaissance, et la borner aux lois de la pensée ; il a poussé ce scrupule à l'extrême : voilà pourquoi il n'admet dans la logique qu'une induction stérile, un raisonnement par énumération complète, qui n'a rien d'instructif, et en tout cas ne mérite pas le nom de syllogisme ; voilà pourquoi il ne considère dans les termes d'une proposition que la notion formelle de leur quantité, leurs relations de tout et de partie, et veut oublier que nos affirmations portent sur des choses et non pas sur des rapports de contenant et de contenu : pour lui, parler et penser, c'est classer, et non pas connaître. De là des propositions si contournées que jamais l'esprit humain n'a songé à prononcer, et qui parfois ne sont ni intelligibles ni vraies. Aussi la réforme de la théorie du syllogisme, annoncée par lui en termes tranchants, ne doit pas être accueillie sans des corrections qui la réduiraient à un ingénieux complément de l'organon ; il est même à craindre qu'elle ne soit au fond très-opposée au progrès de la science, puisqu'elle complique hors de propos une doctrine qui tout au contraire aurait besoin d'être simplifiée. Les *Leçons de logique* ne remplacent donc pas les *Analytiques* d'Aristote, et ne changeront rien d'important aux principes qui y ont été posés pour toujours ; mais Hamilton n'a pas eu cette ambition : il a voulu compléter ce monument et non le renverser ; et si tout ce qu'il propose d'y ajouter ne peut être admis sans discernement, il y a un grand intérêt à connaître ses inventions, alors même qu'on les tient pour suspectes. La logique pure n'est pas en grand crédit ; c'est faire preuve d'un grand caractère que d'y consacrer tant de talent ; c'est aussi montrer une singulière puissance d'esprit

que de trouver des idées nouvelles dans une matière qui passe pour épuisée.

On peut consulter sur la philosophie d'Hamilton : L. Peisse, *Fragments de philosophie par William Hamilton*, Paris, 1840 ; — Préface. Ravaisson, *Fragments de philosophie de Hamilton*, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} novembre 1840 ; — Ch. de Rémusat, *Hamilton*, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} avril 1856, 1^{er} mars 1860 ; — P. Janet, *Hamilton et Stuart Mill*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1869 ; — Stuart Mill, *Examen de la philosophie de William Hamilton*, traduit par M. Cazelle, Paris, 1869 ; — Baynes, *Nouvelle analytique des formes logiques*, Edimbourg, 1850 (anglais) ; — Ch. Waddington, *Essais de logique*, Paris, 1857 ; — Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps*, Paris, 1857, p. 316 ; — J. Lachelier, *de Natura syllogismi*, Paris, 1871, p. 24 ; — Mansel, *la Philosophie du conditionné*, Londres (anglais) ; — Masson, *Nouvelle philosophie anglaise*, Londres, 1867 (anglais) ; — M^{re} Cosh, *Etat présent de la philosophie morale en Angleterre*, Londres, 1868. E. C.

HARDOUIN (Jean) naquit en 1646, à Quimper, où ses parents avaient un commerce de librairie. Ses études terminées, il entra dans la Compagnie de Jésus après deux années d'épreuves et d'examen, professa quelque temps la rhétorique, succéda, en 1685, au P. Garnier, en qualité de bibliothécaire du collège de Clermont, et mourut dans l'exercice de cette fonction, le 3 septembre 1729, à l'âge de quatre-vingt-trois ans.

Le P. Hardouin s'était livré, dès sa jeunesse, avec une incroyable passion à l'étude des langues savantes, de l'histoire, de la philosophie, de la numismatique et de la théologie. Son savoir était prodigieux, et son habileté comme critique non moins éminente. Il a laissé des éditions de Thémistius et de Pline le Naturaliste, qui sont de véritables chefs-d'œuvre d'érudition, et une collection des conciles, qui restera, malgré des lacunes regrettables, et bien que surpassée depuis par Mansi, comme un des plus beaux monuments élevés à la science ecclésiastique. Cependant, il faut le dire, ce qui a contribué le plus à perpétuer la mémoire du P. Hardouin, ce ne sont pas les services rendus par ce savant jésuite à la critique et à l'histoire, mais ses étranges hypothèses et son goût du paradoxe, qu'il a poussé jusqu'à l'extravagance. C'est le P. Hardouin qui a découvert, dans sa *Chronologie expliquée par les médailles*, que l'histoire ancienne a été recomposée entièrement dans le XII^e siècle, à l'aide des ouvrages de Cicéron, de Pline, des *Épîtres* d'Horace et des *Géorgiques*, seuls monuments, à son avis, qu'on ait de l'antiquité. Il était persuadé, et il a essayé à diverses reprises d'établir que l'*Énéide* n'est pas de Virgile ; que le plan en est défectueux ; que la versification y est hérissée d'épithètes mal choisies, de tournures vicieuses, et de solécismes qui seraient impardonnables chez un commençant, et qu'enfin la pensée mère du poème est odieuse : car il tend à glorifier le destin, dont il élève la fatale puissance au-dessus de celle de Vénus, de Junon, de Jupiter lui-même, et de tous les dieux de l'Olympe. Le P. Hardouin se montrait tout aussi sévère à l'égard des *Odes* d'Horace, sinon qu'il ne les taxait pas, comme l'*Énéide*, d'impiété. Mais que de vers, à l'entendre, dénués d'harmonie, et plus voisins de la prose que de la poésie ! Combien d'autres sans césure ! Que de termes détournés de leur acception ! que de néologismes ! que de tournures barbares ! que d'erreurs ! Il est manifeste que ces chants apocryphes, objet d'une admiration peu méritée n'ap-

partiennent pas à l'époque la plus brillante de la littérature latine, mais à une ère d'ignorance et de ténèbres et, pour tout dire, au moyen âge.

Un écrivain aussi paradoxal que le P. Hardouin, abordant l'histoire de la philosophie, devait y faire des découvertes non moins merveilleuses qu'en littérature. C'est ainsi qu'il a trouvé que l'athéisme est une doctrine beaucoup plus répandue qu'on ne le croit ordinairement, et qui a été professée par des philosophes considérés en général comme très-religieux. Platon, par exemple, est un athée. Ce Dieu, dont il parle comme étant le bien et le vrai absolu, l'existence pure dégagée de toute forme, n'est qu'une abstraction qui ne saurait rien produire, et envers laquelle nous n'avons aucun devoir. A y regarder de près, le disciple de Socrate ne reconnaît d'autre divinité que la nature, avec la variété de ses dons et de ses lumières. De là le voile dont il enveloppe sa doctrine, qu'il aurait pu enseigner ouvertement, si elle avait eu Dieu pour objet.

Le P. Hardouin va plus loin encore dans le célèbre ouvrage qu'il a intitulé *Athei detecti*. Là, le dévouement qu'il porte à son ordre venant redoubler et diriger son goût inné du paradoxe, il déclare convaincus d'athéisme tous les auteurs qui, de près ou de loin, ont porté préjudice à la Compagnie de Jésus. Jansénius ouvre la liste de ces athées passés maîtres dans l'art de dissimuler le venin de leur pernicieuse doctrine. Paraissent ensuite les Oratoriens, André Martin, Thomassin, Malebranche et le P. Quesnel, puis les écrivains de Port-Royal, Antoine Arnauld, Pascal, Nicole, et en dernier lieu l'école cartésienne, représentée par Descartes, Antoine Legrand et Sylvain Régis. Le P. Hardouin a une méthode expéditive pour instruire le procès de ses adversaires. Quand un philosophe a eu le malheur d'appeler Dieu l'être des êtres, l'essence infinie, indéterminée, la vérité absolue, la bonté et la raison universelle, ce philosophe eût-il donné des preuves non équivoques de sa foi religieuse, il est classé aussitôt, par le rigoureux jésuite, au nombre des athées, pour avoir désigné Dieu par des termes vagues et abstraits.

Un autre écrit philosophique du P. Hardouin, sous le titre de *Réflexions importantes*, est dirigé contre certains régents de la Compagnie de Jésus, qu'il accuse d'enseigner la doctrine de Descartes. Il n'a aucune valeur scientifique; mais il se termine par une phrase qui mérite d'être littéralement transcrite, parce qu'elle montre à quel point l'auteur pousse la haine contre le chef de la philosophie moderne: « Tout ce que je souhaite, s'écrie-t-il, c'est qu'à l'avenir, du moins, on extermine le cartésianisme et le malebranchisme de nos classes jusques aux moindres vestiges. Quel service ne rendrions-nous pas à notre sainte religion, si nos philosophes, au lieu de suivre ce maudit système, en faisaient entrevoir le venin et l'horreur dans tous ses points? Faut-il que nous laissons faire cela à d'autres qui nous accuseront tôt ou tard, ou d'ignorance, ou d'indolence bien criminelle? »

Les paradoxes du P. Hardouin eurent beaucoup de retentissement au xvii^e siècle, et aucune influence. Un petit nombre en fut sincèrement scandalisé; la plupart n'y virent qu'un jeu d'esprit sans portée; nul n'entreprit de les défendre, et la Compagnie de Jésus les désavoua. Ils ne sont pas dignes d'une réfutation sérieuse, et sans doute la postérité les aurait oubliés, s'ils étaient moins extravagants. C'est leur singularité qui a fait leur fortune, et qui impose à l'historien le devoir de ne point les passer entièrement sous silence.

Le P. Hardouin a composé, dans le cours de sa

longue carrière, deux cents ouvrages qu'on trouvera indiqués dans les *Éloges de quelques auteurs français* par l'abbé Joly, in-8, Dijon, 1742. Quatre-vingt-douze ont vu le jour. Les principaux ont été réunis en deux volumes in-^{fo}, publiés, l'un du vivant de l'auteur, sous le titre d'*Opéra selecta*, Amst., 1709; l'autre après sa mort, sous celui d'*Opera varia*, ib., 1733. Ce dernier volume contient les pièces les plus curieuses, savoir: 1^o *Athei detecti*; 2^o *Réflexions importantes*; 3^o *Platon expliqué, ou Censure d'un écrit de M. l'abbé Fraguier*; 4^o *Pseudo-Virgilius, sive Observationes in Æneidem*; 5^o *Pseudo-Horatius, sive Animadversiones criticae in Horatii opera*; 6^o *Numismata seculi Theodosiani*; 7^o *Numismata seculi Justiniani*; 8^o *Antica Numismata regum francorum*. Le scepticisme historique du P. Hardouin a été réfuté par Bierling, de *Pyrthonismo historico*, in-8, Leipzig, 1724. On peut consulter aussi les *Mémoires de Trévoux* de 1709 et de septembre 1733.

C. J.

HARRINGTON (James), auteur d'un ouvrage intitulé *Oceana*, où il expose le plan d'un gouvernement idéal comme celui que Platon nous a laissé dans sa *République*. Thomas Morus dans son *Utopie*, et Campanella dans sa *Cité du soleil*. Né en 1611 à Upton, dans le comté de Northampton, il fit ses études à Oxford, passa quelques années en Hollande, puis visita successivement le Danemark, l'Allemagne, la France et l'Italie, cherchant à connaître par ses propres observations les mœurs, les lois et surtout les institutions politiques des différents pays qu'il traversait. De retour en Angleterre, à l'époque de la guerre civile, il se déclara pour le Parlement, mais avec une telle modération, que le roi lui donna sa confiance, le prit à son service et le garda à sa suite en montant à l'échafaud. Ce fut sous le gouvernement de Cromwell que, enseveli dans la plus profonde retraite, il composa son principal ouvrage, dont la première édition parut en 1656. Prenant de plus en plus confiance dans ses principes, et ne croyant rien faire de plus utile pour l'humanité que de les mettre en pratique, il forma une société, ou, comme on dit en Angleterre, un club de républicains ardents comme lui, dont la durée se prolongea jusqu'à l'arrivée du général Monk. Après la restauration, il s'occupa de réduire ses doctrines en aphorismes, afin de les rendre plus accessibles à tous les esprits, et il mettait la dernière main à ce travail, lorsque, accusé de haute trahison, il fut enfermé dans la tour de Londres, puis transféré à l'île Saint-Nicolas, et de là à Plymouth, où le chagrin, d'autres disent une préparation médicale, le fit tomber dans des accès de délire. Il mourut à Westminster, le 11 septembre 1677.

Le but d'Harrington, dans l'*Oceana*, n'est pas seulement de faire connaître sur quels principes doit être fondée une république parfaite; il se livre aussi à des recherches souvent très-intéressantes sur l'origine, les effets et la valeur relative des principaux gouvernements. Il passe en revue la politique ancienne, la politique du moyen âge et celle des temps modernes. Il fait, sous le voile de l'allégorie, la critique des hommes et des institutions de son pays. Ainsi, *Oceana* désigne l'Angleterre; *Emporium*, Londres; *Marpesia*, l'Écosse; *Panopée*, l'Irlande; *Olphaeus Megalotor*, Cromwell; *Morphée*, le roi Jacques I^{er}, etc. Le Protecteur et les Stuarts y sont traités avec une égale sévérité, et c'est là qu'il faut chercher la cause de l'accusation dont il a été l'objet et des persécutions qui hâtèrent la fin de ses jours. Mais ce qui a fait surtout la réputation d'Harrington et recommande son ouvrage à l'intérêt du philosophe, c'est son plan d'une constitution

idéale; ce sont les conditions dont il fait dépendre la prospérité et la durée des États. Les corps politiques, aussi bien que les individus, sont subordonnés, selon lui, à des lois générales et naturelles dont ils ne peuvent pas s'écarter sans souffrir ou courir à leur ruine. Peu lui importe la forme extérieure des gouvernements; mais il fait consister leur perfection dans un équilibre tel, que ni les citoyens, considérés isolément, ni les classes entre lesquelles ils se partagent, n'aient d'intérêt à se révolter, ou, s'ils ont cet intérêt, que la force leur manque pour arriver à leurs fins. Cependant après avoir considéré les inconvénients de la monarchie, soit de la monarchie absolue, soit de la monarchie tempérée, il conclut que cet équilibre parfait de fortune et d'influence, qui lui paraît être la première condition d'un État bien constitué, ne peut se réaliser ni se maintenir que dans une république. Le gouvernement d'*Oceana* est donc un gouvernement républicain. Les éléments en sont entièrement démocratiques et représentatifs. Le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif y sont exercés par délégation. Mais l'élection a lieu à trois degrés : élections de paroisses, élections de districts, élections de tribus. De ces élections sortent à la fois et les députés qui font les lois, et les magistrats suprêmes chargés de les faire exécuter. Ces derniers sont au nombre de neuf, dont chacun a ses attributions particulières. Ce sont les citoyens eux-mêmes, c'est-à-dire une véritable garde nationale qui fait le service de l'armée. Les jeunes gens en sont la partie active; les hommes mûrs forment les garnisons sédentaires. Les plus riches entrent dans la cavalerie, et les plus pauvres dans l'infanterie. La fortune, dans la mesure où elle est nécessaire pour assurer l'indépendance des votes, est la condition des droits politiques. Voici le jugement que Montesquieu (*Esprit des lois*, liv. XI, ch. vi) a porté sur ce livre : « Harrington, dans son *Oceana*, a aussi examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un État peut être portée. Mais on peut dire de lui qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue, et qu'il a bâti Chalcédoine ayant le rivage de Byzance devant les yeux. » Tous les ouvrages d'Harrington ont été réunis par Toland en un volume in-8, et publiés à Londres en 1700. Le docteur Birch en a donné, en 1737, une édition plus complète; enfin il en a paru une troisième en 1747. Il existe une traduction française de l'*Oceana*, 3 vol. in-8, Paris, 1795; ainsi que des *Aphorismes*, in-12, ib., an III. Enfin toutes les œuvres politiques d'Harrington, avec sa biographie, par Toland, ont été traduites dans notre langue par Henry, 3 vol. in-8, ib., 1789. Voy. les *Premiers Essais* de M. V. Cousin.

HARRIS (James), métaphysicien anglais, né en 1709 à Salisbury, mort en 1780, appartenait à une des familles les plus honorables de l'Angleterre, et avait pour oncle Shaftesbury, l'auteur des *Caractères*, dans la société duquel il puisa sans doute le goût des études sérieuses. Membre de la Chambre des Communes, lord de l'Amirauté, puis secrétaire de la reine, et enfin chargé d'une mission diplomatique en Russie, il consacra aux lettres le loisir que lui laissaient les affaires. Il débuta en 1744 par la publication d'un recueil de traités sur l'*Art*, sur la *Musique*, sur la *Peinture*, sur la *Poésie*, sur le *Bonheur*, qui le placent parmi les philosophes qui ont cultivé avec le plus grand succès l'esthétique et la morale. Il publia en 1751 l'*Hermès* ou *Recherches sur la Grammaire universelle*, ouvrage qui est le principal fondement de sa réputation. Conduit par ses études grammaticales à des recherches

sur la métaphysique et la logique, il entreprit un grand ouvrage où il devait exposer et rajuster la logique péripatéticienne; mais il n'en exécuta que la première partie, qui devait être comme le frontispice d'un vaste monument : c'est le livre qui parut en 1775 sous le titre assez peu significatif de *Philosophical arrangements*. Il termina sa carrière par un ouvrage qui appartient plus à la littérature qu'à la philosophie, les *Recherches philologiques*, qui ne parurent qu'après sa mort (1781) : il y traite de l'origine et des principes de la critique littéraire, puis il passe en revue et apprécie les plus célèbres écrivains en ce genre, tant anciens que modernes.

Comme c'est principalement à ses recherches sur la grammaire générale qu'Harris doit sa réputation, et que c'est à ce titre qu'il doit de figurer dans ce Dictionnaire, nous donnerons une analyse succincte de sa *Grammaire universelle*, qu'il a intitulée *Hermès* par honneur pour l'inventeur du langage.

« C'est par l'étude de la proposition que doit commencer la grammaire; car c'est là le premier élément que donne l'analyse du discours. Mais la proposition elle-même se résout en mots. On distingue vulgairement une dizaine d'espèces de mots; mais en examinant attentivement ces derniers éléments du discours, on reconnaît qu'on en peut former deux grandes classes : les *mots significatifs par eux-mêmes* ou *principaux*, et les *mots significatifs par relations* ou *accessoires*. Les premiers sont l'objet du premier livre de l'*Hermès*; les seconds, du second livre.

« Comme il n'existe que des substances ou des attributs, les mots *principaux* ne pourront être que *substantifs* ou *attributifs*. Pour les mots *accessoires*, ils servent soit à mieux désigner, à déterminer les êtres, soit à unir entre eux les êtres ou les faits : dans le premier cas, ils sont dits *définitifs*; dans le deuxième, *connectifs*.

« Sous le titre de *substantifs*, il faut comprendre le *nom* et le *pronom*, qui n'est qu'un *substantif secondaire*. L'auteur étudie le nom sous le rapport de ses différentes espèces, de ses différentes propriétés; en parlant du genre, il explique d'une manière ingénieuse, mais quelquefois subtile, par quelle assimilation des substances qui n'ont par elles-mêmes aucun genre ou aucun sexe ont été assignées au sexe masculin ou au sexe féminin.

« Les *attributifs* sont d'abord le *verbe*, qui exprime soit seulement l'attribut général de l'existence (c'est le verbe *être*), soit l'existence avec un attribut particulier (ce sont les verbes ordinaires); puis l'*adjectif* et le *participe* qui expriment les diverses qualités ou quantités des êtres, mais sans affirmation. »

En traitant du verbe, Harris donne une théorie savante des *temps*, se fondant sur une analyse approfondie des idées de durée et d'espace; des *modes*, où il s'appuie sur l'analyse psychologique de la pensée et de la proposition, qu'il distingue en proposition *perceptive* et proposition *volitive*, la première donnant naissance au mode indicatif, la deuxième à tous les autres modes. A l'appui de ses opinions, il invoque ou discute l'autorité des plus grands grammairiens de l'antiquité et des temps modernes, Aristote, Apollonius, Théodore de Gaza, Priscien, Scaliger, Sanctius.

Les *adjectifs* et les *participes* ne sont guère pour lui que des résultats d'abstractions qu'a subies le verbe : dépouillé de l'affirmation, mais conservant encore les idées d'action et de temps, le verbe donne naissance au *participe*; dépouillé en outre des idées d'action et de temps, il forme l'*adjectif*.

Outre le *verbe*, le *participe* et l'*adjectif*, qui

sont des modificatifs du premier ordre, il est un second ordre d'*attributifs*, qui modifient les attributs eux-mêmes : ce sont les *adverbes* ou *attributs d'attributs*.

Les mots *accessoires* (qui forment l'objet du second livre) sont, a-t-on dit plus haut, *définitifs* ou *connectifs*. Les *définitifs* sont l'*article*, soit défini, soit indéfini, qui naît à la fois de l'impossibilité où est l'homme de donner un nom à chaque substance, et de la nécessité où il se trouve d'individualiser les termes généraux que sa faiblesse lui a fait créer. A l'article il faut joindre les mots qu'on appelle improprement *pronoms démonstratifs, possessifs, indéfinis*.

La classe des connectifs comprend la *conjonction* et la *préposition*. La préposition, dans certaines langues, peut être remplacée par les cas : ce qui donne lieu à l'auteur d'exposer la théorie des cas, à parler de leur usage, de leur nombre.

Dans un troisième livre, Harris traite de quelques questions générales qui ne font plus aussi essentiellement partie de la grammaire : de la *matière* du langage (de la voix, de l'articulation, etc.), de la *forme* du langage, ou du sens des mots : envisagés sous ce second aspect, les mots sont des symboles, et non, comme on l'a dit, des imitations des choses ou *onomatopées*; ils ont pour mission de représenter des idées générales bien plutôt que des idées particulières. L'auteur se trouve par là entraîné à une digression sur les universaux et sur l'origine des idées. Il reconnaît que, si l'on considère le point de départ de nos connaissances, on devra dire : *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*; mais il ajoute que si l'on envisage l'ordre des choses prises en elles-mêmes, et que l'on réfléchisse que tout ce qui existe, œuvre de la nature ou de l'art, n'a pu être produit que par une cause intelligente et d'après des types pré-existants, *idées* intérieures ou *innées*, on devra alors retourner l'axiome scolastique, et dire : *Nihil est in sensu quin prius fuerit in intellectu*.

Si l'on en croit le docteur Lowth, l'*Hermès* de Harris est le plus beau modèle d'analyse philosophique qui ait été offert depuis Aristote. En réduisant l'exagération de cet éloge, on peut dire que cet ouvrage renferme beaucoup d'idées justes, sur lesquelles l'auteur se trouve d'accord avec les maîtres de la science, non-seulement chez les anciens dont il exhume et confronte les témoignages, mais chez les modernes, tels que Port-Royal, Dumarsais, Beauzée, dont il paraît cependant avoir ignoré les écrits; qu'on y trouve, en outre, des idées entièrement neuves, dont plusieurs, adoptées ou reproduites par Domergue, de Tracy, de Sacy, sont depuis entrées dans la science.

Les *Arrangements philosophiques*, quoique moins connus, sont cependant aussi dignes d'attention. L'auteur y annonce le modeste dessein d'exposer les idées des anciens sur la science des principes en commençant par les idées élémentaires; et, en effet, il suit fidèlement le cadre tracé par Aristote dans son traité des *Catégories*; mais il relève ces matières arides par d'intéressants rapprochements ou par des recherches philosophiques qui ne font pas moins briller son érudition que la profondeur et la subtilité de son analyse. De ces définitions si stériles en apparence, il tire des conclusions irréfutables contre les doctrines dangereuses qui, au dernier siècle, avaient faveur en Angleterre comme en France, le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme.

On le voit, Harris, qu'on ne connaît guère que comme grammairien, doit être compté aussi

parmi les métaphysiciens, et il occupe un rang distingué entre ces philosophes anglais trop rares au dernier siècle qui ont professé des doctrines spiritualistes.

Les *Œuvres* de Harris ont été réunies en 4 vol. in-8, Londres, 1780; et en 2 vol. in-4, 1801, par les soins de son fils, John Harris, comte de Malmesbury, diplomate distingué. L'*Hermès* a été traduit en français par Thurot, sur l'invitation de Garat, alors préposé à l'instruction publique, et a été imprimé aux frais de l'État, in-8, Paris, en IV (1797). M. Thurot y a joint un discours préliminaire, et de savantes notes qui complètent ou rectifient les idées de l'auteur.

N. B.

HARTLEY (David) naquit à Illingworth en 1704. Il étudia à l'université de Cambridge la philosophie et la médecine, et s'étant fait recevoir docteur en médecine, il exerça successivement cette profession à Saint-Edmund's-Bury, à Londres, et à Bath, où il mourut le 28 août 1757. On a de lui plusieurs ouvrages de médecine; mais ce qui a fait sa réputation et lui a valu une place dans l'histoire de la philosophie, c'est son livre intitulé *Observations sur l'homme, son organisation, ses devoirs et ses espérances* (*Observations on man, his frame, his duty and his expectations, in two parts*), 2 vol. in-8, Londres, 1729, réimprimé, en 1791, par les soins de son fils, avec des notes et des additions traduites de l'allemand de Pistorius, et une esquisse de la vie de l'auteur.

Par sa doctrine philosophique et même par son caractère personnel Hartley a beaucoup d'analogie avec Charles Bonnet. Ainsi que l'auteur de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, il a essayé de concilier une psychologie moitié sensualiste, moitié matérialiste, avec des convictions morales et des croyances religieuses très-arrêtées. Tous les phénomènes que nous appelons intérieurs, toutes les modifications de notre âme peuvent se réduire, selon lui, à deux classes : les sensations et les idées. Celles-là sont la source, et la source unique de celles-ci. La réflexion, que Locke nous représente comme une faculté distincte d'où dérivent exclusivement quelques-unes de nos connaissances, n'est rien qu'un produit de nos sens, et rentre dans les deux ordres de faits que nous venons de distinguer. Cependant, malgré l'identité de leur origine, toutes nos idées ne présentent pas les mêmes caractères. Les unes se rapportent directement à des objets sensibles, les autres n'en présentent que des rapports abstraits et généraux. De là la distinction des *idées de sensation* et des *idées intellectuelles*. Mais il ne faut pas oublier « que les idées de sensation, pour nous servir des expressions mêmes de Hartley, sont les éléments dont se composent toutes les autres ». (*Observ. on man*, Introd., p. 2.) Par conséquent, toute idée générale, tout ce que nous regardons comme des principes universels et nécessaires, directement émanés d'une faculté supérieure, n'est que le résultat d'une association entre plusieurs notions sensibles. Sur ce point, Hartley se montre aussi résolu, quoique moins profond, que Hume, et il est permis de supposer que sa doctrine n'a pas été sans influence sur son illustre compatriote. Il exprime l'espérance (*ubi supra*, p. 75 et 76) « qu'en développant et en perfectionnant la doctrine de l'association, on pourra parvenir un jour, lui ou quelque autre, à décomposer cette variété infinie d'idées complexes que nous appelons *idées de réflexion* ou *intellectuelles*, c'est-à-dire à les ramener aux idées de sensation dont elles sont formées ».

Après avoir établi que toutes nos idées, ou

plutôt toutes nos manières d'être, ont leur origine dans la sensation, Hartley explique la sensation elle-même et tous les faits qui en dérivent par la vibration des nerfs et du cerveau, sous l'action d'un fluide particulier, de la nature de l'éther. Cette hypothèse a été réfutée par Haller, au point de vue physiologique. En philosophie, si on la rapproche de la théorie sensualiste à laquelle elle sert de complément, elle a pour conséquence inévitable le matérialisme. Cependant Hartley n'est pas matérialiste. Il reconnaît expressément « que la matière et le mouvement, quelque division qu'on puisse en faire, de quelque manière qu'on en raisonne, ne donneront jamais que de la matière et du mouvement ». En conséquence, il demande qu'on ne tire de ses paroles aucune conclusion contraire à l'immatérialité de l'âme (*ubi supra*, p. 511 et 512). Les mêmes principes aboutissent nécessairement au déterminisme, c'est-à-dire au fatalisme, au moins dans la sphère des actions humaines : car, si notre existence tout entière n'est qu'une simple association d'impressions sensibles, il est clair qu'il ne reste aucune place pour la volonté, la liberté. Hartley accepte en partie cette seconde conséquence de son système; mais en même temps il laisse à l'homme tous ses devoirs et l'espérance d'une autre vie. Pour dissimuler ce qu'il y a de contradictoire entre ces deux opinions, il a recours à une distinction imaginaire entre la liberté psychologique, qui consiste dans la faculté de choisir, d'agir d'après des motifs, et la liberté philosophique par laquelle on entend le pouvoir d'agir ou de ne pas agir dans les mêmes circonstances. La première, selon lui, nous appartient réellement, et suffit pour sauver notre responsabilité morale; la seconde n'est qu'une chimère, également contraire à l'idée de la toute-puissance et de la prescience divine. Mais la faculté de faire un choix entre plusieurs déterminations, n'est-ce pas la même chose que le pouvoir d'agir ou de ne pas agir? Et si, d'un autre côté, l'on admet une différence entre la détermination et le motif qui la provoque, l'homme ne demeure-t-il pas absolument maître de ses actions? Il n'y a donc pas de milieu entre le fatalisme et la croyance à la liberté humaine. Hartley cherche vainement à s'en défendre, il est fataliste, et avec d'autant plus de raison, si l'on se place à son point de vue, que le bien et le mal moral ne sont pas autre chose, dans sa pensée, qu'une certaine manière d'exprimer le rapport de nos actions avec notre bien-être, ou le bien et le mal physique qui en peuvent résulter pour nous (*ubi supra*, p. 196 à 198).

Enfin, quoique nous ne puissions pas, selon lui, nous élever au-dessus de l'expérience des sens, et que toutes nos idées générales, tous les principes que nous donnons pour base à la morale et à la métaphysique doivent se résoudre en images sensibles ou en simples sensations, il reconnaît au-dessus de cet univers matériel un être spirituel, infini, tout-puissant, qui existe de toute éternité. Il démontre l'existence de Dieu par les preuves de Clarke, et ne paraît pas même se douter que cette démonstration est la ruine de ses propres principes. Mais Dieu, pour lui, n'est pas seulement la cause unique et universelle des phénomènes de la nature; il est aussi, dans le sens propre du mot, l'auteur des actions humaines. Le vice et le péché sont des maux naturels dont il faut chercher la cause dans la volonté divine; mais le mal est effacé et comme absorbé par le bien : car le bonheur universel est la fin de la création. Une doctrine qui réunit autant de contradictions est, dans son ensemble, au-dessous de la critique, et se

réfute suffisamment elle-même. Le livre où elle est exposée est moins un seul ouvrage qu'un recueil de dissertations entièrement indépendantes les unes des autres, et dont il est impossible, sous le rapport de la composition comme sous le rapport de la pensée, de former un tout.

HASARD. C'est le nom que nous donnons à un événement ou à un concours d'événements qui ne paraît être le résultat ni d'une nécessité inhérente à la nature des choses ni d'un plan conçu par l'intelligence. Le même mot s'applique aussi à la cause inconnue et imprévue des faits qui nous offrent ce caractère. « Ceci est un hasard; c'est le hasard qui a fait cela, » disons-nous indifféremment, en parlant d'une même chose. Le lien qui existe dans notre pensée entre la cause et l'effet suffit pour expliquer cette confusion, dont le langage offre plus d'un exemple. Mais dans l'un et l'autre cas, l'idée que nous voulons exprimer est une idée purement négative. En admettant le hasard, nous excluons à la fois la liberté et la nécessité, c'est-à-dire l'ordre, la durée, de quelque source qu'ils dérivent; soit qu'ils viennent de l'intelligence ou d'une force aveugle, mais toujours semblable, toujours identique à elle-même, qui produit, en se développant, tous les phénomènes de l'univers. Aussitôt, en effet, qu'un événement n'est plus isolé, qu'il se rattache à une série d'autres événements du même ordre, qu'il est soumis à une loi constante et générale, et, par conséquent, qu'il peut être prévu d'avance, il cesse d'appartenir au hasard. Ainsi, même quand on voudrait enlever à Dieu le gouvernement de la nature, on ne dirait pas que c'est par hasard que les arbres fleurissent au printemps, portent des fruits en automne et se dépouillent de leur feuillage en hiver. Il existe donc entre le hasard et la nécessité une différence énorme; et si l'on ajoute à ces deux idées celle de la Providence, c'est-à-dire celle de l'intelligence et de la liberté dans la sphère la plus étendue où elles puissent s'exercer, on aura tous les points de vue sous lesquels notre esprit peut concevoir la succession des événements dans le monde. D'abord ils nous paraissent comme juxtaposés l'un à l'autre, ou associés par des rencontres imprévues sous l'influence d'une cause à la fois passagère et aveugle : c'est ce que nous appelons le hasard. Ensuite ils nous semblent être le résultat, le développement régulier et invariable d'une force toujours semblable à elle-même, d'une cause identique et permanente, mais qui n'a pas la conscience de ce qu'elle est ni de ce qu'elle fait : c'est la nécessité. Enfin le spectacle de l'ordre, la permanence et la généralité des lois de la nature nous conduisent à l'idée de l'intelligence, à celle de la liberté. La notion de cause fait également le fond de ces trois manières de concevoir les faits : seulement elle est plus ou moins complète, selon qu'elle approche plus ou moins de l'aperception de conscience, où se trouvent réunies en un seul principe l'intelligence, la liberté et la faculté d'agir. On a compris sous un même nom, celui de fatalité, toute cause et toute action d'où la liberté et l'intelligence sont absentes. Mais il est facile de voir qu'il y a deux espèces de fatalité, et, par conséquent, de fatalisme : celui d'Épicure, et celui des stoïciens. Le premier, en expliquant l'univers et tout ce qu'il renferme par le choc accidentel des atomes, ne s'élève pas au-dessus de l'idée du hasard. Le second veut que tout soit réglé par un ordre immuable, par une raison sans conscience et inséparable de la nature; il se fonde sur la nécessité.

Maintenant la question est de savoir si l'idée du hasard, telle que nous venons de la définir, c'est-à-dire telle qu'elle existe dans le langage et dans l'histoire de la philosophie, correspond à quelque chose de réel. Autant vaudrait demander s'il y a des faits, nous ne dirons pas sans cause, car jamais cette idée ne nous abandonne, mais sans raison et sans loi; s'il y a des causes, et, par conséquent, des êtres, sans identité et sans permanence, sans aucune qualité ni aucun attribut déterminé, ou, ce qui revient au même, sans durée. Posé dans ces termes, le problème est bientôt résolu: car l'idée de loi, et par suite l'idée d'ordre ou de raison, n'est pas moins essentielle à notre esprit que l'idée de cause, dont elle est inséparable. La cause ne se distingue des effets que parce qu'elle est identique, parce qu'elle est permanente, parce qu'elle est une dans sa nature, tandis que les effets sont multiples, fugitifs et divers. Or, cette unité de nature dans une cause, c'est la loi qui préside à son activité, c'est l'ordre qui en règle tous les résultats. Il n'y a donc point et il ne peut pas y avoir de hasard dans le monde. Le hasard, comme on l'a remarqué depuis longtemps, n'est qu'un mot sous lequel nous cachons notre ignorance relativement à la nature des choses. Voilà pourquoi le sens de ce mot, comme nous l'avons fait voir plus haut, est purement négatif. Si nous connaissons exactement les propriétés des objets avec lesquels nous sommes en relation; si nous pouvions nous rendre compte des motifs qui agissent sur nos semblables et sur les êtres libres en général, tous les événements que nous qualifions de fortuits dans l'état présent de notre intelligence, pourraient être prévus ou du moins expliqués; l'idée et le nom du hasard disparaîtraient aussitôt. On conçoit d'après cela que les progrès de la science diminuent d'autant l'empire du hasard, comme dans le cours ordinaire de la vie la prudence et la réflexion diminuent les chances de la mauvaise fortune. Même dans les faits que la science ne peut pas atteindre, il y a des retours qui peuvent être prévus d'une manière presque infallible. La statistique et le calcul des probabilités ont donné et donneront encore des lois aux choses qui nous paraissent les moins susceptibles d'en recevoir. On peut consulter sur le Hasard la *Physique* d'Aristote, et l'*Essai sur les fondements de nos connaissances* de M. A. Cournot, Paris, 1851, 2 vol. in-8.

HAUSCH (Michael Gottlieb), philosophe allemand, né en 1683, à Muggenhahl, près de Dantziak. Il étudia, comme on le faisait de son temps, toutes les sciences à la fois, fut reçu en 1709 docteur en théologie, et enseigna quelque temps à l'université de Leipzig, où il avait fait ses études. Il devint un assez grand personnage, puisqu'il s'intitule en tête de l'un de ses livres, chevalier de l'Ordre royal de Prusse, conseiller intime du roi, chambellan, ministre plénipotentiaire à la cour de l'empereur, etc., etc. Sa vie, du reste peu connue, présente trois circonstances intéressantes. D'abord il eut la bonne fortune d'acheter les manuscrits inédits de Képler, et essaya de les publier, mais s'arrêta après le premier volume qui parut en 1718. Ensuite il eut avec le célèbre Wolf une querelle assez vive à propos de logique, et s'attira une semonce, *monitum*, de la part de cet orgueilleux personnage. Enfin, et c'est là son titre principal, il fut l'ami et le correspondant de Leibniz, qui lui écrivit plusieurs lettres sur divers sujets de philosophie, et il s'attacha à propager sa doctrine. On sait que Leibniz n'a jamais écrit un seul livre où ses idées fussent ordonnées en un sys-

tème régulier, et qu'il est même difficile de reconstruire dans son ensemble cette grande philosophie, dont les différentes parties ont été disséminées. Hausch entreprit de réunir ces fragments épars, et pour en rendre l'unité visible, il les disposa, à l'imitation de Spinoza, à la manière géométrique. Tel est le but de son principal ouvrage: *Leibnitii principia philosophiæ, more geometrico demonstrata...*, Francfort et Leipzig, 1728. Il y a là, comme dans l'éthique, des définitions, des axiomes et des démonstrations. Les définitions y sont bien nombreuses, et l'on n'en compte pas moins de 275; les axiomes au contraire sont réduits à deux, le principe de contradiction, et celui de la raison suffisante, et le tout est terminé par cent quarante-quatre théorèmes. « Il n'y a rien de moi dans ces démonstrations, dit l'auteur, tout est de Leibniz. » Il n'est pas sûr pourtant que la doctrine un peu flottante du maître s'accommode de ces formes rigoureuses; il y a des idées qu'on ne peut poser en théorèmes sans les dénaturer. Mais cet essai n'en est pas moins remarquable, et on peut en conseiller la lecture à ceux qui connaissent déjà Leibniz. Le volume contient de plus des *théorèmes* sur l'être infini et une *méditation* sur l'union du corps et de l'âme. Outre ce traité, Hausch a publié: *Diatriba de enthusiasmo Platonico cum epistola Leibnitii*, Leipzig, 1716; et encore: *Trias meditationum logicarum*, Vienne, 1734. C'est un traité de syllogisme en trois parties, où l'on traite successivement de l'usage des modes utiles, de leur réduction, et de la conversion de tous les raisonnements en syllogismes réguliers. C'est à propos de cet ouvrage que Wolf accusa Hausch de plagiat et d'ignorance. E. C.

HEGEL (Georges-Guillaume-Frédéric), le fondateur de la dernière grande école de philosophie en Allemagne, naquit à Stuttgart le 27 août 1770. Après avoir fait de bonnes études au gymnase de cette ville, il alla étudier la théologie à l'université de Tubingue. Entré au séminaire protestant, il s'y lia d'amitié avec le jeune Schelling, dont il fut le disciple d'abord, puis le continuateur et l'émule. Après avoir été précepteur pendant quelques années, il s'établit à Iéna, auprès de M. de Schelling, et y enseigna, jusqu'en 1807, comme *privatim docens* et comme professeur *extraordinaire*. Après les mauvais jours de 1806, et après avoir quelque temps rédigé un journal politique à Bamberg, Hegel accepta la direction du gymnase de Nuremberg, et se maria dans cette ville avec une jeune patricienne, qui lui donna deux fils. En 1816, il fut appelé à l'université de Heidelberg, et, en 1818, il alla occuper à Berlin la chaire illustrée par Fichte. Désormais, sa vie s'écoula paisible et glorieuse, sans autres incidents que quelques excursions de vacances et la publication de ses ouvrages. Il visita les Pays-Bas en 1822, Vienne en 1824, Weimar et Paris en 1827. A Weimar, il fut reçu avec distinction par Goethe, et à Paris, M. Cousin put lui rendre l'hospitalité qu'il avait reçue de lui à Berlin. Il était encore plein de force, lorsqu'il fut atteint du choléra. Il mourut le 14 novembre 1831.

De l'aveu même de ses admirateurs, Hegel manquait, dans sa chaire ainsi que dans la conversation, de cette facilité et de cette chaleur d'élocution qui peuvent quelquefois se trouver au service de la médiocrité, mais qui ajoutent à l'ascendant du génie. Son succès, cependant, comme professeur, fut immense.

On peut diviser la carrière philosophique de Hegel en trois périodes. La première comprend son séjour à Iéna, et va jusqu'à la publication de

la *Phénoménologie de l'esprit*, par laquelle, en 1807, il se sépara formellement de M. de Schelling. La seconde est marquée par la *Logique* et la première édition de l'*Encyclopédie*, et comprend les années de 1807 à 1818. Dans cette seconde période, Hegel jeta les fondements de son système, et en donna une esquisse complète. Dans la troisième, enfin, il le développa dans ses leçons publiques et dans de nouveaux ouvrages.

Il y a peu de variations dans la pensée philosophique de Hegel : elle se produisit lentement et avec effort, s'affermissant et s'enrichissant plutôt avec le temps que se modifiant dans ses développements successifs.

Aux premiers temps appartenent, outre une thèse latine sur les *Orbites des planètes*, quatre dissertations qui forment le premier volume des *Œuvres complètes*.

La première est intitulée : *Différence du système de Fichte et de celui de Schelling*. Dans cet écrit, Hegel expose, pour la première fois, sa théorie sur l'histoire de la philosophie. Tous les systèmes, selon lui, sont des solutions vraies, quoique historiques. L'absolu, ainsi que la raison qui en est l'image, étant éternellement un et identique, toute raison individuelle, qui s'est reconnue elle-même, produit une philosophie vraie. Le caractère propre d'une doctrine est dans sa forme, forme passagère, tandis que l'essence de la raison demeure toujours la même.

La seconde de ces dissertations, dans l'ordre chronologique, a pour titre : *de la Foi et du Savoir*. C'est une critique des systèmes de Kant, de Fichte, de Jacobi, considérés du point de vue de M. de Schelling, et présentés tous ensemble comme autant de formes diverses d'une philosophie toute subjective, portant uniquement sur la nature du sujet pensant, et ne saisissant les choses que relativement au sujet. Hegel les regarde comme ayant épuisé toutes les formes possibles de cette philosophie de réflexion subjective, et préparé l'avènement de l'*Idéalisme absolu et objectif* de M. de Schelling, dans lequel le sujet renonce entièrement à lui-même, et se perd dans la pensée *spéculative*, dans l'intuition de l'éternelle unité.

Le troisième traité est intitulé : *Du rapport de la philosophie de la nature à la philosophie en général*. Reinhold avait reproché à la philosophie de M. de Schelling d'exclure la religion et la morale. Hegel soutient, au contraire, que cette doctrine peut seule fonder véritablement la religion et la moralité, et il renvoie le reproche d'irreligion aux philosophies de *réflexion subjective*, qui, dit-il, placent l'absolu hors du moi, et, par conséquent, n'ont point Dieu. La philosophie de Schelling n'est pas, selon lui, une simple théorie de la nature, mais une philosophie complète, la philosophie absolue. Elle est, du reste, d'accord avec le christianisme, dont tous les mystères expriment symboliquement l'identité de Dieu et de l'univers, et qui a pour but de donner à l'homme, par la foi, le sentiment de son unité avec l'infini, avec l'être divin. Cette foi, la philosophie de Schelling la convertit en savoir, et celle-ci est ainsi l'évangile définitif et absolu. C'est par des arguments semblables que Hegel établit que cette même philosophie est très-favorable à la vraie moralité. Celle-ci consiste à n'être déterminée que par la seule raison, c'est-à-dire à délivrer l'âme de tout ce qui lui est étranger. Or, une philosophie puisée tout entière dans la raison pure et les idées, est fondée sur le même principe que la morale et tend au même but. (Cette dissertation, qui parut d'abord dans le *Journal critique de la philosophie*,

qu'ils publièrent en commun, a été récemment revendiquée par M. de Schelling comme son ouvrage. Cela prouve combien, à cette époque, les deux philosophes étaient d'accord.)

C'est encore à déterminer la notion de la moralité absolue que Hegel s'applique dans la quatrième dissertation : *Des diverses manières de traiter le droit naturel comme science*. C'est un prélude très-curieux à la *Philosophie du droit*, qu'il publia plus tard.

La *Phénoménologie de l'esprit*, qui fut terminée au bruit du canon d'Iéna, bien que plus tard il en ait reproduit les principaux traits dans la troisième partie du système, peut servir d'introduction à la philosophie de Hegel. Il l'a lui-même appelée son voyage de découvertes. On se tromperait si l'on s'attendait à trouver dans ce livre quelque chose de semblable à la psychologie ou à l'ancienne pneumatologie. Ce n'est pas, non plus, une sorte de critique de la raison ou une théorie de la connaissance dans le sens ordinaire. « L'esprit, dit Hegel dans la préface, qui en se développant apprend à se savoir comme tel, est la science même; la science est sa vie, la réalité qu'il se construit de sa propre substance. Or, cette genèse de la science en général est le sujet de la *Phénoménologie*. Le savoir immédiat, la conscience sensualiste, n'est pas encore esprit ni savoir réel. Pour y arriver, l'esprit a une route longue et difficile à parcourir. » C'est cette route que décrit l'ouvrage dont il s'agit. Tandis que M. de Schelling posait tout d'abord et comme d'inspiration l'identité de l'esprit avec la substance absolue, et que, selon lui, cette identité résultait de l'idée même qu'on doit se faire de la science, Hegel veut montrer comment, par quel développement, à travers quelles métamorphoses, l'esprit arrive à se donner la conscience de lui-même. La *Phénoménologie* est donc une démonstration historique du principe suprême de la philosophie de M. de Schelling, l'histoire et la reproduction par la pensée individuelle des manifestations par lesquelles l'esprit est parvenu à se reconnaître, à comprendre qu'il est lui-même l'absolu. Il ne s'agit pas seulement de préparer l'individu à la science de l'absolu, mais de considérer l'esprit en général, ce que Hegel appelle l'*individu universel*, l'esprit du monde, dans son travail progressif, afin de comprendre sa forme définitive. Pour l'individu, l'étude philosophique est l'effort qu'il fait pour s'approprier tout ce que l'esprit universel a successivement produit; et par ce même travail de la pensée individuelle, l'esprit général acquiert la conscience de lui-même. En d'autres termes, il s'agit, dans la phénoménologie, de reproduire individuellement, à l'aide de la dialectique spéculative, tous les mouvements successifs et nécessaires sur lesquels l'esprit universel, qui est la substance, le *substratum* des esprits particuliers, est arrivé à se savoir comme substance unique et absolue dans le système de Schelling et de Hegel.

Au lieu de toutes ces vaines discussions qui ont pour objet la nature et les limites de la connaissance, il faut montrer, dit notre philosophe, comment la conscience naturelle devient conscience véritable, par quelle série nécessaire de manifestations l'âme devient esprit. Par là même se produit le savoir absolu, qui n'est autre chose que la conscience de l'identité de l'idée et de l'être.

La *Phénoménologie de l'esprit* se partage entre les six titres suivants : la *Conscience*, la *Conscience de soi*, la *Raison*, l'*Esprit*, la *Religion*, le *Savoir*. Ces termes représentent les divers degrés de développement intellectuel, les diverses époques de la genèse de la science : chacune est

subdivisée selon les faits particuliers qui se produisent à chaque époque.

La psychologie ordinaire est tout autre chose : elle est, selon Hegel, le résultat de l'observation de la conscience de soi dans ses rapports avec la réalité extérieure. Elle est à la phénoménologie ce que la description d'une plante, dans un moment donné, est à l'histoire de son complet développement.

Ainsi la phénoménologie conduit l'esprit jusqu'au moment où s'évanouit pour lui l'opposition de l'être et du savoir, et où il reconnaît son identité avec la substance absolue. A partir de là, l'esprit se développe comme pensée pure, comme savoir absolu. Le mouvement de l'esprit dans la première sphère, dans l'élément de l'existence immédiate ou de l'expérience, est l'objet de la phénoménologie ; son mouvement dans la seconde sphère est l'objet de la *logique* ou de la philosophie spéculative.

La *Logique* de Hegel, qui parut de 1812 à 1816, est une nouvelle philosophie première, qui se met à la place de l'ancienne métaphysique et de la logique traditionnelle. Partant de la supposition de l'identité de la pensée et de l'être, elle considère le mouvement de la pensée en lui-même, *dialectique immanente*, qui part du concept vide en soi de l'être pur ou du néant logique pour aboutir à l'idée concrète absolue, dont le développement produit l'univers.

La préface de cette *Logique* peut donner une idée de l'immense différence qui sépare cette nouvelle manière de philosopher de l'ancienne. « La métaphysique, dit Hegel, ce qu'on appelait ainsi avant Kant, a disparu du rang des sciences. Qui oserait parler encore de ce qu'on nommait autrefois ontologie, psychologie, cosmologie, théologie rationnelles ? Qui s'intéresse encore à des recherches sur l'immatérialité de l'âme, sur les causes finales, etc.... La logique, sans partager le sort misérable de sa sœur, est restée ce que la tradition l'a faite. L'esprit nouveau, qui anime la science et la vie, ne s'est pas encore donné la peine de se transformer extérieurement ; mais lorsqu'il s'est métamorphosé substantiellement, c'est en vain que l'on voudrait conserver les formes du passé et résister à un nouvel avènement. Il est temps de transformer la science logique, qui constitue la vraie métaphysique, la philosophie spéculative pure. »

La *Logique* forme, en abrégé, la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, qui parut en 1817. Hegel donna, en 1830, une troisième édition de ce dernier ouvrage, qui est le résumé substantiel et systématique de sa pensée.

Les *Principes de la philosophie du droit* (1821) sont le développement de cette partie de l'*Encyclopédie* qui est intitulée l'*Esprit objectif*, et qui forme une des subdivisions de la *Philosophie de l'esprit*. C'est dans la préface de la *Philosophie du droit* que se rencontre, pour la première fois, cette formule, d'abord si mal interprétée de la philosophie hégélienne : « Ce qui est rationnel est réel, et, réciproquement, ce qui est réel est rationnel ; » formule qui n'est qu'une autre version du principe de l'unité, et qui ne peut se soutenir qu'aux dépens de la réalité de toutes les existences finies et individuelles. « Ce traité, dit Hegel, ne doit être autre chose, dans sa partie politique, qu'un essai de comprendre l'État comme rationnel en soi. Il ne s'agit pas de le construire *a priori*, ni de lui enseigner ce qu'il doit être, mais de le faire comprendre comme monde social. Donner l'intelligence de ce qui est, tel est le problème de toute philosophie ; car ce qui est, est la raison réalisée. »

Tels sont les seuls ouvrages publiés par Hegel lui-même ; les autres volumes de l'édition de ses *Œuvres complètes* renferment, outre quelques discours, quelques critiques et la correspondance, ses leçons publiques sur la *Philosophie de l'histoire*, sur l'*Esthétique*, la *Philosophie de la religion*, et l'*Histoire de la philosophie*. Ces leçons sont le développement et l'application de son système.

Il n'est guère possible de donner, en un petit nombre de pages, une idée complète de ce système : nous allons l'essayer cependant, en suivant pas à pas l'exposé que Hegel en a fait dans l'*Encyclopédie* ; mais, auparavant, il faut caractériser suffisamment la méthode qu'il a suivie, et nous placer au point de vue de sa philosophie.

Cette philosophie est essentiellement un système, dans un sens plus rigoureux et plus complet encore que celle de Spinoza. La méthode et le savoir qu'elle produit sont identiques, et coïncident si parfaitement, qu'ils se supposent et se produisent réciproquement.

Hegel relève de Fichte pour la méthode, de Spinoza et de M. de Schelling pour le fond de la doctrine. Pour avoir la clef de son système, il suffit de voir ce que, selon Hegel, ces deux philosophes ont laissé à désirer, et de se rappeler quelle idée Fichte se faisait de la science.

Aux yeux de Hegel, il n'a manqué à Spinoza que de concevoir la substance absolue comme sujet, comme esprit, et de considérer l'esprit de l'homme comme identique avec elle, au lieu de le présenter comme une simple modification de la substance divine, sans liberté et sans une existence qui lui soit propre. Quant à la philosophie de M. de Schelling, elle est vraie au fond, et définitive quant à son contenu ; mais elle n'est pas suffisamment justifiée, et n'est pas présentée sous une forme vraiment scientifique : elle manque de méthode, et cependant en philosophie la méthode est l'essentiel, puisque c'est par elle seulement que le contenu est compris. De son côté, M. de Schelling a reproché à Hegel d'avoir, par sa manière de l'établir, dénaturé sa doctrine. Dans la philosophie de Hegel, la méthode est le système même, puisqu'elle est l'imitation, la reproduction par la pensée du mouvement par lequel se produit incessamment l'ordre universel. C'est l'effort le plus puissant de la pensée moderne de s'élever à l'omniscience, à la science universelle et absolue ; elle suppose l'esprit de l'homme égal à l'esprit divin et l'identifie avec lui.

Il n'y a qu'une méthode en toute science, dit Hegel ; la méthode est l'idée se développant, et cette idée est *une*. L'idée est le commencement ; elle est en même temps la chose, la substance, comme le germe d'où sort l'arbre.

Il y a nécessairement en Dieu, dit Spinoza (*Ethic.*, liv. II, prop. 3-4), l'idée de son essence, aussi bien que de tout ce qui découle nécessairement de cette essence ; cette idée est une comme la substance divine elle-même. Telle est l'idée absolue concrète de Hegel ; mais au lieu de dire que cette idée est en Dieu, c'est chez lui cette idée qui renferme Dieu. C'est l'idée des idées, la notion éternelle de M. de Schelling, qui n'est pas dans la raison, mais qui est virtuellement la raison même. Cette idée est à la fois le tout-un des éléates, le *νοῦς* d'Anaxagore, le *λογος* des néo-platoniciens, l'être tout réel des scolastiques, la substance unique de Spinoza, l'absolu de Fichte et de Schelling. Son essence est la pensée, le mouvement par la pensée ; c'est par la pensée qu'elle fait évolution ; la pensée est à la fois la substance et le principe générateur de l'univers physique et moral ; et la dialectique du philo-

sophe n'est autre chose que la reproduction libre de la dialectique divine qui produit tout.

Dans l'idée tout est un, et en dehors de l'idée tout n'est que sa manifestation. Les existences diverses, dans le système universel, ne sont qu'autant de moments de ce développement, qui, à la différence de la végétation, ne produit pas le germe d'un individu nouveau, mais n'a d'autre but que de donner à l'idée la conscience d'elle-même.

Admirons d'abord la hardiesse de cette entreprise, de poser tout ce qui existe dans le ciel et sur la terre comme le développement d'une idée, dont le mouvement constitue le monde phénoménal et le monde intelligible; puis de supposer que cette idée, qui est le monde en soi ou virtuellement, est présente dans l'homme, et que par la réflexion, par une sorte d'intuition intellectuelle méthodique, par une dialectique créatrice, l'esprit humain peut repenser, recréer par la pensée le mouvement qui constitue l'univers: le monde visible et le monde moral, la nature et l'histoire, les sciences et les arts; religions, lois, mœurs et institutions tout sera expliqué par le mouvement de la pensée, image fidèle du mouvement éternel et immanent de l'idée absolue.

Vico a dit: « Nous démontrons les vérités géométriques, parce que nous les faisons. » C'est ainsi que Hegel, après M. de Schelling, prétend démontrer toutes choses en les construisant. Mais, pour qu'une pareille philosophie soit possible, il faut admettre que l'entendement humain est conforme à cet entendement archétype que Kant oppose à l'intelligence de l'homme. Il ne s'agit pas seulement de revendiquer pour la raison une certaine autorité, ou même une autorité entière quant aux questions dont elle peut connaître, prétention légitime et nécessaire, ou d'admettre *a priori* et avec une juste confiance l'harmonie des lois de la conscience raisonnable et des lois de la nature: il faut égaliser la raison en puissance et en étendue à l'intelligence divine, et supposer ainsi que l'action créatrice peut être reproduite par la pensée.

Selon Aristote, Dieu étant la cause et le principe de tout, lui seul possède la science suprême des causes, la science de l'essence des choses; mais il est digne de l'homme d'aspirer à cette science divine: l'idéalisme absolu n'y aspire pas, il la possède.

Rien n'est que par la pensée, avait dit Mendelssohn, d'après Leibniz; la réalité suppose la possibilité, la pensée qui la conçoit. Nul être fini ne peut épuiser par la pensée toute la réalité de ce qui existe, et moins encore comprendre la possibilité et la réalité des choses. Il faut donc qu'il y ait une intelligence infinie qui conçoive parfaitement toute possibilité comme possible, et toute réalité comme réelle, et cette intelligence infinie c'est Dieu. M. de Schelling et Hegel attribuent à l'homme lui-même cette intelligence.

La méthode de Hegel est identique avec le système qu'elle produit; elle est donnée en même temps que le principe fondamental de l'idéalisme absolu: elle se maintient ou tombe avec lui. Le principe de l'identité admis, il y a nécessairement unité du développement logique et du développement ontologique. Ce sera une synthèse progressive et continue, qui représente l'évolution éternelle de l'idée concrète absolue. Cette méthode est le mouvement même par lequel tout se produit; le double sens du mot latin *explicatio* en peut indiquer la nature: les choses sont expliquées et comprises par la manière dont elles se développent du fond de l'idée par le mouvement de la pensée.

Expliquer, dans le langage de Hegel, c'est

montrer quelle place une chose occupe dans le développement général. *Comprendre*, c'est connaître l'origine ou la forme antérieure d'une chose; *prouver*, c'est réduire les données empiriques à leur expression générale, et c'est ainsi, dit Hegel, que Kepler a démontré les lois du mouvement absolu. L'origine ou la source d'une chose, ce n'est pas le principe d'où elle émane, c'est la forme immédiate sous laquelle elle apparaît d'abord. Les éléments divers et les existences diverses ne sont que des moments du mouvement universel de l'idée une, des formes transitoires, qui n'ont rien de fixe, rien de permanent. Tout est fluide, si l'on peut dire ainsi, dans les idées et les choses; les deux séries sont absolument continues: une continuité absolue en est la loi suprême.

Dans ce mouvement continu, mais articulé, ce qui précède est la raison, la substance, le genre de ce qui suit, et ce qui suit est la vérité, la réalité, l'espèce de ce qui précède. C'est une spécification continue qui, dans son dernier résultat, retourne à l'état général, à l'identité absolue d'où elle est partie.

Cela admis, le mode de procéder en résulte nécessairement. Tout étant dans l'idée absolue concrète, elle ne peut sortir de cet état que par une contradiction intime, qui devient la cause d'une division, d'une *diremption*. De là le besoin de la conciliation et du retour à l'unité; puis diremption nouvelle et nouvelle conciliation, et ainsi indéfiniment, jusqu'au dernier terme de l'évolution. La dialectique spéculative ou immanente procède par un mouvement qui s'accomplit en trois temps. Il y a d'abord la *thèse* ou la position, l'idée en soi, en puissance, à l'état d'involution; puis l'*antithèse*, la négation, l'idée pour soi, l'idée réalisée, à l'état d'évolution; enfin la *synthèse*, la négation de la négation avec un résultat positif, l'idée en soi et pour soi, revenue à elle.

Tel est le rythme constant de cette nouvelle dialectique: de là cette *tripartition* qui domine dans le système en général et dans tous ses détails, et dont le type est dans le dogme de la Trinité.

À ces trois moments de la dialectique correspondent ce qu'on appelle en logique la *notion*, le *jugement*, la *conclusion*, pris spéculativement. Hegel abuse de l'étymologie des mots qui désignent en allemand ces diverses opérations de l'entendement. La *notion*, concept, compréhension (*Begriff*, de *begreifen*, comprendre), est la virtualité, la nature primitive, la substance de la chose. Le *jugement*, en allemand *Urtheil*, départ, partage, division, est, selon lui, la *diremption*, l'action par laquelle la notion s'ouvre et se manifeste. La conclusion enfin est l'opération par laquelle se fait la conciliation, le retour: conclure, c'est fermer, c'est réunir. Ensemble, les trois mouvements constituent le syllogisme réel, le raisonnement spéculatif.

Il importe encore de remarquer que Hegel donne de même un autre sens aux mots *concret* et *abstrait*. L'idée à l'état concret, c'est pour lui l'idée en soi, comme virtualité infinie, à l'état d'involution, et les choses sont abstraites lorsqu'elles sont considérées à part de l'idée. L'*abstraction*, ce n'est pas une qualité considérée séparément du sujet, mais une chose considérée séparément de sa substance, de sa notion.

Le mouvement de la pensée, pris en lui-même, produit l'idée absolue, l'idée concrète, la notion ou la substance universelle. Son évolution par la pensée constitue la nature ou l'univers matériel, et son retour à elle-même, avec une pleine conscience de soi, constitue l'esprit. De là la

division du système en trois grandes parties, la *logique*, la *philosophie de la nature*, la *philosophie de l'esprit*.

Par un premier travail, la pensée constitue l'idée absolue comme telle, en s'élevant de la dernière abstraction jusqu'à l'idée concrète, qui, comme l'œuf de Brahma, renferme en puissance toutes les existences : ce travail est l'objet de la logique, la science de l'idée pure, de l'idée en soi.

Par un second travail, continué du premier, l'idée concrète, semblable à l'œuf qui se brise, fait évolution, et, en sortant, pour ainsi dire, d'elle-même, devient nature, univers : de là la philosophie de la nature ou la science de l'idée se manifestant, se réalisant dans le monde, et devenant comme un *autre* pour elle. Les platoniciens appelaient la matière l'*autre*, mais dans un sens différent ; car, selon Hegel, cet *autre*, c'est encore l'idée, mais sous une autre forme.

Enfin, par un troisième et dernier travail, l'idée revient à elle avec une pleine conscience de ce qu'elle est en soi, et se reconnaît comme *esprit* : ce retour est l'objet de la philosophie de l'esprit, la science de l'idée revenue à elle-même.

Le tout est la genèse de Dieu dans l'esprit de l'homme, et a pour fin dernière de donner à l'esprit humain la conscience qu'il est lui-même l'absolu. L'idée divine est la substance de l'univers physique et moral ; le mouvement de la pensée en est le principe générateur, et l'esprit en est le résultat.

C'est sous ces trois chefs que, dans l'*Encyclopédie*, sont classées, avec la prétention d'une parfaite continuité de développement, toutes les sciences philosophiques.

Dans l'introduction, Hegel traite de la définition de la philosophie et de ses rapports avec son histoire.

La vraie définition de la philosophie est le résultat même de la science, et ne peut se justifier que par la fin. On peut cependant, tout d'abord et d'une manière générale, la définir : la contemplation réfléchie des choses. La philosophie *repense* les produits de la pensée naturelle et spontanée : c'est la conscience de la conscience, la pensée de la pensée. Le contenu vrai de la conscience ne se montre complètement, et sous son véritable jour, qu'autant qu'il est converti en pensées, en notions ; mais, pour être ainsi transformé, ce contenu ne s'en accorde pas moins avec l'expérience, et n'en est pas moins l'expression de la réalité, pourvu que l'on distingue la vraie réalité de ce qui n'a qu'une existence phénoménale et contingente. La réalité est la raison objective, la raison réalisée.

La raison subjective d'ailleurs éprouve le besoin de donner au savoir la forme de la nécessité, nécessité qui ne se rencontre pas dans la science dite expérimentale. La pensée réfléchie, en tant qu'elle cherche à satisfaire à ce besoin de la raison, est pensée spéculative, philosophique.

La pensée philosophique se développe et s'élève par degrés, et l'*Histoire de la philosophie* présente ce développement sous la forme d'une succession accidentelle et d'une diversité de principes et de systèmes ; mais le même esprit y domine, il n'y a là qu'une seule et même philosophie. Ce développement que nous offre l'histoire se retrouve dans la philosophie même, mais délivré de toute contingence historique.

La science de l'idée est essentiellement système, puisque le vrai, en tant que concret, ne peut se développer qu'en soi et avec unité, c'est-à-dire comme totalité. Un contenu philosophique

n'a de valeur que comme partie ou moment de l'ensemble.

Le point de départ de la philosophie est la pensée elle-même. Elle commence par la *logique* ou la science de l'idée dans le pur élément de la pensée.

Les observations qui servent d'introduction à la logique sont importantes : là se trouve le vrai principe de l'idéalisme de Hegel, et là aussi est l'erreur fondamentale de son système. La pensée, dit-il, dans l'acception ordinaire, est, quant au sujet pensant, considérée comme une faculté de l'esprit coordonnée à d'autres facultés : son produit est le général, l'abstrait. Considérée comme active quant aux objets, comme réflexion, le général qu'elle produit renferme l'essence, la vérité des choses. Ainsi, même selon la manière de voir ordinaire, les idées sont les essences des objets. Et comme la réflexion modifie les données sensibles, il s'ensuit que ce n'est que par une modification que la vraie nature des choses arrive à la conscience. Or, la pensée étant mon action à moi, il s'ensuit de plus que cette vraie nature est la libre production de mon esprit comme sujet pensant.

Nous ne relèverons pas tout ce qu'il y a dans ces propositions d'arbitraire et de forcé. De ce que ce n'est que par la pensée que nous pouvons connaître les objets, il ne s'ensuit pas que leur réalité dépende de la pensée et que les idées en soient l'essence. S'il est vrai que les données soient modifiées par la réflexion, de quel droit inférer de là que cette modification nous fasse connaître la vraie nature des choses ? Enfin de ce que la vraie nature des objets, en supposant qu'il en soit ainsi, ne nous est connue que par la pensée, peut-on en conclure que cette vraie nature soit une production de notre esprit ?

Tout l'idéalisme de Hegel repose sur cette base ruineuse. Les pensées, poursuit-il, peuvent donc être appelées objectives, de même aussi que les formes de la logique ordinaire. La logique se confond ainsi avec la métaphysique, la science des choses réduites en pensées, et ces pensées objectives, qui sont la vérité des choses, sont l'objet de la philosophie.

Une analyse de la *Logique* est impossible ici ; nous nous bornerons à en indiquer la marche et à faire quelques observations.

La logique est, selon Hegel, le système de la raison pure, de la vérité en soi, la science de Dieu considéré dans son éternelle essence et indépendamment de sa réalisation physique et morale.

Elle est divisée en trois parties : la science de l'*Être*, la science de l'*Essence* et la science de l'*Idee*. La pensée, par son seul mouvement, s'élève de l'*Être pur* jusqu'à l'*Idee* absolue concrète. Cette synthèse créatrice, partie du néant, arrive d'abord, au moyen du concept de *devenir*, à l'être déterminé, à l'existence. Dans la seconde partie, l'auteur traite de l'essence comme base de l'existence, puis du phénomène et de la réalité. Dans la troisième partie enfin, le mouvement logique aboutit à l'idée absolue par trois degrés marqués chacun par trois moments. La notion *subjective* d'abord, et devenue successivement notion, jugement et conclusion, devient ensuite *objet*, *mécanisme*, *chimie*, *théologie* ; enfin l'idée concrète est achevée par la vie et la connaissance.

Ainsi, selon Hegel, la pensée n'est pas un simple instrument s'exerçant sur un objet donné ; la pensée pure est créatrice comme la pensée divine. Les notions ne sont pas les images logiques des choses, formes fixes et distinctes ; mais l'essence des choses, des formes transitoires n'ex-

primant que des *moments* dans le développement logique de Dieu.

Toute cette doctrine est fondée sur une étrange illusion. Pour arriver à l'être pur, au néant logique, il a fallu faire abstraction de toute réalité et de toutes ses déterminations; et ensuite, pour expliquer la réalité et les catégories, il a fallu restituer progressivement la réalité à l'idée de l'être et rétablir les catégories préexistantes. Ainsi, dès le début, pour s'élever au-dessus de l'être pur et du néant, Hegel les concilie et les unit par le *devenir*, d'où résulte l'existence.

Partant de la supposition que les idées sont l'essence des choses, il en conclut que la notion la plus générale est l'essence de tout; ainsi l'être pur, si pauvre et si vide qu'il soit, le néant recèle dans son sein toute la plénitude de l'être concret, qui en résulte par le seul mouvement de la pensée : c'est là une création véritablement *ex nihilo*. L'idée absolue concrète, l'univers, l'esprit, Dieu même, naissent de la seule action de la pensée pure sur l'être pur, c'est-à-dire du vide sur le vide, du néant sur le néant. Mais en y regardant de près, le miracle disparaît. La pensée introduit dans le néant ses catégories, et, par une restitution mal déguisée, rend à l'être ce que l'abstraction en a ôté. L'idée de l'être grossit en s'avancant, *crescit eundo*, non par le seul mouvement de la pensée, mais par les éléments nouveaux qui y sont continuellement ajoutés.

Cependant l'idée absolue ne peut pas rester à cet état concret d'*involution*. Elle éprouve le besoin de se réaliser, de se manifester; elle produit l'univers, qui est l'idée logique apparaissant au dehors. La nature est l'idée sous la forme de l'*extériorité* : c'est un reflet de l'idée plutôt que son expression exacte. En effet, dans l'idée, la nature est divine; mais, telle qu'elle est, elle ne répond pas absolument à l'idée; elle est, dit Hegel, *contradiction inconciliée*. Elle doit être considérée comme un système de degrés dont l'un procède nécessairement de l'autre, de telle sorte que chaque nouvelle forme est la vérité prochaine de celle d'où elle résulte; c'est un organisme vivant, graduellement progressif, dont la consommation sera l'esprit. Cette gradation ne doit pas être considérée comme inhérente à la nature. Les métamorphoses n'ont lieu que dans l'idée qui est l'essence de la nature. Dans la nature même les existences paraissent distinctes, individuelles, différentes les unes aux autres. La continuité n'est que dans l'idée.

Le monde est une fleur qui procède éternellement d'un genre unique, l'idée absolue concrète. C'est un tout organique et vivant; mais dans ses productions règne néanmoins, selon Hegel, une sorte de désordre et de hasard. C'est là une contradiction évidente, amenée par les besoins du système. Hegel divise la nature en tant que dans ses formes générales elle semble se conformer aux déterminations logiques de l'idée; il la méprise en tant que dans ses détails et sa variété elle se refuse à se laisser emprisonner dans ses catégories. Au lieu de reconnaître l'insuffisance de la philosophie à cet égard, il accuse en propres termes la nature elle-même d'impuissance, de l'impuissance de demeurer fidèle aux déterminations logiques et d'y conformer exactement ses produits.

La *Philosophie de la nature* est divisée en trois parties : la *Mécanique*, la *Physique*, l'*Organique*. Chaque partie est subdivisée en trois sections.

Sous le premier titre, le philosophe traite du temps et de l'espace, de la matière et du mouvement, de la mécanique absolue; sous le se-

cond, de la physique de l'*individualité générale* (des corps physiques libres, des éléments, du jeu des éléments); de la physique de l'*individualité particulière* (la pesanteur spécifique, la cohésion, le son, la chaleur); de la physique de l'*individualité totale* (la forme, le corps individuel, le travail chimique). Enfin, sous le titre de l'*Organique*, il traite de la géologie, de la nature végétale, de l'organisme animal (la figure, l'assimilation, la génération).

Il est bien entendu que cette philosophie de la nature, qui est en général semblable à celle de M. de Schelling, a pour base la science physique actuelle. Mais Hegel n'en admet que ce qui s'accorde avec son système logique. Il a la prétention de traduire en idées les généralités empiriques, et de montrer comment celles-ci procèdent avec nécessité de la virtualité de l'idée.

L'espace nous manque pour relever ici tout ce qu'il y a dans cette partie de la philosophie de Hegel d'ingénieux et de profond, mais aussi d'arbitraire et de singulier, et pour dire combien les faits sont les uns dénaturés, les autres omis ou ignorés. Mais nous devons citer comme un exemple du dédain superbe avec lequel Hegel traite les phénomènes quand ils sont rebelles à sa dialectique, et des aberrations où l'esprit de système peut entraîner le génie, la manière dont il s'exprime sur le ciel étoilé, que Kant admirait à l'égal de la loi morale qui est en nous. « Le monde étoilé, dit Hegel (dans l'addition au § 268 de l'*Encyclopédie*), n'a pas pour la raison le même intérêt que pour le sentiment : c'est un infini négatif, le théâtre d'une *dérivation* abstraite, où le hasard exerce sur les rapports une influence essentielle. Le système solaire seul est rationnel. L'action par laquelle se remplit l'espace éclate en une multitude infinie de corps. C'est une sorte d'*exanthème* de lumière, qui n'est pas plus admirable pour le philosophe qu'une éruption de peau ou un vil essaim de mouches. »

Si, d'un côté, Hegel ne voit dans la nature qu'un reflet, une manifestation inadéquate de l'idée; d'un autre côté, il fait résulter l'esprit du développement de la vie naturelle. De cette manière l'idéalisme logique, pour lequel la nature n'est que l'idée manifestée, tombe dans l'extrême opposé, c'est-à-dire dans le réalisme absolu, ou le naturalisme, selon lequel la nature est le principe de l'esprit. L'esprit apparaît comme le dernier résultat, comme la vérité de la nature.

La *Philosophie de l'esprit* est encore divisée en trois parties. La première, intitulée l'*Esprit subjectif*, est subdivisée en *Anthropologie*, *Phénoménologie* et *Psychologie*. La seconde, qui a pour titre l'*Esprit objectif*, est divisée en trois sections : le *Droit*, la *Moralité*, les *Mœurs*. La troisième partie enfin, l'*Esprit absolu*, achève l'œuvre en faisant arriver l'esprit à la fin de son développement par l'*Art*, la *Religion* manifeste ou révélée, et la *Philosophie*.

Dans ce cadre, nous retrouvons les plus hautes questions dont s'est toujours occupée la spéculation; mais ces questions ne sont pas ici l'objet d'autant de sciences distinctes, quoique fondées sur des principes communs. Ainsi que la vie tout entière n'a d'autre fin que de donner à l'esprit la conscience absolue de lui-même, les diverses sciences philosophiques ne sont ici qu'autant de degrés pour arriver à la science définitive de l'esprit absolu.

L'esprit subjectif et fini est le dernier produit de la vie physique, qui arrive à son plus haut degré de développement dans l'homme. Il est d'abord *âme* ou esprit naturel, et comme tel,

il se forme son corps plutôt qu'il n'en résulte : ce premier travail est décrit dans l'*Anthropologie*. Puis il se donne la conscience de son être, et tend à s'élever au-dessus de la nature : tel est l'objet de la *Phénoménologie* dans un sens restreint. Enfin il se détermine lui-même, devient sujet pour lui, et, ainsi considéré en lui-même, il est l'objet de la *Psychologie*. La raison, qui est l'unité de la conscience immédiate et de la conscience réfléchie, constitue l'esprit proprement dit, et produit la certitude que les déterminations de la conscience de soi sont aussi celles de l'essence des choses. Là commence la psychologie, qui considère d'abord l'esprit comme intelligence, puis comme volonté, enfin comme esprit libre. La liberté est l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique, libre intelligence.

Par là l'esprit devient *objectif*, et son action comme tel tend à réaliser sa liberté en se créant un monde moral. Ici se placent la *Philosophie du droit*, la *Morale*, la *Politique*, la *Philosophie de l'histoire*. On pressent ce que sera tout cela dans un système où il n'y a rien de fixe, rien de substantiellement différent. Une philosophie qui ne voit dans les choses humaines, comme dans la nature, qu'un développement nécessaire, et qui n'admet pas une véritable individualité; qui, par conséquent, ne connaît ni la vraie liberté ni la vraie personnalité, ne peut fonder ni le droit ni la morale. « Les bonnes institutions sociales, a dit Rousseau, sont celles qui savent le mieux *dénaturer* l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne soit plus sensible que dans le tout. » Cette pensée a encore été exagérée par Hegel. Selon lui l'État est la substance générale, dont les individus ne sont que des accidents, des modes. L'individu se doit tout entier à la société, puisqu'il n'est rien sans elle. Ainsi Hegel fait de l'État le but de la société, et non un simple moyen. Toutefois sa politique est très-libérale dans les applications qu'il en fait.

Dans la *Philosophie de l'histoire* de Hegel éclate le même amour de la liberté avec le même mépris des individus et des générations particulières. La philosophie, dit-il, accepte les faits historiques, et n'y apporte que la pensée que la raison règne partout en souveraine. L'histoire est le développement de l'esprit universel dans le temps, la raison divine se manifestant dans le gouvernement général du monde, la marche nécessaire et rationnelle de l'esprit réalisant sa puissance; et, comme l'essence de l'esprit est la liberté, l'histoire est le récit des vicissitudes à travers lesquelles il se donne la conscience actuelle de la liberté, qui est son essence. La loi du développement humain est la perfectibilité, le progrès. Mais ce progrès ne peut s'accomplir que par un travail plein de combats, parce que, à chaque époque, la conscience et la volonté ne s'intéressant qu'à leur existence présente, qu'elles prennent pour définitive, résistent au progrès : il y a ainsi lutte de l'esprit avec lui-même. Trois degrés marquent ce travail historique. Le premier est l'état primitif, où l'esprit est plongé dans une sorte de sommeil et d'ignorance de son être, la vie *orientale*, le règne de la foi, de l'obéissance, du despotisme. Dans la seconde période, l'esprit, s'arrachant à cet état d'engourdissement, entre dans la région de la liberté : la vie hellénique et romaine, avec son aristocratie, sa démocratie et son esclavage. Dans la troisième période seulement, l'esprit a pleine conscience de soi et s'élève jusqu'à la liberté

générale : c'est la vie des nations de race germanique, qui durent au christianisme le sentiment que l'homme est libre comme tel, âge de la réconciliation, de la vérité, de la liberté. Mais pour faire prévaloir ce principe dans la société civile, il a fallu de longs et pénibles efforts, dont la succession constitue toute l'histoire moderne. La renaissance fut l'aurore d'un jour nouveau, dont la réformation fut le soleil levant, et la révolution française le brûlant midi : ses principes se répandirent partout avec les armes de Napoléon. Pour en assurer le triomphe, il ne reste plus qu'à concilier partout la religion avec le droit, par la conviction qu'il n'y a pas de conscience religieuse qui puisse légitimement s'opposer à la conscience civile.

L'esprit réfléchi de l'histoire universelle, en dépouillant toutes les formes de nationalité et son caractère historique, prend le caractère d'universalité concrète, et arrive ainsi à se savoir comme vérité éternelle, comme la réalité absolue, pour laquelle la nature et l'histoire ne sont que des formes des manifestations. Ce savoir s'élève et s'achève par trois degrés, l'*art*, la *religion* et la *philosophie*, qui, ensemble, forment la région religieuse en général.

L'art est l'effort par lequel l'esprit cherche à réaliser l'idée dans une forme extérieure, l'*idéal* qui est l'unité de la forme et de l'idée. Parmi les formes naturelles, le corps humain est la plus parfaite, parce qu'elle est l'expression immédiate de l'esprit. Du reste, le beau de l'art est aussi supérieur aux beautés de la nature, que l'esprit lui-même est supérieur au monde physique. L'art s'élève par trois degrés, la forme *symbolique*, ou l'art oriental, la forme *classique* ou l'art grec, et la forme *romantique* ou l'art moderne chrétien.

Dans la première, l'idée est plutôt indiquée qu'exprimée véritablement. Dans la seconde, l'idée est réalisée d'une manière plus adéquate; mais cette forme est encore imparfaite en ce qu'elle ne manifeste l'esprit que matériellement, comme esprit naturel. Dans la forme romantique, enfin, l'idée trouve sa véritable expression : elle spiritualise la nature, et ainsi est consommée la production de l'idéal. L'architecture est l'expression propre de la forme symbolique; la sculpture, celle de la forme classique; et les arts romantiques par excellence sont la *peinture*, la *musique*, la *poésie*. Du reste, le progrès d'un type à l'autre se retrouve dans l'histoire de chaque art en particulier, et dans le système des arts romantiques; il y a de plus progrès de l'un à l'autre et d'un genre à l'autre genre. Dans les leçons sur l'*esthétique*, toute l'histoire de l'art est distribuée d'après ce système, qu'on ne peut admettre sans dénaturer ou négliger souvent les faits, et sans méconnaître tout à la fois la vraie nature de l'esprit et le génie de la nature. Par ce procédé d'ailleurs on arrive à la négation de l'art même. En effet, le progrès à travers les trois types fondamentaux n'a pas pour but de faire parvenir l'art à la perfection; mais d'en préparer le passage à la religion. L'art romantique aboutit à l'indifférence de la forme, puisque l'esprit n'a sa vérité que dans la pensée pure, dans la conscience philosophique. L'intermédiaire entre l'art et la philosophie définitive est la *religion manifeste*, qui est en même temps la perfection et la négation de l'art.

Dans ses *Leçons sur la philosophie religieuse*, Hegel parle de la religion en termes magnifiques. « C'est la région où toutes les énigmes de la vie et toutes les contradictions de la pensée trouvent leur solution, où s'apaisent toutes

les douleurs du sentiment ; la région de l'éternelle vérité, de la paix éternelle. Là coule le fleuve de Léthé où l'âme boit l'oubli de tous les maux ; là toutes les obscurités du temps s'évanouissent devant les clartés de l'infini. Dans la conscience de Dieu, l'esprit est délivré de toute forme finie ; elle est conscience absolument libre, conscience de la vérité absolue. Dans la philosophie religieuse, on considère l'idée logique dans ses manifestations comme esprit. Dieu, qui est le résultat de la logique et de la philosophie de la nature, est ici immédiatement et comme tel l'objet de la pensée. »

La philosophie religieuse est divisée en trois parties. La première a pour objet l'idée de la religion, dont le développement constitue les religions diverses, les religions déterminées, qui sont l'objet de la seconde. La troisième partie considère l'idée religieuse revenue à elle, la religion absolue et véritable. Dans les religions déterminées, il s'établit un rapport du sujet à l'esprit comme Dieu. Puis, par le progrès ce rapport s'efface : l'homme sait que Dieu est en lui, qu'il est uni à lui, un avec lui.

Hegel considère toutes les formes de la religion, depuis le fétichisme jusqu'au christianisme, comme autant de moments nécessaires du développement de la conscience religieuse. Elle se détermine : 1° comme religion de la nature ; 2° comme religion de l'individualité spirituelle. La religion de la nature parcourt trois phases : elle est d'abord religion de magie (fétichisme, chamanisme, religion des Mongols, des Chinois, lamaïsme, bouddhisme) ; puis religion de l'imagination (religion des Indous, brahmaïsme) ; enfin religion de la lumière (pansisme), et religion du symbole (religion des Égyptiens). La religion spirituelle devient successivement religion du sublime (judaïsme), religion de la beauté (religion des Grecs), et religion de l'entendement (celle des Romains). Celle-ci forme le passage à la religion absolue.

Dans cette nouvelle région, l'esprit est pour lui ce qu'il est en soi ; il n'est plus l'objet de lui-même sous une forme déterminée. Ce savoir que l'esprit a de soi est la religion parfaite, la religion manifeste. En religion, comme en tout, l'esprit a parcouru les diverses phases de son développement jusqu'à devenir la négation de la forme antérieure, de toutes les formes finies : il est maintenant idéalité pure. La conscience religieuse se perd ainsi dans la conscience philosophique, qui en est à la fois la négation et le couronnement.

L'objet de la philosophie est le même que celui de la religion : c'est la vérité éternelle, Dieu, rien que Dieu et l'explication de Dieu ; mais pour la première, ce contenu est présent sous la forme de la pensée spéculative. La philosophie, dans ce sens absolu, est l'unité de l'art et de la religion. Ce résultat vient à la suite du même mouvement par lequel la religion déterminée devient religion absolue. Par là l'esprit est devenu pour lui ce qu'il est virtuellement ; il s'est reconnu lui-même pour l'absolu et s'est ainsi identifié avec Dieu. L'absolu est l'esprit : telle est la plus haute définition de Dieu. Trouver et comprendre cette définition, telle est la fin dernière de tout développement et de toute philosophie.

La conscience philosophique, qui est le dernier résultat du mouvement de l'idée, est l'idée ayant conscience d'elle-même, la vérité consciente. L'idée sait maintenant ce qu'elle est en soi ; elle est revenue à elle avec la certitude qu'elle est bien réellement l'universalité concrète. L'esprit, qui avait paru être un résultat,

est maintenant reconnu pour l'absolument premier, qui se produit continuellement de lui-même et par lui-même. Il est bien constant, à présent, que c'est bien en effet l'idée qui se meut et se manifeste dans la nature et dans l'histoire ; que ce mouvement se fait par la pensée qui est son essence ; que par la pensée elle se montre esprit absolu, se produit et se possède éternellement comme tel.

C'est à cette fin que tend l'esprit à travers toute l'histoire de la philosophie, et c'est dans ce sens que Hegel a traité cette histoire dans les leçons si remarquables qu'il lui a consacrées. La philosophie n'est pas, non plus que les choses ne sont ; elle devient comme celles-ci deviennent. Les mouvements philosophiques dans l'histoire correspondent aux mouvements nécessaires de la dialectique spéculative. C'est pour cela que Hegel, dans l'histoire de la philosophie, s'applique à montrer les moments du développement de la conscience philosophique, ainsi que dans le système il montre partout la coïncidence des déterminations logiques de l'idée avec les mouvements historiques. Ici encore on peut reprocher avec justice à Hegel de n'avoir réussi à classer ainsi les faits qu'en faisant violence aux uns et en négligeant les autres.

En exposant le plan de ce vaste système, nous avons indiqué les pétitions de principe et les défauts que nous avons cru y remarquer. Nous terminons par quelques observations générales.

L'œuvre philosophique de Hegel offre un grand intérêt et beaucoup d'instruction. Elle laissera une trace profonde dans l'histoire. Venu après Kant, Fichte et Schelling, Hegel a saisi avec une puissance incontestable le problème philosophique dans toute son étendue et toute sa profondeur, et s'il n'a pas réussi à le résoudre, c'est parce que, conçu ainsi, il est au-dessus de l'intelligence humaine. C'est un effort gigantesque de s'élever jusqu'à la source de toute vérité, d'interpréter la pensée créatrice et de l'imiter par la dialectique. Si la chute était inévitable, cette chute est encore glorieuse. Ensuite, dans les détails, que d'aperçus vrais, que d'heureuses rencontres, que de précieux débris sauvés d'un insigne naufrage ! Toutes les sciences philosophiques retireront à jamais de cette œuvre d'utiles enseignements. Dans la philosophie de l'histoire surtout, dans la philosophie des religions et des arts, dans l'histoire de la philosophie, Hegel a répandu sur les faits et les doctrines, sur la marche générale de l'esprit humain, une lumière toute nouvelle.

Quant à la forme, on peut lui reprocher d'avoir trop souvent détourné les mots de leur véritable acception et abusé de leur étymologie ; de s'être livré à des excentricités qui, plus d'une fois, aboutissent au trivial et au bizarre ; mais, à cet égard encore, les ouvrages de Hegel offrent de grandes beautés. Il dispose librement de tous les trésors de sa langue. Il est souvent original et humoriste comme Shakespeare et Jean-Paul, moins la sensibilité, dont il paraît presque aussi dénué que Hobbes. Il ne recule devant aucune des conséquences désolantes de sa doctrine. Tandis que le lecteur le suit avec anxiété à travers tant d'illusions détruites vers la fin de tout développement, lui, Hegel, demeure insensible comme le destin, et s'avance avec une fermeté qui n'a rien d'humain, qu'on admire, mais qu'on ne saurait aimer. La philosophie de Hegel semble être la plus haute glorification de l'homme : elle l'égale à Dieu, le fait la conscience de Dieu ; elle l'appelle le fils premier-né de Dieu ; mais, au fond, elle a peu de sympathie pour l'humanité, et se soucie peu de ses intérêts les plus

chers. Elle lui ôte l'espérance d'une véritable immortalité, et la liberté qu'elle semble lui promettre ici-bas, comme le prix de toutes les souffrances des générations passées, elle la sacrifie à l'État. L'histoire universelle n'a d'autre fin que le développement progressif de la conscience de Dieu aux dépens de l'humanité. Dans cette manifestation de l'absolu, tout est nécessaire, le mal comme le bien. Le salut des hommes, selon Hegel, consiste à ce qu'ils arrivent à la conscience de leur unité avec Dieu, et que Dieu cesse d'être pour eux un objet distinct. Pour participer à ce salut, il faut dépouiller le vieil Adam, renoncer à notre individualité par la conscience de notre identité avec l'absolu. A ce compte, les philosophes panthéistes sont seuls sauvés, et Dieu lui-même n'existe qu'en eux et que par eux.

Hegel appelle superstition toute croyance en un Dieu objectif et en un monde opposé au monde actuel : il n'y a, selon lui, d'autre règne des esprits que celui que forment entre eux les penseurs dans lesquels l'esprit universel s'est manifesté. Cependant, le monde réel lui-même s'évanouit, et tout se réduit à un monde purement logique.

La philosophie de Hegel n'est pas un panthéisme réel, mais un panthéisme *logique* : tout ce qui est n'est que la manifestation de Dieu par le mouvement de la pensée. Dans ce système, Dieu est *tout et rien* : rien, en ce qu'il n'a conscience de lui-même que dans l'esprit humain ; tout, en ce qu'il est la substance générale de toutes les consciences et de toutes les existences. Il n'y a de substance que l'idée, de réalité que le développement, de réalité absolue que l'esprit, qui en est la fin.

En considérant de près ce prétendu idéalisme objectif, on ne tarde pas à se convaincre que ce n'est encore que l'ancien idéalisme sous une autre forme, impuissant à expliquer la vraie réalité. Il ne reconnaît pour réel que ce qui est éternel, le mouvement logique de l'idée, qui incessamment produit et reproduit le monde : c'est un éternel *devenir*. L'existence y est le plus pauvre des attributs. *Exister*, selon Hegel, c'est apparaître un instant, puis périr, retourner à son principe, à sa substance. Les esprits individuels et finis ne sont que des formes passagères de l'esprit universel, qui, à son tour, n'est qu'une généralité, la somme logique des esprits finis, et qui lui-même, comme Dieu, n'est pas réellement, mais *devient* sans cesse. Ainsi, rien ne subsiste, si ce n'est le mouvement éternel de la pensée, qui produit tout et tout dévore, qui passe éternellement du néant à l'être, et de l'être au néant. Il est vrai que c'est cela même qui constitue perpétuellement le monde. Les existences ne périssent que pour renaître ; les différences ne s'effacent que pour reparaître aussitôt. Chaque moment du développement existe quelque part et dans un même instant ; le monde est une plante qui sort éternellement du même germe, et qui porte à la fois des boutons, des fleurs et des fruits. Mais, à quelle fin toute cette végétation ? L'idée, en se développant, produit la nature ; et la nature, en produisant l'âme humaine, produit l'esprit ; et l'esprit devient Dieu. On ne sort ainsi de l'idéalisme que pour tomber dans le naturalisme. Encore, si ce naturalisme savait rendre compte de l'univers sans faire violence aux faits, sans mutiler les uns et sans négliger les autres !

L'abondance de la vie physique et morale ne se laisse pas ainsi emprisonner dans un système fixe et préconçu de catégories. Il y a sans doute partout développement, travail progressif dans la nature ainsi que dans la vie morale, il y a

partout des germes divins qui se développent d'après des lois déterminées ; et c'est la tâche de la pensée réfléchie de suivre ce développement, de saisir par la pensée les lois de cette dialectique vivante et divine ; mais ce travail de réflexion, de reconstruction, tout en se faisant d'après les lois de notre entendement, ne peut réussir qu'à l'aide de l'expérience. Il n'est pas donné à l'intelligence humaine de refaire par elle-même la création ; mais elle peut chercher à en comprendre la marche et la sagesse, en accordant toute confiance aux lois de la raison, qui aussi est émanée de Dieu. Les faits naturels, ceux de l'âme comme ceux de la nature extérieure, sont le produit d'un développement déterminé par la virtualité du germe d'où il procède ; mais au-dessus des faits est la région des principes éternels et souverains qui ont leur source dans la raison, et qui sont l'objet de la philosophie générale ; et comme, à cause de la commune origine de la raison et de la nature, c'est d'après ces principes que s'opère le développement universel, c'est aussi d'après ces principes qu'il doit être conçu et jugé.

Le tort de Schelling et de Hegel est d'avoir exagéré ce principe de l'harmonie des lois de la raison et de celles de la nature ; ils ont un tort plus grand : c'est de n'avoir pas admis, à côté des faits qui résultent d'un développement nécessaire, d'autres faits qui ont leur source dans la liberté ; ou de n'avoir vu dans cette liberté qu'un produit de la nécessité, au lieu d'y voir une causalité tout aussi primitive que la causalité nécessaire, bien que, dans l'homme, elle ne puisse s'exercer que dans de certaines limites et à de certaines conditions.

Hegel, non-seulement fonda une puissante et nombreuse école, il exerça de plus une grande influence sur l'esprit de sa nation. Ses disciples forment trois groupes bien distincts, et que l'on a désignés par les noms de *côté droit*, de *côté gauche*, et de *centre*. Le parti du centre s'en tient aux paroles du maître, appliquant sa méthode aux diverses parties de la science, et se préoccupant peu des conséquences pratiques du système ; le *côté droit*, se faisant illusion sur ces conséquences, cherche à concilier la doctrine avec le christianisme ; le parti du *côté gauche*, où l'on remarque de plus une gauche extrême, accepte franchement ces conséquences, et rejette hautement la personnalité de Dieu et l'immortalité individuelle de l'âme, tandis qu'en politique il professe les doctrines socialistes et communistes. Dans les derniers temps de son existence, l'école tendait à s'amoindrir et à se diviser de plus en plus. La réapparition de M. de Schelling, dans le monde philosophique, à Berlin même, a été pour elle une nouvelle cause de dissolution. L'idéalisme absolu, porté au plus haut degré par Hegel, a eu pour dernier résultat sa propre négation.

Les œuvres complètes de Hegel ont été publiées à Berlin, 1832-1845, 17 vol. in-8. Plusieurs de ses écrits ont été traduits en français : *Cours d'esthétique*, d'abord analysé par C. Bernard, Paris, 1840, 3 vol. in-8 ; puis traduit en entier par le même, 1851, 5 vol. in-8 ; — la *Logique*, par Véra, Paris, 1859, 2 vol. in-8 ; — la *Philosophie de la nature*, 3 vol. in-8, Paris, 1863-1865 ; — la *Philosophie de l'esprit*, 1 vol. in-8, Paris, 1867 ; — la *Logique subjective*, trad. librement par Slomen et Wallon, Paris, 1854, in-8.

La vie de Hegel a été écrite par un de ses disciples les plus distingués, M. Rosencranz (*Hegel's Leben*, Berlin, 1844, in-8).

On peut consulter sur Hegel : Ch. de Rémusat.

Rapport sur le concours pour l'examen critique de la philosophie allemande, 1847 (dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*); — J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846, 4 vol. in-8; — Barchou de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1836, 2 vol. in-8; — Ott, *Hegel et la philosophie allemande*, Paris, 1844, in-8; — Vera, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Paris, 1864, in-8; — du même, *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio terminò doctrina*, Paris, 1845, in-8; — Prévost, *Hegel, exposition de sa doctrine*, 1845, in-8; — P. Janet, *Essai sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1860, in-8; — Ch. Bartholmess, *les Doctrines religieuses de Hegel* (dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XXXV, XXXVI, XXXVII et XXXVIII).

J. W.

HÉGÉSIAS, fondateur de la secte des hégésiaques, et disciple de Péribate, qui lui-même appartenait à l'école cyrénaïque, florissait à Alexandrie au commencement du III^e siècle avant l'ère chrétienne. Ses principes étaient à peu près les mêmes que ceux de son maître et d'Aristippe de Cyrène, mais il en a tiré des conséquences toutes différentes, et a le mérite d'avoir montré le premier à quels tristes résultats l'on arrive avec la morale dite du plaisir. Considérant le plaisir et la volupté (*ἡδονή ἐν κινήσει*), et le plus haut degré de la volupté, c'est-à-dire le bonheur, comme l'unique fin de nos actions, il se demandait quels moyens nous avons d'atteindre à cet état, et il arrivait à cette conclusion, que le bonheur est une chose imaginaire, qui se dérobe à tous nos efforts (*ἰδύνατον καὶ ἀνυπαρκτόν*). En effet, les maux l'emportent sur les biens, et les biens eux-mêmes, les rares jouissances que nous éprouvons, n'ont rien de réel, puisque l'habitude et la société ont le pouvoir de nous les ôter. De là cette maxime désolante que l'antiquité nous a conservée sous son nom : « La vie ne semble un bien qu'à l'insensé; le sage n'éprouve pour elle qu'indifférence, et la mort lui paraît tout aussi désirable. » Dans cette condamnation de tous les biens se trouvent compris les vertus, les sentiments, les jouissances du cœur aussi bien que les avantages du corps et de la fortune. Le sage ne doit faire aucun cas ni de la reconnaissance, ni de l'amitié, ni de la bienfaisance, ni de l'estime des autres, ni de sa propre liberté. Hégésias avait l'habitude de prendre la vie avec de si sombres couleurs, que plusieurs de ceux qui l'avaient entendu se donèrent la mort. De là lui est venu le surnom de *Pisithanate* (*Πισιθανάτος*), c'est-à-dire qui conseille de mourir. Il a aussi écrit un livre où un homme décidé à se laisser mourir de faim (*ἄποκλιπείρος*, c'est le titre même de cet ouvrage, aujourd'hui perdu pour nous), essaye de justifier sa résolution en exposant tous les maux qui nous affligent. C'est à cause de la funeste influence que ce philosophe exerçait sur ses disciples, que le roi Ptolémée, à ce que raconte Cicéron, fit fermer son école. On peut consulter, sur Hégésias, Diogène Laërce, liv. II, *Vie d'Aristippe*, ch. LXXXVI et suiv.; — Valère Maxime, liv. I, ch. IX; — Cicéron, *Tusculanes*, liv. I, ch. xxxiv, et une dissertation moderne de Rambach, qui a pour titre *Progressio de Hegesia Πισιθανάτου*, in-4, Quaedlimb., 1771. On la trouve aussi dans sa *Sylloge dissertationum ad rem litterariam pertinentium*, in-8, Hambourg, 1790.

X.

HEINECCIUS, ou plus exactement **HEINECKE** (Jean-Théophile, en allemand **GOTTLIEB**), naquit en 1681, à Eisenberg, dans le duché d'Al-

tenbourg, fut successivement professeur de philosophie à Halle, professeur de droit à Francker et à Francfort-sur-l'Oder, revint en cette même qualité à Halle, où il joignit à l'enseignement du droit celui de la philosophie, et mourut dans cette dernière ville le 31 août 1741. Heinecke s'est fait une immense réputation en Allemagne comme juriconsulte et comme érudit; mais son nom appartient aussi à l'histoire de la philosophie. Il a essayé, en marchant sur les traces de Thomasius et de Cumberland (voy. ces deux noms), de concilier cette science avec la science du droit, d'introduire dans celle-ci la méthode et l'esprit de généralisation de celle-là. C'est sous l'influence de ces idées qu'il a écrit ses *Éléments du droit naturel et du droit des gens* (*Elementa juris naturæ et gentium*), in-8, Halle, 1738; son *Introduction à l'ouvrage de Grotius* (*Prolectiones academicæ in H. Grotii de jure belli ac pacis libros*), in-8, Berlin, 1744; et son *Introduction au traité de Puffendorf, sur les devoirs de l'homme et du citoyen* (*Prælectiones academicæ in Sam. Puffendorf de officio hominis et civis*), in-8, ib., 1742; Vienne, 1757. Il a publié aussi un traité de philosophie proprement dite, précédé d'une histoire abrégée de cette science, *Elementa philosophiæ rationalis et moralis quibus præmissa est historia philosophica*, in-8, Francfort, 1728. L'*Histoire de la philosophie* a été imprimée séparément, in-8, Berlin, 1743. On a publié à Genève une édition complète des œuvres de Heinecke, *Opera ad universam jurisprudentiam, philosophiam et litteras humaniores pertinentia*, 8 vol. in-4, 1744-1748; 9 vol. in-8, 1777.

HELMONT, voy. VAN-HELMONT.

HELVÉTIUS (Claude-Adrien), né à Paris en janvier 1715, y mourut le 26 décembre 1771. Son père était le premier médecin de la reine; et cette protection suprême obtint au jeune Helvétius, à l'âge de vingt-trois ans, une place de fermier général, qu'il ne quitta qu'en juillet 1751. Son vif amour de la gloire le porta à rechercher les succès littéraires. Pendant que de nombreux traits de bienfaisance honoraient l'emploi de sa fortune, sa maison, à Paris, devint rapidement le centre de cette société brillante qui remplissait alors les salons qu'on appelait philosophiques. Il écrivit plusieurs ouvrages, entre autres le livre de *l'Esprit*, le *Traité de l'homme*, et un poème sur le *Bonheur*. Le plus célèbre, et le seul qui lui ait fait une véritable réputation, c'est le livre de *l'Esprit*, qui obtint à son apparition (1758) un succès éclatant. On sait que ce fut à l'occasion de ce succès que Mme du Deffand dit ce mot célèbre : « C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde. » Le livre d'Helvétius fut condamné, et l'auteur quitta la France pour quelques années. Après avoir voyagé en Angleterre et en Allemagne, être allé à Berlin, où il visita Frédéric II, Helvétius rentra dans sa patrie, où il retrouva tous ses amis, mais non toute sa gloire. Dans son absence, son ouvrage avait essuyé de nombreuses et redoutables critiques. Ainsi Voltaire louait bien la clarté du style et l'élegance du livre de *l'Esprit* devant les étrangers célèbres qui allaient le visiter aux Délices; mais il trouvait le titre équivoque, l'ouvrage sans méthode, rempli de choses communes ou superficielles, et ce qu'il renfermait de neuf, faux ou problématique. D'un autre côté, J. J. Rousseau, dans l'*Émile*, attaqua sans ménagement et poursuivait de sa généreuse indignation tous les principes du livre de *l'Esprit*. D'Alembert et Diderot, dans leurs conversations, ne lui épargnaient pas les jugements sévères. !

est vrai que ces deux écrivains pouvaient retrouver dans l'ouvrage d'Helvétius beaucoup de leurs propres pensées ; mais la manière dont Helvétius les présentait ne leur donnait pas un relief bien éclatant. Quoi qu'il en soit, cette espèce de retour de l'opinion fut très-sensible à l'auteur du livre de *l'Esprit*. Il s'émut profondément des critiques dont il avait été l'objet ; et ce fut en partie pour y répondre, en partie pour y faire droit et les désarmer, qu'il reprit, dans le livre de *l'Homme*, les mêmes théories qu'il avait déjà développées dans le livre de *l'Esprit*. Il rejeta les unes, modifia les autres, et, en définitive, essaya de mieux établir ses principes. Mais déjà d'autres influences avaient pénétré dans cette société brillante qu'animaient les discussions du parti philosophique ; le livre de *l'Homme* n'obtint aucun succès. Peu à peu Helvétius, toujours en quête des moyens d'arriver à la gloire, abandonna la philosophie pour la poésie, qui l'occupa seule sur la fin de sa vie.

La part d'influence qu'obtint Helvétius dans le mouvement philosophique du siècle dernier étant due exclusivement au livre de *l'Esprit*, il n'y a lieu à s'occuper ici que de cet ouvrage. Il se divise en quatre discours, dans lesquels sont exposés en détail, et d'une manière propre à l'auteur, les principes, d'ailleurs fort connus, de la morale de l'intérêt.

Il commence par affirmer que l'homme est un animal purement sensible, dont toute l'existence se compose de sensations. Il se donne d'autant moins de peine pour établir cette énorme hypothèse, qu'au dernier siècle elle avait presque la valeur d'un axiome. Entre l'homme et les autres animaux, la différence n'existe donc que du plus au moins, c'est-à-dire seulement dans le degré de sensibilité. Cette différence lui paraît due exclusivement à celle des organes qui est tout à l'avantage de l'homme.

La sensibilité, excitée au point de devenir le moteur des actions humaines, se produit sous différents modes qu'on appelle les passions. Celles-ci ne sont que le développement dans toute sa plénitude de la sensibilité physique. Les facultés actives, ou la volonté, n'appartiennent donc point à un principe distinct de la sensibilité ; elles ne sont que cette faculté même envisagée comme la source unique de nos actions. Le mot de liberté, tel que l'entend le sens commun, est un mot vide de sens.

Si les passions sont le principe unique de nos actes et de notre puissance, le plaisir ou la douleur en sont les effets inévitables, c'est-à-dire la fin et le but de toute existence humaine. Rechercher le plaisir, fuir la douleur, telle est donc la seule loi qui soit conforme à notre nature.

Après avoir établi ces principes, Helvétius s'efforce de les confirmer par l'expérience. Il soutient que, chez les nations comme chez l'individu, le plaisir, l'intérêt est le but suprême et universel des actions humaines, soit que nous céditions aux mouvements irrésistibles de l'instinct et de la passion, ou que nous nous laissons guider par la réflexion et le calcul. C'est d'après les avantages et les désavantages, ou le bien et le mal qui en doivent résulter pour nous, que nous dirigeons notre propre conduite et que nous apprécions celle des autres. Par conséquent, ce qu'on appelle vice ou vertu n'est qu'une autre manière de désigner les qualités agréables ou désagréables, utiles ou nuisibles des choses. En dehors de cette signification, les mots vertu ou vice ne correspondent à aucun fait réel, à aucune qualité des objets, des actes, ni de l'agent.

Pour démontrer cette dernière assertion, Hel-

vétius se borne à l'analyse des actions humaines ; mais, prenant en détail les actes les plus désintéressés, les passions même les plus généreuses et les plus bienveillantes, il essaye de les expliquer par des motifs personnels et intéressés. Si un homme fait du bien à ses semblables, s'il se dévoue pour son père, son fils ou sa patrie, c'est, suivant Helvétius, parce qu'il trouve à faire cette action, à s'imposer un sacrifice, un plaisir supérieur à toutes les souffrances qui en dérivent ; c'est parce que ces héroïques déterminations emportent avec elles une sensation de plaisir que nous estimons mille fois plus que la douleur qui les accompagne. De sorte que ce dévouement apparent, ce prétendu sacrifice qui constitue aux yeux de l'humanité la beauté de l'amour filial, la sublimité de l'amour de la patrie, devient, dans l'analyse d'Helvétius, un véritable calcul, par lequel nous mettons un certain plaisir au-dessus de toute peine, et qui nous porte à obéir à une passion particulière, plus puissante, plus dominatrice que les autres.

Si le sacrifice que nous faisons, tout en nous procurant une sensation agréable, est en même temps utile aux autres, alors il reçoit le nom de vertu. La perfection consiste donc à faire concorder le plus complètement possible notre plaisir personnel avec l'intérêt des autres.

On comprend ainsi comment l'homme, être essentiellement égoïste dans le système d'Helvétius, est néanmoins susceptible de bienfaisance, de justice, de patriotisme. Tous ces mots désignent une manière d'accorder notre intérêt avec celui des autres, de leur rendre utile notre propre bonheur.

Mais, alors, qu'est-ce qui peut donner naissance à l'injustice ? Ce n'est pas une opposition quelconque entre la vertu et l'intérêt, entre le juste et l'utile. Une pareille opposition n'existe pas. Et pourtant l'injustice est patente dans le monde ; elle frappe et offusque tous les regards ! L'injustice vient de ce que les hommes n'aperçoivent pas toujours en quoi leur intérêt personnel s'accorde avec l'intérêt général. Faute de lumières suffisantes, ils mettent leur conduite en opposition avec l'intérêt général, et entrent en lutte avec la société. La moralité de l'individu est proportionnée à son instruction et à l'étendue de son intelligence. « L'homme vertueux, dit Helvétius (Disc. III, ch. xvi), n'est donc pas celui qui sacrifie ses plaisirs, ses habitudes et ses plus fortes passions à l'intérêt public, puisqu'un tel homme est impossible ; mais celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général, qu'il est presque toujours nécessité à la vertu. »

Telle est, en substance, la psychologie morale d'Helvétius. Restait à indiquer les moyens d'appliquer ces principes à la direction de la vie humaine. La destinée de l'homme étant telle que le prétend Helvétius, comment l'accomplir ? C'est le dernier problème qu'il se pose, et ce problème il le résout d'une manière qui lui est tout à fait propre.

Puisque les passions, comme nous l'avons dit tout à l'heure, sont le principe et le mobile de toutes nos actions, la source unique du bonheur dont nous sommes capables, il faut bien se garder de leur opposer un frein. Les satisfaire est, au contraire, notre première loi. Il faut, quand elles ne sont pas assez fortes, les exciter, les faire naître, les exalter de toute manière. Sans elles, rien de beau, rien de bon, rien de grand parmi les hommes.

Mais pour diriger habilement les passions, et empêcher que l'une d'elles, par une prédominance excessive, ne nuise au développement des

autres, il faut une règle, la seule que reconnaissent et comprennent Helvétius. Il veut que les passions soient gouvernées et développées simultanément par l'éducation.

En effet, tous les hommes ont reçu de la nature la même constitution physique; par conséquent, ils se ressemblent, ils sont primitivement égaux par leurs facultés intellectuelles et morales, car toutes ces facultés, selon Helvétius, ont leur origine dans la sensation, qui elle-même dépend des organes. Mais nos sensations sont plus ou moins variées, plus ou moins nombreuses, suivant le milieu dans lequel nous vivons, suivant le temps, le lieu, le pays, la famille où le sort nous a fait naître, et où se passent les premières années de notre existence. Or, toutes ces circonstances réunies, auxquelles il faut ajouter le gouvernement qui nous régit, les maîtres qui ont formé notre enfance, les amis qui nous entourent, les lectures dont nous avons été nourris, les occupations que le hasard ou notre propre choix nous a imposées, constituent, dans la plus large acception du mot, ce qu'on appelle l'éducation. Donc, l'éducation seule nous explique la diversité et l'inégalité qu'on observe dans l'espèce humaine. Les hommes ne sont rien que ce que l'éducation leur a faits, et si on leur enseignait les moyens d'accorder leur intérêt personnel avec l'intérêt de tous, on leur montrerait le chemin du bonheur, et on ferait disparaître les injustices et les crimes qui affligent la société. Helvétius va plus loin encore. Puisque tous les hommes sont capables d'apprendre à lire et à écrire, « ils pourraient tous également, dit-il, s'élever à ces grandes idées dont la découverte les placerait au rang des hommes illustres. » Il reconnaît aux législateurs le pouvoir d'allumer dans les cœurs toute espèce de passions, et de façonner à leur gré l'esprit, les mœurs et le caractère des peuples soumis à leur empire.

En résumé, le sensualisme le plus grossier en psychologie, l'égoïsme et le fatalisme en morale, l'assimilation de l'homme à la bête, l'intérêt et le plaisir mis à la place du devoir, la liberté confondue avec la passion, telle est toute la philosophie d'Helvétius. Ce sont les principes de Hobbes et d'Épicure mis à la portée des salons et des beaux esprits du XVIII^e siècle. La forme anecdotique et frivole dont ils sont revêtus ici les met au-dessous de la critique. La seule idée qui appartienne en propre à l'auteur du livre de *l'Esprit*, et qui mérite de nous arrêter un instant, c'est l'hypothèse de l'égalité naturelle des intelligences et de la toute-puissance de l'éducation.

Cette idée, qu'on a essayé plus tard de transporter dans la pratique, excite d'abord l'étonnement; mais quand on l'examine de plus près, on n'y trouve plus qu'un paradoxe insoutenable. Quel est l'homme, en effet, chargé d'instruire l'enfance ou la jeunesse, qui ne remarque tout d'abord, entre les esprits qui lui sont confiés, des différences considérables? Et qu'on ne dise pas que ces différences viennent de la famille, ni du gouvernement, ni des autres circonstances extérieures: car le père de famille qui a plusieurs enfants, qui leur donne à tous la même éducation, les voit cependant se distinguer les uns des autres par des vocations diverses et des facultés inégales.

D'un autre côté, nous voyons constamment des esprits très-médiocres rester tels malgré les secours de l'éducation la plus complète et la mieux dirigée; et, au contraire, des intelligences précoces devancer ces secours, comme Pascal qui devine Euclide. Les intelligences énergiques brisent les obstacles que leur opposent les circonstances extérieures, et parviennent, dans des si-

tuations difficiles, à remplacer l'éducation que la société leur refuse, par celle qu'elles se donnent.

Il est donc absolument faux que le degré d'intelligence qu'on observe chez un homme soit en rapport avec la culture qu'il a reçue, et ne soit qu'une conséquence ou un résultat de l'éducation. C'est que toutes les intelligences ne sont pas égales, quoiqu'elles obéissent aux mêmes lois et s'appuient sur les mêmes principes. L'unité de la raison n'exclut pas l'inégalité des esprits.

Helvétius appelle à son aide une foule d'anecdotes pour montrer que le génie n'est qu'un mot, et que les plus admirables découvertes sont le fruit du hasard. En acceptant même tous les faits qu'il raconte, on peut lui répondre que les mêmes occasions sont souvent offertes au vulgaire et à l'homme de génie; mais que le vulgaire ne voit rien là où l'homme supérieur rencontre le germe d'une découverte éclatante.

L'éducation, malgré sa puissance incontestable, ne fait donc pas tout chez l'homme. Son influence a des limites, et il ne suffit pas d'instruire les hommes pour en faire des citoyens utiles ou des hommes de génie. L'intelligence n'est pas une table rase, une pure capacité, vide de tout principe, et partant, le bien et le mal qui se font dans la société ne sauraient s'expliquer exclusivement par l'éducation.

Il n'est pas moins absurde de prétendre qu'il soit au pouvoir des législateurs d'allumer à leur gré dans les cœurs toutes sortes de passions, et que les diverses formes de gouvernement exercent sur les caractères des nations une action toute-puissante. La législation, la forme du gouvernement ont une influence analogue à celle de l'éducation. Elles sont une sorte d'éducation générale et extérieure, mais par cela même moins pénétrante et moins efficace que l'éducation individuelle.

C'est à ses défauts mêmes, c'est-à-dire à cette fausse clarté, qui consiste à supprimer, avec les difficultés de la science, tout ce qui en fait la dignité et l'intérêt, que le livre de *l'Esprit* dut la meilleure partie de son succès. Publié au milieu du dernier siècle, au sein d'une société spirituelle, mais peu grave et peu laborieuse, il fit croire qu'il avait mis à la portée de tous les problèmes les plus compliqués de la philosophie, et dut éblouir cette foule qui aime à se persuader qu'elle sait sans avoir appris.

On a souvent réimprimé les œuvres d'Helvétius. Les éditions les plus complètes sont celles de Servière et de P. Didot, publiées l'une et l'autre à Paris, en 1795. La première se compose de 5 vol. in-8; la deuxième de 14 vol. in-18.

Voy. un Mémoire de M. Damiron sur Helvétius dans le tome IX du compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques.

FR. R.

HEMERT (Paul Van), théologien hollandais, né à Amsterdam en 1756, mort en 1825, se signala de bonne heure par une grande liberté d'opinions. Elle lui valut une sorte de persécution, à la suite de laquelle il renonça à la prédication, et se mit à étudier les théologiens et les philosophes allemands. C'était le temps où les ouvrages de Kant commençaient à soulever d'ardents débats entre ses adversaires et ses partisans. Van Hemert fut séduit par cette philosophie critique, qui répondait aux exigences de sa raison. Il entreprit de la faire connaître à ses compatriotes dans un ouvrage considérable, publié en langue hollandaise, *Éléments de la philosophie de Kant*, Amsterdam, 1795. Ces doctrines inquiétèrent beaucoup d'esprits dans un pays où la philosophie était surtout cultivée par des théologiens

et toujours en vue de la théologie ; elles furent vivement attaquées. Hemert les défendit d'abord dans son *Magasin de critique*, Amsterdam, 1798 ; et bientôt après soutint pour le même objet une lutte prolongée contre l'érudit Wytenbach. On peut consulter sur ces débats ses *Epistolæ ad Van Wytenbachium*, Amsterdam, 1809, et les œuvres de Wytenbach : *Bibliotheca critica*, Leyde, 1777-1808, t. III ; *Philomatici*, Amsterdam, 1809-1817, liv. I et II.

HEMSTERHUY (Français), le plus éminent et à peu près le seul connu des écrivains hollandais qui, au XVIII^e siècle, se sont occupés de philosophie morale, naquit à Groningue en 1720, et mourut à la Haye au mois de juin 1790. Il appartenait à une famille distinguée par son savoir : son père, Tibère Hemsterhuys, célèbre érudit auquel on doit des éditions de *Julius Pollux*, de *Lucien*, etc., avait contribué à relever l'université de Leyde, illustrée depuis par Ruhnkenius, Valckenær et Wytenbach. On conçoit aisément que cette école, qui remit en honneur Platon et ses doctrines, dut exercer une salutaire influence sur les études de François Hemsterhuys, et sur la direction de ses idées. En effet, sa vie entière fut vouée au culte de la philosophie, et, malgré les fonctions publiques qu'il remplit longtemps comme premier commis de la secrétairerie du conseil d'Etat des Provinces-Unies, il sut toujours se réserver de studieux loisirs.

Si nous cherchons à le classer comme philosophe, c'est à l'école sentimentale qu'il appartient par ses doctrines, par sa direction morale, et par les sujets qu'il a traités. Il a toutes les qualités comme les défauts de cette école. Avec un certain vague dans l'expression qui ne laisse pas aux idées toute la netteté désirable, il a une originalité, sinon très-frappante, du moins attrayante par de nobles instincts, par une certaine grâce candide, et surtout par un sens moral très-délicat. Il y joint d'ailleurs une grande liberté d'esprit et une absence de préjugés rare en tout temps. Il est plus psychologue que métaphysicien, et plus moraliste que psychologue : lui-même il se rattachait volontiers à l'école socratique, admirant par-dessus tout le bon sens de Socrate, et y mêlant parfois quelque chose du souffle poétique qui animait Platon. La théorie du beau dans les arts, et les questions de philosophie morale sont celles qu'il traite avec prédilection. Pour la publication de ses idées, il a choisi la langue française, et, à part quelques légères étrangetés, il n'écrit pas sans un certain charme ; mais ce qu'un lecteur français regrette dans ses ouvrages, c'est surtout l'absence de précision.

Il commença fort tard à publier ses écrits, qu'il fit imprimer en petit nombre, et pour ses amis seulement. En 1769 parut son premier ouvrage, une *Lettre sur la sculpture*. Il avait alors quarante-neuf ans. Selon lui, l'objet le plus beau est celui qui nous donne le plus grand nombre d'idées à la fois. L'âme veut avoir un grand nombre d'idées dans le plus court espace de temps possible : de là les ornements dans les arts du dessin, de là les accords en musique ; le beau dans les arts est toujours un tout dont les parties sont si artistement combinées que l'âme peut en faire sans peine la liaison. C'est ainsi que l'auteur explique la loi de l'unité comme condition du beau. L'homme dont le goût est exercé opère rapidement cette liaison des parties, que l'esprit moins cultivé fait lentement et avec peine.

En 1770, Hemsterhuys publia la *Lettre sur les désirs*, qui est une suite de la précédente. D'après lui, tout tend naturellement à l'unité ; c'est une

force étrangère qui a décomposé l'unité totale en individus, et cette force est Dieu. Le but de l'âme, lorsqu'elle désire, est l'union la plus intime et la plus parfaite de son essence avec celle de l'objet désiré. Le dégoût naît de l'impossibilité de l'union parfaite.

La *Lettre sur l'homme et ses rapports*, 1772, développe une idée favorite de l'auteur : « Ce qui constitue le degré de perfection dans les intelligences, c'est la quantité plus ou moins grande d'idées coexistantes que ces intelligences pourront offrir et soumettre à leur faculté intuitive. » Ces idées sont en raison de nos rapports avec le monde. A la face visible de l'univers, à sa face tangible, sonore, à sa face morale, répondent dans l'homme des organes et des facultés par lesquels il est mis en rapport avec ces faces diverses de l'univers. L'organe tourné vers la face morale est ce qu'on appelle cœur, sentiment, conscience : peut-être y a-t-il des animaux pourvus d'un organe que nous n'avons pas, et qui est tourné vers une face de l'univers inconnue pour nous. Le plus grand bonheur auquel l'homme puisse aspirer réside dans l'accroissement de la perfection ou de la sensibilité de l'organe moral, ce qui le fera mieux jouir de lui-même et le rapprochera de Dieu. La plus grande sagesse à laquelle il puisse prétendre, consiste à mettre toutes ses actions et toutes ses pensées en accord avec son organe moral, sans se mettre en peine des institutions humaines ou de l'opinion d'autrui.

De l'éloge de M. Fagel, secrétaire du gouvernement hollandais, nous ne citerons que cette pensée : « Les grands âmes sont des germes qui poussent dans l'éternité. »

Sophyle, ou de la *Philosophie*, 1778, dialogue entre un matérialiste et un spiritualiste, contient une triple démonstration de la différence de l'âme et du corps.

Le système des facultés de l'âme, tel que Hemsterhuys le concevait, se trouve dans deux dialogues intitulés, l'un, *Aristée*, ou de la *Divinité*, 1779 ; l'autre, *Simon*, ou des *Facultés de l'âme*, 1787. Il reconnaît quatre facultés distinctes : 1^o l'imagination, réceptacle de toutes nos perceptions, réservoir de toutes les idées qui nous viennent du dehors, ou que l'intellect compose ; 2^o l'intellect, faculté supérieure à l'imagination, qui compare les idées, en dispose, les met en ordre et les gouverne ; 3^o la *vellété*, ou la faculté de vouloir et d'agir : elle tient à l'essence de l'âme elle-même, elle constitue son activité, et la manifeste par des actes particuliers ; 4^o enfin, le *principe moral*, tantôt sensible et passif, tantôt actif : comme passive, cette faculté est affectée de tous les sentiments, tels que l'amour, la haine, la pitié, la colère, etc. ; comme active, elle travaille sur ces sentiments, de même que l'intellect travaille sur les idées ; elle juge si les actes volontaires sont conformes à la justice ; et, en tant que conscience, elle répugne à l'injuste. Les hommes doués de l'imagination, de l'intellect et de la vellété, manquaient de lien mutuel avant d'avoir la faculté morale ; ils vivaient isolés ou en état de guerre : l'amour devint le lien qui les unit, en les habituant à sentir dans les autres, à jouir et à souffrir de leurs plaisirs ou de leurs souffrances. Le degré d'énergie et d'intensité auquel s'élevaient chacune de ces facultés, leur équilibre, ou la prépondérance que l'une prend sur les autres, décident de la valeur des hommes, et font la diversité de leurs caractères. — Sans doute, il serait aisé de faire ressortir ce qu'il y a de peu rigoureux dans cette classification, et surtout dans ce rôle tour à tour actif et passif donné au principe moral. Mais, nous l'avons déjà indiqué, ce vague et ce

défaut de précision sont un des traits qui caractérisent l'école sentimentale. C'est aussi un des reproches les plus fondés qu'on a pu articuler contre les doctrines d'un des principaux représentants de cette école, Jacobi, dont les ouvrages offrent plus d'une analogie avec ceux de Hemsterhuys; et ces deux philosophes éprouvaient d'ailleurs l'un pour l'autre une vive sympathie.

Deux autres opuscules, publiés en 1787, *Alexis, ou de l'Age d'or*, et *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme*, complètent les écrits de Hemsterhuys. C'est dans le premier qu'il a dit : « L'homme est comme le poisson tiré de l'eau, qui s'agite, se démène; il ne jouira complètement de son existence que lorsqu'il sera replongé dans les eaux d'où il est sorti, et où seulement il aura toute la plénitude de ses facultés. »

Sans pénétrer jamais à une grande profondeur, Hemsterhuys a un sentiment assez vif du monde moral. En lisant ses ouvrages, on sent comme l'émanation d'une belle âme.

Tous ses opuscules ont été réunis en 2 vol. in-8, par Jansen, Paris, 1792 et 1809.

Une autre édition qui renferme en outre quelques lettres a été publiée par L. S. P. Meyboom, Leuward, 1850, 6 vol. in-8. — Consultez E. Grucker, *Fr. Hemsterhuys, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1866, in-8.

HENNINGS (Juste-Christi), né en 1731 à Gestædt, dans le duché de Weimar, et mort en 1815, professeur à Iéna, est un philosophe éclectique. Son histoire des âmes des hommes et des animaux n'est proprement qu'une exposition historique des propositions et opinions spéculatives, ou une sorte de recueil des preuves diverses données par les philosophes en faveur de la simplicité et de l'immortalité de l'âme. Il dit néanmoins, dans la préface de son livre, que tout ce que nous savons de science certaine sur l'âme pourrait tenir dans un très-petit nombre de feuilles d'impression. La psychologie, dit-il, est le terrain par excellence des hypothèses. Et cependant il a voulu fortifier la preuve de l'immatérialité de l'âme. Cet ouvrage n'est qu'une compilation pédaresque. Ce qu'il y a de mieux, c'est une foule de notices littéraires très-intéressantes. Dans un autre de ses écrits, Hennings admet, avec Bonnet, que les êtres forment entre eux une série indéfinie, et affirme, en conséquence, que les âmes des bêtes ont une espèce de raison, celle qui convient au degré qu'elles occupent dans l'échelle de la création.

Cet auteur a laissé de nombreux ouvrages, dont voici les principaux; les autres ne sont guère que des discours de circonstance : *Logique pratique*, in-8, Iéna, 1764; — *Morale et politique d'accord avec la sagesse et la prudence*, in-8, ib., 1766; — *Compendium metaphysicum*, in-8, ib., 1768; — *Histoire pragmatique des âmes des hommes et des animaux*, in-8, Halle, 1774; — *Manuel critico-historique de la philosophie théorique*, in-8, Leipzig, 1764; — *Aphorismes anthropologiques et pneumatologiques*, in-8, Iéna, 1777; — *Des pressentiments et des visions*, in-8, Leipzig, 1777; — *De la prévision des animaux, expliquée par des exemples, etc.*, in-8, ib., 1783 (cet ouvrage est comme la seconde partie du précédent); — *Préjugés surannés combattus*, en cinq dissertations, in-8, Riga, 1778 (ces préjugés sont : l'étiquette, la moralité des actions, les sépultures, les monstres, les tribunaux ou cours d'honneur); — *L'unité de Dieu, examinée sous différents points de vue, et prouvée même par des témoignages de païens*, in-8, Altenb., 1779; — *Des esprits et de ceux qui les voient*, in-8, Leipzig, 1780; — *Visions, principalement celles*

de notre siècle et de nos jours, mises en lumière, etc., in-8, Altenb., 1781; — *Des rêves et des somnambules*, in-8, Weimar, 1784; — *Morale de la raison*, in-8, Altenb., 1782; — *Bibliothèque philosophique*, 6 vol. in-8, Leipzig, 1774. Hennings a aussi donné la quatrième édition du *Lexique philosophique* de Walch, 2 vol. in-8, ib., 1775.

HENRI DE GAND, dont le nom de famille était Goethals et qui fut surnommé le *Docteur solennel*, naquit, selon l'opinion générale, en 1217, dans la seigneurie de Mude, près de Gand, d'où il fut appelé aussi Henri de Mude. Il étudia d'abord à Gand, puis à Cologne, où il se rendit pour suivre les leçons d'Albert le Grand. De retour à Gand avec le grade de docteur, il fut le premier qui y enseigna publiquement la philosophie et la théologie. Mais ses talents l'appelaient sur un plus grand théâtre : aussi le voit-on à Paris, en 1247, enseignant à l'Université, après y avoir conquis de nouveau les honneurs du doctorat. On remarque qu'il fut un des premiers à professer dans le collège fondé par Robert de Sorbon. Henri de Gand ne paraît pas avoir joué un rôle très-actif dans les longues et orageuses querelles de l'Université et des ordres mendiants; mais il n'en fut pas de même des débats qui s'élevèrent entre ces ordres et les prêtres séculiers. Le Docteur solennel prit hautement la défense de ces derniers, et son intervention fut pour beaucoup dans les décisions qui mirent un frein aux envahissements des franciscains, et des dominicains surtout. Cette opposition, qui fait honneur au bon sens et aux talents de Henri de Gand, lui serait plus honorable encore, s'il était vrai, comme tout porte à le croire, que lui-même fût membre de l'ordre des servites. Il mourut archidiacre de Tournay, en 1293.

Placé entre saint Thomas qui le précède et Duns-Scot qui le suit presque immédiatement, Henri de Gand, malgré son mérite réel, dut quelque peu souffrir d'un si dangereux voisinage. car son platonisme, beaucoup plus apparent que réel, n'avait rien d'assez ferme pour lutter avec succès contre l'étendue d'esprit du premier et la puissante originalité du second. Une indication sommaire de ses doctrines fera connaître à la fois ses qualités et ses défauts.

Ses premiers écrits furent les *Quodlibeta* et la *Somme*. Dans ces deux ouvrages, et notamment dans la *Somme*, il commence par se poser la question de la certitude. Or, Henri de Gand ne rejette pas absolument les sens comme moyen de connaître, mais à la condition qu'on ne leur demandera que les simples apparences, les *signes des réalités*; quant à la réalité elle-même, à ce qui fait véritablement l'objet de la science, c'est à la raison seule qu'il faut la demander; c'est par elle que l'homme peut s'élever jusqu'à la source de toute vérité, c'est-à-dire à Dieu. Cette raison toutefois paraît n'avoir rien d'humain dans la pensée de Henri de Gand, car il déclare (*Somme*, art. III, quest. 3) que la connaissance pure de la vérité n'est pas naturelle à l'homme dans son état terrestre, et qu'un rayon divin doit descendre dans notre intelligence pour que nous puissions atteindre à cette connaissance suprême. Ici l'inspiration du platonisme est manifeste, et on la voit plus évidente encore dans ces lignes où Henri affirme que l'homme ne peut percevoir de vérité que « dans la pure lumière des idées, qui est l'essence divine », et que « l'essence, la raison d'être de chaque chose est une idée de Dieu ». (*Somme*, art. XXIV, quest. 6; *Quodl.*, VIII, quest. 13.) A la théorie de la certitude se lie naturellement celle de la connaissance, et à celle-ci l'inévitable question des universaux.

Le but que se propose Henri de Gand, en traitant de l'origine de nos connaissances, est de concilier Aristote et Platon : aussi proclame-t-il d'abord comme absolument nécessaire l'intervention des sens au début de l'intelligence et, par conséquent, l'action d'un objet particulier ; et même, à cette occasion, il s'élève avec chaleur contre la réminiscence de Platon. Mais il se rapproche bien vite de ce philosophe en admettant une *connaissance naturelle des principes* : dès lors la connaissance ne dérive pas des sens, qui ne sont que des instruments ; c'est pourquoi encore Henri avait coutume de dire que « le vrai docteur est plutôt l'agent intérieur que le maître avec sa parole extérieure ». Jusqu'ici, du moins, il n'est que réaliste platonicien, surtout quand il ajoute qu'il n'y a pas de science du concret et de l'individuel, mais seulement du général, et qu'en ce sens, l'universel est le véritable objet de la connaissance. C'est quand il s'agit de prononcer sur la nature de cet universel, qu'on voit Henri flotter, quelquefois se contredire, et tomber dans un réalisme exagéré. Il reconnaît d'abord aux universaux une existence réelle et substantielle dans l'esprit ; et cette réalité résulte d'un travail de la pensée qui, par l'abstraction, débarrasse, en quelque sorte, l'universel de ce qu'il a de concret pour le mettre à nu. Il ne suit pas de là que son universel ne soit plus qu'une abstraction : « Il faut savoir, dit-il (*Somme*, art. XI, quest. 14), que la raison universelle consiste bien moins dans la manière d'affirmer le même de plusieurs, que dans la nature et la propriété du prédicat, qui doit être d'une nature et d'une essence quelconque ; car l'universel renferme en soi deux choses : l'objet qui est essence et nature, et le prédicable qui se dit de plusieurs. » Cette double nature de l'abstraction et de la réalité, il la réunit dans un terme intermédiaire, et, faisant de celui-ci une entité, un être réel, il tombe dès lors dans le réalisme de saint Anselme. C'est ainsi qu'il affirme (*Quodl.*, IV, quest. 6) que la *force du nombre dix ou d'un nombre quelconque* est quelque chose de réel hors de l'intelligence. De là vient l'accusation lancée contre lui par Tennemann, d'avoir assigné aux idées une existence réelle antérieure et supérieure à l'intelligence. Ce reproche est trop sévère, surtout par rapport à l'intelligence divine. En effet, Henri repousse en son nom et même au nom de Platon l'existence de ces universaux qui ne se trouveraient ni dans le particulier ni dans l'intelligence, soit divine, soit humaine. Il en résulte que si, d'un côté, Henri est dans le vrai, de l'autre il est en contradiction avec lui-même, puisqu'il attribue la réalité à une abstraction telle qu'un nombre, par exemple. Mais pour entendre complètement sa théorie de la connaissance, il est nécessaire de savoir ce qu'il pense sur l'union du corps et de l'âme, ou mieux, comment il comprenait l'homme. Pour Platon, l'homme est une âme qui a un corps ; en d'autres termes, c'est une force intelligente qui est douée de l'instrument nécessaire pour agir. Henri de Gand repousse cette belle définition : selon lui, le corps fait partie de la substance de l'âme ; l'âme n'est pas moins faite pour le corps, que le corps pour l'âme ; enfin il va jusqu'à dire (*Quodl.*, VII, quest. 13) que l'âme, jointe au corps, est plus parfaite que lorsqu'elle est déagée du corps. Certes, Henri de Gand est ici bien loin de Platon, et on peut voir maintenant pourquoi, le comprenant si mal ou le quittant si mal à propos, il s'égare quelquefois dans sa théorie des idées, et pourquoi enfin il établit : 1° la nécessité de l'image pour la connaissance ; 2° l'impossibilité pour l'homme de concevoir les choses

purement immatérielles, à moins d'une illumination particulière de Dieu. Nous remarquerons toutefois au sujet de l'âme, qu'il a bien mieux qu'Albert le Grand fait ressortir l'unité de ce principe, en montrant que l'activité et la passivité, dans l'entendement, ne sont que deux modes du même être. Il ramène l'imagination à cette même unité, en sorte que ces trois formes de l'intelligence sont entre elles comme la lumière, la couleur et la vue. Ce défaut de suite dans les idées conduit Henri de Gand à une nouvelle contradiction. Examinant si l'existence de Dieu peut être l'objet de la science (*Quodl.*, IV, quest. 9), il commence par affirmer que l'être infini est essentiellement incompréhensible, et qu'il n'y a aucune proportion entre un être infini et une intelligence bornée et finie. Ailleurs (*Somme*, art. XXIV, quest. 1), il affirme, au contraire, qu'il est incontestable que la nature et l'essence de Dieu peuvent être connues par l'homme dans son état présent sur la terre. A part cette contradiction, on ne peut qu'applaudir à ce qu'il dit touchant l'existence de Dieu. Invoquant le sentiment bien plus que le raisonnement, il se fonde avec raison sur une sorte d'idée innée (*præcognitio*), en d'autres termes, sur le sentiment de l'infini qui nous élève jusqu'à Dieu. Dans son langage et dans sa pensée, il se rapproche de saint Anselme, et surtout en parlant de l'unité et de l'éternité de Dieu. « L'unité étant la vraie réalité, dit-il (*Somme*, art. XXX, quest. 1), l'éternité est la vraie vie de cette unité ; car étant absolue et ne pouvant, dès lors, subir aucun changement, elle jouit de la vraie vie, de la vie éternelle. »

Si maintenant on se demande quelle fut la philosophie de Henri de Gand, on hésitera peut-être avant de répondre. On le donne comme un platonicien, et il est incontestable qu'il cherche souvent à marcher sur les traces de Platon ; mais il faut ajouter qu'il ne connaissait ce philosophe que par saint Augustin, et nous avons vu qu'il le quitte souvent, soit par timidité, soit faute de le bien comprendre. Ainsi, ce qui manque à Henri de Gand, c'est un caractère bien décidé. Un système est quelquefois une erreur ; mais aussi l'hésitation et l'incertitude conduisent rarement à la vérité. Ce qui le recommande, c'est d'abord un fond de bon sens courageux qui lui fit proclamer hautement les droits de la raison ; en outre, sur plusieurs questions particulières, il fit preuve de sagacité et de savoir. Quant à l'influence qu'il exerça, il faut reconnaître que son école, si jamais il fit école, s'éclipsa entièrement devant Duns-Scot et son réalisme.

Henri de Gand a laissé un grand nombre d'écrits dont plusieurs ont été imprimés ; d'autres sont restés manuscrits.

Les premiers sont : *Quodlibeta theologica*, 2 vol. in-^{fo}, 1518 ; — *Summa questionum ordinariarum theologiarum*, in-^{fo}, ib., 1520 ; — *Liber sive Catalogus de scriptoribus ecclesiasticis*, in-8, Cologne, 1540.

Les écrits non imprimés sont : *Liber de Penitentia* ; — *de Castitate virginum et viduarum* ; — *Sermones et Homelie* ; — *Sermo de purificatione Virginis Deiparæ* ; — *Quodlibetum de mercimoniis et negotiationibus* ; — *Quodlibeta ordine alphabetico digesta* ; — *Comment. in VIII libros Phys. Arist. (vel in quatuor ultimos libros)*.

On lui attribue encore : *Comment. in IV libros Sententiarum* ; — *Comment. in XIV libros Metaphys. Arist.* ; — *de Laudibus gloriosæ Virginis Deiparæ*. Rien ne prouve que ces trois ouvrages soient de lui ; mais M. Huet pense avec raison que c'est à tort qu'on lui a attribué les suivants :

Vita S. Eleutherii, Tornacensis episcopi; — *Elevatio corporis ejusdem*; — *de Antiquitate urbis Tornacensis*; — traduction française du livre de *Regimine regum et principum*. On peut consulter le travail de M. Huet intitulé *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand*, in-8, Paris, 1838. X. R.

HENRI DE HESSE et **HENRI DE OYTA** étaient deux philosophes du XIV^e siècle, Allemands tous deux, qui enseignaient dans l'Université de Vienne les principes du nominalisme. Le dernier est mort en 1397. X.

HÉRACLIDE DE PONT, ainsi nommé parce qu'il naquit à Héraclée, dans le royaume de Pont, florissait vers l'an 338 avant l'ère chrétienne. D'une famille riche et considérée, il quitta son pays par amour pour la philosophie et la science, et se rendit à Athènes, alors le centre de la civilisation grecque. Il s'attacha d'abord à Speusippe; mais, ayant entendu Platon, il ne voulut plus avoir d'autre maître; et Platon, s'il faut en croire Suidas, lui confia la direction de son école pendant son second voyage en Italie. Selon Diogène Laërce, Héraclide aurait quitté les doctrines de l'Académie pour celles du Lycée, et aurait enseigné, le reste de sa vie, la philosophie péripatéticienne. La noblesse de son caractère ne paraît pas avoir été plus grande que la constance de son esprit. Il aimait, à ce que raconte Diogène Laërce, le faste, la pompe extérieure. Il employait la supercherie et la ruse dans le dessein de se faire passer pour un être surnaturel, pour un demi-dieu, et obtenit après sa mort, de ses ignorants concitoyens, les honneurs héroïques. Il a beaucoup écrit sur toutes sortes de sujets, à la manière des philosophes péripatéticiens; mais de ses nombreux ouvrages il n'est rien arrivé jusqu'à nous que les fragments de son *Traité des constitutions des divers États*, qui était, à ce que l'on croit, un abrégé du grand ouvrage d'Aristote sur cette matière. Ces extraits, plusieurs fois imprimés à la suite des *Histoires diverses* d'Élien et dans d'autres collections, ont été publiés séparément avec une traduction latine, une traduction allemande et des notes par Georg. Dav. Koeler, in-8, Halle, 1804. Coray en a donné une autre édition supérieure à la précédente, dans le prodrome ou le premier volume de la *Bibliothèque grecque*, in-8, Paris, 1805. On a aussi, sous le nom d'Héraclide, un traité des *Allégories d'Homère* (imprimé parmi les *Opuscules* de Th. Gale, et séparément, en 1 vol. in-8, Goëtt., 1782, avec une traduction latine et des notes de Nic. Schow); mais il est très-douteux que ce soit d'Héraclide de Pont. C'est plutôt un résumé de ce que les stoïciens enseignaient sur cette matière. On peut consulter sur ce philosophe l'opuscule suivant: *Dissertatio de Heraclide Pontico, auctore Eug. Deswert*, in-8, Bruxelles, 1830.

Diogène Laërce (liv. IV, ch. cxvi) nous apprend qu'il a existé un autre philosophe du nom d'Héraclide; mais celui-là était sceptique et passe pour avoir été le maître d'Énésidème. X.

HÉRACLITE. L'époque de la naissance de ce philosophe ne peut être déterminée qu'approximativement. Diogène Laërce (liv. IX, *Vie d'Héraclite*) dit qu'il florissait vers la LXX^e olympiade, c'est-à-dire environ 504 ans avant J. C., d'où l'on peut conjecturer qu'il était né vers 544. A la mort de son père, qui était un des premiers citoyens d'Éphèse, Héraclite renonça à la suprême magistrature en faveur de son frère, afin de se livrer exclusivement à la philosophie. A l'époque où apparut Héraclite, les travaux des philosophes ioniens s'étaient exclusivement concentrés sur

l'explication des phénomènes du monde matériel. Thalès, Anaximandre, Phérécyde, Anaximène avaient été astronomes et physiciens. Héraclite ne renonça point aux travaux de ses devanciers; mais il les porta plus loin, en les faisant sortir du cercle de la philosophie naturelle pour les étendre à la philosophie morale. Nous avons, sur ce point, tout à la fois le témoignage de Diogène Laërce et celui de Sextus Empiricus: car, d'une part, au rapport de Diogène Laërce (liv. IX, *Vie d'Héraclite*), le livre d'Héraclite « était divisé en trois parties, et traitait de l'univers, de la politique, de la théologie »; d'autre part, Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. VII) dit positivement « qu'on s'est plusieurs fois demandé si Héraclite n'appartenait pas à la philosophie morale tout aussi bien qu'à la philosophie naturelle ». Il est donc constaté qu'avec Héraclite, et à dater de lui, la philosophie ionienne cessa d'être exclusivement la science de la nature, pour devenir en même temps la science de l'ordre moral: caractère important à signaler, et qui fait d'Héraclite, conjointement avec deux autres ioniens ses successeurs, Anaxagore et Archélaüs, un précurseur de Socrate.

En ce qui concerne la science morale, nous rencontrons d'abord, dans Plutarque, dans Clément d'Alexandrie, dans Diogène Laërce, un certain nombre d'apophthegmes attribués à Héraclite. Mais, ce qui est surtout important pour le point qui nous occupe, nous trouvons dans Sextus Empiricus (*ubi supra*) une théorie d'Héraclite, touchant le criterium de la vérité et la valeur de nos moyens de connaître. « Héraclite, dit Sextus, nous regarde comme pourvus de deux instruments pour tendre à la possession du vrai, à savoir, les sens et la raison. A l'exemple de Parménide et d'Empédocle, il juge le témoignage des sens indigne de foi, et il pose la raison comme criterium unique. Il répudie le témoignage des sens en ces termes: « Pour les esprits barbares les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins. » Quand il voit dans la raison le seul juge de la vérité, il n'entend point parler de la raison individuelle, mais de la raison universelle et divine.... D'où il suit que ce qui paraît vrai au jugement de tous, c'est la raison universelle et divine, tandis que les conceptions de la raison individuelle n'apportent en elle rien de certain. Et, après avoir montré que c'est moyennant une certaine communion avec la raison divine que nous faisons et savons toutes choses, Héraclite ajoute: « C'est pourquoi il faut se confier à la raison générale. Toutes les fois que nous nous mettons en communion avec elle, nous sommes dans le vrai; nous sommes dans le faux, au contraire, toutes les fois que nous nous abandonnons à notre sens individuel. »

Voici maintenant à quoi se ramène la physique d'Héraclite. Le feu est l'élément générateur, et c'est de ses transformations, soit qu'il se raréfie, soit qu'il se condense, que naissent toutes choses. Le feu, en se condensant, devient vapeur; cette vapeur, en prenant de la consistance, se fait eau; l'eau, par l'effet d'une nouvelle condensation, devient terre. C'est là ce qu'Héraclite appelle le mouvement de haut en bas. Inversement, la terre, en se raréfiant, se change en eau, de laquelle vient à peu près tout le reste, par le moyen d'une évaporation (*ἀναρρησις*) qui s'opère à sa surface; et c'est ici le mouvement de bas en haut. Ajoutons que le feu n'est pas seulement principe vivificateur, il est encore agent destructeur. L'univers a été produit par le feu, et c'est par le feu qu'il doit se dissoudre et s'anéantir.

Quant à la cause première des changements

qu'a subis et que doit subir encore l'univers, Héraclite n'en détermine aucune autre que le destin, πάντα γένοθαι καὶ εἰμαρμένον. En vertu des lois du destin, toutes choses sont sujettes à une incessante mobilité, à un perpétuel écoulement, ῥοή. La nature entière ressemble à un fleuve qui s'écoule sans cesse. L'origine de tous ces changements, c'est l'action de deux principes opposés l'un à l'autre : la guerre ou la discorde, qui produit la génération, et la paix ou la concorde, qui produit l'embrassement universel. Cette dernière proposition offre, au premier coup d'œil, quelque chose de bizarre et de paradoxal. On a peine à comprendre que la discorde puisse être principe de génération et la concorde principe de destruction. Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Elle s'explique par l'ensemble du système cosmogonique d'Héraclite. Car d'abord, pour constituer la variété de l'univers, il a fallu que le feu, élément primordial et générateur, subit plusieurs transformations distinctes les unes des autres, et devint, par une série de modifications successives, vapeur, eau, terre. Or, ces transformations n'ont pu s'opérer que sous l'action d'un principe d'altération, et c'est ce qu'Héraclite, dans son langage métaphorique, appelle la guerre, la discorde, πόλεμος, ἔρις. Pour que cette variété cesse d'être, et pour que tout revienne à l'état primitif, qui est l'état d'ignition, ἐκπύρωσις, il faut bien que ce qui est multiple se convertisse à l'unité, ce qui est divers à la ressemblance, ce qui est distinct à l'identité; il faut, en un mot, que tout retourne à l'unité de l'état original; et ce retour ne peut s'opérer que sous l'action d'un principe d'assimilation, d'affinité, la paix, la concorde, εἰρήνη, ὁμολογία.

À l'exemple de Thalès et des autres ioniens, Héraclite s'occupa de météorologie et d'astronomie. Il regarde le soleil et les astres comme des flammes résultant d'évaporations concentrées dans certaines concavités de la voûte céleste, qui leur servent de récipients. Les flammes qui forment le soleil sont, plus que toutes les autres, pures et vives; celles des autres astres plus éloignés de la terre ont moins de pureté et de chaleur. La grandeur réelle du soleil est telle qu'elle nous apparaît : erreur qui devait être un jour combattue par Anaxagore. Les éclipses de soleil et de lune viennent de ce que les bassins, renfermant les flammes qui forment ces astres, tournent leur partie concave vers le côté qui nous est opposé. Les phases mensuelles de la lune proviennent de ce que le bassin qui la forme possède un mouvement graduel de rotation sur lui-même. Les jours et les nuits, les mois, les saisons, les années, les vents et autres phénomènes de ce genre ont leurs causes dans les différences de ces évaporations. L'évaporation pure, venant à s'enflammer dans le cercle du soleil, produit le jour. L'évaporation contraire lui succède et amène la nuit. La chaleur, excitée par la lumière des évaporations pures, produit l'été. Au contraire, l'évaporation obscure amène le froid et l'hiver. Héraclite explique d'une manière analogue plusieurs autres phénomènes astronomiques et météorologiques.

Le traité d'Héraclite περί Φύσεως, avait été écrit en prose ionienne, contrairement à l'usage généralement adopté avant lui, de la versification. Ce fut Cratès qui, plus tard, publia ce traité déposé par son auteur dans le temple d'Artémis à Ephèse. Ce traité, écrit en un style fort obscur, qui valut à Héraclite le surnom de Σκοτεινός, donna lieu à un grand nombre de commentaires. Il ne nous en reste aujourd'hui que quelques courts fragments. On a conservé

aussi d'Héraclite quelques lettres, dont l'une est adressée à Darius, fils d'Hystaspe, qui avait voulu attirer Héraclite à la cour de Persépolis. Diogène donne avec cette lettre celle de Darius à Héraclite.

On peut consulter : Diogène Laërce, liv. IX, *Vie d'Héraclite*; — Henri Estienne, le recueil intitulé *Poesis philosophica*, où l'on trouve les fragments du traité περί Φύσεως, et les lettres attribuées à Héraclite; — Mullachius, *Fragmenta philosophorum Græcorum*; — Joh. Boniti *Dissertatio de Heraclito Ephesio*, in-4, Scheeneberg, 1695; — Gottfr. Olearii *Diatribe de principio rerum naturalium ex mente Heracliti*, in-4, Leipzig, 1697; — Ejusdem *Diatribe de rerum naturalium generi ex mente Heracliti*, in-4, ib., 1702; — Joh. Upmark, *Dissertatio de Heraclito, Ephesiorum philosopho*, in-8, Upsal, 1710; — Joh. Math. Gesneri *Disputatio de animabus Heracliti et Hippocratis*, Comm. Soc. Gott., t. I; — Chr. Gottlieb Heyne, *Progr. de animabus sicis ex Heracliteo placito optime ad sapientiam et virtutem instructis*, in-8, Goët., 1781; et dans ses *Opusc. acad.*, t. III; — Fr. Schleiermacher, *Héraclite d'Ephèse, surnommé l'Obscur, d'après les débris de son ouvrage et les témoignages des anciens* (all.), dans le 3^e cahier du tome I du *Museum der Altertumwissenschaften*, in-8, Berlin, 1808; — Ritter, *Histoire de la philosophie ionienne* (all.), in-8, ib., 1821, p. 60; — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Paris, 1842, p. 116-166.

HERBART (Jean-Frédéric) est le chef d'une école de philosophie dont le siège principal est à Leipzig. Né à Oldenbourg en 1776, après avoir étudié la philosophie à Iéna, du temps de Fichte, et après avoir vécu quelques années en Suisse comme précepteur, il fut successivement professeur à Königsberg et à Goëtingue, où il mourut en 1841.

Les principaux ouvrages de Herbart sont, outre sa *Pédagogie générale*, qui parut en 1806, la *Philosophie pratique générale*, 1808; la *Psychologie fondée sur l'expérience, la métaphysique et les mathématiques*, 2 vol. in-8, 1824; la *Métaphysique générale* avec les éléments de la philosophie de la nature, 2 vol. in-8, 1828; *Examen analytique du droit naturel et de la morale*, 1836; *Recherches psychologiques*, 2 livraisons, 1839 et 1840.

Il s'expliqua sur ses rapports avec la philosophie idéaliste dans un petit écrit qui parut en 1814 sous le titre de *Mor. opposition à la philosophie du jour*, et exposa ses doctrines d'une manière plus populaire dans une *Introduction à la philosophie* (3^e édit., 1834), et dans un *Manuel de la psychologie* (2^e édit., 1834).

Si peut-être la philosophie de Herbart n'a pas, dans le grand mouvement de la pensée qui date de la critique, toute l'importance que lui attribuent ses disciples, elle est loin cependant de mériter le dédain avec lequel la traitent les organes de l'école de Hegel, qui n'y voient qu'un épisode sans intérêt, qu'une continuation insignifiante de la philosophie de Kant. Il y a entre les deux systèmes plus de différences que d'analogies, et c'est moins par ses doctrines que par ses habitudes philosophiques que Herbart se rapproche du penseur de Königsberg. Ainsi que Kant, il regarde l'expérience comme la première, si ce n'est l'unique source de la connaissance, et borne l'étendue du savoir réel aux données de l'expérience, rectifiées et interprétées par le raisonnement. A l'exemple de Kant, il renonce à toute cosmologie, à toute théologie rationnelles, et regarde la morale comme indépendante de toute spéculation théorique. Mais

tandis que Kant regarde la critique de la raison comme la base nécessaire de toute philosophie, Herbart rejette cette critique comme impossible, et veut, avec Descartes, que la spéculation commence par le doute et par l'examen, non des facultés, mais des notions données. Herbart rejette la pluralité des facultés qui, selon Kant, concourent à la connaissance et à l'action, et reproche à celui-ci d'avoir fondé sa philosophie sur une psychologie vieillie et tout empirique. Il le désapprouve pour avoir borné aux phénomènes le principe de causalité, et rejeté sa théorie de l'idéalité du temps et de l'espace, ainsi que toute sa doctrine des catégories de l'entendement et des idées de la raison comme constituant en quelque sorte l'organisme de l'esprit humain. Il répudie tout l'idéalisme transcendantal de Kant, et, si sur certains points il est d'accord avec lui, il se fonde presque toujours sur d'autres raisons.

Bien que Herbart relève historiquement de Kant et de Fichte, son système s'est développé avec une grande indépendance, et forme opposition avec toutes les doctrines idéalistes de la philosophie dominante, opposition légitime et nécessaire, plus savante que celle de Jacobi, qu'elle continue dans un autre sens.

L'ancien dogmatisme avait été vaincu par la critique, et le réalisme vulgaire était devenu la proie facile de la philosophie sceptique et idéaliste. Mais l'idéalisme, en s'exagérant lui-même, doit nécessairement ramener la spéculation à un réalisme bien entendu. Ce retour au réalisme, sur les débris de l'idéalisme, est la pensée déterminante de la philosophie de Herbart, c'est une protestation énergique et savante contre les prétentions outrées des écoles nouvelles. « Les successeurs de Kant, dit Herbart, imaginèrent une connaissance prétendue absolue, grâce à laquelle l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme devaient être à jamais assurées, mais qui les a plus que jamais livrées au doute. » Il eut l'ambition de revenir sur l'œuvre de Kant et de la continuer dans un autre esprit : c'est pour cela que, tout en rejetant la critique comme ayant manqué son but, il se nomme lui-même un kantien de 1829.

Dans son opposition à la philosophie dominante, Herbart s'en sépare d'abord par sa méthode et par l'idée qu'il se faisait de la science. Tandis que, selon Schelling et Hegel, la vérité philosophique se transforme sans cesse et se produit sous des formes diverses, selon la diversité des points de vue et des principes, tendant continuellement à un développement plus complet et à une forme plus parfaite; selon Herbart, au contraire, la part de vérité qui est une fois établie est immuable au fond et dans la forme comme le dogme de Bossuet; comme les mathématiques, le savoir philosophique est susceptible d'un accroissement indéfini; mais le progrès ne saurait modifier ce qui a été légitimement reconnu pour vrai. Pour toute question, il n'y a qu'une solution, et cette solution, une fois trouvée et établie, demeure acquise à toujours.

Herbart doit beaucoup à Kant, à Leibniz, à Locke, aux anciens; mais, loin de rattacher sa philosophie à celle de ses prédécesseurs et de s'en faire formellement le continuateur, il s'applique à bien saisir et à poser nettement les questions fondamentales, à en poursuivre avec indépendance la solution, sans reconnaître d'autre point de départ que les notions données naturellement et ramenées à leur origine. Par cette même raison, renonçant à la prétention de déduire toute science d'un principe unique, Herbart admet une pluralité de principes coordonnés

entre eux, et laisse à chaque science, à chaque question même, son propre fondement et sa propre sphère, en la traitant à part et selon sa nature; ce qui n'empêchera pas, lorsqu'il aura été fait droit aux diverses questions, de réunir les résultats obtenus dans un tout organique. C'est ainsi qu'un édifice s'appuie sur plusieurs pierres fondamentales posées d'après un même plan sur un sol commun. La base sur laquelle, selon Herbart, repose le système philosophique, c'est l'expérience développée et rectifiée par la pensée, et il tire son unité de l'unité naturelle de la raison.

La philosophie, d'après Herbart, n'a pas un objet déterminé et exclusif. Les sciences d'observation recueillent ce qui est donné dans l'expérience externe et interne, et la philosophie en détermine la valeur par la réflexion : elle est l'élaboration des notions.

Le premier devoir de la réflexion est de rendre les notions claires et distinctes : ce travail est l'objet de la *logique*. Mais il y a des notions qui, à mesure qu'elles sont élaborées, se montrent de plus en plus pleines de contradictions : de là, pour la pensée réfléchie, le devoir de les rectifier, de les modifier par l'addition d'éléments qu'elle fournit elle-même en obéissant à sa propre loi : telle est la fonction de la *métaphysique*, qui, dans ses principales applications, devient *psychologie*, *philosophie de la nature*, et *théologie*, et dont les branches diverses forment ensemble la *philosophie théorique*.

Il est enfin une dernière classe d'idées qui ont le caractère particulier d'être d'une évidence immédiate et accompagnées dans la conscience d'un jugement d'approbation ou de désapprobation. Ces notions sont l'objet de l'*esthétique*, qui, dans le système de Herbart, comprend la morale et constitue la *philosophie pratique*. Dans son application aux faits, l'esthétique donne naissance à des *théories d'art* qui enseignent ce qu'il faut faire pour produire ce qui plaît. Parmi ces théories, il en est une dont les préceptes s'imposent comme nécessaires et obligatoires, c'est la *morale*. Pour ce qui est de savoir comment le jugement esthétique détermine la volonté et produit la conscience morale et le goût, cette question est du domaine de la psychologie, qui elle-même dépend de la métaphysique.

La philosophie, tant théorique que pratique, ne peut s'occuper que de notions données ou résultant logiquement des données de l'expérience. Toute autre notion est factice et gratuite. Les notions ou les jugements qui servent de point de départ au travail philosophique, sont des *principes* qui doivent avoir le double caractère d'être primitifs et de renfermer d'autres propositions. Celles-ci en sont déduites selon les règles de la méthode fournie par la logique.

Dans le système de Herbart, la psychologie expérimentale ne peut servir de base ni même d'introduction à la philosophie : ainsi que tout produit de l'expérience, elle a besoin elle-même d'être modifiée par la métaphysique. Le commencement de toute philosophie est le doute qui porte sur l'autorité de l'expérience ou du sens commun. Pour s'engager sans danger dans le mouvement de la pensée née de ce doute, il faut se placer sur le sol inébranlable des idées morales, évidentes par elles-mêmes.

Pour établir un système, il faut ignorer le doute ou l'avoir vaincu. On professe l'*empirisme* dans le premier cas, le *rationalisme* dans le second. L'empirisme s'en rapporte aveuglément à l'expérience; mais, en supposant à la nature et à l'âme autant de forces et de facultés parti-

culières qu'il a observé de classes de phénomènes, il se persuade faussement qu'il doit la connaissance de ces forces à l'observation qui cependant ne saurait la produire : il est rationaliste à son insu. Le véritable rationalisme, au contraire, sans mépriser l'expérience, l'apprécie à sa juste valeur.

Les doutes soulevés contre la certitude des données empiriques font de plus connaître les vrais problèmes de la philosophie : là sont les véritables commencements de la spéculation, et il est à regretter, dit Herbart, que Kant ne soit pas retourné jusque-là. Les doutes qui portent sur la réalité de la connaissance sensible, sont confirmés par la métaphysique, qui établit sans peine que la vraie nature des choses ne tombe pas sous les sens. Ceux, au contraire, qui touchent aux formes de l'expérience s'évanouissent à l'examen : ces formes sont toutes sauvées, parce qu'elles sont toutes également compromises, et qu'elles s'imposent d'une manière si déterminée qu'il ne dépend pas de la pensée d'y rien changer. Mais en même temps les notions qui les représentent sont si pleines de contradictions, qu'on ne peut les accepter telles qu'elles sont données; et comme il est également impossible de les rejeter, il faut les modifier par la pensée : tel est le problème général de la métaphysique.

La métaphysique générale de Herbart est surtout importante comme œuvre de critique. La première partie est presque toute historique. L'auteur y apprécie de son point de vue les systèmes de Leibniz, de Spinoza, de Kant, qu'il compare entre eux et avec les doctrines plus récentes de Fichte, de Fries, de M. de Schelling, et il pose ensuite les problèmes de la métaphysique, tels que, selon lui, ils résultent de l'histoire de la science et de sa vraie nature.

D'après la classification de ces problèmes, il divise la science métaphysique en quatre parties : la théorie de la *méthode*, l'*ontologie*, qui traite de l'être, de l'inhérence et du changement; la *synéologie*, ou la théorie de la continuité, qui traite de la matière, de l'espace et du temps; enfin, l'*idologie*, qui recherche la nature du *moi* et l'origine des idées. C'est sous ce dernier titre que Herbart place sa réfutation de l'idéalisme.

La question générale est de savoir comment on peut concevoir, sans contradiction, l'inhérence, le changement, la matière, le *moi*. Pour cela, il faut une méthode, sûre d'elle-même; et qui, indépendante de l'ontologie, vienne se joindre à la logique ordinaire. Le doute naît de l'expérience même. Pour le vaincre, il faut trouver quelque chose qui soit certain *a priori*, et dont la certitude soit comme un flambeau qui de sa lumière éclaire et dissipe ce qui est douteux. Ainsi se place à la tête de toute métaphysique, mais sous une autre forme et pour une autre fin, la question de Kant : Comment est possible une synthèse *a priori*? Elle sera résolue si l'on trouve un savoir qui, certain en soi, puisse servir à fonder la certitude d'autre chose. Après cette question générale, la théorie de la méthode à trois devoirs à remplir : le premier est de déterminer la manière de saisir, dans toute leur intégrité, les données de l'expérience, et de faire sortir de ces données mêmes l'impulsion qui doit diriger la pensée, pour qu'elle puisse atteindre la réalité par son mouvement progressif et nécessaire; le second devoir de la méthode est de décrire le mouvement de la pensée tel qu'il résulte de cette impulsion, et d'en marquer les limites, ou de répondre à cette question : Quelle est, en général, la liaison des

principes et de leurs conséquences? le troisième devoir, enfin, est de tracer la voie par laquelle il est possible de retourner aux données d'où l'on est parti, et d'expliquer ainsi les phénomènes par la réalité qui les produit. Ainsi, la métaphysique décrit un cercle qui, partant de la surface de ce qui est donné, et de là pénétrant au fond des choses, atteint la réalité, et qui, ensuite, revient à ce qui est donné et l'explique.

La métaphysique générale insiste d'abord sur l'ignorance où nous laissent les sens quant à la nature réelle des choses, sur l'impossibilité logique de les concevoir à la fois comme des unités réelles et comme occupant une place dans le temps et dans l'espace, comme des grandeurs finies composées d'une infinité de parties, comme des réalités qui, par leur infinie divisibilité, vont se perdre dans l'infiniment petit. Elle fait remarquer ensuite l'absurdité de la notion du *changement*, et les contradictions qu'implique la notion du *moi*, qui se présente également tout à la fois comme un et comme multiple, et qui, considéré de près, est une perception sans objet perçu : contradictions qui prouvent que la notion du *moi*, loin de pouvoir servir de base à la philosophie, a besoin elle-même d'être rectifiée par la pensée.

Pour donner un exemple de la manière de procéder de Herbart, nous reproduisons ce qu'il appelle le *trilemme* du mouvement. Le changement ne peut s'expliquer que de trois manières. Ou il a lieu par une cause externe, ou par une cause interne, ou bien il est sans cause, c'est-à-dire absolu (le système d'Héraclite et de Hegel). Or, les trois systèmes, celui d'une causalité indéfinie, celui de la liberté et celui du mouvement absolu, présentent des difficultés également insolubles, et sont logiquement impossibles. Donc il n'y a pas de changement réel. Pour en expliquer l'apparence, il faut nécessairement admettre une autre espèce de causalité externe que celle qui est supposée dans le trilemme : cette autre causalité ressortira avec évidence de la vraie doctrine de l'être, qui rectifie les notions de matière, de divisibilité, de substance, et qui servira ainsi de base à la psychologie et à la philosophie de la nature.

La flagrante absurdité de la divisibilité infinie de la matière, jointe à celle de la notion du changement, conduit nécessairement à l'idée des *êtres simples* ou des *monades*, qu'il faut concevoir d'une qualité simple, sans principe d'opposition interne, différentes les unes des autres, et indépendantes des conditions de temps et d'espace. Ces êtres simples sont primitivement doués de forces qui leur sont propres, et agissent les uns sur les autres, selon leur nature diverse. Quand ils sont en présence dans l'espace intelligible, ceux qui sont de même nature se repoussent, tandis que ceux qui sont contraires entre eux s'attirent et tendent à s'unir sans se confondre. Troublés dans leur existence par l'action de leurs opposés, les êtres simples, en y résistant, font effort pour se maintenir ce qu'ils sont : de là cette théorie des *perturbations* et des *efforts de conservation* de soi qui constitue le système ontologique de Herbart, et qui s'applique également à la philosophie de la nature et à la psychologie. Du jeu de leur action réciproque résultent tous les mouvements, toutes les apparences du monde phénoménal, ainsi que du jeu des perceptions simples dans la conscience naissent tous les mouvements de l'âme, tous les phénomènes internes.

La philosophie de la nature, ainsi que la psychologie, a une partie *synthétique* et une partie *analytique*. Dans la première sont posés

les principes qui, dans la seconde, serviront à l'explication de l'expérience : de telle sorte que les faits servent de preuve à la spéculation, en même temps qu'ils sont expliqués par elle.

En général, deux êtres, en se pénétrant, sont mis dans un état interne déterminé, à peu près comme sont modifiés l'un par l'autre deux éléments tels, par exemple, que l'oxygène et l'hydrogène. Ils ne demeurent dans cet état ou en repos que tant que l'attraction et la répulsion sont en équilibre. De l'action réciproque des éléments simples naissent les premières molécules. Pour s'accroître, celles-ci n'ont besoin que d'être entourées de monades de la première espèce, qui y pénétreront à leur tour, autant que le permettra l'équilibre de l'attraction et de la répulsion. Si, après cela, on jette par la pensée cette masse ainsi accrue au milieu d'éléments de la seconde espèce, on concevra qu'elle doit s'agrandir encore. Telle est l'origine de la matière.

Qu'on se figure maintenant les êtres simples comme très-nombreux et de qualités très-variées, de nature plus ou moins opposée, et l'on comprendra que la densité et la cohésion des corps seront en raison du degré d'opposition qui existera entre leurs parties constitutives. Ainsi, il naîtra dans l'espace des masses isolées très-denses et fort distantes les unes des autres, et leurs intervalles seront remplis par des matières plus subtiles.

Il serait impossible, sans entrer dans trop de détails, de montrer comment Herbart explique, d'après les principes de sa métaphysique, les faits généraux de la nature. Nous devons nous borner à un exemple. Les faits généraux de la nature sont de deux classes, selon que, pour en rendre compte, il faut recourir ou non à une matière subtile. A la première classe appartiennent tous les effets qui paraissent produits à distance, ainsi que tous les phénomènes des corps fluides, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité; à la seconde, les phénomènes de la cohésion, de l'élasticité des solides, de la cristallisation. Voici comment s'explique cette dernière. Lorsque deux êtres simples de même nature en ont pénétré un troisième d'une espèce différente, ils formeront évidemment ensemble une ligne droite, dont l'élément différent occupera le milieu : car les êtres pareils, loin de se pénétrer, se repoussent dans des directions opposées. La jonction de trois éléments divers produit un triangle; quatre, pour se lier, ont besoin d'un espace matériel. Il y aura donc des corps agrégés par lignes, d'autres par couches superposées, d'autres, enfin, par petites masses. Rien de plus curieux que les explications que Herbart donne de la chaleur, de la lumière, de l'électricité, de l'aimant, de la vie des corps organiques.

Herbart s'est tout spécialement occupé de psychologie, et c'est là surtout qu'il aspirait au rôle de réformateur, en y appliquant les mathématiques.

Toutes nos idées sont réunies dans une même conscience; il faut donc les rapporter à un être unique, qui est l'âme; être simple, puisqu'il est réel; immortel, parce qu'il est simple : c'est une monade dont la qualité simple est de percevoir, la faculté *représentative*. Les perceptions, en se pénétrant réciproquement, s'entre-choquent et se suspendent quand elles sont opposées entre elles, et se réunissent en une seule et même force quand elles sont analogues. Les perceptions suspendues ou empêchées tendent à se rétablir indépendantes : de là ce qu'on appelle la faculté d'appétition, la volonté, qui, ainsi, n'est pas une

faculté particulière, mais une conséquence de la suspension des idées.

Les idées étant considérées comme des forces qui se balancent, il s'ensuit que la partie métaphysique de la psychologie doit renfermer une *statique* et une *mécanique* de l'esprit.

Dans ce système, les diverses facultés de l'âme ne sont que des chefs logiques sous lesquels on a classé les phénomènes internes; les idées seules sont essentielles, et de leur action réciproque résultent les sentiments et les volitions. S'il y a si souvent antagonisme entre les sentiments et les désirs, ce n'est pas qu'il y ait dans l'âme deux principes opposés, l'un conseillant le bien, l'autre sollicitant au mal; c'est parce que les idées, au lieu de se présenter à l'esprit une à une ou uniformément liées entre elles, s'offrent, par masses diverses, et que chacune de ces masses porte avec elle ses désirs et ses sentiments propres.

Une des différences les plus générales qui existent entre ces diverses masses d'idées, est que les unes sont plus anciennes, les autres plus récentes, tant pour l'espèce tout entière que pour l'individu. En chaque génération nouvelle se retrouve plein de vie l'esprit du passé; et le progrès de l'intelligence et de la moralité a son principe dans l'incessante action des anciennes masses d'idées sur les nouvelles : la raison n'est que le produit d'une longue culture. Elle est ce qui distingue l'homme de la brute, l'homme civilisé de l'homme barbare ou sauvage, la réflexion, le discernement des motifs : elle est tout à tour *pensée logique*, *faculté de l'absolu*, *raison pratique*.

Nous ne relèverons pas tout ce que cette psychologie laisse à désirer. Si, d'une part, elle est très-favorable au dogme de l'immortalité de l'âme, elle l'est, d'un autre côté, fort peu à la liberté morale. La raison y est réduite à n'être qu'un fait psychologique, et la liberté est acquise comme la raison. Un homme n'est raisonnable que par l'action des anciennes idées sur les nouvelles : il n'est libre qu'autant qu'il a du caractère, et il n'a du caractère qu'autant qu'il y a en lui des collections d'idées décidément prédominantes; ce qui dépend uniquement du hasard ou d'une sorte de mécanisme intellectuel. C'est cette théorie de la raison qui a fourni à Herbart son principe de pédagogie, l'éducation, selon lui, se faisant par la transmission à la génération qui s'élève de toute l'expérience de l'humanité qui a vécu. Il oubliait que, si l'expérience peut être définie l'action des idées anciennes sur les nouvelles, il n'y a de progrès que par la réaction des idées nouvelles sur les anciennes.

Selon Herbart, la vie des corps organiques a pour principe, outre la nature des êtres simples qui les composent, les suspensions internes, produites en eux par des mouvements opposés. Toutefois, il reconnaît que la nature organique est pleine de mystères : « A mesure qu'on avance dans son examen, dit-il, la vie devient de plus en plus incompréhensible. La végétation en soi n'a rien de merveilleux; mais la rose et le chêne sont pleins de merveilles. On peut concevoir la formation des infusoires et des polypes, comme celle de la moisissure et des lichens; mais à partir des insectes, le monde se manifeste comme création, et néanmoins l'insecte s'explique moins difficilement que le quadrupède. Tandis que l'activité du premier correspond exactement à ses besoins, le second n'est plus un simple mécanisme vital, un automate animé. Quant à l'homme, la physiologie, impuissante à expliquer la vie morale, est obligée de le reconnaître pour

le plus grand des prodiges et de s'humilier devant la religion qui seule peut rendre compte de tous ces faits merveilleux.»

Herbart n'a pas traité spécialement de la religion; elle apparaît partout : elle intervient toutes les fois que la science est en défaut. On doit savoir gré à ce philosophe d'avoir rétabli l'argument physico-théologique trop rabaisé par Kant. La foi en Dieu, fondée sur la contemplation de la nature, sur l'appréciation des causes finales, est, selon lui, bien près du savoir : elle est aussi certaine que la conviction où nous sommes, que les forces humaines qui nous entourent sont des hommes comme nous, uniquement parce que nous leur voyons faire des actions qui supposent des intentions et une volonté intelligente. Du reste, on ne peut se faire de l'être divin une notion précise; la religion est surtout sentiment, résignation, respect, reconnaissance : il doit nous suffire d'adorer en Dieu l'auteur de notre nature raisonnable, et de le concevoir comme un être sublime, immense, infini. « Pour ce qui est de la religion positive, ajoute Herbart, elle a moins à craindre des hardiesses de la philosophie, que d'une soumission aveugle au dogme reçu; ses plus grands ennemis sont l'ignorance, le fanatisme, l'hypocrisie. »

On a vu que Herbart comprend ou semble comprendre, sous le même point de vue, l'esthétique et la morale, d'après une manière de voir assez familière aux anciens. Les préceptes de la morale et de l'art sont fondés sur les idées modèles du beau et du bon, dont personne ne saurait méconnaître l'autorité souveraine. Ces idées elles-mêmes sont fondées sur des rapports. Les idées morales ont pour principe des rapports de volonté; elles sont au nombre de cinq : l'idée de *liberté interne*, ou l'accord de la volonté avec le jugement; l'idée de *perfection*, ou du complet développement de la raison; l'idée de *bienveillance* ou de charité; l'idée de *droit* et celle de *justice* ou d'équité. Tous ces principes sont également primitifs, également essentiels, et constituent ensemble la vraie moralité, c'est-à-dire une activité raisonnable. Les idées de perfection, d'amour, de droit et d'équité doivent se combiner et se pénétrer; ensemble elles fournissent la matière de l'idée vide en soi de la liberté.

La politique de Herbart est sage et libérale, un milieu entre l'aristocratie et la démocratie. Si l'on applique à l'Etat l'idée du droit, il doit être démocratique : car de cette idée se déduit directement le dogme de la souveraineté du peuple. Mais, si ensuite on lui applique les idées de bienveillance et de perfection, la direction suprême devra appartenir aux plus habiles et aux meilleurs. Tout l'art de gouverner, dit notre philosophe, consiste, en réprimant avec fermeté les exigences violentes des passions du jour, à satisfaire les vœux naturels et légitimes, expression des vrais besoins de la nature humaine, et à offrir à ces vœux et à ces besoins un moyen régulier et permanent de se manifester librement.»

L'idéalisme a rencontré dans Herbart un rude adversaire; et, parmi les oppositions qui se sont élevées en Allemagne contre la philosophie de Hegel et de M. Schelling, l'école qu'il a fondée est certainement la plus redoutable. Elle a, du reste, le caractère de partialité et d'exagération qui est d'ordinaire celui de toute opposition systématique. Elle est représentée avec honneur par MM. Roer, Strumpell, Drobisch, Hartenstein, qui s'appliquent à développer et à compléter les doctrines de leur maître. Ce dernier a publié trois volumes d'œuvres posthumes de Herbart,

avec une biographie fort intéressante de ce philosophe; Leipzig, chez Brockhaus, 1842-1843.

Consultez J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1847, 4 vol. in-8; — Barchou de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1836, 2 vol. in-8. J. W.

HERBERT (Édouard). Lord Herbert de Cherbury naquit en 1581 et mourut en 1633. Contemporain de Hobbes, il combattit plusieurs fois ce philosophe, et toujours avec calme et dignité. L'école sensualiste, de son côté, ne cessa d'attaquer Herbart. Gassendi lui donna cependant de nobles louanges : « Vous avez consolé l'Angleterre, lui écrit-il, de la mort de Bacon. » Locke lui fit la guerre, à l'exemple de Hobbes et de Gassendi. Enfin, repoussé par l'école empirique, il fut plus vivement poursuivi par les théologiens orthodoxes, aux yeux desquels il était le prince des déistes, le chef des *libres penseurs*. Quoiqu'il eût déclaré le christianisme la plus belle des religions, et toujours respecté tout ce qui est respectable, il passa, en même temps que Hobbes et Spinoza, pour l'auteur du traité inconnu des *Trois Imposteurs*. Nul écrivain, à aucune époque, n'eut autant d'adversaires différents et également passionnés.

C'est qu'Herbart plaida la même cause à la fois contre l'intolérance des physiciens et contre le fanatisme religieux. Contre le sensualisme, il soutint les idées innées, c'est-à-dire les connaissances naturelles et universelles, primitivement déposées dans toute intelligence humaine; contre l'orthodoxie exclusive, il défendit l'opinion que Dieu donne à tout cœur humain une science immédiate des choses divines; par son spiritualisme, il choqua les successeurs de Bacon; par sa foi rationnelle, il heurta les théologiens. Deux ouvrages sont restés comme monuments de cette double direction, qui dérive du même fond, savoir, la croyance à l'origine divine de la raison. L'un de ces ouvrages est intitulé de *Veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, l'autre de *Religione Gentilium errorumque apud eos causis*. Ils sont réunis dans l'édition in-4 donnée à Londres en 1645.

Lord Herbert aime la vérité sérieusement, et la cherche avec avidité. « Je me suis entouré, dit-il, de toutes les lumières, et naturelles, et surnaturelles, des auteurs tant sacrés que profanes, j'ai médité et prié, j'ai interrogé bien des siècles en plus d'une langue; mais ne trouvant nulle part aucune notion complète de la vérité, j'ai laissé à ma propre pensée, à moi-même. » Aussi Herbart se propose-t-il surtout de distinguer la vérité, d'abord de la révélation, puis de la vraisemblance, ensuite du possible, enfin du faux. Plusieurs réflexions préliminaires, puisées d'une expérience la plus directe, ouvrent le traité de *la Vérité* : « Il est également impossible de tout savoir et de ne rien savoir : nous connaissons certaines choses, *quædam*, quelque chose, *aliquid*. » Voilà la réponse qu'Herbart fait au dogmatisme absolu et à l'absolu scepticisme; c'est dans un sage milieu, entre ces deux extrémités, qu'il place le vrai. « Nous savons par nous-mêmes et de prime abord que l'homme est doué de forces et de facultés, et qu'il est capable de les appliquer à la recherche de la vérité. Ce sont ces facultés qu'il faut examiner, sonder, dénombrer, classer et étudier, soit dans leurs lois, soit dans leurs rapports avec les objets. Après cette étude, on doit chercher à discerner la réalité des apparences, à séparer le vrai du probable, le probable du possible, et le possible du faux. Durant cette pénible mais nécessaire occupation, on doit se garder des opinions contradictoires,

et surtout de la crédulité : *ne nimium credas.* » A la suite de cette introduction, qui rappelle certains passages du *Discours de la Méthode*, et qui parut avant ce discours, Herbert proposa sept maximes qu'à son sens tous les amis de la vérité peuvent accepter : 1° Il y a de la vérité ; 2° la vérité est contemporaine des choses, ou plutôt coéternelle ; 3° elle se trouve partout ; 4° elle est claire et évidente, ou du moins revêtue d'une expression déterminée ; 5° il est autant de vérités que les choses ont de diversités ; 6° les diversités des choses se révèlent aux facultés innées à l'homme ; 7° les différentes vérités ont de la vérité.

Une fois ces propositions tenues pour accordées, Herbert conclut à la distinction de quatre sortes de vérités : 1° vérité de chose, c'est-à-dire conformité de la chose avec elle-même ; 2° vérité d'apparence, c'est-à-dire conformité de l'apparence avec la chose même ; 3° vérité de conception, c'est-à-dire accord de nos facultés avec les objets ; 4° vérité d'intelligence, c'est-à-dire accord nécessaire entre ces divers genres de conformités. Toute vérité consiste dans une conformité, dans un accord, et, par conséquent, dans un rapport. « Ainsi, ajoute Herbert, hormis la vérité de chose qui n'est pas conditionnelle, chaque vérité doit toujours s'envisager sous un triple aspect, comme objet, comme faculté, comme loi ou moyen de conformité. »

On le voit dès les premières pages de son traité, Herbert prend son point de départ et d'appui dans la conscience personnelle, dans la psychologie. C'est un émule de Descartes. A ses yeux, l'âme n'est pas, ce qu'elle est pour Gassendi, une table rase ; c'est un livre fermé qui s'ouvre à l'occasion du monde extérieur. Les objets matériels sont les occasions, et non les causes de l'expérience et du savoir véritable. L'humaine science a un fondement plus solide, qu'Herbert nomme tantôt *l'instinct naturel de la raison*, tantôt les *notions communes*, principes reçus partout avant toute démonstration et que toute démonstration présuppose. Herbert est donc essentiellement spiritualiste et rationaliste.

« Les plus importantes des vérités sont les vérités d'intelligence. Les sens sont inutiles à leur acquisition. Elles apparaissent dans tout homme sain et bien organisé, elles semblent venir du ciel, et destinées à décider de la nature des objets que présente le théâtre du monde. » *Notitiæ communes, in omni homine sano et integro existentes quibus tanquam cælitus imbuta mens nostra, de objectis hoc in theatro prodeuntibus decernit.* — *Quæ, tanquam, partes scientiarum, ab ipsa universali sapientia depremtæ, in foro interiore, ex dictamine naturæ describuntur.*

Lord Herbert distingue autant de facultés de connaître que de différents ordres de vérités, savoir, l'instinct naturel, le sens interne, le sens externe et le raisonnement. Cette division est manifestement défectueuse ; l'instinct naturel est sans cesse confondu avec le sens interne et même avec le raisonnement ; le sens externe n'est pas suffisamment discerné du sens interne. Quoi qu'il en soit, le philosophe anglais entend par instinct naturel la faculté de saisir les notions communes, κοινὰ ἐννοιαί, notions qui dirigent l'entendement dans la recherche des causes et des fins des choses, et qui le conduisent à la félicité éternelle. Le sens interne est double, tenant à la fois de l'âme et du corps, de la raison et des humeurs : il nous fait connaître ce qui se passe en nous-mêmes, ainsi que les organes qui lui servent, le mettent en rap-

port avec les objets extérieurs, et nous apprennent leur situation, leur forme, leur constitution. Quant au raisonnement, *discursus*, il consiste à saisir la convenance ou la disconvenance des perceptions, des images, des conceptions, leurs oppositions aussi bien que leurs harmonies : il nous guide dans la solution des questions *si, comment, quand, où, pour-quoi, etc.*

Au moment de passer de l'examen de la vérité proprement dite, de la vérité philosophique, à l'examen de la révélation, Herbert résume les notions communes qui, selon lui, constituent les fondements de toute véritable religion. Il les réduit à cinq articles, profession de foi du théisme moderne : 1° il existe un être suprême ; 2° l'homme doit un culte à cet être ; 3° la vertu est la partie principale de ce culte ; 4° le repentir doit expier nos fautes ; 5° il doit y avoir une vie future, où la vertu est récompensée et le vice puni. Voilà, dit Herbert, les croyances de l'Église vraiment universelle, *solius catholice, solius universaliæ, Ecclesie.*

Pour ce qui concerne une révélation, il faut qu'elle remplisse les quatre conditions suivantes, sous peine de passer pour fausse ou illusoire : 1° elle doit être précédée de la prédication, de la foi, de tout ce qui excite la croyance à la Providence ; 2° elle doit devenir évidente pour chacun, sans quoi elle est une tradition, une histoire, et non une révélation ; 3° elle doit nous conduire au bien ; 4° elle doit produire sur nos facultés l'effet d'une inspiration divine.

Herbert distingue différentes espèces et divers degrés de probabilités : d'abord l'histoire, ou le témoignage qui varie en autorité, selon que le témoin a été plus ou moins rapproché du fait. Ensuite vient la vraisemblance des conceptions, qui augmente ou diminue à proportion de leur clarté. En général, est probable ce qui ne peut être ni admis, ni rejeté, ni entièrement approuvé, ni tout à fait contesté. Lorsque le vraisemblable regarde l'avenir, il prend le nom de possible. Ainsi les prophéties, les visions, les pressentiments peuvent être possibles. Ainsi la notion de possible, combinée avec l'idée d'infini, est d'une grande utilité pour concevoir l'immortalité de l'âme.

Dans la dernière section du traité de la *Vérité*, l'auteur devait traiter du faux et de l'erreur. Il ne l'a pas fait, sans doute, parce qu'il croyait avoir assez développé l'opposé de l'erreur. D'ailleurs, il tenait pour constant que le faux n'existe point par lui-même, et qu'il ne se soutient qu'à l'aide de la vérité, laquelle est la base, non-seulement de la vérité, mais de l'erreur : *Non solum veritatis, sed ipsius etiam erroris basin esse veritatem.* L'erreur est une vérité incomplète, obscure, un fragment mutilé du vrai.

Telles sont, en résumé, les convictions de ce penseur calomnié. On peut y reprendre un fâcheux mélange de théologie et de philosophie ; mais ce défaut est racheté par plusieurs qualités éminentes, telles que la modération, l'équité, la franchise, un ardent amour de la vérité et de la vertu, le respect de la saine piété et une vraie sagesse.

Le déisme qu'on a tant reproché à Herbert n'est qu'une suite nécessaire du conflit où les diverses communions chrétiennes étaient alors engagées, de la lutte entre les jansénistes et les jésuites, entre les anglicans et les dissidents, entre les arminiens et les gomariistes, entre les luthériens et les piétistes. C'est à la polémique des sectes chrétiennes qu'il faut s'en prendre de ce retour à la religion naturelle. Malgré les violentes censures qu'Herbert essuya au xviii^e siè-

cle, il a compté depuis un grand nombre de sectateurs. Disciple de Platon et d'Épictète, il devait former des disciples à son tour. Les plus distingués d'entre eux sont Jacobi, le rival de Kant, et J. J. Rousseau. La *foi intellectuelle* et les *intuitions de première main* du philosophe allemand ne diffèrent que de nom de l'*instinct naturel* et des *notions communes* du philosophe anglais. La *Profession de foi du Vicaire savoyard* n'est qu'une éloquentة traduction du catéchisme des *Notions communes* d'Herbert. Si cet auteur avait su écrire comme il savait méditer, s'il avait eu autant d'ordre et de précision dans le style que dans la pensée, il eût prévenu la plupart des attaques dirigées, d'ailleurs, de tout temps contre les *idées innées*.

La *Vie d'Herbert*, écrite par lui-même, n'a été publiée qu'en 1764 par les soins de Walpole. — De Rémusat, *Herbert de Cherbury*, 1 vol. in-18, Paris, 1874. C. Bs.

HERBERTH (Bardon), bénédictin allemand, né en 1741, à Zirkenbach, professeur de philosophie à l'université de Fulde, et auteur de deux ouvrages philosophiques qui ont pour titre, l'un *Elementa logicæ ecclésiæ*, in-8, Wurtzb., 1773; l'autre *Elementa metaphysicæ*, in-8, Fulde, 1776. X.

HERDER (Jean-Gottfried) naquit le 25 août 1744, à Mohrunge, dans la Prusse orientale, fils d'un simple maître d'école, et mourut le 18 décembre 1803, premier prédicateur de la cour de Saxe-Weimar, et président du consistoire général. Il avait mérité cette haute position par des talents peu communs, par de grands travaux et un noble caractère. Il fut surtout un grand littérateur, et cette qualité prédomine jusque dans ses ouvrages de théologie et de philosophie. Mais la muse qu'il invoquait partout, et qui ne cessa de l'inspirer, était l'*humanité*. Comme littérateur et critique, il exerça sur la culture littéraire de sa nation une influence égale à celle de Lessing, et, comme écrivain, son nom, sans briller d'un éclat pareil, vivra dans l'estime de la postérité à côté de ceux de Schiller et de Goethe.

Comme philosophe, Herder occupe une place moins élevée, et ne mérite de marquer au premier rang que par ses travaux sur la philosophie de l'histoire. Sa manière de procéder en philosophie est plus oratoire que méthodique et précise : il s'abandonne trop aux inspirations du moment, et a une trop grande confiance dans le savoir immédiat, pour suivre d'une pensée ferme et sévère une discussion métaphysique, et pour soumettre les données de l'observation à une critique patiente et laborieuse. Il intervint deux fois directement dans les mouvements philosophiques de son temps, d'abord dans la discussion qui s'éleva, après la mort de Lessing, au sujet du spinozisme, et ensuite comme adversaire de la philosophie de Kant.

Depuis assez longtemps la philosophie de Spinoza était tombée dans l'oubli, ou, si l'on en parlait encore, on la confondait généralement avec l'athéisme; ainsi l'avaient décidé Bayle et Fénelon, Wolf et Condillac, et Voltaire lui-même avait dit :

J'entends, avec Cardan, Spinoza qui murmure.

Lorsque la nouvelle répandue par Jacobi que Lessing était mort spinoziste et que la profestation de Mendelssohn contre ce qu'il regardait comme une calomnie appelèrent de nouveau, en Allemagne, l'attention sur cette philosophie plus décriée que connue, Herder prit part à cette discussion, et son ouvrage intitulé *Dieu, dialogue* sur le système de Spinoza, 1787, contribua

à faire considérer cette doctrine sous un jour nouveau et moins défavorable.

Selon Herder, il suffit d'adoucir le langage de Spinoza, de dégager ses idées de la fausse terminologie qui ne les exprime qu'imparfaitement, pour absoudre ce philosophe du reproche d'athéisme, et même de celui de panthéisme. L'idée de Dieu est pour lui l'idée la plus élevée et la plus réelle, et Dieu, la source de toute vérité et de toute existence, la connaissance et l'amour de Dieu sont le principe de toute perfection et de toute félicité : voilà ce qu'il y a, selon Herder, au fond de la pensée de Spinoza, et ce qu'on y trouve en la dépouillant de l'expression souvent impropre dont il l'a revêtu. A prendre le mot *substance* dans toute sa rigueur, rien en effet ne mérite ce nom, puisque rien dans le monde ne subsiste absolument par soi-même, si ce n'est l'être absolu et nécessaire, duquel tout relève et dépend; et, à bien dire, les substances finies, tirant leur existence de la puissance divine, ne sont que des phénomènes *substantialisés* (*phænomena substantiata*) de celle-ci. Spinoza a eu tort de les appeler des modifications de Dieu; c'est un terme impropre, ainsi que l'expression selon laquelle Dieu est la cause *immanente* de toutes choses. Au fond, Spinoza avait une idée juste des vrais rapports de Dieu au monde, et personne n'a distingué plus nettement que lui entre la nature *naturée* et la nature *naturante*. Herder cherche de même à justifier la doctrine de la *nécessité universelle* et de l' inadmissibilité des causes finales. La nécessité divine est pleine de sagesse et de bonté. La puissance que Spinoza attribue à Dieu n'est pas aveugle, puisqu'elle est infinie : étant toute réalité, elle comprend la pensée, mais une pensée infinie, absolue; la volonté, mais non une volonté qui délibère, qui choisit et rejette. C'est dans ce sens que Spinoza repousse les causes finales comme une fiction; et s'il refuse à la substance absolue l'entendement et la volonté, c'est pour éviter tout anthropomorphisme. Ce n'est pas ici ou là qu'il faut chercher les traces de la sagesse divine; mais il faut *a priori* voir en chaque objet et à chaque point de la création Dieu tout entier, c'est-à-dire une vérité, une beauté et une harmonie qui sont inhérentes à toute chose. Il faut rechercher les lois physiques pures, sans se préoccuper de causes finales particulières.

De la même manière, Herder atténue la conséquence qu'on a tirée des principes de Spinoza quant à l'individualité, que la doctrine de la substance unique semble détruire. Pour être des modes de la substance absolue, nous n'en sommes pas moins des existences individuelles. L'individualité consiste dans le sentiment de soi. Elle n'appartient pas au même degré à tous les êtres. La plus haute individualité est celle qui embrasse tout, et dont l'action se répand sur tout, la substance universelle, qui est l'éternel principe de toute *individuation*. Plus un être a de vie, de réalité, d'énergie pour se maintenir comme un tout et pour agir sur le tout, plus il est individu, plus il est lui-même.

Herder va plus loin : il cherche même à justifier le fatalisme de Spinoza, qui détruit toute différence réelle entre le bien et le mal, et toute responsabilité morale. Tout dans le monde étant soumis à une nécessité rationnelle, qui est l'expression de la nature divine, tout est parfait, quoiqu'à des degrés divers, dans le monde physique et dans le monde moral. Tout venant de Dieu, tout est l'expression de sa puissance, qui est en même temps sagesse, bonté et beauté infinies. Tout est ce qu'il peut être à tel place, à tel moment et dans

de telles relations. La philosophie de la nature, selon M. de Schelling, est déjà en principe dans ces propositions de Herder, en partie aussi renouvelées de Leibniz : « L'univers est un système de forces, et toutes les forces agissent organiquement. Toute organisation est un ensemble de forces vives, qui servent une force principale d'après les règles éternelles de la sagesse et de la bonté. Ce qu'on appelle la mort n'est que transformation, selon cette loi de la nécessité divine qui veut que toute force se maintienne au milieu des formes changeantes qu'elle revêt et dépouille sans cesse. Point de repos dans la nature : toute force agit perpétuellement, et, à chaque action, elle s'étend et se développe ; et plus elle s'exerce, plus aussi elle agit sur les autres forces. Il n'y a dans l'empire de Dieu point de mal réel ; nous appelons mal ce qui est limite, négation, opposition ou transition. Toute existence déterminée dans le temps et dans l'espace étant nécessairement limitée, il en résulte des oppositions ; mais les opposés conspirent ensemble à leur propre salut, et par leur réunion chaque substance forme un tout plein de bonté et de sagesse. »

Herder partage avec Jacobi le mépris de toute spéculation qui ne porte pas directement sur la réalité, et une confiance entière dans la raison éclairée par l'expérience ; il part avec Spinoza de l'idée de l'être absolu, comme principe à la fois de toute existence et de toute vérité. Toute connaissance humaine, antérieure à l'expérience et indépendante d'elle est une absurdité ; mais sans l'idée de Dieu, c'est-à-dire sans une vérité indépendante et première, il n'y a pas de connaissance réelle, point de démonstration. Dieu s'offre à nous comme une existence qui se manifeste pleine de force et de vie ; seulement nous ne pouvons l'apercevoir que par la pensée. Herder s'engage là dans une contradiction évidente. L'existence d'un être quelconque, dit-il, ne peut être reconnue que par l'existence, par l'expérience, et non par un vain raisonnement ; mais sa démonstration de Dieu repose elle-même sur un syllogisme, et ce syllogisme se fonde, comme tout raisonnement, sur le principe de causalité et de la raison suffisante. Il dit lui-même : « Nous devons nos connaissances à l'observation, à la généralisation, à l'induction : on peut se tromper dans ce travail ; mais la règle selon laquelle nous percevons, jugeons et raisonnons, est une règle divine à laquelle nous obéissons, alors même que nous nous trompons. Or, toute loi nécessaire suppose une existence nécessaire qui en soit le principe. Ainsi la pensée, s'exerçant avec ordre et harmonie, est une démonstration de Dieu. » Cela est vrai ; mais de quel droit Herder ajoute-t-il que c'est là la seule manière de prouver l'existence de Dieu ? L'argument physico-théologique ne repose-t-il pas sur le même fondement ?

Herder finit par déclarer que la philosophie de Spinoza a longtemps existé avant lui, et qu'elle lui survivra longtemps ; car sa méthode a été celle de tous les grands esprits : elle repose sur ce principe, que notre entendement doit devenir la fidèle expression de la nature, doit partir d'un être qui soit la cause de toutes choses, et dont l'essence objective soit aussi la source de toutes nos idées.

Cette manière de voir était entièrement opposée à celle de Kant, qui n'admet qu'une réalité insaisissable, et n'arrive à la foi en Dieu que par la foi dans la nature morale de l'homme.

Herder, qui avait fait autrefois un magnifique éloge de Kant, son maître, écrivit vers la fin du siècle, contre la *Critique de la Raison pure*, un ouvrage intitulé *L'Entendement et l'expérience*,

la raison et la langue, ou *Métacritique*. Avait-il été blessé des observations que Kant avait faites sur ses *Idées*, ou bien l'abus que les disciples du grand philosophe faisaient de sa terminologie et de ses formules avait-il excité sa bile facile à s'émeuvoir ? Toujours est-il que le ton général de ce livre n'est pas aussi respectueux qu'il devrait l'être ; et si l'auteur a plus d'une fois raison contre Kant, il est vrai aussi qu'il ne l'a pas toujours parfaitement compris. C'est ainsi que, donnant au mot *critique* un sens qu'il n'a pas dans Kant, Herder l'accuse d'avoir voulu critiquer la raison comme on fait un livre, une œuvre de l'art, entreprise absurde, puisque la critique serait l'ouvrage même. Il appelle les formes *a priori*, les *amphibolies*, les *antinomies* la discipline et l'architectonique de la raison, de vains fantômes que dissipe le moindre souffle d'une critique inspirée par le bon sens. Il reproche, avec quelque fondement, mais avec une grande exagération, à Kant, d'avoir réduit les sens et l'entendement à n'être que des formes vaines, et la raison qu'une lumière trompeuse sans règle et sans but. Il va jusqu'à dire que la philosophie critique est la honte de la nation, tendant à la fois à corrompre l'esprit et la langue : la *Métacritique* devait être contre elle une protestation au nom du sens commun, de la raison et du langage.

Si l'a eu le mérite de sentir ce qui manque à cette philosophie, il est fâcheux que Herder n'ait pas eu celui de comprendre ce qu'elle a de fondé et de nécessaire. L'étude de l'histoire aurait dû lui apprendre que la *Critique* de Kant avait été préparée de longue main, et qu'elle devait arriver en son temps sous une forme ou sous une autre ; que, malgré son originalité, ce n'était pas une de ces conceptions arbitraires qui viennent quelquefois traverser le développement régulier de l'esprit humain, et qui, après avoir brillé un instant, s'évanouissent à la lumière de la critique sans laisser aucune trace.

Herder est dans le vrai, lorsqu'à l'idéalisme sceptique de Kant il oppose un réalisme rationnel ; mais sa critique dépasse presque toujours le but. Ce sont bien réellement des objets, dit-il, et non de simples phénomènes que nous offrent les sens ; les formes dont l'entendement revêt les données sensibles ne dépendent pas de l'âme ; l'être est le fondement de toute connaissance, et l'être se manifeste par sa puissance : tout phénomène suppose une force qui se révèle. Herder attribue à l'entendement la faculté de connaître tout ce qui est, et tel qu'il est. Les lois de l'esprit sont en harmonie avec celles de la nature extérieure, et il n'y a rien dans le monde qui ne soit fait pour être connu. Ainsi les lois de la nature sont bien les siennes, et l'ordre qui unit toutes choses est véritablement en elles, et ne procède pas de notre entendement. L'unique fonction de celui-ci est de reconnaître ce qui est. La chose en soi de Kant est un être de raison. Enlevez une à une les pellicules qui ferment la substance bulleuse de l'oignon, et ce qui reste sera cette prétendue chose en soi. Il manque à ces assertions d'être présentées d'une manière moins absolue, avec plus de méthode et d'un ton moins péremptoire et moins emphatique.

On sait que Kant réduit la raison théorique au simple rôle de nous fournir des *idées* qui puissent servir à donner à la connaissance la plus haute unité possible, et que, selon lui, l'idée de Dieu n'est que l'*Idéal rationnel* de l'être le plus réel et le plus parfait, dont la présence dans l'esprit ne prouve pas l'existence objective. A cette doctrine, Herder oppose que la fonction

de la raison est d'expliquer le relatif par l'absolu ; qu'il est de son essence de reconnaître quelque chose qui soit la condition, le principe de tout ; qu'ainsi l'idée d'un être souverain nous est donnée dans nous-mêmes et en tout : ou nous sommes tous des dieux, et chaque atome, la moindre production de la nature, est un être indépendant ; ou bien tout ce qui existe relève d'une raison suprême : voilà ce que mon intelligence reconnaît, parce qu'elle est raison ; l'idée de Dieu est la raison éternelle elle-même.

L'ouvrage le plus remarquable de Herder est celui qui a pour titre *Idees sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, en vingt livres (1784-1787). C'est là qu'il a concentré tout ce qu'il a eu de meilleures pensées et de plus nobles sentiments. La *Science nouvelle* de Vico est ici continuée dans un autre sens. Herder l'eût inventée si elle n'avait déjà existé. « Tout a sa philosophie, dit-il, dans la préface ; pourquoi l'histoire n'aurait-elle pas la sienne ? Celui qui a tout ordonné dans la nature, de telle sorte qu'une même sagesse, une même bonté, une même puissance règnent partout, depuis le système de l'univers jusqu'au tissu de la toile de l'araignée, aurait-il abdiqué sa sagesse et sa bonté dans le gouvernement des destinées générales de l'humanité, et là seulement procéderait-il sans plan, sans dessein ? Ce plan existe, et c'est un devoir de chercher à le comprendre, quelque difficile qu'il soit de suivre les traces de la pensée divine. Quelle est la place que l'humanité occupe dans le système de la création, et quelle est sa destination finale ? A cette question, l'auteur cherchera la réponse, non dans les abstractions de la métaphysique, mais dans l'expérience et les analogies de la nature : heureux s'il pouvait communiquer à un seul de ses lecteurs la douce impression qu'a produite sur lui la sagesse éternelle du Créateur ! » Herder se faisait illusion quand il se persuadait qu'il était possible de résoudre ce problème par l'expérience seule ; pour réussir, il est obligé de recourir à une foi supérieure à l'expérience, et à des idées que celle-ci ne fournit point.

Voici quelles sont les principales propositions de son système, tel qu'il l'a exposé dans les *Idees* et dans quelques autres écrits (ceux qui, sous le titre de *Prologues*, précèdent les *Idees* dans l'édition complète des *Œuvres*). Le genre humain est un, et forme un tout organique. La création terrestre offre une série ascendante de formes et de puissances, et l'homme en occupe le degré le plus élevé : il est la plus haute expression de l'organisation sur la terre. La sensibilité et l'instinct des animaux sont, quant à leur intensité, en raison inverse de leur sphère d'action. Privé d'instinct, l'homme a la plus grande sphère d'activité : elle embrasse le monde. Il est organisé pour la raison, le langage et la liberté ; il est doué de plus nobles dispositions que les animaux, d'une sensibilité plus vive, et quoique d'une constitution plus délicate, il est organisé pour vivre plus longtemps et pour se répandre sur tout le globe ; par le sentiment religieux, il aspire à l'infini et conçoit l'espérance d'une vie immortelle. Pour être parfait, il n'a qu'à devenir lui-même ; pour lui, le mot qui exprime sa nature, le mot *humanité*, est l'expression de la perfection, parce qu'il est sur la terre l'image du Créateur. Toute puissance est attachée à un organe ; mais celui-ci n'est qu'un moyen, et non la force même. L'homme est une intelligence servie par des organes, antérieure à l'organisation et persistant après l'avoir dépouillée. Tout ce qu'il y a dans sa nature de virtuel ne peut pas se réaliser sur la terre, qui n'est qu'un séjour de préparation. L'humanité ici-bas n'est

qu'un bouton dont la fleur doit éclore ailleurs ; c'est ailleurs que s'en accomplira le complet développement : l'état présent de l'homme est *probablement* le lien qui unit deux mondes. Le développement de l'humanité, ou le règne de la raison et de l'équité, est le but que poursuit la Providence dans le gouvernement du monde. La civilisation, en ce sens, est la fin de l'histoire, et, malgré ses détours, le cours des révolutions est toujours en progrès, et tend incessamment vers son terme. Le christianisme est l'expression de la plus pure humanité, et son but est de réunir tous les peuples en un seul, et de les former à la fois pour ce monde-ci et pour l'autre.

D'après ces idées, Herder juge le passé et détermine l'avenir de l'espèce humaine. Il caractérise, le plus souvent avec un grand bonheur, les formes successives de la civilisation et les notions historiques ; il a fourni plusieurs traits à la philosophie de Hegel ; mais le tableau qu'il trace de la marche de l'humanité à travers les siècles n'a aucun rapport nécessaire avec son système, et le règne absolu et universel de la raison et de la justice qu'il nous montre en perspective dans l'avenir, pouvait être préparé par tout autre développement des destinées humaines.

Herder s'occupe spécialement de l'avenir dans plusieurs écrits (ils sont classés dans ses *Œuvres* sous le nom de *Postscenien*), notamment dans celui qui est intitulé *Regards dans l'avenir de l'humanité* (1793-1797). On peut pressentir ce qui doit arriver, et cette prévision n'est que la juste appréciation du présent et du passé, et les vœux raisonnables de nobles esprits peuvent déterminer l'avenir. Les hommes ont enfin trouvé le moyen d'améliorer leurs destinées ; ce moyen, c'est la raison armée de la force et de la puissance : c'est Prométhée délivré de ses fers. C'est une chose nuisible que de placer exclusivement le but de l'activité humaine au delà du tombeau. Longtemps encore tous les âges de l'humanité coexisteront sur la terre. Herder espérait, en 1794, que, dans l'année 1800, un nouveau Charlemagne viendrait compléter l'ouvrage de l'empereur de l'an 800, et il prédisait la chute des États de l'Europe, en tant qu'ils étaient fondés sur la conquête guerrière et religieuse. Pour ce qui est de l'avenir des individus, que Herder n'entend pas sacrifier à l'espèce, comme le fait surtout l'école de Hegel, il espère avec confiance pour eux une immortalité véritable, au moyen d'une métempsychose inconnue ; il y a, de plus, une autre immortalité qui dépend de nous, et qui est purement humaine. La tradition transmet et conserve aux générations nouvelles la pensée et l'action de ceux qui ont vécu : tout ce que nous faisons de bien est impérissable, et l'homme de bien qui exerce sur ses semblables une action bienfaisante et durable, est doublement immortel.

Il y a deux éditions des œuvres complètes de Herder : l'une qui parut à Tubingue, chez Cotta, en 45 vol. in-8, 1805-1820 ; l'autre formant 60 vol. in-16, 1827-1830. Ses ouvrages les plus intéressants ont été réunis en un volume gr. in-8, chez Cotta, Tubingue, 1844. La femme de Herder a laissé sur la vie de son époux des mémoires pleins d'intérêt. Son *Histoire de la poésie des Hébreux* a été traduite par Mme de Carlowitz, Paris, 1845, in-12 ; et ses *Idees sur la philosophie de l'humanité*, par M. E. Quinet, Paris, 1827, 3 vol. in-8.

Consultez J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1847, 4 vol. in-8, et T. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*. J. W. HERENNIUS, disciple d'Ammonius Saccas.

On ne connaît de lui qu'un seul trait raconté par Porphyre, dans sa *Vie de Plotin*. Ammonius lui avait fait la faveur, ainsi qu'à Plotin et à Origène, de l'initier à la partie la plus secrète de sa doctrine. Tous trois se promirent mutuellement de ne jamais divulguer l'enseignement de leur maître. Herennius ayant manqué à sa parole, les deux autres se crurent dégagés de la leur. X.

HÉRILLE DE CARTHAGE était disciple de Zénon, le fondateur du stoïcisme, et florissait vers le milieu du III^e siècle avant l'ère chrétienne. Il se séparait sur plusieurs points de la doctrine de son maître, ce qui le fit regarder comme le chef d'une secte nouvelle, appelée les hérilliens. On sait que Zénon n'assignait à la vie humaine qu'un but unique, d'après lequel il jugeait sans différence toutes nos actions. Hérille en reconnaissait deux : un but absolu, que personne ne poursuit que le sage, et un but relatif ou subordonné (*προσβολή*), auquel s'arrêtent l'intelligence et l'activité du vulgaire. Le dernier terme des efforts du sage, c'est la science, ce qui veut dire, pour Hérille, une vie conformée à la raison. Mais le but du vulgaire, variant suivant les individus, puisque l'un recherche le plaisir, l'autre les honneurs, un troisième les richesses, n'est pas susceptible d'une définition. Diogène Laërce attribue à Hérille des écrits de peu d'étendue, mais pleins de force. Malheureusement, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous. On peut consulter, sur Hérille, l'auteur que nous venons de citer, liv. VII, ch. xxxvii, clxv et clxvi; Cicéron, *Quæst. Acad.*, lib. II, c. xlii; de *Finibus*, lib. II, c. xiii; lib. IV, c. xv; lib. V, c. xxv; de *Officiis*, lib. I, c. ii; de *Orat.*, lib. III, c. xvi; et une dissertation de Krug, *Herilli de summo bono sententia explosa non explosanda, symbolarum ad historiam philosophicæ*, in-4, Leipzig, 1822.

HERMACHUS DE MITYLÈNE, philosophe épicurien qui florissait 270 ans avant l'ère chrétienne. Il avait vécu dans la familiarité d'Epicure, qui le désigna dans son testament comme son successeur. C'est en cette qualité qu'il hérita de tous les biens de son maître. Il a beaucoup écrit, principalement des ouvrages polémiques dirigés contre Platon et contre Aristote. Ces ouvrages sont complètement perdus pour nous. Voy. Diogène Laërce, liv. X, ch. xv et suiv. X.

HERMÉTIQUES (PHILOSOPHIE ET LIVRES). Voltaire écrit dans son *Dictionnaire philosophique*, au mot *Hermès* ou *Ermès*, ou *Mercur* *Trismégiste* ou *Thaut*, ou *Taut*, ou *Tot* : « On néglige cet ancien livre de Mercur Trismégiste, et on peut n'avoir pas tort. Il a paru à des philosophes un sublime galimatias.... Toutefois, dans ce chaos théologique, que de choses propres à étonner et à soumettre l'esprit humain! Dieu dont la triple essence est sagesse, puissance et bonté; Dieu fornant le monde par sa pensée, par son Verbe; Dieu créant des dieux subalternes; Dieu ordonnant à ces dieux de diriger les orbes subalternes et de présider au monde; le soleil, fils de Dieu; l'homme, image de Dieu par la pensée; la lumière, principal ouvrage de Dieu, essence divine : toutes ces grandes et vives images éblouissent l'imagination subjuguée.... Il reste à savoir si ce livre aussi célèbre que peu lu fut l'ouvrage d'un Grec ou d'un Égyptien. »

Il reste aussi à savoir en quel temps il fut composé, et, par conséquent, si les belles doctrines qu'il renferme, au milieu de rêveries discordantes et d'obscurités subtilités, font partie d'une théologie antérieure aux plus anciens philosophes grecs, ou si elles n'offrent qu'un mélange récent du néo-platonisme, du judaïsme,

avec quelques vagues traditions des idées cachées sous le symbolisme égyptien. Ce problème, ou plutôt ces problèmes ne semblent pas susceptibles d'une solution précise et définitive; mais une critique impartiale en même temps que discrète peut espérer du moins d'y répandre quelque lumière.

Le Thot ou Taut égyptien, l'Hermès grec, dont on retrouve les principaux traits dans le Mercure de l'Italie romaine, personnifié, dans la mythologie de notre Occident, le principe de l'intelligence et de l'industrie. C'est le dieu des arts, de la science, le grand initiateur des peuples aux mystères de la pensée divine. Les Grecs, toutefois, ne lui attribuent l'invention d'aucune philosophie, d'aucune religion particulière. Il n'en est pas de même en Égypte. Là, on rapportait au dieu Taut 36 525 livres de doctrine sacrée, selon le témoignage de Manéthon, ou 20 000 seulement, d'après les témoignages de Séleucus et de Julius Firmicus. Jamblique, qui nous a conservé ces chiffres peu croyables, prétend connaître 1200 livres du même auteur sur le seul sujet des dieux. Tous ces écrivains prennent sans doute, par complaisance ou par ignorance, pour autant d'ouvrages hermétiques, les nombreux exemplaires que renfermaient les temples égyptiens, d'une sorte d'encyclopédie décrite en ces termes par Clément d'Alexandrie, dans un passage de ses *Stromates* qui mérite de faire autorité : « Les Égyptiens ont aussi leur philosophie. On le voit tout d'abord par leurs cérémonies religieuses. Au premier rang marche le *chantre* avec un des symboles de la musique. On dit qu'il doit posséder deux des livres d'Hermès, dont l'un contient des hymnes religieux, et l'autre un règlement pour la vie des rois. Après le chantre vient l'*horoscope* (observateur des astres) tenant en main une horloge et une palme, symboles de l'astronomie; il doit savoir par cœur les livres astrologiques d'Hermès, qui sont au nombre de quatre, l'un sur l'ordre des planètes, l'autre sur les conjonctions et les phases du soleil et de la lune; le reste sur les levers des astres. Vient ensuite le *scribe sacré*, ayant des plumes sur la tête, un livre dans les mains, et une *règle* (sorte de palette), dans laquelle sont l'encre et le roseau qui sert à écrire. Il doit connaître ce qu'on appelle les livres hiéroglyphiques, la cosmographie, la géographie, les positions du soleil et de la lune, ce qui concerne les cinq planètes, la chorographie de l'Égypte, la description du Nil, l'ornement des temples et des lieux consacrés, les mesures et autres choses utiles dans les lieux saints. Vient ensuite le *stoliste* (ou ornementiste), tenant en main la coudée de justice et le vase aux libations; il est chargé de tout ce qui concerne l'instruction religieuse et le choix des victimes. Dix volumes renferment l'exposé des sacrifices, des prémices, des hymnes, des prières, des pompes, des fêtes et autres sujets relatifs à l'adoration des dieux en Égypte. Enfin paraît le *prophète*, portant devant son sein l'*hydrion* (vase à eau lustrale), suivi de ceux qui portent les instruments pour la fabrication du pain. Le prophète, comme chef du culte, apprend par cœur les dix livres appelés *hiératiques* (ou sacerdotaux), traitant des lois, des dieux et de l'instruction des prêtres; car le prophète égyptien surveille aussi la distribution des revenus. Il y a en tout quarante-deux livres nécessaires à Hermès, dont trente-six, comprenant toute la philosophie égyptienne, sont appris par ceux que je viens de nommer. Les six autres regardent les *pastophores* (porteurs de statuettes et petits temples des dieux), et concernent la médecine, la construction du corps humain, les

maladies, les instruments, les remèdes, la médecine des yeux, celle des affections particulières aux femmes. » Malgré bien des obscurités, ce précieux témoignage, que confirment en ses parties essentielles une foule de monuments de l'ancienne Égypte, nous montre clairement toute la science traditionnelle et immuable des Égyptiens placée sous la consécration d'un nom divin, celui de Taut ou Hermès, personnage auquel il est sans doute impossible d'assigner dans l'histoire une date ou une généalogie précises. Maintenant, peut-on prendre pour des débris de l'encyclopédie hermétique, décrite par Clément d'Alexandrie, les oracles, les ouvrages d'astrologie, de médecine, de chimie, d'histoire naturelle et de philosophie qui, dès le 1^{er} siècle de notre ère, paraissent avoir circulé sous le nom d'Hermès? Galien, dès cette époque même, n'hésite pas, pour ce qui le concerne, à se prononcer contre l'authenticité de la collection hermétique; et les savants modernes se sont depuis longtemps décidés dans le même sens, d'après des preuves qu'on peut dire sans réplique. Mais sur la partie philosophique du recueil, les controverses durent encore. Le *Pœmander* et les dix-huit ou vingt fragments grecs qui s'y rattachent, l'*Asclepius*, dialogue qui ne nous est parvenu que dans une traduction latine, portant le nom du célèbre Apulée, sont encore aujourd'hui cités comme des monuments de la vieille sagesse égyptienne. En Allemagne, deux grands esprits, Goerres et Crenzer; en France, le savant traducteur de la *Symbolique*, paraissent y reconnaître, avec plus ou moins de restrictions (et il y en a de nécessaires pour le simple bon sens), un exposé des doctrines secrètes des prêtres de Memphis et de Saïs, de ces doctrines où Solon, Pythagore, Platon, tant d'autres après eux, seraient venus puiser quelque chose au moins de leur philosophie. S'il en était ainsi, comment ne pas s'étonner que ni Platon, ni aucun philosophe dont il nous soit parvenu quelque page, jusqu'à Plutarque, ne cite les livres d'Hermès; que Plutarque qui s'y réfère au sujet du nom d'une divinité, les désigne (*de Iside et Osiride*, c. Lxi) par cette expression peu rassurante : *les prétendus livres d'Hermès* (ἐν ταῖς Ἑρμού λεγομένοις βιβλίοις); qu'après Plutarque il y ait un long silence, jusqu'au moment où les apologistes et les Pères de l'Église s'arment de ces textes pour nous montrer au delà du paganisme une vérité plus pure que lui, et comme dérivée des révélations primitives auxquelles le christianisme rapporte toute son autorité? Si l'on songe combien de livres apocryphes naquirent, dès l'époque ptolémaïque, de ce contact et de ce conflit de la religion juive avec la grecque; combien surtout furent composés entre le 1^{er} et le 6^{es} siècle de notre ère, pour allumer, en quelque sorte, une lutte où les passions, même savantes, faisaient arme de tout témoignage favorable à leur cause; si l'on se rappelle les livres attribués aux anciens pythagoriciens, aux premiers apôtres, à saint Denys l'Aréopagite (voy. ce mot), les oracles sibyllins, les poèmes prétendus orphiques, le titre d'un ouvrage attribué par Suidas au personnage fort suspect de Sanchoniaton, sur la *Physiologie d'Hermès*, du rapprochement de tels faits il sortira déjà, ce nous semble, une présomption bien grave contre l'auteur des ouvrages qui portent le nom d'Hermès. Un coup d'œil rapide jeté sur l'ensemble et sur quelques détails du recueil donnera plus de force encore à ces premiers doutes.

Marsile Ficin a le premier réuni, d'après les manuscrits ou d'après les citations éparses dans les platoniciens et les auteurs chrétiens, ce qui

restait de la philosophie hermétique. Il en donna une traduction latine en 1471. Le texte grec fut publié en 1554, par Turnèbe, et deux fois depuis, avec quelques additions, par Fr. Patrizzi, à la suite de son ouvrage jadis célèbre, qui a pour titre : *Nova de universis philosophia*. Dans cette dernière édition, fort incorrecte d'ailleurs, chaque chapitre est suivi des observations d'un censeur ecclésiastique, où sont signalées au lecteur chrétien les propositions peu orthodoxes ou entièrement fausses. Cela seul nous montre à quel point de vue étaient considérées les doctrines du faux Hermès par les érudits de la Renaissance, c'est-à-dire au même point de vue que jadis par les docteurs de l'Église naissante. De même que Lactance et saint Augustin invoquaient Hermès comme un très-savant théologien, presque comme un confesseur anticipé du Dieu unique que devait un jour proclamer le christianisme, ainsi et Patrizzi et Baronius semblent donner à son témoignage une autorité religieuse; et la censure officielle de Rome, sans quelques réserves, ne croit pas devoir interdire cette lecture aux âmes pieuses, comme si elle y trouvait, au contraire, d'utiles secours, une préparation commode à l'enseignement évangélique. C'est qu'en effet la théologie du faux Hermès emprunte à Pythagore, à Platon, quelques-unes des formes les plus élevées de leur spiritualisme, à la Bible, des métaphores hardies qui expriment la toute-puissance de Dieu et la haute poésie de la création. Le polythéisme ne s'y montre que dominé, voilé par l'idée d'une intelligence unique et supérieure. Si ce n'est pas encore le dogme chrétien, c'est quelque chose qui s'en rapproche trop pour qu'on n'y aperçoive pas un travail de conciliation artificiel. Comment ne pas reconnaître la *Genèse* dans des phrases comme celles-ci : « L'esprit existait avant la nature humide qui est sortie des ténèbres. — Tout était confus et obscur avant que le Verbe vint tout animer. Dieu fit l'homme à son image. L'obscurité régnait sur l'abîme, l'eau et l'esprit étaient puissance dans le chaos. » Dans le treizième fragment, ces grandes images sont mêlées à d'autres semblables du *Timée* de Platon. Ailleurs reparaissent presque sans changement des paroles de l'apôtre saint Jean, ou même se reproduit toute une scène de l'Évangile. Taut est mis à la place de Jésus; il a des disciples qui l'interrogent, et auxquels il révèle les mystères de la pensée divine. Quelquefois ce sont des élans d'enthousiasme : « Que la nature du monde entier écoute la voix de mon hymne : terre, entr'ouvre-toi; entr'ouvrez-vous cataractes du ciel; arbres, suspendez le bruit de vos feuilles. Je vais chanter le maître de la création, le tout et l'unité. — Je vais célébrer celui qui a tout créé, celui qui a fixé la terre, suspendu le ciel, qui a voulu que de l'océan une eau douce se répandit sur la terre habitée ou sans habitants, pour la nourriture et l'usage de tous les hommes. — C'est l'œil de l'intelligence, qu'il reçoive les éloges que lui offrent mes puissances. » Enfin, ce sont des oracles dont l'expression vague et générale devait tôt ou tard être justifiée par quelque événement. « O Égypte! Égypte! de ta religion il ne restera que des fables, des fables incroyables pour la postérité; il ne restera que des mots écrits sur la pierre et rappelant ses actions pieuses; l'Égypte aura pour habitant le Scythe ou l'Indien, ou quelque autre peuple étranger, quelque peuple barbare du voisinage. La Divinité, en effet, remontera au ciel; abandonnés à eux-mêmes, les hommes mourront tous, et l'Égypte sera désertée à la fois et de Dieu et des hommes, etc. » Tout cela est mis en scène d'une façon étrange. Voici, par exemple, le

début du *Pœmander* : « Un jour que je méditais sur les êtres, et que ma pensée s'élevait aux plus hautes régions, mes sens corporels ayant été fortement possédés, comme il arrive aux hommes qui s'endorment d'un profond sommeil après un excès de nourriture ou de travail, j'ai cru voir un être de dimensions énormes, qui m'appelait par mon nom et me disait : Que veux-tu entendre et voir? Que veux-tu apprendre et connaître par l'esprit? — Je lui dis : Et toi, qui es-tu? — Je suis, répondit-il, *Pœmander* (on devrait écrire plutôt *Pœmandrès* en français), l'esprit de la vérité; je sais ce que tu veux, et je serai partout avec toi... » Et l'enseignement commence par une vision sublime, où l'auditeur du divin prophète est ravi dans le monde des idées et de la lumière. Il y voit l'obscurité se changer en eau, de cette eau s'échapper une fumée; de cette fumée sort un son inarticulé qui est comme la *voix de la lumière*; et de cette lumière que sort-il? le *Verbe*, le Verbe qui s'étend sur toute la nature! *Pœmander* demande alors à Taut s'il comprend ce qu'il a vu; Taut répond seulement qu'il *comprendra* (γνώσκει). En effet, la vision a besoin d'un commentaire, qui ne se fait pas attendre, mais qui ne l'éclaircit pas beaucoup, du moins à nos yeux, bien qu'il s'y mêle et de fort belles idées et de fort belles images empruntées soit aux livres saints, soit au platonisme. *Pœmander* conclut par ces mots : « Et maintenant pourquoi tarder, puisque tu as reçu toute la science, à devenir le guide de ceux qui en sont dignes, afin que la race humaine soit, grâce à toi, sauvée par Dieu. » En disant ces mots, *il se mêle aux puissances*. Taut, après l'avoir remercié de sa révélation, adresse aux hommes une allocution très-édifiante sur la nécessité de songer aux choses du ciel, puis à Dieu une longue prière pleine d'éclans mystiques. Le morceau suivant est intitulé *Discours universel d'Hermès Trismégiste à Tot*; un autre, où l'on démontre que le bien *n'est qu'en Dieu*, s'adresse à Asclepius; un autre, sur *l'âme*, à Ammon; et ces divers personnages reparaissent dans le dialogue intitulé *Asclepius*. Là, Hermès Trismégiste a pour auditeurs Ammon, Asclepius, ses disciples, et Tot, son fils, auquel il dit avoir déjà adressé *par écrit*, ainsi qu'à Ammon, plusieurs discours sur la physique et la morale (*multa physica ethiaca*). Le dialogue se passe entre Asclepius et Hermès, ou plutôt c'est un long discours du maître interrompu de temps à autre par de courtes questions du disciple, et rempli des mêmes spéculations de théologie quelquefois sublime, mais en même temps peu originale, plus souvent obscure et amphibologique. Il se termine, comme le *Pœmander*, par une prière à Dieu pour le remercié de s'être ainsi manifesté à ses indignes créatures, et pour lui demander de les maintenir toujours dans ces sentiments de haute piété. Puis tous les interlocuteurs vont prendre, à la manière des pythagoriciens, un repas d'où sera exclue la chair des animaux (*puram et sine animalibus cœnam*). Qu'est-ce que cette famille moitié grecque moitié égyptienne de prophètes et de mystagogues? Hermès nous parle, au chapitre xxxvii du même dialogue, de son grand-père, dont il portait le nom. Ce premier Hermès est-il celui qui, sous un nom plus abstrait, s'adresse à Trismégiste dans le dixième des fragments grecs (*L'Esprit à Hermès*)? Comment prendre au sérieux une généalogie où, *selon l'usage grec et romain*, comme le dit naïvement un vieil interprète, deux noms alterneraient du père au fils? Qu'est-ce encore que ce grand père d'Asclepius, qui nous est donné comme l'inventeur de

la médecine? On peut, sans doute, admettre avec des savants modernes que l'Égypte ait reconnu plusieurs Hermès, incarnations successives et diversement puissantes du même principe divin, et qu'elle leur ait attribué certaines révélations sur l'origine du monde, sur la nature des choses, sur la nature de l'homme envers son Créateur; on peut admettre qu'une partie de cet enseignement ait passé en Grèce, soit par une tradition confuse, soit par quelque traduction des monuments symboliques du culte d'Hermès; que Pythagore et Platon s'en soient inspirés quelquefois dans leurs études, et que certaines opinions, aujourd'hui tenues pour pythagoriciennes et platoniciennes, remontent réellement à cette origine; mais, d'une part, il paraîtra toujours impossible que les fragments de philosophie hermétique que nous lisons aujourd'hui aient été traduits sur des originaux écrits en langue égyptienne : l'empreinte du style y est profondément grecque, et même d'une date fort récente. Ce n'est pas la langue de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle de Plutarque; c'est celle de l'école de Porphyre et d'Ammonius dans toute sa richesse et dans toute sa subtilité, avec des métaphores évidemment empruntées aux usages de la Grèce, par exemple, au vocabulaire de la musique, et çà et là des inadverances plus significatives encore, comme la mention du sculpteur Phidias (p. 97, éd. Turnèbe), le récit d'une aventure arrivée au musicien Eunomius de Locres, aux jeux Pythiques, récit fort gracieux d'ailleurs, mais qui trahit bien clairement le faussaire. Ajoutez certaines manières de parler qui conviennent mal au personnage d'un prophète, comme cette phrase de l'*Asclepius* : « Ce qu'on dit être extérieur au monde, si toutefois il y a quelque chose d'extérieur au monde, *ce que je ne crois pas*, etc. » des titres mystérieux, comme *la clef*, *le cratère* ou *la monade* (*Dialogues d'Hermès avec son fils Tot*); une obscurité souvent avouée, calculée même comme dans le fragment d'hymne que nous citons tout à l'heure : tous ces indices montrent des écrits sortis de ces ateliers de théurgie enthousiaste et de grossière falsification, qui se multipliaient surtout durant la lutte du paganisme contre les doctrines chrétiennes. Dans ce chaos de paroles et d'idées, où le raisonnement revient sans cesse sur lui-même, n'avance que pour reculer ensuite; où tous les systèmes se heurtent, où toutes les doctrines peuvent trouver des arguments, personne ne s'étonnera qu'il se rencontre quelques opinions conformes au sens des vieux symboles égyptiens; mais personne n'y saurait chercher une expression authentique de cette religion si originale. L'entraînement des passions religieuses et l'inexpérience de la critique ont seules pu, sur ce point, accrédiéter des préjugés ou prolonger les méprises. C'est ce qui a été démontré depuis deux siècles par Casaubon, dans sa belle polémique contre Baronius; depuis cette époque, les historiens de la philosophie n'ont guère fait que reproduire les mêmes conclusions, jusqu'à Baumgarten-Crusius, qui, dans un opuscule spécialement consacré à ce sujet (in-4, Iéna, 1837), les a encore appuyées par des preuves nouvelles. Il est aujourd'hui à souhaiter qu'un philologue exercé publie une bonne édition critique de tous ces textes d'Hermès le philosophe, en les accompagnant d'un commentaire où seraient indiqués avec soin tous les emprunts faits par l'auteur à la Bible, aux platoniciens, à l'Évangile. Si nous ne nous trompons, la part faite au plagiaire, celle de l'écrivain original resterait bien petite, indigne en tout cas du Taut égyptien; mais un tel livre aurait toujours son importance comme témoi-

gnage de l'état des esprits dans les siècles où il a pu naître et obtenir tant d'autorité. — Consulter sur ce sujet Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. I, p. 46-89, édit. de Harles; la *Symbole*, de Creuzer, liv. III, avec les éclaircissements de M. Guignaut, surtout les notes 6 et 11; la dissertation de M. Guignaut : de *Ἐποῦν seu Mercurii mythologia*, in-8, Paris, 1835. On pourra lire encore avec fruit la dissertation de Fourmont, où l'on montre qu'il n'y a jamais eu qu'un Mercure (*Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. I); Zoëga, de *Origine et usu obeliscorum*, in-f°, Rome, 1797, p. 503 et suiv., où sont réunis tous les textes relatifs aux livres de Thaut; enfin, sur les ouvrages d'alchimie hermétique, l'*Histoire de la philosophie hermétique*, par l'abbé Lenglet du Fresnoy, 3 vol. in-12, Paris, 1742, t. I. Il existe en français deux traductions incomplètes des fragments grecs d'Hermès, l'une par du Préau (in-8, Paris, 1549, 1557), l'autre par de Foyx de Candalle (in-8, Bordeaux, 1574). M. L. Ménard en a donné une très-complète à laquelle l'Académie des inscriptions et belles-lettres a décerné un prix, sous ce titre : *Hermès Trismégiste*, Paris, 1866, in-8. E. E.

HERMIAS. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un chrétien, qui florissait vers le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, et l'autre païen, du 6^e siècle de la même ère. Le seul titre qui a fait compter Hermias le chrétien parmi les philosophes, c'est un ouvrage qu'il a écrit, dans le style de la satire, contre la philosophie, et qui ne mérite pas l'honneur qu'on lui a fait de le réimprimer cinq ou six fois. *Ἰατροσοφίας τῶν Ἑσώ φιλοσόφων, Irrisio philosophorum gentilium*, in grec, avec une version latine de J. J. Fugger, in-8, Bâle, 1553; in-f°, Zurich, 1560; in-f°, Paris, 1624; à la fin du *Tatien* de Th. Gale, in-8, Oxford, 1700, et la plupart des éditions des *Œuvres* de saint Justin le martyr. — Hermias le païen était un philosophe de l'école néo-platonicienne, disciple de Syrianus, époux d'Aédesie, et père d'Ammonius. Il a laissé un nom moins célèbre que sa femme et son fils, et sa mémoire était plus remarquable que son génie. X.

HERMINUS, philosophe stoïcien, et commentateur de quelques-uns des écrits d'Aristote. Il florissait vers le milieu du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, et a été un des maîtres d'Alexandre d'Aphrodise. Ses ouvrages ne sont pas arrivés jusqu'à nous; mais Alexandre d'Aphrodise nous a conservé quelques-unes de ses opinions, du moins en ce qui touche la philosophie d'Aristote. X.

HERMIPPE DE SMYRNE, philosophe péripatéticien, qui florissait à Alexandrie pendant le 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne. Il a écrit sur la grammaire, la mythologie, la géographie, l'astronomie, l'histoire, les anciens législateurs, et les anciens sages de la Grèce, plusieurs ouvrages dont aucun n'est arrivé jusqu'à nous. Mais quelques fragments de ces divers écrits, et quelques renseignements sur la vie et les opinions de l'auteur, ont été réunis dans la dissertation suivante : *Hermippi Smyrnaei, peripatetici, Fragmenta collecta, disposita et illustrata* ab Ed. Adalberto Lozynski, in-8, Bonn, 1832. X.

HERMOLAÛS BARBARUS ou plutôt **ERMOLAO BARBARO**, plus souvent désigné, dans les ouvrages du 17^e siècle, par son prénom que par son nom de famille, naquit à Venise le 21 mai 1454. Il était d'une noble maison, à laquelle avaient appartenu Josaphat Barbaro, si célèbre voyageur, et François Barbaro, auteur du traité de *Re uxorica*. Tennemann compte à bon droit Ermolao Barbaro au nombre des érudits

qui contribuèrent le plus efficacement à détourner les esprits des questions épuisées par la controverse scolastique, et à faire comprendre dans les écoles la vraie doctrine du Stagirite. Il mourut à Rome, atteint de la peste, le 14 juin 1493, à l'âge de trente-neuf ans. Jeune encore, il s'était acquis déjà une grande renommée par ses travaux sur Pline, Dioscoride, Aristote et Thémistie. Nous désignerons ici ceux de ses ouvrages qui eurent pour objet et pour résultat de recommander et de faciliter l'étude des archives péripatéticiennes. On doit à Ermolao Barbaro : 1^o *Compendium ethnicorum librorum*, in-8, Venise, 1544, et in-8, Paris, Roigny, 1546; 2^o *Compendium scientiarum naturalium in Aristotele*, in-8, Venise, 1545; in-8, Paris, 1547, et in-4, 1555; in-8, Lausanne, 1579; in-8, Marburg, 1597. Il y a une édition de Bâle, in-12, dont la date nous est inconnue; 3^o *Versio librorum Aristotelis de arte descendendi*, in-f°, Bâle, 1551; 4^o *Themistii paraphrasis in Aristotelis Posteriora Analytica latine versa*, in-f°, Paris, 1511, 1528; in-4, Bâle, 1533, 1545; in-f°, Venise, 1560.

Le P. Nicéron (*Hommes illustres*), David Clément, dans sa *Bibliothèque curieuse*, et le *Giornale de' letterati d'Italia*, peuvent être consultés sur la vie et les ouvrages d'Ermolao Barbaro. B. H.

HERMOTIME DE CLAZOMÈNE. Aristote (*Métoph.*, liv. I, ch. III) est le premier qui fasse mention de ce philosophe. Parlant d'Anaxagore, qui reconnaissait une intelligence comme principe moteur et ordonnateur de l'univers, il nous apprend, sans prendre ce fait sous sa garantie, que la même opinion paraît avoir été exprimée auparavant par Hermotime de Clazomène (Αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἐρμώτιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν). Voilà tout ce que nous savons de ses opinions. Après Aristote, Plin l'Ancien (*Hist. nat.*, liv. VII, ch. LIII) rapporte d'après une tradition qu'Hermotime de Clazomène avait de son vivant la faculté d'abandonner son corps et de se transporter, pur esprit, dans les lieux les plus éloignés du monde. Reprenant ensuite son enveloppe matérielle, il racontait tout ce qu'il avait vu ou entendu pendant ces voyages extraordinaires. Mais un jour ses ennemis, profitant d'un de ces moments d'absence, livrèrent son corps aux flammes, et lui firent subir ainsi une mort anticipée. C'est probablement la vie contemplative d'Hermotime et son détachement des choses extérieures qui ont donné lieu à cette fable. Tous les autres écrivains de l'antiquité qui parlent d'Hermotime de Clazomène, Plutarque (*de Demostio Socratis*), Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. IX, c. vii), Alexandre d'Aphrodise (*Comment. in Aristot. Metaph.*), Simplicius (*Comment. in Aristot. Phys.*), etc., ne font que répéter Aristote et Plin avec des variantes de peu d'importance. Tous ces passages ont été réunis par Carus dans une dissertation intitulée *des Traditions relatives à Hermotime de Clazomène, Essai critique*, dans le recueil de Fülleborn. 3^e cahier (all.). X.

HÉRODOTE. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un était un philosophe sceptique, appelé Hérodote de Tarse, disciple de Ménodote, et maître de Sextus Empiricus; l'autre un philosophe épicurien, mentionné par Diogène Laërce (liv. IX), et auteur d'un ouvrage sur la jeunesse d'Epicure : *Ἡερὶ Ἐπικούρου ἐφημέρια*. X.

HERVÉUS NATALIS (*Hervé Noël*), philosophe scolastique, né en Bretagne dans la dernière moitié du 13^e siècle, fut d'abord moine, ensuite général de l'ordre des dominicains, et enfin recteur de l'université de Paris. Il mourut à Narbonne en 1323. L'ordre auquel il appartent-

nait nous dit assez quelle était sa doctrine. Il professait, en théologie comme en philosophie, les opinions de saint Thomas, il employait à les défendre une dialectique plus subtile que profonde, et à laquelle on reproche une très-grande obscurité. Ceux de ses écrits qui ont obtenu le plus de réputation sont ses mélanges (*Quodlibeta*) et son *Commentaire sur le Maître des sentences*.

X.

HESYCHIUS, surnommé *l'Illustre*, né à Milet, vivait dans le vi^e siècle de l'ère chrétienne. Il nous reste de lui un *Abrégé des vies des philosophes* par ordre alphabétique, qui est tiré en grande partie de Diogène Laërce. Cet ouvrage a été publié avec une traduction latine par Meursius, in-8, Leyde, 1613.

X.

HEYDENREICH (Charles-Henri), né le 19 février 1764, à Stolpen, dans la Saxe électorale, se consacra successivement à la poésie, à la philologie et à la philosophie, à laquelle il demeura fidèle le reste de sa vie, sans rompre entièrement avec les goûts de sa jeunesse. Appelé, en 1789, à la chaire de philosophie de Leipzig, il fut obligé, en 1798, de résigner ses fonctions, et se retira, ruiné de santé, abreuvé de dégoûts et d'humiliations, près de Weissenfels, où il mourut trois ans après, à l'âge de trente-sept ans. Heydenreich s'était attaché d'abord à la doctrine de Spinoza; mais il l'abandonna bientôt pour celle de Kant, et se fit, parmi les nombreux disciples de ce grand homme, une place très-distinguée par la variété de ses connaissances, par la perspicacité de son esprit et souvent même l'originalité de ses vues : car, en acceptant les principes généraux du criticisme, il ne renonça pas à son indépendance. Il a le mérite d'avoir complété et, à certains égards, corrigé le système de Kant, surtout en ce qui concerne l'esthétique et la philosophie de la religion. Voici les titres de ses ouvrages : *Essai d'une appréciation de la preuve de l'immortalité de l'âme, qui se fonde sur l'amour de la perfection*, in-8, Leipzig, 1785; — *Animadversiones in Mosis Mendelii refutationem placitorum Spinozæ*, in-4, ib., 1787; — *la Nature et Dieu d'après Spinoza*, in-8, ib., 1789; — *Observations de nexu sensus et phantasiæ, ratione habita ethices, rhetorices et politices*, in-4, ib., 1788; — *Essai sur l'origine et la valeur des règles en matière de sentiment et d'imagination*, in-8, ib., 1788; — *Système de l'esthétique*, in-8, ib., 1790; — *Considérations sur la philosophie de la religion naturelle*, 2 vol. in-8, ib., 1791; — *Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo*, in-4, ib., 1790; — *Principes de la théologie morale, avec des applications à l'éloquence et à la poésie religieuse*, in-8, ib., 1792; — *Introduction encyclopédique à l'étude de la philosophie, etc.*, in-8, ib., 1793; — *Idées originales sur les objets les plus intéressants de la philosophie, etc.*, 3 vol. in-8, ib., 1793-1795; — *Introduction à la philosophie morale d'après les principes de la raison pure*, in-8, ib., 1794; — *Système du droit naturel d'après les principes de la philosophie critique*, in-8, ib., 1801; — *Essai sur la sainteté de l'Etat et la moralité de la révolution*, in-8, ib., 1794; — *Principes du droit naturel dans les rapports avec l'Etat*, in-8, ib., 1795; — *Lettres sur l'athéisme*, in-8, ib., 1796; — *de la Misère de l'homme*, in-8, ib., 1796; — *Explication philosophique de la superstition*, in-8, ib., 1798; — *l'Homme et la Femme*, in-8, ib., 1798. Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Heydenreich a publié plusieurs traductions accompagnées de notes instructives, entre autres celle de *l'Histoire critique des révolutions opérées dans la philo-*

sophie, par Cromaziano, c'est-à-dire Buonafede, 2 vol. in-8, ib., 1791; celle de l'ouvrage d'Alison, *sur le Goût*, 2 vol. in-8, ib., 1792; celle des *Pensées* de Pascal, in-8, ib., 1793, etc. Il a également pris part à une foule de recueils périodiques, et a publié lui-même, pendant deux ans, un *Almanach philosophique*, 2 vol. in-8, ib., 1795-1797; et un *Observateur de la vie domestique*, 2 petits vol. in-8, ib., 1795-1796. Enfin, après sa mort, on a fait imprimer, sous son nom, des *Considérations sur la dignité de l'homme, d'après les principes de la philosophie morale et religieuse de Kant*, in-8, ib., 1802. On consultera avec fruit, sur ce fécond auteur, un écrit de Schœll : *Heydenreich caractérisé comme homme et comme citoyen*, in-8, ib., 1802 (all.). X.

HIÉROCLÈS, philosophe néo-platonicien du milieu du iv^e siècle, a été confondu par plusieurs sayants, notamment par Pearson, avec le fameux Hiéroclès de Bithynie, auteur du factum antichrétien, en deux livres, le *Philalèthe*, qui vivait sous Dioclétien et fut un des instigateurs des persécutions exercées en 303 contre les chrétiens. Cette erreur était facile à éviter. Les noms propres que contiennent les œuvres mêmes d'Hiéroclès, à l'époque où vécutent Enée de Gaza et Théosèbe, ses disciples, dont le dernier vit quelque temps au moins Damascius, font foi qu'aux vingt années, de 445 à 465, se rapporte le moment de la plus grande célébrité d'Hiéroclès. On n'a, du reste, que peu de détails sur sa vie. Il semble avoir reçu le jour en Égypte et peut-être à Alexandrie : cette grande ville fut du moins son séjour habituel. On pourrait présumer qu'il suivit, pendant un temps, les leçons du premier Olympodore, qui compta Proclus parmi ses auditeurs, vers 431; mais comme Olympodore était plutôt péripatéticien que platonicien, c'est à d'autres sources, probablement à l'école d'Athènes et sous Plutarque ou Syrianus, qu'Hiéroclès alla s'instruire à la pensée des successeurs de Plotin. Ce dont on ne peut douter, ce qui résulte du témoignage de Suidas, c'est que, devenu à son tour un des représentants du néo-platonisme, il rendit à l'école d'Alexandrie son caractère, et en fit le pendant de l'école d'Athènes. Son enseignement fut contemporain, en partie au moins, de celui de Proclus, car on ne mentionne après lui, comme chefs de la section alexandrine des néo-platoniciens, qu'Ammonius (fils d'Hermias), Isidore et Asclépiodote : or tous trois avaient été disciples de Proclus; et Isidore, son second successeur, avait régi l'école d'Athènes avant celle d'Alexandrie. L'enseignement d'Hiéroclès s'étendrait ainsi jusque vers 485. Mais, d'une part, il est possible qu'un successeur inconnu pour nous ait tenu la chaire entre lui et Ammonius; de l'autre, il est certain qu'il y eut une interruption dans son enseignement. « Dans un voyage qu'il fit à Byzance, nous dit un moderne, il encourut, par quelques mots indiscrets, la disgrâce des gouverneurs de la ville. » Le passage grec ainsi travesti veut dire tout autre chose : οὐ ζαρτουντε; n'indique ni les gouverneurs de la ville, ni les gouvernants, mais l'opinion dominante, c'est-à-dire le christianisme; les mots reprochés au philosophe ne sont pas des personnalités, ce sont des opinions hostiles à l'Église; enfin le voyage d'Hiéroclès dans la capitale semble avoir eu lieu plutôt par ordre que librement. C'était aux derniers temps de Théodose II ou même sous Pulchérie (450), quand le gouvernement frappait à coups redoublés pour achever la destruction de l'idolâtrie. Hiéroclès, traduit devant des juges prévenus, fut cruellement battu de verges, mais subit héroïquement ce supplice, et recueillant de son sang dans une main, le jeta

au visage du bourreau, en prononçant ces vers d'Homère :

[maîne,
Tiens, bois, voici du vin, mange de la chair hu-
Cyclope!]

Toutefois on lui fit grâce de la vie, et il alla en exil attendre la fin de l'orage, qui fut, sans doute, celle du règne de l'intolérante Pulchérie. De retour dans Alexandrie, il y reprit ses leçons avec éclat, mais sans égaler son rival d'Athènes. Soit prudence d'ailleurs, soit conviction, ses opinions sur quelques points graves se rapprochaient plus de la solution chrétienne que celles de Proclus. On ignore quand mourut Hiéroclès. Nous avons vu qu'Enée de Gaza et Théosèbe furent ses condisciples; et c'est peut-être ce dernier qui lui succéda : on s'expliquerait ainsi comment il transmit oralement, à Damascius, les remarques de son maître sur le *Gorgias*. Hiéroclès était surtout recommandable par son élucation facile, riche et majestueuse. Ses écrits ne démentent point cette opinion. Damascius lui refuse le génie du penseur, et ne lui accorde que la sagesse humaine. Le fait est qu'il est peu métaphysicien. Il expliquait volontiers Platon; il commenta deux fois le *Gorgias*, et toujours en variant son exégèse. Mais, ni l'un ni l'autre commentaire ne subsiste. On n'a sauvé de lui qu'un ouvrage complet, c'est son *Commentaire sur les vers dorés*, attribués à Pythagore. Photius nous a transmis dans sa *Bibliothèque* une analyse et quelques extraits de son traité en sept livres sur la *Providence* et le *Destin*. Enfin on trouve dans Stobée plusieurs fragments d'Hiéroclès, chacun avec un titre particulier; mais l'on ne saurait dire si ces titres désignent autant d'ouvrages spéciaux ou sont ceux d'un même ouvrage, les *Idées philosophiques* : nous inclinons pour ce dernier avis avec Pearson, qui même divise cet écrit en deux livres, et répartit les fragments entre chacun d'eux, réservant au second l'*Économique* et le *Mariage*, et assignant au premier les préceptes relatifs aux devoirs envers les dieux, envers la patrie, envers les parents, etc. En général, la morale d'Hiéroclès est admirable : la pureté, la sérénité des principes, chez lui, s'unissent à un bon sens pratique exquis : témoin, entre autres, ses belles pages sur le mariage et sur les obligations des époux. Le *Commentaire sur les vers dorés* présente les mêmes qualités accompagnées de plus d'exaltation, et aussi de quelques hors-d'œuvre. Hiéroclès y expose sa théologie, suivant laquelle il existe trois classes de dieux ou d'êtres participant de la divinité : les dieux célestes, dont l'intelligence est invariablement fixée sur le Dieu suprême; les dieux éthérés, classe intermédiaire, qui regardent tantôt en haut, tantôt autour et au-dessous d'eux, et qui, parfois, nommés héros ou démons, ont diverses régions du monde sous leur direction; et enfin les dieux terrestres, dont les âmes humaines font ou un jour feront partie, et qui détournent plus souvent leur regard du ciel qu'ils ne s'y dirigent. Cette classification est bien dans l'esprit du néoplatonisme; mais l'on n'y reconnaît ni cette richesse de subdivision, caractère de la théologie de Syrianus et de Proclus, ni ces dénominations essentielles en usage dans l'école d'Athènes : c'est encore la simplicité de la théologie de Porphyre; et en cela, certainement, Hiéroclès est moins loin que ses rivaux des antiques idées pythagoriciennes. Il ne leur est pas complètement fidèle pourtant, et, cédant à l'esprit du temps, il prêta au chef de l'école italique des idées postérieures d'au moins cinq ou six siècles. A plus forte raison, ne soupçonne-t-il pas qu'il

puisse y avoir un doute sur l'authenticité des *Vers dorés*, sur leur auteur, sur leur âge. Au total, le *Traité de la Providence et du Destin*, s'il subsistait en son entier, serait sans doute le plus beau titre philosophique d'Hiéroclès. Il cherche lui-même des solutions, il discute, il réfute, il essaye de concilier. Dans son premier livre, il établit sa propre opinion sur les questions qu'il se pose, et, dans le troisième, il répond aux objections qu'il prévoit. Les cinq autres sont destinés à démontrer que ses idées, au fond, s'accordent avec celles de Platon, avec les oracles et les loix sacerdotales, avec Orphée, Homère et les prédécesseurs du disciple de Socrate, enfin avec les leçons de tous les chefs de l'école après lui. Cette portion de son travail, quoique entachée de quelques erreurs, devait avoir de l'importance pour l'histoire de la philosophie, car il conduisait l'exposition des opinions jusqu'à ce Plutarque qui fut le maître de Syrianus. Quant à la doctrine même, il appelle providence l'empire paternel que Dieu exerce sur toute la création, tant visible qu'invisible, et destin la justice distributive qui accompagne l'exercice de cet empire. En d'autres termes, le gouvernement équitable à l'aide duquel le Créateur et père des êtres maintient l'ensemble de l'univers, c'est la providence; et la loi particulière, l'arrêt (*νόμος*) qu'il rend pour chaque individu, c'est la destinée (*εἰμαρμένη*) de celui-ci. L'homme est pourvu du libre arbitre; mais, d'une part, ses décisions sont suivies d'une action spéciale de Dieu sur ses affections (sur les motifs qui sollicitent sa volonté), et cette action qui rend plus ou moins facile le bon usage du libre arbitre, est déjà un commencement de récompense ou de peine; de l'autre, Dieu, dès l'origine, a déterminé le commencement et la fin de l'existence. Hiéroclès ne voit aucune contradiction entre ces dernières propositions et ce qu'il a dit du libre arbitre : grâce à cette explication, dit-il, il est également vrai que l'homme fait et que l'homme subit sa destinée; et il s'élève contre les théories qui font consister le destin dans la *nécessité*, la *force* ou la *nature propre des individualités*. Il pose aussi ce principe, que la matière, quand Dieu l'a créée, n'existait point à part, et qu'il a suffi au Créateur, pour accomplir son œuvre, d'un acte de sa volonté. C'est à tort qu'on a vu là la création *ex nihilo*. Il est vrai seulement qu'Hiéroclès s'élève contre le dogme de l'éternité indépendante attribuée à la matière par Platon lui-même, au moins dans le *Timée*, et il reste éloigné du christianisme, en déclarant que la création n'a pu avoir de commencement. Les âmes, selon lui, ont les unes trois mille, les autres dix mille ans d'existence. Ainsi que Porphyre, il n'admet la métépsychose que d'homme à homme. Enfin, bien que le gouvernement de Dieu s'étende à toutes les sphères, il regarde la première seule comme directement régie par lui; la deuxième l'est par la première, la troisième par la seconde, et conséquemment les âmes humaines sont sous l'empire immédiat des héros ou bons démons.

La meilleure édition d'Hiéroclès est celle de Needham, in-8, Cambridge, 1709, avec traduction latine de Courtier et Girardi, des prélogomènes de Pearson, des notes de Ficin, de Casaubon, de l'éditeur, et la vie d'Hiéroclès par ce dernier. On en a réimprimé le *Commentaire sur les Vers dorés*, in-8, Londres, 1742. Des éditions partielles avaient été données à partir de 1874 : la première parut à Padoue. Enfin il existe d'Hiéroclès des traductions italienne (in-4, Venise, 1604, par Dardi Bembo), anglaise (in-8, Glasgow, 1756), française (2 vol. in-12, Paris, 1706, par Dacier). V. P.
HIÉRONÔME DE RHODES, philosophe péripa-

téticor du III^e siècle avant l'ère chrétienne, contemporain de Lycon, alors chef de la même école, et d'Arcésilas, le fondateur de la nouvelle Académie. Il avait beaucoup écrit, et ses ouvrages étaient très-estimés dans l'antiquité; mais ils sont complètement perdus pour nous. Nous savons seulement qu'il faisait consister le souverain bien dans l'absence de la douleur, et que le plaisir, à ses yeux, n'était rien de réel ni de désirable en soi. Voy. Diogène Laërce, liv. IV, ch. xli et xlii; liv. V, ch. lxxviii; et Cicéron, de *Finitibus*, lib. V, c. v; lib. II, c. III; et *Acad. Quæst.*, lib. II, c. xliii. X.

HILDEBERT, philosophe scolastique, était né à Lavardin en 1057. Comme il a composé une épitaphe en l'honneur de Bérenger de Tours, on a conjecturé qu'il avait eu pour maître le célèbre archidiaque; mais cette opinion n'est rien moins qu'avérée. D'autres ont avancé, sans plus de fondement, qu'il avait été moine de Cluny, et disciple de saint Hugues, abbé de ce monastère. Ce qui paraît mieux établi, c'est qu'étant encore très-jeune, il fut placé à la tête de l'école cathédrale du Mans, qu'il la dirigea pendant plusieurs années, et qu'il succéda en 1097 à l'évêque Hoël. Les commencements de son épiscopat furent troublés par la guerre qui s'éleva alors entre le comte du Mans et Guillaume le Roux, roi d'Angleterre. Effrayé de la gravité des circonstances, il partit pour Rome, afin de résigner sa dignité; mais les instances du souverain pontife Pascal II le firent changer de résolution. A peine de retour en France, Hildebert eut à combattre les prédications de l'hérésiarque Henri, sectateur de Pierre de Bruys; et, si l'on en croit les historiens, il employa contre lui d'autres armes que la persuasion. En 1125, il fut élevé à l'archevêché de Tours, et mourut en 1136, laissant une réputation de science et de vertu qui a valu à sa mémoire le surnom de vénérable.

Hildebert est un des écrivains de son époque qui ont le mieux connu et le plus goûté les anciens. Il a laissé des poésies où respire le plus vif enthousiasme pour Rome et la Grèce, et qui sont pleines des souvenirs de la littérature et même, chose étrange chez un pontife chrétien, de la mythologie classique. Dans ses œuvres théologiques, il aime à citer Virgile, Sénèque, Cicéron, Horace, Aristote, Platon, et il avait certainement étudié tous ceux de leurs ouvrages qui étaient alors connus.

Ce commerce assidu avec l'antiquité annonce chez Hildebert une largeur de vues que ses ouvrages ne démentent pas. Moins original et moins profond que saint Anselme, il se distingue par l'étendue, la justesse et l'érudition. Selon lui, la foi est la certitude volontaire des choses absentes, supérieure à l'opinion, inférieure à la science. La raison a le pouvoir d'établir, par ses seules forces, l'existence de Dieu : car l'âme, qui ne peut l'ignorer entièrement, doit savoir qu'elle n'a pas toujours existé; or, si elle a commencé, elle n'a pu se donner l'être, et il faut qu'elle l'ait reçu d'une cause qui ne peut elle-même avoir eu de commencement. Non-seulement la raison peut démontrer l'existence de la cause première, elle a la faculté de prouver encore que cette cause est une, puisque s'il existait deux causes imparfaites, elles seraient insuffisantes, et que si elles étaient parfaites toutes deux, une d'elles serait de trop. D'autres attributs de Dieu, suivant Hildebert, la justice, la bonté, la sagesse, l'immutabilité, peuvent être connus par la raison avant de l'être par la foi, de sorte qu'il existe une science de ces attributs en dehors de la révélation.

Cette opinion si grave et si libre du pieux évêque se trouve exposée dans son *Traité théolo-*

gique, un des plus anciens monuments de la théologie scolastique. Il a porté le même esprit et la même liberté dans un opuscule intitulé *Philosophie morale : de l'utile et de l'honnête*, qui, de son aveu même, a été composé à l'imitation des anciens. Il y ramène la morale à trois questions principales : 1^o ce que c'est que l'honnête; 2^o ce que c'est que l'utile; 3^o comment l'utile s'accorde avec l'honnête. L'honnête est ce qui nous attire par sa vertu propre; il a quatre formes qui sont les quatre vertus : prudence, justice, courage, tempérance. L'utile est ce qui est recherché en vue de ses avantages; il comprend les biens de l'esprit, ceux du corps, et ceux de la fortune. Ce sont bien là, selon la promesse de l'auteur, la méthode, les divisions, et jusqu'à la terminologie de Cicéron et de Sénèque. Il n'y a de neuf que l'entreprise de réhabiliter, sous le règne du christianisme, la morale des philosophes païens; mais cette entreprise, qui nous paraît puérile, n'était pas entièrement vaine au commencement du XII^e siècle, car elle coïncidait avec le réveil de la raison et de la philosophie.

Les œuvres d'Hildebert ont été publiées par Beaugendre, in-⁸, Paris, 1708. Voy. *Histoire littéraire de la France*, par des religieux bénédictins, t. XI, p. 250 et suiv., et *Histoire littéraire de la France avant le XII^e siècle*, par M. Ampère, t. III, p. 437 et suiv. C. J.

HILLEBRAND (Joseph), philosophe allemand, né en 1788, à Grossduengen dans le Hanovre. Il fit ses premières études au Gymnase catholique d'Hildesheim, les continua à Göttinge, devint professeur au « Josephinum » d'Hildesheim; mais il s'en retira bientôt, et renonça au catholicisme pour embrasser la religion réformée. Il connut Hegel à Heidelberg, où lui-même enseignait en qualité de professeur extraordinaire, et quand le grand philosophe quitta sa chaire pour celle de Berlin, en 1818, il le remplaça pendant quelque temps; il quitta ensuite cette université pour celle de Giessen. Il entra un moment dans la vie politique en 1848 et présida la seconde Chambre du grand-duché de Hesse; mais quand elle fut dissoute en 1850, il entra dans la vie privée et mourut en 1862 à Bedelheim, près de Mayence. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages; le plus connu en Allemagne est une *Histoire de la littérature nationale depuis le commencement du XVII^e siècle*. Ceux qui concernent la philosophie sont : *l'Anthropologie comme science*, Mayence, 1822-1823; — *Traité de philosophie théorique et de propédeutique*, ibid., 1826; — *Prolégomènes de philosophie universelle*, ibid., 1830; — *l'Organisme de l'idée philosophique*, Dresde et Leipzig, 1842, qui complète son livre le plus intéressant; la *Philosophie de l'esprit*, Heidelberg, 1835. Les doctrines d'Hillebrand n'ont rien de particulièrement original : elles se mêlent au mouvement de la philosophie hégélienne, et s'en distinguent seulement par une sorte d'éclectisme. Hillebrand se souvient de sa première éducation; il n'a pas oublié la philosophie de Wolf, et souvent il corrige Hegel par Leibniz.

HINDOUS, VOY. INDIENS.

HIPPARCHIE, femme philosophe, de la secte des cyniques, épouse de Cratès. Elle naquit à Maronée, ville de Thrace, d'une famille riche et considérée, et florissait sous le règne d'Alexandre le Grand. Ni les efforts de ses parents ni les représentations de Cratès lui-même, étalant devant elle ses infirmités et sa misère, ne purent l'empêcher de choisir ce philosophe pour son époux. Revêtue comme lui d'un sale manteau, une besace sur l'épaule et un bâton à la main, elle embrassa le genre de vie qui distinguait les dis-

ciples d'Antisthène, et ne garda plus rien de son sexe. En souvenir de son dévouement, les cyniques instituèrent une fête que l'on célébrait au Pœcile, et qui reçut le nom de Cynogamie. On attribue à Hipparché plusieurs ouvrages, dont aucun n'est arrivé jusqu'à nous. Consultez Diogène Laërce, liv. VI, ch. LXXXV-XCVIII. Voyez CRATÈS.

HIPPASE DE MÉTAPONTE un des anciens pythagoriciens, mais qui paraît s'être écarté un peu des principes généraux de son école. A l'exemple d'Héraclite, il regardait le feu comme le principe matériel de l'univers, comme la substance imprévisible dont les choses sont formées et dans laquelle elles vont se résoudre tour à tour. De sorte qu'il y a alternativement une période de génération et une période de destruction. Au reste, rien de plus confus que les traditions qu'on a conservées de ce philosophe. On ne sait ni en quel temps précisément ni en quel lieu il a vécu. Le plus grand nombre le fait naître à Métaponte, d'autres à Crotonne, et d'autres encore à Sybaris. D'après un auteur cité par Diogène Laërce, il n'aurait jamais rien écrit. D'après Diogène Laërce lui-même, il aurait publié, sous le nom de Pythagore, un ouvrage maintenant complètement perdu, intitulé *Δόγοι φυσικῶς*. On veut encore qu'il soit le premier qui ait divulgué les doctrines pythagoriciennes, et qu'il ait expié par la mort cette infraction aux règles de son école. Les auteurs qui font mention d'Hippase sont : Diogène Laërce, liv. VIII, ch. LXXXIV ; — Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, lib. III, c. xxx ; — *Adv. Mathem.*, lib. IX ; — Plutarque, de *Placitis philosoph.*, lib. I, c. II ; — Simplicius, in *Phys. Aristot.*, p. 6 ; — Jamblique, *Vita Pythagoræ*, ch. XVIII. X.

HIPPIAS D'ÉLIS, célèbre sophiste du temps de Socrate, que Platon et son imitateur ont mis en scène dans les deux dialogues qui portent son nom. Il se vantait de tout savoir, de tout connaître, et de n'être pas moins habile dans la conduite des affaires que dans les sciences. Il paraît que ses concitoyens croyaient à ses talents, car, lorsqu'ils avaient à traiter quelque affaire difficile avec les autres villes de la Grèce, ils ne manquaient pas de le choisir pour leur ambassadeur. C'est en cette qualité qu'il fut envoyé à Lacédémone, où il prononça sa fameuse harangue sur les belles occupations auxquelles un jeune homme doit se livrer. Mais les Lacédémoniens, peu sensibles aux charmes de sa rhétorique, le laissèrent partir comme il était venu, sans lui accorder ce qu'il demandait. Il prit sa revanche dans une autre occasion, quand il harangua la Grèce entière réunie aux jeux Olympiques. La gloire n'était pas la seule récompense qu'il recherchât et dont il fût fier. Il se plaisait à raconter qu'en Sicile, pendant que Protagoras était au comble de la célébrité, et que la rivalité d'un tel homme pouvait lui être redoutable, il amassa en quinze jours, par ses harangues et ses leçons, plus de cent cinquante mines. Puisqu'il savait tout, il est tout naturel qu'il voulût tout enseigner. Aussi ses entretiens avec la jeunesse avaient-ils pour objet, non-seulement la rhétorique, la logique, la grammaire, l'harmonie, et tout ce qui composait habituellement la science des sophistes, mais les arts, et jusqu'aux métiers les plus vulgaires. Il a écrit sur la statuaire et sur la peinture. Il a composé un dialogue intitulé *le Troyen* (*Τρωικός*), où Nestor donne à Néoptolème des conseils sur l'art de vivre honnêtement et d'acquiescer une grande renommée. Il est regardé comme l'inventeur de la mnémotechnie. On n'avait qu'à lui dire une fois cinquante noms, il les répétait aussitôt, dans

l'ordre où il les avait entendus, sans se tromper d'un seul. Dans cette réunion des jeux Olympiques où il recueillait tant d'honneurs, il assura avoir fait lui-même les sandales qu'il avait aux pieds, le manteau qui couvrait ses épaules, la brillante tunique dont il était revêtu, et la bague qu'il portait au doigt. En parlant ainsi de tout, peu lui importait de se contredire, puisqu'il faisait profession de soutenir avec le même succès le pour et le contre. Des nombreux ouvrages qu'on lui attribue, il ne nous reste que quelques maximes citées par Stobée : « Les envieux, disait-il, sont doublement malheureux, de leur malheur propre et du bonheur d'autrui. — La calomnie devrait être punie plus sévèrement que le vol : car les calomnieux nous dérobent l'estime publique, qui est notre plus grand bien. »

On peut consulter sur Hippias les deux dialogues qui portent son nom, le *Gorgias* et le *Scholiaste du Gorgias* ; — Philostrate, *Vit. sophist.*, lib. I, c. XI ; — Cicéron, de *Orat.*, lib. III, c. XXXII ; — Quintilien, *Instit. orat.*, lib. XII, *sub fine* ; — Apulée, *Florides* ; — Xénophon, *Memorab. Socrat.*, lib. IV. X.

HIPPOCRATE est, comme on le sait, le plus illustre médecin de l'antiquité, et il est naturel de se demander s'il n'est pas en même temps un philosophe. Pour lui donner ce titre, il faudra trouver dans ses écrits quelque souci des problèmes de la philosophie, quelques solutions précises des questions qu'elle agitait de son temps ; car si l'on se contentait de quelques vérités morales, de quelques préceptes de méthode, ou même de quelque opinion sommaire sur la nature de l'homme, ce serait trop peu pour lui accorder dans l'histoire de la philosophie une place que nul historien considérable n'a songé à lui faire. Il est certain qu'avec de la bonne volonté on finira toujours par extraire des idées philosophiques d'un traité de médecine, surtout s'il est écrit par un ancien ; mais à ce compte, tous les médecins seront des philosophes, sans le savoir et sans le vouloir, et il n'y aura pas de raison pour ne pas inscrire leurs noms dans ce Dictionnaire. Celui d'Hippocrate ne doit y figurer que pour une très-brève mention : car il y a bien peu de philosophie dans les nombreux ouvrages qu'on lui attribue, et dont la plupart appartiennent seulement à son école. Il était presque du même âge que Socrate, mais rien n'indique qu'il ait connu sa doctrine. Sans doute on trouve entre ces deux grands hommes quelques traits de ressemblance : Hippocrate veut détourner la science des vaines recherches, et des systèmes arbitraires pour l'appliquer à l'observation des faits ; sa méthode, il le dit expressément, se résume en deux mots, expérience et raisonnement, et encore le raisonnement est-il d'après lui « une sorte de mémoire » ; il a une haute idée de la dignité morale de l'homme, et des devoirs propres au médecin ; il fait aux charlatans qui discréditent la médecine la même guerre que Socrate aux sophistes qui diffament la philosophie ; mais ces analogies s'expliquent d'elles-mêmes et on ne peut s'en autoriser pour ranger Hippocrate parmi les socratiques. Quelques passages assez obscurs permettraient de conjecturer qu'il se rattache plus directement à l'enseignement des écoles d'Ionie, et surtout à Héraclite : le feu est pour lui le principe éternel des choses, et dans la nature, dit-il, rien ne meurt, rien ne naît, tout se transforme, grâce à la constante activité de cet élément. Mais ailleurs il semble assigner le même rôle à l'air, ou à l'éther, qui pour lui est à peu près comme l'âme du monde, et par suite pénétre l'organisation des animaux et y éveille la vie et même la pensée. C'est une force universelle, qui est à la fois une dans son

essence, diverse dans ses formes ; la vie diffuse et déterminée, en même temps le principe de l'ordre et de l'harmonie universelle ; c'est lui qui par son action sur notre cerveau y apporte l'intelligence. Il n'y a rien de bien précis dans ces assertions : ce qui le prouve bien, c'est que les vitalistes de l'école de Montpellier se donnent pour les héritiers légitimes de la tradition hippocratique, et que d'autres critiques reconnaissent dans Hippocrate le père de l'animisme. En somme, ce qu'il y a de plus clair dans la philosophie d'Hippocrate, c'est son amour de la philosophie, c'est-à-dire de la sagesse et de la vertu, si bien exprimé dans cette maxime : « le médecin philosophe est égal aux dieux. » Toutefois, ce n'est pas la conclusion adoptée par des écrivains que l'on consultera utilement : V. de Laprade, *de Philosophia Hippocratis*, Aix, 1848 ; — E. Chauvet, *Cous Hippocrates qualis fuerit inter philosophos*, Caen, 1855. (Cette thèse a été reproduite avec des changements dans les séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 3^e série, t. XVII.) Fr. Bouillier, *du Principe vital et de l'âme pensante*, Paris, 1862, ch. iv.

HIPPODAME DE MILET, architecte et philosophe pythagoricien. Aristote nous apprend dans sa *Politique* (liv. II, ch. vi) qu'il avait des prétentions à la science universelle, et cherchait à attirer sur lui les regards par la magnificence de ses vêtements. Il fut le premier écrivain qui, sans être homme d'État, ait tracé le plan d'une république parfaite. Par conséquent, il doit avoir vécu avant Platon. Aristote, dans l'ouvrage que nous venons de citer, et Stobée (*Serm.* CXLII), nous ont conservé en entier cette constitution idéale qui a peut-être suggéré plus d'une idée à l'auteur de la *République* et des *Lois* ; nous nous contenterons de rappeler ici très-brèvement ce qu'elle offre de plus remarquable. Elle compose la cité de dix mille citoyens, partagés en trois classes : les artisans, les laborateurs et les gens de guerre. Elle divise le territoire en trois parties : l'une sacrée, qui doit fournir aux dépenses du culte ; l'autre nationale, affectée aux gens de guerre, et la troisième particulière, abandonnée aux simples citoyens. Elle établit une cour suprême où seront portés, par appel, tous les jugements qui ne seraient pas conformes aux lois. Des récompenses sont accordées au citoyen qui s'est signalé par une découverte utile. Les enfants des guerriers morts en défendant la patrie sont nourris aux dépens de la république. Enfin les magistrats sont élus par le peuple, c'est-à-dire par les trois ordres de l'État. X.

HIPPON DE RHEGIUM. On ne connaît pas d'une manière précise le temps où ce philosophe a vécu ; mais, d'après les rares traditions qui nous restent de lui, on peut affirmer qu'il appartient aux premiers siècles de la philosophie grecque. On le regarde quelquefois comme un disciple de Pythagore ; cependant, par ses opinions, il se rattache plutôt à l'école ionienne. Aristote (*Metaph.*, lib. I, c. III), faisant mention de lui immédiatement après Thalès, nous apprend qu'à l'exemple de ce dernier il regardait l'eau ou plutôt l'humidité comme le principe des choses. Selon le même auteur (*de Anima*, lib. I, c. II), il ne reconnaissait pas d'autre origine à l'âme ; ou peut-être l'eau lui semblait-elle à la fois la substance matérielle et l'âme du monde. D'après Sextus Empiricus (*Hyp. Pyrrh.*, lib. III ; *Adv. Mathem.*, lib. IX), il aurait reconnu deux principes, l'eau et le feu, ou la chaleur et l'humidité. Dans les deux cas, Alexandre d'Aphrodise (*in Metaph. Aristot.*, p. 12) nous paraît avoir raison de le compter parmi les philosophes pour

qui rien n'existe que ce qui tombe sous nos sens. Aristote, en parlant de lui, ne s'exprime qu'avec un profond dédain et le range au nombre des penseurs les plus grossiers, τῶν φορτικοτέρων. On peut consulter sur Hippon, outre les auteurs que nous venons de citer, Jamblique, *Vita Pythagoræ*, c. XVIII ; — Censorinus, *de Die natali*, c. v ; — Simplicius, *in Phys. Aristot.*, p. 6 ; — *Éclogie phys.*, p. 798, édit. Heeren ; — Plutarque, *de Placitis philosoph.*, lib. V, c. v ; — *Adv. Stoicos*, c. xxxi.

HIRNHAYM (Jérôme). La vie de ce faux alexandrin apôtre du scepticisme est peu connue. Tout ce qu'on en sait, c'est que né en Bohême, il fut reçu docteur en théologie à l'université de Prague, puis nommé à l'abbaye de Notre-Dame-du-Mont-Sion, enfin élu vicaire général des Prémontrés dans la province de Bohême, Moravie, Silésie et Autriche. C'est en 1679 qu'il mourut. L'ouvrage qui a sauvé son nom de l'oubli parut trois ans avant sa mort, c'est-à-dire en 1676. En lisant cet ouvrage, aujourd'hui de la dernière rareté, on apprend quelle fut l'éducation de Hirnhaym, et par quelle voie il arriva au genre de scepticisme qu'il considérait comme le plus solide appui de la foi catholique. Élevé dans les collèges de jésuites que Rodolphe II multiplia autour de la capitale de saint Népomucène, au commencement du xviii^e siècle, Hirnhaym y adopta la maxime que les sens sont l'unique source de notre savoir : *nihil enim est in intellectu, ait Aristoteles, quin prius fuerit in sensu* (p. 20). A cette maxime il joignit bientôt un principe bien différent, puisé dans le mysticisme qui dominait parmi ses compatriotes. Il lut avec avidité, il fréquenta les disciples de Weigel et de Jacob Boehm, Marcus Marci, Jean Engel, Jean Amos, et il se laissa conduire par eux vers les Van-Helmont et les Paracelse. Ce n'est pas tout encore. L'ordre religieux où il était entré s'était engagé à combattre le protestantisme et la science moderne, persuadé que le plus sûr moyen d'affermir l'autorité spirituelle, telle que le moyen âge la concevait, consistait à ruiner, à renverser par un pyrrhonisme universel le principe d'examen et les méthodes de libre investigation. Hirnhaym, épousant cette sorte de querelle, se pénétra des écrits de Cornelius Agrippa et de Sanchez, et renouvela avec plus de véhémence leurs doutes et leurs griefs contre la certitude des sciences humaines. Toutes les vicissitudes que la marche de ses études avait éprouvées se retrouvent dans son ardent et épais manifeste. Il ne craint pas d'encourir le reproche de se démentir lui-même : « Ce qu'on appelle *principe de contradiction*, dit-il, n'est que pure chimère. » Dût-il d'ailleurs se contredire mille fois, dût-il réfuter son sensualisme par son mysticisme, et détruire l'un et l'autre par un scepticisme radical, peu lui importe : le pyrrhonisme, de son propre aveu, n'est pour lui qu'un moyen. Le but véritable de sa polémique, c'est de bouleverser l'esprit humain de telle façon qu'il ne songe plus qu'à se précipiter, les yeux fermés, aux pieds du saint-siège. Là seulement est pour l'intelligence l'infailibilité, et pour l'âme le repos sans trouble. De même qu'il n'y a point de salut hors de l'Église, il n'y a point d'évidence hors de l'enseignement sacré. La philosophie, la science humaine est erreur et vanité : la science divine, la théologie, voilà la vérité. La vraie philosophie, c'est le mépris des lumières trompeuses du monde, c'est l'amour de la folie de la croix.

Dans l'intérêt de cette cause, Hirnhaym amassa un trésor de connaissances très-variées, tant profanes que religieuses, et dépensa infinimen-

d'esprit et les ressources d'une sagacité peu commune. Au milieu des sorties les plus violentes, malgré un fonds surprenant de fanatisme et de superstition, il déploya, en effet, beaucoup d'habileté. Quoique ses habitudes et ses goûts littéraires soient ceux du pédantisme, ceux des écoles posthumes du moyen âge, sa plume a souvent de l'élégance, et trahit une longue familiarité avec ces écrivains païens, si hautement condamnés par l'auteur. A travers ses argumentations spécieuses et ses sophismes, on découvre des traces d'une instruction solide, comme au travers de ses déclamations ascétiques on aperçoit une piété sincère. Enfin, son livre constitue un mélange fort bizarre de doctrines et de procédés, et nous semble d'une analyse assez difficile.

Le titre même est déjà curieux : *De typho generis humani, seu scientiarum humanarum mani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, præsumptione, incommotis et periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur et simpliciter mundo contempta extollitur. Idiots in solatium, doctis in cautelam conscriptus* (in-4, Prague, 1676). Par *typhus*, ou *typhon* (p. 3), Hirnhaym entend, non une fièvre maligne, mais un ouragan, une trombe qui s'empare de l'esprit humain pour en arracher la vertu avec l'humilité. La science, telle est cette calamité, ce fléau, *turbo* : n'est-ce pas la science qui a privé Adam, par conséquent toute l'humanité, du privilège de la sainteté? « Il me plaît, s'écrie Hirnhaym, de persécuter les vaines sciences dont ce sot monde se payane insolument; cette sagesse fausse et bouffolée par laquelle tant de gens croient s'élever au-dessus des autres (p. 2-13). Mais à quoi bon fabriquer des armes? Il n'y a point d'ennemi à combattre, car l'ennemi, c'est la science, et où trouver de la science? *Nulla datur* (p. 20). La science n'a d'autre base que la perception sensible. Mais rien n'est moins stable, moins constant que le témoignage des sens! Quant aux prétendus axiomes de la raison, où quelques-uns font consister la certitude, ils sont anéantis par les dogmes du christianisme. La création annule l'axiome que rien ne se fait de rien; l'incarnation, l'axiome que Dieu est infini; la transsubstantiation, l'axiome qu'il n'est point d'accident sans substance; les guérisons opérées par miracle, l'axiome qu'on ne peut retourner de la privation à la possession : *a privatione ad habitum non fit recessus*. La raison ressemble donc à l'aveugle qui se mêle de discerner les couleurs (p. 36).

« Ajoutez à cette faiblesse profonde de l'entendement l'obscurité inhérente à la nature des choses. Si Dieu ne nous instruit lui-même, ni les vérités surnaturelles, ni les vérités naturelles ne peuvent être connues de nous. C'est à lui qu'il faut aller, car il ne trompe point, il ne peut être trompé. Tout notre refuge est dans ces mots : Il l'a dit, *ipse dixit*... Aussi ne devrait-on accepter aucune proposition que conditionnellement et en disant : Si cela est vrai, j'y adhère; si cela est faux, je le rejette (p. 39). La preuve qu'il y aurait lieu de borner la sagesse à ces mots, c'est que les opinions les plus contraires règnent dans toutes les sciences. La médecine, la théologie elle-même, regorgent de disputes; les mathématiques abondent en lacunes, la physique est dans une complète ignorance sur les phénomènes de la nature (ch. v-ix). »

Arrivé à l'article de la philosophie naturelle, Hirnhaym oublie qu'il a dessein d'être sceptique partout où le dogme de l'Église n'est pas en jeu. Il recommande avec chaleur, il expose en détail l'hypothèse de l'âme du monde, à l'aide de laquelle Paracelse et Van-Helmont avaient tenté

d'expliquer le mystère de la création; il donne carrière au mysticisme dont les théosophes de la Silésie et de la Lusace avaient nourri sa jeunesse. Il convient toutefois (p. 188) que cette merveilleuse opinion ne résout pas toutes les difficultés, et, après cet aveu, il rentre dans la ligne qu'il s'est d'abord tracée. Il nous convie à jeter toute notre science dans la mer inépuisable de l'éternelle sagesse : *Projiciamus omnem scientiam nostram in pelagus inexhaustum æternæ sapientiæ*. L'éternelle sagesse, voilà le fil d'Ariane; la parole de Dieu, voilà le flambeau qui nous aidera à sortir du labyrinthe de ce monde (p. 195)!

Dans la dernière partie du livre, Hirnhaym montre, non plus l'impossibilité ou la vanité des sciences laïques, mais les périls auxquels elles exposent. Elles nuisent à la piété, elles nous enlèvent, elles nous ôtent la vigueur que les ignorants et les simples apportent dans toutes les affaires importantes. Elles ne sont peut-être pas nuisibles en elles-mêmes, elles le sont assurément par l'usage que nous en faisons. Un seul genre d'études est salutaire et permis : ce sont les études qu'on cultive dans les couvents et séminaires.... Voilà où devait aboutir un écrit manifestement destiné aux religieux. Ceux-ci, au surplus, sont à leur tour invités à s'instruire, plus par la pratique des préceptes divins que par la méditation des saintes Écritures et par l'érudition biblique. De sorte que, si la philosophie naturelle de Hirnhaym est mystique au fond, sa philosophie morale est éminemment ascétique. Aux philosophes, il prêche après le doute la soumission à la grâce de Dieu; aux moines, les exercices réguliers de la dévotion et de la contemplation. « Le sanctuaire de la sagesse est dans les maisons de piété les plus retirées du monde (p. 366). »

Ainsi, la philosophie du chanoine allemand est du même ordre que celle de Pascal, de Huet, de Poiret, de Glanvill, la *philosophie de ne pas philosopher*, comme l'évêque d'Avranches s'exprimait, la philosophie qui prétend continuer Salomon et saint Paul, et soutient que la révélation et la raison, deux ouvrages de la même divinité, sont dans une éternelle et irrémédiable opposition. Sceptique à l'égard de la raison, Hirnhaym est passionnément dogmatique à l'égard de la révélation : autant il nie d'un côté, autant de l'autre il affirme. Et néanmoins, tant l'absolutisme se châtie nécessairement de ses propres mains, les défenseurs orthodoxes de l'Église peuvent lui reprocher la mysticité de sa morale comme les pyrrhoniens conséquents doivent lui reprocher ses hypothèses en physique. Son écrit n'eut d'influence réelle que dans les pays où son autorité ecclésiastique était reconnue; mais dans ces pays il fut une des barrières que rencontra la grande philosophie du xvii^e siècle, le cartésianisme. Hirnhaym n'a ni l'éloquence foudroyante de Pascal, ni l'érudition de Huet, ni la subtile imagination de Poiret, ni le ton mesuré et sobre de Glanvill; il a du moins le mérite d'une sincérité parfaite, mérite qui manque à plusieurs de ses devanciers et de ses successeurs.

C. Bs.

HISTOIRE (PHILOSOPHIE DE L'). La philosophie de l'histoire est, comme la nommait Vico, une science nouvelle, à peine ébauchée, qui ne compte encore qu'un très-petit nombre de monuments. L'objet qu'elle poursuit peut sans doute être défini avec quelque précision, mais les systèmes proposés par les rares écrivains qui ont cultivé cette branche de la philosophie n'ont guère fait que poser le problème à résoudre, qu'en démontrant la difficulté par leur diversité et leur insuffisance et qu'indiquer quelques-uns des

éléments multiples qui doivent concourir à la solution.

La philosophie étudie l'homme dans l'individu, elle analyse dans cet exemplaire de l'espèce les faits, les facultés humaines; elle cherche les lois qui gouvernent la production de ces faits et le développement de ces facultés; elle s'efforce de découvrir quelle est la destinée de l'homme. De son côté l'histoire étudie l'homme dans la perpétuité de l'espèce; elle recueille la suite des faits qui constituent la vie politique, intellectuelle et morale d'une nation, d'un siècle ou même de l'humanité tout entière; elle cherche l'explication de chaque événement; dans les mœurs, dans les idées, dans les institutions ou dans les faits antérieurs, et puise dans le passé des leçons pour l'avenir. La philosophie de l'histoire, comme le dit M. Jouffroy, néglige les changements eux-mêmes et ne voit que le fait général de la mobilité humaine dont ils sont la manifestation. Comme l'histoire, c'est dans la suite de l'espèce qu'elle étudie l'humanité; comme la philosophie, elle cherche la cause et la loi de cette marche générale de l'humanité et essaye de connaître sa destinée. Cette croyance qu'au-dessus des causes particulières, passagères, accidentelles, au-dessus des volontés libres des individus qui déterminent chaque événement et suffisent à expliquer chaque anneau de la chaîne, il y a une cause, une loi d'une importance supérieure qui dominent le tout, et la recherche de cette cause et de cette loi, voilà ce qui constitue essentiellement la philosophie de l'histoire, quelque part d'ailleurs que l'on place cette cause, quelque formule que l'on donne à cette loi, qu'on la conçoive une ou multiple. Ainsi Bossuet trouve la raison de la suite des temps et des empires dans la Bible; cette cause, c'est Dieu lui-même; cette loi, c'est le gouvernement du monde par la providence en vue d'une certaine fin; cette destinée, c'est l'établissement de l'Église. Vico cherche cette loi dans l'histoire elle-même, il la trouve dans la *nature commune* des nations et la formule dans le retour perpétuel et périodique des mêmes révolutions. Herder place cette cause dans le monde extérieur, par exemple, dans le climat qui fait les idées, les mœurs et les institutions, et il compte autant de lois que de peuples, que de combinaisons spéciales d'influences extérieures. Chacun propose donc une solution différente, mais c'est le même problème qu'ils résolvent différemment. Or c'est dans la question à résoudre, non pas dans la solution qu'on lui donne, que consiste la philosophie de l'histoire; de même que la métaphysique consiste non dans le spiritualisme ou dans le matérialisme, dans le monothéisme, ou dans le dualisme, ou dans le panthéisme, à l'exclusion l'un de l'autre, mais dans la recherche de la nature de l'âme et de Dieu.

On peut consulter : Th. Jouffroy, *Réflexions sur la philosophie de l'histoire dans ses Mélanges philosophiques*.

Voy. aussi les articles PHILOSOPHIE et DESTINÉE dans ce Dictionnaire.

HOBBES (Thomas) naquit à Malmesbury, petit village du comté de Wilt, en 1588, l'année où l'invincible *armada* préparée à si grands frais et pour des desseins si menaçants contre l'Angleterre par Philippe II, fut dispersée par la tempête, et réduite à l'impuissance. On dit même que ce fut par l'effet de la peur qu'éprouva la mère d'Hobbes à l'approche de cette flotte, qu'elle le mit au monde avant le terme. Par suite de cette circonstance, il fut longtemps d'une santé assez faible, mais avec l'âge il se fortifia, et, grâce à sa tempérance et à la régularité de ses

habitudes, il put prolonger sa vie jusqu'à quarante-trois ans.

Il était fils d'un ministre, qui de bonne heure s'appliqua à cultiver, par l'étude des langues anciennes, son esprit naturellement doué d'une rare aptitude; à huit ans, il traduisit en vers latins la *Médée* d'Euripide.

A peine âgé de quatorze ans, il fut envoyé à l'université d'Oxford: il y resta cinq ans, et y poursuivit avec succès le cours de ses études; on n'y enseignait que la scolastique: il n'en fut pas pour cela un partisan plus dévoué de l'école. Ses dispositions à cet égard furent à peu près celles que Bacon montra en sortant de Cambridge, Descartes, de la Flèche, et Gassendi, du collège de Digne.

A dix-neuf ans, il quitta l'Université, et entra comme précepteur dans la maison du comte de Devonshire, Guillaume de Cavendish, et resta toujours fort attaché à cette famille. Ces relations ne furent même pas étrangères à ses doctrines tant politiques que métaphysiques: car on lit dans l'épître dédicatoire placée en tête du *Traité de la nature humaine*, et adressée au comte de Newcastle, gouverneur du prince de Galles: « Ces principes, milord, sont ceux que je vous ai déjà exposés dans nos entretiens particuliers, et que, suivant vos desirs, j'ai placés ici selon un ordre méthodique. »

Sa première publication fut une traduction de *Thucydide*, précédée d'une préface, dans laquelle il exprimait le dessein de donner à son pays, tout prêt à se jeter dans les agitations d'une révolution, une leçon indirecte de modération et de sagesse.

Quatorze ans après, c'est-à-dire en 1642, il fit imprimer le *de Cive*, mais à un très-petit nombre d'exemplaires destinés seulement à ses amis.

En 1650, il publia son *Traité sur la nature humaine*, et ce fut pendant son séjour en France, en 1651, qu'il donna son *Léviathan*, titre qui ne signifie pas, comme on l'a supposé, une bête terrible et monstrueuse, digne symbole de la société humaine, au sens du système de Hobbes; mais seulement un ouvrage de l'art, *Opifex artis*, ou la *Cité*, qui, tout artificielle qu'elle est, est infiniment supérieure en masse et en vigueur à l'homme naturel.

Le *Léviathan* déplut aux théologiens, parce qu'il leur parut nuisible à la religion et à la royauté, auxquels il sembla favorable à l'usurpation de Cromwell. Devenu à ce double titre suspect à son parti, Hobbes crut devoir quitter Paris (1653) qu'il habitait depuis 1640; il rentra en Angleterre, sans prendre aucune couleur politique; il s'enferma et vécut dans la société des savants et particulièrement d'Harvey, qui lui légua même à sa mort une petite somme d'argent.

Dans ces nouveaux loisirs, il composa successivement sa *Logique* (1655), le *de Corpore*, à peu près à la même époque, et le *de Homine* en 1658.

Au retour de Charles II (1660) il chercha à rentrer en grâce auprès de son ancien élève, ce qu'il obtint; il reçut même de lui des témoignages de faveur, fut admis à des entretiens particuliers; mais tout se borna à ces manifestations, et il eut le bon sens de ne pas porter inutilement son ambition plus haut, et de se contenter des occupations de sa studieuse retraite. Ce fut alors qu'il fit, comme on dirait aujourd'hui, une édition complète de ses œuvres, sous les titres de *Logique, Philosophie première, Physique, Politique et Mathématiques*: elle s'imprima en Hollande (2 vol. in-4, Amst., 1668).

Vers ce temps, un partisan des doctrines de Hobbes, bachelier ès arts de l'université de

Cambridge, entreprit de soutenir publiquement ces thèses : Que le droit est fondé sur la force ; — Que la justice dépend de la loi positive ; — Que l'écriture ne fait loi que par la volonté du magistrat ; — Qu'il faut obéir à la loi de l'État, même quand elle est opposée à la loi divine : toutes propositions, en effet, conséquentes aux principes de Hobbes, mais qu'il n'aimait pas se voir attribuer de cette façon, parce qu'elles ne pouvaient que lui attirer de nouvelles inimitiés.

Déjà, dans une circonstance antérieure, dans son débat avec l'évêque Bramhall sur la liberté, la nécessité et le hasard, il avait vu avec déplaisir son adversaire donner de la publicité au sujet de leur dispute et aux opinions qu'il avait été amené à émettre.

Ce nouvel incident accrut son dégoût pour l'éclat de la ville, et il résolut (1674) de vivre désormais aux champs et de ne plus revenir à Londres.

Il passa dans cette solitude les cinq dernières années de sa vie, occupé d'études littéraires, physiques et historiques, et y composa aussi sa *Biographie* en vers latins. Il mourut en 1679.

Ce qu'on voit, en général, dans Hobbes, c'est le moraliste et le publiciste ; ce sera le métaphysicien que nous considérerons principalement.

Il commence par parler de la philosophie en général, et, pour la définir, il s'applique à en déterminer le caractère et l'objet, ou, ce qui est la même chose, à dire ce qu'elle est en elle-même, et quant aux choses dont elle traite.

Or, en elle-même, elle est une connaissance acquise, à l'aide du droit raisonnement, des effets par les causes et des causes par les effets, et se distingue à ce titre, non-seulement de la sensation, qui n'est que la notion des faits, non-seulement de la mémoire, qui n'est que la sensation rappelée, mais aussi de l'expérience, qui n'est que la mémoire étendue, *multarum rerum memoria*, et même de la prudence, qui est plus que l'expérience, mais n'est pas encore la science. La philosophie est la science elle-même ou, mieux encore, la sagesse, qui est à la science ce que la prudence est à l'expérience : car, si beaucoup d'expérience fait la prudence, beaucoup de science fait la sagesse. Du reste, la philosophie est en nous comme le vin et le blé dans la nature ; elle nous est en quelque sorte innée, comme aux vignes et aux épis les fruits qu'ils doivent porter (*Log.*, p. 1, et préface de la *Log.*).

La philosophie est dans chacun de nous, mais informe et confuse, tant qu'elle n'y a pas été développée et dégagée par la réflexion, comme le monde, dont au reste elle est l'image, est lui-même en pareil état avant d'être tiré du chaos. Pour la constituer, nous devons donc imiter le statuaire, ou plutôt le Créateur, donner une forme à nos pensées, et répandre notre raison sur cet abîme obscur d'idées vagues que nous avons en nous. Alors naîtra l'ordre, et avec l'ordre la science qui en est l'expression ; et comme l'ordre a été dans la création, la lumière, la distinction du jour et de la nuit, l'espace, les astres, les choses sensibles, et l'homme, et après l'homme la loi qui doit le gouverner, l'ordre de contemplation devra être la *raison*, la *définition*, l'espace, les corps célestes, les propriétés sensibles, la nature humaine, et enfin la cité. D'où la division de la philosophie, premièrement en logique : c'est là, selon l'expression de Hobbes, qu'il allume le flambeau de la raison : *Accendo lucem rationis* ; secondement en philosophie première : il y définit, il y distingue, ainsi qu'il le dit lui-même, les idées des choses les plus communes, comme le temps, l'espace, la cause, etc. ; troisièmement en géométrie, astronomie et phy-

sique proprement dite ; quatrièmement, enfin, en philosophie civile, en laquelle partie il traite de la nature humaine et de la cité.

Quant à l'objet de la philosophie, c'est le corps, et ce n'est que le corps, soit naturel, soit artificiel : *Subjectum philosophiæ, sive materia circa quam versatur, est corpus omne cujus generatio aliqua concipi potest, etc.* (*Log.*, p. 5). Ce sont les termes mêmes de Hobbes, c'est son opinion ferme et nette ; et les assertions en ce sens abondent dans ses ouvrages.

Sont expressément exclus du champ de la philosophie, Dieu, sa nature et ses attributs, parce qu'il n'y a rien en Dieu qui se prête à la science, parce qu'il n'est pas, comme le corps, susceptible de composition, de décomposition et de génération (*Log.*, p. 5). En effet, si Dieu était admis dans la philosophie, ce ne serait qu'à titre d'infini ; or, l'infini, dans le système de Hobbes, n'est que le fini indéterminé, n'est réellement que le fini ; et le fini, le seul du moins dont il nous accorde la notion, c'est le corps ou l'étendue : Dieu ne serait ainsi que l'étendue non mesurée, non définie ; il ne serait que la matière à l'état vague.

Mais cette hypothèse Hobbes ne la fait pas ; cette conséquence il ne la tire pas ; il se contente d'affirmer que Dieu ne relève pas de la philosophie, parce qu'il est incompréhensible, et de laisser à la théologie le soin d'en disserter. Des esprits et des âmes il en affirme tout autant : car ce sont de vaines images, comme celles que nous voyons en songe, des apparences sans consistance et qui n'ont rien de réel, ou ce sont des substances ; et les appeler incorporelles, est se contredire dans les termes : car il n'y a de substance que le corps lui-même.

Voilà donc ce que Hobbes retranche de l'objet de la philosophie ; on voit, par conséquent, à quoi il le réduit : encore une fois, le corps et ses accidents, c'est là tout ce qui est à connaître.

Mais comme, avant de rien connaître, il faut avoir un moyen ou instrument de connaissance ; que cet instrument, selon Hobbes, est le raisonnement, un premier traité qui aura pour titre la *Logique* ou le *Calcul*, devra précéder ceux qui sont consacrés à la science elle-même.

C'est qu'en effet si philosopher n'est que raisonner, raisonner n'est que compter, additionner et soustraire (*Log.*, p. 2 ; de *Homine*, p. 20). Ainsi, par exemple, un corps s'offre à vous de loin et obscurément, ce n'est encore à vos yeux qu'un corps ; mais il s'approche et se meut, c'est un corps animé ; il s'approche encore et il parle, il donne signe de raison, c'est donc un corps animé et raisonnable. Corps animé, raisonnable, voilà les éléments à ajouter ; ajoutez-les, vous avez homme : faites le contraire, retranchez successivement raisonnable et animé, et il vous restera corps. Appliquez ce double procédé à toutes les différentes propriétés du corps, aux lignes, aux figures, aux mouvements, aux degrés de rapidité et de puissance, etc. ; appliquez-le également aux lois, aux devoirs, et en général à la cité, et, avec les géomètres et les physiciens, vous aurez la science du corps naturel ; et, avec les moralistes et les politiques, celle du corps civil ou artificiel.

Le procédé est bien simple ; cependant suivez-le de la proposition qu'il constitue par l'addition de deux noms, dans le syllogisme qu'il compose par celle de deux propositions, dans la démonstration qui, à son tour, résulte de plusieurs syllogismes, et vous verrez qu'il satisfait à toutes les conditions de la science, puisqu'il donne dans la proposition la définition ou le principe ;

dans le syllogisme, la conséquence, dans la démonstration, toute une suite de conséquences liées entre elles. Or, la science, à proprement parler, est la conséquence des conséquences.

Quand donc on va en raisonnant de la proposition au syllogisme, du syllogisme à la démonstration, on unit, on additionne; quand on prend la marche contraire, on souscrit, on divise, on résout la somme en des éléments, la démonstration en syllogisme, le syllogisme en propositions, les propositions en noms (*de Homine*, p. 20). Le procédé, dans tout son jeu, n'est donc réellement qu'une sorte d'arithmétique appliquée à la combinaison des mots et des idées, des idées par les mots.

Pour bien employer cet instrument, il y a un art et des règles, dont la violation entraîne l'erreur et l'absurdité. Le raisonnement n'est pas, de sa nature, un procédé défectueux, pas plus que l'arithmétique n'est en elle-même incertaine; mais, tant qu'il n'est pas mis en œuvre avec la plus grande précision, il ne peut donner, même aux plus habiles, que de faux et vains résultats (*de Homine*, p. 24). Or, par où est-il surtout sujet à faillir et à se pervertir entre des mains qui ne s'en servent pas avec diligence et rigueur? C'est par les mots, qu'on ne définit pas, dont on néglige de fixer le sens et l'acceptation, et qui sont alors comme des chiffres dont on ignore la valeur. Raisonner alors, c'est compter sans savoir ce que l'on compte, c'est opérer sur des signes qui n'ont rien de déterminé.

L'essentiel, lorsqu'on raisonne, est donc de bien définir les termes. D'exactes définitions sont les seuls principes dont on doive partir, et à l'aide desquels on puisse atteindre le but réel de la science, la connaissance par démonstration.

Mais on n'a ces définitions que par une sévère analyse soit des faits, soit des causes qui entrent comme éléments dans les faits ou dans les causes dont on veut se rendre compte; en d'autres termes, il y a des causes et des faits moins généraux que d'autres, et qui pour cela sont *singuliers*: il y en a de plus généraux, et qui par là même sont *universels*; tout ce qui est singulier est composé: tout ce qui est universel est simple ou, si l'on veut, moins composé, et ces deux choses sont l'un à l'autre comme le composé est au composant. Définir sera donc décomposer le singulier, le résoudre en universel, et exprimer le tout dans une proposition, dont l'attribut, comme le dit Hobbes, sera *résolutif* du sujet, *subjecti resolutivum* (*Log.*, p. 45 et 46). Ainsi, dès que l'on connaîtra bien les éléments universels d'un objet singulier, on pourra raisonner de cet objet, lui appliquer le calcul, et se livrer à la science.

Outre cette théorie du raisonnement, ou plutôt au fond de cette théorie, se trouve aussi dans la logique de Hobbes ce qu'on a appelé avec raison son nominalisme. Hobbes, en effet, est nominaliste dans toute la force du terme; il l'est comme Roscelin, et s'il n'a pas dit comme lui que les universaux ne sont que des mots, *vocis flatus*, il a dit (*Log.*, p. 53): *Genus et universale, nomen, non rerum, nomina sunt*; il a dit: *Veritas in dicto non in re consistit*. La vérité est dans les mots, non dans les choses. Il va, en ce sens, aussi loin qu'on peut aller.

Après ces idées sur la logique, Hobbes, selon le plan qui a été indiqué plus haut, passe à la philosophie proprement dite, et d'abord à ce qu'il appelle la philosophie *naturelle*, ou qui traite du corps naturel, par opposition à la philosophie *civile*, qui traite de la *citée* ou du corps artificiel. Dans la philosophie naturelle, il s'occupe d'a-

bord, mais rapidement, de la philosophie première.

Dans la philosophie première, il disserte du temps et de l'espace, du corps et de l'accident, de la cause et de l'effet, de la puissance et de l'acte, du même et du divers, de tous les objets, en un mot, qui sont plus particulièrement du ressort de la métaphysique; il en disserte conséquemment à l'esprit de toute sa doctrine, c'est-à-dire en sensualiste.

Il explique l'espace à l'aide de cette supposition: Si l'univers tout entier venait à être détruit, que resterait-il dont il pût raisonner? Les idées ou les images, internes quant à l'âme, auraient quelque chose d'externe quant aux choses qu'elles rappelleraient: en raisonner sous ce rapport, serait comme raisonner de ces choses elles-mêmes, et dans la science du sujet faire celle de l'objet. Eh bien, cette hypothèse n'est au fond que la réalité. Ce que nous étudions des corps, même lorsque nous les avons en notre présence, ce ne sont pas ces corps eux-mêmes, mais les images que nous en avons. Sur ce sujet, Hobbes tient à peu près le même langage que Malebranche (*Philosophie première*, p. 49); seulement ici les idées sont en nous au lieu d'être en Dieu, et au lieu d'être spirituelles, elles ont quelque chose de corporel.

Donc, quand il arrive qu'en voyant un être dans son idée, nous l'y voyons non comme étant de telle ou telle manière, mais simplement comme étant, nous avons ce qu'on appelle l'espace. Hobbes le définit l'image d'une chose qui existe, en tant qu'elle existe, *phantasma rei existentis, quatenus existens* (*ubi supra*, p. 50).

Il en est de même à peu près du temps: il est l'image qu'un corps passant d'un lieu à un autre par une succession de mouvements laisse empreinte dans l'intelligence; il est une image, *phantasma*, et l'image d'un mouvement, dans lequel nous remarquons de l'avant et de l'après (*ubi supra*, p. 51).

Par conséquent, le diviser comme diviser l'espace, c'est avoir autant d'images de pures existences extérieures ou de mouvements successifs qu'on y conçoit de parties.

Même explication de l'addition d'un temps à un autre temps, d'un espace à un autre: le temps et l'espace se composent de la même manière qu'ils se décomposent.

Pour ce qui est de leurs limites, ils sont finis lorsque le nombre de leurs parties peut être fixé, et infinis quand il ne le peut pas. Au fond, ils ne sont pas infinis, mais seulement indéfinis.

Ce n'est pas ici le premier ni le seul rapprochement qu'il y ait à faire entre Hobbes et Locke; mais il est assez important pour que, sans y insister beaucoup, on l'indique cependant. Sauf la teinte nominaliste, qui n'est pas aussi prononcée dans Locke que dans Hobbes, ils ont même doctrine, au fond, sur le temps et l'espace; ils réduisent tous deux l'espace et l'étendue, et le temps à la succession, ce qui est comme identifier le contenant avec le contenu, l'infini avec le fini; ce qui est nier, par conséquent, le conséquent, le contenant, l'infini, et, au lieu de la chose même, ne garder que ce qui en est pour l'esprit l'occasion de conception.

De l'espace et du temps, Hobbes passe au corps et à l'accident. Ici, rien de particulier, sinon la définition de l'accident, que Hobbes n'entend pas dans le sens adopté par d'autres philosophes, qui opposent, dans leur langage, l'accident à l'essence, comme le variable au constant, le particulier au général; l'accident, selon lui, est essentiel à la substance.

De la cause et de l'effet, de la puissance et de

l'acte, il ne fait guère que dire très-brièvement ce qui se dit d'ordinaire dans les traités de métaphysique; seulement il faut remarquer qu'il matérialise la cause; qu'il en fait, au lieu d'une force substantielle et une, et par là même spirituelle, une collection d'accidents ou de propriétés appartenant au corps.

Nous arrivons à ce qu'il appelle la philosophie civile, ou de l'homme, et nous allons exposer ce qu'il enseigne principalement dans le *de Homine*, le *Leviathan*, le *de Cive*, et le *Traité de la nature humaine*.

La philosophie civile a pour objet l'homme considéré premièrement en lui-même et dans sa nature; secondement dans sa destination. Nous insisterons presque exclusivement sur l'un de ces points de vue, nous bornant, quant à l'autre, à quelques sommaires indications.

« La nature de l'homme est, dit Hobbes (*de Nat. hum.*, p. 196), la somme de ses facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, etc. »

Or, de ces facultés, les unes appartiennent au corps; Hobbes en dit peu de chose, parce que son but n'exige pas qu'il en parle plus au long; il se borne sur ce sujet à quelques courtes explications anatomiques et physiologiques.

Les autres sont celles de l'esprit, et ce sont celles-là dont il s'occupe spécialement.

Il n'est pas besoin de faire remarquer que cette distinction ne porte pas sur la substance même et la source de nos facultés, mais simplement sur les caractères qui les nuancent à la surface. On a vu, en effet, plus haut, comment, dans son sentiment, l'objet de la philosophie se réduit au corps et à ses propriétés; quand donc il divise les facultés qui ne sont que des propriétés, en physiques et morales, il fait une division de manières d'être et non d'être, et il ne met sous ces deux noms que deux ordres d'attributs d'une seule et même substance, laquelle est corporelle.

En étudiant surtout les facultés dites de l'esprit, Hobbes les partage en deux espèces distinctes : celles qui sont des principes de conception, et celles qui sont des principes d'affection (*de Nat. hum.*, p. 218). Les premières, qui ont pour cause l'action des objets sur les organes, et par les organes sur le cerveau, avec réaction du cerveau, vers ces mêmes objets; les secondes, cette même action, mais avec cette différence, qu'au lieu de se développer vers le dehors, elles se déploient par une action continuée et suivie de la tête jusqu'au cœur : celles-ci, qui ont pour effet une certaine impulsion imprimée au corps dans le sens et à la suite du plaisir ou de la douleur; celles-là, une simple perception, une notion ou une idée (*de Nat. hum.*, p. 218 et 197).

Dans cette division nous ne voyons point de place pour la volonté; mais ce n'est pas de la part d'Hobbes oubli et omission : c'est plutôt négation, ou, si l'on veut, explication de cette faculté par les affections, considérées comme les principes internes du mouvement volontaire.

Au fond, tout se réduit pour lui à l'intelligence et à la sensibilité, et deux théories composent toute sa philosophie de l'homme, les théories de l'une et l'autre faculté.

Sa théorie de l'intelligence, ramenée à ce qu'elle a de capital, peut se résumer en ces principaux points.

Le fait le plus général de l'intelligence est la conception ou la notion d'un objet extérieur, qualité ou accident d'un corps. Toute conception, à son origine, est sensation, ou impression sen-

sible. Toute sensation vient d'un mouvement, et reste sensation tant que le mouvement est présent; mais, dès qu'il a cessé, elle devient l'imagination, laquelle n'est ainsi que la sensation affaiblie et comme effacée (*de Homine*, p. 5, et *Phys.*, p. 196). La mémoire, à son tour, n'est qu'une espèce d'imagination; toutefois, avec cette différence, que, dans celle-ci, il n'entre pas la considération du passé, qui est, au contraire, essentielle et inhérente à celle-là. Dans l'imagination, en effet, il n'y a que sensation affaiblie; dans la mémoire, il y a de plus conscience de l'affaiblissement : ce qui fait dire à Hobbes qu'elle peut être regardée comme un sixième sens. La mémoire développée devient l'expérience, et l'expérience, à son tour, quand elle est éclairée, un commencement de science, ou de la prudence, laquelle, élevée elle-même au caractère de philosophie, est la science ou la sagesse.

La conséquence immédiate de cette doctrine, c'est le scepticisme par rapport à l'existence des objets extérieurs, ou l'égoïsme métaphysique : car rien ne nous autorise à affirmer que les sensations que nous éprouvons et les notions qui en dérivent correspondent à des objets réels. Cette conséquence, Hobbes la reconnaît explicitement en plus d'un endroit de ses ouvrages. Ainsi d'abord, dans ses objections aux méditations de Descartes (t. I, p. 460 des *Œuvres complètes de Descartes*), il dit « que les images ou fantômes que nous avons, étant éveillés, ne sont pas des preuves suffisantes que ces objets (les objets extérieurs) existent. C'est pourquoi si, ne nous aidant d'aucun autre raisonnement, nous suivons seulement le témoignage de nos sens, nous aurions juste sujet de douter si quelque chose existe ou non. » Dans le *Traité de la nature humaine*, p. 198, il s'exprime à ce sujet d'une manière encore plus claire. Après plusieurs propositions équivalentes à celles que nous venons de citer, il arrive à cette conclusion : « Tous les accidents ou qualités que nos sens nous montrent comme existant dans le monde n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences; il n'y a réellement dans le monde que les mouvements par lesquels ces apparences sont produites. » Ainsi, sur la foi de la sensation, seul principe de science dans son système, Hobbes n'admet du monde extérieur que le mouvement par lequel il agit sur nous. Et le mouvement lui-même, pourquoi l'admet-il? pourquoi ne serait-il pas aussi une simple circonstance, une simple modification de l'image sensible? C'est en effet là logiquement où aboutit cette théorie, et, à ce terme, elle est jugée et appréciée.

Telle est en somme la théorie de l'intelligence d'après Hobbes. Voyons quelle est celle de la sensibilité ou des affections.

Dans cette théorie, il commence par s'occuper du principe même des affections. A quelques nuances ou développements près, l'explication qu'il en donne est la même dans ses différents ouvrages.

Dans le *Traité de la nature humaine*, l'idée n'en est présentée que d'une manière assez vague; mais il est exposé avec plus de précision dans le *traité de Homine* et la *Physique*. En effet, dans la *Physique* (p. 201), il est considéré comme une espèce de sensation, qui, à la différence de la sensation purement perceptive, ne va pas par réaction du dedans au dehors, du cerveau aux divers sens; mais, par une action continue, va du cerveau au cœur, siège du mouvement vital; et là, modifiant ce mouvement, le favorisant ou le contrariant, produit, en con-

séquence, deux effets opposés : le plaisir et la peine ; de sorte que ces phénomènes, contrairement aux images, qui, à cause de leur tendance, semblent exister à l'extérieur, paraissent, à cause de la leur, exister à l'intérieur.

Mais ce mouvement en dedans n'est cependant pas sans rapport avec les objets extérieurs : car d'abord il en reçoit l'impulsion et l'excitation au moyen de l'organe *sentant* (*Phys.*, p. 20) ; ensuite il les a pour buts dans les deux tendances opposées qu'il suit en se développant ; ils sont les fins naturelles de ses inclinations ou de ses répugnances.

Tel est le principe en lui-même : mouvement favorable ou contraire à l'action de la vie ; il détermine en nous le plaisir ou la peine. Mais il ne s'arrête pas là : à la suite du plaisir il produit l'appétit, et, à la suite de la peine, la fuite ou l'aversion ; et même, si l'on veut noter tous les degrés qu'il parcourt, on remarquera que ce n'est pas d'abord l'appétit ou l'aversion qui viennent immédiatement après le plaisir et la peine, mais l'amour et la haine, lesquels sont l'un et l'autre le plaisir et la peine rapportés à leur objet. Succède ensuite cette *solicitation* qui entraîne vers l'objet aimé, ou détourne de l'objet haï : sollicitation ou effort qui est le commencement interne d'un mouvement animal, et se nomme appétit ou désir, quand l'objet est agréable ; aversion, au contraire, quand il est désagréable.

A cette première explication du mouvement affectif, qui, malgré la pensée sensualiste dont elle procède, est cependant encore plus psychologique que physiologique, il en joint une seconde qui est plus physiologique, et qui, quoique très-brièvement exposée, la complète cependant, en montrant quels mouvements animaux accompagnent et annoncent les mouvements passionnés.

Le désir et l'aversion, dit-il (*Phys.*, p. 202), sont suivis d'un mouvement d'*impulsion* et d'un mouvement de *rétraction* qui ont lieu dans les nerfs ; ce double mouvement à son tour est suivi d'un renflement et d'un relâchement dans les muscles, *turgescencia et relaxatio*, lequel enfin est suivi de contraction ou d'extension dans les membres de l'animal.

Tout commence donc dans cette théorie par l'action de la sensation, qui du cerveau s'étend au cœur, y modifie la vie, et, par là même, y produit la douleur ou la joie ; tout se continue par l'amour accompagné du désir, et par la haine, à laquelle se joint l'aversion, et tout finit par un mouvement de contraction ou d'extension.

Mais, au commencement comme à la fin, il y a quelque chose à reconnaître, qui doit rendre raison du premier développement, de la tendance et de la terminaison de ces divers mouvements, qui en doit être la cause, la loi et le but. Or, ce quelque chose dont on ne peut juger que par les effets qu'on en éprouve, c'est ce qui aide ou empêche les fonctions de la vie, c'est l'agréable ou le désagréable, *juvandum a juvando*, dit Hobbes ; c'est le bien et le mal qui ne sont que l'agréable et le désagréable, « car chaque homme appelle bon ce qui lui plaît, et mauvais ce qui lui déplaît » (*de Nat. hum.*, p. 219). Mais le bien et le mal, puisque telle est leur nature, n'ont rien que de relatif aux personnes qu'ils affectent ; le bien et le mal de l'une peuvent n'être pas ceux de l'autre ; le bien de celle-ci peut même être le mal de celle-là, et réciproquement ; ils peuvent pour la même personne varier d'un âge à l'autre, d'une circonstance à l'autre : ils n'ont rien d'absolu. Le

bien lui-même, à son plus haut point, n'a jamais ce caractère, et dans Dieu il n'est encore qu'une bonté qui se mesure à celui qui la ressent. Il n'y a pas de règle commune, tirée de la nature des choses, touchant le bien et le mal ; il n'y a que celle que chacun se fait, et chacun se la fait en raison de son tempérament, de ses goûts et de ses impressions (*de Nat. hum.*, p. 219). De là, une détermination plus précise et plus nette encore de la nature du bien et du mal. En effet, s'ils n'ont rapport qu'à la joie et à la douleur, et par la joie et la douleur aux fonctions de la vie ; ces fonctions étant toutes physiques, ils sont eux-mêmes tout physiques ; et, malgré la distinction plus apparente que réelle du bien et du mal du corps, du bien et du mal de l'esprit, ils ne sont jamais que la matière agissant sur la matière, des causes et des objets matériels de mouvements matériels. Aussi, le premier des biens est-il la conservation, et le plus grand des maux, la mort, surtout avec tourment (*de Homine*, p. 64).

Nous serions arrivés ici au terme de cette théorie, si elle n'avait pour appendice celle de la volonté et de la liberté, que Hobbes y rattache étroitement, disons mieux, qu'il y ramène. En effet, d'abord dans la *Physique* (p. 202), après avoir expliqué le désir et l'aversion, il ajoute : « Lorsqu'à l'égard d'une même chose, on éprouve tour à tour le désir et l'aversion, cette alternative, tant qu'elle dure, se nomme *délibération*.... Quand, à la suite de la délibération, l'un des deux mouvements prévaut et l'emporte sur l'autre, il prend le nom de volonté ; et quand, à la suite de la volonté, il y a pouvoir d'exécution, cela s'appelle liberté ; de sorte que la liberté n'est pas l'indépendance, mais simplement l'absence d'obstacle à la volonté. » Dans le *de Homine* (p. 63), il s'exprime à peu près dans les mêmes termes. Dans un autre de ses ouvrages, le *Leviathan*, nous retrouvons encore les mêmes idées avec un peu plus de développement. A proprement parler, dit-il, la liberté n'est pour un être que l'absence d'empêchement, ce qui fait qu'elle se dit aussi bien d'un être non raisonnable que d'un raisonnable : car de l'un comme de l'autre on peut également affirmer qu'ils sont ou ne sont pas libres, selon qu'ils trouvent ou ne trouvent pas dans les corps extérieurs un obstacle à leur mouvement. La liberté n'est donc que la possibilité de se mouvoir dans l'espace ; la possibilité, non la puissance, la facilité et non la faculté, une condition d'existence, une situation et non une force. C'est pourquoi elle n'appartient pas plus à l'homme lui-même qu'à un fleuve ; ils en jouissent l'un et l'autre tant que rien ne les arrête dans le mouvement qui leur est imprimé. C'est pourquoi aussi elle s'allie bien et coexiste avec la nécessité : l'eau du fleuve coule librement, et cependant nécessairement. Les actes volontaires de l'homme, qui sont libres, sont pareillement nécessaires, puisqu'ils ont des causes qui ont elles-mêmes des causes, lesquelles remontent finalement à la cause des causes qui les prévoit, les détermine, les domine et les enchaîne toutes : de telle sorte que nier la fatalité divine de nos libres volontés, c'est nier dans Dieu même la causalité, l'efficacité, la toute-science et la toute-puissance.

Tel est l'homme en lui-même, dans le système de Hobbes : corps animé et intelligent, qui a la double faculté de la sensation et de l'affection. Qu'est-il dans ses rapports avec Dieu et la société ?

D'abord à l'égard de Dieu, comme il ne le conçoit ni ne le sent, il devrait n'avoir avec lui aucuns rapports spirituels, ni rapports de pensée,

ni rapports d'affection, ni rapports d'action; il devrait vivre vis-à-vis de lui dans l'ignorance et l'indifférence, et rester étranger à toute espèce de culte : car au fond ce serait un Dieu qui serait comme s'il n'était pas, tant il serait hors de la portée de ses diverses facultés. Mais, par une concession qu'il est difficile d'expliquer, et qui cependant semble sincère, Hobbes attribue à l'homme, pour s'élever à Dieu, à défaut de la science, l'inspiration et la foi, ou, selon l'expression de saint Paul, l'évidence des choses invisibles; et, en conséquence, il lui propose certains dogmes et certains préceptes qui ont pour but de régler sa conscience et sa vie. C'est ainsi qu'il lui recommande de croire en Dieu comme en un être éternel et infini, souverainement bon, juste et fort, créateur et roi de l'univers, notre seigneur et notre père, et à tous ces titres, de l'aimer, de l'honorer et de le servir, comme il convient à sa majesté. Mais, qu'on ne le perde pas de vue, ce n'est pas au nom de la philosophie, c'est au nom de la religion qu'il lui donne cet enseignement : aussi, est-ce une inconséquence dans Hobbes, lui si libre et, on peut le dire sans crainte, si téméraire penseur, que d'en avoir ainsi appelé de la raison à la foi, de la science à la tradition; et il n'a fallu rien moins que la conscience profonde qu'il a dû sans doute avoir du vice de son système, pour qu'il lui donnât un supplément en si manifeste opposition avec l'ensemble et l'esprit des maximes qu'il professe.

Les opinions de Hobbes sur les rapports de l'homme avec ses semblables, ou sur l'origine et les bases de la société sont trop connues, pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter longtemps. En principe, l'homme n'est pas créé et n'est pas né sociable; il n'est pas, comme on l'a pensé, un animal politique : il vient au monde, sinon seul, du moins sans lien certain, et s'il s'élève à la société, c'est par convention et accident, et nullement par nature. L'homme est, en effet, l'égal de l'homme; il en est en même temps l'ennemi : il peut donc lui faire la guerre, et il la lui fait inévitablement; mais la guerre, qui lui semble d'abord un moyen de conservation, ne tarde pas à lui paraître un état de destruction; il y renonce pour la paix; la paix, c'est la société. La société une fois formée, il s'agit de la maintenir; on ne la maintient qu'en y constituant un pouvoir qui la domine; ce pouvoir doit être absolu, sacré et inaliénable, concentré dans un seul, et tellement établi, que, quoi qu'il fasse, il soit toujours obéi et inviolable.

Après avoir fait connaître successivement les éléments les plus essentiels de la doctrine de Hobbes, nous allons les reprendre dans le même ordre, pour les soumettre à quelques observations critiques naturellement suggérées par cette analyse.

Hobbes a défini la philosophie : la connaissance rationnelle des causes par les effets et des effets par les causes. Ce n'est donc pas à ses yeux une science particulière, telles que sont, par exemple, la géométrie ou la psychologie, ou même, d'une manière plus générale, les sciences physiques et morales : c'est la science elle-même à quoi qu'elle s'applique; c'est la science universelle dans toutes ses branches et toute son étendue; c'est la science principe et lien de toutes les autres. Ainsi l'avaient entendue Platon et Aristote; ainsi l'ont également entendue Descartes et Leibniz : il n'y a donc rien à reprendre dans les paroles de Hobbes, pour l'avoir comprise et expliquée comme ces maîtres de la pensée. Mais tout en paraissant se proposer et embrasser le même objet, il l'a cependant doublement réduit

et rétréci. Ainsi, premièrement, il n'a vu dans les choses que des causes et des effets. Or, d'après cette manière de voir, quoiqu'il n'ait pas précisément méconnu la substance, il l'a cependant un peu trop effacée. La préoccupation contraire a mené loin Spinoza; celle-ci pourrait avoir aussi ses inconvénients et ses périls. Il ne faut pas plus sacrifier la substance à la cause, qu'il ne faut sacrifier la cause à la substance. Hobbes a peut-être trop incliné d'un côté de préférence à l'autre. Il a abondé dans la cause, dont il a eu le tort d'altérer et de fausser la nature. Mais ce n'est pas là qu'est sa faute la plus considérable et la plus grave, elle est dans la manière dont il a arbitrairement, et au grand dommage de la vérité, retranché de l'objet de la philosophie tout ce qui n'est pas corps ou du corps, c'est-à-dire Dieu et l'âme; en sorte que si, an début, il a d'abord paru entrer dans la large voie des grands maîtres, il n'y marche un moment que pour en sortir aussitôt et se jeter dans la fausse route qu'il a suivie jusqu'au bout.

La méthode, à ses yeux, n'est que le raisonnement ou le calcul. Mais n'est-elle, en effet, rien de plus? Outre le raisonnement et avant le raisonnement, n'y a-t-il pas l'expérience, et Hobbes l'a-t-il suffisamment reconnue et appréciée? On peut d'abord en douter, quand on le voit, lui le disciple et le collaborateur de Bacon, faire si peu d'état de l'induction, tant célébrée par son maître.

Mais on en acquiert ensuite de plus en plus la conviction, quand on le voit affirmer que la vraie physique doit être mathématique, et que la science n'est que la connaissance par le raisonnement. C'est donc évidemment le raisonnement qu'il préfère comme méthode, et, quoique très-nettement sensualiste par le fond, il est rationaliste par la forme. C'est un géomètre en philosophie; heureux si cette géométrie reposait chez lui sur des bases plus solides et plus larges!

Nous ne reviendrons pas ici sur son nominalisme, que nous avons suffisamment caractérisé en l'exposant. Il suffira de dire que Hobbes, en ramenant, comme il le fait, la vérité aux mots et les mots à une convention, rend non-seulement toute science subjective et verbale, mais la rend même arbitraire : il n'y a plus de science que celle qu'il plaît à l'homme de déposer dans des expressions, œuvres elles-mêmes de son libre arbitre. De sorte qu'il a dans son langage la mesure de toutes choses, dans sa volonté à son tour la mesure de son langage, et qu'il est ainsi à lui-même son principe et sa règle de logique et de vérité.

Cette couleur générale de la philosophie de Hobbes se marque sensiblement dans toutes ses théories, mais plus particulièrement encore dans sa *Philosophie première*, quand il essaye de définir le temps et l'espace. Que sont, en effet, pour lui le temps et l'espace? Des images et comme des impressions qui nous sont restées dans l'esprit, mais qui n'y sont restées que par le moyen qui les y retient, que par les notes qui les y fixent, que par les mots qui les expriment : les voilà donc finalement réduits de la réalité objective à la réalité subjective, et dans cette réalité elle-même à l'état de représentations, de restes de sensations, qui seraient vains sans la parole, que la seule parole fait valoir.

Sa théorie de la connaissance a une grande importance : car, comme il y est affirmé que la connaissance n'est, à l'origine, que la sensation ou la perception sensible, il s'ensuit que, même par le raisonnement, il n'y a de science que des choses sensibles, et qu'alors il faut ou nier les choses morales, ou les ramener par l'analyse à

la nature des choses sensibles. Et ce double parti, Hobbes le prend tour à tour, selon qu'il convient le mieux au développement de son système.

C'est ainsi qu'il retranche Dieu de la science; c'est ainsi qu'il y laisse l'âme, mais en la faisant chose corporelle. Du reste, il n'est pas besoin de montrer ce que cette théorie, considérée soit dans son principe, soit dans ses applications, a d'incomplet et de faux. La simplicité qui en fait le mérite, ne la sauve pas de la fausseté, et elle demeure convaincue de ne rendre qu'un compte imparfait des phénomènes de la connaissance, dont même elle néglige ou altère les plus essentiels et les plus profonds.

Quant à la théorie des affections, elle est peut-être plus capitale encore, du moins quant aux conséquences qu'elle doit avoir en morale.

Nous n'insisterons pas sur ce qu'elle présente d'hypothétique et de vague, lorsqu'elle assigne aux affections pour siège et centre le cœur, pour cause immédiate le mouvement qui vient de la tête au cœur, pour cause première et éloignée les corps avec lesquels nous sommes en relation. Ni tous les faits, ni les vrais faits, ne sont reproduits fidèlement dans une telle théorie, on peut le dire, plus mécanique que physiologique, et plus physiologique que psychologique. Mais ce qu'il y a de plus grave à noter, c'est que, comme on l'a remarqué, une telle explication ne suppose et ne peut supposer que des affections physiques, puisqu'elle les attribue toutes à une substance et à une cause purement physiques : ainsi, à moins de ne voir, par exemple (et c'est, il est vrai, ce que fait Hobbes), dans la pitié, dans la charité, dans l'indignation, dans l'admiration, etc., que des phénomènes organiques, produits en nous par l'impression d'objets qui n'ont rien de moral, il faut bien reconnaître que les plus profondes, les plus nobles et les plus saintes passions de l'âme humaine sont méconnues ou niées dans cette étroite analyse, et que l'homme, sous ce rapport, reste en lui-même un animal, que toute sa raison ne peut élever au-dessus de la plus grossière et de la plus humble sensibilité : car elle-même ne peut dépasser le cercle de la nature, et l'entraîner à sa suite dans les hautes régions du bien, du beau et du divin.

De plus, cette même théorie, en réduisant la volonté à une affection prédominante, laquelle n'est prédominante que par une suite nécessaire de l'action des objets, et la liberté à l'absence d'obstacle à la volonté, circonstance qui, comme on le voit, ne dépend que de la fatalité, cette théorie porte une visible atteinte à la moralité humaine; et de la sorte, après avoir détruit le principe du devoir, elle en détruit également la faculté et le pouvoir. Certes, il ne saurait y avoir en morale une doctrine à la fois plus fautive et plus fautive.

L'homme n'est pas religieux, selon Hobbes, légitimement et par le développement régulier de sa raison; il ne peut pas l'être par la science, laquelle ne connaît pas de Dieu; il ne l'est que par inspiration, tradition, théologie, ce qui, au fond, n'est réellement l'être que par illusion ou déception : car il n'y a de vrai que la science et ce qu'elle enseigne la science. Aussi Hobbes traite-t-il la religion plutôt comme un artifice et une combinaison politiques, que comme la satisfaction naturelle d'un des plus sincères et des plus profonds besoins de l'âme humaine, que comme un moyen d'éducation appliqué à la préparer dans cette vie à une autre vie : il en méconnaît ainsi la vérité et l'esprit.

L'homme n'est pas, non plus, un être vraiment

social; d'abord il ne l'est pas primitivement, il est plutôt le contraire : ensuite, quand il le devient, ce n'est pas par devoir, par amour, par quelque douce et vive sympathie : c'est par calcul, par égoïsme, par cette seule considération que la paix vaut mieux que la guerre pour sa propre conservation. En sorte que la société n'est point pour lui la condition nécessaire et légitime de son perfectionnement général au sein de ses semblables, avec la justice pour règle et l'amour pour attrait : c'est simplement l'absence de la lutte et de la violence, quels que soient d'ailleurs les moyens par lesquels s'établit et se maintient cet état. Ainsi constituée, la société n'est qu'un fait qu'il accepte parce qu'il lui convient, qu'il respecte tant qu'il lui convient; mais qui n'a rien en lui-même d'obligatoire et de saint, et qu'il est libre, quand il en a la force, de modifier et de changer, sauf ensuite à y revenir, si son intérêt l'y rappelle.

Outre les ouvrages de Hobbes qui ont été mentionnés dans le cours de cet article, nous devons citer sa controverse avec l'évêque Bramhall : *Questiones de libertate, necessitate et casu, contra Bramhallum episcopum derriensem*, in-4, Londres, 1656; — sa biographie écrite par lui-même en vers latins et en prose : *Vita Thomæ Hobbes*, in-4, ib., 1679, et dans le *Vita Hobbiana auctarium*, in-8, ib., 1681, et in-4, 1682. — La plupart des ouvrages de Hobbes, à l'exception du traité de *Cive*, ont été réunis sous le titre de *Moral and political Works*, in-f°, Londres, 1750. — Le de *Cive*, le de *Corpore politico* et le traité de *Natura humana* ont été traduits en français, le premier par Sorbière, le dernier par le baron d'Holbach, et réunis sous ce titre : *Œuvres philosophiques et politiques de Th. Hobbes*, 2 vol. in-8, Neuchâtel (Paris), 1781.

On peut consulter sur Hobbes : Lambert Welthysen, *De principijs juris et decori, dissertatio epistolica, continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbesii de Cive, Amstelodami*, 1851, in-12; — Cousin, *Cours de philosophie* de 1828. *Premiers Essais*; — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 12^e leçon et suiv.; — Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle*, t. I.

PH. D.

HÖPFNER (Louis-Jules-Frédéric), jurisconsulte, philosophe, né à Giessen en 1743, professeur de droit à l'université de la même ville, puis juge à la cour d'appel de Hesse-Darmstadt, mort à Darmstadt, en 1797. Indépendamment de plusieurs écrits concernant le droit positif, il a publié sur le droit naturel un ouvrage longtemps en vogue et plusieurs fois réimprimé, dont les principes sont empruntés à la philosophie morale de Wolf. Cet ouvrage, composé en allemand, a pour titre : *Droit naturel des individus, des sociétés et des peuples*, in-8, Giessen, 1780 et 1796. Il est également l'auteur d'un petit écrit sur cette question de morale : *Pourquoi les devoirs des hommes sont-ils tantôt parfaits et tantôt imparfaits? Quels sont ceux qui appartiennent à la première ou à la seconde classe?* in-4, ib.; 1779.

X.

HOFFBAUER (Jean-Christophe), né à Bielefeld, en 1766, mort à Halle, en 1827, après y avoir enseigné la philosophie depuis 1794, était attaché à la doctrine de Kant, qu'il a développée et complétée à certains égards dans les écrits suivants : *Analyse des jugements et des raisonnements*, in-8, Halle, 1792; — *Droit naturel, déduit de la notion de droit*, in-8, ib., 1763; — *Éléments de la logique, avec une esquisse de la psychologie expérimentale*, in-8, ib., 1794 et 1810; — *Recherches sur les objets les plus importants du droit naturel*, in-8, ib., 1795; —

Histoire naturelle de l'âme, in-8, ib., 1796; — *Principes généraux du droit politique*, in-8, ib., 1797; — *Éléments de philosophie morale et particulièrement de la science des mœurs*, in-8, ib., 1798; — *Recherches sur les objets les plus importants de la philosophie et de la théologie morale*, in-8, ib., 1799; — *des Périodes de l'éducation*, in-8, Leipzig, 1800; — *Recherches sur les maladies de l'âme, etc.*, Halle, 3 parties in-8, 1802-1807; — *la Psychologie dans ses principales applications à la science du droit*, in-8, ib., 1808; — *de l'Analyse en philosophie*, in-8, ib., 1810; — *Essai sur l'application la plus sûre et la plus facile de l'analyse dans les sciences philosophiques*; ouvrage couronné, avec des suppléments, in-8, Leipzig, 1810; — *le Droit général ou naturel et la Morale considérés dans leurs rapports mutuels de dépendance et d'indépendance*, in-8, Halle, 1816. Tous ces ouvrages ont été publiés en allemand. Les plus intéressants sont ceux qui concernent la logique et la psychologie. Hoffbauer, un des écrivains les plus féconds de l'école de Kant, a aussi contribué à la rédaction de plusieurs journaux de droit et de médecine. Enfin il a fourni plusieurs articles de philosophie dans l'*Encyclopédie* de Ersch et de Gruber. X.

HOLBACH (Paul THIRY, baron d'), un des philosophes du XVIII^e siècle qui travaillèrent avec le plus d'activité à démolir l'édifice religieux, naquit en 1723 à Heideisheim, dans le Palatinat. On ne sait rien de son enfance, sinon qu'il vint de bonne heure à Paris, où il passa la plus grande partie de sa vie. Son père lui avait laissé une grande fortune, dont il fit le plus noble usage, protégeant les artistes et les hommes de lettres, et les aidant de ses conseils et de ses recherches comme de ses secours. Étroitement lié avec Diderot, d'Alembert, Grimm, Rousseau, Marmontel, l'abbé Raynal et tout le parti philosophique, son salon devint le quartier général des encyclopédistes. Le rôle important que les salons jouèrent au XVIII^e siècle, cette domination qu'ils exercèrent sur l'opinion publique, s'expliquent parfaitement à une époque où la fermentation des esprits tournés vers la critique des dogmes et des institutions religieuses, politiques et sociales, n'avait pour s'exhaler ni la presse libre ni la tribune. La maison du baron d'Holbach devint donc un de ces centres où les gens d'esprit, par leur réunion, sentaient leurs forces se multiplier, et s'exaltaient, s'encourageaient mutuellement à la destruction du vieil édifice, ou à la conquête des idées nouvelles. Tous les étrangers de distinction qui venaient à Paris se faisaient présenter chez lui. Il donnait deux dîners par semaine, et l'abbé Galiani lui écrivait de Naples, le 7 avril 1770 : « La philosophie, dont vous êtes le premier maître d'hôtel, mange-t-elle toujours de bon appétit ? » Dans ce salon, qui était, pour ainsi dire, le café de l'Europe, on jugeait les ouvrages nouveaux; toutes les opinions venaient s'y essayer avant de se produire devant le public. On peut voir dans les *Confessions* de Rousseau ce qu'il y dit du club holbachique. L'abbé Morellet a écrit dans ses *Mémoires* : « On y disait des choses à faire tomber cent fois le tonnerre sur la maison, s'il tombait pour cela. »

Cependant le baron d'Holbach ne se bornait pas à être l'amphitryon de la philosophie. Avec ses goûts studieux et son vaste savoir, animé d'un intérêt sincère pour le progrès des connaissances humaines, empressé de communiquer aux autres tout ce qu'il croyait pouvoir leur être utile, il joua lui-même un rôle actif dans la croisade déclarée alors contre les vieux préjugés

et, il faut le dire aussi, contre des doctrines respectables, sans lesquelles la nature humaine mutilée se dégrade, et la société, détournée de son but le plus noble, se réduit à un mécanisme sans autre fin que de satisfaire de grossiers appétits.

La liste chronologique des nombreux ouvrages du baron d'Holbach nous donne de précieuses indications sur la marche que suivit son esprit, et sur le cours que ses idées reçurent du milieu au sein duquel il vivait. A l'exception d'une lettre sur l'Opéra, et d'une traduction des *Plaisirs de l'imagination* d'Akenside, ses douze premières publications de l'année 1752 à l'année 1766 ne sont que des ouvrages scientifiques, traduits de l'allemand, tels que l'*Art de la verrerie*, de Neri, Merret et Kunckel; la *Minéralogie*, de Wallerius; *Introduction à la Minéralogie*, de Henckel; *Chimie métallurgique*, de Gellert; *Essai d'une histoire des couches de la terre*, de Lehmann; l'*Art des mines*, du même; *Œuvres métallurgiques* de Christian Orschall; *Recueil des Mémoires les plus intéressants de chimie et d'histoire naturelle contenus dans les actes de l'Académie d'Upsal et dans les Mémoires de l'Académie de Stockholm*; *Traité du soufre*, de Stahl. C'est donc avec justice que ses contemporains ont mentionné les services qu'il a rendus à l'histoire naturelle et aux sciences physiques. On sait d'ailleurs qu'il fit pour l'*Encyclopédie* un grand nombre d'articles sur la chimie, la pharmacie, la physiologie, la médecine.

Mais ce qui est digne de remarque, ce sont les conséquences de ces premières études, et le tour nouveau qu'elles donnèrent à ses pensées. En étudiant l'histoire naturelle des couches de la terre, il crut apercevoir une contradiction frappante entre les notions géologiques réputées les plus certaines, et quelques traditions consignées dans les livres sacrés. Ce siècle incrédule avait réservé toute sa foi pour les sciences physiques et mathématiques; et dès que les idées surnaturelles paraissaient être en opposition avec les données de la nature, on pouvait pressentir pour conclusion inévitable l'abandon ou la négation des premières. C'est ainsi que d'Holbach et ses amis en vinrent, non-seulement à mettre en question les traditions bibliques, à attaquer certains dogmes du christianisme, et à combattre toutes les religions positives, mais à vouloir démontrer l'inutilité du dogme de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, pour l'établissement de la morale.

Le premier écrit que d'Holbach composa dans ce sens fut le *Christianisme dévoilé*, ou *Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, publié en 1767. On le mit sous le nom de Boulanger, comme pour faire pendant à l'*Antiquité dévoilée*. Ce livre, que les philosophes eux-mêmes désignèrent comme le plus hardi et le plus terrible qui eût jamais paru dans aucun lieu du monde, a pour préface une lettre où l'auteur examine si la religion est réellement nécessaire ou seulement utile au maintien et à la police des empires, et s'il convient de la respecter sous ce point de vue. Après avoir donné à ce problème une solution négative, il entreprend de prouver par son ouvrage l'absurdité et l'incohérence du dogme chrétien et de la mythologie qui en résulte, ainsi que la mauvaise influence qu'il a exercée sur les esprits et sur les âmes. Dans la seconde partie, il examine la morale chrétienne, et il prétend prouver que, dans ses principes généraux, elle n'a aucun avantage sur toutes les morales du monde, parce que la justice et la bonté sont recommandées dans tous les catéchismes de l'univers, et que

chez aucun peuple, quelque barbare qu'il fût, on n'a jamais enseigné qu'il fallût être injuste et méchant. Quant à ce que la morale chrétienne a de particulier, l'auteur prétend démontrer qu'elle ne peut convenir qu'à des enthousiastes peu aptes à remplir les devoirs de la société, pour lesquels les hommes sont dans ce monde. Il entreprend de prouver, dans la troisième partie, que la religion chrétienne a eu les effets politiques les plus sinistres et les plus funestes, et que le genre humain lui doit tous les malheurs dont il a été accablé depuis quinze à dix-huit siècles.

Pendant plus de dix ans, une suite d'ouvrages non moins hostiles aux principes religieux se succédèrent sans relâche. La même année 1767 vit paraître *l'Esprit du clergé*, ou *le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes*; de *l'Imposture sacerdotale*, ou *Recueil de pièces sur le clergé*. L'année suivante, il fit imprimer sept écrits du même genre, parmi lesquels nous citerons seulement ceux qui partagèrent, avec le *Système de la nature* et le *Christianisme dévoilé*, l'honneur d'être condamnés, par arrêt du Parlement, du 18 août 1770, à être brûlé par la main du bourreau, savoir : *la Contagion sacrée*, ou *Histoire naturelle de la superstition*; *Théologie portative*, ou *Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*. Nous croyons superflu d'énumérer tous ces pamphlets contre le christianisme et contre le théisme, dont le nombre ne s'élève pas à moins de vingt-cinq ou vingt-six.

C'est en 1770 que parut le fameux *Système de la nature*, auquel surtout est resté attaché le nom du baron d'Holbach, bien qu'on y eût inscrit d'abord celui de Mirabaud, secrétaire perpétuel de l'Académie française. Ce manuel de l'athéisme, écrit d'une manière lourde, proluxe et pédantesque, et même avec une sorte de fanatisme intolérant, n'excita pas seulement les poursuites du clergé et du Parlement, il révolta aussi le bon goût de Voltaire, qui, dans son impatience, écrivait sur les pages de son exemplaire des notes, ou plutôt des sarcasmes contre les mauvais principes, et surtout contre le mauvais style du livre. Il en rédigea même une réfutation, qui forme aujourd'hui une des sections de l'article DIEU du *Dictionnaire philosophique*.

Le *Bon sens*, ou *Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, publié en 1772, et souvent réimprimé sous le nom du curé Meslier, est le *Système de la nature*, dépourvu de son appareil abstrait et métaphysique. C'est l'athéisme mis à la portée de la populace; c'est le catéchisme de cette doctrine, écrit d'un style simple, et parsemé d'apologies pour l'éducation des jeunes apprentis athées. Même parmi les penseurs qui alors se piquaient peu d'orthodoxie, bon nombre ne se dissimulaient pas l'extrême danger de répandre de pareils ouvrages, et ils en regardaient la multiplication comme un symptôme effrayant.

Le *Système social*, ou *Principes naturels de la morale et de la politique*, qui fut condamné par arrêt du Parlement, du 16 février 1776, est de l'année 1773. La première partie renferme les principes naturels de la morale; la seconde les principes naturels de la politique; la troisième traite de l'influence du gouvernement sur les mœurs, ou des causes et des remèdes de la corruption. Le but de cet ouvrage est d'établir une morale et une politique indépendantes de tout système religieux, et de fonder sur cette politique le droit public des nations et la prospérité des empires. Il semble que l'auteur, après avoir

renversé les antiques barrières opposées jusqu'alors aux vices et aux passions de l'humanité, sente le besoin d'en élever de nouvelles; mais ses déclamations vertueuses ont assez peu d'efficacité, et il est trop aisé d'en reconnaître l'impuissance. Grimm dit à propos de ce livre : « Les capucins sur la vertu, et il y en a beaucoup dans le *Système social*, ne sont pas plus efficaces que les capucins sur la pénitence et la macération. Incessamment nous aurons des capucins athées, comme des capucins chrétiens, et les capucins athées choisissent l'auteur du *Système social* pour leur père gardien. »

Par un bonheur providentiel, les funestes effets que pouvaient produire de pareils livres sont neutralisés par l'ennui qui s'en exhale. Il faut s'armer d'un véritable courage pour en poursuivre la lecture jusqu'au bout. Quelques pages que la verve de Diderot y a semées par-ci par-là, ne suffisent pas pour corriger la monotonie d'un style à la fois diffus, prétentieux et déclamatoire.

Presque toutes ces publications sortaient de la fabrique de Michel Rey, d'Amsterdam. Les personnes mêmes qui fréquentaient la maison du baron d'Holbach ignoraient qu'il en fût l'auteur. Il confiait ses manuscrits à Naigeon, qui les faisait passer par une voie sûre à Michel Rey; celui-ci les renvoyait en France imprimés, et souvent d'Holbach en entendait parler à sa table avant d'avoir pu s'en procurer un exemplaire. C'est ce qui arriva pour le *Système de la nature*.

Les torts de son esprit, les erreurs dangereuses qu'il a propagées avec une fâcheuse persévérance, ne nous rendront pas injustes pour ses qualités personnelles. Parce qu'il eut le malheur de ne pas croire en Dieu, et de prétendre fonder la morale sur l'athéisme, faut-il méconnaître sa bienfaisance, à laquelle les plus illustres de ses contemporains ont rendu hommage? C'est de lui que Mme Geoffrin disoit avec cette originalité de bon sens qui caractérisait souvent ses jugements : « Je n'ai jamais vu un homme plus simplement simple. » C'est son caractère que Rousseau, dans sa *Nouvelle Héloïse*, a voulu représenter sous le personnage de Wolmar; c'est de lui que Julie écrit à Saint-Preux : « Il fait le bien sans espoir de récompense; il est plus vertueux, plus désintéressé que nous. »

Le baron d'Holbach mourut à Paris, le 21 janvier 1789, dans sa soixante-septième année. Consultez un Mémoire de M. Damiron, sur d'Holbach, dans le tome IX du compte rendu des *Séances de l'Académie des sciences morales et politiques*. A...D.

HOLCOT (Robert), philosophe et théologien anglais d'une grande réputation au xiv^e siècle. Il appartient à l'ordre des Augustins, dont il était le général, et défendit avec beaucoup d'éclat la cause du nominalisme. Il est mort en 1349. X.

HOLLMANN (Samuel-Chrétien), né en 1696, professeur de philosophie à Wittemberg, puis à Goettingue, et mort dans cette dernière ville, en 1787, commença par être un des adversaires de Wolf, devint plus tard son défenseur, et finit par l'éclectisme, tel qu'on le comprenait alors en Allemagne. Ses ouvrages, dénués d'originalité, mais d'un style précis et clair, obtinrent beaucoup de succès dans les universités allemandes. En voici les titres : *Commentatio philosophica de harmoniâ inter animam et corpus preestabilita*, in-4, Wittemberg, 1724 (cet écrit est dirigé contre le système de l'harmonie pré-établie); — *Commentatio philosophica de miraculis et genuinis eorumdem criteriis*, in-4, Francfort et Leipzig, 1727; — *Institutiones phi-*

losophica, 2 vol. in-8, Wittemberg, 1727; — *Dissertatio de vera philosophia ratione*, in-4, ib., 1728; — *Paulo uberior in omnem philosophiam introductio*, 3 vol. in-8, t. I, Wittemberg, 1734; t. II et III, Goëtingue, 1734-1740; — *Institutiones Pneumatologie et Theologie naturalis*, in-8, ib., 1740; — *Philosophia prima, que vulgo metaphysica dicitur*, in-8, ib., 1747; — *Discours sur Dieu et la sainte Écriture*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1783 (all.). X.

HOMÈRE (Henri), lord Kames, naquit en 1696 à Kames, dans le comté de Berwick, en Écosse, remplit successivement plusieurs fonctions judiciaires, s'occupa à la fois de jurisprudence, d'agriculture, de littérature, de philosophie, et mourut à Edimbourg, le 27 décembre 1782, laissant la réputation d'un homme de bien et d'un grand écrivain. Dans un ouvrage qui a pour titre *Essais sur les principes de morale et de religion naturelle* (*Essays on the principles of morality and natural religion*, in-8, Edimbourg, 1751), Home s'efforce de soutenir la doctrine du sens moral enseignée pour la première fois par Hutcheson, et de nier à peu près la liberté humaine. Un autre de ses écrits, beaucoup plus célèbre et plus goûté que le premier, les *Éléments de critique* (*Elements of criticism*, 3 vol. in-8, Londres, 1762, et Edimbourg, 1765) ont pour but de faire connaître les principes sur lesquels reposent nos jugements en matière de goût. Ce qu'il y a de plus louable dans ce livre, c'est l'idée générale dont il est le développement, et qui n'était pas encore très-répandue alors; c'est la pensée d'introduire l'observation psychologique dans les œuvres de l'imagination et les sentiments qu'elles excitent en nous. Mais, dominé par un empirisme étroit, l'auteur confond sous un même nom et dans une même idée l'utile et le beau. Ainsi, une maison très-irrégulièrement construite doit être, selon lui, réputée pour belle, dès qu'elle est commode, et le défaut de symétrie qu'on peut remarquer dans la forme d'un arbre ne lui ôte rien de sa beauté, si l'on sait qu'il porte de bons fruits. La manière dont il définit le sublime est un peu moins grossière, bien qu'elle laisse encore beaucoup à désirer, et nous montre chez lui l'absence de toute profondeur dans les idées. Le sentiment du sublime, pour lui, c'est l'émotion produite en nous par quelque chose de grand, que notre esprit ne peut saisir qu'avec un certain effort. Quant au rapport qui existe entre ce sentiment et celui du beau, il ne cherche pas à le comprendre, et ne semble pas même se douter qu'il existe. Précurseur du romantisme, il rejette dans la poésie dramatique la fameuse règle des trois unités, ne respectant que l'unité d'action. — Les deux ouvrages que nous venons de citer ne sont pas les seuls que Home ait consacrés à la philosophie. Il faut y joindre ses *Principes de l'équité* (*the Principles of equity*), in-f°, Londres, 1760; son *Introduction à l'art de penser*, in-12, ib., 1761, simple recueil de maximes à l'imitation de celles de la Rochefoucauld; ses *Esquisses de l'histoire de l'homme*, 2 vol. in-4, ib., 1774; et enfin la dernière production de sa plume : *Quelques idées sur l'éducation, concernant principalement la culture du cœur*, in-8, ib., 1781. Nous n'avons point à nous occuper ici de ses écrits de jurisprudence. — Lord Woodhouse a publié, en 1807, 2 vol. in-4 de *Mémoires sur la vie et les écrits de H. Home de Kames*. X.

HOMÉOMÉRIES, voy. ANAXAGORE.

HOMÉRIQUE (PHILOSOPHIE). Aristote affirme dans sa *Poétique* que la poésie est quelque chose de plus philosophique que l'histoire; elle

résume en effet, dans la généralité des caractères qu'elle décrit, les passions et les mœurs de tout un peuple ou d'une époque entière; et Homère nous semble le plus profond historien des temps héroïques de la Grèce, lorsqu'il personnifie avec une admirable vérité la prudence de la vieillesse dans Nestor, les vertus conjugales dans Andromaque et Pénélope, le courage guerrier dans Hector et dans Achille, la douleur paternelle dans Priam. Mais la belle pensée d'Aristote paraît avoir passé inaperçue au milieu des écoles grecques, et la philosophie d'Homère, après Aristote comme avant lui, a fait le sujet des interprétations les plus diverses, souvent les plus extravagantes.

Longtemps les poèmes homériques furent acceptés en Grèce comme une tradition fidèle des vieux âges. A part quelques allégories évidentes, comme la personnification des Prières et de la Discorde, tous les héros du poète, tous les dieux de sa mythologie, passaient dans l'imagination populaire pour des êtres bien réels. Le paganisme était alors dans toute sa force; la religion tenait à l'histoire; l'une et l'autre se prêtaient réciproquement crédit et autorité : l'histoire, c'était la mythologie. Cela dura jusqu'à Pisistrate, et peut-être au delà. Mais alors la philosophie se détache des enveloppes de la mythologie; la raison s'éveille et demande compte aux croyances populaires des fables dangereuses qu'elles accréditent et des mauvais exemples qu'elles offrent pour la pratique de la vie; et, comme en pareil cas l'attaque ne pouvait s'adresser au peuple lui-même, elle est dirigée contre les poètes qui s'étaient faits les interprètes de ses superstitions, et qui les avaient consacrés dans leurs chants. Pythagore, selon Hiéronyme, un de ses historiens (Diogène Laërce, liv. VIII, ch. XXI), étant descendu aux enfers, y avait vu l'âme d'Hésiode enchaînée à une colonne d'airain et gémissante; celle d'Homère suspendue à un arbre et entourée de serpents, en punition des impiétés qu'il avait proférées contre les dieux, leur prêtant des passions, leur attribuant des vices et des crimes qui déshonoraient l'humanité. Xénophane de Colophon avait écrit contre la théologie de ces deux poètes des vers qu'il récitait lui-même (Diogène Laërce, liv. IX, ch. XVIII), et dont Sextus Empiricus nous a conservé un curieux fragment. Héraclite n'était pas moins sévère : il déclarait Homère et Hésiode dignes d'être honteusement chassés des fêtes publiques, où les rhapsodes chantaient leurs poèmes.

A toutes ces accusations, que Platon a reproduites avec éloquence, mais avec les réserves d'une admiration que le génie ne pouvait refuser au génie, il fallait répondre, en ménageant les deux intérêts contradictoires de la poésie et de la morale. On chercha sous les vers d'Homère un sens différent du sens vulgaire, un *sous-sens* (*ὑπόνοια*), comme dit le grec avec une précision que nous ne pouvons exprimer en français que par un barbarisme. C'est ce qui, plus tard, s'appela l'*allégorie*, mot inconnu aux premiers philosophes apologistes d'Homère. Théagène de Rhegium, qui passe pour avoir le premier écrit sur ce sujet, puis le célèbre Anaxagore, au milieu du 5^e siècle avant notre ère, puis Stésimbrote de Thasos, et Métrodore de Lampsaque (ce dernier, élève d'Anaxagore, ne doit pas être confondu avec l'épicurien du même nom), expliquèrent les fictions étranges dont l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont remplies, en supposant que le poète s'en servait comme d'un voile pour cacher soit les mystères de la physique, soit les vérités de la morale. Ainsi le combat des

dieux, au vingtième chant de l'*Illiade*, était ramené à une lutte des éléments contre les éléments, ou des vices contre les vertus. Apollon, disait Théagène, s'oppose à Neptune comme le feu à l'eau; Minerve à Mars, comme la sagesse à la folie; Junon à Diane, comme l'atmosphère terrestre à la lune; Mercure à Latone, comme la raison à l'oubli. Métrodore, selon le témoignage de Tatién, soutenait en général que Junon, Minerve et Jupiter ne sont pas ce que s'imaginent ceux qui leur élèvent des temples; que ce sont des substances physiques, des agrégats d'éléments, et qu'Achille, Hector, tous les Grecs et tous les barbares du parti d'Hélène et de Paris sont des créations poétiques du même genre. Agamemnon, entre autres (c'est le seul trait particulier qui nous reste de ce système peu regrettable), Agamemnon était, pour Métrodore, une image allégorique de l'air. Certains interprètes recouraient à l'astronomie, étendant à tous les personnages de la mythologie le rapport incontestable qu'offrent quelques personnages mythiques, Apollon, par exemple, avec des corps de notre monde planétaire. Non content de personifier dans Jupiter l'intelligence ordonnatrice du monde, Anaxagore voyait dans les flèches d'Apollon les rayons du soleil. Une fois engagé dans cette voie d'analogies périlleuses, on ne s'arrêtait pas. Les inventions les plus innocentes d'Homère étaient défigurées par les plus froides interprétations. Dans la description de la toile de Pénélope, on voulait qu'Homère eût tracé les règles de la dialectique : la chaîne représentait les prémisses; la trame, la conclusion; et la raison avait pour symbole la lumière dont Pénélope éclairait son ouvrage. Zénon, Chrysippe et les stoïciens donnèrent surtout dans ces bizarres excès, qui furent, à l'honneur du bon sens, combattus par d'autres critiques, surtout chez les alexandrins. Parmi ces derniers, Ératosthène soutenait, conformément à un principe de la *Poétique* d'Aristote, que le poète veut avant tout amuser et non instruire. Aristarque protestait aussi contre toute explication allégorique. A leur école se rattachent sans doute ceux qui, d'après un scolaste d'Homère, avouent tout simplement que l'auteur de l'*Illiade*, sans effort et sans calcul, prête à ses dieux les défauts et les passions des héros ses contemporains. Cela ne corrigeait pas complètement l'in vraisemblance des fables homériques, comme auraient voulu le faire les Anaxagore et les Stésimbrote. C'était du moins quelque chose de replacer à leur date et d'excuser par la distance ces mœurs peu dignes d'imitation.

Toutefois il restait encore un pas à faire pour réconcilier sa mythologie avec la raison; il fallait distinguer dans le poète, à côté des traits grossiers de la civilisation héroïque, les germes d'une moralité plus pure, et comme un pressentiment de toutes les nobles pensées qui plus tard ont fait la gloire du génie grec; il fallait signaler certaines peintures d'une pureté exquise : les adieux d'Andromaque et d'Hector, l'arrivée d'Ulysse chez les Phéaciens; ici, la vertu dans tout son éclat; là, cette naïveté charmante qui en est comme le germe et la promesse. Ces descriptions de batailles, qui plus tard inspiraient à muse belliqueuse d'Eschyle, étaient d'utiles échos de patriotisme. Enfin, de toute la poésie d'Homère il ressort je ne sais quel enseignement de courage, d'humanité ou tout au moins de compassion, de haute dignité morale. On est étonné de trouver chez les anciens si peu de traces d'une apologie aussi naturelle et aussi simple. Les rhéteurs, parmi lesquels nous ne pouvons plus citer aujourd'hui que Dion Chrysostome et Ma-

xime de Tyr, en ont donné les premiers exemples; Horace en offre l'esquisse élégante dans son épître à Lollius; Plutarque y revient souvent dans son traité *Sur la lecture des poètes*; et un docteur chrétien, saint Basile, semble en avoir consacré la vérité dans une page de son discours à des jeunes gens sur la lecture des livres païens, où il signale avec un charme éloquent de conviction la beauté morale du tableau d'Ulysse paraissant devant Nausicaa.

Malgré les Aristarque et les saint Basile, la subtilité de l'esprit grec ne put renoncer à ses chères allégories et à ses prétendues découvertes sur la philosophie d'Homère. On ne sait plus aujourd'hui comment cette philosophie était interprétée dans les ouvrages spéciaux de Favorinus, d'Enomaüs, de Longin, sur ce sujet, et dans celui de Proclus *Sur les dieux chez Homère*; mais il nous reste de nombreux fragments du traité de Porphyre *Ἡερὶ τῆς Ὀμήρου γὰροσοσίας*, entre autres une explication de la fable du Styx; une autre de l'antré des nymphes dans l'*Odyssée*, où nous voyons que cet aventureux écrivain appliquait sans réserve la méthode allégorique. On possède encore, sous le nom d'un certain Héraclide ou Héraclite, un petit livre d'*Allégories homériques*, et c'est dans le même sens qu'a été composée la *Courte explication des erreurs d'Ulysse*, morceau anonyme que nous voyons rapporté tour à tour, sans preuve convaincante, à Porphyre ou à Nicéphore Grégoras. Du reste, ce dernier ouvrage, à en juger par une expression qui se trouve au chapitre VIII (édition de 1745, par J. Columbus), peut bien appartenir à un auteur chrétien. Les chrétiens, comme les païens, aiment à trouver des allégories dans les vieux poètes. Eustathe recourt sans cesse à l'allégorie physique ou morale dans son volumineux commentaire sur l'*Illiade* et l'*Odyssée*, et nous avons de Bernard de Chartres toute une interprétation allégorique de l'*Énéide*.

Des anciens, ce fâcheux abus de l'exégèse s'est répandu chez les modernes, et il nous a valu bien des paradoxes, bien des livres d'une érudition puérile ou absurde, dont l'analyse aurait ici peu d'utilité. On en trouvera l'indication à peu près complète à l'article *Homère*, dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius.

Quant à la *psychologie homérique*, c'est une curiosité plus sérieuse, dont se sont plus récemment avisés quelques philologues, M. Halbkart en 1796, et, après lui, M. Hamel (Paris, 1832). Réduite à ses seules proportions légitimes, ce n'est qu'une recherche du sens qu'Homère attachait aux mots désignant, dans la langue des siècles héroïques, les divers états de l'âme et ses diverses fonctions. Elle ne prétend pas plus faire d'Homère un psychologue, qu'on n'a voulu en faire un minéralogiste ou un médecin, quand on a rassemblé en des écrits spéciaux les notions que ses poèmes nous offrent sur la minéralogie ou la médecine. Chercher dans Homère l'origine de toutes les sciences et de tous les arts a été une des rêveries favorites des bas âges de la littérature grecque; et nous lisons encore, sous le nom évidemment supposé de Plutarque, un livre où cette prétention est poussée jusqu'aux plus ridicules conséquences, où, par exemple, on fait remonter jusqu'à notre poète le système de Pythagore, parce que des mots qui, dans la langue homérique, désignent le bien et le mal, rappellent par leur étymologie l'unité et la dyade pythagoricienne. Voici quelques lignes de la conclusion de ce livre : « Comment n'attribuerions-nous pas toutes les connaissances à Homère, lorsque ceux qui sont venus après lui ont cru trouver dans ses poèmes des choses

même auxquelles il n'a pas pensé. Quelques-uns ont été jusqu'à employer ses vers pour la divination, et n'y ont pas eu moins de confiance qu'aux oracles d'Apollon. D'autres, en transportant ses vers et en les cousant, pour ainsi dire, les uns aux autres, les ont adaptés à des sujets absolument différents. » De telles pages mériteraient à peine une mention, si certaines erreurs ne devaient pas être comptées dans une histoire de l'esprit humain.

Sur la *Morale* d'Homère, voy. l'ouvrage récent de M. Louis Ménard, *la Morale avant les philosophes* (Paris, 1860). E. E.

HOMME, voy. AME, FACULTÉS, DESTINÉE HUMAINE.

HONNÊTE. Les Latins et les Grecs ont souvent disserté sur l'honnête, *honestum*, *honestas*, τὸ καλόν. Distinguer l'honnête de l'utile, déterminer le rapport de l'un et de l'autre, prouver que tout ce qui est honnête est utile, que tout ce qui est vraiment utile est honnête : tel est précisément l'objet des traités *des Devoirs* de Panétius et de Cicéron. Les moralistes anciens entendaient généralement par le Bien ou le souverain Bien, le bonheur, ce dont la possession rend parfaitement heureux, et le plaçaient, les uns dans le plaisir, d'autres dans la vertu, d'autres dans la réunion de toutes les choses auxquelles on donne le nom de bien. C'est ainsi que Cicéron entend et définit le Bien dans le traité *de Finibus bonorum et malorum* où il résume les principaux systèmes de morale de l'antiquité. On comprend alors que les anciens aient fréquemment désigné sous un autre nom, *l'honnête*, le principe de tous nos devoirs. Les modernes définissent autrement le Bien ; pour eux, le souverain Bien, le véritable objet de la morale n'est pas le souverain bonheur, le bien que l'homme peut désirer de préférer, mais le bien absolu, le bien qu'il faut accomplir et qui est la règle de toutes nos actions.

Il en résulte que la notion moderne du bien absorbe l'antique notion de l'honnête ; l'honnête, en effet, n'est pas autre chose, même pour les anciens, que le bien, source de tous nos devoirs. Il suffit donc de renvoyer le lecteur pour l'antiquité à la morale stoïcienne, particulièrement à Panétius et à Cicéron, pour les temps modernes aux articles *Bien* et *Devoir*, aux uns et aux autres pour la doctrine et la bibliographie. A. L.

HONORÉ ou **HONORIUS**, théologien et philosophe du commencement du XII^e siècle. On ignore la date et le lieu de sa naissance. Sur la foi d'un manuscrit qui porte cette mention *Augustodunensis*, on a répété qu'il était prêtre de l'église d'Autun, et il est ordinairement désigné sous le nom d'Honoré d'Autun ; mais d'autres ont soutenu, non sans vraisemblance, qu'il était né en Allemagne ; il est au moins certain qu'il y a résidé, comme le prouvent plusieurs passages de ses œuvres. Il florissait dans les premières années du XII^e siècle, et a dû mourir vers 1130. Ses ouvrages sont nombreux et la plupart ont été imprimés dans les trois bibliothèques des Pères, celles de Paris, de Lyon et de Cologne. Bernard Pez en a reproduit aussi quelques-uns dans son *Thesaurus anecdotorum*. La plupart traitent de matières purement théologiques, et l'on doit les négliger ici, bien qu'ils aient eu assez d'autorité pour que quelques-uns fussent attribués à saint Augustin et d'autres à saint Anselme ou à Abailard. Le peu de philosophie que l'on découvre dans ses écrits permet à peine de le ranger avec sûreté dans l'une des écoles qui, dès lors, divisent la scolastique. On inclinait pourtant à le mettre parmi les réalistes : dans son traité de *Imagine mundi*, il expose que Dieu, en créant le monde,

commence par concevoir en son intelligence les idées de toutes choses qui constituent le modèle de la création, « le monde archétype », puis la matière universelle, puis encore les espèces et les formes et enfin les individus. Dans un autre traité, *Scala cœli major*, l'esprit mystique se reconnaît au langage et aux idées ; c'est comme un prélude à l'*Itinerarium* de saint Bonaventure. L'âme s'élève à Dieu par douze degrés, qui sont comme les moments successifs de la *Visio spiritualis* ; au dernier, elle est hors des sens et perçoit spirituellement jusqu'à l'image des choses matérielles. Son spiritualisme excessif le porte même à avancer des propositions dont l'orthodoxie ne s'accommoderait pas. Les enfers et le ciel ne sont pas pour lui des réalités extérieures et n'ont pas leur place dans l'espace, *non sunt corporalia loca* ; car tout lieu a les trois dimensions, et l'âme qui n'en a aucune ne peut être enfermée dans un lieu (*Thesaurus Anecdotorum*, t. II, p. 169). Il y a du reste une échelle plus petite pour s'élever au ciel : c'est l'amour et la charité. Le mysticisme chez Honoré semble indécis entre les deux directions où il s'engagera plus tard, la spéculation et la pratique ; toutefois, il semble pencher vers la spéculation. Son opuscule de *Anime exilio et patria* (ibid., p. 228) est une allégorie ingénieuse et subtile, tout à l'honneur de la science. L'exil de l'âme c'est l'ignorance, et la science c'est sa patrie. Pour entrer dans cette terre promise, il faut passer par dix villes, qui sont les dix arts libéraux et les livres qui en traitent. Au premier rang on rencontre : la dialectique, où on est reçu par cinq ports, les cinq universaux ; qui a une citadelle, la substance, et neuf tours détachées, les neuf accidents ; puis viennent la grammaire, la rhétorique, l'arithmétique, la musique, la géométrie, l'astronomie, la physique, la mécanique et l'économique. Enfin, dans deux opuscules, *Inevitabilis* (imprimé dans les bibliothèques des Pères, et à part à Anvers en 1620 et 1624) et de *Libero arbitrio* (*Thesaurus anecdotorum*, t. II), il maintient la liberté de l'homme et essaye de la concilier d'une part avec l'influence de la grâce, et de l'autre avec celle des causes physiques qui pour lui se résument dans des influences planétaires. On peut consulter sur Honoré : Bernard Pez, *Thesaurus anecdotorum*, t. II, introduction ; — *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 165 ; — *Biographie générale*, article HONORÉ, par M. Hauréau. E. C.

HUARTE (Juan), médecin et philosophe espagnol du XVI^e siècle, né vers 1520 à Saint-Jean-Pied-de-Port, dans la Navarre française. Il s'est rendu célèbre dans toute l'Europe par son *Examen des esprits propres aux sciences* (*Examen de ingenios para las ciencias*, in-8, Pampelune, 1578, et plusieurs fois réimprimé depuis ; la dernière fois à Amsterdam, in-12, 1662). On admirait dans cet ouvrage une grande indépendance d'esprit, des vues hardies, quelquefois profondes, jointes à un rare talent d'observation. L'auteur pose en principe que chaque science exige un esprit particulier ou des facultés d'un certain ordre. Il montre à quels signes ces facultés peuvent se reconnaître, et divise les sciences elles-mêmes en plusieurs catégories : celles qui dépendent de la mémoire, celles qui naissent de l'entendement, et celles qui ont pour unique base l'imagination. C'est, comme on voit, la classification de Bacon ; et il n'est pas impossible que le philosophe anglais l'ait empruntée du médecin espagnol, dont l'ouvrage fut traduit dans toutes les langues. Mais les paradoxes les plus étranges se mêlent à ses observations, et le but avoué du livre est de soutenir un système

de génération qui ne supporte pas un instant l'examen. C'est là aussi qu'on trouve une prétendue lettre du proconsul Catulus au sénat romain, où le portrait de Jésus-Christ est tracé dans les moindres détails. Ainsi que nous venons de le dire, l'*Examen des esprits* a été traduit dans presque toutes les langues européennes. Il en a paru plusieurs traductions françaises, l'une par Gabriel Chappuis, dont la première édition fut imprimée à Lyon, in-16, 1580; une autre par Vion-Dalibray, publiée à Paris, in-8, 1645; et une troisième par Savinien d'Alquié, publiée à Amsterdam, en 1672. — Lessing n'a pas dédaigné de traduire cet ouvrage en allemand, in-8, Zerbst, 1752, et Wittemberg, 1785. X.

HUET (Pierre-Daniel), évêque d'Avranches, membre de l'Académie française, précepteur du Dauphin, fils de Louis XIV, naquit à Caen le 8 février 1630, et mourut à Paris le 26 février 1721, dans la maison des jésuites, après une carrière laborieuse et honorée. Il est peut-être l'expression la plus savante de cette école moitié philosophique, moitié théologique, qui prétend ramener l'homme à la foi par les sentiers du doute, et qui obscurcit l'éclat des lumières naturelles, afin que l'âme, privée de leur secours et brûlant de quitter ses ténèbres, se décide à accepter le flambeau de la révélation. Cette école, qui se croit très-ancienne, ne remonte cependant pas au delà du xvi^e siècle. Bien que l'ardeur de la lutte contre la philosophie païenne ait entraîné certains Pères de l'Église à repousser toute espèce de philosophie, et même à nier par moments l'autorité de la raison, aucune n'avait élevé le pyrrhonisme au rang d'une méthode destinée à conquérir les cœurs. Un procédé aussi périlleux s'éloigne encore davantage de l'allure tranquille et réservée des docteurs scolastiques qui ne l'ont pas connu, qui n'en sentaient pas le besoin, et qui l'auraient certainement repoussé. C'est à l'époque de la réforme que le développement de l'esprit philosophique devenant chaque jour plus menaçant pour l'Église, les apologistes du dogme catholique conçurent l'espoir de réprimer les écarts indociles de la raison par le tableau de ses misères et de son impuissance. Gentian Hervet, adressant au cardinal de Lorraine la traduction des ouvrages de Sextus Empiricus, prend soin de signaler les avantages du pyrrhonisme, qui, en sapant les systèmes humains par la base, et dévoilant la fragilité des sciences, corrige la présomption et dispose à l'humilité, mère de la foi. Mille phrases semblables, éparées chez les théologiens de cet âge, mettent en lumière la nouvelle direction imprimée à la polémique religieuse par l'empire des circonstances. Au xvii^e siècle, Pascal se laissa aller à cette pente, avec quelle tristesse de génie et quelle amertume éloquente, on ne l'ignore pas; mais, incomparable comme écrivain, il est inférieur par l'érudition et la méthode à l'évêque d'Avranches, qui reste parmi nous le véritable chef du scepticisme théologique, avant M. de Lamennais.

Le premier ouvrage de Huet qui laisse percer le projet d'appuyer la foi religieuse au doute philosophique, c'est, qui le croirait? la *Démonstration évangélique*. Au début de cette apologie du christianisme entreprise par la raison, et afin de ramener la raison, le docte prélat, par une contradiction singulière, triomphe de la stérilité des efforts de la raison, pour s'établir dans la ferme et paisible possession du vrai. La science humaine, à le croire, est obscure et mensongère; la foi, fruit de la grâce, peut seule calmer l'agitation de l'esprit et éclairer son ignorance. C'est afin de reliaiser le prix de ce bienfait surnatu-

rel que Dieu nous a pourvus de facultés si débilés : car, moins misérables, nous aurions été plus présomptueux et moins soumis à sa parole. Aussi ne doit-on pas redouter pour le christianisme l'effet de ces systèmes qui enseignent que nous ne pouvons rien connaître de certain à l'aide de la raison; en affranchissant l'âme de ses préjugés, ils préparent et assurent l'empire de la foi.

Ces maximes et d'autres à peine effleurées dans la *Démonstration évangélique*, commencent à être développées dans les *Questions d'Aulnay*, ainsi nommées de l'abbaye où elles furent écrites. Le but de l'ouvrage est la conciliation de la foi et de la raison à laquelle on ne saurait nier que l'auteur n'attribue une certaine portée; car il convient qu'elle a sa clarté propre, émanée du père des lumières, qu'elle se connaît elle-même, et qu'elle est en état de savoir qu'il existe une vérité et des moyens de la découvrir; il avoue même qu'elle précède la foi, de même que la nature précède la grâce. Mais à peine a-t-il fait ces légitimes concessions, il les retire presque aussitôt, paraissant regretter sa juste descendence envers l'esprit de l'homme. Selon lui, cette vérité que la raison appelle et qu'elle entrevoit, elle ne parvient pas à la connaître; elle ne recueille pour prix de ses efforts que des doutes et des erreurs, qui témoignent de son impuissance et du besoin pour nous de chercher un meilleur guide. Et ce guide, c'est la foi, qui seule peut conduire l'âme par des voies sûres et infaillibles à la possession du vrai. Cela posé, par un nouveau retour et une inconséquence familière aux écrivains de son école, Huet ne consacre pas moins de deux livres à prouver que les anciens philosophes, à l'aide de cette même raison qu'il vient de convaincre, ont pressenti la plupart des dogmes sublimes dont la civilisation moderne est redevable au christianisme.

Un autre ouvrage où se trahit la disposition de Huet à déprimer l'entendement humain, c'est la *Critique de la philosophie cartésienne*. Huet s'était laissé gagner, dans sa jeunesse, à la beauté simple et sévère de cette noble philosophie, qui a fait fuir un si grand pas à la démonstration des vérités morales; et voilà que, sur la fin de ses jours, il se montre l'adversaire impitoyable de ces doctrines qu'il avait naguère admirées, il l'avoue, au delà de toute expression; il les poursuit avec acharnement; il voudrait en effacer le souvenir, comme s'il ne pouvait pardonner à Descartes ni son dévouement à la science, ni sa foi profonde dans la vérité de son propre système. Selon Huet, la méthode cartésienne n'est qu'une inconséquence : car, une fois qu'on s'est engagé dans la voie du doute, on n'a pas le droit d'en sortir. La notion de l'existence personnelle n'est pas la première qui se présente à l'esprit; elle suppose cette majeure : ce qui pense existe, et elle tire son origine du raisonnement, non de la perception. L'évidence est une marque incertaine de la vérité, puisque nous nous trompons chaque jour en croyant marcher à sa lumière. L'âme est immatérielle assurément; mais Descartes a compromis cette grande vérité par la manière dont il l'établit; il est faux qu'elle suive de la définition même de l'esprit, opposée à la définition de la matière; faux que l'âme soit mieux connue que le corps et avant le corps; faux que la nature du moi consiste seulement dans la pensée; faux que le sentiment n'appartienne pas aux organes; faux que certaines idées ne dérivent pas des sens. La raison n'a aucune notion positive et directe de l'infini; elle le conçoit comme négation du fini, et cette conception qui ne le représente pas, que chacun se

forme par voie d'analyse et d'abstraction, qui reste toujours très-confuse, ne peut fournir aucune démonstration solide de l'existence divine. Nous omettons d'autres objections, tantôt sérieuses, tantôt frivoles, contre plusieurs points de la physique de Descartes. La conclusion de Huet, c'est que la doctrine cartésienne est un tissu de contradictions, qu'elle s'appuie sur des chimères, qu'elle ignore les effets et les causes véritables, qu'elle offense la religion en égalant l'autorité de l'évidence à celle de la foi, et qu'elle aurait troublé le monde par son arrogance, ses paradoxes et ses empiétements, si la sagesse des magistrats ne l'avait contenue et réprimée. A peine cette critique amère est-elle adoucie par de rares hommages que le censeur rigide de la philosophie nouvelle ne peut s'empêcher de rendre au génie vigoureux et pénétrant de son fondateur.

Cependant, malgré les semences de scepticisme éparses dans les ouvrages que nous venons de parcourir, peut-être la place que Huet doit occuper dans la philosophie moderne serait-elle restée un problème, s'il n'avait pas écrit le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, publié après sa mort par l'abbé d'Olivet. Ici la pensée de l'illustre évêque devient parfaitement claire : c'est le pyrrhonisme absolu, enseigné d'une manière ouverte et mis sans détour au service de la foi.

Le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* se compose de trois livres. Le premier a pour objet d'établir que la vérité ne peut être connue de l'entendement par le secours de la raison avec une pleine et entière certitude. Huet en donne treize motifs, pour la plupart tirés de Sextus Empiricus : par exemple, les illusions de nos facultés, les changements qui s'opèrent continuellement dans les objets, la contradiction de nos jugements, l'analogie du sommeil et de la veille. Malgré son aversion pour le cartésianisme, il se garde d'omettre parmi ses preuves l'ignorance où nous sommes, suivant Descartes, si Dieu n'a pas voulu que nous nous trompions toujours. Plus loin, il montre avec habileté que c'est une pétition de principe de vouloir prouver par la raison que la raison est certaine : « car, dit-il, les arguments que l'on propose pour cela comme certains, sont produits par la raison ; or, c'est cela même qui est une question, savoir si la raison peut produire quelque chose de certain et de véritable. » Un chapitre curieux de ce premier livre est celui où l'évêque d'Avranches veut montrer « que la loi de douter a été établie par d'excellents philosophes ». Veut-on savoir qui sont, suivant lui, ces philosophes ? A peu près tous ceux de l'antiquité, entre autres les Pythagore, les Parménide, les Platon, les Aristote, les Porphyre, c'est-à-dire les chefs du dogmatisme le plus audacieux que la raison ait jamais produit.

Au second livre, Huet recherche quelle est la plus sûre et la plus légitime manière de philosopher ; car « son intention n'est pas, dit-il (ch. iv), d'éteindre toute la lumière de l'esprit ; il ne croit pas que notre entendement soit dans un perpétuel égarement ; nous ne sommes point devenus des troncs d'arbres, attachés à la terre, couverts d'une épaisse ignorance de toutes choses, dépourvus de conseil et de règle pour conduire notre vie.... Encore que nous ne marchions pas à la lumière du soleil et en plein midi, nous marchons au moins à la lumière réfléchie de la lune ». La lumière réfléchie que cette métaphore nous promet est celle de la probabilité, que la sagesse consiste à suivre, puisque l'homme ne peut parvenir à la certitude. L'âme n'a pas de

notions innées, comme Platon, Proclus, et Descartes le supposent à tort ; toutes ses idées tirent leur origine de la sensation ; elle doit donc s'en tenir à ce qui paraît, et se guider par la vraisemblance. Voici les avantages que l'homme retirera de cette conduite : il évitera l'erreur, l'opiniâtreté et l'arrogance, et il se rendra ainsi digne de recevoir le don de la foi que Dieu veut bien accorder à ceux qui ne se confient pas aux forces de la nature et qui ne présument pas de la pénétration de leur esprit. Or, la foi supplée au défaut de la raison, et rend très-certaines des choses qui pour la raison ne l'étaient pas. « Par exemple, dit Huet (ch. ii), ma raison ne pouvant me faire connaître avec une entière évidence et une parfaite certitude s'il y a des corps, quelle est l'origine du monde, et plusieurs autres choses pareilles, après que j'ai reçu la foi, tous ces doutes s'évanouissent comme les spectres au lever du soleil. »

Ainsi l'empirisme et la probabilité, le doute conduisant à la foi et la foi tenant lieu de la raison, même dans la connaissance des choses sensibles et dans les usages de la vie, voilà en deux mots toute la doctrine philosophique de Huet.

Cette étrange théorie achève de se dessiner dans un troisième livre où sont exposées avec une franchise qui honore l'auteur, puis réfutées les objections principales contre le pyrrhonisme, par exemple qu'il est impraticable, qu'il renferme une contradiction, qu'il outrage la Providence, etc. Amené peu à peu à mieux définir son sentiment à l'égard de la raison, Huet veut bien reconnaître qu'elle est pourvue de notions premières, quelle qu'en soit l'origine, humainement certaines ; mais il conteste que ces notions aient une portée absolue en dehors de la foi. « Tant que l'entendement humain, dit-il (ch. xv), s'appuyant sur la raison, se fonde sur les premiers principes, à peine peut-il se soutenir ; mais sitôt que la foi vient à son secours, il demeure ferme et inébranlable. » Et plus bas : « Lorsque la raison s'applique aux premiers principes, quoiqu'elle y trouve une souveraine certitude humaine, il leur manque néanmoins quelque chose pour être certains d'une parfaite certitude, et ce défaut est suppléé par la foi. » Il ne s'agit ici que des axiomes ; mais Huet ne tarde pas à étendre ces maximes à toute espèce de connaissance. « Ces autres propositions, dit-il (*ubi supra*), me deviennent certaines par la foi : l'homme est composé d'un corps et d'une âme ; l'homme sent et vit ; je suis et je vis, puisque je crois et que je sais que je crois. Ces propositions, que je trouvais certaines par la raison d'une certitude humaine, lorsque la foi survient, deviennent certaines d'une certitude divine, et toutes ces ténèbres qui occupaient mon esprit se dissipent. Véritablement c'est un grand avantage que nous tirons de la foi et de la théologie, que notre entendement chancelant soit confirmé, et qu'il soit amené à une pleine, à une claire et à une certaine connaissance de la vérité. »

Après avoir esquissé les principaux traits du système de Huet, il resterait à en discuter le principe et les conséquences, à voir si la plus sûre manière de philosopher est de renoncer à l'usage de la raison, et si le doute philosophique peut engendrer la foi religieuse ; mais au milieu de cet examen, qui a été entrepris tant de fois, mieux vaut faire connaître comment le pyrrhonisme de l'évêque d'Avranches a été jugé par ses contemporains.

Arnault écrivait en 1692 : « Je ne sais ce qu'on peut trouver de bon dans le livre de M. Huet contre M. Descartes, si ce n'est le latin : car je

n'ai jamais vu de si chétif livre, pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. C'est renverser la religion que d'outrer le pyrrhonisme autant qu'il fait : car la foi est fondée sur la révélation dont nous devons être assurés par la connaissance de certains faits. S'il n'y a donc point de faits humains qui ne soient incertains, il n'y a rien sur quoi la foi puisse être appuyée.»

Voilà le jugement que portait Arnauld de la *Critique de la philosophie cartésienne*, où le pyrrhonisme perce de toutes parts, mais toutefois n'est pas encore érigé en méthode. Veut-on maintenant savoir quel accueil reçut le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, non pas auprès des philosophes qui voyaient les bases de leur science ébranlées, mais parmi le clergé et jusque dans le sein de la Compagnie de Jésus, si rigoureuse à l'égard du cartésianisme, si pleine de défiance à l'égard de la raison? Non-seulement il ne se trouva personne qui osât en prendre la défense; mais le scandale de voir un évêque enseigner le scepticisme et prétendre assurer la foi par cette tactique misérable, alla si loin que les jésuites, amis de Huet, se virent réduits à contester l'authenticité de son livre. Au mois de juin 1725, parut dans les *Mémoires de Trévoux* un article destiné à établir « que le titre et beaucoup plus le dessein de l'ouvrage jurait avec le nom et le caractère de l'auteur à qui on osait l'attribuer, et que c'était quelque pyrrhonien outré qui avait voulu mettre en crédit une doctrine surannée à l'aide d'un nom si respectable aux savants et aux gens de bien ». Après avoir rendu justice « au pieux évêque d'Avranches », les *Mémoires de Trévoux* tonnent contre « l'auteur ténébreux qui s'est transformé ainsi en ange de lumière pour mieux répandre partout ses ténèbres pyrrhoniennes. Heureusement pour les sciences soit humaines, soit divines, cet auteur ne passe pas les bornes du grammairien sophiste, et ne saurait imposer aux plus forts esprits, et beaucoup moins aux esprits populaires les plus faibles. Tout son ouvrage n'est qu'un réchauffé d'Empiricus et de quelques anciens rhéteurs qui n'ont donné d'autres preuves de philosophie et de raisonnement, que la hardiesse à contredire les philosophes qu'ils n'entendent pas. Encore eussent-ils pu se donner quelque relief de philosophie et de solidité d'esprit, s'ils se fussent bornés à contredire les philosophes qui ne laissent pas de prêter un peu à la contradiction; mais, par bonheur pour les philosophes, on a vu le principe qui faisait agir ces contradicteurs éternels, lorsqu'on les a vus saper également toutes les sciences, la géométrie comme l'almanach; nier qu'il fût jour en plein midi, que deux et deux fissent quatre; combattre toute évidence, et renoncer à toute religion, à tout principe, à toute société, à tout sens commun.... » Spectacle remarquable, sinon unique, dans les annales de la philosophie moderne? Un journaliste de Trévoux, c'est-à-dire un jésuite parlant au nom de la Compagnie, se porte le défenseur de l'autorité de la raison contre le pyrrhonisme professé par un des princes de l'Église de France. Ce qui suit n'est pas moins remarquable. « On veut croire, continuent les *Mémoires de Trévoux*, que l'auteur a une intention saine; mais son intention ne corrige en aucune sorte le vice du système qu'il propose. Les pyrrhoniens étaient peut-être malintentionnés; mais ils raisonnaient conséquemment, en s'apant ouvertement les principes de la religion après avoir sapé ceux de la raison. En effet, l'auteur a bonne grâce, après nous avoir rendu suspects nos yeux, nos oreilles, notre cerveau, notre cœur, notre esprit, notre

pensée; après nous avoir dit qu'il est impossible d'atteindre aux vérités les plus communes; après avoir traité l'histoire, la morale, la géométrie de frivoles illusions; après nous avoir mis en défiance contre Dieu, qu'il nous permet de regarder comme occupé à nous tromper; il a bonne grâce de venir nous prêcher la foi, la religion et les mystères! Un esprit faible ou même un esprit fort que son premier livre aurait séduit, serait bien en état d'être ramené par le second?... La foi, dit-il, supplée au défaut de la raison. C'est un sophisme : car si la foi supplée au défaut de la raison, c'est, comme le dit saint Thomas, à l'égard des choses divines à quoi la raison ne peut atteindre; mais la foi fait-elle que nous concevions mieux qu'il soit jour en plein midi; qu'un triangle ait trois angles; qu'il y ait des corps et un univers? Un ignorant en devient-il plus éclairé dans les sciences humaines pour connaître qu'il y a une Trinité en un seul Dieu?»

Que pourrions-nous ajouter à ces lignes? Elles n'établissent pas seulement que le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* a été répudié dès son apparition pour tous les écrivains catholiques de quelque poids; elles prouvent aussi avec une irrésistible évidence que l'idée même de ce livre fameux, le projet d'élever l'édifice des croyances religieuses sur la base chancelante du scepticisme, est une prétention chimérique, désavouée par le sens commun qu'elle outrage, périlleuse par la foi qui ressent l'atteinte de tous les coups portés à la raison et à la philosophie. Soutenir, demande Huet quelque part, que le doute est le chemin de la foi, n'est-ce pas avancer que pour croire, il est bon de ne pas croire? On doit regretter qu'après avoir posé le problème si nettement, le pieux et docte prélat ne l'ait pas mieux résolu.

Voici les titres des principaux ouvrages de Huet : de *Interpretatione libri duo*, in-4, Paris, 1661; — *Origenis Commentaria in sacram Scripturam*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1668; — de *Origine des romans*, in-12, Paris, 1670; — *Discours prononcé à l'Académie française*, in-4, ib., 1674; — *Animadversiones in Manilium et Scaligeri notas*, in-4, ib., 1679; — *Demonstratio evangelica*, in-8°, ib., 1679; — *Censura philosophia cartésiana*, in-12, ib., 1689; — *Questiones Athetæ de concordia rationis et fidei* in-4, ib., 1690; — *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, in-12, ib., 1692; — *Dissertations sur diverses matières de religion et de philosophie*, in-12, ib., 1712; — *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, in-12, ib., 1716; — *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, in-12, Amst., 1718; — *Huetiana*, in-12, Paris, 1722. La plupart de ces ouvrages ont eu plusieurs éditions. Il faut y joindre le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, publié par l'abbé d'Olivet avec un éloge historique de l'auteur, in-12, Paris, 1722; Amst., 1741. Huet avait pris soin de faire une traduction latine de son livre, qui a été imprimée à Amsterdam, in-12, 1738. Brucker parle longuement de Huet au tome IV de son grand ouvrage.

Voy. aussi Egger, de *Viribus mentis humane contra Huetium*, in-8, Berne, 1735, enfin Huet, évêque d'Avranches, ou le *Scepticisme théologique*, par Ch. Bartholmess, Paris, 1850, in-8. C. J.

HUGUES d'AMIENS ou de ROUEN, ainsi surnommé parce qu'il descendait des comtes d'Amiens, et fut archevêque de Rouen, naquit vers la fin du XI^e siècle, et mourut le 11 novembre 1164. Il fit ses études à Laon, dans l'école des célèbres frères Anselme et Raoul. Il embrassa la vie religieuse à Cluny, et fut successivement prieur de Saint-Martial de Limoges, prieur de Saint-Pancrace-de-

Leaves en Angleterre, abbé de Redding, et archevêque de Rouen en 1130. Il ne fut point étranger aux événements politiques et religieux de son temps, et resta toujours fidèle au saint-siège contre les prétentions de la couronne d'Angleterre.

On a de lui sept livres de dialogues sur divers sujets théologiques, publiés par Dom Martenne dans ses anecdotes : trois livres sur l'Église et ses ministres, imprimés à la suite des *Œuvres de Gilbert de Nogent*, par D. Dacheri; quelques autres écrits ou lettres qu'il faut chercher dans divers recueils, et qui, pour la plupart, n'ont rien de commun avec la philosophie. Les questions dont l'examen se trouve dans ces ouvrages sont celles qui se rapportent à Dieu, au libre arbitre, à la vie future. Elles sont exclusivement traitées au point de vue théologique, appuyées de citations de l'Écriture, et ne présentent que des solutions sans originalité et sans intérêt, mais toutes admises à cette époque. H. B.

HUGUES DE SAINT-VICTOR. On n'est pas d'accord sur la contrée qui vit naître ce célèbre moine du XII^e siècle. Les uns le font Flamand, les autres Saxon, d'autres enfin Lorrain. Cette dernière opinion paraît la plus probable. A un âge fort tendre encore, il fit de rapides progrès dans ses études chez les chanoines d'Hamersleben, en Saxe. Il se voua de bonne heure à la vie monastique dans le couvent de Saint-Victor de Marseille, qu'il quitta pour l'abbaye de Saint-Victor de Paris. Il y enseigna avec succès la théologie, donnant, par la solidité de ses leçons, l'idée de la juste mesure de hardiesse et de prudence qui doit présider à un enseignement si important. Sa vie se passa dans une position fort modeste; il ne s'éleva jamais à aucune des dignités de son ordre, et ne se distingua que par son travail et par son savoir. Il mourut le 11 février 1141, à l'âge de quarante-quatre ans.

Contemporain d'Abailard, et placé tout près du théâtre de ses succès, il ne fut point son rival. Il l'égalait cependant en savoir; mais son jugement droit et son esprit mesuré firent qu'il enseigna avec moins d'éclat sans doute, mais avec plus de sécurité. Il semble d'ailleurs avoir été plutôt son partisan que son adversaire; un passage de son *Traité des Sacraments* (liv. 1, 3^e partie, ch. xxvi) ne permet guère de le justifier d'avoir, dans le mystère de la Trinité, renouvelé, comme Abailard, l'opinion des sabeliens. Ce n'est pas, du reste, le seul exemple qu'il ait donné de l'indépendance de son esprit. Il soutient, contre des docteurs qu'il accuse de n'avoir pas une idée juste de la portée de l'intelligence humaine, que la même foi avait été, il est vrai, celle de tous les âges et de tous les fidèles, mais que tous les âges et tous les fidèles n'en avaient pas une connaissance aussi parfaite. *In his eamdem fidem, non eamdem fidei cognitionem invenimus.*

Dans l'analyse de la notion de Dieu, il dit que l'homme a été créé à son image; que c'est par cette image, qui repose dans l'esprit humain, que nous pouvons connaître Dieu, et non-seulement savoir qu'il est, mais encore pénétrer jusqu'à ses perfections fondamentales, la puissance, la sagesse, la bonté, et tirer la notion de cause de l'idée que nous nous faisons de lui. Il est vrai que, dans un autre endroit, il affirme que Dieu ne peut, quant à son essence, être pensé par l'homme, pas même par analogie, attendu, ajoute-t-il, qu'il est au-dessus de tout ce que nous connaissons, au-dessus des corps et des esprits, et que l'homme ne peut penser que des choses relatives (*ubi supra*, liv. 1, 10^e partie, ch. II).

L'âme, son essence, ses conditions, ses facultés, ont fourni à ce philosophe de nombreuses observations et des réflexions ingénieuses et profondes, dont l'étude n'est point à dédaigner. Ce n'est pas là, sans doute, la psychologie telle que nous l'entendons aujourd'hui. Ces travaux sur l'âme sont mêlés de données empruntées à une physique et à une physiologie telles que le temps permettait de les concevoir. Du reste, l'origine de ce genre de considérations se trouve clairement dans les trois livres de *L'Âme* d'Aristote. On sait que ce philosophe ne s'est pas borné à considérer l'âme dans ses fonctions intellectuelles; mais qu'il en a poursuivi la présence jusque dans la sensibilité et ses organes, et qu'il en a étendu l'idée jusqu'aux animaux et même jusqu'aux plantes. On ne sera donc pas étonné que, fidèle aux enseignements de ce maître légué par l'antiquité au moyen âge, Hugues de Saint-Victor ait exposé sur l'âme la série de considérations dont nous allons esquisser l'analyse.

L'âme est, à ses yeux, placée dans le monde entre les corps et Dieu; en sorte toutefois que Dieu est en elle, et le monde hors d'elle. Avant la chute, car nous ne pouvons séparer le point de vue de l'auteur de la tradition chrétienne, qui en est un élément nécessaire, l'âme voyait par un œil triple, ou plutôt par trois yeux : l'œil de la chair, celui de l'intelligence, celui de la contemplation, par lesquels elle percevait le monde et ce qui est en lui, elle-même et ce qui est en elle, Dieu et ce qui est en Dieu. Le péché éteignit l'œil de la contemplation, obscurcit celui de l'intelligence, et ne laissa intact que l'œil de la chair. L'œil de la contemplation éteint rend nécessaire la foi, la foi qui est la croyance aux choses invisibles ou incompréhensibles, à toutes celles qui ne sauraient être l'objet de l'expérience, à Dieu avant tout. La connaissance de la vie future elle-même n'est plus dans l'homme qu'à l'état de pressentiment.

Une fois admis que la chute est la cause de l'état actuel de l'âme, tout ce que dit Hugues de Saint-Victor de cet état actuel appartient entièrement à la réflexion philosophique. Si le mysticisme y affranchit quelquefois l'auteur des entraves de l'observation, ce n'est plus par l'intervention des données traditionnelles de la religion, c'est par suite de ses dispositions personnelles à un mysticisme philosophique dont d'autres avaient déjà donné l'exemple.

Le système psychologique de Hugues de Saint-Victor n'est pas fondé complètement sur la distinction absolue, telle que la conçut plus tard le cartésianisme, de l'âme et du corps. S'il admet d'une manière formelle cette distinction, ce n'est qu'après avoir, en quelque sorte, épuisé tous les rapports de ces deux substances, ce n'est qu'après avoir conduit l'âme, à travers l'organisme, depuis les hauteurs de la pensée jusqu'aux limites des sens. Il a bien soin toutefois de ne pas distinguer plusieurs âmes, comme l'ont fait d'autres au moyen âge, et, s'il trouve quelque embarras à résoudre tant de fonctions diverses dans l'unité ontologique de la substance immatérielle, du moins s'est-il soustrait à l'absurdité d'une pareille division.

Âme et esprit sont, à ses yeux, des mots qui expriment un seul et même être, âme en tant qu'il anime le corps, esprit en tant que contenant dans son essence propre la connaissance rationnelle par laquelle il s'élève à Dieu. Ce n'est pas, comme plusieurs l'ont cru au moyen âge, et en particulier ceux qui cultivèrent la philosophie hermétique, qu'il y ait une âme sensible ou animale, et une âme raisonnable ou

esprit ; c'est que l'âme, une et toujours la même, viv en soi par la raison et la pensée, et communique au corps la sensibilité, en vivifiant les sens ; ce sont deux attributs, deux fonctions d'une même force. Il regarde ces deux propriétés de l'âme comme si étroitement unies, comme se confondant si intimement dans la même unité, qu'il va jusqu'à soutenir que sans la raison le corps lui-même ne saurait vivre.

Il donne de l'âme une définition qui montre que, tout en cherchant à expliquer sa liaison avec le corps, il distingue les deux substances. « L'âme, selon lui (*de Anima*, lib. II), est une substance qui communique la vie ; elle est plus subtile encore que le feu et l'air ; elle est disposée de manière à s'unir au corps, mais elle n'est pas corporelle ; bien plus, elle est absolument esprit, en tant que douée de raison ; dans l'homme elle est une avec l'esprit, encore que ces expressions aient un sens différent. »

La simplicité de l'âme ne permet pas d'admettre que la diversité de ses fonctions résulte de ses diverses parties ; elle résulte de ses diverses propriétés ou facultés. Hugues admet trois facultés générales dans l'âme : elle désire, elle s'irrite, elle connaît. Ainsi la concupiscibilité, l'irritabilité, la raison forment dans son unité une sorte de trinité, conception dans laquelle nous voyons se reproduire l'idée sabellienne. Du reste, l'action de l'âme est graduée comme ses facultés mêmes. Elle communique avec les corps par les sens, en réfléchit la figure par l'imagination, les examine par la réflexion, éclaire leur nature par la raison, en confie le souvenir à la mémoire. La faculté la plus élevée de l'âme conçoit cet ensemble de perceptions, et le soumet soit à la méditation, soit à la contemplation.

Cette analyse, que sans doute une psychologie sévère n'admettrait pas sans restriction, conduit Hugues de Saint-Victor à des subtilités dans lesquelles nous ne le suivrons pas.

Lorsque, cherchant le terme moyen qui lie entre eux le corps et l'esprit, Hugues reconnaît ce *medium* dans l'imagination, sans doute il ne résout pas ce difficile problème ; mais il arrête l'attention du psychologue sur des faits qui participent des deux natures, et qui, s'ils ne sont pas ce lien lui-même, sont certainement les effets de cette union, et, en cette qualité, résumant le fait observable sous lequel se manifeste la loi à découvrir. Le soin que met Hugues de Saint-Victor à déterminer les points extrêmes par lesquels l'âme s'unit à Dieu et au corps, l'intelligence à la sensibilité physique ; celui avec lequel il marque les divers échelons intermédiaires, la sensibilité morale, l'imagination ; l'opération analogue qu'il tente pour faire voir de quelle manière le corps s'évertue à s'élever jusqu'à l'âme et à s'unir à elle, sont autant d'efforts vers l'analyse complète des faits de la nature humaine. Cette manière de voir est plus judicieuse que la séparation absolue des phénomènes de l'esprit et de ceux du corps, qui a conduit quelques philosophes modernes à nier la possibilité de concevoir un lien quelconque entre les deux substances. Avec les vues de Hugues de Saint-Victor, on n'a besoin, pour expliquer l'influence de la volonté sur le corps, ni de l'action divine, ni de l'harmonie préétablie, ni d'autres systèmes, qui, peut-être en apparence plus scientifiques, n'en sont pas moins démentis par l'expérience. En arrêtant dans l'imagination le développement le plus élevé de l'intelligence des animaux, Hugues de Saint-Victor s'est montré observateur plus exact que les auteurs des systèmes exclusifs qui ont élevé l'animal jus-

qu'aux facultés de l'homme, ou l'ont abaissé presque au-dessous du végétal.

Si, à la suite de ces considérations, Hugues de Saint-Victor regarde le feu et l'air comme des forces déliées dont l'âme se sert pour gouverner le corps, cette physiologie, empruntée à la physique des anciens, est d'ailleurs naturelle à l'esprit humain, qui, dans l'impuissance d'atteindre la substance spirituelle en elle-même, se la figure sous l'image des corps les plus subtils.

L'analyse que Hugues de Saint-Victor a donnée des affections de l'âme est peu heureuse, et méthodique seulement en apparence. On trouve dans cette nomenclature la peur, le désir, la justice, et d'autres encore qu'une psychologie bien entendue doit résoudre dans des éléments plus simples. Nous croyons donc inutile de nous arrêter sur ce point.

Le moyen âge a eu, comme notre siècle, sa phrénologie. Moins développée que la nôtre, elle pourrait cependant n'avoir pas été étrangère à la naissance de cette prétendue science parmi nous. Hugues de Saint-Victor, ainsi que beaucoup d'autres philosophes de cette époque, partageait le cerveau en trois parties ou chambres. Dans la partie antérieure ils plaçaient la *sensibilité* ; dans la partie postérieure, l'*origine de tous nos mouvements* ; dans celle du milieu, l'*activité intelligente*. Ce n'est pas là, sans doute, la division adoptée par les phrénologues contemporains ; mais c'est une division du cerveau adaptée à diverses classes de facultés, et, par conséquent, elle constate, à cette époque, la connaissance du principe sur lequel se fonde le système de Gall.

Tels sont les traits principaux de la philosophie de Hugues de Saint-Victor, l'un des hommes les plus savants de son siècle. Ses écrits se distinguent par une simplicité qui ne cherche ni l'éclat ni la subtilité. Il embrasse d'un esprit clair et précis tout l'ensemble du savoir humain à cette époque ; mais, loin de tirer gloire et profit de cet avantage, il le subordonne au besoin de faire reposer sur de solides preuves la vérité de la religion. Dans cette tâche difficile il se montra aussi respectueux pour l'autorité de l'Église, que plein de confiance dans l'origine et la portée de la raison.

Le recueil général des œuvres de Hugues de Saint-Victor a été mis jusqu'à six fois sous presse. Les deux premières éditions sont de Paris, 1518 et 1526 ; la meilleure est celle de Venise, 1588 ; la dernière et la plus négligée, celle de Rouen, 1648. Il y a beaucoup d'éditions particulières de ses traités séparés. *L'Histoire littéraire de la France* (t. XIII, p. 50 et suiv.) en a donné la liste, ainsi que celle de ses ouvrages non imprimés et des écrits qu'on lui a faussement attribués. Consultez Weis, *Hugonis de sancto Victore methodus mystica*, Parisiis, 1839, in-8.

H. B.

HUMANITÉ, voy. DESTINÉE HUMAINE.

HUME (David), un des esprits les plus nets et les plus indépendants du XVIII^e siècle, naquit en 1711, un an après Reid, un an avant Rousseau, dans une ancienne et noble famille d'Édimbourg. « De bonne heure, dit-il lui-même, il se sentit entraîné par un goût pour la littérature qui a été sa passion dominante et la grande source de ses plaisirs. » Destiné par ses parents à la jurisprudence, mais bientôt dégoûté de cette étude, il se jeta dans la philosophie et dans l'histoire. Attiré en France par l'esprit qui y régnait, mais trop pauvre pour vivre à Paris, il passa, aux environs de Reims et de la Flèche, trois années studieuses et fécondes, de 1734 à 1737. C'est « sous ce beau climat », qu'excité par

les écrits de Locke et de Berkeley, et animé par l'amour de la gloire, il composa son *Traité de la nature humaine* (2 vol. in-8, Londres, 1738). « Mais jamais début littéraire ne fut plus malheureux; l'ouvrage mourut en naissant, sans même obtenir l'honneur d'irriter les dévots. » Ce mot de Hume est plus piquant que vrai : le *Traité de la nature humaine* essaya quelques critiques violentes. Toutefois, l'auteur continua de vivre dans la solitude, et y écrivit la première partie de ses *Essais de morale et de politique*, livre qui partagea le sort du précédent. Quatre ans plus tard, Hume sollicita la chaire de philosophie morale à l'université d'Édimbourg; protégé par la noblesse, mais repoussé par le clergé, il fut sacrifié à James Beattie. Au lieu de la robe de professeur, il prit l'uniforme d'officier, pour accompagner le général Saint-Clair en ambassade à Vienne et à Turin : deux années s'écoulèrent au milieu de ces fonctions diplomatiques. Son retour en Angleterre fut marqué par la publication des *Essais sur l'entendement humain*. Cette production passa d'abord inaperçue, comme l'ouvrage dont elle est une élégante refonte, c'est-à-dire comme le *Traité de la nature humaine*. Telle est néanmoins la force du tempérament et du caractère, que ces revers ne firent que peu ou point d'impression sur Hume. Retiré chez son frère dans un château d'Écosse, il fit réimprimer ses *Essais de morale* avec un égal défaut de succès, et paraitre coup sur coup ses *Discours politiques*, et ses *Recherches sur les principes de morale*. C'est de la publication de ce dernier écrit que date un changement dans la destinée de cet esprit opiniâtre. Après avoir été traité pendant quarante ans avec une indifférence extrême, il parvint à jour, durant vingt autres années, d'une réputation de plus en plus brillante. C'est son adversaire infatigable, le savant critique de Voltaire, le docteur Warburton, qui appela principalement sur Hume l'attention du public. Dix autres antagonistes, pour la plupart laïques, lui rendirent le même service : de ce nombre étaient Reid, Beattie, Oswald, Hurd, Tytler, Price, Adam, Douglas. La véritable origine de sa haute renommée n'est toutefois que dans son *Histoire des révolutions d'Angleterre*. Il venait d'être élu bibliothécaire dans sa ville natale, quand lui vint l'idée de cette vaste et patriotique entreprise. A peine le premier volume eut-il paru, que lord Bute, ministre d'État, lui offrit une pension. Pendant qu'il préparait le second volume, et qu'il corrigeait les épreuves d'une *Histoire naturelle de la religion*, il reçut de lord Hertford l'invitation de le suivre à Paris, comme secrétaire de légation. L'accueil enivrant qu'on lui fit dans « ce café de l'Europe » est chose fort connue. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'il fut plus fêté par les dames de la cour que par les encyclopédistes. Ceux-ci, dit-on, trouvaient que Hume « avait dépouillé quelques anneaux, mais non toute la chaîne des superstitions ». Après avoir été chargé d'affaires jusqu'à l'arrivée du duc de Richmond, il quitta Paris pour être nommé sous-secrétaire d'État, emploi dont il se démit en 1769. C'est vers cette époque qu'eut lieu sa querelle avec Jean-Jacques, tristes récriminations entre deux caractères qui auraient dû éviter de se rencontrer. En sortant de la carrière politique, Hume eut l'intention de se fixer à Paris; mais le souvenir d'Édimbourg nuisit à ce projet. Dans cette moderne Athènes vivaient, non-seulement les antagonistes de Hume, mais ses meilleurs amis, Adam Smith, Ferguson, Blair, Black, Home, ce sont eux qu'il préféra aux beaux esprits de la France. Il ne lui fut pas permis cependant de jouir longtemps du

bonheur de vivre au milieu d'eux. Hume expira presque subitement en 1776, avec la grave et douce simplicité d'un sage, laissant inachevée une suite de pensées qui avaient pour objet la religion, l'immortalité et le suicide.

Hume est un sceptique. Les écrits où il expose ses doctrines sont nombreux; nous nous bornerons à l'analyse de deux principaux, du *Traité de la nature humaine*, et des *Essais sur l'entendement humain* : deux ouvrages qui se ressemblent singulièrement par le fond des pensées et par l'esprit général, mais qui, sous le rapport de l'expression et de la méthode, diffèrent infiniment l'un de l'autre. Le style de celui-ci est aussi facile, clair et agréable que le langage de celui-là est obscur et embarrassé. La manière didactique et scolastique que l'auteur a adoptée dans le premier est tout l'opposé des libres allures du second. Il semble cependant nécessaire d'étudier le *Traité*, quand on veut arriver à une parfaite intelligence des *Essais*. Le *Traité* jette une lumière plus philosophique sur les problèmes discutés, parfois résolus dans les *Essais*; il a une profondeur, une hardiesse, une sévérité qui se cachent adroitement, ou qui peut-être manquent dans les *Essais*. On s'est étonné du bruit que l'un et l'autre livre firent un peu plus tard, de 1760 à 1800. Ils ne contiennent, disait-on, rien de neuf, rien d'original; ils abaissent même, ils dégradent les doctrines des sceptiques d'autrefois : ils revêtent le pyrrhonisme d'une forme vulgaire et usuelle, en lui ôtant les caractères dont la spéculation aimait à l'envelopper!... Sans doute, on y chercherait vainement l'essor métaphysique de certains sceptiques antérieurs, mais Hume y dégage habilement, dans un langage populaire, des convictions à la mode, une série de conclusions qui en découlent naturellement. Il avait du moins le mérite d'être franc et bon logicien, et de pousser sans effort l'empirisme, le sensualisme aux extrémités du doute absolu. Voilà les motifs de l'accueil que reçurent ces deux publications; voilà ce qui explique ces paroles de Joseph de Maistre : « Hume était le plus dangereux et le plus coupable de ces écrivains funestes, celui qui a employé le plus de talent, avec le plus de sang-froid, pour faire le plus de mal. » Ces volumes, aux yeux des contemporains, renfermaient l'histoire du genre humain, le dernier mot de la philosophie et la leçon suprême de l'expérience.

Les œuvres de Reid et de ses disciples, le *Journal* de Maty, le livre de Leland sur les déistes anglais, sont des monuments de leur influence. L'Allemagne les lut avec autant d'avidité que l'Écosse; tandis que ses poètes se formaient par le culte de Shakespeare, ses philosophes s'adonnaient à une étude passionnée de Hume. La première traduction française des *Essais* fut faite à Berlin, par un des critiques les plus spirituels de l'auteur anglais, Merian, et accompagnée de notes qui appartiennent à une main moins délicate, à Formey, secrétaire de l'Académie de Prusse. La première version allemande est due à un autre académicien de Berlin, plume élégante et savante à la fois, à Sulzer, qui l'enrichit de remarques précieuses, puisées dans la connaissance du cœur. Quoique, selon Formey, l'Angleterre soit un terroir fécond en semblables fruits, les *Essais* prospérèrent aussi sur le sol germanique, favorisés en même temps par Kant et par Ernest Schulze, adversaire de Kant. Plus tard, Jacobi publia de nouveau en allemand le *Traité*, et Tennemann les *Essais*. Les observations de Jacobi sont intéressantes, et la dissertation dont le célèbre Reinhold fit pré-

céder la traduction que donna Tennemann, forme une de ses plus solides productions. Un fait qui n'atteste pas moins l'importance des travaux de Hume, c'est le grand nombre d'écrits que provoqua la plus téméraire de ses négations, la négation du principe de causalité. L'Angleterre et l'Allemagne abondent en livres nés de cette vive discussion. Outre les pages de Reid, Beattie et Oswald, il faut mentionner celles de Dugald Stewart, Thomas Brown, Robert Scott. Kant s'avoua ébranlé ou, comme il s'exprimait, « réveillé du sommeil dogmatique ». Jacobi, son gracieux rival, répondit par un dialogue intitulé *David Hume*. Tetens, Feder, Abel, Ulrich, psychologues scrupuleux, dialecticiens exercés, s'unirent à Reimarus, à Mendelssohn, pour défendre les croyances natives de l'humanité. Chacun pouvait prendre part, ce semble, à une querelle dont l'objet intéressait tout le monde.

Rien n'est plus simple en apparence, ni plus conséquent que le système de Hume, disons mieux, que la manière dont Hume continue et achève le système de Locke. « La science ne mérite confiance qu'à deux conditions : il faut que tous les éléments portent le cachet de la nécessité et de l'universalité. Or, nos idées étant l'effet d'impressions variables ou de pures habitudes, ne présentent rien d'universel, rien de nécessaire : il n'y a donc nulle véritable science. » Tel est le raisonnement dont les divers ouvrages de Hume ne sont que le commentaire.

Locke avait laissé subsister les notions de cause et de substance, bien qu'il eût ébranlé tout ce qui les fonde et les soutient ; il avait déclaré relatifs et individuels les rapports que les objets ont entre eux, il les avait réduits à des associations d'idées. La substance et la cause n'étaient autre chose pour lui que des collections d'impressions, auxquelles l'esprit prête un sujet, un point de départ et d'appui. A Locke succéda Berkeley, selon lequel nous ne percevons que nos idées ; selon lequel nos idées, au lieu d'être causes les unes des autres, ne font que se succéder. Marchant sur les traces de Berkeley et de Locke, Hume ne pouvait pas ne pas rejeter les principes de substance et de cause, c'est-à-dire qu'il devait effacer la différence qui sépare l'accident de la substance, l'effet de la cause, détruire d'un coup la croyance raisonnée au monde extérieur et la foi au monde intérieur ; n'admettre d'autre existence que celle des phénomènes qui se succèdent en nous, ni d'autre loi que l'habitude ou la fréquente répétition de phénomènes analogues. Comme Locke et Berkeley, Hume débute par la question de l'origine de nos idées. Deux sortes de représentations, quoique toutes nos connaissances n'aient qu'une source, savoir l'expérience. Ces deux sortes de représentations sont les impressions et les pensées. Les impressions se distinguent des pensées, parce qu'elles sont plus vives et plus fortes. Les pensées supposent les impressions, matière première de toute réflexion. Penser, c'est renouveler et combiner les impressions. Ainsi, pour s'assurer si une pensée est vide de sens ou réelle, on n'a qu'à examiner si elle dérive d'une impression déterminée. De la sorte Hume réduit l'expérience à l'observation sensible, et la métaphysique, comme la psychologie, à la physiologie et à la physique. Ce résultat était inévitable pour qui considèrerait le mot comme un faisceau d'impressions (*a bundle of perceptions*), et regardait de prime abord comme inévitable la maxime de l'école sensualiste : *Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens*. Les notions de l'entendement sont donc ou des faits, ou des re-

lations d'idées. Les relations d'idées donnent naissance à la géométrie, à l'algèbre, à l'arithmétique, à toutes les propositions qui sont certaines, soit par intuition, soit par démonstration. La raison approuve ces sciences, sans pouvoir affirmer si elles correspondent à une réalité. La démonstration porte sur la grandeur et le nombre ; mais grandeur et nombre sont choses abstraites. Toute autre démonstration est sophisme ou illusion. Pourquoi, s'il en est ainsi, Hume a-t-il commencé par n'admettre qu'une seule source de connaissances ? Si les quantités ne viennent pas du dehors, il y a deux sources de connaissances, et il existe des idées qui ne sont pas des copies d'impressions. Berkeley, afin d'écartier cette contradiction, avait nié le côté abstrait des sciences exactes, et Kant s'appuya depuis sur cette même opposition des vérités mathématiques pour combattre l'empirisme et le scepticisme.

« Les choses de fait sont loin d'avoir l'évidence démonstrative des sciences exactes ; contingentes, elles peuvent être ou n'être pas, elles ne procurent qu'une certitude inductive, de la probabilité. » Hume serait en droit de s'arrêter ici. Si, comme il le soutient, l'expérience sensible est l'unique mère de la connaissance humaine, et qu'elle ne donne que des vraisemblances, sa thèse est prouvée. Mais Hume sent qu'il importe de démontrer que tout dérive en effet de l'expérience matérielle ; il sent que ce principe prétendu suprême repose, en définitive, sur un fondement rationnel, et c'est ce fondement qu'il veut détruire.

Tant qu'on pourrait croire que les choses exercent sur nous une action directe, c'est-à-dire tant qu'elles pourraient être envisagées comme des causes, l'empirisme sceptique ou le scepticisme empirique auraient peu de chances de succès. De là, les efforts que Hume fait pour établir que nulle liaison n'existe entre un fait et un autre ; que le second n'est pas le produit du premier ; qu'on n'est pas autorisé à conclure du second au premier, ou du premier au second ; qu'enfin ni les sens, ni l'entendement n'attestent aucune génération, aucune filiation, ni physique, ni intellectuelle. « La raison peut-elle rien affirmer sur la relation de causalité ? Non, répond Hume, car elle ne peut sortir d'elle-même, ni s'élever au-dessus d'une proposition identique. A l'égard de l'expérience, elle nous apprend, il est vrai, que tel fait est ordinairement accompagné de tel autre ; mais elle ne nous autorise pas à dire : tel fait est l'effet, le fruit de tel autre, et en résultera toujours. Nous sommes accoutumés à voir une chose succéder à une autre, et nous nous imaginons que celle qui suit dépend de celle qui précède. Nous attribuons à celle qui précède une force, un pouvoir, dont celle qui suit serait l'exercice ou la manifestation ; nous supposons une liaison de dépendance entre l'antécédent et le conséquent. Toutefois la sensation nous révèle seulement une simultanéité, une succession, une conjonction entre deux faits ; elle n'atteste pas de connexion nécessaire.... On objecte que la réflexion nous conduit à croire que nous avons en nous une force par laquelle nous faisons obéir les organes du corps aux volontés de l'esprit. Mais, comme nous ignorons par quels moyens l'esprit agit sur le corps, avons-nous le droit de conclure que l'esprit est une force réelle ? Réduits à l'expérience, nous ne savons que ceci : il y a fréquemment coexistence ou succession des mêmes phénomènes. Inférer de là l'existence d'une liaison nécessaire, d'un pouvoir et d'une force, d'une cause enfin, c'est mal raisonner, c'est trop

présumer. L'idée d'une liaison de ce genre est le fruit de l'habitude. Rien ne justifie a priori l'idée de cause, et a posteriori elle n'est qu'une habitude. » (*Traité*, liv. I, p. 270 et suiv.; *Essais*, liv. IV, V et VII.) Sans discuter ici, d'une manière approfondie, cette argumentation célèbre, faisons quelques observations. Hume confond la notion expérimentale de cause avec le principe de causalité. Il accorde qu'une certaine force soumet les organes à l'esprit; il nie ensuite la réalité de ce pouvoir, sous prétexte qu'on ignore comment il s'exerce. Il parle de liaison nécessaire; il a donc l'idée de nécessité: or, peut-on l'avoir s'il n'y a point de causes? Il attribue l'origine de l'idée de cause à l'habitude, à un fait d'expérience: en ce cas l'expérience, l'habitude est cause de l'idée même de cause. Il fixe le sens des mots de force et de pouvoir: cela se peut-il, si rien en nous, ou hors de nous, ne nous domine et ne nous détermine? Il prétend borner la succession des phénomènes à la condition de temps: cette condition ne suffit pas, et Hume lui-même y mêle continuellement celle d'action, celle d'influence et de dépendance. Hume admet des raisons et des conditions pour les phénomènes que l'expérience fait passer devant nous: que sont ces conditions, ces raisons, si ce ne sont des causes de changement? La source de ces erreurs a déjà été indiquée. Un système où toutes les représentations ne sont que des copies du monde extérieur, où le moi est purement passif, doit finalement mettre en doute jusqu'à la réalité du monde extérieur. Si le moi n'est pas doué de spontanéité, de volonté, s'il ne se reconnaît pas une cause, il ne reconnaît nulle cause au dehors, ni au-dessus de lui. Tout lui paraît accident, phénomène, hasard.

Si les notions de substance et de cause (dans le *Traité*, Hume anéantit la substantialité du moi avant de nier la causalité) sont des actions produites par l'habitude, quelle valeur peut-on accorder aux autres liaisons d'idées, et si toute connaissance se réduit à une association, aux autres connaissances? La ressemblance des idées ne garantit pas celle des objets, et la contiguïté de temps et de lieu n'est pas un gage assuré de l'existence réelle des choses dans l'espace et dans la durée. C'est, en effet, à ce résultat que Hume aboutit, après avoir rangé toutes les associations d'idées en trois classes: *ressemblance, contiguïté de temps et de lieu, et causalité*. Dans le *Traité*, il avait admis une quatrième classe, *contraste ou contrariété*, qu'il supprime dans les *Essais*, parce que, dit-il, *le contraste est une ressemblance...* « Mais, si à nos liaisons d'idées ne correspond rien d'extérieur, nulle réalité, il n'y a point de science. Si l'esprit n'est pas autorisé à induire, à déduire, à rien affirmer sur la nature des choses, notre savoir n'est que *croissance et probabilité (belief, probability)*... » Nouvelle inconséquence. Hume ramène furtivement le principe de causalité sous le titre de croyance, de foi fondée sur la perception immédiate, et sur l'habitude. Cette foi entraîne, dit-il, « un involontaire sentiment d'assurance. » Pourquoi involontaire? Y aurait-il une force supérieure à notre volonté, à notre nature, à nos habitudes mêmes?... Hume se contredit encore davantage, quand il admet (*Essais*, V) une « sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées ». Qui l'aurait établie? D'où savez-vous qu'elle existe? Se révèle-t-elle d'elle-même, ou n'est-elle qu'une supposition de l'esprit. A ces questions Hume répond: « Elle est l'ouvrage de l'habitude, de ce principe si admirable et si nécessaire pour con-

server notre espèce, aussi bien que pour régler notre conduite. »

Cette croyance résulte, selon Hume, de preuves tirées de l'expérience et de probabilités; elle est même le partage des animaux. Elle n'est pas définie de la même manière dans les deux écrits. Dans le *Traité* et dans les *Essais*, Hume rejette également l'existence substantielle de l'âme, du moi; la raison lui paraît un instinct supérieur, perfectionné par l'éducation. Dans le *Traité*, il laisse subsister encore la réalité du monde extérieur, qu'il laisse s'évanouir dans les *Essais*, avec le principe de causalité. Dans le *Traité*, il cherche à se séparer de Berkeley, en maintenant la réalité de l'univers; mais, n'osant l'affirmer positivement, il s'efforce de trouver un terme moyen, c'est-à-dire qu'il imagine une disposition inhérente à l'homme, en vertu de laquelle il croit les objets réels, alors même qu'ils ont cessé de l'affecter. Cette disposition, Hume la dérive de l'imagination gouvernée par l'habitude, par le penchant qui nous porte à prendre des représentations semblables pour des représentations identiques. C'est ce penchant qui est cause à la fois de la croyance à l'existence substantielle du moi et à la réalité permanente de l'univers. C'est ce penchant qui est le rival de l'habitude, et son rival victorieux. Le penchant est une croyance instinctive et irrésistible, ce que l'habitude n'est pas. Voilà comment Hume, après mille détours, revient aux convictions universelles du genre humain.

Après avoir mis en question l'existence de l'âme et celle du monde extérieur, il n'est pas étonnant que Hume refuse à la raison le pouvoir de rien affirmer sur l'existence et les attributs de Dieu. Il attaque dans les *Essais* l'argument tiré de l'ordre du monde, qui serait nul, sans doute, si l'idée de cause était une chimère. Dans ses *Dialogues sur la religion naturelle* et son *Histoire de la religion*, espèce d'anatomie du sentiment religieux, il tâche de détruire ainsi la preuve qui se fonde sur les causes finales. Après avoir nié les causes efficientes, il ne restait plus qu'à nier les causes finales, *vierges belles, mais stériles*, selon Bacon. Hume nie les unes et les autres, et persiste à parler de rapports et d'affinités naturelles, de desseins et d'harmonies. On sait que Kant n'eut pas le courage de suivre Hume jusqu'au bout, mais qu'après avoir méprisé, comme Hume, l'argument fondé sur l'ordre du monde, auquel il donne le nom d'*argument cosmologique*, il s'efforça de sauver celui des causes finales. Après avoir déclaré le principe de causalité purement logique et subjectif, Kant reconnaît des causes volontaires et libres dans la sphère morale et pratique.

Hume ne se contredit pas moins quand il traite de philosophie pratique. De même qu'il avait accordé, pour les vérités spéculatives, une exception en faveur de la *croissance*, il en admet une en faveur du sentiment et du goût moral. « La morale, dit-il, n'est pas l'objet de l'entendement, mais du sentiment; le bien est senti comme le beau: le bien est le beau moral; il y a un sens, un instinct moral. » C'est Hutcheson qui a fourni à Hume le principe de sa morale, comme Locke lui avait fourni le principe de sa métaphysique. En résumé, Hume est tombé dans la contradiction ordinaire au pyrrhonisme: « la science et la vie sont diamétralement opposées l'une à l'autre; l'habitude est démentie par l'instinct... » Dans un de ses derniers écrits, les *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume avoue que le procès intenté par les sceptiques au vieux dogmatisme n'est qu'un jeu ou un querelle de mots. L'exemple de Hume donne à

cette parole un grand poids. Tout son esprit n'a pas réussi à justifier le vers fameux :

La nature, crois-moi, n'est rien que l'habitude.

Berkeley s'était proposé de détruire le scepticisme et l'athéisme, en révoquant en doute l'existence du monde extérieur. Hume a voulu extirper le sentiment religieux en attaquant un des principes les plus nécessaires et les plus universels de la raison. Ni l'un ni l'autre n'ont réussi, parce que le scepticisme est repoussé par tous les instincts et toutes les facultés de l'homme. Il perd également toutes les causes qu'il veut défendre.

De là, deux conclusions : l'une, c'est que le principe de causalité est inattaquable, fondé à la fois dans la nature des choses et dans celle de l'homme ; l'autre, c'est que le sensualisme, conduisant à la négation des causes, et par suite au scepticisme absolu, est un système erroné dans son principe. C'est là ce que Hume a mis en lumière avec une bonne foi, une persévérance, une vivacité et une souplesse d'esprit, un talent d'analyse et d'observation qui lui assureront toujours une place éminente dans l'histoire de la philosophie.

Les œuvres philosophiques de D. Hume ont été réunies à Édimbourg, 1826, en 4 vol. in-8. Il en a été publié une traduction française à Londres en 1788, 7 vol. in-12. Nous avons encore un volume de Mémoires, Londres, 1777, in-12, traduit en français la même année et dans le même format. Enfin on a publié sa correspondance à Édimbourg en 1847. C. Bs.

HUTCHESON (François). Ce philosophe, qui par son enseignement à l'université de Glasgow, et en même temps par les travaux qu'il publia, eut la gloire d'être le fondateur de l'école écossaise, appartenait par son origine à l'Irlande. Il naquit dans la partie septentrionale de ce pays, le 8 août 1694, et y eut pour père John Hutcheson, ministre d'une congrégation dissidente. Après des études achevées à Glasgow, dans cette université qui devait un jour le compter parmi ses plus illustres membres, il ouvrit une école à Dublin, et ce ne fut qu'en 1729, c'est-à-dire à l'âge de trente-cinq ans, qu'il fut appelé à Glasgow pour y occuper la chaire de philosophie morale. Il conserva cette position jusqu'à sa mort, en 1747.

Les écrits de Hutcheson sont au nombre de six, dont quelques-uns d'une étendue assez considérable. Trois sont composés en latin : 1° *Logicæ compendium* ; 2° *Synopsis metaphysicæ* ; 3° *Philosophiæ moralis institutio compendiarîa*. Les trois autres ouvrages de Hutcheson sont écrits en anglais. L'un est intitulé *Recherche sur le type de nos idées du beau et du bien* (*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, in-8). Cet ouvrage, publié en 1725, et dédié à lord Carteret, lord-lieutenant d'Irlande, fut traduit en français, sur la quatrième édition anglaise, par Eidous (2 vol. in-12, Amst., 1749). Un autre ouvrage, publié en 1728, c'est-à-dire encore pendant le séjour de Hutcheson en Irlande, est un traité de psychologie morale sous ce titre : *Essai sur la nature et la direction des passions et des affections, avec des éclaircissements sur le sens moral* (*Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense*, in-8). Enfin, un dernier écrit de Hutcheson, et le plus considérable d'entre tous ses ouvrages, fut traduit en notre langue en 1770, à Lyon : c'est l'ouvrage intitulé *Système de philosophie morale*. (*System of moral philosophy*, 2 vol. in-4, 1755), publié tout à la fois à Glasgow et à Lon-

dres, après la mort de l'auteur et d'après ses manuscrits, par son fils, Francis Hutcheson. Ce dernier écrit est très-considérable. Il est divisé en trois livres, dont le premier traite de la constitution de la nature humaine ; le second, de la félicité humaine ; le troisième de la société civile. Cet ouvrage est précédé d'une courte dédicace au révérend lord Bishop d'Elphim, ainsi que d'une notice sur la vie, les écrits et le caractère de l'auteur, par le révérend William Leechmann.

Ces différents écrits contiennent une logique, une ontologie, une théodicée, une morale, une psychologie. La logique est comprise dans le traité latin qui a pour titre *Logicæ compendium*, et n'est autre chose qu'un résumé des questions et des solutions de la vieille logique des écoles, assez semblable à la *Logique de Port-Royal*. Il en est à peu près de même de l'ontologie de Hutcheson, qui constitue l'une des parties du traité latin intitulé *Metaphysicæ synopsis*. Ici encore, c'est l'abrégé des questions et des solutions qu'on rencontre partout dans les traités de métaphysique de cette époque. Mais les autres parties de la philosophie de Hutcheson méritent un examen spécial, soit par leur développement, soit par leur originalité.

La psychologie de Hutcheson est éparse dans ses différents écrits, mais il n'en traite pas moins tous les principaux problèmes qui touchent l'âme humaine.

Et d'abord la théorie d'Hutcheson sur les facultés de l'âme est la même que celle de Locke. A l'exemple du philosophe anglais, Hutcheson (*Syst. de phil. mor.*, liv. I, ch. I, sect. 5) admet deux facultés générales, l'entendement et la volonté. L'entendement se compose de plusieurs facultés élémentaires, qui sont la perception extérieure ou sensation, la conscience, le jugement, le raisonnement. La volonté, à son tour, comprend le désir, l'aversion, le plaisir, la peine. Cette analyse n'est ni exacte, ni complète. Ainsi, parmi les facultés qui se rattachent à l'entendement, nous ne rencontrons ni la mémoire, ni l'association des idées, ni l'abstraction, ni la généralisation, qui pourtant sont des fonctions de l'intelligence tout aussi réelles que la perception extérieure, la conscience, le jugement, le raisonnement. D'autre part, le désir, l'aversion, le plaisir, la peine ne peuvent être considérés comme des formes de la volonté.

La théorie de Hutcheson est de plus inconséquente ; en effet, dans un traité spécial sur le type de nos idées du beau et du bien (*Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*), il rapporte nos idées du beau et du bien à certains pouvoirs qui n'ont pas trouvé place dans sa théorie officielle des facultés de l'âme, le sens interne et le sens moral. « Je désigne par le nom de sens interne la faculté que nous avons d'apercevoir la beauté qui résulte de la régularité, de l'ordre, de l'harmonie, et par le nom de sens moral cette détermination à approuver les affections, les actions ou les caractères des êtres raisonnables qu'on nomme vertueux. » (*Recherche sur les idées du beau et du bien*, préf. de la 4^e édit.) On a beaucoup reproché à Hutcheson ces dénominations de sens interne et de sens moral. Assurément, plusieurs passages de ses écrits où ces termes sont employés pourraient avoir plus de clarté et de précision ; mais quand on envisage l'ensemble, il devient évident qu'ils servent à désigner de véritables fonctions de l'entendement, et qu'ils n'ont pas chez lui d'autre valeur que, chez les Latins, les expressions de *sensus pulchri*, *sensus recti*, *sensus honesti*.

Ce sens moral et ce sens interne sont d'ailleurs distingués très-explicitement par Hutcheson d'avec les sens corporels. Et d'abord, en ce qui concerne le sens moral : « Que cette conception du bien et du mal moral, dit-il (*Recherche sur les idées du beau et du bien*, 2^e partie, sect. 1), diffère essentiellement de celle du bien matériel, c'est ce dont chacun peut se convaincre en réfléchissant aux différentes manières dont il est affecté par la présence de ces objets. » Il en est de même de cette autre faculté que Hutcheson appelle sens interne : « On croit assez communément, dit-il (*ubi supra*, 1^o partie, section 1), que les animaux sont doués des mêmes perceptions que nous, quant aux sens extérieurs; on soutient même qu'il y en a chez qui elles sont plus vives; mais il en est peu et même point qui possèdent cette faculté de connaître que nous appelons sens interne, ou, si elle existe en quelques-uns, elle y est certainement bien inférieure à ce qu'on remarque dans l'homme. Une autre raison encore pourrait nous engager à appeler sens interne le pouvoir dont nous jouissons d'acquiescer l'idée du beau, c'est que, dans certaines choses auxquelles nos sens externes prennent très-peu de part, nous découvrons une sorte de beauté très-analogue, à plus d'un égard, à celle que nous observons dans les objets sensibles, et accompagnée d'un plaisir semblable. Telle, par exemple, la beauté conçue dans les théorèmes ou vérités universelles, dans les causes générales, ou dans quelques puissants principes d'action. »

En ce qui concerne les caractères de ces facultés par lesquelles nous concevons le beau et le bien, Hutcheson en signale d'abord un capital, à savoir, le caractère instinctif. L'auteur de la nature, dit-il (*ubi supra*, préface de la 4^e édit.), nous a portés à la vertu par des moyens beaucoup plus simples que ceux qu'il nous a plu d'imaginer, je veux dire par un instinct presque aussi puissant que celui qui nous porte à veiller à la conservation de notre être.... Les occasions de percevoir par les sens extérieurs s'offrent à nous dès l'instant de notre naissance, et de là vient peut-être que nous regardons ces sortes de perceptions comme naturelles, tandis que nous nous figurons tout le contraire sur les idées supérieures qui sont en nous du beau et du bien. Ce n'est vraisemblablement qu'au bout de quelque temps que les enfants commencent à réfléchir, ou, du moins, nous font connaître qu'ils réfléchissent sur les proportions, les rapports, les affections, les caractères, et qu'ils jugent des actions qui les manifestent. D'où vient que nous nous persuadons à tort que le sens interne qu'ils ont du beau et le sens moral qu'ils ont du bien viennent uniquement de l'instruction et de l'éducation qui leur a été donnée.

Le sens interne et le sens moral ont encore le caractère d'universalité. « Voyez, dit-il (*Recherches sur les idées du beau et du bien*, 1^{re} partie, sect. 6), si jamais quel'un a été dépourvu de ce sens. On n'a jamais vu d'homme choisir, de propos délibéré, un trapèze ou quelque courbe irrégulière pour en faire le plan de sa maison, ou négliger le parallélisme et l'égalité dans la construction des murailles opposées entre elles, à moins d'y être obligé par des motifs de convenance. De même, on n'est jamais servi de trapèzes ou de courbes irrégulières pour les portes et les fenêtres, bien que ces figures eussent pu être également employées au même usage, et eussent souvent épargné aux ouvriers du temps, du travail et de la dépense. Qui jamais s'est plu dans l'inégalité des fenêtres d'un même

étage, ou dans celle des jambes, des bras, des yeux ou des joues d'une maîtresse? »

Sur la question de l'origine des idées, Hutcheson suit encore la philosophie de Locke.

Dès le début du livre qu'il a intitulé *Système de philosophie morale*, nous le voyons distinguer les idées en deux classes, les unes émanant de la sensation, les autres de la réflexion. « Ces deux pouvoirs, dit-il (*ubi supra*, liv. 1, ch. 1, sect. 4), la sensation et la conscience, introduisent dans l'esprit tous les matériaux de connaissance. Toutes nos idées, ou notions premières et directes, dérivent de l'une ou l'autre de ces deux sources. » On peut dire de Hutcheson comme de Locke, que, s'il eût commencé par approfondir les caractères fondamentaux des idées, il eût reconnu, à côté des notions contingentes qui sont toutes réductibles à la sensation ou à la réflexion, certains principes universels qui, en vertu de leur caractère de nécessité, ne peuvent avoir une origine purement expérimentale.

La morale de Hutcheson est comprise dans les mêmes traités que sa psychologie, à laquelle elle se trouve presque constamment mêlée. De même que, sur la question de l'origine des idées, il avait reproduit le système de Locke, de même, sur la question du fondement de nos devoirs, il paraît avoir imité Richard Cumberland, en admettant pour règle de nos actions la bienveillance. Voici comment il s'exprime à cet égard : « Toute action que nous concevons comme moralement bonne ou mauvaise est toujours supposée produite par quelque affection envers les êtres sensibles. Si la tempérance ne nous rendait plus propres au service du genre humain, elle ne saurait être un bien moral. Le courage proprement dit n'est qu'une vertu d'insensé quand il ne sert pas à défendre l'innocent. La prudence ne passerait jamais pour vertu si elle ne favorisait que notre intérêt; et quant à la justice, si elle ne tendait au bonheur de l'homme, elle serait une qualité beaucoup plus convenable à la balance, son attribut ordinaire, qu'à un être raisonnable. » Ce passage, dans lequel vient se résumer toute la morale de Hutcheson, soulève plus d'une difficulté. On pourrait d'abord demander au philosophe écossais quelle bienveillance pour nos semblables il entre dans la tempérance, dans la prudence, et même dans l'activité. Cet élément y est tellement étranger, que ces vertus ont reçu le nom de *vertus individuelles*. En ce qui concerne les vertus sociales, la bienveillance peut s'y mêler assurément, mais à titre d'élément accessoire, et non de principe fondamental. La bienveillance, en effet, est susceptible de plus ou de moins; elle s'éteint et se ranime; son caractère est celui d'une incessante variation. Or, dira-t-on que ce soit là le caractère de nos devoirs sociaux? Dira-t-on que ces devoirs commencent avec la bienveillance, et qu'ils finissent où elle expire? Ajoutons qu'en fait la bienveillance ne se joint pas constamment, même à titre d'élément secondaire, à l'accomplissement des devoirs sociaux. L'expérience n'atteste-t-elle pas, en effet, qu'il nous arrive quelquefois d'accomplir nos devoirs de justice même envers ceux qui ne nous inspirent qu'éloignement et antipathie? La thèse de Hutcheson ne saurait donc se soutenir. Nous la trouverions tout aussi défectueuse si, après l'avoir envisagée au point de vue des devoirs individuels et des devoirs sociaux, nous la suivions sur le terrain des devoirs religieux. Pour que la théorie de Hutcheson soit complète de tout point, il faut que la bienveillance préside à nos devoirs envers Dieu, comme elle préside à nos devoirs envers nos semblables et envers

nous-mêmes. Mais qu'est-ce que la bienveillance de l'homme envers Dieu? La bienveillance se conçoit d'égal à égal, ou de supérieur à inférieur; elle ne saurait se concevoir de l'homme à Dieu. Il est vrai qu'ici Hutcheson remplace le terme de bienveillance par celui d'amour. Mais l'amour ne saurait pas plus être la base de nos vertus religieuses, que la bienveillance celle des vertus individuelles ou des vertus sociales. De part et d'autre, le principe des devoirs est, non dans la sensibilité, mais dans la raison. Au reste, l'erreur de Hutcheson en ce qui touche les devoirs religieux paraît avoir été la même que celle de Fénelon. L'archevêque de Cambrai aussi donnait l'amour pour base aux devoirs religieux, lorsque, dans ses *Lettres sur la métaphysique et la religion*, il écrivait : « Je ne raisonne point, je ne demande rien à l'homme, je l'abandonne à son amour; qu'il aime de tout son cœur ce qui est infiniment aimable, et qu'il fasse ce qu'il lui plaira. Ce qu'il lui plaira ne pourra être que la plus pure religion. Voilà le culte parfait. *Nec colitur nisi amando.* »

La morale individuelle et la morale religieuse n'occupent l'une et l'autre qu'assez peu de place dans la philosophie de Hutcheson. Il n'en est pas de même de la morale sociale. Nous la trouvons surtout traitée avec beaucoup de développement au livre II et au livre III de son traité intitulé *Système de philosophie morale*. On y rencontre une série de chapitres sur les notions générales qui concernent les droits et les lois, sur la nécessité de la vie sociale, sur les contrats qui lient les membres de la société civile, sur le mariage, sur les motifs qui président à l'établissement des gouvernements. Ici, le traité de Hutcheson prend un caractère plus politique encore que social, quand nous voyons ce philosophe aborder la question des droits de gouvernants, celle des différentes formes de gouvernement, celle des avantages et des inconvénients attachés à ces diverses formes. Après avoir partagé les différents modes de gouvernement en deux catégories, d'une part les modes mixtes, qui peuvent être assez variés, d'autre part les modes simples, qui sont la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, Hutcheson estime qu'une forme mixte, qui se constituerait de la réunion de ces trois modes simples, neutraliserait les inconvénients de chacun d'eux et maintiendrait leurs avantages. On reconnaît dans cette conclusion l'optimisme du citoyen anglais, invinciblement pénétré de l'excellence de la constitution de son pays. Il est pourtant dans la politique de Hutcheson quelques passages qui se rapprochent moins de l'esprit de la constitution anglaise que de celui du *Contrat social*, témoin cet endroit du traité intitulé *Philosophie moralis institutio compendiaris*, où il est dit (liv. III, ch. vi) que « ceux qui sont investis du commandement suprême n'ont pas d'autre pouvoir et d'autre droit que ceux qui leur ont été conférés par des décrets primitifs du peuple »; et cet autre encore (liv. III, ch. v), dans lequel, combattant la théorie du droit divin, Hutcheson établit que « Dieu ne rend pas un oracle pour créer les rois ou les autres magistrats, pour régler le mode et les limites du pouvoir ».

La théodicée de Hutcheson se rencontre plus particulièrement dans quelques parties de son traité intitulé *Metaphysicæ synopsis* et de l'ouvrage qui a pour titre *Système de philosophie morale*. Le chapitre ix du livre I^{er} de ce dernier écrit traite, avec de très-grands détails, des justes notions que nous devons nous faire de la nature de Dieu. Les preuves que le philosophe écossais apporte de l'existence de Dieu sont tirées,

1^o du plan général de l'univers; 2^o de la structure du corps des animaux; 3^o de la propagation des animaux; 4^o des rapports du soleil et de l'atmosphère avec la terre que nous habitons et avec le corps des animaux. Ces preuves appartiennent uniquement à l'ordre physique. Il est regrettable que sur ce point comme sur plusieurs autres déjà signalés, Hutcheson se soit montré le trop fidèle imitateur de Locke, et qu'il ait écarté les arguments métaphysiques, ou, comme les appelle Fénelon, les preuves tirées des idées intellectuelles. Au surplus, ce tort a été généralement celui de la philosophie anglaise et écossaise, et n'est point particulier à Locke ou à Hutcheson. Préoccupés sans cesse de l'univers matériel, de ses lois, des phénomènes dont cet univers est le théâtre, il semble à cette philosophie que l'ordre et l'harmonie du monde visible soit la seule voie par laquelle il nous soit donné de nous élever à la connaissance de Dieu, comme si Dieu ne se révélait pas en même temps et avec une égale évidence dans les idées qui sont en nous de l'immensité, de l'éternité, de l'infini, de la suprême perfection. Ne voyons-nous pas Beattie lui-même, le plus religieux des philosophes écossais, fonder exclusivement sa théodicée sur l'argument des causes finales? Et antérieurement à Beattie, plus près de Hutcheson, ne voyons-nous pas Reid regarder presque comme des écarts de l'imagination les spéculations de Clarke et de Newton, qui consistaient à tirer la preuve de l'existence de Dieu des idées d'éternité et d'immensité qui sont en notre esprit?

La question de l'existence de Dieu est, dans Hutcheson, suivie de celle de ses attributs. Celui sur lequel il insiste spécialement est la bonté, qu'il prouve par le plan de l'univers. Rencontrant l'objection tirée de l'existence du mal, il y répond, comme l'ont fait saint Thomas et Leibniz, par cette réflexion, que l'Être tout-puissant a permis l'existence de quelque mal pour faciliter celle d'un plus grand bien. Cette question de l'existence du mal, en tant que liée à celle de la véritable fin de l'homme, sert de transition au philosophe écossais pour aborder le problème de l'immortalité de l'âme et de la vie future. Il s'attache à démontrer, 1^o que l'attente d'une vie à venir est universelle; 2^o que la preuve du contraire est impossible; 3^o que l'âme se distingue du corps; 4^o que la nécessité d'un état futur se déduit directement de l'harmonie conçue par la raison entre la vertu et le bonheur, et de l'insuffisance de cet accord ici-bas.

En résumé, la philosophie de Hutcheson est loin de former un système homogène. Sur les questions de logique et de métaphysique il reproduit sommairement les idées et la manière de l'école. Sur les questions de l'origine et de la formation des idées, des facultés de l'âme, de l'existence de Dieu, il est, sauf quelques différences accessoires, l'imitateur de Locke. Sur la question du fondement de la morale, il serait difficile de méconnaître en lui le disciple de Richard Cumberland. On s'aperçoit en même temps que, sur plusieurs points, il est un adversaire qu'il s'attache spécialement à combattre; et cet adversaire, c'est Hobbes. En politique Hobbes avait fait prévaloir l'absolutisme; Hutcheson lui oppose la théorie de la pondération des pouvoirs et celle de la souveraineté du peuple. En morale, Hobbes avait posé le principe de l'égoïsme; Hutcheson, sur les traces de Cumberland, lui oppose celui de la bienveillance: c'est un progrès assurément, puisqu'il y a dans le principe de la bienveillance plus d'élevation et de noblesse que dans le principe d'utilité, mais un progrès insuffisant: car la bienveillance

ne saurait être érigée en règle absolue de nos actions. Les qualités de Hutcheson, comme écrivain, sont la clarté, l'élégance, l'abondance, cette dernière dégénérant quelquefois en diffusion. La psychologie, la morale, mais surtout la morale sociale et politique, tiennent la place la plus considérable dans ses écrits. A ce titre, Reid, Ferguson et Beattie sont ceux des philosophes ses compatriotes et ses successeurs avec lesquels il offre le plus d'analogie. Les traits qui caractérisent spécialement ces divers philosophes se trouvent, par une heureuse alliance, réunis en Hutcheson, et l'on ne saurait méconnaître en lui non-seulement le fondateur, mais encore le représentant le plus complet de l'école écossaise.

Indépendamment des ouvrages de Hutcheson mentionnés au début de cet article, on peut consulter la notice annexée en forme d'introduction au *Système de philosophie morale (Some account of the life, writings, and character of the author)*, par le révérend William Leechman, professeur de théologie en l'université de Glasgow (Glasgow et Londres, 1755), et le *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle*, par V. Cousin (*École écossaise*, leçons 2 et 3). C. M.

HUTTEN, voy. ULRICH.

HYLOBIENS (*Hylobii*, de ὕλη, forêt, et de βίος, vie). C'est le nom que les Grecs donnaient à certains philosophes indiens qui vivaient solitaires dans les bois pour se livrer sans trouble à la contemplation. Ils avaient pour règle de ne faire servir à leur nourriture et à leurs vêtements que des substances végétales. Voy. GYMNO-SOPHISTES. X.

HYLOZOISME (de ὕλη, matière, et de ζωή, vie), opinion qui consiste à regarder la vie et la matière comme inséparables l'une de l'autre. Mais tous ceux qui partagent cette opinion ne comprennent pas la vie de la même manière. Les uns la divisent, pour ainsi dire, entre toutes les parties de la matière, et la matière n'est pour eux qu'un agrégat d'atomes animés ou vivants qui ne dépendent d'aucun principe supérieur; les autres, au contraire, se représentent l'univers tout entier comme un seul et même être, comme un animal ou comme une plante, dont la vie, le mouvement et la forme sont le résultat d'une force unique, appelée du nom de nature ou d'âme du monde. La première de ces deux hypothèses a été soutenue par Straton de Lampsaque, et la seconde par les stoïciens. Straton de Lampsaque, également éloigné du mécanisme pur de Démocrite et de la pensée que le monde est un animal, faisait intervenir à la fois dans la génération des choses ce qu'il appelle la nature, c'est-à-dire la vie, et le hasard ou la rencontre fortuite des diverses parties de la matière. Le hasard donne l'impulsion, puis la nature suit son cours. Les stoïciens, quoique regardant le principe actif et le principe passif, c'est-à-dire l'esprit et la matière comme nécessaires l'un à l'autre et, par conséquent, comme inséparables, ne reconnaissent pas une vie, une activité distincte dans chaque partie de la matière; mais l'univers tout entier ne formait à leurs yeux qu'un seul être et leur paraissait animé d'un même principe. C'est ce principe qui devait donner à tout le mouvement, la forme, la vie. Il était aussi considéré comme la loi inévitable des choses, comme la raison universelle. Plus tard l'hylozoïsme reparait dans l'école d'Alexandrie, à côté du mysticisme le plus exalté; car, selon les disciples de Plotin, la présence de l'âme du monde se fait sentir dans les moindres atomes de la matière. On le trouve aussi chez Cardan, dans l'école de Paracelse, et même dans la doctrine de Spinoza, qui affirme que la vie existe

à différents degrés dans toute la nature : *Omnia quavis diversis gradibus animata lamen sunt*; et qui ne concevait pas un mode de l'étendue sans un mode correspondant de la pensée. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer avec plus d'étendue ni d'apprécier ces divers systèmes, à chacun desquels est consacré un article séparé : nous dirons seulement que tous semblent avoir confondu la vie avec la force. Il est vrai que la matière ne peut pas être conçue sans force : car l'inertie même en est une, et dans les corps les plus inertes en apparence il y a un travail de composition et de décomposition, il y a des répulsions et des affinités électives qui supposent évidemment un certain degré d'activité. Mais la vie ne peut exister qu'avec l'organisme. Or, comme on est forcé de reconnaître une nature inorganique, il s'ensuit que la vie n'est pas partout : elle n'est donc pas essentielle à la matière; elle y est donc venue et s'y est répandue par degrés d'une source supérieure.

HYPATIE, la plus célèbre des néo-platoniciennes, était d'Alexandrie, et avait pour père Théon. On ignore la date, même approximative, de sa naissance, que l'on place généralement vers 370. Elle périt, sinon à la fleur, du moins dans la force de l'âge. Son éducation comprit le cercle entier des études connues. Fille du premier mathématicien et astronome de l'époque, elle ne recula point devant les théories abstraites, devant les calculs des deux sciences cultivées par son père; elle y joignit la culture de la philosophie. On peut en croire ceux qui veulent que Théon lui-même l'ait initiée au péripatétisme; mais, pour le platonisme, il faut reconnaître qu'elle eut d'autres maîtres. Comme on ne les désigne pas, et qu'il reste douteux que leur élève soit née en 370, on ne peut que conjecturer leurs noms. Au cas pourtant où l'on adopterait cette date, il deviendrait présumable qu'à Prohérèse et à Plutarque reviendrait l'honneur d'avoir instruit Hypatie dans les principes néo-platoniciens. Prohérèse, plus sophiste que philosophe, habita Alexandrie; Plutarque était le chef de l'école d'Athènes, et il est de fait qu'Hypatie séjourna dans cette ville assez longtemps pour y avoir de l'influence. D'autres femmes, au reste, s'y occupaient de philosophie, ainsi qu'elle, entre autres Asclépigénie, la fille du maître. De retour dans sa ville natale, Hypatie ne tarda point à y devenir l'objet d'une vive admiration. Sa beauté, l'étendue de ses connaissances, son talent d'élocution firent de sa maison un centre à la mode. Il paraît qu'en réalité il n'y avait point alors dans Alexandrie d'enseignement philosophique, ou qu'au moins cet enseignement ne jetait aucun éclat. Hypatie s'empara de la place qui restait ainsi à prendre. Quant à ses doctrines, quoique née d'un père voué au culte d'Aristote et nourrie dans l'étude des sciences positives, elle était néo-platonicienne. Synésius, dont le néo-platonisme débordait jusque dans ses hymnes, se reconnaît son élève; et son accent, toutes les fois qu'il parle d'elle, est celui d'un homme qui partage ses doctrines philosophiques. Si tel était le langage d'un évêque, on comprend combien, parmi des laïques, et surtout parmi les païens, la parole et la personne d'Hypatie devaient éveiller d'enthousiasme. On l'appelait *la philosophe*, ἡ φιλόσοφος, et, du nom de Théon, son père, on avait fait celui de Théotecne (père d'un enfant divin). Bien qu'elle portât souvent le manteau des philosophes, sa beauté fit naître plus d'une passion dans son auditoire, et sa haute réputation de vertu y ajoutait encore sans doute. On assure que l'évêque d'Alexandrie, saint Cyrille, passant un jour devant la maison

d'Hypatie au moment du cours, fut étonné de l'affluence qui s'y dirigeait ou en sortait et ressentit un mouvement de jalousie; mais si le fait est vrai, ce ne fut pas jalousie de bel esprit, ce fut dépit d'apôtre chrétien et d'homme politique. Le paganisme au commencement du v^e siècle était encore vivace; et la philosophie, le néo-platonisme surtout, en le rajeunissant, en l'interprétant, lui venait en aide de toutes ses forces, et gardait une attitude hostile en face de l'Église. D'autre part, l'énorme puissance des évêques d'Alexandrie dans la capitale de leur diocèse les mettait à tout instant en conflit de pouvoir avec les préfets, et ceux-ci, même lorsqu'ils étaient chrétiens, cherchaient partout, pour contre-balancer leurs rivaux, des auxiliaires. A ce titre, le judaïsme, le paganisme, le néo-platonisme trouvaient près d'eux accueil ou ménagement. Ce fut surtout ce qui arriva à partir de l'avènement de saint Cyrille à l'épiscopat (en 412). Saint Cyrille, dès l'abord, se montra bien autrement exigeant que son oncle, l'impérial Théophile. Représentant à la fois la philosophie et le paganisme, Hypatie lui pesait donc comme ennemie de la foi; amie d'Oreste, le préfet, et ne manquant pas d'influence sur lui, c'était de plus une ennemie personnelle, puisqu'elle voulait des bornes à la toute-puissance de l'évêque. Les années 413 et 414 avaient été signalées par des collisions déplorables. Saint Cyrille en personne, avec des bandes à lui, avait occupé les synagogues, chassé les juifs et permis le pillage de leurs biens; saint Cyrille encore, après le supplice d'Ammonius (mis à mort pour avoir participé à l'émeute suscitée par les cinq cents moines de Nitria au nom de l'évêque, et pour avoir failli crever l'œil au gouverneur), avait fait faire des obsèques solennelles au séditieux, et l'avait qualifié de martyr. Il est vrai qu'entre ces deux actes, il avait été trouver Oreste, les Évangiles à la main, et lui avait offert de vivre désormais en paix avec lui, et qu'Oreste avait refusé cette satisfaction, que n'accompagnait ni punition des coupables, ni réparation des dommages. Probablement c'est à l'influence d'Hypatie que Cyrille attribua la froideur d'Oreste. C'est aussi en vertu de ses conseils qu'on supposait avoir eu lieu la mort d'Hierax, ce misérable maître d'école, espion de l'évêque, qu'Oreste fit un jour arrêter au théâtre et appliquer à la torture (413), ce qui avait été le point de départ des désordres. Quoi qu'il en puisse être, Cyrille avait tout fait pour passionner démesurément ses amis et la foule, et c'est lui plus qu'Oreste qui dominait dans Alexandrie lorsque, au commencement de 415, un jour de carême, Hypatie en voiture vint accourir à elle une foule furieuse. On arrête son char, on l'enrache, on l'entraîne; elle arrive ainsi en face de la grande église, dite l'Impériale; là bientôt on lui enlève ses vêtements; les tuiles, les débris de poterie pleuvent sur elle: elle est lapidée. Sa mort même n'assouvait pas ses meurtriers; on se précipite sur son cadavre; on l'insulte, on le déchire, on promène par les rues d'Alexandrie ces restes sanglants comme des trophées du christianisme. Un peu plus tard, on les réunit, et on les brûle au Cénaron.

Hypatie avait écrit deux *Commentaires*: l'un sur le *Canon astronomique* de Ptolémée, l'autre sur les *Sections coniques* d'Apollonius de Perga. Les deux ouvrages sont perdus, et il ne nous reste de leur auteur qu'un *Canon*, ou table astronomique, inséré dans les *Tables manuelles* attribuées à Théon. On lui a, mais fausement, attribué une *Lettre à saint Cyrille*, qui nous la montrerait assez disposée à embrasser le chris-

tianisme, si elle n'était arrêtée par ce dogme que Dieu est mort pour les hommes, et les malheurs de Nestorius, condamné, banni pour avoir soutenu des idées plus conformes à la raison. Nestorius n'ayant été condamné qu'en 431, il est trop clair que la pièce est apocryphe; mais elle est curieuse en montrant que la mémoire de l'illustre néo-platonicienne survivait même parmi les chrétiens. Pendant longtemps en effet on donna le nom de *seconde Hypatie* aux femmes qui se distinguaient par l'étendue et la profondeur de leurs connaissances, et on lit dans l'*Anthologie* une épigramme en son honneur, probablement de Paul le Siléntiaire. Synésius nomme Hypatie en plusieurs passages, lorsqu'il écrit à son frère, et de plus ses lettres 10, 14, 15, 33, 80, 124, 153 (édit. Petau) lui sont adressées. Le ton qui y règne est celui d'une respectueuse amitié. Avec la dernière de ces lettres, il lui envoie deux ouvrages (son *Dion* et son *Traité des Songes*), les soumettant à son examen, et déclarant qu'il ne les publiera que s'ils ont son approbation. Les sept lettres et le fragment authentique ont été publiés par Wolf dans son *Mulierum græcarum.... Fragmenta, etc.* Socrate, Somoène, Philostorge, dans leurs *Histoires ecclésiastiques*, Saxius, Brucker, Montucla, Fabricius et une foule d'autres, dans leurs grands Recueils, ont parlé d'Hypatie. Il faut surtout y joindre Tillemont (*Hist. ecclésiast.*, t. XIV, *Vie de saint Cyrille*, art. 3). Mais, de plus, il existe plusieurs monographies sur cette femme célèbre. Ménage d'abord, ensuite Schmid (*Deatrib. de Hipparcho*, 2 *Theon*, atque *Hypatia*, in-4, Léna, 1691), donneront l'exemple. Toland le suivit, dans le n^o 3 de son *Tetradymus*; mais l'emportement avec lequel il s'exprime sur saint Cyrille nuit à l'effet qu'il veut produire. L'abbé Goujet, sous les initiales M. G., a, au contraire, tenté de justifier le prélat dans sa *Continuation des Mémoires* du P. Desmolets, § 138-187 et 187-191. Enfin Wernsdorf a donné quatre *Dissertations sur Hypatie*, in-4, Wittemberg, 1747 et 1848.

HYPOTHÈSE (ὑπόθεσις, littéralement *supposition*). Aristote, en créant la logique, a été obligé d'en composer aussi la langue, et c'est lui qui s'est servi pour la première fois du mot que nous essayons de définir. Ayant donné le nom de *thèse* (θέσις) à toute proposition qui, sans être un axiome, sert de base à la démonstration et n'a pas besoin elle-même d'être démontrée, il distingue deux espèces de thèses, l'une qui exprime l'essence de la chose, et l'autre son existence ou sa non-existence. La première est la définition (ὁρισμός), et la seconde l'*hypothèse*, c'est-à-dire ce qui est subordonné à la thèse (*Dern. Analyt.*, liv. I, ch. II). Mais il n'emploie jamais cette expression que par rapport à l'argumentation syllogistique, en considérant à la fois la position de celui qui parle et de celui qui écoute. « Tout ce que l'on prend comme démontré, dit-il (*ubi supra*, ch. x), sans l'avoir démontré soi-même, et qui est accepté par celui à qui l'on démontre, est une hypothèse, non point absolue, mais relativement à cette personne seule. » Si, au contraire, celui qui écoute refuse de croire à une proposition de ce genre, alors le mot d'*hypothèse* est remplacé par celui de *postulat*. « Le postulat, pour nous servir encore de ses propres termes (*ubi supra*), est ce qui est à demi contraire à la pensée de celui qu'on instruit, ou ce que l'on prend pour démontré et qu'on emploie comme tel, sans l'avoir soi-même démontré. » A cette définition purement scolastique on a substitué depuis longtemps un sens à la fois plus précis et

plus large. On entend aujourd'hui par hypothèse la supposition que l'on fait de certaines choses pour rendre raison de ce que l'on observe, quoique l'on ne soit pas en état de démontrer l'existence de ces choses. Ce n'est pas assez pour la satisfaction de notre esprit d'observer et de connaître les phénomènes; il faut qu'il remonte à leur cause, qu'il les voie, en quelque façon, dans le principe même d'où ils sortent. Or, quand la cause de certains phénomènes n'est accessible ni à l'expérience ni à la démonstration, il a recours aux hypothèses. Les véritables causes des faits que nous avons observés sont souvent si éloignées des principes dont nous sommes entièrement sûrs, et des expériences que nous pouvons faire, qu'on est obligé d'y suppléer par des explications plus ou moins probables. La probabilité, c'est-à-dire l'hypothèse, ne doit donc pas être rejetée d'une manière absolue du domaine de la science; il faut un commencement dans toutes les recherches, et ce commencement est presque toujours une tentative imparfaite et sans succès. La vérité est comme un pays inconnu dont on ne peut trouver la bonne route qu'après avoir essayé de toutes les autres.

Une hypothèse étant admise, on la soumet à l'épreuve de l'expérience. Si l'expérience la confirme; si elle s'accorde avec tous les faits pour l'explication desquels elle a été imaginée; si toutes les conséquences qu'on en peut tirer se trouvent dans le même cas, et qu'en même temps elle ne soit pas en contradiction avec les principes ou les lois essentielles de notre intelligence, il nous est impossible alors de lui refuser notre assentiment, et on peut la regarder comme définitivement acquise à la science. Rien ne démontre mieux l'utilité des hypothèses, ou l'intervention de l'imagination dans les découvertes de la raison, que l'histoire de l'astronomie et des sciences qui en dépendent. Par exemple, c'est par l'hypothèse de l'ellipticité des orbites des planètes que Kepler parvint à découvrir la proportionnalité des aires et des temps, et celle des temps et des distances. Ce furent ensuite ces deux fameux théorèmes, qu'on appelle les *analogies de Kepler*, qui mirent Newton à portée de démontrer que la supposition de l'ellipticité des orbites des planètes s'accorde avec les lois de la mécanique, et d'assigner la proportion des forces qui dirigent les mouvements des corps célestes. C'est de la même manière qu'on est parvenu à savoir que Saturne est entouré d'un anneau qui réfléchit la lumière et qui est séparé du corps de la planète et incliné à l'écliptique : car l'existence de cet anneau ne fut d'abord qu'une hypothèse imaginée par Huyghens pour expliquer les observations qu'il avait faites sur ce corps céleste. Les sciences naturelles, la géologie, la physiologie, la philologie même considérée dans ses dernières et plus brillantes découvertes, pourraient nous offrir des preuves sans nombre à l'appui de la même proposition.

Il y a deux excès à éviter au sujet des hypothèses : celui de leur faire une trop grande part, de les regarder comme la vérité elle-même, avant de leur avoir fait subir toutes les épreuves nécessaires pour les changer en démonstrations; et celui de les proscrire entièrement. En philosophie, le premier peut être reproché à l'école allemande, et le second à l'école écossaise. Les anciens accueillaient trop favorablement et trop facilement les hypothèses; leur physique surtout ou leur cosmologie n'avait pas d'autre base. Les modernes ont eu beau les proscrire en principe, il leur a été impossible de les éviter, soit dans

les sciences naturelles, soit dans les sciences morales et métaphysiques. Qu'y a-t-il de plus hypothétique que la physique de Descartes, que la psychologie sensualiste de Locke et de Condillac, et que la plupart des théories philosophiques du XVIII^e siècle? C'est en vain que l'on chercherait à proscrire l'hypothèse; il faut seulement songer à en régler l'usage : car elle est une des conditions du développement de l'esprit humain. C'est par des hypothèses que Copernic, Képler, Huyghens, Descartes, Leibniz, Newton, Cuvier, Champollion ont signalé leur génie et fait marcher la science. Consultez Bacon, *Novum Organum*, liv. VI, ch. XII; liv. II, ch. XXXVI; — Th. Reid, *1^{er} Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*.

I, dans les traités de logique, est le signe par lequel on représente les propositions particulières et affirmatives. Il représente encore, dans les propositions complexes et modales, la négation du mode et l'affirmation de la proposition. Consultez Aristote, *Premiers Analytiques*, et *Logique de Port-Royal*, 2^e partie. — Voy. PROPOSITION, SYLLOGISME.

IBN-BADJA (Abou-Becr Mohammed ben-Yahya), surnommé *Ibn-al-Cayeg* (Fils de l'orfèvre) et cité par les scolastiques sous le nom corrompu d'*Aven-Pace* ou *Avempace*, est un des philosophes les plus célèbres parmi les Arabes d'Espagne. On vante aussi ses connaissances étendues dans la médecine, les mathématiques, l'astronomie, et, comme Farabi, il joignit à un esprit profond et spéculatif un talent distingué pour la musique et notamment pour le jeu du luth. Les détails de sa vie nous sont peu connus. Il naquit à Saragosse vers la fin du XI^e siècle. En 1118, nous le trouvons à Séville, où probablement il s'était fixé et où il composa alors différents traités ayant rapport à la logique (Cf. Casiri, *Biblioth. arabico-hispana escorialensis*, t. I, p. 179). Plus tard il se rendit en Afrique, où, à ce qu'il paraît, il jouissait d'une haute considération auprès des princes Almoravides. Il mourut à un âge peu avancé, à Fez, l'an 533 de l'hégire (1138). Quelques auteurs arabes rapportent qu'il fut empoisonné par les médecins, dont il avait excité la jalousie.

Ibn-Abi-Océibia, qui dans son *Histoire des médecins* nous donne quelques détails sur Ibn-Bâdja et sur ses écrits, cite un certain Aboul-Hasan-Ali qui avait réuni divers traités d'Ibn-Bâdja dans un recueil précédé d'une introduction, où notre philosophe est présenté comme le premier qui ait su tirer un profit réel des écrits philosophiques des Arabes d'Orient, répandus en Espagne depuis le règne d'Al-Hakem II (961-976). A la vérité, Ibn-Bâdja fut précédé par un philosophe distingué que les théologiens chrétiens, notamment saint Thomas d'Aquin et Albert le Grand, citent souvent sous le nom d'Avicébron; mais nous avons montré ailleurs qu'Avicébron (voy. ce mot) était juif, et que ses doctrines, qui au XIII^e siècle firent tant de sensation parmi les docteurs chrétiens, étaient entièrement inconnues aux Arabes (voy. l'art. JUIFS). Ibn-Bâdja peut donc être réellement considéré comme le premier qui ait cultivé la philosophie avec succès parmi les Arabes d'Espagne. Son illustre compatriote, Tofail, qui ne l'avait pas connu personnellement, mais qui florissait peu de temps après lui, lui rend le témoignage d'avoir surpassé tous ses contemporains par la justesse de son esprit, par sa profondeur et sa pénétration; mais en même temps il regrette que les affaires de ce monde et une mort prématurée n'aient pas permis à Ibn-Bâdja d'ouvrir tous les trésors de sa science, car, dit-il, ses écrits les plus impor-

tants sont restés incomplets, et ceux qu'il a pu achever ne sont que de petites dissertations écrites à la hâte (voy. *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hai Ebn-Yokhdân*, p. 15).

Ibn-Abi-Océbia nous a donné la nomenclature des écrits d'Ibn-Bâdja ; nous y remarquons, outre quelques ouvrages de médecine et de mathématiques, divers traités de philosophie, dont nous parlerons plus loin, et des commentaires sur plusieurs ouvrages d'Aristote, notamment sur la *Physique* et sur certaines parties de la *Météorologie*, du traité de la *Génération* et de la *Destruction*, et des derniers livres du traité des *Animaux* (c'est-à-dire des livres qui font suite à l'*Histoire des animaux*, tels que le traité des *Parties des animaux*, etc.). Ses principaux écrits philosophiques, signalés par Tofaïl comme inachevés, sont : divers traités de logique, qui se conservent à la bibliothèque de l'Escurial (voy. Casiri, *ubi supra*), un traité de l'*Ame*, et un autre intitulé du *Régime du solitaire*. On cite aussi son *Traité de la Conjonction de l'intellect avec l'homme* et sa *Lettre d'adieu* (*Risâlet al widâ*). Cette dernière a été traduite en hébreu sous le titre de *Iggêreth ha-petirah*, que Wolf, dans sa *Bibliotheca hebræa* (t. 1, p. 6), a rendu par *Epistola de discessu, sive abductione animæ a rebus mundanis* ; mais le contenu ne justifie guère cette traduction. La *Lettre d'adieu*, dont la version hébraïque se trouve à la Bibliothèque nationale (manusc. de l'Oratoire, n° 111), contient des réflexions sur le premier mobile dans l'homme, ou sur ce qui donne l'impulsion à l'homme intellectuel, et sur le véritable but de l'existence humaine et de la science (qui est de s'approcher de Dieu et de recevoir l'*intellect actif* émané de lui) ; et l'auteur ajoute quelques mots très-vagues et très-obscur sur la permanence de l'âme individuelle, qu'il ne paraît admettre ni plus ni moins qu'Aristote lui-même. Le titre de *Lettre d'adieu* lui vient probablement de ce que l'auteur, sur le point de faire un long voyage, l'adressa à un de ses jeunes amis, afin de lui laisser, s'il ne le revoyait plus, ses idées sur les sujets importants qui y sont traités. C'est cette lettre qui, dans la version latine des œuvres d'Averroès, est appelée *Epistola expeditionis*. Nous reconnaissons dans cet écrit une tendance manifeste à réhabiliter la science et la spéculation philosophique, qui seules, selon Ibn-Bâdja, peuvent conduire à la connaissance de la nature et qui, par le secours qui vient d'en haut, amènent aussi l'homme à se connaître lui-même et à se mettre en rapport avec l'intellect actif. L'auteur blâme Gazâlî d'avoir cherché à se faire illusion par une certaine exaltation mystique ; selon lui, Gazâlî s'est trompé lui-même et a trompé les autres, en prétendant, dans son livre intitulé *Al-monkidh* ou *Délivrance de l'erreur* (voy. l'art. GAZALÎ), que, vivant dans la solitude, le monde intellectuel s'ouvrait à lui, et qu'il voyait alors les choses divines, ce dont il éprouvait une grande jouissance, qui, selon lui, serait le but de la méditation.

Le traité intitulé du *Régime du solitaire* était sans doute l'ouvrage le plus remarquable et le plus original d'Ibn-Bâdja. Ibn-Roschd, à la fin de son traité de *l'Intellect matériel* ou de la *Conjonction* (voy. IBN-ROSCHD), parle de cet ouvrage en ces termes : « Abou-Beer Ibn-al-Cayeg a cherché à établir une méthode pour le régime du solitaire dans ces pays ; mais ce livre est incomplet et, en outre, il est difficile d'en comprendre toujours la pensée. Nous tâcherons d'indiquer dans un autre endroit le but que l'auteur s'était proposé : car il est le seul qui ait traité ce sujet, et aucun de ceux qui l'ont précédé ne

l'a devancé sur ce point. » Malheureusement nous ne possédons plus le traité d'Ibn-Bâdja, et nulle part dans les écrits que nous connaissons d'Ibn-Roschd nous ne trouvons les renseignements promis dans le passage que nous venons de citer. Mais un philosophe juif du xiv^e siècle, Moïse de Narbonne, dans son commentaire hébreu sur le *Hai-Ebn-Yokhdân*, de Tofaïl, nous fournit sur l'ouvrage d'Ibn-Bâdja des détails précieux, qui nous permettront d'en indiquer ici les points principaux, et d'en présenter une analyse succincte.

Il nous semble qu'Ibn-Bâdja avait pour but de faire voir de quelle manière l'homme, par le seul moyen du développement successif de ses facultés, peut arriver à s'identifier avec l'intellect actif. Il considère l'homme isolé de la société, participant à ce qu'elle a de bon, mais se trouvant hors de l'influence de ses vices. Il ne recommande pas la vie solitaire, mais il indique la voie par laquelle l'homme, au milieu des inconvénients de la vie sociale, peut arriver au bien suprême. Cette voie peut être suivie par plusieurs hommes ensemble, qui auraient les mêmes sentiments et viseraient au même but, ou même par une société tout entière, si elle pouvait être parfaitement organisée. Acceptant la société telle qu'elle est, Ibn-Bâdja recommande seulement que l'on cherche à vivre dans le meilleur État possible, c'est-à-dire dans celui qui renferme dans son sein le plus grand nombre de sages ou de philosophes.

Ibn-Bâdja commence par expliquer ce qu'il entend par le mot *tedbir* (régime) : ce mot ne saurait s'appliquer à une action unique ; mais il indique un concours d'actions dirigées ensemble vers un certain but, comme le régime politique, le régime du monde, attribué à Dieu. Ce concours réglé d'actions, demandant la réflexion, ne peut se trouver que chez l'homme. Le régime du solitaire doit être l'image du régime politique de l'État parfait, de l'État modèle, ce qui amène l'auteur à entrer dans des détails sur le régime politique. Un des traits principaux de son État idéal est l'absence des médecins et des juges. La médecine y est inutile, parce que les citoyens ne s'y nourrissent que de la manière la plus convenable, et ils ne prendront pas d'aliments qui puissent leur nuire par leur qualité ou leur quantité ; les maladies qui viennent du dehors se guérissent ordinairement par la nature. Il sera également inutile d'y rendre la justice, car les relations des citoyens seront fondées sur l'amour, et il n'y aura jamais de différend parmi eux. Les *solitaires*, dans un État imparfait, doivent tâcher de devenir des éléments de l'État parfait ; on leur donne le nom de *plantes*, parce qu'on les compare aux plantes qui poussent spontanément (par la nature) au milieu de leur espèce (cultivée par l'art) ; ce sont eux, ajoute Ibn-Bâdja, que les soufis appellent *étrangers*, parce qu'ils sont en quelque sorte étrangers dans leur famille et dans la société qui les entoure.

Entrant ensuite en matière, Ibn-Bâdja considère les différentes espèces d'actions humaines, afin de désigner celles qui peuvent conduire au but et qui seules peuvent être considérées comme véritablement humaines. Il y a des rapports entre l'homme et l'animal, de même qu'il en existe entre l'animal et la plante, et entre celle-ci et les minéraux. Les actions particulières à l'homme et véritablement humaines sont celles qui résultent du *libre arbitre*, c'est-à-dire, comme l'ajoute Ibn-Bâdja, d'une volonté émanée de la réflexion et non pas d'un certain instinct qu'on trouve aussi chez les animaux. Ainsi, par

exemple, un homme qui casse une pierre, parce qu'elle l'a blessé, fait une action *animale*; mais s'il la casse, afin qu'elle ne blesse pas les autres, c'est une action *humaine*. Il est rare de rencontrer chez un homme des actions purement animales; mais on en rencontre souvent qui sont purement humaines, et telles doivent être celles du *solitaire*. Celui-ci doit s'efforcer de ne point avoir égard, dans ses actions, à l'âme animale; il ne doit se laisser guider que par l'âme rationnelle, et faire plutôt ce qui est juste et équitable que ce qui est utile. Il faut que, lorsque l'âme rationnelle et l'âme animale sont en collision, la première remporte toujours une victoire complète; il faut que le solitaire cherche ainsi à perfectionner ses qualités morales, et que par là ses actions soient plutôt divines qu'humaines. En donnant à ses actions une pareille direction, le solitaire arrivera successivement à comprendre le monde spirituel, ce qui doit être le but de tous ses efforts.

Ibn-Bâdja entre ensuite dans de longs détails sur ce qu'il appelle les *formes spirituelles*. On sait quelle est la valeur des mots *forme* ou *matière* dans la philosophie péripatéticienne. Par formes spirituelles il faut comprendre ici les formes pures sans matière et les idées abstraites de toutes les facultés de l'âme humaine, formes qu'elle reçoit et dont elle est, pour ainsi dire, la matière. Les formes spirituelles sont de différentes espèces plus élevées les unes que les autres à mesure qu'elles sont plus éloignées de la *corporeité*. On en distingue quatre espèces : 1^o les formes des corps célestes, c'est-à-dire les substances spirituelles qui les mettent en mouvement : ce sont là des formes pures qui n'ont aucun rapport à la matière sub lunaire; 2^o l'intellect actif, lequel, quoique forme pure, est mis en rapport avec la matière, en agissant sur l'intellect passif appelé aussi *intellect matériel*; 3^o les *formes intelligibles* ou les idées abstraites des choses, ou, comme les appelle Ibn-Bâdja, *al-ma koulât al-hayyoulâniyya (intelligibilia materialia)*, qui ont leur siège dans l'intellect matériel ou passif, où elles sont en puissance, et que l'intellect actif fait passer à l'entéléchie; 4^o les idées qui correspondent aux autres facultés de l'âme, c'est-à-dire au sens commun, à l'imagination et à la mémoire. Cette dernière espèce est appelée aussi *forme spirituelle individuelle*, tandis que la deuxième et la troisième espèce constituent ensemble la *forme spirituelle générale*. Ibn-Bâdja dit qu'il ne s'arrêtera pas à la première espèce, qui n'a aucun rapport à son sujet, son but étant de s'occuper de l'esprit par excellence, ou de l'intellect actif, et des formes intelligibles. Il considère ensuite les actions humaines dans leur rapport avec ce qu'il appelle la *forme corporelle* (c'est-à-dire ce qui satisfait aux besoins matériels du corps), avec la *forme spirituelle individuelle* et avec la *forme spirituelle générale*. Nous ne pouvons pas ici suivre Ibn-Bâdja dans les détails de ses théories qu'Ibn-Roschd lui-même trouva très-obscur. Par une infinité de distinctions subtiles, Ibn-Bâdja élimine de ses formes spirituelles tout ce qui n'amène pas directement au but, et fait parvenir son solitaire aux *formes* ou *idées spéculatives (intelligibilia speculativa)* qui ont leur entéléchie en elles-mêmes, et qui sont, pour ainsi dire, les idées des idées; la plus élevée est l'*intellect acquis*, émanation de l'intellect actif, et par lequel l'homme parvient à se comprendre lui-même comme être intellectuel. *Adeptus igitur intellectus est*, dit Albert le Grand (*de Intellectu et intelligibili*, tr. III, c. vii) *quando per studium aliquis verum et proprium suum adipis-*

itur intellectum, quasi totius laboris utilitatem et fructum. Par là, l'homme parvient à s'identifier avec l'intellect actif, et devient *intellect en action*, ce qui est le véritable fruit de toute science.

Ibn-Bâdja ne nous dit pas clairement comment se fait la *conjonction* entre l'intellect actif et l'intellect matériel ou passif, et on a vu plus haut qu'il fait intervenir un secours surnaturel. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est qu'Ibn-Bâdja imprima à la philosophie arabe en Espagne un mouvement tout opposé aux tendances mystiques de Gazâli, et qu'il proclama la science spéculative seule capable d'amener l'homme à concevoir son propre être ainsi que l'intellect actif, comme il le dit clairement dans la *Lettre d'adieu*, et comme nous l'apprend Tofail (*ubi supra*, p. 7). C'est ainsi qu'il eut le mérite de tracer la voie dans laquelle marcha son illustre disciple Ibn-Roschd. S. M.

IBN-ROSCHD (Abou-Walid Mohammed Ibn-Ahmed), que nous appelons communément Averroès, le célèbre commentateur des œuvres d'Aristote et le plus illustre parmi les philosophes arabes, naquit dans le premier quart du XII^e siècle à Cordoue, où sa famille occupait depuis longtemps un rang élevé dans la magistrature. Son grand-père, appelé, comme lui, Abou-Walid Mohammed, le plus illustre jurisconsulte de son temps, avait été, sous les Almoravides, kâdhi al-kodhâ (grand juge) de toute l'Andalousie et un des personnages politiques les plus influents (voy. Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en Espana*, 3^e partie, ch. xxix, édit. de Paris, p. 423 et suiv.). Il existe à la Bibliothèque nationale un recueil volumineux de ses consultations juridiques; né l'an 450 de l'hégire (1058), il est mort l'an 520 (1126). Son fils Ahmed, le père de notre philosophe, fut, dit-on, revêtu des mêmes dignités. Le jeune Ibn-Roschd étudia d'abord la théologie positive et la jurisprudence, qui, l'une et l'autre fondées sur le *Koran*, ne forment chez les Arabes qu'une seule science connue sous le nom de *fik'h*; selon Ibn-Abi-Océbia, il était un phénix dans cette science. Il paraît cependant qu'elle ne put satisfaire à ses goûts : car, contrairement à l'usage des fakih ou docteurs musulmans, qui ne sortent guère de leur spécialité, il aborda avec un grand zèle la médecine, les mathématiques et la philosophie; le célèbre Ibn-Bâdja et un certain Abou-Djaafar Haroun furent ses précepteurs. Il est à regretter qu'Ibn-Abi-Océbia, qui écrivit son *Histoire des médecins* environ quarante ans après la mort d'Ibn-Roschd, et qui lui a consacré quelques pages, ne nous ait donné que très-peu de détails sur sa vie, et ne nous ait rien dit sur son éducation et sur la marche de ses études. Ce qu'il dit d'Ibn-Roschd se rapporte principalement à ses dernières années; pour ce qui concerne tout le reste de sa longue carrière, il se borne à nous apprendre qu'il était kâdhi à Séville avant de l'être à Cordoue, et nous sommes réduits à recueillir quelques dates que nous rencontrons çà et là dans ses écrits. Le titre d'al-kâdhi qui précède toujours son nom, soit en tête soit à la fin de ses ouvrages, nous montre qu'il exerça pendant un grand nombre d'années les fonctions de juge. Une grande révolution s'éleva dans le Maghreb pendant la jeunesse d'Ibn-Roschd; les Mowahhedin ou Almohades renversèrent la dynastie des Almoravides et s'emparèrent successivement du nord-ouest de l'Afrique et de l'Espagne musulmane. Ibn-Roschd, à ce qu'il paraît, fut en faveur auprès de la nouvelle dynastie, de même que ses amis, le célèbre Abou-Merwân Ibn-Zohar et le philosophe Abou-Beçr Ibn-To-

faïl (voy. TOFAÏL). En 548 (1153) nous le trouvons à Maroc, où probablement il remplissait alors une mission (*Comment. sur le traité du Ciel*, vers la fin du livre III); vers cette même époque, le roi Abd-al-Moumen s'occupait de la fondation de divers collèges et établissements littéraires qui devaient illustrer sa résidence de Maroc (Conde, *ubi supra*, c. XLIII, p. 179). Ce fut sans doute vers l'an 565 (1169), sous le règne de Yousouf, fils d'Abd-al-Moumen, qu'Ibn-Roschd fut nommé kâdhi de Séville : car, à la fin de son *Commentaire sur les traités des Animaux*, il dit l'avoir achevé au mois de safar 565 (novembre 1169), à Séville, après s'y être transporté de Cordoue; et dans un passage du XIV^e livre (liv. IV du traité des Parties des animaux), il s'excuse des erreurs qu'il peut avoir commises sur ce qu'il était alors très-occupé des affaires publiques et éloigné de sa maison (à Cordoue), ce qui l'avait empêché de s'entourer d'un certain nombre d'exemplaires et de vérifier les textes. Il dit à peu près la même chose à la fin de son *Commentaire moyen sur la Physique*, achevé à Séville le 1^{er} rédjeb de la même année (21 mars 1170). Il resta au moins deux ans à Séville : car, dans son *Commentaire sur la Météorologie*, en parlant des tremblements de terre qui eurent lieu à Cordoue en 566, il ajoute qu'il était alors à Séville, mais qu'il arriva à Cordoue peu de temps après. Ce fut depuis cette époque qu'il composa la plupart des ouvrages qui ont illustré son nom. Par ses travaux littéraires il faisait diversion aux graves préoccupations et aux fatigues que lui causèrent les affaires publiques, et dont il se plaint bien souvent. A la fin du premier livre de son *Abrégé de l'Almageste*, il dit qu'il avait dû se borner à rapporter les théorèmes les plus indispensables, et il se compare à un homme qui a vu sa maison subitement enveloppée d'un incendie et qui n'a que le temps de sauver les choses les plus précieuses et les plus nécessaires à la vie. Il acheva ses commentaires moyens sur la *Rhétorique* et sur la *Métaphysique* dans les premiers mois de l'an 570 (1174); accablé de fatigues et atteint d'une grave maladie, il se hâta de mettre la dernière main à la *Métaphysique*, de crainte de laisser ce travail inachevé; et il se promit, si Dieu lui accordait la vie, d'écrire plus tard sur ce livre et sur d'autres ouvrages d'Aristote des commentaires plus développés, projet que la Providence lui permit de réaliser. Il paraît que ses fonctions l'obligeaient à de fréquents voyages; son traité de *Substantia orbis* est daté de Maroc l'an 574 (1178), et l'année suivante nous le retrouvons à Séville, où il acheva alors un traité de théologie dont nous parlerons plus loin (voy. Casiri, *Biblioth. arabico-hispana escurialensis*, t. I, p. 185). En 578 (1182), le roi Yousouf l'appela de nouveau à Maroc et le nomma son médecin; mais, quelque temps après, il lui conféra la dignité de kâdhi de la ville de Cordoue (voy. Conde, *ubi supra*, c. XLVII, p. 493). Ibn-Roschd jouissait d'une égale faveur auprès du roi Yaakoub, surnommé Almançour, qui succéda à son père Yousouf en 580 (1184). Probablement Ibn-Roschd, déjà avancé en âge, se retira des affaires et consacra ses loisirs à ses grands travaux philosophiques. Lorsque le roi Almançour vint à Cordoue, en 1195, pour se mettre en campagne contre Alphonse, roi de Castille et de Léon, il fit venir Ibn-Roschd auprès de lui et le combla d'honneurs. Cependant les dernières années de notre philosophe furent troublées par quelques nuages; sa position élevée lui avait suscité des jalousies. Ses ennemis surent le rendre suspect; il fut accusé, ainsi que plusieurs autres savants

d'Espagne, de prôner la philosophie et les sciences de l'antiquité au détriment de la religion musulmane. Ibn-Roschd, dépouillé de ses dignités, fut relégué par Almançour dans la ville d'Elisana (Lucena) près de Cordoue, et il lui fut défendu d'en sortir. La ville de Lucena avait été, sous les dynasties précédentes, abandonnée aux juifs; cette circonstance a donné lieu aux récits absurdes de Léon Africain, qui prétend qu'Ibn-Roschd fut relégué chez les juifs de Cordoue et qu'il chercha un refuge chez son disciple Maimonide. Ces détails, ainsi que les autres fables débitées par Léon, ont été répétées par Brucker et par une foule d'autres écrivains, sans qu'on se soit aperçu de ce qu'il y a de fabuleux et d'impossible dans les récits de Léon Africain, qui a fait d'énormes anachronismes. A l'époque où Ibn-Roschd tomba en disgrâce, le judaïsme était proscrit, dans le Maghreb, depuis près d'un demi-siècle; personne alors n'osait s'avouer juif dans l'empire des Almohades; Maimonide avait déjà passé trente ans en Égypte, et il est plus que probable qu'il n'avait jamais été le disciple d'Ibn-Roschd (voy. *Notice sur Joseph ben Iehoudah, disciple de Maimonide*, par S. Munk, dans le *Journal asiatique* de juillet 1842, p. 31, 32, 39 et suiv.). Pour expliquer la conduite d'Almançour à l'égard d'Ibn-Roschd, Ibn-Abi-Océibia cite deux motifs personnels allégués par le kâdhi Abou-Merwân-al-Bâdji : d'abord Ibn-Roschd aurait manqué d'égards envers le roi Almançour, et lui aurait parlé sur un ton trop familier en lui disant toujours : « Écoute, mon frère. » Ensuite Almançour aurait appris qu'Ibn-Roschd, dans son *Commentaire sur le traité des Animaux*, après avoir parlé de la girafe, avait ajouté : « J'ai vu la girafe chez le roi des Berbères, » c'est-à-dire à la cour de Maroc, expression qu'Almançour aurait trouvée injurieuse pour la dynastie des Almohades. Cependant le fanatisme des Almohades suffit seul pour expliquer la conduite d'Almançour; Ibn-Abi-Océibia rapporte lui-même, dans la vie d'Abou-Becr Ibn-Zohar, qu'Almançour ordonna de sévir contre ceux qui seraient convaincus d'étudier la philosophie grecque, et qu'il fit confisquer et livrer aux flammes tous les livres de logique et de philosophie qu'on put trouver chez les libraires et chez les particuliers. Quoi qu'il en soit, Ibn-Roschd, sur l'intercession de quelques grands personnages de Séville, entra en grâce auprès d'Almançour; il retourna encore une fois à la cour de Maroc, et il mourut dans cette ville au commencement de l'an 595 (novembre 1198) à un âge très-avancé.

Ibn-Roschd était sans contredit l'un des hommes les plus savants dans le monde musulman et l'un des plus profonds commentateurs des œuvres d'Aristote. Il possédait toutes les sciences alors accessibles aux Arabes, et il était un de leurs écrivains les plus fertiles. Comme médecin il se fit connaître par plusieurs traités fort estimés et notamment par son livre *Colliget* ou *micux Colligat* (*Généralités*), traité de thérapeutique générale, qui a été publié en latin. Il révéla ses connaissances astronomiques dans un abrégé de l'*Almageste*, qui existe encore en hébreu dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque nationale, et où il suit rigoureusement le système de Ptolémée, dont plus tard, dans son *Commentaire sur la Métaphysique*, il attaqua les hypothèses relatives aux excentriques et aux épicycles, partageant les opinions de son ami Tofaïl, qui rejeta ces hypothèses comme invraisemblables et contraires à la nature, sans cependant leur en substituer d'autres plus plausibles. Mais ce qui surtout a illustré le nom d'Ibn-

Roschd ce sont ses commentaires sur les ouvrages d'Aristote et différentes dissertations qui s'y rattachent.

C'est par une grave erreur que plusieurs écrivains renommés, et entre autres de Rossi (*Dizz. Stor. degli aulori arabi*) et Jourdain (dans la *Biographie universelle*), ont fait d'Ibn-Roschd le premier traducteur arabe d'Aristote. On sait qu'il existait dès le x^e siècle plusieurs traductions arabes des ouvrages d'Aristote (voy. ARABES); d'ailleurs Ibn-Roschd ne savait ni le grec ni le syriaque, et il n'a pu ni faire une nouvelle traduction comme le prétend Buhle (*Aristot. Opera*, t. I, p. 323), ni même corriger celles qui existaient déjà, et dont çà et là, dans ses commentaires, il accuse l'obscurité et l'imperfection.

Ibn-Roschd nous a laissé des commentaires plus ou moins développés sur la plupart des ouvrages d'Aristote; il en est même quelques-uns qu'il a commentés deux ou trois fois : on distingue de grands commentaires, des commentaires moyens et des paraphrases ou analyses. Nous croyons pouvoir affirmer qu'Ibn-Roschd écrivit les commentaires appelés moyens avant les grands : car çà et là, dans les commentaires moyens, il promet d'en écrire plus tard d'autres plus développés, comme nous l'avons fait observer plus haut au sujet de la *Métaphysique*. Dans ses commentaires moins développés, Ibn-Roschd commence chaque paragraphe par quelques mots du texte d'Aristote précédés du mot *Kâl* (*dixit*), et il résume le reste du paragraphe en y ajoutant les développements et les explications nécessaires, en sorte qu'il est souvent difficile, sans avoir le texte sous les yeux, de distinguer ce qui appartient à Aristote de ce qui a été ajouté par le commentateur. Dans les grands commentaires, Ibn-Roschd cite d'abord *in extenso* chaque paragraphe du texte et le fait suivre d'une explication développée de chaque phrase. Dans les paraphrases ou analyses, généralement composées avant les commentaires moyens ou en même temps, Ibn-Roschd donne les résultats des divers traités d'Aristote, éliminant les discussions qu'ils renferment et les opinions des anciens qui y sont citées, mais y joignant souvent ses propres réflexions et les opinions des autres philosophes arabes. Il avait pour but de faciliter par là l'étude de la philosophie péripatéticienne à ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient pas aborder les sources. Ce sont, à proprement dire, des traités particuliers dans lesquels Ibn-Roschd parle en son propre nom, prenant pour guides les divers traités d'Aristote, comme l'avait fait avant lui Ibn-Sina, et comme l'a fait après lui Albert le Grand. Dans ces traités, Ibn-Roschd abandonne quelquefois l'ordre suivi dans les textes qui nous sont parvenus d'Aristote, pour adopter une méthode plus sévère et plus rationnelle. Ainsi, par exemple, dans l'*Épîtome de la Métaphysique*, après avoir développé l'idée de cette science, il recueille dans les différents livres de la *Métaphysique* d'Aristote et dans les autres traités tout ce qui a rapport à ce sujet; il place en tête les définitions des termes employés dans cette science (le livre V de la *Métaphysique* d'Aristote), et traite ensuite successivement de l'être en général, des catégories, de l'opposition de l'un et du multiple, des principes et de la relation des êtres avec le premier principe ou l'être absolu, des attributs de cet être, des intelligences des sphères et du premier moteur, etc. Ces sujets sont traités dans quatre livres; un cinquième livre, qui ne nous est pas parvenu, traitait des différentes parties de la

science philosophique, et renfermait aussi la réfutation des erreurs que plusieurs philosophes de l'antiquité avaient commises à cet égard.

Les ouvrages d'Aristote sur lesquels nous possédons les trois espèces de commentaires sont : les *Derniers Analytiques*, la *Physique*, le traité *du Ciel*, le traité *de l'Âme* et la *Métaphysique*. Nous en avons de deux espèces, c'est-à-dire des commentaires moyens et des paraphrases, sur les traités qui composent l'*Organon* (à l'exception des *Derniers Analytiques* qui ont trois commentaires), y compris la *Rhétorique* et la *Poétique*, et ayant en tête l'*Isagoge* de Porphyre; sur le traité *de la Génération et de la Destruction*, et sur la *Météorologie*. Sur l'*Éthique* à Nicomaque nous ne connaissons qu'un commentaire moyen, et le philosophe juif Joseph-ben-Schem-Tob, de Ségovie, qui, en 1455, composa un commentaire très-prolix sur l'*Éthique*, nous dit, dans sa préface, qu'Ibn-Roschd n'avait pas écrit de grand commentaire sur ce traité. En outre, nous avons des commentaires que nous devons placer dans la catégorie des paraphrases ou analyses sur les petits traités appelés *Parva naturalia*, et qui en arabe sont compris sous le titre commun du *Sens et du Sensible*, et sur les livres XI et XIX du traité *des Animaux*, c'est-à-dire sur les quatre livres du traité *des Parties des animaux*, et sur les cinq livres du traité *de la Génération des animaux*. Il n'existe aucun commentaire d'Ibn-Roschd sur les dix livres de l'*Histoire des animaux*, ni sur la *Politique* d'Aristote. Ibn-Roschd nous dit dans le *post-scriptum* de son commentaire sur l'*Éthique*, écrit dans les derniers mois de l'an 572 (1177), que la traduction arabe de la *Politique* existait en Orient, mais qu'elle n'était pas parvenue en Espagne.

Nous devons ici combattre une erreur assez répandue qui concerne la *Métaphysique*. Selon Jourdain (*Recherches, etc.*, 2^e édit., p. 177), les Arabes pensaient que la première partie du livre I de la *Métaphysique* (qui dans la version arabe est le second) était l'œuvre de Théophraste, et d'après cette idée ils ne l'ont pas traduite. Nous ne connaissons pas la version arabe de la *Métaphysique*, mais nous possédons encore la version hébraïque exactement calquée sur l'arabe. Les premiers mots du livre II de la version hébraïque correspondent dans le texte grec à ceux-ci : *Ἀυτοτέρων μόντοι ταύτας ὡς ἐν ὄντι εἶδει τιθέσθων* (liv. I, ch. v, édit. de Brandis, p. 19). On voit que la version arabe commençait au milieu d'une phrase, et par conséquent le motif de la suppression des chapitres qui précèdent ne saurait être celui qu'indique Jourdain; il est évident que la version arabe avait été faite sur un manuscrit grec ou syriaque incomplet. Jourdain fait entendre plus loin (*ubi supra*, p. 178) que les XI^e, XIII^e et XIV^e livres manquaient entièrement dans la version arabe, et un auteur plus moderne (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 81) affirme que les traductions dont se servit Averroès ne comprenaient pas ces trois livres; cette opinion erronée est basée sur les versions latines accompagnées du grand commentaire d'Ibn-Roschd; les livres XI, XIII et XIV y manquent en effet, parce qu'il n'existe pas de grand commentaire d'Ibn-Roschd sur ces trois livres; mais ils se trouvent longuement expliqués dans le commentaire moyen que nous possédons encore en hébreu, et Ibn-Abi-Océïbi, à l'article *Aristote*, dit expressément, dans deux endroits, que la *Métaphysique* se compose de treize livres (ne comptant pas le premier, qui était incomplet).

Outre ses *Commentaires sur Aristote*, Ibn-Roschd a composé un assez grand nombre de

traités philosophiques plus ou moins importants, énumérés par Ibn-Abi Océïbia, qui en grande partie existent encore, et dont quelques-uns ont été publiés en latin. Nous en indiquerons ici les principaux : 1° *Tehâfot al-Tehâfot* (la Destruction de la destruction) ou *Réfutation de la Destruction des philosophes*, par Gazâli (voy. ce nom). La version hébraïque de cet ouvrage existe dans plusieurs bibliothèques, et une version latine barbare, faite sur l'hébreu par Calo Calonymos, a été publiée plusieurs fois à Venise, 1497, 1527, in-f°, et dans le dernier volume des deux éditions latines des œuvres d'Aristote avec les commentaires d'Averroès. 2° *Questions ou Dissertations sur divers passages des livres de l'Organon*, publiées en latin, sous le titre de *Quæstio in libros Logicæ Aristotelis*, dans les mêmes éditions latines d'Aristote (t. I, 3^e partie). Quelques-unes de ces dissertations existent encore en hébreu; l'une d'elles, qui se rapporte à quelques points obscurs des *Premiers Analytiques*, est datée du mois de rébia II, 591 (mars 1195), d'où il résulte qu'Ibn-Roschd écrivit ces dissertations dans les dernières années de sa vie, et au moment même où il subissait, à cause de ses écrits philosophiques, la disgrâce du roi Almançour. 3° *Dissertations physiques*, ou petits traités sur diverses questions se rattachant à la *Physique* d'Aristote. Ces opuscules roulent sur les définitions de la matière première, du mouvement et du temps, sur la substance des sphères célestes, etc. Ils existent en hébreu avec un commentaire de Moïse de Narbonne, et quelques-uns ont été réunis sous le titre commun de *Sermo de substantia orbis*, dans le dernier volume des deux éditions latines d'Aristote; l'un d'eux est daté de Maroc, 574 (1178). 4° Deux dissertations sur la nature de l'intellect actif et passif, et sur la conjonction de l'intellect avec l'âme humaine. Ces deux dissertations se trouvent également dans le dernier volume des œuvres d'Aristote : l'une est intitulée de *Animæ beatitudinæ*, l'autre *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*. 5° Une autre dissertation sur la question de savoir s'il est ou non possible que l'intellect qui est en nous comprenne les formes séparées ou abstraites, question qu'Aristote avait promis de traiter, mais qu'il n'a abordée nulle part. Ce fut donc dans le but de suppléer au silence d'Aristote qu'Ibn-Roschd composa cette dissertation. Elle est restée inédite; mais nous en possédons encore la version hébraïque intitulée *Traité de l'intellect matériel ou de la Possibilité de la conjonction*; et deux philosophes juifs, Moïse de Narbonne et Joseph-ben-Schem-Tob, l'ont accompagnée de leurs commentaires. Nous en parlerons encore plus loin. 6° *Réfutation de la division des êtres, établie par Ibn-Sina* (voy. ce nom). 7° *Traité sur l'accord de la religion avec la philosophie*: ce traité, traduit en hébreu, existe à la Bibliothèque nationale (ancien fonds hébr., n° 345). 8° Un autre traité *Sur le vrai sens des dogmes religieux*: il existe encore en arabe à la bibliothèque de l'Escorial (voy. Casiri, t. I, n° 629, p. 185), sous le titre de *Voies de démonstrations pour les dogmes religieux*, et la Bibliothèque nationale en possède la version hébraïque (Manuser. du fonds de l'Oratoire, n° 111). Nous reviendrons encore sur ces deux traités. Outre ces deux ouvrages, Ibn-Abi-Océïbia en énumère encore quelques autres qui sont perdus : tels sont l'*Analyse de la Métaphysique de Nicolas*, c'est-à-dire, très-probablement de la *Philosophie première* de Nicolas de Damas, qui, par conséquent, aurait existé chez les Arabes; un exposé comparatif de l'*Organon* d'Aristote et de la *Logique* d'Al-Farâbi; des recherches sur diverses

questions agitées dans la *Métaphysique* d'Ibn-Sina, et quelques autres écrits de moindre importance.

Si nous possédons encore la plus grande partie des ouvrages d'Ibn-Roschd, c'est aux juifs seuls que nous en sommes redevables. L'acharnement avec lequel les Almohades persécutèrent la philosophie et les philosophes n'a pas permis que les copies arabes des écrits d'Ibn-Roschd se multipliasent, et elles ont été de tout temps extrêmement rares. Scaliger pensait au xv^e siècle qu'il serait difficile de trouver dans toute l'Europe un seul ouvrage arabe d'Ibn-Roschd (voy. Brucker, *Hist. crit. de la phil.*, t. III, p. 104). Dans la riche collection de manuscrits arabes que possède la Bibliothèque nationale on ne trouve pas un seul des ouvrages d'Ibn-Roschd, et nous savons qu'il n'en existe que quelques petits traités parmi les manuscrits arabes de l'Escorial. Mais les ouvrages du philosophe de Cordoue, proscrits par le fanatisme des musulmans, furent accueillis avec le plus grand empressement par les savants rabbins de l'Espagne chrétienne et de la Provence; on en fit des traductions hébraïques, qui se sont conservées dans plusieurs bibliothèques, et notamment dans celle de Paris, qui possède presque tous les ouvrages d'Ibn-Roschd en hébreu, et même les copies, en caractères hébraïques, de quelques-uns des originaux arabes, savoir : l'*Épître de l'Organon*, les commentaires moyens du traité de la *Génération et de la Destruction*, de la *Météorologie*, et du traité de *l'Âme*, et la paraphrase des *Parva naturalia*. Les versions latines imprimées sont également dues en grande partie à des savants juifs; celles d'Abraham de Balmis sont assez bien écrites; et si les autres sont quelquefois peu intelligibles et même barbares, nous avons, pour les contrôler et les rectifier, les versions hébraïques, qui sont de la plus scrupuleuse exactitude. Pour celui qui sait l'arabe, elles peuvent remplacer les originaux dont elles sont le calque fidèle.

Nous devons maintenant donner quelques détails sur ce qu'on a appelé la doctrine ou le système philosophique d'Ibn-Roschd. Lui-même ne prétendit nullement à l'honneur de fonder un système; il ne voulut être que simple commentateur d'Aristote, pour lequel il professait un véritable culte, et aux doctrines duquel, disait-il, on n'a pu rien ajouter qui fût digne d'attention. Nous rappellerons le passage que nous avons cité de la préface d'Ibn-Roschd à son grand commentaire sur la *Physique* (voy. le tome I de ce recueil, p. 172); il nous serait facile d'y joindre plusieurs autres citations analogues, mais nous nous bornerons ici à une seule : vers la fin du XV^e livre de la paraphrase des traités des *Animaux* (liv. I du traité de la *Génération des animaux*), il s'exprime en ces termes : « Nous adressons des louanges sans fin à celui qui a distingué cet homme (Aristote) par la perfection et qui l'a placé seul au plus haut degré de la supériorité humaine, auquel aucun homme, dans aucun siècle, n'a pu arriver; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant (dans le *Koran*) : « Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut. » Il est évident qu'avec une foi aussi exclusive et aussi absolue dans le génie du philosophe grec, Ibn-Roschd n'a pu avoir la prétention de présenter un système nouveau, ou même de modifier en quoi que ce soit la doctrine de son maître. Cependant, comme les autres philosophes arabes. Ibn-Roschd a vu les doctrines d'Aristote par le prisme des commentateurs néo-platoniciens, et, par là, il a porté des modifications notables dans le système péripatéticien. Il y a en outre, dans

la doctrine d'Aristote, une foule de points obscurs sur lesquels les anciens commentateurs ne sont pas d'accord, ou qu'ils n'ont pas essayé d'expliquer; et en prétendant démêler la véritable opinion d'Aristote, Ibn-Roschd est arrivé quelquefois, sans le vouloir, à établir des doctrines qui lui appartiennent en propre, qui portent un cachet particulier et qui peuvent prétendre à une certaine originalité.

Il faut user d'une grande circonspection, en cherchant à démêler dans les commentaires d'Ibn-Roschd les doctrines particulières de ce philosophe. Souvent il n'a fait que reproduire les opinions des autres commentateurs, et même celles qu'il n'admettait pas lui-même et qu'il se proposait de réfuter ultérieurement, sans qu'il ait jugé convenable de nous en avertir immédiatement. Nous invoquons à cet égard son propre témoignage, que nous trouvons à la fin de son commentaire moyen sur la *Physique* (dont les trois premiers livres seulement ont été publiés en latin): « Ce que nous avons écrit sur ces sujets, dit-il, nous ne l'avons fait que pour en donner l'interprétation dans le sens des péripatéticiens, afin d'en faciliter l'intelligence à ceux qui désirent connaître ces choses, et notre but a été le même que celui d'Abou-Hâmed dans son livre *Makâcid* (voy. GAZALI): car lorsqu'on n'a approfondi pas les opinions des hommes dans leur origine, on ne saurait reconnaître les erreurs qui leur sont attribuées et les distinguer de ce qui est vrai. »

Nous pourrions ajouter d'autres citations qui prouveraient qu'Ibn-Roschd a quelquefois changé d'avis, et que dans ses commentaires il rétracte çà et là les opinions qu'il avait émises dans les paraphrases.

Le caractère général de la doctrine d'Ibn-Roschd est le même que celui que nous remarquons chez les autres philosophes arabes. C'est la doctrine d'Aristote modifiée par l'influence de certaines théories néo-platoniciennes. En introduisant dans la doctrine péripatéticienne l'hypothèse des *intelligences des sphères*, placées entre le premier moteur et le monde, et en admettant une émanation universelle par laquelle le mouvement se communique de proche en proche à toutes les parties de l'univers jusqu'au monde sublunaire, les philosophes arabes croyaient sans doute faire disparaître le dualisme de la doctrine d'Aristote et combler l'abîme qui sépare l'énergie pure, ou Dieu, de la matière première. Ibn-Roschd admet ces hypothèses dans toute leur étendue: le ciel est considéré par lui comme un être animé et organique, qui ne naît ni ne périt, et dont la matière même est supérieure à celle des choses sublunaires; il communique à celles-ci le mouvement qui lui vient de la cause première et du désir qui l'attire lui-même vers le premier moteur. La matière, qui est éternelle, est caractérisée par Ibn-Roschd avec plus de précision qu'elle ne l'a été par Aristote: elle est non-seulement la faculté de tout devenir par la forme qui vient du dehors; mais la forme elle-même est virtuellement dans la matière: car si elle était produite seulement par la cause première, ce serait là une création de rien, qu'Ibn-Roschd n'admet pas plus qu'Aristote. Le lien qui rattache l'homme au ciel et à Dieu le fait participer, jusqu'à un certain point, à la science supérieure, principe de l'ordre universel; c'est par la science seule, et non par une vide contemplation, que nous pouvons arriver à saisir l'être, et, sous ce rapport, Ibn-Roschd est encore plus absolu que son maître Ibn-Bâdja; les œuvres n'ont pas pour lui la même valeur que leur attribuaient son maître, et les idées mo-

rales ne jouent dans la doctrine d'Ibn-Roschd qu'un rôle fort secondaire.

Si la doctrine d'Ibn-Roschd, sous tous ces rapports, est plus ou moins conforme à celle des autres péripatéticiens arabes, sa théorie de l'intellect a un caractère distinct que nous devons faire ressortir plus particulièrement, tant à cause du cachet assez original que porte cette théorie, qu'à cause de la sensation qu'elle fit au XIII^e siècle parmi les théologiens chrétiens. En expliquant dans la doctrine d'Aristote la théorie des deux intellects, l'un actif, l'autre passif, il établit, après avoir discuté les opinions des autres commentateurs, une théorie particulière qu'il soutient être en réalité celle d'Aristote. Nous laisserons parler Ibn-Roschd lui-même en citant quelques passages de son commentaire moyen sur le traité *de l'Âme*, qui est resté inédit, mais dont nous possédons encore l'original arabe.

« Il faut donc, disons-nous, que cette faculté qui reçoit l'impression des choses intelligibles soit entièrement impassible (ἀπαθητική), c'est-à-dire qu'elle ne reçoive pas le changement qui arrive aux autres facultés passives à cause de leur mélange avec le sujet (ὁπορεύμενον) dans lequel elles se trouvent. Il faut qu'elle n'ait d'autre passivité que la perception seule, et qu'elle soit en puissance comme la chose qu'elle perçoit, mais non pas la chose même. On peut se figurer cette faculté par voie de comparaison: c'est la faculté qui est aux choses intelligibles comme le sens aux choses sensibles, avec cette différence que la faculté qui reçoit l'impression des choses sensibles est mêlée en quelque sorte au sujet dans lequel elle se trouve; l'autre, au contraire, doit être absolument libre de tout mélange avec une forme matérielle quelconque. En effet, puisque cette faculté qu'on appelle l'intellect matériel entend toutes les choses, c'est-à-dire perçoit les formes de toutes les choses, il faut qu'elle ne soit mêlée à aucune forme, c'est-à-dire qu'elle ne soit point mêlée au sujet dans lequel elle se trouve, comme les autres facultés matérielles: car, si elle était mêlée à une forme quelconque il en résulterait de deux choses l'une: ou bien la forme du sujet auquel cette faculté serait mêlée deviendrait un obstacle aux formes que cette même faculté doit percevoir, ou bien elle changerait les formes perçues. Et s'il en était ainsi, les formes des choses n'existeraient plus dans l'intellect telles qu'elles sont; mais elles seraient changées en d'autres formes qui ne seraient plus les formes des choses. Or, comme il est dans la nature de l'intellect de percevoir les formes des choses de manière que leur nature reste sauve, il faut nécessairement que ce soit une faculté qui n'est mêlée à aucune forme.... Puis donc qu'il en est ainsi de l'intellect, sa nature ne peut être que celle d'une simple disposition: je veux dire que l'intellect en puissance est une simple disposition et non pas quelque chose dans quoi se trouverait la disposition. A la vérité cette disposition se trouve dans un sujet; mais, comme elle ne se mêle pas à lui, son sujet n'est pas lui-même intellect en puissance. C'est l'opposé dans les autres facultés (appelées matérielles): je veux dire que leur sujet est une substance, soit composée de forme et de matière, soit simple, ce qui serait la matière première. Tel est le sens de l'intellect passif dans la doctrine d'Aristote, selon l'interprétation d'Alexandre (d'Aphrodise). » Après avoir exposé l'opinion des autres commentateurs qui voient dans l'intellect passif une substance portant en elle une disposition, il continue ainsi: « Et lorsqu'on tient compte des éléments douteux que renfer-

ment ces opinions, il devient manifeste que l'intellect est, sous un rapport, une disposition dépouillée des formes matérielles, comme le dit Alexandre, et, sous un autre rapport, une substance séparée revêtue de cette disposition; je veux dire que cette disposition qui se trouve dans l'homme est une chose qui s'attache à la substance séparée, parce que celle-ci est jointe à l'homme; mais que la disposition n'est ni une chose inhérente à la nature de la substance séparée, comme l'ont pensé les commentateurs, ni une pure disposition, comme l'a pensé Alexandre. Ce qui prouve d'ailleurs que ce n'est pas une pure disposition, c'est que l'intellect matériel peut concevoir cette disposition vide de formes; il faudrait donc qu'il pût percevoir le néant, puisqu'il peut se percevoir lui-même vide de formes. Par conséquent, la chose qui perçoit cette disposition et les formes qui lui surviennent, doit être nécessairement quelque chose en dehors de la disposition. Il est donc clair que l'intellect matériel est une chose composée de la disposition qui existe en nous, et d'un intellect qui se joint à cette disposition et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect prédisposé (en puissance), et non pas un intellect en action; mais qui est intellect en action, en tant qu'il n'est plus joint à la disposition. Cet intellect est lui-même l'intellect actif, dont l'essence sera encore expliquée plus loin. C'est que, en tant qu'il est joint à cette disposition, il faut qu'il soit intellect en puissance, ne pouvant pas se percevoir lui-même, mais pouvant percevoir ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire les choses matérielles; mais en tant qu'il n'est pas joint à la disposition, il faut qu'il soit intellect en action, se percevant lui-même et ne percevant pas ce qui est (au dehors), c'est-à-dire les choses matérielles. Nous expliquerons cela clairement plus loin, après avoir montré qu'il y a dans notre âme deux espèces d'action, l'une celle de faire les (formes) intelligibles, l'autre celle de les recevoir: en tant qu'il (l'intellect) fait les formes intelligibles, on l'appelle actif, et en tant qu'il les reçoit, on l'appelle passif; mais ce n'est qu'une seule et même chose. Par ce que nous venons de dire, vous connaîtrez les deux opinions sur l'intellect matériel, savoir celle d'Alexandre et celle des autres (commentateurs); et vous reconnaîtrez aussi que Popinon véritable, celle d'Aristote, est la réunion des deux opinions, ainsi que nous l'avons exposé: car, par notre hypothèse, nous évitons de faire d'une chose qui est une substance séparée une espèce de disposition (comme l'ont fait les commentateurs), puisque nous supposons que la disposition s'y trouve, non pas par la nature (de la substance), mais parce qu'elle (la substance) est jointe à une autre substance où ladite disposition se trouve essentiellement, et qui est l'homme. En posant ensuite qu'il y a une chose que cette disposition touche d'une manière accidentelle, nous évitons de faire de l'intellect en puissance une simple disposition (comme l'a fait Alexandre).

L'intellect qui se joint à la disposition qui est en nous, pour former l'intellect en action ou l'intellect actif individuel, appelé aussi l'intellect acquis, est lui-même l'émanation de l'intellect actif universel, dans lequel les philosophes arabes ont vu une des intelligences des sphères célestes, et qu'ils ont placé dans la sphère de la lune, la plus rapprochée de notre globe, et qui est le plus directement en rapport avec notre nature. C'est à tort qu'on a considéré cette doctrine comme étant particulière à Ibn-Roschd: elle est généralement admise par les philosophes arabes les plus anciens. Pour mieux faire con-

naître les doctrines d'Ibn-Roschd à l'égard des divers intellects et de l'union finale de l'intellect humain avec l'intellect universel, nous devons nous appuyer surtout sur un traité inédit dont nous avons déjà parlé plus haut (p. 748, col. 1, 5°), en énumérant les traités particuliers d'Ibn-Roschd. Dans cet écrit Ibn-Roschd se propose de rechercher s'il est ou non possible que l'intellect qui est en nous, c'est-à-dire l'intellect matériel ou passif devenu intellect en action ou intellect acquis, comprenne les formes ou substances séparées, ou en d'autres termes s'il lui est possible dans cette vie de s'identifier avec l'intellect actif universel. Cette question, dit Ibn-Roschd, Aristote avait promis, dans son traité de l'Âme, de la traiter plus tard; mais elle ne reparait nulle part dans les écrits qui nous restent d'Aristote. Le passage auquel Ibn-Roschd fait allusion se trouve au livre III, ch. viii du traité de l'Âme, où Aristote traite de la faculté d'abstraire que possède l'intellect; il est conçu en ces termes (traduction de M. B. Saint-Hilaire, p. 319, 320): « En résumé, l'intelligence en acte est les choses quand elle les pense. Nous verrons plus tard s'il est ou non possible que, sans être elle-même séparée de l'étendue, elle pense quelque chose qui en soit séparé. »

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce qu'Aristote lui-même a entendu par τὰ χωριστά; il est certain que les commentateurs arabes, ainsi que les scolastiques, entendaient par là les esprits supérieurs, soit les anges, ou, ce qui pour les philosophes était la même chose, les intelligences des sphères et particulièrement celle qui préside à l'orbite de la lune, et qui est l'intellect actif. « Substantiæ enim separatæ, dit saint Thomas d'Aquin, dicuntur angeli et demones, in quorum societatem deputantur animæ hominum separatæ bonorum vel malorum, etc. » (*Questiones disputatæ de Anima*, art. 17, édit. de Lyon, 1° 164, verso.) Albert le Grand, en parlant des substances séparées, s'exprime ainsi: « Et ideo quæ (substantia) nec dividitur divisione corporis, nec movetur motu corporis, nec operatur instrumentis corporis, illa separatæ est, non per locum, sed a corporalibus materiis quantumcumque simplicis obligatione. Hæc autem omnia competunt substantiis cælorum, etc. » (*Parva naturalia, de Motibus animalium*, lib. I, tr. I, c. iv.) Saint Thomas, en traitant la même question qu'Ibn-Roschd (qu'il a résolue dans le sens contraire), la rattache expressément, comme Ibn-Roschd, au passage du traité de l'Âme que nous avons cité: « Hanc questionem Aristoteles promisit se determinaturum in tertio de Anima, licet non inveniatur determinata ab ipso in libris ejus, qui ad nos pervenerunt. » (*Ubi supra*, art. 16, 1° 163, verso.)

Nous résumons maintenant, autant que le permettent les limites de cet article, le traité qui nous montrera à son point culminant ce qu'on peut appeler le système d'Ibn-Roschd.

Notre philosophe commence par rappeler la division des facultés de l'âme et leurs rapports mutuels. Après avoir démontré, par divers arguments, qu'il doit exister un lien entre l'intellect séparé et l'intellect humain, comme entre la forme et le sujet, il soutient qu'il faut que ce soit l'intellect acquis qui perçoive l'intellect actif universel: car si c'était celui-ci qui perçût l'intellect acquis, l'intellect humain et individuel, il y aurait en lui, par cette perception, un accident nouveau. Or, une substance éternelle, comme l'intellect actif universel, ne peut être sujette à des accidents nouveaux; il faut donc que ce soit l'intellect humain qui perçoive l'intellect universel, c'est-à-dire il faut que l'intel-

lect humain puisse s'élever à l'intellect universel et s'identifier, en quelque sorte, avec lui, tout en restant un être périssable. C'est que l'élément périssable (l'intellect acquis) s'efface alors : car au moment où l'intellect acquis est attiré par l'intellect actif universel, il faut que celui-ci agisse sur l'homme d'une autre manière que la première fois, lors de la réunion des deux intellects, et lorsque l'intellect acquis monte, il s'efface et se perd entièrement, et il ne reste, pour ainsi dire, que la table rase de l'intellect passif, lequel, n'étant déterminé par aucune forme, peut percevoir toutes les formes. Il naît alors en lui une seconde disposition, pour lui faire percevoir l'intellect actif universel.

Si l'on demande à Ibn-Roschd : Pourquoi tous ces détours ? Pourquoi la première disposition que vous appelez l'intellect passif ou matériel ne se joint-elle pas de prime abord à l'intellect universel ? il répondra : L'intellect actif exerce deux actions diverses sur l'intellect matériel : l'une a lieu tant que l'intellect matériel n'a pas perfectionné son être, tant qu'il n'a pas passé à l'entéchie en recevant les formes intelligibles ; l'autre consiste à attirer vers lui l'intellect en action ou l'intellect acquis. Or, si cette seconde action pouvait s'exercer de prime abord, l'intellect acquis n'existerait point, et cependant il est une condition nécessaire de notre existence intellectuelle. Il naît donc par la première action de l'intellect actif ; mais il s'efface lorsque nous devons arriver à la connaissance de l'intellect actif universel : car la forme plus forte fait disparaître la forme plus faible. C'est ainsi que la sensibilité est une condition essentielle de l'existence de l'imagination. Cependant, lorsque celle-ci prend le dessus, la sensation disparaît : car l'imagination ne produit son effet que lorsque les sens se sont en quelque sorte effacés, par exemple dans les visions.

Du reste, la seconde des deux actions dont nous venons de parler résulte de la nature des deux intellects : de même que le feu, lorsqu'il est approché d'un objet combustible, brûle cet objet et le transforme, de même l'intellect actif universel agit sur l'intellect matériel, lorsque déjà, par sa première action, il en a fait l'intellect acquis. Ou bien alors l'intellect actif agit directement, pour attirer vers lui l'intellect acquis, ou bien il le fait par un intermédiaire qu'on appelle l'intellect émané. Nous ne nous arrêterons pas à cette dernière hypothèse, qu'Ibn-Roschd propose sans la juger nécessaire ; en effet, d'autres philosophes arabes, par exemple Ibn-Bâdja, identifient complètement l'intellect acquis avec ce qu'on a appelé l'intellect émané. L'intellect matériel, ajoute Ibn-Roschd, ressemble donc beaucoup aux âmes des corps célestes, en ce qu'il n'a aucune forme déterminée : car l'âme et la vie de ces corps ne sont autre chose que le désir du mouvement qu'ils reçoivent de leur forme ou intelligence respective ; mais il y a cette différence entre les corps célestes et l'homme, que chez les premiers l'impulsion est éternelle, tandis que chez l'homme elle est périssable.

La faculté d'arriver à ce dernier degré de perfection, c'est-à-dire de s'identifier complètement avec l'intellect actif universel, n'est pas la même chez tous les hommes ; elle dépend de trois choses : savoir, de la force primitive de l'intellect matériel (qui, à son tour, dépendra de la force de l'imagination), de la perfection de l'intellect acquis, qui demande des efforts spéculatifs, et de l'infusion plus ou moins prompte de la forme destinée à transformer l'intellect acquis. Par cette dernière condition,

Ibn-Roschd paraît entendre une espèce de secours surnaturel, qui vient de la grâce divine, et qu'Ibn-Bâdja, comme on l'a vu, fait également intervenir dans la conjonction.

En somme, on n'arrive à cette perfection que par l'étude et la spéculation, et en renonçant à tous les désirs qui se rattachent aux facultés inférieures de l'âme, et notamment à la sensation. Il faut avant tout perfectionner l'intellect spéculatif ; ceux-là sont dans une grande erreur, qui, comme les soufis, s'imaginent qu'on peut y arriver sans étude, par une méditation stérile et par une vide contemplation.

Ce bonheur de la plus haute intelligence métaphysique n'arrive à l'homme que dans cette vie, par l'étude et les œuvres à la fois ; celui à qui il n'est pas donné d'y arriver dans cette vie, retourne après sa mort au néant ou bien à des tourments éternels : car, ajoute Ibn-Roschd, la destruction de l'âme est une chose très-dure. Il y en a qui ont fait de l'intellect matériel ou passif une substance individuelle, qui ne naît ni ne périt ; ceux-là peuvent admettre à plus forte raison la possibilité de la conjonction des deux intellects, car ce qui est éternel peut comprendre l'éternel. Ibn-Roschd n'achève pas sa pensée ; il est évident que n'ayant pas fait de l'intellect matériel une substance individuelle, mais une simple disposition qui naît et périt avec l'homme, il n'y a, dans son opinion, rien d'éternel que l'intellect universel. L'homme, par la conjonction, ne gagne rien individuellement qui aille au delà des limites de cette existence terrestre, et la permanence de l'âme individuelle est une chimère. Les notions générales qui émanent de l'intellect universel sont impérissables dans l'humanité tout entière ; mais il ne reste rien de l'intelligence individuelle qui les reçoit.

On sait quelle sensation fit cette doctrine d'Ibn-Roschd parmi les théologiens chrétiens du xiii^e siècle. Albert le Grand crut devoir réfuter le philosophe arabe dans un écrit particulier intitulé *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animalibus non remanet nisi intellectus unus et anima una* (Alberti opera, t. V, p. 218 et suiv., édit. de Jammy). Saint Thomas d'Aquin en fit autant. Les disputes entre les averroïstes et les orthodoxes continuèrent jusqu'au xvi^e siècle, et le pape Léon X se vit obligé de lancer une bulle contre les partisans du philosophe arabe (voy. Brucker, *Hist. crit. de la phil.*, t. IV, p. 62 et suiv., éd. de Leipzig).

Malgré ses opinions philosophiques si peu d'accord avec les croyances religieuses, Ibn-Roschd tenait à passer pour bon musulman. Selon lui les vérités philosophiques sont le but le plus élevé que l'homme puisse atteindre ; mais il n'y a que peu d'hommes qui puissent y parvenir par la spéculation, et les révélations prophétiques étaient nécessaires pour répandre parmi les hommes les vérités éternelles également proclamées par la religion et par la philosophie. Nous devons tous, dans notre jeunesse, nous laisser guider par la religion et suivre strictement ses préceptes ; et si plus tard nous arrivons à comprendre les hautes vérités de la religion par la voie de la spéculation, nous ne devons pas dédaigner les doctrines et les préceptes dans lesquels nous avons été élevés. Il se prononce en ce sens dans plusieurs endroits de ses écrits, et notamment à la fin de sa réfutation de la *Destruction* de Gazali. On a vu plus haut qu'Ibn-Roschd composa deux traités particuliers dans lesquels il chercha à démontrer que la religion et la philosophie enseignaient les mêmes

vérités (ce sont le 7^e et le 8^e des traités que nous avons énumérés). Dans l'un il établit, par plusieurs versets du *Koran*, que la religion elle-même commande la recherche de la vérité par le moyen de la science, que la religion enseigne ses hautes vérités d'une manière populaire accessible à tous les hommes, mais que le philosophe seul est capable de saisir le vrai sens des doctrines religieuses par le moyen de l'interprétation, tandis que le vulgaire s'arrête au sens littéral; dans l'autre il développe lui-même le vrai sens des dogmes religieux, après avoir montré d'abord que les sectes qui se partageaient alors le monde musulman, savoir les ascharites, les motazales, les batenites (allégoristes) et les haschawites (qui ne reconnaissent que le sens littéral et professent un grossier anthropomorphisme), suivaient toutes des opinions également erronées et étaient loin d'avoir saisi le véritable sens de la doctrine du *Koran*. Il distingue les vrais principes qui se trouvent réellement dans la doctrine religieuse d'avec ceux qui lui ont été imposés au moyen de fausses interprétations; et, proposant une interprétation nouvelle d'accord avec la philosophie, il aborde successivement les principaux dogmes de la religion musulmane: Dieu, son unité, ses attributs, le Dieu révélé ou le Créateur, la mission des prophètes, le destin ou le décret divin, etc. Les limites dans lesquelles nous devons nous renfermer ici, et que peut-être déjà nous avons dépassées, ne nous permettent pas d'analyser cet intéressant écrit; mais, pour donner un seul exemple de la manière dont Ibn-Roschd interprète les dogmes religieux, nous résumerons brièvement ce qu'il dit sur la doctrine du décret divin ou de la prédestination, qui a engendré le fatalisme si fameux des musulmans. C'est là, dit-il, la plus difficile des questions religieuses. Dans le *Koran* on trouve des passages qui paraissent dire clairement que tout est prédestiné, et d'autres qui attribuent à l'homme une participation dans ses œuvres. De même, la philosophie paraît s'opposer d'un côté à ce que nous regardions l'homme comme l'auteur absolu de ses œuvres: car elles seraient alors en quelque sorte une création indépendante de la cause première ou de Dieu, ce que la philosophie ne saurait admettre; de l'autre côté, si nous admettions que l'homme est poussé à tout ce qu'il fait par certaines lois immuables, par une fatalité contre laquelle il ne peut rien, tous les travaux de l'homme, tous ses efforts pour produire le bien seraient chose inutile. Mais la vérité, dit Ibn-Roschd, est dans le juste milieu entre les deux opinions extrêmes; nos actions dépendent en partie de notre libre arbitre et en partie de certaines causes qui sont hors de nous. Nous sommes libres de vouloir agir de telle manière ou de telle autre; mais notre volonté sera toujours déterminée par quelque cause extérieure. Si, par exemple, nous voyons quelque chose qui nous plaise, nous y serons attirés malgré nous, de même que nous fuirons nécessairement ce qui nous déplaît. Notre volonté sera donc toujours liée par les causes extérieures; ces causes existent par un certain ordre des choses qui reste toujours le même, et qui est fondé sur les lois générales de la nature. Dieu seul en connaît d'avance l'enchaînement nécessaire, qui pour nous est un mystère; le rapport de notre volonté aux causes extérieures est bien déterminé par les lois naturelles, et c'est là ce que, dans la doctrine religieuse, on a appelé *al-kadhâ wal-kadr* (le décret et la prédestination).

Dans les doctrines d'Ibn-Roschd la philosophie arabe est arrivée à son apogée. Il eût été difficile d'aller plus loin dans les conséquences du sys-

tème péripatéticien et de l'interpréter dans ses moindres détails avec plus de subtilité que ne l'a fait Ibn-Roschd. Après lui nous ne trouvons plus chez les Arabes aucun philosophe véritablement digne de ce nom; mais ses doctrines retentirent longtemps dans les écoles juives et chrétiennes, et elles trouvèrent dans les unes comme dans les autres des admirateurs dignes de les commenter et de les propager, mais aussi de savants adversaires capables de les combattre jusqu'à ce que la renaissance des lettres fit tomber dans l'oubli les œuvres du célèbre commentateur, qui cependant encore aujourd'hui peuvent être consultées avec fruit par ceux qui font une étude spéciale de la philosophie d'Aristote. Consultez *Averroës et l'Averroïsme*, par E. Renan, Paris, 1852, in-8.

S. M.

IBN-SINA (Abou-Ali al-Hoséin Ibn-Abdallah), honoré des épithètes d'*al-schéikh al-réis*, et que nous appelons communément **AVICENNE**, le plus célèbre de tous les médecins arabes, et qui s'est acquis aussi une grande réputation comme philosophe, était Persan d'origine, de la province de Mawaralnahar (Transoxiane). Son père, natif de Balkh, s'était établi à Bokhara, sous le règne de Nouh ben-Mançour, de la dynastie des Samanides, et avait été nommé gouverneur de Kharéméthan, l'une des principales villes de la province de Bokhara. Il se maria avec une femme d'Alschena, bourg près de Kharéméthan, et ce fut là que naquit Ibn-Sina, au mois de safar de l'an 370 (août 980). Au bout de quelques années son père retourna à Bokhara, où le jeune Ibn-Sina fut élevé avec le plus grand soin. Il dit lui-même, dans une courte notice sur sa vie, qu'à l'âge de dix ans il savait parfaitement le *Koran* et une bonne partie des sciences profanes, notamment les principes du droit musulman et la grammaire, et que sa précocité fut généralement admirée. Son père accueillit dans sa maison un certain Abou-Abdallah Natili, qui se donnait pour philosophe. Il fut chargé de l'éducation d'Ibn-Sina; mais celui-ci surpassa bientôt son maître. Ibn-Sina aborda seul les hautes sciences, et étudia successivement les mathématiques, la physique, la logique et la métaphysique. Il s'appliqua ensuite, avec un grand zèle, à la médecine, sous la direction d'un médecin chrétien, nommé Isa ben-Yahya. A peine âgé de seize à dix-sept ans, il avait acquis une si grande réputation comme médecin, que le prince Nouh ben-Mançour, qui résidait à Bokhara et qui était alors atteint d'une grave maladie, le fit appeler auprès de lui. Ibn-Sina parvint à guérir le prince qui le combla de faveurs. L'immense bibliothèque du palais fut ouverte à Ibn-Sina, qui trouva ainsi l'occasion de satisfaire à toute son ardeur pour les sciences, et de se perfectionner dans toutes les branches des connaissances humaines. Quelque temps après, un incendie ayant dévoré tous les trésors de cette bibliothèque, on accusa Ibn-Sina d'y avoir fait mettre le feu, afin de posséder seul les connaissances qu'il y avait puisées. Le prince Nouh mourut quelque temps après, au mois de rédjeb de l'an 387 (juillet-août 997), et la dynastie des Samanides marcha rapidement vers sa chute. Ibn-Sina était âgé de vingt-deux ans, lorsqu'il perdit son père, que dans les derniers temps il avait assisté dans les affaires publiques, tout en s'occupant de plusieurs ouvrages importants qu'il composa à la demande de divers grands personnages. Après la mort de son père, Ibn-Sina quitta Bokhara et habita successivement Djordjan et plusieurs autres villes de Kharezmie et de Khorasan, et ensuite Dahistan, près de la mer Caspienne, où il fut atteint d'une grave maladie.

Revenu à Djordjân, il fit la connaissance d'un grand personnage nommé Abou-Mohammed S-hirâzi, qui lui donna une maison où il ouvrit des cours publics. Ce fut là qu'Ibn-Sina commença son célèbre *Canon de médecine*, qui, plus que tous ses autres ouvrages, a contribué à immortaliser son nom et à le rendre populaire même en Europe, où, pendant plusieurs siècles, les ouvrages d'Ibn-Sina furent en quelque sorte considérés comme la base des études médicales. Les troubles qui agitérent alors ces contrées l'obligèrent encore de changer souvent de résidence. A Hamadan le prince Schems-Eddaula le nomma son vizir; mais les troupes, mécontentes d'Ibn-Sina, s'emparèrent de sa personne et demandèrent même sa mort, et il fallut toute l'autorité du prince pour l'arracher à la fureur des soldats. Après s'être tenu caché pendant quelque temps, il fut rappelé à la cour de Schems-Eddaula pour donner ses soins au prince, qui souffrait souvent des intestins. Ibn-Sina composa alors plusieurs parties de son grand ouvrage de philosophie, intitulé *Al-Sche'fâ*. Chaque soir un nombreux auditoire assistait à ses leçons de philosophie et de médecine, et après les leçons, Ibn-Sina, qui aimait les plaisirs et la bonne chère, faisait venir des musiciens et passait, dit-on, avec ses disciples une partie de la nuit dans les orgies. Après la mort de Schems-Eddaula, ayant déplu à son fils et successeur, il correspondit secrètement avec Alâ-Eddaula, prince d'Ispahan et ennemi du prince de Hamadan. Il fut découvert et subit les rigueurs de son maître, qui le fit enfermer dans une forteresse. Au bout de quelques années, il parvint à se rendre à Ispahan. Son nouveau maître Alâ-Eddaula se faisait souvent accompagner par lui dans ses expéditions, et ces fatigues contribuèrent à user ses forces et à miner sa santé déjà gravement compromise par une vie laborieuse et agitée, et par des excès de tout genre, auxquels sa constitution robuste ne put résister à la longue. Atteint d'une maladie des intestins, Ibn-Sina augmenta son mal en prenant les remèdes les plus violents. Ayant accompagné son maître dans une expédition contre Hamadan, sa maladie prit le caractère le plus grave. Ibn-Sina, voyant approcher sa fin, montra un profond repentir, il fit distribuer de riches aumônes, et, se livrant à des actes de dévotion, il se prépara à mourir en bon musulman. Il expira à Hamadan au mois de ramadhan de l'an 428 (juillet 1037), âgé d'environ cinquante-sept ans. La *Vie d'Ibn-Sina*, écrite par son disciple Djordjâni (Sorsanus), a été traduite en latin et imprimée en tête de plusieurs éditions latines des œuvres d'Ibn-Sina.

Ibn-Sina fut un des génies les plus extraordinaires et un des écrivains les plus féconds. Au milieu de ses fonctions publiques, de ses fréquents voyages et d'une vie troublée par les orages politiques et agitée par les passions, il trouva le temps de composer plusieurs ouvrages gigantesques, dont un seul aurait suffi pour lui assurer une des premières places parmi les écrivains de l'Orient. Il ne resta étranger à aucune des sciences cultivées de son temps, et plus de cent ouvrages plus ou moins développés témoignent de ses vastes connaissances et de son activité prodigieuse. Ses écrits, en grande partie, se sont conservés jusqu'à nos jours, et plusieurs de ses grands ouvrages, notamment son *Canon* et divers traités de philosophie, ont été traduits en latin et ont eu de nombreuses éditions. Les ouvrages qui nous intéressent ici particulièrement sont les livres *Al-Sche'fâ (la Guérison)* et *Al-Nadjah (la Délivrance)*. Le premier était une vaste encyclopédie des sciences philosophi-

ques, en dix-huit volumes; il existe encore presque en entier dans divers manuscrits de la Bibliothèque boldéenne, à Oxford (voy. le Catalogue de Nicoll et Pusey, p. 581 et 582). Le second ouvrage, divisé en trois parties, est un abrégé du premier; Ibn-Sina fit cet abrégé pour satisfaire au désir de quelques amis. L'original arabe du *Nadjah* a été imprimé à la suite du *Canon* (Rome, 1593, in-8°); il renferme la *Logique*, la *Physique* et la *Métaphysique*; mais on n'y trouve pas les *Sciences mathématiques* qui, selon l'introduction, devaient prendre place entre la *Physique* et la *Métaphysique*. On a aussi des éditions latines de divers ouvrages philosophiques d'Ibn-Sina; ce sont généralement des parties de l'un ou de l'autre des deux ouvrages dont nous venons de parler. Nous nous contentons de nommer ici le recueil publié à Venise en 1495, in-8°, sous le titre suivant: *Avicennæ peripatetici philosophi, ac medicorum facile primi, opera in lucem redacta ac nuper, quantum ars nili potuit, per canonicos emendata*. Ce volume renferme les traités suivants: 1° *Logica*; 2° *Sufficiencia* (cette partie traite de la physique et paraît être extraite du livre *Al-Sche'fâ*, dont le nom a été inexactement rendu par *Sufficiencia*); 3° *de Cælo et Mundo*; 4° *de Anima*; 5° *de Animalibus*; 6° *de Intelligentiis*; 7° *Alpharabius de Intelligentiis*; 8° *Philosophia prima*. La *Logique d'Avicenne*, traduite en français par Vattier, a été publiée à Paris, 1658, in-8. Une *Logique* en vers, par Ibn-Sina, a été publiée par M. Schmoelders, dans ses *Documenta philosophiæ Arabum*, in-8, Bonn, 1836.

En général, la philosophie d'Ibn-Sina est essentiellement péripatéticienne, quoiqu'elle ait, comme celle des autres philosophes arabes, quelques éléments étrangers à la doctrine d'Aristote. Tofail, dans son *Hâi Ebn-Yokhdân* (édit. Pocock, p. 18), fait remarquer qu'Ibn-Sina déclare lui-même, au commencement de son *Al-Sche'fâ*, que la vérité, selon son opinion, n'est pas dans les doctrines qu'il expose dans ce livre, où il ne fait que reproduire la philosophie des péripatéticiens, et que celui qui veut connaître la vraie doctrine doit lire son livre de la *Philosophie orientale*. Mais ce dernier ouvrage d'Ibn-Sina (qui, comme on le verra ci-après, enseignait probablement le panthéisme oriental) ne nous est pas parvenu, et nous ne pouvons que nous en tenir à ses écrits péripatéticiens, et faire ressortir quelques points dans lesquels Ibn-Sina se montre plus ou moins indépendant. Il avoue, du reste, qu'il a beaucoup puisé dans les œuvres d'Al-Farabi, notamment pour ce qui concerne la logique.

On remarque généralement dans les écrits d'Ibn-Sina une méthode sévère: il cherche à coordonner les différentes branches des sciences philosophiques dans une suite très-rigoureuse, et à montrer leur enchaînement nécessaire. Dans son *Al-Sche'fâ*, Ibn-Sina divise les sciences en trois parties: 1° la science supérieure, ou la connaissance des choses qui ne sont pas attachées à la matière: c'est la philosophie première, ou la métaphysique; 2° la science inférieure, ou la connaissance des choses qui sont dans la matière: c'est la physique et tout ce qui en dépend; elle s'occupe de toutes les choses qui ont une matière visible et de tous leurs accidents; 3° la science moyenne, dont les différentes branches sont en rapport tantôt avec la métaphysique, tantôt avec la physique: ce sont les sciences mathématiques. L'arithmétique, par exemple, est la science des choses qui ne sont pas par leur nature même dans la matière, mais auxquelles il arrive d'y être; l'intelligence les abstrait vé-

ritablement de la matière, et par là elles sont en relation avec la métaphysique. La géométrie s'occupe de choses qu'on peut se figurer sans matière; nous comprenons cependant qu'elles ne peuvent exister que dans la matière, quoiqu'elles ne soient pas elles-mêmes matière visible. La musique, la mécanique, l'optique s'occupent de choses qui sont dans la matière, mais qui sont plus élevées les unes que les autres, selon qu'elles sont plus ou moins éloignées de la physique. Quelquefois les diverses sciences se trouvent mêlées ensemble, comme, par exemple, dans l'astronomie, qui est une science mathématique, mais dont le sujet forme la partie la plus élevée de la science physique. On reconnaît dans ces divisions le fidèle disciple d'Aristote; mais on trouvera qu'ici, comme ailleurs, Ibn-Sina expose avec beaucoup de clarté et de précision ce qui, dans les écrits de son maître, n'est exprimé que d'une manière vague et indéterminée. Ainsi Aristote distingue trois espèces de philosophie spéculative, les mathématiques, la physique et la théologie, faisant des sciences mathématiques une partie essentielle de la philosophie (voy. *Métaphysique*, liv. VI, ch. 1; liv. XI, ch. iv; de *l'Âme*, liv. I, ch. 1); il distingue également dans les sciences mathématiques quelques-unes qui ont pour objet en quelque sorte ce qui n'est pas mu, et ce qui est séparé de la matière (*Métaphysique*, liv. VI, ch. 1), et il en signale quelques autres (l'optique, l'harmonie et l'astronomie), comme se rapportant plus particulièrement à la physique (*Physique*, liv. II, ch. II); mais nulle part il ne propose une classification aussi méthodique et aussi nette que celle d'Ibn-Sina.

Dans sa théorie de l'être, Ibn-Sina, en admettant la distinction du possible et du nécessaire, a ajouté des développements qui lui appartiennent en propre, et auxquels nous devons nous arrêter un moment. Il divise l'être en trois parties: 1° ce qui est possible seulement, et dans cette catégorie entrent toutes les choses sublunaires qui naissent et périssent; 2° ce qui est possible par lui-même et nécessaire par une cause extérieure, ou bien tout ce qui, à l'exception de la cause première, n'est pas sujet à la naissance et à la destruction, comme les sphères et les intelligences, qui, selon Ibn-Sina, ne sont par elles-mêmes que des êtres possibles, mais qui reçoivent de leur rapport avec la première cause la qualité d'êtres nécessaires; 3° ce qui est nécessaire par lui-même, c'est-à-dire la première cause ou Dieu (voy. *Al-Nadjah*, *Métaphysique*, liv. II). Ibn-Roschd a attaqué cette classification dans plusieurs endroits de ses ouvrages, et dans un écrit particulier dont nous possédons encore la version hébraïque (Manusc. hébreu de la Bibliothèque nationale, ancien fonds, n° 356, fol. 28, verso). Il objecte que ce qui est nécessaire par une cause extérieure ne saurait être par lui-même dans la catégorie du possible, à moins qu'on ne suppose que la cause puisse cesser, ce qui dans le cas donné est impossible: car la première cause, nécessaire par elle-même, ne saurait jamais cesser. « Ibn-Sina, dit-il ailleurs, a adopté jusqu'à un certain point l'opinion des motécallemin, selon lesquels le monde, avec tout ce qui est, se trouve dans la catégorie du possible, et pourrait être autrement qu'il n'est en effet; et il a été le premier à se servir des distinctions du possible et du nécessaire pour établir l'existence d'un être incorporel. Après avoir montré ce que le raisonnement d'Ibn-Sina a de vicieux, Ibn-Roschd ajoute: « Nous avons vu dans ce temps-ci beaucoup de partisans d'Ibn-Sina, à cause de cette difficulté, interpréter

l'opinion d'Ibn-Sina (pour lui donner un autre sens). Selon eux, Ibn-Sina n'admettait pas l'existence d'une substance séparée; cela, disent-ils, résulte de la manière dont il s'exprime, dans plusieurs endroits, sur l'être nécessaire, et c'est là aussi ce qui fait la base de sa *Philosophie orientale*, qu'il a appelée ainsi, parce qu'elle est empruntée aux Orientaux, qui identifient Dieu avec les sphères célestes; ce qui est conforme à sa propre opinion. » (Voy. *Destr. Destructionis*, à la fin de la disput. X.) Ce panthéisme oriental n'a pas laissé de traces dans les écrits péripatéticiens d'Ibn-Sina, qui seuls nous occupent ici. Bien qu'Ibn-Sina, comme on vient de le voir, paraisse faire des concessions aux motécallemin, il n'hésite pas à admettre avec les philosophes l'éternité du monde; elle se distingue de l'éternité de Dieu en ce qu'elle a une cause efficiente (qui cependant ne tombe pas dans le temps), tandis que Dieu est éternel par lui-même.

Ibn-Sina admet, avec les autres philosophes, que la première cause étant l'unité absolue, ne peut avoir pour effet immédiat que l'unité. Comment alors faire émaner le multiple, ou le monde, de Dieu qui est unique? Pour résoudre cette difficulté, Ibn-Sina suppose que ce n'est pas de Dieu qu'émane immédiatement le mouvement des sphères (car on sait que, dans le système des péripatéticiens, l'action de la première cause sur le monde consiste dans le mouvement, qui donne la forme à la matière). De Dieu émane la première sphère environnante, qui seule communique le mouvement; ce premier moteur agit sur la deuxième sphère; quoique émané de l'être unique, il est composé en ce que son intelligence a pour objet à la fois la première cause et lui-même. Mais, objecte Ibn-Roschd, c'est là une erreur, selon les principes des péripatéticiens: car l'intelligent et l'intelligible sont identiques dans l'intelligence humaine, et, à plus forte raison, dans les intelligences séparées (voy. *Destr. Destructionis*, disput. III, dans le tome IX des *Œuvres d'Aristote*, de l'édition de Venise, in-8, 1562, n° 51, verso).

Ibn-Sina admet encore avec les autres philosophes que la connaissance de Dieu s'étend sur les choses universelles, et non sur les choses particulières et accidentelles (voy. le tome I de ce recueil, p. 173); mais il attribue aux âmes des sphères la connaissance des choses partielles, et c'est par leur intermédiaire que la providence divine s'étend sur toutes les choses sublunaires. Cette connaissance des choses accidentelles et individuelles ne pouvant pas plus être attribuée aux intelligences des sphères qu'à l'intelligence divine, Ibn-Sina suppose que les âmes des sphères ont la faculté de l'imagination, dont les objets se multiplient à l'infini. Cette hypothèse est toute particulière à Ibn-Sina, comme nous le dit Ibn-Roschd, qui la rejette (*ubi supra*, disput. XVI, n° 122, verso, 123, verso).

Ces exemples suffiront pour montrer qu'Ibn-Sina cherchait, par ses hypothèses, à rapprocher la cause première du monde sublunaire en établissant des chaînons intermédiaires, par lesquels l'action de l'énergie pure se communique à toutes les parties de la matière.

La théorie de l'âme a été traitée par Ibn-Sina avec un soin tout particulier. Il est inutile de dire qu'il reproduit exactement les distinctions faites par Aristote des différentes facultés de l'âme humaine et sa théorie des intellects actif et passif; mais, comme à l'ordinaire, il ajoute aux idées d'Aristote des observations et des développements qui ont quelquefois le mérite de l'originalité. Quant à l'union de l'intellect actif avec l'âme humaine, Ibn-Sina ne cherche pas à

en pénétrer le mystère. Comme les autres philosophes arabes, il trouve dans cette union le but le plus élevé que l'âme humaine doit chercher à atteindre; pour y arriver, il lui recommande bien aussi les efforts spéculatifs, mais il paraît considérer comme plus essentiel encore de subjuguer la matière et de purifier l'âme, afin d'en faire un vase pur, capable de recevoir l'infusion de l'intellect actif. « Quant à l'âme rationnelle, dit-il (*Métaphysique*, liv. IX, ch. vn), sa véritable perfection consiste à devenir un monde intellectuel, dans lequel doit se retracer la forme de tout ce qui est, l'ordre rationnel qu'on aperçoit dans tout, le bien qui pénètre tout: je veux dire d'abord le premier principe de l'univers, ensuite les hautes substances spirituelles, les esprits liés aux corps, les corps supérieurs avec leurs mouvements et leurs facultés, et ainsi de suite, jusqu'à ce que tu te retraces tout ce qui est, et que tu deviennes un monde intellectuel, semblable au monde intellectuel tout entier, voyant celui qui est la beauté parfaite, le bien parfait, la gloire parfaite, l'unissant à lui et devenant sa substance.... Mais, étant dans ce monde et dans ces corps, submergés dans les mauvais désirs, nous ne sommes pas capables de sentir cette haute jouissance; c'est pourquoi nous ne la cherchons pas et nous ne nous y sentons pas portés, à moins que nous ne nous soyons débarrassés du lien des désirs et des passions, de manière à comprendre quelque chose de ce plaisir: car alors nous pouvons nous en faire dans notre âme une faible idée, pourvu que les doutes soient dissipés, et que nous soyons éclairés sur les questions relatives à l'âme.... Il semble que l'homme ne peut se délivrer de ce monde et de ses liens qu lorsqu'il s'attache fortement à cet autre monde, et que son désir l'entraîne vers ce qui est là, et l'empêche de regarder ce qui est derrière lui. Cette véritable félicité ne peut s'obtenir qu'en perfectionnant la partie pratique de l'âme (c'est-à-dire la vie morale). » Ailleurs il dit: « Il y a des hommes d'une nature très-pure, dont l'âme est fortifiée par sa grande pureté et par son ferme attachement aux principes du monde intellectuel, et ces hommes reçoivent dans toutes choses le secours de l'intellect (actif). D'autres n'ont même besoin d'aucune étude pour s'attacher à l'intellect actif: on dirait qu'ils savent tout par eux-mêmes. C'est là ce qu'on pourrait appeler l'intellect saint; il est très-élevé, et les hommes ne peuvent pas tous y participer. » Ibn-Sina veut parler ici de l'inspiration prophétique qu'il admet positivement, reconnaissant qu'il y a entre l'âme humaine et la première intelligence un lien naturel, sans que l'homme ait toujours besoin de recevoir par l'étude l'intellect acquis (*Aphorismi de Anima*, § 28).

On voit que le principe moral et le principe religieux occupent une grande place dans la philosophie d'Ibn-Sina, et qu'il est encore bien loin, du moins dans son langage, des doctrines irréligieuses professées plus tard par Ibn-Roschd. On a vu dans l'article précédent jusqu'où Ibn-Roschd se laissa entraîner dans sa théorie de l'intellect; Ibn-Sina proclame encore hautement la permanence individuelle de l'âme humaine, dans laquelle il reconnaît une substance qui, même séparée du corps, conserve son individualité.

Nous pourrions citer dans chaque branche des sciences philosophiques quelques développements, quelques aperçus neufs, dont Ibn-Sina a enrichi la philosophie péripatéticienne; mais l'ensemble de la doctrine péripatéticienne n'a subi, dans les œuvres d'Ibn-Sina, aucune modi-

fication notable. En somme, Ibn-Sina a reproduit, dans un ordre très-systématique et avec un enchaînement parfait, toutes les parties de la philosophie d'Aristote avec les amplifications des commentateurs néo-platoniciens; et il peut être considéré comme le plus grand représentant du péripatétisme au moyen âge. Quoiqu'il ait fait de nombreuses concessions aux idées religieuses de sa nation, il n'a pu trouver grâce pour l'ensemble de ses doctrines, qui, en effet, ne sauraient s'accorder avec les principes de l'islamisme, et c'est surtout contre lui que Gazali a dirigé sa *Destruction des philosophes*. S. M.

IBN-TOFAIL, voy. TOFAL.

IDÉAL. Quand l'imagination s'exerce sur les éléments que lui ont fournis l'expérience et la nature, elle le fait de deux manières: ou elle conserve exactement les rapports qui unissent entre eux ces éléments, et les dégage seulement de ce qu'ils ont d'individuel et de défectueux, pour les élever à la dignité d'un type général, modèle accompli de perfection; ou bien, sans tenir compte de leurs rapports véritables, elle combine de toute façon les éléments de la nature, et en forme un tout, auquel rien de réel ne peut répondre: dans le premier cas elle conçoit un idéal; dans le second elle ne produit qu'une fiction. On trouvera l'exemple d'une fiction dans la Chimère de la fable; l'Apollon du Belvédère est un idéal.

Faisons ressortir davantage les différences qui séparent ces deux produits de l'imagination. Chaque objet se compose d'éléments qui ont entre eux certains rapports naturels et essentiels; et la perfection d'un être est d'autant plus grande que ses éléments sont plus rigoureusement unis par ces rapports. Lorsqu'une étude profonde de la nature nous a appris quels sont ces rapports, l'idéal consiste à ordonner nos créations, ou plutôt nos combinaisons, de manière à n'y faire entrer que les éléments essentiels à l'être que nous nous figurons, et à les y faire entrer dans les rapports les plus naturels, les plus essentiels et les plus capables de nous représenter ce type de vérité et de perfection que la raison nous fait concevoir en toutes choses. La fiction, au contraire, s'affranchit de la loi qui ne recherche que des éléments homogènes, et ne les unit que d'après leurs vrais rapports: elle emprunte toujours, il est vrai, les matériaux de ses combinaisons à la réalité, parce qu'elle ne peut faire autrement; mais elle les emprunte à toute espèce d'êtres; elle les assemble et les unit par les rapports les plus capricieux et les moins naturels, et en forme ainsi un tout, dont les diverses parties peuvent bien être reconnues comme appartenant à des objets perçus par l'expérience, mais qui, lui-même, ne correspond à aucun être, à aucune existence possible. La fiction ne se préoccupe point de la nature réelle des choses; aussi, plus les choses seront ce qu'elles doivent être, conformes à leurs lois et à toutes leurs lois, plus elles s'éloigneront de la fiction. L'idéal ne se fait pas en dehors et sans souci de la nature; il aspire, au contraire, à être tellement conforme à la nature et à la vérité, que plus les choses seront ce qu'elles doivent être, plus elles se rapprocheront de lui. Assurément l'objet de l'idéal n'existe pas plus que celui de la fiction: le modèle de l'Apollon du Belvédère n'existe pas plus que celui du Sphinx. Mais il y a cette différence, que plus un homme sera homme, plus il se rapprochera de l'Apollon et différera du Sphinx et du Centaure; plus un homme sera fort, plus il se rapprochera de l'Hercule du palais Farnèse et s'éloignera de Briarée. Et, de ce qu'un modèle

identiquement semblable ne répond réellement ni à l'idéal ni à la fiction, il ne faut pas en conclure que celui-ci est, comme celle-là, un produit chimérique et mensonger. Loin de là : par l'idéal, l'intelligence atteint, non-seulement la nature telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être dans toute sa perfection. Ce qui réfléchit et représente le mieux la vérité, est ce qu'il y a de plus vrai ; l'idéal aspire donc à être ce qu'il y a de plus vrai : car il aspire à représenter la vérité à son plus haut point de développement, et à être un type auquel la nature répondra d'autant plus qu'elle sera plus parfaite.

L'idéal est donc la vérité ; la fiction est l'erreur et le mensonge. Cette différence entre les produits de l'imagination indique une différence correspondante dans l'emploi de l'un ou de l'autre de ces produits. L'imagination s'exerce sur tout ; et sur tout aussi se fait sentir l'emploi de la fiction ou de l'idéal. En religion et en morale, la fiction peut bien régner pour un temps ; mais on reconnaît bientôt qu'elle n'est que mensonge, et on la rejette à l'instant même. Heureux encore sont les esprits assez justes et assez forts pour ne pas confondre et rejeter avec elle les vérités les plus grandes et les plus saintes ; avec Ixion et Tantale la croyance à la justice divine ! Cette malheureuse confusion n'arrive que trop souvent : aussi dans une religion la fiction est un germe de mort ; l'idéal est seul une condition de vie. Les Furies et les Parques ont passé ; l'idéal de l'homme moral fourni par le christianisme existera toujours, et toujours avec plus de vérité. Chacun sait plus ou moins quelle influence heureuse ou malheureuse l'imagination exerce sur la vie et sur le bonheur ; mais tout le monde ne distingue peut-être pas à quoi tient le bien ou le mal de cette influence. Quand une étude sévère de la vie et une connaissance exacte des choses nous ont révélé ce qu'est chacun de nous dans la nature et dans la société, quels sont les rapports qui nous unissent à l'une et à l'autre, quels sont les conditions et les éléments de la vie et du bonheur, l'imagination peut combiner ces éléments dans leurs rapports essentiels et nous montrer l'idéal d'une vie heureuse et possible, puisque nous savons à quelles conditions nous pouvons la réaliser. L'imagination inspire alors l'ardeur et l'enthousiasme qui portent aux grandes entreprises et en assurent le succès. Il en est tout autrement quand nous ramassons au hasard ce que l'on pourrait appeler les éléments de la vie et du bonheur, et que nous nous en formons un type fictif, sans tenir compte des rapports réels que ces éléments ont entre eux. Nos rêves désordonnés et romanesques nous montrent un monde chimérique, auquel nous sacrifions des devoirs et des biens très-réels. Alors la vie que nous nous proposons, le bonheur après lequel nous courons est une conception tout aussi impossible à réaliser que la Chimère des temps anciens. Le résultat des efforts que nous y consacrons est toujours le découragement, souvent le désespoir : en tout cas c'est la fiction du bonheur. Il en est de même pour l'art et la poésie, qui ne se soutiennent et ne vivent que par l'idéal. La nature peut seule nous intéresser véritablement et fournir les éléments du beau. Si dans la poésie une brillante fiction nous intéresse quelquefois, ce n'est que par les rapports qu'elle présente encore avec la nature, c'est parce qu'elle est une représentation exacte, quoique voilée, de la vérité, une allégorie plutôt qu'une fiction. Plus la poésie a fait de progrès, plus elle a rejeté les fictions : avec la fiction la poésie et l'art restent stationnaires ou périssent ; l'idéal seul leur donne la vie et la durée.

C'est donc uniquement à la modification et à la combinaison des idées suivant les vrais rapports des objets, que doit aspirer l'imagination. C'est le vrai qu'elle doit chercher, lorsque, en religion et en morale, elle nous offre l'idéal du bien et du bonheur pour lequel l'homme est créé, et le tableau des actes par lesquels il peut y atteindre. C'est le vrai qu'elle doit chercher jusque dans les brillantes créations de l'art et de la poésie.

J. D.-J.

IDÉALISME. On appelle ainsi les doctrines philosophiques qui considèrent l'idée, soit comme principe de la connaissance, soit comme principe de la connaissance et de l'être tout à la fois.

L'idéalisme occupe la place la plus large et la plus éminente dans l'histoire de la philosophie et de la raison humaine. On le trouve au berceau de la science, et on le voit reparaître sous des formes diverses avec plus ou moins d'éclat et de profondeur à toutes les époques et chez tous les peuples où l'intelligence s'est élevée jusqu'à la philosophie. C'est aux écoles idéalistes qu'appartiennent les plus grands esprits et les plus grandes productions de l'intelligence humaine ; ce sont aussi les doctrines idéalistes qui ont exercé l'action la plus puissante et la plus salutaire sur le monde, en l'élevant par les idées au-dessus des formes périssables et fugitives de l'existence, en rappelant, en quelque sorte, l'âme aux sources mêmes de la vie, et en communiquant à ses facultés, à la pensée, à l'imagination, à la volonté, une énergie nouvelle.

Mais c'est en Grèce que l'idéalisme a, pour la première fois, revêtu une forme sévère et scientifique. Préparé par les travaux de l'école pythagoricienne, et surtout par la dialectique des éléates, il donna naissance, entre les mains de Socrate et de Platon, à l'un des systèmes les plus profonds et les plus complets qui aient jamais paru. Depuis cette époque les doctrines idéalistes ont toujours tenu un rang élevé dans l'histoire de la philosophie, et n'ont pas cessé d'exercer, soit pendant le moyen âge, soit depuis la Renaissance, une action bien marquée sur la science et la vie pratique. On peut cependant affirmer que pendant ce temps l'idéalisme est demeuré stationnaire, et que l'on s'est borné à commenter, à imiter ou reproduire la doctrine de Platon, tantôt en l'affaiblissant et en l'altérant, tantôt en y mêlant des éléments étrangers. Ce n'est que dans ces derniers temps que l'idéalisme est entré en Allemagne dans une direction nouvelle ; et s'il n'a pas, comme il le prétend, constitué définitivement la science, il a du moins agrandi le champ des recherches philosophiques, il a ouvert à la pensée des vues neuves et fécondes, et il a embrassé d'un regard plus large et plus profond la science, sa valeur, son action sur le monde, et ses rapports avec la marche générale de l'humanité.

Cette rapide esquisse de l'idéalisme montre déjà qu'il est fondé sur un besoin réel, sur une loi naturelle de l'intelligence, et qu'à ce titre, il a sa part de légitime influence dans les progrès de la science et les destinées de la vie humaine. Mais il y a plus : c'est que sans l'idéalisme il n'y a pas de véritable science, et par conséquent, toute doctrine qui lui est opposée aboutit, sous des formes et par des voies diverses, à la négation de la connaissance. Quelle est en effet la condition essentielle de la science ? C'est d'être fondée sur des lois immuables, sur des principes nécessaires et absolus. Que l'on supprime les principes, il ne restera que le phénomène, c'est-à-dire un élément contingent, relatif, qui, ne se suffisant pas à lui-même, ne saurait fournir une base ferme et invariable à la connaissance. Or,

ou l'on ne reconnaîtra comme vrais et comme réels que les phénomènes et les objets de l'expérience, et en ce cas les principes ne seront que des unités abstraites, des formes logiques vides de toute réalité; ou bien l'on cherchera dans ces principes le fondement de l'être et de la connaissance, et en ce cas toute doctrine, si on la considère dans ses résultats les plus élevés, pourra se ramener à l'idéalisme : car, de quelque façon que l'on se représente les principes, qu'on se les représente comme être, ou comme substance, ou comme cause, ou comme bien absolu, ils ne peuvent être pensés ni connus qu'à l'aide d'une idée. Que l'on supprime l'idée, et non-seulement les réalités métaphysiques deviendront inaccessibles à l'intelligence, mais l'expérience elle-même échappera à la détermination exacte de la pensée, et n'offrira que des représentations vagues, indéfinies, sans liaison et sans valeur. Il suit de là que l'idée n'est pas seulement le principe, mais aussi la limite de la connaissance, et que nous connaissons d'autant mieux les choses, ainsi que leurs rapports, que nous en avons une idée claire et adéquate. Supposons que le principe absolu du monde soit conçu comme cause : en ce cas, ce sera, d'une part, cette idée qui nous en révélera l'existence; et, de l'autre, la plus haute connaissance de ce principe, ce sera dans l'exacte et intime connaissance de cette idée qu'il faudra la chercher.

Il est des philosophes qui rejettent la connaissance par les idées. Suivant eux, admettre les idées, c'est multiplier inutilement les êtres, c'est introduire dans l'intelligence des intermédiaires qui dérobent à la pensée l'objet même qu'elle veut connaître. C'est par une intuition directe, par un acte simple de la pensée, que nous atteignons tous les êtres, le contingent comme le nécessaire, le relatif comme l'absolu, le fini comme l'infini.

Si l'idée est à la fois la condition et la limite de la connaissance, il faut, pour bien définir la valeur et la portée de l'idéalisme, rechercher ce que c'est que l'idée, quelle est sa nature intime et son essence.

L'idée n'est-elle qu'une condition, une forme absolue de la pensée, de telle sorte cependant qu'il y ait une certaine connexion entre la pensée et son objet, et partant, entre l'idée et l'être? ou bien n'est-elle qu'une simple forme logique et subjective, qui ne dépasse point les limites de la pensée, et n'atteint ni l'être ni la réalité des choses? ou bien enfin, l'idée se confond-elle avec l'être, constitue-t-elle l'essence même des choses? Ce sont là les trois manières dont on peut concevoir l'idée, et qui ont donné naissance aux trois grands systèmes qui épuisent toutes les formes de l'idéalisme : *l'idéalisme tempéré* de Platon, *l'idéalisme subjectif* de Kant, et *l'idéalisme absolu* de Hegel. Toutes les autres théories idéalistes, telles que celles de Berkeley et de Malebranche, peuvent aisément se ramener à l'une de celles-là.

Si l'on adopte la dernière théorie, on rendra toute métaphysique impossible, ou bien, pour échapper à cette conséquence, on ramènera la métaphysique à la logique, on confondra l'être avec la forme de la pensée, l'essence avec l'idée. C'est là ce qui est arrivé dans ces derniers temps; c'est cette transformation qu'a subie l'idée en passant par des degrés intermédiaires, par les théories de Fichte et de Schelling, depuis Kant jusqu'à Hegel.

Kant comprit que la connaissance métaphysique, c'est-à-dire la connaissance de l'essence et de la raison dernière des choses, n'est possible que par les idées, et que le problème des idées

était le problème fondamental de la science. Les philosophes du XVIII^e siècle avaient, pour ainsi dire, mutilé ce problème; ils ne l'avaient examiné qu'au point de vue purement psychologique, en le ramenant à la question de l'origine des idées. Aucun d'eux n'avait recherché ce que signifient les idées, quelle est leur valeur ontologique et objective, soit qu'on les considère en elles-mêmes, ou dans leur rapport avec les choses. Or, c'est le point décisif de la question; et la solution psychologique, relative à l'origine de la connaissance, n'en est que le préliminaire. Kant, après avoir établi l'existence de certaines notions, de certaines lois primitives de la pensée, se demanda si à ces notions, à ces lois correspondent des objets et des êtres réels. Ses recherches sur ce point le conduisirent à ce résultat, que ces notions n'ont qu'un usage logique, qu'elles règlent la pensée, qu'elles lui fournissent le moyen de classer les phénomènes, de les lier entre eux, et de les ramener à une certaine unité, mais qu'en dehors d'elles il n'y a pas de réalité qui leur corresponde. Kant divise, il est vrai, ces notions en deux classes. Il y en a, suivant lui, qui s'appliquent aux phénomènes, et qu'il appelle *catégories*; il en est d'autres qui ont un objet transcendant et métaphysique, et pour lesquelles il réserve le nom d'*idée*; mais, au fond, les catégories comme les idées ne sont que des formes logiques et subjectives, et, à cet égard, il n'y a aucune différence entre elles. Y a-t-il une cause absolue? Y a-t-il entre les phénomènes un rapport de cause et d'effet? Quant à la première question, Kant nie l'existence d'une cause absolue, parce que l'idée de cause dépasse les limites de l'expérience, et que, considérée en elle-même, elle ne contient que la possibilité de l'existence. Il n'y a donc d'autre réalité que l'idée. Quant à la seconde, Kant reconnaît que c'est une nécessité pour la pensée de percevoir les phénomènes suivant la loi de causalité; mais il prétend en même temps que l'on ne peut transporter cette loi aux choses. Du reste, en refusant une valeur objective à l'idée de cause absolue, Kant s'interdit la possibilité d'établir l'existence réelle des causes relatives. Car, si dans une série de termes que l'on suppose être liés par un rapport de cause et d'effet, et qui aboutissent à une cause dernière, on supprime cette cause, on supprimera par cela même tout rapport de causalité entre les termes subordonnés; et, si l'on fait de cette cause une entité logique, il n'y aura non plus qu'un rapport logique entre ces mêmes termes.

On peut dire que la philosophie allemande, dans les évolutions successives qu'elle a accomplies, n'a fait que développer les germes de la doctrine kantienne, et en tirer les conséquences avec plus de rigueur et de hardiesse. D'une part, des lois abstraites et subjectives de l'entendement, certaines formes vides de la pensée, et, d'autre part, l'expérience qui fournit à ces lois et à ces formes une matière et une réalité, voilà les éléments avec lesquels Kant construit son système. Or, ce sont ces mêmes éléments différemment combinés, obtenus à l'aide d'une nouvelle méthode, et élevés, pour ainsi dire, à une plus haute puissance, que l'on retrouve dans le système de Hegel. Chez Kant l'idée n'est qu'une forme subjective de la pensée; chez Hegel, non-seulement elle représente l'objet, mais elle le façonne et le produit. Kant, tout en posant pour limite de la connaissance l'idée et le phénomène, n'avait pas nié l'existence de l'être caché sous l'idée : il avait seulement prétendu qu'il échappe à la connaissance. Hegel supprime l'être, et l'identifie avec l'idée. Le principe, l'es-

sence du bien, du beau, de l'être, etc., sont pour lui les idées mêmes à l'aide desquelles on les pense. Enfin, chez Kant, la pensée et son objet, l'idée et le phénomène, le monde de formes logiques, et le monde extérieur et matériel semblent comme placés l'un à côté de l'autre sans se toucher, ni avoir une communication réelle entre eux. Il y a, il est vrai, suivant Kant, des lois, des formes que l'entendement impose aux choses; mais les choses sont-elles comme nous les pensons, sont-elles conformes à nos représentations internes? Voilà ce que l'on ne saurait affirmer. Il faudra plutôt dire que comme les objets, pour être connus, doivent passer à travers les formes subjectives de l'entendement, nous ne les connaissons pas tels qu'ils sont, mais tels que nous les pensons et qu'ils nous apparaissent. Il n'y a, par conséquent, entre l'être de la pensée et l'être de son objet, si l'on peut ainsi parler, aucun rapport réel, mais un rapport purement subjectif et apparent. Pour Hegel, au contraire, bien qu'il y ait différence et opposition entre l'idée et l'objet, celui-ci est parfaitement conforme à l'idée, et nous ne pensons pas les apparences, mais la réalité même des choses.

Ce résultat avait été préparé par les systèmes de Fichte et de Schelling. De fait, bien qu'elle eût abouti à des conclusions négatives, la philosophie de Kant appelait une solution ontologique : car, malgré la part exagérée qu'on y fait à l'expérience, la pensée ne laisse pas d'y conserver une grande prépondérance, et cela par l'importance même qu'on y accorde à l'expérience. De fait, si l'objet, dans ses manifestations phénoménales, prend, pour tomber sous l'intuition, la forme de la pensée, celle-ci n'est pas un principe vide et passif, mais elle agit sur l'objet, le transforme et se l'approprie. C'est là la conséquence tirée par Fichte. Kant avait reconnu la spontanéité de l'entendement; entre les mains de Fichte cette spontanéité devint une puissance créatrice. Le *moi* se pose, et, par cet acte simple et primitif, il produit l'objet en même temps qu'il se le représente. D'après Kant, la diversité de la matière de l'intuition doit être donnée par l'expérience avant que la synthèse de l'entendement ait lieu. Pour Fichte, l'acte de la synthèse et la matière de l'intuition se produisent simultanément. Ici, les catégories ne sont plus de simples règles ou formes de l'entendement; celui-ci n'est plus une faculté morte et passive, qui ne produit rien par elle-même, et qui ne fait qu'unir et coordonner la matière qui lui est fournie par l'intuition; mais il crée et pense son objet, il est actif et passif, un et multiple tout à la fois. *Moi* je suis *moi* ($A = A$, identité absolue), et dans cette position spontanée et primitive du *moi*, se trouve non-seulement la nécessité de la forme et de la connaissance, mais aussi le contenu, l'être du *moi*. « Le *moi* est comme il se pose, et se pose comme il est. » Mais, par cela même qu'il se pose, il pose en même temps une limite, la réalité, l'objet (A n'est pas $= A$), car il ne peut pas se poser infiniment. Enfin, il revient sur lui-même en vertu de sa propre activité, et il produit ainsi la réflexion, la conscience et la pensée, d'où l'autre principe, « le *moi* se pose comme il se pense, et se pense comme il se pose. »

Quelle remarquable que fût ce système par son originalité, par l'énergie et la force de tête qu'il suppose chez son auteur, par l'enchaînement des déductions et la rigueur de la méthode, il ne pouvait servir que de transition à un point de vue plus large et plus élevé. En effet, la pensée y est comme étouffée dans le

moi, et fait d'impuissants efforts pour en sortir. Quel est le lien qui unit les différents *moi*? Comment tirer une loi objective et universelle de leur activité solitaire? La raison et l'universel sont supprimés dans ce système, et il ne reste plus qu'une série de monades isolées, dont chacune se construit séparément son monde et sa conscience.

C'est là ce qui amena l'idéalisme objectif de Scheelling. Aux deux termes de Fichte, au *moi* et au *non-moi*, au sujet et à l'objet, Schelling en ajouta un troisième, l'absolu. La forme de l'absolu, c'est l'identité absolue $A = A$, qui exprime à la fois l'identité de la pensée et de l'existence. Chez Fichte, cette formule représentait l'état du *moi* pur, du *moi* antérieur à sa position absolue; ici elle représente l'état de l'absolu qui demeure identique à lui-même au milieu des deux termes opposés, et qui est l'identité de l'identité et de la non-identité. La proposition $A = A$ ne veut pas dire que A est sujet ou prédicat, mais seulement que l'identité est l'un et l'autre, ou plutôt qu'elle est entièrement indépendante de A comme sujet, et de A comme prédicat.

L'absolu sort de son identité en vertu de son activité infinie pour donner un objet à cette activité, ou plutôt pour en rendre possible l'exercice. Il se développe sur deux lignes parallèles, qui forment deux mondes en apparence opposés, l'être et le connaître, le réel et l'idéal, et, dans la science, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. La nature apparaît comme la lutte des contraires, de l'âme et du corps, du mouvement et du repos, de la vie et de la mort (thèse et antithèse); mais entre ces deux pôles opposés se trouve un point intermédiaire, un point d'indifférence absolue, où les contraires viennent se neutraliser et se confondre (synthèse). C'est ainsi que l'absolu, parcourant dans chacune de ses évolutions ces trois moments, thèse, antithèse et synthèse, sort de lui-même pour revenir toujours sur lui-même, victorieux de toute opposition. Il construit ainsi sa conscience, et, avec sa conscience, la réalité, en s'élevant de puissance en puissance jusqu'à sa plus haute existence, qui est la connaissance de lui-même, ou la philosophie de l'absolu. Il n'y a pas d'intuition positive extérieure de l'absolu : toute définition n'en donnerait qu'une signification négative; et, si on veut le saisir par une notion, on ne peut le faire qu'en l'objectivant ou en le subjectivant. Mais la forme de l'absolu ne peut être que l'unité : il ne peut donc être saisi que par une intuition intellectuelle.

Tels sont les traits caractéristiques de la philosophie de Schelling. Cette philosophie, tout en essayant de concilier la connaissance et l'être, la spéculation et l'expérience, fait une plus large part à la nature qu'à la pensée. En effet, l'absolu étant comme poussé par son propre mouvement à s'objectiver, semble plutôt vivre dans la nature qu'en lui-même, être plutôt le résultat le plus élevé que le principe de l'expérience. Cette tendance de la philosophie de Schelling s'est manifestée plus fortement dans son école, dont les travaux ont principalement porté sur la physique. En outre, ces évolutions successives de l'absolu sont plutôt l'œuvre d'un procédé mécanique et extérieur, que le développement libre et intérieur de la pensée. Aussi cette philosophie, tout en prétendant pénétrer dans l'essence de l'absolu, n'en sait-elle que la forme, et, à cet égard, elle diffère peu du formalisme de Kant. En disant que le magnétisme, l'électricité, l'attraction, la répulsion, etc., sont les prédicats de l'absolu, on ne nous fait point con-

naître leur nature intime; ce que l'on nous fait connaître, c'est l'expérience, la manifestation de ces notions, mais non les notions elles-mêmes et la raison de l'expérience. Ainsi l'ensemble de ces évolutions forme un organisme dont on voit bien l'arrangement extérieur, mais dont on ignore la raison et la structure interne. Ensuite, qu'est-ce que l'absolu de Schelling? Est-il dans le sujet, ou hors du sujet? S'il est hors du sujet, il demeure comme un objet transcendant que nous ne pouvons ni concevoir, ni saisir par une intuition intellectuelle. D'ailleurs l'intuition intellectuelle suffit pour donner la connaissance de l'absolu. Elle n'est qu'un état purement subjectif et accidentel; elle constitue une expérience relative, et non une vue claire, un résultat nécessaire et objectif de la raison.

Si, au contraire, l'absolu n'est pas séparé du sujet, il faut qu'il soit compris et démontré.

Telle est la critique que Hegel dirigea contre la doctrine de Schelling, et qui le conduisit à son système.

La forme objective et nécessaire de la science est, suivant Hegel, la démonstration pure, la démonstration qui n'emprunte rien à l'expérience, et qui se fonde sur les éléments primitifs et essentiels de la pensée, c'est-à-dire les idées. L'idée est l'essence; pénétrer par la réflexion dans l'intimité de l'idée, c'est pénétrer dans l'essence même des choses; et suivre le mouvement et la filiation interne des idées, c'est aussi montrer et, pour ainsi dire, faire toucher au doigt la raison de l'existence et des rapports des choses. C'est là ce qui constitue la vraie méthode démonstrative, qui n'est pas ici un moyen, une forme subjective et extérieure à l'objet de la connaissance, mais qui exprime à la fois la forme de l'être et de la pensée. Ainsi l'idée et la forme essentielle de l'idée, voilà les deux éléments avec lesquels Hegel construit son système. L'idée constitue la matière de la connaissance, et la forme, la méthode ou l'ordre nécessaire des choses. En partant de ce point de vue, on arrivait naturellement à ces deux conséquences : 1° que l'absolu, c'est l'idée en soi, ou la *notion*, comme l'appelle Hegel, et que les choses, être et connaissance, ne sont que des formes diverses, des manières d'être, des moments de l'idée; 2° que la vraie méthode est la dialectique. De fait, la science doit expliquer l'unité et la différence, les rapports des choses et leur opposition. La seule méthode vraiment scientifique est donc celle qui montre comment s'opère ce passage de l'unité à la différence, de l'identité à la contradiction, en parcourant successivement, et comme poussée par un mouvement interne et nécessaire, tous les degrés de l'être et de la connaissance. C'est là la dialectique. Mais ce n'est pas une dialectique purement négative; c'est une dialectique à la fois négative et affirmative qui sépare et unit, qui pose les contradictions et les concilie, et qui s'élève ainsi par degrés à une affirmation dernière et absolue, qui enveloppe et légitime toutes les autres.

Dans la sphère des idées pures, la première contradiction est celle de l'être et du *non-être*. Hegel part de la notion pure de l'être, et s'attache à démontrer : 1° que l'être appelle nécessairement le néant, que ces deux notions sont inséparables, et que la pensée ne pense l'une qu'en voyant apparaître simultanément l'autre; 2° que du rapprochement et, pour ainsi dire, du choc de ces deux idées en jaillit une troisième, le *devenir*. L'idée engendre et traverse, toujours suivant la même loi et le même rythme, se posant, s'opposant et se conciliant, d'abord la

logique, puis la nature et enfin l'esprit, où s'opère la conciliation de l'idée logique et de la nature.

Ainsi l'idée logique, la nature et l'esprit, voilà la triade de la doctrine hégélienne. Au-dessus de ces trois termes s'élève l'idée en soi, dont ils n'expriment que les manifestations, les formes diverses, et qui les enveloppe dans son unité.

L'idée se pose d'abord comme idée abstraite et logique, puis elle se sépare, en quelque sorte, d'elle-même pour se donner un objet dans la nature; enfin elle entre, dans l'esprit, en possession de son existence absolue. L'esprit pense à la fois l'idée et la nature; sa vie c'est le devenir, et le devenir dans l'activité infinie de la pensée. L'esprit va d'un contraire à l'autre, et par là il fait pénétrer l'idée dans la nature, moule, en quelque sorte, la nature à la façon de l'idée, et les concilie toutes deux dans ce mouvement incessant et éternel de fusion et dans l'unité de sa pensée. C'est ainsi que l'idée, qui était tombée dans la nature, se réhabilite et se rétablit dans son état primitif de pure idée. Mais l'idée telle qu'elle se manifeste dans le règne de l'esprit n'est plus l'idée logique, l'idée à l'état de simple virtualité; c'est l'idée réalisée qui, après avoir pénétré dans la nature, et l'avoir, pour ainsi dire, formée à son image, se contemple dans ses œuvres et se reconnaît comme force infinie, comme cause absolue de l'être et de la vérité.

Telle est l'évolution qu'a accomplie l'idéalisme depuis Kant jusqu'à Hegel. Pour le premier, l'idée n'est qu'une entité logique, une simple possibilité; pour le second, elle est la plus haute réalité : et l'être et la connaissance, la nature et la pensée, tout s'explique par elle, tout a en elle sa raison et son fondement.

Nous sommes loin de contester à ces doctrines le mérite de l'originalité et de la profondeur; mais nous croyons qu'en ce qui concerne la valeur et la nature des idées, elles ne sauraient être admises. La doctrine de Kant se réduit à ceci. Il y a dans l'esprit des lois et des formes invariables qui sont la condition nécessaire de toute pensée. De ces formes les unes s'appliquent au monde phénoménal et sensible : ce sont les *catégories*; les autres ont un objet transcendant et purement intelligible : ce sont les *idées*. Pour les premières, nous ne pouvons affirmer si en dehors de nous et dans leur existence propre les choses sont telles que nous les pensons; tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous percevons des phénomènes se succédant dans un certain ordre, se manifestant d'après certaines lois. Pour les secondes, comme elles dépassent les limites de l'expérience, elles ne sont que des formes logiques qui régissent l'intelligence, ou elles n'expriment tout au plus que des possibilités.

Mais d'abord cette division des lois de la pensée en *idées* et en *catégories* nous paraît tout à fait arbitraire. Toute loi, toute notion primitive de l'intelligence est une idée, bien que ces notions s'appliquent à des objets différents. Autrement, il faudrait dire que le bien, le beau, l'infini, etc., ne sont pas des idées au même titre, parce qu'elles n'expriment pas le même objet. Ainsi, de ce que les notions que Kant désigne sous le titre de *catégories* s'appliquent au monde phénoménal, il ne suit pas qu'elles soient autre chose que des idées.

On nous dira que ce qui distingue ces notions, c'est qu'elles trouvent leur justification dans l'expérience, tandis qu'il n'y a rien dans l'expérience qui ressemble aux idées.

Mais toute notion primitive de la pensée est

nécessaire et absolue, et à cet égard il n'y a pas d'équation possible entre le phénomène et la loi, et, par conséquent, celle-ci n'est jamais justifiée par le phénomène. Que si l'on dit qu'au moins ici la loi trouve en dehors d'elle quelque chose qui lui ressemble, bien qu'imparfaitement, tandis que pour l'idée de l'être parfait, par exemple, il n'y a rien qui lui corresponde, nous répondrons qu'il y a, à cet égard, une parité complète entre la loi et l'idée : car le phénomène se comporte vis-à-vis de la loi de causalité, comme le monde vis-à-vis de l'idée de cause absolue, comme le fini vis-à-vis de l'idée d'infini ; et l'on peut dire que, de même que le phénomène n'exprime que d'une manière imparfaite la loi, ainsi le monde n'est qu'une image imparfaite de l'idée de cause absolue. Il suit de là : 1° ce que nous voulions établir, à savoir, que toute notion ou loi primitive de la pensée est une idée ; 2° que, puisque nous pensons toutes choses à l'aide des idées, il faut admettre, ou que les idées portent avec elles leur justification et leur certitude, et qu'elles représentent une réalité, qu'elles s'appliquent d'ailleurs aux objets de l'expérience, ou aux objets métaphysiques ; ou bien, si on leur refuse toute valeur objective, on niera du même coup la possibilité de toute connaissance, de la connaissance phénoménale comme de la connaissance métaphysique. En effet, toute affirmation relative repose sur une affirmation absolue, laquelle ne peut être obtenue qu'à l'aide d'une idée. Il n'y aura pas, par exemple, de science du bien, du beau relatif, si les idées du bien et du bien absolus n'expriment pas des existences réelles.

Ce qui fait, suivant nous, que Kant s'est trompé sur la nature des idées, c'est qu'il les a séparées par les procédés d'abstraction et d'analyse de l'être et du sujet qui les pense, et qu'il a ensuite examiné ce qu'elles contiennent. Il est évident que dans cet état d'isolement elles n'apparaissent que comme des formes logiques et de simples possibilités : car l'idée n'est pas l'être, et, par conséquent, séparée de l'être elle n'est qu'une abstraction. Mais, pour pénétrer dans la nature intime de l'idée, il faut se la représenter dans son état concret et dans sa connexité avec l'être : car d'abord il faut que quelque chose soit, ne fût-ce que celui qui pense l'idée : en d'autres mots, il faut qu'il y ait de l'être. Voilà donc qu'à l'idée de l'être correspond une réalité.

Prenons encore l'idée de cause absolue. Kant commence par isoler cette idée de l'être, et comme dans cet état elle n'est qu'une possibilité, il en conclut que la cause absolue n'est pas.

Mais, si quelque chose qui n'était pas est actuellement, il faut qu'elle ait une cause, à moins qu'on ne dise qu'elle vient du néant, que d'ailleurs cette cause soit dans le monde ou séparée du monde, ce qu'il ne s'agit pas de déterminer ici. Ainsi, si quelque chose existe, la cause absolue existe, et la réalité des choses finies ne peut s'expliquer que par la réalité d'une cause infinie.

Au surplus, la doctrine de Kant a contre elle le bon sens aussi bien que la raison. Comment peut-on supposer, en effet, que l'intelligence soit dans une perpétuelle illusion ? que ces idées qui exercent une action réelle et profonde sur la vie humaine, qui éclairent la pensée, gouvernent la volonté, qui agitent et transforment le monde ne soient, pour ainsi dire, que des simulacres vides de réalité, et derrière lesquels il n'y aurait que le néant ? Tout a une fin, tout a une raison dans le monde, et l'on ne voit pas quelle serait la fin de ces idées si elles ne nous

mettaient en communication avec des êtres. Kant leur assigne une fin logique et subjective. Elles ont, suivant lui, pour objet de classer les phénomènes dans la pensée, de mettre l'unité et l'harmonie dans la connaissance, sans que l'on en puisse conclure la réalité objective de l'unité et de l'harmonie de la nature. Mais l'intelligence humaine n'est pas une existence isolée dans le monde ; elle fait partie de l'ensemble des choses, et elle est, par conséquent, en connexion intime avec elles. D'où il suit que ses lois sont en harmonie avec les choses, et que celles-ci sont telles que nous les pensons.

Mais si les idées représentent des réalités, sont-elles la réalité même, comme le prétend Hegel, constituent-elles l'être, l'essence des choses ? Nous ne le croyons pas. En effet, si l'idée est l'être, il faut qu'elle explique l'être et la pensée de l'être, et cela pour la matière comme pour l'esprit. Mais d'abord, si la matière est une idée, l'unité de substance est inévitable, et la matière et l'esprit ne seront que deux manières d'être, deux attributs de l'idée absolue. S'il en est ainsi, la matière sera composée d'éléments intelligibles, ce sera une idée ou un composé d'idées ; mais, en ce cas, il sera difficile d'expliquer ses propriétés essentielles, l'impenétabilité, la résistance et le mouvement : car il faudrait en chercher la raison dans les idées mêmes d'impenétabilité et de mouvement. On nous dira que toutes les essences sont simples et purement intelligibles, l'essence de la matière aussi bien que l'essence de l'esprit. Nous en convenons ; mais il s'agit précisément de savoir si cette essence est l'idée ; si l'idée même du mouvement, par exemple, est l'être, la force, la cause qui produit le mouvement. Voilà ce qui nous paraît impossible. En effet, il y a d'un côté l'idée, et de l'autre le phénomène, qui a son être et son principe dans l'idée ; et d'une manière générale, il y a l'idée, et puis la manifestation de l'idée ou la nature. On demandera d'abord si l'idée possède la plénitude de l'être à l'état de pure idée, ou d'idée logique. Si elle la possède, elle se suffit à elle-même, et l'on ne conçoit pas pourquoi elle sort de son existence absolue, et se manifeste dans la vie phénoménale. Mais elle ne la possède pas, suivant Hegel, et voilà pourquoi de son existence logique elle passe dans la nature. En posant la nature, l'idée se limite, se nie elle-même, et par là elle se donne un objet déterminé, et elle s'éveille à l'activité de la vie, si l'on peut ainsi parler. Ni la logique ni la nature ne constituent l'état définitif de l'idée : car elle s'ignore dans la vie logique, et elle ne se connaît que comme idée finie et limitée dans la nature. Ce ne sont là, par conséquent, que deux degrés, deux formes inférieures de l'existence, que l'idée franchit pour entrer en possession de son existence absolue. C'est l'esprit qui achève la conscience de l'idée, et s'élève par des évolutions successives, par l'art, par la religion, l'état, jusqu'à sa plus haute manifestation, qui est la connaissance et la vie philosophique. Telle est, en substance, l'opinion de Hegel.

D'abord, en admettant que l'idée engendre la nature, il reste à savoir si elle peut engendrer l'esprit. En effet, ou l'esprit qui pense l'idée est elle-même une idée, ou une forme de l'idée, ou bien c'est un principe, une essence autre que l'idée. Dans ce dernier cas, l'idée n'est pas l'absolu, et il y a un principe supérieur qu'elle ne peut expliquer. Mais l'esprit, c'est toujours l'idée pour Hegel, c'est l'idée qui, après s'être opposée à elle-même dans la nature, rentre dans son absolue unité. S'il en est ainsi, l'esprit ne saurait

accomplir la fonction que lui assigne Hegel. En effet, la pensée et la conscience, qu'il s'agisse de la conscience absolue ou de la conscience relative, supposent un acte individuel qui, pour ainsi dire, se rend présent et s'approprie son objet : cet acte ne peut s'accomplir qu'à la condition de l'unité et de l'individualité du sujet. C'est là ce que l'idée ne saurait expliquer, car l'idée est une existence générale. Hegel prétend expliquer l'existence individuelle par une déduction logique. Mais, en supposant que le général contienne logiquement le particulier, l'existence réelle et actuelle de l'individu n'est pas expliquée : car la déduction logique ne peut donner que l'idée de l'individu, et non pas les individus eux-mêmes.

C'est là aussi ce qui arrive dans l'ensemble du système : car c'est par le même procédé que Hegel passe de l'idée logique à la nature, et de la nature à l'esprit. Lors même qu'on admettrait ce passage, ce que l'on pourrait faire sortir de l'idée logique ce serait une nature idéale, une organisation idéale, une matière en soi, et non pas telle matière, tel être organisé. Il en est de même pour l'esprit. Ce que peut produire l'idée, c'est un esprit abstrait, un esprit idéal, et, comme l'appelle Hegel, l'esprit du monde.

Et ici l'on peut voir le vice fondamental de ce système. Parti d'une abstraction, il aboutit également à une abstraction; parti d'une forme logique, de l'idée pure détachée de l'être, il aboutit à un sujet logique, à une existence indéterminée, l'esprit du monde.

D'ailleurs l'absolu de Hegel n'est pas, mais devient; ce n'est pas un être parfait, mais une virtualité qui se fait et se développe, et entre successivement en possession de l'être et de la vérité : et c'est là une nécessité qui tient aux données fondamentales de son système. En effet, après avoir, pour ainsi dire, fait déchoir l'idée dans la nature, il fallait la réhabiliter en annulant l'opposition, et pour cela il fallait trouver un terme qui participât des deux contraires, et qui pût les envelopper dans une unité supérieure. Or, de même que dans la sphère de la logique, c'est le *devenir* qui opère la conciliation de l'être et du *néant*, ainsi, dans l'ensemble du système, c'est l'esprit qui fait l'unité de l'idée logique et de la nature. La vie de l'esprit, c'est le devenir de la pensée, c'est la pensée réfléchie, qui passe de l'idée à la nature et qui, par là, opère leur fusion et leur unité. C'est ce travail, cette action incessante de l'esprit qui fait le mouvement et la vie éternelle du monde. Rien n'est, par conséquent, ni l'absolu ni le relatif, ni l'idée ni le phénomène; mais tout se fait, tout devient, tout passe d'un état de simple possibilité à l'acte. On dira que tout ne devient pas, que l'idée est immuable et éternelle. Mais, si l'être de l'idée ne devient pas, il faut au moins admettre que sa connaissance devient, puisqu'elle s'ignore au début, à l'état d'idée logique, et qu'elle ne se connaît que par le devenir de l'esprit.

Telles sont les graves objections que soulève l'idéalisme hégélien, indépendamment des difficultés qu'il rencontre, lorsqu'on se place au point de vue de la conscience et de la vie morale. Sans doute Hegel a porté un regard profond sur la science et ses conditions : il a compris que, si la connaissance absolue est possible, c'est dans les idées qu'il faut la chercher, et que, en ce cas, la vraie méthode est la démonstration par les idées; il a embrassé, d'une vue large et ferme, l'ensemble des connaissances humaines, il a jeté de vives clartés sur quelques-unes de ses parties; et nous croyons que sa doctrine, par sa valeur

propre et par la forte et nouvelle impulsion qu'elle a donnée à la philosophie, marquera parmi les plus grands monuments de l'esprit humain. Mais nous croyons aussi que Hegel a exagéré la valeur de l'idée en la confondant avec l'être et l'absolu, et en considérant la démonstration comme l'instrument unique de la science. Il est bien vrai que la forme parfaite de la connaissance est celle qui représente la marche et le développement même de l'être, et qui va du général au particulier, des causes aux effets, de l'infini au fini. Mais la méthode démonstrative, telle que l'entend Hegel, et qui consiste à montrer la raison intime du rapport de ces deux termes, et *comment* l'un d'eux passe et, pour ainsi dire, se continue dans l'autre, excède la puissance de l'esprit humain; et la raison en est que le fonds même de l'être, l'essence absolue des choses nous échappe. Et en effet, si nous saisissons l'essence absolue de l'infini et du fini, de quelque point de vue qu'on l'envisage, soit comme cause et effet, ou comme substance et phénomène, nous comprendrions comment l'infini engendre le fini, ou comment il exerce son action sur le monde, et, en général, comment les substances communiquent entre elles.

Ainsi donc nous n'admettons pas la théorie de Kant qui fait des idées des formes subjectives et sans aucun rapport avec l'être, ni la théorie hégélienne qui les identifie avec l'être; mais nous croyons que les idées sont des formes absolues de la pensée qui, tout en se distinguant de l'être, ont une connexion intime et nécessaire avec lui. C'est dans cette limite que l'on peut dire que l'ordre et le développement des idées reproduisent l'ordre et le développement des choses. C'est là la doctrine de Platon, doctrine qui s'est perpétuée en passant par des formes diverses dans les systèmes de Descartes, de Leibniz et de Malebranche. En effet, l'idée n'est, pour Platon, ni l'être ni une simple pensée, mais une forme de l'être et de la pensée tout à la fois, de telle sorte que l'être et la pensée coïncident, et, pour ainsi dire, se touchent dans l'idée, et l'être ne devient intelligible et la pensée ne pense l'être que par elle. Platon appelle souvent, il est vrai, l'être et l'essence *idée*; mais il conçoit au-dessus de l'idée un principe supérieur qui l'engendre, qui en est comme la substance, et dont l'idée n'est qu'une détermination et un attribut. Ce principe, il l'appelle le bien; et tantôt il s'efforce de le décrire et de le rendre sensible par une image, en le comparant au soleil qui est la cause de l'être et de la vision dans la nature; tantôt il désespère de le saisir dans sa parfaite unité, ou, après l'avoir saisi, de pouvoir le communiquer aux autres.

Voici, du reste, la doctrine qui nous paraît le mieux concilier, sur ce point, les besoins de la raison et de la vie morale.

Il y a l'être absolu, et puis la pensée de l'être absolu : l'être absolu est déterminé ainsi que sa pensée, car l'indétermination est un manque, un défaut, et elle est contradictoire à l'absolu. Ce qui détermine la pensée absolue, c'est une forme immuable et éternelle, l'idée, laquelle doit nécessairement correspondre à son être même : car l'être est d'abord, et puis il se pense tel qu'il est, la pensée sans l'être manquant de raison comme d'objet. Ainsi il y a l'être absolu et ses manières d'être, attributs ou déterminations, et les idées à l'aide desquelles il pense, soit son être, soit ses déterminations; il y a le bien, le vrai, l'unité, l'âme et toutes les essences, ainsi que les idées qui leur correspondent, et tout cela trouve sa raison, et comme sa substance

dans l'être absolu, de même que les facultés et leur activité ont leur racine dans la substance de l'âme.

Il suit de là que l'absolu n'est pas une idée. En effet, il faut à l'idée, ainsi que nous l'avons fait remarquer, un sujet qui la pense et qui, pour ainsi dire, lui donne la conscience d'elle-même. Détachée du sujet, l'idée n'est qu'une possibilité, une abstraction vide et sans réalité. C'est le sujet qui communique l'être à l'idée, et qui, par sa pensée et par son activité, la fait passer de la possibilité à l'acte. Or, à l'existence absolue des idées il faut un sujet également absolu. L'intelligence humaine ne saisit qu'imparfaitement les idées; elle ne les connaît que successivement, elle les ignore ou les oublie, et elle ne saurait en embrasser d'une seule vue l'ensemble et les rapports. Il y a donc une intelligence qui pense les idées d'une manière parfaite et absolue : autrement d'où viendraient-elles lorsqu'elles font leur apparition dans l'intelligence humaine? On dira qu'elles s'y trouvent à l'état d'enveloppement, bien qu'elles ne soient pas présentes à la pensée. Mais tout en accordant cette préexistence virtuelle des idées, il faudra toujours admettre qu'il y a une intelligence qui les connaît et les pense actuellement, ou qui les a pensées antérieurement à l'intelligence humaine : car, soit qu'on les considère comme des formes de la connaissance, ou comme des principes de l'être, si elles n'ont pas une existence absolue antérieure à l'acte de la pensée, il faudra faire venir la connaissance d'un principe qui s'ignore, ou l'être d'une pure possibilité. Il suit de là que l'absolu n'est pas dans le monde, et que tout en agissant sur le monde, il vit d'une vie propre, libre et individuelle.

Ainsi il y a l'être absolu et les idées à l'aide desquelles il se pense lui-même, ou les choses dont il est la cause. L'être absolu ou l'essence des choses se confondent en ce sens que l'essence des choses finies a sa raison dernière dans l'être absolu. Pour connaître l'essence même des choses, il faudrait donc pénétrer dans les profondeurs de la nature divine, dans l'essence même de Dieu. Or, c'est là ce qui n'est pas donné à l'intelligence humaine, du moins dans les conditions actuelles de son existence. Chercher d'un autre côté à atteindre à l'absolu par un autre moyen que par les idées, ce serait ouvrir la voie aux égarements du mysticisme et de l'extase, ou livrer la science aux intuitions obscures, variables et accidentelles du sentiment. Sans doute le sentiment a sa part dans l'acquisition de la connaissance; il la précède, il la prépare, il sollicite et soutient l'action de la pensée et de la réflexion. Mais il faut une règle et un contrôle au sentiment, et cette règle et ce contrôle, c'est précisément l'idée, c'est-à-dire la raison. Sont-ils conformes à l'idée, les sentiments sont vrais; sont-ils en désaccord avec elle, ils ne constituent, en ce cas, qu'un état anormal et accidentel.

S'il en est ainsi, et si l'idée est la forme intelligible de l'être, il suit qu'en pensant l'idée, on s'élève jusqu'à l'être même et que, par conséquent, l'idée ou la raison est la limite où viennent se rencontrer l'être et la pensée, et le moyen terme où s'opère le contact et comme la fusion de l'absolu et du relatif, de l'infini et du fini. Dieu se manifeste au monde par les idées, et c'est par les idées que le monde s'élève jusqu'à lui. Sans doute la nature est aussi une manifestation de Dieu; mais la nature visible et extérieure, la nature considérée en elle-même et séparée de l'idée trouble de la pensée, l'arrête dans la sphère de la contingence et du phénomène, et nous voile Dieu, plutôt qu'elle ne nous le révèle. Pour re-

trouver Dieu dans la nature il faut pénétrer jusqu'au fond même de son être, remonter à ses causes et à ses lois, c'est-à-dire sortir de la nature elle-même et s'élever jusqu'à l'idée. La vie de la nature ne constitue qu'un état transitoire pour l'intelligence; c'est un milieu où elle doit s'exercer et se fortifier, mais qu'elle doit franchir, et dont elle doit briser l'enveloppe pour atteindre à l'absolu et à l'éternel. D'ailleurs, la nature, de quelque manière qu'on l'envisage, n'est qu'une manifestation imparfaite de Dieu. A travers l'uniformité de la vie de la nature et de l'immobilité de ses lois, nous entrevoyons difficilement l'action de Dieu sur le monde. C'est dans la vie morale, dans la vie de l'esprit que cette action devient claire et manifeste. C'est le propre de l'esprit de se concentrer en lui-même, de s'isoler de la nature et de vivre dans la région des idées. L'esprit pense le bien, le beau, le vrai, l'unité en soi, et toutes les idées, et par là il entretient une communication intime et continue avec Dieu; et l'on peut dire, à cet égard, que les œuvres et les progrès de l'esprit ne sont que des manifestations de Dieu dans le monde. De là l'importance et la dignité de la science.

La science à tous ses degrés aspire à l'idéal. Le mathématicien applique et réalise l'idée de nombre et d'unité; le physicien lui-même, en recherchant les lois de la nature, n'aspire qu'à saisir ce qu'il y a en elle d'immuable et d'absolu, c'est-à-dire l'idée. Mais c'est la philosophie qui est la science de l'idéal par excellence. L'idéal des mathématiques et de la physique est un idéal imparfait et limité; et puis, tout en se servant des idées, elles en ignorent la valeur. L'origine et les rapports. Qu'est-ce que l'unité? d'où vient-elle? quels sont ses rapports avec les idées du bien, du beau, etc.? Voilà ce qu'elles ne sauraient dire.

L'art aspire, comme la philosophie, à dégager l'idéal dans la nature ou dans l'esprit; son objet est aussi général, du moins en ce sens que l'on ne peut exactement définir ses limites. Mais la condition et la fin suprême de l'art, c'est la beauté et la tradition de la beauté par la forme. C'est là ce qui fait à la fois sa puissance et son imperfection. L'artiste, en revêtant d'une belle forme l'idée, charme l'intelligence et l'invite à la réflexion, et par là il la détache de la vie de la nature et la prépare à la vie de l'esprit. Les vives jouissances qui sont attachées à la contemplation d'une œuvre d'art n'ont d'autre source ni d'autre but. C'est l'idée qui émeut et touche l'esprit; c'est aussi l'idée que l'esprit pressent et cherche à travers le signe et l'enveloppe sensibles.

Mais l'art, par cela même qu'il est soumis à la nécessité de la forme, n'est pas l'expression claire et adéquate du vrai. Ce qu'il y a d'éternel et d'invariable dans la nature et dans l'esprit se voile ou disparaît sous les fictions de l'art, et l'enveloppe dont il l'entoure. D'ailleurs l'inspiration et l'enthousiasme troublent chez l'artiste l'harmonie des facultés, et l'exercice calme et réfléchi de la raison. Enfin l'art ne saurait réaliser l'idée de la science et de son unité, fondée sur une vue simple et nette des principes et l'enchaînement sévère des connaissances. C'est à la philosophie de poursuivre cet idéal; et dût-elle ne jamais le réaliser, toujours est-il qu'elle satisfait par là à un des besoins les plus élevés et les plus profonds de l'intelligence humaine. Consultez E. Vacherot, la *Métaphysique et la science*, 2^e édit., Paris, 1863, 3 vol. in-12. Voy. PLATON, MALEBRANCHE, BERKELEY, KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL.

A. V.
IDÉE (du grec εἶδος, image). La philosophie

n'entreprend jamais une tâche plus ingrate que lorsqu'elle cherche à définir les faits élémentaires de l'esprit humain. Un fait élémentaire ne saurait être analysé; car ce n'est qu'à cette condition qu'il est élémentaire. Il n'est donc pas susceptible d'être défini: car une définition est une espèce d'analyse qui décompose la pensée, afin de la faire mieux comprendre.

L'idée est un acte simple; c'est même le plus simple de tous les actes de l'intelligence. Essayons-nous de donner une définition régulière de l'idée? Non, puisque sa nature s'y oppose; nous nous bornerons à constater son existence en tant que fait psychologique.

Que chacun rentre au dedans de soi-même; qu'il détourne la vue de ses penchants, de ses plaisirs, de ses peines; qu'il oublie, avec ses sentiments, les déterminations de sa volonté: quand, par la puissance de l'abstraction, il aura écarté ces deux natures de faits, il se trouvera en présence d'une classe nouvelle de phénomènes qui se distinguent des premiers, comme le blanc se distingue du rouge, comme un son grave se distingue d'un son aigu. Ces phénomènes sont, pour ainsi parler, l'image des choses tracée au fond de notre âme par les choses elles-mêmes: ils les réfléchissent; ils les représentent; ils nous mettent en communication avec la réalité qui s'offre à nos regards. Les philosophes et le vulgaire les appellent *idées*. L'idée est donc ce fait de l'intelligence par lequel les choses se rendent présentes à notre esprit.

Quelle est l'origine de nos idées? Quels principes ont concouru à les former?

Cette question, si humble en apparence, touche aux points les plus élevés de la métaphysique et de la morale. Aussi a-t-elle attiré l'attention de tous les philosophes, et les solutions qu'ils en ont données caractérisent leurs systèmes.

Avant de la traiter, signalons un vice de méthode où la plupart des écoles sont tombées.

La voie la plus régulière pour s'élever à la connaissance des causes est la connaissance des effets. Non-seulement celle-ci présente moins d'obscurité, mais elle prépare l'autre, elle l'éclaire, elle l'assure. Il semblerait donc que l'étude de nos idées, considérées dans leur état actuel, aurait dû précéder constamment la recherche de leur origine. Mais l'imagination et la curiosité ne s'accroissent pas des sages lenteurs que la raison conseille. C'est un point historique incontestable, que le plus grand nombre des philosophes ne se sont point attachés à analyser les caractères de la connaissance humaine avant d'aborder le problème obscur de sa formation. Ce problème est le premier qu'ils aient traité, et peut-être le seul qu'ils aient aperçu. Qu'est-il résulté de là? C'est que toutes les solutions qu'ils ont essayées sont partielles, insuffisantes ou hypothétiques.

Voulons-nous éviter cet écueil, nous devons procéder selon les règles de la méthode, aller du connu à l'inconnu, de l'actuel au primitif, commencer, en un mot, par décrire et classer nos idées, et partir de là pour rechercher comment nous les avons acquises.

Les idées présentent des aspects différents, selon la manière dont on les envisage.

Envisagées au point de vue de leurs objets, elles varient à l'infini, comme les choses qu'elles expriment. Entreprendre de les classer de ce point de vue consisterait à parcourir les grandes divisions que la main du Créateur a établies entre les êtres: travail immense, qui est moins du ressort de la psychologie que de la haute métaphysique, et que nous n'avons ni la volonté ni le devoir d'entreprendre ici.

Envisagées sous le point de vue de leurs qualités ou de la forme, les idées sont vraies ou fausses, claires ou obscures, distinctes ou confuses, simples ou composées, abstraites ou concrètes, individuelles ou collectives, particulières ou générales. Ces variétés de la connaissance humaine ont pu fournir à d'habiles écrivains l'occasion de recherches ingénieuses et vraies; mais leur importance est évidemment très-secondaire, et elles ne présentent aucune base solide pour la classification des produits de l'intelligence.

La seule division de nos idées qui n'ait rien d'arbitraire, qui soit à la fois complète et précise, est celle qui se tire de leurs caractères de contingence et de nécessité.

Un objet matériel, un livre est devant moi. Le toucher me fait connaître son poids et ses dimensions; la vue me révèle sa couleur et les lettres dont ses pages sont couvertes; je ne doute pas qu'il n'existe; mais, en même temps, je conçois qu'il pourrait ne pas exister ou être tout autre. Il a commencé le jour où la main d'un ouvrier a réuni ses feuilles éparses; cent fois depuis, il a pu être déchiré ou brûlé: s'il l'était, ma raison ne s'étonnerait pas. L'idée de ce livre a donc pour objet une chose qui peut ne pas être, une chose qui est contingente; elle est une idée contingente.

Mais, tandis que je vois ce livre et que je le touche, je conçois qu'il est situé dans l'espace, et qu'un certain laps de temps s'est écoulé depuis que l'auteur l'a composé. Or, en est-il du temps et de l'espace comme il en est de ce livre? Puis-je admettre qu'il n'existe pas? Que chacun s'interroge, et il verra clairement que non. Ce livre anéanti, le lieu où il était subsiste, la durée qui le renfermait poursuit son cours. Que dis-je? c'est en vain que, par la pensée, nous anéantissons tous les livres, tous les corps, tous les événements; le vide qui suivrait cette ruine immense ne serait point pour la raison la destruction de l'espace et du temps. En un mot, les idées de temps et d'espace ont pour objet une chose qui ne peut pas ne pas être, une chose qui est nécessaire: ce sont des idées nécessaires. L'existence des notions nécessaires au sein de l'entendement humain n'est donc pas moins certaine que celle des notions contingentes.

Deux caractères secondaires de nos connaissances, la particularité et l'universalité, découlent de leur contingence et de leur nécessité.

Tout objet contingent est fini. Son existence, qui a eu un commencement, est de toutes parts circonscrite par d'autres objets auxquels il sert lui-même de limites. Or, l'idée qui le représente participe à ses bornes. Elle n'est pas vraie en tous temps, en tous lieux, pour tous les esprits. Elle est déterminée, individuelle, particulière, expressions synonymes.

Mais ce qui ne peut ne pas être, ce qui est nécessaire, est partout et toujours; autrement il ne serait pas nécessaire. La causalité est une conception nécessaire; aussi l'étendons-nous à tous les phénomènes, affirmant sans la plus légère hésitation que, quels qu'ils soient, ils ont tous une cause. La justice est une conception nécessaire; aussi est-elle obligatoire pour tous les hommes, qui sont tous également tenus de pratiquer le bien, malgré les différences qu'établissent entre eux l'âge, le tempérament, la position sociale.

Une idée contingente et particulière s'appelle une idée relative. Une idée nécessaire et universelle s'appelle une idée absolue. Au milieu de la variété infinie des conceptions de l'intelligence, il n'en existe pas, il n'en peut pas exister

une seule qui ne soit absolue ou relative. Cette division, fondée sur la nature même des choses, présente donc tous les caractères d'une classification légitime. Elle nous servira de point de départ dans la recherche des sources de la connaissance où nous allons entrer.

Parlons d'abord de l'origine des idées relatives.

Parmi les idées relatives, les unes ont pour objet la matière, les autres, l'âme.

Les idées qui ont pour objet la matière dérivent d'une source très-familière à tous les hommes, la sensation. Que faut-il pour que nous ayons l'idée d'un corps? Que ce corps ait modifié notre sensibilité par l'intermédiaire des organes. Avant que l'impulsion ait eu lieu, nous ne pouvons pas connaître; mais dès que l'âme a été affectée, l'objet est perçu immédiatement. Sa forme, son poids, sa température, le degré de cohésion de ses parties, sa position, sa distance nous sont révélées par le toucher, ses autres qualités par la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat. Comme nos sens ne s'exercent pas isolément, mais agissent tous à la fois, la mémoire, aidée de l'induction, établit une liaison, et par là un échange entre nos perceptions. La grandeur et la couleur nous font connaître la distance ou la dureté, qui ne sont pas l'objet propre de la vue. Chaque propriété des corps que nous voyons devient un signe qui, fidèlement interprété, nous découvre celles que nous ne voyons pas. Ainsi s'acquiert sans effort la connaissance de la nature sensible que le génie de l'homme cherche dans la suite à étendre par l'action combinée de la méditation et du calcul.

La connaissance de l'âme a une origine non moins évidente. Tous les faits de la vie intérieure, comme le plaisir, la pensée, la délibération, la volonté, sont accompagnés d'un sentiment indéfinissable, tantôt vil, tantôt obscur, qui nous en donne la notion infallible. Ce sentiment, qui est la conscience, ne s'arrête pas aux opérations et aux états de l'âme; il atteint directement l'âme elle-même. Tout ce que nous savons de nous-mêmes, c'est la conscience qui nous l'a appris. Elle est le pouvoir de se connaître, comme la sensation est le pouvoir de connaître les objets matériels. Toutes les idées relatives précèdent de ces deux sources.

Mais en est-il ainsi des idées universelles et nécessaires? Viennent-elles également de l'observation, soit que l'observation les ait directement produites, soit qu'elles résultent de l'action des facultés de l'esprit opérant sur les données expérimentales? Tel est le nœud du débat mémorable qui a partagé l'antiquité, le moyen âge et la philosophie moderne.

La question a été résolue en faveur de l'expérience par une école célèbre qui a reçu du caractère et de l'exagération même de ses doctrines le nom d'école empirique, c'est-à-dire qui s'appuie exclusivement sur l'observation.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer les destinées de l'empirisme, auquel nous avons déjà consacré un article spécial; nous nous occupons seulement du principe même sur lequel il repose.

A quelle condition pouvons-nous considérer l'expérience comme la source unique de toutes nos idées, et de celles qui sont particulières et contingentes, et de celles qui sont universelles et nécessaires? A une seule condition, savoir, que l'expérience expliquera l'universalité et la nécessité de celles-ci, comme elle explique la contingence et l'universalité de celles-là; autrement nous tomberions dans une contradiction intolérable en attribuant à une cause des effets

qui manifestement la dépasseraient. Or, il est plus évident que le jour, que l'expérience ne remplit pas cette condition.

D'abord elle n'est pas universelle; elle ne s'étend, ni ne peut s'étendre à la généralité des cas possibles. Par les sens et la conscience, nous ne sortons ni du lieu où nous sommes, ni du moment actuel. Nous voyons ce qui se passe ici, là, à telle heure, et rien au delà. Vainement nous appelons à notre aide la mémoire et le témoignage; ce témoignage et nos souvenirs sont bornés comme nos perceptions. Vainement nous élaborons les données de l'observation; ces données ne peuvent rendre ce qu'elles ne contiennent pas, des jugements universels. Est-ce l'observation qui nous a appris que tous les phénomènes de l'univers sans exception ont une cause et se produisent dans le temps? Certes non, puisque nous n'avons observé qu'un nombre de phénomènes très-limité.

Mais les notions expérimentales sont encore moins, s'il se peut, nécessaires qu'universelles. Que nous montre l'observation? Ce qui est, non ce qui doit être. Je veux que nos sens, aidés de la mémoire et de l'induction, aient le pouvoir de nous découvrir tout ce qui s'est passé ou se passera dans l'univers, et que nul phénomène n'échappe à nos laborieuses investigations; encore ne saurions-nous point par cette voie que les faits ont dû se passer de telle manière, et qu'ils ne pouvaient se passer autrement. Il n'y a pas une expérience au monde capable de nous faire connaître que nul corps ne saurait exister en dehors de l'espace, et que nécessairement l'espace renferme tous les corps. La nécessité ne se voit pas, ne se touche pas, ne se sent pas; et si, pour la concevoir, l'esprit n'avait que la perception et la conscience, il ne la soupçonnerait jamais.

Telle est donc l'invincible extrémité à laquelle l'école empirique se trouve réduite. Comme la portée immuable et infinie des notions absolues contraste de la manière la plus frappante avec les connaissances bornées, imparfaites, relatives que l'observation nous fournit; ces idées, telles qu'elles existent dans l'esprit, ne sauraient découler de l'observation, et pour rentrer dans les conditions de l'hypothèse, il faut les arranger au gré de l'hypothèse, c'est-à-dire en altérer les caractères ou même en nier intrépidement la légitimité.

L'école empirique, on le sait, n'a jamais reculé devant cette alternative. Afin de maintenir son principe, elle dénature volontiers celles de nos idées qui ne peuvent s'accorder avec son principe. Qu'est-ce, par exemple, pour Locke et pour Condillac, que la causalité? C'est la succession. Qu'est-ce que la substance? Une collection de qualités. Qu'est-ce que l'infini? La négation du fini. Parmi les conceptions absolues de l'intelligence, il n'en est pas une que l'école empirique n'ait méconnue, altérée, faussée, pour l'adapter à sa théorie sur l'origine de la connaissance. Mais une fois engagé sur cette pente dangereuse, la nature des choses et la logique ne permettent pas qu'on s'y arrête. Les conceptions absolues sont la lumière de la pensée et la règle de tous nos jugements. L'idée du vrai sert de principe à la certitude, celle du bien à la moralité, celle de cause et de substance à la haute métaphysique; l'idée du beau est la condition de l'art. Une analyse fidèle de ces idées prouve qu'elles sont universelles et invariables, consolide par là le savoir de l'homme et justifie ses plus chères espérances. Mais pour peu que vous les ayez dénaturées, cette atteinte, même légère, aura les plus funestes conséquences et dans la

spéculation et dans la pratique. Nous ne voudrions pas insister sur un point mille fois prouvé et désormais acquis : cependant ne nous sera-t-il pas permis de le rappeler ? David Hume, si hardiment et profondément sceptique, Helvétius qui ramène la vertu à l'intérêt, La Mettrie et d'Holbach, apôtres ardents du matérialisme et de l'athéisme, tant d'écrivains qui ont consacré leurs veilles à désespérer les plus saintes croyances du genre humain, sont les héritiers directs et légitimes de Locke et de Condillac. Ces philosophes, malgré la sagesse apparente de la méthode qu'ils ont recommandée, ont répandu la semence qui, cultivée par leurs successeurs, a produit de si déplorables fruits ; de même que chez les anciens une psychologie semblable en beaucoup de points à celle du traité *des Sensations* et de l'*Essai sur l'entendement* inspirait à Epicure sa morale décriée et ses étranges théories sur l'âme et sur Dieu.

En un mot, tout système qui place le fondement de la connaissance humaine dans l'expérience, est faux en lui-même, dangereux par ses conséquences. Le problème devait recevoir et il a reçu plusieurs autres solutions. Caractérisons rapidement les principales.

Au-dessus des choses particulières, soumises à la génération et à la mort, et qui emportées par un perpétuel mouvement tendent vers l'être et n'y arrivent pas, Platon posait les idées créées, immuables et universelles. Les idées apparaissent dans le monde où elles répandent la proportion et la vie ; mais leur centre est en Dieu. C'est là, au sein même de l'intelligence infinie, que la pensée a contemplé le beau, le bien et le vrai suprêmes, avant ce jour où l'âme, en punition d'une faute, a été rejetée loin de Dieu et attachée à un corps mortel. Au milieu des misères de la condition présente, elle conserve le souvenir des merveilles qu'elle a vues, et dont elle aperçoit dans la nature sensible l'image à demi effacée. Ce vague souvenir est le fondement de la connaissance que nous avons de l'absolu ; savoir n'est que se rappeler, toute science n'est que réminiscence.

Ces théories si brillantes qu'elles tenaient de la fiction, n'étaient pas capables de convaincre le génie sobre et positif d'Aristote. Aussi, malgré la part de vérité qu'elles renfermaient, il les considéra comme de purs rêves, et employa la moitié de sa vie à les combattre. Cependant sa vive potémique contre Platon n'est pas un motif qui suffise pour le ranger parmi les partisans exclusifs de l'observation. Selon lui, les sens nous révèlent ce qui est ici, là, maintenant, de telle ou telle manière ; mais l'universel, ce qui s'étend à tous les objets ne peut pas absolument être senti. Ailleurs il semble admettre des vérités primitives qui, portant leur certitude avec elles-mêmes, entraînent immédiatement notre foi. Quelle est la nature du procédé qui nous donne ces vérités ? Aristote ne le dit en nul endroit, et cette partie de sa doctrine est pleine d'indécision.

Descartes admet des idées qui nous viennent du dehors et qu'il déclare adventices, comme l'idée du soleil, de la chaleur, du son, etc. ; il en admet d'autres que nous formons et inventons nous-mêmes, et qu'il appelle factices, comme celle d'une sirène et d'un hippogriffe. Mais d'où nous vient l'idée de Dieu, laquelle n'est pas une fiction de notre esprit, puisque nous ne pouvons pas y ajouter ni y retrancher à notre gré, et qui ne dérive pas davantage des sens, puisqu'elle est infinie ? Descartes croit que nous en apportons le germe en venant au monde, qu'elle procède avec beaucoup d'autres de la faculté

naturelle que nous avons de penser, en un mot qu'elle est innée.

Cette opinion particulière de Descartes prit bientôt entre les mains de ses disciples les proportions d'un système régulier qui occupe une très-large place dans la philosophie moderne. Cependant elle ne satisfaisait pas Malebranche, qui, ne la jugeant pas assez simple, tenta d'y substituer une nouvelle hypothèse, voisine sous beaucoup de rapports du platonisme. Selon Malebranche, nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, ni par des idées créées avec nous ; mais nous les voyons à la lumière de l'intelligence divine et dans ses idées, en vertu des rapports nécessaires de l'homme avec son Créateur.

Leibniz, qui opposa une réfutation si victorieuse au grand ouvrage de Locke, a lui-même fait connaître sa propre théorie par la réserve célèbre qu'il a faite au principe de l'empirisme. Rien dans l'entendement, dit-il, qui n'ait été dans le sens, excepté l'entendement lui-même, *nisi ipse intellectus* : or, l'entendement renferme l'être, la substance, l'un, le même, et plusieurs autres notions que les sens ne peuvent donner. Ces notions, pour Leibniz comme pour Descartes, sont des semences que nous apportons en naissant, des traits lumineux cachés au dedans de nous, et que la rencontre des objets extérieurs fait paraître. Le procédé qui les dégage n'est pas une faculté nue, consistant dans la seule possibilité de les acquérir ; c'est une disposition, une aptitude, une préformation qui détermine notre âme et qui fait que certaines vérités peuvent en être tirées, « tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que les veines marquent déjà, ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite. »

Vers la fin du dernier siècle, Thomas Reid et Kant agitaient de nouveau la question de l'origine des idées, et malgré la différence de leur point de départ et de leur méthode, ils arrivaient à des conclusions qui ne sont pas sans analogie entre elles.

Parti de l'analyse de la perception extérieure, Reid reconnut que des idées et des croyances qui ne venaient pas de l'observation, se mêlaient aux notions dérivées de cette source. Cherchant ensuite quelle pouvait être la nature de ces croyances, il les regarda comme des lois constitutives de l'esprit humain qui, certaines conditions une fois remplies, ne peut s'empêcher de porter certains jugements, de même que tout corps doit tomber s'il n'est soutenu. Or, pour le philosophe allemand, les notions universelles et nécessaires sont de simples formes de la pensée, qu'il partage en trois classes : les *formes* de la sensibilité, les *catégories* de l'entendement, et les *idées* de la raison. La connaissance humaine est le produit de l'application régulière de ces lois aux vagues données, aux matériaux confus et épars qui viennent de l'expérience.

Tous les systèmes que nous venons de parcourir et d'autres théories ingénieuses ou profondes, mais moins célèbres ou plus modernes, qui ne sauraient trouver place dans ce tableau, se touchent par un point capital, c'est que l'entendement de l'homme renferme des idées qui ne tirent pas leur origine de l'observation. Mais ce point une fois établi, la question n'est pas résolue. Si l'on sait d'où les idées nécessaires ne viennent pas, on ne sait pas d'où elles viennent, et il reste à le découvrir. Or, c'est ici que se montre la diversité des opinions.

Parmi ces hypothèses rivales, la doctrine de Reid et surtout de Kant doit être rejetée, parce

qu'elle contient un germe de scepticisme. Si les idées nécessaires, comme le veulent ces philosophes, sont seulement les lois, les formes de l'esprit et comme une règle de croyance qui fait partie de sa constitution, elles ont une valeur purement relative; elles sont exposées à changer comme l'esprit même, et la vérité d'aujourd'hui peut devenir demain une erreur manifeste.

La doctrine des idées innées, qui ne met pas en péril la certitude absolue de la connaissance, paraît mieux fondée sous ce rapport; mais, prise en soi, elle renferme des lacunes qui ne peuvent être comblées que par de sages emprunts faits à Malebranche, et même à Platon et aux alexandrins.

L'intelligence possède un grand nombre de notions nécessaires. Elle a les idées du temps et de l'espace illimitées; elle conçoit la substance et la causalité absolues, les règles immuables des proportions, la beauté sans mélange, le bien suprême.

Ces vérités ne sauraient être distinctes, isolées, comme si elles étaient des êtres particuliers; il faut qu'elles aient un centre commun, qui ne peut être que l'infini, c'est-à-dire Dieu conçu comme immense et éternel, comme cause première, sagesse parfaite, justice inflexible et souveraine.

« Ces vérités, dit Bossuet (*Conn. de Dieu, etc.*, ch. iv), subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain; et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre.

« Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui.

« C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières.

« Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. »

A ce point de vue, le problème de l'origine des idées s'éclaircit en se simplifiant.

Puisque toute notion absolue en son terme en Dieu, puisqu'elle est une forme de l'idée de Dieu, la question se ramène à savoir comment nous connaissons Dieu. Or, cette connaissance est la suite naturelle et immédiate du rapport qui unit la pensée de l'homme à celui par qui tout existe et se conserve. Dieu, dont la main a créé l'univers et qui ne cesse d'y entretenir l'ordre et la vie, se révèle à l'âme humaine par son action toujours présente, et il serait merveilleux qu'elle ne le connût pas. S'il était loin de nous, indifférent et étranger à notre être, goûtant, selon l'imagination bizarre d'Épicure, la douceur d'un éternel repos, nous pourrions l'ignorer; mais dès le début de la vie il est près de nous, il est en nous; il nous environne de l'éclat de sa lumière, et nous ressentons l'irrésistible impression de sa puissance. Voilà pourquoi tous les hommes le connaissent, non par la réflexion et par une recherche lente et pénible, mais directement,

spontanément, par une heureuse et universelle nécessité.

Cette communication de l'esprit humain et de la vérité infinie se nomme la raison.

Les sens, la conscience et la raison, telle est en dernière analyse la triple source de nos idées. Par les sens, nous connaissons les choses matérielles qui nous environnent; par la conscience, nous nous connaissons nous-mêmes, par la raison, nous connaissons Dieu, principe et centre des vérités absolues.

Ces trois facultés, opposées de caractère et de direction, s'accompagnent dans tout le cours de la vie intellectuelle. Dès que la conscience et la perception entrent en exercice, la raison s'éveille, et sous le fini conçoit l'infini, sous le particulier l'universel, au delà des misères de la créature, la perfection du Créateur. Dans la première pensée de l'homme est contenu le germe de toutes ses conceptions à venir, le monde, l'âme et Dieu.

Après avoir saisi la vérité sans la chercher, en vertu des seules lois de l'intelligence, l'esprit revient sur la notion obscure qu'il en avait d'abord acquise, et qu'il transforme au moyen de l'activité volontaire. Par l'attention qui analyse les objets, par la comparaison qui les rapproche, par le raisonnement qui en découvre les propriétés les plus cachées, par la puissance du langage qui fixe la pensée, nous donnons à nos idées de la clarté, de la précision, de l'étendue. Particulières et concrètes à leur origine, elles deviennent abstraites, collectives, générales; elles engendrent des idées nouvelles qui, à leur tour, en produisent d'autres. Ainsi se développe la connaissance humaine; ainsi naissent et marchent les sciences par les forces combinées du génie et de la volonté.

La théorie que nous venons d'esquisser à grands traits est le système qui a prévalu dans la philosophie française à la suite de longues controverses, dans lesquelles toutes les écoles ont été représentées et les doctrines les plus opposées ont pu se produire. Cette théorie est sans contredit plus rigoureuse et plus sage qu'aucune de celles qui ont vu le jour au dix-septième et au dix-huitième siècle. Elle ne met en péril aucun des grands intérêts, aucune des saintes croyances de l'âme humaine; car elle place en Dieu même le fondement de toute vérité et de toute connaissance. Elle ne méconnaît pas le rôle de l'expérience dans la formation de nos idées: car elle avoue que, si les idées nécessaires ont une autre origine que les sens et la conscience, toutefois ce sont les sens et la conscience qui donnent l'éveil à la raison et en déterminent l'exercice. Enfin, elle ne nie pas l'utile intervention du pouvoir volontaire et du langage, puisqu'elle la considère comme la source des idées claires, distinctes, abstraites, générales. Elle concilie par là toutes les doctrines dans ce qu'elles ont de conciliable; elle ne repousse que leurs exagérations. Le système qu'elle rappelle le mieux est celui de Leibniz; mais elle définit avec plus de précision les caractères opposés de la connaissance rationnelle et des notions empiriques. Assurément cette théorie ne dissipe pas toutes les ombres; mais les imperfections qu'elle offre sont de ces défauts inhérents à la nature humaine que ni les efforts, ni les progrès du génie philosophique ne parviendront à effacer entièrement. La liste des ouvrages à consulter sur le sujet de cet article serait trop longue et toujours incomplète. Nous renvoyons le lecteur aux articles SENS, CONSCIENCE, RAISON, à ceux consacrés spécialement aux philosophes qui ont traité de l'origine des idées, et aux indications bibliographiques qui les terminent. X.

IDENTITÉ (de *idem*, le même). Quand nous considérons une chose, dans un moment donné et dans un certain état, comme un tout indivisible ou qui n'a pas encore été divisé, nous disons qu'elle est une. Quand il nous arrive de la considérer ainsi dans plusieurs moments ou dans plusieurs états différents, nous ne disons plus qu'elle est une, mais qu'elle est la même, qu'elle a conservé son *identité*. L'identité n'est donc pas autre chose que l'unité avec la persistance ou la continuité, l'unité aperçue dans la pluralité même, dans la multiplicité et la succession, dans la diversité et le changement. Or, c'est là précisément ce qui distingue la substance des phénomènes. L'identité est donc le caractère le plus essentiel de la substance, c'est-à-dire de l'être proprement dit : car il n'y a que ce qui dure et ce qui est un qui soit véritablement ; le reste est une apparence plus ou moins semblable à la réalité, une image de plus en plus brisée et éphémère.

Puisque l'identité s'offre à nous comme la condition indispensable de l'être en général, elle entre nécessairement dans la conception de tous les êtres. Elle est l'unique fondement de la distinction que nous établissons, n'importe dans quelle sphère de nos connaissances, entre le sujet et les accidents, entre ce qui est et ce qui n'est plus ou n'est pas encore. Le changement même ne peut se concevoir sans elle : car les choses ne changent que par rapport à ce qui demeure. Mais elle peut être absolue ou relative ; elle peut former un tout plus ou moins continu et plus ou moins un, c'est-à-dire approcher plus ou moins de l'unité parfaite, également indivisible dans le temps et dans l'espace ; et ces différences constituent autant de degrés dans l'être ou dans la nature des choses. Il y a l'identité qui est propre aux corps non organisés, à la matière proprement dite ; il y a celle qui distingue les êtres vivants ; et enfin celle de l'âme humaine ou des êtres intelligents.

L'identité de la matière consiste uniquement dans la persistance des parties ou des molécules dont elle se compose, c'est-à-dire dans la continuité sans unité, et, par conséquent, sans ordre ; dans l'inertie et dans la masse. L'unité lui manque complètement : car elle n'existe pas plus dans les parties que dans l'ensemble. Chaque partie de matière, si petite qu'on la suppose, devient à son tour un corps, et ne peut être conçue, soit que la division s'arrête par le fait ou ne s'arrête pas, que comme une chose divisible. Ainsi ce qui persiste dans la matière, ce qui fait son identité, nous échappe et ne cesse de reculer devant nous comme une ombre. Elle est donc moins une substance qu'un phénomène, moins un être qu'une simple forme servant à distinguer les différents ordres de phénomènes qui peuplent le temps et l'espace. C'est ce qu'ont toujours cru, malgré les murmures des sens et l'étonnement d'une foule grossière, les plus illustres interprètes de la philosophie et de la religion.

Chez les êtres vivants, au contraire, la masse inerte, c'est-à-dire la matière proprement dite, ne cesse de se renouveler par la nutrition, par la respiration, par la sécrétion. Ce qui persiste et qui dure, c'est l'ordre et le mouvement : l'ordre, c'est-à-dire l'organisation, la forme savante et souvent d'une admirable beauté dans laquelle se combinent les éléments fugitifs de la matière ; le mouvement, c'est-à-dire la vie, les fonctions remplies par les divers organes, et entre lesquelles on aperçoit, comme dans les organes eux-mêmes, la plus parfaite harmonie. C'est donc la persistance de l'organisation et de la vie,

c'est-à-dire la continuité dans l'ordre et dans le mouvement, et peu à peu dans le sentiment de ce mouvement, qui seule fait l'identité des animaux et des plantes. Que ce mouvement soit interrompu, l'animal et la plante cessent d'exister, quoique la matière dont leurs organes se composent soit restée la même. Cette vérité est tellement évidente, que le sensualisme lui-même, par l'organe de son chef le plus illustre, a été obligé de l'accepter. « Un chêne, dit Locke (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. xxvii, §3), qui, d'une petite plante, devient un grand arbre, et qu'on vient d'émonder, est toujours le même chêne ; et un poulain devenu cheval, tantôt gras et tantôt maigre, est, durant tout ce temps-là, le même cheval, quoique dans ces deux cas il y ait un manifeste changement de parties. » De là il conclut avec beaucoup de sens que l'identité d'un être vivant ne consiste pas, comme celle d'un corps brut, dans la somme de ses parties, mais dans son organisation et dans sa vie même.

L'organisation et la vie, comme nous venons de l'observer, supposent l'ordre et le mouvement ; nous parlons d'un mouvement qui se développe et se continue de lui-même, sans avoir besoin d'être renouvelé par une impulsion extérieure : l'ordre et le mouvement entendu dans ce sens nous offrent certainement quelque chose de plus réel et de plus sûr, de plus arrêté dans la nature et de plus accessible à la raison que cette divisibilité indéfinie de la matière non organisée ; mais ils ne constituent pas encore une unité, et, par conséquent, une identité complète, c'est-à-dire un être vraiment digne de ce nom ; une cause et non plus seulement un effet ; une force qui tire de son propre sein les phénomènes par lesquels elle se manifeste ; une intelligence qui conçoit ou qui produit elle-même l'ordre qu'on aperçoit dans son existence. Il y a donc une identité, ou, ce qui est la même chose, une existence plus réelle que celle des êtres vivants et organisés ; c'est l'identité, c'est l'existence de l'âme humaine. En effet, l'unité que nous apercevons en nous au moyen de la conscience ne consiste pas dans une combinaison plus ou moins harmonieuse de nos facultés et nos diverses manières d'être ; mais dans le principe même par lequel ces facultés sont mises en jeu, dans le sujet qui éprouve et dans la cause qui produit en grande partie ces différents modes de notre existence. Ici, pour la première fois, dans le développement de nos idées, se montre la différence de l'être et de ses attributs, de la substance et des phénomènes. Ici, pour la première fois, se découvrent à nous les véritables caractères de l'unité : car nous avons conscience de nous-mêmes, non comme d'une collection ou d'un arrangement de parties, mais comme d'une personne très-nettement distincte de ce qu'elle fait et de ce qu'elle éprouve, comme d'une unité substantielle et absolument indivisible. Aussi ne concevons-nous aucune autre unité que par analogie avec celle-ci. Il en est de même de la persistance de cette unité en nous, ou de notre identité. L'idée de notre identité ne se présente à notre esprit qu'à l'occasion de nos souvenirs, ou quand nous nous apercevons que nous avons duré ; mais elle ne consiste pas dans le souvenir lui-même, ni dans la suite des phénomènes qu'il représente, ni, comme Locke le suppose, dans la continuité de la conscience. La conscience et la mémoire supposent un sujet qui se sait et se souvient, comme la sensibilité un être qui sent, et l'action un être qui agit. Elles ne sont que les signes, ou, si l'on veut, les preuves de notre nature simple et identique ; elles ont beau s'affaiblir ou s'éclipser momentanément, nous n'en

croys pas moins rester une seule et même personne. Que l'ivresse ou le sommeil s'empare de nous, personne ne nous persuadera, au sortir de cet état, que nous commençons seulement d'exister, et qu'il n'y a aucun lien entre notre vie présente et notre vie passée.

C'est pourtant ce paradoxe que Locke a soutenu (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. xxvii, § 3) en faisant consister, comme nous l'avons dit, l'identité personnelle dans la conscience, et en admettant une différence entre la substance de l'homme et sa personne. La première, si nous en croyons le philosophe anglais, ne serait qu'un animal d'une certaine forme, toujours le même depuis la conception jusqu'à la mort; la seconde, interrompue par le sommeil, l'oubli, la léthargie, ne cesserait de mourir pour renaître. Ainsi plusieurs personnes pourraient se succéder dans la même substance, et réciproquement, plusieurs substances pourraient participer successivement de la même personne, comme plusieurs parties de matière participent de la même vie et se renouvellent sans cesse dans le même animal. Cette doctrine n'est pas seulement contraire à l'évidence immédiate de la conscience, elle renverse aussi tous les fondements de la morale en dépouillant l'homme de sa responsabilité. « Il est évident, dit M. Cousin dans une des solides leçons qu'il a consacrées au système de Locke (Cours de 1829, leçon 18^e), il est évident que si la mémoire et la conscience ne mesurent pas seulement l'existence à nos yeux, mais la constituent, celui qui a oublié qu'il a fait une chose, ne l'a pas faite réellement; celui qui a mal mesuré par la mémoire le temps de son existence, a moins existé réellement. Alors plus d'imputation morale, plus d'action juridique. Un homme ne se souvient plus d'avoir fait telle ou telle chose; donc il ne peut être mis en jugement pour l'avoir faite: car il a cessé d'être le même. Le meurtrier ne peut plus porter la peine de son crime si, par un bienfait du hasard, il en a perdu le souvenir. » L'erreur de Locke ne vient pas seulement de ce qu'il a méconnu la raison, sans laquelle rien de durable, ni la durée elle-même, ne peuvent se concevoir; mais de ce qu'il n'a vu dans la conscience qu'un phénomène purement passif, susceptible d'être transporté d'une substance à une autre. La conscience a pour condition l'attention, c'est-à-dire un fait de volonté, un retour actif de l'esprit sur lui-même. Or, qu'est-ce que la volonté? Ce pouvoir que nous avons d'agir, de résister, de nous mouvoir, de suspendre nos propres actions, sinon une cause qui existe indépendamment de ses effets, une force permanente, indivisible dans le temps comme dans l'espace, et, par conséquent, identique? Les différents degrés de développement dont cette force est susceptible (et la conscience en est un), les alternatives de victoire et de défaite par lesquelles elle passe dans sa lutte avec les forces extérieures, n'altèrent point l'unité de sa substance et ne portent aucune atteinte à son identité. C'est par notre propre identité que nous pouvons juger de celle des autres êtres: car si nous ne demeurions pas la même personne, il n'existerait pour nous aucun terme de comparaison entre le présent et le passé.

Il résulte immédiatement de ces observations qu'il n'y a d'identité réelle que dans l'âme, et en général dans un être capable de penser et de vouloir, dans un être spirituel. Hors de là il n'y a qu'une identité relative; et, si l'identité est le caractère distinctif de la substance, c'est-à-dire de l'être proprement dit, on est forcé d'admettre que l'esprit, non pas seulement en tant qu'il pense, en tant que raison et intelligence, mais

en tant qu'il agit et qu'il veut, en tant que force, amour et liberté, est l'être véritable ou l'essence même, l'origine et la cause de tout ce qui est. Aucun des attributs que nous venons de nommer, ni la raison, ni la liberté, ni l'amour, ne peuvent être conçus sans la conscience; il est donc impossible d'admettre avec quelques philosophes anciens et modernes, que le souverain être s'ignore lui-même. Dieu est l'unité et l'identité par excellence, car étant infini, et par conséquent parfait, il ne peut pas devenir ou se développer successivement comme l'homme; mais tout ce qu'il est, il l'est de toute éternité; tous les attributs qui lui conviennent, il les possède à la fois et dans toute leur étendue. Dès lors il n'est plus soumis à la condition d'une évolution indéfinie, et répandu en quelque sorte, étranger à lui-même, dans l'espace et dans le temps; il se sait, il se possède tout entier, et nous ne sommes qu'une œuvre de sa volonté, faite à son image. C'est cette doctrine dont nous venons de signaler l'erreur, qu'on a appelée la *doctrine de l'identité absolue*, parce qu'elle confond toutes les existences en une seule, et détruit la différence qui sépare la création du Créateur (VOY. PANTHÉISME).

Ce qu'on appelle le principe d'identité ou de contradiction (voy. ce mot) n'est que l'expression logique de l'idée que nous venons de développer. De même que cette idée nous représente la condition de toute existence et de tout être, le principe qui en découle est la condition de toute pensée et de tout raisonnement: car ce que la pensée ne saurait concevoir (nous ne parlons pas seulement de la pensée humaine, mais de la pensée en général) ne peut exister en aucune manière.

Quant à la supposition de Leibniz, autrement appelée le principe des indiscernables (*principium indiscernibilium*), qu'il ne saurait exister deux choses exactement semblables en quantité et en qualité, parce qu'une telle similitude n'est pas autre chose que l'identité même, nous aurons lieu de l'apprécier dans l'article INDIVIDU, INDIVIDUALITÉ. Ce que nous venons de dire suffit pour démontrer que l'identité ne saurait être confondue avec la plus parfaite similitude. On peut consulter: Th. Reid, III^e *Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*; — Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. xxvii; — D. Hume, *de la Nature humaine*, partie 6, sect. 11; — Dugald Stewart, *Éléments de la phil. de l'esprit humain*, t. II, sect. 11; et *Essais philosophiques*; — V. Cousin, *Examen de la philosophie de Locke*, *Cours d'hist. de la phil. mod.*, 1^{re} série, 1^{er} volume, et 2^e série, II^e volume.

IDÉOLOGIE, IDÉOLOGIQUES. L'idéologie, dans le sens complet et légitime du mot, est la science des idées considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire comme des simples phénomènes de l'esprit humain. Elle n'en discute point pas, comme la logique, la légitimité; elle n'y cherche pas, comme la métaphysique, des indices sur la nature de l'esprit qui les conçoit ou des objets qu'elles représentent. Mais, moins elle a d'étendue, plus elle a de certitude. En effet, que nos idées soient vraies ou qu'elles soient fausses, on peut toujours dire ce qu'elles sont dans l'esprit, et à quelle occasion elles y apparaissent; on peut noter les rapports qu'elles ont entre elles et avec leurs signes; et l'idéologie n'a pas d'autre but.

On devine sans peine qu'une pareille science ne date pas d'hier. Cependant, si on la cherche au berceau de la philosophie, on ne l'y trouvera pas, et elle n'y peut pas être. Pour que l'idéologie soit possible, il faut que la pensée ait appris à se replier sur elle-même. Or, à l'origine, la pensée, absorbée par les objets extérieurs, n'a nul sou-

et presque nulle conscience d'elle-même. Réfléchir est une victoire toujours tardive de la liberté sur l'instinct, un acte de force et, par conséquent, de maturité. Aussi que trouve-t-on en Grèce durant tout le premier âge de la philosophie? Des spéculations sur les objets de la connaissance, des systèmes de physique et de physiologie, d'astronomie et de mathématiques, peu de psychologie et pas d'idéologie. Le fondateur de l'idéologie, c'est le père de la philosophie morale, c'est celui qui a rappelé la pensée à l'étude d'elle-même et de ses formes éternelles, qui a proclamé comme première condition de toute science la connaissance du sujet par le sujet lui-même, et fondé sur les rapports des idées entre elles ce qui soutient toute sa doctrine, sa théorie de la définition.

Le xviii^e siècle, qui a tant innové et avec tant de gloire, qui se piquait non pas de connaître Socrate, mais de respecter et de faire triompher toute espèce de droits, n'eût pas dû s'attribuer l'invention d'une aussi vieille science que l'idéologie. Lisez les livres de Locke, surtout ceux de Condillac et de ses disciples, vous y verrez que jusqu'à ces auteurs la science des idées n'a été qu'un chaos, qu'un tissu d'erreurs, quelque chose d'analogue à l'alchimie et à l'astrologie judiciaire. Cependant, lorsque Platon décrit cette échelle que parcourt la dialectique : au premier degré, les objets sensibles et les diverses nuances d'admiration qui y correspondent ; plus haut, les objets mathématiques avec les connaissances raisonnées qui en dérivent ; au-dessus, les idées absolues que l'âme a contemplées dans une vie meilleure, et qu'en celle-ci elle se rappelle avec amour ; au sommet, l'idée du bien, soleil du monde intelligible, source de toute lumière et de toute beauté ; cette théorie encore admirable, quand elle semble n'être plus qu'aventureuse, n'est-ce pas de l'idéologie aussi bien que le traité des *Sensations*. De même, quand Aristote, meilleur platonicien qu'il ne le croyait lui-même, distingue trois sources de connaissances : l'expérience, le raisonnement et la raison ; lorsque de cette simple donnée, cet analyste incomparable fait sortir ces traités immortels dont l'*Organon* est l'assemblage, est-ce là ou non de la bonne idéologie? Enfin, lorsque, deux mille ans plus tard, Descartes reproduit comme par hasard, en ce qu'elle a de fondamental, la division de Platon et d'Aristote ; lorsqu'au-dessus des idées qui nous viennent de l'expérience et de celles qui sont notre ouvrage il trouve celles qu'il appelle innées, en ce sens qu'elles apparaissent spontanément et naturellement à toutes les intelligences, n'est-ce là qu'une idéologie méprisable? Ces exemples mêmes sont inutiles, car c'est une nécessité qu'à la base de tout système de philosophie soit une théorie sur les idées. L'idéologie n'est donc pas aussi nouvelle que l'ont cru Condillac et son école.

La prétention de l'école de Condillac, tout étrange qu'elle peut paraître, a pourtant son excuse. Ce que cette industrieuse école a fait pour l'idéologie est inappréciable. Non-seulement elle l'a enrichie d'une multitude de vues ingénieuses, d'observations fines et quelquefois profondes ; mais, en un certain sens on peut dire qu'elle l'a créée. Avant Condillac et ses successeurs, qu'était-ce que l'idéologie? Une introduction à toutes sortes de sciences, une page perdue dans un livre immense, un germe fécond, mais sans vie distincte et même sans nom. Les disciples de Condillac ont les premiers prononcé le mot d'idéologie. Bien plus, ils ont emancipé la science des idées, l'ont élevée au-dessus de

toutes les autres, l'ont marquée d'une empreinte indélébile. Encore aujourd'hui, le mot idéologie, fait par le xviii^e siècle et pour son usage, porte le sceau de ses Inventeurs. En un sens restreint, l'idéologie n'est plus la science des idées, abstraction faite des temps et des hommes, c'est la science des idées telle que l'entendait l'école de Condillac. Les idéologues ne sont plus Platon, Kant ou Aristote, mais Destutt de Tracy, Cabanis, Garat, Volney. A peine Laromiguière peut-il être appelé un idéologue ; Degérando et Maine de Biran ne l'ont été qu'un seul instant. Comment est née cette idéologie du xviii^e siècle qui semblait ne devoir intéresser que l'Institut national, et qui a fini par avoir son rôle dans nos assemblées politiques, par donner des inquiétudes au vainqueur couronné de l'Italie et de l'Égypte? C'est ce qu'il faut expliquer en peu de mots.

Tout le xviii^e siècle, à la suite de Descartes, s'était égaré en de magnifiques et stériles hypothèses. Rappelons seulement les théories des tourbillons et de l'animal-machine, des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie. Parce que le xviii^e siècle avait été téméraire, le xviii^e fut timide, dans l'ordre métaphysique du moins. Redoutant toutes les séductions, surtout celle du génie, évitant de porter les yeux au delà de ce monde, il laissa de côté les hautes questions dont plusieurs avaient porté malheur au cartésianisme, mit sa gloire à être circonspect, et reléqua dédaigneusement dans le pays des chimères tout ce qui n'était pas l'analyse des sensations et des idées. Parcourez la liste assez longue des ouvrages philosophiques de la dernière moitié du xviii^e siècle, vous serez étonnés de n'y rien trouver qui rappelle cette grande philosophie du siècle précédent. Pendant plus de soixante ans pas un livre sur Dieu, sur les destinées de l'homme. En revanche, vingt traités d'idéologie sous vingt titres, et de vingt auteurs divers : après l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations*, de Condillac, l'*Essai de psychologie*, de Ch. Bonnet, bientôt suivi de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, du même auteur ; un peu plus tard, l'*Histoire naturelle de l'âme*, de La Mettrie ; les livres de l'*Esprit* et de l'*Homme*, d'Helvétius. Au fond du fameux *Système de la nature*, ce qu'on trouve, c'est encore une théorie sur les idées. A cette époque, l'idéologie est partout, jusque sur le théâtre et dans les romans. Pourtant l'école idéologique n'est pas née, le mot même d'idéologie n'existe pas ; l'idéologie proprement dite, alliée de la révolution française, naît et grandit avec elle. Plus tard, elles auront ensemble leurs jours de malheur ; maintenant elles règnent ensemble, et se lient de la manière la plus intime dans la pensée des contemporains. Tandis que l'une apporte avec elle la liberté politique, l'autre semble le fruit naturel de la liberté des intelligences. La Convention, après avoir sauvé la première, établit la seconde à l'Institut national dans la section de l'analyse des sensations et des idées. Leurs représentants sont aussi les mêmes. La plupart se retrouvent à Auteuil chez Mme Helvétius, « cette femme excellente et gracieuse, l'amie de Turgot, de Condillac, de Franklin, de Condorcet, de Malesherbes, la mère adoptive de Cabanis, qui, selon l'heureuse expression de M. de Tracy, avait compté les événements de sa vie par les mouvements de son cœur. » (*Mém. de l'Acad. des sciences morales et politiques*, t. IV, *Notice sur Destutt de Tracy*, par M. Mignet.) C'est dans cette société où Siéyès paraissait quelquefois et où se rencontraient habituellement Cabanis, Vol-

ney, Garat, Chénier, Ginguéné, Thurot, Daunou, Destutt de Tracy, que se sont formés ces liens de confraternité scientifique et politique qui font l'unité et qui ont fait la force de l'école idéologique. Du reste, si la pensée générale est commune, la tournure et la direction d'esprit sont différentes. On peut dire que Destutt de Tracy est le métaphysicien de cette école, Cabanis le physiologiste, Volney le moraliste, Garat le professeur public et le propagateur éloquent. Pendant que M. de Tracy inscrit pour la première fois le nom de la science nouvelle en tête de ses mémoires à l'Institut d'où sortiront bientôt les *Éléments d'idéologie*, Cabanis lit à l'Académie des sciences morales et politiques ses beaux travaux sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme*; Volney publie son *Catéchisme du citoyen français*, et Garat professe aux écoles normales, avec un éclat incomparable, l'analyse de l'entendement humain. Essayons de reproduire dans son ensemble, sinon dans ses détails, cette doctrine idéologique mêlée à de si grands événements, et adoptée par tant d'hommes éminents ou distingués.

La pensée fondamentale de l'école idéologique est une pensée d'emprunt. Les idéologues l'ont trouvée dans Condillac qui lui-même l'avait puisée à une source étrangère. Au commencement du siècle, Locke, en Angleterre, s'était posé la question de l'origine de nos idées, et dans son analyse systématique et infidèle, n'avait reconnu que deux sources de connaissances : la sensation et la réflexion, d'où viennent toutes nos idées simples. Condillac va plus loin : il supprime la réflexion, et avec elle, l'activité de l'esprit. La sensation est à la fois la source unique de toutes nos connaissances, et le principe unique de toutes nos facultés, de nos facultés affectives comme de nos facultés intellectuelles. Par une simple transformation, la sensation devient tour à tour attention, comparaison, jugement, raisonnement, enfin désir et volonté; l'âme elle-même n'est pas autre chose que la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle. Toutefois, Condillac ne va pas jusqu'à la nier; il s'attache même à la distinguer du cerveau. C'est cette distinction que les idéologues commencent par abolir. Puisque l'âme n'est qu'une collection, elle n'a point d'unité; puisque cette collection varie sans cesse, l'âme n'a point d'identité; enfin, puisqu'elle ne produit rien, ne se révèle par aucune énergie, par aucun effet, c'est une pure hypothèse, un mot vide de sens. Pour une philosophie sérieuse, deux choses existent, des sensations et le cerveau; autrement dit, il n'y a pas deux ordres de faits, deux sortes d'êtres, deux sortes de sciences. L'idéologie est une partie de la zoologie, et l'intelligence une dépendance de la physique humaine. Ainsi le cerveau est le *moi*, le *moi* est le cerveau, et les faits psychologiques, de même nature que les faits physiologiques, sont comme eux le produit de l'organisation animale. Lorsqu'un objet agit sur les nerfs, il y produit une impression qui se communique au cerveau. Arrivée au cerveau, l'impression devient sensation si l'objet est présent, souvenir s'il est absent, perception de rapport si les images de plusieurs objets semblables ou dissemblables se présentent simultanément, raisonnement s'il y a plusieurs rapports, volonté si l'objet excite des desirs dans le cerveau. Ainsi percevoir, se souvenir, juger, vouloir, ne sont autre chose que sentir des objets, sentir des souvenirs, sentir des rapports, sentir des desirs, et la seule sensation explique à la fois toutes les fonctions et facultés de l'entendement, toutes les déterminations et opéra-

tions de la volonté. Telles sont les doctrines qui remplissent à la fois les *Éléments d'idéologie* et le livre des *Rapports du physique et du moral*. Les conséquences morales qui dérivent de cette doctrine sont exposées à la fois dans le *Catéchisme de Volney* et dans le traité de la *Volonté* de M. de Tracy.

Puisque l'homme est simplement un être capable d'éprouver des sensations, c'est de la sensation, c'est-à-dire du plaisir et de la peine, que doivent venir toutes les règles de sa conduite. La base de la morale est dans les besoins de l'homme, dans ses besoins physiques, bien entendu; car il n'en éprouve pas d'autres. Notre droit c'est d'entrer en possession des objets propres à satisfaire nos besoins. Notre devoir est de ne pas dépasser la limite de nos besoins naturels. Mais où s'arrête cette limite, et comment la fixer? C'est ce qu'on ne dit pas. Toujours est-il que le bien moral a son principe dans l'utilité, et, qui pis est, dans l'utilité matérielle. Volney le déclare expressément. Il se pose cette question : Est-ce que la vertu et le vice n'ont pas un objet purement spirituel et abstrait des sens? Voici sa réponse : Non, c'est toujours à un but physique qu'ils se rapportent en dernière analyse, et ce but est toujours de détruire ou de conserver le corps. Dans ce système, qu'est-ce que l'amour paternel? C'est le soin assidu que prennent les parents de faire contracter à leurs enfants l'habitude de tous les actes utiles à eux et à la société. En quoi la tendresse paternelle est-elle une vertu pour les parents? En ce que les parents qui élèvent leurs enfants dans ces habitudes se procurent, pendant le cours de leur vie, des jouissances et des secours qui se font sentir à chaque instant, et qu'ils assurent à leur vieillesse des appuis et des consolations contre les besoins et les calamités de tout genre dont cet âge est assiégré. Enfin veut-on savoir pourquoi la loi naturelle prescrit la probité? C'est parce que la probité n'est autre chose que le respect de ses propres droits dans ceux d'autrui, respect fondé sur le calcul prudent et bien combiné de nos intérêts comparés à ceux des autres. Triste système dans lequel toutes les actions honnêtes deviennent des combinaisons de l'égoïsme! Cette morale toute relative n'en a pas moins une sanction, celle qui résulte des lois de notre nature. Celui qui satisfait ses besoins dans la juste mesure, a pour récompense d'arriver au but qu'il se propose. Celui qui dépasse la mesure a pour punition d'augmenter ses souffrances sans obtenir le plaisir qu'il poursuit. Ainsi, tout part du corps et tout y retourne.

Détournons les yeux de ces doctrines affligeantes qui ne valent pas les hommes de cœur et d'intelligence qui les professaient : c'est en politique, dans leur vie extérieure, qu'ils redevenaient eux-mêmes et sont vraiment dignes de fixer les regards de la postérité. Chose étonnante! ces philosophes dont la métaphysique est la négation de tout droit comme de tout devoir, par une contradiction honorable qu'ils ont partagée avec tout le XVIII^e siècle, sont les plus désintéressés de tous les hommes, les défenseurs les plus enthousiastes des droits sacrés de l'humanité. Dans l'Assemblée constituante, c'est l'esprit de leur école qui enfante la célèbre Déclaration des droits. Dans la Convention, ils se placent entre les Girondins et les Montagnards. Trop au-dessus des préjugés de province, trop amis de l'unité nationale pour s'associer aux projets des premiers, trop scrupuleux pour faire cause commune avec les seconds, accusés de timidité par les uns, traités de rêveurs par les autres, mais jamais soupçonnés de sacrifier à une position

quelconque soit les droits de l'humanité, soit la liberté de leur pays. Lorsque, après tant d'orages, la main victorieuse qui au dehors avait couvert de gloire la république commença à la réorganiser au dedans, les principaux idéologues entrèrent dans les assemblées politiques : Chénier, Daunou, Ginguené, Laromiguière au tribunal; Destutt de Tracy, Volney, Cabanis au sénat conservateur. Le premier consul comprenait une assemblée politique comme un régiment : il donnait tant de jours pour préparer, tant de jours pour discuter et voter un projet de loi; ces républicains qui avaient souffert pour la liberté, qui n'avaient pas cessé de l'aimer et de la croire possible malgré les excès commis en son nom, avaient de tout autres vues que le premier consul. A son retour d'Égypte, ils lui avaient conseillé de ne pas se mêler de politique; ils s'étaient opposés au 18 brumaire. Déjà leurs craintes étaient justifiées : l'ancien général de la république était devenu successivement consul provisoire, consul définitif, consul pour dix ans, consul à vie; il s'était entouré de soldats invincibles, il ressuscitait à son profit toutes les pompes de l'ancien régime. Avant même qu'il eût osé poser sur sa tête plébéienne la couronne de Charlemagne, ils avaient deviné que ce fils de la liberté finirait par opprimer sa mère; et ce réparateur de l'ordre public (comme on l'appelait alors) ne songerait bientôt plus qu'à l'agrandissement de sa famille. Aux défiances politiques s'ajoutaient les ombrages religieux : lorsque les prêtres étaient rappelés, les temples rendus au culte, les négociations du Concordat entamées avec la cour de Rome, de quel œil devaient-ils assister à cette restauration religieuse, ces philosophes du XVIII^e siècle qui, sous un autre régime, avaient fait décréter l'abolition de la religion catholique, du culte et de ses ministres? Ils suivaient avec inquiétude les progrès continus, rapides, irrésistibles de cette double réaction, combattant le despotisme et le redoutant jusque dans ses présents. Cette opposition plus consciencieuse qu'intelligente fatiguait, irritait le premier consul : incapable de supporter une discussion libre, toujours pressé d'agir et de triompher, il poursuivait de ses sarcasmes ces rêveurs tourmentés d'un désir de perfection impossible. Devenu empereur, il supprima brusquement l'Académie des sciences morales et politiques, centre et berceau de l'idéologie, il crut avoir anéanti l'idéologie elle-même. Son esprit se perpétua dans les vœux et les espérances de la petite société d'Auteuil. L'empereur lui-même dut s'apercevoir qu'elle vivait encore, lorsqu'en 1814, sur la proposition de M. de Tracy et des idéologues, le sénat décréta sa déchéance.

L'heure du triomphe de l'idéologie semblait arrivée : c'était celle de sa ruine. Déjà Cabanis l'avait reniée avant de mourir; Laromiguière, pour la défendre, l'avait modifiée sur plusieurs points essentiels; Degerando et Maine de Biran désertaient ses doctrines : c'est alors que se fait entendre contre elle la parole grave et respectée de M. Royer-Collard; c'est alors surtout qu'à l'École normale et à la Faculté des lettres, sous l'influence d'un jeune et éloquent professeur, naît une école nouvelle qui a hérité de l'esprit libéral de l'idéologie, tout en répudiant ses erreurs.

D. H.

ILLUMINÉS, voy. **MYSTICISME**.

IMAGINATION. La psychologie, science de pure observation, n'est point exposée, comme d'autres branches de la philosophie, à tomber dans l'hypothèse. Mais si ses définitions ne peuvent être entièrement fausses, elles peuvent être incomplètes. Cette science n'invente pas la réa-

lité; mais elle ne la voit pas toujours dans toute son étendue. Là est le principe des erreurs et des contradictions de la psychologie, en ce qui concerne les diverses facultés de l'esprit humain. Plus ces facultés sont complexes, plus l'observation risque d'en négliger tel ou tel côté essentiel. C'est ce qui explique les définitions et les descriptions fort diverses de l'imagination. Deux méthodes sont applicables à l'étude de cette faculté : on peut l'observer en elle-même, ou l'observer dans ses œuvres. Le premier procédé convient mieux à la psychologie; le second à la critique littéraire. Mais chacun a son écueil. Le critique qui cherche çà et là les traces de l'imagination dans ses produits s'expose à comprendre dans la définition de cette faculté des éléments nécessaires à toute œuvre d'art, mais étrangers à l'imagination proprement dite. Ainsi nombre de facultés concourent avec l'imagination à produire une œuvre d'art : est-ce à dire qu'elles fassent essentiellement partie de l'imagination? Dans les traités littéraires, l'imagination est décrite avec plus d'enthousiasme que de précision. On prodigue les métaphores pour en célébrer les merveilles : on en fait une source d'inspirations; c'est la flamme qui illumine et anime tout à la fois les tableaux du poète; c'est la baguette magique qui transforme et transfigure tout ce qu'elle touche. Ouvrez les traités de Le Batteux, de Marmontel, de Laharpe, de Schlegel; lisez l'admirable article de Voltaire dans l'*Encyclopédie* : vous verrez l'imagination confondue dans la foule des facultés esthétiques? Qu'est-elle en soi? en quoi se distingue-t-elle de la sensibilité, du goût, de la conception, de l'esprit? C'est ce qu'aucune analyse ne vous fera nettement discerner. D'une autre part, le psychologue, qui concentre son observation sur l'essence et les caractères propres de l'imagination, court risque de n'en saisir que le côté le plus saillant ou le plus profond. Ainsi, tandis que les définitions de la critique littéraire sont confuses et superficielles, les analyses de la psychologie ont le défaut d'être étroites et incomplètes.

La psychologie ancienne ne voyait guère dans l'imagination qu'une simple capacité de conserver et de reproduire les perceptions du sens de la vue, en l'absence des objets. Platon n'a point laissé de théorie de la *φαντασία*; il paraît n'y avoir pas vu autre chose que la mémoire imaginative. Aristote consacre un chapitre spécial, dans son traité de *l'Âme*, à l'analyse de cette faculté. Il la fait rentrer dans l'âme sensitive, et la place, dans l'ordre des facultés, entre le sens et l'opinion. Ce qui, à ses yeux, la distingue du sens dont elle suppose les impressions, c'est qu'elle n'a pas besoin de la présence réelle des objets; ce qui la distingue de l'opinion, c'est qu'elle n'implique à aucun degré la croyance, laquelle est propre à l'homme : parmi les animaux, beaucoup possèdent l'imagination, aucun n'est capable de foi. On voit qu'Aristote réduit, comme Platon, la *φαντασία* à la mémoire imaginative. La psychologie stoïcienne modifie la théorie d'Aristote sur un point essentiel. Conduits par leur doctrine générale à considérer tout être comme une force, et toute vie comme une action, les stoïciens attribuent l'activité à toutes les facultés de l'âme, même à la sensation, et font de l'imagination une puissance active, sans lui assigner, du reste, d'autre fonction que celle de conserver les impressions sensibles. Des stoïciens aux alexandrins, la théorie de l'imagination fait un grand pas. Indépendamment de cette imagination tout animale qui avait été jusque-là l'unique objet des définitions de la psychologie grecque, Plotin recon-

naît une imagination supérieure, laquelle a pour fonction de représenter en images les êtres du monde intelligible, les idées : véritable miroir dont se sert la raison pour réfléchir dans la nature sensible les illuminations de l'intelligence pure, cette imagination est une faculté intellectuelle et survit à la séparation de l'âme d'avec le corps. Libre et pure de toute attache sensible après la mort, elle suit l'âme dans son essor vers les régions célestes et devient une faculté de la vie bienheureuse. Cette théorie de l'imagination est profonde et originale; il semble, du reste, que Plotin y ait été conduit par l'expérience de son propre esprit : car aucun philosophe de l'antiquité, pas même Platon, n'a su comme lui traduire en éclatantes images les abstractions les plus subtiles de la dialectique.

La psychologie moderne en revient à l'imagination sensible. Pour Descartes, cette faculté n'est qu'un intermédiaire, qui convertit la sensation en souvenir. Malebranche, qui a si bien décrit les erreurs de l'imagination, la considère également comme une faculté sensible; il en explique l'origine par l'hypothèse physiologique d'un système de petits filets nerveux qui partent des organes extérieurs de la sensibilité et vont aboutir au cerveau. L'ébranlement de ce système peut avoir une double cause, soit l'impression des objets sensibles sur la partie des nerfs qui aboutit aux organes, soit l'influence des esprits animaux sur la partie qui aboutit au cerveau. Dans le premier cas, il y a sensation et perception réelle; dans le second, il n'y a qu'imagination. Si l'action des esprits animaux est fatale, l'imagination sera passive; si elle est provoquée par la volonté, l'imagination sera active. L'école de Condillac supprime la distinction du passif et de l'actif pour toutes les facultés, et réduit l'imagination à une simple capacité de conserver les impressions sensibles. Laromiguière restitue l'activité à l'imagination, et en fait la réflexion qui combine des images. Maine de Biran, qui ramène la psychologie à la doctrine stoïcienne des facultés actives, distingue deux imaginations : l'une toute passive nous est commune avec les animaux, et s'exerce particulièrement dans la rêverie, le sommeil, le somnambulisme; l'autre active et volontaire est propre à l'homme, et ne se développe que dans les états où l'âme a parfaite conscience et pleine possession d'elle-même. Du reste, toutes les deux se bornent à reproduire des images. Kant paraît avoir considéré l'imagination comme la faculté de *schématiser*, c'est-à-dire de représenter sous des formes générales les objets de nos sensations : par exemple, les conceptions abstraites de chêne et d'arbre, de lion et d'animal, sont des *schèmes* proprement dits, et doivent être rapportées à l'imagination.

Toutes ces définitions de l'imagination ont le mérite de la précision; mais, si l'on excepte la théorie de Plotin, il est difficile d'y reconnaître cette faculté par excellence des poètes et des artistes, si féconde en merveilles. Ici l'analyse psychologique, moins profonde que l'instinct littéraire, n'a saisi que le côté extérieur et purement sensible de l'imagination. Quand l'esprit, après avoir perçu un objet dans tel point de l'espace et du temps, se représente ce même objet absent, il n'y a là qu'un simple souvenir de la mémoire imaginative. Que l'exercice de cette faculté soit fatal ou volontaire, qu'il aboutisse à une reproduction concrète et passive, ou à une représentation abstraite et générale des objets sensibles, rien n'annonce encore l'imagination qui invente, crée, idéalise, la véritable imagination : non-seulement la mémoire imaginative n'est pas toute

l'imagination, mais elle n'en est pas même le premier degré; elle n'en est qu'une condition essentielle. L'opinion qui prête à l'imagination des ailes et la représente emportant le poète dans un monde supérieur à la réalité est profondément vraie; tant que l'artiste reste enfermé dans le monde sensible, ses tableaux, quels que soient la pureté des formes et l'éclat des couleurs, ne sont point encore des œuvres d'imagination. Toute œuvre digne de ce nom suppose, outre les riches souvenirs de la mémoire imaginative, l'intelligence des vérités métaphysiques. Imaginer, dans le sens élevé et vrai du mot, c'est réaliser l'idéal, faire descendre la vérité intelligible dans les formes de la nature sensible, représenter l'invisible par le visible, l'infini par le fini. Toute œuvre véritable d'imagination est un symbole; ce n'est ni la vivacité des impressions, ni l'éclat des images, ni même la beauté des proportions qui fait l'œuvre d'art. L'art a besoin sans doute d'un vif sentiment de la réalité et d'une connaissance technique de la nature; mais il faut, en outre, que les images du poète, les couleurs du peintre, les formes du statuaire soient *expressives*. La poésie, la peinture, la statuaire, l'art dans tous ses genres est un langage. Et quel langage! L'art a le privilège de n'exprimer que les choses d'en haut; le monde sensible ne rentre dans son domaine que comme un simple moyen d'expression. Il faut étendre à l'art en général ce qui a été dit de la poésie : c'est vraiment la langue des dieux. Dans le *Faust* de Goethe, le drame est d'un grand intérêt; l'histoire de Marguerite est une des plus touchantes que la réalité puisse offrir à l'observation du poète. Mais ce qui fait l'incomparable poésie de cette œuvre, c'est que tous ces détails de la vie réelle, l'amour de la jeune fille pour Faust, sa naïve simplicité, son crime, sa fin tragique, n'entrent dans la composition du poète que pour en faire mieux ressortir la pensée métaphysique. Faust séduisant Marguerite par les conseils et le secours de Méphistophélès, c'est l'intelligence humaine, qui, dans son immense orgueil et son insatiable curiosité, aspire à tout comprendre, et finit par retomber, sceptique et désespérée, au-dessous de la simple réalité dont elle a perdu le sentiment. Les œuvres les plus remarquables de lord Byron, *Don Juan*, *Manfred*, reproduisent également, sous les vives couleurs d'une imagination ardente, une page immortelle des annales du cœur humain. Voilà de véritables œuvres d'imagination : la réalité dramatique n'y est qu'un transparent symbole de l'idéal; dans un récit plein d'intérêt et de passion, le poète a su renfermer l'histoire éternelle de l'humanité.

Tel est le vrai caractère d'une œuvre d'art. Il faut, pour mériter ce nom, qu'elle comprenne l'idéal et le réel; il faut surtout qu'elle les comprenne dans le juste rapport, dans la vraie mesure qui fait la beauté. En effet, entre les deux mondes il existe une correspondance naturelle, qui fait que telle forme de la réalité représente telle vérité du monde idéal. L'artiste ne crée point cette correspondance; par l'imagination il la découvre dans la nature, et la reproduit ensuite par des combinaisons qui lui sont propres. L'objet de l'imagination est complexe; ce n'est ni le sensible, ni l'intelligible pur; c'est le rapport qui les unit. Il est des esprits qui ne s'élèvent guère au-delà des impressions de la vie sensible; il en est d'autres qui ne se plaisent que dans la région des idées; il en est enfin dont les conceptions métaphysiques se traduisent naturellement en images : ceux-là seuls sont doués d'imagination. Ce n'est point à dire que cette

faculté soit le privilège de quelques hommes : toute nature humaine, étant esprit et matière tout à la fois, possède essentiellement l'imagination; l'animal et l'enfant n'ont que des sensations; les purs esprits, tels qu'on représente les anges, n'ont que des pensées; l'imagination est propre à l'homme. En ce sens tout être humain est artiste; tout style d'homme, qu'il soit d'un poète, d'un métaphysicien, ou même d'un savant, est plus ou moins une œuvre d'art. Il est bien peu d'esprits assez grossiers pour n'avoir que des sensations et des appétits à exprimer; il est bien peu d'intelligences assez abstraites pour n'avoir que des pensées pures à formuler.

L'imagination, ayant pour but de représenter l'idéal par le réel, est la faculté esthétique par excellence : son objet propre est le beau, comme l'objet de la raison est le vrai; le domaine du beau est à part, entre le monde intelligible et le monde sensible. Toute beauté physique ou morale est un symbole; c'est le vrai, produit, réalisé, représenté sous une forme individuelle empruntée à la nature ou à l'humanité. Platon a défini admirablement le beau la splendeur du vrai. Il n'y a pas de beauté sans forme; le monde intelligible est le monde de la vérité, non de la beauté; la beauté ne brille que dans la réalité, et par la réalité. On a souvent distingué, à l'exemple de Platon, une beauté idéale et une beauté réelle : c'est une erreur, ou plutôt un abus de mots. L'idéal est le principe, la source, l'essence, si l'on veut, de toute beauté; mais tant qu'il n'a pas revêtu une forme, il n'apparaît point comme la beauté proprement dite; la beauté, comme le dit Platon, est bien l'idée et l'essence, mais l'idée dans son épanouissement, l'essence dans sa fleur. Le beau n'est pas simple comme le vrai; il implique deux termes et un rapport : où manque l'idéal, il n'y a qu'une forme sans expression; où manque le réel, il n'y a qu'une essence invisible et insaisissable. Quant au rapport, ce n'est pas un élément de la beauté, c'est la beauté même. Toute forme du monde physique, toute individualité du monde moral a son idée. Pourquoi est-elle belle, laide ou indifférente? C'est ce que l'instinct du beau ne découvre pas toujours, mais ce qui n'échappe jamais à l'intelligence. Le vrai ne suppose ni raison ni explication, parce qu'il est simple; mais l'esprit peut toujours remonter à la raison du beau : telle forme exprime la force, telle autre la grâce. Ce n'est pas seulement la beauté dite d'expression qui est ainsi symbolique; la beauté mathématique elle-même est expressive; tel ensemble de lignes est beau ou laid, selon qu'il révèle la netteté ou la confusion, l'harmonie ou le désordre, la mesure ou l'excès. Chaque règne, chaque monde a sa beauté : la mécanique a sa beauté simple, uniforme, un peu raide; la nature vivante a la sienne, plus riche, plus variée; enfin la beauté morale est la beauté suprême; ainsi que le dit Platon, elle fait pâlir toutes les autres, et brille comme la plus éclatante étoile du ciel. La beauté a donc ses degrés comme l'être, et s'élève parallèlement, plus noble, plus parfaite, à mesure que l'être gagne en dignité et en perfection : c'est le progrès des idées qu'elle représente qui évidemment mesure le progrès des formes diverses de la beauté dans le monde réel. Veut-on la démonstration psychologique du caractère de la beauté? Qu'on réfléchisse aux inégalités du goût chez les hommes, et aux progrès que nos facultés esthétiques doivent à la culture de l'esprit. Pour saisir le beau, il ne suffit point de sentir, il faut comprendre : le beau échappe à l'animal réduit à la sensi-

bilité; l'homme ignorant ou l'esprit borné regarde en vain, il ne voit point la beauté là où elle brillera de son plus vif éclat aux yeux du poète ou du philosophe.

Si tel est le caractère du beau, c'est à l'imagination seule qu'il appartient de le percevoir : la même relation qui subsiste entre les trois objets, le vrai, le beau, le réel, se retrouve entre les trois facultés de l'esprit humain, la raison, l'imagination, la sensibilité. De même que le beau est le point intermédiaire où se rencontrent et se touchent le réel et l'idéal, de même l'imagination est la faculté mixte où s'allient et se fondent ensemble la sensibilité, la raison et l'imagination. C'est par erreur qu'on attribue généralement à la raison l'intuition du beau. Il ne faut pas faire de la raison une faculté vague qui embrasse à peu près tous les objets de la connaissance dans son domaine; une saine psychologie doit restreindre les attributions d'une faculté dans les limites fixées par la nature elle-même. La raison est une faculté essentiellement logique, de même que l'imagination est une faculté essentiellement esthétique. La première a pour objet propre le vrai, l'idéal, les idées, pour parler le langage de Platon; elle habite les pures régions de l'intelligible, et ne descend pas dans le monde des formes et des images. Ce n'est pas à dire qu'elle reste absolument étrangère à l'intuition du beau. L'imagination qui contemple le beau, ne le contemple qu'à la lumière de la raison : sans la raison, l'esprit n'aurait pas le sens de l'idéal; il ne pourrait voir dans la forme, dans l'image sensible un symbole. Qu'on n'oublie jamais que la beauté consiste dans un rapport : si l'on supprime l'idéal ou le réel, la beauté s'évanouit; si, d'un autre côté, on supprime la raison ou la sensibilité, l'imagination devient impossible. Mais il ne faut pas confondre l'imagination avec ses conditions essentielles, pas plus qu'il ne convient de confondre le beau avec ses éléments. Il y a donc égale erreur à ramener l'esthétique à la raison pure, ou à la faire rentrer dans la sensibilité.

L'analyse de l'imagination, déjà complexe par elle-même, se complique singulièrement dès qu'on la considère, non plus dans son objet, mais dans ses produits. Alors interviennent une foule de facultés, comme conditions ou comme auxiliaires de l'imagination : l'œuvre du poète suppose tout ensemble la sensibilité qui éprouve les impressions et perçoit les images, la mémoire imaginative qui les recueille et les conserve, l'abstraction qui les généralise, le goût qui les épure, la raison qui conçoit la pensée supérieure, idéal et type de l'œuvre entière, l'imagination proprement dite qui traduit la conception métaphysique en images et convertit la réalité sensible en symbole, et enfin l'effort de l'esprit lui-même, la volonté qui combine les divers éléments de l'œuvre, et en fait un tout harmonieux, une vraie composition. La prédominance de telle ou telle de ces diverses facultés explique les variétés de l'imagination. Il y a des imaginations qui se distinguent par un vif sentiment et une représentation fidèle de la réalité, à tel point que le sens de l'idéal s'y laisse à peine apercevoir. La correction du dessin, la précision des formes, le fini des détails, l'éclat et la richesse du coloris, sont des mérites qu'elles s'attachent à réunir dans leurs œuvres. Telle est l'imagination flamande dans ses tableaux : elle exprime avec une rare énergie les riches couleurs de la vie et les grâces de la nature; mais toute cette éblouissante beauté n'a rien de divin. Telle est encore l'imagination espagnole dans sa poésie et dans sa peinture : ce n'est plus la vie extérieure

qu'elle représente, ce sont les passions de l'âme; elle est donc plus profonde et moins matérielle que l'imagination flamande, mais le sentiment de l'idéal lui manque également; elle excelle à exprimer les brûlantes extases de ses moines ou les effroyables tortures des victimes de l'inquisition; elle échoue complètement dans la représentation des figures divines; elle ne connaît que la poésie du cœur; son idéal d'amour divin est l'ineffable passion de sainte Thérèse: des vierges de Murillo à celles de Raphaël il y a toute la distance de la terre au ciel. Il est, au contraire, des imaginations dans lesquelles le sentiment exalté de l'idéal efface les impressions de la réalité: dans leurs œuvres, la métaphysique étouffe la passion; une lumière sublime, mais vague, y absorbe la vie et la couleur; point de formes arrêtées, point de contours définis. Telle est l'imagination allemande dans ses poésies: sa pensée ressemble souvent à un songe, songe divin, il est vrai; elle aime les ombres et les mystères, et réduit la réalité à un fantôme insaisissable. Enfin, il est des imaginations qui saisissent le rapport de l'idéal et du réel dans cette parfaite mesure et cette ravissante harmonie qui font la vraie beauté; les formes, dans leurs œuvres, ne sont que les symboles des types éternels; la vie y paraît un reflet de la lumière divine, tant elle est pure et claire dans son expression: c'est là ce qui fait la supériorité de la statuaire antique et de la peinture italienne, la beauté incomparable des statues de Phidias et des figures de Raphaël. Les dieux du premier expriment avec une perfection inimitable le calme de la vraie force; les vierges du second ne sont point impassibles, mais leur passion, ou plutôt leur émotion, n'altère en rien la divine sérénité de leur figure. Ces grands artistes avaient compris que le trouble et l'agitation sont étrangers aux natures célestes.

Voilà trois genres bien distincts d'imagination: dans chaque genre, on peut reconnaître bien des variétés. La juste mesure dans le rapport de l'idéal et du réel est le caractère commun à tout art parfait, à la statuaire grecque et à la peinture italienne: c'est le signe, ou plutôt le principe même de la beauté. Mais le monde de l'idéal est vaste; l'imagination qui le parcourt peut s'attacher à des types bien différents: ainsi l'idéal de Raphaël n'est plus l'idéal de Phidias; le spiritualisme chrétien et le naturalisme païen devaient inspirer diversément ces deux grands artistes. C'est toujours une beauté divine qui respire dans leurs œuvres; mais cette beauté appartient à des cieux différents. De même le domaine de la réalité n'est ni moins vaste ni moins varié; l'imagination se diversifie selon les objets qu'elle s'applique à représenter: telle imagination aime les sons, telle autre les formes, telle autre les couleurs. Ce serait une grossière erreur de croire que cette faculté est exclusivement vouée à la représentation des choses visibles: l'imagination est la faculté esthétique par excellence; elle est propre à la musique, aussi bien qu'à la peinture ou à la poésie. Quel poète, quel peintre a plus d'imagination que Mozart, Rossini ou Beethoven? Enfin, dans le monde des images, l'imagination a ses préférences et ses aptitudes particulières: tel artiste excelle à décrire les scènes de la nature, tel autre à représenter les formes du corps humain, tel autre à peindre les traits du visage. Indépendamment des impressions de la réalité ou des conceptions de l'idéal, l'imagination varie encore selon le degré d'énergie volontaire que possède l'artiste: telle imagination vive, brillante, manque de puissance et de profondeur dans ses œuvres; ses créations sont plutôt des

associations faciles et gracieuses d'images que de véritables compositions. La poésie d'Horace, si remarquable d'ailleurs par d'autres mérites, offre généralement ce caractère; au contraire, la poésie de Virgile porte partout l'empreinte d'une profonde réflexion.

L'imagination est une des facultés qui se modifient le plus dans le cours de leur développement; rien ne serait plus intéressant que d'en suivre l'histoire et d'en caractériser les époques successives dans l'individu et dans l'humanité; mais les proportions de cet article ne permettent pas une telle excursion. L'homme débute dans la vie par la sensation; ses premières pensées sont des impressions, et ses premiers désirs des appétits; son imagination n'est encore que la mémoire imaginative: simple miroir du monde sensible, elle ne réfléchit pas encore le moindre rayon de cette lumière qu'on nomme l'idéal; l'enfant n'a point d'imagination dans le sens élevé du mot. Puis, quand l'intelligence (*νοῦς*) proprement dite s'éveille et mêle ses premières conceptions aux impressions sensibles, l'imagination commence à entrevoir confusément l'idéal à travers les images de la réalité: c'est là son premier moment. Alors elle confond dans un tout concret l'idéal et le réel, l'invisible et le visible, l'infini et le fini. Comme à cet état d'enveloppement, l'imagination n'a pas encore le sentiment clair et distinct de l'idéal, le sens du beau lui manque également; elle ne choisit point ses formes, elle les adopte telles qu'elle les trouve dans la réalité, et les reproduit dans ses œuvres sans les avoir épurées. N'ayant pu réfléchir encore ni sur la nature de l'idéal, ni sur les moyens de le représenter dignement, elle produit des œuvres pleines de naïveté, de fraîcheur et d'éclat, mais souvent étranges, comme la nature elle-même. Voyez l'imagination des premiers peuples de l'Orient: elle atteint le sublime, mais rarement le beau. L'Inde et l'Égypte retrouvent partout l'infini dans la vie universelle, et le représentent sous les formes les moins nobles de la réalité. D'une autre part, n'ayant point encore conscience de la profonde distinction des deux mondes, l'imagination prend son œuvre au sérieux, et y voit, non pas un pur symbole, mais la vérité elle-même: elle transforme une œuvre d'art en une croyance religieuse. C'est une faculté essentiellement superstitieuse: abandonnée à elle-même, son premier mouvement, son instinct irrésistible est de croire à la réalité de ses représentations, et d'adorer en aveugle les idoles qu'elle a créées. C'est par ce côté qu'elle est une source inépuisable d'erreurs. Malebranche nous a montré comment l'imagination, dans divers états de l'âme, tels que le sommeil, le rêve, le délire, substitue ses hallucinations aux véritables perceptions des sens. Il est très-vrai que souvent l'âme croit percevoir là où elle ne fait qu'imaginer; mais ce genre d'erreur est plutôt l'effet de la mémoire imaginative que de l'imagination. L'imagination proprement dite nous trompe surtout en ce qu'elle réalise sous des formes finies et visibles l'invisible et l'infini; c'est elle qui incarne et personnifie l'essence inexplicable et incompréhensible de la Divinité, qui prête au monde idéal les couleurs de la réalité, qui transforme le ciel en Olympé, et la vie future en Élysée; c'est elle enfin qui conçoit et représente Dieu, tantôt à l'image de la nature, tantôt à l'image de l'homme.

Enfin, lorsque ce chaos des facultés primitivement confondues vient à se débrouiller, et que chacune tend à se distinguer et à se renfermer dans ses fonctions, l'imagination brise peu à peu son enveloppe et se sépare à la fois des impres-

sions sensibles qui l'offusquaient et de l'intelligence qu'elle corrompait. Elle prend conscience d'elle-même, et se reconnaît pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une faculté purement esthétique; elle comprend qu'elle a pour objet le beau, et non le vrai, et que ses représentations s'adressent à l'admiration et au goût, nullement à la foi; elle quitte le domaine de la religion et de la philosophie qu'elle avait envahi, et rentre définitivement dans la poésie et les arts. C'est alors seulement que l'imagination se voue à sa vraie destinée et travaille librement à son œuvre, c'est-à-dire à la représentation du beau. Le beau sous toutes ses formes, le beau dans tous ses objets, tel est le but unique qu'elle se propose, laissant à d'autres facultés de l'esprit le culte du vrai et du saint. Est-ce à dire toutefois que l'imagination, ainsi indépendante, devienne étrangère à toute philosophie et à toute religion? Un pareil divorce répugne à la nature des choses. Tout se tient dans l'âme humaine, comme dans le monde. De même que le vrai et le divin ont leur représentation vivante et concrète dans le beau; de même la science et la morale retrouvent et saluent avec enthousiasme leurs idées dans les éclatants symboles de l'art. La haute moralité des œuvres de l'imagination a pour principe l'éternelle et profonde affinité du beau et du vrai.

On peut consulter sur l'imagination : Aristote, *de l'Âme*, ch. ix; — Plotin, *Ennéade IV*, liv. III, ch. xxx, xxxi, édit. Creutzer; — Descartes, *des Passions de l'Âme*; — Malebranche, *Recherche de la vérité*; — le P. André, *Essai sur le beau*; — Voltaire, *Encyclopédie*, art. *Imagination*; — Kant, *Esthétique transcendant*; — Dugald Stewart, *Éléments de la philos. de l'esprit humain*, ch. viii; — Hegel, *Cours d'esthétique*, 1^{re} partie; — Jouffroy, *Cours d'esthétique*. E. V.

IMITATION. Nous avons traité ailleurs (voy. ARTS) de l'imitation dans ses rapports avec les arts et les œuvres de l'imagination; ici il s'agit de la considérer d'un point de vue plus général et plus philosophique, c'est-à-dire comme un penchant habituel et souvent irrésistible qui nous porte à reproduire les mouvements, les actions, les œuvres dont nos yeux ont été longtemps ou vivement frappés. L'homme est un être sociable et perfectible. A ce double titre il lui est impossible de vivre dans la contemplation et la satisfaction de lui-même, ne se réglant que sur lui, ne rapportant qu'à lui et aux fins qu'il se propose sa manière d'être et d'agir. Comme être sociable, il éprouve le besoin de se mettre, en quelque sorte, à l'unisson de ses semblables, au moins de ceux avec qui il passe une partie de son existence, et de s'accorder avec eux, non-seulement dans les sentiments, dans les idées, dans les mœurs, mais dans les actions les plus indifférentes et les détails les plus frivoles de la vie. Comme être perfectible, il est poussé par un mouvement secret à égaler ce qui est au-dessus de lui, à rivaliser avec des facultés et des forces qui lui semblent supérieures aux siennes, sans en être séparés par une distance infranchissable. C'est cette double direction de notre nature qui se manifeste par le penchant, ou, si l'on veut, par l'instinct de l'imitation. Sans doute il y a une imitation libre, réfléchie, conseillée par la raison et exécutée avec plus ou moins d'effort, dont le but est de nous approprier ce que nous avons trouvé chez les autres d'utile et de bon; mais il y a aussi une imitation spontanée, instinctive, à laquelle nous nous prêtons sans le savoir et sans le vouloir, et qui choisit ses modèles tantôt dans la nature, tantôt chez les hommes.

Cette disposition existe à un très-haut degré

chez les enfants qui, avant même que leurs organes puissent obéir à leur volonté, cherchent déjà à imiter et les gestes et le son de voix dont leurs yeux et leurs oreilles sont frappés le plus souvent. C'est par elles qu'ils sont appelés d'abord à l'essai de leurs forces et à l'exercice de leurs facultés naissantes. Elle fait la plus grande partie de l'esprit et de la grâce que nous admirons en eux : car, par une illusion naturelle, nous leur prêtons les sentiments et les idées dont ils ne connaissent encore que les signes. Elle leur est surtout nécessaire dans l'apprentissage de la parole : car il ne suffit pas que par la nature de leur organisation ils puissent parler, il faut aussi qu'ils le veuillent; et comment le voudraient-ils lorsqu'ils n'ont encore aucune pensée à exprimer, et que la langue dont on leur apprend à se servir offre souvent des articulations si rudes et si difficiles? Il faut donc qu'ils y soient poussés par un instinct particulier. Remarquons en passant que la parole elle-même, dans sa constitution première, repose essentiellement sur l'imitation. En effet, que l'on analyse une langue véritablement originale et morte de bonne heure, avant qu'elle ait pu subir l'influence d'une pensée trop abstraite et trop raffinée, l'hébreu, par exemple, on verra qu'elle est formée presque entièrement de deux sortes de signes : des onomatopées et des images. Les premières nous rappellent les objets, soit les éléments, soit les êtres animés, par les sons qui les caractérisent; les autres nous les représentent par une véritable peinture, par une mimique parlée, si l'on nous permet cette expression. Ainsi les passions, les principaux actes de la volonté et de l'intelligence sont désignés, non par des termes abstraits et de pure convention, mais au moyen des gestes par lesquels ils se traduisent au dehors. L'opiniâtreté, c'est la nuque dure, *dura cervix*, qui ne veut pas plier; l'orgueil, c'est la tête qui se dresse; la vanité, la gorge qui se tend; la colère, le souffle des narines; se préparer à l'action, c'est mettre sa ceinture; protéger quelqu'un, le couvrir de sa main, etc. Avec l'usage de la parole l'imitation fait passer aussi chez les enfants notre manière de penser, de sentir, et jusqu'aux mouvements les plus secrets de notre esprit et de notre cœur. Elle est le principe, ou du moins la condition première de l'éducation. C'est par elle que l'œuvre de l'éducation commence, et par l'habitude qu'elle s'achève.

On conçoit très-bien que nous soyons d'autant plus portés à régler notre conduite sur celle des autres, que nous trouvons en nous-mêmes moins de lumière et de force, que notre raison et notre caractère sont moins développés. Mais il ne faut pas croire que l'instinct de l'imitation nous quitte avec l'enfance; il nous tient sous son pouvoir à tous les âges de la vie, et il n'y a peut-être pas un seul homme qui soit parvenu à s'y soustraire entièrement. La plupart, en tout ce qui ne touche pas immédiatement à leurs passions et à leurs intérêts, se soumettent sans examen aux usages, aux opinions, aux coutumes établis, « allant à la file, pour nous servir des expressions de Charron, comme les moutons qui courent après ceux qui vont devant. » Il faut faire comme tout le monde, telle est la maxime qu'ils ont sans cesse à la bouche et qui résume à peu près toute leur sagesse. Heureusement il n'existe aucun principe dans la nature humaine qui ne puisse servir à combattre ses propres excès. Si les coutumes les plus enracinées et les préjugés les plus aveugles ne s'établissent que par imitation, le même moyen est appelé à les détruire. L'exemple du changement une fois donné, mais

avec autorité, avec persévérance et par des hommes dont la position attire les regards, le reste du troupeau, pour continuer la comparaison de l'auteur de la *Sagesse*, ne tardera pas à s'ébranler. Combien de brusques retours dans l'opinion publique, ou dans les lettres, dans les arts, dans les croyances elles-mêmes, que nous prenons pour des révolutions sérieuses, et qui ne sont qu'un résultat de l'imitation et de la mode! Rien ne peut mettre obstacle à cette influence, pas même les haines qui existent d'une classe ou d'une nation à une autre; et ses effets sont d'autant plus rapides, c'est-à-dire les changements plus fréquents, que les hommes se mêlent davantage ou sont plus exposés aux regards les uns des autres. On a vu aussi le crime, surtout le suicide, se changer quelquefois en contagion, lorsqu'une publicité imprudente l'a mis trop en vue; mais, en général, l'instinct de l'imitation est, comme nous l'avons déjà observé, un des fondements les plus nécessaires de la sociabilité humaine. Elle efface les différences qui séparent les peuples et les individus. Elle adoucit et peu à peu détruit les causes de mépris et de haines réciproques. Elle met en action cette loi de l'équilibre dont le monde moral n'a pas moins besoin que le monde physique.

L'homme n'est pas seulement porté à l'imitation de ses semblables; il imite aussi la nature: il cherche d'abord à l'égaliser, et ensuite à la surpasser dans quelques-uns de ses effets les plus accessibles à son intelligence. On le voit, dès l'âge le plus tendre, reproduire les formes qui ont frappé ses yeux, ou les sons qui ont frappé son oreille. Devenu plus entreprenant avec les années, et poussé aussi par le besoin, il s'efforce de s'approprier l'action même de la nature dans quelques-unes de ses œuvres. Ainsi il aperçoit des animaux qui nagent: c'est assez pour lui donner l'idée de la navigation, ou pour l'encourager, tout au moins, à se confier au même élément. Il voit d'autres animaux qui s'élèvent et qui voyagent dans l'air; aussitôt il songe au moyen de les suivre, jusqu'à ce que la science ait réalisé les rêves de son imagination. Ainsi naissent l'industrie et les arts. Sans doute l'imitation n'est pas le but ou la fin dernière de l'art, mais elle en est le commencement et, pour ainsi dire, le germe. D'abord, on imite uniquement pour imiter, pour égaliser la nature; puis, découvrant sous ses formes fugitives le divin modèle dont elle n'est que la copie, les idées dont elle n'est que le symbole, on ose, sans perdre ses traces, concevoir le dessein de la surpasser et aspirer ouvertement au rôle de créateur.

À côté du penchant de l'imitation, du désir de ressembler aux autres, il y a dans l'homme un principe tout opposé, l'amour de l'originalité et de l'indépendance, le désir de rester soi-même. Ce dernier sentiment fait la valeur et la force de l'individu; sur le premier repose l'harmonie de la société. L'un et l'autre ils font l'homme tel qu'il est, libre et sociable tout à la fois, donnant et recevant tour à tour, et avançant lentement vers le terme de sa destinée, guidé par la nature et l'expérience de ses semblables. On peut consulter: Aristote, *Poétique*, ch. iv; — Buffon, *Histoire naturelle*; — Burke, *Essai sur le beau et le sublime*; — Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*; — Dugald Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain, du Langage*, ch. II, sections 1, 2, 3, 4.

IMMANENT (de *manere*, demeurer, et *in*, dedans), ce qui ne sort pas d'un certain sujet ou de certaines limites. Ce mot, entendu d'abord

dans un sens psychologique, ne s'appliquait guère qu'aux actions humaines. Par une action *immanente*, on entendait celle qui n'a pas d'effet au dehors, dont le terme est dans l'être même qui l'a produite; et par une action *transitoire*, au contraire, celle qui sort des limites de la conscience et se manifeste par des résultats extérieurs. C'est à peu près dans le même sens que les théologiens ont dit que Dieu a engendré le Fils et le Saint-Esprit par une action immanente, et qu'il a créé le monde par une action transitoire. Plus tard le même terme a été pris dans une acception métaphysique, s'appliquant, non plus aux effets, mais aux causes; non plus à l'homme, mais à Dieu. « Dieu, dit Spinoza (*Éthique*, liv. I, prop. 18), est la cause immanente et non transitoire de toutes choses: » *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*; ce qui signifie que tout ce qui est est en Dieu; qu'il n'y a pas de distinction substantielle entre Dieu et le monde. Cette nouvelle acception, dont Spinoza, autant que nous pouvons l'affirmer, a donné le premier l'exemple, est restée chez la plupart des métaphysiciens modernes. Dieu a continué d'être pour eux le principe immanent des êtres. Enfin, Kant, substituant aux précédentes significations un sens purement logique, distingue deux manières d'employer les notions de l'entendement pur: on en fait un usage immanent et, selon lui, un usage légitime, lorsqu'on s'en sert pour coordonner entre elles les diverses données de l'expérience, lorsqu'on les rapporte exclusivement aux phénomènes que nous percevons par la conscience ou par la science. On en fait, au contraire, un usage transcendant et illégitime, lorsqu'on essaye de s'élever avec elles au-dessus de l'expérience, au-dessus de tous les phénomènes, dans le vain espoir d'atteindre à la connaissance de l'être en soi.

IMMATÉRIALITÉ, voy. AME, SPIRITUALISME.
IMMENSITÉ. Ce qui est immense, c'est littéralement ce qui échappe à toute mesure. Mais une chose échappe à toute mesure ou simplement parce qu'elle est trop grande pour que notre faible esprit puisse la soumettre au calcul, ou absolument parce que son étendue n'a pas de bornes. Ainsi parle-t-on de l'immensité des cieux, soit qu'on veuille seulement en exprimer l'étonnante grandeur, soit qu'on veuille faire entendre l'espace sans bornes qui nous entoure. Le premier emploi de ce mot est le plus fréquent et le plus vulgaire; le second est seul vraiment philosophique.

Mais il est une signification plus spéciale encore avec laquelle est pris souvent le mot *immensité*. Tous les philosophes qui reconnaissent l'existence d'un Dieu unique lui attribuent l'immensité; mais tous ne conçoivent pas l'immensité divine de la même manière. Pour les uns, l'immensité divine n'est guère autre chose que l'espace sans bornes dont ils font un attribut de Dieu, de même que l'éternité est pour eux la durée sans commencement ni fin. Telle est à peu près la doctrine de Newton et de Clarke. Pour les autres, l'immensité divine est tout autre chose que l'espace sans bornes, de même que l'éternité est tout autre que la durée sans fin. De même que l'éternité de Dieu est pour eux, non pas l'existence dans tous les temps, mais en dehors et au-dessus des temps, immuable, indivisible; ainsi l'immensité est, non pas l'existence, la présence de Dieu dans tous les lieux, mais une manière d'être telle que, sans qu'il soit répandu dans l'espace, sans qu'il puisse revêtir aucune forme, il est cependant partout présent par sa puissance, agit sur tous les points

de l'espace sans être substantiellement dans aucun, *per extensionem potentie, non per expansionem substantie*. Telle est la doctrine de saint Thomas, de Leibniz, de Bossuet, de Fénelon.

Voyez pour plus de détails et pour les ouvrages à consulter, l'article ÉTERNITÉ et ceux qui le complètent.

IMMORTALITÉ. Le dogme de l'immortalité de l'âme est aussi ancien que celui de l'existence de Dieu. Toutes les fois qu'on aperçoit l'un on est sûr de rencontrer l'autre. Partout où s'élève un temple et un autel, symboles de l'éternité, on peut être sûr que la cendre des morts repose dans leur ombre. Quelques esprits isolés ont pu séparer ces deux croyances ou les rejeter ensemble; mais la foi du genre humain les a toujours réunies. Elles constituent le fond commun et, si l'on peut parler ainsi, la substance invariable de toutes les religions. C'est qu'en effet la raison ne permet pas de les diviser et ne saurait, sans se mutiler elle-même, les accepter l'une sans l'autre. Si ce monde n'est pas l'œuvre d'une cause intelligente qui a fait toutes choses avec poids et mesure, et marqué à chaque être une destination proportionnée aux facultés dont il dispose, il est évident que nous n'avons rien à attendre après la mort; que les contradictions, les iniquités et les souffrances dont cette vie est remplie, sont un mal sans but et sans réparation; et réciproquement, si nous n'apercevons en nous aucun principe qui puisse survivre à l'extinction des sens, aucune idée, aucun sentiment, aucun besoin qui dépasse notre existence physique, ou même les conditions de l'ordre social, comment notre intelligence s'élèverait-elle à la conception de l'infini, à la connaissance de Dieu?

Si, par un instinct plus puissant que tous les raisonnements, le genre humain a toujours cru au dogme de l'immortalité, il est vrai aussi que, faute de s'en rendre compte par le raisonnement et la réflexion, il l'a toujours mêlé à des images plus ou moins grossières, à des espérances et à des craintes plus ou moins serviles, se représentant avec peine un être purement spirituel et transportant dans une autre vie, pour les méchants toutes les douleurs, pour les bons toutes les jouissances de notre condition présente. De là, les formes diverses et si bizarres quelquefois que cette croyance a revêtues chez les différents peuples, selon les degrés de civilisation qui les caractérisent ou le spectacle que la nature et leurs propres habitudes offrent le plus souvent à leurs yeux. De là aussi les doutes qu'elle a fait naître aussitôt que la réflexion et l'esprit d'examen eurent pris quelque développement. Ces doutes une fois éveillés dans les esprits (et il faut tôt ou tard qu'ils s'éveillent), c'est à la philosophie qu'il appartient de les dissiper, en substituant aux confuses lueurs de l'imagination et du sentiment une connaissance approfondie de l'âme, de ses facultés, de ses devoirs, de ses droits et de ses rapports avec le principe dont elle tient l'existence. Sans doute la philosophie n'a pas toujours rempli cette tâche, obligée qu'elle était de se constituer elle-même, avec l'aide du temps, et de se développer par la contradiction; mais elle seule peut la remplir; elle seule, pénétrant par la conscience et par le raisonnement dans le fond le plus reculé de notre être, peut nous apprendre sans figure et sans détour ce que c'est qu'un esprit, ce que c'est que la vie de l'esprit, et dans quelle mesure ou par quels liens elle dépend du corps. Ce qu'il nous est impossible de savoir de nous-mêmes par le témoignage direct et l'usage réfléchi de nos pro-

pres facultés, nulle puissance au monde n'est en état de nous l'apprendre. Au reste, ce n'est pas une vaine prétention que nous énonçons là, mais un fait historique. C'est un philosophe païen, c'est Platon, qui a enseigné pour la première fois dans toute sa pureté et dans toute sa grandeur, nous voulons dire dans un sens vraiment spiritualiste, le dogme de l'immortalité de l'âme. Que l'on compare sur ce sujet le *Phédon*, malgré la part qu'il fait encore à l'imagination et aux sens, avec toutes les religions de l'antiquité sans aucune exception, et l'on verra de quel côté se trouvent les idées les plus élevées, la foi la plus persuasive et les espérances les plus dignes de la nature humaine.

On compte ordinairement plusieurs preuves de l'immortalité de l'âme, comme on compte plusieurs preuves de l'existence de Dieu; mais, en réalité, il n'y en a qu'une, et ce que l'on prend pour des arguments distincts, ce sont des faits qui se suivent et des idées qui s'enchaînent étroitement; ce sont des faces diverses et des éléments inséparables d'une seule et même démonstration. En effet, toutes les raisons alléguées jusqu'aujourd'hui, et qu'on puisse alléguer en faveur du dogme que nous discutons en ce moment, se réduisent à quatre : 1° celle qui est tirée du caractère métaphysique de l'âme, c'est-à-dire de son unité et de son identité; 2° celle qui est tirée de son caractère moral, nous voulons parler de ses devoirs, de ses droits et de la sanction qu'ils supposent au-dessus des châtements et des récompenses de l'ordre social; 3° celle qui résulte de l'ensemble de ses facultés, de tous les besoins réunis de sa nature, et de l'impuissance où est cette vie de les satisfaire; enfin la quatrième est puisée dans la justice et dans la bonté divines. Eh bien, aucune de ces raisons ne peut se passer des trois autres; mais, en revanche, nous le disons avec une entière conviction, elles forment, quand on les a réunies, une démonstration tellement rigoureuse et complète, qu'il devient aussi impossible de douter de l'autre vie que de la vie présente. C'est en les considérant de ce point de vue, ou dans leur enchaînement et leur dépendance purement logique, que nous allons essayer de les exposer; nous ferons ensuite connaître l'ordre selon lequel elles se sont produites dans l'histoire, et l'on s'expliquera alors les contradictions qu'elles ont essayées et les grossières fictions qui se sont mêlées, chez les peuples et les plus anciens philosophes, à la croyance si élevée d'une âme inaccessible à la mort.

Pour que l'âme puisse survivre au corps, il faut d'abord qu'elle en soit distincte. La distinction de l'âme et du corps a été suffisamment établie ailleurs (voy. AME). Nous rappellerons seulement ici les différences les plus essentielles qui existent entre ces deux principes. Le corps n'est qu'un tout collectif et, par conséquent, divisible. Il se compose d'une multitude d'organes, et chacun de ces organes d'un nombre indéfini de parties physiquement distinctes les unes des autres. L'âme, c'est-à-dire la force à laquelle nous attribuons la volonté, la sensibilité et l'intelligence, est absolument une : car il n'y a en nous qu'un seul être, qu'une seule personne qui veut, qui sent et qui pense; et d'un autre côté chacune de ces opérations est totalement incompréhensible sans l'unité. Le corps, ou plutôt l'organisme, n'est jamais dans un instant ce qu'il est dans un autre; les éléments hétérogènes dont il se compose ne cessent de se renouveler comme les eaux d'un fleuve, et même la forme sous laquelle ils se rassemblent se modifie, se dégrade et se brise entièrement avec les années. L'âme, quels que

soient les changements arrivés dans son existence, soit qu'elle ait la conscience du présent ou le souvenir du passé, ou la prévision de l'avenir, se trouve toujours la même; et cette persistance de son être au milieu des modifications dont il est susceptible, lui donne l'idée même du temps et de la durée. Or, qu'est-ce que nous appelons la mort, ou qu'est-ce que nous en savons par notre expérience? Nous offre-t-elle un autre spectacle que la simple dissolution de nos organes et la cessation de cette substitution d'éléments par laquelle ils se conservent et se développent dans l'état de vie? L'âme ne peut donc pas mourir comme meurt le corps, et, par conséquent, rien au monde ne peut nous autoriser à affirmer qu'ils finissent ensemble. Mais, dira-t-on, il y a une autre espèce de mort que la mort par dissolution. Dieu, comme on l'a objecté depuis longtemps, pourrait, par un acte de sa volonté, anéantir ce qui ne peut se dissoudre; ou, comme Kant en fait la remarque dans sa *Critique de la Raison pure*, il est possible que l'âme, malgré les attributs qui la rendent invisible, périsse de langueur et par une extinction graduelle de ses forces. Sans examiner ici la valeur de ces deux hypothèses, sans rechercher à quel point elles s'accordent avec l'expérience, qui nous montre partout des principes qui résistent à la dissolution et à la mort, nous observerons que ni l'un ni l'autre ne portent atteinte au résultat que nous venons d'établir. Il ne s'agit pas de savoir si l'âme, par la seule vertu de son unité et de son identité, est absolument impérissable, quoique cette proposition, entendue dans un sens général, ne nous paraisse pas impossible à soutenir; mais s'il y a en elle des causes naturelles de destruction par lesquelles elle doit périr en même temps que le corps. Eh bien, tout au contraire, étant d'une nature opposée à celle du corps, elle a ce qu'il faut pour lui survivre. Qui de plus sensé et de plus élevé à la fois que ces paroles de Socrate dans le *Phédon*: « Notre âme est semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à lui; et notre corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, sensible, composé, dissoluble, toujours changeant et jamais semblable à lui-même. Cela étant, ne convient-il pas au corps d'être bientôt dissous et à l'âme de demeurer longtemps indissoluble ou quelque autre chose de peu différent? »

Nous venons de prouver que ce que nous savons de la mort ne s'applique qu'à l'organisme et ne touche pas l'âme, ou du moins ne l'atteint pas dans le fond de son existence, dans le principe invariable qui la constitue; mais cela ne suffit pas à la démonstration du dogme que nous voulons établir: il faut aussi une raison pour que l'âme continue d'exister après la dissolution du corps et conserve les facultés qui font à peu près tout le prix de son existence, savoir, la raison et la liberté. Car alors même que sa nature identique et indivisible devrait, comme nous le croyons, lui assurer une durée sans fin, ce ne serait pas encore pour nous un grand sujet d'espérance, ni pour la providence divine une justification. Un être, dont les seuls attributs sont l'unité et cette identité vague qui n'est que la continuité de l'existence, ce n'est pas moi, ce n'est pas ma personne, ni aucune autre personne humaine; c'est une abstraction, c'est la substance de l'être en général; et l'immortalité qui lui convient, la seule à laquelle le panthéisme puisse ajouter foi, est sans relation avec la vie présente, sans responsabilité et sans conscience. Il reste donc encore à disputer à la mort et au néant,

non pas le principe spirituel en général, mais cette âme particulière qui pense, qui aime, qui agit et qui respire en nous; en un mot, la personne humaine. Or, la personne humaine a dans son caractère moral une raison d'être, une destination à remplir, indépendamment du corps et après que le corps a terminé sa carrière. En effet, la fin suprême de nos actions, la règle que le sentiment aussi bien que la raison nous impose, et que l'on ne saurait nier sans faire violence à toute notre nature, ce n'est pas la conservation de la vie, c'est-à-dire l'intérêt du corps, mais la justice, le devoir, le bien en soi. L'idée de la justice et la règle du devoir ne souffrent point de limite ni de condition. Si la fortune nous a placés dans une telle alternative que notre vie ne puisse être sauvée qu'à leurs dépens, c'est-à-dire au prix d'une indignité, soit envers les autres, soit envers nous-mêmes, il ne faut pas que nous hésitions à en faire le sacrifice; et ce que nous disons de la vie s'applique, à plus forte raison, au bonheur. Mais, si la loi morale est absolue et n'admet, comme nous l'avons dit tout à l'heure, aucune sorte de restriction, il est impossible de la renfermer dans les bornes de notre existence actuelle. Comment ne serait-elle faite qu'à l'usage de cette vie à laquelle elle impose toujours de si rudes épreuves, et dont elle demande souvent le sacrifice? D'ailleurs la loi morale comprend nécessairement l'idée de justice. Or, n'est-ce pas le renversement de la justice et de la raison, que l'on souffre, sans espoir de réparation, en remplissant ses devoirs, qu'on n'ait point de châtiment à redouter, qu'on puisse trouver même le repos et le bonheur en les foulant aux pieds? C'est l'idée de justice considérée de ce point de vue, ou la rémunération du bien et du mal, qu'on est convenu d'appeler la sanction de la loi morale. Mais il est facile de voir que cette idée se confond avec celle de la loi elle-même. Si l'on admet celle-ci, il est de toute impossibilité de rejeter celle-là. L'ordre moral sans la justice, la justice sans l'harmonie du bonheur et du mérite, est une incompréhensible chimère.

Maintenant est-il vrai, comme on a osé quelquefois l'affirmer, que cette harmonie existe ici-bas? Est-il vrai que dès ce monde la vertu trouve en elle-même sa récompense, et que le vice ou le crime ont un châtiment toujours prêt dans les lois de la société et de la nature? Pour s'arrêter à une telle opinion, il faut n'avoir jamais souffert ni pensé, ni aimé; il faut être dans une ignorance profonde et des choses, et des hommes, et de soi-même. La nature a-t-elle des récompenses pour celui qui donne sa vie à la patrie, son repos et ses veilles à la science, son être tout entier à un pieux dévouement dont il ne peut attendre aucun retour? A-t-elle des châtimens pour l'hypocrisie, la bassesse, l'égoïsme, la lâcheté; et en général, pour tous les vices qui ne flétrissent que l'âme sans atteindre le corps? Même quand ses lois paraissent d'accord avec celles de la morale, ce n'est pas le désordre qu'elle frappe, mais la faiblesse; la force est toujours sûre de son indulgence, et bien souvent de l'impunité. La société n'est quelquefois pas plus juste ni plus clairvoyante que la nature. Nous ne parlons pas des époques de barbarie et de bouleversement, où le droit du plus fort est la seule règle; mais, dans tous les temps, elle n'encourage que ce qui lui est utile, elle ne réprime que ce qui lui est nuisible, dans la mesure de son intelligence et de son pouvoir, nécessairement bornés l'un et l'autre. Tout le reste: les dévouements les plus touchants, quand ils ne sont pas directement pour elle; les iniquités et les

infamies qui ne troublent pas son repos, ou n'entraînent pas sa marche, n'excitent que son indifférence. Est-ce donc en nous-mêmes que nous trouverons cette sanction réelle, cette justice complète et infaillible que nous avons demandée vainement à la nature et à nos semblables? Oui, sans doute, la conscience a ses tourments et ses joies; mais ils ne tiennent les uns et les autres qu'une place très-limitée dans notre existence. Les premiers s'affaiblissent et disparaissent par l'habitude, de sorte que plus on s'enfonce dans le mal, moins on en est puni. Il y a des âmes délicates qui souffrent beaucoup plus d'un scrupule, d'une faute involontaire, que des cœurs endurcis de toute une vie de désordres et de crimes. Quant à la satisfaction que la conscience nous donne, elle est le signe et non la récompense du bien. Elle n'empêche ni les angoisses de la lutte, ni la douleur du sacrifice, et n'a rien à nous offrir en retour des dommages et des injures que nous souffrons de la part des autres. Cette vie, placée sous l'empire de la loi du devoir, n'est donc et ne pouvait être qu'une épreuve. Le même principe, d'après lequel nous sommes obligés de la conduire, nous ordonne d'en attendre une autre, où les contradictions apparentes d'ici-bas trouveront leur solution.

Le résultat que nous venons d'obtenir est d'une tout autre nature que le précédent, bien qu'il le continue et le suppose. Il ne s'agit plus ici de la simple possibilité d'une existence immatérielle, résistant à la dissolution des organes; nous avons en nous une raison positive de survivre à notre corps; nous sommes les sujets d'une législation qui s'étend au delà des bornes de la vie. Il n'est pas question, non plus, d'une immortalité sans conscience et sans volonté, telle qu'on peut la concevoir dans un principe purement métaphysique; c'est sous la protection de la loi morale que nous devons échapper à la mort, par conséquent avec notre responsabilité tout entière, avec la parfaite connaissance de nous-mêmes et le souvenir de ce que nous avons été, avec tout ce qui nous permet de rester la même personne. Cependant nous ne sommes pas encore arrivés à la fin de notre tâche. Nous avons montré qu'il faut croire à une autre vie; nous n'avons rien fait pour le dogme de l'immortalité. En effet, puisque notre croyance se fonde sur l'idée d'une rémunération future, nous ne devons pas l'étendre plus loin qu'il n'est nécessaire pour donner satisfaction à cette idée, c'est-à-dire à cette condition de la justice. Or nous sommes des êtres finis; les châtements et les récompenses qui nous sont réservés, doivent donc être finis comme nous, ils doivent être bornés comme notre intelligence et nos forces. Ces châtements et ces récompenses une fois épuisés, l'œuvre de la justice n'est-elle pas accomplie, et ne nous trouvons-nous pas de nouveau en face du néant? Ici se présentent des considérations d'un autre ordre, celles qui sont tirées de la nature et de la direction générale de nos facultés.

L'homme est un être fini sans doute, mais toutes les forces de son âme, toutes les lois de son organisation et tous les principes de son intelligence le poussent sans relâche à la recherche de l'infini. Il n'est pas question ici de ces vagues aspirations auxquelles on s'abandonne dans le désœuvrement et la mollesse, ou qui, chez quelques esprits incapables de se fixer, de prendre leur part des obligations de la vie, ne sont qu'un signe de faiblesse et de maladie. Nous parlons d'une loi constante et universelle de notre existence. L'homme, en effet, quand on a ôté de lui ce qu'il a de commun avec la brute, est un être qui pense, qui aime et qui traduit en action

cette double disposition de sa nature par une puissance entièrement à lui, par sa libre volonté. Or, quel est le but de la pensée ou de l'intelligence? C'est la vérité. Eh bien, il ne faut pas beaucoup d'efforts pour se convaincre que, de ce côté, l'âme humaine ne sera jamais satisfaite. La vérité, ce n'est pas telle ou telle connaissance, ni tel ou tel ordre d'idées où nous consumons notre vie, sur les traces de plusieurs générations, sans pouvoir l'embrasser tout entier. Elle est tout, dans le sens le plus absolu du mot: elle est l'infini. Aussi, quand nous comparons notre ignorance à notre savoir, et les faibles lueurs que nous avons pu recueillir aux immenses ténèbres qui nous enveloppent de toutes parts, notre premier sentiment est celui du doute et du désespoir; mais bientôt une force plus puissante nous pousse en avant, et, sur la foi irrésistible de notre immortelle destinée, nous précipite dans cet abîme sans fond. Sommes-nous donc plus faciles à contenter du côté de l'amour? Nous aimons le beau et le bien, deux aspects différents d'une seule et même chose, l'idéal, la perfection. Quelle est donc la créature qui nous offre ce caractère, et qui suffise, quand même elle réunirait tous les avantages de la nature humaine, à remplir notre imagination et notre cœur? Nous éprouvons aussi le besoin d'aimer tout ce qui nous ressemble, tout ce qui partage nos épreuves, nos destinées, nos biens et nos maux, en un mot, les êtres de notre espèce: nous désignera-t-on une condition de la vie, une organisation de la société, où ce sentiment ne soit pas froissé à chaque instant par les intérêts et les passions contraires? Enfin, si l'on veut bien réfléchir à la nature et aux conditions de la liberté, on verra que le but qu'elle poursuit n'est pas moins reculé que celui de l'intelligence et de l'amour. La condition de la liberté n'est pas autre chose que cette sévère et universelle loi du devoir dont nous avons déjà parlé. En l'absence du devoir, il ne reste pour nous diriger que l'instinct et la passion, puissances aveugles et fatales l'une et l'autre: car l'intérêt ne doit pas compter pour un mobile distinct de nos actions; il n'est, pour ainsi dire, que la prévision d'une passion à venir, ou la passion devenue prévoyante. Le caractère, et par conséquent la destination de la liberté, est donc, en nous élevant au-dessus de ces basses régions, de traduire en œuvres les conceptions les plus pures de notre intelligence et les sentiments les plus généreux de notre cœur, de poursuivre sans relâche la conquête du vrai et la réalisation du beau et du bien. Il est évident qu'aucune vie limitée ne peut suffire à une pareille tâche. A cette considération, uniquement fondée sur la raison, on peut joindre un fait d'expérience: c'est que, lorsqu'une éducation, des habitudes ou des circonstances funestes n'ont pas entièrement flétri notre âme, nous avons un besoin d'activité et de mouvement, un désir d'étendre et, s'il est permis de parler de la sorte, d'exprimer notre être, qu'aucune occupation présente ne peut assouvir. De là ces projets sans nombre qui remplissent notre vie beaucoup plus, beaucoup mieux que nos œuvres, et au milieu desquels la mort vient nous surprendre. Ainsi, dans quelque sphère qu'elle soit placée, et de quelque point de vue qu'on la considère, notre âme porte toujours avec elle sa raison d'être; ses droits à l'existence n'ont rien à craindre de la prescription: car il est impossible de douter que sa fin générale ne soit la même que celle de chacune de ses facultés; et celle-ci ne peut se concevoir qu'avec une durée immortelle.

Il s'agit ici, qu'on ne l'oublie pas, de la personne

humaine, de l'âme humaine, et non de l'humanité, à laquelle on a voulu transporter, par une substitution injuste, tous les droits et toutes les espérances de l'individu. Par conséquent, nous n'avons pas même à nous demander si, avec une meilleure organisation de la société, avec des lois plus sages, une éducation plus conforme à notre nature et un avenir sans bornes, nous ne pourrions pas atteindre dans ce monde la fin générale de notre existence. Que m'importent vos théories et vos rêves, s'il n'y a aucune place pour moi, ou si le règne messianique que vous annoncez ne doit pas rétrograder vers les générations éteintes qui l'ont fondé au prix de leur repos, de leur bonheur et de leur sang? C'est moi qui ai souffert, c'est moi qui ai été opprimé, c'est moi qui ai soif de justice, de vérité, d'idéales grandeurs; c'est moi qui dois recueillir le fruit de ma résignation et de mon courage; c'est en moi que les plus nobles besoins du cœur humain doivent trouver leur satisfaction. D'ailleurs l'humanité a fait une assez longue expérience de la vie pour ne plus laisser aucun appui à ces chimères. Quelques progrès que nous puissions faire, nous ne changerons pas les lois de la nature et les conditions mêmes de notre existence ici-bas. Tant que notre espèce subsistera sur la terre, elle ne pourra pas échapper à la maladie, au besoin, à la faiblesse de l'enfance, aux infirmités de la vieillesse, aux angoisses et aux déchirements de la mort; on n'arrachera pas de son cœur l'égoïsme et les passions toujours prêts à se révolter contre le sentiment de la justice; on n'empêchera pas les uns d'être orgueilleux et vains, les autres d'être rampants et vils; on ne fera pas cesser la lutte des intérêts, ou, si l'on veut, des caractères et des opinions opposés; la science aura beau multiplier ses découvertes, le doute et l'ignorance auront toujours la plus grande part dans notre esprit.

Enfin, toutes ces facultés qui aspirent à l'immortalité et ne peuvent se satisfaire, ni se comprendre sans elle, ont leur principe et leur raison d'être en Dieu. Dieu n'est pas seulement la cause et le sage ordonnateur des phénomènes de la nature; il est aussi l'auteur des facultés qui me font connaître à moi-même, et mêlèrent jusqu'à lui; il est le père, la providence et le juge de l'âme humaine. Cette liberté absolue, cette connaissance infinie, cette justice infailible que je poursuis vainement, elles existent en lui : car il serait impossible autrement qu'il m'en eût donné l'idée. C'est en lui aussi qu'est la source de cet amour insatiable, un des tourments et des plus nobles privilèges de notre espèce. Mais comment l'être infiniment bon, infiniment juste, infiniment sage, nous aurait-il laissé voir le vide et les imperfections de cette vie, si nous ne devions pas en trouver une autre? Nous aurait-il demandé des sacrifices qu'il doit laisser sans récompenses? nous aurait-il donné des forces qui doivent rester sans usage, et nous mettre à la torture dans ce lieu où elles ne peuvent se déployer? aurait-il allumé dans nos cœurs l'amour de l'infini et l'espérance de l'immortalité, pour nous laisser, après quelques jours pleins d'angoisses et de misères, retomber tout entiers dans le néant? Quoi! dans l'ordre physique il n'y a pas une si humble créature qui ne soit organisée en vue de sa fin, et cette loi serait méconcue dans l'ordre moral! Les instincts et les facultés qui nous appartiennent en propre ne seraient pas seulement inutiles, mais contraires au cours paisible de notre existence! Cela ne peut se justifier ni se comprendre, et il faut, pour admettre une telle supposition, avoir abaqué sa raison au profit du désespoir.

Le dogme de l'immortalité de l'âme, quand on le considère dans son expression la plus complète et la plus élevée, nous apparaît dans l'histoire de la philosophie comme une laborieuse conquête de la raison sur l'imagination et sur les sens. Ce n'est pas encore tout : comme les autres vérités de l'ordre moral et métaphysique, comme la croyance en Dieu, la distinction de l'âme et du corps, les idées de droit et de devoir, il n'a pu, nous ne dirons pas s'établir, mais se développer et se démontrer que par la contradiction. C'est ainsi que les raisons sur lesquelles il est fondé, aperçues une à une et combattues successivement, quelquefois défendues par l'esprit de système à l'exclusion l'une de l'autre, ont été rarement appréciées dans toute leur force, c'est-à-dire dans l'unité où elle prend sa source. D'abord, comme nous l'avons déjà remarqué, le dogme de l'immortalité de l'âme, entièrement confondu avec le dogme religieux, dans un vague sentiment de l'éternité et de l'infini, était livré aux interprétations plus ou moins grossières de l'imagination. Une foi instinctive, telle qu'on la rencontre encore à toutes les époques de l'histoire, faisait regarder la mort comme le commencement d'une autre existence. Mais en même temps l'intelligence n'étant pas encore assez exercée pour démêler les deux forces et les deux ordres de phénomènes qui se réunissent dans notre nature, l'âme n'était pas autre chose que la vie, et l'immortalité qu'une résurrection. De là la croyance à la métempsychose, ou, ce qui revient au même, à une autre vie exactement semblable à la vie présente, mais où l'on voit d'un côté toutes les jouissances, et de l'autre toutes les douleurs. A cette conception, moitié poétique et moitié religieuse, a succédé l'idée métaphysique. L'unité et la simplicité de l'âme, l'essence immuable de la raison, qui la fait ressembler à une connaissance antérieure à l'expérience, à une sorte de souvenir rapporté d'un autre monde : tels sont les principaux arguments développés dans le *Phédon*. Il n'y a rien là encore qui démontre logiquement la persistance de la personne humaine. Aussi Aristote, en cela plus conséquent que son maître, a-t-il substitué à l'immortalité de l'âme celle de l'intelligence ou de la raison universelle. C'est aussi la raison métaphysique, c'est-à-dire l'unité de la substance pensante, que Descartes a fait valoir, bien que sa méthode eût pu mieux le servir; et cette preuve incomplète n'a pas tardé à porter ses fruits dans le système de Spinoza. Kant s'est attaché d'une manière non moins exclusive à la raison morale, ou, pour parler son langage, à la raison pratique, à la nécessité d'une autre vie, pour réaliser l'harmonie impossible ici-bas de la vertu et du bonheur. Mais comment cette autre vie pourrait-elle se concevoir, s'il nous est impossible, comme il le prétend, de faire le moindre fond sur l'unité et la simplicité de l'âme? Toujours Kant a-t-il rendu ce service à la question que nous traitons ici, que la personne humaine, l'être responsable et libre a pris la place de la pensée, de la raison, et même de la substance universelle. Les observations psychologiques les plus récentes, les analyses approfondies qui ont été faites de la raison, de la volonté, de la conscience, de l'imagination, ont donné beaucoup de force à l'argument tiré de la nature générale de nos facultés. Même ces tentatives audacieuses qui n'aspirent à rien moins qu'à refaire tout entier l'Empire de la création, ne sont point perdues pour le dogme de l'immortalité; elles nous montrent combien notre esprit, comme notre cœur, se trouve à l'étroit dans ce monde, et est poursuivi par le besoin de l'infini. Au reste,

n'oublions pas que les vérités de cette nature ont besoin d'être comprises avec l'âme aussi bien qu'avec l'intelligence. Quelque certitude qu'on parvienne à leur donner, il y restera toujours une place pour l'inconnu, pour le mystère et pour la foi. Mais la foi (voy. ce mot) que nous invoquons ici n'est pas contraire à la raison; elle est la raison même quand elle élève ses regards vers l'infini et se trouve trop bornée pour le comprendre. Si nous pouvions comprendre l'infini, nous serions évidemment la même chose que lui. Si l'immortalité n'avait pas de secrets pour nous, elle n'existerait pas dans l'avenir, mais dans le présent; nous n'aurions ni à la conquérir, ni à la démontrer : elle serait en notre possession, comme la vie, et à la place de la vie dont nous jouissons aujourd'hui.

On peut consulter : Platon, *Phédon*; — Mendelssohn, *Phédon, Dialogues sur l'immortalité de l'âme*; — Jouffroy, *Mélanges philosophiques, Nouveaux Mélanges et Cours de droit naturel*; — J. Reynaud, *Terre et ciel*; — Th. H. Martin, *la Vie future selon la foi et suivant la raison*, Paris, 1858, in-18.

IMPÉRATIF CATÉGORIQUE. C'est le nom sous lequel Kant se plaît à désigner la loi morale. Il veut exprimer par là le caractère obligatoire et absolu du principe de nos devoirs. Il veut nous apprendre par un seul mot que la morale n'est pas l'intérêt bien entendu, qu'elle ne se fonde pas sur l'expérience et sur les rapports que nous apercevons entre nos actions et leurs résultats; mais qu'elle nous prescrit *a priori* ce que nous devons faire ou ne pas faire, et, par conséquent, qu'elle nous suppose libres de lui obéir ou de lui désobéir. Voy. Kant, *Critique de la raison pratique*.

IMPRESSION (de *premere* et de *in*, presser sur). C'est à proprement parler la marque, la trace matérielle de l'action d'un corps sur un autre : notre pied s'imprime sur le sable; le cachet s'imprime sur la cire. Mais comme c'est à la suite d'une action semblable des objets extérieurs sur nos organes que nous commençons à sentir, on a appliqué le même mot, par une métaphore naturelle, à la sensation elle-même. La sensation ressemble, en effet, à la trace que les objets auraient laissée, non plus dans une partie déterminée de notre corps, mais dans notre âme. La métaphore ne s'est pas arrêtée là, et l'on a fini par désigner, sous le nom d'impression, des phénomènes d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire tous nos sentiments, de quelque nature qu'ils puissent être. C'est ainsi que l'on parle des impressions de son esprit et de son cœur, d'impressions morales, d'impressions religieuses. Cette manière de parler convient parfaitement au rôle entièrement passif que nous jouons dans la sensibilité, et il faut bien se garder de la retrancher du langage ordinaire. Mais le philosophe doit distinguer attentivement l'action matérielle des objets sur nos sens, ou plutôt sur nos nerfs, du phénomène psychologique dont elle est suivie, et qui nous la fait considérer comme un bien ou comme un mal. La première seulement doit conserver le nom d'impression, la seconde est la sensation. L'impression ne peut être connue dans toutes ses conditions et dans tous ses détails que par une étude approfondie du corps et des agents extérieurs avec lesquels il est en relation. La sensation tombe immédiatement sous la conscience. Nous la connaissons tout entière par cela seul que nous l'éprouvons même dans l'ignorance la plus complète des lois de l'organisme. A plus forte raison faut-il distinguer l'impression du sentiment. Nous n'examinerons pas ici l'opinion des philosophes qui ont

conçu nos idées elles-mêmes comme une impression matérielle, comme une image empreinte dans notre cerveau. Cette grossière erreur est suffisamment réfutée dans tout le cours de ce recueil. Voy. particulièrement *IDÉE*, *INTELLIGENCE*, *SENS*.

INDÉFINI (*non definitum*), ce qui n'a pas de limites déterminées ou accessibles à notre intelligence; le contraire, non pas du fini, mais du défini, de ce dont la limite et la forme sont parfaitement fixées dans notre esprit. De là la différence qui existe entre l'indéfini et l'infini. Le premier de ces termes n'a qu'une signification relative et l'autre une signification absolue : l'infini, c'est non-seulement ce dont nous ne pouvons pas marquer le terme ou la fin, mais ce qui n'en souffre pas et a précisément pour caractère de n'en pas souffrir; l'indéfini, au contraire, c'est ce dont la limite n'est pas fixée, soit relativement à nous, soit dans la nature même des choses; ce que l'on peut étendre ou restreindre, multiplier ou diviser par la pensée, sans y trouver jamais aucun obstacle. Mais, à quelque moment que cette opération s'arrête, le résultat qu'elle aura produit sera toujours quelque chose de fini. Or tel est le caractère des nombres. « Tout nombre, dit Leibniz (*Discours de la conformité de la foi et de la raison*, § 70), tout nombre est fini et assignable; toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur; ou bien on entend par l'infiniment petit, l'état de l'évanouissement ou du commencement d'une grandeur, conçue à l'imitation des grandeurs déjà formées. » Mais personne n'a insisté plus que Descartes et n'a répandu une plus vive clarté sur la différence qui existe entre ces deux idées. Voici ce qu'il dit à ce sujet dans ses *Principes de la philosophie* (1^{re} partie, ch. xxvi et xxvii) : « En voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies; mais nous les estimerons seulement indéfinies. Ainsi, parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune de ces parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini; et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste.

« Et nous appellerons les choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini, tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très-assurés qu'il n'y en peut avoir. » Voy. *INFINI*.

INDIENS (PHILOSOPHIE DES). C'est à Colebrooke que nous devons à peu près tout ce que nous savons de la philosophie indienne. Les travaux antérieurs, bien qu'ils nous eussent déjà donné quelques renseignements précieux, étaient incomplets; et les travaux qui ont suivi n'ont guère fait que reproduire ou développer les siens. Colebrooke avait résidé de longues années dans l'Inde, où il avait rendu à la civilisation et à la science des services nombreux et importants : il avait été en communication avec les plus savants

pandits, et, fort versé lui-même dans la connaissance du sanscrit, il a pu lire personnellement ou se faire lire la plupart des monuments de la philosophie indienne. C'est là une bonne fortune que Colebrooke a été le seul jusqu'à présent à avoir, et il est probable qu'il s'écoulera bien du temps encore avant qu'il ait de rival. Il a déposé le résultat de ses recherches dans cinq mémoires qui ont été communiqués à la Société asiatique de Londres de 1823 à 1827, et qu'elle a publiés dans le 1^{er} et le 2^e volume de son recueil. Plus tard, en 1837, ces mémoires ont été reproduits dans les *Mélanges*, en deux volumes, qui contiennent le résumé des travaux philologiques et philosophiques de Colebrooke. C'est à cette source, qui est presque la seule, et qui certainement est la plus abondante et la plus pure, que seront puisées la plus grande partie des analyses qui suivront. On a fait avec raison quelques reproches assez graves à Colebrooke : évidemment il ne connaît pas assez la philosophie en général ; s'il eût mieux possédé lui-même les problèmes que discute la science, il aurait mieux compris les solutions que les Indiens ont essayé d'en donner. Les rapprochements qu'il fait quelquefois entre les systèmes de la philosophie sanscrite et les premiers systèmes grecs, attestent des études très-insuffisantes et très-peu exactes. D'un autre côté, le style de Colebrooke est fort loin d'être clair : le mode d'exposition qu'il adopte est souvent confus ; et, sans être aussi savant que lui, on peut affirmer qu'il a réuni des choses qui devraient être séparées, et que sa classification des systèmes offre des incohérences manifestes. Il est probable que cette classification lui a été fournie par les pandits eux-mêmes ; mais l'histoire de la philosophie, au point où elle en est aujourd'hui, ne peut l'admettre, et les principes certains sur lesquels se fonde la science sont en contradiction complète avec ceux que Colebrooke a cru pouvoir appliquer.

Quelque justes que soient ces critiques, il faut faire la plus haute estime des mémoires de l'illustre indianiste ; et pour apprécier tout ce qu'ils valent, il faut nous demander ce qu'on savait avant eux, et à quoi nos connaissances se réduiraient encore s'ils n'existaient pas.

On peut voir dans Brucker ce que l'érudition du xviii^e siècle possédait sur la philosophie indienne. Les Grecs avaient pénétré avec Alexandre jusqu'à l'Indus : ils avaient recueilli des notions fort curieuses sur les peuples qu'ils y avaient trouvés et combattus ; mais le séjour des Grecs avait été trop court pour qu'ils pussent étudier et comprendre pleinement des mœurs et des idées si nouvelles pour eux. Les mémoires des lieutenants d'Alexandre avaient dû nécessairement être à peu près tout militaires ; cependant cet esprit si sagace et si intelligent des Grecs avait essayé d'aller au delà des besoins et des opérations de la guerre, et si nous en jugeons par les indications que nous ont conservées Arrien, et surtout Strabon et Plutarque, les généraux d'Alexandre avaient démembré dans leurs rapides observations les principaux traits du génie indien. Ce qu'ils nous ont transmis sur les gymnosophistes est parfaitement juste, quoique très-succinct ; et les découvertes modernes nous permettent de confirmer sans restriction ces témoignages. Depuis Alexandre, aucun événement n'ayant mis le monde indien en contact avec le monde grec et romain, on en fut réduit durant plus de vingt siècles à ce que l'expédition macédonienne avait appris ; quelques traditions vagues et des récits plus ou moins véridiques vinrent de loin en loin compléter et le plus souvent obscurcir ce qu'on savait. Voilà tout ce que Brucker a pu réunir de

documents sur la philosophie de l'Inde. C'était fort peu de chose ; mais les principales richesses lui manquaient, et l'on pouvait même élever des doutes assez plausibles sur l'authenticité de celles qu'il avait rassemblées.

A côté de l'érudition philosophique, la littérature du xviii^e siècle s'était beaucoup occupée, particulièrement en France, de tout ce qui regardait les doctrines et les croyances de l'Inde. Voltaire surtout, avec cette perspicacité qui le distinguait, semble avoir deviné toutes les découvertes que l'on était sur le point de faire. Ce n'était point tout à fait l'amour désintéressé de la science qui le poussait : les besoins et les passions de la grande polémique qu'il avait engagée l'excitaient avant tout ; mais il sut provoquer et obtenir des missionnaires et des voyageurs des renseignements que nul avant lui n'avait possédés. Il parla plus hardiment que personne de la haute importance des védas, des doctrines de profonde philosophie qui en étaient sorties, et il rendit ce sujet presque populaire. Tous les esprits éclairés et indépendants dont Voltaire était le chef suivirent cet exemple, qui hâta certainement les efforts et les découvertes du xix^e siècle.

Après Brucker, les historiens de la philosophie n'en surent pas en général plus que lui. Tiedemann passa la philosophie indienne sous silence, bien que cette philosophie toute spéculative présentât éminemment les caractères qui devaient la recommander à son examen. Tennemann n'en a dit que quelques mots, et dans son *Manuel* même, rédigé à une époque où il était déjà permis d'en dire fort long, il jugea la philosophie indienne avec un dédain et une légèreté peu dignes de lui. Enfin, de nos jours, M. Ritter, s'appuyant sur Colebrooke, a fait entrer les systèmes indiens dans le cadre régulier de la science et de l'histoire. Il leur a donné pour la première fois l'attention qu'ils méritent ; mais, par suite des théories qui toutes ne sont peut-être pas fort justes, M. Ritter a contesté l'antiquité de la philosophie de l'Inde, et il n'a cru devoir en rapporter le développement qu'au 1^{er} siècle à peu près de l'ère chrétienne. On reviendra plus loin sur cette grave question qu'il n'est point encore possible de résoudre d'une manière décisive.

Ainsi l'histoire de la philosophie ne sait que ce que Colebrooke lui a révélé : et c'est d'après Colebrooke que M. Cousin, dans son cours de 1829, a classé et jugé les systèmes indiens. C'est aussi ce qu'a fait en grande partie M. Windischmann dans son *Histoire de la philosophie*.

Mais quelques orientalistes avant Colebrooke avaient tenté ce qu'il exécuta plus tard. William Jones, l'illustre fondateur de la Société asiatique de Calcutta, avait émis en ceci, comme dans tout le reste, des vues très-justes, quoique toutes générales ; et l'impulsion de ce puissant esprit n'avait pas été inféconde. Dès 1785, Wilkins avait traduit en anglais la *Bhagavadgîtâ*, épisode du poème épique le *Mahabharata*, qui contient en vers l'exposé d'un système de mysticisme. En 1808, Frédéric Schlegel, l'un des rares érudits qui possédaient alors la langue sanscrite, publiait sur la langue et la sagesse des Indiens un livre assez célèbre, dont le titre promettait beaucoup plus que l'ouvrage ne tenait. La seconde partie en était consacrée tout entière à la philosophie ; mais l'auteur, qui ne connaissait pas même encore les noms des grands systèmes indiens, ne faisait que discuter sur la métémysocose, sur le culte de la nature, sur le dualisme et sur le panthéisme, quelques-unes des questions qu'avait assez vainement agitées

le siècle précédent. En 1812, Taylor traduisait un petit drame allégorique intitulé *le Lever de la lune de l'intelligence*, où l'on trouvait des indications philosophiques très-curieuses et très-peu connues.

Enfin, en 1818, M. Ward tenta ce que Colebrooke accomploit cinq ou six ans après lui. M. Ward avait aussi vécu fort longtemps dans l'Inde, et son ouvrage en 2 volumes in-4, intitulé *Aperçu de l'histoire de la littérature et de la mythologie indienne*, a été imprimé à Sérapore. Colebrooke a parlé en termes assez méprisants et fort injustes de son prédécesseur. M. Ward ne sait pas le sanscrit, et il est certain que sans cette connaissance on est peu recevable à prétendre faire des travaux originaux; mais M. Ward avait vécu avec les pandits, et il avait essayé de tirer d'eux tout ce qui pouvait intéresser un Européen. Pour la philosophie en particulier, il a réuni les matériaux les plus étendus et les plus neufs; dans 250 pages à peu près, il a classé et analysé tous les systèmes, qui se produisirent alors pour la première fois avec leurs noms et leur physionomie propres. Il a fait, autant qu'on peut le faire, la biographie des principaux philosophes d'après les traditions indiennes: il a expliqué les théories les plus importantes, et il a donné des traductions nombreuses et certainement fort utiles. Le grand tort de M. Ward, c'est de n'être pas remonté assez haut. Le plus souvent ce n'est pas aux monuments primitifs qu'il s'adresse: il descend aux commentaires, aux paraphrases, aux interprétations qui en ont été faites dans les temps postérieurs, et qui ne sont pas toujours assez exactes. Un autre tort de M. Ward, c'est de n'avoir pas toujours indiqué assez positivement les sources où il puise. Mais, nous ne craignons pas de le dire, avant Colebrooke, rien n'était comparable au travail de M. Ward; même après Colebrooke, ce travail conserve des mérites que ceux de son successeur n'effaceront pas: et pour n'en citer qu'un exemple, ce qu'on a de plus étendu sur le *sāṅkhya* de Patandjali, c'est certainement à M. Ward qu'on le doit. Il est juste d'ajouter encore que si M. Ward ne sait pas plus de philosophie que Colebrooke, il a sans contredit l'esprit plus net, et que ses idées sont en général mieux ordonnées.

Colebrooke n'en reste pas moins l'auteur le plus complet sur ces matières; et c'est un hommage qu'il convient avant tout de lui rendre, quand on veut traiter de la philosophie indienne; il nous l'a fait mieux connaître que qui que ce soit. Avant lui, la philosophie indienne n'existait pas pour nous; après lui, elle doit prendre place dans l'histoire à côté de la philosophie grecque, non pas seulement par le voisinage des temps et par la ressemblance frappante de certaines doctrines, mais encore par le nombre et l'étendue des monuments, par la grandeur et l'originalité des théories. Après Colebrooke il reste sans doute beaucoup à faire; mais c'est lui qui a rendu possibles les travaux qui devront peu à peu compléter ceux que nous lui devons.

On ne doit ici que présenter un aperçu très-sommaire de la philosophie indienne; mais ce résumé, quelque concis qu'il sera, suffira pourtant à en démontrer toute l'importance et toute l'étendue.

Tous les auteurs s'accordent à reconnaître six principales doctrines ou systèmes, en sanscrit *darsanani*, mot à mot théories. Ce sont celles de Kapila, de Patandjali, de Gotama, de Kanada, de Džāmini et de Vyāsa; et elles s'appellent *sāṅkhya*, *yoga*, *nāyā*, *veišēhikā*, *mimānsā*, *vē-*

dānta. Il ne faut pas que la nouveauté de ces noms si étrangers à toutes nos habitudes nous étonne et nous déconcerte. Ce sont là des noms glorieux dans l'Inde, qui le deviendront certainement aussi dans l'histoire de la science, et auxquels il nous faut dès aujourd'hui donner droit d'hospitalité.

De ces systèmes les quatre premiers sont purement philosophiques, c'est-à-dire qu'ils n'empruntent rien à la révélation ni aux livres sacrés: et c'est là peut-être ce qui a fait que Colebrooke les a placés en première ligne: les deux autres ne sont guère que des développements, des principes théologiques contenus dans les védas. Chez toutes les nations, à toutes les époques, les rapports de la philosophie à la religion et à l'orthodoxie méritent la plus sérieuse attention; dans l'Inde ils en exigent peut-être plus encore que partout ailleurs: la théocratie y a été plus puissante et plus ombrageuse que dans aucune autre contrée. La philosophie n'en a pas moins fait sa route dans l'Inde, comme dans la Grèce, où la pensée n'a jamais connu des entraves d'aucun genre: et sur les bords du Gange tout aussi bien que dans Athènes, l'esprit humain livré aux facultés naturelles que Dieu lui a données a su revendiquer son indépendance et exercer ses droits.

Colebrooke a donc cru pouvoir partager les systèmes indiens en deux classes: les uns hétérodoxes, les autres orthodoxes. Cette division est certainement fondée, et sur la nature des doctrines, et de plus, sans doute, sur les traditions indiennes elles-mêmes. Mais nous croyons que l'expression d'hétérodoxe n'est pas très-bien choisie; il faudrait la réserver pour ces systèmes qui comme ceux des bouddhistes et de toutes les sectes qui se rattachent au bouddhisme, ont poussé la liberté jusqu'à l'hérésie et à la lutte. Quant aux doctrines qui ont admis une autre autorité que celle des védas, on pourrait simplement les appeler indépendantes, sans leur infliger cette sorte de blâme qui atteint toujours ce qui s'éloigne plus ou moins d'une orthodoxie admise et reconnue. En philosophie, s'il y avait une orthodoxie, ce serait celle de la raison; et il serait étrange que les systèmes qui se soumettent à cette autorité légitime fussent précisément accusés de dissidence et de révolte.

Colebrooke débute comme M. Ward par l'analyse du *sāṅkhya*. Le mot de *sāṅkhya* signifie, au sens propre, *numération*, et d'une manière plus générale, *raisonnement*. Le *sāṅkhya* est donc un système de philosophie qui prétend mener l'homme à la béatitude éternelle avec la certitude d'un calcul mathématique, et l'y mener uniquement par la science. Il répudie tout autre moyen de libération, et il exclut les moyens ordinaires, soit temporels, soit spirituels. Il est impossible de professer avec plus de netteté l'indépendance philosophique; et ce caractère essentiel est celui qui distingue le *sāṅkhya* de tous les autres systèmes, et qui sert de lien commun aux diverses écoles entre lesquelles celui-là s'est partagé. Ces écoles sont au nombre de trois: celle de Kapila, la plus ancienne de toutes, celle de Patandjali, qu'on appelle aussi la doctrine du yoga, et enfin une troisième nommée *paouranikā*, c'est-à-dire qui se rattache aux *Pouranas* et aux traditions mythologiques qu'ils renferment.

Le fondateur du *sāṅkhya* proprement dit est Kapila, personnage fabuleux que l'on fait tantôt fils de Brahma, et tantôt incarnation de Vichnou. On le compte parmi les sept grands riches, ou saints qui figurent dans les plus anciennes légendes de l'Inde. Il reste sous son nom un

recueil d'aphorismes au nombre de 499, qui contiennent la vraie doctrine du sâṅkhya. Ils ont été imprimés à Sérapore en 1821, in-8, sous le titre de *Sâṅkhya Pravatchana*, ou *Introduction au Sâṅkhya*, avec le commentaire de Vidjâna Atchârya, appelé aussi Vidjâna Bhikchou ou le Mendant. Ces aphorismes sont partagés en six lectures d'inégale longueur, dont les trois premières sont consacrées à la théorie; la quatrième, à des éclaircissements tirés de la fable et de l'histoire; la cinquième, à la polémique; et la sixième, au résumé des doctrines les plus importantes. Le *Sâṅkhya Pravatchana* paraît être lui-même un développement d'aphorismes plus courts et plus anciens, nommés *Tatva Samâsa*, et qu'on attribue aussi à Kapila. Ce qui prouve bien que le *Sâṅkhya Pravatchana* ne lui appartient pas, c'est qu'on y cite des autorités moins anciennes que lui, et entre autres celle de Pantchasiṅha, qui passe pour l'un des disciples de Kapila lui-même. Jusqu'à ce qu'on ait retrouvé le *Tatva Samâsa*, le *Pravatchana* n'en reste pas moins la source la plus importante du sâṅkhya. Il faut y joindre la *Sâṅkhya Karikâ*, ou vers mémorialisés de la doctrine sâṅkhya, qui en soixante-douze distiques résument tout le système et les idées principales. La *Karikâ*, composée par Isvara-Khrichna, est beaucoup plus récente que le *Pravatchana*, et elle ne remonte guère au delà du ix^e siècle de notre ère. Elle a été plusieurs fois publiée, d'abord par M. Lassen, qui a joint au texte sanscrit une traduction latine (in-4, Bonn, 1832); puis par M. Wilson, qui en a donné une traduction anglaise faite par Colebrooke, et qui, outre le texte, a publié aussi un commentaire de Gaoudapada, grammairien célèbre du xii^e siècle; enfin M. Pauthier a fait de la *Karikâ* une traduction française dans sa traduction des mémoires de Colebrooke, et M. Windischmann, une traduction allemande.

Le sâṅkhya distingue trois sources de connaissance : la perception, l'induction et le témoignage. La connaissance peut s'appliquer à vingt-cinq principes qui forment l'ensemble de la science, et qui l'épuisent : ces vingt-cinq principes sont la nature d'abord, puis l'intelligence, ensuite les cinq particules subtiles, qui sont l'essence des cinq éléments : la terre, l'eau, l'air, le feu, l'éther; les onze organes de la sensibilité; le sens intime ou la conscience; et enfin les cinq éléments eux-mêmes. A ces vingt-quatre principes joignez l'âme individuelle que le sâṅkhya place au dernier rang, comme il place la nature au premier, et vous aurez toutes les divisions auxquelles la science s'applique, et qu'elle comprend. Il n'est pas question de Dieu dans ce système, comme on voit; et c'est là ce qui le fait appeler le sâṅkhya athée. Il ne paraît pas toutefois que Kapila ni ses sectateurs professent ouvertement l'athéisme; et c'est plutôt un oubli qu'une négation. C'est la nature qui est déifiée; et parmi les quatorze classes d'êtres que distingue Kapila, il y en a huit qui sont supérieures à l'homme. Il est donc peu vraisemblable que Kapila ait prétendu nier l'existence d'une intelligence supérieure à l'intelligence humaine; mais, n'allant point au delà des forces naturelles, il n'a point tâché, à ce qu'il semble, de s'élever jusqu'à la notion d'une force unique et toute-puissante.

C'est là ce qui sépare profondément le sâṅkhya de Kapila, tel qu'il est exposé dans le *Pravatchana* et dans le *Karikâ*, du sâṅkhya de Patandjali. Patandjali admet les vingt-quatre principes de Kapila; mais le vingt-cinquième est pour lui, Dieu au lieu de l'âme individuelle. La différence est considérable en elle-même, et sur-

tout par les conséquences que Patandjali paraît en avoir tirées. Cette croyance à Dieu a été pour lui la source d'un mysticisme que Colebrooke n'hésite pas à caractériser par le mot de fanatique. Les principales doctrines en ont été déposées dans un livre intitulé *Yoga Sâstra* ou *Yoga Sôtra* (la Règle ou les Aphorismes du yoga). Le yoga (*jugum, jungere*, latin) est l'union à Dieu; et Patandjali, ou du moins l'ouvrage qui porte son nom, a tracé toutes les phases de cette union avec une précision et une extravagance qu'aucun mystique n'a surpassées. Le *Yoga Sâstra* est divisé en quatre chapitres ou lectures, où l'on traite successivement de la contemplation, des moyens de s'y élever, des pouvoirs surnaturels qu'elle confère ici-bas, et enfin de l'extase. Les *Yoga Sôtras* n'ont pas encore été publiés, non plus qu'aucun des nombreux commentaires dont ils ont été l'objet. L'analyse la plus longue qui en ait été essayée est celle que renferme l'ouvrage de M. Ward. M. Ward a traduit un commentaire fait sur les axiomes de Patandjali par Bhojja-Déva, roi de Dhâra. Ce commentaire, ou pour mieux dire ce résumé, est fort clair : reste à savoir s'il est exact; car les commentateurs et les abrégiateurs indiens ne se piquent pas toujours de l'être. Mais, quoi qu'il en soit, ce résumé est le plus complet que nous connaissions sur la doctrine de Patandjali, dont Colebrooke n'a dit que quelques mots.

Il n'a fait également que nommer la troisième école du sâṅkhya qui se rattache aux *Pouranas*; et, en l'absence de tout monument, il nous est impossible d'aller plus loin que Colebrooke.

Le nyâya de Gotama, le troisième des systèmes indiens, nous est à peu près complètement connu. Les sôtras ou axiomes qui le composent ont été publiés à Calcutta en 1828 (in-8) avec un commentaire de Visvanatha Bhattâcharya. Ils sont partagés en cinq lectures divisées chacune en deux sections ou journées. Colebrooke, après M. Ward, a donné une analyse de la première lecture, et l'auteur du présent article en a publié une traduction avec un long commentaire dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques* (t. III). Cette première lecture renferme ce qu'on a appelé la logique de Gotama; mais, pour parler plus exactement, c'est un ensemble de règles destinées à conduire et à simplifier la discussion. Ces règles sont fort ingénieuses, quoique peu profondes. Il faut ajouter que ce sont les seules qui règnent actuellement et depuis plus de vingt siècles dans toutes les écoles de l'Inde. Le nyâya (ce mot veut dire raisonnement, conduite du raisonnement) a fait dans le monde indien la même fortune à peu près que l'*Organon* d'Aristote a faite dans le monde occidental. Comme lui, il a donné naissance à une multitude presque innombrable de commentaires de tous genres. Il a dominé et servi toutes les croyances, toutes les sectes, à toutes les époques, sans jamais inspirer d'ombrage à aucune; utile à toutes sans jamais les inquiéter, absolument comme l'*Organon* a été successivement étudié par les païens et par les chrétiens, par les mahométans, par les Grecs et les Latins, par les protestants et les catholiques. C'est un privilège de la logique qui se conçoit et qui s'explique sans peine, et qui tient à la nature même de ses études. Mais l'examen le plus superficiel suffit pour montrer que le nyâya est à une prodigieuse distance de l'*Organon*, auquel, disait-on, il avait servi de modèle. Il ne lui ressemble en rien, et il ne contient pas la théorie du syllogisme, comme Colebrooke avait cru pouvoir l'avancer. Le nyâya n'en reste

pas moins important par l'influence considérable qu'il a exercée sur le génie indien. Mais l'œuvre d'Aristote est parfaitement originale, et la philosophie grecque peut la revendiquer tout entière comme l'un de ses plus beaux titres de gloire. Ici, plus que partout ailleurs peut-être, la Grèce n'a rien dû qu'à elle seule. Après cette théorie des règles de la discussion, les quatre dernières lectures du *nyāya* sont données en grande partie à la polémique contre les écoles rivales; et les difficultés d'un pareil sujet ont empêché jusqu'à présent aucun orientaliste de s'en occuper. M. Windischmann en a fait l'analyse.

Quant à Gotama lui-même, c'est un personnage aussi fabuleux que Kapila; mais il n'en doit pas moins être considéré, dans l'histoire de la science, comme un de ces génies logiques qui apparaissent de loin en loin; et il partage avec Aristote la gloire bien rare d'avoir fondé un système pour comprendre et diriger le raisonnement humain. Le *nyāya* joint d'ailleurs à la logique des théories qui ne sont pas spécialement propres à cette science, et qui touchent à toutes les grandes questions de la philosophie.

Colebrooke a mêlé à l'exposition du *nyāya* de Gotama celle du système *veišeshikā* fondé par Kanada. On ne voit aucun motif pour justifier cette confusion, qui ne semble pas même s'appuyer sur des autorités indiennes.

Les soutras ou axiomes de Kanada n'ont pas encore été publiés. Ils se composent de dix lectures partagées chacune en deux journées. Pour les connaître, il faut joindre à l'analyse assez étendue de Colebrooke, l'extrait que M. Ward a donné du *Veišeshikā Sūtra Poushkara*, à l'égard duquel il convient sans doute de faire les mêmes réserves que nous avons faites plus haut à l'égard du commentaire sur le yoga de Patandjali. Le caractère dominant du *veišeshikā*, c'est une théorie de physique atomistique qui a peut-être motivé son nom: car *veišēsha*, en sanscrit, signifie la distinction, la différence. Kanada se fonde pour exposer sa doctrine sur un passage des védas, dont il ne semble pas d'ailleurs suivre les dogmes sur des points plus graves, et il réduit l'ensemble des choses à six grandes classes ou catégories qu'il étudie successivement, et à l'aide desquelles il veut expliquer le monde, comme on a prétendu parfois, bien que sans raison, qu'Aristote avait voulu tout expliquer à l'aide des siennes. Ces catégories sont: la substance, la qualité, l'action, le commun, le propre et la relation. Parmi les substances, au nombre de neuf, Kanada place à la suite de la terre, de l'eau, du feu, etc., le temps, le lieu; et après le temps et le lieu, l'âme qu'il fait immatérielle, de même qu'il fait les atomes éternels. Les qualités, au nombre de vingt-quatre, sont perceptibles à la sensation ou simplement intelligibles. L'action ou mouvement est de cinq espèces. Aux six catégories ou classes de Kanada, quelques-uns de ses disciples en ajoutent une septième, qui est la négation, ou l'absence de toutes les autres.

Voilà donc déjà dans la philosophie indienne quatre systèmes qui, sous une forme ou sous une autre, tendent plus ou moins directement à un même but, l'explication de l'univers. C'est le caractère commun du *sākhya* de Kapila et du *veišeshikā* de Kanada. Patandjali, bien qu'il se soit précipité dans le mysticisme, admet toute la cosmologie de Kapila, et il ne fait qu'y ajouter Dieu. Le *nyāya* lui-même, sous apparence de dialectique, traite les mêmes questions. De plus, sous ces systèmes, à côté des explications ontologiques qu'ils essayent, ont une doctrine psy-

chologique, qui sans doute n'est pas toujours très-exacte, mais qui atteste du moins que l'élément humain et purement intellectuel de la science ne leur a pas plus échappé que l'élément matériel. Cette psychologie est en général très-subtile, très-raffinée; elle est évidemment le résultat de l'observation la plus attentive, si ce n'est la plus vraie; et c'est là bien certainement une des parties les plus curieuses, mais malheureusement les plus obscures, de la philosophie indienne. Les philosophes que nous venons de citer n'ont pas vu, comme plus tard l'ont fait les Grecs, et surtout les platoniciens, le rôle essentiel que la psychologie devait jouer dans la science; ils n'ont pas vu quelle en était la base et le ferme fondement. Il a fallu une longue série de siècles et d'efforts pour que l'esprit humain arrivât à ce profond et irrécusable résultat; mais les philosophes indiens n'ont pas méconnu tout à fait, comme on aurait pu le croire, l'importance de la psychologie; et leurs recherches, tout imparfaites qu'elles sont, prouvent que déjà ils sont dans la véritable voie, où plus tard Platon et Descartes ont marché d'un pas assuré.

A la suite de ces quatre premiers systèmes, qui sont indépendants de toute autorité religieuse, en viennent deux autres qui sont, au contraire, profondément soumis aux védas et à la révélation: c'est la *mīmāṃsā*, qui se divise en première *mīmāṃsā* et dernière *mīmāṃsā*. Le but de l'une et de l'autre est « de déterminer le sens de la révélation ». Seulement, comme l'écriture peut tantôt concerner l'homme et ses devoirs, et tantôt Dieu seul que l'homme s'efforce de connaître, la *mīmāṃsā* se partage, selon qu'elle enseigne à l'homme la loi que lui prescrit l'Écriture sainte, et alors elle s'appelle la *mīmāṃsā* des œuvres (*Karma mīmāṃsā*); et selon qu'elle apprend à l'homme ce qu'est Dieu lui-même, et elle s'appelle la *mīmāṃsā* divine ou théologique (*Brahma mīmāṃsā*). Sous cette dernière forme, la *mīmāṃsā* est plus spécialement désignée par le nom de *védānta* (fin des védas); et elle constitue alors un système à part, tout spéculatif et distinct du système pratique. Il faut donc réserver le nom de *mīmāṃsā* à la première *mīmāṃsā*, et celui de *védānta* à la seconde.

La *mīmāṃsā* est attribuée à Djaïmini, personnage dont on ne sait guère rien de plus que de Kapila, de Kanada et des autres fondateurs de systèmes. Sa doctrine est renfermée dans des aphorismes, au nombre de deux mille six cent cinquante-deux, divisés en douze lectures d'inégale longueur, où sont traités neuf cent quinze questions ou cas de conscience, en sanscrit *adhikaranas*. Le but de Djaïmini, c'est d'étudier le devoir sous toutes ses faces, tel que l'Écriture l'impose à l'homme. Il ne veut qu'interpréter les védas et les éclaircir; il les prend pour règle unique, et s'efforce de ne jamais s'en écarter. La première des douze lectures est consacrée à établir d'abord l'autorité du devoir et la divinité des védas, d'où ce devoir découle; la seconde traite des différences et des variétés du devoir; la troisième, de ses parties; la quatrième, de l'ordre dans lequel les devoirs doivent être accomplis, selon qu'ils sont plus ou moins graves; la sixième, des conditions qui doivent toujours en accompagner l'accomplissement. Après ces six premières lectures données directement à l'étude du devoir, les six autres s'appliquent à des questions moins importantes sans doute, mais qui cependant sont nécessaires pour compléter les précédentes. A côté des devoirs prescrits formellement par le veda, n'y a-t-il pas d'autres devoirs que ceux-là impliquent, et qui

sont également obligatoires? N'y a-t-il pas, selon les circonstances, quelques changements à faire subir à la rigueur du précepte? N'y a-t-il pas des exceptions autorisées, parce qu'elles sont nécessaires? Indépendamment du résultat spécial que tout acte pieux pris en lui-même porte toujours avec lui, quel est le résultat de plusieurs actes pieux réunis les uns aux autres? Enfin, sans parler des effets essentiels qu'entraîne l'accomplissement du devoir, n'a-t-il pas aussi des effets accidentels qu'il est bon de reconnaître et d'étudier? Telles sont les questions qui remplissent la seconde partie de la *mimāṃsā*, et que, avec la première, en font un code de morale orthodoxe, et surtout une sorte de casuistique. La *mimāṃsā* est donc infiniment curieuse sous le rapport des mœurs et des pratiques indiennes: elle l'est peut-être moins sous le rapport de la philosophie. Il faut avouer pourtant que ces discussions purement religieuses ne sont pas les seules que présente la *mimāṃsā*, et que l'exposition même suivie par Djaïmini lui a fait souvent un besoin d'adopter certaines règles de logique et de justifier la méthode qu'il embrasse. Il traite donc, bien qu'indirectement, des questions de logique et même de psychologie, qui sont résolues dans le sens de la plus pure orthodoxie. C'est là la partie vraiment philosophique de la *mimāṃsā*, et cette partie est encore assez considérable pour mériter la plus sérieuse attention.

Il n'a rien été publié encore de la *mimāṃsā* et l'obscurité des *soûtras* de Djaïmini paraît avoir jusqu'à présent rebuté les orientalistes. M. Ward a donné la traduction abrégée de deux ou trois commentaires qui ne sont pas sans importance.

Le *védānta*, ou dernière *mimāṃsā*, est un peu plus connu. Les *soûtras* qui le composent ont été publiés en 1818, à Calcutta, in-4, sous le titre de *Brahma Soûtras*, avec le commentaire de Sankarācharya, auteur qui, suivant Colebrooke et M. Wilson, vivait vers le ix^e siècle de notre ère. Le *védānta* lui-même est attribué à Vyāsa, le compilateur des *védas*; et, bien que cette opinion soit tout à fait insoutenable, on peut affirmer que le *védānta* remonte à une assez haute antiquité. Un point très-considérable, c'est que le *védānta* cite la plupart des autres systèmes de philosophie pour les réfuter; et qu'il attaque successivement le *sāṅkya* de Patandjali, celui de Kapila surtout, le système atomistique de Kanada, et les bouddhistes et les autres sectes schismatiques. Colebrooke a donc pu déclarer que le *védānta* était le plus récent des *darśanani* dont se compose la philosophie indienne, et cette polémique même, qui remonte tout au moins aux premiers siècles de notre ère, est faite pour exciter le plus légitime intérêt.

Védānta signifie la fin et le but du *véda*. C'est donc une exposition et une défense régulière des doctrines védiques qu'essaye le système *védāntin*; et comme l'existence et la nature de Dieu est la plus haute et la plus vaste question que ces doctrines aient éclaircie, c'est à celle-là seule que sont consacrés les *Brahma Soûtras*, comme leur nom même l'indique. Ces aphorismes, au nombre de cinq cent cinquante-cinq, sont divisés en quatre lectures subdivisées à leur tour en quatre chapitres chacune. La première lecture traite à peu près exclusivement de Dieu, considéré comme créateur et conservateur du monde, comme objet d'adoration, et enfin comme objet de connaissance. Une partie de cette lecture combat les systèmes qui, comme celui de Kapila, mettent la nature à la place de Dieu; ou qui, comme celui de Kanada, donnent aux atomes une puissance qui n'appartient qu'à Brahma.

La seconde lecture poursuit et développe cette réfutation contre les diverses écoles autres que la première *mimāṃsā*; et cette discussion amène un résultat fort grave qu'on pouvait attendre et prévoir: c'est une tentative de concilier et d'expliquer les contradictions que renferme l'Écriture sainte. Il est probable que ces contradictions avaient été signalées et exagérées par les écoles dissidentes; et l'auteur du *védānta* est poussé sur ce terrain périlleux par les adversaires mêmes qu'il veut convaincre. C'est une nécessité qu'ont subie toutes les théologies sans exception. Toutes, après avoir été acceptées sans contrôle, ont dû, quand l'heure de la discussion est venue, examiner de plus près les bases de l'orthodoxie, et rétablir de leur mieux les états souvent fort mal joints sur lesquels elles reposaient. La théologie brahmanique n'a pas plus échappé que les autres à cette condition commune, et la polémique du *védānta* en est une preuve irrécusable. Mais ce n'est qu'assez tard que les théologies en viennent à cette extrémité dangereuse; et le *védānta*, n'eût-il contre lui que ce seul caractère, devrait nous paraître, relativement du moins, beaucoup plus récent que quelques autres systèmes.

La troisième lecture du *védānta* donne des moyens tirés de l'Écriture sainte, pour acquérir la science, et par suite la libération. A cette occasion, le *védānta* expose une sorte de psychologie qui traite spécialement des états de l'âme revêtue d'un corps, et qui étudie successivement la veille, le sommeil avec les rêves, l'évanouissement et la mort. Les deux derniers chapitres de la troisième lecture, qui sont très-développés, s'occupent des exercices de dévotion, et plus particulièrement de la méditation par laquelle l'âme s'élève jusqu'à Dieu. Enfin, la quatrième lecture, après avoir achevé la discussion commencée dans la troisième, indique les effets de la méditation. Elle s'efforce de montrer que c'est la méditation seule qui peut mener l'âme à la connaissance de Dieu, et que c'est la véritable route par laquelle l'âme arrive directement à Brahma et s'absorbe éternellement en lui.

Une partie des doctrines du *védānta* ont été résumées dans des vers remémoratifs par Sankara. M. Windischmann fils en a publié le texte avec une traduction latine et des notes (in-8, Bonn, 1833).

Colebrooke a cru retrouver le syllogisme parfait d'Aristote dans le *védānta*, tout comme il l'avait trouvé dans le *nyāya*; mais certainement le syllogisme n'y est pas davantage. Il ne suffit pas, en effet, qu'un raisonnement ait trois parties ou trois membres comme les *Adhikaranas*, que cite Colebrooke; il faut que ces parties soient d'une certaine nature; il faut qu'elles aient entre elles certains rapports qui ne sont pas du tout arbitraires, qu'Aristote a parfaitement connus, et que les Indiens n'ont jamais soupçonnés. L'exemple qu'on allègue en est une preuve frappante; et il fallait que Colebrooke n'eût jamais étudié les règles du syllogisme pour avancer une assertion aussi inexacte et aussi peu soutenable. Il est bon d'insister sur cette erreur, puisqu'elle s'est propagée depuis William Jones, qui avait prétendu sur la foi d'une tradition incertaine qu'Aristote avait reçu des gymnosophistes sa logique toute faite, jusqu'à Colebrooke, qui a cru retrouver la partie principale de cette logique dans des ouvrages brahmaniques.

Tels sont les systèmes essentiels qui forment l'ensemble de la philosophie sanscrite. L'analyse que l'on vient d'en voir, toute sèche qu'elle est, démontre avec la plus complète évidence l'intérêt immense qui doit s'y attacher, et cet intérêt no

fera que s'accroître à mesure même que nous pénétrons dans le détail exact et approfondi de la pensée indienne. Dès aujourd'hui il doit être parfaitement sûr pour nous que la haute réputation de sagesse dont les gymnosophistes jouissaient dans l'antiquité n'a rien d'exagéré. Les anciens, sans doute, étaient bien loin de savoir ce que nous savons à présent; l'expédition d'Alexandre n'avait point produit ces grands résultats scientifiques qu'a produits la conquête anglaise; mais pourtant les anciens, réduits à deviner les choses au lieu de les connaître, les avaient comprises en somme, ainsi que nous pouvons nous-mêmes les comprendre, avec moins d'étendue, mais avec tout autant de justesse.

Après les systèmes indépendants et orthodoxes, Colebrooke a traité des systèmes et des sectes hérétiques. Cette partie de ses mémoires est la moins satisfaisante. Les théories de ces sectes n'ont pas été directement étudiées dans les ouvrages où elles sont déposées; elles ne sont guère connues que par des réputations de leurs adversaires, et l'on comprend tout ce qu'un pareil témoignage doit avoir de suspect. Il suffira donc de dire que Colebrooke expose avec plus ou moins de développement et de certitude les systèmes des sectateurs de Djina, qui, comme les gymnosophistes vus jadis par Alexandre, vont encore aujourd'hui tout nus, ce qui leur a valu dans l'Inde le nom de *digambaras*, c'est-à-dire gens qui n'ont que l'espace pour vêtement. Puis viennent les systèmes des tchârvakâs, qui professent un grossier matérialisme, et qui, confondant l'âme et le corps, ne reconnaissent qu'une seule source à la science, la sensation: les systèmes des pancharatras, ou sectateurs de Vichnou, et ceux des mahésvaras, ou pasoupatas, sectateurs de Siva.

Enfin Colebrooke s'est occupé du bouddhisme, et l'on peut trouver que le grand indianiste n'a pas fait ici tout ce qu'on devait attendre de lui. Sans doute le bouddhisme n'était pas connu quand Colebrooke publiait ses mémoires, comme il peut l'être aujourd'hui après les excellents ouvrages de MM. Abel Rémusat et Eugène Burnouf; mais Colebrooke aurait pu réunir sur cette doctrine beaucoup plus de renseignements qu'il ne l'a fait. Toutefois, n'insistons pas sur cette lacune dans les efforts d'un homme à qui la science doit tant, et cette lacune d'ailleurs peut être aujourd'hui très aisément comblée.

Doit-on comprendre le bouddhisme, c'est-à-dire une religion qui compte plus de 300 millions d'adhérents, parmi les systèmes de philosophie? Et doit-on l'étudier au même titre qu'on étudie le sânkhya et le nyâya? Colebrooke a répondu affirmativement à cette question par l'essai même qu'il a tenté, et l'on croit pouvoir affirmer que Colebrooke a raison. Bouddha ne s'est donné que pour un philosophe; il n'a jamais prétendu parler au nom de la Divinité; et c'est par des préceptes de morale et des théories de métaphysique qu'il a fait la grande réforme à laquelle son nom est attaché. Il a été d'abord le docile élève des brahmanes; et c'est en se séparant d'eux sur des questions de psychologie et de métaphysique, qu'il a fondé sa propre doctrine. Si plus tard cette doctrine, d'abord fort simple et fort claire, a été modifiée par la superstition, si elle est devenue une religion, et l'une des plus bizarres et des plus extravagantes, le fondateur n'y est pour rien. Il n'a fait personnellement qu'un système de philosophie, comme tous les autres sages dont les noms viennent de passer devant nous. Comme eux, il a prétendu donner à l'homme les moyens d'assurer son salut éternel, et il n'a pas voulu aller au

delà. Ses théories étaient si bien appropriées au temps qui les recevait, aux peuples, aux mœurs qu'elles devaient convaincre et purifier, qu'elles ont pris un immense empire, et que la loi morale prêchée au nom d'un homme a eu autant de sectateurs que les lois prêchées ailleurs au nom de Dieu lui-même. Mais ceci n'importe en rien. Bouddha est donc certainement un philosophe, et l'histoire de la philosophie peut revendiquer l'examen de son système, sans empiéter en quoi que ce soit sur le domaine des religions ou de la théologie.

La seule et considérable difficulté, c'est de savoir quelle est la source précise où nous pouvons puiser sa doctrine. Bouddha n'a rien écrit lui-même, il s'est contenté de prêcher durant près de cinquante ans. Sa parole a été recueillie d'abord par ses disciples, et déposée par eux dans quelques ouvrages qui ont ensuite donné naissance à une telle multitude de livres de toute espèce, qu'il est à peu près impossible de se reconnaître dans cette effroyable abondance de documents. Ils sont en sanscrit, en pali, en chinois, en mongol, en tibétain et dans bien d'autres langues encore, qui les ont reproduits avec une fécondité à peu près incalculable, et une prolixité dont rien dans l'histoire des religions ne peut nous donner la moindre idée. Mais si cet amas confus de richesses est fait pour nous accabler, il a aussi cet inappréciable avantage, que tous ces livres se contrôlent les uns les autres, puisqu'ils ne sont tous que des traductions plus ou moins fidèles d'un certain nombre d'originaux. Le problème se réduisait donc à ceci: retrouver les écrits qui contiennent primitivement la doctrine de Bouddha, le récit de sa vie et la tradition de sa parole. Eh bien, ce problème est aujourd'hui résolu, et les originaux sont trouvés: ils sont en sanscrit, et un résident anglais à la cour de Népal, M. Brian Houghton Hodgson, a su se les procurer par de longues et pénibles recherches. Ces livres sont conservés dans les monastères bouddhiques du Népal, et M. Hodgson a pu en obtenir des copies, dont l'une appartient à la Société asiatique de Paris. C'est sur ces documents authentiques qu'un membre illustre de l'Institut, M. Eugène Burnouf, a pu composer son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, ouvrage qui marque une ère nouvelle dans ces graves études. C'est donc au sanscrit qu'il faut s'adresser pour avoir la connaissance du bouddhisme, comme c'est le sanscrit aussi qui nous donne tous les autres systèmes de philosophie indienne. Si l'on en croit les témoignages les plus formels de la grande collection tibétaine de livres bouddhiques appelés *Kah-Gyours*, les originaux sanscrits auraient été rédigés à trois reprises différentes, d'abord aussitôt après la mort de Bouddha ou Sakya-Mouni, par une assemblée ou concile de cinq cents religieux, qui confia ce travail sacré aux trois disciples les plus illustres du maître, Kasyapa, Ananda et Oupali. Une seconde rédaction aurait été faite, ou, pour mieux dire, de nouveaux ouvrages canoniques auraient été ajoutés aux premiers, cent dix ans après la mort de Sakya-Mouni, dans un second concile tenu à Patalipoutra, sous le règne d'Asoka. Enfin un troisième concile aurait été tenu un peu plus de quatre cents ans après la mort du Bouddha pour arrêter définitivement la liste des livres réputés orthodoxes, et réunir les sectes diverses, qui étaient alors au nombre de dix-huit. Ce sont ces ouvrages sanctionnés par les conciles et qui sont la base du bouddhisme, que M. Hodgson a su découvrir: ce sont ces ouvrages qu'a lus et analysés M. Burnouf. Il faut ajouter que tous ces faits capitaux, non pas seulement

pour le bouddhisme et la philosophie, mais pour l'histoire de l'Inde et celle de l'humanité, sont confirmés de la manière la plus irrécusable par les témoignages sans nombre des auteurs chinois, dont la curiosité et l'exactitude chronologiques sont en quelque sorte proverbiales. M. Abel de Rémusat a traduit sous le titre de *Foe, Koue, Ké*, un ouvrage chinois qui renferme le récit d'un voyage fait, de l'an 399 à 414 de notre ère, de la Chine dans l'Inde, et qui représente l'état du bouddhisme dans ces contrées à cette époque reculée. D'autres témoignages tout aussi authentiques attestent que le bouddhisme a été introduit pour la première fois en Chine par un religieux bouddhiste suivi de dix-huit autres en l'an 217 avant Jésus-Christ.

Le bouddhisme aura donc sur tous les autres systèmes de philosophie indienne ce double avantage, qu'on pourra lui assigner une existence historique, et qu'on connaîtra la vie du personnage qui l'a fondé. Il reste sans doute encore bien des nuages, et, par exemple, la chronologie chinoise place la naissance de Sakya-Mouni à l'an 1027 avant notre ère, tandis que les traditions singhalaises la mettent cinq cents ans plus tard à peu près, c'est-à-dire à l'an 547 avant Jésus-Christ. C'est là sans doute une dissidence de haute importance, et nos orientalistes sauront certainement l'éclaircir : mais aujourd'hui l'on peut affirmer sans la moindre hésitation que le bouddhisme remonte au moins à cinq siècles avant l'ère chrétienne; ce grand résultat ne peut être apprécié complètement que par ceux qui savent tout ce qui manque à l'Inde en fait d'histoire et de chronologie.

Ce n'est pas ici le lieu de parler des conséquences sociales et politiques qu'a entraînées le bouddhisme : elles sont immenses, et, sans que le Bouddha ait directement prêché la destruction des castes et l'égalité des hommes, il a bouleversé la société indienne, ou, pour mieux dire, il a fondé un ordre social tout nouveau chez les peuples qui ont adopté ses doctrines. Philosophiquement, ces doctrines sont fort simples, et rien n'est plus facile à comprendre. Dans l'Inde, toute la religion, toutes les écoles de philosophie, sans aucune exception, croyaient à la métempsycose, c'est-à-dire à des renaissances successives auxquelles l'homme est condamné, et qui, sous des formes diverses, le soumettent fatalement aux épreuves que tout être subit en cette vie. C'est là le fait capital qui domine toutes les doctrines, qu'elles soient religieuses ou philosophiques. De là ces promesses de libération que toutes ont faites aux hommes, soit au nom des védas, soit au nom de la science. Par la science ou la piété, l'homme pouvait, selon elles, arriver à se soustraire à cette loi redoutable, et la béatitude consistait à s'absorber dans le sein de Brahma, c'est-à-dire en Dieu. Mais il ne paraît pas que cette libération promise par la religion et la philosophie fût suffisante pour satisfaire l'esprit indien, ou plutôt pour le rassurer. Comme Brahma ou Dieu est trop souvent confondu avec le monde dans les croyances indiennes, Brahma subissait lui-même, en partie du moins, le perpétuel changement auquel ce monde est soumis. Être absorbé dans Brahma, ce n'était donc pas avoir échappé aux dangers et aux misères de la transmigration. Le seul moyen d'y échapper, c'était l'anéantissement. Voilà ce que le Bouddha vint apprendre au monde indien, et voilà la doctrine, toute désolante qu'elle peut être, toute contradictoire qu'elle est aux instincts les plus manifestes de la nature humaine, qui sous le nom de bouddhisme règne aujourd'hui encore sur une portion considérable du genre humain. Mais

comment l'homme peut-il arriver à l'anéantissement, au nirvâna? Bouddha répond : par la science, c'est-à-dire par la connaissance illimitée des lois physiques et morales du monde tel qu'il est, ou bien encore par la pratique des six perfections transcendantes, l'aumône, la vertu, la science, l'énergie, la patience et la charité. Le nom même de *Bouddha* ne veut pas dire autre chose que *savant*; et tout homme peut devenir bouddha, quelles que soient sa caste et sa naissance, par les moyens mêmes qui ont mené Sakya-Mouni au nirvâna.

Voilà en quelques mots la doctrine du Bouddha, et cette doctrine est appuyée d'abord par les exemples de vertu et de sainteté que Sakya-Mouni a donnés durant sa vie entière, puis par des principes de la plus subtile et parfois de la plus profonde métaphysique. On a remarqué avec raison que cette théorie se rapprochait beaucoup de celle du *sākhya* athée de Kapila, et comme cette dernière n'a jamais été accusée par ses adversaires même les plus prononcés d'avoir rien emprunté au bouddhisme, il nous est permis de croire qu'elle l'a précédée, et qu'ainsi Kapila est antérieur à Sakya-Mouni, comme l'attestent d'ailleurs toutes les traditions indiennes.

Il n'est pas nécessaire d'en dire ici davantage sur le bouddhisme. Joint aux autres systèmes, il achève et complète la philosophie indienne, dans laquelle on doit le comprendre sans aucun doute. La philosophie sanscrite s'ouvrira donc à nous avec cette abondance de théories et d'ouvrages de toutes sortes que révèlent les recherches et les énumérations de Ward et de Colebrooke. Elle occupera certainement notre siècle et ceux qui le suivront autant que la philosophie grecque a pu occuper le xvi^e, et elle apportera des éléments nouveaux et considérables à l'histoire et à la science. Ses monuments à peu près innombrables seront publiés, traduits, commentés, et ce ne sera pas l'un des moindres services que la philologie orientale pourra nous rendre, après nous en avoir déjà tant rendu. C'est une tâche dès aujourd'hui glorieusement commencée : il ne faut plus que le temps, qui ne manque jamais aux efforts des hommes; et si nous ne sommes pas destinés nous-mêmes à voir cette tâche accomplie, nous pouvons prévoir une époque où certainement elle le sera.

Il est déjà, en ce qui concerne le développement général de la philosophie indienne, quelques points des plus graves que la science a discutés, et que nous pouvons indiquer succinctement. Ces points sont la classification des systèmes, leur époque, leur forme et leur valeur.

M. Cousin a tenté, dans son cours de 1829, de classer les systèmes indiens; et il a mis dans cette délicate recherche toute la réserve qu'elle exige. La classification des systèmes indiens peut être de deux sortes, ou chronologique, ou purement théorique. Chronologiquement, la question est à peu près insoluble, si l'on veut exiger ici une précision et une exactitude entières. D'abord il paraît bien que les diverses écoles ont remanié à plusieurs reprises leurs théories et les monuments qui les conservent. Il en est résulté que la plupart des systèmes se citent les uns les autres pour se combattre, et qu'ainsi ils se supposent mutuellement : M. Cousin a parfaitement montré tout ce que ce fait jetait d'obscurité et de confusion sur l'ordre et la succession vraie de ces systèmes. Il a cru donc devoir abandonner les témoignages directs qui sont insuffisants et équivoques, et ne devoir s'adresser qu'à la théorie, c'est-à-dire aux lois mêmes de

l'esprit humain, attestées par l'ordre selon lequel se sont développés dans d'autres contrées, à d'autres époques, des systèmes de philosophie analogues aux systèmes sanscrits. M. Cousin n'a pas prétendu attribuer à cette mesure plus de rigueur qu'elle n'en a; il n'a pas dit qu'elle fût irréprochable; il a dit seulement avec toute raison qu'elle était actuellement la seule. C'est en la suivant qu'il a classé les systèmes dans l'ordre suivant : la mimânsâ, le védânta, le nyaya, le veiseshikâ, et au dernier rang le sânkhyâ comme le plus indépendant de tous, soit le sânkhyâ de Kapila, soit celui de Patandjali. Nous croyons que les faits rapportés plus haut doivent faire admettre un changement dans cet ordre : le védânta paraît très-certainement le dernier des systèmes, d'abord parce qu'il cite tous les autres, y compris le bouddhisme, et ensuite parce que, tout en se tenant à l'orthodoxie la plus scrupuleuse, il ajoute évidemment aux védas des développements qui n'ont pu être que le résultat d'une longue polémique. Le védânta n'est pas une simple explication des védas comme la mimânsâ paraît l'être : c'en est la défense et la justification. Sauf cette seule exception, rien n'empêche d'admettre l'ordre proposé par M. Cousin, et qui, provisoirement du moins, doit nous suffire.

Mais ce n'est là qu'un ordre purement spéculatif; et nos habitudes demandent quelque chose de plus positif et de plus précis. C'est un besoin pour nous de connaître la chronologie dans ces grands mouvements de la pensée, tout aussi bien que dans les révolutions politiques. Mais l'Inde malheureusement n'a pas de chronologie, et nous devons nous en tenir à ce que nous ont appris les peuples voisins, et spécialement les Chinois. La date assignée plus haut au bouddhisme doit nous servir ici de point de repère. Incontestablement le bouddhisme remonte au moins à cinq siècles avant l'ère chrétienne; et comme une révolution religieuse de cet ordre ne se produit pas tout à coup, et qu'il faut, avant d'éclater, qu'elle ait été des longtemps préparée par des discussions et des examens de toute sorte, on peut croire que la plupart des systèmes de philosophie, si l'on excepte le védânta, sont antérieurs au bouddhisme, surtout si l'on songe que rien, dans les monuments non plus que dans les traditions, ne combat cette hypothèse. Il faut ajouter que les témoignages incontestables des historiens d'Alexandre, conservés par les historiens grecs, nous montrent les mœurs et les croyances indiennes à cette époque telles que nous les retrouvons dans les monuments de la philosophie : rien n'empêche de croire que ces gymnosophistes tant admirés de l'antiquité ne fussent, dès le temps de l'expédition macédonienne, déjà en possession de la plupart des idées et des théories que ces monuments renferment.

Ce sont là, il faut l'avouer, des indications encore bien vagues; mais il ne faudrait pas cependant les mépriser. Le bouddhisme, ainsi qu'on l'a indiqué plus haut, suppose, selon toute apparence, l'antériorité du sânkhyâ athée. D'autre part, nous retrouvons, dans les passages de Strabon, tout succincts qu'ils sont, les doctrines générales des darsanani. Nous croyons que ces deux faits peuvent suffire, si ce n'est pour déterminer précisément la chronologie des systèmes sanscrits, du moins pour affirmer ce point d'une capitale importance, que l'Inde ne doit rien à la Grèce, à laquelle elle est antérieure, et que les systèmes indiens, quand nous les étudions, ne doivent point nous apparaître comme une contre-épreuve apâlie des systèmes grecs. Ce doute a été sou-

vent émis : on l'émettra souvent encore, tout insoutenable qu'il est. C'est là une de ces opinions qui, tout incertaines qu'elles sont, ont très-facilement cours : et parce qu'en général on connaît la Grèce beaucoup mieux qu'on ne connaît l'Inde, on est porté à croire, quand on rencontre des rapports de ressemblance, que la Grèce a été l'original, et que l'Inde n'est que la copie. Ajoutez ces obscures traditions qui retrouvaient dans l'Inde le syllogisme d'Aristote, et vous comprendrez comment quelques esprits peu justes sont arrivés à ne voir aucune originalité dans la philosophie indienne, ni surtout aucune antiquité. Il suffit de parcourir, même superficiellement, les théories principales des systèmes sanscrits, pour voir qu'elles sont parfaitement originales, et ne ressemblent à aucune autre. En outre, il a été prouvé que le syllogisme n'y était pas. Mais on peut aller plus loin, et il ne serait pas impossible de montrer que la Grèce a fait à l'Inde les emprunts les plus considérables.

Il n'y a pas d'esprit sérieux qui ne doive être frappé des trois remarques suivantes : la langue grecque vient tout entière du sanscrit; le polythéisme grec, malgré des différences évidentes, est une reproduction de la mythologie indienne, qui se trouve déjà dans les védas; la météorologie, telle que semble l'avoir admise Pythagore, telle qu'elle est dans Platon, est la croyance fondamentale de l'Inde à toutes les époques, dans toutes les religions, dans toutes les philosophies.

C'est une chose immense dans la vie d'un peuple, que la langue qu'il parle. Avec sa langue, s'il l'a reçue du dehors, lui ont été nécessairement transmises une foule de notions de tout ordre, et en grande partie les éléments de la culture intellectuelle et de la civilisation. Les Grecs ont cru que leur langue était autochtone, et, jusque dans ces derniers temps, on a pu le croire comme eux. La philologie est une science bien récente, et que, pour ainsi dire, nous avons vue naître; mais elle a déjà obtenu sur certains points des résultats incontestables : et l'un de ceux-là, c'est d'avoir reconnu que le grec dans ses racines, dans la plupart de ses formes, déclinaisons, conjugaisons, etc., est un dérivé du sanscrit. C'est là un fait qui peut être vérifié par quiconque voudra s'en donner la peine; et l'on peut affirmer, sans le plus léger doute, que la langue grecque a tiré son origine de la haute Asie. Il n'importe guère, pour la question qui nous occupe ici, que l'histoire soit tout à fait impuissante à expliquer un fait aussi grave et aussi imprévu : ce fait est certain, et il faut l'admettre, en attendant qu'on puisse l'expliquer.

Il en est absolument de même de la mythologie. Il ne faudrait pas pousser ici les rapprochements plus loin qu'il ne convient; et les différences entre la mythologie grecque et la mythologie indienne sont dans le détail certainement aussi grandes que celles des deux langues. Mais au fond la conception est tout à fait identique. De part et d'autre les forces diverses de la nature sont divinisées : une hiérarchie plus ou moins régulière est de part et d'autre établie entre les dieux qui sont tous pareils. Les attributions sont parfois aussi tout à fait les mêmes, comme les caractères essentiels des divers personnages. Il est impossible d'admettre que ces ressemblances sont fortuites, et qu'elles ne viennent que de l'identité même de l'esprit humain. Évidemment les deux systèmes se tiennent par les rapports les plus intimes et les plus profonds. Ils sont liés par une unité qui est

aussi éclatante que celle des deux langues, si elle n'est pas plus explicable au point de vue de l'histoire.

Enfin une autre analogie frappante, c'est celle que présentent certaines doctrines philosophiques; et cette analogie n'est pas due au hasard plus que les deux autres. La libération est le but de la religion et de la philosophie dans l'Inde; il faut soustraire l'homme à la condition misérable de la renaissance. Platon a-t-il donné un autre but à la philosophie? A quelle fin doit-elle tendre, selon lui? à délivrer l'homme des liens qui lui sont imposés dans les existences successives qu'il doit subir. La philosophie, si l'homme la pratique convenablement, abrègera pour lui le temps de ces épreuves, et elle finira même par l'en exempter. Les mots de libération, de délivrance ne sont pas plus étrangers au platonisme qu'à la philosophie sanscrite. Ce serait mal comprendre Platon, que d'attribuer peu d'importance à ces théories, et de les prendre pour de simples jeux de cet aimable et puissant génie. Platon y revient trop souvent, il y insiste trop sérieusement, pour qu'on puisse les traiter légèrement. Sans doute ces doctrines, bien qu'elles eussent déjà des antécédents dans le système pythagoricien, ne tiennent pas dans Platon la place suprême qu'elles occupent dans la philosophie sanscrite; mais le point de vue est absolument le même; et quand on songe que la langue dans laquelle écrit Platon vient de l'Inde, que les dieux populaires de son pays en viennent également, on peut croire que des croyances philosophiques lui sont venues aussi de cette source, bien que certainement il ne la soupçonnât pas. Le rapprochement du platonisme et de quelques théories indiennes n'est pas du tout arbitraire, comme les rapprochements qu'ont parfois tentés Ward, Colebrooke et quelques autres. L'identité de pensée est manifeste sur un principe essentiel; et ici encore s'en référer au hasard, ce serait fermer les yeux à la lumière.

Nous pouvons donc conclure que l'Inde n'a rien emprunté à la Grèce, et que la Grèce, au contraire, doit beaucoup à l'Inde, qui lui est antérieure de plusieurs siècles. Nous pouvons conclure, malgré Ritter, que la philosophie sanscrite s'est développée longtemps avant l'ère chrétienne, et nous n'exagérons rien en disant que les principaux systèmes étaient fondés six siècles au moins avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'avènement du bouddhisme. La philosophie indienne est donc parfaitement originale.

Une autre preuve qu'il ne faudrait pas négliger, c'est la forme sous laquelle les systèmes indiens se sont produits. Tous sans exception ont la même; et cette forme, que la Grèce n'a jamais connue, est unique dans l'histoire de l'esprit humain. Ce sont des aphorismes, en sanscrit *soutras*, tous d'une concision qui exige l'explication d'un commentaire, et qui à eux seuls ne sont guère intelligibles qu'aux disciples qui en ont la clef. Le mot de *soutra*, en sanscrit, ne veut dire que fil, trame, enchaînement. C'est donc, en quelque sorte, le fil seul de la pensée, la trame la plus grossière de la pensée que donnent les *soutras*. Quant à la pensée développée avec tous ses détails, c'est à l'enseignement oral d'abord, et plus tard au commentaire, qu'on doit la demander. Tous les darsanani orthodoxes ou hérétiques, indépendants des védas, ou soumis à l'autorité religieuse, ont eu recours à la forme des *soutras*; il n'y a que le bouddhisme, du moins dans les livres que nous connaissons jusqu'à présent, qui ait cru pouvoir secouer cette tradition générale; mais si de la concision la plus extrême le bouddhisme est tombé, par une

réaction nécessaire, dans la plus extrême prolixité, il a du moins conservé le nom de *soutra* à ses principaux monuments; et au milieu des légendes les plus diffuses, c'est encore dans des sentences brèves et parfaitement nettes que se résument les points essentiels de sa doctrine.

Les *soutras* sont donc la forme propre de la philosophie sanscrite. La médecine en Grèce a pris une fois avec Hippocrate ce mode d'exposition qu'elle s'est hâtée de quitter. Dans l'Inde, au contraire, il a été général, et il a toujours duré, comme le seul par lequel la science pût se faire comprendre. Ceci est un trait de profonde originalité. Si l'Inde avait reçu de la Grèce, par exemple, sa philosophie, si elle avait une fois connu le style si vrai et si naturel que la Grèce a donné à la science, l'eût-elle jamais quitté pour en choisir un autre si différent et, à tout prendre, si inférieur? Cette forme axiomatique est si bien celle qui convient au génie indien, qu'il y est sans cesse revenu. Après l'âge des commentaires qui ont développé les *soutras* pour les éclaircir, et qui ne se sont pas fait faute assez souvent d'être aussi diffus que les *soutras* étaient précis, est venu l'âge des *kārikās*, c'est-à-dire des vers remémoratifs, qui en cinquante ou soixante distiques renfermaient tout un système, que des milliers de commentaires avaient à peine suffi pour expliquer. Telles sont les *kārikās* du *sankhya* et du *védānta*, publiées par Colebrooke, M. Wilson et M. Windischmann. C'est encore au même besoin que répondent ces résumés. En philosophie, le génie indien a voulu être aussi concis qu'il l'est peu dans sa poésie, et l'on doit ajouter dans tous ses autres développements.

Maintenant, quelle peut être pour nous la valeur des systèmes sanscrits? Cette valeur est double; historiquement, il est à peine nécessaire de le dire, elle est considérable. Voilà comme une révélation de tout un monde philosophique entièrement inconnu, et qui est l'ancêtre du monde grec. Désormais l'histoire de la philosophie, sous peine d'être incomplète, doit remonter jusque-là; il faut étudier l'Inde avant d'en venir à la Grèce : le berceau de l'esprit humain est dans l'Asie. Théoriquement, la valeur de la philosophie indienne est sans doute moins grande; mais il ne faut pas croire pourtant que, sous le rapport de la doctrine, ces études ne puissent pas nous être très-profitables. Au fond, qu'est-ce que cette libération poursuivie avec une si vive et si générale ardeur par toutes les écoles, par toutes les sectes? Ce n'est pas autre chose qu'une solution du grand mystère de l'union de l'âme et du corps. Cette question-là, bien comprise, résout tous les problèmes; bien développée par la science, elle embrasse toutes les autres questions. Les Indiens l'ont posée, l'ont résolue tout autrement que nous. C'est un grand témoignage que le leur, quand on songe au nombre et à l'importance des monuments intellectuels de toute sorte qu'ils ont produits. Leur solution, tout étrangère qu'elle est aux habitudes de notre esprit, aux croyances et aux opinions du monde occidental, appelle un sérieux examen, et certainement cet examen lui sera donné. Il est digne d'esprits impartiaux et vraiment amis de la vérité de recueillir toutes les voix sur ce grand et éternel problème de la destinée humaine. La voix qui nous vient de l'Inde n'est ni la moins puissante, ni la moins belle, et notre siècle fera bien de l'écouter. Ce qu'il en a entendu déjà doit lui donner curiosité et courage. La pensée indienne nous est sans doute bien peu accessible encore; mais les moyens par lesquels on peut la pénétrer et la

conquérir sont désormais connus, et ces moyens sont infaillibles, s'ils sont d'un difficile emploi.

En un mot, rien dans l'histoire de la philosophie n'est aujourd'hui plus neuf ni plus important que l'étude des systèmes indiens.

Pour la bibliographie, il faut lire les principaux ouvrages mentionnés dans ce travail, et avant tous les autres les *Essais* de Colebrooke, 2 vol. in-8, Londres, 1837. Il faut lire aussi l'ouvrage de M. Ward, *Aperçu de l'histoire, de la littérature et de la mythologie des Indiens*, 2 vol. in-4, Sérapore, 1818; la 4^e partie de l'*Histoire de la philosophie*, par M. Windischmann; la *Sāṅkhya Kārikā*, publiée en sanscrit et en anglais par M. Wilson, in-4, Oxford, 1837; la même, par M. Lassen, sanscrit et latin, Bonn, 1832; la *Kārikā de Sankara*, pour le védānta, publié par M. Windischmann; ib., 1833; enfin le *Mémoire* de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur le *nyāya*, avec une traduction des *soutras* de la première lecture, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III. Consultez également l'*Histoire générale de la philosophie*, par M. V. Cousin, Paris, 1863, in-8; et l'*Histoire de la philosophie* de Ritter, t. I, p. 53, et t. IV, p. 283, traduction française. Voy. les articles GOTAMA, KANADA, KAPILA, NYAYA, etc. B. S.-H.

INDIVIDU, INDIVIDUALITÉ (du verbe latin *dividere* et du signe négatif). On entend par individu, non ce qui est absolument indivisible, mais ce qui ne peut être divisé sans perdre son nom et ses qualités distinctives; une chose que l'on ne saurait partager en plusieurs autres de la même nature que le tout. Ainsi, dans un animal, dans une plante, on distingue sans peine plusieurs parties; toutes ces parties peuvent être séparées les unes des autres, mais alors l'animal ou la plante seront complètement détruits, et les parties elles-mêmes ne tarderont pas à se dissoudre. Il en est tout autrement d'une pierre ou d'un morceau de métal: car chacune des molécules dont ces deux corps se composent est exactement de la même nature et peut avoir la même durée que le tout. Ce que nous disons de la plante et de l'animal s'applique à plus forte raison à l'homme, chez qui l'on trouve, indépendamment de l'organisation et de la vie, la sensibilité et l'intelligence. Le partage d'un être sensible et intelligent en plusieurs autres êtres de même nature se conçoit encore bien moins que celui d'un corps organisé et vivant. Ce n'est donc qu'à ces trois degrés supérieurs de l'existence, l'organisme, la vie et la pensée, qu'on rencontre des individus: la nature brute n'offre que des échantillons.

Mais chacun de ces trois caractères, tout indivisible qu'il est dans un certain être, est cependant commun à plusieurs êtres, et même à plusieurs espèces, à plusieurs genres à la fois. Il nous faut donc quelque chose de plus, par quoi nous puissions distinguer les uns des autres les individus semblables, c'est-à-dire de la même espèce. En d'autres termes, l'organisme, la vie et la pensée nous représentent à merveille les conditions générales de l'individualité, ou les limites hors desquelles nulle existence individuelle n'est possible; mais il nous reste encore à chercher ce que c'est que l'individualité elle-même, ce qui fait qu'un animal ou une plante d'une certaine espèce se distingue de tous les animaux, de toutes les plantes de la même espèce; ce qui fait qu'un homme, un être pensant placé sous l'empire des lois générales de l'intelligence, se distingue intérieurement de tous les êtres du même ordre. C'est ce problème qui a tant occupé les philosophes du moyen âge, principalement Duns-Scot,

sous le nom barbare de principe d'individuation (*principium individuationis*), ou le titre encore plus étrange de *hæccéité* (*hæccéitas*), et quelquefois *ecceitas*, c'est-à-dire la qualité d'être telle chose, *hæc*, celle que l'on montre au doigt, *ecce*, et non pas une autre).

Il n'y a de véritable individualité, comme il n'y a de véritable identité en ce monde que chez l'homme, ou plutôt dans l'âme humaine. Elle consiste dans la conscience que nous avons d'être une personne, c'est-à-dire une force intelligente et responsable: car il résulte nécessairement de ce double caractère, que rien ne peut se substituer à nous, ne peut se confondre avec nous. De plus, ce caractère est l'objet d'une aperception immédiate et infaillible, la même qui me donne mon existence, et sans laquelle on ne conçoit pas la pensée. Notre individualité est donc en même temps la substance et le fond de notre être; elle ne dépend d'aucune circonstance extérieure.

Il n'en est pas ainsi des êtres, c'est-à-dire des corps organisés, qui ne possèdent que la vie sans l'intelligence et sans la liberté. D'abord l'organisation et la vie ne sont que des phénomènes, et des phénomènes multiples et composés. Leur individualité dépend, non pas du corps dans lequel elles nous apparaissent, puisque ce corps se renouvelle sans cesse, mais du point qu'elles occupent dans l'espace et de l'instant où elles ont commencé dans la durée, deux circonstances purement extérieures. Ces deux circonstances, comme Locke l'a parfaitement démontré, constituent le véritable principe de l'individuation pour les choses physiques. Mais la raison et l'observation nous apprennent en même temps qu'il peut y en avoir beaucoup d'autres. Les conditions générales de la vie et de l'organisme dans un certain genre, dans une certaine espèce, peuvent être et sont en effet réalisées sous des formes, dans des natures et des combinaisons extrêmement diverses. C'est en s'attachant exclusivement à ces dernières différences, sans tenir aucun compte des premières, que Leibniz est arrivé à son fameux principe des indiscernables (*principium indiscernibilium*). Ce principe, c'est qu'il ne peut pas exister dans la nature deux êtres exactement semblables, c'est-à-dire ayant mêmes qualités et même quantité: car les qualités d'un être n'étant pas autre chose que son essence, cette parfaite similitude dont nous venons de parler ne serait pas autre chose que l'identité. Mais Kant objecte avec raison que deux objets ont beau être parfaitement semblables, s'ils n'existent ni dans le même lieu ni dans le même instant, il est impossible de les confondre. La différence des lieux et des temps, autrement appelée la différence numérique, suffit donc à la distinction ou à l'individualité des choses, et sans elle toutes les autres ne sont rien. Qu'est-ce que c'est, en effet, que cette diversité d'essence, c'est-à-dire de quantité et de qualité qu'exprime la proposition de Leibniz? Pas autre chose qu'une abstraction: car certainement tous ces objets si variés dont il plaît à mon imagination de peupler l'univers, ne sont que des idées tant que chacun d'eux n'occupe pas un lieu et un temps déterminé. Or, il n'y a point de raisonnement *a priori*, il n'y a que la seule perception qui puisse m'assurer de ce fait. En d'autres termes, c'est par la diversité de nos perceptions que nous sommes en état de juger de la diversité des objets, comme c'est par l'unité de conscience que nous nous assurons de l'unité et de l'identité de notre moi. Otez la conscience et la perception, en un mot, ôtez l'expérience, et il n'y a plus aucun moyen de consta-

ier l'existence des individus; vous n'aurez à leur place que des idées générales, c'est-à-dire des abstractions. D'un autre côté, ôtez la raison ou quelques-unes de ses idées les plus essentielles, par exemple les idées d'unité, d'identité, de finalité, sans lesquelles on ne peut concevoir ni l'organisme, ni la vie, ni la pensée; aussitôt vous rendez impossible l'existence des individus; vous vous mettez hors d'état de les concevoir, et ne laissez subsister à leur place que des phénomènes et des collections de phénomènes. Le premier de ces deux excès est le caractère de l'idéalisme; le second celui du sensualisme. L'un et l'autre nous jettent également hors de la réalité.

INDUCTION. Lorsque, entre deux ou plusieurs faits, de quelque nature qu'ils puissent être, nous avons observé une telle relation que l'un est toujours précédé, ou suivi, ou accompagné de l'autre, dans une certaine mesure et d'une certaine manière, nous transportons cette même relation du lieu, du temps où nous l'avons aperçue à tous les lieux et à tous les temps, des êtres ou des objets, nécessairement en petit nombre, sur lesquels s'est exercée notre expérience, à tous les êtres et à tous les objets semblables. Ainsi nous avons remarqué plusieurs fois, hier, aujourd'hui, l'année passée, et chaque fois dans des circonstances différentes, que, sous tel degré de froid, l'eau se condense et se change en glace; que, sous tel degré de chaleur, elle se dilate et se transforme en vapeur: nous croyons alors avec une entière confiance qu'il en a été et qu'il en sera ainsi toujours; qu'il en a été, qu'il en sera ainsi partout. Mais nous ne sommes pas obligés de nous en tenir là: à l'eau nous pouvons substituer d'autres liquides, par exemple du lait, du mercure, de l'huile; et voyant toujours les mêmes phénomènes se produire sous des températures quelque peu différentes, nous affirmons d'une manière générale que le froid produit la congélation des liquides, et que la chaleur les fait entrer en ébullition. C'est cet acte de notre intelligence par lequel nous faisons passer (*ducere in*, ἐπιγωγὴ in grec) à tous les points de l'espace et de la durée, et à une série indéfinie d'existences semblables ce que nous avons observé dans tel lieu, dans tel moment, et dans un nombre restreint d'individus, qui est désigné par les philosophes sous le nom d'*induction*. *Ἦαε*, dit Cicéron (*Topic.*, c. x), *ex pluribus perveniens quo vult, appellatur inductio, quo graece ἐπιγωγὴ nominatur*.

C'est donc à juste titre qu'on se représente généralement l'induction comme la contre-partie du syllogisme, et qu'on l'a définie une manière de raisonner qui consiste à tirer de plusieurs cas particuliers une conclusion générale. Son caractère le plus essentiel, en effet, est d'élever notre esprit de la connaissance des phénomènes à celle des lois ou des principes qui les contiennent virtuellement; tandis que le syllogisme ou le raisonnement déductif nous fait descendre, au contraire, des principes et des lois aux diverses applications dont ils sont susceptibles. Or, dans cette marche ascendante ou cette généralisation successive de l'induction, on peut distinguer trois degrés très-nettement séparés l'un de l'autre, et d'où nous tirerons facilement tout à l'heure toutes les règles qui gouvernent ce genre de raisonnement: 1° le phénomène qu'un certain objet ou un certain être nous a présenté plusieurs fois, en des moments et en des lieux déterminés, nous l'admettons pour toute la durée de cet être et pour tous les points de l'espace où il peut être transporté, à la condition qu'on ne changera rien aux circonstances dans lesquelles le phéno-

mène s'est toujours produit: c'est par ce moyen que nous reconnaissons dans les choses des attributs essentiels et des propriétés invariables; 2° ce que nous avons observé dans quelques êtres d'une parfaite ressemblance, du moins aussi parfaite que la nature le comporte, nous l'affirmons sans distinction de temps ni de lieux de tous les êtres semblables aux premiers, et que notre esprit se représente par un même type: c'est ainsi que nous reconnaissons non-seulement des propriétés invariables, mais des propriétés générales, c'est-à-dire communes à tous les individus d'une même espèce; 3° enfin ce que nous avons observé dans plusieurs espèces, c'est-à-dire dans des êtres semblables par certaines qualités, et différents par beaucoup d'autres, nous l'attribuons à tous ceux qui possèdent les premières de ces qualités, ne tenant compte des autres que pour marquer les degrés et les proportions dont le phénomène en question est susceptible: c'est ainsi que nous arrivons à découvrir, avec les rapports des espèces aux genres, des lois, des propriétés, des forces de plus en plus générales, et que l'univers se montre à nos yeux dans son unité et sa sublime harmonie.

Il suffit de définir l'induction pour faire comprendre aussitôt quelle place elle occupe, quel rôle indispensable elle joue, non-seulement dans la science ou dans l'ordre de la spéculation, mais dans la vie pratique, dans le cours ordinaire de l'existence humaine.

Supprimez l'induction dans l'ordre scientifique, vous faites disparaître d'abord, avec leurs ramifications innombrables, les sciences physiques et naturelles. Il est bien évident, en effet, que toutes les sciences de cette espèce et les différents arts qui en dépendent ne reposent que sur des classifications et des lois. Or, ces deux sortes de résultats sont dus également à l'induction. C'est par leurs propriétés que les objets de la nature se partagent en différentes classes, en différents genres et en différentes espèces; et que ces genres et ces espèces se distinguent les uns des autres. Mais l'idée de propriété ne se forme pas en nous d'une autre manière que l'idée de loi. Comment savons-nous, par exemple, que la chaleur a la propriété de fondre la cire? Parce que chaque fois que nous avons placé un morceau de cire en présence du feu nous l'avons vu entrer en fusion. Un observateur exact ne s'arrête pas là: il ne lui suffit pas de s'être convaincu que la chaleur fait fondre la cire; il faut qu'il sache à quel degré de chaleur ce phénomène a lieu. C'est ainsi qu'il constatera en même temps la propriété et la loi qui la régit. La seule différence entre Galilée découvrant la loi de la chute des corps, et l'enfant ou le paysan qui se borne à leur attribuer la pesanteur, c'est que les expériences de l'un sont plus précises et plus nettes que celles de l'autre; mais tous deux font usage du même procédé; ce qu'ils ont reconnu vrai dans certains lieux, dans certains temps, dans certains objets, ils le transportent à tous les lieux, à tous les temps et à tous les objets semblables. Les choses ne se passent pas autrement dans le monde moral, c'est-à-dire dans l'étude de l'âme humaine, et dans toutes les sciences qui s'y rattachent de près ou de loin. La même suite d'opérations qui nous fait trouver les propriétés et les lois de la matière, nous découvre aussi les facultés et la plupart des lois de l'esprit, nous montre quels sont les mobiles et les passions du cœur humain, comment ils se développent ou dans l'individu ou dans la société, et par quel art on les contient dans les limites de leur destination. Avec les sciences naturelles, si l'on

était à l'esprit humain l'usage de l'induction, disparaîtraient donc aussi toutes les sciences morales. La métaphysique elle-même ne peut pas s'en passer : car la métaphysique ne se sépare pas de la psychologie ; et les principes absolus de la raison, s'ils ne se rapportent pas à un être intelligent, libre, possédant dans toute leur extension ou dans leur essence infinie les mêmes facultés que nous possédons sous un mode relatif et fini, ne sont que des abstractions vides de sens (voy. DIEU, INFINI, CRÉATION, etc.). Il ne resterait donc que les mathématiques, qui réellement sont indépendantes du procédé inductif ; mais quel intérêt pouvons-nous y attacher en l'absence des autres sciences, c'est-à-dire quand elles ne peuvent plus s'appliquer à rien de réel, quand elles ne servent plus à déterminer les lois et les formes de la nature ?

Supprimez l'induction dans le cours ordinaire de la vie, et il n'y aura plus ni sagesse, ni prévoyance, ni règles d'industrie, ni plans de conduite : car nous ne serons pas sûrs que les mêmes moyens pourront atteindre deux fois de suite les mêmes fins ; nous ne serons pas sûrs de conserver d'un instant à l'autre les mêmes facultés et les mêmes besoins, ou de retrouver hors de nous la même nature. Ainsi que M. Royer-Collard le remarque avec beaucoup de sens (*Fragments publiés par M. Jouffroy dans la traduction des Œuvres complètes de Reid*, t. IV, p. 281 et suiv.), c'est l'induction qui nous persuade de la permanence du monde extérieur, dont la perception et le principe de causalité ne constatent que l'existence actuelle ; c'est l'induction qui nous met en rapport avec la nature, qui lui donne la vie et en quelque sorte la parole, en nous faisant regarder chaque événement comme un indice infailible et du passé et de l'avenir ; c'est l'induction qui nous met en commerce avec nos semblables, en donnant une valeur constante aux signes, soit naturels, soit artificiels, de la pensée et du sentiment. Or, ces trois résultats sont également nécessaires pour donner de la suite et pour donner un but à nos actions.

Puisque telle est la place que tient l'induction dans l'ensemble de notre existence, il est clair qu'elle est aussi ancienne que la nature humaine, et personne ne peut sans folie s'attribuer l'honneur de l'avoir inventée. Mais il est vrai que ses règles ne sont connues avec précision et appliquées avec ensemble à l'observation de la nature, que depuis la naissance de la philosophie ou plutôt de l'esprit moderne. La raison en est facile à concevoir : c'est que l'induction suppose la plus entière indépendance et du côté de l'imagination et du côté de l'autorité. Elle n'est pas, comme le syllogisme, un instrument docile qu'on applique à tout ce qu'on veut, à l'hypothèse comme à la vérité, à des principes d'emprunt comme à ses propres convictions ; de plus elle n'a aucune forme déterminée qu'on puisse substituer à sa place, et avec laquelle il soit possible de donner le change ; elle n'admet pas d'intermédiaire entre l'esprit et les choses ; elle met notre intelligence directement aux prises avec la nature. Aussi son avènement dans le champ de la science a-t-il été signalé par les plus brillantes découvertes. Le *Novum Organum* a été la conséquence et, si l'on peut parler ainsi, la consécration légale de cette révolution, dont Copernic, Képler et surtout Galilée furent les véritables auteurs. C'est bien assez pour la gloire de Bacon d'avoir été à la fois et l'avocat et le législateur de la puissance nouvelle, dans un temps où elle n'était encore reconnue que par quelques hommes de génie. Toutefois, il ne

fait rien exagérer. L'induction, si complètement négligée pendant le cours du moyen âge, n'a pas été étrangère aux philosophes de l'antiquité. Aristote la définit avec beaucoup de justesse dans plusieurs passages de ses *Analytiques* (*Prem. Analyt.*, liv. II, ch. xxiii ; *Dem. Analyt.*, liv. I, ch. xviii, et liv. II, ch. xix) ; il fait mieux que la définir, il en montre les résultats dans son *Histoire des animaux* ; et longtemps avant lui le père de la médecine et de la philosophie naturelle, Hippocrate, l'avait mise en pratique avec un étonnant succès. Elle est l'âme de la philosophie de Socrate et de Platon.

Nous savons à présent en quoi consiste et à quoi sert l'induction ; nous avons vu comment elle se lie à toutes les opérations de l'âme humaine, et à quel point elle a contribué à l'émancipation générale des sciences ; mais cela ne suffit pas : il faut que nous puissions dire sur quel principe elle repose, et à quels titres ou sous quelles conditions ses résultats doivent être acceptés pour légitimes.

Aristote, tout en nous montrant l'induction tantôt comme une espèce de syllogisme, tantôt comme une opération opposée au syllogisme, ne cherche nulle part à en déterminer le principe. Cette question ne s'est pas présentée davantage à l'esprit de Bacon, quoique l'induction ait été le seul objet de ses recherches philosophiques. C'est un génie d'une tout autre portée, c'est Newton, si nos souvenirs ne nous trompent pas, qui, dans ses *Regulæ philosophandi*, a exprimé pour la première fois, sous une forme précise, le principe fondamental de tout raisonnement inductif : « Des effets généraux du même genre ont, dit-il, les mêmes causes. » *Effectuum generalium ejusdem generis eadem sunt cause*. En d'autres termes, les mêmes causes produisent des effets semblables. Le principe inductif, d'après cette proposition, ne serait donc qu'une application du principe de causalité : il consisterait à croire qu'entre l'effet et la cause il y a une relation telle que l'identité de celle-ci se manifeste par la constance et par l'unité de celui-là. C'est un fait remarquable que Hume, en attaquant le principe de causalité, ait été obligé de ruiner du même coup le principe d'induction. Selon le célèbre auteur des *Essais philosophiques* et du *Traité de la nature humaine*, toute induction se fonde sur l'habitude, c'est-à-dire sur une disposition personnelle qui n'a rien de commun avec la vérité, ni avec la nature des choses. « Après avoir observé, dit-il (*Essais philosophiques*, essai V), la liaison constante de deux choses, de la chaleur, par exemple, avec la flamme, ou de la solidité avec la pesanteur, nous ne sommes déterminés que par *habitude* à conclure de l'existence de l'une de ces choses l'existence de l'autre ; autrement, ajoute Hume, il est impossible de nous expliquer pourquoi nous concluons de mille cas ce que nous ne saurions conclure d'un cas unique, quoique le même à tous égards. » Reid, et avec lui toute l'école écossaise, reconnait, au contraire, dans le principe d'induction, un fait irréductible de l'esprit humain, une croyance primitive et absolument originale qu'on peut énoncer en ces termes : « Dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables. » Cette croyance, dans le langage philosophique, se traduit par cette proposition : « La nature est gouvernée par des lois invariables. » (*Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, essai VI, ch. v.) M. Royer-Collard, en adoptant la proposition de Reid, a cru nécessaire de la partager en deux, comme si elle renfermait deux principes distincts. « Le prin-

cipe d'induction, dit-il (*Fragments publiés par M. Jouffroy, ubi supra*), repose sur deux jugements. L'univers est gouverné par des lois stables : voilà le premier ; l'univers est gouverné par des lois générales : voilà le second. Il suit du premier que, connues en un seul point de la durée, les lois de la nature le sont dans tous ; il suit du second que, connues dans un seul cas, elles le sont dans tous les cas parfaitement semblables. » Longtemps avant Reid et avant M. Royer-Collard, les auteurs de la *Logique de Port-Royal* (4^e partie, ch. xvi) ont donné exactement la même base au jugement que l'on doit faire des accidents futurs, c'est-à-dire au jugement inductif. Enfin, d'autres, on peut le dire, plus aristotéliens qu'Aristote, ont voulu confondre entièrement l'induction avec le syllogisme ; mais ils considérèrent le syllogisme sous deux points de vue, celui de l'extension et celui de la compréhension. Quand je dis que Pierre doit mourir, parce que Pierre est un homme, et que tous les hommes sont mortels, je me place au point de vue de l'extension : car je ne considère dans ce cas que le nombre des êtres auxquels s'applique une certaine idée. Si je m'occupe, au contraire, des attributs, des qualités, ou, pour employer le terme consacré, de l'essence que cette idée représente, je me place au point de vue de la compréhension, et je suis forcé alors de reconnaître que l'essence ou la nature de l'individu comprend nécessairement celle de l'espèce, et que la nature de l'espèce comprend les qualités distinctives du genre. Or, tel est précisément, d'après l'opinion que nous exposons, le principe de l'induction. L'expérience n'y ajoute rien ; elle nous apprend seulement à démêler dans chaque être les qualités essentielles et invariables des modifications fugitives qui les accompagnent. Nous venons de résumer à peu près toutes les solutions qu'on a données du problème qui nous occupe en ce moment.

Il faut écarter d'abord celle de Hume, qui n'a pas d'autre but que d'éter à l'induction tout fondement dans la nature des choses, c'est-à-dire de nier toute vérité inductive, et qui, dans l'instant même où elle la nie, est obligée d'en supposer l'existence. A quelle condition, en effet, deux choses se trouveront-elles liées dans notre esprit de telle sorte qu'en apercevant l'une nous en concluons spontanément l'existence de l'autre ? A la condition que cette liaison sera parfaitement réelle, que l'expérience ne la démentira pas, et qu'elle nous représentera fidèlement l'ordre de la nature. Supposons que tout soit livré au hasard, soit en nous, soit hors de nous, la même combinaison se produira rarement deux fois de suite, et l'habitude dont parle Hume ne pourra jamais s'établir. Or, puisque l'habitude suppose nécessairement la vérité inductive ; puisqu'elle la suppose, non-seulement dans notre esprit, mais dans la nature, elle est incapable de l'expliquer et encore moins de la détruire. L'expérience n'est pas moins contraire à la doctrine de Hume que la logique. L'enfant qui s'est brûlé une seule fois craint le feu ; et, en général, nous sommes d'autant plus portés à abuser de l'induction ou à généraliser des faits particuliers, que nous avons moins vécu et moins observé.

Nous écartons également l'opinion qui confond l'induction avec le syllogisme. Sans doute on peut, en un sens général, donner à l'induction la forme syllogistique : car l'induction suppose un principe universel sur lequel se fonde son existence même ; et l'usage qu'on fait d'un pareil principe dans différents cas déterminés, tient de la nature du syllogisme. Mais ce n'est pas là ce

qui constitue le raisonnement inductif, ou ce procédé par lequel nous concluons du particulier au général, c'est-à-dire du moins au plus, et de la partie au tout. Il est très-vrai que les caractères distinctifs du genre sont compris parmi les attributs de l'espèce, et que ceux-ci se trouvent au nombre des propriétés essentielles de l'individu ; mais d'où le savons-nous ? Qu'est-ce qui a pu nous persuader qu'il y a des genres, qu'il y a des espèces, qu'il y a dans la nature des propriétés ou des causes d'où résultent toujours les mêmes effets, et qui établissent entre les êtres des ressemblances ou des différences invariables ? C'est uniquement l'induction qui nous a appris tout cela, comme Aristote lui-même (*Dein. Analyt.*, liv. I, ch. xix), peu suspect de prédilection pour ce genre de raisonnement, en a déjà fait la remarque. Donc le syllogisme, sous quelque point de vue qu'on le considère, ne peut nous rendre compte ni du principe ni du procédé de l'induction.

Ainsi il ne nous reste plus que le principe de Newton et celui de l'école écossaise : car il est évident que les deux propositions de M. Royer-Collard n'ajoutent rien à celle de Reid. De plus, la division de M. Royer-Collard est inadmissible : toute loi de la nature est nécessairement stable et générale ; qu'on lui ôte l'un ou l'autre de ces deux caractères, et elle se confondra nécessairement avec les simples phénomènes. Pour la même raison, Reid aurait dû se contenter de dire : la nature est gouvernée par des lois. Or cette proposition comprend nécessairement celle de Newton : car le caractère d'une loi, ou le signe par lequel se révèle son existence, c'est de faire qu'une même cause, étant placée dans les mêmes circonstances, produise toujours les mêmes effets. Mais pourquoi en est-il ainsi ? pourquoi d'une même cause ou de causes semblables ne devons-nous attendre que des effets semblables ? A cette question il n'y a rien à répondre, sinon que l'idée de cause et l'idée de loi sont inséparables dans notre esprit et, par conséquent, aussi nécessaires l'une que l'autre ; que nous ne concevons pas plus une cause qui agit sans loi, qu'un phénomène qui commence sans cause. Au mot de loi on est bien libre sans doute de substituer une autre expression. On peut dire avec Leibniz : rien n'existe, rien ne se fait sans raison ; ou bien : tout effet a sa raison d'être dans la cause qui le produit ; mais raison, dans ce sens, ne dit pas plus que loi, et signifie seulement une manière d'agir générale et constante, préconçue par l'intelligence avant de se traduire en résultats extérieurs. L'induction repose donc véritablement sur un jugement primitif de la raison humaine ; sur un principe non moins universel et non moins nécessaire que celui de causalité, à savoir que toute cause agit suivant une loi, et qu'il y a des lois pour tous les phénomènes. L'expression la plus complète de ce principe, c'est qu'il n'y a pas de hasard dans la nature, c'est que tout est subordonné à un plan, à une règle, c'est-à-dire à une loi universelle, d'où découlent les lois particulières dont l'existence nous est attestée par l'expérience. En effet, de même qu'il y a au-dessus de toutes les causes relatives et finies une cause absolue et infinie, de même sommes-nous obligés de reconnaître dans les lois multiples et contingentes de ce monde des applications diverses d'une loi unique, invariable, qui est la raison même. Aussi, plus on avance dans la connaissance de la nature, plus on lui trouve un caractère rationnel, plus l'expérience s'appuie sur le raisonnement et le calcul.

Voilà, si nous ne sommes pas avec tout le genre humain les jouets d'une illusion, le principe

d'induction hors de doute. Mais peut-on en dire autant des résultats de l'induction, c'est-à-dire des lois que l'on constate à l'aide de l'expérience? On a remarqué que ces lois étant contingentes de leur nature, et ne nous paraissant pas toujours très-bien liées entre elles, ne peuvent pas avoir le même degré de certitude que les conclusions d'un raisonnement syllogistique. De plus, il n'existe pas pour l'induction une forme précise, comme pour le raisonnement proprement dit; il est impossible de dire combien il faut de faits et d'expériences pour la rendre légitime; par conséquent, nous ne sommes jamais sûrs d'en avoir recueilli un assez grand nombre, et tout ce qu'on peut espérer ici, c'est un degré plus ou moins élevé de vraisemblance. La première objection est tout à fait inadmissible en principe : car, s'il ne fallait tenir pour certain que ce qui est nécessaire, universel, mathématiquement démontré, nous serions en droit de douter de notre propre existence, et par suite de la raison elle-même, dont la lumière ne peut arriver jusqu'à nous, qu'en traversant, pour ainsi dire, la conscience. La seconde objection, malgré une certaine apparence de logique dont le scepticisme a tiré parti, ne résiste pas aux faits. Par exemple, il m'est impossible d'être persuadé plus que je ne le suis des lois de la pesanteur; et, si j'admets que ces lois peuvent changer, c'est à la condition que les corps changeront avec elles. Qu'on arrête chez un animal la respiration ou la circulation du sang, il n'est pas seulement probable, il est absolument certain que cet animal cessera de vivre. Si je ne suis pas entièrement sûr des résultats de l'induction, il m'est impossible de donner plus de confiance à la perception elle-même, et de regarder comme hors de doute l'existence des corps : car les corps ne sont rien pour nous sans leurs propriétés, et l'idée de propriété, comme nous en avons déjà fait la remarque, c'est l'induction qui nous la donne de concert avec le principe de causalité. Sans doute il y a des faits qu'on a trop vite érigés en lois, et des lois vraiment dignes de ce nom auxquelles on a donné trop d'extension; mais alors l'induction s'est arrêtée à moitié chemin, et c'est l'hypothèse qui a fait le reste. Il est vrai aussi qu'on ne peut pas déterminer d'avance le nombre des expériences sur lesquelles doit se fonder toute induction légitime : ce nombre varie suivant la nature des faits qu'on observe et suivant les qualités de l'observateur; mais il y a un moment où il est suffisant, et où nous possédons véritablement la certitude. Il faut prendre garde, en insistant trop sur cette difficulté, d'imiter ces sophistes de l'antiquité qui ne voulaient pas que quelques grains de blé augmentés sans cesse d'un nouveau grain pussent finir par faire un mouton.

Les conditions ou les règles de l'induction peuvent se ramener à trois : 1° Rien n'étant isolé dans la nature, il faut multiplier les observations et varier les expériences, jusqu'à ce qu'on ait démembré l'accessoire de l'essentiel, les purs accidents des attributs constitutifs, et qu'on ait découvert, parmi les mille circonstances dont un phénomène est accompagné, celle qui détermine réellement son existence, c'est-à-dire qui en est la condition ou la cause proprement dite. 2° Ce n'est pas assez de constater les conditions ou les propriétés qui déterminent l'existence d'un phénomène; il faut rechercher aussi, par les mêmes procédés, quelles sont les propriétés qui l'excluent ou qui lui sont indifférentes. C'est ainsi qu'après s'être élevé du même au semblable, c'est-à-dire de l'individu à l'espèce, on pourra passer du semblable au différent, c'est-à-dire de

l'espèce au genre. 3° Il faut rechercher si les propriétés qu'on a reconnues dans un individu, dans une espèce ou dans un genre, ne s'y produisent pas dans des proportions différentes, suivant des circonstances différentes, et si ces proportions elles-mêmes ne peuvent pas être ramenées à une règle uniforme. C'est à cette condition seulement que l'induction pourra atteindre à la connaissance des lois, et que ces lois, dans certains cas, pourront recevoir la sanction du raisonnement et du calcul.

A ces trois règles correspondent les trois espèces de tableaux recommandés par Bacon : les tableaux de présence (*tabulæ presentivæ*) qui constatent tous les cas où l'on observe une certaine propriété ou un certain phénomène; les tableaux d'absence (*tabulæ absentivæ*) qui constatent tous les cas où ce même phénomène n'a pas été rencontré; et les tableaux comparatifs (*tabulæ comparationis*) qui nous donnent les proportions dans lesquelles il se manifeste.

C'est dans ces règles que se résume le *Novum Organum*, c'est-à-dire toute la logique de l'induction; et, s'il est plus difficile de les observer que celles du syllogisme, elles ne conduisent pas à des résultats moins féconds ni moins certains; autrement, encore une fois, il faudrait renoncer au passé et à l'avenir, dans la vie comme dans la science.

Consultez, outre les ouvrages indiqués dans cet article : Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, ch. iv; — Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps et sa philosophie*; — Stuart Mill, *Logique inductive et déductive*, traduite en français par L. Peisse.

INFINI. On entend par *infini* non pas ce qui est actuellement sans bornes déterminées, comme certaines quantités mathématiques, mais ce qui ne peut pas absolument en recevoir, à quelque titre et sous quelque rapport que ce soit. Tel est le caractère le plus simple et le plus essentiel de l'infini, celui qui lui a donné son nom, et qui renferme implicitement tous les autres. Mais concevons-nous réellement quelque chose de pareil, ou n'est-ce pas un mot, une simple négation, une extension arbitraire du fini que nous prenons pour une idée, pour un principe positif de notre intelligence? Et si cette idée ou ce principe existe, comment le mettre d'accord avec les autres conditions de notre intelligence, surtout avec la conscience de notre personnalité? L'idée de l'infini peut-elle pénétrer dans l'esprit humain sans l'envahir tout entier? Enfin que savons-nous de l'infini considéré en lui-même avec nos facultés finies et bornées? Est-il donné à notre raison de s'identifier avec lui, et de l'embrasser tout entier comme plusieurs philosophes l'ont prétendu; ou, comme d'autres l'ont supposé, infini est-il synonyme d'incompréhensible et d'inconnu? Telles sont les diverses questions qui sortent naturellement du sujet que nous allons traiter; et plus ce sujet est obscur et ardu, plus il exige de circonspection et de méthode; plus il faut être attentif à s'élever graduellement du facile au difficile et du connu à l'inconnu. Or, ce que nous connaissons le mieux, c'est ce qui se passe en nous-mêmes, à la lueur de notre conscience. Ce qui nous est le plus facile, c'est de savoir si nous concevons, oui ou non, quelque chose d'illimité, d'infini, d'absolument incompatible avec l'idée de mesure, de condition et de fin. C'est donc par là que nous commencerons; nous chercherons ensuite, en suivant toujours la même marche, la solution des deux autres problèmes, dans les limites où il est permis, où il est raisonnable d'y prétendre.

Il n'est pas une seule de nos connaissances, de nos idées, et, en général, des opérations de notre esprit, de quelque nature qu'elles puissent être, qui ne suppose l'existence, et ne se lie d'une manière nécessaire à la conception de l'infini. Commençons par celle qui en paraît être la plus éloignée, c'est-à-dire par la perception des sens. N'est-il pas vrai que tout objet, que tout phénomène sensible ou physique a pour caractère essentiel d'occuper un lieu ou d'exister dans l'espace? Sans espace pas d'étendue, sans étendue pas de divisibilité, partant pas de corps ni de nature extérieure. Mais qu'est-ce que l'espace pour nous, sinon l'infini considéré sous un aspect particulier, c'est-à-dire comme la condition de toute existence matérielle, et, par conséquent, de toute perception? A quelque parti qu'on s'arrête sur la nature même de l'espace; qu'on le regarde, avec Clarke, comme un attribut de Dieu, ou, avec Leibniz, comme l'ordre des coexistences, toujours faut-il tomber d'accord sur ces deux points : 1° que sans lui le monde extérieur ne saurait exister; 2° qu'il est impossible de lui assigner des bornes : car ne pouvant être tracées que dans son propre sein, puisqu'elles devraient exister quelque part, elles se détruiraient par là même. Or, ces deux caractères suffisent pour nous faire concevoir l'espace comme quelque chose de réel à la fois et d'infini.

Si nous passons de la perception du monde extérieur à la connaissance que nous avons de nous-mêmes et de nos propres manières d'être, nous obtenons sous un autre nom un résultat tout à fait semblable. En effet, la connaissance de nous-mêmes est à la fois l'œuvre de la conscience et de la mémoire. Si cette dernière faculté n'est pas réunie à la première, notre existence est sans unité et sans durée, nous ne sommes plus un être ni une personne, mais un simple phénomène à chaque instant interrompu, un amas confus d'éléments hétérogènes où il est impossible à l'âme de se reconnaître. Ainsi les deux facultés n'en forment véritablement qu'une seule; la mémoire n'est que la continuation et le complément indispensable de la conscience. Mais la mémoire suppose la durée; la durée suppose le temps. Or, le temps est, par rapport aux existences particulières aperçues par la conscience, et aux événements que la mémoire nous rappelle, ce que l'espace est par rapport aux corps. Chacun de ces événements se passe, chacune de ces existences a une durée déterminée dans le temps; mais le temps lui-même ne passe pas; il est sans commencement et n'aura pas de fin, car c'est en lui et relativement à lui que tout finit et tout commence. Il n'est donc pas autre chose que l'infini considéré comme la condition de la durée, de la succession, de l'identité, par conséquent, de la conscience et de la mémoire. A ce titre, il nous est impossible de ne pas l'admettre un nombre de nos idées les plus réelles et les plus positives : car ce n'est pas un pur néant ou une négation arbitraire que l'on peut concevoir ainsi comme une condition absolue de la pensée et de l'existence.

C'est par le temps et l'espace que les choses, que les existences en général sont possibles : car toutes celles que la perception et la conscience nous font connaître, c'est-à-dire les esprits et les corps, ont nécessairement pour caractère ou l'étendue multiple qui suppose l'espace, ou l'identité indivisible qui suppose la durée et le temps. Indépendamment de l'identité et de l'étendue, il y a le double rapport de la juxtaposition et de la succession qui se fonde sur les mêmes principes. Mais pour changer le possible en réalité, il faut une nouvelle condition; il faut

un pouvoir capable de provoquer ce changement; il faut une force qui soit à la fois le type le plus accompli et la source de toute existence; en un mot, il faut une cause. Le principe de causalité ou le rapport de cause à effet suppose donc avant lui les notions d'espace et de temps : car ce que nous appelons un effet, c'est ce qui a commencé d'être, ce qui a des limites sous le point de vue de la durée et, par conséquent, de l'étendue, ce qui est fini, en un mot. Un objet fini peut être la cause prochaine, la cause relative et subordonnée d'un autre objet de même nature; mais cela n'empêche pas qu'en lui-même, et à parler rigoureusement, il ne soit qu'un effet. Donc, la véritable cause, la seule vraiment digne de ce nom, c'est celle qui n'a pas de limites, qui ne peut pas en avoir, ou dont l'action se fait sentir partout et toujours : c'est l'infini.

Il est impossible de penser à la cause infinie sans la concevoir en même temps comme l'infinie substance, c'est-à-dire comme le fond qui subsiste sous tous les changements, en quelque lieu, en quelque temps qu'ils arrivent; comme l'être qui se manifeste sous tous les phénomènes, et la source inépuisable de tous les êtres particuliers : car la cause ne saurait agir où elle n'est pas; et si, comme nous venons de le dire, son action est sans bornes dans le temps et dans l'espace, il en est de même de son existence; elle est donc la substance éternelle et infinie, ou, comme on l'appelle souvent, l'être des êtres.

Au fond la cause et la substance sont une seule et même chose : car on ne conçoit pas plus un être dépourvu de toute force, de toute efficacité, de tout moyen d'agir et de manifester son existence, qu'on ne conçoit une cause qui n'est pas. Être sans agir et agir sans être sont deux idées également contradictoires. Cependant il faut remarquer que l'idée de cause et, par conséquent, de cause infinie, se présente plus particulièrement à notre esprit quand nous agissons, c'est-à-dire quand notre volonté se dirige vers le dehors; et l'idée de substance ou d'être quand nous pensons, ou lorsque notre activité se replie sur nous-mêmes dans le fait de la réflexion et les opérations qui en dépendent. En effet, quoique le principe de causalité soit un principe universel, il n'y a cependant que l'exercice de notre propre volonté qui puisse nous faire comprendre ce que c'est qu'agir, ou être cause; mais cette volonté bornée et impuissante ne tarde pas à nous apparaître dans son insuffisance, c'est-à-dire comme un simple effet; et, convaincus que rien ne peut exister dans l'effet qui ne soit d'une manière essentielle et sous sa forme la plus accomplie dans la cause, nous arrivons nécessairement à la liberté infinie, considérée comme la condition et la cause productrice de la liberté humaine. De même, le principe de la substance, qui s'applique sans exception à toutes les qualités et à tous les phénomènes, à tous les modes et à toutes les formes de l'existence, ne se montre distinctement à notre esprit que dans cet acte particulier de la réflexion qu'on appelle le jugement. C'est le jugement et, nous le répétons, le jugement réfléchi, qui nous met en état de discerner le sujet de ses attributs, c'est-à-dire l'être de ses qualités, la substance de ses phénomènes, et nous force en même temps à reconnaître le lien nécessaire, le rapport universel qui unit entre eux ces deux termes. Il y a plus, sans le jugement il ne peut y avoir en nous aucune idée précise de l'être : car ce qui est véritablement, selon nous, notre esprit ne se contente pas de le concevoir, il est obligé de l'affirmer; et affirmer n'est-ce pas la même chose que juger? Otez donc le jugement, il n'y a plus aucune dif-

férence pour nous entre le domaine de la réalité et celui de l'imagination, entre ce qui pourrait être et ce qui est. Mais, comme nous venons de le dire, le jugement est un acte plus ou moins réfléchi de notre intelligence; juger c'est penser; et, à la rigueur, on pourrait ramener la pensée tout entière à cette seule opération; il y a donc un rapport naturel, une coïncidence nécessaire entre l'être et la pensée. C'est ce que nous appelons la vérité. Or, puisqu'il y a un être infini, il y a aussi une vérité infinie; et, s'il y a une vérité infinie, il y a une intelligence infinie pour la comprendre. D'où nous viendrait sans cela notre propre intelligence qui, incomplète et défilante comme elle l'est, ne saurait tenir son existence d'elle-même? Comment admettre et comment nous expliquer cette coïncidence de notre pensée avec la nature des êtres, si elle n'avait pas son fondement dans le principe de tout ce qui est, ou si l'être infini n'était pas en même temps l'infinie intelligence? Arrivé à ce résultat, il faut bien se garder d'oublier par quel chemin on y a été conduit. Ce qui nous découvre en nous l'existence de la pensée et de ses rapports avec les choses, ce n'est pas seulement un fait de conscience, c'est un fait de réflexion, c'est-à-dire la conscience unie à l'activité. L'intelligence infinie dans laquelle nous sommes forcés de chercher l'origine et l'explication de la nôtre, ne peut donc pas être une pensée abstraite, sans conscience et sans efficace, comme celle que Spinoza, par exemple, et ses modernes successeurs ont donnée à Dieu; elle est l'esprit infini, l'esprit vivant et tout-puissant qui se possède et se sait en même temps qu'il anime, qu'il éclaire, qu'il remplit de lui toute la création.

Ainsi, chacune des facultés et des opérations que nous venons de passer en revue, la perception des sens, la conscience, le souvenir, la volonté, la réflexion, suppose nécessairement dans notre esprit, sous une forme ou sous une autre, la croyance à l'infini. Mais ce ne sont pas là tous les éléments de la nature humaine: il y faut ajouter le sentiment et l'imagination; le sentiment, qu'il faut se garder de confondre avec les sens; et l'imagination, qui, par son but, ses résultats et les lois auxquelles elle est soumise, diffère essentiellement des autres facultés de l'intelligence. Le sentiment à sa plus haute expression, c'est l'amour; et le but, l'aliment, comme le principe de l'amour, c'est la perfection, c'est-à-dire le bien sans aucun mélange de mal. Ce but, comme il est facile de s'en convaincre, est tout à fait le même que celui de la liberté, et se confond en un sens avec le devoir; mais, comme objet de l'amour ou du sentiment, l'idée du bien, de la perfection, vient s'offrir à nous d'une manière plus soudaine et plus irrésistible que comme la règle et la condition de toute action libre. Or, n'est-il pas évident que tout ce qui est fini est imparfait; que tout ce qui est fini est sujet au mal, et que le mal, s'il n'est tout entier, comme on l'a dit, dans les limites mêmes qui circonscrivent les facultés de chaque créature, n'a du moins pas d'autre origine? Le bien sans mélange, tel que le conçoit notre esprit lorsqu'il s'enquiert de la fin dernière de ses actes, tel que le demande notre âme dans ses plus constantes et ses plus vives aspirations, n'est donc pas autre chose que l'infini. Ce que nous disons du sentiment s'applique d'une manière non moins évidente à l'imagination. L'objet propre de l'imagination c'est le beau, comme l'objet propre de la réflexion c'est le vrai, et celui de la liberté et de l'amour le bien. Maintenant, soit qu'on cherche, sur les traces de Platon, à confondre le beau avec le bien; soit

que, à l'exemple de saint Augustin, il nous paraisse être la même chose que l'unité et l'harmonie; soit qu'avec des philosophes plus modernes nous y voyions l'accord de l'idée et de l'expression, de l'esprit et de la matière, ou les plus hautes conceptions de la raison revêtues d'une forme sensible, il est également nécessaire de lui donner pour principe l'infini. Il n'y a que l'infini, comme nous venons de le démontrer, qui soit à l'abri de l'imperfection et du mal. Il n'y a que l'infini où la contradiction, la disproportion, la multiplicité ne puisse trouver aucune place, et qui soit véritablement le modèle et la source de toute harmonie et de toute unité. Enfin l'infini n'est-il pas également ce que la raison peut concevoir et ce que les formes de l'imagination peuvent exprimer de plus élevé? Comme principe de l'intelligence, n'est-il pas la source de toutes les idées? comme cause universelle, n'est-il pas l'auteur de tous les rapports qui existent entre les idées et les choses, entre la raison et les sens, entre l'esprit et la matière?

Nous voilà certains que notre esprit conçoit l'infini, puisque sans lui il nous est impossible de concevoir autre chose ni même de nous faire une idée de nos propres facultés. Nous voilà certains que l'infini, loin d'être une abstraction, comme l'école sensualiste a cherché à le faire croire, est au contraire le fondement, le principe et le type de toute réalité: il nous offre, sous les noms du temps et de l'espace, la condition de la durée et de la succession, de l'identité et de la diversité, c'est-à-dire de toutes les formes possibles de l'existence; il est la cause absolument libre et indépendante, l'être nécessaire et immuable, l'intelligence ou la pensée, la vérité, le bien et le beau sans restriction ni mélange. Il est tout cela à la fois, au même titre et au même degré, c'est-à-dire absolument, sous peine de ne pas être: car l'hypothèse de plusieurs infinis se détruit elle-même; plusieurs êtres qui ne sont pas dans la relation d'une cause à ses effets, se limitent les uns les autres, ou ne sauraient tenir la même place dans l'ordre général des existences, que si chacun d'eux était seul; par conséquent, à tous les autres attributs que nous avons donnés, à l'infini, il faut ajouter l'unité. Mais ces attributs, ces caractères ou différents aspects de l'infini, comme on voudra les appeler, ne sont pas autre chose que les éléments mêmes ou les notions fondamentales de notre raison: donc, la raison est, à proprement parler, la faculté de l'infini; ou, ce qui revient au même, l'infini ne répond pas à une idée déterminée de notre esprit, à une conception unique et parfaitement distincte de toute autre; il est l'objet de la raison tout entière, considérée dans sa plus haute unité ou dans la synthèse rigoureuse de tous ses principes. Supposez qu'on réussisse à supprimer les notions de substance, de cause, de temps, d'espace, du vrai, du beau, de l'unité; vous donnez raison à ceux qui regardent l'infini ou comme un mot vide de sens, ou comme un acte arbitraire de la pensée, c'est-à-dire comme la multiplication du fini par lui-même. Supprimez maintenant l'infini, il est évident que vous ferez disparaître du même coup la raison. On ne peut donc imaginer rien de plus vain et de plus contradictoire que de demander la connaissance de l'infini, c'est-à-dire la connaissance de Dieu, à une autre faculté que la raison.

Mais ici se présente naturellement la seconde question que nous avons entrepris de résoudre: Comment concilier cette faculté de l'infini avec notre existence individuelle et finie? La conscience et la raison, comme nous venons de le démontrer, sont deux facultés inséparables et

qui se pénètrent mutuellement. On ne pense pas sans savoir que l'on pense; on ne pense pas, non plus, sans avoir un objet, ou, ce qui revient au même, sans supposer un rapport nécessaire entre l'être et la pensée, et par conséquent sans admettre quelque chose qui existe absolument, qui est absolument vrai. Or, s'il est vrai que l'infini et le moi sont donnés en même temps et au fond par les mêmes facultés; si l'infini tombe sous la raison de la même manière que le moi sous la conscience, de quel droit les regardons-nous comme deux existences distinctes? En effet, le moi n'est pas seulement l'objet, il est aussi le sujet de la conscience; il est sujet et objet tout à la fois, il se pense et s'aperçoit lui-même dans le fait du sens intime: donc, l'infini devrait être considéré de la même manière comme le sujet et l'objet de la raison. Mais le sujet de la raison est le même que le sujet de la conscience: donc, le moi et l'infini ne seraient que deux aspects divers de la même existence, deux modes différents de la même pensée; la pensée se développant dans des mesures diverses, ayant à différents degrés la conscience d'elle-même, suffirait à l'explication de tout ce qui est. Une autre objection vient se joindre à celle-ci: l'infini, ayons-nous dit, c'est ce qui ne souffre aucune limite, sous quelque point de vue et à quelque titre que ce soit. Or deux existences véritablement distinctes ne sont-elles pas par cela seul limitées l'une par l'autre? Si donc le fini est autre chose qu'un mode ou une simple limitation de l'infini, l'infini n'existe pas. Telles sont les difficultés que soulèvent la conception et l'existence simultanée de ces deux choses. Ces difficultés ne sont pas de notre invention: on les trouve dès le berceau de la métaphysique; elles ont servi toutes deux d'arguments au panthéisme; mais la première a plus particulièrement donné lieu au panthéisme idéaliste, qui a sa plus haute expression dans l'école allemande; la seconde au panthéisme réaliste, dont Spinoza est le véritable chef. Nous allons essayer de les résoudre l'une après l'autre, sans nous occuper ici des systèmes qu'elles ont fait naître.

S'il y avait une aperception de l'infini, comme il y a une aperception du moi; ou si l'infini tombait sous notre raison comme nous-mêmes et nos propres manières d'être nous tombons sous la conscience, c'est-à-dire sans restriction et sans réserve, avec une évidence et une clarté égale dans l'un et l'autre cas, il serait vrai de dire que l'infini est tout entier dans la raison et ne peut être que là; qu'il est tout à la fois le sujet et l'objet de la raison, ou plutôt la raison même sans aucun autre attribut; la raison ayant conscience de soi, l'idée dans son plus complet développement. Mais les choses se passent-elles de la sorte? Prenons un exemple: la raison me donne l'idée d'une cause absolue, infinie, qui n'a pas commencé et qui ne peut pas finir; d'un autre côté, je m'aperçois moi-même comme une cause relative et finie, comme la cause de mes propres actions. Que l'on m'interroge sur l'existence de ces deux causes, je répondrai que je suis aussi certain de la première que de la seconde: car elles offrent toutes deux le plus haut degré possible de certitude. Mais que l'on me demande ce que je sais de leur nature, la réponse sera bien différente. La même aperception de conscience qui m'apprend que je suis une cause, me fait connaître en quoi consiste cette causalité, me montre comment elle s'exerce, m'en découvre enfin toutes les propriétés et toutes les conditions. Je chercherais en vain à me faire une idée adéquate de la cause infinie; je chercherais en vain à comprendre, circonscrit

comme je suis dans des limites infranchissables, comment sa puissance ineffable a multiplié les êtres sans se diviser elle-même, comment elle les a produits, comment elle prolonge leur existence et, en général, quels rapports elle conserve avec eux. Tout ce que je sais, c'est qu'elle ne peut pas être moindre que ses effets. Or, si parmi ces effets ou parmi les caractères qui les distinguent les uns des autres, parmi les attributs des êtres finis, on rencontre la liberté et l'intelligence, c'est qu'elle est elle-même un principe libre et intelligent. Qu'est-ce donc que nous apprend ici la raison? Elle nous apprend que tout ce qui a commencé, que tout ce qui est limité et fini tire son existence, soit médiatement, soit d'une manière immédiate, d'un principe sans commencement, sans limite et sans fin; elle nous révèle, sous un rapport déterminé, celui de cause à effet, ou sous l'attribut de la force, quelque chose qu'aucun rapport, ni aucun attribut, ni aucune forme ne peut contenir, une nature qui déborde toutes les facultés de notre intelligence, et que par cela seul nous sommes forcés de distinguer de la nôtre: car ce qui est au-dessus de nous n'est pas nous; ce que notre pensée est obligée de croire sans pouvoir l'embrasser ni le comprendre, ne saurait être cette pensée elle-même. On arrive à un résultat tout à fait semblable pour chacun des autres principes de la raison. Ainsi je ne me représente pas plus clairement, je ne perçois et ne comprends pas mieux l'infini sous l'idée de substance que sous celle de cause; je crois seulement, d'une foi inséparable de l'idée elle-même, et nécessaire, universelle comme elle, qu'au-dessus de toutes les existences que nous connaissons et que notre imagination peut nous représenter il y en a une qu'aucune science ni aucune faculté humaine ne saurait atteindre. Ce que j'aperçois de plus positif et de plus clair sous les notions de temps et d'espace, c'est qu'aucune existence finie ni aucun mode général de l'existence, soit la simultanéité, soit la succession, soit l'étendue, soit la durée, ne peuvent être conçus sans l'infini; c'est que l'infini est non-seulement la cause déterminante, le principe actif de ce qui est, mais la condition de ce qui est possible. En effet, pour que notre esprit puisse concevoir l'œuvre de la création, il ne suffit pas que nous ayons l'idée d'une cause suprême et absolument nécessaire, il faut encore qu'en regardant du côté des choses, elles nous apparaissent comme possibles en elles-mêmes, et susceptibles de se coordonner les unes avec les autres, quels qu'en soient la nature et le nombre. Or, le temps n'est pas autre chose que la possibilité infinie, inépuisable des successions, l'espace la possibilité infinie, inépuisable des coexistences. Ce sont là deux nouveaux aspects de l'infini que l'on chercherait vainement à faire sortir des idées de cause et de substance; mais sans eux les idées de cause et de substance demeureraient incomplètes dans notre esprit, puisque nous ne concevions pas dans quelle étendue elles peuvent se manifester. C'est en tant qu'il possède en lui le pouvoir de réaliser ces deux possibles, et que ce pouvoir a sa source dans une perfection actuelle, non successive, comme l'ont imaginé la plupart des apologistes du panthéisme, que Dieu nous apparaît sous le double attribut de l'immensité et de l'éternité. Il faut donc se garder de confondre, à l'exemple de Clarke, l'immensité avec l'espace et l'éternité avec le temps. Le temps et l'espace ne s'appliquent qu'à la création, c'est-à-dire à ce qui est multiple et successif. L'éternité et l'immensité expriment la perfection actuelle, l'unité indivi-

sible et l'indépendance absolue du créateur ; ils m'apprennent qu'il n'a pas besoin de la nature, mais que la nature a besoin de lui. Enfin, quand cette même existence qui n'admet ni limite, ni succession, ni partage, vient s'offrir à moi comme le but où aspirent, sans pouvoir y atteindre, mon intelligence, ma volonté et mon imagination, j'ai alors les idées du vrai, du bien et du beau ; et ces idées, comme les précédentes, me forcent à étendre le domaine de la réalité au delà des bornes de ma conscience, c'est-à-dire de ma pensée.

Il y a ainsi deux éléments à distinguer dans la raison : les points de vue divers ou les formes invariables sous lesquelles le principe des choses vient s'offrir à notre esprit, c'est-à-dire les idées ; et la croyance naturelle, inébranlable que ces idées, soit qu'on les considère isolément, soit qu'on les embrasse dans leur ensemble, n'épuisent pas la réalité et ne sauraient la contenir ni l'exprimer tout entière. Sans les premières il est évident que l'infini nous serait complètement étranger et inaccessible : car on ne connaît et l'on ne croit que ce que l'on conçoit, ou ce qui tombe sous une forme et dans une mesure quelconque sous notre intelligence. Sans la seconde, l'infini, et avec lui toute existence, se réduirait aux proportions de notre pensée, ou plutôt serait notre pensée même : car nos idées n'auraient plus d'objet distinct de leur propre essence ; on se trouverait alors dans la nécessité de choisir entre l'idéalisme sceptique de Kant ou l'idéalisme absolu de Hegel. Mais on demandera si cette croyance ou cette foi naturelle, comme on voudra l'appeler, n'est pas, comme le sentiment, un fait variable et personnel. Comment cela pourrait-il être, si elle ne s'applique qu'à des idées universelles et nécessaires, ou si hors de ces idées elle ne peut pas même trouver place dans l'âme humaine ? Or, puisque ces deux éléments, s'il est permis de les appeler ainsi, la foi et les idées, la foi dans l'infini, et les formes sous lesquelles l'infini se manifeste, sont absolument inséparables et ne se distinguent, aux yeux de la réflexion, que comme deux faces diverses d'une seule faculté ; la raison, en faisant briller en nous la lumière, nous force à chercher au-dessus de nous le foyer dont elle émane, et nous met en communication immédiate avec un objet supérieur à elle-même. C'est le cas de dire avec l'Apôtre (*Évang. S. Jean*, ch. 1, v. 4) : *Et lux in tenebris lucet, et tenebre eam non comprehenderunt*. La raison n'est donc pas le dernier terme des choses : la raison n'est pas Dieu ; mais elle est la parole de Dieu, sa parole vivante et directe, le lien inévitable par lequel il reste uni à l'âme humaine, sans l'absorber en lui ni se confondre avec elle.

Mais cela même n'est-il pas impossible, ou n'y a-t-il pas une contradiction manifeste à regarder le fini comme une existence distincte de l'infini, c'est-à-dire comme une limite que celui-ci ne peut franchir ? Après tout ce que nous avons dit sur le caractère général et sur chacun des principes de la raison, cette difficulté, malgré l'apparence de rigueur qu'elle présente, n'a pas le moindre fondement. En effet, pour enlever aux choses finies toute existence propre, toute valeur et toute puissance distinctes, il faut qu'on les considère ou comme de simples délimitations, en termes plus clairs, comme des portions déterminées, ou comme des modes de l'infini. Dans le premier cas l'infini nous représente une quantité, c'est-à-dire la somme ou la totalité de l'existence ; dans le second, il se confond tout entier avec la notion de substance, sans laisser la moindre prise à un autre principe. Quelles que soient

les images dont il aime à se servir ; qu'il nous parle d'émanation, d'irradiation, d'écoulement, de *process dialectique*, le panthéisme n'a que le choix entre ces deux hypothèses, s'il n'aime mieux les réunir. Eh bien, elles sont insoutenables l'une et l'autre. D'abord quantité et infini sont deux termes qui s'excluent absolument. Une quantité peut augmenter ou diminuer *indéfiniment* ; elle n'est jamais *infinie*. Si petite ou si grande qu'on la suppose, elle n'est pas la plus petite ou la plus grande qui soit possible ; elle n'offre donc jamais rien d'immuable ni d'absolu. L'infini, au contraire, n'augmente ni ne diminue ; on n'y peut rien ajouter, on n'en peut rien retrancher ; et, comme nous l'avons remarqué plus haut à propos de la différence de l'éternité et du temps, de l'immensité et de l'espace, il n'admet ni succession ni mesure ; il est à la fois et indivisiblement tout ce qu'il est, ou il n'est pas. Aussi rien de plus chimérique et de plus vain que ces théogonies métaphysiques où l'on nous montre un dieu qui n'est jamais, mais qui devient toujours, et que l'on peut à peine arrêter au passage à travers ses évolutions sans fin. Il n'est pas plus vrai que ce que nous savons de l'infini se renferme tout entier dans la notion d'être ou de substance, et que la nature et l'humanité, les âmes et les corps, ne soient que les accidents fugitifs d'une substance unique, ou des qualités diverses d'un seul être. La notion de substance, comme nous l'avons démontré, ne peut pas se séparer de la notion de cause. Nous ne concevons pas comme principe des choses un être abstrait, qui n'est rien, qui ne fait rien, qui ne peut ni penser, ni vouloir, ni agir. Or, la relation vivante d'une cause et de ses effets, d'une force intelligente et des résultats produits par elle, nous offre une autre idée que le rapport abstrait de l'être à ses qualités, ou d'un tout à ses parties. La cause est une chose, l'effet une autre ; et plus il y a de force, de vertu, de valeur dans l'effet, plus il y en a dans la cause : par conséquent, plus il y a de liberté dans l'homme et de puissance effective dans la nature, plus clairement nous apparaît en Dieu la majesté de l'infini. Veut-on aller plus loin et savoir comment la relation même de cause à effet est possible, ou comment la cause infinie a produit tout ce que nous voyons ? On poursuivra alors une vaine chimère, car nous ne pouvons pas nous élever au-dessus de la raison et au-dessus de l'expérience. La raison et l'expérience, en nous montrant ce qui est, nous font comprendre en même temps ce qui est possible. Or, l'une nous révèle l'existence de l'infini, non-seulement comme substance, mais comme cause, et par cela même comme cause intelligente et libre ; l'autre nous découvre notre propre existence comme être fini et libre à la fois, comme être distinct, et non comme attribut d'un être universel. Si l'expérience ne nous montrait en nous le sentiment, la perception, la volonté, la mémoire et hors de nous la génération, la vie, l'attraction, supposions-nous que ces choses fussent possibles ? L'existence d'un être fini comme œuvre d'une cause infinie n'est pas plus difficile à concevoir.

Il est donc également faux de dire que nous connaissons l'infini comme nous nous connaissons nous-mêmes, comme nous connaissons la nature ou notre propre intelligence, et qu'il est absolument incompréhensible pour nous. Nous savons qu'il existe, et que rien n'existerait ni ne pourrait être conçu sans lui ; nous savons qu'il a pour attributs l'unité, l'éternité, la toute-puissance, la pensée, la liberté, la perfection, et qu'il ne serait pas du tout s'il n'était pas tout cela à la fois, éternellement, sans division et sans intervalle ;

mais enfermés dans les limites de notre nature, qui s'étendent nécessairement à notre raison, nous ne pouvons pas nous substituer à lui, ou nous transformer en lui, pour sonder l'abîme de sa conscience, goûter sa béatitude, voir ce qui est présent à sa pensée, contempler à leur source les splendeurs qui illuminent notre âme et le monde extérieur. Nous nous arrêtons ici : car tout ce que nous pourrions dire sur ce sujet ne vaudrait pas la page éloquentة que nous allons mettre sous les yeux de nos lecteurs.

« Oui, Dieu est vraiment infini, et par là en effet l'incompréhensibilité lui appartient; mais il faut bien entendre dans quel sens et dans quelle mesure. Disons d'abord que Dieu n'est point absolument incompréhensible, par cette raison manifeste qu'étant la cause de cet univers il y passe et s'y réfléchit, comme la cause dans l'effet; par là nous le connaissons. « Les cieux racontent sa gloire, » et « depuis la création, « ses vertus invisibles sont rendues visibles dans « ses ouvrages; » sa puissance dans les milliers de mondes semés dans les déserts animés de l'espace; son intelligence dans leurs lois harmonieuses; enfin ce qu'il y a en lui de plus auguste, dans les sentiments de vertu, de sainteté et d'amour que contient le cœur de l'homme. Et il faut bien que Dieu ne nous soit point incompréhensible, puisque toutes les nations s'entretiennent de Dieu depuis le premier jour de la vie actuelle de l'humanité. Dieu donc, comme cause de l'univers, s'y révèle pour nous; mais Dieu n'est pas seulement la cause de l'univers, il en est la cause parfaite et infinie, possédant en soi, non pas une perfection relative qui n'est qu'un degré d'imperfection, mais une perfection absolue, une infinitude qui n'est pas seulement le fini multiplié par lui-même en des proportions que l'esprit humain peut toujours accroître, mais une infinitude vraie, c'est-à-dire l'absolue négation de toutes bornes dans toutes les puissances de son être. Dès lors, il répugne qu'un effet indéfini exprime adéquatement une cause infinie; il répugne donc que nous puissions connaître absolument Dieu par le monde et par l'homme, car Dieu n'y est pas tout entier. Songez-y : pour comprendre absolument l'infini, il faut le comprendre infiniment, et cela nous est interdit; Dieu, tout en se manifestant, retient quelque chose en soi que nulle chose finie ne peut absolument manifester ni, par conséquent, nous permettre de comprendre absolument. Il reste donc en Dieu, malgré l'univers et l'homme, quelque chose d'inconnu, d'imprévisible, d'incompréhensible. Par delà ces incommensurables espaces de l'univers, et sous toutes les profondeurs de l'âme humaine, Dieu nous échappe dans cette infinitude inépuisable d'où sa puissance infinie peut tirer sans fin de nouveaux mondes, de nouveaux êtres, de nouvelles manifestations qui ne l'épuiseraient pas plus que toutes les autres. Dieu nous est par là incompréhensible; mais cette incompréhensibilité même, nous en avons une idée nette et précise, car nous avons l'idée la plus précise de l'infinitude. Et cette idée n'est pas en nous un raffinement métaphysique; c'est une conception simple et primitive, qui nous éclaire dès notre entrée en ce monde, lumineuse et obscure tout ensemble, expliquant tout et n'étant expliquée par rien, parce qu'elle nous porte d'abord au fait et à la limite de toute explication. Quelque chose d' inexplicable à la pensée, voilà où tend la pensée elle-même; l'être infini, voilà le principe nécessaire de tous les êtres relatifs et finis. La raison n'explique pas l'inexplicable, elle le conçoit. Elle ne peut comprendre d'une manière absolue l'in-

finitude; mais elle la comprend en quelque degré dans ses manifestations indéfinies qui la découvrent et qui la voilent; et de plus, comme on l'a dit, elle la comprend en tant qu'incompréhensible. C'est donc une égale erreur de déclarer Dieu absolument compréhensible. Il est l'un et l'autre, invisible et présent, répandu et retiré en lui-même, dans le monde et hors du monde, si familier et si intime à ses créatures qu'on le voit en ouvrant les yeux, qu'on le sent en sentant battre son cœur, et en même temps inaccessible dans son impénétrable majesté, mêlé à tout et séparé de tout, se manifestant dans la vie universelle et y trahissant à peine une ombre éphémère de son essence éternelle, se communiquant sans cesse et demeurant incommunicable, à la fois le Dieu vivant et le Dieu caché, *Deus vivus et Deus absconditus.* » (Cousin, *Histoire de la Philosophie morale au XVIII^e siècle. École écossaise.*)

INFLUX PHYSIQUE (*Influxus physicus*). On admettait généralement dans les écoles du moyen âge que l'âme exerce sur le corps une action naturelle effective et directe et non une influence seulement indirecte et idéale, comme le prétendent plus tard Malebranche et Leibniz. C'est à cette simple opinion que l'on donne quelquefois la dénomination pompeuse de Système de l'Influx physique.

Voy. Euler, *XIV^e Lettre à une princesse d'Allemagne*.

INSTINCT. Si l'on s'en rapporte à l'étymologie de ce mot (Ἰν, dedans, στήζω, piquer), l'instinct est une excitation intérieure qui détermine l'animal ou l'homme à certains actes, sans participation de l'intelligence ou de la volonté. Telle est en effet l'idée qu'on se fait généralement de l'instinct, car on l'oppose dans le langage ordinaire à l'intelligence et à l'habitude et on le distingue aussi des forces de la nature qui agissent sur la matière brute ou organisée. Mais c'est précisément une question d'un grave intérêt et vivement controversée, que de savoir si tel est bien l'instinct, si le langage populaire n'a pas tort d'en faire une force distincte de toutes les puissances précédemment nommées. L'histoire de la philosophie offre justement trois doctrines différentes, toutes trois soutenues par des autorités considérables, qui confondent l'instinct, l'une avec un pur mécanisme, une autre avec l'intelligence ou la raison, une dernière avec l'habitude. A ces trois doctrines s'ajoute et s'oppose l'opinion vulgaire qui a donné à l'instinct son nom et qui compte aussi dans la science de nombreux et illustres défenseurs.

La première doctrine est celle de Descartes et des cartésiens, c'est la conséquence nécessaire de l'hypothèse des animaux-machines. Si les bêtes n'ont point d'âme, l'instinct ne peut être ni l'intelligence, ni l'habitude, ni aucune autre puissance résidant dans une âme ou agissant sur une âme. Un des motifs les plus puissants qui conduisit Descartes à l'hypothèse de l'automatisme des bêtes fut une très-judicieuse appréciation de certains caractères de leurs actes instinctifs. Il y remarquait une industrie tellement merveilleuse, sûre, délicate et prime-sautière, qu'il en concluait justement que l'intelligence ne saurait agir avec tant de précision, et, gratuitement cette fois, qu'une machine seule pouvait fonctionner avec cette régularité et cette raison apparente; surtout quand il rapprochait dans les mêmes animaux ces actes si bien mesurés d'autres actes tout différents, attestant un défaut complet de raison. Les idées de Buffon sur l'instinct différent naturellement assez peu de celles de Descartes, puisque son hypothèse des

ébranlements organiques n'est guère différente de celle des esprits animaux. Naturellement aussi celle théorie de l'instinct ne vaut exactement que ce que vaut l'automatisme lui-même dont elle est la conséquence.

Une seconde doctrine confond l'instinct avec l'intelligence, sinon même avec la raison; c'est celle que soutiennent jusque dans ses excès Rorarius (auteur d'un traité intitulé : *Quod animalia bruta scepe ratione utantur melius homine*), le sceptique Montaigne, en se moquant sans doute, et avec plus de modération Réaumur et G. Leroy. *Esse apibus divina particulam auræ*, dit le poète ancien en admiration devant les travaux des abeilles. Cette doctrine, quand elle ne se réfute pas d'elle-même par son exagération, n'établit aucune différence d'origine entre les actions que produisent en foule les derniers des animaux, les insectes, dont la perfection même faisait croire à Descartes qu'elles ne pouvaient être accomplies que par des machines, et ces actes plus imparfaits, moins précis, plus généraux dont presque seuls sont capables les animaux supérieurs. Réaumur attribue par exemple la prévoyance aux abeilles et G. Leroy la réflexion aux bêtes en général.

La troisième doctrine qui confond l'instinct avec l'habitude est celle de Locke et surtout de Condillac; modifiée, corrigée, fortifiée, elle compte aujourd'hui encore de nombreux défenseurs. L'opinion de Condillac se résume nettement dans ces mots : « L'instinct n'est que l'habitude privée de réflexion. » La réflexion, dit-il, préside à la naissance des habitudes, mais, à mesure qu'elles se fortifient, elle s'en retire peu à peu et finit par disparaître complètement. C'est le contre-pied du vieil adage : *Consuetudo est altera natura*. Ici l'instinct qui passe généralement pour naturel, en un mot, la nature, dérive de l'habitude. À cette doctrine on oppose que les insectes, qui n'ont pas connu leurs parents et qui naissent le plus souvent sous une autre forme et avec d'autres besoins qu'eux, exécutent leurs travaux dès le premier jour avec la même perfection et n'ont pu en acquérir l'habitude ni par leur propre expérience, ni par imitation. Mais Pascal demandait déjà si ce qu'on appelle nature ne serait pas une primitive et antique accoutumance contractée dans le long cours des siècles. *Bon chien chasse de race*, dit encore un proverbe. Les partisans de cette doctrine répondent en effet que l'instinct est bien le résultat d'une habitude acquise, non pas par chaque individu, mais par toute la suite des générations d'une même espèce. Si on leur objecte qu'à ce compte chaque génération devrait augmenter le patrimoine et transmettre par héritage des habitudes plus parfaites, ce que contredit l'invariabilité des mœurs des animaux depuis Aristote et Plin, ils répondent que ce perfectionnement ne s'accomplit qu'avec une extrême lenteur, et que s'il est des espèces réellement stationnaires, c'est qu'elles ont dû atteindre les limites du progrès dont elles sont capables. En définitive c'est encore l'intelligence qui dans cette théorie est le principe de l'instinct, puisqu'elle est celui de l'habitude.

La doctrine qui définit l'instinct selon le sens étymologique, en le distinguant à la fois et de l'intelligence et de l'habitude, est représentée glorieusement dans la science par Frédéric Cuvier et M. Flourens. Comparant l'intelligence et l'instinct, ils donnent pour caractères distinctifs de l'une et de l'autre que, dans l'instinct, tout est aveugle, nécessaire, invariable, particulier; que tout, dans l'intelligence, est électif, conditionnel, modifiable, général. Le castor bâtit sa

cabane par instinct, poussé par une force irrésistible et constante, agissant toujours de la même manière, et alors même qu'il est placé dans des conditions où elle lui est inutile; et cette industrie admirable, il ne la peut déployer que pour bâtir. Ce n'est pas à dire que cette doctrine refuse aux bêtes l'intelligence; elle la leur accorde au contraire dans des proportions qui varient selon les espèces, mais comme une faculté qui s'ajoute à l'instinct sans se confondre avec lui. Si c'est à l'instinct par exemple qu'elle rapporte, avec l'architecture du castor, l'acte du chien qui enfouit dans la terre les restes de son repas, c'est à l'intelligence qu'elle attribue les actions variables, individuelles et pour ainsi dire personnelles de ce même chien, du singe ou de l'éléphant. M. Flourens établit même comme une loi dont Fr. Cuvier avait posé les principaux faits, que l'instinct et l'intelligence sont, dans les animaux, en raison inverse l'un de l'autre, que les animaux qui ont les instincts les plus développés sont précisément les moins intelligents, par exemple, les abeilles, les araignées ou les castors, que les plus intelligents ont au contraire les instincts les moins prononcés, sans excepter de cette loi l'homme lui-même, chez qui l'intelligence atteint le degré suprême, la raison, et qui n'a que de vagues et rares instincts. Comparant l'habitude et l'instinct, Fr. Cuvier reconnaît que, dans les actes d'habitude comme dans les actions instinctives, il existe une telle dépendance entre les besoins et les organes, que l'acte suit immédiatement le besoin, sans l'intervention de l'intelligence pour commander ou combiner les mouvements. Mais, tandis que cette dépendance provient, dans l'habitude, de la retraite d'abord insensible, puis définitive, de l'intelligence qui a commencé par intervenir, elle est naturelle et primitive dans l'instinct.

Quand on confond l'instinct avec l'intelligence ou avec l'habitude, il n'y a pas lieu de se demander quels sont les instincts chez l'homme. Mais c'est une question toute naturelle quand on fait de l'instinct une puissance spéciale. C'est encore une question de savoir si les instincts ne se rapportent qu'aux actes qui ont pour fin la conservation de la vie et la propagation de l'espèce, ou si l'homme a des instincts dans l'ordre moral. La solution de la première question dépend nécessairement de celle qu'on donne à la seconde. Il est des philosophes qui prétendent que l'instinct n'a rapport qu'à la vie organique et réduisent à un très-petit nombre les instincts de l'homme. On cite par exemple l'instinct de la succion, de la déglutition, de la conservation. Si courte que l'on fasse cette liste, elle est toujours assez mal déterminée. Il en est qui introduisent l'instinct dans la sensibilité morale et même dans l'intelligence, entre autres Th. Reid et M. A. Garnier. Ainsi le premier reconnaît un instinct de la croyance et le second trouve dans un instinct particulier le principe de tous les actes moraux que l'homme accomplit plus tard avec réflexion. Selon cette manière de voir, les instincts de l'homme sont innombrables, et le mot *instinctif* devient synonyme de *spontané*. Partout où la réflexion n'intervient pas, à moins qu'il ne s'agisse d'un fait d'habitude, l'acte devrait être rapporté à l'instinct; et, comme la réflexion ne commence rien, comme un acte a toujours été spontané avant d'être accompli avec réflexion, il s'ensuit qu'il y aurait un instinct à l'origine de toutes les manifestations de l'activité de l'âme.

On pourra consulter : Descartes, *Discours de la Méthode*, 5^e partie; — Buffon, *Discours sur la nature des animaux*; — Montaigne, *Apologie de Raymond de Sebonde*; — Réaumur, *Mémoires*

pour servir à l'histoire des insectes; — G. Leroy, *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux*, Paris, 1802; — Condillac, *Traité des animaux*; — Reimarus, *Observations physiques et morales sur l'instinct des animaux*, traduites en français par Rensanne de la Tache, Paris, 1870, 2 vol. in-12; — Th. Reid, *III^e Essai sur les facultés actives de l'homme*; — J. J. Virey, *Histoire des mœurs et de l'instinct des animaux*, Paris, 1822, 2 vol. in-8; — article INSTINCT dans le *Dictionnaire des Sciences médicales*; — Fr. Cuvier, article INSTINCT dans le *Dictionnaire des Sciences naturelles*; — Ad. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, Paris, 1865, 3 vol. in-18; — Fr. Cuvier, *Histoire naturelle des mammifères*, Paris, 1818-1837, 70 livr. in-8; — *De l'instinct des animaux* (article du *Dictionnaire des Sciences naturelles*, 1822); — *Examen de quelques observations de M. Dugald Stewart*, et autres opuscules insérés dans les *Mémoires du Muséum*; — Flourens, *de l'Instinct et de l'intelligence des animaux*, Paris, 1845, in-18; — Joly, *l'Instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence*, 2^e édition, in-8, Paris, 1874.

A. L.

INTELLIGENCE. L'intelligence est une des facultés principales de l'âme humaine; c'est celle par laquelle l'homme connaît les choses. Ce que c'est que connaître et ce que c'est qu'intelligence, personne ne l'ignore, puisque tout le monde connaît et pense en effet. Il ne faut donc pas demander une définition de ces termes; aucune définition ne saurait suppléer l'expérience que chacun fait en soi de la pensée, et la plus savante nous éclairerait moins que le plus petit des exemples. Les faits se montrent; ils ne se définissent pas.

Or, les faits par lesquels se manifeste l'intelligence, réunis par un commun caractère qui permet de les réduire en un genre, de les appeler du même nom et de les attribuer à une faculté unique, sont cependant de diverses sortes. Nous trouvons en nous plusieurs espèces de pensées; et autant il y en a, autant il faut reconnaître de façons diverses d'opérer pour l'esprit, ou, en d'autres termes, de facultés intellectuelles. Séparées dans nos classifications, ces facultés concourent presque toujours dans le travail de l'esprit. D'une autre part, quoique mêlées dans la simultanéité de la vie et par une continue réciprocité de services, nos facultés intellectuelles ne se confondent pas cependant. Bien qu'elles ne soient que les manifestations variées d'une faculté unique et simple au fond, la diversité réelle de leurs objets, de leurs opérations et de leurs produits, permet qu'on les décrive chacune à part, et la clarté l'exige. Il ne s'agit ici que d'en donner la liste et le signallement, en marquant leurs rapports de dépendance et de succession.

L'homme est placé au milieu d'un monde auquel sa condition présente le lie par d'inévitables rapports. Entouré de corps de toutes parts, et attaché lui-même à un corps dont il partage ou ressent tous les états, il subit à chaque instant, par le sien, les atteintes des autres, et il rend aux autres corps, par l'intermédiaire du sien, l'action qu'il en reçoit. C'est dans ce commerce avec la nature, auquel il ne peut se soustraire, qu'il trouve les plus ordinaires occasions de ses travaux et de ses luttes. Cette nature qui l'environne, il la connaît par cette faculté qu'on nomme la *perception extérieure*, ou les *sens*. Dans son acception vulgaire, le terme de *sens* désigne à la fois cinq organes bien connus, avec l'appareil nerveux qui correspond à chacun d'eux, et la capacité qui est en nous de recevoir diverses sortes de sensations et de connaissances,

à propos de l'action des objets du dehors sur ces organes. Dans son acception philosophique, le mot *sens* désigne exclusivement cette dernière capacité. Quant à la structure de l'organe, quant à l'impression qui se fait sur lui et est portée par les nerfs jusqu'au cerveau, cela est entièrement du ressort de la physiologie. Les sensations et les notions qui résultent en nous de l'action des objets matériels sont elles-mêmes, abstraction faite de la distinction des organes, très-diverses : elles n'ont de commun que l'unité de la conscience en laquelle elles se réunissent, en sorte que, à ne les considérer qu'en elles-mêmes, on pourrait regarder les cinq sens par lesquels nous les obtenons comme cinq facultés distinctes. Mais la concomitance habituelle des données de chaque sens avec celles des autres nous apprend et nous oblige à rapporter aux mêmes objets les qualités que, directement ou indirectement, elles nous manifestent; et cette unité, en quelque sorte objective, nous autorise à son tour à confondre les cinq sens sous le titre commun de *perception extérieure*.

Par les sens, je n'ai l'expérience que de ce qui leur est actuellement soumis et immédiatement présent; la perception ne s'étend pas au delà de l'instant dans lequel elle s'opère. Or, connaître seulement ainsi, ce serait presque ne connaître pas. Que ferais-je, en effet, de mes connaissances, si elles s'évanouissaient sans retour à mesure que je les acquiers? Autant vaudrait ne les pas acquérir. Les choses que j'aurais perçues le plus souvent me seraient toujours nouvelles; il me faudrait recommencer sans cesse, et sans avancer jamais, l'acquisition de mes idées les plus anciennes. Outre la puissance d'acquiescer, l'homme a le pouvoir de garder et de ressaisir, dans l'occasion, les connaissances déjà obtenues; et cette puissance de reproduire, en l'absence des objets, les résultats de l'expérience sous la forme du souvenir, c'est la *mémoire*. Nous la signalons ici par son caractère le plus extérieur et par son nom le plus connu. Mais une étude attentive de la mémoire fait découvrir qu'elle n'est qu'une variété d'un fait plus général qui, dans la langue psychologique, porte un nom particulier : ce fait est la *conception*. Pour me rappeler en effet un objet que j'ai connu, il faut deux choses : d'une part, que l'idée de cet objet se retrace à ma pensée; d'autre part, que je reconnaisse cette idée, que j'aperçoive qu'elle n'est pas nouvelle. Le souvenir suppose invariablement la conception ou représentation mentale de l'objet qu'on se rappelle; mais la conception n'engendre pas toujours le souvenir. Par exemple, je conçois tous les mots que j'écris, à mesure que le mouvement de ma pensée me les suggère, et je sais bien que je ne les invente pas; mais je ne m'arrête pas à les reconnaître expressément; je n'en rattache l'idée à aucune époque précise de ma vie passée; je les conçois et c'est tout; et quand les mots me viennent ainsi, je ne dis pas que je m'en souviens. Quelquefois c'est une phrase entière qui me revient à la pensée; je l'ai lue quelque part; mais, ne la reconnaissant pas, je l'écris comme si elle était de moi : cela s'appelle alors une *rémémiscence*. Mais quelquefois aussi c'est réellement que j'assemble dans un ordre nouveau les idées et les mots que je conçois, et l'on nomme cela plus ordinairement *imaginer* : c'est ainsi que je conçois un hippocricelle, que j'imagine une sirène, que je me figure un palais plus magnifique que tous ceux qui existent, ou quelque autre création idéale. J'ai l'air, en effet, de créer; au vrai, je ne fais qu'assembler des conceptions : le tout est nou-

veau ; les éléments ne le sont pas. On trouverait, dans les conceptions géométriques, un autre exemple tout aussi réel et plus sérieux, de ce genre de créations, que le langage attribue à l'imagination. Il y a donc de pures et simples conceptions : il y en a que l'esprit reconnaît, ce sont des souvenirs ; et d'autres qu'il ne reconnaît pas, bien qu'elles reproduisent des perceptions anciennes, ce sont des réminiscences ; il y en a qu'il sait nouvelles, qu'il imagine et crée en quelque sorte. Au fond de tous ces actes de l'esprit, diversement nommés, est toujours la *conception*, qui reproduit l'expérience ; elle est accompagnée, selon les cas, de telle ou telle circonstance, et la *mémoire*, la *réminiscence*, l'*imagination* n'en sont chacune qu'un cas particulier.

Avec l'expérience et la mémoire, je connais le présent et une certaine partie du passé. Mais cela ne me suffit pas encore. J'ignore tout à fait l'avenir, et, par conséquent, l'expérience est toujours à retrairre. Je sais que le feu brûle aujourd'hui, parce que j'en approche les doigts ; je sais qu'il brûlait hier ; mais je ne puis dire s'il brûlera demain. Ainsi de tout. Dans cette ignorance de ce que je dois attendre, de ce que je puis craindre ou espérer des objets, comment me conduire ? Ma connaissance est trop bornée dans le temps, et elle l'est trop aussi dans l'espace : car je ne sais rien, non plus, ni des propriétés, ni même de l'existence de cette innombrable multitude d'objets que n'a pas atteints mon expérience. A cette insuffisance supplée l'*induction*, qui me rend capable de conclure du passé l'avenir, du peu d'objets que je connais, les propriétés de presque tous ceux que je ne connais pas ; et, comme c'est par une sorte de transport de ce que je vois à ce qui m'échappe que j'étends ainsi le cercle de l'expérience, on appelle cela *inférer* ou *induire*. Qu'il y ait, du reste, dans l'esprit des notions qui dépassent l'expérience et qui la débordent en quelque sorte de toutes parts, c'est ce qu'un seul exemple établira suffisamment. J'ai éprouvé plusieurs fois qu'un corps porté à une certaine hauteur tombe vers la terre, s'il cesse d'être soutenu. J'en ai conclu que la terre attire les corps, et qu'elle a cette puissance, non pas seulement dans le temps que j'en observe les effets, mais en tout temps ; qu'elle l'a exercée de la même façon, depuis qu'il y a des corps ; qu'elle continuera de l'exercer encore, tant qu'il y aura de la matière, non pas seulement dans les lieux que mon expérience embrasse, mais en tous lieux et sur tous les points, depuis un pôle jusqu'à l'autre. Avec un peu d'instruction, j'étends même au delà de cette terre le pouvoir attractif de la matière. Je pense que le soleil l'exerce sur notre globe, comme celui-ci sur la lune, et que tous les corps célestes s'attirent mutuellement en vertu de la même propriété qui fait tomber une pierre. Je vais enfin jusqu'au possible, et je me figure que si de la matière était nouvellement créée quelque part, elle posséderait la même puissance d'universelle attraction. Ajoutez que je transporte à toute la matière, en tout temps et en tous lieux, avec la propriété découverte en quelques corps, la règle, s'il y en a une, selon laquelle cette propriété agit. Je suppose, en d'autres termes, que la vertu attractive des corps, partout et toujours, comme ici et maintenant, augmente avec la masse et diminue avec la distance. C'est de la même manière que je crois généralement à la persistance dans les choses des propriétés que j'y ai découvertes, à la présence dans tous les objets semblables des qualités que j'ai constatées en quelques-uns, à

la reproduction des mêmes symptômes caractéristiques dans les phénomènes par lesquels ces qualités et ces propriétés se manifestent, et, par exemple, à la malléabilité du fer, à la présence des mêmes formes solides sous les apparences visibles qui se ressemblent, à la périodicité du flux et du reflux alternatifs de la mer.

Par les sens, je connais le monde, et des corps, ce qu'ils sont actuellement dans le présent ; par la mémoire, j'atteins le passé, et par l'induction l'avenir et ce qui n'est pas l'objet direct d'une expérience actuelle. Mais ce monde, qui est, pourrait ne pas être ; ce qui est arrivé et aurait pu ne pas se produire ; ce que je conjecture comme prochain n'arrivera peut-être jamais. En d'autres termes, ces êtres que je perçois, ces phénomènes dont je me souviens ou que je prévois, moi-même qui prévois, me souviens et perçois, rien de tout cela n'a en soi la raison de son existence passée, présente ou future. Tout cela est, comme on dit, *contingent*. Mon esprit, qui est capable de comprendre cette insuffisance des choses bornées à s'expliquer par elles-mêmes, a la puissance aussi de trouver, en dehors et au-dessus d'elles, leur raison d'être, qui n'est certainement pas en elles ; il comprend que toutes ensemble doivent être rattachées à un principe suprême, qui est Dieu ; il lui est donné de concevoir, à propos de ce qui est simplement, ce qui doit être ; à propos du contingent, le nécessaire ; du fini, l'infini ; de l'imparfait, le parfait. En effet, le contingent, c'est, en d'autres termes, ce qui n'a pas en soi la raison de son existence ; c'est ce qui n'est pas en soi. Or, ce qui n'a pas en soi la raison de son existence, doit l'avoir en autre chose ; ce qui n'est pas par soi, ne peut être que par autrui. Et maintenant, il faut que cet autre ait en soi la raison de son être, sans quoi, ne s'expliquant pas par lui-même, il ne suffirait pas à expliquer le reste, et l'esprit demeurerait aussi peu avancé qu'auparavant : la difficulté serait déplacée ; elle ne serait pas levée. Cet autre est donc nécessaire, absolu, existant par soi. Le concevant comme nécessaire, je le conçois aussi comme parfait et infini : il existe sans bornes, puisqu'il existe sans conditions, puisqu'il ne peut pas ne pas être ; il est parfait, puisque rien ne lui manque. Voilà ce que comprend l'esprit humain ; voilà, non pas la preuve de l'existence d'un être infini, mais le récit de ce qui se passe dans nos intelligences, l'histoire du procédé tout à fait simple, suivant lequel, de lui-même et sous l'empire de ses lois, l'entendement s'élève à propos du fini à l'infini ; de cela seul qu'il connaît le contingent, et le connaît comme tel, il conçoit du même coup son contraire, je veux dire l'absolu. L'un ne va pas sans l'autre dans l'entendement ; et clairement ou confusément, tout homme, cultivé ou non, possède au fond de sa conscience une idée du nécessaire. Cette faculté de concevoir l'absolu, on l'appelle en philosophie *entendement pur*, *intelligence pure*, *raison* ; faculté supérieure, sans laquelle l'homme, réduit à constater sans comprendre, et à tout voir sans connaître jamais la raison de rien, n'aurait rien de plus, du côté de l'intelligence, que l'animal.

A ces facultés, qui sont les sources de toutes nos idées, il faut joindre un certain nombre de procédés d'un emploi universel et très-fréquent, par lesquels l'esprit, sans ajouter de nouvelles connaissances à celles qu'il possède déjà, transforme celles-ci pour en faire usage, les divisant, les unissant, les associant et les combinant de mille manières. Ainsi, nous pouvons dans une idée complexe, n'envisager qu'un de ses éléments à l'exclusion de tous les autres, et cela s'ap-

pelle *abstraite*. Plusieurs idées ayant été successivement dégagées par l'abstraction, s'il y a entre elles quelque analogie, elles se rapprochent dans l'intelligence. L'esprit néglige les différences, ne tient compte que des ressemblances, et, les réunissant, en forme comme un total et une somme, qui est alors une *conception abstraite générale*. Les éléments en étaient dans la réalité épars et désunis; l'esprit leur donne l'unité, et cette unité artificielle, le mot qui l'exprime la conserve. Puis l'entendement, qui contient à la fois plusieurs conceptions générales, peut remarquer encore qu'elles enferment également plusieurs représentations particulières, et se distinguent par d'autres, ou qu'elles s'appliquent en commun à un certain nombre d'objets individuels. Il les assemble de nouveau, consacre et maintient par un mot le total artificiellement formé, et cette somme de conceptions générales, réunies par un nom, c'est l'idée d'un genre, d'une espèce, d'une classe, d'un ordre, d'une famille : il *classe*. L'esprit a d'ailleurs une pente naturelle à généraliser ainsi, c'est-à-dire à ne considérer les choses que par leurs côtés communs, et à en concevoir, pour ainsi dire, plusieurs en une. Nous n'avons pas plus besoin de vouloir pour généraliser que pour abstraire. Une fois en possession des idées générales de toute sorte, dans lesquelles il a comme transformé la matière de l'expérience, l'esprit est sans cesse occupé à les rapprocher les unes des autres, et à y ramener les objets divers et changeants de ses perceptions. Tout ce qui lui est donné, il le détermine, soit en l'enfermant sous un genre, et en lui attribuant par là tous les caractères constitutifs de ce genre; soit en l'excluant d'un genre, ce qui revient à le placer dans la sphère indéfinie de tous les autres genres. Cette opération s'appelle *juger*, quand le rapport des deux idées est aperçu immédiatement. Mais il se peut que ce rapport ne soit pas frappant, et que l'esprit ait besoin, pour s'en assurer, de recourir à l'expérience d'un terme moyen; alors il *raisonne*, ce qui est encore découvrir le rapport de deux idées, mais médiatement et par l'entremise d'une troisième. Il n'y a donc, entre le jugement et le raisonnement, que la différence d'une opération simple à une opération plus complexe. L'*abstraction*, la *généralisation*, le *jugement*, le *raisonnement* sont, si l'on veut, des facultés de l'intelligence; mais il faut bien entendre que ces facultés ne le sont pas au même titre que les précédentes, et qu'elles n'expriment guère que des opérations secondaires, qui s'appliquent à des matériaux amassés d'avance, et ne font que les mettre en œuvre, sans ajouter au fond de notre connaissance rien d'original et de nouveau.

Enfin, il faut placer au-dessus de toute cette diversité de notions et de facultés la *conscience* qui est dans toutes, et n'est précisément aucune d'elles, qui est la condition universelle de l'intelligence, la forme fondamentale de tous les modes de notre activité pensante, et un mode spécial de cette activité. L'âme perçoit, se souvient, prévoit, juge, raisonne. En même temps qu'elle fait tout cela, elle sait qu'elle le fait; en même temps qu'elle accomplit tous ces actes, elle a conscience d'elle-même, qui les exécute. Mais cette conscience est-elle distincte et séparable des opérations qu'elle accompagne? Celles-ci seraient-elles sans celle-là, ou celle-là sans celles-ci? Non assurément. L'idée sans la conscience, que serait-ce? Une idée que nous aurions, sans savoir que nous l'avons, une pensée que nous ne penserions pas, c'est-à-dire quelque chose d'absurde et d'impossible, et non pas seulement un phénomène incomplet, mais un pur

rien. Connaître sans connaître que l'on connaît, c'est rigoureusement ne connaître pas; l'abstraction de la conscience, dans l'acte intellectuel, équivalait à la destruction même de cet acte. Ainsi, ces deux propositions : *Je pense et Je sais que je pense*, sont au fond identiques, puisque, si je l'ignorais, je ne penserais pas. D'un autre côté, peut-on avoir conscience sans penser? C'est demander si l'on peut avoir conscience de rien. L'âme ne se sent que modifiée ou agissante, et si la vie intérieure s'arrêtait, la conscience serait abolie. Elle n'est donc pas une faculté spéciale, distinguée des autres en nature, ayant son domaine propre et ses objets à elle. Son domaine est égal en étendue à celui de toutes les facultés intellectuelles prises ensemble; ses objets sont les objets de toutes et de chacune. L'expérience a le présent, la mémoire a le passé, et l'induction l'avenir; les sens connaissent la matière, et la raison va à Dieu; la conscience a tout cela, embrasse tous ces objets, connaît tout ce qui est connaissable. Elle est la pensée même, saisissant tantôt l'être borné, tantôt l'être infini : ici les qualités et les phénomènes, là les causes et les lois. Tout acte de l'intelligence est une modification de la conscience, et la conscience est le terme général qui désigne l'ensemble de nos forces intellectuelles.

Telle est à peu près, autant qu'une si rapide esquisse peut la représenter, notre constitution pensante. Mais chacune de ces facultés, comme on l'a dit au commencement, est nécessaire à l'exercice de toutes les autres. La conscience est unie à toutes. La perception, de son côté, ou l'expérience des corps, est le point de départ obligé de tout acte ultérieur d'intelligence. Sans elle, point de souvenir, puisque le souvenir n'est que l'expérience reproduite; pas d'induction, puisque l'induction n'est que l'expérience étendue; pas d'abstraction, ni de généralisation, car il faut avoir des idées complexes pour les diviser et ensuite les réunir; enfin, pas de raison, car si la perception du contingent n'est que l'occasion de la conception du nécessaire, elle en est au moins l'occasion indispensable. La mémoire, à son tour, n'est-elle pas l'auxiliaire de tous les actes de l'esprit? Il n'y a pas même, à proprement parler, d'expérience sans la mémoire, il n'y en a pas, du moins, des phénomènes qui se produisent dans la durée. Or, tout ce qui est du ressort de la conscience est dans la durée, et toute espèce d'idée est du ressort de la conscience. Qu'est-ce que percevoir le mouvement d'un corps? C'est connaître ce corps, d'abord en un point de l'étendue, puis en un autre, et ainsi successivement dans chacun des points intermédiaires, jusqu'au point d'arrivée. Mais, lorsque je connais le corps au point d'arrivée, je ne saurais point qu'il s'est mu à moins que je n'ajoute mentalement à la perception actuelle le souvenir du même corps dans tous les points successifs de son parcours. Je ne connaîtrais même de l'étendue que la partie toujours très-bornée que mes organes peuvent embrasser à la fois, si je ne pouvais, la parcourant de la main et des yeux, joindre à chaque perception nouvelle que j'acquiers ainsi la conception de toutes les étendues partielles précédemment explorées. Nécessaire à l'expérience, la mémoire l'est plus encore aux opérations discursives de l'esprit, à l'induction qui suppose plusieurs expériences successives, au jugement et au raisonnement qui asssemblent des idées antérieurement et séparément acquises. La même épreuve, faite sur l'induction, démontrerait la même solidarité d'action : c'est en effet par l'induction que nous rapportons aux mêmes objets et que nous apprenons à grouper ensemble les

qualités diverses de la matière saisies par chacun de nos sens; pour se souvenir, il faut induire encore, car le souvenir consiste précisément à inférer de la conception de l'objet absent, quand elle est reconnue par l'esprit, l'existence passée de cet objet. L'induction, supposée par la mémoire, suppose à son tour, avec l'expérience et la mémoire, la généralisation : car elle suppose la ressemblance ou l'analogie, et c'est la ressemblance qui fait les genres; en sorte que toute induction s'appuie sur une généralisation antérieure, expresse ou seulement implicite. La raison éclairé et domine tout ce travail de l'esprit; à tout ce que nous voyons de borné, de contingent, d'imparfait, elle donne un fondement et un appui, une raison d'être suprême et dernière dans quelque chose d'infini, d'absolu, de parfait. Les notions qu'elle suggère à nos esprits, diverses par leur contenu, mais réunies par le caractère de nécessité qui leur est commun, se dégagent aussitôt des données expérimentales qui les ont introduites, et elles deviennent, une fois établies dans l'esprit, quelque chose d'inhérent, et comme un milieu indispensable à travers lequel nous apercevons toutes choses. Enfin, le jugement et le raisonnement relient ensemble et coordonnent pour notre usage tous les éléments confusément entassés de ce vaste amas de notions et d'idées de toute espèce que les autres facultés ont apportées à l'esprit, réduisant les données particulières de l'expérience et des conceptions générales, subordonnant aux lois inductives chaque cas singulier, rapprochant, pour les expliquer les unes par les autres, les choses perçues des conceptions de la raison, comparant chaque idée à toutes, et toutes à chacune. De tout ce travail, qui s'accomplit en nous, tantôt spontanément, tantôt sous la direction de la volonté, résulte cette prodigieuse multitude de connaissances diverses, qui fait d'une intelligence développée, même la moins cultivée et la plus humble, un monde d'une variété et d'une étendue presque infinies. Chaque faculté y apporte sa part, chacune a son rôle propre et sa fin spéciale; mais elles se supposent aussi mutuellement, et toutes concourent à l'acquisition de la moindre de nos idées.

Les ouvrages que l'on pourrait consulter sont innombrables. Ceux qui traitent plus spécialement ce sujet général sont : les *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, de Th. Reid ; — les *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, de Dugald Stewart ; — le *Traité des facultés de l'âme*, de M. A. Garnier, et tous les traités de logique et de psychologie. AM. J.

INTÉRÊT (MORALE DE L'), VOY. BIEN, DEVOIR, MORALE.

INTUITION (du latin *intueri*, regarder), connaissance soudaine, spontanée et indubitable, comme celle que la vue nous donne de la lumière et des formes sensibles. Cette expression, comme beaucoup d'autres, est un emprunt que la philosophie a fait à la théologie; elle signifie pour les théologiens une connaissance de Dieu surnaturelle, c'est-à-dire supérieure à celle que nous obtenons par les procédés ordinaires de l'intelligence, et accordée seulement par un effet de la grâce, soit aux élus après la mort, soit à des âmes privilégiées dans quelques rares instants de la vie présente. En passant dans la langue philosophique, elle a pris un autre sens; mais quoique toujours le même au fond, ce sens se modifie suivant la différence des systèmes. Ainsi dans l'école de Kant le mot intuition (*Anschauung*) est à peu près synonyme de perception externe, avec cette seule différence qu'il s'applique à la fois aux objets perçus, aux corps

particuliers qui se révèlent actuellement à nos sens, et aux conditions absolues sous lesquelles ce phénomène a lieu. De là deux espèces d'intuitions : les intuitions *pures*, répondant aux notions de temps et d'espace, et les intuitions *empiriques*, répondant aux représentations sensibles que nous donne la perception elle-même. D'après cette opinion, la notion générale d'un corps, toute dépendante qu'elle est de l'expérience des sens, n'est plus une intuition, c'est-à-dire une image pour l'esprit, mais un concept ou une notion (*Begriff*). Toute connaissance qui s'appuie sur des intuitions est une connaissance *intuitive*; celle, au contraire, qui s'appuie sur des notions, c'est-à-dire qui résulte de la comparaison de plusieurs termes, ou qui est formée par le passage d'une idée à une autre, s'appelle une connaissance *discursive*. Ces deux sortes de connaissances se distinguent par deux caractères entièrement opposés : l'une est simultanée et l'autre successive; la première atteint les objets, la seconde nous donne leurs rapports ou leurs lois. Mais, comme il n'y a pas d'autre intuition que celle des sens, les seuls objets que nous connaissons sont les phénomènes sensibles. Kant et ses disciples nient expressément l'existence d'une intuition intellectuelle.

Un des philosophes qui, après Kant, ont répandu le plus d'éclat en Allemagne et dans l'histoire générale de la philosophie contemporaine, M. de Schelling, a fait précisément de l'intuition intellectuelle la base de tout son système, devenu célèbre sous le nom de philosophie de la nature. Or, pour M. de Schelling, l'intuition intellectuelle ne ressemble à rien de ce que la conscience peut observer en nous : elle ne se rapporte pas à tel ou à tel objet; elle ne représente ni un état ni une faculté déterminée de notre esprit; à peine si l'on peut dire qu'elle appartient à l'homme; c'est un acte transcendant, indéfinissable, au moyen duquel l'intelligence saisit l'absolu dans son identité, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même, au-dessus de toute distinction et de toute différence, comprenant en lui, réunissant dans sa nature absolument simple toutes les oppositions et tous les contraires, comme l'esprit et la matière, l'idéal et le réel, la liberté et la fatalité, enfin l'identité elle-même et la non-identité.

Dans le langage de la philosophie écossaise et de celle qui règne en France, on appelle intuitifs toute croyance et tout jugement qui se présentent spontanément à notre esprit, avec une évidence irrésistible, sans le concours du raisonnement ni de la réflexion. De là vient qu'on distingue trois sortes d'évidence : celle qui est propre à l'intuition, celle qui vient de l'induction, et celle qui est produite par le raisonnement déductif. Entendu dans ce sens, le mot intuition ne désigne en aucune manière une faculté distincte ou une source particulière de connaissance; mais il s'applique également aux sens, à la conscience, à la mémoire, à la raison, et marque seulement un état naturel ou primitif qui précède les efforts de la réflexion. En effet, avant que l'analyse ait pu se rendre compte des divers éléments et des différentes conditions de la perception; avant que j'aie songé à mettre en question leur légitimité; avant que le raisonnement et l'induction en aient tiré aucune conséquence, je crois fermement que les corps existent, au moins ceux qui ont produit sur moi une certaine impression; et je crois qu'ils existent absolument tels que mes sens me les montrent. La même observation s'applique à la connaissance que nous avons de nous-mêmes par l'exercice simultané de la conscience et de la mémoire. Je crois d'une

manière aussi immédiate et aussi irrésistible au sujet de la perception qu'à son objet, à ma propre existence qu'à celle du monde extérieur : ces deux résultats me sont donnés dans un seul instant, et, si l'on peut parler ainsi, dans un seul acte de foi, qui lui-même est inséparable de la sensation. Je ne conçois pas plus celle-ci sans un sujet qui l'éprouve, que sans un objet qui la provoque. Que la sensation se renouvelle je la reconnais à l'instant, et je me reconnais aussi moi-même comme le sujet qui l'a éprouvée autrefois et qui l'éprouve de nouveau en ce moment ; je relie alors mon existence présente à mon existence passée, et je m'aperçois comme un être identique. Que la réflexion philosophique, par suite de la marche inévitable qui lui est tracée, vienne ensuite mettre en question notre identité personnelle, la distinction de la substance et des phénomènes, la distinction du sujet et de l'objet, ou la légitimité de nos connaissances en général, ces discussions ne feront pas disparaître les convictions naturelles qu'elles supposent et qui sont chez l'homme les conditions de la vie aussi bien que de la pensée. Enfin les choses ne se passent pas autrement pour les principes de la raison. Avant de concevoir ces principes en eux-mêmes et dans leur plus haute unité, comme autant d'attributs ou de points de vue différents de l'infini, ou bien avant de les soumettre aux procédés réfléchis de l'abstraction et de la synthèse, je les admetts spontanément avec les faits, comme des conditions absolues sans lesquelles ni les faits ni l'acte de l'esprit qui me les fait connaître ne sauraient se produire. Ainsi quand je vois un corps, je le suppose nécessairement dans l'espace, et j'admetts, par conséquent, que l'espace existe ; quand je me rappelle un événement ou une suite d'événements déjà éloignés de moi, je suppose nécessairement qu'ils se sont passés dans le temps, et je crois au temps comme à ces événements eux-mêmes ; quand j'aperçois une qualité, je l'attribue à une substance, par la croyance très-arrêtée, quoique non réfléchie, qu'elle ne saurait exister sans cela ; quand mon intelligence ou mes yeux sont frappés d'un phénomène nouveau, d'un phénomène qui commence, je lui cherche immédiatement une cause, bien convaincu que sans cause, il n'existerait pas. J'apprendrai plus tard que ces principes ont été attaqués et qu'ils ont été défendus ; mais je l'apprendrai avec étonnement : car, au premier aspect, l'attaque me paraît impossible et la défense superflue.

Il existe donc véritablement des connaissances intuitives, si l'on entend par là des croyances ou des jugements antérieurs à toute réflexion, et que la réflexion suppose, bien loin de les produire. L'intuition ainsi comprise ne se renferme pas, comme le soutient Kant, dans le domaine de l'expérience sensible ; mais elle embrasse aussi les objets de la raison et de la conscience. Affirmer le contraire, c'est se déclarer sceptique ; c'est faire de tout ce qui ne tombe pas immédiatement sous les sens une pure abstraction ou une loi de la pensée. Veut-on considérer l'intuition comme un fait d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire comme une vue immédiate et complète de l'absolu ; alors elle n'est plus qu'une chimère. Nous ne connaissons l'absolu que par les idées de notre raison, et il faut que chacune de ces idées, pour atteindre son objet, soit dégagée des phénomènes à l'occasion desquels nous la concevons d'abord ; il faut ensuite que nous les réunissions toutes entre elles, si nous voulons connaître l'infini, non pas tel qu'il est dans son unité ineffable, mais sous les aspects qu'il présente à notre in-

telligence bornée. La nature même des corps ne se révèle à nous que d'une manière médiante et indirecte, c'est-à-dire par les sensations qu'ils nous font éprouver. Nous ne connaissons directement que notre moi, c'est-à-dire l'âme en tant qu'elle est libre et qu'elle a conscience d'elle-même ; mais, comme nous l'avons remarqué ailleurs (voy. AME), notre principe spirituel ou le fond de notre être n'est pas contenu tout entier dans les limites de la conscience. Voy. KANT, SCHELLING, INFINI, RAISON.

IONIENNE (PHILOSOPHIE). L'école ionienne naquit, ainsi que son nom l'indique, au sein des colonies grecques qui occupaient la côte occidentale de l'Asie Mineure. Éphèse, Clazomène, Lampsaque, Milet surtout, furent le théâtre de son apparition et de ses développements. Toutefois la philosophie ionienne finit par franchir l'Hellespont, pour venir s'établir à Athènes, à qui il était réservé de devenir la métropole de la science grecque. Ce fut Anaxagore qui, le premier, transporta le siège de la philosophie ionienne de Clazomène à Athènes. Banni de cette dernière ville après un séjour de trente années, Anaxagore retourna en Asie Mineure, à Lampsaque. Mais, quelques années plus tard, la philosophie ionienne venait définitivement s'établir à Athènes avec un philosophe qui avait suivi les leçons d'Anaxagore à Lampsaque, Archélaüs, qui devint à son tour le maître de Socrate. « Archélaüs, dit Eusèbe (*Préparation évang.*, liv. X, ch. xiv), succéda dans la ville de Lampsaque à son maître Anaxagore ; et ensuite étant venu à Athènes, il y continua son enseignement, et réunit autour de lui un très-grand nombre de disciples athéniens, parmi lesquels Socrate. » Désormais c'est à Athènes qu'il est réservé d'être le centre de tout mouvement philosophique. C'est à Athènes que doivent naître l'Académie, le Lycée, le stoïcisme, l'épicurisme, en un mot, toutes les grandes écoles, si l'on en excepte celles dont Euclide et Ammonius furent les fondateurs.

C'est donc à Athènes que vint finir, dans la personne d'Archélaüs, la philosophie ionienne née à Milet avec Thalès. Or, dans l'intervalle de temps (150 ans environ) qui sépare Thalès d'Archélaüs, on voit se succéder comme représentants de l'esprit ionien, Anaximandre de Milet, Phérécyde de Syros, Anaximène de Milet, Héraclite d'Éphèse, Diogène d'Apollonie, Hermotime et Anaxagore, tous deux de Clazomène. Nous donnons place dans cette liste à Phérécyde, bien qu'il passe généralement pour le maître de Pythagore ; car non-seulement il est ionien par son origine, mais dans sa doctrine comme dans celle de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène, d'Héraclite, de Diogène, d'Archélaüs, la question du principe des choses est la question fondamentale.

Tout ce que nous savons aujourd'hui de ces philosophes repose principalement sur la tradition. Nous n'avons conservé de leurs ouvrages que les titres et quelques lambeaux épars dans Diogène Laërce, dans Sextus de Mitylène et dans Simplicius. Cependant de ces faibles documents, soumis aux procédés de la critique, on est parvenu à tirer un ensemble d'opinions assez bien liées et pleines d'intérêt pour l'histoire de l'esprit humain. C'est la substance de ces opinions que nous allons essayer de reproduire ici, en faisant connaître en même temps l'ordre dans lequel elles ont pris naissance.

La philosophie ionienne fut tout à la fois, mais dans des proportions inégales, une philosophie naturelle et une philosophie morale.

Sous le dernier de ces deux points de vue, il faut signaler d'abord un grand nombre de préceptes moraux attribués à Thalès, et le dogme

de l'immortalité des âmes introduit pour la première fois dans la philosophie par Phérécyde. Un des successeurs de Thalès et de Phérécyde, Héraclite d'Éphèse, dirigea aussi quelques recherches sur certains points de philosophie morale, puisque, au rapport de Diogène, les écrits de ce philosophe ne roulaient pas seulement sur l'univers, mais encore sur la politique et la théologie. Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. VII) range Héraclite parmi les philosophes qui ne s'occupaient pas uniquement de philosophie naturelle. « On s'est plusieurs fois demandé, dit-il, si Héraclite n'appartient pas tout à la fois à la philosophie naturelle et à la philosophie morale. » Nous rencontrons d'ailleurs chez le même Sextus (*ubi supra*) un passage très-développé, dans lequel se trouve exposée l'opinion d'Héraclite touchant la différence qui, pour notre intelligence, sépare l'état de veille d'avec l'état de sommeil, et touchant la distinction qui est à reconnaître entre notre sens individuel, unique source de l'erreur, et la raison générale, dépositaire de toute vérité. Postérieurement à Héraclite, Anaxagore et Archélaüs s'occupèrent encore de philosophie morale, l'un en posant, pour la première fois, la distinction entre l'esprit et la matière, et en reconnaissant au-dessus de l'ensemble des choses une intelligence ordonnatrice ($\nu\omicron\nu\varsigma$); l'autre, en discutant maintes fois avec ses disciples sur les lois, le beau et le bien; et en transmettant ainsi à Socrate les premiers germes de la science morale, que le maître de Platon devait développer.

La philosophie naturelle occupa la place la plus considérable dans les travaux des ioniens. Tous furent physiciens et astronomes. Thalès passe pour le premier qui ait calculé les éclipses; et, au rapport d'Hérodote, il avait prédit celle qui vint effrayer et séparer les armées des Mèdes et des Lydiens. Héraclite, à son tour, entreprit d'expliquer les éclipses de soleil et de lune, les successions des jours et des nuits, des mois, des saisons, des années, et autres phénomènes soit astronomiques, soit météorologiques. Dans l'intervalle qui sépare Thalès d'Héraclite Anaximandre et Anaximène avaient construit des cadrans solaires et dressé des cartes géographiques. Enfin, Anaxagore avait tenté d'expliquer la Voie lactée, les comètes, le vent, le tonnerre, les éclairs, les aérolithes.

Mais la question fondamentale agitée par les philosophes ioniens fut celle de l'origine des choses. Au point de vue des solutions qu'ils donnèrent à ce problème, ils peuvent être partagés en deux catégories, suivant qu'ils reconnurent un nombre indéterminé ou un nombre déterminé de principes élémentaires. Dans la première viennent prendre place Anaximandre et Anaxagore, par adoption, le premier, de l'infini ($\tau\acute{o}$ ἀπειρον), le second, des homéométries, indéfinies quant au nombre ($\alpha\pi\epsilon\iota\omicron\alpha \pi\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$); dans la seconde, Thalès, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, Diogène d'Apollonie, Archélaüs, qui s'accordent à reconnaître un nombre déterminé d'éléments. Parmi ces derniers, les uns admirent concurremment plusieurs éléments des choses; les autres n'en reconnurent qu'un seul. Ainsi Archélaüs, au rapport de Diogène Laërce (liv. II), admettait deux principes des choses, à savoir le feu et l'eau, sous la dénomination de chaud et de froid; tandis que Thalès, Phérécyde, Anaximène et Diogène d'Apollonie n'admettent qu'un seul principe élémentaire. Toutefois, cet élément primordial n'est pas le même pour chacun de ceux-ci. Pour Phérécyde, c'est la terre; pour Thalès, l'eau; pour Anaximène et Diogène, l'air; pour Héraclite, le feu. Mainte-

nant, ceux d'entre les ioniens qui reconnurent plusieurs principes, soit déterminés, soit indéterminés par leur nombre, durent admettre en même temps, pour expliquer la constitution actuelle de l'univers, l'action mécanique de ces principes les uns sur les autres. Ceux, au contraire, qui admirent l'unité de principe expliquèrent la formation des choses par un mouvement dynamique, c'est-à-dire par le développement et les transformations successives de ce principe élémentaire, considéré comme une force vivante et active.

Ces travaux de l'école ioniennne dans la sphère de la philosophie naturelle ouvrirent la voie à toutes les écoles qui, plus tard, entreprirent l'explication du monde physique, et servirent ainsi tout à la fois de modèle et de point de départ à Leucippe et à Démocrite, à Empédocle, à Aristote, à Straton, enfin à Epicure. Il y a plus: la plupart des écoles qui constituèrent en Grèce la première période philosophique, et qui remplirent l'intervalle de temps qui s'écoula de Thalès à Socrate (de 600 à 430 av. J. C.), furent, en quelque sorte, autant de rameaux de la philosophie ioniennne. Pythagore était né à Samos, et avait été disciple de Phérécyde. Xénophane, le fondateur de l'école d'Élée, avait vu le jour à Colophon. Aldère, patrie de Leucippe et de Démocrite, et siège de l'école qu'ils fondèrent, était une colonie venue de Phocée. Démocrite, d'ailleurs, ne fut-il pas un disciple d'Anaxagore? Donc l'école ioniennne, indépendamment des doctrines qui lui furent propres, fut de plus la commune racine de tous ces systèmes philosophiques que virent naître et se développer les deux siècles qui séparent Thalès de Socrate.

Dans le cours de son développement, l'école ioniennne fut contemporaine de l'école pythagoriciennne, de l'école éléatique, de l'école abderitaïne, de la philosophie d'Empédocle. Leucippe et Démocrite se posèrent à peu près les mêmes questions que les philosophes ioniens. Empédocle combina en une sorte de syncrétisme les diverses solutions que les philosophes ioniens avaient apportées au problème de l'origine des choses: on sait, en effet, qu'Empédocle admit pour principes élémentaires le feu, l'eau, la terre et l'air, réunissant ainsi les opinions d'Héraclite, de Thalès, de Phérécyde, d'Anaximène et de Diogène. Les écoles pythagoriciennne et éléatique lui furent hostiles, en ce sens qu'elles représentèrent, dans cette première période de la philosophie grecque, l'esprit idéaliste, tandis que l'école ioniennne était surtout la personnification de l'esprit sensualiste. C'est à cette lutte que fait allusion Platon, lorsque, dans son dialogue du *Sophiste*, il parle des philosophes « qui ont l'air de se livrer un combat de géants dans leurs controverses touchant l'être. Les uns, ajoute-t-il, rabaisent jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisible, et n'embrassent de leurs mains grossières que les pierres et les arbres. Comme tous les objets de cette nature tombent sous leurs sens, ils affirment que cela seul existe qui se laisse approcher et toucher: aussi ils identifient l'être avec le corps; et si quelque autre philosophie vient à leur dire que l'être est immatériel, ils lui témoignent un souverain mépris, et ne veulent plus rien entendre. Aussi leurs adversaires prennent-ils le parti de se réfugier dans un monde supérieur et invisible; et ils les combattent en établissant que ce sont les espèces ($\epsilon\iota\delta\eta$) intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être. Quant aux corps et à la prétendue réalité qu'admettent les premiers, ils les broient en parties si subtiles par leurs raisonnements qu'au lieu de leur

laisser l'être, iis ne lui octroient que le devenir. Les deux partis, Théétète, se livrent sur ce point d'interminables combats. » Ces deux partis, que Platon ne nomme pas, nous paraissent être, sur le second point, le pythagorisme; et, sur le premier, l'ionisme. Toutefois, en attribuant à cette philosophie le rôle de représentant de l'esprit sensualiste durant la première période de la philosophie grecque, il faut savoir tenir compte de toutes les exceptions et de toutes les réserves qui doivent être admises. Or, parmi les successeurs de Thalès, il en est qui résolvent en un sens plus éléatique que véritablement ionien le problème de la légitimité de nos connaissances sensibles, en disant que le témoignage des sens ne peut en aucune façon nous conduire à la certitude, et en posant la raison comme le criterium unique du vrai. Cette doctrine est celle d'Héraclite, au rapport de Sextus (*Adv. Mathem.*, lib. VII), et également celle d'Anaxagore, d'après le témoignage du même Sextus, et d'après celui de Cicéron (*Acad.*, liv. II, ch. III).

Consultez sur l'école ionienne en général, outre les principaux historiens de la philosophie : Tiedemann, *Premiers philosophes de la Grèce*, in-8, Leipzig, 1780 (all.); — Fr. Bouterweck, de *Primis philosophorum graecorum decretis physicis*, Comment. Soc. Gotting., t. II, ann. 1811; — Henri Ritter, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Berlin, 1821 (all.); — C. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, in-8, Paris, 1842; — Rzewuski, de *Ionica philosophia*, in-4, Paris, 1824. — Voyez, pour complément de bibliographie, les articles consacrés aux principaux philosophes ioniens. C. M.

IRWING (Charles-François d'), né à Berlin en 1728, et mort dans la même ville en 1801, après avoir rempli diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, a laissé sur plusieurs sujets de morale et de psychologie des ouvrages assez estimés. En voici les titres : *Recherches et expériences sur les hommes*, 2 vol. in-8, Berlin, 1772 et 1777. Deux autres volumes ont été publiés en 1779 et en 1785 : *Pensées sur les diverses théories de la méthode reçue en philosophie*, in-8, ib., 1773; *Essai sur l'origine de la connaissance de la vérité et des sciences*, in-8, ib., 1781; *Fragment de la morale naturelle, ou Considérations sur les moyens que la nature indique pour arriver au bonheur*, in-8, ib., 1782. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand.

X.

ISIDORE, l'un des derniers philosophes de l'école néo-platonicienne, successeur de Marinus et maître de Damascius, florissait vers la fin du v^e siècle de notre ère. Il semble résulter des textes de Damascius, son biographe, qu'il était d'Alexandrie, et non de Gaza, comme on le suppose communément sur la foi de l'historien Agathias. Damascius dit que Syriacus d'Alexandrie était son concitoyen, et plus loin il ajoute qu'Isidore avait, comme tous les alexandrins, une foi aveugle dans les révélations des songes. Ce témoignage positif d'un disciple qui a longtemps vécu dans la familiarité d'Isidore doit prévaloir sur l'autorité assez contestable de l'historien byzantin. Rien ne prouve d'ailleurs que l'Isidore de Gaza, cité par Agathias comme une des victimes du décret de Justinien contre les philosophes (529), doive être confondu avec le chef de l'école athénienne, surtout si l'on considère que ce dernier jouissait déjà d'une certaine réputation sous le règne de Vibius Sèvre, c'est-à-dire soixante-dix ans auparavant.

Les éloges forcés que prodigue Damascius à Isidore d'Alexandrie déguisent assez mal l'insuffisance du philosophe. Esprit vif et pénétrant,

caractère mobile et inquiet, il avait tout d'abord séduit Proclus par la noblesse de son visage et l'expression de son regard inspiré. Enthousiaste jusqu'au fanatisme, comme la plupart des alexandrins, étranger aux habitudes studieuses de l'école d'Athènes, plus passionné qu'instruit, il se fit cependant remarquer parmi les disciples de Proclus et de Marinus par son imagination ardente et l'ascendant de son éloquence. Mais ces brillantes qualités du disciple étaient loin de suffire au chef d'une école qui depuis longtemps suppléait au génie par la science, à l'originalité par le culte des modèles antiques. Le dédain qu'il affectait pour les livres et pour toute étude sérieuse choquait même ses disciples les plus dévoués. Marinus avait essayé, mais sans succès, de contenir et de régler son imagination par l'étude d'Aristote; Isidore, fidèle aux leçons d'Asclépiodote, son premier maître, n'eut jamais que du mépris pour les procédés rigoureux et la sévère méthode des péripatéticiens. Exclusivement adonné à l'interprétation des songes et à la théurgie, versé dans la connaissance des mystères égyptiens, il ressemblait plutôt (Damascius lui-même l'avoue) à un inspiré qu'à un philosophe. D'un autre côté, son excessive irritabilité, sa sévérité outrée pour la faiblesse d'autrui, excluaient le tact et la prudence nécessaires pour traverser des temps d'orage et de persécution. Il eut toujours beaucoup plus d'ennemis que de partisans : aussi s'empressa-t-il de rejeter le fardeau que Marinus lui avait imposé, sur le refus d'Hermias. Marinus meurt quelque temps après l'avoir nommé son successeur, et aussitôt Isidore se hâte de retourner à Alexandrie, laissant à Zénodote la direction de l'école dont il n'avait jamais été que le chef nominal.

Jusqu'à l'école d'Athènes avait puisé une partie de sa force dans les souvenirs de l'ancienne philosophie, qu'elle avait ravivés, et dans le respect qu'elle affectait pour les croyances populaires : Isidore répudia également les traditions religieuses et philosophiques, la poésie même ne trouve pas grâce à ses yeux. Il prend au sérieux son rôle de thaumaturge, et s'y renferme : chaque matin il raconte et commente les songes de la nuit; il ne va pas au temple, sous prétexte qu'il porte la Divinité en lui-même; il rejette la dialectique, en disant qu'il ne veut ni conduire ni être conduit en aveugle par le syllogisme; en un mot, il ne voit dans les livres qu'une source d'opinions et d'erreurs, et va jusqu'à déclarer que la science est inutile pour découvrir la vérité. Aristote et Chrysippe ne sont pour lui que des érudits sans profondeur, dépourvus de la véritable science, la science révélée et intuitive. A quoi bon, en effet, les longs travaux, quand on peut, comme Isidore, « voir d'inspiration la vérité d'un ouvrage ». Proclus, avant lui, avait mis la science au-dessous de la foi; mais il la maintenait du moins comme moyen de perfection; Isidore supprima cet intermédiaire inutile.

La fin de sa vie, à partir du moment où il quitta Athènes pour Alexandrie, est fort obscure; on sait seulement qu'il épousa une femme du nom de Donna, et qu'il en eut un fils appelé Proclus. Son mariage avec Hypathie est une fable qui ne repose que sur une fausse interprétation du texte de Damascius.

On cite parmi ses disciples le solitaire Sérapion, et Théodora, platonicienne ardente, à l'investigation de laquelle Damascius composa le *Panegyrique d'Isidore*, dont Photius nous a conservé un fragment. Consultez Photius, ch. CLXXXI et CCXLI; — Agathias, *Hist.*, liv. II, ch. xxx; —

Fabricius, *Bibliot. grecque*, t. IX; — Suidas, aux mots *Isidore*, *Marinus*, *Syrianus*, *Sérapion*; — Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol. in-8, Paris, 1845, t. II, p. 593; — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846-51, 3 vol. in-8. C. Z.

ITALIENNE (PHILOSOPHIE). Si cette expression devait désigner tous les essais philosophiques qui se sont produits à dater du VI^e siècle avant l'ère chrétienne, sur le sol de l'Italie, il faudrait commencer par distinguer quatre époques successives. La première embrasserait les écoles de Pythagore, de Xénophane, d'Empédocle, la gloire de la Grande Grèce. La seconde contiendrait les œuvres spéculatives et morales des Romains, depuis Lucrèce jusqu'à Boèce et Cassiodore. La troisième comprendrait les diverses formes de la philosophie scolastique. La quatrième s'étendrait de la chute des institutions du moyen âge aux systèmes qui règnent actuellement.

Mais l'usage a réservé le titre de philosophie italienne aux doctrines qui se sont développées après le réveil des études classiques. Quant aux théories et aux événements qui appartiennent à l'antiquité, ils portent des noms en quelque sorte consacrés : l'une de ces périodes est appelée italique, l'autre latine. A l'égard des pensées et des enseignements qui caractérisent l'enfance de l'esprit moderne, le moyen âge, ils n'ont pas d'empreinte nationale : conçus et propagés sous la discipline tutélaire de l'Église, ils sont universels, européens plutôt qu'italiens; ou du moins ont-ils pour théâtre principal, non une ville italienne, mais Paris. C'est Paris, en effet, que saint Thomas intitule la cité des philosophes, *civitas philosophorum*.

Ce n'est pas à dire que l'Italie n'ait pas donné à la scolastique autant de célèbres docteurs qu'en produisirent les autres parties de la chrétienté : non ! Elle est la patrie de Thomas d'Aquin et de Bonaventure, deux personnages aussi grands dans l'histoire de la philosophie que dans celle de la religion. Mais il est notoire que la plupart de ses lumières allaient instruire les peuples étrangers, dès qu'elles s'étaient levées. Le dialecticien Lanfranc, Anselme le métaphysicien furent l'un après l'autre primats de Cantorbéry, Pierre Lombard fut évêque de Paris, Jean Italus enseigna à Constantinople, et Gérard de Crémone charma par son érudition les Arabes de Tolède.

Ce n'est pas à dire non plus que ces différentes phases, parcourues par l'esprit philosophique dans cette presque île enchanterée, n'aient pas entre elles certaines analogies. Ces ressemblances sont même telles qu'on s'est plu quelquefois à considérer les quatre époques dont nous venons de parler, comme autant de transformations d'un seul et même système, comme autant de variétés d'une grande et constante opinion. Le génie de Pythagore eût plané en ce cas, sans interruption, durant plus de deux mille ans, sur tous ces esprits si divers, et inspiré à la fois l'idéaliste et le matérialiste, le panthéiste et le déiste. Il faut admettre sans doute une perpétuité de tradition ; mais il ne faut pas prétendre en montrer le fil partout, ni soutenir que ce fil a été toujours respecté, ou même soigneusement entretenu par les invasions des barbares et par les irruptions d'idées nouvelles.

S'il est vrai que la pensée a besoin du langage, non-seulement pour se communiquer, mais pour se former, la philosophie, à proprement parler, italienne n'est pas antérieure à l'idiome italien. Ce sont les maîtres de Dante et de Pétrarque, Brunetto Latini et Guido Cavalcanti, l'éternel

honneur de Florence, qu'il faut envisager comme les précepteurs des philosophes d'Italie. Dante et Pétrarque eux-mêmes furent les plus brillants, les plus énergiques précurseurs de ces mêmes philosophes. Ils n'exposent pas seulement, en vers mélodieux, les conceptions de cet Aristote qui était devenu l'instituteur des plus savants docteurs de l'Église,

.... Il maestro di color che sanno;

ou de ce divin Platon dans lequel plusieurs Pères révérends avaient salué un disciple de Moïse, un devancier et un messager du Christ; mais ils impriment à leurs expositions un cachet d'originalité, qui s'explique autant par l'imagination et la sensibilité propres à leur nation, que par leur génie individuel. En les lisant, on voit que les habitants de la péninsule ont appris, non-seulement à parler une langue admirable, mais à penser dans cette langue, et à vivre selon les mœurs qui semblent s'y réfléchir. Les ouvrages de ces deux héros de la parole ont donc servi à préparer le terrain aux semences que le siècle suivant apporta de Constantinople. Ils ont éveillé le désir de rêver et de méditer dans l'idiome maternel; et le courage de préférer à l'étude des abstractions, au jargon de l'école, la vive admiration des œuvres de Dieu, le culte de tout ce qu'il y a de beau et de relevé dans la création et parmi les hommes. C'est la poésie, c'est l'enthousiasme de l'art, et non la critique, ni la controverse, qui disposa les Italiens à la philosophie.

Le moment est parfaitement connu où ces étincelles se changèrent en flammes, où l'Italie fit un gigantesque effort pour s'approprier la culture littéraire et scientifique des anciens, merveilleusement secondée par un instrument ignoré des anciens, l'imprimerie. Les malheurs et les faiblesses du Bas-Empire aidèrent, plus que tout le reste, à cette révolution qu'on est convenu d'appeler la renaissance. C'est vers le temps où vivait Jean de Ravenne, c'est en 1360, que Boccace obtint à Florence pour Léonce Pilati la première chaire de littérature grecque en Occident. En 1395 le sénat de Venise en érige une seconde, en faveur de Manuel Chrysoloras. En 1438 le Byzantin Gémiste Pléthon, envoyé avec l'empereur Jean Paléologue au concile de Florence, y fait mieux connaître et aimer davantage les dogmes de Platon, et se forme un disciple dans ce Bessarion qui depuis fut élevé à la dignité de cardinal. Voici enfin, en 1453, les derniers restes de la civilisation hellénique, les Argyropole, les Chalcondyle, les Lascaris, chassés de Byzance par les Ottomans, et forcés d'implorer l'hospitalité italienne.

A la faveur de ce concours de personnages éminents et de mémorables événements, il se développa dans les classes élevées entre les divers foyers d'études, une émulation qui avait eu peu d'exemples. Libéralement secouru par de nombreux souverains, infatigablement entretenu par des talents aussi variés que nombreux, ce mouvement devint une ère intellectuelle du premier ordre. La philologie, l'érudition, c'est-à-dire la connaissance et l'imitation des modèles légués par le monde ancien, tel fut le point de départ. Une recherche indépendante de la nature et des fins des choses, de ce qui est à la fois ancien et nouveau, de tout temps et de tout lieu, voilà quel fut le résultat, et parfois le but. L'esprit humain est fait de telle sorte, qu'il ne peut s'adonner longtemps à l'étude des mots et des formes, sans être conduit à l'examen des pensées, à la comparaison des systèmes; et s'il débute par la grammaire, il finit par la méta-

physique, la religion et la politique. Laurent Valla et Nizolius, en attaquant, l'un avec respect, l'autre avec rudesse, l'enseignement traditionnel, élevèrent leurs contemporains aux plus hardies investigations sur l'homme, l'univers et la Divinité. A force de débattre les maximes de l'autorité scientifique, on en vint à discuter les titres de tous les genres d'autorités; une fois en chemin, l'analyse voulut achever sa course, à la condition toutefois de s'arrêter devant l'évidence et le bon droit.

Un caractère spécial distingue cet élan qui entraîna l'Italie pendant les xv^e et xvi^e siècles. On ne se livre pas seulement à des combinaisons isolées, à des efforts individuels; on s'associe, on se concerta, on s'encourage mutuellement, pour hâter le progrès. A l'ombre des vieilles universités, et quelquefois pour leur ruine, on fonde une multitude d'académies libres. A leur tête se place celle de Florence, créée par les Médecins et Marsile Ficin. C'est là qu'on restaurait le platonisme avec une érudition pleine d'enthousiasme. On y mêlait, il est vrai, les conceptions mystiques des derniers disciples de Platon, des alexandrins et des kabbalistes : on philosophait avec plus d'imagination que de circonspection. Toutefois, on donna aux travaux intellectuels une noble direction vers les plus pures beautés de la morale, on propagea le goût des hautes méditations; on affermit ou l'on rétablit le règne du spiritualisme.

Un exemple si brillant fut suivi par toute l'Italie. On ne fit pas toujours profession des doctrines de l'Académie; mais on chercha partout à avoir une ou plusieurs académies. Les institutions qui appartenaient au xvi^e siècle, et qui méritent d'être signalées après celle de Florence, parce qu'elles ont exercé une visible influence sur la marche de l'esprit italien, ce sont les académies des Secrets, de Cosenze et du Lynx. L'Académie des Secrets, œuvre de J. B. Porta de Naples, a servi, comme celle de Lincei à Rome, la cause des sciences physiques. L'Académie de Cosenze, organisée par Bernardin Telesio, a enrichi, outre la physique et la physiologie, la psychologie et la morale; et, quoiqu'elle n'ait pas réussi à secouer le joug de l'hypothèse, elle a su recommander en termes élégants la recherche patiente de la réalité.

En même temps que ces jeunes établissements s'efforcent de répandre des idées nouvelles avec une nouvelle activité, les universités tâchent, pour ainsi dire, de rajeunir; et de là, une heureuse rivalité et une infinité de maîtres distingués. La branche d'enseignement favorisée pendant le moyen âge devient l'objet de soins redoublés et encore plus intelligents. Le chef-d'œuvre d'Aristote, l'*Organon*, est étudié dans le texte original, et dans les plus légères variantes de ce texte; ce qui provoque, dans les universités mêmes, une lutte salutaire entre deux sortes de péripatéticiens, à savoir, ceux qui persistent à marcher dans l'ornière séculaire, et à maintenir une tradition dégradée et surannée, et ceux qui, en possession des leçons authentiques du Lycée, proclament le pur et primitif péripatétisme l'authentique expression de la vérité même. Qu'on ajoute à ces combats des disputes qui duraient encore entre les alexandristes et les averroïstes, et l'on se représentera aisément l'effet que cette savante agitation dut produire sur la philosophie italienne. Les écoles qui se firent particulièrement remarquer sont Naples, Bologne et Padoue. A Naples, la philosophie fut surtout utile au droit; à Bologne, où le droit avait toujours été cultivé avec éclat, où Savonarole avait enseigné la métaphy-

sique et écrit contre l'astrologie, la philosophie concourut à l'accroissement des sciences naturelles, aussi bien qu'à l'avancement de la jurisprudence. Padoue fut plus riche que toute autre université en interprètes d'Aristote, capables de faire apprécier leur maître d'une manière digne de lui, c'est-à-dire philosophiquement. Cavalli et Leonico Tomeo, P. Pomponace, Achillini et Aug. Nifo, Passero et Zabarella, Cremonini et Fr. Piccolomini, sont des noms alors respectés dans toute l'Europe. La preuve que ces commentateurs, au lieu de se borner à commenter Aristote, tentèrent de penser par eux-mêmes, tout en gardant le manteau de péripatéticien, c'est qu'ils furent sans cesse, tant qu'ils vécurent, décriés comme épicuriens, comme athées. Plus d'une fois, en effet, ils transportèrent leurs propres opinions dans ces pages du Stagirite où, durant une longue suite de siècles, chaque parti prenait ses armes, comme dans un arsenal.

En dehors des académies et des universités, quantité d'écrivains s'empressèrent, avec autant de zèle qu'en montraient ces doctes compagnies, de stimuler l'esprit philosophique de la nation. Les plus profonds peut-être sont ceux qui faisaient gloire de suivre Platon et Pythagore; c'était là du moins la prétention de Cardan, Patrizzi, Jordano Bruno. Césalpin, Vanini, et jusqu'à un certain point Campanella, reconnaissaient Aristote pour leur chef. Les uns et les autres préparèrent l'école de Galilée, où les observations les plus positives semblent supposer ou entraîner un vaste système de métaphysique.

Pendant les écarts qu'on peut reprocher à plusieurs de ces philosophes, écarts inséparables peut-être de l'ambition désintéressée de tout connaître, ne tardèrent pas à exciter la défiance du clergé. Autant l'Eglise avait été indulgente envers les contemporains du cardinal Cusa, autant elle fut sévère pour les contemporains de Bellarmin. Un des partisans de Cusa, J. Bruno, expia sur le bûcher les hardiesses de sa théologie, et Galilée fut contraint de désavouer ses découvertes. Depuis cette époque de réaction, la raison se trouva intimidée, paralysée, et elle le demeura pendant près de deux cents ans.

La philosophie qui domine le xvii^e siècle, celle qui porte le nom de Descartes, n'a eu que peu d'accès en Italie, bien qu'elle eût reconnu Conzizio pour un de ses devanciers, quant à la grave question de la méthode. Thomas Cornelio, le dernier membre renommé de l'Académie de Cosenze, vanta inutilement le philosophe français, comme un émule peut-être supérieur de Galilée. Charles Majillo était fondé à dire aux Napolitains : Si je n'ai pas été martyr du cartésianisme, j'en ai été le confesseur. Il devait sortir de Naples même un jurisconsulte, un historien, décidé à combattre le peu de cartésianisme qui s'était glissé en Italie. J. B. Vico jugeait l'indépendance spéculative incompatible avec le bonheur social, et demandait qu'on tirât la lumière de l'entendement et la règle des mœurs uniquement des langues, du droit, des religions, des traditions, en un mot, de l'histoire, de cette histoire que les cartésiens déclarèrent une bagatelle et une superfluité. Vico eut raison quand il insista sur la nécessité d'approfondir les choses du passé; il eut tort de vouloir réduire à cette tâche le rôle de la philosophie. Il aurait dû plaire à ses compatriotes par cet idéalisme symbolique, qui constitue le fond un peu confus de sa théorie, et qu'on retrouve dans les doctrines d'un magistrat spirituel, Gravina. L'idéalisme n'a jamais entièrement quitté l'Italie. Pendant que Vico faisait à Descartes une guerre de philologue et de juriste, Malebranche rencontrait

un intrépide sectateur dans Fardella. Ce professeur de Padoue n'hésita point à mettre en doute la réalité du monde matériel, à défier ses adversaires de démontrer l'existence des corps. Ainsi que Malebranche, Fardella recourut à la révélation, pour garantir la certitude des sens et la vérité physique; ce qui était en même temps garantir sa sûreté personnelle, mise en danger par les calomnies d'ennemis puissants.

Au xviii^e siècle, l'esprit italien manifesta pour tant une disposition opposée. C'était l'âge d'or de la philosophie expérimentale et pratique. Les auteurs français répandaient mille projets généreux ou chimériques, pour améliorer le sort des individus et des États, pour rendre le bien-être plus assuré et plus général, pour délivrer de leurs préjugés les grands et les petits. Les notions de tolérance et de philanthropie devaient être bien accueillies et vivement retentir en Italie, au moment où Lambertini et Ganganelli les personnifiaient sur le saint-siège. Dans la patrie de Serra, ce créateur infortuné de l'économie politique, on vit Filangieri et Mario Pagano introduire la discussion et l'humanité dans l'édifice de la législation. Dans la patrie de Serpi, on vit Beccaria et Verri réformer le système de la pénalité, en contestant la légitimité de la peine de mort, en condamnant la torture, et en soutenant avec éloquence l'inviolabilité de la vie et la dignité de la personne humaine. Grippa, Galiani, Algarotti, Felici montrèrent à l'Europe combien le peuple qui a produit Machiavel est capable d'explorer la nature de l'homme, de décomposer le mécanisme et de régler le jeu de l'activité publique. Le droit de la nature et des gens a peut-être autant d'obligations à l'Italie que les sciences physiques et mathématiques. La morale proprement dite que le Florentin Vettori avait avancée au xvi^e siècle, en interprétant avec sagacité l'*Éthique* et la *Politique* d'Aristote, fut cultivée au xviii^e siècle, tantôt avec grâce et finesse, tantôt avec une solide érudition, par Muratori et par Stellini. Muratori avait bien mérité déjà de la philosophie, en vengeant Descartes et la raison humaine des censures et des mépris du sceptique Huet.

Il n'est pas douteux que la route suivie par ces esprits supérieurs ne conduisit quelquefois au sensualisme et au matérialisme, comme chez Romagnosi, ou chez les PP. Compagnoni et Soave; mais ces excès furent promptement combattus par quelques écrivains, habiles à unir les sages résultats du xvii^e siècle avec tout ce que le xviii^e s'était proposé de louable. Tel fut l'électique Genovesi, penseur invulnérable aux sarcasmes dont le P. Buenafede, connu sous le nom de Cromaziano, tenta de couvrir les philosophes, ses contemporains.

L'électicisme est devenu, sous plusieurs formes, avec la prépondérance de tel ou tel principe, la méthode chérie du xix^e siècle. On peut dire qu'il respire aussi dans les productions de l'Italie actuelle. Sans faire mention de travaux qui, comme ceux de Baldinotti, tiennent un rang distingué dans les annales des sciences philosophiques, on doit convenir que Rosmini et Gioberti, c'est-à-dire les métaphysiciens qui se livrent avec le plus de confiance au vol de l'ontologie, sont loin de dédaigner les observations plus humbles et plus précises de l'historien et du psychologue. Les moyens d'étude employés par Galluppi et Mamiani, par Tedeschi et Mancini, et par d'autres soutiens du spiritualisme, procédés qui consistent à passer de la science de l'âme à celle de l'univers et de la Divinité, et par lesquels l'induction se combine avec une méditation libre et conséquente à la fois; ces moyens sem-

blent destinés à un succès durable. Il est peu d'écoles italiennes où la philosophie ne se relève avec un énergique essor, pour entreprendre d'heureux exercices. Ce qui nous remplit d'une douce espérance, c'est qu'elle quitte les voies exclusives, et qu'elle semble vouloir démentir ceux qui, comme Languet ou Naudé, lui reprocheraient autrefois d'être excessive en tout, *nimia*. D'une part, elle se familiarise avec les systèmes qui ont occupé l'Europe pendant les trois derniers siècles, et les juge avec une équitable fermeté, témoin la critique à laquelle Ermene-gildo Pino, Galluppi, Mamiani, ont soumis les doctrines de Condillac, de Reid et de Kant. D'autre part, elle recueille pieusement ses antiquités nationales, elle célèbre les auteurs de la renaissance, elle renoue la chaîne précieuse des traditions intellectuelles. Ses ancêtres lui prodiguent les préceptes et les exemples, et, comme les étrangers, ils lui servent d'aiguillon et de pierre de touche. Peut-être, dans cette direction excellente, aura-t-elle à fuir plusieurs sortes de dangers: ainsi, l'on voit les uns prétendre s'arrêter à Dante, comme à l'unique source des lettres et des lumières italiennes; les autres, ramenés par l'étude du xiii^e siècle, non-seulement au milieu des luttes dialectiques de l'école, mais aux beaux jours des Pères de l'Église, voudraient prendre pour guides, tantôt saint Thomas, tantôt Ambroise, saint Augustin, Lactance même; d'autres encore, après avoir franchi la période qu'il-lustrèrent Sénèque et Cicéron, s'imaginent descendre en droite ligne des philosophes d'Élée et de Crotona. La vérité est, sans contredit, que chaque mouvement de mœurs et d'opinions survenu, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, a laissé quelque trace lumineuse sur cette terre féconde. Mais cette succession de systèmes et de sociétés doit elle-même, mieux que toute autre chose, apprendre aux philosophes italiens que le retour au passé n'est que le commencement du progrès.

Si l'on jette maintenant un coup d'œil sur l'ensemble de la philosophie italienne, on est frappé des caractères suivants.

Elle présente, dans la série de ses développements, un fidèle tableau de l'histoire de la nation. Elle offre une vérité historique telle qu'il est impossible de méconnaître les traits de famille qui rapprochent les penseurs du xix^e siècle, comme ceux du xvi^e ou du xiii^e, de Lucrèce, de Philolaüs, de Parménide. Le principal de ces traits, c'est une manière poétique de considérer la nature des choses, c'est l'habitude de concevoir les idées métaphysiques sous des figures grandes et vives. Il n'y a guère de philosophe italien qui ne brille par une imagination hardie, sinon fertile. Cette disposition semble tellement propre au génie national qu'il n'est pas rare de rencontrer des métaphysiciens qui allient la sagacité, la subtilité à l'exubérance d'une fantaisie téméraire. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer entre eux, soit les membres de l'Académie florentine, soit les Napolitains Telesio, Bruno, Campanella, Vanini.

De cette tournure particulière d'esprit dérive le penchant d'unir à la culture des sciences celle des lettres, et à l'étude de la pensée celle de l'expression. En Italie, les philosophes ne négligent ni ne dédaignent, comme on fait ailleurs, l'art de parler et d'écrire. Ils pèchent souvent contre la pureté du goût, contre la tempérance en fait de langage; mais ils ne sont jamais indifférents pour l'éloquence et le style. L'amour du beau les domine quelquefois à un tel point, qu'ils n'hésitent pas à lui sacrifier le respect du vrai. Une cause, par exemple, de l'influence

exercée par l'Académie de Cosenze fut le talent littéraire des académiciens. J. B. Porta, Sarpi, Galilée auraient été inscrits dans les fastes de l'art oratoire, alors même que le génie scientifique leur eût manqué; et les poètes de l'Italie, en retour, s'adonnent volontiers aux méditations philosophiques.

A l'amour de la poésie et au goût des lettres, les philosophes italiens joignent une foi inébranlable à la réalité, soit du monde extérieur, soit des idées du vrai, du juste et du beau. Ils ont enseigné tour à tour le sensualisme, le spiritualisme, et jusqu'au mysticisme; mais le scepticisme, jamais. Il ne se peut, en effet, que des intelligences si ardemment éprises des merveilles de la création qu'elles inclinent à diviniser le soleil, mettent en problème l'existence de cette création; ni que, remplies d'enthousiasme pour les prodiges de l'art humain, elles doutent de l'existence d'un esprit et d'une âme, c'est-à-dire des véritables origines de cet art. Le caractère italien est en quelque sorte ennemi du pyrrhonisme.

Mais, par le même motif, il adopte volontiers le système qui est diamétralement opposé au pyrrhonisme, le système qui est dogmatique par excellence, le panthéisme. Cette façon de voir devient facilement l'opinion favorite de ceux qui recherchent la grandeur et la magnificence, plutôt que la rigueur et la sobriété. Elle est l'écueil de quiconque s'applique à réduire tout ce qui existe, tout ce qui se conçoit, à une absolue et immuable unité, et s'ingénie pour représenter chaque être individuel comme un fragment de l'être infini. L'Italien, naturellement porté à animer ce qui est inerte, à personnifier ce qui n'a ni conscience ni raison, doit difficilement résister à un genre de philosophie qui vivifie et spiritualise toutes choses, au risque de priver l'âme humaine des attributs réels de la vie spirituelle, le sentiment du *moi* et la liberté morale. La doctrine de l'âme du monde ne jolla nulla part un rôle aussi important qu'en Italie, d'abord parmi les sectateurs de Pythagore, puis, à l'époque du réveil de la philosophie, depuis Zorzi et Pomponace jusqu'à Telesio et Bruno.

C'est peut-être cette ardente affection pour la nature qui tourne les Italiens vers les études physiques, vers ce qu'on appelle, depuis le XVI^e siècle, la philosophie naturelle. Et on doit faire remarquer ici une particularité fort honorable pour cette nation : c'est qu'en dépit de toute leur verve, ses philosophes sont capables d'une rare patience et d'une habileté extraordinaire, dès qu'il s'agit d'observer avec les sens et d'expérimenter. Aucun naturaliste étranger ne surpasse par ces dons inestimables Léonard de Vinci, Galilée, Viviani, Toricelli, les Cassini.

L'imagination qui fait obstacle chez d'autres à la connaissance du monde matériel, a conduit ces maîtres de l'expérience aux découvertes les mieux avérées et aux plus utiles inventions. L'instinct de l'infini les guide à travers l'empire du fini, et leur signale au fond de cet empire des lois et des causes infinies. L'exactitude et la persévérance de leurs investigations les empêchent de conclure précipitamment où il faut attendre pour constater ce qui est certain et invariable. Sous ce rapport, les philosophes italiens réunissent fréquemment des qualités qui semblent ailleurs inconciliables.

Dans le champ de la philosophie morale, ils ont été moins heureux. Non qu'ils manquent des facultés qu'exige cette sorte de travaux : ils ont de la finesse et de la pénétration, ils sont aussi judicieux qu'ingénieux; ils ont, comme l'ancienne Rome, le génie de l'action; ils savent observer

et apprécier les mœurs et les coutumes, en voyageurs et en législateurs; ils apportent dans toutes ces occupations une merveilleuse délicatesse de tact; ils comptent, enfin, des historiens du premier ordre, bon nombre de juriconsultes, plusieurs publicistes, plusieurs moralistes fort respectables. Toutefois, ils possèdent une moindre quantité de monuments où éclatent la connaissance du cœur humain et la sagesse des préceptes moraux. En psychologie et en morale, il s'est bien plus pauvres qu'en logique, en métaphysique et en philosophie naturelle. Mais dans les écrits qui ont la philosophie morale pour objet, ils suivent généralement une direction élevée. S'ils donnent dans un excès, c'est dans la mysticité plutôt que dans le matérialisme, c'est-à-dire qu'ils recommandent moins souvent la recherche du plaisir et de l'intérêt personnel que le dévouement absolu, l'amour idéal, et ce que Bruno nommait une *héroïque fureur*. Il faut ajouter qu'ils sont capables de modération, de justesse, et que ni les saillies ni les caprices de leur imagination ne les empêchent de s'appuyer sur le bon sens et la droiture naturelle du jugement.

C'est enfin un trait curieux que la philosophie italienne, quoique (mineusement dramatique, comme le témoigne sa prédilection pour les formes du dialogue, abandonne rarement la bonne méthode, celle qui fait marcher la synthèse et l'analyse de front, corrige et complète l'une par l'autre, et s'efforce de puiser la vérité dans toutes les sources de la vie. Elle a tenté les voies les plus variées, excepté celle qui mène à l'immobilité ou au désespoir, le scepticisme; mais les routes qu'elle préfère sont les routes larges, celles de l'induction. Les procédés qu'elle met en œuvre sont pour elle une affaire sérieuse, et non un simple jeu; ce qui le prouve, c'est que plusieurs philosophes, sortis des montagnes de Toscane et de Calabre, n'ont pas balancé à sceller leurs convictions de leur sang.

Il serait donc aisé de répondre à cette question : Quels services l'Italie a-t-elle rendus à la philosophie européenne? Cette antique reine du monde,

Antica regina del mondo,

a rallumé plusieurs fois le flambeau presque éteint de la civilisation. Elle a rivalisé avec la Grèce de savoir et de génie, et, en dernier lieu, elle lui a ouvert un glorieux asile. Elle a, au début des temps modernes, provoqué dans l'Occident une fièvre intellectuelle, une soif insatiable de lumières et de découvertes. Elle a attiré, pour les instruire, les meilleurs esprits des autres pays; elle les a même conviés à venir accroître l'éclat de ses propres institutions. Elle a concouru à éclairer le nord, d'abord par ses écrits, tantôt pathétiques, tantôt divertissants; ensuite par la multitude de ses fils morts dans l'exil. Est-il une cour, une académie, qui n'ait pas eu parmi ses hôtes les plus distingués quelque lettré ou quelque savant de l'Italie?

Lorsqu'en examinant la philosophie italienne, on recherche quelle part de soins elle a donnée à chacune des trois familles d'idées qui se partagent le domaine de la haute science, on obtient, ce semble, le résultat que voici.

La Divinité est pour elle un artiste, dont l'atelier est la nature tout entière, les astres qui peuplent l'immensité, comme les règnes connus de l'homme. Elle considère Dieu plus souvent comme créateur et régulateur de l'univers, que comme législateur et juge de la conscience. Ce sont ses attributs physiques, son infinitude en espace et en durée, plutôt que ses perfections

morales, qui frappent et émeuvent les philosophes italiens.

Quant à l'âme, ils l'ont étudiée avec soin et succès ; mais ils ont analysé la pensée plus que la sensibilité, et la volonté moins encore que la sensibilité. Ils ont laissé de belles études sur les diverses fonctions de l'intelligence, sur le jugement et le raisonnement, sur l'attention, la réflexion, et principalement sur cette intuition supérieure et immédiate de l'entendement qui est l'inspiration. Ils ont entrepris des recherches profondes sur le don d'aimer et d'admirer, source du dévouement pratique aussi bien que des beaux-arts. Le problème de l'unité et de l'identité du moi, celui de son activité propre et spontanée, de sa spiritualité, ont été plus souvent agités par eux que la question de l'immortalité ; et celle-ci a été résolue du point de vue de la métaphysique, c'est-à-dire comme simplicité de substance, plutôt qu'au point de vue de la morale, c'est-à-dire comme perpétuité de la conscience personnelle, du souvenir et de la responsabilité.

En ce qui concerne l'idée du monde, elle a été conçue ordinairement sous une forme vive et originale. Ce que la nature, soumise à des lois fatales, a de sublime et d'invariable a été mis dans une étroite relation avec la grandeur et l'immuabilité de Dieu, avec l'infini. Ce rapprochement a été si intime quelquefois, que la cause de l'univers a failli être confondue, identifiée avec son effet, avec l'univers même ; ou bien, que les mondes n'ont semblé qu'un vêtement périssable, un voile transparent de leur principe éternel. Oublions ces écarts, ne considérons que la tendance habituelle, et avouons que la philosophie italienne n'a cessé de voir dans la création une vivante et éclatante manifestation d'un être souverainement sage et puissant. C'est sous l'empire de cette persuasion consolante qu'elle a observé et classé les phénomènes, pesé et comparé les forces ; et des lois de la matière et du mouvement, elle a induit avec assurance les desseins et les fins du géomètre céleste, de l'invisible physicien. Jamais elle ne s'est lassée de s'enquérir des données constantes, des rigoureuses démonstrations, et de tout ce qui fonde l'harmonie et l'ordre dans le domaine d'une science. Voy. les articles GALLUPPI, ROSMINI, GIOBERTI et l'ouvrage de M. Louis Forri : *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX^e siècle*, 2 vol. in-8, Paris, 1869. C. Bs.

ITALIQUE (ECOLE). C'est le nom que l'on donne à l'école pythagoricienne, parce qu'elle avait son siège à Crotona, dans cette partie de l'Italie qu'on nomme la Grande Grèce. Voy. PYTHAGORE, PYTHAGORISME.

JACOB (Louis-Henri de), né à Wettin en 1759, mort à Lauchstaedt en 1827, après avoir enseigné successivement la philosophie et l'économie politique, d'abord à Halle, ensuite à Charlow, en Kussie, puis de nouveau à Halle, a beaucoup contribué, par son enseignement et par ses écrits, à la propagation du kantisme, et a développé d'une manière originale quelques-unes des parties les plus importantes de ce vaste système, entre autres la philosophie de la religion. Il a aussi laissé des travaux fort estimés en Allemagne sur le droit naturel et plusieurs branches de l'économie politique. Voici les titres de ses principaux ouvrages, tous publiés en allemand : *Examen des maximes de Mendelssohn et de toute preuve spéculative de l'existence de Dieu*, in-8, Leipzig, 1786 ; — *Prolégomènes de la philosophie pratique*, in-8, Halle, 1787 ; — *Esquisse de la logique et éléments critiques d'une métaphysique générale*, in-8, ib., 1788, réimprimé en 1791, 1793 et 1800 ; — *du Sentiment*

moral, in-8, ib., 1788 ; — *Démonstration de l'immortalité de l'âme par le sentiment du devoir*, in-8, Züllich, 1790, traduit en latin par l'auteur en 1794 ; — *Traité de la nature humaine*, de Hume, traduit en allemand avec des observations critiques, 3 vol. in-8, Halle, 1790-1791 ; — *Preuve morale de l'existence de Dieu*, in-8, Liebau, 1791 et 1798 ; — *Esquisse d'une théorie de l'âme fondée sur l'expérience*, in-8, Halle, 1791 et 1795 ; — *Anti-Machiavel, ou des Limites de l'obéissance civile*, in-8, ib., 1794 et 1796 ; — *Théorie philosophique des mœurs*, in-8, ib., 1794 ; — *Théorie philosophique du droit, ou Droit naturel*, in-8, ib., 1795 ; — *Mélange de dissertations philosophiques sur des sujets de téléologie, de politique, de religion et de morale*, in-8, ib., 1798 ; — *la Religion universelle*, in-8, ib., 1797 ; — *Principes de la sagesse et de la vie humaine*, in-8, ib., 1800 ; — *Plan d'une encyclopédie de toutes les sciences et de tous les arts*, in-8, ib., 1800 ; — *Rapports du physique et du moral de l'homme*, de Cabanis, avec un traité sur les limites de la physiologie et de l'anthropologie, in-8, ib., 1794 ; — *Principes de la législation et des institutions de la police*, in-8, Halle et Leipzig, 1809 ; — *Esquisse de la grammaire générale*, in-8, Rig., 1814 ; — *Esquisse de la psychologie empirique*, in-8, ib., 1814 ; — *Introduction à l'étude des sciences politiques*, in-8, Halle, 1819 ; — *Annales de la philosophie de l'esprit philosophique*, journal publié à Halle, avec la collaboration de plusieurs savants, de 1795 à 1797. Enfin nous citerons encore ici l'ouvrage suivant, publié en français par un Russe du nom de Michel de Polotika, où l'on trouve réunies les principales opinions de ce philosophe : *Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée, fondés sur l'expérience et la raison, suivis d'observations sur le beau, publiés d'après les manuscrits confiés par l'auteur*, in-8, Halle, 1818. X.

JACOBI (Frédéric-Henri), un des principaux adversaires de l'idéalisme, né le 25 janvier 1743, à Dusseldorf, fils d'un négociant riche et considéré. Ainsi que tous les autres chefs de la philosophie allemande, il était protestant. Destiné au commerce, le jeune Jacobi se sentit de bonne heure le besoin de la réflexion ; et tourmenté de doutes philosophiques en même temps que porté aux méditations religieuses. Il raconte comment, étant enfant, il se prit à s'inquiéter des choses de l'autre monde et à éprouver à ce sujet des sensations singulières. A l'âge de huit à neuf ans, l'idée de l'éternité le saisit un jour avec une telle force que, jetant un grand cri, il tomba sans connaissance. Revenu à lui, cette idée lui revint à l'esprit et le frappa de terreur. Bien qu'il ne pût penser au néant sans horreur, la perspective d'une durée infinie le remplissait d'épouvante. Peu à peu il apprit à dompter cette sorte d'apparition intellectuelle, et de dix-sept à vingt-trois ans, elle ne lui revint pas. Au sortir de l'adolescence, elle lui apparut de nouveau plus vive que jamais ; mais cette fois il osa la regarder en face. « Depuis cette époque, dit-il en 1787, cette vision est encore venue souvent me surprendre, et j'ai lieu de croire qu'il dépendrait de moi de l'évoquer à mon gré et de me tuer en moi livrant plusieurs fois de suite. »

Pour réprimer les indiscretions de sa pensée, qui alarmaient sa conscience, Jacobi s'affilia, jeune encore, à une société de piétistes ; c'est ainsi que, plus tard, devenu homme, pour échapper aux incertitudes et aux témérités de la spéculation, il se réfugia au sein de la philosophie de la foi et du sentiment.

Son père lui ayant permis d'achever son ap-

prentissage commercial à Genève, il profita de son séjour dans cette cité savante pour se livrer à des études diverses. Il s'y lia surtout avec le philosophe physicien Lesage, dont les conseils exercèrent sur lui une grande influence. Dans les premiers temps de sa jeunesse, il avait une peine extrême à concevoir les pures abstractions; il ne comprenait que ce qui était intuitif, ce qui pouvait se ramener à des faits ou à son origine. On en concluait qu'il manquait d'intelligence; il en fit confiance à Lesage, qui le consola en lui disant que ce qu'il n'avait pas compris était vide de sens ou erroné. Du reste, à Genève, Jacobi se familiarisa avec la langue et la littérature française, et se prit surtout d'une grande admiration pour les écrits de J. J. Rousseau. Tout l'avenir philosophique de Jacobi est indiqué, présagé, pour ainsi dire, dans ces traits de son enfance et de sa jeunesse.

À vingt ans, de retour de Genève, nous le voyons placé à la tête de la maison de commerce de son père, et marié à une femme d'un rare mérite, Betty de Clermont. Ayant été nommé, par l'Électeur palatin, conseiller des finances pour les duchés de Berg et de Juilliers, il put renoncer au commerce et donner plus de temps à ses études littéraires et philosophiques. Il se lia avec ce que la littérature allemande avait alors de plus illustre, avec Wieland, Goethe, Lessing, et ne tarda pas à prendre lui-même, parmi les écrivains de sa nation, un rang honorable. Bientôt sa maison de Pempelfort, près de Dusseldorf, devenue le lieu de rendez-vous des esprits les plus distingués, fut, après Weimar et en dehors des villes universitaires, le point de réunion le plus remarquable de l'Allemagne littéraire.

Le bonheur dont il jouissait, réunissant tous les plaisirs de l'opulence, des lettres et des arts, d'une société choisie et de la vie de famille, fut cruellement troublé en 1781 par la mort de son fils et celle de sa femme. Quelque temps après il perdit une partie de sa fortune. En 1794, à l'approche des Français, il dut faire ses adieux à son cher Pempelfort et se réfugia auprès d'un de ses amis du Holstein. Il passa dix années dans le nord de l'Allemagne, suivant toujours avec un vif intérêt les mouvements politiques et littéraires de son temps. Il ne sortit qu'une fois de cette retraite, en 1801, pour aller voir ses enfants restés sur les bords du Rhin, et pour faire un voyage à Paris. Il comptait terminer ses jours dans le Holstein, lorsqu'en 1804 il fut appelé à Munich comme membre de l'Académie des sciences qui allait être établie dans cette ville. En 1807, il fut nommé président de cette même Académie. À l'âge de soixante-dix ans, il dut résigner ces fonctions en conservant son titre et son traitement. Il consacra ses dernières années à la révision de ses œuvres, qui l'avaient placé au premier rang parmi les écrivains et les philosophes de l'Allemagne, et mourut le 10 mars 1819.

Si l'on excepte son roman *Woldemar*, Jacobi n'a composé aucun écrit de longue haleine, ou qui ait la forme sévère du traité. Cette forme n'allait ni à la nature de son génie, ni à celle de sa pensée. Une philosophie qui s'inspire uniquement du sentiment et s'adresse aux convictions naturelles, qui a pour source l'enthousiasme, s'accoutume peu des lenteurs méthodiques et de l'appareil savant qu'exigent les ouvrages entrepris en vue de la science. Homme du monde, philosophe passionné, Jacobi songe peu à l'école, et se préoccupe peu de ses traditions et de ses exigences: il s'adresse directement à la société, et ne s'occupe des questions philosophiques que dans leurs rapports avec

les intérêts de l'humanité. Là était sa force; mais là aussi était la source de ses défauts. Sa pensée ne s'exprime que sous la forme du roman, du dialogue, de la familiarité épistolaire, ou de la gravité prétentieuse de l'aphorisme. Sa manière est en général poétique, passionnée, pleine d'écart, mais éloquent, énergique, variée. Avec le temps ses défauts s'amodèrent, tandis que ses qualités lui demeurèrent.

Jacobi ne se mit à écrire que fort tard. Il se contenta d'abord de faire des traductions et des analyses dans le *Mercure* publié par Wieland. Goethe, qui, en général, exerça sur lui une grande influence, le pressa d'essayer son talent à des compositions originales. Ses premiers ouvrages, qui le placèrent tout aussitôt parmi les bons écrivains de son pays, furent deux romans philosophiques, *Woldemar* et la *Correspondance d'Althoil*, dont le premier seul fut terminé. *Woldemar* parut de 1779 à 1781, et fut refondu en 1794. C'est sous cette forme qu'il a été traduit en français par Vanderbourg (*Woldemar ou la Peinture de l'humanité*, 2 vol. in-8, Paris, 1796). La *Correspondance d'Althoil* fut publiée en 1781.

Dans ces deux ouvrages Jacobi est surtout moraliste et peintre du cœur humain. Le style en est plein d'animation, vivement coloré, et souvent plus poétique qu'il ne convient à la matière. Il pèche par un excès de chaleur, par une emphase, qui souvent nuit à la clarté et à la justesse de la pensée, et qui, comme le lui reprocha Wieland, a quelque chose de gigantesque peu en proportion avec les idées et les choses. Mme de Staël a parfaitement apprécié le livre de *Woldemar* comme roman et comme morale (*de l'Allemagne*, 3^e partie, ch. xvii.)

Une entrevue qu'il eut avec Lessing quelques temps avant la mort de cet écrivain, et dans laquelle Jacobi se convainquit que l'auteur de *Nathan le Sage* était spinoziste, donna lieu, en 1785, à la publication de ses *Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza*, et à une polémique qui ne demeura pas sans influence sur la marche de la spéculation en Allemagne. Jacobi, dans ces lettres, donne un précis du spinozisme, qu'il regarde comme le système spéculatif le plus conséquent, et il en conclut que la philosophie démonstrative conduit nécessairement au fatalisme et au panthéisme, identique, à ses yeux, avec l'athéisme. Aux lettres sont joints des suppléments dont quelques-uns offrent de l'intérêt, notamment le premier qui présente un extrait de l'écrit de Bruno, *della Causa, del Principio et Uno*, et le septième, où Jacobi retrace à sa manière l'histoire de la philosophie spéculative.

À cette première période de la vie littéraire de Jacobi, qui va jusqu'en 1786, appartenant encore, outre sa correspondance avec Hamann, un petit écrit intitulé *Un mot de Lessing*, où il expose les principes généraux de sa politique toute libérale, ennemie de toute violence. Il avait rompu avec Wieland, à l'occasion d'un article sur *le droit divin*, que celui-ci avait inséré dans le *Mercure*, et qui était conçu dans les idées absolutistes de Linguet.

Les principaux ouvrages de la seconde époque de la vie philosophique de Jacobi, époque de polémique contre la philosophie de Kant et de Fichte, sont au nombre de trois. Le premier est un dialogue intitulé *David Hume, ou l'Idéalisme et le Réalisme*, 1787; le second une *Lettre à Fichte*, 1799; et le troisième une diatribe contre Kant, sous ce titre: *De l'entreprise au criticisme de rendre la raison raisonnable, ou de mettre la raison d'accord avec l'entendement (die Vernunft zu Verstande zu bringen)*, 1801.

L'ouvrage principal de la vieillesse de Jacobi est celui qui a pour titre *des Choses divines*, et qui est principalement dirigé contre la philosophie panthéiste de M. de Schelling. Il parut en 1811, et donna lieu, de la part de celui-ci, à une réplique aussi vive que l'attaque avait été passionnée. Parmi les préfaces qu'il mit en tête des divers volumes de l'édition complète de ses œuvres, deux surtout sont remarquables et peuvent être considérées comme son testament philosophique : c'est d'abord celle qui précède le *Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme* et qu'il donne lui-même pour une introduction à ses écrits philosophiques; c'est ensuite celle qui est placée devant ses *Lettres sur Spinoza*, qui résume sa pensée et qui renferme le dernier mot de sa philosophie.

Une des parties les plus intéressantes des œuvres de Jacobi est sa correspondance, qui, comme l'a dit Goëthe, représente et récapitule tout un siècle. Parmi ses correspondants se rencontrent les hommes les plus considérables de l'Allemagne littéraire et philosophique, Wieland, Claudius, Hamann, Lessing, Goëthe, Schiller, Jean-Paul, Lavater, Lichtenberg, Fichte, Reinhold, Herder, Jacobs, Jean de Muller, etc., et des étrangers célèbres tels que Lesage de Genève, Necker, Hemsterhuis, Laharpe. Dans les dernières lettres on trouve les noms de Royer-Collard, de M. Cousin, de M. Batain. Longtemps avant que sept collègues électoraux eussent choisi le premier comme député, en 1817, Jacobi écrivit : « Si l'humanité, la raison et la justice gagnent le dessus, nous le devons surtout à la France, à cette majorité de la nation que, faute d'un terme plus convenable, j'appellerai la MAJORITÉ ROYER-COLLARD. Une monarchie absolue, pour devenir légitime, suppose, selon Platon, un souverain qui soit, non-seulement aussi évidemment supérieur à ses sujets que le pasteur l'est à son troupeau, mais supérieur d'une manière toute divine. »

La philosophie de Jacobi est en général un *réalisme rationnel*, faisant de la conscience actuelle la mesure de toute vérité et de toute réalité. Elle est réaliste en ce qu'elle reconnaît la vérité objective de la sensation et du sentiment, et elle est rationaliste en ce sens qu'elle suppose l'esprit de l'homme dépositaire d'un savoir immédiat, qu'il ne s'agit que de comprendre et d'analyser. C'est la philosophie de la conscience, du sentiment, de la foi rationnelle. Ainsi que, selon lui, la moralité n'a d'autre règle que le sentiment de l'homme de bien; ainsi la mesure de toute vérité est le jugement naïf de l'homme raisonnable. Si tous les hommes de bien ne sont pas d'accord sur les principes de la morale, et si tous les hommes judicieux ne le sont pas davantage quant aux principes de tout savoir, la faute en est à la spéculation, au raisonnement, à la réflexion artificielle, qui, au lieu d'accepter simplement les croyances naturelles, prétend s'élever au-dessus d'elles, et aspire à une science chimérique.

L'existence d'un Dieu vivant et personnel, la valeur absolue de la vertu, l'origine divine de l'âme humaine, la réalité objective du sentiment externe et interne, la vérité souveraine de tout ce qui est donné dans la conscience : voilà ce qu'il ne cessa d'affirmer et de défendre envers et contre tous.

De là son opposition d'abord à la philosophie qui dominait vers 1775, puis à la critique de Kant, à l'idéalisme de Fichte, au panthéisme de Schelling, à toute philosophie savante et spéculative. Ses convictions, que la critique trouva presque toutes faites, s'étaient formées par op-

position au scepticisme de Hume et à l'idéalisme de Berkeley, tout aussi bien qu'au matérialisme, tel surtout qu'il s'était exprimé dans les écrits d'Helvétius, et au naturalisme de Berlin, dont la *Bibliothèque allemande* était l'organe. Cette opposition, toute pratique et toute religieuse dans son origine, se transforma par l'étude de l'*Éthique* de Spinoza, qu'il regardait comme le système logiquement le plus parfait, en une prévention systématique contre toute spéculation fondée sur l'abstraction et le raisonnement.

Sa grande erreur à cet égard, c'était de ne pas comprendre que sa spéculation était tout aussi bien critique et n'invokait pas moins le raisonnement que toute autre philosophie, bien qu'elle suivit une autre méthode et qu'elle fût animée d'un autre esprit. L'*Agathon* de Wieland avait dit : « Je vois le soleil, donc il existe; je me sens moi-même, donc je suis; je sens l'esprit suprême, donc il est; j'ai besoin de croire à l'existence d'une intelligence souveraine, donc elle existe. » Jacobi déclare qu'il admet tout cela, à l'exception de la dernière proposition; selon lui, Agathon aurait dû dire : je *pense* l'esprit suprême, donc il existe. « De cette manière, ajoute-t-il, il aurait pu déduire une véritable preuve de l'existence de Dieu. Il faut admettre une cause première de tout mouvement, laquelle soit autre chose que le mouvement. Je ne sais rien de la nature de cet être infini, si ce n'est qu'il est intelligent, puisqu'il a produit des intelligences; mais je dois reconnaître son existence à moins de renoncer à tout principe de connaissance, à toutes les lois de la pensée. » On voit par cet exemple que si Jacobi admet ce qui est donné dans le sentiment, il ne laisse pas que de raisonner : seulement ses raisonnements sont fondés sur des règles de méthode qu'il admet sans examen, parce qu'il les considère comme l'expression de notre nature intelligente, qui, selon lui, est d'une autorité infallible.

Jacobi se faisait donc illusion quand il se persuadait qu'il était l'adversaire de toute spéculation méthodique, et que toute spéculation de ce genre devait conduire nécessairement au fatalisme, à l'idéalisme, à l'athéisme. Dans le fait, il opposait une philosophie à une autre, une morale généreuse à la morale égoïste, un dogmatisme imperturbable au scepticisme, une foi inébranlable dans la vérité objective du sentiment humain et de notre raison à tous les doutes et à toutes les critiques dont cette vérité était l'objet, un réalisme rationnel à toute espèce d'idéalisme. Il considérait celui-ci comme le produit d'une réflexion artificielle, tandis que le réalisme était, selon lui, l'ouvrage immédiat de notre intelligence; aucun raisonnement ne peut ni le produire ni le détruire.

Jacobi donna le nom de foi à cette confiance dans le produit naturel et spontané de la raison ou de notre nature intelligente. Mais toute foi suppose un doute, une critique qui lui est opposée et qu'elle a vaincue. Cette foi philosophique n'est plus la confiance primitive du sens commun, laquelle est antérieure à toute réflexion libre et méthodique; c'est cette confiance justifiée, protégée contre le doute, et par conséquent raisonnée : elle est le fruit de la réflexion et du raisonnement tout autant que celle qui conduit à l'idéalisme. La matière de cette philosophie, il est vrai, n'est pas le produit d'un raisonnement artificiel, puisqu'elle est donnée immédiatement dans le sentiment, et que le sens commun s'y confie naturellement; mais en tant que cette foi devient philosophique, elle est l'ouvrage de la réflexion. Insister avec force sur la légitimité de ces croyances naturelles, les défendre contre

toute critique qui les met en question, contre tout système factice qui tend à les modifier ou à se mettre à leur place; telle était la mission que s'imposa Jacobi, la cause sacrée qu'il plaïda avec un grand talent, mais non sans tomber, durant les premiers temps surtout, dans de grandes contradictions.

Jacobi rejetait la spéculation en tant qu'elle tendait à substituer une autre conscience à la conscience naturelle, la vérité étant, selon lui, immédiatement présente dans la raison, considérée comme une faculté d'intuition intellectuelle, comme l'organe d'une révélation intime. Il se persuada, par exemple, que l'existence de Dieu se révélait directement à la conscience, ainsi que la clarté du jour frappe les yeux, ne tenant aucun compte du travail de la pensée, dont l'idée de Dieu est le résultat, et que la réflexion philosophique cherche à reproduire. Confondant la *raison d'être* avec la *raison de connaître* (*ratio cognoscendi*), l'argumentation avec la déduction matérielle, il supposait qu'on ne pouvait déduire une existence que d'une autre existence; que, par conséquent, vouloir démontrer Dieu, qui a sa raison d'être en lui-même, ce serait reconnaître au-dessus de lui une autre substance. Il considérait ainsi, avec Spinoza et avec Hegel, la dialectique comme une prétention à reproduire, à imiter par la pensée le mouvement de la création ou le développement progressif de la réalité primitive. Une telle dialectique, en effet, si elle part, avec Spinoza, de la substance divine, ne peut arriver au *moi* libre et personnel; ou si elle part, avec Fichte, du *moi* absolument libre et indépendant, ne peut pas logiquement s'élever jusqu'à Dieu. Mais, heureusement, la philosophie n'est pas condamnée à se déclarer soit pour Fichte, soit pour Spinoza. Sans prétendre déduire Dieu matériellement, elle peut rechercher dans la conscience l'origine de cette idée souveraine, s'efforcer par la pensée d'en établir la réalité et de la concilier avec la liberté; et c'est ce que Jacobi n'a cessé de faire lui-même. « Depuis que je pense par moi-même, disait-il en 1803, j'ai toujours cherché la vérité de toutes mes facultés, non pour m'en parer comme de quelque chose que j'eusse découvert ou produit; j'aspirais à une vérité qui éclairât la nuit dont j'étais environné, et qui m'apportât la lumière dont j'avais en moi la promesse et le pressentiment. C'est la religion qui fait l'homme; elle a toujours été l'objet de ma philosophie. Je m'appuie sur un sentiment invincible, irrécusable, qui est le fondement de toute science et de toute religion. Ce sentiment m'apprend que j'ai un organe pour les choses intelligibles, spirituelles, et cet organe, je l'appelle raison. Ma philosophie demande qui est Dieu, et non ce qu'il est. La liberté de l'homme et la providence sont si peu incompatibles, que la conviction de Dieu est en raison de celle de la personnalité. Dieu me paraît plus sublime comme créateur de personnes telles que Socrate ou Fénelon, que comme auteur du mécanisme céleste. Je crois à la Providence, parce que je crois à la raison et à la liberté. La science spéculative, au lieu de dissiper notre ignorance et nos erreurs, souvent y ajoute une confusion nouvelle. Elle s'égale à Dieu : elle prétend créer son objet et la vérité. Ouvrage de la réflexion, elle rejette tout savoir primitif. Les Arabes, en disant qu'Aristote avait été une coupe qui puisait partout sans pouvoir épuiser l'univers, ont parfaitement caractérisé cette science de réflexion. C'est contre elle, et non contre la philosophie véritable, que sont dirigées mes objections. Ma philosophie part du sentiment et de l'intuition. Il n'y a pas de

voie spéculative pour s'élever à Dieu, et la spéculation peut servir uniquement à prouver qu'elle est vide sans les révélations du sentiment, et à les confirmer par là même, mais non à les fonder. A travers les ténèbres qui nous environnent, la raison armée de la foi entrevoit la vérité, ainsi que l'œil armé du télescope reconnaît dans les nébulosités de la voie lactée une armée innombrable d'étoiles. Cette foi est la lumière primitive de la raison, le principe du vrai rationalisme. Sans elle toute science est creuse et vide. La vraie science est celle de l'esprit, qui rend témoignage de lui-même et de Dieu.... L'objet de mes recherches a été constamment la vérité native, bien supérieure à la vérité scientifique. C'est elle que je n'ai cessé de défendre contre les systèmes changeants du siècle.... » « Ainsi que la réalité sensible externe n'a pas besoin d'être prouvée, disait Jacobi en 1819, étant garantie par elle-même, ainsi la réalité qui se révèle dans ce sens intime qui s'appelle la *raison*, est le mieux attestée par elle. L'homme a naturellement foi en ses sens et en sa raison, et il n'y a pas de certitude plus certaine que cette foi. » Fries, dans sa *Nouvelle critique*, appelle sentiments *objectifs* ou *purs* les jugements qui précèdent immédiatement de la raison. Jacobi admet cette dénomination, en ajoutant que l'entendement est l'instrument logique de ces jugements, tandis que la raison en est l'organe révélateur, qui ne juge pas plus que ne jugent les sens. Si l'homme était borné aux sens et à l'intelligence des choses sensibles, il arriverait par la réflexion à ce résultat, que la nature seule est, et qu'en dehors d'elle il n'y a rien; mais il est esprit, et l'esprit est sa véritable essence : c'est par lui que l'entendement devient entendement humain. Il est vrai que nous ne comprenons pas mieux l'univers comme ouvrage d'un créateur personnel et intelligent, que comme nature éternelle et indépendante; mais nous savons que si la providence et la liberté ne sont pas primitives, elles ne sont rien; qu'elles ne peuvent pas venir à naître; que, si ces idées sont sans réalité, l'homme est trompé par sa conscience, qui les lui impose; que, si elles sont chimériques, l'homme tout entier est un mensonge, et le Dieu de Socrate, le Dieu des chrétiens, le héros imaginaire d'un conte. »

Demander si les intuitions de la raison ou du sentiment sont vraies, c'est, selon Jacobi, demander si l'esprit humain est un fantôme ou un mensonge. Toute philosophie véritable part de la foi et finit par la foi. La philosophie de Jacobi, dit un de ses disciples, est croyante comme l'humanité, comme la conscience; mais elle sait ce qu'elle croit et pourquoi elle croit. Elle ne repousse pas le secours de la pensée, mais à la condition qu'elle se contente de n'être qu'un organe. Le savoir naturel et primitif, la pensée ne le produit pas; mais nous en prenons possession par elle. Elle est le fondement de toute connaissance réelle, et c'est lui que Jacobi oppose à la conscience démonstrative. C'est parce qu'ils prétendent démontrer ce qui est au-dessus de toute démonstration, savoir de quelle manière le sujet pensant connaît la réalité des choses qui ne sont pas lui, que tous les systèmes de réflexion sont plus ou moins idéalistes ou sceptiques.

Dans les premiers temps, Jacobi avait pris le mot *raison* dans le sens ordinaire, comme faculté logique et discursive; plus tard, se fondant sur l'étymologie du mot allemand correspondant (*Vernunft*, de *vernehmen*, *intelligere*, sentir, percevoir, entendre), il en fit le synonyme de sens intime, de sentiment, de conscience, et la considéra comme l'organe de l'intuition des choses

intelligibles et supérieures; et il pria les lecteurs de ses écrits, partout où il aurait parlé mal de la raison, d'y substituer le mot *entendement* (*Verstand*), qui, au fond, signifie la même chose, et qui n'est pas plus coupable. Plus tard, il se réconcilia même avec l'entendement comme faculté logique des notions et des jugements, comprenant que c'est par la pensée seulement que nous donnons la conscience actuelle des intuitions de la raison ou du sentiment, considéré comme conscience virtuelle; mais il le borna au rôle secondaire d'un instrument et d'un serviteur, d'une part des sens externes, par lesquels se manifeste à l'esprit le monde matériel, et de l'autre de la raison ou du sens intime, qui est l'organe par lequel se révèle à la conscience le monde moral et spirituel.

En résumé, la supposition fondamentale de Jacobi, son point de départ, c'est qu'il faut accorder une confiance entière à la conscience naturelle de l'homme; qu'il y a une harmonie préétablie entre la nature intelligente de l'homme et la réalité des choses; que, par conséquent, ce qui est véritablement donné dans la conscience est par là même vrai et réel; que la réalité, pour être connue, doit être donnée et que par la seule dialectique il est impossible de la connaître. Le contenu de la conscience rationnelle est l'objet de la vraie philosophie, qui est la science des choses métaphysiques données dans l'intuition intime et révélées à l'entendement par la raison. La philosophie réfléchie ne peut rien ajouter à la philosophie naturelle; elle ne peut que la reproduire, et chercher non à la prouver, mais à en vérifier l'origine, en la ramenant aux intuitions qui ont fourni la matière et qui en sont la source toujours jaillissante.

La philosophie de Jacobi compte encore beaucoup de partisans, du moins quant à son principe; et, bien que dans l'origine elle fût opposée à celle de Kant, il s'est formé entre ses disciples et ceux de la philosophie critique une heureuse alliance: « Jacobi, dit un historien estimé de nos jours (M. Chalibœus), osa plaider contre la philosophie dominante la cause de la conscience naturelle; son grand mérite fut de comprendre la présence dans l'âme d'un trésor caché auquel à peine on avait encore touché; et s'il ne lui fut pas donné de lever ce trésor, du moins il sut le garder et le défendre, et y appeler incessamment l'attention, de telle sorte qu'aujourd'hui encore la plus grande partie du public cultivé est de son parti sur ce point. Jacobi était entièrement d'accord avec Kant sur les fonctions de l'entendement, lui refusant, comme celui-ci, toute faculté de rien connaître par lui-même; mais il distinguait plus exactement dans les idées des choses sensibles ce qui appartient aux sens comme organes, et à l'entendement comme faculté logique. Il regardait comme un mystère impenétrable la manière dont la matière donnée par les sens devient sensation, l'entendement ne pouvant observer que son action sur les données sensibles et non ce qui se passe auparavant. Cependant toute sensation, toute perception est accompagnée dans la conscience de la certitude immédiate qu'elle est fournie par les sens et produite par la présence d'un objet. Jacobi posait en fait que toute la matière des représentations était introduite dans l'esprit par les sens; et, ce fait, il le regardait comme le fondement de tout travail logique ultérieur. Par là, ajoute M. Chalibœus, Jacobi introduisit le premier dans la philosophie le *principe des faits*. Pour sauver la certitude du monde extérieur, il faut persister à soutenir comme un fait l'existence

des sensations et des images, et se garder de vouloir les expliquer par notre organisation intellectuelle, puisqu'une pareille explication en fait des productions de l'esprit, et l'idéalisme alors devient invincible. De même les idées des choses purement intelligibles existent de fait en nous et nous sont révélées par la raison. De ce fait, Jacobi conclut à leur réalité. Toute démonstration suppose un premier principe, un premier fait, au delà duquel il n'est plus possible de s'élever. Il y a des faits et des idées qui s'imposent immédiatement, et qui sont le fondement de toute science, et le plus grand mérite de Jacobi est d'avoir insisté sur ce point. Il montra qu'il y a dans l'esprit autre chose qu'un mécanisme logique, vide en soi; qu'il y a au fond de l'âme un dépôt de virtualité infinie, et s'il n'a pas osé, avec le flambeau de la critique, pénétrer plus avant dans ce sanctuaire, il y a du moins appelé l'attention des penseurs. Il nous a remis en possession de ce trésor; mais la philosophie ne peut se contenter de cette tranquille possession; il lui appartient d'en faire l'analyse et de s'enquérir même de sa légitimité.

En effet, la philosophie ne peut qu'accepter ce qui est donné dans la conscience, et elle n'a sur son contenu d'autre droit que celui de le vérifier et de le développer par l'observation intellectuelle et la réflexion. Elle a pour objet de nous donner la conscience explicite et actuelle de ce qui est virtuellement et implicitement dans la conscience humaine. Là se borne son ministère, selon Jacobi. Mais la philosophie ne se résignera pas à ce rôle de simple observation et de récapitulation. La philosophie, comme analyse réfléchie de la conscience naturelle, est d'abord énumération et description des sentiments essentiels de l'âme, des idées et des jugements qui en résultent naturellement. Mais, dans cette opération, la pensée devient nécessairement critique. Cette critique s'exerce d'abord comme la critique historique, et ensuite d'une autre manière encore. Il y a des illusions d'optique: pourquoi n'y aurait-il pas des illusions de conscience, des visions internes fausses ou altérées? Jacobi distingue les sentiments *puris* et *objectifs* des sentiments *subjectifs*, produits individuels ou nés d'une expérience partielle. Dès lors ne faut-il pas un criterium par lequel on puisse reconnaître ceux qui constituent le contenu vrai et légitime de la conscience raisonnable? D'ailleurs les sentiments ne peuvent s'offrir à la réflexion qu'à l'état d'idées, de jugements: il faut donc examiner jusqu'à quel point ces jugements et ces idées représentent exactement leurs objets. Ainsi la philosophie n'est déjà plus un simple inventaire du contenu de la raison, une simple prise de possession du trésor rationnel: c'est, de plus, un examen sévère de l'authenticité des faits de conscience, vérification qui suppose un criterium qu'il faut déterminer avant tout, et qui est d'autant plus difficile à trouver qu'il semble se supposer lui-même. Il y a plus, ainsi qu'il y a progrès dans la science physique, et que le système de Newton est plus parlant que celui du vulgaire ou même que celui d'Aristote ou de Descartes, la philosophie n'a-t-elle pas à corriger bien des méprises de la conscience commune, à la rectifier, à la développer, à la compléter même?

Enfin, en supposant que tout ce travail de vérification, de réduction, de rectification et de développement soit heureusement terminé, la tâche de la philosophie ne serait pas encore remplie, et l'amour de la vérité, de la science pour elle-même, qui est aussi un des plus nobles

instincts de notre nature, ne serait pas satisfait. La philosophie a sur les faits de conscience, ainsi que sur les faits de la nature, un droit d'interprétation, et Jacobi a lui-même largement usé de ce droit. Cette interprétation est de deux sortes : elle est analytique lorsque, considérant les faits donnés comme des conséquences, elle s'appuie à en rechercher les principes; elle est synthétique lorsque, les considérant comme des principes, elle en recherche les conséquences. C'est ainsi, par exemple, que du sentiment religieux on peut conclure à l'existence de Dieu et à l'origine divine de ce sentiment, et que de la loi morale, considérée comme un fait positif, Kant a conclu à l'immortalité de l'âme comme conséquence logique de ce fait.

Ce n'est qu'à cette condition que la philosophie du sentiment ou de la foi rationnelle peut être acceptée. Admise purement et simplement, sans critique et sans le droit de rectifier et de développer la conscience naturelle, elle serait la mort de toute philosophie, de toute vie intellectuelle; acceptée sous cette réserve, elle fournit à la science un fondement solide et une sûre garantie contre les aberrations de la dialectique.

On peut consulter, sur la philosophie de Jacobi, les œuvres complètes de Jacobi formant six volumes qui parurent à Leipzig de 1812 à 1825, in-8; — Kuhn, *Jacobi et la philosophie de son temps* (all.), in-8, Mayence, 1834; — J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1847 et suiv., 4 vol. in-8; — Amédée Prévost, articles publiés dans la *Revue du progrès social*, février et juillet 1834. J. W.

JACQUES (Amédée), philosophe français, né en 1813 à Paris, entra en 1832 à l'École normale, et en sortit avec le titre d'agrégé de philosophie. Après quelques années d'enseignement en province et à Versailles, il fut appelé au collège Louis-le-Grand et à l'École normale. Il avait obtenu le grade de docteur, et pris une part très-brillante au concours d'agrégation des facultés fondé en 1843 par M. Cousin. La révolution de 1848 le trouva engagé dans des opinions libérales, qu'il n'abandonna pas, quand elles furent un péril. Il avait fondé dès 1847 une revue, la *Liberté de penser*, qui eut une existence courte, mais brillante; et quelques-uns de ses articles, entre autres celui où il essayait de montrer les défauts du premier enseignement religieux donné aux enfants, lui attirèrent les rigueurs du pouvoir; et après qu'il eut perdu sa chaire, un arrêté du conseil supérieur de l'instruction publique le déclara incapable d'enseigner en France. Quelque temps après, le coup d'État de décembre avait pour effet de supprimer la *Revue*, et de mettre le directeur en péril de subir sans jugement les peines les plus rigoureuses. Il se hâta de quitter la France, et, grâce à l'intervention de M. de Humboldt, il fut chargé d'aller à Montevideo, organiser pour le compte de la république de l'Uruguay un grand établissement d'instruction publique. Le succès ne répondit pas à son attente; néanmoins après des épreuves assez rudes il avait conquis une position avantageuse, quand il mourut à Buenos-Ayres en 1865. Sa carrière philosophique fut trop tôt arrêtée pour qu'il ait pu tenir tout ce que promettaient ses premiers essais. On a de lui, outre ses thèses de docteur : *Manuel de philosophie*, Paris, 1846, en collaboration avec MM. J. Simon et Saisset, Jacques y a traité la psychologie; *Mémoire sur le sens commun*, imprimé dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, 1847, *Savants étrangers*, t. II. Il faut citer en outre plusieurs articles de ce *Dictionnaire*, et des préfaces re-

marquables aux œuvres de Fénelon, de Leibniz, de Clarke dont il se fit l'éditeur.

JAMBLIQUE. Tous les auteurs anciens qui parlent de ce philosophe, un des représentants les plus illustres de l'école d'Alexandrie, sont muets sur la date de sa naissance et celle de sa mort. Nous savons seulement par Suidas qu'il reçut le jour à Chalcis, en Céléstrie, de parents riches et considérés, et qu'il florissait sous le règne de Constantin. La plus grande partie de sa vie, comme l'indiquent les rares circonstances que nous en connaissons, a dû se passer à Alexandrie. On lui donne pour premier maître un certain Anatolius, par qui il fut présenté à Porphyre. Devenu, après la mort de celui-ci, l'oracle de l'école, il vit les disciples affluer autour de lui; et tel fut, malgré l'austérité de son langage et les formes arides de son enseignement, l'ascendant qu'il exerça sur eux, qu'une fois attachés à lui, ils ne le quittaient plus, mangeant à sa table et le suivant partout. L'enthousiasme qu'il leur inspirait allait même jusqu'à la superstition, puisqu'on lui attribuait le don des miracles. Ainsi un jour, en faisant sa prière, il est ravi à dix coudées au-dessus du sol. Une autre fois, il se détourne de son chemin, prévoyant le passage d'un convoi funèbre. Enfin, aux bains de Gadara, après qu'il a touché de sa main deux petites sources, on en voit sortir aussitôt deux enfants d'une admirable beauté, qui, l'entourant de leurs bras, semblent le reconnaître pour leur père (Eunap., *Vita sophist. Jambl.*). De quelque source que dérivent ces récits merveilleux, de l'imagination des disciples ou du charlatanisme du maître, ils n'en montrent pas moins quelle était alors la tendance de l'école néo-platonicienne à confondre le rôle du prêtre et du thaumaturge avec celui du philosophe. Mais en voilà assez sur la vie de Jamblique; voyons quelles étaient ses doctrines.

Il ne nous est resté des nombreux ouvrages de Jamblique qu'une vie de Pythagore et une exhortation à la philosophie (*de Vita Pythagoræ et Protreptice orationes ad philosophiam*, lib. II, gr. et lat., in-4, Franeker, 1598, Amsterdam, 1707, et in-8, Leipzig, 1815). Quant au livre sur les mystères égyptiens (*de Mysteriis Ægyptiorum liber, seu Responsio ad Porphyrii epistolam ad Anebonem*, gr. et lat. éd. Thom. Gale, in-4°, Oxford, 1678), malgré le témoignage de Proclus, il est plus sûr de l'attribuer à l'école de Jamblique qu'à ce philosophe lui-même. Malheureusement, aucun de ces ouvrages ne contient la partie importante de sa doctrine, sa théologie. On est réduit à en chercher les fragments épars dans le commentaire de Proclus sur le *Timée*. Dans les derniers temps de son enseignement, Porphyre avait vu son premier disciple, Jamblique, devenir son rival, et partager, au sein même de sa propre école, cette autorité que Porphyre devait bientôt lui abandonner tout entière. De bonne heure, en effet, Jamblique manifesta son opposition à la doctrine de son maître sur un certain nombre de points importants. Après Plotin, l'école néo-platonicienne s'était engagée dans des discussions fort subtiles, sur des difficultés que le maître avait négligées ou expliquées d'une manière obscure et incomplète. Déjà Amélius, Porphyre, Théodore avaient interprété et développé chacun à sa manière la théologie de Plotin en ce qui concerne les deux derniers principes de la trinité, l'intelligence et le demiurge. Jamblique, suivant la voie de ses prédécesseurs, disait également et subdivisait la trinité de Plotin, et en faisait sortir une série de triades; mais il différait d'opinion avec Por-

phyre dans l'interprétation des doctrines théologiques de Platon et de Plotin. Essays de déterminer ces divergences. Jamblique reconnaît avec Amélius et Porphyre qu'il n'y a rien à distinguer dans le premier principe. En effet, ce principe est simple, indivisible, immobile dans son unité. Tout ce qui est, est par l'Un; le premier être lui-même en vient; les causes universelles lui doivent toute leur puissance d'action, en même temps que l'unité et l'harmonie de leurs mouvements. C'est encore l'Un qui fait que malgré la diversité de leurs formes, et malgré la variété des principes dont elles dépendent, les causes naturelles se confondent dans une intime union, et vont aboutir à une cause unique et suprême. Le second principe sert d'intermédiaire aux deux autres, et de point d'union à la trinité entière. C'est la puissance féconde qui engendre les dieux, le principe de la vie divine, le producteur par excellence, la déesse Rhéa, selon la langue mythologique. Le troisième principe est le démiurge, proprement dit Jupiter : c'est le principe qui opère le développement des puissances intelligibles et accomplit l'œuvre de la création.

Jusqu'ici Jamblique ne s'écarte en rien de la théologie de Plotin; mais divers passages de Proclus semblent prouver qu'il n'est pas toujours resté fidèle à la distinction des trois principes de la trinité alexandrine, l'Un, l'Intelligence et l'Âme. Ainsi tantôt il comprend dans le démiurge tout le monde intelligible; tantôt il renferme le paradigme. Or, qu'est-ce que le paradigme, sinon le modèle intelligible, l'archétype des idées, l'Intelligence pure identique avec l'intelligible pur, en un mot le second principe? N'y a-t-il pas là une véritable contradiction? Le passage suivant de Proclus nous paraît lever la difficulté : « Jamblique considérait que la vertu démiurgique préexistait déjà dans le paradigme. » En effet, tout en distinguant les deux derniers principes de la trinité, l'Intelligence et le démiurge, Jamblique a pu en considérer le rapport et l'union. Or, comme le démiurge procède de l'Intelligence, il a pu dire, dans un sens différent et avec une égale vérité, tantôt que le démiurge comprend le paradigme, tantôt qu'il y est compris : c'est ainsi du moins que Proclus entend Jamblique.

Quant à la doctrine des triades, Jamblique semble avoir poussé encore plus loin que Porphyre et Théodore l'abus de l'abstraction. Dans le second principe, il distingue d'abord trois triades purement *intelligibles*, puis trois triades *intellectuelles*. Outre la grande triade démiurgique, Jamblique admet une série de démiurges inférieurs compris sous le nom de *véti δειμιουργοι*, lesquels portent au loin l'action des premiers. Jamblique se distingue encore de Plotin et de Porphyre par un goût excessif et presque superstitieux des formules numériques. Il ramène aux nombres tous les principes de sa théologie : à la monade, l'Unité suprême, principe à la fois de toute unité et de toute diversité ; à la dyade, l'Intelligence, première manifestation, premier développement de l'Unité ; à la triade, l'âme ou le démiurge, principe du retour à l'Unité par tous les êtres qui se portent en avant ; à la tétrade, le principe d'harmonie universelle, contenant en soi toutes les raisons des choses ; à l'ogdoade, la cause du mouvement qui entraîne tous les êtres hors du principe suprême, et les disperse dans l'univers ; à l'enneade, le principe de toute identité et de toute perfection ; enfin à la décade l'ensemble de toutes les émanations du *τὸ Ἐν*. Ni Plotin, ni Porphyre, quelque estime qu'ils aient eue pour les doctrines de Py-

thagore, ne réduisaient à ce point leurs principes en abstractions numériques.

Porphyre avait, contrairement à la doctrine de Plotin, attribué à la matière la variété des êtres individuels. Jamblique réfute Porphyre, et explique cette variété en distinguant dans le monde intelligible des principes d'unité et d'identité d'une part, et de l'autre des principes de diversité.

La psychologie de Jamblique, autant qu'on peut en juger par quelques fragments, témoigne d'un autre esprit que celle de Plotin et de Porphyre. Il y règne un spiritualisme moins sévère et moins absolu. Jamblique y reproche à Plotin d'avoir fait de l'âme un principe impassible et toujours pensant, et par conséquent, de l'avoir identifiée avec l'Intelligence elle-même. Dans cette hypothèse, dit Jamblique, qui faillirait en nous lorsque entraînés par le principe irrationnel nous nous précipitons dans les désordres de l'imagination? Et d'un autre côté, si on admet que la volonté ait failli, comment l'âme elle-même resterait-elle infallible? Ce même esprit se révèle encore dans la critique d'une pensée de Porphyre, touchant l'interprétation de Platon. « Il n'existe ni dieux pasteurs, privés de l'Intelligence humaine et se rattachant aux êtres vivants par une certaine sympathie, ni dieux chasseurs qui enferment l'âme dans le corps comme dans une ménagerie : car l'âme n'est pas à ce point enchaînée au corps. Cette méthode (il s'agit de l'opinion de Porphyre) n'est digne ni de la philosophie ni de la science : elle est pleine de superstitions barbares. » Jamblique apparaît ici sous un jour tout nouveau. Ce prêtre égyptien, si appliqué à l'exercice du culte, si adonné aux pratiques de la théurgie, se montre, dans sa doctrine psychologique, plus modéré, plus platonicien que ses prédécesseurs. De même, sa morale est d'un ascétisme plus tempéré. Il fait une part plus grande à la liberté et aux passions, dans la vie humaine. Il répète fréquemment que l'homme est le véritable auteur de ses actions, et qu'il est à lui-même son propre démon. Il reproduit le plus souvent les idées et les tendances morales de Platon. Sans doute le disciple de Plotin et de Porphyre, le philosophe alexandrin se montre toujours. Jamblique répète avec ses maîtres que la fin de l'âme est la contemplation des choses divines, et que la vertu n'est qu'un moyen d'y parvenir ; mais il n'en est pas moins vrai que, beaucoup plus superstitieux que Plotin et Porphyre dans sa théologie, il professe une morale plus pratique et plus humaine.

Outre les auteurs qui ont été cités dans le cours de cet article et les histoires générales de l'école d'Alexandrie, on peut consulter sur Jamblique : Hebenstreit, *Dissertatio de Jamblichi philosophi syri doctrina, christianæ religioni, quam imitari studet, noxia*, in-4, Leipzig, 1704 ; — Meiners, *Judicium de libro qui de mysteriis Ægyptiorum inscribitur*, dans le quatrième volume des *Mémoires de la Société scientifique de Göttingue* ; *De generali mathematica scientia*, etc., in-4, Copenhague, 1790 ; *In Nicomachi Geraseni arithmetica introductio, gr. et lat.*, in-4, Arnheim, 1668. Voy., pour complément de bibliographie, l'article ALEXANDRIE. E. V.

JAQUELOT (Isaac), théologien protestant, né en 1647 à Vassy où il exerça le ministère jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes. Il se réfugia alors à Heidelberg, puis à la Haye où il devint pasteur de l'église française, et prit part aux discussions de théologie alors très-animées. Malgré une certaine modération, il s'attira des inimitiés, et quitta la Hollande pour aller s'établir à Berlin : il y mourut en 1708. Parmi les ouvrages assez

nombreux qu'il a laissés, il en est plusieurs qui paraissent par leurs titres intéresser la philosophie. Ce sont surtout : 1° *Dissertations sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, etc., etc.*, la Haye, 1697; — 2° *Conformité de la foi avec la raison, etc.*, Amsterdam, 1705; — 3° *Examen de la théologie de M. Bayle, etc.*, Amsterdam, 1706. Le premier de ces ouvrages, où Jaquelot soutenait la légitimité de l'argument ontologique de Descartes, encourut la critique de Bayle : et les deux derniers furent composés à la fois pour défendre les *Dissertations*, et pour attaquer le scepticisme de Bayle. Les deux adversaires d'abord assez modérés échangèrent des répliques de plus en plus aigres. Jaquelot accuse et dénonce Bayle comme l'ennemi de la religion qu'il veut miner pour autoriser les libertins et les endurcir dans leurs débâches; il lui reproche de renouveler d'une façon détournée les objections des païens contre le christianisme, de détruire à la fois la prescience divine et la liberté humaine, et de chercher à démontrer que Dieu est l'auteur du péché et la cause du mal. Bayle s'indigne et répond « qu'il est diffamé par une calomnie aussi mal fondée qu'atroce. » Si l'on en retranche cette polémique, les ouvrages de Jaquelot n'offrent rien d'intéressant : ils mêlent perpétuellement la théologie à la philosophie, et invoquent plus souvent l'Écriture sainte que la raison. L'auteur est avant tout soucieux d'établir par des preuves « l'inspiration des saintes lettres », et le peu de philosophie qu'il mêle à ses réflexions est d'une extrême vulgarité.

JAUCOURT (Louis), connu sous le titre de chevalier de Jaucourt, naquit à Paris en 1704, d'une des plus anciennes familles de Bourgogne. Elevé avec soin dans la maison paternelle, il étudia à seize ans la théologie à Genève, puis les sciences exactes et naturelles à Cambridge, enfin la médecine en Hollande. C'est à Leyde, sous les yeux de Boerhaave, qu'il se lia d'une étroite amitié avec Tronchin. Jaucourt ne voulut pas pratiquer la médecine; mais il en continua l'étude toute sa vie, employant ses talents à soulager les souffrances de ses amis et surtout des pauvres. En 1736, il revint à Paris, il y passa près de trente ans dans une retraite studieuse et au milieu d'un cercle choisi de gens de lettres et de femmes d'esprit. Mably, Condillac, Montesquieu, Hénault, Malesherbes, Mmes de Vassé, de Créquy, de Sainte-Foy, de Brôglie, Mlle Ferrand, voilà les personnes dont le commerce faisait diversion à ses veilles.

Pendant son séjour dans les Provinces-Unies, il composa l'*Histoire de la vie et des œuvres de Leibniz* (Leyde, 1734), essai qui est une œuvre remarquable, et qu'on doit mettre au-dessus des meilleures notices de Fontenelle. Leibniz lui semblait le modèle du savant et du penseur, et dès sa première jeunesse il avait cherché à l'imiter. L'universalité de connaissances, et l'ambition d'échapper à toutes les sortes de préjugés, étaient aussi l'objet de ses préoccupations. Il paraissait ainsi désigné pour coopérer avec Diderot et d'Alembert à la construction d'un des grands et des incomplets monuments du XVIII^e siècle. Son nom est demeuré attaché à l'*Encyclopédie*.

Jaucourt regrettait, à la vérité, le défaut d'ordre et d'ensemble, qui a fait surnommer cet immense ouvrage le Babel des connaissances humaines. Il regrettait encore davantage que la passion inspirât ses collaborateurs plus que l'amour désintéressé du vrai et du bien; mais il pensait que « le temps de la monarchie uni-

verselle était heureusement passé pour les philosophes aussi bien que pour les rois », et qu'il était sensé de laisser toutes les opinions s'expliquer librement, et toutes les connaissances, en se simplifiant et en s'éclaircissant, se mettre à la portée du grand nombre. Il partageait avec Buffon et d'autres la rédaction des articles de physiologie, de chimie, de botanique et de pathologie; mais il ne borna pas là son active coopération : ayant embrassé toutes les faces de la science humaine, il travailla avec succès à toutes les parties de l'*Encyclopédie*. Ses articles sur la médecine se distinguent, aussi bien que ses articles politiques et historiques, par un généreux spiritualisme, par des sentiments qui contrastent avec les doctrines de La Mettrie et d'Helvétius. Sa réputation d'honnête homme, d'homme profondément vertueux, servait l'*Encyclopédie* presque autant que sa vaste et solide instruction et son goût extraordinaire du travail. Également aimé et estimé de Voltaire et de Rousseau, il fut admiré par Palissot, leur adversaire, et loué par Laharpe, devenu l'ennemi des philosophes. Son concours valait à Diderot l'adhésion d'un grand nombre de ces graves esprits qui appartenaient aux académies de Hollande, de Prusse et de Suisse. Jaucourt lui-même fait partie de ce groupe sensé qui s'attachait à soutenir et à continuer les traditions du spiritualisme, au milieu du débordement des doctrines contraires. Il fut un des appuis de la réaction que commença l'*Esprit des lois*. Toute sa vie il resta fidèle au culte qu'il avait de bonne heure voué à la *Théodicée* de Leibniz; et il réussit à prouver qu'on pouvait être *encyclopédiste*, c'est-à-dire ami de la simplicité et de la popularité du savoir, sans être matérialiste ni athée.

Jaucourt a laissé de nombreux ouvrages de médecine, qui attestent, aussi bien que ses *Études sur les synonymes*, les qualités qu'on lui reconnaît comme moraliste. Mais nulle part il n'a réuni ses vues philosophiques, encore éparées dans une foule de mémoires rédigés par lui pour la Société royale de Londres, pour les Académies de Berlin, de Stockholm et de Bordeaux, dont il était membre. On peut lui faire le reproche qu'il a lui-même adressé à Leibniz : « Il n'a opposé à l'injure des temps que des feuilles volantes. » Toujours curieux, plus avide de s'instruire lui-même que d'instruire les autres, cherchant la célébrité moins que le repos et l'obscurité, Jaucourt a obtenu l'estime de ses contemporains et le suffrage de sa propre conscience.

Le chevalier de Jaucourt mourut à Compiègne le 3 février 1779, âgé de soixante-seize ans.

C. Bs.

JAVARY (Louis-Auguste), né en 1820 à Paris, remporta en 1839 le prix d'honneur de philosophie dans le concours général des collèges de Paris et de Versailles, comme élève du collège Saint-Louis. Il fut admis à l'agrégation de philosophie en 1846, au doctorat ès lettres en 1851, et fut successivement professeur au collège communal de Libourne, au collège royal d'Alençon, aux lycées de Poitiers, d'Orléans, de Lyon. Il mourut dans cette dernière ville en 1852 après y avoir séjourné quelques mois. Il avait remporté le prix proposé par l'Académie des sciences morales et politiques sur la *Certitude*, en 1846. On a de lui ses deux thèses et son mémoire couronné : *de l'idée de progrès*, Paris, 1851, in-8; — *Guilhelmi Alverni episcopi parisiensis psychologica doctrina ex eo libro quem de anima inscripsit exprompta*, Paris, 1851, in-8; — *de la Certitude*, Paris, 1847, in-8.

On peut consulter sur ce dernier ouvrage le rapport de M. Franck sur les mémoires présentés à l'Académie des sciences morales pour le concours sur la *Certitude*, dans le *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1846-47.

JAVELLUS (Chrysostome), en italien JAVELLI ou JAVELLO, né en 1488, et mort vers le milieu du xvi^e siècle, professeur de philosophie et de théologie à l'université de Bologne, était de l'ordre des dominicains et, par conséquent, un zélé partisan d'Aristote et de saint Thomas. C'est au moyen de celui-ci qu'il cherchait à expliquer celui-là et à le mettre d'accord, soit avec lui-même, soit avec le christianisme. C'est par le même procédé qu'il a essayé d'expliquer et de commenter Averroès. Mais son attachement aux traditions de l'école ne l'empêchait pas de rendre justice à Platon, ni même de lui donner la préférence pour tout ce qui concerne la morale. La morale platonicienne lui semblait tenir, entre celle du christianisme et celle d'Aristote, le même rang que la lune entre le soleil et la terre. Parmi ses œuvres imprimées à Lyon en 3 vol. in-f°, dans l'année 1580, on remarque principalement les ouvrages suivants : *Institutiones philosophiæ christiæ*; — *Dispositio moralis philosophiæ secundum Aristotelis philosophiam*; — *Dispositio moralis philosophiæ secundum Platonem*; — *Dispositio civilis philosophiæ ad mentem Platonis*. Ce dernier écrit avait déjà été publié séparément, in-f°, Venise, 1538. Voici les titres de quelques autres écrits du même auteur, également publiés à part : *Epitoma in decem libros Politicorum Aristotelis*, in-4, ib., Steph. de Sabio, 1536; — *Commentarius in primum tract. Primæ Partis sancti Thomæ, cum Summa sancti Thomæ*, in-4, ib., 1588; — *Tractatus de anime humane indelicta*, in-8, ib., 1536; — *Philosophia civilis, christiana, ethica, politica, economica*, in-8., ib., 1540. Ces divers ouvrages sont portés au catalogue de la Bibliothèque nationale. En voici un qui ne s'y trouve pas : *Chrysostomi Javelli totius philosophiæ compendium*, in-f°, Lyon, 1618. X.

JEAN DAMASCÈNE, VOY. DAMASCÈNE.

JEAN DE FIDANZA, VOY. BONAVENTURE.

JEAN, surnommé ITALUS, à cause de son origine italienne, est un philosophe byzantin du xiv^e siècle, d'abord le disciple, puis l'adversaire, et enfin le successeur de Michel Psellus dans la charge de philosophe en chef ou d'*Hypatus*. De là vient qu'il est souvent désigné sous le nom de Jean Hypatus, soit qu'on ait pris un titre pour un nom propre, soit que Jean ait donné plus d'éclat que ses prédécesseurs à l'enseignement dont il était chargé. Amos Coménius, qui parle de lui assez longuement dans son *Alexiade*, le représente comme un sophiste orgueilleux, vain et dépourvu de culture, mais qu'un charlatanisme habile, joint à un talent réel pour la discussion, fit parvenir à la fois à une très-grande réputation et à une rare fortune. L'empereur lui confia des missions importantes, et, après avoir acquis les preuves de son infidélité, ne put s'empêcher de lui conserver ses bonnes grâces. Il attira autour de lui un grand nombre de disciples, qu'il forma principalement à l'art de la parole et de la dialectique, ou plutôt à l'art d'argumenter sur tout sans avoir de conviction arrêtée sur rien. Cependant, sur la fin de sa vie, Jean Italus vit diminuer la faveur dont il jouissait. Ses livres, soupçonnés d'hétérodoxie sur deux questions bien différentes, la nature de l'âme et le culte des images, furent publiquement anathématisés. Cette accusation d'avoir méconnu la véritable

nature de l'âme, et ses différends avec Michel Psellus, nous feraient croire qu'il était attaché à la doctrine d'Aristote. Il a laissé sur ce philosophe plusieurs commentaires manuscrits, et quelques autres ouvrages dont M. Hase a donné la liste dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*.

JEAN DE LONDRES (*Johannes Londinensis*), philosophe scolastique du xiii^e siècle, dont nous ne savons rien, sinon qu'il appartenait à l'ordre des franciscains, qu'il était disciple de Roger Bacon, et qu'il défendit son maître auprès du pape contre l'accusation de magie et de sorcellerie. X.

JEAN DE LA ROCHELLE, né dans la ville dont il porte le nom vers le commencement du xiii^e siècle, fit, jeune encore, profession de suivre la règle de Saint-François. Reçu docteur, il monta, en 1253, dans sa chaire, laissée vacante par Alexandre de Halès, et l'occupa jusqu'en 1271. Tous ses ouvrages, la plupart théologiques, sont demeurés manuscrits. La bibliothèque de Saint-Victor possédait deux traités de *L'Âme* (*de Anima*), attribués l'un et l'autre à Jean de la Rochelle; mais, au témoignage de Casimir Oudin, un seul de ces traités lui appartient : c'est celui qui porte aujourd'hui le n^o 528 parmi les manuscrits de Saint-Victor transférés à la Bibliothèque nationale. C'est un ouvrage considérable, et d'autant plus digne d'attention, que Jean de la Rochelle paraît avoir le premier fait, dans l'école de Paris, un cours spécial sur le *Περὶ ψυχῆς* d'Aristote. Ce théologien philosophe reconnu pour maître Avicenne, et reproduit volontiers ses gloses. Parmi les opinions qu'il a défendues avec le plus de zèle, nous signalerons la théorie des *espèces impresses*, qui, tour à tour acceptée par saint Thomas et par Duns-Scott, eut une si grande fortune dans le xiii^e et le xiv^e siècle. Il est remarquable, toutefois, que Jean de la Rochelle ne tombe pas à ce propos dans l'erreur commise par saint Thomas et par le docteur Reid : ce n'est pas au compte d'Aristote qu'il met la thèse des idées-images; il l'attribue plus justement à saint Augustin. Nous ne rencontrons dans le manuscrit que nous avons sous les yeux aucune déclaration significative au sujet de la réalité cosmologique des universaux. Bien qu'il ait enseigné dans l'école franciscaine, il ne paraît avoir été réaliste qu'à demi. Ce qui résulte évidemment de divers passages de son traité, c'est qu'il est avec saint Thomas contre Guillaume d'Occam; mais il nous laisse ignorer s'il est avec Duns-Scott contre saint Thomas.

On trouve quelques renseignements sur la vie et les ouvrages de Jean de la Rochelle chez Oudin (*Comment. de Scrip. eccl. antiq.*, t. III, p. 160), et dans l'*Histoire littéraire de la France* (t. XIX, p. 171). B. H.

JEAN DE MERCURIA ou DE MÉRICOUR appartenait à l'ordre de Cîteaux, et vivait vers le milieu du xiv^e siècle. Il embrassa l'opinion des nominalistes que Guillaume d'Occam venait de renouveler. Il se fit remarquer, en même temps que Jean Buridan et Nicolas d'Ostricourt et quelques autres dialecticiens de son époque, en avançant plusieurs propositions paradoxales qui, examinées avec soin, ne laissent pas que d'offrir un sens plausible et parfois profond. C'étaient d'imparfaits essais de l'esprit philosophique, cherchant à s'exercer avec quelque liberté, au seul service de la raison. Aussi excitèrent-elles dans l'université de Paris de violentes clamours, et furent-elles sévèrement censurées par l'Église.

Les méditations de Jean de Méricour portèrent principalement sur la philosophie morale, laquelle n'était pas toutefois, à ses yeux, détachée de la

théologie. Voici les principaux résultats de ces méditations :

« Tout ce qui est, malgré toutes les diversités de forme et d'état, n'est tel que cela est, que parce que Dieu veut et a décrété que cela ait telle forme et tel état.

« Le péché est un bien plutôt qu'un mal.

« Quiconque cède à une tentation à laquelle il est incapable de résister, ne pêche point.

« Il n'est pas impossible de concevoir une passion à laquelle, nonobstant les concours de la grâce divine, la volonté humaine soit impuissante à résister. »

C'est la hardiesse de ces thèses et autres du même genre qui attira sur Jean de Méricour les anathèmes de la Sorbonne, et qui l'obligea à se rétracter en public. C. Bs.

JEAN DE SALISBURY, voy. SALISBURY.

JENISCH ou **IENISCH** (Daniel), né en 1762 à Heiligenbeil, dans la Prusse orientale, et mort, à ce que l'on présume, en 1804, après avoir rempli pendant longtemps à Berlin les fonctions de prédicateur. Doué par la nature d'un talent souple et varié, auquel il a su joindre de vastes connaissances, il s'est signalé à la fois comme poète, comme romancier, comme sermonnaire, comme traducteur, comme philologue, et, enfin, comme philosophe. Il a publié plusieurs ouvrages de morale, de métaphysique et d'histoire générale, où l'on remarque une instruction sérieuse au service d'un esprit net et indépendant. Son but est de mettre la morale et la religion au-dessus des atteintes du scepticisme et de l'idéalisme. Voici ceux de ses écrits, tous composés en allemand, qui méritent une mention dans ce recueil : *De l'éducation des hommes et du développement de l'esprit*, in-8, Berlin et Liebau, 1789 ; — *Du fondement et de la valeur des découvertes de Kant en matière de métaphysique, de morale et d'esthétique*, in-8, Berlin, 1796 ; — *Deux essais sur la Métaphysique des mœurs, de Kant, dans le Muséum allemand*, année 1788 ; — *Coup d'œil sur l'histoire universelle des développements de l'espèce humaine*, 2 vol. in-8, ib., 1801 ; — *Les hommes pourroient-ils un jour se passer de religion ?* in-8, ib., 1797 ; — *Critique d'un système de religion et de morale fondée sur l'idéalisme, etc.*, in-8, Leipzig, 1804 ; — *La morale d'Aristote, traduite du grec avec des observations et des dissertations*, in-8, Dantzig, 1791 ; — *Esprit et caractère du XVIII^e siècle, considéré au point de vue politique, moral, esthétique et scientifique*, in-8, Berlin, 1801. X.

JÉRUSALEM (Jean-Frédéric-Guillaume), né à Osnabruck en 1709 et mort en 1789, après avoir rempli dans plusieurs États de l'Allemagne diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, est à la fois un théologien et un philosophe. La philosophie lui doit deux ouvrages très-estimables : *Lettres sur les livres et la philosophie mosaïque*, in-8, Brunswick, 1762 et 1783 ; — *Considérations sur les vérités les plus importantes de la religion naturelle*, 2 vol. in-8, ib., 1785 et 1786. — Il a existé un autre philosophe du nom de Jérusalem, mais portant les prénoms de Charles-Guillaume, dont Lessing a publié quelques écrits, in-8, Brunswick, 1776. X.

JONSIUS (Jean), né en 1624 dans le Holstein, mort en 1639, recteur de l'académie de Francfort-sur-le-Mein. Sa vie si courte et si laborieuse mérite un souvenir : il fut l'un des premiers à comprendre l'importance de l'histoire de la philosophie et entreprit deux ouvrages destinés à en favoriser les progrès. Le premier est une histoire de la philosophie péripatéticienne, dont l'introduction seule a paru : *Dissertationum de historia peripatetica partis primæ primæ*, Ham-

bourg, 1652. Le second, beaucoup plus important est un examen critique des historiens de la philosophie : *de Scriptoribus historicæ philosophiæ*, Francfort, 1659. Dans une dédicace aux magistrats de Francfort, Jonsius exprime la certitude de sa fin prochaine ; il mourut en effet un moment où paraissait cet ouvrage qui rendit de grands services, et qui devint une des sources de l'érudition de ce temps. Plus de cinquante ans après, en 1716, un élève de Buddée, Christ. Dorn, en publiait une seconde édition où sont mentionnés les travaux qui avaient paru dans l'intervalle. L'ouvrage, divisé en quatre livres, ne brille pas par la méthode ; mais les auteurs qui l'ont rendu inutile en le dépassant, et entre autres Brucker, en ont beaucoup profité.

JOUFFROY (Théodore-Simon).

On ne prend intérêt à la vie d'un philosophe qu'après avoir connu sa philosophie ; nous nous occuperons donc d'abord des doctrines de M. Jouffroy. Pour les apprécier, il faut le placer lui-même à côté des philosophes qui l'ont immédiatement précédé, ou parmi lesquels il a vécu : Destutt de Tracy, Laromiguière, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, tels sont les noms qui, avec celui de M. Jouffroy, ont occupé la première moitié du XIX^e siècle. Destutt de Tracy transporta dans notre âge la philosophie qui avait rempli la seconde moitié de l'âge précédent : c'était celle de Condillac, plus étroite et plus incomplète encore que celle de Locke. Ce dernier avait réduit les sources de nos connaissances à la sensation et à la réflexion ; mais à côté de ces facultés intellectuelles, il plaçait le plaisir et la peine et la libre volonté qu'il appelait la seule puissance active de notre âme. Condillac, qui avait d'abord laissé subsister la réflexion parmi les facultés intellectuelles, la supprima plus tard, se bornant à dire que la sensation se sent elle-même. Il pensa aussi que le plaisir et la peine ne sont que les modes de la connaissance, et que le désir étant une peine d'une espèce particulière, la volonté n'est que le plus impérieux de nos désirs ; c'est cette théorie, avec tout ce qu'elle a d'excessif, que M. de Tracy continua jusqu'au commencement du XIX^e siècle. M. Laromiguière, le premier, résista contre cette philosophie : il s'aperçut que Condillac et M. de Tracy faisaient de l'homme une chose purement passive ; qu'ils n'y reconnaissaient aucun élément actif ou libre. Il était frappé de l'opposition qui existe entre voir et regarder, entendre et écouter, etc. Mais au lieu de rétablir dans l'homme le principe actif sous le nom de *volonté* ou de *liberté*, qui est son nom véritable, le nom que Descartes et Locke lui avaient donné, il le rétablit sous le nom d'*attention*, mot qui exprime un fait complexe, c'est-à-dire l'union de la volonté et de l'intelligence : car regarder, c'est voir volontairement ; écouter, c'est avoir la volonté d'entendre. M. Laromiguière, ne s'apercevant pas que la liberté est présente dans l'attention, chercha la liberté ailleurs, et la fit résulter de l'équilibre de deux désirs ; c'était retomber dans la faute de Condillac. Cette erreur fut corrigée par Maine de Biran : il remplaça l'activité de l'homme en son véritable siège, c'est-à-dire dans la volonté, et, par l'entraînement naturel à toutes les révolutions, il alla jusqu'à dire que l'âme ou le moi ne consiste que dans la volonté ; que la propriété de jouir, et de souffrir appartient au corps ; qu'il en est de même de la perception involontaire, de la mémoire et de l'imagination, quand elles ne sont pas accompagnées de la volonté, et que si la connaissance des vérités nécessaires fait partie de l'âme, c'est que la volonté est indispensable à l'acquisition de cette connaissance.

M. Royer-Collard n'entra pas dans le débat sur les rapports du *moi* et de la volonté ; il concentra tous ses efforts sur l'analyse de la connaissance, et, à l'aide des philosophes écossais qu'il introduisit en France, il distingua parmi les éléments de notre pensée ceux qui appartiennent à l'expérience et ceux qui viennent d'une autre source. M. Cousin, dans son habile éclectisme, mit à profit les travaux de tous ses prédécesseurs ; il emprunta à M. Laromiguière l'opposition de l'activité et de la passivité ; il insista comme M. Royer-Collard sur la distinction de l'expérience et de la raison ; comme M. Maine de Biran, il plaça dans la volonté l'activité et l'existence du *moi*, et il rejeta la sensibilité dans le corps. Il se représenta le *moi* comme placé entre la sensibilité et la vérité universelle, et il le distingua de l'une et de l'autre par ses caractères de la liberté et de la personnalité ; d'une autre part, il opposa la sensibilité à la vérité absolue ou à la raison impersonnelle, la première offrant pour caractères le variable, le relatif, le contingent, et la seconde l'immuable, le nécessaire, l'absolu.

C'est dans cet état que M. Jouffroy trouva la philosophie de l'esprit humain lorsqu'il parut à son tour sur la scène philosophique. Il profita des travaux de tous ses devanciers ; il puisa plus abondamment aux sources écossaises, et marqua ses emprunts de la forte originalité de son esprit. Ce fut au collège Bourbon, à Paris, et à l'École normale qu'il produisit d'abord ses idées : nous allons en faire connaître les transformations successives.

L'objet de la philosophie, dit M. Jouffroy au début de son enseignement, est la science de l'homme. Cette science doit embrasser la vie actuelle, la vie antérieure et la vie future ; dans la vie actuelle, l'âme peut s'envisager sous trois aspects : 1° comme agissant ; 2° comme éprouvant des actions ; 3° en elle-même, indépendamment des actions qu'elle accomplit ou qu'elle éprouve. La psychologie contient donc trois choses : l'étude de la *productivité du moi*, l'étude de sa *réceptivité* et l'étude du *moi en lui-même*. Tous les actes produits par le *moi* sont des actes intellectuels ; ces actes peuvent être spontanés ou volontaires. Ainsi M. Jouffroy, à l'exemple de M. de Biran et de M. Cousin, plaça d'abord la sensibilité hors du *moi* ; mais il laissa dans le *moi* l'intelligence spontanée ou involontaire ; il jugea que la volonté seule ne peut produire une connaissance ; qu'il doit y avoir aussi dans l'âme une faculté intelligente, pouvant recevoir le secours de la volonté, mais pouvant aussi se passer d'elle : car notre volonté s'applique uniquement à nos propres actes, et, par conséquent, à des actes que le *moi* a d'abord accomplis involontairement. Ce qui était le principal pour M. de Biran, devint pour M. Jouffroy l'accessoire. La volonté paraît et disparaît dans l'intelligence ; mais l'intelligence persiste, tantôt à l'état volontaire, tantôt à l'état spontané : l'intelligence fut donc pour M. Jouffroy la nature de l'action de l'âme ; la volonté fut le mode de cette action.

M. Jouffroy établit comme M. Royer-Collard et M. Cousin deux facultés de connaître, l'observation et la raison : l'observation donne les connaissances relatives et contingentes ; la raison, les connaissances absolues et nécessaires. L'observation s'applique au monde interne et au monde externe, et se divise en conscience, perception des sens extérieurs et mémoire. L'observation est l'occasion du développement de la raison : telle est la *productivité du moi* ; elle comprend tous les actes de l'intelligence, soit volontaires, soit involontaires.

Que peut-il rester pour la réceptivité de l'âme dans un système où l'auteur attribue au corps la sensibilité, et où l'intelligence, même dans son action involontaire, fait partie de la productivité ? M. Jouffroy n'entend pas le mot de réceptivité au sens ordinaire. Pour lui, l'âme n'est réceptive que dans le cas où, soit les phénomènes de la sensibilité, soit les phénomènes de l'intelligence, la déterminent à vouloir. Bien que notre philosophe place la sensibilité dans le corps, il en décrit cependant les phénomènes, parce que la sensibilité partage avec l'intelligence le privilège de déterminer l'âme à l'action. L'irritation est le premier phénomène qui se manifeste dans le corps ; l'irritation est agréable ou désagréable ; dans le premier cas, elle fait naître la joie et l'amour, qui sont des mouvements d'expansion ; dans le second, la tristesse et l'aversion, qui sont des mouvements de concentration. L'amour donne naissance au désir positif, qui est un mouvement d'attraction, et la haine engendre le désir négatif, qui est un mouvement de répulsion : le désir est le dernier phénomène simple de la sensibilité ; la crainte et l'espérance qui lui succèdent sont des phénomènes complexes. De tous les phénomènes sensibles, le désir est le seul qui agisse sur le *moi*, c'est-à-dire qui le détermine, parce que c'est le seul auquel il manque quelque chose. Tous les désirs aspirent au bonheur, par conséquent ils sont tous intéressés et ont pour principe l'amour de soi.

En regard des phénomènes sensibles, qu'il reléguait tous dans le corps, le philosophe plaçait les phénomènes intellectuels. Ces derniers étaient les connaissances des vérités contingentes et relatives, et des vérités nécessaires et absolues. Les premières de ces connaissances ne peuvent porter l'âme à l'action que si elles ont excité dans le corps un désir, et, dans ce cas, ce n'est pas le phénomène intellectuel qui agit sur l'âme, c'est le phénomène sensible. Les objets des connaissances absolues sont le vrai, le beau et le bien moral. Le vrai et le beau peuvent être des objets de désir, et ils n'agissent sur l'âme que par le désir ; mais le bien moral est marqué d'un caractère d'obligation qui commande l'action. C'est l'intelligence qui découvre ce caractère, et qui, par cette découverte, détermine l'action de l'âme ; c'est donc, en ce cas, un phénomène intellectuel qui agit sur l'âme, et non plus un phénomène sensible. Ce phénomène intellectuel, M. Jouffroy l'appelait le *motif* d'action, par opposition au désir, qu'il nommait le *mobile*. L'influence de ces deux principes composait toute la sphère de la réceptivité du *moi*.

Pour étudier le *moi* en lui-même, il fallait écarter tout ce qu'il y a dans le *moi* de variable, c'est-à-dire les actes intellectuels soit volontaires, soit involontaires. Il ne reste alors que l'intelligence et la volonté en puissance, la simplicité et l'identité. Le *moi* étant une force intelligente, libre, simple et identique, peut-il être la même chose que la matière ? Cette question psychologique se résout par la cosmologie. On ne peut distinguer, dans l'homme, l'âme d'avec le corps, qu'en distinguant, dans ce monde, la force d'avec la matière. Si la force est la même chose que la matière, chaque partie de la matière est une force libre ; or, comment toutes ces forces libres se sont-elles entendues pour composer l'harmonie de ce monde ? Si la force est en dehors de la matière, il est facile de concevoir que la première fasse concourir toutes les parties matérielles à l'exécution du plan qu'elle a conçu. La force est distincte de la matière ; l'âme est donc distincte du corps.

Tel fut le système fortement lié par lequel M. Jouffroy débuta dans l'enseignement philosophique, à l'âge de vingt et un ans (Cours professé au collège Bourbon, à Paris, en 1817, 1818, 1819, 1820). Si la sensibilité fait partie du corps, comme le voulait M. de Biran, il ne reste plus dans l'âme que la volonté et l'intelligence. Mais la volonté n'apparaît jamais seule, tandis que l'intelligence se montre tantôt avec la volonté, tantôt sans elle. L'intelligence est donc la seule production permanente de l'âme, et la volonté n'est plus qu'un mode de cette productivité. Une force est nécessairement active et productive. Comment peut-elle pâtir ? Ce n'est qu'en dirigeant elle-même son action sous certaines influences. La sensibilité, qui appartient tout entière au corps, est l'une de ces influences, la vérité morale est l'autre. Ni la sensibilité, ni la vérité morale ne sont le *moi* ; le *moi* les connaît l'une et l'autre : la première par l'observation, la seconde par la raison. Le *moi*, en tant qu'il en prend connaissance, est productif ou actif ; il ne devient passif ou réceptif qu'au moment où il se détermine sous l'influence de la sensibilité ou de la vérité morale. Dans ce système, toutes les parties sont nettement séparées, et toutefois solidement unies les unes aux autres. On n'aperçoit plus ici, comme dans la théorie de M. de Biran, cette mémoire et cette imagination qui tantôt font partie du corps, et tantôt font partie de l'âme, selon que la volonté agit ou n'agit pas ; cette âme qui ne connaît que par la volonté, et cette volonté qui devient ainsi une faculté intellectuelle.

Il y avait néanmoins dans la théorie alors adoptée par M. Jouffroy des parties qui lui paraissaient douteuses. Cette doctrine lui plaisait surtout par sa netteté, et il disait déjà : « Ce n'est pas le doute qui me pèse, c'est la confusion. » Le point sur lequel portait le principal doute de M. Jouffroy dans son premier enseignement, c'était la sensibilité. Il ne se tenait pas pour bien certain que la sensibilité fût hors du *moi*, et qu'on pût dire que l'âme ne jouissait pas et ne souffrait pas, mais qu'elle connaissait seulement la joie et la souffrance, qui étaient dans le corps. Il lui paraissait que la conscience nous atteste que la joie et la tristesse appartiennent à l'âme, aussi bien que la connaissance, et que le mot *je* s'unit aux mots qui expriment la passion, aussi bien qu'aux mots qui expriment les actes intellectuels. En conséquence, à l'exemple de Descartes, de Locke, et des philosophes écossais, il remplaça la sensibilité dans l'âme (Cours professé à la Faculté des lettres, en 1828). Il joignit à la sensibilité, qu'il regardait comme la capacité de jouir et de souffrir, des principes d'action, que les philosophes de l'Écosse avaient analysés avec une sagacité merveilleuse, et auxquels ils avaient donné le nom d'instincts, d'appétits, de désirs et d'affections. M. Jouffroy appela ces principes les penchants ou les tendances primitives de la nature humaine. Il avait d'abord fait naître du plaisir et de la peine tous les amours et toutes les aversions ; à côté de ces amours et de ces aversions intéressées, il plaça donc d'autres amours primitifs qui nous portent à la recherche de leurs objets sans que nous sachions si ces objets nous causeront du plaisir ou de la peine. Telle est, par exemple, l'affection qui nous fait chercher la société des hommes avant que nous ayons pu découvrir si nous en retirerons quelque utilité (*Mélanges philosophiques*, 2^e édit., p. 279). Il découvrit aussi dans les instincts décrits par Reid une faculté que la philosophie n'attribuait plus à l'âme, depuis Descartes : nous voulons parler de la faculté motrice

par laquelle l'âme met le corps en mouvement, et que la philosophie ancienne avait considérée comme le caractère par lequel l'âme se distingue d'abord du corps. Ces innovations ne furent pas les seules que M. Jouffroy introduisit dans sa doctrine ; il dut encore à l'étude de la philosophie écossaise de placer au nombre de nos facultés irréductibles la puissance qui nous fait produire les signes du langage naturel, et lui donna le nom de *faculté expressive*. Enfin la volonté pouvant s'appliquer à la faculté motrice comme à l'intelligence, et même lutter contre les penchants primitifs ou en favoriser le développement, elle cessa d'être considérée par M. Jouffroy comme un mode de l'action intellectuelle, et il l'envisagea comme une faculté spéciale qui vient faciliter ou gêner l'exercice de nos autres facultés. Tel fut donc le tableau des facultés de l'âme dans le nouveau plan de M. Jouffroy : 1^o les penchants primitifs au nombre de trois ; l'amour du pouvoir ou l'ambition, le désir de la connaissance ou la curiosité, l'amour de nos semblables ou la sympathie ; 2^o la sensibilité ou la capacité de jouir du développement des tendances primitives et de souffrir de la gêne que leur apportent les obstacles extérieurs ; 3^o l'intelligence, comprenant d'une part les facultés d'observation, la conscience, la perception des sens extérieurs et la mémoire, facultés qui donnent les connaissances contingentes, de l'autre part la raison, qui fournit les connaissances nécessaires ; 4^o la faculté expressive ; 5^o la faculté motrice ou locomotrice ; 6^o la volonté (Cours professé à la Faculté des lettres, en 1837).

Le problème de la distinction de l'âme et du corps fut pour M. Jouffroy un problème de prédilection. Il y revint à plusieurs reprises, et il y répandit toujours de nouvelles lumières. Il reprit d'abord cette question dans la préface de sa traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart : « Les faits sensibles ne sont pas les seuls qui puissent s'observer. Je suis continuellement informé de ce qui se passe en moi, c'est-à-dire de mes pensées, de mes sentiments et de mes volitions. Je sais que je suis *un* et *identique*. » La pensée, le sentiment, la volition, l'unité et l'identité échappent aux sens extérieurs, de même que les organes des sens échappent à la conscience. Dans le mouvement volontaire, nous avons conscience de notre détermination, et non de la contraction du muscle. La conscience est donc un moyen d'observation, c'est-à-dire un moyen de découvrir des vérités de fait, comme les sens extérieurs. Dans l'exercice de l'observation externe, c'est par l'attention que le naturaliste l'emporte sur le paysan ; dans l'exercice de la conscience, le philosophe n'a sur le vulgaire d'autre avantage que celui de l'attention ; heureux si le philosophe, usant toujours de ce privilège, ne laissait pas offusquer ses regards par des systèmes préconçus ! Les phénomènes internes ont leurs lois comme les phénomènes externes ; en voici quelques exemples : 1^o nous ne prenons jamais une détermination sans un motif ; 2^o tout souvenir s'éveille en nous a été précédé d'un autre souvenir ou d'une perception ayant avec lui quelque rapport ; 3^o jamais notre attention ne s'applique à un objet dont nous n'ayons pas eu précédemment quelque notion. Les physiologistes qui nient verbalement les faits de conscience les affirment dans la pratique. Le principe qui les guide est celui-ci : tout phénomène suppose une cause, un but, une intention ; ils ne croient pas connaître un organe, quand ils n'en connaissent pas la destination. Or, l'idée de destination,

d'intention, de but et de cause, n'est pas saisie par les sens extérieurs, mais par la conscience. Ce que les physiologistes appellent la vie de relation comprend la volonté, la sensation et l'idée, phénomènes qui ne tombent sous l'appréciation ni de la vue, ni du toucher. Les phénomènes de conscience étant ainsi nettement séparés des phénomènes d'observation externe, quel est le principe des premiers? 1° Je sais que je suis *un* et *identique*; je ne puis donc pas être la matière cérébrale qui est *multiple*; 2° toutes les expériences des physiologistes sur la liaison qui existe entre le cerveau et les phénomènes de conscience peuvent aussi bien s'expliquer dans la supposition que le cerveau n'est qu'un intermédiaire entre le principe volontaire, intelligent et sensible, et les choses extérieures; 3° le mot *organe*, dont se servent les physiologistes, indique que l'appareil matériel est distinct de la force à laquelle il sert d'instrument. L'usage des instruments artificiels, tels que le télescope, le cornet acoustique, le levier, etc., nous aident à comprendre comment l'âme se sert du cerveau; 4° les muscles et les nerfs ne sentent pas: pourquoi le cerveau sentirait-il? 5° Aucune maladie du cerveau ne paralyse la volonté: comment cette persistance de la volonté s'expliquerait-elle dans l'hypothèse où le cerveau serait l'âme elle-même?

La distinction de l'âme et du corps est encore le sujet d'un des derniers écrits de M. Jouffroy (*Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie* dans les *Nouveaux Mélanges philosophiques*). Tous les peuples, dit notre philosophe, ont toujours cru qu'il y a dans l'homme une dualité. Cette opinion n'a pas été détruite, mais confirmée par le progrès des sciences. Il y a dans l'homme deux choses, la matière et la vie. La vie est la cause du corps ou de l'agrégation des molécules; les molécules vont et viennent sous l'empire de la vie. Ce qui constitue le corps, c'est la force qui lie les molécules. Le principe de la vie est-il une force simple ou un ensemble de forces? Parmi les causes qui produisent les phénomènes de la vie, il en est que nous connaissons en elles-mêmes, et d'autres qui ne nous sont connues que par leurs résultats. Je sais que je suis la cause qui remue mon bras; par conséquent, la force motrice, en ce cas, est moi-même. Quant à la cause qui produit la digestion, je ne la connais pas. La force digestive est-elle la même que la force de gravitation? je n'en sais rien, je n'en puis rien dire. Avant la production du mouvement du bras, j'ai conscience d'une cause que j'appelle *moi*, et que je sais capable de produire ce mouvement. Cette cause est *moi*; il faut bien que je la connaisse, et c'est la seule dont j'aie la connaissance. Si nous avons conscience de produire certains phénomènes de la vie, c'est que nous les produisons; si nous n'avons pas conscience d'en produire certains autres, c'est que nous ne les produisons pas. Le *moi* se sait cause de la pensée, de la voition, etc., mais non de la circulation du sang, de la sécrétion de la bile, etc. Il y a donc deux sources distinctes des phénomènes de la vie. La dualité de la matière et de la vie n'est pas la seule que contient l'homme. Il y a dans la vie elle-même une autre dualité: d'une part, la vie dont j'ai conscience ou la vie psychologique; de l'autre, la vie dont je n'ai pas conscience ou la vie physiologique. Le principe mystérieux duquel émanent les phénomènes dont je n'ai pas conscience a pour but la conservation du corps; le principe des phénomènes dont j'ai conscience a donc une autre fin. La vie animale ou physiologique tend au bien

du corps; la vie intellectuelle et morale tend au bien du *moi*. Ces deux fins quelquefois se contraient. Tantôt la vie physiologique semble l'emporter sur la vie du *moi*, tantôt le *moi* tente à la vie physiologique. Le mot de *suicide* est un mot mal fait: car la vie du corps est la seule que le *moi* puisse détruire. Les deux principes qui constituent la vie sont distincts, mais non indépendants. L'intervention du *moi* est indispensable pour assurer la vie du corps: car si je ne veux pas prendre les aliments, la vie corporelle ne se soutiendra pas. D'une autre part, le corps est l'instrument de l'action de l'âme au dehors, l'organe de la plupart de nos facultés, l'intermédiaire par lequel nous arrivons toutes les perfections. C'est l'union des deux principes qui fonde ce qu'on appelle l'unité de l'homme. C'est à cause de la dépendance mutuelle des deux principes que la physiologie et la psychologie sont indispensables l'une à l'autre, et que souvent elles empiètent mutuellement sur leurs domaines. Mais la distinction des deux sciences est fondée sur la distinction des deux ordres de phénomènes et des deux genres de méthode par lesquelles l'esprit les connaît. Pour observer les phénomènes de conscience, le *moi* n'a besoin que de lui-même, et il ne détruit pas la vie qu'il observe. Pour observer les phénomènes de la vie physiologique, il faut employer le scalpel, troubler et quelquefois détruire la vie que l'on veut observer. En conclusion, la vie est double: il y en a une dont j'ai conscience, et une dont la connaissance directe m'est refusée. Je suis la vie qui a conscience d'elle-même. Si par substance on entend ce qui est supposé par les modifications, on peut dire que le *moi* se sait *substance* comme il se sait *cause*: car en même temps qu'il connaît ce qui change en lui, il connaît ce qui n'y change pas. Si par substance on entend un substratum qui serait nécessaire à l'existence de la cause que nous sommes, il est permis de douter qu'une cause ou force suppose un pareil substratum. La force ou la cause est à la fois tout son être; quiconque se connaît comme force ou cause se connaît comme substance.

Après avoir étudié le mode de l'existence actuelle, M. Jouffroy en considérait le but ou la fin, c'est-à-dire qu'après avoir traité de la psychologie, il traitait de la morale et de la théodicée. La destinée de l'homme comprend sa destinée actuelle et sa destinée à venir. La destinée d'un être dérive de sa nature. L'homme est une force libre; mais nous avons vu dans l'étude de la réceptivité de l'âme, que le *moi* se détermine sous l'influence de deux principes d'action: c'est-à-dire du mobile intéressé ou du désir, et du motif intellectuel ou de la conception du bien moral. De ces deux principes d'action, le second seul est obligatoire. Le motif intéressé sollicite; le motif intellectuel commande. Quels sont les traits principaux de la conception morale? en d'autres termes, quelles sont les maximes dans lesquelles on peut résumer tous les devoirs? M. Jouffroy adopta d'abord la théorie morale de Kant. L'homme étant une force libre, le devoir est de respecter notre propre liberté et la liberté d'autrui (Cours professé en 1818-1819). On lui objecta que la liberté entendue comme elle devait l'être, c'est-à-dire comme le pouvoir de vouloir, est, de fait, inviolable; que nous ne pouvons ni nous en dépouiller nous-mêmes, ni en dépouiller autrui; que le prisonnier dans les fers est tout aussi libre que le souverain le plus absolu; qu'en conséquence le devoir de respecter notre liberté et celle d'autrui est un devoir illusoire et impraticable. Ces

raisons ou d'autres changèrent plus tard les vues de M. Jouffroy. Il se fonda toujours sur ce principe, que la destinée d'un être dérive de sa nature. « Chaque être, dit-il, est par sa nature prédestiné à une certaine fin; cette fin est son bien; la fin de l'homme est marquée par des tendances instinctives et primitives qui sont le besoin de connaître, d'agir et d'aimer. Ces tendances sont aveugles et désintéressées, puisqu'elles nous poussent à l'action, avant que nous ayons pu savoir si cette action nous procurera du plaisir ou de la peine. Le premier développement de l'activité humaine est instinctif et innocent. Lorsque nous avons appris que la satisfaction de nos tendances est agréable, et que le contraire est pénible, nous cédon's alors à nos penchants, non plus par instinct, mais par calcul. La raison est intervenue; elle a compris que toutes nos tendances vont au bien de l'individu, mais que ce bien ne peut être complet. Elle aperçoit qu'il faut sacrifier les vifs plaisirs du moment pour atteindre dans l'avenir des plaisirs plus purs et plus durables; elle donne à nos actions le principe de l'intérêt bien entendu. Notre nature se passionne pour ce but posé par la raison, et l'amour de l'intérêt bien entendu s'ajoute aux passions primitives qui subsistent toujours. Ce nouvel état s'appelle l'égoïsme ou l'empire de soi, qui n'existait pas dans l'état instinctif. Mais ce n'est pas l'état dernier de la nature humaine. La raison comprend bientôt que, tous les êtres devant aller à leur fin, le bien individuel fait partie du bien universel, du bien absolu ou du bien en soi; que si le bien de l'un fait obstacle au bien des autres, nous devons préférer la plus grande somme de bien possible. C'est ainsi qu'apparaît à notre raison l'idée du bien obligatoire. De l'idée de l'ordre universel, notre raison s'élève à l'idée de Dieu qui a créé cet ordre, et la soumission à l'ordre devient la soumission à Dieu. La morale et la religion sont les expressions différentes du même fait, c'est-à-dire de la soumission à l'ordre. Dans les arts eux-mêmes, la beauté et la laideur ne sont que l'expression de l'ordre et du désordre. Le beau est une face du bien, le vrai en est une autre : le beau, c'est l'ordre exprimé; le vrai, c'est l'ordre pensé; le bien, c'est l'ordre accompli. Le bien en soi n'apparaît donc que dans cet état où la raison nous fait saisir l'ordre universel, et nous le présente comme obligatoire. Dans les deux premiers états, l'individu ne servait que lui-même, instinctivement d'abord, et ensuite avec connaissance de cause et avec égoïsme. Dans le troisième état, l'individu se met au service de l'ordre, et c'est alors qu'il peut s'élever jusqu'au dévouement. Alors seulement se manifestent les idées de mérite et de démérite, de satisfaction morale et de remords, de peines et de récompenses. » (*Cours de droit naturel*, t. I). Notre devoir envers le corps est un devoir dérivé, car l'homme n'est pas le corps. Nous ne sommes obligés qu'au développement de nos tendances, en respectant et en favorisant le développement des tendances d'autrui; et le corps est seulement pour nous l'instrument des tendances. La satisfaction de nos tendances trouve en ce monde deux genres d'obstacles : les personnes et les choses. Lorsque, dans l'exercice de mon activité, je rencontre une personne, comme cette personne a le même droit et le même devoir que moi, je dois arrêter mon action là où elle contrarierait l'action de cette personne. Si, au contraire, je rencontre une chose, je trouve qu'il n'y a pas d'égalité entre elle et moi; elle n'a ni droits ni devoirs, elle ne se connaît pas, elle n'est pas libre. La na-

ture est inférieure à l'homme. A-t-elle été créée pour elle-même, pour le Créateur ou pour nous? Elle n'est point son propre but, elle n'est pas davantage la fin du Créateur; elle n'a donc été créée que pour l'homme. Lorsque nous nous l'appliquons à notre usage, nous en remplissons la destinée (Cours professé à la Faculté des lettres en 1830-1831).

Nous avons dit que nos tendances ne sont pas satisfaites en cette vie. La destinée actuelle de l'homme n'est donc pas sa destinée totale; cette vie est le nœud d'un drame, dont une autre vie est le dénouement. Cette vie fait obstacle au développement des facultés humaines. Quelle est la raison de cet obstacle? Dieu ne pouvait-il placer l'homme dans une condition qui eût permis la pleine satisfaction de nos tendances? Cette question est celle de la justice et de la providence de Dieu. La théodicée était donc pour M. Jouffroy le complément de la morale. L'obstacle, disait-il, a pour but de donner naissance à la liberté de l'homme, et de créer sa personnalité. Si l'homme ne rencontrait pas d'obstacle, il ne se gouvernerait pas, il se laisserait aller à ses penchants, la liberté n'existerait pas. C'est par la liberté que l'homme est véritablement homme. Avant l'apparition de la liberté, il n'y a dans l'homme qu'un mécanisme, ouvrage de Dieu. Ce qui le prouve, c'est que vous ne vous croyez pas responsable des actes que vous accomplissez par l'impulsion de votre nature sans l'intervention de votre liberté. Le jour où l'être humain s'empare de lui-même, il devient une personne, de chose qu'il était. Cette création de la personne était impossible dans toute autre condition que cette vie. Si l'on veut comprendre la distance immense qui sépare une personne d'une chose, que l'on compare, sous le rapport de la dignité, la machine la plus compliquée et la plus vaste, avec l'enfant qui la fait marcher, qui l'arrête ou qui la brise. Sans la lutte contre l'obstacle, nous tomberions dans l'indolence du quétisme; nous saurions à peine que nous sommes. D'ailleurs la souffrance manquant, la jouissance manquerait aussi; nous resterions dans l'apathie et l'indifférence. Le but de cette vie est donc de faire d'un être intelligent et insensible un être sensible et intelligent, et surtout d'un être fatal un être libre, c'est-à-dire d'un être créé un être créateur. Ce nouveau créateur ressemble au premier, parce qu'il est la cause de ses actions; mais il en diffère comme l'imperfection diffère de la perfection; il en diffère, parce qu'il ne peut conquérir une entière indépendance : car l'homme ne peut détruire en lui l'être divin. C'est par là que se concilient la providence et la liberté. Les deux êtres à la fois différents et identiques qui sont dans l'homme, l'être fatal et l'être libre, l'être divin et l'être humain luttent en apparence l'un contre l'autre; mais leur but étant le même, l'harmonie doit à la fin s'établir. L'être fatal aspire à la satisfaction des tendances humaines; l'être libre veut aussi cette satisfaction; mais il comprend qu'elle ne peut être entière dès cette vie. La raison lui prescrit de respecter et de favoriser les tendances des autres hommes, et de préférer la plus grande somme de bien. Obéir librement à la voix de la raison, c'est se faire homme au plus haut degré. Cette vie a donc un double mérite : celui de nous faire libres, et celui de mettre notre liberté sous l'empire de la raison. C'est en vain que certaines doctrines promettent dès cette vie le développement harmonique de toutes les passions. Nous serons toujours en lutte contre la nature et contre les tendances des autres hommes. Ja-

mais, sur cette terre, notre science ne sera complète, notre amour satisfait, notre pouvoir sans bornes. Cependant l'homme aspire à cette pleine possession : la vie terrestre doit donc être complétée par une vie céleste. La création de la personnalité humaine nous cause de la souffrance : si cette personne était créée pour périr, dans quel but aurions-nous souffert, pourquoi Dieu nous aurait-il donné l'idée et le désir de la pleine satisfaction de nos tendances, l'idée et le désir de l'infini et de l'éternité ? A quoi servirait enfin le mérite que nous développons dans la lutte, si ce mérite ne devait pas trouver sa récompense ? Cette théorie sur la destinée de l'homme, M. Jouffroy aimait à la revêtir d'une forme populaire, et à la traduire dans le simple langage du catéchisme. Pourquoi l'homme a-t-il été créé ? Pour connaître Dieu, l'aimer et le servir, et par ce moyen obtenir la vie éternelle. Connaître Dieu, disait M. Jouffroy, c'est connaître l'ordre qu'il a établi dans ce monde ; l'aimer et le servir, c'est, autant que possible, nous conformer à ses desseins, c'est accomplir l'ordre universel suivant la mesure de nos forces. Mais nous ne sommes pas nés seulement pour la lutte et le sacrifice : ce sont des moyens et non des buts ; nous sommes nés pour accomplir l'ordre, et par ce moyen obtenir la vie éternelle (Cours professé à la Faculté des lettres, en 1830, 1831 et 1837).

En résumé, pour M. Jouffroy, la philosophie est la science de l'homme ; elle doit comprendre la connaissance de la vie actuelle, de la vie antérieure et de la vie future. C'est par les données de la vie actuelle qu'on peut deviner les conditions des deux autres. M. Jouffroy n'a point porté ses recherches sur la vie antérieure : elle est dans le passé et soustraite à notre influence ; il est plus important pour nous de connaître la vie future. La destinée d'un être se déduit de son organisation : l'homme est une force distincte du corps : une force est toujours active ; on ne peut trouver en elle de passivité que si l'on considère les influences sous lesquelles elle agit. L'homme a des tendances primitives qui sont le désir du pouvoir, le besoin de la connaissance et l'amour de ses semblables ; il a des facultés que l'auteur appelle l'intelligence, la faculté motrice et la volonté ou le pouvoir de se déterminer librement. Si rien n'arrêtait son action, il suivrait machinalement la pente de ces tendances : mais il rencontre dans cette vie des obstacles ; pour les rompre, il se ramasse, pour ainsi dire, il prend le gouvernement de lui-même, il devient libre et crée sa personnalité. La raison lui montre qu'il ne peut obtenir une entière satisfaction sur cette terre ; il doit respecter les tendances de ses semblables, préférer le plus grand bien à son bien propre ; il accomplit ainsi l'ordre universel ou le plan du Créateur ; et s'il souffre dans cette vie, la lutte a pour but de créer en lui une personne immortelle ; il recueillera le fruit de ses efforts dans l'entière satisfaction de ses penchants, qui se conciliera avec la satisfaction entière des penchants de ses semblables.

Voici les vues les plus originales de la philosophie de M. Jouffroy. 1° En psychologie il a établi la distinction de la vie psychologique et de la vie physiologique, au lieu de s'en tenir à la distinction ordinaire de l'âme et du corps. Il a ainsi fortifié la séparation des deux âmes qu'avait entrevues l'antiquité : l'une présidant à la vie physiologique, et déjà distincte du corps ; l'autre constituant la vie intellectuelle et morale, et étant l'homme véritable. M. Jouffroy a établi aussi, à sa manière, une distinction entre l'acti-

tivité et la passivité ; il a fait comprendre que dans une force tout est actif, qu'elle ne peut pâtir qu'en agissant, et que si l'on veut y trouver quelque passivité, il faut chercher celle-ci dans les déterminations que prend l'âme selon telle ou telle influence : en sorte que pour M. Jouffroy, contrairement aux théories ordinaires et notamment à celles de M. de Biran, la connaissance même involontaire est un produit de l'activité, et la passivité n'apparaît que dans la détermination de la volonté précisément là où l'on place d'ordinaire l'activité. En effet, c'est seulement dans les déterminations de la volonté que l'âme subit des influences ; dans l'acte involontaire, elle n'obéit qu'à sa propre nature ; dans l'action volontaire, quoiqu'elle ne perde pas sa liberté, elle tient compte d'autre chose que d'elle-même, soit de l'utilité des objets que lui montre l'observation, soit de l'ordre universel que lui découvre la raison. Elle obéit librement, mais elle obéit. 2° En morale, M. Jouffroy n'adopte pas les maximes qu'avait établies l'antiquité : il ne faut pas être tempérant pour être tempérant, juste pour être juste, etc. La tempérance, la justice ne deviennent obligatoires et méritoires qu'alors que nous découvrons qu'elles accomplissent l'ordre universel, c'est-à-dire qu'elles servent nos propres tendances sans gêner ou même en favorisant les tendances d'autrui. La seule maxime de la morale est donc le respect de l'ordre universel. 3° En théodicée, M. Jouffroy donne une nouvelle explication du mal. Le mal ou la souffrance vient de l'obstacle à nos penchants ; l'obstacle a pour but de créer la liberté ou la personnalité de l'homme. La différence entre l'homme et l'animal, c'est que ce dernier naît et meurt animal, tandis que l'homme naît animal, et meurt personne libre. Cette personne n'a pu être créée pour périr : elle aspire librement à la satisfaction de toutes ses tendances instinctives ; elle l'obtiendra, et le philosophe, écartant le voile qu'on laisse d'ordinaire étendu sur la nature de l'autre vie, lui donne un caractère net et précis, en disant qu'elle sera la pleine possession du pouvoir, de la science et des objets de notre sympathie.

Ce n'est pas ici le lieu de faire l'examen de cette doctrine : ce qu'on cherchera dans cet article, c'est la philosophie de M. Jouffroy, et non pas un jugement sur cette philosophie. Plusieurs points peuvent en être contestés ; mais si l'on en considère l'ensemble, chacun en admirera l'originalité, la force et la grandeur.

L'histoire d'un philosophe est l'histoire de ses pensées. Nous trouverons donc peu d'événements à raconter dans la vie matérielle de M. Jouffroy. Il naquit en 1796 au hameau des Pontets, près de Mouthe, non loin de la source du Doubs, sur l'une des chaînes du Jura. Comme les montagnards, il conserva toujours l'amour le plus vif pour son pays natal. Même lorsqu'il eut perdu son père et sa mère, il s'empressait d'aller passer ses jours de liberté sur les hautes collines et dans les vertes vallées où s'était écoulée son enfance. Son père exploitait lui-même ses champs, et joignait aux produits du labourage les émoluments de la place de percepteur de sa commune et les profits d'un assez grand commerce de denrées du pays. M. Jouffroy, bien qu'il eût deux frères et deux sœurs, ne connut donc jamais le besoin, et il ne fut pas, comme la plupart des hommes nouveaux, élevé à la rude école de la misère. Il montra de bonne heure du goût pour l'étude : dès qu'il sut lire, il se plut à la lecture, et le premier livre qui lui tomba sous la main fut l'histoire romaine de Rollin ; il ne pouvait se détacher de cet ouvrage, et quand le jour

tombait, à ce moment où il n'y a plus assez de clarté pour lire, mais pas assez d'obscurité pour allumer la lampe, surtout dans les mœurs économes de la campagne, l'enfant s'approchait du foyer et prolongeait sa lecture à la lueur de la flamme. Il cherchait à bien comprendre la description des batailles, et, sortant dans la campagne, il figurait par des rangs de pierres les lignes des armées romaines et celles des armées ennemies. Le besoin de se rendre compte tourmentait déjà le jeune philosophe. Rapprochement singulier, l'histoire et la guerre ont occupé ses premiers et presque ses derniers moments. L'un de ses plus récents écrits est le récit de la bataille de Tripolitza : c'était un chapitre d'une histoire des révolutions de la Grèce moderne que préparait M. Jouffroy. Il a fait apprécier dans cet écrit sa connaissance des passions humaines, une intelligence que l'on n'eût point soupçonnée chez lui de la guerre et de la tactique, une rare habileté à mettre en relief les lieux et les actions.

Le jeune Théodore Jouffroy fut confié, vers l'âge de dix ans, à un de ses oncles qui était ecclésiastique, et qui occupait une chaire au collège de Pontarlier; il demeura sous cette tutelle jusqu'à la classe de rhétorique, qu'il alla suivre au collège de Dijon. Il tenta à cette époque les voies diverses de la littérature. On était encore au temps de l'Empire, et le but le plus élevé de l'ambition littéraire, à cette époque, était une tragédie en cinq actes et en vers. Notre rhétoricien essaya aussi de faire sa tragédie, et il en reste quelques scènes dans ses papiers. Ce fut alors que M. Roger, de l'Académie française, inspecteur de l'Université, remarqua le jeune Jouffroy parmi les élèves du collège de Dijon, et obtint son admission à l'École normale, où le nouveau disciple entra au commencement de l'année 1814. L'école était alors divisée en deux classes, suivant la force des élèves : Théodore Jouffroy fut de la seconde division. Il n'était pas alors très-profondément versé dans la connaissance de la langue latine et surtout de la langue grecque; mais il passait déjà pour écrire en français d'une manière excellente. Il était à cette époque d'une bonne santé, d'une humeur vive et douce, et ne montrait pas cette mélancolie que les souffrances physiques et les déceptions de la vie développèrent plus tard dans son cœur. Cependant il commençait à être agité du regret d'avoir perdu la foi de son enfance et du désir de la remplacer par une foi nouvelle. Laissons-le peindre lui-même cette événement, le moment d'angoisse le plus terrible peut-être de cette vie si tranquille : « Je n'oublierai jamais, dit-il, la soirée de décembre, où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où, longtemps après l'heure du sommeil, j'avais coutume de me promener; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par intervalles les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas; je suivais avec anxiété ma pensée qui de couche en couche descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles. En vain je m'attachais à ces croyances dernières, comme un naufragé aux débris de son navire; en vain épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois, avec elles, vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré; l'inflexible courant de ma pensée était

plus fort; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser; l'examen se poursuivait, plus obstiné et plus sévère, à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint.... J'étais incrédule, mais je détestais l'incrédulité; ce fut là ce qui décida de la direction de ma vie. Ne pouvant supporter l'incertitude sur l'énigme de la destinée humaine; n'ayant plus la lumière de la foi pour la résoudre, il ne me restait plus que les lumières de la raison pour y pourvoir. Je résolus donc de consacrer tout le temps qui serait nécessaire, et ma vie, s'il le fallait, à cette recherche; c'est par ce chemin que je me trouvais amené à la philosophie, qui me semble ne pouvoir être que cette recherche même. » (*Nouveaux Mélanges philosophiques*, p. 114.)

Ce ne fut donc pas la philosophie qui écarta le jeune Jouffroy de la foi de son enfance; ce fut la philosophie, au contraire, qui lui rendit cette profonde conviction religieuse dont son enseignement fut empreint, surtout dans les dernières années de sa vie.

Une conférence de philosophie venait d'être confiée dans le sein de l'École normale à M. Cousin. Théodore Jouffroy la suivit avec une extrême avidité et aussi avec un peu de désappointement, à cause du cercle étroit dans lequel le jeune maître était forcé de se renfermer. En 1817, M. Jouffroy fut nommé élève répétiteur pour la philosophie à l'École normale, et fit en même temps un cours au collège Bourbon. C'est alors qu'il produisit le système que nous avons fait connaître.

A la fin de l'année 1820, l'enseignement de la philosophie dans les collèges devant recevoir des modifications qui déplaisaient à M. Jouffroy, il quitta la chaire du collège Bourbon et ne se réserva que l'enseignement de l'École normale. En 1822, l'École fut fermée par un de ces coups de la contre-révolution qui aboutirent au coup d'Etat de 1830; M. Jouffroy ouvrit alors dans sa maison des cours particuliers, où il développa toutes les sciences philosophiques, et auxquels assista l'élite de la jeunesse. A cette époque, il donna dans différentes publications périodiques, le *Globe*, le *Courrier français*, l'*Encyclopédie moderne*, des morceaux qui prouvent que son esprit flexible savait se plier à tous les sujets. On remarqua surtout des articles sur la philosophie de l'histoire, sur la géographie du Chili, sur Alger et la côte de Barbarie : c'était avant la conquête française; M. Jouffroy avait si bien étudié dans les livres la configuration de ce pays, la nature de son sol et son climat, les mœurs des races qui l'habitent, que les connaissances acquises depuis sur les lieux, et par une longue pratique, n'ont fait que confirmer les jugements de l'écrivain. Dans une réunion d'amis, il donna lecture de l'introduction d'un roman où il peignait les contrebandiers de son pays, et où les scènes dramatiques, le dialogue vif et vrai rappelaient la manière du romancier de l'Ecosse. Il fit paraître dans le même temps, en 1826, la traduction des *Esquisses de philosophie morale*, de Dugald Stewart, avec une préface sur la distinction des faits de conscience et des faits sensibles dont nous avons donné plus haut l'analyse, et qui restera comme un des monuments de la science psychologique et un des titres les plus glorieux de M. Jouffroy; il entreprit, de plus, la traduction des œuvres complètes de Thomas Reid, long travail auquel il associa son élève M. Ad. Garnier, et dont le premier volume parut en 1828. Pendant qu'il portait d'une main le drapeau de l'école philosophique, de l'autre il repoussait l'invasion des écoles rivales, et il

combattait principalement l'école de l'autorité et de la tradition, représentée par le baron d'Eckstein, dans un recueil intitulé *le Catholique*. Ce sont là les plus beaux jours de la vie philosophique de M. Jouffroy; plus tard, il fut obligé de se partager entre la philosophie et la politique; mais, à cette époque, voué entièrement au culte d'une science qu'il aimait et qu'il félicitait, d'une science qui, par la morale, pose les fondements de la politique, par la psychologie et la métaphysique affermit les bases de la religion, et qui, en conséquence, donnait les véritables règles de critique contre les mauvaises tendances du gouvernement de ce temps, M. Jouffroy tenait l'un des premiers rangs dans ce qu'on peut appeler l'opposition philosophique, opposition moins remuante, moins pratique, moins actuelle que l'opposition ordinaire, mais plus austère, plus profonde et plus redoutable.

En 1828, sous un ministère réparateur qui aurait sauvé la dynastie si elle eût voulu être sauvée, M. Jouffroy fut rendu à l'École normale qui avait été rétablie sous le nom d'École préparatoire, et parut en même temps à la Faculté des lettres comme suppléant de M. Milon, professeur de l'histoire de la philosophie ancienne. M. Jouffroy s'intéressait plus à la philosophie qu'à son histoire; il choisit dans l'antiquité le dialogue de Platon qui a pour titre le *Premier Alcibiade*, et qui montre l'utilité de la connaissance de soi-même. Ce dialogue lui servit de prétexte pour traiter des facultés de l'âme. Après la révolution de 1830, M. le duc de Broglie, alors ministre de l'instruction publique, le nomma professeur adjoint de la chaire d'histoire de la philosophie moderne, dont le principal titulaire était M. Royer-Collard, et ce fut alors que M. Jouffroy donna son cours de droit naturel, recueilli par la sténographie (3 vol. in-8, Paris, 1835-1842). Ce cours contient la dernière forme de la philosophie de M. Jouffroy, non-seulement sur la morale, mais sur la psychologie et la théodicée: tant sont étroits les liens qui unissent toutes les parties de la philosophie! Ce n'est pas sur cet ouvrage qu'il faut juger M. Jouffroy comme écrivain, mais sur les *Mélanges* qu'il a lui-même publiés ou préparés pour l'impression. Parmi ces morceaux, nous signalerons particulièrement à l'attention du lecteur, dans le volume des *Mélanges*, les fragments sur la philosophie de l'histoire, et, dans le volume des *Nouveaux Mélanges*, l'écrit sur l'organisation des sciences philosophiques. On y admirera la netteté de la pensée, la précision des termes, la chaleur et la vivacité des sentiments, la grâce et l'éclat de l'imagination.

Aux mérites de l'écrivain M. Jouffroy joignait ceux de l'orateur; l'action oratoire du professeur doit avoir son caractère propre; celle de M. Jouffroy était digne d'être offerte à tous pour modèle: point de déclamation, point d'emportement; jamais d'éclats de voix, de gestes ambitieux; point de froideur pourtant ni de monotonie, mais une parole accentuée, un timbre clair et ferme, un geste sobre, mais expressif, qui expliquait la pensée; un œil toujours fixé sur l'auditeur, prompt à en saisir les incertitudes et les doutes, afin que le maître revint sur les passages difficiles ou obscurs; une passion contenue, mais vive, qui se faisait sentir dans l'accent de la voix et dans le feu du regard: tels étaient les caractères de l'éloquence de M. Jouffroy. Cette forme, qui fait valoir le mérite de la pensée, n'est cependant pas assez dramatique pour se passer de la solidité du fond: aussi M. Jouffroy trappait-il ses auditeurs par l'élevation et la

grandeur des idées. On se souvient surtout de cette leçon où il énumérait toutes les causes qui attirent l'attention de l'homme sur le problème de sa destinée. L'homme est enfanté dans la douleur; du berceau à la tombe, il endure les misères du corps et les misères de l'âme; il aspire au pouvoir et il demeure faible; il a de l'orgueil et il est humilié; il cherche le savoir et il ne peut percer son ignorance; il aime des créatures semblables à lui, et il les voit mourir, et il en est abandonné. Qui nous donnera l'explication de ces souffrances? Il y a aussi des plaisirs sur cette terre; mais un plaisir trompeur et passager. Quand l'aspect de la jouissance ne nous échappe pas, c'est la jouissance qui nous échappe et qui s'évanouit; si vous variez les objets de votre amour, c'est l'amour lui-même que vous faites évanouir. Quelle est donc la fin de l'homme sur cette terre? Et cette terre, quelle petite partie l'homme en occupe-t-il? Regardez sa demeure du haut des Alpes et de l'Etna, il semble qu'une ville tiendrait dans votre main; et qu'est-ce qu'une ville en comparaison d'un continent? qu'est-ce qu'un continent en comparaison de la vaste étendue des mers? Qu'est-ce que le globe entier, en présence des millions de globes flottant dans l'espace, et dans un espace sans limites. Que peut être le rôle de cette créature chétive dans cette étroite demeure? Les races humaines, comme en proie à un vertige, se sont levées de leur séjour originaire et se sont jetées les unes sur les autres: l'Asie a débordé sur l'Afrique et l'Europe; l'Europe, à son tour, a débordé sur l'Asie. Qu'est-il sorti de ces tempêtes? l'Océan des peuples est-il enfin calmé? l'Amérique a-t-elle été agitée par ce bouillonnement ou va-t-elle s'y abandonner à son tour? Qui percera le mystère de ces révolutions? Notre globe lui-même a subi des métamorphoses; il fut un temps où la nature n'y avait produit que des végétaux informes et immenses, sous lesquels se déroulaient de gigantesques reptiles; cette création a été détruite comme indigne de la main qui l'avait formée; elle a été remplacée par des quadrupèdes grossièrement organisés, et qui semblaient une seconde ébauche d'un ouvrier inhabile. « La nature brisa encore cette création (et ici nous citons les propres paroles de M. Jouffroy), et, d'essai en essai, allant du plus imparfait au plus parfait, elle arriva à cette dernière création qui mit pour la première fois l'homme sur la terre. Ainsi l'homme semble n'être qu'un essai après beaucoup d'autres que le Créateur s'est donné le plaisir de faire et de briser. Ces immenses reptiles, ces informes animaux qui ont disparu de la face de la terre y ont vécu autrefois comme nous y vivons maintenant. Pourquoi le jour ne viendra-t-il pas aussi où notre race sera effacée, et où nos ossements déterrés ne sembleront aux espèces alors vivantes que des ébauches grossières d'une nature qui s'essaye. » (*Mélanges philosophiques, du Problème de la destinée.*)

A ces paroles si graves prononcées sans emphase, mais avec le saisissement d'un cœur effrayé du mystère et d'un esprit inquiet de la vérité, l'auditoire fut transporté d'un mouvement involontaire qui le fit, dit-on, se lever à demi.

Le Collège de France devait envier un tel professeur à la Faculté des lettres; il l'appela, en effet, dans son sein à la mort de M. Thurot, qui était chargé de la chaire de littérature et de philosophie grecques. Ce cours fut changé pour M. Jouffroy en un cours de philosophie grecque et latine. Ce fut vers le même temps que l'Académie des sciences morales et politiques, récemment rétablie, s'empressa d'ouvrir ses

portées à M. Jouffroy, qui fit partie d'abord de la section de morale. A propos de cette élection, le nouvel académicien recueillit et publia sous le nom de *Mélanges philosophiques* les principaux fragments de philosophie qu'il avait donnés dans les divers journaux (première édition, 1833; deuxième édition, 1838). Les pièces les plus remarquables de ce recueil sont, indépendamment des articles sur la philosophie de l'histoire dont nous avons déjà parlé, un morceau plein d'une fine observation sur le sommeil, et une leçon sur le problème de la destinée humaine, dont nous avons tout à l'heure détaché une page.

Fatigué de son double enseignement à la Faculté des lettres et au Collège de France, et des travaux de la chambre des députés, à laquelle M. Jouffroy appartenait depuis 1831, il fut obligé d'aller chercher le repos en Italie pendant l'hiver de 1835. Il s'y occupa de terminer sa traduction des œuvres de Reid. La préface qu'il mit en tête de cette traduction fut publiée en 1836; M. Jouffroy l'écrivit au milieu des souffrances physiques et sous le coup d'un violent dépit contre l'éditeur de ce livre, qui le forçait de l'achever par la menace d'un procès. Sa mauvaïse humeur se déversa sur ses chers Écossais eux-mêmes : il leur reprocha premièrement de croire qu'ils avaient seuls pratiqué la vraie méthode d'observation dans l'étude de l'esprit humain; secondement, de s'imaginer qu'ils ont seuls aperçu les liens de toutes les parties de la philosophie; troisièmement, d'avoir négligé les questions de métaphysique et d'ontologie. Mais sa colère ne tint pas jusqu'au bout, car dans la conclusion il reconnut qu'avant les Écossais l'observation de l'esprit humain n'avait pas été très-persévérante; que Dugald Stewart avait, mieux qu'un autre, fait comprendre le lien qui rattache la logique, la morale et la religion naturelle à la connaissance de l'esprit humain, et que ce même philosophe avait traité de la nature de Dieu et des autres questions de métaphysique d'une manière plus solide que l'école ontologique de l'Allemagne. La seule accusation qu'il maintint contre les Écossais jusqu'à la fin, ce fut d'avoir cru que l'esprit de l'homme est en possession d'une certitude absolue, et de n'avoir pas fait au scepticisme une juste part dans la philosophie. Cette juste part, suivant M. Jouffroy, c'était de reconnaître que nous ne pourrions jamais savoir si nos facultés sont bien disposées pour la connaissance de la vérité; si d'autres facultés ne nous feraient pas voir les choses autrement; si enfin la vérité humaine ne diffère pas de la vérité divine. M. Jouffroy fut frappé de bonne heure de ce doute qu'il empruntait à Kant, et qu'il appelait le *grand et irrémédiable* scepticisme : *grand* parce que du haut de ce scepticisme il méprisait les prétendues erreurs des sens, et les prétendues contradictions de la raison, qui se corrigent d'elles-mêmes; *irrémédiable* parce qu'il nous faudrait une autre faculté pour juger nos facultés, puis une troisième pour juger cette autre, et ainsi à l'infini. Il disait d'abord que le moment où le doute sur la légitimité de notre raison aurait saisi tous les esprits était probablement celui que Dieu avait marqué pour la fin du monde, car l'homme ne saurait plus alors ce qu'il aurait à faire sur cette terre. Mais, plus tard, il pensa que ce terrible doute ne serait pas guéri dans une autre vie, et que Dieu lui-même dans le ciel devait se faire la même objection sur sa propre raison. Cette dernière réflexion aurait dû conduire M. Jouffroy à absoudre les Écossais sur ce point comme sur les autres : car pourquoi l'homme serait-il plus difficile que Dieu? et si Dieu n'a pour légitimer

sa raison que sa raison elle-même, pourquoi ce *critérium* ne suffirait-il pas à l'humanité?

En 1838, M. Jouffroy quitta le Collège de France pour la place de bibliothécaire de l'Université, laissée vacante par la mort de M. Laromiguière, et il changea la chaire de l'histoire de la philosophie moderne contre la chaire de philosophie, qui avait appartenu au même philosophe, dont il recueillit ainsi la succession tout entière. Mais il n'occupa que bien peu de temps ce nouveau poste, qui était si bien approprié à ses goûts et à ses talents. Dès la fin de l'année, il fut obligé de se faire remplacer, et ce fut M. Ad. Garnier, son disciple et son futur successeur, qu'il choisit pour suppléant.

Appelé en 1840 par M. Cousin, alors ministre, à faire partie du conseil royal de l'instruction publique, M. Jouffroy aurait pu rendre encore de longs et d'importants services à la philosophie. « Qui pouvait mieux que lui guider l'enseignement philosophique à travers des écueils sans cesse renaissants, l'éclairer à la fois et le défendre si jamais il avait besoin d'être défendu? » (Paroles de M. Cousin sur la tombe de M. Jouffroy.) Mais il ne remplit pas longtemps cette tâche difficile et glorieuse; deux ans après, « il renvoyait à son maître la mission que celui-ci lui avait confiée. » (Même discours.)

Le talent oratoire de M. Jouffroy avait dû lui assigner une place parmi les députés de la France; il avait été, en effet, dès 1831, envoyé à la chambre des députés par l'arrondissement dans lequel il avait pris naissance, et qui était fier d'avoir pour représentant un enfant du pays déjà suivi d'une belle renommée. M. Jouffroy n'occupa pas à la chambre le rang qui appartenait à son mérite; il fut d'abord étonné de la multiplicité des questions et de la rapidité avec laquelle on les décidait. « La loi est votée, disait-il, avant que j'aie pu la comprendre. » Il ne savait pas encore que souvent l'on adopte ou rejette une loi, moins d'après le mérite de la mesure en elle-même, que d'après le parti auquel on appartient, ce qui abrège le temps de l'étude. Il débuta par proposer à la chambre le changement de son règlement sur les pétitions: il voulait que la commission fût juge du mérite des demandes, et n'offrit à la chambre que celles qui méritaient de l'occuper: il pensait qu'on aurait par là plus de temps pour traiter des affaires sérieuses. Mais les assemblées n'aiment pas que les nouveau-venus réforment leurs usages, et la proposition fut rejetée. La promptitude des décisions ne fut pas pourtant ce qui embarrassait M. Jouffroy. Il fut bien plus arrêté par la faiblesse de sa poitrine. Nous dirons, en empruntant une ingénieuse expression de M. Villemain, qu'il aurait pu se *faire entendre à force de se faire écouter*; mais c'eût été au prix d'efforts pénibles pour l'assemblée, plus pénibles encore pour l'orateur: il monta donc rarement à la tribune. Il y parut cependant en deux occasions éclatantes pour lui: dans la première, il concourut à sauver le ministère par un excellent discours, où il montra qu'il n'y avait entre les ministres et l'opposition qu'une différence de nuance et point de dissentiment fondamental; dans la seconde, c'était en 1840, chargé de rédiger l'adresse, il crut que le ministère nouveau devait se distinguer de celui qu'il remplaçait par quelque différence profonde; il marqua cette différence, et il fut surpris de se voir abandonné de la majorité, et, par conséquent, du ministère lui-même.

Cet échec exerça une funeste influence sur la santé de M. Jouffroy, déjà fortement ébranlée. Ses amis le pressaient de retourner dans cette

Italie, où il avait déjà trouvé son salut; il crut pouvoir résister au mal sans changer de climat; mais il ne fit plus que languir, et, vers la fin du mois de février de l'année 1842, après s'être vu lentement s'affaiblir, il s'éteignit. Il ne démentit pas un seul instant le calme et la fermeté de son âme; il voulut, pendant les derniers jours, se recueillir dans une solitude complète; il n'admit auprès de lui que sa femme et ses enfants; il ordonna de fermer les volets de ses fenêtres; il se priva même de la société de la lumière et demeura seul avec sa pensée jusqu'au moment de sa mort.

Nous avons parlé des ouvrages publiés par M. Jouffroy lui-même. Depuis sa mort, M. Damirom, son ancien camarade d'école et son ami, a publié : 1° un volume de *Nouveaux Mélanges philosophiques* (Paris, 1842); 2° un *Cours d'esthétique* (Paris, 1843). Les principes et les conclusions du *Cours d'esthétique* sont empruntés par M. Jouffroy à Reid et Kant; mais il a semé dans ce livre une multitude d'exemples et de détails pleins de grâce et de poésie; malheureusement le cours n'est pas écrit de sa main, mais rédigé par un de ses auditeurs. Le recueil des *Nouveaux Mélanges* présente d'abord un écrit sur l'organisation des sciences philosophiques, remarquable par les beautés du style, où M. Jouffroy a fait lui-même l'histoire de sa pensée. Les philosophes étrangers, accoutumés qu'ils sont à diviser la philosophie en philosophie de la nature et philosophie de l'esprit humain, ne comprendront pas la peine que M. Jouffroy s'est donnée dans cet écrit pour faire cadrer le mot général de *philosophie* avec des études spéciales comme celles qu'on lui fait exprimer en France aujourd'hui. M. Jouffroy se serait épargné bien des efforts s'il eût considéré que le changement d'acception du mot de *philosophie* est particulier à la France, et ne tient pas, comme il le croyait, à l'histoire générale de l'esprit humain. Les autres morceaux importants de ce recueil sont : 1° un mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie, dont nous avons donné plus haut l'analyse; 2° un rapport sur le concours relatif aux écoles normales d'instruction primaire, dans lequel l'auteur pose les règles de l'éducation du peuple et donne les préceptes qui peuvent s'adresser aux plus hautes comme aux plus humbles écoles; 3° un chapitre sur les signes, où le philosophe développe et fortifie les pensées de Reid, touchant la faculté qui nous fait interpréter les signes naturels.

Ce que nous avons dit de M. Jouffroy peut faire juger de son esprit; ceux qui l'ont connu n'ont pas moins estimé son cœur : il était fils pieux, époux et père trop inquiet peut-être de l'avenir de sa famille. Instruit à la bonne administration de ses épargnes par l'exemple de son père, il avait cependant toujours une bourse prête pour le besoin d'un ami. Plein de candeur et de franchise, il n'aimait pas à cacher ses sentiments : ce qu'il pensait, il avait besoin de le dire. On l'accusa d'avoir quelquefois manqué de prudence dans ses écrits ou dans ses cours; mais ce qu'il disait, il le croyait fermement que c'était la vérité, et il regardait la vérité comme bonne et sainte pour tout le monde : sentiment respectable et bien supérieur à l'opinion dédaigneuse de ceux qui partagent l'espèce humaine en deux classes : l'une, classe d'élite dont ils font partie, destinée à se nourrir de ce qu'ils regardent comme la vérité; l'autre, troupe vulgaire, comprenant l'immense majorité des hommes, condamnée à vivre de ce qu'ils appellent d'utiles erreurs. Il avait confiance dans le progrès de l'esprit humain, trop de confiance peut-être : car

si on le poussait à quelque travail, il lui arrivait souvent de dire que la philosophie se ferait toute seule, comme si la philosophie pouvait se faire sans les philosophes. Tandis que son illustre maître, M. Cousin, exhortait, enflammait tout ce qui pouvait l'approcher, et faisait composer ou traduire une bibliothèque entière de philosophie, M. Jouffroy arrêtait, calmait, donnait le nom de *faiseurs* à ceux qui se hâtaient de produire. M. Cousin aurait voulu que tout le monde cultivât la philosophie; M. Jouffroy ne demandait qu'un petit nombre d'initiés, et voulait qu'ils fissent de la philosophie à leur heure, le matin, en se promenant sous l'ombrage. Le caractère de ces deux philosophes s'est réfléchi dans leurs écrits et dans leurs discours : la manière du premier est élevée et hardie; celle du second est intéressante et circonspecte; il y a dans la parole de celui-là un souffle d'enthousiasme, et dans le ton de celui-ci une teinte de mélancolie et de découragement. Il faut comparer les accents que ces deux maîtres de la jeunesse lui adressaient, la même année, dans une solennité semblable :

« Si parmi vous, disait l'un, il est un jeune homme qui se soit élevé peu à peu au-dessus de ses condisciples, par la seule puissance du travail, n'ayant d'autre appui que sa bonne conscience, d'autre fortune que les couronnes qu'il va recevoir; que ce jeune homme ne perde point courage à l'entrée des voies diverses de la vie, hérissées de tant d'obstacles, assiégées par tant de rivaux; qu'il se rassure et qu'il espère : je ne crains pas de lui répondre de l'avenir, à cette seule condition qu'il persévère dans l'ardeur généreuse et dans les laborieuses habitudes que nous venons honorer aujourd'hui.... Sachez-le bien : chacun de vous est le maître de sa destinée !... » (Discours prononcé à la distribution des prix du concours général en 1840.)

« Abandonnez-vous, disait l'autre, aux ambitions de votre nature, et vous marcherez de déception en déception, et vous vous ferez une vie, malheureuse pour vous, inutile aux autres. Qu'importe aux autres et à nous-mêmes, quand nous quittons ce monde, les plaisirs et les peines que nous y avons éprouvés ? Tout cela n'existe qu'au moment où il est senti; la trace du vent dans les feuilles n'est pas plus fugitive. Nous n'emportons de cette vie que la perfection que nous avons donnée à notre âme; nous n'y laissons que le bien que nous y avons fait. Pardonnez-moi, jeunes élèves, dans un jour si plein de joie pour vous, d'avoir arrêté votre pensée sur des idées si austères. C'est notre rôle à nous, à qui l'expérience a révélé la vraie vérité sur les choses de ce monde, de vous la dire. Le sommet de la vie vous en dérobe le déclin; de ses deux pentes vous n'en connaissez qu'une, celle que vous montez : elle est riante, elle est belle, elle est parfumée comme le printemps. Il ne vous est pas donné, comme à nous, de contempler l'autre avec ses aspects mélancoliques, le pâle soleil qui l'éclaire et le rivage glacé qui la termine.... » (Discours prononcé à la distribution des prix du collège Charlemagne en 1840.)

Telles sont les sévères paroles que M. Jouffroy faisait entendre, dans une fête de la jeunesse, au milieu des cris de joie, des fanfares et des couronnes. Sans doute ces avertissements funèbres pourraient enchaîner l'élan du jeune âge : en lui montrant la vie comme un lieu de passage; il faut lui laisser encore assez d'illusion et de force pour qu'elle fournisse glorieusement sa carrière; mais celui qui laissait tomber de ses lèvres ces paroles désolées, se sentait depuis longtemps défaillir. Il faut lui pardonner

ce redoublement de tristesse et d'amertume : c'était le touchant adieu d'un mourant. On peut consulter sur M. Jouffroy : l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle* de M. Damiron ; plusieurs articles publiés dans la *Revue des Deux-Mondes* par MM. Janet et Caro ; enfin la satire de M. Taine dans les *Philosophes français du dix-neuvième siècle*.

AD. G.

JUGEMENT. La définition la plus ancienne et la plus généralement reçue du jugement est la suivante : « Le jugement est une opération de l'esprit qui consiste à rapprocher deux idées pour en déterminer le rapport. » On ajoute d'ordinaire que le rapport aperçu est, selon les cas, de convenance ou de disconvenance ; s'il est de convenance, on affirme l'une des deux idées de l'autre, et le jugement s'exprime par une proposition affirmative ; s'il est de disconvenance, l'une des deux idées est niée de l'autre, et la proposition est négative. De là, la définition de Port-Royal, qui revient à celle que nous avons donnée : « On appelle *juger*, l'action de notre esprit par laquelle, joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre, comme lorsque ayant l'idée de la terre, et l'idée de rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde. »

Ainsi défini, et réduit à cela seul, le jugement est une opération très-utile et très-fréquente de notre esprit. Un exemple en fera comprendre l'importance. J'imagine un botaniste se promenant dans la campagne ; chaque fois qu'il rencontre une plante sous ses pas, il la compare mentalement aux types génériques dans lesquels se distribuent et se coordonnent pour lui tous les végétaux de la terre ; il la rapporte à l'un d'entre eux et l'exclut des autres. Et ce rapprochement, qui n'est qu'un cas particulier du jugement, est loin d'être sans profit. La plante attribuée ainsi à son genre, on se trouve en mesure de la nommer : c'est une *labiée*, ou une *légumineuse*, ou une *crucifère*. Avec le nom du genre, qui permet d'en transmettre l'idée par la parole à quiconque connaît la langue des botanistes, on attribue à la plante tous les caractères constitutifs de ce genre. Ce mot signifie, en effet, pour celui qui le prononce et pour ceux qui l'entendent, un certain assemblage de caractères et leur désigne d'un seul coup toutes les propriétés de la plante, sa structure intérieure, son mode de croissance, la disposition de ses organes, la nature de son fruit, ses vertus médicales ou vénéneuses, ses usages. Il y a donc là autre chose qu'un étalage puéril de science ; il y a une instruction solide et précieuse.

Ce que fait si bien et si utilement ce botaniste, tout homme le fait à chaque instant, sans s'en douter. Il y a seulement cette différence, que l'esprit, dans le cours ordinaire de la vie, opère sur des idées générales plus communément répandues, et aussi moins distinctes, déterminées avec moins de précision et de rigueur que celles de la science des botanistes. Ce sont ces idées générales de toutes sortes, dans lesquelles, par le travail de l'abstraction, nous avons comme transformé la matière de l'expérience : une fois en possession de ces idées, nous sommes sans cesse occupés à les rapprocher les unes des autres, et à y ramener les objets divers et changeants de nos perceptions. Une conception individuelle ou générale, un être spirituel ou matériel, un phénomène de l'ordre intellectuel ou de l'ordre physique se présentent-ils à moi, je compare avec une rapidité que l'habitude explique et sans presque avoir conscience de cette opéra-

tion, cette idée, cet être ou ce phénomène, avec la multitude infinie des conceptions générales qu'il éveille confusément dans mon esprit ; des unes, je le trouve exclu et compris sous d'autres, s'accordant avec celles-ci et incompatible avec celles-là, absolument, ou sous de certaines conditions. Par là, je détermine l'idée, l'être ou le phénomène donné. En l'enfermant sous un genre, je lui attribue, en effet, tous les caractères constitutifs de ce genre ; en l'excluant d'un autre, je le détermine encore, quoique négativement, puisque je le place dans la sphère indéfinie de tous les autres genres : ainsi, il se classe et prend rang dans ma pensée ; je puis le nommer, en déduire les qualités, conclure de sa nature, indiquée par la place qu'il occupe au milieu des mille notions communes de mon esprit, ce que je dois en faire, en attendre ou en craindre. Or, cette opération continuelle en nous, qui consiste, étant donné un objet perçu ou conçu, une idée particulière ou générale, soit à l'enfermer dans la compréhension d'une autre conception, soit à l'en exclure, cette opération est bien celle que nous avons définie en commençant, et qui s'appelle *juger*. Le jugement se compose donc essentiellement de deux termes, dont l'un est invariablement une conception générale, et dont l'autre peut être indifféremment ou un objet d'expérience, ou une chose conçue, ou l'idée d'une espèce. Entre ces deux termes est instituée une comparaison assez souvent volontaire, mais qui peut aussi s'établir spontanément en vertu d'une sorte d'affinité naturelle entre les idées qui ont une partie commune ; l'aperception du rapport des deux termes est le jugement qui, exprimé, devient la proposition.

Le jugement suppose, comme on le voit, l'abstraction et la généralisation, puisqu'il consiste précisément à aller des individus ou des espèces aux genres, pour fixer la nature de ce qui est donné, en l'attachant à une notion commune. Celle-ci doit être claire, distincte, s'il se peut, en tout cas plus connue que celle qu'on y réduit ; elle permet d'en découvrir aussitôt ce que nous avons le plus d'intérêt à en savoir, et d'en transmettre l'idée par la parole. Juger, c'est donc faire usage des acquisitions antérieures de l'entendement. Sauf le travail intermittent de la formation des idées nouvelles, nous sommes sans cesse occupés à juger ; penser, dans l'habitude de la vie intellectuelle, n'est guère que cela : c'est essentiellement assembler des conceptions, les subordonner les unes aux autres, réduire par subomption les individus à leur espèce déterminée à l'avance, les espèces à leur genre ; ou, au contraire, développer les conceptions générales, en extrayant de la somme confuse des caractères qui y sont amassés, ceux qui se recommandent, selon les cas, à une considération spéciale, descendre par division du genre aux espèces, ou des espèces aux individus. Nos discours se réduisent tous à une série de propositions qui expriment une suite de jugements.

Il n'y aurait rien de plus à dire sur le jugement, si l'on s'était toujours contenté de lui laisser le rôle, déjà très-considérable, que nous venons de lui assigner, sans grossir sa part dans la formation de nos connaissances ; mais, dans les théories les plus accréditées de l'ancienne philosophie, cette opération de l'esprit a usurpé un rang et une importance qui ne lui appartiennent pas. Selon une doctrine d'origine antique, acceptée dans les écoles du moyen âge, passée de là dans la plupart des systèmes modernes, et universellement enseignée pendant ces derniers siècles, toutes les opérations intel-

lectuelles, si l'on fait abstraction de la diversité de leurs objets, se réduisent à trois principales, concevoir, juger, raisonner. La conception ou *simple appréhension*, c'est l'idée de l'objet, l'idée, disons-nous, et rien qu'elle, sans affirmation ni expresse ni implicite de l'existence de son objet. Aussi dit-on qu'il n'y a ni vérité, ni fausseté dans les idées. Je conçois une chimère : pourvu que je me borne à la concevoir sans dire ni penser qu'elle existe, il n'y a pas là d'erreur. Toute erreur est dans le jugement. En effet, juger, c'est, selon la théorie, apercevoir le rapport de deux idées ou appréhensions : par exemple, le rapport de l'idée de la chimère à l'idée de la non-existence, ou de l'idée de la table que voici à celle de l'existence. Et le jugement, ainsi défini, est invariablement l'opération par laquelle nous arrivons à connaître que les choses, soit matérielles, soit spirituelles, existent, que telle ou telle qualité appartient à tel ou tel sujet, qu'il y a tel ou tel rapport entre deux termes donnés. Invariablement encore, l'acte du jugement présuppose, selon cette doctrine, la conception préalable et séparée des deux termes rapprochés dans le jugement, que l'un de ces deux termes soit la notion d'existence ou toute autre. Et il en va nécessairement ainsi, quoi que l'esprit fasse ou pense ; au début comme au terme de notre développement intellectuel, à toute époque et en toute occasion, l'entendement ne fait que concevoir et juger (le raisonnement achève l'œuvre), et il procède nécessairement ainsi dans cet ordre, concevant d'abord ou appréhendant simplement les objets, pour ensuite prononcer par le jugement sur leur existence ou leur non-existence, suivant que leur idée, après comparaison, est reconnue compatible ou incompatible avec celle d'être ; et de même sur leurs qualités et leurs rapports.

Telle est la marche imposée par la théorie à notre développement intellectuel ; mais telle n'est pas dans la véritable histoire de l'entendement humain, telle ne peut pas être sa façon d'aller. Assurément, quand l'esprit est mûr et rempli, et surtout dans ces intervalles où aucune perception nouvelle et intéressante ne l'attire et ne le fixe, il vit sur son fonds acquis, se nourrit de ses idées, et, sans y ajouter rien, s'instruit à chercher leurs rapports, ce qui est juger. Mais s'agit-il de l'acquisition première des connaissances, ou même de la perception soit de l'âme et de ses états successifs, dans le cours de la vie, soit des corps au milieu desquels nous vivons, soit enfin des rapports réels de ces objets réels entre eux, alors la théorie est en défaut. Alors nous ne jugeons pas, si par juger il faut toujours entendre, conformément à la définition, comparer après avoir d'abord et séparément appréhendé. En effet, quand je touche un corps, du même coup que je le perçois, je sais qu'il est ; je le connais comme existant, avec ses qualités actuelles, par un acte simple et parfaitement indivisible d'immédiate intuition. Perception, affirmation de son existence, connaissance de ses qualités et de quelques-uns de ses rapports, tout cela est simultané ; tout cela n'est qu'un seul et même acte, qui s'accomplit dans un instant unique.

Il en va de même quand je tourne mon attention sur mon existence propre et mes états successifs : je me sens être et vivre tout le temps de la veille ; je sais que je suis, et dans quel état je me trouve, immédiatement, sans réfléchir, sans aucun détour. Et j'aperçois de même encore les analogies des objets, la similitude des phénomènes : d'où j'induis de la même façon la règle qui les gouverne.

Or, pour connaître l'existence des corps ou la

mienne, ou celle des lois de la nature, la théorie m'assujettit à posséder d'avance, d'une part l'idée de corps, de *moi* ou des lois, de l'autre l'idée de l'existence, et à les comparer ensemble pour finalement conclure. Mais d'abord, quand bien même ces diverses idées me seraient en effet présentes, il me serait impossible d'obtenir de leur rapprochement ce qu'il faut et ce que l'on prétend expliquer ainsi, je veux dire la connaissance d'une chose existante, âme, corps, qualité du corps ou de l'âme, ou règle des phénomènes. En effet, les deux termes de la comparaison doivent être supposés abstraits. Ce que je compare, dans la condition que me fait la théorie, ce n'est pas, d'un côté, le *moi* ou le corps actuel et existant, car je le cherche ; ni de l'autre, l'existence réelle du corps ou du *moi*, car, encore une fois, c'est à la découvrir que je vise. Je l'ignore donc ; elle est en question, et pour résoudre la question, il reste que j'approche l'idée générale et abstraite de *moi* ou de corps, la conception d'un corps possible ou d'un *moi* possible, de l'idée également abstraite et générale d'existence. Mais de la comparaison de deux termes abstraits il ne peut provenir qu'un rapport abstrait lui-même ; et je n'en tirerai jamais autre chose que l'idée de la non-incompatibilité logique de l'idée de *moi* ou de corps avec l'idée d'existence. Est-ce là tout ce que je pense, quand je sens mon existence propre ou que j'aperçois celle de la matière ? Ne sais-je pas que cette matière que je touche est très-réelle, et que je suis, *moi* qui la connais ? Ne sais-je pas l'un et l'autre depuis que je vis ? Cette connaissance si naturelle, si ancienne, la théorie, loin de l'expliquer, la rend impossible. Est-ce au fait qu'il faut renoncer ? est-ce à la théorie ? qu'on choisisse. Mais d'ailleurs cette comparaison chimérique, je ne puis même la tenter, faute d'en avoir les termes, au début de l'intelligence ; et, nous l'avons dit, les croyances qu'il s'agit d'expliquer ici sont en nous avec le commencement de la vie. Or, à l'origine, l'esprit n'a point d'idées abstraites ni générales. Il ne les acquiert que peu à peu, par un travail sinon très-tardif, au moins postérieur à l'acquisition des éléments primitifs sur lesquels il opère. Et que sont ces éléments ? quelle est la matière dont nous tirons, par voie d'abstractions, l'idée d'existence ? C'est précisément la connaissance de nous-mêmes et du monde, comme réellement existants. La théorie explique donc le concret par l'abstrait qui le suppose ; elle demande l'explication d'un fait primitif à de certaines données qui sont elles-mêmes ultérieurement tirées de ce fait.

Cette critique contre l'ancienne théorie du jugement appartient à Reid, et M. Cousin l'a renouvelée, en la fortifiant, dans ses leçons sur la philosophie de Locke. Elle est décisive et sans réplique, et laisse à la philosophie moderne, qui l'a admise sans contestation, le choix entre ces deux partis : ou bien, en gardant la vieille définition du jugement, lui retirer ses attributions usurpées, borner son rôle et son usage, le remettre à sa place, c'est-à-dire en faire, non plus la seconde des opérations fondamentales de l'esprit, mais une opération ultérieure, qui suppose un certain développement de l'intelligence, et dont les résultats se réduisent à ce que nous en avons marqué plus haut ; ou bien, si l'on veut conserver la dénomination de jugement à l'acte par lequel nous connaissons l'existence, les qualités et les rapports immédiats des choses, changer la définition ancienne ; mettre le jugement, non pas au second, mais au premier rang dans la liste de nos facultés intellec-

tuelles et avant même la conception, et distinguer alors deux classes de jugements, les uns primitifs, concrets, immédiats, non comparatifs (ce sont ceux qui affirmeront l'existence); les autres ultérieurs, abstraits, comparatifs, médiats (ce sont ceux qui porteront sur des notions préalablement acquises). Dans le premier cas, le jugement se confondra tour à tour avec la perception extérieure, avec la conscience, avec la raison, avec l'induction et la mémoire : percevoir la matière, ce sera juger qu'on est; affirmer Dieu, ce sera l'œuvre du jugement-raison. Se souvenir et inférer, ce seront encore deux variétés de l'acte du jugement, puisque c'est affirmer l'existence passée ou future de certains objets. Mais il faudra bien entendre que ces jugements ne sont nullement assujettis aux conditions posées par la définition et par la théorie anciennes, qu'ils sont contemporains du début de l'intelligence, et n'exigent rien d'intérieur.

Ce qui précède est le résumé d'une théorie purement psychologique du jugement. La logique qui envisage les opérations intellectuelles relativement à la forme, distingue, sous ce rapport, diverses espèces de jugements. Nous devons indiquer encore au moins les principes de cette division. Les idées constituent la matière ou le contenu du jugement; le rapport déterminé qu'ils soutiennent mutuellement, ou l'espèce de liaison qui les unit en constitue la forme. Or, relativement à la forme, on peut considérer les jugements sous trois points de vue :

1^o Par rapport à l'extension, selon le nombre des objets compris sous une idée donnée à laquelle s'étend une autre idée : c'est le point de vue de la *quantité*. A cet égard, les jugements sont *généraux*, si le prédicat s'applique à toute l'étendue du sujet; ou *particuliers*, s'il s'applique seulement à une partie de sujet; ou enfin *individuels*, s'il ne s'applique qu'à un objet individuel compris dans la sphère du sujet.

2^o Par rapport à la compréhension, selon que plusieurs idées peuvent ou ne peuvent pas être unies : c'est le point de vue de la *qualité*. A cet égard, il y a des jugements *affirmatifs*, *négatifs*, et *limitatifs* ou *indéterminés*.

3^o En ce qui regarde les rapports mutuels des idées unies : c'est le point de vue de la *relation*. A cet égard, on distingue des jugements où l'idée n'est considérée que comme subordonnée à une autre idée : par exemple, celle de l'espèce comme subordonnée à celle du genre, jugements *catégoriques*; des jugements dans lesquels une assertion n'est avancée que sous certaines conditions, jugements *hypothétiques*; des jugements dans lesquels un tout est présenté dans ses rapports à ses parties qui s'excluent réciproquement, jugements *disjonctifs*.

Enfin, un quatrième point de vue, qui n'est plus purement formel, celui de la *modalité*, c'est-à-dire du rapport du jugement avec la faculté de connaître en général, donne le jugement *problématique*, si l'on présente une proposition comme purement conçue ou concevable; *assertoire*, si on l'énonce simplement en manière d'assertion; *apodictique*, si l'on indique en même temps qu'on peut énoncer les raisons de l'assertion.

Tous les logiciens et presque tous les philosophes, les modernes surtout, ont traité du jugement, par exemple Aristote, les auteurs de la *Logique de Port-Royal*, Condillac, Kant, Th. Reid, Dugald Stewart, V. Cousin. Voy. aussi PROPOSITION.

AM. J.

JUIFS (PHILOSOPHIE CHEZ LES). Connaître Dieu et le faire connaître au monde, telle fut la mission donnée au peuple juif; mais ce fut par

les inspirations de la foi, par une révélation spontanée, que ce peuple fut conduit à la connaissance de Dieu, et ce fut en s'adressant au cœur de l'homme, à son sentiment moral, à son imagination, que les sages et les prophètes des anciens Hébreux cherchaient à entretenir et à propager la croyance à l'Être unique, créateur de toutes choses. Les Hébreux ne cherchèrent pas à pénétrer dans le secret de l'Être; l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la connaissance du bien et du mal ne sans chez eux les résultats d'une série de syllogismes; ils croyaient au Dieu créateur qui s'était révélé à leurs ancêtres, et dont l'existence leur semblait au-dessus du raisonnement des hommes, et leur morale découlait naturellement de la conviction, du sentiment intime d'un Dieu juste et bon. Il n'existe donc dans leurs livres saints aucune trace de ces spéculations métaphysiques que nous trouvons chez les Indiens et chez les Grecs, et ils n'ont pas de philosophie dans le sens que nous attachons à ce mot. Le mosaïsme, dans sa partie théorique, ne nous présente pas une théologie savante, ni un système philosophique, mais une doctrine religieuse à laquelle on donnait pour fondement la révélation.

Pendant plusieurs points de cette doctrine, quoique présentés sous une forme poétique, sont évidemment du domaine de la philosophie, et on y reconnaît les efforts de la pensée humaine cherchant à résoudre certains problèmes de l'Être absolu dans ses rapports avec l'homme. Ce qui devait surtout préoccuper les sages des Hébreux, c'était l'existence du mal dans un monde émané de l'Être qui est le suprême bien : comment admettre l'existence réelle du mal sans imposer des limites à cet Être absolu, sans tomber dans le dualisme? Le mal, répond la doctrine mosaïque, n'a pas d'existence réelle; il n'existe pas dans la création qui, émanée de Dieu, ne saurait être le siège du mal; à chaque période de la création *Dieu vit que cela était bon*. Le mal n'entre dans le monde qu'avec l'intelligence, c'est-à-dire du moment où l'homme devenu un être intellectuel et moral, est destiné à lutter contre la matière, il s'établit alors une collision entre le principe intellectuel et le principe matériel, et c'est de cette collision que naît le mal : car l'homme, ayant le sentiment moral et étant libre dans ses mouvements, doit s'efforcer de mettre d'accord ses actions avec le suprême bien, et, s'il se laisse vaincre par la matière, il devient l'ouvrier du mal. Cette doctrine du mal, déposée dans le troisième chapitre de la *Genèse*, est intimement liée à celle du libre arbitre, qui est une des doctrines fondamentales du mosaïsme; l'homme jouit d'une liberté absolue dans l'usage de ses facultés : la vie et le bien, la mort et le mal sont dans ses mains (*Deutéronome*, ch. xxx, v^o 15 et 19).

Il est important de faire ressortir ici cette doctrine, à laquelle les Juifs ont toujours subordonné les diverses doctrines philosophiques d'origine étrangère qu'ils ont embrassées à différentes époques; le développement de cette doctrine, dans ses rapports avec la providence divine et avec la volonté de Dieu, comme cause unique de la création, a été de tout temps considérée par les philosophes juifs comme un des sujets les plus importants de leurs méditations (Maimonide, *Moré nebouchim*, 3^e partie, ch. xvii, version latine de Buxtorf, p. 380).

Les Sages, chez les anciens Hébreux comme chez les Arabes, se bornaient à cultiver la poésie et cette sagesse pratique que les Orientaux aiment à présenter sous la forme de paraboles, de proverbes et d'énigmes. La religion des Hébreux no

laisait pas de place aux spéculations philosophiques proprement dites. Dans les réunions des sages, on abordait quelquefois des questions d'une haute portée philosophique; mais on traitait les questions au point de vue religieux et sous une forme poétique. Ainsi, par exemple, dans le *Livre de Job*, nous voyons une réunion de quelques sages qui essayent de résoudre les problèmes de la Providence divine et de la destinée humaine. Après une longue discussion qui n'aboutit à aucun résultat, Dieu apparaît lui-même dans un orage et accuse la témérité avec laquelle des hommes ont prétendu juger les voies secrètes de la Providence. L'homme ne peut que contempler avec étonnement les œuvres de la création; tout dans la nature est pour lui un profond mystère, et comment oserait-il juger les desseins impénétrables de la Providence divine et le gouvernement de l'univers? L'homme ne saurait connaître les voies de l'Être infini; il doit s'humilier devant le Tout-Puissant et se résigner à sa volonté: telle est la thèse finale du *Livre de Job*, qui évidemment a une tendance purement religieuse, et accorde trop peu de pouvoir à la raison humaine pour favoriser la spéculation philosophique. Le livre de l'*Ecclésiaste*, qui aboutit à peu près au même résultat, offre des traces d'un scepticisme raisonné et suppose déjà certains efforts de la pensée dont l'auteur a reconnu l'impuissance; il fait même allusion à une *surabondance de livres* (ch. xii, v. 12), dans lesquels l'esprit humain avait essayé de résoudre des problèmes au-dessus de ses forces. Mais le livre de l'*Ecclésiaste*, attribué à Salomon, nous révèle, par le style et par les idées, une époque où les Hébreux avaient déjà subi l'influence d'une civilisation étrangère; ce livre est évidemment postérieur à la captivité de Babylone, et sous aucun rapport on ne saurait en tirer une conclusion sur l'état intellectuel des anciens Hébreux.

L'exil de Babylone et les événements dont il fut suivi mirent les Juifs en contact avec les Chaldéens et les Perses, qui ne purent manquer d'exercer une certaine influence sur la civilisation et même sur les croyances religieuses des Juifs. L'influence des croyances déposées dans le *Zend-Avesta* se fait remarquer déjà dans quelques livres du *Vieux Testament*, notamment dans ceux d'*Ézéchiel*, de *Zacharie* et de *Daniel*. Les vrais adorateurs de Jéhovah n'éprouvèrent point pour les croyances des Perses cette répugnance qu'ils manifestèrent pour celles des autres peuples païens. La religion du *Zend-Avesta*, quoiqu'elle n'enseigne pas un monothéisme absolu, est aussi hostile à l'idolâtrie que celle des Juifs; la spiritualité de la religion des Perses fit que les Juifs furent moins réservés dans leurs rapports avec ce peuple, et que beaucoup de croyances perses devinrent peu à peu très-populaires parmi les Juifs.

Mais le parsisme lui-même renferme trop peu d'éléments spéculatifs pour avoir pu à lui seul faire naître chez les Juifs la spéculation philosophique, et, en effet, le caractère dominant dans les écrits des Juifs sous les rois de Perse et dans les premiers temps de la domination macédonienne est essentiellement le même que celui que nous trouvons dans les écrits antérieurs à l'exil de Babylone. Ce furent leurs fréquents rapports avec les Grecs et l'influence de la civilisation de ces derniers qui, peu à peu, firent naître chez les Juifs le goût des spéculations métaphysiques. Ce goût, notamment chez les Juifs d'Égypte, était entretenu par le besoin de relever leur religion aux yeux des Grecs, qui la traitèrent avec un profond dédain; de perfec-

tionner à cet effet l'interprétation de leurs saintes écritures et de présenter leurs croyances, leurs lois et leurs cérémonies religieuses sous un point de vue plus élevé, afin de leur concilier le respect du peuple parmi lequel ils vivaient.

Déjà dans la version grecque du *Pentateuque*, attribuée aux Septante, et qui remonte à l'époque des premiers Ptolémée, on trouve de nombreux indices de l'interprétation allégorique, et on y découvre des traces de cette philosophie gréco-orientale qui se développa depuis parmi les Juifs d'Alexandrie, et dont Philon est pour nous le principal représentant. Sous le règne de Ptolémée Philométor, cette philosophie était déjà très-développée, comme on peut le reconnaître dans les quelques fragments qui nous restent du philosophe juif Aristobule (voy. ce nom). Il en existe aussi des traces évidentes dans le *Livre de la Sagesse*, qui est d'une époque incertaine, mais qui, sans aucun doute, a pour auteur un Juif d'Alexandrie. La doctrine fondamentale de cette philosophie peut se résumer ainsi: l'Être divin est d'une perfection tellement absolue, qu'il ne saurait être désigné par des attributs compréhensibles pour la pensée humaine; il est l'être abstrait sans manifestation; le monde est l'œuvre de certaines forces intermédiaires qui participent de l'essence divine, et par lesquelles seules Dieu se manifeste en répandant de tout côté des myriades de rayons. C'est par ce moyen qu'il est partout présent et agit partout sans être affecté par les objets émanés de lui. Dans les développements de cette doctrine, tels du moins que nous les trouvons dans les écrits de Philon, on reconnaît une philosophie éclectique, dont les éléments sont empruntés à la fois aux principaux systèmes des Grecs et à certaines théories orientales répandues aussi chez les philosophes indiens, mais dont la filiation historique ne nous est pas encore suffisamment connue. Quoique cette philosophie soit essentiellement panthéiste, et qu'elle proclame hautement que Dieu est le seul principe agissant dans l'univers, et que chaque mouvement dans notre âme se fait par l'impulsion divine, elle reconnaît néanmoins d'une manière absolue la liberté humaine, et, au risque d'être inconséquente, elle est entraînée par un intérêt moral et religieux à rendre hommage au principe du libre arbitre qui est, comme nous l'avons dit, fondamental dans le judaïsme.

Les Juifs d'Égypte surent donner à cette philosophie éclectique une physionomie particulière, et ils la cultivèrent avec tant de succès, que plus tard on les regarda quelquefois comme des penseurs entièrement originaux. On alla jusqu'à voir dans Pythagore, dans Platon et dans Aristote les disciples des Juifs. Les fables rapportées par divers auteurs juifs sur les relations qui auraient existé entre plusieurs philosophes grecs et les sages des Juifs n'ont point leur source dans l'orgueil national de quelques rabbins; elles remontent à une date très-ancienne et ont été propagées par des écrivains païens et chrétiens. Joseph (*Contre Apion*, liv. I, ch. xxii) et Eusèbe (*Præparatio evang.*, lib. IX, c. iii) rapportent un passage de Cléarque, disciple d'Aristote, où il est dit que ce dernier avait fait en Asie la connaissance d'un Juif, et que, s'étant entretenu avec lui sur des matières philosophiques, il avoua qu'il avait appris du Juif plus que celui-ci n'avait pu apprendre de lui. Selon Numenius d'Apamée, Platon n'était autre chose que *Moïse parlant attique*, ce qui prouve quel crédit avait obtenu le mode d'interprétation introduit par les Juifs d'Égypte.

Les Juifs de Palestine ne durent pas, non plus,

rester entièrement inaccessibles à la civilisation hellénique : d'abord, depuis la bataille d'Ipsus (301 av. J. C.), la Palestine resta environ un siècle, sauf quelques courts intervalles, sous la domination des rois d'Égypte, et il dut exister de fréquents rapports entre les Juifs des deux pays. Ensuite, sous la domination des rois de Syrie, le goût de la civilisation et des mœurs grecques devint tellement dominant, que la religion des Juifs courut les plus grands dangers, jusqu'au temps où la tyrannie d'Antiochus Épiphane devint la cause de l'énergique réaction opérée par les Machabées. Dans les écoles ou les sectes que nous rencontrons sous les princes machabéens dans leur complet développement, on ne saurait méconnaître l'influence de la dialectique grecque. Les Juifs de Palestine étaient alors divisés en deux sectes, celle des pharisiens et celle des saducéens. La première, acceptant les croyances, les doctrines et les pratiques que le temps avait consacrées, cherchait à leur attribuer une origine antique et divine, en les disant transmises, depuis la plus haute antiquité, par une tradition orale, ou bien en faisant remonter à Moïse lui-même le système d'interprétation par lequel elle les rattachait aux textes sacrés. S'il est vrai que cette secte sanctionnait beaucoup de croyances et de pratiques puériles, empruntées en grande partie aux Chaldéens et aux Perses, son système d'interprétation avait l'avantage de donner la vie et le mouvement à la lettre morte, de favoriser le progrès et le développement du judaïsme, et de donner accès, chez les esprits éclairés, aux spéculations théologiques et philosophiques. Les saducéens, au contraire, refusant d'admettre la tradition orale, rejetaient les doctrines qui n'étaient pas formellement énoncées dans l'Écriture, et dépouillèrent par là le mosaïsme des germes de développement qui y étaient déposés. Ils allaient jusqu'à nier l'immortalité de l'âme, ainsi que toute intervention de la Providence divine dans les actions humaines, intervention qu'ils croyaient incompatible avec le principe du libre arbitre. Parmi les pharisiens il se forma une association d'hommes qu'on pourrait appeler des philosophes pratiques, qui, en adoptant les croyances et les observances religieuses du pharisaïsme, cherchèrent à faire prévaloir les principes d'une morale austère, professés par cette secte, mais non toujours pratiqués. Les membres de cette association donnaient l'exemple des vertus en action ; une vie laborieuse et la plus grande tempérance les recommandaient à l'estime même du vulgaire, qui ne pouvait les juger qu'à la surface. Ils portaient le nom d'*esséens* ou *esséniens*, probablement du mot syriaque *asaya* (les médecins) : car il paraît qu'ils s'étaient formés sur le modèle d'une association juive d'Égypte, portant le nom de *thérapeutes* ou *médecins des âmes*, selon l'explication de Philon (*de la Vie contemplative*). Les thérapeutes vivaient dans la solitude et se livraient à l'abstinence et à la contemplation ; les esséniens de Palestine, tout en appréciant, mieux que les thérapeutes, le côté pratique dans la religion comme dans la vie sociale, manifestaient comme ces derniers un penchant très-prononcé pour la vie ascétique et contemplative. Ils nous intéressent ici particulièrement, parce que nous les croyons les premiers dépositaires d'une doctrine moitié mystique, moitié philosophique, qui se développa parmi les Juifs de Palestine vers l'époque de la naissance du christianisme. Nous savons par Josèphe (*Guerre des Juifs*, liv. II, ch. VIII) que les esséniens attachaient une grande importance aux noms des anges, et qu'ils avaient

des doctrines particulières dont ils faisaient mystère, et qui ne pouvaient être communiquées qu'aux membres reçus dans l'association après un certain temps d'épreuve. Selon Philon (dans l'écrit intitulé *Quod omnis probus liber*), les esséniens médaignaient la partie logique de la philosophie, et n'étudiaient de la partie physique que ce qui traite de l'existence de Dieu et de l'origine de tout ce qui est. Ils avaient donc une doctrine dans laquelle, à côté de certaines spéculations métaphysiques, l'angéologie jouait un rôle important. Il est probable qu'ils cultivaient la doctrine connue plus tard sous le nom de *kabbale*, doctrine puisée à des sources diverses et qui a inspiré les premiers fondateurs de la gnose (voy. Gnosticisme). Nous n'entrerons pas ici dans des détails sur la kabbale, sur son origine et sur son histoire, ce sujet devant être traité dans un article particulier.

L'influence exercée par les philosophes juifs d'Égypte et de Palestine sur le néo-platonisme d'un côté et sur la gnose de l'autre, place les Juifs au rang des peuples qui ont pris part au mouvement intellectuel tendant à opérer une fusion entre les idées de l'Orient et celles de l'Occident ; et à ce titre ils méritent une place dans l'histoire de la philosophie. Mais, quoiqu'on ne puisse contester à la philosophie des Juifs d'Alexandrie, ni encore moins à la kabbale, une certaine originalité, les divers éléments de ces deux doctrines, et surtout leur tendance évidemment panthéiste, sont trop peu en harmonie avec le judaïsme pour qu'elles puissent être décorées du nom de *philosophie juive* : une telle philosophie n'existe pas, et les Juifs ne peuvent revendiquer que le mérite d'avoir été l'un des chaînons intermédiaires par lesquels les idées spéculatives de l'Orient se sont transmises à l'Occident. Ce même rôle d'intermédiaire, nous le leur verrons jouer encore une fois dans des circonstances différentes.

Les premiers siècles de l'ère chrétienne nous montrent les Juifs dans une situation peu favorable au progrès intellectuel. D'abord ils étaient absorbés par la lutte politique qui aboutit à la terrible catastrophe de Jérusalem ; et lorsque, après la malheureuse tentative de Barcochebas, les docteurs qui avaient pu échapper à la vengeance des Romains se furent convaincus que Jérusalem ne pouvait plus être le centre du culte et le symbole autour duquel devait se réunir les débris dispersés de la nation juive, leur premier soin fut de fortifier les liens qui pussent réunir les Juifs de tous les pays comme société religieuse. Le système religieux des pharisiens, qui était celui de la grande majorité des Juifs, ne permit pas que l'on se contentât d'affirmer l'autorité des livres sacrés ; il fallut conserver une égale autorité aux interprétations et aux développements traditionnels, qui jusque-là n'avaient été propagés dans les écoles que par l'enseignement oral, et dont il existait tout au plus quelques rédactions partielles qui ne pouvaient aspirer à l'honneur de la canonicité. Le premier quart du III^e siècle vit paraître une vaste compilation renfermant toutes les lois, coutumes et observances religieuses consacrées par les écoles pharisiennes, et même celles qui, après la destruction du temple, ne trouvaient plus d'application réelle. Trois siècles furent ensuite employés à annoter, discuter et amplifier les différentes parties de cette compilation qui est connue sous le nom de *Mischnah* (Δευτέρωσις dans les *Novelles* de Justinien). En même temps on s'occupait d'un vaste travail critique qui avait pour but de fixer irrévocablement le texte des livres sacrés d'après les manuscrits les plus authentiques, et on alla jusqu'à compter les lettres

renfermées dans chaque livre. Dans les immenses compilations qui nous restent des cinq ou six premiers siècles de l'ère chrétienne, dans le *Talmud* comme dans les interprétations allégoriques de la Bible, il n'y a aucune trace de spéculations philosophiques. Si nous y trouvons souvent des réminiscences de la kabbale, elles concernent, pour ainsi dire, la partie exotérique ou l'angéologie; l'existence de la partie spéculative de la kabbale ne se révèle dans ces livres que par la mention des mystères contenus dans le *Béreschith* ou le premier chapitre de la *Genèse*, et dans la *Mercabah* ou la vision d'Ezéchiel (voy. KABBALE).

Les Juifs restèrent dans le même état intellectuel jusqu'à l'époque où l'immense révolution opérée en Asie par Mahomet et ses successeurs, et les mouvements intellectuels du monde musulman réagirent fortement sur la synagogue, et y firent naître des luttes, dont les champions avaient besoin d'autres armes que celles qu'ils étaient habitués à manier dans les écoles talmudiques pour résoudre des questions de droit canonique et des cas de conscience. Sous le règne d'Abou-Djaafar Almansour, second khalife de la dynastie des abbasides, Anan ben-David, l'un des principaux docteurs juifs de l'Académie babylonienne, se mit à la tête d'un parti qui chercha à se soustraire à l'autorité de la hiérarchie rabbinique et à secouer le joug des lois traditionnelles. Anan proclama les droits de la raison et le principe du libre examen; reconnaissant cependant que la tradition, en rendant le texte de l'Écriture plus flexible, offrait au judaïsme les moyens de se perfectionner progressivement, il ne rejetait pas, comme les anciens saducéens, le principe de l'interprétation et toute espèce de tradition; mais il voulait que l'une et l'autre fussent toujours en parfaite harmonie avec la raison et le texte de l'Écriture, et il contestait l'autorité obligatoire d'une foule de lois consignées dans la *Mischnah*. Les membres de la secte s'appelaient *karaim* (textuaires, ou partisans du texte), et ils sont connus chez les modernes sous le nom de *karaites*. Nous n'avons pas à nous occuper ici des principes religieux du karaïsme, mais nous devons signaler l'influence qu'il a exercée sur la spéculation philosophique chez les Juifs: car, s'il est vrai que les karaites, manquant de principes fixes et ne reconnaissant d'autre autorité que les opinions individuelles de leurs docteurs, finirent par s'envelopper dans un labyrinthe de contradictions et de raisonnements à perte de vue bien plus difficiles à débrouiller que les discussions talmudiques, on ne saurait nier, d'un autre côté, que le karaïsme, dans son principe, n'ait dû donner aux docteurs juifs une impulsion salutaire, en se servant des armes de la raison pour combattre le rabbinisme et en forçant les rabbins d'employer les mêmes armes pour se défendre. En outre, les karaites étaient seuls propres à fonder la saine exégèse biblique, et à jeter les bases d'une théologie systématique et rationnelle, soutenue par la spéculation philosophique. Sous ce dernier rapport, l'exemple des *motecallemin* arabes (voy. l'article consacré à la philosophie des ARABES) exerça, sans aucun doute, une grande influence sur les docteurs karaites, qui, par leurs doctrines et leur position de schismatiques, avaient beaucoup d'analogie avec la secte musulmane des motazales, fondateurs de la science du *calâm* (voy. ib.). Les théologiens karaites adoptèrent eux-mêmes le nom de *motecallemin* (voy. le livre *Cosri*, liv. V, § 15, éd. de Buxtorf, p. 359), et Maimonide nous dit positivement qu'ils empruntèrent leurs raisonnements

aux motecallemin musulmans (*Moré nebouchim*, 1^{re} partie, ch. LXXI, version latine de Buxtorf, p. 133). Ces raisonnements avaient pour but d'établir les croyances fondamentales du judaïsme sur une base philosophique. La dialectique d'Aristote, qui alors commença à être en vogue chez les Arabes, prêta son concours aux théologiens musulmans et juifs, quoique leur polémique fût dirigée en partie contre les doctrines philosophiques de Stagirate. Les principales thèses défendues dans les écrits des motecallemin karaites furent celles-ci: La matière première n'a pas été de toute éternité; le monde est créé, et, par conséquent, il a un créateur; ce créateur, qui est Dieu, n'a ni commencement ni fin; il est incorporel et n'est pas renfermé dans les limites de l'espace; sa science embrasse toutes choses; sa vie consiste dans l'intelligence et elle est même l'intelligence pure; il agit avec une volonté libre, et sa volonté est conforme à son omniscience (voy. le livre *Cosri*, ib., p. 362-365). Aucun des ouvrages des anciens docteurs karaites n'est parvenu jusqu'à nous, et nous ne les connaissons que par des citations que nous rencontrons çà et là dans les écrits plus récents. Un des motecallemin karaites les plus renommés est David ben-Merwân al-Mokammès, de Racea, dans l'Irak arabe, qui florissait au ix^e siècle. Son ouvrage est cité par des auteurs rabbanites, tels que Bechaï et ledaïa Penini, qui ignoraient, à ce qu'il paraît, que cet auteur fût karaïte; d'où il résulte qu'il ne s'occupait que des dogmes fondamentaux, également admis par les deux sectes, et que ses écrits ne renfermaient pas de polémique contre les rabbanites. Il soutenait, entre autres choses, comme nous l'apprend le karaïte Lépheth ben-Ali (du x^e siècle), que l'homme, comme microcosme, était la créature la plus parfaite et occupait un rang plus élevé que les anges; ce qui montre, quelle qu'ait été d'ailleurs sa théorie des anges, qu'il accordait une grande supériorité et un grand pouvoir aux facultés intellectuelles de l'homme.

Les rabbanites ou partisans du *Talmud* suivirent bientôt l'exemple qui leur fut donné par les docteurs karaites, et cherchèrent à consolider leur édifice religieux en l'étayant de raisonnements puisés dans la philosophie du temps. Le premier qui soit entré avec succès dans cette nouvelle voie, et dont les doctrines aient acquies une certaine autorité parmi les Juifs, fut Saadia ben-Joseph al-Fayyoumi, célèbre comme exégète, théologien et talmudiste, et en même temps un des plus redoutables adversaires du karaïsme. Il naquit à Fayyoum en Egypte, en 892, et fut nommé, en 928, chef de l'Académie de Sora (près de Bagdad), alors le siège central du rabbinisme. Ayant perdu sa dignité par les intrigues de quelques adversaires, il y fut rétabli au bout de quelques années, et mourut à Sora en 942. Parmi ses nombreux ouvrages, celui qui nous intéresse ici particulièrement est son *Livre des croyances et des opinions*, qu'il composa vers 933, en arabe, et qui, traduit en hébreu au xi^e siècle par lehouda Ibn-Tibbon, a eu plusieurs éditions, et a été traduit en allemand par M. Fürst (in-12, Leipzig, 1845). A côté de l'autorité de l'Écriture et de la tradition, Saadia reconnaît celle de la raison, et proclame non-seulement le droit, mais aussi le devoir d'examiner la croyance religieuse qui a besoin d'être comprise afin de se consolider et de se défendre contre les attaques du dehors. La raison, selon lui, enseigne les mêmes vérités que la révélation; mais celle-ci était nécessaire pour nous faire parvenir plus promptement à la connaissance des plus hautes vérités que la raison abandonnée à elle-même n'aurait pu re-

connaître que par un long travail. Les thèses sur lesquelles porte son raisonnement sont, en général, celles que nous avons mentionnées plus haut en parlant des karaites : l'unité de Dieu, ses attributs, la création, la révélation de la loi, la nature de l'âme humaine, etc. Quelques croyances de second ordre, peu conformes à la raison, comme la résurrection des morts, sont admises par lui, et il se contente de montrer que la raison ne s'y oppose pas absolument. D'autres croyances devenues alors populaires parmi les Juifs, mais qui n'ont aucune base dans l'Écriture, sont rejetées par Saadia et déclarées absurdes, par exemple la métémyscose (liv. VI, ch. vii). Dans son commentaire sur *Job*, Saadia nie l'existence d'un satan ou ange rebelle, et montre que les *filis de Dieu*, ainsi que *Satan*, qui figurent dans le prologue du *Livre de Job*, sont des hommes, opinion irès-hardie pour l'époque de Saadia.

La polémique occupe une grande place dans le *Livre des croyances*, et elle nous intéresse surtout parce qu'elle nous fait connaître les opinions qui avaient cours alors dans le domaine de la religion et de la philosophie. Nous apprenons ainsi que des philosophes juifs avaient adopté, comme les motecallemin, la doctrine des atomes, qu'ils croyaient éternels; d'autres ne pouvant résister aux conséquences du rationalisme, niaient tous les miracles, et cherchaient à les expliquer d'une manière rationnelle. Au reste, la philosophie proprement dite n'occupe chez Saadia qu'un rang très-secondaire; elle est au service de la religion, et elle n'est pour lui qu'un simple instrument pour défendre les croyances religieuses du judaïsme. La philosophie péripatéticienne n'avait pas encore fait de grands progrès parmi les Arabes; elle commença alors à se répandre et à se consolider par les travaux de Farabi. Saadia ne touche guère d'autres points du péripatétisme que les catégories, et il démontre longuement qu'elles sont inapplicables à Dieu (liv. II, ch. viii). Sa théorie de la création de la matière est une attaque contre les philosophes de l'antiquité en général. Parmi les théologiens juifs dont les ouvrages nous sont parvenus, Saadia est le premier qui ait enseigné d'une manière systématique le dogme de la création *ex nihilo*, professé indubitablement avant lui par les théologiens karaites; Saadia le démontre surtout d'une manière indirecte, en réfutant longuement tous les systèmes contraires à ce dogme (liv. I, ch. iv); il ne fait intervenir dans la création que la seule *volonté* de Dieu. Une autre doctrine que Saadia développe avec beaucoup de détails, est celle du libre arbitre, fondée sur le témoignage des sens, de la raison, de l'Écriture et de la tradition (liv. IV, ch. ii et iii). Il serait inutile de suivre Saadia dans ses raisonnements, qui nous frappent rarement par leur nouveauté, et qui d'ailleurs intéressent plus le théologien que le philosophe. Saadia a le grand mérite d'avoir montré à ses contemporains juifs que la religion, loin d'avoir à craindre les lumières de la raison, peut, au contraire, trouver dans celle-ci un appui solide. Il prépara par là l'introduction des véritables études philosophiques parmi ses coreligionnaires, et l'époque glorieuse des Juifs d'Espagne et de Provence.

Ce fut peu de temps après la mort de Saadia, que les écrits philosophiques des Arabes d'Orient commencèrent à se répandre en Espagne (voy. Ibn-Bâdjâ). A la même époque, les Juifs d'Espagne s'émancipèrent de l'autorité religieuse de l'Académie babylonienne de Sora, d'heureuses conjonctures les ayant mis en état de fonder une nouvelle école à Cordoue, de trouver des hommes

savants pour la diriger, et de se procurer toutes les ressources littéraires dont ils manquaient encore, et qui abondaient chez les Juifs d'Orient. Un savant médecin juif, Hasdai ben-Isaac ben-Schaphrout, attaché au service d'Abd-al-Rahman III et de son fils al-Hakem II, employa le grand crédit dont il jouissait à la cour de Cordoue pour faire fleurir parmi les Juifs d'Espagne les études théologiques et littéraires, et pour enrichir les écoles espagnoles de tous les ouvrages des Juifs d'Orient. On croit communément que les philosophes musulmans d'Espagne furent les maîtres en philosophie des Juifs de ce pays. Cette opinion est exacte pour ce qui concerne Maimonide et ses successeurs de l'Espagne chrétienne; mais il est certain que les Juifs d'Espagne cultivèrent la philosophie avec beaucoup de succès avant que cette science eût trouvé parmi les musulmans un digne représentant. Ibn-Bâdjâ, mort jeune en 1138, est le premier parmi les Arabes d'Espagne qui ait fait une étude approfondie de la philosophie d'Aristote; or, nous trouvons en Espagne, dans la seconde moitié du xi^e siècle, un philosophe juif très-remarquable, dont l'ouvrage principal, traduit plus tard en latin, fit une grande sensation parmi les théologiens chrétiens du xiii^e siècle : nous voulons parler du philosophe cité par saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand, et autres, sous le nom d'Avicébron, et qui n'est autre que Salomon Ibn-Gebirol de Malaga, célèbre parmi les Juifs comme poète religieux et comme philosophe. En comparant les citations qu'Albert et saint Thomas font du *Fons vite d'Avicébron*, avec les extraits du livre *Mekor Haayim* (*Source de la vie*) de Salomon Ibn-Gebirol, qui se trouvent dans un manuscrit hébreu de la Bibliothèque nationale, nous avons pu constater avec la plus grande évidence l'identité des deux ouvrages. Avicébron ou Ibn-Gebirol se montre dès le principe initié à la philosophie péripatéticienne, en distinguant, dans tout ce qui est la *matière* et la *forme*, dont la liaison se fait par le *mouvement*; mais mieux qu'aucun des péripatéticiens arabes, il définit les idées de matière et de forme. La matière n'est que la simple faculté d'être en recevant la forme, et celle-ci limite la faculté d'être en faisant de la matière une substance déterminée. Hormis Dieu, qui, comme être nécessaire et absolu, n'admet aucun substratum de possibilité, tout être intellectuel ou matériel est composé de matière et de forme. Avicébron fut le premier à poser ce principe dans un sens absolu, et à attribuer à l'âme une matière, comme le dit saint Thomas d'Aquin : « Quidam dicunt quod anima et omnino omnis substantia præter Deum est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicébron auctor libri *Fontis vite*. » (*Questiones disputate, Quest. de anima*, art. 7, edit. Lugd., p. 153 a. Voy. aussi Albert, de *Causis et proc. univ.*, lib. I, tract. 1, c. v.) Si d'un côté Avicébron spiritualise la matière en l'attribuant aux substances spirituelles, d'un autre côté il matérialise, en quelque sorte, la forme, en la considérant comme ce qui impose à la matière des limites de plus en plus étroites, depuis la forme de la substance jusqu'à celle de la corporéité. Voici comment il s'exprime dans le *Fons vite* (lib. II) : « Je vais te donner une règle générale pour parvenir à connaître les formes et les matières : figure-toi les classes des êtres (en cercles) les unes au-dessus des autres, s'environnant les unes les autres, se portant les unes les autres, et ayant deux limites extrêmes, l'une en haut, l'autre en bas. Ce qui se trouve à la limite supérieure, environnant tout, comme la matière universelle, est unique-

ment *matière qui porte* (simple substratum), ce qui se trouve à la limite inférieure, comme la forme sensible, est uniquement forme sensible. Dans les intermédiaires entre les deux limites, ce qui est plus haut et plus subtil sert de matière à ce qui est plus bas et plus grossier, et celui-ci à son tour lui sert de forme. Par conséquent, la corporéité du monde, qui se montre comme une matière, substratum d'une forme qui est portée par elle, doit être elle-même une forme portée par la matière intérieure (abstraite) dont nous parlons. De la même manière cette dernière matière sert de forme à ce qui la suit, et ainsi de suite jusqu'à la première matière qui embrasse toutes les choses. » Ce passage est aussi rapporté en substance par saint Thomas d'Aquin (ib. *Quest. de spiritualibus creaturis*, art. 3, f° 138 d). Le mouvement qui unit la matière et la forme vient, selon Avicébron, de la *volonté* du Créateur et non de son *intelligence*, qui ne pourrait produire que l'infini. La matière reçoit sans la faculté de réception que la volonté de Dieu y a mise, et c'est peu de chose en comparaison de ce que cette volonté peut produire. Cette intervention de la *volonté* est une concession faite aux exigences religieuses, et par laquelle Avicébron rend un hommage sincère au dogme de la création proclamé par le judaïsme. Néanmoins la philosophie d'Avicébron suivait une voie trop indépendante pour convenir aux théologiens juifs de son temps, et plus tard, quand le péripatétisme arabe devint dominant dans les écoles juives, les doctrines d'Avicébron devaient être considérées comme des hérésies sous le rapport philosophique. Aussi, tandis que les hymnes religieux d'Ibn-Gebirol acquièrent une grande célébrité parmi les Juifs, et furent insérés dans les rituels de la synagogue, sa *Source de la vie* fut abandonnée à un profond oubli. Un seul auteur juif, Schem-Tob ben-Palquierà, philosophe très-distingué de la seconde moitié du XIII^e siècle, apprécia l'ouvrage philosophique d'Ibn-Gebirol. qu'il cite souvent, et c'est lui qui traduisit de l'arabe en hébreu les extraits que nous possédons encore. Ibn-Gebirol n'a pu exercer aucune influence sur les philosophes arabes d'Espagne; les musulmans ne lisaient guère les ouvrages des Juifs; Ibn-Bâdja et Ibn-Roschd ignoraient probablement jusqu'au nom d'Ibn-Gebirol. En revanche, il devint célèbre, sous le nom corrompu d'*Avicébron*, parmi les scolastiques du XIII^e siècle, par une traduction latine du *Fons vite*, due, selon Jourdain, à l'archidiacre Dominique Gundisalvi (*Recherches sur les traductions d'Aristote*, 2^e édit., p. 119). Son influence sur certains scolastiques est un fait reconnu par plusieurs écrivains modernes, mais qui n'a pas encore été suffisamment éclairci.

Ibn-Gebirol, par l'originalité et la hardiesse de ses pensées, est une apparition isolée parmi les Juifs d'Espagne; mais nous savons par Maïmonide, Espagnol lui-même, que ses compatriotes juifs, en général, rejetèrent le système et la méthode des motecallemin, et embrassèrent avec chaleur les opinions des philosophes proprement dits, ou des péripatéticiens, à moins qu'elles ne fussent en opposition directe avec les dogmes fondamentaux du judaïsme (*Moré nebouchim*, 1^{re} partie, ch. LXXI, version latine de Buxtorf, p. 133). Les théologiens reconnurent les dangers dont le judaïsme était menacé par les envahissements de la philosophie. Bechaï ou Bahya ben-Joseph (à la fin du XI^e siècle), en essayant pour la première fois, dans son livre des *Devoirs des cœurs*, de présenter une théorie complète et systématique de la morale du judaïsme, commença par un traité sur l'unité de Dieu, où il

montre une prédilection manifeste pour la méthode de Saadia, quoiqu'il révèle une connaissance parfaite des différentes parties du système péripatéticien. La supériorité qu'il accorde à la morale pratique sur la spéculation, et une tendance prononcée à la vie ascétique, lui donnent une certaine ressemblance avec Gazali, dont il fut contemporain.

Une réaction plus directe se manifeste dans le livre *Cosri* ou mieux *Khosari*, composé vers 1140 par le célèbre poète Juda Hallévi. Cet auteur, mettant à profit le fait historique de la conversion au judaïsme d'un roi des Khozars, ou Khazares, et d'une grande partie de son peuple (fait qui arriva dans la seconde moitié du VIII^e siècle), donna à son livre la forme d'un dialogue entre un docteur juif et le roi des Khozars. Ce dernier, ayant été averti dans un songe que ses intentions étaient agréables à Dieu, mais que ses œuvres ne l'étaient pas, s'entretient successivement avec un philosophe, un théologien chrétien et un théologien musulman; aucun des trois n'ayant pu faire partager ses convictions au roi, celui-ci fait appeler enfin un docteur juif, lequel ayant su captiver dès le commencement l'esprit du roi, répond explicitement à toutes les questions qui lui sont proposées, et le roi en est tellement satisfait qu'il finit par embrasser le judaïsme. C'est sur ce canevas que Juda Hallévi a composé son livre, qui renferme la théorie complète du judaïsme rabbinique, et dans lequel il entreprend une campagne régulière contre la philosophie. Il combat l'erreur de ceux qui croient satisfaire aux exigences de la religion en cherchant à démontrer que la raison abandonnée à elle-même arrive par son travail à reconnaître les hautes vérités qui nous ont été enseignées par une révélation surnaturelle. Celle-ci ne nous a rien appris qui soit directement contraire à la raison; mais c'est par la foi seule, par une vie consacrée à la méditation et aux pratiques religieuses, que nous pouvons, en quelque sorte, participer à l'inspiration des prophètes et nous pénétrer des vérités qui leur ont été révélées. La raison peut fournir des preuves pour l'éternité de la matière, comme pour la création *ex nihilo*; mais la tradition antique qui s'est transmise de siècle en siècle depuis les temps les plus reculés a plus de force de conviction qu'un échafaudage de syllogismes péniblement élaborés et des raisonnements auxquels on peut en opposer d'autres. Les pratiques prescrites par la religion ont un sens profond et sont les symboles de vérités sublimes. Un exposé plus développé des doctrines de Juda Hallévi ne serait pas ici à sa place; nous ajouterons seulement que son exaltation dut l'entraîner vers le mysticisme de la kabbale, qu'il considérait comme partie intégrante de la tradition et à laquelle il attribue une très-haute antiquité, faisant remonter le livre *Iecira* jusqu'au patriarche Abraham. Le livre *Khosari* contribua peut-être à faire revivre l'étude de la kabbale, qu'un siècle plus tard nous trouvons tout d'un coup dans un état très-florissant.

Les efforts de Juda Hallévi ne furent pas assez puissants pour porter un coup décisif à l'étude de la philosophie qui alors venait de prendre un nouvel essor par les travaux d'Ibn-Bâdja. Mais le mouvement de réaction dont le *Khosari* est l'organe ne put manquer de causer une grande fermentation; la perturbation et l'incertitude des esprits même les plus élevés et les plus indépendants de cette époque se retracent dans les commentaires bibliques du célèbre Abraham Ibn-Ezra, où nous voyons un mélange bizarre de critique rationnelle et de puérilités empron-

tées à la kabbale, d'idées saines et dignes d'un philosophe, et de superstitions astrologiques. Pour opérer, s'il était possible, une réconciliation entre le judaïsme et la philosophie, il fallut un esprit qui, les dominant tous deux, joignit le calme et la clarté à l'énergie et à la profondeur, et fût capable, par son savoir imposant et sa critique pénétrante, d'éclairer tout le domaine de la religion par le flambeau de la science et de fixer avec précision les limites de la spéculation et de la foi. Le grand homme qui se chargea de cette mission fut l'illustre Moïse ben-Maimoun, vulgairement appelé Maimonide (né à Cordoue le 30 mars 1135, et mort au vieux Caire le 13 décembre 1204). A la connaissance la plus approfondie de la vaste littérature religieuse des Juifs, il joignit celle de toutes les sciences profanes alors accessibles au monde arabe. Il fut le premier à introduire un ordre systématique dans les masses informes et gigantesques des compilations talmudiques; à établir l'édifice religieux du judaïsme sur des bases fixes, et à énumérer les articles fondamentaux de la foi. Offrant ainsi le moyen d'embrasser l'ensemble du système religieux, il put, sinon réconcilier entièrement la philosophie et la religion, du moins opérer un rapprochement entre elles, et, en reconnaissant les droits de chacune, les rendre capables de se contrôler et de se soutenir mutuellement. Le rôle de Maimonide, comme théologien et comme philosophe, sera apprécié dans un article particulier. Il ne nous appartient pas de décider ici jusqu'à quel point les efforts de Maimonide ont été utiles au développement de la théologie judaïque; sous le rapport philosophique, son *Moré*, ou *Guide des égarés*, bien qu'il n'ait pas produit de ces résultats directs qui l'ont éprouvé dans l'histoire de la philosophie, a puissamment contribué à répandre de plus en plus parmi les Juifs l'étude de la philosophie péripatéticienne, et les a rendus capables de devenir les intermédiaires entre les Arabes et l'Europe chrétienne, et d'exercer par là une influence incontestable sur la scolastique. Dans le sein de la synagogue, le *Guide* a produit des résultats qui ont survécu à la domination du péripatétisme, et dont l'influence se fait sentir encore aujourd'hui; c'est par la lecture du *Guide* que les plus grands génies des Juifs modernes, les Spinoza, les Mendelssohn, les Salomon Maimon et beaucoup d'autres ont été introduits dans le sanctuaire de la philosophie. L'autorité de ce livre devint si grande parmi les Juifs, que les kabbalistes eux-mêmes ne purent s'y soustraire; la kabbale chercha à s'accommoder avec le péripatétisme arabe, et plusieurs des coryphées du mysticisme allèrent jusqu'à chercher dans le *Moré* un sens ésotérique, conforme à la doctrine de la kabbale. Le *Moré* est la dernière phase du développement des études philosophiques chez les Juifs considérés comme société à part. Il ne nous reste plus qu'à faire connaître les principaux travaux issus de la direction que Maimonide imprima aux études des Juifs.

L'Espagne chrétienne et la Provence avaient donné asile à une grande partie des Juifs expulsés du midi de l'Espagne par le fanatisme des Almohades, qui avait aussi forcé Maimonide d'émigrer en Egypte. On sait avec quel acharnement les rois de cette dynastie persécutèrent les philosophes et détruisirent leurs ouvrages (voy. les articles ARABES et BEN-ROSCID). Ibn-Roschd, qui écrivit ses commentaires sur Aristote à l'époque où Maimonide travaillait en Egypte à son *Guide des égarés*, serait peut-être resté inconnu au monde chrétien si ses ouvrages, auxquels Maimonide rendit un hommage éclatant

dans les lettres écrites pendant les dernières années de sa vie, n'avaient pas été accueillis avec admiration par les Juifs d'Espagne et de Provence. Les ouvrages d'Ibn-Roschd et des autres philosophes arabes, ainsi que la plupart des ouvrages de science écrits en arabe, furent traduits en latin par les savants juifs ou sous leur dictée, soit sur les textes arabes ou sur des traductions hébraïques très-fidèles. L'intérêt que, dans le monde chrétien, on attachait à ces traductions hébraïques pour lesquelles on rencontrait plus facilement des interprètes latins que pour les originaux arabes, se montre dans la protection que trouvaient les traducteurs juifs auprès des plus hauts personnages de la chrétienté, et, entre autres, auprès de l'empereur Frédéric II.

Mais plus la philosophie, sous le patronage du grand nom de Maimonide, cherchait à étendre son empire, et plus ses adversaires, effrayés de sa hardiesse, devaient faire d'efforts pour s'opposer à ses envahissements. On ne répondait plus par des raisonnements calmes, comme l'avait fait le pieux Juda Hallévi; personne n'eût été en mesure de lutter avec avantage contre un Maimonide, et d'ailleurs les partis s'étaient dessinés trop nettement pour qu'il y eût lieu à une dispute de mots. Les philosophes avaient su attirer dans leur parti les esprits incertains qui ne comprenaient pas toute la portée du mouvement, et qui étaient entraînés par le respect et la confiance qu'inspirait le nom de Maimonide; leurs adversaires étaient des hommes généralement étrangers aux études philosophiques, et qui, en partie, professaient les idées les plus grossières sur les anthropomorphismes de la Bible. Ce fut en Provence que le *Guide* de Maimonide avait été traduit en hébreu par Samuel Ibn-Tibbon de Lunel, qui acheva sa traduction au moment même de la mort de Maimonide; ce fut la Provence qui fournit presque tous les traducteurs et commentateurs des philosophes arabes, tels que Jacob ben-Abba-Mari ben-Anteli, Moïse, fils de Samuel Ibn-Tibbon, et plus tard, au xiv^e siècle, Lévi ben-Gerson, Calonymos ben-Calonymos, Todros Todrosi, Moïse de Narbonne et autres; et ce fut de là aussi que partirent les cris d'alarme qui retentirent du midi au nord, et de l'Occident à l'Orient. On criait des deux côtés à l'hérésie, et on se lançait les uns aux autres les foudres de l'anathème. Il est en dehors de notre but de raconter ici les détails de cette lutte apaisée et renouvelée plusieurs fois avec plus ou moins de violence jusqu'à la fin du xiv^e siècle; il suffit de dire qu'elle tourna au profit de la philosophie, à laquelle l'acharnement même de ses adversaires donna un nouvel essor. En 1305, un synode de rabbins, ayant en tête le célèbre Salomon ben-Adéret, chef de la synagogue de Barcelone, interdit, sous peine d'excommunication, d'aborder l'étude de la philosophie avant l'âge de vingt-cinq ans révolus; et peu de temps après nous voyons le péripatétisme arabe professé avec une hardiesse qui jusque-là avait été sans exemple.

Un des hommes les plus célèbres de cette époque, et qui mérite d'être signalé parmi les promoteurs des études philosophiques, est Iedaïa Penini, surnommé Bedersi, parce qu'il était originaire de la ville de Béziers. Son *Behinâh olâm* (*Examen du monde*), livre de morale qui traite des vanités de ce monde, est écrit dans un style hébreu très-élevé et très-élégant, qui a mérité à l'auteur le titre de *Éloquent*. Cet ouvrage, qui a attiré l'attention de savants chrétiens, a été traduit en plusieurs langues; Philippe d'Aquin l'a publié avec une traduction française (in-8 Paris, 1629). Iedaïa montre que le vrai bonheur

de l'homme n'est que dans la religion et dans la science, et il finit par recommander au lecteur de prendre pour guide les doctrines de Moïse ben-Maimoun, le plus grand docteur de la synagogue. Dans une *lettre apologetique* adressée à Salomon ben-Adérèth, Iedaïa défend avec chaleur les études philosophiques contre l'anathème des rabbins de Barcelone. On a aussi de Iedaïa une paraphrase du traité de Farabi, intitulée de *Intellectu et intellecto*, et plusieurs autres écrits philosophiques (voy. les *Archives israélites*, année 1847, p. 67-72).

Un autre philosophe de cette époque est Joseph Ibn-Caspi, de Caspe en Aragon. Il composa de nombreux ouvrages parmi lesquels nous remarquons des commentaires sur le *Moré* de Maimonide, et un résumé de l'*Organon* d'Aristote. Mais celui qui, comme philosophe et exégète, obscurcissait tous ses contemporains, fut Lévi ben-Gerson de Bagnols, appelé maître Léon, sans contredit un des plus grands péripatéticiens du XIV^e siècle et le plus hardi de tous les philosophes juifs. Ses ouvrages ont eu un grand succès parmi ses coreligionnaires; ils ont été presque tous publiés, quelques-uns même ont eu plusieurs éditions; et ce succès est d'autant plus étonnant que l'auteur reconnaît ouvertement la philosophie d'Aristote comme la vérité absolue, et, sans prendre les réserves que Maimonide avait cru nécessaires, fait violence à la Bible et aux croyances juives pour les adapter à ses idées péripatéticiennes. Il paraîtrait que ses mérites, comme exégète, lui firent pardonner ses écarts comme philosophe et théologien, ou bien qu'à une époque où l'étude de la philosophie était tombée en décadence et où les luttes avaient cessé, on lisait, sans en comprendre toute la portée, les vastes ouvrages de Lévi, attrayants par la facilité du style et la variété du fond. Il a écrit des commentaires bibliques très-développés, où il a fait une part très-large à l'interprétation philosophique. Ses œuvres philosophiques proprement dites sont : 1° des *Commentaires*, non pas sur Aristote (comme on le dit généralement dans les ouvrages de bibliographie rabbinique), mais sur les commentaires moyens et sur quelques-unes des paraphrases ou analyses d'Ibn-Roschd (voy. ci-dessus, p. 161); ils se trouvent en grande partie parmi les manuscrits de la Bibliothèque nationale. Ceux qui se rapportent à l'*Isagoge* de Porphyre, aux *Catégories* et au traité de *l'Interprétation*, ont été traduits en latin par Jacob Mantino, et imprimés dans le tome I^{er} des deux éditions latines des *Œuvres* d'Aristote avec les commentaires d'Averroès; 2° *Milhamoth Adonai* (*Guerre du Seigneur*), ouvrage de philosophie et de théologie, où l'auteur développe son système philosophique qui est en général le péripatétisme pur, tel qu'il se présente chez les philosophes arabes, et où il cherche à démontrer que les doctrines du judaïsme sont parfaitement d'accord avec ce système. Cet ouvrage, achevé le 8 janvier 1329, est divisé en six livres qui traitent de la nature et de l'immortalité de l'âme, de la connaissance des choses futures et de l'esprit prophétique, de la connaissance que Dieu a des choses particulières ou accidentelles (voy. l'article ARABES), de la Providence divine, des corps célestes et de la création; dans l'édition qui en a été publiée à Riva di Trento en 1560, on a supprimé la première partie du cinquième livre, qui forme à elle seule un traité d'astronomie fort étendu et renferme des calculs et des observations propres à l'auteur. Parmi les philosophes juifs du moyen âge dont les ouvrages nous sont parvenus, Lévi ben-Gerson est le premier qui ose combattre ou-

vertement le dogme de la création *ex nihilo*. Après avoir longuement démontré que le monde ne peut être sorti ni du néant absolu ni d'une matière déterminée, il conclut (liv. VI, 1^{re} partie, ch. xvii) qu'il est à la fois sorti du néant et de quelque chose : ce quelque chose, c'est la matière première, laquelle, manquant de toute forme, est en même temps le néant. C'est par des raisonnements semblables que Lévi, sur beaucoup d'autres questions, cherche à mettre en harmonie sa philosophie avec les dogmes reçus (voy. *Philosophie religieuse de Lévi ben Gerson*, par Isidore Weil, in-8, Paris 1868).

Ecrivain moins fécond que Lévi ben-Gerson, mais non moins profond péripatéticien, Moïse ben-Josué de Narbonne a laissé des ouvrages qui offrent un intérêt plus réel à l'historien de la philosophie. Ses commentaires sur les principaux philosophes arabes renferment une foule de renseignements utiles, et sont extrêmement instructifs. Il a commenté le livre *Makacid* de Gazâli, le traité d'Ibn-Roschd sur *l'Intellect matériel* et *la possibilité de la conjonction* (en 1344), les *Dissertations physiques* du même auteur, et notamment le traité de *Substantia orbis* (en 1349), le *Haï Ibn-Yokhdân*, de Toûïl (même année), le *Moré* de Maimonide (1355 à 1362). Tous ces commentaires existent dans divers manuscrits de la Bibliothèque nationale, ainsi qu'un traité de notre auteur sur l'âme et ses facultés; en outre, il cite lui-même un commentaire qu'il avait fait sur la *Physique* (probablement sur le commentaire moyen d'Ibn-Roschd). Moïse de Narbonne a un style concis et souvent obscur; ses opinions ne sont pas moins hardies que celles de Lévi ben-Gerson; mais il ne les exprime pas avec la même clarté et la même franchise.

A la même époque, notre attention est attirée de nouveau sur l'Orient par un membre de la secte des karaïtes, que nous avons perdue de vue depuis le X^e siècle. Ahron ben-Elie de Nicomédie, probablement établi au Caire, acheva en 1346, sous le titre de *l'Arbre de la vie*, un ouvrage de philosophie religieuse digne d'être placé à côté du célèbre *Moré* de Maimonide, que notre auteur évidemment a pris pour modèle, et auquel il a fait de nombreux emprunts. L'esprit des deux ouvrages est le même : l'un et l'autre font une large part à la raison et à la spéculation philosophique dans le domaine de la théologie. L'ouvrage d'Ahron nous fournit sur les sectes arabes des renseignements plus détaillés que le *Moré*, et il offre sous ce rapport un grand intérêt à l'historien : il a été publié à Leipzig, en 1841, par M. Delitzsch, professeur à l'université de cette ville, qui y a joint des prolegomènes très-savants et des fragments d'auteurs arabes, importants pour l'histoire de la philosophie (voy. la note de M. Ad. Franck dans les *Archives israélites*, 1842, p. 173).

Le XV^e siècle nous montre encore quelques scolastiques juifs fort remarquables, mais en même temps la décadence de la philosophie péripatéticienne et un retour vers des doctrines plus conformes à l'esprit du judaïsme. En 1425, Joseph Albo, de Soria en Castille, se rendit célèbre par son *Sépher Ikkharim* (livre des principes fondamentaux du judaïsme), où il ramène les treize articles de foi établis par Maimonide à trois principes fondamentaux : existence de Dieu, révélation, immortalité de l'âme. Cet ouvrage fait époque dans l'histoire de la théologie juïque; mais il n'offre qu'un intérêt très-secondaire à l'historien de la philosophie. Abraham Bibago composa en 1446, à Huesca en Aragon, un commentaire sur les *Derniers Analytiques*; plus

tard, vers 1470, il était établi à Saragosse, où il se rendit célèbre comme théologien par un ouvrage intitulé *le Chemin de la foi*. Joseph ben-Schem-Tob (dont le père avait écrit contre les philosophes et même contre Maimonide) se fit connaître par plusieurs ouvrages théologiques et philosophiques, parmi lesquels nous remarquons un commentaire très-développé sur *l'Éthique à Nicomaque*, écrit à Ségovie en 1455, et un autre sur le *Traité de l'intellect matériel*, par Ibn-Roschd. Son fils, Schem-Tob, est auteur de plusieurs traités philosophiques sur la matière première, sur la cause finale, etc., ainsi que de commentaires sur le *Moré de Maimonide* et sur la *Physique* d'Aristote (1480). A la même époque, l'Italie possédait un célèbre philosophe juif dans Elie del Medigo, qui enseignait la philosophie à Padoue et eut pour élève le célèbre Pic de la Mirandole, pour lequel il composa plusieurs écrits philosophiques, et notamment un traité sur l'intellect et sur la prophétie (en 1482), et un commentaire sur le traité de *Substantia orbis*, par Ibn-Roschd (en 1486). Ses *Questions* sur divers sujets philosophiques ont été publiées en latin. Dans un petit ouvrage hébreu intitulé *Examen de la religion*, et composé en 1491, il essaye de montrer que l'étude de la philosophie ne saurait porter atteinte au sentiment religieux, pourvu qu'on sache bien distinguer ce qui est du domaine de la philosophie de ce qui appartient à la religion.

A la fin du xv^e siècle (en 1494), l'expulsion des Juifs de toute la monarchie espagnole détruisit le centre de la civilisation juive de ces temps; de son côté, la chute de la scolastique contribua à anéantir les études philosophiques chez les Juifs qui, au milieu de la dure oppression sous laquelle ils vivaient dans tous les pays, ne pouvaient prendre part à la nouvelle vie intellectuelle qui se préparait en Europe : la civilisation juive espagnole s'éteignit sans que de longtemps elle dût être remplacée par une civilisation nouvelle. Nous entendons encore quelques échos de la scolastique juive, et çà et là des esprits éminents se font remarquer parmi les émigrés espagnols, comme, par exemple, le célèbre Isaac Abravanel et son fils Juda (voy. LEON HÉBREU); mais l'histoire de la *philosophie juive* (si toutefois il convient d'employer cette expression) est irrévocablement close. En cherchant à mettre d'accord la philosophie arabe avec leur religion, les Juifs avaient prêté au péripatétisme un caractère particulier qui en faisait, en quelque sorte, pour eux une philosophie nationale. Si depuis il a paru des philosophes parmi les Juifs, ils appartiennent à l'histoire de la civilisation générale, et n'ont eu aucune action, comme philosophes, sur leurs coreligionnaires en particulier. Spinoza, qui froissa sans ménagement les sentiments religieux d'une communauté composée en très-grande partie de réfugiés espagnols et portugais, victimes de l'inquisition; Spinoza, sans pitié pour ces hommes qui avaient tant souffert au nom de leur foi, fut renié par les Juifs; Mendelssohn lui-même, qui embrassa si noblement la cause de ses coreligionnaires et qu'on peut considérer comme le créateur de la nouvelle civilisation des Juifs d'Europe, n'a ni pu ni voulu fonder pour eux une nouvelle ère philosophique.

En somme les Juifs, comme nation ou comme société religieuse, ne jouent dans l'histoire de la philosophie qu'un rôle secondaire : ce ne fut pas là leur mission; cependant ils partagent incontestablement avec les Arabes le mérite d'avoir conservé et propagé la science philosophique pendant les siècles de barbarie, et d'avoir

exercé pendant un certain temps une influence civilisatrice sur le monde européen. S. M.

JULIEN est né en 331, à Constantinople, de Julius Constantius, frère de l'empereur Constantin. Son père avait eu Gallus d'une première femme. A la mort de Constantin, arrivée en 837, les soldats, pour assurer l'empire à ses trois fils, égorgèrent le reste de sa famille. Constance fut accusé d'avoir ordonné le massacre; mais, en tout cas, il le permit. Seuls, Gallus et Julien échappèrent. Julien dut son salut à Marc, évêque d'Aréthuse, et vécut obscurément avec son frère en Bithynie, et plus tard dans la forteresse de Macellum, près de Césarée. Réduit à une fortune médiocre par l'avarice de Constance, qui avait confisqué les biens de Julius Constantius, privé par une politique ombreuse des anciens serviteurs de la famille, élevé par Eusèbe, évêque de Nicomédie, et par l'ennuque Mardonius dans les principes d'une piété exaltée, et même revêtu dans l'Eglise de l'office de lecteur, Julien tournait toute l'activité de son esprit vers les études littéraires, et ne songeait pas, dans cette première jeunesse, que l'héritage de Constantin pût un jour lui revenir. Cependant lorsque Constance, ayant perdu tout espoir de postérité, appela Gallus à l'empire, les savants et les philosophes, dont Julien recherchait ardemment les leçons, commencèrent à le regarder comme l'espoir de l'hellénisme. Gallus, dans ce retour inattendu de la fortune, avait paru également corrompu et cruel, incapable de régner, indigne de vivre. Constance irrité, effrayé peut-être, le fit périr misérablement quelques années après lui avoir conféré la dignité de César. Julien faillit être enveloppé dans la catastrophe de son frère. Traîné sept mois de prison en prison, il ne dut son salut qu'à l'impératrice Eusébie. On l'envoya en Grèce, et on le rappela presque aussitôt. Il vécut six mois près de l'empereur sans obtenir une entrevue, environné d'espions, soumis à une surveillance sévère, et n'osant même recevoir ses amis de peur de leur nuire. Enfin la même nécessité qui avait fait l'éphémère grandeur de Gallus obligea Constance à s'appuyer, malgré lui, sur Julien : il lui fit épouser Hélène, sa sœur, et lui donna le titre de César. En même temps, pour le tenir dans un état de dépendance complète, il eut soin de lui assigner la Gaule, province épuisée, en proie aux barbares, et l'y envoya au milieu de l'hiver, avec trois cent soixante soldats, et une autorité purement nominale, qui le laissait à la discrétion de ses lieutenants.

Mais il se trouva que dans ce lettré, dans ce prince timide et obscur, qui, à vingt-cinq ans, n'avait pas encore vu une armée, il y avait un grand général. Peu d'années lui suffirent, malgré le mauvais vouloir de Constance et les obstacles dont on l'entourait, pour rétablir la discipline dans l'armée et l'ordre dans les finances, pour chasser les barbares des places qu'ils occupaient, en débarrasser le pays, prendre l'offensive à son tour, fonder une marine, passer le Rhin, et rendre son nom redoutable sur toutes les frontières. Au milieu de ses victoires, Julien trouvait le temps de fortifier ses places, de régler l'administration, de pourvoir aux subsistances par des approvisionnements tirés de la Grande-Bretagne, d'établir une police exacte et de ramener partout la sécurité et la prospérité. Son nom ne tarda pas à se répandre dans tout l'empire; ses victoires, ses vertus, ce grand art de gouverner sans expérience et sans maître, tout, jusqu'aux désastres de sa famille, jusqu'à cette jeunesse obscure et persécutée, intéressait en sa faveur et portait au comble la jalousie et les inquiétudes

de Constance. Bientôt circonvenu par les ennemis de Julien, et d'ailleurs irrité de son apostasie depuis longtemps consommée et qui venait enfin d'éclater, l'empereur ne songea plus qu'à détruire le rival qu'il s'était donné. Sacrifiant à sa sécurité une province de l'empire, il prescrivit à Julien de quitter l'armée et de renvoyer ses meilleures troupes. Soit politique, soit fidélité, soit, comme il le prétendit avec beaucoup de vraisemblance, dégoût des grandeurs et du pouvoir, Julien se prépara à obéir ; mais les soldats dont il partageait les dangers et les privations, qui avaient repris sous lui l'habitude de vaincre, et dont il était l'idole, s'assemblèrent en tumulte, l'élevèrent sur leurs boucliers et le proclamèrent auguste. Il céda, et les amis de Constance ne manquèrent pas de répandre qu'il avait lui-même pris toutes ces mesures et fomenté la révolte. Il publia de son côté un manifeste, et la guerre civile était imminente, lorsque la mort de Constance laissa Julien sans compétiteur.

Devenu seul maître de l'empire, il resta tel qu'il avait paru dans ses premières années de puissance, sans être ébloui de ce nom d'empereur et d'une autorité que rien ne balançait plus ; nul changement dans les habitudes de sa vie ; il porta sur le trône une frugalité digne des anciens temps, une simplicité peut-être excessive dans un rang où la représentation est quelquefois un devoir, une ardeur infatigable à faire tout par lui-même, à régulariser l'administration, à réformer les codes, à rendre la justice en personne. Il prit en main le commandement de l'armée, découragée par la guerre désastreuse qu'on lui faisait soutenir contre les Perses ; il y rétablit promptement la discipline, et se trouva bientôt en état de reprendre l'offensive. Au milieu de tant de soins, il ne perdait pas de vue une entreprise qui lui tenait bien autrement à cœur. Dès le temps de Gallus, il avait secrètement renoncé au christianisme. A peine débarrassé de la tutelle de Constance par ses vicaires dans les Gaules, il s'était hâté de jeter le masque, et l'on ne pouvait douter que s'il était enfin le maître absolu, il n'essayât de détruire ce que Constantin et ses fils avaient fait pour la religion. Ce fut, en effet, son œuvre, la préoccupation, le but de toute sa vie. C'est ce qui lui donne, dans l'histoire du monde, une place à part.

On ne peut discuter aujourd'hui que sur les intentions de Julien et sur les causes de son apostasie, car son œuvre n'est plus à juger. Proscrire le christianisme était un attentat contre la liberté de conscience, attentat qui rendaient plus coupable encore l'état du monde à cette époque, cette infamie de la religion païenne, la déconsidération universelle des écoles de philosophie, l'affaiblissement de la morale publique, l'absence de tout frein dans la société romaine, et la caducité, évidente dès lors à tous les yeux, de ces traditions et de ces coutumes que Julien voulait faire revivre, et qui ne pouvaient plus tromper personne. Si Julien n'avait songé qu'à la philosophie, à l'indépendance de la pensée, il pouvait donner la liberté des cultes : cela seul était légitime ; cela d'ailleurs suffisait contre l'esprit d'intolérance qu'on reprochait déjà à la religion nouvelle, et Julien restait maître de l'honorer et de la protéger sans la suivre, au lieu de s'en faire l'ennemi et le persécuteur.

Comment fut-il conduit à renier une religion qu'il avait pratiquée avec ardeur, à préférer pour son empire les dieux d'Athènes et de Rome au Dieu des chrétiens qu'il connaissait, et à traiter en ennemis publics ceux qui partageaient ses anciennes croyances ?

Il faut, pour s'en rendre compte, se rappeler les circonstances de sa vie, et bien comprendre la situation des philosophes de l'école d'Athènes, dont il fut le disciple, l'ami, le rival. On sait avec quel emportement de zèle Constantin avait poursuivi son projet de faire du christianisme la religion dominante. Cette affaire était devenue pour lui la première de toutes. Il s'était entouré d'évêques, avait tenté à plusieurs reprises de s'immiscer dans les questions de l'ordre purement spirituel, et tout au moins s'était servi de son autorité pour faire respecter les décisions des conciles et violenter les consciences. Ce joug s'était surtout appesanti sur sa propre famille ; et Constance, qui, avec moins de grandeur, hérita des vœux de son père, avait de plus des raisons politiques pour pousser Julien à une dévotion outrée. Julien était naturellement religieux : esprit à la fois inquiet et exalté, avide de nouveautés et de mystères, qu'attiraient sans pouvoir le fixer la majesté du culte et l'élevation du dogme chrétien, qui ne pouvait jamais devenir impie ni incrédule, et qui ne fit peut-être que changer de fanatisme, car il passa toutes les bornes dans les deux religions qu'il embrassa tour à tour, et en cela comme en tout n'aima et ne fit jamais rien qu'avec excès. On conçoit sans peine comment, jeté tout à coup au milieu de l'école d'Athènes, Julien, plein d'enthousiasme pour ses nouveaux maîtres, et trouvant là, avec une autre religion, une critique incomplète et erronée, mais brillante, subtile, captieuse, des dogmes et de l'histoire du christianisme, se dégoûta d'une religion qui était celle de Constance, c'est-à-dire de l'assassin de toute sa famille, et se laissa prendre à l'espoir de devenir en secret l'idole, et peut-être un jour l'appui et le vengeur de ces écoles opprimées qui avaient l'art d'identifier à leur cause la cause même de l'hellénisme, celle de la liberté et de la philosophie. Si l'on ajoute à cela que Julien avait au plus haut degré le goût et le talent de la dispute, qu'il devint en peu de temps l'un des plus brillants disciples de ces habiles maîtres, que les arguments de l'école contre la divinité du christianisme lui furent présentés dans toute leur force, tandis que Mardonius, déjà chancelant dans sa foi, incapable de lutter avec l'école d'Athènes pour l'érudition, pour la dialectique, pour les grâces du bien-dire, défendait mollement une cause qu'il était sur le point de désertir, on comprendra que Julien fût aisément convaincu, et que dès lors, embrassant les idées et les principes de ses nouveaux maîtres, initié à tous leurs mystères, il ne pensât, il ne sentit plus qu'avec eux.

Or, quels pouvaient être les sentiments et les idées de l'école d'Athènes, de cette école si longtemps dépositaire de la tradition païenne, réduite désormais à n'enseigner que l'art oratoire, obligée de se cacher pour pratiquer dans l'ombre les mystères religieux, frappée d'ailleurs dans sa fortune, dans ses privilèges, déchu de sa considération et de son importance, et menacée à chaque instant d'une ruine complète ? Après cette longue polémique dans laquelle avaient brillé Porphyre, Jamblique, Théodore, et qui venait de se terminer par l'éclatant triomphe de leurs ennemis, dans la première amertume d'une défaite si entière et si cruelle, la haine se mêlait à l'ardeur de leurs convictions, et ce n'était pas seulement la liberté qu'il leur fallait, mais la domination et la vengeance.

Même en dehors de l'esprit de parti et de ces profonds ressentiments, il faut songer que l'avènement du christianisme était aussi l'avènement, pour ainsi dire, d'un principe nouveau

dans le monde, le principe de l'intolérance religieuse. Cela peut sembler étrange à qui se souvient du caractère des castes sacerdotales chez tant de peuples de l'antiquité, et par exemple des causes de la mort de Socrate; mais, jusqu'au christianisme, l'intolérance avait été plutôt sacerdotale et politique que religieuse. On connaissait des castes et point d'Église; on n'avait que des traditions, point de révélation ni de symbole; il s'agissait, en un mot, d'être fidèle au culte, et le dogme ne venait qu'après. La mythologie païenne était un chaos que chacun interprétait à son gré, et pourvu que l'on portât dans cette interprétation quelque esprit philosophique, on ne voyait plus dans les divinités inférieures que la personification des forces de la nature ou des attributs de Dieu, de sorte que toute divinité nouvelle pouvait entrer dans ce panthéon sans troubler les idées fondamentales de la religion. C'était même une pratique de piété singulière, dont la trace se retrouve assez haut, et qui s'était surtout répandue vers le commencement de l'ère chrétienne, d'être fidèle à toutes les religions, de se faire initier à tous les mystères. L'école d'Alexandrie, dont l'école d'Athènes héritait, s'était établie sur cet éclectisme religieux au moins autant que sur la fusion des écoles philosophiques: car, pour les Alexandrins, la poésie, les religions, la philosophie, n'étaient que des expressions diverses d'une même pensée, ou peut-être les dialectes d'une même langue. Que devait penser une école aussi compréhensive, et pour laquelle toute croyance était sacrée au même titre, d'une religion qui excluait nécessairement toutes les autres? La politique concourait comme la philosophie à confondre toutes les religions dans une religion unique. L'esprit public, dans chaque Etat, s'était formé à l'abri de l'esprit religieux, et ne s'en distinguait plus; chaque Etat mettait sur ses enseignes l'image de ses dieux: c'était la patrie personnifiée et présente. Rome, dont la constante politique fut d'absorber les nationalités sans les détruire, agrandissait son olympé de toutes les divinités des peuples vaincus; et ces nouveaux dieux, qu'échangeaient, pour ainsi dire, entre eux les vainqueurs et les vaincus, ne changeaient rien à la religion commune. Seul, le christianisme se présentait comme l'œuvre même de Dieu, et foulait aux pieds toutes les croyances. Il ne proscrivait pas la philosophie; mais il rejetait absolument, il condamnait sans restriction toute religion étrangère, et, dans son propre sein, soumettait tout à une règle immuable. C'était là, il faut l'avouer, un caractère essentiel d'une véritable religion; mais le monde païen n'avait pas encore appris ce que c'était qu'une religion, et n'était pas en état de le comprendre. On ne vit dans les chrétiens que les contempteurs de tous les dieux et des religions de tous les peuples. Ils ne furent pas persécutés pour avoir adoré leur Dieu, mais parce qu'ils insultaient tous les autres. On ne leur prescrivait pas de renier Jésus-Christ, mais d'adorer les dieux paternels. Ce fut, en général, le caractère des persécutions. Julien aurait cru permettre l'athéisme, s'il eût permis aux chrétiens de nier tous les dieux, excepté le leur; et il se crut dans la véritable voie de la liberté, il se crut équitable, même pour eux, parce qu'il les laissait libres d'adorer Jésus-Christ, à la condition d'y joindre les faux dieux.

Il est vrai, quand on s'en tient aux caractères les plus généraux et, pour ainsi dire, extérieurs de cette lutte mémorable dans laquelle le paganisme essaya pour la dernière fois ses forces contre la religion naissante, il semble qu'on voit

d'un côté l'unité de Dieu, avec tous les attributs de la perfection divine et une morale pure, de l'autre le polythéisme, avec sa morale infâme et son absurde théogonie. Mais pour Julien, il n'en était pas ainsi: il admettait, comme les chrétiens, l'unité de Dieu; sa morale était celle de Platon. Personne n'a raillé avec plus de liberté que lui les fables honteuses ou ridicules de la théologie païenne; les alexandrins, et avant eux les néo-platoniciens, s'étaient épuisés à transformer les dogmes du culte païen en symboles; ils croyaient de bonne foi y être parvenus, et n'admettaient qu'un seul Dieu, sous différents noms, roi et créateur des génies élémentaires. La forme même des symboles, les rites religieux leur étaient sacrés, mais à condition de ne pas les entendre littéralement; au contraire, les apologistes du christianisme reprochaient aux païens tous ces mensonges des poètes, et les discutaient sérieusement, comme s'ils avaient été sérieusement acceptés. C'est qu'en effet toutes ces subtilités d'interprétation, ce symbolisme à la fois profond et chimérique des alexandrins ne pouvaient avoir cours que dans leurs écoles; le peuple prenait les traditions païennes au pied de la lettre, et pour lui il n'y avait pas de milieu entre la superstition la plus dégradante et une complète incrédulité déguisée sous une facile et indifférente fidélité aux pratiques d'un culte tout extérieur, qui n'impliquait en réalité aucune prescription morale. Les chrétiens avaient donc raison de se regarder comme les seuls défenseurs de l'unité de Dieu et de la morale; mais l'illusion des alexandrins était sincère: ils comprenaient la nécessité d'un culte matériel, et se trompaient profondément sur la nature et les conséquences de celui qu'ils adoptaient. Les mensonges des poètes leur paraissaient innocents, parce qu'ils n'en étaient pas dupes; ils s'exagéraient le respect que l'on doit aux traditions, qui ne sont sacrées en effet que quand elles sont pures et glorieuses. Il leur arrivait de falsifier par haine ou par ignorance les dogmes et les préceptes du christianisme; mais au fond, si la métaphysique et la morale des deux religions différaient lorsqu'on entendait le paganisme comme le vulgaire, il en était tout autrement quand on l'interprétait comme les alexandrins; et c'est saint Augustin lui-même qui remarque combien peu, sur les points les plus essentiels, les platoniciens diffèrent des chrétiens. C'est parce que, dans l'esprit des platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes, l'adoration d'un seul Dieu se conciliait sans difficulté avec les formes du culte païen, qu'ils reprochaient si amèrement aux chrétiens leur mépris pour les religions étrangères, ou, comme ils le disaient, leur athéisme. Ils ne voyaient aucun principe nouveau dans l'Église chrétienne; mais ils voyaient dans le triomphe de cette Église la ruine assurée de toutes les religions et, avec elles, de la civilisation et de la philosophie.

Julien, empereur, avait une raison de plus pour combattre les chrétiens: dès qu'ils n'étaient pas un appui pour la puissance impériale, ils devenaient un danger, et ce danger était terrible; eux seuls, dans l'affaiblissement de tous les partis, avaient des convictions ardentes; leur doctrine, qui les détachait de la terre, les rendait inaccessibles à la séduction et à la crainte; unis entre eux par l'esprit de prosélytisme et par le souvenir encore vivant des persécutions; soumis à leurs évêques, et n'ayant qu'une direction comme ils n'avaient qu'un but et qu'une pensée, leur nombre immense les rendait moins puissants que cette organisation incomparable dont nul corps politique n'appro-

chera jamais, et qui leur livrait d'autant plus sûrement le monde qu'il n'y avait plus d'unité, et, par conséquent, de force que parmi eux. Julien savait quel colosse il entreprenait de renverser. Il ne se jeta point en aveugle dans la lutte et procéda d'abord avec cette modération et cette habileté qui annoncent la fermeté des résolutions et un ardent désir du succès. Si, dès le premier jour de sa toute-puissance, on le vit s'entourer ouvertement des philosophes de l'école d'Athènes, et n'avoir plus d'autres courtisans, d'autres conseillers que les Maxime et les Oribase ; s'il ordonna de rouvrir partout les temples et d'offrir des sacrifices, il n'eut pourtant alors pour les chrétiens que des paroles de protection, et défendit même expressément de les inquiéter pour leur croyance. Il rétablit le culte national sans proscrire la religion nouvelle ; il ne promit pas de rester impartial entre les deux cultes, puisque l'un des deux lui semblait une impiété ; mais celui-là même, il le couvrit de son indulgence. Il semble que, content d'avoir restauré les autels de ses dieux, il ne veuille lutter contre le christianisme qu'en épurant le culte païen ; il relève les collèges de prêtres, institue une hiérarchie, prescrit lui-même la pompe des cérémonies, rappelle les prêtres à la pureté des mœurs, à la dignité ; fonde des hôpitaux, des écoles. Sous Constantin, les temples et les propriétés qui en dépendaient avaient été confisqués : Julien les restitue à ses dieux ; à son point de vue, ce n'était que juste. Ce fut là pourtant que commença la seconde phase de la lutte, et que les mesures de Julien devinrent agressives. Dans les troubles inévitables qui suivent une réaction, les chrétiens, enivrés de leur triomphe après la conversion de Constantin, avaient brûlé des temples, renversé des autels. Julien, s'il voulait la paix, devait oublier, pardonner ; au contraire, il ordonne de rechercher les coupables, et par là il ravive les haines ; il veut que les destructeurs des temples les reconstruisent à leurs frais ; en un instant toutes les fortunes sont troublées, tous les chrétiens livrés à l'arbitraire. Depuis longtemps déjà l'Église était déchirée par l'hérésie d'Arius : puissant auxiliaire pour l'ennemi du dehors, que cet ennemi domestique ! Constance, à la suite d'un concile, avait exilé de leurs diocèses les évêques dissidents ; Julien s'empresse de les rappeler : acte de justice en apparence, et dans le fond habileté profonde d'un ennemi qui divise pour triompher. Tout en conservant aux chrétiens le rang et les droits de citoyens, il a soin de prescrire aux magistrats de leur préférer les hommes pieux dans les jugements, dans la distribution des emplois. Lui-même ne rougit pas de recourir à la ruse : aux fêtes solennelles, tandis qu'assis sur un trône il reçoit, selon la coutume, les hommages des soldats et leur distribue des récompenses, il ordonne que chacun d'eux en passant jette un grain d'encens sur un autel placé près de lui, et, soit surprise, soit faiblesse, nul n'ose refuser cette apostasie, déguisée sous l'apparence d'un hommage rendu par des soldats à leur général. Peu à peu la colère l'emporte ; à la modération du commencement succèdent des éclats de haine ; saint Athanase, la lumière et la colonne de l'Église, devient l'ennemi personnel de Julien ; il le fait traquer par ses soldats ; il l'appelle, dans ses décrets, l'ennemi de Dieu et des hommes ; en représailles des écrits de Porphyre brûlés par Constantin, il ordonne de jeter au feu tous les livres saints dont on peut s'emparer. Il ferme les écoles chrétiennes, parce qu'Homère et Hésiode, dit-il, sont des théologiens en même temps que des poètes, et que

c'est une profanation de les enseigner sans y croire ; il n'est plus permis de prêcher l'Évangile, car c'est prêcher l'impunité ; faire des prosélytes, baptiser les adultes deviennent des crimes : crime d'impunité, car le sceau du baptême sépare les chrétiens des idolâtres ; crime de lèse-majesté, car dans l'affaiblissement des idées religieuses la politique et l'adulation avaient divinisé la majesté impériale. Les confiscations qui se multiplient ajoutent encore à l'odieuse de cette lutte ; mais l'empereur s'écrie qu'il veut aider les chrétiens à pratiquer leur propre loi, qu'il les aide à se détacher des biens de la terre. Enfin cédant, ou feignant de céder, aux instances des sophistes qui l'entourent, et peut-être aussi poussé à bout par les provocations des chrétiens qui, avec l'instinct d'un parti prédestiné au succès, ne voulaient être que tout-puissants ou persécutés, il rallume dans tout l'empire le feu des persécutions. Quelques mois après, Julien mourait à trente-deux ans sur un champ de bataille, laissant son œuvre avortée et un nom honoré par de grandes vertus, et à jamais flétri par le souvenir de son crime.

Les opinions philosophiques de Julien sont celles qui régnaient de son temps dans l'école d'Athènes ; le temps, et sans doute aussi la volonté et le talent, lui ont manqué pour composer un corps de doctrines. Sauf son infatigable curiosité pour les sciences occultes et un goût prononcé pour les spéculations indépendantes, Julien tient plus du sophiste que du philosophe : il aime à faire de beaux discours, à étaler son éloquence, son érudition ; il est mordant, incisif, dialecticien ; il porte partout l'instinct des batailles ; son plus long ouvrage, conservé par extraits dans saint Cyrille et Théodoret qui l'ont réfuté, était une polémique contre le christianisme, polémique confuse, mal composée, faiblement écrite, pleine d'erreurs matérielles, et qui pourtant ne manque pas d'habileté ; ses arguments empruntés pour la plupart à Celse et à Porphyre, sont les mêmes qu'on a tant de fois reproduits sous les formes les plus diverses. Ils n'ont plus d'intérêt que par la main qui les a écrits, la même main qui signait les décrets de persécution. Le *Misopogon* n'est qu'une satire violente et de mauvais goût, mais étincelante de verve, contre les chrétiens d'Antioche : exemple unique peut-être d'un empereur et d'un maître du monde, faisant assaut d'épigrammes et de railleries avec ses victimes. Julien, malgré la sévérité de ses mœurs, ne savait pas commander à la légèreté de son esprit : il avait rejeté, et peut-être avec raison, la pompe dont s'entouraient ses prédécesseurs ; mais il fallait au moins la remplacer par la gravité, par la dignité ; Julien ne sut et ne voulut jamais se contraindre. Il aimait à rendre lui-même la justice ; mais, au lieu de décider en quelques paroles simples et pleines d'autorité, il faisait de longs discours, avec de grands cris et de grands gestes comme un avocat. Dans les sacrifices il portait le bois, attisait le feu, fouillait d'une main expérimentée les entrailles des victimes, entouré d'un cortège de femmes et d'enfants. Ses lettres, où l'on retrouve l'administrateur et le général, sentent encore plus le sophiste. Il injurie ceux qu'il condamne, il se raille de ses victimes ; il pousse l'affectation jusqu'à refuser aux chrétiens leur nom : il ne les appelle que Galiléens. Dans les *Césars*, on dirait qu'il veut se railer de lui-même, ou du moins de la majesté impériale : là sont immolés sans pitié tous les héros de l'ancienne Rome, sa propre famille, et jusqu'à Constantin, le frère de son père. On ne trouve que dans ses discours des

traces de ses opinions philosophiques. Tout enthousiaste qu'il se montre partout de la philosophie de ses maîtres, il conserve au milieu de son admiration une grande indépendance; mais cette indépendance tient moins à la force de ses convictions qu'à une sorte d'indifférence, et même, chose étrange dans un illuminé, de scepticisme. C'est le propre d'un esprit faible de tenir plutôt au culte qu'au dogme, et c'est le dernier degré de l'abaissement d'une école ou d'une religion. Julien, qui a tant fait pour relever le polythéisme, Julien, initié au culte de Mithra, disciple d'Édésius et de Maxime, était à la fois superstitieux et indifférent. Tandis qu'il croyait fermement à la théurgie, à l'existence des génies élémentaires, aux oracles, il ne suivait ses maîtres dans le champ de la métaphysique pure que pour ne rien ignorer, pour s'exercer aussi sur ces difficiles matières, comme un disciple d'Arcésilas ou de Posidonius, mêlant dans sa morale les prescriptions stoïciennes aux doctrines plus humaines et plus réellement nobles de Platon, acceptant l'unité de Dieu, la création, la Providence, l'immortalité et la spiritualité de l'âme, très-indifférent sur le reste, et ne daignant même pas prendre un parti sur la théorie de la trinité, sur la doctrine des émanations, ces deux fondements de la philosophie alexandrine. S'il n'avait pas été l'homme d'action de l'école, Julien tiendrait sa place dans l'histoire au-dessus des Édésius et des Chrysanthè, mais à une distance immense des Plotin, des Proclus, et même des Porphyre et des Jamblique. Il a eu du goût pour la philosophie, sans être un philosophe, et du talent pour écrire, sans être ce qu'on appelle un grand écrivain : une imagination intempérante, une verve déordonnée, de l'éclat, mais sans profondeur; une érudition très-variée et très-superficielle, assez d'intelligence pour comprendre les problèmes, trop peu d'énergie pour les résoudre, une grande force de caractère au service d'un esprit faible, tel fut Julien, philosophe et empereur. Il fut de ceux qui brillent dans les temps de décadence, mais qui, au lieu d'arrêter le torrent, le précipitent. Les *Œuvres* de Julien ont été publiées à Paris, 1583, in-8, en grec et en latin, traduction de Martin et de Chanteclair; ib., 1630, in-4, avec des notes, par le P. Petau; à Leipzig, 1696, in-8°, par Ezech. Spanheim. Le *Misopogon* et les *Césars* ont eu diverses éditions : nous citerons la traduction des *Césars* par Spanheim, édition de 1728, in-4, Amsterdam; l'*Éloge de Constance*, en grec et en latin, avec des notes de Wyttembach, in-8, Leipzig, 1802; les *Césars*, le *Misopogon*, un assez grand nombre de *Lettres* traduites en français par l'abbé de la Bletterie, 2 vol. in-12, Paris, 1748.

Sur Julien, consultez principalement : Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846, t. II; — Néander, *Sur l'empereur Julien et son siècle*, Leipzig, 1812; — La Bletterie, *Vie de Julien*, édition de 1746; — J. Simon, *l'histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845, t. II, p. 275-368; — Abel Desjardins, *l'Empereur Julien*, Paris, 1815, in-8. J. S.

JUSTE, JUSTICE. C'est la qualité qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû ou à traiter chacun suivant son droit : *Justitia in suo cuique tribuendo* (Cic., de *Finibus bonorum et malorum*, lib. V, c. xxii). Mais le droit peut être tacite ou écrit; il est reconnu par la conscience avant d'obtenir la consécration d'une législation positive : de là la distinction de la *justice* et de l'*équité*. On réserve le nom de justice au droit écrit, à celui dont l'exécution peut être exigée par la contrainte : car on ne conçoit

pas une loi positive dépourvue de sanction. On entend par équité un droit qui n'emporte avec lui aucun pouvoir de contraindre, ou qui n'est reconnu que par la conscience et par la raison. Cette distinction existe également dans toutes les langues; elle témoigne d'une règle naturelle de nos actions, qui est au-dessus de toutes les règles de convention et des lois établies par les hommes; elle est particulièrement indispensable au juriconsulte, obligé d'éclairer et souvent de corriger, par le droit naturel, les obscurités et les erreurs du droit positif; mais elle s'arrête à la surface des choses, sans en toucher le fond : nous voulons dire que l'idée de la justice est essentiellement une, soit qu'elle demeure renfermée dans le fond de notre intelligence, soit qu'elle trouve un appui extérieur et se montre, en quelque sorte, sous une forme visible dans les institutions civiles et politiques. En effet, ce ne sont pas les lois qui constituent la justice; mais elles sont elles-mêmes justes ou injustes, suivant qu'elles s'accordent ou non avec les règles éternelles de la raison, et, pour parler comme Montesquieu, avec les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. D'un autre côté, ce qui n'est aujourd'hui qu'une simple maxime d'équité peut devenir avec le temps un droit rigoureux que la société tout entière prend sous sa défense. Il en est de la justice comme des autres idées fondamentales de notre intelligence : invariable en elle-même et toujours présente à notre esprit, invoquée dans tous les temps et par tous les hommes, elle n'arrive que par degrés à toute la clarté dont elle est susceptible, et c'est avec la même lenteur qu'elle passe de la pensée dans les faits. C'est ainsi qu'elle a fait disparaître peu à peu, dans la famille, le droit de vie et de mort que le mari avait sur sa femme et le père sur ses enfants; dans la société civile l'inégalité des conditions, le despotisme et l'esclavage; dans l'humanité en général la croyance que tout est permis avec des ennemis ou des étrangers, ou que les nations dans leurs rapports mutuels ne doivent prendre conseil que de leur ambition et de leur intérêt. Ce ne sont pas là des changements, comme plusieurs penseurs ont cherché à le faire croire, dans le dessein d'abaisser la raison; ce sont des progrès, c'est-à-dire des applications de plus en plus étendues du même principe. Les limites dans lesquelles ce principe s'exerce reculent sans cesse; elles ne se rétrécissent jamais; aucune puissance au monde ne peut lui faire quitter le terrain qu'il a conquis.

Cette maxime : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fissent, » exprime à merveille le sentiment de la justice; elle en montre parfaitement la réciprocité, et y intéresse chacun par ce qu'il a de plus cher, c'est-à-dire par lui-même; mais elle n'en exprime pas l'idée, ou, ce qui revient au même, elle n'en fait pas connaître le principe ni la véritable mesure. Il peut se faire, en effet, qu'un homme, soit ignorance, soit grossièreté de mœurs, n'attache aucun prix à la jouissance de certains biens, à l'exercice de certaines facultés : lui sera-t-il permis pour cela d'en interdire l'usage à ses semblables? Par exemple, je ne fais aucun cas de la liberté de penser, et je suis tout prêt à y renoncer pour mon propre compte, regardant comme plus avantageux de me laisser conduire par une autorité établie : cette opinion me donne-t-elle le droit, si j'en ai la puissance, de mettre aussi des bornes à la pensée des autres? Ce que nous disons de l'intelligence peut s'appliquer aussi à l'honneur, à la dignité, à tout ce qu'il y a de plus élevé et de plus délicat dans

l'âme humaine. L'amour de soi est donc une mesure très-imparfaite du juste et de l'injuste : car ce sentiment n'est pas le même chez tous les hommes; il varie nécessairement et dans son objet et dans sa force, suivant les circonstances accidentelles qui entrent dans la vie de chaque individu. Le seul fondement réel, la seule règle possible de la justice est, comme nous l'avons dit en commençant, la notion de droit. La notion de droit repose elle-même sur l'idée du devoir, avec laquelle elle est liée dans notre esprit par un rapport nécessaire. En effet, si par cela seul que je suis homme, je n'ai pas certains devoirs à remplir; si je suis affranchi de toute obligation envers moi-même, quelles pourront être à mon égard les obligations des autres? Si ma vie, ma personne et chacune de mes facultés n'ont pas une détermination marquée d'avance par une loi supérieure aux intérêts et aux passions des hommes, pourquoi chacun serait-il tenu de les respecter? Aussi tôt, au contraire, qu'on a reconnu l'idée du devoir comme un principe nécessaire et universel de la raison humaine, l'idée du droit en jaillit spontanément : car ce qu'une loi absolument obligatoire me prescrit de faire, elle défend aux autres de l'empêcher sous quelque prétexte et par quelque moyen que ce puisse être; elle me déclare inviolable dans l'usage que je fais de mes moyens pour lui obéir. Nos droits sont donc parfaitement en rapport avec nos devoirs, de même que nos devoirs sont en rapport avec nos facultés ou les différentes conditions de notre existence et de notre perfectionnement. Il suit de là que le respect de ces droits, c'est-à-dire la justice, n'est pas autre chose que le respect de la nature humaine, sous quelque forme et dans quelque mesure qu'elle se présente; pour la même raison une action injuste est une insulte à l'humanité entière et adont tous les cœurs ont le droit de s'émouvoir.

La justice diffère essentiellement de la charité ou de l'amour. Il y a nécessairement des degrés dans l'amour; on aime inégalement des êtres inégaux, et il y en a qui sont tout à fait exclus de ce sentiment, sans que notre volonté en soit responsable. Il n'y a point de degrés dans la justice, et c'est sa condition même de n'en pas souffrir. On est juste ou on ne l'est pas; et quand on l'est, c'est envers tous. Cependant ces deux grands principes de nos actions ne peuvent pas se séparer l'un de l'autre. L'amour, la charité sans la justice, est exposée à se corrompre et à dégénérer en tyrannie. C'est ainsi que, sous prétexte de sauver les hommes ou dans ce monde ou dans l'autre, on s'est quelquefois porté envers eux aux plus atroces violences. La justice sans l'amour n'est qu'une vertu impuissante, ou, pour parler exactement, une idée irréalisable : car supposez que les hommes éprouvent les uns pour les autres une indifférence absolue; qu'ils ne fassent aucun effort ni aucun sacrifice pour s'éclairer, se protéger et se perfectionner mutuellement; qu'une société aveugle et dépourvue d'entraves se borne à réprimer le mal sans chercher à développer les germes du bien par le moyen de l'éducation et de la religion, comment alors l'idée même de la justice pourra-t-elle se faire jour? et si elle est déjà consacrée dans les institutions publiques, comment pourra-t-elle se maintenir contre les passions, l'ignorance, la brutalité et, il faut tout dire, la misère de cette foule abandonnée à elle-même? Un philosophe de l'antiquité, qui était en même temps un homme d'Etat et un grand juriconsulte, a donc eu raison de dire que la justice n'est pas autre chose que l'amour même du genre humain, *ipsa*

caritas generis humani, rendant à chacun ce qui lui est dû, et unissant ensemble tous les hommes par le double lien de la libéralité et de l'équité (Cic., de *Finibus bon. et mal.*, lib. V, c. xxii). Il est impossible, en effet, qu'on respecte la nature humaine dans ses facultés et dans ses droits, tant qu'on n'est point parvenu à la connaître; il est impossible de la connaître sans l'aimer. Mais cet amour qui s'adresse à l'humanité entière, ou plutôt à l'homme considéré comme un être moral, n'a plus rien d'instinctif ni de personnel; il est le fruit de la raison aussi bien que de la sensibilité, et ce n'est qu'à ce titre qu'il peut servir d'auxiliaire à la justice. Ainsi comprise, la justice est bien supérieure à la charité toute seule; elle suppose un développement bien plus complet et un usage plus réfléchi des facultés humaines. Aussi, lui a-t-il fallu plus de temps pour s'établir, c'est-à-dire pour se faire admettre dans la société, dans les lois, dans les institutions publiques, sans lesquelles elle ne peut exercer aucune influence réelle sur les hommes; et aujourd'hui même combien n'est-elle pas en arrière de la charité! Combien il est plus facile d'obtenir une grâce que la reconnaissance d'un droit!

Nous venons de considérer la justice comme une simple application de la notion du droit, ou, ce qui revient au même, comme une conséquence immédiate de l'idée du devoir. Mais à l'idée du devoir se lie très-étroitement un autre principe, qui est l'idée du mérite, ou la croyance que le bien ne doit pas rester sans récompense, ni le mal sans châtiement dans celui qui l'a fait; que la loi morale doit avoir une sanction parfaitement en harmonie avec les différentes actions qu'elle blâme ou qu'elle approuve. La justice a aussi pour attribution de traduire en fait cette sanction de la loi morale, et alors elle s'appelle communément la *justice distributive*. Nous n'aurons point de peine à démontrer que la justice distributive est comprise dans l'idée de la justice en général; qu'en définissant celle-ci la qualité qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, à traiter chacun suivant son droit, nous avons fait connaître exactement le rôle de la première. En effet, la dispensation des récompenses et des peines suivant le mérite et le démérite, ou l'harmonie générale de la vertu et du bonheur, n'est au fond qu'un droit plus élevé auquel tous les autres viennent aboutir, dans lequel ils peuvent tous se résumer, et qui nous représente la loi morale dans son plus complet développement. Mais qui doit remplir cette suprême condition de la justice? Ce n'est pas l'individu, qui n'en a pas le pouvoir, et qui ne pourrait pas l'exercer sans porter atteinte à la liberté de ses semblables, ou sans méconnaître la première règle de la justice générale. La société ne peut y satisfaire que d'une manière très-limitée et très-imparfaite : car d'abord elle ne s'occupe et ne doit s'occuper que des actions qui lui sont utiles ou nuisibles, qui touchent à l'intérêt ou à la sécurité de tous. Or, l'homme n'a-t-il pas aussi la faculté d'agir sur lui-même, et, selon l'usage qu'il fait de cette faculté, ne doit-il pas être regardé comme vertueux ou coupable? Par exemple, on peut être un grand citoyen, et avoir des mœurs infâmes. De plus, il est évident que la société, dans la sphère de sa juridiction, tient compte du succès plutôt que des efforts, du résultat plutôt que des intentions : or, ce sont les intentions surtout et les efforts au prix desquels on a cherché à les réaliser qui constituent le mérite et la vertu. Enfin la société est exposée à se tromper et sur les actions et sur les personnes qui la servent ou

qui lui nuisent; et parmi celles qui méritent au plus haut point sa sévérité ou sa reconnaissance, il y en a beaucoup qu'elle n'atteint pas. Ainsi, comment récompenserait-elle les hommes qui donnent leur vie pour la défendre? Quel châtement pourrait-elle infliger à ceux qui bravent à la fois et la honte et la mort? L'expérience nous apprend, en effet, que le crime a son courage et en quelque sorte son héroïsme aussi bien que la vertu. La société n'a donc pas, dans le vrai sens des mots, le pouvoir de récompenser et de punir; elle n'a que celui d'encourager et de réprimer; et les moyens qu'elle fait servir à cette double fin varient nécessairement suivant les lieux et les temps, suivant l'état des croyances, des idées et des mœurs; à deux époques de barbarie les récompenses matérielles et les châtements barbares; dans les temps de civilisation on agit sur la fortune, sur la liberté, et principalement sur l'honneur. Ce n'est pas à l'humanité, ce n'est pas à cette vie qu'il faut demander une véritable rémunération. La justice distributive, telle que la raison est forcée de la concevoir, se confond entièrement avec la justice divine, et ne peut s'appliquer à l'homme que sous la condition de l'immortalité (voy. ce mot). Mais la justice de Dieu s'accorde nécessairement avec sa sagesse et sa miséricorde, c'est-à-dire avec la raison et avec l'amour considérés dans leur essence éternelle. Il ne faut donc point se représenter l'autre vie pleine de supplices arbitraires et qui paraîtraient avoir pour but moins l'expiation que la vengeance.

On peut consulter sur le sujet de cet article : Platon, *de la République*, liv. I; — Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. V; — Cléron, *de Officiis et de Finibus bonorum et malorum*; — Kant, *Principes métaphysiques du droit*, introduction; — M. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, édition de 1846, t. II, 21^e et 22^e leçons; t. III, 7^e, 8^e, 9^e et 10^e leçons; *Justice et Charité* dans les petits traités publiés par l'Académie des sciences morales et politiques, Paris, 1849, in-18; enfin tous les ouvrages de philosophie principalement consacrés au droit et à la morale.

JUSTI (Johann-Heinrich-Gottlob), publiciste allemand, né à Brücken en Thuringe, vers 1715, fut un moment professeur au *Theresianum* de Vienne, entra ensuite dans l'administration en Suède, et en Prusse, où il parvint à une situation assez considérable, comme directeur des mines. Il était sous le coup d'une accusation de concussion, quand il mourut en prison, en 1771. La plupart de ses ouvrages, très-nombreux, traitent de l'économie politique. L'histoire de la philosophie lui doit cependant une courte mention : il a présenté à l'Académie de Berlin deux dissertations, l'une sur les monades et l'autre sur l'optimisme, qui toutes deux obtinrent le prix et furent publiées par cette société. La philosophie de Leibniz y est discutée et critiquée avec une véhémence que l'Académie dut tempérer. Le système des monades, tel que Leibniz l'a développé, et celui des *êtres simples*, qui appartient plus particulièrement à Wolf, sont exposés avec une grande clarté, et ensuite réfutés dans leurs propositions essentielles. Toute cette doctrine repose, suivant Justi, sur ce prétendu principe : « Il n'y a pas de composés sans des simples. » Mais d'où peut-on légitimement tirer cette assertion? Ce n'est pas de l'expérience puisque jamais on n'a vu d'êtres simples; ce n'est pas de la réflexion qui nous découvre quelque chose de nos âmes; c'est encore moins un jugement de la raison. Tout au plus est-ce une vérité en géométrie ou en arithmétique, et en-

core, au lieu de monades ou d'êtres simples, il faudra parler d'unités ou de points. Cet axiome, dit-on, est une suite nécessaire du principe de la raison suffisante : mais ce principe implique seulement que les composés aient des parties, et non pas que ces parties soient simples. D'ailleurs il y a d'autres difficultés insolubles contre cette métaphysique : des êtres simples ne peuvent constituer des êtres composés; et de plus, si les monades ont la même essence que les esprits, et si plusieurs monades constituent le corps, pourquoi nos âmes qui leur sont semblables par leur nature et par leur état interne ne formeraient-elles pas des êtres comparés, des agrégats, des substances étendues? Ces objections contre la monadologie et celles qui sont dirigées ailleurs contre la théodicée ont souvent été opposées au système de Leibniz : Justi a eu le mérite de les exprimer un des premiers et avec beaucoup de précision. Voir *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie royale etc. sur le système des monades*, Berlin, 1748. L'opuscule de Justi est imprimé en allemand et en français; — *Dissertation qui a remporté le prix etc. sur l'Optimisme*, Berlin, 1755; — *Écrits de morale et de philosophie* (all.), Berlin, 1760-1761, 2 vol.

JUSTIN (SAINT), martyr. Quelques passages, desquels il résulte que saint Justin, martyr, n'était pas étranger à la connaissance de la sagesse antique, l'ont fait regarder comme un philosophe platonicien converti à la foi de l'Évangile. L'examen de ses ouvrages ne justifie pas complètement cette supposition. Il est le premier des apologistes du christianisme, et ses écrits ont fourni à la cause dont il prit la défense des arguments qui sont encore reproduits de nos jours dans les chaires et dans les ouvrages où l'on se propose le même objet. Quant à ses connaissances philosophiques, elles furent plus étendues que profondes, et il eut plus d'érudition que de critique. Il cite les noms de plusieurs philosophes tels que Pythagore, Thalès, etc., sans faire connaître leurs doctrines, ou en les faisant connaître très-imparfaitement. On s'en convaincra facilement en lisant les premières pages du *Traité de la Monarchie* et du *Dialogue avec Tryphon*, et quelques autres en petit nombre de la *Première* et de la *Seconde Apologie*.

La manière dont saint Justin conçut la défense du christianisme contre ses adversaires du second siècle, païens, juifs et philosophes, le mit dans la nécessité de rapporter leurs diverses opinions pour les combattre. Il oppose aux païens les passions et les faiblesses tout humaines de leurs dieux; aux juifs, l'accomplissement des prophéties; aux philosophes, les contradictions de leurs doctrines et les rivalités de leurs écoles. Il eût été plus philosophique d'en chercher l'accord et l'harmonie. A ses yeux, les seuls véritables sages, les seuls éclairés de lumières supérieures, sont les prophètes : aussi son principal argument est-il puisé dans leur véracité constatée par les événements qui donnèrent naissance au christianisme : argument valable contre les Juifs, mais dont la philosophie n'est appelée ni à réclamer ni à repousser l'assistance. Il est donc évident que les opinions contradictoires des philosophes sur les notions abstraites de la raison et les principes métaphysiques des choses, n'ont aucun rapport favorable ou défavorable avec des preuves empruntées surtout à l'histoire. On ne saurait trop faire remarquer que le terrain des livres saints et celui de la philosophie sont entièrement différents, et que toute comparaison établie entre ces deux ordres d'idées manque

nécessairement de justesse. Quel lien commun, par exemple, peuvent avoir la théorie des idées, à l'occasion de laquelle saint Justin triomphe du désaccord si connu de Platon et d'Aristote (*Exhortations aux Gentils*), et l'harmonie des faits avec les prophéties; et, d'un autre côté, dans quelle partie de leurs livres les prophètes ont-ils traité la question que la théorie des idées prétend résoudre?

Ailleurs, il est vrai, saint Justin ne semble pas si dédaigneux de la sagesse des anciens. Ce qu'il reprend dans Platon, « ce n'est pas que sa doctrine soit contraire à celle de Jésus-Christ, c'est qu'elle ne soit pas d'accord avec elle-même, » reproche qu'il adresse aussi aux stoïciens, etc. (*Première Apologie*). Il porte même, dans un autre endroit, beaucoup plus loin la faveur pour la philosophie; il enseigne que le Verbe divin est la raison, et que le genre humain y participe tout entier. Le passage de la *Seconde Apologie* dans lequel il tire les conséquences de ce principe est trop digne d'attention pour que nous ne prenions pas la peine de le traduire. « On nous a fait connaître, dit-il, que le Christ est le premier né de Dieu, qu'il est le Verbe et la raison, à laquelle participe le genre humain tout entier, comme nous l'avons précédemment démontré. Tous ceux qui ont possédé ce Verbe et cette raison sont chrétiens, même quand ils ont été considérés comme *athées* par leurs contemporains. Tels furent, chez les Grecs, Socrate, Héraclite; tels furent, chez les *barbares*, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie, et beaucoup d'autres... De même ceux qui vécurent avant les temps du Christ, et s'éloignèrent pendant toute la durée de leur existence de la raison et du Verbe, demeurèrent inutiles, ἀργαῖα (l'auteur joue ici sur le mot), ennemis du Christ, et persécuteurs de ceux qui passèrent leur vie en union avec le Verbe. Mais ceux qui vécurent, et ceux qui vivent encore unis à la raison et au Verbe sont chrétiens, exempts de toute crainte et de tout trouble. » On voit par là que l'idée d'une révélation primitive et universelle, d'un christianisme avant la venue de Jésus-Christ, qui a fourni de nos jours l'élément principal du système de M. l'abbé de Lamennais, se trouve dans saint Justin. C'est ce qui a fait dire à plusieurs écrivains, que ce Père avait regardé la philosophie platonicienne comme la préface du christianisme.

Quoique nous venions de reconnaître que saint Justin n'eut de la philosophie qu'une connaissance peu profonde, il est certain qu'il n'était point étranger à la connaissance des écoles de la Grèce, et que c'est à cette circonstance qu'il dut d'être le premier qui tenta de réunir la foi du chrétien à la science du philosophe, dont toute sa vie il porta le costume. Alors même qu'il fait ressortir l'incertitude de la raison et de la philosophie, on voit bien que celle-ci lui est familière, et qu'il en subit presque à son insu l'influence. Ce syncrétisme n'en est pas moins un fait remarquable dans l'histoire de l'esprit humain à cette époque reculée de notre ère, où il se montre pour la première fois; il ne se fait point remarquer dans les écrivains antérieurs, qui suivent tous exclusivement la méthode apostolique. Saint Justin ouvre donc une voie nouvelle qui sera parcourue après lui par Athénagore, saint Clément d'Alexandrie et Origène, mais que des esprits moins abstraits se hâteront d'abandonner, pour rentrer dans la tradition exclusive de la prédication évangélique.

En effet, il est facile de remarquer dans saint Justin des opinions qui sans doute ne purent point à tous contraires au christianisme, mais

qui sont néanmoins du nombre de celles qui n'ont point résisté à l'épreuve du temps et du développement de la doctrine chrétienne. Ainsi, Dieu, le Verbe et l'Esprit sont à ses yeux trois principes inégaux en nature et en dignité dont le premier seul est Dieu (*Seconde Apologie*). Ailleurs il suppose une matière préexistante à l'acte de la création, et s'appuie sur les livres de Moïse pour en donner la preuve (*Première Apologie*); les âmes, selon lui, ne sont pas immortelles par leur essence propre, mais par un acte secondaire de la bonté divine; et il laisse entrevoir (*Dialogue avec Tryphon*) que plusieurs d'entre elles pourraient bien, par un autre acte de cette même volonté, mourir tout entières.

Il est de l'essence des sentiments élevés et purs de disposer l'esprit à sonder les vérités morales et intellectuelles. Le christianisme, à son origine, inspira des sentiments étrangers au paganisme, mais ne les appuya pas sur une doctrine philosophique; ceux donc d'entre les chrétiens qui éprouvèrent le besoin d'opérer cette union, durent tourner les yeux vers le platonisme, dont la grandeur n'était pas au-dessous des élans de leurs cœurs. C'est ce qui arriva à saint Justin, qui le premier entra dans cette voie. Il ne faut pas cependant lui demander un ensemble bien coordonné de vérités mises en rapport les unes avec les autres. Puisés aux sources diverses du christianisme, de la philosophie platonicienne et de l'école juive d'Aristobule et de Philon, les principes de ce Père présentent de fréquentes contradictions et plus d'une grave difficulté. Le christianisme avait surtout besoin de rester pratique, à la portée de tous, pour suffire à l'étendue de ses destinées; l'élément philosophique introduit par saint Justin compliquait son action. Accepté sans objection par les contemporains dans les écrits de ce Père, il devint suspect dans Origène. Saint Justin ne paraît pas avoir été assez versé dans l'étude du platonisme pour ajouter quelque chose aux connaissances philosophiques de son temps; il l'était trop pour que le christianisme ne fût pas mêlé dans ses ouvrages à des éléments étrangers jusqu'alors à la tradition des apôtres, et dont plusieurs ne furent peut-être pas sans influence sur les erreurs dont on accusa Tatien, son disciple. Du reste, il se montra chrétien parfaitement pur, du moins par ses vertus et sa ferveur. Né à Sichem (*Flavia Neapolis*), en Palestine, l'an 89 de Jésus-Christ, d'une famille païenne, il embrassa le christianisme à l'âge d'environ trente ans, et souffrit, dit-on, le martyre à Rome, l'an 167, sous le règne de Marc-Aurèle et de Lucius Verus.

Les ouvrages que l'on reconnaît comme appartenant à saint Justin, et dont nous avons cité plusieurs, sont : 1° le *Traité de la Monarchie ou de l'Unité de Dieu*; 2° le *Discours aux Grecs*; 3° les deux *Apologies*; 4° le *Dialogue avec le Juif Tryphon*; et 5° la *Lettre à Diogénète*. Toutefois l'authenticité de cette dernière est contestée par quelques critiques.

On a fait plusieurs éditions et traductions latines ou françaises, soit de la totalité des œuvres de saint Justin, soit de ses divers traités particuliers. Une des meilleures éditions, sans qu'elle soit irréprochable, est celle de Paris, in-8°, 1636. On en a donné récemment une en Allemagne, en 2 vol, in-8.

On peut consulter Henri Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*; — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*; — Aubé, *Saint Justin, philosophe et martyr*, Paris, 1861, in-8.

H. B.

JUSTINIANI (Laurent), né à Venise en 1381,

d'une des premières familles de cette ville, prit l'habit régulier dans le monastère des chanoines de Saint-Georges, et consacra toute sa vie aux exercices et aux études ascétiques. Il mourut en 1455, avec le titre de premier patriarche de Venise. Ce fut un des plus célèbres mystiques du x^e siècle. Dans le recueil de ses œuvres publiées en 1606, in-f^o, se trouvent les traités suivants, dont les titres font assez connaître l'esprit : *Lignum vite*; — de *Casto connubio verbi et animæ*; — *Fasciculus amoris*; — de *Spirituali interitu animæ*; — de *Gradibus perfectionis*, etc. Laurent Justiniani est un des plus intelligents disciples de saint Bonaventure : il a été canonisé comme son maître.

KABBALE et plus communément **CABALE** ou **CABBALE** (de l'hébreu *kabbalah*, dont le sens propre est *réception*, mais que, par une substitution d'idées très-facile à expliquer, on traduit par *tradition*). C'est le nom d'une doctrine théologique dans la forme, philosophique au fond, et surtout métaphysique, qui a pris naissance chez les Juifs environ deux cents ans avant l'ère chrétienne, et qui circulait secrètement parmi eux jusqu'à la fin du x^e siècle, époque à laquelle elle commença à préoccuper l'érudition chrétienne. Les Juifs, en général, n'ignoraient pas l'existence de ce mystérieux enseignement; mais ils n'osaient pas en approcher; ils le regardaient comme un secret terrible auquel de grands dangers étaient attachés aussi bien qu'une grande puissance, et qui à peine pouvait être entendu impunément par les plus purs et les plus sages en Israël. Il faut lire dans le *Talmud* le récit merveilleux des prodiges accomplis par la *merkabah* (on nomme ainsi la partie la plus sublime de la science kabbalistique), et aussi des périls qui la rendaient inabordable. Quatre célèbres docteurs avaient osé descendre dans cet abîme : un seul sortit sain et sauf; les trois autres y laissèrent ou la vie, ou la raison, ou la foi.

On explique très-diversement l'origine de la kabbale. Les adeptes de cette science, parmi lesquels il faut comprendre plusieurs mystiques chrétiens, tels que Raymond Lulle, Pic de la Mirandole, Reuchlin, Guillaume Postel, Henri Morus, la regardent comme une tradition divine aussi ancienne que le genre humain. Ils supposent qu'un ange appelé Raziel, c'est-à-dire l'ange des mystères, vint par l'ordre de Dieu l'enseigner à Adam, dans le moment où celui-ci, chassé du paradis terrestre et accablé par sa chute, avait besoin pour se relever d'un secours surnaturel. D'autres moins ambitieux ne la font remonter que jusqu'aux temps de Moïse, soutenant qu'elle a été révélée sur le mont Sinaï en même temps que la loi, et conservée à l'état de tradition chez un petit nombre de sages, jusqu'au retour de la captivité de Babylone. Enfin, comme un excès en provoque toujours un autre, plusieurs critiques n'ont vu dans la kabbale qu'une servile imitation du mysticisme arabe; de ce mysticisme bizarre, exalté, qui s'est développé au commencement du xi^e siècle par le contact des idées d'Alexandrie avec l'esprit musulman, et dont Avicenne (voy. *IBN-SINA*) est l'expression la plus complète. Il résulterait de cette supposition que les livres kabbalistiques réputés les plus anciens ne sont qu'une imposture forgée à plaisir, et que le plus important de ces livres, celui qui a pour nom le *Zohar*, est une compilation indigeste d'un rabbin espagnol du xiii^e siècle, appelé Moïse de Léon. De ces différentes opinions, les deux premières sont au-dessous de la critique : nous ne les avons citées que pour montrer de quel culte superstitieux la kabbale a été l'objet. La troisième, quoique soutenue avec

beaucoup de talent par des savants du premier ordre, a contre elle des témoignages et des faits de toute nature. Quand on examine la kabbale en elle-même, quand on la compare aux doctrines analogues, et qu'on réfléchit à l'influence immense qu'elle a exercée, non-seulement sur le judaïsme, mais sur l'esprit humain en général, il est impossible de ne pas la regarder comme un système très-sérieux et parfaitement original. Il est tout aussi impossible d'expliquer sans elle les nombreux textes de la Mischna et du Talmud, qui attestent chez les Juifs l'existence d'une doctrine secrète sur la nature de Dieu et de l'univers, au temps où nous faisons remonter la science kabbalistique.

La kabbale, dès son origine, se partageait en deux branches : l'une qu'on appelait l'histoire de la Genèse (*Maasseh bereschit*), était une explication symbolique de la création, ou une théorie de la nature; l'autre ayant pour titre l'histoire du Char céleste (*Maasseh merkabah*), c'est-à-dire du char dont il est question dans la vision d'Ézéchiel, formait un système de théologie et de métaphysique, où le développement nécessaire des attributs divins était représenté comme la cause de tous les êtres. On n'attribuait pas à la première le même degré de sainteté et d'importance qu'à la seconde. Celle-là pouvait être enseignée intégralement par un homme à un autre; celle-ci ne devait être divulguée qu'avec des précautions et des restrictions infinies. Peu à peu on rédigea ces deux sciences, d'abord confiées exclusivement à la mémoire des adeptes. Quelques rares manuscrits, conçus dans le style des anciens oracles, passaient mystérieusement de main en main, en augmentant toujours de volume. Ainsi se formèrent, dans l'espace de plusieurs siècles, les deux principaux et plus anciens monuments de la kabbale, le *Sepher icirah* et le *Zohar*, dont le premier correspond à l'histoire de la Genèse, le second à l'histoire du Char céleste. Nous ne les considérons donc ni l'un ni l'autre comme l'ouvrage d'un seul auteur; nous n'attribuons pas, comme on l'a fait pendant longtemps et sans aucun motif, le *Sepher icirah* à Akibah, ni le *Zohar* à Simon ben-Jochai, quoique Simon ben-Jochai et ses disciples y aient, selon toute apparence, la plus grande part; et par ce moyen s'évanouissent à la fois les difficultés qu'on a élevées contre l'authenticité de ces livres.

Ce qui frappe tout d'abord chez les kabbalistes et fait même partie de leur originalité, c'est la forme sous laquelle ils exposent généralement leur doctrine. Comme s'ils n'osaient pas se l'avouer à eux-mêmes, ou pour en dissimuler aux autres toute la hardiesse, ils s'efforcent ou se donnent l'air de la tirer de l'Écriture sainte; et comme l'Écriture sainte ne se prête en aucune manière à ce dessein, ils prennent avec elle les plus étranges libertés. Ne tenant pas le moindre compte de la valeur des mots ni des lois du langage, ils substituent partout au sens naturel un sens allégorique, qui, ainsi que l'on doit s'y attendre, est l'expression de leurs opinions préconçues. Les événements de l'Ancien Testament, les cérémonies qu'il prescrit, ne sont à leurs yeux que des symboles, ou, pour traduire leurs propres paroles, qu'un vêtement souvent grossier sous lequel se cachent et le corps et l'âme de la loi. Par le corps ils entendent le sens moral des livres révélés; par l'âme le sens mystique; mais il y a aussi une âme pour cette âme, ou un degré supérieur de sagesse et de perfection auquel n'arrive qu'un très-petit nombre d'élus. Indépendamment de cette manière d'interpréter l'Écriture, qu'on trouve aussi chez Philon; qui

avant Philon avait déjà été pratiquée par les thérapeutes, et qui passa ensuite, avec tous ses abus, à Origène, les kabbalistes se servaient encore d'autres procédés, plus artificiels, pour rattacher en apparence leurs idées philosophiques aux textes sacrés, et pour frapper l'imagination par des effets imprévus : par exemple, en prenant soit la première, soit la dernière lettre de chacun des mots dont se compose un verset des livres saints, ils formaient un mot nouveau qui en révélait le sens mystique ; ou bien ils changeaient la valeur des lettres en remplaçant la première par la dernière, *aleph* par *tau*, c'est-à-dire *alpha* par *oméga*, et réciproquement ; ou enfin ils substituaient aux lettres dont les mots sont composés les nombres que ces lettres représentent dans le système de numération des Hébreux, pour en former ensuite les plus étranges combinaisons. Ce n'est qu'à l'aide de ces moyens, employés au même rôle que les instruments de torture, qu'ils pouvaient forcer la Bible à leur rendre témoignage : car il ne faut pas se faire illusion, la kabbale est panthéiste. L'existence d'un seul être se développant éternellement sous des formes diverses, et tirant de sa substance, par une suite indéfinie d'émanations, non-seulement l'univers avec tout ce qu'il contient, mais la force même qui l'a créé avec ses propres attributs, voilà le dernier mot de chacun des deux ouvrages dont nous avons parlé précédemment et que nous allons essayer de faire connaître par une rapide analyse.

Le *Sepher iccirah*, c'est-à-dire le *Livre de la création*, est une espèce de monologue placé dans la bouche d'Abraham, et où nous apprenons comment le père des Hébreux a dû comprendre la nature pour se convertir à la croyance du vrai Dieu. Cette bizarre composition ne comprend pas plus que quelques pages écrites d'un style énigmatique et sentencieux comme celui des oracles ; mais sous cette obscurité étudiée et à travers la voile de l'allégorie, elle nous laisse apercevoir cependant l'idée même de la kabbale. Elle nous montre tous les êtres, tant les esprits que les corps, tant les anges que les éléments bruts de la nature, sortant par degrés de l'unité incompréhensible, qui est le commencement et la fin de l'existence. C'est à ces degrés toujours les mêmes, malgré la variété infinie des choses ; c'est à ces formes immuables de l'être que le *Sepher iccirah* donne le nom de séphiroths. Elles sont au nombre de dix. La première, c'est l'Esprit du Dieu vivant ou la sagesse éternelle, la sagesse divine identique avec le Verbe ou la parole. La seconde, c'est le souffle qui vient de l'esprit ou le signe matériel de la pensée et de la parole, en un mot l'air, dans lequel, selon l'expression figurée du texte, ont été gravées et sculptées les lettres de l'alphabet. La troisième, c'est l'eau, engendrée par l'air, comme l'air est engendré par la voix ou par la parole ; l'eau épaisse et condensée produit la terre, l'argile, les ténèbres et les éléments les plus grossiers de ce monde. La quatrième des séphiroths, c'est le feu, qui est la partie subtile et transparente de l'eau, comme la terre en est la partie grossière et opaque. Avec le feu, Dieu a construit le trône de sa gloire, les roues célestes, c'est-à-dire les globes semés dans l'espace, les séraphins et les anges. Avec tous ces éléments réunis, il a construit son palais et son temple, qui n'est autre chose que l'univers. Enfin les quatre points cardinaux et les deux pôles nous représentent les six dernières séphiroths. Le monde, selon le *Sepher iccirah*, n'est point séparé de son principe, et les derniers degrés de la création forment un seul tout avec le premier. « La fin des séphiroths se lie, dit-il, à

leur principe, comme la flamme au tison : car le Seigneur est un, il n'y en a pas un second. Or, en présence de l'un, à quoi servent les nombres et les paroles ? »

Les séphiroths, telles qu'on les comprend ici, ne sont donc pas autre chose que les nombres considérés comme les formes générales de l'existence ; mais là ne s'arrête pas le symbolisme du *Sepher iccirah* : supposant que le monde doit être l'image de la parole, par laquelle il a été formé, il veut nous montrer dans les éléments de la parole, dans les matériaux indispensables du discours, représentés par les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, les mêmes rapports, les mêmes harmonies et les mêmes contrastes qui marquent le plan de la création. Ces vingt-deux lettres, combinées avec les dix premiers nombres, forment les *trente-deux voies merveilleuses de la sagesse* par lesquelles, dit le texte, Dieu a fondé son nom. On se figure sans peine tout ce qu'il y a d'arbitraire dans une pareille conception ; aussi ne voyons-nous aucun motif de nous y arrêter longtemps. Il nous suffira de remarquer que, dans cette dernière partie, la conclusion est la même que dans la première : c'est l'unité élevée au-dessus de tout et regardée à la fois comme la substance et la forme de choses ; c'est Dieu considéré comme la source commune des nombres et des lettres, dont les uns nous représentent la nature des êtres, et les autres leur arrangement, leurs combinaisons et leurs rapports ; c'est enfin le principe de l'émanation substitué ouvertement à celui de la création.

Mais c'est dans le *Zohar* (ce mot signifie la lumière) que les kabbalistes ont déposé leurs plus secrètes pensées et développé toutes les conséquences de leur principe. C'est là que leur système se montre dans toute son audace et dans sa mystique originalité, soit qu'ils cherchent à définir la nature de Dieu, soit qu'ils nous expliquent l'origine et la formation du monde, soit qu'ils nous dévoilent les destinées de l'âme humaine : toutes les idées, en effet, que le *Zohar* nous présente confusément, en forme de commentaire sur les textes bibliques, peuvent se partager entre ces trois questions éternellement agitées et éternellement inépuisables. Nous commencerons par celle de la nature divine : car c'est de là que découle tout le reste. Nous sommes ici en Orient, où les règles de la méthode n'ont pas une grande autorité, et où l'on regarderait comme un blasphème de ne pas donner à Dieu le premier rang dans la pensée.

L'Être infini, tel que le conçoivent les auteurs du *Zohar*, ou pour lui conserver le nom qu'ils lui ont consacré dans leur langue, l'En-Soph, n'est pas le Dieu créateur de l'Écriture sainte ; ce n'est pas cet être entièrement distinct ou plutôt séparé du monde, à qui le monde n'est pas nécessaire et qui, avant qu'il existât, se suffisait à lui-même, plongé dans la contemplation de sa perfection ineffable : c'est la substance et, comme dirait Spinoza, la cause immanente, le principe à la fois passif et actif de tout ce qui est ; ou plutôt lui seul il est véritablement dans l'éternité et dans l'immesité, dans le temps et dans l'espace ; il n'y a qu'un seul être, qui est lui : car lui c'est tout, et ce que nous prenons pour des existences indépendantes ou tout au moins différentes les unes des autres, n'est que l'expression variée de son existence unique. Ce serait une erreur de croire qu'il n'est que la substance des êtres que nous connaissons ou qui existent actuellement ; il embrasse aussi le possible, et même ce qui est au-dessus du possible, ce que notre raison ne saurait concevoir ; il dépasse de toutes les proportions de l'infini

l'univers, qui est lui-même sans bornes. Mais avant d'avoir produit l'univers, ou, ce qui a le même sens dans ce système, avant d'avoir revêtu au une forme et imposé aucune mesure à son infinitude, il était absolument ignoré de lui-même et, à plus forte raison, des autres êtres, qui n'existaient pas encore ; il n'avait ni sagesse, ni puissance, ni bonté, ni aucun autre attribut : car un attribut suppose une distinction et, par conséquent, une limite. « Il était alors, dit le texte, comme une mer : car les eaux de la mer sont par elles-mêmes sans limites et sans forme. » Dans cet état on l'appelle l'*Ancien des anciens*, le *Mystère des mystères*, l'*Inconnu des inconnus*. C'est le *mysterium magnum* des philosophes hermétiques et la *racine ténébreuse*, ou les *ténèbres primitives* de Jacob Boehm (voy. ce nom).

La première forme sous laquelle, en sortant de ces ténèbres, l'En-Soph ou l'Être infini se manifeste à lui-même, c'est celle des dix séphiroths. Mais il ne faut pas confondre les séphiroths du *Zohar* avec celles du *Sepher iccirah* : celles-ci, comme nous l'avons vu, ne s'appliquent qu'à l'univers déjà créé, laissant en dehors de leur sphère la cause ou la substance immuable de l'univers ; celles-là, au contraire, servent d'intermédiaire entre l'Être infini et la création : elles nous montrent le principe absolu des choses bien avant que le monde soit formé, devenant par degrés l'essence divine, se donnant tous les attributs qui lui manquent, se rendant propre à l'œuvre qu'il doit accomplir plus tard, et prenant possession de lui-même dans l'éternité avant de se répandre au dehors, et de remplir de son éclat le temps et l'espace. On les a comparées à des vases de différentes formes ou à des verres nuancés de diverses couleurs. Quel que soit le vase qui la recueille, la substance absolue des choses demeure toujours la même, et la lumière divine, comme celle du soleil, ne change pas de nature avec le milieu qu'elle traverse. Il faut seulement remarquer que ces vases et ces milieux n'ont aucune existence qui leur soit propre ; ils ne sont que les limites que le principe des êtres s'est imposées successivement pour donner un but et un plan à son activité, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, les différentes ombres dont la lumière divine a dû couvrir sa splendeur, afin de pouvoir se contempler elle-même et se laisser contempler. On conçoit, d'après cela, que les séphiroths aillent toujours en décroissant, c'est-à-dire que plus elles s'éloignent de leur source, plus elles perdent de leur éclat et de leur puissance.

La première se nomme le *diadème* ou la *couronne* ; elle nous représente, non plus ce tout sans forme et sans nom dont nous avons parlé précédemment, ou ce mystérieux inconnu qui a existé avant les choses, on pourrait dire avant Dieu lui-même, mais l'infini distingué du fini, l'être considéré en lui-même dans la plus entière concentration de ses attributs et de ses forces. Son nom, dans l'Écriture, signifie *je suis*, et le signe matériel qu'on lui a donné pour symbole, c'est le point ou le plus petit caractère de l'alphabet hébreu, la lettre *iod*. Cette concentration absolue de l'être en lui-même nous mettant dans l'impossibilité de rien discerner en lui, et de lui donner un attribut, une qualité plutôt qu'une autre, on l'appelle aussi le *non-être*. C'est avec ce non-être, et nullement avec le néant proprement dit, que le monde a été fait ; la *Tête blanche* et l'*Ancien*, dont il est si fréquemment question dans le *Zohar* (nous ne parlons plus ici de l'*Ancien des anciens*), sont la même forme de l'existence, ainsi nommée à cause du rang qu'elle

occupe dans l'ensemble des manifestations divines.

Du sein de cette unité indivisible sortent parallèlement deux autres séphiroths, dont l'une, représentée comme un principe actif ou masculin, reçoit le nom de *sagesse* ; l'autre est un principe passif ou féminin, et s'appelle l'*intelligence*. Il s'agit ici de la raison éternelle ou du Verbe incréé et de la conscience qu'il a de lui-même, de la totalité des idées, sur le modèle desquelles le monde a été construit, ou, comme d'autres le croient, du sujet et de l'objet de la pensée se développant du sein de l'Être, où ils existent primitivement confondus. La sagesse est aussi nommée le Père, car elle a, dit-on, engendré toutes choses. L'intelligence, c'est la Mère, conformément à ces paroles de l'Écriture : « Tu appelleras l'intelligence du nom de Mère. » De leur éternelle et mystérieuse union sort un fils qui, prenant à la fois, selon les expressions du *Zohar*, les traits de son père et de sa mère, leur rend témoignage à tous deux ; ce fils, c'est la science, qu'il faut bien se garder de confondre avec la sagesse : la science ne possède pas une existence distincte et ne compte pas parmi les séphiroths ; elle n'est qu'une image affaiblie où viennent se réfléchir les deux attributs précédents.

Ces trois principes : l'être absolument un, la raison éternelle ou le Verbe, et la conscience que la raison a d'elle-même, forment dans le *Zohar* une trinité indivisible. On les représente sous la forme de trois têtes confondues en une seule, et on les compare au cerveau qui, sans perdre son unité, se partage en trois parties, et, au moyen de trente-deux paires de nerfs, se répand dans tout le corps. Quelquefois les trois termes, ou, si l'on veut, les trois personnes de cette trinité, figurent trois époques différentes dans le développement général des êtres, considéré comme identique au développement de la pensée ; c'est, comme on peut se le rappeler, sur la même base qu'un des plus grands métaphysiciens de notre siècle a édifié son système. Nous n'accusons pas Hegel d'avoir cherché ses inspirations chez les docteurs juifs ; nous voulons montrer seulement combien le champ de la métaphysique est borné, et à quel point l'esprit humain se ressemble. Lorsqu'on croit avoir atteint le plus haut degré d'originalité, il se trouve le plus souvent qu'on a revêtu d'une forme nouvelle une erreur ou une vérité déjà oubliée depuis des siècles.

Les sept séphiroths dont il nous reste encore à parler se développent de la même manière que les précédentes. Du sein de l'*intelligence* sortent parallèlement deux nouveaux principes, l'un actif et l'autre passif, l'un masculin et l'autre féminin : c'est la *grâce* et la *justice*, ou la *grandeur* et la *puissance*, que l'on appelle les deux bras de Dieu ; avec le premier, il répand la vie ; avec le second, il la retire ou la gouverne, et la modère. Mais ces deux attributs ne pouvant se passer l'un de l'autre, la justice appelant la grâce, et la grâce ou la bonté ne se concevant pas sans règle et sans justice, on les a réunis dans un centre commun qui est la *beauté*. La beauté est donc le résumé, la plus haute expression de tous les attributs moraux, ou l'harmonie du bien ; ces trois séphiroths forment, comme les précédentes, une trinité indivisible. Il en est de même des trois suivantes que l'on nomme le *triomphe*, la *gloire* et le *fondement*. Par le *triomphe* et la *gloire*, il faut entendre l'extension ou la multiplication et la force, c'est-à-dire le principe de l'étendue et du nombre, et le principe de l'action ; c'est la définition qu'en

donne le *Zohar* lui-même, en ajoutant que de ces deux principes dérivent toutes les forces de la nature; le *fondement*, c'est la réunion de toutes ces forces dans une seule, ou le principe générateur de l'univers : aussi lui a-t-on donné pour symbole l'organe de la génération. Quant à la dernière des séphiroths, elle exprime, non pas un attribut nouveau, mais l'harmonie qui existe entre les attributs précédents et leur domination absolue sur le monde; son nom c'est la *royauté*.

Ces dix séphiroths forment ensemble l'homme idéal ou céleste, le premier Adam (*Adam Kadmon*), le médiateur éternel entre Dieu et la création. Elles se divisent, comme on vient de le voir, en trois classes, dont chacune nous présente la Divinité sous un aspect différent, mais toujours sous la forme d'une trinité. Les trois premières sont purement intellectuelles ou métaphysiques : elles expriment l'identité absolue de l'existence et de la pensée; les trois suivantes ont un caractère moral : d'une part, elles nous montrent l'identité de la bonté et de la sagesse, c'est-à-dire du bien et du vrai; de l'autre, elles nous signalent le bien comme le principe et la source du beau; enfin, les trois dernières ont un caractère qu'on peut appeler physique; elles nous font concevoir l'infini tout à la fois comme la force motrice, le principe générateur et l'élément substantiel du monde. Ces trois ordres d'attributs ou ces trois trinités sont réunies à leur tour dans une trinité plus élevée : la couronne, c'est-à-dire l'être absolu; la beauté, c'est-à-dire l'être idéal; et la royauté, c'est-à-dire l'être se manifestant dans la nature. Voilà les trois personnes, ou, comme s'exprime le *Zohar*, les trois visages de cette trinité suprême. Le premier, c'est le *long visage* ou l'*ancien des jours*, le second c'est le *roi*, et le troisième la *reine* ou la *matrone*. Nous insistons sur ces noms et ces représentations symboliques, parce qu'ils sont nécessaires à l'intelligence des idées.

Après avoir formé ses propres attributs, ou, pour parler plus exactement, après qu'il s'est engendré lui-même, Dieu procède de la même manière à la génération des autres êtres. En effet, malgré la distinction généralement admise par les kabbalistes entre le monde de l'émanation (*olâm acilout*), composé des seules séphiroths; le monde de la création (*olâm beriah*), formé par les âmes et les purs esprits; le monde de la formation (*olâm iccivah*), occupé par les corps célestes; et enfin ce monde purement terrestre, appelé aussi le monde de l'action (*olâm assiah*), il n'en est pas moins vrai que, dans leur croyance, tout sort également du sein de Dieu, tout participe également de son être, mais à des degrés divers, selon la distance qui se trouve entre les effets et la cause. La matière est le dernier anneau de cette chaîne dont l'homme céleste, ou l'Adam Kadmon est le premier; elle marque la limite où disparaissent à nos yeux l'esprit, la vie et même l'existence : car, lorsqu'on veut la distinguer des forces qui la meuvent et des formes qu'elle emprunte à l'intelligence, elle s'échappe comme une ombre des mains qui cherchent à la saisir.

Dans la plupart des systèmes de l'Orient, par exemple dans le gnosticisme, dans la philosophie d'Alexandrie, dans le mysticisme indien, la génération des êtres est regardée comme une déchéance, le monde comme une œuvre maudite, la vie comme un supplice auquel nous sommes attachés sans raison et sans but par le génie des ténébres. Il n'en est pas de même dans la kabbale : identifiant d'une manière absolue l'être

et la pensée, la sagesse et la puissance; donnant à Dieu la conscience de lui-même, et la jouissance de tous ses attributs au moment où, sous le nom d'Adam Kadmon, il entreprend de se faire connaître dans les régions du temps et de l'espace, les auteurs du *Zohar* ont dû nécessairement regarder le monde comme l'expression de la suprême raison, confondue elle-même avec la suprême bonté et le beau idéal. Aussi la création est-elle pour eux un acte d'amour, une *bénédiction*; ils considèrent comme un fait très-significatif que la lettre par laquelle Moïse a commencé le récit de la *Genèse* entre aussi la première dans le mot qui en hébreu signifie *béni*. Rien, dans leur opinion, n'est absolument mauvais; rien n'est maudit pour toujours, pas même l'archange du mal. Il viendra un temps où Dieu lui rendra sa nature angélique et le nom qu'il portait autrefois dans le ciel. L'enfer aussi doit disparaître et se transformer en un lieu de délices : car, à la fin des temps, il n'y aura plus ni châtiments, ni épreuves, ni coupables; la vie sera une éternelle fête, un sabbat sans fin.

La démonologie du *Zohar*, ou ce que les kabbalistes entendent par les démons et les anges, n'est qu'une personification tout à fait réfléchie des forces de la nature et des différents degrés de vie et d'intelligence qu'elle renferme dans son sein. Il ne faut pas croire, en effet, que les anges, qui jouent un si grand rôle dans leur système, soient pour eux ce qu'ils étaient dans la religion poétique du peuple; ils les représentent, au contraire, comme des êtres bien inférieurs à l'homme, comme des messagers aveugles de la volonté divine, comme des forces qui se meuvent toujours dans la même direction. « Dieu, disent-ils, anima d'un esprit particulier chaque partie du firmament; aussitôt toutes les armées célestes furent formées et se trouvèrent devant lui. » Le chef de cette milice invisible, c'est l'ange Métatrône, ainsi appelé parce qu'il se trouve immédiatement au-dessous du trône de Dieu ou du monde Beriah, habité par les purs esprits. Sa tâche, c'est de maintenir l'unité, l'harmonie et le mouvement de toutes les sphères. Il a sous ses ordres des myriades de sujets qu'on a divisés en dix catégories, en l'honneur des dix séphiroths; ces anges subalternes sont aux diverses parties de la nature, ce qu'est leur chef à la nature tout entière : ainsi l'un préside aux mouvements de la terre, l'autre à celui de la lune, ou de quelque autre planète; celui-ci s'appelle l'ange du feu (Nouriel), celui-là l'ange de la lumière (Ouriel), etc.; quant aux démons, ils représentent les limites, ou, pour nous servir du terme consacré dans la kabbale, les *enveloppes* de l'existence, la décroissance successive de l'intelligence et de la vie. Ainsi que les anges, ils forment dix séphiroths, c'est-à-dire dix degrés où les ténébres et le mal vont s'épaississant de plus en plus, comme dans les cercles infernaux du Dante.

La partie la plus remarquable, peut-être, du système que nous exposons ici, c'est celle qui concerne l'âme humaine et l'homme tout entier. L'homme, selon la kabbale, est à la fois le résumé et l'œuvre la plus accomplie de la création : par son âme, qui est le fond de son être, il est l'image de l'homme céleste, et participe, dans une mesure déterminée, à tous les attributs divins; par son corps il représente en petit l'univers et mérite le nom de microcosme : de là les rapports étranges, les mystiques correspondances que les auteurs du *Zohar* cherchent à établir entre les différentes parties de notre organisation et celles du monde extérieur; mais ce

qui doit surtout nous intéresser, c'est leur théorie psychologique et morale.

Image de la trinité divine, l'homme spirituel est formé aussi par la réunion de trois principes : 1° d'un *esprit*, auquel se rapportent nos facultés les plus élevées, foyer de la vie intellectuelle et contemplative ; 2° d'une *âme*, siège de la volonté et du sentiment, du vice et de la vertu, en un mot de tous les attributs et de toutes les facultés qui constituent la vie morale ; 3° d'un esprit plus grossier, immédiatement en contact avec le corps, principe des instincts, des sensations, des fonctions qui appartiennent à la vie animale. Ces trois principes ont beaucoup d'analogie avec les trois parties que Platon et Pythagore ont reconnues dans l'âme humaine. Ils ne doivent pas être pris pour de simples facultés qui dérivent simultanément d'une commune substance et ne peuvent pas s'exercer l'une sans l'autre : ils forment véritablement trois natures différentes, trois personnes, si l'on n'aime pas mieux dire trois âmes associées à une même destinée et unies avec des rangs inégaux dans une même conscience. Directement émané de Dieu sans la participation d'aucune puissance intermédiaire, l'esprit a son origine dans le Verbe, dans l'éternelle sagesse, appelée aussi l'Éden céleste ; l'âme proprement dite, dans la beauté, qui réunit en elle la miséricorde et la justice ; enfin le principe de la vie animale, dans les attributs inférieurs rassemblés sous le nom de royauté.

Outre ces trois éléments, le *Zohar* en reconnaît encore un autre d'une nature tout à fait extraordinaire : c'est la forme extérieure de l'homme conçue comme une existence à part et antérieure à celle du corps, en un mot l'idée du corps, mais avec les traits individuels qui distinguent chacun de nous : c'est cette même image que nous voyons si fréquemment mentionnée dans le *Zend-Avesta*, sous le nom de Ferouer ; enfin, sous le nom d'*esprit vital*, quelques-uns ont introduit dans la psychologie kabbalistique un cinquième principe, dont le siège est dans le cœur, qui préside à la combinaison et à l'organisation des éléments matériels, et qui se distingue entièrement du principe de la vie animale, comme chez Aristote l'âme végétative ou nutritive se distingue de l'âme sensitive.

Ce n'est pas seulement par leur psychologie, mais par leur système tout entier que les auteurs du *Zohar* nous rappellent souvent la philosophie de Platon. En ramenant l'essence des choses à celle de la pensée, ils sont nécessairement arrivés à la théorie des idées ; et la théorie des idées les a conduits à son tour au dogme de la préexistence et de la réminiscence. Voici ces deux opinions très-nettement exprimées en quelques mots : « De même que, avant la création, tous les êtres étaient présents à la pensée divine, sous les formes qui leur sont propres, de même toutes les âmes humaines, avant de descendre dans ce monde, existaient devant Dieu dans le ciel sous la forme qu'elles ont conservée ici-bas, et tout ce qu'elles apprennent sur la terre, elles le savaient avant d'y arriver. »

Malgré le panthéisme idéaliste qui fait le fond de leur cosmogonie et de leur théologie, les auteurs du *Zohar* admettent la liberté humaine, mais comme un mystère inexplicable ; et c'est pour concilier ce mystère avec la destinée inévitable des âmes, qu'ils adoptent, en l'ennoblissant, le dogme de la métempsycose. Ils veulent laisser à l'homme, avant de le faire rentrer dans sa source divine, le temps de développer toutes les perfections dont il porte en lui le germe indestructible ; ils veulent qu'il puisse acquérir

par une suite d'épreuves la conscience de lui-même et de son origine : s'il n'a pas obtenu ce résultat dans une première vie, il en commencera une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle où il dépend absolument de lui d'acquiescer les vertus qui lui manquent. Le retour de l'âme dans le sein de Dieu est en même temps le but et la fin de toutes ces épreuves ; mais ce résultat, plein de jouissances ineffables pour le Créateur aussi bien que pour la créature, peut commencer avant la mort : il suffit pour cela d'aimer Dieu d'un amour désintéressé, sans aucun mélange du sentiment servile de la crainte, et de chercher à le connaître à la lumière directe de l'intuition plutôt que par le raisonnement. Au moyen de l'intuition et de l'amour, l'âme se dépouille du sentiment de son existence et se confond, ou plutôt se transforme dans son principe, au point de n'avoir plus d'autre pensée ni d'autre volonté que la pensée et la volonté de Dieu.

On le voit par cette courte exposition, la kabbale ne mérite ni l'enthousiasme qu'elle excita au XVI^e siècle, quand on l'entrevit pour la première fois, avec des yeux prévenus, sous le voile épais qui la couvrait encore, ni le dédain qu'elle a inspiré à la critique moderne. Elle nous rappelle parfaitement et le temps et le pays où elle a reçu le jour : comme la plupart des systèmes de l'Orient, et surtout ceux qui ont paru aux environs de la naissance du christianisme, elle mêle ensemble la philosophie et la théologie, et d'un autre côté la science de l'esprit et celle de la nature. Historiquement, elle intéresse à la fois toutes les sciences ; il n'en est point qui n'ait ressenti son influence à un certain degré, et l'on peut signaler une suite de penseurs, comme Reuchlin, Paracelse, les deux Van-Helmont, Robert Fludd, Henri More, qui l'ont prise pour sujet ou pour base de toutes leurs recherches.

Il n'entre pas dans notre dessein de citer ici les innombrables commentaires qui ont été écrits en hébreu sur le *Zohar* et le *Sepher icirah* ; voici seulement les ouvrages qui peuvent être utilement consultés sur la kabbale par la majorité des lecteurs de ce recueil : Pic de la Mirandole, *Conclusiones cabalisticæ numeræ* XLVII, etc., t. I, p. 54 de ses Œuvres complètes, édit. de Bâle ; — Reuchlin, de *Arte cabalistica*, in-^o, Haguenau, 1517 ; de *Verbo mirifico*, in-^o, Bâle, 1494 ; — Guillaume Postelle, *Abraham patriarchæ liber icirah*, etc., in-16, Paris, 1552 ; — Pistorius, *Artis cabalisticæ, hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ, scriptores*, t. I (le seul qui ait paru), in-^o, Bar-le-Duc, 1587 ; — Joseph Voysin, *Disputatio cabalistica R. Israel*, etc., in-4, Paris, 1635 ; — Athanase Kircher, *Edipus Ægyptiacus*, in-^o, Rome, 1652-1654 ; — Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata*, etc., 2 vol. in-4, Solisbac, 1677, et Francfort, 1684 ; — Wachter, *le Spinozisme dans le judaïsme*, in-12, Amst., 1699 (all.) ; le même, *Elucidarius cabalisticus*, in-8, Rome, 1706 ; — Kleuker, *de la Nature et de l'origine de la doctrine de l'émanation chez les Juifs*, in-8^e, Riga, 1786 (all.) ; — Tholuck, *de Ortu cabbale*, in-4, Hambourg, 1837 ; — Freystadt, *Kabbalismus et pantheismus*, in-8, Königsberg, 1832 ; — Ad. Franck, *la Kabbale, ou la Philosophie religieuse des Hébreux*, in-8, Paris, 1843.

KANADA, fondateur d'un système de philosophie atomistique que dans l'Inde porte le nom de veischikâ. On ne sait rien de positif sur les circonstances de sa vie, ni sur l'époque à laquelle il vivait. Les Indous font remonter sa

origine, comme celle de tous leurs personnages illustres, jusqu'à Brahma. Il n'y a donc aucun renseignement historique sur Kanada. Il est permis seulement de conjecturer que le système auquel est attaché son nom, est antérieur au bouddhisme, c'est-à-dire qu'il serait au moins contemporain des premiers systèmes grecs, de Thalès et de Pythagore. On sait que, quand on traite aujourd'hui de l'Inde, il faut se résigner à ces approximations et à ces obscurités; mais un temps viendra sans doute où les documents seront plus précis et plus satisfaisants.

La philologie n'a encore publié que peu de chose de l'ouvrage attribué à Kanada. C'est un recueil d'aphorismes ou sôtras, composé de dix lectures divisées chacune en deux journées. C'est dans ces sôtras qu'il faut aller puiser la doctrine originale. On peut l'éclaircir aussi par les commentaires nombreux dont elle a été l'objet à diverses époques. Colebrooke en a fait usage dans ses Mémoires; et c'est à l'analyse de Colebrooke que nous emprunterons le peu qu'il convient de dire ici du système de Kanada. Colebrooke a eu le tort de mêler l'exposition du système de Kanada à celle du système logique de Gotama. C'est une confusion que ne justifie pas l'exemple de quelques commentateurs, et qui ne fait qu'embarrasser un sujet déjà bien assez difficile par lui-même.

Quoi que la doctrine de Kanada soit tout à fait indépendante des védas, c'est cependant sur un précepte de l'Écriture sainte que se fonde Kanada pour exposer son système. Le veda, dans un passage que cite un commentateur, et qui appartient sans doute à une oupanishad plutôt qu'au veda lui-même, recommande comme méthode unique à suivre dans toute étude, d'abord d'énoncer le sujet qu'on veut traiter, puis de le définir, et enfin de l'étudier en justifiant par tous les arguments convenables la définition qu'on en a donnée. Kanada a donc énoncé d'abord les objets de preuve ou catégories, en sanscrit *padârthas*, qui, selon lui, renferment la science entière. Ce sont la substance, la qualité, l'action, le commun, la différence, et l'aggrégation ou relation intime. Quelques commentateurs ont ajouté un septième *padârtha* à ces six premiers: c'est la négation ou privation. Il n'est pas besoin de faire remarquer la ressemblance assez frappante que ces catégories ont avec celles d'Aristote.

Après cette énonciation, Kanada définit tous ces termes l'un après l'autre, et il énumère toutes les espèces qui rentrent sous chacun d'eux. La substance est pour lui le siège des qualités et de l'action. Les substances sont au nombre de neuf: la terre, l'eau, la lumière, l'air, l'éther, le temps, l'espace, l'âme, et enfin le *manas* ou sens intime. Les cinq premières substances sont formées d'atomes éternels, qui, se réunissant deux à deux et en combinaisons diverses, ont formé tous les corps de l'univers. Kanada prend pour exemple de la plus petite partie de matière perceptible pour nous, l'atome que nous voyons voltiger dans un rayon de soleil; mais ce n'est là qu'un simple exemple; et selon lui, les atomes qui composent les corps sont infiniment plus subtils et ténus que ceux que nous pouvons apercevoir ainsi. Après la substance, Kanada définit la qualité, et il énumère toutes les qualités qui, dans son système, sont au nombre de vingt-quatre: couleur, saveur, odeur, température, nombre, quantité, etc. Les quinze premières qualités sont matérielles et perceptibles à nos sens; les huit suivantes sont purement intelligibles et rationnelles: ce sont l'intelligence, le plaisir et la peine, le désir et l'aversion, la

volition, le vice et la vertu. La vingt-quatrième et dernière qualité est ce que Kanada nomme d'un nom fort vague en sanscrit, *sanskara*, et que Colebrooke a rendu par un mot non moins vague, *faculty*. Peut-être le mot encore fort peu précis de *puissance* serait-il un peu plus convenable.

A la qualité succède l'action, dont Kanada distingue cinq espèces, suivant la nature et le sens du mouvement que l'action produit. Le commun comprend trois degrés qui répondent au genre, à l'espèce et à l'individu.

La différence (*visêsha*), qui est la cinquième catégorie de Kanada, mériterait d'autant plus l'attention, que c'est d'elle que le système entier a pris son nom de *veishêshikâ*; mais ici l'analyse de Colebrooke est tout à fait insuffisante, et jusqu'à présent il est impossible de la compléter.

Nous en dirons autant de la dernière catégorie, celle de la relation, pour laquelle l'auteur anglais a usé du même laconisme.

Tel est à peu près tout ce que l'on trouve dans Colebrooke sur la doctrine de Kanada. Ce sont là, comme on voit, des renseignements bien peu féconds. Ceux que donne M. Ward ne le sont guère moins, quoique plus développés. Selon lui, Kanada est contemporain de Gotama, ce qui n'est rien nous apprendre de précis: car l'époque où vivait Gotama nous est profondément ignorée. M. Ward ajoute, ce qui est beaucoup plus important, que Kanada est cité dans le *Rig-veda*; mais jusqu'à ce qu'on ait indiqué l'hymne et le vers où se trouve cette citation, ce détail est presque inutile, car on ne sait s'il est bien exact. Le *Rig-veda* représente Kanada, assure-t-on, comme livré aux plus rudes mortifications; et son père était illustre pour la connaissance approfondie qu'il avait des livres saints. Un disciple de Kanada, nommé Mougala, joue aussi un rôle assez important dans les légendes religieuses et héroïques de l'Inde. Pour faire connaître le système de Kanada, M. Ward a pris la peine de donner une traduction d'un commentaire intitulé *Veishêshikâ Sôtra Poushkara*. De quelle époque est ce commentaire? Quel en est l'auteur? Reproduit-il fidèlement la doctrine originale? En quoi l'altère-t-il? Voilà ce que M. Ward n'a point dit, et ce commentaire, tel qu'il le donne, peut à bon droit paraître suspect. Le système atomistique s'y montre ardemment déiste; il engage une longue polémique pour prouver, au nom de Kanada, l'existence de l'esprit et celle de Dieu parfaitement distinctes et séparées de la matière. D'un autre côté, il soutient que les atomes sont incréés. Cette dernière opinion semble en contradiction avec l'idée même de Dieu; et M. Ward ne semble pas avoir remarqué cette discordance si grave. D'autre part, Colebrooke ne nomme pas ce commentaire parmi ceux dont il a fait usage ou dont il connaît le nom. Ceci ne veut pas dire précisément que ce commentaire n'est pas authentique; seulement il convient de s'en défier jusqu'à preuve nouvelle, et il ne serait pas prudent de s'en rapporter à lui pour bien juger des idées de Kanada.

Ainsi donc, les données qui nous ont été transmises sur le seul système atomistique de la philosophie indienne se réduisent à presque rien, et nous n'en saurons vraiment davantage que quand les sôtras originaux auront été publiés et traduits. Le nom de Kanada ne doit point cependant être omis dans une histoire de la philosophie qui prétend à être complète, et voilà pourquoi nous avons dû le mentionner ici. Consultez l'*Histoire générale de la philosophie*

par M. V. Cousin, Paris, 1863, in-8; et voyez l'article consacré à la philosophie des Indous.

N. B. Depuis que cet article a été écrit, le système Veïschlikâ a été l'objet de plusieurs travaux, dont les plus importants sont ceux de M. Gough et de M. le Dr Roër, qui a traduit et commenté les *Sôûtras* de Kanada, dans le *Journal de la Société asiatique allemande*, t. XXI, p. 420, et t. XXII, p. 383. B. S.-H.

KANT (Emmanuel) naquit à Kœnigsberg le 21 avril 1724. Sa vie, tout entière consacrée à la méditation et à l'enseignement, s'écoula tranquille et pure au sein de cette ville. Elle fut celle d'un penseur et d'un sage. Aucun événement remarquable ne troubla le calme de cette existence tout intellectuelle, et cette fois la persécution ne s'acharna point contre un grand philosophe. Mais si la vertu de Kant ne fut point soumise à de trop rudes épreuves, s'il ne paya ni de son sang, comme Socrate, ni de son repos, comme Descartes, les services qu'il rendit à l'esprit humain, il ne fut pas moins homme de bien qu'homme de génie. La bonté de son caractère le fait aimer autant que le fait admirer la grandeur de son esprit. On se plaît à voir en lui cette union si rare des qualités du cœur et de l'esprit. C'est là ce qui fait l'intérêt de la biographie de Kant, si vide d'ailleurs d'événements. Et puis aussi, cette existence si simple et si régulière formée avec la grandeur du rôle du philosophe un contraste qui surprend et qui charme.

Nous ne pouvons ici ni raconter la vie ni peindre le caractère de Kant; mais nous devons au moins en tracer une esquisse. Nous indiquerons en même temps ceux de ses écrits qui ont précédé la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire l'avènement de la philosophie kantienne. Quant aux autres, ils trouveront leur place dans l'exposition ou à la suite de l'exposition que nous devons faire de cette doctrine.

Kant aimait à se rappeler les bons exemples qu'il avait reçus de ses parents. Il disait avec émotion qu'il n'avait jamais rien vu ni entendu dans la maison paternelle de contraire à la moralité la plus sévère. Son père, simple sellier, était un homme d'une probité rigide et d'une scrupuleuse véracité. Sa mère joignait à ces vertus une piété éclairée. Leurs exemples et leurs conseils développèrent de bonne heure dans l'âme de Kant l'amour du travail, l'horreur du mensonge, le sentiment du devoir et le sentiment religieux. Malheureusement il n'en jouit pas longtemps : il n'avait que treize ans, lorsque sa mère mourut victime d'un noble dévouement, qu'il se plaisait plus tard à raconter. Soutenu dans ses études par un oncle maternel, maître cordonnier, il étudia d'abord au collège Frédéric, où il eut pour condisciple le philologue Runkhenius, et où il s'appliqua surtout à la littérature latine, et à l'âge de seize ans, en 1740, il entra à l'université, où il montra autant d'ardeur que d'aptitude pour les études physiques, mathématiques et philosophiques. Six ans après, en 1746, il publia son premier écrit, *Pensées sur la véritable estimation des forces vives, et l'examen des preuves dont se sont servis sur cette question Leibniz et d'autres mécanistes, avec quelques observations sur les forces des corps en général* : il y montrait déjà un esprit critique et indépendant. Vers cette même époque, ayant eu le malheur de perdre son père, et ne voulant pas rester plus longtemps à la charge de son oncle, il entra comme précepteur chez un pasteur de campagne, puis dans d'autres familles des environs de Kœnigsberg, et, pendant neuf années, exerça ces humbles et pénibles fonctions. Mais ce temps ne fut pas perdu pour lui. Il ne cessa de cultiver

son esprit par la méditation et l'étude, et d'accroître ce fonds de connaissances si variées qu'il devait montrer plus tard dans ses cours et dans ses ouvrages. De retour à Kœnigsberg, il songea à prendre le grade de maître ès arts, et à acquiescer le droit d'enseigner en qualité de *privat-Docteur*. Il écrivit à ce sujet, en 1755, deux dissertations intitulées, la première : *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*, et la seconde : *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*. Cette même année, la première de son enseignement (Kant avait alors trente et un ans), il publia, sous le voile de l'anonyme, un remarquable ouvrage, intitulé : *Histoire naturelle et théorie générale du ciel, ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'univers, d'après les principes de Newton*, et dédié à Frédéric II. Mais avant de parler de cet ouvrage, et pour compléter ces indications bibliographiques, il faut dire que l'année précédente, en 1754, Kant avait inséré dans un journal de Kœnigsberg deux articles sur des questions de cosmologie : 1° *Examen de la question proposée par l'Académie royale des sciences de Berlin, savoir : Si la terre dans sa rotation autour de son axe, par laquelle elle produit la succession périodique du jour et de la nuit, a éprouvé quelque changement depuis son origine, quelle en a été la cause et comment on peut s'en assurer*; 2° *Examen physique de la question de savoir si la terre vieillit*. Dans le premier de ces articles il annonçait, mais sous un titre différent, son *Histoire naturelle du ciel*. Dans cet ouvrage, qui n'atteste pas seulement une imagination sublimée, mais un génie merveilleusement né pour l'étude du système du monde, Kant avançait des idées remarquables par leur nouveauté et leur hardiesse, et dont quelques-unes furent depuis pleinement confirmées. Six ans après cette publication, qui avait passé presque inaperçue, Lambert, dans ses *Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers* (Augsbourg, 1761, traduites en français par Mérian, en 1770), exposait sur le système du monde, la voie lactée, les nébuleuses, etc., des idées analogues à celles de Kant. Le modeste auteur de la *Théorie du ciel* se montra heureux de voir ses idées confirmées par un aussi habile astronome, et, quelques années après, il entretint avec lui une correspondance philosophique (1765-1770). Plus tard, l'année même où Kant, ayant quitté l'astronomie pour la métaphysique, publia la *Critique de la raison pure*, en 1781, Herschel confirmait, par la découverte d'Uranus, une conjecture que Kant avait avancée dans sa *Théorie du ciel*, en la fondant sur la loi de l'excentricité progressive des planètes. Aussi, quoique à cette époque il n'attachât plus une grande importance à ses premiers écrits, permit-il qu'on ajoutât à la traduction allemande de quelques traités astronomiques d'Herschel un extrait de sa *Théorie du ciel*, heureux cette fois encore de voir ses idées confirmées par les découvertes d'un grand astronome. Les découvertes de Piazzi et d'Olbers vinrent encore les confirmer de son vivant. — L'année qui suivit la publication de la *Théorie du ciel*, en 1756, Kant, pour se conformer à une ordonnance de Frédéric II, d'après laquelle un *privat-Docteur* ne pouvait devenir professeur titulaire qu'après avoir soutenu trois fois des thèses publiques, écrivit une nouvelle dissertation : *Metaphysicæ cum geometria junctæ usus in philosophia naturali, cujus specimen primum continet monadologiam physicam*, ouvrage qui, comme on le voit par ce titre, annonce une suite, mais qui n'en a pas eu. Kant

pouvait espérer la première chaire vacante; mais ce ne fut que quinze ans plus tard, en 1770, qu'il obtint le titre de professeur : il avait alors quarante-six ans. Pendant ces quinze années, outre les cours qu'il fit constamment et avec la plus scrupuleuse exactitude sur les diverses branches des connaissances humaines, les mathématiques, la physique, la logique, la métaphysique, la morale, l'anthropologie pratique et la géographie physique, il publia un assez grand nombre de petits écrits, où ne paraît pas encore le réformateur de la philosophie, mais qui révèlent déjà un esprit original et indépendant. Dans ses cours, quoiqu'il eût l'air de suivre certains guides, Wolf pour les mathématiques, Eberhard pour la physique, Baummeister, puis Meier pour la logique, Baumgarten pour la métaphysique et la morale, il leur empruntait plutôt le texte que le fond de son enseignement. Indiquons maintenant, suivant l'ordre chronologique, les divers écrits qu'il publia ou composa pendant cette période.

1756 : A la dissertation déjà citée il faut ajouter : *Histoire et description naturelle des circonstances les plus remarquables du tremblement de terre qui, à la fin de l'année 1755, ébranla une partie du globe. — Observations sur les tremblements de terre qui ont eu lieu depuis peu. — Quelques observations pour servir à l'explication de la théorie des vents.* C'est un programme de leçons pour le semestre d'été de cette année.

1758 : *Nouvelle théorie du mouvement et du repos, et des conséquences qui en dérivent dans les premiers principes de la physique.* C'est encore un programme de leçons. — *Sur Swedenborg.* C'est une réponse à une dame qui lui avait demandé son avis sur les visions de ce singulier personnage. Le futur adversaire de la thaumaturgie et du mysticisme montre ici une réserve curieuse.

1759 : *Considérations sur l'optimisme.* Programme de leçons. Il paraît que Kant retira autant qu'il put cet écrit de la circulation.

1760 : *Pensées sur la mort prématurée de Funck.* Lettre de consolation adressée à sa mère.

1762 : *Fausse subtilité des quatre figures syllogistiques.*

1763 : *Essai ayant pour but d'introduire dans la philosophie la notion des quantités négatives. — Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale.* Mémoire présenté à l'Académie de Berlin, mais qui n'obtint que l'accessit; le prix fut donné à Mendelssohn. — *Seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu.* Il ne s'agit pas ici de la preuve morale, la seule que Kant reconnaitra plus tard, mais d'une preuve métaphysique qui sera enveloppée alors dans la ruine de toutes les preuves spéculatives.

1764 : *Essai sur les maladies de l'esprit. — Observations sur les sentiments du beau et du sublime.* Arrêtons-nous un instant sur ce petit écrit, l'un des plus curieux de cette première époque. Il n'y faut pas chercher le germe de la théorie qui sera exposée plus tard dans la *Critique du jugement* (1790), et bien moins encore une théorie philosophique sur la question du beau et du sublime. Kant n'a point ici une si haute prétention : il veut seulement, comme il en avertit dès le début, présenter quelques observations sur les sentiments du beau et du sublime. Il considère ces sentiments relativement à leurs objets, aux caractères des individus, aux sexes et aux rapports des sexes entre eux, enfin aux caractères des peuples. Ce pe-

tit ouvrage n'est donc qu'un recueil d'observations : on n'y présente pas le profond et abstrait auteur de la *Critique de la raison pure*; Kant n'est encore que le *beau professeur* de Königsberg, comme on l'appelait dans sa ville natale. Mais il se montre ici aussi fin et spirituel observateur qu'ailleurs subtil et profond analyste. On admire la justesse et souvent la délicatesse de ses observations, un heureux et rare mélange de finesse et de bonhomie, enfin le tour ingénieux et vif qu'il donne à ses idées, et où paraît clairement l'influence de la littérature française. La plus remarquable partie de cet écrit est sans contredit celle où Kant traite du beau et du sublime dans leurs rapports avec les sexes : il y a là sur les qualités essentiellement propres aux femmes, sur le genre particulier d'éducation qui leur convient, sur le charme et les avantages de leur société, des observations pleines de sens et de délicatesse, des pages dignes de La Bruyère ou de J. J. Rousseau. Kant reprend après celui-ci cette thèse, si admirablement développée dans la dernière partie de l'*Émile*, que la femme, ayant une destination particulière, a aussi des qualités qui lui sont propres, et qu'une intelligente éducation doit cultiver et développer, conformément au vœu de la nature. Nul, au XVIII^e siècle, n'a parlé des femmes avec plus de délicatesse et de respect. On serait tenté de croire que le cœur du philosophe n'est pas toujours resté indifférent aux attraites dont il parle si bien.

1765 : *Programme d'un cours sur la géographie physique, suivi de courtes observations sur les vents d'ouest. — Avertissement de Kant sur l'organisation de ses leçons pendant le semestre d'hiver de 1765 à 1766.* Kant expose ici ses idées sur l'enseignement, et donne sur son propre enseignement quelques détails curieux.

1766 : *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique.* Dans ce petit ouvrage, dont Swedenborg est l'occasion, on voit poindre l'esprit qui produira la philosophie critique.

1768 : *Du premier principe de la différence des régions dans l'espace.*

1770 : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* C'est la dissertation que Kant présenta pour être admis enfin dans la Faculté comme professeur titulaire de logique et de métaphysique. Cette dissertation contient déjà quelques-unes des idées fondamentales de la critique. — C'est aussi à cette époque qu'il faut placer la correspondance philosophique de Kant avec Lambert.

A l'époque où nous sommes arrivés, et où Kant prit enfin possession d'une chaire, il méditait déjà une réforme philosophique; mais l'ouvrage qui l'exposait ne parut que onze ans après, en 1781. Kant touchait à la vieillesse au même temps qu'à la gloire. Il avait cinquante-sept ans quand il publia la *Critique de la raison pure*. Pendant tout cet intervalle, de 1770 à 1781, tout entier à la grande œuvre qu'il méditait, il ne publia qu'un seul écrit, et encore n'est-ce qu'un programme : *Des différentes races d'hommes*, 1775. Enfin l'année 1781 marque une nouvelle époque dans la vie de Kant et une nouvelle ère dans la philosophie : nous n'indiquerons pas ici les ouvrages qui se rattachent à cette époque si féconde et si glorieuse, puisqu'ils doivent trouver leur place plus loin; nous nous bornerons à dire que de 1781, date de la *Critique de la raison pure*, jusqu'en 1798, époque où il prit congé du public (il avait alors soixante-quatorze ans), peu de temps après avoir renoncé à ses cours, qu'il avait toujours faits avec la plus

grande exactitude, Kant ne cessa de composer et de publier, soit de grands ouvrages destinés à continuer ou à compléter l'édifice de la nouvelle philosophie, soit des ouvrages moins considérables, ou de petits écrits ayant pour but de l'expliquer ou de la défendre, ou même portant sur des sujets étrangers à la philosophie critique. Ainsi, dans l'espace de dix-sept ans, malgré son âge avancé, il parvint à construire tout entier de ses mains un des systèmes les plus vastes et les plus fortement liés que puisse présenter l'histoire de la philosophie. Il avait voué la dernière partie de sa vie à cette grande œuvre, et il put l'accomplir paisiblement : une seule fois il fut inquiété, ce fut pour sa *Critique de la religion*, et il dut acheter au prix, non d'une rétractation du passé, mais d'une promesse pour l'avenir, le repos et la tranquillité dont il avait besoin. A part cet incident, rien ne troubla la vieillesse du grand philosophe : elle fut calme autant que laborieuse. Témoin de sa gloire et de l'influence que sa philosophie exerçait sur les esprits, il en jouit, mais avec modération ; et s'il rencontra des adversaires, même de sévères et vives critiques, en général la sérénité de son âme n'en fut point altérée. Il mourut peu d'années après celle où il avait en quelque sorte pris sa retraite, le 24 février 1804, âgé de près de quatre-vingts ans.

Nous nous occupent tout à l'heure du philosophe ; disons d'abord quelques mots de l'homme. En lisant des ouvrages comme la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique du jugement*, on croirait que celui qui les a écrits devait être un penseur triste et solitaire, toujours renfermé avec lui-même dans son cabinet ou n'en sortant que pour paraître dans sa chaire. Il semble aussi que, pour accomplir de si grandes choses en un si court espace de temps, il ait fallu une vie entièrement retirée. Et pourtant Kant était un homme comme un autre, plus gai même et plus affable que bien d'autres, qui ne sont pas métaphysiciens : il aimait la société, non pas toute espèce de société, mais une société choisie d'amis, même de femmes, qu'il charmait par une conversation instructive sans pédanterie, gaie sans grossièreté, piquante sans méchanceté, et par toutes les qualités aimables de son heureux caractère. Mais il ne donnait au monde et à ses amis que les moments qu'il réservait pour le délassement de son esprit, et il avait l'art si précieuse et si difficile de bien distribuer son temps. En général il était extrêmement régulier et méthodique dans sa manière de vivre et dans ses habitudes. Il l'était même jusqu'à la bizarrerie, mais naturellement et sans aucune affectation. Personne n'eut jamais plus de simplicité et de candeur, et ne détesta davantage la fausse originalité et le charlatanisme. Il était doux ; tolérant, excepté pour l'intolérance ; bienveillant, excepté pour les méchants, et, quoiqu'il eût sans doute conscience de son génie, il était sans orgueil comme sans envie. Sa douceur et sa bonté ne l'empêchaient pas d'ailleurs d'être ferme. Rien au monde n'eut pu ébranler sa fidélité à ses engagements, son attachement à ses amis, et en général son respect pour le devoir. Il avait le mensonge en horreur, et la plus exacte véracité était pour lui un des premiers devoirs de l'homme. A ces vertus Kant joignait la bienfaisance. Malgré la médiocrité de sa fortune, il soulageait ceux de ses parents qui étaient pauvres, et il donnait chaque année aux indigents une somme presque égale à celle qu'il consacrait à sa famille. En un mot, Kant était un homme de cœur, et, ce qui est un grand

éloge pour un philosophe, sa vie fut conforme à sa doctrine : la première fut, comme la seconde, profondément morale.

Kant resta de longues années dans cet état d'esprit qu'il a appelé lui-même le sommeil dogmatique. Le scepticisme de Hume le réveilla, c'est-à-dire lui apprit à se défier de la portée de l'esprit humain et de la valeur des spéculations métaphysiques. Il se demanda ce qu'il y a de solide au fond dans ces spéculations toujours vantées par les uns, toujours rabaisées par les autres au rang des chimères, et qui entassent systèmes sur systèmes sans parvenir jamais à satisfaire et à fixer définitivement même les esprits les mieux disposés en leur faveur ; il se demanda si ces spéculations ambitieuses ne porteraient point par hasard sur des objets placés en dehors des limites de la connaissance humaine. Mais il se demanda, d'un autre côté, si l'empirisme n'était pas insuffisant à expliquer cette connaissance, même la connaissance sensible, et si sur une telle base on pouvait fonder la morale et la religion qui conviennent à l'humanité. [On ne reculait point d'ailleurs devant les conséquences de cette doctrine, on les avouait hautement, et l'âme profondément morale et religieuse de Kant en devait être révoltée.

Mais comment découvrir le vice de l'empirisme et du scepticisme d'une part, du dogmatisme rationnel de l'autre, et la voie que doit suivre la philosophie entre ces deux excès opposés ? En remontant aux principes de la connaissance humaine pour en découvrir et en discuter l'origine, la valeur et la portée. Il faut soumettre l'esprit humain tout entier à un examen sévère, afin de reconnaître exactement la nature de sa constitution et les limites dans lesquelles il doit se renfermer, comment se produit en lui la connaissance, et quelle en est la valeur et l'étendue, ce qu'il a le droit d'affirmer ou de croire, et ce qu'il doit savoir ignorer. Par là on verra clairement, d'un côté, jusqu'à quel point le dogmatisme est légitime et où il cesse de l'être, et, de l'autre, ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans l'empirisme et le scepticisme. C'est pour avoir manqué à cette condition, que la première de ces deux doctrines a si ambitieusement exagéré la portée de l'esprit humain, et c'est aussi pour n'avoir pas scruté assez profondément la nature de la connaissance humaine, que la seconde l'a si grossièrement mutilée et restreinte. De là aussi ces querelles incessantes dont l'histoire de la philosophie nous donne le spectacle, où les uns n'hésitent pas plus à nier ou à douter, que les autres à affirmer. Pour terminer ces querelles, il faut rappeler les uns et les autres à l'étude de l'esprit humain, de sa nature et de ses lois, de ses bornes et de sa portée. Ainsi ferait-on une juste part à l'expérience et à la raison, au doute et à l'affirmation ou à la croyance, et concilierait-on ces éléments, jusqu'alors en guerre, au sein d'une sage philosophie. C'est du moins ce que Kant veut entreprendre.

L'idée de remonter aux principes de la connaissance humaine, pour les soumettre à un examen critique, n'est pas sans doute une idée nouvelle. Sans parler de la philosophie ancienne, c'est par là que débute Descartes, c'est-à-dire la philosophie moderne. Qu'est-ce, en effet, que le doute méthodique de Descartes, sinon la résolution de remettre toutes ses connaissances à l'examen ? et qu'est-ce que cet examen, sinon celui des principes ou des facultés d'où dérivent ces connaissances, des fondements sur lesquels repose tout l'édifice ? Par là, non-seulement Descartes a proclamé le principe de la liberté d'examen, et, en

affranchissant la pensée, fondé la philosophie moderne, mais il lui a donné aussi ce caractère critique, qui, en se développant de plus en plus, devait préparer et produire la philosophie kantienne. Locke, tout adversaire qu'il est du cartésianisme, ne s'en rattache pas moins à ce grand mouvement philosophique dont Descartes est l'auteur. Le titre seul de son ouvrage, *Essai concernant l'entendement humain*, en indique assez le caractère. A cet ouvrage, où Locke attaqua au nom de l'empirisme la théorie cartésienne des idées innées, Leibniz opposait au nom du cartésianisme et de sa propre philosophie ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Plus tard, l'idéaliste Berkeley publia son *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, et enfin le sceptique Hume, dans ses *Recherches sur l'entendement humain*, expose avec une remarquable précision la nécessité de soumettre à une exacte critique les facultés de l'intelligence, afin d'en découvrir les lois et les principes, et d'en déterminer la valeur. Voilà bien déjà l'idée de Kant.

Mais si Kant trouva cette idée dans Hume, qui lui-même ne l'avait pas inventée, il sut l'envisager sous un jour tout nouveau. C'est ici qu'éclate la profonde originalité de ce penseur, et c'est par là qu'il a fondé une philosophie tout à fait nouvelle, la philosophie critique. Nous avons déjà indiqué d'une manière générale le double but de cette philosophie; il s'agit : 1° de déterminer la part de la raison dans la connaissance, et de montrer par ce moyen l'erreur de l'empirisme; 2° de discuter la valeur et la portée de la connaissance ainsi rendue à sa véritable origine, et de mettre un terme aux longues erreurs et à la lutte constante du scepticisme et du dogmatisme, en les renfermant tous les deux dans leurs bornes légitimes. Tel est en effet le double but de la critique de Kant, et cette critique, ainsi entendue, est la condition première de toute véritable philosophie. En expliquant ces points fondamentaux de la philosophie de Kant, nous en ferons comprendre toute l'originalité.

I. Distinguant dans la connaissance deux sortes d'éléments, les uns empiriques, c'est-à-dire qui viennent des sens extérieurs ou du sens intime, les autres que l'esprit tire de lui-même, ou qui viennent de la raison, Kant entreprend de dégager les seconds des premiers, et, en les considérant indépendamment de toute donnée empirique, d'en construire une science *pure* ou *a priori*, comme la logique ou les mathématiques. En même temps cette science pure de la raison devra embrasser tous les principes *a priori* qui dérivent de cette faculté, en marquant la place et en déterminant le rôle de chacun dans l'ensemble de la connaissance.

Or il est vrai de dire que personne avant Kant n'avait eu l'idée de dégager entièrement dans la connaissance humaine les éléments purs ou rationnels des éléments empiriques, pour faire exactement la part de la raison dans la connaissance, et que ceux-là même qui avaient le mieux distingué la raison des sens n'avaient pas songé à faire la science de la raison pure, ou de la raison considérée en elle-même et indépendamment de tout élément étranger. Aucun philosophe, par conséquent, n'avait songé encore à tracer un tableau complet et systématique des principes *a priori* de la connaissance, c'est-à-dire un tableau où tous fussent représentés et chacun à sa place ou suivant son rôle.

Pour trouver dans l'histoire de la philosophie quelque chose d'analogue à cette partie de l'œuvre de Kant, il faudrait remonter jusqu'à la logique d'Aristote. Mais la logique d'Aristote ne

s'occupe que des lois de la pensée en général, abstraction faite des objets auxquels elle peut s'appliquer, tandis que la science, que Kant entreprend de fonder sous le nom de critique de la raison pure, cherche à dégager de tout élément empirique et à considérer dans toute la pureté de leur origine les principes *a priori* qui se rapportent à la connaissance de certains objets déterminés, comme la nature ou la liberté.

Kant devait comprendre la morale, comme en général toute la connaissance humaine, dans cette entreprise. Il a parfaitement vu que si l'empirisme est insuffisant à expliquer la connaissance en général, il perd la morale en voulant la fonder sur les données de l'expérience, et qu'on n'en peut chercher les principes ailleurs que dans la raison; et ici encore il a entrepris de dégager absolument les principes *a priori* qui dérivent de la raison, des éléments empiriques auxquels ils peuvent être mêlés et avec lesquels on ne saurait les confondre ou les associer sans en ruiner ou en compromettre l'autorité. C'est là une des parties les plus originales de la philosophie de Kant. Nous y reviendrons; bornons-nous ici à remarquer que Kant, en combattant l'empirisme sur le terrain de la morale, a entrepris le premier, du moins avec cette précision, de faire de cette science une science entièrement pure ou indépendante de l'expérience.

Faire exactement la part de la raison dans toutes les parties de la connaissance humaine, et par là rendre compte de la connaissance et en particulier de la morale, telle est donc la première tâche que se propose Kant dans sa critique, et c'est pourquoi il lui a donné aussi le titre de critique de la raison pure. Cette critique suppose qu'il y a dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas de l'expérience, puisqu'elle n'est autre chose que l'examen de ces éléments; par conséquent, elle doit commencer par en établir l'existence. Comment Kant prouve-t-il, contre Hume et l'empirisme, qu'il y a dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas de l'expérience? et comment, cela prouvé, parvient-il à découvrir et à dégager ces éléments? En répondant à ces questions, nous ferons ressortir davantage encore l'originalité de sa philosophie; mais, pour y répondre, il faudrait entrer dans des détails qui trouveront leur place plus loin. Qu'il nous suffise ici d'avoir exposé le but et le caractère de cette partie de la critique.

II. Mais il ne suffit pas de rétablir contre l'empirisme les éléments purs ou *a priori* qui entrent dans la connaissance humaine; il ne suffit pas d'en tracer un tableau systématique et complet; il faut encore en examiner la valeur et la portée. C'est même là la grande question pour Kant, la question fondamentale de la critique. Kant ne se met à la recherche des principes *a priori* de la connaissance, il n'entreprend d'en déterminer la nature et les caractères, que pour en déterminer ensuite la valeur et la portée. Or, par ce côté encore, la philosophie de Kant est profondément originale. Kant a conçu et traité ce problème avec une précision sans exemple, et il en a donné lui-même une solution toute nouvelle.

Tout à l'heure nous l'avons montré se tournant contre l'empirisme; il faut le montrer maintenant s'attaquant tout à la fois à l'ancien dogmatisme et à l'empirisme. Celui-ci nie ce qu'il devrait se borner à mettre en doute, ou ce qu'il devrait admettre comme l'objet d'une croyance fondée sur la raison, sinon comme un objet de connaissance; celui-là prétend connaître ce qui dépasse les limites de l'esprit humain. D'où vient l'erreur du premier et l'illusion du second? De ce qu'ils n'ont pas commencé par soumettre à

un sévère examen les principes sur lesquels repose la connaissance humaine; de ce que la critique leur a manqué. Pour détruire cette erreur, source d'abus déplorables, et pour dissiper cette illusion, d'où sortent tant de beaux mais vains systèmes; pour mettre fin d'un seul coup à la lutte incessante de ces deux doctrines, également dogmatiques, mais en sens divers, il faut donc remonter aux principes fondamentaux de la connaissance, et les soumettre à un examen qui en fasse voir la valeur et la portée. Par là, comme nous l'avons déjà dit, on saura exactement ce qu'il y a de vrai et de faux dans le dogmatisme, et ce qu'il y a de vrai et de faux dans l'empirisme et le scepticisme; et ces deux doctrines qui se combattaient, faute de bien connaître la nature, les conditions et les limites de l'esprit humain, se réconcilieraient et se fondraient au sein d'une philosophie qui, en déterminant exactement la nature, les conditions et les limites de l'esprit humain, lui apprendra ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas : *quid valeant humeri, quid ferre recusent*. De quelle manière qu'on juge les résultats auxquels Kant est arrivé sur cette grande question, quand même on lui reprocherait d'avoir resserré le dogmatisme en des limites trop étroites, et d'avoir fait au scepticisme une trop large part, il aurait toujours la gloire d'avoir posé ce problème et d'en avoir déterminé les conditions avec une précision admirable. Mais il est difficile de séparer dans l'œuvre critique de Kant le problème de la solution qu'il en a donnée, et, sans entrer encore dans beaucoup de détails, il suffit d'en indiquer les résultats généraux pour en faire saisir aussitôt la nouveauté.

Nous avons vu que Kant se sépare de Hume et de l'empirisme en admettant dans la connaissance des éléments qui ne viennent pas des sens, mais que l'esprit tire de lui-même : en cela Kant se distingue au milieu de son siècle, dévoué à la philosophie de la sensation; mais en même temps il partage l'amour de son siècle pour l'expérience, et sa crainte de l'hypothèse et des spéculations métaphysiques. Toute la métaphysique des siècles passés n'est plus à ses yeux qu'un dogmatisme verroulé. Ce n'est pas qu'il admette qu'on puisse être indifférent au sujet des questions qu'agite la métaphysique; il reconnaît qu'il n'y en a pas de plus hautes ni de plus intéressantes. Mais il demande aussi ce que, sur ces questions, l'ancienne métaphysique a produit jusqu'ici de solide et de durable. N'est-ce pas que jusqu'ici elle a bâti dans le vide, et qu'elle a pris des hypothèses pour des réalités? L'hypothèse, tel est en effet l'écueil de l'ancienne métaphysique, ou du dogmatisme sans critique. L'expérience, telle est l'ancre que la critique propose d'abord à l'esprit humain pour le sauver de cet écueil. En effet, bien que Kant n'entende pas l'expérience à la manière de Hume et de Locke, tout en reconnaissant qu'elle-même serait impossible sans les éléments purs ou *a priori* qu'y ajoute la raison, il limite la valeur de ces principes à cet usage, c'est-à-dire que, selon lui nous n'en pouvons affirmer autre chose, sinon qu'ils servent à rendre l'expérience possible, et en général il limite la connaissance humaine à l'expérience ainsi entendue. Tout ce qui dépasse les limites de l'expérience dépasse les limites de la connaissance; et, si nous pouvons concevoir quelque chose au delà, comme Dieu, nous ne pouvons le connaître d'une manière déterminée, et nous ne sommes pas même fondés à en affirmer l'existence. Heureusement Kant ne s'en tient pas à cette étroite doctrine. Elle a sur l'empirisme vulgaire l'avantage de rendre à la raison

les principes que celui-ci attribuait à la seule expérience, et d'admettre au moins comme possible ce qu'il niait et rejetait audacieusement. Mais cet avantage serait bien mince, s'il fallait s'y borner. Kant échappe par la morale, ou, selon son langage, par la critique de la raison pratique, au scepticisme où l'a conduit la critique de la raison spéculative : car il distingue de la raison spéculative ou théorique la raison pratique; et la faculté qu'il refuse à la première de pouvoir déterminer et affirmer quelque chose en dehors des limites de l'expérience, il l'accorde à la seconde. Mais d'où vient à la raison pratique cette puissance que n'a pas la raison spéculative, et quelles en sont les limites? c'est ce qu'il faut ici indiquer en quelques mots.

Les principes *a priori* qui servent à constituer la connaissance de la nature, ou, comme dit Kant, à rendre l'expérience possible, c'est-à-dire les principes de la raison spéculative ou théorique, sont sans doute des principes nécessaires; mais de quel droit affirmer que cette nécessité n'est pas purement relative à la constitution de notre esprit? Comment prétendre que ce sont autre chose que des conditions imposées par cette constitution même à la possibilité de l'expérience? Que si, d'un autre côté, nous concevons quelque chose qui échappe à ces conditions, sur quel fondement en déterminer la nature et en affirmer la réalité, à moins que nous ne nous adressions à la morale, c'est-à-dire que nous ne passions de la raison spéculative à la raison pratique? Jusque-là il n'y aura pour nous que pures conceptions, possibles sans doute et peut-être même nécessaires à l'achèvement de la connaissance spéculative, mais dont la réalité objective restera hypothétique. Mais interrogez la raison pratique, c'est-à-dire examinez les principes *a priori* qu'elle impose à la volonté : ces principes ne sont pas nécessaires seulement pour notre volonté, ils sont nécessaires absolument, car ils s'imposent également à la volonté de tout être raisonnable, quel qu'il soit; par conséquent, ils ont une valeur objective qu'il est impossible de mettre en doute. Voilà donc établie par la raison pratique une vérité objective, absolument indépendante de l'expérience, la vérité de la loi morale. Maintenant, tout ce qui est nécessairement lié à cette vérité, tout ce qui en est la condition ou la conséquence, devra être admis par cela même. Or, telles sont précisément la liberté de la volonté, la survivance de l'âme, la divine Providence. La première est la condition même de la loi morale; les deux autres en sont les conséquences. Ainsi la raison pratique, en posant la loi morale comme une vérité absolue, assure en même temps la réalité objective de ce dont la raison spéculative ne pouvait affirmer que la possibilité. La loi morale est donc, pour Kant, l'unique fondement sur lequel nous pouvons nous appuyer pour déterminer et affirmer quelque chose en dehors de l'expérience; et, puisque ce fondement est unique, toute détermination et toute affirmation de ce genre n'a de valeur qu'autant qu'elle s'y appuie et trouve ses limites dans cette condition même. C'est ainsi que Kant oppose au scepticisme auquel l'a conduit la critique de la raison spéculative un dogmatisme moral, qui a pour fondement l'incbranlable autorité de la loi morale, et pour corollaires le fait désormais certain de la liberté, puisque ce fait est la condition même de la pratique de cette loi, et la croyance à l'immortalité de l'âme et à la divine Providence, puisque autrement la destination morale de l'homme ne pourrait être accomplie.

Telle est la solution à laquelle Kant arrive sur

cette grande question dont il fait le principal objet de sa critique. On voit en quelles limites il renferme la connaissance humaine d'un côté, et quelle portée il lui accorde de l'autre; quelle part il fait au scepticisme né de l'empirisme, et quelle part au dogmatisme issu du rationalisme. Dans cette solution, Kant suit à la fois et réforme l'esprit de son siècle. Fidèle à cet esprit, il réduit d'abord la connaissance humaine à l'expérience, et condamne comme de vaines hypothèses toutes les spéculations tentées par l'ancienne métaphysique pour saisir quelque chose au delà; mais, après s'être déjà séparé de cet esprit, en élargissant la base de l'expérience, c'est-à-dire en y rétablissant les conditions *a priori* ou les éléments rationnels qu'on y avait méconnus, après s'en être séparé aussi en admettant au moins comme possible ce que l'étroit empirisme du temps n'hésitait pas à regarder comme faux, il se sépare bien plus encore des doctrines régnantes, en attaquant la morale de l'empirisme, c'est-à-dire la morale du plaisir ou de l'intérêt, ou la morale plus pure, mais tout aussi insuffisante, du sentiment, en proclamant, à la place de ces principes arbitraires et variables, le principe absolu et universel de la loi morale, du devoir, et, cette première vérité une fois établie, en y rattachant toutes celles qui en dépendent et qui deviennent ainsi elles-mêmes autant de vérités morales, la liberté, l'immortalité de l'âme et la divine Providence.

Scepticisme métaphysique et dogmatisme moral, voilà, en un mot, sur ce point, le double résultat de la critique de Kant. A l'ancien dogmatisme il oppose son scepticisme; au scepticisme ou au dogmatisme négatif de son temps, son dogmatisme moral. Il entendrait à la fois de détourner la philosophie des vaines spéculations où s'égarait le premier, en lui montrant les étroites limites de la connaissance humaine, et de sauver des attaques du second les titres de notre dignité et les vérités dont nous avons besoin pour concevoir et accomplir notre destination. D'un côté, il rappelle l'homme au sentiment de sa faiblesse intellectuelle; de l'autre, à la conscience de sa grandeur morale.

Cette entreprise, tentée après le long règne de la philosophie dogmatique du XVII^e siècle, et au milieu des égarements du scepticisme radical du XVIII^e siècle, ne rappelle-t-elle pas, malgré toutes les différences qui les séparent, celle de Socrate? Socrate aussi s'attaquait à la fois, d'une part à l'ambitieux mais stérile dogmatisme des anciennes écoles, et, de l'autre, au scepticisme immoral des sophistes. Au premier il opposait une réserve ironiquement sceptique; mais il défendait énergiquement contre le second la dignité humaine, la vertu, la justice et le droit, la Providence divine, l'espoir en une autre vie, et il les rappelait l'un et l'autre à la connaissance de soi-même : Γνώσις σεαυτοῦ.

La philosophie de Socrate était profondément humaine. On a dit qu'il avait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre. On en pourrait dire autant de Kant. En général, le caractère pratique domine dans la philosophie du XVIII^e siècle, comme dans celle du XVI^e le caractère spéculatif, et, tandis que celle-ci, tout en affranchissant l'esprit humain du joug de la scolastique, se préoccupait de Dieu au point d'oublier l'homme, celle-là se préoccupait de l'homme au point d'oublier Dieu. Comme la philosophie du XVIII^e siècle, mais avec plus de profondeur et d'élevation, la philosophie de Kant est pratique, puisque la raison pratique, c'est-à-dire la morale, en est le principal fondement; comme elle, il revendique la personnalité humaine, mais il la place dans la

liberté morale, et, la morale une fois établie sur le fondement de la raison pratique, sur le devoir et la liberté, il ne craint pas de lui donner pour couronnement la croyance et l'existence de Dieu, en sorte que l'adversaire de l'ancienne théodicée ou de l'ancienne métaphysique devient aussi celui de l'athéisme, et que l'ennemi de tout ce qui, de près ou de loin, rappelle le mysticisme, finit par un acte de foi religieuse fondé sur la raison pratique.

III. On a vu que la critique kantienne consiste à remonter aux principes ou aux conditions *a priori* de la connaissance humaine. Or, tel doit être le point de départ et telle est la condition de la métaphysique tout entière. Qu'est-ce, en effet, que la métaphysique? Kant la définit quelque part un inventaire systématique de toutes les richesses intellectuelles qui proviennent de la raison pure. Mais quels sont les titres et quelle est l'étendue de ces richesses? voilà ce qu'il faut savoir avant tout. De là deux parties dans la métaphysique : la première, qui remonte jusqu'aux principes de la connaissance pour en déterminer l'origine, la valeur et la portée, c'est la *critique*. la seconde, qui constate et systématise toutes les connaissances *a priori*, qu'on peut élever sur le terrain préparé par la première, c'est la *doctrine*. La première est la condition nécessaire, ou, comme dit Kant, la propédeutique de la seconde: sans elle, il n'y a pour la métaphysique qu'assertions chimériques, ou, tout au moins, que gratuites hypothèses; mais, d'un autre côté, sans la seconde, la métaphysique n'a fait encore que poser et assurer ses fondements : l'édifice n'existe pas. La critique est le commencement de la métaphysique; mais elle n'en est que le commencement. C'est dans l'union de ces deux parties, la première comme préparation, la seconde comme construction, que consiste la véritable métaphysique.

Il faut le reconnaître, quoiqu'on eût souvent proclamé avant Kant la nécessité de commencer la philosophie par l'examen des principes mêmes de la connaissance, on n'avait jamais distingué et séparé si profondément cet examen des principes de celui des résultats, ou, pour employer les termes de Kant, la critique de la doctrine. C'est que cet examen même n'avait pas encore été élevé jusqu'à la hauteur d'un véritable système; c'est à Kant qu'appartient l'honneur de l'avoir ainsi et conçu et exécuté pour la première fois. Quoi qu'on puisse penser de la méthode particulière qu'il y a appliquée et des résultats auxquels il est arrivé, soit dans la partie critique, soit dans la partie doctrinale de sa philosophie, on ne peut nier l'immense service qu'il a rendu à l'esprit humain en ne proclamant pas seulement comme un précepte, à l'exemple de Socrate, ou comme une méthode trop vite oubliée, à l'exemple de Descartes, mais en érigeant en système la première de toutes les connaissances et la condition de toutes les autres : la connaissance de la faculté de connaître, c'est-à-dire de l'origine, de la nature et de la valeur de ses principes.

En même temps Kant proclame, comme Descartes, mais avec bien plus de force et de netteté, le principe sacré et inviolable de la liberté de penser. Il comprit parfaitement que toute restriction apportée à ce principe en altère la nature et la vertu; aussi réclame-t-il pour la philosophie une absolue indépendance. « Notre siècle est le siècle de la critique, s'écrie-t-il quelque part avec une juste fierté; rien ne peut s'y soustraire, ni la religion avec sa sainteté, ni la législation avec sa majesté. » Ce droit de tout soumettre au libre examen de la raison, Kant ne manqua pas

de l'appliquer à la religion même, et il fut par là un des fondateurs de cette libre interprétation des livres et des dogmes sacrés à laquelle on a donné le nom de *rationalisme*. Rappelons aussi qu'il vit dans la révolution française l'avènement et l'application de ce droit primitif et sacré de la raison humaine de tout soumettre à son tribunal, et de renouveler les institutions et les mœurs publiques conformément à ses lois : il en salua l'aurore avec reconnaissance. A plus forte raison, ne reconnaît-il pas de limites à la liberté de penser dans le cercle même de la spéculation philosophique : elle doit être absolue. La philosophie ne doit songer qu'à l'intérêt de la vérité, et l'on ne peut lui opposer d'autre autorité que celle de la raison. Toute doctrine qui se présente au nom de la vérité et de la raison, quelle qu'elle soit et si contraire qu'elle puisse paraître aux intérêts de la politique vulgaire et de la religion établie, doit pouvoir se produire au grand jour ; c'est à la raison même, et non à la force armée, qu'il appartient d'en faire justice si elle est mauvaise, et, loin que les vrais intérêts de l'humanité puissent souffrir de cette liberté accordée à toutes les doctrines, l'humanité ne peut qu'y gagner : la vérité se fera jour et la vérité ne saurait être funeste. En réclamant et en appliquant ainsi la liberté de penser, Kant a aussi le mérite de débarrasser la philosophie de toute cette hypocrisie dont elle use trop souvent et qui la dégrade sans la servir. Il répète souvent que la sincérité est le premier devoir du philosophe, et, disons-le à son honneur, jamais il n'a manqué à ce devoir.

La critique, c'est-à-dire la première partie de la philosophie de Kant, considère la raison pure soit dans son rapport à la connaissance, soit dans son rapport à la volonté : de là la *critique de la raison pure (spéculative)* et la *critique de la raison (pure) pratique*; entre ces deux critiques, Kant a placé plus tard comme un lien et une transition la *critique du jugement*, et ces trois critiques constituent l'ensemble de son système critique.

Maintenant, aux deux parties essentielles et distinctes de la critique, correspondent dans la doctrine deux parties également essentielles et distinctes : la *métaphysique de la nature* et la *métaphysique des mœurs*. Nous suivrons cet ordre et ces divisions, et nous compléterons l'idée que nous devons donner ici de la philosophie de Kant, par l'analyse rapide de ses principaux ouvrages.

CRITIQUE. 1^o Critique de la raison pure. — Kant commence par reconnaître que l'exercice de nos sens est la condition du développement de notre activité intellectuelle : car sans les sens elle ne serait provoquée par rien, et elle n'aurait point de matière à laquelle elle pût s'appliquer; mais il prétend en même temps que les sens ne suffisent pas à expliquer la connaissance humaine tout entière, pas même cette partie de la connaissance qu'on appelle l'expérience. En effet, que donnent les sens? Le particulier et le contingent. Si donc il y a des connaissances universelles et nécessaires, elles ne peuvent venir des sens ou de l'expérience. L'universalité et la nécessité sont comme un double criterium, à l'aide duquel on pourra distinguer les connaissances qui viennent de l'expérience, ou qui sont *a posteriori*, de celles qui n'en viennent pas ou qui sont *a priori*. Or, qu'il y ait des connaissances marquées de ce double caractère, il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur les sciences, particulièrement sur les sciences mathématiques; il suffit même d'interroger le sens commun. Bien plus, que

serait l'expérience même, réduite aux données des sens? Une collection de représentations partielles, isolées, sans lien et sans unité, quelque chose qui ne mériterait pas le nom de connaissance. Il faut donc que dans cette connaissance même, qu'on appelle l'expérience, il y ait, outre les données fournies par les sens, certains éléments universels et nécessaires, qui, en s'appliquant à ces données, les convertissent en une véritable connaissance; et ces éléments ne peuvent dériver de l'expérience, puisqu'il faut qu'ils existent pour que l'expérience soit possible. Ainsi deux sortes d'éléments dans la connaissance, même dans la connaissance sensible : les éléments empiriques, ou *a posteriori* : ce sont les données des sens, ou tout ce que l'esprit reçoit des objets avec lesquels il est en rapport par les sens; et les éléments rationnels, ou *a priori* : c'est tout ce que l'esprit tire de lui-même pour l'ajouter aux données sensibles. Les premiers constituent la *matière*, et les autres la *forme* de la connaissance.

Cette distinction établie, il s'agit de dégager les éléments purs ou *a priori* des éléments empiriques avec lesquels ils sont mêlés, afin de tracer ainsi un tableau des conditions *a priori* de la connaissance, et, par l'examen de ces conditions, de déterminer la valeur et l'étendue de la connaissance elle-même. Mais comment opérer ce dégagement? En éliminant successivement dans la connaissance ce qu'elle contient de particulier et de variable : par là on obtiendra ce qu'elle a d'universel et de constant; on écartera ainsi la matière de la connaissance, le reste sera la forme.

Telle est la méthode appliquée ici par Kant aux facultés qui concourent à la formation de la connaissance. Ces facultés sont d'abord la sensibilité et l'entendement. La sensibilité est la capacité que nous avons de recevoir des *intuitions* ou des *représentations* des objets au moyen des *affections* ou des *sensations* qu'ils produisent en nous. Ces intuitions ou représentations sensibles, les seules dont nous soyons capables, constituent la matière de la connaissance; mais elles ne constituent pas à elles seules la connaissance tout entière, car elles sont par elles-mêmes isolées et sans lien : il faut une *faculté* qui les réunisse et les coordonne par une puissance qui lui soit propre; et cette faculté, qui n'est plus simplement une *réceptivité*, mais une véritable *spontanéité*, c'est l'*entendement*. La partie de la *Critique de la raison pure*, qui traite de la sensibilité, se nomme *esthétique transcendantale*, et celle qui traite de l'entendement, *logique transcendantale*.

Dans la sensibilité, Kant comprend le sens intime aussi bien que les sens externes; et, faisant abstraction, d'une part, de tout ce que l'entendement peut y ajouter; de l'autre, de tout ce qu'il peut y avoir de particulier, de variable, ou d'empirique, c'est-à-dire de tout ce qui s'y rapporte à la sensation, pour ne s'occuper que de ce qu'il y a d'universel et de constant, c'est-à-dire de tout ce qui réside *a priori* dans la nature même de la sensibilité, il trouve ainsi deux concepts purs ou deux formes de la sensibilité, l'espace et le temps; le premier qui est exclusivement la forme des sens extérieurs; le second qui est d'abord et immédiatement la forme du sens intime, ensuite et médiatement celle des sens extérieurs. En effet, d'un côté, nous ne pouvons nous représenter les objets extérieurs sans nous les représenter dans l'espace; et, d'un autre côté, nous ne pouvons nous représenter nos propres modifications sans nous les représenter dans le temps; et par suite, le temps est aussi nécessaire à la représentation des phéno-

mènes extérieurs, qui correspondent à ces modifications internes. Le temps et l'espace sont donc les formes pures de la sensibilité en général, dont les intuitions ou les représentations sont la matière. Celles-ci correspondent à l'objet avec lequel nous sommes en rapport par le moyen des sens; celles-là viennent du *sujet* même, puisqu'elles sont imposées *a priori* à toute représentation des objets.

De là Kant conclut que l'espace et le temps ne sont rien en soi, et que nous ne pouvons les considérer que comme les conditions *subjectives* de notre manière de nous représenter les choses. Comment, en effet, attribuer une valeur objective à des formes que l'esprit tire de lui-même *a priori* ou antérieurement à la connaissance des objets mêmes? Supposez un esprit autrement constitué que le nôtre, que seront pour lui l'espace et le temps? Il suit de là encore qu'en nous représentant les choses comme existant dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire, par exemple, d'une manière continue ou successive, nous ne pouvons nous flatter de les connaître telles qu'elles sont *en soi* : nous ne les connaissons que sous certaines conditions que nous impose notre constitution sensible ou le mode de représentation qui nous est propre, et, par conséquent, que comme elles nous *apparaissent* en vertu de ces conditions mêmes. Dans un esprit autrement constitué, ces conditions disparaissant, cette manière de se représenter les choses disparaîtrait aussi ou changerait de nature.

Les intuitions sensibles, avec leurs formes pures, ne sont pas encore la connaissance; il faut, comme nous l'avons déjà dit, qu'une faculté les réunisse et les coordonne pour les convertir en connaissance, et cette faculté, c'est l'entendement. Mais l'entendement ne peut remplir sa fonction qu'au moyen de certaines lois *a priori* ou de certains concepts purs, auxquels il ramène la diversité des intuitions que lui fournit la sensibilité, de même que la sensibilité ne peut remplir la sienne que sous certaines conditions qui sont les formes mêmes de l'intuition. Il s'agit de découvrir et de déterminer ces lois *a priori*, ou ces concepts purs sous lesquels l'entendement ramène, ou, comme dit Kant, subsume les intuitions de la sensibilité, pour les convertir en connaissance. Or, comme l'opération par laquelle a lieu ce résultat, n'est autre chose que le jugement, si l'on fait abstraction dans nos jugements de toute matière de la connaissance, pour n'en considérer que les formes générales et constantes, on obtiendra ainsi les concepts purs, ou, suivant une expression en partie renouvelée d'Aristote, les *catégories* de l'entendement.

Le jugement a quatre formes dont chacune en comprend trois : 1° *quantité* : jugements *généraux*, *particuliers*, *singuliers*; 2° *qualité* : jugements *affirmatifs*, *négatifs*, *limitatifs*; 3° *relation* : jugements *catégoriques*, *hypothétiques*, *disjonctifs*; 4° *modalité* : jugements *problématiques*, *assertoriques*, *apodictiques*.

A ces diverses formes du jugement correspondent autant de catégories ou de concepts purs de l'entendement. En voici la liste : 1° *quantité* : *unité*, *pluralité*, *totalité* (*universalité*); 2° *qualité* : *réalité*, *négation*, *limitation*; 3° *relation* : *inhérence et substance* (*substantia et accidentis*), *causalité et dépendance* (*cause et effet*), *communauté* (*action réciproque*); 4° *modalité* : *possibilité-impossibilité*, *existence non-existence*, *nécessité-contingence*.

Kant résout la question de la valeur objective des catégories, comme il a résolu celle de la valeur objective des formes de la sensibilité. Les catégories de l'entendement sont les conditions

a priori de la connaissance des objets sensibles, de même que les formes de la sensibilité sont les conditions *a priori* de l'intuition de ces objets. Elles dérivent de la nature même de l'entendement, comme le temps et l'espace de la nature même de la sensibilité. Elles ne se régissent donc pas sur la nature des choses qu'elles servent à nous faire connaître, et, par conséquent, elles ne peuvent être considérées comme des lois objectives. Elles sont les lois de notre esprit; lois nécessaires sans doute, mais relatives à notre constitution et qui disparaîtraient avec elle. D'où il suit que nous ne connaissons pas les choses comme elles sont en elles-mêmes, ou, pour parler le langage de Kant, à l'état de *noumènes*, mais comme elles nous apparaissent sous certaines conditions subjectives déterminées par la nature de notre esprit, c'est-à-dire à l'état de *phénomènes*.

La connaissance, telle qu'elle résulte du concours de la sensibilité et de l'entendement, n'a pas atteint son unité la plus haute. Elle est constituée, elle n'est pas achevée. Il faut donc admettre une troisième faculté dont les principes portent la connaissance à sa plus haute unité, ou lui servent de principes régulateurs suprêmes, et cette faculté supérieure, Kant la désigne particulièrement sous le nom de *raison pure* (quoique d'une manière générale il désigne aussi sous ce nom l'ensemble de tous les principes *a priori* de la connaissance spéculative et pratique). La raison pure a pour caractère de dépasser les limites de la sensibilité et de l'entendement, c'est-à-dire de l'expérience, sinon en nous faisant connaître quelque chose en dehors de ces limites, du moins en nous fournissant des principes où nous puissions rattacher l'ensemble de l'expérience même ou de la connaissance sensible. C'est pour cela aussi qu'il donne à ces principes le nom platonicien d'*idées*. De même que Kant a déduit les catégories de l'entendement des formes logiques du jugement, de même il entreprend ici de déduire les idées de la raison des formes logiques du raisonnement. Il obtient ainsi les trois *idées* du *moi*, du *monde* et de *Dieu*, qu'il donne pour fondement à autant de sciences transcendantales, dont il va d'ailleurs ruiner les conclusions, la *psychologie rationnelle*, la *cosmologie rationnelle* et la *théologie rationnelle*.

Et d'abord quelle est la valeur de ces idées? Elles servent de principes régulateurs à la connaissance, en lui prescrivant une unité supérieure à celle que peut atteindre l'entendement. Mais étendent-elles en effet la connaissance au delà des limites de l'expérience, ou nous font-elles véritablement connaître quelque chose en dehors de ces limites? Non, répond Kant. Selon lui, en effet, il n'y a pas de véritable connaissance sans intuition, et il n'y a pour nous d'autre intuition possible que l'intuition sensible. Les idées de la raison nous font bien concevoir quelque chose de supérieur à l'expérience, mais elles n'en peuvent garantir ni les attributs ni la réalité; par conséquent, toute science qui, au lieu de considérer simplement ces idées comme des principes régulateurs, les érige en principes constitutifs de connaissances, dépasse les limites assignées à l'esprit humain, et n'aboutit qu'à des conceptions sans fondement. Partant de là, Kant examine successivement les assertions dogmatiques de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelle, pour montrer qu'elles reposent sur une illusion naturelle à l'esprit humain, mais que doit dissiper la critique. C'est là l'objet de la troisième partie de la *Critique de la raison pure*, appelée du nom de *Dialecti-*

que transcendantale. La psychologie rationnelle conclut faussement que l'unité transcendantale du sujet à son unité réelle et absolue : tout ce qu'elle enseigne sur la distinction de l'âme et du corps, sur la nature et la durée du principe pensant, conçu comme un principe distinct et séparable, n'est qu'une suite de *paralogismes*. Nous ne savons rien de la nature intérieure de l'âme et du corps ; par conséquent, nous ne pouvons affirmer qu'ils sont réellement distincts. — Dans la cosmologie, la raison, quand elle n'est pas éclairée par la critique, arrive, sur les problèmes qu'elle soulève, à des solutions contradictoires, qu'elle démontre avec une égale force, et auxquelles Kant a donné le nom d'*antinomies de la raison pure*. Ainsi elle établit également, 1° que le monde a des limites dans le temps et dans l'espace, — et qu'il n'en a pas ; 2° qu'il n'existe dans le monde que le simple ou le composé du simple et qu'il n'y existe rien de simple ; 3° qu'il faut admettre dans le monde une causalité libre, — ou que tout dans le monde arrive d'après les lois nécessaires de la nature ; 4° que, pour expliquer le monde, il faut admettre un être absolument nécessaire qui en fasse partie ou qui en soit la cause, — et qu'il n'existe aucun être absolument nécessaire ni dans le monde, comme en faisant partie, ni hors du monde, comme sa cause. La critique prétend résoudre ces antinomies, en montrant qu'elles naissent toutes d'une illusion qui consiste à prendre les phénomènes pour des choses en soi. Il suffit, pour les dissiper, de dissiper cette illusion. En effet, pour les deux premières, si le monde et les choses, en tant que nous nous les représentons dans l'espace et dans le temps, ne sont que des phénomènes, la thèse et l'antithèse, qui les considèrent comme des choses en soi, sont également fausses : on ne peut dire ni que le monde est fini dans l'espace et dans le temps, ni qu'il est infini ; pareillement on ne peut dire ni que tout est simple ou composé du simple, ni qu'il n'y a rien de simple : car parler du monde et des choses comme existant dans le temps et dans l'espace, c'est parler suivant notre manière de nous les représenter, et non suivant ce qu'elles sont en soi : ce qu'elles sont en soi, nous l'ignorons absolument. Quant aux deux dernières antinomies, la contradiction que nous y trouvons entre la thèse et l'antithèse, quand nous considérons les phénomènes comme des choses en soi : par exemple, quand nous regardons la loi de la causalité comme une loi de la nature même des choses, cette contradiction s'évanouit dès que nous ne faisons plus cette confusion, et ainsi, en se plaçant à deux points de vue différents, on peut concilier la thèse et l'antithèse. Par exemple, nous pouvons considérer à la fois nos actions comme nécessaires et comme libres : comme nécessaires au point de vue phénoménal ; comme libres au point de vue d'un monde supérieur, d'un monde intelligible, où la raison détermine par elle-même la volonté, et par là constitue la liberté. Ainsi encore on peut dire à la fois et que tout est contingent dans le monde, et que tout y dérive d'un être nécessaire : dans la première assertion, on considère le monde au point de vue phénoménal ; dans la seconde, on se place à un point de vue supérieur. Mais si ces assertions, en apparence contradictoires, peuvent fort bien aller ensemble, il est impossible de démontrer la vérité absolue de l'idée de la liberté et de celle de Dieu, au moins par la raison théorique ou spéculative. Ces idées nous font concevoir un ordre de choses distinct de celui de la nature ; mais elles ne peuvent en garantir

la réalité, car tout ce qui sort des limites de l'expérience est pour nous transcendant, c'est-à-dire inaccessible. — C'est à l'aide de ce principe que Kant prétend ruiner tous les arguments de la théologie rationnelle ou spéculative. Rame-nant toutes les preuves spéculatives de l'existence de Dieu à trois, la preuve *ontologique*, qui conclut des attributs de l'être premier à son absolue existence ; la preuve *cosmologique*, qui conclut de l'absolue nécessité de l'existence de quelque chose aux attributs de l'être premier ; et enfin la preuve *physico-théologique*, qui conclut de l'ordre et de l'harmonie du monde à une cause intelligente, il s'efforce d'établir que les deux premières sont impuissantes à nous faire passer légitimement de l'idée à l'être, et que la troisième, si respectable et si convaincante qu'elle paraisse, outre qu'elle a le défaut des précédentes, est d'ailleurs insuffisante à justifier l'idée d'un être tel que Dieu. La conclusion comme le principe de toute cette critique des preuves de l'existence de Dieu, c'est que l'idée de Dieu est sans doute un idéal nécessaire à l'achèvement de la connaissance, mais que nous n'en pouvons affirmer la réalité objective, parce que tout ce qui est placé en dehors des limites de l'expérience nous échappe absolument. Telle est la conclusion générale de la *Critique de la raison pure*. Ainsi, pour emprunter à Kant une image charmante, celui qui abandonne le terrain solide de l'expérience pour s'aventurer dans le monde des idées, où il espère trouver des connaissances plus hautes et plus pures, celui-là fait comme la colombe légère qui, lorsqu'elle a traversé d'un libre vol l'air dont elle sent la résistance, s' imagine qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. Cependant Kant sent en lui un vif désir de poser quelque part un pied ferme hors des bornes de l'expérience. Il n'a point trouvé ce point d'appui dans la raison spéculative, il va le demander à la raison pratique, et retrouver là tout ce qu'il vient d'abandonner ici.

2° *Critique de la raison pratique*. — La raison spéculative n'est pas toute la raison. A côté des éléments *a priori* qui servent à constituer ou à diriger la connaissance, il y en a qui ont pour caractère de fournir des lois à la volonté : ces lois et le nouvel ordre de connaissances qu'elles déterminent forment la sphère de la *raison pratique*. La distinction de la raison spéculative et de la raison pratique, et le refuge que nous offre la seconde contre les doutes poignants de la première, Kant les avait déjà signalés dans sa première critique ; mais ce n'étaient là que des indications qui avaient besoin d'être expliquées et développées. Il restait à faire pour la raison pratique ce qui avait été fait pour la raison spéculative. Établir l'existence de cette faculté, ou, ce qui revient au même, l'existence et les caractères de ses principes, puis montrer comment ces principes impliquent ou appellent certaines vérités que la raison spéculative ne pouvait établir, la liberté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, tel est, d'une manière générale, le double but de la *Critique de la raison pratique*, qui parut en 1788, c'est-à-dire sept ans après la *Critique de la raison pure*.

La *Critique de la raison pratique* a pour but de constater l'existence de certains principes immédiatement imposés à la volonté par la raison, c'est-à-dire de principes qui se présentent à notre volonté comme les lois de toute volonté raisonnable, et auxquelles elle doit se conformer, indépendamment de tous les mobiles sensibles qui peuvent agir sur elle ; en un mot, de principes pratiques *a priori*. Constaté l'exis-

tence de ces principes, c'est constater celle de la raison pure pratique. Il faut bien les distinguer des principes empiriques, ou qui se tirent de la nature même du sujet : ceux-ci ne peuvent jamais être considérés comme de véritables lois ; ceux-là seuls ont ce caractère. De là cette formule adoptée par Kant comme la loi fondamentale de la raison pure pratique et comme le criterium infailible de la moralité de nos actions : « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse revêtir la forme d'un principe de législation universelle. » Les lois morales n'étant autre chose que les principes mêmes d'une volonté indépendante de toute condition sensible, elles ont en ce sens leur unique fondement dans l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire que la volonté est gouvernée par ses propres lois. C'est parce que les lois morales sont, en général, les lois de toute volonté raisonnable ou autonome, qu'elles sont des lois ou des principes obligatoires pour la mienne ; là est donc le principe de l'obligation qu'elles m'imposent. Du haut de cette théorie, Kant examine les doctrines morales qui ont pris pour principe soit l'éducation (Montaigne), soit la constitution civile (Mandeville), soit la sensation physique (Epicure), soit le sens moral (Hutcheson), soit même la perfection (Wolf et les stoïciens), soit enfin la volonté de Dieu (Crusius et les théologiens), et il essaye de prouver que tous ces principes matériels, comme il les appelle, ne peuvent servir de fondement à la morale. La réfutation de la doctrine du plaisir ou de l'intérêt est particulièrement remarquable ; c'est, sans contredit, une des plus belles parties de ce bel ouvrage.

Mais d'où vient que Kant attribue aux principes *a priori* de la raison pratique une valeur objective absolue qu'il refuse aux principes *a priori* de la raison spéculative ? On l'a souvent accusé ici de contradiction, et nous ne prétendons pas que l'accusation ne soit pas fondée ; mais enfin comment un si grand esprit a-t-il pu tomber dans cette contradiction ? Voilà ce que nous devons chercher à expliquer, quoique Kant n'ait pas lui-même suffisamment éclairci ce point. On a vu sur quoi se fonde le scepticisme de Kant relativement aux principes *a priori* de la raison spéculative. Parmi ces principes, les uns servent à constituer l'expérience en s'appliquant aux données sensibles, les autres à porter la connaissance à sa plus haute unité, en la rattachant à des idées supérieures. Or, pour les premiers, comme ils sont les conditions *a priori* de l'expérience ou de la connaissance sensible ; comme l'esprit les tire *a priori* de sa propre nature pour les appliquer aux intuitions qu'il reçoit des objets ; comme, par conséquent, cette connaissance ne se règle pas sur les objets, mais sur l'esprit qui la constitue suivant ses propres lois, il suit qu'on ne peut attribuer à ces principes une valeur objective absolue et prétendre qu'ils nous font connaître les objets tels qu'ils sont en soi. Pour les seconds, comme tout en servant à diriger la connaissance des objets sensibles, ils tendent eux-mêmes à des objets supra-sensibles, c'est-à-dire à des objets placés en dehors des conditions de l'expérience, ils peuvent bien avoir, outre leur valeur de principes régulateurs de la connaissance humaine, une valeur objective absolue ; mais cette réalité objective reste pour nous hypothétique : car il n'y a de connaissance possible des objets qu'autant qu'ils sont donnés dans l'intuition, et il n'y a pour nous d'intuition possible que l'intuition sensible. Mais les lois morales ne sont ni dans le cas des premiers, ni dans celui des

seconds, car elles sont indépendantes de toute connaissance des objets. On n'en peut restreindre la valeur à la connaissance des objets sensibles, car elles en sont tout à fait indépendantes ; et, d'un autre côté, si elles s'appliquent à un ordre de choses supra-sensibles ou qui échappent à notre intuition, ce n'est pas cela qui en peut rendre la réalité hypothétique, car cet ordre de choses, elles le constituent elles-mêmes, et en assurent ainsi la réalité objective.

En même temps la loi morale assure la réalité objective de la liberté, que l'expérience et la raison spéculative ne pouvaient démontrer. Selon Kant, l'expérience du sens intime ne saurait nous attester en fait que nous sommes libres, et d'ailleurs la loi de la causalité, que la volonté applique à l'enchaînement des phénomènes internes comme à tous les phénomènes en général, ne laisse point de place pour la liberté. Nous pouvons bien concevoir un ordre de choses différent du monde des phénomènes, où la liberté exercerait son empire, mais ce n'est là pour la raison spéculative qu'une supposition que rien ne justifie. Or cette supposition, la loi morale ou la raison pure pratique la change en certitude, car la loi morale sans la liberté de la volonté est un non-sens, et l'être qui se reconnaît soumis à cette loi se reconnaît par là même nécessairement libre. La liberté reste toujours pour nous un attribut en soi impénétrable ; mais la réalité n'en est pas moins assurée, et c'est tout ce qu'il nous faut.

La loi morale établie avec la liberté qui en est la condition, Kant en fait le principe de l'idée du bien moral, et condamne la méthode inverse comme fautive et funeste. Tout en plaçant exclusivement dans la raison le fondement du devoir et du bien moral, il n'oublie pas entièrement, quoiqu'il l'ait trop oublié, que l'homme n'est pas seulement un être raisonnable, mais qu'il est aussi une créature sensible : il entreprend de décrire l'effet intérieur que produit en nous le concept de la loi morale, et dans cet effet, auquel il donne le nom de sentiment moral, il place le mobile subjectif de notre obéissance à cette loi, le seul mobile dont il reconnaît la légitimité. Il faut lire tout entier ce beau chapitre où Kant, envisageant la nature humaine dans ses rapports avec la loi morale, analyse avec profondeur le sentiment moral, ou le respect de la loi morale ; parle éloquemment du devoir, qui lui inspire une magnifique apostrophe ; peint admirablement la vertu, et nous montre dans la sainteté l'idéal que nous devons poursuivre incessamment, sans pouvoir l'atteindre jamais ; enfin fait voir partout un vif sentiment de la dignité de notre nature, qui n'étouffe pas celui de notre imperfection.

Les lois morales commandent le désintéressement, et il n'y a de conduite vraiment morale, et digne du nom de vertu, que celle qui se fonde exclusivement sur la considération du devoir. La vertu exclut donc la considération du bonheur personnel, dont elle exige même quelquefois l'absolu sacrifice. Mais en même temps nous concevons nécessairement qu'elle rend digne de bonheur celui qui la pratique, et dans la mesure même où il la pratique, et que, par conséquent, dans un ordre de choses conforme à la raison, l'homme de bien doit participer au bonheur dans la mesure où il en est digne. C'est dans cette union, nécessaire aux yeux de la raison, du bien moral, comme condition, et du bonheur, comme conséquence, que Kant fait consister le souverain bien.

Le premier élément du souverain bien, celui

qui est la condition de l'autre, ce n'est pas la vertu seulement, mais la sainteté, qui est l'idéal de la vertu. Or, la sainteté, ou cette perfection morale absolue à laquelle la raison pratique nous ordonne de tendre, nous ne pouvons l'atteindre dans un temps fini, comme la durée de cette vie : elle suppose un progrès continu et indéfini, et, par conséquent, dans l'existence de la personne morale une durée également continue et indéfinie. La croyance à l'immortalité de l'âme est donc une conséquence nécessaire de la loi qui nous ordonne de poursuivre la perfection morale comme le but nécessaire de la raison pratique. Kant insiste sur l'importance morale de cette croyance : supprimez-la, et alors ou vous rabaissez indignement la moralité pour l'accommoder à cette courte et misérable vie, ou, par une fausse exaltation, vous dépassez les limites de votre nature en la croyant capable dans cette vie de la perfection morale.

Le bien moral n'est, comme on l'a vu, qu'une partie du souverain bien; le souverain bien tout entier consiste dans l'harmonie de la moralité et du bonheur. Or, cette harmonie n'est possible que si l'on admet une cause du monde capable de l'établir, et, par conséquent, douée d'intelligence et de volonté, c'est-à-dire Dieu. Donc il faut aussi nécessairement admettre l'existence de Dieu. Otez la croyance en Dieu, il faudra renoncer à l'espoir du souverain bien, que pourtant la raison pratique nous présente comme le but nécessaire de notre activité et de notre existence, ou il faudra admettre avec les stoïciens, en dépit de la nature et du sens commun, que la vertu et le bonheur ne font qu'un, et que le souverain bien dépend de nous tout entier. Ainsi Dieu, qui n'était pour la raison théorique qu'un idéal, devient pour la raison pratique l'objet d'une croyance nécessaire et légitime; et, quoique la nature de cet être demeure à jamais inaccessible au point de vue théorique, nous pouvons la déterminer au point de vue pratique, puisque, en l'admettant comme condition du souverain bien, nous devons supposer en lui les attributs sans lesquels nous ne pourrions le concevoir ainsi, comme l'omniscience, l'omnipotence, etc.

Parvenue à ce point, la raison pratique rattache à Dieu les lois morales elles-mêmes, qu'elle conçoit dès lors comme des commandements divins, et auxquelles elle donne ainsi un caractère religieux. C'est de cette manière que dans la philosophie de Kant la morale conduit à la religion, où elle trouve son couronnement nécessaire. Renverser cet ordre, ce serait les dénaturer l'une et l'autre : ce serait substituer à la morale rationnelle une morale d'esclave, et ôter à la religion son seul fondement légitime aux yeux de la raison.

Dans la dernière partie de la *Critique de la raison pratique*, Kant esquisse la méthode à suivre pour donner aux lois morales l'influence la plus efficace et la plus durable sur les âmes; et c'est sur le devoir, à l'exclusion du sentiment, que, fidèle à ses principes, il fonde cette forte mais étroite méthode.

La conclusion qui couronne tout l'ouvrage est une des pages les plus sublimes qu'ait inspirées la pensée philosophique. On peut la mettre à côté de ce que Platon et Pascal ont écrit de plus beau. Kant, nous montrant à la fois le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale au dedans de nous, nous représente notre nature écrasée par l'un, relevée par l'autre. Mais une telle page ne s'analyse pas; il faut la lire.

3^e *Critique du jugement*, 1790. — Il semble

qu'après la *critique de la raison spéculative* et celle de la *raison pratique*, l'œuvre critique entreprise par Kant soit achevée; mais ni l'une ni l'autre ne se rendent compte de nos jugements en matière de beau et de sublime. Or, si ces jugements ne sont pas entièrement empiriques et supposent quelque principe *a priori*, comme il faut bien l'admettre, puisqu'ils sont universels et nécessaires, ils doivent, avec le principe qui leur sert de règle, trouver place dans la critique. En outre, les deux précédentes critiques ne rendent pas compte davantage des jugements par lesquels nous attribuons à la nature, dans quelques-unes de ses œuvres, ou en général dans les relations des choses entre elles, un rapport de conformité à des fins, ou, comme dit Kant, de finalité. Et pourtant ces jugements, bien mieux encore que les précédents, doivent s'appuyer sur quelque principe *a priori*, que la critique doit déterminer. Il y a donc là une double lacune à combler. Or, trouvant entre ces deux sortes de jugements, les jugements *esthétiques* et les jugements *téléologiques*, pour les appeler tout de suite par les noms qu'il leur donne, un certain caractère commun, qui, malgré leurs différences, les rattache à une même classe et les distingue également de ceux dont s'est occupée la *critique de la raison spéculative*, Kant les réunit en une seule et même critique, à laquelle il donne le nom général de *critique du jugement*, et qu'il divise en deux parties, correspondantes aux deux sortes de jugements que nous venons d'indiquer. Cette nouvelle critique ne pouvait pas être d'ailleurs, pour un esprit aussi systématique que Kant, un appendice aux deux précédentes : aussi en fit-il un organe spécial du système critique, et, dans l'ensemble de ce système, marqua-t-il sa place entre la *critique de la raison spéculative* et la *critique de la raison pratique*, ou entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, auxquelles elle sert d'intermédiaire.

Il est aisé de comprendre comment le jugement, tel que Kant le considère dans cette nouvelle critique, peut être considéré comme un lien entre la raison théorique et la raison pratique. La raison théorique, que Kant réduit en définitive à l'entendement, unique source des principes constitutifs de la connaissance théorique, a pour domaine la nature, dont les principes de l'entendement sont les lois *a priori*. La raison pratique, de son côté, qui seule est digne du nom de raison, puisque seule elle peut fonder une connaissance supérieure, a pour domaine la liberté, dont ses principes sont les lois et dont elle assure ainsi la réalité objective. Entre la raison théorique ou l'entendement et la raison pratique, il y a donc la même différence qu'entre la nature et la liberté, et cette différence est radicale; or le jugement se place entre l'entendement et la raison, en nous fournissant un principe qui déjà nous élève au-dessus du concept de la nature, tel qu'il résulte de l'entendement, et nous rapproche du concept du monde intelligible ou de la liberté, qui est l'objet propre de la raison pratique, et il nous sert ainsi d'intermédiaire entre ces deux concepts ou entre les deux parties de la philosophie qui y correspondent. En effet, les idées du beau et du sublime et celle d'une finalité de la nature, tout en nous retenant dans les limites du monde sensible, y introduisent quelque chose d'intelligible, et par là peuvent être considérées comme une transition entre l'idée de la nature et celle de la liberté, ou entre la philosophie théorique et la philosophie pratique.

Essayons maintenant de donner une idée gé-

nérale des deux parties de la *Critique du jugement*.

Critique du jugement esthétique. — Elle embrasse la question du beau, celle du sublime et celle des beaux-arts. Examinant d'abord les jugements que nous portons sur le beau ou les jugements du goût, Kant les envisage sous quatre points de vue différents, et il en donne autant de définitions du beau, qui, ensemble, en constituent une explication générale : 1° *Le beau est l'objet d'une satisfaction libre de tout intérêt, c'est-à-dire qui nous laisse entièrement indifférents à l'existence même de la chose jugée belle.* Kant regarde les jugements de goût comme des jugements esthétiques, non comme des jugements logiques ou de connaissance, et il distingue la satisfaction qu'ils apportent avec eux de celle de l'agréable et de celle du bon, de l'utile et du bon en soi ; 2° *Le beau est ce qui plaît universellement sans concept.* Cette définition résume toute la théorie de Kant sur le beau : pour juger une chose belle au point de vue du goût, je n'ai pas besoin de la rapporter et de la trouver conforme à un concept déterminé ; il faut, au contraire, que je la contemple indépendamment de tout concept antérieur ; et, si mon imagination et mon entendement, en s'exerçant ainsi librement, rencontrent, la première une telle variété, et le second une telle unité, tous deux un tel arrangement, une telle disposition des parties et du tout, que cette contemplation établisse entre les deux facultés une heureuse et libre concordance, qui détermine en moi une satisfaction spéciale, alors j'appelle beau l'objet de cette contemplation. Le principe des jugements de goût n'est autre chose que cette libre concordance de l'imagination et de l'entendement, avec la satisfaction qu'elle détermine ; et comme cette satisfaction, indépendante de tout concept, est en même temps pure de toute sensation, elle doit être universelle. La troisième définition exprime sous une autre forme la théorie que nous venons de résumer : *La beauté est la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle y est perçue sans représentation de fin.* D'après Kant, quand je juge une chose belle au point de vue du goût, je reconnais dans la disposition de ses parties une certaine convenance qu'on dirait faite tout exprès, mais que je considère indépendamment de toute idée de but ou de destination, puisque j'en juge uniquement par cette libre concordance de l'imagination et de l'entendement qu'elle établit en moi, en sorte que le beau a en effet la forme d'une finalité, sans reposer au fond sur une finalité réelle ; 4° Enfin *le beau est ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction nécessaire.* L'explication de cette dernière définition rentre dans celle de la troisième : la satisfaction du beau doit être universelle, quoiqu'elle ne repose point sur ces concepts, et, par conséquent, elle est nécessaire. Kant a consacré une partie de son ouvrage à la justification de ces caractères d'universalité et de nécessité qu'il attribue aux jugements du goût, tout en les considérant comme des jugements esthétiques. Il invoque en dernière analyse une sorte de *sensus communis*, qui représente les conditions subjectives, mais universelles, du goût. Il faut avouer, et cela tient à la nature même de sa théorie, que, malgré tous ses efforts, il a laissé beaucoup d'obscurité sur ce point.

Cette théorie ne s'applique d'ailleurs qu'à une espèce de beau, à celle qui est l'objet des jugements de goût. Kant ne nie pas qu'il n'y ait des choses que nous jugeons belles parce que nous les trouvons conformes à tel ou tel concept déterminé ; mais cette espèce de beauté, objet de

jugements logiques et esthétiques à la fois, n'est pas autre chose que la perfection, et se distingue de celle que nous admettons par les jugements purement esthétiques. Celle-ci n'étant astreinte à aucune condition déterminée, Kant la désigne sous le nom de *beauté vague* ; la seconde, au contraire, étant subordonnée à des conditions particulières qui dérivent de la nature ou de la destination de l'objet où elle réside, il l'appelle *adhérente*.

Le jugement du sublime a cela de commun avec le jugement du beau, que ce n'est ni un jugement de connaissance ni un jugement de sensation. Comme le jugement du beau, il a son origine dans la réflexion que nous faisons sur le libre jeu de nos facultés de connaître, s'exerçant sur une représentation donnée, et dans la satisfaction qui s'y attache. C'est donc un jugement de réflexion ou un jugement esthétique dans le même sens que le jugement du beau. Mais ces deux sortes de jugements sont profondément distinctes : le jugement du beau suppose l'accord de l'imagination et de l'entendement librement mis en jeu par la contemplation d'une forme déterminée ; le jugement du sublime suppose, au contraire, le désaccord de l'imagination et de la raison, s'exerçant librement sur la contemplation d'un objet sans forme déterminée ou limitée. Expliquons-nous. Il y a deux espèces de sublime : l'un qui naît du spectacle de la grandeur : c'est le sublime *mathématique* ; l'autre, de celui de la puissance : c'est le sublime *dynamique*. En présence du ciel étoilé, par exemple, je me sens écrasé par l'immensité de ce spectacle, impuissant que je suis à l'embrasser tout entier en un tout d'intuition ; mais, en même temps, cette impuissance même excite en moi le sentiment d'une faculté supérieure, de la raison, qui comprend en elle cette infinité même comme une unité, et devant laquelle tout est petit dans la nature : en sorte que, par ce côté, je me sens supérieur à la nature, considérée dans son immensité, et je dis alors que ce spectacle est sublime. Mais, à proprement parler, ce n'est pas la nature qui est sublime, c'est l'idée que ce spectacle éveille en moi par la violence qu'il fait à mon imagination. Le jugement du sublime mathématique résulte donc, comme on le voit, du désaccord de l'imagination et de la raison ; mais, pour que ce jugement soit véritablement esthétique, il faut que ces facultés soient mises en jeu librement, c'est-à-dire indépendamment de tout concept déterminé de l'objet sur lequel elles s'exercent ; autrement le jugement prend un caractère intellectuel. On voit aussi comment, tandis que la satisfaction liée au jugement du beau est simple et sans mélange, la satisfaction liée au jugement du sublime est mixte : l'esprit s'y sent à la fois attiré et repoussé par l'objet ; la première est calme, la seconde mêlée de trouble ou d'une certaine émotion ; celle-ci est riante et s'accorde aisément des jeux de l'imagination ; celle-là est sérieuse, et repousse tout ce qui n'est pas sérieux. Ce que nous venons de dire du sublime mathématique s'applique également au sublime dynamique ; seulement ici ce n'est plus l'immensité de la nature, mais sa puissance que nous considérons. A la vue de quelque spectacle où elle déchaîne sa puissance, nous sentons notre faiblesse et notre infériorité vis-à-vis d'elle, en tant qu'êtres physiques ; mais, en même temps, le sentiment de cette faiblesse et de cette infériorité éveille en nous celui d'une faculté par laquelle nous nous jugeons indépendants de la nature, et par conséquent, supérieurs à elle. Ici encore ce n'est pas la nature qui est sublime, c'est cette faculté qui

nous rend supérieurs à la nature, et dont celle-ci suscite en nous le sentiment en confondant notre imagination par le spectacle de sa puissance. Dans ce cas, comme dans l'autre, le jugement du sublime naît du désaccord de l'imagination et de la raison; mais il faut ici ajouter cette condition, que le spectacle dont nous sommes témoins ne nous inspire aucune crainte sérieuse, car alors ou cette crainte ne permettrait pas au jugement du sublime de se produire, ou ce jugement changerait de caractère, et d'esthétique deviendrait moral. Sous cette réserve, le sublime dynamique est à la fois terrible et attrayant, ou le sentiment qui se produit en nous est, ici comme tout à l'heure, mêlé de trouble et de satisfaction.

Cette théorie du sublime, comme celle du beau, ne s'applique qu'aux jugements véritablement esthétiques. Qu'il y ait une autre espèce de sublime ou de jugements sur le sublime, Kant ne le nie pas; mais il veut qu'on distingue les jugements purement esthétiques d'avec ceux qui sont à la fois esthétiques et logiques, ou qui ont pour objet le sublime intellectuel ou moral.

Cette distinction, d'ailleurs, n'empêche pas Kant d'unir étroitement le sentiment moral proprement dit et le sentiment du sublime. Ils ont la même origine, puisque tous deux expriment la conscience d'une faculté et d'une destination supérieure; seulement, dans un cas, cette conscience implique l'idée de l'obligation et du devoir; dans l'autre, elle n'est, pour ainsi dire, qu'un jeu, mais un jeu sérieux, de l'esprit. Mais ce n'est pas seulement le sentiment ou le jugement du sublime que Kant unit au sentiment ou au jugement moral, c'est aussi le sentiment du beau et le jugement de goût. Après les avoir profondément distingués, il établit entre eux d'intimes rapports, et finit par considérer la beauté comme le symbole de la moralité. Ainsi tout dans la philosophie de Kant tend au même point et concourt au même but.

Dans un ouvrage sur le beau et le sublime, Kant ne pouvait négliger la question des beaux-arts. Il entendit ici d'en déterminer la nature et les caractères essentiels; puis il analyse les facultés qui les constituent et le rôle qu'elles y jouent; et enfin il tente de les diviser et de les coordonner d'une manière systématique, mais sans prétendre proposer cette division comme une théorie définitive. Cette seconde partie de son travail n'est, comme il le dit lui-même, qu'un de ces essais qu'il est intéressant et utile de tenter; elle contient d'ailleurs une foule de remarques ingénieuses. Quant à la première, quoique peu développée, elle est pleine d'originalité et souvent de profondeur. On ne lira pas sans admiration les idées de Kant sur la nature et le caractère des beaux-arts, sur la liberté qui en est la condition vitale, et sur le génie dont ils sont les œuvres. En général, la *Critique du jugement esthétique* est un des monuments les plus originaux et les plus importants de cette science moderne que l'Allemagne a créée sous le nom d'esthétique. Comme toutes les autres parties de la philosophie critique, elle a exercé une grande influence sur l'esprit allemand, et l'un des plus grands poètes de l'Allemagne, Schiller, en a adopté, exposé et mis en pratique les idées fondamentales.

Critique du jugement téléologique. — Les jugements de goût que nous portons sur les objets de la nature supposent bien, comme on l'a vu, une certaine concordance entre ces objets et nos facultés; mais, quoique les objets que nos jugements de goût déclarent beaux semblent avoir été faits en réalité tout exprès pour nous

plaire, nous n'avons pas besoin, pour former ces jugements, d'attribuer à la nature quelque chose comme un rapport de moyen à fin ou une véritable finalité. En effet, ces jugements ne sont pas logiques, mais esthétiques. Mais ne portons-nous pas aussi, sur la nature des jugements par lesquels nous lui attribuons un rapport de ce genre, une finalité objective? Ceux-ci ne sont plus esthétiques, mais logiques: Kant les appelle des jugements téléologiques. Or, quelle est l'origine, l'usage et la valeur de ces jugements? Voilà des questions que doit résoudre la *Critique du jugement téléologique*. Kant veut qu'on distingue deux espèces de finalité dans la nature: ou bien, considérant une production de la nature en elle-même, nous supposons que la nature a eu immédiatement pour but cette production; ou bien nous la considérons comme un moyen relativement à d'autres choses que nous regardons comme des fins de la nature. Dans le premier cas, la finalité que nous attribuons à la nature est *intérieure*; elle est *relative* dans le second. Cette seconde espèce de finalité est nécessairement liée à la première: en effet, nous ne pouvons supposer que la nature se soit en quelque sorte proposé comme un but l'existence de certains êtres, de l'homme, par exemple, sans supposer en même temps qu'elle ait disposé les choses de telle sorte que ces êtres puissent exister et se développer conformément à leur destination. Des que nous admettons une finalité intérieure, il faut donc admettre aussi une finalité relative; mais il faut montrer d'abord qu'il y a dans la nature des productions que nous ne pouvons concevoir sans lui attribuer une finalité intérieure: ces productions, ce sont les êtres organisés. Kant essaye de montrer comment le concept d'une finalité intérieure de la nature est identique à celui de l'organisation. Dans un être organisé, comme dans une œuvre de l'industrie humaine, dans une montre par exemple, chaque partie ne peut être conçue que dans son rapport avec le tout; et, de plus, ce qui distingue des œuvres de l'industrie humaine les êtres organisés, c'est la propriété d'être à la fois, selon l'expression de Kant, causes et effets d'eux-mêmes. Un être organisé en produit d'autres de la même espèce; il se développe et se conserve lui-même en s'assimilant les matières propres à le renouveler et à l'accroître; ses parties agissent les unes sur les autres et se conservent réciproquement; enfin il répare lui-même au besoin les désordres qui s'introduisent dans ses fonctions. Or, comment expliquer par des causes purement mécaniques un rapport qui lie les parties au tout comme à une idée qui détermine le caractère et la place de chacune, et cette propriété d'être à la fois cause et effet de soi-même, qui est le caractère des êtres organisés? Dans une chose produite par des causes purement mécaniques, ce rapport et cette propriété n'existent pas. Pour concevoir comme possible la production des êtres organisés, il nous faut donc avoir recours à une causalité différente de la causalité mécanique; et c'est pourquoi nous supposons dans la nature un mode de causalité analogue à celui que nous trouvons en nous-mêmes, et qui consiste à agir en vue de certaines fins. De là ce principe que, dans les êtres organisés, il n'y a pas d'organe qui n'existe pour une fin, ou que dans ces êtres la nature ne fait rien en vain. Ce principe est universel et nécessaire, c'est-à-dire que nous l'appliquons toujours et ne pouvons pas ne pas l'appliquer à l'explication et à l'observation des êtres organisés; aussi, en étudiant les plantes et les animaux, cherchons-nous à déterminer la destination de

chacune des parties de la plante ou de l'animal que nous étudions. « Et, dit Kant, on ne peut pas plus rejeter le principe téléologique que ce principe universel de la physique : « Rien n'arrive par hasard ; » car, de même qu'en l'absence de ce dernier, il n'y aurait plus d'expérience possible en général ; de même, sans le premier, il n'y aurait plus de fil conducteur pour l'observation d'une espèce de choses de la nature que nous avons une fois conçues téléologiquement sous le concept des fins de la nature. » Mais quelle est la valeur de ce concept par lequel nous considérons les êtres organisés comme des fins de la nature, et de ce principe qui nous fait juger que rien dans ces êtres n'existe en vain ? Nous apprennent-ils quelque chose sur l'origine même de ces êtres, et ont-ils quelque valeur objective ? Kant ne leur accorde qu'une valeur subjective. Ce concept n'est qu'une manière nécessaire pour nous de concevoir, par analogie avec notre propre causalité, la production des êtres organisés, que nous ne pouvons expliquer par un pur mécanisme de la nature, et ce principe ne sert qu'à nous diriger dans la considération et l'étude des êtres organisés, c'est-à-dire n'est qu'un principe régulateur. Ensuite, une fois que nous avons introduit ce concept dans la nature pour concevoir la production des êtres organisés, nous l'étendons à tout l'ensemble de la nature : dès lors nous ne concevons plus seulement les êtres organisés comme des fins de la nature, mais tout l'ensemble de la nature nous paraît un système de fins ou d'êtres liés entre eux suivant un rapport de moyens à fins. C'est ainsi que ce principe, que nous limitons aux êtres organisés : « Dans les êtres organisés, rien n'existe en vain, » devient un principe qui embrasse la nature tout entière : « Dans le monde en général, rien n'existe en vain, tout est bon à quelque chose. » En considérant sous ce point de vue les choses de la nature, on ouvre à l'esprit une source d'investigations intéressantes ; mais c'est ici surtout qu'il faut bien se garder d'attribuer au principe de la finalité une valeur objective, et de le considérer autrement que comme un principe régulateur : car, s'il n'a pas d'autre valeur quand nous l'appliquons à la considération des êtres organisés, dont nous ne pouvons concevoir autrement la production, comment lui attribuer une valeur objective quand il s'agit d'êtres qui, par eux-mêmes, ne nous forcent pas d'y avoir recours ?

De ce que le principe de la finalité ne doit être considéré dans tous les cas que comme un principe régulateur, il suit que ce principe, tout en nous venant en aide là où l'explication mécanique nous fait défaut, ne doit pas nous empêcher de pousser cette explication aussi loin qu'il est possible. D'ailleurs, si la nature agit en effet en vue de certaines fins, elle suit, pour les atteindre, des lois qu'il faut déterminer indépendamment de cette considération, c'est-à-dire physiquement.

Du haut de cette théorie, qui regarde le principe des causes finales comme un principe nécessaire, mais lui refuse en même temps toute valeur objective, Kant examine et critique les divers systèmes qui ont prétendu résoudre dogmatiquement, soit dans un sens, soit dans un autre, la question des causes finales, le système d'Épicure qui attribue tout au hasard ; celui de Spinoza, qui fait tout dériver d'une substance unique se développant fatalement ; deux systèmes qui, niant la réalité d'une finalité de la nature, n'en expliquent pas même le concept ; puis le système des stoïciens et celui du théisme, qui admettent une finalité et en cher-

chent le principe, le premier, dans une âme du monde, d'où dérive la vie de la matière et l'harmonie qui y règne ; le second, dans une cause intelligente de la nature. Tous ces systèmes représentent, selon Kant, l'ensemble des hypothèses qu'on peut faire sur la finalité de la nature, considérée objectivement ; mais, aucun ne pouvant s'établir définitivement sur les ruines des autres, la place reste libre pour la critique, qui les déclare tous vains, et, tout en maintenant le principe des causes finales comme un principe nécessaire, ne lui accorde qu'une valeur subjective.

Poussant cette critique aussi avant que possible, Kant essaye de montrer comment la distinction de la finalité et du mécanisme de la nature est, comme celle du réel et du possible, du vouloir et du devoir, du contingent et du nécessaire, une distinction relative, quoique nécessaire, à la constitution de l'esprit humain, et qui disparaît dès qu'on suppose un entendement autrement constitué, comme celui que nous attribuons à Dieu. Pour un tel entendement, le principe de la finalité et celui du mécanisme se confondraient en un seul et même principe, qui pour nous est inaccessible. Nous ne pouvons suivre Kant dans ces profondeurs ; mais nous remarquerons que la critique kantienne, tout en restant fidèle à son point de départ, arrive ici à son dernier terme. Schelling s'est plu à reconnaître dans cette partie de la *Critique du jugement* le germe de sa *philosophie de l'identité* ; mais s'il faut accorder qu'à certains égards les deux doctrines se rapprochent, elles n'en restent pas moins profondément distinctes.

Cette idée d'un principe unique, au sein duquel se confondent la finalité et le mécanisme, n'empêche pas d'ailleurs, ce principe étant inaccessible, qu'il ne faille toujours distinguer ces deux principes dans l'explication des choses, et, si c'est notre droit et notre devoir de pousser aussi loin que possible l'explication mécanique de la nature, il faut toujours, en définitive, avoir recours au principe téléologique. Kant indique ici avec une admirable précision, sur le système et l'histoire des êtres organisés, des idées qui depuis ont fait fortune entre les mains des Gœthe et des Geoffroy Saint-Hilaire ; mais, tout en reconnaissant ce qu'il y a de légitime et de beau dans ces tentatives que fait la science pour arracher à la nature ses secrets, et pousser aussi avant que possible l'explication physique des choses, il maintient qu'il est nécessaire d'avoir recours en dernière analyse au principe téléologique, pour y rattacher la production des êtres organisés.

Il examine ensuite les diverses hypothèses de ceux qui, ne se bornant pas à une explication purement mécanique, ont cherché au delà de la nature, dans une cause intelligente du monde, le principe de la production des êtres organisés, et ont voulu déterminer le rapport de cette cause avec ces êtres ; il rejette comme anti-philosophiques la théorie de l'*occasionalisme* et celle de la *préformation individuelle*, et se prononce avec Blumenbach, à qui il rend ici un éclatant hommage, en faveur de celle de la *préformation générique* ou de l'*épigénèse*. Cette doctrine, reconnaissant dans les êtres organisés une certaine puissance productrice, quant à la propagation du moins, abandonne à la nature tout ce qui suit le premier commencement, et n'invoque une explication surnaturelle que pour ce premier commencement, sur lequel échoue en effet toute explication physique.

Le principe téléologique nous faisant concevoir le monde comme un vaste système de fins, nous

force à lui supposer une fin dernière, un but final; mais ce but final, la considération du monde physique ne peut le déterminer, car il doit être inconditionnel ou absolu. Kant le trouve dans cette idée du souverain bien, dont il a fait l'objet de la raison pratique; et cette idée le ramène à la preuve morale de l'existence de Dieu, qui en est le corollaire. Ainsi il conclut ce grand ouvrage comme il avait conclu les deux premières critiques, en condamnant la raison spéculative à l'impuissance, mais en lui opposant la raison pratique, et en demandant à celle-ci ce qu'il n'a pu trouver dans celle-là.

De la critique nous passons à la doctrine. Mais tandis que celle-là se compose de trois parties, celle-ci n'en aura que deux : car puisque le principe du jugement ou le principe de la finalité n'a qu'une valeur critique, ne pouvant par lui-même fonder aucune connaissance et n'étant qu'un principe régulateur, il ne peut y avoir dans la doctrine de partie qui corresponde à la critique de cette faculté ou de ce principe. Les deux parties de la doctrine correspondent, l'une à la critique de la raison spéculative, l'autre à la critique de la raison pratique; la première aura pour objet la nature, la seconde la liberté.

DOCTRINE. 1^o *Métaphysique de la nature.* — L'ouvrage qui contient cette première partie de la métaphysique, celle qui dans la doctrine correspond à la *Critique de la raison pure (spéculative)*, est intitulé *Éléments métaphysiques de la science de la nature* (1786). Quoique la nature, dans le sens le plus général que lui donne Kant, embrasse à la fois la nature pensante et la nature étendue ou corporelle, il ne s'agit ici que de cette dernière. On peut bien, en effet, selon Kant, entreprendre une description naturelle des phénomènes de la première, ce qu'il appelle quelque part une *physiologie du sens intime*; mais, d'une part, l'expérience psychologique, ne pouvant rien nous apprendre de la nature même de l'âme, n'en peut fonder la science, et, d'autre part, on ne peut rien déterminer *a priori* sur quoi on puisse établir une véritable métaphysique de l'âme: il n'y a d'autre métaphysique ou d'autre science rationnelle de l'âme que la critique. Reste la nature corporelle ou la matière. Or, sans doute, nous ne savons, non plus, et ne pouvons savoir ce qu'elle est en soi, et toute métaphysique possible de la nature ne saurait avoir en définitive une valeur objective absolue; mais enfin nous pouvons, par l'analyse complète du concept d'une matière en général, en déterminer *a priori* les éléments constitutifs, et par là fonder une métaphysique de la nature, ou de la science qui a pour objet la nature, c'est-à-dire de la physique. Nous ne suivrons pas Kant dans cette analyse; mais il faut dire que, si les idées qu'il développe ici ne sont pas toutes entièrement nouvelles, du moins en leur donnant une forme rigoureuse et systématique, il les a élevées à la hauteur d'une véritable théorie métaphysique. A la notion de la solidité ou de l'impenétrabilité absolue dont la plupart des physiciens ont voulu faire l'idée d'une qualité primitive de la matière, Kant entend de substituer celle de force, d'une force attractive et d'une force répulsive, qui seules, selon lui, peuvent l'expliquer. Dès lors il n'est plus nécessaire d'admettre des intervalles vides dans la matière : on peut considérer l'espace comme entièrement rempli, quoique à des degrés différents; et par là se trouve réfuté ce principe de la philosophie atomistique, à savoir qu'il est impossible de concevoir une différence spécifique dans la densité des matières, si l'on n'admet pas des espaces vides. Ce n'est pas d'ailleurs qu'il faille nier la possibilité du vide, soit dans le monde,

soit hors du monde; mais il n'est pas nécessaire, non plus, d'en admettre l'existence, et il est impossible de la démontrer. A la vérité Kant soutient, d'un autre côté, que l'espace absolu est la condition dernière du mouvement, lequel est nécessairement relatif; mais l'espace absolu n'est pour lui qu'une *idée*, et, en aboutissant à cette idée, la philosophie de la nature aboutit à l'incompréhensible. Il importe donc de rappeler ici à la raison humaine les bornes dans lesquelles elle doit se renfermer. On voit que la métaphysique de Kant reste fidèle aux conclusions de la critique. Malgré cette réserve, cette partie de la métaphysique kantienne a, par son côté positif, exercé une très-grande influence sur le développement de la philosophie et de la science allemandes, et on peut la considérer en particulier comme le fondement ou le point de départ de la *Philosophie de la nature* de Schelling.

2^o *Métaphysique des mœurs.* — Cette seconde partie de la métaphysique correspond à la *Critique de la raison pratique*, comme la précédente à la *Critique de la raison spéculative*; elle s'applique à la *liberté*, comme l'autre à la *nature*. La *Critique de la raison pratique* a montré la volonté de l'homme soumise à la loi purement rationnelle du devoir, à l'*impératif catégorique*, et de cette idée d'une loi pratique absolue elle a déduit d'autres idées auxquelles la première communique sa réalité, la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu. Il est donc établi que la volonté de l'homme est soumise au devoir, mais il reste à faire la science des devoirs. Il reste à construire une science qui détermine et coordonne tous les devoirs de l'homme, qui en embrasse le système entier. Or, c'est là précisément l'objet de la *Métaphysique des mœurs*, dont la *Critique de la raison pratique* a posé les fondements. Il ne faut pas oublier ici ce que Kant rappelle si souvent, que la métaphysique des mœurs doit dériver toutes ses règles de la raison seule, et qu'elle ne peut les puiser à une autre source ou même leur chercher des auxiliaires dans les mobiles de la sensibilité, sans ruiner ou du moins sans compromettre la moralité qu'elle est chargée d'enseigner. Qui dit métaphysique, dit une science purement rationnelle. La métaphysique des mœurs surtout doit avoir ce caractère, autrement elle ne serait plus la science des devoirs, mais un recueil de conseils, ou tout au moins une doctrine bâtarde et impuissante. La science des devoirs doit être double, car il y a deux espèces de devoirs bien distincts : les uns qui peuvent être l'objet d'une législation extérieure et positive, ce sont les *devoirs de droit*; les autres qu'une telle législation ne saurait atteindre, mais qui n'en dérivent pas moins de la législation immédiatement imposée à la volonté par la raison, ce sont les *devoirs de vertu*. A ces deux grandes parties de la science des devoirs, Kant a consacré deux ouvrages distincts qui parurent successivement dans l'année 1797, le premier sous ce titre : *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, et le second sous celui-ci : *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*. Ensemble ils constituent la *Métaphysique des mœurs*.

Éléments métaphysiques de la doctrine du droit. — Kant pose comme principe général du droit, que toute action qui ne contrarie pas l'accord de la liberté de chacun avec celle de tous est conforme au droit. Réciproquement, toute action qui troublera cet accord sera contraire au droit. On voit qu'il fonde l'idée du droit sur celle de la liberté, qui en est en effet la condition. De là cette loi : « Agis de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse subsister avec

la liberté de tous. » Comme la violation du droit est une violation de la liberté d'autrui, il suit que l'accomplissement des devoirs de droit peut nous être imposée par une contrainte extérieure, et que la violation de ces devoirs peut être l'objet d'une répression. Il faut bien distinguer d'ailleurs le *droit naturel*, qui repose uniquement sur des principes *a priori*, et le *droit positif*, celui qu'impose la volonté d'un législateur. Celui-ci n'est que l'image imparfaite de celui-là, et c'est toujours au premier qu'il en faut revenir pour décider du juste et de l'injuste. Il doit y avoir, au-dessus de la science des lois promulguées par les législateurs, une science du droit qui dérive de la raison même, et, dit Kant, « la science purement empirique du droit est comme la tête de la fable de Phèdre : c'est peut-être une belle tête, mais hélas sans cervelle. » Dans le droit naturel, le seul dont la métaphysique des mœurs ait à s'occuper, il faut distinguer le *droit inné*, ou le droit que tout homme possède naturellement, indépendamment de tout acte particulier, et le *droit acquis*, ou le droit qui se fonde sur des conventions ou des contrats. Les droits innés peuvent se réduire à un seul qui comprend tous les autres : à savoir la liberté individuelle en tant qu'elle peut subsister avec la liberté générale. Il n'y a pas ici autre chose à faire qu'à le constater, en montrant qu'il appartient également à tous les hommes, puisqu'il dérive de la nature même de l'humanité. Mais il n'en est pas de même du droit acquis : ici une théorie du droit est nécessaire, et c'est précisément ce que Kant entend. Il rejette la division ordinaire du droit naturel en droit naturel proprement dit et droit social ; ce qu'il oppose au droit naturel proprement dit, ce n'est pas le droit social, mais le droit civil. C'est qu'en effet ce qui est opposé à l'état de nature, ce n'est pas l'état social : car l'état social peut exister dans l'état de nature ; mais l'état civil, c'est-à-dire l'état où le *mien* et le *tien* doivent être garantis par des lois publiques. De là la distinction du *droit privé* et du *droit public*, qui sont les deux grandes divisions du droit naturel en général. La seconde partie de la théorie, exposée ici par Kant, celle qui traite du droit public, qu'il divise en *droit politique* ou de cité, *droit des gens* et *droit cosmopolitique*, est particulièrement remarquable par la largeur et l'élevation des vues. La philosophie de Kant est profondément libérale dans ses applications ; mais elle ne sépare pas la liberté de l'ordre et de la moralité. Aussi, nous avons déjà eu occasion de le dire, Kant a-t-il salué avec joie la révolution française, comme l'avènement du règne de la liberté et du droit, et l'ouvrage dont nous nous occupons ici, contemporain de l'époque qui avait débuté par la déclaration des droits de l'homme, est-il tout rempli des idées et animé des sentiments qui ont fait cette grande révolution ; mais aussi en blâme-t-il énergiquement les excès et condamne-t-il sévèrement l'acte de la Convention qui envoya Louis XVI à la mort. Les idées de Kant sur le droit des gens et sur le droit cosmopolitique ne sont pas moins libérales et élevées. Tout en reconnaissant le droit de guerre dans certaines circonstances, il a soin de le renfermer en d'étroites limites, et il le pose comme l'idéal que doivent poursuivre tous les Etats l'idée d'une paix universelle et perpétuelle.

Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu. — Tout devoir auquel nous ne pouvons être contraints par une force extérieure, mais auquel néanmoins nous nous reconnaissons intérieurement obligés, est un devoir de vertu. La partie de la métaphysique des mœurs qui traite

de ces devoirs doit être, comme la précédente, entièrement pure ou *a priori*. Mais, tout en soutenant que les devoirs de vertu doivent nous être présentés uniquement au nom de la raison, Kant reconnaît que l'accomplissement de ces devoirs suppose aussi certaines conditions subjectives, qu'il faut travailler à cultiver et à développer, telles que le *sentiment moral*, la *conscience morale*, l'*amour des hommes* et le *respect de soi-même*. Mais ces conditions ne sont autre chose pour lui que l'effet intérieur nécessairement produit par le concept même de la loi. La doctrine de la vertu se divise en deux parties, dont l'une comprend les devoirs mêmes qu'on désigne sous ce titre, et l'autre les règles de l'enseignement (*didactique*), et de l'exercice (*ascétique*) de la vertu.

Dans toute cette théorie, on retrouve ce sentiment profond du devoir et de la dignité morale qui fait l'âme et le principe de la philosophie kantienne tout entière. Kant ne fléchit point dans les applications, et si l'on peut reprocher à sa doctrine morale d'être trop étroite, on ne saurait assez en admirer la pureté et la sévérité. Il ne serait pas juste, d'ailleurs, d'accuser Kant d'avoir laissé en dehors de sa morale le dévouement et la charité, car il compte positivement cette vertu parmi les devoirs larges et imparfaits, qu'il distingue des devoirs parfaits ou étroits, tout en les rattachant au même principe et en les expliquant par la même formule. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il montre ici le vice et l'insuffisance de sa doctrine. Dans la seconde partie de la doctrine de la vertu, dans la *Méthodologie morale*, Kant recommande aux instituteurs de la jeunesse l'usage d'un catéchisme moral, qui serait pour la morale et la religion naturelles ce que sont les catéchismes ordinaires pour la religion positive. Il joint même l'exemple au précepte. Il est curieux de lire ce fragment où ce grand génie s'efforce de mettre à la portée des plus jeunes et des plus faibles esprits les grandes vérités morales, qu'ailleurs il a pris tant de soin de revêtir des formes les plus sévères de la science.

Dans les classifications qu'il fait de nos devoirs, Kant n'en reconnaît que deux espèces : des devoirs envers soi-même et des devoirs envers autrui. Il retranche ainsi de la morale naturelle une classe de devoirs reconnue par la plupart des moralistes, à savoir nos devoirs religieux envers Dieu. Mais il faut se rappeler que nos devoirs naturels prennent nécessairement un caractère religieux lorsque, à la lumière de la raison pratique, ils nous apparaissent comme les préceptes d'un législateur suprême, auteur et juge du monde moral. Ce point se trouve particulièrement développé dans un ouvrage important et célèbre, dont il nous reste encore à donner une idée pour compléter cette exposition de la philosophie kantienne : nous voulons parler de la *Critique de la religion dans les limites de la simple raison*, publiée en 1791, peu d'années après la *Critique de la raison pratique*.

Critique de la religion dans les limites de la simple raison. — Donner un sens moral aux récits, aux dogmes et aux institutions du christianisme, et faire ainsi de ces récits, de ces dogmes et de ces institutions un véritable enseignement moral et un moyen de moralisation, quel qu'en soit d'ailleurs le sens historique et réel, voilà le problème et le but posés ici par Kant. Par là on mettra les croyances positives d'accord avec la raison, et l'on rendra la religion raisonnable. Et, selon Kant, on ne peut invoquer d'autre interprète que la raison pratique : car, comme il n'y a d'autre religion naturelle possible que

celle qui s'appuie sur la morale, l'interprétation morale est la seule interprétation raisonnable des institutions et des dogmes religieux. Kant oublie que les religions ne sont pas seulement des systèmes de morale, mais qu'ils sont aussi des systèmes de métaphysique. Quoi qu'il en soit, le rationalisme de Kant est un rationalisme moral : pour lui la raison pratique est l'unique juge de la religion positive, comme elle est la source unique de la religion naturelle. Ce n'est pas que Kant rejette comme faux ou impossible le fait d'une révélation surnaturelle ; il ne croit même pas qu'on en puisse prouver l'absolue impossibilité ; mais il ne croit pas, non plus, qu'il soit nécessaire de l'admettre, et, sans trop se prononcer sur cette question, il répugne au fond à attribuer au christianisme une origine surnaturelle. Mais, révélé ou non, le christianisme ne peut échapper à la critique de la raison, et il ne peut être admis par elle qu'autant qu'il sera trouvé conforme à ses décisions. L'unique preuve de la vérité d'une religion est dans cette conformité ; mais il faut remarquer que cette conformité ne prouve pas que cette religion a été révélée, elle prouve seulement qu'elle est raisonnable, la seule chose qui importe en définitive. La *Critique de la religion* se distingue par la forme des autres ouvrages de Kant : à en considérer l'ordonnance générale, on dirait plutôt un poème qu'un livre de science. Elle met d'abord en présence le bon et le mauvais principe, puis nous fait assister à la lutte de ces deux principes dans le cœur de l'homme, nous montre ensuite la victoire remportée par le premier sur le second, ou le règne de Dieu sur la terre, et enfin nous expose le vrai culte qui doit s'élever sous l'empire du bon principe, et qui est aussi éloigné du faux culte que la religion de la superstition. Ce n'est cependant pas une œuvre d'imagination que Kant a voulu composer, mais un livre sérieux de philosophie morale et religieuse. Partout, en effet, sous ce plan et ces formes poétiques se cache une haute philosophie, qui essaye d'interpréter ou de transformer à l'aide des idées morales les légendes, les dogmes et les institutions du christianisme. Ici encore on peut reprocher à la doctrine de Kant de manquer d'étendue ; mais il est beau de voir cette doctrine tout ramener aux idées morales et tourner tout à leur profit. Que l'on songe aussi au ton léger dont il était de mode, au XVIII^e siècle, de parler du christianisme, à la critique superficielle et ironique qu'en faisaient la plupart des philosophes de ce siècle, et l'on appréciera mieux la valeur de cette œuvre, qui sait si bien allier la plus parfaite indépendance au respect des grandes traditions, et qui se tient à une égale distance d'une théologie aveugle et d'un dédain frivole.

La métaphysique kantienne que nous venons de parcourir, et la critique qui en est la condition, composent une science purement rationnelle ou *a priori*, une science du même ordre que les sciences mathématiques, et qui, dans ce qu'elle donne, doit avoir comme celles-ci une certitude absolue. C'a été, en effet, la prétention de Kant de construire la métaphysique comme les mathématiques, en dehors de l'expérience, et de lui donner par là un caractère absolu. Mais il ne prétend point exclure de la philosophie toute étude expérimentale, soit de l'homme, soit de la nature ; seulement il veut qu'on distingue bien et qu'on sépare dans la philosophie ces deux choses : d'une part, la métaphysique et la critique sur laquelle elle s'appuie, lesquelles doivent être tout à fait *a priori* ; et, de l'autre, l'étude expérimentale de la nature ou de l'homme. Lui-

même cultivait avec amour ce genre d'étude et y excellait. Dans les dernières années de sa vie, après avoir achevé l'édifice de sa critique et de sa métaphysique, il publia un traité d'*Anthropologie*, qui résume les leçons que, pendant de longues années, il avait faites sur ce sujet, et où l'on retrouve tout entier ce talent d'observation qu'avait déjà révélé dans la première époque de sa vie son petit écrit *Sur les sentiments du beau et du sublime*. Dans une note de la préface de ce traité, qui parut en 1798 sous ce titre : *Anthropologie au point de vue pragmatique*, Kant prend, en quelque sorte, congé du public, et il s'excuse sur son âge avancé de ne pouvoir aussi publier lui-même un résumé des leçons qu'il avait faites pendant les mêmes années sur l'autre branche de la philosophie expérimentale, la *géographie physique*. Il confia au professeur Rink le soin de publier ces leçons, qui parurent à Königsberg en 1802. Déjà une édition en avait été publiée sans son aveu à Hambourg par Wolmar, qui s'était procuré plusieurs cahiers d'étudiants. Les leçons sur la géographie physique attestent, comme l'*Anthropologie*, avec un rare talent d'observation, une admirable variété de connaissances et une immense lecture. Ce sont ces qualités qui rendaient l'enseignement de Kant si instructif à la fois et si intéressant. Qu'on y joigne ce mélange de finesse et de bonhomie qui était un des principaux traits de son esprit et de son caractère, en outre un amour de la clarté et un talent d'exposition qui manquent trop dans ses grands comme dans ses petits ouvrages, mais qu'il montrait dans ses cours écrits, enfin cette douce et sympathique chaleur que communiquaient à sa parole une grande élévation d'idées et des convictions profondes, et l'on aura une idée de ce que Kant devait être dans sa chaire. Tous ceux qui l'avaient entendu en parlaient avec admiration, et Herder, son élève et son adversaire, reprochait à l'écrivain de ne pas rappeler assez le professeur.

Nous avons exposé la philosophie de Kant tout entière en parcourant les grands ouvrages qui en contiennent les diverses parties, et, pour ne pas interrompre cette exposition, nous avons écarté tous les ouvrages de moindre importance et tous les petits écrits destinés à préparer, défendre, expliquer ou appliquer à divers sujets les idées et les principes de la nouvelle philosophie ; mais nous allons maintenant indiquer ces ouvrages et ces écrits, en les rattachant à ceux que nous avons étudiés précédemment : on aura ainsi, dans cet article, un tableau complet de tous les travaux de Kant.

Disons d'abord que, six années après la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant en publia une seconde, contenant une nouvelle préface fort curieuse, une introduction plus développée et un grand nombre de graves changements qu'il importe d'étudier, si l'on veut connaître à fond le développement de sa pensée ; c'est pourquoi nous indiquons ici cette nouvelle édition.

Deux années après la publication de ce grand monument, qui, malgré son originalité et son importance, ne produisit pas d'abord une grande impression, Kant, sentant le besoin de rendre plus accessibles les idées qu'il voulait introduire dans la philosophie en les exposant sous des formes et en un langage plus simple et plus clair, écrivit dans ce but un petit ouvrage intitulé *Prolegomènes pour toute métaphysique future qui voudra être considérée comme une science*, 1783, où, comme il le dit lui-même, il reprend sous une forme analytique ce qu'il a dû présenter dans la *Critique* sous une forme synthétique. Ce petit ouvrage se distingue en effet par

une très-grande clarté, et il peut servir à la fois d'introduction et de résumé à la *Critique de la raison pure*.

A la *Critique de la raison pure* il faut encore rattacher les écrits suivants : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* 1786. Dans cet écrit, Kant a pour but de défendre la raison contre les attaques de Jacobi. — Même année : *Quelques remarques sur l'examen fait par Jacob des manières de Mendelssohn*. Ces remarques furent envoyées par Kant à l'auteur de cet examen, qui défendait la philosophie critique attaquée par Mendelssohn. — Sur une prétendue découverte d'après laquelle toute nouvelle critique serait devenue inutile par une plus ancienne, 1791. C'est une réponse à Eberhard, qui avait prétendu que la philosophie de Leibniz rendait inutile la nouvelle critique; Kant y explique comment sa propre théorie diffère, selon lui, de celle des idées innées, défendue par Leibniz. — Même année : *De la non-réussite de tous les essais philosophiques de théodicée*. Dans cette dissertation publiée dans le *Recueil mensuel* de Berlin, Kant prétendait montrer l'insuffisance de tous les moyens qu'on emploie ordinairement pour justifier la sainteté, la bonté et la justice de Dieu, et, en général, l'impuissance de la raison spéculative à résoudre dans un sens ou dans un autre toutes les questions que poursuit la théodicée, rappelant que la raison pratique a seule le droit de décider quelque chose à l'égard de l'existence et des attributs de Dieu, dont elle est en nous l'unique organe. En reproduisant ici cette conclusion, Kant en cherche la confirmation dans le *Livre de Job* : seul, le malheureux s'inclinant, sans les comprendre, devant les décrets de la volonté divine, trouve grâce devant Dieu par sa sincérité, tandis que les hommages hypocrites de ses amis sont rejetés. On voit là en même temps un exemple de cette interprétation morale des livres saints que développera la *Critique de la religion*. A cette même année appartient encore une dissertation sur un sujet proposé par l'Académie de Berlin : *Quels ont été les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*; mais cette dissertation ne fut publiée que l'année même de la mort de Kant, en 1804, par Rink. — *Du ton suffisant qui s'est élevé récemment en philosophie*, 1794. Ce petit écrit est encore dirigé contre la philosophie de Jacobi, qui voulait substituer le sentiment à la raison et l'enthousiasme à la réflexion. — Même année : *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, écrit à l'adresse de l'ami de Goëthe, Schlosser, qui avait attaqué violemment la philosophie critique.

Il faut rapprocher de la *Critique de la raison pratique* un petit ouvrage qui est à cette critique ce que sont à celle de la *raison pure* les *Prolegomènes pour toute métaphysique future*, c'est-à-dire une sorte d'introduction analytique : ce sont les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, publiés en 1783, cinq ans avant la *Critique de la raison pratique*. La méthode que Kant suit dans cet ouvrage et la clarté qu'il y a su répandre en rendent la lecture utile et intéressante.

De la préface et de l'introduction de la *Critique du jugement*, il faut rapprocher un petit écrit intitulé de la *Philosophie en général*, qui avait été composé pour servir d'introduction à une exposition de la philosophie critique entreprise par le professeur Sigismund Beck (1793-1796). Il a été publié par Starke dans son recueil des petits écrits de Kant et par les derniers éditeurs des œuvres complètes de ce philosophe,

Rosenkranz et Schubert. — A la seconde partie de la *Critique du jugement*, c'est-à-dire à la *Critique du jugement téléologique*, on peut rattacher une dissertation écrite deux années auparavant, en 1788 : *de l'Usage des principes téléologiques en philosophie*.

Autour de la *Métaphysique des mœurs* viennent se grouper divers petits écrits : une *Critique d'un ouvrage de Schulz, prédicateur à Gieltsdorf, intitulé : Instruction sur la morale de tous les hommes sans distinction de religion*, 1784; — *de l'illégitimité de la contrefaçon littéraire*, 1785; — *du Principe du droit naturel proposé par Hufeland*, 1786; — *Sur cette locution proverbiale : Cela peut être juste en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique*, 1792; — *du Prétendu droit de mentir par humanité*, 1797; — *Sur la librairie*, deux lettres à Nicolaï, 1798; — *Projet philosophique d'un traité de paix perpétuelle*, 1795. Cette idée d'une paix perpétuelle couronne, comme on l'a vu, la *Doctrine du droit* de Kant; le petit écrit que nous citons est à la fois sérieux et piquant. — Indiquons ici un *Traité de pédagogie*, qui est un résumé des leçons faites par Kant sur ce sujet, et qui fut publié par Rink en 1803, sur l'invitation du professeur. Ce traité complète le système moral de Kant.

A la *Critique de la religion* on peut joindre une dissertation insérée dans le *Recueil mensuel* de Berlin, en 1786, sous ce titre : *Commencements probables de l'histoire des hommes*. Dans cette dissertation, Kant suit le récit de la *Genèse*, mais en l'interprétant d'une manière philosophique, et en cherchant à en faire sortir une histoire probable des premiers temps de l'espèce humaine. — Nous avons dit que la publication de la *Critique de la religion* avait suscité à Kant des difficultés. On trouvera des renseignements curieux à ce sujet dans la préface d'un petit ouvrage intitulé *Lutte des facultés*, 1798. Kant y publia la lettre qu'il avait reçue du roi Frédéric-Guillaume II, mort à cette époque, et la réponse qu'il y avait faite; et, déçu par la mort du roi de la parole qu'il avait donnée, il entreprit dans l'ouvrage même de traiter la question des rapports de la philosophie avec la théologie : il subordonne la seconde à la première, et réclame pour celle-ci une absolue indépendance. Cet ouvrage n'est pas restreint d'ailleurs à cette question, et on peut le citer comme un des petits écrits les plus curieux et les plus importants de Kant.

A côté des *Leçons de géographie physique* et du traité d'*Anthropologie pratique*, que nous avons cités, il faut placer plusieurs petits écrits sur diverses questions de physique, d'anthropologie et même de philosophie de l'histoire : car, quoique Kant n'ait écrit aucun grand ouvrage sur cette branche intéressante et nouvelle de la philosophie, un esprit aussi curieux et aussi original n'y pouvait rester étranger. Indiquons ces divers écrits suivant l'ordre chronologique; nous compléterons par ces indications la liste des écrits de Kant : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1784. — Même année : *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières?* — *Sur les volcans de la lune*, 1785. — Même année : *Détermination du concept d'une race humaine* (il faut rapprocher de cette dissertation le programme publié par Kant en 1775, sur les diverses races humaines; c'est pour répondre à des objections soulevées par cette dissertation que fut écrite celle que nous avons citée plus haut : *de l'Usage des principes téléologiques*). — Même année : *Critique de la première partie des idées de Herder sur la phi-*

losophie de l'histoire de l'humanité. — L'Enthousiasme et ses remèdes, 1790. Ce sont des remarques envoyées à Borowski au sujet du livre qu'il écrivait sur Cagliostro. — *L'Influence de la lune sur le temps*, 1794. — Même année : *la Fin de toutes choses. — Lettre à Sommering sur l'organe de l'âme*, 1796. — Citons encore une fois le petit ouvrage intitulé *Lutte des facultés*, pour la dissertation écrite en réponse au professeur Hufeland, et introduite ici sous ce titre : *De la puissance que possède l'âme de surmonter ses douleurs par sa seule volonté*, et pour celle que Kant y a également insérée sur cette question : *Si le genre humain est en progrès constant*.

Aux ouvrages que Kant laissa à ses disciples le soin de publier, il faut ajouter la *Logique*, publiée par Jaesche en 1800. C'est le résumé des leçons que Kant faisait sur cette branche de la philosophie, en prenant pour texte la logique de Meier. L'introduction est un remarquable morceau de philosophie générale.

Enfin, en 1817, M. Pœlitz publia des *Leçons de Kant sur la doctrine philosophique de la religion*, d'après des notes prises au cours du professeur; en 1821 il publia, aussi d'après des notes, des *Leçons sur la métaphysique*.

Après avoir exposé d'une manière générale l'esprit et le but de la philosophie de Kant, nous l'avons parcourue dans toutes ses parties. Il ne nous reste plus qu'à en essayer une critique sommaire. Déjà, en cherchant à donner une idée générale de la réforme et de la philosophie kantienne, nous en avons fait ressortir les côtés vrais et durables. C'est d'abord l'idée mère de la critique, c'est-à-dire l'idée de remonter aux principes de la connaissance humaine, pour en déterminer l'origine, la valeur et la portée. On a vu quelle précision nouvelle, quelle forme systématique Kant a donnée à cette idée : il l'a élevée à la hauteur d'une véritable méthode, et par là, quelle que soit d'ailleurs la valeur des résultats auxquels il est arrivé, il a rendu à la philosophie un service immortel, car là est la condition première de toute philosophie, la seule voie sûre et légitime pour quiconque veut lui donner le caractère d'une science. C'est en même temps cette tentative de conciliation entre l'empirisme et le rationalisme, le scepticisme et le dogmatisme, qui est un des principaux caractères de la philosophie critique. Tel doit être le but de la philosophie. Si Kant ne l'a pas atteint, du moins l'a-t-il admirablement conçu et posé. Mais la méthode critique de Kant est-elle vraie de tout point, et a-t-il réussi à concilier en effet les systèmes qui se partagent la philosophie, c'est-à-dire a-t-il fait justement la part de l'expérience et de la raison dans la connaissance humaine, et en a-t-il exactement déterminé les limites et la portée? On peut reprocher d'abord à la méthode et à la philosophie de Kant d'être, en général, plus abstraites que réelles, et ce défaut vient en partie de ce qu'elles sont plus logiques que psychologiques. Kant a entrepris de traiter la philosophie comme les mathématiques, tout à fait *a priori*, en dehors de toute expérience, même de la conscience. Or, cette méthode, qui convient à des sciences simples et abstraites comme les mathématiques, ne peut convenir également à une science complexe et concrète comme la philosophie : appliquée exclusivement à cette science, elle lui soustrait, en quelque sorte, la réalité et la condamne à l'abstraction. Sans doute la philosophie a ses principes *a priori* que l'expérience ne peut expliquer, et qu'il importe de distinguer et de séparer dans l'ensemble de la connaissance, et

c'est encore l'honneur de Kant d'avoir nettement conçu et résolument entrepris cette tâche difficile. Mais ces principes mêmes, si purs qu'ils soient, n'en tombent pas moins sous la conscience, et c'est à la lumière de la conscience qu'il les faut étudier : c'est elle qui nous en découvre les sources, les caractères particuliers et les applications; on ne saurait rejeter ses informations sans danger. En outre, il faut bien prendre garde de confondre avec les vrais principes de la raison des conceptions dues simplement au travail de l'abstraction, et même des attributs du sujet pensant, qui, comme tels, sont les conditions universelles et nécessaires de nos jugements, mais ne peuvent être considérés pour cela comme des principes rationnels. Or, Kant a commis cette double faute, dont l'aurait préservé une psychologie plus profonde. Cette insuffisance de la psychologie, qui est un des caractères de la philosophie kantienne, y explique plus d'un défaut et plus d'une erreur. Elle explique, comme on le verra tout à l'heure, une partie de son scepticisme. Elle explique déjà dans une certaine mesure son caractère abstrait et logique : car telle est la forme que revêtent dans la philosophie de Kant les principes de la connaissance, ceux de la morale et ceux du goût. De là aussi le caractère artificiel de ses analyses et de ses combinaisons. Kant est l'esprit le plus analytique et le plus systématique qui ait jamais été depuis Aristote. Celui qui lit ses ouvrages ne peut songer sans étonnement quelle puissance d'esprit supposent ces analyses si déliées et ces combinaisons si savantes. On éprouve, en y pensant, quelque chose comme ce sentiment du sublime qu'il a lui-même si bien décrit. Il faut dire aussi qu'en poussant plus loin que personne ce besoin d'analyse et de rigueur systématique qui est l'une des conditions de la philosophie, il a donné à cette science un grand exemple. Une science est, comme un corps organisé, un système dont toutes les parties doivent être unies entre elles, non par des rapports arbitraires, mais par des liens intimes et profonds : telle doit être la philosophie. Nul n'a compris et mis en lumière, comme Kant, cette importante vérité; nul n'a essayé, comme lui, de la pratiquer. Malheureusement, cette rigueur qu'il cherche à introduire partout, dans ses analyses, dans ses combinaisons et dans toute la construction de son système, est souvent plus apparente que réelle : ses analyses sont souvent plus ingénieuses que solides, ses combinaisons et son système plus savants que vrais. En général, tout cela trahit un peu l'artifice, et même, en certains endroits, ce que l'on pourrait appeler un artifice après coup. Ainsi, par exemple, la *Critique du jugement* est plutôt, quoi qu'en dise Kant, une pièce de rapport dans le système, qu'un véritable organe. Ce n'est pas d'ailleurs que, malgré tout cet artifice, malgré cette exclusion de la psychologie qui en est la principale cause, la philosophie de Kant ne contienne d'admirables vues d'ensemble et des trésors d'observation psychologique; mais le moule dans lequel il jetait ses pensées et son système, en comprimant la psychologie, devait leur imprimer un caractère artificiel.

Ces remarques s'appliquent également aux divers ouvrages de Kant, ou aux diverses parties de sa philosophie. Quel monument que la *Critique de la raison pure*! Sans revenir sur tout ce qu'il y a d'original et de profond dans l'idée fondamentale de la philosophie critique, quelle puissance d'analyse et quelle force systématique! Mais trop souvent cette puissance d'analyse n'a abouti qu'à des abstractions, et cette force sys-

tématique, qu'à des combinaisons artificielles. Quelle profonde investigation de nos facultés de connaître! Mais aussi, en beaucoup d'endroits, quelle étroite psychologie! Il en est de même de la *Critique de la raison pratique*, et en général de la morale de Kant. Qui jamais poussa aussi loin l'analyse des principes fondamentaux de la morale et des faits qui s'y rattachent, et quel système fut jamais aussi savamment construit? Mais c'est ici surtout qu'éclate l'abus de l'abstraction. Les principes fondamentaux de la morale prennent entre les mains de Kant un caractère tellement abstrait, que la conscience y reconnaît à peine les règles de notre conduit et de nos jugements moraux. On a souvent comparé la doctrine morale de Kant à celle des stoïciens; elle la rappelle, en effet, par quelques côtés, quoiqu'elle la surpasse: car s'il y a du stoïcisme dans la morale de Kant, c'est un stoïcisme corrigé par le christianisme, et, en général, par une connaissance plus exacte et plus approfondie de notre nature morale. Mais combien encore est étroite cette doctrine! Quelle pureté et quelle sévérité! Quel sentiment de la dignité de notre nature! Mais que devient le dévouement dans la doctrine de l'impératif catégorique? Kant ne l'exclut pas sans doute; mais sa morale ne l'explique pas suffisamment et est incapable de le produire. D'ailleurs Kant n'en a-t-il pas tari la source, en refusant un rôle au sentiment dans les actions morales? De même encore, on trouverait difficilement une analyse plus délicate et plus subtile des idées et des sentiments du beau et du sublime, et une théorie plus systématique. Mais Kant trop souvent pousse la délicatesse et la subtilité d'analyse jusqu'à la plus insaisissable abstraction. N'est-ce pas là encore le caractère des principes du goût dans sa doctrine? Cela n'empêche pas d'ailleurs que cette théorie ne nous fasse souvent pénétrer plus profondément qu'aucune autre dans l'intelligence des questions qu'elle soulève; mais ici, comme partout ailleurs et pour la même raison, la philosophie de Kant a le défaut d'être tout abstraite, en grande partie artificielle, et souvent étroite.

Les qualités et les défauts que nous venons de signaler dans la doctrine de Kant se réfléchissent dans le langage qu'il s'est fait pour la traduire. Vouloir donner à la philosophie un caractère rigoureux et systématique, et trouvant insuffisant ou imparfait à cet égard le langage vulgaire, même celui de l'école, il entreprit de se créer une langue à lui, dont il emprunta d'ailleurs la plupart des éléments à la scolastique, mais en les réformant et en les renouvelant. Or, on ne peut nier que cette langue n'ait souvent le mérite de la précision et un caractère systématique; mais elle a souvent aussi le défaut de ressembler plutôt à une algèbre qu'au langage de la philosophie, et d'être arbitraire et artificielle. Ajoutons qu'elle est extrêmement compliquée. En sorte que, si elle est commode à beaucoup d'égards, elle a aussi le tort d'embarasser et de fatiguer inutilement l'esprit. Il faut ici à la fois louer et blâmer Kant. Il a bien vu que, si la philosophie veut être une science, elle ne doit pas reculer devant les formes austères de la science; mais il a oublié que, prenant tous ses éléments dans le domaine du sens commun, elle ne doit pas trop s'écartier de la langue vulgaire, et qu'il vaut mieux chercher à introduire dans celle-ci les qualités scientifiques, que de forger une langue tout à fait nouvelle. Nous ne parlons pas du style de Kant, qui, malgré d'incontestables beautés de détail et des pages vraiment admirables, laisse en général beaucoup trop à désirer pour des lecteurs français.

Mais le principal défaut de la philosophie critique, c'est son caractère subjectif et la part exagérée qu'elle fait au scepticisme. Kant, en cherchant à déterminer la valeur et la portée de la reconnaissance, voulait faire en même temps la part du scepticisme et du dogmatisme: c'est là un grand et difficile problème, qui, s'il n'est pas nouveau dans la science, a du moins reçu de lui une forme singulièrement précise. Mais ce problème, ne l'a-t-il pas résolu dans un sens plutôt que dans un autre? Ce caractère de subjectivité, dont il marque une grande partie de la connaissance humaine, n'assure-t-il pas la première place au scepticisme? Sur quoi s'appuie-t-il d'abord pour refuser aux formes de la sensibilité et aux catégories de l'entendement, par suite à la connaissance qui s'y fonde, toute valeur objective? Sur ce que ces principes sont les conditions *a priori* de la connaissance des objets: il lui a paru impossible de rapporter aux objets des lois de notre esprit, antérieures à la connaissance que nous avons de ces objets, puisqu'ils en sont les conditions. Or, cette conséquence est-elle nécessaire? Sans doute l'esprit a ses lois sans lesquelles la connaissance des choses ne serait pas ou ne serait presque rien; mais de ce que ces lois sont les conditions *a priori* de la connaissance; de ce que l'esprit ne les dérive pas de l'expérience, mais de lui-même, s'ensuit-il nécessairement qu'elles n'aient aucune valeur objective, et qu'elles ne puissent être, en même temps que des lois de notre entendement, des lois de la nature même des choses? Soit, par exemple, la loi de la causalité: je ne la déduis pas de l'expérience, mais je l'impose *a priori* aux phénomènes; s'ensuit-il qu'elle ne soit qu'une loi de notre esprit et qu'elle ne puisse pas être une loi des objets mêmes? Pourquoi ne serait-elle pas l'un et l'autre à la fois? Pourquoi, en général, n'y aurait-il pas harmonie entre notre intelligence et la nature des choses? Et, si nous étions réduits ici à des conjectures, cette dernière supposition ne serait-elle pas beaucoup plus vraisemblable que la première? Il faut convenir que le problème des rapports de l'esprit et de la nature des choses est plein de difficultés, peut-être même de mystères; mais la solution qu'en donne Kant ne lève pas ces difficultés, ou plutôt elle y ajoute. L'hypothèse kantienne est, en outre, contredite par l'expérience même: car, s'il n'y a pas harmonie entre notre intelligence et la nature des choses, d'où vient que nous trouvons la seconde si conforme aux lois de la première? Kant répondra que nous n'avons pas le droit d'invoquer cette conformité, puisque, ne connaissant les choses qu'au moyen de nos propres lois, c'est nous qui les faisons ce que nous les trouvons. Mais accordons que la connaissance humaine ne serait pas ou ne serait presque rien sans les principes que l'esprit tire de son propre fonds; nous est-il permis pour cela de ne voir dans l'expérience même qu'une création de notre esprit; et, à côté de ces principes *a priori*, nécessaires sans doute pour l'éclairer et l'interpréter, n'a-t-elle pas aussi ses propres informations? C'est ainsi qu'elle nous montrera la nature partout conforme aux lois mêmes de notre esprit. D'ailleurs, que parlons-nous ici d'hypothèses? Nous ne sommes pas réduits en cette matière à des conjectures plus ou moins vraisemblables; la raison résout la question directement et sans réplique. Pouvons-nous supposer, en effet, que les principes de l'entendement, nous parlons de ceux qui sont de véritables lois de l'esprit, et non des catégories purement abstraites, n'ont qu'une valeur subjective? Kant admet qu'ils sont nécessaires; mais il prétend que cette nécessité est relative à la constitution de notre esprit. Or,

cela est contraire à la raison même qui les déclare absolus. Pouvons-nous supposer, par exemple, que le principe de causalité n'est qu'une loi de notre esprit? Non, car la raison nous dit que c'est une loi de la nature même des choses. Ou prouvez-nous donc que la raison ne nous dit pas cela, ou rejetez l'autorité même de la raison. Kant ne fait ni l'un ni l'autre. Il ne songe pas un instant à contester l'autorité de la raison : car, là où il croit que la raison nous impose ses principes comme des lois absolues, il leur maintient ce caractère. Ce n'est pas, comme on l'a souvent répété à tort, parce que la raison humaine est subjective que Kant conteste la valeur absolue de ses principes : car, s'il en était ainsi, on ne voit pas comment il aurait pu, à moins d'une grossière contradiction, ne pas envelopper dans son scepticisme la raison pratique et les lois morales ; mais il a cru que les principes, qu'il a désignés sous le nom de *formes de la sensibilité* et de *catégories de l'entendement*, ne nous étaient pas imposés par la raison à titre de lois absolues, et c'est pourquoi il a pu en contester la valeur objective. C'est là qu'est son erreur : car ces principes, la raison les déclare absolus, par conséquent, objectifs ; et jamais Kant n'a pu établir le contraire. Nous n'avons parlé jusqu'ici que des *formes de la sensibilité* et des *catégories de l'entendement* ; on a vu comment Kant distingue de ces principes, qu'il regarde comme constitutifs de l'expérience, les *idées de la raison* proprement dites, et comment il résout la question de la valeur objective de ces idées. Remarquons d'abord que, parmi ces idées, il en compte une que la conscience, bien interrogée, suffit à expliquer : celle du *moi*. C'est ainsi que déjà, parmi les catégories de l'entendement, il avait rangé certaines conditions du jugement, qui ne sont autre chose que les attributs mêmes du sujet qui juge, par exemple, l'unité du *je pense*. Cette unité est sans doute la condition de tout jugement ; mais elle est aussi un fait de conscience. Il en est de même du *moi* : il nous est immédiatement révélé par la conscience. Voilà ce qu'une psychologie plus profonde aurait montré à Kant, et, en rendant à la conscience, c'est-à-dire à l'intuition immédiate de nous-mêmes, une idée qu'il transporte à la raison, elle aurait préservé cette idée du scepticisme où il précipite en général les *idées de la raison*. Mais d'où vient ce scepticisme? De ce que ces idées se rapportent à des objets suprasensibles, c'est-à-dire à des objets dont nous n'avons pas l'intuition : car il n'y a pour nous d'autre intuition possible que l'intuition des sens, y compris le sens intime. Elles sont des conceptions nécessaires à l'achèvement de notre connaissance ; mais nous n'avons pas le droit de leur attribuer une valeur objective : car leurs objets sont tout à fait insaisissables pour nous, et, par conséquent, hypothétiques. Or, on peut bien admettre avec Kant que nous n'avons et ne pouvons avoir d'autre intuition que celles des sens extérieurs et du sens intime, sans refuser pour cela à l'esprit humain le droit d'attribuer une valeur objective à certaines idées dont il ne sait pas les objets, comme à celle de Dieu, par exemple. On peut lui accorder que nous n'avons pas l'intuition de Dieu, c'est-à-dire que nous ne faisons que le concevoir, sans en avoir une aperception directe et immédiate ; mais il ne s'ensuit pas que nous n'avons pas le droit d'attribuer à cette conception une valeur objective. La question est de savoir si, en nous fournissant cette conception, la raison nous l'impose comme quelque chose d'absolu ; or, tel est en effet son caractère : non-seulement nous avons besoin de l'idée de Dieu pour porter notre connaissance à son plus

haut degré de perfection ; mais il serait absurde, c'est-à-dire contraire à la raison, de supposer que Dieu n'existe pas. Que nous faut-il de plus? La raison parle, et cela suffit. Le scepticisme de Kant à l'endroit des objets de la raison, au moins de son objet suprême, n'est donc pas mieux fondé et est tout aussi contraire à la raison que le caractère subjectif qu'il attribue aux principes de l'entendement.

Enfin, si l'on rapproche la morale de Kant de sa métaphysique, et qu'on aille au fond des choses, on y trouve une contradiction manifeste. Cette contradiction n'est pas aussi grossière qu'on l'a souvent imaginé ; nous avons montré comment elle s'explique dans la doctrine de Kant ; mais, pour s'expliquer, elle n'en est pas moins réelle. Quelle différence y a-t-il au fond entre les *catégories de l'entendement* et les *idées de la raison* d'une part, et les *lois de la raison pratique* de l'autre? Pourquoi accorder à celles-ci la valeur objective et absolue qu'on refuse à celles-là? Kant reconnaît que les principes de l'entendement sont comme les lois morales, universels et nécessaires ; mais, selon lui, la nécessité est relative dans le premier cas, elle est absolue dans le second. Pourquoi cela? Les principes de l'entendement sont les lois des phénomènes : est-ce là ce qui les rend relatifs? Mais les lois morales sont les lois de nos actions. Supprimez, dit Kant, le temps et la succession des phénomènes, que devient la loi de la causalité? Mais supprimez, dirons-nous à notre tour, les agents moraux, leurs rapports et leurs actions, toutes choses qui existent bien aussi dans le temps, que devient la loi morale, celle, par exemple, qui défend de mentir? Si l'être absolu est au-dessus de la loi de la causalité, il est aussi en un sens au-dessus de la loi qui défend le mensonge : cette loi en est-elle moins réelle? Pourquoi la première ne l'est-elle pas? Kant a beau dissimuler la contradiction, il ne peut y échapper. Si les lois morales sont absolues, les principes de l'entendement sont aussi ; si les principes de l'entendement sont relatifs, il faut en dire autant des lois morales.

On a dit qu'on ne pouvait faire au scepticisme sa part ; il est certain du moins que cela est bien difficile, et la philosophie de Kant en est une preuve de plus. Ce n'est pas que sous ce rapport elle ne contienne plus d'un enseignement : la sagesse commande la réserve et la modestie dans la spéculation, en même temps qu'une foi robuste (nous parlons de la foi philosophique), dans la pratique ou dans les vérités morales. Mais il ne faut pas, dans le premier cas, pousser la réserve jusqu'au scepticisme, car alors, dans le second, on n'arrive à la foi que par une inconséquence. D'ailleurs, qu'est-ce que cette réserve qui aboutit à l'idéalisme le plus hardi? Il est vrai que Kant s'en défend ; mais ce n'est pas sans raison que sa doctrine a été appelée du nom d'*idéalisme subjectif* ou *transcendantal*. Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que le monde tel qu'il nous apparaît en vertu des lois de notre esprit n'est qu'un phénomène, c'est-à-dire, pour traduire sa pensée, une illusion? Que nous ne connaissons pas la nature intime des choses, soit ; mais comment prétendre que les choses ne sont pour nous qu'une fantasmagorie régulière, créée par notre esprit? Quoi qu'il en soit, sachons gré à Kant d'avoir scruté si profondément le problème de l'origine, de la nature, de la valeur et de la portée de nos connaissances, et d'avoir su, malgré d'éclatantes erreurs, répandre tant de lumières sur ces hautes questions. La philosophie ne peut désormais passer outre sans tenir compte de la doctrine critique et sans en faire son profit. Quelque part qu'elle doive lui faire dans la science,

nous ne pensons pas qu'il y ait d'étude plus propre à fortifier l'esprit et plus salutaire à tous égards.

Kant ne manqua ni de disciples ni d'adversaires. Ceux-ci vinrent de toutes parts : les uns au nom de la théologie révélée; d'autres au nom de l'ancienne métaphysique, particulièrement de l'école de Leibniz et de Wolf; d'autres au nom de la philosophie empirique et sceptique du siècle; d'autres enfin au nom du sentiment. Ses disciples aussi furent très-nombreux et se montrèrent dans tous les rangs et dans tous les camps. On analysa et on commenta ses écrits, on expliqua ses doctrines, on les appliqua à toutes les branches des connaissances humaines. Des disciples moins fidèles ou plus originaux entreprirent de les modifier, et, tout en s'appuyant sur Kant, de pousser la philosophie en des voies nouvelles. On dit que, dans sa vieillesse, Kant se déclarait incapable de comprendre les objections qu'on adressait à sa doctrine, et les transformations qu'on voulait lui faire subir, et, pour expliquer ce fait, il n'est pas nécessaire de supposer que l'âge avait affaibli ses facultés intellectuelles. On trouvera dans le *Manuel de Tennemann* (trad. franç. de M. Cousin, t. II, p. 264 de la 2^e édit.) une longue notice sur les adversaires, les partisans et les continuateurs de la philosophie critique, avec l'indication de leurs ouvrages.

Il faut remarquer, en finissant, qu'à la philosophie critique qui prétendait modérer l'ambition de l'esprit humain en le renfermant dans ses vraies limites, succéda, en prétendant s'y rattacher étroitement, le dogmatisme le plus absolu et le plus intempérant qui fut jamais. Il arriva après Kant ce qui est arrivé après Socrate; et ces deux exemples prouvent d'une manière éclatante combien il est difficile d'arrêter l'essor de l'esprit humain, mais aussi combien il est nécessaire de le régler et de marquer ses justes bornes.

Il est impossible d'indiquer ici les travaux auxquels a donné lieu en France la philosophie de Kant; la liste en serait trop longue : on trouvera dans l'avant-propos de la traduction française de la *Critique du jugement* (t. I, p. iij-v) une note qui indique les premiers en date, et l'on pourra compléter ces indications à l'aide du *Rapport* de M. de Rémusat sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques pour l'examen critique de la philosophie allemande (p. 5 et 6), et aussi à l'aide de l'ouvrage de M. Willm, qui a remporté le prix dans ce concours. Il nous suffira de signaler l'édition la plus complète des œuvres de Kant, les ouvrages français consacrés à sa biographie et à l'exposition détaillée de sa philosophie et les traductions françaises de ses différents écrits.

Œuvres complètes de Kant publiées par Ronnenranz, Berlin, 1838 et années suivantes, 10 vol. in-8; — A. Saintes, *Vie de Kant*, 1844; — Ch. Villers, *Philosophie de Kant*, Metz, 1801, in-8; — V. Cousin, *Philosophie de Kant*; — Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, Paris, 1836 et 1841, 2 vol. in-8 (voir les IV^e et V^e Essais); — du même auteur, *Rapport sur le concours pour l'examen critique de la philosophie allemande*, 1847 (dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*); — J. Wellin, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846 et suiv., 4 vol. in-8; — Barchou de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1836, 2 vol. in-8; — C. Bartholmess, *Kant et Fichte* dans le *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XXIX et XXX; — E. Saisset, *le Scepticisme, l'Encyclopédie, Pascal*, Kant, Paris, 1865, in-8; *Observations sur le sentiment du*

beau et du sublime, trad. par H. Payer Imhoff, Paris, 1795, in-8, et par Weyland, 1823, in-8; — *Principes métaphysiques de la morale*, trad. par J. Tissot, Paris, 1830, in-8; — *Critique de la raison pure*, par le même, 2^e édit., Paris, 1864, 2 vol. in-8; — *Principes métaphysiques du droit*; *Projet de paix perpétuelle*; et analyse de ces deux ouvrages par Mellin, par le même, Paris, 1837, in-8; — *Logique*, par le même, 1840, in-8; — *Leçons de métaphysique*, par le même, 1843, in-8; — *la Religion dans les limites de la raison*, trad. par J. Trullard, Paris, 1841, in-8, par le docteur Lortet, sous le titre de *Théorie de Kant sur la religion*, etc., 1842, in-8; — *Critique du jugement* suivie des *Observations sur le sentiment du beau*, trad. par J. Barni, Paris, 1846, 2 vol. in-8; — *Examen de la Critique du jugement*, par le même, Paris, 1850; — *Critique de la raison pratique*, précédée des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, par le même, Paris, 1848, in-8; — *Examen de la Critique de la raison pratique*, par le même, Paris, 1851; — *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* (première partie de la Métaphysique des mœurs), suivis d'un *essai philosophique sur la paix perpétuelle et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel*, avec une introduction analytique et critique, par le même, Paris, 1853; — *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu* (seconde partie de la Métaphysique des mœurs), suivis d'un *traité de pédagogie et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel*, avec une introduction analytique et critique, par le même, Paris, 1855; — *Critique de la raison pure*, avec une introduction analytique et critique, par le même, Paris, 1869, 2 vol. in-8. J. B.

KAPILA, auteur du système sánkhya, un des plus célèbres de la philosophie indienne. Kapila figure dans les légendes mythologiques où ses aventures sont racontées tout au long. Tantôt il est fils de Brahma, et un des sept grands rishis ou saints des *Pouranas*; tantôt, il est représenté comme une incarnation de Vishnou ou d'Agni; tantôt même on le donne comme un petit-fils de Manou. En d'autres termes, on ne sait rien de précis sur Kapila, ni sur l'époque à laquelle il vivait.

Un des caractères distinctifs de sa doctrine, c'est une indépendance absolue. La révélation n'est point une autorité pour Kapila. L'Écriture sainte lui paraît incapable d'assurer à l'homme la libération et la béatitude éternelle; c'est à la science seule qu'il s'adresse, c'est-à-dire à la raison. Il ne paraît pas que dans l'Inde cette indépendance ait jamais été, contre le système de Kapila et contre ses adhérents, un motif de persécution, tout ombrageuse que l'orthodoxie y pouvait être. Il paraît même que cette indépendance a été poussée aussi loin que possible; et la doctrine de Kapila a été signalée par toutes les écoles qui l'ont combattue, comme une doctrine athée. On a cru quelque temps qu'elle avait inspiré en grande partie les doctrines fondamentales du bouddhisme. C'est une assertion qu'a émise M. Eugène Burnouf; et si elle est exacte, ce qui n'est pas certain, la date relative du système de Kapila serait par là même à peu près fixée : il remonterait à six siècles au moins avant l'ère chrétienne.

Il y a deux sources principales, quoique d'inégale importance, auxquelles on peut demander la connaissance détaillée de cette doctrine : ce sont d'abord les *Axiomes* ou *Sôûtras* de Kapila, imprimés à Scraampore, in-8, 1821, avec le commentaire de Vidjnana Bikshou, en sanscrit; et la *Sánkhya Karikâ*, ou vers mémoratifs du

sânkhya, en soixante-douze distiques, publiée plusieurs fois d'abord par M. Lassen, avec une traduction latine; puis par M. Wilson, avec une traduction anglaise de Colebrooke, et un commentaire sanscrit traduit aussi en anglais. M. Pauthier l'a traduit en français dans sa traduction des *Essais* de Colebrooke. L'auteur de cet article l'a traduit enfin et commenté tout au long dans le VIII^e volume des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*.

Il paraît, du reste, que l'ouvrage vraiment original n'est pas même la collection des sôtras réunis sous le nom de Kapila. Ce serait un recueil beaucoup plus ancien et beaucoup plus concis encore appelé *Tatvâ Samâsa*. Mais Colebrooke n'a jamais vu ce recueil, et il semble même douter de son existence, bien qu'il soit mentionné par les commentateurs. Il paraît probable, du reste, que les sôtras qui ont été imprimés ne sont qu'un développement du *Tatvâ Samâsa*, et c'est à eux qu'il faut demander la véritable doctrine de Kapila. Jusqu'à présent ils n'ont pas été traduits.

Quant à la *Karikâ*, elle est certainement beaucoup plus récente, et quoique Colebrooke la donne pour l'autorité principale du sânkhya, elle ne doit être consultée qu'avec grande réserve. Il est évident d'abord qu'il est très-difficile de renfermer tout un système de philosophie aussi vaste que le sânkhya en soixante-douze distiques ou cent quarante-quatre vers, et que cette concision même a dû nécessairement nuire à la clarté. Ces précis peuvent être fort utiles dans l'école; ils peuvent réveiller et fixer les souvenirs des élèves; ils peuvent être aussi fort intelligibles pour ceux qui ont longtemps étudié la doctrine dans toute son étendue; mais pour ceux qui n'ont pas eu le même avantage, ces abrégés sont loin d'être suffisants, et ils demeurent toujours très-obscurs, surtout quand le système primitif l'est lui-même autant que le sont les *Sôtras* de Kapila. Il faut ajouter que la *Karikâ* étant très-moderne, relativement du moins, et n'étant pas certainement antérieure au viii^e siècle de l'ère chrétienne, elle répond dans l'histoire de l'esprit indien à une époque où les traditions antérieures déjà fort étudiées avaient été déjà aussi défigurées étrangement. Il serait difficile, tant que les *sôtras* ne seront pas connus, de dire jusqu'à quel point la *Karikâ* s'en éloigne; mais on a dès à présent de justes raisons d'affirmer qu'elle ne représente pas toujours très-fidèlement la doctrine originale; il ne faut donc pas croire, parce qu'on connaîtrait la *Karikâ*, qu'on pût se dispenser de recourir aux *sôtras*.

Ces *sôtras* se divisent en six lectures ou leçons d'inégale longueur. Les trois premières sont données à l'exposition spéciale de la théorie. La quatrième l'éclaircit par des comparaisons tirées de la fable et de l'histoire, si tant est qu'il y ait de l'histoire dans l'Inde. La cinquième lecture, toute de controverse, est consacrée à réfuter les objections des écoles rivales; enfin la sixième revient sur les questions les plus importantes pour les compléter par des développements nouveaux.

Quoi qu'il en puisse être des divergences plus ou moins graves des *sôtras* et de la *Karikâ*, les deux ouvrages s'accordent sur ce premier et essentiel principe, que la philosophie est le seul moyen qu'ait l'homme d'arriver à la béatitude. Les moyens que donne l'écriture révélée et tous les moyens visibles, quels qu'ils soient, sont impuissants; la science seule est capable de sauver l'homme. C'est là le principe même d'où est parti le Bouddha pour faire dans l'Inde la grande

réforme à laquelle s'est attaché son nom, c'est, en d'autres termes, le principe même sur lequel s'est appuyée la philosophie grecque et sur lequel doit s'appuyer toute philosophie qui se comprend elle-même et se rend compte de ce qu'elle fait. Il n'est pas besoin d'insister sur l'importance d'une pareille théorie, et de montrer toutes les recherches antérieures qu'elle suppose et toutes les conséquences qu'elle porte invinciblement avec elle.

Le sânkhya reconnaît trois espèces de certitude: ce sont d'abord la perception, puis l'induction, et, en troisième lieu, le témoignage entouré des garanties nécessaires.

Les principes auxquels s'appliquent ces trois critères de la connaissance humaine sont au nombre de vingt-cinq: 1^o la nature racine et mère de tout le reste; 2^o l'intelligence ou le grand principe; 3^o la conscience, en sanscrit *ahankâra*, mot à mot ce qui produit le moi; 4^o-8^o les cinq particules subtiles, essences des cinq éléments; 9^o-19^o les onze organes des sens et de l'action, qui sont aussi avec l'intelligence et la conscience les treize instruments de la connaissance; 20^o-24^o les cinq éléments matériels: l'éther, l'air, le feu, l'eau, la terre; 25^o et enfin, l'âme éternelle et immatérielle, qui n'est ni produite ni productive.

C'est pour contempler la nature, et plus tard pour s'en délivrer, que l'âme s'unit d'abord à elle, comme le boiteux et l'aveugle se réunissent pour voir et pour marcher, l'un servant de guide et l'autre portant celui qui le conduit. De cette union de l'âme et de la nature sort la création, c'est-à-dire le développement de l'intelligence et des autres principes. La nature a trois qualités principales qui correspondent à trois mondes différents, à trois dispositions différentes de l'âme: la bonté d'abord, qui répond au monde supérieur et à la vertu; l'obscurité, qui répond au monde inférieur et au vice; enfin la passion, qui appartient spécialement au monde intermédiaire, au monde de l'homme, où sont mêlés le bien et le mal, le vice et la vertu.

L'âme, revêtue d'un corps et d'une personne qui constituent son individualité, doit s'appliquer à connaître la nature, qui d'abord lui résiste, mais qui, comme une courtisane, après quelques difficultés, finit par se montrer toute nue aux regards de celui qui la sait contempler. Une fois cette connaissance acquise, l'âme n'a plus rien à faire en ce monde; elle y peut rester encore cependant, comme la roue du potier tourne encore longtemps après que l'impulsion qui l'a mise en mouvement a cessé d'agir sur elle; mais dès lors, elle a conquis toutes les conditions de sa délivrance et de sa béatitude; quand le corps vient à se dissoudre, elle quitte cette vie, où elle n'a d'ailleurs jamais été qu'un simple spectateur, un témoin impassible; et elle est éternellement affranchie de ces renaissances successives et de ces épreuves douloureuses auxquelles sont encore soumises les âmes que la science n'a pas rachetées.

Ces détails, quelque concis qu'ils soient, suffisent cependant pour montrer toute la grandeur du système conçu par Kapila. Le sânkhya est certainement, dans la philosophie indienne, celui de tous les darçanas qui mérite le plus notre étude; il représente les idées les plus vastes, les plus profondes à la fois et les plus avancées; le *nyâya* n'est guère qu'un système de logique; la *mimânsâ* n'est qu'une casistique orthodoxe; le védânta, une polémique qui a pour but de défendre la révélation; le yoga de Patandjali est un mysticisme exagéré et souvent extravagant; enfin le *vaiséshikâ* de Kanada s'est surtout atta-

ché à des questions de physique, traitées comme pouvait le faire l'imagination indienne qui ne s'est jamais enquis des faits et n'a, pour ainsi dire, point connu l'observation exacte et attentive des phénomènes. Le sânkhyâ, au contraire, a embrassé et résolu à sa manière toutes les questions principales que la science philosophique peut agiter, et il les a posées et discutées avec une liberté entière.

Outre les diverses publications citées dans cet article, il faut lire, pour comprendre la haute valeur du génie de Kapila, l'analyse qu'a consacrée au sânkhyâ, d'après Colebrooke, M. Cousin, dans son *Histoire générale de la philosophie*, Paris, 1863, in-8; le mémoire cité plus haut de l'auteur de cet article et la traduction des *Sourds* commentés de Kapila par M. Balantyne, *Bibliotheca indica*, Calcutta, 1862. Voy. aussi les articles INDIENS (PHILOSOPHIE DES) et SANKHYA. B. S.-H.

KARIKA. Ce mot désigne, dans la philosophie indienne, des vers mémoratifs qui renferment, sous une forme très-concise, les théories principales des divers systèmes. D'ordinaire, la *Karikâ* s'entend du système sânkhyâ, parce que les vers mémoratifs de ce système ont été publiés et traduits déjà plusieurs fois. Mais les autres écoles ont leurs *Karikâs* tout aussi bien que le sânkhyâ; et le *Sanskara Sara* qu'a publié et traduit M. Windischmann n'est pas autre chose qu'une *Karikâ* du védânta. On en peut dire autant d'un autre résumé du védânta qu'a traduit en anglais M. Taylor, et qui est intitulé *Atmabodha*, ou la *Connaissance de l'esprit*; M. Pauthier l'a mis en français. On pourrait citer encore plusieurs autres *Karikâs*. Cette forme assez singulière qu'a prise la science n'est pas spéciale au génie indien; notre moyen âge a mis plusieurs fois en vers la *Logique* d'Aristote, et ce même procédé a été appliqué souvent à d'autres théories; seulement, ces abrégés rythmiques n'ont pas acquis dans l'Occident la haute autorité que les *Karikâs* ont obtenue dans la philosophie indienne. Évidemment ce mode d'exposition suppose de longues études antérieures et des analyses poussées très-loin. Après les commentaires prolixes qui ont développé les systèmes et les ont bien fait comprendre, on a senti le besoin de résumer, et c'est à ce besoin que les *Karikâs* ont répondu; voilà pourquoi elles sont en général assez récentes. Voy. les articles INDIENS (PHILOSOPHIE DES) et SANKHYA. B. S.-H.

KAYSERLINGK (Hermann de), critique et philosophe allemand, a publié de 1817 à 1839 un assez grand nombre d'ouvrages: comparaison entre le système de Fichte et celui d'Herbart, Königsberg, 1817. *La Métaphysique*, Heidelberg, 1818; — *Projet d'une théorie complète de l'intuition*, Heidelberg, 1822; — *Point de vue pour l'établissement scientifique de la connaissance humaine*, ou *Anthropologie*, Berlin, 1827. Il a laissé l'histoire de sa vie: *Mémoires d'un philosophe*, Altona, 1839. Il avait commencé par être le disciple de Herbart; mais plus tard il abandonna les idées de son maître et se rapprocha de la philosophie de Schelling. Tous ces ouvrages sont écrits en allemand. Un écrivain qui porte à peu près le même nom, Kayserling, a publié à Leipzig en 1863: *Moses Mendelssohn, sa vie et ses œuvres*.

KAYSSLER (Antoine-Auguste-Adalbert), professeur de philosophie à Halle, ensuite à Breslau, où il mourut en 1822, a laissé les ouvrages suivants, tous écrits en allemand et sous l'inspiration de la doctrine de M. de Schelling: *De la nature et de la destinée de l'esprit humain*, in-8, Berlin, 1804; — *Mémoires pour servir à*

l'histoire critique de la philosophie moderne, ou Idée de la philosophie de Schelling, in-8, Halle, 1804; — *Introduction à l'étude de la philosophie*, in-8, Breslau, 1812; — *Principes de la philosophie théorique et pratique, à l'usage des cours publics*, in-8, Breslau et Halle, 1812. X.

KECKERMANN (Barthélémy), érudit et philosophe allemand, né à Dantzick en 1571. Il étudia à Wittemberg, à Leipzig et à Heidelberg, où il fut nommé professeur de langue hébraïque. Il avait une ardeur incroyable pour l'étude et ne négligea aucune des sciences qu'un philosophe de ce temps ne pouvait ignorer. Sa renommée décida le sénat de Dantzick à lui offrir une chaire au gymnase de cette ville. Après l'avoir refusée, il l'accepta en 1601, et y enseigna la philosophie. Ses travaux excessifs hâtèrent sa fin, il mourut en 1659, à l'âge de 38 ans. Il avait pourtant composé un très-grand nombre d'ouvrages, s'il faut en croire Melchior Adam qui n'en compte pas moins de trente-quatre, sans parler de ceux qui étaient restés manuscrits. La plupart portent le nom de système, système politique, de mathématique, de morale, d'anatomie, de théologie, de logique, et enfin système des systèmes. Ces ouvrages, dit Bayle, sont pleins de pillages, et ont été bien pillés. Le principal mérite qu'on y peut découvrir c'est une connaissance assez approfondie de la logique, et même de son histoire. Il y en a deux qui méritent une mention particulière. Dans les *Præcognita logicis*, Heidelberg, 1599, il essaye en manière de préambule une esquisse de l'histoire de la logique depuis le commencement du monde. Dans le *Systema Logice*, Dantzick, 1600, il présente un résumé clair et méthodique des principales questions de la science, et prend pour modèles, dit-il, Aristote, Cicéron, Agricola, « et magnum illud artium lumen, Philippum Melancthonem. » C'était le temps où le ramisme se répandait en Allemagne, et où les universités étaient troublées par des débats violents entre les adversaires et les partisans de cette doctrine. Keckermann est loin d'être un partisan de Ramus; il se plaint même avec amertume dans ses *Præcognita* des progrès de cette réforme, et estime que les bons protestants doivent rester fidèles au péripatétisme, interprété par Mélancthon. Mais pourtant il admet quelques-unes des idées nouvelles, et son orthodoxie est suspecte. Cette logique éclectique, sorte de compromis entre le jramisme et le philippisme (système de Philippe Mélancthon, et qu'on appela *philippovamea*), ne satisfait aucun des deux partis. Voy. Brucker, *Histoire de la philosophie*, t. IV; — Bayle, *Dictionnaire historique*, article KECKERMANN; — Melchior Adamus, *Vitæ Germanorum philosophorum*, Heidelberg, 1615, p. 499.

KENDI ou **ALKENDI** (Abou-Yousouf Yakoub ben-Ishâk), surnommé par les Arabes le *philosophe* par excellence, était issu de l'illustre famille de Kenda, et comptait parmi ses ancêtres des princes de plusieurs contrées de l'Arabie; aucun des auteurs arabes que nous sommes à même de consulter n'indique l'année de sa naissance ni celle de sa mort; nous savons seulement qu'il florissait au ix^e siècle; son père, Ishâk ben-al-Sabbâh, fut gouverneur de Coufa sous les khalifes al-Mahdi, al-Hadi et Haroun al-Raschid. Kendi, qui avait fait ses études à Bassora et à Bagdad, se rendit célèbre sous les khalifes al-Mamoun et al-Motasem (813 à 842) par un nombre prodigieux d'ouvrages sur la philosophie, les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la politique, la musique, etc. Il possédait, dit-on, les sciences des Grecs, des Perses et des Indiens, et il fut un de ceux qu'al-Mamoun chargea de la

traduction des œuvres d'Aristote et d'autres auteurs grecs, ce qui fait supposer qu'il était versé dans le grec ou dans le syriaque. Cardan (*de Subtilitate*, lib. XVI) le place parmi les douze génies de premier ordre qui, selon lui, avaient paru dans le monde jusqu'au xvi^e siècle. Des jaloux et des fanatiques suscitèrent des persécutions à Kendi : on raconte que le khalife al-Motawackel fit confisquer sa bibliothèque, mais qu'elle lui fut rendue peu de temps avant la mort du khalife, ce qui prouve que Kendi vivait encore en 861. Al-Kifti et Ibn-Abi-Océibia lui attribuent environ deux cents ouvrages ; on peut en voir la nomenclature dans la *Bibliotheca arabico-hispana* de Casiri, t. I, p. 353 et suivantes.

Il ne nous reste maintenant de Kendi que quelques traités de médecine et d'astrologie ; ses traités philosophiques, ainsi que ses commentaires sur Aristote, probablement les premiers qui aient été faits chez les Arabes, sont très-rarement cités par les philosophes arabes dont nous connaissons les ouvrages. On peut conclure de là que Kendi ne s'était point fait remarquer par des doctrines qui lui fussent particulières. Ibn-Djoldj, médecin arabe espagnol qui vivait au x^e siècle et qui est postérieur à Farabi, dit, dans un passage cité par Ibn-Abi-Océibia, qu'aucun philosophe musulman n'avait suivi les traces d'Aristote aussi exactement que Kendi. Dans la longue liste des ouvrages de notre philosophe, il y en a un qui nous paraît mériter ici une mention particulière, c'est celui où il tâchait de prouver « que l'on ne peut comprendre la philosophie sans la connaissance des mathématiques. » Dans un autre écrit traitant de l'unité de Dieu, il professait sans doute des opinions qui s'accordaient peu avec l'orthodoxie musulmane, car Abdallatif, médecin arabe du xii^e siècle, qui se montre fort attaché aux croyances de l'islamisme, dit avoir écrit un traité sur l'essence de Dieu et sur ses attributs essentiels, et il ajoute que son but, en traitant ce sujet, était de réfuter les doctrines de Kendi (voy. la *Relation de l'Égypte*, par Abdallatif, traduite par M. Sylvestre de Sacy, p. 463). Outre ses commentaires sur diverses parties de l'*Organon* d'Aristote, Kendi composa un grand nombre d'ouvrages philosophiques qui devaient répandre parmi les Arabes la connaissance de la philosophie péripatéticienne, mais que les travaux plus importants de Farabi firent tomber dans l'oubli. Nous y remarquons des traités sur le but que se proposait Aristote dans ses catégories, sur l'ordre des livres d'Aristote, sur la nature de l'infini, sur la nature de l'intellect, sur l'âme, substance simple et impénétrable, etc. Il serait inutile de nous étendre davantage sur des écrits dont nous ne connaissons que les titres qu'il n'est pas même possible de rendre toujours avec l'exactitude désirable.

On peut consulter : Lackemacher, *de Alkendi arabum philosophorum celeberrimo*, in-4, Helmstadt, 1719 ; — Brucker, *Hist. crit. philos.*, etc., t. III, p. 63-69. Voy. ARABES (PHILOSOPHIE DES).

S. M.

KEPLER (Jean). C'est par un double motif que cet illustre astronome mérite une place dans l'histoire de la philosophie : il a introduit l'esprit philosophique dans la science qu'il considérait comme une partie de la philosophie même, l'astronomie ; et il s'est livré fréquemment, sur la nature et la fin des choses, à des méditations qui révèlent en lui un disciple de Pythagore et de Platon.

La vie de Képler, comme son siècle, est une suite de vicissitudes extraordinaires et de luttes douloureuses : il a été, non-seulement un philo-

sophe pratique, mais un sage, l'un des apôtres et des martyrs de la science moderne.

Né en 1571 à Weil, dans le duché de Wurtemberg, contrée alors féconde en grands hommes, fils d'un capitaine pauvre, mais d'une noblesse très-ancienne, qui avait servi sous le duc d'Albe, et péri dans une bataille contre les Turcs, Képler fut élevé d'abord dans le vieux cloître de Maulbrunn, puis dans l'université de Tubingue. Il ne devait étudier que la théologie, encore la science par excellence ; mais le hasard, comme lui-même s'exprime, *fatum quoddam*, le conduisit au cours de mathématiques de ce Mœstlin qui, dans un voyage en Italie, avait gagné Galilée aux idées de Copernic. Mœstlin lui enseigna à la fois les mathématiques et la nouvelle astronomie. Il est probable que Képler puisa même dans ces leçons les germes de pythagorisme républicains en Souabe par Reuchlin, et des l'origine accueillis favorablement par les coperniciens.

En 1594, il fut appelé à succéder au géomètre Stadius à Graetz, où il composa son premier ouvrage, intitulé *Prodrome*, ou *Mystère cosmographique*. Dans cet écrit, il se proposa de prouver que le Créateur, en arrangeant l'univers, avait pensé aux cinq corps réguliers inscriptibles dans la sphère, aux cinq planètes. La protection du duc de Wurtemberg, auquel le *Prodrome* était dédié, fut seule en état de préserver l'auteur des foudres d'excommunication par lesquelles les théologiens de Tubingue crurent devoir lui répondre. Ses anciens maîtres furent réduits à déclarer que sa doctrine était incompatible avec l'Écriture sainte, et le chancelier Hafenreffer, quoique bienveillant envers Képler, la condamna en soutenant que « le bon Dieu n'avait pas suspendu le soleil au centre du monde, comme on met une lanterne au milieu d'une salle. » Tracassé et inquiet à Graetz, Képler accepta, en 1600, l'invitation que Tycho-Brahé lui adressa au nom de Rodolphe II, et se rendit à Prague pour travailler au milieu de la cour impériale à la confection des *Tables Rodolphines*. Mais une longue chaîne de nouvelles calamités l'attendait en Bohême. Tycho-Brahé le tourmenta pour lui faire abandonner « les vaines rêveries » de Copernic ; les confesseurs de Rodolphe II le tourmentèrent, pour lui faire abjurer la foi luthérienne ; Rodolphe II lui-même, pour lui faire échanger l'étude de l'astronomie contre celle de l'astrologie. Les malheurs de la guerre qui le priva de ses honoraires, rendirent sa femme folle et le forcèrent à chercher un asile au collège de Linz. Là, il fut persécuté par ses propres coreligionnaires, parce que sa tolérance se refusait à damner les calvinistes. Bientôt après il fut obligé d'aller défendre sa mère accusée de sorcellerie et condamnée à la torture. Wallenstein le cacha pendant plusieurs années dans sa retraite armée. Enfin, il se rendit plein d'espérance à la diète de Ratisbonne, pour y réclamer les arrérages de son traitement, lorsqu'à peine arrivé, il mourut le 15 novembre 1630, laissant sa famille dans le même dénûment d'où il avait noblement tiré celle de Tycho-Brahé.

Telle fut l'existence de l'un des législateurs de l'astronomie, de l'un des réformateurs de la science. Képler avait, en effet, une activité aussi prodigieuse que son intelligence était vaste. Il a composé plus de quarante ouvrages, la plupart dans une belle latinité ; il a porté son attention sur toutes les parties de l'univers et tous les faits de l'esprit humain. La connaissance de l'homme est une à ses yeux ; toutes nos facultés y concourent, l'observation et l'inspiration, la réflexion et l'enthousiasme, le calcul et la prière, l'analyse et la synthèse. Le résultat de ces divers

moyens de connaître, c'est la vue totale de la nature, la vue des œuvres de Dieu, de ses desseins et de ses raisons, la contemplation de la volonté et de l'activité divines. Et ici se dessine le caractère fondamental de ce qu'on peut, avec Képler même, appeler sa philosophie : elle est, ainsi que sa vie, profondément religieuse.

Tout sujet d'étude, selon Képler, fait partie de la philosophie; chaque partie de la philosophie aboutit à l'intuition de la cause première, toujours présente à toutes les causes secondes, et seule « le pourquoi du pourquoi ». La dernière raison des pensées et des faits, c'est la volonté suprême et éternelle. Invoquer et étudier cette volonté, surtout s'y soumettre et l'appliquer en tout sens, enfin, prier, aimer, adorer Dieu, en lui-même et dans ses actes si variés, voilà la véritable manière de se préparer aux sévères travaux de la science. Toute opération de géométrie ou d'arithmétique doit commencer et finir par un intime et ardent élan vers la Divinité. Ainsi seulement l'âme s'illuminera de lueurs impérissables, et s'élèvera aux lois qui régissent toutes choses.

La religion, suivant Képler, ne diffère donc pas de la philosophie, ni la philosophie de la religion; et il faut se pénétrer de la profondeur que Képler avait donnée à cette conviction, si l'on veut bien comprendre ses ouvrages. C'est la foi dans l'unité de la religion et de la philosophie qu'on doit regarder comme le mobile des recherches qui ont immortalisé son nom. Il se croyait, en effet, obligé par conscience et reconnaissance à montrer dans tous les domaines de la nature les perfections de Dieu, sa bonté, sa sagesse, sa puissance infinies. Il était tellement persuadé de ces perfections divines qu'il était sûr que Dieu ne lui refuserait pas de l'initier aux secrets de l'univers, que Dieu n'avait rien fait sans un but excellent, qu'il n'avait pas arrangé l'univers avec tant d'art pour en cacher les ressorts à l'être qui lui avait créé à son image, et que pouvant ce lui y a de plus difficile, il voulait aussi pour l'homme ce qu'il y a de meilleur, le progrès dans la connaissance et dans la félicité.

Ce caractère essentiellement religieux explique pourquoi Képler tire de chaque découverte une conclusion pratique, et ne cesse de rattacher les phénomènes et l'autorité de la conscience aux phénomènes et à l'ordre du monde physique. Ainsi, la découverte des quatre lunes de Jupiter le conduisit à croire que la terre, n'ayant qu'une lune, n'est pas le corps céleste le plus considérable; que l'univers n'a pas été créé pour la terre; que l'homme, roi de la terre, n'est donc pas nécessairement l'être le plus noble; qu'enfin le rang inférieur de notre globe doit nous avertir de notre propre infériorité, et nous disposer à la modestie et à la modération, à la circonspection et à l'humilité.

Ce même caractère fait comprendre pourquoi Képler ne voit dans la marche du monde qu'un concert divin; dans la philosophie, description de cette marche, partition de ce concert, qu'une symphonie ou un hymne chanté à la gloire de Dieu, un ouvrage sans cesse occupé à louer et à bénir l'Ouvrier. La philosophie n'est pas seulement, pour Képler, l'étude de l'homme et de la nature humaine, c'est celle de la nature tout entière, celle même de l'auteur et du principe de la nature, de Dieu. La *cosmographie*, la *cosmothéorie*, la *cosmologie*, termes alors équivalents au mot de *philosophie*, deviennent ainsi une sorte de théologie.

Lorsque, malgré cette grande et sérieuse piété, Képler fut accusé d'hétérodoxie, d'hérésie et

d'athéisme, il se borna à répondre qu'il philosophaît très-purement, *emendatissime*.

Ce qui caractérise le génie de Képler, c'est un enthousiasme inépuisable pour les divers objets de ses recherches et pour la vérité en général, la hardiesse de ses suppositions et de ses explications, sa patience et sa persévérance dans l'observation et le calcul, sa bonne foi à reconnaître et à quitter ses moindres erreurs. Ses contemporains étaient frappés de sa constance à reprendre à diverses époques le même problème, à retourner ses hypothèses de mille manières, à essayer sans cesse toutes ses découvertes, à toujours revenir sur les résultats qui ne le satisfaisaient pas, à interroger obstinément et la nature extérieure et la raison. Ils ne furent pas assez frappés de l'inquiétude salutaire qui tourmentait Képler tant qu'il n'avait pas trouvé les causes et les lois des faits, ni du besoin qui le poussait à assigner des règles à tous les mouvements, des causes à tous les effets, et des causes provisoires partout où les causes définitives et réelles ne s'étaient pas encore révélées. Il ne lui suffisait pas, comme à Copernic et à Tycho-Brahé, de déterminer le lieu et le mouvement des corps célestes, d'en tracer la carrière et d'en mesurer les pas; le *quoi* et le *comment* ne le contentaient pas; il lui fallait connaître le *pourquoi*, c'est-à-dire la loi et la condition dernière des phénomènes, l'ordre invariable et la raison transcendante des mouvements. Pressé du besoin de ramener tous les cas particuliers, toutes les manifestations isolées et visibles à une formule universelle, à une expression identique, à une donnée suprême et invisible; convaincu que la variété et la multiplicité reposent nécessairement sur la simplicité et l'unité, Képler s'applique à saisir, à deviner partout les rapports secrets et permanents, les relations naturelles des individus avec l'espèce ou le genre, la liaison des parties avec le tout, enfin l'ensemble des choses et l'âme de leurs ressorts. Cette tendance irrésistible à l'examen et à la libre investigation, à l'organisation de la science et à l'unité systématique, cette soif de l'harmonie dans nos connaissances est le propre de l'esprit philosophique, et c'est en même temps ce qu'on rencontre au fond de chaque tentative de Képler.

Le désir de s'élever à une vue complète et une de l'univers, à un tableau où chaque corps, infiniment petit ou infiniment grand, se présente comme un simple membre d'un immense organisme, a dicté à Képler un livre intitulé *L'Harmonique du monde*. Cet ouvrage, qui ne parut qu'en 1619, est du même genre que le *Prodrome* et de la même famille que les productions de plusieurs mystiques de ce temps-là, tels que Fludd, qui écrivaient aussi sur la *musique du monde*, appliquant à la physique terrestre et céleste les idées pythagoriciennes sur les nombres et les intervalles musicaux. Voici les propositions fondamentales de cette *Harmonique du monde*.

Toute la création constitue une symphonie merveilleuse, dans l'ordre des idées et de l'esprit, comme dans celui des êtres matériels. Tout se tient et s'enchaîne par des rapports mutuels et indissolubles; tout forme un ensemble harmonieux. En Dieu, même harmonie, une harmonie suprême : car Dieu nous a créés à son image, et nous a donné l'idée et le sentiment de l'harmonie. Tout ce qui existe est vivant et animé, parce que tout est suivi et lié; point d'astre qui ne soit un animal, qui n'ait une âme. L'âme des astres est cause de leurs mouvements, et de la sympathie qui unit les astres entre eux :

elle explique la régularité des phénomènes naturels. Tout ce qui caractérise un être animé se rencontre chez l'animal appelé la terre : les plantes et les arbres sont ses cheveux, les métaux sont ses veines, l'eau sa boisson et ses humeurs. La terre a une sorte d'imagination, une faculté de produire et de former. L'âme qui l'anime est comme une flamme souterraine, qui pénètre et soutient tout ce qui est à la surface. Siégeant au centre de la terre, cette âme, non-seulement éprouve tous les changements que la terre subit, mais elle envoie à travers la terre des formes et des copies de tout genre ; et en même temps elle possède les bases et les éléments du repos et du mouvement de la terre.

Le soleil, régulateur des mouvements planétaires, centre réel de notre système planétaire, corps doué d'une vertu magnifique, d'une force attractive, ne répand pas seulement la lumière et la chaleur dans l'atmosphère qui l'entoure, il paraît aussi être le foyer de la raison pure et absolument simple, la source de l'universelle harmonie, le siège d'une intelligence parfaite. Aussi agit-il plus que les autres astres sur le genre humain, sur notre conception, notre naissance, notre tempérament, notre caractère, sur tout notre génie et toute notre destinée.

Le soleil est le symbole le plus complet de la Divinité. La Divinité est, en effet, l'activité par excellence, la vie créatrice ; elle est la fécondité et la bonté même, la sympathie qui s'épanche et la bienveillance qui se prodigue à tout ce qui est. Elle ne s'enferme pas dans une oisive contemplation d'elle-même ; elle se réfléchit, elle se reproduit dans la création. L'éternelle essence, l'harmonie idéale et primitive de Dieu se révèle de la sorte dans l'univers, et dispose naturellement l'âme humaine, appelée à la connaître, à s'accorder avec elle et à l'aimer ; elle la pousse à se manifester, à se développer à son exemple, c'est-à-dire comme harmonie et sympathie. L'âme humaine n'est qu'un rayon de la lumière divine, une image de l'Être éternel, et comme l'Être éternel, elle est active et libre. Connaître, c'est rapprocher les choses extérieures et sensibles de l'idée intérieure et spirituelle, c'est les interpréter d'après cette idée, c'est les rattacher à l'ordre invisible que nous portons en nous. Cet ordre renferme, comme possibilité, comme idéal, tout ce qui, plus tard, se manifeste dans la réalité visible : cet ordre nous est inné, et lorsque nous rencontrons un objet nouveau hors de nous, nous nous rappelons qu'il était d'abord en nous. De même que les corolles et les pistils sont innés aux plantes, de même les idées et les harmonies sont innées aux hommes et non font que se développer par l'expérience. Ce n'est pas la perception sensible qui nous fait connaître la véritable mesure des choses. La géométrie a son origine en nous ; elle a été mise en nous par Dieu même : car elle est une pensée divine, antérieure à l'univers, ayant servi de type et de modèle à la création, et restant néanmoins dans sa pureté et dans le sein même de la Divinité. La perception sensible ne fait que nous donner une conscience plus distincte des idées, des vérités que le Créateur a déposées primitivement dans notre intelligence, et qui demeurent consubstantielles et coéternelles à l'intelligence suprême. C'est parce que les pensées de ce genre subsistent en Dieu, c'est parce que chaque objet extérieur en est un symbole, un symbole de l'unité et du tout, que Pythagore et Platon nous ont enseigné tant de choses sublimes sur la nature des choses et leur immortelle essence sous l'image des nombres, des figures et des lignes. Nous nous plaisions à contempler tous les rapports légitimes et régu-

liers, tout ce qui est beau et exact, parce que tout cela exprime, comme nous-mêmes, quelque idée divine. Le spectacle de l'harmonie du monde extérieur nous porte à établir dans notre propre être de l'équilibre et de l'accord, et à mettre nos sentiments et nos actes à l'unisson de l'ordre universel.

Voilà comment Képler combine les mathématiques avec la physique, la morale et la métaphysique, se rapprochant tantôt de Galilée, tantôt de Bruno. S'il diffère de Galilée à l'égard de plus d'un procédé de la méthode ; s'il se montre plus enthousiaste et plus mystique, moins sobre et moins froid que le philosophe de Florence, il professe cependant un genre de *dynamisme* et d'*animisme* singulièrement analogue au *naturalisme*, au *panthéisme* tant reprochés à Galilée. Nous ne pouvons comparer ici les systèmes philosophiques des deux astronomes ; nous rappelons seulement ces deux faits : Képler et Galilée philosophaient autant qu'ils calculaient ; l'émanicipation de la science moderne est le résultat de leurs hardis efforts, presque autant que le fruit des tentatives de Bacon et de Descartes.

Outre les deux ouvrages cités dans cet article : *Prodromus, sive Mysterium cosmographicum*, 1597 ; — *Harmonices mundi libri V*, 1619 ; Képler a encore composé les deux suivants : *Astronomia nova, seu Physica caelestis*, 1609 ; et *Astronomia lunaris*, 1634. C. Bs.

KERN (Jean), né en 1756 à Geisslingen, près d'Ulm, professeur de logique et de métaphysique au gymnase de cette ville, a laissé plusieurs ouvrages de philosophie, conçus pour la plupart dans l'esprit du kantisme ; en voici les titres : *L'Homme*, sous forme de leçons in-8, Nuremberg, 1785 ; — *Lettre sur la liberté de la pensée, de la conscience, de la parole et de la presse*, in-8, Ulm, 1786 ; — *Théorie de Dieu d'après les principes de la philosophie critique*, in-8, ib., 1796 ; — *Essais sur la faculté représentative, la sensibilité, l'entendement et la raison*, in-8, ib., 1796 ; — *Théorie de la liberté et de l'immortalité de l'âme humaine, d'après les principes de la philosophie de Kant*, in-8, ib., 1797 ; — *Guide pour l'enseignement de la psychologie expérimentale*, in-8, ib., 1797. Il est aussi l'auteur d'un ouvrage de théologie, ou plutôt de polémique religieuse, intitulé *Le catholicisme et le protestantisme considérés dans leurs rapports mutuels*, in-8, Ulm, 1792. Tous ces écrits ont été publiés en allemand. — Un autre philosophe du même nom, Guillaume Kern, né à Lunebourg, quelques années plus tard, et professeur de philosophie à Goettingue, a publié les ouvrages suivants, écrits sous l'influence des idées de M. Schelling : *Programme de philosophie*, in-8, Goët., 1802 ; — *Gnosologie* (théorie de la connaissance), in-8, ib., 1803 ; — *Théorie du droit général des peuples*, in-8, ib., 1803 ; — *Vera origo trium generum ratiocinationum mediatorum*, in-8, ib., 1806 ; — *Analyse du principe de la philosophie critique transcendante*, in-8, ib., 1806 ; — *Métamathématique*, in-4, ib., 1812 ; — *Catharonologie, ou Comment une science mathématique jurée est possible*, in-8, ib., 1812 ; — *Système de Métagnostique, et théorie des méthodes qui s'y appliquent, avec une histoire abrégée de ces méthodes, depuis Socrate jusqu'à nos jours*, in-8, ib., 1815. X.

KIESEWETTER (Jean-Godfried-Charles), né en 1766 et mort en 1819 à Berlin, où il enseignait depuis 1792 la philosophie et la logique au collège médico-chirurgical, s'est fait un nom parmi les défenseurs et les propagateurs de la philosophie de Kant. Il s'est appliqué surtoit

à la logique, qu'il a voulu compléter et expliquer d'après les principes de son maître. Voici la liste de ses ouvrages : *Du premier principe de la philosophie morale*, 2 vol. in-8, Leipzig et Halle, 1788-1790; — *Esquisse d'une logique générale pure, d'après les principes de Kant*, 2 vol. in-8, Berlin, 1791, 1796 et 1806; — *Essai d'une exposition claire des vérités les plus importantes de la nouvelle philosophie*, in-8, ib., 1795 et 1798; une troisième édition du même ouvrage parut en 1803, augmentée d'une *Exposition de la Critique du jugement*, et une quatrième en 1824, avec une biographie de l'auteur par Flettner, et un aperçu général sur la littérature de la philosophie de Kant; — *Extraits des prolégomènes de Kant*, in-8, ib., 1796; — *Logique à l'usage des écoles*, in-8, ib., 1797, et Leipzig, 1814; — *Examen de la métacritique de Herder*, 2 vol. in-8, Berlin, 1799-1800; — *Exposition claire de la psychologie expérimentale*, in-8, Hambourg, 1806; il en a été publiée une deuxième édition à Berlin en 1814 sous ce titre : *Abrégé de la psychologie expérimentale*. Il a publié aussi, de concert avec Fischer, une *Nouvelle bibliothèque philosophique*, et, séparément, des récits de voyages, et divers écrits sur les mathématiques.

X.

KILWARDEBY (Robert), scolastique anglais, florissait vers l'année 1260. Après avoir achevé ses études à l'université d'Oxford, il vint à Paris et y fut reçu maître ès arts; mais bientôt il quitta le siècle et l'école pour se faire admettre chez les frères de l'ordre de Saint-Dominique. En 1272, nous le trouvons archevêque de Cantorbéry; en 1277, appelé à Rome par Nicolas III, il va prendre place dans le sacré collège comme cardinal évêque de Porto; enfin il meurt à Viterbe vers l'année 1280. Tous les ouvrages de Robert Kilwardeby sont demeurés manuscrits. Oudin lui attribue : *Tractatus de ortu scientiarum*, manuscrit conservé, dit-il, à la bibliothèque Bodléienne. Il y a un ouvrage d'Avicenne qui porte ce titre, mais le traité d'Avicenne et celui de Kilwardeby sont différents. Divers manuscrits de l'ancienne Sorbonne, de Bruges et du collège Merton, à Oxford, nous ont conservé, sous le nom de Robert Kilwardeby, un ouvrage non moins considérable qui a pour titre : *de Divisione philosophiæ*. Oudin met encore au compte de Kilwardeby divers commentaires sur l'*Organon*, les *Topiques* et sur les *Sentences* de P. Lombard, dont les manuscrits appartenaient, de son temps, aux bibliothèques des universités de Cambridge et d'Oxford. La Bibliothèque nationale a quelques copies des mêmes commentaires. Enfin, la bibliothèque publique de Cambridge possédait : *Kilwardeby in magno : libri viginti quatuor pertinentes ad logicam et philosophiam*. Quoique nous n'ayons pas eu l'occasion d'apprécier la valeur de ces divers écrits, nous n'avons pas cru devoir omettre, dans ce recueil, le nom d'un docteur à peu près inconnu qui peut avoir acquis, du moins par le nombre de ses ouvrages, des titres sérieux à l'estime des philosophes.

B. H.

KINDERVATER (Charles-Victor), né en 1758 à Nœnheiligen en Thuringe, mort à Eisenach en 1806, après avoir exercé successivement des fonctions ecclésiastiques et administratives, a laissé plusieurs ouvrages de philosophie, écrits pour la plupart sous l'influence du kantisme. Ces ouvrages ne se faisant remarquer par aucune originalité, nous nous contenterons d'en citer les titres : *An homo qui animum neget esse immortalum animo possit esse tranquillo*, in-4, Leipzig, 1785; ce même écrit a été publié en allemand en 1797; — *Adumbratio questionis An*

Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus? in-4, Leipzig, 1789; — *Dialogues sceptiques sur les avantages qu'on peut retirer des maux et des contrariétés de cette vie*, in-8, ib., 1788. Il a publié aussi plusieurs traductions allemandes accompagnées de notes et d'observations critiques : celle du *Natura Deorum* de Cicéron, in-8, Zurich et Leipzig, 1787-1791; — celle de l'*Essai philosophique et politique sur le luxe*, par l'abbé Pluquet, in-8, ib., 1789; — celle d'un ouvrage anglais intitulé *Histoire des effets des différentes religions sur la moralité et le bonheur du genre humain*, in-8, ib., 1793.

X.

KING (William) naquit à Antrim en 1650. En 1687 on le trouve pourvu de plusieurs emplois importants dans l'Eglise protestante d'Irlande, et mêlé avec beaucoup d'ardeur aux disputes religieuses qui agitaient à cette époque le royaume uni. L'Eglise anglicane le comptait parmi ses plus habiles et plus savants défenseurs. Ayant pris parti pour le prince d'Orange contre Jacques II, il eut beaucoup à souffrir pour la cause qu'il soutenait; il fut enfermé deux fois au château de Dublin, poursuivi dans les journaux, insulté dans les rues et jusqu'au pied des autels. Mais, après la bataille de Boyne et la fuite de Jacques II en France, ses revers se changèrent en prospérité : il fut d'abord nommé évêque de Londonderry, puis archevêque de Dublin, et enfin lord-juge d'Irlande. Il mourut en 1729.

King fit sa fortune par ses écrits politiques et religieux; mais ce qui lui valut la célébrité et doit lui assurer une place dans l'histoire de la philosophie de son temps, c'est son livre sur *l'Origine du mal (de Origine mali)*, in-4, Dublin, 1702; in-8, Londres; traduit en anglais par Edmond Law, 2 vol. in-8, Londres, 1732 et 1739). Ce livre fut à peine publié qu'il en parut des extraits dans différents journaux, entre autres dans les *Nouvelles de la république des lettres* (mai et juin 1703). Bayle en fit la critique dans le tome second de sa *Réponse aux questions d'un provincial*; et Leibniz, contre lequel il est dirigé en grande partie, lui opposa ses *Remarques* (publiées par Desmaizeaux dans le *Recueil de diverses pièces sur la philosophie*, etc., 3 vol. in-12, Amst., 1720), où tout en se défendant lui-même et en attaquant quelquefois, il rend pleine justice au talent et à l'éloquence du prélat irlandais.

L'ouvrage de King peut se résumer tout entier dans l'idée qu'il se fait de la liberté, et dans la manière dont il cherche à concilier cette idée avec le principe de l'optimisme. Dans son opinion il n'y a pas d'autre liberté que celle qu'on appelle dans l'école la liberté d'équilibre ou d'indifférence, c'est-à-dire le pouvoir d'agir sans motif, sans but, sans raison préexistante. Chacune des autres facultés dont nous avons connaissance a un objet déterminé, auquel elle se lie d'une manière invariable, et dans la possession duquel elle trouve sa perfection. La liberté, au contraire, a son objet et sa perfection en elle-même; c'est son caractère le plus essentiel de se suffire entièrement; et non-seulement elle se suffit, mais elle commande, en quelque sorte, à la nature des choses : car c'est elle qui les rend bonnes ou mauvaises, selon qu'elle les choisit ou les rejette. Il dépend d'elle, pour la même raison, d'augmenter les jouissances et d'affaiblir les privations que nous éprouvons; par conséquent, elle est à la fois la première source de l'activité, de la moralité et du bonheur.

La liberté ainsi comprise appartient nécessairement à Dieu : car la volonté divine crée les qualités des choses, comme les choses elles-

mêmes; en d'autres termes, il n'y a rien de bon ni de mauvais en soi, qui ait pu déterminer a priori le choix du Créateur; mais c'est ce choix lui-même qui a fait naître la différence du bien et du mal; penser autrement c'est, d'après King, refuser à Dieu la liberté. Toutefois cette indifférence de la volonté divine n'existe que par rapport à ses déterminations premières. Il n'en est plus de même de ses déterminations ultérieures. Ainsi Dieu, en principe, n'a suivi que son libre arbitre en créant l'homme; mais une fois l'homme créé, il n'a rien voulu de contraire à la nature humaine; il a été conséquent avec lui-même. Dieu a donc sous les yeux toute la suite des choses qui se lient avec son choix: il les veut toutes d'une seule et même volonté; et comme il est d'une bonté infinie, il veut le bien partout, dans l'ensemble comme dans les détails de son œuvre. Aussi, quelques parties de l'univers ne pourraient-elles être mieux, que d'autres ne fussent plus mal, et qu'il n'en résultât un système moins parfait. C'est ainsi que l'idée de l'optimalisme vient s'ajouter à celle de la liberté d'indifférence.

L'homme est libre de cette même liberté que l'on vient de nous montrer comme un attribut essentiel de Dieu. Les motifs qui paraissent agir sur nous sont le résultat et non la cause de nos déterminations; loin de faire notre volonté, ils sont en quelque sorte faits par elles, et toute la force que nous leur attribuons est dans le choix même dont ils sont l'objet.

Cette doctrine n'est pas nouvelle; elle a été soutenue au moyen âge par Duns-Scot contre saint Thomas d'Aquin; elle a été reprise au xvi^e siècle par Descartes, qui faisait dépendre de la volonté divine les vérités les plus absolues de la raison; mais nulle part elle n'a été développée avec autant de force et d'étendue que dans le livre sur l'Origine du mal.

Voy. les Remarques sur le livre de W. King, à la suite des *Essais de Théodicée* de Leibniz.

KINKER (Jean), né en 1764 à Nieuwen-Amstel, près d'Amsterdam, poète, philosophe, et un des meilleurs écrivains de la Hollande, mérite une mention par son excellent résumé de la philosophie de Kant: *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure de Kant*, traduit du hollandais par J. Le Fr. (Lefèvre), in-8, Amst., 1801. Après avoir rendu hommage au traducteur de cet écrit, voici en quels termes Destutt de Tracy s'exprime sur l'auteur: « Son ouvrage est fait avec une méthode qui montre bien tout l'enchaînement des idées; et il exprime les opinions du philosophe dont il expose le système avec une précision et une netteté qui ne laissent place à aucune incertitude, et qui font voir avec assurance que là où il se rencontre quelque obscurité, elle est dans les idées elles-mêmes, et non dans la manière dont elles sont présentées. » (*De la Métaphysique de Kant, ou Observations sur un ouvrage intitulé: Essai d'une exposition, etc.*, dans les *Mémoires de l'Institut national, Sciences morales et politiques*, t. IV.) Kinker a publié aussi des lettres sur le droit naturel (*Briveen over het naturrecht*). Il applique au droit naturel les principes de Kant. X.

KLEIN (Georges-Michel), né à Altitheim en 1776, mort en 1820, professeur de philosophie à Wurzburg, fut un des disciples les plus distingués de M. de Schelling. Il laissa un assez grand nombre d'ouvrages destinés à expliquer, à développer et à populariser la doctrine de son maître. En voici les titres: *Mémoires pour servir à l'étude de la philosophie, comme science du grand Tout, avec une exposition complète et*

claire de ses monuments principaux, in-8, Wurzburg, 1806; — *la Théorie de l'entendement*, in-8, Bamberg, 1810; le même ouvrage refondu sous le titre de *Théorie de la contemplation de la pensée*, in-8, Bamberg et Wurzburg, 1818; — *Essai pour établir les bases de la morale comme science, avec une courte introduction à l'étude de la philosophie en général*, in-8, Rudolstadt, 1811; — *Exposition de la théorie philosophique de la religion et de la morale*, in-8, Bamberg, 1818 (c'est la suite de l'ouvrage précédent); — *Essai d'une définition précise de l'idée qu'on doit se faire d'une histoire de la philosophie*, dans les *Mémoires de Wurzburg*, année 1802, p. 145 et suiv. Tous ces écrits sont rédigés en allemand. — Il a existé un autre Klein (Ernest-Ferdinand), né en 1743, mort en 1810, qui a essayé d'appliquer la philosophie à la législation et à la science du droit. C'est dans ce dessein qu'il a publié les deux écrits suivants: *Lettre à Garve sur les devoirs qui emportent avec eux la contrainte et les devoirs de bienveillance, et sur la différence essentielle de la bienveillance et de la justice*, in-8, Berlin et Stettin, 1790 (all.); — *Liberté et propriété*, en huit dialogues, où l'on examine les décisions de l'Assemblée nationale de France, in-8, ib., 1790 (all.). — Enfin nous mentionnerons encore ici un théologien du même nom, Klein (Frédéric-Auguste), né à Friedrichstall, près de Ronnebourg, en 1793, mort en 1823, qui a tenté une conciliation de la foi avec la raison. Il a écrit dans ce but plusieurs ouvrages, mais plus particulièrement celui qui est intitulé *Esquisse du religionisme, ou Essai d'un nouveau système de fusion entre le rationalisme et le supernaturalisme*, in-8, Leipzig, 1819 (all.). X.

KLOTZSCH (Jean-Georges-Charles), né en 1763, mort en 1819, professeur de philosophie à Wittemberg, a laissé quelques écrits consacrés à la morale et à l'histoire de cette science: *De Notione fidei moralis*, in-4, Wittemb., 1793; le même écrit publié en allemand sous ce titre: *Exposé succinct de la théorie de la foi morale*, ib., 1794, dans le Journal de Schmid, t. III, 3^e cahier; — *Exposé de la vie et des opinions philosophiques de Sénèque*, en tête d'une édition des œuvres de ce philosophe, 2 vol. in-8, Wittemb. et Zerbst, 1799-1802 (all.); — *Essai d'une anthropologie morale*, in-8, Wittemb., 1817. Rien de particulier ne se fait remarquer dans ces différents ouvrages, si ce n'est peut-être cette opinion, que nous n'avons de devoirs à remplir qu'envers les autres; qu'il n'y en a pas qui se rapportent à nous-mêmes. Cependant l'auteur n'a pas eu l'intention de supprimer réellement cette dernière espèce de devoirs, il prétend seulement les faire rentrer dans les premiers. Pour compléter la liste des écrits de Klotzsch, il faut y ajouter celui-ci qui ne touche qu'indirectement à la philosophie: *de Lingua germanica recentiorum philosophiam tractandi studii haud parum culta*, in-4, Wittemb., 1789. X.

KNUTZEN (Martin), philosophe, mathématicien et astronome, naquit à Königsberg le 14 décembre 1713, fut professeur au gymnase de la même ville et premier conservateur de la bibliothèque du château; il mourut au commencement de 1751. Ses ouvrages de philosophie ont été écrits sous l'inspiration de Leibniz et de Wolf. En voici les titres: *De Aternitate mundi impossibili*, in-4, Königsberg, 1733; — *Elementa philosophiæ rationalis, methodo mathematica demonstrata*, in-8, ib., 1747. Les deux écrits suivants ont été publiés en allemand: *Preuve philosophique de la vérité du christianisme démontré à la manière des sciences mathématiques*, ouvrage qui a eu six éditions de 1739 à 1763, in-8; — *Notice*

d'une nouvelle *mémoire philosophique, etc.*, dans la *Feuille d'avis (Intelligenz-blatt)* de Kœnigsberg, année 1738. — Il a existé sous le même nom, dans la dernière moitié du xvii^e siècle, une espèce d'aventurier qui, après avoir exercé des fonctions ecclésiastiques dans différentes villes d'Allemagne et du Danemark, se mit à prêcher publiquement l'athéisme, et essaya de fonder sur cette base une secte nouvelle. Il cherchait à détruire, avec le principe de toute religion, la famille et la société civile. Une lettre écrite en latin, et publiée à Iéna en 1674, contient tout son système; cette lettre a été reproduite avec une traduction française par Lacroze, dans ses *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, in-12, Cologne (Amst.), 1711 et 1733. X.

KOEPPEn (Frédéric), ami et disciple de Jacobi, et un des bons écrivains de l'Allemagne, naquit à Lubeck en 1775. Après avoir fait ses premières études dans sa ville natale et sous la direction de son père, il se rendit à l'université d'Iéna pour y suivre les cours de la Faculté de théologie. Il y entendit Reinhold et Fichte, surtout le dernier, qui était alors (en 1793) dans tout l'éclat de sa renommée et de son talent. En 1804, il fut nommé pasteur luthérien à Brême; en 1807, il fut appelé comme professeur de philosophie à l'université de Landshut; mais cette université ayant été supprimée en 1826, il alla occuper les mêmes fonctions à Erlangen. Koepfen, par ses opinions, se rattache à la fois au platonisme et à la doctrine de Jacobi, qu'il s'efforce de concilier avec la foi chrétienne. Mais on sait qu'il y a deux époques dans la vie philosophique de Jacobi (voy. ce nom) : dans la première, il est entièrement hostile à la raison; dans la seconde, il se réconcilie avec elle, au point de lui laisser une petite place sous la dépendance et à côté du sentiment. Koepfen a développé surtout le premier de ces deux systèmes, et l'on s'explique avec peine son respect pour la philosophie platonicienne, où cependant la raison et la spéculation jouent un assez grand rôle. Quoi qu'il en soit, le fondement de sa doctrine, c'est l'idée de la liberté. Selon lui, la liberté porte en elle-même sa raison d'être et le principe de ses déterminations : elle est indépendante de tout rapport; elle est le fond de l'existence, la cause première, l'être proprement dit. Nous la connaissons d'une manière immédiate, par une sorte de révélation expresse, sans pouvoir la démontrer, sans nous rendre compte de sa nature, sans nous expliquer même comment elle est possible. C'est ainsi que Dieu se manifeste à nous : car cette liberté illimitée et absolue, dont nous venons de parler, n'est pas autre chose que lui. Ce qui rend la liberté limitée chez l'homme, c'est le rapport de l'intérieur à l'extérieur, du *moi* et du *non-moi*; et comme il nous est impossible de nous concevoir autrement que sous ce rapport, dont les deux termes se supposent et s'appellent mutuellement, il en résulte que toute philosophie est nécessairement *dualiste*; que rien n'est plus chimérique que de vouloir tout expliquer, de vouloir introduire l'unité dans la science et mettre un terme aux éternelles contradictions de l'esprit humain. A l'exemple de son maître, Koepfen n'est pas moins occupé à renverser les doctrines régnantes, celles de Kant, de Fichte, de Schelling, qu'à exposer ses propres idées. Voici la liste de ses ouvrages, tous publiés en allemand, et dont aucun n'a été traduit : *De la Révélation considérée par rapport à la philosophie de Kant et de Fichte*, in-8, Gœtt., 1791, 2^e édit. 1802; — *Traité sur l'art de vivre*, in-8, Hambourg, 1801; — *La doctrine de Schelling, ou à quoi se réduit la phi-*

losophie du néant absolu, avec quelques lettres de Jacobi, in-8, ib., 1803; — *Œuvres diverses*, in-8, ib., 1806; — *du But de la philosophie*, in-8, Landshut, 1807 (c'est le discours d'ouverture par lequel l'auteur prit possession de sa chaire); — *Esquisse d'un cours de droit naturel*, in-8, ib., 1809; — *Guide pour la logique et la métaphysique*, in-8, ib., 1809; — *Exposition de la nature de la philosophie*, in-8, Nuremberg, 1810 (comparer cet ouvrage à la *Critique* qu'en a publiée Frédéric Schaffberger, in-8, ib., 1813); — *Philosophie du christianisme*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1813-1815, 2^e édit., 1825 (comparer cet ouvrage avec les *Discours sur la religion chrétienne*, in-8, Lubeck et Leipzig, 1802); — *Politique d'après les principes de Platon*, in-8, Leipzig, 1818; — *Théorie du droit d'après les principes de Platon*, in-8, ib., 1819; — *Discours d'un homme franc sur les universités*, in-8, Landshut, 1820; — *Lettres intimes sur le livre et le monde*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1820-1823. Il a aussi publié quelques poésies, in-8, Magdebourg, 1801; et des sermons. X.

KRAUSE (Charles-Christian-Frédéric), fils d'un pasteur protestant, naquit le 6 mai 1781 à Eisenberg, petite ville dans le duché d'Altembourg, et mourut le 28 septembre 1832. Il termina ses études à l'université d'Iéna, où Reinhold exposait à ses élèves la *Critique de la raison pure de Kant*, dont il s'était fait le défenseur. Son goût pour la philosophie l'engagea à suivre les leçons de Fichte et de Schelling; mais leurs doctrines ne purent le satisfaire. Aussi, dès cette époque, jeta-t-il les fondements de la philosophie qui lui est propre, et dont le caractère distingue son système de tous les systèmes connus jusqu'ici.

Il professa deux ans à Iéna, de 1802 à 1804, mais à l'instant où le gouvernement lui offrait le diplôme de professeur ordinaire, il renonça à l'enseignement, pour se livrer aux études de tout genre qu'il regardait comme nécessaires à l'achèvement du plan complet de son système scientifique. Après avoir successivement habité Rudolstadt, Dresde et Berlin, après plusieurs voyages en Allemagne, en France et en Italie, entrepris dans le but d'étudier principalement les monuments des beaux-arts, il vint, toujours occupé de ses profondes méditations, s'établir en 1824 à Gœttingue. Ce fut là que, malgré l'opposition des professeurs ses collègues, et quelques tracasseries de la part du gouvernement, il eut le plus d'élèves, et d'élèves qui, aujourd'hui encore, travaillent avec ardeur à propager et à développer ses idées. Il sentit cependant, dès 1831, le besoin de la retraite, et alla s'établir à Munich. La mort l'y surprit l'année suivante, à l'instant où se préparait à publier l'ensemble de ses travaux.

La marche de la philosophie en Allemagne depuis Kant présente un enchaînement et une rigueur que l'on ne retrouve à aucune autre époque de l'histoire de l'intelligence. Les systèmes qui ont développé ou corrigé l'œuvre de Kant se sont tous appuyés sur la même base, et sont nés du même mouvement d'esprit. Kant se rattache moins au *Cogito ergo sum* de Descartes qu'au *Nisi ipse intellectus* de Leibniz, car nul avant lui n'a aussi profondément analysé l'entendement. On peut donc considérer l'avènement de la philosophie critique comme le moment où le *moi* humain s'est replié le plus librement sur lui-même; et s'il n'est pas toujours heureusement sorti de cette solitude pour entrer dans le monde des réalités, peut-être en peut-on faire un reproche à Kant; mais on ne saurait s'en prendre à la philosophie nouvelle, dont cet esprit hardi et pénétrant ne faisait que constituer le point de départ. Après lui, Fichte, sentant que l'existence du *non-moi* était anéantie par la *Critique de la*

raison pure, voulut le rétablir ; mais, fidèle au besoin d'unité, il voulut le faire sortir du moi ; il l'y rattacha du moins étroitement, et marqua ainsi la science d'un caractère subjectif que Schelling s'efforça de lui enlever en sortant du moi par l'intuition intellectuelle. Toutefois, le système de l'identité absolue, malgré son incontestable grandeur, était loin de satisfaire à tous les besoins de l'intelligence. Il n'élevait pas Dieu au-dessus de l'homme et de l'univers, il l'unissait au contraire étroitement ou l'identifiait presque avec eux, et prouvait par là que l'analyse avait négligé les données les plus importantes du problème. Hegel, tout en s'élevant immédiatement à Dieu comme Schelling, obéit sans réserve aux instincts logiques qui dominaient sa pensée ; par là il réunit l'identité absolue de Schelling à l'idéalisme subjectif de Fichte, dans le système de l'idéalisme absolu, marquant cette singulière conception d'un rare caractère de liaison et de conséquence.

Krause a cherché dès l'abord à être plus complet. Il s'élève immédiatement par l'observation psychologique à l'unité de la science considérée dans le sujet et dans l'objet. De cette manière, dès le point de départ, il ne laisse rien en dehors d'une analyse entière et rigoureuse : le sujet est l'intelligence, Dieu et la nature constituent l'objet qui lui correspond. Mais la nature se résout dans Dieu qui lui donne l'être, et la science elle-même a sa raison en lui et n'est possible que par lui ; l'objet de la science est donc à la fois le principe objectif et le principe de toute connaissance, c'est-à-dire le principe un, infini, absolu de tout ce qui est.

Cependant, l'analyse psychologique du moi ne donne pas seulement l'unité de la science, elle donne encore la variété, variété qui doit se trouver également dans l'objet, c'est-à-dire dans l'être, objet de la connaissance. Cet être un et nécessaire est donc la raison de cette variété et la contient en elle-même ; or cet être, objet de la connaissance, cause et source de la variété des êtres, est indémontrable : car toute démonstration consiste à établir le rapport des êtres particuliers avec lui, et le rapport que l'on établirait entre lui et lui-même serait un rapport d'identité qui, par conséquent, ne prouverait rien. Ce principe de la science n'est point une idée, car il exclurait tout ce qui n'est pas idée ; il n'est pas un jugement, car il serait l'expression d'un rapport ; il n'est pas une conclusion, car une conclusion suppose des jugements antérieurs : ainsi, le système de la science est un dans son principe ou dans son objet, et se reproduit avec toute son unité dans le sujet ; son principe un et absolu est la raison de la variété des manifestations dans l'organisme universel des choses.

La division du système de la science sort naturellement et sans effort de cet ensemble. La science se présente avant tout dans le sujet ; c'est là, à proprement parler, qu'elle est connaissance. Or, il est naturel que l'esprit fini, une fois que la réflexion commence à l'éclairer, cherche à se connaître lui-même dans toutes ses forces et dans toutes ses manifestations, avant de s'attacher à l'étude de son objet. La première partie du système de la science est donc la partie subjective ou analytique du système de la science.

Mais en face de ce sujet, comme nous l'avons vu, se place l'objet, ou, comme l'appelle Krause, le principe de la science, c'est-à-dire l'être considéré dans son unité et dans sa variété. Cette seconde partie est appelée la partie objective ou synthétique du système de la science. Là, le principe se montre comme raison du monde, de

la nature, de l'esprit, de l'humanité, du moi sujet de la science elle-même ; aussi, considérée dans son objet, la science se divise en science de l'humanité, de la nature, de l'esprit, de Dieu : les trois premières de ces divisions constituent le monde, l'univers ; nous concevons Dieu comme sa raison et sa cause, par conséquent comme distinct du monde, comme être suprême existant au-dessus de la nature, de l'esprit et de l'humanité. Ainsi Dieu, considéré d'abord comme unité absolue, dégagé ensuite par l'analyse des éléments qui ne peuvent se confondre avec lui, domine avant tout, comme être suprême, la nature, l'esprit et l'humanité.

On voit facilement que, dans cet ensemble du système de la science, viennent s'unir les conceptions antérieures, celles même que l'auteur se propose de combattre ou de compléter. Ainsi nous y rencontrons l'idéalisme de Kant et de Fichte ; mais nous ne l'y trouvons pas seul : en correspondance avec lui se présente dans le principe de la science, dans l'être absolu, dans l'univers, dans l'esprit, un réalisme que n'eussent pas repoussé Platon et ses disciples. Le monde n'est plus, comme dans Fichte, une création laborieuse du moi, un rêve pénible du sujet ; c'est un être réel, auquel l'esprit et le cœur de l'homme peuvent se prendre avec sécurité. Il y a aussi dans cette philosophie quelque chose du système de l'identification absolue ; mais, outre que la réalité de l'objet admet dès le point de départ ne permet pas d'en faire sortir un véritable idéalisme, l'être absolu plane au-dessus de cette identité, s'en distingue et aboutit la pensée de Krause du reproche de panthéisme justement adressé à la philosophie de Schelling.

Le système de Krause est donc une synthèse dans laquelle, profondément modifiés, se coordonnent les systèmes divers qui se sont produits depuis Kant. Essayons d'exposer brièvement et clairement cette conception philosophique.

Partie analytique. — Des trois connaissances certaines que nous avons, celle du monde extérieur, celle de nous-mêmes, celle des autres esprits, une seule, la conscience de notre existence propre, est immédiate, et réunit, par conséquent, les conditions d'une certitude absolue ; elle est donc aussi la seule qui puisse servir de base au système de la science ; c'est le principe de Descartes, plus développé par Leibniz, plus profondément encore analysé par Kant, que Krause reproduit sous un aspect nouveau. Mais une différence importante distingue l'analyse de Kant, et surtout celle de Fichte, de l'analyse de Krause : celui-ci ne regarde pas l'aperception du non-moi comme une condition de la détermination du moi ; il pense que nous percevons le moi dans son unité et sa totalité, perception confuse, il est vrai, surtout quand la réflexion n'est pas encore intervenue, mais sans conscience du non-moi. C'est plus tard, et après avoir pris possession de lui-même, que le moi aborde le non-moi ; de cette manière, l'indépendance complète du moi est établie, et la détermination du non-moi, ne s'opérant plus dans le sein du moi lui-même, toute tendance idéaliste disparaît.

Le moi est être, ce qui ne saurait se définir ; il est, quant à son essence, unité, identité, totalité, toutes expressions qui ont le même sens ; totalité, c'est-à-dire non pas seulement un ensemble composé de parties, mais totalité supérieure aux parties ; totalité en soi, et telle que l'être est d'une manière indivisible tout ce qui est, indépendamment de son développement successif dans le temps, et antérieurement à lui.

De plus, le *moi* est esprit et corps. Dans cette union, l'esprit se sent libre et maître de lui; il sait toutefois en même temps qu'il n'est pas maître du corps, malgré les liens de leur mutuelle dépendance. Il choisit une idée, la laisse, en adopte une autre, s'arrête au milieu d'une réflexion commencée, etc. Tout annonce dans son action qu'il porte en lui-même la source du mouvement auquel il s'abandonne, qu'il suspend ou qu'il arrête; mais il ne travaille jamais sur la totalité de ses idées ou de ses sentiments: la présence d'une idée ou d'un sentiment exclut nécessairement la présence des autres. Le corps, au contraire, comme la nature aux lois de laquelle il est soumis, et dont il fait partie, développe à la fois sa totalité; la croissance d'un organe n'y précède pas la croissance d'un autre: tous naissent en même temps, tous arrivent à leur perfection par un mouvement uniforme et régulier. La loi de laquelle ils reçoivent leurs modifications successives est une loi fatale; ils ne l'ont point faite, ils en subissent l'action. Les caractères de l'esprit sont donc la *spontanéité* et la *liberté*, ceux de la nature la *totalité* et la *nécessité*.

Le *moi* est à la fois sujet au changement et toujours le même. Son développement successif s'accomplit sous la loi du temps, forme générale et nécessaire de tout changement. Étant ainsi la raison pleine et entière de ses modifications, il est éternel, il est au-dessus du temps. Il est, dans son mode éternel, *puissance et faculté*; *activité* dans son mode temporel; *force* dans la détermination de cette activité.

Les facultés du *moi* sont au nombre de trois: *penser, sentir, vouloir*. Ces facultés, qui ont entre elles des rapports nombreux et étroits, constituent un organisme varié et interne dans le *moi* un et entier. — Passant ensuite à l'analyse de la pensée qu'il définit *l'activité de l'esprit dirigée vers la connaissance*, Krause y trouve, entre autres idées ou croyances, les trois idées fondamentales *esprit, nature, humanité*: cette dernière est considérée comme l'harmonie qui résume en soi le monde physique et le monde spirituel, au-dessus desquels s'élève Dieu, être infini et absolu, raison de l'esprit, de la nature et de l'humanité.

Pour connaître le *moi*, il en faut déterminer les *catégories* ou essences universelles. La première, celle qui domine toutes les autres, est celle de l'*être*. Au-dessous d'elle se présentent, d'une part, l'*unité* qui renferme la *séité* (propriété d'être soi-même) et la *totalité*; ces deux catégories se réunissent en une *harmonie* au-dessus de laquelle s'élève l'*unité supérieure* de l'essence, qui se distingue d'elles et les domine; de l'autre, la *forme*, qui se compose de la *direction* ou retour du *moi* sur lui-même, lui donnant le sentiment de sa *séité*, et la *contenance* dans laquelle il se saisit comme total; de même que les deux catégories précédentes, celles-ci ont leur *harmonie* et sont subordonnées à une *unité supérieure* de la forme. La combinaison de ces différentes catégories donne l'existence, qui devient la catégorie de l'*existence supérieure* du *moi*, lorsque l'on considère 1° que le *moi* change et se détermine constamment dans le temps; 2° qu'il est la raison éternelle de ses déterminations et de ses modifications; 3° qu'il se distingue de lui-même et de ces deux fonctions, comme être un et entier. Cette existence supérieure renferme à son tour en elle l'*existence éternelle* et l'*existence temporelle* conçues dans leur opposition, modes d'existence qui sont tous deux encore réunis en harmonie, puisque le *moi* reconnaît qu'il réalise dans le temps son essence éternelle, et

qu'il juge tout ce qui est temporel en lui, d'après l'idéal d'une éternelle existence. On voit par là qu'en empruntant à Kant l'idée des catégories, Krause les a déterminées d'une autre manière, et qu'en s'appropriant la doctrine du *devenir* de Schelling, il l'a soumise à un examen plus profond, à une analyse plus étendue.

Krause ne renferme pas les catégories dans les bornes du *moi*; il les retrouve les mêmes, dans le *non-moi*, la nature, l'humanité, l'être suprême; finies et contingentes dans le *moi*, la nature et l'humanité; infinies et absolues dans Dieu. De cette manière se complète, par leur existence simultanée dans le sujet et dans l'objet, le système des lois premières qui président au développement de la connaissance sensible ou rationnelle, et d'après lesquelles tous les êtres, quels qu'ils soient, doivent être conçus dans l'organisme de la science.

Après l'objet de la connaissance, et les lois sous lesquelles elle naît et se développe, Krause en recherche la source. Sous ce rapport, la connaissance est *sensible* lorsqu'elle nous vient des sens, du sens interne ou de l'imagination; *non sensible* lorsqu'elle se rapporte à des objets ou à des propriétés qui surpassent la portée de nos sens, et que nous ne pouvons placer ni dans le temps ni dans l'espace. L'individuel est donc l'objet de la connaissance sensible, l'universel celui de la connaissance non sensible. Mais la connaissance sensible, à son tour, est extérieure lorsqu'elle nous vient par les sens; intérieure lorsqu'elle nous est donnée par l'imagination.

La connaissance sensible extérieure est fondée sur l'harmonie des sens avec la nature, et leur liaison avec l'esprit, qui en font les intermédiaires par lesquels les images du monde extérieur pénètrent jusqu'à l'intelligence. Elle suppose donc nécessairement l'activité de l'esprit, soit qu'il agisse sur les données des sens, soit qu'il opère sur les siennes propres. Il y a cependant une opposition évidente entre le monde sensible extérieur et le monde sensible intérieur ou l'imagination: c'est que nous créons celui-ci, tandis que nous sommes obligés de percevoir l'autre tel qu'il se présente. Néanmoins l'imagination est elle-même aussi une des conditions nécessaires de cette perception: car les formes sous lesquelles la nature pénètre jusqu'à notre intelligence, telles que le *temps*, l'*espace*, le *mouvement*, ne nous sont données que par elle; c'est par elle encore que nous pénétrons jusque dans l'intérieur des autres êtres, que nous jugeons du caractère, de l'esprit, des pensées des hommes, nos semblables, dont nous ne percevons par les sens que la forme et les propriétés corporelles.

Le caractère de la connaissance sensible est l'individuel, celui de la connaissance non sensible est l'universel; celui-ci comprend le *moi* comme être déterminant les catégories, les idées générales abstraites, l'idée de la nature infinie, celle de l'être absolu. Elle est *immanente* en tant qu'elle reste dans le *moi*, *transcendante* en tant qu'elle s'élève au-dessus de lui; mais son *immanence* et sa *transcendance* sont unies par les liens les plus étroits.

Parmi les connaissances non sensibles, les unes tiennent plus que les autres à la connaissance sensible: par exemple, les idées abstraites, généralisation des qualités des corps, et d'autres idées universelles, telles que les formes géométriques, dont l'existence suppose celle des êtres physiques. Mais fort au-dessus de ces idées, il y en a d'autres qui dominent à la fois l'éternel et le temporel, l'universel et le particulier. Dans cette classe sont l'essence, le beau, le juste, la nature, l'être absolu. Krause appelle la connais-

sance de celles-ci connaissance *suresentielle*. Mais cette classification des divers degrés de la science n'est qu'un procédé de l'esprit : en réalité elle est une, infinie, absolue ; elle renferme dans son sein toutes les connaissances subordonnées les unes aux autres ; mais elle les domine dans son unité, c'est d'elle seule qu'elles reçoivent leur caractère de science et de certitude. Krause appelle *connaissance organique* la connaissance ainsi conçue dans sa totalité.

La question qui se présente ensuite est celle-ci : comment parvenons-nous à accorder la réalité à nos pensées non sensibles ? Comment savons-nous qu'elles sont vraies ? Krause la résout au moyen de l'idée de raison. Cette idée nous force de nous élever jusqu'à Dieu, raison dernière et absolue de toutes les raisons particulières, raison, par conséquent, de toute connaissance, sous quelque rapport qu'on la considère, et qui revêt ainsi d'un caractère de certitude les idées fondamentales, objet de notre activité intellectuelle.

Telle est l'analyse que donne Krause de la faculté de penser et de connaître ; il passe ensuite à celle de la faculté de sentir.

Tandis que le *moi*, par la pensée, ne s'applique nécessairement qu'à une partie, qu'à un côté des objets qu'il aborde, il se met, par le sentiment, en rapport avec la totalité de l'être soumis à son action ; il entre en union complète avec son essence, soit que le *moi* se sente lui-même, soit qu'il perçoive un autre objet que lui. Le caractère du sentiment est donc la *totalité*. Cette pénétration de l'objet sentant par l'objet senti est conforme ou contraire à notre propre essence ; s'il lui est conforme, il produit la sympathie et le plaisir ; s'il lui est contraire, l'antipathie et la douleur. Ces oppositions existent pour le corps comme pour l'esprit.

Considérés par rapport à leur source, les sentiments se distinguent en *sentiments sensibles*, qui naissent de l'organisme du corps, et sont temporels et individuels, et en *sentiments non sensibles*, qui ont leur siège dans l'esprit, et se divisent en sentiments *éternels*, *suresentiels* et *absolus*. Les sentiments sensibles et les sentiments non sensibles se combinent de plusieurs manières : quelquefois ils s'accordent, et leur accord produit le plaisir et la joie ; d'autres fois ils s'opposent l'un à l'autre, et donnent pour résultats ou la douleur physique accompagnée de joie morale, ou la peine morale accompagnée de plaisir physique. Là se manifeste clairement la dualité de notre nature.

Considérés quant à leur objet, les sentiments sont *immanents* ou *transcendants* : immanents, ils ne dépassent pas l'action du *moi* sur lui-même ; transcendants, ils ont pour objet Dieu, le monde spirituel, la nature, l'humanité. Le plus élevé de tous ces sentiments se rapporte à Dieu ; il contient en soi, d'une manière indistincte, tous les autres, sensibles, non sensibles et harmoniques. Tout l'organisme de la sensibilité se rattache donc immédiatement au sentiment religieux, comme tout l'organisme de la science à la connaissance de Dieu.

Quels que soient les rapports intimes et mutuels qui unissent le sentiment à la pensée, ces deux facultés restent distinctes, et le sentiment ne saurait trouver sa raison dans l'intelligence. Il doit donc la chercher ailleurs, et nous ne saurions l'atteindre qu'en nous élevant jusqu'au sentiment de l'infini et de l'absolu, qui lui-même ne peut avoir sa raison que dans l'être *infini et absolu*. La réalité de l'existence de Dieu et de ses rapports avec nous est donc la condition suprême et nécessaire de la *réalité* de tous

les sentiments particuliers. L'analyse du sentiment nous conduit donc, comme celle de la pensée, à la certitude de l'existence de Dieu.

La volonté, selon Krause, est cette opération de l'esprit par laquelle le *moi*, comme être entier, détermine lui-même sa propre activité, c'est-à-dire réalise dans le temps son essence éternelle. La volonté domine l'intelligence et le sentiment, et imprime à leur activité une direction déterminée. La liberté est la *forme* de la volonté, son objet est le bien, rien que le bien, c'est-à-dire la réalisation de son essence éternelle. La loi absolue du bien peut s'exprimer brièvement en ces termes : *Veux et fais purement et simplement le bien* ; ou : *Sois librement cause temporelle du bien*. En vertu de cette loi, la volonté de faire le bien est une volonté libre, indépendante des incitations du plaisir et de la douleur, sur laquelle, par conséquent, l'idée de la récompense et celle du châtiement, du succès ou de l'insuccès, de la *mortalité* ou de l'*immortalité* de l'esprit, ne doit exercer aucune influence.

La volonté a donc pour but extrême de réaliser d'une manière absolue la loi absolue du bien. Or, dans ce désir incessant d'accomplir notre destinée, Dieu se révèle encore à l'intelligence comme raison absolue du sujet à la fois et de l'objet du désir. Nous sommes donc ainsi conduits dans l'unité, la variété et l'harmonie de nos trois facultés fondamentales, *intelligence*, *sensibilité*, *volonté*, c'est-à-dire dans la plénitude de notre être, à la certitude de l'existence de Dieu.

Partie synthétique. — Cette face du système de Krause se divise en quatre points principaux. Dans le premier, Krause examine ce que Dieu est dans ses rapports avec lui-même. Il combine les attributs d'unité, de séité et de totalité, de manière à en tirer la définition suivante : Dieu est l'être *infiniment absolu et absolument infini*. Mais les deux attributs de la séité et de la totalité n'absorbent ni ne détruisent l'unité. Celle-ci les domine donc, et s'élève absolument au-dessus d'eux ; d'où il résulte l'*harmonie* de l'essence divine, qui réunit dans son unité la dualité de l'infini et de l'absolu.

La *personnalité* divine est l'objet de la seconde partie ; elle naît surtout du rapport intime de Dieu avec ses attributs. Dieu, en effet, est seul pour soi et pour soi seul, d'une manière infinie et absolue ; sa personnalité n'est ni limitée ni conditionnelle ; mais comme, par cela même, sa conscience embrasse toute son essence, elle s'étend à tous les ordres de l'univers : car elle doit atteindre et contenir tout ce dont elle est la raison. Sa toute-présence est donc à la fois une présence de tous les êtres en lui, et sa présence par son essence dans tous les êtres. Il est, dans l'ordre de la pensée, omniscience ; il est amour infini dans l'ordre du sentiment.

Après avoir établi ainsi la personnalité divine, Krause détermine plus en détail les modes d'existence de Dieu, désignés par l'éternité, la vie, l'existence surnaturelle.

L'*éternité* n'est pas le temps infini, mais ce qui est au-dessus de toute variation ; elle est l'immuable. Dieu, en tant qu'éternel, est la puissance absolue, l'être pour lequel il n'existe ni présent, ni passé, ni futur. Krause définit la *vie* l'union du principe substantiel de l'éternité et du principe formel du changement et de la succession. Dieu est donc plus que la *vie*, car il faut que son unité domine cette dualité de principes et y fasse régner l'harmonie : c'est par là qu'il est présent dans toute vie ; il en est ainsi la source la plus haute et le principe déterminant

De là son existence *suressentielle*, en vertu de laquelle sans cesse il dispose l'éternité à entrer dans la réalité de la vie. La liberté dans Dieu consiste à n'être lié par aucune condition, à posséder au contraire, au plus haut degré, la faculté de réaliser toute son essence ; il est donc *infiniment et absolument libre*.

Cette seconde partie du système de Krause qui semble encore analytique, malgré son titre, est cependant synthétique en ce sens que l'auteur part de Dieu et en fait sortir, ou construit à l'aide de son essence ou de ses attributs, la nature, l'esprit, l'humanité. L'analyse est partie des objets sensibles observables pour s'élever jusqu'à Dieu ; la synthèse redescend de Dieu jusqu'à la limite extrême de la création, jusqu'aux êtres matériels ; de sorte que, dans cette double marche ascendante et descendante, les mêmes données se reproduisent.

Comment la création tout entière est-elle un image de Dieu ? comment reproduit-elle son essence ? Le voici : les deux attributs fondamentaux du premier ordre qui se trouvent en Dieu, l'infini et l'absolu, ont pour caractères, le premier la *totalité*, le second la *séité* (spontanéité). En descendant l'échelle de la création, il se trouve que le caractère de la séité se manifeste dans l'esprit, celui de la totalité dans la nature. La nature, en effet, opère la croissance des êtres, non par parties, mais dans leur ensemble et dans leur unité ; l'esprit, au contraire, s'attache à une face déterminée des objets, à une idée partielle ; il ne saurait développer à la fois, dans l'unité de la pensée absolue, toutes les pensées possibles ; mais le caractère de totalité de la nature n'est pas tellement exclusif qu'elle ne se montre, d'une manière subordonnée, il est vrai, douée de spontanéité ; et l'esprit n'est pas si exclusivement spontané qu'on ne le voie aspirer plus souvent à l'unité, à l'ensemble, à la totalité de la connaissance. Ceci est surtout visible dans l'art et dans la science : dans l'art se montre surtout la nature ; mais la spontanéité de l'esprit y intervient visiblement ; dans la science, la conception abstraite et intellectuelle domine, tandis que les éléments premiers sont fournis à l'observation par la nature dont ils portent le caractère.

Des liens étroits, qui ont ainsi leur raison dans Dieu lui-même, unissent donc l'un à l'autre l'esprit et la nature, quoiqu'ils aient chacun, mais à des degrés divers, la conscience de leur œuvre. Dieu vit également dans tous deux ; la nature ne saurait s'élever au-dessus d'elle-même sans l'esprit ; l'esprit ne saurait exister séparé de la nature. Leurs rapports mutuels sont variés à l'infini, et comme il y a divers degrés de combinaisons entre les éléments de chacun de ces deux êtres, il y a aussi nécessairement divers degrés de combinaisons dans leurs rapports mutuels.

L'union de l'esprit et de la nature forme en Dieu un *être d'harmonie*, dont l'humanité est la manifestation la plus haute, la plus intime et la plus complète ; l'humanité est donc la synthèse la plus parfaite de tous les éléments de l'univers ; elle est une en Dieu et comme Dieu ; elle est véritablement faite à son image. Elle est infinie, soit dans le temps, soit dans l'espace, soit dans la multitude des combinaisons qui peuvent former la nature et l'esprit dont elle est l'harmonie intérieure. Dans ce vaste ensemble de l'humanité, se présentent, réalisant son essence dans une union subordonnée, et comme dans un seul être, l'homme, doué plus particulièrement de l'attribut de spontanéité, la femme, de celui de totalité, sans que l'attribut opposé manque tout à fait à l'un ou à l'autre.

Krause demande ensuite à l'analyse quelle est la nature du rapport qui unit Dieu au monde ; et il reconnaît que ce n'est pas un simple rapport de causalité, dans lequel, une fois produit, l'effet se détache et reste indépendant dans sa cause ; mais un rapport de raison, en vertu duquel Dieu est la raison immanente et toujours active de l'existence de l'univers, auquel il ne cesse pas d'être uni : le rapport de Dieu au monde n'est ni un rapport d'identité panthéistique, ni un rapport de dualisme ; il n'y a entre le monde et Dieu ni identité ni séparation. Aux yeux de Krause, la création est à la fois éternelle et temporelle. Elle est éternelle en ce sens que l'esprit, la nature et l'humanité n'étant que la forme des attributs éternels d'infini et d'absolu, Dieu veut éternellement en soi l'esprit, la nature et l'humanité ; elle est temporelle en ce que l'esprit, la nature et l'humanité, se développant dans leur manifestation sous la loi successive et divisée du temps et de l'espace, réclament l'action incessante de Dieu, même dans le domaine temporel.

La théorie la plus remarquable de tout le système de Krause est celle de l'individualité. Il en trouve le principe par l'induction qui, de l'objet individuel physique et observable, s'élève par la notion de raison à l'individualité correspondante en Dieu, et dans laquelle son individualité physique trouve sa raison nécessaire. Krause atteint encore par la métaphysique et *a priori* un principe éternel d'individualité, en faisant remarquer que, dans l'unité divine elle-même, il y a des déterminations, et que les combinaisons de ces déterminations se multipliant à l'infini, créent à l'origine de toutes choses des individualités qui participent aux attributs divins, et sont, par conséquent, éternelles. Tels sont l'esprit, la nature et l'humanité, non-seulement dans leur sens général, mais encore dans chacun des individus qui les composent. Il est facile de voir que la croyance à l'immortalité de l'âme est la conséquence de cette doctrine sur l'individualité, ou plutôt qu'elle est cette doctrine même, avec un degré nouveau d'extension.

L'idée de la vie future entraîne celle de récompense et de châtiement ; celle de récompense et châtiement suppose que l'on s'est fait une notion exacte de la nature du mal. Krause pense qu'il n'y a pas de mal en soi, et que ce mot ne peut désigner que des rapports inexactes ou faux établis entre deux termes. Le mal n'est donc ni un principe absolu, comme dans le dualisme manichéen, ni une simple négation, comme dans le système panthéistique ; il est en réalité, mais à l'état relatif ; il est le résultat, mais le résultat réel, d'un rapport. Le mal a son origine dans l'individualité, dans la nature finie des êtres, qui ne se suffisent pas à eux-mêmes, et qui peuvent, en vertu de leur spontanéité et de leur liberté, substituer aux rapports harmoniques des choses d'autres rapports qui ne le sont pas. L'homme, en tant qu'être fini, porte donc en soi la possibilité du mal ; mais en tant qu'exprimant l'infini et l'absolu, il trouve dans sa nature la force nécessaire pour lutter contre le mal avec succès.

Tels sont les traits principaux de la doctrine de Krause. Nous n'en entreprendrons pas l'examen critique ; nous nous bornerons à faire remarquer que, parmi les philosophes allemands contemporains, aucun n'a tenu plus de compte des faits, et n'a été plus attentif à éprouver, par les données de l'observation, l'unité systématique de sa philosophie.

Les ouvrages de Krause sont : *Dissertatio de philosophiæ et matheseos notione et eorum in-*

tima conjunctione, Iéna, 1802; — *Esquisse de la logique historique*, Iéna, 1803 (all.); — *Esquisse du droit naturel*, ib., id.; — *Esquisse d'un système philosophique de mathématiques*, ib., 1804 (all.); — *Introduction à la philosophie de la nature*. Cet ouvrage a été publié encore sous cet autre titre: *Plan du système de la philosophie*, 1804 (all.), et Goët., 1828; — *Système de la morale*, Leipzig, 1810 (all.). Cet ouvrage est inachevé; bien qu'il n'en existe qu'un premier volume, il donne, ainsi que le précédent, la plus juste idée du système de Krause. — *Tableau primitif de l'humanité*, Dresde, 1811 (all.); — *Journal de la vie de l'humanité*, Dresde, 1811 (all.); — *Oratio de scientia humana*, Berlin, 1814. M. Ahrens, professeur à l'université libre de Bruxelles, et l'un des élèves de Krause, a exposé plusieurs parties importantes de sa doctrine dans son *Cours de psychologie*, 2 vol. in-8, Paris, 1838, et en a développé une application intéressante dans son *Cours de droit naturel*, in-8, Bruxelles, 1844. Dans son remarquable *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion*, in-8, Bruxelles, 1844, M. Guill. Tiberghien a également exposé la doctrine de Krause, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec les systèmes philosophiques qui l'ont précédée. Enfin l'on peut consulter l'*Histoire de la philosophie allemande* de M. Willm., Paris, 1846, 4 vol. in-8.

H. B.

KRONLAND (Marcus-Marci de), philosophe mystique du xvii^e siècle, contemporain de Mercurius Van-Helmont (voy. ce nom), à qui il ressemble beaucoup par ses opinions, tout en restant fort loin de lui par l'érudition et par le talent. A l'exemple de Paracelse, des deux Van-Helmont, de Robert Fludd, il exerçait la médecine et appliquait à la guérison des maladies une science infaillible, selon lui, et qui, en mettant à nu les premiers principes des choses, ne laisse rien en dehors de son pouvoir. Son système se réduit à fondre ensemble d'une manière superficielle et grossière les idées de Platon, les formes d'Aristote, et ce principe moitié spirituel et moitié matériel que les théosophes modernes ont emprunté à la kabbale (voy. ce mot) sous le nom de lumière. Les idées, telles qu'il les comprend, sont à la fois actives et intelligibles, et nous représentent les forces de la nature; ces forces accessibles à la pensée, et principal objet de la science, doivent prendre la place des qualités occultes de la scolastique: on les désigne sous le nom d'idées séminales (*ideæ seminales*), parce qu'elles sont véritablement le germe ou la semence des êtres. A l'aide de la lumière, elles engendrent toutes choses et leur donnent la forme; l'univers tout entier porte donc leur empreinte, et elles ont lié entre elles toutes ses parties de telle manière qu'elles exercent les unes sur les autres une mutuelle influence. C'est sur ce principe que se fondent les théories médicales de Kronland et sa foi dans l'astrologie. Il a laissé deux ouvrages qui ont pour titres: *Idearum operatricium ideæ, sive Delectio et hypothesis illius occultæ virtutis, quæ semina fecunda et ex iisdem corpora organica producit*, in-4, Prague, 1635; — *Philosophia vetus restituta, in qua de mutationibus quæ in universo sunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam, et præter naturam, et de curatione morborum, etc.*, ib., lib. V, in-4, ib., 1662. X.

KRUG (Wilhelm Traugott), philosophe populaire et écrivain des plus féconds, naquit en 1770 aux environs de Wittenberg et fut élevé au

collège-pensionnat de Schulpforta. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à l'université qui fut le berceau de la réformation allemande, il eut l'insigne honneur de succéder à Kant dans sa chaire, en 1805. Il la quitta en 1809 pour aller enseigner la philosophie à Leipzig, où il mourut en 1841.

Krug prit une part très-active aux grands événements de son temps, et émit son vote sur toutes les questions politiques et sociales, philosophiques et religieuses de l'époque. Il fut un des chefs de la société patriotique fondée à Kœnigsberg, après la paix de Tilsitt, sous le nom de *Tugendbund*. En 1813, il fit, comme volontaire, partie d'un corps de chasseurs à cheval, et se retira, en 1814, avec le titre de chef d'escadron à la suite, pour reprendre son enseignement. Il fut enfin député de l'université de Leipzig à la diète saxonne en 1833.

Nous passons sous silence les travaux du publiciste et du pamphlétaire, dans lesquels il montra autant de modération que de courage et de franchise, pour nous occuper uniquement de ceux du philosophe. Ses ouvrages de philosophie sont en très-grand nombre. On a de lui un corps de doctrine complet, où prédomine l'esprit de la philosophie de Kant, fréquemment modifiée sous l'inspiration du bon sens, œuvre qui se distingue plus par une grande clarté que par la profondeur, par l'érudition que par l'originalité, et où l'on trouve aussi, comme dans la plupart de ses écrits, plus d'aperçus ingénieux, d'observations utiles, que d'idées et de vues propres à ouvrir au lecteur de nouveaux horizons. Le système est divisé en deux parties: l'une consacrée à la philosophie théorique, l'autre à la philosophie pratique. Le *Système de la philosophie théorique* (3 vol. in-8, Kœnigsberg, 1806-1810) comprend la logique et la métaphysique. Sa logique est un des traités les plus détaillés et les plus instructifs que l'on puisse consulter. Sa métaphysique est encore intitulée *Théorie de la connaissance*, titre qui indique clairement que l'auteur appartient par son langage et par l'esprit général de sa doctrine à l'école de Kant. C'est, du reste, la partie du système qui manque le plus de profondeur et d'originalité. La seconde partie, le *Système de la philosophie pratique* (3 vol. in-8, Kœnigsberg, 1817-1819), comprend la philosophie du droit, de la morale et de l'esthétique.

Il a résumé son système, avec quelques modifications dans la disposition des matières, dans le *Manuel de philosophie et de bibliographie philosophique* (2 vol. in-8, Leipzig, 1820-1821), qui eut plusieurs éditions, et dont il peut être utile d'indiquer ici le plan. Il se compose de sept parties: 1^o la *Théorie fondamentale*, sorte d'introduction à la philosophie, à laquelle l'auteur avait déjà consacré un ouvrage spécial sur lequel nous reviendrons; 2^o la *Logique*, divisée en logique pure et logique appliquée; 3^o la *Métaphysique* ou la théorie de la connaissance, où l'on trouve, après l'analyse des facultés intellectuelles, les principes fondamentaux de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelles, ainsi que de la philosophie de la nature; 4^o l'*Esthétique*, ou comme il l'appelle encore, la science du goût; 5^o la *Philosophie du droit*; 6^o la *Philosophie morale*; enfin, 7^o la *Philosophie religieuse*.

Krug est un vrai disciple de Kant en théologie et en philosophie, car il attribue à la raison le droit de critique et d'interprétation, selon ses propres lumières, sur toute religion positive ou prétendue révélée; d'une autre part, il oppose au dogmatisme de toute couleur le *criticisme*,

comme analyse de la conscience et de la faculté de connaître, et il refuse de sortir du domaine légitime de la raison, et de s'élever dans les régions transcendantes avec l'imagination spéculative. Mais il s'écarte de Kant et se rapproche de Jacobi, par une foi pleine et entière dans les lois et les produits légitimes de la conscience raisonnable, dans laquelle l'être et l'idée sont primitivement unis. C'est le philosophe du bon sens, du sens commun, de la conscience, bien que, tout en affectant des airs d'indépendance, il ait de la peine à cacher la livrée et les couleurs du maître à qui il s'était donné d'abord; au fond, il est ennemi de toute spéculation qui tend à s'élever au-dessus de l'expérience externe et interne, oubliant que la conscience elle-même, par ses secrets instincts et ses pressentiments d'un ordre de choses supérieur, nous contraint à dépasser ces bornes.

Il s'explique ainsi sur sa manière de concevoir la philosophie : « La philosophie est la science de la légalité primitive de l'esprit humain pris dans sa totalité, ou de la forme primitive du moi pris dans son universalité, c'est-à-dire au point de vue objectif et au point de vue subjectif, au point de vue théorique et au point de vue pratique. » Partant de là, il cherche dans la conscience et dans ses faits immédiats une base solide pour son système, qu'il désigne par le nom de *synthétisme transcendantal*, et qui doit concilier ensemble le réalisme et l'idéalisme.

C'est par là que Krug a marqué dans le mouvement philosophique de l'Allemagne, et qu'il réclame une place dans l'histoire de la philosophie depuis Kant. Or, qu'est-ce qu'il entend par ce *synthétisme*? sous ce nom nouveau y a-t-il réellement une découverte, et quelle en est l'importance? C'est ce que nous allons examiner.

Il n'y a, selon Krug, que trois systèmes possibles quant à l'origine de la connaissance, savoir : le *réalisme*, qui prétend expliquer les idées par les choses; l'*idéalisme*, qui fait procéder toute réalité des idées; et le *synthétisme*, qui rejette les deux autres systèmes comme arbitraires : c'est un milieu entre les deux extrêmes, un essai de les combiner ensemble et de les compléter l'un par l'autre. Selon lui, le réalisme et l'idéalisme, entre lesquels se partagent tous les systèmes dogmatiques, sont également le produit d'une spéculation *transcendante*, c'est-à-dire dépassant la conscience considérée comme la synthèse du savoir et de l'être, de l'idéal et du réel. Dans la conscience, la réalité est présente sous la forme d'idées, et il est impossible de remonter légitimement au delà de ce fait. Le *synthétisme transcendantal*, dit-il, est ce système qui considère le savoir et l'être, l'idéal et la réalité, comme primitivement posés et réunis, et qui, par conséquent, ne prétend pas déduire l'un de l'autre, regardant une pareille explication comme impossible. Cette unité est un fait primitif de la conscience, et la conscience tout entière repose là-dessus : comment dès lors expliquer ce fait? Toute déduction supposant la conscience de ce fait, vouloir aller au delà c'est chose impossible, absurde.

Cette théorie est surtout exposée dans l'ouvrage intitulé *Philosophie fondamentale* (3^e édition, in-8, Leipzig, 1827); et voici comment elle y est établie :

La conscience est une synthèse du savoir et de l'être dans le moi, et la conscience n'est conscience déterminée, conscience réelle, actuelle, qu'autant que dans le moi un être déterminé est uni à un savoir déterminé; mais une pareille synthèse, qui se renouvelle sans cesse, serait impossible sans une synthèse primitive de l'être

et du savoir dans le moi, synthèse qui est au delà de toute observation, et qui constitue originellement la conscience, toute conscience supposant nécessairement une distinction entre le sujet et l'objet. Antérieurement à toute conscience déterminée, il faut absolument que l'être et le savoir soient entre eux dans un rapport tel qu'ils puissent se déterminer réciproquement. Cette synthèse *a priori*, qui est antérieure à toute conscience déterminée, et par laquelle celle-ci devient seulement possible, est un fait primitif supérieur à toute réflexion, à toute explication : vouloir l'expliquer en remontant au delà, ce serait se perdre dans le vide; il est absolu, et partant inexplicable.

Si, après cela, acceptant ce fait comme primitif et absolu, on réfléchit sur l'être et le savoir, unis ainsi dans la conscience, on trouve que l'être qui est l'objet du savoir est rapporté non-seulement au moi, mais encore à quelque chose qui n'est pas moi, qui est hors du moi. On pose ainsi avec le moi un *non-moi*, et l'on attribue à l'un et à l'autre une égale réalité. Or, sur quoi est fondée cette conviction? en d'autres termes, quel est le rapport de l'être au savoir, de la réalité aux idées?

La question ramenée à ces termes, deux réponses sont possibles : ou l'un des deux est posé par l'autre, comme un effet est produit par sa cause; ou bien tous les deux sont primitivement posés et unis ensemble, et toute explication de l'un par l'autre est impossible.

Si l'on admet que l'un doit être déduit de l'autre, le savoir de l'être ou l'être du savoir, deux solutions sont possibles. On peut essayer d'expliquer l'idéal par la réalité, les idées par les choses, et considérer ainsi l'être comme le premier, et le savoir comme en étant le produit; ou bien l'on peut concevoir le savoir comme le primitif, et en déduire l'être ou la réalité. Le premier système constitue le *réalisme*; le second donne naissance à l'*idéalisme*.

Mais tout est arbitraire dans l'un et l'autre système, et tous deux vont au delà du fait de la synthèse primitive. Si l'on se décide pour le réalisme, on admet une réalité en soi, indépendante de tout savoir, de toute idée, et l'on prétend néanmoins en faire naître l'idéal, ce qui est impossible. En reconnaissant une simple matière, sans aucune idée, sans aucune conscience, on se perd dans le *matérialisme*. Le réalisme absolu est matérialisme, et il laisse la question sans solution : car comment l'idéal pourrait-il naître de ce qui est en soi inerte, l'opposé de toute idée et de toute conscience?

D'un autre côté, en admettant l'idéal comme le premier, on le dépouille de toute réalité, puisque la réalité doit seulement en être déduite. Or, l'idéal, sans rien de réel, n'est rien au fond, et l'idéalisme se réduirait ainsi au *néantisme*, puisque, en faisant abstraction de toute réalité, on supprime à la fois l'objet et le sujet.

L'idéalisme et le réalisme absolus sont donc également insuffisants pour expliquer le rapport de l'être au savoir, des choses aux idées; il ne reste, par conséquent, que le troisième système, selon lequel tous les deux sont posés comme primitivement unis dans la conscience, et il faut renoncer à vouloir déduire l'un de l'autre. Ce système est le *synthétisme transcendantal*, qui concilie ensemble l'idéalisme et le réalisme, et qui reconnaît avec le sens commun l'existence réelle du moi, celle d'un *non-moi*, et une action réciproque de l'un sur l'autre; cette conviction naturelle, le synthétisme la proclame d'une certitude absolue et supérieure à toute démonstra-

tion, comme un fait primitif que toute conscience et toute réflexion supposent.

On peut admettre ce résultat sans les raisons sur lesquelles il est fondé, et sans accorder que la question soit résolue, ni même que la solution proposée ait rien de bien nouveau.

En effet, les deux doctrines auxquelles Krug oppose la sienne comme seule raisonnable, ne sont pas les seules possibles; elles sont d'ailleurs mal définies. Nous renvoyons pour les diverses acceptations de ces deux termes aux mots **Idéalisme** et **Réalisme**, et nous nous bornons à faire remarquer ici que le premier de ces deux systèmes ne prétend faire naître les choses des idées qu'au point de vue de Dieu, et que, pour ce qui est de l'intelligence humaine, il revendique seulement pour les idées une existence indépendante des choses, tout en les concevant comme y étant conformes; et que le second ne fait pas nécessairement dériver de la matière les idées et l'entendement lui-même; qu'il réclame seulement pour celles-ci une existence indépendante et une action sur l'esprit; en d'autres termes, l'idéalisme ne tourne pas nécessairement au *nihilisme*, puisqu'il suppose au moins l'intelligence, et le réalisme n'est pas absolument sensualisme, et encore moins matérialisme, puisque même en faisant naître toutes les idées d'une action venue du dehors, il est toujours obligé de reconnaître un sujet intelligent. Tous les systèmes, pour expliquer la conscience, sont forcés d'admettre un sujet et un objet; ils ne diffèrent que quant à la part plus ou moins active, qu'ils attribuent à l'un et à l'autre. Le bon sens admet les deux facteurs comme concourant ensemble à produire l'intelligence, concevant l'un comme fournissant la matière, et l'autre comme l'artisan qui lui donne la forme. Le synthétisme de Krug n'est donc qu'un retour au sens commun, qui ne s'élève pas même jusqu'à l'harmonie admise par Jacobi entre les lois de l'entendement et celles de l'univers. Loin de faire faire un pas à la question, il la laisse entière et sans solution.

Krug prétendait que le synthétisme pouvait encore s'appliquer à d'autres matières, à l'esthétique, par exemple, à la politique, à la philosophie de la nature; c'est partout une sorte de juste milieu, de conciliation entre le réalisme et l'idéalisme. Ainsi, quant à l'art, il rejette cette théorie selon laquelle, aux dépens ou au mépris de la nature, l'artiste obéirait uniquement aux inspirations de sa fantaisie, et ne prendrait pour guide que des conceptions purement idéales ou chimériques; et il rejette en même temps le réalisme esthétique qui voudrait borner l'art à la servile imitation de la nature: le synthétisme conseille à l'artiste, de s'inspirer à la fois de ses idées et des beautés de la nature. De la même manière, il importe en politique, en cherchant à réaliser l'état idéal, de consulter les faits et de se régler sur eux.

Parmi ses nombreux écrits, outre ceux que nous avons déjà cités, Krug indique lui-même comme les plus remarquables, ses *Lettres sur la perfectibilité de la religion révélée*, 1795; — *l'Essai d'une encyclopédie des sciences*, 1796-1797, 2 vol.; — les *Aphorismes relatifs à la philosophie du droit*, 1800; — la *Philosophie du mariage*, 1800; — *Histoire de la philosophie ancienne*, 2^e édit., 1826: ouvrage instructif, bien que souvent l'auteur n'ait pas assez approfondi les doctrines qu'il juge; — *l'État et l'École*, 1810, etc. Le *Dictionnaire philosophique* qu'il a publié de 1827 à 1834 laisse fort à désirer; les matières n'y sont, en général, qu'effleurées, et il offre à la fois beaucoup de lacunes et de choses inutiles. Sur la fin de sa vie, Krug publia un choix de ses ou-

vrages, parmi lesquels se trouvent trois volumes d'*écrits philosophiques*. 1839, dont quelques-uns ne sont pas sans intérêt. En 1825, il fit paraître sous le nom d'*Urceus*, traduction en latin du mot *Krug*, une histoire de sa vie.

On trouvera dans l'*Histoire de la philosophie* de Tennemann l'indication complète des ouvrages de Krug, et l'on pourra consulter encore l'*Histoire de la philosophie allemande* de M. Willm, Paris, 1846, 4 vol. in-8. J. W.

KÜNTHARDT (Henri), recteur adjoint et professeur au gymnase de Lubeck, a publié sur divers points de l'histoire de la philosophie et de la philosophie elle-même des ouvrages estimables et utiles à consulter; en voici la liste à peu près complète: *De Aristippi philosophia morali, quatenus illa ex ipsius dictis secundum Diogenem Laertium potest derivari*, in-4, Helmstadt, 1795; — *de Fide historicorum recte aestimanda in historia philosophica*, in-4, ib., 1796; — *Disciplina morum aptis philosophorum sententiis illustrata*, in-8, ib., 1799; — *Socrate considéré comme homme et comme chef d'école*, in-8, Lubeck et Leipzig, 1802: c'est la traduction des *Memorabilia* de Xénophon avec des notes explicatives; — *des Points principaux de la morale des stoïciens d'après le Manuel d'Épictète*, dans le *Nouveau Muséum de philosophie et de littérature*, publié par Buterweck, t. I, 2^e cahier, et t. II, 2^e cahier; — *de l'Idée de la mythologie et du sens philosophique des anciens mythes*, ib., t. II, 1^{er} cahier; — *le Phédon de Platon expliqué et jugé surtout en ce qui concerne la doctrine de l'immortalité*, in-8, Lubeck, 1817; — *Principes de la métaphysique des mœurs d'après Kant, présentés dans un langage simple, et examinés dans leurs résultats les plus importants*, in-8, Lubeck et Leipzig, 1800; — *Fragments sceptiques, ou Doutes sur la possibilité de la philosophie comme science de l'absolu*, in-8, Lubeck, 1804; — *Anti-Stolberg, ou Essai pour défendre les droits de la raison, etc.*, in-8, Leipzig, 1808; — *Esquisse d'une étymologie universelle ou philosophique*, in-8, Lubeck, 1808; — *Idees sur le caractère essentiel de l'humanité et les limites de la connaissance philosophique*, in-8, Leipzig, 1813; — *Leçons sur la religion et la morale*, in-8, Lubeck, 1815; — *Considérations sur les limites de la science théologique*, in-8, Neustrelberg, 1820. Tous ces écrits, à l'exception des trois premiers, ont été rédigés en allemand. X.

LA BRUYÈRE. Il y a deux manières d'étudier la nature humaine: l'une fondée sur la conscience et sur l'analyse; l'autre sur l'expérience et la pratique du monde; l'une solitaire, abstraite, systématique, qui cherche dans l'esprit lui-même et dans ses facultés invariables le principe commun de nos actions, de nos sentiments, de nos idées, et les lois générales de notre existence; l'autre qui s'exerce sur la société et prend les faits, pour ainsi dire, au passage, sans s'inquiéter de leur origine ni de leur cause; qui juge les hommes par leurs actes plus que par leurs facultés, par leurs préjugés et leurs habitudes plus que par leurs instincts et leurs croyances naturelles, par ce qu'ils sont dans un temps, dans un lieu, dans certaines conditions, non par ce qu'ils devraient et pourraient être. La première appartient au philosophe, ou, si l'on adopte ce mot qui rend mieux notre pensée, au psychologue; la seconde au moraliste. Elles ont toutes deux leur bon et leur mauvais côté. Les recherches psychologiques nous aident à découvrir les conditions générales et les éléments constitutifs de notre être; mais elles nous laissent ignorer comment ces éléments se modifient, se corrompent ou se développent sous l'influence de la société. Les observations

du moraliste répandent un très-grand jour sur nos rapports avec nos semblables, ou sur les passions et les intérêts, les vices et les ridicules qui naissent de leur commerce; mais elles ne pénètrent pas dans le fond de notre nature, elles ne montrent pas ce que nous sommes en nous-mêmes. Celles-là nous font mieux connaître l'homme, et celles-ci les hommes. Une saine philosophie doit s'efforcer de les réunir et de les compléter les unes par les autres. C'est pour cette raison que nous avons admis dans ce recueil plusieurs noms que les historiens de la philosophie ont l'habitude de négliger, comme ceux de La Rochefoucauld, de Vauvenargues, de La Bruyère.

Jean de La Bruyère naquit à Douirdan en 1639. Il fut d'abord trésorier de France à Caen; mais il venait à peine d'acheter cette charge, quand Bossuet le fit venir à Paris pour enseigner l'histoire au duc de Bourgogne. Il passa auprès de ce prince le reste de sa vie en qualité d'homme de lettres et de gentilhomme, avec une pension de mille écus. Ses *Caractères* furent publiés en 1687, et neuf ans après, c'est-à-dire en 1696, on les voit déjà arrivés à la neuvième édition. On a attribué ce succès à la malignité, aux intentions satiriques qu'on a cru deviner chez l'auteur, et au plaisir de reconnaître les originaux dont on suppose qu'il a tracé les portraits; nous le croyons suffisamment expliqué par le mérite même de l'ouvrage, par la finesse inimitable du style et la vérité des observations. La Bruyère fut reçu de l'Académie française le 15 juin 1693, et mourut à Versailles en 1696, âgé de cinquante-sept ans.

Ce qu'il honore par-dessus tout dans son livre, c'est le nom de la philosophie, et les philosophes sont vraiment ingrats de ne pas lui accorder même un souvenir. « Bien loin de s'effrayer, dit-il, ou de rougir même du nom de philosophe, il n'y a personne au monde qui ne dût avoir une forte teinture de philosophie : elle convient à tout le monde; la pratique en est utile à tous les âges, à tous les sexes et à toutes les conditions; elle nous console du bonheur d'autrui, des indignes préférences, des mauvais succès, du déclin de nos forces ou de notre beauté, etc. » Il est convaincu qu'il fait une œuvre philosophique, comme il le dit dans ces lignes, évidemment écrites pour lui-même : « Le philosophe consume sa vie à observer les hommes, et il use ses esprits à en dé mêler les vices et le ridicule. S'il donne quelque tour à ses pensées, c'est moins par une vanité d'auteur que pour mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein. »

Mais en s'efforçant de réunir toutes les qualités d'un philosophe, il refuse d'en porter le titre, ou, pour employer ses expressions, d'en prendre l'enseigne; il veut instruire les hommes sans manquer d'égard pour leur faiblesse. C'est pour cela qu'il évite de donner une forme systématique à ses pensées et d'écrire un ouvrage suivi qui ne serait pas lu. « Je renonce, dit-il, à tout ce qui a été, qui est et qui sera livre. Berylle tombe en syncope à la vue d'un chat, et moi à la vue d'un livre. » Nous croyons que La Bruyère se fait illusion ici : ce n'est point l'horreur instinctive des livres et des traités qui l'a empêché d'en composer un; ce n'est pas plus le désir de ménager la faiblesse de son siècle et des hommes en général; c'est l'idée même qu'il se fait de la philosophie. Nous venons de voir, en effet, que la philosophie pour lui est moins une science qu'une sagesse pratique, fondée à la fois sur le bon sens, le sentiment et l'expérience de la vie. Tous ces moyens lui sont également bons; et comme il les emploie, tantôt l'un, tantôt

l'autre, avec la même confiance, sans chercher à les subordonner à une faculté supérieure, il n'est pas rare que ses réflexions et ses maximes se contredisent et, pour être plus juste, se corrigent les unes les autres. C'est précisément ce qui distingue La Bruyère de La Rochefoucauld. Celui-ci est plus conséquent et plus systématique; celui-là plus exact; l'un ramène tout à un seul principe, qui est peut-être l'expression des hommes qu'il a connus, mais non pas de l'humanité; l'autre, sans porter au fond un meilleur jugement sur la société, adouci par le sentiment, ou les aperçus d'une haute et saine raison, les résultats tristes ou sévères de l'expérience. Nous allons démontrer, par quelques exemples, la vérité de cette appréciation, en nous arrêtant naturellement aux sujets les plus propres à intéresser le philosophe, comme la raison, la sagesse, la société, la nature humaine, la religion, ou plutôt les croyances naturelles qui en sont la base.

« Il ne faut pas vingt années accomplies pour voir changer les hommes d'opinion sur les choses les plus sérieuses, comme sur celles qui ont paru les plus sûres et les plus vraies. Je ne hasarderai pas d'avancer que le feu en soi et indépendamment de nos sensations n'a aucune chaleur, c'est-à-dire rien de semblable à ce que nous éprouvons en nous-mêmes à son approche, de peur que quelque jour il ne devienne aussi chaud qu'il a jamais été. J'assurerais aussi peu qu'une ligne droite tombant sur une autre ligne droite fait deux angles droits, ou égaux à deux droits, de peur que les hommes venant à y découvrir quelque chose de plus ou de moins, je ne sois raillé de ma proposition. » Telle est la manière presque sceptique dont La Bruyère parle de la raison; mais voici un autre passage où, au contraire, il la relève, et proclame son universalité. « La prévention du pays jointe à l'orgueil de la nation nous fait oublier que la raison est de tous les climats, et que l'on pense juste partout où il y a des hommes. » Ici il se plaint que la raison n'a pas le temps de se montrer dans notre courte existence; car notre vie, selon lui, se partage en trois époques : dans l'une, c'est l'instinct seul qui nous gouverne, et la raison ne paraît pas encore; dans l'autre, elle est obscurcie par les passions; dans la dernière, elle s'affaïsse et s'éteint sous le poids des années. Ailleurs il ouvre à la pensée une carrière éblouissante et reconnaît la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain. Le monde, si nous l'en croyons, ne fait que commencer; nous imaginons à peine ce qu'il nous reste encore à découvrir dans les arts, dans les sciences, dans la nature, dans l'histoire; c'est une légère expérience que celle de six ou sept mille ans.

Les mêmes variations se font remarquer en lui lorsqu'il parle de la nature humaine en général et du degré de perfection dont elle est susceptible. Plaçant en regard de l'homme tel qu'il est le sage tel que le comprend le stoïcisme, il ne voit rien de plus chimérique et de plus vain que cette idée. Pendant ce que sage imaginaire, insensible à la douleur et à l'adversité, inébranlable à l'image de la mort, assiste avec indifférence à la ruine de l'univers, « l'homme qui est en effet sort de son sens, crie, se désespère, étincelle des yeux et perd la respiration pour un chien perdu ou pour une porcelaine qui est en pièces. » Ce n'est pas seulement l'exagération qu'on blâme ici, c'est le principe même que l'on nie, ou la sagesse qu'on refuse à l'humanité : alors que signifie ce portrait dont l'original n'a jamais existé et n'existera jamais? « Le sage guérit de l'ambition par l'ambition même; il tend à de si grandes choses qu'il ne peut se

borner à ce qu'on appelle des trésors, des postes, la fortune et la faveur; il ne voit rien dans de si faibles avantages qui soit assez bon et assez solide pour remplir son cœur et pour mériter ses soins et ses desirs; il a même besoin d'efforts pour ne les pas trop dédaigner; le seul bien capable de le tenter est cette sorte de gloire qui devrait naître de la vertu toute pure et toute simple; mais l'homme ne l'accorde guère, et il s'en passe. » Le stoïcisme, qu'il appelle un jeu d'esprit, n'est-il pas renfermé tout entier dans ces mots : « Il n'y a pour l'homme qu'un vrai malheur, qui est de se trouver en faute et d'avoir quelque chose à se reprocher. »

Nous avons dit que La Bruyère n'avait pas au fond une meilleure opinion des hommes que La Rochefoucauld, et en effet rien de plus sombre que la peinture qu'il fait à plusieurs reprises de leurs vices et de leurs faiblesses. Il les représente durs, injustes, ingrats, égoïstes, et, ce qu'il y a de pis, c'est qu'ils ne sont pas devenus tels par leur faute, c'est de la nature même qu'ils tiennent tous ces vices; leur en vouloir, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève. S'ils paraissent se transformer par intervalles, c'est dans leur extérieur, dans leurs habits, dans leur langage, non dans leurs sentiments et leurs penchants. « Ils changent de goûts quelquefois; ils gardent leurs mœurs toujours mauvaises, fermes et constants dans le mal ou dans l'indifférence pour le bien. » Le pouvoir qu'ils ont sur eux-mêmes semble se borner à doubler par l'habitude le nombre et la force de leurs passions.

Mais, à défaut de principes arrêtés, les sentiments naturels de la pitié et de la bienveillance viennent bientôt corriger ces tristes résultats de l'expérience. « Un esprit raisonnable peut haïr les hommes en général, où il y a si peu de vertu; mais il excuse les particuliers, il les aime même par des motifs plus relevés, et il s'étudie à mériter le moins qu'il se peut une pareille indulgence. » Les sentiments qu'il recommande ici, La Bruyère ne les a pas ignorés; les réflexions qu'il fait sur la bienveillance, sur l'amitié, sur l'amour, sur la politesse, nous attestent chez lui une âme non moins tendre qu'élevée, et nous montrent l'homme rachetant par ses qualités les défauts de l'observateur et, il faut le dire aussi, les prétentions du bel esprit. C'est lui qui a écrit ces mots : « Le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui. — Il vaut mieux s'exposer à l'ingratitude que de manquer aux misérables. — Il faut brüquer la faveur de ceux à qui l'on veut du bien, plutôt que de ceux de qui l'on espère du bien. » Nous serions entraînés trop loin, ou plutôt il faudrait tout citer si nous voulions montrer avec quelle finesse il a observé les autres affections du cœur humain; nous ajouterons seulement que ce n'est pas assez, selon lui, d'aimer pour notre propre compte, il faut, en quelque sorte, faire des provisions d'amitié pour le compte de ceux que nous voulons servir. « C'est assez pour soi, dit-il, d'un fidèle ami; c'est même beaucoup de l'avoir rencontré; on ne peut en avoir trop pour le service des autres. » Par suite de la même pensée, il distingue deux espèces de philosophie : l'une qui nous élève au-dessus de l'ambition; l'autre qui nous soumet à toutes ses exigences en faveur de nos amis. Cette dernière est celle qu'il estime la meilleure.

Ce qui inspire surtout à La Bruyère de l'indulgence pour les hommes, c'est la misère de leur condition. Il les trouve encore plus malheureux que méchants : malheureux de vivre, malheureux de mourir, malheureux de ne savoir se résigner ni à la vie ni à la mort. Les réflexions

que lui fournit ce grave sujet nous rappellent quelquefois, pour le fond comme pour la forme, les *Pensées* de Pascal : « Il n'y a pour l'homme que trois événements : naître, vivre et mourir; il ne se sent pas naître, il souffre à mourir, et il oublie de vivre. » D'ailleurs, quelle idée devons-nous nous faire de cette vie? Elle est un sommeil dont nous sortons par la mort : si elle est misérable, elle est pénible à supporter; si elle est heureuse, il est horrible de la perdre. « L'un, ajoute La Bruyère, revient à l'autre. » Mais elle est toujours misérable, comme l'expriment ces paroles si pleines de tristesse : « Il faut rire avant que d'être heureux, de peur de mourir sans avoir ri. » La mort, au lieu d'être une délivrance, ne fait qu'ajouter aux tourments de la vie, car elle se fait sentir à tous les moments, et il est plus dur de l'appréhender que de la souffrir. Enfin entre la vie et la mort, en quelque sorte, est la vieillesse que l'on craint et que l'on n'est pas sûr d'atteindre : aussi le sentiment qui semble être le plus profond chez l'auteur des *Caractères* est-il celui de la pitié; il l'éprouve jusqu'au sein de la joie et des plaisirs : « Il y a une espèce de honte, dit-il, d'être heureux à la vue de certaines misères.... Il semble qu'aux âmes bien nées les fêtes, les spectacles, la symphonie rapprochent et font mieux sentir l'infortune de nos proches et de nos amis. » Il représente la pitié comme la seule faiblesse du sage : « Une grande âme est au-dessus de l'injure, de l'injustice, de la douleur, de la moquerie, et elle serait invulnérable si elle ne souffrait par la compassion. »

Mais si les hommes sont si mauvais de leur nature, qu'il n'y a que la pitié qui puisse empêcher de les haïr, et leurs misères qui soient plus grandes que leurs vices, que faut-il donc penser de l'auteur d'une telle œuvre, et pourquoi, pour quelle fin l'a-t-il produite? Si La Bruyère avait été conséquent avec lui-même, il serait arrivé au moins jusqu'au scepticisme en matière de religion; il aurait certainement douté de l'existence de Dieu et de l'âme humaine. L'élévation naturelle de son âme et la droiture de son jugement ont heureusement remédié encore cette fois à l'inexactitude de ses observations. Il défend contre les incrédules et les indifférents les deux dogmes que nous venons de désigner; il les défend par des raisons philosophiques et, ce qui n'est pas indifférent à remarquer, par des arguments cartésiens. Le dernier chapitre de son livre, intitulé *Des esprits forts*, est tout entier consacré à ce dessein.

Les esprits forts, selon lui, sont les esprits faibles qui, bornés dans leurs idées et dans leurs desirs, ne savent point se détacher de la terre, et ont la vue trop courte pour comprendre la grandeur de l'univers et la dignité de notre âme. Comme ils risquent plus que ceux qui suivent le train commun et ce qu'il appelle les grandes règles, il voudrait qu'ils sussent davantage et que leurs arguments fussent absolument au-dessus de toute contradiction. Il voudrait, en outre, avoir l'assurance que leurs passions n'entrent pour rien dans leur incrédule. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux conditions ne sont jamais remplies, et cette impuissance de l'athéisme en présence du sentiment religieux qu'on rencontre chez tous les hommes, est une première preuve de l'existence de Dieu. « L'impossibilité où je suis de prouver que Dieu n'est pas, me découvre son existence. Je sens qu'il y a un Dieu, et je ne sens pas qu'il n'y en ait point : cela me suffit; tout le raisonnement du monde m'est inutile; je conclus que Dieu existe; cette conclusion est dans ma nature; j'en ai

reçu les principes trop aisément dans mon enfance, et je les ai conservés depuis trop naturellement, dans un âge plus avancé, pour les soupçonner de fausseté. »

Toutefois il ne se borne point à cette seule preuve : au sentiment il ajoute la raison ; et quoiqu'il n'aime pas, comme il dit, une philosophie trop subtile et trop idéale, il admet pourtant la métaphysique dans la mesure où elle est nécessaire à la morale, et où le bon sens peut la suivre. Le principe auquel il en appelle d'abord, c'est la nécessité de remonter à une première cause. Il démontre ensuite que cette cause ne peut être qu'un esprit, et il justifie cette conclusion par le fait de notre propre pensée. « Je pense, dit-il ; donc, Dieu existe : car ce qui pense en moi, je ne le dois point à moi-même.... Je ne le dois point à un être qui soit au-dessus de moi et qui soit matière, puisqu'il est impossible que la matière soit au-dessus de ce qui pense : je le dois donc à un être qui est au-dessus de moi et qui n'est point matière ; et c'est Dieu. » Le même argument sert à prouver la spiritualité de l'âme : car, en même temps que j'ai conscience de ma pensée, j'ai la certitude qu'elle est incompatible avec les propriétés du corps. La nature spirituelle de l'âme nous la montre indivisible, incorruptible, et sur ce double attribut se fonde son immortalité. D'ailleurs l'essence seule de la pensée, et les notions éternelles qu'elle renferme, suffisent pour nous garantir une existence sans terme. « Je ne conçois point qu'une âme que Dieu a voulu remplir de l'idée de son être infini et souverainement parfait, doive être anéantie. » C'est, comme on voit, un résumé presque complet des *Méditations métaphysiques* auquel l'auteur ajoute une magnifique description de l'ordre matériel de l'univers. Mais à côté de l'influence de Descartes on rencontre quelquefois celle de Pascal, que nous avons déjà signalée plus haut. Ainsi, à l'imitation de l'auteur des *Pensées*, La Bruyère nous montre la vertu et la religion comme une sorte de gageure où il y a tout à gagner et rien à perdre. Il a même des réflexions qu'on tournerait facilement contre le but qu'il poursuit ; celle-ci, par exemple : « On doute de Dieu dans une pleine santé, comme l'on doute que ce soit pécher que d'avoir un commerce avec une personne libre ; quand on devient malade, on quitte sa concubine, et l'on croit en Dieu. » Mais ce sont là des saillies plutôt que des pensées. La Bruyère ne doute pas de la raison ; et tout en lui donnant pour auxiliaire le sentiment, il en fait la base la plus solide de la morale et de la religion. C'est au nom de cette foi universelle de l'intelligence et du cœur, qu'il s'élève à chaque instant contre la dévotion étroite ou purement mécanique dont se contentent la plupart des hommes. « Un dévot, dit-il, est celui qui, sous un roi athée, serait athée.... Les dévots ne connaissent de crime que l'incontinence, parlons plus précisément, que le bruit et les dehors de l'incontinence. » On citerait une foule de maximes de ce genre ; mais en voici une qui les surpasse et les renferme toutes : « L'homme de bien est celui qui n'est ni un saint ni un dévot, et qui s'est borné à n'avoir que de la vertu. »

L'auteur des *Caractères* ne montre pas moins d'indépendance dans les jugements qu'il porte sur le gouvernement et l'organisation de la société. Le chapitre auquel il a donné pour titre : *Du souverain ou de la république*, est un des plus curieux de son livre. Il pense avec raison qu'aucune forme de gouvernement n'est absolument bonne ou absolument mauvaise, et que le plus sage est de donner la préférence à celle où

l'on est né. Cependant il y en a une qu'il condamne, ou du moins qu'il regarde comme la plus mauvaise : c'est le despotisme. Il ne reconnaît point de patrie sous un pareil régime. Le prince est le dépositaire des lois et de la justice auxquelles les hommes sont naturellement soumis, et tous ses actes doivent émaner de ce principe, tous ses intérêts doivent se confondre avec ceux de l'État. La gloire et la grandeur extérieure d'un royaume le touchent moins qu'une administration sage et équitable, qui fait régner la paix, l'abondance, la sécurité, la justice, qui favorise le commerce et tous les arts de la civilisation. Il n'admet l'inégalité des conditions que dans la mesure où elle est nécessaire au maintien de l'ordre ; hors de là elle lui paraît une infraction aux lois de Dieu et de la nature. Il voudrait qu'elle ne se montrât pas trop même chez le souverain, et il interdit à celui-ci le faste et le luxe. Mais une fois que le mal existe, il ne faut pas se presser d'amener un changement : car en politique le remède est souvent pire que le mal. A ces idées générales, il joint la critique amère de la société de son temps, du faste et de la mollesse des gens d'église, de l'orgueil et de la bassesse des courtisans, de la morgue des financiers et de la misère du peuple, surtout des habitants de la campagne. Il s'élève aussi contre la vénalité des charges, la mauvaise organisation de la justice et l'usage odieux de la question. « La question, dit-il, est une invention merveilleuse et tout à fait sûre pour perdre un innocent qui a la complexion faible, et sauver un coupable qui est né robuste. »

En résumé, si l'on n'accorde pas à La Bruyère le titre de philosophe, on ne peut lui refuser celui de libre penseur. S'il n'y a rien dans son immortel ouvrage qui ressemble à un système, on y trouve des observations fines et délicates, des sentiments élevés, une raison saine et pénétrante, tout ce qui peut répandre la plus vive lumière sur la nature humaine.

Toute bibliographie est ici superflue ; nous nous bornons à indiquer quelques études sur La Bruyère : *De La Bruyère*, par M. Caboche, Paris, 1844, in-8 ; — *De politica et sociali Bruyerii doctrina*, par M. Speckert, 1848, in-8 ; — *Études sur les moralistes français*, par M. Prévost-Paradol, Paris, 1865, in-12.

LA CHAMBRE (Marin Curcau de), écrivain français, né au Mans, suivant Condorcet, en 1613, mais plus probablement à la fin du xvi^e siècle, puisqu'il déclare dans un ouvrage publié en 1666 « qu'il est un vieux soldat qui a fait toutes ses campagnes. » Nicéron indique l'année 1594. Médecin, physicien, littérateur, érudit et philosophe, il joignait à tous ses talents l'art de flatter, comme on le voit dans ses préfaces et ses dédicaces. Il s'était attaché au chancelier Séguier, et le remerciait quelque part « de ce singulier honneur qu'il lui a fait d'avoir bien voulu qu'il ait contribué à la conservation de la plus belle vie du monde. » Il devint membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences, et médecin ordinaire du roi Louis XIII. Il mourut en 1675. Parmi ses nombreux ouvrages, il en est qui traitent de questions purement scientifiques, comme du débordement du Nil, de la lumière, de la digestion, et même de la chiromancie, et il suffit de dire qu'ils n'ont pas grand mérite. Les autres concernent la philosophie, et on peut les ranger en deux classes. Les premiers ont pour objet l'âme humaine ; ce sont : *les Caractères des passions*, Paris, 1640 à 1662, cinq volumes, souvent réimprimés pendant le xvii^e siècle ; *l'Art de connaître les hommes*, Paris, 1659 ; *le Système de l'âme*, ibid., 1665. Une troisième partie faisant suite à

cet ouvrage et contenant des réponses aux objections parut en 1667. Les seconds examinent la question alors très-controversée de la nature des bêtes : *Traité de la connaissance des animaux où tout ce qui a esté diet pour ou contre le raisonnement des bestes est examiné*, Paris, 1648. — *Discours sur l'amitié et la haine qui se trouvent entre les animaux*, Paris, 1667. Les opinions de l'auteur, dans ces deux séries d'ouvrages, ne se rattachent directement à aucun des systèmes alors florissants ; on y voit une sorte de compromis entre celui de Descartes et celui de Gassendi, avec une préférence marquée pour ce dernier, auquel il emprunte les principes de sa physique. Il n'y a rien de solide dans l'étude des passions, qui sont surtout considérées dans leurs conditions organiques, et dans leurs effets sur le corps. Quant à la nature de l'âme, de La Chambre est plus original : il prétend établir que l'âme a une extension et par conséquent des parties, une figure, et une grandeur, parce que ce sont les suites nécessaires de la quantité. Comme ces propositions paraissent proches du matérialisme, il se hâte de leur donner un tour plus favorable. Cette extension, dit-il, n'est pas corporelle et catégorique, mais spirituelle et transcendante. » Il pourrait en suivant cette voie arriver à des considérations d'un grand intérêt, et que d'autres ont abordées après lui ; mais il n'a pas la vigueur d'esprit nécessaire pour rendre plausible son paradoxe ; il se borne à établir que le nombre est une quantité, qu'il peut être spirituel, puisque plusieurs âmes constituent aussi bien un nombre que plusieurs corps, et il applique sans plus de scrupule cette explication à la quantité continue ou à l'extension. L'âme d'ailleurs n'est-elle pas bornée, et par suite privée d'immensité, c'est-à-dire mesurable ; n'est-elle pas divisible selon ses pouvoirs, et mobile dans l'espace, comme les anges eux-mêmes ? Cette belle doctrine, ajoute-t-il, a un grand avantage : Si l'âme a des parties, on peut distinguer en elle celles qui sont attachées au corps, qui font un seul tout avec les organes, dépendent du monde matériel et sont comme lui exposées à la dissolution ; et d'un autre côté « des parties libres » ; c'est-à-dire tout à fait détachées du corps, qui seules accomplissent les opérations intellectuelles, et seules aussi ne sont pas sujettes à la mort. Enfin il est juste de reconnaître que de La Chambre a combattu l'hypothèse cartésienne de l'automatisme des animaux ; mais il ne donne pas de très-bonnes raisons de son opinion, et encore les affaiblit-il, en se jetant tout à l'opposé, et en accordant aux animaux presque tous les privilèges de la nature humaine. On n'a jamais, que nous sachions, apprécié la doctrine philosophique de cet auteur ; mais on peut consulter sur sa vie et ses travaux scientifiques : Nicéron, *Mémoires*, t. XXVII ; Condorcet, *Éloge des Académiciens*, etc., et surtout B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. III. On ne le confondra pas avec un prêtre théologien, du même nom, qui a écrit bien après lui (1698-1753) et dont on cite un *Abrégé de la philosophie, ou dissertations sur la certitude humaine, la logique, la métaphysique et la morale*, Paris, 1754.

LACROZÉ (Mathurin Veyssière de), né à Nantes en 1661, mort à Berlin en 1739, après beaucoup d'aventures et de malheurs, bibliothécaire du roi et professeur de philosophie au collège français, est célèbre comme orientaliste du premier ordre, et comme historien savant et consciencieux. Il est connu des philosophes pour avoir été l'ami dévoué et reconnaissant de Leibniz, avec lequel il cherchait à débrouiller l'o-

rigine et la nature des langues, et qui aimait à puiser dans sa prodigieuse mémoire, qu'il nommait une bibliothèque vivante. Il est plus connu encore par l'acharnement avec lequel il combattait le scepticisme historique du P. Hardouin, par sa longue et vive guerre contre les athlètes, véritables ou prétendus tels, depuis Pomponace et Vanini jusqu'à Toland, enfin par la polémique qu'il soutint contre un autre philologue, le professeur Heumann de Göttingue, au sujet des doctrines, selon lui si dangereuses, de Jordano Bruno. On doit ajouter que Lacroze exerça une certaine influence, comme philosophe, dans l'Académie de Berlin, dont il fut un des membres les plus distingués ; et plus encore au collège français de cette ville, où, succédant à un autre réfugié, Chauvin, il enseigna pendant vingt ans une sorte d'éclectisme appuyée sur les principes de Descartes.

« Dans la philosophie, disait-il, j'aime sur toute chose à comprendre et à être compris, c'est-à-dire à avoir des idées nettes et distinctes.... Je suis un peu pyrrhonien : cette disposition est en moi le fruit de la raison, de l'âge et de l'expérience. » La question fondamentale aux yeux de Lacroze, c'est l'existence de Dieu : celle-là solidement établie, tout est garanti et sauvé. Si Dieu existe, l'âme humaine ne saurait être anéantie ; et si notre âme est immatérielle et impréissable, la religion et la morale sont choses inattaquables et indestructibles.

Il importe donc de montrer comment cet infatigable adversaire de l'athéisme essayait de prouver la réalité de l'idée de Dieu. C'est dans une lettre à la sœur de Frédéric le Grand, depuis margrave de Bareuth, son élève en philosophie, que Lacroze a le mieux résumé ses sentiments sur cette importante matière. Il y cherche, pour s'accommoder au goût que Wolf commençait à répandre en Allemagne, à établir même « la possibilité de démontrer géométriquement l'existence de Dieu. » Voici de quelle manière il s'y prend :

Définitions. — « J'appelle un être tout ce que je conçois comme ayant une existence réelle.

« Toute existence réelle est ou absolue ou dépendante.

« L'être qui a une existence dépendante, subsiste en vertu d'une cause extérieure.

« L'être absolu subsiste par soi-même.

« Ce qui subsiste par soi-même est indépendant, éternel et infini.

« C'est cet être que j'appelle Dieu. »

Demandes. — « Rien de dépendant ne peut être conçu sans une attention particulière à la cause de laquelle il dépend.

« L'être indépendant n'a qu'une réalité empruntée. »

Axiomes. — « L'Être infiniment parfait est la cause de tous les êtres.

« Cet Être, qui ne peut être que Dieu, est la fin et le commencement de toutes choses.

« Donc tout dépend de lui ; d'où je conclus que l'existence de Dieu est très-nécessaire, sans laquelle on ne peut avoir aucune idée des êtres inférieurs et dépendants. »

Malgré les formes mathématiques de cette argumentation, Lacroze n'en est pas entièrement satisfait. Son âme pieuse a besoin d'une autre espèce de démonstration. « De toutes les preuves, dit-il, je n'en estime aucune comparable à celles de saint Paul dans le chapitre 1 de l'*Épître aux Romains*, * 19, 20. Il faut ajouter à cela le psaume xix, qui est d'une grande beauté et d'une énergie admirable.... Pour moi, ma grande preuve est une preuve de sentiment, tirée des écrits de saint Augustin : « Seigneur,

vous nous avez faits pour vous, et c'est pour cela que notre cœur n'est jamais sans inquiétude, jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » C'est là une démonstration fondée sur une vérité de fait, et c'est aussi où nous appelle le prophète royal David, quand il dit : « Goutez, et voyez combien le Seigneur est doux ! Quiconque a une fois goûté Dieu, ne doutera jamais de son existence. »

Lacroze apportait un esprit philosophique dans ses nombreux et vastes travaux de philologie, dans ses *Dictionnaires arménien, copte, esclavon, syriaque*, etc., dans ses études sur le chinois ; mais cet esprit se manifeste particulièrement dans ses *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, in-12, Cologne (Amst.), 1771 et 1733. L'ouvrage qui contient sa polémique avec le P. Hardouin est intitulé : *Vindicie veterum scriptorum contra Harduinum*, Rotterdam, 1708. — Voy. Jordan, *Histoire de la vie et des ouvrages de M. de Lacroze*, in-8, Amst., 1741. C. Bs.

LACTANCE est un de ces païens convertis au christianisme, qui mettaient au service de la religion nouvelle des lumières et des talents puisés à des sources profanes ; mais l'hostilité dont il est animé envers la philosophie ne l'empêche pas d'en conserver l'esprit et l'indépendance, et, tout en lui faisant une guerre acharnée, il la sert encore par son érudition.

Avant de se convertir au christianisme, Lactance avait longtemps exercé la profession de rhéteur, et, à ce titre, il avait acquis une érudition assez étendue dans la littérature profane et dans la connaissance des systèmes de la philosophie antique. Les ouvrages qui nous restent de lui sont postérieurs à sa conversion et sont tous empreints de l'esprit nouveau ; mais il y reste aussi des traces nombreuses de son ancienne profession. Nourri de l'antiquité, par un reste d'habitude, il cite les auteurs païens plus souvent que l'Évangile, Ovide particulièrement, pour lequel il semble avoir une sorte de prédilection, et fréquemment aussi les poèmes sibyllins, qu'il regardait comme l'œuvre authentique des sibylles de Cumès et d'Érythrée.

Sous quel aspect envisage-t-il les systèmes de la philosophie antique ? Le christianisme, pendant les premiers siècles, s'est montré animé envers la philosophie de sentiments très-divers : d'abord il ne fit pas difficulté de s'approprier les vérités découvertes par la philosophie ; tout ce qu'il y avait de bon dans les philosophes, la religion le revendiqua comme emprunté aux livres saints. Mais, avec le temps, cette disposition changea ; cette espèce d'alliance se tourna en hostilité déclarée : surtout après que certaines sectes, les néo-platoniciens entre autres, se furent déclarées les fauteurs de la vieille religion, et eurent entrepris de restaurer le vieux paganisme, les chrétiens ne virent plus dans la philosophie qu'une ennemie déclarée, et ils la poursuivirent de leurs anathèmes. De ces deux dispositions, c'est la dernière qui prédomine chez Lactance ; c'est surtout comme une mer d'erreurs et une source de corruption, c'est comme l'ennemie des vérités saintes qu'il envisage la philosophie.

Si donc Lactance n'est pas, à proprement parler, un historien de la philosophie, on peut trouver dans ses ouvrages une espèce d'inventaire des torts et des erreurs de la philosophie antique, particulièrement en ce qui concerne la notion de Dieu et les vérités religieuses. Toutefois, il ne faudrait pas la considérer comme un guide très-sûr ; on risquerait fort de s'égarer en suivant ses traces avec trop de confiance.

Lactance, né en Afrique au milieu du I^{er} siècle, étudia à Sicca, en Numidie, où il eut pour maître Arnobe. Vers l'an 290, il fut choisi par Dioclétien pour enseigner les lettres à Nicomédie ; il embrassa le christianisme vers l'an 300, et se voua dès lors à la défense de sa nouvelle religion ; en 317 ou 318, l'empereur Constantin l'appela dans les Gaules, et lui confia l'éducation de son fils Crispus. On croit qu'il mourut à Trèves, vers 325, dans un âge avancé. Il nous reste de lui plusieurs ouvrages, tous écrits en latin : l'élegance de son style l'a fait surnommer par saint Jérôme le Cicéron chrétien, bien que certaines locutions barbares témoignent qu'il n'était pas à une époque de décadence.

Son principal ouvrage, les *Institutions divines*, a pour objet de combattre le polythéisme et la philosophie païenne pour élever le christianisme sur leurs ruines : il se compose de deux parties, l'une polémique, l'autre dogmatique ; la première est une apologie, la seconde une exposition de la doctrine chrétienne. Saint Jérôme, tout en se déclarant l'admirateur de l'éloquence africaine de Lactance, le trouve moins habile à fonder la vérité qu'à combattre l'erreur ; il lui manque la connaissance approfondie du dogme ; son christianisme passe pour être peu orthodoxe. Dans ce livre destiné à exposer les vérités de la religion chrétienne, les opinions hétérodoxes abondent : on a fait une liste de quatre-vingt-quatorze erreurs qui lui sont reprochées ; ses livres ne font pas autorité en matière de foi, et ils ont été mis au rang des apocryphes par le concile tenu à Rome en 475.

Les *Institutions divines* se composent de sept livres : les trois premiers contiennent la réfutation du paganisme ; ils traitent successivement de la fausse religion, de l'origine de l'erreur et de la fausse sagesse des philosophes ; les trois suivants exposent le dogme, la morale et le culte des chrétiens ; enfin le septième livre, intitulé *de la Vie heureuse*, traite de l'état de l'homme après cette vie et de l'état de l'univers après sa période actuelle d'existence. Le plan de Lactance n'est pas moins philosophique que chrétien ; son but est de montrer l'accord de la religion et de la philosophie. Dès le début (liv. I, ch. 1), il pose ce principe : « Pas de religion sans sagesse, pas de sagesse sans religion. » C'est là sans doute un magnifique programme ; mais la réalisation en est difficile, et Lactance n'était ni assez métaphysicien ni assez théologien pour le remplir. Les idées les plus diverses se mêlent dans son esprit sans se concilier entre elles : cet assemblage de philosophie et de théologie, de vérités chrétiennes et d'erreurs païennes, d'aspirations religieuses et de souvenirs profanes offre un objet curieux d'étude et caractérise une époque de tâtonnements, où les dogmes n'étaient pas encore fixés avec la précision rigoureuse que l'Église a exigée depuis. Plus d'un passage de Lactance sur l'existence de Dieu trahit le prosélyte inexpérimenté ; par exemple (liv. I, ch. vii, et liv. II, ch. viii), il raisonne ainsi : « Tout ce qui est a commencé d'être : Dieu est, donc il a commencé d'être ; mais avant Dieu il n'existait rien d'où il ait pu naître ; donc Dieu s'est créé lui-même. » Ailleurs (liv. VII), parlant de la vie future, il dit que si l'on osait nier l'existence des âmes après la mort, le magicien nous en convaincrerait bientôt en les faisant paraître. Souvent il confond le petit nombre de vérités physiques devinées par la philosophie antique avec les erreurs mêlées à ces vérités : ainsi il cite les antipodes comme un exemple de leurs absurdités ; il emprunte lui-même plus d'une opinion à ces philosophes qu'il combat à outrance, et il n'est

pas toujours heureux dans son choix. C'est ainsi qu'il approuve Épicure de comparer l'âme à une lumière qui n'est pas le sang, mais qui se nourrit de l'humour du sang, comme la lumière ordinaire s'alimente par l'huile (*de Opificio Dei*, ch. xvii). Il suppose que, pendant la méditation, l'âme descend de la tête dans le cœur, s'y renferme comme dans un sanctuaire, et que c'est là ce qui la rend alors inaccessible aux distractions extérieures (*tibi supra*, ch. xvi). Ses appréciations des systèmes des philosophes sont habituellement légères, passionnées, et par suite très-injustes; voici par quels arguments il prétend ruiner toute la philosophie: « La philosophie ne peut consister que dans la science ou dans l'opinion; mais la science n'est qu'en Dieu, elle ne peut appartenir à l'homme. Reste donc l'opinion; or, l'opinion n'a pour objet que l'incertain, le certain n'appartient qu'à la science. » Si donc on ne peut rien savoir, comme Socrate l'a enseigné, et si, d'un autre côté, on ne peut s'en rapporter à l'opinion, comme le prétend Zénon, il n'y a plus de philosophie; de là résulte que toutes les sectes se détruisent mutuellement, aucune ne reste debout: c'est qu'elles ont bien une épée, mais non pas un bouclier, c'est-à-dire qu'elles ont assez de forces pour la guerre offensive, mais non pour la guerre défensive.

Pour lui, la philosophie païenne se confond avec le paganisme; il ne la combat si vivement que parce qu'il la regarde comme l'alliée nécessaire du polythéisme. Cependant il a quelquefois plus de mesure; il lui arrive souvent de rencontrer une idée juste et de la développer avec netteté et avec force. Voici un passage que la raison de notre temps ne désavouerait pas: « Si quelqu'un recueillait les vérités éparses dans les diverses écoles philosophiques, en faisant un choix, les réunissant en un corps, sans doute il ne se trouverait pas en dissentiment avec nous. Mais celui-là seul peut exécuter avec succès une telle entreprise, qui est exercé à connaître le vrai, c'est-à-dire qui est instruit par Dieu même; que si un homme y réussissait par hasard, il serait certainement un philosophe, et, quoiqu'il ne pût appuyer cette doctrine sur des témoignages divins, la vérité s'y manifesterait elle-même par sa propre lumière; c'est pourquoi il n'y a pas d'erreur plus grande que celle de ceux qui, après s'être attachés à une secte, condamnent toutes les autres, s'armant pour le combat sans savoir ce qu'ils doivent défendre ou attaquer. C'est à cause de ces disputes qu'il n'a existé aucune philosophie qui embrassât entièrement le vrai, car chaque doctrine possédait seulement en elle quelque parcelle de la vérité. » (*Instit. div.*, liv. III, ch. vii.)

D'autres fois, une noble pensée se produit chez lui sous une forme à la fois ferme et simple, par exemple: « Le cœur de l'homme est le plus solide et le plus indestructible de tous les temples. » (*Ubi supra*, liv. I, ch. xx.) On sait que Bossuet l'avait lu avec soin, et il lui a emprunté plus d'une de ces idées vives, plus d'une de ces expressions éclatantes qui nous frappent dans ses ouvrages, et particulièrement dans ses sermons.

Lactance a composé encore d'autres ouvrages: un traité de *l'Œuvre de Dieu*, un autre de *la Colère de Dieu*; enfin on a découvert au xviii^e siècle un livre intitulé de *la Mort des persécuteurs*, qui lui est aussi attribué. Le traité de *l'Œuvre de Dieu* paraît être son premier ouvrage: il est entièrement philosophique; c'est une attaque du stoïcisme contre les épicuriens; il a pour but de prouver la Providence divine par l'étude du corps et de l'âme de l'homme. L'auteur y réfute

les objections d'Épicure et des matérialistes tirées de la faiblesse et de la fragilité de l'homme; il établit que l'homme ne peut connaître le bien qu'à la condition d'être sujet au mal. Sa réponse, qui pourrait être mieux développée, est blâmée à tort par Bayle; là, du moins, Lactance est dans le vrai.

Le traité de *la Colère de Dieu* paraît être le dernier ouvrage de Lactance; déjà, dans un passage des *Institutions divines*, il s'était réservé d'aborder plus tard ce sujet qui semblait être assorti à son caractère et à la nature de son talent. Saint Jérôme dit en effet qu'il avait en lui tout ce qu'il fallait pour comprendre la colère. L'auteur veut prouver cette thèse, plus païenne que chrétienne, que la colère est un attribut essentiel de la divinité. Son point de départ est une aversion légitime pour le dieu impassible d'Épicure; mais, à force de s'éloigner de l'opinion épicurienne, il tombe dans un autre excès: par horreur de l'indifférence, il se réfugie dans la colère. Lactance trouve mauvais qu'on nie que Dieu ait une figure: là on reconnaît cette tendance anthropomorphe, qui ne se prêtait à concevoir Dieu que sous un aspect humain, et qui s'efforçait de le rapprocher le plus possible de l'homme; c'était une réaction exagérée contre le gnosticisme, qui, à force d'abstraction, arrivait à un dieu qui n'avait plus ni nom ni attributs.

Enfin le traité de *la Mort des persécuteurs*, inspiré par une haine violente contre les ennemis du christianisme, paraît avoir été rédigé sous l'impression encore récente des persécutions; on y sent une veine d'amertume et d'âpreté peu en accord avec l'esprit de l'Évangile. L'auteur y maudit tous les empereurs qui ont persécuté le christianisme: il appelle Décius, qui avait de grandes qualités, un animal exécrationnable; il s'applaudit de ce que ce prince, tué par les barbares, a été abandonné aux bêtes féroces et aux oiseaux de proie, comme ennemi de Dieu; il se réjouit de ce que Valérien, pris par les Persans et devenu esclave de Sapor, a été obligé de tendre le dos à son maître lorsqu'il montait à cheval; il se plaît à peindre l'effroyable maladie de Galère, barbare élevé à la pourpre impériale; cet ulcère sous lequel tout son corps finit par disparaître est représenté avec des couleurs horribles et des sentiments d'exécration. Il termine par un chant de triomphe et de vengeance: « Ceux qui luttaient contre Dieu sont renversés; ceux qui avaient jeté bas le saint temple sont tombés d'une chute plus lourde; les bourreaux des justes ont rendu leurs âmes coupables dans des tourments mérités; cette rétribution a été tardive, il est vrai, mais terrible.... Où sont-ils? Dieu les a détruits, il les a effacés de la terre! » Dans tous ces passages, on reconnaît les traces subsistantes du paganisme; la morale chrétienne n'avait pas encore transformé le cœur d'où s'échappaient de telles imprécations.

La meilleure édition des œuvres de Lactance est celle de Rome, 1654, 14 vol. in-8. Quelques-uns de ses ouvrages ont été traduits en français: les *Institutions divines*, par Famé, 1542; — *la Mort des persécuteurs*, par Maueroix, 1680, et par Basnage, 1687. On peut consulter deux dissertations de M. Leuillier: *De variis Lactantii Firmiani contra philosophiam aggressionibus*, 1846, in-8; — *Étude sur Lactance apologiste de la religion chrétienne*, 1846, in-8. A...D

LACYDES DE CYRÈNE, philosophe grec de la nouvelle Académie, le disciple, l'ami et le successeur d'Arcésilas. C'est en l'an 241 avant Jésus-Christ qu'il prit possession de la place de son maître. Il l'occupait pendant vingt-huit ans, c'est-

à-dire jusqu'en 215, époque où il mourut, laissant à son tour l'héritage qu'il avait reçu à deux de ses disciples, Évangre et Télécle. Aucun de ses ouvrages, s'il est vrai qu'il ait écrit, n'est arrivé jusqu'à nous, et l'antiquité ne nous apprend rien de particulier de ses opinions. Il paraît être resté fidèle à celles d'Arcésilas, qu'il développait avec un certain talent. Il comptait parmi ses admirateurs et ses amis le roi Atalre Philométor, qui lui donna dans Athènes un magnifique jardin. C'est dans ce lieu, appelé depuis lors le Lacydion, que se réunissait l'école. Voy. Diogène Laërce, liv. IV, ch. LIX-LXI; et Cicéron, *Acad.*, liv. II, ch. vi. X.

LAGALLA (Jules-César), né en 1576 à Padula, dans le royaume de Naples, eut, de son temps, une grande célébrité comme médecin et comme philosophe. Il fut d'abord pourvu d'un service de santé dans les galères du pape; mais, en 1697, ayant été nommé, par Clément VIII, professeur de philosophie au Collège romain, il changea de maître, laissa les livres d'Hippocrate et prit ceux d'Aristote pour les interpréter pendant trente-trois années devant la jeunesse romaine. Péripatéticien par ses doctrines, il était épicurien par ses mœurs, et l'on parla beaucoup des désordres de sa conduite. Hâtons-nous de dire qu'ayant abrégé sa vie par de condamnable excès, il mourut du moins en stoïcien, supportant avec un héroïque courage les douleurs les plus aiguës, composant son épitaphe, et faisant lui-même construire sous ses yeux la tombe qui devait le recevoir. Il mourut le 15 mars de l'année 1624. On a de lui: 1° de *Phœnomenis in orbe lunæ, novi telescopii usu a Galileo nuperrime suscitatis physica disputatio*, in-4, Venise, 1612; — 2° *Tractatus de cometis*, in-4, Rome, 1613; — 3° de *Cœlo animato disputatio*, in-4, Heidelberg, 1622; — 4° de *Immortalitate animorum, ex Aristotelis sententiâ, libri tres*, in-4, Rome, 1621. Ce dernier ouvrage de Lagalla est celui qui nous intéresse le plus. Il avait étudié la philosophie à l'école de Naples, sous Bernardin Longus, un des disciples de Simon Porcius, et l'on soutenait, dans cette école, avec Alexandre d'Aphrodisias, Pomponace et Zabarella, qu'Aristote n'avait, dans aucun de ses traités, fourni de preuves en faveur de l'immortalité de l'âme. La thèse contraire, moins bien fondée (voy. Aristote, *Traité de l'âme*, trad. par M. B. Saint-Hilaire, liv. II), avait été défendue, chez les anciens, par Themistius, Simplicius, Philopon, et, chez les modernes, par tous les adhérents de l'école thomiste. Lagalla reprend cette thèse, et rédige un gros volume pour démontrer l'orthodoxie d'Aristote. Si cette démonstration n'est pas irréfutable, elle est faite avec assez d'art, de savoir et de goût pour recommander le nom de Jules-César Lagalla.

Sa vie a été écrite par Léon Allatius, et publiée par Gabr. Naudé, in-8, Paris, 1644. B. H.

LAMARCK (Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Morret, chevalier de), né en 1744 à Bazantin ou Barentin en Picardie, destiné contre son gré à l'état ecclésiastique, porta quelque temps le petit collet d'abbé et l'abandonna, à la mort de son père, pour servir comme volontaire, malgré son apparence chétive, dans l'armée du maréchal de Broglie. Il fut bientôt fait officier sur le champ de bataille; mais, à la suite d'un accident et déjà attiré d'ailleurs par l'étude de l'histoire naturelle, il quitta l'état militaire et dut travailler pour vivre dans la maison d'un banquier, ne consacrant que ses loisirs à la botanique. C'est en 1778 qu'il se fit connaître par la publication de la *Flore française*. Jean-Jacques Rousseau avait mis la botanique à la mode et la *Flore française*

fournissait aux gens du monde le moyen de classer avec la plus grande facilité toute espèce de plantes par une méthode *dichotomique* qui partageait toutes les plantes en deux grandes divisions, et chacune de ces deux divisions en deux subdivisions, et toujours ainsi, de telle sorte que toute plante trouvait nécessairement dans l'une ou dans l'autre des deux divisions finales sa place et son nom. Cette méthode, bien évidemment artificielle, fut par cela même goûtée de Buffon, qui ne voyait alors dans toute classification qu'un moyen de mettre de l'ordre dans les idées et dans les choses et prisait médiocrement les travaux de Linné. Lamarck ne s'abusait pas lui-même sur la valeur absolue de sa méthode dichotomique et comprenait bien la nécessité d'une méthode plus rigoureuse et vraiment naturelle, mais ce n'est pas à lui qu'il était réservé de la découvrir et de l'appliquer soit en botanique, soit en zoologie. Quelle qu'elle fût, cette méthode eut auprès du public et partout un tel succès, que l'auteur de la *Flore française*, inconnu jusque-là, fut élu dès 1779 membre de l'Académie des sciences. En 1793, nommé professeur de zoologie au Muséum, il dut s'occuper de l'étude des classes inférieures des insectes et des vers, d'après la dénomination linnéenne, tandis que Geoffroy Saint-Hilaire avait en partage celle des animaux supérieurs.

Tout en cultivant particulièrement la botanique, Lamarck n'était pas demeuré étranger à d'autres sciences, par exemple aux sciences physiques. Aussi publia-t-il en 1794 des *Recherches sur les causes des principaux faits physiques*, renfermant les principes de cette philosophie de la nature qu'il devait développer dans d'autres écrits et résumer dans la *Philosophie zoologique*. Cette philosophie de la nature ne constitue pas certainement la gloire scientifique de Lamarck, mais certainement aussi elle a beaucoup contribué à la célébrité de son nom, surtout de nos jours. Elle est aussi étrange dans ses principes que téméraire dans ses conclusions. Dans ces *Recherches*, Lamarck ne craint pas d'opposer à la science d'un Lavoisier les produits de son imagination. Selon lui, la matière n'est pas homogène; il existe des principes simples, essentiellement différents entre eux et qui composent les divers corps par leur réunion en proportions diverses. Mais aucun composé n'est tel naturellement; l'état de composition est bien plutôt un état contre nature; les principes simples y sont violents et ne demandent qu'à recouvrer leur liberté. La nature tend à détruire toutes les combinaisons, bien loin d'en former aucune; il n'y a donc point d'affinités comme le prétendent les chimistes. Les composés sont produits par les êtres vivants. Toute la matière composée du globe est un résidu de la vie végétale et animale. Les végétaux forment des composés simples, les animaux en forment de plus complexes. Les uns et les autres vivent en quelque sorte en dépit de la nature et toujours en lutte avec elle; c'est elle qui les fait mourir, car c'est elle qui décompose sans cesse ce qu'ils s'épuisent à composer. Quant à la vie elle-même, seule cause de tous ces composés, Lamarck voit les êtres vivants provenir d'individus semblables à eux, mais il ignore complètement en 1794 la cause physique qui a donné naissance aux premiers vivants. Il est plus savant en 1802 et nous fait connaître cette cause dans ses *Recherches sur l'organisation des corps vivants*. L'œuf, avant sa fécondation, ne renferme rien qui soit prêt à vivre; c'est la vapeur séminale qui suscite la vie en lui et l'organise. Or, s'il existait dans la nature un fluide analogue à cette vapeur, il serait

capable de produire les mêmes effets. C'est ce qui a lieu; ce fluide analogue à la vapeur séminale, c'est la chaleur ou l'électricité, sous l'influence desquelles peuvent se produire des générations spontanées. Ainsi se sont formés les vivants inférieurs. Si maintenant l'action de ce fluide organisateur se prolonge, les parties sur lesquelles il agit réagissent à leur tour sur la matière qui les compose; l'irritabilité apparaît, puis le sentiment; et du sentiment et du besoin de vivre naît l'organe nutritif. De même tous les autres organes naissent des efforts que fait le vivant pour nager, marcher, voler et du besoin qu'il en a: ce sont les habitudes et la manière de vivre qui font les organes. Il en résulte qu'avec un temps suffisant et des circonstances convenables, c'en est assez pour que toutes les espèces se transforment les unes dans les autres; ou plutôt il n'y a pas d'espèces, toutes les barrières tombent entre les êtres, entre les fossiles et les vivants actuels, entre les quadrupèdes et les insectes, entre les animaux et l'homme.

En 1802, dans son *Hydréologie*, Lamarck appliqua ces principes à une théorie de la formation et des révolutions du globe et à la météorologie. Il alla dans cette voie jusqu'à prophétiser durant douze années dans des *Annales météorologiques* la pluie ou le beau temps. En 1809, il résume toute sa doctrine dans sa *Philosophie zoologique*.

Les meilleurs titres de Lamarck à la gloire du savant sont ses travaux sur la conchyliologie et sur les *animaux sans vertèbres*, dénomination substituée par lui à l'ancienne et fautive dénomination d'*animaux à sang blanc*. Mais nous ne devons précisément pas nous en occuper ici.

G. Cuvier juge, avec justice peut-être, mais avec sévérité, les idées philosophiques de Lamarck. Ce ne sont, dit-il, que des *conceptions fantastiques*, « semblables à ces palais enchantés de nos vieux romans que l'on faisait évanouir en brisant le talisman dont dépendait leur existence. » Au contraire, Geoffroy Saint-Hilaire les juge avec indulgence et peut-être avec non moins de justice. C'est que quelques-unes des idées de Lamarck, qu'il est facile de dégager du chaos de sa genèse, celles qui ont trait à la mutabilité des espèces, sont essentiellement contraires à la doctrine de Cuvier qui a défendu la multiplicité des plans de la nature et la fixité des espèces; tandis qu'elles s'accroissent avec la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire qui soutenait contre Cuvier l'unité de composition de tous les êtres. Cuvier a donc rangé parmi les rêveries les idées de Lamarck contraires aux siennes, tandis que Geoffroy Saint-Hilaire a accordé aux rêveries de Lamarck une valeur qu'elles n'ont pas, en faveur de quelques idées conformes à sa doctrine. Quelque solution que doive recevoir la question qui fait le principal objet de la discussion entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, cette question se trouve aussi au fond de la philosophie zoologique de Lamarck. Personne ne conteste qu'il faut au moins débarrasser la solution qu'en donne Lamarck de beaucoup d'idées chimeriques qui ne peuvent que la compromettre et pour lesquelles Cuvier n'a pas été trop sévère; mais, cela fait, on trouve dans sa philosophie zoologique sur la mutabilité et la transformation des espèces des opinions, vraies ou fausses, dignes au moins d'être sérieusement examinées. Plusieurs savants de nos jours les ont reproduites avec autant de force et autant de conviction. Il n'est pas malaisé de reconnaître un successeur de Lamarck dans M. Ch. Darwin, l'auteur de l'ouvrage de *l'Origine des espèces*.

Lamarck est mort à Paris en 1829, à l'âge de 85 ans, après avoir été frappé de cécité dans sa vieillesse comme le fut plus tard Geoffroy Saint-Hilaire, son collègue et son ami.

Les ouvrages de Lamarck qui intéressent particulièrement la philosophie sont ceux dont il a été question dans cet article : *Flore française*, Paris, 1778, 3 vol. in-8; — *Recherches sur les causes des principaux faits physiques*, Paris, 1794, 2 vol. in-8; — *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, Paris, 1802, in-8; — *Hydréologie*, Paris, 1802, in-8; — *Philosophie zoologique*, Paris, 1809, 2 vol. in-8.

On peut consulter l'*Éloge de Lamarck* par G. Cuvier et les discours prononcés sur la tombe de Lamarck par Geoffroy Saint-Hilaire. A. L.

LAMBERT (Jean-Henri), né en 1728 à Mulhouse en Alsace, mort à Berlin en 1777, un des plus doctes personnages du XVIII^e siècle, appartient par son origine à la France, par sa vie à l'Allemagne, par ses travaux à tous les domaines de l'activité intellectuelle. Mathématicien, physicien, érudit, penseur, savant universel, quoiqu'il ait succombé dans la force de l'âge, il mérite une place éminente dans l'histoire de chaque science. Ses contemporains, le voyant mener de front toutes les études, le comparaient volontiers à Leibniz. Aussi l'historien est-il obligé de le considérer sous plusieurs formes, et, ainsi que s'exprime Fontenelle, de le décomposer en plusieurs savants. Nous n'avons à l'envisager ici que comme philosophe.

Petit-fils d'un Français réfugié et dépossédé pour cause de religion, à qui la petite république de Mulhouse avait accordé le droit de bourgeoisie, fils d'un pauvre tailleur qui avait beaucoup de peine à pourvoir à la subsistance d'une famille nombreuse, Jean-Henri Lambert occupa sa première jeunesse à aider, de grand matin, sa mère dans les soins du ménage, et à travailler avec son père durant le reste du jour. Poussé vers l'étude par un instinct confus et irrésistible, mais trop indigent pour suivre une école, il apprit par lui-même les rudiments des lettres, et fut son propre maître. Dès qu'il avait quelque argent, il achetait une chandelle, et passait en grand secret les nuits entières à dévorer les livres qu'il trouvait à emprunter. Il fit des progrès si rapides, particulièrement en mathématiques, qu'il ne put cacher son génie plus longtemps. Trois personnes généreuses et instruites s'en aperçurent les premières et l'assistèrent de différentes façons, mais avec un zèle également honorable pour leur mémoire. Le pasteur de Mulhouse voulut être son précepteur, le chancelier de la république, Reber, voulut être son trésorier, et un savant juriconsulte de Bâle, Iselin, son conseiller et son patron littéraire. Ces protecteurs dévoués s'entendirent pour le recommander au comte de Salis, qui cherchait un gouverneur pour ses petits-enfants. Lambert, âgé de vingt ans, se rendit au pays des Grisons, et passa une dizaine d'années au sein de cette famille illustre, qui dut bientôt donner un poète élégiaque à la nation allemande. Tout entier à ses devoirs et à l'étude, il forma des élèves distingués: il concourut à entretenir parmi les habitants de Coire l'esprit des sciences et le goût des lettres, et amassa pour lui-même d'immenses connaissances de tout genre. Un voyage qu'il fit avec MM. de Salis, en 1756, en Italie, en France, en Hollande et en Allemagne, le fit connaître fort avantageusement dans le monde lettré. Très-favorablement accueilli à Munich, il prit la résolution de s'établir en Bavière et d'y publier un ouvrage de philosophie qui, par le titre, devait rappeler, et, par le con-

tenu, compléter et réformer les travaux d'Aristote et de Bacon : *Nouvel Organon, ou Pensées sur la manière de rechercher et de déterminer les caractères de la vérité, en les distinguant de l'erreur et des apparences*, Paris, 1764, 2 vol. in-8 (all.).

Ce coup d'essai, dès l'abord, fut jugé un chef-d'œuvre, et valut à Lambert une brillante réputation. L'électeur de Bavière, Maximilien-Joseph III, aimant les lettres et stimulé par l'exemple de Frédéric le Grand, songeait alors à relever l'Académie de Munich, fondée en 1720, sur le modèle de celle de Berlin, par l'électeur Charles-Albert. Il ne crut pas pouvoir mieux servir cette institution qu'en confiant à Lambert la rédaction des statuts et la direction des travaux académiques. Pénétré des idées que Leibniz s'était formées de ce genre d'établissements, Lambert s'acquitta de cette double tâche avec tant d'éclat, qu'il ne tarda pas à susciter contre ses efforts heureux une jalousie haineuse et habile à semer des dissentiments et des tracasseries intolérables. Les gens de collège, encore attachés au péripatétisme du moyen âge, s'unirent à une partie du clergé qui prétendait qu'une étude par les seules facultés de l'intelligence de la nature, telle que Lambert l'avait proposée, minait sourdement le christianisme et l'Église, en conduisant au libertinage d'esprit, à l'esprit fort. Les uns et les autres se déchainèrent contre l'usage de la langue allemande, substituée au latin, la déclarant une hérésie à la fois scientifique et religieuse. L'électeur soutint énergiquement son Académie, et l'on sait que ses successeurs, Charles-Théodore et Maximilien-Joseph IV, marchèrent sur ses traces, le dernier surtout, en restaurant l'Académie pour la seconde fois, en 1807, avec le secours de Jacobi et de Schelling. Mais Lambert ne s'en dégoûta pas moins de cet incessant débordement de calomnies et d'intrigues, et, bien qu'il eût été difficile de convaincre d'athéisme sa profonde et sincère piété, il préféra quitter la Bavière en 1764. Trois ans auparavant, il avait publié à Augsbourg, où il avait fixé sa résidence, ses *Lettres cosmologiques sur l'organisation du monde* (in-8, all.), ouvrage qui ajouta aux connaissances générales sur la constitution de l'univers presque autant qu'à l'illustration de l'auteur.

Depuis longtemps Lambert se sentait attiré vers Berlin, où il comptait des amis passionnés, entre autres Sulzer, alors l'âme de l'Académie de Prusse. A peine fut-il arrivé dans cette capitale, que les plus célèbres académiciens, de peur qu'il n'allât tenter fortune à Saint-Petersbourg, auprès d'Euler, supplièrent Frédéric II de lui donner une place au milieu d'eux, à côté de Lagrange et de Pott. L'impression que les manières trop simples et le ton singulier de Lambert produisirent sur l'esprit du roi, fut un obstacle difficile à surmonter. Enfin, ce second Pascal, comme disait avec ironie le protecteur de l'Académie, fut admis dans la classe de physique. Pendant les douze années qui s'écoulèrent depuis sa réception jusqu'à sa mort (1765-1777), il eut maintes occasions de justifier ces paroles qu'il avait adressées à Frédéric pendant que celui-ci hésitait à l'agréer : « Il y va de la gloire du roi ; s'il ne me nommait pas à l'Académie, ce serait une tache dans son histoire. » Frédéric, en effet, ne tarda pas à sentir et à récompenser le rare mérite de Lambert ; il eut, à son tour, de grandes difficultés à vaincre, lorsqu'il voulait lui faire accepter d'autres dignités et d'autres pensions, tant cet homme extraordinaire était nuif, candide, ingénu ; tant il apportait de conscience à l'accomplissement de ses moindres de-

voirs ! A l'Académie, il ne se bornait pas aux travaux de sa classe ; il fournissait aux trois autres sections de nombreux et d'excellents mémoires, tous marqués au coin d'une puissante originalité et d'une profonde précision. Il fit paraître aussi dans les éphémérides de Berlin, de Suisse, et dans plusieurs autres recueils en vogue, une quantité de pièces encore recherchées et dignes de leur renommée. Il n'en trouva pas moins le loisir nécessaire pour composer un ouvrage qu'on peut considérer comme une suite du *Nouvel Organon*, et qui porte le titre bizarre d'*Architectonique, ou Théorie de ce qu'il y a de simple et de primitif dans la connaissance philosophique et mathématique* (2 vol. in-8, Riga, 1771, all.).

L'activité que Lambert déploya en Prusse fut telle, que ces douze années, dit Formey, se sont véritablement écoulées comme un songe. » Quoiqu'il eût en général autant de sagacité que de pénétration et de jugement, Lambert se trompa dans une circonstance qui lui coûta la vie. Il eut un rhume violent qu'il voulut traiter à sa manière ; étant très-habile physicien, il se crut aussi bon médecin. Sa poitrine se remplît d'abcès, et il n'en continua pas moins le régime qu'il s'était prescrit. Il n'avait plus, selon son propre compte, qu'environ huit mille petits abcès à expectorer, et par conséquent il se portait beaucoup mieux qu'auparavant lorsqu'il mourut victime de sa confiance en lui-même, et n'ayant pas cinquante ans. Sa mort fut un deuil pour l'Académie tout entière. « Il faut des siècles à la nature pour former un génie tel que le sien, » disait son successeur, le mathématicien Schulze. Ses confrères, en effet, s'amusaient de ses bizarreries, de ses distractions, de sa complète ignorance des usages et des convenances sociales ; mais ils l'admiraient vivement et sollicitaient avec déférence son approbation et son affection. « Ce Lambert, que nous avons trop tôt perdu, disait dans l'occasion : *Je suis un grand homme*, aussi simplement que : *Je suis Suisse*. » Voilà ce qu'écrivait Castillon le père, et cependant il voulut qu'on gravât sur sa tombe :

CASTILLON FUT AMI DE LAMBERT.

Lagrange riait de lui entendre dire : « Je suis le troisième géomètre de mon temps ; Euler et d'Alembert forment le premier, et Lagrange étant le second ; » mais Lagrange lui-même ne répugnait pas à le placer à côté de lui.

Lambert avait tous les dons, excepté celui d'une diction élégante. Il savait parler et écrire plusieurs langues, en vers comme en prose ; mais il ne savait pas quitter le ton de la dissertation. Ce qu'il rédigeait avait besoin d'être écrit. Ses confrères, dont la plupart étaient ses compatriotes, se chargeaient de ce soin avec autant de plaisir que de succès. Mérian, de Bâle, traduisit et embellit les *Lettres cosmologiques* ; Trembley, de Genève, abrégua et éclaircit l'*Architectonique*. Il est à regretter que Prévost, également Gênois, n'ait pas tenu parole, en refondant de même le *Nouvel Organon*.

Mais ce qui atteste le mieux l'autorité dont jouissait en Europe celui qu'à Paris on appelait M. Lambert de Prusse, c'est le respect que Kant lui témoigna. Nous ne citerons que deux phrases de leurs correspondances, après avoir rappelé que Kant était l'ainé de Lambert : « Je vous tiens, écrivait en 1770 le philosophe de Königsberg à celui de Berlin, pour le premier génie de l'Allemagne, pour l'homme le plus capable de réformer les matières qui font mon occupation habituelle. » Et un autre jour : « Je vous promets de ne pas laisser subsister une seule

phrase qui ne vous semblerait pas entièrement évidente et vraie. » Lambert ne connut pas la *Critique de la raison pure*, publiée quatre ans après sa mort ; mais Kant lui avait envoyé la dissertation latine qui renferme les bases de ce monument et les germes de la révolution qu'il avait opérée : de *Mundi sensibilis et intelligibilis forma*. Lambert la lut, et, après s'être félicité de s'entendre avec l'auteur sur plusieurs points importants, il s'effraya de lui faire quelques objections essentielles, entre autres sur la pure idéalité, ou *subjectivité*, des notions d'espace et de temps. « Jusqu'à présent, dit Lambert, je n'ai pu parvenir à refuser toute réalité au temps et à l'espace, ni à les convertir en simples apparences, en pures images. » Faudrait-il attribuer à ce refus d'assentiment le jugement que Kant porta longtemps après, dans sa *Logique* (Introd.), sur les travaux dialectiques de Lambert ? il les place, à la vérité, après ceux d'Aristote, de Leibniz et de Wolf ; mais il ajoute : « Le *Nouvel Organon* ne contient que des distinctions subtiles qui, comme toutes les subtilités, servent à aiguïser l'entendement, sans être jamais d'une utilité véritable. » Il est visible, toutefois, que Kant a eu de grandes obligations aux ouvrages de Lambert. Avant Kant, Lambert avait nettement énoncé le problème auquel le nom de Kant est demeuré attaché ; il l'avait envisagé, à plusieurs égards, d'une manière analogue, particulièrement en prenant la certitude et la précision mathématique pour terme de comparaison, pour mesure d'appréciation de l'évidence et de la connaissance philosophique. Lambert et Kant sont deux géomètres en logique, s'appliquant tous deux à donner aux éléments premiers de la science la simplicité absolue des axiomes mathématiques, l'irréductibilité et la pureté des données primitives des sciences exactes. Les éléments simples et primitifs de Lambert (terme emprunté à Locke) s'appellent, chez Kant, formes de la sensibilité, catégories de l'entendement. Lambert, il est vrai, ne circonscrit pas exclusivement, dans la raison, comme fait Kant, la source et le siège de ces éléments et de ces formes, mais il ne les place pas non plus, comme les sectateurs de Locke, uniquement dans les objets extérieurs ou dans les sens de l'homme. La doctrine de Lambert est une sorte de transition de Locke à Kant, de même que de Kant à Leibniz. Notons surtout que le langage philosophique de Kant, devenu la terminologie spéculative des écoles de l'Allemagne, est presque tout entier l'ouvrage de Lambert. Si l'on avait mieux connu les écrits de Lambert, on n'aurait ni tant loué ni si fort blâmé dans Kant ce qui appartenait à son devancier et à l'un de ses maîtres.

Il importe donc de faire connaître les deux monuments où Lambert expose sa *logique* et son *ontologie*. Nous le ferons avec quelques détails, après avoir caractérisé ses *Lettres cosmologiques*.

Pénétré de l'esprit encyclopédique du siècle, Lambert se proposa de tracer dans ces *Lettres* un tableau philosophique de l'univers, comme dans le *Nouvel Organon* et l'*Architectonique* il s'appliquait à présenter le tableau de l'esprit humain. Dans le premier de ces ouvrages il décrit les ressorts, les mouvements et les lois de la nature physique ; dans les deux autres il énumère et compare les facultés et les fonctions de la pensée, il analyse les principes sur lesquels se fondent nos connaissances, il recherche les signes qui manifestent la vérité ou qui servent à l'exprimer. Les *Lettres cosmologiques* devaient être une suite des *Entretiens* de Fontenelle sur la pluralité des mondes. L'auteur regrette de ne

puvoir donner à sa plume le même degré de vivacité et d'agrément ; il voudrait être, lui aussi, non-seulement vrai, mais spirituel et ingénieux. Il se borne donc à dérouler, dans un langage simple et précis, mais dépourvu de grâce et d'éclat, l'immense système du monde, ou plutôt la chaîne sans fin des systèmes planétaires, ces milliers de groupes d'astres semblables au nôtre, réagissant tous les uns sur les autres, d'après les lois de la gravitation universelle. Deux amis, dont l'un instruit l'autre, exposent ainsi sous la forme épistolaire les découvertes et les principes de l'astronomie et de la physique moderne, insistant de préférence sur l'infinité de l'univers, sur « l'au-delà sans limites, le continuuel *plus ultra* ». En même temps, s'autorisant de l'exemple de Leibniz et de Maupertuis, Lambert s'attache à démontrer l'existence et les perfections de la Divinité, que révèle l'évidence et la sagesse des desseins et des fins de la nature. L'astronomie, « la première des sciences en dignité et en durée, » lui semble le plus solide argument en faveur de l'existence de Dieu. Telle est la tendance religieuse et le but philosophique des *Lettres cosmologiques* ; et néanmoins, lorsque Mérian en eut donné un extrait sous le titre de *Système du monde* (1770), on vit beaucoup de personnes confondre ce livre avec le fameux *Système de la nature* : de sorte qu'une des productions les plus pieuses et les plus sensées se trouva identifiée par l'ignorance avec un des ouvrages les plus repoussants et les plus absurdes des temps modernes.

L'esprit d'exactitude, d'ordre et de sagesse qui distingue ces *Lettres*, se retrouve dans les deux écrits consacrés à l'étude de l'esprit humain. Ces quatre volumes se divisent en quatre parties, que l'auteur se plaît à désigner par des termes de son invention.

Le *Nouvel Organon*, ou *Pensées sur la recherche et la désignation de la vérité, ainsi que sur la différence entre l'erreur et l'apparence*, se partage en *Diaionologie*, *Aléthiologie*, *Sémiotique*, *Phénoménologie*. La *Diaionologie* expose les règles de l'art de penser ; l'*aléthiologie* traite de la vérité considérée dans ses éléments ; la *sémiotique* trace les caractères extérieurs du vrai ; la *phénoménologie*, enfin, apprend à distinguer l'apparence d'avec la réalité. Ces quatre parties répondent à autant de questions que l'auteur se propose dans la préface : « La nature refuserait-elle à l'homme la force de marcher d'un pas ferme et sûr vers le temple de la vérité ? ou la vérité elle-même se présenterait-elle sous un aspect qui nous empêchât de la reconnaître, et pourrait-elle prendre le masque de l'erreur ? Ou bien faut-il s'en prendre au langage qui voile et déguise la vérité sous des expressions impropres ou équivoques ? Enfin y aurait-il des fantômes qui, fascinant les yeux de l'esprit, ne lui permettraient pas de reconnaître la vérité ? » La *diaionologie* forme toute une théorie de l'entendement, du jugement et du raisonnement ; composée de neuf chapitres qui traitent successivement des conceptions et des définitions, des jugements, des raisonnements simples, des raisonnements composés, des preuves, des questions ou problèmes, de l'expérience, de la connaissance scientifique ; elle s'attache particulièrement à mettre en relief les lois de la pensée. « Ces lois sont telles qu'elles nous conduisent par le même chemin de vérité en vérité ou d'erreur en erreur. Elles font voir comment il faut marcher, et ne décident pas par où il faut commencer la marche : elles montrent seulement la forme, et supposent la matière comme condition. »

L'*aléthiologie*, destinée à présenter la vérité en

elle-même, ses caractères et ses éléments, et à rechercher quelle matière elle nous offre pour étendre nos connaissances, se compose de quatre principaux chapitres : Le premier traite des notions simples, immédiates et indécomposables ; le second, des principes et des *postulats* qui fournissent les notions simples ; en tête des principes se trouve la notion d'identité, et parmi les postulats on compte la conscience ou la pensée ; le troisième a pour objet les notions composées ; le quatrième, la différence de la vérité et de l'erreur, différence qui s'établit à l'aide des principes de contradiction et de la raison suffisante.

La *sémiotique*, ou science des caractères extérieurs du vrai, s'occupe de la connaissance symbolique en général, du langage en lui-même, et enfin du langage considéré comme un système de signes.

La *phénoménologie* (expression qui a reparu avec tant d'importance dans la philosophie de Hegel) s'attache à caractériser l'apparence et l'illusion, qu'elle envisage tour à tour comme organique ou pathologique, comme morale, comme logique ou probabilité. L'apparence y est distinguée en subjective, objective et relative. La probabilité et les calculs auxquels elle donne lieu y sont examinés avec détail. La certitude des quatre modes du syllogisme s'y trouve particulièrement discutée. Le tout se termine par cette réflexion : « De tout ce qui précède, il résulte que le monde des corps ne se montre à nous que comme une apparence. »

L'*Architectonique*, ou *Théorie du simple et du primitif dans la connaissance philosophique et mathématique*, présente l'ontologie (*Grund-lehre*) sous quatre aspects. Dans la première partie, elle pose les fondements d'une ontologie scientifique ; elle détermine les notions simples qui entrent comme parties intégrantes dans l'ontologie, telles que solidité, existence, durée, étendue, force, conscience, volonté, mobilité, unité, grandeur ; puis les notions empruntées à l'apparence sensible, comme lumière, couleur, son, chaleur, etc., et tous les éléments constitutifs du langage et de la connaissance. Enfin, elle passe en revue les premiers principes et les conditions fondamentales de l'ontologie, tels que l'unité et les nombres, objet de l'arithmétique ; l'étendue et l'espace mesurable, objet de la géométrie, etc.

Dans la seconde partie, il est question du côté idéal de l'ontologie (*das Ideale*). Par là l'auteur entend tout ce qui regarde les notions de général et de particulier, de permanence et de changement, d'être et de non-être, de quelque chose et de néant, de nécessité et de contingence, de vérité et de fausseté, d'antériorité et de postériorité, etc.

Dans la troisième partie, il s'agit du côté réel de cette même science (*das Reale*), à savoir : de la force, des rapports, de l'ensemble, de la détermination, de la composition des choses et de leurs relations, des causes et des effets, des substances et des accidents, des signes et des objets significés.

Dans la quatrième et dernière partie, on rencontre une théorie générale des quantités, présentée sous les chefs suivants : unité, dimensions, forme simple de la grandeur, mesure et mesurable, homogénéité, uniformité, limites, système numérique, représentation des grandeurs par les figures, fini et infini.

Ainsi, l'*Architectonique* considère les notions fondamentales successivement comme mots, comme idées, comme réalités, comme quantités mathématiques.

Après cette analyse sommaire des deux écrits les plus importants de Lambert, il nous est possible et permis de fixer exactement son point de vue véritable, ses rapports avec les deux philosophies qui régnaient alors en Allemagne, celles de Locke et de Wolf, son influence sur Kant et la philosophie nouvelle, en un mot, ce qu'il fut, ce qu'il voulut et ce qu'il accomploit.

A l'époque où Lambert aborda l'étude de la philosophie, l'école de Wolf régnait en Allemagne sans partage. Lambert essaya de lui donner pour contre-poids la doctrine de Locke. Wolf, dit-il, a donné à la philosophie une méthode exacte et utile, en y appliquant le procédé d'Euclide ; cependant il n'a fait que rompre la glace. Locke avait été à la recherche des idées simples ; mais il manquait d'une méthode capable de réduire ces idées en système. Wolf, négligeant les découvertes de Locke qu'il connut, se contenta d'appliquer sa méthode à des notions composées. Son tort, c'est de n'avoir pas poussé l'analyse jusqu'aux idées simples ; son mérite d'avoir tenté d'introduire en métaphysique l'évidence et la nécessité de la géométrie. « La philosophie, suivant Lambert, imitant les mathématiques, doit commencer par rechercher les données, *data*, puis poser le problème, *quesitum*. Qu'elle sache d'abord ce qu'elle veut, ce qu'elle voudrait connaître, et où elle pourrait le trouver : qu'elle développe, avant toutes choses, tout ce qui sert à déterminer les notions mathématiques, les *dimensions*. Les mathématiques serviraient de pierre de touche à la métaphysique, lorsque celle-ci se mettra à constater l'exactitude et l'intégrité de ses idées et de ses éléments ; elles rendront au métaphysicien le même service qu'au physicien appliqué à marquer les propriétés simples qu'il lui faut découvrir. Jusqu'à présent la métaphysique a été sujette, comme les habits, à la mode ; tandis qu'elle devait jouir de l'immutabilité de la géométrie. Ses continuelles innovations, ses défaïtes, ses révolutions, l'ont insensiblement couverte de mépris. Il est évident qu'elle ne sera jamais une science entièrement achevée ; cependant chaque âge peut lui procurer quelques matériaux durables, et le premier point qu'il s'agit de vider complètement, c'est de savoir si nous pouvons atteindre à la vérité, obtenir et conserver des connaissances. Que pouvons-nous savoir ? Le *Nouvel Organon* est destiné à résoudre ce problème, en réunissant les moyens et les instruments dont l'homme doit faire usage, s'il veut reconnaître avec conscience la vérité pour vraie, l'exposer sûrement, et la distinguer constamment de l'erreur et de l'apparence. Les sciences que cet *Organon* rassemble et décrit sont *instrumentales* ; elles n'en sont pas moins indispensables et étroitement liées entre elles : en omettre une, c'est se priver de la faculté de s'assurer si l'on a découvert la vérité.

Muni de cet assemblage d'instruments, appuyé sur son *Organon*, sur l'exacte connaissance de la pensée, Lambert essaya de tracer le plan d'une ontologie, d'un système de métaphysique, et c'est ce qui explique le terme d'*architectonique*, que Kant a été heureux de recevoir de ses mains.

Quelles sont les bases de tout savoir transcendant ? Ce sont les idées qu'on ne peut plus analyser et qu'il faut, par conséquent, renoncer à définir ; ce sont elles qui servent de sol et comme de « tuf » à l'édifice métaphysique. Aussi Lambert appelle-t-il l'*architectonique* la doctrine fondamentale. Conformément à sa théorie sur l'origine des idées, Lambert procède, dans la recherche des premiers principes des choses, par voie d'induction : il passe de la physique à la

métaphysique, des mathématiques à l'ontologie, des signes et des images aux choses et aux idées, de ce qu'il y a de plus extérieur et de plus métaphorique à ce qu'il y a de plus intime et de plus idéal; voilà pourquoi son premier soin est de déterminer le sens et l'étymologie des expressions concrètes comme des mots abstraits, et de marquer les termes de comparaison, au moyen desquels la signification d'abord purement physique est arrivée à rendre un fait immatériel, une notion abstraite. Ce qui semble l'autoriser à cette marche, c'est que les mots, dit-il, qui désignent les notions sont empruntés aux corps; c'est qu'une même loi paraît dominer l'ordre matériel et l'ordre spirituel; c'est que la physique n'est au fond qu'une métaphysique de la nature, et la métaphysique qu'une physique de l'esprit humain.

Nous avons indiqué les idées que Lambert déclare simples et primitives et, par conséquent, inhérentes, et comme innées, tant à l'esprit humain qu'à la nature des choses. Cette énumération suffit pour en faire sentir le double défaut: Lambert ne distingue pas assez entre les attributs de la matière et ceux de l'esprit, et il assigne à la philosophie un but qu'il lui serait nuisible d'atteindre, la rigueur et la régularité des mathématiques. Mais, malgré ces vices capitaux, il a eu le mérite incontestable et très-rare de ramener les notions générales à leurs origines les plus profondes, d'en sonder les racines les plus cachées, d'en suivre les ramifications les plus éloignées, d'en montrer à la fois les relations avec les faits de conscience et avec les phénomènes extérieurs, et de produire ainsi une suite d'analyses infiniment précieuses, qui devinrent pour Kant une mine inépuisable d'observations et de combinaisons utiles. C'est par la légitime prétention « de savoir ce qu'on peut savoir », de soumettre à l'examen l'instrument de tout examen, la pensée et la matière de toute connaissance, l'expérience; c'est par la prétention plus noble encore de découvrir les notions auxquelles l'analyse est forcée de s'arrêter, et qui deviennent ainsi la matière première, universelle et nécessaire de la science véritable, c'est par là que Lambert est devenu le prédécesseur de Kant. Que l'on compare la *Critique de la raison pure* aux deux ouvrages de Lambert, et l'on se convaincra sans peine combien ceux-ci ont été mis à profit par Kant; qu'on examine, part exemple, ce que Kant appelle *dialectique*, et qu'on rapproche cette théorie originale des études où Lambert sépare ce qu'il y a de passager, de négatif dans les formes de la matière et de l'intelligence, l'apparence et l'illusion! La plupart des *paralogismes* et des *antinomies* de la *raison pure* qui ont rendu le livre de Kant si célèbre ont été d'avance signalés par Lambert; qu'on pèse seulement cette phrase curieuse de Lambert: « La question la plus importante pour la connaissance humaine, c'est, à mon avis, une théorie de ses causes formelles (*Format-Ursachen*). » (*Architect.*, liv. II.) Or, toute l'entreprise de Kant peut se réduire à la solution de cette question: sauver, contre les attaques de Hume, les *causes formelles*, c'est-à-dire les éléments intellectuels de la connaissance humaine. Les *formes* et les *catégories* de la philosophie critique sont donc une simple transformation de *idées simples* et *primitives* de Lambert: les unes et les autres sont *causes formelles* de la connaissance.

Partant des principes de Locke, c'est ainsi que Lambert aboutit en grande partie à la doctrine de Leibniz: non-seulement il cherche, comme Leibniz, un langage idéal et universel,

un système de caractères généralement intelligibles; non-seulement il met Leibniz au-dessus de Locke, en disant que l'un *analyse* les notions humaines, tandis que l'autre les *atomise* (*Architect.*, liv. I); mais il veut composer ce langage de notions absolument indécomposables et indéfinissables, et discerner dans les notions humaines en général une partie nécessaire et invariable, c'est-à-dire les dispositions fondamentales de l'intelligence; et une partie variable et contingente, c'est-à-dire les perceptions, ou plutôt les impressions sensibles.

On pourrait croire que Lambert n'a fait autre chose que mettre à exécution un projet que Prémontval avait soumis, en 1754 et 1758, à l'Académie de Berlin, en lui proposant de « former une liste raisonnée des mots qui ne peuvent absolument point être définis ». Selon Prémontval, cette sorte d'*Alphabet des pensées humaines* ne se composerait peut-être que de vingt-cinq ou trente mots, tels que *être, exister, commencer, continuer, durer, durer encore, durer toujours, ne pas durer toujours, finir, ne point finir, ne finir jamais*, avec leurs opposés, leurs annexes, leurs synonymes. Cet *Alphabet*, ce *Syllabaire*, ce *Dictionnaire de la pensée* ne serait pas plus susceptible d'explication que les caractères ou termes simples; il suffirait de les *épeler*. Il est possible que l'invitation de Prémontval, contenue en germe dans l'*Essai sur l'entendement humain*, ait servi à encourager les méditations de Lambert, mais celui-ci saisit la question avec une profondeur et une vigueur qui étaient au-dessus des forces de Prémontval. Il ne lui suffit pas d'analyser la grammaire générale et de combiner un lexique d'ontologie, il veut savoir *jusqu'où la raison et la science peuvent aller par elles seules a priori*: « Une simple anatomie des idées, telle que Locke l'a conseillée et commencée, ne ferait rien à ce dessein: il faut voir où l'on pourra puiser, pour la composition des idées, certaines possibilités universelles, telles que le point mathématique. » (*Nouvel Organon*, liv. I.) Cette question, par où s'ouvre la *Critique de la raison pure*: « Les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles? » nous montre que Lambert apporta dans cette grave discussion le sens et l'énergie dont Hume et Kant y ont fait preuve.

On a donc eu raison de considérer Lambert comme le penseur le plus puissant et le plus ingénieux de l'époque qui s'étend de Wolf à Kant. L'avènement de Kant nuisit singulièrement à son influence et à sa réputation. Il eut peu de disciples: Plouquet de Tulingue, mort en 1790, en fut le plus distingué, du moins parmi ceux qui continuèrent les recherches de Lambert sur les diverses parties de la logique.

Outre les ouvrages indiqués dans le cours de cet article, il existe encore de Lambert des *Traité de logique et de philosophie*, édité par J. Bernouilli, Dessau, 1782, in-8 (all.); — la correspondance avec Kant, dans le tome III des *Œuvres diverses d'Emm. Kant*, Königsberg, 1797, 3 vol. in-8 (all.); — enfin de nombreux mémoires de philosophie dont il a enrichi le volumineux recueil de l'Académie de Prusse. Nous n'en citerons que les deux suivants:

Année 1763: *Sur quelques dimensions du monde intellectuel*; et 1770-1773: *Essai d'une taxéométrie, ou sur la mesure de l'ordre*.

Le premier de ces mémoires pourrait servir à donner une idée du procédé que l'auteur emploie pour expliquer les choses du monde physique par celles du monde intellectuel, et réciproquement, et les unes et les autres par un

tertium comparationis, un pont de communication que lui présente l'analyse des mots suivie de celle des faits.

Dans le second mémoire, qui a deux parties, il est question d'abord d'une comparaison entre l'ordre de ressemblance ou local, et l'ordre de liaison ou légal; ensuite il s'agit d'indiquer les diverses manières de mesurer ces deux genres d'ordre. C. Bs.

LAMBERT D'AUXERRE, qui vivait vers l'année 1260, nous est signalé par Laurent Pignon et par M. Daunou (*Histoire littéraire*, t. XIX, p. 416) comme auteur d'une *Summa logicalis*. Selon ce dernier, cette somme aurait eu quelque renom, mais on n'aurait pas sur elle d'autre renseignement et aucun manuscrit n'en aurait été indiqué. C'est là une erreur. Le manuscrit de la *Logique* de Lambert existait encore vers le milieu du dernier siècle : il est porté au catalogue de l'ancien fonds du roi sous le n° 7392 des manuscrits latins. Mais nous en avons fait vainement la demande : on n'a pu le retrouver.

B. H.

LAMENNAIS (Hugues-Félicité-Robert de) est tout à la fois un publiciste, un théologien, un philosophe et, peut-être par-dessus tout, un écrivain de génie. Il ne nous appartient pas de raconter sa vie si agitée, encore moins de porter un jugement sur sa mémoire tour à tour maudite et glorifiée avec passion. Mais pour expliquer les évolutions de sa doctrine, il faut rappeler les causes qui ont amené ce puissant esprit, pourtant enclin à l'obstination, à ces changements qui rendent la fin de sa vie si peu semblable à ses commencements. Né en 1782, à Saint-Malo, il fut pour ainsi dire son seul maître, et se donna à lui-même une éducation solide par des lectures acharnées et des méditations solitaires. Il chercha longtemps sa voie; et sa vocation religieuse, lente à se prononcer, fut l'effet d'une froide résolution et non pas d'un entraînement du cœur : « il avait longtemps lutté avant de croire. » Il avait 22 ans quand il fit sa première communion et il n'entra dans les ordres que vers sa trentième année. Sa ferveur, pour avoir été différée, n'en fut que plus ardente, et ses convictions religieuses s'animent de l'exaltation naturelle à son caractère. En 1817, paraissait le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, véhémement apologie du catholicisme, où la critique de la philosophie s'emporte jusqu'à la colère. Les contemporains ont gardé le souvenir de l'impression soudaine causée par ce livre éloquent. Le parti ultramontain avait trouvé un chef plus jeune, plus résolu que de Maistre et Bonald : jamais la théocratie n'avait été affirmée avec autant de hardiesse, ni associée par des raisons plus spécieuses, non pas à des préjugés surannés, mais à la liberté et au progrès. Lamennais était devenu illustre en un jour, et autour de lui se ralliaient de jeunes écrivains enthousiastes de sa doctrine, Lacordaire, Montalembert, Gerbet, de Salinis. Le journal *l'Avenir* était fondé, après la révolution de Juillet, pour servir de tribune à ces nouveaux catholiques qui combattaient, suivant leur devise, « pour Dieu et la liberté, pour le pape et le peuple. » Cette démocratie nouvelle, animée par la parole du tribun religieux, gagne à elle une partie du clergé, révolte l'autre par ses nouveautés, inquiète le pouvoir, et finit par être condamnée par le Souverain Pontife dans la célèbre encyclique du 15 août 1832, qui enveloppe dans une même réprobation la liberté de conscience et celle de la presse. Lamennais était revenu de Rome, où il avait vainement essayé de plaider sa cause, et celle de

la papauté, le cœur brisé et la conscience révoltée jusqu'à l'indignation. Ce pouvoir, auquel il aurait voulu confier la mission de renouveler le monde, il le jugeait avec une implacable sévérité. En face de cette autorité immobile et vieillie, et de la royauté qui lui paraissait aveuglée par l'égoïsme, il ne vit plus debout qu'une seule puissance capable de faire triompher la justice, le peuple, dont il annonça en style apocalyptique, dans les *Paroles d'un croyant*, le prochain avènement. Ses idées philosophiques profèrent naturellement le contre-coup de cette révolution intérieure; et l'*Esquisse d'une philosophie* (1841-1846) ne ressemble guère à l'*Essai sur l'indifférence*. — Lamennais y reste encore chrétien; mais quoiqu'il s'en flatte, son christianisme n'est plus celui de ses premières années. La tristesse commençait à l'abattre : déçu dans son amour de la religion, il espérait pourtant encore dans la liberté, le second objet de son culte. La révolution de 1848 lui réservait une dernière déception : il l'avait saluée comme l'inauguration d'une ère de justice et de bonheur; élu représentant, il avait proposé un projet de constitution et fondé un journal où il défendait les idées de la démocratie la plus radicale : son projet fut écarté, son journal fut supprimé, et un peu plus tard il assistait avec désespoir aux violences du coup d'Etat. La mort seule pouvait calmer cette âme, froissée dans toutes ses affections; et, « ne sentant plus en lui une idée qui pût le faire vivre », il s'éteignit tristement, affirmant par sa fin solitaire sa rupture avec l'Église. Des deux ouvrages philosophiques qu'il a laissés, le plus connu est l'*Essai sur l'indifférence*; le plus important est l'*Esquisse d'une philosophie*; dans le premier, il n'y a guère qu'une théorie paradoxale de la certitude, au bénéfice de l'autorité religieuse; le second est un traité de métaphysique, où Dieu, l'homme et la nature sont expliqués par les seules lumières de la raison.

La doctrine essentielle de l'*Essai*, celle qui pendant quelque temps reçut le nom de *Lamennaisianisme*, c'est une théorie logique de la connaissance. La critique de cette faculté, si on la considère dans l'individu, en prouve, suivant Lamennais, l'incapacité essentielle. Il n'y a pas un seul de ses pouvoirs qui ne soit précaire et menteur : les sens nous donnent du monde une image vaine, le sentiment nous laisse ignorer ce que nous sommes nous-mêmes, et la raison, qui dépend de l'expérience et se borne à raisonner, n'a que des prémisses fausses. L'homme réduit à ces ressources ne doit croire ni à Dieu, ni à l'univers, ni à lui-même. S'il veut exercer cette prétendue liberté d'examen, que la philosophie recommande, il ne peut arriver qu'au scepticisme absolu, « à ce dernier terme où finit l'être intelligent ». Mais la raison convaincue d'imbécillité, quand elle est personnelle, retrouve toute sa puissance quand elle est collective, quand elle n'est plus telle ou telle raison, mais la raison universelle du genre humain. La vérité que nous sommes impuissants à découvrir, a toujours été révélée à l'humanité, et forme une tradition sans interruption; les peuples même les plus aveugles ont quelque lueur de cette primitive clarté, et le genre humain tout entier peut être invoqué comme le garant de la certitude. Le consentement universel est donc d'une manière abstraite la loi de la connaissance; mais dans la pratique il peut sembler difficile de consulter ce témoin. On doit se borner à interroger l'Église catholique et à croire : la tradition qu'elle conserve ne diffère pas au fond de celle que les préjugés et l'erreur ont obscurcie hors de son sein; mais elle y est

à un degré supérieur de clarté : elle est donc, en face de la raison particulière, chancelante et infirme, une sorte de raison universelle, et infaillible. Le sophisme de cette audacieuse théorie est si apparent que Lamennais n'a pu se le dissimuler à lui-même : il n'a pu croire raisonner juste, accorder légitimement à la raison collective ce qu'il refuse à chaque unité de la collection ; rendre l'homme sourd à la vérité et capable cependant de l'entendre, impuissant à rien connaître, et assez sûr de ses facultés pour recevoir originairement la parole de Dieu, et apprécier les preuves de sa transmission. Au fond, cet esprit hardi ne devait pas tenir beaucoup à cette conception si souvent critiquée : c'est une sorte de concession qu'il fait. Quant à lui-même, il aimerait mieux poser comme un dogme l'autorité de l'Église et ne pas la discuter. Il veut moins nous convaincre que nous effrayer ; il somme l'âme éperdue de choisir entre la foi, ou la folie, l'autorité ou le néant : « il faut, dit-il, désespérer de toutes les croyances de l'homme même les plus invincibles et placer sa raison aux abois entre l'alternative ou de vivre de foi, ou d'expirer dans le vide. » Ceux qui ne trouveront aucun moyen d'échapper aux termes de ce dilemme, se passeront de démonstration, et croiront par terreur. A ce système de logique, correspond un système de morale et de politique. La volonté d'un homme, d'un sénat ou d'un peuple ne peut être érigée en pouvoir absolu, sans contredire l'existence d'une loi souveraine, contre laquelle tout ce qui se fait est nul de soi. Cette loi étant Dieu lui-même, tel qu'il s'est révélé, on n'y peut substituer aucune autorité à moins de nier Dieu ; royalistes ou démocrates sont également athées en politique. L'Église a le dépôt de cette loi, elle la conserve, elle l'interprète ; mais l'Église à son tour ne subsiste que par son chef, et réside en lui ; le Pape est donc la loi vivante, comme il est la vérité infaillible ; une même autorité gouverne les esprits, commande aux volontés, et fonde à la fois la morale et la science, la politique et la logique. Telles sont les idées que l'on trouve en germe dans l'*Essai*, et pleinement développées dans le livre de la *Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*. Lamennais a alors une doctrine très-simple sur les rapports de l'Église et de l'État ; il les supprime tous les deux, et ne laisse debout que le Pape.

Quand, vingt-cinq ans après, Lamennais écrit les pages souvent admirables de l'*Esquisse d'une philosophie* et conçoit le plan d'une œuvre grandiose, que ni lui ni aucun philosophe ne saurait achever, il paraît compter pour l'entreprendre sur la force de sa raison bien plus que sur la tradition des dogmes. Mais telle est l'inflexibilité d'un esprit qui n'a jamais cru se démentir, qu'il maintient en théorie la doctrine qu'il réfute en pratique. Il a encore les allures du prêtre plutôt que celles du philosophe : quand la scène s'ouvre, dès le premier mot qu'il prononce, on le voit en face de Dieu. Comment s'est-il élevé jusque-là ; avec quelle lumière a-t-il pénétré dans ce monde surnaturel, est-ce celle de la religion ou celle de la philosophie ? Il ne paraît pas s'en préoccuper, et brusquant l'exposition, après quelques paroles de dédain pour cette méthode psychologique qui n'a ni ampleur ni fécondité, il nous découvre les mystères de la nature divine. Au fond de toutes nos pensées et dans toutes nos affirmations, se trouve l'idée de l'être, impliquée dans toutes les autres, non pas de tel ou tel être, mais de l'être sans limites, sans distinction, de l'infini. Elle est à la fois le fond de l'intelligence, qui ne peut la nier

sans se contredire, et le fond de toute réalité. Dieu est le positif de toute existence, ou pour mieux dire, l'existence elle-même, dans son unité indivisible. Pourtant dans la simplicité de l'être, on discerne des éléments inséparables, il est vrai, mais cependant distincts : pour être, Dieu doit avoir en lui une énergie qui réalise l'unité de sa substance, puis le pouvoir de donner à cette réalité une forme, de la déterminer, et enfin celui de rattacher cette forme à l'unité primitive, et de rentrer, pour ainsi dire, en soi-même ; en lui se trouvent donc à la fois la force, la forme, la vie, c'est-à-dire, en d'autres termes, la puissance, l'intelligence et l'amour. Ce sont là des vérités que les philosophes ont souvent reconnues ; mais Lamennais leur donne un tour particulier en vue du christianisme. La puissance, l'intelligence et l'amour ne seraient dans l'homme que de simples attributs ; mais à leur degré infini, à leur origine, et dans leur perfection, ils ont entre eux plus de différences qu'il n'y en a entre les qualités d'une même substance : ce sont, à vrai dire, des personnes distinctes, celles mêmes de la Trinité chrétienne, le Père, antérieur logiquement à tout le reste, le Fils et le Saint-Esprit. Lamennais n'ignore sans doute pas qu'on lui opposera ce dilemme : ou ces trois personnes ont une même conscience, et alors pourquoi ne pas les appeler les attributs d'une même substance ; ou bien elles ont chacune leur conscience, et alors le moi divin se divise, et il y a trois dieux ; il pressent aussi qu'on lui contestera le droit d'appeler personne, un simple rapport, le lien qui rattache le Père au Fils, et ramène l'intelligence à l'unité. Malgré tout il tient au mot de personne ; il l'emploie en gémissant, dit-il, mais il n'en trouve pas de meilleur. Au moins aurait-il dû nous apprendre pourquoi Dieu n'a et ne peut avoir que trois attributs ; sans aller jusqu'à dire comme Spinoza qu'il en a une infinité, il est permis de croire que ces trois mots épuisent notre connaissance, mais non pas la nature de l'infini ; et qu'il n'est pas nécessaire « que Dieu s'épanouisse sous la forme ternaire ».

Dieu étant l'être en lui-même, il ne peut rien y avoir hors de lui : le monde n'en peut être séparé : « tout ce qu'il y a de positif dans les êtres, leur substance, leurs propriétés ne sont qu'un écoulement, une participation des propriétés et de la substance divine. » Et comme les trois personnes concourent à la création, leur triple nature doit se retrouver à tous les degrés de l'univers ; tout est fait de puissance, d'intelligence et d'amour. Ainsi Dieu et le monde sont consubstantiels : il n'y a qu'une seule et même substance infinie d'une part et finie de l'autre : le monde, c'est Dieu se limitant, aliénant pour ainsi dire, en la bornant, une partie de son être ; mais on ne peut pas dire réciproquement que Dieu soit le monde considéré comme infini. Lamennais se défend énergiquement d'être panthéiste, on peut l'en croire : après tout, le monde, selon lui, est divin par son origine ; mais sa substance, qui est celle de Dieu, a été, par l'acte même de la création, rendue distincte de celle que Dieu ne communique pas : le monde manifeste Dieu, mais cette manifestation est toujours condamnée à rester imparfaite, et n'exprimera jamais le divin modèle. C'est un Dieu à jamais déchu ; car Dieu l'a créé par une sorte d'immolation de soi-même, qui n'a rien de douloureux, qui est un acte d'amour par lequel il se donne. Mais il ne peut se donner tout entier, et créer un autre Dieu, qui ne pourrait être que lui-même : pour se donner, il doit donc en quelque sorte se réserver. Voilà pourquoi dans toute

chose créée il y a à la fois l'infini et la limite, l'esprit et la matière qui de soi n'est rien, pure négation de l'être, borne inintelligible qui pourtant sert à la connaissance. La nature de Dieu peut donc expliquer celle de l'homme et celle de l'univers. Dieu toutefois est un, et l'univers varié ; mais dans l'intelligence suprême il y a un principe de division et de pluralité : « premièrement une pensée unique qui est celle de Dieu lui-même ; secondement des idées représentatives de tous les êtres particuliers ; troisièmement quelque chose qui détermine la distinction actuelle des idées particulières. » Dieu est intelligence et amour autant que force, et il ne semble pas que la matière ait rien qui ressemble à ces deux puissances ; mais elles s'y retrouvent pourtant quand on sait les y chercher : « l'existence actuelle de tous les êtres implique l'union actuelle aussi de trois énergies diverses qui se supposent mutuellement, et rien n'est ni ne peut être que par la triplicité dans l'unité. Il y a des degrés dans la nature, et à mesure que la substance divine s'éloigne de sa source, on y retrouve plus difficilement les perfections qui la composent. L'extrême limite de cette décroissance, c'est la matière ; mais encore elle a trois propriétés fondamentales, qui sont, sous d'autres noms, l'expression des trois énergies élémentaires. Elle est impénétrable, c'est-à-dire qu'elle occupe l'espace ; elle est figurée, car elle l'occupe sous des conditions déterminées ; elle est cohérente, puisque les parties en sont liées et forment des tous composés, sans lesquels il n'y a pas de figures. Or l'impénétrabilité dans la matière, c'est la force en Dieu ; la figure, c'est l'intelligence ; et l'affinité, c'est l'amour. Les éléments mêmes qui constituent le monde reproduisent cette triple essence, qui, manifestée à nos sens, est représentée sous la notion de trois fluides distincts : l'éther, masse sans limites, substance de l'électricité, du magnétisme, du galvanisme, qui sont une seule et même chose, représentant l'unité de la force ; la lumière, analogue à l'intelligence, et la chaleur, identique à l'amour. La philosophie de la nature retrouve partout cette triade, et il est inutile d'insister sur les analogies souvent forcées où Lamennais se complait, ni d'insister sur une physique aventureuse qui rappelle celle d'Oken et de Steffens. Jusque dans le moindre atome matériel, il y a quelque pensée obscure, et un reflet plus ou moins incertain de l'amour. A mesure qu'on s'élève vers l'homme, les traces en deviennent de plus en plus visibles ; et l'essence divine se communique dans toute sa pureté à l'âme raisonnable et libre. Cette âme a d'un côté la vision de l'absolu, et de l'autre elle retrouve sous les choses particulières, objets des sens, le type intelligible dont elles sont les épreuves. « Connaître ou concevoir c'est pénétrer au delà des phénomènes et les embrasser d'une même vue ; c'est donc le caractère de l'intelligence que la perception de l'infini ou la vision de l'être un, qui renferme en soi, avec les éléments exemplaires des choses, leur loi, leur raison, leur cause substantielle. » Ainsi Lamennais relève, sans le vouloir, cette raison qu'il a abaissée : il la défie en l'identifiant avec la raison divine ; il lui rend le droit de connaître par elle-même la vérité : « elle ne relève que de ses propres lois ; on peut l'atténuer, la détruire plus ou moins en soi, mais tandis qu'elle subsiste, et au degré où elle subsiste, sa dépendance est purement fictive ; car c'est elle encore qui détermine, en vertu d'un libre jugement, sa soumission apparente. » Il finit même par oublier la tradition et l'autorité : il donne pour criterium à l'esprit les

phénomènes de la nature, à la réalité des phénomènes les conceptions de l'esprit, et, se tenant à égale distance du matérialisme et du spiritualisme pur, il remplace un paradoxe par un cercle.

La doctrine de l'optimisme couronne cette métaphysique. Leibniz professe que ce monde est le meilleur possible ; il sauve ainsi la bonté de Dieu au préjudice de sa liberté, puisqu'il l'astreint à produire l'œuvre la plus parfaite ; il rend par là même la création nécessaire, au moins dans son essence, qui ne pouvait être autrement, ou bien arbitraire, si Dieu choisit entre plusieurs mondes possibles. Lamennais, qui prétend le corriger, n'évite pas cette grande difficulté : « la création, dit-il, est la manifestation progressive de tout ce qu'il y a en Dieu, et dans le même ordre qu'il est en Dieu ; et il est évident, dès lors, que tout ce qui peut être, devant être, il n'y a pas même lieu à imaginer un choix. » En d'autres termes, Dieu ne choisit pas les êtres qui doivent exister, par cela même qu'il fait exister tout l'être possible, et il s'y détermine librement : son acte reste libre, mais l'effet ne peut être autrement qu'il n'est. Il n'est pas à propos de contester ce point de doctrine : il vaut mieux savoir gré à cette grande âme, si cruellement éprouvée, de n'avoir pas calomnié la vie, ni désespéré du bonheur. L'œuvre de Dieu s'accomplit par une succession de mouvements qui sans cesse la portent à un plus haut degré de perfection : « L'être infini se manifeste par la création, et si celle-ci se développait d'une manière continue, en un temps infini, elle manifesterait l'être infini ; mais un temps infini implique contradiction, et, par conséquent, la progression des choses vers un but à jamais inatteignable est éternelle. »

Cette analyse est loin d'avoir touché, même sommairement, à tous les points d'une doctrine qui embrasse l'universalité des choses : elle ne peut la suivre dans ses applications à l'industrie, à l'art et aux sciences, qui à elles seules forment une moitié de ce grand ouvrage. On peut consulter : Damirom, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, 1834, t. I ; — J. Simon : *Esquisse d'une philosophie (Revue des Deux-Mondes*, 18 février 1841) ; — E. Renan, *M. de Lamennais (Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1857) ; — Ravaisson, *la Philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, 1868, p. 33 ; — Ad. Franck, *Philosophie du droit ecclésiastique*, Paris, 1864, p. 135 à 169. Dans ce dernier ouvrage, on examine les systèmes successifs de Lamennais sur les rapports de la religion et de l'État.

E. C.

LAMETTRIE (Julien-Offroy de) fut un des enfants perdus de la philosophie, un des tirailleurs les plus aventureux de cette armée du XVIII^e siècle, qui commença par mettre en question tous les principes métaphysiques, religieux, politiques, avant d'en venir à démolir la société elle-même. Il était né à Saint-Malo le 25 décembre 1709. Son père, riche négociant, l'éleva avec soin. Après avoir fait ses humanités à Paris, il fit sa rhétorique à Caen, chez les jésuites ; de là, il revint à Paris suivre le cours de logique de l'abbé Cordier, fameux janséniste, dont il adopta les opinions avec vivacité. Son père le destinait à l'état ecclésiastique ; mais un penchant décidé l'entraîna vers la médecine, et après avoir pris ses premiers grades à la Faculté de Reims, en 1728, il alla, cinq ans après, à Leyde étudier sous le célèbre Boerhaave, dont il traduisit même plusieurs ouvrages.

A son retour à Paris, en 1742, le chirurgien Morand, son ami, lui procura la protection du

duc de Gramont, colonel des gardes françaises, qui le choisit pour médecin de ce régiment. Lamettrie le suivit à l'armée, et assista à la bataille de Dettingen, puis au siège de Fribourg, où il tomba malade. Ayant observé que, pendant sa maladie, l'affaiblissement des facultés morales avait suivi celui des organes, il en conclut que la pensée n'était qu'un produit de l'organisation, et il publia ses idées dans *l'Histoire naturelle de l'âme* (la Haye, 1745). L'orage que ce livre souleva lui fit perdre sa place de médecin des gardes. Cependant il avait obtenu un emploi dans les hôpitaux de l'armée; mais il ne tarda pas à tourner ses confrères en ridicule dans un autre livre, la *Politique du médecin de Machiavel*, ou le *Chemin de la fortune ouvert aux médecins* (Amst., 1746). Cet ouvrage fut condamné au feu par arrêt du Parlement du 9 juillet 1746. Lamettrie quitta la France et se réfugia à Leyde. Il ne se montra pas plus sage dans ce nouveau séjour, où il fit paraître une nouvelle satire contre les médecins. Puis, ayant publié à Leyde, en 1748, *l'Homme-Machine*, cet ouvrage, où il professait le plus grossier matérialisme, fut brûlé par arrêt des magistrats, et l'auteur fut chassé de Hollande.

Frédéric II lui fit offrir, par Maupertuis, un asile en Prusse. En conséquence, il se rendit, en février 1748, à Berlin, où le roi lui accorda une pension avec le titre de lecteur, et une place à l'Académie. Il se mit sur un pied de familiarité à la cour de Frédéric, et Thiébaud, dans les *Souvenirs* de son séjour à Berlin, raconte que Lamettrie entra dans le cabinet du roi comme chez un ami, et se couchait sans façon sur les canapés. Cependant il se lassa bientôt de cette vie, et pria Voltaire de négocier son retour à Paris. Celui-ci écrivait à Mme Denis, le 2 septembre 1751 : « Lamettrie brûle de retourner en France. Cet homme si gai, et qui passe pour rire de tout, pleure quelquefois comme un enfant d'être ici. »

Un peu plus de deux mois après cette lettre, le 11 novembre 1751, Lamettrie mourait d'une indigestion dans la maison de lord Tyreconnel, envoyé d'Angleterre à Berlin. Il n'avait pas tout à fait achevé sa quarante-deuxième année. Voltaire écrivait, le 14 novembre, à Mme Denis : « Les bienséances n'ont pas permis qu'on eût égard à son testament; son corps a été porté dans l'église catholique, où il est tout étonné d'être. »

Malgré l'éloge de Lamettrie, que Frédéric composa et qu'il fit lire à l'Académie de Berlin par son secrétaire des commandements Darget, sa réputation n'a fait que perdre de jour en jour, et il n'est pas un seul de ses ouvrages qu'on puisse lire encore aujourd'hui. Outre ceux que nous avons déjà mentionnés, il avait publié une traduction du *Traité de la vie heureuse* de Sénèque, avec l'*Anti-Sénèque*, Potsdam, 1748; — *l'Homme-Plante*, ib., 1748; — *Réflexion sur l'origine des animaux*, Berlin, 1750; — *l'Art de jouir*, ib., 1751; — *Vénus métaphysique, ou Essai sur l'origine de l'âme humaine*, ib., 1751. De son temps même, les coryphées de la troupe philosophique, dans laquelle il était enrôlé, témoignaient fort peu d'estime pour ses écrits. D'Argens, dans sa traduction d'*Ocellus Lucanus*, dit : « Tous ces ouvrages sont d'un homme dont la folie paraît à chaque pensée, et dont le style démontre l'ivresse de l'âme; c'est le vice qui s'explique par la voix de la démente : Lamettrie était fou, au pied de la lettre. » Diderot, dans son *Essai sur les régnes de Claude et de Néron*, peint Lamettrie comme un auteur sans jugement, « dont on reconnaît la frivolité d'esprit dans ce qu'il dit, et la corruption du cœur

dans ce qu'il n'ose dire; dont les sophismes grossiers, mais dangereux par la gaieté dont il les assaisonne, décelent un écrivain qui n'a pas les premières idées des vrais fondements de la morale; dont le chaos de raison et d'extravagance ne peut être regardé sans dégoût, et dont la tête est si troublée et les idées sont à tel point décomposées, que, dans la même page, une assertion sensée est heurtée par une assertion folle, et une assertion folle par une assertion sensée.... Lamettrie, dissolu, impudent, bouffon, flatteur, était fait pour la vie des cours et la faveur des grands. Il est mort comme il devait mourir, victime de son intempérance et de sa folie; il s'est tué par ignorance de l'état qu'il professait. » M. Damiron a consacré un Mémoire à Lamettrie dans le tome XVII du compte rendu de l'Académie des sc. mor. et politiques. A...n.

LA MOTHE LE VAYER se place, dans l'histoire du scepticisme, entre Montaigne et Huet, entre Charron et Bayle, rattachant les douteurs du xvii^e siècle à ceux du xvi^e.

Il naquit à Paris en 1588, d'une famille du Parlement, et se destina d'abord à la carrière des affaires; mais après l'assassinat de Henri IV, devant les troubles qui remplirent la minorité de Louis XIII, il se consacra tout entier à l'étude. En 1640, après avoir publié une dissertation sur l'instruction du Dauphin, il fut reçu à l'Académie française, et choisi par Richelieu pour diriger les études de Louis XIV. Anne d'Autriche aimait mieux d'abord qu'il devint précepteur de Monsieur; mais lorsqu'elle vit le succès de ses leçons, elle le chargea d'achever l'éducation du roi. C'est dans cette position, plus tard embellie par la faveur de Mazarin, que La Mothe le Vayer composa la plupart de ses ouvrages, ayant su, au milieu de la cour, malgré ses titres d'historiographe de France et de conseiller d'État, se ménager une retraite austère et laborieuse. Après la mort de son fils unique, il se remarqua à l'âge de soixante-seize ans, et vécut encore six années, jusqu'en 1672. Caractère modéré et élevé, auquel on a reproché des licences d'expression alors admises, et qu'on a injustement accusé d'athéisme; homme de beaucoup d'esprit, bien qu'à en croire Balzac il se plût à mettre en œuvre l'esprit des autres; en possession de lectures immenses qui lui valurent dans son temps les titres de Plutarque et de Sénèque français; doué d'une mémoire étonnante, qui se révèle par un luxe de citations; professant un culte judicieux pour l'antiquité, montrant une connaissance familière des temps modernes, déployant en toute circonstance une manière d'écrire facile, piquante, pleine d'intérêt et de gaieté, La Mothe le Vayer est digne de prendre place entre Montaigne et Bayle; moins original que le premier, mais aussi érudit que le second.

Le catalogue de ses œuvres est considérable : quinze volumes in-8. Les sujets en sont très-variés; tous renferment cependant un pyrrhonisme gracieux que l'auteur applique successivement à toutes les formes de l'activité et à tous les fruits de la science humaine. A l'exemple de Montaigne, il convertit en une féconde mine d'arguments ses vastes études de géographie et d'histoire, et surtout ces relations de voyages où les variétés de coutumes et d'opinions se multiplient au gré des narrateurs. C'est dans cet esprit qu'il considère, dès 1636, la *contrariété d'humeur entre la nation française et l'espagnole*, cherchant à montrer, comme Pascal s'exprimait plus tard, *erreur en deçà des Pyrénées, vérité au delà*. La même pensée lui inspire ensuite l'ouvrage intitulé : *En quoi la piété des Français diffère de celle des Espagnols*. Avant

cette époque, dans sa première jeunesse, il avait annoncé les mêmes desseins, en écrivant sur cette commune façon de parler : *N'avoir pas le sens commun* ; et il était arrivé dès lors à cette conclusion : « Aussitôt que quelqu'un s'écarte de notre sens, nous disons qu'il a perdu le sens commun. » Juste Lipsé et J. Scaliger ayant avancé que, s'ils avaient des enfants, ils se garderaient bien de les faire étudier (thèse reprise par J. J. Rousseau), La Mothe le Vayer proposa des *Doutes sceptiques, si l'étude des belles-lettres est préférable à toute autre occupation*. Quelque temps après, le P. Mersenne, son ami, traita de la musique dans des *Discours harmoniques*. La Mothe le Vayer profita aussitôt de cette occasion pour écrire sur « cette charmante partie des mathématiques », et s'efforça d'imiter Sextus Empiricus, « en faisant voir qu'il n'y a rien de certain dans cette prétendue science », et qu'ici comme ailleurs « l'habitude se rend maîtresse, et que la coutume peut tout ». Tel est, en effet, le procédé que La Mothe le Vayer met constamment en usage dans toutes ses productions. Dans les *Trente et un problèmes sceptiques*, par exemple, il développe trente et une propositions morales, « ébattements innocents d'un sceptique, propositions ordinairement accompagnées d'interrogation et de deux branches, le non et le oui, et dont le dénouement est absolument impossible ». Dans le livre intitulé simplement *Discours*, il s'attache à démontrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences, c'est-à-dire dans la logique, la physique et la morale. Dans son *Histoire*, il soutient que Polybe s'est trompé en pensant que « la vérité est de l'essence de l'histoire » ; il s'ingénie pour établir que « le vrai des choses ne parvient pas toujours jusqu'à nous ; que l'histoire n'est très-souvent que fable, et que les bonnes histoires sont de la nature de ces médicaments qui ne doivent être employés que longtemps depuis qu'ils sont préparés ».

Dans tous ces ouvrages peu connus aujourd'hui, mais très-répandus et fort goûtés au XVII^e siècle, où ils nourrirent la dialectique de Bayle et l'esprit paradoxal du P. Hardouin, La Mothe le Vayer prétend enseigner « la sceptique chrétienne ». En quoi consiste cette doctrine ? « Elle forme des doutes sur tout ce que les dogmatiques établissent de plus affirmativement dans toute l'étendue des sciences, et cela *ἐκ τῆς ἀπορίας, citra ullam opinionem*, à cause qu'elle doute même de ses doutes. » « Je n'empêche personne, ajoute l'auteur (t. V, 2^e partie, p. 6, 33, 75, 126), d'être opiniâtre, si bon lui semble, mais qu'on me permette aussi de douter avec une simplicité innocente. » D'où vient qu'il donne à cette neutralité philosophique l'épithète de *chrétienne* ? C'est parce que « ce système a par préférence cela de commun avec l'Évangile qu'il condamne le savoir présomptueux des dogmatiques et toutes ces vaines sciences dont l'apôtre nous a fait tant de peur ». Sous ce rapport, La Mothe le Vayer emploie la même tactique dont Huet se servait. Si l'évêque d'Avranches compare le scepticisme à Samson « s'enveloppant sous la même ruine dont il écrasa tous ses spectateurs », le précepteur de Louis XIV compare, et bien des années auparavant, les dix motifs de doute, recommandés par Sextus Empiricus, tantôt aux renards subtils qui portent l'incendie et la désolation dans les blés des Philistins (c'est-à-dire des dogmatiques et des pédants), tantôt « à la mâchoire d'âne avec laquelle le héros juif a défait ses ennemis ».

Le volume que Huet avait certainement étudié

avec le plus de soin, quoiqu'il ne le cite jamais, c'est le livre qui est encore le principal fondement de la renommée de La Mothe le Vayer, nous voulons dire les *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero* (1671). On s'est demandé pour quel motif l'auteur prit le pseudonyme de Tubero. Cela vient peut-être de ce que le Romain auquel Anésidème dédia ses *Huit livres sur les considérations pyrrhoniennes* s'appelait, suivant Photius, non Lucius Nero, mais Tubero. Ce Romain, dans l'ouvrage de La Mothe le Vayer, animé de l'esprit de la conversation cicéronienne, est encore plus divertissant qu'instructif, et prend « la licence de faire venir quelquefois l'italien ou l'espagnol au secours du grec ou du latin ».

Les *Cinq dialogues*, publiés dans la verte vieillesse de notre pyrrhonien, sont destinés à ses amis philosophes et non au grand public, parce qu'il les a composés « en philosophe ancien et païen, *in puris naturalibus* ». En effet, Sénèque, Cicéron, Aristote même s'y trouvent cités à côté de Socrate, « notre premier père ». Pline a fourni l'épigraphie de l'ouvrage, et, chose très-significative ! cette épigraphie est devenue la devise du scepticisme ultramontain et du livre de M. Lamennais sur *l'Indifférence en matière de religion : Singula improvidam mortalitatem involvunt : solum ut inter ista certum sit, nihil esse certi nec miserius quicquam homine aut superbius*. Mais l'autorité qui domine à travers toute la publication, c'est Sextus Empiricus, c'est le code de ce « vénérable maître, livre inestimable, divin écrit qu'il faut lire avec pause et attention ». Les dix motifs de doute développés par le sceptique grec, lui font l'effet d'un autre décalogue. Sur les pas de Sextus, précédé de cette famille glorieuse qui a pour aïeux, dit-il, les sept sages, il s'attaque gaïement à ce Belérophon de dogmatisme, à ces « sophistes, pédants ergotistes, philosophes cathédraux, asserteurs de dogmes et docteurs irréfragables qui ne doutent de rien, pointilleux et critiques, *opinionissimi homines* ». Il se donne, à la vérité, pour philosophe éclectique, pour « amateur de la secte élective qui faisait choix de ce qui lui plaisait dans toutes les autres, comme un agréable miel qu'elle composait du suc d'une diversité de fleurs ; mais il n'est, en réalité, qu'un libre et spirituel commentateur de Sextus. Il n'a d'autre intention que d'atteindre le but proposé au philosophe par Sextus même, le repos et la tranquillité d'âme dans l'indifférence. »

C'est afin de procurer aux autres ce même bonheur, que La Mothe le Vayer composa ses *Cinq dialogues*. Dans le premier, il insiste sur la diversité et la contradiction des opinions, des coutumes et des mœurs des hommes. Dans le second, intitulé *Banquet sceptique*, il dépeint la différence des mets, des boissons, des usages aux repas, des idées relatives à l'amour et aux sexes. Dans le troisième, il prône la solitude, dont les charmes durables nous dédommagent des biens imaginaires du monde, des joies inutiles et bruyantes de la foule. Dans le quatrième, il prononce l'éloge des « rares et éminentes qualités des ânes de son temps », éloge qui rappelle des panegyriques analogues, composés par Apulée, Erasme, Machiavel, Giordano Bruno. Dans le cinquième dialogue, il s'étend sur la différence des religions. La conclusion des cinq parties est résumée dans ces vers espagnols :

*De las cosas mas seguras
La mas segura es dudar.*

« Des choses les plus certaines la plus certaine est le doute. »

La manière dont La Mothe le Vayer, dans le cinquième dialogue, applique son pyrrhonisme au problème de l'origine et de la nature des religions, a fait demander s'il y avait enveloppé jusqu'au christianisme. Il est difficile de décider cette question, et il nous semble sage d'en croire les paroles mêmes de l'auteur. La Mothe le Vayer déclare à plusieurs reprises qu'il fait une exception en faveur de la religion fondée sur l'ancienne et la nouvelle alliance. Il va jusqu'à prétendre que sa sceptique sert admirablement la religion véritable, comme aussi, que la véritable philosophie, précisément parce qu'elle ne saurait rien affirmer, a besoin du secours de la grâce divine. Sans nous mêler de peser ces assertions et de rechercher si elles ont le mérite de la bonne foi, disons seulement que La Mothe le Vayer réussit si bien à convaincre de son orthodoxie plusieurs de ses contemporains, qu'ils n'hésitent point à le croire un sceptique déguisé, un pyrrhonien au service de l'Église, un adroit coopérateur des Huet, des Hirnhaym et des Glanvill. En comparant le ton et le langage de La Mothe le Vayer aux allures et aux tendances manifestes de ces derniers sceptiques, on aura peine à partager une opinion si évidemment insoutenable. Mais ce qui est plus facile à prouver, c'est que La Mothe le Vayer a le même principe de psychologie que les auteurs auxquels on a tenté de l'assimiler. Lui aussi envisage la sensation comme l'unique source de nos connaissances, et voilà pourquoi il s'est renfermé aussi dans ce raisonnement : Puisque tout ce que nous savons nous vient des sens, et que les sens ne nous révèlent de toutes parts que différence et opposition, changement et contradiction, il n'est pas permis de croire qu'il existe rien de constant et de certain, qu'il existe pour l'homme une science réelle et nécessaire, une évidence infaillible. Sorbière, disciple de La Mothe le Vayer, conclut de la doctrine de Gassendi au même genre de pyrrhonisme.

La meilleure édition des œuvres complètes de La Mothe le Vayer est celle de Dresde, 15 vol. in-8, 1766. Consultez L. Étienne, *Essai sur La Mothe le Vayer*, Paris, 1849, in-8. C. Bs.

LAMY (dom François), né en 1636 au château de Monthyveau, en Beauce, fut d'abord capitaine de cheval-légers et grand duelliste. A la suite d'un duel où il fallit perdre la vie, il se convertit et entra dans la congrégation de Saint-Maur, où il enseigna avec éclat la philosophie. Élevé aux plus grandes dignités de son ordre, il s'en démit au bout de quelques années pour se retirer à l'abbaye de Saint-Denis. C'est là qu'il composa la plupart de ses ouvrages et qu'il mourut en 1711.

Dom Lamy est un fervent disciple de Descartes et de Malebranche. Il défend leurs idées avec autant de talent que de vivacité contre les nombreux adversaires qu'elles rencontrent dans l'Église et dans le monde. Le point de la doctrine de Malebranche qui lui paraît le plus important et auquel il consacre toutes les ressources de sa dialectique, c'est l'existence d'une raison universelle et divine. C'est la vision en Dieu de toutes les vérités absolues. Cette conviction, il la soutient contre Arnauld et y ramène Nicole que les objections d'Arnauld ont ébranlé. Il combat les *Doutes* de Fontenelle, sur les causes occasionnelles, et la doctrine de Leibniz sur l'Harmonie préétablie. Il est aussi pour Malebranche contre Bossuet; mais dans la question du pur amour, il est pour Fénelon contre Malebranche et soutient contre lui, à l'occasion du *Traité de la nature et de la grâce*, une ardente polémique, que ses supérieurs lui défendent de continuer.

Ce dissentiment sur un point particulier, plus théologique que philosophique, n'empêche pas le P. Lamy de reproduire non-seulement les idées, mais le langage de Malebranche, dans son ouvrage le plus important : *de la Connaissance de soi-même* (6 vol. in-12, Paris, 1694-1698; 2^e édition, in-8, Paris, 1700). C'est, à proprement parler, une imitation de la *Recherche de la vérité*. Ce qui en fait le principal mérite, c'est la partie consacrée à la morale. On y trouve une étude assez approfondie, parfois originale, du cœur humain et des obstacles qui nous empêchent de nous connaître. La métaphysique de F. Lamy est exposée surtout dans les *Premiers éléments ou Entrée aux connaissances solides, en divers entretiens, proportionnée à la portée des commençants et suivie d'un Essai de logique* (1 vol. in-12, Paris, 1706). C'est un résumé tout à la fois des opinions de Malebranche et de celles de Descartes. L'auteur suit Descartes partout où Malebranche le suit et s'en écarte quand Malebranche l'abandonne. Mais l'idée à laquelle il s'attache avec prédilection, c'est que Dieu est la seule cause efficiente, l'unique vraie cause de tout ce qui est réel. Il prétend même la démontrer géométriquement dans une de ses *Lettres philosophiques* (in-12, Trévoux et Paris, 1703). A l'exemple de Malebranche il définit l'union de l'âme et du corps : « Une exacte et nécessaire correspondance entre deux êtres dont l'efficacité des volontés divines est la seule cause effective. »

Obligé, en vertu de ce principe, de regarder Dieu comme l'auteur des idées aussi bien que des mouvements, il se trouve conduit à la vision en Dieu. Mais il hésite à l'accepter pour les objets particuliers. Il ne croit pas que nous sachions d'un corps ce qui le distingue des autres et que nous connaissions notre esprit autrement que par des idées confuses. C'est par la seule idée d'étendue que nous concevons les corps en général et les formes dont ils sont susceptibles.

A l'instigation de Bossuet et de Fénelon, le P. Lamy a publié une réfutation de Spinoza : le *Nouvel alchéisme renversé, ou Réfutation du système de Spinoza tirée pour la plupart de la connaissance de la nature de l'homme* (in-12, Paris, 1706). Il dit du Dieu de Spinoza : « Si cela s'appelle reconnaître un Dieu, je ne sais pas pour moi ce qui s'appelle n'en reconnaître point. » C'est, comme l'annonce le titre, à la psychologie que sont empruntés la plupart de ses arguments, et il en tire cette conclusion que la philosophie n'est pas moins utile à la morale et à la religion qu'aux « disciplines naturelles ». Comme Malebranche et tous les philosophes de l'école cartésienne, il croit à l'accord de la raison et de la foi.

Aux ouvrages que nous avons cités, il faut ajouter les suivants : *L'Incrédule amené à la religion par la raison*, in-12, Paris, 1710; — *Lettres d'un théologien à un de ses amis*, etc., in-8, Paris, 1699; — *Les Leçons de la sagesse sur l'engagement au service de Dieu*, in-12, Paris, 1703; — *Les saints gémissements de l'âme sur son éloignement de Dieu*, in-12, Paris, 1701; — *De la connaissance et de l'amour de Dieu*, in-12, Paris, 1712; — *Lettres théologiques et morales sur quelques sujets importants*, in-12, Paris, 1708.

On peut consulter sur le P. Lamy : Damiron, *Histoire de la philosophie au xvii^e siècle*; — M. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3^e édition, t. XXII, ch. xix.

On compte également, parmi les disciples de Descartes au xvii^e siècle, le médecin Gabriel Lamy, auteur d'une *Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive*, in-12,

Paris, 1678. Ce livre est une réfutation de l'anémisme de Claude Perrault. X.

LAMY (Bernard), né au Mans en l'année 1640, fit ses premières études au collège de cette ville, dirigé par les PP. de l'Oratoire. Il alla plus tard à Paris, dans l'Institut de leur ordre, étudia la philosophie à Saumur sous le P. Charles de La Fontenelle, puis la théologie sous les PP. André Martin et Jean Leporc, et fut enfin appelé à professer la philosophie dans la ville d'Angers. Il nous reste un grand nombre d'ouvrages de Bernard Lamy, sur diverses questions qui intéressent la théologie proprement dite, l'Écriture sainte et l'histoire ecclésiastique; le P. Desmolets en a donné le catalogue, et nous n'avons pas à nous en occuper. Deux des manuscrits qu'il laissait en mourant paraissent avoir été perdus. L'un était une *Histoire de la théologie scolastique*, et la perte de ce manuscrit est vraiment regrettable : car rien ne serait plus curieux à lire aujourd'hui que l'analyse des controverses orageuses du moyen âge, présentée par un des adversaires les plus véhéments de toute doctrine suspecte de péripatétisme. Mais si nous n'avons aucun traité de dialectique composé par le P. Lamy, pouvons-nous omettre de rappeler la part qu'il prit à la propagande cartésienne? Il ne faut pas que le souvenir de la reconnaissance manque à ces intrépides novateurs qui, malgré les censures de la Faculté de théologie de Louvain, de la Sorbonne, du parlement de Paris et de la congrégation de l'Index, osèrent élever la voix, en public, au sein de l'école, pour défendre la cause de la vérité contre le charlatanisme et la tyrannie du mensonge. Les oratoriens, demeurés fidèles au cartésianisme, ont inscrit le nom de Bernard Lamy, dans leur martyrologe, près de celui de son ami Malebranche : nous raconterons en peu de mots quels furent ses titres à ce rapprochement glorieux.

Auditeur du P. Sulpice, au collège de la Flèche, Descartes était sorti d'un établissement mal famé près des oratoriens : ceux-ci néanmoins se déclarèrent de son parti dès qu'ils virent ses ouvrages mal accueillis par les jésuites. Le *Discours de la Méthode* et les *Méditations* furent bientôt entre les mains de tous leurs régents de philosophie. Quand la persécution commença; quand, pour avoir fait profession de cartésianisme, on fut comblé, sans autre information, parmi les ennemis de l'Église et de l'État, ce système de terreur ébranla plus d'un zélé partisan des doctrines nouvelles; Bernard Lamy fut un de ceux à qui fut accordé le don de persévérance. Le cours qu'il fit au collège d'Anjou, pendant l'année 1674, appela l'orage sur sa tête. Dénoncé par le recteur de l'Université dans un placet véhément, condamné par le tribunal des thomistes angevins, il fait un procès à ses juges devant le parlement de Paris, et obtient gain de cause; mais, après de longs débats, le conseil d'État se prononce pour le recteur, la Sorbonne rend un arrêt conforme à celui de l'Université d'Angers, et, forcés d'abandonner le P. Lamy, les supérieurs de l'Oratoire l'envoient en exil à Grenoble. Les détails de cette affaire sont très-curieux; on les trouve dans une brochure devenue fort rare, dont voici le titre : *Journal, ou Relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans l'Université d'Angers au sujet de la philosophie de Des Carthes*, in-4, 1679. Les cahiers du P. Lamy ont été perdus : la brochure que nous venons de citer nous fait du moins connaître les propositions de ce docteur censurées par les impitoyables ennemis des cartésiens. Nous y voyons qu'il était accusé d'avoir reproduit la définition de la substance donnée par Descartes; d'avoir argumenté sur

l'aphorisme *Cogito, ergo sum*; d'avoir parlé peu convenablement des formes substantielles (quel grief, quel délit, au jugement des thomistes!); d'avoir attribué l'origine du mouvement à la volonté de Dieu, et enfin d'avoir dit que l'ordre résulte d'une loi nécessaire, dont Dieu seul peut être l'auteur : les thomistes osaient, sur ce point, soutenir que Dieu concourt, il est vrai, aux phénomènes de la vie dans les choses, mais que les choses possèdent en elles-mêmes, sinon par elles-mêmes, une puissance active, une énergie propre, dont les effets peuvent être considérés comme indépendants de la cause première; et ils formulaient ainsi leur sentence sur la doctrine cartésienne : *Inepta est, quia ordinem tollit universi et propriam operationem a rebus, ac destruit judicium sensus*. Pour ne rien omettre ici de ce qui peut intéresser les studieux investigateurs des archives cartésiennes, ajoutons que le P. Lamy s'était laissé conduire par l'argument célèbre des *Méditations* au point où saint Amselemme avait entraîné Guillaume de Champeaux : ainsi le réalisme du professeur de l'Oratoire n'est pas moins absolu que celui du second maître d'Abailard; il admet avec lui que les qualités sont ou peuvent être séparées des objets pour constituer des entités universelles : *Calori esse entitatem superadditam que, remota substantia, divinitus subsistere possit*. Nous n'apprécions pas ici la valeur de cette hypothèse; il nous suffit de faire voir qu'au xvii^e ainsi qu'au xii^e siècle, on tira les mêmes conséquences des mêmes prémisses. Quelle qu'ait été d'ailleurs la doctrine du P. Lamy, son titre principal à l'estime des philosophes est le courage qu'il montra durant ces débats et durant la disgrâce qui en fut la suite; disons donc, sans faire la part de l'erreur et celle de la vérité dans la série des propositions qui lui sont attribuées, disons qu'il a souffert pour la liberté!

Des nombreux ouvrages laissés par le P. Lamy, ceux qui peuvent être, à divers égards, considérés comme philosophiques, sont : *L'Art de parler, avec un Discours dans lequel on donne une idée de l'art de persuader*, in-8, Paris, 1675. Nous connaissons huit éditions de cet ouvrage, outre trois traductions en allemand, en italien et en anglais : la dernière de ces éditions est de Paris, 1757, in-12; le P. Desmolets l'appelle un *livre d'or*; — *Traitez de mécanique, de l'équilibre, des solides et des liqueurs*, in-12, Paris, 1679; — *Traité de la grandeur en général, qui comprend l'arithmétique, l'algèbre et l'analyse*, in-12, Paris, 1680; — *Entretiens sur les sciences*, in-12, Lyon, 1684. Ce traité est un excellent livre, qui eut le plus grand succès. J. J. Rousseau nous raconte qu'il « le lut et le relut cent fois » pendant son séjour aux Charmettes; — *Éléments de géométrie*, in-8, Paris, 1685.

On peut consulter, sur la vie et les ouvrages du P. Lamy, la notice publiée en tête de son traité posthume, qui a pour titre de *Tabernaculo fœderis* : cette notice est du P. Desmolets, de l'Oratoire. Voy., en outre, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* d'Ellies Dupin, t. XIX, p. 121 et suiv.; — Nicéron, *Hommes illustres*, t. VI; — Othon Mencke, *Acta eruditiorum*; — Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. VI, p. 216.

B. H.

LANFRANC, né à Pavie vers l'an 1005 d'une famille municipale, quitta cette ville à la mort de son père, préférant la culture des lettres aux honneurs dont il devait hériter, et à l'exercice du barreau, dans lequel il s'était déjà fait remarquer par son éloquence et par son érudition. Établi en France avec plusieurs disciples, il enseigna quelque temps à Avranches; mais, ayant

qu'il se séjourna pour venir à Rouen, il s'arrêta au Bec, et fit profession de la vie monastique dans le couvent que venait d'y fonder l'abbé Herluin. Il fut successivement prieur du Bec et abbé de Saint-Étienne de Caen; il fit fleurir le goût de l'étude dans ces deux monastères. Pendant qu'il exerçait les fonctions d'abbé, il refusa l'archevêché de Rouen; mais la confiance persévérante de Guillaume I^{er} le mit dans l'impossibilité de se soustraire plus tard à l'honneur d'occuper le siège primate de Cantorbéry; il y mourut le 28 mai 1089, après avoir toujours défendu en Angleterre les intérêts de l'Église de Rome, qui se confondirent longtemps avec ceux du conquérant.

La réputation de savoir dont jouit Lanfranc parmi ses contemporains, l'établissement de l'école du Bec dont il fut le fondateur, et qui devint la plus florissante qu'on eût vue depuis plusieurs siècles, le soin qu'il mit à former dans cette abbaye une bibliothèque où la philosophie avait sa place à côté des livres saints, sa liaison avec Bérenger, dont il combattit cependant les erreurs, sa liaison plus étroite et plus durable avec Anselme, son ami et son successeur, ne permettent pas de douter qu'il ne fût versé dans toutes les connaissances de son temps et qu'il ne participât au mouvement qu'il avait imprimé lui-même aux esprits; mais rien, dans ceux de ses écrits qui nous sont parvenus, moins encore dans ceux qu'on lui conteste avec raison, tels que les commentaires sur les épîtres de saint Paul, ne saurait nous faire connaître la part qu'il y prit. Le livre qu'il composa sur l'eucharistie contre Bérenger, les règles qu'il rédigea pour l'ordre de Saint-Benoît, ses lettres et son *Traité du secret de la confession* n'ont rapport qu'à des sujets de controverse et de discipline étrangers à la philosophie.

La meilleure édition de ses œuvres (in-f^o, Paris, Billaine, 1648) est due aux soins du savant bénédictin dom Luc Cochéry. H. B.

LANGAGE, voy. SIGNES.

LANGÉ (Jean-Joachim), né en 1670 à Gardelegen, dans la Vieille-Marche, mort en 1744, professeur de théologie à Halle, s'est rendu tristement célèbre par les persécutions qu'il attira sur Wolf. C'était, selon les uns, un piétiste exalté et tout à fait sincère; selon les autres, un envieux hypocrite qui, sous prétexte de défendre la religion et la morale outragées, ne songeait qu'à satisfaire une rancune personnelle. Les deux opinions sont également vraisemblables, car, bien avant sa querelle avec le célèbre disciple de Leibniz, Langé enseignait dans sa chaire de théologie le fanatisme le plus sombre et le plus hostile à la raison en général; d'un autre côté, il ne devait pas être animé d'une très-grande bienveillance pour Wolf, qui, devenu doyen de la Faculté de philosophie et mis en demeure de se choisir un adjoint, préféra un de ses disciples nommé Thummig au fils de son collègue. Ce qu'il y a de certain, c'est que, par suite des manœuvres de Langé auprès de la cour de Frédéric-Guillaume I^{er}, Wolf, accusé de fatalisme, d'athéisme et d'immoralité, fut destitué de ses fonctions et obligé de quitter le territoire prussien dans l'espace de deux jours. Ce qui excita à ce point la colère du roi, qui ne se piquait point de décider des questions de métaphysique, c'est qu'on l'avait assuré que la doctrine de l'harmonie préétablie pouvait excuser les déserteurs de son armée. Langé ne s'est pas contenté d'ouïr contre Wolf des intrigues, il a aussi écrit contre lui, et c'est par ce motif que nous lui donnons une place dans ce recueil; voici les titres de ses ouvrages : *Causa Dei et religionis naturalis ad-*

versus atheismum et, quæ eum genuit aut promovet, pseudo-philosophiam veterum et recentiorum et genuibus veræ philosophiæ principii methodo demonstrativa asserta, in-8, Halle, 1723; — *Modesta disquisitio novi philosophiæ systematis de Deo, mundo et homine, et præsertim harmonia commercii inter animam et corpus præstabilita*, in-4, ib., 1723 (le but de cet écrit est de montrer que, dans la question des rapports de l'âme avec le corps, la doctrine de Leibniz ne diffère pas de celle de Spinoza); — *Placidæ vindiciæ modestæ disquisitionis*, in-4, ib., 1723; — *La Fausse et dangereuse philosophie dévoilée par une démonstration polie et complète*, in-4, ib., 1724 (all.); — *Nova anatomie, seu Idea analytica systematis metaphysici Wolfiani*, in-4, Frankfurt et Leipzig, 1726. — Nous indiquerons ici la *Collection complète des ouvrages publiés dans le débat entre Wolf et Langé*, in-8, Marbourg, 1731 (all.). X.

LANGESTEIN (Henri de), plus souvent nommé *Henricus de Hassia*, docteur en Sorbonne, professa la philosophie scolastique dans l'université de Paris vers l'année 1365, et laissa un grand nombre d'ouvrages dont on peut voir les titres chez Casimir Oudin (*Commentarius de scripturis ecclesiæ antiquis*, t. III, p. 1252). Le seul de ces ouvrages qu'il nous importait de connaître, un commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, est demeuré manuscrit.

Il faut consulter, sur Henri de Langestein: Trithemius, de *Viris illustribus*, la bibliothèque de Gesner, celle de Sixte de Sienne, Possevin, et surtout Casimir Oudin. X.

LANGUET (Hubert) est un des plus hardis écrivains politiques du xvi^e siècle, un des publicistes courageux connus sous le titre de *monarchomachistes*, c'est-à-dire adversaires du pouvoir absolu.

Né en 1518 à Viteaux en Bourgogne, il fit ses principales études en Allemagne et en Italie, à Wittemberg et à Padoue, les deux universités qui réalisaient alors le plus avec Paris. L'admiration que M^lanchthon et Camérarius inspirèrent au jeune docteur en droit le déterminèrent à embrasser la réforme et à s'attacher, comme diplomate, aux chefs du protestantisme allemand. Il servit cette cause avec autant d'éclat que d'utilité, tour à tour comme négociateur et comme ministre d'Etat: il devint un des fondateurs du droit des gens et un des modèles de la diplomatie. C'est à grand-peine qu'il sut échapper au massacre de la Saint-Barthélemy, auquel le caractère d'ambassadeur n'aurait pas suffi à le soustraire. Il ne mourut que dix ans après, en 1581, à Anvers, au service de Guillaume d'Orange, qu'il avait défendu de sa plume acérée contre Philippe II.

Il serait difficile de décrire la vaste influence que Languet exerça sur ses contemporains par ses discours, ses lettres, ses mémoires, ses opinions, et surtout par ses voyages. Il jouissait justement de la réputation d'un homme très-savant, aussi respectable qu'habile, non moins tolérant que dévoué aux intérêts du parti dont il était l'organe. Dans la foule d'amis de tout âge et de tout rang qu'il comptait par toute l'Europe, il répandait le goût de l'investigation libre et le besoin du progrès philosophique. Il se plaça à la tête des esprits supérieurs qui commençaient à méditer sur l'organisation des États, sur les relations naturelles et invariables des nations, sur les rapports des princes et des peuples, sur les sources et les marques de la souveraineté, sur les fondements et les limites du contrat social. Il s'efforça d'introduire l'esprit d'examen et de réflexion dans ces matières délicates,

et le spectacle des règnes abominables de Philippe II et Catherine de Médicis lui conseilla de recommander le culte des principes démocratiques. Sous le nom de Junius Brutus, il publia ces sentiments dans un ouvrage qui a eu un grand nombre d'éditions et a souvent été traduit : *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum, populique in principem legitima potestate*, in-8, 1579. François Estienne intitula la version française de cet écrit : *de la Puissance légitime du prince sur le peuple*, in-8, 1581.

Le titre des *Vindiciae* rappelle le livre non moins fameux d'Etienne La Boétie, *Contre un*. Le contenu ne diffère guère des opinions de l'ami de Montaigne ni de celles de François Hotman et Buchanan, les amis et les coreligionnaires de Languet : on y voit discutées tour à tour et résolues affirmativement ces quatre questions :

1° Les sujets sont-ils dispensés d'obéir aux princes qui leur commandent quelque chose contre la loi de Dieu ?

2° Est-il loisible de résister à un prince qui veut enfreindre la loi de Dieu ou qui ruine l'Église ?

3° Peut-on résister à un prince qui opprime ou qui ruine l'État, et jusqu'où s'étend cette résistance ?

4° Les princes voisins peuvent-ils donner des secours aux sujets insurgés à cause de la vraie religion ?

Bien que la couleur générale de cet écrit soit plutôt religieuse que philosophique, et que, pour cela, il ait été attribué à Théodore de Bèze et à Duplessis-Mornay, il est cependant visible que l'auteur fait sans cesse appel à la raison et à la nature, qu'il considère aussi comme des lois de Dieu, comme la vraie religion et la bonne politique. C'est sur les exigences de la raison et sur la nature de l'homme qu'il s'appuie pour réclamer la liberté individuelle et le respect de la propriété, l'inviolabilité de la conscience et de la pensée, et qu'il s'élève énergiquement contre tous les genres de persécution, montrant avec éloquence que Dieu n'a accordé à nul homme la permission d'opprimer un autre homme. Il discute en philosophe plutôt qu'en sectaire, avec la gravité et la lucidité de Machiavel, ces questions de droit naturel et de philosophie politique dont il a été un des plus audacieux et plus fermes promoteurs. Languet ne fut pas utopiste comme Thomas Morus et Campanella, ni même comme Mariana, et voilà pourquoi il mérite d'être salué comme l'un des précurseurs et des créateurs de l'école libérale en philosophie politique.

C. Bs.

LAO-TSEU, philosophe chinois, contemporain des premiers philosophes grecs, Thalès, Anaximandre et Pythagore, présente aussi, comparé à eux, plus d'un trait de ressemblance. Selon Sse-ma-thsian, le premier des historiens chinois, qui florissait cent ans avant notre ère, et dont nous possédons les mémoires historiques intitulés *Ssé-ki*, Lao-tseu naquit dans le hameau de Khio-jin, dépendant du bourg nommé Laï, du canton de Kou, dans le royaume feudataire de Tseou, à la limite de l'arrondissement actuel de Po, dans la province de Ngan-Hoéï. L'historien que nous venons de citer n'indique pas la date précise de la naissance de notre philosophe ; mais une tradition ancienne et qui paraît reposer sur des données certaines, le fait naître le quatorzième jour du neuvième mois de l'année 604 avant notre ère, la troisième année du règne de Ting-wang des Tchéou. Le célèbre polygraphe chinois Ma-touan-lin, dans ses *Recherches ap-*

profondies des anciens monuments littéraires, dit que Lao-tseu naquit vers la quarante-deuxième année du règne de Ping-wang des Tchéou, laquelle correspond à la sept cent vingt-neuvième année avant Jésus-Christ. Une découverte récente, celle de plusieurs parties perdues de l'*Histoire du monde*, composée par le célèbre historien persan Raschid-el-din, est venue confirmer la tradition en question. On y lit que, sous le règne de Din-wang, le vingtième roi de la dynastie des Tchéou, Tai-chank-lai-kioun (c'est-à-dire, en chinois, le vieux prince très-élevé, épithètes honorifiques données à Lao-tseu par ses sectateurs) vint au monde. Raschid-el-din ajoute : « On dit que ce personnage est considéré comme un prophète (un homme éminemment saint) par le peuple du Khataï (les Chinois), de même que Shakya-mouni (Bouddha). On dit qu'il fut conçu par la lumière, et on raconte que sa mère le porta non moins de quatre-vingts ans dans son sein. Sa naissance arriva trois cent quarante-sept ans après celle de Shakya-mouni. »

On sait peu de chose de la vie de Lao-tseu. L'historien chinois que nous avons cité dit seulement que son nom de famille était Li (prunier), son petit nom Euh (oreille), son titre honorifique Pé-yang (lumière ou clarté supérieure), et son nom posthume Tân (maître) : le nom de Lao-tseu (vieux philosophe) est celui qui lui est donné dans tous les livres d'histoire et de philosophie chinoise ; qu'il fut historiographe et conservateur de la bibliothèque de la maison des Tchéou. Il ajoute que Khoung-tseu (Confucius), s'étant rendu dans l'État de Tchéou, il voulut interroger Lao-tseu sur les rites ou la *propriété*, la *convenance* des choses. Notre philosophe lui aurait répondu : « Les hommes dont vous me parlez sont tous, ainsi que leurs os, tombés depuis longtemps en pourriture ; seulement, ce qui a pu se conserver d'eux, ce sont leurs paroles. Il résulte de là que, lorsque le sage trouve les circonstances favorables, que le temps est venu pour lui, alors il en profite pour monter au char du pouvoir, et lorsqu'il ne trouve pas les circonstances favorables, que le temps n'est pas venu pour lui, alors il poursuit son chemin en s'abandonnant à sa destinée. J'ai entendu dire ceci : un riche marchand cache avec soin ses richesses pour paraître dénué de tout ; le sage, qui est plein de vertus, aime aussi à paraître comme un homme simple et dépourvu d'intelligence. Vous, commencez à vous dépouiller de cet esprit orgueilleux qui vous anime, de ces désirs nombreux qui vous poursuivent ; cessez, cessez de vous occuper des desseins ambitieux que vous manifestez dans votre extérieur et dans vos démarches. Tout cela ne vous peut être utile en rien. Voilà tout ce que j'avais à vous dire. »

Confucius, étant retourné près de ses disciples, leur dit : « Je sais que la faculté de l'oiseau est de voler ; celle du poisson, de nager ; celle des quadrupèdes, de courir. Ceux qui courent peuvent être pris avec des filets ; ceux qui nagent, avec une ligne ; ceux qui volent, à l'aide d'une flèche. Quant au dragon, je ne puis savoir s'il monte au ciel porté sur les vents et les nuages. J'ai vu aujourd'hui Lao-tseu ; il ressemble au dragon ! »

Cette entrevue des deux plus anciens et plus célèbres philosophes chinois, rapportée par Sse-ma-thsian, donne une idée juste de leur caractère ; mais il n'est guère possible qu'elle ait eu véritablement lieu, Lao-tseu étant né cinquante-quatre ans avant Confucius ; et celui-ci ayant rendu visite à Lao-tseu à une époque où il avait déjà de nombreux disciples, cette circonstance porterait au moins à quatre-vingt-quatre ans

l'âge de Lao-tseu lors de l'entrevue en question, ce qui justifierait pleinement le caractère des avis *paternels* donnés à Confucius par le vieux philosophe.

Lao-tseu, continue Sse-ma-thsian, s'étant livré à l'étude de la *Raison suprême* et de la *Vertu* (*Táo te*), il fit tous ses efforts pour vivre dans la solitude et rester inconnu du monde. Il vécut longtemps sous la dynastie des Tchéou ; mais la voyant tomber en décadence et approcher de sa ruine, il s'éloigna. Arrivé à un *passage* (de la frontière occidentale du royaume des Tchéou), le gardien de ce passage nommé Yin-hi (le même que le philosophe surnommé Kouan-yin-tseu, ou le philosophe Yin, du passage) lui dit : « Puisque vous voulez vous retirer dans la solitude, veuillez, je vous prie, prendre sur vous de composer un livre pour mon usage. » C'est d'après cette invitation que Lao-tseu composa un livre en deux parties, intitulé *Táo te*, après la composition duquel il s'éloigna. On ne sait pas où il finit ses jours. » Un commentateur de l'historien Sse-ma-thsian ajoute que Lao-tseu, après avoir remis son livre au gardien du passage en question, qui était ministre des Tchéou, monta sur un bœuf noir et se dirigea à l'occident (de la Chine). C'est en effet monté sur un bœuf noir que l'on représente ordinairement notre vieux philosophe.

Voilà tout ce que l'on sait de véritablement historique sur Lao-tseu. Ses sectateurs ont publié en différents temps, sur son compte, plusieurs légendes fabuleuses dans lesquelles on le fait voyager à l'occident de la Chine jusque sur les bords de la mer Caspienne, dans le royaume de Ta-thsin, ou de la grande Chine, nom donné postérieurement aux possessions orientales de l'empire romain, dans la Bactriane, chez les Ases ou Parthes, et dans l'Inde. M. Abel Rémusat, à qui un esprit supérieur, une connaissance étendue de l'ancien Orient, et une critique judicieuse ont fait rarement défaut, M. Abel Rémusat, disons-nous, a ajouté foi à la tradition qui fait voyager Lao-tseu dans l'Asie occidentale ; il va même jusqu'à dire qu'il emprunta sa doctrine aux Hébreux. « Lao-tseu, dit-il (*Notice sur Lao-tseu*), donne à son être trine qui a formé l'univers un nom hébreu à peine altéré, le nom même qui désigne dans nos livres saints celui qui a été, qui est et qui sera, JEHOWAH (J H W). Ce dernier trait confirme tout ce qu'indiquait déjà la tradition d'un voyage de Lao-tseu dans l'Occident, et ne laisse aucun doute sur l'origine de sa doctrine. Vraisemblablement il la tenait ou des juifs des dix tribus que la conquête de Salmanazar venait de disperser dans toute l'Asie, ou des apôtres de quelque secte phénicienne, à laquelle appartenaient aussi les philosophes qui furent les maîtres et les précurseurs de Pythagore et de Platon. En un mot, nous retrouvons dans les écrits de ce philosophe chinois les dogmes et les opinions qui faisaient, suivant toute apparence, la base de la foi orphique et de cette antique sagesse orientale, dans laquelle les Grecs allaient s'instruire à l'école des Egyptiens, des Thraces et des Phéniciens.

« Maintenant qu'il est certain que Lao-tseu a puisé aux mêmes sources que les maîtres de la philosophie ancienne, on voudrait savoir quels ont été ses précepteurs immédiats et quelles contrées de l'Occident il a visitées. Nous savons par un témoignage digne de foi qu'il est venu dans la Bactriane ; mais il n'est pas impossible qu'il ait poussé ses pas jusque dans la Judée ou même dans la Grèce. Un Chinois à Athènes offre une idée qui répugne à nos opinions, ou, pour mieux dire, à nos préjugés sur les rapports des

nations anciennes. Je crois, toutefois, qu'on doit s'habituer à ces singularités, non qu'on puisse démontrer que notre philosophe chinois ait effectivement pénétré jusque dans la Grèce, mais parce que rien n'assure qu'il n'y en soit pas venu d'autres vers la même époque, et que les Grecs n'en aient pas confondu quelques-uns dans le nombre de ces Scythes et de ces Hyperboréens qui se faisaient remarquer par l'élégance de leurs mœurs, leur douceur et leur politesse. »

Sans admettre toutes les conséquences que M. Abel Rémusat a cru pouvoir tirer du fait traditionnel et légendaire du voyage de Lao-tseu dans l'Asie occidentale, conséquences qui ne sont appuyées sur aucune preuve historique, nous pensons que ce voyage, limité dans la Bactriane et les contrées de l'Indus, n'a rien que de très-vraisemblable. En effet, la pensée fondamentale de l'ouvrage de Lao-tseu était indienne (il serait plus exact de dire indo-bactrienne), et il est aisé de reconnaître les traces de son origine. (Voy. le Mémoire sur l'origine et la propagation du Táo en Chine, par M. G. Pauthier.) Or cette pensée fondamentale n'a point d'antécédent historique en Chine. On ne peut à cet égard établir que trois hypothèses : ou cette pensée, cette doctrine fondamentale de Lao-tseu a été le résultat de ses propres méditations, de son seul génie ; ou il l'a puisée dans l'étude d'écrits antérieurs ; ou enfin elle lui a été inspirée par les voyages qu'on lui attribue. Selon l'historien Sse-ma-thsian, qui écrivait environ quatre cents ans après la mort du philosophe, et sur les documents les plus authentiques recueillis par lui dans toutes les archives officielles de son temps, Lao-tseu aurait composé son livre avant de quitter le royaume des Tchéou pour voyager dans l'Asie occidentale, comme on le suppose. Aucun fait historique ne contredit cette opinion ; mais il en est plusieurs qui viennent à l'appui de notre seconde hypothèse.

D'abord, les fonctions de bibliothécaire de la cour des Tchéou, que Lao-tseu remplit pendant de longues années, le mirent mieux que personne à même de connaître toutes les productions de l'esprit philosophique et religieux des temps qui l'avaient précédé, et même des pays de l'Asie occidentale avec lesquels la Chine, à cette époque reculée, avait déjà eu plus d'un rapport. M. Pauthier, dans sa *Description de la Chine* (t. I, p. 94), a fait connaître le voyage du roi Mou-wang dans l'Asie occidentale, mille ans avant notre ère, d'où il ramena en Chine des hommes d'art. Nous croyons pouvoir avancer, d'après des documents certains, que ce roi de la Chine, contemporain de Sésostris, roi d'Égypte, de Salomon, roi de Judée, de Djemchid, roi des Perses, qui fit achever les grands monuments de la ville de Persépolis, se rendit à Persépolis même, près de ce dernier prince, dont le frère, Tahmouras, au dire de quelques écrivains persans, épousa une fille du roi de la Chine. La route de la Chine en Perse était donc connue déjà mille ans avant notre ère ; des relations suivies avaient eu lieu entre ces royaumes et les peuples intermédiaires. A l'époque de Lao-tseu, la renommée des vieux empires de l'Asie occidentale, celle des grands foyers de civilisation, comme Persépolis, Babylone, Ecbatane, Bactres, avaient dû pénétrer en Chine, d'où ces villes opulentes tiraient de riches étoffes de soie, ainsi que ces vases précieux appelés par les anciens *vases murrhins*, et qui étaient estimés au poids de l'or. A la même époque aussi, la renommée de Zoroastre, le législateur des Perses, celle de Shakyà ou Bouddha, le réformateur célèbre du brahmanisme indien, avaient dû également

pénétrer en Chine, et, ce fait une fois admis, on comprend que l'intendant de la bibliothèque royale de Tchéou ait pu consulter des documents sur les doctrines qui florissaient alors dans ces pays lointains, et que la connaissance imparfaite de ces doctrines lui ait inspiré son ouvrage.

On comprend aussi qu'à la vue de la décadence de la dynastie des Tchéou, inspiré d'ailleurs par le désir de visiter des contrées où régnaient ses doctrines de prédilection, le philosophe chinois ait quitté son pays après y avoir laissé comme ébauche de sa pensée le livre qui nous est parvenu, lequel n'est en effet qu'une ébauche décousue et parfois très-obscurcure de sa propre doctrine. En agissant ainsi, Lao-tseu n'aurait fait que suivre l'impulsion qui amenait deux de ses contemporains, le Scythe Anacharsis dans Athènes, Pythagore en Égypte et dans l'Inde.

De nombreuses traditions, qui paraissent dériver de différentes sources, ne laissent guère de doute sur la réalité du voyage de Lao-tseu dans l'Asie occidentale. Selon l'historien Hoang-fou-mi, qui vivait dans le 1^{er} siècle de notre ère, Lao-tseu voyagea en Occident et visita les sages qui demeurèrent dans le pays appelé depuis Ta-thsin, possessions orientales de l'empire romain. Dans une histoire chinoise du peuple de Khotan (partie actuelle de la petite Boukharie, où passait anciennement la grande route commerciale entre la Perse et la Chine), il est dit qu'à cinq *li* (ou une demi-lieue) à l'ouest de la ville de Khotan ou Yuthian est un temple construit à l'endroit où l'on raconte que Lao-tseu, ayant converti les habitants à sa doctrine, devint lui-même Bouddha. Dans une notice historique sur l'Inde (traduite du chinois par M. Pauthier, in-8, Paris, 1840), il est dit : « Le contenu des livres de Bouddha (indien) s'accorde parfaitement avec le livre de Lao-tseu du royaume du milieu; or, Lao-tseu est considéré généralement comme étant sorti de la Chine à l'occident par le passage nommé Kouan, et comme ayant traversé le Si-yu ou les contrées occidentales (par rapport à la Chine), pour aller dans le Thian-tchu (ou l'Inde) instruire les barbares. »

L'écrivain chinois n'a pas tiré la conséquence qui résulte des deux propositions qu'il a avancées : 1^o que les doctrines contenues dans les livres de Bouddha sont à peu près identiques avec celles de Lao-tseu; 2^o que, d'après l'opinion générale, Lao-tseu serait allé prêcher sa doctrine dans l'Inde. Cette conséquence est que Bouddha aurait reçu sa doctrine de Lao-tseu lui-même, et que le bouddhisme n'est que la doctrine de Lao-tseu apportée par lui dans l'Inde et propagée par Bouddha, qui s'en serait constitué l'apôtre.

Si l'on réunit les données précédentes à celles qui naissent de la coïncidence du voyage de Lao-tseu, ou plutôt de sa disparition de la Chine et de sa direction vers l'occident de l'Asie, à la même époque où les chronologies birmane et cinghalaise placent l'apparition de Gotama-Bouddha, c'est-à-dire vers 564 ans avant notre ère, époque où Lao-tseu aurait eu quarante ans et Bouddha vingt; si l'on réunit toutes ces données à celles qui ressortent encore de plusieurs autres faits que l'on passe ici sous silence, on ne pourra s'empêcher de reconnaître que leur concours est bien propre à jeter un nouveau jour sur l'origine de cette doctrine bouddhique, qui s'est étendue depuis sur toutes les régions de l'Asie, et qui a eu une si grande influence sur la civilisation de ces contrées.

Reste maintenant l'examen de notre première hypothèse : que la doctrine fondamentale de Lao-tseu a été le résultat de ses propres méditations,

de son seul génie. Cela est possible, assurément; mais l'étude approfondie de cette doctrine fait voir assez clairement qu'elle n'est pas la fille légitime de la civilisation chinoise, qu'elle ne s'y rattache par aucun lien, et que, par conséquent, elle n'y a pas sa raison d'être.

Ce serait ici le cas de démontrer cette proposition par l'examen approfondi de la doctrine de notre philosophe, mais ce point a été touché à l'article CHINOIS de ce recueil; nous y renvoyons donc, ainsi qu'aux ouvrages cités ici.

On ne sait ni le lieu ni la date de la mort de Lao-tseu; on pense généralement qu'il mourut pendant son voyage occidental, sans rentrer en Chine. Cependant il y a dans la province du Chen-si actuel un tombeau érigé en son honneur; on lui a aussi érigé dans cette province et dans plusieurs autres des temples destinés à honorer sa personne et à transmettre aux générations futures l'enseignement de ses doctrines.

On lit dans la *Grande Géographie impériale chinoise*, à un article consacré à la mère de Lao-tseu (k. 139, fol. 14 v^o) : « Autrefois Li-cùh (nom de famille et petit nom de notre philosophe) était bibliothécaire-historiographe des Tchéou; ayant vu cette dynastie sur son déclin, il se retira chez les barbares (de l'ouest de l'Asie, nommés Joung); il a ici son tombeau. » Le fait n'est pas prouvé par des écrits authentiques; cependant le philosophe Tchouang-tseu, qui publia le livre de Lao-tseu sous les Tchéou, dit : « Lao-tseu étant mort, les hommes de Thsin (petit royaume d'alors, situé dans le Chen-si actuel) assistèrent en pleurant à ses funérailles; ils poussèrent trois cris, et s'en allèrent en disant que la distinction du vrai et du faux, de la vérité et de l'erreur, n'était pas morte avec lui. Les anciens, tout en accordant une certaine créance à la tradition, ont cependant conservé à ce sujet quelques doutes. »

Sse-ma-thsian, l'historien chinois que nous avons déjà cité, recueillit aussi de son temps des renseignements sur un philosophe du nom de Lao-laï-tseu, natif également de Thsin; et il émet le doute, si ce dernier n'était pas le même personnage que Lao-tseu. Dans ce doute il rapporte ce qu'il a appris sur ce philosophe. Il avait composé un livre en quinze chapitres, dans lequel il parlait de l'usage et de la pratique du *Táo*; il ajoute qu'il vivait, les uns disent cent soixante ans et plus, les autres deux cents ans et plus avant Khoung-tseu.

Voici le portrait fait par un écrivain chinois du philosophe Lao-tseu :

« Lao-tseu avait une taille haute de huit pieds huit pouces chinois (environ 6 pieds huit pouces du pied de roi), le teint jaune, les sourcils bien tracés, les oreilles longues, les yeux grands, le front large, les dents écartées et la bouche carrée. »

Bibliographie : *Mémoire de Dequignes* dans le tome XXXVIII des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*; — *Mémoire sur la vie et la doctrine de Lao-tseu*, par M. Abel Rémusat; — *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Táo en Chine*, par M. G. Pauthier, 1831, in-8; — le *Táo-te-King*, ou le *Livre révéré de la Raison suprême et de la Vertu*, traduit en français avec une version latine et le texte chinois en regard, etc., par le même, gr. in-8, Paris, 1838, 1^{re} livraison; — *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, par le même, in-8, Paris, 1844; — le *Livre de la Voie et de la Vertu*, traduit en français par M. Stan. Julien, in-8, Paris, 1842. G. P.

LA ROCHEFOUCAULD (François VI, duc de), prince de Marsillac, naquit en 1613. Il était d'un

caractère naturellement timide, irrésolu, et même mélancolique, comme il nous l'apprend lui-même, plus propre au rôle d'observateur qu'à celui d'homme de parti; mais jeté dès son enfance au milieu des intrigues, il y prit par entraînement, plutôt que par goût, une part très-active. Éloigné de la cour par le cardinal de Richelieu, il y revint après la mort de ce ministre, et joua un rôle considérable dans les troubles de la Fronde. Sa liaison avec la duchesse de Longueville, bien plus que ses convictions ou le désir de parvenir, lui fit embrasser le parti du Parlement, qu'il servit par sa bravoure aussi bien que par son influence. Il en donna des preuves au siège de Bordeaux, et reçut au combat de Saint-Antoine un coup de feu qui le priva pour un temps de la vue. Lorsque l'ordre et la paix furent rétablis en France, il entra dans la vie privée, désabusé à la fois de l'ambition et de l'amour, et estimant les mouvements où il avait passé sa jeunesse, « un mestier pour les sots et les malheureux, dont les honnestes gens et ceux qui se trouvent bien ne se doivent point mesler » (*Mémoires de la régence d'Anne d'Autriche*). Ce fut alors qu'il écrivit les deux ouvrages qui l'ont rendu célèbre, mais entre lesquels cependant il y a une immense différence. « Les *Mémoires* du duc de La Rochefoucauld, a dit Voltaire, sont lus, et l'on sait par cœur ses pensées. » Il n'y a plus même que la dernière moitié de ce jugement qu'on puisse tenir pour vraie aujourd'hui, malgré l'engouement de Bayle, qui comparait les *Mémoires de la régence d'Anne d'Autriche* aux *Commentaires* de César. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que c'est l'auteur des *Pensées*, ou, comme on les appelle plus communément, des *Maximes*, qui doit exclusivement nous occuper ici. Revenu des intrigues et des passions qui jusque-là avaient partagé son existence, La Rochefoucauld ne se contenta pas des plaisirs solitaires de la pensée; il voulut y joindre ceux de la conversation. Sa maison devint le rendez-vous de ce qu'il y avait de plus illustre alors en France par le talent, la naissance ou la politesse : Boileau, Racine, Molière faisaient partie de sa société. Il fournit à La Fontaine le sujet d'une de ses fables (*les Lapins*); et c'est à lui encore que nous devons celle de *l'Homme et son image*, destinée à célébrer le livre des *Maximes*. Il était lié intimement avec Mme de Sévigné, qui ne parle de lui qu'avec admiration; et son amitié pour Mme de Lafayette n'est pas moins connue que son amour pour la duchesse de Longueville. Malgré ces douces relations, les dernières années de la vie de La Rochefoucauld ne furent point heureuses. La goutte vint s'emparer de son corps, et le chagrin de son âme. Il perdit au passage du Rhin son petit-fils et le chevalier de Longueville qu'il comptait, avec quelque raison, parmi ses enfants. Il mourut le 17 mars 1680, entre les bras de Bossuet.

La vie de La Rochefoucauld, non pas son caractère et ses sentiments, mais les événements auxquels il assista et fut d'abord mêlé avec beaucoup d'activité, nous expliquent en grande partie ses réflexions. Il n'avait vu les hommes qu'à une des époques les plus misérables de notre histoire; il les avait vus dans les camps, à la cour, dans les ruelles, occupés de puériles intrigues et ne connaissant, en l'absence d'une direction élevée, que la vanité et le plaisir; il croyait les voir tout entiers dans leurs actions du moment, au lieu de chercher à les connaître par leurs facultés ou les dispositions invariables de leur nature : comment pouvait-il les juger favorablement? Aussi J. J. Rousseau a-t-il bien

raison d'appeler les *Maximes* un triste livre. Même en tenant compte du temps où il a vécu et du jour désavantageux sous lequel la nature humaine a dû s'offrir à lui, on ne trouvera pas dans La Rochefoucauld un observateur désintéressé, impartial comme dans La Bruyère (voy. ce nom); l'auteur des *Maximes* a un système préconçu, parfaitement arrêté dans son esprit, quelque effort qu'il fasse pour le dissimuler et l'adoucir dans la forme. Ce système n'est pas tout à fait aussi simple ni aussi étranger aux hypothèses philosophiques qu'on le pense généralement : il ne consiste pas uniquement à soutenir que toutes nos actions ont leur source dans l'amour-propre; mais l'amour-propre lui-même se trouve expliqué, divisé; et à ce sentiment, qui n'est que le premier et non le seul ressort de la vie humaine, se trouve associée une autre influence, celle du hasard ou de la fortune. Voici, en résumé, la pensée générale et ce qu'on pourrait appeler la philosophie de La Rochefoucauld.

L'homme ne fait rien et n'éprouve rien qui ne se rapporte à lui-même, qui ne tende ouvertement ou par des voies détournées à sa propre satisfaction. Voilà le trait le plus saillant de notre physiologie morale; voilà l'amour-propre que La Rochefoucauld définit (*Premières pensées*, n° 1) « l'amour de soi-même et de toutes les choses pour soi ». L'amour-propre, ou, pour l'appeler de son vrai nom, l'égoïsme, n'est pas un sentiment particulier ou une passion distincte du cœur humain; il est le fond commun, le caractère invariable de toutes nos passions; et les passions, d'après l'auteur des *Maximes*, sont les seuls motifs de nos actions et de nos jugements. « Il y a, dit-il, dans le cœur humain une génération perpétuelle des passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'établissement d'une autre. » Ainsi une passion dont nous croyons avoir triomphé, est celle qui s'éteint naturellement ou dont une autre a pris la place. La lutte que nous supposons dans notre âme entre la passion et la raison, entre le désir et le devoir, est une pure chimère; il n'y a que des passions aux prises les unes avec les autres. Mais il y a diverses manières de concevoir les passions : quelle idée nous en donne La Rochefoucauld? D'après ses propres expressions (*Premières pensées*, n° 2), elles ne sont autre chose « que les divers degrés de la chaleur et de la froideur du sang », c'est-à-dire un simple résultat de notre tempérament; ou, pour nous servir encore de ses propres termes, des humeurs de notre corps. « Les humeurs du corps, à ce qu'il nous assure (*Maximes*, n° 297), ont un cours ordinaire et réglé qui meut et tourne imperceptiblement notre volonté : elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous... » Aussi est-il parfaitement d'accord avec lui-même, lorsqu'il dit dans un autre endroit (*ubi supra*, n° 44) : « La force et la faiblesse de l'esprit sont mal nommées, elles ne sont en effet que la bonne et la mauvaise disposition des organes du corps. » Ainsi l'égoïsme, que La Rochefoucauld croit apercevoir dans toutes les actions humaines, s'explique par ce principe, qu'il n'y a en nous d'autres règles ni d'autres motifs de détermination que nos passions, ou que l'homme est un être purement sensible. C'est dans ce principe, comme on sait, que se résume toute la philosophie sensualiste du XVIII^e siècle. Le sensualisme, à son tour, vient aboutir au matérialisme, puisque les passions qui remplissent notre cœur, et dont le développement fait toute notre existence, ne sont pas autre chose que les di-

vers effets de notre organisation. Mais là ne s'arrête pas le système de La Rochefoucauld : au matérialisme il a voulu et a dû ajouter encore le fatalisme. En effet, nous ne dépendons pas seulement des lois de notre organisation, nous sommes aussi placés sous l'influence des circonstances extérieures; il ne suffit pas que la nature nous ait donné des passions ou des facultés d'un certain ordre, il faut un concours d'événements ou une occasion qui nous permette de les mettre en jeu. De là cette proposition qui résume tout le livre des *Maximes* : « La fortune et l'honneur gouvernent le monde » (Maxime 435). La même pensée revient plusieurs fois sous d'autres expressions : « La nature fait le mérite, la fortune le met en œuvre » (Maxime 153). « Quoique les hommes se flattaient de leurs grandes actions, elles ne sont pas souvent les effets d'un grand dessein, mais les effets du hasard » (Maxime 57). « Nos qualités sont presque toutes à la merci des occasions » (Maxime 170). Il n'en est pas autrement des jugements que l'on porte sur nos actions, que de nos actions elles-mêmes : « Il semble que nos actions aient des étoiles heureuses ou malheureuses à qui elles doivent une grande partie de la louange et du blâme qu'on leur donne » (Maxime 58). « Notre sagesse n'est pas moins à la merci de la fortune que nos biens » (Maxime 323).

Ce sont ces principes qui, exposés d'une manière systématique et accompagnés des développements qu'ils réclament, ont donné naissance, un siècle plus tard, au livre de *l'Esprit*. Comment deux intelligences si différentes, et que sépare encore la différence des conditions où elles étaient placées, ont-elles pu se rencontrer à ce point? C'est que le moraliste, dans ses observations sur le cœur, a commis la même faute que le philosophe dans ses recherches sur l'esprit; parce que l'intelligence ne saurait se passer du ministère des sens, Hélyétius et la plupart des philosophes du XVIII^e siècle ont cru trouver dans la sensation l'origine de toutes nos connaissances; parce que la volonté a souvent besoin du concours intéressé des passions, et que la nature ne permet pas à l'individu de s'abandonner lui-même, La Rochefoucauld a voulu expliquer toutes nos actions par l'amour-propre, c'est-à-dire par la vanité et l'intérêt. Ce sont là, en effet, d'après lui, avec le hasard qui les met en jeu, les seuls mobiles de notre existence; tous nos sentiments et toutes nos passions, aussi bien que nos actes, découlent de ces deux sources; et ce que nous appelons des noms de vertu, de sagesse, de désintéressement, d'amour, n'est qu'une vaine apparence. Quelques citations et quelques exemples vont nous montrer jusqu'à quel point et avec quelle industrie l'auteur des *Maximes* a soutenu ce principe.

Nous commençons par la première et la plus indispensable de toutes les vertus, la justice. Qu'est-ce que l'amour de la justice pour La Rochefoucauld? Uniquement la crainte de souffrir l'injustice (Maxime 78), ou, comme il le dit ailleurs (*Premières pensées*, n° 22) avec plus de crudité, la crainte qu'on ne nous ôte ce qui nous appartient. Qu'est-ce que la bonté? De la paresse ou de l'impuissance; ou bien nous prétons à usure sous prétexte de donner (Maximes 236 et 237); la vanité de donner nous plaît mieux que ce que nous donnons (Maxime 263). La probité se confond avec l'habileté, et il est fort difficile de les distinguer l'une de l'autre (Maxime 170). Voici comment il juge la chasteté et la valeur : « La vanité, la honte, et surtout le tempérament, font souvent la valeur des hommes et la vertu

des femmes » (Maxime 220). « La sévérité des femmes, dit-il ailleurs (Maxime 204), est un ajustement et un fard qu'elles ajoutent à leur beauté, » ou bien c'est par aversion qu'elles sont sévères, et, en somme, « il y a peu d'honnêtes femmes qui ne soient lasses de leur métier » (Maxime 367). Il n'y a pas plus de héros et de sages que de femmes chastes par devoir : « A une grande vanité près, les héros sont faits comme les autres hommes » (Maxime 24). « La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans leur cœur... La philosophie triomphe des maux passés et des maux à venir; mais les maux présents triomphent d'elle » (Maxime 22). La clémence que nous admirons dans les princes est une politique pour gagner l'affection des peuples; elle se pratique par vanité, ou par paresse, ou par crainte, et presque toujours par les trois ensemble (Maximes 15 et 16). Si nous nous réconcilions avec nos ennemis, c'est par lassitude de la guerre ou la crainte de quelque mauvais événement (Maxime 82). Qu'on ne parle point de générosité ni de magnanimité : la première « n'est qu'une ambition déguisée qui méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands » (Maxime 246); la seconde « méprise tout pour avoir tout » (Maxime 248); « elle est le bon sens de l'orgueil et la voie la plus noble pour recevoir des louanges » (Maxime 285). Des vertus plus faciles et plus humbles ne sont point présentées sous un jour plus favorable : « La modération est la langueur et la paresse de l'âme, comme l'ambition en est l'activité et l'ardeur » (Maxime 293); ou bien « elle vient du calme que la bonne fortune donne à notre humeur » (Maxime 17). « La sincérité n'est qu'une fine dissimulation pour attirer la confiance des autres, ou l'ambition de rendre nos témoignages considérables et d'attirer à nos paroles un respect de religion » (Maximes 62 et 63). Il en est de même de la fidélité (Maxime 247). Ce n'est point par modestie qu'on se dérobe aux louanges, mais afin d'être loué deux fois (Maxime 149). « L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission dont on se sert pour soumettre les autres; c'est un artifice de l'orgueil qui s'abaisse pour s'élever » (Maxime 254).

On a dit, pour excuser La Rochefoucauld, qu'il ne nie pas la vertu en elle-même, et que son but est seulement de dénoncer les contre-façons qui en existent chez la plupart des hommes. Il est juste, en effet, de reconnaître que ses maximes sont rarement absolues; il n'affirme pas que les choses se passent toujours comme il les décrit; il se contente de montrer ce qu'elles sont le plus souvent et chez le plus grand nombre; mais cette réserve n'est qu'un artifice de langage, une simple politesse envers le lecteur, à qui il veut laisser la ressource de se compter parmi les exceptions. Quand, s'élevant au-dessus des observations de détail, il essaye d'embrasser dans leur ensemble les principes de la moralité humaine, alors il oublie ses réticences habituelles et sa pensée s'offre à nous dans sa triste nudité : où trouver, par exemple, des propositions plus explicites que celles-ci? « Toutes nos vertus ne sont qu'un art de paraître honnête » (*Premières pensées*, n° 54). « Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer » (Maxime 171). « La vertu n'irait pas si loin si la vanité ne lui tenait compagnie » (Maxime 200). En un mot, le vice et la vertu ne diffèrent l'un de l'autre que par le nom et l'apparence : « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes; la prudence les assemble et les

tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de a vie » (Maxime 182). Ce qui est véritablement nuisible, et, à ce titre, justement condamné par les hommes, ce n'est pas le vice, mais le crime (Maxime 183).

La Rochefoucauld ne se contente pas de dénaturer nos actes, il dénature aussi nos sentiments en les ramenant tous à l'égoïsme : il cherche donc à supprimer, non-seulement les effets, mais les conditions et les causes de la vertu. Ainsi, « l'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner » (*Premières pensées*, n° 110; Maxime 83). « Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous, et nous ne pouvons que suivre notre goût et notre plaisir quand nous préférons nos amis à nous-mêmes » (Maxime 81). L'amour est encore au-dessous de l'amitié. Dans les *Premières pensées*, La Rochefoucauld l'appelle une fièvre des sens; plus tard, il y reconnaît une passion plus complexe, mais non pas plus désintéressée : « il n'y a pas de passion, dit-il, où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour » (Maxime 267). « Il en est du véritable amour comme de l'apparition des esprits; tout le monde en parle, mais peu de gens l'ont vu » (Maxime 76). Il connaît bien, à ce qu'il nous assure dans son portrait fait par lui-même, tout ce qu'il y a de délicat et de fort dans les grands sentiments de l'amour, et s'il se décide à aimer, ce sera de cette façon; mais jamais cette connaissance n'est descendue de son esprit dans son cœur. La reconnaissance est assimilée à la bonne foi des marchands : « elle entretient le commerce, et souvent nous ne payons pas parce qu'il est juste de nous acquitter, mais pour trouver plus facilement des gens qui nous prêtent » (Maxime 223). La pitié n'est que le sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui : « Nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions, et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, un bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance » (Maxime 264). Dans son portrait fait par lui-même, et qui est tantôt une réfutation, tantôt un commentaire des *Maximes*, La Rochefoucauld parle encore plus mal, s'il est possible, de la pitié : il y voit une passion « qui n'est bonne à rien au dedans d'une âme bien faite, qui ne sert qu'à affaiblir le cœur, et qu'on doit laisser au peuple, qui, n'exécutant jamais rien par raison, a besoin de passion pour le porter à faire les choses. » Il en est du repentir, de la confiance, de l'admiration, de l'amour de la science, comme des sentiments que nous venons de passer en revue. « Notre repentir n'est pas tant un regret du mal que nous avons fait, qu'une crainte de celui qui nous en peut arriver » (Maxime 180). « L'envie d'être plaint ou d'être admiré fait la plus grande partie de notre confiance » (Maxime 475). Ce n'est point l'admiration qui nous dicte des louanges : « On ne loue que pour être loué. » Puis on n'aime point à louer (Maximes 144 et 146), et l'on hait ceux dont le mérite s'impose à notre éloge (Maximes 294 et 296). Quant à l'amour de la science, il n'y a que l'intérêt ou l'orgueil, le désir d'apprendre ce qui nous peut être utile ou de savoir ce que les autres ignorent, qui nous porte à cultiver notre esprit. Enfin, il n'y a pas jusqu'à la douleur dont nous pénétre la mort de nos amis ou de nos proches qui ne soit expliquée comme un effet de l'égoïsme : « Quelque prétexte que nous donnions à nos afflictions, ce n'est souvent que l'intérêt et la vanité qui les causent. » Il y a plusieurs sortes d'hypocrisie dans nos chagrins :

tantôt, sous prétexte de pleurer la perte d'une personne qui nous est chère, nous nous pléurons nous-mêmes en songeant à la diminution de notre bien, de notre plaisir, de notre considération; tantôt nous aspirons à la gloire d'une belle et immortelle douleur. On pleure encore pour avoir la réputation d'être tendre, pour être plaint, pour être pleuré; « enfin on pleure pour éviter la honte de ne pleurer pas » (Maximes 232 et 233). C'est la même idée que nous rencontrons dans cette autre maxime (n° 235) : « Nous nous consolons aisément des disgrâces de nos amis lorsqu'elles servent à signaler notre tendresse pour eux. »

Et que reste-t-il dans le cœur humain ainsi amoindri et disséqué? Il y reste encore, comme nous l'avons dit, la vanité et l'intérêt. Ces deux sentiments, dans l'opinion de La Rochefoucauld, forment toute notre âme, sont toute la substance de notre être moral; mais le premier exerce plus d'empire et est plus également répandu chez tous les hommes. « Les passions les plus violentes nous laissent quelquefois du relâche, mais la vanité nous agite toujours » (Maxime 443). « L'orgueil est égal chez tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour » (Maxime 35). « Notre orgueil s'augmente de ce que nous retranchons de nos autres défauts » (Maxime 450). Malgré cette différence, la vanité et l'intérêt, après avoir absorbé, pour ainsi dire, tous les autres sentiments du cœur humain, viennent se résoudre à leur tour dans l'amour de soi-même.

Quelquefois il arrive que La Rochefoucauld dépasse le but qu'il s'est proposé et qu'il poursuit avec tant d'adresse et de persévérance. Non content de représenter l'homme comme indifférent au bien, c'est-à-dire comme égoïste, il le montre enclin au mal, c'est-à-dire pervers et méchant. C'est ce qu'il fait dans les maximes suivantes : « Les hommes ne sont pas seulement sujets à perdre le souvenir des bienfaits et des injures; ils haïssent même ceux qui les ont obligés, et cessent de haïr ceux qui leur ont fait des outrages » (Maxime 14). « Le mal que nous faisons ne nous attire pas tant de persécution et de haine que nos bonnes qualités » (Maxime 29). « Il n'est pas si dangereux de faire du mal à la plupart des hommes, que de leur faire trop de bien » (Maxime 238). Nous citerons encore cette dernière réflexion, qui l'emporte en amertume sur toutes les autres, et que l'auteur lui-même semble avoir condamnée, puisqu'il ne l'a point admise au nombre de ses maximes : « Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas » (*Premières pensées*, n° 26). Mais ce ne sont là que de rares accès de cette mélancolie dont il s'accuse lui-même, et qui, d'après ce que nous savons de lui, lui gâtait son esprit.

Il reste encore une conséquence à tirer de tout ce que nous avons dit. Si l'homme ne peut aimer et n'estimer que lui-même; si l'amour-propre, tel que nous l'avons vu définir, est notre unique sentiment, notre unique passion, l'unique source de notre vie; si, de plus, l'objet de cet amour, c'est-à-dire notre être, n'est pas autre chose que l'assemblage de nos organes et de nos humeurs, il est évident qu'il n'y a pas pour nous de mal plus grand et plus horrible à envisager que la mort, et qu'il n'y a point de courage qui ne succombe devant elle, qu'il n'y a point d'hypocrisie plus contraire à notre nature que de la mépriser. C'est aussi ce que pense La Rochefoucauld; et cette idée, après avoir été exprimée à plusieurs reprises dans son livre, en est le couronnement et la conclusion. Il n'en est pas qu'il ait

développée plus longuement. « Le soleil ni la mort, dit-il, ne se peuvent regarder fixement » (Maxime 26). « Le mépris de la mort n'est que la crainte de l'envisager » (Maxime 21). « Aussi est-il douteux que ce mépris soit jamais sincère, ce n'est pas la raison qui nous l'inspire : car elle sert au contraire à nous montrer que la mort est le plus grand de tous les maux. » « Les plus habiles et les plus braves sont ceux qui prennent de plus honnêtes prétextes pour s'empêcher de la considérer ; mais tout homme qui la sait voir telle qu'elle est, trouve que c'est une chose épouvantable. »

Ainsi, on le voit, dans ces pensées éparses en apparence et mêlées à dessein, il y a un véritable système ; il y a un principe qui se développe dans toutes ses conséquences et ramène tout à lui. On peut dire que La Rochefoucauld est parmi les moralistes ce que Condillac est parmi les philosophes. De même que celui-ci fait sortir toutes nos idées et toutes nos facultés de la sensation, le premier fait sortir toutes nos actions et tous nos sentiments de l'amour de soi. Helvétius est, en quelque sorte, le point de jonction où ils viennent se réunir. Nous n'avons donc pas à faire ici la critique de ce système. Pour savoir ce que vaut la morale contenue dans le livre des *Maximes*, il faut remonter jusqu'aux prémisses, c'est-à-dire à la métaphysique qu'elle suppose. Ces prémisses, La Rochefoucauld n'a fait que les indiquer ; il les a rencontrées, en quelque sorte, malgré lui, par suite de ses observations chagrines sur la société ; il n'a pas osé ou n'a pas su les mettre en œuvre. D'ailleurs la réfutation de son système n'est-elle pas dans son caractère et dans sa vie ? Cet homme qui refuse à ses semblables tout instinct généreux et désintéressé, dit en parlant de lui-même : « J'ai les sentiments vertueux, les inclinations belles, et une si forte envie d'être tout à fait honnête homme, que mes amis ne me sauraient faire un plus grand plaisir que de m'avertir sincèrement de mes défauts. » Cet homme qui ne croit pas à l'amitié a trouvé deux amies comme Mme de Sévigné et Mme de Lafayette, et nous assure qu'il aimait ses amis au point de sacrifier sans hésiter ses intérêts aux leurs. Cet homme, enfin, qui nie surtout la résolution en présence de la mort, a supporté la sienne et les douleurs dont elle a été précédée avec une fermeté et un courage qui arrache à Mme de Sévigné des larmes d'attendrissement et d'admiration.

Les *Maximes* de La Rochefoucauld ont été publiées sous ce titre : *Réflexions ou Sentences et maximes morales*. Elles ont eu, du vivant de l'auteur, cinq éditions, dont la première, qui parut en 1665, ne contient que 317 maximes ; la seconde, publiée en 1666, est réduite à 302 maximes ; la dernière et la plus complète, qui est de 1678, en contient 504. Le même ouvrage a été publié avec des *Remarques* et des *Commentaires* de toute espèce par La Roche, in-12, 1737 ; par Suard, 1778 ; par l'abbé Brottier, 1789 ; par M. de Fortia d'Urban, 1798 ; par M. Ajmè-Martin, in-8, 1822. Voy. Prévost-Paradol, *Études sur les moralistes français*, Paris, 1865, in-12.

LAROMIGUIÈRE naquit en 1756 à Lévignac, dans l'ancienne province de Rouergue, et passa dans le midi de la France toute la première partie de sa jeunesse. La révolution française, qui vint ouvrir les cloîtres et dissoudre les communautés, l'arracha à la savante congrégation des doctrinaires, et l'amena à Paris, où il se lia avec Siéyès. Lorsque fut créé le tribunal, Laromiguière, par l'influence de Siéyès, devint l'un des nouveaux magistrats chargés par la constitution

de veiller aux intérêts de la démocratie. Mais, rebuté par les allures despotiques du premier consul, il renonça bientôt à ses fonctions, et se hâta de retourner aux paisibles études qui avaient fait le charme de sa jeunesse, et qui n'avaient cessé de lui être chères. Lorsque, plus tard, sous l'Empire, fut fondée l'Université, Laromiguière, qui avait été aux écoles normales un des plus savants et des plus brillants disciples de Gerat, et qui déjà était membre de l'Académie des sciences morales et politiques, dans la section de l'analyse de l'entendement, fut nommé professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. Son enseignement y dura deux années, de 1811 à 1813. Il s'y fit ensuite suppléer, et ne remonta plus dans sa chaire. La Restauration, on le sait, supprima l'Académie des sciences morales et politiques ; et dès lors Laromiguière cessa d'appartenir à l'Institut. Mais lorsqu'en 1832, sous le ministère de M. Guizot, cette Académie fut rétablie, Laromiguière vint y reprendre sa place. C'est au milieu de cette Académie, entouré de la sympathie de ses confrères, parmi lesquels il comptait plusieurs élèves, qu'il attendit son dernier jour, arrivé trop tôt pour la science et pour l'amitié. « Sa vie avait traversé, innocente et paisible, les orageuses vicissitudes de notre époque ; il s'éteignit au sein de la vénération publique, en possession d'une belle et pure renommée. » Tel est le témoignage qui lui fut rendu au bord de sa tombe (14 août 1837) par un de ses confrères de la Faculté et de l'Institut, éloquent organe de l'Université et de l'Académie des sciences morales.

Laromiguière laissait, en mourant, quelques manuscrits que ses héritiers n'ont pas publiés, et quelques ouvrages imprimés, dont voici les titres : *Leçons de philosophie* ; — *Discours sur la langue du raisonnement, à l'occasion de la langue des calculs de Condillac* ; — *Discours sur l'identité dans le raisonnement* ; — *Discours sur le raisonnement* ; — *Éléments de métaphysique*.

La sixième édition de ses *Œuvres*, publiée en 1844 (2 vol. in-12), à laquelle il travaillait quand il mourut, et la septième publiée en 1858 (2 vol. in-8), contiennent les différents ouvrages que nous venons de mentionner, à l'exception toutefois des *Éléments de métaphysique*, publiés (in-8) en 1788 par Laromiguière à Toulouse, où il professait alors la philosophie au collège de l'Esquille, et qui, n'ayant pas été réimprimés, sont devenus un livre extrêmement rare. Voici, indiqués par leurs titres, les principales questions qui s'y trouvaient traitées : *Que les sentiments ne sont pas dans les organes du corps, mais dans l'âme* ; — *Ce que c'est que le sentiment* ; — *Comment nous rapportons aux corps les odeurs, les sons, les saveurs* ; — *Comment nous rapportons les couleurs hors de nous* ; — *Comment, par le sentiment du tact, nous parvenons à la connaissance des objets extérieurs* ; — *Problème de Molineux* ; — *Réfutation du matérialisme*. Presque toutes ces questions, on le voit, ont pour objet la manière dont s'obtiennent nos perceptions extérieures.

Les trois opuscules intitulés *Discours* ont, au fond, un objet commun, et cet objet est la langue du raisonnement. Trop souvent Laromiguière, sur les traces de Condillac son maître, semble vouloir réduire le raisonnement à n'être qu'une opération purement grammaticale : erreur capitale chez le maître et chez le disciple ; car, assurément, ce n'est pas avec des mots qu'on édifie, qu'on développe et qu'on perfectionne une science, mais avec des idées. Tout l'artifice imaginable du langage ne pourra jamais suppléer l'opération de la pensée. Reasonner, ce n'est pas,

comme l'a dit Condillac et comme Laromiguière l'a répété, traverser une série d'expressions plus ou moins synonymes les unes des autres dans leur variété successive, en conservant l'unité d'idée. Une opération de ce genre serait stérile. Raisonner, c'est, ainsi que l'indique l'étymologie du mot, apercevoir entre des vérités premières, dont nous sommes déjà en possession, certains rapports qui révèlent à notre esprit des vérités ultérieures. Or, cette aperception, le langage peut l'exprimer et la traduire, quand elle est obtenue; mais c'est à la pensée seule qu'il appartient de l'obtenir.

Toutefois il faut reconnaître, pour être juste, que Laromiguière n'est pas constamment tombé dans ces exagérations, et que plus d'une fois il a explicitement reconnu et confessé la priorité de l'idée sur le signe. Il y a notamment dans son *Discours sur la langue du raisonnement* un passage où les services que le langage rend à la pensée sont fort judicieusement constatés, sans être appréciés au delà de leur valeur réelle : « Il est manifeste, dit Laromiguière, que la pensée précède la parole; mais il ne l'est pas moins que l'emploi de quelques signes devant l'art de penser. La pensée, existant antérieurement à toute espèce de signe et indépendamment de tout langage, est réduite en art par le moyen du langage.... Autant donc il est sûr que les langues ne sont pas la pensée, autant il est incontestable qu'elles sont nécessaires pour la décomposer, pour l'analyser, pour la développer, et, par conséquent, qu'elles sont des moyens de division, des méthodes d'analyse. » Dans ce passage, on le voit, le rôle du langage est décrit avec autant de mesure que de justesse, et Laromiguière, plus ami de la vérité que de l'autorité de son maître, abandonne Condillac dans les voies où celui-ci s'était égaré.

Il nous reste à parler du principal ouvrage de Laromiguière, de celui qui, sous le titre de *Leçons de philosophie*, comprend son enseignement à la Faculté des lettres de Paris, pendant les années 1811 et 1812. Cet ouvrage, d'après le plan tracé par l'auteur lui-même en tête de chacun des deux volumes dont il se compose, se divise en deux parties, ayant pour objet les facultés de l'âme, considérées, d'une part dans leur nature, d'autre part dans leurs effets. Quelle solution Laromiguière apporte-t-il à l'une et à l'autre de ces deux importantes questions?

En ce qui concerne la première, Laromiguière, à l'exemple de Condillac, admet une faculté primordiale, génératrice de toutes les autres, avec cette différence toutefois, que, dans le système de Condillac, ce rôle est départi à la sensation, tandis que Laromiguière l'attribue à l'attention. L'attention nous donne des idées précises et exactes; mais cela ne suffit pas; il faut des analogies, des liaisons, des rapports. Ces rapports, c'est la comparaison qui les découvre. Les rapports, à leur tour, peuvent être simples ou complexes. Simples, ils sont obtenus par un seul acte de comparaison. Complexes, ils ne peuvent être découverts que par le raisonnement. Attention, comparaison, raisonnement, voilà, dit Laromiguière, toutes les facultés qui ont été départies à la plus intelligente des créatures; une de moins (et ce ne pouvait être que le raisonnement), nous cesserions d'être hommes; une de plus, on ne saurait l'imaginer. La réunion de ces trois facultés, attention, comparaison, raisonnement, reçoit de Laromiguière le nom d'entendement.

Ce n'est pas tout : il ne suffit pas à l'homme de connaître. L'homme veut être heureux; il le veut toujours. Or, quand la réalité vient contra-

rier cette tendance instinctive; quand un besoin nous tourmente; quand la privation de l'objet qui peut le satisfaire se fait vivement sentir, alors surtout l'âme agit avec énergie. L'attention se concentre sur l'idée de l'objet dont la possession peut nous rendre le calme; la comparaison de la privation avec le souvenir de la jouissance qu'il nous apporte en rend la privation plus douloureuse encore; et le raisonnement cherche tous les moyens de nous l'assurer. Or, cette direction des facultés de l'entendement vers l'objet dont nous sentons le besoin, c'est le désir. Le désir, venant à se fixer sur un objet choisi entre plusieurs, prend le nom de préférence. La préférence après délibération, c'est la liberté. La réunion du désir, de la préférence et de la liberté, reçoit de Laromiguière le nom de volonté. Enfin, l'entendement et la volonté sont réunis sous le nom de pensée.

Tel est le système des facultés de l'âme proposé par Laromiguière dans ses *Leçons de philosophie*. L'attention y remplit le rôle que Condillac avait attribué à la sensation; et, il faut le reconnaître, si le titre de faculté génératrice pouvait revenir à quelque puissance de l'âme, l'attention, faculté active, le mériterait à meilleur droit que la sensation, propriété purement passive. Mais n'était-ce point poser la question d'une manière vicieuse, que de s'enquérir de l'origine et de la génération des facultés de l'âme, et la question ainsi posée n'entraînait-elle pas nécessairement une réponse erronée? C'est qu'en effet les facultés de l'âme n'ont ni origine, ni génération; elles sont innées à elles-mêmes, et ce que Leibniz a dit de l'une d'entre elles doit s'appliquer à toutes. Nos facultés ne peuvent donc être des transformations les unes des autres, ni des modifications médiates ou immédiates d'une faculté primordiale, pas plus de l'attention que de la sensation. Leur existence à toutes est contemporaine; leur développement seul est successif.

On peut se demander encore si l'attention, la comparaison, le raisonnement épuisent toutes les facultés de l'intelligence. Pourquoi la généralisation, qui nous donne les notions de classes et de lois; pourquoi l'induction, qui dans le passé et le présent nous dévoile l'avenir; pourquoi la raison, qui nous révèle l'être nécessaire et les vérités nécessaires, n'ont-elles pas une place dans la théorie de Laromiguière? Et d'autre part, pourquoi le désir, phénomène purement fatal, se trouve-t-il rangé parmi les facultés de la volonté? Ce sont là quelques-unes des principales objections qui doivent être faites au système de Laromiguière.

Dans la question de la génération des facultés de l'âme, Laromiguière s'était nettement séparé de Condillac en repudiant son point de départ, son élément primordial, son unité génératrice. Dans la question de l'origine des idées, il se sépare tout à la fois de Condillac et de Locke. Les deux origines admises par Locke, la sensation et la réflexion, lui semblent insuffisantes; à plus forte raison juge-t-il défectueuse la doctrine de Condillac, qui fait de toutes nos idées des dérivations immédiates ou médiates, de la sensation. Il convient, avec Locke, que de la réflexion précèdent les idées qui ont pour objet les états et les opérations de l'âme. Il reconnaît, avec Condillac, que de la sensation dérivent les idées qui ont pour objet le monde matériel; mais en même temps il nie, contrairement à l'un et à l'autre, que la sensation ou la réflexion puissent jamais, immédiatement ou médiatement, être l'origine des idées de rapport et des idées morales. Il est donc ainsi amené à reconnaître

quatre origines d'idées, à savoir : le sentiment-sensation, le sentiment de l'action des facultés de l'âme, le sentiment de rapport, le sentiment moral. Le travail de l'une des trois facultés de l'entendement, ou de deux d'entre elles, ou, au besoin, de toutes trois concurremment, appliqué à chacune de ces origines, en fait sortir les idées sensibles, les idées des facultés de l'âme, les idées de rapport, les idées morales. Et qu'on ne pense pas qu'en imposant le nom commun de *sensation* aux quatre manières de sentir, qui, moyennant le travail des facultés de l'entendement, deviennent, dans son système, les quatre origines de toutes nos idées, Laromiguière soit resté attaché à la doctrine de Condillac. Qu'importe, en effet, la communauté de dénomination, si, en réalité, les quatre manières de sentir sont reconnues comme parfaitement distinctes ? Or, cette distinction, Laromiguière la met en une parfaite lumière, quand il déclare (tome II, leçon 3) qu'il n'y a ni fusion d'un sentiment dans un sentiment, ni transformation progressive du sentiment-sensation au sentiment de l'action des facultés de l'âme, de celui-ci au sentiment de rapport, du sentiment de rapport au sentiment moral. Il eût été préférable d'attacher à chacune des quatre manières de sentir une dénomination spéciale, et de distinguer verbalement ce qu'on distingue en réalité, d'autant plus que le désir de conserver les formules condillaciennes, malgré la différence essentielle des deux doctrines, a entraîné Laromiguière à employer certaines locutions bizarres qui jurent avec la simplicité de son langage, comme celles de *sensation-sensation* et de *sensation de rapport*. La sensation est fille de l'organisme corporel ; le sentiment, au contraire, appartient à l'élément moral de notre être. Pourquoi donc juxtaposer, et, pour ainsi dire, souder ensemble des mots qui désignent des phénomènes si distincts l'un de l'autre ? Il en est de même de l'expression *sensation de rapport*. On sent la douleur, le plaisir, l'amour, la haine, etc. ; on ne sent pas des rapports, on les conçoit ; et cette alliance de mots n'est pas plus acceptable que la première. Ajoutez à tout cela que Laromiguière, entraîné par l'exemple de Locke et de Condillac, a traité de l'origine des idées avant de traiter de leurs caractères, et abordé la question des facultés de l'âme antérieurement à la question des idées : ce qui constitue, de part et d'autre, un vice grave de méthode. N'est-ce pas, en effet, des caractères de nos idées que nous devons induire leur origine ? Et les idées étant aux facultés intellectuelles dans le rapport de l'effet à la cause, n'est-ce point par la recherche préalable des produits qu'on doit scientifiquement déterminer le nombre et la nature des puissances productrices ?

Indépendamment de la théorie des facultés de l'âme et de celle des idées, qui constituent ce qu'il y a de fondamental dans chacune des deux parties de l'ouvrage de Laromiguière, plusieurs autres questions s'y trouvent traitées, et occupent, pour ainsi dire, le second plan. Parmi ces questions, on rencontre celle de l'abstraction, celle de la généralisation, celle de la définition, enfin des considérations sur la méthode. Tout cela ne constitue pas assurément une unité bien rigoureuse ; mais il faut se rappeler que ce fut en partie sur la demande de ses auditeurs, et dans le désir de répondre tout à la fois à leurs questions et à leurs objections, que Laromiguière fut amené à traiter quelques-uns de ces points. Les solutions qu'il apporte à ces diverses questions sont généralement vraies, et surtout exposées, suivant la manière habituelle de l'écrivain, sous des formes claires et élégantes.

Quoi de plus ingénieux que les pages qu'il a écrites sur l'abstraction et sur la définition ? Moins heureux sur la question de la méthode, il a eu le tort de demeurer trop fidèle en cette occasion aux théories de son maître, en essayant, comme Condillac, de tout ramener à l'unité. Rien de plus légitime assurément qu'une telle simplification, si l'unité existe réellement. Mais si, par hasard, elle n'existe pas, comment y ramener, pour nous servir des expressions mêmes de Laromiguière, les idées les plus diverses ? On sera donc réduit à la supposer ? Mais alors le système qui résultera de l'application d'une telle méthode reproduira-t-il bien exactement la vérité ? C'est là le vice dominant de la méthode que Laromiguière a empruntée à Condillac ; et telle est le lien qui unit entre elles une méthode et une doctrine, qu'en partant de la supposition d'une unité fondamentale à laquelle tout le reste dût nécessairement se ramener, il était impossible que Laromiguière n'aboutît pas à une solution défectueuse sur la question des facultés de l'âme. Ce n'est pas sous l'empire d'une telle préoccupation que les philosophes de l'Ecosse, Reid et Dugald Stewart, ont appliqué la méthode expérimentale à l'étude de l'esprit humain. Il faut reconnaître que Laromiguière lui-même a fait un plus judicieux emploi de cette même méthode expérimentale, lorsque, rencontrant sur son passage la question de savoir si la logique doit précéder ou suivre la psychologie, il se prononce pour cette dernière solution, en montrant (tome II, leçon 13) qu'on ne peut former scientifiquement l'intelligence, si l'on ignore la manière dont elle se forme naturellement. C'est pour des raisons analogues qu'il réclame non pas la suppression, mais l'ajournement de l'ontologie, en montrant (*ubi supra*) que des problèmes tels que ceux de l'être, de la substance, des modes, des relations du possible, du nécessaire et du contingent, de la durée, de l'identité, de la cause et de l'effet, qui, chez certains métaphysiciens, par exemple Wolf, Hobbes et s'Gravesande, se trouvent traités et résolus *a priori*, ne peuvent recevoir de solution légitime que moyennant certaines données psychologiques préalablement recueillies.

Telle est la philosophie de Laromiguière. Il s'était proposé pour but moins la ruine que la réforme du condillacisme. Mais le condillacisme était une de ces doctrines exclusives, absolues, qui ne tolèrent pas d'amendements, et pour lesquelles il n'est pas de milieu entre une domination sans partage et une entière ruine.

On peut consulter sur Laromiguière l'ouvrage intitulé *Leçons de Philosophie, jugées par MM. Victor Cousin et Maine de Biran*, in-8, Paris, 1829 (extrait des *Fragments de philosophie contemporaine* de M. Cousin et des *Œuvres philosophiques* de M. de Biran) ; — *l'Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle* de M. Damiron ; — *les Philosophes français du XIX^e siècle* de M. Taine, où une extrême indulgence pour Laromiguière envenime encore la diatribe dirigée contre ses successeurs ; — un mémoire de M. C. Mallet inséré dans le *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. C. M.

LAUNOY (Jean de), né à Valogne en 1603, mort à Paris en 1678, célèbre théologien de la maison de Navarre, appartient à l'histoire de la philosophie par deux de ses nombreux opuscules : l'un a pour titre de *Auctoritate negantis argumenti*, et l'autre de *Varia Aristotelis in Academia parisiensi fortuna*. Ces deux traités se trouvent dans le recueil des œuvres de notre docteur, publiées en 1731 en 10 vol. in-f°. Voici

la date de quelques éditions séparées de l'intéressant travail qui a pour objet la destinée si singulière du péripatétisme dans l'université de Paris : in-8, Paris, 1653 ; in-4, la Haye, 1656 ; in-8, Paris, 1662 ; in-8, Wittemberg, 1720. Cette dernière édition est la plus complète. B. H.

LAVATER (Jean-Gaspard) est un des hommes qui exercèrent pendant le dernier quart du xviii^e siècle la plus énergique influence dans le nord et l'est de l'Europe. Sans être parvenu à la réputation d'un auteur classique, il a laissé en littérature, soit comme poète populaire, soit comme orateur de la chaire, des traces qui ne seront jamais entièrement effacées. En philosophie, il s'est assuré une place durable, tant comme soutien du mysticisme, que comme créateur, ou plutôt comme rénovateur de la physiognomonie.

Il naquit à Zurich le 15 novembre 1741 et y mourut le 2 janvier 1801. Un tour d'imagination tendre à la fois et vif décala de bonne heure le fond de son génie, et présagea en quelque sorte sa destinée. Le goût de la poésie dirigea ses études et ses lectures, beaucoup plus que le besoin de connaître les choses à fond et en réalité. Un penchant non moins manifeste pour la liberté et pour la patrie se développa aussi avec puissance chez le jeune Lavater ; ses prédilections furent pour Bodmer, le pieux auteur de la *Noachide*, puis pour l'auteur de la *Messiaide*, Klopstock, enfin pour J. J. Rousseau. Un pamphlet qu'il composa, à dix-huit ans, contre un bailli accusé de vexations plus ou moins graves, le fit en quelque sorte exiler de sa ville natale et partir pour la contrée qui attirait alors l'attention du monde. Berlin était à cette époque, c'est-à-dire en 1763, le siège des lumières et de la politesse en Allemagne ; Lavater s'y lia intimement avec Sulzer, l'âme de l'Académie de Prusse ; avec un théologien savant et libéral, Spalding ; avec le célèbre et aimable Mendelssohn ; et il y connut la plupart des esprits les plus distingués de cette époque. Plusieurs années s'écoulèrent dans cet ardent foyer de philosophie et de savoir ; elles servirent à préparer le théologien suisse, par le travail et la conversation, à sa double carrière de penseur et de prédicateur.

La capitale de Frédéric le Grand passait pour la citadelle non-seulement des lumières, mais de l'incrédulité. C'est pendant qu'il y séjourna que Lavater conçut le dessein de lui déclarer une guerre mortelle. Aux lumières il résolut d'opposer la lumière ; aux raisonnements de la philosophie à la mode, qu'il taxait d'athéisme, il voulut substituer une inspiration individuelle et chrétienne à la fois, qu'on a appelée *l'illumination*. « Ou athée ou chrétien ; point de milieu ! » telle était sa devise, lorsqu'il quitta Berlin et l'Allemagne pour retourner à Zurich et y exercer les fonctions de pasteur.

Avant cette époque, il s'était fait connaître par deux ouvrages, dont l'un, intitulé *Chansons helvétiques* (*Schweizerlieder*), respire l'enthousiasme du patriote suisse et l'admiration des beautés alpêtres ; dont l'autre, moitié philosophique, moitié édifiant et poétique, a de frappantes analogies avec la *Palingénésie* de Bonnet, dont nous aurons à parler plus tard. Ce second ouvrage, ce sont les *Vues sur l'Éternité*, ou *Considérations sur l'état de la vie future*. La simplicité, l'harmonie, la verve, la force caractérisent l'une et l'autre production ; aussi le public accueillit-il avec faveur les écrits qui leur succédèrent bientôt, et dont nous nous bornons à rappeler les titres, parce qu'ils n'ont pas de rapport direct avec la philosophie ; ce sont trois grands poèmes en vers hexamètres, du genre didactique, épique ou

historique : une *Nouvelle Messiaide*, *Joseph d'Arimathie* et le *Cœur humain*.

Deux autres publications, *Ponce Pilate* et la *Bibliothèque nouvelle* (24 vol. in-12, 1790-1792), doivent nous arrêter plus longtemps. L'auteur y combat l'esprit général de son siècle et expose ses doctrines personnelles. Le xviii^e siècle lui semble avoir été annoncé dans l'Évangile sous la figure du sceptique qui demandait à Jésus condamné : *Qu'est-ce que la vérité ?* Les philosophes de Paris et de Berlin ne croyant pas plus que le proconsul romain à la vérité, Lavater se donna la mission de les convertir ; il s'adressa dans cette vue à son ami Mendelssohn.

La querelle entre Lavater et le judicieux défenseur de la « nation juive » et du déisme est assez connue : on suit que Lavater envoya à Mendelssohn un exemplaire de la *Palingénésie* de Bonnet, livre souvent étrange, mais qui lui avait paru exprimer avec tant de bonheur la philosophie chrétienne, qu'il en jugea l'effet inmanquable sur l'esprit droit et conséquent de Mendelssohn. L'apparition de la *Palingénésie* coïncidait d'ailleurs avec la publication du célèbre ouvrage de Mendelssohn, intitulé *Phédon*, ou de *l'Immortalité de l'âme*. Cet ouvrage, écrit dans un langage pur et élevé, d'un ton doux et attachant, tout à fait éloigné de l'esprit de polémique et d'intolérance, était considéré comme la profession de foi du penseur israélite, et avait scandalisé l'orthodoxie chrétienne. Celle-ci envint à soutenir qu'on ne pouvait croire à l'immortalité de l'âme sans admettre au préalable, par un acte de foi, l'indispensable secours d'une révélation surnaturelle. Mendelssohn semblait, au contraire, prouver par le *Phédon* que la religion naturelle suffit ; voilà pourquoi Lavater lui riposta par la *Palingénésie*. L'autorité de Bonnet était très-grande alors : ce naturaliste, plein de sagacité et de patience, s'était fait admirer en Europe par ses beaux travaux sur les insectes et les végétaux, et par sa *Contemplation de la nature*. Il avait plu à ses contemporains par le soin avec lequel, partant de l'optimisme de Leibniz, il rapportait les phénomènes et l'organisation de la nature entière à l'homme et à l'utilité humaine, but de la création. Pénétré d'admiration pour ce pieux et savant compatriote, Lavater vit dans la *Palingénésie* un autre Évangile, où la science du physicien venait justifier le dogme le plus difficile du christianisme, la résurrection des corps ; aussi s'effraya-t-il de la traduire et de la commenter. Dans la préface, il invita avec solennité l'auteur du *Phédon*, sous peine de déloyauté, ou à la réluter, ou à se faire chrétien. La partie éclairée de l'Allemagne se souleva à cet appel impérieux, et fit sentir vivement à Lavater combien une pareille injonction était peu charitable ; Lavater avoua promptement son tort, convint qu'il avait été intolérant, et retira sa sommation dans une lettre très-étendue qu'il fit imprimer : c'est alors que Mendelssohn répondit (1770), en donnant à ces zélés missionnaires le conseil de ne se servir désormais qu'en chaire de ce genre d'arguments. Il lui fut facile d'établir que le procédé de Bonnet se prêtait tout aussi bien à démontrer l'origine divine de l'islamisme et du brahmanisme. Ainsi se termina une affaire qui avait causé un grand éclat, qui altéra la santé de Mendelssohn, et qui fut le prélude des révélations indiscretées par lesquelles Jacobi dut plus tard précipiter la mort du noble corolliennaire de Spinoza.

Le prosélytisme de Lavater ne fut pas plus heureux à l'égard de Goethe, également sommé de devenir, de chrétien de nom, chrétien de fait et d'esprit. Mais ces démarches infructueuses

signalèrent le nom de Lavater à la ligue qui commençait à se former contre les excès de ce qu'on appelait le *parti des lumières*. Lavater en fut proclamé le chef, et il le resta jusqu'à l'époque où un praticien de Berne, Kirchberger, s'unît à un Français, Saint-Martin, pour renouveler les doctrines de Jacob Bœhm, et pour les opposer à la fois à la philosophie mourante du XVIII^e siècle et aux systèmes naissants de Kant et de ses successeurs.

L'influence que, dans cette situation, Lavater exerça en Suisse et en Allemagne, où il se vit en partie secondé par des amis, tels que Hamann, Herder, Jung-Stilling, Jacobi, était due aux grâces de sa personne, à son caractère bienveillant et caressant, à son éloquence inspirée et entraînant, autant au moins qu'à ses opinions et à sa manière d'envisager le monde, l'humanité et Dieu. Cette façon de penser peut se nommer une théosophie; c'est sous cette forme qu'elle se déroule particulièrement dans ses *Confessions* et ses *Mélanges*.

Les *Confessions*, ou *Journal intime d'un observateur de soi-même* (1772-1773), ont plus d'analogie avec les *Confessions* de saint Augustin qu'avec celles de J. J. Rousseau : c'est l'histoire de quelques semaines d'une vie simple, obscure, retirée, sans autres événements que les phénomènes d'une piété exaltée; c'est le tableau d'une sorte d'édification artificielle, la peinture d'un certain art de se recueillir et de s'émeuvoir, d'une certaine méthode d'éveiller, par des moyens extérieurs, une extase surhumaine, et d'entretenir le désir croissant d'une perfection surnaturelle. C'est là qu'on voit l'usage que la dévotion doit faire des croix, des crucifix, des têtes de mort et des frayeurs que tel spectacle lugubre est capable de causer à l'âme; c'est là que Lavater décrit, avec une candeur plus naïve que touchante, de quelle manière il prie, comment il plie les genoux, comment il soupire et gémit, comment il se traîne au lit d'un ami mourant, auprès d'une bière ouverte ou fermée, sur les sépultures, au milieu des cimetières et des ténèbres.

Les *Mélanges* (1774) traitent entre autres des miracles et de la foi, du pouvoir de la prière, de l'Homme-Dieu, du Saint-Esprit. Ils définissent la véritable religion, le don, soit de faire des miracles, soit de croire aux miracles; ils identifient la religion au merveilleux : « Dieu, dit l'auteur (t. I, 2^e partie), s'est révélé à certains hommes d'une manière immédiate, plus directe, plus intime, plus visible qu'il ne le fait par ses œuvres ordinaires et dans le cours habituel de la nature. Cette révélation particulière, cette étroite communion entre le genre humain et la Divinité a été rétablie par le Nazaréen crucifié, Jésus-Christ. La foi, ou l'acceptation franche et simple du témoignage divin, a une force extraordinaire à laquelle nulle force ne peut être comparée. Le croyant peut demander à Dieu tout ce qu'il veut; Dieu le lui accordera s'il le demande dans la ferme conviction qu'il l'obtiendra : les effets de la prière ne sont pas des suites naturelles, accomplies seulement dans le cœur du croyant, ce sont des conséquences positives, extérieures au croyant et relatives à Dieu même. » La prière, voilà à quoi Lavater réduit toute l'activité spirituelle; la prière est une puissance irrésistible, propre à procurer toutes sortes de succès; par la prière, l'homme s'empare de Dieu. Une seule condition y est mise, c'est que l'homme se soit assuré par l'expérience qu'une correspondance intime existe entre lui et l'Être suprême, et il ne peut en être assuré qu'après avoir senti qu'il jouit de Dieu au même degré que d'un homme ou d'un être visible.

Lavater a donc besoin d'une divinité matériellement présente, d'un *præsens numen*, et voilà pourquoi il voit Dieu uniquement enfermé dans la personne du Christ, et pense qu'un homme doit être chrétien pour pouvoir vivre et respirer. C'est là ce qu'on a nommé sa Christomanie. Dieu et le monde se résolurent finalement pour Lavater dans le Christ, et le Christ se confondit avec Lavater; Lavater pensa d'autant plus à croire à cette absolue identification, qu'il était devenu le centre et l'idole de tous les mystiques de son temps, et la dupe des thaumaturges et des magnétiseurs, des jongleurs et des charlatans, du P. Gassner, de Cagliostro et de Mesmer. Aux yeux de ces nombreux adeptes, il était un patriarche, un apôtre, un saint, le dernier Père de l'Église; bien mieux, un second Christ, le troisième Adam. « Que de femmes, s'écrie Goethe, seraient heureuses de composer un sérail autour de lui ! »

Cette célébrité inouïe fut singulièrement accrue par les *Fragments physiognomoniques* de Lavater. Cet ouvrage, publié en 1774, traduit en français dès 1781, est celui de ses écrits qui le fit particulièrement connaître des étrangers. Il se compose de quatre *Essais*, qui avaient été précédés en 1772 de deux *Dissertations préliminaires* « sur l'idée, le caractère scientifique et l'utilité de la physiognomonie ». Il forme quatre magnifiques volumes in-4^e, ornés de vignettes, de gravures, de portraits d'hommes et d'animaux de toute espèce, et en nombre considérable dus au crayon de l'habile artiste Chodowiecki. Les têtes du Christ et d'apôtres y tiennent naturellement le premier rang; les animaux, depuis le lion jusqu'au crapaud, y parcourent une longue échelle. L'entreprise en elle-même n'était pas nouvelle; Aristote s'était déjà occupé d'études de ce genre, quoique le traité intitulé *Physiognomonica* soit certainement apocryphe. D'autres anciens avaient aussi écrit sur ce sujet (voy. *Scriptores physiognomonæ veteres*, Altenburgi, 1780). Lors du renouvellement des sciences, les Italiens et les Espagnols s'y étaient livrés avec une certaine prédilection, témoin les ouvrages du Napolitain J. B. Porta et du Navarrais J. Huarte, traduits par un contemporain de Lavater, l'ingénieur et hardi Lessing. Ce n'était pas, non plus, un fait isolé : le docteur Zimmermann, un des admirateurs de Lavater, le bénédictin Pernetty, de l'Académie de Berlin, cherchaient dans le même temps à déchiffrer les physiognomies pour deviner les âmes, ou, comme ils s'exprimaient, à cultiver l'art de connaître l'homme moral par la science de l'homme physique.

Les *Fragments physiognomoniques* sont un recueil plein d'observations fines et justes sur le cœur humain, sur les mœurs et les caractères. Ils abondent en remarques, en rapprochements, en comparaisons qui seront toujours utiles et intéressants pour le psychologue, le médecin, et, en général, pour quiconque est appelé à connaître et à pratiquer les hommes. A en croire l'auteur, ils ne doivent offrir que de simples matériaux pour une science future; mais, en réalité, ils prétendent déjà, tels qu'ils sont, à l'autorité d'une science et même à l'infaillibilité d'une religion révélée. La pensée fondamentale en est belle, sans doute, et féconde; la voici. Tout ce qui existe a un caractère bien déterminé : chaque individu est doué d'une originalité naturelle et d'une valeur propre; cette valeur, cette originalité s'atteste et s'accuse par une expression visible qui y correspond, par des marques extérieures qui en sont la copie et le reflet. Il est donc permis à un œil exercé et désintéressé d'induire de la copie à la nature de

l'original, et de juger par l'inspection des marques extérieures, comme les traits du visage, quels sont les penchants, les instincts, les habitudes des êtres. L'âme d'une personne n'est autre chose qu'une physionomie intérieure; la physionomie proprement dite, c'est l'âme mise au dehors; l'organisation du visage, pour qui sait l'analyser et l'interpréter, exprime la constitution du génie et du caractère; les bases de cette interprétation, les éléments de cette analyse sont l'air général du visage, puis certains traits, tels que le front, les yeux, le nez, la bouche et le menton; la face, en un mot, est le théâtre et l'instrument de cette prétendue science.

De là des classifications et des conclusions sans fin, et trop souvent sans fondement sérieux; de là des assertions impérieuses, parfois ridicules, sur la portée morale des différentes parties de la figure. Une complète réforme, une sorte de révolution devait en résulter dans la vie pratique, aussi bien que dans les méthodes et les systèmes de la science. Il devait être aisé désormais de déterminer le degré d'intelligence et de moralité d'après le degré de l'angle facial; les partisans enthousiastes de Lavater n'hésiterent pas à proposer qu'en nommant aux emplois publics on interrogeât moins les services rendus et les facultés éprouvées des candidats que « la partie saillante qui est entre le front et les lèvres, et qui est l'organe de la sagacité et de la prévision », c'est-à-dire le nez.

Ce qu'il y a de superficiel, d'arbitraire et d'hypothétique dans cette étude frappa promptement les esprits sobres et clairvoyants. L'Allemagne et l'Europe ne s'en partagèrent pas moins en physiionistes et antiphysiionistes, en attendant que la phrénologie vint diviser de même en deux camps et savants et ignorants. Nous devons nous contenter de rappeler que Lavater fut combattu avec le plus d'acharnement, et d'ordinaire avec l'arme du ridicule, à Goettingue, par le caustique Lichtenberg, à Berlin, par le rude et agile Nicolaï. Lichtenberg insista particulièrement sur les dangers que cet art amènerait s'il venait à être sérieusement cultivé et adopté généralement. « S'il devient ce que son père en attend, dit-il, on prendra les enfants bien avant l'époque où il leur sera possible de jouer quelque tour pendable. (La physiognomonie des queues, 1778.) » Il y eut même, dans le sein de l'Académie de Berlin, de vives et longues discussions sur les sources et la valeur de la physiognomonie : don Pernetty en soutenait opiniâtrément et spécieusement jusqu'aux moindres vertus et effets; Le Catt, lecteur et secrétaire de Frédéric II, lui refusait toute vérité et toute puissance; l'Académie se prononça, à peu de membres près, dans le sens de Le Catt, comme on peut le voir par un mémoire du secrétaire perpétuel, intitulé les *Physiionomies apprécées* (1775). « Cette étude est infructueuse, dit en terminant Formey, et son fond indéchiffrable : l'état actuel du visage d'un homme, vers le milieu de sa carrière, a été produit par le concours de tant de circonstances physiques, morales et casuelles, qu'il est de toute impossibilité de retrouver la physionomie originale et de suivre la piste de ses modifications : si le cœur est une énigme, le visage est un logographe, ou bien il en est de celui-ci comme de ces terrains voisins des volcans, couverts de plusieurs couches de lave, avec une terre très-épaisse sur la surface de chacune. »

On doit dire, en thèse générale, que Lavater et toute l'immense école des physiionistes ont méconnu l'un des traits essentiels de cette *individualité* dont ils prétendaient avoir mieux saisi

les caractères et rétabli les droits. Qui dit individualité dit infinie variété; par conséquent, il est et sera toujours impossible de s'élever à des règles absolues, puisées dans ce qui diffère tant d'individu à individu, et d'appliquer ensuite ces règles à la détermination exacte des sentiments et des pensées d'une personne. L'inspection fréquente et l'assidue comparaison des visages peut autoriser la combinaison de certaines maximes; elle ne saurait, tant elle demeure chose vague, fonder un corps de doctrines. La figure humaine n'est pas une figure mathématique, et, si elle participait de la fixité et de la rigueur abstraite de la géométrie, l'homme cesserait d'être une personne libre, et le monde moral aurait perdu sa beauté. L'expérience, d'ailleurs, que les physiionistes invoquent comme leur source et leur tribunal, les condamne, en prouvant que la face d'un homme peut se trouver en absolue contradiction avec son âme, et le dehors jurer avec le dedans.

On doit pourtant reconnaître que les *Fragments* de Lavater ont été l'occasion d'un grand nombre d'importantes et sérieuses recherches en physiologie et en psychologie; il faut ajouter que le but de l'auteur a été, comme son esprit et sa vie entière, noble et élevé; le titre du livre indique ce but dans les termes suivants : « Pour l'avancement de la connaissance et de l'amour des hommes. » Par ces mots nous touchons en effet à un trait qui domine chez Lavater. Malgré son inclination pour la thaumaturgie, malgré son zèle à opposer le mysticisme aux tendances du jour, à Nicolaï, à Kant, à tous ceux qui revendiquaient les droits de la raison, Lavater était entraîné, avec son siècle, vers les idées de tolérance, de justice, de philanthropie surtout; il s'attaquait aussi vivement que ses antagonistes prussiens au despotisme de l'École et à cette théologie officielle qui, sous prétexte d'orthodoxie, étouffait toute pensée d'indépendance et tout essai original. Personne ne recommandait avec plus de chaleur et ne pratiquait plus religieusement l'humanité, selon lui, la première et la plus belle vertu de l'homme. C'est en exerçant l'humanité, c'est en soulageant les blessés qui encombraient les rues de Zurich le lendemain de la célèbre bataille, en 1800, qu'il fut atteint d'une balle qui dut finir sa vie quelques mois après. Cette mort inattendue, où il déploya courage, générosité, calme et une continue présence et liberté d'esprit, ajouta beaucoup à sa réputation si grande déjà, et concourut à environner sa mémoire d'un doux et durable prestige. Les *Essais physiognomoniques* et les deux *Dissertations préliminaires* ne forment que la moindre part de la compilation en 10 vol. in-4, Paris, 1805 et 1809, portant le titre de *l'Art de connaître les hommes par la physionomie*, et qui contient, en outre, des fragments de tous les physiionistes anciens ou modernes ou contemporains, ou prétendus tels, et les opinions de M. Moreau de la Sarthe, le principal éditeur.

C. Bs.

LAW (Théodore-Louis, ou Jean-Théodore), conseiller de Courlande, qui vint s'établir, pendant les premières années du XVIII^e siècle, à Francfort-sur-l'Oder, où il vécut dans la retraite et dans l'étude de la philosophie. Il s'inspira des écrits de Spinoza, sans oser pourtant adopter franchement ses doctrines. Il a laissé deux ouvrages : *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1717; — *Meditationes, Theses, dubia philosophico-theologica*, in-8, Freystadt, 1719. Le premier de ces ouvrages, quoique publié sans nom d'auteur, attirait à Law. une véritable persécution.

Accusé non-seulement de spinozisme, mais d'athéisme, il fut obligé de quitter l'asile qu'il s'était choisi. Au nombre de ses adversaires était Thomasius, qui le dénonça publiquement comme athée dans un mémoire adressé à la Faculté de droit de l'université de Halle. X.

LE CAT (Claude-Nicolas), né à Blérancourt en Picardie, en 1700, mort à Rouen en 1768, chirurgien en chef de l'Hôtel-Dieu de cette ville, a publié, outre divers ouvrages purement médicaux, un *Traité des sens*, Rouen, Paris, 1742, in-8, et un *Traité des sensations et des passions en général et des sens en particulier*, Paris, 1767, 3 vol. in-8. Ce *Traité des sens*, bien qu'il ait paru environ vingt-cinq ans avant le *Traité des sensations*, n'est cependant qu'un fragment antérieur de celui-ci, et se compose d'un tirage à part des feuilles du second volume du *Traité des sensations*, sans pagination spéciale, car la première page porte le numéro 201.

Ce qui conserve à ce *Traité des sensations* quelque intérêt historique, c'est que, au milieu du XVIII^e siècle, l'auteur est encore cartésien. Il explique la production des sensations et des passions par l'existence d'un fluide animal ou vital, substance sensitive et motrice, ou plutôt organe du sentiment et du mouvement, animé par l'âme immatérielle et immortelle. Ce fluide circulant des organes du sens au cerveau revêt à chaque sensation différents caractères comme le caméléon et transmet ainsi à l'âme chaque sensation particulière. X.

LEE (Henry), philosophe du XVIII^e siècle, contemporain et adversaire de Locke, auteur d'un ouvrage intitulé *l'Antisepticisme ou Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke*, in-8, Londres, 1702. Cette critique ne manque pas de bon sens; mais, sans vivacité dans le style et sans profondeur dans la pensée, elle n'a exercé aucune influence à l'époque où elle parut, et cette indifférence des contemporains a été imitée par la postérité. X.

LEFÈVRE (Jacques), en latin *Faber stapulensis*, érudit et philosophe français, né vers 1455 à Étapes. Le commencement de sa vie est mal connu; on sait seulement qu'il étudia à l'université de Paris; il y prit ses grades au moment où l'enseignement du grec, introduit par les exilés de Constantinople, ouvrait une ère nouvelle aux lettres et à la philosophie. Il en apprit assez pour découvrir combien on connaissait mal les ouvrages d'Aristote, et quelle était l'imperfection des textes les plus répandus dans les écoles. Son voyage en Italie, ses relations avec les savants qui y restituaient la doctrine péripatéticienne le confirmèrent dans cette idée; et à son retour en France, il entreprit de publier des traductions des principaux ouvrages d'Aristote, avec des introductions, des paraphrases et des explications le plus souvent en forme de dialogues. Il contribua ainsi à discréditer la scolastique en opposant à ce faux Aristote qu'elle commentait les doctrines authentiques du chef du lycée. Il se fit aider dans cette œuvre par son disciple et son ami, Josse Clichtou, né à Newport en Flandre, et reçu docteur en Sorbonne en 1505. Il put aussi profiter des conseils d'Henri Estienne, et de l'approbation de tous ceux qui travaillaient à renouveler les fondements de la critique et de l'érudition. Sa réputation égalait celle de Vivès et d'Érasme: on le comparait emphatiquement à Platon et à Pythagore, et Thomas Morus exprimait sans hyperbole l'admiration des contemporains en salueant en lui « le restaurateur de la dialectique et de la vraie philosophie ». Il mit le comble à sa gloire en s'appliquant à commenter

et à traduire les livres saints; mais il y comprimit son repos. C'était le temps où les adversaires et les partisans de la réforme se livraient à de violentes discussions. Lefèvre aurait voulu rester neutre entre les deux partis, mais il n'était pas assez aveuglément obstiné à suivre la tradition pour trouver grâce devant les défenseurs de l'orthodoxie. Déjà suspect pour sa doctrine sur la grâce et la liberté, plus voisin de celle de Pélagie que de celle de saint Augustin, il s'attira encore l'animadversion des dominicains en soutenant contre eux la cause de son ami Reuchlin, accusé et condamné en Sorbonne. Il fut cité au Parlement pour être puni comme hérétique, et des propositions extraites de ses *Commentaires sur les Évangiles* lui auraient attiré une sentence rigoureuse, s'il n'avait été protégé par Marguerite de Valois. Lefèvre fournit à ses ennemis de nouveaux griefs en entreprenant la traduction de la Bible en langue vulgaire. Ils profitèrent de la captivité de François I^{er} pour lui intenter un nouveau procès. Il fut contraint de s'enfuir et ne reentra en France qu'au retour du roi, qui le nomma précepteur d'un de ses fils. Mais les rigueurs allaient croissant contre tous ceux qui étaient suspects de favoriser la réforme, et Marguerite, inquiète pour son protégé, l'envoya à Nérac, où il mourut en 1537. Il avait, dit-on, plus de quatre-vingts ans.

Ceux de ses ouvrages qui concernent la philosophie ne sont guère que des paraphrases. En laissant de côté une édition de Denys l'Aréopagite, de quelques opuscules de Raymond Lulle, et des œuvres de Nicolas de Cuse, on trouve de lui des travaux sur la plupart des grands ouvrages d'Aristote: *Aristotelis philosophiæ naturalis paraphrases*, etc., Paris, 1501, avec un commentaire de Josse Clichtou. La cinquième édition est de 1528. *Aristotelis opus metaphysicum*, etc., Paris, 1515; — *Meteorologica Aristotelis cum J. Fabri paraphrasi*, Nuremberg, 1512; — *Jacobi Fabri stapulensis... in libros logicos Paraphrasis*, Paris, 1525; — *Introductio in Aristotelis libros de anima*, Bâle, 1538.

Ces ouvrages et beaucoup d'autres du même genre ont perdu pour nous leur plus grand intérêt; mais il est juste de rappeler qu'ils ont renouvelé en France et en Allemagne les études de philosophie péripatéticienne. Leur succès fut tel qu'il y eut pendant longtemps une école de *Fabristes*, très-importante parmi celles qui se partageaient alors l'enseignement de la logique. C'était une sorte de parti intermédiaire, voisin de celui qu'on appelait alors les *Terministes*, attaché aux traditions de l'école, mais décidé à renouveler la logique traditionnelle en y mêlant la pure doctrine péripatéticienne. Dans sa paraphrase des livres de l'*Organon*, Lefèvre attaque les vaines subtilités de l'école, et les déclare sans excuse depuis que le texte d'Aristote a été corrigé et expurgé: « Il faut dédaigner, dit-il, ces complications d'origine étrangère qui nous font perdre des années entières en discussions pénibles et sans résultat.... On était excusable de s'y livrer, puisque jusqu'à présent les livres de logique étaient pleins d'erreurs et de fautes... Il serait impardonnable de retomber dans ces frivolités après avoir recouvré les vrais moyens de s'instruire. » L'école des Fabristes devint dominante dans les universités protestantes, et mêlée à celle de Mélancthon, qui n'en diffère pas beaucoup, elle s'opposa aux innovations de Ramus. On peut consulter sur ce sujet les deux ouvrages suivants: *Introductiones artificiales in logicam J. Fabri Stapulensis, per L. Clichtoveum (Josse Clichtou) neoportunensem*, Pa-

ris, 1505; — *Ars suppositionum J. Fabri Stapulensis, adjectis passim Caroli Bovilli Viromandui annotationibus*, Paris, 1500. — La vie de J. Lefèvre a été écrite par M. Graf, Strasbourg, 1842. E. C.

LEGRAND (Antoine), né à Douai dans la première moitié du xvii^e siècle, mérite une mention dans l'histoire de la philosophie pour avoir introduit et défendu le cartésianisme en Angleterre. C'était un religieux de l'ordre de Saint-François, professeur au collège anglais de Douai, d'où il fut envoyé en Angleterre pour y prêcher le catholicisme. Il y publia plusieurs ouvrages destinés à propager les doctrines de Descartes, et à les défendre contre les théologiens et les mystiques qui les tenaient pour dangereuses. Il eut à lutter contre l'évêque d'Oxford, Samuel Parker, qui dans un ouvrage intitulé *Discussions sur Dieu et la divine Providence* avait longuement développé ce mot si connu de Pascal, que si Descartes avait pu se passer de Dieu, pour donner le mouvement au monde, il n'aurait pas manqué de le faire. On ne sait pas au juste la date de sa mort : il vivait encore en 1695. Ses écrits paraissent avoir eu quelques succès, comme le prouvent les mentions qu'on en rencontre chez des écrivains considérables comme Bayle et Arnauld et le soin qu'on a pris de les réunir en une seule édition à Londres en 1694, sous ce titre : *Cours complet de philosophie suivant les principes du célèbre René Descartes*. Il avait publié antérieurement deux ouvrages, où il abrégait la doctrine de Descartes : *Philosophia vetus e mente Renati Descartes more scholastico digesta*; etc., *institutiones philosophicæ secundum principia R. Cartesii*, etc., Londres, 1675, 3^e édition. Il faut y joindre une apologie pour René Descartes contre S. Parker, Londres, 1679 (Tennemann, 1672, et Nuremberg, 1681), des annotations au traité de physique de Rohaut et divers morceaux de polémique.

Ces détails sont empruntés à l'histoire de la philosophie cartésienne de M. Francisque Bouillier, t. II, ch. xxi. On cite encore : *le Sage stoïque*, la Haye, 1662, in-12; — *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*, Nuremberg, 1679, in-8. E. C.

LEIBNIZ (Godefroy-Guillaume), l'un des plus grands génies des temps modernes, et dont l'histoire de la philosophie a inscrit le nom à côté des noms glorieux de Bacon, de Descartes, de Newton, naquit à Leipzig le 3 juillet 1646, quatorze ans après Locke et Spinoza. Son père, qui était professeur à l'université de cette ville, mourut quand son fils n'avait encore que six ans. En retraçant les souvenirs de sa jeunesse, il raconte comment, peu satisfait de l'instruction qu'il recevait à l'école, il s'enfermait des journées entières dans la bibliothèque paternelle, lisant à l'aventure les livres qui lui tombaient sous la main, et ne s'arrêtant qu'aux passages qu'il comprenait sans peine ou qui l'intéressaient le plus. Le hasard, dit Leibniz lui-même, le servit bien dans ces lectures, en l'adressant d'abord aux anciens. Les livres des modernes qu'il lut ensuite ne lui paraissaient auprès d'eux que des discours sans grâce et sans force, en même temps que sans application à la vie réelle. Ces défauts, ajoute-t-il, frappèrent sa jeune raison au point que, de fort bonne heure, il s'imposa pour règle, dans ses compositions, de rechercher avant tout la clarté dans l'expression et l'usage dans les choses. Il ne tarda pas cependant à faire connaissance avec d'autres modernes : les œuvres de Képler, de Galilée, de Bacon, de Descartes, lui prouvèrent que Platon, Aristote, Archimède avaient trouvé des successeurs. Ces lectures si

variées, qui, à cet âge, eussent été un danger pour un esprit ordinaire, furent pour Leibniz la source première de ce vaste savoir et de cet esprit encyclopédique qui le distinguent et lui firent entrevoir dès lors l'unité et l'harmonie des sciences et des arts.

Un pareil esprit ne pouvait se trouver satisfait de l'étude d'une seule branche de savoir. Admis à l'âge de quinze ans aux études supérieures, il se partagea entre le droit, la philosophie et les mathématiques, à Leipzig d'abord, puis à Iéna. Son premier dessein cependant avait été de se consacrer à la carrière de jurisconsulte dans sa patrie. Heureusement pour sa gloire et pour la philosophie, la Faculté de Leipzig, cédant on ne sait pas trop à quelle intrigue, refusa de l'admettre à l'épreuve du doctorat, sous le prétexte qu'il était encore trop jeune. Il fit alors, à vingt ans, ses adieux à sa ville natale, pour aller demander la palme académique à l'université d'Altorf près de Nuremberg, qui s'empressa de la lui accorder, et lui offrit une place dans son sein. Mais Leibniz avait d'autres projets désormais, et une autre carrière à fourrir. A Nuremberg, où il séjourna quelque temps, et où il se fit par curiosité admettre dans une société d'alchimistes, il rencontra le baron Boinebourg, ancien chancelier de l'électeur de Mayence; il s'attacha à cet homme d'État et le suivit à Francfort. Grâce à sa recommandation, Leibniz fut admis au service de l'électeur comme conseiller de justice. Il y demeura jusqu'en 1672, partageant son temps entre ses fonctions et de grandes études de droit, de politique, de philosophie et de physique générale. A cette époque appartient la publication de deux de ses écrits relatifs à *l'Étude du droit* et à *la Réforme du corps de droit*, et celle d'une nouvelle édition de l'ouvrage de Nizolius, de *Veris principis et vera ratione philosophandi*, précédé d'une dissertation très-remarquable sur *le Style philosophique*. C'est alors aussi qu'il composa deux traités : l'un sur *le Mouvement abstrait*, adressé à l'Académie des sciences de Paris; l'autre sur *le Mouvement concret*, offert à la Société royale de Londres.

En 1672, Leibniz se rendit à Paris avec une mission du baron de Boinebourg, et l'année suivante il alla visiter Londres. Il se livrait alors à une étude plus sérieuse des mathématiques, et telle était déjà dans ces deux foyers de la science la considération dont il jouissait, que la Société royale le nomma un de ses membres étrangers et que l'Académie des sciences lui offrit une place dans son sein, à condition qu'il embrasserait le catholicisme : il refusa et ne fut que plus tard associé à cette compagnie illustre. Il prolongea son séjour à Paris jusqu'en 1677, et après avoir encore une fois visité Londres et parcouru la Hollande, il vint se fixer à Hanovre, où il avait été appelé comme conservateur de la bibliothèque, par son nouveau protecteur le duc Jean-Frédéric de Brunswick-Lunebourg.

Pour se faire une idée de la prodigieuse activité de Leibniz à cette époque de sa vie, qui était en même temps celle de la jeunesse de l'esprit scientifique moderne, âge tout à la fois plein de force et de présomption, de vastes et solides entreprises, et de projets chimériques, de réalité et d'illusions, il faut lire la lettre que, sous la date du 26 mars 1673, il écrivit de Paris au duc de Brunswick, et que M. Guhrauer a publiée pour la première fois en 1838 (voy. les *Œuvres allemandes* de Leibniz, t. I, p. 277 et suiv.). Rien de plus curieux que cette sorte d'inventaire des idées de Leibniz à vingt-sept ans. Il croit avoir trouvé dans son *Ars combinatoria* une méthode infailible pour résoudre les problèmes les

plus difficiles, méthode qu'avaient vainement cherchée Raymond Lulle et le P. Athanase Kircher. Dans sa théorie du mouvement, il a trouvé le moyen d'expliquer tout mécanisme naturel et artificiel par une cause unique, la circulation de l'éther ou de la lumière autour du globe. Grâce à sa nouvelle méthode, il a inventé une *machine à calculer*, ainsi qu'une *géométrie mécanique*. Il annonce avoir retrouvé le *bateau sous-marin* de Drébélius. Il va exposer le *droit naturel* avec tant de clarté, que tout homme de sens pourra, en le prenant pour guide, répondre à toutes les questions de *droit des gens* et de *droit public*. Il est occupé d'un projet qui aura pour effet d'abrégier et de rendre plus rationnel le *Code de procédure*. En *théologie naturelle*, il est en mesure de démontrer que tout mouvement suppose un principe intelligent; qu'il y a une harmonie universelle, ayant sa cause en Dieu; que l'âme est immatérielle, incorruptible, immortelle. En *théologie révélée*, il prouvera la possibilité rationnelle de tous les mystères, y compris celui de la présence réelle dans l'eucharistie. Déjà il a conçu le système des *monades*. « Je démontrerai, dit-il, que dans tout corps il y a un principe incorporel. » Il parle enfin d'un grand projet politique qui l'occupe, et qui, s'il est réalisé, garantira la paix et l'indépendance de l'Europe, tout en portant au comble la grandeur de la France, projet qui, après la pierre philosophale, lui paraît ce qui se peut offrir de plus précieux à un prince tel que Louis XIV.

Si l'on trouvait quelque jactance dans ces magnifiques promesses, il faudrait se rappeler que Leibniz était alors dans toute l'ardeur de la jeunesse et de la production, et que, d'autres égards, il a depuis tenu plus qu'il ne promettait alors : déjà germe dans son esprit l'invention de l'analyse infinitésimale.

Il demeura dix années consécutives à Hanovre, occupé principalement de physique et de mathématiques. Il eut une grande part à la fondation des *Acta eruditorum*, imitation du *Journal des Savants*, et dont la première livraison parut à Leipzig en 1682. Chargé par le duc Ernest-Auguste d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick, il entreprit un voyage de recherches en Allemagne et en Italie, qui dura de 1687 à 1690. A son retour il contribua, par les documents qu'il fournit, à faire élever le duc Ernest-Auguste à la dignité d'électeur de l'Empire, écrivit l'admirable esquisse sur les révolutions du globe, intitulée *Protogœa*, et fit paraître son grand *Recueil diplomatique du droit des gens*; ensuite, revenant à la métaphysique, il exposa dans les *Actes* de Leipzig sa doctrine sur la *substance* et la *vraie nature des choses*, et dans le *Journal des Savants* son système de l'*harmonie préétablie*, en même temps qu'il entretenait avec Bossuet cette belle et utile correspondance qui avait pour objet d'amener la réunion des églises de la confession d'Augsbourg avec l'Église catholique.

Après avoir donné à son pays un Journal des savants, il songea à y établir une Académie des sciences qui pût rivaliser avec celle de Paris et de Londres. Il devint le véritable fondateur de l'Académie de Berlin, dont il fut le premier président (1700). En 1711, il eut à Torgau une entrevue avec Pierre le Grand, qui le consulta sur ses projets de civilisation, et qui lui accorda, avec un titre honorifique, une pension considérable. La même année, l'empereur Charles VI lui donna des lettres de noblesse, et bientôt après, en récompense de la part qu'il avait prise au traité d'Utrecht, une nouvelle pension. A la mort du roi Frédéric I^{er}, voyant l'existence de l'Académie de Berlin compromise par l'esprit peu

littéraire de son successeur, il se rendit à Vienne pour y provoquer, de concert avec le prince Eugène, l'établissement d'une société savante; la peste qui éclata dans cette ville empêcha l'exécution de ce dessein. D'ailleurs l'avènement de l'électeur de Hanovre au trône d'Angleterre l'engagea à retourner auprès de sa cour. Outre quelques ouvrages historiques, la publication de sa *Théodicée*, de la *Monadologie*, des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, et une correspondance avec Clarke sur les plus hautes questions de métaphysique, l'occupèrent les dernières années de sa vie. Il mourut à Hanovre le 14 novembre 1716. Le monument qui fut érigé sur son tombeau porta cette simple inscription : OSSA LEIBNITII.

Ses biographes sont unanimes pour vanter l'urbanité et la dignité de ses mœurs, la facilité de son commerce, son désintéressement et sa libéralité comme savant, son peu de souci de ses affaires personnelles, la liberté de son esprit exempt de tout pédantisme; il aimait la gloire et n'affectait point de cacher qu'il sentait sa valeur. Tout entier à la science et aux affaires, Leibniz ne fut jamais marié.

Pour achever de donner une idée de sa vie, il faudrait rappeler l'action qu'il exerça sur les affaires de son siècle, la grande part qu'il prit à tous les intérêts de la vie publique, religieuse, littéraire. Son action fut presque aussi universelle que sa science, et s'agrandit avec sa renommée et son âge. Les plus grands princes de son temps recherchaient ses conseils. Il entretenait une correspondance immense, et ses lettres s'adressaient à ce qu'il y avait de plus illustre dans l'État et dans l'Église, dans la philosophie, dans les lettres et les sciences. Cette activité pratique, en même temps que théorique, est surtout ce qui le distingue parmi les philosophes : ce fut là sa gloire et peut-être son défaut. Frappé de la stérilité des travaux de l'école, il s'était fait une loi de rechercher l'usage, l'application en toutes choses. Il était convaincu que la science pouvait devenir d'autant plus utile qu'elle était plus profonde; mais au lieu de poursuivre ses méditations théoriques sans se préoccuper de leurs résultats, au lieu de faire découler la pratique de la théorie, plus d'une fois il régla l'essor de celle-ci sur les besoins de celle-là. De là, sans doute, de grandes découvertes, mais aussi des hypothèses plus brillantes que solides, des projets chimériques et des concessions faites à l'usage, et qui eussent été peut-être refusées à la pure théorie.

L'activité de Leibniz se répandit sur presque toutes les parties du savoir. Physique et politique, sciences morales et mathématiques, philosophie et théologie, tout l'occupait en même temps, sans que l'on puisse dire quelle science l'intéressait davantage ou pour laquelle il avait le plus d'aptitude. Il réunissait les qualités les plus opposées : l'esprit spéculatif et l'esprit pratique, l'imagination du poète et la réflexion du philosophe, la vue perçante de l'observateur et la plus haute puissance d'abstraction et de généralisation, la patience de l'érudit et de l'antiquaire, et la hardiesse de l'inventeur ou du réformateur. Son intelligence était servie par une mémoire prodigieuse, et sa mémoire n'était si fidèle, que parce que tout ce qu'il lui confiait, il le savait comme s'il l'avait produit lui-même. Il faisait des extraits de tout ce qu'il lisait, et ce qu'il transcrivait ainsi se gravait à jamais dans son esprit. « Deux choses, dit-il, qui le plus souvent sont un danger, m'ont été d'une merveilleuse utilité : la première, c'est que j'ai presque tout appris moi-même; la seconde, que

tout d'abord, et avant d'en avoir étudié la partie vulgaire, je recherchais en toute science quelque chose de nouveau. Par là j'ai évité de charger mon esprit de choses inutiles, admises plutôt d'autorité que sur des raisons; et puis je n'avais de repos que je n'eusse pénétré jusqu'aux principes de la science, d'où ensuite je pusse tout trouver par moi-même. » Une telle marche ne pouvait être suivie avec succès que par un homme du génie de Leibniz, et dans un temps de rénovation et d'invention comme celui où il vivait.

Il est impossible de caractériser ici, même brièvement, tous ses travaux dans les parties diverses du domaine intellectuel, toutes les méthodes nouvelles qu'il proposa, toutes les découvertes qu'il fit, toutes les inventions qu'il exécuta ou qu'il tenta, toutes les pensées qui jaillirent incessamment de son génie, comme autant de *fulgurations*, et qui, faibles étincelles d'abord, selon l'expression de son dernier d'apographe, devinrent sous le souffle public de brillantes flammes.

Nous n'avons à nous occuper sérieusement que des travaux du philosophe; mais nous devons, pour l'honneur de la philosophie, rappeler du moins ses autres titres à l'admiration du monde, en insistant davantage sur ceux de ses écrits qui ont un rapport plus direct aux sciences philosophiques.

Nous avons de Leibniz une foule de petits écrits étincelants de lumière, sur presque tous les sujets, mais peu d'ouvrages étendus et complets soit pour le fond, soit surtout quant à la forme. Il écrivait de préférence en latin et en français. Son style latin est en général peu élégant, mais clair, précis et toujours convenable. Il tâchait d'écrire, disait-il, comme se serait exprimé un laboureur romain qui aurait pensé comme lui. Sa prose française n'est pas exempte d'incorrections; mais on y retrouve cette grande et noble simplicité qui distingue les écrivains du siècle de Louis XIV. Du reste, il ne méprisait pas la langue de son pays, et les deux volumes de ses *Œuvres allemandes*, publiées récemment par M. Guhrauer, prouvent qu'il n'a pas tenu à lui que cette langue ne se relevât plus tôt de sa décadence momentanée.

Leibniz était un esprit essentiellement encyclopédique. Jeune encore il traça le plan d'une encyclopédie complète. On trouve ses idées là-dessus dans le *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, dans le *Projet d'érection d'une Académie royale à Berlin*, et dans plusieurs petits écrits relatifs à ce qu'il appelait la *science générale*. « Une encyclopédie, dit-il, doit définir tous les termes, exposer les procédés fondamentaux des arts, et offrir, avec le sommaire de l'histoire universelle, l'histoire de chaque science. » Il invite les Académies à faire tourner le savoir à la félicité publique, à provoquer la composition de bons livres élémentaires pour les écoles, de recueils substantiels avec des répertoires, de journaux et d'annuaires de médecine, à faire des tableaux représentant les œuvres de l'art et de la nature. Il voudrait qu'un prince, ami des sciences, engageât une société de savants à dresser un inventaire exact et méthodique de toutes les vérités connues, éparses dans les livres, dans les cabinets des hommes studieux et dans les ateliers; à établir ensuite les vérités qui ne sont encore connues qu'imparfaitement et à en rechercher de nouvelles. A celles-là il faut appliquer la *méthode de la certitude*; à celles-ci, *l'art d'inventer*. Sous le titre de *Science générale*, il poursuivait une philosophie des sciences qu', en déterminant leur nature

et leurs rapports, offrirait le moyen de les confirmer et de les accroître.

Pour rappeler ce que Leibniz fut comme mathématicien, il suffit de rapporter ce jugement de Fontenelle: « Son nom est à la tête des plus sublimes problèmes qui aient été résolus de nos jours, et il est mêlé dans tout ce que la géométrie a fait de plus grand, de plus difficile et de plus important. » Tandis que les Anglais, par esprit national, réclamaient pour Newton seul l'honneur d'avoir inventé le calcul infinitésimal, les savants français, plus justes et plus désintéressés, sont d'accord pour partager cet honneur entre les deux compétiteurs, ou plutôt pour le laisser à chacun tout entier.

Parmi les nombreux écrits de Leibniz relatifs aux sciences physiques, le plus curieux est celui qui, sous le titre de *Protogœa*, traite de la forme primitive du globe terrestre, et qui parut en 1693. Il s'y applique à démontrer l'accord de la science avec la cosmologie sacrée. Le fait vraiment primitif, selon lui, c'est la séparation de la lumière et des ténèbres, ou celle du principe actif et des principes passifs. Avant cette séparation, le globe étant encore en combustion, l'élément humide était à l'état de vapeur. Ensuite, à mesure que la terre se refroidit, par la séparation des principes passifs entre eux, la vapeur, en retombant sur le globe, entraîne le sel répandu à la surface, ainsi que les parties molles: de là les montagnes, les vallées et les mers. Les révolutions secondaires furent produites par des inondations et des incendies partiels, des éruptions volcaniques, des tremblements de terre. C'est sur ces données que Leibniz voulait fonder une science nouvelle sous le nom de *géographie naturelle*, et qui depuis s'est appelée *géologie*. Il explique, selon les lumières du temps, les divers phénomènes géologiques et minéralogiques, surtout la formation des cristaux, qu'il appelle une géométrie de la nature inanimée. Ce qui est curieux, c'est qu'il croyait encore avoir besoin de prouver que les pétrifications n'étaient pas de simples jeux de la nature. La loi de continuité, selon laquelle il considérait la nature, lui fit deviner l'existence des zoophytes comme formant la transition entre les deux règnes organiques.

Ses travaux historiques eussent à eux seuls suffi pour le rendre célèbre. Il contribua à porter la lumière dans les ténèbres du moyen âge, et fut un des pères de la philosophie comparée. Son projet d'une langue universelle ou de *passigraphie* ne fut, il est vrai, qu'une brillante chimère; mais il émit sur la linguistique des vues et des idées qui méritent encore d'être prises en considération. Sa *Nouvelle méthode d'étudier et d'enseigner le droit*, qu'il écrivit à vingt et un ans, renferme sur l'enseignement en général des vues toutes nouvelles. Il n'ignorait pas les vrais principes de *l'art didactique*, qu'il subdivise en *mémorique, méthodologie et logique*. Il n'invoqua pas seulement la réforme de la méthode d'enseigner le droit, mais la réforme de la jurisprudence elle-même, qu'avait promise un article de la paix de Westphalie. Ses travaux de publiciste offrent un intérêt immense, et ce n'est qu'avec effort que nous nous interdisons de les indiquer ici avec quelque détail. Qu'il nous soit permis, du moins, de rappeler la combinaison qu'il imagina pour assurer à la fois l'indépendance de l'Europe, menacée par l'ambition de Louis XIV, et la grandeur de la France. Dans une pièce conservée à Hanovre, et qui a la forme d'une *Lettre au roi Louis XIV*, il raconte comment, très-jeune encore, il avait conçu le projet de *marier* ensemble la France et l'Égypte,

qu'il appelle la *Hollande de l'Orient*. C'est ce même projet qui est développé dans l'écrit intitulé *Concilium ægyptiacum*, pièce que Napoléon ne connut qu'en 1803, et non, comme on l'a dit, avant son expédition en Égypte. « La France, dit-il dans un mémoire écrit en allemand vers 1670, est destinée par la Providence à guider les armées chrétiennes dans le Levant, à conquérir l'Égypte, et à détruire les repaires de brigands de l'Afrique. » Il cultivait avec prédilection l'idée d'une paix perpétuelle, au moyen d'une confédération d'États reconnaissant pour chef temporel l'empereur, et pour chef spirituel le pape : idée, du reste, dont il comprenait parfaitement les difficultés. Dans une lettre écrite sur la fin de sa vie, il reconnaît que l'inscription *paix perpétuelle* ne peut guère se mettre que sur la porte d'un cimetière.

Les plus grands génies même ne sont jamais en toutes choses supérieurs à leur siècle, et Leibniz ne fait pas exception à cette loi générale. Dans une lettre à Bossuet, tout en convenant que la torture donne lieu aux plus grands abus, il ajoute qu'on aurait beaucoup de peine à s'en passer. Ailleurs il n'ose se prononcer qu'avec réserve contre l'astrologie. Il est possible, dit-il, que les mouvements des astres soient les signes des choses du monde, ainsi que les lignes de la main sont l'expression de ce qui se passe dans le corps. Toutefois il excepte formellement de l'influence sidérale l'activité morale et en partie aussi les choses naturelles. Ajoutons qu'il approuva hautement le livre que, sous le titre de *Cautio criminalis*, le jésuite allemand Spee avait publié dès 1631 contre les procès de sorcellerie.

La philosophie de Leibniz domina en Allemagne jusqu'aux approches de l'avènement de Kant, et même encore après, d'excellents esprits lui demeurèrent fidèles, tout en abandonnant quelques-unes de ses hypothèses. Ils n'admettaient pas, avec la critique superficielle de leur temps, qu'il suffisait pour le juger de tourner en ridicule son optimisme, son hypothèse de l'*harmonie préétablie*, et ses chimériques projets d'une confédération européenne et d'une langue universelle. Aujourd'hui, une critique plus juste et plus profonde, appréciant les systèmes d'après leur esprit général et leurs principes essentiels, et non d'après les solutions qu'ils donnent de certaines questions particulières, doit reconnaître en Leibniz un des maîtres les plus illustres du genre humain, et un de ceux qui ont le plus contribué au progrès de la philosophie spiritualiste. Leibniz appartient à cette noble famille de penseurs, qui compte parmi ses chefs Pythagore, Platon, Descartes, et qui, voyant dans l'esprit autre chose qu'un sujet passif de la sensation, une possibilité vide en soi, un produit de l'organisation physique, reconnaît à la raison une origine divine et une autorité supérieure à celle de l'expérience sensible, et subordonne les faits aux principes, les choses aux idées; il relève historiquement de Descartes, et fut l'adversaire immédiat de Gassendi et de Locke. Nous allons rappeler brièvement ses vues principales sur la méthode, sa théorie des monades, son hypothèse de l'*harmonie préétablie*, sa *théodicée*, les principes de sa philosophie de la nature et de sa philosophie du droit.

Leibniz a exposé sa doctrine sur la logique et la méthode principalement dans ses *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* (en latin), dans le *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, et dans un écrit publié récemment par M. Erdmann : *de Scientia universalis, sive de calculo philosophico*. Dans

une lettre à Gabriel Wagner, il reconnaît qu'il doit beaucoup à la logique ordinaire, bien qu'elle ne soit que l'ombre de ce qu'on en pourrait faire en l'enrichissant de sa double méthode de la certitude et de l'invention. Les principes de toute certitude, selon lui, sont le principe de *contradiction* et celui de la *raison suffisante*. D'après le premier, est déclaré faux ce qui implique contradiction; et, d'après le second, il faut pouvoir rendre *raison* de toute vérité qui n'est pas immédiate ou identique, ou, en d'autres termes, l'idée de l'attribut doit toujours être renfermée implicitement dans celle du sujet. Ces deux principes évidemment ne constituent que la méthode de démonstration, de vérification, de critique, méthode toute négative en ce qu'elle est plus propre à démontrer l'erreur qu'à établir de nouvelles vérités; elle a besoin d'être complétée par l'art de l'invention, et spécialement pour la philosophie par une logique supérieure. Cette méthode philosophique, du reste, s'appuie sur la psychologie rationnelle, sur la théorie de la raison, de la vérité, de la nature des idées, et n'est pas, dans les écrits de Leibniz, suffisamment distincte de la méthode générale; les préceptes de l'une et de l'autre sont constamment mêlés ensemble. Selon lui, il y a en général deux sources de connaissances, une expérience exacte et une démonstration solide; et deux sortes de vérités, les unes contingentes ou de fait, les autres immédiates et nécessaires. Il y a entre ces deux espèces de propositions la même différence qu'entre les nombres incommensurables et les nombres commensurables; la dernière raison des vérités contingentes est dans l'intelligence divine. La raison domine en toutes sortes de connaissances, ainsi qu'elle règne en toutes choses; tout faux raisonnement est une erreur de calcul, un solécisme du langage rationnel; il faut qu'à l'aide d'une langue bien faite tout raisonnement puisse se vérifier comme un calcul; en toute controverse alors il suffira de dire : *Calculons*. L'analyse est l'instrument de la recherche de la vérité; elle est le télescope et le microscope de l'intelligence; une analyse parfaite est la réduction des notions à leurs plus simples éléments, aux premiers possibles, aux idées irrésolubles, ou, ce qui revient au même, aux attributs absolus de Dieu, causes premières des choses. Dieu, par sa pensée, a produit le monde : les choses sont donc identiques aux pensées divines, et l'analyse tend à remonter jusqu'à ces pensées.

Pour Leibniz, la vérité logique équivalait à la vérité matérielle, la possibilité rationnelle à la réalité, tout ce qui est possible tendant nécessairement à l'existence. Une idée est donc vraie lorsqu'elle est possible, elle est fautive lorsqu'elle implique contradiction; une idée est possible *a priori* lorsqu'il n'y a pas contradiction à la concevoir, elle l'est *a posteriori* lorsqu'elle existe actuellement. Il considérait ainsi, de prime abord, les *derniers abstraits* comme les éléments de toute vérité. « La vérité, la réalité absolue, dit Maine de Biran, n'est pour lui que dans les *abstrait*, et nullement dans les *concrets* de ces représentations *sensibles et claires*, mais toujours *confuses et indistinctes*, et les *derniers abstraits*, les derniers produits de l'analyse sont en même temps les dernières raisons de tout ce que nous concevons, les seuls vrais éléments de toutes nos idées. De là la foi de Leibniz au raisonnement. » « Dès que la raison métaphysique de l'existence, ajoute Maine de Biran, se trouve identifiée avec la raison mathématique ou logique de démonstration, le syllogisme devient infallible par sa seule forme. Le caractère de réalité absolue du principe le plus abstrait se

transmettra à sa dernière conséquence. Ainsi les lois de la logique pure, les lois de l'entendement s'identifient avec les lois de la nature; le possible est avant l'actuel, l'abstrait avant le concret, la notion universelle avant la représentation singulière. »

Leibniz était idéaliste dans le sens de la philosophie allemande de nos jours, en voyant dans la dialectique une interprétation de la pensée divine. *Quum Deus calculat et cogitationem excercet, sit mundus*, dit-il dans sa dissertation sur le style philosophique; et, selon lui, la raison est la faculté d'imiter ce calcul divin. Cependant, moins hardi que Schelling et Hegel, il n'admet une identité parfaite des idées et des choses qu'en Dieu, et accorde à l'homme la faculté seulement d'en approcher. La connaissance, selon lui, est ou *claire* ou *obscur*; une connaissance claire est à son tour ou *distincte* ou *confuse*, et une connaissance distincte est ou *inadéquante* ou *adéquante*; elle est, de plus, ou simplement *symbolique* ou *intuitive*: la connaissance parfaite est celle qui serait tout ensemble intuitive et adéquate; mais il doute que les hommes puissent aller jusque-là.

Leibniz est à la fois idéaliste, ou, pour mieux dire, *rationaliste* et *réaliste*: il est rationaliste en ce qu'il attribue à la raison une autorité indépendante de l'expérience et un contenu qui ne lui est pas venu du dehors; il est réaliste en ce qu'il reconnaît aux lois et aux idées de l'intelligence une valeur objective, et qu'en même temps qu'il admet dans l'esprit la présence de concepts et de principes innés, dont le développement et l'application forment le système de la connaissance, il pose au dehors des éléments de toute réalité, dont l'ensemble et le mouvement constituent l'univers. La sensation à elle seule ne peut suffire à la pensée pour produire la connaissance, et l'induction ne peut fournir les propositions universelles qu'à l'aide d'un principe de la raison. S'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit entré par les sens, au moins l'esprit est inné à lui-même. Bien qu'il n'admette pas, dans le même sens que Malebranche, que nous voyions tout en Dieu, Dieu est selon lui la lumière de tous les hommes: il y a un esprit universel présent en tous; la vérité qui nous parle lorsque nous reconnaissons des propositions d'une certitude éternelle est la voix même de Dieu. Il est cependant si peu panthéiste, surtout dans le sens de Spinoza, que sa philosophie se distingue autant par son opposition au spinozisme qu'au sensualisme de Locke et à la doctrine atomistique de Gassendi; son idéologie, ainsi que sa psychologie et sa théologie, tout son système, en un mot, dépend et découle de sa doctrine de la nature générale des êtres, de sa théorie de la nature des substances, connue sous le nom de *monadologie*.

Leibniz imagine l'hypothèse des *monades* pour échapper d'une part au panthéisme de Spinoza et à l'idéalisme de Malebranche, et de l'autre au sensualisme de Locke et à la philosophie atomistique. A tous ces systèmes, il oppose un réalisme spiritualiste: les monades ne sont ni de simples *idées* ou des nombres purs, ni des atomes corporels, mais des atomes spiritualisés, un milieu entre l'idée et l'atome, participant des deux sans être ni l'un ni l'autre.

Jeune encore, dans une dissertation de *Principio individui*, retrouvée par M. Guhrauer, se prononçant pour les nominalistes, il avait déclaré qu'il n'y avait de réel que les substances individuelles et qu'elles existaient en soi, indépendamment de tout sujet pensant. Il distinguait ainsi les substances finies et créées de la sub-

stance absolue et primitive: selon le panthéisme, les individualités ne sont que des modes ou des négations de la substance absolue; selon Leibniz, elles sont, bien que créées et dérivées, également positives. Il développa ses idées sur la métaphysique dans plusieurs écrits, de 1694 à 1714. Dans celui qui est intitulé de *Principia philosophiæ emendatione et de notionibus substantiæ*, après avoir fait tout à la fois l'éloge et la critique de Descartes, il insiste sur la nécessité de bien définir l'idée de substance, parce que de cette définition dépendent les vérités premières sur Dieu et les esprits, ainsi que sur la nature des corps. Selon lui, cette notion suppose celle de force, de force essentiellement active, faisant sans cesse effort pour entrer en action. « On peut sans doute, dit-il, expliquer mécaniquement, par le mouvement de l'éther, la pesanteur et l'élasticité; mais la dernière raison de tout mouvement est la force primitivement communiquée à la création, force qui est partout, mais qui, par là même qu'elle est présente dans tous les corps, est diversement limitée et contenue; cette force, cette vertu d'action est inhérente à toute substance corporelle ou spirituelle. Les substances créées ont reçu de la substance créatrice, non-seulement la faculté d'agir, mais encore celle d'exercer leur activité chacune à leur manière. »

A cet écrit se rattache comme développement un article inséré dans le *Journal des savants*, en 1695, sous le titre de *Nouveau système de la nature et de la communication des substances*, remarquable d'ailleurs par les détails que donne Leibniz sur la marche de son esprit, quant à ces matières. Il rapporte comment, après avoir pénétré fort avant dans le pays des scolastiques, les mathématiciens modernes l'en firent sortir. Il fut d'abord charmé de la manière toute mécanique dont ceux-ci expliquaient la nature; mais depuis, l'étude approfondie des principes mêmes de la mécanique lui fit comprendre que, pour expliquer les lois physiques, il fallait employer l'idée de *force*. Il ne tarda pas à revenir du système du vide et des atomes: il comprit que la matière n'étant qu'une collection de parties infiniment divisibles et chose toute passive, ne suffisait pas à expliquer l'individualité et l'existence réelle des corps, et qu'il fallait admettre en eux la présence d'*unités véritables*, quoique purement formelles; qu'il fallait, par conséquent, réhabiliter les *entéléchies* d'Aristote, les *formes substantielles* de la scolastique, en les concevant comme analogues aux âmes, comme des forces primitives, douées d'une *activité originale*, comme des forces constitutives des substances, comme créées avec le monde et subsistant autant que celui-ci; atomes de substance, mais non de matière; unités réelles et absolues, derniers éléments de l'analyse, *points métaphysiques* pleins de vitalité, *exacts* à la fois comme le point mathématique, et *réels* comme le point physique. Ces unités substantielles qui constituent les corps sont, du reste, d'une nature inférieure à celle des esprits et de l'âme raisonnable: ceux-ci sont créés à l'image de Dieu, qui les gouverne comme un roi règne sur ses sujets, tandis qu'il dispose des autres substances comme un ingénieur dispose de ses machines; elles sont impérissables. Pour en expliquer la durée, indépendamment de toute idée de génération et de mort, Leibniz, s'aidant de la théorie des *transformations* de Swammerdam, Malpighi et autres, admet que la génération d'un animal n'est qu'un développement, que la mort n'est qu'un enveloppement; qu'il n'y a ni naissance nouvelle ni mort définitive, mais seulement trans-

mission d'essence, métamorphose. Les âmes raisonnables suivent d'autres lois; elles ne peuvent jamais perdre leur personnalité, leur qualité de citoyens du monde des esprits; tout tend à la perfection de l'univers en général et à celle des créatures raisonnables en particulier. *L'espace* n'est pas un être réel absolu, mais quelque chose de relatif et d'idéal, ainsi que *le temps*: le premier est l'ordre des choses considérées comme coexistantes, le second l'ordre des successions.

Ces questions ainsi résolues, Leibniz se croyait rentré dans le port; mais, quand il vint à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, il se trouva, dit-il, comme rejeté en pleine mer. Comment expliquer la liaison des substances entre elles, surtout celle de l'esprit avec le corps? Rejetant avec les cartésiens toute *influence* d'une substance sur une autre, mais ne pouvant admettre le système des causes occasionnelles ou de l'assistance divine invoquée par eux, et que Leibniz appelle un *deus ex machina*, il fut amené à concevoir l'idée d'une *harmonie préétablie* par la volonté du Créateur, d'un accord constitué par avance entre toutes les substances, et en particulier entre l'âme et le corps. Grâce à cette harmonie, les substances, tout en se développant chacune pour soi, par une spontanéité parfaite et une entière indépendance, s'accordent néanmoins si exactement entre elles qu'elles semblent se déterminer réciproquement: ainsi deux horloges ne marchent parfaitement ensemble sans l'intervention incessante de l'horloger, qu'autant qu'elles auront été fabriquées et disposées avec tant d'art qu'elles ne peuvent pas ne pas s'accorder. Cette hypothèse, qui surprit d'abord Leibniz lui-même par sa hardiesse et son étrangeté, finit par le satisfaire entièrement, comme la seule rationnelle et comme assurant d'ailleurs la liberté et l'immortalité personnelle de l'âme, ainsi que l'existence de Dieu, en même temps qu'elle rend compte de l'harmonie universelle. D'après cette doctrine, l'âme est entièrement libre de toute action étrangère, et son immortelle durée est garantie avec son indépendance et son impérissable individualité. « Tout esprit, dit Leibniz, est comme un monde à part, se suffisant à lui-même, embrassant l'infini, exprimant l'univers, et il est aussi durable, aussi absolu que l'univers lui-même, qu'il représente de son point de vue et par sa vertu propre. Elle offre enfin une preuve nouvelle de l'existence de Dieu, ce parfait accord ne pouvant venir que d'une cause commune et intelligente. »

Nous ne relèverons pas tout ce qu'il y a d'illusoire dans cette conviction de Leibniz, surtout en ce qui concerne l'union de l'âme avec le corps; mais on doit s'étonner qu'il ait pu se persuader qu'elle peut se concilier avec la liberté; il croit avoir assuré celle-ci en la confondant avec la spontanéité et l'indépendance, quant au dehors. « Il n'y a point de nécessité dans les choses individuelles, dit-il (*de Libertate*), tout y est contingent; mais rien, non plus, n'y est indifférent, puisque tout y est déterminé: la liberté est la *spontanéité intelligente*. » Il manque évidemment quelque chose à cette définition, c'est le libre choix, l'absolue détermination par soi-même.

Le petit traité intitulé la *Monadologie* est daté de 1714 et adressé au prince Eugène: c'est un résumé de la *Théodicée* de Leibniz, de toute sa philosophie sur Dieu, sur l'âme, sur l'univers; nous ne saurions mieux faire pour compléter ce qui précède que d'en présenter la substance.

Les *monades*, éléments des choses, sont des substances simples, incorruptibles, nées avec la création, différentes de qualités, inaccessibles

à toute influence du dehors, mais sujettes à des changements internes, qui ont pour principe *l'appétition*, et pour résultat la *perception*. Ce sont des atomes incorporels. Parmi les monades créées, il en est dans lesquelles la perception est plus distincte et accompagnée de conscience: ce sont les âmes proprement dites. Les âmes humaines se distinguent de celles des animaux par la connaissance des vérités nécessaires, qui constituent la raison ou l'esprit. De là aussi les *actes de la réflexion*, qui nous donnent la conscience du *moi*. Il y a deux sortes de vérités: les vérités *nécessaires* ou de raisonnement, dont le principe se trouve par l'analyse; et les vérités *contingentes* ou de fait, dont la dernière raison ne peut se trouver qu'en dehors de la série des contingences, dans une substance absolue et nécessaire, en Dieu, en qui les choses existent éminemment ou virtuellement. La substance divine est d'une perfection infinie. Les créatures tiennent leurs perfections de Dieu; leurs imperfections ont leur source dans leur propre nature, nécessairement bornée. Dieu se démontre *a priori* par sa seule possibilité, et *a posteriori* par l'existence des êtres contingents. L'entendement divin est la région des vérités nécessaires et éternelles comme lui-même. Les vérités contingentes seules dépendent du libre arbitre de Dieu, qui se détermine sur le principe de la *convenance* ou le choix du *meilleur*: c'est pour cela que le monde actuel est le meilleur possible. Les monades créées sont comme des *fulgurations* de la Divinité. Ses attributs essentiels sont la *puissance*, la *connaissance*, la *volonté*; à ces attributs correspondent dans les âmes le *sujet*, qui en est la base, la faculté de *perception*, et celle d'*appétition*. La créature est *active* en raison de sa perfection, *passive* en tant qu'elle est imparfaite. Les mouvements des monades sont réglés les uns sur les autres de manière à produire le meilleur des mondes possibles. En vertu de cette *harmonie préétablie* entre elles, chaque substance, par ses rapports, exprime toutes les autres; elle est un miroir vivant de l'univers, chacune réfléchissant à sa façon et de son point de vue: de là la plus grande variété en même temps que le plus grand ordre et la plus haute perfection possibles. Tout corps particulier se ressent de tout ce qui arrive dans le monde, de telle sorte que celui qui verrait tout, pourrait lire en chacun ce qui se fait et se fera partout. Mais une âme ne peut voir en elle-même que ce qui y est représenté distinctement. Elle se représente plus clairement le corps qui lui est affecté, et par là même l'univers que celui-ci exprime par ses rapports. Tout corps organique est une machine divine, qui est encore machine dans ses moindres parties, ce qui n'a pas lieu dans les ouvrages de l'homme, et fait la différence entre l'art divin et notre art. Il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, et dans la moindre partie de la matière il y a un monde de créatures. Il y a métamorphose, mais point métémpsycose dans les animaux; il n'y a point d'âme sans corps: Dieu seul en est exempt. L'accord entre les mouvements du corps et ceux de l'âme est une conséquence de l'harmonie universelle. L'âme étant naturellement *représentative* de l'univers, il doit y avoir identité parfaite entre le système des perceptions et celui des phénomènes. Les âmes raisonnables sont à la fois des miroirs vivants du monde et des images de la Divinité, et capables de s'élever à la connaissance du système universel. Elles forment la cité de Dieu, un monde moral dans le monde physique, dont Dieu est le ro-

et le père; et comme le même Dieu est l'architecte de l'univers et le monarque de la cité des esprits, il doit y avoir de l'harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce. Cette harmonie nous garantit une juste rémunération de nos actions, et doit nous inspirer, avec une pieuse résignation, une foi vive en la divine Providence.

Un des côtés les plus vrais et les plus intéressants de cette grande philosophie, c'est celui qui a pour objet l'interprétation de la nature, et il importe d'ajouter à ce que nous venons d'en indiquer quelques traits de plus. Nous les tirons du petit traité de *Ipsa natura* (1698) et d'une lettre à Bossuet du 8 avril 1692. Dans le premier, il déclare qu'on ne peut concevoir les choses autrement que se développant organiquement, selon leur essence et d'après une sorte de *prédelinéation*; qu'il faut admettre en elles une force active innée. Le mécanisme des corps doit s'expliquer par un principe plus élevé qu'un principe matériel et la raison mathématique; il faut le déduire d'une source métaphysique, pour ainsi dire, d'une force innée purement intelligible, qui émane elle-même de Dieu. « La souveraine sagesse, écrit-il à Bayle, agit en parfait géomètre; la véritable physique doit être puisée à la source des perfections divines; il faut faire découler la philosophie de la nature des attributs de Dieu, et tout expliquer par les causes finales. » Leibniz admet dans les formes, si ce n'est dans les forces de la nature, la loi de continuité. « Il n'y a de repos parfait nulle part, ni solidité, ni fluidité absolues, écrit-il à Bossuet. Tout, sans doute, se fait mécaniquement sous la loi de continuité; mais les principes de cette mécanique infinie dépendent d'une cause immatérielle. La nature n'est pas, comme le dit Fontenelle, la boutique d'un simple ouvrier : il y a de l'infini partout, et toute cette variété infiniment infinie est animée par une sagesse architectonique plus qu'infinie. Il y a partout de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique, et, pour ainsi dire, de la morale. Toute la nature est pleine de miracles, de merveilles, de raison où l'esprit se perd et ne comprend plus, bien qu'il sache que cela doit être ainsi. On admirait jadis la nature sans la comprendre; les cartésiens ont commencé à la croire si facile, qu'on est allé jusqu'au mépris. Il faut l'admirer avec intelligence et reconnaître que plus on l'étudie, plus on y découvre de merveilles, et que la grandeur et la beauté des raisons mêmes est ce qu'il y a pour nous de plus grand et de plus incompréhensible. »

Un des ouvrages les plus importants de Leibniz et un des fruits les plus murs de son esprit, ce sont les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703) : c'est une critique directe du grand ouvrage de Locke, sous la forme d'un dialogue entre Philalète et Théophile, dont le premier expose le système du philosophe anglais, et le second celui de Leibniz, d'après le plan même de l'*Essai sur l'entendement humain*. Tout au commencement, Théophile expose et résume les principes généraux de la philosophie de Leibniz; il dit entre autres : « Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison; il semble qu'il prend le meilleur de tous les côtés, et qu'après il va plus loin qu'on n'est allé encore. » Leibniz est plein d'estime pour Locke, et il s'applique moins à le réfuter qu'à le compléter en le rectifiant. A l'axiome du sensualisme : *Rien n'est dans l'intelligence qui*

n'aît été d'abord dans les sens, il oppose cette vive réplique : *Rien, en effet, si ce n'est l'intelligence elle-même avec sa nature propre et ses fonctions*; et tandis que Locke compare l'entendement, à son origine, à une table rase ou à un bloc de marbre brut, dont l'expérience fait une statue, Leibniz dit qu'il est semblable à un marbre de Paros, ou sont marqués d'avance par des veines naturelles, les contours et les formes de la future statue. Ainsi que tous les autres êtres, l'âme se développe spontanément selon sa nature et d'après une sorte de *prédelinéation*. Il y a des vérités innées virtuellement, mais il n'y a pas de pensées ou de propositions innées. La science morale est innée comme l'arithmétique; elle a besoin de se développer par la pensée et la vie. Dieu nous y porte d'ailleurs par des instincts, et l'homme est naturellement porté au bien avant que de savoir lire avec facilité dans la loi que Dieu a gravée dans son cœur.

Ses idées sur la philosophie du droit sont principalement exposées dans ses *Observations sur les principes du droit*, et dans une critique de Puffendorf. Il admet que le droit naturel est d'origine divine, à condition qu'on ne le fonde pas sur la seule volonté ou la seule puissance de Dieu, mais sur son entendement et sa sagesse. La justice, selon lui, est une bienveillance intelligente; elle est nécessaire et éternelle comme Dieu lui-même. Obéir à Dieu, c'est obéir à la raison souveraine; et agir selon la raison, c'est agir de telle sorte qu'il en résulte le plus grand bien possible. Dieu est l'auteur de tout droit, non par sa volonté arbitraire, mais par son essence même. Le bien et le mal sont tels nécessairement et en soi; c'est pour cela qu'un athée même pourrait croire à la justice comme en la géométrie. La sûreté n'est pas le principe suprême du droit, comme le veut Grotius, quoique ce qui est réellement utile à la société soit juste : car, au-dessus de la société civile, il y a la cité divine dont nous faisons également partie. La fin du droit naturel est le bien de ceux qui l'observent, son objet ce qui intéresse autrui et se trouve en notre pouvoir, sa source la lumière de l'éternelle raison divinement innée en nous.

Leibniz s'est placé parmi les théologiens les plus illustres de son temps, surtout par son *Discours de la conformité de la raison avec la foi*, qui précède la *Théodicée*, et par sa correspondance avec Bossuet et avec Péllisson. Mais il serait difficile de dire quelles ont été exactement ses opinions en cette matière. On l'accuse, dit Fontenelle, de n'avoir été qu'un rigide observateur du droit naturel. D'un autre côté, surtout depuis la publication posthume de son prétendu *Système théologique*, on a soutenu qu'il avait été secrètement catholique romain. Tout récemment encore, tandis que M. Guhrauer nous le présente comme le philosophe chrétien par excellence, M. Ritter soutient qu'il fut indifférent sur toutes les confessions chrétiennes, et sur le christianisme lui-même. Ce qui est vrai, c'est que Leibniz était rationaliste, comme le furent les Pères de l'Église grecque et la plupart des docteurs scolastiques, en ce qu'il s'appliquait comme eux à démontrer la possibilité rationnelle des vérités révélées, la conformité de la foi avec la raison, dans l'intérêt de la première plutôt que dans celui de la seconde. Plus d'une fois il lui est arrivé de faire valoir les droits de la raison d'une manière absolue. Il a peine à croire à la damnation de ceux qui ont forcément ignoré le christianisme ou que le raisonnement en éloigne. Dans sa correspondance

avec le converti Pélissier, à une époque où le mot *tolérance* était encore un néologisme mal sonnant, il osa se déclarer pour la liberté religieuse, tout en faisant des vœux pour l'union de l'Église. Avec de pareils sentiments, on est supérieur à tout esprit de secte. On peut dire que Leibniz fut protestant par le jugement, et catholique par l'imagination et par esprit de système. Dans sa correspondance même avec Bossuet, au milieu des concessions qu'il fait à l'Église romaine, on retrouve partout l'esprit protestant dans ce qu'il y a de plus essentiel, et ce qu'on a intitulé son *Système théologique* est moins l'expression de son opinion personnelle qu'un exposé raisonné de la doctrine catholique, destiné à servir de base aux négociations entamées pour la réunion des églises dissidentes. Le titre lui-même est une invention des éditeurs; selon M. Guhrauer, le manuscrit devait être intitulé *Exposition, par un protestant, de la doctrine de l'Église catholique, pour rétablir la paix de l'Église*, Leibniz voyait parfois les choses de trop haut pour les bien voir. C'est ce qui explique pourquoi il ne comprit pas la vanité d'un tel projet dans un temps où Louis XIV venait de révoquer l'édit de Nantes. Évidemment, la réunion ne pouvait réussir sans de mutuelles concessions. Or, Bossuet déclara péremptoirement que son Église ne se relâcherait d'aucun point de doctrine défini. Leibniz répond que la difficulté n'est pas d'amener les dissidents à reconnaître l'autorité de l'Église universelle, mais de leur prouver que certaines décisions étaient réellement émanées d'elle. Il admet l'infailibilité de l'Église, mais il demande où est l'Église. Il use largement du droit de libre examen et nie formellement que l'Église n'ait jamais innové dans la foi. Pour Leibniz, il y avait deux partis, le parti romain et le parti d'Augsbourg, qu'il s'agissait de réunir à l'Église universelle. Pour Bossuet, au contraire, il n'y avait qu'un parti qui s'en était séparé à tort et qu'il voulait bien se prêter à ramener à son Église, qui était évidemment l'Église véritable. « Vos livres sont excellents, lui écrit Leibniz, pour achever ceux qui chancellent déjà; mais ils sont impuissants contre ceux qui, à vos préjugés de belle prestance, opposent d'autres préjugés; » entendant là la des croyances vraies ou fausses auxquelles nous attache notre habitude de voir et de sentir, raisons de sentiment, qui constituent notre foi intime et qui ne peuvent se transmettre.

Ce que, du reste, Leibniz regardait comme le fond de la piété et de la sagesse; ce que, selon lui, l'éducation, la science et les arts doivent s'accorder à répandre parmi les hommes, c'est la conviction de la beauté de la vie future, laquelle conviction pour lui est identique avec l'amour de Dieu et de l'harmonie des choses. Il veut que la piété soit gaie et sereine. « Les Sybarites, dit-il dans ses *Pensées diverses* (Méditations variées), décernaient des récompenses à ceux qui avaient inventé quelque nouveau genre de plaisir. Pour moi, j'estime que celui-là aura le mieux mérité de la république chrétienne qui trouvera le meilleur moyen d'allier la plus grande sérénité possible à la piété. »

En général, Leibniz, malgré le sentiment qu'il avait de sa supériorité, était en toutes choses plein de modération et éloigné de tout esprit absolu et exclusif. Il doutait que l'homme fût capable d'une connaissance parfaite. Il juge avec équité ses prédécesseurs et ses contemporains. Il fut un des premiers qui aient philosophiquement apprécié l'histoire de la philosophie; il était éclectique dans le sens le plus élevé et le

plus philosophique de cette expression. « La vérité, dit-il sur la fin de sa vie, est plus répandue qu'on ne pense, mais elle est très-souvent fardée ou enveloppée, affaiblie, mutilée, corrompue par des additions. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, dans les *antérieurs*, on tirerait le diamant de la mine, la lumière des ténèbres, et l'on arriverait ainsi à une philosophie durable (*perennis quædam philosophia*). »

Leibniz lui-même a été un des principaux ouvriers de cette philosophie perpétuelle. Ses hypothèses et les solutions fondées sur elles ont eu le sort de toutes les hypothèses sur des questions évidemment insolubles; mais ses principes généraux sur l'autorité de la raison, sur la nature de l'esprit, sur la nature en général, sur l'harmonie universelle, sur le gouvernement du monde par la Providence, sur le rapport de Dieu avec les créatures, ses principes de droit et de morale, si l'on fait abstraction de la manière dont ils sont formulés, son rationalisme réaliste, sont acquis à la science philosophique, aux yeux d'une critique qui s'attache moins à la forme de la pensée qu'au fond. Après avoir vivement remué les esprits au moment de leur apparition dans le monde, ses ouvrages sont encore aujourd'hui une mine féconde d'instruction et d'éducation philosophique.

Il est impossible de donner ici une liste complète des éditions différentes des œuvres de Leibniz et des ouvrages qui ont pour objet l'exposition et la critique de sa doctrine. Nous indiquerons les principaux et les sources où l'on pourra puiser un complément de renseignements.

Leibnizii opera omnia, Ed. Dutens, Genève, 1768, 6 vol. in-4; — *Œuvres philosophiques*, latines et françaises, Raspe, Amsterdam, 1765, in-4; — *Leibnizii opera philosophica*, Erdmann, Berlin, 1840, grand in-8 à 2 col.; — *Œuvres philosophiques*, Am. Jacques, Paris, 1842, 2 vol. in-12; — *Œuvres allemandes*, Guhrauer, Berlin, 2 vol. in-8; — *Correspondance de Leibniz et de Wolf*, Gehart Halle, 1860, in-8 (all.); — *Correspondance de Leibniz*, d'Arnauld et du landgrave de Hesse, Hanovre, 1846, in-8; — *Correspondance de Leibniz et de Bernoulli*, Lausanne, 1747, 2 vol. in-4; — *Œuvres complètes* publiées pour la première fois d'après les manuscrits par M. Foucher de Careil, Paris, 1860 et suiv. (en cours de publication, 6 vol. in-8 ont paru); — *Œuvres philosophiques* publiées par P. Janet, 1866, 2 vol. in-8.

La vie de Leibniz a été écrite par Eckhardt, Fontenelle, Kœstner, Bailly, avec plus de détails par Jancourt, Leyde, 1734, et par Guhrauer, Breslau, 1842, 2 vol. in-12 (all.). Sa philosophie a été exposée par Ludovici, Condillac, Maine de Biran (voy. ces noms), par Feuerbach (*Darstellung und Kritik der Leibnizischen Philosophie* 1837), par Erdmann (*Leibniz, etc.*, Leipzig, 1842), par M. Damiron (*Essai sur l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle*), par M. Bouillier (*Histoire de la philosophie cartésienne*), par M. Nourisson (*la Philosophie de Leibniz*). Consultez encore l'*Histoire* et le *Manuel* de Fennemann.

LEMME (en grec *λήμμα*, de *λαμβάνω*, prendre, recevoir; *sumptio* en latin). C'est le nom qu'on donne en philosophie et en mathématiques à une proposition préliminaire qui sans avoir un rapport direct avec une autre proposition qu'il s'agit de prouver, sert pourtant à en préparer la démonstration. C'est ainsi que pour établir une proposition de mécanique, on peut commencer par s'appuyer sur une proposition de géométrie qui ne paraît pas se lier d'une manière très-évidente à la première.

LEMOINE (Jacques-Albert-Félix), né à Paris, le 8 avril 1824, mort le 8 septembre 1874, a rendu par ses écrits et par son enseignement les services

les plus distingués à la philosophie, et semblait destiné à lui en rendre encore beaucoup d'autres, quand une fin prématurée l'enleva brusquement à ses travaux et aux légitimes espérances de la science. Entré à l'École normale en 1844 après avoir fait ses études au lycée Charlemagne, et nommé agrégé de philosophie en 1847, il occupa successivement les chaires de philosophie du lycée (alors collège royal) de Nantes, de la Faculté des lettres de Nancy et de celle de Bordeaux, du lycée Bonaparte à Paris. De 1862 à 1872, l'École normale le compta au nombre de ses maîtres de conférence, et l'enseignement étant devenu un trop lourd fardeau pour sa santé délicate, il entra dans l'administration de l'instruction publique comme inspecteur de l'Académie de Paris. M. Lemoine, sans perdre de vue l'unité et l'ensemble des études philosophiques, s'est consacré particulièrement aux rapports de la psychologie avec la physiologie ou à l'observation des phénomènes qui semblent relever à la fois de la puissance de l'âme et de celle de l'organisme. Dans cet ordre de recherches il a acquis une autorité légitime et un nom justement honoré.

Voici les titres de ses ouvrages : *Charles Bonnet, philosophe et naturaliste*, in-8, Paris, 1850; — *Quid sit materia apud Leibnizium*, in-8, même lieu et même date (ce sont les deux thèses présentées par l'auteur à la Faculté des lettres de Paris pour obtenir le grade de docteur); — *du Sommeil*, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, grand in-8, Paris, 1855; — *l'Âme et le corps*, in-8, Paris, 1862; — *l'Aliéné devant la philosophie, la morale et la société*, in-8, Paris, 1862; — *le Vitalisme et l'Animisme*, de Stahl, in-8, Paris, 1864; — *de la Physionomie et de la parole*, in-8, Paris, 1865, et plusieurs mémoires publiés dans le *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. — M. Lemoine a pris aussi une part importante à la révision et à la rédaction de la 2^e édition du *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

LÉON HÉBREU, philosophe juif qui se rendit célèbre au commencement du xvi^e siècle, par ses *Dialogues d'amour*, est connu parmi ses coreligionnaires sous le nom de Juda Abravanel. Il était fils premier-né du célèbre don Isaac Abravanel, qui, né à Lisbonne en 1437 de parents riches et distingués, fut conseiller d'Alphonse V, roi de Portugal, et ensuite (depuis 1484) de Ferdinand le Catholique. Notre Léon ou Juda naquit à Lisbonne, nous ne savons dans quelle année, mais probablement entre 1460 et 1470. Après la mort d'Alphonse V, en 1481, Isaac Abravanel, accusé de complot, fut forcé de s'enfuir en Espagne, où sa famille, dépourvue de ses biens, le suivit quelque temps après. Le cruel édit de 1492 ayant obligé les juifs à quitter l'Espagne, la famille Abravanel se rendit à Naples, où don Isaac trouva un accueil gracieux auprès du roi Ferdinand, et sut se mériter en crédit à la cour; il conserva la même position sous le fils de Ferdinand, Alphonse II, et, lors de l'invasion des Français, il suivit ce malheureux monarque dans sa fuite en Sicile. Léon, qui jusqu'ici avait partagé toutes les vicissitudes de son père, s'établit plus tard comme médecin à Naples et ensuite à Gênes. Dès l'an 1502, il acheva l'ouvrage qui a fondé sa réputation et qu'il composa en italien sous le titre de *Dialoghi di amore*. Les autres détails de sa vie, ainsi que la date de sa mort, nous sont inconnus.

Quelques auteurs ont prétendu que Léon embrassa le christianisme; mais ce fait n'a pas le moindre fondement. Il est vrai que, dans un passage du troisième dialogue, saint Jean l'Évan-

gélisme figure à côté d'Hénoch et du prophète Elie, qu'on dit être immortels en corps et en âme, et c'est précisément de ce passage que des hommes qui n'avaient pas lu attentivement les *Dialogues d'amour* ont cru pouvoir conclure que l'auteur s'était fait chrétien. Mais il faudra nécessairement admettre avec Wolf (*Bibliotheca hebraea*, t. III, p. 318) que les mots et *ancora san Giovanni Evangelista* ont été interpolés par les censeurs romains : car il est certain que Léon, en écrivant ses *Dialogues*, était juif. Sans insister sur l'in vraisemblance d'une conversion de Léon du vivant de son père Isaac (mort en 1509), nous ferons remarquer qu'on trouve dans les *Dialogues* un grand nombre de passages qui montrent que l'auteur professait le judaïsme : plusieurs fois, en parlant de Maimonide, il l'appelle (fol. 100 a et 174 a de l'édition de Venise, 1572) « il nostro rabbi Moïse ; » de même, en citant Avicelron, il dit (fol. 151 b) : « Il nostro Albenzbron nel suo libro de fonte vita. » Il se sert, pour fixer l'époque de la création, du calcul des juifs, qu'il appelle (fol. 151 a) la *vérité hébraïque* : « Siame secondo la verità hebraica a cinque mila ducento sessanta due, dal principio della creazione » (année qui correspond à 1502); enfin, dans un autre passage (fol. 147 a), l'auteur fait connaître sa religion dans les termes les moins équivoques, en disant : « Noi tutti che chrediamo la sacra legge mosaica, etc. » Il n'en faut pas davantage pour montrer que l'auteur des *Dialogues d'amour* était resté fidèle à la religion juive. On ne saurait admettre, non plus, qu'il ait plus tard changé de religion : car il est mentionné dans les termes les plus honorables par les rabbins Guedalia Jahia (dans le *Schatschéleh ha-kabbala*) et Azaria de Rossi (dans le *Meor énaïm*), tous deux du xvi^e siècle, et lmanuel Aboab, dans sa *Nomologia* (au commencement du xvii^e siècle), en fait un éloge pompeux.

Léon est l'unique représentant, parmi les Juifs, de ce nouveau platonisme qui, introduit en Italie par le Byzantin Gémiste Pléthon et par son disciple le cardinal Bessarion, fut propagé avec enthousiasme par Marsile Ficin, et que le comte Jean Pic de la Mirandole maria avec le mysticisme de la kabbale juive. Les *Dialogues* de Léon ont pour sujet principal l'amour dans l'acception la plus vaste et la plus élevée de ce mot, l'amour sous ses divers aspects, dans Dieu et dans l'univers, dans l'humanité et dans les plus viles créatures, dans l'intelligence et dans les sens. C'est autour de ce centre que se groupent les considérations et les doctrines les plus variées, et les interprétations des traditions bibliques et des fables grecques, entre lesquelles l'auteur fait souvent d'ingénieux rapprochements.

L'ouvrage se compose de trois dialogues entre Philon et son amante Sophie. Le premier dialogue traite de l'essence de l'amour. Philon ayant déclaré à Sophie que la connaissance qu'il avait d'elle éveillait en lui l'amour et le désir, Sophie soutient que ces deux sentiments ne s'accordent pas ensemble, ce qui amène l'auteur à les définir chacun à part et à examiner en quoi ils diffèrent. Dans ce but il les considère sous trois points de vue, distinguant dans ce qu'ils ont pour objet, l'utile, l'agréable et l'honnête. Il passe en revue les différents biens dignes d'être aimés et désirés; l'amour de l'honnête est le plus élevé; l'amour de Dieu, par conséquent, est ce qu'il y a de plus sublime : car Dieu est le commencement, le milieu et la fin de toutes les actions honnêtes ou morales. Mais ce n'est que bien imparfaitement que Dieu peut être reconnu par notre intelligence et aimé par notre volonté. Recherchant ensuite en quoi consiste la vraie félicité

de l'homme, l'auteur réfute plusieurs opinions émises à cet égard, et conclut que le vrai bonheur est dans l'union de notre intelligence avec l'intellect actif, que l'auteur identifie avec Dieu. L'union, qui se fait par la contemplation, ne peut avoir lieu qu'imparfaitement dans cette vie; mais elle sera parfaite et perpétuelle dans la vie future. Revenant à son sujet, l'auteur montre que les amours sensuels ne peuvent aboutir qu'à la satiété et au dégoût, et il cite pour exemple l'amour qu'Ammon, fils de David, éprouva pour sa sœur Thamar. Cet amour est engendré par le désir, tandis que le vrai amour engendre le désir et fait désirer à la fois l'union spirituelle et corporelle, de manière que les amants se transforment, pour ainsi dire, l'un dans l'autre et se confondent en un seul être. Cet amour, purement intellectuel, est père du désir et fils de la raison et de la connaissance.

Le deuxième dialogue traite de l'universalité de l'amour. Il y a cinq causes d'amour communes aux hommes et aux animaux : le désir de la génération, la suite de la génération, ou les rapports des parents et des enfants, le bienfait ou la reconnaissance, la similitude ou l'homogénéité de l'espèce, et le commerce habituel. Chez l'homme l'intelligence rend ces cinq causes plus fortes ou plus faibles; l'amour dans l'homme est plus parfait et plus noble. Il y a dans l'homme deux autres causes d'amour, qui n'existent pas dans les animaux : la conformité du naturel et du tempérament dans deux individus, et les qualités morales et intellectuelles par lesquelles l'homme se fait aimer de ses semblables. Philon passe ensuite aux choses inanimées qui ont aussi certaines inclinations naturelles qu'on peut appeler amour : l'amour, qui dans les corps inanimés n'est qu'une certaine attraction naturelle, est à la fois sensible et naturel chez les animaux; dans l'homme il est naturel, sensible et rationnel. En exposant à Sophie l'amour des éléments, des corps célestes et, en général, de toutes les parties de l'univers, Philon parcourt tout le domaine de la physique et de la cosmologie, et présente l'homme comme l'image de l'univers ou comme microcosme. Abordant les amours des dieux de la Fable, il explique plusieurs allégories d'un grand nombre de mythes grecs, et caractérise, en passant, la méthode de Platon et celle d'Aristote, dont l'un, tout en se débarrassant des chaînes du rythme et écrivant en prose, a pourtant fait intervenir dans ses écrits la poésie et la fable, tandis que l'autre a préféré un style sévère et purement scientifique. En dernier lieu il aborde l'amour des intelligences pures, celui des sphères célestes; la cause pour laquelle ces intelligences meuvent leurs sphères respectives est en Dieu, objet de leur amour. Enfin, l'esprit vivifiant qui pénètre le monde et le lien qui unit tout l'univers, c'est l'amour, sans lequel il n'y aurait ni bonheur ni existence.

Le troisième dialogue traite de l'origine de l'amour, et ici l'auteur aborde les plus hautes questions métaphysiques. Avant d'entrer en matière, il fait une digression sur l'extase, qui nous soustrait aux sens plus encore que le sommeil; l'âme, dans cet état, s'attachant à l'objet désiré et contemplé, peut promptement abandonner le corps. L'âme étant, selon Platon, d'une nature à la fois intellectuelle et corporelle, peut facilement passer des choses corporelles aux choses spirituelles, et vice versa. Elle est inférieure à l'intellect abstrait, qui est d'une nature uniforme et indivisible. Dans l'univers, le soleil est l'image de l'intellect et la lune celle de l'âme; la lune tient le milieu entre le soleil lumineux et la terre ténébreuse. Dans l'éclipse solaire, lorsque, au moment de la conjonction, la lune s'interpose entre le soleil et la

terre, elle reçoit seule la lumière du soleil dans sa partie supérieure, et abandonne la terre aux ténèbres; de même l'âme, dans sa conjonction avec l'intellect, reçoit seule toute la lumière intellectuelle et abandonne le corps. C'est ainsi que meurent les hommes pieux et saints dans l'extase ou la contemplation; c'est de cette manière que moururent Moïse et Aaron par la bouche de Dieu, comme dit l'Écriture, ou par un baiser de la Divinité, c'est-à-dire enlevés par la contemplation de l'amour. — Abordant ensuite le sujet de ce troisième dialogue, l'auteur examine successivement ces cinq questions : si l'amour naquit, quand, où, de qui et pourquoi il naquit. — Il résulte de tout ce qui précède que l'amour existe; il est le désir qui entraîne vers ce qui plaît. Examinant les définitions de l'amour données par Platon et Aristote, dont l'un cherche l'objet de l'amour dans le beau et l'autre dans le bon, l'auteur développe les idées du beau et du bon, et montre que la définition d'Aristote, plus générale et plus complète, embrasse aussi bien l'amour divin que l'amour humain. L'amour procède évidemment d'autre chose : il est le produit de l'objet aimé et de celui qui aime; le premier est l'agent ou le père, le second peut être considéré comme la matière passive ou comme la mère. Le beau, le divin, n'est pas dans celui qui aime, mais dans l'objet aimé, qui, par conséquent, est supérieur à l'autre. A la vérité il arrive aussi que ce qui est supérieur aime ce qui est inférieur; mais alors il manque toujours au supérieur une certaine perfection qu'il trouve dans ce qui est inférieur, et ce dernier, sous ce rapport, a une certaine supériorité. En Dieu seul, qui est la perfection absolue, l'amour ne peut supposer aucun défaut, et en effet l'amour que Dieu a pour la création n'est autre chose que la volonté d'augmenter la perfection et le bonheur des créatures. — Pour établir quand naquit l'amour, l'auteur développe les trois principaux systèmes sur l'origine de toute chose : celui d'Aristote, qui soutient l'éternité du monde; celui de Platon, qui admet un chaos éternel, mais qui attribue un commencement à la formation du monde; et celui des croyants, qui admettent la création *ex nihilo*. Il montre que les opinions de Platon sont d'accord avec celles des kabbalistes qui admettent que le monde ne dure qu'un certain temps au bout duquel il retombe dans le chaos pour être ensuite créé de nouveau. Le monde inférieur a toujours six mille ans d'existence, et le chaos dure mille ans; par conséquent, la création a lieu tous les sept mille ans. Le monde supérieur ou le ciel dure pendant sept périodes du monde inférieur ou quarante-neuf mille ans; il retombe également dans le chaos pendant mille ans et se renouvelle, par conséquent, tous les cinquante mille ans. Revenant à son sujet, l'auteur remonte au premier amour qui est celui que Dieu a pour lui-même, l'amour de Dieu connaissant et voulant envers Dieu la souveraine beauté et la souveraine honneur. Ce premier amour est éternel comme Dieu lui-même. Dieu est l'unité de l'amour, de l'aimant et de l'aimé, ou, comme disent les péripatéticiens, de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible. Le second amour, ou le premier qui naquit, est celui que Dieu a pour l'univers; ici trois différents amours se rencontrent : l'amour de Dieu envers le père et la mère du monde, engendrés de Dieu et qui sont l'intellect premier et le chaos; l'amour réciproque de ces parents du monde; et l'amour mutuel de toutes les parties de l'univers. Selon l'opinion d'Aristote, ces trois amours sont éternels; selon Platon, le premier est éternel et les deux autres naquirent au commencement du temps ou à la création; selon les croyants, et

l'auteur est de ce nombre (*come noi fideli crediamo*), les trois amours naquirent successivement au commencement de la création (fol. 160 a). La question de savoir où l'amour naquit se trouve réduite au dernier des trois amours dont nous venons de parler, ou à l'amour mutuel des parties de l'univers; et Philon montre à Sophie que cet amour naquit au monde des anges ou des intelligences pures, qui ont la connaissance la plus parfaite de la beauté divine, et qu'il se communiqua de là au monde céleste, ou aux sphères, et au monde sub lunaire. Ici l'auteur développe la théorie de l'émanation dans les diverses nuances qu'elle avait prises chez les Arabes, fait ressortir quelques points dans lesquels Averroès diffère des autres philosophes de sa nation, et montre comment la beauté divine se communique successivement aux divers degrés de la création, jusqu'à l'intellect lumineux. — La quatrième question, celle de savoir de qui naquit l'amour, conduit l'auteur à l'interprétation des diverses fables des poètes anciens sur la naissance d'Eros ou Cupidon, et à celle des allégories du double Eros, de l'Androgyné et de Poros et Penia, qu'on rencontre dans le *Banquet* de Platon; l'allégorie de l'Androgyné est empruntée, selon Léon, au récit mosaïque de la création de l'homme et de la femme. L'auteur arrive enfin à cette conclusion, que le beau et la connaissance sont le père et la mère de l'amour. En considérant le beau sous toutes ses faces, il arrive à parler des idées de Platon, et il montre qu'il y a harmonie parfaite entre Platon et Aristote, et qu'ils ne font qu'exprimer les mêmes idées sous des formes différentes. — La cinquième et dernière question est relative au but final de l'amour; ce but c'est le plaisir que trouve celui qui aime dans la chose aimée (*la diletatione dell'amante nella cosa amata*). Le plaisir est considéré sous le rapport du bon et du beau, des vertus morales et intellectuelles, et l'on montre que le véritable but de l'amour de l'univers est l'union des êtres avec la souveraine beauté qui est Dieu.

Cette analyse imparfaite ne peut donner qu'une bien faible idée de la richesse des pensées développées dans les *Dialogues d'amour*, et de la profondeur avec laquelle les matières les plus variées y sont traitées. Les défauts de Léon sont ceux de son temps et de l'école à laquelle il appartenait. Son ouvrage n'est pas sans importance pour l'histoire de la philosophie: car il est peut-être l'expression la plus parfaite de cette philosophie italienne qui chercha à réconcilier Platon avec Aristote ou avec le péripatétisme arabe, sous les auspices de la kabbale et du néo-platonisme. L'Italie rendait justice au mérite de cet ouvrage qui était assez grand pour faire pardonner à l'auteur étranger les défauts du style. La meilleure preuve de la sensation que firent pendant tout le xv^e siècle les *Dialogues* de Léon, ce sont les nombreuses éditions et traductions qui en ont été publiées. Outre l'édition princeps, imprimée à Rome en 1535, in-4, il en parut à Venise cinq ou six autres qui toutes sont devenues fort rares; celle que nous avons sous les yeux a pour titre: *Dialoghi di amore di Leone Hebreo, medico, di nuovo corretti et ristampati in Venezia, appresso Nicolò Bevilacqua MDLXXII*: c'est un volume in-8 de 246 feuillets. Une élégante traduction latine des *Dialogues*, due à Jean-Charles Sarasin (*Saracenus*), a été publiée à Venise, en 1564, in-8, et reproduite dans le recueil édité par Pistorius, sous le titre de *Artis arabistice, hoc est, etc.*, t. I, in-f°, Bâle, 1587. Sur les trois traductions espagnoles, dont deux sont dédiées à Philippe II, on peut voir Rodriguez de Castro, *Biblioteca española*, t. I, p. 372. On a aussi deux

traductions françaises des *Dialogues d'amour*, l'une de Pontus de Thiard, et l'autre de Denys Sauvage, dit le seigneur du Parc: cette dernière, dédiée à Catherine de Médicis, a pour titre: *Philosophie d'amour de M. Léon Hébreu, traduite d'italien en françois, par le seigneur du Parc, Champenois*, in-12, Lyon, 1559.

Nous ne savons si Léon a fait d'autres ouvrages. De Rossi (*Diccion. storico degli autori ebrei*, t. I, p. 29) le croit auteur de *Drusilla*, drame pastoral composé, selon Tiraboschi, par Leone Ebreo. Mais le nom de Léon était très-commun parmi les juifs d'Espagne, de Provence et d'Italie; généralement ceux qui en hébreu s'appelaient Juda, adoptaient le nom de Léon ou Leone (lion), par allusion à un passage de la bénédiction de Jacob (*Genèse*, xlix, 9). — Le *Leo Hebreus* mentionné par Pic de la Mirandole (*Disputationes in astrologiam*, lib. IX, c. viii et *passim*) comme auteur de *Canonis* astronomiques, et que Wolf (t. I, p. 436) croit être le même que notre philosophe, est très-probablement Lévi ben-Gerson. Voy. Jours.

Un autre Léon Hébreu, ou Juda, dit Messer Leone de Mantoue, s'est fait connaître au xv^e siècle par divers ouvrages de philosophie. Nous avons de lui des commentaires sur quelques parties de l'*Organon* d'Aristote, et un traité de logique sous le titre de *Michtal yophi*, achevé en 1455. Ces ouvrages existent parmi les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale.

S. M.

LEONARDUS ARETINUS, ou plutôt Léonard BREDI d'AREZZO, célèbre à tant de titres, doit être compté parmi les érudits du xv^e siècle qui contribuèrent le plus efficacement à la restauration de la philosophie ancienne. Né en 1369 dans la ville dont il porte le nom, il étudia le grec sous le docte Emmanuel Chrisoloras, et s'étant bientôt fait connaître autant par son savoir que par son aptitude aux emplois publics, il fut tour à tour secrétaire apostolique auprès d'Innocent VII, de Grégoire XII, d'Alexandre VI et de Jean XXIII, et chancelier de la république de Florence; il mourut le 9 mars 1444. De ses nombreux ouvrages, ceux qui concernent la philosophie sont, pour la plupart, des traductions. En voici les titres: 1° *Aristotelis de Moribus ad Eudemum latine, Leonardo Aretino interprete*, Louvain, 1475: cette traduction a été réimprimée à Paris en 1560, in-4, et en 1692, in-8; — 2° *Aristotelis Ethicorum libri decem*: cette traduction de l'*Éthique à Nicomaque* a été publiée pour la première fois à Paris par Henri Estienne, en 1504; une seconde édition, sortie des mêmes presses, porte la date de 1510. Josse Bade d'Asch l'a réimprimée en 1516; — 3° *Aristotelis Politicorum libri octo*, Venise, 1504, 1505, 1511 et 1517, suivant le P. Nicéron; Bâle, 1530, suivant Melius; — 4° *Aristotelis Economicorum libri*, ib., 1538. Il faut ici défendre Léonard d'Arezzo contre une imputation calomnieuse de Fabricius. Suivant ce bibliographe, Léonard d'Arezzo aurait tiré de son propre fonds tout le second livre de l'*Économique*, et l'aurait mis au compte d'Aristote par un coupable artifice. Mais sur ce point, comme sur bien d'autres, Fabricius s'est trompé. On trouvera la preuve de son erreur dans notre notice sur Durand d'Auvergne, le plus ancien des traducteurs latins de l'*Économique* (*Hist. litt. de la France*, t. XXV, p. 58); — 5° *Apologia Socratis*, Bologne, 1502. Il existe à la Bibliothèque nationale un exemplaire de cette édition, enrichi de notes manuscrites de J. A. de Thou; — 6° *Marci Antonii vita, per Leonardum Aretinum e graeco in latinum translata*, Bâle, 1542; — 7° *Platonis epistole per Leo*

nardum Aretinum; traduction inédite, dont il existe de nombreux manuscrits dans les bibliothèques d'Italie et de France. On en trouve cinq portés à l'ancien fonds de la Bibliothèque nationale, sous les nos 8606, 8610, 8611, 8556, 8657; — 8° *Liber Platonis qui dicitur Phædon*, manuscrit dont il existe beaucoup de copies, dont deux inscrites au fonds ancien de la Bibliothèque nationale, sous les nos 6279, 6568; — 9° *Platonis Gorgias, Phædrus Crilo*, traductions manuscrites qui se trouvent dans le n° 6568 du même fonds; — 10° *Xenophontis liber qui dicitur Tyrannus*, manuscrit que contient le même volume; — 11° *Leonardi Aretini de Aristotelis vita*, manuscrits de l'ancien fonds, nos 1676, 5831, 5833, 6315.

On trouve d'amples renseignements sur la vie et les ouvrages de Léonard d'Arezzo soit dans son *Oraison funèbre* prononcée par Giannozzo Manetti, et publiée par l'abbé Méhus en tête de l'édition des *Epistole familiares*, in-8, 1741, soit dans une notice bibliographique de Méhus qui précède cette édition des *Lettres* de Léonard d'Arezzo. B. H.

LÉONICUS THOMÉUS. Nicolas Léonicus, surnommé Thoméus, est connu comme un des rénovateurs de la philosophie en Italie. Il descendait d'une famille grecque originaire d'Épire; mais il était né à Venise en 1457. A Venise et à Padoue il étudia la littérature de l'ancienne Grèce sous les yeux et par les leçons d'un des plus célèbres réfugiés de Byzance, Démétrius Chalcondyle. Un célèbre thomiste du temps, Thomas de Vio-Cajétan, lui enseigna la philosophie scolastique; mais, à son insu, il lui inspira un tel dégoût pour la dialectique usée du moyen âge, que Léonicus prit la résolution de la combattre en lui opposant la pure logique d'Aristote. De l'Aristote traditionnel et mal compris, il en appela, un des premiers, à l'Aristote bien entendu et étudié dans ses œuvres restituées et retrouvées. C'était une innovation hardie, et cependant celui qui la tenta fut appelé à professer la logique et la médecine dans l'université de Padoue.

Dans ses deux chaires, Léonicus ne se borna point à expliquer les livres et à commenter les doctrines d'Aristote et de Galien, il initia aussi ses nombreux auditeurs, accourus d'en deçà et d'au delà des Alpes, aux beautés et aux sublimes élans du platonisme; il remit en honneur la manière de dissertar des académiciens; il institua des conférences conformes à ce plan, il composa des traités clairs et élégants, des dialogues pleins d'intérêt dont la forme était empruntée de Cicéron; il se hasarda même à exposer un système néo-platonicien et mystique, analogue à celui de Marcellin Ficin et du Vénitien Zorzi, système dont l'âme du monde est l'objet. Si, en effet, dans ses dialogues il s'occupe trop longuement à débrouiller l'origine et les mystères de ce qu'il nomme la divination naturelle, c'est qu'il considère la faculté de connaître tout entière comme une sorte de divination. Lorsque nous croyons sentir ou savoir, nous devinons, selon Léonicus; l'inspiration est, à plus forte raison, une pure divination; la divination elle-même est l'effet du rayonnement de l'âme universelle; c'est cette âme qui sent, pense et veut en nous, de même que hors de nous elle meut et anime toutes choses; c'est sa toute-présence qui explique la sympathie, l'antipathie, l'influence réciproque, toutes les relations qui peuvent exister dans le monde. Les véhicules de l'action mutuelle et de l'influence constante de l'âme universelle sont très-variés: ce sont l'air, la lumière, les vapeurs, les rayons, les sons, les

images, tout ce qui est en mouvement, tout ce qui est doué d'une forme, d'une couleur, d'une exhalaison quelconque. Par cette masse de moyens différents, l'âme, l'univers, Dieu agissent sur notre esprit comme sur notre corps, et deviennent ainsi les sources de l'inspiration et de la divination.

Ce n'est pas, au surplus, par ce genre de mysticisme assez commun au xvi^e siècle, c'est par sa vive et ingénieuse polémique contre la philosophie régnante que Léonicus fut célèbre et utile: il ne cessa de rappeler ses contemporains aux monuments authentiques de la philosophie ancienne, déclarant les *sommes* et les *traités* de la scolastique « des citernes crevassées ». Il fit mieux encore en examinant avec modestie et circonspection, à la lumière de l'expérience et de la pratique, les questions agitées depuis des siècles avec une pesante subtilité dans l'enceinte de l'École. Voilà pourquoi Erasme, le Bembe, Sadolet, Philalthe le louent et l'aiment tant. La postérité a confirmé leur approbation, en reconnaissant que Léonicus eut le double mérite d'ouvrir en Italie la série des péripatéticiens critiques et indépendants, et en Europe l'ordre des médecins humanistes, des vrais sectateurs d'Hippocrate. A Padoue, où il mourut en 1533, il fut le fondateur de l'école illustre qui a produit au xvi^e siècle Pomponace, A. Nifo, Achillini, Passero, Zabarella, Cremonini. Voy. surtout *Historia varia* de Léonicus. C. Bs.

LEONTIUM, célèbre courtisane d'Athènes, attachée à la doctrine et aussi à la personne d'Épicure. Après la mort de ce philosophe, et, selon quelques-uns, dans le temps où il vivait encore et montrait pour elle l'amour le plus tendre, elle eut les mêmes relations avec Métrodore, le plus renommé d'entre les disciples d'Épicure. Elle unissait à la beauté les grâces de l'esprit et assez d'instruction pour composer des ouvrages de philosophie; elle en écrivit un contre Théophraste, dont Cicéron loue beaucoup le style ingénieux et plein d'atticisme, mais qu'il estime médiocrement pour la pensée. Il ne nous est resté aucun vestige de ce livre, non plus que des lettres de Leontium, qui excitaient l'admiration d'Épicure: celle qui nous a été conservée sous son nom parmi les lettres du rhéteur Alciphron est évidemment supposée, mais n'en est pas moins digne d'être consultée comme l'expression de certains faits conservés par la tradition: nous y voyons, par exemple, qu'Épicure était très-vieux quand il connut Leontium, et que, malgré son âge et les infirmités qu'il amène à sa suite, il l'aima avec la passion d'un jeune homme. Leontium eut une fille appelée Danaé, qui adopta le genre de vie et les opinions de sa mère, et mourut victime de son dévouement pour un de ses amants. On peut consulter sur Leontium: Diogène Laërce, liv. X, ch. v, vi et xxii; — Cicéron, de *Natura Deorum*, lib. I, c. xxxiii; — Pline, *Histoire naturelle*, liv. I, préface; — Ménage, *Historia mulierum philosophorum*, c. lxx, dans son édition de Diogène Laërce. X.

LERÉES (Français), né à Domfront-en-Passais, en basse Normandie, dans les dernières années du xvi^e siècle, étudia d'abord au collège de Caen, et de là se rendit à Paris, attiré par la renommée d'un maître célèbre nommé Padet, qui lui enseigna la physique et la métaphysique. Lerées fut, dans la suite, professeur au collège de la Marche; il mourut vers l'an 1640. Ce qui recommande sa mémoire, c'est son cours de philosophie, publié par les soins d'un de ses auditeurs, Malachias Kelly, sous ce titre: *Cursus philosophicus auctore Fr. Lerées*. 3 forts volumes in-8.

Paris, 1642. Sa méthode est encore la méthode scolastique : il prend les livres d'Aristote, les commente et travaille à démontrer qu'on y trouve la saine doctrine, c'est-à-dire celle de maître Padet et de son disciple maître Lerées. Quelle est cette doctrine ? Un compromis entre le nominalisme et le réalisme rigides. Lerées déclare, sur la question de l'universel, que ce qui est semblable en plusieurs, comme l'être humain dans Pierre et l'être humain dans Paul, constitue véritablement une chose, une chose collective, mais non pas une nature indivise, séparée du multiple en ordre de génération et en acte, et substantiellement adéquate à l'idée même de l'un. Nous ne développerons pas ces conclusions : il suffit de les poser. Au moment où Lerées quittait le collège de la Marche, Descartes publiait à Leyde son *Discours de la Méthode*, donnant le signal d'une révolution qui devait briser toutes les chaires scolastiques et fonder la nouvelle philosophie. B. H.

LERMINIER (Jean-Louis-Eugène), publiciste et jurisconsulte français, né en 1803 à Paris, passa son enfance à Strasbourg où il se familiarisa avec la langue et la littérature de l'Allemagne. Il étudia ensuite le droit à Paris, et enseigna lui-même dans un cours privé l'histoire et la philosophie de cette science, en profitant des travaux de l'école historique de Berlin ; il prit part à la rédaction du *Globe* ; et lors de la révolution de 1830, il se trouva porté par la notoriété de ses opinions libérales à la chaire des législations comparées, nouvellement fondée au Collège de France. Sa parole brillante et facile, son amour passionné pour la liberté et le progrès, lui valurent une grande réputation que ses écrits, malgré leurs défauts, ne firent que confirmer. Mais aussitôt qu'il parut modérer la fougue de son opposition, et qu'il eut accepté du ministère le 15 avril quelques faveurs, il devint suspect au parti qui le soutenait. Ses articles de la *Revue des Deux-Mondes* accusèrent bientôt une évolution marquée dans ses idées, et lorsque sa conversion fut bien avérée, l'émeute l'arracha de sa chaire, où il essaya vainement de remonter. Il y avait contre lui un tel ressentiment que plus de dix ans après, sous un nouveau régime, en 1849, il éprouva la même résistance, et finit par donner sa démission. Il mourut assez oublié en 1857. Ses ouvrages sont nombreux, et outre ses livres, il a écrit un grand nombre d'articles dispersés dans divers journaux ou revues. La plupart concernent l'histoire du droit ; quelques-uns par leurs titres semblent intéresser particulièrement la philosophie. Tels sont : la *Philosophie du droit*, Paris, 1831 ; — de *l'Influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation*, etc., Paris, 1833 ; — *Lettres philosophiques à un Berlinois*, Paris, 1833. Mais on est un peu déçu quand on les ouvre avec l'intention de découvrir quelle est la doctrine de l'auteur. Ses idées sont indécisées et se dérobent à l'appréciation sous une phrasologie sonore. On voit bien du premier coup que Lerminier répudie la philosophie qui de son temps domine à Paris, celle de Cousin et de son école ; mais il est plus difficile de deviner celle qu'il y préfère. Ce n'est pas le système de Hegel qu'il effleure pour le critiquer ; ni celui de Kant, qu'il se vante de posséder mieux qu'homme du monde : « Le kantisme m'était familier ; j'aurais pu me faire kantiste avec quelques amendements ; j'aurais pu m'approprier encore quelques principes de Hegel, que j'étudiais avec acharnement ; mais rien ne me sollicitait à dogmatiser. » Ailleurs pourtant il semble faire profession de spinozisme : « Spinoza, dit-il alors, est le plus grand des métaphysiciens ; il a eu

raison de dire que l'étendue est un attribut de Dieu, et que Dieu est l'étendue même, et de poser « cette équation sublime de l'étendue et de la pensée dans le sein de Dieu ». Mais cette ferveur ne dure pas ; rien ne semble durer dans cet esprit ardent et mobile. Il critique avec passion, et souvent avec justesse, mais les principes mêmes de sa critique semblent changer avec les personnages qu'il prend à partie. Il a aussi une grande facilité pour nier, mais il ne peut être compté parmi les philosophes. Ce n'est pas à nous de dire s'il doit être compté parmi les jurisconsultes.

LEROUX (Pierre), né à Paris en 1798, commença ses études au lycée Charlemagne, les continua à Rennes, puis revint à Paris où, après quelques hésitations, il se décida à gagner sa vie comme typographe et correcteur d'épreuves. C'est dans l'imprimerie à laquelle il était attaché qu'il rencontra en 1824 son ancien condisciple, Paul Dubois, au moment où celui-ci se préparait à faire paraître le *Globe*. Il offrit à Pierre Leroux de l'associer à son entreprise. Pierre Leroux accepta, et ce fut lui qui donna au nouveau journal le nom sous lequel il devait devenir si célèbre. Mais les idées libérales ne suffirent pas longtemps à cet esprit aventureux. En 1831, il se prononça pour le saint-simonisme et, détournant le *Globe* de sa première destination, le fit adopter comme organe de sa nouvelle foi. La communauté de la rue Monsigny le compta parmi ses membres jusqu'au mois de novembre de la même année. Mais Enfantin ayant fait accepter par la majorité de sa prétendue église le principe de l'émancipation des femmes, c'est-à-dire l'abolition du mariage, Pierre Leroux protesta avec Bazard contre cette innovation compromettante et sortit de l'association. Il se mit à la tête de la *Revue encyclopédique*, puis fonda en 1838, avec Jean Reynaud (voy. ce nom), l'*Encyclopédie nouvelle*, un recueil resté inachevé, auquel il fournit de nombreux articles.

Après avoir été pendant quelque temps un des collaborateurs de la *Revue des Deux-Mondes*, croyant apercevoir dans la rédaction de cette publication périodique un esprit contraire à ses convictions, il fonda, en 1841, avec M. Viardot et Mme George Sand, la *Revue indépendante*, dirigée à la fois contre le catholicisme, l'éclectisme et la politique du temps. Déjà en 1839 il avait publié contre la philosophie de Cousin et de Jouffroy un volume composé d'un article de l'*Encyclopédie nouvelle* et de deux articles de la *Revue encyclopédique*. Ce volume a pour titre : *Réfutation de l'éclectisme où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes* (1 vol. in-18, Paris, 1839). Mais toutes les idées de Pierre Leroux, tant sur la philosophie que sur la religion et les rapports de la religion avec la philosophie, se trouvent développées dans un autre livre qui a paru un peu plus tard : *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme* (2 vol. in-8, Paris, 1840, 2^e édition, 1845).

En 1843, ayant pris la direction d'une imprimerie à Boussac, dans le département de la Creuse, il fonda la *Revue sociale*, qu'il imprime et édite lui-même, ainsi que plusieurs petits traités rédigés dans le même esprit, l'esprit humanitaire, démocratique et socialiste. C'est dans la *Revue sociale* qu'il répond plus tard aux attaques dirigées contre lui dans la *Voix du peuple* par Proudhon. Nommé par le département

de la Seine représentant du peuple aux élections partielles du 4 juin 1848, il vote constamment avec la Montagne et prononce plusieurs discours sur la nécessité de fixer les heures du travail de l'ouvrier et d'accorder à la femme l'émancipation politique et sociale. Ses théories socialistes, mêlées de spéculations métaphysiques, n'eurent aucun succès à l'Assemblée constituante. Élu membre de l'Assemblée législative en 1849, il rentra dans la vie privée après le coup d'État du 2 décembre 1851. Réfugié pendant quelques années à Jersey, ensuite à Lausanne, il resta dans cette dernière ville jusqu'après l'amnistie générale du 15 août 1869. Il est mort à Paris le 12 avril 1871, sous le règne de la Commune. Cette assemblée, dans sa séance du 13 avril, prend la résolution suivante qui, en honorant dans Pierre Leroux un défenseur de la démocratie, lui inflige un blâme pour avoir reconnu l'existence de Dieu : « La Commune décide l'envoi de deux de ses membres aux funérailles de Pierre Leroux, après avoir déclaré qu'elle rendait hommage, non pas au partisan de l'idée mystique dont nous portons la peine aujourd'hui, mais à l'homme politique qui, le lendemain des journées de juin, a pris courageusement la défense des vaincus » (*Journal officiel* du 15 avril 1871).

Une analyse sommaire des deux ouvrages principaux de Pierre Leroux suffira pour donner une idée de ce qu'on peut appeler indifféremment sa philosophie ou sa théologie ; car ces deux choses n'ont jamais été séparées dans son esprit. Il ne sépare pas davantage la critique des opinions qu'il condamne de l'exposition et de la défense de ses propres théories.

Dans la *Réfutation de l'éclectisme*, il commence par un résumé des principes sur lesquels se fonde et d'où découle toute sa doctrine.

1^o La philosophie et la religion sont identiques ; elles ont le même but, le même objet, à savoir : l'idéal, la perfectibilité humaine, le progrès.

2^o La philosophie et la religion étant identiques, quand la philosophie se sépare de la religion, c'est pour se substituer à elle et devenir une religion plus avancée, plus parfaite que celle dont elle se déclare indépendante.

3^o De l'identité de la religion et de la philosophie il s'ensuit que le fond métaphysique des anciennes religions, du christianisme en particulier, était philosophiquement vrai. Ce fond métaphysique, c'est la doctrine de la trinité. La trinité est l'essence même de l'esprit humain ; car l'homme est sensation, sentiment, connaissance indissolublement unis. Donc la philosophie n'a pas autre chose à faire qu'à appliquer à la trinité la loi du progrès, en la dégagant de plus en plus des obscurités qui l'enveloppent.

La philosophie est une, mais progressive ; elle se transforme d'âge en âge, parce que la nature et l'humanité se transforment également. Mais dans ses transformations les plus hardies, elle ne cesse jamais d'être religieuse, puisqu'elle est, sous un autre nom, la religion même. « Les philosophes qu'on regarde comme les plus irréligieux et les philosophes les plus religieux se trouvent être de la même famille. » — « Tous les vrais penseurs qui ont paru jusqu'ici dans l'humanité ont été religieux à divers degrés, suivant les époques, c'est-à-dire suivant la distance plus ou moins grande où se trouvait l'humanité d'une doctrine religieuse » (*Réfutation de l'éclectisme*, p. 41 et 45). En voici quelques exemples : « La tolérance de Bayle et de Voltaire ne diffère pas au fond de la fraternité de Jésus ; la liberté et l'égalité des politiques de la Révolution fran-

çaise n'en sont également que la reproduction » (*ib.*, p. 44).

C'est cette doctrine que Pierre Leroux oppose à l'éclectisme de M. Cousin. L'éclectisme, tel que M. Cousin le comprend, et qui ne ressemble pas à l'éclectisme des Alexandrins et de Leibniz, au lieu de reconnaître l'identité de la philosophie et de la religion, ne s'applique qu'à établir entre elles des différences. A la place d'une seule philosophie qui se fait toujours, et qui « n'est jamais terminée », M. Cousin nous parle de quatre systèmes invariables que, malgré leurs principes contradictoires, il s'efforce de réunir dans un système unique ; et c'est dans ce système hétérogène qu'il voit l'expression définitive de la vérité. Aussi Pierre Leroux, après avoir défini ainsi l'éclectisme, ne craint-il pas de dire qu'il est la négation même de la philosophie, qu'il est logiquement une absurdité (p. 50). Mais sa définition étant fautive, comme nous croyons l'avoir démontré (voy. l'article Cousin), la conclusion qu'il en tire l'est également.

Après avoir attaqué la philosophie de M. Cousin dans sa base, Pierre Leroux passe en revue tous ses éléments et se flatte de montrer qu'il n'en est pas un seul qui ne soit une erreur capitale. C'est une erreur d'avoir fait de la psychologie une science et de cette prétendue science le fondement nécessaire de la philosophie. C'est une erreur d'avoir voulu appliquer à la philosophie la méthode d'observation ; car « la métaphysique se fait par l'influence d'une inspiration analogue à celle du poète ; il n'y a pas là de place pour l'observation » (*ibid.*, p. 186-187). C'est une erreur d'avoir compté la volonté parmi les facultés essentielles de l'âme humaine. A la volonté, il faut substituer le sentiment, parce qu'il nous représente la vraie virtualité du moi, sa vraie puissance, celle qui le pousse vers l'inconnu ; tandis que la volonté n'est qu'un intermédiaire entre le moi et le non-moi.

Enfin M. Cousin n'a pas été plus heureux du côté de l'érudition que du côté de la doctrine. Il n'a rien compris à aucun de ses devanciers, à ceux-là même dont il invoque le plus souvent l'autorité. Il n'a rien compris à Descartes, ni aux Écossais, ni à Maine de Biran, ni à Kant, ni à Schelling, ni à Hegel, ni à Platon, ni à Aristote, ni à Leibniz. « Les absurdités et les non-sens s'accablent sous sa plume. »

Toute observation serait superflue sur une critique aussi personnelle et aussi passionnée. Nous passerons donc sans transition à l'œuvre capitale de Pierre Leroux, celle qui traite de l'Humanité.

La proposition qui sert de base à ce livre est la même qui nous a déjà été présentée, non comme un axiome, mais comme un dogme, dans la *Réfutation de l'éclectisme* : « L'homme est, de sa nature et par essence, sensation, sentiment, connaissance, indivisiblement unis. » Dans ces trois mots, si nous en croyons Pierre Leroux, se trouvent résumées toutes les philosophies anciennes et modernes, et c'est pour avoir méconnu cette vérité fondamentale qu'on est arrivé jusqu'aujourd'hui aux plus déplorables conséquences, non-seulement en métaphysique, mais en politique et en morale. Ainsi Platon, voyant surtout dans l'homme l'élément de la connaissance et ne tenant pas assez compte de la sensation et du sentiment, a conclu dans la *République*, à l'abolition de la famille, à l'asservissement de la classe laborieuse, au régime des castes, et au despotisme des philosophes. Au contraire, Hobbes et Machiavel, exclusivement préoccupés de la sensation, ont préconisé le despotisme de la force brutale

Enfin Rousseau, uniquement attentif au rôle du sentiment, a prêché, dans son *Contrat social*, le despotisme des majorités. Tous les quatre se sont trompés sur le principe du gouvernement et du droit public, parce que tous les quatre étaient dans l'ignorance des véritables éléments de la science humaine.

Mais une définition psychologique de l'homme, si irréprochable qu'elle soit, ne peut pas être complète, parce qu'elle nous oblige à concevoir l'homme comme un être isolé, tandis que dans la vie réelle il est inséparable de l'humanité! C'est ce que les anciens comprenaient à merveille, quand ils appelaient l'homme un animal sociable et politique. Cependant les anciens ne connaissaient qu'une partie de la vérité. L'homme n'est pas seulement un être sociable, c'est un être perfectible. Par la perfectibilité il se trouve uni, non pas à une fraction de l'espèce humaine, mais à l'humanité entière. L'idée de la perfectibilité, cette conquête de la raison moderne, cette religion du XVIII^e siècle, entre donc nécessairement dans la vraie connaissance et la vraie définition de l'homme. Voici maintenant les conséquences qui sortent de cette définition complète.

D'abord, puisque nous ne saurions vivre ni développer nos facultés dans l'état d'isolement, chacun des éléments constitutifs de notre âme, par conséquent notre âme tout entière doit être considérée en elle-même comme un état latent, comme une simple virtualité, sans manifestation. La réalité n'existe pour elle que dans l'état de vie, et la vie n'existe pas ni ne peut même se concevoir sans le corps, sans le monde extérieur, sans la société de nos semblables. La sensation exige que nous soyons en rapport avec les objets matériels; elle a pour condition la propriété. Le sentiment nous fait un besoin de la famille; et la connaissance ne peut se développer que dans une grande réunion d'hommes, elle suppose une patrie. Donc, sans patrie, sans famille, sans propriété, c'est-à-dire en dehors de la vie présente, l'existence n'est que fictive et l'homme est une pure abstraction. Aussi Pierre Leroux regarde-t-il comme inattaquables les trois institutions dont nous venons de parler et qu'il appelle « les trois modes nécessaires de la communion de l'homme avec ses semblables et avec la nature. » Mais il ajoute aussitôt une réflexion qui est de nature à les compromettre : il croit qu'aucune d'elles ne répond aujourd'hui à sa vraie destination. Au lieu de favoriser la *Communio universelle* des hommes entre eux et avec la nature, elles lui imposent des limites qui compriment l'essor de nos facultés.

De l'union de l'homme avec l'humanité il résulte encore que nous souffrons même du mal dont nous sommes les auteurs et que nous croyons infliger à nos semblables. Ainsi quand le despotisme, la violence, le régime des castes règne sur la terre, la souffrance n'existe pas moins pour l'opresseur que pour l'opprimé; car l'homme ne peut frapper son frère sans se frapper lui-même, sans nuire à sa vie et à la remplir de misères. Non-seulement le méchant, mais l'égoïste se prive des jouissances de l'intelligence et du sentiment. De là une nouvelle manière de comprendre la charité. La charité ne consiste pas dans l'abnégation et dans le sacrifice. Il faut aimer les autres par intérêt et par amour pour soi, parce que sans eux et loin d'eux, en dehors de la société et de la vie présente, notre existence est impossible. « Aimez votre prochain, parce que votre prochain, c'est vous-même. La charité, au fond, c'est l'égoïsme » (t. I, p. 219, 1^{re} édition). — « La charité du christianisme, continue l'auteur du livre de *l'Humanité* (p. 198), est par son im-

perfection une des plus grandes preuves qu'on puisse citer de l'imperfection générale du christianisme. » Il en est de l'amour de Dieu comme de l'amour du prochain, il est inséparable de l'amour de soi dans cette vie. « Dieu ne se manifeste pas hors du monde et votre vie n'est pas séparée de celle des autres créatures » (t. I, p. 209).

Après cela, il pouvait se dispenser de déclarer qu'il n'y a, selon lui, ni paradis, ni enfer, ni purgatoire hors du monde, hors de la vie; que la terre et le ciel sont une seule et même chose (*ubi supra*, p. 228-231). Ces propositions sont implicitement contenues dans celle qui nous montre dans l'âme un phénomène inséparable du corps. Cependant Pierre Leroux est loin de mériter l'accusation de matérialisme. L'idée de Dieu tient une grande place dans sa philosophie, et nous avons vu avec quelle sévérité on la lui a reprochée après sa mort. Mais Dieu n'est pour lui que l'infini mathématique se manifestant dans les êtres sous la forme d'une progression illimitée. Nous ne le connaissons que par la nature, et la nature, comme nous l'avons déjà dit, se transforme constamment, n'est jamais semblable à elle-même.

Ce que Dieu est aux êtres et aux phénomènes en général, l'humanité l'est à l'homme; elle est dans chacun de nous, pour le corps et pour l'âme, le principe qui survit aux phénomènes et aux changements de forme, la vraie substance, enfin ce que nous appelons le *moi*. « Ce *moi* que vous appelez votre être et que vous reconnaissez pour votre être, et que vous sentez durable, même après la mort, ce *moi*, c'est l'humanité » (t. I, p. 258). Mais quand on veut se rendre un compte exact de ce que c'est que l'humanité, on s'aperçoit qu'elle n'est pas un être réel, mais une pure abstraction, un état virtuel, un être idéal dont chaque homme en particulier est la réalisation incomplète (*ubi supra*, p. 254-256).

A cette théorie, qui fait de l'humanité le principe invariable ou la substance de la personne humaine, vient s'ajouter, on ne sait comment, la doctrine de la métempsycose. Ne pouvant nous l'expliquer logiquement, nous nous contenterons de donner les raisons par lesquelles l'auteur du livre de *l'Humanité* s'efforce de la justifier.

Quand un enfant vient de naître, il faut que nous nous arrêtions à l'une de ces deux hypothèses : ou cet enfant a déjà existé, ou il reçoit l'existence pour la première fois. Mais l'idée d'une création proprement dite, d'un acte qui fait sortir l'existence du néant, n'est pas seulement inconcevable, elle est inconciliable avec la nature divine : car pourquoi Dieu aurait-il donné l'être à ce qui n'était pas? Pourquoi tel degré de l'être et non pas un autre? Dieu aurait donc agi sans raison. Une telle supposition étant inadmissible, il faut bien reconnaître à tout homme qui vient au monde une existence antérieure. Mais sous quelle forme vivait l'homme avant sa dernière renaissance? Était-il plante, animal, ou faisait-il déjà partie de l'espèce humaine? En d'autres termes, la métempsycose est-elle indéfinie ou bornée seulement à l'humanité? « De ces deux systèmes, dit Pierre Leroux, le second est infiniment plus probable que le premier » (*ubi supra*, p. 283). Aussi arrive-t-il à cette conclusion que « nous sommes, non-seulement les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations elles-mêmes » (*ubi supra*, liv. V, ch. xi). Cette opinion ne pouvant se concilier avec le principe de l'identité, Pierre Leroux n'hésite pas à le sacrifier; il va même jusqu'à accuser d'égoïsme

et de folie l'obstination que nous mettons à vouloir rester la même personne.

Mais le raisonnement seul n'a point à ses yeux une autorité suffisante pour entraîner la conviction dans une matière de cette importance. Il entreprend donc de démontrer que la doctrine de la métempsycose est au fond de toutes les traditions religieuses et qu'elle fait la base de tous les grands systèmes de philosophie. Il commence par le système de Platon. Comment admettre que Platon, l'auteur du *Phédon*, le défenseur éloquent de l'immortalité de l'âme, ne reconnaisse à l'homme d'autre destinée que de renaître ici-bas, dans les conditions de la vie présente, au sein de l'humanité? Cette difficulté n'a pas échappé à Pierre Leroux; seulement il prétend que Platon, dans sa vieillesse, a répudié ces idées spiritualistes, et que nous en trouvons la preuve dans l'*Épinomis*, une œuvre de ses dernières années. Peu importe d'ailleurs à Pierre Leroux l'authenticité de ce dialogue, qui a été justement contesté. Il ajoute que ce n'est pas dans le *Phédon*, mais dans le VI^e livre de l'*Énéide*, qu'il faut chercher la véritable pensée de Platon. Or, dans le VI^e livre de l'*Énéide*, Virgile enseigne formellement que les âmes, après avoir passé quelque temps dans le royaume des ombres, renaîtront à la vie, c'est-à-dire qu'après la mort nous renaîtrons dans l'humanité. C'est ainsi que Pierre Leroux, quand il s'agit de la philosophie ancienne, respecte les lois de la critique. De même qu'il rend Platon responsable des poèmes de Virgile, il n'hésite pas à attribuer à Pythagore le fragment qui porte le nom de Timée de Locres et de reconnaître le plus haut degré de véracité dans les lettres d'Apollonius de Tyane.

Après les philosophes grecs vient le tour de Moïse, des livres hébreux et de l'Évangile. C'est ici surtout que sous l'apparence d'une érudition universelle embrassant toutes les langues, toutes les philosophies, toutes les religions de l'Orient, avec leurs modernes commentaires, l'imagination de Pierre Leroux se donne une libre carrière et se livre à toutes les rêveries du mysticisme allégorique. Nous nous bornerons à les résumer rapidement.

L'histoire d'Adam nous apprend que l'espèce humaine, d'abord androgyne, se reproduisait à la manière de certains mollusques. Le bonheur dont elle jouissait dans l'Éden, c'est la tranquillité bestiale attachée à son premier état; elle était heureuse et immortelle comme le polyte. L'arbre de la science du bien et du mal, c'est le symbole de la connaissance venant à la suite de cet état primitif. Alors le moi commence à se distinguer du non-moi; l'homme se sépare de Dieu et il en résulte un déchirement intérieur que l'Écriture appelle une malédiction. Le meurtre d'Abel par Cain, son frère, c'est l'établissement de la propriété, que Moïse a voulu assimiler au fratricide. En flétrissant la propriété, Moïse a institué la Pâque, qui n'est pas autre chose qu'un repas égalitaire. Enfin, la Genèse a été visiblement inspirée par les prêtres égyptiens. Or, comment ces prêtres, qui vivaient en commun, n'auraient-ils pas consacré par un mythe l'abolition de la propriété? Cain est donc le type du propriétaire, de l'homme asservi à la sensation; Abel représente le sentiment et Seth la connaissance. Les deux derniers sont vaincus par la force brutale du premier; alors l'humanité est sur le point de s'affaisser sous le poids de la tyrannie et de la misère; c'est le déluge. Noé, c'est le symbole de l'humanité nouvelle, où les divers éléments de notre nature, jusque-là abandonnée au désordre, sont mis en équilibre. Ce sont également trois modes de notre existence : la subjectivité, l'ob-

jectivité et le rapport de l'une à l'autre, qu'on reconnaît dans les trois fils de Noé : Sem, Cham et Japhet. Ces trois modes sont ceux qui se personnifient plus tard dans le savant, l'artiste et l'industriel.

Jusqu'ici nous n'avons encore trouvé dans la Bible que la psychologie individuelle et sociale de Pierre Leroux; mais voici également, dans le saint livre, son système de métempsycose ou le dogme de la renaissance des individus au sein de l'humanité. Quand Dieu annonce à Abraham qu'il deviendra une grande nation et que toutes les familles de la terre seront bénies en lui, n'est-il pas clair qu'il s'agit, non d'un homme en particulier, mais de l'homme peuple destiné à devenir l'homme humanité et à renaître sans cesse en changeant de forme? Tel est aussi le sens de ces paroles de l'Évangile : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants » (Matth., xii, 23). Nous ne suivrons pas l'auteur du livre de l'*Humanité* dans ses digressions sur les trois sectes du judaïsme, un autre symbole des trois éléments impérissables de la nature humaine; ni dans ses commentaires sur l'Évangile et sur les dogmes fondamentaux de l'Église catholique, il nous suffira d'en connaître la conclusion. Or, si nous en croyons Pierre Leroux, depuis plus de dix-huit siècles et demi que le christianisme est établi sur la terre, l'Évangile n'a pas encore été compris, il l'est même de moins en moins à mesure qu'on s'éloigne de la date de sa naissance. On parle de spiritualisme chrétien, tandis que la vraie signification des paroles du Christ, c'est l'unité substantielle de Dieu, de l'homme et de la nature, c'est la transformation successive de l'humanité en Dieu, c'est la résurrection des individus dans cette vie et sur cette terre, avec les conditions de notre existence actuelle, en dehors de laquelle il n'y a pas d'autre existence possible (t. II, p. 841 et suiv.). Cette résurrection matérielle dans un âge futur de l'humanité, voilà la seule immortalité reconnue par Jésus, voilà ce qu'il entend par le royaume du Ciel ou de son Père.

De telles opinions ne se discutent pas, car elles ne s'appuient sur aucune preuve; elles ne tiennent compte ni de l'observation, ni du raisonnement philosophique, ni de la critique qui s'applique à l'histoire; il faut donc se contenter de les enregistrer en marquant leur date et leur place dans la succession des idées ou plutôt des hypothèses.

Aux ouvrages de Pierre Leroux que nous avons cités, il faut ajouter les suivants : *Sept discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain* (Paris, in-8, 1841; 2 vol. in-16, Boussac, 1847); — *d'une Religion nationale ou du Culte* (in-18, Boussac, 1846); — *de l'Humanité, solution pacifique du problème du prolétariat* (in-8, Boussac, 1848); — *Projet d'une Constitution démocratique et sociale* (in-8, Boussac, 1848); — *le Carrosse de M. Aguado; de la Ploutocratie ou du gouvernement des riches* (ibid., in-16, 1848); — *du Christianisme et de ses origines démocratiques* (ibid., in-16, 1848); — *de l'Égalité* (in-8, 1848); — *Malthus et les économistes* (in-16, 1849); — *Assemblée nationale législative* (in-4, Paris, 1849); — *la Grève de Samarez* (in-8, 1863-1864); — *Job, drame en cinq actes par le prophète Isaïe* (in-18, 1865).

LEROY (Georges), écrivain français, né à Paris en 1723, mort en 1789, s'est fait connaître surtout par ses *Lettres sur les animaux*, qui sont un intéressant essai de psychologie comparée. Nul ne pouvait mieux que lui aborder les questions difficiles qui touchent à ce sujet; ses fonctions de lieutenant des classes au parc de Ver-

sailles lui donnaient l'occasion d'observer de près les instincts et les mœurs des animaux; sa bonté et le vif sentiment de la nature l'intéressaient au sort de ces modestes compagnons de l'homme; ses connaissances le rendaient capable de profiter des faits qu'il recueillait et de les interpréter. Il avait pour amis presque tous les philosophes du temps, particulièrement ceux qui travaillèrent à l'*Encyclopédie*, pour laquelle lui-même écrivit les articles *Chasse*, *Fermier*, *Forêt*, *Instinct*, etc., etc.; il était estimé de cette société choisie qui se réunissait chez d'Holbach. Lorsque le livre d'Helvétius, de *l'Esprit*, souleva contre son auteur, non-seulement de justes critiques, mais une haine passionnée, il en entreprit la défense, dans un opuscule intitulé: *Examen des critiques du livre de l'Esprit*, Londres, 1760. Et plus tard encore il publia, pour réfuter les objections de Voltaire, un libelle, *Réflexions sur la jalousie*, Amsterdam, 1772, qui lui valut une réponse violente, la *Lettre sur un écrit anonyme*, datée de Ferney le 20 avril 1772. Pourtant, malgré sa sympathie pour ce cénacle de matérialistes, Leroy n'a jamais expressément adopté les doctrines de ses amis; lui-même déclare qu'il est loin de partager les opinions d'Helvétius, et s'il défend son livre, c'est « parce qu'il n'enseigne ni le matérialisme, ni le mépris de la religion »; et aussi pour revendiquer les droits de la philosophie et de la raison « qui sont seules compétentes envers les choses de l'ordre naturel ».

Les *Lettres sur les animaux* parurent de 1762 à 1765 dans divers recueils littéraires, et furent réunies en volume avec quelques additions en 1781. Elles ont été réimprimées en 1802 et plus récemment en 1862 avec une introduction de M. Robinet, qui admire en Georges Leroy l'un des précurseurs du positivisme. En réalité, c'est un disciple intelligent de Condillac; son livre est plus intéressant par la simplicité du ton et la vérité des faits que par la force de la doctrine; et l'on n'y trouve aucune hardiesse de nature à expliquer les scrupules de l'auteur qui se cacha sous ce nom : un physicien de Nuremberg. Ce prétendu matérialiste répète « que nous sommes assurés que notre âme est immatérielle et immortelle »; et ce disciple par anticipation de A. Comte croit fermement à un créateur intelligent de la nature. Toute sa témérité consiste à regarder comme intolérable le paradoxe cartésien de l'automatisme, et à en donner de bonnes raisons. Il établit d'abord avec précision, et c'est là son principal mérite, l'importance de la question et la méthode qui doit servir à la résoudre : les descriptions anatomiques, les caractères extérieurs qui distinguent les espèces ne sont pas les seuls objets de l'histoire des bêtes; il y a en elles un principe commun d'action, visible par ses effets : « et de même qu'en observant la structure intérieure du corps des animaux, nous apercevons des rapports d'organes qui servent à nous éclairer sur la structure et l'usage des parties de notre propre corps, ainsi, en observant les actions produites par la sensibilité qu'ils ont, ainsi que nous, on peut acquérir des lumières sur le détail des opérations de notre âme relativement aux mêmes sensations. Sans doute nous n'avons de certitude complète que de nos propres sensations, mais les accents de la douleur, les marques visibles de la joie, qui nous assurent de la sensibilité de nos semblables, déposent avec autant de force en faveur de celles des bêtes. On n'aurait aucun moyen d'acquérir des connaissances, s'il fallait réclamer contre les impressions de notre sentiment intime sur des faits aussi simples »

(Lettre I). Après avoir ainsi montré que la psychologie comparée est utile, et qu'elle est possible, il essaye, peut-être avec moins de bonheur, de nous en indiquer les résultats. L'animal est sensible; chez nous à la sensation se rattachent la mémoire, la comparaison, le jugement, la volonté; chez lui les mêmes transformations s'accomplissent, et il n'y a d'autre différence que celle du degré. Il se souvient, il raisonne, désire, compare; il veut, et même pousse ses opérations intellectuelles jusqu'à la pure abstraction, puisqu'il connaît le nombre, et qu'il prévoit l'avenir par analogie avec le passé. Bien plus, les bêtes parlent et ont un véritable langage qui, chez quelques espèces, est articulé; et enfin elles ne sont pas tout à fait incapables de progrès; les individus peuvent se perfectionner; mais les dures conditions de l'existence et l'influence de l'homme et du milieu empêchent les progrès de se fixer dans l'espèce et de devenir définitifs. Il y a dans toutes ses observations beaucoup d'exactitude, et Leroy n'est pas de ceux qui s'appuient sur des faits extraordinaires et le plus souvent controuvés; mais ses conclusions sont parfois hasardées : une juste répulsion contre l'hypothèse de l'animal machine, une véritable tendresse pour la nature animée, et aussi les préjugés d'une philosophie qui rapproche trop les actes les plus élevés de l'esprit et leurs conditions les plus élémentaires, expliquent la libéralité avec laquelle il octroie à ses protégés des pouvoirs qu'une induction rigoureuse leur refuse. Il n'en a pas moins émis sur l'instinct des idées ingénieuses : l'article *Instinct* de l'*Encyclopédie*, attribué souvent à Diderot, et même inséré dans ses *Œuvres choisies* par M. Genin, s'il n'est pas de Leroy, est au moins composé de phrases textuellement empruntées à ses *Lettres*, et disposées dans un autre ordre.

E. C.

LESSING (Gottlob-Ephraïm) naquit le 22 janvier 1729 à Camenz, dans la haute Lu-ace, province de la Saxe. Son père, qui était pasteur de la petite ville de Camenz, lui donna une éducation sévère, et voulut de bonne heure plier son esprit aux croyances les plus rigoureuses de l'orthodoxie protestante. Il est probable que cette excessive dureté provoqua chez le jeune Lessing une résistance intérieure qui influa beaucoup sur la direction de toute sa vie. C'était une intelligence précoce, pleine de finesse et de fermeté. Nous en avons un curieux témoignage dans un écrit qu'il composa à l'âge de quatorze ans, pour le renouvellement de l'année (1743), et où il combat avec une singulière netteté ce rêve des religions et des mythologies, qui place à l'origine du monde une époque privilégiée, un âge d'or, dont l'humanité déchue ne saurait oublier la perte. Ce jeune esprit, si bien armé dès l'enfance, ne devait point accepter facilement le joug d'une religion qui, entre les mains d'un maître trop rigide, semblait exiger de lui le sacrifice de sa raison et de sa liberté. Envoyé à l'université de Leipzig en 1746 pour y étudier la théologie, il abandonna bientôt la carrière à laquelle on le destinait, et se livra tout entier aux lettres, à la poésie, au théâtre. Ses premiers écrits furent les comédies qu'il écrivit à Leipzig, pendant ses années d'études, de dix-huit à vingt et un ans : essais timides et faibles, mais qui attestaient un talent plein d'ardeur et pouvaient annoncer de loin *Minna Barnhelm* et *Nathan le Sage*. Ce n'était pas cependant la poésie toute seule qui occupait l'étudiant de Leipzig : la fougue enthousiaste de son intelligence l'entraînait de tous les côtés à la fois; la philosophie, l'histoire, l'érudition, se partageaient son temps, et dans

presque toutes les branches de la littérature, dans les principales directions de la pensée, le fils du pasteur de Camenz allait accomplir une révolution.

Une appréciation de Lessing tout entier ne saurait convenir à ce recueil. Nous ne pouvons suivre l'infatigable écrivain dans sa carrière si active, si brillamment remplie; le poète, l'antiquaire, l'érudit ne nous appartiennent pas, et c'est le philosophe seulement que nous devons interroger. Or, Lessing ne s'est pas livré directement à l'étude de la philosophie; la science pure, la science des idées abstraites convenait peu à son ardente imagination; mais cette philosophie générale qui s'applique à l'histoire, à la critique, à la théologie, n'a jamais suscité de représentant plus actif et plus digne.

Il y a certainement beaucoup de philosophie dans la critique littéraire de Lessing, dans ses *Lettres sur la littérature contemporaine*, publiées en société avec ses amis Moïse Mendelssohn et Nicolai, dans sa *Dramaturgie de Hambourg*, dans ses savantes dissertations sur l'art antique; toutefois, l'analyse de ces divers travaux nous entraînerait hors du cercle qui nous est tracé. Le plus remarquable de ses travaux de critique, et le seul qui nous intéresse ici, c'est le *Laocoon*, ouvrage plein de science et de vues originales, dans lequel plusieurs problèmes de l'esthétique sont étudiés d'une manière supérieure. Le *Laocoon* n'est pas un livre d'esthétique spéculative; l'auteur n'a pas traité, comme Plotin, comme Kant et Hegel, la question du beau: il applique seulement ses théories à un cas particulier, aux rapports de la poésie et de la peinture. Il établit avec beaucoup de netteté le spiritualisme de l'art, et repousse ce principe de l'imitation d'où l'école sensualiste voudrait faire dépendre le secret de la beauté. Le mot d'Horace *ut pictura poësis* avait été commenté fausement, et l'on en faisait sortir d'une façon précise les limites de la peinture et de la poésie: il ne voulait pas que l'une devînt une froide allégorie, ni l'autre une froide imitation de la réalité; et faisant de ces deux arts une étude fine et profonde, analysant avec une science très-sûre les ressources dont ils disposent, il écrivit un ouvrage qui s'adresse aux philosophes aussi bien qu'aux artistes et aux poètes.

C'est surtout vers la fin de sa vie que Lessing eut de nombreuses occasions de toucher franchement aux questions philosophiques. Après avoir erré de ville en ville, après avoir parcouru toute l'Allemagne, suivant les caprices ou les besoins d'une existence toute littéraire, il s'était fixé enfin à Wolfenbüttel, où l'avait appelé la bienveillance d'un prince éclairé, et là, placé à la tête d'une riche bibliothèque, libre de satisfaire sa passion pour les livres et son insatiable curiosité, il commença une série de publications qui lui assurèrent un rang supérieur parmi les philosophes de son pays. La bibliothèque de Wolfenbüttel était extrêmement riche en manuscrits; Lessing y puisa avidement et y fit de précieuses découvertes. La première et l'une des plus considérables est celle du manuscrit de Bérenger de Tours; c'est dans cet ouvrage que le célèbre hérésiarque du XI^e siècle, après sa condamnation au concile de Rome, en 1069, défend ses opinions contre l'archevêque de Cantorbéry, Lanfranc, qui les avait attaquées, et donne une expression plus précise à son système. Lessing publia ce manuscrit avec un savant et lumineux commentaire (1770); il mit en évidence tous les passages importants qui éclairaient ou rectifiaient l'histoire ecclésiastique du XI^e siècle, et particulièrement la grande et obscure controverse de l'eucharistie.

Cet excellent travail le plaça au premier rang parmi les critiques et les historiens de la philosophie, en même temps qu'il le désignait déjà à l'orthodoxie protestante comme un novateur audacieux. La seconde découverte qu'il fit à la bibliothèque de Wolfenbüttel était une page inédite de Leibniz sur la question de l'éternité des peines; l'opinion de Leibniz, vaguement connue, faussement interprétée, était l'objet de conjectures très-diverses. Lessing s'appliqua à présenter dans tout son jour l'argumentation dans laquelle l'auteur de la *Théodicée* justifie ce dogme terrible en l'adoucissant. Ce qu'il y avait de plus intéressant que la question même, c'était la liberté de critique, la sagacité hardie que l'ardent écrivain portait dans ces périlleux sujets. Il allait bientôt étonner la théologie de son temps par des hardiesses plus fécondes, et ouvrir à la critique religieuse des horizons qu'elle ne soupçonnait pas. Au milieu des fragments littéraires ou historiques que le curieux érudit empruntait aux différents manuscrits de sa riche bibliothèque, entre des poèmes inédits des *Minnesinger* et des dissertations sur l'art du moyen âge, un travail parut intitulé *Fragments d'un inconnu* (1777), qui contenait tout un système sur la critique des livres saints. *L'Éducation du genre humain*, publiée trois ans après, en 1780, acheva de mettre en lumière l'audace philosophique de Lessing.

Bien qu'il soit difficile de démêler la pensée véritable de Lessing dans les *Fragments d'un inconnu* et dans les controverses qu'il soutint à cette occasion avec le pasteur Goeze, de Hambourg, on peut affirmer cependant que Lessing voulait, non pas attaquer le christianisme, mais l'élever au contraire, le transformer, en substituant à la vulgaire théologie de son époque, ce qu'il appelait le *christianisme de la raison*. Plus d'une fois, et, par exemple, dans la discussion sur l'éternité des peines, il lui était arrivé de prendre ouvertement parti pour les dogmes chrétiens. Ce qu'il poursuivait partout, c'était l'indécision, la timidité, la vulgarité de la théologie allemande du XVIII^e siècle; il voyait les dogmes de la religion abandonnés par des théologiens pusillanimes, qu'effrayaient aussi les découvertes de la pensée; il craignait que la ruine des dogmes religieux n'entraînât pour longtemps la ruine des vérités philosophiques, et comme il croyait apercevoir dans l'avenir un christianisme supérieur, son ardent esprit, se portant de tous les côtés à la fois, secourait tour à tour, selon les besoins de la lutte, et le christianisme et la philosophie. De là des contradictions apparentes dans sa conduite; de là aussi les erreurs assez naturelles de ceux qui l'ont jugé si diversement. Il a pu être rayé du nombre des chrétiens par le pasteur Goeze, et revendiqué comme un catholique par Frédéric Schlegel. Une lettre qu'il écrivit à son frère le 2 février 1774, indique très-nettement la fonction qu'il remplit dans ces débats si compliqués: « Si la maison de mon voisin menace ruine, s'écrie-t-il, et qu'il veuille la démolir, je lui viendrai en aide bien volontiers; mais s'il ne veut pas l'abattre avec précaution, s'il veut, au contraire, la laisser tomber, de telle manière qu'elle entraîne ma maison qui est bonne et solide, afin de reconstruire ensuite la sienne sur tous ces débris, alors je vais lui porter secours et je soutiens, malgré lui, ses constructions chancelantes. » Voilà l'explication vraie des principales controverses théologiques de Lessing. Quant au christianisme, il pensait qu'un âge viendrait où les esprits, plus familiarisés avec la philosophie, découvriraient dans ses dogmes un sens spirituel, une signification supérieure, qui enchanterait la raison. Pour atteindre ce but, rien

de plus logique que ces deux manifestes. Dans les *Fragments d'un inconnu*, il ébranle d'une main vigoureuse le fondement de la foi protestante, l'autorité absolue des livres saints; il s'efforce de prouver que la Bible et les Évangiles ne sont pas autre chose qu'un document historique, et que la critique a le droit de soumettre ce document à un examen sévère; il soutient que le christianisme n'est pas dans les Évangiles, que les Évangiles peuvent être modifiés par la critique, que la discussion peut en corriger le texte, l'annuler même, sans que pour cela le christianisme perde son fondement véritable, lequel est dans le cœur de l'homme et dans sa raison. Puis, après avoir ainsi préparé la transformation philosophique de la religion, il prophétise, dans *l'Éducation du genre humain*, ce nouvel âge du christianisme que rêvait son imagination ardente. Il répète, en les fondant sur des principes plus sûrs, les espérances enthousiastes que l'abbé Joachim, au XIII^e siècle, avait répandues dans la société chrétienne: il annonce avec lui le troisième âge du monde, le règne du Saint-Esprit succédant au règne du Fils, comme celui-ci avait remplacé le règne du Père; et l'Évangile définitif, l'Évangile éternel qui remplacera l'Évangile de Jésus en le complétant, de même que l'Évangile de Jésus avait remplacé et accompli la loi de Moïse. Lui-même, il ne craint pas de se rattacher directement à ces éclatantes rêveries du moyen âge: « Peut-être, s'écrie-t-il, peut-être que certains rêveurs du XIII^e et du XIV^e siècle avaient entrevu un rayon de cet Évangile éternel; peut-être que leur seul tort est d'avoir annoncé dans un délai si prochain cette révélation supérieure. »

On voit quel mélange de poésie et de rationalisme élevé compose la philosophie de Lessing. Lessing mourut en 1781, un an après avoir publié *l'Éducation du genre humain*. Il paraît que dans les dernières années de sa vie il abandonna sa pensée à une autre direction. Cette âme mobile, impétueuse, agitée par de perpétuelles inquiétudes, ne pouvait se reposer nulle part, et, malgré son attachement à un christianisme transformé, on assure qu'il avait fini par accepter sans réserve les doctrines de Spinoza. C'est, du moins, ce que révéla Jacobi, peu de temps après la mort de Lessing, dans ses curieuses *Lettres à Mendelssohn*. D'après cette révélation, qui fit beaucoup de bruit en Allemagne, l'auteur de *l'Éducation du genre humain* aurait tout à fait renoncé au dogme de la personnalité divine. Jacobi rapporte longuement l'entretien confidentiel dans lequel Lessing lui aurait ouvert le fond de son âme: « Lessing. L'opinion orthodoxe sur la divinité ne peut plus me convenir. Έν καὶ πάλι voilà ma foi. — Jacobi. Dans ce cas, vous êtes volontiers d'accord avec Spinoza. — Lessing. Oui; s'il faut m'attacher à un maître, je n'en connais pas d'autre. — Jacobi. J'admire Spinoza, mais je crois que sa doctrine sera toujours un triste refuge. — Lessing. Tant que vous voudrez; et cependant... connaissez-vous quelque chose de mieux? Il n'y a pas d'autre philosophie possible que celle de Spinoza. » Que croire de ces paroles? Cet entretien des deux amis est-il un document auquel on puisse se fier sans réserve? Ou bien n'est-ce là qu'une situation passagère de son esprit, une brusque saillie de cette ardente pensée? La révélation de Jacobi, si intéressante qu'elle soit, ne suffit pas pour que Lessing puisse être placé parmi les disciples de Spinoza. Sa philosophie véritable, celle qui anime tous ses écrits et qui se fait jour dans ses beaux fragments, c'est un sjirritualisme ardent, exalté, une ferme croyance à la personnalité de Dieu, ainsi qu'à la liberté de l'homme.

C'est aussi depuis la mort de Lessing qu'on a contesté au célèbre écrivain les deux écrits dont nous venons de parler, les *Fragments d'un inconnu*, et *l'Éducation du genre humain*. Il est certain, en effet, que le premier de ces deux ouvrages appartient à un ami de Lessing, à Reimarus, de Hambourg, philologue habile et penseur assez vigoureux, qui a donné une bonne édition de Dion Cassius et un *Traité de la religion naturelle* fort estimé en Allemagne. On ignore longtemps que Reimarus fût cet *inconnu* dont Lessing avait publié les audacieux *Fragments* comme une découverte de son érudition. En 1827 seulement, M. Gurlitz, professeur à Hambourg, établit par des preuves irrécusables que cet écrit était l'œuvre de Reimarus, et aujourd'hui, en Allemagne, c'est ce nom que porte le prétendu manuscrit de la bibliothèque de Wolfenbüttel. Il ne faut pas oublier cependant que Lessing y a mis la main, que ces fragments étaient annotés, commentés par ce vigoureux esprit, et qu'il leur a accordé une protection de sa propre pensée. On a prétendu aussi lui enlever *l'Éducation du genre humain*; mais cette tentative ridicule, après avoir fait d'abord quelque bruit, a été victorieusement repoussée par les juges les plus compétents. C'est à un médecin nommé Albert Thaers qu'on a essayé d'attribuer le petit chef-d'œuvre de Lessing. Albert Thaers, sans se nommer, aurait envoyé son ouvrage au bibliothécaire de Wolfenbüttel, qui s'en serait emparé et l'aurait publié en le modifiant. Voilà du moins ce qu'assure M. Wilhelm Corte dans sa biographie d'Albert Thaers (Leipzig, 1839). M. Guhrauer a rétuté très-nettement les assertions de M. Corte, et le savant historien de la littérature allemande, M. Gervinus, après un scrupuleux examen, ne permet pas qu'on mette en doute l'authenticité du célèbre écrit de Lessing.

Si Lessing n'occupe pas une grande place dans l'histoire de la philosophie proprement dite, s'il n'a pas consacré ses études à la science pure, il a rempli pourtant un rôle considérable et servi admirablement les intérêts de la pensée. Son influence sur l'Allemagne a été immense. C'est lui qui a ouvert à la théologie de son pays une carrière nouvelle, c'est lui qui a provoqué les travaux les plus hardis, les recherches les plus fécondes de l'exégèse contemporaine: Schleiermacher, de Wette, Gésenius sont animés de son esprit. La philosophie lui doit beaucoup: non-seulement il a agi sur les lettres allemandes en leur communiquant une impulsion universelle, non-seulement il a inspiré au théâtre sa hardiesse originale, à Goethe et à Schiller leurs inventions sublimes, à Herder son christianisme philosophique, aux historiens de l'Église, comme Planck et Spittler, leur critique ingénieuse et résolue; mais la métaphysique elle-même a profité de ses leçons et de ses exemples. Ce troisième âge du monde, ce règne du Saint-Esprit, dont il parle avec un poétique enthousiasme, a été prophétisé aussi par Fichte, Schelling et Hegel. Ce qui n'était chez lui qu'une croyance un peu vague et comme le rêve d'une belle imagination, est presque devenu un dogme positif entre les mains des métaphysiciens illustres. *L'Éducation du genre humain* pourrait se retrouver aisément dans la *Philosophie de la religion* de Hegel. N'oublions pas, non plus, les services qu'il a rendus à la philosophie de son pays par les beaux exemples qu'il a donnés; ce n'est pas en vain qu'il a montré pendant toute sa vie un si ardent amour de la vérité, une aversion si franche pour l'équivoque. La philosophie doit reconnaître en lui un de ses plus dignes enfants, puisqu'il a donné le spectacle d'une âme vraie, et qu'il a

été, dans des directions si nombreuses, un des maîtres de la culture intellectuelle.

Les œuvres complètes de Lessing ont été publiées à Berlin, en 30 volumes in-8, 1771-1794. On en a donné depuis de nombreuses éditions. On peut consulter sur ses écrits philosophiques : l'intéressante *Notice* insérée dans l'édition de Leipzig, 1840, 1 seul vol. grand in-8; — *Littérature allemande depuis Kant et Lessing*, par M. Gelzer (all.), in-8, Leipzig, 1841; — sur l'authenticité de ses écrits contestés : *Revue de théologie historique* (all.), année 1839, 4^e cahier; — *Albert Thaers, sa vie et ses travaux*, par M. Wilhelm Corte, in-8, Leipzig, 1839; — *Histoire de la littérature allemande*, par M. Gerwinus, 4 vol. in-8, Leipzig, 1843 (all.); — sur le spinosisme de Lessing : Jacobi, *Lettres à Moïse Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, dans le tome IV des *Œuvres complètes*, in-8, Leipzig, 1819. S. R. T.

LEUCIPPE. Nous ne savons rien de la vie de Leucippe; l'antiquité elle-même ne nous fournit à ce sujet que des conjectures; et ces conjectures se contredisent. Les uns font de notre philosophe un Milésien, sans doute parce qu'il s'est occupé surtout du monde physique, et que la plupart des anciens physiiciens étaient de Milét. Les autres, observant que son système est évidemment dirigé contre la philosophie éléatique, et que, par conséquent, il devait d'abord avoir été nourri des principes de cette école, lui donnent pour patrie la ville d'Élée (Diog. L., l. IX), et pour maître tantôt Parménide, tantôt Zénon, tantôt Mélistus. D'autres enfin, parce que Démocrite a été son disciple et que Démocrite était Abdéritain, le font naître et vivre à Abdère, et le placent à l'école du sophiste Protagoras. Nous n'en savons pas beaucoup plus sur le temps où Leucippe est né, où il enseignait sa doctrine, où il est mort; et ses rapports avec Démocrite ne peuvent pas nous aider à résoudre cette question, puisque la vie du disciple est enveloppée des mêmes ténèbres que celle du maître. Le seul fait que nous puissions affirmer avec confiance, parce qu'il est attesté par toute l'antiquité, c'est que Leucippe a été le créateur de la philosophie atomistique dans la Grèce, et que c'est lui qui en a fourni à Démocrite les principaux éléments. La tradition qui attribue l'invention de ce même système à un philosophe phénicien du nom de Moschus, plusieurs siècles avant la guerre de Troie, n'est pas assez sérieuse ni surtout assez précise pour faire tort à l'originalité de Leucippe; et quant à l'observation de Ritter (*Histoire de la philosophie ancienne*, l. VI, ch. n), que la philosophie atomistique a dû être connue dans la Grèce avant Leucippe et Démocrite, puisque déjà Anaxagore et Parménide s'élevèrent contre l'idée du vide, cette observation ne peut pas affaiblir le témoignage unanime de tous les anciens historiens de la philosophie : car les atomes et le vide peuvent très-bien se concevoir séparément; et parce qu'on a attaqué celui-ci, il n'en résulte pas nécessairement que ceux-là fussent déjà imaginés.

Mais quelle est précisément la part de Leucippe dans le système dont il est l'inventeur? Voilà ce qu'il n'est pas facile de décider : car Aristote et les autres écrivains de l'antiquité, qui font autorité en cette matière, citent rarement une opinion de Leucippe qu'ils n'attribuent en même temps à Démocrite, et réciproquement. Cependant il y en a quelques-unes dont l'honneur est exclusivement rapporté au premier. Aux idées de cette nature il faut ajouter celles qui sont nécessairement communes aux deux philosophes, et qui constituent les principes indispensables

de leur système. En réunissant ces deux sortes d'éléments, on obtient les résultats que nous allons exposer.

Toute la doctrine de Leucippe, comme celle de Démocrite, se fonde sur l'existence du vide et celle des atomes. C'est lui seul, à ce qu'il paraît, qui a trouvé les preuves destinées à établir l'existence du vide. Ces preuves sont : 1^o l'existence du mouvement, qui, en l'absence du vide, est tout à fait inconcevable et impossible; 2^o la compressibilité de certains corps, comme, par exemple, le vin renfermé dans une outre; 3^o ce fait, qu'on a beau entasser des cendres dans un vase, il y reste toujours assez de place pour y faire pénétrer une certaine quantité d'eau; 4^o la nutrition des animaux, qui suppose assez de place entre les éléments des corps vivants pour y laisser pénétrer des éléments nouveaux. De ces divers phénomènes il tirait la conclusion que le non-être existe aussi bien que l'être, ou le vide aussi bien que le plein, et que ces deux choses se pénètrent l'une l'autre.

De cette pénétration mutuelle du vide et du plein résulte nécessairement la divisibilité de la matière; mais cette divisibilité a des limites, autrement il n'y aurait que du vide dans la nature. La démonstration de ce point appartient à Démocrite, non à Leucippe, qui s'est borné à l'affirmer, c'est-à-dire à admettre comme évidente de soi l'existence des atomes.

Le nombre des atomes est infini, aussi bien que le vide dans lequel ils nagent, et où ils forment par leur rencontre toutes les parties de l'univers. Les qualités qui appartiennent aux atomes paraissent avoir été nettement déterminées par Leucippe et conservées par Démocrite. Elles sont au nombre de trois : la solidité, la figure et le mouvement. La première de ces qualités est indestructible, la seconde varie à l'infini, enfin le mouvement, qui est également essentiel à tous les atomes, est cependant plus ou moins précipité selon leur forme. La forme ronde lui est plus favorable que les autres; de là vient que les corps les plus actifs et qui paraissent être les moteurs des autres sont composés d'atomes ronds. C'est Démocrite, et non Leucippe, qui a déterminé les différentes espèces de mouvements dont les atomes sont susceptibles.

La doctrine qui fait de l'âme un agrégat d'atomes ronds ou de feu a été commune aux deux philosophes et est la conséquence trop directe de ce qui précède pour ne s'être pas présentée immédiatement à l'esprit de Leucippe. A cette doctrine se rattache celle de la vie, ou qui identifie la vie avec la respiration, qui la fait consister dans un flux et reflux d'atomes ronds. Mais c'est à Démocrite qu'il appartenait de faire sortir de ces grossières suppositions tout un système de psychologie. C'est lui, comme le dit expressément saint Clément d'Alexandrie (*Admonit. ad gentes*), qui a inventé les émanations ou images représentatives des corps, et qui a fondé sur cette hypothèse sa théorie de la sensation, de la perception, des songes; enfin qui a donné à l'atomisme une théologie et une morale d'accord avec ses principes cosmogoniques. C'est donc à l'article DÉMOCRITE qu'il faut chercher l'exposition complète de la théorie des atomes; c'est là aussi que nous avons indiqué les auteurs à consulter tant sur Leucippe que sur Démocrite.

LEVOYER (Jean), en latin *Visorius*, né au Mans dans les premières années du xv^e siècle, nous est recommandé par son compatriote La Croix du Maine, comme un « homme docte en grec et en latin ». Le même bibliographe lui attribue des vers, de la prose, et nous ne savons quel ouvrage historique qui n'a jamais vu le

jour ; mais il oublie d'accorder même une simple mention à ses traités philosophiques. Professeur de philosophie au collège de Bourgogne, à Paris, J. Levoyer fut un des premiers adversaires du péripatétisme scolastique ; il vint après Lefèvre d'Étaples, mais avant Ramus. On a de lui : *Compendiosa librorum Rudolphi Agricole de inventione Dialecticæ Epitome*, in-8, Paris, 1534 ; — *Joannis Visorii ingeniosa nec minus elegans ad dialecticæ candidatos Methodus*, in-8, ib., 1534 ; — *Topica Marci Tullii Ciceronis cum Anicii Manlii Clodii et Joh. Visorii commentariis*, in-4, ib., 1538. Ce commentaire des *Topiques* a été souvent réimprimé avec ceux de Boèce et de Latomus ; nous en connaissons six éditions. Dans sa *Méthode* et dans l'épître dédicatoire annexée à son commentaire des *Topiques*, J. Levoyer nous donne quelques détails intéressants sur l'état de l'école de Paris vers le milieu du XVI^e siècle. Les grandes querelles s'agitaient entre les Irlandais au langage ténébreux (*tenebræ hibernicæ*), et les barbares espagnols (*hispanica barbaries*), c'est-à-dire entre les disciples de Duns-Scot et ceux de saint Thomas, dont les plus notables étaient alors quelques réguliers portugais ; mais le public n'avait pas d'oreilles pour les entendre : compromise par les excès de l'argumentation syllogistique, la philosophie avait beaucoup perdu de son crédit, et l'étude à la mode était celle du droit civil.

Il y a une notice sur J. Levoyer dans les *Singularités histor. et littér.* de dom Liron, t. I, p. 470. L'abbé Goujet a pris soin de rappeler ses titres à la reconnaissance des philosophes, dans son *Histoire du collège royal*, t. I, p. 16 de l'édition in-12. B. H.

L'HERMINIER (Nicolas), né à Saint-Ulphace, au Maine, le 11 novembre 1657, fut un des notables adversaires du cartésianisme. Il a laissé une *Somme de théologie*, en 6 vol. in-8. Le premier de ces volumes parut en 1700 et le dernier en 1719 ; il y en eut ensuite diverses éditions. Si nous ne pouvons nous occuper ici de tous les Sorbonnistes qui prirent successivement la parole pour dénoncer à l'Église l'hétérodoxie des formules cartésiennes, nous devons ne pas omettre le nom de Nicolas L'Herminier, dialecticien habile, théologien éclairé, tolérant, qui se fit proscrire par les jésuites à cause de son attachement à la doctrine de saint Augustin, après avoir obtenu leurs suffrages dans sa polémique contre les disciples de Descartes. Voici dans quels termes L'Herminier argumente contre la thèse fumeuse des *Méditations*. Oui, l'intelligence peut s'élever *a priori* jusqu'à l'idée d'un être souverainement parfait ; mais s'il est admis que la démonstration de l'existence de Dieu ne peut être obtenue que par ce moyen, comment échapper aux conclusions de Spinoza ? L'être souverainement parfait, c'est l'être absolu ; l'être absolu, c'est la substance une ; voilà, suivant L'Herminier, ce que proclame à bon droit la logique fière et audacieuse du philosophe d'Amsterdam. Mais c'est l'athéisme que cette doctrine ; elle n'est donc satisfaisante ni pour la foi, ni pour la raison. Or, l'intelligence ne répond-elle à la question de Dieu que par l'idée pure de l'être ? Ne possède-t-elle pas aussi l'idée de cause ? Oui sans doute : et cette idée de cause ne combat-elle pas vivement, au sein de la conscience humaine, les assertions téméraires de la nouvelle secte réaliste ? La démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de cause doit donc être préférée, dans l'ordre des preuves rationnelles, à l'argument favori des cartésiens ; bien plus, cet argument doit être rejeté, comme suspect d'avoir engendré le spinozisme. Est-il

vrai, d'ailleurs, que cette idée de l'être souverainement parfait soit donnée par la raison pure, comme Descartes le suppose ? Sur ce point L'Herminier contredit très-ingénuement les docteurs de l'Oratoire, ses premiers maîtres. D'abord, dit-il, il est faux qu'il y ait en nous une idée parfaite de l'être infini. Pour être l'exacte représentation de son objet, cette idée devrait elle-même être infinie ; « elle devrait avoir plus de réalité objective que l'idée d'une chose finie. » Or, nous ne concevons pas l'infini autrement que le fini ; l'esprit peut multiplier le temps par lui-même, mais cette opération mathématique ne lui donnera jamais l'idée vraie de l'éternité. Ainsi des autres attributs divins. Allant ensuite au delà, L'Herminier nie que l'idée de l'être soit la preuve de l'être, et il développe comme il suit cette objection nominaliste : « Pour démontrer que l'idée de l'infini suppose nécessairement l'existence d'un être infini, il faut dire, avec Descartes, que la cause de l'idée doit posséder formellement (*formaliter*) les perfections représentées par cette idée : or, il n'est pas vrai que la cause d'une idée doive posséder formellement les perfections représentées par cette idée ; il suffit qu'elle les possède virtuellement et représentativement : en effet, la cause de l'idée contenant les perfections de l'idée, il ne s'ensuit pas qu'elle contienne en outre les perfections de l'objet de l'idée. Donc on ne peut prouver par l'idée que nous avons de Dieu l'existence d'un être infini, cause de cette idée. Si cette preuve est acceptée, les philosophes anciens nous établiraient par le même raisonnement l'existence de leurs mondes infinis, de leurs principes des choses infinies : car ils seront autorisés à raisonner ainsi : s'il y a en nous l'idée d'une substance infinie, une telle idée ne peut nous avoir été inspirée que par une substance infinie ; or, nous trouvons en nous cette idée d'une substance infinie ; donc... » Hâtons-nous de dire que ces prémisses peuvent conduire à l'idéalisme, ou au mysticisme, ou au sensualisme, et que L'Herminier donne dans tous les écarts des sensualistes. Mais comment être tout ensemble philosophe sensualiste et théologien catholique ? On ne le peut, sans commettre à l'égard de la logique les plus graves irrégularités, et L'Herminier s'est plus d'une fois rendu coupable de ce délit. Nous avons cru devoir, toutefois, consacrer une notice spéciale à ce théologien assez mal noté, qui s'est inscrit au nombre des philosophes, en opposant aux cartésiens des arguments et non des injures.

On trouve d'amples renseignements sur la vie et les écrits de L'Herminier dans la *Nouv. biblioth. des auteurs ecclésiast.* d'Ellies Dupin, t. XIX, p. 359 de l'édition in-4, et dans l'*Hist. littér. du Maine*, par M. B. Hauréau, t. VII, p. 239-259. B. H.

LHUILIER, Genevois, membre de la Société d'éducation de Pologne, demeurait à Varsovie dans la dernière partie du XVIII^e siècle, cultivant les mathématiques et la philosophie. Il est connu dans le monde philosophique par les recherches qu'il entreprit, de concert avec un de ses compatriotes, Prévost, sur la théorie du vraisemblable et le calcul des probabilités : recherches dont les résultats furent consignés, sous forme de dissertations, dans le *Recueil des Mémoires de l'Académie royale de Prusse*. Cette même Académie accorda à Lhuillier, en 1786, un prix sur cette question : « Quelle est la notion claire et précise qu'il faut se faire de l'infini mathématique ? » L'ouvrage couronné a pour devise ce mot de Bailly, souvent cité depuis : « L'infini est le gouffre où s'absorbent nos pensées. »

Voy. *Mémoires de l'Académie royale de Berlin*, année 1796 : *Sur l'art d'estimer la probabilité des causes par les effets*, où l'on trouve un précis historique des recherches modernes sur la probabilité; — *Sur l'utilité et l'étendue du principe par lequel on estime la probabilité des causes*, année 1797; — *Application du calcul des probabilités à la valeur du témoignage*, où sont résumés et complétés les travaux analogues des Bernoulli, de Prémontval, d'Euler, de Beguelin, de Lambert, d'Anières, de Weguelin, et préparés ceux de Laplace. C. Bs.

LIBERTÉ. Le mot *liberté* a deux sens parfaitement distincts, suivant qu'on se place au point de vue philosophique ou au point de vue politique. Vous pouvez considérer l'activité humaine dans son développement spirituel, se déployant à de certaines conditions et avec de certains caractères, sur cette scène intérieure où la conscience l'atteste, où la réflexion peut la décrire; et cela, abstraction faite de toute manifestation extérieure et sensible. Ainsi envisagée, l'activité humaine est libre, et voilà la *liberté morale*, source et condition de toute autre liberté. Vous pouvez aussi considérer l'activité humaine sous un autre point de vue, la suivre au milieu de la vie sociale, dans ses diverses manifestations, dans ses divers rapports avec les institutions et les lois, dans les limites diverses que lui imposent les formes changeantes des gouvernements. Ici encore l'activité humaine est capable de liberté, mais d'une liberté qui n'a rien d'absolu, et dont les bornes mobiles se déplacent à mesure que changent les climats, les codes, les mœurs. Ce n'est plus la liberté morale, c'est la *liberté politique*. Le problème se complique et s'agrandit : liberté individuelle, liberté de la presse, liberté de la parole, liberté de conscience, liberté d'association, liberté du commerce et de l'industrie, tels sont les nombreux aspects sous lesquels se présente tour à tour la liberté politique. Nous les indiquons sans vouloir les aborder; nous nous enfermons ici dans le cercle déjà assez étendu de la question philosophique, et nous considérons la liberté comme phénomène moral, indépendamment de ses applications, limitations et variations extérieures.

Les philosophes sont loin de s'accorder sur la nature de la liberté. Sans parler des systèmes de l'antiquité, il est aisé de se convaincre que les plus éminents philosophes des derniers siècles, Descartes, Spinoza, Leibniz et Kant, ont donné de la liberté morale des définitions différentes ou même contradictoires. Les ennemis de la philosophie triomphent de ce désaccord : quoi ! toujours des systèmes, et jamais de doctrine définitive ! La liberté est un fait de conscience : si la psychologie ne peut le saisir d'une prise ferme et sûre, où est sa certitude ? où est son autorité ? Si, pouvant l'atteindre, les psychologues le défigurent ou le nient, où est leur bonne foi ? Dans les deux cas, que devient l'honneur de la philosophie, convaincue de ne pouvoir éclairer l'homme sur une question essentiellement humaine, où sont engagés nos besoins les plus impérieux et nos plus chers intérêts ? Ceux qui tiennent ce langage oublient un fait qui nous paraît très-propre à montrer le vide de tant de hautes déclamations : c'est que sur cette question de la liberté, les théologiens n'ont pas beaucoup mieux réussi à s'accorder que les philosophes. Dès les premiers siècles de l'Église, on voit éclater la querelle de la grâce et du libre arbitre. Pélagé et Célestius proclament l'homme maître de sa destinée; mais, dans leur culte ardent pour la liberté, ils en

oublient plus d'une condition fondamentale, et provoquent d'énergiques réactions. Les manichéens, en confessant de bouche le libre arbitre, le suppriment en effet, comme les pélagiens retranchaient la grâce, sous prétexte de la limiter. Au milieu de ce débat s'élève la voix imposante de saint Augustin, qui cherche à fixer avec sûreté l'équilibre mystérieux du libre arbitre et de la grâce. A-t-il tenu la balance égale ? A-t-il résolu la difficulté d'une manière définitive ? On peut en douter en voyant renaître entre saint Thomas et Duns-Scot, entre Luther et Erasme, entre Arminius et Gomar, entre Port-Royal et Molina la vieille querelle, et en entendant invoquer par Luther et Calvin, comme par Jansénius et Saint-Cyran, le nom révéré de l'adversaire de Pélagé. Que fait cependant l'Église au milieu de ces orageux débats ? Elle fait comme le sens commun : elle défend les droits de l'action divine contre les partisans exclusifs de la liberté, et contre les zéloteurs de la grâce invincible elle maintient l'indépendance et la responsabilité de l'homme. Rien de plus sage assurément que cette double affirmation; mais désarme-t-elle les adversaires, et donne-t-elle un dénouement à ce drame toujours renaissant, dont les acteurs s'appellent tour à tour pélagiens et prédestinés, scotistes et thomistes, calvinistes et arméniens, jansénistes et molinistes ? Evidemment non, et cette impuissance manifeste tient à la même cause qui va nous servir à expliquer les contradictions des systèmes philosophiques : c'est que le problème de la liberté morale, loin d'être simple, est un des plus compliqués où le théologien et le philosophe puissent fixer leurs méditations.

S'il ne s'agissait que de constater l'existence de la liberté, elle nous est attestée si énergiquement par la conscience, elle est inscrite en caractères si éclatants dans l'histoire du genre humain et dans toutes les institutions sociales, qu'il ne serait venu à l'esprit d'aucun philosophe de la mettre en doute. Mais si l'homme agit librement, il n'agit pas avec une indépendance absolue. Ses déterminations s'appuient sur des motifs. Quels sont ces motifs ? sont-ils de même nature et de même origine, ou d'origine et de nature différentes ? quelle est la limite précise de leur action ? quel est le mode, le *comment* de leur influence ? Ce n'est pas tout : supposez ces questions résolues, il reste à mettre le libre arbitre en harmonie avec un autre ordre de vérités également certaines. Comment la part d'indépendance qui revient à l'homme s'accorde-t-elle avec l'économie générale du monde, avec cette espèce de géométrie inflexible qui semble présider à tous les mouvements de l'univers ? Comment croire Dieu présent et l'homme libre, Dieu tout-puissant et la créature responsable ? Dieu lui-même est-il libre ? Si l'en possède pas la liberté, comment a-t-il pu en doter l'homme ? s'il la possède, comment est-il impeccable ? Cette liberté divine est-elle indépendante de toute raison d'agir ? Si vous l'affirmez, elle n'a plus rien de commun avec la liberté humaine que le nom. Si vous le niez, vous semblez assujettir à une condition l'être absolu et inconditionnel, vous semblez même le faire descendre aux hésitations misérables de notre activité imparfaite. Quel abîme de difficultés ? quelle source de dissidences et de contradictions ! C'est ce qui fait comprendre, et c'est aussi ce qui doit faire absurde les théologiens et les philosophes. Tant qu'il ne s'agit que de constater la liberté, ils sont d'accord entre eux et avec le genre humain. C'est seulement lorsqu'ils s'efforcent de définir scientifiquement la liberté,

d'en approfondir les conditions, de la mettre d'accord, soit avec d'autres faits de la nature humaine, soit avec des vérités d'un ordre supérieur, d'en pénétrer enfin l'essence générale et le mode d'action; c'est alors que les difficultés naissent, et qu'éclatent les opinions contraires. Pour notre part, nous ne pensons pas que ces oppositions soient jamais complètement abolies, et que les difficultés qui les suscitent puissent recevoir une explication complète et définitive; mais ce n'est point à dire pour cela que la philosophie soit condamnée, sur un article si essentiel, à l'immobilité et à l'impuissance. La philosophie a beaucoup fait pour éclaircir les redoutables obscurités de ce problème, et chaque jour elle y porte quelque lumière nouvelle. Elle a entre les mains un moyen assuré d'accroître rapidement son trésor; ce moyen, c'est l'analyse psychologique. A mesure que la méthode d'observation intérieure s'établit de plus en plus en philosophie, à mesure qu'on s'accoutume à chercher, non dans les images des sens ou dans les abstractions de l'entendement, mais dans une psychologie attentive et sévère, le secret de toutes les grandes énigmes métaphysiques, le moment approche où le problème de la liberté, sans être éclairci dans toutes ses profondeurs, pourra recevoir une solution régulière et scientifique.

Selon nous, la méthode psychologique n'a jamais été appliquée dans toute sa rigueur et dans toute sa sincérité à la matière qui nous occupe. Si nous entendons bien cette méthode, elle impose ici au philosophe deux conditions essentielles : premièrement, il doit chercher dans l'homme, et non ailleurs, à la lumière de la conscience, le type primitif de la liberté. La liberté, en effet, peut se trouver dans les êtres les plus différents, sous les formes les plus opposées; elle existe au-dessus de l'homme, elle peut exister au-dessous de lui; mais, au lieu de s'en former une idée abstraite ou un idéal arbitraire, au lieu d'en chercher le modèle au hasard dans la nature, n'est-il pas évidemment nécessaire de l'observer d'abord tout près de nous, au dedans de nous, là où elle nous apparaît face à face, sans intermédiaire et sans voile? Voilà la première condition d'une théorie vraie de la liberté. La seconde c'est, après avoir saisi dans la conscience le type de l'activité libre, de s'attacher à son essence, en ayant soin de la dégager de tout ce qu'elle renferme de variable et de particulier, et de ne la transporter en Dieu qu'après en avoir sévèrement retranché tout élément d'imperfection et de négation. Il est, en effet, très-certain que tout ce qui est positif et substantiel dans l'homme, aussi bien que dans les autres êtres, vient de Dieu et doit se retrouver en lui d'une manière éminente; mais il est également clair qu'entre la liberté de l'homme et celle de Dieu on doit trouver cette même différence qui sépare en tout l'être des êtres de ses créatures; ainsi, deux conditions d'une théorie solide de la liberté : 1° en chercher le type vrai dans la conscience; 2° distinguer l'essence pure de la liberté des limitations et des imperfections que lui impose la nature humaine.

Toutes les erreurs où sont tombés les philosophes sur la matière de la liberté viennent de l'oubli de l'une de ces deux conditions. C'est pour avoir manqué à la première que l'on s'est jeté dans les deux systèmes du *déterminisme* et de la liberté d'*indifférence*, systèmes contradictoires, dont le dernier suppose que l'homme peut se déterminer sans motifs; l'autre, que les motifs déterminent invinciblement la volonté :

deux excès également déraisonnables, également démentis par une analyse exacte de la conscience. C'est pour avoir manqué à la seconde condition, que d'autres philosophes sont tombés dans deux erreurs non moins dangereuses que les précédentes : les uns, transportant au sein de la nature divine le fait humain de la liberté, ont chargé Dieu des hésitations et des faiblesses de notre imparfaite humanité; les autres, pénétrés de la profonde séparation qui existe entre Dieu et l'homme, ont supposé en Dieu une liberté tellement absolue, tellement inconditionnelle, qu'elle n'a plus aucun rapport avec la liberté humaine et se confond avec la nécessité.

Nous allons essayer d'éviter ces écueils et de faire voir, d'une part, que les motifs agissent sur la volonté sans la déterminer; de l'autre, que la liberté de Dieu, toute supérieure qu'elle soit à la liberté humaine, a au fond la même essence.

Observons-nous attentivement dans quelqu'une de ces circonstances de la vie où tout homme s'est trouvé placé mille fois : un ami a confié un secret à mon honneur; je puis, en livrant ce secret, faire ma fortune et en même temps perdre l'homme que je hais le plus au monde; me voilà agité entre deux alternatives contraires, dont l'une me fait voir la satisfaction de mon ambition et de ma vengeance achetée au prix de l'honneur, et l'autre le respect de la parole donnée et ma conscience pure et satisfaite : quel homme de bonne foi osera dire que cet exemple est chimérique? qui n'a traversé en mainte occasion des épreuves analogues? Analysons ce fait d'une manière approfondie et tirons-en toutes les conséquences qu'il renferme.

Et d'abord, s'il y a une chose certaine, évidente, incontestable, c'est qu'entre ces deux alternatives, garder mon secret et le trahir, je suis parfaitement libre : j'entends par là que je sens avec une force invincible que ces deux actes sont également possibles, qu'ils sont également renfermés dans ma force active, et que, pour que l'un d'eux se réalise plutôt que l'autre, il faut et il suffit que je le veuille. Je suis donc libre; mais à quelles conditions? c'est ce qu'il s'agit maintenant de reconnaître. J'ai trahi le secret de l'honneur, je l'ai trahi sciemment et volontairement, dans la plénitude de ma liberté; cette détermination a-t-elle été prise sans motifs? Évidemment non; j'ai cédé à l'attrait de l'ambition, j'ai voulu satisfaire ma haine, et c'est pour cela que j'ai succombé. Supposez qu'il n'y eût en moi ni calcul, ni convoitise, ni colère, ni passion d'aucune sorte, mon acte serait inexplicable, je ne l'aurais pas accompli. Mais supposons, au contraire, que je reste fidèle à mon serment, cette fidélité n'est-elle pas également motivée? Elle l'est incontestablement : d'une part, en effet, la raison me dit clairement qu'un secret d'honneur est inviolable; et de l'autre, mon cœur, plein du souvenir de l'ami absent, m'encourage en secret à garder ma foi.

En généralisant ce fait, j'en veux tirer deux conséquences : la première, c'est que toute détermination libre suppose des motifs; la seconde, c'est que ces motifs influent sur la volonté sans la déterminer nécessairement.

On a soutenu que l'homme est capable de se déterminer sans motifs. Cette opinion, fort répandue au moyen âge, a été reprise dans les temps modernes et acceptée à des degrés divers par des hommes de beaucoup de sens, Clarke et Reid par exemple, et même par des esprits supérieurs, comme Bossuet et Fénelon. On a donné le nom de *liberté d'indifférence* à cette liberté

sans motifs, absolue, inconditionnelle, et on l'a attribuée tour à tour à l'homme et à Dieu. On ne s'est pas contenté de soutenir que l'homme et Dieu même peuvent agir sans motifs, on a fait de cette indépendance absolue l'essence de la liberté. Pour nous, fidèles à la méthode que nous nous sommes tracée, nous ne disséquons pas sur la liberté en général, sur une liberté idéale et abstraite; avant d'oser dire ce que peut être la liberté de Dieu, nous demanderons à la conscience ce qu'est en effet notre propre liberté, et sous quelles conditions elle s'exerce dans la vie réelle. Et d'abord, il est clair qu'à ne considérer que les occasions un peu importantes de la vie, nos déterminations libres sont fondées sur des motifs : l'ambition, la haine, la vengeance, le devoir, l'honneur, l'intérêt, voilà les ressorts de la conduite humaine; toute action matérielle dont on n'aperçoit pas le rapport à quelque'un de ces mobiles intérieurs est considérée comme obscure et inexplicable; ou si l'on n'en cherche pas le motif, c'est qu'elle paraît tout à fait insignifiante. Aussi que font les partisans plus ou moins décidés de la liberté d'indifférence? Ils vont chercher dans la vie humaine ces actions sans nom et sans importance, qui échappent par leur petitesse ou leur promptitude à toute appréciation. Le docteur Reid nous demandera, par exemple, si, quand on choisit dans sa bourse une guinée entre autres pour faire une aumône ou acquitter une dette, on a quelque motif de faire ce choix. Et cependant, dit-il, nous sommes parfaitement libres de prendre telle guinée de préférence à ses voisines. Reid demande encore avec quelque ironie si l'on se croit bien sûr que l'âne de Buridan mourrait de faim plutôt que de déroger au principe de la raison suffisante. Au lieu d'insister sur ces arguments d'école et sur toutes ces puérilités surannées, cherchons dans la vie réelle ce que c'est qu'une action sans motifs; il nous sera aisé de reconnaître qu'une action sans motifs est une action sans but, je veux dire une action dépourvue d'intentionnalité, et qu'une action sans motifs et sans but ne saurait être une action libre, puisqu'elle n'est pas même une action intelligente.

Reprenons l'exemple que nous avons choisi : pour rester fidèle à l'amitié et à l'honneur, je garde le secret qui m'a été confié. Cette action a un but, et ce but, c'est de faire mon devoir. Mais à quelle condition me suis-je déterminé à tendre vers ce but? A condition que j'y fusse sollicité par de certains motifs, et quels motifs? Ils sont évidents : d'une part, la conscience de l'obligation où je suis de tenir ma promesse; de l'autre, le besoin de me sentir en paix avec le souvenir de mon ami absent et avec le sentiment de ma propre dignité. Otez à mon action ces motifs, elle n'a plus de but, elle n'a plus de véritable intentionnalité, elle n'est plus possible : car, supposez que cette action me parût bonne en soi sans me paraître obligatoire, je ne serais nullement incliné à l'accomplir; et supposez que rien dans mon cœur ne me sollicitât à retenir le secret qui m'est demandé, il s'échapperait de mes lèvres, ou du moins le hasard seul déciderait de ma discrétion. Il est donc parfaitement clair que tout but suppose un motif, comme tout motif suppose un but, et qu'une action dépourvue de l'un ou de l'autre de ces deux éléments n'est pas une action intentionnelle. C'est le cas de ces actions insignifiantes dont parle Reid, et qu'on est surpris de voir citées aussi par Bossuet. Choisir une guinée entre plusieurs autres, porter la main à droite ou à gauche, ce sont là assurément des actions sans motifs, mais ce sont aussi

des actions sans intention et sans but, des actions qui relèvent de l'instinct et de l'habitude, et non de la libre volonté. Quand un soldat marche à l'ennemi, ce qu'il veut, c'est obéir à son chef, défendre sa vie, servir son pays, et il a des motifs pour tout cela; mais remuer les muscles de son corps de telle manière plutôt que de telle autre, il ne le veut pas : c'est l'instinct, c'est la nature qui le veut pour lui. Nul doute, au surplus, que l'action de la nature n'ait toujours son but, sa raison, son motif, jusque dans le dernier détail des plus petites choses. Le principe de raison suffisante, que Reid a grand tort de mépriser, ne souffre aucune exception. Seulement, il est clair que si vous rapportez l'action totale à l'individu, au lieu de la partager entre lui et la nature, vous pouvez dire que cette action, dans quelque'une de ses parties, n'a pas de motifs. Elle n'a pas de motifs, mais aussi elle n'a pas de but, elle n'est pas intentionnelle, elle n'est pas intelligente, elle n'a aucun des caractères de la liberté. C'est donc se méprendre étrangement que de voir l'essence de la liberté dans l'indifférence : c'est avilir la liberté humaine en l'enfermant dans le cercle misérable des actions les plus insignifiantes de la vie; c'est préparer l'abaissement de la liberté divine, en la rendant aveugle ou capricieuse, sous prétexte de la rendre indépendante.

Il s'agit maintenant de se demander quelle sorte d'influence les motifs exercent sur la volonté. C'est encore ici à la conscience qu'il faut s'adresser, et non pas aux sens ou au raisonnement abstrait. Si l'on se représente la volonté humaine comme une balance où les motifs jouent le rôle de poids, si l'on se persuade que l'action voulue est un produit dont les motifs sont les facteurs, ou une résultante dont la direction est déterminée par l'action combinée de plusieurs forces ou distinctes ou contraires; si, disons-nous, on examine ainsi les choses en se plaçant hors de la conscience, on prêtera aisément l'oreille aux raisonnements des fatalistes, et on dira avec eux : Ou il n'y a qu'un seul motif qui agisse sur la volonté, et alors il l'entraîne inévitablement; ou il y a plusieurs motifs, et alors c'est le plus fort qui nécessairement l'emporte.

Nous pourrions faire remarquer d'abord que le premier cas est chimérique. Dans toutes les circonstances un peu importantes de la vie, nous sommes sollicités par plusieurs motifs. C'est ce qui est évident, par exemple, pour le cas que nous avons choisi. D'un côté, les calculs de l'intérêt, les inspirations de la haine, le désir de la vengeance; de l'autre, l'amitié, le devoir, la paix de ma conscience, le soin de ma dignité. Cette diversité de motifs a été reconnue par le bon sens avant de l'être par les moralistes, et tout le monde sait que trois grands ressorts gouvernent les affaires humaines : le plaisir, l'intérêt, le devoir. Or, ces motifs étant de nature et d'origine diverses, il est impossible de leur appliquer une mesure commune et de calculer d'avance quel sera le plus fort. Mais la vraie question n'est pas là : elle n'est pas de savoir si plusieurs motifs ou un seul agissent sur la volonté; mais si l'action qu'ils exercent est une action nécessitante. Ici la conscience rend à la liberté un éclatant témoignage. Ma raison me dit que garder un secret est un impérieux devoir. Cette idée de devoir est-elle un poids qui pèse sur mon esprit, une force qui le tire et qui l'entraîne? Si j'obéis à la loi du devoir, ne suis-je pas libre de la violer? On dira peut-être que le devoir agit sur moi, non-seulement comme une loi, mais comme un objet désirable; non-

seulement en parlant de ma raison, mais en excitant ma sensibilité. Je l'accorde; mais l'attrait que le devoir ou le plaisir ont pour moi peut-il être strictement assimilé à une force qui agit sur un objet matériel? Suis-je donc un être inerte, une girouette animée que les vents contraires font tourner à leur gré? N'ai-je pas en moi le sentiment invincible de la puissance propre qui me caractérise, et en vertu de laquelle je puis céder ou résister, suivre tel motif de préférence à tel autre, faire ceci ou faire cela, ou ne rien faire du tout?

Leibniz soutient que la volonté suit toujours la dernière détermination de l'entendement. Nous faisons toujours, suivant lui, certainement, quoique non nécessairement, ce qui, en définitive, nous paraît le meilleur. C'est que Leibniz n'interroge pas la conscience, c'est qu'il a un système. Il faut, dans le monde fantastique qu'il s'est construit, que l'état présent de chaque monade ait sa raison dans l'état antérieur; il faut que toute action soit le résultat de toutes les dispositions antécédentes, et la liberté qu'il accorde à l'homme, au sein d'un univers où tout est réglé d'avance, n'est pas celle que chacun de nous sent au dedans de soi.

Un autre grand métaphysicien, Spinoza, tout en reconnaissant que la conscience atteste à l'homme sa liberté, a prétendu concilier ce fait irréfutable avec un système où le principe de la fatalité est poussé à ses dernières conséquences. A l'en croire, chacune des modifications de l'âme humaine a sa cause dans une modification antérieure, qui a elle-même sa cause dans une autre modification, et ainsi de suite, à l'infini. Un acte produit un autre acte, un mouvement produit un autre mouvement, comme un flot pousserait un autre flot dans un océan sans rivage. Mais les modifications de l'âme humaine sont d'une extrême complexité, et parmi elles les unes apparaissent clairement à la conscience, les autres sont plus ou moins enveloppées d'obscurité. Or, qu'arrive-t-il quand je prends tel ou tel parti, quand je me lève, par exemple, pour aller à la promenade? Diverses causes concourent pour amener cet effet : la disposition de mes organes, l'état de mon imagination, le chaud ou le froid, la sérénité du ciel, la douceur de la température, etc. Quelques-unes de ces causes sont connues de moi plus ou moins, et c'est ce que j'appelle les motifs de mon action; d'autres agissent sourdement, et ce ne sont pas celles qui exercent l'action la moins décisive. Ignorant l'influence de ces dernières causes, ne trouvant pas dans celles que je connais l'explication suffisante de ma détermination, disposé d'ailleurs à m'exagérer ma puissance propre, ravi du sentiment de mon indépendance et de ma grandeur, je me figure que c'est moi qui me détermine par ma propre vertu, indépendamment des motifs, et cette vertu imaginaire, cette chimère de ma faiblesse et de mon orgueil, je la salue du nom pompeux de libre arbitre.

Telle est l'idée que Spinoza se forme de la liberté humaine; telle est l'explication, à coup sûr très-originale et très-ingénieuse, par laquelle il prétend rendre compte du sentiment du libre arbitre, au nom même des principes du fatalisme le plus absolu qui fut jamais. Mais tout cet échafaudage croule devant une observation fort simple empruntée à la conscience. Suivant Spinoza, c'est de l'ignorance ou nous sommes des causes diverses qui influent sur nos déterminations que naît l'illusion du libre arbitre. Plus, par conséquent, nous ignorons nos dispositions intérieures, plus nous agissons d'une manière irréfutable, plus doit s'exalter en nous le senti-

ment de notre liberté. C'est ainsi que l'enfant et l'homme ivre, comme Spinoza se plaît à le dire, sont convaincus qu'il dépend d'eux uniquement d'accomplir des actes où ils sont poussés invinciblement par des causes ignorées. A ce compte, plus nous descendrons au fond de nous-mêmes, plus nous nous rendrons compte des motifs de notre conduite, plus nous mettrons de sérieux et de maturité dans nos délibérations, et plus nous verrons tomber pièce à pièce le fantôme de notre liberté. Or, l'expérience donne ici à Spinoza le plus complet démenti, et il suffit d'avoir constaté une seule fois combien est ferme et lumineux, après une délibération sérieuse et calme, le sentiment de notre liberté, pour mettre à nu l'artifice de ce système.

Nous avons constaté la liberté humaine et réduit à leur juste valeur l'influence, incontestable sans doute, mais jamais nécessitante des motifs; examinons maintenant d'une manière plus précise en quoi consiste cette liberté; décrivons les formes sous lesquelles elle se présente dans la conscience; dégageons de ces formes changeantes son essence invariable, et, de la liberté humaine purifiée, élevons-nous par degrés jusqu'à la liberté divine. On trouve dans l'observation de la vie humaine trois formes bien distinctes de la liberté. Tantôt indécis entre le bien et le mal, je finis par succomber, et comme dit un poète :

..... *Video meliora, proboque
Deteriora sequor.*

Tantôt, au contraire, je triomphe de mes penchants mauvais, et, après une lutte plus ou moins longue, plus ou moins douloureuse, je fais mon devoir. C'est entre ces deux alternatives que flotte l'espèce humaine, et quand une âme est parvenue à cet état moral où les chutes sont l'exception et la vertu la règle, il peut sembler que la nature humaine a acquis toute la perfection dont elle est susceptible. Mais au-dessus de la pratique ordinaire du devoir, au-dessus du triomphe laborieux de la vertu sur le vice, il y a une forme de l'activité plus pure et plus parfaite : c'est l'habitude de pratiquer le bien, portée au point de faire cesser la lutte et de rendre aisé et facile le sacrifice lui-même. En un mot, au-dessus de la vertu proprement dite il y a la sainteté. Ainsi, la chute, la vertu, la sainteté, voilà en trois mots l'histoire de la moralité humaine. Reprenons ces trois états, et appliquons-nous à les distinguer sévèrement les uns des autres.

Il est incontestable qu'en de certaines circonstances, qui ne se reproduisent que trop souvent, l'homme voit clairement le bien et le mal, et choisit sciemment et librement le mal à l'exclusion du bien. Plusieurs philosophes n'ont pu croire la nature humaine capable d'un pareil dédoublement. Ils ont pensé que si l'homme fait le mal, c'est que sa raison est obscurcie, et le crime leur a paru un égarement et une folie. La vertu, selon Platon, est chose trop belle et trop sainte pour qu'on puisse la voir et ne pas sentir pour elle un irrésistible attrait. De là cette maxime célèbre de toute l'école socratique : *Nul n'est méchant de son plein gré*. Rien de plus noble au fond que cette doctrine; mais rien, au premier aperçu, de moins conforme à l'observation et à la vraie notion de la liberté. Sans doute, l'homme ne fait point le mal pour le mal lui-même, et les plus grands coupables se sauraient descendre jusqu'à cet abîme de perversité. J'accorde ce point à Socrate et à Platon; mais si l'homme ne trouve jamais d'attrait dans le mal, comme mal, il est incontestable que le cours de la vie amène à chaque instant des situations où nous avons a

choisir entre notre intérêt et notre devoir, et où nous immolons celui-ci à celui-là. Je suis intéressé à cacher ou à déguiser la vérité; je me résous à mentir. Assurément le mensonge en soi n'a rien d'attrayant ni d'aimable. Ce qui me séduit en lui, ce n'est pas lui-même, c'est l'avantage que je m'en promets. Ainsi donc, si je mens, ce n'est pas par amour du mensonge; mais en surmontant, au contraire, l'impression de dégoût qu'il m'inspire naturellement. D'un autre côté, je ne suis pas dans l'illusion sur la nature de ma conduite. Je ne crois pas que le mensonge soit bon; j'essayerais en vain de me le persuader; je sens qu'il est mieux d'être sincère. En un mot je rejette le bien, sachant qu'il est le bien, et je fais le mal, sachant qu'il est le mal, bien que le mal lui-même ne soit pas le but de mon action. Autrement, je cesserais d'être responsable; il faudrait déclarer innocents les scélérats les plus pervers; l'homme ne serait libre qu'en étant vertueux, ou plutôt il n'y aurait plus ni vice, ni vertu, ni responsabilité, et la maxime socratique, prise à la rigueur, mène droit à la négation du libre arbitre.

La seconde forme, la forme régulière et normale de la liberté, c'est la vertu. Nous appelons ici proprement vertu le choix ordinaire, le choix réfléchi du bien à l'exclusion du mal. Elle suppose la lutte, l'effort, la souffrance. Toute sainte, toute belle qu'elle puisse être, elle porte encore le caractère d'un être imparfait, sujet à la défaillance et au mal, obligé de lutter contre des penchants déréglés, succombant quelquefois à leur influence, se relevant avec énergie et courage, mais pour retomber encore, ne maintenant enfin la pureté et la dignité de son être qu'au prix des plus douloureux combats; c'est pourquoi la vertu n'est point encore la forme la plus élevée de la liberté. Pour atteindre jusqu'à cet état sublime qui est la sainteté, ou du moins pour en approcher à quelque degré, il faut que l'élément de la réflexion disparaisse et avec lui toute lutte, tout effort, toute délibération. C'est l'habitude qui accomplit cette épuración merveilleuse : la sainteté est son ouvrage. Il est quelques âmes si heureusement douées par la Providence, que la vertu leur est comme naturelle. Leurs inclinations sont si pures, si nobles, si droites, qu'elles n'ont presque aucun effort à faire pour aller au bien. Un élan inné les porte à tout ce qui est beau, pur, harmonieux. Ces âmes vivent dans une perpétuelle innocence, et connaissent à peine le mal. Mais ce n'est point de pareilles natures que se compose le genre humain. Pour l'ordinaire, la vie est une lutte, un déchirement perpétuel; il faut, pour ainsi dire, disputer au mal le terrain pied à pied, être dans une perpétuelle défiance de soi, toujours en éveil, toujours en haleine, toujours dans l'agitation. Mais si l'âme est forte, si elle est patiente, il arrive un temps où la lutte devient moins vive et la victoire moins laborieuse; il semble alors que les ressorts rebelles d'une activité imparfaite soient assouplis par une application obstinée; bientôt une paix délicieuse remplace les agitations de la lutte; le bien se fait sans effort, sans combat. Enfin, il peut arriver qu'il se fasse sans réflexion et sans choix. L'âme n'est plus agitée entre le bien et le mal; elle ne choisit plus; elle ne voit plus le mal; elle ne voit que le bien; pour elle, voir le bien et le faire, c'est tout un.

Mais nous nous trompons, cet état n'est pas fait pour l'homme. C'est un idéal : l'homme y tend sans cesse et y est quelquefois s'en rapprocher; mais il ne saurait l'atteindre. En étudiant les formes successives de la liberté, en nous élevant de degré en degré, de progrès en progrès, nous avons

franchi la limite de la perfection humaine; nous avons élevé nos regards vers une région supérieure; nous avons entrevu, nous avons esquissé la liberté divine. La forme de la liberté divine, c'est en effet la sainteté, et toute autre est infiniment au-dessous d'elle. Il est clair d'abord que l'on ne peut sans blasphème attribuer à Dieu cette première forme de la liberté que nous avons rencontrée dans la nature humaine. Dieu ne peut faire le mal. Si le mal n'est pas chez l'homme une pure ignorance, il tient cependant à l'ignorance et à l'imperfection naturelle de l'humanité. L'homme fait le mal, nous l'avons vu, non pour le mal lui-même, mais pour courir à la poursuite du bonheur. Plus éclairé, il comprendrait que le vrai bonheur est inséparable de la vertu, et n'empêcherait pas dans une lutte insensée la meilleure moitié de sa vie. En Dieu, dans l'être souverainement intelligent, cette lutte, cette ignorance ne peuvent être supposées sans grossière contradiction.

Peut-on dire de Dieu qu'il préfère le bien au mal, et, est-ce se former une idée assez élevée de sa perfection que de lui attribuer cette seconde forme de la liberté que nous avons proprement appelée la vertu? Nous ne le pensons pas. D'abord, supposer que Dieu hésite entre le bien et le mal, qu'il fait effort, qu'il délibère, c'est souiller sa majesté des faiblesses de notre nature misérable. Supposez-vous seulement qu'il choisit sans hésitation et sans lutte? c'est encore humaniser Dieu. Pour que Dieu pût choisir entre le bien et le mal, il faudrait qu'il fût capable du mal. Or, c'est ce qui répugne évidemment à l'indéfectible pureté de son essence. Il faut donc sortir de ces idées trop humaines, et dire que Dieu fait le bien sans être soumis à la condition de la réflexion et du choix. Dirait-on qu'il n'est point libre de faire le bien, s'il ne l'est aussi de faire le mal, et que la réflexion et le choix sont une condition essentielle de la liberté? Ce serait oublier que dans l'homme lui-même, l'analyse psychologique nous a révélé un état moral où l'habitude supprime et éteint par degrés la réflexion, le choix, l'idée du mal. Ce que l'homme devient, ce qu'il aspire du moins à devenir par habitude, Dieu l'est par nature. La sainteté n'est, en quelque sorte, pour l'homme vertueux qu'un accident fugitif; pour Dieu, c'est sa propre essence. L'homme s'élève péniblement de degré en degré jusqu'à l'idéal de la sainteté. Cet idéal, c'est Dieu même. De l'homme à Dieu, l'essence de la liberté n'a pas changé; seulement elle s'est purifiée. L'activité, l'intelligence, l'intentionnalité, tout ce qu'il y a d'effectif et de positif dans la liberté humaine se retrouve dans la liberté divine; les chutes, les misères, les alternatives, l'effort, la réflexion, le choix même, ont seuls disparu, et bien loin que le type divin de la liberté en ait souffert quelque altération, il semble que nous l'apercevions alors sans voile, dans sa plénitude et dans sa pureté infinies.

La liberté est un sujet d'un trop grand intérêt pour que la plupart des philosophes ne l'aient pas traité avec plus ou moins de développement. Nous citerons seulement ici les ouvrages écrits spécialement sur la liberté ou dont la doctrine a une importance toute particulière. Consultez : Bossuet, *Traité du libre arbitre*; — Spinoza, *Éthique*; — Leibniz, *Essais de théodicée*; — Th. Reid, *Essais sur les facultés actives de l'homme*; — A. Garnier, *Traité des facultés*; — J. Simon, *le Devoir*. Em. S.

LIE-TSEU, ancien philosophe chinois de l'école de Lao-tseu, florissait dans le commencement du 1^{er} siècle avant notre ère. On sait très-peu de chose sur sa vie; on dit seulement qu'il naquit

dans l'État de Tching, province actuelle de Hô-nân, et qu'il vécut quarante ans inconnu dans une retraite solitaire. Il a laissé un ouvrage philosophique intitulé *Le Livre du vide et de l'incorporel* (*Tchoang-hiu-king*) qui s'est conservé jusqu'à nos jours. En voici un passage qui fera connaître la manière de ce philosophe; il est intitulé *Pronostics ou Manifestations célestes* :

« L'être qui reçoit la naissance doit, par sa propre raison d'être, avoir une fin; l'être qui a une fin ne peut pas ne pas avoir cette fin; de même que l'être qui reçoit la naissance n'a pas pu ne pas recevoir cette naissance; et s'il eût perpétué sa vie, déterminer, calculer sa fin, il tombe dans une erreur grave sur le nombre des années qu'il lui est donné de vivre. Ce qui est subtil et spirituel (dans l'être vivant ou l'homme) est la portion du ciel; ce qui compose la chair et les os est la portion de la terre. Ce qui appartient au ciel est pur, et se disperse; ce qui appartient à la terre est trouble, impur et se réunit. Les parties subtiles et spirituelles se séparent de la forme corporelle, et chacune d'elles retourne à son essence véritable. C'est pourquoi on appelle ces parties : *parties subtiles et spirituelles qui s'en retournent* (*kouei*). Le nom de *kouei*, qu'on leur a donné, signifie *retourner*; mais *c'est retourner à son véritable principe, à sa demeure primitive*. L'ancien empereur Hoang-ti a dit : *L'essence subtile et spirituelle rentre dans la porte ou dans sa matrice; les os et la chair retournent à leur racine, à leur principe*. Reste à savoir comment ce qu'il y a de supérieure en nous continue d'exister? » Voy. Tchou-tseu Han, k. 2. G. P.

LIEUX COMMUNS, VOY. TOPIQUES.

LIGNAC (Joseph-Adrien Le Large, abbé de), prêtre de l'Oratoire, issu d'une noble famille de Poitiers, mort à Paris en 1762. C'est un métaphysicien du plus grand mérite, quoique la plupart des historiens de la philosophie ne lui accordent pas même l'honneur d'une simple mention. Mais cet oubli s'explique par les qualités mêmes de l'abbé de Lignac, c'est-à-dire par l'isolement où sa doctrine a dû le placer, n'ayant pas assez d'éclat ni de hardiesse dans la forme pour faire passer sur l'austérité et la modération du fond. Disciple de Descartes et de Malebranche, dans un temps où l'on ne jurait que par Locke et Condillac, il osa réformer en plusieurs points, notamment dans la question de l'origine des idées, la doctrine de ses maîtres en même temps qu'il défendait contre tout son siècle la cause du spiritualisme et de la religion, et lui donnait l'exemple de la vraie méthode philosophique. Réunissant à l'étude de la métaphysique celle des sciences naturelles, il a pu attaquer sur son propre terrain le matérialisme, qui, dès cette époque, débordait de toute part la philosophie de la sensation. C'est dans ce but qu'il écrivit ses *Lettres à un Américain sur l'histoire naturelle de M. de Buffon* (9 vol. in-12, Hambourg, 1751-1756), destinées à combattre les opinions les plus hasardées et les plus dangereuses de l'illustre naturaliste et le système de Needham sur la génération des corps organisés. On sait de quelles ressources ont été les observations de ce dernier pour l'auteur du *Système de la nature*. Encouragé par l'accueil bienveillant que reçut cet ouvrage, l'abbé de Lignac osa entreprendre une tâche plus vaste, conçue sur un plan très-bien ordonné; il devait, comme il nous l'apprend lui-même, réfuter dans un premier écrit les théories de Locke et de ses disciples, c'est-à-dire l'empirisme et le matérialisme; un autre était destiné à combattre le fatalisme, inévitable conséquence des systèmes précédents; un troisième avait pour titre et pour

objet l'analyse des sensations; enfin, après avoir rétabli la vérité dans l'ordre de la nature et de la raison, il se proposait de démontrer la nécessité et l'existence de la révélation. Mais le temps lui a manqué pour remplir ce dessein : des quatre traités qui devaient y concourir, le dernier est resté en projet; le troisième, quoique entièrement terminé, comme l'auteur lui-même nous l'affirme, n'a jamais vu le jour; les deux premiers seuls ont été publiés, mais ne sont pas aussi connus qu'ils méritent de l'être : l'un est intitulé *Éléments de la métaphysique, tirés de l'expérience, ou Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme* (in-12, Paris, 1753); l'autre *Le témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes* (3 vol. in-12, Auxerre, 1760). Ces deux ouvrages, nous ne craignons pas de le dire, peuvent être placés, au moins pour certaines parties, à côté de ceux de Reid, de Dugald Stewart et des *Fragments* de M. Royer-Collard. Avec des opinions plus décidées, et par cela même un peu hypothétiques quelquefois, ils nous offrent des observations aussi exactes et une critique non moins exercée. M. Cousin, dans son *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* (1^{re} série, t. I, 28^e leçon, édit. de 1846), les a appréciés avec beaucoup de justesse; mais le plan de son cours ne lui permettait de s'en occuper que sous un point de vue très-borné, celui de l'existence personnelle. Nous allons essayer de les faire connaître d'une manière plus complète; et, comme ils ne sont pas composés avec un très-grand art et qu'ils portent souvent sur les mêmes questions, nous n'aurons aucun scrupule à les éclairer l'un par l'autre.

Le premier, c'est-à-dire les *Éléments de métaphysique* ou les *Lettres à un matérialiste*, sont dirigés, comme nous l'avons dit, contre Locke et ses disciples. Les conséquences de leurs principes sont parfaitement indiquées par ces mots : « La doctrine de Locke, que l'on trouve si lumineuse, est tellement équivoque, qu'elle conduit également à ces deux extrémités incompatibles, qu'il n'est pas certain qu'il y ait autre chose que des corps ou autre chose que des esprits. » (*Témoignage du sens intime*, Introd.) Et par quelle méthode démontrera-t-il la fausseté de cette doctrine? Par la méthode même que les philosophes du XVIII^e siècle ne cessent de recommander, et sur laquelle ils se flattent d'élever tous leurs systèmes, par la méthode de l'expérience. « La métaphysique, dit-il (*Lettres à un matérialiste*, 1^{re} lettre), est la physique des esprits; elle doit être traitée comme la science de la nature : les observations et les expériences que tout homme peut faire sur soi-même en sont les seuls et les vrais principes. » Mais au lieu de remonter comme ses adversaires à un état primitif qui nous échappe, et dont la conscience ni la mémoire ne nous offrent aucune trace, il examinera son état présent; au lieu de s'arrêter obstinément à un seul fait et d'en faire sortir par une nouvelle alchimie nos manières d'être et nos facultés les plus diverses, il recueillera indistinctement, et sans aucun parti pris, tous les phénomènes dont notre âme a la conscience. Voici ces phénomènes dans l'ordre même où l'abbé de Lignac les expose.

1^o Nous avons le sentiment de notre existence personnelle de telle manière qu'il nous est impossible de la révoquer en doute ou de la confondre avec celle d'aucun autre être.

2^o Nous avons des façons d'être, des impressions, des perceptions, des plaisirs, des peines, dont nous sommes aussi certains que de notre

être lui-même, et que nous ne pouvons nous empêcher de rapporter à nous.

3° Il nous arrive aussi quelquefois d'être réduits à la conscience seule de l'existence, quand notre âme, dégagée de toute impression venue du dehors, ou relative au dehors, se laisse tomber dans un état de rêverie, où il ne lui reste plus que le sentiment de son être. L'abbé de Lignac insiste beaucoup sur cet état chimérique, qu'il appelle le sentiment de l'inertie de l'âme, et sans en faire précisément une condition des vérités qu'il veut défendre, il l'oppose avec une grande confiance à ses adversaires et le compte parmi les faits les plus importants de la psychologie.

4° Nous nous sentons entièrement passifs à l'égard d'un certain nombre de nos manières d'être, et ce sentiment implique une notion sourde d'effet et de cause.

5° L'attrait que nous sentons pour le bien-être, l'aversion que nous inspire tout état pénible, le désir qui nous porte à rechercher l'un et à éviter l'autre sont autant de phénomènes qui apportent avec eux la notion d'activité et supposent cette qualité en nous-mêmes.

6° Ni les modes que nous nous donnons, ni ceux qu'une cause étrangère fait naître en nous, ne nous apparaissent comme nécessaires; nous sentons qu'à la place de ces modes nous pourrions en avoir d'autres sans que le fond de notre être fût changé, et ce sentiment implique les notions de possibilité, de contingence, de liberté.

7° Les modes contingents que nous éprouvons sans pouvoir nous y soustraire, ou sans pouvoir les prolonger ni les rappeler quand nous en avons le désir, nous donnent la notion de nécessité et de dépendance, et par suite d'une volonté toute-puissante sur nous.

8° Puisque, d'après le témoignage de notre sens intime, d'autres modes pourraient être substitués à ceux que nous éprouvons sans que le fond de notre être fût changé, nous sommes forcés de croire que notre être est un, que nous sommes une seule personne ou substance, tandis que nos modes sont multiples et divers.

9° Nous avons la faculté de nous rappeler les modes que nous avons éprouvés autrefois et qui, aujourd'hui, ont cessé d'exister. Or, cette faculté, c'est-à-dire la mémoire, suppose nécessairement que nous sommes la même personne, ou que nous conservons notre identité au milieu des changements qui se succèdent en nous.

10° Nous exerçons une certaine puissance sur notre mémoire; mais la mémoire elle-même n'est point un effet de notre volonté, non plus que les impressions d'où dépend notre bien-être: ce sont des faits contingents dont nous sommes obligés de chercher la cause hors de nous.

11° et 12° Cette cause étrangère qui produit en nous des effets contingents est nécessairement une cause libre; elle est, de plus, une cause intelligente, puisque, pour modifier notre substance, elle doit la connaître; enfin, comme aucune de nos facultés ni de nos manières d'être ne peut se soustraire à son action, dont nous sentons en nous à chaque instant la présence intime, il faut qu'elle soit toute-puissante.

13° Puisque, d'une part, nous n'existons que sous une certaine manière d'être; que, d'une autre part, toutes nos manières d'être, y compris la liberté, sont contingentes, le fond de notre être, c'est-à-dire notre substance, a nécessairement le même caractère. Il faut donc que nous cherchions hors de nous le principe de notre substance comme celui de nos phénomènes, et, comme ces deux choses peuvent exister l'une

sans l'autre, nous sommes forcés de les attribuer au même principe: c'est ainsi que s'éveille en nous l'idée d'un Dieu créateur.

14° et 15° Toutes nos perceptions sont singulières et individuelles; mais, comme nous reconnaissons immédiatement une cause toute-puissante, par l'opération de laquelle nous nous sentons exister, nous croyons qu'une infinité d'êtres semblables à chacun de nous sont possibles ou peuvent être créés par la même cause; la notion que nous avons de nous-mêmes devient ainsi un type universel, c'est-à-dire une idée.

16° L'âme a la faculté de raisonner, de comparer les idées, d'affirmer, de nier, de douter, de suspendre son jugement; elle sent que ces facultés ont leur principe et leur siège en elle-même, et que les objets extérieurs ne sont que des occasions de les déployer.

Après avoir présenté ces observations, l'abbé de Lignac demande à son correspondant s'il les admet ou non: car, dit-il, on n'argumente point contre des faits, et l'on se flatterait de démontrer l'impossibilité d'une expérience qu'on n'en détruirait pas la réalité. Mais comment ne pas admettre que nous avons le sentiment de notre existence; que nous croyons fermement à notre unité et à notre identité; que nous nous apercevons comme des êtres intelligents, actifs et libres? Or, ce petit nombre de faits suffit pour renverser le principe que toutes nos idées viennent des sens. En effet, nos sensations, étant variables et multiples, ne peuvent pas nous montrer à nos yeux comme une seule et même personne; nos sensations, étant des manières d'exister où nous sommes entièrement passifs, ne peuvent pas nous donner l'idée de la volonté et de la liberté. Il nous arrive souvent de redresser par le jugement des erreurs de nos sens et de douter des objets de nos sensations; douter, juger, affirmer et penser ne sont donc pas la même chose que sentir. Enfin nous sommes parfaitement convaincus que telle ou telle sensation que nous éprouvons dans ce moment pourrait ne pas exister sans que notre être fût détruit ou diminué; ce ne sont donc point les sens qui distinguent en nous un fond qui ne change pas et des modifications qui changent. Le sentiment de notre existence ne nous abandonne pas même en l'absence de toute sensation, c'est-à-dire dans la léthargie et le sommeil le plus profond: car nous savons, en nous réveillant, que nous sortons d'un état pour entrer dans un autre; or, d'où saurions-nous cela si nous n'avions gardé le souvenir, et, par conséquent, si nous n'avions eu une certaine connaissance de notre état antérieur?

La théorie des idées proposée par l'abbé de Lignac à la place de celle qu'il vient de détruire ne manque pas d'originalité ni de profondeur. Il nous apprend que, jusqu'à l'âge de trente ans, il était resté attaché au système de Malebranche; mais, ne trouvant aucun moyen de concilier ce qu'il y a d'individuel et de variable dans nos connaissances avec l'unité et l'immortalité de l'essence divine, ou, pour nous servir de ses propres expressions, ne s'accoutumant pas à regarder nos idées comme des parties distinctes vues sur la surface de la Divinité; d'un autre côté, ne pouvant pas admettre que l'idée de Dieu n'entre pour rien dans notre intelligence, ou que tous les éléments de notre pensée soient individuels, variables et finis; que l'infini lui-même, comme le soutient Locke, ne soit qu'une pure négation ou extension indéterminée du fini, il a pris un moyen terme entre ces deux partis extrêmes. Ainsi qu'on a déjà pu s'en convaincre par les ob-

servations que nous avons citées plus haut, nous n'avons d'abord, selon lui, que des perceptions particulières ; mais, comme nous ne pouvons pas percevoir notre propre existence sans reconnaître par cela même, au moins implicitement, la cause toute-puissante par laquelle nous sommes, nous croyons spontanément que cette cause pourrait multiplier à l'infini les objets de nos perceptions, et chacun de ces objets devient ainsi le type universel d'une multitude d'existences semblables, la perception se change en idée. C'est de cette manière qu'un cercle particulier me fait concevoir une infinité de figures circulaires de dimensions différentes, et que je me sens moi-même le type d'une infinité d'êtres semblables à moi. Chacune de nos idées a donc pour fondement la notion du possible, laquelle n'est pas autre chose que le fait même dont nous venons de parler, ou la croyance nécessaire que la toute-puissance divine peut multiplier sans terme un objet perçu par nous. Chacune de nos idées doit donc être considérée comme un rapport entre la perception d'un être fini ou indéterminé, et celle de l'être infini (*Lettres à un matérialiste*, 4^e lettre; *Témoignage du sens intime*, t. II, ch. I). Ainsi Malebranche a raison de faire intervenir la Divinité dans toutes nos connaissances ; car Dieu n'est pas seulement la cause toute-puissante qui réalise nos idées, il en est aussi l'archétype, et il ne serait pas l'une s'il n'était pas l'autre ; mais Locke n'est pas moins fondé à soutenir que toutes nos connaissances commencent par être des perceptions, ou qu'il n'y a pas d'idées innées. En effet, nos idées ne sont point innées en ce sens qu'elles supposent un degré d'attention dont nous sommes incapables pendant les premières années de notre vie ; l'idée même de Dieu n'est point innée, puisque c'est l'usage de notre liberté qui nous apprend à distinguer le contingent du nécessaire et nous fait reconnaître au-dessus de nous une volonté absolument libre et toute-puissante. Le tort de Malebranche, comme celui de Locke, c'est de n'apercevoir qu'un seul terme dans le rapport que représentent toutes nos idées, et de chercher à supprimer l'autre. Le premier ne tient compte que de l'infini, et réduit à peu près à rien les autres éléments de notre intelligence ; le second, au contraire, ne regarde que la fini : aussi, selon l'abbé de Lignac, n'y a-t-il que Locké qui puisse corriger Malebranche et Malebranche qui puisse corriger Locke. Tout autre système sur l'origine et la nature des idées ne lui paraît pas digne d'une critique sérieuse.

Voilà certes des procédés et un langage qu'on ne s'attendrait guère à rencontrer en France au milieu du xviii^e siècle. C'est l'impartialité de nos jours et la méthode psychologique comprise à la manière des Écossais plutôt qu'à celle de Descartes. L'abbé de Lignac, tout en lui témoignant le respect et l'admiration d'un disciple, reproche à Descartes d'avoir quelquefois préféré la fausse apparence d'une démonstration à la certitude immédiate des faits. « Je ne suis pas certain, dit-il (*Témoignage du sens intime*, Introduction) ; je ne suis pas certain que j'existe par la nécessité de la conséquence de cet argument : Je pense ; donc, j'existe. La certitude de l'existence est antérieure à la conséquence ; elle est renfermée dans ce mot je, lequel comprend la conscience de mon existence. » Quant à sa théorie de la formation des idées, la critique à laquelle elle pourrait donner lieu nous conduirait trop loin : nous nous contenterons d'observer sommairement que, si elle peut s'appliquer aux idées mathématiques, où la notion du possible joue en effet le principal rôle, elle ne rend nul-

lement compte des idées sensibles et métaphysiques. Conçoit-on, par exemple, que je me représente un corps en général en multipliant infiniment par la pensée tel corps que j'ai actuellement sous les yeux ? Si c'est un animal, n'en résultera-t-il pas que tous les corps seront des animaux absolument semblables à mon modèle ; si c'est un arbre ou une pierre, qu'ils seront tous des arbres ou des pierres ? Il est tout aussi impossible d'expliquer par cette théorie les idées de temps et d'espace, de droit et de devoir, de beauté et de laideur, et nous en trouverions facilement la preuve dans le livre même que nous analysons.

Après les phénomènes par lesquels l'âme se reconnaît elle-même, et qui constituent, pour ainsi dire, son domaine propre, Lignac observe ceux qui la mettent en rapport avec le corps, et par le corps avec le monde extérieur en général. Ce point est d'une grande importance dans le dessein qu'il poursuit : car la doctrine de Locke, ainsi qu'il en a déjà fait la remarque, aboutit également à ces deux conséquences opposées, qu'il n'y a pas de corps, et qu'il n'y a rien que des corps. Il pense que c'est un fait de conscience d'une nature particulière qui nous rend notre corps toujours présent et en fait une partie de notre être. Ce fait, c'est la perception de la coexistence de notre corps, qu'il ne faut pas confondre avec la perception des autres sens. « Les autres sens, dit-il (*Lettres à un matérialiste*, 6^e lettre), saisissent notre corps par le dehors, au lieu que la perception de la coexistence de notre corps rayonne, pour ainsi dire, du dedans au dehors... C'est par ce sens que notre âme est toujours au fait de l'attitude actuelle de son corps, qu'elle sait où prendre celui de ses membres qu'elle veut employer ; c'est par ce sens qu'elle trouve dans l'obscurité de la nuit le bout du pied que je veux toucher. » Grâce à cette même perception, nous croyons fermement conserver toujours le même corps depuis le jour de notre naissance jusqu'à celui de notre mort, malgré tous les changements de forme et de volume qu'il peut subir. Cette croyance ne paraît pas à Lignac en désaccord avec les faits matériels : car il admet avec plusieurs physiologistes un germe préexistant sur lequel repose notre individualité et, si l'on peut parler ainsi, notre identité physique. Enfin, assurés que nous sommes de l'existence de notre âme et de notre corps et des phénomènes qui leur sont propres, il nous est impossible de ne pas reconnaître une étroite dépendance entre ces phénomènes : certains actes de l'esprit sont suivis immédiatement de certains mouvements du corps ; et réciproquement, certains changements arrivés dans nos organes exercent une influence inévitable sur notre sensibilité ou notre intelligence. Mais, parce que ce commerce est inexplicable pour nous, l'abbé de Lignac n'hésite pas à y voir un effet de l'intervention immédiate de Dieu, et à accepter des mains de Malebranche le système des causes occasionnelles.

De la perception que nous avons de notre propre corps, nous arrivons facilement à nous faire une idée d'un corps en général : car nous ne concevons pas cette substance extérieure à laquelle nous sommes attachés sans les trois dimensions ; et si nous la comparons avec la cause première, dont la présence se fait toujours sentir en nous, nous voyons la possibilité d'une infinité d'êtres semblables. En comparant à la même cause les divisions et sous-divisions de notre corps, nous concevons la divisibilité infinie. C'est exactement de la même manière que se forment en nous les notions de figure, de pesan-

teur, de mouvement, et enfin de toutes les qualités de la matière. Mais ce n'est pas par des idées générales seulement que nous entrons en communication avec le monde matériel; il y a une telle relation entre nos sensations et les objets sensibles, qu'à l'occasion des uns nous croyons spontanément à l'existence des autres; en d'autres termes, la perception extérieure est une révélation naturelle au sujet de laquelle le doute est impossible. Aussi Lignac ne se montre-t-il pas moins sévère pour Malebranche et Descartes, qui cherchent à démontrer l'existence des corps, que pour Berkeley, qui les considère comme une illusion. La critique qu'il fait de ces deux systèmes est à peu près la même que celle de Reid et de M. Royer-Collard.

Il ne reste donc plus que le matérialisme à réfuter; mais cette tâche est facile après les observations qui précèdent. D'abord, il n'y a aucune assimilation possible entre les phénomènes du corps et ceux de l'esprit, malgré la connexion qu'on aperçoit entre eux. Quel rapport y a-t-il, par exemple, entre l'impression que font les objets extérieurs sur mes organes ou sur mes nerfs, et la sensation dont elle est suivie? Comment résoudre dans ce même fait matériel la perception que la sensation amène à son tour? Nous n'attendons pas pour savoir ce que c'est que sentir, percevoir, souffrir, jouir, etc., que l'anatomie et la physiologie nous aient fait connaître l'existence et les fonctions de notre système nerveux. De plus, aucun organe ou sensorium matériel ne peut nous rendre compte de l'unité du moi; nous n'avons aucune incertitude sur notre individualité intérieure, sur l'identité de notre personne morale, tandis que notre individualité physique est au moins fort contestable; enfin, il n'est pas une seule des facultés immédiatement reconnues par la conscience, qui ne soit incompatible avec les attributs essentiels de la matière. Qu'on ajoute à cela des remarques très-ingénieuses sur la vision, la perception extérieure, la notion d'espace, l'idée de l'infini, et l'on aura une idée à peu près complète de l'ouvrage qui nous a occupés jusqu'à ce moment, ouvrage qui n'a pas même été remarqué par les philosophes du temps, comme l'auteur nous l'avoue lui-même avec une parfaite candeur.

Le *Témoignage du sens intime* traite à peu près des mêmes questions, mais avec plus de développement et en y mêlant une polémique étendue contre divers écrits contemporains. Aussi ce livre est-il, sous plus d'un rapport, très-utile à consulter sur l'histoire de la philosophie du XVIII^e siècle. Il a, comme nous le savons, pour but spécial la réfutation du fatalisme. Or, l'auteur distingue trois sortes de fatalisme : l'un qui a son origine dans le matérialisme et explique tous les phénomènes de la nature et les actions de l'homme comme un pur effet des attributs de la matière; l'autre est la conséquence du déisme, où Dieu, au lieu d'être le créateur et la providence du monde, n'est qu'une force aveugle, destinée à expliquer le mouvement; enfin, la dernière espèce de fatalisme c'est l'optimisme, non tel que Leibniz l'a enseigné, quoique l'auteur de la *Théodicée* n'ait pas assez respecté la liberté humaine, mais tel qu'il était compris au dernier siècle par les disciples de Leibniz. Pour donner plus d'intérêt à la réfutation de ces divers systèmes, l'abbé de Lignac les considère sous la forme qu'ils ont reçue dans certains ouvrages du temps; c'est ainsi qu'il examine successivement la fameuse *Lettre de Trasibule à Leucippe*, les *Paradozes métaphysiques* de Collins, le *Traité de la liberté*, attribué à Fontenelle, etc. Nous ne le suivrons pas dans la critique détaillée qu'il fait

de ces écrits; nous aimons mieux exposer en quelques mots sa propre doctrine.

Sur quelque principe que s'appuie le fatalisme, il n'y a que deux choses à faire pour le renverser : il faut montrer que l'homme est libre, et que l'idée de la liberté est inséparable de l'idée de Dieu. Les observations par lesquelles l'abbé de Lignac établit la première de ces deux vérités ont beaucoup de ressemblance avec celles que Reid oppose à Hume. La liberté ne se prouve pas, elle se constate. Tout homme sent, à l'instant même où sa bouche prononce le contraire, qu'il est le maître d'agir ou de ne pas agir dans certaines circonstances données. Mais il ne faut pas confondre la liberté avec le désir ni avec la puissance matérielle, ni même avec la volonté spontanée. La liberté suppose la réflexion, et, réciproquement, la réflexion suppose la liberté. Je pense, donc je suis, disait Descartes; on pourrait dire tout aussi bien : Je doute de ma liberté, donc je suis libre. Avec la réflexion, la liberté pénètre dans les actes de l'intelligence, dans le jugement, dans le raisonnement, dans l'attention, dans le doute et l'affirmation. Il n'est point de motif qui puisse contraindre nos décisions; et ce qu'on appelle le motif le plus fort est celui pour lequel nous avons librement pris parti. Il existe, il est vrai, au fond de notre cœur un désir immense de bien-être; mais ce désir, que rien ne peut assouvir, ne nous porte pas vers un bien plus que vers un autre, et nous laisse, par conséquent, la liberté de faire un choix.

L'existence de Dieu se réduit pour nous à un fait comme notre liberté. « Nous connaissons Dieu, dit l'abbé de Lignac (*Témoignage du sens intime*, t. II, p. 44), par le même moyen que nous nous connaissons nous-mêmes, par la voie de la perception, la seule manière de connaître immédiatement les choses : car dans le sens intime même de notre existence est comprise l'action seule de la cause qui fait que nous sommes. L'être est pour nous la perception de l'efficacité du Créateur, et dans toutes nos perceptions se trouve celle de la cause infinie. Nous avons la perception de notre existence comme contingente et non nécessaire, elle comprend donc le rapport à l'activité d'une volonté qui a pu nous produire ou ne pas nous produire; et ce rapport ne peut être senti qu'autant que Dieu nous est aussi présent que notre être. » Ainsi ce n'est pas l'idée de Dieu qui nous est innée, mais le sentiment de sa présence; pour transformer ce sentiment en idée, il faut l'intervention de la réflexion.

Maintenant est-il possible de refuser à Dieu ce que nous trouvons en nous-mêmes, c'est-à-dire la liberté? La question ainsi posée est déjà résolue. Cet être que nous percevons immédiatement comme le type et la cause de notre existence, n'est pas un être abstrait, mais le Dieu créateur; et le créateur ne saurait être moindre que la créature. Si la liberté est la plus grande perfection de l'homme, c'est parce qu'elle est une ombre de la perfection divine. Si Dieu est libre; si, d'un autre côté, il se suffit à lui-même, en raison de sa souveraine perfection, il n'y a rien hors de lui qui soit vraiment digne de son amour, et l'organisation comme l'existence du monde est un effet de sa liberté. Ainsi tombe le principe de l'optimisme avec celui du fatalisme. L'abbé de Lignac, il faut le dire, incline à la liberté d'indifférence; mais il n'a pas su, comme King (voy. ce nom), élever cette idée à la hauteur d'un système.

En même temps qu'il poursuit dans ses principes et dans ses conséquences la philosophie nouvelle, Lignac se retourne contre les disciples attardés de Malebranche. Le premier volume de

son *Témoignage du sens intime* contient tout un mémoire contre le P. Roche, oratorien comme lui, qui défendait la doctrine de la vision en Dieu et des idées innées. L'ouvrage du P. Roche a pour titre : *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de nos connaissances, contre le système de M. Locke et de ses partisans* (2 vol. in-12, 1759). Lignac soutient contre lui que toutes nos idées sont d'abord enveloppées dans des perceptions particulières et qu'il faut la réflexion pour les en dégager; que l'essence de l'âme ne consiste pas seulement dans la pensée, ce qui ferait de nous une simple collection de pensées, c'est-à-dire de modalités; mais que nous percevons en lui-même et sentons immédiatement le fond de notre être, et que c'est là ce qui nous autorise à croire à notre identité; enfin, il défend aussi contre lui l'indépendance de la raison en matière de philosophie, et la nécessité de séparer le domaine de cette science de celui de la théologie. Il veut bien qu'on cite les Pères de l'Église, mais uniquement comme philosophes, et quand ils sont dignes de ce titre.

Outre les ouvrages que nous avons cités, Lignac a publié aussi un *Examen sérieux et comique des discours sur l'esprit* (d'Héluétius), 2 vol. in-12, Amst., 1759; un autre de ses écrits a pour titre *Avis paternel d'un militaire à son fils, jésuite*, in-12, 1760. On peut consulter Le Goff, de la *Philosophie de l'abbé de Lignac*, Châlons, 1863, in-8; — V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 1^{re} série, t. I; — Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, ch. xxxvi; — Ollé Lapruné, *la Philosophie de Malebranche*, t. II.

LIPSE (Juste), ou plutôt Joost Lipsz, né dans le bourg d'Isch, près de Bruxelles, le 18 octobre 1547, passe encore pour le prince des érudits de son siècle : il composait, avec Casaubon et Scaliger, un triumvirat dans lequel ses illustres collègues lui accordaient eux-mêmes le premier rang. Ses écrits ont été recueillis en quatre volumes in-8, Anvers, 1637. Il en a été donné une autre édition dans un même nombre de volumes, et de même format à Vesel, en 1675. Des traités nombreux dont Juste Lipse est l'auteur, il y en a plusieurs dont il nous appartient de rendre compte.

Les grandes controverses qui avaient agité l'école vers la fin du xv^e siècle avaient eu lieu, d'une part, entre les derniers tuteurs du péripatétisme scolastique, et d'autre part, entre des novateurs enthousiastes, téméraires, interprètes plus ou moins fidèles de la doctrine platonicienne : dans le cours de ces débats animés, personne n'avait pris la parole pour faire valoir les titres de cette philosophie stoïcienne qui avait eu, chez les anciens, tant de notables partisans. Juste Lipse s'efforça le premier de la remettre en honneur. Comme le fait judicieusement observer Tennemann, il était moins philosophe que lettré. Si donc il préféra l'école du Portique à toutes les autres, cette préférence fut moins une affaire de raisonnement que d'inclination; c'est en lisant Sénèque qu'il apprit à connaître les stoïciens, et, passionné pour l'écrivain, il le fut pour sa doctrine. Juste Lipse publia d'abord quelques amplifications morales dans le goût des rhéteurs latins : la plus remarquable est son traité sur la *Constance*, qui parut à Francfort en 1591, in-8. Ayant, dans ce traité, offert plus d'un gage à la secte de Zénon, il crut alors devoir motiver son parti pris, et, dans ce dessein, il fit une scrupuleuse enquête dans les archives stoïciennes. On attendit longtemps le résultat de ce labeur souvent interrompu; enfin, en l'année 1604, deux ans avant sa mort, il publia les deux opuscules dont

voici les titres : *Justi Lipsii Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres*; — *Justi Lipsii physiologia stoicorum libri tres*, Anvers et Paris, in-4 et in-8. Nous analyserons en peu de mots ces deux ouvrages.

Il est utile, suivant Juste Lipse, d'étudier la philosophie; mais entre tant d'écoles philosophiques, qui toutes prétendent posséder le dernier mot de la science humaine, pour laquelle faut-il opter? La voix commune, dit-il, condamne les épicuriens; les académiciens, c'est-à-dire les sceptiques, ont toujours rencontré peu de partisans; les péripatéticiens ont beaucoup plus de crédit, et ne permettent pas, à bon droit, que l'on parle mal de leur illustre maître; cependant, si grand qu'ait été le génie d'Aristote, il faut reconnaître qu'il ne s'est pas toujours exprimé sur les questions morales, en des termes satisfaisants. Il importe donc de rechercher s'il n'existe pas une doctrine qui supplée à l'insuffisance de l'éthique péripatéticienne. Ce n'est pas, au jugement de Juste Lipse, celle de Platon; entraîné bien au delà des voies suivies par la foule, Platon n'est pas un guide sûr pour la conscience. On comprend mieux Sénèque et les autres disciples de Zénon. Cela dit, Juste Lipse aborde les thèses premières de l'éthique, disserte avec abondance sur la question du souverain bien, et, consacrant un chapitre spécial à l'examen des aphorismes, des sentences *paradoxaes* qui sont le fonds commun de toutes les amplifications stoïciennes, il conclut en recommandant la pratique de la vertu. Dans le second des opuscules dont nous nous sommes proposé de rendre un compte sommaire, Juste Lipse ne se contente pas d'exposer et de commenter les prescriptions morales du *Manuel* d'Épictète; il s'agit, en effet, dans ce traité, de la physiologie, ou, pour parler le langage de notre temps, de l'ontologie stoïcienne, de Dieu, de la Providence, du mal, du monde, et de l'homme. Les docteurs protestants, aussi bien que les catholiques, purent trouver téméraires et nouvelles plusieurs assertions développées dans cet ouvrage; mais, pour n'être pas une occasion de scandale, Juste Lipse avait déclaré par avance qu'il ne voulait pas être jugé comme solidairement responsable des opinions diverses reçues dans l'école stoïcienne.

Ainsi, bien qu'il fasse à voix basse confession de ses sympathies pour cette école, Juste Lipse a la prudence de se donner plutôt comme historien que comme sectaire. Acceptons donc les deux traités que nous avons sous les yeux comme formant une introduction à l'étude de la philosophie stoïcienne. Appréciés à ce point de vue, ils méritent toute l'estime que leur accorde Tennemann. Nous ne parlerons pas en des termes aussi favorables d'un ouvrage plus connu de Juste Lipse qui a pour titre *Politicorum, sive civilis doctrine, libri sex*, in-8, Leyde, 1589. Ce livre, composé de fragments d'Aristote, de Tacite, de Cicéron, semble être tantôt un manifeste en faveur de la monarchie, tantôt une protestation contre le droit divin des rois : on l'entend dire ici que le gouvernement d'un seul est « la baguette de Cécrops qui subjugué les hommes et les bêtes, et qui, de tant de gens farouches, fait que chacun, frappé de crainte, s'assujettit au devoir »; ailleurs, il ne donne pas d'autre base à ce gouvernement que l'adhésion libre, éclairée, de ces brutes indociles. S'agit-il de faire un choix entre l'élection et la succession? il hésite et passe outre, sans donner son avis. Cet écrit est bien loin de valoir ceux d'Ægidio Colonna, de Claude de Seyssel et surtout celui de Bodin. On n'y trouve, pour ainsi parler

qu'une maxime à laquelle Juste Lipsé n'admet pas qu'on puisse opposer une maxime contraire. Il s'agit de la liberté de conscience. Sur ce point l'auteur déclare expressément que le devoir des rois est d'exterminer par le fer et par le feu quiconque ose, en matière de religion, penser autrement que l'Etat. Il convenait d'autant moins à Juste Lipsé de tenir un tel langage, qu'il avait tour à tour fait profession d'être catholique, luthérien, calviniste, et qu'en fait il n'avait jamais été sincèrement d'aucune communion. B. H.

LOCKE (John) naquit à Wrington, dans le comté de Bristol, le 29 août 1632. Il passa son adolescence et les premières années de sa jeunesse d'abord au collège de Westminster, puis à l'université d'Oxford, où la lecture des écrits de Descartes éveilla chez lui, comme chez Malebranche, une vocation philosophique. En 1666, une rencontre fortuite le mit en rapport avec lord Ashley, depuis comte de Shaftesbury, qui le retint auprès de lui et se l'attacha comme ami. Devenu, en 1672, grand chancelier d'Angleterre, Shaftesbury nomma Locke secrétaire des présentations aux bénéfices, emploi qu'il exerça pendant une année, tant que Shaftesbury garda lui-même ses fonctions. Plus tard, en 1679, le comte de Shaftesbury, nommé président du conseil, rappela Locke auprès de lui; mais, bientôt disgracié pour s'être opposé aux mesures despotiques de la cour, Shaftesbury se vit contraint de s'exiler en Hollande, où il mourut en 1683. Locke l'y avait accompagné. Les relations qu'il y contracta, notamment avec Limborch et Leclerc, jointes au dévouement dont il avait fait preuve envers le comte de Shaftesbury, achevèrent de le rendre suspect au gouvernement anglais, et amenèrent contre lui une persécution qui eut pour résultat sa déposition d'un bénéfice accordé par l'université d'Oxford. Locke séjourna en Hollande pendant environ huit ans, jusqu'en 1689, époque à laquelle la révolution, qui plaça Guillaume III sur le trône d'Angleterre, le ramena dans sa patrie. Il avait d'abord songé à recouvrer son bénéfice de Christ-Church; mais il sacrifia généreusement à l'intérêt et à la sécurité de celui qu'on lui avait donné pour successeur les droits qu'une injuste persécution n'avait pu lui faire perdre, et accepta une place de commissaire aux appels. Des missions diplomatiques lui furent, dit-on, proposées à diverses reprises; mais sa santé, devenue très-faible, le contraignit à refuser. Ce fut vers cette époque qu'il commença à séjourner alternativement à Londres et à la maison de campagne du comte de Peterborough; bientôt même, il forma le projet de se retirer complètement à Oates, dans le comté d'Essex, chez le chevalier Masham; et cette résolution l'amena à se démettre, en 1700, des fonctions très-lucratives de commissaire du commerce et des colonies. Le roi voulait les lui conserver en le déchargeant de tout travail et en le dispensant d'assister au conseil, par conséquent, de venir à Londres dont le séjour lui était nuisible; Locke répondit que sa conscience ne lui permettait pas de toucher le traitement d'un emploi qu'il ne pouvait remplir, et, dès cet instant, il ne quitta plus sa retraite d'Oates. Il y mourut le 28 octobre de l'année 1704, dans des sentiments de religion et de piété chrétiennes qui se révélèrent dans ses dernières paroles et dans ses derniers actes. Le traducteur français de *l'Essai sur l'entendement humain*, Coste, était à Londres au moment de la mort de Locke; et voici comment, dans une lettre adressée à l'auteur des *Nou-*

velles de la république des lettres, et insérée dans ce recueil (février 1705, p. 154), il rend compte des derniers moments du grand philosophe : « Vers cinq heures du soir (27 octobre 1704), il lui prit une sueur accompagnée d'une extrême faiblesse, qui fit craindre pour sa vie; il crut lui-même qu'il n'était pas loin de son dernier moment : alors il recommanda qu'on se souvint de lui dans la prière du soir; là-dessus, Mme Masham lui dit que, s'il le voulait, toute la famille viendrait prier Dieu dans sa chambre; il répondit qu'il en serait fort aise, si cela ne donnait pas trop d'embarras. On s'y rendit donc, et l'on pria en particulier pour lui. Après cela, il donna quelques ordres avec une grande tranquillité d'esprit, et, l'occasion s'étant présentée de parler de la bonté de Dieu, il exalta surtout l'amour que Dieu a témoigné aux hommes en les justifiant par la foi en Jésus-Christ. Il le remercia en particulier de ce qu'il l'avait appelé à la connaissance de ce divin Sauveur; il exhorta tous ceux qui se trouvaient auprès de lui de lire avec soin l'Écriture sainte et de s'attacher sincèrement à la pratique de tous leurs devoirs, ajoutant expressément que, par ce moyen, ils seraient plus heureux dans ce monde et qu'ils s'assureraient la possession d'une éternelle félicité dans l'autre. Quelques jours avant sa mort, il avait écrit à Collins, son pupille et son ami, qu'il ne trouvait de consolation que dans le bien qu'il avait fait; que deux choses en ce monde pouvaient seules donner une véritable satisfaction : le témoignage d'une bonne conscience et l'espoir d'une autre vie. »

Quelque temps avant la mort de Locke, le docteur Hudson, administrateur de la bibliothèque Bodléienne à Oxford, avait prié le philosophe de lui envoyer tous les ouvrages qu'il avait publiés, tant ceux qui portaient son nom, que ceux où son nom ne paraissait pas. Locke ne lui avait envoyé que les premiers d'entre ces ouvrages; mais, par un article de son testament, il légua au docteur Hudson, pour la bibliothèque Bodléienne, un exemplaire de chacun de ses écrits anonymes. Nous ferons connaître plus loin quels étaient ces ouvrages de Locke; mais d'abord nous nous occuperons du plus important de tous ses écrits, de celui qui est resté et demeurera son véritable titre de gloire.

L'Essai sur l'entendement humain (*Essay concerning human understanding*) fut composé, ainsi que l'auteur le déclare lui-même dans sa préface, pour sa propre instruction et pour la satisfaction de quelques-uns de ses amis : « S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet *Essai*, je dirais que cinq ou six de mes amis s'étant assemblés chez moi et venant à discourir sur un point fort différent de celui que je traite en cet ouvrage, se trouvèrent bientôt poussés à bout par les difficultés qui s'élevèrent de différents côtés. Après nous être fatigués quelque temps sans nous trouver en état de résoudre les doutes qui nous embarrassaient, il me vint dans l'esprit que nous prenions un mauvais chemin, et qu'avant de nous engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension.... Il me vint alors quelques pensées indigestes sur cette matière que je n'avais jamais examinée auparavant; je les jetai sur le papier; et ces pensées, que j'écrivis à la hâte pour les communiquer à mes amis à notre prochaine entrevue, fournirent la première occasion de ce traité, qui, ayant été commencé par hasard et continué à la sollicitation de ces mêmes personnes, n'a été écrit que par pièces déta-

chées : car, après l'avoir longtemps négligé, je le repris, selon que mon humeur ou l'occasion me le permettait; et enfin, pendant une retraite que je fis pour le bien de ma santé, je le mis dans l'état où on le voit présentement. » Ces paroles de Locke peuvent expliquer, sinon justifier les incohérences, les contradictions, les redites qui se rencontrent dans les différentes parties de l'*Essai sur l'entendement humain*.

Nous venons de voir à quelle occasion fut commencé cet *Essai*, si maintenant nous nous demandons quel est l'objet de cet ouvrage, Locke lui-même nous l'apprendra encore dans quelques lignes de son avant-propos : « Il suffira, dit-il, pour le dessein que j'ai présentement en vue, d'examiner les différentes facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les divers objets qui se présentent à son esprit, et je crois que je n'aurai pas tout à fait perdu mon temps à méditer sur cette matière si, en examinant pied à pied, d'une manière claire et historique, toutes ces facultés de notre esprit, je puis faire voir, en quelque sorte, par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et que je puisse marquer les bornes de la certitude de nos connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes. » L'*Essai sur l'entendement humain* est donc un traité d'idéologie. Et qu'on ne croie pas que cet examen de ce dont notre esprit est capable soit entrepris par Locke dans un but avoué ou déguisé de scepticisme : non loin de travailler au profit de l'esprit de doute, il estime, au contraire, que « la connaissance des forces de notre esprit suffit pour guérir du scepticisme ainsi que de la négligence où l'on s'abandonne lorsqu'on doute de trouver la vérité ».

L'*Essai sur l'entendement humain* se divise en quatre livres, dont voici l'objet : 1^{er} livre, des *Notions innées*; — 2^e livre, des *Idees*; — 3^e livre, des *Mots*; — 4^e livre, de la *Connaissance*. Ainsi qu'il résulte de ces titres mêmes, les deux premiers livres ont pour objet une question psychologique, celle de l'origine, de la formation et des caractères de nos idées; le troisième a pour objet une question de logique, celle des rapports du langage avec la pensée; le quatrième a également pour objet une question de logique, celle de la légitimité de nos connaissances.

A l'époque où Locke écrit son livre, la doctrine des idées innées était fort accréditée en Angleterre et surtout en France. Tout le premier livre de Locke a pour objet de la combattre, et, s'il est possible, de la renverser. L'auteur de l'*Essai* entreprend d'établir trois points capitaux : le premier, qu'il n'y a point de principes innés dans l'ordre spéculatif; le second, qu'il n'y a point de principes innés dans l'ordre pratique; le troisième, que les principes spéculatifs ou pratiques sont tellement loin d'être innés, que les idées mêmes dont ils se composent ne le sont pas. Or, pour démontrer ces trois points, voici comment procède Locke. Herbert de Cherbury avait signalé plusieurs caractères auxquels on peut reconnaître qu'une idée est innée, et, parmi ces caractères, il avait surtout indiqué la priorité et l'universalité. Locke s'efforce d'établir que principes et idées ne sont point primitifs, puisque les enfants ne les possèdent ni ne les comprennent, et qu'ils ne sont point universels, attendu qu'ils ne se trouvent pas dans l'esprit des idiots et des sauvages; n'étant ni universels ni primitifs, ils ne sont point innés : donc, ils sont acquis, et Locke se réserve de montrer, dans son second livre, comment s'opère cette acquisition.

Cette polémique contre l'innéité des idées est-elle décisive? Nous ne le pensons pas. L'idiote est une exception dans la nature humaine, et, supposé qu'il fût réel, ce défaut d'assentiment de sa part aux principes de l'ordre spéculatif ou de l'ordre pratique ne saurait fournir une objection bien sérieuse contre l'universalité de ces notions. Que prouve, d'un autre côté, chez les enfants le défaut d'assentiment à ces mêmes principes? Attendez que l'intelligence de l'enfant ait atteint son développement, et alors elle s'ouvrira infailliblement à la conception de ces vérités pratiques ou spéculatives. L'enfant, dans ses premières années, ne comprend pas et ne peut pas comprendre, surtout si on les lui présente sous une forme indéterminée et abstraite, les vérités spéculatives ou les vérités morales; mais il y a en lui une faculté innée, la raison, dont le développement, déterminé par l'inévitable action des lois qui régissent sa nature, doit avoir pour résultat nécessaire la conception de ces mêmes vérités. Quant au sauvage, cet enfant de la nature, il est faux de prétendre que son intelligence soit étrangère à la vérité spéculative ou à la vérité morale. Il comprend ces vérités, pourvu qu'elles ne lui soient pas offertes sous une forme scientifique, indéterminée, abstraite, mais sous une forme concrète et déterminée, la seule qui trouve accès en son intelligence neuve et sans culture.

Et ce que nous disons des principes spéculatifs ou pratiques, il faut le dire également de certaines idées, telles que celle de Dieu, auxquelles Locke s'efforce en vain d'enlever ce caractère. L'idée de Dieu, nous le reconnaissons, n'est pas primitive. L'intelligence de l'enfant ne la possède pas tout d'abord. Mais, en revanche, elle ne peut manquer de la posséder un jour. Nous naissons, comme parle Descartes dans ses réponses aux objections de Hobbes et de Gassendi, avec la faculté de connaître Dieu. Ajoutons que cette idée est universelle. Elle appartient à tous les temps et à tous les lieux. Elle n'a manqué à aucune intelligence, à aucun siècle, à aucun peuple. Nul n'en a été ou n'en est déshérité.

Cette doctrine de l'innéité des idées, que Locke s'imagine avoir renversée, n'est donc pas même ébranlée par ses objections; à la condition toutefois qu'on l'interprète dans le sens où la prenait Descartes, et qu'on ne prétende pas que nous apportons en venant au monde certaines idées toutes constituées en notre esprit, mais seulement que nous naissons avec la faculté de les obtenir.

Lorsqu'il croit en avoir fini avec les idées innées, Locke entreprend de jeter les bases d'un autre système, à savoir, que toutes nos idées viennent de l'expérience, et c'est à la démonstration de cette théorie qu'est consacré le second livre de son *Essai*. « Supposons, dit-il (liv. II, ch. iv), qu'au commencement l'âme soit une table rase, *tabula rasa*, vide de tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit; comment vient-elle à recevoir des idées? Par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme toujours agissante lui représente avec une variété presque infinie? D'où puise-t-elle tous ces raisonnements et de toutes ses connaissances? A cela, je réponds en un mot, de l'expérience. C'est là le fondement de toutes nos connaissances; c'est de là qu'elles tirent leur première origine. »

Mais, dans l'expérience, Locke signale un double mode d'action, la sensation et la réflexion. Que, si l'on demande à laquelle des deux il accorde la priorité, il déclare positivement (liv. II, ch. i) que c'est à la sensation, et que l'autre source d'où l'entendement vient encore à recevoir des idées,

c'est la perception des opérations de notre âme, appliquée aux idées qu'elle a déjà reçues par les sens. Or, quelles sont ces idées qui nous sont ainsi données, les unes par la sensation, les autres par la réflexion? Par la sensation, nous acquérons les idées que nous avons du blanc, du jaune, du chaud, du froid, du dur, du mou, du doux, de l'amer et de tout ce que nous appelons qualités sensibles; tandis que, par la réflexion, nous acquérons les idées de ce qu'on appelle percevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir, et de toutes les différentes actions de notre âme.

Toutes les idées directement émanées de la sensation et de la réflexion, Locke les appelle *idées simples*. Mais il ajoute que notre intelligence possède aussi des *idées complexes*, et celles-ci s'obtiennent (liv. II, ch. xii) en répétant, ajoutant et unissant ensemble les idées simples; de telle sorte que les idées, même les plus élevées, quelque éloignées qu'elles paraissent des sens ou de la réflexion, ne sont pourtant que des notions que l'entendement se forme en combinant les idées qu'il avait reçues des objets des sens, ou de ses propres opérations sur les idées sensibles.

Ce système sur l'origine et la formation des idées a le mérite de la simplicité. A-t-il également celui de la vérité? C'est ce que nous allons examiner brièvement.

Et d'abord, n'est-il pas étrange qu'un philosophe de l'école de Bacon, qui annonce la préférence de n'écouter que l'expérience, débute précisément par une hypothèse? Pourquoi *supposer* qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase? Cette hypothèse, placée ainsi au début, n'est-elle pas un vice de méthode, et, à ce titre, ne vient-elle pas frapper d'illégitimité tout l'ensemble du système?

Rien d'ailleurs n'autorise cette comparaison de l'âme humaine avec des tablettes vides de tout caractère: car une table rase est indifférente à recevoir tels ou tels caractères; il se pourrait même qu'elle n'en reçoit aucun. En est-il de même de l'âme? N'apporte-t-elle pas en naissant certaines dispositions, certaines tendances actives, appelées nécessairement à se développer, et à produire par ce développement certaines idées, et telles idées plutôt que telles autres? Ce n'est pas tout. Si l'âme existe, elle a infailliblement, dès le commencement, le sentiment de son existence; et dès lors il devient faux de dire qu'elle soit vide de toute idée: car, alors même que toute autre idée lui manquerait, il faut bien reconnaître qu'elle aurait au moins l'idée d'elle-même, à moins de se condamner à l'absurdité de prétendre qu'elle existe sans avoir le sentiment de son existence. Elle n'est donc pas, comme le prétend Locke, *sans aucune idée quelle qu'elle soit*; et, par conséquent, elle n'est pas légitimement assimilable à une table rase.

Il suit encore de ces dernières considérations, que rien ne justifie la priorité absolue attribuée par Locke aux idées sensibles sur toute autre espèce d'idées. Eh quoi! l'âme recevrait par les sens les idées des qualités matérielles, et, par conséquent, éprouverait des sensations correspondantes à chacune de ces idées, sans avoir au même moment l'idée d'elle-même? Il y aurait un être qui éprouverait le plaisir ou la douleur, et qui, en même temps, recevrait les idées des objets, causes de cette douleur et de ce plaisir, et cet être n'aurait pas au même instant conscience de lui-même, et l'idée du *moi* ne serait qu'une acquisition postérieure aux idées sensibles? Si l'on peut établir ici une priorité, à coup sûr elle est acquise de plein droit à l'idée du *moi*, attendu que, pour avoir un *idée* des objets extérieurs, il faut être, et qu'on ne peut raisonnablement sup-

poser que l'homme n'ait pas, à un degré ou à un autre, le sentiment de son existence. La seule concession qui puisse donc ici être faite à Locke, et cette concession même renverse son système, c'est que la première sensation et la première idée sensible sont contemporaines de l'idée du *moi* qui éprouve cette sensation.

Une autre priorité encore, que nous ne saurions admettre dans la théorie de Locke, est celle qu'il attribue aux idées simples sur les idées complexes. Ce n'est point ainsi que procède l'intelligence. Ses premiers aperçus en toute chose sont synthétiques. Ce qu'elle commence par saisir dans les objets auxquels elle s'applique, c'est l'ensemble; et ce n'est qu'ultérieurement, en procédant par voie d'analyse, qu'elle distingue les parties et les éléments. De telle sorte que nos premières idées sont synthétiques, complexes, confuses, et que ce n'est que par des analyses et des abstractions successives que nous parvenons à obtenir des idées simples, distinctes, claires. Un corps est là, placé sous mes yeux: l'idée que j'en ai, au premier moment où je le vois, embrasse tout à la fois la substance et les qualités; puis, m'arrêtant sur chacune de ces qualités, et leur appliquant successivement l'action de mes divers sens, j'arrive à les connaître séparément, distinctement, en d'autres termes, à obtenir autant d'idées simples qu'il y a de qualités distinctes dans ce corps. De même pour l'idée de l'âme. Nous ne commençons pas par acquérir l'idée d'une de ses qualités, puis d'une seconde, d'une troisième, d'une quatrième, que nous ajoutons ensuite les unes aux autres. Non, nous débutons par l'idée toute synthétique, toute complexe du *moi*; puis, par l'analyse, nous obtenons l'idée simple et distincte de chacune de ses propriétés ou qualités. Ce procédé naturel est précisément l'inverse de celui que Locke attribue à l'intelligence humaine; et l'erreur du philosophe anglais en ce point est d'avoir supposé que notre esprit commence par appliquer l'analyse aux objets avec lesquels il se trouve en rapport, tandis qu'une exacte observation de la nature humaine lui eût appris qu'en réalité tout premier aperçu de notre esprit est synthétique.

Allons plus loin, et abordons en elles-mêmes ces deux facultés expérimentales à l'exercice desquelles Locke attribue l'acquisition de tous ces matériaux qui sont, suivant ses expressions, le fond de tous nos raisonnements et de toutes nos connaissances. A la sensation nous devons les idées des qualités sensibles, à la réflexion les idées des différentes actions et opérations de l'âme. Mais, dans un tel système, comment s'expliquer l'origine de l'idée de substance, qui est tout aussi réellement en notre esprit que l'idée de telles ou telles qualités? L'idée de substance ne peut, dans le système de Locke, nous être donnée ni par la sensation, ni par la réflexion, qui toutes deux ne nous révèlent que des qualités. Locke sera donc amené à dire (liv. II, ch. xii, sect. 6) que « les idées des substances sont certaines combinaisons d'idées simples, qu'on suppose représenter des choses particulières et distinctes, subsistant par elles-mêmes, parmi lesquelles idées l'idée de substance, qu'on suppose sans la connaître, quelle qu'elle soit en elle-même, est toujours la première et la principale. » A travers l'obscurité de ce passage, on comprend que l'idée de substance s'obtient en *supposant* sous la collection des qualités un je ne sais quoi, qui leur sert tout à la fois de *substratum* et de lien. Mais d'où vient cette supposition? Ce ne peut être assurément ni de la sensation, ni de la réflexion, puisqu'elles n'atteignent que des qualités. Ce ne peut être, non plus, de la faculté de composition:

car autre chose est former une collection de qualités, autre chose est *supposer* sous cette collection un sujet, un *substratum*. Quelle est donc cette nouvelle faculté intellectuelle dont Locke admet implicitement l'intervention, mais d'une manière si confuse et si vague, qu'il ne s'attache ni à la décrire, ni même à lui donner un nom ?

Il est d'autres points sur lesquels l'empirisme de Locke nous paraît être tombé en de regrettables erreurs. Notre intelligence possède l'idée de l'infini, l'idée de l'être nécessaire, la connaissance des vérités nécessaires. Est-ce à l'expérience, qui n'atteint que le fini et le contingent, que nous pouvons être redevables de ces idées ? La sensation et la réflexion qui, d'après Locke, ne nous donnent pas même l'idée de l'être contingent, nous suggéreront-elles la notion de l'être nécessaire ? Fera-t-on intervenir ici ces procédés de combinaison, de juxtaposition et d'abstraction, que Locke (liv. II, ch. xii, sect. 1) indique comme les moyens d'obtenir ce qu'il appelle les idées complexes de modes, de substances, de relations ? Mais ces procédés sont à jamais impuissants à convertir le contingent en nécessaire, le relatif en absolu, le fini en infini. Il fallait donc ici reconnaître, indépendamment des facultés expérimentales, une faculté supérieure et *sui generis*, à l'action de laquelle sont dues ces idées de l'infini, du nécessaire, de l'absolu, dont Locke n'a point nié la présence en notre esprit, mais dont il a expliqué la formation d'une façon arbitraire et inadmissible. Cette faculté est celle qu'on appelle *entendement* avec Malebranche, *pure intelligence* avec Descartes, *raison* avec Kant ; le nom importe peu, pourvu qu'on la reconnaisse, et qu'on n'assigne à aucune autre le rôle qui n'appartient qu'à elle seule.

Tout exclusif et insuffisant qu'est le système de Locke sur l'origine des idées, il n'en faut pas moins reconnaître la supériorité de cette doctrine sur la plupart des systèmes empiriques de l'antiquité et des temps modernes. L'empirisme de Protagoras, d'Épicure, avait considéré la sensation comme source unique de toutes nos idées. Il en avait été de même du péripatétisme scolastique, qui avait donné la valeur d'un axiome à cette proposition, qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu par les sens : *Nihil in intellectu, nisi quod prius fuerit in sensu*. Au xvii^e siècle, Gassendi avait suivi les mêmes errements, quand il avait posé en principe que toute idée vient des sens : *Omnis idea oritur a sensibus*. Enfin, le jour n'était pas loin où Condillac et son école allaient soutenir que toute idée, sans exception, est une sensation transformée. La doctrine de Locke ne tombe pas dans une si grave exagération. Défectueuse en ce qu'elle laisse sans explication légitime les idées qui sont en nous de l'être infini et la connaissance des vérités nécessaires, elle se distingue avantageusement de tous ces systèmes, en ce qu'elle reconnaît formellement dans l'esprit toute une classe d'idées qui n'ont pas une origine sensible, et que l'âme ne doit qu'à l'attention qu'elle donne à ses propres opérations. Si cette doctrine est empirique, au moins elle n'est pas exclusivement sensualiste ; et tout en lui reprochant ce qu'elle méconnaît, il est juste de lui tenir compte de la part de vérité qu'elle conserve.

Après d'ingénieuses remarques sur l'association des idées, qui terminent le second livre, l'un des plus considérables de tout l'ouvrage tant par son étendue que par l'importance des matières qui s'y trouvent traitées, Locke aborde, dans son troisième livre, intitulé *des Mots*, la question des rapports du langage avec la pensée. « Après avoir exposé, dit-il, tout ce qu'on vient de voir

sur l'origine, les diverses espèces et l'étendue de nos idées, je devrais, en vertu de la méthode que je m'étais proposée d'abord, m'attacher à faire voir quel est l'usage que l'entendement fait de ces idées, et quelle est la connaissance que nous acquérons par leur moyen. Mais, venant à considérer la chose de plus près, j'ai trouvé qu'il y a une si étroite liaison entre les idées et les mots, et un rapport si constant entre les idées abstraites et les termes généraux, qu'il est impossible de parler clairement et distinctement de notre connaissance, qui consiste toute en propositions, sans examiner auparavant la nature, l'usage et la signification du langage. » Tout ce troisième livre abonde en aperçus judicieux sur l'usage de la parole et sur les services qu'elle est appelée à rendre à la pensée. Locke s'attache d'abord à montrer comment se forment les termes généraux. On s'attend que sur ce terrain il rencontrera la question des *universaux*, si vivement controversée dans l'antiquité et surtout au moyen âge. Locke la résout en vrai disciple d'Occam, en soutenant (liv. III, ch. iii) que « ce qu'on appelle général et universel est l'œuvre de l'entendement ». Passant de là par une transition naturelle aux définitions, dans lesquelles le genre entre à titre d'élément, Locke établit que les noms des idées simples ne peuvent être définis ; que, s'ils le pouvaient, ce serait à l'infini. Il montre ensuite que le contraire existe pour les idées complexes. Enfin, il clôt ce troisième livre par trois excellents chapitres, relatifs, le premier à l'imperfection, le second à l'abus du langage, le troisième aux remèdes qui peuvent être apportés à ce double mal. Le langage est imparfait, 1° lorsque les idées que les mots signifient sont extrêmement complexes et composées d'un grand nombre d'idées jointes ensemble ; 2° lorsque les idées que nous exprimons n'ont point de liaison naturelle les unes avec les autres, de sorte qu'il n'y a dans la nature aucune mesure fixe, ni aucun modèle pour les rectifier et les combiner ; 3° lorsque l'idée que nous voulons rendre par un mot se rapporte à un objet qu'il n'est pas aisé de connaître ; 4° lorsque la signification d'un mot et l'essence réelle de la chose ne sont pas exactement les mêmes. Quant aux abus du langage, ils consistent : 1° à se servir de mots auxquels on n'attache aucune idée, ou, du moins, aucune idée claire ; 2° à apprendre les mots avant que d'apprendre les idées que nous y rapportons ; 3° à se servir des mots tantôt dans un sens, tantôt dans un autre ; 4° à les appliquer à des idées différentes de celles qu'ils signifient dans l'usage ordinaire ; 5° à les appliquer à des objets qui n'ont jamais existé, ou à des idées qui n'ont aucun rapport avec la nature réelle des choses. La question des remèdes à apporter à ces imperfections et à ces abus est également traitée par Locke avec tous les détails qu'elle comporte ; mais il nous est impossible de le suivre sur ce terrain. Des observations aussi délicates ne comportent pas l'analyse. Il nous suffit de remarquer que tout ce troisième livre renferme d'excellents aperçus et des réflexions pleines de sens et de justesse. Locke y a ouvert la voie dans laquelle sont entrés à sa suite Condillac, Destutt de Tracy, Laromiguière ; mais avec cette différence, toute à l'avantage du philosophe anglais, que, sauf quelques exagérations de détail, il n'est pas tombé dans les écarts où se sont laissé trop souvent entraîner ses successeurs, quand ils ont prétendu, les uns, que l'homme ne pense que parce qu'il parle ; les autres, que toutes nos erreurs viennent de l'imperfection des langues ; les autres, enfin, que l'esprit lui-même est tout entier dans l'artifice

du langage, que les progrès des sciences dépendent exclusivement de la perfection des langues, et qu'une science n'est qu'une langue bien faite.

Le quatrième livre, intitulé de la *Connaissance*, est divisé en un grand nombre de chapitres où les principales questions de logique se trouvent discutées et résolues. A l'exception de quelques passages, dans lesquels est établie entire *Fidée*, le *jugement* et la *connaissance*, une distinction purement arbitraire, ce livre, comme le précédent, renferme des doctrines généralement vraies, exposées, suivant la manière habituelle de Locke, dans un style parfaitement clair, quoique un peu diffus.

Parmi les questions principales traitées dans ce quatrième livre, une des premières est celle qui a pour objet les divers degrés dont la connaissance est susceptible. Envisagée sous ce rapport, la connaissance paraît à Locke devoir être divisée en intuitive et démonstrative : la première, la plus claire et la plus certaine dont l'esprit humain soit capable, agissant d'une manière irrésistible, et, comme il s'exprime, semblable à l'éclat d'un beau jour, se faisant voir immédiatement et comme par force dès que l'esprit tourne la vue vers elle ; la seconde, ayant besoin de preuves, par conséquent plus difficile à acquérir, précédée de quelques doutes et légitime à la condition que chaque degré de la déduction soit connu intuitivement et par lui-même. Locke n'admet dans la connaissance que ces deux degrés, intuition et démonstration : car, « pour le reste, dit-il (liv. IV, ch. II), qui ne peut se rapporter à l'une des deux, avec quelque assurance qu'on le reçoive, c'est foi et opinion, et non pas connaissance, du moins à l'égard des vérités générales. » Il en résulte, quoique Locke ne le dise pas explicitement, que l'induction ne saurait nous conduire à la vraie connaissance, mais seulement à l'opinion, à cet état de l'intelligence que les Grecs appelaient *δόξα*. C'est une erreur très-grave, à laquelle vient se joindre encore chez Locke le tort de n'avoir pas exactement énuméré les divers objets sur lesquels peut porter la connaissance intuitive. *Deux et deux font quatre* ; — *J'existe* ; — *Le monde matériel existe* : voilà trois jugements qui nous paraissent intuitifs au même titre. Locke ne paraît pas en avoir pensé ainsi : car il retranche de l'ordre des connaissances intuitives la perception des êtres finis hors de nous. Or, cette perception n'étant pas, non plus, démonstrative, il s'ensuivrait, dans le système de Locke, et contrairement aux croyances du sens commun, qu'elle ne mérite pas, à proprement dire, le nom de connaissance, et qu'elle n'est pas accompagnée de certitude. Si Locke en était demeuré là, il serait sceptique à l'endroit du monde matériel ; il faudrait veir en lui le précurseur de Berkeley ; il faudrait le ranger parmi ces philosophes qui, ainsi qu'il le dit lui-même dans ce même chapitre, regardent comme intuitive et parfaitement certaine la présence en notre esprit d'une idée relative au monde extérieur, mais qui estiment en même temps qu'on peut mettre en question s'il y a quelque chose de plus que cette idée, et si de là nous pouvons inférer certainement l'existence d'aucune chose hors de nous : car on peut avoir de telles idées en son esprit, sans que rien d'extérieur existe actuellement, et sans que nos sens soient affectés d'un objet qui corresponde à ces idées. Mais Locke se soustrait à l'accusation de scepticisme, en prenant soin d'ajouter immédiatement que, pour sa part, il croit que, dans ce cas-là, nous avons un degré d'évidence qui nous élève au-dessus du doute : « car, dit-il, je demande à qui que ce

soit, s'il n'est pas invinciblement convaincu en lui-même qu'il a une différente perception lorsque de jour il vient à regarder le soleil, et que de nuit il pense à cet astre ; lorsqu'il goûte actuellement de l'absinthe et qu'il sent une rose, ou qu'il pense seulement à ce goût ou à cette odeur. » La doctrine de Locke sur cette question est donc plus raisonnable, non-seulement que celle de Berkeley, mais encore que celle de Malebranche et de Descartes ; et son seul tort est de n'avoir pas regardé comme intuitive et comme parfaitement certaine la connaissance des corps.

La question des divers degrés de la connaissance présente, dans la doctrine de Locke, d'intimes rapports avec la question des existences réelles qui sont les objets de la connaissance. Parmi ces existences il faut compter les corps, dont nous venons de nous occuper. Mais n'y a-t-il pas encore dans notre esprit d'autres connaissances ayant également pour objet des existences réelles ? Locke (ch. IX et X) signale, au même titre, la connaissance que nous avons de notre propre existence, et celle que nous avons de l'existence de Dieu. Toute cette partie de son quatrième livre constitue un véritable traité d'ontologie ; seulement au lieu de s'occuper d'abord de la connaissance des choses extérieures finies, puis de la connaissance de notre existence personnelle, puis enfin de la connaissance de l'existence de Dieu, ainsi que semblait devoir lui en faire une loi sa propre doctrine sur l'origine et l'ordre d'acquisition de nos idées, il parle d'abord de la connaissance que nous avons de notre existence propre ; ensuite, de la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu, et termine (un cartésien n'eût pas fait autrement) par la connaissance que nous avons de l'existence des autres choses. Il établit sans difficulté que la connaissance de notre existence est intuitive : « Pour ce qui est de notre existence (ch. IX), nous l'apercevons avec tant d'évidence et de certitude, que la chose n'a pas besoin et n'est point capable d'être montrée par aucune preuve. Je pense, je raisonne, je sens du plaisir ou de la douleur ; aucune de ces choses peut-elle m'être plus évidente que ma propre existence ? Si je doute de toute autre chose (on reconnaîtra facilement ici l'influence de Descartes), ce doute même me convainc de ma propre existence et ne me permet pas d'en douter. » Quant à la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu, Locke la regarde aussi comme certaine ; seulement, il la range parmi les connaissances démonstratives. Or, par quel enchaînement d'idées l'homme peut-il, en partant de la connaissance intuitive et parfaitement certaine de lui-même, s'élever démonstrativement à la connaissance de Dieu ? Nous savons, dit Locke (ch. X), que nous sommes ; nous savons également que le néant ne saurait rien produire ; donc, il y a un être éternel ; cet être éternel doit avoir la toute-puissance : car la source éternelle de tous les êtres, doit être aussi la source et le principe de toutes leurs puissances ou facultés. Il doit, de plus, posséder la suprême intelligence, puisque nous nous sentons intelligents, et qu'il est absolument impossible qu'une chose destituée de connaissance et agissant aveuglément produise des êtres intelligents. Un être éternel, tout-puissant, tout intelligent, c'est Dieu ; c'est ainsi que, pour citer les expressions mêmes de Locke, « par la considération de nous-mêmes et de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature, la raison nous conduit à la connaissance évidente et certaine de l'existence de Dieu.

Mais, dira-t-on, cet être qu'on appelle Dieu ne peut-il pas être matériel ? — Non, répond Locke,

il ne le peut. Et il établit cette impossibilité en montrant 1° que chaque partie de matière est dépourvue de pensée; 2° qu'une seule partie de matière ne peut être pensante; 3° qu'un certain amas de molécules matérielles non pensantes ne saurait penser, soit qu'on le suppose en repos ou même en mouvement. Cette démonstration si remarquable par le rigoureux enchaînement des idées, fait vivement regretter que dans ce même livre (ch. III), Locke, en traitant de l'étendue de notre connaissance, et en essayant de montrer d'après la distinction arbitraire établie par lui, qu'elle est plus bornée que nos idées, ait avancé une proposition comme celle-ci : « bien que nous ayons des idées de la matière et de la pensée, peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. » Le philosophe qui démontrait avec tant d'évidence que Dieu ne pouvait être d'une nature matérielle, devait, en obéissant aux lois de la plus simple analogie, affirmer également l'immatérialité de l'âme humaine. En ne le faisant pas, il a justement encouru le reproche d'inconséquence, en même temps qu'il a donné dans une question d'une si haute importance l'exemple d'un dangereux scepticisme. Ce n'est pas par la révélation, ainsi que le prétend Locke, mais par la réflexion, c'est-à-dire par la philosophie, que nous arrivons à connaître l'immatérialité du principe qui, dans chacun de nous, sent, pense et veut.

Ces trois chapitres sur la connaissance que nous avons des existences réelles constituent une des parties les plus importantes, non-seulement du quatrième livre, mais encore de l'ouvrage tout entier. Ils sont suivis d'une série de considérations sur les moyens d'augmenter notre connaissance, sur le jugement et la probabilité, sur les divers degrés d'assentiment, sur la raison, sur la distinction de la raison et de la foi, sur l'enthousiasme, sur l'erreur, sur la division des sciences. Dans la nécessité de nous borner, nous nous contenterons d'analyser très-rapidement les plus importants d'entre ces chapitres, en nous arrêtant seulement sur les points fondamentaux.

Des idées claires, distinctes, complètes, et les rapports que ces idées nous présentent, voilà, d'après Locke (ch. XII), la source et la condition de la connaissance certaine. Locke n'est-il pas ici le disciple de Descartes? L'auteur du *Discours de la Méthode* avait-il dit autre chose? N'avait-il pas proposé, comme criterium du vrai, l'évidence? et qu'est-ce que l'évidence, sinon la clarté et la distinction des idées? A ce moyen Locke en ajoute quelques autres qui lui paraissent propres à augmenter notre connaissance, et de ce nombre est le soin d'éviter toute hypothèse. On reconnaît à ces signes le disciple et le compatriote de celui qui avait dit dans ses *Principes* que l'hypothèse ne devait trouver place ni dans la physique ni dans la métaphysique : *Hypotheses nec in physica, nec in metaphysica locum habent*. Toutefois, Locke, et il faut l'en louer, ne pousse pas l'horreur de l'hypothèse aussi loin que Reid le fit depuis. Il en reconnaît et il en signale le véritable usage : « Les hypothèses, dit-il, qui sont bien faites sont d'un grand secours à la mémoire et nous conduisent quelquefois à de grandes découvertes. Ce que je

veux dire, c'est que nous n'en embrassions aucune trop promptement jusqu'à ce que nous ayons exactement examiné les cas particuliers et fait plusieurs expériences. »

Le chapitre où il est traité des divers degrés d'assentiment renferme une foule de réflexions judicieuses et se termine par un passage assez curieux, où l'auteur, qui attache, comme on sait, tant de valeur à l'expérience, reconnaît cependant des cas où elle doit se taire devant l'autorité du témoignage; et ce cas est celui des événements surnaturels : « Car, dit Locke (ch. XVI), lorsque de tels événements surnaturels sont conformes aux fins que se propose celui qui a le pouvoir de changer le cours de la nature, dans un tel temps et dans de telles circonstances, ils peuvent être d'autant plus propres à trouver créance en nos esprits qu'ils sont plus au-dessus des observations ordinaires, ou même qu'ils y sont plus opposés. Tel est justement le cas des miracles qui, étant une fois bien attestés, trouvent non-seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent aussi à d'autres vérités qui ont besoin d'une telle confirmation. » Ce passage, que nous avons cru devoir citer, afin de faire connaître fidèlement l'esprit dans lequel est écrit l'*Essai sur l'entendement humain*, établit d'une manière incontestable que, chez Locke, la philosophie n'a pas fait divorce avec le christianisme, et les croyances sincèrement chrétiennes du philosophe anglais sont d'ailleurs attestées par mainte page d'un de ses derniers chapitres (le XVIII^e), où il traite de la foi et de la raison, et de leurs bornes distinctes.

Passons sur la confusion faite par Locke (ch. XVII) entre la raison et le raisonnement; passons également sur l'arrêt bien sévère qu'il porte contre le syllogisme, ainsi que sur la classification des sciences, qu'il divise (ch. XXI) d'une manière si superficielle et si arbitraire en trois espèces : *physique, pratique et logique ou connaissance des signes*; et terminons cet examen par l'analyse sommaire du chapitre XX, où Locke a traité de l'erreur. Ce chapitre était le complément naturel de son quatrième livre. Après avoir défini l'erreur « une méprise de notre jugement qui donne son consentement à ce qui n'est pas véritable », Locke énumère et décrit les principales causes de nos erreurs et les ramène à quatre chefs principaux : 1° le manque de preuves; 2° le peu d'habileté à faire valoir les preuves; 3° le manque de volonté d'en faire usage; 4° les fausses règles de probabilité. Cette énumération nous paraîtrait tout à fait complète si Locke y eût tenu compte des imperfections du langage, du vice des méthodes, et surtout de la faiblesse naturelle de l'esprit humain, qui entre toutes ces causes est assurément la cause principale et dominante.

Telle est la doctrine de l'*Essai sur l'entendement humain*. L'esprit qui y préside est celui du libre examen; la méthode est celle de l'expérience. La vérité, que l'auteur a toujours poursuivie avec candeur et bonne foi, alors même qu'il s'égarait, a fréquemment, surtout dans ses deux derniers livres, couronné ses recherches. Locke fut pour l'Angleterre, au XVII^e siècle, ce que Descartes et Malebranche furent pour la France, et Leibniz pour l'Allemagne; et son livre restera, avec les *Méditations*, avec la *Recherche de la vérité*, avec la *Théodicée* et les *Nouveaux essais*, l'un des plus grands monuments de la philosophie moderne.

L'*Essai sur l'entendement humain* fut publié à Londres en 1690 (in-^o angl.). Dès 1688, une sorte de prospectus ou analyse de cet ouvrage avait été publié en Hollande par Locke dans la

Bibliothèque universelle et historique de Leclerc (t. VIII, p. 49-142) sous ce titre : *Extrait d'un livre anglais qui n'est pas encore publié*. Wynne, qui fut depuis évêque de Saint-Asaph, en fit un autre abrégé en anglais, traduit en français par Bosset (Londres, 1720). Le grand ouvrage a été traduit en français par Coste (in-4, 1700, 1729, et 4 vol. in-12, 1742). Il eut trois traductions latines : la meilleure paraît être celle de Thiele, publiée à Leipzig en 1731. On compte aussi trois traductions allemandes : celle de Poleyen, en 1757 (in-4) ; de Tittel, en 1791 (in-8) ; de Tenemann, en 1797 (3 vol. in-8).

Indépendamment de *l'Essai sur l'entendement humain*, Locke a laissé plusieurs autres écrits dont nous allons sommairement indiquer l'objet et les principaux caractères :

1° *De l'Éducation des enfants*. Ce traité, écrit en anglais, fut publié (in-8) à Londres en 1693. Dès 1695, il fut traduit en français par Coste sur la première édition ; mais, dans la suite, l'auteur y ayant fait plusieurs additions, Coste publia après la mort de Locke une nouvelle traduction faite, cette fois, sur la cinquième édition. En tête du traité de *l'Éducation des enfants* se trouve une épître dédicatoire de Locke à un de ses amis, Édouard Clarke : « Comme la bonne éducation des enfants (est-il dit dans un passage de cette épître) est une des choses auxquelles les parents sont le plus puissamment engagés par devoir et par intérêt, et que le bonheur et la prospérité d'une nation en dépendent essentiellement, je souhaiterais que chacun prit à cœur cette affaire et qu'on s'appliquât à mettre en usage la méthode qui, dans les différentes conditions des hommes, serait la plus facile, la plus courte et la plus propre à en faire des gens vertueux, utiles à la société et habiles chacun dans leur profession.... Voilà ce qui m'a engagé à composer ce petit ouvrage. » Après cela, Locke entre en matière et parcourt une série de questions qu'il traite et résout avec simplicité. Voici quelques-unes des plus importantes : *De la santé ; précautions nécessaires pour la conserver aux enfants ; — Du soin qu'on doit prendre de l'âme des enfants ; — Des châtimens qu'il faut infliger aux enfants ; — Des récompenses et de l'usage qui doit en être fait dans l'éducation des enfants ; — Des fautes pour lesquelles on ne doit point châtier les enfants, et de celles qui méritent châtimens ; — De la nécessité de ne pas laisser prendre trop d'empire aux enfants ; — Comment il faut corriger les enfants de leur inclination à la cruauté ; — De la curiosité chez les enfants ; comment elle doit être mise à profit, etc.*, etc. On voit que l'éducation est envisagée par l'auteur au point de vue physique, intellectuel et moral, c'est-à-dire sous toutes les faces qu'elle peut offrir. Ajoutons que ce livre n'est pas seulement écrit pour des gouverneurs et pour des pères de famille, mais encore et surtout pour les mères : car l'auteur, notamment dans la première partie, y entre en des détails dont la sollicitude maternelle peut seule se préoccuper. Moins brillant que *l'Émile* de J. J. Rousseau, le traité de Locke est aussi moins paradoxal ; et peut-être n'est-il pas interdit de penser que le philosophe de Genève y a puisé tout à la fois la première idée de son livre et celle de ses théories les plus faciles et les plus utiles à transporter dans la pratique. Un des points les plus remarquables sur lesquels les deux philosophes s'accordent, dans l'éducation de leur élève, c'est la nécessité, ou tout au moins l'utilité, de lui apprendre un métier. Cette idée, que certains critiques, et Voltaire entre autres, ont trouvée si bizarre chez Rousseau,

Locke l'avait eue et exprimée avant lui. Le philosophe anglais veut que son jeune gentilhomme apprenne une profession manuelle, et il propose surtout la menuiserie ou l'agriculture, afin que ces travaux offrent à son esprit une distraction, et à son corps une gymnastique propice au développement des forces et à la conservation de la santé.

2° *Lettre sur la tolérance*. Cette lettre fut adressée par Locke à Philippe van Limborch, théologien hollandais de la communion des *remontrants*, c'est-à-dire des partisans de la doctrine d'Arminius, proscrire au synode de Dordrecht. Écrite en latin, et publiée en 1689, cette lettre fut très-peu de temps après traduite en hollandais et en anglais ; en 1710, elle fut traduite en français et imprimée à Rotterdam. Voici quel était son titre : *Epistola de tolerantia, ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A., scripta a P. A. P. O. J. L. A.*, c'est-à-dire *théologie apud remonstrantes professorem, tyrannidis osore, Limburgum Amstelodamensem, scripta a pacis amico, persecutionis osore, Johanne Lockio, Anglo*. Écrite par l'ami d'un proscrire au partisan d'une doctrine proscrire, cette lettre était, comme on l'a dit, le manifeste de la minorité persécutée. Voici, en substance, quelques-uns des principes fondamentaux qu'elle contient : « Qu'il n'y a personne qui puisse croire que ce soit par charité, amour et bienveillance qu'un homme fasse expirer au milieu des tourmens son semblable, dont il souhaite ardemment le salut. — Que si les infidèles devaient être convertis par la force, il était beaucoup plus facile à Jésus-Christ d'en venir à bout avec les légions célestes qu'à aucun *filz de l'Église* (allusion évidente à Louis XIV), avec tous ses *dragons*. — Que la tolérance en faveur de ceux qui diffèrent des autres en matière de religion est si conforme à l'Évangile de Jésus-Christ et au sens commun de tous les hommes, qu'on peut regarder comme chose monstrueuse voir y ait des gens assez aveugles pour n'en voir pas la nécessité et l'avantage au milieu de tant de lumière qui les environne. — Que Dieu n'a pas commis le soin des âmes au magistrat civil plutôt qu'à toute autre personne, et qu'il ne paraît pas qu'il ait jamais autorisé aucun homme à forcer les autres de recevoir sa religion. — Qu'il n'y a au monde aucun homme, ni aucune Église, ni aucun État, qui ait le droit, sous prétexte de religion, d'envahir les biens d'un autre, ni de le dépouiller de ses avantages temporels. — Que si l'on admet une fois que la religion se doit établir par la force et par les armes, on ouvre la porte au vol, au meurtre et à des animosités éternelles. » Toutes ces maximes, aujourd'hui universellement acceptées et appliquées, empruntaient alors une grande valeur aux circonstances politiques et religieuses au milieu desquelles Locke se trouvait placé. Les principes de tolérance professés en ce livre par le philosophe anglais s'étendent à toutes les sectes et à tous les hommes, sauf pourtant aux athées : « car, dit Locke, ceux qui nient l'existence de Dieu ne doivent pas être tolérés, attendu que les promesses, les contrats, les sermens et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole, et que, si l'on bannit du monde la croyance d'une Divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et une confusion générale. » Cette dernière opinion paraît avoir été aussi celle de J. J. Rousseau, dans le chapitre de son *Contrat social*, intitulé *De la religion civile*.

3° *Le Christianisme raisonnable*. Cet ouvrage, publié à Londres en 1695 (in-8), fut traduit de

l'anglais en français par Coste. Il a pour objet de prouver que le christianisme, tel qu'il est représenté dans l'Écriture sainte, n'offre rien de contraire à la raison. D'accord avec les principes posés dans sa lettre à Limborch sur la tolérance, Locke y permet à chaque communion une croyance libre, moyennant l'adoption de ce dogme essentiel : *Jésus est le Messie*. Toutefois, deux interprétations s'offraient à ce dogme. Le Messie est-il l'Homme-Dieu, suivant la croyance adoptée en commun par les protestants et les catholiques, ou, seulement, ainsi que le veulent les sociniens, le fils adoptif de Dieu ? Locke ne s'étant pas prononcé clairement sur le sens qu'il attachait à sa proposition, fut accusé de socinianisme. Et ce qui contribua à aggraver ces accusations, c'est que Toland emprunta au livre de Locke quelques arguments à l'appui de son *Christianisme sans mystères*. L'écrit de Locke fut alors attaqué par l'évêque de Worcester, et une polémique s'ensuivit entre le philosophe et le savant prélat. Le *Christianisme raisonnable* paraît avoir eu, comme la *Lettre sur la tolérance*, un but de circonstance. Le nouveau roi d'Angleterre, Guillaume III, avait entrepris la réunion de toutes les sectes dissidentes. Il fallait dès lors dégager du milieu de toutes ces dissidences les principes sur lesquels ces différentes sectes s'accordaient ; et c'est là ce que Locke entreprit d'établir comme l'essence même du christianisme. L'histoire nous apprend que le plan conciliateur de Guillaume demeura sans réalisation, et que le livre de Locke ne put opérer cette fusion religieuse que le monarque et le philosophe s'étaient proposée.

4° *Essai sur le gouvernement civil* (in-8, Londres, 1690). Plusieurs fois réimprimé, et également traduit en français, cet *Essai* avait été composé par Locke, depuis son retour de Hollande, après la révolution de 1689 qui mit Guillaume d'Orange sur le trône de son beau-père Jacques II. Bien que ce livre, comme la *Lettre sur la tolérance* et le *Christianisme raisonnable*, ait eu un but de circonstance, on ne saurait méconnaître néanmoins que Locke ne l'écrivit point pour flatter le nouveau souverain, mais uniquement pour y exprimer, avec la liberté qui convenait à un philosophe et à un citoyen anglais, ses principes politiques. Ce traité a un double objet : l'un actuel, relatif à l'époque où il fut écrit ; l'autre plus général, et, par conséquent, plus durable. Sous le premier point de vue, le livre de Locke est une réponse aux objections des partisans des Stuarts, qui accusaient d'usurpation la dynastie nouvelle. Sous le second, c'est une véritable théorie politique, qui, applicable en tout temps et en tout lieu, consiste à fonder la légitimité sur la sanction donnée par la nation à l'avènement d'une dynastie et à l'établissement d'une constitution. Le traité de *l'Éducation des enfants* avait suggéré à J. J. Rousseau l'idée et le plan de son *Émile* ; plusieurs propositions contenues dans la *Lettre de la tolérance* se trouvent, ainsi que nous en avons fait la remarque, reproduites dans un chapitre de Jean-Jacques sur *la religion civile* ; l'*Essai sur le gouvernement civil* dut, à son tour, inspirer au citoyen de Genève le projet et les principales maximes de son *Contrat social*. Toutefois, ce dernier traité est conçu dans un esprit plus démocratique que l'écrit du philosophe anglais. Le livre de Rousseau est l'évangile politique des républiques ; celui de Locke est plutôt le code des monarchies constitutionnelles.

5° *Quelques considérations sur les suites de*

la diminution de l'intérêt, et de l'augmentation de la valeur des monnaies (in-8, Londres, 1691). Ce livre sur le commerce devint, en quelque sorte, le modèle de tous les traités d'économie politique que produisit le XVIII^e siècle.

6° *Conduite de l'esprit dans la recherche de la vérité*. Cet écrit et les suivants constituent les œuvres posthumes de Locke (Londres, 1706), traduites en français par J. Leclerc. Le livre intitulé *Conduite de l'esprit, etc.*, est une sorte d'appendice à l'*Essai sur l'entendement humain*. Locke y traite plusieurs questions qu'il n'avait fait qu'indiquer dans l'*Essai*, entre autres, la question des remèdes à apporter aux fausses associations d'idées. Ce traité est divisé en quarante-cinq chapitres, parmi lesquels ceux qui nous ont paru les plus importants ont pour objet *la religion, les sophismes, les vérités fondamentales, l'association des idées*.

7° *Examen de l'opinion du P. Malebranche, « Que nous voyons tout en Dieu »*. Cet examen, dans les détails duquel nous ne pouvons entrer ici, est généralement peu favorable à l'auteur de la *Recherche de la vérité*. Entre autres critiques fondamentales, Locke reproche à Malebranche d'avoir appelé Dieu l'*Être universel*, façon de parler qui aboutit soit à confondre Dieu avec l'ensemble des choses, soit à en faire une pure abstraction. « Car, dit Locke, ce terme d'*être universel* doit signifier un être qui contient tous les autres, et, en ce sens, l'univers peut être appelé l'*Être universel* ; ou bien il signifiera l'être en général, ce qui n'est que l'idée de l'être, abstraite de toutes les divisions inférieures de cette notion générale, et de toutes les existences particulières. Or, que Dieu soit l'être universel dans l'un de ces deux sens, je ne puis le concevoir ; et je ne crois pas que les créatures soient ni une partie de lui-même ni une de ses espèces. »

8° *Remarques sur quelques parties des ouvrages de M. Norris, dans lesquelles il soutient l'opinion du P. Malebranche, « Que nous voyons tout en Dieu »*. Cet écrit n'est qu'un appendice du précédent. Norris, dont Locke entreprend ici la critique, avait, de son côté, écrit des *Réflexions sur l'Essai concernant l'entendement humain*, qui avaient été imprimées à la fin de son ouvrage intitulé *Félicité chrétienne, ou Discours sur les béatitudes de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ* (in-8, Londres, 1690).

9° *Méthode nouvelle de dresser des recueils*. Sous forme de lettre, de M. Jean Locke à M. Nicolas Toinau.

10° *Mémoires pour servir à la vie d'Antoine Ashley, comte de Shaftesbury, et grand chancelier d'Angleterre sous Charles II*. Ces mémoires tirés des papiers de Locke, après sa mort, furent mis en ordre par J. Leclerc (2 feuilles in-8).

On pourra consulter sur Locke : J. Leclerc, *Éloge historique de feu M. Locke*, dans le tome I de ses *Œuvres diverses* ; — Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* ; — Tennemann, *Dissertation sur l'empirisme en philosophie, spécialement dans la doctrine de Locke*, dans le tome III de sa traduction allemande de l'*Essai* ; — *Exposition et examen du système sensualiste de Locke*, dans la *Critique de la philosophie spéculative*, par Schulze, t. I, p. 11, et t. II, p. 1 (all.) ; — Lord Shaftesbury, *Lettres écrites par un membre de la noblesse à un jeune homme de l'Université*, Londres, 1716 ; — Henry Lec, *l'Anti-Scepticisme, ou Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke*, in-8, Londres, 1702 ; — V. Cousin, *Philosophie de Locke, cours de 1830* ; — Dameron, *Essai sur*

l'Histoire de la philosophie au dix-septième siècle (t. III, art. LOCKE). C. M.

LOCOMOTION, voy. VOLONTÉ.

LOGIQUE (du grec *λόγος*, raison, raisonnement), la seconde des quatre parties dans lesquelles aujourd'hui l'on divise ordinairement la philosophie, et qui vient après la psychologie, de même qu'elle est suivie de la morale et de la métaphysique ou théodicée. Le mot de *logique* est plus latin encore qu'il n'est grec, au sens où nous le prenons habituellement : *logica*, pour signifier la logique, est une expression fort ancienne dans la langue latine, tandis que *ἡ λογική*, ou même *τὸ λογικόν*, est relativement une expression nouvelle et assez peu régulière dans la langue grecque, qui ne l'accepta que dans sa décadence.

Nous nous bornerons ici à rechercher quelle est la nature de la logique, et à en tracer l'histoire dans les points les plus importants et les plus généraux. Si l'on comprend bien ce que la logique est en elle-même, et la place qu'elle a tenue dans le développement de la philosophie, on sait à peu près tout ce qui est essentiel sur ce grave sujet.

La nature de la logique a donné lieu aux discussions les plus nombreuses et les plus profondes; et c'est une de ces questions qui se renouvellent encore tous les jours, parce que jusqu'à présent aucun esprit supérieur ne l'a tranchée, tout intéressante qu'elle est. Si le génie d'un Aristote, ou celui d'un Descartes et d'un Leibniz eût prononcé dans le débat, nul doute qu'il ne l'eût terminé. Mais c'est chose assez remarquable qu'aucune grande voix ne s'y soit fait entendre. Dans la philosophie moderne, Kant, qui semblait appelé à jouer ce rôle, est loin de l'avoir rempli de manière à décourager de nouvelles tentatives. La lice est encore ouverte, et il serait difficile de prévoir quand elle sera close par quelque main puissante et suffisamment autorisée. Ce n'est pas faute d'ailleurs de longues et persévérantes études. Si Aristote, le fondateur de la logique, ne s'est pas occupé de déterminer avec sa précision habituelle ce qu'elle est en elle-même, les stoïciens, les épicuriens ont agité cette question avec l'Académie pendant près de deux siècles; les sceptiques ont pris part à la lutte pour démontrer l'inanité de tous ces efforts, et depuis cette époque il n'est guère de commentateur d'Aristote, et l'on peut dire en général un logicien, qui n'ait tenté, avec plus ou moins de succès, de résoudre le problème. Historiquement ce problème a donc excité un très-vif intérêt; et ne fût-ce qu'à ce titre, il mériterait encore tout le nôtre. Il est impossible qu'une question ait provoqué de tels travaux, si elle n'était de grande importance. Tant d'esprits n'ont pu s'y tromper, et si de nos jours nous avons vu quelques philosophes traiter ces recherches avec dédain, nous pouvons affirmer qu'ils ne les comprenaient pas suffisamment.

Voici en quoi la question de la nature de la logique est si grave. L'intérêt suprême de l'homme, c'est de trouver la vérité. Quoi qu'il pense, quoi qu'il fasse, c'est la vérité, toujours la vérité qu'il poursuit. Existe-t-il un art qui puisse lui assurer cet inappréciable bien? Et la logique est-elle cet art? La question ainsi posée est à peu près la plus haute que l'esprit humain puisse débattre. Toutes les autres, quelles qu'elles soient, sont subordonnées à celle-là, car elles en dépendent. S'il est un art qui puisse infailliblement conduire l'homme à la vérité, cet art est le plus grand, le plus indispensable, et le premier auquel il doive s'appliquer; aucun ne lui est aussi utile; et le négliger, c'est vou-

loir se perdre dans l'erreur et les ténèbres quand on a devant soi la lumière. C'est cet immense besoin du vrai dont est tourmentée l'intelligence humaine qui a poussé les logiciens à cette constante recherche. Ils ont peut-être manqué le but; mais ils ont bien fait de le poursuivre.

La philosophie a donc un double motif d'approfondir cette question. Théoriquement la science serait incomplète, et se rendrait bien peu compte d'elle-même, si elle ne savait pas jusqu'à quel point elle peut atteindre la certitude, et par quels procédés elle doit l'obtenir. Au point de vue de la pratique, la philosophie doit connaître si elle est capable de remplir les vœux de l'esprit humain, qui lui demande un art infaillible, ou si elle doit repousser de pareilles espérances, fort naturelles sans doute, mais fort dangereuses, en ce qu'elles peuvent compromettre qui tenterait vainement de les satisfaire. Il n'a pas manqué de philosophes pour faire de si brillantes promesses; mais aucun ne s'est trouvé qui pût les tenir; et, selon toute apparence, l'avenir ne nous réserve pas des chances meilleures. Voilà plus de deux mille ans que la logique, comme science, est fondée sur des bases inébranlables; et ce qu'elle n'a pu faire jusqu'à ce jour, on peut être assuré qu'elle ne le pourra jamais. Ceci ne veut pas dire qu'il y ait de la justice dans les reproches qui lui sont si souvent adressés par les sceptiques et par les détracteurs de la raison humaine; mais ceci veut dire, très-probablement, qu'on demande à la logique plus qu'elle ne peut donner, et qu'il faut s'en prendre non point à elle, mais aux exigences aveugles dont on l'assiege.

Il n'est donc pas besoin d'insister pour que l'on comprenne clairement comment les logiciens se sont enquis avec tant de sollicitude de savoir si la logique est une science ou un art. Si elle est une science, elle se contentera, comme toute science le doit, de constater des faits, et de connaître ce qui est; si elle est un art, elle devra, en outre, enseigner à faire; elle devra diriger la pratique. Au lieu d'apprendre simplement à l'homme comment il raisonne, elle devra lui montrer à bien raisonner: mission fort belle, mais périlleuse et peut-être absolument vaine. En général, les logiciens les plus illustres et les plus habiles ont fait de la logique une science, sans penser aux applications qu'on pouvait en tirer. Mais d'autres en ont fait un art qui devrait surtout viser à l'utilité; et, pour ne rappeler qu'un exemple, Port-Royal n'a pas hésité à intituler sa logique, *l'Art de penser*.

Qui a tort? qui a raison? La logique est-elle une science qui doive se borner à étudier les lois du raisonnement humain, sans prétendre le conduire au vrai? Ou bien est-elle un art qui puisse le mener à la vérité, et qui sache lui faire découvrir cet incomparable trésor?

Aujourd'hui, au point où en est la science, il est bien plus facile de résoudre ces questions que dans l'antiquité. La philosophie grecque, tout admirable qu'elle est, n'a jamais approfondi et pratiqué la méthode, comme a pu le faire la philosophie moderne depuis Descartes, surtout comme le peut la philosophie contemporaine après deux siècles de progrès dans cette route, qui est véritablement, suivant l'expression de Kant, « une route royale ». Ce n'est point d'ailleurs une critique qu'il faille diriger contre la philosophie antique. La méthode, bien qu'elle soit déjà dans Platon, et que sa dialectique en contienne tous les germes, est un fruit qui ne pouvait mûrir que beaucoup plus tard; il était réservé à la virilité de l'esprit humain, qui dans son enfance et

à ses débuts ne pouvait le cueillir. De là, il est résulté pour la philosophie grecque cette conséquence assez fâcheuse, que quand elle essayait parfois de se rendre compte d'elle-même, et, comme nous le dirions, de s'organiser, elle s'est trompée sur sa propre nature, sur ses parties diverses, et sur ses véritables limites. La science se formait alors de trois parties : la logique, la morale et la physique. Peu importe d'ailleurs l'ordre dans lequel ces parties étaient placées. Le plus ordinairement on s'accordait à mettre la logique en tête, parce qu'en effet les deux autres ne pouvaient se passer d'elle, et qu'avant de savoir ce qu'on devait penser sur le monde et sur la vertu, il fallait, du moins en théorie, préalablement savoir comment on pense. De ces trois parties de la philosophie selon les anciens, il en est une qui, de nos jours, en est exclue à peu près complètement : c'est la physique. Mais si la science était réduite aux deux autres, elle nous semblerait et serait certainement tout à fait mutilée. Pour nous, la philosophie se compose de quatre parties essentielles, dont la psychologie est la première, la logique la seconde, la morale la troisième, et la métaphysique ou théodicée la quatrième. La psychologie doit renfermer aussi la méthode dont on fait quelquefois une partie distincte, et qui constitue alors la philosophie presque entière.

Pour la première et la quatrième des parties de la philosophie, pour la psychologie et la métaphysique, il est de toute évidence qu'elles sont des sciences, et ne peuvent être autre chose. La psychologie étudie les facultés de l'entendement humain ; la métaphysique étudie les lois universelles de l'être. Où sont les applications possibles de ces deux études ? Quelle utilité directe et pratique peut-on en tirer ? Aucune évidemment, si ce n'est celle que porte toujours avec elle une science bien faite, à savoir la connaissance approfondie et manifeste d'un certain ordre de phénomènes, et ici des phénomènes les plus généraux et les plus essentiels.

Quant à la logique et à la morale, la question n'est pas tout à fait aussi nette ; et le doute est permis, si d'ailleurs il ne tient pas devant un sévère examen.

Pour la morale, d'abord, il semblerait que la philosophie manquerait à son devoir, si, en apprenant à l'homme la loi qui doit le conduire, elle ne lui apprenait point aussi à pratiquer cette loi. Suffit-il de donner des préceptes, de découvrir même les principes profonds d'où ces préceptes découlent ? Ne faut-il pas encore enseigner à leur obéir ? Est-ce assez de dire à l'homme qu'il doit être vertueux, et de lui expliquer théoriquement toutes les parties dont la vertu et le bien se composent ? N'a-t-on pas le devoir encore de le soumettre à ce noble joug, et de lui apprendre à le porter, en assurant tout à la fois sa liberté et son bonheur ? A ces questions, il ne faut pas craindre de répondre que la morale aussi est une science, et que, par une étude attentive et délicate de l'âme humaine, elle constate certaines lois qui vivent dans toutes les consciences ; mais qu'elle n'a pas à s'occuper de savoir comment ces lois seront appliquées par les individus. C'est la nature, l'éducation, l'usage, parfois même le hasard qui décident de ces applications, avec toutes les chances de vice ou de vertu qui constituent la faiblesse ou la grandeur de l'homme. Mais la morale scientifique avec ses lois absolues et universelles n'a rien à voir à ces concessions et à ces capitulations de toute sorte dont se compose trop souvent le tissu de la vie. Sans doute les spéculations morales ont une salutaire influence sur les âmes qui s'y dévouent sincèrement ; on ne peut pas longtemps contempler le bien, sans

apprendre aussi, du moins en partie, à le faire ; la pratique hérite toujours, en quelque façon, malgré ses incertitudes et ses désordres, d'une théorie vraie et solide. Mais en soi la théorie ne peut se confondre avec la pratique, même en morale ; l'une est aussi souple que l'autre est inflexible. La science morale fixe les lois ; c'est l'art de l'éducation pour les individus, et la politique pour les sociétés ; qui les appliquent, avec tous les hasards des passions et des erreurs humaines.

Pour la logique, il en est absolument de même ; la pratique n'entre pas plus dans son domaine que dans celui de la science morale. Le raisonnement humain est soumis à certaines lois nécessaires qu'il suit le plus souvent à son insu, tout comme il pratique le bien sans d'ailleurs s'en rendre compte. Ces lois sont au fond de l'intelligence, qui sait les découvrir en elle, quand elle y applique une réflexion suffisamment attentive. Constater ces lois avec exactitude, les réduire à leurs éléments les plus simples, en montrer tous les rapports et toutes les conséquences, voilà ce que la logique doit faire ; et quand elle se comprend bien elle-même, elle ne va pas au delà. Ces limites, tout étroites qu'elles peuvent paraître à certains esprits, sont néanmoins très-vastes ; elles pourront embrasser toute une science, l'une des plus générales à la fois et des plus curieuses dont puisse s'occuper l'intelligence humaine. Il faut que la logique s'en contente, et le plus souvent elle a été remise entre des mains sages et habiles. Comment les lois reconnues par la logique doivent-elles être appliquées dans la pratique pour que le raisonnement atteigne son but ? C'est là une question d'un tout autre ordre, que la philosophie pourra bien se poser, qu'elle doit même se poser, parce que l'esprit humain se la pose continuellement. Mais cette question, tout utile qu'elle est, toute philosophique qu'elle peut être, n'est plus logique ; elle n'appartient plus à la science ; et la science, quand elle s'en enquiert, ignore son véritable rôle.

Il faut donc affirmer que la logique n'est qu'une science, qui peut bien avoir, pour les applications du raisonnement, des conséquences aussi heureuses que la science morale peut en avoir dans la conduite de la vie ; mais qui ne s'occupe pas de ces applications, quoiqu'elle seule connaisse les principes qui doivent les régler en les dominant. Nous ne dirons pas que la logique ainsi comprise satisfait à tous les besoins de l'esprit humain ; à côté de la science, il faut certainement aussi un art qui dirige la pratique, que la science ne dirige pas. Cet art ne manque pas à la philosophie, et elle l'a trouvé dans la méthode ; mais il ne fait pas partie de la logique, et l'on aurait tort de le confondre avec elle.

Les preuves abondent pour démontrer que telle est bien la nature de la logique. Si la logique était un art, et non point une science, voici quelques conséquences qui nécessairement résulteraient de ce caractère tout pratique :

1° Avant que la logique eût été faite, l'esprit humain aurait dû raisonner beaucoup moins bien. Privé d'un instrument aussi utile, il aurait dû employer ses facultés d'une manière bien moins puissante et bien moins régulière, puisque tout art est fait pour faciliter et régler l'activité de l'homme ;

2° Après l'invention de la logique, l'esprit humain aurait dû faire d'immenses progrès ;

3° Les siècles qui ont le plus assiduellement cultivé la logique auraient dû être les plus éclairés de tous ; et, par suite, les siècles qui ont négligé ces études auraient été les plus ignorants ;

4° Les sciences, quelles qu'elles soient, ne

pourraient se passer de l'étude de la logique, puisque toutes elles reposent sur les lois du raisonnement ;

5^e Enfin, parmi les individus, le raisonnement serait en proportion directe de la culture de la logique, et la puissance de leur raison se mesurerait aux études mêmes qu'ils en auraient faites.

Il n'est personne qui ne voie combien toutes ces conséquences sont insoutenables et fausses. Les faits les plus évidents les contredisent et les renversent. La logique fondée par Aristote n'a paru dans le monde que quatre siècles avant l'ère chrétienne. Il y avait cinq à six siècles déjà que l'esprit grec, ou plutôt l'esprit humain, avait produit des chefs-d'œuvre en tout genre, depuis Homère jusqu'à Hippocrate et Platon. D'un autre côté on ne voit pas qu'après la fondation de la logique, c'est-à-dire après Aristote, l'esprit grec ait acquis de nouvelles forces. Loin de là, sa décadence, provoquée par une foule de causes, commença à peu près vers cette époque ; et elle se continue de siècle en siècle, malgré les travaux considérables dont la logique est dès lors le perpétuel objet. Quand l'esprit grec obscurci jette encore quelques lueurs brillantes, ce n'est plus à la logique qu'il les emprunte, et l'école d'Alexandrie est peut-être de toutes les écoles de l'antiquité celle pour qui la logique a eu le moins d'importance, bien qu'elle soit pendant trois siècles la seule qui ait encore quelque éclat et quelque puissance. Dans le moyen âge, la logique a été pendant six cents ans environ cultivée avec une incroyable ardeur ; et le moyen âge, qui a tiré à d'autres égards très-grand profit de ces labeurs, n'en a pas moins été l'une des périodes les plus obscures de l'esprit humain. Tout au contraire, l'esprit humain a repris des forces admirables et désormais invincibles vers la fin du xv^e siècle, et dans les trois suivants, c'est-à-dire à l'époque précisément où la logique, tombée dans le plus profond discrédit, n'était plus ni pratiquée ni comprise de personne. Il faut ajouter que dans l'antiquité, tout aussi bien que dans les temps modernes, les sciences, quelles qu'elles fussent, n'ont jamais demandé appui à l'étude de la logique ; elles se sont passées d'elle, et elles s'en passent aujourd'hui sans que leurs progrès paraissent beaucoup en souffrir. Enfin, si l'on veut entrer dans de plus humbles détails, on trouvera qu'individuellement les hommes n'ont pas besoin de s'être appliqués à la logique pour raisonner avec puissance et justesse, et que même, il n'est pas rare de voir ces études spéciales fausser la raison des individus, loin de la rendre plus forte ou plus droite.

En présence de faits si décisifs, il faut donc reconnaître que la logique est une science, et qu'elle n'est point un art destiné à la pratique. Elle est une science comme la morale, comme la psychologie, comme la métaphysique.

Ceci admis, il s'agit de savoir quel est l'objet précis de cette science. Quelques philosophes ont démesurément élargi cet objet en disant que c'était la raison ; d'autres l'ont un peu trop restreint en disant que c'était le raisonnement. La réponse la plus claire et la plus juste à cette question est peut-être encore celle qu'Aristote y faisait il y a vingt-deux siècles : l'objet de la logique, c'est la démonstration ; et, de peur qu'on ne s'y trompât, le père de la logique a mis cette définition au début même des *Premiers Analytiques*. A l'avantage de la précision et de la clarté, cette définition en joint un autre qui n'est pas moins considérable. En assignant une telle fin à la science, elle en ordonne toutes les parties pour les faire concourir, chacune dans sa mesure, au grand tout qu'elles doivent former et au but

qu'elles doivent atteindre. La démonstration n'est pas seulement un raisonnement d'une certaine espèce, c'est la forme achevée du raisonnement ; il n'est pas donné à l'esprit humain d'aller au delà ; une vérité démontrée est une vérité éternelle. Mais il y a au-dessous de cette forme suprême des formes inférieures et moins parfaites qu'il faut analyser. De plus, le raisonnement, qu'il soit ou ne soit pas démonstratif, se compose toujours de certains éléments qui sont les propositions ; les propositions se composent elles-mêmes d'autres éléments encore plus simples, et l'analyse doit être ici poussée jusqu'à l'indécomposable. Il y aura donc nécessairement dans la logique, prise comme science, quatre parties essentielles qui procéderont du simple au composé, et qui se succéderont dans l'ordre suivant, sans qu'il soit possible de le changer : d'abord une théorie des éléments de la proposition ; puis une théorie de la proposition ; en troisième lieu, une théorie générale du raisonnement formé de propositions liées entre elles suivant certaines lois ; et enfin une théorie de cette espèce particulière et souveraine de raisonnement qu'on appelle la démonstration, et qui assure à l'esprit de l'homme les formes de la vérité, si ce n'est la vérité elle-même.

La langue du péripatétisme, qui est en ceci la plus ancienne et peut-être encore la meilleure, a nommé ces quatre parties les *Catégories*, l'*Herménéia*, les *Premiers Analytiques*, et les *Derniers Analytiques*. Ce sont là les titres des quatre premiers ouvrages de ce qu'on a nommé l'*Organon* d'Aristote ; et bien qu'aucun de ces titres ne lui appartienne, selon toute apparence, ils n'en sont pas moins importants ; ils répondent à des réalités que rien ne peut changer. Il n'est pas possible qu'une logique vraiment digne de ce nom ne contienne sous une forme ou sous une autre ces quatre théories qui sont indissolublement liées entre elles et dont les trois premières ne font que préparer et expliquer la dernière qui les suppose et les éclaire.

Cette distinction de quatre parties essentielles de la logique nous fait pénétrer un peu plus profondément encore dans sa véritable nature. A quelle source cette science va-t-elle puiser ces éléments dont elle compose ses théories ? Qui lui apprend ce que sont les catégories, les propositions dans leurs espèces diverses, les raisonnements ou syllogismes que les propositions forment en se réunissant ? Qui lui apprend les conditions supérieures de la démonstration ? En un mot, quel est le procédé que suit nécessairement la logique pour construire son solide édifice ? Sans doute le langage contient déjà tous les matériaux dont elle se sert ; il n'y a pas une seule langue où tous sans exception ils ne se retrouvent ; l'homme ne peut exprimer sa pensée sans les employer ; chaque fois qu'il parle, il raisonne avec les conditions nécessaires du raisonnement. Depuis la poésie jusqu'aux mathématiques, l'esprit humain est soumis aux mêmes lois ; il les observe, quel que soit le vêtement ou splendide ou sévère dont il les enveloppe. Mais le plus souvent c'est à son insu, même quand ses œuvres sont les plus admirables et les plus profondes. C'est qu'en effet dans le langage tout est confondu, tout est obscur ; et les artistes les plus parfaits ont pu ne connaître en rien l'instrument dont ils faisaient pourtant un si délicat et si juste emploi. Ce n'est donc pas à l'observation du langage que la logique a pu demander les éléments qui la forment ; les monuments, même les plus achevés, ne lui auraient presque rien appris. Elle s'est adressée à la raison, et c'est de la raison seule qu'elle a obtenu

la réponse à toutes les questions qu'elle se posait. C'est la raison qui lui a fait tout comprendre depuis les parties rudimentaires des propositions, isolées et distinctes dans les catégories, jusqu'à cet enchaînement compliqué et savant des propositions d'une certaine nature qui constitue la démonstration infaillible. Ainsi la logique est purement rationnelle, et l'esprit humain n'a pas besoin pour la construire tout entière de sortir de lui-même. En ceci la logique est absolument comme la psychologie ; c'est à la conscience seule, et à son étude profonde, que l'une et l'autre doivent emprunter toutes leurs théories ; et c'est en effet la source où la logique a toujours puisé les siennes, bien que parfois les plus grands génies, à commencer par Aristote, ne l'aient peut-être point su ou du moins aient négligé de le dire.

Il faut ajouter que c'est uniquement parce que la logique est une science rationnelle qu'elle a pu présenter le phénomène singulier d'avoir été créée tout d'une pièce par un seul penseur qui l'a portée du premier effort aussi loin qu'elle peut aller. Aristote a pu être le père de la logique de telle sorte que, depuis lui, ainsi que Kant l'a loyalement reconnu, elle n'a dû ni avancer ni reculer. Destinée unique dans les annales de l'intelligence humaine, qui fait honneur certainement à l'incomparable sagacité du philosophe, mais qui ne s'explique que par la nature même de la science ! Il n'y a qu'une science rationnelle qui pût être ainsi fondue d'un seul jet.

Mais une science rationnelle ne peut être que formelle ; la raison ne crée rien ; les existences, sauf la sienne, sont en dehors d'elle, et, en logique, la raison est inféconde comme ailleurs ; elle ne fait pas une seule démonstration réelle ; elle constate seulement les formes nécessaires que la démonstration doit prendre, les formes du syllogisme, les formes de la proposition et celles des catégories. Le langage exprime des faits ou des idées, des êtres ou des notions positives, limitées ; la logique ne montre que les cadres où tous ces matériaux doivent entrer ; mais elle n'a point à s'enquérir ni de la nature ni de la réalité d'aucun d'eux. Voilà comment on a pu quelquefois définir la logique, la science des lois formelles de la pensée. Cette définition n'est peut-être pas encore d'une complète exactitude ; mais il est vrai qu'en logique il n'y a que des formes vides, et qu'il ne doit jamais y entrer de réalités, quelles qu'elles puissent être.

Ceci ne veut pas dire certainement, comme parfois on l'a cru, que la logique n'ait point à s'occuper de certaines modifications de la pensée, et qu'elle doive laisser de côté, par exemple, tout ce qui implique l'idée du nécessaire. Sous prétexte de la maintenir dans toute sa pureté et de ne la point compromettre dans les applications, on est allé jusqu'à lui interdire la théorie de la démonstration, et l'on eût voulu la réduire au syllogisme catégorique, c'est-à-dire à celui qui ne suppose que la simple existence, sans aucune modalité, ni de possible, ni de contingent, ni de nécessaire. La logique ainsi mutilée paraît bien plus régulière ; elle semble beaucoup plus sage, et elle ne sort point des limites qui lui sont propres ; ce n'est qu'à ce prix, dit-on, qu'elle reste entièrement formelle. Aristote a été d'un avis tout opposé, puisqu'il a fait les *Derniers Analytiques*, et personne ne niera qu'en pareille matière l'autorité d'Aristote ne soit du plus grand poids. Mais une autorité plus décisive encore, c'est celle de la raison ; en consultant celle-là on peut se convaincre que si la logique ne va pas jusqu'à la démonstration, c'est-à-dire jusqu'au nécessaire, elle n'est plus la

science que cherche l'esprit humain, et dont il a fait une si ardente étude. Au fond, il n'a qu'un intérêt, celui de la vérité. La logique ne peut pas la lui donner, sans doute ; elle ne peut pas même lui dire comment on l'obtient. Si la logique ne fait pas cela, elle manque à son devoir le plus étroit, le plus évident. Certainement il importe à l'homme de savoir toutes les formes possibles que son raisonnement a la faculté de prendre, même quand son raisonnement reste indifférent à toute vérité et qu'il s'applique au faux tout aussi bien qu'au vrai ; mais ce n'est là qu'un complément curieux, et nous oserions presque dire inutile, de la science. Ce que veut avant tout l'esprit humain en logique, c'est de connaître la forme spéciale que prend le raisonnement quand il s'applique au vrai, au nécessaire, à l'éternel. Ce n'est pas sortir de la forme que d'aller jusque-là ; c'est uniquement aller jusqu'à la seule forme qui vraiment soit importante. Il ne s'agit pas de savoir si telle pensée, tel raisonnement est vrai ou faux, nécessaire ou contingent, éternel ou périssable ; il s'agit de savoir si la forme qu'il revêt est bien celle que la raison lui impose pour être vrai, éternel, nécessaire. La logique est tout aussi formelle dans la démonstration qu'elle l'est dans le syllogisme catégorique ; elle l'est même davantage, s'il est vrai que la démonstration soit une forme de raisonnement supérieur au syllogisme ordinaire. Si l'on exclut de la logique la théorie de la démonstration, à qui confiera-t-on le soin de la faire ? Les mathématiciens, apparemment, ne s'en chargeront pas : elles emploient constamment, et l'on sait avec quel succès, le procédé de la démonstration ; mais, en tant que mathématiques, elles en ignorent les règles tout en les suivant, de même que les ignore la rhétorique, qui les applique parfois mieux encore, puisque, elle aussi, convainc les esprits qu'elle émeut. C'est la logique seule qui peut comprendre les lois de la démonstration et en tracer la théorie nécessaire. Elle ne tombe point pour cela dans l'application ; il n'y a que les mathématiques, la rhétorique et toutes les autres sciences qui appliquent vraiment la démonstration ; la logique se contente d'en découvrir et d'en montrer le secret en expliquant ses formes.

La logique peut donc être considérée comme la science de la démonstration, puisque la démonstration est son but : elle est une science purement rationnelle, toute formelle par conséquent, c'est-à-dire uniquement occupée de la forme du raisonnement, sans jamais s'inquiéter de sa matière et de son objet réel.

Si la logique ainsi entendue n'est point un art, elle n'en est pas moins immensément utile. On apprend certainement à mieux raisonner en apprenant comment on raisonne ; mais ce n'est pas là, il faut en convenir, l'utilité directe que parfois on exige de la logique ; ce n'est point là cet art qui mène au vrai, autant du moins qu'il est donné à l'homme d'atteindre le vrai. Cet art, qui peut être regardé d'un certain point de vue comme supérieur à la logique, c'est ce qu'on appelle, du nom le plus général, la méthode ; ou, en remontant à l'étymologie même du mot, la route, le chemin. Cette route tant cherchée, ce chemin où l'esprit humain tâche toujours de marcher et dont il ne s'écarte qu'avec les plus grands périls, c'est la route, c'est le chemin de la vérité ; la méthode est faite pour l'y conduire. Voilà comment, lorsque des besoins nouveaux se furent développés à l'époque de la Renaissance, quand le joug de l'autorité péripatéticienne fut brisé, les novateurs s'élevèrent avec

tant de violence et d'unanimité contre la logique que la scolastique avait cultivée avec une passion si exclusive. Sans parler de Ramus et de quelques autres qui ne virent pas assez nettement le but poursuivi par eux, qu'a fait Bacon? et même plus tard, et avec un plein succès, qu'a fait Descartes? Ils ont essayé l'un et l'autre de substituer une nouvelle logique, ils le croyaient du moins, à la logique ancienne. Pour Bacon, le dessein est évident, hautement avoué, c'est un *Novum Organum* qu'il vient mettre à la place de l'*Organon* impuissant, selon lui, du péripatétisme décrit; pour Descartes, il tente d'établir seulement quatre règles « au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée ». Ses quatre règles doivent suffire pour arriver au vrai que ne donne pas toujours cet appareil si compliqué de la dialectique vulgaire. N'en déplaise à Bacon, n'en déplaise surtout à Descartes, ils se sont l'un et l'autre trompés sur ce point. Le *Novum Organum* de Bacon, les quatre règles de Descartes ne pouvaient remplacer en aucune manière la vieille logique, attendu qu'elle s'occupait d'un objet tout différent. Bacon et Descartes, répondant aux besoins de leur siècle, donnaient une méthode, le premier fort imparfaite, le second admirable, pour arriver à la vérité. La logique ancienne avait un tout autre but : elle se bornait à étudier et à montrer les caractères et les formes du vrai.

Il est donc certain que, dans ces longs débats engagés contre le passé et spécialement contre la logique, il y eut un malentendu complet. Il n'y avait point à détruire la science telle que l'avait pratiquée le péripatétisme, parce que cette science était inébranlable. On pouvait la compléter, sans doute; mais en soi elle était immuable. De là vient que, malgré le triomphe des idées nouvelles et les immenses services que rendait la réforme philosophique, la vieille logique n'en subsista pas moins. Hobbes, élève de Bacon, faisait une logique; Port-Royal, en disciple fidèle de Descartes, faisait aussi la sienne, et la logique de Hobbes et celle de Port-Royal n'étaient, au fond, que l'*Organon* d'Aristote; de là vient que Kant, à la fin du XVIII^e siècle, tout en se posant en réformateur de l'esprit humain et en voulant refaire Bacon et Descartes, n'a pas prétendu refaire l'œuvre aristotélique. Il a déclaré hautement, et avec toute raison, que la logique était faite depuis deux mille ans et qu'il n'y avait point à la recommencer. L'erreur de Bacon, celle de Descartes et de tant d'autres, et toutes les critiques dont la logique a été l'objet, n'ont tenu qu'à cette confusion de la science et de l'art. On a pris la logique pour la méthode : ce n'était pas la faute de la logique si on lui demandait plus qu'elle ne peut donner. Elle était une science et ne devait point changer de nature au gré de ceux qui cherchaient à lui faire violence. Il est possible que la scolastique se fût parfois également trompée et eût justifié à l'avance les attaques sous lesquelles elle succomba. Dans les derniers temps de sa décadence, il est possible qu'elle eût pris la forme syllogistique, non-seulement pour la forme du vrai, mais pour le seul procédé qui pût y conduire; mais cette erreur, si la scolastique l'a commise, ne devait point, même entre les mains de ses ennemis, devenir une arme contre elle; surtout elle ne devait point devenir une condamnation contre la logique. Il fallait que Bacon et Descartes lui-même comprissent mieux ce que la logique est essentiellement; ils auraient pu doter l'esprit humain d'un art nouveau, sans chercher à lui ravir les sciences qui l'avaient si longtemps

éclairé et devaient l'éclairer toujours. La logique et la méthode sont parfaitement compatibles; elles se soutiennent mutuellement, loin de s'exclure, et voilà comment la philosophie mieux inspirée a pu souvent faire de la méthode une partie même de la logique.

Telles sont les considérations principales qu'il était bon de présenter sur la nature de la logique; elles auront ce double avantage de faire mieux comprendre à la fois et la science en elle-même, et les particularités de son histoire, qui sont un des côtés les plus intéressants de l'histoire générale de l'esprit humain.

Quand on parle de la logique, il est toujours entendu qu'on parle de la logique telle que le génie grec l'a faite il y a vingt-deux siècles, et telle qu'elle est venue jusqu'à nous à travers l'antiquité, les Arabes, la scolastique et la Renaissance. Mais depuis les récents travaux des orientalistes et surtout ceux de l'illustre Colebrooke, il faut élargir ce cadre, et l'on doit y comprendre la logique indienne, qui jusqu'à ces derniers temps était restée profondément inconnue. La philosophie, on le sait, a joué dans l'Inde un rôle considérable; les monuments qu'elle y a produits sont plus nombreux que ceux qui nous restent de la philosophie grecque. Les systèmes les plus variés s'y sont développés avec toutes leurs conséquences, et le génie indien n'a pas été moins fécond que le génie hellénique. La philosophie indienne devait donc arriver, par suite des lois mêmes qui régissent l'intelligence humaine, à l'étude de la logique; elle n'y a pas manqué, et le *Nyâya* de Gotama tient dans l'Inde la place à peu près que l'*Organon* tient parmi nous. Mais malheureusement l'Inde n'a pas d'histoire même politique; à plus forte raison n'a-t-elle pas d'histoire de sa philosophie. Dans l'état où sont actuellement les études indiennes, il serait absolument impossible de combler cette lacune; et ce serait une entreprise tout à fait vaine, que de vouloir rechercher par quelles phases la logique a successivement passé dans l'Inde. Peut-être, plus tard, quand tous les monuments seront publiés et bien compris, sera-t-il possible de tenter avec fruit de pareilles recherches; aujourd'hui il faut se borner à savoir qu'historiquement la logique d'Aristote n'est pas la seule qui ait agi puissamment sur l'esprit humain, et qu'à côté d'elle un monde analogue au monde grec, son antécédent peut-être, a eu aussi un système de logique. Il a d'ailleurs été prouvé contre des traditions trop peu certaines, que ce système n'avait pas le moindre rapport avec le système péripatéticien, et que l'Inde, si elle était moins profonde, n'avait pas été moins originale que la Grèce. Le *Nyâya* est parfaitement indépendant de l'*Organon*. Aristote et Gotama ne se doivent rien l'un à l'autre.

Jusqu'à ce que de nouvelles lumières viennent nous éclairer, l'histoire de la logique se réduit donc pour nous à l'histoire de la logique d'Aristote. Comment est-elle née, et quels sont ses antécédents? De quels éléments est-elle formée? Par qui a-t-elle été adoptée? Qui l'a combattue? Qu'a-t-on essayé d'y substituer? Et quels ont été les succès ou les revers des novateurs? Telles sont les questions que devra comprendre l'histoire de la logique.

Aristote s'est vanté en terminant l'*Organon*, ou, pour mieux dire, le dernier des six ouvrages que les commentateurs grecs ont appelé de ce nom, que, dans cette pénible étude, il était sans modèle et sans prédécesseurs. Cette prétention du philosophe est parfaitement fondée, et l'histoire de la philosophie y acquiesce pleinement. Si l'on demande à la philosophie grecque avant lui ce qu'elle avait fait pour la science, elle n'a

guère à citer que les tentatives bien insuffisantes, et à certains égard très-funestes, de la sophistique, et les recherches admirables, mais trop peu systématiques, de Platon. Voilà tout ce qu'Aristote trouvait dans le passé. Il est vrai qu'en général on a trop rabaisé les sophistes; les contemporains, après avoir été saisis d'un aveugle enthousiasme pour ces maîtres de la parole, ont été par une réaction contraire sans pitié pour ces corrupteurs de la morale, et ces précurseurs du scepticisme. Il ne faudrait pas, sans doute, exagérer les mérites de la sophistique; mais pourtant, à ne consulter que le témoignage même de ses adversaires, spécialement celui de Platon, elle ne doit pas paraître aussi méprisable aux yeux de l'histoire impartiale. Les doctrines des sophistes ont pu être détestables; leurs opinions pouvaient être subversives de toute religion et de toute vertu, et Socrate a bien fait, ainsi que Platon, de les combattre à outrance et de les renverser à l'aide de la raison et de l'ironie. Mais leurs travaux n'ont pas été sans utilité; cette étude du langage dont ils tiraient de si énormes profits, a mis sur la voie de travaux à la fois plus sérieux et plus honnêtes qui n'eussent point été possibles sans les leurs. Si donc les sophistes n'ont pas fait de la logique précisément, ils ont ouvert la voie qui y mène; c'est une justice qu'il faut leur rendre. Quant à Platon, sa dialectique répond à l'art de la logique, à la méthode telle que nous venons de la définir, plutôt qu'à la science proprement dite. Platon s'est occupé du procédé qui conduit au vrai plus que des formes que le vrai peut revêtir. Il est sous ce rapport très-supérieur à son disciple, qui a laissé la méthode dans un oubli presque complet et très-regrettable. Mais Platon n'a pas fait de la logique plus que les sophistes qu'il réfute. Seulement, en dévoilant les artifices frauduleux et la fausseté de leurs arguments, il a fait sentir le besoin et la possibilité d'une science plus vraie. Il n'a pas seulement fourni tous les matériaux de l'ouvrage d'Aristote intitulé *Réfutations des sophistes*; on peut croire que, de plus, il aura provoqué dans ce profond génie quelques-unes des réflexions d'où sont sortis les *Derniers Analytiques* eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit des travaux qui ont précédé ceux d'Aristote, on voit sans peine qu'ils sont fort peu de chose si on les compare à l'immense édifice que le disciple de Platon a élevé. Ces germes imparfaits et douteux, c'est lui seul qui les a développés; la logique a pu être présentée par d'autres; c'est lui seul qui l'a constituée.

On sait que son ouvrage se compose de six parties. Les quatre premières sont données à la logique pure; les deux autres, les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes*, sont consacrées à la logique appliquée. Dans ces deux derniers ouvrages, ce n'est pas la méthode elle-même qui est traitée au sens élevé où Platon avait compris la dialectique; ce n'est que l'art de la discussion avec toutes les ressources qu'il peut offrir, soit pour un combat loyal, soit pour une lutte où l'adversaire emploie des arguments captieux. Dans cette seconde partie de l'*Organon*, Aristote a montré une délicatesse d'analyse et une fécondité qu'aucun logicien postérieur n'a égales. Il faut ajouter que l'abondance des détails n'a nui en rien à la régularité de l'ensemble; les *Topiques* sont un chef-d'œuvre de composition, et c'est peut-être la portion la plus achevée de l'*Organon* entier. Ici encore on peut constater l'heureuse influence de la sophistique; et il

est peu probable que sans ses efforts préliminaires, Aristote, tout ingénieux qu'il est, eût découvert et distingué des arguments si nombreux et si voisins les uns des autres.

Voilà donc la logique telle que l'a faite Aristote. Des catégories, elle passe à la théorie de la proposition; de la proposition, elle s'élève au syllogisme, et du syllogisme, elle parvient enfin à cette forme parfaite du raisonnement qu'on appelle la démonstration. Puis, de la science, la logique descend aux applications; elle cherche à régler les lois de l'argumentation dans ce qu'elle a de plus général et de plus utile. Que manque-t-il à la logique ainsi conçue? Rien, si ce n'est ce qui la vivifie et la met en usage, c'est-à-dire une théorie de la méthode: lacune immense sans contredit, qu'Aristote aurait pu combler lui-même s'il eût suivi de plus près les doctrines de son maître, et que l'esprit humain a mis deux mille ans à combler.

La logique une fois fondée a été cultivée d'abord, comme on devait s'y attendre, dans l'école directe d'Aristote. Ses plus illustres disciples, Théophraste et Eudème, y consacèrent de longs et ingénieux travaux. Ils s'attachèrent surtout à commenter les idées du maître; mais parfois aussi ils allèrent jusqu'à les discuter et les combattre sur quelques théories de détail. Alexandre d'Aphrodise nous a conservé dans ses *Commentaires* des traces de ces controverses antiques, prélude de tant d'autres; mais Théophraste et Eudème ne dépassèrent pas Aristote, et ne firent aucun changement dans les bases de la science nouvelle.

De l'école d'Aristote l'étude de la logique passa dans les écoles rivales: et l'une de celles qui la cultivèrent avec le plus d'ardeur, ce fut le stoïcisme. Malheureusement les travaux des stoïciens, quoique fort nombreux, ont tous péri, et nous ne les connaissons que par les témoignages très-insuffisants des historiens de la philosophie, Cicéron, Diogène Laërce, Plutarque, Sextus Empiricus. Trois points sont à remarquer dans les recherches logiques des stoïciens. Ils donnèrent, en général, la première place à la logique parmi les trois parties dont la philosophie se composait selon eux. La morale qui est leur gloire, et la physique où ils ont beaucoup innové, ne venaient qu'après la logique dans leur système. En second lieu, leur logique était beaucoup plus vaste que celle d'Aristote, comme l'a remarqué Tennemann. Ils voulaient faire de la logique un instrument de vérité pour le sage, et ils durent y comprendre toute une psychologie et toute une méthode, essayant ainsi de suppléer aux omissions d'Aristote, et reprenant la voie ouverte par la dialectique platonicienne. Mais il n'était pas réservé aux stoïciens de faire ce que n'avaient pu ni Platon, ni Aristote; leur psychologie toute sensualiste ne pouvait les conduire à la véritable méthode; et tout en sentant le réel besoin de l'esprit humain ils ne purent le satisfaire. Mais c'était beaucoup que de l'avoir compris. En troisième lieu, les stoïciens et particulièrement Chrysippe perfectionnèrent les travaux de Théophraste et d'Eudème; ils poussèrent la syllogistique à des subtilités que l'école aristotélicienne n'avait pas connues ou qu'elle avait dédaignées; et ils s'appliquèrent surtout à la théorie des syllogismes hypothétiques et disjonctifs. Dans le domaine de la science pure, c'était à peu près tout ce qu'il restait à faire; mais les stoïciens, malgré des vues fort justes et assez nouvelles, ne firent point de révolution en logique; et les germes que renfermait leur doctrine ne purent même pas se développer.

Epicure ne fut pas plus heureux que ses rivaux dans des tentatives toutes contraires. Loin de tenir à compléter la logique, il essaya bien plutôt de la détruire. D'abord, lui ôtant son nom et l'appelant canonique, il n'en fit qu'une partie assez peu nécessaire de la physique. Parti d'un sensualisme encore plus exclusif que celui des stoïciens, Epicure ne pouvait découvrir la vraie méthode qu'eux aussi ils avaient méconnue tout en la cherchant. Pour lui, la sensation était le criterium de toute pensée, comme elle en était la source; et la canonique d'Epicure, malgré sa fastueuse dénomination, était aussi incapable de régler l'intelligence, que sa morale de l'ennoblir.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'en présence de la logique stoïcienne, institutrice insuffisante malgré ses louables tentatives de progrès, en présence de la logique épicurienne qui était à peu près nulle, la logique d'Aristote soit restée seule cultivée et utile. Dès les premiers temps elle fut en grand honneur à Alexandrie, et le goût des études sur l'*Organon* commença dès le règne des Ptolémées pour ne plus cesser désormais. Les commentateurs furent nombreux et illustres; les travaux, considérables si ce n'est bien originaux. Ceux d'Alexandre d'Aphrodise, qui enseignait à Alexandrie dans le second siècle de l'ère chrétienne, sont les seuls que le temps ait épargnés; et ils attestent tout à la fois, et le mérite d'Alexandre et le mérite de ses prédécesseurs qu'il cite souvent.

La logique péripatéticienne avait pénétré à Rome vers l'époque de Sylla, qui rapporta d'Athènes quelques-uns des ouvrages alors peu connus d'Aristote. Le témoignage de Cicéron nous atteste les difficultés que ces ouvrages offraient aux philosophes de son temps, et lui-même ne les a pas toujours fort clairement compris. Il a essayé spécialement d'analyser les *Topiques*; mais le traité qu'il a publié sous ce titre n'a guère de commun que le nom avec celui d'Aristote. La philosophie latine ne compte pas un seul logicien; durant les siècles qui suivirent, et où la logique d'Aristote devint un élément nécessaire des études classiques dans le monde romain, il ne se trouva que des abrégiateurs dont les explications furent en général assez peu intelligentes, comme le prouvent le résumé d'Apulée, au second siècle, celui qu'on mit sous le nom de saint Augustin, et le petit traité de Martianus Capella vers la fin du v^e siècle. Le seul commentateur de quelque importance, c'est Boëce, car on ne peut compter Cassiodore. Boëce traduisit l'*Organon*, et joignit à sa traduction quelques travaux personnels, empruntés en partie à ceux des stoïciens, mais qui manquaient de clarté et de précision. Cette traduction de Boëce a été extrêmement utile au moyen âge.

Si les Romains s'occupaient peu de logique, les Grecs s'en occupaient beaucoup. Chaque siècle vit naître des commentaires dus aux plus persévérantes études, et qui montrent la domination souveraine et l'utilité toujours reconnue de l'*Organon*. Galien, au second siècle, avait fait d'immenses travaux de logique comme lui-même nous l'apprend; mais ils ont tous péri. La gloire de Galien fut d'ailleurs assez grande même en logique pour qu'on lui ait généralement attribué, bien qu'à tort, l'invention de la quatrième figure du syllogisme. L'école d'Alexandrie, livrée aux spéculations mystiques, n'eut guère le loisir de songer à la logique. Pourtant Plotin essaya de combattre les *Catégoriques* d'Aristote et de les réduire, comme avant lui les stoïciens l'avaient essayé. Son disciple Porphyre a fait aux *Catégoriques* une introduction

qui a pris place par son exactitude et son élégance dans l'*Organon* lui-même, dont la postérité ne la sépara plus. Thémistius au iv^e siècle a laissé d'utiles paraphrases. D'un autre côté, l'école d'Athènes ne demeura point en arrière de l'école d'Alexandrie; et Simplicius, dont il nous reste les plus précieux *Commentaires*, était un des philosophes que le décret de Justinien vint disperser en 529. Un siècle plus tard, Philopon faisait encore en Égypte des travaux à peu près aussi estimables et non moins étendus.

Mais cette autorité de la logique d'Aristote, chez les anciens, était fort loin de celle qu'elle devait acquérir au moyen âge et dans la scolastique. Par suite des circonstances où se trouvait alors placé l'esprit humain, Aristote en devint pendant près de six siècles le précepteur; et ce fut surtout l'*Organon* qui servit de point de départ et de base inébranlable à cette longue éducation d'où est venue la science moderne tout entière.

Il faut se rappeler que, même dans les plus mauvais temps, durant l'invasion des barbares et les siècles qui la suivirent, la connaissance et la culture des ouvrages d'Aristote ne périt jamais complètement. Il suffit pour s'en convaincre de lire les ouvrages d'Isidore de Séville et de Bède le Vénéérable, au vi^e siècle, et ceux d'Alcuin à la fin du viii^e. Alcuin en particulier introduisit l'étude de la logique péripatéticienne à la cour de Charlemagne, et il l'expliquait au grand empereur et à ses fils. Quelque mutilé que soit alors l'enseignement, il recéla pourtant les germes de tous les développements postérieurs, et l'on ne peut se défendre de quelque émotion quand on voit de quel étroit bécot sorti d'abord la science dont le moyen âge a tant profité et dont nous sommes aujourd'hui les héritiers si opulents. Une tradition peu certaine a fait supposer que l'*Organon* avait été envoyé à Charlemagne par l'empereur de Constantinople. Le fait est douteux; mais il est sûr qu'un tel présent eût été fort apprécié par l'école palatiale, et que l'ouvrage y eût été fort bien compris. L'étude de la logique se maintint donc et se développa même dans l'Occident jusqu'au moment où, par les efforts d'Abailard, elle prit une importance capitale, et devint le grand intérêt intellectuel de ces temps. Abailard n'a pas connu l'*Organon* entier, et, de plus, il ne savait pas le grec; mais ses œuvres attestent tout ce que les travaux logiques avaient alors de puissance, tout limités qu'ils étaient. La question du nominalisme et du réalisme, née avec Roscelin et Guillaume de Champeaux, n'était pas précisément une question de logique; mais la logique y jouait pourtant un grand rôle, car il était impossible de traiter un peu profondément de la nature métaphysique des universaux, sans traiter des mots qui les exprimaient, et par là on revenait à l'étude de l'*Introduction* de Porphyre et surtout à celle des *Catégoriques*.

Mais entre les mains d'Abailard, la logique était destinée à une plus haute fortune. La dialectique, comme la comprenait le réformateur du xi^e siècle, n'était pas seulement l'analyse scientifique des formes du raisonnement, telle qu'elle se trouvait dans l'*Organon*, c'était une véritable méthode analogue en partie à celle de Platon, et qui présageait à cinq siècles de distance celle de Descartes lui-même. Abailard, sans bien s'en rendre compte, visait à l'indépendance; et de là, les alarmes qu'il excita dans l'Église, et les persécutions qu'il s'attira. C'était donc de la logique qu'était sorti ce premier éveil de l'esprit de liberté; c'était à l'influence

d'Aristote que la scolastique devait ce premier bienfait, gage assuré de tant d'autres. Abailard appliquait la dialectique à la théologie; et la dialectique aspirait dès lors, sans le savoir, à la place supérieure qui lui appartient. Mais si l'Église proscrivait la dialectique ainsi comprise, elle n'en adoptait pas moins la logique désormais indispensable aux écoles et toute-puissante dans leur sein. Jean de Sarisbéry, disciple d'Abailard, connaissait l'*Organon* complètement, et le comprenait à peu près aussi bien qu'on peut le comprendre même de nos jours. De plus, il prenait la défense de la logique contre les ennemis qu'elle comptait déjà, et qu'avaient suscités à la fois et ses succès et ses premières audaces. Il intitule son livre *Metalogicon*, parce qu'il est avec les logiciens contre ceux qui veulent détruire la logique.

A cette époque, c'est-à-dire vers la fin du XII^e siècle, un fait nouveau vient décider la domination définitive et absolue de la doctrine péripatéticienne, et spécialement de son *Organon* : c'est la connaissance complète que l'Occident acquiert alors des travaux des Arabes. Tandis que les chrétiens étudiaient avec tant d'ardeur la logique d'Aristote, les mahométans rivalisaient avec eux, ou plutôt les avaient dès longtemps devancés. Instruits plus directement par la Grèce elle-même; héritiers par des traductions sans nombre des plus précieux ouvrages de l'antiquité, les Arabes en étaient arrivés, plus d'un siècle avant l'Occident, à régulariser des études qui leur paraissaient essentielles, aussi bien qu'elles le paraissent à la chrétienté entière. De l'Arabie, ces doctes travaux avaient passé en Espagne avec les conquérants; et les commentateurs d'Aristote étaient à la fois plus savants et plus nombreux à Cordoue, à Séville, à Grenade, qu'ils ne l'étaient alors en France et en Italie. Les Arabes possédaient, en outre, tous les commentaires grecs qu'ils savaient mettre à profit; et tandis qu'Abailard, à Paris, ne connaissait qu'imparfaitement l'*Organon*, Averroès, son contemporain, l'expliquait et le traduisait tout entier, comme il traduisait et commentait toute l'encyclopédie d'Aristote. Les croisades avaient établi entre les Européens et les Orientaux plus de rapports qu'ils n'en avaient eu jusque-là; et les premières conséquences de ces communications nouvelles se firent sentir vers la fin du XII^e siècle. De là l'immense instruction du siècle suivant, où des hommes comme Albert le Grand et son disciple saint Thomas d'Aquin se firent les commentateurs d'Aristote et des Arabes. A dater de cette époque, la doctrine aristotélique règne sans contestation, et elle partage avec l'Église l'autorité souveraine. Aristote, proclamé le *Maître naturel*, devient dans le domaine entier de l'intelligence et de la nature ce que l'Évangile lui-même est dans le domaine de la foi.

On sait assez la place que tient alors la logique, et qu'elle garde pendant quatre siècles entiers jusqu'à Ramus et à Bacon. Elle fait une partie nécessaire de toute éducation libérale; l'Europe entière vient l'étudier aux écoles illustres de Paris, et ce travail commun accroît encore chez tous les peuples modernes cette unité profonde d'esprit et de caractère que leur donnait déjà la religion, et qui les sépare des peuples anciens. Cette discipline, à laquelle la logique soumit si longtemps les intelligences, a porté les plus heureux fruits, et la science moderne, si elle veut être juste, doit lui rapporter une partie considérable des qualités dont elle est si fière. Serait-ce trop s'avancer que de dire que, sans les études logiques où la pensée mo-

derne s'est astreinte si longtemps, elle n'aurait ni cette justesse, ni cette précision méthodique qui font sa gloire? Sans les études logiques, les langues modernes n'eussent-elles pas été bien plus lentes à se former? et même eussent-elles jamais atteint ce haut degré de clarté qui sont un de leurs principaux mérites?

Mais quels que soient les services rendus alors par la logique, elle vit son empire menacé quand tomba celui de la scolastique, et bientôt après celui d'Aristote. Vers la fin du XV^e siècle, tout se préparait pour la chute de ce long despotisme; et la réforme, loin de la hâter ne fit peut-être que la retarder, en appelant les esprits à des questions plus pressantes et plus hautes. Il n'est pas, au XVI^e siècle, un seul esprit novateur qui n'attaque Aristote, comme Laurentius Valla le faisait déjà près de cent ans auparavant; mais aucun des réformateurs de la philosophie ne voit nettement l'état de la question; et, malgré les plus nobles efforts payés quelquefois de la vie, il ne s'en trouve pas un qui puisse atteindre le but entrevu et désiré par tous. La réforme protestante se montra plus réservée et plus sage qu'on ne devait s'y attendre. Luther avait voulu chasser Aristote et la logique des écoles; mais Mélancthon, plus prudent, avait su ne porter ses coups qu'à la scolastique; et, prévoyant sans doute les luttes où la doctrine nouvelle allait être engagée, il avait su lui conserver les armes que la logique devait lui donner. Le protestantisme fut donc, en général, assez favorable aux études logiques, qu'il emprunta directement à l'*Organon* lui-même, professé dans la plupart de ses universités, comme il l'était à Padoue et dans les écoles purement aristotéliques de l'Italie. Ce sont là les traditions que retrouva plus tard Leibniz, et qui lui inspirèrent ces idées conciliatrices dont il se fit, au début du XVIII^e siècle, l'admirable et utile promoteur.

Mais à côté du protestantisme, le catholicisme poursuivait dans la logique une réforme tout autrement grave, et qui n'était que la conséquence du mouvement né dans le sein de la scolastique elle-même. La logique avait été fort décriée par le mysticisme, dont Gerson fut un des plus illustres représentants. Le mysticisme, par son caractère même, était incapable des profonds et réguliers travaux qui devaient sinon refaire, du moins compléter la logique. Tous les esprits indépendants et éclairés partageaient d'ailleurs ce dédain pour les études des écoles, et sentaient bien que l'*Organon*, malgré son titre ambitieux, n'était pas l'instrument dont pouvait se servir l'esprit humain pour tous les progrès qu'il présentait. Qu'y avait-il donc à faire? Tout le monde s'y méprit durant cinquante ans, depuis Vives jusqu'à Gassendi. Tous les novateurs crurent qu'il fallait attaquer l'*Organon*, et tâcher de le reconstruire, soit en le corrigeant, soit même en le renversant en partie. Ramus paya d'une sanglante catastrophe son audace et une bien louable indépendance; mais ses réformes, qui obtinrent un succès passager dans les écoles protestantes, ne pouvaient être durables, parce qu'elles étaient trop peu profondes et trop peu utiles. Nizzoli, Patrizzi, exagérant encore les passions qui avaient animé quelques instants l'infortuné Ramus, s'emportèrent aux plus grossières invectives, dont Bacon a gardé quelquefois le trop fidèle écho, et que Gassendi tenta encore de répéter vers le milieu du XVI^e siècle. L'*Organon* résista et devait résister à toutes ces vaines attaques. Les théories qu'il contenait étaient vraies; il n'était donné à personne de les détruire, et le génie même ne pouvait prévaloir contre elles.

Bacon, tout en imitant la violence de ses prédécesseurs, et tout en se méprenant comme eux, alla pourtant un peu plus loin. Il crut que la logique, telle qu'on l'avait jusqu'alors pratiquée, avait été un formidable obstacle au progrès de l'esprit humain; il l'accabla de ses sarcasmes, et il tenta de remplacer, comme on l'a dit bien des fois quoique avec peu de raison, le syllogisme par l'induction. La réforme eût été immense, en effet, si elle eût été réelle, et que l'esprit humain eût manqué jusque-là d'un instrument aussi puissant que celui que Bacon lui offrait. Malheureusement il n'en était rien : l'induction était aussi ancienne que le syllogisme lui-même, et aussi bien connue que lui. Aristote en avait fait la théorie exacte et fort claire; de plus, il l'avait admirablement pratiquée, comme l'attestaient tous ses ouvrages; il n'avait même eu aucun mérite à ces applications, toutes justes qu'elles pouvaient être. Mille autres avant lui s'étaient servis tout aussi bien de la méthode inductive, Hippocrate et Platon, par exemple, pour ne citer que ceux-là; mille autres après lui en avaient fait un aussi parfait usage, attendu que l'intelligence humaine ne peut pas plus se passer de l'induction qu'elle ne se passe du syllogisme. Mais si Bacon ne créa pas l'induction, comme son orgueil se plaisait à le croire; s'il ne détruisit pas la logique, il acheva de détruire la physique d'Aristote, et il rappela les sciences à l'observation, que les anciens avaient employée aussi bien que les modernes, mais que le moyen âge avait un peu trop oublié, en se mettant à l'école du péripatétisme, et en ne croyant qu'à lui, au lieu de croire surtout à la nature. Bacon ne porta donc pas la moindre atteinte à l'*Organon* d'Aristote; et le monument qu'il essaya d'élever contre celui-là était à la fois bien moins complet et bien moins solide. Bacon même ne put jamais l'achever, parce qu'en effet ce monument était inexécutable.

La réforme de Descartes, toute profonde et toute vraie qu'elle était, ne fit pas davantage de tort réel à la logique péripatéticienne. C'est une méthode que Descartes donna; c'est l'indépendance absolue qu'il apportait à la raison, connaissant enfin avec une pleine évidence ses droits imprescriptibles, et sachant en user avec autant de réserve que d'assurance. La méthode cartésienne contenait un art de vérité; elle ne contenait pas une logique, et l'*Organon* devait subsister encore à côté d'elle, à moins que la raison humaine ne consentit à ignorer une grande et essentielle partie de ses facultés. La véritable méthode philosophique jadis annoncée par Platon était définitivement fondée; mais la philosophie avait beau s'enrichir de cette conquête si chèrement achetée, si longtemps attendue, elle ne pouvait renoncer à ses anciens trésors; et la logique lui restait un bien acquis pour toujours, quoique alors négligé.

On ne peut disconvenir, en effet, que depuis Descartes jusqu'à nos jours, les études de logique n'aient été en pleine décadence; mais ceci s'explique très-aisément par les circonstances où depuis deux siècles la philosophie a été placée. Quand on voit ce qu'elle a fait en France au xviii^e siècle, on comprend sans peine qu'elle ait eu fort peu de sollicitude pour l'*Organon*. Il s'agissait de réformer la société; et l'esprit nouveau, qui devait détruire le passé pour le remplacer par un ordre meilleur, le prit dans le plus profond dédain. Il n'y a guère que Leibniz qui ose encore élever la voix en faveur d'Aristote et de la logique; si l'on en excepte Wolf, son fidèle disciple, le siècle ne l'écoute guère, mal-

gré son génie, et si quelques géomètres suivent ses conseils, c'est pour trouver dans les formes du syllogisme, et dans les combinaisons qu'elles peuvent présenter, matière à quelques spéculations mathématiques. Mais les écoles philosophiques, celle de Locke avec celle de Condillac son héritière, et l'école écossaise, négligent la logique; et quand Reid essaye une analyse de l'*Organon*, ce n'est que pour démontrer combien il est inutile. En un mot, l'étude de la logique, déjà fort compromise au xvii^e siècle, est à peu près complètement morte dans le xviii^e. Elle vit bien encore dans les collèges, où de vieilles traditions la maintiennent; mais il n'est pas un seul philosophe qui s'en occupe sérieusement, ni même qui l'estime.

Il faut arriver à Kant et à Hegel pour trouver enfin une juste appréciation de la logique d'Aristote. Ils ont tous deux reconnu que c'était une science faite, acquise à l'esprit humain, et complètement immuable. Kant n'a donc pas essayé de refaire l'*Organon*; mais il a tenté pour l'Allemagne une réforme analogue à celle que Descartes accomplissait chez nous cent cinquante ans plus tôt. Il a cru donner une méthode à l'esprit humain dans la *Critique de la raison pure*, et cette méthode, qui n'avait point su arrêter assez solidement son point de départ, a fini par aboutir au scepticisme. On sait assez que Fichte et M. de Schelling n'ont rien fait dans le domaine de la logique; quant à Hegel, au contraire, c'est le nom de logique qu'il appliqua à la science nouvelle qu'il prétendit créer. Mais la logique de Hegel n'a de commun que le nom avec la logique d'Aristote; c'est une ontologie qui n'a su éviter aucun des abîmes de l'idéalisme le plus exagéré, et qui a si peu contribué à faire mieux connaître le raisonnement humain qu'elle l'a précipité dans les plus énormes aberrations.

Tel est donc aujourd'hui l'état de la logique; elle ne s'est pas encore relevée du discrédit dont la frappèrent les deux derniers siècles; mais d'assez heureux symptômes attestent que la philosophie n'oubliera pas longtemps encore cette partie indispensable d'elle-même, qui, pendant tout le moyen âge, a fait presque seule toute sa gloire. Par M. W. Hamilton d'Edimbourg l'école écossaise elle-même est déjà revenue à ces solides études, et l'illustre successeur de Reid et de Dugald Stewart fera bientôt paraître, sous le titre de *Nouvelle analytique*, un ouvrage qui sera sans doute de nature à changer quelques-unes des principales théories admises jusqu'à présent en logique. En Allemagne, les études générales dont Aristote a été l'objet, sur les recommandations de Hegel, se sont adressées aussi à l'*Organon*; en France, il en a été de même, grâce à l'exemple et à l'impulsion de M. Cousin; et l'auteur de cet article a pu donner une traduction complète de la *Logique* d'Aristote, que notre langue ne possédait pas encore. Ainsi tout fait espérer que le moment approche où la logique, si longtemps méconnue et oubliée, reprendra dans la science la place qui lui appartient; la philosophie ne pourrait en manquer plus longtemps sans danger, et ses progrès seront à la fois plus rapides et plus sûrs quand ils s'appuieront sur cette ferme base.

De cet aperçu, quelque bref qu'il soit, sur l'histoire de la logique, on peut tirer cette conclusion incontestable, que jusqu'à ce jour l'ouvrage d'Aristote est le seul qui ait fait loi, et, selon toute apparence, il conservera dans l'avenir la domination exclusive qu'il a eue dans le passé. Ce fait pourrait nous surprendre s'il était unique et si nous comprenions moins clairement la

vraie nature de la logique. Mais déjà le système de Gotama, le *Nyāya*, peut offrir le même phénomène dans l'histoire de l'esprit humain. Le *Nyāya*, fondé à une époque qui est tout au moins contemporain de celle d'Aristote, a été dans l'Inde le seul système de logique, comme l'*Organon* l'a été dans l'Occident. Les religions les plus diverses, les écoles les plus opposées, les sectes les plus ennemies se sont réunies dans une étude commune, qui leur a fourni à toutes des armes également solides pour leurs opinions, quelque différentes qu'elles fussent. Le *Nyāya*, durant plus de vingt siècles, a pu successivement instruire les brahmanes et les bouddhistes, les peuples du Nord de la presqu'île et ceux du Midi, le peuple conquis et les musulmans qui l'asservissaient. De nos jours sa puissance est restée entière, et il est attesté que, dans toutes les écoles dont l'Inde est couverte, c'est encore le *Nyāya* qui est étudié par tous les élèves et enseigné par tous les maîtres. Le *Nyāya* est fort loin de l'*Organon*; mais tel qu'il est, il a répondu aux besoins de l'esprit indien, tout comme l'*Organon* a satisfait tour à tour aux besoins de l'antiquité grecque et latine, à ceux du moyen âge, chez les Arabes aussi bien que chez les chrétiens, et à ceux de la renaissance dans les écoles catholiques aussi bien que dans les écoles protestantes.

Cette identité de fortune du *Nyāya* dans l'Inde et de l'*Organon* en Occident s'explique sans peine quand on se rappelle ce qu'est en soi-même la logique. Comme elle ne s'occupe que des formes du raisonnement, elle reste profondément indifférente aux objets mêmes que le raisonnement atteint et qu'il emploie; elle ne s'inquiète en rien de savoir jusqu'à quel point ces objets sont vrais ou faux; ce peut être là le but de la méthode, ce n'est point celui de la logique, qui ne recherche pas la vérité elle-même et qui s'arrête aux formes que la vérité doit revêtir pour se faire comprendre. Voilà comment, au moyen âge, l'Église, qui surveillait avec tant de sollicitude les progrès de la pensée, autorisa sans réserve la culture de l'*Organon*, tandis qu'elle interdit longtempes la connaissance de la physique et de la théodicée péripatéticienne, et fit payer du dernier supplice les infractions commises à ses ordres. L'orthodoxie n'a rien à craindre de la logique qui ne se prononce sur aucune question et qui se prête également à la défense de la vérité et à celle de l'erreur. L'Église put frapper Abailard, Amalric de Chartres, David de Dinant, sans frapper la dialectique; les doctrines pouvaient être condamnables, la forme ne l'était pas, attendu que cette forme même devait être employée nécessairement par ceux qui les châtiaient en les réfutant.

Ainsi l'histoire, quand on l'interroge, peut aussi nous faire voir clairement ce qu'est la nature de la logique, et ces enseignements ne font que confirmer ceux que nous fournissait la théorie.

Les ouvrages qu'il conviendrait de lire sur les questions traitées dans cet article sont fort nombreux. Les commentaires sur l'*Organon* d'Aristote se sont succédé presque sans interruption du 1^{er} au vi^e siècle de l'ère chrétienne, et plus tard du xiii^e au xviii^e; mais les indications suivantes pourraient suffire :

1^o Il faut d'abord connaître les deux principaux monuments de logique, l'*Organon* d'Aristote et le *Nyāya* de Gotama. Les éditions de l'*Organon* sont à peu près innombrables : la meilleure est encore celle de Pacius; pour le *Nyāya*, on peut en trouver une traduction par-

tielle dans le tome III des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 2^e série, p. 223 et suiv. (*Mémoire de M. B. Saint-Hilaire*).

2^o Sur la nature de la logique, il faudrait lire dans l'antiquité les discussions de Simplicius, d'Ammonius et de Philopon en tête de leurs commentaires sur les *Catégories*; — dans le moyen âge, Averroës, Abailard, Jean de Sarisbery, Albert le Grand, saint Thomas; — au xv^e siècle, Laurentius Valla, de *Dialectica contra Aristoteles*, et Rodolphe Agricola, de *Inventionis dialectica*; à la Renaissance, Louis Vivès, de *Causis corruptarum artium*; Zabarella, *Opera logica*; Ramus, *Animadversiones in dialecticam Aristotelis et Institutiones dialecticæ*; — au xvii^e siècle, l'ouvrage de Gassendi, de *Origine et variété logique*, et celui de G. J. Vossius, de *Natura et constitutione logica*.

3^o Sur l'histoire de la logique il faudrait consulter les ouvrages précédents avec les histoires générales de la philosophie, et y joindre les *Recherches* de Buhle sur l'état de la logique chez les Grecs avant Aristote (*Mémoires de la Société de Gœttingue*, t. X); — l'*Histoire de la logique chez les Grecs*, par Fulleborn; — l'*Histoire de la logique* de Welch et l'*Essai* de J. A. Fabricius, et, parmi nous, *Esquisse d'une histoire de la logique*, par M. Ad. Franck, et *Mémoire de M. B. Saint-Hilaire sur la Logique d'Aristote*, t. II.

4^o Pour savoir ce qu'est devenue l'étude de la logique au xviii^e siècle et au nôtre, il faudrait lire l'analyse que Reid a donnée de l'*Organon* avec les *Considérations* de Dugald Stewart sur la *Logique d'Aristote* (t. II de l'édition anglaise, 1816), et l'excellent article de M. W. Hamilton dans les *Fragments de philosophie* par M. Peisse, qui y joint des observations pleines de justesse sur l'état actuel des études logiques en France.

5^o Enfin il y aurait à bien connaître les opinions de Bacon, de Descartes, de Kant et de Hegel.

B. S.-H.

LOI. Ce mot ne signifiait dans l'origine et ne signifie encore, dans le langage ordinaire, qu'un commandement ou une défense qui s'adresse au nom d'une autorité quelconque à la volonté d'un être libre. Mais, de l'ordre moral, social et religieux où il était renfermé d'abord, il a été transporté par la science dans la sphère générale de l'existence et de la pensée. Qu'un fait que nous avons suffisamment observé se reproduise invariablement dans les mêmes circonstances, accompagne d'une manière inévitable certains autres faits, nous le comparons sur-le-champ à un acte qui aurait été prescrit d'avance et pour toujours, à un ordre qui aurait été signifié à la nature des choses par une puissance supérieure : nous lui donnons le nom de loi. C'est ainsi que nous regardons comme une loi de la matière que les corps s'attirent en raison directe de leurs masses et en raison inverse de leurs distances; comme une loi de l'esprit, que l'habitude émousse la sensation, et rend plus faciles et plus sûres les opérations de l'intelligence. Les lois sont donc l'ordre constant et général suivant lequel les faits s'accomplissent, ou devraient s'accomplir, quand ils dépendent de la volonté. Et comme il n'y a aucun fait qui ne se passe dans un être et ne soit produit par une cause ou par une force, les lois peuvent aussi être définies les conditions qui déterminent l'existence des différents êtres, l'ordre qui préside au développement des différentes forces dont nous percevons les effets. Nous les considérerons uniquement ici sous ce point de vue général, et nous renvoyons d'avance aux articles DROIT, SOCIÉTÉ, ÉTAT, pour tout ce qui concerne les lois civiles et politiques.

Il y a deux espèces de forces : les unes ont la conscience d'elles-mêmes et agissent avec intention, peuvent choisir entre plusieurs fins également réalisables pour elles : ce sont les êtres intelligents et libres; les autres n'ont pas la conscience d'elles-mêmes et ne peuvent jamais s'écarter d'une fin déterminée : ce sont les agents aveugles du monde extérieur. De là, pour nous, la nécessité de reconnaître d'abord deux espèces de lois : les lois de l'ordre moral et les lois de l'ordre physique, celles qui s'adressent à la conscience et celles qui commandent à la nature.

Chacune de ces deux espèces de lois renferme les conditions d'une classe déterminée d'existence : car les lois de l'ordre physique ne s'appliquent pas au monde moral, ni les lois de l'ordre moral aux phénomènes du monde extérieur. Nous sommes donc forcés de concevoir, au-dessus des unes et des autres, des lois plus générales qui nous représentent les conditions de l'existence elle-même, ou de l'être dans ce qu'il a d'universel et d'absolu : car s'il n'y avait rien de semblable, ou s'il fallait abandonner l'idée d'une raison dernière des choses, d'où viendrait ce besoin que nous éprouvons et que l'expérience justifie, de trouver partout, sous les phénomènes les plus fugitifs en apparence, un ordre constant et régulier? D'où viendrait cette idée même de loi que nous appliquons spontanément à tous les objets de notre connaissance et sans laquelle aucune science n'est possible? D'un autre côté, comme la pensée ne peut concevoir que ce qui est ou ce qui est possible, il en résulte nécessairement que les conditions suprêmes de l'existence sont aussi les conditions suprêmes de la pensée : tels sont précisément les rapports du fini à l'infini, de toute qualité et de tout attribut à une substance, de tout fait à une cause. Qu'on essaye de supprimer ces rapports, on sera obligé de supprimer du même coup tout ce qui est et tout ce que notre esprit peut concevoir : car ce qui n'est ni fini ni infini, ni substance ni attribut, ni cause ni effet, n'est absolument rien et ne répond à aucune idée possible. Ces conditions universelles de l'existence et de l'intelligence ce sont les lois de l'ordre métaphysique.

Ce n'est pas encore tout : entre les lois de cette dernière espèce et celles de l'ordre physique, il y a des conditions intermédiaires que les objets extérieurs reçoivent, non des éléments matériels dont ils sont formés, mais de leurs rapports avec quelque chose d'immatériel, c'est-à-dire avec l'infini conçu sous la forme de l'espace. Un corps ne peut exister qu'à la condition d'occuper une place déterminée dans l'espace. Une place déterminée ou circonscrite dans l'espace, c'est une figure de géométrie. Toute figure de géométrie a ses propriétés, ses rapports, ses proportions invariables qui sont, comme l'espace lui-même, des conditions sans lesquelles aucune existence matérielle n'est possible. Comment, en effet, se représenter un corps qui n'aurait ni forme ni dimension, ou qui en aurait d'autres que celles dont la géométrie nous donne l'idée? Ces conditions forment donc un ordre à part; elles ne sont pas métaphysiques, puisqu'elles ne s'appliquent pas à la totalité des êtres; ni physiques, puisqu'elles ne dérivent d'aucun principe matériel; ni morales, puisqu'elles sont étrangères à la conscience : ce sont des conditions ou des lois mathématiques.

Nous n'admettons pas un ordre distinct pour les lois qu'on appelle logiques, c'est-à-dire pour les conditions du jugement et du raisonnement, abstraction faite de tout objet déterminé : car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, les lois

de la pensée ne peuvent point se séparer au fond de celles de l'existence. Prenez, par exemple, ces deux lois : tout prédicat suppose un sujet; du même sujet on ne peut pas affirmer deux prédicats qui s'excluent réciproquement, ou le même ne peut pas à la fois être et n'être pas : vous aurez deux principes métaphysiques; tout attribut se rapporte à une substance; toute substance existe sous la condition de l'unité et de l'identité.

Restent donc quatre sortes de lois sous lesquelles peuvent se ramener tous les faits et tous les êtres. Ces quatre sortes de lois n'arrivent pas à notre connaissance de la même manière ou par le même procédé de l'esprit. Les lois métaphysiques sont aperçues immédiatement, dans le fait particulier auquel elles s'appliquent, comme des conditions universelles et nécessaires dont aucun fait, dont aucun être ne peut s'affranchir. Elles sont connues, comme on dit, par intuition. Ainsi, en recherchant la cause particulière d'un phénomène, fût-ce le premier sur lequel s'est arrêtée mon attention, si je me rends compte du rapport qui s'établit entre ces deux choses et qui, l'une m'étant donnée, me force à supposer l'autre, je reconnais sur-le-champ le principe universel de causalité. Les lois physiques sont le résultat de l'induction, et la raison en est facile à concevoir. Nous ne voyons pas directement la nature extérieure comme nous voyons notre raison, notre pensée, qui ne peut exister qu'avec la conscience d'elle-même, et dont les principes constitutifs nous représentent nécessairement les conditions universelles de l'existence. La nature extérieure ne nous est connue que par les effets qu'elle produit sur nous, par les phénomènes dont elle frappe nos sens. Or, il n'y a que l'expérience ou des observations répétées dans les circonstances les plus diverses qui puissent nous apprendre ce qu'il y a d'essentiel et d'invariable parmi ces phénomènes, c'est-à-dire à quelles lois ils sont subordonnés. C'est le raisonnement seul ou le procédé déductif qui nous découvre les lois mathématiques. Ici, en effet, il n'y a pas de faits à recueillir ni d'expériences à faire. L'idée de l'espace étant donnée (et elle est donnée d'une manière immédiate par la raison à l'occasion de la perception des sens), il en résulte nécessairement les trois dimensions, les différentes figures de géométrie, qui sont autant de délimitations possibles de l'espace, la notion de quantité en général, les relations de tout et de partie, en un mot, les définitions et les axiomes : tout le reste est l'œuvre de la déduction.

Tous ces procédés à la fois, l'aperception immédiate ou intuitive de la raison, l'induction et la déduction, entrent dans la connaissance des lois de l'ordre moral. D'abord il y a le principe moral proprement dit, l'idée du bien ou la loi du devoir, qui se montre à nous dans une véritable intuition : car ce n'est ni le raisonnement ni l'expérience qui peuvent nous la fournir (voy. DEVOIR, BIEN, MORALE). Seulement il faut observer que la loi du devoir n'est pas une condition de l'existence et de la pensée en général, comme la loi de la substance et de la causalité; elle n'est que la condition de notre existence comme êtres libres; et c'est là ce qui distingue le principe moral des principes métaphysiques. Que serait, en effet, notre liberté sans une loi qui s'adresse à notre raison et qui nous élève au-dessus des aveugles impulsions de l'instinct et de la sensibilité? Que deviendrait notre liberté si la fin que nous devons attendre était ignorée de nous, ou se renfermait entièrement dans la satisfaction plus ou moins éloignée de

nos passions? Mais ce n'est pas assez de posséder le principe de toute législation morale, il faut encore en savoir tirer les conséquences. Ainsi, puisque la loi du devoir, comme nous venons de l'établir, suppose la liberté et la raison, il en résulte nécessairement pour nous l'obligation, et par suite le droit de développer et de défendre ces deux facultés, de nous affranchir de l'ignorance et de la servitude, à quelque titre et sous quelque forme qu'elles nous soient imposées. Ces conséquences, c'est le raisonnement, c'est-à-dire la déduction qui les découvre, quoique la plupart soient aussi indiquées par le sentiment, et c'est ce qui nous explique comment l'idée du bien et du juste, éclairant également l'esprit de tous les hommes, n'arrive pas chez tous au même degré de développement. Enfin, si la raison, soit par une vue immédiate, soit à l'aide d'une déduction logique, nous donne la connaissance de nos devoirs, le sentiment nous y incline, nous les fait aimer, nous avertit par des émotions particulières quand nous les observons ou les foulons aux pieds : or, ces effets du sentiment ont leurs lois comme les autres phénomènes ; et ces lois qui appartiennent évidemment à l'ordre moral, qui sont aussi, quoique dans un sens moins absolu, des conditions de notre existence comme êtres raisonnables et libres, qu'est-ce qui nous les fait découvrir, sinon l'expérience et l'induction? D'un autre côté, la raison elle-même ne peut se développer que par l'emploi de certains moyens ou dans certaines circonstances déterminées par l'expérience ; et ces conditions extérieures de la raison, étant aussi nécessaires que le sentiment à l'accomplissement général de notre destinée, doivent être comprises parmi les lois de la même catégorie.

Ce que nous disons de l'homme isolé s'applique à la société entière. La première condition de l'ordre social et, par suite, de toute législation positive, c'est le principe universel de la moralité humaine, la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, l'idée d'obligation ou de devoir et, par conséquent, de liberté et de droit. Supprimez ce principe, il ne vous restera plus que les effets momentanés de la force brutale ou l'anarchie la plus complète. « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » (Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, ch. 1.) Ce principe, sur lequel repose l'idée même de toute législation, a, dans la société comme dans la vie de l'individu, des conséquences nécessaires, inévitables, que le raisonnement suffit à établir, et qui ne manquent pas, dans un temps ou dans un autre, de se faire admettre. Enfin, indépendamment de ces lois générales applicables au genre humain, et que Montesquieu (*ubi supra*, ch. III) a si bien définies : « La raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre, » il y en a d'autres qui dérivent ou du génie ou de la situation particulière des différents peuples, et qui empruntent toute leur autorité de l'observation. Ainsi les lois positives qui, au premier aspect, semblent avoir été faites arbitrairement par les hommes, ne sont que l'expression plus ou moins complète des lois naturelles. Il n'y en a pas (nous parlons ici des lois véritables qui ont duré et laissé des traces dans l'histoire) il n'y en a pas qui ne répondent à quelque condition temporaire ou générale du développement et de la conservation de la société. Leur perfection consiste à reconnaître à la fois toutes ces conditions de la nature humaine

et à les subordonner les unes aux autres d'après leurs différents degrés de généralité et d'importance.

Les observations que nous venons de présenter nous offrent à la fois l'explication et la preuve de la fameuse proposition par laquelle commence l'*Esprit des lois* : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Cela est évident pour les lois métaphysiques, puisqu'elles expriment les conditions universelles de l'existence, et ne peuvent être anéanties qu'avec l'être lui-même ; cela est évident pour les lois mathématiques qui se déduisent logiquement des formes et des dimensions nécessaires de l'étendue. La loi morale, avec toutes ses conséquences, n'est-elle pas également la condition de la liberté, et, par conséquent, de l'existence des êtres raisonnables et libres? Dieu lui-même peut-il être conçu sans bonté, sans justice, sans les conditions de sa perfection souveraine? Le doute ne peut exister que pour les lois de l'ordre physique. On ne cesse, en effet, de répéter que les lois qui gouvernent le monde extérieur sont contingentes ; cela veut-il dire que ces lois pourraient changer, tandis que les objets auxquels elles s'appliquent demeureraient les mêmes? Une telle proposition serait complètement dépourvue de sens : car les lois ne peuvent se séparer des propriétés qui leur sont soumises ; par exemple, les lois de la chute des corps n'existent plus sans la pesanteur, ni celles de la combustion sans la chaleur. Or, les propriétés et les lois sont précisément les seules choses que nous connaissons de la nature des corps ; et si on les supprime par la pensée, ce seront les corps eux-mêmes qu'on aura supprimés. La contingence des lois de l'ordre physique, qu'il est d'ailleurs impossible de contester, reste donc confondue avec celle des êtres qui leur obéissent ; elles ne pourraient changer, sans que la nature tout entière changeât avec elles ; par conséquent elles ont, comme toutes les autres lois, leur fondement dans la nature des choses. Quant aux lois civiles et politiques, nous avons déjà reconnu en elles l'expression de plus en plus fidèle et plus complète des lois naturelles. Ce qui explique la diversité de ces lois, c'est la diversité des conditions auxquelles la nature humaine est soumise ; c'est cette condition suprême qui ne lui permet d'arriver que par degrés à son entier développement.

LOMBARD (Pierre), né aux environs de Novare, dans un village qu'on croit être *Lumello*, prit le surnom de la contrée où il vit le jour. Sa famille était pauvre et obscure ; néanmoins d'heureuses circonstances lui assurèrent un protecteur qui le mit à même de faire ses premières études à Bologne, d'où il vint en France, recommandé à saint Bernard. L'école de Reims était alors renommée, et l'illustre abbé l'y envoya. L'amour de Pierre Lombard pour la science lui persuada cependant plus tard de quitter cette ville pour venir étudier à Paris, où il mérita, par ses succès, qu'on lui confiait une chaire de théologie. Ce fut la manière solide et brillante dont il s'acquitta de ses devoirs de professeur qui attira sur lui l'attention de Philippe Auguste, et le fit appeler au siège épiscopal de cette ville en 1159. Il mourut l'année suivante.

Entre ceux de ses ouvrages qui nous sont parvenus, le principal, et le seul qui se rattache aux études philosophiques, est celui qui a pour titre : *Petri Lombardi episcopi parisiensis sententiarum libri quatuor*. C'est à ce livre universellement connu qu'il doit le surnom de Maître des sentences, *Magister sententiarum*.

Cet ouvrage est une véritable somme de théologie, moins étendue que celle de saint Thomas d'Aquin, mais non moins remarquable par la subtilité et la pénétration du génie philosophique de ce temps. Un mouvement nouveau s'était manifesté dans les esprits un peu avant l'époque où fleurit le Lombard. Saint Anselme parmi les prélats, Abailard parmi les docteurs, avaient fait à la philosophie, dans l'enseignement théologique, une part moins restreinte que leurs prédécesseurs. Quoique disciple d'Abailard, Pierre Lombard paraît avoir redouté ces hardiesses. Il essaya de les tempérer en recueillant à toutes les sources orthodoxes des éclaircissements, des explications, des sentences sur tous les points proposés à la foi du chrétien. Nous apprécierons plus bas dans quelle mesure il réussit.

Dans le premier de ses quatre livres, il développe ce qui a particulièrement rapport au dogme de la Trinité; dans le second, le principe de la création, la dignité diverse des créatures, depuis l'ange jusqu'à l'homme, le péché originel et ses suites; dans le troisième, l'incarnation, les vertus principales et les dons du Saint-Esprit; dans le quatrième enfin, les sacrements.

Il est facile de voir, d'après ce plan, que la philosophie proprement dite n'occupe qu'un rang secondaire dans les écrits de Pierre Lombard, *ancilla theologiae*. C'est un caractère qui lui est commun avec tous les auteurs du moyen âge, c'est le caractère du moyen âge lui-même. Les questions que notre auteur a traitées, et qui entrent dans le domaine de la philosophie, sont la prescience de Dieu (liv. I, dist. 35, 36, 38 et 39), son ubiquité (liv. I, dist. 37), sa toute-puissance (liv. I, dist. 42-44), sa volonté (liv. I, dist. 45-48), la création (liv. II, dist. 1^{re}), le libre arbitre (liv. II, dist. 25). Les autres sujets sont, ou purement théologiques, ou étroitement unis à des éléments théologiques. Du reste, les solutions qu'il donne de ces problèmes divers, tirées la plupart de l'Écriture ou des Pères, étaient déjà connues dans les écoles avant lui, et ont défrayé jusqu'à nos jours les cours de théologie et la polémique religieuse.

Mais si la philosophie, cachée sous les formes théologiques des décrêts des conciles et de la tradition des Pères, ne se rencontre seule que dans quelques-unes des questions de ce livre, en revanche, on peut dire qu'elle respire dans toutes les parties, qu'elle est sous tous les problèmes qui y sont posés, qu'il n'y a pas une solution de quelque importance dont on ne doive lui faire honneur, que le livre, sa forme et sa substance ne sauraient exister sans elle.

Pour peu qu'à la simplicité des expressions de l'Évangile on compare la forme théologique qui règne depuis longtemps au xii^e siècle, on est frappé de l'introduction du procédé scientifique, de la prédominance d'un élément nouveau. Or, quel est cet élément? En partie l'élément métaphysique, en partie l'élément dialectique, tous deux empruntés à la philosophie grecque. Qu'on nous permette une application qui fera mieux comprendre notre pensée. Plusieurs passages de l'Évangile servent de fondement à la croyance au mystère de l'incarnation (Luc, ch. i, v. 35; Matthieu, ch. i, v. 20; Jean, ch. i, v. 14). Mais si, en effet, l'énoncé n'en est pas obscur, du moins les termes évangéliques n'ont-ils pas encore la précision dogmatique que ce mystère atteindra plus tard, lorsque les doutes des uns, les explications imparfaites des autres auront rendu nécessaire d'en rechercher scrupuleusement le véritable sens. Il aura fallu à l'Église, avant d'arriver à Pierre Lombard et au xii^e siècle,

discuter toutes les opinions produites sur cette question par les hérésies. Or, avec quelles armes dut-elle alors défendre la croyance orthodoxe? Avant tout, sans doute, avec les passages de l'Écriture qui forment la règle de sa foi, et constituent son autorité. Mais ces passages, communs au point de départ à l'hérésie et aux orthodoxes, ne pouvaient être invoqués qu'à l'appui de définitions précises qu'on avait senti la nécessité d'établir. Or, pour arriver à ces définitions mêmes, il a fallu analyser les notions de substance, de nature, de personne, d'unité, et une foule d'autres qui interviennent nécessairement dans l'énoncé de tout dogme religieux, à quelque communion qu'il appartienne. L'Évangile dit bien de Jésus-Christ qu'il est le fils de Dieu, né d'une vierge, le Verbe fait chair; mais dans cette forme synthétique il ne fait remarquer ni l'unité de personne, ni la dualité de nature qu'il fallut plus tard opposer aux nestoriens et aux monothélites. Il en fut de même de tous les dogmes qui ont leur origine dans l'Évangile. Or, où sont contenus, au point de départ de l'histoire de la dogmatique chrétienne, ces moyens d'analyse, ces notions abstraites dont la formation scientifique du dogme dut exiger impérieusement l'intervention? Ce n'est certes pas dans les livres saints, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament; le langage analytique de la science et de la philosophie leur est complètement étranger. Il faut remonter, pour quelques-uns, à la métaphysique de Platon, et, pour les autres en plus grand nombre, à la dialectique péripatéticienne. Quel que soit donc le dédain que certains esprits affectent de nos jours pour la raison humaine et pour la philosophie, ce n'est qu'à l'aide de cette science que les dogmes contenus dans l'Évangile ont pu acquérir le degré de précision nécessaire pour devenir le symbole d'une communion et d'une Église.

Tel est le lien qui unit les dogmes religieux à la philosophie; telles sont les conditions qui font que l'on ne peut infirmer l'autorité de la raison humaine, sans anéantir l'autorité de la religion. Ce fait est démontré par les travaux des Pères de l'Église, qui tous ont puisé une partie de leur savoir aux sources antiques; il l'est surtout par l'influence qu'exercèrent sur l'enseignement religieux, au moyen âge, les formes aristotéliques; ne semblent-elles pas avoir partagé, avec les textes des saintes Écritures et les décrêts des conciles, le privilège de l'orthodoxie? Pierre Lombard n'est pas le seul dont les écrits justifient ces réflexions; mais le livre des *Sentences* forme le premier résumé complet de l'ensemble des doctrines catholiques au moyen âge, et comme tel il est devenu le texte de nombreux et d'importants commentaires. On en compte jusqu'à cent soixante, composés par les seuls Anglais.

Nous avons dit que Pierre Lombard s'était proposé, par la composition de ce livre, de mettre un terme aux incertitudes et aux disputes des théologiens, en expliquant les dogmes par l'Écriture, la tradition et les Pères; en les fixant par l'opinion des auteurs dont l'Église révérait depuis longtemps l'autorité. Mais il n'est pas facile d'arrêter l'activité des esprits, et Pierre Lombard vit sortir de son œuvre un résultat contraire à celui qu'il avait espéré. Le livre des *Sentences* devint, par sa forme même, un texte parfaitement disposé pour fournir des occasions de discussions et de recherches.

Lui-même ne s'était pas abstenu de questions délicates et indiscrètes, se proposant, et proposant à ses disciples des problèmes tels que ceux-ci : Pourquoi le Fils s'est-il incarné plutôt que le Père et le Saint-Esprit? La première ou la troi-

sième personne de la Trinité eût-elle pu se faire homme (liv. III, dist. 1^{re}, ch. vi)? Dieu eût-il pu se revêtir de l'humanité sous la forme d'une femme (liv. III, dist. 1^{re}, ch. ii)? Ces subtilités téméraires lui attirèrent des ennemis, quelques-uns injustes et passionnés, Jean de Cornouailles, Gautier, prieur de Saint-Victor, Joachim, abbé de Flore en Calabre, etc.; d'autres plus modérés et plus équitables, au nombre desquels il faut compter les maîtres en théologie de Paris, qui se bornèrent à dresser, vers 1300, une liste des articles qu'ils n'approuvaient pas dans le livre des *Sentences*, et s'accordèrent à ne les point enseigner.

Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* ont donné, dans le tome XII, une liste des éditions des quatre livres des *Sentences*. Il est facile de voir par cette énumération qu'il devint comme un manuel des études théologiques. Nous y renvoyons le lecteur, nous bornant à indiquer l'édition que nous avons eue sous les yeux : in-8, Paris, 1557, Gilles Corbin. H. B.

LONGIN (*Cassius Longinus*), plus célèbre comme rhéteur que comme philosophe, naquit vers l'an 210 ou 213 après Jésus-Christ. Sa patrie est inconnue : on l'a fait naître tour à tour à Émèse, à Palmyre, ou même à Athènes, sans motiver suffisamment ces suppositions. Un fragment de Longin, conservé par Porphyre, nous apprend qu'il employa sa jeunesse à voyager pour s'instruire dans les belles-lettres et la philosophie, en étudiant sous les maîtres les plus célèbres de son temps. A Alexandrie, il fut disciple d'Ammonius Saccas, fondateur du néoplatonisme; il eut pour condisciples Origène, Herennius et Plotin. Tous les quatre s'étaient engagés à ne rien écrire, afin de conserver le caractère purement traditionnel de l'enseignement de leur maître. Mais Porphyre raconte qu'Herennius ayant violé son serment, Origène, Plotin et Longin se décidèrent à publier leurs leçons. Après de longs voyages, Longin s'établit à Athènes, y ouvrit une école de rhétorique et de philosophie qui attira de nombreux élèves. Sa renommée étant parvenue jusqu'à Zénobie, reine de Palmyre, elle l'appela auprès d'elle pour lui enseigner la littérature grecque, et, après la mort de son mari Odenat, elle en fit son principal conseiller et son ministre. Profitant des désordres de l'empire livré aux prétoriens, elle s'affranchit de la domination romaine, et prit le titre de reine de l'Orient. Cependant Aurélien, à son avènement, voulut rétablir l'unité de l'empire; il battit l'armée de Zénobie, près de la ville d'Émèse, et vint mettre le siège devant Palmyre, où cette reine s'était retirée. Il lui écrivit pour lui offrir la vie et un lieu de retraite si elle voulait se rendre. Elle répondit par une lettre pleine de fierté, que rapporte l'historien Vopiscus, et dont la rédaction fut attribuée à Longin. La ville de Palmyre ayant été prise quelques jours après, Zénobie fut réservée pour orner le triomphe du vainqueur, et Longin fut mis à mort, en 273, par ordre d'Aurélien. Il supporta le dernier supplice avec une constance admirable.

Quoique Longin ait composé un commentaire sur le *Phédon*, et un autre sur le commencement du *Timée*, quoiqu'il ait fait un livre *Sur le souverain bien* (*Περὶ τῆς ἀρετῆς*), dans lequel il critiquait la doctrine de Plotin, il paraît avoir cultivé la littérature plutôt que la philosophie. Son disciple Porphyre, qui l'appelle le meilleur critique de son siècle, le juge suprême des esprits, rapporte dans sa *Vie de Plotin*, le jugement que ce dernier philosophe portait de Longin; il dit, après avoir lu le traité du *Souverain bien* : « Longin est philologue à la vérité; mais pour philosophe, il

ne l'est nullement. » Ce jugement a été reproduit par Proclus, dans le livre I de son commentaire sur le *Timée* de Platon. Porphyre, dans cette même *Vie de Plotin*, a conservé une lettre dans laquelle Longin porte à son tour sur les ouvrages de Plotin un jugement plus littéraire que philosophique. Eusebe (*Prép. évang.*, liv. XV, ch. XXI) a conservé un fragment de Longin, sur la question de la nature de l'âme, fragment cité presque en entier par M. Vacherot, dans son *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 356, et M. Vacherot ajoute que cette démonstration sent plus le rhéteur que le philosophe. On trouve encore dans quelques passages de Syriacus et de Proclus une mention des opinions philosophiques de Longin. Ces rares fragments, qui, sans nous faire connaître la philosophie de cet auteur, nous fournissent des indications précieuses sur la tendance de ses doctrines, sont indiqués par M. Vacherot (*ubi supra*, p. 359).

Des nombreux écrits de Longin, dont Suidas et d'autres nous ont conservé les titres, il ne nous reste que des fragments, et le *Traité du sublime*, qui a suffi pour le classer parmi les critiques les plus éminents de l'antiquité. Eunape (*Vie de Porphyre*) l'appelle une bibliothèque vivante, un musée ambulante, et sans doute ces éloges étaient justifiés par ses nombreux ouvrages, tels que *Problèmes et solutions homériques*, *Lexique des mots attiques*, *Scolies sur le manuel métrique d'Héphaestion*, *Traité de rhétorique*, *Sur l'arrangement des mots dans le discours*, etc.; mais le petit *Traité du sublime* est un chef-d'œuvre de bon sens, d'érudition et d'éloquence, qui découvre l'homme de goût consommé. L'auteur y développe philosophiquement la nature du sublime dans la pensée et dans l'expression; il en établit les lois, et les explique par des exemples si heureusement choisis et si habilement commentés, qu'on a pu dire sans exagération, que Longin se montre quelquefois sublime en parlant du sublime. Ne craignons pas de glorifier l'alliance intime qui s'était faite en lui des lettres et de la philosophie : ce tact fin et délicat, cette justesse de goût qui le distinguent, reposaient sur une profonde connaissance de la nature humaine. Voyez, par exemple, ce qu'il dit de l'*hyperbate*, qui n'est que la transposition de l'ordre naturel des mots et des pensées : « C'est là, dit-il, le caractère le plus marqué du trouble de la passion. En effet, voyez tous ceux qui sont émus de colère, de frayeur, de dépit, de jalousie, ou de toute autre passion; leur esprit est dans une agitation continuelle : à peine ont-ils commencé un discours, qu'ils se jettent sur une autre pensée, et comme s'ils oubliaient ce qu'ils commençaient à dire, ils y mêlent hors de propos ce qui leur vient dans l'esprit, puis ils reviennent à leur première idée. La passion, comme un vent qui change sans cesse, les fait tourner de côté et d'autre; et dans ce flux et ce reflux perpétuel de sentiments opposés, ils changent à tous moments de pensée et de langage, et ne gardent ni ordre ni suite dans leurs discours. » Et lorsqu'à la fin de son livre il cherche les causes de la décadence et de la stérilité des esprits, c'est encore le philosophe qui les trouve dans la perte de la liberté : « Nous, dit-il, qui avons été comme emmaillottés par les mœurs et les usages de la monarchie, lorsque nous avions l'imagination encore tendre et ouverte à toutes les impressions, ce qui nous arrive, c'est de devenir de grands et magnifiques flatteurs... la servitude est une espèce de prison où l'âme décroît et se rapetisse. »

Les plus anciens manuscrits du *Traité du sublime* n'en indiquent pas l'auteur d'une manière précise : car leur titre porte un double nom, ce-

lui de *Longin* et celui de *Denys*, et jusqu'ici aucun témoignage formel n'était venu décider le choix de la critique entre l'un et l'autre. Mais M. Egger, dans son cours de littérature à la Faculté des lettres (voy. *Journal de l'Instruction publique*, du 11 septembre 1847), a produit un témoignage historique qui offre une solution précise du problème. Jean le Siciliote, dans son commentaire sur le vi^e chapitre du 1^{er} livre d'*Hermogène* sur les idées (*Rhetores græci*, édit. Walz, t. VI, p. 211), rappelant le célèbre passage de Moïse : « Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut ! » nomme Longin comme un de ceux qui l'ont cité avec éloge. Il y a là une allusion évidente au ix^e chapitre du *Traité du sublime*. La question paraît donc tranchée, et on ne pourra plus contester à Longin ses droits et sa gloire. M. Egger avait déjà publié, en 1837, une édition du *Traité du sublime* avec de nouveaux fragments, sous ce titre : *Longini quæ supersunt*.

A....D.

LOSSIUS (Jean-Christian), né en 1743 à Liebstedt, mort en 1813, professeur de philosophie et de théologie à Erfurt, a laissé quelques écrits consacrés à la philosophie et à son histoire. Sans aller jusqu'au matérialisme, il essaye de rattacher étroitement les phénomènes de l'esprit à ceux de l'organisme, et de faire dériver la loi suprême de la pensée, de la structure et du mouvement des nerfs. Tel est le but qu'il s'est proposé particulièrement dans ses *Causæ physiquæ du vrai*, in-8, Gotha, 1774. Voici les titres de ses autres ouvrages : *Enseignement de la saine raison*, en deux parties, in-8, ib., 1776-1777 ; — *Littérature philosophique moderne*, 7 cah. in-8, Halle, 1778-1782 ; — *Revue de la littérature philosophique moderne*, 3 cah. in-8, Géra, 1784 ; — *Quelques aperçus de la philosophie kantienne relativement à la démonstration de l'existence de Dieu*, in-8, Erfurt, 1789 ; — *Nouveau lexique universel des matières de la philosophie*, ou *Dictionnaire de toutes les sciences philosophiques*, 4 vol. in-8, ib., 1803-1807. Tous ces ouvrages sont en allemand ; il faut y joindre la dissertation suivante : *de Arte obstetricia Socratis*, in-4, ib., 1785.

X.

LUCIEN, né à Samosate, en Assyrie, sur les bords de l'Euphrate, tour à tour rhéteur, sophiste, philosophe, satirique, polygraphe, fut l'écrivain grec le plus spirituel et le plus brillant du 2^e siècle. On ne connaît la date précise ni de sa naissance ni de sa mort ; on sait seulement qu'il vécut environ de l'an 120 à l'an 200 de Jésus-Christ. C'est dans ses ouvrages qu'il faut chercher les plus sûrs renseignements sur sa personne : il nous apprend lui-même, dans le *Songe*, que, jeune encore, il fut mis en apprentissage chez son oncle maternel, sculpteur à Samosate ; mais, dès le premier jour, ayant eu le malheur de briser une table de marbre qu'on lui avait donnée à dégrossir, il fut rudement maltraité par son maître, ce qui le dégoûta pour toujours du métier qu'on voulait lui faire apprendre, et il se livra à l'étude des lettres. La profession d'avocat le séduisit d'abord : il plaida devant les tribunaux d'Antioche ; mais sa pauvreté dut lui rendre les débuts pénibles ; d'ailleurs le barreau offrait alors peu de ressources à un homme d'esprit et de talent. La vogue était dans ce temps-là aux déclamations, à ces exercices oratoires dans lesquels les rhéteurs discouraient devant le public sur un sujet donné, et recueillaient en échange la célébrité et la richesse. Lucien cultiva donc avec ardeur ce genre d'éloquence sophistique, et ne tarda pas à s'y distinguer : il parcourut l'Asie Mineure, la Macédoine, la Grèce, l'Italie et la Gaule, s'arrêtant dans les grandes villes pour y donner des

représentations, c'est-à-dire pour réciter des discours préparés ou pour improviser sur les questions qui lui étaient proposées. Cette industrie paraît avoir été très-profitable à sa fortune : dans un de ses écrits les plus intéressants, la *Double accusation*, où la rhétorique l'accuse d'ingratitude pour les bienfaits dont elle l'a comblé, elle dit : « Quand il voulut voyager pour faire briller à tous les yeux les richesses que lui avait procurées son mariage avec moi, je le suivis partout et fus son guide ; le soin que je prenais de sa parure et de ses vêtements attirait sur lui tous les regards.... Je l'accompagnai jusque dans les Gaules, où je lui procurai des richesses considérables. » A cette première moitié de sa vie appartenant en effet un assez grand nombre de déclamations et de petits morceaux de littérature sophistique, tels que *Hérodote* ou *Aélon*, le *Scytère* ou le *Proxène*, *lus* en Macédoine ; *Zeuxis* ou *Antiochus*, le *Tyrannicide*, le *Fils d'hérésie*, plaider pour une cause imaginaire ; deux discours sur *Phalaris*, jeu d'esprit où il fait l'apologie du tyran d'Agrigente ; *Bacchus*, *Toxaris*, l'*Éloge de la Mouche*, petit chef-d'œuvre descriptif, etc. Toutes ces compositions se recommandent par un tour facile et spirituel, par un style élégant, et par cet atticisme dont l'auteur paraît avoir étudié à fond les secrets. Toutefois, si Lucien n'eût pas traité d'autres sujets, ses titres littéraires seraient assez minces aux yeux de la postérité, et, comme rhéteur, il atteindrait à peine au rang de Libanius ou de Dion Chrysostome. Mais il ne tarda pas à sentir lui-même le vide et la frivolité de ce genre d'écriture ; son esprit plein de sens éprouva le besoin d'aborder des sujets plus sérieux, et, en se justifiant de l'accusation dirigée contre lui par la rhétorique dans ce même traité cité plus haut, il répond : « Je ne fus pas longtemps à m'apercevoir que la rhétorique avait perdu sa première pudeur, ce maintien noble et décent, cet extérieur simple qu'elle avait quand Démosthène l'épousa. » Il s'aperçut qu'elle se prostituait au premier venu ; c'est alors qu'il se réfugia auprès du dialogue. « D'ailleurs, ajouta-t-il, ne m'était-il pas permis, à près de quarante ans, de me retirer du tourbillon des affaires et du tumulte du barreau, de laisser reposer les juges, de renoncer à ces accusations de tyrans, à ces éloges des grands hommes, d'aller à l'Académie ou au Lycée, me promener avec le dialogue et de causer familièrement avec lui ? »

Là, en effet, commence une nouvelle époque pour le talent de Lucien. En renonçant aux inutilités de l'art des rhéteurs, il entreprit une guerre infatigable contre les préjugés et les vices de son temps ; il poursuivit sans relâche l'ignorance, les superstitions ; il démasqua les charlatans de toute espèce et accabla les imposteurs sous les traits du ridicule. C'est surtout comme tableau fidèle des mœurs que ses ouvrages sont précieux aujourd'hui : il nous retrace en traits à la fois comiques et vivants l'état moral et religieux de l'empire romain au 2^e siècle. Comme peintre de cette société en dissolution, il n'a point de rival : ses *Dialogues des morts*, le plus populaire de ses ouvrages, tournent autour de quelques sujets connus, tels que les parasites, les captureurs de testaments, l'incertitude de la vie, les mécomptes d'un jeune homme qui meurt avant le vieillard dont il convoitait l'héritage, l'égalité de toutes les conditions devant la mort. Mais la piquante variété des sujets qu'il a traités dans ses autres écrits, les bons mots, les saillies dont il les a semés, la verve de son style, le ton léger et railleur qu'il conserva toujours en parlant des choses les plus graves, lui ont valu le renom du plus spirituel écrivain de l'antiquité. On l'a comparé à

Voltaire, et ce rapprochement est vrai par plus d'un côté : comme Voltaire, Lucien dit sans ménagement et sans retenue ce que tout le monde pensait de son temps ; tous deux sont inspirés par cet esprit de critique, de doute et d'incrédulité qui caractérise les époques de dissolution ; tous deux travaillent sans scrupule à la démolition d'un vieil édifice social ; tous deux manient avec une égale dextérité l'arme redoutable du ridicule. Lucien n'est nullement un philosophe dogmatique, il n'a pas de doctrine à faire prévaloir ; il parle au nom du bon sens ; il se moque également de tout le monde ; il attaque les philosophes aussi bien que les autres, et même plus volontiers. En effet, sous le règne des Antonins, où la philosophie était sur le trône et où l'empereur lui-même faisait profession du stoïcisme, les libéralités de Marc Aurèle pour les sophistes firent bien des hypocrites de philosophie, et Lucien ne les épargna pas. Au début de la *Double accusation*, Jupiter se plaint de ne voir partout que manteaux, bâtons, besaces et longues barbes ; c'était tout le matériel d'un philosophe, et la plupart s'en tenaient au costume. » Il ne faut pas beaucoup de peine, dit ailleurs Lucien (dans les *Esclaves fugitifs*), pour s'envelopper d'un manteau, suspendre une besace à ses épaules, tenir un bâton à la main et aboyer contre tout le monde. » Dans *Hermotime*, il commence par s'égarer sur le but vague et lointain que les philosophes donnent à la philosophie ; toute la vie se passe à le poursuivre sans jamais l'atteindre ; tout en faisant parade du mépris des richesses, des plaisirs, de la gloire, tout en affichant la répression des passions, ils se montrent cupides, violents, débauchés. « Semblables aux cabarettiers, les philosophes vendent leurs enseignements ; la plupart les falsifient et donnent mauvaise mesure. » Dans ce même dialogue, empreint d'une ironie toute socratique, il fait ressortir le vide et l'inutilité des subtilités qui dominaient dans la plupart des écoles. Les *Sectes à l'encau*, petit tableau dramatique d'un comique achevé, offrent la parodie des doctrines les plus célèbres. Pour se faire une idée des véritables sentiments de Lucien, il faut lire l'apologie qu'il a faite du morceau précédent, sous ce titre : *le Pêcheur, ou les Ressuscités* (ce sont les philosophes qui reviennent sur la terre pour se venger de l'auteur). La scène s'ouvre par une émeute des philosophes contre Lucien, qu'ils veulent assommer : il se défend par une grêle de citations d'Homère et d'Euripide, auxquelles Platon riposte sans broncher : allusion piquante aux citations nombreuses dont ce dernier a semé sa *République*. Dans un passage charmant, Lucien confesse tout ce qu'il doit aux philosophes, dont il a étudié les écrits, où il a puisé tout ce qu'il y a de bon dans ses propres ouvrages. Il y joint un bel éloge de Platon, tout en le terminant par un léger trait d'ironie sur l'abus de ses métaphores, etc. Ce n'est pas à la philosophie que s'adressent ses traits satiriques, mais à des imposteurs qui, couverts du nom de philosophes, commettent des actions abominables : « A peine ai-je connu, dit-il, les abus et les désagréments de la profession d'orateur, la fourberie, le mensonge, les cabales et tous les vices dont elle est ternie, que j'ai quitté le bureau ; mais, ô divine philosophie ! ce n'eût été que pour rechercher tes solides avantages ; je ne formai plus d'autre vœu que de te consacrer le reste de mes jours.... Mais que de philosophes par la barbe, le manteau, la démarche, tandis que leurs actions secrètes et leur conduite privée démentaient la gravité de leur extérieur ! »

On s'est demandé si Lucien avait adopté une doctrine spéciale et à quelle secte il s'était atta-

ché de préférence : on voit bien dans la plupart de ses écrits une certaine complaisance pour le cynisme et l'épicurisme ; mais il n'en est pas moins impitoyable pour les infamies des cyniques et des épicuriens de son temps. Dans *le Pêcheur*, il ouvre la besace d'un cynique, et il y trouve de l'or, des parfums, un miroir, des dés. *Alexandre, ou le faux prophète*, écrit dans lequel il dévoile les grossières impostures par lesquelles les thaumaturges abaissaient la populace et même les gens riches, contient un brillant éloge d'Épicure : « A quel autre, dit-il, un fourbe qui veut en imposer par ses prestiges, et qui hait la lumière de la philosophie, peut-il déclarer la guerre à plus juste titre qu'à Épicure, dont l'œil perçant pénétrait la nature de toutes choses, et qui seul connaissait réellement la vérité?... Alexandre vivait dans une paix profonde avec les disciples de Platon, de Chryssippe, de Pythagore ; mais l'inflexible Épicure (c'est ainsi qu'il le nommait) était son ennemi, parce qu'il apprend à ses disciples à se moquer de tous les sortilèges. » A propos des *Pensées d'Épicure*, Lucien vante les avantages que ce livre procure à ceux qui le lisent, en établissant dans leur cœur la paix et la tranquillité, en les délivrant des frayeurs qu'inspirent les prodiges et les fantômes, en bannissant de leur esprit les espérances chimériques et les désirs insensés : « Il éclaire, purifie l'âme, non avec un flambeau et de la squille, ni par de vaines et ridicules cérémonies, mais par la raison, par la vérité et la franchise. » Enfin l'*Alexandre* est adressé par Lucien à Celse, le fameux épicurien, qui avait composé un ouvrage contre le christianisme, intitulé *Discours véritable*, et réfuté par Origène. L'envoi est ainsi conçu : « Je t'envoie cette histoire comme un témoignage de mon amitié pour toi, comme une preuve de l'admiration que m'inspire ta sagesse, ton amour pour la vérité, la douceur de ton caractère, la modération et l'égalité de ta conduite ; de plus, ce qui sans doute ne pourra te déplaire, j'ai voulu venger Épicure, cet homme vraiment sacré, ce génie divin qui, seul, a connu les charmes de la vérité et les a transmis à ses disciples, dont il est devenu le libérateur. » Sans doute, il y a dans un tel langage de quoi faire attribuer à Lucien une prédilection marquée pour la doctrine d'Épicure ; toutefois, rien n'indique suffisamment qu'il ait fait profession d'un système particulier : sceptique ou indifférent pour les subtilités épineuses et pour de vagues spéculations, railleur pour toutes les prétentions ridicules, doué d'une rare indépendance d'esprit, sa philosophie est essentiellement pratique ; il s'attache exclusivement à la morale, et ne suit d'autre guide que le bon sens.

Le bon sens, il faut bien le dire, est trop souvent disposé à nier ce qui dépasse son horizon borné. N'oublions pas que Lucien est le représentant d'une époque où l'on a perdu la faculté de croire, aussi bien que d'estimer. Il a cette philosophie moqueuse, et partant sceptique, des âges de corruption. En attaquant les superstitions, il confond avec elles toute idée religieuse. Mais comment s'en étonner ? La tolérance philosophique professée par les Antonins, et les progrès du christianisme, qui commençait dès lors à étonner le monde, avaient provoqué un réveil du paganisme agonisant ; mais ce besoin de croire, auquel le paganisme ne pouvait plus satisfaire, adoptait sans choix des superstitions nouvelles. Les absurdités choquantes de la mythologie étant universellement discréditées, on se rejetait sur les pratiques de la magie, de l'astrologie, de la théurgie. C'était le temps d'A-

pollonius de Tyane, du prophète Alexandre, de Peregrinus-Proïde, qui jouait aussi le rôle de prophète, et qui se brûla publiquement aux jeux Olympiques, l'an 165. Les communications qui s'étaient établies, grâce à la paix du monde, entre toutes les parties de l'empire, favorisaient encore cette disposition. Aux superstitions nationales étaient venues se joindre des superstitions étrangères : Alexandrie, l'Asie Mineure, et d'autres contrées plus reculées de l'Asie envoient sans relâche à Athènes et à Rome des Chaldéens, des astrologues, des devins, des prophètes. Il est tout naturel que le bon sens de Lucien se soit révolté contre cette confusion générale des idées. De là le caractère irréligieux d'un grand nombre de ses écrits, qui comptent parmi les plus importants. Cultes anciens, cultes nouveaux sont indistinctement en proie à ses sarcasmes : il n'épargne pas plus les dieux que les hommes. Parmi les ouvrages où il attaque le plus vigoureusement le polythéisme, il suffira de citer *Jupiter confondu*, *Jupiter tragédien*, *Assemblée des dieux*. L'écrivain satirique porte le flambeau d'une logique inexorable sur les idées vagues et confuses que l'antiquité païenne se faisait de la puissance divine; il démontre à Jupiter que les dieux ne sont plus rien en présence du destin; et que le dogme du destin n'est à son tour que la négation de la liberté humaine et, par conséquent, l'abolition de toute morale. Par malheur, dans cette polémique où Lucien proclamait si victorieusement la déchéance des dieux de l'Olympe, il serait assez difficile de le justifier complètement d'avoir méconnu le dogme de la Providence. On sait que le christianisme, qu'il ne connut que d'une manière imparfaite, et par le milieu du mysticisme, fut aussi l'objet de ses railleries. En badinant, dans le *Menteur*, les préjugés populaires, et les contes de spectres et de revenants auxquels même les philosophes de son temps ajoutaient foi, il parle du *Syrien de la Palestine*, faiseur de miracles, qui délivrait les démonsiaques et guérissait les épileptiques. Dans la *Mort de Peregrinus*, il est encore question des chrétiens, qu'il confond avec les juifs, et dont il fait une troupe de fanatiques; mais là même, il leur rend un hommage involontaire en disant : « Ces malheureux croient qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement.... Leur premier législateur leur a persuadé qu'ils étaient tous frères. » Nous ne parlons pas du *Philopatris*, où le dogme de la Trinité est attaqué; de très-fortes raisons autorisent à penser que cet ouvrage est bien postérieur à Lucien.

Quelles qu'aient été ses erreurs, quelque injustice même qu'on puisse reprocher à quelques-uns de ses jugements, Lucien, éminent comme écrivain, comme satirique et comme peintre des mœurs, n'est pas indigne, non plus, du titre de philosophe par son amour de la vérité, par le sens droit qui le guide, et par la saine morale qu'il prêche dans tous ses écrits. C'est lui enfin qui a écrit dans le *Jupiter tragédien* : « Que les autels des dieux soient couverts de parfums et d'encens, quel mal peut-il nous en arriver? Mais je verrais avec plaisir renverser de fond en comble ceux de Diane en Tauride, sur lesquels cette vierge se plaît à se régaler de festins barbares. » Ne reconnaît-on pas là un esprit de tolérance et un amour de l'humanité par lesquels Lucien devance son siècle?

Parmi les éditions des œuvres de Lucien, nous citerons particulièrement celle de Tib. Hemsterhuys, terminée par Reitz et Gesner avec traduction latine, Amsterdam, 1720-37, 4 vol. in-4, et celle de M. Dindorf, dans la collection Didot, Paris, 1840, un vol. gr. in-8, à deux colonnes. Les

œuvres de Lucien ont été traduites en français par Filbert Bretin, Paris, 1583, in-f°; par Perrot d'Ablandcourt, Paris, 1708; par Belin de Ballu en 1788, et récemment par M. E. Talbot, Paris, 1857, 2 vol. in-12. On pourra consulter sur Lucien : Martha, *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8. A...n.

LUDOVICI (Charles-Gunther), né à Leipzig le 7 août 1707, mort le 5 juillet 1778 dans sa ville natale, où il occupait, depuis 1734, dans l'université, la chaire de philosophie, tient un rang très-honorable dans l'école de Leibniz et de Wolf. Il doit surtout être considéré comme l'historien de cette école, quoiqu'il l'ait servie aussi par son enseignement et quelques travaux d'un autre ordre. Voici la liste de ses écrits, tous rédigés en allemand, à l'exception du premier : *Programma illustrans Panetii junioris stoici philosophi vitam et merita*, in-4, Leipzig, 1737; — *Plan abrégé d'une histoire complète de la philosophie de Wolf*, 2 vol. in-8, ib., 1735; la seconde édition du même ouvrage, 3 vol. in-8, ib., 1737-1738; — *Collections et extraits de tous les écrits publiés à l'occasion de la philosophie de Wolf*, 2 vol. in-8, ib., 1717-1738; — *Plan détaillé d'une histoire de la philosophie de Leibniz*, 2 vol. in-8, ib., 1738; — *Remarques sur la philosophie de Leibniz et de Wolf*, in-8, Berlin, 1738; — *Théâtre de l'histoire universelle du XVIII^e siècle*, 8 parties, in-8, Leipzig, 1745-1754; — *l'Académie des négociants ou Dictionnaire complet du commerce*, 5 vol. in-8, ib., 1752-1756; 2^e édition du même ouvrage, 6 vol. in-8, 1798-1801. Ludovici fut, en outre, un des principaux collaborateurs de l'*Encyclopédie allemande*, depuis le tome XIX jusqu'au tome LXIV, ib., 1750, et du Supplément au même ouvrage, 4 vol. in-f°, ib., 1751-1753. X.

LULLE (Raymond) est, sans contredit, le génie le plus étrange qu'ait produit le moyen âge. Philosophe, théologien, aventurier, il unit l'ardeur chevaleresque du croisé au pédantisme de l'école; l'exaltation mystique de l'inspiré aux habitudes étroites et méthodiques du logicien; novateur sans originalité, il réduit la science à un stérile formulaire; champion de l'Église contre la liberté de penser, à une époque où l'esprit humain commençait à pressentir l'indépendance, il trouve des partisans parmi les plus libres penseurs, et excite les soupçons de l'inquisition.

Raymond Lulle était né à Palma, dans l'île de Majorque, vers 1235, quelques années après la conquête du pays sur les Maures par Jacques 1^{er} d'Aragon. Fils d'un gentilhomme de Barcelone qui s'était signalé dans l'expédition, il fut élevé à la cour, et y occupa de bonne heure un poste important, celui de sénéchal de la table royale. Caractère léger et ami du plaisir, quelque peu poète, il ne se fit remarquer d'abord que par le scandale de ses amours, auxquels le mariage même ne put mettre un terme. Vers l'âge de trente ans, touché tout à coup par la grâce, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, il se tourna vers Dieu et commença une vie toute de dévouement et de pénitence; après un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, il vendit ses biens, laissa une partie du produit à sa femme et à ses enfants, les quitta pour ne plus les revoir, et prit l'habit de saint François. C'était l'époque des entreprises chimériques : tandis que les rois s'agitent et rêvent la conquête de l'Orient, Lulle se croit appelé à soumettre les infidèles par la parole et le seul ascendant de la vérité; ignorant, n'ayant pour toute littérature que quelques chansons, il consacre neuf années à réparer, loin du monde, le vice de son éducation : il étudie en même temps la grammaire, le latin, l'a-

rahe, la philosophie, la théologie; il s'exalte par la solitude, et croit voir Jésus-Christ lui-même approuver et encourager ses desseins. On conçoit sans peine l'impression que durent produire sur cet esprit inquiet les tardives révélations de la science. Il se passionna pour le mécanisme un peu artificiel, mais savant et régulier de la scolastique; il le compléta et conçut dès lors l'idée d'une nouvelle méthode, inspirée par la dialectique des écoles et entée sur elle, véritable machine théologique plutôt qu'instrument de découverte, dont le but unique était la démonstration de la Trinité et la propagation de la foi. En 1276, à l'âge de quarante ans, il publia l'*Ars magna*, et s'empressa aussitôt de le répandre et de lui chercher des patrons. Favorablement accueilli à Montpellier par Jacques I^{er}, il obtint la même année du pape Jean XXI l'autorisation de fonder à Palma un couvent pour l'enseignement du grand art et l'étude de la langue arabe. Dix années consacrées à l'instruction des missionnaires qui devaient l'aider dans son œuvre, et au perfectionnement de sa méthode, ne refroidirent nullement son ardeur de prosélytisme. En 1286, nous le trouvons à Rome, sollicitant contre les mahométans une croisade moins pacifique que celle qu'il a organisée dans le couvent des frères mineurs de Palma. Déçu dans ses projets par la mort d'Honoré IV, il va à Paris, et renouvelle, mais sans plus de succès, ses instances auprès de Philippe le Bel (1289). Il n'emporte de France que quelques épithètes flatteuses et une approbation en règle de quarante théologiens en faveur du *Grand art*. A partir de ce moment, sa vie n'est plus qu'un long pèlerinage sans trêve ni repos; il court de Paris à Montpellier, à Rome, à Palma, partout prêchant la croisade et préconisant sa méthode; Célestin V, Boniface VIII, Benoît XI, Clément V sont tour à tour en butte à ses pieuses obsessions. En même temps les ouvrages de tout genre se succèdent sous sa plume, d'année en année, de mois en mois; il en compose jusque dans le port de Tunis (le *Tableau général*); il traduit son *Art* en arabe, il le commente de mille manières. Persuadé enfin qu'il doit peu compter sur l'appui des papes, qui s'obstinent à le regarder comme un insensé, il se décide (1291) à aller essayer lui-même sur les mahométans les effets merveilleux du *Grand art*; il s'embarque à Gênes et aborde à Tunis; mais, à peine a-t-il laissé entrevoir son dessein, qu'il est maltraité, poursuivi et obligé de chercher asile sur un vaisseau génois. Peu découragé par cet échec, il perfectionne de nouveau son *Art*, va le faire connaître à l'Asie, à Chypre, en Arménie (1300), et repart en 1305 sur la côte d'Afrique. Il rencontre à Bougie un savant mahométan, contre lequel il argumente très-doctement en faveur de la Trinité, sous prétexte de se convertir lui-même à l'islamisme; mais, bientôt découvert, il est emprisonné, et ne doit la liberté et la vie qu'à l'humanité de son antagoniste. A son retour, il remplit encore une fois l'Europe de ses prédications et de ses doléances. En 1311, on le voit au concile de Vienne poursuivre auprès de Clément V la création d'un nouvel ordre militaire, la fondation de collèges pour l'étude de l'arabe et la condamnation des averroïstes. Une vie si bien remplie méritait la palme du martyre; Lulle la trouva à Bougie, où il était retourné en 1315: il était alors âgé de quatre-vingts ans. Son corps, ramené à Palma, y fut reçu en triomphe; ses compatriotes le placèrent tout d'abord au rang des saints, et cette élection, appuyée par d'innombrables miracles, fut ratifiée en 1419 par la cour de Rome.

Comme philosophe et comme chrétien, Raymond Lulle a été l'objet des jugements les plus contradictoires; pendant qu'à Palma le simple attachement de sa mâchoire guérissait les malades (*Acta sanctorum*, juin, t. V, p. 680 et suiv.), ses disciples, les lullistes, étaient déclarés hérétiques; l'inquisiteur Eymeric produisit une bulle de Grégoire XI qui mettait ses ouvrages à l'index: bulle contestée plus tard, il est vrai, mais parfaitement justifiée par quelques-uns de ses traités, si jamais elle a existé. La méthode à laquelle il a attaché son nom (*Ars lulliana*) n'a pas eu des chances moins diverses; aussi stérile qu'ambitieuse, elle a traversé quatre siècles, tour à tour exaltée et décriée avec passion; complètement oubliée aujourd'hui, elle mérite cependant d'être connue, ne fût-ce que pour sa singularité.

La fécondité de Raymond Lulle n'est pas le moins remarquable des prodiges qu'on lui attribue: le seul catalogue de ses ouvrages dépasserait les limites de cet article. Les biographes les plus modérés en énumèrent plus de trois cents; quelques-uns vont jusqu'à quatre mille: il a tout embrassé, la logique, la métaphysique, la grammaire, la théologie, la discipline, la casuistique, le droit, la géométrie, l'astronomie, la médecine, etc., même l'art militaire. La plupart de ces ouvrages n'ont jamais été imprimés et ne méritent guère de l'être, à en juger par les dix volumes in-^{fo} publiés à Mayence en 1721. A part la conception de la méthode, on a peine à trouver au milieu de ses divisions, de ses classifications sans nombre une seule idée originale; sa méthode même n'a jamais été formulée d'une manière définitive: elle manque de précision, et de là le grand nombre de traités qu'il a consacrés à la retoucher et à l'éclaircir. Les principaux sont: *Ars generalis*, *Ars magna*, *Ars cabalística*, *Ars brevis*, *Ars inventiva*, *Ars demonstrativa*. Ces divers ouvrages se commentent et se reproduisent l'un l'autre, souvent dans les mêmes termes; une foule d'autres contiennent l'application de la méthode à des points particuliers de philosophie et de théologie.

Le but avoué de Raymond Lulle est l'union, l'assimilation complète de la théologie et de la philosophie; médiocre philosophe, théologien plus médiocre encore, il se complait dans cette confusion, et la rend aussi inextricable que possible. Démontrer rigoureusement les mystères, prouver d'un autre côté que la philosophie (c'est-à-dire un mélange hétérogène de péripatétisme et de mysticisme) est de l'essence du christianisme et y est contenue, tel est le double objet qu'il poursuit sans relâche à travers ses énormes compilations. L'*Ars demonstrativa*, composé à Paris en 1309, à une époque, par conséquent, où la pensée de l'auteur devait avoir acquis toute sa maturité, offre un exemple entre mille de l'incroyable confusion d'idées qu'il introduit dans la science: il y prouve que la matière première et la forme constituent le chaos élémentaire; que les cinq universaux et les dix catégories dérivent de ce chaos et y sont contenus, « suivant la foi catholique et la doctrine théologique ».

En même temps qu'il trouve Aristote dans la Bible, il combat à outrance les péripatéticiens indépendants, invoquant contre eux et les foudres de l'Eglise et l'autorité séculière. Dans les *Deux principes de philosophie*, amalgame de cinq ou six ouvrages d'Aristote, dans plusieurs autres traités contre les averroïstes, il poursuit d'invectives les philosophes qui, séparant la raison de la foi, croient que les mystères sont incompréhensibles et indémonstrables; pour lui, il prétend tout prouver par le raisonnement: la

Trinité, l'incarnation, le péché originel. Les divers *Arts* qui renferment la méthode sont destinés à fournir la matière de cette démonstration universelle.

Le *Grand art* est la détermination *a priori* de toutes les formes et de toutes les combinaisons possibles de la pensée; c'est en même temps un arsenal complet de raisonnements applicables à toutes choses; c'est, en un mot, la science ramenée à des signes généraux, la solution de toutes les questions par un simple mécanisme, un tour de roue, comme dans la machine à calculer de Pascal. Quatre figures ou tableaux représentent toute l'économie du système : la première a pour objet la détermination de tous les attributs qui peuvent convenir au sujet. Étant donné l'être en général, Raymond Lulle décompose cette notion et indique les idées ou sujets particuliers qu'elle comprend; ces sujets, au nombre de neuf, *Deus, Angelus, Caelum, Homo, Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum*, sont disposés sur un cercle, dans autant de cases marquées des lettres B, C, D, E, F, G, H, I, K. Un autre cercle, divisé de la même manière et intérieur au premier, comprend tous les attributs de l'être : *bonitas, magnitudo, duratio, potestas, cognitio, appetitus, virtus, veritas, gloria*. Un troisième cercle intérieur renferme ces mêmes attributs, considérés non plus abstractivement, mais d'une manière relative : *bonum, magnum*, etc. Que si l'on fait mouvoir le troisième cercle, les deux premiers restant immobiles, chacun des attributs viendra successivement se placer sous chacun des sujets, et l'on obtiendra ainsi une série de propositions (*Deus bonus, Deus magnus*, etc., ou bien encore *bonitas Dei magna, durans*, etc.) qui résumeront toute la science, puisqu'en dehors de ces sujets et de ces attributs il n'y a rien. Les lettres qui correspondent à chaque case exprimant à volonté, soit le sujet, soit l'attribut, soit les deux à la fois, la simple combinaison des signes BC, BD, CD, CE, etc., suffira pour exprimer toutes ces propositions.

Mais ce n'est pas assez de connaître tous les attributs qui conviennent à un sujet : reste à analyser ces attributs et à considérer les divers points de vue sous lesquels ils peuvent être envisagés; c'est là l'objet de la seconde figure. Un cercle divisé en neuf cases comme dans le tableau précédent, indique ces différents modes de l'être : B, différence; C, concordance; D, contrariété; E, principe; F, milieu; G, fin; H, supériorité; I, égalité; K, infériorité. Chacun de ces modes est lui-même analysé et comporte trois sous-genres, ce qui permet de descendre plus aisément de la notion générale aux applications particulières. La troisième figure résume les deux autres et applique à chacune des propositions formées par la combinaison des lettres de la première, les distinctions fournies par la seconde; elle se réduit à une table exprimant toutes les combinaisons possibles des neuf lettres prises deux à deux; dans cette table, chaque lettre a en même temps la valeur qu'elle possède dans les deux figures précédentes : ainsi B, dans la première figure, exprime la bonté; C, la grandeur : dans la seconde, B signifie la différence, C l'accord (accord et différence entre le sensible et le sensible, le sensible et l'intelligible, l'intelligible et l'intelligible); les lettres BC doivent donc se traduire ainsi : « La bonté présente une grande concordance et une grande différence; concordance et différence soit entre le sensible et le sensible, soit... » Cette citation, choisie parmi les plus simples et les plus raisonnables, peut déjà faire apprécier l'utilité pratique de la

méthode. La quatrième figure, combinaison des trois autres, a pour objet la recherche du moyen terme, c'est-à-dire la formation du syllogisme, but unique du *Grand art*. Elle se compose de trois cercles concentriques, dont les révolutions engendrent toutes les combinaisons possibles des neuf lettres prises trois à trois, BCD, BCE, etc.

Chacune de ces combinaisons représente trois syllogismes, car chacun des termes B, C, D, peut servir de moyen entre les deux autres; on en double le nombre en renversant l'ordre des extrêmes. Si l'on ajoute à cela que chacune des lettres de la première figure, auxquelles nous n'avons donné qu'une valeur simple, a cinq significations différentes; que chacune de ces significations se trouve multipliée par les distinctions de la seconde figure, on aura peine à imaginer quel enchevêtrement de syllogismes résulte de toutes ces complications; l'intelligence la plus subtile ne saurait s'y reconnaître. Et cependant, l'idée qui a présidé à la création du *Grand art* ne manque ni d'originalité ni de grandeur; elle a pu faire illusion, surtout à une époque où l'étude des conceptions abstraites s'était substituée à la science des réalités. Une méthode qui montrait l'enchaînement logique de toutes nos conceptions, depuis les plus générales jusqu'aux plus particulières, qui, au moyen de simples formules et sans connaissances préalables, présente sans étude (telle est la prétention de Raymond Lulle), fournissait le moyen d'argumenter sans fin sur quelque question que ce fût, ne pouvait manquer de trouver des admirateurs. Il serait difficile, en effet, de rien imaginer de plus habilement approprié aux habitudes ergoteuses de la scolastique : la scolastique seule, enfermée dans un dogme immuable, a pu fournir l'idée d'une méthode qui, fût-elle parfaite, ne pouvait être que le bilan du passé, et cessait d'être vraie du jour où la science aurait fait un seul pas. Sans doute on peut, à la rigueur, classer toutes les idées connues, établir entre elles un enchaînement méthodique et les combiner au moyen de signes conventionnels; mais on ne combine, après tout, que des abstractions, et, du moment où l'on passe à l'application, l'impuissance et l'arbitraire de la méthode se révèlent par les plus ridicules conséquences. Qu'on prenne les tables de Raymond Lulle et qu'on essaye de traduire ses formules : pour une pensée raisonnable et assez vulgaire d'ailleurs, on trouvera mille non-sens; autant vaudrait demander à une machine un mouvement différent de celui en vue duquel elle a été construite, que de chercher une vérité nouvelle au milieu de cette algèbre intellectuelle.

A ces vices, qui sont dans la nature des choses, se joint l'imperfection de la mise en œuvre. Pour mener à bonne fin une pareille entreprise, il fallait une métaphysique exacte et rigoureuse, des connaissances bien digérées, un esprit droit et méthodique; or, en philosophie comme en théologie, Lulle a plus d'érudition que de jugement; sa métaphysique est une contrefaçon de celle d'Aristote associée aux rêveries mystiques; il a la manie, plutôt que le génie, des classifications; chez lui, la régularité des formules déguise mal l'incohérence des idées; l'ordre n'est qu'à la surface. Pourquoi, par exemple, ces neuf catégories de l'être, complétées au moyen de l'*instrumentatif*, de l'*élémentatif*, etc. ? pourquoi neuf classes d'attributs ? On n'en saurait donner aucune raison, sinon que le nombre *neuf* est sacramental. A l'arbitraire des classifications s'ajoute la barbarie du langage; le style, la pensée, tout fait obstacle dans ses ouvrages. La Sorbonne fit assurément acte

de bon goût lorsqu'elle déclara, au commencement du xv^e siècle, qu'elle préférerait à sa manière les habitudes plus simples et moins ambitieuses des Pères et des docteurs. Raymond Lulle a-t-il du moins inventé la méthode à laquelle il a consacré sa vie? On l'a contesté, mais sans motifs suffisants : on en a attribué l'idée première à la kabbale, peut-être par cette seule raison que l'un des traités de Lulle est intitulé *Ars cabbalistica*. Il peut, en effet, avoir connu la kabbale qu'il définit d'ailleurs assez exactement; mais rien ne prouve que la tradition kabbalistique ait jamais emprunté cette forme artificielle. On pourrait avec tout autant de raison faire honneur de la découverte à l'esprit subtil des Arabes, à moins qu'on n'aime mieux, avec les lullistes fanatiques, la rapporter à Dieu même.

Du vivant de Lulle, et pendant les deux siècles suivants, sa doctrine régna à peu près sans partage à Majorque et dans une partie de l'Espagne; elle eut des collégés à Palma, à Montpellier, à Paris et à Rome : le saint servit de sauvegarde au théologien et au philosophe. Cependant, aux éloges qu'on lui a prodigués de siècle en siècle, se mêlent presque toujours quelques protestations : en France, elle ne put jamais s'asseoir d'une manière durable, et n'eut guère que des admirateurs isolés; nous avons cité la protestation de la Sorbonne, rapportée par Gerson; la critique, quoique mitigée, est assez manifeste. Vers la même époque, Raymond de Sébonde enseignait avec éclat, à Toulouse, d'après les principes de Raymond Lulle. Politien prisait sa méthode et en faisait un fréquent usage; Cardan, au contraire, n'y voyait qu'un vain étalage de science, une pompeuse inutilité; Cornelius Agrippa reconnaissait son peu de valeur, tout en la commentant. Jordano Bruno entreprit de la rectifier et d'en faciliter l'usage, tâche ingrate, dans laquelle le succès même n'était pas digne de tenter son talent. Le jésuite Kircher lui rendit quelque faveur au xvii^e siècle; enfin Leibniz lui-même, après de nombreuses hésitations, la releva des proscriptions de Bacon, et se laissa aller à en faire l'éloge. La recherche d'une langue philosophique universelle, qui l'occupa quelque temps, ne doit pas avoir été étrangère à ce jugement.

Dans les autres ouvrages de Raymond Lulle, on rencontre le même abus des classifications, le même luxe de propositions syllogistiques, de divisions et de subdivisions, tout l'appareil de la science au service d'idées ou vulgaires ou peu intelligibles : on trouve dans sa rhétorique jusqu'à une énumération des différents métiers. L'arbre des sciences dans lequel on a voulu voir l'idée première du tableau de Bacon, ressemble plus à une fantaisie de l'imagination qu'à une œuvre scientifique. La science y est divisée en quatorze parties représentées par autant d'arbres : arbre de la vierge Marie, arbre angélique, arbre apostolique, etc. Ce dernier a pour racines les vertus théologales et cardinales, pour tronc le pape, pour branches les cardinaux, archevêques, évêques, pour feuilles les sept sacrements, etc. Ces détails puérils peuvent amuser un instant; mais le plus rude courage ne saurait résister à la lecture des œuvres métaphysiques et théologiques de Lulle : pour ces deux classes, nous rappellerons seulement les *Principes de philosophie* et les *Articles de foi*. Le premier de ces ouvrages est un dialogue entre Raymond Lulle, la contrition, la satisfaction, et les douze principes de philosophie; une certaine afféterie littéraire y contraste étrangement avec la barbarie des conceptions et de la forme. Le second est une démonstration par des raisonnements

a priori des quatorze articles du symbole. On a voulu décharger sa mémoire de la responsabilité de cet écrit; mais la pensée fondamentale, le style et le caractère général accusent suffisamment l'auteur.

En somme, Lulle a remué un grand nombre d'idées; il s'est beaucoup agité, sans laisser aucun monument vraiment utile; la postérité a été sévère à son égard; elle n'a gardé souvenir que de son dévouement à une double utopie, scientifique et religieuse, et lui fait aujourd'hui expier par l'oubli sa longue renommée.

L'édition la moins incomplète de ses œuvres est celle de Buchofius et Salzinger, 10 vol. in-8°, Mayence, 1721. Les divers *Arts* ont été souvent imprimés. Pour l'histoire de sa vie, voy. le Recueil des hollandistes, juin, t. V, p. 633 et suivantes. Les divers actes de sa longue carrière, ses voyages y sont discutés avec sagacité; on y trouve aussi deux anciennes biographies de Lulle, son panegyrique par Ant. de Pax, et un catalogue raisonné de ses ouvrages. Parmi les commentateurs de sa méthode, les plus illustres sont : Jordano Bruno, de *Specierum scrutinio*; de *Lampade combinatoria lulliana*; de *Progressu et lampade venatoria logicorum*; — Valerius de Valeriis, *Aureum opus in arborem scientiarum et in artem generalem*; — H. Corn. Agrippa, *Commentaria in Artem brevem*. Tous ces commentaires ont été réunis dans l'édition Zetzner, Strasbourg, 1609, avec une clef d'Alstedius. On peut consulter aussi J. Paccius, *Ars lulliana emendata*, Lyon, 1618; — Leibniz, de *Arte combinatoria*; — Perroquet, la *Vie et le martyre du Docteur illuminé Raymond Lulle, avec une apologie de sa sainteté et de ses œuvres*, Vendosme, 1667, in-12; — trois *Notices* remarquables de M. Degérando sur la vie, les ouvrages et les sectateurs de Raymond Lulle, dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1814-1819. C. Z.

LUTHER. Nous n'avons à considérer ici le père de la réforme que comme philosophe. Nous devons rechercher quelles ont été son opinion et sa conduite, relativement à la philosophie régnante, c'est-à-dire d'abord à la philosophie scolastique, ensuite au péripatétisme ramené par Mélancthon à sa pureté primitive. Nous devons demander, de plus, si, en dehors de ses principes théologiques, Luther n'eût pas sur la nature et la destinée de l'homme, et sur l'organisation de la société, quelques convictions puisées dans l'observation et la réflexion.

Quant au premier point, il a été traité jusqu'à présent avec une extrême confusion. On a mêlé ensemble les deux époques également importantes de la vie de Luther, celle où il combattait l'Église romaine, et celle où il travaillait à son tour à édifier un nouvel ordre moral.

Quant au second point, il faut répondre d'abord que Luther a été un des continuateurs de l'antique mysticisme de l'Allemagne; ensuite, que sa doctrine sociale, libérale au fond, s'est prononcée et a été interprétée dans un sens despotique.

Dans sa jeunesse, c'est-à-dire vers 1510, au cloître des Augustins de Wittenberg, Luther avait embrassé le nominalisme d'Occam. Lorsqu'il se sépara de Rome, il rompit aussi avec ce que l'on enseignait dans les écoles du moyen âge, en fait de logique, de métaphysique et de morale : il enveloppa tout dans l'anathème lancé contre le dogme, la discipline et le culte de ses adversaires. Il considéra dès lors le savoir des écoles, et les talents de leurs docteurs, comme « la fausse science », condamné par saint Paul, la fausse *gnosis* (I *Tim.*, ch. VI,

20). Aristote, qui, dans ces écoles, passait pour le maître infailible de la vérité *naturelle*, et qui, à ce titre, avait été presque béatifié et canonisé, Aristote fut déclaré par Luther un païen dangereux : dangereux pour deux raisons, d'abord à cause des arguties auxquelles sa logique semblait avoir donné naissance, puis pour sa morale, que certains prêtres avaient osé prendre pour texte de leurs sermons. Les subtilités de la dialectique péripatéticienne sont des folies qui révoltent le sens commun et font perdre un temps précieux. « A quoi bon, s'écrie Luther, tous ces volumes sans nombre, qui doivent commenter et expliquer ce que personne n'a encore entendu, ce que l'auteur lui-même n'a pas compris, ce qui coûte peines, argent et de longues années, ce qui a vainement chargé tant de nobles âmes ! » Toutefois, les attaques les plus rudes de Luther sont dirigées, non contre la logique ou la physique d'Aristote, comme chez Ramus ou chez Bruno, mais contre sa morale. Luther lui reproche d'entretenir « la pensée impie que l'homme peut faire le bien par lui-même » ; il le présente comme le père et le précurseur de Pélagé, comme le plus terrible antagoniste de saint Augustin. « Presque toute l'Éthique d'Aristote, dit-il (dans la xli^e des fameuses Thèses), est l'ennemie la plus détestable de la grâce, *tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiæ inimica*. » C'est donc la grâce, c'est le droit de Dieu même que Luther prétend défendre en combattant la morale aristotélicienne ou, si l'on veut, la morale naturelle. « Si le moraliste garde son empire, plus de péché originel, plus d'éternelle damnation, plus de rédemption par le sang du Christ?... Saint Paul alors demandera inutilement que toute intelligence soit l'esclave soumise du Christ ! Oui, pour devenir aristotélicien, il faut renoncer au christianisme : *qui in Aristotele vult philosophari, prius oportet in Christo stultificari*. » Voilà comment Luther applique l'antithèse célèbre de la sagesse du monde avec la folie de la croix, la folie salutaire « dont cet aveugle païen n'a jamais ressenti la plus légère atteinte ».

Cependant, dans la dernière période de sa carrière, lorsqu'il fallait construire au milieu des ruines, et en même temps contenir l'illumination des anabaptistes, Luther modifia singulièrement cette manière de voir, et prêta l'oreille aux sages représentations de Mélanchthon. Déjà il avait permis à celui qu'il nommait son grammairien, de citer Aristote avec éloge dans la confession d'Augsbourg ; plus tard, il lui accorda que « l'humaine raison, loin d'être un feu follet, était une faculté extraordinaire ; que, si elle ne comprenait pas d'une manière positive ce qu'est Dieu, elle concevait du moins ce qu'il n'est pas ; qu'enfin elle était quelque chose de surnaturel, un *soleit* et une *divinité* placés dans notre existence pour tout dominer, et plutôt fortifiés qu'affaiblis depuis la chute d'Adam ». (Voy. *Œuvres* de Luther, t. XIX, 1748, édit. de Wetze ; t. XIX, 1770, édit. de Walch.) Peu à peu Mélanchthon l'amena à convenir qu'il s'agissait, non pas de repousser la philosophie même, mais de la purger des absurdes et extravagantes rêveries de certains philosophes ; en un mot de distinguer la philosophie et les philosophes. Luther finit par regarder Aristote même comme le plus pénétrant des hommes, *acutissimum hominem*, et son *Éthique* comme un des meilleurs ouvrages, *librum præclarissimum*. Comment concilier ces contradictions, si ce n'est par l'influence bienfaisante de Mélanchthon, qui appelait cette même *Éthique* « la plus précieuse des pierres précieuses, *insignis gemma* » ?

Nous avons appelé Luther un des continuateurs de l'antique mysticisme de l'Allemagne. En effet, il nous apprend lui-même que, dégoûté des stériles exercices de la philosophie scolastique, il se tourna de bonne heure vers les écrivains de l'école opposée. Il se plongea dans les écrits de saint Augustin, il lut et relut maître Eckart, Thomas, à Kempis l'auteur présumé de *l'Imitation de Jésus-Christ* ; il se pénétra des discours de Tauler, qu'il appelle un « homme de Dieu, dont la théologie approche le plus de celle de l'Évangile ». Il donna même une nouvelle édition de la *Théologie allemande*, un écrit célèbre, dont l'auteur est ignoré. C'est le commerce familier de ces divers promoteurs du mysticisme germanique, qui explique en partie la formation des idées de Luther sur Dieu et sur l'âme, sur la grâce et la nature, la foi et les œuvres. « Dieu, dit-il, est tout-puissant, mais qui a foi devient un dieu. Qu'est-ce donc que la foi ? Une œuvre divine dans l'homme, par laquelle le vieil Adam est anéanti et remplacé par le Saint-Esprit. Par la foi, l'homme se transforme et renaît ; par elle, nous sentons que nous ne faisons qu'un avec Dieu. En lui nous vivons, nous nous mouvons, en lui nous sommes, *in ipso vivimus, movemur et sumus*. L'âme, sentant ainsi Dieu vivre en elle et se sentant vivre en Dieu, est heureuse ici-bas, et le ciel commence sur la terre. Sur la terre comme dans les cieux toutes choses sont l'ouvrage de Dieu. Connaître Dieu, c'est comprendre et aimer la création. Chaque être est un acte et un témoignage de Dieu. Le mouvement du monde et de l'esprit humain n'est autre chose que l'incessante action de la Divinité, l'effet de sa toute-présence et de son universelle et nécessaire influence. La Divinité, voilà donc la véritable cause et la véritable essence, voilà l'unique substance. Exister, agir, c'est laisser la Divinité agir en soi et exister ; vivre, c'est s'abandonner à Dieu tout entier et à jamais, c'est recevoir la liberté par la communication de la grâce divine. Tant que Dieu n'a pas pris complète possession d'un esprit, cet esprit n'a ni lumière, ni force, ni félicité ! » Telle est, dans ses éléments les plus essentiels et dégagée de la théologie, la doctrine philosophique de Luther, doctrine par laquelle il est le devancier et le maître des mystiques allemands du xvi^e siècle, de Sébastien Frank, de Valentin Weigel, de Jacob Bœhm, et qui le fit placer si haut, dans notre siècle, par Fichte et Novalis.

Il nous reste à indiquer la manière dont Luther considérait le droit et l'État, ou sa philosophie sociale. On peut dire, en général, qu'il soutenait contre les princes les droits des sujets, et contre les sujets les droits des princes. Aux souverains, aux autorités constituées, aux puissants de tout genre, il ne cessait de recommander la justice, l'amour, la bienveillance, la bienfaisance envers les inférieurs et les gouvernés. Suivez la nature et la raison, disait-il, suivez votre cœur, de préférence aux juristes et aux légistes de l'école. Le droit naturel, voilà l'unique glaive d'un bon et grand prince ; et ce droit n'exige-t-il pas une constante protection donnée aux moindres des sujets, la pratique assidue de la charité et de la miséricorde ? Qu'il n'y ait pas deux mesures, ni deux poids dans vos tribunaux et vos conseils ! Que les pauvres et les riches, les paysans et les gentilshommes aient le même juge, et un juge également inaccessible aux influences d'en haut et d'en bas ! Inégaux devant la société, tous les hommes sont égaux devant Dieu et devant sa loi, cette loi qui est gravée dans tous les cœurs. Fils d'Adam,

créatures de Dieu, pécheurs et imparfaits, tous les hommes se ressemblent par ce qui constitue la nature humaine.

D'un autre côté, malgré ces maximes d'égalité et de liberté, Luther dit aux sujets : « Vous êtes tenus de respecter la loi, quelle qu'en soit la forme ou l'effet; vous devez souffrir patiemment l'injustice et le mal; la souffrance est, non-seulement le devoir, mais le droit du chrétien. Dieu vous envoie des tyrans, comme il vous donne des pères, pour vous éprouver, vous corriger, vous former. Les tyrans ont le pouvoir de vous dépouiller, de vous massacrer; ils n'auront jamais celui de vous ôter les biens et la vie de votre âme : la révolte, la sédition vous priverait, au contraire, de ces biens et paralyserait cette vie. Ainsi, endurez tout par soumission envers Dieu, par respect pour les maîtres qu'il vous a donnés, soit dans sa colère, soit dans sa bonté. »

D'où il résulte que Luther veut qu'on sacrifie la liberté civile et politique, pour conserver et accroître la liberté morale et intellectuelle, la liberté intérieure. Ce principe, à la vérité, s'accorde parfaitement avec le mysticisme de Luther, mais il a dû prêter, parmi les princes luthériens, à bien des interprétations très-peu mystiques et très-contraires aux intentions du réformateur. Ces intentions étaient visiblement d'établir entre les deux parties d'une nation, entre celle qui commande et celle qui obéit, des rapports de douceur et de paix, des sentiments d'amour mutuel et de fraternité religieuse. Luther croyait ainsi organiser la nouvelle société sur des bases plus solides que celles de l'empire romain. Il était effrayé, d'ailleurs, des excès populaires que les guerres des paysans et des anabaptistes avaient développés sous ses yeux. « Chaque homme du peuple en rébellion cache cinq tyrans, » avait-il coutume de dire.

Ajoutons cependant que ce fils d'un pauvre mineur ne cessait d'aimer les rangs dont il était sorti, et que si, pour mieux fonder l'idée et l'amour de l'ordre et de la règle, il s'exprimait quelquefois sévèrement sur l'anarchie des masses, il exigeait d'autant plus des souverains le maintien et le respect de la liberté de conscience. La pensée et la parole sont libres, et chacun, qu'il soit grand ou petit, a le droit de penser par soi-même et de manifester avec indépendance toute sa pensée. La foi et l'examen sont au-dessus des atteintes d'un roi, et c'est au roi des rois seulement que nous en devons compte. Tout individu peut demander en lui-même *pourquoi* et *comment*, et il n'est responsable qu'à Dieu de la manière dont il répondra à ces deux questions. L'indépendance de l'homme intérieur est, selon Luther, le droit, le devoir de chacun, et une sorte de dédommagement de la dépendance de l'homme extérieur. Cette manière de voir est devenue celle de la plupart des États modernes et a servi puissamment la cause des lumières et de la philosophie. Celui des ouvrages de Luther qui intéresse le plus la philosophie est le *de Servo arbitrio*. M. Michelet a publié en 1835 2 volumes des *Mémoires de Luther*. Voy. MÉLANTHON, *Vie de Luther*, Wittemb., 1546, in-8, traduite en français; Genève, 1549, in-8; — V. Audin, *Histoire de la vie, des écrits et des doctrines de Luther*, Paris, 1840, in-8; — Bossuet, *Histoire des variations*. C. Bs.

LYCÉE. On désigne par ce nom l'école d'Aristote, parce que ce philosophe réunissait ses disciples dans le Lycée, promenade consacrée autrefois à Apollon Lycée, ou tueur de loups.

Voy. ARISTOTELE ET PÉRIPATÉTIENNE (Philosophie).

LYCON, de Laodicée en Phrygie, fut le suc-

cesseur de Straton à la tête de l'école péripatéticienne. Mais le péripatétisme alors était déjà singulièrement déchu, comme le prouvent les doctrines de Straton lui-même. Lycon, autant qu'il nous est permis de le juger d'après les rares documents que l'antiquité nous a transmis sur son compte, s'est plus occupé de morale que de métaphysique; et sa morale elle-même, très-vague et stérile au fond, empruntait toute sa valeur de la forme brillante dont il savait la revêtir. En un mot, c'était un rhéteur plutôt qu'un philosophe. Son éloquence était si persuasive et si douce, que son nom de Lycon fut échangé en celui de Glycon (de γλυκύς, doux, agréable). A cet avantage, qui lui donnait un grand empire sur la jeunesse et lui gagna la faveur d'Attale et d'Éumène, rois de Pergame, et d'Antiochus, roi de Syrie, il réunissait celui d'une taille majestueuse, d'une force athlétique et d'une grande adresse dans les exercices du corps. Il ne dédaignait pas de disputer le prix dans les jeux Iliques qui se célébraient à Troie. Quant à sa doctrine, tout ce que nous en savons, c'est qu'elle s'occupait beaucoup du souverain bien et le faisait consister dans le *plaisir véritable de l'âme*; mais quel est ce plaisir, d'après Lycon, quelles en sont les conditions et les sources? Voilà ce que nous ignorons complètement. Voy. Diogène Laërce, liv. V, ch. LXV-LXXIV; — Cicéron, *Tuscul.*, lib. III, c. xxxii; de *Finitibus bon. et mal.*, lib. V, c. v; — Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II. X.

LYCOPHON. C'est le nom d'un sophiste, ou plutôt d'un disciple de l'école de Mégare, mentionné par Aristote au commencement de sa *Physique*, et qui, admettant l'unité absolue de l'être, ne voulait pas qu'on appliquât cette idée à des objets particuliers, ou pour exprimer le rapport d'un attribut à son sujet. Il proposait donc de bannir tout simplement de la langue l'usage du verbe être. X.

LYSIMAQUE, philosophe stoïcien du III^e siècle de l'ère chrétienne, qui fut le maître d'Ame-lius et qui, devenu lui-même, sur la fin de sa vie, le disciple de Plotin, abandonna le stoïcisme pour les doctrines néo-platoniciennes. X.

LYSIS de Tarente. Diogène Laërce en fait un des disciples immédiats de Pythagore et raconte qu'il n'échappa qu'avec peine à la mort dans la révolte des habitants de Crotoné où périt Pythagore lui-même et à la suite de laquelle l'école fut dispersée. Il prétend encore que Lysis, réfugié à Thèbes, y fut le maître d'Épaminondas. Mais il paraît difficile qu'il ait été à la fois le disciple immédiat de Pythagore qui mourut au plus tard en 472, en 509 selon d'autres, et le maître d'Épaminondas qui mourut jeune encore en 363. Selon le même historien, il serait l'auteur des *Vers dorés*. Il nous reste de Lysis les fragments d'une lettre à Hipparque, où il reproche à celui-ci d'avoir enfreint les ordres de Pythagore en divulguant les secrets de sa philosophie. Ce Lysis n'a rien de commun avec le personnage qui a donné son nom à l'un des premiers dialogues de Platon.

Voy. Diogène Laërce, *Vie de Pythagore*, et les *Opuseula mythologica et philosophica* de Th. Gale, où sont publiés les fragments de la lettre à Hipparque; *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, par M. Chauzols, 2 vol. in-8, Paris, 1874.

MABLY (Gabriel-Bonnet de) naquit à Grenoble, le 14 mars 1809, d'une famille honorable. Son père faisait partie du parlement du Dauphiné, et il était le frère aîné de Condillac. C'est un curieux spectacle, même pour le temps qui nous le présente, de voir ces deux frères nourris des

plus sévères traditions, engagés tous deux dans les ordres sacrés, que leur origine non moins que leur état et leur éducation devait attacher à la vieille foi politique et religieuse, se partager, en quelque sorte, l'œuvre de destruction et attaquer la société, l'un dans ses croyances, l'autre dans ses institutions et ses souvenirs, l'un par la philosophie, l'autre par l'histoire. Le même niveau où Condillac fait descendre l'âme humaine en regardant ses plus nobles facultés comme un simple prolongement ou un écho intérieur des sens, Mably l'adopte pour l'ordre social. Il veut que la vie se dépouille de ce qui en fait le charme, la dignité, l'honneur. Les affections et les scrupules du cœur, les ambitions de la pensée, les élans de l'imagination ne sont à ses yeux que des maladies ou des vices ; s'il ne dit pas, avec un philosophe contemporain, que celui qui a construit la première paire de sabots méritait la mort, il réduit toute la tâche de la civilisation à satisfaire nos besoins les plus grossiers, et, renfermant tous les hommes dans ce cercle borné, il supprime la liberté, la propriété, l'individu, pour élever à leur place la communauté de l'ignorance et de la servitude. Mais ce n'est pas en un jour que Mably fut conduit à ce résultat. Il était un de ces esprits intraitables qui ne connaissent que les opinions extrêmes, parce qu'ils ne vivent qu'avec leur propre pensée, parce qu'au lieu de conformer leurs idées à la nature des choses, ils exigent que les choses se conforment à leurs idées ; mais c'était aussi une laborieuse intelligence, qui, avec le goût plutôt que le sens de l'érudition, aspirait à être complète dans l'erreur, et avait besoin de temps pour passer d'un pôle à un autre. Il fit ses humanités et sa philosophie à Lyon, chez les jésuites, qui, par une singulière fortune, ont aussi compté parmi leurs élèves Diderot, Helvétius, Lamettrie, Condorcet, et l'homme dans lequel s'incarna tout entier l'esprit du XVIII^e siècle, Voltaire. Après avoir terminé ses études, Mably, par la protection du cardinal de Tencin, qui était allié à sa famille, entra au séminaire de Saint-Sulpice. C'était là que se formaient alors les ecclésiastiques qui, par leur naissance, leur position ou leur talent, pouvaient prétendre à l'épiscopat. Mais les dignités de l'Église n'exercèrent aucune séduction sur le jeune séminariste. Il s'arrêta au sous-diaconat, et, cédant à la passion qui l'entraînait, il commença sa carrière d'historien et de philosophe. Dans son premier ouvrage, intitulé *Parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement* (2 vol. in-12, Paris, 1742), il prend la défense de la monarchie absolue ; il fonde la prospérité des États sur une autorité indépendante des lois et tempérée seulement par les mœurs ; il tourne en dérision les idées libérales, qui commençaient à gagner les esprits, et la théorie constitutionnelle qui veut qu'un monarque ait toute l'autorité nécessaire pour faire le bien et qu'il soit sans pouvoir pour le mal ; enfin il élève aux nues l'industrie, les arts, le commerce, le luxe, « qui, dit-il, distribue aux pauvres le superflu des riches, unit les conditions et entretient entre elles une circulation utile. » C'est juste l'opposé des doctrines qu'il embrassa plus tard, et jamais on n'imaginerait un contraste plus parfait. Aussi telle était l'humiliation que Mably, dans la suite, ressentait de ce livre, que, le trouvant un jour chez un de ses amis, il s'en saisit et le mit en pièces. Cependant il lui dut un véritable succès, et il aurait pu aussi, s'il l'avait voulu, lui devoir la fortune. Le cardinal de Tencin, poussé à la cour par les intrigues de sa sœur et la protection de Fleury, venait d'entrer au ministère ; mais, connaissant peu les affaires

et doué d'une médiocre facilité, il avait besoin d'une Égérie politique, d'une sorte de génie familier qui lui soufflât à la fois les pensées et les paroles de son rôle. La faveur avec laquelle venait d'être accueilli le *Parallèle des Romains et des Français* et la bonne opinion de sa sœur, Mme de Tencin, lui firent jeter les yeux sur le jeune abbé son parent. Mably fut donc chargé d'une mission délicate, celle d'instruire, de diriger son supérieur, tout en servant sous ses ordres. C'est lui qui rédigeait tous les rapports que le ministre devait présenter au roi, et jusqu'aux simples avis qu'il devait émettre dans le conseil ; car le cardinal, pénétré de son insuffisance, ne donnait rien aux hasards de la parole. Les affaires les plus importantes passèrent ainsi sous ses yeux, ou plutôt par ses mains. Plusieurs fois même il y intervint directement, et toujours il y apporta une sagacité, une justesse de raisonnement, un sens pratique qui ne laissaient guère deviner en lui le rêveur que nous allons connaître. En voici une preuve entre plusieurs. En 1744, tandis que tous les ministres, y compris le maréchal de Noailles, qui présidait la section de la guerre, conseillaient à Louis XV de marcher avec son armée sur le Rhin, Mably seul voulait qu'il se dirigeât vers les Pays-Bas, et il se trouva que son avis fut également celui de Frédéric le Grand. Mais, au moment même où la carrière politique s'ouvrait devant lui sous les plus brillants auspices, il l'abandonna comme il avait fait déjà de la carrière ecclésiastique. A l'occasion d'un mariage protestant que le ministre cardinal et archevêque voulait dissoudre, il défendit contre un fanatisme aveugle la cause de la tolérance et de la raison. Sa parole n'ayant pas été écoutée, il quitta brusquement son protecteur pour ne plus le revoir, et, disant du même coup adieu à toutes les grandeurs, il passa le reste de sa vie dans la retraite et dans l'étude.

C'est alors qu'une révolution complète se fit dans ses idées. Il avait aimé, il avait défendu le pouvoir absolu ; il se passionna pour la liberté et les institutions démocratiques. Il alla les chercher à leur source, dans les républiques grecque et romaine ; il ne vécut plus, pendant un temps, qu'à Sparte, à Athènes, à Rome, avec les Fabricius, les Miltiade, les Régulus, les Phocion, les Lycurque, les Épaminondas. On lui entendait répéter souvent que chez les Lacédémoniens il aurait été quelque chose. Il savait par cœur, disant ses biographies, Thucydide, Plutarque, Xénophon, Platon, Tite-Live ; en un mot, il se plongea dans l'antiquité, il se nourrit de ses doctrines, il s'enivra de ses souvenirs. Il y trouva un talisman qui fit longtemps illusion sur son génie, et auquel il doit la plus grande partie de sa réputation : c'est le langage alors si nouveau des gouvernements libres ; ce sont les mots magiques de patrie, de citoyen, de souveraineté du peuple, qui, à la fin du dernier siècle, furent accueillis par la France avec des transports d'ivresse. Jusqu'ici rien de mieux. Mais quelle est, dans la pensée de Mably, la condition de cette liberté, de ces institutions, de ce patriotisme que nous admirons chez les anciens, et dont eux seuls nous offrent l'exemple ? C'est la pauvreté, sauvegarde de l'égalité et des mâles vertus ; c'est le mépris des richesses et des plaisirs qui corrompent et énervent les âmes, qui font naître l'égoïsme et divisent l'État, en plaçant les uns dans la dépendance absolue des autres. De là, chez Mably, un autre principe, ou, pour parler exactement, tout un système économique qui peu à peu enveloppe et étouffe dans son esprit l'idée de la liberté. Ce système, c'est que rien n'est plus pernicieux à un peuple que les richesses, le luxe et les occu-

pations qui naissent à leur suite ou qui ont pour but de les développer, c'est-à-dire l'industrie, le commerce et les arts ; c'est que l'Etat le mieux gouverné est celui qui possède l'égalité dans la pauvreté. Là, soit timidité, soit inconséquence, s'est arrêtée la politique de Rousseau ; mais Mably, très-injustement accusé par l'auteur du *Contrat social*, de lui avoir dérobé ses idées, d'avoir pillé ses écrits sans retenue et sans honte, Mably est allé plus loin : il a compris que l'égalité des biens ne peut exister qu'avec la communauté, et il adopta hardiment ce régime. C'est dans son *Droit public de l'Europe, fondé sur les traités* (2 vol. in-12, Amst., 1748 ; 3^e vol., 1754) que ces doctrines nous apparaissent pour la première fois. Le fond de ce livre avait été composé, dans l'origine, pour l'instruction particulière du cardinal de Tencin. C'est un sommaire de tous les traités conclus entre les puissances européennes depuis la paix de Westphalie ; mais l'auteur y ajouta différents morceaux où ses vues nouvelles sur la politique et l'économie sociale se produisent dans toute leur audace, aussi ne lui fut-il point permis de le faire imprimer en France. Le *Droit public de l'Europe* fut suivi, à des intervalles très-rapprochés, des *Observations sur les Grecs* (in-12, Genève, 1749) ; des *Observations sur les Romains* (in-12, ib., 1751) ; des *Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale et de la politique* (in-12, Amst., 1763) ; des *Observations sur l'Histoire de France* (2 vol. in-12, Genève, 1765) ; des *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (2 vol. in-12, 1768) ; du livre intitulé de la *Législation, ou Principes des lois* (2^e vol. in-12, Amst., 1776) ; de *l'Etude de l'histoire* (in-12, 1778, imprimé dans le *Cours d'études de Condillac*) ; des *Principes de morale* (in-12, Paris, 1784), et, enfin, des *Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unis d'Amérique* (in-12, ib., 1784).

Dans tous ces écrits, dont l'un, les *Principes de morale*, fut censuré par la Sorbonne, dont l'autre, les *Observations sur l'Histoire de France*, faillit être déferé au Parlement, on retrouve les mêmes principes, mais sous des formes variées et appliquées à des sujets différents. Le plus achevé, sinon pour la forme, du moins pour la pensée, est celui qui traite de la législation.

Ce furent là les seuls événements qui remplirent, pendant quarante ans, la vie de Mably. Absorbé tout entier dans l'étude, au milieu d'un petit cercle d'élite, il n'en sortit qu'une fois pour se rendre en Pologne, quand ce malheureux pays vint lui demander, à lui et à J. J. Rousseau, une constitution qui mit fin à ses déchirements. On lui avait offert de le nommer précepteur du Dauphin, fils de Louis XV ; mais, après lui avoir entendu exposer son plan d'éducation, on jugea prudent de renoncer à ce projet. L'admiration qu'il avait pour le passé se changeait chez lui en irritation contre le présent, et ne lui inspirait que de sinistres prédictions pour l'avenir. Il annonçait la ruine prochaine de l'Angleterre, parce que sa puissance est fondée sur l'industrie et le commerce. Dans la république des Etats-Unis, qui venait à peine d'être fondée, il trouvait déjà la décadence de la vieillesse, les éléments de la corruption et de la mort. Enfin, pour la France, il n'entrevoit aucun avenir meilleur ; il ne découvrait dans son esprit aucun germe de révolution. Mais en même temps il appelait à grands cris la convocation des états généraux, démontrant la nécessité d'une assemblée nationale, et repoussait toutes les réformes de détail. « Tant pis, disait-il, si l'on fait quelque bien ; cela soutiendrait la vieille machine qu'il faut

renverser. » Il mourut en 1785, âgé de soixante-quinze ans, à la veille, pour ainsi dire, de cette révolution dont il désespérait en la préparant, et qu'il empoisonnait d'avance par le germe fatal du socialisme.

Les idées de Mably forment un système artistiquement lié, où l'histoire, la morale et la politique conspirent à un même but et se réunissent sans se confondre. L'histoire, entre ses mains, est ce qu'elle est encore aujourd'hui et ce qu'elle a toujours été pour des esprits passionnés et systématiques : un témoin suborné, un conseiller complaisant dont les dépositions ou les avis sont accommodés aux desseins de ceux qui l'interrogent. Sa tâche est de montrer que les peuples les plus riches et les plus civilisés en apparence ont toujours été les moins heureux, ont toujours fini par être la proie ou du despotisme, ou de l'anarchie, ou de la conquête ; que le commerce, l'industrie, le luxe, les beaux-arts, sur lesquels nous fondons aujourd'hui notre bonheur et notre gloire, ne sont que des ministres de corruption et de servitude ; que l'âge d'or d'une nation est celui où elle n'a pas encore goûté à ces fruits empoisonnés de notre génie. Ainsi la Grèce, ainsi Rome n'ont été grandes, héroïques et libres, que dans le temps où elles étaient pauvres, dans le temps où elles méprisaient les richesses et les frivolités que les richesses apportent avec elles. Sparte avec ses mœurs simples et austères, sa vie bornée, sa rude discipline, voilà le plus haut degré de la perfection politique. Athènes, qui aurait pu l'égaliser sinon la surpasser, a été conduite à sa perte par Périclès : car lui, le premier, développa dans sa patrie, séduite par une fausse gloire, le goût de la magnificence et des arts inutiles, tous ces raffinements de l'esprit qui font passer l'art de bien dire avant celui de bien faire.

On devine les conclusions qu'amènent ces paradoxes historiques et qui composent la morale de Mably. Pourquoi les richesses ont-elles toujours eu cet effet de perdre les empires, d'avilir et de corrompre les nations ? Parce que les richesses ne peuvent exister sans la misère ; parce que les uns ne peuvent jouir du superflu que les autres ne soient privés du nécessaire, et que rien n'est plus contraire à la nature, c'est-à-dire à la justice, qu'un tel partage. La nature nous a donné à tous les mêmes organes, les mêmes besoins, et, par conséquent, les mêmes droits aux moyens de les satisfaire. Elle a fait plus, elle a mesuré ses présents aux besoins qu'elle nous a donnés ; elle a répandu assez de biens sur la terre pour nous rendre tous également heureux, si nous savons les partager.

C'est encore moins par elle-même que par les conséquences qu'elle amène dans l'ordre moral, que l'inégalité des richesses paraît être à Mably un des plus grands fléaux du genre humain. Elle éteint dans nos cœurs les sentiments naturels qui nous rapprochent les uns des autres, tels que la bienveillance et la pitié ; elle est l'origine de toutes les passions qui nous divisent et nous dégradent, de l'ambition, de l'avarice, de l'orgueil, de l'envie, de la haine ; elle nous porte à nous tromper, à nous dépouiller, à nous opprimer mutuellement ; elle fait des uns des tyrans, des autres des esclaves ; à tous elle ôte le bonheur et le sentiment de la dignité humaine, lequel, selon Mably, n'existe pas sans l'égalité.

Ce n'est pas encore tout : l'inégalité des richesses, c'est-à-dire des produits de l'activité humaine, n'est elle-même que le résultat de l'inégalité des facultés. Si l'on est décidé à supprimer l'effet, il faut donc aussi supprimer la cause. Mably ne recule pas devant cette conséquence : il soutient, comme on l'a fait depuis au profit

d'un système d'éducation, que tous les hommes naissent égaux par leurs facultés comme par leurs besoins; qu'originaires ils possédaient tous le même degré de force, d'intelligence, de sensibilité, et que l'éducation seule est responsable des inégalités et des différences qu'ils nous présentent aujourd'hui. L'éducation, telle qu'elle a été pratiquée jusqu'à présent, c'est-à-dire la culture de l'esprit portée au point de détruire notre égalité originelle, est donc réellement un mal. Que nos idées ne s'élèvent pas au-dessus de nos besoins, et que nos besoins ne dépassent pas la limite fixée par nos instincts : voilà la première règle de la morale. Mais la fortune et l'intelligence une fois enfermées dans leurs plus étroites limites, il reste encore le sentiment. L'âme avilie, déprimée par tout le reste, peut se relever de ce côté et trouver dans les affections du cœur, dans de nobles et purs dévouements, une partie de sa dignité et de sa force. Mably ne souffre pas plus cette cause d'inégalité que les deux autres. Il voudrait abolir dans nos cœurs l'amour et le devoir, c'est-à-dire tous les principes du désintéressement et du sacrifice, les deux religions qui partagent dans l'histoire les respects et l'admiration du genre humain, le stoïcisme et le christianisme. Ce qu'il met à la place de ces deux forces admirables de la nature, ce n'est pas l'intérêt, dans la plus large et la plus complète acception du mot; ce n'est pas, non plus, la passion, mais la brutale puissance du besoin.

Cette morale déplorable est le seul appui sur lequel repose la politique de Mably, ou, comme on dirait aujourd'hui, sa théorie sociale. La voici en deux mots. Toutes les inégalités, de quelque nature qu'elles puissent être, ont leur origine et leur fondement dans la propriété : car, si personne ne pouvait rien posséder en propre, il n'y aurait ni riches, ni pauvres; nous serions délivrés d'abord de l'inégalité de fortune. Avec l'inégalité de fortune disparaîtrait la diversité d'éducation, et celle-ci entraînerait après elle les différences qu'on croit remarquer aujourd'hui entre nos facultés. L'abolition de la propriété, la communauté des biens est donc la première condition d'un bon gouvernement. C'est par ce moyen que nous retournerons aux lois de la nature, et que nous rentrerons en possession de la dignité, de la paix, du bonheur que nous avons perdus : car cet état, qui doit être le but de tous nos efforts pour l'avenir, a déjà existé dans le passé. En sortant des mains de la nature, les hommes vivaient en commun des produits de la chasse, de la pêche et des fruits que la terre porte spontanément. On ne saurait convenir plus naïvement que le communisme est un retour vers l'état sauvage. Mais, par malheur, nous en sommes un peu éloignés aujourd'hui, ou du moins nous l'étions avant les belles prédications des successeurs de Mably. Que faut-il donc que nous fassions pour franchir la distance qui nous en sépare? Il faut établir des lois qui rétrécissent de plus en plus les limites de la propriété; il faut atteindre par l'impôt ou autrement tout ce qui n'est pas absolument nécessaire à la vie; il faut imposer de telles charges ou de telles entraves à la transmission et à la mutation des biens, qu'ils finissent par passer tous entre les mains de l'État; les testaments même seront abolis à une époque un peu plus reculée; on ruinera systématiquement le crédit public, un des plus grands fleaux de notre ordre social; le commerce, s'il ne succombe pas de lui-même sous de pareilles mesures, sera sévèrement interdit; l'industrie périra faute d'aliments; il n'y aura plus ni capitalistes, ni artisans, ni fermiers, ni propriétaires; chacun sera obligé de cultiver lui-même la terre qui le nour-

rit; et quant aux autres occupations sur lesquelles se fonde notre conservation et notre bien-être, au lieu d'être choisies par le caprice, ou par l'égoïsme, ou par la nécessité, ce sera la loi qui les distribuera entre tous pour le bien de tous. Les croyances et les idées seront mises en rapport avec la nouvelle situation des fortunes. On fermera les musées, les théâtres, les académies. Une éducation parfaitement conforme, semblable à celle des jeunes Spartiates, et plus physique que morale, maintiendra tous les esprits au même niveau. Une religion d'État, qu'il sera défendu de discuter ou de contredire, fera régner l'unité et la discipline parmi les consciences. « Le gouvernement, dit Mably, doit être intolérant; » et celui qui a écrit ces mots est le même que nous avons vu tout à l'heure sacrifier son avenir pour défendre contre le cardinal de Tencin les droits de la tolérance. C'est que, si la conscience quelquefois l'emporte sur nos intérêts, l'esprit de système est encore plus fort que la conscience. Nous en trouverons une nouvelle preuve dans la superbe indifférence avec laquelle Mably sacrifie à ses principes l'immense majorité du genre humain. Il comprend que la propriété une fois détruite, le travail a perdu ses plus puissants aiguillons. Vainement cherche-t-il à les remplacer par le patriotisme, l'amour de la gloire, le plaisir qu'apporte avec lui le travail en commun, il ne réussit pas à se faire illusion; il sait bien, et il le dit dans son livre du *Gouvernement et des lois de la Pologne* (in-12, Paris, 1781), que la servitude frappe les hommes et la terre de stérilité; aussi laisse-t-il échapper cet aveu : « Il vaut mieux ne compter qu'un million d'hommes heureux sur la terre entière, que d'y voir cette multitude innombrable de misérables et d'esclaves qui ne vit qu'à moitié dans l'abrutissement et la misère. » (*Principes de législation*, liv. I, ch. III.)

Qu'est-il besoin de faire la critique de ce système? Tout ce qu'on peut lui reprocher ne se fait-il pas une loi de l'avouer? Il fait mieux que d'avouer, il démontre par une logique irrésistible que le principe de la communauté, ou l'abolition de la propriété, n'est admissible qu'avec l'abolition de la liberté, qu'avec la tyrannie des consciences, l'abrutissement des esprits, la ruine de tous les sentiments élevés, une vie de misère et de privations au sein de l'ignorance, le retour de la barbarie et de l'état sauvage. Le principe de Mably est au fond de tous les systèmes socialistes : car tous, par des vues et sous des formes différentes, attaquent la propriété et sont fatalement poussés aux mêmes conséquences.

Aux ouvrages de Mably que nous avons cités plus haut, il faut ajouter les *Principes des négociations*, in-12, la Haye, 1757; la *Manière d'écrire l'histoire*, in-12, Paris, 1782; les *Droits et les devoirs du citoyen*, et la suite des *Observations sur l'histoire de France*, publiés après sa mort. On a publié la *Collection complète* de ses œuvres, en 15 vol. in-8, Paris, 1794-1795. On trouve en tête de cette collection l'*Éloge historique de Mably*, par l'abbé Brisard, couronné par l'Académie des inscriptions, en 1787, avec une notice de ses ouvrages par ordre chronologique. Consultez Ad. Franck, *Notice critique et historique sur Mably*, dans le compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques, année 1849.

MACHIAVEL, un de ces hommes rares qui, par leurs erreurs, comme par leur génie, ont vivement agité et glorieusement servi l'esprit humain, sans avoir élevé, à proprement parler, un monument philosophique, a, plus qu'aucun autre publiciste ou historien, occupé les penseurs et les moralistes. Les uns en l'approuvant, les autres en le combattant, tous en l'admirant, l'ont

étudié avec ardeur et avec fruit. Mais son influence sur les hommes d'État, les Médicis, Richelieu, Mazarin, Cromwell, Louis XIV, Frédéric II, Napoléon, a été moins étendue, moins profonde peut-être que l'action qu'il a exercée sur les métaphysiciens et les publicistes, Hugues Grotius, Hobbes, Spinoza, Bossuet, J. B. Vico, Montesquieu, J. J. Rousseau, Herder, Jean Muller, Fichte, Bentham.

Machiavel est, en effet, l'un des fondateurs de cette science qu'on appelle la philosophie historique et politique. Les problèmes qui sont l'objet de cette philosophie furent, comme on sait, posés et discutés dès le premier réveil des lettres; et l'une des choses qui nous intéressent le plus dans le XVI^e siècle, c'est précisément la lutte soulevée par les idées d'État et d'autorité, de liberté et de commandement, d'obéissance et de résistance, de pouvoir et de nationalité. D'un côté, l'on voit les défenseurs des princes; de l'autre, les avocats des peuples; entre les deux partis extrêmes, des modérateurs et des conciliateurs, diverses sortes d'*utopistes*: mais, dans tous les camps, on aperçoit quelques esprits supérieurs, appliqués à remonter aux origines et aux raisons de ces idées importantes, ardents à analyser les éléments de la chose publique, les bases de la société et du gouvernement, désireux enfin de découvrir les rapports nécessaires et naturels de l'individu au corps, du particulier au pouvoir, du citoyen à l'État. Les facultés et les droits de l'homme, pris isolément, doivent-ils être toujours subordonnés aux devoirs du citoyen et aux exigences de cet être général et abstrait qui se nomme l'État? Le bien privé est-il destiné à être sacrifié, de tout temps et de tout point, au bien commun et collectif? La personne humaine n'est-elle qu'un membre docile de cet individu à mille têtes, que représente la nation? Qui sera chargé de déterminer la mesure de ces sacrifices? Quelle est la meilleure forme d'État et de gouvernement? Quelle est l'organisation civile et politique la plus conforme aux besoins et à la destinée de l'homme, aux vœux d'un certain nombre d'hommes réunis sur une même étendue de terrain, sous l'empire des mêmes mœurs et des mêmes lois? Quels sont les droits inaliénables, quels sont les devoirs certains des gouvernants? A quelles conditions un État peut-il se constituer, subsister, fleurir et se perfectionner? Quel est, enfin, le but de la vie sociale? Voilà comment l'examen fut introduit, dès le commencement des temps modernes, dans les matières politiques et historiques; et Machiavel contribua puissamment, tantôt par d'audacieuses assertions, tantôt par des observations profondes ou fines, au développement de cet esprit nouveau, instrument et cause des plus terribles révolutions.

Bien que la vie de Machiavel soit très-connue, il est indispensable ici d'en rappeler les traits principaux, ceux qui servent à expliquer ses ouvrages et ses doctrines.

Nicolas Machiavel naquit à Florence, en 1469, dans une des plus anciennes familles de la Toscane. Sa jeunesse s'écoula active et studieuse, mais remplie aussi de plaisirs, durant l'époque la plus heureuse du règne des Médicis. De bonne heure, il se vit élevé au poste de secrétaire d'État, et, pendant quatorze ans, il s'y signala surtout comme diplomate, et notamment en France. La chute du gonfalonier Soderini et le retour des Médicis entraînaient, en 1512, la proscription de Machiavel. On ignore néanmoins s'il avait pris part à la conjuration de Roscoli; ce qu'on sait, c'est qu'il subit inutilement la torture, et qu'il gagna la généreuse sympathie du cardinal Jean de Médicis, depuis Léon X. La pauvreté fut la

suite de ce bannissement, mais la postérité la bénit, parce qu'elle lui valut plusieurs chefs-d'œuvre. Retiré malgré lui dans sa petite terre de San-Casciano, Machiavel chercha dans l'étude des consolations et des encouragements, et passa plusieurs années dans un commerce fécond avec Platon et Aristote, avec Tite-Live et Tacite. Ses *Discours sur l'art de la guerre, sur la première Décade de Tite-Live; ses Histories de Florence; ses Comédies*; son traité du *Prince*, telles sont les principales productions écloses dans cette retraite illustre. Les qualités et les mérites les plus divers et les plus distingués caractérisent le fond et la forme des ouvrages de Machiavel; et ceux mêmes qui lui refusent tour à tour les talents de politique, d'historien, de poète ou de penseur, sont du moins forcés de lui accorder le titre de grand écrivain. Il n'est pas un seul don propre aux auteurs du premier ordre qui n'apparaisse dans les écrits de cet homme d'État, un des élèves les plus heureux des classiques anciens. Aussi sa réputation s'accrut-elle rapidement par toute l'Italie. Plusieurs princes s'empressèrent de le consulter de nouveau dans les affaires les plus graves. Les Médicis eux-mêmes lui confièrent d'importantes missions et le rappelèrent à Florence dans les derniers jours de mai 1527. Il y expira subitement le 22 juin, âgé de cinquante-huit ans.

Le plus célèbre des écrits de Machiavel, le traité du *Prince*, n'était pas destiné à l'impression; composé en 1514, il ne fut du moins publié que quatre ans après la mort de l'auteur, en 1532. Composé en forme de mémoire, pour Laurent de Médicis, il présente de nombreuses traces d'adulation, et manifeste bien clairement le désir qu'avait Machiavel de sortir de l'abaissement où il gémissait, et de rentrer à tout prix dans les affaires. Ces dispositions suffisent pour expliquer les faiblesses où l'on voit tomber quelquefois un caractère si courageux et si inflexible. Cependant on formerait plusieurs volumes en réunissant les écrits composés à diverses époques pour interpréter les intentions de Machiavel: selon les uns, le *Prince* est un système complet d'irréligion et de despotisme, le code d'une politique infernale, le bréviaire des assassins couronnés, le catéchisme des plus horribles ennemis du genre humain; selon d'autres, c'est une satire, c'est le portrait du tyran habilement tracé pour inspirer la haine du despotisme et appeler les peuples à s'affranchir d'un joug odieux. Bacon pensait que Machiavel avait voulu montrer ce que les gouvernants ont coutume de faire, non pas ce qu'ils doivent faire; une triste image de la réalité, non pas un tableau idéal; la prudence politique, et non pas la sagesse d'État. Frédéric II, en composant l'*Anti-Machiavel*, affectait aussi de croire que le *Prince* n'était que le portrait de César Borgia, monstre affreux, présenté en modèle aux souverains qui prétendent gouverner par eux-mêmes. Une lecture attentive et impartiale instruit mieux: elle apprend que le *Prince* développe une double doctrine, l'une durable et permanente, l'autre passagère et momentanée. La première est libérale et patriotique, la seconde est à l'usage du despotisme; et celle-ci même est patriotique encore. En effet, si Machiavel, recourt aux mains dures et sévères, aux cruelles rigueurs du tyran, c'est pour accabler les factions qui déchirent sa patrie, c'est pour ramener l'ordre, la paix, le bien commun et le développement de toutes les puissances particulières et publiques. On est surpris que tant de critiques aient refusé de reconnaître que Machiavel accompagne toujours d'une désapprobation plus ou moins éclatante

l'exposé des principes pervers qu'il a développés. Tout en conservant, pour certaines crises sociales, l'emploi des remèdes les plus violents, l'usage de moyens immoraux, l'auteur du *Prince* ne cesse pourtant pas de distinguer ce qui est moral de ce qui ne l'est pas, ce qui est bien de ce qui est mal, ce qui est juste de ce qui est injuste. « Si les hommes étaient meilleurs, dit-il plus d'une fois, vous n'auriez pas besoin de force ni de fraude. » Elles sont de lui, ces paroles énergiques : « Vous ne pouvez pas appeler vertu égorger ses concitoyens, trahir ses amis, vivre sans foi, sans pitié, sans religion; cela peut faire acquérir l'empire, mais non de la gloire! » (Liv. I, ch. VIII.)

On a cherché à soutenir que Machiavel démentait dans le *Prince* ce qu'il avait avancé dans ses *Discours sur Tite-Live*. C'est là une erreur facile à rectifier pour qui veut lire de suite les deux ouvrages, sans prévention ni préjugé. Un même esprit anime le *Prince* et les *Discours*. Dans les *Discours*, l'auteur montre comment un peuple naturellement sain et bien organisé s'élève et grandit par l'effet de son amour pour la chose publique. Dans le *Prince*, on voit de quelle manière un seul homme puissant suffit, pour rétablir, au milieu d'âmes dépravées, l'unité de pouvoir et la liberté civile. Dans les *Discours*, Machiavel propose comme modèle la vie politique de la république romaine; dans le *Prince*, il appelle, il instruit un caractère hardi à s'exercer en réformateur de la nation. Comme il a pleine foi dans la vertu des exemples, il parcourt l'histoire de Rome, et, à l'aide des récits de Tite-Live, il essaye de prouver que la grandeur des Romains avait pour sources le libre mouvement des citoyens, la publicité de leurs actes et de leurs paroles, et surtout l'unité de la vie politique. Dans ces tableaux saisissants, éloquentes, il insiste avec prédilection sur la nécessité de la liberté, et sur la valeur du sentiment populaire. La voix du peuple est la voix de Dieu; le tiers état, *lo stato civile*, fait la force et l'avenir de l'État, et garde mieux la chose publique que ne pourraient faire l'aristocratie et l'oligarchie : à chaque page des *Discours*, c'est le républicain, c'est le compatriote et le disciple de Dante, qu'on entend et qu'on admire. D'où vient cependant, encore une fois, que Machiavel attend et prépare la venue d'un despote? C'est qu'il lui tarde de remplacer la confusion par l'ordre, et l'esprit de parti par l'esprit public; c'est parce qu'il a reconnu que les temps de confusion civile ne peuvent cesser que par le bras d'un réorganisateur armé, d'un restaurateur impitoyable, d'un instrument de fer et de feu; c'est pour cela qu'il souhaite à Florence et à l'Italie un monarque absolu, un seul et unique maître qui, dans l'intérêt du bien commun, au profit de la patrie, n'hésite point à user tour à tour de la force et de la ruse, à frapper comme à protéger, à marcher dans le mal comme dans le bien, chaque fois que l'exige le but de l'État, l'unité. Un tel prince est, si l'on veut, un mal; mais c'est un mal nécessaire, comme l'est la guerre; c'est un mal passager, car l'ordre rétabli rendra à chacun la libre disposition de toutes ses facultés. Ce prince, au surplus, doit imiter Moïse, Thésée, Romulus, Cyrus, plutôt qu'Agathocle ou César Borgia. César Borgia n'est véritablement à suivre qu'en ce qui regarde la conséquence inflexible de sa volonté. Ce prince doit s'efforcer de se concilier la sympathie du peuple et son admiration, par de belles actions, par des exemples de courage, de vigueur, d'habileté et d'intelligence. Il doit secourir et défendre la vertu et le génie; il ne doit sévir que contre les factions qui mi-

nent le corps social, qui en sont les plaies et les maladies, et qui, si on ne les arrête, en causent la mort.

On le voit donc, le *Prince* et les *Discours* ne se contredisent pas. Au fond, dans l'un et l'autre ouvrage, Machiavel expose la même doctrine, celle qui lui est personnelle et naturelle, et que font éclater ses plaintes fréquentes sur l'abaissement de sa patrie. Il y a deux manières, selon lui, de vaincre et de gouverner : l'une emploie les lois, l'autre la force; l'une convient aux hommes, l'autre aux brutes; mais chaque fois que la première ne suffit pas, il faut bien se servir de la seconde. Le prince doit savoir tirer parti de la nature animale, comme de la nature humaine. En présence de la nature animale, qu'il se montre lui-même animal, lion et renard; renard pour connaître les pièges, lion pour épouvanter les loups! Traiter les méchants comme les gens de bien, c'est se préparer de cruelles déceptions. Tous les moyens sont permis, lorsqu'ils servent à sauver l'État, la vie et la propriété publiques. La nécessité politique est la loi suprême; le salut de l'État est le premier et le dernier besoin de l'homme; le défenseur de l'État est donc autorisé à disposer de tout ce qui peut sauver l'État.

C'est ce droit suprême et absolu de l'État qui est la conviction la plus forte de Machiavel, et ses principaux écrits n'ont d'autre but que de répandre et d'affermir cette conviction parmi les Italiens. L'État, sa centralisation et son unité, sa puissance souveraine et son indépendance complète, voilà les notions que Machiavel ne cesse d'éclairer, comme il dit, de l'*expérience des anciens*, et d'observations modernes.

Sur quoi fonde-t-il la doctrine de l'unité publique? La condition du progrès, c'est l'harmonie; point d'harmonie, point de suite sans unité, sans accord, sans un centre fixe et immuable. Une seule et même pensée, une seule et même volonté, un seul et même sentiment, telle est la base de l'ordre, comme l'ordre est le fondement de la prospérité. Tout ce qui existe ensemble dans les limites d'un même pays, toutes les individualités doivent aboutir à la communauté. La communauté est le terme et la fin de tout développement particulier et privé. Toute vie individuelle, toute sphère personnelle n'est qu'un élément de la vie générale, qu'un rayon du cercle commun, qu'un membre, enfin, de l'État. Tous les membres, sous peine de dépérir, doivent obéissance et assistance au cœur qui les anime, à la tête qui les gouverne : un seul chef, par conséquent; un seul fondateur, un seul directeur, un seul souverain. Homère l'a dit : « Qu'un seul homme soit le maître! » Le bien commun, c'est-à-dire le bien de chaque particulier, sera le résultat infaillible de cette organisation énergique. Il y a plus : chaque citoyen imitera dans sa vie privée la marche de l'État; l'État sera le modèle du citoyen, de même que la durée de l'État dépend de la grandeur des citoyens. Que chaque sujet soit un État en petit, et l'État sera un citoyen en grand.

Voilà pourquoi Machiavel veut que le citoyen développe toutes ses facultés et ses ressources, avec toute la vigueur dont il se trouve capable, et s'élève à la plus haute puissance possible; voilà pourquoi il considère le besoin, la nécessité, comme la véritable école de la civilisation et de la félicité publique. Travailler, souffrir, lutter, braver tous les genres de difficultés et d'orage, c'est là ce qui forme l'homme et le prépare aux solides victoires. La dignité humaine consiste dans le courage, dans la puissance du sacrifice, à ne jamais désespérer de soi ni d'au-

trui. Il vaut mieux se repentir d'avoir agi que de n'avoir point agi. L'action, voilà ce qui honore l'homme; l'inertie, l'oisiveté le dégrade et l'énerve. Le destin favorise les fortes volontés et les caractères intrépides; et si Rome a été immortelle, c'est parce qu'elle a eu le génie de l'action, et si les Sybarites sont méprisés, c'est parce qu'ils n'ont su que jouir. Chez Machiavel, l'homme se confond avec le citoyen, et le citoyen n'est vraiment tel qu'en se concentrant tout entier dans la vie active, dans la vie publique.

Mais est-il possible d'absorber ainsi l'homme dans le citoyen? Un tel progrès n'est-il pas au-dessus ou en dehors de la nature humaine? L'instinct du progrès, répond Machiavel, est un fait manifeste. La nature a créé les hommes de manière qu'ils désirent tout sans pouvoir tout atteindre. Le désir, qui n'est jamais entièrement satisfait, entretient une continuelle tendance à de nouveaux efforts, à des conquêtes plus brillantes. De là le mouvement moral et politique, de là ce magnifique déploiement de force et de talents, de là cette ardente émulation, de là enfin l'accroissement du bien commun et de la chose publique. Les lois et les mœurs naissent de ce même mouvement, qui les rend indispensables. Les lois améliorent l'homme, de même que la pauvreté le rend industrieux et laborieux. Les bonnes mœurs ont besoin des lois pour durer, et les lois les meilleures ont besoin des mœurs pour être sérieusement observées. La loi est le nerf et l'âme des existences libres et grandes. Un État qui veut subsister aura soin de mêler heureusement toutes les puissances de la nation, de les unir sagement par le lien des mêmes lois, des mêmes mœurs, et de faire en sorte que les différentes formes de gouvernement, ailleurs successives et hostiles, se pénétrèrent les unes des autres et constituent un ensemble harmonieux. Et de tout cela résultera, suivant Machiavel, un perfectionnement tel que les individus se trouveront, pour ainsi dire, égaux et identifiés à l'État, aussi grands, aussi dévoués que l'État, et non moins durables que lui ni moins immortels.

L'immortalité, la durée des nations, la continuité du genre humain a aussi occupé l'auteur des *Discours* et du *Prince*; et cette grave question, il l'a résolue dans le sens de Jordano Bruno et de J. B. Vico, à d'autres égards encore ses disciples et ses imitateurs. L'histoire de l'humanité, l'histoire des peuples, ne suit, à ses yeux, qu'une marche pareille à celle des corps terrestres et célestes, une marche circulaire. Les choses de ce monde n'ont point de permanence; elles sont entraînées par un flux et reflux sans fin, par un va-et-vient sans terme: rien n'est vieux, rien n'est neuf; le fond persiste, les formes varient et se renouvellent. Le désordre succède à l'ordre, l'ordre au désordre, le bien au mal, le mal au bien, l'activité à l'oisiveté, l'oisiveté à l'activité, en un mot, le mouvement au repos et le repos au mouvement. Toujours un excès appelle un excès contraire. Plus un peuple possède de sources d'énergie et de principes de grandeur, plus il répète fréquemment ces alternatives et ces retours. Il périclète, il disparaît, dès qu'il perd la force de réagir et de se précipiter de l'excès contraire dans l'excès où il est tombé.

Il restait encore à Machiavel, à la fois anatomiste des États et leur législateur, à décrire les moyens de se maintenir le plus loin possible des mouvements extrêmes, pour mieux avancer. Comment un État menacé de décadence peut-il se relever et rentrer dans les voies du progrès? En aspirant sans cesse à revenir à son principe.

Se renouveler en retournant à son point de départ, à son dessein primitif et idéal, à son *signe*; c'est là l'unique condition de durée pour les nations, aussi bien que pour les individus. Comme tout être et toute institution contiennent quelques germes de puissance et de bien, de prospérité et de gloire, il ne s'agit pour chaque institution, pour chaque être, que de développer ces germes, de les faire éclater et de les féconder; que de les rajourner et de les raviver, lorsqu'ils commencent à s'épuiser ou à s'obscurcir.

Tels sont les traits distinctifs de la théorie de Machiavel sur l'État et ses rapports avec l'individu, sur le développement de l'homme social et sur les enseignements que la politique doit tirer de l'histoire. Ils sont empruntés à l'étude comparative des *Discours* et du *Prince*, et à l'examen de la polémique dont le *Prince* dès le xvi^e siècle a été le sujet. Cette polémique où paraissent d'abord les noms célèbres de Gentillet, de Possevin, de Campanella, de Gaspard Scioppius, a mis en lumière un dernier service rendu par le secrétaire de Florence aux sciences morales et politiques. Elle a constaté un progrès de l'esprit moderne, accompli par le génie de Machiavel, à savoir l'émancipation des études politiques. Durant le moyen âge, ces études avaient été envisagées comme une branche de la théologie, comme un simple corollaire du dogme, tributaire et justiciable de l'Église. A dater des travaux de Machiavel, elles furent considérées, malgré les réclamations de leurs anciens juges, comme une partie distincte et libre de la science humaine, comme un ordre de connaissances laïques et séculières. Machiavel en avait appelé, dans tous ses jugements, non pas à l'autorité ni à la tradition, mais à l'expérience et au raisonnement. Il était allé plus loin encore; il n'avait pas seulement séparé la religion et la politique, l'Église et l'État, en renfermant l'Église dans les choses divines et en constituant l'État maître unique des choses terrestres; mais il avait distingué jusqu'à l'excès la politique et la morale, ce qui intéresse une situation passagère et ce qui importe à la nature éternelle de l'homme. Il avait revendiqué pour l'esprit humain le droit de construire un système d'État, une doctrine politique, indépendamment de l'Église et de l'école. Enfin, quoiqu'il eût le tort, sévèrement expié, de trop détacher la politique de la morale, Machiavel eut le grand mérite d'exiger que l'on concédât aux sciences politiques un domaine à part, propre à elles seules, distinct et indépendant. Machiavel, sans annoncer expressément un si grand dessein, a accompli, pour les sciences historiques et politiques, ce que Galilée, Bacon, Descartes et Leibniz ont effectué dans l'intérêt des sciences expérimentales, exactes et spéculatives. C'est à ce titre surtout que son nom mérite d'être inscrit dans les annales de la philosophie.

Tous les ouvrages de Machiavel n'ont été imprimés qu'après sa mort. La première édition de ses principales œuvres parut à Florence, 1531-1532, en trois parties, in-4. La meilleure édition complète a été publiée à Florence, 1813, 8 vol. in-8, et 1818, 10 vol. in-8. Il existe plusieurs traductions françaises à peu près complètes; celle de Tétard, la Haye, 1743, 6 vol. in-12; celle de Guiraudet et Hochet, Paris, 1779, 10 vol. in-8; celle de Périès, Paris, 1823-1826, 12 vol. in-8.

L'*Anti-Machiavel* de Frédéric II publié par Voltaire, parut à la fois la même année 1740, en plusieurs villes d'Allemagne et de Hollande, in-8. La publication d'Aimé Guillon sous ce titre: *Machiavel commenté par Napoléon Bonaparte*, manuscrit trouvé dans le carrosse de Bonaparte

après la bataille du Mont-Saint-Jean, Paris, 1816, 2 vol. in-12, n'est que la reproduction de l'*Anti-Machiavel de Frédéric II*.

On peut encore consulter sur Machiavel les ouvrages suivants : *Machiavel, son génie et ses erreurs*, par Artaud de Montor, Paris, 1833, 2 vol. in-8 ; — *Commentaires politiques et historiques sur le traité du Prince et l'Anti-Machiavel*, par M. de Bouillé, Paris, 1827, in-8 ; — *de Machiavel et de l'influence de sa doctrine sur les opinions, les mœurs et la politique de la France pendant la révolution*, par de Mazères, Paris, 1816, in-8 ; — *Réformateurs et publicistes*, par Ad. Fournier, Paris, 1864, in-8 ; — *Machiavel*, par M. Nourrisson, in-18, Paris, 1874. C. Bs.

MACKINTOSH (sir James), un des derniers membres de l'école écossaise, esprit distingué par l'universalité de ses connaissances, par l'heureuse clarté d'un langage à la fois rapide et élégant, publiciste, juriconsulte, orientaliste, historien, moraliste, philosophe enfin, est né vers 1766, dans le comté d'Inverness, et mort à Londres en 1832.

Il venait d'entrer dans le barreau lorsque la révolution française éclata ; il embrassa sa cause avec Fox contre Burk, dans un livre éloquent, *Vindiciae gallicæ*. Cette *Défense du peuple français* lui valut, de la part de l'Assemblée législative, le titre de *citoyen français*, et dans le parti whig un succès extraordinaire et un brillant accueil. La Terreur changea ses opinions, lui dicta des jugements très-sévères sur cette même révolution et le rapprocha des torys. Pitt lui offrit une chaire de droit à Lincoln's-Inn. Plus tard, il fut nommé juge au tribunal (*recorder*) de Bombay. Pendant les dix années passées dans cette colonie, Mackintosh y fonda une société savante, acquit une érudition asiatique très-remarquable et concourut à faire mieux connaître la philosophie indienne. De retour de l'Inde, en 1811, il entra au Parlement comme député du comté de Nairn, et devint un des membres les plus considérés de cette opposition énergique qui combattit lord Castlereagh, pour opérer une réforme parlementaire, et l'émancipation religieuse.

En histoire, il est le disciple de Robertson et de Hume, c'est-à-dire historien philosophe et libéral. Deux ouvrages curieux attestent cette excellente tendance : le premier est une courte *Histoire d'Angleterre*, le dernier une consciencieuse *Histoire de la révolution de 1688*, puisée aux archives d'Angleterre et de France, mais publiée seulement après la mort de l'auteur, en 1834.

Mackintosh a laissé quelques traces honorables dans l'histoire de la philosophie, particulièrement comme collaborateur de la *Revue d'Édimbourg* et de l'*Encyclopédie britannique*. Il a fourni au célèbre recueil d'Écosse un grand nombre de morceaux fort recherchés, parmi lesquels deux essais intitulés *Considérations sur l'histoire de la philosophie depuis la renaissance des lettres* et un Examen critique de l'ouvrage de Mme de Staël, de l'*Allemagne*. Ces articles ont été recueillis et traduits en français, par M. L. Simon, sous le titre de *Mélanges philosophiques*, Paris, 1829, in-8.

Dans la septième édition de l'*Encyclopédie britannique* a paru une *Histoire de la philosophie morale*, destinée à continuer, dans cette même collection, la précieuse *Histoire des sciences métaphysiques* de Dugald Stewart. Le travail de Mackintosh fut traduit en français par M. Poret, Paris, 1836, in-8.

Cette histoire à laquelle le nom de Mackintosh demeure attaché offre plus d'une lacune, à la

vérité, et plus d'une conclusion trop systématique. Elle n'est ni complète, ni impartiale. La morale de l'antiquité et celle du moyen âge y sont traitées avec une fâcheuse précipitation. L'Allemagne, quoique parfaitement connue de l'auteur, est tout à fait laissée de côté. Toutes les écoles morales sont réduites à deux, l'école *intellectuelle* et l'école *sentimentale*. Les partisans de la première sont négligés et même sacrifiés aux partisans de la seconde, c'est-à-dire aux amis de Mackintosh. Ainsi, Ferguson, Price, Reid, Butler, Dugald Stewart, sont presque passés sous silence ; tandis que Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Hartley sont traités avec complaisance. En dépit de ces préjugés et de ces omissions, cette histoire est d'une incontestable utilité, non-seulement parce qu'elle achève le mouvement de la philosophie écossaise, mais parce qu'elle initie le lecteur du continent aux détails tout indigènes de la philosophie morale dans la Grande-Bretagne. On y trouve le tableau le plus exact des plus récentes tentatives de cette philosophie. Au surplus, si l'auteur laisse en dehors de son plan beaucoup d'hommes qui ont servi la morale moderne, il fait aussi revivre bien des noms tombés dans l'oubli. A la sagacité qui choisit dans chaque système le trait le plus caractéristique, il unit des principes généraux opposés aux doctrines de l'intérêt et de l'égoïsme, aux égarements d'un Hobbes ou d'un Bentham.

Voici ces principes, tels que Mackintosh lui-même les expose en passant en revue les systèmes du xvii^e et du xviii^e siècle. L'approbation morale n'est pas une opération de l'intelligence, c'est une émotion, un sentiment (*a feeling*). L'utilité, en général, est le criterium de la moralité de nos actions. Cependant la conscience est un sentiment indépendant de l'utilité ; elle résulte de la combinaison simple et indissoluble de différents éléments, des sentiments personnels et des sentiments sociaux ; elle est douée de la faculté de prononcer que certaines actions sont des devoirs, certaines dispositions des vertus, et nous oblige moralement de cultiver les unes et d'accomplir les autres. Notre bonheur dépend de l'obéissance prêtée à la conscience par la volonté. Cette obéissance, cette approbation morale, tour à tour volontaire et involontaire, n'est pas l'effet du raisonnement ou de la réflexion. Elle a pour origine et pour appui le plaisir que toute affection bienveillante produit en nous ; et elle devient la source de toutes ces émotions, de tous ces désirs qui déterminent notre volonté, parce qu'ils sont relatifs au besoin d'être heureux. La sympathie, telle est la véritable cause de notre bonheur ; et de même que le vœu de notre bonheur est inséparable de notre existence, la disposition à céder constamment à la sympathie s'associe à tous nos actes, à toutes nos volontés. La loi de la conscience se confond ainsi avec celle de la sympathie ; l'une et l'autre dominent notre nature active et morale, nos affections personnelles et nos affections sociales, nos plaisirs et nos peines. La conscience refuse son approbation à tout ce qui est contraire à la sympathie, et intervient par conséquent entre toute passion égoïste et ce qui est véritablement utile. L'utilité générale n'est donc le signe de la moralité des actions que parce qu'elle s'accorde avec les prescriptions de la conscience et les inspirations de la sympathie, c'est-à-dire avec la véritable constitution de l'homme.

Il est inutile de montrer combien cette théorie est vague. L'approbation morale, supposant un jugement, est un fait intellectuel autant qu'un sentiment ; la raison y a sa part, aussi

bien que la sensibilité. Celle-ci ne saurait donner un caractère d'obligation à tout devoir désagréable et difficile; elle ne peut conduire à l'idée de la loi souveraine, du droit absolu. Le devoir perdant sa nature impérative, la liberté et le mérite sont profondément ébranlés. L'utilité ne peut pas davantage être admise comme caractère distinctif des bonnes actions, parce qu'elle ne peut point prendre la place de la justice, seule règle des intentions vertueuses. Ainsi quelque généreux que soit ce dernier essai de l'école sentimentale, il n'en est pas moins très-insuffisant. C. Bs.

MACROBE (*Ambrosius Aurelius Theodosius Macrobius*), personnage consulaire et philosophe célèbre du temps de l'empereur Théodose le Jeune, n'appartient à l'histoire de la philosophie que par quelques pages de ses *Saturnales*, grande compilation littéraire sous forme de dialogue, et par son *Commentaire sur le Songe de Scipion*. Le septième livre des *Saturnalia*, imité ou traduit en partie des *Questions symposiaques* de Plutarque, traite de la question de savoir quand et comment il est permis de philosopher dans un repas. Ce n'est qu'une discussion élégante et agréable. Le *Commentaire sur le Songe de Scipion* a une tout autre importance. La belle fiction qui terminait les dialogues de Cicéron sur la *République* est justement admirée, et comme imitation du célèbre récit de Her l'Arménien dans la *République* de Platon, et comme résumé éloquent des croyances de l'antiquité païenne relativement à une autre vie et au sort que les hommes y doivent attendre, selon le mérite de leurs actions ici-bas. Macrobe, qui l'interprète en philosophe et non en grammairien, montre d'abord, avec beaucoup de finesse, la différence qu'il y a entre les deux ouvrages de Platon et de Cicéron sur la *République*. Puis il défend le droit qu'ont les philosophes de présenter quelquefois sous forme fabuleuse les plus sublimes théories; puis, comme la fable de Cicéron est un songe, il cherche à quelle espèce de songes il la faut rapporter; enfin il entre dans l'examen même de l'ouvrage, où, rencontrant tout à tour des questions de mathématiques, d'astronomie, de morale, etc., il suit l'auteur dans ces discussions si diverses, avec une grande abondance de savoir, et quelquefois une remarquable subtilité de raisonnement. Il y a donc peu de sciences dont l'histoire n'ait à tirer quelque profit d'un tel commentaire. Mais l'histoire de la philosophie n'est pas celui qui y trouvera le plus grand nombre de documents à recueillir; il y remarquera cependant (liv. II, ch. xiii et suiv.) l'analyse assez claire des opinions de Platon et d'Aristote sur la nature de l'âme, et (liv. I, ch. xiii) un beau développement de cette idée qu'il y a deux morts: l'une résultant de la séparation du corps et de l'âme, séparation que Dieu seul a le droit d'ordonner; l'autre, l'entier triomphe de la raison sur les sens, qui est le but où peuvent tendre ici-bas tous les efforts du sage. Au chapitre suivant, se lit un résumé instructif des opinions de l'ancienne philosophie sur la nature de l'âme, où l'on voit que l'opinion la plus répandue, même chez les païens, était en faveur de sa spiritualité et de son immortalité (*obtinuit tamen non minus de incorporeitate ejus, quam de immortalitate sententia*). Au douzième chapitre du livre II le commentateur va plus loin encore, sur les traces de Cicéron: il soutient que l'essence de l'humanité est dans l'âme, véritable émanation de la substance de son créateur. Les lignes suivantes, qui terminent et résument tout ce commentaire, en donnent une idée assez fidèle: « La

philosophie comprend trois parties, la physique, la morale, la rationnelle (ou science de ce qui est incorporel), Cicéron, dans ce Songe, n'en a omis aucune. En effet, ces exhortations à la vertu, à l'amour de la patrie, au mépris de la vaine gloire, sont-elles autre chose qu'un système de morale? Lorsqu'il parle de la disposition des sphères, de la grandeur des astres, de la puissance dominante du soleil, des cercles célestes, des zones terrestres, des espaces occupés par l'Océan, et des secrètes harmonies du monde, il nous déroule les mystères de la physique. Enfin, lorsqu'il dispute sur le mouvement et l'immortalité de l'âme, dans laquelle il n'y a rien de corporel, rien de sensible, et dont l'essence ne peut être perçue que par la seule raison, alors il l'élève aux plus grandes hauteurs de la philosophie rationnelle. On peut donc déclarer qu'il n'y a rien de plus parfait que cet ouvrage, qui embrasse la philosophie tout entière. » C'est attribuer à l'œuvre surtout poétique de Cicéron une sorte d'unité dogmatique que l'auteur n'a sans doute pas voulu y mettre; on ne peut nier pourtant que cette beauté même et l'élevation des doctrines du philosophe romain n'aient quelquefois heureusement inspiré son commentateur, de manière à faire oublier qu'il écrivait à une époque de décadence déjà avancée. Une remarque qu'il n'est peut-être pas inutile de faire en terminant, c'est que tout ce spiritualisme des écoles païennes que Macrobe commente d'après Cicéron, paraît être resté étranger à toute influence de l'enseignement chrétien, et non moins étranger à tout esprit de polémique et de rivalité envers la nouvelle religion, alors triomphante. — La première édition savante des œuvres de Macrobe est celle de Gronovius (in-8, Leyde, 1670), plusieurs fois réimprimée, avec ou sans commentaires, notamment dans la collection Bipontine (2 vol. in-8, 1788); Lud. Jan en a publié en 1843 à Quedlimburg une édition toute nouvelle accompagnée d'amples commentaires; c'est un travail supérieur par la critique à celui de Gronovius. Macrobe a été traduit en français par M. de Rosoy (2 vol. in-8, Paris, 1826-1827). Une traduction grecque du *Commentaire sur le Songe de Scipion*, par le célèbre moine byzantin Maxime Planude, est encore inédite. On peut consulter, en outre, sur Macrobe, une dissertation de Mahul, insérée dans les *Annales encyclopédiques* de Millin, 1817, t. V, p. 21-76; et la thèse de L. Petit, de *Macrobio Ciceronis interprete philosopho*, in-8, Paris, 1866.

E. E.

MACROCOSME, MICROCOSME (de *μακρός*, grand; *μικρός*, petit; *κόσμος*, monde), deux termes corrélatifs particulièrement en usage chez les philosophes mystiques ou plutôt hermétiques, et qui ne signifient autre chose que *grand monde*, *petit monde*. Plusieurs philosophes de l'antiquité, entre autres Platon, Pythagore et l'école stoïcienne tout entière, considéraient le monde comme un être animé, assez semblable à l'homme, et composé, ainsi que lui, d'un corps et d'une âme. Cette opinion, développée et exagérée par le mysticisme, est devenue la théorie du macrocosme et du microcosme, d'après laquelle l'homme est le miroir fidèle et le résumé de la création, c'est-à-dire un univers en petit, et l'univers un homme en grand. Les mêmes principes et les mêmes facultés qu'on aperçoit dans l'un, on les attribua à l'autre, et, cette assimilation une fois admise, on ne s'arrêta plus, on se laissa entraîner en même temps à deux excès opposés: on attribua à l'homme un pouvoir imaginaire et surnaturel sur les lois les plus fondamentales de l'univers, et on fit dépendre

des phénomènes les plus éloignés de l'univers les actions et la destinée de l'homme. Ces deux excès contraires sont l'alchimie et l'astrologie, que l'on trouve réunies ensemble dans la médecine hermétique. Que l'on passe en revue les différents écrivains qui ont attaché leurs noms à ces rêveries, Jacob Boehm, Robert Fludd, Van Helmont, Saint-Martin, on les verra tous dominés par cette pensée, qu'il y a une corrélation parfaite entre l'homme et l'univers : par exemple, entre nos différents organes et les différents métaux; entre les métaux et les principales constellations; entre la vie qui nous anime et la vie générale du monde. Ces idées se rattachent à un système plus général, panthéiste au fond et mystique dans la forme, qui n'admet qu'une substance se révélant dans l'univers par une variété infinie, et se concentrant ou plutôt se résument dans l'homme. VOY. KABBALÉ, BOEHM, VAN HELMONT, etc.

MAGNEN (Jean-Chrysostome), né à Luxeuil, en Franche-Comté, professait la médecine, à Pavie, vers le milieu du xviii^e siècle. Tennemann lui attribue quelque part d'influence dans le mouvement réformateur qui prépara la révolution cartésienne. A cette époque, où, pour renouveler la philosophie, on s'essayait à reproduire, à remettre en honneur tous les systèmes anciens que n'avait pas connus l'école du moyen âge, où Campanella ressuscitait les Alexandrins, et Bérigard les Ioniens, Magnen entreprit, à l'exemple de Senneret, de faire valoir les principes de la doctrine atomistique. On a de lui : *Democritus reviviscens, sive de atomis*, in-4, Pavie, 1646; in-12, ib., 1646; in-12, Leyde, 1648; in-12, la Haye et Londres, 1658. Le nombre de ces éditions atteste qu'en effet le livre de Magnen eut du succès. C'est un traité dans lequel la philosophie proprement dite occupe une moindre place que la physique, mais où se rencontre plus d'un théorème dont Gassendi n'a pas dédaigné de faire son profit. B. H.

MAIMON (Salomon), philosophe de l'école de Kant, était né en 1753, à Neschwitz en Lithuanie, fils d'un pauvre rabbin. L'étude du Talmud n'avait servi qu'à exciter en lui un vif désir de connaître. Il vint en Allemagne sans moyens matériels et comprenant à peine la langue du pays. Il arriva dans le plus misérable état à Berlin, où Mendelssohn l'accueillit et le dirigea dans ses études philosophiques. Il vécut ensuite alternativement à Hambourg, à Amsterdam, à Breslau, à Berlin, jusqu'à ce qu'enfin il fût assez heureux pour trouver un asile dans une terre de Silésie appartenant au comte de Kalkreuth et où il mourut en 1800.

Maimon prit part à la rédaction de divers recueils périodiques, notamment à celle du *Magasin de psychologie expérimentale*, publié par Moritz, et donna un commentaire du *Moré nebouchim* de Maimonide, Berlin, 1791, in-4. Sa vie, écrite par lui-même et mise au jour par Moritz, est pleine d'intérêt. Quoi de plus singulier, en effet, que de voir le fils d'un rabbin polonais, né au sein de l'indigence, passer du Talmud à la *Critique de la raison pure*, venir se placer parmi les penseurs de l'Allemagne, et exercer une influence marquée sur le mouvement philosophique de l'époque?

Il débuta par un *Essai sur la philosophie transcendante*, Berlin, 1790, in-8, qu'il fit suivre d'une *Histoire des progrès de la Métaphysique en Allemagne depuis les temps de Leibniz et de Wolf*, Berlin, 1793, in-8, et d'un *Traité sur les Catégories d'Aristote*, Berlin, 1794, in-8. Il publia encore des *Recherches critiques sur l'esprit humain*, ou *Tableau des facultés de connaître et de vouloir*, Leipzig, 1797, in-8. Son principal écrit, du reste, est celui qui a pour titre : *Essai*

d'une nouvelle logique, ou Théorie de la pensée, Berlin, 1794, in-8, suivi de *Lettres de Philalèthe à Énésidème*. Dans cet ouvrage, Maimon déclare accepter la partie négative ou antidogmatique de Kant; mais il en rejette la partie positive ou doctrinale, et prétend en corriger les défauts et combler les lacunes. En même temps qu'il partageait avec Beck et Reinhold l'ambition de rectifier et de compléter la *Critique*, il professa un scepticisme plus absolu que celui de Schulze lui-même. Au total, son œuvre ne fut qu'un simple incident entre la pensée de Kant et celle de Fichte.

Les chapitres ix et x de sa *Logique* sont surtout remarquables : ils traitent spécialement de l'origine des idées de temps et d'espace et des catégories. Quant aux premières, Maimon n'admet ni la doctrine de Leibniz et Wolf, selon laquelle l'espace et le temps sont les formes mêmes des choses en soi, et, par conséquent, entièrement objectifs, en tant que les choses sont perçues par les sens; ni celle de Kant qui les conçoit comme les formes *a priori* et purement subjectives de l'intuition sensible. Au jugement de Maimon, cette question est insoluble, parce que nous ne pouvons savoir ni ce que les choses sont en soi, ni ce qu'est en soi la faculté de connaître. On est libre, dit-il, de supposer le principe des idées de temps et d'espace soit dans celle-ci, soit dans celles-là. Selon lui, cependant, elles constituent ce qu'il y a d'objectif dans les choses sensibles, parce qu'elles expriment, non les rapports des objets au sujet qui les perçoit, mais les rapports extérieurs des objets entre eux; elles sont la condition *a priori* de toute connaissance réelle, parce que ce n'est que par elles que les représentations sensibles sont différenciées entre elles. Elles ne sont pas la condition de la possibilité des objets extérieurs, et c'est par une illusion psychologique que nous les concevons ainsi, illusion qui provient de ce que nous ne pouvons nous représenter ces mêmes objets comme distincts qu'au moyen de ces idées.

Maimon est plus sceptique qu'idéaliste; l'idéalisme est pour lui tout aussi douteux que le réalisme. L'idéalisme, dit-il, d'après lequel les objets dits extérieurs ne sont autre chose que des modifications de notre faculté de connaître ou du *moi*, est irréfutable; ce qui ne veut pas dire qu'il soit conforme à la vérité. On peut bien concevoir d'une manière indéterminée une chose en soi comme existant en dehors de l'entendement; mais il est impossible de la déterminer comme telle : il y a contradiction à concevoir, en dehors de l'entendement, un objet déterminé, puisqu'il ne peut l'être que par la pensée; toutefois, ajoute Maimon, sans sortir de lui-même, l'entendement peut, en toute connaissance sensible, distinguer deux éléments, savoir : d'abord ce qui change en même temps que l'état de l'organe et, par conséquent, tient à l'état du sujet; et ce qui demeure invariable et, par conséquent, appartient à l'objet. Le premier de ces deux éléments est ce qu'il y a de purement subjectif dans la connaissance, le second constitue ce qu'il y a d'objectif. Les sensations dépendent du sujet et varient avec lui; mais il nous est impossible de concevoir un corps autrement qu'étendu : l'idée d'espace est donc ce qu'il y a d'objectif dans la notion d'un corps; de même toute pensée déterminée suppose l'idée du temps. Maimon conclut de là qu'il n'y a de savoir réellement objectif que les mathématiques pures, et que la connaissance empirique est une pure illusion.

Cette doctrine de Maimon est moins une modification de celle de Kant qu'un raffinement, une exagération plutôt qu'une rectification de la pensée du maître. Il en est à peu près de même

de sa théorie des catégories, qu'il distingue subtilement des *formes* de la pensée. Les formes de la pensée, selon lui, sont des rapports possibles entre des objets tout à fait indéterminés, et les catégories sont ces mêmes rapports, en tant qu'ils sont considérés comme des rapports réels entre des objets indéterminés en soi, mais déterminables. Les formes sont la condition des catégories, celles-ci pour se réaliser supposant les formes. Les catégories sont les prédicats élémentaires ou nécessaires, déterminés *a priori*, de tous les êtres réels; les formes ne sont pas des prédicats, mais seulement des modes déterminés *a priori* de leur application à des sujets en général. Ainsi, par exemple, au point de vue de la *qualité*, la première forme de la pensée est celle de l'*affirmation*, à laquelle correspond la catégorie de la *réalité*.

Au reste, le tableau des catégories de Maimon, à l'exception de la catégorie de la *relation*, est, à peu de chose près, le même que celui de Kant; seulement il ramène toutes les formes de la pensée, tous les modes du jugement, à un principe général unique, celui de la *déterminabilité*, que tout jugement suppose : c'est de là qu'il faut déduire immédiatement, selon lui, les catégories, parce que ce principe domine les formes elles-mêmes. Ces formes sont déterminées négativement par le principe de *contradiction*, et positivement par le principe de la *déterminabilité*, de la pensée d'un objet ou du jugement en général.

D'après Maimon, la forme du jugement *hypothétique* est au fond la même que celle du jugement *catégorique*; Kant a donc eu tort de déduire de la première la catégorie de *causalité*, qui coïncide véritablement avec celle de *substance*. Mais, s'il n'y a pas une différence réelle entre le mode catégorique et le mode conditionnel, tous les jugements sont catégoriques, qu'ils soient affirmatifs ou négatifs, universels ou particuliers, etc. Il s'ensuivrait que tout acte du jugement, et par conséquent toute pensée, repose, en dernière analyse, sur l'idée de *substance*, de *réalité*, ou d'un *objet de la conscience en soi*, comme l'appelle Maimon, d'un objet déterminable; et si l'on faisait, en outre, avec lui, abstraction de l'objet, on arriverait encore avec lui au concept de *déterminabilité* : c'est à peu près la marche suivie par Fichte.

Mais de quel droit appliquons-nous cette catégorie souveraine de réalité? De quel droit, en pensant, en jugeant, supposons-nous que notre pensée, notre jugement à pour objet une chose hors de nous, existant indépendamment de la pensée qui la détermine? Voilà la grande question, le fondement du scepticisme idéaliste. Maimon a résumé le sien dans ses lettres à Schulze, le nouvel *Énésidème*. Schulze rejetait toute critique de la raison comme chimérique. Maimon admet une pareille critique; mais il ne pense pas que celle de Kant soit la seule possible. Le scepticisme de Schulze se réduisait à soutenir que la philosophie n'avait réussi à rien établir d'absolument certain sur les choses en soi, ni sur les limites des facultés intellectuelles, tandis que la philosophie critique prétendait avoir fixé ces limites. Du reste, Schulze admettait que les principes logiques étaient la mesure de toute vérité, avec la seule réserve que le syllogisme ne pouvait nous faire connaître la vraie nature des choses prises en soi. Mais, lui objecte Maimon, si les lois de la pensée sont valables quant aux objets en général, pourquoi ne le seraient-elles pas quant aux choses telles qu'elles sont en soi? Son scepticisme à lui est plus solide, plus profond, dit-il. Il admet avec la *Critique* qu'il y a des concepts et des principes

a priori, une connaissance pure, qui s'applique à un objet de la pensée en général, comme le prouve la logique générale, et aux objets de la connaissance *a priori*, comme le prouvent les mathématiques pures; mais il nie que ces mêmes concepts *a priori*, ces principes purs, puissent s'appliquer absolument à l'expérience, tandis que Kant admettait cette application comme un fait de la conscience. Ce fait, selon Maimon, n'est qu'une illusion psychologique, et il déclare, en terminant, que les catégories ne peuvent être légitimement appliquées qu'aux objets des mathématiques pures.

Ces objections sceptiques, ainsi que nous l'avons dit, ne demeurèrent pas sans influence sur la marche ultérieure de la philosophie allemande, et la direction de la pensée de Fichte, dans ses commencements, fut en partie déterminée par elles. J. W.

MAIMONIDE (Moïse ben-Maimoun, appelé en arabe Abou-Amran Mousa ben-Maimoun ben-Obeidallah, vulgairement connu sous le nom de) naquit à Cordoue, selon les documents les plus authentiques, le 30 mars 1135. Son père, talmudiste distingué et auteur d'un *Commentaire sur l'abrégé d'astronomie d'Alfarghâni*, l'initia, dès ses plus tendres années, à l'étude de la théologie et des autres sciences, encore peu répandues chez les Juifs. Mais il fréquenta aussi les écoles arabes, où, comme il nous l'apprend dans son *Moré nebouchim* (2^e partie, ch. ix), il eut pour maître un disciple d'Ibn-Badja, plus connu sous le nom corrompu d'*Aven-pace*, et pour compagnon d'études, pour ami de jeunesse, un fils du célèbre astronome Geber, ou Djâber ben-Aflah de Séville. Quant à ses rapports avec Ibn-Badja lui-même et avec Averroès, dont il passe généralement pour avoir été le disciple, il faut les reléguer parmi les fables avec les autres détails qu'on nous raconte de son enfance, sur la foi de la chronique juive, intitulée : *la Chaîne de la tradition* (*Schalscheleth hakabala*), et l'histoire des médecins juifs et arabes de Léon l'Africain (*de Medicis et philosophis arabibus et hebreis*, dans le tome XIII de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius). Maimonide n'avait que trois ans quand Ibn-Badja mourut, en 1138; et, dans aucun de ses écrits, où il parle si souvent des philosophes arabes, il ne fait mention des leçons d'Averroès. Les œuvres même du célèbre commentateur, comme il le dit dans une lettre à son disciple bien-aimé Joseph ben-Iehouda, ne lui furent connues que très-tard vers 1191 ou 1192.

Il ne fallut rien moins que les facultés supérieures dont la nature l'avait doué, jointes à une volonté inflexible et à un désir insatiable de savoir, pour permettre à Maimonide d'achever son éducation dans les circonstances où il était placé il venait à peine d'atteindre sa treizième année, quand le fanatique Abdel-Moumen, fondateur de la dynastie des Almohades, fit la conquête de Cordoue. Sa domination, comme celle des princes de sa race, eut pour effet, partout où elle s'établit, la destruction des synagogues et des églises, et l'intolérance la plus absolue. Les juifs et les chrétiens furent mis en demeure de choisir entre l'islamisme et l'émigration. Parmi les premiers, il y en eut un grand nombre qui, ne pouvant se résoudre à quitter un pays si longtemps hospitalier, ou ne le pouvant pas aussi vite que le vainqueur l'exigeait, prirent le masque de la religion de leurs persécuteurs en pratiquant en secret et en enseignant à leurs enfants le culte de leurs pères. On sait que la même chose arriva, quelques siècles plus tard, sous le règne de l'Inquisition. C'est l'effet

inévitable de la violence quand elle ne fait point des martyrs et des héros, de faire des hypocrites. Parmi les prosélytes de cette espèce se trouvait la famille de Maimonide. C'est un fait étrange, mais dont on ne peut pas douter devant la date de l'année où Maimonide quitta l'Espagne, devant le fanatisme inflexible d'Abdel-Moumen et le témoignage positif de plusieurs auteurs arabes, que le plus grand docteur de la synagogue, celui qu'on appelait le flambeau d'Israël, la lumière de l'Orient et de l'Occident, et qu'un adage bien connu chez les Juifs représentait presque comme un autre Moïse, a, pendant seize ou dix-sept ans, professé extérieurement la religion musulmane. C'est précisément dans cet intervalle que son esprit fut plus particulièrement occupé d'une étude approfondie du judaïsme, qu'il composa un traité sur le calendrier hébraïque, qu'il commenta plusieurs parties du Talmud, et commença, à vingt-trois ans, son grand ouvrage sur la Mischna, celui dont Pococke a publié, dans le texte arabe et avec une traduction latine, plusieurs fragments pleins d'intérêt, sous le titre de *Porta Mosis* (in-4, Oxford, 1653).

Cependant une situation aussi fautive ne pouvait pas durer toujours. Aussi Maimoun et sa famille quittèrent-ils l'Espagne pour se rendre en Afrique. Là ils se trouvaient encore dans l'empire des Almohades et dans la triste nécessité de se faire passer pour musulmans; mais moins connus et, par conséquent, moins surveillés que dans l'Andalousie, ils pouvaient remplir avec une sorte de liberté, dans leur vie intérieure, tous les devoirs de leur religion. Le Maghreb, à cette époque, était rempli d'Israélites placés dans la même position, et qui, se connaissant entre eux, occupés les uns des autres, et entretenant des correspondances avec leurs coreligionnaires des autres pays, formaient, sous le masque de l'islamisme, de véritables communautés. C'est là que Maimonide se rendit avec son père, et, comme le témoigne une de ses lettres par laquelle il cherche à consoler ses malheureux frères, il était, en l'an 1160, à Fez. Les juifs de Fez racontent encore aujourd'hui des légendes qui rappellent le séjour qu'il a fait dans leur ville. Après avoir passé quelques années dans cette partie de l'Afrique, Maimonide put enfin se soustraire à l'oppression qui pesait sur lui et s'embarquer pour Saint-Jean-d'Acre, où il arriva, avec toute sa famille, le 16 mai 1165. « Dès ce moment, dit-il en parlant de cette circonstance de sa vie, dès ce moment je fus sauvé de l'apostasie. » De Saint-Jean-d'Acre, où il ne s'arrêta que cinq mois, il alla avec son père et quelques amis en pèlerinage à Jérusalem, malgré les lois sévères qui interdisaient alors aux juifs l'accès de la ville sainte. Enfin il se rendit en Égypte et y choisit pour résidence la ville de Fostat ou le vieux Caire.

Alors commencèrent pour lui des jours beaucoup meilleurs. En même temps qu'il assurait son indépendance par le commerce des pierres précieuses, il faisait des cours publics qui lui acquirent en peu de temps, comme théologien, comme philosophe, et surtout comme médecin, une immense réputation. Un événement important, dont sa nouvelle patrie était alors le théâtre, augmenta encore sa prospérité, et donna à sa renommée un nouvel éclat. Le fameux Saladin, après avoir renversé le khalifat des Fatimites, venait de faire reconnaître son autorité dans toute l'Égypte. L'ami et le ministre de ce prince, le kadhî Al-Fâdhel ayant eu l'occasion de connaître Maimonide et d'apprécier ses qualités éminentes, le prit sous sa protec-

tion, lui assura les moyens de renoncer à son industrie pour se vouer entièrement à la science, et le fit nommer médecin ou un des médecins de la cour. Il faut voir dans les lettres mêmes de Maimonide quelle était la vie qu'il menait alors, et quel degré de célébrité il avait acquis dans son art. Voici ce qu'il écrit à Samuel Ibn-Tibbon, le traducteur hébreu de plusieurs de ses ouvrages, qui lui avait exprimé l'intention d'aller le voir, afin de s'instruire dans ses entretiens : « Je te dirai franchement que je ne te conseille pas de t'exposer, à cause de moi, aux périls de ce voyage, car tout ce que tu pourras obtenir, ce sera de me voir; mais, quant à en retirer quelque profit pour les sciences ou les arts, ou à avoir avec moi ne fût-ce qu'une heure de conversation particulière, soit dans le jour, soit dans la nuit, ne l'espère pas. Le nombre de mes occupations est immense, comme tu vas le comprendre.... Tous les jours, de très-grand matin, je me rends au Caire, et, lorsqu'il n'y a rien qui m'y retienne, j'en pars à midi pour regagner ma demeure. Re entré chez moi, mourant de faim, je trouve toutes mes antichambres remplies de musulmans et d'israélites, de personnages distingués et de gens vulgaires, de juges et de collecteurs d'impôts, d'amis et d'ennemis, qui attendent avidement l'instant de mon retour. A peine suis-je descendu de cheval et ai-je pris le temps de me laver les mains, selon mon habitude, que je vais saluer avec empressement tous mes hôtes et les prier de prendre patience jusqu'après mon dîner : cela ne manque pas un jour. Mon repas terminé, je commence à leur donner mes soins et à leur prescrire des remèdes. Il y en a que la nuit trouve encore dans ma maison. Souvent même, Dieu m'en est témoin, je suis ainsi occupé, pendant plusieurs heures très-avancées dans la nuit, à écouter, à parler, à donner des conseils, à ordonner des médicaments, jusqu'à ce qu'il m'arrive, quelquefois, de m'endormir par l'excès de la fatigue, et d'être épuisé au point d'en perdre l'usage de la parole. »

Ce haut degré de célébrité et de fortune ne manqua pas d'attirer à Maimonide des ennemis. Nous ne parlons pas encore de ceux que la hardiesse et l'élevation de ses opinions lui ont suscités parmi ses coreligionnaires. Un théologien musulman du nom d'Aboul-Arab ben-Moischa et qui, arrivé d'Espagne, savait ce qui s'y était passé lors de la conquête de Cordoue, accusa le médecin de Saladin d'être retourné au judaïsme après avoir accepté la loi de Mahomet. C'est ce que, dans le vocabulaire de l'inquisition, on appela, plus tard, un hérétique relaps, et que les musulmans comme les chrétiens punissaient du dernier supplice. Mais le kadhî Al-Fâdhel sauva son protégé par cette sage observation, qu'on n'est pas coupable d'apostasie en abandonnant une religion qu'on n'avait jamais acceptée, et dont on n'avait pratiqué les cérémonies que sous l'empire de la violence et la menace de la mort. Maimonide parle souvent, dans ses lettres, d'une longue maladie qui avait brisé sa constitution. Il mourut, le 13 décembre 1204, laissant un fils unique appelé Abraham, qui, tout en restant loin de lui, se fit cependant un nom comme médecin et comme théologien.

C'est pendant cette vie si agitée et si occupée, que Maimonide a pu se placer, comme écrivain, parmi les plus grands esprits du xii^e siècle, et ceux qui ont exercé l'autorité la plus étendue. En effet, tandis que chez les juifs il était presque universellement honoré comme un saint et écouté comme un oracle, deux illustres docteurs du christianisme, Albert le Grand et saint Tho-

mas d'Aquin, le citaient avec respect dans leurs écrits, et les Arabes le regardaient tout à la fois comme le premier médecin et un des plus grands savants de cette époque. « La médecine de Galien, dit le kadhi Al-Saïd, un des personnages les plus considérables de son temps, la médecine de Galien n'est que pour le corps, celle d'Abou-Amran convient en même temps au corps et à l'esprit. Si, avec sa science, il se faisait le médecin du siècle, il le guérirait de la maladie de l'ignorance. » Les ouvrages de Maimonide peuvent se ranger en trois classes qui nous signalent autant d'époques différentes dans sa carrière intellectuelle : les unes se rapportent exclusivement à la théologie, les autres à la théologie et la philosophie; enfin les plus nombreux, mais non les plus célèbres, n'intéressent que la médecine. Nous avons déjà cité, parmi ceux de la première classe, un traité sur le calendrier, des commentaires particuliers sur divers traités du Talmud et un commentaire général sur la Mischna, commencé en Espagne, en 1158, et terminé en Egypte sept ans plus tard; il faut y ajouter le *Livre des préceptes* (*Sepher miçvot*), résumé méthodique et substantiel de toutes les prescriptions du judaïsme, les *Consultations talmudiques* (*Schaaloth outheschouboth*), et l'œuvre qui lui a coûté dix années de sa vie, où se révèlent dans un sujet ingrat toute la lucidité de son esprit, la fermeté de sa méthode, l'étendue et la profondeur de son érudition, et qui l'a élevé au premier rang parmi les docteurs israélites : nous voulons parler de son abrégé du Talmud, publié sous le nom de *Mischné-Thorah* (la *Seconde Loi*, la *Deutérose*) ou *Yad hazakah* (la *Main forte*), parce que le premier mot de ce dernier titre rappelle les quatorze livres dont l'ouvrage se compose. Cet immense travail (il ne forme pas moins de deux volumes in-8°) est le seul que Maimonide ait rédigé en hébreu; tous les autres l'ont été en arabe, d'où ils passaient presque immédiatement dans la langue hébraïque, et ce n'est que par ces traductions, dues pour la plupart à la plume de Samuel Ibn-Tibbon, qu'ils sont connus aujourd'hui.

Parmi les écrits de Maimonide qui intéressent à la fois la philosophie et la théologie, il faut citer en première ligne, le *Moré nebouchim* (le *Guide des égarés*), en arabe *Dalalat al hayrin*, dédié à son disciple Joseph ben-Iehouda, et qui est son principal titre à l'estime de la postérité; mais on reconnaît aussi ce double caractère dans son petit *Traité de la résurrection des morts*, dans quelques-unes de ses lettres, particulièrement celles qu'il adresse aux rabbins de Marseille, sur l'astrologie, et dans plusieurs parties de ses ouvrages talmudiques, telles que les premier livre du *Yad hazakah*, intitulé *Sepher hamada* (le *Livre de la science*), les huit chapitres de son Commentaire sur la Mischna, qui servent d'introduction au traité *Aboth* et qu'on appelle vulgairement les *Huit chapitres de Maimonide* (*Schemonah Perakim le Rambam*), son introduction au livre *Zeraïm*, et son Commentaire sur le x^e chapitre du traité *Sanhédrim*. Maimonide est aussi l'auteur d'un petit traité, ou, comme il l'appelle, d'un *Vocabulaire de la logique* (*Miloth higgaiôn*), traduit en hébreu par Moïse Ibn-Tibbon, et en latin par Sébastien Munster (in-4, Venise, 1550; Crémone, 1566; in-8, Bâle, 1527).

Enfin on lui attribue jusqu'à dix-huit ouvrages de médecine, dont les plus importants sont : un *Abrégé des seize livres de Galien*, que les médecins arabes prenaient pour base de leurs études; un autre abrégé, et aussi une version hé-

braïque des ouvrages d'Avicenne ou Ibn-Sina, version inédite que Montfaucon assure avoir vue à la bibliothèque des dominicains de Bologne; des *Aphorismes de médecine* extraits d'Hippocrate, de Galien, d'Al-Razi, d'Al-Souzi et d'Ibn-Massoué, traduits en hébreu sous le titre de *Chapitres de Moïse* (*Pirké Mosché*), et publiés en latin plusieurs fois (in-4, Bologne, 1489; Venise, 1500; in-8, Bâle, 1570); un *Commentaire sur les Aphorismes d'Hippocrate*, traduit en hébreu par Ibn-Tibbon (manuscrit de la bibliothèque Bodléienne et de celle du Vatican), plusieurs fois publié en latin; un traité de la *Conservation ou du Régime de la santé* (de *Regimine sanitatis*), composé à l'usage de Malec-Afdhel, fils de Saladin, publié en latin en 1518 (in-4, Augsbourg), et dans la version hébraïque de Moïse Ibn-Tibbon, en 1519 (in-4, Venise), sous le titre de *Hanhangoth ha-berioth*. On trouve aussi dans la seconde partie du *Sepher hamada*, celle qui a pour titre *Hilchoth Déoth* (les *Règles des mœurs*), et que Georges Gentius a publiée séparément avec une traduction latine (in-4, Amst., 1640); un traité complet d'hygiène joint à un système de morale. Il faut ajouter à cela une toxicologie, une pharmacopée arabe, et quatre ou cinq traités sur des points secondaires de l'art de guérir.

Nous écarterons entièrement les œuvres médicales de Maimonide et nous ne ferons qu'une seule réflexion sur ses écrits talmudiques. Ces écrits portent, comme nous l'avons déjà remarqué, sur des sujets bien ingrats et qui peuvent sembler indignes d'un si grand esprit; mais en introduisant l'ordre et la lumière dans cet immense chaos qu'on appelle le Talmud, en mettant des principes et des règles à la place des sophismes qui l'obscurcissaient encore, et surtout en abrégant le temps qu'on donnait jusqu'alors à cette stérile étude, ils ont puissamment contribué à développer chez les juifs le goût de la philosophie et des sciences en général, ils leur ont permis de sortir de l'horizon étroit où ils étaient renfermés et de jouer un rôle utile dans la civilisation. Ce résultat ne pouvait être obtenu qu'à une seule condition, celle de conserver ou de reproduire fidèlement la tradition rabbinique, et de donner l'exemple de la méthode, d'enseigner les lois de la saine logique, sans porter aucune atteinte au fond des choses. Aussi Maimonide ne s'est-il pas moins signalé par la rigidité de son orthodoxie dans le *Yad hazakah*, que par la hardiesse de ses opinions dans le *Moré nebouchim*.

Il ne nous reste donc plus à étudier dans Maimonide que le théologien et le philosophe, deux qualités inséparables chez lui, comme chez tous les penseurs éminents du moyen âge, à quelque croyance qu'ils appartiennent. En effet, le but que poursuit partout l'esprit humain à cette époque, et l'idée qui domine toutes les autres, chez les juifs comme chez les Arabes, chez les Arabes comme chez les chrétiens, c'est la conciliation de la raison avec la foi, de la tradition religieuse avec une sorte de tradition philosophique. C'est précisément dans les efforts qu'il a faits pour accorder ensemble l'Écriture sainte et les connaissances naturelles qu'il avait pu acquérir, ou le système dont il s'était pénétré, que se montre l'originalité de Maimonide. Il peut être regardé comme le vrai fondateur de la méthode que Spinoza enseigne dans son *Traité théologico-politique* et qu'on appelle aujourd'hui l'exégèse rationnelle. Les récits les plus merveilleux de la Bible et les doctrines qu'elle contient, les cérémonies qu'elle prescrit, il essaye de les expliquer par les lois de la nature et les

procédés habituels de l'intelligence. Il ne donne à un fait le nom de miracle que lorsque la science est absolument impuissante à lui donner un autre caractère; et cette règle, il l'applique avec un soin tout particulier à la prophétie. Il n'y a rien, selon lui, dans la loi de Dieu qui n'ait une raison, ou physique, ou morale, ou historique, ou métaphysique, dont nous pouvons nous rendre compte par la réflexion. Aussi, quand le sens littéral le blesse, il adopte sans scrupule un sens allégorique. Le principe par lequel il justifie ce procédé et qu'on rencontre sous toutes les formes dans ses ouvrages, même dans son *Commentaire sur la Mischna* (préface du livre *Zeraïm*), c'est que le but de la religion est de nous conduire à notre perfection, ou de nous apprendre à agir et à penser conformément à la raison : car c'est en cela que consiste l'attribut distinctif de la nature humaine.

Maimonide nous offre un système entier de psychologie dans les *Huit chapitres* qui servent d'introduction au traité *Aboth*, complétés par ses dissertations sur la résurrection des morts; un système de morale dans le deuxième traité du *Sepher ha-mada*, c'est-à-dire dans l'introduction de son *Abrégé du Talmud*, et une philosophie générale sur tous les objets importants de la connaissance humaine, dans le grand ouvrage appelé *Moré nebouchim*. Nous allons tracer une rapide esquisse de ces différentes parties de sa doctrine, en conservant l'ordre dans lequel nous venons de les nommer, parce que c'est l'ordre même où elles paraissent avoir été conçues.

La psychologie de Maimonide, de même que sa philosophie générale, a, comme on doit s'y attendre, beaucoup de ressemblance avec celle d'Aristote : cependant elle possède aussi un caractère qui lui est propre, surtout en ce qui concerne l'essence de l'âme et ses rapports avec le corps. On y reconnaît la double influence du médecin et du théologien, et cela avec d'autant moins d'effort, que ces deux directions ne s'accordent pas toujours. L'âme est une dans son essence; mais elle agit et se manifeste par des facultés diverses. Ces facultés sont au nombre de cinq : la force nutritive, qu'on devrait appeler plutôt la force vitale, parce qu'elle préside à toutes les fonctions de la vie organique, la sensibilité, l'imagination, la force appétitive et la raison. Ce ne sont pas tout à fait les mêmes que celles qui font la base de la psychologie aristotélicienne. On ne voit point figurer parmi elles la force locomotrice; d'un autre côté, l'imagination et l'appétit, au lieu d'être considérés comme de simples propriétés des sens, sont élevés au rang de facultés premières. Mais il faut remarquer que de la force appétitive émanent à la fois tous nos penchants, toutes nos passions, et les mouvements auxquels nous sommes excités par les diverses dispositions de notre âme. Elle nous offre comme le *θεμό* de Platon, mais dans une sphère beaucoup plus étendue, la réunion de la passion et de la volonté. On pourrait croire, d'après cela, la liberté humaine bien compromise; il n'en est rien cependant. Maimonide déclare que l'homme est libre; il lui reconnaît le pouvoir de maîtriser ses inclinations ou d'y céder, de les fortifier ou de les adoucir, de les diriger selon ses vœux, et il a soin de placer ce noble privilège de notre nature sous la triple garantie de la religion, de la philosophie et du sens commun. Seulement il n'en fait pas une faculté à part, il la conçoit comme une fonction de l'intelligence, ou comme l'action que l'intelligence exerce sur l'appétit, et croit la soustraire par là à l'influence de l'organisme.

En effet, toutes les autres facultés sont étroitement unies au corps et subissent les lois de sa constitution. Cela est hors de doute pour la force nutritive et pour les sens, dont les opérations sont entièrement subordonnées à la forme et à la composition des organes. Les sens fournissent à l'imagination les matériaux sur lesquels elle agit, c'est-à-dire les images qu'elle conserve et qu'elle combine ensemble. L'imagination, à son tour, excite et développe nos passions, nos désirs, qui, d'ailleurs, dépendent aussi du tempérament. Il y a des tempéraments ardents qui ont besoin d'être contenus; il y en a de froids et de lents qui demandent à être excités. L'intelligence seule paraît être affranchie de toute influence étrangère. Elle est placée si haut parmi les diverses facultés de notre être, que la matière ne peut pas l'atteindre; elle est, comme le dit Maimonide (*Traité des fondements de la loi*, ch. III), la forme de l'âme, comme l'âme elle-même est la forme du corps vivant. Mais il faut distinguer deux espèces d'intelligence : l'une n'est, en quelque sorte, qu'une dépendance des sens, et a pour tâche de diriger, de coordonner les mouvements du corps; c'est l'intelligence matérielle (*Sechel hahiolani*), ainsi nommée parce qu'elle ne peut point se séparer de la matière et demeure soumise à son influence comme les autres facultés dont nous venons de parler; l'autre, entièrement indépendante de l'organisme, est une émanation directe de l'intelligence active ou universelle (le *νοῦς ποιητικὸς* d'Aristote), et a pour attribut spécial la science proprement dite, la connaissance de l'absolu, de l'intelligible pur, du principe divin où il prend sa source : c'est l'intelligence acquise ou *communiquée* (*Sechel haniké*). Cette doctrine n'appartient pas en propre à Maimonide, on la rencontre, sauf de légères modifications, chez tous les philosophes arabes; mais Maimonide a plus que tout autre individualisé l'intelligence en la concevant comme le fond même de la personne humaine, et non comme une simple faculté; il la montre, avec une existence distincte de celle de Dieu, de l'intelligence active, comme le seul gage et le seul principe de notre immortalité.

Puisque l'intelligence est le seul principe qui survive aux organes et qu'elle n'a aucun besoin de leur concours, quel motif aurions-nous d'attendre la résurrection des morts? Aussi Maimonide est-il très-embarrassé de cette idée que sa foi lui impose. Dans son *Commentaire sur la Mischna* (traité *Sanhédrin*, ch. x), il ne semble le regarder que comme un symbole. Après avoir passé en revue toutes les opinions répandues chez les juifs au sujet de la vie future, il fait la réflexion que les hommes ont besoin d'être attirés à la vérité et à la religion comme on attire les enfants à l'étude, par l'appât de récompenses, et que ces récompenses doivent être plus ou moins matérielles selon le degré de développement où est parvenue leur intelligence; mais que la vraie religion n'a point d'autre but et n'espère pas d'autre satisfaction que la connaissance et l'amour de Dieu. Il se demande pourquoi les méchants seraient rappelés de leurs tombes, puisque pendant leur vie même, ils sont déjà morts. Pressé de s'expliquer sur ce point, à l'occasion du scandale causé à Damas par un de ses disciples, qui niait ouvertement ce qu'il avait seulement rendu équivoque, Maimonide écrivit le petit *Traité de la résurrection*, où il admet ce dogme comme un article de foi, comme un miracle futur que la raison ne peut expliquer; mais il soutient en même temps que ce miracle ne doit avoir qu'une durée limitée, et que la véritable fin de l'homme con-

siste dans une immortalité spirituelle, où notre intelligence, affranchie des lois du corps, pure de tout contact avec la matière, pourra se livrer sans obstacle à la contemplation de la vérité suprême.

Dans la psychologie de Maimonide nous découvrons sur-le-champ le principe sur lequel repose sa morale. Puisque l'intelligence est le fond de notre être, et la partie la plus excellente de nous-mêmes, la seule qui soit appelée à une existence immortelle, il est évident que toutes nos actions doivent avoir pour but de la développer, de la perfectionner, de la conduire au degré le plus élevé de la vérité et de la science, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu. Connaître Dieu et, par conséquent, l'aimer, car l'un ne peut se concevoir sans l'autre, voilà quelle est, selon Maimonide, la fin suprême de la vie. Mais il ne faut pas croire que nous y puissions arriver directement, en rompant, pour ainsi dire, avec le monde, en fuyant la société, et nous mettant en révolte contre les besoins les plus légitimes de notre nature. Maimonide, comme Saadia (voy. ce nom) l'avait déjà fait avant lui, se prononce énergiquement contre la vie ascétique et contemplative, qui, depuis les esséniens, les thérapeutes et même les nazaréens, jusqu'aux nouveaux hassidim de la Pologne, a constamment trouvé dans le judaïsme de nombreux partisans. « Celui, dit-il, qui marche dans cette voie est un pécheur ; » et il rappelle que l'Écriture impose au nazaréen une expiation pour avoir péché contre lui-même (*Hilchoth Déoth*, ch. III). Il ne veut pas qu'on puisse arriver au degré le plus élevé de la perfection humaine sans avoir parcouru les degrés intermédiaires qui y conduisent, ni qu'on puisse atteindre le but de la vie sans en avoir rempli toutes les conditions. Ces conditions sont de trois sortes : les conditions physiques, les conditions morales, les conditions intellectuelles. D'abord ce n'est qu'à la science, c'est-à-dire à la raison usant de tous ses moyens et procédant avec ordre, que nous pouvons demander une connaissance de Dieu aussi complète que nous le permet notre nature. Or, il est évident que la science de Dieu ainsi comprise, ou la métaphysique, ne peut se passer du concours des autres sciences, qui, à leur tour, peuvent toutes se ramener à ce but suprême. Mais comment notre esprit pourra-t-il s'appliquer à l'étude des sciences et discerner l'erreur de la vérité, s'il n'est pas maître de lui-même, s'il ne sait pas commander à ses désirs, s'il n'a pas appris à vivre en paix avec ses semblables et avec sa propre conscience ? Enfin ce n'est pas assez, pour que l'intelligence prenne tout son essor, que la culture ne lui manque pas, et que nous soyons plus forts que nos passions ; il faut encore que nous sachions gouverner notre santé et nos intérêts matériels, de manière à nous mettre à l'abri de la douleur et du souci, de l'infirmité et du besoin : car l'un et l'autre sont un obstacle à notre avancement spirituel. Il y a donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, des vertus moyennes et une vertu suprême, comme il y a des vérités relatives et une vérité absolue. Toutes nos actions doivent être dirigées de telle sorte, qu'elles forment comme une échelle de perfectionnement, et que, en se subordonnant les unes aux autres, elles se rapportent toutes à une fin supérieure. Ainsi, l'on doit s'occuper de ses intérêts et exercer une profession honnête, non pour amasser des richesses, mais pour se procurer les choses nécessaires à la vie. On doit se procurer les choses nécessaires à la vie, et même l'aïance si l'on peut, non en vue des jouissances qu'elle procure, mais pour écarter

de soi les soucis et la douleur, pour conserver un esprit libre dans un corps sain, *mens sana in corpore sano*. Enfin il faut employer ce double avantage, la liberté de l'esprit et la santé du corps, à développer son intelligence et à la conduire par le chemin de la science à la connaissance de Dieu.

De là cette règle générale qu'il ne faut ni exalter ni étouffer les divers penchants que nous tenons de la nature ; qu'il faut les écouter tous dans une juste mesure ; que la vertu consiste habituellement à tenir le milieu entre deux extrêmes. On sait que dans cette règle se résume à peu près toute la morale d'Aristote. Maimonide, en la subordonnant à un principe supérieur, lui a ôté ce qu'elle a en même temps de vague et de trop absolu. Il nous montre, ce que le philosophe grec n'a pas fait, quelle est la limite en deçà ou au delà de laquelle la modération cesse et l'excès commence. Cette limite, c'est le but même qu'il faut nous proposer dans chacune de nos actions relativement à la fin suprême et au principe immortel de notre existence. Par exemple, qu'est-ce que l'avarice ? qu'est-ce que la prodigalité ? L'avarice consiste à épargner plus qu'il ne faut pour se mettre à l'abri du besoin et des soucis qui empêchent le développement de notre intelligence ; la prodigalité à ne point épargner assez par rapport à cette même fin. Non content d'établir que la règle d'Aristote a besoin d'être expliquée par une règle plus élevée, Maimonide observe encore qu'elle n'est pas toujours applicable : il y a, selon lui, certains sentiments, certaines passions propres seulement à quelques âmes, et dont il ne suffit pas d'éviter les excès, mais que notre devoir est de repousser complètement : telles sont, par exemple, la colère et la vengeance. La colère, à quelque degré qu'elle existe en nous, met le désordre dans nos idées et dans nos facultés ; elle détruit la sagesse chez le sage et la prophétie chez le prophète. Il en est de même de la vengeance. « Les justes, dit Maimonide (*Hilchoth Déoth*, ch. II), souffrent l'injure sans la rendre ; ils écoutent les reproches sans y répondre, ils n'agissent que par amour et conservent la sérénité de leur âme jusqu'au milieu des souffrances. » Puisque nous venons de faire connaître quelques préceptes particuliers de la morale de Maimonide, nous en citerons encore un autre : c'est l'extrême chasteté qu'il recommande, non seulement hors du mariage, mais dans le mariage même, et la manière dont il rapporte cette institution à son principe général. Le sage doit se marier, selon lui (*ubi supra*, ch. III), non pour donner satisfaction à ses désirs, mais pour conserver et continuer, par la continuation de notre espèce, la connaissance de Dieu sur la terre.

Le trait caractéristique de ce système, c'est d'assigner à la vie un but purement spéculatif, sans sacrifier aucun de ses autres principes ; c'est d'embrasser tous les éléments et toutes les conditions de notre existence, en les faisant servir les uns aux autres, et tous ensemble, à notre perfectionnement religieux. Aussi Maimonide, comme nous l'avons déjà remarqué, a-t-il cru nécessaire de rattacher à sa morale tout un traité d'hygiène et même d'économie domestique, et un aperçu général sur l'ensemble des connaissances humaines. Nous n'avons pas le droit de juger les règles qu'il prescrit pour la conservation de la santé ; mais nous pouvons dire que ses règles économiques n'ont rien perdu de leur valeur. Ainsi, quelque partisan qu'il soit du mariage, il ne veut pas qu'on en contracte les devoirs avant qu'une position assurée nous permette de les remplir et de suffire à l'entretien d'une famille. Il conseille de ne rien donner au hasard,

et de préférer à un revenu considérable, mais soumis à des chances aléatoires, une fortune modeste et solide. Il ne proscriit pas les plaisirs de l'imagination ou les jouissances que donnent les arts ; il les recommande, au contraire, comme un moyen de disposer l'âme à la sérénité ; mais il veut que l'utile ait toujours le pas sur l'agréable, et que nos dépenses, même celles de la charité, soient renfermées dans les limites de nos revenus (*ubi supra*, ch. v). Quant à sa classification des sciences considérées comme moyens de perfectionnement et d'éducation, elle donne le premier rang à la métaphysique. Immédiatement après vient la physique, dans le sens qu'on y attachait alors, c'est-à-dire la science du monde, la cosmologie et toutes les branches de l'histoire naturelle, au nombre desquelles Maimonide comprend la psychologie. Enfin, au-dessous de cet ordre de connaissances, viennent se placer à peu près sur la même ligne la logique et les mathématiques. Toutes les sciences doivent avoir également pour but de nous élever à la connaissance de Dieu, ou, pour conserver le langage de Maimonide, de nous faire jouir de la vue de notre Père et de notre Roi. Mais la logique et les mathématiques nous mettent seulement sur le chemin, et nous conduisent jusqu'à la porte de son palais. La physique nous introduit dans son vestibule, et la métaphysique nous ouvre son sanctuaire, nous place en sa présence, en attendant que la mort, faisant tomber le voile qui nous sépare encore de lui, nous permette de le contempler face à face (*Huit chapitres*, ch. v et vii ; *Moré nebouchim*, 1^{re} partie, ch. xxxii et xxxiv ; 3^e partie, ch. LI). Ainsi la raison et la science, comme Maimonide le dit expressément (*ubi supra*), sont pour nous la véritable source de la vérité, et le culte le plus pur que nous puissions rendre à Dieu. Cependant la science n'étant pas accessible à tous les hommes, Dieu a dû les appeler à lui par la révélation ; mais la révélation, c'est-à-dire l'Écriture sainte et les traditions qui l'accompagnent, n'enseigne pas autre chose que la raison ; seulement elle l'enseigne d'une autre manière : elle se sert habituellement d'allégories et de symboles propres à frapper l'esprit du grand nombre (*Moré nebouchim*, 1^{re} partie, ch. xvi et xxxiv).

Ces considérations nous amènent tout naturellement à parler du grand ouvrage de Maimonide, où ses opinions philosophiques et ses croyances religieuses se réunissent en un seul corps de doctrine. Ce livre, comme l'auteur nous l'annonce dans sa dédicace, a pour but de concilier la révélation avec la raison, la Bible avec la philosophie. Il s'adresse à ces esprits d'élite qui reposent également une foi aveugle et une incrédulité irréfléchie ; qui, trouvant dans les livres saints des choses contradictoires et impossibles en apparence, n'osent ni les admettre, de peur de blesser la raison, ni les rejeter, dans la crainte de manquer à la foi, et restent plongés dans une perplexité douloureuse. C'est pour cela qu'il l'appelle le *Guide des égarés* (*Moré nebouchim*). Mais il a aussi un autre usage qui le recommande très-vivement à notre intérêt : il est une source abondante pour l'histoire de la philosophie ; il nous offre un des monuments les plus précieux qu'on puisse consulter sur la philosophie arabe depuis l'époque de sa naissance jusqu'à Averroès, et il renferme, sur la religion des Sabéens, des détails qu'on ne trouve pas ailleurs.

Il se divise en trois parties, très-nettement indiquées par l'auteur lui-même : la première a pour objet tout à la fois de faire connaître les règles, de poser les bases du système d'interprétation qu'il convient d'appliquer aux textes bibli-

ques, et d'écartier quelques opinions incompatibles avec la vraie philosophie et la vraie foi ; la seconde, consacrée à l'exposition de la théodicée et de la cosmologie de Maimonide, se termine par une théorie curieuse de la prophétie ; la troisième est plus particulièrement morale et exégétique : elle traite du mal, de la liberté, de la Providence, et démontre qu'il n'y a rien dans la loi qui ne trouve sa justification dans l'histoire ou dans la raison. Nous allons jeter un coup d'œil sur chacune de ces parties.

Au lieu de marcher au hasard, comme Philon, ou de recourir comme les kabbalistes à des procédés arbitraires, c'est dans la langue même de l'Écriture sainte que Maimonide va d'abord chercher les fondements de ses interprétations allégoriques. Prenant une à une toutes les expressions dont la Bible se sert en parlant de Dieu, et par lesquelles elle lui attribue nos infirmités et nos passions, il les analyse, les compare, les montre susceptibles de significations diverses liées entre elles par certains rapports, et parvient toujours à en tirer un sens figuré ou spirituel. C'est ainsi que voir, regarder, entendre, marcher, monter, descendre, ne s'appliquent pas seulement au corps, mais à l'esprit ; que l'image d'après laquelle nous avons été créés, selon la parole de la *Genèse*, ne signifie pas une image matérielle, mais cette forme intellectuelle qui constitue le fond impérissable de notre âme. C'est un véritable dictionnaire de la Bible, un dictionnaire de synonymes, composé à l'usage du spiritualisme, et l'on imaginerait difficilement ce qu'il a fallu y dépenser de patience, d'érudition et d'esprit. On conçoit qu'au moyen de cette clef magique on trouve dans l'Écriture, et même dans les traditions des rabbins, tout ce qu'une intelligence élevée est capable d'y apporter, et qu'il n'y reste rien de ce qui peut choquer notre raison. En voici quelques exemples. Quand Moïse demande à Dieu la grâce de le voir face à face, et que Dieu lui répond qu'il ne pourra se montrer à ses yeux que par derrière, le sens de ce récit symbolique est que le législateur des hébreux a vainement cherché à comprendre directement ou par intuition l'essence divine ; qu'il n'a pu la concevoir qu'imparfaitement par ses attributs ou par ses œuvres, à peu près comme on voit un homme qui nous tourne le dos (1^{re} partie, ch. xxi). Quand nous lisons dans la *Genèse* que Dieu s'est reposé le septième jour de la création, cela signifie qu'après avoir tiré du néant, dans un ordre marqué par la succession des jours, tous les êtres dont ce monde est composé, il les a maintenus définitivement dans leurs formes respectives et sous l'empire des lois que sa sagesse leur avait prescrites (*ubi supra*, ch. lxxvii).

Mais ce n'est pas assez pour Maimonide de combattre l'anthropomorphisme matériel, il cherche aussi à combattre l'anthropomorphisme moral ou intellectuel, et, pour atteindre le mal dans sa racine, il repousse de l'idée de Dieu toute espèce d'attributs positifs. D'accord en cela avec la secte des motazales, il est de ceux qui pensent qu'il n'y a aucune assimilation, aucun terme de comparaison possible entre le Créateur et la créature, et que toute notre science, par rapport au premier, se borne à savoir, non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Singulière contradiction chez un homme qui prend la raison pour seule mesure de la vérité ! car si notre raison n'a rien de commun avec celle de Dieu, comment donc la philosophie et l'Écriture sainte pourrout-elles s'accorder ensemble ? Voici, du reste, le principal argument sur lequel s'appuie l'opinion de Maimonide. Nous le présentons sous la forme la plus simple, dégagé de toutes les subtilités ;

scolastiques et arabes au milieu desquelles il est encadré. Ou les qualités réelles, les attributs positifs que nous sommes tentés de rapporter à Dieu sont essentiels à sa nature et nécessaires à son existence, ou ils ne le sont pas : dans le premier cas on méconnaît l'unité de Dieu, on établit une division dans son essence absolument simple et indivisible, on ressemble aux chrétiens (ce passage est supprimé dans la traduction de Buxtorf) qui reconnaissent un Dieu à la fois un et trois ; dans le second cas on méconnaît l'immuabilité de Dieu : car des qualités qui ne lui appartiennent pas nécessairement, qui ne sont ni une partie ni la totalité de son essence, ne peuvent être, de quelque nom qu'on les appelle, que des accidents. Dira-t-on que les qualités que nous donnons à Dieu indiquent simplement les rapports qui existent entre lui et ses créatures ? mais alors nous nous écartons encore une fois de l'idée de l'absolu. Tout rapport suppose une comparaison, et, comme nous l'avons déjà observé, tout point de comparaison manque entre le fini et l'infini (*ubi supra*, ch. LI et LIJ). Nous voyons bien les actions par lesquelles Dieu se manifeste dans l'univers, et il serait insensé de ne pas oser les faire remonter jusqu'à lui ; mais il ne nous est pas permis de les faire dépendre de certains attributs essentiels qui s'interposeraient entre ses actions et sa substance. Une fois entré dans cette voie, Maimonide ne sait plus s'arrêter. Il ne veut pas même qu'on puisse attribuer à Dieu l'existence et l'unité, de peur que ces deux qualifications ne soient considérées en lui comme autre chose que sa substance, et que, par là, sa nature indivisible ne soit partagée ; car l'unité et l'existence, telles que nous les concevons en général, et que nous les trouvons en nous, ne se confondent pas avec le fond des choses : elles ne sont que des attributs ou des accidents. On reconnaît ici, sans peine, l'influence qu'ont exercée sur la philosophie arabe les commentateurs d'Aristote sortis de l'école d'Alexandrie, et dont le mysticisme d'Avicenne est la plus haute expression. Aussi Moïse de Narbonne, dans son commentaire sur le *Moré nebouchim*, observe-t-il judicieusement que Maimonide, dans cette partie de son système, suit bien plus les traces d'Ibn-Sina (Avicenne) que celles d'Aristote. Cependant comment concilier cette doctrine avec le respect de la raison, avec l'idée de la Providence et le dogme de la création ? Aussi tout ce que Maimonide vient de nous ôter, il ne tarde pas à nous le rendre sous un autre nom. Les attributs positifs ne conviennent pas à Dieu ; mais il a des attributs négatifs. Dans le nombre des attributs de cette espèce Maimonide fait entrer, non-seulement ceux qui résultent immédiatement de l'idée de l'infini, comme l'unité, l'éternité, l'immutabilité, l'immatérialité ; mais la vie, la sagesse, la puissance, la volonté, sous prétexte que les qualités contraires, la mort, l'ignorance, la folie, l'inaction et l'impuissance, sont nécessairement exclues de la nature divine (*ubi supra*, ch. LVIII). Dieu, selon lui, a conscience de lui-même, comme notre esprit a conscience de ses opérations ; il est l'intelligence active, au sein de laquelle le sujet, l'objet et l'acte de la pensée sont parfaitement identiques.

Après avoir défendu l'immatérialité de Dieu contre une fausse religion, servilement attachée à la lettre de l'Écriture ; après avoir cru défendre son unité contre une fausse philosophie entraînée à distinguer les attributs divins de Dieu lui-même, Maimonide entreprend de combattre les scolastiques arabes, autrement appelés les *motacellenim* (en hébreu *medaberim*, c'est-à-dire les dialecticiens, les parleurs), qui, se

plaçant entre les théologiens et les philosophes, ont été également désavoués par les uns et par les autres, et n'ont pas mieux défendu la raison que la foi. Mais en même temps qu'il fait la critique des doctrines mises en avant par cette secte, il nous les fait connaître par une exposition précise et étendue, et c'est ici, particulièrement (1^{re} partie, ch. LXXI, LXXII-LXXVI), que son livre est du plus haut intérêt pour l'histoire de la philosophie. Nous ne le suivrons, dans ces considérations historiques, qu'autant qu'elles serviront à nous faire apprécier ses propres opinions et la position qu'il a voulu prendre entre les systèmes les plus accrédités de son temps.

Maimonide établit une ligne de démarcation profonde entre les *philosophes* et les *scolastiques*. Les premiers sont ceux qui suivent, d'une manière plus ou moins fidèle, les opinions d'Aristote, ou du moins qui les prennent pour base de leurs spéculations, sans aucun égard pour les croyances religieuses : c'est ainsi que la plupart d'entre eux se prononcent pour l'éternité du monde et limitent l'empire de la Providence aux lois générales de la nature. Les autres, au contraire, sans se soucier de la vérité philosophique, sont à la recherche d'un système qui puisse servir, en quelque sorte, de rempart à la religion, et protéger ses dogmes les plus essentiels contre la métaphysique péripatéticienne. Les scolastiques arabes se divisent en plusieurs sectes dont les deux principales sont celles des *motacales* (les dissidents) et les *ascharites* (ainsi nommés de leur fondateur Aschari) ; mais tous sont d'accord sur les points capitaux que nous allons indiquer.

Ce qu'ils cherchent à démontrer avant tout, c'est la *nouveauté du monde*, c'est-à-dire que le monde a eu un commencement et que la matière n'est pas éternelle ; parce que, cette proposition une fois établie, on en conclut immédiatement les trois dogmes fondamentaux de la religion : l'existence de Dieu, son unité, son immatérialité. Pour atteindre plus sûrement leur but, les motacallem ont imaginé de supprimer toutes les forces, toutes les lois, toutes les propriétés de la nature, et de mettre à leur place l'action immédiate et arbitraire de Dieu. S'appuyant sur le principe de Démocrite, comme les philosophes sur ceux d'Aristote, ils ne laissent rien subsister hors de Dieu que les atomes et le vide. Le temps, lui-même, est composé d'atomes ou d'instants indivisibles, séparés par des intervalles de repos. Mais tous ces atomes, Dieu les a créés et peut les anéantir pour en créer de nouveaux, ce qu'il fait, en effet, sans interruption. Ils n'ont ni étendue, ni quantité, ni aucune propriété distinctive ; ils n'ont que des accidents dont le caractère propre est de ne pas durer deux instants de suite. Dieu crée ces accidents comme il crée les atomes, et lorsqu'ils paraissent se prolonger, c'est que Dieu les renouvelle ou en crée de semblables, sans aucun intervalle. Les accidents, comme les atomes, sont tous indépendants les uns des autres, de manière que le repos ne doit pas être regardé comme la cessation du mouvement, ni la mort comme la cessation de la vie ; mais le repos et la mort, et en général tous les attributs négatifs, sont de véritables créations de Dieu. Les conséquences que renferment ces prémisses sont faciles à apercevoir. La première, c'est qu'il n'y a rien dans l'univers qui s'appelle une loi, une propriété, et qui puisse servir à distinguer la nature de chaque être ; c'est que les choses peuvent être tout autres qu'elles ne sont ou que nous les voyons, et qu'il n'y a rien d'impossible ni de certain dans l'ordre de la nature. La seconde, c'est qu'il n'y a rien dans

l'univers qui ressemble à une cause ou à une force, et qui puisse servir de lien entre les êtres et les phénomènes; c'est, en un mot, la négation du rapport de causalité, telle qu'on la trouve un peu plus tard chez Gazali. Notre âme elle-même, selon les motecalleini, n'est qu'un accident que Dieu, à chaque instant, renouvelle dans chaque atome de notre corps. A la moindre de nos actions il faut que Dieu crée en nous, par une volonté expresse, et la volonté, et la faculté de la communiquer, et le mouvement de nos organes, et le mouvement des objets sur lesquels nous agissons.

Maimonide n'a aucune peine à triompher de ce système et à montrer que, loin de servir la cause pour laquelle il a été imaginé, il ne fait que la compromettre en détruisant la base sur laquelle elle s'appuie, et en confondant toutes les idées de l'intelligence humaine. Il remarque avec raison que les preuves les plus éclatantes de l'existence de Dieu sont tirées de l'ordre qui règne dans la nature. Il va plus loin : il pense que les trois grandes vérités qu'il s'agit de défendre, l'existence de Dieu, son unité et son immortalité, se concilient très-bien avec la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde : car, quand bien même le monde aurait toujours existé, il n'en faudrait pas moins admettre une intelligence qui le gouverne, un moteur unique, éternel, distinct et indépendant de la matière. Pour lui, cependant, il se séparera sur ce point des philosophes, et soutiendra contre eux le dogme de la création, non-seulement parce que la religion le lui impose, mais parce qu'il lui paraît être plus conforme à la raison que l'opinion contraire (2^e partie, ch. 1).

Nous n'avons rien à dire des preuves sur lesquelles Maimonide fonde l'existence de Dieu : ce sont les preuves mêmes d'Aristote assujetties à la méthode de l'école et consistant à s'élever des diverses espèces de mouvement que nous observons dans la nature à l'idée d'un premier moteur. Nous n'avons pas besoin de montrer, non plus, comment l'existence de Dieu, une fois établie, on prouve son unité, et par son unité, son immatériabilité; mais il est intéressant de savoir comment Maimonide défend le dogme de la création.

Écartant les systèmes athées et matérialistes, il distingue trois opinions sur l'origine du monde : l'opinion qui admet le dogme biblique de la création *ex nihilo*; l'opinion de Platon et de la plupart des anciens philosophes, selon laquelle le monde a été tiré d'une matière éternelle dont les éléments, sans puissance par eux-mêmes, ont été primitivement confondus dans un chaos informe; enfin l'opinion d'Aristote qui, admettant les deux mêmes principes, Dieu et la matière, soutient que le monde a toujours existé, que le mouvement et le temps sont éternels, que la nature obéit à des lois nécessaires. La doctrine platonicienne paraît être, à Maimonide, comme un terme moyen entre les deux autres, quoiqu'elle penche beaucoup plus du côté du mosaïsme. Il lui reproche de réunir les difficultés des deux parties extrêmes au défaut d'être inconnue : de sorte que, pour lui, toute la question est entre la Bible et Aristote.

Il est convaincu qu'Aristote, en enseignant l'éternité du monde, n'a pas donné son opinion pour une vérité démontrée ou susceptible de l'être, mais comme une hypothèse qui présente un haut degré de probabilité. En prenant parti pour la doctrine contraire, ce n'est pas, non plus, la certitude qu'il promet, ou quoi que ce soit qui mérite le nom de preuve, mais des motifs de préférence et un degré de probabilité plus

élevé. Le véritable point d'appui du dogme de la création, il faut le chercher dans la foi et dans l'autorité des livres saints (2^e partie, ch. xvi). Cette réserve faite, qui est digne d'être remarquée en un pareil sujet, chez un théologien du xii^e siècle, voici les arguments les plus sérieux que Maimonide oppose à l'hypothèse d'Aristote : 1^o par l'état actuel du monde, il nous est impossible de nous faire une idée de ce qu'il a été autrefois, de ce qu'il a pu être à son origine; de même que, dans une sphère plus bornée, en voyant les animaux qui couvrent notre globe, lorsqu'ils sont déjà parvenus à leur complet développement, il nous serait impossible de deviner, si l'expérience n'était pas là pour nous l'apprendre, comment ils ont été engendrés et appelés à la vie; 2^o une intelligence unique, infinie, qui a tout disposé avec une entière liberté, rend beaucoup mieux compte du plan de l'univers que ces intelligences diverses qui, d'après Aristote, partagent avec Dieu le gouvernement du ciel et le privilège de l'éternité; 3^o si le monde a toujours été ce que nous le voyons, c'est que son existence est nécessaire, et que des lois nécessaires président à son organisation; mais alors que devient la liberté de Dieu, où est la place de sa sainte providence? Quant aux objections qu'on élève le plus souvent contre la création, que si le monde avait commencé, Dieu ne serait plus immuable; qu'il se serait reposé une éternité pour sortir tout à coup de son inaction; qu'il aurait fait dans un temps ce qu'il pouvait aussi bien faire plus tôt ou plus tard; ces objections disparaissent si l'on songe que le temps est compris dans la création, et que, sans elle, il n'existerait pas (*ubi supra*, ch. xvi-xxviii). Mais en admettant que le monde a eu un commencement, Maimonide ne croit pas qu'il aura une fin : il considère la création comme un acte conforme à l'essence divine et qui, embrassant la totalité des êtres, n'a pas d'autre fin que lui-même, par conséquent ne peut pas être limité dans la durée.

La question de l'origine des choses n'est pas la seule où Maimonide se déclare ouvertement en désaccord avec Aristote; il trouve de notables absurdités dans quelques-unes de ses opinions sur la nature divine, et se sépare aussi de sa cosmologie ou de sa physique générale, au moins pour les régions supérieures à notre satellite; car en tout ce qui regarde notre monde sublunaire, il le tient pour infaillible. La physique de Maimonide, comme celle de la plupart des philosophes arabes, est une sorte de compromis entre le principe alexandrin de l'émanation et le dualisme péripatéticien : son but est de combler, sans l'aneantir, la distance qui sépare la nature de son principe et les intelligences des sphères de l'intelligence suprême. Elle distingue dans l'univers cinq grandes sphères enveloppées l'une dans l'autre, et tournant autour de la terre, leur centre commun. La première, c'est-à-dire la plus humble et la plus rapprochée de nous, est la sphère de la lune; la seconde est celle du soleil; la troisième, celle des cinq planètes reconnues par les anciens comme supérieures au soleil; la quatrième, celle des étoiles fixes; enfin, la cinquième et la plus élevée, celle des intelligences séparées des corps. Toutes ces sphères sont reliées entre elles et mises en communication les unes avec les autres par une influence spirituelle qui, émanant de Dieu, descend successivement par des degrés intermédiaires depuis la plus haute intelligence jusqu'au dernier atome de la matière corruptible de notre globe. C'est l'échelle de Jacob dont le pied repose sur la terre et dont le sommet se perd dans

le ciel. Indépendamment de cette influence générale, les sphères et chacune des planètes ou des étoiles qu'elles renferment, exercent encore une puissance particulière sur notre monde terrestre : ainsi, la lune agit sur l'eau, comme nous le voyons par le flux et le reflux de la mer ; le soleil sur le feu, la sphère des planètes sur l'air, celle des étoiles fixes sur la terre, et chacun de ces astres sur une espèce déterminée des minéraux, des végétaux ou des animaux que produit notre sol. Ces idées néo-platoniciennes n'excluent pas l'idée d'Aristote, que chaque étoile est un être animé et intelligent, physiquement incorruptible, moralement supérieur à l'homme. Maimonide trouve cette doctrine conforme à ce que l'Écriture nous raconte des anges, et, la réunissant avec le rêve de Pythagore, il prend à la lettre ces paroles du psalmiste, que les cieux racontent la gloire de Dieu et que l'étoile du matin chante ses louanges (*ubi supra*, ch. iv-x ; 1^{re} partie, ch. lxxii). Mais toute cette partie de son système n'a pas d'autre valeur à ses yeux que celle d'une poétique hypothèse, contre laquelle il a soin de nous prémunir lui-même. Nous n'avons, dit-il (2^e partie, ch. xxii), sur la nature du ciel, que des connaissances très-bornées, et c'est aux mathématiques qu'il appartient de nous les fournir.

Après l'idée de la création et la théorie de la nature se présentent naturellement les rapports de Dieu avec le monde, et particulièrement avec l'homme, la question du mal, de la providence, de la prescience et de la liberté, et surtout de la révélation et de la raison. Le mal, selon Maimonide, n'existe point par lui-même, il n'est qu'une simple négation, ou, comme on disait alors, une privation, c'est-à-dire l'absence du bien ; par conséquent, Dieu ne peut pas être accusé d'en être l'auteur. Dieu n'a fait que le bien, c'est-à-dire tout ce qui est. D'où vient donc que nous voyons tant de mal dans l'univers ? de ce que nous jugeons l'univers par rapport à nous, au lieu de nous juger par rapport à lui et de nous faire notre place dans l'ordre général des choses. Par suite de cette erreur, nos facultés sont détournées de leur usage et les conditions de notre bonheur méconnues. Les maux qui nous atteignent peuvent, en effet, se diviser en trois classes : les uns ont leur source dans nos imperfections naturelles ou dans les limites de notre être, qui nous assujettissent à la douleur et à la mort : ce sont les moins nombreux. Les autres sont les injures et les violences que les hommes se font souffrir réciproquement : ceux-là sont plus nombreux que les premiers. Enfin viennent les maux que chaque homme s'inflige à lui-même en désobéissant aux lois de la nature et de la raison : cette dernière classe forme, sans contredit, le plus grand nombre (3^e partie, ch. x-xii).

Dans la question de la Providence, Maimonide ne montre pas moins de bon sens et de fermeté d'esprit. Examinant toutes les solutions que cette question a reçues ou qu'elle est susceptible de recevoir, il les trouve au nombre de cinq : la première est celle d'Épicure, qui nie absolument la Providence et n'admet dans l'univers que l'empire du hasard ; la seconde est la doctrine d'Aristote, interprétée par Alexandre d'Aphrodise, selon laquelle la providence divine ne s'exerce que sur les sphères célestes et s'arrête à l'orbite de la lune : on peut y substituer, si l'on veut, l'opinion de la majorité des péripatéticiens, qui admettent une providence pour les choses universelles, pour les genres et les espèces, mais non pour les individus. La troisième solution est celle qui a été adoptée par

la secte des ascharites. Les ascharites se plaçant à un point de vue diamétralement opposé à celui des péripatéticiens, ne veulent pas entendre parler de lois générales, et ne reconnaissent en Dieu que des desseins particuliers, arrêtés de toute éternité, qui déterminent, jusque dans les moindres détails, l'existence de chaque individu. La doctrine des motazales nous offre la quatrième solution. Suivant ces sectaires, la providence de Dieu, et non-seulement sa providence, mais sa justice, son pouvoir rémunérateur s'étend indistinctement à tous les êtres, même à ceux qui ne peuvent atteindre à la liberté ni au sentiment moral. Aucune créature, disent-ils, pas plus un animal ou un insecte qu'un être de notre espèce, ne souffre sans rémunération future, ne jouit sans l'avoir mérité : ainsi, la souris innocente qui tombe sous la dent du chat, trouvera dans une autre vie la réparation de sa douleur. Enfin, la cinquième opinion qui existe sur la Providence, c'est qu'elle ne descend aux individus que dans le cercle de l'humanité, là où existent la liberté et la raison, le mérite et le devoir ; que, partout ailleurs, elle ne s'occupe que des genres et des espèces, et abandonne l'individu aux lois de la nature. L'opinion d'Épicure s'évanouit devant les preuves de l'existence de Dieu ; celle d'Aristote devant les preuves de la création : car s'il n'existe pas en dehors de Dieu une puissance éternelle comme lui, si la nature a reçu de lui seul toutes les lois qui la gouvernent, il est évident que rien ne peut limiter son action, et que sa providence peut s'étendre aussi loin qu'il lui plaît, c'est-à-dire que sa sagesse l'ordonne. Les ascharites, en se préoccupant exclusivement de l'intelligence divine, et en voulant montrer que tout est présent devant elle de toute éternité, suppriment la liberté humaine, et, par conséquent, le mérite, la justice, la distinction du bien ou du mal, et aussi la science : car toute connaissance scientifique repose sur la distinction du possible, de l'impossible et du nécessaire ; et cette distinction est anéantie dans le système des ascharites. Les motazales, par une autre exagération, arrivent à peu près au même résultat. Ce qu'ils cherchent à défendre avant tout, c'est la justice de Dieu, sa puissance rémunératrice ou la providence morale ; mais, comme ils étendent les conséquences de cette idée aux êtres dépourvus de liberté et de tout caractère moral, ils confondent par là l'homme avec la brute, les êtres libres et intelligents avec les forces aveugles de la nature. Reste donc la dernière opinion, que Maimonide reconnaît pour la vraie, pour la seule propre à satisfaire en même temps la raison et la foi, le judaïsme et la philosophie. Toutefois, il observe que nos facultés intellectuelles et morales étant notre seul titre à la protection de la Providence, celle-ci ne peut pas être la même pour tous les individus de l'espèce humaine ; mais qu'elle est plus ou moins spéciale, que son action, ses inspirations se font sentir d'une manière plus ou moins immédiate, selon les différents degrés de vertu, de piété et de sagesse qui existent chez les hommes (3^e partie, ch. xvii et xviii).

La providence divine, qu'elle s'applique à l'homme ou à la nature, s'étend nécessairement sur l'avenir et comprend la prescience. Mais comment la prescience, qui semble supposer que nos actions sont déterminées de toute éternité, peut-elle se concilier avec la liberté humaine ? Devant ce problème redoutable, on peut dire insoluble, qui a toujours préoccupé les théologiens et les philosophes, Maimonide prend le parti que dicte le bon sens et un sentiment

véritablement religieux. Nous savons très-bien, dit-il, ce que c'est que la liberté; nous voyons qu'elle est le principe de nos actions et la condition de notre responsabilité; nous n'avons pas une idée aussi nette de la prescience de Dieu, ou de la manière dont les choses sont présentes à sa pensée et soumises à ses décrets: il nous est donc impossible de soutenir que ces deux choses soient inconciliables entre elles (*ubi supra*, ch. XXI; *Huit chapitres*, ch. viii).

A la suite de ces considérations métaphysiques et morales, Maimonide entreprend la conciliation de l'Écriture sainte avec la raison. Il appelle à son aide toutes les sciences, l'histoire naturelle, la médecine, la philosophie, et pardessus tout sa curieuse érudition touchant la religion des anciens peuples de la Syrie et de la Chaldée, pour montrer qu'il n'y a pas un seul précepte du *Pentateuque* qui ne trouve son explication dans la raison ou dans l'histoire. Nous ne le suivrons pas sur ce nouveau terrain; mais nous croyons pouvoir donner ici une idée de sa théorie de la prophétie. La prophétie, selon Maimonide, est un état de perfection que la Providence n'accorde pas à tous les hommes, mais qui ne peut exister cependant qu'avec certaines facultés et certaines conditions naturelles, les unes physiques, les autres morales, et d'autres intellectuelles. Au premier rang de ces conditions il faut placer l'imagination; car elle seule peut expliquer les visions, les songes prophétiques et ce qu'il y a souvent de bizarre ou de choquant pour nous dans les récits des prophètes. A l'imagination doit se joindre une raison prompte et tellement exercée, qu'elle puisse saisir les choses d'un seul coup d'œil, et passer de l'une à l'autre sans avoir conscience de sa marche. Il existe, en effet, dans chacun de nous, dit Maimonide, une certaine faculté de juger de l'avenir par le présent, et qui se change par l'exercice en une véritable intuition: cette faculté portée à sa plus haute perfection devient un des éléments de la prophétie. Mais ce n'est rien de voir promptement les choses éloignées, et de les voir avec son esprit, comme on pourrait le faire avec les yeux, il faut encore avoir le désir de les faire connaître aux autres quand elles peuvent leur être utiles, et le courage de les proclamer en face même de la mort: en un mot, le caractère doit être au niveau de l'intelligence. Enfin la dernière, ou plutôt la première condition que le prophète doit remplir, c'est que son tempérament et sa constitution physique n'apportent point d'obstacle à ce noble essor de l'âme; car il existe une relation intime entre certaines facultés de l'esprit et certains organes du corps, notamment entre l'imagination et le cerveau. Chez ceux-là même qui réunissent ces qualités diverses il y a encore des différences à observer; il y a des degrés dans la prophétie comme dans nos facultés ordinaires. Ces degrés, selon Maimonide, sont au nombre de onze, et il les décrit avec le même soin, il les distingue les uns des autres avec la même précision que s'il s'agissait de quelque objet d'histoire naturelle. Au-dessus de tous il reconnaît, il est vrai, une influence ou émanation particulière de la divinité (*Schéfa*) qui passe de l'intelligence active à l'intelligence passive, et de là à l'imagination (2^e partie, ch. xxxvi-xxviii); mais lorsqu'on songe que la raison elle-même naît en nous d'une communication semblable, il est impossible de ne pas voir disparaître la faible barrière qui la sépare encore de la révélation.

Les théologiens juifs attachés à l'ancienne foi ne se méprirent point sur la véritable signification des œuvres de Maimonide, et particu-

rement du *Moré nebouchim*. Un rabbin de Tolède, appelé Méir ben-Todros-Halévy, dit, en parlant de ce livre, qu'il fortifie les racines de la religion, mais qu'il en détruit les branches. Cependant tant que vécut l'auteur, il ne s'éleva contre lui que de rares et timides adversaires; immédiatement après sa mort un violent orage éclata contre sa mémoire. De nombreuses communautés, principalement celles de la Provence et du Languedoc, prononcèrent l'anathème contre ses écrits philosophiques et les condamnèrent aux flammes; quelques-uns même poussèrent l'aveuglement jusqu'à invoquer contre ces écrits et ceux qui les goûtaient l'autorité ecclésiastique. D'autres se levèrent pour les défendre, et lancèrent, à leur tour, les foudres de l'excommunication contre leurs adversaires. Ce fut un véritable schisme qui embrassa peu à peu toutes les synagogues et ne dura pas moins d'un siècle. Mais la victoire resta à Maimonide. Tandis que ses écrits talmudiques conservèrent leur autorité sur les théologiens purs, son *Moré nebouchim* donna l'impulsion à tous les libres esprits qui sortirent du judaïsme depuis Spinoza jusqu'à Mendelssohn.

Pour la désignation précise des nombreux ouvrages que nous avons mentionnés dans cet article, on pourra consulter les recueils de Bartholucci, de Rossi, de Wolf et de Boissy (*Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'histoire des Juifs*, 2 vol. in-12, Paris, 1755, 14^e dissertation). Nous nous contenterons de donner ici quelques indications sur le *Moré nebouchim* et la biographie de Maimonide. Le texte arabe du *Moré nebouchim* a été publié pour la première fois, accompagné de notes, d'éclaircissements et d'une traduction française par S. Munk, sous le titre suivant: *le Guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, par Moïse ben Maimoun, dit Maimonide, 3 vol. grand in-8, Paris, 1856, 1861 et 1866. Deux traductions en ont été données en hébreu, dont une seule, celle de Samuel Ibn-Tibbon, a été imprimée. Elle a eu trois éditions: la première sans date et sans nom de ville; la seconde publiée à Venise, in-f^o, 1551; la troisième à Berlin, in-4, 1791, accompagnée d'un commentaire de Salomon Maimon. C'est d'après l'hébreu d'Ibn-Tibbon que le *Moré* a été traduit en latin par Jean Buxtorf fils, in-4, Bâle, 1629; et un siècle auparavant par Gustiniani, évêque de Nebbio, in-f^o, Paris, 1520, ou plutôt par le médecin juif Jacob Mantino, dont Gustiniani, à ce qu'on assure, a simplement publié la traduction. La troisième partie de ce même ouvrage a été traduite en allemand, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1838; par le docteur Simon Scheyer, auteur d'une dissertation intitulée *le Système psychologique de Maimonide*, in-8, ib., 1845. Consultez sur Maimonide la savante *Notice* de M. Munk sur *Joseph ben-Jehouda*, publiée dans le *Journal asiatique*, année 1842. Les articles de M. Ad. Franck sur le *Guide des égarés* dans le *Journal des Savants*, 1862, 1863, 1864, 1866, et réunis dans le volume intitulé *Philosophie et Religion*, in-8, Paris, 1867; la préface de la traduction de Buxtorf, la dissertation de Peter Beer, intitulée *Vie et ouvrages du rabbi Moïse ben-Maimon*, in-8, Prague, 1834 (all.), avec la critique qui en a été faite par M. Derenburg, dans le tome I du *Journal théologique* de Geiger, in-8, Francfort, 1835; et la *Revue orientale* de M. Carmoly, 9^e livraison, in-8, Bruxelles, 1841. On peut consulter encore: le fragment inédit de Leibnitz publié par M. Foucher de Careil: *Leibnitz observations ad Rabbi Mosis Maimonidis librum qui inscribitur Doctor perplecorum*, in-

Paris, 1861, in-8; — *l'Histoire générale de la philosophie* de M. V. Cousin, Paris, 1863, in-8, huitième leçon; — *Spinoza et la philosophie des Juifs*, dans l'ouvrage de M. Saisset. *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, 1862, in-8.

MAINE DE BIRAN (François-Pierre-Gonthier), fils d'un médecin, naquit à Bergerac le 29 novembre 1766. Il fit ses études avec distinction sous les doctrinaires de Périgueux, devint, au sortir de ses classes, garde du corps de Louis XVI, et se trouva à Versailles aux journées des 5 et 6 octobre 1789. Retiré dans son domaine de Grateloup, près de Bergerac, après le licenciement du corps dont il faisait partie, il fut préservé des fureurs de la révolution par son existence solitaire et par la modicité de sa fortune. Ce fut à cette époque que, selon ses propres expressions, « il passa, d'un saut, de la frivolité à la philosophie. » Sa vocation intellectuelle se décida, sans retour, pendant les loisirs forcés de cette terrible époque. Il réunissait à une organisation très-impressionnable, soumise à toutes les influences du dehors, une grande perspicacité d'observation intérieure. Cette double disposition le rendit attentif tout à la fois aux modifications de l'âme et à leurs causes organiques. Psychologue dès le début de ses études, il le fut toute sa vie; et la question des rapports du physique au moral compta toujours pour lui au nombre des problèmes les plus importants que puisse aborder la pensée.

Lorsque la France vit des jours plus calmes succéder au règne de la terreur, Maine de Biran fut appelé immédiatement, et le fut dès lors sans interruption jusqu'à la fin de sa vie, à prendre part aux affaires administratives et politiques de son pays. Après avoir été député au conseil des Cinq-Cents, dont il fut exclu, comme suspect de royalisme, après le coup d'État du 18 fructidor, puis sous-préfet de Bergerac, il fit partie, avec Lainé, son ami le plus intime, de la commission qui, en 1813, manifesta, pour la première fois, une opposition prononcée aux volontés de l'empereur. Sous la Restauration, il siégea au conseil d'État, à la chambre des députés, dont il fut habituellement questeur, et, sans partager les illusions et les erreurs du parti ultra-royaliste, il se montra constamment le défenseur des droits et des prérogatives de la couronne. Fixé à Paris, et profitant de la liberté que lui apportait l'autome, pour faire en Périgord des séjours toujours assez rapides, il ne quitta la France qu'une seule fois, ce fut pour visiter, en 1822, les montagnes de la Suisse. Le 16 juillet 1824, il termina sa carrière, après une courte maladie.

Il serait tout à fait superflu d'entrer dans plus de détails sur la partie extérieure de l'existence de Maine de Biran. Les circonstances du dehors eurent, avec le développement de sa pensée, des rapports aussi indirects que possible. On aurait de la peine à discerner, dans ses théories, le moindre reflet de sa position comme homme du monde; et jamais sa renommée de métaphysicien ne s'offrit à sa pensée comme un moyen de fixer sur lui les regards et d'améliorer sa situation matérielle, ou comme un instrument de succès politiques. L'amour de la science pour la science, la passion de la vérité, formèrent en des traits les plus honorables de son caractère. Ses travaux furent trop sérieux pour n'être pas désintéressés. Plus il se repliait sur lui-même, plus il descendait avant dans les profondeurs de la conscience, plus il sentait que ses recherches solitaires n'étaient pas faites pour captiver la foule, que la lumière qu'il s'efforçait de porter dans les galeries souterraines de l'âme ne devait jamais avoir pour reflet l'aurore d'une gloire populaire. Sa vie,

comme il le dit lui-même, « fut coupée en deux parties bien tranchées, celle du monde et de affaires, et celle d'une solitude complète consacrée aux méditations psychologiques. » Des circonstances toutes spéciales exigent que l'exposé des doctrines de Maine de Biran soit précédé de quelques renseignements relatifs aux sources où l'on en a puisé la connaissance.

M. Cousin a nommé Maine de Biran « le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche. » Royer-Collard, l'élevant au-dessus de tous les philosophes contemporains, a dit de lui : « Il est notre maître à tous. » Cependant, vingt-quatre années après la mort d'un penseur si hautement apprécié, la partie la plus considérable de ses écrits était encore inédite, une phase importante de son développement intellectuel était presque totalement inconnue, et les plus étendus des documents analysés dans cet article étaient des manuscrits que l'on a crus longtemps perdus pour la science. Comment en est-il ainsi? C'est ce qu'il convient d'expliquer d'abord en peu de mots.

Maine de Biran n'avait publié qu'un volume, une brochure et un article de dictionnaire; un mémoire sur *l'Influence de l'habitude* (1803), un *Examen des leçons de philosophie de Laromiguière* (1817); et la partie philosophique de l'article Leibniz dans la *Biographie universelle* (1819). Il avait, en outre, mis sous presse un mémoire sur *la Décomposition de la pensée*, couronné par l'Institut de France, en 1805; mais l'impression fut suspendue par une circonstance qui demeura inconnue, et l'ouvrage est resté complètement inédit, jusqu'au moment où M. Cousin a retrouvé chez M. Ampère et livré à la publicité les feuilles déjà tirées, dont le contenu forme un tiers environ du mémoire. A la mort du philosophe, ces manuscrits passèrent aux mains de M. Lainé, son exécuteur testamentaire. Celui-ci les soumit à l'examen de M. Cousin, qui en fit la revue, et en dressa l'inventaire au mois d'août 1825. Malheureusement cet inventaire et les indications relatives au meilleur mode à suivre pour une édition, qui s'y trouvaient annexées, ne parvinrent pas à la connaissance de la famille de Biran. Cette famille reçut, au contraire, relativement à l'état des papiers du défunt, et au parti que l'on pouvait en tirer, des avis erronés et tout à fait décourageants. Ainsi se forma un malentendu, dont la funeste conséquence fut d'empêcher que la publication des œuvres de M. de Biran ne fût faite, au moment le plus convenable et par les mains les plus dignes de remplir cette tâche. M. Cousin dut rendre tous les papiers qui lui avaient été confiés, à l'exception d'un manuscrit renfermant de *nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*. Ce manuscrit vit le jour en 1834, joint à la réimpression de *l'Examen des leçons de Laromiguière* et de l'article *Leibniz*, et à un écrit inédit de peu d'étendue. Le tout était précédé d'une brillante préface de l'éditeur. En 1841, « étant parvenu à se procurer, de divers côtés, un assez bon nombre d'écrits inédits de Maine de Biran, » M. Cousin fit paraître, sous le titre d'*Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, une édition dont la publication de 1834 devint le quatrième et dernier volume. Cette publication, qui avait offert des difficultés de plus d'un genre, était, pour les amis de la science, un nouveau motif de gratitude envers l'illustre éditeur. Toutefois, de grandes sources de regrets subsistaient : l'édition se composait en grande partie de fragments auxquels la correction manquait autant que l'étendue; la pensée de l'écrivain était fréquemment voilée sous un style de première rédaction, qui ajoutait aux difficultés du

fond les obscurités de la forme. On savait, enfin, que l'auteur avait travaillé pendant de longues années à un ouvrage capital, qu'il considérait comme le dernier résultat de ses méditations, comme le résumé de toutes ses recherches, à une psychologie complète qu'une note de l'*Examen des leçons de Laromiquière* avait annoncée au public : or, de cet ouvrage fondamental, on ne possédait rien, ou tout au plus des fragments mutilés.

Les choses étaient dans cet état lorsque, au printemps de 1845, la *Bibliothèque universelle de Genève* apprit au public que M. F.-M.-L. Naville était parvenu à se procurer un nombre considérable de manuscrits de Maine de Biran, dont plusieurs entièrement inédits et de la plus haute importance. M. Naville, connu par ses travaux sur l'éducation publique et la charité légale, avait cultivé dès sa jeunesse, avec autant d'ardeur que de modestie, les sciences philosophiques. Il avait entretenu avec Maine de Biran des relations personnelles, et l'intérêt passionné qu'il portait aux progrès de la vérité et au développement moral de l'espèce humaine, lui faisait attacher le plus haut prix à une philosophie élevée et éminemment spiritualiste. Aussi, depuis 1824, il n'avait cessé de multiplier les démarches pour contribuer, autant qu'il le pouvait à distance, à amener enfin la publication du grand ouvrage de Maine de Biran. Sa longue persévérance fut enfin couronnée de succès. Dans les années 1843 et 1844, il reçut, en deux envois, et par l'entremise de M. de Biran fils, des masses considérables de papiers, provenant de la succession de M. Lainé. L'auteur de cet article, par suite de recherches minutieuses, faites au château de Grateloup, a complété dès lors cette précieuse collection, qui se compose de plus de douze mille pages, la plupart format in-folio, couvertes d'une écriture fine et serrée, et qui renferme sans doute, à peu de chose près, la totalité des manuscrits scientifiques de Maine de Biran. Les papiers que reçut M. Naville étaient en grande partie dans le même état que ceux que M. Cousin avait utilisés pour les petits écrits de son édition, c'est-à-dire « dans un désordre extrême et presque indéchiffrables ». Les feuilles d'un même ouvrage avaient été séparées et disséminées dans une foule de liasses différentes; l'écriture présentait parfois les difficultés les plus sérieuses. Ces obstacles ne rebutèrent point un homme doué d'un amour parfaitement désintéressé pour la science, et qui portait à la gloire de Maine de Biran un intérêt exempt de tout retour personnel. Pendant deux années consécutives, et jusqu'au moment où la maladie l'eut rendu incapable de tout travail, il consacra son temps et ses belles facultés à la tâche pénible de déchiffrer et de mettre en ordre les feuilles éparses qui lui étaient confiées. M. Naville étant mort en mars 1846, la tâche qu'il s'était imposée fut poursuivie; une édition des *Œuvres inédites de M. de Biran* fut préparée et publiée avec la collaboration de Marc Debrüt (3 vol. in-8, Paris, 1859). Nous donnons ici un aperçu sommaire des matières qui y sont traitées.

I. Les manuscrits les plus anciens de M. de Biran datent de 1794. Divers fragments, et en particulier les ébauches d'un mémoire en réponse à la question posée par l'Institut sur l'*Influence des signes*, se placent entre 1794 et 1800. Il ne reste de cette période aucun travail achevé, mais les fragments suffisent pleinement à établir quel était le point de vue de l'auteur au début de sa carrière. Nul doute ne s'éleva dans son esprit sur la valeur de la doctrine généralement reçue. Bacon et Locke sont pour lui les fondateurs de la science; Condillac a « assigné les bornes du

monde intellectuel » et fait disparaître pour toujours « toutes ces rêveries qu'on qualifie du nom de métaphysique ». A la vérité, le sens moral de l'écrivain proteste contre les théories de Hobbes et de Hèlvétius : il ne veut pas sacrifier la liberté et la responsabilité de l'homme. Il se montre aussi préoccupé du besoin d'un moteur, et soulève à cet égard quelques difficultés. Mais il ne s'aperçoit pas encore qu'une nécessité inexorable fait découler des principes du sensualisme la passivité absolue de l'âme et l'absolue négation de la morale. Il espère trouver le moteur et sauver la liberté sans abandonner les maîtres dont il répète les paroles.

En 1802 l'Institut accorda le prix au mémoire sur l'*Influence de l'habitude*. Un fait d'observation domine dans cet écrit : la répétition émuise les modes de pure sensibilité, tandis qu'elle rend toujours plus distincts les éléments de connaissance : une odeur, une saveur s'émuissent à la longue et finissent par devenir insensibles, tandis qu'un objet est d'autant mieux connu qu'il est plus longtemps palpé, par exemple. Cette diversité de résultat demande une explication; la recherche de cette explication conduit à reconnaître que l'homme est *actif* dans le fait de la connaissance, dans la perception, tandis qu'il est *passif* dans les pures sensations. Il agit, il regarde un objet pour le voir, il subit involontairement l'impression causée par l'éclat de la lumière. Les impressions passives, lorsqu'elles atteignent un certain degré d'intensité, ont pour effet de diminuer ou même d'absorber le sentiment de la personnalité; toutes les fois, au contraire, que l'homme est actif, le sentiment de sa personnalité s'élève dans la même proportion que son effort. Les habitudes actives et les habitudes passives forment donc deux classes distinctes de phénomènes, et qui demandent à être observées séparément.

Cette part assignée à l'activité dans le fait de la connaissance, était un germe étranger dans le sein du sensualisme. Ce germe devait être étouffé par les conséquences rigoureuses de la doctrine, ou renverser la doctrine elle-même dans ses fondements. L'auteur ne le sait pas encore : il croit tout au plus élever quelques difficultés là où il soulève d'irréfutables objections.

Il admet comme un axiome « que la faculté de sentir est l'origine de toutes les facultés »; il se propose d'appliquer à l'étude de l'homme la méthode de Bacon dans sa pureté, d'éclairer la métaphysique en transportant la physique dans son sein. Le mémoire sur l'*Habitude* obtint les suffrages unanimes des idéologues; et l'homme qui devait occuper le premier rang dans la réaction de la pensée française contre la doctrine de la sensation, débuta par un succès obtenu sous les auspices de l'école de Condillac.

II. Un second mémoire fut couronné par l'Institut en 1805. Celui-ci avait pour objet la *décomposition de la pensée*. L'auteur est entré dans des voies nouvelles. Il signale tout ce qu'il y a d'illusoire dans la prétendue analyse de Condillac, dans cette sensation qui est ditée se transformer sans qu'on lui ait assigné aucun principe de transformation. Remontant du disciple aux maîtres, il signale les déficits de la doctrine de Locke, rend la méthode de Bacon, en tant qu'on l'applique à l'étude de l'être intellectuel et moral, responsable des aberrations de la philosophie du XVIII^e siècle, et s'élève contre toute assimilation établie entre les phénomènes physiologiques, perçus par les sens externes, et les faits intérieurs. Il a décidément, et sur presque tous les points, rompu avec le sensualisme; il renverse tous les principes auxquels il avait donné son adhésion; et cependant il ne fait qu'entrer en

pleine possession de sa pensée, que débarrasser le résultat de ses observations personnelles du vêtement étranger d'une doctrine d'emprunt. Il sait et il affirme que la sensation ne saurait fournir ce moteur, cet élément actif dont il éprouvait déjà le besoin en 1794, et que signalait le mémoire sur l'*Habitude*. Il comprend que si elle était tout, le devoir et la liberté ne seraient rien. L'homme est double en tant qu'être actif et être passif tout à la fois. La sensation, telle que la définissent les idéologues, est passive par essence; aucune transformation ne saurait en faire sortir l'élément de l'effort. La sensation n'est donc pas l'homme tout entier, et le condillacisme a tort. La pensée fondamentale du mémoire sur la *Décomposition de la pensée* se réduit à ces termes, que nous empruntons à M. Cousin : « la réintégration de l'élément actif. »

L'écrit que nous venons de mentionner fut rapidement suivi de plusieurs autres : un mémoire sur l'*Apperception* interne immédiate, auquel l'Académie de Berlin accorda un accessit en 1807; trois discours rédigés entre 1807 et 1810 pour une société scientifique que Maine de Biran avait lui-même fondée à Bergerac : le premier, sur le *Sommeil*, les *songes* et le *somnambulisme* (publié par M. Cousin); le deuxième, sur le *Système de Gall*; le troisième, sur les *Perceptions obscures*; enfin, un mémoire sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, couronné, en 1811, par la Société royale de Copenhague, retouché, en 1820, en faveur de M. le docteur Royer-Collard, occupé d'un cours sur l'aliénation mentale, et publié en 1834, comme il a été dit plus haut.

Les bornes de cet article ne comportent pas une analyse, même sommaire, de ces diverses productions. Elles offrent le développement graduel d'une même pensée, et cette pensée atteint son plus haut point de développement dans l'écrit qui va nous occuper. Cet écrit, dans l'intention de l'auteur, devait résumer, compléter et annuler, quant à la publicité, les mémoires couronnés à Paris, à Berlin, à Copenhague. Les bases en furent arrêtées en 1813 environ, et la rédaction même date de cette époque; mais elle fut retouchée jusqu'en 1822. L'*Examen des Leçons de Laromiquière* et l'article *Leibniz* ne furent guère que des extraits anticipés de cet important ouvrage. Le manuscrit contient la matière de deux volumes; il a pour titre : *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*. Voici les bases de la théorie qui s'y trouve développée.

L'action des objets extérieurs produit des impressions diverses sur l'être vivant. Ces impressions renferment un sentiment vague de peine ou de plaisir; mais, en tant que l'être est simplement vivant, ce sentiment vague est sans conscience et ne fournit aucun élément de connaissance ou de perception. L'homme peut sentir sans connaître, être affecté de plaisir ou de peine sans avoir la notion de son existence personnelle, sans se savoir exister.

Vivit, et est vitæ nescius ipse suæ.

Ces modes réels de la vie ne peuvent être appelés *sensations*, si la sensation suppose la conscience de la modification éprouvée; on peut les désigner sous le titre d'*affections*. L'affection laisse des traces dans l'organisme et suscite, par l'attrait et la répugnance, des mouvements purement instinctifs. Ainsi est constituée une vie réelle, mais une vie aveugle et purement animale. C'est la vie de la brute, c'est celle de l'enfant au début de son existence, du malheureux tombé dans l'idiotisme ou l'aliénation mentale;

c'est une partie toujours persistante de la condition humaine, la source de ces modes confus, involontaires, qui constituent les inclinations et les tempéraments. Cette vie animale et toute passive a fixé l'attention des sensualistes; elle supporte l'application de leurs théories; mais ces théories, dès qu'elles prétendent expliquer les faits d'une autre nature, sortent de leur sphère, et deviennent par là même erronées. La vie animale, en effet, ne se transforme pas; elle ne devient jamais autre chose que ce qu'elle est, mais elle s'allie, dans notre nature double, à un autre élément, à un élément parfaitement distinct qui d'un être purement sensitif fait un homme.

L'être simplement vivant ignore sa propre vie. L'homme existe et sait qu'il existe; il a conscience des modes qu'il éprouve. Il se sent et se sait *moi*. Le *moi* est la condition de l'intelligence, puisque rien ne peut être connu sans que le sujet qui connaît se distingue de l'objet, terme de sa connaissance. Le *moi* est donc la condition de l'humanité, surajoutée à la vie animale. Mais cette condition, quelle en est la nature? Ici s'ouvrent deux voies également fausses et que d'illustres erreurs doivent apprendre à éviter. Les uns cherchent le *moi* au dehors, ce sont les partisans de l'expérience; ils s'adressent à l'imagination et aux sens, ils veulent voir et imaginer, et, sur les pas de Hobbes et de l'école de Locke, appliquant aux faits de la pensée la méthode expérimentale de Bacon, ils cherchent la pensée dans le jeu des fibres, dans les mouvements de la matière cérébrale, renversent les barrières qui séparent la psychologie de la physiologie, et tombent inévitablement dans le matérialisme. Les autres, les partisans des doctrines *a priori*, demandent la nature de leur propre être aux conceptions absolues de l'intelligence; ils traitent le *moi* comme une notion, lui supposent une nature hypothétique, et en déduisent les conséquences, sans nul égard aux faits, sans s'arrêter devant la négation formelle des réalités les mieux constatées. C'est ainsi que l'école de Descartes a été conduite à nier l'efficacité de la volonté et le libre arbitre. La méthode vraie, la méthode psychologique se distingue de l'un et de l'autre de ces procédés : elle ne demande pas le *moi* aux perceptions des sens ou aux fantômes de l'imagination; elle ne le cherche pas, non plus, dans les conceptions abstraites de l'intelligence; elle observe et constate, à l'aide du sens intime, une réalité de fait, mais une réalité tout intérieure.

Le *moi*, lorsqu'on lui applique la vraie méthode, ne se présente pas comme un *objet*, mais comme un *sujet*, comme le sujet de toute connaissance. L'âme absolue est un objet qui échappe complètement à la conscience immédiate, et devient trop souvent la matière de théories purement hypothétiques. Le *moi*, le sujet, manifesté dans la conscience et par la conscience, s'offre seul à l'observation directe; mais sous quelle condition se manifeste-t-il? C'est ce qu'il faut déterminer. Cette condition, telle que la révèle le sens intime bien consulté, est la volonté, l'*effort*. Je ne suis *moi* qu'autant que j'agis. *Je veux*, telle est la formule de la manifestation de l'existence. C'est bien vainement que l'on a prétendu faire sortir de la sensation passive le sentiment de la personnalité. Ce sentiment s'évanouit, au contraire, ou même disparaît sous l'empire de sensations trop vives. La volonté est donc la condition du *moi*, et, puisque aucun fait ne saurait exister pour nous avant l'existence personnelle, l'*effort* est le *fait primitif du sens intime*.

Ce fait ne peut être prouvé, mais il est senti.

S'il pouvait être prouvé, il ne serait pas primitif. Sa réalité ne peut être mise en doute sans que l'on tombe par là même dans un scepticisme universel et incurable, puisqu'il est la base même de toute connaissance. Il ne doit être ni discuté, ni expliqué, mais simplement constaté comme certitude première, à l'aide du sens spécial qui lui est approprié. En le constatant ainsi, on lui reconnaît un double caractère : 1° le sentiment fondamental de l'existence personnelle est celui de la *force*, et non celui de la *substance*; et c'est pour avoir substitué dans l'homme et dans l'univers la notion de la substance à celle de la force que la philosophie s'est trop souvent abîmée dans le panthéisme, car la force est le principe unique de la vie et de l'individualité; 2° la force individuelle se manifeste comme indivisiblement unie à une *résistance* organique. Les deux termes sont inséparables, et tout système qui tend à l'unité absolue contredit manifestement les données primitives du sens intime.

Le *moi*, qui n'est que la volonté se manifestant à elle-même, tel est le second élément de notre nature, l'élément qui, d'un être simplement vivant, fait un homme. Cet élément est la condition de tout ce qui en nous est au-dessus de l'animal : l'intelligence et la moralité.

Le *moi* est un, libre, cause et force. C'est par la vue immédiate qu'il a de lui-même qu'il acquiert les notions universelles et nécessaires de force, de causalité, d'unité, de liberté. Ces notions ne peuvent être dites *innées*, puisqu'elles supposent un premier fait qui les renferme, et que ce fait a un commencement. D'autre part, elles diffèrent absolument des *idées générales*, produit de l'observation extérieure. Elles se rapportent à un type unique, présentent un caractère absolu, s'individualisent de plus en plus à mesure que l'abstraction, qui ne fait que les séparer des produits adventices de la sensibilité, devient plus intense. Les *idées générales*, au contraire, provenant de la comparaison des objets sensibles, sont relatives au mode actuel de notre sensibilité, et s'éloignent toujours davantage d'un type individuel, à mesure que l'abstraction qui les crée devient plus complète.

La vie animale est la base du désir, mais ne comporte aucun des éléments de moralité proprement dite. Confondre la volonté avec le désir, comme l'ont fait également l'école de Bacon et celle de Descartes, et prétendre dériver du désir l'ordre moral, c'est méconnaître les faits les plus manifestes du sens intime. Sous l'impulsion du désir, la volonté se sent libre et responsable; et la vie morale, qui ne commence qu'avec le *moi*, n'est autre chose que la lutte perpétuelle de deux forces contraires qui n'ont pu être identifiées dans les théories des philosophes que par le plus complet abus de l'esprit de système. Ce n'est que par un abus de même nature que la certitude de la liberté a pu être compromise. Le fait primitif est un fait de liberté; et ce fait étant la condition de l'intelligence, l'intelligence ne peut être admise à révoquer en doute ce par quoi elle existe. Nier ou vouloir prouver la liberté, c'est nier ou vouloir prouver le *moi*, l'existence individuelle : c'est nier ou vouloir prouver l'évidence.

L'homme en tant qu'homme est donc double par sa nature. *Simplex in vitalitate*, il devient *duplex in humanitate*. Les deux éléments qui le composent sont étroitement unis dans la plupart des modes réels de notre existence, et réagissent incessamment l'un sur l'autre. Ils n'en sont pas moins parfaitement hétérogènes. Tout ce qui, en nous, est variable et relatif, tout ce

qui subit l'influence des excitations du dehors, appartient à l'*affection*; tout ce qui est absolu, permanent, tout ce qui dure indépendamment des circonstances accidentelles, aussi longtemps que la personne subsiste, dépend de l'*effort*. Tout ce qui est libre constitue le *moral*, tout ce qui est nécessaire, le *physique*. Pour expliquer la nature humaine, il faut suivre les deux éléments dans les degrés successifs de leur combinaison. On peut établir ainsi quatre systèmes ou quatre modes réels de notre existence.

Le système *affectif* est la vie simple, la vie animale. Il y a plaisir et peine, mouvements instinctifs de réaction, intuitions organiques des couleurs et des sons, attraits et répugnances, agrégations fortuites de fantômes et d'images, telles qu'on en trouve chez l'animal ou dans l'homme endormi ou tombé en délire, mais point de volonté, partant point de conscience et point d'idées.

Au moment où la force consciente aperçoit les mouvements instinctifs et s'en empare, le *moi* surgit au sein de la vie primitive, et devient spectateur de ses modes. Le degré inférieur de l'effort, celui qui constitue simplement la veille, l'état de *conscium sui*, tel est le caractère du système *sensitif*. Les affections sont localisées dans les organes; les intuitions sont rapportées à l'espace; l'idée de cause, prise dans le fait primitif, leur est associée; la réminiscence et une sorte de généralisation vague commencent à paraître; mais l'être intellectuel et moral est encore tout enveloppé dans les impressions venues du dehors.

Un degré d'effort supérieur à celui qui constitue simplement la veille devient l'*attention*, et fait le caractère du système *perceptif*. La connaissance n'est plus simplement reçue, elle est volontairement recherchée. Le *moi* fait plus qu'être, il exerce une action directe, spéciale, il regarde, il écoute au lieu de se borner à voir et à entendre. L'exercice du toucher actif développe le jugement d'extériorité, et donne lieu à la distinction des qualités *premières* et des qualités *secondaires*. Les classifications régulières et les idées générales proprement dites succèdent aux vagues généralisations du système précédent; l'attention combine les idées acquises et en forme des produits artistiques; mais, dans ce système, l'exercice de l'intelligence, provoqué par les objets du dehors, est limité à ces objets. Le *moi* agit pour connaître ce qui n'est pas lui, et sa science n'est encore qu'une science extérieure, la science de la nature.

Le *moi* peut enfin, par un degré d'effort supérieur, se discerner lui-même dans les modes auxquels il concourt, acquérir la science de sa nature et de son action, et, en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui, faire, par là même, la part exacte de l'élément objectif de ses perceptions. Il s'élève alors à la conception distincte des notions dont il est l'origine; il parvient aux idées universelles et nécessaires, et, joignant à l'intuition immédiate qui saisit ces idées, la déduction qui en tire les conséquences, il raisonne, et fonde les sciences mathématiques et les sciences métaphysiques. Tel est le caractère du dernier système, du système *réflexif*, qui n'est autre chose que la conscience claire du fait primitif.

Ces systèmes divers représentent les modes réels de notre existence. Le système affectif est l'état de l'animal et celui de l'homme qui ne s'est pas encore élevé au-dessus de l'animalité, ou qui y est retombé. Le système sensitif représente l'enfance des individus et des peuples, le règne exclusif de la sensibilité. Vient ensuite l'âge de la raison appliquée à l'étude des phéno-

mènes naturels ; enfin celui de la réflexion, où l'homme crée les sciences abstraites et s'étudie lui-même.

S'il nous était permis de suivre Maine de Biran dans les détails de sa théorie, nous aurions à montrer comment, de la combinaison de la vie animale et de la vie du moi, il fait sortir une foule d'aperçus aussi nouveaux qu'ingénieux sur le sommeil, le somnambulisme, la folie, l'instinct des animaux et les influences variées du physique sur le moral, et du moral sur le physique. C'est dans les sujets de cet ordre qu'il peut le mieux déployer la profondeur d'observation et la finesse d'analyse qui font les traits principaux de son génie.

Telle fut, en résumé, la philosophie de Maine de Biran, dans la période de son développement à laquelle nous sommes parvenus. Indépendamment de sa valeur absolue, cette doctrine a une valeur historique, qui naît de la manière dont elle se forma dans l'esprit de l'auteur et de l'époque où elle fut élaborée. « Le premier mérite de cette doctrine, dit M. Cousin, est son incontestable originalité. De tous mes maîtres de France, Maine de Biran, s'il n'est le plus grand peut-être, est assurément le plus original. M. Laromiguière, tout en modifiant Condillac sur quelques points, le continue. M. Royer-Collard vient de la philosophie écossaise, qu'avec la rigueur et la puissance naturelle de sa raison il eût infailliblement surpassée, s'il eût suivi des travaux qui ne sont pas la partie la moins solide de sa gloire. Pour moi, je viens à la fois et de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande. Maine de Biran seul ne vient que de lui-même et de ses propres méditations. Disciple de la philosophie de son temps, engagé dans la célèbre société d'Auteuil, produit par elle dans le monde et dans les affaires, après avoir débuté, sous ses auspices, par un succès brillant en philosophie, il s'en écarte peu à peu sans aucune influence étrangère ; de jour en jour il s'en sépare davantage et il arrive enfin à une doctrine diamétralement opposée à celle à laquelle il avait dû ses premiers succès. Quelle lumière lui était venue et de quel côté de l'horizon philosophique ? Elle n'avait pu lui venir de l'Écosse ni de l'Allemagne, il ne savait ni l'anglais ni l'allemand. Nul homme, nul écrit contemporain n'avait modifié sa propre pensée ; elle s'était modifiée elle-même par sa propre sagacité. » Il serait facile, en présence des manuscrits, de citer un grand nombre de faits à l'appui des paroles qui précèdent, et d'établir de la manière la plus positive que Maine de Biran marcha toujours dans le sentier tracé par ses seules réflexions. Sa grande étude fut de *se regarder passer*, comme il le dit quelque part ; et c'est en notant avec soin tous les modes de sa propre existence, qu'il en vint à affirmer, contrairement à l'école sensualiste, la nature hyperorganique du principe sentant et mouvant, et, contrairement à la plupart des grandes écoles philosophiques, la priorité de la volonté sur l'intelligence. Suivre, dans une collection complète de ses œuvres, les pas successifs de sa pensée, noter d'année en année les progrès de cette forte intelligence, s'affranchissant graduellement du joug de la tradition condillacienne, et se frayant une voie toujours plus indépendante, serait sans contredit, pour les amis sérieux de la science, une étude du plus haut intérêt.

Non-seulement Maine de Biran s'éloigna de la théorie régnante par un mouvement spontané, mais la priorité lui appartient dans le mouvement qui a détrôné en France la philosophie de la sensation. On date communément le commencement de cette révolution de 1811, époque à

laquelle MM. Royer-Collard et Laromiguière commencèrent leur enseignement. Or, Maine de Biran avait rompu publiquement avec le condillacisme à une époque bien antérieure. Ses nouvelles doctrines s'étaient fait jour dès 1805, dans le mémoire sur la *Décomposition de la pensée* ; et, en 1807, après avoir lu le travail sur l'*Aperception immédiate*, M. Ancillon écrivait à l'auteur : « Ce qui surtout m'étonne et me réjouit, c'est de voir que vous ne partagez pas la manière de penser de la plupart de vos compatriotes qui, depuis Condillac, ne veulent voir d'autre source de nos connaissances que l'expérience, ne placent cette expérience que dans les sensations, et s'imaginent qu'en analysant le langage, ils résoudreont le problème générateur. » La date de la théorie contenue dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, et sa spontanéité, sont deux circonstances qui font du manuscrit de cet ouvrage un document important pour l'histoire de la philosophie française au XIX^e siècle.

III. La théorie qui vient d'être exposée a été fort incomplètement connue jusqu'ici, et n'a pu devenir l'objet d'un jugement définitif. Mais elle ne s'arrêta pas à ce point : l'œuvre interne du philosophe continua, et de nouveaux horizons se dévoilèrent à sa pensée. Les imprimés fournissent à peine à cet égard quelques indications vagues et insuffisantes ; les manuscrits offrent, au contraire, une mine féconde à explorer.

Maine de Biran avait accepté les questions philosophiques telles que son siècle les avait posées en France sous l'influence de Locke. Il avait concentré ses recherches sur la question de l'origine des idées. Sa théorie de l'*effort* lui avait fourni à cet égard les solutions qui lui sont propres ; mais cette théorie, qui pouvait jeter du jour sur les conditions de la connaissance, ne fournissait aucune lumière sur sa nature. On pouvait admettre que la présence du moi est historiquement l'origine des notions, que ces notions se présentent à la pensée à l'occasion des aspects divers sous lesquels le moi s'offre à lui-même, sans qu'il en résultât une doctrine touchant leur valeur. Dire sous quelle condition l'esprit les conçoit, n'était rien affirmer touchant la réalité de leurs objets. L'auteur s'était si bien appliqué à élaguer du point de départ de son système toute notion allant au delà de la manifestation phénoménale du sujet, qu'on pouvait même craindre que, pour être conséquent jusqu'à la fin à ses propres conceptions, il ne fût contraint à anéantir absolument tout élément objectif, et n'arrivât à la doctrine d'une subjectivité absolue. Il semble n'avoir jamais été au fond de sa propre pensée en ce qui concerne la notion de la substance. Il paraît tantôt l'annihiler en présence de la force, et tantôt la limiter au *substratum* de la résistance opposée à l'effort individuel. Ceci n'est guère qu'un cas particulier de la difficulté qu'il éprouve à faire sortir de la combinaison, de l'affection et de l'effort cet élément objectif et absolu dont l'esprit humain ne saurait se passer. La dérivation des idées universelles et nécessaires telle qu'il l'établit, à partir du fait primitif, fait reposer leur universalité et leur nécessité sur un fondement contestable. C'est sur ce point que peuvent porter et qu'ont porté en effet les objections les plus sérieuses adressées à Maine de Biran.

Les difficultés que présente cette partie de sa doctrine ne lui avaient point échappé. Longtemps, et dans l'ardeur de la lutte qu'il soutenait contre les théories de sa jeunesse, il fut absorbé par la contemplation d'un seul fait : le fait de l'activité libre qu'il opposait à la théorie de l'homme passif. Mais lorsqu'il fut assez maître de sa propre

pensée pour la juger et regarder au delà, il comprit que cette pensée unique ne suffisait pas à expliquer tout l'homme. Dans des fragments qui datent de 1818, il se montre préoccupé du besoin de cet absolu que sa théorie avait trop négligé : l'effort est la condition tout à la fois des perceptions sensibles et des notions intellectuelles. Mais cet effort ne crée pas les idées plus qu'il ne crée les objets. Les idées ne sont pas volontaires; elles s'imposent, et, parce qu'elles s'imposent, elles se manifestent comme ayant une valeur objective, une valeur absolue. Il faut donc arriver à la conception d'un être absolu qui soit le siège des notions, leur sujet. Cet être est Dieu, et ce n'est qu'en s'élevant à la conception de Dieu, en se plaçant, en quelque sorte, à son point de vue, qu'on peut atteindre ce qu'il y a d'absolu dans l'existence. Il n'y a rien jusqu'ici qui sépare la pensée de l'auteur des doctrines communes à toute l'école spiritualiste; mais, dans son analyse psychologique, il a fait de la volonté la condition de l'intelligence, et ces prémisses fournissent des conséquences qui lui marquent une place à part. Puisque dans le fait primitif, certitude première dont toutes les autres découlent, le *moi* est l'antécédent de toute connaissance, nous ne pouvons concevoir les idées que dans un sujet conscient. Dieu est donc un être personnel par cela même qu'il est intelligence; s'il est personnel il est libre, la personnalité n'étant que la manifestation de la liberté; un infini sans conscience, une force toute-puissante, mais aveugle, ne peut être nommée Dieu, et le panthéisme n'est qu'une des formes de l'athéisme.

En donnant suite à ces points de vue que l'on rencontre dans des ébauches inachevées et dans les pages d'un *Journal intime*, où, depuis 1814 jusqu'à sa mort, il a déposé le résultat de ses méditations quotidiennes à côté du récit des événements de sa vie, Maine de Biran serait arrivé à établir une métaphysique sur les fondements élargis de sa psychologie; il suivit une autre voie. Sa pensée se détourne à peine un instant de son étude de prédilection; au lieu d'entrer plus avant dans les recherches ontologiques, il continue l'analyse de l'homme, et descend toujours plus profondément dans le sanctuaire de la conscience où de nouvelles découvertes l'attendent.

La volonté est en présence des idées, et se sent la mission de réaliser l'idée du bien; mais quelle est sa puissance? Telle est la nouvelle question qui se présente à notre philosophe. Après s'être demandé : Quelle est l'origine de la connaissance? et avoir répondu : La volonté; il cherche à savoir quelle est la puissance de la volonté. Les idées sont en nous la manifestation de l'être infini, *Deus in nobis*. Si la volonté a naturellement le pouvoir de réaliser tout ce que l'intelligence lui impose, il n'y a rien à demander au delà; et le stoïcisme a connu le secret de notre nature. Cette pensée s'offre parfois à Maine de Biran, et nombre de ses pages sont consacrées à commenter la distinction si nettement établie par l'école de Zénon entre les modes variables de la sensibilité et l'être moral, toujours maître de lui-même. Mais un fait s'offre à son observation, un fait qui, bien constaté, suffit à convaincre d'erreur les prétentions des disciples du Portique. La volonté ne suit pas l'intelligence; et, pour pratiquer le bien, il ne suffit pas de le connaître. L'être moral, dégagé des liens de la nature purement animale, et n'étant plus soumis passivement à toutes les influences de l'organisme, s'élève à la conception des idées. Mais en présence de l'idée du bien, la volonté se sent

défaillir; sa propre force lui fait défaut, elle réclame un appui, un secours; les lumières de la raison ne peuvent lui en tenir lieu. Ce secours ne peut venir que de Dieu, source de la force dans l'ordre de la volonté, comme il est la source de la vérité dans l'ordre de l'intelligence.

Le sens intime, en révélant cette vérité, manifeste le fait le plus profond de notre nature. Le *moi* apparaît dans un rapport nouveau. Il n'est pas appelé à triompher de la nature sensible pour subsister par lui-même dans l'isolement; mais il est placé dans l'alternative de la soumission à la nature sensible, vers laquelle le portent ses penchants inférieurs, ou de l'union à la nature divine, par le secours dont ses instincts les plus élevés lui font un besoin. Le secours demandé, le christianisme l'offre sous le nom de *grâce*, et, conduit par le besoin de la grâce, Maine de Biran marche d'une manière toujours plus claire vers le christianisme. Cette marche fait le trait distinctif de la dernière période de son développement. On y trouve tous les caractères de sa pensée. C'est par une voie intérieure qu'il s'avance lentement, et à travers bien des luttes, vers la foi de l'Évangile. Il aperçoit à peine les questions historiques que soulève l'existence du christianisme, et, s'il les mentionne, c'est pour les écarter. Toujours attentif aux faits de sens intime, il place les nécessités de l'âme en présence de la religion, et il croit à l'Esprit-Saint, parce qu'il a besoin de la prière.

Il importe de remarquer cette voie toute subjective et éminemment personnelle. La religion de Maine de Biran n'est point une affaire de spéculation métaphysique, mais l'expression immédiate de ses sentiments intérieurs : ce qu'il demande à la foi, ce n'est pas un complément de ses théories, le moyen de combler une lacune de son système; l'objet immédiat de sa recherche n'est pas un dogme, mais une force, et c'est dans l'ordre moral qu'il trouve la garantie de la vérité. Il est peu de lectures d'un intérêt plus sérieux et plus vif que les pages de son *Journal intime*, où l'on peut suivre d'année en année les hésitations de sa pensée et les luttes de toute nature au travers desquelles se forme et se mûrit son sentiment religieux. Lorsque ces pages seront connues du public, il ne sera plus permis de voir dans la tendance chrétienne qui marqua les dernières années de Maine de Biran, un coup de désespoir provenant de l'insuffisance de son système ou une concession faite à des opinions qui avaient pour elles la faveur du pouvoir. De semblables jugements ne s'expliquent que par une connaissance incomplète des faits. Les seules influences qui se joignent à l'expérience de la vie pour hâter ses pas dans la voie où il était entré, furent la société de quelques amis, la lecture de l'Écriture sainte et de quelques-uns des grands écrivains de l'Église : Stapfer vécut avec lui dans les relations d'une étroite amitié, et l'homme qui avait commencé avec Condillac, finit sa vie avec la *Bible*, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Pascal et Fénelon.

Arrivé à ce résultat, Maine de Biran ne vit plus dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qu'une exposition insuffisante des faits de la nature humaine, un fragment d'une théorie complète de l'homme. Il n'éprouva pas le besoin de faire un travail absolument nouveau, car ses méditations avaient modifié, sans le détruire, le résultat de ses recherches précédentes; mais il se vit dans la nécessité de refondre son ouvrage et de le compléter. L'ancien manuscrit avait été retouché jusqu'en 1822; le plan du nouveau travail fut déposé sur le papier le 23 octobre 1823. Neuf mois après, l'auteur

était mort. La rédaction était loin d'avoir reçu la dernière main, mais les fragments qui en subsistent, et le plan qui indique leur place, suffisent à se former une idée de ce que serait devenu l'édifice inachevé.

Cet écrit avait pour titre : *Nouveaux essais d'anthropologie*. La distinction de trois vies devant épouser tous les faits que présente l'être humain, avait pris la place des quatre systèmes de l'Essai.

La première vie, ou *vie animale*, ne sort pas de la sphère des simples affections de plaisir et de douleur auxquelles correspondent des mouvements instinctifs, déterminés en l'absence de tout élément intellectuel, par les seuls besoins organiques. Cette vie est le siège des passions aveugles et de tout ce qu'il y a en nous d'inconscient et d'involontaire : elle subsiste au sein des développements ultérieurs, car une vie plus élevée s'allie toujours à la vie qui la précède, avec mission de la dominer, mais sans la détruire. On reconnaît à ces traits le *système effectif* de l'Essai.

La deuxième vie, ou *vie de l'homme* (qui embrasse les trois systèmes *sensitif, perceptif et réflexif* de l'Essai), commence au mouvement volontaire ; la personnalité est son caractère distinctif. Le *moi*, en se joignant aux impressions animales, y ajoute les éléments de l'intelligence : la pensée et la parole. Les déterminations de la force libre se substituent aux impulsions aveugles de l'instinct.

La troisième vie est la *vie de l'esprit*. Le *moi* n'agit plus dans la lutte contre l'animalité, désormais subjuguée, mais il se tourne vers la source de la lumière et de la force, il s'identifie autant qu'il est en lui avec Dieu, la vérité absolue et le bien absolu. L'effort a fait succéder la deuxième vie à la première ; c'est sous l'influence de l'amour que le *moi* est poussé à se déposséder lui-même, à chercher son bien dans la subordination de sa volonté à la volonté de l'être qui lui apparaît comme l'idéal de toute beauté et de toute perfection.

La théorie de la troisième vie est le résumé des dernières observations de Maine de Biran. Ce qui la distingue surtout, au point de vue psychologique des doctrines précédentes de l'auteur, c'est le rôle assigné à l'activité personnelle. Cette activité n'est plus le terme, mais un état intermédiaire, la condition du passage à un état plus élevé : « L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature. Il tient à Dieu par son esprit, et à la nature par ses sens. Il peut s'identifier avec celle-ci en y laissant absorber, sans *moi*, sa personnalité, sa liberté, et en s'abandonnant à tous les appétits, à toutes les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, en absorbant son *moi* par l'exercice d'une faculté supérieure. Il résulte de là, que le dernier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élevation peuvent également se lier à deux états de l'âme où elle perd également sa personnalité ; mais, dans l'un, c'est pour se perdre en Dieu ; dans l'autre, c'est pour s'anéantir dans la créature. » Des deux parts l'effort tombe, la lutte cesse, et l'homme double se réduit à l'unité de la vie animale, sous le joug des passions, ou à l'unité de la vie divine, sous l'influence de l'esprit. La deuxième vie qui constitue l'homme agissant, a pour but de préparer la troisième. L'effort et la prière, qui supposent encore l'activité, sont les deux conditions imposées à celui qui aspire à trouver la paix dans la vie supérieure. L'erreur des quietistes est de méconnaître cette condition de notre nature, et de supprimer la liberté avec l'action. L'er-

reur des stoïciens est de s'en tenir à la deuxième vie et de placer, dans la sphère de la lutte et du trouble, une paix qui ne peut exister que lorsque la vie de l'esprit a remplacé la vie propre du *moi*. Le christianisme seul a connu notre nature tout entière, seul il a connu la vie spirituelle pour laquelle nous sommes faits et dont les caractères se trouvent si visiblement empreints dans l'Évangile.

Telles furent les dernières pensées de Maine de Biran, ainsi qu'elles résultent de l'étude de ses derniers manuscrits. Si nous jetons, en terminant, un coup d'œil général sur la série entière de ses écrits, nous reconnaitrons que ses travaux peuvent être rapportés à trois périodes de sa vie intellectuelle.

Dans la première, que le mémoire sur *l'Habitude* termine et résume, sa pensée, captive encore dans les liens de la tradition, subit les théories sensualistes, tout en manifestant des tendances qui font entrevoir déjà un prochain affranchissement.

La deuxième période s'ouvre par le mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, et se ferme par l'Essai sur les *fondements de la psychologie*, qui développe et complète, sans en modifier les bases, les doctrines du premier écrit. Le philosophe constatant les faits de la volonté, le rôle de l'activité, dans toutes les opérations des sens et de l'intelligence, rompt avec les doctrines qui avaient présidé à ses premières études et se fraye une voie originale.

La troisième période ne compte qu'un seul travail, et un travail inachevé : les *Nouveaux essais d'anthropologie*. Au delà des perceptions des sens et de l'activité volontaire, au-dessus de la sphère du monde sensible et de la personnalité humaine, en rapport avec ce monde seulement, l'auteur, pénétrant jusque dans le plus intime sanctuaire de l'âme, y discerne cette partie supérieure préparée pour s'unir à Dieu par l'amour, et pour puiser la force à la source dont elle émane.

Ces trois moments du développement philosophique de Maine de Biran offrent une frappante analogie avec les trois divisions du dernier cadre dans lequel il voulait jeter sa pensée avec les trois vies. Sa doctrine de l'homme est sa propre histoire.

Les écrits publiés de Maine de Biran sont contenus dans ses *Œuvres philosophiques* éditées par Victor Cousin, 4 vol. in-8, Paris, 1841, et ses *Œuvres inédites* éditées par Ernest Naville, avec la collaboration de Marc Debruit, 3 vol. in-8, Paris, 1859. Cette dernière publication est ouverte par une introduction de l'éditeur exposant l'œuvre entière de M. de Biran, avec le secours de ses manuscrits non encore imprimés. Pour l'appréciation de sa doctrine, on peut consulter la plupart des récentes histoires de la philosophie, entre autres celle de M. Damiron, et les écrits spéciaux de M. Oskar Merten : *Étude critique sur Maine de Biran*, in-8, Namur, 1865, et de M. Elie de Biran : *Étude sur les œuvres philosophiques de Maine de Biran, faite à l'occasion des leçons de M. Caro*, in-8, Paris, 1868. Un volume intitulé : *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857 (2^e édition, 1874), renferme la biographie du philosophe et des extraits de son journal intime. Ce volume a donné lieu à la publication d'une *Étude sur Maine de Biran d'après le journal intime de ses pensées*, par Auguste Nicolas, 1 vol. in-12, Paris, 1858. M. Jules Simon a consacré un article à Maine de Biran dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 novembre 1841. Un autre article sur Maine de Biran fait partie des *Moralistes et Philosophes*, par Ad. Franck, 1 vol. in-8, Paris, 1872. E. N.

MAIRAN (Jean-Jacques Dortous de), né à Béziers en 1678, est connu et estimé comme un physicien éminent et un écrivain distingué. Il fut, pendant une longue vie, qui se termina en 1771, un des membres les plus laborieux de l'Académie des sciences où il eut l'honneur de remplacer Fontenelle, sans le faire trop regretter, en qualité de secrétaire perpétuel. Les éloges des dix académiciens morts pendant les trois années qu'il consentit à garder cette charge (Paris, 1747, in-12) ne contiennent pas beaucoup de philosophie, mais il a pourtant droit à une mention dans l'histoire de cette science, et cela pour deux raisons. La première c'est son attachement inébranlable au cartésianisme, qu'il défendit jusqu'au bout contre la doctrine qui allait le remplacer. La physique de Descartes lui paraissait meilleure que celle de Newton; il préférerait « la très-grande et très-belle théorie des tourbillons » à celle de la gravitation, ou plutôt de l'attraction qui ramène, dit-il, dans la science les qualités occultes, ou du moins y introduit « une force métaphysique inconnue » pour expliquer le mouvement. Il semble craindre que si le cartésianisme succombe de ce côté il ne reste rien des vérités dont il est l'expression; « car, dit-il, l'esprit du cartésianisme c'est le mécanisme. » Mais toutefois il n'est pas aveuglément opposé aux idées nouvelles; il voudrait les concilier avec celles qui lui sont chères. Un motif plus sérieux de ne pas omettre son nom, c'est sa correspondance avec Malebranche. Mairan l'avait connu dans un premier voyage qu'il fit tout jeune encore à Paris, et le grand oratorien avait eu, nous dit-il, la « bonté de lui expliquer le livre de M. de L'Hôpital, et de lui donner plusieurs autres instructions de mathématique et de physique. » En 1713 Mairan avait trente-cinq ans; il habitait Béziers, et s'était pris depuis peu d'un goût très-vif pour la philosophie. Les ouvrages de Descartes, de Malebranche, de Pascal avaient confirmé ses sentiments religieux. « J'ai joui, écrit-il, de cette douce persuasion, sans qu'elle ait été troublée ni par les arguments des incrédules, ni par le ris moqueur des gens du monde, jusqu'à ce que les œuvres de Spinoza, et surtout son éthique ou sa philosophie, me tombèrent entre les mains. » Il avoue qu'il l'a lu et relu, médité dans la solitude, qu'il le trouve solide et plein de bon sens, qu'il ne sait pas où rompre la chaîne de ses démonstrations. « Développez-moi, de grâce, les paralogismes de cet auteur, ou ce qui suffit, marquez-moi le premier pas qui l'a conduit au précipice, s'il est vrai, comme je veux le croire, qu'il y soit tombé.... Les prétendues réfutations qu'on en a données ne font que blanchir contre lui; on ne l'entend pas.... on y confond, pour l'ordinaire, les abstraits qui n'existent que dans notre esprit avec les êtres actuels qui en renferment l'idée; et l'on y substitue sans cesse les intérêts particuliers de l'homme ou ses désirs aux lois générales et immuables de la nature. » Aussi Mairan se voit enlacé comme tant d'autres par ce tissu de raisonnements qui menacent d'étouffer ses croyances, et il invoque à son secours le juge sévère pour qui Spinoza est un misérable, et son système « un monstre et une épouvantable et ridicule chimère ». De là une correspondance qui renferme en tout huit lettres dont la dernière est datée du mois de septembre 1714, un an avant la mort de Malebranche. Ces précieuses lettres étaient depuis longtemps entre les mains d'un professeur de la faculté de Paris, M. Milon, qui pour une raison ignorée les tenait cachées. Vendues après sa mort, elles ont été publiées en 1841 par M. Feuillet de Conches. Les réponses de Malebranche aux pressantes

instances de son correspondant ne sont pas faites pour dissiper ses incertitudes, et lui découvrir le paralogisme; elles semblent fuir devant le débat. La difficulté est grande en soi; elle est insurmontable pour un cartésien qui professe la théorie de l'étendue intelligible. Mairan relève avec une logique inflexible les hésitations de Malebranche; il lui oppose ses propres idées, lui demande en quoi elles diffèrent de celles de Spinoza, et prouve que si elles s'en distinguent, elles ont pour conséquence la négation absolue de l'existence des corps. Enfin, Malebranche lui indique la cinquième démonstration de l'éthique comme l'endroit où se cache le vice de tout le système; mais lui-même en semble peu convaincu, et conclut ainsi : « Pour moi, je ne bâtis que sur les dogmes de la foi dans les choses qui la regardent, parce que je suis certain par mille raisons qu'ils sont solidement posés. » Mairan a-t-il trouvé de lui-même le moyen d'échapper au spinozisme? Il est permis de le croire : il est resté toute sa vie attaché aux vérités que le panthéisme détruit; et sa correspondance montre que ce n'était pas un esprit facile à convaincre ni disposé à croire en dépit de sa raison. E. C.

MAISTRE (le comte Joseph-Marie de) naquit à Chambéry, le 1^{er} avril 1753. Son père était président au sénat de Savoie. Son éducation fut dirigée avec soin et persévérance par sa famille, et il répondit à cette sollicitude par un travail soutenu et d'heureuses dispositions. A vingt ans, il avait pris tous ses grades à l'université de Turin, et l'année suivante, 1774, il entra dans la magistrature. En 1788, il fut promu à la dignité de sénateur. Forcé de s'expatrier à la suite de l'invasion française en 1792, il fixa son séjour à Lausanne jusqu'en 1797. Il revint alors en Piémont, d'où il se réfugia à Venise. Appelé en 1800 auprès du roi de Sardaigne, dont l'autorité était réduite à cette île, il y fut nommé régent de la grande chancellerie du royaume. En 1803, il fut envoyé en ambassade à Saint-Petersbourg, d'où il ne revint qu'au mois de mai 1817. Il mourut le 26 février 1821, dans sa soixante-huitième année.

La critique littéraire peut se plaire à reconnaître, dans les écrits du comte de Maistre, un style nerveux et hardi, un tour original, des expressions quelquefois hasardées, souvent pittoresques; la biographie peut décrire les qualités solides ou aimables de l'écrivain; elle peut nous apprendre que ce dur panégyriste du bourreau était ému, sur son siège de magistrat, de la seule pensée d'une condamnation à mort; que ce défenseur fanatique de la vengeance divine et des châtiments de la colère du ciel pratiquait les plus douces vertus du christianisme. Il y a de ces contradictions dans la nature humaine, et nous sommes tout disposés à admettre ces contrastes, du moins à les regarder comme possibles. Mais la critique philosophique n'a point à s'arrêter au style de l'écrivain, ni aux vertus de l'homme privé; elle ne juge point l'homme sur ces données incomplètes, sur l'enthousiasme de ses amis ou les passions de ses adversaires; elle soumet à l'analyse le principe générateur d'un système, elle le poursuit dans ses conséquences, le rattache aux systèmes déjà connus, ou l'en distingue; elle en détermine la valeur soit réelle et absolue, soit historique et relative.

Des ouvrages de de Maistre, les seuls qui se rattachent à la philosophie proprement dite, sont les *Soirées de Saint-Petersbourg* et l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, le Pape, les Considérations sur la France*, etc., consacrées à l'exposition et à la dé-

fense des vœux sociaux de l'auteur, sont un reflet très-vif de ses principes philosophiques, mais ne sauraient être regardés comme des ouvrages de philosophie.

Peut-être serait-il plus exact de dire au contraire que la philosophie de de Maistre est un reflet fidèle de ses idées sociales, ou même de ses passions politiques. Mais il ne s'agit pas ici de faire la psychologie propre de l'auteur, et de rechercher le rapport secret qui peut expliquer ses doctrines par ses sentiments, ou ses sentiments par ses doctrines; nous ne devons juger et nous ne jugeons que ses écrits.

De Maistre n'a pas entrepris de traiter l'ensemble de la philosophie, ni quel'un des sujets sur lesquels s'est exercée la science contemporaine. Les *Soirées de Saint-Petersbourg* ont plutôt pour but la défense d'une question de théologie, écrite dans la langue des gens du monde, qu'un travail réellement philosophique. L'auteur se propose, dans cet écrit, de justifier ou d'expliquer le gouvernement temporel de la Providence, de montrer comment les malheurs qui fondent sur l'humanité ne sont en contradiction avec aucun des attributs que nous reconnaissons en Dieu. La question est, en effet, difficile, et les philosophes qui ne tentent pas de l'expliquer sont certainement plus modestes que les demi-théologiens, tels que de Maistre, qui en trouvent la solution toute simple. Pourquoi l'homme souffre-t-il? Parce qu'il le mérite, et il le mérite parce qu'il est coupable. Tel est le principe qui domine toute la philosophie de de Maistre; et il serait difficile de trouver, dans toute l'étendue des *Soirées de Saint-Petersbourg*, quelque souvenir de la miséricorde divine qui atténue la dureté des tableaux auxquels se plaît la plume de l'auteur.

De Maistre part donc du péché originel, et l'on voit que, dès les premiers pas, nous sommes déjà en pleine théologie chrétienne. Il y ajoute, il est vrai, des faits qu'il serait difficile de justifier les livres saints à la main, tels, par exemple, que la science prodigieuse des générations antédiluviennes. La grandeur de la punition dont le déluge frappa l'humanité suppose la grandeur du crime, et le crime se mesurant à la science du coupable, la grandeur du crime démontre invinciblement l'étendue de la science. Telle est la manière de raisonner de de Maistre. Tout cela, comme on le voit, est peu philosophique; les conséquences le sont moins encore, ou plutôt elles sont la négation la plus complète de toute philosophie digne de ce nom. L'homme est coupable, c'est surtout ce que l'on aperçoit en lui, c'est là le fond de sa nature; or quelle est l'idée corrélatrice du crime, si ce n'est celle du châtiment? Que l'on applique donc cette idée à toutes les questions soulevées par le livre des *Soirées de Saint-Petersbourg*, on obtiendra aussitôt, et sans peine, la solution indiquée par de Maistre. De là, dans la plupart des ouvrages de cet écrivain, ce panegyrique du bourreau, de la guerre, des grandes catastrophes de la nature, que de Maistre affecte de considérer comme les événements les plus ordinaires, et qui méritent à peine l'attention d'un grand esprit; de là encore cette doctrine de la nécessité d'une expiation, et par suite cette théorie par laquelle l'auteur explique les sacrifices humains dont s'est souillée l'antiquité, et qu'il considère, après quelques autres écrivains aussi malheureusement inspirés, comme un pressentiment confus, un signe prophétique de la mort de Jésus-Christ.

De cette doctrine qui regarde la souveraineté et le châtiment comme les deux pôles sur lesquels Dieu a jeté notre terre (*Soirées*, édit. de 1831, t. I, p. 40) et qui présente Dieu dans un état continu d'irritation et de vengeance, il résulte une

idée de Dieu que repoussent les formes abstraites de l'intelligence, et les véritables instincts du cœur de l'homme. A une époque où les progrès de la pensée élèvent l'esprit humain à une notion de plus en plus pure du principe créateur, de Maistre s'est trouvé, au contraire, tout naturellement porté à en rabaisser l'idée aux conditions de l'anthropomorphisme le plus grossier et le plus choquant. On peut dire que c'est là le caractère le plus général et le plus saillant de son ouvrage. Nous n'en citerons qu'un exemple, tout à fait propre à faire ressortir le caractère antiphilosophique de cette éloquence passionnée. De Maistre suppose qu'un de ses adversaires lui représente que Dieu est injuste, cruel, impitoyable, qu'il se plaît au malheur de ses créatures, et conclut qu'il ne faut pas le prier : « Au contraire..., répond-il, et rien n'est plus évident : *Donc il faut le prier et le servir avec beaucoup plus de zèle et d'anxiété* que si sa miséricorde était sans bornes comme nous l'imaginons. Je voudrais vous faire une question : Si vous aviez vécu sous les lois d'un prince, je ne dis pas méchant, prenez bien garde, mais seulement sévère et ombrageux, jamais tranquille sur son autorité, et ne sachant pas fermer l'œil sur la moindre démarque de ses sujets, je serais curieux de savoir si vous auriez cru pouvoir vous donner les mêmes libertés que sous l'empire d'un autre prince d'un caractère tout opposé, heureux de la liberté générale, se rangeant toujours afin de laisser passer l'homme, et ne cessant de redouter son pouvoir, afin que personne ne le redoute? Certainement non. *Eh bien! la comparaison saute aux yeux et ne souffre pas de réplique.* Plus Dieu nous semblera terrible, plus nous devons redoubler de crainte religieuse envers lui, plus nos prières devront être ardentes et infatigables, car rien ne nous dit que sa bonté y suppléera. La preuve de l'existence de Dieu précédant celle de ses attributs, nous savons qu'il est avant de savoir ce qu'il est; même nous ne saurons jamais pleinement ce qu'il est. Nous voici donc placés dans un empire dont le souverain a publié, une fois pour toutes, des lois qui régissent tout. Ces lois sont, en général, marquées au coin d'une sagesse, et même d'une bonté frappante; quelques-unes néanmoins (je le suppose dans ce moment) paraissent dures, injustes même, si l'on veut : là-dessus, je demande à tous les mécontents, que faut-il faire? Sortir de l'empire, peut-être? impossible : il est partout, et rien n'est hors de lui. Se plaindre, se dépit, écrire contre le souverain? c'est pour être fustigé ou mis à mort. Il n'y a pas de meilleur parti à prendre que celui de la résignation et du respect, je dirai même de l'amour : car puisque nous partons de la supposition que le maître existe et qu'il faut absolument servir, ne vaut-il pas mieux (quel qu'il soit) le servir par amour que sans amour? » (*Soirées*, t. II, p. 128-130.)

Ce qui saute aux yeux, c'est l'iniquité révoltante d'une semblable doctrine. Les *Soirées de Saint-Petersbourg* sont partout écrites avec la même violence, et c'est cependant le titre principal que puisse faire valoir de Maistre au nom de philosophe. Quelques aperçus ingénieux, souvent plus brillants que solides, ne sauraient suppléer à cette absence complète de considérations vraiment dignes du nom de science.

Il est facile de comprendre qu'avec de telles idées de Maistre ait consacré un ouvrage entier à l'apologie de l'inquisition, et que, dans son livre de la *Révolution française*, il ne voie que des supplices et ne respire que la vengeance. Mais un assez grand nombre de passages des écrits de de Maistre suggère cette remarque importante,

qu'il s'arrête beaucoup plus à l'utilité qui peut résulter d'une doctrine dans son application à ce monde, qu'à ce qu'elle a de vrai en soi. « Combien d'hommes légers, dit-il, ont ri de la *sainte ampoule*, » ne croirait-on pas que de Maistre y croit fermement? « Sans songer, continue-t-il, que la sainte ampoule est un hiéroglyphe » (*du Principe général, etc.*, p. 42, édit. de 1833).

— C'est surtout dans son ouvrage sur le Pape que de Maistre a laissé voir cette disposition à considérer comme vrai ce qui est utile. Partout l'infailibilité pontificale y est regardée comme un attribut qu'il faut regarder dans l'homme revêtu de l'autorité, que cet attribut lui appartienne ou non en réalité. C'est cette tendance du livre tout entier qui l'a rendu suspect au pouvoir même dont il s'est fait le défenseur. Il semble, il est vrai, naturel d'admettre que la souveraineté doit être la conséquence de l'infailibilité; mais que l'infailibilité soit nécessairement celle de la souveraineté!... un pareil excès ne peut être que la suite du renversement de tous les principes: car il faut, dans ce cas, se décider à admettre que l'ignorance et le vice, revêtus de la souveraineté, deviennent immédiatement lumière et vertu, et que des actions, criminelles dans tous les hommes, changent de nature lorsqu'elles sont accomplies par les dépositaires de la puissance politique et religieuse. On serait autorisé à conclure, d'après de semblables passages, que de Maistre n'avait du principe absolu de toute vérité qu'une idée confuse, et que, sous l'empire de ses préoccupations politiques, il confondait avec le droit tout ce qui pouvait affermir les pouvoirs traditionnels, et conserver l'ordre établi. C'est là, quoi que puissent prétendre ses disciples, le dernier mot de sa doctrine.

Deux célèbres philosophes, Locke et Bacon, ont été, en particulier, les objets de l'animadversion de de Maistre. L'histoire de la philosophie, plus sage que cet écrivain passionné, a marqué la place de ces deux hommes dans le développement successif de l'esprit philosophique et de l'esprit scientifique. Elle n'a point méconnu leurs erreurs, mais elle en a assigné la cause, elle en a suivi les conséquences, elle a marqué avec précision le terme ou le progrès de leur influence. Elle a considéré Locke comme un des hommes qui se sont livrés les premiers, avec une grande sagacité, à l'observation psychologique, observation timide encore, incomplète, erronée souvent, mais qui, corrigée et développée, a ouvert la voie à d'importants travaux. Au milieu des écarts de l'imagination de Bacon, sans s'arrêter à ses découvertes les plus souvent hasardées ou suspectes, l'histoire des sciences a reconnu qu'il a, parmi nous, rendu le premier à l'induction son importance véritable, qu'il en a tracé les règles, et que le développement atteint de nos jours par les sciences physiques et naturelles est sorti de cette idée féconde. Dans l'examen fait par de Maistre on ne trouve rien de cette sage appréciation qui fait la part de l'erreur et celle de la vérité, de cette critique impartiale qui sait ce qu'elle doit accorder au temps, aux difficultés, aux lenteurs inévitables de l'observation et de l'analyse. Partout la passion, le sarcasme s'exerçant sur des erreurs de détail, sur des formes surannées, et passant à côté des vérités fécondes que la postérité s'est empressée de recueillir et d'étudier.

En résumé, le comte de Maistre a mis un talent remarquable de style au service d'une idée exclusive, peu originale, empruntée aux traditions de l'Europe catholique, et poussée par lui jusqu'à la dernière exagération. Si quelquefois un mot saisit l'attention par sa nouveauté ou sa violence, et

fait supposer à l'idée une portée extraordinaire, on ne tarde pas, le plus souvent, à s'apercevoir qu'on a été un instant dupe d'un artifice de style, ou d'une hardiesse de langage, et la raison fait bientôt justice de ce moment de séduction. Si la philosophie est la réflexion appliquée aux vérités premières, à celles qui, dans la religion comme dans la science, dominent tous les développements de la pensée; si cette réflexion doit être calme et impartiale, il est impossible d'accorder à de Maistre le nom de philosophe. Mais comme, des matières qu'il a traitées, plusieurs appartiennent à la philosophie; et comme son nom et ses travaux sont célèbres, ses écrits très-répandus, nous ayons dû lui consacrer quelques pages.

Les *Soirées de Saint-Petersbourg* n'ont été imprimées qu'après la mort de l'auteur, en 1821.

Les ouvrages de de Maistre ont été imprimés complets de 1821 à 1836. La *Revue des Deux-Mondes* (t. III, 13^e année) a publié sur cet écrivain un article rempli de précieux documents; mais ce morceau, dû à la plume de Sainte-Beuve, est beaucoup plus biographique et littéraire que philosophique. Il peut néanmoins être lu avec intérêt et avec fruit. On peut consulter encore Baudrillart, *Publicistes modernes*, Paris, 1862, in-8; Ad. Frank, *Philosophie du droit pénal*, in-18, Paris, 1864.

H. B.

MAJEUR, MAJEURE, voy. SYLLOGISME.

MAJOR (Jean), ou plutôt Jean MAIR, né à Hadington, en Écosse, dans les dernières années du xv^e siècle, étudia les belles-lettres à Paris, au collège de Sainte-Barbe, et la théologie au collège de Montaigu. Reçu docteur en 1506, il enseigna la philosophie, dans cette dernière maison, avec un succès qui nous est attesté par tous les historiens. Il eut pour auditeurs et pour disciples principaux Jacques Almain, Robert Cenalis, Jérôme de Hangest. Il mourut en 1540, dans sa patrie. Des ouvrages que nous a laissés Jean Major, quelques-uns appartiennent à la théologie proprement dite: ce sont des commentaires sur les livres saints; d'autres ont pour objet la nature et l'étendue de la puissance ecclésiastique. Nous ne désignerons ici que ses traités philosophiques. C'est d'abord un commentaire sur la *Physique* d'Aristote, publié à Paris, en 1526; des *Opuscules* imprimés à Lyon en 1514, et un commentaire sur les *Sentences*, divisé en quatre livres, qui furent d'abord publiés séparément, à Paris, en 1509, 1516, 1517, 1519, 1528, et réunis ensuite en un seul volume, par Jean Petit et Josse Bade, sous ce titre: *Joannis Majoris, Hadingtonani, in primum magistri Sententiarum disputationes et decisiones nuper repositae*, petit in-8, 1530. Ce titre n'indique que des décisions sur le premier livre des *Sentences*; mais il n'est pas exact.

Jean Major est compté par Tennemann dans la légion des scolastes. Il se pose souvent, en effet, comme défenseur de Duns-Scot, mais avec le dessein d'atténuer par des explications ce qui, dans les écrits du maître, peut sembler trop résolu. Or, il y a, dans ces explications tard venues, beaucoup plus de jeux d'esprit que de bonnes raisons: pour s'en convaincre, on n'a qu'à parcourir les chapitres du commentaire sur les *Sentences* dans lesquelles Jean Major aborde les questions si délicates de l'univocation de l'être et des idées divines (*In prim. Sent.*, dist. 3, quest. 5, et dist. 36, quest. unica). Nous nous arrêterons plus longtemps sur ce docteur, pour rappeler quel fut son sentiment sur la question des espèces sensibles, des intermédiaires de la sensation. Saint Thomas avait formellement nié l'existence de ces espèces, admettant, toutefois, comme intermédiaires de la perception intellectuelle, les fantômes, et, comme produits des opérations finales de l'en-

tendement, les espèces intellectua-lisées, c'est-à-dire les idées prises pour des entités permanentes du genre de la substance, et localisées dans le trésor de la mémoire. Duns-Scot avait reproduit cette thèse idéologique, et avait, en outre, manifesté quelque penchant à réaliser, dans l'espace moyen, cette multitude de petits êtres, de corpuscules émanés des choses, que l'on traitait comme des chimères dans l'école de saint Thomas. Guill. d'Ockam était ensuite venu, semblable au héros des poèmes d'Ossian, combattre et mettre en fuite toutes ces ombres vaines. S'il est vrai que Duns-Scot ne s'est jamais clairement, résolument prononcé pour l'hypothèse des espèces sensibles, il ne faut pas dire, toutefois, que cette hypothèse n'appartient pas à son école. On la rencontre, en effet, dans les écrits de plusieurs scotistes. Voici ce que déclare, sur ce point, notre Jean Major : « Certains docteurs, et entre autres Ockam et Durand (Durand de Saint-Pourçain), soutiennent qu'il n'existe dans l'espace intermédiaire aucune espèce sensible. Les seules causes opérantes dans l'acte de la sensation sont, disent-ils, l'objet présent et le sujet en puissance de sentir. Mais j'argumente ainsi contre cette doctrine. Le moteur et la chose mue doivent être ensemble (*simul*), comme le fait remarquer le commentateur (Averroès) au septième livre de la *Physique* (texte 9), et souvent l'objet, comme, par exemple, un astre céleste, est bien distant de la puissance vivante de l'homme terrestre. Donc, qu'on me dise, sans admettre les espèces, comment il se fait que tant de couleurs se distinguent sur le cercle solaire ou sur l'iris; comment se représente sur l'eau l'image d'une pièce de monnaie qui, dans le même temps, n'apparaît pas dans l'air. En outre, quand je vois le dos de Socrate sur un miroir que je place devant moi, d'où vient cette représentation, si ce n'est des espèces qui se réfléchissent sur le miroir poli? Si je veux voir le cercle tracé sur ma tête par la tonsure, je place au-dessus un miroir, un autre miroir devant mes yeux, et toutes les formes reproduites en ligne droite par le premier viennent se réfléchir sur le second : or, que l'on supprime les espèces, et cela n'a pas lieu. On n'explique pas davantage, sans les espèces, comment l'interposition des lunettes agrandit les objets et donne aux vieillards la faculté de lire, etc., etc. » Ces raisons posées, contredites, confirmées, J. Major énonce sa conclusion dans les termes suivants, qui résistent à une traduction littérale : « Teneo ergo partem affirmativam questionis : ponenda scilicet esse species sensibles in medio, a visibili productas, ac species differentes ab ipsis sensibilibus. Quod non videtur, nisi excellentes fuerint : sed sunt medium videndi, sicut aer. Exteriore visionem video quæ minime ab oculo exteriori videtur; ea propter species visibiles, audibiles, et secundum denominationem aliorum trium sensuum dominantur. » (*In primum Sent.*, dist. 3, quæst. 4.) Ainsi, voilà bien la thèse des intermédiaires de la sensation présentée par un disciple de Duns-Scot. Qu'il nous suffise de faire remarquer ici que cette erreur tant de fois condamnée, tant de fois reproduite, ne peut être mise au compte d'Aristote, et ne se trouve dans les écrits d'aucun prépatéticien sincère. C'est une des mille fictions du réalisme intempérant.

On peut consulter sur J. Major : Thomas Dempster, *Hist. ecclesiast.*, lib. XII ; — De Launoy, *Hist. Navarrae* ; — Ellies Dupin, *Biblioth. ecclesiasticae* (xvii^e siècle).

B. II.

MAL. Considéré d'une manière abstraite, le mal est la négation ou l'opposé du bien. Or, le bien, pour un être, est l'entier et facile développement de sa nature conformément à elle-même,

à sa fin, ou à sa loi. Dieu seul réalise pour nous l'idée du bien absolu, parce qu'il possède la plénitude de l'être et ne rencontre aucune limite à ses attributs. Aussi Dieu jouit-il d'une félicité sans borne.

L'idée de l'être parfait exclut donc la possibilité du mal comme sa propre négation. Dans les êtres créés et finis, le mal consiste dans leur imperfection même, ou dans un désaccord entre leur nature et leur fin, leurs actes et leur loi. L'accomplissement complet, régulier et facile de toutes les fins particulières concourant à une fin générale, est l'ordre ou le bien général ; la dérogation à l'ordre, l'infraction à la loi universelle ou à celles qui régissent chaque être en particulier constituent le mal.

On le voit, le mal n'est pas en soi quelque chose de positif ; il se résout, soit dans une négation, une imperfection, un défaut, soit dans un désaccord entre la fin des êtres et leur développement. — Telle est l'idée abstraite et métaphysique du mal.

Si de ces définitions générales nous passons à l'examen des différentes espèces de maux ou des formes que le mal affecte dans les existences diverses dont se compose le monde créé, nous serons conduits à des distinctions qui n'ont échappé à personne, mais qu'il s'agit de préciser.

L'univers, envisagé dans son ensemble, est non-seulement l'œuvre de Dieu, mais sa manifestation. Les lois qui le régissent sont les lois mêmes de l'intelligence divine, la pensée de Dieu vivante et réalisée ; elles font sa durée, sa stabilité comme son harmonie et sa beauté. Toutefois, dans cet admirable concert d'existences qui toutes concourent au même but, et accomplissent tant de mouvements divers avec une régularité qui ne se dément jamais, n'y a-t-il rien qui trahisse l'imperfection de l'œuvre, sinon de l'ouvrier ; quelque défaut ou vice secret qui doit miner tôt ou tard l'ensemble et entraîner sa ruine ? Sans vouloir juger cette question, nous dirons que, le monde fût-il éternel, on ne peut toujours admettre que l'effet puisse égaler la cause et la contenir tout entière ; l'œuvre est inférieure à l'ouvrier, la copie au modèle. Dieu, d'ailleurs, crée dans l'espace et dans le temps ; le monde participe de la mobilité et de l'instabilité attachées aux choses finies ; il n'y a rien en lui d'immuable que ses lois, qui sont un reflet de l'intelligence divine.

Si nous concentrons nos regards sur la portion de cet univers à laquelle nous sommes fixés, nous remarquerons comme deux systèmes qui se tiennent et s'harmonisent entre eux, mais restent profondément distincts : le monde des êtres inanimés ou animés qui accomplissent fatalement et aveuglément leur destination, et le monde des êtres intelligents et libres : la nature et l'homme.

En quoi consiste le mal dans la nature ?

Le globe que nous habitons, envisagé physiquement, est loin de nous offrir le spectacle d'une harmonie parfaite et constante. L'ordre ne s'y est pas établi tout d'un coup, mais à la suite de bouleversements dont il porte partout la trace. Des espèces entières ont disparu dans ces luttes violentes. La guerre et la discorde se continuent ; ce qu'attestent de fréquentes perturbations, soit accidentelles, soit périodiques, des tremblements de terre, des inondations, des tempêtes et des orages, la rigueur des climats, l'intempérie des saisons. Tout cela révèle un antagonisme permanent entre les forces physiques. La nature recèle dans son sein une foule de causes de destruction qui menacent sans cesse les êtres distribués à sa surface et rendent leur existence précaire.

Quant aux êtres particuliers eux-mêmes, on remarque entre eux une inégalité frappante : minéraux, cristaux, plantes, animaux avec leurs diverses espèces et la variété des individus, ont reçu l'existence et la vie à des degrés différents. On pourrait déjà voir un mal dans cette imperfection relative; mais le mal sérieux et réel n'est pas là : il est dans l'impossibilité pour chaque individu de développer complètement et facilement la portion d'être qui lui a été dévolue, d'exister d'une manière conforme à sa nature et à ses tendances, de réaliser sa loi et d'accomplir sa fin. Tous y tendent, y aspirent, font effort pour y arriver, et tous éprouvent résistance, arrêt, empêchement, limitation. Le minéral lutte contre les forces physiques et chimiques qui tendent à séparer ses éléments. L'être organisé ne se conserve et ne se développe qu'à condition de soustraire en partie la matière à ses lois générales. La multiplicité des organes de la plante, leur délicatesse et leur jeu compliqué l'exposent à une foule de déviations, de froissements, d'atteintes soit intérieures soit extérieures; elle croît au milieu de circonstances plus ou moins propices ou défavorables qui tiennent au sol, au climat, à la culture, à ses relations avec les objets qui l'entourent et qui lui disputent sa place au soleil ou sa nourriture, la gênent dans son développement, la font dépérir ou la détruisent. L'animal est exposé à l'action de toutes ces causes et d'une multitude d'autres. Son organisation est plus parfaite, ses appareils sont plus compliqués, ses fonctions plus nombreuses; les centres de la vie chez lui sont mieux déterminés; mais par là même, son existence est plus fragile, ses besoins sont plus multipliés, leur satisfaction dépend d'un plus grand nombre de conditions qui rarement se trouvent bien remplies. Ses relations avec les autres êtres sont plus étendues et plus variées, ce qui augmente pour lui les périls, les chances de mal ou de destruction. Les espèces animales elles-mêmes se font une guerre d'extermination et ne peuvent subsister qu'aux dépens les unes des autres. Les instincts, les mœurs, les besoins dans le règne animal ont été opposés de façon à amener des conflits violents, la mort et la destruction des individus.

Mais ici le mal nous apparaît sous un nouvel aspect. L'animal possédant un certain degré d'intelligence ne peut rester indifférent au bien et au mal qui se passent en lui; il a conscience des divers états où sa nature est satisfaite ou contrariée; il éprouve du plaisir dans le premier cas, de la douleur dans l'autre. La souffrance, chez les êtres doués de sensibilité, est la conséquence du mal réel qu'éprouve leur nature. Or, ce mal qui s'ajoute au premier est aussi abondamment répandu que celui dont il est la suite et le signe. Tout être sensible est condamné à payer un large tribut à la douleur, toute créature vivante souffre et gémit, depuis l'insecte caché sous l'herbe, que votre pied a foulé par mégarde, jusqu'à l'homme que vous croyez heureux, parce qu'il est assis sur un trône et qu'il habite sous des lambris dorés.

Nous ne voulons pas ici, en parlant de l'homme, relaire l'œuvre des poètes, répéter la plainte éternelle qui retentit à travers les siècles, depuis le berceau du monde; nous n'essayerons pas non plus, à l'exemple de certains publicistes de nos jours, de tracer le sombre tableau des souffrances individuelles et des misères sociales. On sait quels terribles et mélancoliques accents la poésie lyrique de tous les peuples a tirés de ce sujet, qui sert de préambule à toutes les utopies contemporaines. Mais, avant de chercher l'origine et l'explication du mal particulier à l'homme,

il est nécessaire de bien constater sa véritable nature. Ne pouvant traiter le sujet dans son entier, nous insisterons sur ce point trop oublié ou méconnu aujourd'hui par tous les faiseurs de systèmes qui rêvent un idéal impossible à réaliser. Nous ferons voir que le mal et le malheur tiennent à la constitution même de l'homme et du monde où il est placé, et non à des causes accidentelles dépendantes de sa volonté. Nous voulons par là qu'il reste bien démontré que le bonheur que l'on se plaît à nous offrir en perspective, comme résultat des réformes sociales rêvées par certains esprits, l'homme le poursuivra toujours inutilement de ses efforts; que, par conséquent, il est insensé d'en faire le but unique et sérieux de la vie, la vraie et la première base de la science morale et de la politique.

Considérons d'abord l'homme comme individu, et passons rapidement en revue les maux qui dérivent de sa constitution physique, intellectuelle et morale.

Physiquement parlant, l'homme a reçu une organisation supérieure à celle des animaux; mais en même temps ses conditions d'existence sont infiniment plus nombreuses, moins simples et plus difficiles à remplir. Sa nourriture a besoin d'être préparée, plus abondante, plus variée. Il est nu, il lui faut se vêtir et se loger, se préserver de l'intempérie des climats et de la rigueur des saisons. Il naît faible et délicat; ses organes se développent lentement, l'instinct chez lui est presque nul. Il n'a pas assez de ses besoins naturels, il s'en forme de factices; pas assez de ses maux réels, il s'en crée d'imaginaires. Sujet à mille maladies qui tiennent à la faiblesse de ses organes, il en ajoute une foule d'autres qui proviennent de ses excès et de ses vices. La nature est pour lui avare et difficile; elle ne lui accorde rien qui ne lui coûte quelque peine; il lui faut creuser le sein de la terre pour y déposer le grain destiné à le nourrir, et qui dépend du caprice des éléments; puis creuser des canaux, combler des vallées, aplanir et percer des montagnes. Une lutte s'engage entre la nature et lui, lutte où éclate la supériorité de son intelligence, mais aussi où s'épuisent ses forces, et souvent où il périt écrasé par quelque hasard imprévu; car, quoi qu'on dise, cette domination de l'homme sur la nature est et restera toujours une hyperbole que les progrès de l'industrie ne nous feront jamais prendre à la lettre. L'homme sera toujours le roseau pensant de Pascal, c'est-à-dire cet être fragile qu'un grain de sable, un souffle insalubre, la chute d'une tuile arrêteront, comme Pyrrhus au milieu de ses conquêtes, à travers le monde physique. Ces forces aveugles lui seront toujours insoumises : mille dangers le menaceront toujours de ce côté, qu'il ne saura ni écarter ni prévoir. Mille maux l'atteindront dans son corps, qu'il sera impossible de conjurer ou de guérir. Les choses d'ailleurs sont arrangées de telle sorte que le travail sera toujours pour lui une dure et impérieuse nécessité. On a beau vouloir changer son caractère, en faire d'une peine un plaisir, d'un mal un bien, le rendre agréable, attrayant; c'est se faire illusion. Le travail a été bien nommé par les Grecs, une peine (*πόνος*.) Il exige un effort, et l'effort répété, prolongé, répugne à notre nature. Dites que le travail honore les mains de l'homme quand il est relevé par un motif moral ou religieux, mais non qu'en soi il est un plaisir. La souffrance en est l'inevitable compagne; quel que soit l'appât, le stimulant, le motif, gain, émulation, honneur et devoir, il peut être adouci, relevé, ennobli; mais

il reste ce qu'il est, un mal inévitable attaché à notre condition présente.

L'homme a reçu une intelligence qui le rend supérieur aux autres êtres ; mais ce don divin, voyez de quels maux il le paye. D'abord cette intelligence ne naît pas toute développée ; il faut qu'il la développe, et ici reparaît l'inévitable loi du travail, travail beaucoup plus rude que celui du corps. Pour exercer, diriger, gouverner des facultés ingrates ou paresseuses, rebelles, vagabondes, en assouplir les ressorts, maintenir leurs rapports et leur équilibre, établir entre elles une harmonie qui n'existe pas à l'origine, que d'efforts, de fatigues et de soins ! quel travail sur soi-même et sur les choses ! combien de conditions difficiles, compliquées, délicates, ne renferme pas ce grand mot d'éducation ! Que les faiseurs de théories harmoniennes et de systèmes d'éducation facile sachent bien que cette culture des facultés intellectuelles appellera toujours la concentration de toutes les forces de la pensée, qu'elle aura toujours pour condition des efforts longs, pénibles, douloureux, des larmes chez l'enfant, pour le jeune homme mille épreuves incompatibles avec ses goûts, pour l'homme fait la méditation et les veilles ; à tout âge de la vie, la tension énergique des facultés de notre esprit ; et cela jusqu'au dernier moment, sans quoi celles-ci reprennent leur allure nonchalante et irrégulière, et l'homme rentre plus tôt qu'il ne doit dans l'enfance, d'où il était sorti par cette lutte. D'un autre côté, si l'homme naît faible dans son esprit comme dans son corps, il naît, de même, ignorant. Or, quelles sont ici les conditions du perfectionnement de son intelligence par rapport à la vérité ? Mille causes d'erreur tiennent à l'imperfection radicale et à la multiplicité de ses facultés. Il peut les combattre, les atténuer, s'y soustraire en partie au prix d'une surveillance attentive et de constants efforts, mais non les effacer complètement. Jamais il ne pourra déraciner tous ses préjugés, bannir toutes ses illusions, chasser les fantômes qui obsèdent son imagination, déchirer le voile épais qui lui dérobe la vérité. L'intelligence la plus avancée ne saurait triompher de toutes ces causes ; l'ignorance et l'erreur restent le mal nécessaire, attaché à l'imperfection de notre esprit. Cet esprit, d'ailleurs, est borné ; or, Dieu a placé en nous, à côté de ces bornes étroites, un désir illimité de connaître qui s'augmente et s'irrite à mesure que s'étend l'horizon de notre intelligence ; de sorte que ce n'est plus l'imperfection, c'est la contradiction qui éclate ici. La disproportion est manifeste, il y a opposition entre le but et les moyens, les facultés et leur développement possible. La loi de l'être intelligent est de connaître, de connaître infiniment, clairement, avec certitude : l'homme connaît toute chose partiellement, obscurément ; et le peu qu'il sait, le doute vient souvent le lui disputer : le doute, ce ver qui rongé le fruit de l'arbre de la science et le fait tomber en poussière lorsqu'il étend la main pour le saisir et s'en rassasier. Tel est ici le mal pour l'homme : le mal intellectuel. Qu'on n'espère pas lui trouver un remède absolu. Tous les progrès de la science ne feront que mieux sentir cette disproportion. A ce désir illimité de connaître, il n'y a que deux remèdes : la stupidité qui l'empêche de naître, et la science absolue qui seule pourrait le satisfaire.

Si maintenant nous prenons l'homme par les affections de sa nature sensible, c'est surtout de ce côté que le malheur est irrémédiablement attaché à sa condition présente, et qu'il est facile de démontrer que le bonheur n'est pas le but

réel de cette vie. L'homme est fait pour aimer comme pour connaître. Tout ce qui est beau, tout ce qui est bon, tout ce qui lui offre quelque perfection ou qualité aimable, il veut le posséder, le posséder complètement et en éterniser la possession. Or, tous les objets auxquels il attache son cœur, ou se dérobent à sa poursuite ou lui échappent. Tous ces biens sont périssables. Ceux qui ne passent pas, comme la science, la beauté, la justice, il ne les possède qu'imparfaitement dans le pâle reflet d'un idéal qu'il conçoit sans pouvoir le réaliser jamais.

L'homme est né pour vivre en société, des instincts puissants le poussent à rechercher le commerce de ses semblables. La nature a formé elle-même les liens qui unissent les membres de la famille et préparé les rapports qui se développent au sein de la société civile. Là est la source de nos plus vives et plus pures jouissances, le théâtre de nos plus nobles passions, le foyer de nos plus généreux sentiments ; mais c'est aussi là que le mal est le plus varié, le plus profond et le plus irrémédiable. Le cœur humain est sans cesse agité, troublé, déçu, trahi, déchiré, brisé dans ses affections les plus chères et ses plus légitimes espérances. Quelquefois, sans doute, c'est par sa faute et son imprudence ; le plus souvent il ne doit s'en prendre qu'à la nature même des choses et aux lois d'une inflexible nécessité. Pour ne parler que des maux auxquels nous pouvons apporter quelque remède, que de causes de division et de désordre ne troublent pas le bonheur des familles et la paix des États ! Au premier coup d'œil, elles peuvent paraître accidentelles et tenir à une mauvaise organisation de la société domestique ou civile, à l'éducation, aux lois, etc. Qu'on y regarde de plus près, on verra que, s'il est possible de les atténuer, et si c'est notre devoir de les combattre, elles résident dans des oppositions tellement profondes, tellement dans notre nature et dans celles des choses, qu'il est impossible de songer sérieusement à les détruire complètement. Aucune puissance humaine n'est capable d'harmoniser des forces et des tendances si diverses ; et, si cela se pouvait, ce ne saurait être que par une violence faite à nos penchants, par la violation de nos droits les plus sacrés, en détruisant non-seulement la liberté, mais le mouvement et la vie, et, ce qui est peut-être plus grave, en rompant tous les liens que la nature et la morale ont formés, pour leur en substituer d'arbitraires et de monstrueux. On ne voit en tout cela que des intérêts à concilier, comme si la diversité des intérêts ne reposait que dans les objets extérieurs destinés à les satisfaire, et non pas, avant tout, dans la diversité originelle des natures, dans l'inégalité des intelligences, la diversité des caractères, la divergence des opinions, la multiplicité des erreurs et des préjugés, l'amour du changement, dans mille autres causes qu'il faudrait commencer par supprimer avant de songer à établir cet ordre régulier et cette harmonie ; et comme si toute diversité, dès qu'elle est un peu profonde, n'engendrait pas nécessairement des oppositions, des conflits, des luttes plus ou moins violentes, des tendances et des efforts en sens contraire, la guerre et la discorde. Loin de nous de vouloir, par ce tableau, décourager ceux qui font de louables efforts pour combattre ces obstacles, qui travaillent ainsi à améliorer véritablement le sort de leurs semblables et à perfectionner la société par de sages et prudentes réformes. Mais à ceux qui rêvent pour l'humanité un avenir de paix et de bonheur dont elle n'est pas capable et qui, en propageant cette

funeste illusion dans des esprits crédules, les détournent du sentiment de leur véritable destinée ; à ceux-là, il faut sans cesse répéter que le mal fait et fera toujours partie de notre condition présente ; que la destinée actuelle de l'homme est la lutte ; que le monde physique et le monde moral ont été organisés dans ce but, non pour qu'il y fût heureux, mais pour qu'il trouvât l'occasion d'y déployer de mâles vertus. Quant à ceux qui ont intérêt à prouver que la source unique, ou principale de tous les maux qui affligent l'humanité, est dans les vices d'une mauvaise organisation sociale, nous ne pourrions qu'imputer leur folie à l'ignorance ou à la mauvaise foi, si nous ne savions jusqu'ou peut aller l'aveuglement des esprits systématiques.

Quoi qu'il en soit, nous concevons que ce soit en allumant des désirs, en stimulant des appétits, en irritant des passions, en fomentant des haines que l'on parvienne à renverser une société ; mais ce dont nous sommes sûrs aussi, c'est que, quand il s'agira d'en organiser une nouvelle, on se trouvera en face des mêmes obstacles agrandis, des mêmes éléments rebelles, des mêmes passions, des mêmes désirs insatiables, stimulés par un chimérique espoir, irrités de la déception, d'esprits déshabitués de la règle, ne connaissant plus ni frein ni mesure, incapables à porter le joug de la loi, incapables d'obéir à un autre pouvoir qu'à celui de la force et façonnés d'avance pour le despotisme.

En présence des mêmes causes de discorde et de division, on reconnaîtra qu'on s'était trompé, qu'il fallait s'irriter moins contre la société que contre Dieu, voir en lui la cause première du mal, lui renvoyer, comme on l'a osé, le nom donné jusqu'ici au mauvais principe ; ou l'on reviendra à l'ancienne explication qui nous représente Dieu comme ayant créé l'homme et le monde moral pour être le théâtre d'une lutte incessante, comme ayant semé de maux la carrière de la vie dans un but qu'il est facile de comprendre, mais qui n'est pas celui qu'on nous offre en perspective comme l'objet immédiat des efforts de l'individu et de la société.

Supposons, d'ailleurs, la société humaine parvenue à l'apogée de son perfectionnement ; admettons que toutes les luttes aient cessé, que tous les conflits se soient apaisés, que toutes les discordes soient éteintes ; figurons-nous que, par les moyens que l'on propose, ou par d'autres, on soit parvenu à détruire la cause principale qui divise les classes et les partis, et les arme les uns contre les autres ; que l'on ait réussi à concilier tous les intérêts, qu'une meilleure et plus équitable répartition des biens de la fortune ait répandu l'aisance et le bien-être chez ceux de nos semblables qui n'ont connu jusqu'ici que les privations et la misère, croyez-vous avoir tari la source véritable du mal que nous ressentons et calmé le malaise général qui en est le symptôme ? Non, vous n'aurez fait que mettre à nu la véritable plaie, la plaie profonde qui saigne au cœur de l'humanité. Le vide que laisse après soi la satisfaction des besoins physiques, la satiété et le dégoût qui accompagnent les jouissances de cet ordre, vous prouveront bientôt qu'il y avait un autre mal qui appelait un autre remède. Ce mal, que l'organisation de la société ne peut guérir parce qu'il est dans les âmes et les esprits, la religion, la morale, une meilleure éducation, nous apprennent encore plus à le combattre et à le supporter qu'à le supprimer ; et cela, en nous faisant envisager un autre but que le bonheur immédiat dont nous sommes capables en cette vie. D'ailleurs, il restera toujours assez de douleurs à soulager, de misères à se-

courir, assez de souffrances inévitables et de maux irréparables, pour rappeler l'homme au vrai sentiment de sa destinée. Vous n'attendez pas, sans doute, que les sciences médicales aient réalisé pour lui le rêve de Condorcet, l'immortalité sur la terre. Vous n'espérez pas lui épargner les infirmités de la vieillesse, empêcher qu'il n'assiste vivant au dépérissement de ses organes et de ses facultés. Toujours l'enfance sera faible, la jeunesse imprudente, l'âge mûr aura ses soucis. Toujours l'homme souffrira par son esprit, rien n'éteindra sa soif ardente de connaître. La science aura pour lui des problèmes qu'il ne pourra résoudre ; le monde des mystères impénétrables. Il sera tourmenté de ses doutes ; le scepticisme s'attaquera aux plus nobles conquêtes de sa pensée. Son imagination ne cessera de mettre ses rêves à la place de la réalité ; il sera perpétuellement victime de ses erreurs, de ses écarts et de ses folies. Quelque heureux qu'il soit dans ses affections, il sentira ce qu'il y a de fragile dans leur objet. L'homme n'est pas, comme l'animal, oublieux du passé, insoucieux du lendemain, indifférent à son sort et à celui de ses semblables. Il regrette les biens qu'il a perdus, désire ceux qu'il n'a pas, et craint de perdre ceux qu'il possède. Toujours il aura à pleurer la perte d'un père, d'un frère ou d'une épouse chérie ; à trembler pour les jours d'un enfant ou d'un ami ; il verra une tombe se fermer et une autre s'ouvrir. A mesure qu'il avancera dans la vie, il sentira la solitude se former autour de lui ; ses derniers jours seront pâles et décolorés. L'idée de la mort seule est faite pour empoisonner toutes ses jouissances ; il ne peut songer avec insouciance à cette heure fatale, envisager la destruction de son être d'un œil indifférent, et se voir rentrer dans le néant sans frémir.

On a réuni tous ces maux sous le terme général de *mal physique*, en y comprenant les peines de l'esprit et les souffrances du cœur, comme dérivant de la nature des choses et de notre propre constitution. Mais il est pour l'homme un autre mal qui dépend de sa volonté et qui a reçu la dénomination de *mal moral*. Il consiste dans l'infraction volontaire à la loi que prescrit la conscience. L'homme conçoit l'ordre ou le bien, et, comme il est libre, en même temps que la raison lui présente cette idée, il se sent obligé d'y conformer ses actes. Quand il accomplit cette loi de son être moral, il fait le bien ; quand sciemment et volontairement il la viole, il fait le mal, et un mal beaucoup plus grand que celui qui résulte d'un vice d'organisation en lui-même ou dans les choses, car il en est l'auteur, et ce mal est le fait d'un être intelligent et libre. Aussi appelle-t-il comme réparation un autre mal, la peine, l'expiation, le châtiement. Le mal, qui est l'effet de la liberté humaine, a pourtant une autre source. L'homme n'est pas assez pervers pour commettre le mal pour le mal, par plaisir ou par caprice. *Nemo libens peccat*. Il faut qu'il soit sollicité, poussé, entraîné par un motif, intérêt, penchant, passion, désir, qui se trouve en opposition avec un autre motif : le bien réel, l'ordre, le devoir. Le mal a donc encore ici sa cause dans une opposition, un désaccord, une contradiction ; et celle-ci réside dans la nature des choses et dans notre originelle constitution. C'est la lutte de la passion et de la raison, de l'intérêt et du devoir ; lutte où souvent la volonté succombe, prend parti pour la passion, l'intérêt du moment contre l'intérêt réel et le devoir. Toujours est-il que si cette opposition n'existait pas, si les passions eussent été naturellement d'accord, les intérêts identiques

ou parallèles, le mal moral n'existerait pas; l'homme obéirait facilement à la loi de sa raison, il ferait toujours le bien. Or, il n'en est pas ainsi : quoi qu'on dise, la lutte est au dedans de nous, et non un simple effet du milieu où nous sommes placés. La nature des passions est d'être de soi aveugles, diverses, mobiles, contradictoires et inconséquentes, impatientes du joug, de la règle et de la mesure; de sorte que l'homme ici ne trouve pas en lui-même l'ordre, mais le désordre, non la règle et la loi, mais l'anarchie et la licence, et que, pour qu'il y ait ordre chez lui, il faut qu'il l'y mette, qu'il l'établisse. Or, cela ne s'obtient pas sans effort, sans combat, sans énergie déployée, sans fatigue et sans sacrifice, par un simple changement de rapports, d'ailleurs impossible. La volonté est appelée à lutter contre des penchants rebelles, à résister à leur entraînement, à les soumettre au joug, à les mettre d'accord entre eux et avec la raison. C'est une absurde et puérile prétention de soutenir que l'on peut harmoniser les passions sans leur faire violence, sans leur imposer un frein et sans les dompter, et de se figurer que, pour les mettre d'accord, il ne s'agit que de les ranger par séries ou catégories. Non, l'élément passionné de notre être, c'est l'élément rebelle, changeant, contradictoire, opposé à l'ordre. On peut l'y faire concourir, mais, pour cela, il faut l'y ramener, commencer par le vaincre et le soumettre, l'appivoiser, le tempérer, le régler. Or, ce n'est pas par un mode ingénieux, d'agence-ment, ou en leur offrant le leur d'une satisfaction impossible ou chimérique que l'on parvient à établir un équilibre entre ces forces contraires, mais par l'empire que l'homme prend de bonne heure sur lui-même, par une lutte énergique et constante, par des habitudes mâles et courageuses, par une victoire longuement poursuivie, chèrement achetée et qui jamais n'est complète. Voilà ce qui n'a échappé à aucun des profonds observateurs de la nature humaine qui, depuis Pythagore, Socrate, Platon, Aristote et Zénon, se sont occupés de ce grave sujet. Voilà ce qu'il faut répéter à ceux qui, au lieu d'étudier l'homme tel qu'il est et sera toujours, se plaisent à le créer à leur fantaisie et croient avoir trouvé le secret de son organisation dans des chiffres ou des combinaisons musicales, puis qui partent de là pour composer d'absurdes romans sur l'individu ou sur la société. A ces jeux d'esprit ou le raisonnement dévoyé se fait complice d'une imagination d'autant plus amoureuse de ses créations extravagantes qu'elle croit travailler hors du champ de la fiction, nous préférons l'image poétique de Platon, qui compare l'âme humaine à un animal composé de l'assemblage de plusieurs natures différentes (*Républ.*, liv. IX), ou bien l'*homo duplex* des moralistes, qui voient en lui un être divisé contre lui-même, signalent une guerre éternelle entre la chair et l'esprit, nous montrent la liberté humaine placée entre deux natures rarement d'accord, souvent opposées, et, pour rétablir l'harmonie entre elles, obligée de lutter sans cesse et de s'imposer de durs sacrifices. Ils nous représentent la vie comme un combat, l'homme comme un être militant et souffrant. Ils nous indiquent la paix, non comme un pacte lâche signé d'avance par la partie noble, intelligente et modérée de notre être au profit de la partie aveugle, avide, insatiable et déréglée, mais comme une conquête et une victoire de la volonté alliée à la raison. De même, pour établir l'empire de la raison dans la société comme en lui-même, l'homme rencontrera toujours une foule d'obstacles, des penchants déréglés, des habitudes vicieuses, des

opinions erronées. Ces obstacles ne tiennent point à des causes accidentelles, mais naturelles, inhérentes à la constitution primitive de notre être. Ils doivent être combattus par les armes d'une volonté énergique, éclairée, appuyée sur de sages principes et des convictions fortes. Que l'on ne croie pas tourner la difficulté par des modes d'organisation ou des combinaisons qui supposent ce qui est en question, à savoir, que l'on peut changer la nature des choses dans l'ordre moral en refaisant l'homme sur un autre type que celui sur lequel il a été créé. — Voilà le vrai. C'est dans ce sens que doivent être entrepris l'éducation morale de l'homme et le perfectionnement social. On ne peut pas plus changer ces lois que celles du monde astronomique et physique. Corriger, modifier, aider, perfectionner, à la bonne heure! Mais faire cesser l'antagonisme, supprimer l'effort, terminer d'un seul coup la lutte, obtenir un développement harmonieux et facile des natures individuelles et des forces sociales, c'est folie, rêve, chimère, vaine utopie. Que l'homme choisisse : il est ici-bas pour combattre; s'il veut faire la paix avec l'ennemi sans l'avoir vaincu, il sera vaincu lui-même et dégradé. Le bonheur qu'il veut avoir, il ne l'aura pas.

Tel est le mal. Sous cette nouvelle face, il nous apparaît comme essentiellement lié au bien moral; il prend place à côté de lui comme la condition de son existence. Le bien moral ne peut être produit sans que notre nature en souffre, sans l'effort, le sacrifice, la douleur. Le malheur est inhérent à la condition humaine et fait partie du plan de ce monde.

Ce n'est pas tout, l'ordre y est encore troublé d'une autre manière : non-seulement il existe entre les hommes, comme entre les autres êtres, une inégalité profonde; mais les biens et les maux sont loin d'être répartis suivant les règles de la justice et de l'équité. Le monde serait bien ordonné selon la justice, si toutes les actions vertueuses étaient récompensées selon leur mérite, et si toute action mauvaise attirait sur le coupable un châtement proportionné à sa faute. Ces deux idées de vertu et de bonheur, de vice et de châtement, sont si fortement associées dans notre pensée, que nous ne pouvons voir cet ordre renversé ou altéré sans en être profondément choqués. L'observation de cette loi constitue une des faces de la notion de justice, une des idées les plus fortement empreintes dans l'âme de tous les hommes. Or, quand nous venons à juger le monde réel de ce point de vue, à lui imposer cette règle, nous déclarons qu'il n'est pas conforme à l'ordre, que les biens et les maux y sont répartis d'une manière non-seulement inégale, mais injuste. Ce désordre nous blesse et nous révolte plus que tout autre. En vain essayerait-on de soutenir, comme tout à l'heure, qu'il tient à des causes accidentelles et à une organisation mauvaise de la société, ou bien de le nier en déclarant qu'il n'est qu'apparent. Ces deux opinions, quelque large concession qu'on leur fasse, n'ont raison qu'en partie et n'atteignent pas le fond de la question. La meilleure organisation sociale ne peut aboutir qu'à une répartition des biens dont la société dispose, la fortune, par exemple, et les honneurs. Et encore l'État doit-il prendre garde qu'en voulant se faire l'universel dispensateur de ces biens, qu'en se substituant à la providence universelle et à l'activité prévoyante des individus, il ne crée un autre mal plus grand que le premier, en anéantissant la liberté de ces derniers, en portant atteinte à leurs droits les plus sacrés, et en détruisant la famille pour fonder une so-

ciété selon son idéal. Dans tous les cas, le mal ici n'est attaqué qu'à la surface, dans sa partie la plus petite et la plus grossière. La société ne peut répartir la santé, la force, la beauté. Le talent, le savoir, et une multitude d'autres biens qui établissent des inégalités profondes entre les hommes, seront toujours un objet d'envie pour ceux qui ne les ont pas. Ils devraient aussi exciter les plaintes et les murmures, car ils ne sont pas plus que les autres répartis en raison du mérite de chacun et de ses œuvres. L'autre opinion, beaucoup plus vraie, fait très-bien voir combien l'appréciation précédente est grossière et superficielle; elle montre que le vrai bonheur ne réside pas dans ces biens extérieurs dont la possession est fragile, mais dans d'autres biens intérieurs qu'il dépend de nous d'acquérir et qui ne peuvent nous être ravés. Elle fait remarquer justement que, pour apprécier la vraie situation des hommes, il faut descendre au fond des âmes. Là est un tribunal équitable qui à la fois juge et punit, récompense toute bonne action, toute pensée, toute intention louable, par une satisfaction intime, par le calme et la sérénité d'une bonne conscience. De même toute mauvaise action, tout coupable désir, sont suivis du remords, du sentiment de la dégradation morale, d'un abaissement de l'homme à ses propres yeux, qui est le plus grand des châtimens du vice; et ainsi, suivant le mot de Milton, chacun porte en soi son ciel et son enfer. Certes, ce n'est pas nous qui contesterons la vérité de cette opinion. Nous croyons que, tout compensé, la vertu est plus heureuse que le vice, et que le juste n'a rien à envier au méchant, pourvu, toutefois, que l'on ne sépare pas la destinée présente de la destinée future. Autrement, nous soutenons que, si le seul résultat du bien accompli par l'homme vertueux est la satisfaction et la jouissance qu'il recueille en cette vie, si la seule conséquence du mal moral est le sentiment de dégradation de la personne, ou le remords; en un mot, si ces deux sortes de biens et de maux suffisent pour rétablir l'exact équilibre que veut la justice, cette doctrine prise à la lettre, et rigoureusement admise, est insoutenable. Proposée autrefois par le stoïcisme, et mise en pratique avec une grande force de caractère, elle n'a point trouvé de sympathie, et la conscience humaine ne l'a jamais ratifiée. La raison ne s'y plie pas plus facilement. En effet, pour soutenir cette thèse, il faut d'abord forcer le principe, non-seulement préconiser l'excellence et la supériorité des biens intérieurs sur les biens extérieurs, mais nier complètement d'autres biens intérieurs non moins véritables, quoique d'un prix moins élevé peut-être. Sans parler de la santé, de la force, de la beauté, qui sont pourtant aussi des biens réels, comme résultat et signe du développement facile et régulier de certaines facultés, la science ou la connaissance de la vérité est un bien en soi, un bien de l'âme, réclamé par un besoin profond de notre nature intellectuelle. Il en est de même de tout ce qui se rapporte à nos affections morales et aux besoins de notre cœur. Pour un être qui est fait pour aimer, ce sont là, sans doute, des biens, et il n'y peut renoncer sans se sentir malheureux. Quant aux maux qui correspondent à ces biens, nous dirons que la douleur physique elle-même est un mal. Sans doute, on peut la combattre, et elle ne peut être comparée à la souffrance morale; c'est un mal toutefois, et le stoïcien qui s'écriait : « O douleur, tu ne me feras jamais convenir que tu sois un mal, » faisait une équivoque sublimé. Apparemment, vous ne voulez pas que l'on soit couché sur des charbons ar-

dents comme sur un lit de roses, ni bien à l'aise dans le taureau de Phalaris ou sur le bûcher. On peut admettre la glorification de la douleur, mais il faut y joindre le pressentiment d'un bonheur plus pur. Vous ne ferez jamais que le calice que la vertu est obligée de boire souvent jusqu'à la lie ne soit un calice amer, et que les angoisses de l'âme ne troublent singulièrement cette paix qui s'évanouit si l'espérance ne s'y joint. Nous l'avons démontré, la vertu suppose toujours un effort, la plus haute vertu réside dans le plus grand effort, et le mérite se mesure sur le sacrifice. Vous ne pouvez donc faire descendre le paradis sur la terre, mais tout au plus entr'ouvrir un coin du ciel. Concluons que, en thèse générale, il faut que les biens et les maux en ce monde soient et puissent être répartis selon la règle de l'équité. Jamais le bonheur n'est partout et toujours en raison et en proportion du bien; le malheur, exactement proportionné au vice ou au mal. La peine est boiteuse, le crime va plus vite qu'elle; elle le manque rarement, *raro antecedentem*; mais elle arrive aussi quelquefois trop tard au but, si le terme est la mort. Puis elle est maladroite; elle frappe souvent à côté, trop fort ou trop faiblement. Nous n'en exceptons pas la peine morale. Le remords n'atteint pas les plus coupables, et il est en raison inverse de la perversité. Vous direz que le comble du mal est précisément d'étouffer en soi le remords, que c'est le dernier abaissement, un signe de réprobation, le véritable enfer, puisqu'il marque l'impossibilité du retour au bien. Sans doute, un tel endurcissement n'est pas à envier; mais il n'en est pas moins la cessation ou l'absence d'un mal: c'est une torture de moins, l'enfer supprimé. Si bas que l'on descende dans les profondeurs de cet enfer, on y trouve un adoucissement, un oubli, peut-être un orgueil satanique qui peut avoir son charme. Et si à cela se joint la possession de biens réels, la force, la puissance, la beauté, les dons de l'esprit, vous créez une destinée fautive, mais, à tout prendre, encore enviable, et que plusieurs mettront en balance avec les privations et les sacrifices de la vertu. Il en est de même de la satisfaction morale, qui n'est pas toujours en proportion du mérite. La vraie vertu est humble; l'orgueil même du bien lui est défendu; elle n'est jamais sûre d'elle-même, elle tremble toujours pour elle et pour les autres. Enfin, pourquoi lui refuseriez-vous la jouissance de biens réels qui ont aussi leur prix et qu'il est dans notre nature de désirer, la possession du vrai et du beau, le développement facile, régulier, complet de nos facultés? Serait-ce que vous trouvez la vertu peu digne de ces biens? Soyez de bonne foi, et dites si, dans le monde actuel, ils sont équitablement répartis, si vous trouvez chaque vertu suffisamment payée de ses efforts et de ses sacrifices, et si, en supposant que vous fussiez Dieu vous-même, vous n'ouvririez pas une main plus large et moins avare pour récompenser la vertu ignorée, modeste, tremblante, n'ayant pas conscience d'elle-même et de ce qu'elle vaut, plaçant quelquefois le remords là où vous décerneriez la louange et l'admiration. S'il en est ainsi, tout n'est donc pas ici-bas dans l'ordre. Ce monde n'est pas le règne absolu de la justice; l'injustice y a sa place, comme le malheur et le mal. Les lois morales y sont moins bien observées que les lois qui régissent la nature physique.

En résumé, le mal s'offre à nous dans le monde actuel sous une multitude d'aspects et de formes: 1° comme imperfection nécessaire des êtres finis et surtout comme désaccord entre

leur nature et leur fin ; 2° comme souffrance ou malheur, résultant de ce désaccord chez les êtres doués de sensibilité ; 3° comme mal moral ou infraction volontaire à la loi chez les êtres raisonnables et libres ; 4° comme condition de l'accomplissement du bien moral et de la lutte qu'il suppose ; 5° comme conséquence ou expiation du mal moral ; 6° comme injuste répartition des biens et des maux au point de vue du mérite et de la justice absolue. De toutes ces manières d'envisager le mal naissent autant de questions, dont la principale nous conduirait à rechercher l'origine rationnelle du mal pour l'homme, problème dont la solution est dans l'explication de notre destinée présente et dans la nature de la vertu. Nous nous bornons à indiquer cette solution plus longuement développée dans d'autres articles de ce recueil. Voyez DESTINÉE HUMAINE, IMMORTALITÉ, MÉRITE, PROVIDENCE, OPTIMISME. — On peut lire ou consulter tous les ouvrages des écrivains de l'école spiritualiste qui traitent de la morale, en particulier ceux de Platon, de Cicéron et de Sénèque ; parmi les modernes : de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, de Clarke et de Leibniz ; les écrits des contemporains où ce sujet est traité avec le plus d'éloquence et de clarté, tels que le *Cours de droit naturel*, de M. Jouffroy ; les *Leçons d'histoire de la philosophie morale*, de M. Cousin ; les œuvres de Ballanche, etc.

CH. B.

MALEBRANCHE. Entre Spinoza et Malebranche il y a certaines analogies, soit sous le rapport des doctrines, soit sous le rapport du caractère et de la vie. Comme Spinoza, Malebranche a exagéré la tendance de Descartes à dépouiller les créatures de toute réalité au profit du Créateur. Tous deux, frères et maladifs, ont vécu dans la retraite, absorbés par la contemplation de l'essence et des attributs de l'être infini. Mais autant les principes philosophiques les rapprochent, autant les croyances religieuses les séparent. Malebranche ignore, ou du moins ne veut pas s'avouer à lui-même ces analogies. Si quelqu'un les lui signale, il les repousse avec horreur. Il appelle Spinoza un misérable ; il s'écrie contre son système : « Quel monstre, Aristote, quelle épouvantable et ridicule chimère ! » Nicolas Malebranche naquit à Paris en 1638, de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, et de Catherine de Lauzon, qui eut un frère vice-roi au Canada, intendant de Bordeaux, et enfin conseiller d'État. On eut beaucoup de peine à l'élever, à cause de la faiblesse de sa constitution. Il reçut une éducation domestique, et ne sortit de la maison paternelle que pour faire sa philosophie au collège de la Marche et sa théologie en Sorbonne. En 1660 il entra dans la fameuse congrégation de l'Oratoire. Jusqu'à l'âge de vingt-six ans, il s'appliqua, sans goût et sans succès, à des travaux de critique et d'érudition, ignorant encore sa vocation philosophique, qui lui fut tout d'un coup révélée par la lecture du *Traité de l'homme*, de Descartes, que le hasard fit tomber sous sa main. Il fut tellement saisi par la nouveauté et la clarté des idées, par la solidité et l'enchaînement des principes, que de violentes palpitations de cœur l'obligèrent plus d'une fois d'en interrompre la lecture. Dès lors, il se consacra tout entier à la philosophie, et, après dix années d'une étude approfondie des ouvrages de Descartes, il fit paraître la *Recherche de la vérité*. La *Recherche de la vérité* a pour objet l'étude de l'esprit humain et de ses facultés, dans le but de donner des règles pour éviter l'erreur et pour avancer dans la connaissance des choses. On y trouve déjà, au moins en germe, toutes les théories métaphysiques qu'il a développées dans ses ou-

vrages ultérieurs, et principalement dans ses *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, et dans ses *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. Tous ces ouvrages eurent un succès extraordinaire, grâce à l'originalité, à l'élevation de la doctrine, et à la beauté du style. Malebranche, comme écrivain, peut être placé à côté de Fénelon. Lui qui a tant déclamé contre l'imagination, en avait une très-noble et très-vive qu'il a su plier au service de la métaphysique et de la raison la plus sévère. Par elle, il donne de la couleur et de la vie aux choses les plus abstraites, du mouvement et du charme aux discussions les plus arides. Dans les *Méditations*, dialogue entre la créature et le Créateur, il s'élève jusqu'à la plus haute poésie et au lyrisme. « Si la poésie, dit très-bien Fontenelle, pouvait prêter des ornements à la philosophie, elle ne pourrait lui en prêter de plus philosophiques. » Il a moins réussi dans la polémique que dans la pure spéculation et la libre expression de ses doctrines. Son goût le portait à dogmatiser plutôt qu'à discuter. Cependant, depuis la publication de la *Recherche de la vérité*, il se trouva entraîné, malgré lui, dans une polémique continuelle. Comme la plupart des grands philosophes du xvii^e siècle, Malebranche était mathématicien et physicien. En 1699, il fut nommé membre honoraire de l'Académie des sciences. S'affaiblissant de jour en jour, et se désolant jusqu'à n'être plus qu'un vrai squelette, il mourut le 13 octobre 1715, spectateur tranquille, dit Fontenelle, de cette longue mort.

Malebranche, comme Spinoza, croit que la vraie philosophie n'a commencé qu'avec Descartes, pour lequel il professe l'admiration et la vénération la plus profonde. Cependant il ne jure pas sur la parole du maître et n'adopte pas aveuglément toutes ses opinions ; il en est qu'il modifie, il en est qu'il combat, il en est dont il tire des conséquences entièrement nouvelles. Mais, d'ailleurs, son esprit est celui de Descartes ; comme lui, il méprise la science du passé et se vante de l'ignorer. Il trouvait, disait-il, plus de vérité dans un simple principe de métaphysique et de morale que dans tous les livres historiques, et il était plus touché par la considération d'un insecte que par toute l'histoire grecque et romaine. Il rejette également, en philosophie, d'une manière absolue, le principe de l'autorité, et pose l'évidence comme l'unique et infailible caractère de la vérité philosophique. « Ne jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine inférieure et les reproches secrets de la raison, » telle est, selon lui, la règle suprême de toute la logique. Il distingue profondément l'évidence de la vraisemblance ; la vraisemblance sollicite, mais n'entraîne pas nécessairement le consentement de la volonté ; on ne peut la confondre avec la vérité et l'évidence, si nous ne consentons que lorsque nous avons conscience de ne plus pouvoir tarder à consentir sans faire un mauvais usage de notre liberté. Sans cesse Malebranche recommande cette grande règle de l'évidence, sans cesse il la défend, soit contre les sceptiques, soit contre les théologiens ennemis de la raison et de la philosophie. Mais autant il recommande de ne consulter que l'évidence et la raison dans l'ordre des vérités naturelles, autant il recommande de ne consulter que la foi dans l'ordre des vérités surnaturelles. Cependant Malebranche est beaucoup moins fidèle que Descartes à cette règle de distinction entre la théologie et la philosophie. Le dessein de Descartes est de séparer la religion de la philo-

sophie; le dessein de Malebranche est de les unir. Constamment il s'applique à montrer non-seulement l'accord, mais l'identité de tous ses principes avec les vérités théologiques et à donner une explication rationnelle des mystères de la foi. Entraîné par le désir de ramener à la raison et à l'ordre général du monde les mystères eux-mêmes et les événements miraculeux qui servent de fondement au christianisme, il se précipite dans les nouveautés théologiques et dans les plus téméraires interprétations. Ainsi il tente d'expliquer le péché originel par la transmission héréditaire des traces du cerveau; ainsi il représente l'eucharistie comme une figure de cette grande vérité philosophique, que Dieu ou la raison est la nourriture des âmes. Il incline visiblement à ne voir dans le déluge et les autres miracles qu'un effet naturel de lois générales inconnues, et dans l'incarnation une condition nécessaire de la création du monde. Enfin, de même que la plupart des théologiens cartésiens de la Hollande, il soutient que le langage des Écritures est un langage figuré accommodé aux préjugés du vulgaire. Si Malebranche mêle ainsi la théologie et la philosophie, c'est qu'il est persuadé de l'unité fondamentale de la vérité philosophique et de la vérité théologique, et de l'identité de la vraie religion et de la vraie philosophie. Il dit dans son *Traité de morale*: « La religion, c'est la vraie philosophie.... L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi, car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence. » A la fin de la quatrième méditation il s'écrie: « Ne vous êtes-vous pas voilé, ô Jésus, dans ce sacrement, pour nous donner un gage qu'un jour notre foi se changera en intelligence? » Malebranche n'admet donc la distinction des vérités de la raison et de la foi qu'à un point de vue relatif et inférieur, ou par rapport aux esprits vulgaires; mais au point de vue absolu, et par rapport aux esprits qui savent consulter la raison, il n'hésite pas à soutenir leur unité essentielle que tous ses efforts tendent à mettre en évidence. C'est par là qu'il excite les alarmes de l'orthodoxie et s'attire les plus sévères reproches d'Arnauld et de Bossuet. Tous deux, non sans raison, à leur point de vue, l'accusent de ruiner le surnaturel et les fondements mêmes de la foi chrétienne.

Nous voyons tout en Dieu, Dieu fait tout en nous, voilà les deux grands principes de sa métaphysique. Le premier renferme sa théorie de l'entendement, le second sa théorie de la volonté. L'âme a pour essence la pensée. Connaître, se souvenir, imaginer, vouloir même, ne sont que des modifications de la pensée. L'âme est spirituelle, parce que toutes ses modifications se conçoivent, indépendamment de l'étendue, et en excluent l'idée. Étant spirituelle, elle est une et indivisible; mais, néanmoins, on peut distinguer en elle deux facultés: l'entendement et la volonté. L'entendement est la faculté qu'a l'âme humaine de recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses; la volonté est la faculté de recevoir plusieurs inclinations ou de vouloir différentes choses. Malebranche compare ces deux facultés aux deux propriétés essentielles de la matière, qui sont le pouvoir de recevoir différentes figures et la capacité d'être mue.

Dans l'entendement, il distingue trois facultés: le sens, l'imagination et l'entendement pur. L'entendement pur seul nous donne la vraie ou la claire connaissance; les plaisirs et les dou-

leurs, les sentiments, les connaissances obscures et confuses qui nous troublent, nous agitent et nous empêchent de voir la pure lumière de la vérité, voilà la part des sens, de l'imagination et des passions qui en sont la suite. Aussi Malebranche ne cesse-t-il de les combattre et de nous mettre en garde contre les égarements dont ils sont la cause. Toutefois, il ne tombe pas dans les exagérations du stoïcisme; il admet que les plaisirs des sens nous rendent actuellement heureux, que le plaisir est un bien et que la douleur est un mal. De là même des accusations sévères et imméritées d'Arnauld et de Régis, qui lui reprochent de tomber dans l'épicurisme. En effet, Malebranche enseigne, en même temps, que souvent il faut fuir le plaisir, quoiqu'il soit un bien, et supporter la douleur quoiqu'elle soit un mal, et que, si tous les plaisirs nous rendent heureux, les plaisirs éclairés et raisonnables nous rendent seuls solidement heureux. D'ailleurs, aucune créature ne pouvant agir sur une autre, Dieu, selon un des principes fondamentaux de cette philosophie, est l'unique cause du plaisir, et tout plaisir doit élever notre âme jusqu'à lui.

Par les sens et l'imagination, nous ne faisons que sentir, et nous ne connaissons pas. Les sens ne nous donnent que des sentiments obscurs et confus qui nous informent seulement de nos propres modifications, et ne peuvent nous apprendre l'existence d'aucun être distinct de nous-mêmes. Toutes les qualités sensibles que le vulgaire attribue aux objets ne sont que nos propres sentiments. Les sentiments ne sont bons que pour nous avertir de ce qui est utile ou nuisible, mais ils n'ont aucune autorité par rapport à la vérité ou à la fausseté des choses. Nos sentiments ne sont que ténèbres, la lumière n'est que dans les idées. Ne pas confondre entre sentir et connaître, voilà, selon Malebranche, le plus grand des préceptes pour éviter l'erreur. La plus grande partie de la *Recherche de la vérité* est consacrée à l'analyse des erreurs où les sentiments nous entraînent. Nul philosophe, nul moraliste n'a analysé avec plus de finesse et de profondeur toutes les causes d'erreurs qui dépendent des sens et de l'imagination. Toute cette analyse aboutit à ce précepte qui résume toute sa logique et sa morale: il faut sans cesse travailler à se détacher du corps pour s'unir étroitement avec la raison et avec Dieu. D'une part, notre âme tient au corps, et de l'autre, elle tient à Dieu. « L'esprit, dit Malebranche, devient plus pur, plus lumineux, plus fort et plus étendu, à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu; parce que c'est elle qui fait toute sa perfection. Au contraire, il se corrompt, il s'aveugle, s'affaiblit et se resserre à mesure que l'union qu'il a avec son corps s'augmente et se fortifie, parce que cette union fait aussi toute son imperfection. » Résister sans cesse à l'effort que le corps fait sur l'esprit, afin de nous unir de plus en plus avec la raison et avec Dieu, voilà la condition nécessaire pour ne pas confondre entre sentir et connaître et pour atteindre la vérité. Dans toute perception Malebranche distingue deux choses, le sentiment et l'idée: dans la perception d'un corps quelconque, il y a, d'une part, le sentiment de la couleur, de la saveur, et, de l'autre, l'idée de l'étendue. Le sentiment est en nous et non pas en Dieu. Dieu le produit en nous, mais il ne l'éprouve pas; il le connaît sans le sentir, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme qu'elle en est capable; c'est l'idée seule que Malebranche place en Dieu.

Laissons maintenant de côté les sentiments pour ne considérer que ce qu'il entend par l'entendement pur et par les idées. La théorie de

l'entendement pur n'est autre chose dans Malebranche que la théorie de la vision en Dieu. Ce n'est pas dans la *Recherche de la vérité*, mais dans les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens métaphysiques* qu'il faut chercher cette doctrine sous sa dernière forme. Dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche semblerait encourir le reproche de placer en Dieu des choses particulières et contingentes, tandis que dans ses ouvrages ultérieurs, il insiste sur ce que nous ne voyons en Dieu que le général et l'absolu. Arnauld lui oppose saint Augustin, selon lequel nous ne voyons en Dieu que ce qui est immuable; Malebranche répond que son opinion est la même que celle de saint Augustin. Quand il dit que nous voyons toutes choses en Dieu, il veut seulement parler des choses que nous voyons par idée; or, nous ne voyons par idée que des choses éternelles et immuables, les nombres, l'étendue, les essences des choses. « J'avoue, dit-il dans les *Conversations chrétiennes*, que nous voyons en Dieu les vérités éternelles et les règles immuables de la morale. Un esprit fini et changeant ne peut voir en lui-même l'éternité de ces vérités et l'immutabilité de ces lois, il les voit en Dieu; mais il ne peut voir en Dieu des vérités passagères et des choses corruptibles, puisqu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit immuable et incorruptible.... Voici comment nous voyons en Dieu ces mêmes choses.... Nous ne les connaissons pas dans la volonté de Dieu comme Dieu même, mais nous les connaissons par le sentiment que Dieu cause en nous à leur présence. Ainsi, lorsque je vois le soleil, je vois l'idée de cercle en Dieu et j'ai en moi le sentiment de lumière qui me marque que cette idée représente quelque chose de créé et d'actuellement existant; mais je n'ai ce sentiment que de Dieu, qui certainement peut le causer en moi, puisqu'il est tout-puissant et qu'il voit dans l'idée qu'il a de mon âme que je suis capable de ce sentiment. Ainsi, dans toutes les connaissances sensibles que nous avons des choses corruptibles, il y a idée pure et sentiment. L'idée est dans Dieu, le sentiment est dans nous, mais venant de Dieu. C'est l'idée qui représente l'essence de la chose, et le sentiment fait seulement croire qu'elle est existante, puisqu'il nous porte à croire que c'est elle qui la cause en nous, à cause que cette chose est pour lors présente à notre esprit, et non pas la volonté de Dieu, laquelle seule cause en nous ce sentiment. » Il en est de même de toutes les choses matérielles; nous ne les voyons pas en Dieu, car elles sont changeantes et corruptibles, mais nous voyons en Dieu leur principe éternel: à savoir, l'idée de l'étendue, intelligible, infinie, archétype des corps, et les rapports éternels qu'elle contient en elle, rapports qui constituent les vérités géométriques. Les idées éternelles et nécessaires ne sont pas distinctes de Dieu, selon Malebranche, elles constituent son essence même. Nous voyons ces idées parce que nous voyons Dieu, étant en continuelle participation avec lui par l'idée de l'infini qui est Dieu même, et qui toujours est présente à notre esprit. Mais pourquoi placer ces idées en Dieu et ne pas les considérer comme de simples modifications de son esprit? Malebranche attribue cette opinion à la vanité naturelle de l'homme, à l'amour de l'indépendance et à un désir impie de ressembler à celui qui comprend en soi toutes les perfections et tous les êtres. Comment l'homme, être limité et changeant, serait-il le sujet d'idées éternelles et nécessaires? Comment tirer d'un être particulier l'idée de l'être absolu, d'un être imparfait l'idée de la perfection souveraine, et d'un être fini l'idée d'être infini? Le foyer de

la lumière qui nous éclaire n'est pas en nous, mais hors de nous; c'est Dieu seul qui est notre lumière. *Dic quia tu tibi lumen non es*; Malebranche oppose sans cesse à Arnauld ces paroles de saint Augustin. L'idée de l'infini, l'idée de l'étendue intelligible, l'idée d'ordre, voilà les idées nécessaires et éternelles qui jouent le plus grand rôle dans la métaphysique de Malebranche. L'idée de l'infini, c'est Dieu lui-même; Dieu et son idée sont une seule et même chose, parce qu'aucune idée ne peut représenter l'infini. L'idée de l'étendue intelligible, infinie, est le principe de la perception des choses matérielles, elle en est l'idée primordiale et l'archétype. Malebranche distingue profondément cette étendue intelligible de l'étendue matérielle et créée: la première est éternelle, nécessaire, infinie, mais la seconde ne l'est pas. Bien loin que nous l'apercevions comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui nous apprene son existence. La matière ne peut agir sur notre esprit et se représenter à lui; elle n'est intelligible que par son idée, qui est l'étendue intelligible; elle n'est visible que parce qu'à l'occasion de la présence des corps, Dieu représente à l'esprit l'étendue intelligible. Cette étendue intelligible est, selon Arnauld, intelligible. Il ne nous semble pas cependant impossible de faire pénétrer quelque clarté en ce point important de sa doctrine. Dieu ayant créé l'étendue, il possède nécessairement en lui et l'idée de l'étendue et la réalité infinie d'où découle la réalité finie de l'étendue créée. A moins de faire dériver de rien la réalité de l'étendue ou de la matière créée, il faut bien qu'elle soit éminemment contenue dans le sein de l'être infini. De même que Malebranche, Fénelon place dans la réalité suprême de Dieu le principe de tout ce qu'il y a de réel dans l'étendue créée, et, comme Malebranche, sur cette même question il est embarrassé et obscur.

Ces obscurités et ces difficultés tiennent en partie à la manière dont les cartésiens concevaient l'essence de la matière et de l'esprit. Après avoir mis un abîme entre l'esprit dont l'essence est la pensée et la matière dont l'essence est l'étendue, ils devaient être fort embarrassés de concevoir la coexistence de ces principes opposés au sein de la réalité suprême. Malebranche ne se trompe pas en plaçant en Dieu l'idée et le principe de la matière; il se trompe à la suite de Descartes, en opposant la nature de l'esprit à celle de la matière, tandis qu'il aurait dû, avec Leibniz, les considérer également comme des forces essentiellement actives, distinctes l'une de l'autre par leurs attributs et non par leur substance. L'idée d'ordre, telle que la conçoit Malebranche, comprend les rapports de perfection et les vérités pratiques, de même que l'idée de l'étendue intelligible comprend les rapports de grandeur et les vérités spéculatives. L'idée d'ordre est, pour lui, l'idée même de la justice absolue, le principe et le fondement de la morale. Il définit l'ordre en soi: « L'ordre immuable et nécessaire qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie, auxquelles participent inégalement tous les êtres. » Cet ordre est la loi nécessaire, éternelle et immuable. Dieu même est obligé de la suivre, sans rien perdre de son indépendance; car il n'y est obligé que parce qu'il ne peut ni errer, ni se démentir, ni avoir honte de ce qu'il est. Cette loi est notifiée à tous les hommes par l'uniformité naturelle, quoique maintenant fort affaiblie, qu'ils ont avec la souveraine raison. En vertu de cette union avec Dieu, tous les êtres raisonnables apercevant en Dieu les mêmes rapports de perfection, il en résulte que la justice est

absolue, que ce qui est juste à notre regard est également juste au regard de tous les hommes, au regard des anges et au regard de Dieu même. Qui n'agit pas en vue de l'ordre, quoi qu'il fasse, n'est pas vertueux. Malebranche développe toutes les conséquences de ce principe dans son admirable *Traité de morale*. Il identifie l'amour de l'ordre ou de la justice avec l'amour de Dieu.

Il appelle raison l'ensemble de ces idées éternelles que découvre notre esprit dans son union avec Dieu. Selon Malebranche, la raison est la sagesse, le verbe de Dieu même; c'est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde : *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, comme le dit saint Jean. La raison n'appartient pas à l'homme, car toute créature est un être particulier, et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle et absolue. « Je vois que deux et deux font quatre, qu'il faut préférer son ami à son chien, et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or, je ne vois pas ces vérités dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient pas dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligences : car, si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être assuré aussi bien que je le suis que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. » (*Traité de morale*, ch. I.) Partout Malebranche insiste sur ce caractère d'universalité qui est propre à la raison. « Elle est la même dans le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et chez les étrangers, la même dans le ciel et dans les enfers. »

Elle est souveraine et infaillible; elle décide absolument du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. Quiconque la consulte sincèrement dans le silence des passions ne peut s'égarer. Malebranche va plus loin encore; il soutient qu'on ne peut l'accuser sans impiété d'être susceptible de nous tromper. « C'est une impiété que de dire que cette raison universelle, à laquelle tous les hommes participent et par laquelle seuls ils sont raisonnables, soit sujette à l'erreur ou capable de nous tromper. Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur; ce n'est pas sa lumière qui l'empêche de voir, ce sont ses ténèbres; ce n'est pas l'union qu'elle a avec Dieu qui le trompe, ce n'est pas même, en un sens, celle qu'il a avec son corps, c'est la dépendance où il est de son corps, ou plutôt, c'est qu'il veut se tromper lui-même, c'est qu'il veut jouir du plaisir de juger avant de s'être donné la peine d'examiner, c'est qu'il veut se reposer avant d'être arrivé au lieu où la vérité repose. » (12^e *éclaircissement sur la Recherche de la vérité*.) Quand Malebranche parle de la raison, son langage, d'ordinaire si élégant et si noble, prend un nouveau caractère d'élevation et de grandeur. Il se plaît à voir dans Jésus-Christ cette même raison visible et incarnée, rattachant ainsi sa philosophie à sa théologie. Nul philosophe n'a insisté davantage sur ces caractères de la raison. Par là il diffère de Descartes qui, sous prétexte de ne pas limiter la toute-puissance de Dieu, n'admet pas de vérités immuables et absolues, mais seulement des décrets arbitraires et essentiellement révoqués, quoiqu'il faille reconnaître cependant, dans la preuve fondamentale de l'existence de Dieu donnée par Descartes, le germe de la vision en Dieu et de la raison impersonnelle. Fénelon, Bossuet lui-même, et de nos jours Pécoté ecclésiastique, relèvent de Malebranche par la manière dont ils entendent la nature des vérités absolues, et les caractères de la raison dont elles émanent.

Les idées et les sentiments, voilà, selon Malebranche, les seuls objets immédiats de notre esprit. Aussi pense-t-il que la révélation seule peut nous assurer de l'existence du monde. Comment le connaîtrions-nous d'autre façon, puisqu'il n'a aucune action sur nous, et que nos idées et nos sentiments qui viennent de Dieu demeurent les mêmes, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas. Mais ébloui, pour ainsi dire, par la splendeur de ces idées que notre âme contemple en Dieu, Malebranche perd le sentiment de l'évidence et de la réalité de la conscience dans laquelle elles font leur apparition. De là la plus inattendue et la plus grave contradiction avec les principes fondamentaux de la philosophie de Descartes. Descartes pose comme fondement et comme point de départ de toute vérité, l'irrésistible autorité du témoignage de la conscience; selon Malebranche, au contraire, la conscience n'est qu'un sentiment vague et obscur : nous ne connaissons l'âme que par la conscience, c'est-à-dire par sentiment, et non par idée; d'où il suit que l'âme nous est moins clairement connue que le corps, dont nous voyons l'idée archétype en Dieu. Ainsi le plus spiritualiste des philosophes abandonne ici Descartes pour se rapprocher de Hobbes et de Gassendi.

A côté de la faculté de recevoir des idées, il y a dans l'âme la faculté de recevoir des inclinations ou la volonté, de même que dans la matière coexiste la capacité d'être mue avec la propriété de recevoir des figures. Pour Malebranche, comme pour Descartes, la volonté n'est qu'une forme de la pensée; tantôt il la confond avec le jugement, et tantôt avec ce désir naturel qui nous porte vers le bien. Il fait dériver de Dieu toutes les inclinations de la volonté comme tous les mouvements de la matière. Les inclinations naturelles des esprits, dit-il, sont des créations continues de la volonté de celui qui les a créées. Primitivement, toutes ces inclinations sont droites, et c'est l'homme qui les corrompt en les détournant vers de mauvaises fins. Dieu, dans tout ce qu'il fait, ne pouvant se proposer d'autre fin principale que lui-même, a dû rapporter à lui toutes les inclinations qu'il a mises en nous. En effet, toutes dérivent d'une inclination fondamentale vers le bien en général, qui est Dieu lui-même. Malebranche définit donc la volonté : l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien en général. C'est uniquement en vertu de cette impulsion divine que l'esprit désire, qu'il veut, qu'il hait ou qu'il aime. Sans cette impulsion, il demeurerait indifférent et immobile, privé d'inclination, d'amour et de volonté. Quelle sera la part de la liberté de l'homme, entraîné vers le bien par cette fatale et irrésistible impulsion? Malebranche entend, par liberté, la force qu'a l'esprit de détourner cette impulsion sur les inclinations naturelles, lesquelles, auparavant vagues et indéterminées, ne tendaient que vers le bien en général. Déterminer la tendance de ces inclinations, les fixer sur un certain bien, plutôt que sur un certain autre, voilà en quoi consiste le pouvoir de l'esprit. Malebranche s'efforce de faire la part de l'homme et de Dieu dans le fait de la volonté. C'est Dieu qui nous pousse sans cesse, et par une impulsion invincible, vers le bien général; c'est Dieu aussi qui nous présente l'idée d'un bien particulier vers lequel il nous pousse en vertu de ce mouvement général. Quant à l'homme, il voit ce bien particulier que Dieu lui présente, il se sent attiré vers lui, mais il est libre de s'y arrêter. En effet, qu'au lieu de se précipiter tout d'abord sur ce bien particulier, il l'examine attentivement, il verra que ce bien particulier n'est pas le vrai bien, le bien suprême,

et il pourra le laisser de côté, précisément en vertu du mouvement qui le porte vers le bien suprême. Discerner les vrais biens des faux biens et, en conséquence, suspendre notre amour à l'égard de chaque bien particulier, jusqu'à ce que nous soyons assurés de sa conformité avec l'ordre, voilà la part de notre liberté. De là ce grand précepte de la morale de Malebranche : Ne jamais aimer un bien absolument, si l'on peut sans remords ne le point aimer. Remarquons que c'est seulement au prix d'une inconséquence que Malebranche fait cette part ou même une part quelconque, à la liberté humaine ; car le principe que les créatures sont destinées de toute causalité, et que Dieu, unique cause efficiente, opère tout en elles, le conduit nécessairement à une négation absolue de la liberté. Aussi, à peine a-t-il fait cette concession à l'indépendance de la créature, qu'il semble s'en repentir ; il ajoute que ce pouvoir de diriger notre amour, de suspendre notre action et notre jugement, n'a rien de réel, qu'il n'est pas même une modification que nous imprimions à nous-mêmes par cette raison que Dieu seul est l'auteur de toute réalité et de toute modification. Il nous avertit que cette suspension n'est ni un acte ni un produit de l'homme, mais quelque chose de purement négatif et dépourvu de toute espèce de réalité. Si donc Malebranche conserve le mot de liberté, il supprime la chose.

Après avoir considéré l'âme en elle-même, il faut, avec Malebranche, la considérer dans ses rapports avec le corps. Il fait reposer la foi à l'existence des corps sur l'unique fondement de la révélation, et repousse l'argument de la véracité divine de Descartes. Nous ne savons, suivant lui, qu'il y a un monde extérieur que parce que Dieu, dans les livres saints, nous assure de l'existence de ce monde. Toutes les créatures étant incapables d'action, elles ne peuvent, en aucune façon, agir les unes sur les autres, et l'âme en particulier ne peut agir sur le corps, ni le corps réagir sur l'âme. D'où vient donc cette croyance commune qui attribue à l'action de la volonté un certain nombre de mouvements du corps ? Malebranche l'explique de la même manière que cette autre croyance analogue en vertu de laquelle nous nous croyons la cause de nos idées. Le mouvement du corps suit notre volonté, de même que l'idée suit notre désir, et nous concluons que le premier fait est la cause du second, comme s'il y avait quelque rapport nécessaire entre notre volonté et le mouvement des parties de notre corps. Nous prenons l'occasion ou la condition pour la cause. Si l'âme n'agit pas sur le corps, à plus forte raison le corps n'agit pas sur l'âme ; nul changement n'arrive dans l'âme par l'action des objets extérieurs. Croire qu'ils peuvent être la cause de quelque sentiment ou de quelque connaissance, c'est leur attribuer une puissance qui n'appartient qu'à Dieu seul. Si les corps n'ont aucune puissance sur l'âme, ils n'en ont également aucune les uns sur les autres. Comment donc expliquer l'accord et l'apparente réciprocité qui existe entre l'âme et le corps et entre toutes les parties de l'univers ? C'est Dieu, selon Malebranche, qui, par une intervention continuelle, établit et maintient l'harmonie de ces rapports entre toutes les créatures. Aucune d'elles ne peut être une vraie cause ; mais chacune d'elles devient une cause occasionnelle, c'est-à-dire une occasion à propos de laquelle entre en exercice l'unique vraie cause, qui est Dieu. « Dieu, dit-il, ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses

desseins d'une manière constante et uniforme par les voies les plus simples et les plus dignes de ses autres attributs. » Tel est le principe qui contient toute sa doctrine sur le rapport des substances créées les unes avec les autres. Un corps en choque-t-il un autre, ce choc ne sera pas la cause véritable, mais seulement la cause occasionnelle du mouvement du corps choqué, c'est-à-dire qu'il est l'occasion à propos de laquelle la cause unique et suprême intervient, d'après une loi constante, pour mettre en mouvement le corps choqué. Il en est de même de toutes les actions apparentes des corps les uns sur les autres ; leur force mouvante n'est, dit-il, que l'efficacité de la volonté divine qui les conserve successivement en différents lieux. Les rapports entre le corps et l'esprit s'expliquent de la même manière ; le corps et l'esprit ne sont, à l'égard l'un de l'autre, que causes occasionnelles des changements qui s'accomplissent en eux. Dieu a donné aux âmes, à l'occasion de ce qui se passe dans leurs corps, cette suite de sentiments qui est le sujet de leurs mérites et la matière de leurs sacrifices. De même, il a donné aux corps, à l'occasion des désirs et des volontés de l'âme, cette suite de mouvements qui est nécessaire à la conservation de la vie. L'alliance entre l'âme et le corps ne consiste donc pas dans une action réciproque, mais dans une correspondance naturelle et mutuelle, continuellement entretenue par Dieu, des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. Malebranche définit encore cette union, une réciprocation mutuelle de nos modalités, appuyée sur le fondement éternel des décrets divins. Sans cesse il célèbre les avantages de cette doctrine pour la morale et la religion. Elle nous apprend à n'aimer, à ne craindre, à n'adorer que Dieu, tandis que l'efficacité des créatures étant admise, il serait raisonnable de les aimer et de les craindre, ou même de les adorer, comme faisaient les païens. Mais ce prétendu avantage n'existe même pas, pas plus que celui de diminuer le nombre des volontés particulières de Dieu, que Malebranche ne fait pas moins vivement valoir en faveur des causes occasionnelles. En effet, nous aurions tout autant de raison d'aimer ou de craindre les causes occasionnelles que si elles étaient de vraies causes, puisqu'elles déterminent, à notre avantage ou à notre détriment, l'efficacité de l'unique vraie cause. On ne comprend pas davantage comment les causes occasionnelles épargneraient à Dieu des volontés particulières, puisque les causes occasionnelles sont elles-mêmes l'effet d'une volonté particulière de Dieu. Ainsi l'homme de Malebranche est un véritable automate dont Dieu fait mouvoir tous les ressorts ; ainsi la théorie de la volonté vient aboutir au même résultat que la théorie de l'entendement. C'est en Dieu et par Dieu que notre esprit veut et aime, comme c'est en Dieu et par Dieu qu'il comprend et raisonne. L'esprit ne peut rien connaître si Dieu ne l'éclaire, rien vouloir si Dieu ne l'agit vers lui. Tout vient de Dieu et rien de la créature, voilà le premier et le dernier mot de toute la métaphysique de Malebranche.

Si Malebranche réduit l'homme à n'être qu'un simple automate dans les mains de Dieu, à plus forte raison l'animal. Il y a peu de cartésiens qui aient soutenu l'automatisme absolu des bêtes avec plus d'intériorité et avec un plus souverain mépris de l'opinion du vulgaire, qui leur attribue de la sensibilité et de l'intelligence. Auraient-elles donc mangé du foin défendu ? répondait-il ironiquement à ceux qui défendaient l'existence du sentiment dans les bêtes.

Il ne suffit pas à Malebranche de nous avoir montré Dieu seul agissant dans la créature, il nous le fait voir encore en lui-même dans ses attributs et dans sa providence. Toute sa théologie naturelle, comme celle de Descartes, repose sur l'idée de l'infini; mais il l'éclaircit et confirme encore la preuve de Descartes, en montrant qu'il y a identité entre l'infini et son idée. L'infini ne peut être distingué d'un archétype ou d'une idée qui le représente, parce que rien de fini ne représente l'infini. Nous ne pouvons voir l'infini qu'en lui-même; or, nous sommes certains que nous voyons l'infini; donc l'infini existe, puisque nous ne pouvons le voir qu'en lui-même. C'est là ce qu'exprime encore Malebranche avec la plus énergique concision, en disant: « Si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit. » Il ajoute: « Dieu est l'être par excellence, l'être des êtres. Il enferme en lui toute réalité, et toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de son être divin. Pour savoir de la nature tout ce qu'il nous est donné d'en savoir, il faut consulter attentivement l'idée de la perfection souveraine. Dieu étant l'être souverainement parfait, on ne peut faillir en lui attribuant tout ce qui témoigne de quelque perfection. Ainsi il est tout-puissant, éternel, nécessaire, immuable, immense: il est immuable, car seul il peut produire en lui du changement, et ses décrets, formés sur son éternelle sagesse, ne sont pas sujets à révision; il est immense, car son être est sans limites. L'immensité de Dieu est sa substance même partout répandue, partout tout entière, et remplissant tous les lieux sans extension locale. Créer et conserver sont pour lui une seule et même action. Il est vrai que nous ne pouvons connaître, par une idée claire, cette efficace infinie de la volonté par laquelle il donne et conserve l'être à toutes choses. Mais, si on jugeait la création impossible, parce que nous ne pouvons concevoir la puissance de Dieu capable de produire quelque chose de rien, il faudrait aussi la juger incapable de remuer un fétu, l'un étant aussi difficile à concevoir que l'autre. » Si Malebranche croit à la création du monde ou de ses substances, il ne croit pas à leur anéantissement. Il juge que l'éternité des substances eût marqué une indépendance qui ne leur appartient pas, et que leur anéantissement marquerait de l'inconstance dans celui qui les a créées. (*Traité de la nature et de la grâce*, 1^{er} discours.) Dieu est souverainement sage; non-seulement il est sage, mais il est la sagesse même. Il n'est pas éclairé, il est la lumière, car il contient et voit dans sa substance tous les rapports intelligibles et toutes les idées des choses, car la raison est son essence même. Il en est de même de sa justice. Dieu n'est pas seulement juste, mais il est la justice même, puisque la justice consiste dans l'ordre éternel des perfections divines. C'est en lui que nous voyons tous les rapports de perfection, comme tous les rapports de grandeur dans toutes ses affections et toutes ses déterminations. Il suit invinciblement les conseils de sa justice et de sa sagesse. Quoi de plus aimable que ce qui est souverainement parfait? Donc Dieu, l'être souverainement parfait, ne peut ni ne pas s'aimer lui-même, ni aimer autre chose que lui-même. Dieu n'aime que ses perfections infinies, et cependant il aime les créatures, précisément en raison de cet amour nécessaire qu'il a pour ses perfections infinies. Ce qu'il aime dans les créatures, c'est lui-même, ce sont ses propres perfections, et il les aime en raison du degré suivant lequel elles y participent. Ainsi, dans l'amour inégal qu'il a pour ses perfections, est contenue la règle et la mesure de son amour pour les créatu-

res. Cet amour de Dieu pour sa propre substance est aussi le principe de l'amour des créatures pour lui-même. C'est lui qui a imprimé à nos âmes ce mouvement qui les ramène vers lui comme à leur fin suprême. Quelle est la nature de cet amour que la créature doit au Créateur? Dans cette question, si vivement controversée pendant le xvii^e siècle, Malebranche, de même que Bossuet, se prononce à la fois contre l'amour mercenaire de certains casuistes, et contre le pur amour de Fénelon. Sans nul doute, notre amour doit se terminer à Dieu, et non à notre propre félicité; mais Dieu étant la source de toute félicité, il nous est impossible de séparer notre félicité de l'amour qui en est la source. La volonté étant l'amour de la béatitude, dit Malebranche, il est clair qu'on ne peut aimer Dieu que par amour de béatitude, puisqu'on ne peut l'aimer que par la volonté; d'où il conclut que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé, en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et la félicité de notre être.

Malebranche ne sépare pas la liberté de Dieu de ses autres perfections, de sa sagesse et de sa justice, et combat la liberté d'indifférence que lui attribue Descartes. Sans nul doute, Dieu est tout-puissant et peut faire tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir que ce qui est sage, en vertu de sa sagesse souveraine; il ne peut vouloir autre chose sans déchoir de cette sagesse infinie. La justice et l'ordre sont l'essence de Dieu même. Dieu ne pourrait agir contre l'ordre sans agir contre son essence même, sans cesser d'être ce qu'il est. Malebranche a signalé les conséquences de la liberté d'indifférence, soit dans l'ordre pratique, soit dans l'ordre spéculatif. Il montre que si toutes les vérités dépendent d'un décret arbitraire de la volonté de Dieu, tout n'est plus que désordre dans la science et dans la morale. Ce faux principe, dit-il, que Dieu n'a pas d'autre règle en ses desseins que sa pure volonté, répand des ténèbres si épaisses, qu'il confond le bien avec le mal, le vrai avec le faux, et fait de toutes choses un chaos où l'esprit ne connaît plus rien. Loin de témoigner de sa dépendance, cette harmonie nécessaire entre la volonté et la sagesse de Dieu témoigne de l'excellence de sa nature. Ainsi, selon Malebranche, comme selon Leibniz, la nécessité qui préside aux déterminations divines n'est pas une nécessité aveugle, mais une nécessité morale, au sein de laquelle se concilient d'une manière excellente sa liberté et sa sagesse souveraine; de là l'optimisme et des vues profondes sur les voies de Dieu dans la création et sur le gouvernement du monde.

Dieu agissant selon ce qu'il est, et par amour pour ses perfections, a dû se proposer, en créant le monde, un ouvrage qui, par sa beauté et par son excellence, pût lui procurer un honneur digne de lui. Mais quel monde fini et profane sera digne de l'élection et de l'amour de Dieu? C'est seulement avec le dogme de l'incarnation que Malebranche croit pouvoir trouver un tel monde. « L'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, sera indigné de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire.... Laissons à la créature le caractère qui lui convient, ne lui donnons rien qui approche des attributs divins; mais tâchons néanmoins de tirer l'univers de son état profane, et de le rendre, par quelque chose de divin, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. » (9^e *Entretien sur la métaphysique*.) Or, selon Malebranche, le monde ne peut devenir digne de la complaisance

Je Dieu que par l'union d'une personne divine avec lui. Il n'y a que l'Homme-Dieu qui puisse joindre la créature au Créateur; de là la nécessité de l'incarnation. L'incarnation n'est pas un fait miraculeux subordonné par la bonté infinie de Dieu à la chute de l'homme, mais la condition nécessaire de la création. Arnould, Bossuet et Fénelon ont combattu cette nouveauté théologique; mais Malebranche ne se borne pas à fonder l'optimisme sur le dogme de l'incarnation, il le justifie par des arguments plus rationnels contre les objections ordinaires tirées du spectacle des choses de ce monde.

Si vous voulez apprécier le mérite d'un ouvrier, il y a deux points à considérer: l'ouvrage lui-même, et les voies par lesquelles il a été produit. Il en est de même à l'égard de Dieu et du monde. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il se glorifie de posséder. Il n'a pas voulu faire l'ouvrage le plus parfait possible considéré en lui-même, mais l'ouvrage le plus parfait joint aux voies les plus parfaites et les plus dignes de lui. « Dieu, dit Malebranche (*ubi supra*), a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux, et, comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie. Il a formé le dessein qui portait davantage le caractère de ses attributs, qui exprimait le plus exactement les qualités qu'il possède et qu'il se glorifie de posséder... Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. » Malebranche revient sans cesse sur cette distinction de l'ouvrage et des voies. Il a le tort de les opposer les uns aux autres, et même de sembler mettre la perfection des voies au-dessus de la perfection de l'ouvrage, au lieu de les confondre, comme a fait Leibniz, au sein du meilleur des mondes possibles. Mais un des plus solides arguments qu'il emploie en faveur de l'optimisme est celui de la généralité des voies. Agir par des volontés particulières est le propre d'une intelligence bornée qui ne voit ni la suite, ni l'enchaînement, ni l'ensemble des choses, mais seulement des détails et des circonstances actuelles. C'est, au contraire, le propre d'une intelligence infinie d'agir par des volontés générales, c'est-à-dire d'embrasser dans un décret unique toute la suite des choses. Quelle marque plus éclatante de puissance et de sagesse que de régler la diversité infinie des phénomènes et de maintenir l'harmonie du monde entier par deux ou trois lois générales du mouvement! Or, c'est ainsi que Dieu nous révèle sa puissance et sa sagesse, car il a fait et conserve l'univers par deux lois du mouvement les plus simples de toutes, la loi du mouvement en ligne droite et la loi du choc. Malebranche a célébré avec une admirable éloquence cette divine providence qui se manifeste également par des lois générales dans l'infiniment petit et dans l'infiniment grand, dans la construction d'un insecte et dans les révolutions des astres, dans les merveilles de l'union de l'âme et du corps et des déterminations de l'unique cause efficiente par les causes occasionnelles. Cependant Malebranche excepte tous les êtres organisés, toutes les plantes et tous les animaux de cette produc-

tion universelle des choses par les seules lois générales du mouvement; et, en ce point, il se sépare encore de Descartes auquel il reproche d'avoir vainement tenté d'expliquer mécaniquement la formation du fœtus. Il se plaît à montrer les admirables desseins de la sagesse de Dieu et les causes finales exclues par Descartes dans la construction des corps organisés. Suivant lui, Dieu a compris de toute éternité, dans le plan du monde, les germes de tous les genres d'êtres organisés. Il a créé pour chaque genre un premier germe contenant en lui, enchâssés les uns dans les autres à l'état d'infiniment petits, les germes de tous les êtres de même nature qui ont existé ou existeront dans le monde. Les lois de la communication des mouvements ne servent qu'à dégager ces germes et à leur donner l'accroissement qui les rend visibles à nos yeux. Cette hypothèse de la préexistence de tous les germes dans le plan du monde a été adoptée et développée par Leibniz. En même temps que le système des volontés générales donne la plus haute idée possible de la divine providence, il la justifie contre les objections tirées des imperfections de ce monde, imperfections qui ne sont qu'une suite nécessaire des lois admirables établies par Dieu. Dieu ne les a pas établies en vue de ces imperfections et de ces misères qui devaient en être la suite, mais parce que, étant extrêmement simples, elles ne laissent pas de former un ouvrage admirable. Si la providence de Dieu était particulière, au lieu d'être générale, elle ne porterait pas les caractères de sa sagesse, et son ouvrage serait digne du dernier mépris. Pourquoi la grêle qui détruit les moissons, pourquoi tant de monstres, pourquoi tant de fléaux, pourquoi la pierre qui écrase en tombant l'homme juste tout aussi bien que le méchant? Il n'est point de bonne réponse à toutes ces questions dans le système d'une providence particulière. Il est dangereux de dire que Dieu, par ces fléaux, veut punir les méchants lorsqu'une expérience de tous les jours démontre que les bons et les méchants en sont également les victimes. Mais, au contraire, dans le système d'une providence générale, tous ces fléaux s'expliquent et se justifient. Si la grêle brise les fruits, si le feu brûle les villes, si la peste enlève les populations, ce n'est pas l'effet d'une nature aveugle ni d'un Dieu inconstant et cruel, mais la suite nécessaire de ces lois que Dieu a établies en vue de la plus grande perfection possible de son ouvrage. Il ne les a point faites pour de semblables effets, mais pour le plus grand bien et la plus grande beauté de l'univers; il ne les a pas faites à cause de leur stérilité, mais à cause de leur admirable fécondité. Dieu fait tout sans doute, mais il ne fait pas tout de la même manière. Il veut positivement la perfection de son ouvrage, et il ne veut qu'indirectement l'imperfection qui s'y rencontre. Il fait le bien et permet le mal, parce que c'est à cause du bien qu'il a établi des lois générales, uniformes et constantes, et parce que le mal n'arrive dans le monde que comme une conséquence inévitable de ces lois qui sont les meilleures possibles. Ainsi se concilient avec la bonté et la sagesse de Dieu tous les maux et toutes les imperfections de ce monde.

Malebranche s'efforce de transporter cette idée d'une providence générale jusque dans le domaine théologique de la grâce et du surnaturel, où il veut aussi faire agir Dieu par des voies simples, générales et constantes. Dieu distribue la grâce, comme la pluie, par des lois générales; voilà pourquoi elle tombe tout aussi bien sur des âmes endurcies que sur des cœurs préparés. De

là tant de grâces inefficaces, de la tant de réprouvés. Il eût pu sans doute remédier à ces suites fâcheuses et sauver tous les hommes en multipliant à l'infini les volontés particulières; mais il en est empêché par sa sagesse qu'il aime plus que son ouvrage, et par la règle immuable et nécessaire qui est la règle inviolable de sa conduite. C'est ainsi que son système sur la grâce se rattache à son système sur la nature. Malebranche tend même à ramener à des lois générales les miracles dans l'ordre de la nature comme les miracles dans l'ordre de la grâce. Il est vrai que, comme chrétien et prêtre, il proteste de sa foi aux miracles; mais d'une autre part, entraîné par la raison et par les principes de sa métaphysique, il tend à nier la chose pour ne conserver que le nom. Qu'on en juge par les passages suivants : « O mon unique maître, j'avais cru jusqu'à présent que les effets miraculeux étaient plus dignes de votre Père que les effets ordinaires et naturels; mais je comprends présentement que la puissance et la sagesse de Dieu paraissent davantage, à l'égard de ceux qui y pensent bien, dans les effets les plus communs que dans ceux qui frappent et qui étonnent l'esprit à cause de leur nouveauté. Malheur aux impies qui ne veulent pas des miracles, à cause qu'ils les regardent comme des preuves de la puissance et de la sagesse de Dieu! Mais pour toi, ne crains point de les diminuer, puisqu'en cela tu ne penses qu'à justifier et à faire paraître la sagesse de sa conduite. » (7^e Méditat.) Lorsque Dieu fait un miracle, dit-il ailleurs, il agit en conséquence d'autres lois générales qui nous sont inconnues. Mais comment concilier la prière, qui sans cesse sollicite une intervention particulière de Dieu, avec ce système des volontés générales? Malebranche ose la condamner comme n'étant bonne que pour les chrétiens qui ont conservé l'esprit juif. Demander les biens éternels et la grâce de les mériter, anéantir son âme à la vue de la grandeur et de la sainteté de Dieu, voilà en quoi consiste la vraie prière. (8^e Médit.) Quant à ceux qui, non contents de cette providence générale, veulent être l'objet d'une providence particulière à leur profit, il les accuse de n'avoir une piété ni sage ni éclairée, une piété remplie d'amour-propre et d'un orgueil secret; car le propre de l'orgueil est de rapporter à soi toutes choses, Dieu même et tous ses attributs, sa puissance, sa bonté, sa providence. Ce sont des hommes auxquels il semble que Dieu n'est bon qu'autant qu'il veut leur faire du bien, et que pour les secourir il ne doit pas s'arrêter aux règles de la sagesse. (8^e Médit.)

Où est ce Dieu que la raison nous révèle et dont nous venons, avec Malebranche, de déterminer les attributs? Il n'est pas loin de nous, car il réside en chacun de nous, ou plutôt nous sommes tous en lui; il est le lieu des esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps. C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être : *Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus*. Malebranche lui-même présente toute sa philosophie comme un commentaire de ces paroles de saint Paul. Mais ce commentaire exagéré emporte avec lui toute la réalité des créatures en général, et la liberté de l'homme en particulier. Leur attribuer quelque causalité, c'est plus qu'une erreur, selon Malebranche, c'est une impiété et un retour au paganisme. C'est par là que, sans le savoir, il touche à Spinoza, et c'est à ce point de vue que M. Cousin a eu raison de dire : « Voir tout en Dieu et considérer Dieu comme la cause première de tous les mouvements, ou bien prendre Dieu pour le seul

et unique être véritable, dont tous les autres ne sont que des accidents, n'est-ce pas au fond à peu près la même chose, et sinon la même doctrine, au moins le même esprit? » Telle est donc la grande erreur de la philosophie de Malebranche. Elle a son origine dans la philosophie de Descartes, qui avait séparé l'idée de force et de substance. Malebranche a péché surtout par l'exagération du sentiment profondément philosophique et religieux de la grandeur de Dieu et de la dépendance des créatures.

Voici la liste des ouvrages de Malebranche : *Recherches de la vérité*, in-12, Paris, 1674. Elle eut six éditions successives, auxquelles Malebranche ajouta des éclaircissements. Elle fut traduite en latin, en anglais, en grec moderne. — *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, in-12, Paris, 1677; — *Traité de la nature et de la grâce*, Amst., in-12, 1680; — *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, in-12, Cologne, 1683; — *Traité de morale*, in-12, 1684; — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, in-12, 1688; — *Traité sur l'amour de Dieu*, pet. in-12, 1697; — *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, petit dialogue, 1708; — *Réponses de Malebranche à Arnauld*, 4 vol. in-12, 1709; — *Réflexions sur la promotion physique*, in-12, 1715.

Ouvrages à consulter : *L'Eloge de Malebranche*, par Fontenelle; — *l'Histoire de la philosophie du dix-septième siècle*, par M. Damiron; — *le Cartésianisme*, par M. Bordas-Démoulin; — *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3^e édition, par M. Bouillier; — *Philosophie de Malebranche*, par M. Ollé Laprunne; — *Malebranche*, par l'abbé Blampignon. F. B.

MALEVILLE (Guillaume de), théologien français, né en 1699 à Domme dans le Périgord, mort vers 1770. Quelques-uns de ses écrits, aujourd'hui oubliés, traitent de questions philosophiques. Ce sont 1^o *La Religion naturelle et révélée, ou dissertations philosophiques, théologiques et critiques contre les incrédules*, Paris, 1756-1758. Ce titre suffit pour indiquer quel est l'esprit du livre et le rôle effacé que la philosophie y doit jouer. 2^o *Histoire critique de l'éclectisme ou des nouveaux platoniciens*, 1766 (sans nom d'auteur ni de lieu). C'est un essai historique sur l'école d'Alexandrie, et ses rapports avec le christianisme. L'auteur constate que le panthéisme de cette école a son origine dans ce faux principe que rien ne se fait de rien; il prouve que la théorie de l'émanation est erronée, et qu'elle est tout à fait étrangère à la doctrine chrétienne, mais il nie qu'elle se trouve dans les écrits de Denys l'Aréopagite, suivant lui parfaitement orthodoxes. Le tout est animé par de fréquentes attaques contre Brucker, contre l'encyclopédiste qui a composé l'article *Éclectisme*, contre M. Deslandes « qui pensait peu favorablement sur la religion ». Il n'est pas besoin de dire que cette histoire n'est pas à consulter pour son exactitude ni pour son équité.

MAMERTUS ou MAMERCUS CLAUDIANUS, connu dans l'histoire de la philosophie comme auteur d'un traité sur *la Nature de l'âme*, était frère de saint Mamert, archevêque de Vienne. Né au commencement du v^e siècle après J. C., probablement dans cette même ville de Vienne, il se livra dès sa jeunesse à la vie religieuse, et parvint bientôt dans l'Église à d'éminentes fonctions. Mais le dévouement qu'il y apportait ne nuisit en rien à l'activité de la pensée. C'est un esprit élégant et curieux. Le saint ministre et les lettres se partageaient toujours sa vie : c'est le témoignage de Sidoine Apollinaire, son contemporain et son ami. Il reste même sous le

nom de Mamerus Claudianus quelques compositions d'un intérêt tout littéraire et tout profane, sans parler de pièces que sa réputation de poète chrétien lui a souvent fait attribuer, et qu'une critique plus clairvoyante restituait aujourd'hui à leurs véritables auteurs. Mais le principal ouvrage du savant gaulois est son traité de *Statu* ou de *Substantia animæ*, monument de philosophie très-remarquable, à part la barbarie du langage, qui est le cachet d'une décadence alors commune à tous les arts dans l'Occident. Renouvelant une erreur qu'on trouve dans plusieurs systèmes de la philosophie païenne et dans les écrits de plusieurs Pères de l'Eglise, notamment de Tertullien, d'Arnobé, d'Irénée, de Tatien et d'Origène, mais qui venait d'être réfutée avec autant de force que d'éclat par saint Augustin, dans son traité sur *l'Origine de l'âme humaine*, Faustus, alors abbé de Lérins (vers 471), depuis évêque de Riez, soutenait que Dieu est la seule substance vraiment immatérielle, mais que ni l'âme de l'homme ni même celle des anges ne participent à ce glorieux privilège de la spiritualité. Il allait jusqu'à nier que l'âme de Jésus-Christ, du Verbe incarné, fût un pur esprit tant que dura le miracle de l'incarnation. Le corps, disait-il, est ce qu'une action déplace et change, ce qui a une étendue divisible, des éléments susceptibles d'altération, des qualités variables, etc. Or, l'âme humaine a précisément tous ces caractères ; elle est tour à tour dans notre corps et hors de notre corps, elle est forte ou faible, grande ou petite, selon les qualités, les fonctions qu'elle acquiert ou qu'elle vient à perdre ; elle jouit, elle souffre dans cette vie ou dans l'autre, d'une joie, d'une souffrance toute physique : l'âme est donc composée d'une matière plus subtile que celle de nos membres, mais enfin sujette aux mêmes conditions d'infirmité, et nulle créature en ce monde ne peut revendiquer, à titre de pure intelligence, une sorte de parenté avec son créateur. Entre Dieu et nous, il y a tout l'abîme qui sépare l'esprit de la matière. Telle est, en quelques mots, la doctrine du livre de *Creaturis*, publié d'abord sous le voile de l'anonyme, et auquel Mamertus, sans en connaître l'auteur, entreprit de répondre, sur les conseils de ses amis et particulièrement de Sidoine Apollinaire. La tâche ne semblerait pas difficile aujourd'hui : elle l'était sans doute à une époque où toute lutte n'était pas terminée entre les vieilles philosophies et la religion nouvelle, et où la métaphysique orthodoxe n'avait pas encore dégagé nettement des théories des philosophes grecs tous les éléments qui s'accordent avec elle, pour constituer l'ensemble du dogme chrétien. Aussi Mamertus ne parle-t-il de son travail qu'avec une grande modestie ; loin d'avoir épuisé la matière, il croit n'avoir guère tracé qu'une ébauche qu'achèvera l'intelligence du lecteur. Ce livre, où sont combattus pied à pied toutes les erreurs de Faustus, n'en a pas moins une valeur très-réelle ; et quand il ne serait pas vrai que, comme on l'a prétendu, il eût inspiré Descartes dans ses *Méditations*, il garderait encore une place assez considérable dans l'histoire de la philosophie. Le résumé que l'auteur en donne, dans sa dédicace à Sidoine Apollinaire, caractérise bien et l'esprit philosophique qui y règne, et le style étrange qui dominait alors dans les livres comme dans les écoles. « Le premier livre, dit ce résumé, commence par établir brièvement que la Divinité est impassible et étrangère à toute affection ; puis il engage avec l'adversaire une lutte variée sur l'état de l'âme ; ensuite, pour préparer le lecteur à des doctrines

obscurcs, il effleure quelque chose des doctrines de la géométrie, de l'arithmétique et même de la dialectique, et, selon le besoin, des règles de l'art de philosopher : tout cela avec modestie et réserve, dans la plus juste mesure qu'il a été possible, non sans en venir aux mains de temps à autre avec la partie adverse. — Le second livre, après un préambule, disserte utilement et à bonne intention sur la mesure, le nombre et le poids, de manière qu'un lecteur attentif, avec l'aide de la piété, en suivant les degrés de la création, soit conduit, sinon au bonheur de contempler la Trinité créatrice de l'univers, du moins à une conviction plus ferme de son existence. Depuis là jusqu'à la fin, tout le livre s'appuie sur des témoignages. — Le troisième revient d'abord un peu sur quelques discussions du commencement ; puis il poursuit dans leur fuite les adversaires blessés au précédent combat. Il déclare enfin ne pas dédaigner la paix, mais ne pas craindre davantage les attaques de l'adversaire inconnu. » On voit là une méthode de philosophe et de théologien, où les raisonnements alternent avec les élans d'une foi vive, les arguments avec les autorités. Ainsi écrivait Faustus ; ainsi écrit son docte et pieux adversaire, traitant d'ailleurs avec un égal respect l'autorité de la Bible et celle des sages païens, citant quelquefois les disciples de Pythagore, Platon, Cicéron, mais s'efforçant de concilier leurs subtiles théories avec les traditions du Nouveau Testament, comme l'apparition de l'ange Gabriel à la Vierge Marie, les visions de saint Paul, etc. ; c'est une image originale de cette société demi-païenne et demi-chrétienne, demi-savante et demi-barbare, qui rappelle encore l'antiquité en même temps qu'elle annonce le moyen âge. La théologie du moyen âge se montre dans le raisonnement par où commence le livre de Mamertus : Dieu, étant une substance spirituelle, n'a pu créer l'homme à son image sans lui donner une âme immatérielle ; notre âme n'est pas pour cela égale à celle de son Créateur ; il suffit d'admettre qu'elle lui soit semblable. Un peu plus bas, la mauvaise physique des anciens défraya plusieurs pages de discussions subtiles sur la différence de l'âme qui sent et des organes de la sensation ; puis la métaphysique des pythagoriciens et de Platon vient en aide à l'auteur pour tirer de la pensée même les preuves de l'immatérialité du principe pensant. Sur ce fonds d'érudition mixte qui caractérise à peu près tous les écrivains de son siècle, l'auteur a mis les qualités et les défauts d'un esprit pénétrant, exercé sous la discipline d'Aristote et de Platon ; aux manœuvres les plus difficiles de la dialectique, il a uni les mouvements d'une passion parfois éloquent. C'est avec son esprit qu'il argumente, lorsqu'il prouve, comme Descartes, la spiritualité de l'âme par son indivisibilité, ou lorsqu'il adresse à Faustus ce singulier dilemme : « Tu prétends que l'âme se compose d'une substance corporelle, mais plus subtile que celle de nos corps. Qui dit cela, je te prie ? Evidemment ton âme. L'âme dit donc d'elle-même : le corps de l'âme est plus subtil que mon corps. Mais qu'est-ce que l'âme peut appeler son corps, si ce n'est elle-même, puisqu'elle est corps ? Ou bien donc l'âme est corps, et elle ne peut justement appeler sien ce corps de chair ; ou, si ce corps de chair est le corps de l'âme, l'âme elle-même en est distincte. » Il raisonne avec son cœur quand il soutient que l'âme ne peut être déterminée par le lieu (*localis esse*), car elle est capable de l'idée de Dieu, et l'idée de Dieu est trop grande pour subir une telle condition ; ou quand il

s'écrit avec l'enthousiasme d'un disciple reconnaissant, qu'il ne croira jamais que Platon, cet inventeur, cet apôtre de tant de vérités sublimes, ait pu avoir pour âme un agrégat d'éléments matériels. Tout cela n'est pas, comme on voit, d'une égale rigueur au point de vue philosophique, et ne justifie pas complètement les pompeux éloges que Sidoine Apollinaire prodiguait à son ami; mais cette discussion forme, en définitive, un ensemble plein d'intérêt et de variété. Ajoutez que plusieurs des textes païens invoqués par Mamertus à l'appui de sa thèse, par exemple ceux de Philolaüs et d'Archytas, seraient perdus pour nous dans la citation qu'il en a faite. L'ouvrage de Mamertus fut, dès la renaissance des lettres, un des premiers que l'impression se hâta de reproduire (Venise, 1482); dans les deux siècles suivants, il a été plusieurs fois réimprimé, soit dans les Recueils des Pères de l'Église, soit séparément, et avec les opuscules attribués au même auteur. Mais, par un étrange retour, on ne voit pas que, depuis 1655 (éd. de Schott et Barth à Zwickau), il ait été réédité ailleurs que dans le tome LIII du *Patrologie cursus*, de l'abbé Migne (1847). La critique aurait le droit d'en réclamer aujourd'hui une publication nouvelle, où le texte fût revu avec sévérité et surtout accompagné d'un commentaire historique et philosophique, secours qui manque dans toutes les anciennes éditions.

Il y aurait lieu aussi de discuter définitivement l'authenticité des opuscules qu'on attribue à Mamertus, et d'ajouter aux textes réunis dans l'édition de 1655 une lettre que Barluzé a donnée dans ses *Miscellanea*, et qui contient de curieux détails sur l'état intellectuel des Gaules au v^e siècle de l'ère chrétienne. En attendant ce travail si désirable pour les amateurs de la philosophie ancienne, on lira avec beaucoup de fruit la dissertation courte et substantielle de M. Germain : *de Mamerti Claudiani scriptis et philosophia* (in-8, Montpellier, 1840); on peut consulter aussi *l'Histoire littéraire de France*, t. II, p. 442-454. E. E.

MANCINO (Salvatore), né en 1802, mort en 1866, mérite une place dans l'histoire de la philosophie du xix^e siècle, pour avoir, suivant l'expression de M. Cousin (*Fragments de philosophie contemporaine*, Avertissement de la troisième édition), *naturalisé* en Sicile les doctrines de l'école spiritualiste française. Appelé à professer la philosophie, d'abord au monastère bénédictin de San-Martino della Scala, près de Palerme, puis à Palerme même, au collège de Saint-Roch et au séminaire archiépiscopal, il prit pour base de son enseignement les leçons publiées de M. Cousin, à une époque où, en France, le fanatisme et l'esprit de parti excitaient contre la philosophie de M. Cousin et de son école les alarmes des pères de famille catholiques. Il publia, en 1835 et 1836, deux volumes d'*Éléments de philosophie*, dans lesquels il professe et met en pratique la méthode psychologique, appuyée sur l'étude et la comparaison des systèmes. Il y distingue nettement l'éclectisme du syncrétisme, « qui consiste dans le projet extravagant de mettre d'accord toutes les sectes et les opinions des philosophes. L'éclectisme n'est pas un nouveau système, mais une méthode, la méthode de critique appliquée aux systèmes philosophiques. » Il divise la philosophie en *subjective* et *objective*, la première servant de base à la seconde, et l'édifice entier reposant sur le *Cogito* de Descartes.

C'est en parlant de cet ouvrage que M. Cousin disait, dans un de ses discours à la Chambre des pairs : « En Sicile, à Palerme, ... au séminaire

archiépiscopal, il y a aussi un cours complet de philosophie. Ce cours est imprimé, il est entre mes mains. C'est exactement le cours de philosophie qui se fait aujourd'hui dans les collèges de Paris : mêmes matières, mêmes divisions, je pourrais dire même esprit, même direction, et ce manuel a pour auteur un digne et vertueux prêtre (séance du 2 mai 1844). »

Les *Éléments de philosophie* furent adoptés pour l'enseignement philosophique dans toutes les écoles de la Sicile. Ils valurent à leur auteur, en 1836, la chaire de logique et de métaphysique à l'Université de Palerme. Mancino occupa cette chaire jusqu'en 1863. Il y joignit en 1842 un office de chanoine, à la cathédrale, et, en 1858, il fut appelé à faire partie de la Consulte d'État du royaume de Sicile. Le rôle politique qu'il avait joué dans cette assemblée contribua à sa mise à la retraite comme professeur, après la chute des Bourbons.

Dans son enseignement à l'Université, dont quelques leçons seulement ont été publiées, Mancino s'attache à réagir contre l'école ontologique de Rosmini et de Gioberti. Toutefois il se rapprocha de cette école quand il la vit dépassée par l'invasion du panthéisme allemand en Italie. Son cours de 1863, interrompu par sa mise à la retraite, et dont il a laissé neuf leçons manuscrites, était consacré tout entier à l'ontologie.

Mancino ne représente qu'un épisode de l'histoire de la philosophie italienne. Il n'a fait que s'approprier une doctrine étrangère et son influence a été de courte durée. Ni ses efforts ni ceux de Galluppi à Naples et de Poli à Milan n'ont réussi à acclimater en Italie la méthode psychologique et l'éclectisme.

Mancino a publié les ouvrages suivants : *Elementi di filosofia*, deux volumes (treize éditions, la dernière est de 1857). — *Sugli elementi di filosofia di Salvatore Mancino*, lettre due au chiar. sign. Baldassare Poli, professore di filosofia à Milano, Palerme, 1836; — *Riflessioni sull'avvertimento premesso da Vittorio Cousin alla terza edizione de' Frammenti filosofici* (1840); — *de Philosophiæ methodo*, oratio in Regio panormitane Athenœ in solenni studiorum institutione habita (1841); — *Sulla importanza dello studio dell'umano pensiero per la scienza de' fatti umani* (1842); — *Considerazione sulla storia della filosofia* (1849). — M. Vincenzo di Giovanni, successeur de Mancino au séminaire de Palerme, a écrit sur ce philosophe une intéressante notice dans laquelle il a inséré des extraits de sa correspondance avec M. Cousin : *Salvatore Mancino e l'ecletticismo in Sicilia*, Palerme, 1867. EM. B.

MANDEVILLE (Bernard de) est le nom de l'un des écrivains les plus souvent cités par les philosophes du xviii^e siècle. Il naquit vers 1670 à Dort, en Hollande, d'une famille d'origine française, et de bonne heure il fut destiné à la profession de médecin. Après avoir pris le grade de docteur à Leyde, il se rendit en Angleterre, où les sciences expérimentales brillaient déjà d'un grand éclat, mais où Mandeville ne parvint jamais à exercer son art avec quelque réputation. Comme il ne pouvait supporter l'idée de rester dans l'obscurité, il se mit, en 1704, à écrire dans la langue de sa patrie adoptive, en anglais. Son genre d'esprit, son tour d'imagination le porta à publier, en les rendant plus mordantes par une application directe à son époque, les fables d'Ésope, d'autres pièces de vers suivirent, sans exciter davantage l'attention publique.

Enfin, voulant réussir à tout prix, il recourut à un moyen de célébrité alors très-usité, le scandale. Son début dans cette voie fut une

satire contre le sexe féminin : *La Vierge démasquée*, ou *Dialogue féminin* (*The Virgin unmasked, or female Dialogues*, London, 1709) ; un dialogue entre une vieille fille et sa nièce sur l'amour, le mariage et autres sujets de ce genre. Une nouvelle satire, qui parut deux ans après sous un titre scientifique, devait dévouer au ridicule les médecins, les chirurgiens, les apothicaires : ce sont trois dialogues intitulés : *Traité des affections hypocondriaques et hysteriques* (*A Treatise on the hypocondrick and hysterick diseases*, London, 1711, 3 vol.). Ce prétendu traité eut plus de succès, et il en était digne, parce qu'il ne manque ni d'une gaieté parfois comique, ni de pensées fines et de traits acérés. On y remarque cependant plus de licence que de hardiesse, plus de mouvement et de sel que de justesse et de goût, un grand fond de vanité et d'ambition, et, par-dessus tout, l'intention visible de heurter les bienséances, de railler les mœurs. Cette intention éclate dans un poème d'environ cinq cents vers que Mandeville publia, en 1714, sous ce titre : *La Ruche bourdonnante, ou les Fripons devenus honnêtes gens* (*The grumbling Hive, or Knaves turned honest*). A ce poème fut joint, en 1723, un commentaire, une sorte d'apologie que l'auteur intitula : *la Fable des abeilles, ou les Vices privés font la prospérité publique*. (*The Fable of the bees, or private Vices public benefits*). Cette double composition, où Mandeville se moquait moins encore de la morale que du clergé et des universités, fut violemment attaquée de plusieurs côtés, entre autres par Hutcheson, Berkeley et Archibald Campbell. Le grand jury du comté de Middlesex la dénonça au tribunal du banc du roi comme très-pernicieuse. Les accusations et les critiques se succédant et se multipliant, malgré la déclaration de l'auteur qu'il n'avait avancé qu'ironiquement les opinions qu'on lui reprochait, Mandeville publia un ouvrage dans lequel il essaya de soutenir des principes opposés. Sa *Recherche sur l'origine de l'homme et sur l'utilité du christianisme* (*Inquiry into the origin of man and usefulness of christianity*, London, 1732) devait, en effet, montrer que la vertu est plus propre que le vice à procurer le bonheur général de la société. Nonobstant cette sorte de rétractation, l'on persista à regarder les idées déposées dans la *Fable des abeilles* comme le véritable système de Mandeville, et il semble qu'on n'eut pas tort, puisque ces mêmes idées se retrouvent aussi dans ses *Pensées libres sur la religion et sur le bonheur des nations* (*Free Thoughts on the religion, church, government, etc.*, London, 1720), et que Mandeville ne songea jamais à désavouer ou à corriger ce dernier ouvrage. Il importe donc de faire connaître ces idées, sans lesquelles, d'ailleurs, on ignore la filiation historique de certaines théories morales, comme celle d'Helvétius.

Tout en affirmant à plusieurs reprises qu'il n'avait écrit que pour s'amuser, en signalant la bassesse de tous les éléments qui composent le mélange d'une société bien réglée, Mandeville ne cache pas son vrai dessein, ni sa doctrine personnelle. Il s'était proposé de combattre, avec les armes du ridicule, les systèmes où l'homme est présenté comme apportant en naissant une inclination décidée pour le bien. Il voulait réfuter en philosophe, et élétrer en poète comique, l'innéité du sens moral : aussi confesse-t-il s'attaquer au plus illustre défenseur de ce genre de spiritualisme, Shaftesbury. Il est impossible, dit Mandeville, qu'il y ait des doctrines plus diamétralement opposées que celle de Shaftesbury et la mienne. Quelque belle, quel-

que flatteuse pour l'humanité que soit la doctrine de ce célèbre lord, il faut établir contre elle, et sans détour, que rien n'est bon, que rien n'a aucune valeur morale, si ce n'est ce qui emporte l'idée d'une victoire sur le penchant naturel, sur le prétendu goût moral. L'homme vertueux, c'est l'homme qui sait se vaincre soi-même, et non pas celui qui suit docilement l'inclination de son âme.

Comment l'auteur de la *Ruche* cherche-t-il à combattre l'auteur des *Caractéristiques*? D'abord, il s'efforce de faire sentir la faiblesse des raisons sur lesquelles s'appuie Shaftesbury. On se plaît, dit-il, à invoquer ce fait, que l'homme naît sociable, doué d'un instinct de vie commune, et que, par conséquent, il est loin d'être égoïste.... Mais, si cet instinct social était la preuve d'un bon naturel, il se décelerait surtout chez les hommes les plus distingués et les plus généreux. Or, l'expérience atteste que le besoin de société est le propre des esprits vides et des âmes sans vigueur. D'ailleurs, n'est-il pas facile d'assurer que ce qui rend l'homme sociable, c'est un secret retour sur soi-même, c'est l'amour de soi, l'amour-propre, c'est-à-dire que ce sont ses mauvais penchants et ses imperfections naturelles qui le portent à se réunir à ses semblables? Si l'homme était resté innocent, il serait probablement demeuré insociable et solitaire. En soi, l'homme est l'être le moins enclin à la vie sociale, et, à cet égard, il se montre inférieur aux brutes, qui forment primitivement et naturellement des troupeaux. La vie commune parmi les hommes est un produit de l'art, un effet de quelque impulsion extérieure. Il y faut évidemment l'action d'une puissance extérieure, parce qu'il est impossible de rassembler cent hommes sans voir naître à l'instant même parmi eux l'envie, les querelles et la désunion. La crainte, la peur, voilà cette puissance extérieure ; la peur, telle est la mère de la société humaine, la base et la sauvegarde de tout Etat ; et c'est se tromper étrangement que de dériver l'organisation civile, non pas des maux physiques et moraux, mais des affections bienveillantes et désintéressées.

Il n'est pas moins inexact de dire, continue Mandeville, que l'amour du prochain, ou la charité, est inné à l'homme, parce qu'il éprouve de la sympathie et de la commisération. Quel rapport entre la sympathie et la charité? La charité consiste à transporter à d'autres, sans ombre d'intérêt personnel, l'affection que nous avons pour nous-mêmes. La cause, la source de la sympathie, au contraire, c'est le sentiment de notre propre malaise, c'est le sentiment d'une peine personnelle. La commisération n'a d'autre ressort que l'amour-propre ; l'amour du prochain procède d'un absolu dévouement.

Ce n'est pas tout encore : la doctrine que la charité est innée à l'homme n'est pas seulement dénuée de fondement, elle est dangereuse : elle rend l'homme paresseux, en lui conseillant de céder à ses penchants, tandis que la doctrine opposée le force de se surveiller et de se dompter. Elle donne à l'homme de funestes illusions, parce qu'elle lui fait prendre les mouvements les moins nobles, tels que l'ambition, pour des inspirations désintéressées, dictées par la seule bienveillance. Ce sont ces illusions qu'il faut dissiper et détruire, en montrant l'homme tel qu'il est en réalité, c'est-à-dire dominé par les passions les plus variées.

Ainsi, Mandeville s'attache d'abord à nier le fait sur lequel Shaftesbury insiste le plus, savoir, que les penchants naturels de l'homme s'accordent avec ce qui fait le but et la destination d'un être raisonnable. A cette négation il ajoute

que le but particulier de chaque individu diffère absolument du but de l'ensemble.

C'est cette dernière proposition qui constitue le sujet principal de la *Fable des abeilles*: Une vaste ruche renfermait un essaim d'abeilles très-considérable, une nombreuse société qui avait les mœurs des sociétés humaines, leurs vertus et leurs vices; les médecins y étaient des charlatans; les prêtres, des hypocrites; les rois y étaient les dupes d'un ministre fourbe et intéressé; la justice y était corrompue; en un mot, chaque portion de cet État était en proie à la plus complète dépravation. Cependant, la grande masse allait à merveille et formait un État florissant, parfaitement bien organisé. Les crimes de cette nation faisaient sa grandeur; et la vertu, formée aux ruses par la politique, se trouvait entièrement d'accord avec le vice: le tout était un vrai paradis:

Thus every part was full of vice,
Yet the whole mass a paradise.

Mais un jour il arriva qu'un membre de cette société, enrichi de la manière la moins honnête, s'indigna de voir un gantier donner de la peau de mouton pour de la peau de bouc, et se mit à prédire qu'à la suite de pareilles friponneries, le pays et le peuple périraient infailliblement. Aussitôt les autres membres les plus fourbes se mirent à gémir de l'iniquité générale, et ils invoquèrent la probité. Jupiter exauça leurs vœux et délivra de la fraude cette ruche criarde et mécontente. Les mœurs se réformèrent, la paix et l'abondance régnèrent partout; mais les arts, ministres des plaisirs et du faste, désertèrent sur-le-champ. Attaquées par un grand nombre d'ennemis, les abeilles triomphèrent, mais au prix de plusieurs milliers de braves. Ce qui en resta se retira dans un creux d'arbre, réduit à la triste satisfaction que peut donner la vertu:

... Flew into a hollow tree,
Blest with content and honesty?

La morale qui résulte de cette fable est la suivante. Lorsque nous qualifions une action de bonne ou de mauvaise, ce jugement a trait, moins à la valeur interne de l'action ou au mérite de l'agent, qu'à l'utilité ou au dommage qui en résulte pour la société. Il s'ensuit que la vertu de l'individu est tout autre chose que le bien. La vertu individuelle se manifeste quand l'homme renonce à lui-même. Or, l'homme peut renoncer à lui-même, et de la sorte devenir respectable et agréable à la Divinité, sans pour cela contribuer à la conservation et au bonheur de la nation. Ceux-là concourent le plus au bien commun, qui nourrissent et favorisent davantage l'industrie. Tout ce qui est nuisible à l'industrie est préjudiciable à la société. Or, les vertus individuelles nuisent à l'activité industrielle. La tranquillité de l'âme, le contentement de soi est une vertu; mais il est dangereux pour l'industrie: il n'est donc pas un bien. L'envie, la jalousie est un vice, mais elle fait naître, elle excite l'émulation; elle produit plus d'effet que toutes les exhortations morales: elle n'est donc pas un mal. L'avarice et la prodigalité sont des vices, cependant elles contribuent au bien-être général, tandis que l'économie, qui est une vertu, y nuit considérablement. Rien n'est moins fondé que la supposition que les hommes, privés de tous ces penchants ignobles, feraient autant pour le bien public qu'ils font maintenant avec tous leurs vices. Otez aux hommes l'orgueil, l'ambition, toutes ces passions qui poursuivent une chimère et qui mènent à des résultats condamnés par la religion; et vous leur ôterez le

ressort par lequel ils sont capables de vaincre jusqu'à la crainte de la mort; vous leur aurez ôté ce qui concourt plus au bien de l'ensemble que toute autre inclination humaine. Enfin la simple bienveillance conduirait à des actions funestes au bien général. Il est incontestable qu'il se mêle quelque bienveillance à la vanité, à laquelle nous devons les efforts qui ont pour but de diminuer la pauvreté et l'ignorance; mais on oublie que l'ignorance et la pauvreté sont indispensables pour qu'un pays ait des ouvriers et de l'industrie. On oublie que si la culture et l'aisance devenaient générales, universelles, on ne trouverait plus personne pour servir, et que la société deviendrait impossible.

On voit aisément que Mandeville n'est qu'un disciple de Hobbes et surtout du duc de la Rochefoucauld, dont il n'a pas le courage. Il prétend en effet, à la fin de sa *Fable*, n'avoir ou d'autre dessein que de montrer comment tout bien-être matériel et social repose sur la vanité, comment la vertu humaine est impuissante à donner le bonheur; en un mot, il avait voulu disposer le lecteur à l'humilité, et le préparer à l'éducation et à la vie chrétiennes. L'élève de Mandeville, Helvétius, a plus de franchise, n'hésitant pas à proclamer l'intérêt personnel l'unique mobile et le secret moral du monde entier. Frédéric le Grand, venu entre Mandeville et Helvétius, essaya de présenter l'amour-propre comme le principe de nos actions; mais il s'efforça en même temps de l'épurer, en offrant à l'homme les objets les plus élevés, comme le véritable but de son activité et la seule base de son bonheur. En poussant à l'extrême l'opposition entre le devoir de l'individu et l'intérêt général, en négligeant de concilier cette opposition, Mandeville ne peut être absous du reproche d'avoir exagéré les faits, outré les conclusions et rendu carrière à une vanité maligne; mais il a rendu service aux moralistes anglais, et même à ceux du continent, en les forçant à discuter les faits rassemblés par lui, et de réfuter les conclusions qu'il en avait tirées.

La meilleure traduction française de la *Fable des abeilles* est de Bertrand (4 vol. in-8, Amst., 1740). Une des meilleures réfutations du même ouvrage est celle que Berkeley a donnée dans son *Alciphron* ou le *Petit philosophe*, in-8, Londres, 1732. C. Bs.

MANICHÉISME. On a donné ce nom, dans l'histoire de l'Église, aux opinions enseignées, vers le milieu du III^e siècle, par Manès ou Maniché, prêtre chrétien qui mêla à la doctrine de l'Évangile des principes puisés dans la philosophie et les religions de l'Orient. Le dogme dont il est considéré, probablement à tort, comme le plus célèbre représentant, est le dualisme éternel du bien et du mal et l'égalité de puissance de ces deux principes. Que cette accusation soit fondée ou non sur des faits bien démontrés, le nom de *manichéisme* n'en a pas moins pris depuis une grande extension, et il s'applique aujourd'hui à toute doctrine, théologique ou rationnelle, qui donne au principe du mal une existence absolue comme celle du principe du bien. Il y a donc lieu de distinguer le *manichéisme religieux* et le *manichéisme philosophique*.

Manichéisme religieux. — Manès ou Maniché, auteur de l'*Hérésie manichéenne*, naquit, selon les conjectures les plus vraisemblables, et selon la chronique d'Edesse, à Carcub, dans la Huzitide, l'an 240 de J. C. Il est représenté par les Orientaux comme un homme d'une instruction vaste et profonde, et auquel son christianisme austère et son zèle religieux firent accor-

der de bonne heure le rang et le caractère de prêtre ; il paraît avoir été très-versé dans la médecine. Il publia son *Hérésie*, selon les apparences, en 267, pendant qu'Aurélien portait à Rome la couronne impériale. Il avait reçu, dit-on, cette doctrine d'un Arabe nommé Scythien ; mais il est plus probable qu'il la composa lui-même en mêlant à ses idées chrétiennes quelques principes empruntés à des religions des Perses. C'est, en effet, à Zoroastre que l'on attribue l'origine de la doctrine du dualisme ; mais que ce sage ait ou non admis le dualisme d'une manière absolue, la croyance des Perses à une unité supérieure n'était plus douteuse à l'époque de Manès. La doctrine de celui-ci consistait avant tout, si on en croit ses adversaires, dans l'adoption à titre égal des deux principes du mal et du bien, éternels et absolus l'un et l'autre. Les circonstances accessoires, telles que ses doutes sur quelques passages des livres saints, et sa prétention d'être plus particulièrement éclairé des lumières de l'Esprit-Saint, n'appartiennent pas à la philosophie. En butte à la fois à la haine des chrétiens pour son hérésie, et à celle des Perses par la profession qu'il faisait du christianisme, il n'en fut pas moins protégé par Sapor et par Hormisdas. Varades 1^{er}, ayant succédé à ce dernier prince, lui fut d'abord également favorable ; mais il changea bientôt à son égard, et il ordonna qu'on le mit à mort, sous prétexte qu'il enseignait l'erreur des sadducéens et niait qu'il y eût une autre vie. Manès fut livré au supplice le mois de mars 277 ; il était âgé de trente-sept ans.

Manès mérite-t-il les accusations qui furent dirigées contre lui par ses adversaires ? A-t-il en effet tenté d'altérer les doctrines chrétiennes par l'introduction d'un dualisme éternel et absolu de principes contradictoires?... On peut en douter, comme nous le démontrerons plus bas.

Les manichéens étaient chrétiens, en ce sens qu'ils admettaient la mission de Jésus-Christ dont ils voyaient dans Manès l'apôtre le plus éclairé et le plus puissant. C'est ici le lieu de dire qu'ils ne le regardaient cependant point, qu'il ne se regardait pas lui-même, ainsi que quelques écrivains l'ont répété, comme le Paraclet et l'Esprit-Saint. Ils avaient altéré ce fond chrétien par des éléments empruntés au gnosticisme et à la religion de Zoroastre. Ceux du gnosticisme y tenaient une grande place et absorbaient presque l'élément chrétien lui-même. Aussi différaient-ils des orthodoxes sur plusieurs points importants. Ils n'admettaient pas les livres de l'Ancien Testament, et n'acceptaient les Évangiles qu'en se réservant le droit d'y faire les suppressions ou les changements qui pouvaient les mettre en harmonie avec leurs opinions particulières ; ils regardaient comme de véritables prophètes les sages, tels que Orphée, Zoroastre, etc., qui chez les diverses nations avaient fait briller la lumière de la vérité, connu à l'avance et même annoncé le Messie ; ils se fondaient sur l'idée que la raison et le Verbe se trouvent dans tous les hommes, et doivent produire partout les mêmes effets, et répandre les mêmes clartés. Cette opinion, empreinte d'une philosophie plus large que celle à laquelle se rattachaient les orthodoxes, avait été développée par plusieurs Pères, entre autres par saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, Origène, qui précéderent Manès ou en furent les contemporains. En partant de ce principe, les manichéens étendaient beaucoup plus loin que le cercle des livres canoniques le nombre des écrits qu'il pouvait être utile de consulter, et opposaient sans scrupule aux ouvrages admis par les ortho-

doxes, des lettres, des traités, des histoires apocryphes, qu'ils supposaient ou empruntaient à la tradition.

Telles étaient les différences principales qui séparaient les manichéens des orthodoxes. Il est curieux de chercher si celle qui domine toutes les autres, celle à laquelle ils ont donné leur nom, et de laquelle l'ont reçu tous les systèmes qui ont admis, ou ont été soupçonnés d'admettre le dualisme absolu des deux principes, leur appartient véritablement ; il serait inattendu de trouver ce point au moins douteux.

Saint Augustin a été l'un des adversaires les plus passionnés des manichéens ; il avait partagé longtemps leur croyance, son témoignage doit être décisif. Or, voici les paroles qu'il met dans la bouche de son adversaire Fauste, dans la partie de son dialogue contre lui où il aborde la question des deux principes : « *Saint Augustin* : Croyez-vous qu'il y ait deux dieux ou qu'il n'y en ait qu'un seul ? — *Fauste* : Il n'y en a absolument qu'un seul. — *S. A.* : D'où vient donc que vous assurez qu'il y en a deux ? — *F.* : Jamais, quand nous proposons notre créance, on ne nous a oui seulement prononcer *deux dieux*. Mais, dites-moi, je vous prie, sur quoi vous fondez vos soupçons ? — *S. A.* : C'est sur ce que vous enseignez qu'il y a deux principes, l'un des biens, l'autre des maux. — *F.* : Il est vrai que nous connaissons deux principes, mais il n'y en a qu'un que nous appelons dieu ; nous nommons l'autre *Hylé*, ou la matière, ou, comme on parle communément, le démon. Or, si vous prétendez que c'est là établir deux dieux, vous prétendez aussi qu'un médecin qui traite de la *santé* ou de la *maladie*, établit deux *santés* ; ou qu'un philosophe qui discourt du *bien* et du *mal*, de l'*abondance* et de la *paupreté*, soutient qu'il y a deux biens et deux abondances. »

Nous devons conclure de ce passage que le mal, la matière, le démon, expriment, dans le langage des manichéens, la négation opposée à l'affirmation, le non-être conçu abstractivement en dehors de l'être, mais auquel aucune réalité n'est attribuée. Il semble donc ici que c'est aux adversaires des manichéens, et non aux manichéens eux-mêmes, que l'intelligence a manqué. Et cependant, longtemps avant Manès, le mal était désigné comme une négation ; la matière, dans Platon, dans Aristote, etc., avait été définie par des formules qui, en permettant qu'on lui supposât l'éternité, la laissaient néanmoins soumise à l'action toute-puissante du principe un et suprême. Les auteurs de ces hypothèses ne furent cependant jamais soupçonnés d'admettre deux principes rigoureusement égaux, coéternels et absolus. Probablement aussi il y eut parmi les manichéens bien des disciples capables de renchérir encore sur les parties défectueuses de la doctrine de leur secte, et surtout trop peu éclairés pour l'exposer sans la compromettre. En général, il ne faut juger qu'avec les plus grandes précautions ces doctrines antiques, surtout les doctrines religieuses. Les sectes religieuses, beaucoup plus que les écoles philosophiques, cherchent les prosélytes, et les acceptent sans trop d'examen. De solides vertus peuvent faire un fidèle ; l'intelligence seule d'une doctrine fait un philosophe. Aussi plusieurs de ces grands hérésies qui pouvaient avoir dans les hommes éminents qui les ont fondées une grande portée intellectuelle, ont dû nous être transmises par des sectaires plus enthousiastes qu'éclairés, plus passionnés que solidement instruits. Sans doute, il en a été ainsi du manichéisme.

Quoiqu'il ait été facile au savant critique Beausobre de justifier cette doctrine de l'accu-

sation d'anthropomorphisme, du moins de l'anthropomorphisme grossier qui constitue une des hérésies des premiers siècles, le caractère oriental et le langage métaphysique des manichéens leur rendait difficile de s'expliquer convenablement sur les attributs divins. Cependant ils n'ont pas oublié, plus que les orthodoxes eux-mêmes, les conditions abstraites de l'existence de Dieu et de ses attributs. Ils ont même fait effort pour se dégager de certaines images peu d'accord avec une saine philosophie; mais le principal résultat de cet effort a été de les éloigner de rendre hommage au Dieu de l'Ancien Testament, dont l'intervention tout humaine et souvent passionnée blessait leur foi plus qu'elle ne choquait celle de l'Eglise. Nous croyons que leurs adversaires ont été mal fondés à leur reprocher d'avoir restreint l'immensité divine en faisant anticiper sur elle l'espace occupé par le mal ou la matière. La philosophie pure a le droit de s'élever contre ces conceptions incomplètes du principe suprême; mais les premiers docteurs du christianisme ne l'avaient pas, car ils participaient le plus souvent aux mêmes erreurs, et non moins excusables que les manichéens, mêlaient à des idées saines sur la Divinité, des images dont ils n'apercevaient point ou n'éprouvaient pas le besoin de justifier la contradiction avec leur doctrine.

Nous ne croyons pas, dans un travail exclusivement philosophique, devoir exposer les doctrines religieuses des manichéens, d'autant plus qu'elles sont très-confuses, et presque toujours embarrassées d'images qui laissent douter si ces révélations singulières ne cachent pas sous des allégories la pensée de leurs auteurs. Ces doctrines ne sont pas d'ailleurs particulières aux manichéens; elles appartiennent aux sectes gnostiques de toutes les nuances, et témoignent, par la manière dont elles sont exposées, que ceux qui les acceptaient ne cherchaient guère à s'en rendre compte. Lorsque Manichée affirme, par exemple, que *la terre profonde des ténèbres approchait par un côté de la terre sainte et respandissante de la lumière*, et que c'est par suite de la guerre qui en fut le résultat que les ténèbres, qui ne sont que la matière, recurent de la lumière victorieuse les formes multiples que présente le spectacle du monde, évidemment il donne aux mots *ténèbres* et *lumière* un sens qu'ils ne sauraient avoir aux yeux de la science moderne, et il parle un langage qui faisait sans doute illusion à ses sectateurs, mais qu'ils ne pouvaient pas plus que nous réduire à une acception précise et métaphysique. La philosophie n'a donc rien à voir au milieu de cette confusion stérile, où l'abus des images physiques remplace une précision inconnue à l'enthousiasme mystique des sectaires des premiers siècles. Bayle a dit avec raison (*Dictionnaire*, art. *Manichéisme*): « Il paraît évidemment que cette secte n'était point heureuse en hypothèses quand il s'agissait du détail. Leur première supposition était fautive, mais elle empirait encore entre leurs mains, par le peu d'adresse et d'esprit philosophique qu'ils employaient à l'expliquer. »

Le reproche qu'on adresse aux manichéens, d'avoir admis deux principes égaux, est exagéré: ils ont seulement admis en face du principe tout-puissant et ordonnateur une matière éternelle. Tout ce qui vient d'être dit sur la doctrine manichéenne peut se résumer dans les quatre points suivants:

1° Le principe du mal, considéré comme une essence physique, ne saurait être que la matière.

2° L'éternité de la matière, quelque spontanée que soit la force interne qu'on lui suppose, ne peut se confondre avec un principe éternel du

mal, considéré comme égal en force et en puissance au principe du bien.

3° L'éternité de la matière n'est point une opinion propre aux manichéens; elle est de beaucoup antérieure à la naissance de cette secte, et il n'y a guère de système philosophique dans l'antiquité qui ne l'ait admise d'une manière plus ou moins explicite; plusieurs Pères n'y ont pas répuqué.

4° Ces Pères, et Platon lui-même, dans lequel on a cru reconnaître cette dualité primitive... n'ont jamais été pour cela accusés d'avoir admis l'existence de deux principes coéternels égaux.

Les considérations que nous avons à présenter sur le manichéisme philosophique rendront plus probable encore l'opinion que nous avons émise sur le dualisme de Manès.

Manichéisme philosophique. — Nous avons vu que le manichéisme religieux n'est autre chose que le manichéisme philosophique, mal compris par les adversaires de Manès qui exagèrent ses erreurs dans un but intéressé. On peut donc dire qu'en résultat, il n'y a qu'un manichéisme, le manichéisme philosophique, intervenant dans les discussions des gnostiques, comme moyen d'expliquer et de justifier leurs doctrines. C'est donc la raison psychologique du manichéisme et des systèmes analogues qu'il importe de déterminer, pour savoir jusqu'à quel degré la constitution de l'esprit humain a pu laisser s'établir la croyance à deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, existant tous deux d'une manière absolue.

Malgré l'érudition ingénieuse que Wolf a déployée dans son ouvrage ayant pour titre *Manichæismus ante manichæos, et in christianismo rediivus*, on doit reconnaître que le dualisme, tel qu'il est attribué à Manès, n'a, dans l'antiquité, que des antécédents très-imparfaits. L'ouvrage même de Wolf peut servir à démontrer ce que nous avançons. Pour lui, en effet, le dualisme manichéen qu'il retrouve dans tous les systèmes, n'est pas autre chose que l'éternité de la matière qu'il considère également partout comme le principe du mal. Mais il n'est pas difficile de démontrer que ce n'est pas là un principe éternel, égal en puissance, absolu comme le principe du bien que toutes les écoles se sont accordées à considérer comme Dieu. Chez quelques philosophes (Parménide d'Elée, Empédocle, etc.), le dualisme n'est guère qu'un dualisme physique; il consiste seulement dans l'antagonisme des éléments divers qui constituent ce monde, et ne s'élève pas plus haut; dans d'autres (Thalès, Anaxagore, les stoïciens, etc.), la matière est donnée comme éternelle, il est vrai, mais elle est, sans spontanéité propre, sans une vie qui lui appartienne, et la supériorité du principe pensant et organisateur est mise hors de doute; dans d'autres encore (Aristote et son école), la matière est considérée comme une *privation*, et il semble difficile, dans cette existence toute négative, de voir un principe éternel, capable de contre-balancer la puissance divine. Que sera-ce donc si nous consultons, sur l'essence de la matière, l'abstraction par laquelle Plotin la considère comme l'*indéterminé* en soi. En ce dernier sens n'est-il pas possible de la considérer comme éternelle, sans en faire un principe égal en puissance au principe suprême, sans l'envisager comme une substance? et peut-on se croire suffisamment autorisé par l'identité du mot à confondre des opinions si diverses et à en tirer les mêmes conséquences?

La philosophie n'a donc, dans aucune de ses écoles, enseigné la doctrine de deux principes contraires l'un à l'autre, également éternels et

absolus. Ce manichéisme est purement imaginaire, car il n'est pas même imputable au sectaire dont il porte le nom, il est absolument inconnu dans l'histoire. Il en devait être ainsi, et l'examen des faits psychologiques explique pourquoi l'homme ne saurait admettre le dualisme, trop légèrement reproché par les chefs de l'Église à la philosophie et aux hérétiques.

L'observation de la nature, notre expérience journalière nous révèlent l'existence opposée de la douleur et du plaisir, celle du juste et de l'injuste que nous ne tardons pas à résoudre dans les notions universelles du bien et du mal; nous suivons même cet antagonisme dans des principes dont l'action réciproque constitue le monde physique. Les idées d'opposition et d'équilibre doivent donc être familières à nos esprits, et, acceptées dans une certaine mesure, représenter pour nous la vérité. Mais, dans l'expérience même que nous venons d'indiquer, nous remarquons que cet antagonisme résout toujours les actions opposées en un résultat unique, et aboutit à une harmonie dont nous constatons la réalité plus facilement que nous n'en pénétrons le mystère. Si, de l'observation des phénomènes extérieurs, nous passons aux sentiments et aux actes moraux que la conscience nous révèle, nous y retrouvons la même opposition entre le bien et le mal, mais toujours avec l'idée plus ou moins explicite de la prédominance actuelle ou future et définitive du bien. Ce sentiment est enveloppé dans notre conscience morale comme dans nos espérances, dans nos désirs comme dans nos regrets. Ainsi la croyance en deux principes ou forces dont l'action mutuelle produit l'équilibre dans la nature, nous est donnée par l'expérience même, et elle explique facilement le manichéisme restreint et généralement vrai des systèmes physiques de l'antiquité. Mais la croyance formelle ou simplement pressentie de l'unité du principe suprême, arrête la trop grande extension que l'esprit serait disposé à donner au dualisme fourni par l'observation, et rend impossible l'adoption d'un système manichéen, complet dans toutes ses parties, tel qu'on suppose, à tort, qu'il a été professé par diverses sectes, à diverses époques. Ici donc l'histoire éclaire la réflexion, et la réflexion éclaire l'histoire, et il en résulte qu'on chercherait en vain, même parmi les sectes les plus décriées, un dualisme qui ne fût point subordonné à l'idée d'unité, qui, claire ou confuse, est au fond de tous les esprits, comme l'unité elle-même repose à la source de toutes choses.

Il n'y a donc point eu de véritable manichéisme philosophique, et le manichéisme religieux, qui n'en est qu'une application, n'a pas été plus absolu. Telle est la conclusion que la critique doit tirer de l'examen impartial des monuments qui nous restent du manichéisme du III^e siècle. Quant aux manichéens qui, sous le nom de Cathares ou Albigeois, sont devenus célèbres au XII^e siècle dans le midi de la France, les critiques de nos jours les distinguent en dualistes absolus et dualistes mitigés. Ces écrivains reconnaissent d'ailleurs que le dualisme mitigé se rencontre dès les premiers temps de la secte. Nous sommes disposés à croire, par les raisons que nous avons données précédemment, qu'il a dû prendre, dès le commencement, un plus grand développement que le dualisme absolu, et ne pas tarder à le remplacer. Nous n'oserions, toutefois, l'affirmer contrairement à l'opinion du savant critique dont nous indiquons les travaux à la fin de cet article; nous ferons seulement observer que les croyances des sectes religieuses ne sont jamais aussi faciles à con-

naître que les doctrines philosophiques, et que la persistance éternelle du principe du mal dans son œuvre et dans son châtiement n'est pas absolument manichéenne. L'Église catholique elle-même, en enseignant l'éternité des peines de l'autre vie, a créé dans l'avenir, un mal, une existence qui ne finira pas, et lui a refusé cependant l'égalité de puissance avec le principe du bien. Aussi, personne, en se fondant sur ce dogme, n'a dirigé contre elle l'accusation de manichéisme; rien ne prouve à nos yeux que l'ancien manichéisme ait été beaucoup plus loin.

Les documents les plus importants sur l'histoire du manichéisme sont parmi les anciens : dans les ouvrages de saint Augustin, *Epistola fundamenti contra Faustum*; — *Épître de Manès* dans saint Épiphane, *hæres. LXII*; — une réfutation, par Tite de Bostra; — Panisius, *Lect. antiq.*, éd. Basnage, t. I, p. 50; — *Fragments*, Fabricius, *Biblioth. grecque*, t. V, p. 284 et suiv.; — Actes de la dispute d'Archélaüs et de Manès, éd. Fabricius, t. II; — et parmi les modernes : Bayle, *art. Manichéisme*; — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 16 vol. in-4, Paris, 1693-1722; — Wolf, *Manichæismus ante manichæos, et in christianismo redivivus*, in-8, Hambourg, 1701; — Bausobre, *Histoire critique du manichéisme*, 2 vol. in-4, Amst., 1734-1739; — Mosheim, *Commentaria de rebus christianis ante Constantinum*, in-4, Helms-tædt, 1753; — Walch, *Historie der Ketzereien*, 11 vol. in-8, Leipzig, 1762-1785, t. I; — Foucher, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXI et autres; — Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, 2^e éd., 3 vol. in-8, Paris, 1843; — Baur, *sur le Manichéisme des Cathares*, in-8, Tubingue, 1831. — M. Schmidt, *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques. Savants étrangers*, t. II. H. B.

MARC-AURÈLE est né à Rome le 26 avril 121. Son père et son aïeul se nommaient l'un et l'autre Annius Vêrus; sa mère, Domitia Calvilla ou Lucilla, car on lui donne ces deux noms, était fille de Catilius Sévêrus. Marc-Aurèle ne connut pas son père, quoiqu'il dise de lui, dans le premier livre de ses *Pensées* : « Souvenir que m'a laissé mon père : modestie, caractère mâle. » Il fut élevé, sous les yeux de sa mère, dans la maison de son aïeul paternel. Il ne fréquenta point les écoles publiques; on l'entoura chez lui des meilleurs maîtres. Ses historiens nous en ont laissé la liste; mais nous citerons seulement : Hérode Atticus, à cause de sa célébrité, Fronton et Rusticus, que Marc-Aurèle éleva plus tard l'un et l'autre au consulat, et Diogénète qui, le premier, lui enseigna le stoïcisme. L'enfance de Marc-Aurèle s'écoula, au milieu des bons exemples et des sages préceptes, loin de l'affreuse corruption de la jeunesse romaine. Il se félicite lui-même d'avoir fait peu de progrès dans les lettres, car il partageait le mépris de sa secte pour l'érudition et pour l'éloquence fastueuse qu'on enseignait dans les écoles; mais il était déjà philosophe longtemps avant l'âge où l'on est un homme. Ce fut un des bonheurs de la carrière d'Adrien d'avoir su jeter les yeux sur cet enfant à la fois réfléchi et docile, plein de maturité et de candeur. Il le fit chevalier à six ans; à huit il le fit entrer dans le collège des prêtres saliens; à quinze, il lui donna la robe virile. Le premier usage que Marc-Aurèle fit de ses droits, fut d'abandonner l'héritage de son père à sa sœur Annia Cornificia, qui avait épousé un homme plus riche qu'elle. Nommé quelque temps après préfet de Rome, il renonça à la chasse et aux exercices

du corps qu'il aimait avec passion, et sut remplir exactement ses nouveaux devoirs sans abandonner ses études philosophiques. Sa vie ne fut plus partagée, jusqu'à sa mort, qu'entre ces deux occupations : étudier et agir ; il n'eut jamais de temps pour le repos ni pour le plaisir. Il avait embrassé les austérités de la vie stoïcienne, et ne s'en départit pas, même sur le trône ; et dans une vie qui est à elle seule un puissant enseignement, il ne paraîtra pas indigne de l'histoire de rappeler que Marc-Aurèle enfant reposait sur la dure, enveloppé dans sa cape, et que sa mère n'obtint de lui qu'à grand-peine qu'il couchât sur un lit revêtu d'une simple peau.

Lorsque Adrien suivait les premières années de Marc-Aurèle, et le couvrait de sa protection, il voyait en lui la plus ferme espérance de l'empire. Il l'avait fiancé à la fille de Céionius Commodus, son fils adoptif, pour lui frayer le chemin du trône. Céionius étant mort avant l'empereur, celui-ci choisit Antonin, à condition qu'à son tour il adopterait Marc-Aurèle. Antonin avait épousé Annia Galeria Faustina, fille d'Annus Vêrus, et, par conséquent, tante de Marc-Aurèle, qui était ainsi le neveu par alliance de son père adoptif, et qui, plus tard, en devint le gendre. Antonin et Marc-Aurèle restèrent toujours étroitement unis, en dépit des efforts que l'on tenta pour les séparer. Antonin, parvenu à l'empire, nomma son fils adoptif César, puis consul et questeur ; il l'obligea de remplir les fonctions de cette dernière charge, d'assister aux délibérations du sénat, de s'initier à tous les secrets du gouvernement. Il lui donna Mécianus pour maître de jurisprudence, et, loin de porter obstacle à ses études philosophiques, il fit venir de Grèce Apollonius tout exprès pour lui donner des leçons.

Marc-Aurèle quitta la vie privée à regret. Rien ne fut changé en lui : il ne prit du rang suprême que les devoirs. Il est, avec Épictète, le plus parfait exemple de la vertu stoïcienne, parce que l'un est resté stoïcien sur le trône et l'autre dans l'esclavage.

Devenu empereur à la mort d'Antonin (le 7 mars 161), il prit pour collègue Lucius Vêrus, son frère adoptif. Ce partage de l'autorité impériale était jusqu'alors sans exemple. Vêrus, qui n'était digne d'une telle fortune que par sa déférence absolue pour le véritable empereur, n'eut guère que l'égalité du rang avec Marc-Aurèle, qui retint toute l'autorité. La reconnaissance avait inspiré à Marc-Aurèle cette résolution d'élever avec lui à l'empire le second fils adoptif d'Antonin. Ce fut une de ses vertus de n'oublier jamais un bienfait. Le premier livre de ses *Pensées*, dans lequel il énumère ce qu'il doit à chacun de ses parents et de ses maîtres, n'est pas, comme on l'a dit, un monument de son orgueil, mais de sa reconnaissance.

Marc-Aurèle, à son avènement, trouvait l'empire rempli de troubles. Au dehors, les Quades, les Germains déchiraient les frontières ; les Parthes commençaient la longue suite de leurs victoires. L'armée était amollie et ne ressemblait plus à ces vieilles légions romaines qui ne savaient pas reculer. Dans le double relâchement des mœurs publiques et de la discipline militaire, les généraux n'étaient plus redoutables que pour leur empereur, et, sous ce règne même, le crime de Cassius le prouva. Au dedans, des jurisprudences compliquées, des magistratures mal définies, point d'autre unité que la volonté du souverain. A tous les degrés de la hiérarchie, la délation, les rapines ; la cruauté poussée si loin chez les patriciens qui avaient été, sous Néron, à bonne école, qu'ils commet-

taient des meurtres par passe-temps, *ne nihil agatur*, dit Sénèque ; des mœurs privées et publiques dignes de Messaline, et Messaline elle-même ressuscitée dans les deux Faustine, belle-mère et femme de Marc-Aurèle, et dans sa fille Lucile ; le souvenir d'Antinoüs encore vivant dans sa famille adoptive ; le suicide ravageant comme une épidémie cette société corrompue et croulante : voilà le monde qui échet à Marc-Aurèle et qu'il entreprit de gouverner sans faiblesse, sans vaine recherche de la popularité, mais aussi sans tyrannie, car, disait-il, inaugurant son règne par ces belles paroles : « La tyrannie ne vaut pas mieux à exercer qu'à souffrir. »

À ces causes générales de détresse, s'ajoutaient encore des malheurs particuliers : la peste, la famine, des inondations du Pô et du Tibre. La Bretagne était révoltée, la Germanie envahie par les barbares, et l'orient de l'empire, par les Parthes. Marc-Aurèle envoya des légions en Bretagne et en Germanie ; il fait désigner Lucius Vêrus pour la guerre des Parthes, et reste lui-même au siège de l'empire pour combattre l'ennemi le plus redoutable. Il accroît l'autorité du sénat, abrège les formes de la procédure, fixe le taux de l'argent, interdit l'usure, une des grandes plaies de la société romaine, régularise la perception des impôts, met un terme aux perpétuelles délations qui ne laissaient de sécurité à personne, protège le commerce, établit des greniers publics. Ces réformes atténuèrent le mal sans le détruire ; mais l'empereur faisait ce qui était humainement possible, et lui-même disait avec mélancolie : « N'espère pas la république de Platon, qu'il te suffise de porter remède aux plus grands maux. » Cette résignation fut, pour plusieurs stoïciens, le dernier mot de la vie pratique. C'était, en quelque sorte, la réponse des faits et de l'expérience à leur ambitieuse recherche de la perfection absolue.

Un de ses premiers soins fut de vider les prisons encombrées de chrétiens, et d'ordonner aux proconsuls de cesser les persécutions. Il paraît cependant que cet esprit d'impartialité et de justice à l'égard des chrétiens ne l'anima pas pendant tout son règne. Qu'on place le martyre de saint Justin en 165 ou 167, c'est toujours sous Marc-Aurèle. S'il n'y eut pas, sous lui, de persécutions générales, il y eut des persécutions particulières. Dacier veut tout rejeter sur les proconsuls ; il est difficile de croire que les ordres précis de l'empereur eussent été enfreints. Marc-Aurèle n'était pas superstitieux, comme on l'en a accusé, mais il était religieux selon l'esprit de l'école stoïcienne, et considérait les chrétiens comme coupables au moins d'obstination et d'impiété envers les dieux de l'empire. Peut-être aussi, par une faiblesse condamnable, aurait-il cédé à la clameur publique, dans un temps d'inquiétude et de troubles. Il est du moins certain, quoi qu'on en ait dit, qu'il ne rendit pas justice aux doctrines des chrétiens ; il ne les connut que superficiellement, il ne leur emprunta rien, Brucker le prétend vainement, et le stoïcisme suffit pour expliquer tous les passages qu'on allègue. La morale de Marc-Aurèle n'est que le stoïcisme, le christianisme est bien au-dessus.

Vêrus s'était endormi à Antioche dans le luxe et les plaisirs. La guerre fut terminée sans lui par ses généraux. Après qu'il eut triomphé à Rome, avec Marc-Aurèle, et qu'ils eurent reçu l'un et l'autre le nom de *Parthiques*, que Marc-Aurèle s'empressa d'échanger plus tard pour celui de *Germanique*, ils partirent ensemble, en

169, pour une expédition dans la Germanie; et Marc-Aurèle, au départ, fait tant de sacrifices, qu'on disait qu'il ne trouverait plus de bœufs pour remercier les dieux de la victoire. Julien nous a conservé cette épigramme : « Les bœufs à Marc-Aurèle : si vous triomphez, nous périssons. » Les empereurs se rendent d'abord à Aquilée, mais la peste les oblige à en partir précipitamment. Vêrus mourut pendant son voyage, ou de la peste, ou d'apoplexie. Dion accuse Marc-Aurèle de sa mort; Capitolinus en accuse Lucile, femme de Vêrus et fille de Marc-Aurèle. La vie entière de Marc-Aurèle repousse cette accusation. Lui-même s'était donné Vêrus pour collègue; il l'avait aimé, malgré ses fautes, jusqu'à lui donner sa fille; il avait couvert ses déportements de son indulgence, et réparé autant que possible les conséquences de son inertie. Vêrus, qui a laissé dans l'histoire le souvenir d'un prince corrompu, eut du moins le mérite de sentir les services et la supériorité de son frère, et de lui obéir en tout. Marc-Aurèle donna la veuve de Vêrus, digne fille de l'Augustine, à un homme de bien, né dans un rang obscur.

La guerre de Germanie retint longtemps Marc-Aurèle après la mort de Vêrus, malgré des succès marqués, et un traité auquel les barbares ne voulurent pas se tenir. C'est pendant cette longue campagne qu'arriva le miracle de la légion foudroyante. On sait que la grêle qui survint pendant le combat, aveugla les barbares et ne toucha point la légion chrétienne. Les païens, selon l'esprit du temps, attribuèrent ce miracle à un magicien. On a prétendu que Marc-Aurèle fut ébranlé, et renouvela la protection qu'il avait autrefois promise aux chrétiens; mais la lettre qui défend d'accuser les chrétiens comme chrétiens est de 171, le miracle est de 174, et les persécutions éclatèrent à Lyon et à Vienne trois ans avant la mort de Marc-Aurèle, en 177.

Ce qu'il faut admirer, dans cette campagne de Germanie, c'est moins le succès des armes de Marc-Aurèle que son énergie morale. Obligé de sévir, pour rétablir la discipline, et de supprimer les jeux par mesure d'économie, il avait à subir l'ingratitude du peuple. Sa femme et sa fille déshonoraient sa famille; il le savait, sans même consentir à se plaindre; la mort lui enleva son fils, âgé de sept ans; isolé et méconnu de toutes parts, il couvrait ses proches de son silence, se dépouillait pour réparer les finances obérées, donnait ses journées à l'administration et à la guerre, et la nuit, il se consolait en étudiant la philosophie. Au milieu de ces travaux, la révolte d'Avidius Cassius, gouverneur de Syrie, qui avait répandu le bruit de la mort de Marc-Aurèle, et s'était fait proclamer auguste, vint le surprendre. Marc-Aurèle adresse à ses soldats une harangue où toute son âme respire; et il marchait à grandes journées vers les provinces révoltées, quand on lui apporta la tête du rebelle. On sait qu'au lieu de se venger, selon la politique des empereurs, sur les enfants de Cassius, sur les villes, sur les légions qui avaient embrassé son parti, il pardonna tout sans réserve, et brûla les papiers de Cassius, « de peur de trouver des coupables. » Un autre de ses généraux, Pertinax, qu'il avait condamné, et dont il reconnut l'innocence, fut fait par lui sénateur et consul; et l'on ne sait ce que l'on doit le plus admirer, du juge qui répare ainsi un erreur, ou du prince qui répond par la clémence à l'ingratitude et à la trahison.

De la Syrie, où il s'était rendu pour étouffer la sédition, Marc-Aurèle parcourt tout l'Orient : à Smyrne, il entend l'orateur Aristide, et quelque temps après il rebâtit la ville, ruinée par un in-

cendie; à Athènes, il se fait initiateur, et fonde des chaires publiques; il ne fait ensuite que toucher à Rome, où il partage le triomphe avec son fils Commode, et où il élève un temple à la Bonté. Retiré pour un temps à Lavinium, pendant qu'il y étudie encore la philosophie (car au milieu des soins de l'empire, il suivait, à soixante ans, les leçons de Sextus), il achève de réformer l'administration, supprime les sinécures, répare les routes; en même temps, il rappelle et protège les philosophes, ce qui ne l'empêcha pas de se montrer implacable pour les sophistes. De là, il part en 178 pour la Germanie, où il remporte une victoire décisive, et meurt le 17 mars 180, à Sirmium ou, selon d'autres, à Vienne en Autriche, après dix-neuf ans et dix jours de règne. On a prétendu que, se sentant près de mourir, il voulut, en vrai stoïcien, remporter sur la nature une dernière victoire et s'abstenir de nourriture. Une opinion plus accréditée charge Commode d'un parricide : digne commencement pour l'émule de Caligula et de Néron.

Les cendres de Marc-Aurèle furent rapportées à Rome. La postérité n'a reproché à l'empereur philosophe, que Faustine, sa femme, et Commode, son fils. On peut lire, dans les *Césars* de Julien, l'accusation et la défense. Marc-Aurèle n'a pas ignoré les déportements de Faustine; il a cru plus grand de les pardonner que de s'en plaindre; il a voulu donner à son père adoptif cette suprême marque de sa reconnaissance. A un ami qui lui conseillait de le répudier : « Il faudra donc, disait-il, lui rendre sa dot ? » Et sa dot, c'était l'empire. On voudrait qu'éclairé par l'exemple de Vêrus, il n'eût pas remis l'empire aux mains de Commode. Un père ne pouvait pas deviner Commode; mais il en savait assez pour le déshériter, quand l'héritage qu'il avait à lui laisser était le gouvernement du monde. Ce sont les seules taches de cette belle vie; et l'on peut, après l'avoir lue, répéter avec Montesquieu : « On sent en soi-même un plaisir secret lorsqu'on parle de cet empereur; on ne peut lire sa vie sans une espèce d'attendrissement : tel est l'effet qu'elle produit qu'on a meilleure opinion de soi-même, parce qu'on a meilleure opinion des hommes. »

Ce qui donne à Marc-Aurèle un rang éminent parmi les philosophes stoïciens, c'est sa vie. Lui-même en avait écrit l'histoire, cette histoire est perdue; mais il nous reste ses *Pensées*, un petit livre qui explique tout l'homme, et qu'à son tour l'homme explique. Il n'y a pas dans ce petit livre de doctrines métaphysiques; on sent bien en le lisant que le stoïcisme se perd de plus en plus dans les maximes pratiques; mais ce qui le distingue entre tous les livres de morale, c'est que celui qui l'a écrit n'y a pas mis une pensée qui ne fût sincère, ni une maxime qu'il n'ait pratiquée.

Marc-Aurèle, comme tous les stoïciens de son temps, méprise la science métaphysique. Rien de plus obscur, dit-il, que ce que l'on essaye de dire sur le fond même et sur l'origine des choses; les stoïciens y échouent comme les autres. Chaque philosophe a son opinion; et le changement qui est dans les pensées est aussi dans leurs objets : tout ce monde, et la science qui le reflète ne sont que des flots changeants. Voilà bien le scepticisme des stoïciens romains, qui n'exceptaient que la morale. Et cependant, avec la même conséquence que Sénèque, il s'écrie ailleurs : « Il faut vivre pour se demander quelle est la nature de l'univers, quelle est la nôtre, quels sont leurs rapports. » Il est vrai que pour lui l'étude de ces rapports et de cette double nature est purement expérimentale. Sa psychologie n'est qu'une suite d'observations tout extérieures, elle

n'a quelque force que dans l'analyse des passions, parce qu'il retrouve là son talent de moraliste et d'observateur. Quand il distingue dans l'homme un corps, un souffle, et le principe directeur, c'est à peine là une donnée scientifique, puisqu'il ne la relève par aucun fait nouveau, par aucun raisonnement, par aucune détermination précise. Ce souffle, ou, si l'on veut, cette âme, est un élément tout matériel. Lui-même recherche ailleurs ce que ces âmes deviennent quand le corps les a quittées, et répond qu'elles se confondent par dissolution dans les airs, comme la terre absorbe les corps. Quant au principe directeur, c'est la raison, la liberté; une émanation de cette force divine qui circule dans le monde entier et l'âme, émanation fugitive qui brille un instant en nous et s'absorbe aussitôt dans sa source : éternelle, si on la considère comme partie de cette force universelle d'où elle part et où elle retourne; périssable, si on l'attache à cet individu, à ce moi, qu'elle illumine et qu'elle dirige.

Ainsi pour Marc-Aurèle, comme pour toute l'école, l'âme n'est qu'un corps d'une nature plus élevée. Mais cette raison qui luit dans notre âme, et, par conséquent, cette force dont notre raison émane, et qui est Dieu ou la nature, ne sont-elles pas, à ses yeux, des réalités d'une nature incorporelle? On l'a dit, et, si cela était exact, Marc-Aurèle se distinguerait ainsi de toute l'école, pour laquelle il y a identité complète entre le corporel et le réel. Rien n'autorise une telle hypothèse; on ne voit pas où Marc-Aurèle, qui dédaigne la spéculation métaphysique, aurait pris ce spiritualisme. La raison est pour lui ce qu'elle est pour les stoïciens ses devanciers, soit qu'on la considère en elle-même, dans sa source, ou dans nos âmes : une force inséparable du monde matériel, l'animant, mais résidant en lui sans distinction de substance. Les stoïciens distinguaient la force vivifiante ou la raison, du monde qu'elle produit, qu'elle anime et qu'elle gouverne, comme ils distinguaient avec tous les Grecs la forme de la matière, quoique la forme séparée de la matière et la matière séparée de la forme ne fussent pour eux que des conceptions logiques sans être ni réalité.

Cette psychologie annonce déjà la théodicée de Marc-Aurèle, puisque la nature de notre âme est la nature même de Dieu; et c'est en ce sens qu'il a prononcé ces paroles profondes : « Plus tu t'enfonces dans la connaissance de toi-même, et plus tu pénètres les secrets de la nature universelle. » Marc-Aurèle admet donc, sans difficulté, Dieu et la Providence; ce Dieu est bon, il a fait le monde et il le gouverne, mais en même temps il y réside, ou plutôt il en fait partie. C'est la force vivifiante qui organise le chaos, suivant des lois inhérentes à la nature même des éléments dont la matière se compose. Le grand tout auquel nous appartenons, et par la substance de notre être et comme parties intégrantes d'un système, est un animal complet, un et unique, qui embrasse tout, puisqu'il ne peut rien y avoir en dehors de lui, et dont tous les éléments, régis par des lois immuables, concourent à un même but. Comme il n'y a rien dans l'espace en dehors de l'étendue du monde, il n'y a rien dans le temps en dehors de sa durée. L'immutabilité de ses lois, d'où résulte sa beauté, ne souffre point d'exceptions : tout est enchaîné dans un système nécessaire; les exceptions que nous croyons apercevoir ne sont que les illusions de notre ignorance. Si nous savions creuser plus avant, derrière ces cas fortuits nous retrouverions la loi nécessaire, la force, la nature, c'est-à-dire, dans le langage des stoïciens, la Providence et Dieu. Il en est de même

de la laideur : telle partie du monde est laide en soi : mais elle est belle à sa place, et elle concourt par sa variété à la beauté du monde. Voilà donc, si Marc-Aurèle a une doctrine sur les principes fondamentaux de la science, quelle est sa doctrine : matérialiste, malgré la distinction bien établie de l'âme et du corps; panthéiste, malgré la prière, malgré le dogme de la Providence; soutenant à la fois l'éternité du principe pensant et la dissolution complète, au moment de la mort, de l'individu qui pense; fataliste enfin, quoique reposant en apparence sur la liberté humaine. Au fond, peu importent à Marc-Aurèle toutes ces doctrines. Il a son dilemme comme plus tard Pascal aura le sien. Mais, pour Pascal, ce dilemme ne répond qu'à la maladie d'une âme, dont les passions, quelquefois, obscurcissent et étouffent l'intelligence. C'est froidement, au contraire, et par une indifférence réelle et calculée, que Marc-Aurèle pose ces principes : « Ou tout provient d'une intelligence, et alors tout est bien; ou il n'y a que des atomes, et tout est fortuit et indifférent : pourquoi te troubler? » Et ailleurs : « Ou les dieux (quels dieux? les astres quelquefois; quelquefois, par habitude ou par respect des traditions, les dieux de la religion païenne; quelquefois, enfin, les forces de la nature, rayons divers qui émanent d'un même foyer); ou les dieux peuvent quelque chose, dit-il, ou ils ne peuvent rien : s'ils ne peuvent rien, pourquoi les prier? s'ils peuvent, demande-leur de régler plutôt tes desirs que la destinée. »

Le principe de la morale de Marc-Aurèle, conséquence forcée de ces prémisses, est la souveraineté de la raison individuelle, c'est-à-dire de la volonté, participation immédiate de la nature dans sa concentration et dans sa force, tandis que les passions et les phénomènes extérieurs de la vie ne sont que des accidents individuels, que nous devons combattre sous cette forme, et qui ne retrouvent leur sens que quand on peut les embrasser dans l'ensemble des formes universelles. C'est, on le voit, le principe commun à toute l'école; la règle pratique est aussi la même : Se conformer à l'unité de la nature, par l'unité de la direction et de la volonté; se rendre indépendant du dehors, et transformer, par la discipline de ses desirs, l'obstacle en moyen de succès.

Cependant, ce qui distingue Marc-Aurèle, de même qu'Épictète, du reste de leur école, c'est un attachement, si on peut le dire, moins farouche à la doctrine stoïcienne. Ils méprisent tous deux les passions, sans les nier, et laissent voir l'homme sous le stoïcien. Marc-Aurèle, surtout, tire de son panthéisme équivoque le dogme de la fraternité universelle, et pour lui, ce n'est pas une conséquence stérile. Comme Antonin, dit-il, ma patrie est Rome; comme homme, ma patrie est le monde. Nous sommes tous concitoyens, nous sommes tous frères; nous devons nous aimer, puisque nous avons la même origine et le même but. S'aimer! Nous voilà loin de l'isolement des premiers stoïciens, qui condamnaient même la reconnaissance, et résumaient toute la vie dans ce mot : « Abstiens-toi. » Quand Marc-Aurèle proclame l'égalité, ce n'est plus au profit de l'orgueil de chacun; c'est dans l'intérêt de tous, et pour apprendre à tous à donner et à recevoir : « Alexandre et son muletier, morts, ont même condition : ou rendus au principe générateur, ou dispersés en atomes. » Il est dans le plan de la Providence, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, que ces égaux et ces frères sachent s'entraider, que celui qui a du superflu n'en jouisse qu'en le répandant aux pauvres, que le pauvre accepte sans honte et sans empressement

ce qui lui manquait, et que l'un et l'autre rendent leur âme indépendante, ou de la richesse, ou de la misère. Pourquoi rougir d'accepter un secours ? c'est un soldat qui relève un blessé. Le sort, dans cette bataille que notre volonté livre aux passions, épargne les uns, frappe les autres ; mais notre volonté le domine. Elle dépend d'elle seule. Il ne s'agit pour être heureux, c'est-à-dire en langue stoïcienne, pour être vertueux, que de vouloir la condition même où le sort nous a mis. Marc-Aurèle, qui réhabilita, pour ainsi dire, l'amour dans l'école stoïcienne, y a du même coup réhabilité la bienfaisance. Ce n'est pas encore la charité chrétienne, mais c'est, avec la morale de Platon, ce qui y ressemble le plus. Il ne dit pas : « Abstiens-toi et supporte ; » mais : « Corrige et supporte. »

Ces sentiments fraternels expliquent la bienveillance universelle de Marc-Aurèle. Dans ce monde où tout a sa place, où la volonté seule a de la valeur, la colère n'a plus de sens. Si la nature ne peut me blesser, les mauvaises passions de mes frères me blesseront-elles davantage ? La clémence n'a jamais coûté à Marc-Aurèle ; il disait dans une expression un peu forcée peut-être, et qui n'en prouve que mieux l'énergie de sa conviction : « Le plus grand de tous les bonheurs : s'entendre accuser, savoir qu'on a fait le bien. » Ainsi, c'est la conscience d'avoir fait le bien qui est tout pour lui. Il faisait le bien pour le bien, et non pour la gloire. Il aurait dit comme Sénèque : « Il y a loin d'un calcul habile à une belle action. L'œil ne demande pas son salaire pour avoir vu, le pied pour avoir marché : fais le bien, parce que c'est ta nature, et ne demande pas de salaire ! »

Il est assez difficile de dire quelle a été au fond la pensée de Marc-Aurèle sur le suicide : tantôt il le combat comme une désertion, tantôt il le préconise comme un triomphe. Il repousse le suicide, quand il n'écoute que son cœur ; il l'encourage, quand il songe à la vanité de ce monde. Il pense comme Épictète ; il dit comme lui : « Il y a ici de la fumée ; tu n'as qu'à sortir. » Ils ont beau savoir aimer ; l'amour qui ne s'élève pas au delà du monde ne console pas une âme. Épictète et Marc-Aurèle subissent le sort des stoïciens, et, comme tous les autres, ils entendent malgré eux le mot de Brutus (ce dernier mot du matérialisme, cette suprême condamnation de l'école stoïcienne) : « Vertu, tu n'es qu'un nom ! » Il y a une amertume profonde dans les paroles que trouve Marc-Aurèle pour peindre le néant de la vie ; et on ne peut les lire, et se rappeler qui les a écrites, sans penser que ni la vivacité de l'intelligence, ni la pureté du cœur, ni de grandes actions accomplies, ni de grandes vertus exercées, ne suffisent à soutenir une âme quand elle n'a pas d'aspirations vers Dieu et l'avenir.

« Il faut partir de la vie, dit Marc-Aurèle, comme l'olive mûre tombe en bénissant la terre, sa nourrice, et en rendant grâce à l'arbre qui l'a produite. Vivre trois ans, ou trois âges d'homme, qu'importe, quand l'arène est close ? Et qu'importe, pendant qu'on la parcourt ? Mourir est aussi une des actions de la vie ; la mort, comme la naissance, a sa place dans le système du monde. La mort n'est peut-être qu'un changement de place. O homme, tu as été citoyen dans la grande cité. Va-t'en avec un cœur paisible : celui qui te congédie est sans colère. »

Ainsi l'âme de Marc-Aurèle est sereine jusque dans sa tristesse, et, comme en dépit de sa doctrine, Dieu revient toujours sur ses lèvres quand il parle de la mort. On voudrait se persuader qu'au fond la croyance à l'existence de Dieu subsistait en lui, malgré les nuages de l'école.

Pourquoi aurait-il dit, sans cela : « Passe chacun de tes jours comme si c'était le dernier ? »

Les pensées de Marc-Aurèle ont été publiées pour la première fois, texte grec, avec la traduction latine, par Xylander, in-8, Zurich, 1558, sous ce titre : *M. Antonini imperatoris de se ipso*. J. M. Schulz en a publié une édition in-8, à Sleswig, 1802. Les deux volumes de notes qui devaient accompagner le texte n'ont pas paru. Parmi les traductions françaises, nous citerons celle de Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1691 ; celle de Joly, in-12 et in-8, Paris, 1770, réimprimée en 1803 ; et enfin celle de M. Pierron, gr. in-18, Paris, 1843.

M. Angelo Maï a publié en 1819 des Lettres de Marc-Aurèle et de Fronton, découvertes dans la bibliothèque du Vatican, et qui depuis ont été traduites du texte latin en français par M. A. Cassan, Paris, 1830, 2 vol. in-8.

On peut consulter, outre l'*Éloge* de Thomas Filon, *An stoïca M. Aur. Antonini philosophia aliquid christianæ doctrinæ debuerit*, Parisii, 1840, in-8 ; — De Suckau, *Étude sur Marc-Aurèle, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1857, in-8 ; — Martha, *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8. Voy. FAUSTON. J. S.

MARCION, né à Sinope au commencement du II^e siècle, fut moins un philosophe de profession que de tendance. Le premier d'entre ceux qui avaient passé du polythéisme au christianisme, il apporta un esprit de critique absolu dans l'examen des textes et dans celui des doctrines de l'Église. Jusqu'à lui, le gnosticisme ne brilla guère par cet esprit. Il admettait, au contraire, les traditions et les compositions également suspectes. La critique de Marcion lui-même se trompa singulièrement, mais elle fut sérieuse et sincère, et elle donna au gnosticisme, qui avait reçu de Basilde une direction orientale, de Valentin une direction égyptienne, l'expression la plus chrétienne qu'il fut en état de prendre. Marcion, après avoir rompu avec le polythéisme, sans doute en même temps que son père, qui devint évêque de Sinope, rompit aussi avec tout ce qui semblait réfléchir le judaïsme dans ses nouvelles croyances. Depuis saint Paul, une lutte assez vive était engagée, dans le sein du christianisme, entre ceux qui désiraient conserver des institutions mosaïques tout ce qui ne contrariait pas ouvertement la loi chrétienne, et ceux qui désiraient en détacher celle-ci à peu près complètement. Trente ans après la mort de saint Jean, cette séparation était la tendance du jour ; et si l'on traitait encore de frères les ébionites et les nazaréens, qui maintenaient les tendances judaïques, déjà les *pauciciens* rigoureux condamnaient même ceux qui enseignaient le chiliasme, ou l'opinion d'un règne millénaire que devait fonder le Messie. L'Église de Rome se distinguait par son esprit d'épuration, et son évêque (Anicet) se prononça, même dans la question de la célébration des fêtes de Pâques, contre un disciple de saint Jean (Polycarpe) et pour la non-coïncidence avec le judaïsme. Ce fut à cette époque que Marcion, exclu de la communauté de Sinope pour une faute de discipline (il avait, dit-on, séduit une vierge), se rendit à Rome où étaient allés aussi Basilde et Valentin, en passant par Smyrne et Éphèse. D'abord assez heureux en Italie, il y fut bientôt excommunié encore, sans doute à cause de ses doctrines, devenues plus hardies depuis les rapports qu'il avait eus avec Cerdon le Gnostique. Sur cette idée fondamentale, qu'il y a antithèse absolue entre le christianisme et le judaïsme, et que le second altérait le premier, il établit tout son système ; et il entreprit toute une série de tra-

vaux, afin de ramener la primitive pureté de la foi, suivant lui profondément vicieuse dans les textes de l'Évangile comme dans les théories apostoliques. En place des premiers, il adopta, d'après l'opinion de la plupart des critiques, un évangile qui n'était qu'une révision mutilée de l'évangile de saint Luc. Mais, d'après une opinion plus hasardée, son évangile fut le texte primitif qui s'est devenu, par toutes sortes d'additions et d'altérations, l'évangile que nous avons actuellement sous le nom de saint Luc. Marcion s'arrangea ou choisit aussi un recueil d'épîtres apostoliques conforme à son système, n'acceptant que les épîtres de saint Paul, apôtre, dont il prétendait relever et faire triompher l'autorité, mais éloignant dans ces textes tout ce qui n'était pas de son goût. C'étaient autant d'altérations, suivant lui. Quoique les théories de Marcion allassent au delà de ces textes, il ne paraît avoir eu recours, pour les justifier, ni à l'inspiration immédiate ni à la tradition secrète comme d'autres gnostiques. Son système, celui de toutes les doctrines gnostiques qui se rapproche davantage de l'orthodoxie chrétienne, s'en éloigne encore singulièrement. Il admet ces trois puissances, qui se réduisent au fond à deux principes, et qu'il ne faut pas comparer à la Trinité chrétienne, dont il va être question tout à l'heure : le *Dieu suprême*, qui s'est révélé dans le christianisme ; le *Créateur du monde*, qui s'est révélé dans le judaïsme ; et la *matière* ou plutôt *l'esprit dominant de la matière*, qui s'est révélé dans le paganisme. La première de ces puissances est parfaite ; la seconde, imparfaite ; la troisième, mauvaise. C'est parce qu'elle est vicieuse, que le Dieu suprême n'a pas pu se mettre en rapport avec elle, la former, en créer le monde. Cela explique la deuxième puissance, celle du *démiurge*, qui a fait de la matière ce qu'il a pu, étant imparfait lui-même, n'étant pas le Dieu *bon*, n'étant que le Dieu *juste*. Entre le *bon* et le *juste*, Marcion admet une antithèse complète, et, renchérissant sur Basilide, qui avait fait de la *justice* une émanation divine, il fit du *Dieu juste* le créateur du monde sensible. Dans ce monde, qui réfléchit son image, le *démiurge* établit l'homme, qui devait le réfléchir à son tour. Mais un seul peuple, celui des Juifs, reçut sa loi et ses prophètes ; les autres suivirent le génie de la matière. L'antithèse entre le Dieu suprême et le *démiurge* était-elle réellement dans ce système, et Marcion, qui enseignait trois puissances, admettait-il trois principes éternels ? Le gnosticisme n'en reconnaissait que deux, ainsi que Philon, l'Égypte, l'Orient. Marcion n'a pas dû déroger à cet accord ; son *démiurge* se rattachait au Dieu suprême, il était à celui-ci ce que Satan était à la matière, et il faut peut-être, comme l'insinuaient Théodoret, admettre que Marcion enseignait au fond deux principes distingués en quatre puissances. La preuve que Marcion mettait le Dieu *juste* en rapport intime avec le Dieu *bon*, malgré l'antithèse qu'il proclamait entre eux, c'est qu'il appelait celui-là un *avorton* de celui-ci. Cette désignation parut encore au principal disciple de Marcion, Apelle, une antithèse trop profonde ; et, pour corriger ce défaut du système, il proclama le *démiurge* un *ange de Dieu*, ce qui ne laissa plus de doute sur le nombre des principes. — La cosmologie et l'anthropologie de Marcion se liaient étroitement à ce dualisme. D'autres gnostiques enseignaient que le *démiurge* n'était que le créateur du corps et de la vie qui l'anime, mais que l'âme rationnelle, le principe spirituel (πνευμα) venait du Dieu suprême, appelé au secours du *démiurge* lors de la création,

quand cet ouvrier s'effraya lui-même de l'imperfection de l'homme sorti de ses mains. Selon Marcion, au contraire, l'âme de l'homme fut de la propre essence du *démiurge*, et bientôt, s'imparfaite qu'elle fût, elle s'altéra encore par la substance du fruit défendu que l'homme cueilla sur les conseils de Satan. De cette chute, d'autant plus désastreuse que la nature humaine était déjà plus imparfaite, Marcion n'acceptait ni l'homme ni le mauvais génie, mais le *démiurge*, qui n'avait pas armé sa créature contre la séduction, et qui souffrit lui-même de son imprévoyance. D'abord il vit la majorité des nations passer sous l'empire du séducteur. Puis il ne parvint pas même à élever l'unique peuple qui reçut sa loi au gouvernement universel que projetait pour lui son amour-propre. Enfin le Dieu suprême, dont il avait laissé ignorer à l'homme jusqu'à l'existence, fit échouer ses desseins ambitieux, en produisant, sous le nom et les caractères du Messie qu'il avait promis aux Juifs, le Messie chrétien, qui révéla aux hommes le Dieu *bon*, leur apprit que le *démiurge* n'était que le Dieu *juste*, et, les rattachant à l'Être parfait, ruina le gouvernement du créateur imparfait. Marcion composa des *antithèses* pour montrer que le nouvel ordre de choses était, non pas une réforme, mais le renversement et le contre-pied de l'ancien ; que tout était opposition entre les deux religions et les deux lois morales, comme entre les deux dieux. D'après les anciens gnostiques, la puissance qui fonda la nouvelle ère, l'Éon Christos, s'était unie antérieurement sans qu'il y eût unité de substance ou de personne, à l'homme Jésus ; d'après d'autres encore, le Jésus psychique avait été préparé pour cette union, dès l'origine, par un germe *pneumatique* communiqué à son âme. Marcion, qui rejeta l'idée chrétienne de l'incarnation divine et le dogme de la trinité, dont elle est la base, rejeta aussi toute idée d'union entre l'Éon Christos et la nature humaine.

Suivant Marcion, cet Éon, loin de passer par le corps d'une femme, prit immédiatement l'apparence d'un homme, et accomploit, sous le nom de Jésus, cette mission d'affranchissement pour laquelle une mort réelle sur la croix et une résurrection réelle d'un corps enseveli eussent été des faits sans importance. Ce qui avait plus d'importance aux yeux du génie sauveur, c'était d'aller dans les régions où gémissaient les peuples séduits par le génie du mal et persécutés par le *démiurge*, et de les délivrer du joug de ce dernier. C'est là ce que fit l'Éon Christos. Toutes les âmes qui s'élevaient, en le suivant, au Dieu suprême, devenaient semblables aux anges de ce dernier, prennent part à ses félicités en s'associant à sa pureté par celle de leur vie sanctifiée, revêtent enfin un corps aérien en place de celui qui appartient à la matière et qui doit périr, et sont appelées ainsi à une destinée plus belle que ne projetait pour elles leur créateur. Faire à l'homme une destinée plus haute que celle qui lui est assignée par son créateur, c'est là une singularité inconsciente. Marcion l'a commise en retranchant du gnosticisme antérieur quelques idées fondamentales. Quand d'autres gnostiques enseignaient que l'âme immortelle, le principe pneumatique, venait du Dieu suprême, il était tout simple qu'elle s'élevât, pour y retourner, au-dessus de l'empire du *démiurge*. Marcion, dominé par sa théorie d'une antithèse absolue entre les deux dieux, ne voulait pas de concours de la part du premier dans l'œuvre du second. Mais il était étrange qu'il crût la pure œuvre du second assez parfaite pour arriver dans la région du premier : com-

ment l'imparfait démiurge pouvait-il créer des êtres capables d'assez de perfection pour devenir des anges supérieurs à leur créateur? Cela s'explique dans d'autres systèmes qui le font agir au nom du Dieu suprême, et lui font exécuter dans ses œuvres des desseins supérieurs aux siens; cela ne s'explique pas dans le système tronqué de Marcion. Qu'il soit tronqué, cela se voit dans une aspiration qu'il prête à son démiurge, celle de vaincre le mal avec le secours de son peuple; aspiration dans laquelle il suit évidemment une idée supérieure, mais dans laquelle il succombe, le mal étant trop puissant, et se trouvant jusque dans le corps de l'homme. Marcion, qui a rejeté avec hardiesse des chaînons essentiels dans la série des théories gnostiques, comble les lacunes avec confiance au moyen de l'ascétisme. C'est par l'ascétisme que l'homme s'élève au-dessus du monde matériel et fini, qui ne peut lui suffire. Marcion est hors d'état d'expliquer autrement que par l'enseignement de l'Éon Christos, l'origine de cette aspiration au monde supérieur, que ses prédécesseurs expliquaient par l'intervention du Dieu suprême dans la création de l'homme. L'homme s'élève au-dessus du monde matériel, et finit dans le monde intellectuel, qui est infini comme Dieu. Aussi l'ascétisme de Marcion fut-il plus rigoureux que celui des autres gnostiques. Il interdit le mariage d'une manière absolue; nul néophyte ne fut admis à moins de prendre l'engagement de renoncer à toute union charnelle. Cette austérité du docteur de Sinope, nourrie par ses prédilections pour le stoïcisme, accrut le nombre de ses partisans au point d'éffrayer l'Église, si nous en croyons Tertullien, dont le langage est d'ailleurs empreint d'une exagération singulière. Ce qui est certain, c'est que les marcionites, qui de tous les gnostiques se rapprochaient le plus du christianisme, étaient aussi ceux qui imitaient le mieux l'organisation, la discipline et les cérémonies de l'Église. Toutefois, leur influence spéculative fut plus grande que leur importance numérique. Un système qui proclamait des principes aussi exclusifs, séparait le gouvernement de la Providence et les trois principales doctrines de l'humanité d'une manière aussi absolue, et appliquait aux codes sacrés une critique aussi sévère, dut produire une vive commotion dans les esprits. Il eut du moins de nombreux adversaires. Bardesane le Gnostique le combattit comme Justin le martyr. Il fut réfuté avec colère par Tertullien et saint Irénée, avec chaleur par Clément d'Alexandrie, Origène, saint Épiphane, Théodoret, saint Ephrem. Les divisions des marcionites attestent aussi le mouvement issu des leçons de leur chef. Apelle paraît avoir apporté à la cosmologie et à la christologie de son maître des modifications profondes, plus acceptables pour le gnosticisme alexandrin. De ces modifications se rapproche une composition anonyme très-importante pour l'histoire philosophique des premiers siècles, les *Clémentines*, ou les homélies dites de saint Clément, qui sont de prétendus dialogues entre saint Pierre et Simon le Magicien. Cette œuvre, dirigée contre certaines doctrines du système rigoureux et absolu de Marcion, paraît être émanée d'un marcionite mitigé, d'un marcionite alexandrin; du moins, les idées déposées dans cet écrit n'ont mûri qu'à la suite de celles de Marcion. Les fameuses *Récognitions*, dites de saint Clément, ne sont peut-être qu'une rédaction antérieure des *Clémentines* (Hilgenfeld, les *Récognitions* et les *Homélies de saint Clément*, p. 22, Iéna, 1848). Le système des marcionites a peu survécu aux partis qui le pro-

fessaient et qu'ont anéantis les lois de l'Empire. Consultez Néander, *Histoire ecclésiast.*, 2^e partie, t. II, p. 681; — Esnig, évêque arménien du 7^e siècle, *Système religieux de Marcion, traduit par Neumann*; — J. Matter, *Histoire critique du Gnosticisme*, Paris, 1828, 3 vol. in-8. Voy. Gnosticisme. J. M.

MARÉCHAL (Pierre-Sylvain), un des derniers partisans du matérialisme, tel que Diderot et d'Holbach l'avaient compris, appartient à l'histoire de la philosophie par deux côtés: il a cherché, avec la plupart des philosophes français du XVIII^e siècle, à populariser une métaphysique irréligieuse; puis à fonder une morale indépendante des idées de Dieu et d'une vie à venir. Un caractère particulier le distingue encore des autres prédicateurs d'athéisme, ses contemporains: c'est qu'il avait coutume de répandre ses tristes principes sous forme de poèmes. Le surnom de *Lucrèce français* fut le but de son ambition.

Né à Paris le 15 août 1750, Maréchal fut d'abord avocat au Parlement. Une extrême difficulté de parler le jeta dans la profession d'écrivain. Les succès de son début dans la poésie légère, et particulièrement dans le genre pastoral, l'engagèrent à prendre le nom de *Berger Sylvain* que l'on rencontre à la tête de plusieurs de ses ouvrages. Devenu sous-bibliothécaire au collège Mazarin, il se livra à son goût pour les recherches littéraires et historiques. Doué d'une mémoire très-puissante, il acquit bientôt une érudition variée, mais plus étendue que profonde et plus agréable que solide. De plus en plus initié et attaché à la philosophie du temps, il voulut changer de modèle, et quitta Virgile pour Lucrèce, se proposant de peindre la nature, non pas en auteur bucolique, mais en philosophe et en moraliste. Dans ce dessein, il publia, dès 1779, son *Pibrac moderne*; en 1781, ses *Fragments d'un poème moral sur Dieu*.

Le *Pibrac moderne*, ou le *Livre de tous les âges*, est une imitation des fameux *Quatrains* du président de Pibrac. Il se compose de cent quatrains, dont chacun est accompagné d'un commentaire en prose. Au fond, ces quatrains sont des lieux communs rimés, où la pensée n'est pas moins vulgaire que la forme. On y trouve l'éloge de la vertu, de la bienfaisance, de la modestie, etc. Maréchal n'ose pas encore se prononcer ouvertement pour les tristes doctrines qu'il embrassa plus tard; il se montre seulement sceptique.

Les *Fragments d'un poème moral sur Dieu*, publiés deux ans plus tard, marquent un notable progrès en athéisme, comme Maréchal s'exprime lui-même avec satisfaction. Lucrèce y est fidèlement suivi, bien que le copiste ne l'égalé ni en vigueur, ni en grâce. En tête du livre est placé le résumé de la théologie qui est commune aux deux poètes:

L'homme dit: Faisons Dieu, qu'il soit à notre Dieu fut, et l'ouvrier adora son ouvrage. [image;]

Le Dieu de Maréchal, c'est l'univers, c'est la nature, c'est tout ce qui tombe sous les sens et la conscience. De là, une admiration enthousiaste pour le vertueux *Spinoza*, mais une admiration que le philosophe hollandais eût désavouée et dédaignée, tant son panthéisme est devenu frivole et superficiel entre les mains de son prétendu disciple.

Comme ce recueil de vers n'excita guère la curiosité publique, Maréchal s'avisait, trois ans après, d'imiter le style des prophètes, le langage symbolique et figuré de l'Ancien Testament dans une grossière parodie intitulée *Livre*

échappé au déluge. Mais ce nouvel essai fut plus malheureux encore, puisqu'il fit perdre à l'auteur sa place de bibliothécaire. Plein de courage et de persévérance, Maréchal imagina alors de composer un *Almanach des honnêtes gens*, c'est-à-dire un calendrier où les noms des saints se trouvaient remplacés par les personnages les plus illustres ou les plus fameux des temps anciens et modernes. Bien que cette tentative ne fût pas neuve, elle eut des résultats aussi fâcheux que la précédente. L'*Almanach* fut brûlé, par ordre du Parlement, par la main du bourreau, et l'inventeur détenu à Saint-Lazare pendant quatre mois. Il venait d'être élargi, quand la révolution éclata. Depuis quelque temps lié avec Chaumette, Maréchal embrassa avec ferveur les principes qui dominèrent la Convention. Il s'exalta moins pour le culte de l'*Être suprême*, quoiqu'il composât une hymne pour la fameuse fête ordonnée par Robespierre : c'est le culte de la déesse *Raison* qu'il désirait établir, et en l'honneur duquel il inonda les clubs, les théâtres et les salons de discours, de drames, de poésies fugitives et d'autres œuvres de sa féconde imagination. Ce qui l'honora toutefois, au milieu même de la terreur, c'est qu'il montra, non-seulement une noble tolérance pour les opinions de ses adversaires, mais un zèle généreux à servir, à sauver leurs personnes. Plusieurs soutiens du régime déchu, royalistes, prêtres, modérés des premières assemblées nationales, lui furent la vie. Peu à peu cette fièvre de travail et de fanatisme irreligieux affaiblit ses forces et ses organes. Il n'en persista pas moins dans sa *carrière d'athée*, et continua ses publications en 1797 par le *Code d'une société d'hommes sans Dieu*; en 1798, par le *Culte et la loi des hommes sans Dieu*; puis par les *Pensées libres sur les prêtres de tous les temps et de tous les pays*; en 1799, par le *Dictionnaire des athées*.

Dans ce *Dictionnaire*, entrepris à l'instigation et avec le concours de l'astronome Lalande, son intime ami, Maréchal rassemble, avec un ardeur industrieuse et vraiment comique, les noms des philosophes et des théologiens de tous les siècles, et même de la plupart des grands hommes les plus distingués par leur piété. Saint Justin et saint Augustin sont cités en qualité d'athées, ainsi que Pascal et Bossuet, Bellarmín et Leibniz. Ce procédé n'avait pas même l'excuse d'être original. Au xvii^e siècle, on avait vu les Pères Garasse, Hardouin, Mersenne et autres savants dresser des listes d'athées, soit déclarés, soit déguisés, où figuraient tous leurs antagonistes, ici les jansénistes, là les jésuites, ailleurs les novateurs qui avaient critiqué l'Église ou l'École. Au commencement du xviii^e siècle aussi, un théologien protestant, le docteur Reimann, avait rédigé un catalogue d'athées rempli de noms catholiques. Le *Dictionnaire* de Maréchal laisse loin derrière lui les travaux de ses prédécesseurs : il accumule tous les genres de célébrités, païens ou chrétiens, philosophes et gens du monde. Le gouvernement d'abord, malgré son indifférence en matière de religion, entrava la circulation de ce livre, et défendit aux journaux d'en rendre compte. Il ne put cependant empêcher Lalande d'y ajouter un ample *supplément*, où le nom de Bonaparte précède celui de Kant.

Dans les dernières années de sa vie, retiré à Montrouge, Maréchal ne publia qu'un écrit assez plaisant intitulé *Projet de loi portant défense aux femmes d'apprendre à lire*. Il mourut le 18 janvier 1803, âgé de cinquante-trois ans. La veille de sa mort, il avait encore dicté de jolis vers à sa femme, et philosopé à sa manière

avec l'ami qui lui ferma les yeux, et qui, depuis, fit tant d'efforts pour répandre ses écrits, Lalande.

Maréchal a beaucoup écrit. Ce qu'on appelle à tort ses *Œuvres complètes* ne forme pas le quart de ses productions. Tout ce qui est sorti de sa plume facile est empreint des mêmes qualités et des mêmes défauts : de l'esprit, de l'imagination, plus de verve que de goût, une diction élégante, mais sans nerf ni couleur, une érudition curieuse et flexible, mais surtout un manque singulier de bon sens. Aux ouvrages que nous avons déjà cités, nous ajouterons encore le *Pour et contre la Bible*, qui devait combattre le succès prodigieux qu'obtint, en paraissant, l'*Atala* de M. de Chateaubriand; les *Voyages de Pythagore* (6 vol. in-8, Paris, 1799), tableau topographique et historique de tout le vi^e siècle avant l'ère commune, conçu sur le plan du *Voyage d'Anacharsis*, mais très-inférieur, pour le talent et la science, à l'œuvre de l'abbé Barthélemy; enfin, le *Traité sur la vertu*, recueil agréable de passages extraits de moralistes de tous les âges, commentés, loués ou blâmés avec une vivacité piquante.

Le mot de *vertu* joue, dans les œuvres et les pensées de Maréchal, un rôle aussi important que le terme d'*athée*. La tâche ingrate que Maréchal s'était proposée comme philosophe, ce fut précisément de prouver que l'homme peut être vertueux sans croire en Dieu. N'est point véritablement vertueux, à l'entendre, quiconque pour être bon a besoin d'admettre l'existence d'un législateur moral, juge et rémunérateur des consciences. D'un autre côté, qui répugne à vivre moralement n'est pas digne du privilège de se passer de Dieu.

L'homme vertueux, seul, a le droit d'être athée.

Aux yeux du sage, le théisme est une absurdité, le déisme est une hypothèse insoutenable. Affranchir l'espèce humaine du poids de cette croyance surannée, c'est en même temps affermir le pouvoir libre de la raison et l'heureux progrès des mœurs. Voilà ce que Maréchal répète sur tous les tons, mais ce qu'il ne démontre en aucune manière. Il ne suffit pas, en effet, de dire et de redire, avec saint Jean : « Aimez-vous ! Aimons-nous ! » Il faut faire voir qu'il est donné à l'homme d'inspirer l'amour du bien en même temps que le mépris de la religion naturelle et révélée ; qu'il lui est donné de faire adopter et exécuter une loi dénuée de sanction.

Maréchal nous montre, par sa propre expérience, ce que devient la morale dépourvue de toute sanction et fondée sur l'athéisme. Nous avons déjà dit qu'il adopta les opinions les plus exaltées de la Convention, celles que Robespierre lui-même proscrivit dans la personne de Chaumette. Il ne s'en tint pas là. Après la dissolution de la Convention et sous le gouvernement du Directoire, il entra dans la conspiration de Babeuf, dont le but était de fonder en France, par la violence et par la terreur, le règne du communisme. Parmi les papiers qui ont été laissés dans la maison de Babeuf et publiés par les soins de la justice (3 vol. in-8, Paris, an V), on trouve plusieurs pièces rédigées par Maréchal, entre autres le *Manifeste des égaux*. On n'a jamais écrit de passages plus insensés. On y demande qu'il n'y ait plus d'autres différences parmi les hommes que celles de l'âge et du sexe, et que la même portion et la même qualité d'aliments suffisent à chacun d'eux. M. Damiron a consacré un mémoire à Maréchal dans le tome XXXIX du *Compte rendu des séances de l'Académie des sc. mor. et politiques*. C. Bs.

MARIANA mérite un souvenir dans l'histoire de la philosophie, tant par l'influence qu'il a exercée sur les écrivains politiques, que par les réflexions auxquelles lui-même s'est livré sur la nature de l'homme et de la société.

Né à Talavera, dans le diocèse de Tolède, en 1537, mort en 1624, le jésuite Jean Mariana honora son ordre par un esprit vif et des connaissances étendues, par un enseignement théologique distingué à Rome, en Sicile, à Paris et à Tolède, mais surtout par ses travaux sur l'histoire d'Espagne. L'ouvrage où il a déposé ses principes de philosophie est très-fameux; c'est celui qui a pour titre : *De rege et regis institutione libri tres*. C'est là que Mariana discute la question tant agitée au xvi^e siècle entre les philosophes et les théologiens, les publicistes et les historiens, la question de savoir s'il est permis de destituer un monarque et même de le tuer. Mariana penche pour l'affirmative, dans le cas où le prince renverse la religion, les mœurs et les lois publiques, lorsqu'il blesse le sentiment national après en avoir méprisé les légitimes remontrances.

Cet ouvrage, qui se répandit en Europe vers l'époque de l'assassinat de Henri IV, provoqua une vive polémique dans divers camps, une polémique qui rappelait la guerre suscitée par le *Prince* de Machiavel. Bornons-nous à retracer les principes sur lesquels Mariana prétend établir son *Éducation d'un roi*.

L'imperfection de l'homme, ses nombreux besoins, son absolue dépendance, sont la source de ses qualités, les fondements de la vie commune et de l'indépendance morale, de la religion et de la politique. Rien n'est plus beau que l'affection mutuelle des hommes; rien n'est plus sacré que ce qui sert à l'inspirer et à l'enchaîner, la réunion en société. C'est en vue de cette réunion que Dieu nous a donné le langage, et, avec le langage, l'instinct de nous en servir pour communiquer nos pensées et nous rapprocher de nos semblables. L'homme doit aider l'homme; tous doivent faire une alliance offensive et défensive contre tout ce qui n'est pas humain; et pour que cette alliance soit assurée, ils doivent choisir des chefs, c'est-à-dire des hommes éprouvés pour leur force et leur amour de la justice, capables de protéger les faibles, de contenir les méchants, de maintenir chacun dans les limites du droit commun et sous l'empire de la même loi. Ainsi, c'est le besoin, la nécessité de notre nature, qui est le principe de la société, de la législation et du gouvernement.

Voilà quant aux devoirs des sujets. Quels sont ceux du souverain? Celui qui, par sa probité ou sa sagesse, est devenu le guide et le maître des autres, ne peut, à lui seul, suffire à une tâche si difficile. Il a besoin, d'abord, du soutien et du frein des lois. La loi, c'est la raison calme et droite, une émanation de l'Esprit divin; elle est la plus puissante sauvegarde de la royauté, comme de la nation. Elle s'applique et s'exécute le mieux dans une monarchie, et confirme dans l'idée que la monarchie est la forme la meilleure d'un gouvernement humain. En effet, le monde entier est une vaste monarchie. L'univers n'a qu'un seul dominateur; notre corps n'a qu'un principe de vie; le concert le plus merveilleux n'est que le développement d'un seul ton. Au surplus, là où règnent plusieurs hommes, le conflit de leurs intérêts particuliers trouble aisément la marche des affaires communes. Concentrée dans une main unique, la puissance suprême est plus directe, plus constante, plus fixe, plus certaine. L'hérédité dans une famille choisie garantit le repos et la paix de l'État : de sorte

que le bien commun est là où se trouve l'unité et l'uniformité. Toutefois, un roi, digne de ce titre, doit s'éclairer sans relâche en s'entourant des lumières des meilleurs citoyens, et en se préservant, par leurs conseils, des passions, de l'ignorance, des préjugés. S'il se livre aveuglément à d'égoïstes inspirations, s'il devient arbitraire, despote, il perd les droits que la nation avait conférés, soit à lui, soit à ses ancêtres. Un roi qui est devenu l'ennemi du peuple cesse d'être le dépositaire du pouvoir suprême. La nation ne doit plus obéissance à qui s'est affranchi des lois; elle est autorisée à se défaire d'un tyran; un tyran n'est plus un homme, c'est une bête féroce.

Nous ne nous arrêtons pas à discuter cette doctrine si souvent controversée et si facile à redresser; mais nous nous contenterons de citer, comme énergiques et parfois éloquentes, les deux portraits que Mariana met en regard l'un de l'autre, celui du bon prince qu'il admire, et celui du despote qu'il accable des plus violentes imprécations. Son livre a été utile, malgré ses erreurs, parce qu'il a fait penser.

L'ouvrage de Mariana, qui fait le sujet de cet article, a eu plusieurs éditions; mais la plus recherchée est l'édition originale, in-4, Tolède, 1599.

C. Bs.

MARINUS, philosophe néo-platonicien, né à Flavia Néapolis, en Palestine, disciple, puis successeur de Proclus dans l'école d'Athènes, vécut à la fin du v^e siècle et au commencement du vi^e avant notre ère. Il avait composé : 1^o une compilation intitulée *Recherches des philosophes*, dont il ne nous est parvenu que le titre; 2^o un commentaire sur le *Phédon* de Platon, qu'il brûla lui-même après la mort de Proclus, un de leurs amis lui ayant franchement déclaré que le commentaire de ce dernier sur le *Phédon* était bien suffisant; 3^o un commentaire sur le *Parménide*, qui faillit avoir le même sort, et qui, du reste, ne nous est pas parvenu; 4^o un recueil de morceaux choisis dans les commentaires de Syrianus sur les chants orphiques, ouvrage qui s'est également perdu; 5^o enfin une *Vie* de son maître Proclus, que nous lisons encore aujourd'hui. On peut croire qu'il ne manque rien à cette liste des livres de Marinus, car un auteur contemporain, dont Photius nous a conservé le témoignage, atteste que ce philosophe écrivit peu.

La *Vie* de Proclus, intitulée *Proclus, ou du Bonheur*, est un monument curieux à beaucoup d'égards : outre les détails authentiques qu'il nous a conservés sur la personne du célèbre penseur, la forme même du récit y offre un intérêt particulier. De tout temps, les Grecs ont aimé ces biographies louangeuses où, comme dans une peinture, dans une œuvre de statuaire, l'idéal a une large part, où la figure d'un personnage célèbre est présentée à l'admiration des hommes comme un type d'héroïsme et de vertu. C'est ainsi que Xénophon peignait Agésilas, c'est ainsi qu'il faisait de Cyrus le héros d'un véritable roman *d'éducation*. La même forme se retrouve, avec le même titre, dans un ouvrage de Nicolas de Damas, sur l'empereur Auguste (*Περὶ ἀγαθῆς Καίσερος Ἀγροῦστου*); et un siècle plus tard, le rhéteur Dion Chrysostome, voulant louer Trajan, commençait par tracer l'idéal d'un grand prince, pour en montrer ensuite la parfaite réalisation dans l'empereur son ami. Telle est aussi la méthode de Jamblique dans sa *Vie de Pythagore*, celle de Marinus dans sa biographie de Proclus. Après un préambule où la modestie revêt une forme assez ingénieuse, il analyse, définit et classe toutes les vertus dont l'assemblage formait, selon les alexandrins, la perfection du

vrai philosophe, depuis les qualités du corps jusqu'à la *théurgie*, ou puissance d'imiter Dieu par des miracles; puis il montre comment son maître a parcouru tous ces degrés par où l'homme s'élève de la terre jusqu'au ciel, et il nous offre sa vie en modèle, comme un idéal du bonheur produit par la vertu. D'ailleurs, aucun jugement sur les doctrines particulières à Proclus, aucune exposition de ces doctrines, pas même une liste de ses ouvrages. Outre l'imitation des auteurs païens que nous avons rappelés plus haut, on peut bien soupçonner chez Marinus l'intention de contrefaire certaines légendes chrétiennes, en racontant avec tant de complaisance les prédictions, les songes, les miracles dont est semée la vie de Proclus; il faut avouer du moins que nulle part cette intention ne se montre par une seule mention des chrétiens, qu'il y ait même dans le ton du biographe une sorte de réserve et de gravité pieuse bien différente du jargon emphatique qui caractérise le roman de Philostrate sur Apollonius de Tyane. Marinus semble ne vouloir pas même avouer qu'il y ait au monde une religion chrétienne. Ses dieux et les dieux de Proclus sont toujours Apollon, Minerve, Esculape, etc., les dieux de l'ancienne Grèce; l'abstinence de Proclus, ses combats contre les plaisirs, son mépris de la chair, tout cela est du pur pythagorisme et n'a pas le moindre rapport avec l'Évangile. On dirait que jamais la philosophie ne s'est heurtée contre la religion nouvelle, ou que, toute lutte ayant cessé, une société de païens fidèles garde sa foi sereine et ferme dans les écoles d'Athènes et d'Alexandre, auprès de ces temples où se célébraient encore les vieux mystères, sous l'inspiration d'Orphée commentée par des hiérophantes tels que Syrianus et Proclus. C'est là un trait fort original du petit ouvrage de Marinus, et nous croyons d'autant plus devoir le signaler ici, qu'il paraît avoir échappé aux historiens. — Publiée dès le xvi^e siècle, mais d'après un manuscrit incomplet, la biographie de Marinus n'a été complétée que par Fabricius, dans une édition spéciale donnée à Hambourg en 1700. Le texte en a été revu et considérablement amélioré, d'après d'autres manuscrits, par M. Boissonade, dont l'édition (1814) offre, avec un bon résumé de tout ce que les précédentes contenaient d'utile, d'excellentes notes de l'helléniste français. Consulter sur Marinus, outre les *Prologomènes* de Fabricius, réimprimés par M. Boissonade, la *Bibliothèque grecque*, t. IX, p. 370, édit. d'Harles. E. E.

MARSILE d'INGHEN (*Marsilius ab Inghen, Ingenius*), né, suivant Valère André, au bourg d'Inghen, dans le duché de Gueldres, passe pour avoir été l'un des auditeurs de Guillaume Occam; mais cette opinion nous semble mal fondée. Si l'on ignore la date de sa naissance, on sait qu'il mourut le 20 août de l'année 1394. A ce compte, il devait être bien jeune quand le prince des nominalistes s'en allait en exil, fuyant les ressentiments implacables de la cour d'Avignon. Marsile appartenait au clergé séculier, et n'a jamais été chartreux, comme Bosio le suppose (*de Signis Ecclesiae*, lib. XXII, ch. v); il fut chanoine et trésorier de l'église de Cologne; et quand Rupert, duc de Bavière et comte palatin du Rhin, entreprit de fonder le collège d'Heidelberg, ce fut Marsile qu'il choisit pour premier instituteur de ce collège. Trithème lui attribue des gloses sur Aristote, une *Dialectique* et des *Questions sur les sentences*. Nous ne connaissons que le dernier de ces ouvrages : *Commentarii in libros sententiarum*, in-fol., la Haye, 1497. Il était du parti des nominalistes modérés. B. H.

MARTA (Jacques-Antoine), né à Naples, docteur en l'un et en l'autre droit, titre auquel il ajoutait avec orgueil celui de philosophe, fut un des adversaires les plus véhéments de l'école cosentine. Son premier ouvrage est un opuscule sur l'immortalité de l'âme, dans lequel il soutient contre Alexandre d'Aphrodise, Cajetan, Pomponace et Simon Portius, que, suivant Aristote, l'âme est immortelle : *Opuscula excellent. Sin. Portii Neapol., cum Jacobi Antonii Martæ Apologia, de Immortalitate animæ*, in-fol., Naples, 1578. A la suite de cette *Apologie* se trouve un opuscule de Marta, dont le titre indique assez l'objet : *Digressio utrum intellectus sit unus, vel multiplicatus, contra Averrhoem*. En psychologie, les opinions de Marta sont, pour la plupart, celles de saint Thomas : c'est un esprit plus résolu qu'original. On a encore de lui : *Pugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii*, in-4, Rome, 1587. Il s'agit ici plutôt de la physique que de la métaphysique cosentine. Telesio disait que les principes des choses sont la chaleur et le froid; Marta prétend que la chaleur et le froid ne sont pas des principes, mais des formes opérantes, des qualités inhérentes aux sujets déterminés. Il est ensuite question du ciel, des éléments du composé, de la composition, du principe effectif, de la chaleur, du mouvement; et l'auteur, reprenant l'une après l'autre toutes les thèses de la *Physique* d'Aristote, les interprète dans le sens thomiste ou péripatéticien. Une lettre d'Antonio Caro, qui se lit à la fin du *Pugnaculum*, nous fait connaître que Marta avait professé la jurisprudence à Naples et à Bénévent. B. H.

MARTIN (Corneille) nous est signalé par Tennemann comme un des adversaires principaux de Ramus. Né à Anvers, il professa la philosophie à l'Académie Julienne. On a de cet auteur : *Metaphysica, brevisius quidem, sed methodice conscripta*, in-8, Helmstædt, Rixnerus, 1638. Cet ouvrage est d'un intérêt médiocre : les grandes questions y sont trop sommairement résolues. Il nous suffira de rappeler que Corneille Martin, opposant aux ramistes l'autorité d'Aristote, interprété par saint Thomas, le cardinal Cajetan et Suarez, doit être compté parmi les conservateurs de la scolastique plutôt que parmi les critiques indépendants. B. H.

MARTINEZ PASQUALIS, né vers 1715, en Portugal ou à Grenoble, d'une famille d'israélites portugais, est un illuminé plutôt qu'un philosophe. Il passa sa vie à propager dans les loges maçonniques et dans les sociétés mystiques un enseignement et des rites qu'il disait tenir d'une ancienne tradition. Il aurait voulu réunir toutes ces petites églises isolées, et peut-être devenir le grand prêtre d'une religion secrète; et il employait à gagner des adeptes non-seulement les ressources de la parole, mais encore le prestige d'une puissance surnaturelle. Il obtint de grands succès, s'affilia à Marseille, à Toulouse, à Bordeaux un certain nombre d'élus, et parmi eux le célèbre Saint-Martin; et déjà l'on parlait à Paris, où il était arrivé en 1768, de la secte des martinistes. Mais il éprouva bientôt des résistances qui le découragèrent. Il disparut et alla mourir en 1779 à Port-au-Prince, dans l'île de Saint-Domingue. On n'avait jusqu'à ces dernières années que des renseignements assez incertains sur une doctrine que les initiés tenaient cachée. En publiant en 1862 un ouvrage sur Saint-Martin, M. Matter a annoncé qu'il avait entre les mains un manuscrit de Martinez intitulé : *Traité sur la réintégration des âmes dans leurs premières propriétés, vertus et puissances spirituelles et divines*. Il en a donné une

analyse, et depuis [M. Ad. Franck en a publié les premiers feuillets. On y trouve l'exposition d'une sorte de panthéisme mystique, affirmé comme un dogme, sans démonstration, et servant de principe à des pratiques de théurgie. A l'origine, suivant Martinez, tous les êtres sont contenus dans le sein de Dieu, hors duquel rien ne peut exister sans détruire sa toute-puissance. Sa volonté les maintient dans cette unité primordiale, sa volonté les en fait émaner par une effusion perpétuelle et sous toutes les formes; puissances intellectuelles qu'on peut à peine nommer, chérubins, séraphins, archanges; tous sortent du fond de cette impénétrable substance; mais en sortent à cet tomber; l'être créé est par cela même un être déchu, et la naissance est un exil. Tous aspirent à une réintégration dans cette vie purement divine; et elle ne peut s'opérer que si leur volonté s'identifie de nouveau avec celle de Dieu, c'est-à-dire, sans doute, si elle s'annihile elle-même. Les esprits purs, l'homme et la nature entière peuvent donc reconquérir l'existence divine. La réintégration sera universelle; elle renouvellera la nature, et finira par purifier le principe même du mal. Toutefois pour cette œuvre les êtres inférieurs ont besoin de l'assistance de ces esprits qui peuplent l'intermonde entre le ciel et la terre. Il faut donc entrer en commerce avec eux; établir des communications par degrés jusqu'à ce qu'on parvienne aux plus puissants et peut-être à Dieu lui-même. Les moyens de pénétrer dans cette région surnaturelle constituaient sans doute la pratique de ce culte mystérieux, et l'on peut présumer qu'ils n'étaient pas tous de nature spirituelle. M. Franck reconnaît dans le mysticisme de Martinez les traditions de la kabbale, et la métaphysique du Zohar, qui admettait au même sens l'émanation, la chute, et la résipiscence de l'être pervers: il est moins difficile de qualifier l'art de faire agir les puissances invisibles et d'en obtenir les manifestations « par la voie sensible ».

Voir Matter : *Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martinez et leurs groupes*, Paris, 1862; — *Correspondance inédite de Saint-Martin*, publiée par Schauer, Paris, 1862; — Ad. Franck, *la Philosophie mystique en France à la fin du dix-huitième siècle*, Paris, 1866. C'est à cet ouvrage qu'on a emprunté la substance de cette notice.

MARTINI (Jacques), né à Halberstadt, vers la fin du xvi^e siècle, professa la philosophie à l'Université de Wittemberg. Ce fut un des plus habiles, un des plus intraitables adversaires des ramistes, un des plus ardents défenseurs d'Aristote et du péripatétisme scolastique. Nous connaissons plusieurs ouvrages de ce Jacques Martini. C'est d'abord un volume de mélanges : *Jacobi Martini miscellaneorum disputationum libri quatuor*, in-8, Wittemberg, 1608; *ibid.*, in-8, 1613. Les controverses, ou plutôt les dissertations que contient ce recueil ont pour objet la *Logique*, la *Métaphysique*, la *Physique* et l'*Esthétique* d'Aristote: l'auteur y a joint quelques thèses d'un autre docteur de son parti, Martin Bierman. On retrouve dans ce volume toute la doctrine de saint Thomas, avec quelques-uns des amendements proposés par Zabarella. Nous y remarquons principalement le chapitre qui concerne les idées représentatives, ou, pour mieux parler, les représentations internes des choses du dehors. Ainsi que l'Ange de l'école, Martini n'admet pas que la perception puisse être expliquée sans l'hypothèse des espèces impresses, et il compare ces espèces, recueillies dans le trésor de la mémoire, aux images façonnées par les sculpteurs, par les peintres. Il ajoute que ces images, vicaires, substitués des objets

absents, deviennent ensuite la matière de tous les actes intellectuels. Ce sont les propositions que l'auteur développe avec une certaine abondance. Elles avaient été combattues par Ockam avec un succès incontesté, et, dans l'Université de Paris, il s'élevait chaque jour quelque nouvel ennemi des espèces, quelque partisan résolu de la perception immédiate. Si Martini défend avec tant de zèle l'idéologie thomiste, c'est qu'il se trouve en présence de toute une école. L'ouvrage le plus intéressant de notre auteur est celui qui a pour titre : *Jacobi Martini Exercitationum metaphysicarum libri duo*. Nous n'en connaissons que la troisième édition publiée par Helwichius, in-8, Wittemberg, 1613; mais nous supposons que la première est de l'année 1608, puisque c'est la date de la dédicace. Jacques Martini plaçait la logique hors de la philosophie, avec la grammaire et les sciences mécaniques: c'était un métaphysicien. Il n'y a, toutefois, rien de nouveau dans sa métaphysique. Sectateur enthousiaste d'Aristote, qu'il appelle *summus ille et unicus prope philosophus*, il le commente sur tous les points, au profit de ce nominalisme trémitigé dont saint Thomas avait été, au xiii^e siècle, le plus intelligent interprète. S'il paraît faire quelque concession à Duns-Scott, en déclarant que la matière en soi, la matière prise à l'écart de tel ou tel composé, n'est pas, comme l'avaient soutenu saint Thomas et le cardinal Cajetan, une pure puissance, mais bien suivant la définition scotiste, un sujet subsistant, existant hors de ses causes et du néant, *cot'a causas et extra nihil* (*Exercit. metaph.*, lib. I, exercit. 4, theor. 3), il se retourne bientôt avec vivacité contre l'école réaliste, pour réduire cette matière au fonds matériel de toute composition, combattre la thèse de la matière informe, et expliquer qu'il entend par matière première cet élément du composé qui, nécessairement revêtu de quelque forme, demeure toutefois le même sous les formes diverses qu'il reçoit et peut recevoir dans le temps. C'est assez dire que Martini n'admet pas l'universel *a parte rei* des scolastes: sur ce point, il est, en effet, très-résolu (*Exercit. metaph.*, lib. I, exercit. 8, theor. 7, 8). En somme, la *Métaphysique* de Jacques Martini est un livre estimable, qui n'est pas exempt de détails frivoles, mais qui atteste chez l'auteur une connaissance approfondie de la controverse scolastique. Ce sont les mêmes opinions et, pour ainsi parler, les mêmes thèses qu'il a développées dans l'ouvrage suivant : *Jacobi Martini Partitiones et questiones metaphysicæ, in quibus omnium fere terminorum metaphysicorum distinctiones accuratius enumerantur et explicantur*, in-12, Wittemberg, 1615. — Nous ne connaissons pas l'ouvrage de Jacques Martini, qui nous est désigné par quelques bibliographes sous ce titre : *Problematum philosophicorum disputationes tredecim*, in-8, Wittemberg, 1610; mais ils ont omis de mentionner celui-ci : *De loco liber unus contra quosdam scolasticos: accessit ejusdem de Communicatione proprii liber unus*, in-8, Wittemberg, par Schurer. Les modernes, contre lesquels Martini s'élève dans cet ouvrage, sont quelques disciples de Ramus, et, en particulier, Barthélemy Keckermann, de Dantzig, mort en 1609. Nous ne voulons pas rappeler ici les débats scolastiques auxquels la définition de la nature du lieu a servi de prétexte: qu'il nous suffise de dire que personne n'a traité cette question si délicate avec autant de subtilité que Jacques Martini. B. H.

MASSIAS (le baron Nicolas), né le 2 avril 1764 à Villeneuve-d'Agén (Lot-et-Garonne), est mort à Bade le 23 janvier 1848. Il entra, en 1777, dans la congrégation de l'Oratoire, mais ne prit

jamais les ordres. Après avoir professé la rhétorique à Soissons jusqu'en 1787, il devint à l'École militaire de Tournon, puis au collège de Condom, professeur d'éloquence.

Les événements de la révolution l'appellèrent à la frontière comme soldat. A la campagne de 1796, il obtint le grade de colonel d'artillerie. En 1800, il entra dans la carrière diplomatique, où il resta jusqu'en 1811 avec le titre de consul général de France à Dantzig. Dans ces situations diverses, Massias montra l'intrépidité d'un homme de cœur, et les vertus d'un sage qui préfère à tout la recherche libre de la vérité et le culte désintéressé de la science. C'est par là surtout que ses nombreux écrits ont une certaine valeur. Les principaux ont pour titres : *Rapport de la nature à l'homme, et de l'homme à la nature, ou Essai sur l'instinct, l'intelligence et la vie*, 4 vol. in-8, Paris, 1821; — *Théorie du beau et du sublime, ou Loi de la reproduction, par les arts, de l'homme organique, intellectuel, social et moral, et de ses rapports*, in-8, ib., 1824; — *Problème de l'esprit humain, ou Origine, développement et certitude de nos connaissances*, in-8, ib., 1825; — *Principes de littérature, de philosophie, de politique et de morale*, 4 vol. in-8, ib., 1826-27; — *Traité de philosophie psycho-physiologique*, in-8, Paris, 1830; — *Philosophie fondée sur la nature de l'homme*, in-8, Strasbourg, 1835. Entraîné par la polémique, il publia, en outre, un assez grand nombre de brochures, tantôt pour répondre à des critiques, tantôt pour prendre part aux discussions philosophiques et politiques qui s'agitaient dans le moment. Nous mentionnerons seulement les suivantes qui peuvent intéresser la philosophie : 1° *Lettre à M. Ph. Damiron*, sur un article de son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*; — 2° *Observations sur les attaques dirigées contre le spiritualisme par M. le docteur Broussais dans son livre de l'Irritation et de la Folie*; — 3° *Lettre à M. le docteur Broussais*, sur sa réponse aux observations du baron Massias, relatives à son livre de *l'Irritation et de la Folie*; — 4° *Rapport de l'homme au sacerdoce, ou Lettre à M. le baron d'Eckstein*, sur les révélations et les traditions primitives; — 5° *Lettre à M. Stapfer*, sur le système de Kant et le problème de l'esprit humain; — 6° *Influence de l'écriture sur la parole et sur le langage*; — 7° *Examen des Fragments de M. Royer-Collard, et des principes de philosophie de l'école écossaise*; — 8° *Lettre à M. Isaac K.... st.*, de Berlin, sur de nouvelles objections qu'il élève contre le spiritualisme.

Le plus important des écrits sortis de la plume féconde du baron Massias, c'est le *Rapport de la nature à l'homme, et de l'homme à la nature, ou Essai sur l'instinct, l'intelligence et la vie*. L'ensemble des problèmes annoncés par le titre équivaut presque à la science universelle, ce qui est déjà un tort; de plus, la méthode d'exposition de l'auteur manque totalement de rigueur et de clarté. Il s'élève d'abord contre le sensualisme, et déclare que les bases du système de M. de Tracy sont *ruineuses*; il reconnaît qu'il n'y a d'inné dans l'homme que ses facultés, mais que les *notions primitives coexistent au premier exercice de ces facultés*. Tout cela d'ailleurs, il se borne à l'affirmer, sans l'appuyer d'une démonstration soutenue. Il essaye ensuite de marier quelques principes du sensualisme avec les idées nouvelles. Ainsi, en politique, selon lui : « On a droit à tout ce dont on a besoin; et pour chaque être, quel besoin plus grand que la possession de ce qui constitue son essence? » Parmi ces besoins, Massias compte celui de l'ordre et de la vérité; mais il met sur la même ligne le besoin des

joissances matérielles, qu'il veut d'ailleurs réduire à ce qu'il appelle le *nécessaire*. Ces principes d'un philosophe qui se montra toujours aussi attaché à l'ordre qu'à la liberté, indiquent suffisamment ce qui venait, en 1822, la métaphysique politique était avancée, puisqu'un homme aussi sage adoptait, sans scrupule et sans inquiétude, un principe aussi anarchique que celui d'après lequel l'homme a droit à tout ce dont il a besoin. Quant à la morale, Massias veut suivre une *route moyenne entre Condillac et Kant*; c'est sans doute par le motif qu'à ses yeux « les droits naissent des besoins, les devoirs naissent des facultés ». Or, dans cette phrase, on peut renvoyer la première partie à Condillac, et la seconde à Kant. Toutefois, il faut dire que les idées de morale kantienne sont plus en faveur auprès de Massias que celles de Condillac. En somme, la métaphysique du livre du *Rapport* est très-faible. Dans sa *Théorie du beau*, il est loin de l'école utilitaire, qui nie la beauté, faute de pouvoir l'expliquer; mais, en revanche, il est également loin des théories qui donnent à l'idée du beau son vrai caractère, sa vraie nature. Il se rattache, autant qu'on peut le présumer d'après le vague de ses expressions, à la théorie qui identifie le beau avec la proportion et la symétrie, et qui est le fond de ce qu'on écrit à ce sujet Le Batteux, Marmontel et le P. André. Même cette doctrine ne le satisfaisait pas, et il reconnaît que l'idée du beau appartient essentiellement à l'âme humaine dont elle est une manifestation nécessaire.

L'accueil assez froid que reçurent ces deux ouvrages le rendirent plus discret et moins affirmatif dans le *Problème de l'esprit humain*. Il voulut y serrer de plus près les questions déjà soulevées dans les écrits précédents. « La certitude, dit-il, est un sentiment d'identité. L'action qui a lieu au dedans de nous, celle qui se passe hors de nous, et qui nous parvient par la perception, font partie de nous-mêmes. L'action perçue de la nature est identique à *je*. » Il y a là, on le voit, comme une ombre de panthéisme. Massias n'y pensait probablement pas. Préoccupé sans cesse du désir de concilier les doctrines et de trouver une solution neuve et originale, il rapprochait des principes souvent opposés, et croyait de bonne foi en avoir opéré la fusion. Massias admettait la distinction radicale de l'esprit et de la matière, ce qui exclut toute idée de panthéisme.

Le même caractère se retrouve dans le *Traité de philosophie psychologique*. Il y maintient sa distinction antérieure de l'homme et de la nature, l'existence de Dieu, et consent à ce que la philosophie ait pour but de démontrer scientifiquement les croyances du sens commun; mais il n'aperçoit pas les difficultés ni la profondeur cachée de cette méthode, et croit qu'il suffit de dire, par exemple, que notre volonté agit sur la matière, pour que le fait soit incontestable aux yeux des sceptiques les plus déterminés. Le bruit de la polémique de Broussais contre les psychologues retentissait encore à l'époque où ce livre était publié (1830), et Massias ne dissimule pas qu'il attend beaucoup de la physiologie pour le progrès de la psychologie. Massias regarde le système nerveux comme l'*intermédiaire entre le matériel et l'intellectuel*, et ne s'aperçoit pas que le système nerveux est lui-même matière ou esprit. Dans ce livre, les phrases d'un sens panthéistique reparaissent encore, et il conclut que *ce n'est point la nature qui appartient à l'homme, mais l'homme qui appartient à la nature*.

En 1835, Massias publia, sous le titre de *Phi-*

tosophie fondée sur la nature de l'homme, une brochure de 80 pages renfermant, en deux cent vingt-trois aphorismes, la série de toutes les affirmations qui résument ses écrits antérieurs. Il y reproduit, avec une heureuse fermeté de parole et de pensée, ce qu'il avait dit ailleurs des différentes preuves de l'existence de Dieu, et y montre que chez lui l'âge n'avait affaibli en rien l'activité de l'intelligence. Il avait alors soixante et onze ans. Depuis cette époque, il cessa ses publications philosophiques, sans interrompre toutefois ses travaux et ses études. Il a laissé en manuscrit un *Traité d'éducation* qui l'occupa pendant de longues années. Si, en métaphysique, il ne rencontra pas l'originalité qu'il cherchait avant tout, il fut du moins du très-petit nombre de ceux qui s'efforcèrent de faire concourir à la diffusion et au développement de la vérité philosophique les découvertes des autres sciences.

F. R.

MATERIALISME. L'homme est double, âme et corps, âme supérieure au corps par les facultés, par la destinée : telle est la croyance fondamentale du spiritualisme ; le matérialisme croit, au contraire, qu'il n'y a que l'homme physique, accomplissant diverses fonctions par divers organes, que le cerveau est capable de penser, de sentir et de vouloir, comme les poumons de respirer, et l'estomac de digérer. À ses yeux, ce qu'on appelle le moral de l'homme n'est que le physique sous un autre point de vue : les spiritualistes ont pris un organe pour un être.

On se propose d'établir ici la distinction de l'âme et du corps, l'existence d'un être invisible, distinct de l'organe, qui est le *moi* dans chacun de nous, et de réduire à leur juste valeur les arguments sur lesquels les matérialistes s'appuient pour confondre des natures essentiellement différentes, et enlever de l'homme l'homme même.

Voici d'abord les preuves qui témoignent, selon nous, invinciblement, de l'existence de l'âme.

1° Les astres se meuvent, l'ambre s'électrise, l'aimant se tourne vers le nord, le sang circule ; ce sont des faits, quelle en est la cause ? Avant d'en rencontrer une, on l'a cherchée, longtemps peut-être ; cette cause proposée n'a pas été universellement admise : quelques-uns l'ont niée, puis en ont proposé une autre ; ceux-ci en trouvent une seule, ceux-là plusieurs, et nul n'est tellement certain d'avoir saisi la véritable, qu'il n'ait des scrupules et ne cherche encore. La cause du mouvement des astres, c'est leur nature éternelle, un génie qui réside dans chacun d'eux, une force animée qui les rapproche ou les éloigne ; le mécanisme de Descartes, l'attraction de Newton. La cause de l'électricité est un fluide, peut-être deux. La cause du magnétisme est un fluide qui se meut dans les corps, à moins que ce ne soit un courant qui enveloppe la terre. La cause de la vie, c'est Dieu, qui seul produit et dirige le mouvement ; c'est l'irritabilité, le fluide nerveux, les esprits animaux. Je ne connais donc pas directement toutes ces causes qui animent la nature et mon propre corps : je les suppose ; mon esprit s'y repose un moment, puis les traverse pour reprendre sa course à la découverte de causes nouvelles.

Il en est une que je n'ignore jamais, que je ne conteste jamais, que je ne renie jamais. Je ne la suppose pas, je la vois. Dire que je la vois dans son effet serait mal parler : je vois son effet en elle, et lorsqu'elle le produit et lorsque, pure énergie, elle le retient encore. Cette cause, c'est moi. Quand ma conscience m'atteste une pensée et une volonté, je ne suis pas dans l'embarras de

savoir qui pense et qui veut : la cause de ces phénomènes est là sous mon regard ; elle ne devient pas plus ou moins certaine ; je n'y crois pas plus fermement à mesure que je l'observe davantage ; le temps et la réflexion ne m'apprennent rien : dès l'abord, ma foi est entière, et elle demeure inaltérable.

Je suis donc, moi qui me connais, distinct de toutes les autres causes que j'imagine. Et ce n'est pas par accident que je me connais, c'est mon essence même : penser ou savoir que je pense, souffrir ou savoir que je souffre, vouloir ou savoir que je veux, est tout un : il est impossible de séparer l'acte que je produis de la conscience que j'en ai ; cette conscience supprimée, il n'est plus. Au contraire, je puis ignorer et j'ignore réellement des faits innombrables qui arrivent dans le monde par l'opération d'autres agents. J'ignore pleinement la multitude infinie des choses qui se passent à cette heure loin de moi ; j'ignore ce qui se passe à mes pieds, et même dans ce corps que je suis tenté de prendre pour moi. Je ne saurais pas que mon sang circule, je ne saurais pas que j'ai des nerfs et un cerveau, si d'autres hommes ne me l'apprennaient. Le sang circule dans les artères et les veines des hommes depuis qu'il y a des hommes ; la découverte de la circulation du sang est d'hier. Je suis donc en droit de le dire, sans crainte de démenti. S'il y a dans le monde deux sortes de causes : l'une que je connais directement et dont je connais toujours les actes ; l'autre que je ne connais qu'indirectement, qui agit à mon insu, qui n'est jamais, lors même qu'elle apparaît avec la plus haute évidence, qu'une hypothèse, ces deux sortes de causes sont essentiellement distinctes ; je suis la première de ces causes et seulement celle-là.

2° J'ai conscience d'un seul être ; toutes mes actions, toutes mes modifications sont rapportées à un seul centre. Je veux, j'aime, je hais, je souffre, je jouis, je me souviens, je raisonne ; c'est un même être qui affirme de lui toutes ces opérations diverses ; c'est moi qui veux, moi qui aime, moi qui raisonne. Quand, dans le même instant, j'ai chaud à une main et froid à l'autre, il n'y a pas deux êtres dont l'un ait chaud et l'autre froid, c'est le même qui éprouve à la fois ces deux sensations contraires : c'est moi qui ai chaud, moi qui, au même moment, ai froid. Je ne suis pas plusieurs, je suis un ; or, chaque homme en dit autant de lui-même. Moi qui suis un, que suis-je ? Matière peut-être ? Mais si la matière est étendue et toujours étendue, divisible et toujours divisible, toute partie contient d'autres parties à l'infini ; nulle unité donc, nul individu, nulle personne ; je me cherche en vain dans cette foule, certainement je ne suis pas ici. Si donc, pour me croire corporel, il faut que je renonce à me croire un seul être, forcé de rejeter une opinion ou de rejeter le plus évident témoignage du sens intime, de m'abdiquer moi-même, je n'hésite point, et tiens le matérialisme pour une fausseté. Voulez-vous que la matière ne soit pas divisible à l'infini, et qu'elle soit composée d'éléments simples, toujours est-il qu'elle est composée ; et je ne suis pas plus un certain nombre déterminé que je ne suis une infinité d'êtres ; je suis moi, je suis un.

Étendant cette conclusion, j'affirme que partout où la matière se trouve, il lui est également impossible de produire les effets qu'elle ne saurait produire en moi. Puisqu'il n'y a nulle part de pensée, de volonté, de sentiment sans conscience, et que l'unité de conscience entraîne invinciblement l'unité de l'être, il est interdit à la matière de penser, car, pour penser, il faut

savoir qu'on pense; il lui est interdit de vouloir, car, pour vouloir, il faut savoir qu'on veut, et il faut, en outre, une pensée que la volonté tra-
duise.

Poussant plus loin encore, j'affirme que partout où il y a une cause, qu'elle ait ou non conscience d'elle-même, il y a un être simple. Toute cause est nécessairement une, et une cause multiple ne sera jamais qu'une composition de causes, pareillement distinctes, soit qu'elles se contrarient ou qu'elles se concertent.

3° Mais la vie aussi est une, comme le principe de la pensée, comme toute cause. Pourquoi ne serait-elle pas moi? Assurément toutes les causes sont simples; mais également simples par l'essence, elles diffèrent par l'action, et par là se distinguent. Toute la vertu de la vie est de réduire à l'harmonie des éléments nombreux, auparavant épars: elle reçoit, elle exclut, elle compose, elle décompose. Supprimez le nombre, elle ne peut plus s'exercer, elle n'est plus. Telle n'est pas la vertu de l'âme: elle ne combine point, elle ne désagrège point, il ne lui faut point, de toute nécessité, un ensemble de molécules qu'elle range en ordre; son effet propre, c'est la pensée, le sentiment, la volonté immatériels et indivisibles. Supprimez le corps et toute matière, elle peut être, elle peut agir. Que le corps obéisse ou non à son commandement, il suffit qu'elle ait commandé; dans l'inertie des organes son autorité demeure entière, elle s'accroît de cette inertie même, soit qu'elle s'efforce de la vaincre, ou qu'y renonçant, elle se replie sur soi, et ranime la vie intérieure. Ainsi l'âme vit en elle-même, la force vitale est tout en dehors; ce ne sont donc pas deux causes pareilles, et ce n'est pas une seule et même cause.

4° Qui parle de formes, de couleurs, entend qu'il y a dans l'espace des parties voisines, une substance multiple ou un certain nombre de substances. Retranchez le nombre, vous retranchez le phénomène. Ces idées sont donc invinciblement liées ensemble; l'une donne l'autre de toute nécessité. Au contraire, qu'est-ce qu'une pensée, une volonté, un sentiment? Ces phénomènes emportent-ils la notion d'étendue, de nombre? Non, sans doute. Une substance simple est donc incapable de couleur, de forme, etc., comme une substance multiple est incapable de pensée, de sentiment, etc., de tous ces phénomènes qui n'ont rien à démêler avec l'espace et la pluralité. La comparaison des faits internes et des faits externes, toute seule, abstraction faite de la conscience qui nous révèle directement la substance des premiers, se taisant sur la substance des autres, cette comparaison, disons-nous, suffit pour établir l'immatérialité de l'âme.

5° La nature agit sagement: elle proportionne partout les moyens à la fin. Nul ne conteste ce principe: naturalistes et métaphysiciens s'y conforment également. Ceux qui regardent le monde comme l'effet d'une cause intelligente et libre, et ceux qui n'y voient que le développement fatal d'une matière éternelle et nécessaire, si loin qu'ils soient les uns des autres, se rencontrent là. Si donc l'homme est un, il n'y aura qu'une destinée vers laquelle toutes ses puissances convergeront; si, au contraire, on trouve qu'il y a deux ordres de puissances au service de deux destinées étrangères, il faudra conclure qu'il y a là deux êtres aussi. Or, il n'est pas besoin d'une observation très-prolongée pour reconnaître dans l'homme ce double mouvement. Mettons que ce soit un être purement physique, sa destinée sera la perfection de la vie physique; il aura ce qu'il a maintenant, des organes de digestion, de res-

piration, de circulation, etc.; des sens pour alimenter et préserver cette machine intérieure; des instincts pour en modérer le mouvement et le repos; de l'intelligence enfin, assez pour connaître ce qui lui est utile, pour perfectionner et suppléer l'instinct. Telle est, en effet, en général, l'organisation des animaux: chez eux rien ne trouble la destinée physique, rien ne la dépasse, tout la sert. L'adage d'Hippocrate s'y applique avec rigueur, tout concourt, tout conspire, tout consent. Observez l'homme, vous êtes déconcerté: cette unité que vous devez trouver en lui n'y est pas. Être intelligent, une soif insatiable de vérité le dévore, il l'aime pour elle-même, il en recherche la beauté, non les fruits. Parfois il rencontre ces fruits qu'il ne poursuivait pas: l'industrie, fille de sciences apparemment stériles, le témoigne; mais la théologie, la philosophie n'ont rien à faire avec la santé du corps; la métaphysique, si vaine, aux yeux des matérialistes, séduit et séduira toujours les intelligences. Quelle contradiction dans un être fait pour vivre et bien vivre! Cette sage nature donne à l'homme des ailes pour ramper. Bien mieux, nous achetons la vérité au prix de nos plaisirs matériels, de notre santé, de notre vie même, tandis qu'elle doit être esclave de notre vie, de notre santé et de nos plaisirs. O prodige de sagesse!

Nos passions aussi ne devraient avoir qu'un objet, le bien-être du corps. Combien pourtant nous détachent du monde des sens, nous élèvent au-dessus du monde matériel où elles devraient nous fixer, nous forcent de rompre avec les délices de la vie, et avec la vie s'il le faut. Cette existence qui est le tout de l'homme, l'expose à tout instant, il la sacrifie pour des biens invisibles.

Enfin, dans une créature toute corporelle, qu'est-ce qu'une loi morale qui relègue la recherche du bonheur au-dessous de la recherche du devoir, et au dernier rang la recherche du bonheur corporel?

Evidemment l'homme a deux destinées, et évidemment il est double. Le corps a sa perfection, qui est le meilleur état des organes; l'âme a sa perfection, qui est l'accomplissement de la vérité, de l'amour et de la vertu. La carrière de l'âme est infinie, celle du corps bornée à quelques jours, par conséquent secondaire et subordonnée; et ces combats que l'âme livre au corps ne sont point une contradiction de la puissance qui a fait l'un et l'autre, mais la raison même qui met chaque chose à sa place, le principal avant l'accessoire, le temps après l'éternité.

Voilà les principaux arguments, selon nous très-solides, sur lesquels repose la distinction de l'âme et du corps. Entendons-nous nier par là que si l'on pouvait aller jusqu'au fond, comprendre la nature, l'essence des derniers éléments dans lesquels les choses matérielles se résolvent, on arriverait jusqu'à un élément simple, une monade, une force? Nullement; nous n'entendons pas le nier, ni l'affirmer non plus. La question du spiritualisme et du matérialisme n'est pas engagée dans celle-ci. Descartes et Leibniz sont contraires là-dessus; Descartes est spiritualiste; qui oserait accuser Leibniz d'être matérialiste?

Le spiritualisme n'est pas non plus en cause dans les recherches des savants qui étudient les conditions matérielles des sensations. Ils peuvent décrire l'artifice des impressions, compter les nerfs et les muscles, ils avanceront la physique et la physiologie; mais il faut bien qu'ils le reconnaissent, car c'est la vérité, ils auront beau expliquer jusque dans les moindres détails

le jeu des organes, ils ne sortiront pas de l'impression du mouvement; si avant qu'ils aillent, ils seront toujours aussi loin de la sensation, de la conscience; entre les conditions et le phénomène, entre l'impression et la sensation, entre le mouvement et la conscience il n'y a aucun rapport.

Qu'importe? diront les matérialistes. Qu'importe que le mouvement et la conscience soient d'essence différente, si l'un détermine l'autre, si à la suite de ce qui se passe dans les organes, il se produit des pensées, des sentiments, des volontés qui en dépendent? Ce qu'on appelle l'âme ne sera toujours qu'un autre aspect du corps. Ils ont raison; c'est le nœud de la question.

L'argument, vieux peut-être comme la réflexion humaine, s'est fortifié à travers les âges de tous les faits nouveaux que la science a recueillis; il serait à cette heure invincible, si une autre expérience, qui dément celle-là, ne s'accroissait aussi de jour en jour, rappelant aux hommes que le corps n'est pas maître absolu de nous-mêmes; que l'âme entreprend sur lui comme il entreprend sur elle, et se maintient par son énergie au milieu des plus rudes assauts.

L'état du cerveau fait donc notre esprit et notre caractère, nos idées et nos passions, selon les matérialistes; modifiez-le, vous modifiez le moral de l'homme: ils se suivent invariablement. L'ouverture de l'angle facial détermine l'ouverture de l'esprit. Le volume du cerveau donne les esprits vastes et les esprits étroits. La santé et les maladies du cerveau entraînent la santé de la raison et ses maladies: activité, inertie, régularité, désordre de l'intelligence ont là leur unique cause. Les faits viennent à l'appui et les matérialistes nous étonnent par la foule des observations. Les spiritualistes apportent des faits à leur tour, et justement contraires: des esprits remarquables logés sous un front fuyant et sous un front proéminent des imbéciles; de grands esprits dans une petite tête, et dans une grande tête de petits esprits; enfin de graves lésions du cerveau sans folie, et la folie sans lésion. Les faits démentent les faits, l'observation détruit l'observation. C'est là, il faut l'avouer, une base bien chancelante pour élever un système, matérialisme ou spiritualisme peu importe. Des dissections facilement trompeuses, des évaluations arbitraires, des mesures exclusives, où l'on ne tient pas compte de la dureté et de la mollesse du cerveau, ni des autres influences qu'un moment après on regarde comme décisives et qui peuvent contrarier ou seconder l'influence qu'on veut être dominante; tout cela n'est pas de la science, et ce serait à désespérer de résoudre jamais la question entre le matérialisme et le spiritualisme si l'on ne disposait de part et d'autre que de tels arguments. Attachons-nous à des faits clairs et incontestables. On prétend que la folie est toujours l'effet d'une altération du cerveau; cette assertion est-elle juste? Assurément la folie vient plus d'une fois de cette cause; mais elle a bien aussi d'autres causes: l'ambition, l'amour, la dévotion, qu'on ne niera pas sans doute. Sont-ce des causes physiques? Puis, si la folie se guérit plus d'une fois encore par un traitement physique, elle est souvent guérie par un traitement moral. Les deux procédés séparés réussissent en bien des cas, et en bien des cas se combinent avec bonheur. Or, une idée devenue fixe, une passion devenue exclusive par la faiblesse de la volonté, n'est pas sans doute une lésion nerveuse; et le médecin qui corrige un mauvais jugement, distrait le malade d'une passion dominante, n'opère

pas sans doute sur le cerveau, et ne répare aucune lésion. Ne voit-on pas ici manifestement un être qui peut, il est vrai, recevoir les atteintes d'un être étranger, mais qui est, en définitive, son propre maître, puisqu'il peut, par sa seule vertu, par son seul mouvement, perdre la santé et la recouvrer après l'avoir perdue?

Les matérialistes ajoutent à l'influence du cerveau, l'influence de l'âge, du tempérament, du sexe, du climat, du régime, des maladies. Ici encore les faits abondent. Par malheur pour eux, il y en a qui leur échappent et ruinent leurs conclusions. L'âge fait beaucoup assurément, et il n'y a pas d'hommes de génie à la nourrice; mais il ne fait pas tout, et il y a des enfants à tout âge, comme à tout âge des vieillards. En vain le cerveau a pris de la consistance avec les années; pour mûrir la pensée il faut autre chose: la réflexion, l'expérience, qui n'ont rien à voir avec la dureté et l'élasticité. Tout l'art humain ne nous fait pas vieillir d'une seconde, il accélère ou retarde la maturité de l'esprit par les préceptes, par l'insensible transmission d'une sagesse immatérielle. Suivant Cabanis, la rapidité du sang dans le premier âge donne la témérité, et ce cours qui se ralentit, amène la circonspection; et en effet la circulation du sang, plus ou moins rapide, influe sur nos idées et nos désirs; mais celui qui a été victime de sa témérité se corrige par cette épreuve; est-ce donc que son sang coule moins vite? et la chaleur d'âme qui nous pousse dans les grandes entreprises, dépend-elle de la chaleur du sang, quand on voit tout un peuple s'y précipiter, quand on voit dans des corps glacés une énergie indomptable, l'énergie qu'inspirent les nobles pensées et les grands sentiments? Le cœur bat plus vite en ces entraînements, mais c'est l'âme qui le fait battre.

Le tempérament inspire certaines passions, et le régime les exalte ou les amortit, cela est incontestable; veut-on en conclure que le tempérament et le régime nous donnent toutes nos passions et font toute notre intempérance ou notre vertu? A ce compte, les éclatantes conversions d'où sont sortis les justes et les saints, sont des révolutions d'humeurs. Socrate, né vicieux, devenu plus tard un sage, et attribuant ce changement à la philosophie, lui rend un honneur immérité: il ne voit pas quel changement s'est opéré dans ses organes. Saint Paul et saint Augustin croient plier sous une doctrine immatérielle; ils s'agitent pour dépouiller le vieil homme et créer l'homme nouveau; il y a en effet un homme nouveau en eux, c'est celui que crée la vie qui sans cesse détruit et transforme sans cesse.

Croyons à l'influence toute-puissante du sexe sur l'intelligence et le cœur; mais oublions Clélie, Jeanne d'Arc, Jacqueline Pascal égale par l'énergie à son frère, et les mâles vertus communes à toute la famille des Arnauld; oublions surtout que l'amour de la patrie, l'amour de la vérité et le sentiment religieux ont inspiré ces fermes courages.

Il n'est plus permis de nier l'influence des climats; mais il n'est pas permis, non plus, de la croire invincible aux institutions, à l'expérience, au génie d'un homme. En France, on croit à la puissance du climat, et à la toute-puissance des idées.

Les maladies, excepté celles qui nous enlèvent à nous-mêmes, nous laissent ce que nous sommes, ce que nous nous sommes faits dans la santé, courageux ou lâches, résignés ou révoltés. De là, dans les hôpitaux, parmi les malades atteints du même mal, la diversité de caractères la plus grande, et l'attitude diverse de tous les

hommes devant la mort. Au milieu des supplices, l'âme garde sa sérénité, soutenue par l'invisible espérance, et elle rend affreuse la fin la plus douce, quand elle y mêle ses regrets, ses remords et ses craintes.

En résumé, les matérialistes prouvent, par des faits certains, que le corps agit sur l'âme, et les spiritualistes, à leur tour, prouvent, par des faits également certains, que l'âme agit sur le corps et sur elle-même. Les uns nous défendent de croire que nous sommes de purs esprits ; les autres nous défendent de croire que nous sommes pure matière, à la merci des lois fatales de la nature. La sagesse, recueillant toutes les vérités, affirme que l'homme est à la fois esprit et corps, esprit associé passagèrement à un corps, pour recevoir et lui renvoyer son influence, et former avec lui un tout naturel. « La vérité ne détruit pas la vérité. » E. B.

MATHÉMATIQUES. Sous le nom collectif de *mathématiques*, on désigne un système de connaissances scientifiques, étroitement liées les unes aux autres, fondées sur des notions qui se trouvent dans tous les esprits, portant sur des vérités rigoureuses que la raison est capable de découvrir sans le secours de l'expérience, et qui, néanmoins, peuvent toujours se confirmer par l'expérience, dans les limites d'approximation que l'expérience comporte. Grâce à ce double caractère, que nulle autre science ne présente, les mathématiques, ainsi appuyées sur l'une et sur l'autre basé de la connaissance humaine, s'imposent irrésistiblement aux esprits les plus pratiques comme aux génies les plus spéculatifs. Elles justifient le nom qu'elles portent et qui indique les sciences par excellence, les sciences éminentes entre toutes les autres par la rigueur des théories, l'importance et la sûreté des applications.

Les sciences physiques reposent sur l'expérience et sur l'induction qui généralise les résultats de l'expérience. Les faits dont l'expérience a procuré la découverte, que l'induction a érigés en lois générales, peuvent, à ce double titre, devenir l'objet de connaissances certaines, mais dont la certitude n'est point comparable à celle d'un théorème d'arithmétique ou de géométrie. D'abord l'exactitude du fait attesté par les sens est nécessairement comprise entre les limites d'exactitude des sens ; tandis qu'en mathématiques pures, l'esprit, tout en s'aidant de signes sensibles, n'opère que sur des idées susceptibles d'une précision rigoureuse. En second lieu, l'induction qui généralise les résultats de l'expérience, quoique appuyée sur une probabilité qui peut, dans de certaines circonstances, ne laisser aucune place au doute et entraîner l'acquiescement de tout esprit raisonnable, est un jugement d'une tout autre nature que le jugement fondé sur une déduction mathématique, à la rigueur de laquelle l'esprit ne peut échapper sans tomber dans l'absurdité et dans la contradiction.

D'un autre côté, les démonstrations des vérités mathématiques peuvent toujours se contrôler par l'expérience : en quoi ces vérités diffèrent de celles que l'on se propose d'établir en logique, en morale, en droit naturel, dans toutes les sciences qui ont pour objet des idées et des rapports que la raison conçoit, mais qui ne tombent pas sous les sens. Après qu'un juriconsulte a analysé avec le plus grand soin une question controversée, après qu'il a mis les principes de solution dans l'évidence la plus satisfaisante pour la raison, il ne peut pas, comme le géomètre, fournir au besoin la preuve expérimentale de la justesse de ses déductions, de la bonté de ses solutions.

Si l'on y fait attention, l'on verra que, pour

rendre un compte exact de la dénomination de *sciences positives*, dont on fait aujourd'hui si fréquemment usage, il faut entendre par là les sciences ou les parties des sciences dont les résultats sont, comme ceux des mathématiques, susceptibles d'être contrôlés par l'expérience.

La vérification empirique qu'une loi mathématique comporte peut être rigoureuse ou approchée. On peut vérifier par l'expérience une proposition d'arithmétique (par exemple, qu'un nombre ne peut être décomposé que d'une seule manière en facteurs premiers), et, dans ce cas, la proposition se vérifiera rigoureusement sur tous les exemples qu'il plaira de choisir. On peut aussi vérifier par l'expérience une proposition de géométrie, comme celle-ci : Les bissectrices des trois angles d'un triangle se coupent en un même point ; mais en ce cas la vérification, comme celle d'une loi physique, n'aura lieu qu'approximativement, avec une approximation d'autant plus grande qu'on opérera avec plus de soin et en s'aidant d'instruments plus parfaits. Au reste, il y a des propositions de géométrie qui admettent une vérification empirique rigoureuse, par exemple celle-ci : Le nombre des angles solides d'un polyèdre, ajouté au nombre de ses faces, donne une somme toujours supérieure de deux unités au nombre de ses arêtes. En général, tout ce qui peut se vérifier par dénombrement ou calcul (c'est-à-dire à l'aide de signes auxquels l'esprit impose une valeur idéale, fixe et déterminée) admet une vérification rigoureuse ; toute vérification qui implique une opération de mesure ou une construction à l'aide d'instruments physiques ne saurait être qu'approchée.

Si, dans l'exposition des doctrines mathématiques, on rencontrait des principes, des idées, des conclusions qui ne pussent être soumises au *critérium* de l'expérience ; si l'on trouvait dans les écrits des géomètres des discussions concernant des questions de théorie que l'expérience ne pourrait trancher, on serait averti par cela seul que ces questions ne sont pas, à proprement parler, mathématiques ou scientifiques ; qu'elles rentrent dans le domaine de la spéculation philosophique dont la science positive, quoi qu'on fasse, ne peut s'isoler complètement, et dont elle ne s'isolerait, si la chose était possible, qu'aux dépens de sa propre dignité.

Soit, par exemple, la question du passage du commensurable à l'incommensurable, qui se présente à chaque pas en géométrie, en mécanique, et, en général, quand il s'agit de rapports entre des grandeurs continues. Il est clair que lorsqu'un raisonnement a conduit à établir de tels rapports dans l'hypothèse de la commensurabilité, quelque petite que soit la commune mesure, on a établi tout ce qui peut se vérifier par l'expérience : car, dès qu'il s'agit de passer à des mesures effectives, on ne peut entendre par grandeurs incommensurables que celles dont la mesure est d'autant plus petite qu'on opère avec des instruments plus parfaits. Lors donc que les géomètres, non contents de cette simple remarque, se mettent en frais de raisonnements pour prouver que le rapport établi dans le cas de la commensurabilité subsiste encore quand on passe aux incommensurables ; lorsqu'ils imaginent à cet effet divers tours de démonstration, directs ou indirects, ils ne font en réalité ni de la géométrie, ni de la mécanique, ni des mathématiques proprement dites : ils font l'analyse et la critique de certaines idées de l'entendement, non susceptibles de manifestation sensible ; ils se placent sur le terrain de la spéculation philosophique.

Nous en dirions autant, à plus forte raison, des théories sur les valeurs négatives, imaginaires, infinitésimales; théories qu'il faut bien aborder, qu'il n'y a pas moyen d'é luder dans l'exposition didactique de la science du calcul, mais que chaque géomètre conçoit à sa manière, et qui sont un sujet immanent de controverses que ne peuvent trancher ni des démonstrations formelles, ni le contrôle de l'expérience, tandis que tout le monde est d'accord sur les résultats positifs et proprement scientifiques: chacun sait, par exemple, quelles règles il faut appliquer pour trouver infailliblement les racines négatives d'une équation algébrique, soit qu'il adopte sur les racines négatives la manière de voir de Carnot, de d'Alembert ou de tout autre. L'union intime et pourtant la mutuelle indépendance de l'élément philosophique et de l'élément scientifique dans le système de la connaissance humaine se manifestent ici par ce fait bien remarquable, que l'esprit ne peut régulièrement procéder à la construction scientifique sans s'appuyer sur une théorie philosophique quelconque, et que, néanmoins, les progrès et la certitude de la science positive ne dépendent point de la solution donnée à la question philosophique.

Au premier rang des questions philosophiques, en mathématiques comme ailleurs, se placent celles qui portent sur la valeur représentative des idées. L'algèbre n'est-elle qu'une langue conventionnelle, ou bien est-ce une science ayant pour objet des rapports qui subsistent entre les choses, indépendamment de l'esprit qui les conçoit? Tout le calcul des valeurs négatives, imaginaires, infinitésimales, n'est-il que le résultat de règles admises par conventions arbitraires; ou toutes ces prétendues conventions ne sont-elles que l'expression nécessaire de rapports que l'esprit est obligé sans doute de représenter par des signes de forme arbitraire, mais qu'il ne crée point à sa guise, et qu'il saisit seulement en vertu de la puissance qu'il a de généraliser et d'abstraire? Voilà ce qui partage les géomètres en diverses écoles; voilà le fond de la philosophie des mathématiques, et c'est aussi le fond de toute philosophie. Comme toute connaissance, depuis la plus grossière jusqu'à la plus raffinée, implique un rapport entre un objet perçu et une intelligence qui le perçoit, la forme de la connaissance peut toujours de prime abord être attribuée indifféremment à la constitution de l'intelligence qui perçoit, ou à la constitution de l'objet perçu: de même que le déplacement relatif des diverses parties d'un système mobile peut, de prime abord, être indifféremment attribué au déplacement absolu de l'une ou de l'autre partie du système. Mais il y a des analogies, des inductions philosophiques qui mènent à préférer telle hypothèse à telle autre logiquement admissible, et qui, même en certains cas, sont de nature à exclure tout doute raisonnable, bien qu'il n'y ait pas de démonstration formelle ou d'expérience possible pour réduire à l'absurde la contradiction sophistique.

Démontrer logiquement que certaines idées ne sont point de pures fictions de l'esprit, n'est pas plus possible qu'il ne l'est de démontrer logiquement l'existence des corps; et cette double impossibilité n'arrête pas plus les progrès des mathématiques positives que ceux de la physique positive. Mais il y a cette différence, que la foi à l'existence extérieure des corps qui fait partie de notre constitution naturelle, est, comme on dit, une croyance du sens commun, bien qu'en ceci l'induction philosophique puisse venir au besoin à l'appui du sens commun; tandis qu'il faut se familiariser, par la culture des sciences,

avec le sens et la valeur de ces idées spéculatives sur lesquelles on ne tomberait pas sans des études scientifiques. C'est ce qu'exprime ce mot fameux attribué à d'Alembert: « Allez en avant, et la foi vous viendra; » non pas une foi aveugle, machinale, produit irréflecti de l'habitude, mais un acquiescement de l'esprit, fondé sur la perception simultanée d'un ensemble de rapports qui ne peuvent que successivement frapper l'attention du disciple, et d'où résulte un faisceau d'inductions auxquelles la raison doit se rendre, en l'absence d'une démonstration logique que la nature des choses ne permet pas d'organiser.

La philosophie des mathématiques consiste encore essentiellement à discerner l'ordre et la dépendance rationnelle de ces vérités abstraites dont l'esprit contemple le tableau; à préférer tel enchaînement de propositions à tel autre aussi rigoureux, et, en ce sens, aussi irréprochable logiquement, parce que l'un satisfait mieux que l'autre à la condition de faire ressortir cet ordre et ces connexions, tels qu'ils sont donnés par la nature des choses, indépendamment des moyens que nous avons de transmettre et de démontrer la vérité. Il est évident que ce travail de l'esprit ne saurait se confondre avec celui qui a pour objet l'extension de la science positive, et que les raisons de préférer un ordre à un autre sont de la catégorie de celles qui ne s'imposent point par voie de démonstration logique.

Nous avons dit que les sciences mathématiques ont pour caractère essentiel de s'appuyer uniquement sur des principes que la raison saisit sans le secours de l'expérience, de manière pourtant que les conclusions de la théorie puissent être constamment contrôlées par l'expérience. Du moment qu'on invoque des principes, des lois ou des faits qui ne peuvent être donnés, ou qui, du moins, dans l'état de nos connaissances, ne sont donnés que par l'expérience, on sort du cadre des mathématiques pures, on entre dans le domaine de ces sciences mixtes, que l'on connaît sous le nom de sciences physico-mathématiques, ou sous toute autre dénomination analogue. Ainsi, les conditions qui fixent le cadre des mathématiques pures doivent tenir, d'une part, à la manière d'être des choses, d'autre part à l'organisation de l'esprit humain; et dès lors il est peu probable, *a priori*, qu'on puisse soumettre les mathématiques pures à une classification systématique du genre de celles qui nous séduisent par leur simplicité et leur symétrie, quand il s'agit d'idées que l'esprit humain crée de toutes pièces et peut arranger à sa fantaisie. Chose remarquable! les mathématiques, sciences exactes par excellence, sont du nombre de celles où il y a le plus de vague et d'indécision dans la classification des parties, où la plupart des termes qui l'expriment se prennent, tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint, selon le contexte du discours et les idées propres à chaque auteur, sans qu'on soit parvenu à en fixer nettement et rigoureusement l'acception dans une langue commune: ce que n'auraient pas manqué de faire depuis longtemps, si la chose était possible, tant d'hommes éminents qui s'y sont appliqués. Toutes les fois qu'un rapport est parfaitement déterminé de sa nature, on tombe bientôt d'accord d'un signe précis pour l'exprimer. Le vague de la langue accuse souvent l'imperfection de notre connaissance, et alors l'effet disparaît avec la cause; mais il accuse plus souvent encore l'impossibilité absolue d'exprimer avec les signes du langage, en leur conservant toujours la même

valeur fixe, des rapports dont nous ne disposons pas, et qui admettent, malgré nous, des modifications soumises à la loi de continuité, l'une des grandes lois de la nature. C'est ce qui arrive à l'égard des termes employés pour diviser en compartiments le domaine des mathématiques; et rien ne montre mieux que l'objet des mathématiques subsiste hors de l'esprit humain, et indépendamment des lois qui gouvernent notre intelligence.

Il n'est guère plus aisé de donner du système une définition proprement dite, uniquement tirée de l'essence de l'objet défini, qu'il ne l'est de définir et de classer les diverses parties du système. Les mathématiques pures ont pour objet les idées de nombre, de grandeur, d'ordre et de combinaison, d'étendue, de situation, de figure, et même les idées de temps et de forces, quoique, pour celles-ci, on ne puisse pousser bien loin la construction scientifique sans emprunter les données de l'expérience. Toutes ces idées s'enchaînent et se combinent de diverses manières et donnent lieu à des rapprochements souvent très-inattendus; mais ont-elles un caractère commun qui rende philosophiquement raison de leur parenté scientifique, et dont l'idée soit l'idée même des mathématiques prises dans leur ensemble? On n'a pas eu de peine à apercevoir que les lignes, les surfaces, les angles, les forces, etc., sont des grandeurs mesurables, et l'on en a tiré cette définition vulgaire, aux termes de laquelle les mathématiques sont les sciences qui traitent de la mesure des grandeurs; mais, avec un peu plus d'attention, on remarque qu'une foule de théorèmes sur les nombres peuvent être conçus indépendamment de la propriété qu'ont les nombres de servir à la mesure des grandeurs; qu'une multitude de propriétés des figures (celles qu'on appelle *descriptives*, par opposition aux relations *métriques*) seraient parfaitement intelligibles, quand même on ne considérerait pas les lignes, les angles, etc., comme des grandeurs mesurables; que dans l'algèbre, enfin, les symboles algébriques peuvent souvent dépouiller toute valeur représentative de quantités réelles ou de grandeurs, sans que les formules cessent d'avoir une signification. D'après ces considérations, on pourrait dire que les spéculations mathématiques ont pour caractère commun et essentiel de se rattacher à deux idées ou catégories fondamentales: l'idée d'ORDRE, sous laquelle il est permis de ranger, comme autant de variétés ou de modifications spécifiques, les idées de *situation*, de *configuration*, de *forme* et de *combinaison*; et l'idée de GRANDEUR, qui implique celle de *quantité*, de *proportion* et de *mesure*. Cette distinction catégorique, dont on a mal à propos cherché le germe dans un passage assez insignifiant d'Aristote (*Métaph.*, liv. XI, ch. III), et sur laquelle, de nos jours, les ingénieux écrits de M. Poincaré ont appelé l'attention des géomètres philosophes, a pour auteur Descartes, qui l'a exprimée avec une netteté parfaite dans les termes suivants :

« Atqui videmus neminem fere esse, si prima tantum scholarum limina tetigerit, qui non facile distinguat ex iis quæ occurrunt, quidnam ad mathesim pertineat, et quid ad alias disciplinas. Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ordo vel mensura examinatur, ad mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto talis mensura quaerenda sit; ac proinde generalem quandam esse debere scientiam, quæ id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addicta quæri potest, eademque, non adscriptio vocabula, sed

jam inveterato atque usu recepto, mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod alia scientiæ et mathematicæ partes appellantur. » (*Regulæ ad directionem ingenii*, reg. IV.)

Au lieu donc de cette unité systématique qu'il est dans la nature de l'esprit humain de rechercher, et que la définition vulgaire des mathématiques semble promettre, nous tombons sur un cas de *dualité*, à moins que nous ne nous élevions à des abstractions plus hautes et à des systèmes plus hardis, en considérant avec Leibniz l'espace comme l'ordre des phénomènes simultanés, le temps comme l'ordre des phénomènes successifs: auquel cas il semble que toute spéculation mathématique se rattachant médiatement et immédiatement à l'idée d'ordre, l'unité systématique serait rétablie.

Mais, sans faire de telles excursions dans la région de la métaphysique, en nous tenant à la distinction posée par Descartes, nous devons fixer l'attention sur une circonstance très-digne de remarque, à savoir, que, pour les applications aux phénomènes de la nature, les spéculations mathématiques dont l'importance est sans comparaison la plus grande, sont précisément celles qui se rattachent à notre seconde catégorie, ou qui portent sur la mesure des grandeurs. Aussi, tandis que les philosophes, depuis Pythagore jusqu'à Képler, avaient cherché vainement dans des idées d'ordre et d'harmonie, mystérieusement rattachées aux propriétés des nombres purs, la raison des grands phénomènes cosmiques, la vraie physique a été fondée le jour où Galilée, rejetant des spéculations depuis si longtemps stériles, a conçu l'idée, non-seulement d'interroger la nature par l'expérience, comme Bacon le proposait de son côté, mais en outre de préciser la forme générale à donner aux expériences, en leur assignant pour objet immédiat la mesure de tout ce qui est mesurable dans les phénomènes naturels. Et pareille révolution a été faite en chimie, un siècle et demi plus tard, quand Lavoisier s'est avisé de soumettre à la balance, c'est-à-dire à la mesure, des phénomènes dans lesquels on ne songeait généralement à étudier que ce par quoi ils se rattachent aux idées de combinaison et de forme. C'est cette même direction que l'on poursuit et que l'on poursuivra longtemps encore dans l'étude de phénomènes bien autrement compliqués, lorsqu'on tâche de mesurer par la statistique tout ce qu'ils peuvent offrir de mesurable.

Lors même que l'on considère les mathématiques comme un corps de doctrine abstraite, indépendamment de toute application aux lois des phénomènes physiques, il faut reconnaître que les parties dont l'organisation logique a reçu le plus de perfection, celles qui ont été soumises aux méthodes les plus générales et les plus uniformes, et qui, finalement, ont donné lieu à la construction d'une langue réputée avec raison la plus parfaite de toutes, sont aussi celles qui concernent la grandeur ou la quantité. Là est le fondement réel de la distinction entre la *synthèse* et l'*analyse*, telle que les géomètres l'entendent et doivent l'entendre, dans l'état présent de la doctrine. Nous devons renvoyer à d'autres articles pour l'exposition des théories des logiciens sur la nature et sur le contraste de ces deux opérations de l'esprit. Pour l'objet que nous avons en vue, il suffit de se reporter à la distinction que Kant a faite entre les jugements analytiques et synthétiques (voy. JUGEMENT): distinction lumineuse et simple, si on la dégage des formes scolastiques dans lesquelles s'est trop complu ce grand logicien.

En effet, quand nous étudions un objet, nous pouvons partir de certaines propriétés de l'objet, exprimées par des définitions; puis, sans avoir besoin de fixer davantage notre attention sur l'objet, en ayant soin seulement de ne point enfreindre les règles de la logique, arriver à des conclusions ou à des jugements que Kant qualifie d'analytiques, qui éclaireissent et développent la connaissance de l'objet plutôt qu'ils ne l'étendent, à proprement parler: car on était censé nous donner implicitement, avec les notions exprimées par les définitions d'où nous sommes partis, toutes les conséquences que la logique est capable d'en tirer. Ou bien, au contraire, nous pouvons avoir besoin de laisser notre attention fixée sur l'objet même, pour trouver, soit par expérience, soit par quelque considération ou construction que la nature de l'objet suggère, une propriété de cet objet qui n'était pas implicitement contenue dans les termes de la définition, qui ne pouvait pas en être tirée par la force de la logique seule. Les jugements par lesquels nous affirmons l'existence de telles propriétés dans l'objet, sont ceux que Kant qualifie de synthétiques, et qui véritablement étendent la connaissance que nous avons de l'objet. La synthèse est empirique, s'il nous faut recourir à l'expérience pour obtenir cet accroissement de connaissance; dans le cas contraire, la synthèse est dite *a priori*; et cette dernière synthèse est celle que l'on pratique en mathématiques pures.

Par exemple, je veux prouver que deux lignes droites A, B, situées dans l'espace de manière à ne pas se rencontrer, sont coupées par trois plans parallèles en parties proportionnelles; et pour cela j'imagine ou je construis idéalement une troisième droite C, joignant un point de la droite A à un point de la droite B. On a déjà prouvé que les droites A et C qui se coupent, sont coupées par les trois plans parallèles en parties proportionnelles; la même proposition est valable pour le système C et B; et par l'intermédiaire de la droite C construite auxiliairement, la proposition se trouve aussi étendue au système des droites A et B qui ne se coupent point. Peu importe que la construction soit indiquée ou non par une figure; l'essentiel est qu'elle se fasse par la pensée; et pour cette construction ou synthèse idéale, d'où sort la démonstration, il faut la contemplation de l'objet même; il ne suffit pas de se laisser aller aux déductions de la logique.

Or, si l'on a appelé procédé synthétique celui qui consiste à tirer successivement de la contemplation de la nature spéciale de l'objet, les constructions propres à manifester les vérités qu'on a en vue d'établir, il conviendra d'appeler, par opposition, procédé analytique celui qui consiste à définir l'objet une fois pour toutes, et à tirer ensuite de cette définition toutes les propriétés de l'objet, en appliquant des règles fournies par une théorie plus générale: par exemple, s'il s'agit d'un objet géométrique, en appliquant des règles qui conviennent, non-seulement aux grandeurs géométriques, mais à des grandeurs quelconques.

C'est dans ce sens que les géomètres modernes ont été amenés à faire usage des termes d'analyse et de synthèse, acception très-différente de celle que leur donnaient les géomètres de l'antiquité grecque, au rapport de Pappus et de Théon, qui attribue à Platon l'honneur de l'invention de l'analyse en géométrie. Cette acception moderne, qu'on n'a pas cru pouvoir justifier, parce qu'on n'en voyait pas bien la liaison avec le sens dans lequel les logiciens prennent les mêmes termes, montre, à notre avis, que, sans

s'en rendre nettement compte, les géomètres modernes ont saisi, à la manière de Kant, le caractère important par lequel contrastent les deux procédés généraux que l'esprit peut suivre dans la recherche de vérités ignorées ou dans la démonstration de vérités acquises. En mathématiques, on entend maintenant, par analyse, l'algèbre et toutes les branches du calcul des grandeurs, opéré à l'aide de signes généraux qui ont fait disparaître toute trace de ce qu'il y avait de spécial et de particulier dans la nature de ces grandeurs. Les règles du calcul une fois assises sur un petit nombre de propriétés fondamentales des grandeurs, le calcul devient une langue, un instrument logique qui fonctionne, pour ainsi dire, de lui-même, sans que l'attention ait besoin d'être fixée sur autre chose que sur le maintien des règles du calcul.

On devra appeler en conséquence, et l'on appelle effectivement géométrie analytique, une méthode pour démontrer certaines séries de vérités géométriques, en exprimant d'abord, à l'aide d'une synthèse préliminaire, les propriétés caractéristiques de l'objet que l'on considère, de façon que toutes les autres propriétés puissent s'en déduire par les seules forces du calcul, et qu'on puisse ensuite faire abstraction de l'objet considéré, pour s'appliquer entièrement à surmonter les difficultés de calcul, s'il s'en présente. On appellera mécanique analytique une méthode pour traduire d'un seul coup, dans la langue du calcul, les conditions d'équilibre ou de mouvement tenant à la nature spéciale des grandeurs qui figurent en mécanique, de manière qu'après cette traduction préliminaire on n'ait plus qu'à appliquer les règles générales du calcul; et ainsi de suite.

L'avantage de la méthode analytique ainsi définie consiste principalement dans la généralité et la régularité de ses procédés; tandis que les procédés synthétiques, qui ne nous laissent jamais perdre de vue l'objet spécial de nos recherches, permettent de saisir le caractère le plus immédiatement applicable à la manifestation de la propriété qu'on veut établir, et ont souvent sur les procédés analytiques l'avantage de la simplicité et de la brièveté.

Maintenant que nous avons tâché de faire ressortir la valeur et le sens véritable de la distinction établie par Kant, il doit nous être permis de critiquer l'usage qu'il en a fait pour opposer les mathématiques, toujours fondées, suivant lui, sur une synthèse *a priori*, aux spéculations métaphysiques, qui ne consisteraient qu'en jugements analytiques. Il a méconnu, d'une part, que l'induction fournit au jugement, en fait de spéculations philosophiques, la base que lui fournit l'expérience ou la synthèse empirique, en fait de spéculations sur les lois du monde sensible; d'autre part, que les mathématiques n'ont pas moins besoin de l'analyse que de la synthèse, dans l'acception même qu'il a donnée à ces termes. Le caractère distinctif du *corollaire*, c'est d'être implicitement donné avec la proposition dont il résulte, et d'en pouvoir être tiré logiquement, sans synthèse nouvelle; mais la tâche de mettre en relief certains corollaires n'en est pas moins difficile et importante. Les résultats d'un calcul sont implicitement contenus dans les données du calcul. L'organisation des méthodes, en mathématiques comme dans les autres sciences, a pour but d'économiser le travail du jugement synthétique; et c'est en mathématiques qu'on a les plus beaux exemples de telles méthodes.

Leibniz, aussi grand philosophe que Kant, et, de plus, grand géomètre, a voulu distinguer les

mathématiques de la métaphysique, en ce que, suivant lui, les démonstrations s'appuieraient, en mathématiques sur le principe d'identité, et en métaphysique sur le principe de la raison suffisante. Nous contestons encore cette distinction. Si, pour prouver la règle du parallélogramme des forces, on s'appuie sur cet axiome, que la résultante de deux forces égales est dirigée suivant la bissectrice de l'angle des forces, parce qu'il n'y aurait pas de raison pour qu'elle inclinât plus vers une composante que vers l'autre, on n'aura pas plus empiété sur le domaine de la métaphysique, que lorsqu'on s'appuie, en géométrie, sur cet axiome, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Nous persistons à penser que le caractère distinctif des mathématiques doit se tirer de ce qu'elles ont pour objet des vérités que la raison saisit sans le concours de l'expérience, et qui, néanmoins, comportent toujours la confirmation de l'expérience.

En voyant des personnages tels que Leibniz et Kant mettre ainsi en contraste, opposer l'un à l'autre les deux grands corps de doctrine qui sont l'objet des spéculations des géomètres et de celles du philosophe, soit qu'on adopte ou qu'on rejette l'explication qu'ils ont donnée de cette dualité ou de cette symétrie contrastante, on est suffisamment averti qu'il doit y avoir pour le philosophe des raisons toutes spéciales de ne pas rester étranger aux théories de mathématiques pures. Il n'est pas mal, sans doute, qu'un philosophe soit astronome, chimiste, géologue, botaniste : car toutes nos connaissances s'enchaînent, toutes sont subordonnées dans leurs développements aux lois de l'esprit humain, qu'elles manifestent à leur manière; toutes, en conséquence, sont propres à fournir des exemples qui donnent du relief et du jour aux conceptions du philosophe; mais, pour cette utilité accessoire, l'astronomie, la géologie, la botanique sont des sciences qui peuvent très-bien se remplacer les unes les autres, ou être remplacées par d'autres. On connaît la fameuse inscription de Platon; et il ne viendrait à personne l'idée qu'un philosophe puisse écrire sur la porte de son école : « Que nul n'entre ici, s'il n'est botaniste ou géologue. » L'histoire des mathématiques offre une série de noms tels que ceux de Pythagore, de Platon, de Proclus, de Descartes, de Leibniz, série qui, pour la signification philosophique, n'a sa pareille dans les annales d'aucune autre branche des sciences positives. C'est que les spéculations du géomètre et celles du philosophe sont seules comparables pour la généralité; c'est que seules elles relèvent au même degré de la faculté dominante et régulatrice de l'esprit humain, c'est-à-dire de la raison. *Sophie germana mathesis*, a dit avec précision l'élegant auteur de l'*Anti-Lucrece*. La philosophie a aussi son côté empirique, et par ce côté elle tient de très-près, quelque système que l'on adopte, à la science empirique qui traite du jeu des organes, de l'économie et du trouble des fonctions de la vie, en un mot, à l'histoire naturelle de l'homme; mais les spéculations philosophiques, dans ce qu'elles ont de rationnel et dans ce qui est le vrai fondement de leur prééminence, appellent, exigent (on peut le dire) la connaissance au moins sommaire de ces vastes découvertes que l'esprit humain a su faire dans le monde des idées, et qui ont amené d'autres découvertes si glorieuses dans les lois et dans les êtres du monde sensible. Les grands esprits, à qui ce secours a manqué, l'ont senti et vivement regretté.

On consultera avec fruit, sur plusieurs questions traitées ou indiquées dans cet article :

A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, Paris, 1831, 2 vol. in-8; — H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, Paris, 1849, 2 vol. in-8; — A. Laugel, *les Problèmes de la nature*, Paris, 1864, in-12. A. C.

MATIÈRE. Le mot *matière* a, dans le langage philosophique, deux acceptations parfaitement distinctes; quelquefois, il indique l'être indéterminé en général, par opposition à la *forme*, qui marque la détermination : c'est l'*ὄλη πρόκλη* de plusieurs philosophes anciens de la Grèce, la *substance* d'Aristote, τὸ ὑποκείμενον, devenue depuis la *causa materialis* de la scolastique; plus ordinairement, on appelle matière l'ensemble des corps qui composent l'univers visible : la matière alors s'oppose, non plus à la forme, mais à l'esprit, et, par suite, le matérialisme au spiritualisme. Nous ne nous étendons pas longuement sur le problème de la matière considérée sous le premier point de vue, nous bornant à quelques aperçus historiques, et renvoyant pour le fond des choses à l'article SUBSTANCE. Nous traiterons, au contraire, avec une certaine étendue, les problèmes difficiles et considérables qui s'offrent nécessairement à la pensée, quand on envisage la matière comme l'opposé de l'esprit, soit dans la réalité de son être, soit dans ses qualités, soit dans son essence.

La plupart des systèmes philosophiques de l'antiquité s'accordent à reconnaître la matière comme un des premiers principes des choses; mais tandis que les uns lui refusent toute énergie propre et placent en face ou au-dessus d'elle un autre principe destiné à la féconder, les autres la croient capable de se féconder elle-même et de faire éclore, par sa seule vertu, tous les germes contenus en son sein. Les premiers de ces systèmes sont dualistes, les seconds sont panthéistes.

Une des plus anciennes écoles philosophiques de l'Inde, celle peut-être où le génie oriental s'est développé avec le plus de liberté et de puissance, l'école sânkhya, pose à l'origine des choses une matière primitive qu'elle appelle *prakriti*, ou *moula-prakriti*, ou encore *pradhâna* (voy. Coitebrooke, *Premier essai sur la philosophie des Hindous*); c'est l'être, non encore déterminé, renfermant en soi toutes les formes de l'existence sans en revêtir aucune; c'est la substance sans attributs qui la circonscrivent, la cause sans effets où elle se précipite et se déploie. La matière du système sânkhya, ce n'est point la nature visible, l'univers matériel, lequel est un univers parfaitement déterminé; c'est la nature invisible, la nature naturante, comme ont dit des panthéistes plus récents; c'est la matière indéterminée, antérieure à toutes les formes, soit corporelles, soit spirituelles. La preuve, c'est que le second principe placé par l'école sânkhya après la matière, c'est l'intelligence, *boudhi*; et le troisième principe placé après l'intelligence, c'est la conscience, *akankara*, l'intelligence étant ici une première détermination de la matière, et la conscience une détermination de l'intelligence elle-même; de sorte que la loi suprême des choses fait passer sans cesse l'indéterminé au déterminé et la matière à la forme, par une série de déterminations de plus en plus concrètes et de formes de plus en plus précises.

Il faut entendre à peu près dans le même sens la première philosophie de la Grèce, la philosophie de Thalès, d'Anaximène, d'Héraclite, quand elle admet soit l'humide, soit l'air, soit le feu, comme la matière de toutes choses. La matière joue ici un double rôle : elle est à la fois la cause universelle et l'universelle substance, le principe mâle et le principe femelle, le germe de tous les êtres et la force qui les fait épanouir. Chez Anaxagore, au contraire, et chez Empédocle, les

deux principes se distinguent et se séparent. Toutes les formes sont contenues dans une matière primitive; mais il faut, selon Anaxagore, que l'*Intelligence* débrouille le chaos des *homœoméries*; il faut, selon Empédocle, que l'*Amitié* et la *Haine* unissent ou séparent les quatre Éléments.

Platon et Aristote donnent à la théorie de la matière un degré supérieur de précision et de profondeur. Le disciple hardi de Socrate nous fait assister, dans le *Timée*, à la formation du monde. Il nous représente Dieu comme un artiste incomparable qui veut faire de l'univers le plus beau et le plus harmonieux des ouvrages. Or, il faut deux choses à un artiste, outre la puissance et le génie : il lui faut une matière à laquelle s'applique son art; il lui faut, de plus, un modèle, un idéal qu'il s'attache à réaliser. Platon admet donc trois principes des choses : Dieu, la matière, et les idées éternelles, exemplaires primitifs de tous les êtres. Sont-ce là pour Platon trois principes séparés, indépendants l'un de l'autre? On pourrait le croire, à s'en tenir à la lettre de certains dialogues; mais, pour peu qu'on pénètre dans l'esprit de la philosophie platonicienne, on reconnaît que les idées et Dieu se résolvent dans un seul et même principe, considéré sous deux points de vue : les idées ne pouvant exister par elles-mêmes et formant une hiérarchie qui trouve en Dieu son dernier sommet et son point d'appui nécessaire; Dieu ne pouvant lui-même être conçu sans les idées, lesquelles déterminent son essence absolue et font de lui, à la place d'une unité abstraite et morte, un principe de réalité, de mouvement et de vie. Restent maintenant en face l'un de l'autre le principe supérieur et divin et le principe matériel. Faut-il admettre leur indépendance absolue? Mais quoi! l'unité n'est-elle pas la loi suprême de la pensée et de l'existence? Comment d'ailleurs élever à la dignité de premier principe cette matière sans forme, sans puissance, sans règle et sans loi, *espèce difficile et obscure*, à peine saisissable à l'Intelligence; car elle n'est atteinte ni par la pensée pure, ni par les sens, mais par une sorte de raisonnement bâtarde? La perplexité de Platon est grande. On sent que le problème tourmente et surpasse presque son génie. Il appelle à son secours les métaphores les plus bizarres. La matière est la mère de toute chose sensible; elle est moins que la mère, elle est la nourrice de la génération. En général, on pense reconnaître dans toute la suite du *Timée* un effort constant de Platon pour atténuer l'importance de la matière, pour amoindrir sa réalité, sans toutefois la détruire complètement. C'est au point qu'elle semble quelquefois réduite à un récipient pur et simple, à l'espace vide, au lieu. Et il ne faut pas s'en étonner : l'existence de la matière, en effet, considérée comme principe distinct et indépendant, était en contradiction formelle avec l'esprit de la doctrine platonicienne. La clef de cette doctrine, c'est la dialectique, et le résultat de la dialectique, c'est la théorie des idées. Or, pour la dialectique, il n'y a d'être que dans le général; tout le reste n'est que négations et limites. Les idées et leur principe supérieur, l'unité, voilà la source et le fond de toute réalité. Que peut être la matière dans une pareille doctrine? Un principe purement logique. Aussi voyons-nous Platon, dans le *Sophiste*, la réduire au non-être, opposé à l'être; à l'autre, comme il dit, opposé au même. Les idées, suivant la doctrine subtile et profonde de ce dialogue, les idées sont plusieurs; par là même, elles sont différentes les unes des autres et, partant, imparfaites et relatives. Voilà donc deux principes nécessaires : un principe positif,

le bien, l'être, le même; et un principe négatif le non-être, l'autre; les idées résultent du commerce de ces deux principes, commerce obscur, mystérieux, ineffable, mais nécessaire. On voit que Platon, avant de toucher à l'explication du monde sensible, avait déjà rencontré, au sein même du monde idéal, ce problème épineux et redouté : Comment la variété sort-elle de l'unité, et de l'identité la différence? Et Platon avait cru résoudre ce problème. Le moyen maintenant de résister à l'entraînement de la logique, et de ne pas étendre et généraliser la solution entrevue? De Dieu à l'idée, de l'idée au monde sensible, même question, même mystère; Platon devait donner à la difficulté le même dénoûment.

C'est ce qui est confirmé par le témoignage si imposant d'Aristote. Au premier livre de la *Métaphysique*, le disciple intelligent, l'adversaire loyal de Platon, réduisant la doctrine de son maître à la forme la plus précise et la plus sévère, se charge de la construire tout entière avec deux principes : l'Un, identique au bien, comme forme; et comme matière, la dyade indéfinie du grand et du petit, principe de la différence. L'Un, c'est Dieu. Un premier commerce de l'Un et de la dyade produit les idées. Une nouvelle intervention de la dyade s'introduisant, non plus dans l'unité absolue, mais dans les idées, produit les choses sensibles.

Ainsi envisagé, le système de Platon devient un système tout logique et tout abstrait, d'où sont bannies à jamais la réalité et la vie, une sorte de panthéisme mathématique, où les êtres de la nature s'évanouissent dans les idées et les nombres, où les nombres eux-mêmes s'absorbent dans une creuse et vide unité.

Aristote rejeta ce système, et entreprit de restituer à la nature ses droits méconnus, à l'aide d'une théorie meilleure de la matière. L'auteur de la *Métaphysique* fait reposer toute sa doctrine sur l'opposition de la matière et de la forme, ou, ce qui est pour lui la même chose, de la puissance et de l'acte. Dieu est l'acte pur, séparé de toute matière, la forme parfaite et accomplie. En face de cette forme sublime existe une matière éternelle; mais il faut bien comprendre la nature de la matière aristotélicienne et ses conditions d'existence. Ce n'est point le chaos primitif rêvé par les poètes; ce n'est pas, non plus, la matière sans forme du *Timée*, autre rêverie de l'imagination : c'est une matière réelle et substantielle, c'est-à-dire une matière qui, loin d'être séparée de la forme, ne peut être conçue sans elle que par l'abstraction.

Toute matière a une forme, et, qui plus est, une forme déterminée, laquelle exclut la présence actuelle de toute autre forme. C'est en ce sens qu'Aristote exige, pour composer un être réel, trois choses : premièrement, une matière ou, en d'autres termes, une substance renfermant en puissance un certain nombre de formes déterminées; secondement, une certaine forme actuelle; troisièmement, enfin, la privation de toutes les autres formes possibles.

Le monde péripatéticien est un ensemble d'êtres profondément distincts et individuels, qui sans cesse passent de la puissance à l'acte, d'une forme à une autre forme, dans un progrès d'actualisation sans fin. Rien ne manque à ce monde, à ce qu'il semble, pour se développer éternellement : il a l'existence, il a la force, il a même le mouvement. Que lui faut-il de plus, et en quoi Dieu est-il nécessaire? Il faut au mouvement du monde une fin et une loi, car nul être ne se meut que pour un but précis et suivant une direction déterminée. Or, toutes les fins particulières supposent une fin générale et suprême qui est le

bien. Dieu est le bien; c'est à ce titre qu'il veut le monde, ou plutôt qu'il l'attire à lui. Mais comme il ne l'a point fait, il ne le connaît pas, et il ne saurait l'aimer. Entre ces deux principes, la matière vivante, actualisant ses formes par un mouvement éternel, et l'acte pur, enfermé en lui-même et dirigeant ce mouvement sans le connaître et sans s'y intéresser, le système péripatéticien a creusé un abîme qu'il est impossible de combler.

On peut considérer la philosophie d'Aristote comme le dernier effort de la pensée grecque pour construire une théorie vraiment scientifique de la matière et donner une base rationnelle au dualisme. Depuis lors, le dualisme a presque entièrement disparu de la scène philosophique, et la spéculation moderne est entrée dans de nouvelles voies. Aucun philosophe ne serait reçu aujourd'hui à faire de la matière un premier principe, et le mot même de matière ne désigne plus autre chose que l'ensemble des corps. Sur ce nouveau terrain, nous allons voir paraître de nouveaux problèmes, dont la solution est l'objet propre de cet article.

Le premier problème que se sont proposé les philosophes modernes, problème parfaitement sérieux, dont l'énoncé n'étonnera que les esprits peu exercés aux méditations élevées, est celui-ci : « Peut-on affirmer l'existence des corps ? » Descartes pensait que nous n'avons point de certitude immédiate de cette existence, et qu'elle resterait douteuse, si la véracité divine n'était là pour nous la garantir. Malebranche suivit son maître dans cette voie, et alla plus loin : pour lui, la véracité divine, telle que la raison naturelle nous l'atteste, ne suffit pas; il faut une autorité supérieure, il faut le témoignage surnaturel de la révélation. Sur cette pente idéaliste, le cartésianisme, continuant de glisser, Berkeley vint enfin dire qu'il n'existe point de corps, et qu'entre notre intelligence et Dieu, il est temps de supprimer cet intermédiaire inutile.

Supposons l'existence de la matière solidement établie, une autre question se présente : « Que savons-nous de la matière ? Pouvons-nous atteindre ses qualités réelles et absolues ? »

Sur ce point encore les philosophes se divisent. Suivant les cartésiens, il y a deux sortes de qualités dans ce que nous appelons matière : les unes, absolues, inhérentes au corps, indépendantes de nos sens : par exemple, l'étendue, la figure, la divisibilité, le mouvement ; ce sont les qualités premières de la matière. Les autres sont plutôt senties que perçues ; elles sont moins des manières d'être des corps eux-mêmes que des modes de notre sensibilité ; elles sont variables, relatives, comme la chaleur, les odeurs, les saveurs, et autres semblables.

Cette distinction des qualités premières et secondes, des qualités absolues et relatives, acceptée par Locke, mise en grand honneur par la philosophie écossaise, a été rejetée par Kant. Suivant l'auteur de la *Critique de la raison pure*, l'étendue n'est point une qualité de la matière, mais une forme de la sensibilité. Nous ne connaissons point la matière en elle-même, mais seulement les phénomènes matériels, lesquels sont purement subjectifs et dépendants de la nature et des formes de notre sensibilité.

Le système de Kant nous conduit à une dernière question, étroitement liée à la précédente : « Connaissons-nous l'essence de la matière ? » Pour Descartes, pour Spinoza, cette essence nous est parfaitement connue ; elle est tout entière dans l'étendue, comme l'essence de l'esprit est tout entière dans la pensée. Il n'y a rien dans l'univers physique qui ne soit explicable par

les modalités de l'étendue ; rien dans l'univers moral qui ne se résolve en modalités de la pensée. C'est contre cette théorie que Leibniz s'inscrit en faux, admettant, comme les cartésiens, que nous connaissons l'essence de la matière, mais ajoutant à l'étendue, la force, l'antitypie, comme un complément nécessaire. La philosophie critique rejette également ces deux théories ; elle établit une distinction profonde entre la matière visible et sensible, ou la matière comme *phénomène*, et la matière en soi, la matière comme *noumène*. Notre esprit saisit le phénomène relatif et divers, et, lui imposant les formes absolues de la sensibilité, complète ainsi la connaissance ; quant au noumène, il reste en dehors de nos idées ; il échappe à toutes nos prises ; il n'est qu'un inconnu, une α algébrique, tout ensemble nécessaire et inaccessible.

Que ferons-nous en présence de ces épineux problèmes, et des solutions si diverses qu'en ont données les plus grands esprits des temps modernes ? Nous ferons une chose très-simple et à la fois très-nécessaire à notre faiblesse. Nous n'imaginerons pas un nouveau système ; nous observerons les faits, nous confronterons tous les systèmes avec la réalité que chacun d'eux prétend expliquer, et peut-être parviendrons-nous, à force d'exactitude et de soins, à quelques inductions certaines, à un petit nombre de conclusions bornées, mais inébranlables.

C'est une chose bien remarquable et qui ressortira clairement, nous l'espérons, de la suite de ce travail, que toutes les aberrations des philosophes sur la question de la matière, paradoxes célèbres de Descartes et de Malebranche, idéalisme absolu de Berkeley, scepticisme subjectif de Kant, tous ces systèmes, toutes ces conceptions bizarres qui ont mis la philosophie en contradiction avec le sens commun, viennent d'une même origine : nous voulons dire une analyse mal faite des données de la perception extérieure. L'école écossaise, si justement renommée par sa prudence et par son scrupuleux attachement à la méthode d'observation, a opposé avec force, et souvent avec bonheur, aux extravagances de l'idéalisme, le témoignage des faits et l'autorité de la conscience ; mais, elle-même, a-t-elle porté dans l'exploration des sens une exactitude parfaite ? C'est ce que nous nous permettons de contester.

Pour entrer tout de suite au fond du sujet, demandons-nous, l'œil fixé sur la conscience, s'il existe entre nos différents sens et leurs différentes données cette distinction ridicule admise par Reid, suivant laquelle certains sens, l'ouïe par exemple, ne nous feraient connaître certaines qualités de la matière que d'une façon indirecte et relative, à titre de causes inconnues de telles ou telles sensations ; tandis que d'autres sens, comme le toucher, auraient la vertu singulière de nous révéler par une perception immédiate et directe les qualités absolues, objectives des corps. On voit paraître ici la célèbre distinction des qualités premières et des qualités secondes, admise, avant Reid, par Descartes et par ses disciples les plus éminents ; mais oublions un instant la question métaphysique pour nous enfermer dans le domaine de la conscience.

Les données de nos sens, en gardant chacune leur caractère spécial et leurs innombrables différences, sont au fond essentiellement homogènes. Elles ne sont pas, les unes subjectives, les autres objectives, celles-ci absolues, celles-là relatives et indépendantes : tous nos sens agissent suivant une même loi et nous fournissent sur les corps des informations analogues. Pour le prouver, analysons attentivement les

données de l'ouïe et comparons-les à celles de la vue et du toucher.

Un son perçant vient tout à coup frapper mes oreilles. Qu'arrive-t-il, suivant l'école écossaise? J'éprouve une sensation très-vive, très-caractérisée, qui ne ressemble à aucune autre et qui m'affecte d'une manière très-désagréable. Jusque-là, nous ne sortons pas du *moi* et de la sphère de la sensibilité. Est-ce tout? Non; c'est un fait qu'après avoir éprouvé une sensation, je la rapporte à une cause. Il y a une loi de mon esprit toujours présente, quoique inaperçue, et toujours agissante au plus profond de ma conscience, qui me fait supposer une cause à tout phénomène qui vient à se produire. Or, ici, la cause de la sensation éprouvée ne pouvant être ma propre activité, mon propre être, puisque je sens fort bien que mon rôle est purement passif dans le développement du phénomène, et que ma sensation n'est point mon ouvrage, je conçois nécessairement l'existence d'une cause étrangère qui agit sur moi. Cette cause est l'objet sonore; et me voilà, grâce à ma raison guidée par le principe de causalité, me voilà sorti de moi-même et en possession du monde extérieur.

Nous venons de reproduire fidèlement l'analyse des données de l'ouïe, telle que l'ont faite les philosophes écossais, Reid, par exemple, et à sa suite M. Royer-Collard. Si cette analyse est exacte et complète, il s'ensuit que le sens de l'ouïe, et les sens analogues livrés à eux-mêmes et considérés avant l'intervention de la raison et du principe de causalité, ne nous font pas sortir du *moi*. Leurs données sont purement subjectives. Une modification particulière de la sensibilité, laquelle est plus ou moins agréable, je ne vois rien là qui fournisse la moindre idée d'un objet extérieur, d'un corps étendu et figuré. Il n'y a donc point pour l'ouïe de perception proprement dite. Quand la raison me fait rapporter ma sensation à une cause, ce n'est qu'une connaissance indirecte et médiate, une sorte de raisonnement rapide et spontané. Je ne me représente pas cette cause, je ne la perçois pas, je la conçois, je la déduis. A parler rigoureusement, je ne puis pas dire que ce soit une cause extérieure, l'extériorité supposant l'étendue; c'est une cause autre que *moi*. C'est, comme dit l'Allemagne, le *non-moi* dans ce qu'il a de plus indéfini, de plus strictement négatif. Si donc mes mains ne me faisaient toucher ultérieurement l'objet sonore, je ne m'en formerais aucune idée; le tact seul donne une base précise, un sujet fixe et déterminé aux vagues données de l'ouïe et des autres sens. Seul, il perçoit directement l'étendue; seul, il fournit la notion claire et distincte d'une substance corporelle.

Nous ne pouvons accepter cette analyse des philosophes écossais comme l'expression complète de la réalité. Il n'est pas vrai que les données de l'ouïe, de l'odorat, du goût, soient purement subjectives; il n'est pas vrai que la notion de l'étendue leur soit complètement étrangère, et qu'elle ne nous fournisse, en définitive, qu'un vague *non-moi* auquel il faudrait chercher un point d'appui ultérieur à l'aide du toucher. Reprenons, en effet, l'analyse du phénomène: un son perçant n'est-il autre chose qu'une modification plus ou moins agréable de ma sensibilité? Tant s'en faut. On doit soigneusement distinguer deux éléments dans ce phénomène: la sensation proprement dite et le son, et puis la peine ou le plaisir qu'elle me procure. Sans cela, les sensations de l'ouïe ressembleraient à toutes les sensations du monde. Or, elles ont un caractère spécial, *sui generis*; elles ne sont pas

des sensations en général, mais bien des sons, tel ou tel son, le son aigu d'un coup de sifflet, par exemple. Maintenant, examinez de près ce son, et vous reconnaîtrez qu'il est toujours localisé dans une partie déterminée du corps, l'oreille droite par exemple, ou l'oreille gauche, ou toutes les deux ensemble. Oui, tout son m'est donné comme répandu, pour ainsi dire, sur toute la partie de mon corps affectée, sur toute la surface du tympan et des nerfs acoustiques. Il en est de même pour les autres sens. Qu'une senteur agréable vienne à se produire, je la flairé avec force, et aussitôt je sens un chatouillement particulier dans les narines et sur toute la surface des ramifications extrêmes du nerf olfactif. Cette sensation, ce chatouillement ne sont pas de pures modifications subjectives, agréables ou désagréables, de ma sensibilité; ce sont des impressions toutes spéciales, localisées par moi spontanément en un point précis de l'organisme. Or, le fait de la localisation suppose évidemment quelque idée d'étendue. Je ne sens pas seulement mon *moi*, je sens mon corps, je le perçois par l'ouïe, par l'odorat, comme par le tact. Nous accorderons maintenant que cette perception est vague, confuse; qu'elle est infiniment éloignée de la précision et de la clarté qui sont le privilège du toucher; que les sens de l'ouïe, de l'odorat et du goût m'occupent beaucoup plus de moi-même que des choses extérieures, tandis que le toucher, au contraire, m'intéresse aux choses du dehors beaucoup plus qu'à celles du dedans. Mais ce n'est pas là la question. Il s'agit de savoir si certains de nos sens ne nous fournissent que des données purement subjectives, dans une ignorance absolue de l'étendue et des corps proprement dits. Or, l'expérience, sévèrement interrogée, donne sur ce point un démenti formel aux philosophes écossais.

Nous n'avons parlé, jusqu'à présent, que de l'ouïe, de l'odorat et du goût. Que sera-ce si nous considérons le sens de la vue? Ici, les Écossais éprouvent un embarras extrême dont ils ne se rendent pas compte et que nous n'avons aucune peine à expliquer. Où rangeront-ils le sens de la vue? Parmi les sens aux données purement subjectives, dépourvus de toute véritable perception? ou bien à côté du toucher, le sens objectif et perceptif par excellence? La difficulté n'est pas médiocre. L'objet propre de la vue, c'est en effet la couleur. Or, la couleur paraît bien n'être, au même titre que le son, qu'une sensation, c'est-à-dire une donnée toute subjective. Mais, d'un autre côté, la couleur n'est pas séparée de l'étendue: car ce que fournit la vue, ce n'est pas la couleur pure et simple, c'est la couleur étendue, c'est la surface colorée; et, chose remarquable, ces deux éléments du phénomène, la couleur et l'étendue en surface, sont parfaitement indivisibles. Comment expliquer cela dans le système écossais? Si la couleur est une pure modification de l'âme, il y aura donc dans l'âme des modifications étendues, ce qui paraît absurde. Et, cependant, la couleur est certainement une chose sentie, et non pas une chose conçue par l'esprit, comme serait une figure géométrique. Le moyen de résoudre cette difficulté? La théorie écossaise n'en fournit aucun. Il faut donc abandonner cette théorie et reconnaître que la vue ainsi que le tact, que l'ouïe, l'odorat et le goût, ainsi que la vue, nous fournissent quelque idée de l'étendue et du corps; que toutes les sensations, odeur, saveur, son, couleur, chaleur, résistance, ont ce point commun d'être localisées dans un point déterminé de l'organisme avec plus ou moins de netteté et de précision.

Considérons maintenant le sens du toucher, et voyons si l'analyse des Écossais se soutiendra mieux en cette rencontre devant le spectacle attentivement observé des faits.

Je promène ma main sur une table de marbre ; la première sensation que j'éprouve est celle du froid. Jusque-là, suivant Reid et Royer-Collard, il n'y a rien dans les données du toucher qui diffère de celles des autres sens. Le chaud et le froid sont, avant tout, des modifications de l'âme, n'impliquant aucune idée d'étendue ou de figure corporelles ; considérés hors de l'âme, le chaud et le froid ne sont que les causes inconnues de certaines sensations ; nous ne les percevons pas, à ce titre, nous les concevons, nous les concluons. Mais voici de nouveaux phénomènes qui vont se produire : je ne sens pas seulement le froid en touchant la table de marbre, je sens la dureté, et avec elle l'étendue, la figure étroitement liées à la dureté. C'est ici que le fait de la perception se manifeste dans toute sa richesse et dans tout son éclat. Les Écossais distinguent bien, à la vérité, dans l'analyse du sens de l'ouïe, la sensation proprement dite et la perception, le son-sensation, qui n'est qu'une modification de l'âme, du son-qualité, qui appartient à l'objet sonore ; mais ce son, considéré comme extérieur, n'est pas, suivant eux, véritablement perçu : il n'est que la cause inconnue, la cause vague, indéterminée de la sensation correspondante. Il est donc conçu par la raison d'une manière indirecte plutôt que perçu par le sens. Les choses se passent tout autrement dans l'exercice du toucher. A la suite d'une sensation déterminée, je perçois directement un objet dur, étendu, figuré. Il n'y a point ici de raisonnement, mais bien une intuition immédiate, une perception véritable. Je n'ai plus affaire à une cause vague, indéterminée, dont je ne sais rien autre chose, sinon qu'elle doit exister et qu'elle est autre que moi. Le principe de causalité n'est plus de mise en ce moment. Entre la sensation éprouvée et les objets perçus, il n'y a aucun lien logique. Je suis affecté par la sensation ; aussitôt, par la loi de ma nature, inexplicable peut-être, mais certaine et irrésistible, je perçois sans intermédiaire un objet déterminé qui a telle ou telle solidité, telle ou telle étendue, telle ou telle figure. Cet objet, c'est proprement le corps. Le toucher est donc le sens chargé de me révéler l'existence du corps, de me fournir la donnée fondamentale autour de laquelle viennent ensuite se réunir toutes les autres. Ces qualités obscures, ces causes inconnues qui flottaient au hasard dans une indétermination absolue, se fixent tour à tour, à l'aide de l'expérience et de l'induction, sur l'objet précis que le toucher m'a immédiatement livré. La connaissance du monde extérieur est complète.

Pour la seconde fois, nous sommes forcés de nous inscrire en faux contre une analyse essentiellement défectueuse. Et d'abord, il serait parfaitement inexact de prétendre que le chaud et le froid, psychologiquement considérés, ne soient que des modifications de l'âme, sans rapport à l'étendue et la figure. C'est un fait aussi clair que le jour, que toute sensation de chaleur est localisée dans une partie déterminée du corps, et cela d'une façon assez précise. Que je sois placé devant un foyer, je sens parfaitement toute la surface de mon corps affectée par la chaleur ; en certains cas, je serais en état de la décrire avec une précision presque géométrique. La sensation de chaleur est ici tout à fait séparée de toute sensation de dureté ou de mollesse. Mais revenons au premier fait, à l'expérience de la table de marbre. Suivant les Écossais, la sen-

sation de dureté à un merveilleux privilège. Tandis que la sensation d'odeur me laissait dans une parfaite ignorance de sa cause, dans un oubli profond de l'étendue et des corps, la sensation de dureté me révèle une qualité précise, déterminée du monde extérieur. Voilà une sorte de miracle. Les Écossais déguisent ce qu'il y a d'extraordinaire dans leur théorie en invoquant leur ressource habituelle, leur *Deus ex machina*, une loi de notre nature ; mais rien ne saurait pallier l'inexactitude et la faiblesse de leur analyse. Il est visible que la dureté, prise en soi, considérée comme qualité objective des corps, abstraction faite de l'étendue et de la figure, est quelque chose d'aussi obscur, d'aussi vague, d'aussi relatif que l'odeur, le son, la saveur, envisagés sous le même aspect. Ce qui donne à la dureté ou solidité un degré éminent de clarté et de précision, c'est qu'elle est indivisiblement unie à la perception d'une étendue et d'une figure déterminées. Mais la perception de l'étendue n'est pas, nous l'avons prouvé, le privilège mystérieux d'un sens unique, le toucher ; l'étendue nous est donnée, à quelque degré, de quelque manière, par tous nos sens. La seule différence qui existe entre le toucher et les autres, c'est que les sensations du toucher se localisent dans différentes parties de notre corps avec une force et une précision particulières. Après avoir perçu de la sorte quelques-uns de nos organes, tels que nos mains et nos pieds, nous y trouvons des unités de mesure à l'aide desquelles nous pouvons apprécier l'étendue des corps environnants, et, de proche en proche, celle de tous les objets de la nature. Le toucher est donc éminemment propre à la perception distincte de l'étendue ; mais cela n'empêche pas que la vue n'entre en partage de cette faculté d'une manière notable, et que tous nos autres sens ne la possèdent dans une certaine mesure.

Si cette esquisse des données de nos sens est, comme nous le croyons, plus exacte et plus complète que l'analyse des philosophes écossais, laquelle était déjà beaucoup plus exacte et beaucoup plus complète que celle des psychologues antérieurs, on peut, en fécondant ces résultats de l'expérience par le raisonnement et l'induction, en déduire un certain nombre de conséquences vainement combattues par une fausse psychologie, et que nous allons établir tour à tour. En premier lieu, nous disons que l'existence des corps est une donnée commune de tous nos sens, laquelle n'a pas besoin d'être démontrée et ne saurait sérieusement être mise en doute, quoi qu'en aient dit Descartes, Malebranche et Berkeley. Nous prétendons, en second lieu, que toutes les qualités du corps sont relatives et non absolues, et que la distinction célèbre imaginée par Descartes, acceptée par Locke, et hautement proclamée par Reid, entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière, ne saurait être admise à aucun des titres sur lesquels ces trois écoles prétendent l'établir. Nous affirmons enfin que l'essence de la matière est inaccessible à la raison humaine, en dépit des prétentions de la plupart des métaphysiciens. Sur ce point, nous sommes d'accord avec Kant, dont nous nous séparons seulement quand il refuse toute objectivité aux phénomènes matériels.

Qu'on examine attentivement chacun de nos sens, on se convaincra qu'il n'en est pas un seul dont les données n'impliquent l'existence de la matière. En effet, la perception de l'étendue n'est pas, comme le croit l'école de Reid, le privilège d'un sens unique, savoir, le toucher, mais une loi générale de tous les sens. L'ouïe localise

les sons, et l'odorat les senteurs, tout comme le toucher localise les résistances. Chaque fois que j'exerce un de mes sens, je perçois donc une partie de mon propre corps ; et c'est après avoir ainsi perçu directement tel ou tel organe, tel ou tel membre, que j'arrive à percevoir indirectement les corps environnants. Ce fait de la localisation, mal connu de la plupart des philosophes, est un argument décisif contre l'idéalisme. Il s'ensuit, en effet, que ces phénomènes, si simples et si clairs pour le vulgaire, tels que l'odeur, la saveur, la chaleur, la couleur, ces phénomènes tant de fois obscurcis et dénaturés par une psychologie infidèle, et présentés comme de pures impressions de l'âme, comme des modifications vagues d'une sorte de faculté abstraite de jouir et de souffrir, sont, en réalité, des phénomènes à la fois subjectifs et objectifs, des perceptions tout ensemble et des sensations, affectant le *moi*, et en même temps révélant le *non-moi* ; non pas un *moi* idéal et solitaire, mais un *moi* étroitement lié à l'organisme ; non pas un *non-moi* abstrait, mais un corps vivant, déterminé, qui est mien, parce que je sens en lui et par lui.

Si les choses se passent de la sorte, si l'existence de la matière est une donnée commune de tous nos sens et n'a, par conséquent, nul besoin d'être démontrée, comment certains philosophes ont-ils été conduits à cette première aberration plus choquante encore, de révoquer la matière en doute ou de la nier ? Tant d'extravagances illustres, où sont tombés les plus grands génies du monde, s'expliquent toutes par un défaut primitif dans l'observation des faits ; et il suffit d'en appeler à une expérience plus attentive pour expliquer le doute bizarre de Descartes et de Malebranche, comme aussi pour triompher de l'idéalisme de Berkeley.

Descartes établit entre les données de nos sens une ligne de démarcation profonde : d'une part, l'étendue, la figure, le mouvement ; de l'autre, les couleurs, les saveurs, les odeurs et autres semblables. L'étendue et la figure, voilà des notions claires et distinctes ; rien de plus inconnu, au contraire, que l'odeur, par exemple, ou la saveur : ce sont des modifications obscures de l'âme que nous attribuons fausement aux objets extérieurs, par une sorte d'illusion naturelle, par un préjugé d'enfance que la raison a plus tard beaucoup de peine à corriger. Partant de là, Descartes réduit les qualités de la matière à celles qui seules, suivant lui, sont clairement et distinctement connues : étendue, figure, divisibilité, mouvement ; et ces qualités elles-mêmes, il les réduit à l'étendue, dont toutes les autres ne sont que des modes. La matière n'est plus désormais que l'étendue diversement modifiée, comme l'esprit n'est plus que la pensée avec les divers modes qui la spécifient.

Il est clair que ce système est parfaitement artificiel. Descartes, par un procédé tout arbitraire, isole l'étendue des autres données des sens. Or, en fait, s'il est vrai que tous nos sens nous fournissent quelque notion de l'étendue, il ne l'est pas moins que cette notion est toujours étroitement unie avec une autre notion, qui même la précède : c'est le son pour l'ouïe, c'est la couleur pour la vue, c'est la résistance pour le toucher. Si vous séparez ces deux éléments, si vous considérez l'étendue, abstraction faite de la résistance, de la couleur et des autres choses sensibles, vous n'avez plus affaire à une étendue concrète et réelle, mais à une étendue abstraite et géométrique. Votre étendue n'est plus une donnée des sens, mais une conception de la raison.

Voilà une des erreurs fondamentales de Des-

cartes : il considère l'étendue en géomètre et non en psychologue et en physicien ; sa matière n'est pas celle que voient et touchent les sens du vulgaire, mais une matière toute mathématique. Faut-il s'étonner maintenant que Descartes ait accusé nos sens d'illusion et de tromperie ; qu'il ait sérieusement douté de l'existence des corps ; que, ne trouvant pas dans l'analyse des sens, faite de l'avoir faite exacte et fidèle, la preuve de la réalité de la matière, il ait demandé cette preuve au raisonnement ?

De là cette fameuse démonstration de l'existence des corps par la véracité divine ; argument subtil et désespéré dont personne n'a mieux fait sentir la faiblesse qu'un disciple de Descartes, le plus ingénieux de tous, Malebranche. L'auteur de la *Recherche de la vérité*, recueillant et exagérant encore la fausse analyse de son maître, distingue deux points de vue sous lesquels on peut envisager un corps, le soleil, par exemple. Il y a d'abord le soleil sensible, celui qui nous apparaît comme un globe de lumière et de chaleur ; ce soleil n'a rien de réel, absolument parlant : car la chaleur et la lumière ne sont autre chose que des modes de la pensée, et si nous les attribuons aux objets, c'est par une illusion qui tient à l'imperfection de notre nature déchue. Si donc il y a un soleil réel, ce n'est pas celui que nous voyons, c'est un soleil invisible, doué, non plus de qualités illusoire, mais d'attributs véritables : l'étendue, la figure, le mouvement. Mais qui nous assure qu'il existe un pareil soleil ? Évidemment ce ne sont pas les sens, qui nous trompent et nous abusent ; ce n'est pas la conscience, qui ne nous révèle que nos états intérieurs ; sera-ce la raison ou, comme dit Malebranche, l'esprit pur ? L'objet propre de l'esprit pur, c'est Dieu. Or, il peut bien y avoir en Dieu une étendue intelligible ; mais comment savoir s'il a plu à Dieu de réaliser cette étendue, de créer des corps particuliers et distincts ? Le raisonnement n'est point ici de mise, puisque cette création n'a rien de nécessaire, puisqu'elle dépend de la volonté libre de Dieu. Invoquer, en désespoir de cause, la véracité divine, c'est une ressource j'aurais dit assez vaine. Dieu ne nous obligeait d'affirmer d'autres réalités que celles qui nous sont prouvées clairement par la raison. Il suit de là que toutes nos facultés sont impuissantes pour nous assurer de l'existence réelle des corps. D'où enfin cette conclusion, qui a paru monstrueuse, qui est assurément fort extravagante, mais à laquelle un chrétien élevé à l'école de Descartes devait aboutir assez naturellement, savoir : que s'il y a un moyen d'être certain que la matière n'est pas une illusion, c'est la *Genèse* qui seule peut nous le fournir.

En partant de la théorie cartésienne des sens, et en déduisant les conséquences qui en dérivent, une voie s'ouvrait cependant pour échapper au scepticisme touchant les objets extérieurs, voie extraordinaire, inouïe, où s'engagea intrépidement Berkeley. Il ne s'agissait que d'avoir le courage de nier positivement l'existence des corps : c'était sortir du doute par la négation, et d'une extravagance de la spéculation par une sorte de folie. Berkeley s'emporta jusqu'à cet excès, et soutint avec force, et, qui plus est, avec infiniment de sagacité, de dialectique et d'esprit, que les substances corporelles sont une invention des métaphysiciens, et qu'il n'existe, en réalité, pour le sens commun comme pour la vraie philosophie, que des esprits et Dieu.

Berkeley pose en principe, au début des *Entreliens d'Hylas et de Philonous*, que la chaleur n'est autre chose qu'une modification de l'âme, laquelle n'implique aucune idée de chose étendue.

due et corporelle ; modification variable et relative qui appartient si bien à l'âme, qu'il suffit de la porter à un degré un peu élevé d'intensité pour qu'elle se transforme en douleur. Ce point une fois accepté, il faut convenir que l'argumentation de Berkeley est très-forte, et je ne sais pas, en vérité, ce que Descartes ou Malebranche aurait pu lui répondre. Si la chaleur n'est rien d'extérieur et d'objectif, comme on dirait aujourd'hui, la saveur, le son, la couleur, ne seront pas, non plus, des données objectives. Si la couleur, qui implique pourtant l'étendue d'une manière si claire, est chose toute subjective, pourquoi n'en serait-il pas de même de la solidité, de la dureté, qualités évidemment relatives et variables ? Berkeley arrive ainsi par degrés à détruire pièce à pièce toutes les données des sens, toutes les prétendues qualités des objets extérieurs, jusqu'à ce qu'allant des qualités à la substance, et triomphant aisément de celle-ci après avoir détruit celles-là, il porte enfin à la matière le dernier coup.

Une observation très-simple ruine par la base tout l'artifice ingénieux de cette subtile dialectique : c'est qu'aucun objet sensible, j'entends parler de la chaleur, de la couleur, etc., ne m'est donné comme une pure modification de l'âme. J'accorde à Berkeley que toute qualité corporelle m'est révélée par une sensation ; j'accorde qu'à ce titre, elle est toujours plus ou moins variable et relative ; mais suit-il de là qu'elle n'ait aucune réalité objective ? Tant s'en faut. La couleur est chose variable et relative, j'en conviens ; mais la couleur, c'est l'étendue colorée, et l'étendue est quelque chose d'objectif. A plus forte raison en est-il de même de la solidité, qui, à tous les degrés, implique l'étendue à trois dimensions. Nul doute que le dur et le mou ne soient, comme le froid et le chaud, choses variables et relatives ; mais elles ont une incontestable objectivité. Je me sens un, indivisible, identique, partant quelque chose de fixe et d'inétendu, et je localise ma sensation musculaire dans une chose étendue, figurée, multiple, divisible, changeante, qui est mienne sans être moi, et que j'appelle mon corps. De mon corps, je passe aux corps étrangers, et je finis par étendre mes sens à toute la nature. Voilà les faits incontestables, mal connus et défigurés par l'école cartésienne, contre lesquels expire l'idéalisme de Berkeley.

Une fois assurés de l'existence des corps, il s'agit de savoir au juste ce que renferme la notion que la nature nous en donne. Connaissions-nous, pouvons-nous connaître les qualités absolues de la matière et pénétrer même jusqu'à son essence ?

Nous savons quelle est la doctrine de Descartes sur les propriétés de la matière, les unes, conçues clairement et indistinctement par l'esprit, absolues et indépendantes de nos sensations ; les autres, obscures, relatives et variables. Locke accepta cette distinction, en ajoutant que les qualités premières sont inséparables de chaque partie de la matière, quelque changement qu'elle vienne à éprouver, et lors même qu'elle serait trop petite pour que nos sens la pussent apercevoir. Seulement, il réclama le titre de qualité première pour la solidité, que Descartes avait séparée de l'étendue, et il proposa d'ajouter à la liste une qualité assez inattendue en cette rencontre, le nombre.

Nous ne pouvons trop nous étonner que Reid, observateur beaucoup plus exact de la conscience que ses deux illustres devanciers, Reid, qui a consacré tant de soins et de recherches à construire une théorie vraie de la perception extérieure, ait admis et même signalé comme une

vérité importante cette artificielle et fausse distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière. Si l'on en croit le père de l'école écossaise, la différence est capitale : nous connaissons les qualités premières, nous ne connaissons pas proprement les qualités secondes : celles-là sont directement saisies et perçues ; celles-ci sont indirectement conçues, ou, pour mieux dire, conclues à l'aide d'un raisonnement ; les qualités secondes ne sont autre chose pour nous que des causes inconnues de certaines sensations, et partant elles sont relatives et variables comme ces sensations elles-mêmes ; les qualités premières, au contraire, sont connues indépendamment des sensations, et elles sont, à cause de cela, fixes et absolues.

Toute cette théorie est chimérique et ne saurait résister à une confrontation un peu précise et un peu sévère avec les données de l'observation. Reid nous dira-t-il que la solidité est connue clairement en soi, tandis que le son, l'odeur ne le sont pas ? Nous répondrons que la solidité est connue et mesurée, comme toutes les autres qualités de la matière, à l'aide d'une sensation. Séparer la sensation de résistance de la perception de telle ou telle solidité, c'est se méprendre complètement. La dureté ou la mollesse d'un corps n'est pour nous que la puissance que nous lui supposons de résister plus ou moins à la pression de nos organes, c'est-à-dire de lutter à tel ou tel degré avec notre énergie musculaire. Ce qui est dur pour la main d'un enfant paraît mou à un athlète ; ce qui est liquide pour certains animaux est probablement solide pour des animaux plus petits et plus faibles. En un mot, et sans faire de conjectures, sans sortir du cercle de l'observation psychologique, il est incontestable que la dureté, la mollesse, le rude, le poli, et toutes les qualités semblables perçues par le toucher, ne nous sont données qu'à travers une sensation dont le mode et le degré précis mesurent et déterminent la qualité correspondante. Il suit de là que nous ne connaissons pas plus la solidité en soi que la chaleur en soi ou le son. Reid dira peut-être qu'à la notion de solidité vient se joindre naturellement une autre notion, celle d'étendue, qui éclaircit et précise la première ; que si la solidité est chose obscure et relative, l'étendue et la figure, du moins, sont choses claires et absolues. Nous rappellerons d'abord que cette perception de l'étendue n'est pas propre à un seul sens, et qu'elle accompagne les sensations d'odeur, de saveur, de chaleur et de son, comme celle de solidité, quoique d'une manière moins précise et moins complète. Que dirons-nous de la couleur ? Les Écossais ne conviennent-ils pas qu'elle n'est jamais séparée de l'étendue ? Et cependant ils n'osent pas en faire une qualité première, par une inconscience manifeste qui trahit le vice de leur théorie.

Nous demanderons ensuite si l'on considère ici l'étendue et la figure à la façon des géomètres, c'est-à-dire d'une manière abstraite, ou si l'on entend parler de ces qualités telles qu'elles nous sont données par les sens. Le premier point de vue est celui de Descartes ; son étendue est l'étendue mathématique, conçue par la raison, indépendamment de toute sensation. L'étendue ainsi envisagée, se confond avec l'espace pur, et j'admettrai jusqu'à un certain point que la notion de l'espace est quelque chose d'absolu. Mais nous voilà dans le pays de l'abstraction et de la géométrie, et non sur le terrain des faits. Or, Reid lui-même a fort bien vu, après Hutcheson, que le toucher ne nous donne jamais l'étendue en soi, mais l'étendue avec la solidité, avec tel ou tel corps solide. S'il en est ainsi, l'étendue et

la figure d'un corps nous sont données dans un certain rapport avec la solidité, laquelle dépend, comme nous l'avons reconnu, du degré et du mode précis de la résistance qu'il nous oppose, c'est-à-dire de telle ou telle sensation. En ce sens, l'étendue et la figure des corps dépendent, jusqu'à un certain point, de notre sensibilité; elles n'ont pas le caractère absolu et précis de l'étendue géométrique, elles partecipent, jusqu'à un certain point, aux vicissitudes du monde sensible; elles sont, elles aussi, relatives et variables.

Nous ne pouvons donc admettre la distinction établie par Reid entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière. Déjà le défaut de cette théorie avait été aperçu par un des plus habiles successeurs du père de l'école écossaise. Dans son remarquable *Essai sur l'idéalisme de Berkeley*, Dugald Stewart reconnaît que la solidité des corps ne saurait être considérée comme une qualité absolue, indépendante de nos sensations. Il propose donc de classer les qualités de la matière en trois catégories : 1° les qualités mathématiques, comme l'étendue, la figure et la divisibilité, lesquelles sont claires, absolues, indépendantes de nos sensations; 2° les qualités premières, comme la solidité avec tous ses degrés, dureté, mollesse, fluidité, rudesse, poli, etc., dont le caractère propre est d'être inséparablement liées avec l'étendue; 3° enfin, les qualités secondes, telles que la saveur, l'odeur, le son, qualités purement subjectives, qui ne sont que les causes inconnues de certaines modifications de l'âme attestées par la conscience.

Cette théorie de Dugald Stewart ne se soutient pas mieux que ses devancières, et l'on peut même dire qu'elle en réunit tous les défauts. D'abord, séparer l'étendue des autres qualités de la matière, c'est ramener l'erreur de Descartes, c'est confondre l'étendue abstraite et géométrique, laquelle a quelque chose, en effet, d'absolu et d'indépendant, avec l'étendue réelle et concrète qui nous est toujours donnée dans un certain rapport avec telle ou telle solidité, telle ou telle couleur, c'est-à-dire telle ou telle sensation. De plus, il n'est pas vrai que la dureté, la mollesse et autres qualités perçues par le toucher aient le privilège exclusif d'être liées avec la perception de l'étendue, toute donnée de nos sens étant localisée dans un certain point de l'organisme et impliquant par là même quelque notion vague de figure et d'étendue. En outre, dans quelle catégorie Dugald Stewart placera-t-il la couleur? Elle n'est pas une qualité mathématique, puisqu'elle n'a rien d'absolu et nous est donnée avant tout comme une sensation; elle n'est pas une qualité seconde, puisqu'elle implique l'étendue, la couleur nous apparaissant toujours comme répandue sur une surface dont elle est inséparable: il faudra donc dire que la couleur est une qualité première. Mais, si elle ne porte ce titre qu'à cause de son rapport avec l'étendue, comment le refuser à la chaleur, qui, toujours localisée en un certain point de notre corps, implique la perception de surface échauffée tout aussi bien que la vue implique celle de surface colorée? Et si la couleur, la chaleur deviennent des qualités premières, le son, les senteurs et les saveurs réclamant à leur tour le même droit, il ne restera plus rien sur la liste des qualités secondes. Concluons donc, contre Descartes, contre Locke, contre Reid, contre Dugald Stewart, que toute distinction absolue entre les qualités de la matière est arbitraire et inconciliable avec les faits bien observés; que les données de nos sens sont essentiellement homogènes, toutes également objectives, mais toutes également relatives.

Par là se trouve presque entièrement résolue

la troisième et dernière question que nous nous sommes proposé de traiter, celle de l'essence de la matière. S'il est vrai que toute qualité corporelle nous soit donnée dans un rapport intime avec une sensation dont l'intensité relative, dont le degré et le mode variables dépendent de notre organisation, il s'ensuit que la matière en soi, telle qu'elle peut être pour un pur esprit dégagé de toute condition sensible, la matière dans son essence absolue, est au-dessus de la connaissance humaine. Cette conséquence, humiliante peut-être pour notre orgueil, et fort opposée, il est vrai, aux prétentions d'une ambitieuse métaphysique, nous l'acceptons sans peine, et il ne sera pas nécessaire de longs développements pour démontrer qu'elle est pure de tout mauvais levain d'idéalisme et parfaitement d'accord avec les suggestions naturelles du sens commun.

Descartes est de tous les philosophes celui qui a proclamé le plus hautement et suivi avec le plus de hardiesse et de constance la prétention altière de connaître l'essence des choses. Il était convaincu que chaque espèce d'être possède une qualité essentielle qui est comme le dernier fond de sa nature, où viennent se résoudre toutes ses propriétés et tous ses modes. Or, les objets de l'univers se divisent en deux grandes classes : l'existence matérielle et l'existence spirituelle, les âmes et les corps. L'essence de l'esprit, c'est la pensée; l'essence du corps, c'est l'étendue.

Cela posé, Descartes conclut que toutes les qualités et actions de la matière devaient nécessairement se résoudre en des modalités de l'étendue, et, réciproquement, que l'étendue étant donnée, il devait être possible d'en déduire toutes les qualités de la matière, toutes les formes possibles des corps, toutes les lois nécessaires du mouvement, et, de proche en proche, tous les phénomènes de l'univers, depuis les sphères immenses qui roulent dans les cieux jusqu'aux plus subtiles parties de l'organisation. De là cette gigantesque entreprise dont les principes restent l'immortel monument, et qui se caractérise si bien dans le mot superbe de Descartes : « Donnez-moi de l'étendue et du mouvement, et je ferai le monde. »

Cette doctrine fit au XVII^e siècle la plus étonnante fortune; mais il était réservé à un cartésien de lui porter un coup mortel. Leibniz démontra avec une force admirable que l'étendue cartésienne est quelque chose d'abstrait et d'innerte, qui ne peut servir de base à de véritables existences. Pour que l'étendue devienne sensible et réelle, il faut y joindre une autre notion, celle de résistance ou d'antitype, qui n'est elle-même qu'une forme particulière de la notion fondamentale de la métaphysique, la notion de force. Selon Leibniz, la force est l'essence de l'être, soit de l'être matériel, soit de l'être spirituel, et la matière, comme l'esprit, se ramène à un ensemble de forces simples ou monades. Sur ce principe, Leibniz se flatta de fonder une physique dynamique qu'il pourrait opposer avec avantage aux atomes et au vide de la physique newtonienne.

Les choses en étaient là et la querelle durait toujours entre les newtoniens et cartésiens, cartésiens purs et leibnitiens, dynamistes mécanistes, partisans du plein et partisans du vide, lorsque parut un philosophe qui résolut de mettre fin pour jamais à ces inutiles combats. Ce philosophe fut Emmanuel Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pure* remarqua que depuis des milliers d'années les philosophes se consument en disputes interminables sur l'essence de la matière, sur le plein et le vide, tandis que la physique expérimentale voit chaque jour accroître ses

progrès et ses découvertes fécondes. Pourquoi cela? C'est qu'elle reste étrangère à ces mystérieux problèmes de l'essence et de l'origine des choses; c'est qu'elle se propose pour unique objet de connaître les phénomènes de ce monde visible et d'en découvrir les lois.

Kant fut ainsi conduit à sa grande et radicale distinction entre les questions accessibles à la raison et celles qui lui sont interdites, entre les objets considérés dans leurs qualités sensibles et les objets considérés en soi, d'un seul mot, entre les phénomènes et les noumènes. Et pour appliquer cette distinction au problème qui nous occupe, Kant déclara que nous ne pouvons connaître les corps qu'à titre de phénomènes; mais qu'à titre d'objets en soi, de noumènes, ils nous restent à jamais inaccessibles.

Dans ces limites, nous adhérons pleinement à la doctrine de Kant, et nous croyons l'avoir assez justifiée, en ce qui touche les corps, par les recherches qui précèdent. Mais Kant ne s'arrêta pas à cette sage réserve dogmatique où il nous a paru jusqu'à ce moment se contenir; il prétendit refuser à la matière toute espèce d'objectivité, c'est-à-dire toute espèce de réalité distincte du sujet, s'engageant ainsi dans une voie pleine de périls, et préparant à son insu le scepticisme le plus absolu qui fut jamais. Ici encore, nous nous déclarons les serviteurs dociles des faits, et nous invoquons leur autorité pour repousser l'étrange et chimérique théorie du père de la philosophie critique.

Suivant Kant, l'étendue n'est pas une qualité de la matière, une donnée des sens; elle est une forme pure de la sensibilité. A ce titre, elle s'impose à toutes les perceptions des sens; les sens donnent la matière de la connaissance; l'esprit y ajoute la forme nécessaire de l'espace, et, de la sorte, la connaissance est complète.

Sur quoi repose une théorie aussi extraordinaire? Comment admettre que l'étendue qui nous est donnée comme une forme des choses, soit une forme de notre esprit? Comment comprendre que le *moi*, qui s'aperçoit lui-même comme parfaitement un, comme le type de l'unité, renferme en soi l'espace, l'espace multiple et divisible? Quel renversement de toutes les notions et de tous les faits? Pour faire admettre une conception aussi étrange, il faudrait des arguments décisifs, des preuves irrécusables. Examinons celles de Kant, et nous verrons qu'examinées sans prestige, elles sont de la plus extrême faiblesse.

Kant soutient que si l'on ne reconnaît pas l'étendue comme une forme de la sensibilité, si on lui donne une réalité objective, on est forcé de choisir entre deux alternatives également fausses: ou bien d'admettre l'espace infini et absolu des newtoniens, lequel est une sorte de Dieu ou une propriété de Dieu, hypothèse fertile en contradictions et en absurdités; ou bien de considérer l'espace comme une propriété et une détermination des choses contingentes, ce qui rend inexplicable le caractère absolu de la géométrie, science fondée sur la notion de l'étendue, et dont toutes les propositions ont le caractère de la nécessité.

Acceptons l'alternative de Kant, et repoussons comme lui la théorie de l'espace absolu et nécessaire. Admettons que l'étendue est une propriété de la matière; est-ce à dire pour cela que la géométrie soit inexplicable? Pour rendre compte du caractère nécessaire de toutes les propositions géométriques, il suffit d'une distinction bien simple entre l'étendue concrète et réelle perçue par les sens, et l'étendue abstraite et idéale, qui est l'objet propre des géomètres. Considérez cette étendue abstraite dans la diversité de ses déter-

minations possibles, et raisonnez sur ces notions à l'aide du principe de contradiction, vous arriverez à une série de théorèmes qui emprunteront à ce principe un caractère absolu de nécessité. Voilà le dénoûment très-simple de cette difficulté imaginaire soulevée par Kant contre l'objectivité de l'étendue.

Dans son exposition des antinomies, Kant a présenté une autre objection: « Si vous concevez, dit-il, la matière comme objet en soi, si vous la supposez objectivement étendue, il faudra dire de deux choses l'une: qu'elle est divisible à l'infini, ou composée de parties simples. Or, la thèse et l'antithèse se prouvent aussi bien l'une que l'autre. Il faut donc tomber dans une contradiction inévitable, à moins qu'on ne rejette à la fois la thèse et l'antithèse en retranchant l'hypothèse qui leur a donné naissance, l'hypothèse d'une matière existant en soi. » Nous répondons en empruntant à Kant lui-même une distinction qu'il a très-heureusement appliquée à la résolution de plusieurs antinomies. On peut considérer la matière au point de vue des sens, comme phénomène, ou au point de vue de la raison, comme cause inconnue de nos sensations. A titre de cause, la matière est pour moi cet ensemble de forces inconnues qui produisent les phénomènes de l'univers; sous ce point de vue, la matière n'est pas étendue, ni partant divisible. Comme chose sensible, au contraire, la matière est étendue et par suite divisible à l'infini. Il n'y a là aucune contradiction, la matière étant considérée sous deux points de vue essentiellement différents.

On demandera peut-être comment il se fait que des forces sans étendue se manifestent à nos sens sous la condition de l'étendue, à ce point qu'en séparant les deux notions d'étendue et de matière, on a l'air de faire violence au sens commun et de se perdre dans des raffinements métaphysiques. Je réponds que cette question ne peut être embarrassante que pour ceux qui se piquent de tout expliquer et de connaître à fond l'essence des choses. Pour nous, il nous en coûte peu de reconnaître un mystère de plus dans la science, et nous dirons avec un vrai philosophe: *Multa nescire meæ magna pars sapientiæ.*

Nous croyons qu'il ne reste absolument rien des objections élevées par Kant contre l'objectivité des phénomènes corporels, et nous avons le droit de poser, en terminant, les conclusions suivantes:

1° L'existence objective et réelle de la matière est une donnée immédiate et commune de tous nos sens.

2° Toutes les qualités des corps sont à la fois objectives et relatives: objectives, parce qu'elles impliquent l'étendue; relatives, parce qu'elles sont indivisiblement liées à une sensation.

3° La ligne de démarcation tracée diversément par Descartes, par Locke, par Reid, par Dugald Stewart, entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière, est plus ou moins arbitraire et inconciliable avec les faits.

4° L'essence des corps nous est inconnue: pour les sens, les corps sont des phénomènes relatifs et variables perçus sous la condition générale de l'étendue; pour la raison, ce sont les causes de nos sensations, causes réelles, mais en soi absolument inaccessibles à notre connaissance. Si nous ne nous faisons pas d'illusion, ces conclusions forment dans leur ensemble systématique une sorte de dogmatisme tempéré, également éloigné d'un idéalisme extravagant et d'une métaphysique ambitieuse, et qui se borne à donner une forme précise aux inspirations naturelles du sens commun.

Il est impossible de donner ici une liste des

ouvrages que l'on aurait à consulter sur le sujet de cet article. Nous indiquerons seulement les plus importants; pour l'antiquité: Platon, *le Timée*; — Aristote, *la Métaphysique*; les *Philosophes atomistes*. Pour les temps modernes: Descartes, *6^e Méditation*; *Traité des principes*; — Malebranche, *Recherches de la vérité*; *Entretiens métaphysiques*; — Leibniz, *la Monadologie*; — Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonöus*; — Th. Reid, *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*; — Kant, *Critique de la raison pure*. Parmi les ouvrages contemporains: H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, Paris, 1849, 2 vol. in-8; — A. Laugel, *les Problèmes de la nature*, Paris, 1864, in-12. Enfin nous renvoyons le lecteur aux articles: SUBSTANCE, SENS, DYNAMISME, MÉCANISME, ATOMISME, etc. EM. S.

MATTER (Jacques), philosophe français, né à Alt-Eckendorf (Bas-Rhin) en 1791, mort en 1864, était le fils d'un cultivateur protestant qui, après lui avoir fait apprendre le français, l'envoya achever ses études au gymnase de Strasbourg. Matter voulut ensuite profiter de l'enseignement des universités allemandes, et suivit les cours de celle de Göttingue où il eut pour maître le sceptique Schulze et le mystique Bouterweck, qui eut alors une grande influence sur un esprit tout plein du sentiment religieux. Revenu à Paris après les Cent jours, il présenta au concours de l'Académie des inscriptions, en 1817, un mémoire sur l'École d'Alexandrie, qui fut couronné et qui appela l'attention sur cette philosophie depuis lors si profondément étudiée. En 1820, après avoir pris le grade de docteur ès lettres, il fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie protestante de Strasbourg, et directeur du gymnase où il avait commencé ses études. Dès lors ses ouvrages se multiplient, et ses succès se continuent dans de nombreux concours; il devient inspecteur général de l'université, membre du conseil supérieur, inspecteur des bibliothèques; mais il ne cesse pas de publier des livres de doctrine et d'histoire dont voici la liste: *Commentatio de principis rationum philosophicarum Pythagore, Platonis et Philonis*, Strasbourg, 1817; c'est celle de ses deux thèses qui traite un sujet philosophique; la conclusion en est un peu hasardée; suivant l'auteur, ces trois grands hommes ont aperçu la même vérité, et de la même manière. *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1828, 2 vol.; réimprimée en 3 vol., Paris, 1840. *Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1828, 2^e édition en 1845. Cet ouvrage, couronné comme le précédent, est peut-être l'œuvre principale de Matter. Les sectes gnostiques, aujourd'hui à peine connues, même après les travaux de Baur, y sont pour la première fois étudiées dans leur origine, distinguées dans leurs variétés; on en trouve la substance à l'article GNOSTICISME de ce dictionnaire. *De l'influence des mœurs sur les lois et des lois sur les mœurs*, Paris, 1832 et 1843; cette œuvre a été honorée par l'Académie française d'un prix extraordinaire de dix mille francs. *Histoire des idées morales et politiques des trois derniers siècles*, Paris, 1836. *De l'assabissement des idées morales*, Paris, 1841. *Schelling, la philosophie de la nature et la philosophie de la révélation*, Paris, 1842. *Une excursion gnostique en Italie*, Paris, 1851. *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec la religion*, Paris, 1854. *Philosophie de la religion*, Paris, 1857. *La morale, philosophie des mœurs*, Paris, 1860. *Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martinz, et leurs groupes*, Paris, 1862. *Emmanuel de*

Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine, Paris, 1863. Cet infatigable écrivain a en outre publié quelques ouvrages d'histoire, des traductions, des articles dans les revues et dans les dictionnaires. Cette activité n'a pas été perdue, et si ses livres ne sont pas de ceux qu'on lit volontiers, ils sont de ceux que l'on consulte et dont on profite beaucoup; ils se recommandent par un fond d'érudition que le lecteur doit déplorer de la diffusion du style et des incohérences de la méthode. Il manque évidemment une qualité à cet historien d'ailleurs si remarquable; ses analyses semblent souvent faire évaporer la substance même des pensées qu'elles devraient dégager; ses critiques sont difficiles à saisir et se perdent en complications; quant à ses doctrines, il est à peine possible de les caractériser, ni même d'assurer qu'il en ait eu de bien arrêtées; il les remplace volontiers par des convictions. Par son éducation il pouvait réunir en lui ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit français et dans l'esprit allemand: avec un peu de sévérité, on jugerait qu'il en a combiné les défauts et qu'il a su être superficiel avec lourdeur, et souvent peu instructif avec une grande érudition. Mais il se relève par le sentiment moral; alors même qu'on s'impatiente de l'indécision de sa pensée et de l'imprévu de ses digressions, on admire toujours la noble gravité d'un caractère profondément moral et religieux jusqu'à la mysticité. E. C.

MATTHIÆ (Auguste), né à Göttingue en 1769, mort en 1835 à Altenbourg, directeur du gymnase de cette ville, s'est fait connaître par un excellent manuel de philosophie, rédigé dans l'esprit de la philosophie de Kant, et par quelques autres ouvrages philosophiques dont voici les titres: *Commentatio de rationibus ac momentis quibus virtus, nullo religionis presidio munita, sese commendare ac tueri possit*, in-4, Göttingue, 1789; — *De la philosophie de l'histoire*, traduction allemande de l'italien de l'abbé Bertola, in-8, Neuwied, 1789 et 1793; — *Essai sur les causes de la diversité des caractères nationaux*, ouvrage couronné, d'abord écrit en latin, puis traduit en allemand par l'auteur, in-8, Leipzig, 1802; — *Œuvres mêlées*, en latin et en allemand, in-8, Altenbourg, 1833; — *Manuel pour servir à l'enseignement élémentaire de la philosophie*, in-8, ib., 1823, 1827 et 1833 (all.), traduit en français par M. Poret, sous le titre de *Manuel de philosophie*, in-8. Paris 1837. X.

MAUCHART (Emmanuel-David), né à Tubingue en 1764, mort à Neullen, dans le royaume de Wurtemberg, pendant les premières années de ce siècle, a laissé les écrits suivants, tous rédigés en allemand et consacrés à la psychologie expérimentale: *Phénomènes de l'âme humaine, collection de matériaux pour servir à une théorie de l'âme, fondée sur l'expérience*, in-8, Stuttgart, 1789; — *Aphorismes sur la faculté de la reminiscence*, Tubingue, 1791 (anonyme); — *Répertoire général pour servir à la psychologie empirique et aux sciences qui en dépendent*, 6 vol. in-8, Nuremberg, 1792-1801, continué jusqu'en 1802, avec la collaboration de Tzschirner; — *Supplément au Magasin de la science expérimentale de l'âme*, in-8, Stuttgart, 1789. X.

MAUPERTUIS. Le nom de Maupertuis est un exemple des faveurs et des retours capricieux de la renommée. Elevé à la présidence de l'Académie de Berlin et admis dans l'intimité de Frédéric le Grand, Maupertuis passa, vers 1750, pour le savant le plus heureux et le plus puissant. Peu d'années après, même avant sa mort, il n'était plus qu'un géomètre du second ordre, qu'un philosophe insignifiant, qu'un écrivain sans force et

sans grâce. Un historien des sciences, biographe enthousiaste de Voltaire, Condorcet, ne fut que l'organe de ses contemporains en le présentant comme un mathématicien médiocre et un médiocre penseur. Cependant Maupertuis ne méritait ni un tel honneur, ni un tel mépris. Bien que ses travaux et son incontestable influence regardent les mathématiques et l'astronomie plutôt que les sciences morales, il est digne d'occuper décidément une place distinguée dans l'histoire de la philosophie.

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis naquit à Saint-Malo le 17 juillet 1698. Très-jeune mousquetaire, puis capitaine de dragons, il quitta de bonne heure le service pour se livrer uniquement à l'étude des sciences et des lettres. Le penchant qui l'avait poussé dans cette carrière lui fit faire des progrès si rapides en géométrie, qu'à l'âge de vingt-cinq ans il fut reçu à l'Académie des sciences (1723). Dans cette compagnie, il se fit bientôt remarquer par son habileté à combattre la physique de Descartes, que Fontenelle y protégeait, et à la remplacer par celle de Newton. Pour prix d'un attachement si vif et si heureux, il fut reçu, en 1727, membre de la Société royale de Londres. C'est à l'instigation de Maupertuis, son maître, que Voltaire publia, en 1728, ses *Lettres sur les Anglais*, qui, transportant cette lutte devant le grand public, aidèrent si puissamment le physicien anglais à détrôner le métaphysicien français. Mais les cartésiens étaient encore en majorité; ils s'émuèrent beaucoup, crèrent au scandale, et firent si bien que les *Lettres* furent déferées au Parlement. Le Pacifique cardinal Fleury, pour calmer leur irritation, annonça sagement qu'il allait faire vérifier une des hypothèses les plus hardies du novateur britannique, celle de l'aplatissement du globe terrestre aux pôles. Deux commissions furent désignées pour aller mesurer deux degrés de longitude : l'une en Laponie, au cercle polaire; l'autre au Pérou, sur la ligne équinoxiale. Maupertuis, nommé chef de l'expédition du Nord, partit de Paris pour la Suède, au printemps de 1736, accompagné de Clairaut, Camus, Lemonnier et de l'abbé Outhier. Après une longue suite d'aventures et de fatigues, après seize mois d'absence, les académiciens étaient de retour à Paris le 20 août 1737. Un cri d'admiration retentit à travers l'Europe, lorsqu'on apprit que ces opérations avaient pleinement confirmé la conjecture de Newton. Mais le véritable héros de cette universelle ovation, ce fut Maupertuis. Homme d'un esprit vif, original, agréable, sensible jusqu'à l'excès à la plaisanterie, répandu dans le monde et accueilli chez les ministres, il fut, après son séjour en Laponie, l'objet de l'engouement public, l'idole d'une popularité enviée même par Voltaire.

Cependant, peu d'années plus tard, dégoûté de Paris, où la mesure du méridien passa vite de mode, et où il trouva beaucoup d'égaux et quelques supérieurs, Maupertuis accepta avec empressement l'offre que Frédéric II, récemment monté sur le trône, lui fit de concourir à la réorganisation de l'Académie fondée par Leibniz. Au bout de quelques voyages en France et en Allemagne, après avoir accompagné même le monarque dans les campagnes de la Silésie et avoir été fait prisonnier à la bataille de Mollwitz, il fixa son séjour à Berlin en 1745. Pour l'y attacher davantage, Frédéric le maria à une femme de l'une des premières familles de la Poméranie, parente du ministre de Bourcè; il lui accorda des pensions considérables et lui remit, avec le titre de *président perpétuel*, la haute et absolue direction de l'Académie renouvelée.

Il est juste de rappeler à la gloire du prési-

dent comme du protecteur, que le règlement de l'Académie de Prusse fut le plus libéral et le plus philosophique que l'on connût alors. Il fonda une classe de philosophie unique en Europe pendant cinquante ans, et seule détentrice de la classe des Sciences morales et politiques créée en 1793 dans l'Institut national de France. Cette classe avait pour objet l'avancement de la métaphysique et de la morale; et par métaphysique, on entendait la psychologie, la logique et la métaphysique proprement dite. La morale comprenait la philosophie morale et le droit naturel. La dernière partie des travaux que la classe de philosophie devait se proposer n'est pas la moins importante: c'est l'histoire et la critique des systèmes philosophiques. Quand on se rappelle combien de services cette classe rendit en Allemagne, où elle régna dans l'intervalle qui s'étend de Leibniz à Kant, et en Europe, à laquelle elle s'adressait dans la langue de la France; quand on se souvient que, d'accord avec l'école écossaise, elle balança l'empire excessif de Locke et de Hume; quand on songe qu'elle dut cette impulsion salutaire en grande partie à Maupertuis, on est forcé de payer à celui-ci un légitime tribut de reconnaissance.

Au reste, la conduite de Maupertuis, au sein de l'Académie comme à la cour de Prusse, ne fut pas toujours exempte de reproche ni de ridicule. Il se prévalait de sa position, de son crédit sur Frédéric, de ses nombreuses relations en France et en Angleterre, pour lever sur ses confrères le tribut de perpétuelles et fades louanges; et lui-même en donnait l'exemple, tantôt en s'encensant lui-même, tantôt en prodiguant les éloges, non-seulement au génie de Frédéric, mais à Louis XV, ce qu'explique mais ne peut excuser la pension de 4000 livres que ce roi lui conserva jusqu'à sa mort. Dans les harangues officielles des académiciens, c'était chose reçue d'appeler Maupertuis *un autre Leibniz*. Entre le premier Leibniz et le second il n'y aurait eu d'autre différence que celle-ci: le premier était né en Allemagne, le second avait été enlevé à la France par l'Allemagne. Les académiciens de France, quelquefois, pour être agréés à l'Institut de Prusse, surpassèrent les collègues de Maupertuis en protestations de déférence et d'admiration. Parmi les membres étrangers de l'Académie de Berlin, il s'en trouva un cependant qui osa faire exception à ce concert unanime: ce fut Kœnig.

Venu à Berlin vers 1750, Kœnig présenta à Maupertuis quelques objections sur son *Essai de cosmologie* et sur un mémoire lu à l'Académie, où se trouvait expliqué le principe de la moindre action, dont Maupertuis se faisait honneur comme d'une immense découverte dans les sciences. Ces critiques furent si mal accueillies, que Kœnig prit le parti de les publier dans les *Actes de Leipzig*. Il adressa à Maupertuis deux reproches: il soutint que le principe de la moindre action n'est fondé ni dans l'expérience, ni dans la raison, et que, s'il a quelque portée, quelque valeur, c'est à Leibniz qu'en revient l'honneur. Il cita un fragment de lettre de Leibniz, d'où l'on pouvait conclure que ce principe lui appartenait.

La dissertation de Kœnig produisit parmi les savants une vive sensation et souleva contre lui un orage à la suite duquel, accusé d'avoir supposé la lettre de Leibniz, dont il ne pouvait produire l'original, il fut exclu de l'Académie prussienne. Ce n'est pas ici le lieu de raconter les divers incidents de cette lutte ardente, où intervinrent avec une égale passion les plus grands esprits de l'époque; pour Maupertuis, Mérian,

Euler, l'Académie de Berlin tout entière et le grand Frédéric lui-même, jouant tour à tour le personnage d'écrivain et de roi ; pour Kœnig, Voltaire répondant aux savants mémoires d'Euler par une mordante satire, la *Diatribe du docteur Akakia, médecin du pape*. Disons seulement que Maupertuis fut tellement blessé de ce pamphlet, quoique Frédéric l'eût fait brûler par la main du bourreau sur toutes les places publiques de Berlin, que, dès ce moment, sa santé fut profondément ébranlée. Ce fut en vain qu'il demanda sa guérison à l'air natal. Après avoir erré pendant trois ans, triste et fatigué du fardé de la vie, en Bretagne et dans le midi de la France, puis en Suisse, il vint mourir à Bâle, le 27 juillet 1759, chez MM. Bernouilli, avec lesquels il avait conservé d'intimes liaisons. Il demanda, à ses derniers moments, les consolations de la religion ; ce qui suggéra à Voltaire cette odieuse plaisanterie : « Il mourut entre deux capucins. » Maupertuis s'était toujours montré respectueux envers la religion, sans jamais tomber dans les petites de la dévotion vulgaire ; il avait toujours dédaigné les froides et stériles railleries des esprits forts, sans craindre la liberté de conscience.

Ce qu'on appelle les *Œuvres* de Maupertuis forme 4 vol. in-8, publiés à Lyon en 1756 ; mais cette collection est loin d'embrasser tout ce que Maupertuis a écrit, soit à Paris, soit à Berlin. Les recueils des mémoires des différentes académies dont il était membre contiennent plus d'une dissertation, plus d'un discours qu'il faudrait en tirer, si l'on voulait donner une édition complète de ses ouvrages. Nous n'avons ici à caractériser que les écrits où Maupertuis a déposé ses vues philosophiques ; nous n'avons à relever que celles de ses idées qui ont autrefois éveillé l'attention du monde savant, ou qui auraient mérité de la fixer.

Ses deux principaux ouvrages de philosophie sont l'*Essai de cosmologie* et l'*Essai de philosophie morale*.

L'*Essai de cosmologie* se divise en trois livres. Dans le premier, l'auteur examine les preuves de l'existence de Dieu, tirées des merveilles de la nature. Dans le second, il cherche à expliquer, à justifier l'argument qu'il voudrait mettre à la place des preuves critiquées au livre précédent ; cette justification, il la fonde sur la possibilité de déduire les lois du mouvement, les principes de la mécanique céleste et terrestre, des attributs de la suprême intelligence. Le troisième livre, enfin, est destiné à présenter le spectacle de l'univers, à tracer un tableau parfois éloquant du monde, et particulièrement de notre globe.

Dès le début de l'*Essai de cosmologie*, Maupertuis déclare qu'il n'a pas la prétention d'expliquer le système du monde. « Si un Descartes, dit-il, y a si peu réussi, si un Newton n'a laissé tant de choses à désirer, quel sera l'homme qui osera l'entreprendre ? Ces voies si simples qu'a suivies dans ses productions le Créateur, deviennent pour nous des labyrinthes dès que nous y voulons porter nos pas. » Il se propose un but moins élevé, moins périlleux. « Je ne me suis attaché qu'aux premières lois de la nature, à ces lois que nous voyons constamment observées dans tous les phénomènes, et que nous ne pouvons pas douter qu'il ne soient celles que l'Être suprême s'est proposées dans la formation de l'univers. Ce sont ces lois que je m'applique à découvrir et à puiser dans la source infinie de sagesse d'où elles sont émanées. » Maupertuis ne veut pas suivre l'ordre de toutes les parties de l'univers, ni développer les preuves que

fournit la spéculation purement abstraite. Il n'examinera que les preuves de l'existence de Dieu puisées dans la contemplation du monde.

Au sujet de ces preuves, dites physiques, Maupertuis fait le premier, peut-être, une remarque excellente. Il les trouve en si grand nombre, ayant des marques d'évidence si différentes, qu'on devrait les classer selon leur véritable degré de force, et non suivant une valeur imaginaire. « Le système entier de la nature, dit-il, suffit pour nous convaincre qu'un être infiniment puissant et infiniment sage en est l'auteur et y préside. Mais si l'on s'attache seulement à quelques parties, on sera forcé d'avouer que ces arguments n'ont pas toute la portée que les philosophes pensent. Il y a assez de bon et assez de beau dans l'univers pour qu'on ne puisse y méconnaître la main de Dieu ; mais chaque chose, prise à part, n'est pas toujours assez bonne ni assez belle pour nous la faire reconnaître. Ce n'est point par ces petits détails de la construction d'une plante ou d'un insecte, par des parties détachées dont nous ne voyons pas assez le rapport avec le tout, qu'il faut prouver la puissance et la sagesse du Créateur : c'est par des phénomènes dont la simplicité et l'universalité ne souffrent aucune exception et ne laissent aucune équivoque. »

Parmi les preuves physiques que Maupertuis examine dans la première partie de son *Essai*, il s'attache particulièrement à celles de son maître (voyez l'*Optica*, III, quæst. 31). Il ne traite pas avec la même indulgence les imitateurs de Newton, tels que Derham, Lesser, Fabricius, dont il discute rapidement, et parfois en plaisantant, les théories et les conclusions. Il leur reproche ou de donner à certains faits particuliers plus de force qu'ils n'en ont, ou de multiplier les preuves établies sur des phénomènes isolés et controversables. Ces reproches étaient fondés à une époque où l'on prétendait sérieusement que Dieu avait donné des plis à la peau du rhinocéros pour que cette peau si dure ne l'empêchât pas de remuer ; qu'il avait créé le liège pour que les hommes eussent des bouchons à mettre sur les bouteilles ; qu'il avait donné au nez la conformation qui le distingue pour que les myopes pussent porter des lunettes.

Mais si Maupertuis est peu touché de la plupart des arguments *physico-théologiques* ou *téléologiques*, il est l'adversaire ardent des auteurs qui voudraient bannir de la nature toutes les causes finales. Il combat plus énergiquement ceux qui ne voient la suprême intelligence nulle part, que ceux qui la voient partout ; ceux qui croient qu'une mécanique aveugle a pu former les corps organisés, que ceux qui s'extasiaient devant chaque détail de la création. Il craint qu'en exagérant les idées d'ordre et de convenue, on n'excite et on n'encourage l'incrédulité. Il blâme, en ce sens, l'optimisme de Leibniz et même celui de Pope.

Où faut-il donc chercher les véritables preuves de l'existence de Dieu ? ce n'est ni dans les petits détails, ni dans les parties de l'univers, parce que nous connaissons trop peu leurs rapports avec l'ensemble ; mais dans les phénomènes où l'universalité ne souffre aucune exception, dans les lois dont la simplicité s'expose entièrement à notre vue. La simplicité absolue et l'universalité, voilà les deux caractères de l'évidence, et une évidence si complète ne se rencontre qu'en géométrie. C'est donc la géométrie, c'est l'astronomie qui doit fournir les meilleures preuves de l'existence de Dieu, de l'existence du géomètre suprême et du constructeur des mondes.

Le point de départ de cette sorte d'argument,

c'est le fait du mouvement. Maupertuis ne s'arrête pas à démontrer le mouvement; il se contente de faire observer que nier le mouvement, ce serait supprimer ou rendre douteuse l'existence de tous les objets extérieurs, ce serait réduire l'univers à notre propre être, et tous les phénomènes à nos perceptions.

Le second point, c'est que le mouvement de la matière suppose un moteur; car le mouvement n'est pas une propriété essentielle de la matière, c'est un état dans lequel elle peut se trouver, ou ne pas se trouver, et que nous ne voyons pas qu'elle puisse se procurer elle-même. Les parties de la matière qui se meuvent ont donc reçu leur mouvement d'une cause étrangère.

Beaucoup d'autres philosophes depuis Aristote avaient cherché en Dieu la cause du mouvement; mais Maupertuis prétend se séparer d'eux, en ce qu'il fonde la nécessité de cette opinion, non pas sur la pensée que la matière n'a aucune puissance pour produire, distribuer et détruire le mouvement, mais sur ce qu'il appelle le principe du *mieux*, principe qui, dit-il, le mène à supposer « un être tout-puissant et tout sage, soit que cet être agisse immédiatement, soit qu'il ait donné aux corps le pouvoir d'agir les uns sur les autres, soit qu'il ait employé quelque autre moyen qui nous soit encore inconnu ou moins connu. »

Ce principe du *mieux*, il lui donne le titre de loi de la *moindre quantité d'action*, qu'il énonce ainsi : « La quantité d'action nécessaire pour produire un changement dans le mouvement des corps est toujours un *minimum*. » Par quantité d'action, Maupertuis entend le produit d'une masse par sa vitesse et par l'espace qu'elle parcourt. Ce principe seul répond, suivant l'auteur, à l'idée que nous avons de l'Être suprême, en tant que cet être doit toujours agir de la manière la plus sage, et qu'il doit toujours tout tenir sous sa dépendance. Ce principe réunit les avantages qu'on peut reconnaître aux principes de Descartes et de Leibniz, et il n'est pas, comme ceux-ci, exposé à heurter, soit l'expérience, soit la raison. Le principe de Descartes semblait soustraire le monde à l'empire de la Divinité : il établissait que quelques changements qui arrivassent dans la nature, la même *quantité de mouvement* s'y conserverait toujours. Le principe de la conservation de la *force vive*, imaginé par Leibniz, semblerait encore mettre le monde dans une espèce d'indépendance. Le principe de la *moindre quantité d'action* laisse le monde dans le besoin continu de la puissance du Créateur, et est une suite nécessaire de l'emploi le plus sage de cette puissance. Il s'applique à tous les phénomènes du monde, au mouvement des animaux, à la végétation des plantes, à la révolution des astres.

Comme cette loi établit qu'entre le but et les moyens, pour tous les changements qui arrivent dans le monde, il existe toujours une convenance telle, qu'on n'y voit jamais employée une plus grande quantité d'action que le changement n'en requiert, cette loi a été appelée depuis *loi de l'économie*. Elle peut, en effet, servir à justifier, à éclairer la croyance à l'existence de Dieu. L'expérience la confirme maintes fois; mais ni Maupertuis, ni aucun de ses partisans, n'ont montré qu'elle est une loi nécessaire de la nature et de l'univers. L'induction ne nous autorise pas même à soutenir, dans tous les cas, qu'on n'aurait pu concevoir une plus petite quantité d'action que celle qu'on a réellement rencontrée dans la nature. Il faut ajouter que cette prétendue découverte n'est, au fond, qu'une

variante des preuves physiques et téléologiques, si vivement attaquées par Maupertuis.

A la partie de l'*Essai de cosmologie* où cette loi du *minimum* se trouve exposée, il faut rattacher un mémoire de l'Académie de Berlin (année 1756), intitulé : *Examen de la preuve de l'existence de Dieu, employée dans l'Essai de cosmologie*. Ce mémoire, qui se divise en deux parties, l'une consacrée à l'évidence et à la certitude mathématiques, l'autre à l'examen des lois de la nature, a une véritable importance dans l'histoire des opinions philosophiques. Il a été l'occasion, pour l'Académie de Berlin, quelques années après, de mettre au concours la question suivante : « Les vérités métaphysiques sont-elles susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et quelle est la nature de leur certitude? » Le résultat de ce brillant concours est très-connu. Moïse Mendelssohn fut jugé digne du prix, et Kant de l'accusait. L'influence du mémoire de Maupertuis sur les deux ouvrages couronnés est parfaitement visible; et lorsque l'on compare ces ouvrages à ceux que Mendelssohn et Kant composèrent plus tard, et où ils ne les démentirent pas, on est forcé d'avouer que Maupertuis a été un des maîtres des deux philosophes allemands.

Pourquoi Maupertuis fut-il obligé d'examiner l'évidence mathématique, à la suite du principe de la *moindre quantité d'action*? C'est qu'il avait donné pour base à ce principe les lois mathématiques du mouvement, les fondements de la mécanique et de l'astronomie; c'est qu'on lui avait reproché, d'un autre côté, que la démonstration de son principe n'était pas géométrique, et n'entraînait pas la conviction que produisent les vérités géométriques; c'est qu'enfin on lui avait objecté que les lois du mouvement n'avaient pas ce caractère de nécessité qu'exige une démonstration rigoureuse; et que, si elles présentaient ce caractère, on en conclurait plutôt la fatalité physique que l'action de la sagesse et de la puissance divine.

A cette dernière objection, Maupertuis répondit ingénieusement que, si les choses se trouvaient dans le monde tellement combinées que la nécessité y exécutât ce que l'intelligence prescrit, la souveraine sagesse et la souveraine puissance n'en seraient que plus fortement établies. Afin d'expliquer ensuite pourquoi les lois du mouvement doivent se présenter à notre esprit avec un caractère de nécessité, Maupertuis remonte jusqu'aux premiers principes de nos connaissances, s'efforçant de marquer ce qui les distingue entre elles par rapport à leur certitude, et d'établir pourquoi les unes sont plus susceptibles d'évidence que les autres. A la tête des sciences absolument évidentes, ou plutôt comme seules absolument évidentes, il considère les sciences mathématiques. Ces sciences, dit-il, ont un caractère distinctif auquel est due l'évidence qu'elles portent partout avec elles : ce caractère, il le rend par un mot barbare, la *réplicabilité*. Par idées répliquables, il entend celles qui se présentent à nous à la fois comme sensations et comme notions simples, celles qui sont au fond des impressions les plus confuses, au fond des expériences les plus compliquées, et qui en même temps sont les plus abstraites, les plus claires, les moins liées aux sens; celles enfin qui sont introduites et éveillées dans notre entendement par plus d'un sens. Les idées répliquables se distinguent néanmoins des notions simples, en prenant celles-ci dans l'acception de l'école de Locke. Si chaque notion simple ne doit son origine qu'à un seul sens, qui ne dépend en rien des autres, les notions répliquables, au

contraire, naissent à la suite de toutes les sensations dont notre nature est susceptible. Or, il n'y a que les idées de nombre et d'étendue, de temps et d'espace, qui soient répliquées, et ce sont ces deux ordres d'idées qui donnent naissance à l'arithmétique et à la géométrie. Le repos d'esprit qui suit l'évidence de la géométrie et de l'arithmétique est le résultat de la nécessité de ces deux sciences. Elles sont nécessaires, en effet, pour nous, parce que nous ne pouvons pas concevoir qu'elles ne puissent pas être.

Dans ce mémoire, où Maupertuis explique à sa façon l'origine des idées, il se rallie à l'opinion dominante de son siècle, l'empirisme. Cependant, là même on est frappé d'une certaine dissidence. On remarque qu'il accorde beaucoup plus que ses contemporains n'avaient coutume de faire à la partie nécessaire, immuable, éternelle de notre connaissance; et quoiqu'il restreigne cette catégorie d'idées dans les limites des sciences mathématiques, on voit qu'il n'est absolument ni empirique, ni matérialiste. D'autres écrits mettent, en effet, hors de doute que Maupertuis penchait vers les systèmes de Berkeley et Hume ont tirés de la doctrine de Locke. Parmi ces écrits, nous citerons les *Réflexions sur l'origine des langues et la signification des mots*, et ses *Lettres*.

Dans les *Réflexions*, souvent écrites en langage algébrique, et réfutées par Turgot, qui était encore sur les bancs de la Sorbonne, Maupertuis se place ouvertement sous l'autorité de Berkeley. Il y soutient l'impossibilité où nous sommes de mesurer la durée et de découvrir la cause de la liaison et de la succession de nos idées; il réduit à peu près tout ce que nous voyons, soit à nos perceptions, soit à des phénomènes. « Toute réalité dans les objets n'est, dit-il, et ne peut être que ce que j'énonce, lorsque je suis parvenu à dire *il y a*. » Phrase curieuse, qu'on dirait extraite de la *Critique de la raison pure*.

Maupertuis appelle ses *Lettres* « le journal de ses pensées ». C'est là, en effet, qu'il s'abandonne complètement à l'idéalisme de Berkeley, particulièrement dans la lettre III, intitulée : *Sur la manière dont nous apercevons*. On y trouve entre autres cette proposition, que l'étendue n'appartient pas aux corps mêmes; qu'elle n'est qu'une perception de l'âme transportée à un objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'objet rien qui puisse ressembler à ce que mon esprit aperçoit. Les objets et l'étendue elle-même ne sont donc que de simples phénomènes. Par quoi sont produits ces phénomènes? « Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions qu'elle éprouve, et, sans ressembler à aucune des choses que nous apercevons, nous les représentent toutes. » Ces êtres inconnus ne sont-ils pas les choses en soi de Kant, l'inconnu ou l'*x* de la philosophie critique? Plus loin, dans la même lettre, se découvre le germe d'une autre théorie de Kant, celle qui concerne le temps : « Si l'on regarde, dit Maupertuis, comme une objection contre ce système, la difficulté d'assigner la cause de la succession et de l'ordre des perceptions, on peut répondre que cette cause est dans la nature même de l'âme. » Arrivé au terme de ces développements, Maupertuis s'écrie : « Rester seul dans l'univers, c'est une idée bien triste! » N'est-ce pas ce sentiment aussi qu'inspire l'expression la plus rigoureuse du système de Kant, l'égoïsme de Fichte?

Dans d'autres *Lettres*, cependant, Maupertuis retourne jusqu'à Descartes et à la distinction cartésienne de la substance pensante et de la substance étendue. Ailleurs, il proteste en gé-

néral contre l'esprit de système et n'hésite pas à déclarer que « les systèmes sont de vrais malheurs pour les sciences ». L'esprit qui a dicté ces mots est devenu l'esprit de l'Académie de Berlin, où le goût de l'expérience et d'un choix réfléchi a toujours prédominé sur les idées systématiques.

L'indépendance qu'on observe dans les opinions métaphysiques de Maupertuis se remarque au même degré dans la partie morale de sa doctrine, si toutefois on peut lui attribuer une doctrine. Ce qui ne caractérise pas moins son *Essai de philosophie morale*, c'est le langage du géomètre et du physicien employé à la discussion des idées de bien et de bonheur.

L'épigraphe de ce livre, primitivement adressé au président Hénault : *Risum reputavi errorem; et gaudium dixi: Quid frustra deciperis? (Ecclesiast., c. 1)* fait prendre d'abord toute cette production pour « un fruit amer de la mélancolie. » Cependant l'auteur annonce qu'il se propose de faire, non pas une élogie, mais un calcul, le calcul des biens et des maux. Il veut chercher ensuite des moyens d'augmenter la somme des uns, et de diminuer la somme des autres. Comparer les plaisirs des sens avec les plaisirs intellectuels; ne pas distinguer des plaisirs d'une nature moins noble les uns que les autres, les plaisirs les plus nobles étant ceux qui sont les plus grands : voilà la méthode qu'il se propose d'employer. Le bonheur ne doit pas être confondu avec le plaisir; le bonheur est la somme des biens qui reste après qu'on a retranché la somme des maux. Les plaisirs du corps sont réels; le bonheur qu'on y cherche l'est moins; cependant ils peuvent être comparés aux plaisirs de l'âme, et peuvent même les surpasser. Il y a donc deux genres de plaisirs et de peines : les plaisirs et les peines du corps sont toutes les perceptions que l'âme reçoit de l'impression des corps étrangers sur le nôtre; les plaisirs et les peines de l'âme sont toutes les perceptions que l'âme reçoit sans l'intervention des sens. Les plaisirs de l'âme ont deux objets : la pratique de la justice et la vue de la vérité; les peines de l'âme consistent à manquer de l'un ou de l'autre de ces objets. Le temps que dure la perception d'un plaisir, c'est-à-dire de ce dont l'âme ne souhaite pas l'absence, est un *moment heureux*. Le temps que dure la perception d'une peine, c'est-à-dire de ce dont l'âme souhaite l'absence, est un *moment malheureux*. Dans chaque moment heureux ou malheureux ce n'est pas assez de considérer la durée, il faut avoir égard à la grandeur du plaisir ou de la peine, à l'intensité. L'estimation des moments heureux ou malheureux est le produit de l'intensité du plaisir ou de la peine par la durée. Le bien, c'est la somme des moments heureux; le mal, la somme des moments malheureux. Le bonheur, c'est la somme des biens, après qu'on a retranché tous les maux; le malheur, la somme des maux qui reste après qu'on a retranché tous les biens. Le talent de comparer les biens et les maux s'appelle la *prudence*. Dans la vie ordinaire, la somme des maux surpasse celle des biens : ce qui rend l'immortalité de l'âme sinon nécessaire et indubitable, du moins désirable et conforme à l'idée de justice.

Des pages remarquables sur les stoïciens et les épicuriens, puis, une belle comparaison entre la morale stoïcienne et la morale de l'Évangile : voilà ce qui faisait rechercher et distinguer l'*Essai de philosophie morale* par le petit nombre de philosophes religieux que possédait le XVIII^e siècle. L'auteur s'appuie d'ailleurs fréquemment contre les esprits forts sur les ré-

ponses que leur avaient faites Malebranche et Leibniz. Il montre avec succès et chaleur que le Dieu-univers, ou un univers-Dieu, n'est pas plus facile à concevoir que le Dieu-esprit. L'article du suicide, dans ce même livre, a excité de vives critiques. Maupertuis, mettant d'abord à part la crainte et l'espérance d'une autre vie, l'avait regardé comme un remède utile et permis; l'envisageant ensuite comme chrétien, il le regarde comme l'action la plus criminelle et la plus insensée.

Ses vues religieuses sont ce qu'on a le plus vivement attaqué. On lui reprochait d'avoir dit que la religion n'était pas rigoureusement démontrable, et, à cette objection, il répondait que, si la religion était démontrable, tout le monde y acquiescerait comme on adhère à une vérité géométrique. « Il n'est pas nécessaire que les vérités religieuses soient prouvées, il suffit qu'elles soient possibles : le moindre degré de possibilité rend insensé ce qu'on dit contre. »

On lui reprochait encore de penser que l'esprit ne consiste pas à secouer le joug de la religion; qu'on a tort de s'en moquer sans l'entendre, comme on a tort d'adorer sans examiner.

On lui reprochait même d'avoir cherché partout à établir, jusque dans son *Système de la nature*, ou *Essai sur la formation des corps organisés*, la nécessité d'une première cause intelligente et active; comme si l'explication de la création pouvait se passer de l'idée du créateur.

Au lieu de semblables critiques, il fallait blâmer le principe même de la philosophie morale de Maupertuis, le *désir d'être heureux*. « Le désir d'être heureux est, dit-il, un principe plus universel encore que ce qu'on appelle la lumière naturelle, plus uniforme encore pour tous les hommes, aussi présent au plus stupide qu'au plus subtil. » Il interprétait, il est vrai, l'idée de bonheur dans un sens spiritualiste et profondément religieux, en supposant que « tout ce qu'il faut faire dans cette vie pour y trouver le plus grand bonheur doit notre nature soit capable, est sans doute cela même qui doit nous conduire au bonheur éternel. » Mais un principe qui a besoin d'interprétations et de modifications, ne paraît pas propre à devenir une loi universelle. C'est aussi cette erreur qui explique le pessimisme où l'on voit tomber sans cesse l'auteur de l'*Essai de philosophie morale*.

Toutefois, on n'a pas assez bien apprécié cet ouvrage, ni ceux qui s'y rapportent. On n'a pas assez reconnu que, par son spiritualisme, Maupertuis fut disciple de Newton. Au lieu de dégrader ses véritables convictions des paradoxes auxquels elles sont mêlées çà et là, on n'a insisté que sur ces paradoxes mêmes. Ainsi, l'on ne cesse de rappeler que Maupertuis, voulant aider au progrès des sciences, avait proposé de se procurer des songes instructifs au moyen de l'opium; d'observer les hommes condamnés à la peine capitale, ou souffrant de blessures singulières, de disséquer même leurs cerveaux vivants; d'étudier la construction des crânes gigantesques des Patagons, parce qu'ils sont plus développés que les nôtres; d'isoler plusieurs enfants et de les élever ensemble dès le plus bas âge, afin de voir quelle langue ils se seraient faite, etc., etc.

C'est par son caractère moral et spiritualiste que Maupertuis se distingue parmi les philosophes du XVIII^e siècle; c'est pour avoir soutenu ce caractère, à la cour de Frédéric II, contre Lamettrie et d'autres matérialistes; c'est pour l'avoir imprimé à l'Académie de Berlin et l'avoir transmis à d'autres penseurs d'Allemagne; c'est

pour tous ces graves motifs que Maupertuis méritait l'espèce de réhabilitation que nous venons d'entreprendre.

M. Damiron a publié un Mémoire sur Maupertuis dans le tome XLIII du Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques. C. Bs.

MAXIME DE TYR, rhéteur et philosophe platonicien, florissait pendant la dernière moitié du second siècle. Il parcourut la Phrygie, l'Arabie, où il dit avoir vu la pierre carrée qu'adoraient les Arabes; il vint à Rome sous le règne de Commodus et mourut en Grèce. Il nous reste de lui quarante et un discours ou dissertations sur divers sujets de philosophie, de morale et de littérature. Son style se distingue généralement par la clarté et l'élégance; mais le fond des idées n'a rien d'original. Trop souvent les sujets qu'il traite rentrent dans ces lieux communs sur lesquels un rhéteur fait parade de son talent de bien dire, en soutenant alternativement le pour et le contre. C'est ainsi qu'il recherche tour à tour si la vie active l'emporte sur la vie contemplative, ou la vie contemplative sur la vie active; si les militaires sont plus utiles à la république que les cultivateurs, et réciproquement; si un bien n'est pas plus grand qu'un autre bien, ou s'il est des biens plus grands que d'autres biens, etc. Ailleurs, il fera le tour de force de prouver que Socrate, Diogène, Léonidas enduraient toutes sortes de privations en vue du plaisir. Malgré tout l'esprit que l'auteur dépense dans ce genre de compositions, on sent qu'elles n'ont rien de sérieux, et que c'est un jeu d'esprit, une sorte d'escrime intellectuelle, où tous les coups portent sur un plastron, sans jamais toucher les fibres du cœur. Cependant, il aborde aussi des sujets sérieux, et l'on peut reconnaître en lui le disciple des doctrines platoniciennes. Il a même des notions assez saines sur la Divinité. Ainsi, dans les onzième, quatorzième et dix-septième dissertations, où il examine *s'il faut adresser des prières aux dieux; — qu'est-ce que le démon de Socrate? — qu'est-ce que Dieu selon Platon? il fait intervenir plus d'une fois l'idée du Dieu unique, du Dieu suprême, de l'intelligence universelle*: « Il ne me vient pas dans l'esprit, dit-il, de peindre Dieu sous aucune image empruntée de l'ordre sensible.... Rien de mauvais, rien de vicieux n'entre dans la notion de la Divinité.... Changer de volonté, passer d'une affection à une autre, ne convient pas plus aux dieux qu'à l'homme de bien. » Toutefois, au-dessous du Dieu suprême, il admet un grand nombre de dieux, ses ministres et ses enfants. Ces êtres intermédiaires, qu'il appelle aussi démons ou génies, prêtent leur assistance à des hommes privilégiés. Homère lui fournit des exemples de ce commerce des mortels avec les dieux: par exemple, Minerve arrêtant le bras d'Achille ou dissipant les ténèbres qui ofusquent les yeux de Diomède.

La Vertu tourmentée par la Fortune, cette puissance aveugle et instable, a besoin qu'un dieu vienne à son secours, combattre pour elle et se constitue son champion et son auxiliaire. Or, Dieu lui-même reste immobile à sa place, d'où il gouverne le ciel et l'ordre des dieux; mais il y a des êtres immortels de second ordre appelés dieux inférieurs, établis dans l'intervalle qui sépare la terre des dieux, moins puissants que Dieu, mais plus forts que l'homme, ministres des dieux, mais supérieurs aux hommes, rapprochés des dieux, mais veillant avec soin sur les hommes. Car l'intervalle immense qui sépare le mortel de l'immortel l'aurait complètement privé de la contemplation et du commerce des

choses célestes, si ces êtres de second ordre, que nous appelons *démons*, semblables à une harmonie, n'avaient rattaché par le lien de leur affinité réciproque la faiblesse humaine à la bonté divine. Tout comme les interprètes qui servent de truchements aux Grecs avec les étrangers, la race intermédiaire des démons, τὸ δαιμόνιον γένος, est en commerce à la fois avec les dieux et avec les hommes. Tels sont ceux qui apparaissent aux hommes, qui conversent avec eux, en contact continu avec la nature humaine, et qui fournissent aux mortels tout ce qu'ils ont besoin de demander aux dieux.

C'est ainsi que Maxime de Tyr explique le démon de Socrate. Ce sage n'était-il pas digne d'avoir un esprit familier? Rien d'étonnant donc qu'il eût un démon qui l'aimait, qui lui faisait prévoir l'avenir, qui l'accompagnait partout, et qui était de moitié avec lui dans toutes ses pensées.

Dans sa seizième dissertation, il développe avec soin l'hypothèse de la réminiscence et de l'existence antérieure de l'âme. On voit qu'il est possible de trouver chez lui d'utiles enseignements sur quelques points de la doctrine platonicienne, et particulièrement sur la démonologie. Néanmoins, tout porte à regarder Maxime de Tyr comme antérieur à la fusion du platonisme avec le mysticisme oriental; mais on reconnaît déjà en lui cette tendance sympathique qui devait la préparer et la faciliter.

Les Discours de Maxime de Tyr ont été édités et traduits en latin par D. Heinsius, Leyde, 1614. Il en existe une traduction française de M. Combedounous, Paris, 1802. A....D.

MAYRONIS (François de), le disciple le plus célèbre de Jean Dans-Scot, a reçu de ses contemporains le surnom de Docteur illuminé et pénétrant, *illuminati et acuti*, quelquefois celui de maître des abstractions, *Magistri abstractionum*. Né à Digne, en Provence, il entra dans l'ordre des Frères mineurs et fut reçu bachelier en théologie à Paris. Son penchant, son aptitude pour la discussion scolastique était telle qu'il fit adopter, en 1315, dans cette université, la coutume de discuter en été chaque vendredi, depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, sans s'arrêter, sans boire ni manger. En 1323, Mayronis reçut, par ordre du pape Jean XXII, le chapeau de docteur en théologie et la faculté d'enseigner cette science; mais il ne jouit pas longtemps de ce double honneur: il mourut deux ans après à Plaisance.

L'ouvrage principal de Mayronis est un commentaire du *Maître des sentences* (*Scriptum in Magistrum sententiarum*, Bâle, 1489). Dans ce commentaire, il est question tour à tour d'ontologie, de psychologie et de théologie. Les doctrines qui excitèrent le plus vivement l'attention du xiv^e siècle et qui y sont exposées, non sans quelque originalité, concernent les points suivants: Principe souverain de la science humaine; Genre suprême; Nature de la réalité, des différences et des relations; Caractères de l'universel et du général; Certitude des sens; Propositions évidentes par elles-mêmes et indémonstrables; Connaissance claire et distincte; Démonstration *a priori* de l'existence de Dieu; Différence des attributs divins.

Le principe souverain de la science consiste, selon Mayronis, dans cette proposition: *L'Être est*, c'est-à-dire l'Être est le fond identiquement le même de tout ce qui existe, du Créateur et de la création.

Si l'Être, *Ens*, est la base et le dernier principe de tout, il est aussi le germe suprême, celui qui embrasse toutes les formes d'existence, tous les modes et accidents.

Si les notions suprêmes du savoir et de l'Être sont unes, elles sont absolument simples. Si elles sont absolument simples, peut-il y avoir des différences réelles, c'est-à-dire des différences primitives? Oui: il y a autant de diversités de ce genre qu'il y a de variétés fondamentales dans nos sensations: odeurs, couleurs, sons, impressions de froid ou de chaud, de dureté ou de mollesse. Mayronis appelle différences originales les qualités différentes de la matière; et il soutient que ces diversités n'ont rien de commun entre elles. Il admet, du reste, dans les choses mêmes, quatre sortes de différences, différences objectives, et qui ne sont pas seulement l'œuvre de l'intelligence (*fabricatæ ab anima vel intellectu*).

1^o Différences *essentielles*, comme Dieu distinct de la création.

2^o Différences *réelles*, comme père et fils.

3^o Différences *formelles*, comme homme et âne.

4^o Différences entre l'être et son mode intérieur, différences *modales*, comme la blancheur et ses divers degrés.

Ces différences sont successives, de manière que les différences *essentielles* sont les plus marquées, les plus fortes, et les différences *modales* les moins fortes.

Quant à la théorie du général et de l'universel, Mayronis suit les traces de son maître. A ses yeux, l'universel n'est *en soi*, ni dans la nature extérieure ni dans l'esprit humain, et en même temps il se trouve dans l'une et dans l'autre par accident: c'est-à-dire que l'existence en général n'est essentielle ni dans l'esprit humain ni hors de l'esprit humain. Si elle était essentielle dans l'esprit humain, l'homme cesserait d'exister dès qu'il cesserait d'être conçu ou représenté; si elle était essentielle hors de l'esprit humain, l'homme aurait une existence nécessaire.

Cette solution assez subtile montre toutefois que Mayronis se livrait à des méditations psychologiques. Il eut le mérite de tirer d'un oubli complet le problème de la certitude des sens. Les sens nous trompent-ils? A cette question il répondit négativement, s'attachant à prouver, comme Epicure l'avait fait dans l'antiquité, que nous percevons bien, que nous sentons ce que nous devons sentir et percevoir, mais que nous apprécions souvent mal ce que nous avons perçu, que nous jugeons de travers nos sensations. Les sens et le *sens commun*, auquel les sens servent et aboutissent, sont donc irréprochables.

Mayronis n'a pas porté son examen sur la notion même de l'évidence; mais il a écrit plusieurs pages curieuses sur les propositions évidentes par elles-mêmes et qui n'ont pas besoin d'être démontrées par d'autres propositions. Tout ce qui existe et tout ce qui comporte une démonstration n'est pas évident de soi; bien que ce qui de soi est évident pour les sens puisse être prouvé par l'entendement.

On a aussi remarqué les idées de Mayronis sur la connaissance distincte, *cognitio distincta*. Ce n'est pas seulement connaître clairement, c'est connaître distinctement, ce de se représenter les parties d'un objet, ses éléments et ses rapports. On connaît de cette façon toutes les fois qu'on peut définir une chose avec détail.

On a reproché avec raison à Mayronis d'avoir rejeté la preuve de l'existence de Dieu qu'on attribue à saint Anselme. Il l'a rejetée uniquement parce que, dit-il, elle suppose toujours une définition de la Divinité; or, la Divinité, à cause de sa simplicité suprême et absolue, ne saurait être définie.

Il a cherché à établir, contre l'avis de la plu-

part des scolastiques, que les attributs de Dieu sont séparés les uns des autres par des différences, non pas idéales, mais réelles et indubitables. L'intelligence divine pense, la volonté divine veut ; il est faux que ce soit l'intelligence qui veuille, ou la volonté qui pense ; par conséquent, ces deux attributs sont distincts. L'entendement peut tout concevoir, le bien comme le mal ; mais la volonté ne peut vouloir que le bien ; par conséquent, ces deux qualités doivent être distinguées.

Mazzoni a aussi fait quelques tentatives pour concilier l'omniscience de Dieu avec la contingence et l'accidence des événements du monde. Dieu étant la cause de toutes choses par sa volonté toute-puissante, connaît d'avance cette volonté, et par elle il sait donc tout ce qui arrivera : solution incomplète, puisque le philosophe n'y tient compte que d'une seule face du problème, et néglige les difficultés que soulève l'immutabilité des lois de la nature. C. Bs.

MAZZONI (Jacques), né à Césène en 1548, d'une famille noble, et élevé avec soin à Padoue où il se fit remarquer par une mémoire devenue proverbiale, a été l'un des principaux fondateurs de l'Académie della *Crusca*, et un des plus savants philosophes italiens de la seconde moitié du xvi^e siècle. Il professa la philosophie à Macérata, à Césène, à Pise et à Rome. Les villes, les princes se disputaient l'honneur de le posséder ; ce fut enfin le cardinal Aldobrandini qui parvint à l'attacher à sa fortune. Mazzoni le suivit à Rome, puis à Ferrare, et mourut dans cette ville en 1603. Mêlé à toutes les luttes de la science et de la littérature de son temps, il a attaché particulièrement son nom, en littérature, à la défense de Dante ; en philosophie, à ses constants efforts pour concilier Aristote et Platon.

Dans sa *Difesa della comedia di Dante* (in-4, 1587), on rencontre, après un brillant exposé des beautés philosophiques de cet admirable poème, une multitude d'observations, aussi fines que justes, sur la nature même du beau et du sublime, sur l'origine et le but des arts et des lettres, sur la véritable destination des poètes et des artistes. Ces aperçus nouveaux, plus philosophiques que littéraires, ont singulièrement contribué à étendre l'horizon de la critique, et l'on en aperçoit les traces fécondes chez Dubos et Muratori.

Mazzoni a consacré à la conciliation d'Aristote et de Platon deux ouvrages qui firent une grande sensation, mais dont le mérite est inégal. L'un, publié en 1576, est intitulé : *De triplici hominum vita, activa nempe, contemplativa et religiosa, methodi tres* ; l'autre, publié en 1597, a pour titre : *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam precludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis*.

Dans l'un et l'autre ouvrage, les différences, les contrastes profonds du platonisme et du péripatétisme sont énumérés avec une rare fidélité. L'érudition s'y montre aussi scrupuleuse que variée et sûre ; mais le jugement, la critique n'a pas autant de part au second écrit qu'au premier. Les moyens proposés pour accorder l'idéalisme et le réalisme, pour fondre ensemble les archétypes et le savoir fourni par l'expérience, annoncent un esprit exercé aux discussions philosophiques, plutôt qu'une intelligence propre à la spéculation. Mazzoni, d'ailleurs, ne cache pas sa prédilection pour l'Académie, et laisse même entrevoir un goût vif pour le pythagorisme, qu'il enseigne à Gahée. La comparaison si détaillée qu'il institue entre ces deux grandes écoles est bien supérieure à celles que Georges de Trébizonde, Gémiste Pléthon et Gaudentius avaient

tentées avant lui ; elle laisse aussi loin derrière elle le parallèle tracé à la même époque par Charpentier, l'antagoniste de Ramus. Buchmann et Rapin, qui ont repris la même tâche au xvii^e siècle, ne firent pas oublier les travaux de Mazzoni, restés dignes des *loges* de Leibniz.

Dans le premier de ces travaux, il est question, en outre, de toute une encyclopédie des sciences et des arts, rapportée aux trois états que l'auteur assigne successivement à l'activité humaine. La vie est ou *active*, ou *contemplative*, ou *religieuse*. La dernière phase embrasse et couronne celles qui la précèdent. La loi commune de ces trois formes de développement, c'est la loi d'un progrès continu, c'est une perfectibilité indéfinie. Une sagacité remarquable, une foule de connaissances en tout genre, un précieux amour de la liberté et du bonheur des hommes, un sentiment religieux aussi éclairé que sincère, voilà les traits qui distinguent le livre *De triplici hominum vita*.

Ces tentatives ne passèrent pas inaperçues. Mazzoni eut de longues et d'instructives querelles avec Patricius, son ancien ami, avec Campanella et Muti, disciples de Telesio contre lequel Mazzoni avait aussi écrit. C. Bs.

MÉGARIQUE, MÉCANISTE, voy. DYNAMISME et VITALISME.

MÉGARIQUE (ÉCOLE). Cette école, ainsi nommée de la patrie de son fondateur, Euclide de Mégare, prit naissance quelques années avant la mort de Socrate, dont Euclide était le disciple, et dura environ un siècle. Dans les derniers jours de son existence, elle put voir naître l'épicurisme, et en même temps le stoïcisme, dont le fondateur, Zénon de Citium, se rattachait aux philosophes de Mégare par Stilpon, l'un de ses maîtres.

La série des philosophes mégariques est assez nombreuse. Elle contient, outre le nom d'Euclide, le fondateur, ceux d'Ichthyas, de Pasiclès, de Thrasymaque, de Clinomaque, d'Eubulide, de Stilpon, d'Apollonius Cronus, d'Euphante, de Bryson, d'Alexinus, enfin de Diodore Cronus.

Les recherches philosophiques de l'école de Mégare embrassèrent la morale, la métaphysique, la logique, et surtout la dialectique. La morale ne tient qu'une très-petite place dans l'ensemble des doctrines mégariques, et elle n'a guère d'autre organe que Stilpon. Ce philosophe paraît avoir fait consister le souverain bien dans l'impassibilité, *animus impatiens*, suivant l'expression de Sénèque : doctrine analogue à ce que devait être plus tard le stoïcisme. Stilpon en donna lui-même l'exemple et le précepte lorsque, sur la demande de Démétrius Poliôrcète, il répondit qu'il n'avait rien perdu, au moment même où le saccagement de sa ville natale par les troupes de Démétrius venait de lui ravir sa femme, ses enfants et ses biens. Aussi Sénèque s'écrie-t-il à ce propos : « Ecce vir fortis et strenuus ; ipsum hostis sui victoriam vicit. »

La dialectique, comme on vient de le dire, occupa une place très-considérable dans les travaux de cette école ; aussi les philosophes qu'elle comptait dans son sein furent-ils appelés du surnom de *dialecticiens*, et même de celui d'*éristiques*, c'est-à-dire disputeurs, parce que la science du raisonnement avait fini, chez eux, par devenir celle de la dispute. Cet esprit, qu'ils tenaient tout à la fois des sophistes et des éléates, eut pour principaux représentants Eubulide, Alexinus et Diodore Cronus. D'autre part, Clinomaque, dès l'année 350 avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire antérieurement à Aristote, porta ses recherches sur les axiomes, les catégories et autres matières de ce genre. Euclide lui-même, au rapport de Diogène Laërce, avait traité du raisonnement,

et le dernier des mégariques dans l'ordre des temps, Diodore Cronus, discuta la question de la légitimité du jugement conditionnel.

Un problème très-important dans la logique mégarique était celui de la certitude des sens. Il reçut une solution sceptique des philosophes de Mégare, héritiers, en ce point, des philosophes d'Élée. Parménide et Méléssus avaient dit qu'il faut renier les sens et l'apparence, et n'avoir foi qu'en la raison. Telle est aussi la doctrine des philosophes de Mégare.

De ce principe sortaient inévitablement certaines conséquences métaphysiques, communes aux éléates et aux disciples d'Euclide. S'il est vrai que les sens soient des témoins trompeurs, il faut rejeter leur déposition. Or, quels sont les objets de leur témoignage? La pluralité, le mouvement, le changement : phénomènes illusoire, auxquels il faut, au nom de la raison, substituer l'unité, l'immobilité, l'immuabilité absolue. Et remarquons ici comment tout s'enchaîne dans la doctrine mégarique ainsi que dans celle d'Élée. La négation du changement s'explique par la négation du mouvement, attendu que le mouvement est le principe du changement. La négation du mouvement, à son tour, s'explique par la négation de la pluralité, attendu qu'à la condition seule de la pluralité le mouvement est possible, et qu'il ne saurait y avoir de mouvement au sein d'une unité absolue. L'immuabilité se conclut donc de l'immobilité; l'immobilité, à son tour, se conclut de l'unité. Quant à celle-ci, elle ne se conclut de rien d'antérieur : car elle est le véritable principe des choses, et, à ce titre, elle s'affirme, tant au nom de l'infidélité des sens qui semblent attester son contraire, qu'au nom de la certitude de la raison qui la proclame. Cette similitude des deux écoles a conduit Cicéron à les confondre et à leur donner Xénophane pour père commun : « Nobilis quidem fuit Megaricorum disciplina, cujus, ut scriptum video, princeps Xenophanes. »

A l'occasion du principe de l'unité absolue qui domine toute la philosophie mégarique, quelques critiques se sont demandé comment, dans ce système, la doctrine de l'unité de l'être pouvait se concilier avec celle de la pluralité des idées prises dans les sens platoniciens. Mais l'école de Mégare a-t-elle réellement admis les idées? L'opinion affirmative a pour principaux organes, en Allemagne, Schleiermacher (in *Sophist.*), Deycks (de *Megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*), chez nous, M. Cousin (*Œuvres complètes de Platon*, trad. en fr., t. XI, p. 517, notes). Ces savants critiques se sont accordés à croire que c'est des mégariques qu'il est question dans un passage du *Sophiste*, dans lequel Platon, après avoir parlé de certains philosophes (les ioniens indubitablement) « qui, rabaisant jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisible, affirment que cela seul existe qui se laisse approcher et toucher, » leur oppose une école toute différente, « qui, se réfugiant dans un monde supérieur et invisible, s'efforce de prouver que ce sont des espèces intelligibles et incorporelles qui constituent le véritable être. » La solution négative apportée à cette même question a pour principaux représentants Socher (*Sur les ouvrages de Platon*, all.), qui estime que Platon a voulu désigner sa propre école; puis Ritter, qui, d'abord dans son *Histoire de la philosophie ionienne*, et plus tard dans des *Remarques* insérées dans le *Musée du Rhin*, sur la philosophie de l'école de Mégare, tantôt pense qu'il est question des héraclitéens, tantôt déclare « qu'il n'ose se flatter de contribuer beaucoup à éclairer ce passage, et que son seul but a été de montrer qu'il n'est pas facile de

reconnaître la doctrine mégarique. » Peut-être ne sont-ce ni les mégariques, ni les partisans d'Héraclite, que Platon désigne ainsi, mais bien l'école pythagoricienne, et implicitement aussi sa propre philosophie, qui avait tant emprunté aux pythagoriciens. Pythagore, d'après le témoignage de Diogène Laërce, avait enseigné que « les choses sensibles n'ont que le devenir, et que l'être n'appartient qu'aux choses intelligibles. » Or, n'est-ce pas là précisément la doctrine que, dans le passage des *Sophistes*, Platon oppose à ceux qui affirment que cela seul est l'être, qui se laisse approcher et toucher?

On rencontre encore, dans la doctrine mégarique, la question du possible. Cette question fut traitée par Diodore Cronus dans un sens opposé à celui du stoïcien Chrysippe. Le stoïcisme, avec Chrysippe, admettait qu'il y a du possible dans ce qui n'est pas arrivé, et même dans ce qui ne doit jamais arriver. L'école de Mégare, avec Diodore, soutenait qu'en dehors de la réalité présente ou future rien n'est possible. Ce même Diodore, que nous voyons ici combattre Chrysippe sur la question du possible, adopte également, dans la question logique du jugement conditionnel, des conclusions diamétralement opposées à celles du stoïcisme.

Un dernier élément qui nous reste à signaler dans la doctrine mégarique, c'est l'identification opérée par Euclide entre l'être et le bien. C'est ici un élément original. En effet, sur plusieurs autres points, à savoir, l'unité, l'immobilité, l'immuabilité, la doctrine mégarique paraît, sauf quelques arguments de détail, n'offrir qu'une imitation des doctrines d'Élée. Il n'en est pas de même de ce nouvel élément, car nous ne voyons pas que cette doctrine de l'identification de l'être et du bien ait jamais été celle du Parménide, ou de Méléssus, ou de Zénon. En revanche, elle fut adoptée plus tard par la philosophie d'Alexandrie : « L'unité, dit Plotin (*Ennéad.* VI et IX), est le principe de toutes choses; elle est le bien et la perfection absolue; elle est l'être pur; elle est Dieu. » Et, plus tard, au XVII^e siècle, ces mêmes idées furent encore reproduites par Malebranche, Leibniz et surtout Fénelon : « On n'arrive à la réalité de l'être (dit l'auteur de la *Démonstration de l'existence de Dieu*, 2^e partie, ch. III) que quand on parvient à la véritable unité de quelque être. Il en est de l'unité comme de la bonté et de l'être; ces trois choses n'en font qu'une. Ce qui existe moins est moins bon et moins un; ce qui existe davantage est davantage bon et un; ce qui existe souverainement est souverainement bon et un. »

Dans l'histoire de la philosophie rien n'est isolé, tout se tient et s'enchaîne. Par sa dialectique, l'école mégarique se rattache aux sophistes; par sa métaphysique, à l'école d'Élée. Tels sont ses liens avec le passé. Dans les âges qui suivirent, le stoïcisme fit quelques emprunts tant à la morale qu'à la dialectique des disciples d'Euclide, et le néo-platonisme à leur métaphysique.

On peut consulter les auteurs suivants : Platon, *Théétète*, *Phédon*, *Sophiste*; — Aristote, *Métaphysique*, liv. IX; — Diogène Laërce, *Vies d'Euclide et de Stilpon*; — Gunther, *Dissertatio de methodo disputandi megarica*, in-4, Iéna, 1707; — Walch, *Commentatio de philosophiis veterum criticis*, in-4, ib., 1755; — G. Lud. Spalding, *Vindicatio philosophorum megaricorum*, in-8, Berlin, 1793; — Fer. Deycks, de *Megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, in-8, Bonn, 1827; — Schleiermacher, *Introduction au Sophiste de Platon*, Berlin, in-8; — Ritter, *Remarques sur la philosophie de l'école mégarique*, dans le *Musée*

du Rhin, deuxième année, 3^e cah., in-8, ib., 1828; — *L'École de Mégare*, par D. Henne, in-8, Paris, 1843; — *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie*, par C. Mallet, in-8, Paris, 1845. Voy. les articles consacrés aux principaux philosophes mégariques. — C. M.

MEIER (Georges-Frédéric), disciple du woffien Baumgarten, naquit en 1718 à Ammendorf, dans le cercle de la Saal, fit ses études à Halle et obtint, en 1746, une chaire de philosophie dans cette université. Il composa beaucoup d'ouvrages célèbres dans leur temps; mais ce qui lui valut principalement la réputation dont il jouit longtemps, c'est l'éclat de son enseignement. Il eut encore un autre mérite: il écrivait en allemand, d'un style clair, pur, intéressant et fort supérieur à celui des philosophes ses prédécesseurs ou ses contemporains. On a divisé ses travaux, qui sont au nombre de vingt à trente, en trois classes. La première embrasse les manuels destinés à résumer, ou quelquefois à commenter les principes de ses maîtres, c'est-à-dire de Leibniz, de Wolf, et principalement de Baumgarten. La seconde renferme une suite de traités consacrés à différentes matières philosophiques dont on s'était très-peu occupé jusqu'alors. La troisième comprend les écrits où Meier, expose les résultats de ses recherches personnelles.

Parmi les manuels de Meier, il faut citer, outre ceux qui ont pour objet la métaphysique, le droit naturel et la morale philosophique, ses *Éléments des belles-lettres*. A ces *Éléments* se rattachent ses nombreuses compositions sur les beaux-arts ou l'*esthétique*, expression inventée par Baumgarten. Ces compositions se distinguent par l'heureux choix et la prodigieuse variété des exemples que l'auteur a su y réunir; Meier n'y remonte pas seulement à la nature intime et aux éléments primitifs du goût et du génie dans les arts; il recherche les caractères et les causes du bon et du mauvais goût, des époques de décadence et des époques de splendeur dans les œuvres d'imagination.

Ceux de ses écrits qui ont fait le plus de sensation, ce sont les ouvrages où il examine la nature de l'âme humaine, et même en général la nature de ce qu'on peut appeler âme et esprit, jusque dans les animaux et le monde matériel. Tels sont l'*Essai d'un nouveau système sur les âmes des bêtes*; puis les *Mémoires et écrits polémiques concernant la spiritualité de l'âme, sa survivance et son état après la mort*.

Dans l'*Essai d'un nouveau système sur les âmes des bêtes*, Meier combat en particulier l'opinion cartésienne que les animaux sont de simples machines. Mais il tombe dans un autre excès en accordant aux bêtes presque toutes nos facultés. Les animaux, à l'en croire, ont non-seulement sensibilité, imagination et mémoire, mais jugement et esprit; ils éprouvent du plaisir et de la peine, conçoivent le beau et le laid, prévoient et conjecturent, expriment tout ce qu'ils sentent et pensent. La principale différence entre eux et l'homme, c'est qu'il ne se trouve pas parmi eux autant de fous. Aussi sont-ils plus heureux que l'homme. Toutefois, Meier n'ose point leur accorder l'usage de la raison, c'est-à-dire de la faculté de connaître clairement la dépendance mutuelle et l'enchaînement des choses. Les animaux parviennent à connaître la liaison des choses individuelles, mais ils ne réussissent pas à saisir la liaison des choses générales; ils sont incapables de tirer de véritables conclusions. Malgré cette infériorité, leur âme est absolument simple comme la nôtre, et ils possèdent comme nous la conscience. C'est la mona-

dologie leibnitienne poussée à ses conséquences les plus exagérées.

Dans ses *Traité sur l'âme de l'homme et son immortalité*, Meier cherche à prouver que cette immortalité est moralement certaine, mais qu'on ne peut la démontrer par des arguments spéculatifs. Plus tard, dans un mémoire intitulé *Preuve que l'âme vit éternellement*, il essaya d'ajouter à la preuve morale une autre preuve ainsi conçue: tout esprit fini conçoit une partie du monde d'une manière qui lui est propre; cette idée du monde est un moyen d'honorer Dieu; par conséquent, toute substance finie doit vivre éternellement, parce que, dans le cas contraire, il resterait un côté du monde qui ne contribuerait en rien à la gloire de Dieu. On le voit, cette prétendue démonstration est encore une application de la monadologie. On la cite parfois, pour rappeler que Meier a été le devancier de Kant, en ce sens que lui aussi, après avoir essayé de ruiner les preuves spéculatives de l'immortalité de l'âme, s'est appliqué ensuite à soutenir ce dogme à l'aide d'arguments tirés de la morale.

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, semble s'être rappelé un autre écrit de Meier, celui où ce philosophe s'attache à prouver, contre Voltaire et l'école de Locke, que *la matière ne peut pas penser*. L'assertion qu'il s'efforce de combattre dans cet ouvrage, c'est que nos pensées ne sont autre chose que des mouvements. Elles ne sauraient être des mouvements, selon Meier, parce que chaque mouvement exprime un rapport extérieur; ce que ne fait pas la pensée, qui est uniquement une détermination intérieure de l'être pensant. Lorsqu'une personne se considère elle-même au fond de la conscience, elle ne songe à rien de ce qui se passe hors d'elle, elle sent seulement en elle-même qu'elle pense. Il est donc non-seulement possible, mais il est nécessaire que les pensées soient des déterminations intérieures, sans nulle relation à des mouvements corporels. Dans les substances matérielles, au contraire, il ne peut absolument pas y avoir d'autres déterminations que celles qui expriment des rapports. Nulle substance composée et corporelle n'est apte à penser, et une substance pensante doit, de sa nature, être spirituelle et simple.

Il est digne de remarque que la *Logique* de Meier a été considérée et vantée par Kant comme la plus solide et la plus complète du xviii^e siècle. Kant s'en servait lui-même comme base de ses leçons publiques.

Le mérite le plus durable de Meier consiste à avoir appris à la philosophie allemande à parler avec facilité et pureté la langue nationale; et par ce service il a contribué à préparer l'empire que cette philosophie exerça depuis Kant.

Voici les titres des ouvrages de Meier: *Essai d'une méthode d'explication universelle*, Halle, 1756, in-8; — *Métaphysique*, ib., 1756, 4 vol. in-8; — *Preuve que l'âme vit éternellement*, ib., 1754, in-8; — *Défense de l'ouvrage précédent*, ib., 1755; — *Preuve que la matière ne peut pas penser; Preuve de l'harmonie préétablie*, ib., 1740, in-8; — *Théorie des mouvements de l'âme*, ib., 1744, in-8; — *Essai d'un nouveau système sur l'âme des bêtes*, ib., 1756, in-8; — *Pensées sur l'état des âmes après la mort; Jugement sur le nouveau système de théodicée; Pensées sur la religion; Éléments des belles-lettres*, ib., 1754, 3 vol. in-8; — *Morale philosophique*, ib., 1753-1761, 5 vol. in-8; — *Considérations sur le penchant naturel à la vertu et au vice*, ib., 1776, in-8; — *Droit naturel*, ib., 1767, in-8; — *Essai sur la nécessité d'une reve-*

tation spéciale, ib., 1747, in-8; — *Examen de diverses matières appartenant à la philosophie*, ib., 1768-1771, 4 vol. in-8. C. Bs

MEINERS (Christophe) naquit en 1747 à Warstade, village du Hanovre. Son père était maître de poste, et sa mère une femme distinguée par son esprit et sa piété. Ses premières études se firent à Otterndorf, et au gymnase de Brême, où il se fit remarquer par un caractère ardent, porté à l'exagération. C'est à l'université de Gœttingue qu'il acheva son éducation, et c'est là aussi qu'en 1771 il fut nommé professeur de philosophie. Si, comme étudiant, il ne voulut jamais se ranger sous la lanterne d'aucun de ses maîtres, quelque illustres qu'ils fussent, comme professeur, il eut à son tour peu d'empire et de succès. De fréquents voyages en Allemagne et en Suisse furent l'unique distraction de sa vie laborieuse. Membre très-assidu et très-actif de la Société royale de Gœttingue, récemment fondée par le grand Haller, intime ami de l'historien Spittler et du philosophe Feder, avec qui il publia plusieurs écrits, ce fut principalement par ses savants et curieux travaux sur l'histoire des universités qu'il fixa sur lui l'attention. Il leur dut l'honneur d'être invité par l'empereur Alexandre à perfectionner les universités russes et à en fonder de nouvelles dans ce vaste empire. Une des plus vives joies qu'éprouva Meiners, ce fut de voir toutes ses propositions accueillies à Saint-Petersbourg et promptement réalisées. Il mourut le 1^{er} mai 1810.

Meiners fut toute sa vie ce qu'il s'était montré dans son enfance. De bonne heure, en effet, il se signala par un goût prononcé pour l'indépendance. Apprendre toutes choses par lui-même, ne suivre d'autre direction que son propre jugement, son penchant personnel, voilà quelle fut sa constante ambition. A Gœttingue, au lieu d'assister aux cours de professeurs célèbres alors, il passait ses journées et ses nuits à épuiser toutes les richesses de la fameuse bibliothèque de cette université, et devint, par cette occupation ardente, un des érudits les plus étonnants de son époque. Son indépendance, néanmoins, fut plus apparente que réelle, et son immense lecture ne l'empêcha pas de se tromper dans la plupart de ses conjectures, et de hasarder des rapprochements réprouvés par le bon goût. Ce qui a fait le succès de ses nombreux écrits, c'est d'abord le style. Le langage de Meiners se distingue par la clarté, par la méthode, par un mélange de bon sens et de bonne foi qui attache et séduit le lecteur. Ce sont ces mérites qui nous expliquent comment ses ouvrages les plus érudits exercèrent de l'influence sur ses contemporains. De même que son opinion sur l'infériorité physique et morale des nègres fut invoquée en Angleterre par les défenseurs du trafic de la race noire, ainsi ses idées sur l'institut de Pythagore guidèrent plusieurs associations secrètes qui se formaient en Allemagne vers la fin du xviii^e siècle.

Une seconde cause de l'espèce de popularité dont Meiners jouit longtemps, c'est le caractère pratique de ses productions. Dans toutes on remarque le désir de ramener les questions les plus spéculatives à une expression usuelle et sociale. Grâce à cet instinct d'application, Meiners devint l'un des adversaires, sinon les plus redoutables, du moins les plus persévérants de la philosophie spéculative du temps. Les derniers disciples de Leibniz et de Wolf, ensuite Kant et ses divers partisans, furent successivement l'objet de ses critiques, qu'il transporta en même temps dans le passé, en faisant une guerre acharnée à la scolastique, au mysticisme, en général

à tout ce qui lui paraissait trop abstrait. Le philosophe du xviii^e siècle, dont il avoua l'ascendant et la supériorité, dont il chercha à propager les doctrines et à pallier les erreurs, c'est J. J. Rousseau ; et c'est comme un des disciples du philosophe génois qu'il faut le considérer, à plusieurs égards.

Nous ne mentionnerons ici que les services rendus par Meiners à l'histoire de la philosophie et à la philosophie même. Comme historien, Meiners s'appliqua à montrer que l'unique, l'éternelle source du bonheur public et privé, c'est la vertu éclairée ; ou que la pierre de touche des opinions et des systèmes sur le bonheur et la vertu, consiste dans le progrès moral et l'accroissement de tous les genres de bien-être. C'est de ce point de vue qu'il juge le christianisme dans sa *Révision de la philosophie*, Gœttingue et Gotha, 1770, in-8 ; la philosophie de Kant dans son *Esquisse de la Psychologie*, 1786, ainsi que dans son *Histoire universelle de la morale*, 1801, 2 vol. in-8 ; les doctrines de Gall dans ses *Recherches sur l'entendement et la volonté de l'homme*, 1806, 2 vol. in-8.

Dans d'autres travaux historiques, Meiners fait preuve d'une intelligence plus vaste, plus compréhensive. Sous ce rapport il convient de citer son *Histoire des beaux-arts*, 1787 ; puis différents mémoires lus à l'Académie de Gœttingue, tels que trois *Dissertations sur la vie, la doctrine et les écrits de Zoroastre*, 1777 (en latin) ; *l'Histoire des réalistes et des nominalistes* (en latin), dans le tome XII des *Mémoires de l'Académie de Gœttingue* ; plusieurs mémoires sur la religion des anciens peuples, particulièrement des Egyptiens, 1775 à 1790, *ib.* ; mais principalement les deux écrits, qui le recommanderont toujours à l'estime de la postérité, à savoir, son *Historia doctrine de vero Deo, omnium rerum auctore atque rectore*, Lemgo, 1780, in-8, et son *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences chez les Grecs et les Romains*, Lemgo, 1781, 2 vol. in-8. Dans *l'Historia de vero Deo*, Meiners marque avec une ingénieuse précision les phases et les degrés par lesquels les sages de la Grèce se sont élevés jusqu'à la notion d'une intelligence suprême, à la fois distincte de la nature et de l'humanité ; et c'est à Anaxagore qu'il fait honneur de la découverte de ce fondement du spiritualisme ancien.

L'Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences chez les Grecs et les Romains est malheureusement restée inachevée. Elle s'arrête à Platon, dont Meiners méconnut la grandeur et le rôle historique. Toutefois elle a éclairé d'un jour nouveau plusieurs points essentiels et difficiles de la philosophie hellénique, en particulier le système moral et politique des pythagoriciens.

Comme philosophe, Meiners manque de force, de rigueur même, mais surtout de profondeur. Il se borne à une observation judicieuse, à une critique exercée. Habile à démêler, à dévoiler les parties faibles des systèmes connus, il semble incapable de pousser ses propres recherches jusqu'aux véritables problèmes de la science. Dès que les faits cessent d'être nombreux et positifs, Meiners chancelle et se trouble, parce qu'il n'a pas assez de foi dans le fait absolu de la pensée même et dans l'empire des idées antérieures ou supérieures aux données de nos sens. Cependant Meiners a enrichi la philosophie allemande d'une série d'études intéressantes sur l'anthropologie et la philosophie de l'histoire. Parmi ces études il n'est pas permis d'oublier le mémoire qui remporta devant l'Académie de Berlin le second ac-

cessit sur la question suivante : *S'il est possible de détruire les inclinations naturelles ou d'en réveiller que la nature ne nous a pas données, et quels seraient les meilleurs moyens d'affaiblir les mauvais penchants et de fortifier les bons ?* Trois volumes de *Mélanges de philosophie* (1775-76), des *Éléments d'esthétique* (1787), des *Principes de morale* (1801), contiennent également bon nombre de morceaux de psychologie que l'historien de la philosophie n'est pas autorisé à dédaigner, et qu'on lirait encore aujourd'hui avec fruit. Enfin on peut citer encore : une *Esquisse de l'histoire de la philosophie*, Lemgo, 1786, in-8 ; des *Mémoires sur l'histoire des opinions répandues pendant les premiers siècles après la naissance de J. C.*, Leipzig, 1782, in-8, et une *Biographie des savants célèbres*, 2 vol. in-8.

On peut consulter sur Meiners l'ouvrage de Reidel : *Mémoire sur Meiners*, in-8, Vienne, 1811.

C. Bs.

MELISSUS, né à Samos, florissait vers 444 avant J. C. Tout ce qu'on sait de sa vie, c'est qu'il joua un grand rôle politique dans sa patrie, et que même une fois ses concitoyens lui donnèrent le commandement d'une armée navale. Comme presque tous les philosophes de cette époque, il composa un ouvrage sur l'être et la nature, *Περὶ φυσικῶν*.

Par ses doctrines, Melissus se rattache entièrement à l'école éléatique. Vivant au milieu des populations ioniennes, il sentit vivement la nécessité de fortifier par la discussion les points de la doctrine éléatique qui étaient le plus en opposition avec la philosophie empirique des ioniens. On sait que pour Parménide les sens ne donnent rien de certain, partant rien de vrai ; que la seule conception rationnelle de l'être est digne d'occuper le philosophe, et que cet être intelligible est essentiellement et absolument un et immobile. Zénon, de son côté, démontrait aux ioniens qu'admettre la matière c'est admettre la divisibilité qui est la condition de l'étendue. Or, l'être est indivisible ; donc, la matière n'existe pas et n'est qu'une simple apparence. Melissus trouva ainsi la lutte engagée entre les empiriques et les éléates. Selon la conjecture ingénieuse et fort vraisemblable de M. Brandis (*Com. éleat.*, p. 208), on peut croire que Leucippe et Anaxagore avaient publié leurs écrits avant ceux de Melissus ; de sorte qu'entre les mains de ces deux hommes, le sensualisme avait repris une vigueur nouvelle, et pour détruire l'argument des éléates, tiré de la divisibilité de la matière à l'infini, Leucippe avait inventé l'hypothèse des atomes indivisibles.

Melissus crut pouvoir élargir la base de l'école d'Elée en faisant un emprunt aux notions de temps et d'espace, admises par les ioniens, notions que Parménide avait complètement négligées. Il déclare donc l'être infini, et applique cette idée d'infini au temps et à l'espace. Il ajoute que l'infini est un, et la première conséquence du principe qu'il pose, est que le temps et l'espace infinis sont identiques l'un à l'autre.

Rien ne peut être éternel, selon lui, sans être en même temps infini en étendue, et sans être tout. Il démontrait ensuite (Aristote, *de Gen. et corr.*, lib. I, c. vin) que l'être est immuable ; qu'il n'y a de vide que parce que le vide n'est rien, par conséquent pas de mouvement puisque le mouvement implique le vide, s'éloignant ainsi de la pure doctrine de Parménide, aux yeux duquel la distinction du vide et du plein n'est qu'une affaire d'opinion et non de science.

Melissus va plus loin encore. Il distingue l'être de la matière, celle-ci étant multiple, variable,

divisible, et celui-là étant éternel, immobile, indivisible. Il oublie ainsi, en se servant de l'indivisibilité de l'être pour nier l'existence de la matière, qu'il a donné l'étendue à l'être, puisqu'il l'a identifié avec l'espace infini, et qu'il a nié le vide. Il y avait donc là au fond une contradiction assez palpable, et il n'est pas étonnant qu'Aristote, qui d'ailleurs place Melissus bien au-dessous de Parménide, ait confondu l'être de Melissus avec la matière. L'auteur de la *Métaphysique* avait été ainsi plus frappé de l'admission de l'espace par Melissus, laquelle lui semblait entraîner l'existence des corps, que de la négation formelle de la matière par le même philosophe.

Sur la question de l'existence des dieux, Melissus, fidèle en cela aux traditions de son école depuis Xénophane, déclarait qu'il était impossible de rien savoir de certain, continuant sous la forme du doute les attaques de Xénophane contre les croyances aveugles de l'anthropomorphisme et de la mythologie d'Homère et d'Hésiode.

Les changements introduits par Melissus dans la doctrine éléatique, loin de fortifier cette doctrine, aboutirent donc à des contradictions qui devaient la ruiner. Aussi fut-il le dernier représentant de ce système. — Voy. les *Fragments de Melissus*, recueillis par Brandis, et l'*Essai sur Parménide*, par Fr. Riaux. F. R.

MELLIN (Georges-Samuel-Alban), né à Halle, en 1755, mort à Magdebourg vers 1820, a contribué, par ses ouvrages, à faire comprendre et à populariser en Allemagne la philosophie de Kant. Voici la liste de ses écrits, tous publiés en allemand : *Sommaires et tables pour la Critique de la faculté de connaître*, de Kant, in-8, 2 parties, Züllichau, 1794-95 ; — *Fondements de la métaphysique du droit ou de la législation positive*, in-8, ib., 1796-98 ; — *Sommaires et tables pour les Principes métaphysiques de la science du droit*, de Kant, in-8, Iéna et Leipzig, 1800 ; — *Dictionnaire encyclopédique de la philosophie critique*, 6 vol. ou 12 livraisons in-8, Züllichau et Leipzig, 1797-1804 ; — *Langue technique de la philosophie critique, en forme de répertoire alphabétique*, in-8, Iéna et Leipzig, 1798 ; — *Supplément à la langue technique*, in-8, ib., 1800 ; — *Dictionnaire universel de la philosophie*, in-8, Magdebourg, 1805-7. X.

MÉMOIRE, voy. ASSOCIATION DES IDÉES ET INTELLIGENCE.

MENCIUS, voy. MENG-TSEU.

MENDELSSOHN (Moïse), philosophe allemand et écrivain distingué, naquit le 10 septembre 1729, à Dessau ; il était fils de Mendel, maître d'école juif (Mendel's sohn, fils de Mendel). Il puisa sa première instruction dans le Talmud, dans les livres saints, dans les écrits de Maimonide. La pauvreté de son père l'obligea de chercher, fort jeune encore, à gagner sa vie par lui-même en se livrant au commerce de colportage. En 1745 il se rendit à Berlin, où un israélite bienfaisant lui donna un logement dans une mansarde et l'admit gratuitement à sa table. Entré au service du grand rabbin Frænkel, il se mit à étudier Euclide et à apprendre le latin dans une grammaire et un dictionnaire qu'il avait acquis de ses épargnes laborieusement amassées. Après six mois d'étude il put lire une traduction latine de l'*Essai sur l'entendement humain*, par Locke. Enfin le riche fabricant juif Bernard le reçut dans sa maison comme précepteur de ses enfants, puis comme surveillant de ses ouvriers, et assura sa fortune en associant à son industrie. Désormais il partagea son temps entre l'étude et le commerce. En 1754, grâce à son habileté au jeu des échecs, il fit la connaissance de Lessing, qui l'initia dans la

connaissance de la littérature allemande, dont il ne tarda pas à devenir un des organes les plus distingués. Il se lia aussi d'une grande amitié avec le jeune Thomas Abbt, qui mourut à vingt-huit ans avec la réputation d'un des premiers moralistes de sa nation. Sa liaison avec Lavater fut moins heureuse. L'insistance que mit celui-ci à le convertir au christianisme occasionna à Mendelssohn une maladie grave qui interrompit pour longtemps son activité littéraire. Quinze années plus tard il eut, au sujet du spinozisme de Lessing, avec Jacobi une vive discussion que l'on trouvera rapportée ailleurs (voy. JACOBI), et qui, jointe à un refroidissement, lui causa une maladie dont il mourut le 4 janvier 1786. Parti de si bas, il était devenu, à force de génie, de travail et de probité, un des philosophes les plus estimés de l'époque, un des meilleurs écrivains allemands, et le fondateur d'une noble famille encore florissante aujourd'hui.

Mendelssohn n'avait aucun de ces avantages extérieurs qui souvent mènent à la fortune. Il était petit, maigre, contrefait même; mais dans ce corps chétif vivait une âme aussi grande par les qualités du cœur que par celles de l'esprit, qualités qu'annonçaient au dehors une bouche gracieuse, un front élevé et les plus nobles traits du visage. On l'a quelquefois surnommé le Socrate de l'Allemagne, comparaison ambitieuse qu'il n'aurait pas admise lui-même, mais que justifiaient la haute raison dont il a toujours fait preuve, et surtout cette satire fine et sans aigreur, cette noble ironie qui le distinguaient.

Nous ne saurions mieux faire, pour caractériser Mendelssohn comme écrivain et comme philosophe, que de citer le jugement qu'a porté sur lui Bousterweck, placé à une égale distance de l'admiration quelque peu exagérée de ses contemporains et de la critique orgueilleuse de nos jours. « Mendelssohn, dit Bousterweck, ne fut, pas plus que Sulzer, un de ces grands penseurs et de ces grands écrivains qui produisent dans les sciences des changements extraordinaires, ou impriment à l'art littéraire une direction nouvelle; mais, ainsi que Sulzer, seulement avec un plus grand talent de métaphysicien, il savait à l'intérêt philosophique unir l'intérêt esthétique. Son éclectisme, qui le préservait de tout esprit exclusif dans ses jugements, le préservait aussi de toute imitation servile comme écrivain. Alors même qu'il s'empare des pensées d'autrui, il se montre original par la manière dont il les met en œuvre. Il était surtout attaché à l'école de Wolf, parce qu'il croyait y trouver la solidité et la précision dans le développement des idées, dont la philosophie française lui paraissait manquer; il en faut d'autant plus admirer cette élégance et cette facilité de langage qu'il prête à la philosophie de Wolf, qualités entièrement étrangères à cette philosophie, et que l'on ne devait pas s'attendre à rencontrer chez lui, si l'on se rappelle l'éducation qu'il avait reçue. Nul autre écrivain allemand ne savait alors revêtir la pensée philosophique d'une élégance si simple; et si noble à la fois sous la forme épistolaire ou du dialogue.... »

Mendelssohn partagea ses veilles entre la philosophie et l'étude du judaïsme. qu'il avait à cœur de présenter dans toute sa pureté. Nous n'avons pas ici à apprécier ses travaux sur la religion de ses pères, bien que là encore il se montrât philosophe autant qu'homme de goût. Ses principaux écrits philosophiques sont : ses *Lettres sur les sentiments*, in-8, Berlin, 1755; — *Traité sur l'évidence dans les sciences métaphy-*

siques, Berlin, 1764, in-4, 2^e édit., 1786; ouvrage couronné par l'Académie de Berlin; — *Phédon*, dialogues sur l'immortalité de l'âme, in-8, ib., 1767; 6^e édit., 1821; ouvrage traduit en presque toutes les langues de l'Europe, et notamment en français, par L. Haassmann, in-8, Paris, 1830; — *Matinées ou Entretiens sur l'existence de Dieu*, in-8, Berlin, 1785.

Le sujet principal des *Lettres sur les sentiments* est la nature du plaisir en général, et de celui qui résulte de la présence du beau en particulier. Le plus jeune des deux correspondants soutient que l'analyse de la beauté en détruit le plaisir, et que nous serions malheureux si nous réduisions nos sentiments à des notions claires et distinctes; que le beau consiste en une idée confuse de quelque perfection, et que la réflexion la fait évanouir; que la raison, sans doute, doit nous guider dans le choix de nos plaisirs, mais qu'il faut les goûter sans trop les raisonner. Son ami, plus mûr, rectifie cette manière de voir. Selon lui, le sentiment du beau n'admet ni des idées parfaitement claires, ni des idées tout à fait obscures; l'objet du plaisir doit pouvoir supporter l'analyse, mais à l'analyse doit se joindre la synthèse, qui saisit un tout comme un ensemble plein de convenance et d'harmonie. Quoi de plus admirable que l'idée de l'univers, lorsqu'elle est fondée sur la connaissance des parties qui le composent, des lois qui le constituent? Il distingue, du reste, entre le beau sensible et le beau intellectuel ou la perfection. Le premier suppose l'unité dans la variété, et le plaisir qui en résulte a son principe dans notre nature bornée; Dieu ne le connaît point. La perfection, au contraire, ce n'est pas l'unité, mais l'harmonie dans la variété, et la satisfaction qu'elle donne à sa source dans notre nature supérieure, dans la force positive de l'âme: Dieu en jouit éminemment. Le beau se transmet à la raison par les sens. La perfection, beauté supérieure et toute divine, est une intuition de la raison. Le beau possible est superficiel et relatif; la perfection est absolue et au fond même des choses. La beauté est l'imitation sensible de la perfection, l'image terrestre de la beauté divine. Tout plaisir, en définitive, se fonde sur l'idée d'une perfection soit sensible, soit intellectuelle, et le plaisir a une triple source: l'unité dans la variété, ou le beau sensible; l'harmonie dans la variété, ou la perfection intellectuelle; enfin une amélioration dans notre état physique, le plaisir sensuel. La musique seule réunit les trois genres de plaisirs. Les dernières lettres traitent du suicide et n'offrent rien de bien remarquable.

Le traité de l'*Evidence* est une réponse à la question proposée par l'Académie de Berlin: « Les vérités philosophiques sont-elles susceptibles d'une évidence pareille à celle des sciences mathématiques? » Selon Mendelssohn, l'évidence se compose de la certitude qui résulte de la démonstration et de la clarté qui impose la conviction et la rend facile. Il ne s'agit donc pas seulement de savoir si les vérités de la métaphysique peuvent être démontrées comme les propositions de la géométrie, mais encore si elles sont susceptibles d'être présentées avec la même clarté. Selon lui, les vérités philosophiques sont tout aussi certaines; mais elles ne sont pas aussi évidentes que les propositions des mathématiques, en tant que l'évidence suppose un tel degré de clarté qu'il est impossible de se refuser à sa lumière et d'éprouver la moindre répugnance à l'accepter. Il se fait fort de prouver que les vérités de la métaphysique peuvent être ramenées à des principes tout aussi certains

que les axiomes de la géométrie; seulement le raisonnement par lequel se fait cette réduction n'a pas le même degré de clarté et d'évidence invincible que les vérités mathématiques; et il expose ici, sur la nature de ce genre de connaissance, des idées encore dignes d'attention. Toute la géométrie, dit-il, n'est que le développement de la notion de l'étendue, au moyen du principe de contradiction ou de l'identité : toutes ses propositions sont démontrées identiques avec l'idée primitive d'étendue. La certitude géométrique est fondée uniquement sur l'identité invariable d'une notion donnée avec les idées qui y sont implicitement renfermées et que l'analyse en fait sortir.

Recherchant ensuite le degré d'évidence dont est susceptible la métaphysique, il dit qu'en général la philosophie est la science des *qualités* des choses, tandis que les mathématiques sont la science des *quantités*. La métaphysique générale ne considère que les qualités et leurs rapports, abstraction faite des choses. Elle fait l'analyse des notions données, et développe les richesses infinies qui y sont renfermées; et les propositions que l'analyse produit ainsi sont aussi certaines que les vérités mathématiques; seulement elles ne s'imposent pas aux esprits avec la même force que celles-ci. Ce désavantage provient de trois causes : d'abord la philosophie n'a pas à sa disposition des signes aussi exacts que la science mathématique; son langage est plus ou moins arbitraire. Ensuite les qualités des choses sont si intimement liées entre elles, qu'il est impossible d'en expliquer une sans connaître toutes les autres. De là, la nécessité, à chaque pas, de revenir sur les principes, les éléments. Enfin, les qualités étant déterminées, il s'agit d'entrer dans le domaine de la réalité, chose facile pour la géométrie, qui peut s'en rapporter au témoignage des sens, tandis que pour la philosophie, ce témoignage est lui-même soumis à la critique, et que sa tâche est précisément de se tenir en garde contre les simples apparences. Un autre avantage que les mathématiques ont sur la philosophie, c'est qu'elles trouvent toujours les esprits disposés à accepter le résultat de la discussion, quel qu'il soit. La vérité géométrique n'a d'autre ennemi à vaincre que l'ignorance; nul préjugé, nul intérêt, nulle passion ne vient résister à son évidence. En philosophie, au contraire, chacun a pris parti d'avance et oppose à la démonstration de la vérité ses opinions préconçues.

Dans la troisième partie de son traité, Mendelssohn recherche le degré d'évidence que comporte la théologie naturelle. Quelle fécondité merveilleuse, s'écrie-t-il, que celle des idées de Dieu et de ses attributs? L'idée de Dieu étant donnée, l'analyse en fait sortir par un développement nécessaire toutes les perfections divines. L'athée même accepte le résultat de cette analyse, comme l'idéaliste admet la géométrie, mais sans en reconnaître l'objet pour réel. C'est là qu'est la difficulté : il faut établir la réalité objective de l'idée de Dieu. Le meilleur argument pour cela, c'est l'argument ontologique, fondé sur le principe de la *raison suffisante*, instrument merveilleux qui sert à lier entre elles toutes les vérités, qui en fait l'harmonie et l'unité.

Les principes généraux de la morale sont susceptibles d'une évidence entière. Les lois morales ont, selon Mendelssohn, la même universalité et la même certitude que les lois de la nature, parce qu'elles sont l'expression authentique de notre nature raisonnable. Aussi, théoriquement, tous les hommes cultivés les recon-

naissent; mais dans la pratique, on le sait trop, c'est autre chose.

Le *Phédon* est une imitation de Platon; c'est peut-être l'ouvrage le plus solide, sous la forme la plus attrayante, sur la grande question de l'immortalité de l'âme avant Kant. Mendelssohn le publia pour répondre aux doutes dont le jeune Abbt lui avait fait confidence sur la destinée humaine. A l'exemple de Platon, il met dans la bouche de Socrate, s'entretenant à sa dernière heure avec ses disciples, les arguments qui doivent établir l'immortalité de l'âme. Dans le premier dialogue, il suit Platon assez fidèlement, ne modifiant guère que l'expression de ses arguments. Seulement il a beaucoup adouci la violente diatribe de Platon contre le corps et ses besoins, comme trop peu conforme aux idées actuelles. Dans le second dialogue, Mendelssohn a substitué à la faible argumentation de Platon concernant l'immatérialité de l'âme, une démonstration meilleure et plus moderne. Dans le troisième dialogue enfin, Socrate ne s'exprime plus comme il l'a fait dans le *Phédon*, mais il pense et raisonne, comme il l'aurait fait s'il avait vécu au xviii^e siècle, et s'il avait pu connaître Descartes et Leibniz. Mendelssohn n'aspire pas à l'originalité; ce qui lui importe, dit-il, ce n'est pas d'être neuf, mais vrai. Il revendique cependant comme lui appartenant en propre ce qu'il fait dire à Socrate sur l'harmonie des vérités morales, sur le système de nos droits et de nos devoirs. La perfectibilité infinie de nos facultés intellectuelles, les devoirs infinis que la conscience nous impose, cette soif de félicité que rien sur la terre ne peut satisfaire, assurent à l'homme une durée continue et infinie. Il y a des devoirs qui seraient déraisonnables, si la mort était le dernier terme de son existence. Sans l'immortalité, la mort par dévouement, qui est, au jugement de tous, l'action la plus sublime et le devoir suprême serait une absurdité.

L'ouvrage intitulé *Malinées*, et qui parut en 1785, expose les entretiens que Mendelssohn eut réellement avec son fils, son genre et un de leurs amis, sur l'existence de Dieu. Après des discussions préliminaires sur des questions de critique et d'ontologie, notamment sur les caractères de la vérité et de l'évidence, où l'on retrouve partout le disciple de Leibniz, quelque peu ébranlé cependant par les objections de Kant, Mendelssohn établit les axiomes suivants : « Ce qui est vrai doit pouvoir être connu comme tel par une intelligence positive. » — « Ce dont l'existence ne peut être reconnue par aucune intelligence positive n'existe pas réellement; c'est ou une illusion, ou une erreur. » — « Ce dont la non-existence ne peut être conçue par aucun être raisonnable, existe nécessairement. Une idée qui ne peut être conçue sans réalité objective doit être, par là même, considérée comme réelle. » Mendelssohn passe ensuite en revue les diverses méthodes d'établir l'existence de Dieu. La théorie des attributs de Dieu, l'idée en étant donnée, est de toute évidence; mais, pour en établir la réalité, plusieurs raisonnements ont été proposés sans entraîner l'assentiment universel. Ou bien l'on conclut *a posteriori* de l'existence du monde ou de l'existence du moi à celle de Dieu, comme en étant la cause nécessaire; ou bien, procédant *a priori*, l'on conclut de l'idée même d'un être nécessaire et infini à son existence réelle et objective. Mendelssohn apprécie ces divers arguments à la lumière du bon sens, du sens commun, qu'il considère comme une faculté ou une autorité supérieure à la raison individuelle, et sur lequel

il importe de s'orienter lorsque la spéculation nous a trop écartés de la route battue. C'est ici que se trouve ce passage remarquable qui a fourni à Kant le sujet de son petit écrit : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* « Toutes les fois, dit Mendelssohn (*Matinées*, § 10), que la spéculation paraît trop m'éloigner de la grande route du sens commun, je m'arrête et cherche à m'orienter. Je reporte mes regards vers le point d'où je suis parti, et je cherche à mettre d'accord mes deux guides, le sens commun et la spéculation individuelle. L'expérience m'a appris que le plus souvent le droit est du côté du sens commun, et il faut que la raison se prononce avec beaucoup de force pour le résultat de la spéculation pour que je me décide à m'en rapporter à celle-ci. Il faut même, dans ce cas, qu'elle me montre avec évidence comment le sens commun a pu s'égarer de la bonne route, et qu'elle me convainque que la persistance de celui-ci dans un avis contraire est pure obstination. »

L'idéalisme ne réussira jamais à faire revenir le sens commun de sa croyance à la réalité du monde extérieur; mais il fait naître des doutes qui affaiblissent la démonstration de l'existence de Dieu, fondée sur la contemplation de l'univers. Au lieu donc de s'engager dans de subtiles discussions avec les idéalistes, il vaut mieux fonder cette existence sur la mienne, qui est indubitable. Mendelssohn réfute ensuite la philosophie atomistique, qui fait naître l'univers du hasard et qui admet une série infinie de causes et d'effets sans commencement et sans fin, et il reproduit l'optimisme de la *Théodicée* de Leibniz. Mais la partie la plus importante de ces entretiens est la réfutation du panthéisme, et particulièrement du spinozisme. Il admet cependant un panthéisme plus pur qui, au point de vue pratique, peut se concilier parfaitement avec la piété et la vraie moralité, et à cette occasion il prend la défense de son ami Lessing, que Jacobi venait d'accuser de spinozisme. Il termine cette partie de l'argumentation, qui a pour objet d'établir l'existence de Dieu, comme être nécessaire, sur les faits donnés dans l'expérience, par un argument de son invention. Se fondant sur l'axiome que tout ce qui est doit être l'objet d'une intelligence quelconque, Mendelssohn conclut de l'imperfection de la connaissance que nous avons de nous-mêmes à l'existence d'un entendement infini. Il doit y avoir nécessairement un être pensant qui connaisse de la manière la plus parfaite et avec le plus haut degré d'évidence, non-seulement moi-même avec tout ce que je suis, mais encore l'ensemble de toutes les possibilités, et l'ensemble de toutes les réalités comme réelles, en un mot, l'ensemble et l'harmonie de toutes les vérités : il existe donc une intelligence infinie.

Le traité se termine par l'examen des arguments proposés pour prouver *a priori* l'existence d'un être tout parfait, nécessaire, absolu. Mendelssohn s'applique ici à justifier et à perfectionner l'argument d'Anselme de Cantorbéry, reproduit sous une autre forme par Descartes, et attaqué par Kant comme concluant de la simple possibilité à la réalité. Il convient que de la seule possibilité logique d'un être fini l'on ne pourrait conclure légitimement à son existence réelle, parce qu'il pourrait n'être qu'une simple modification de soi-même, un être idéal, imaginaire. Mais l'idée d'un être nécessaire, infini, ne saurait être considérée comme une modification de moi; ou je ne puis la concevoir, ou bien elle est l'expression d'un être réel. Pour en établir la réalité, il suffit donc d'en prouver la possi-

bilité logique. L'être infini existe par cela seul que je puis le concevoir comme tel. Or, cette possibilité logique a été établie par Leibniz, et Mendelssohn abonde entièrement dans son sens, même après les objections de Kant. L'être nécessaire, dit-il, réunit tous les caractères affirmatifs ou positifs au degré le plus éminent. On ne peut concevoir l'un sans l'autre. Il impliquerait donc de concevoir l'être infini sans le prédicat affirmatif de l'existence. L'idée en est absurde et contradictoire, tant qu'on la conçoit sans l'attribut de l'existence réelle. Sans le caractère de la réalité, cette idée s'évanouit. La raison produit avec nécessité l'idée d'un être infini, absolu, nécessaire : donc il existe; il existe aussi sûrement que la raison elle-même : il faut renoncer à celle-ci, la nier, ou admettre avec elle l'existence de Dieu. Il est incontestable que Mendelssohn a ajouté une grande force à l'argumentation de saint Anselme, de Descartes et de Leibniz. Deux volumes de *Mélanges philosophiques* ont été publiés avec une notice sur la vie de Mendelssohn par Jenisch, Berlin, 1789, in-8.

Ses *Œuvres complètes* ont été publiées, avec sa *Vie*, à Vienne, en 1838, 1 volume grand in-8.

On peut consulter : *Vie et opinions de Mendelssohn, et esprit de ses œuvres*, Hambourg, 1787, in-8; — *Examen des matinées de Mendelssohn*, par L. H. Jacob, avec une *Dissertation* de Kant, Leipzig, 1786, in-8; — J. Willm. *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846, 4 vol. in-8. J. W.

MÉNÈDÈME, surnommé d'Érétie à cause de son origine, et fondateur d'une école très-obscur qui porta le même nom, florissait à peu près trois cents ans avant J. C. Envoyé par les Érétriens en garnison à Mégare, il entendit les leçons de Platon, qui s'était réfugié momentanément dans cette ville, et ne tarda pas à le suivre à Athènes. Mais, entraîné par son ami Asclépiade de Phlius, il retourna à Mégare, où il s'attacha à Stilpon, un des philosophes les plus célèbres de l'école mégarique. Enfin, après avoir quitté l'école de Mégare pour celle d'Élis, fondée par Phédon, il se plaça, comme nous venons de le dire, à la tête d'une école nouvelle connue sous le nom d'Érétie. Il enseignait ses doctrines dans sa ville natale, où il jouait en même temps, comme homme politique, un rôle important. Elevé au rang de premier sénateur, il fut chargé auprès de Ptolémée, de Lysimaque, de Démétrius Poliorcète, de plusieurs négociations dont il sortit à son honneur et qui lui acquirent l'estime de ces princes. Le fils de Démétrius, Antigone Gonatas, lui témoignait une estime particulière et se faisait gloire d'être son disciple. Devenu pour cela même suspect à ses concitoyens, et ayant à répondre à une accusation de trahison, il se réfugia auprès d'Antigone et mourut de tristesse; d'autres disent qu'il se laissa mourir de faim, à l'âge de soixante-quatorze ans. Ménédème n'ayant rien écrit et les ouvrages des anciens qui auraient pu nous éclairer sur son enseignement ayant péri, nous ne pouvons avoir que des idées très-vagues sur sa philosophie. Il devait se rapprocher beaucoup de l'école mégarique, et particulièrement de Stilpon, pour lequel il professait une vive admiration. Nous savons, en effet (Diogène Laërce, liv. II), qu'il excellait dans cette dialectique subtile et frivole dont nous trouvons la plus haute expression dans Eubulide. Il rejetait toutes les propositions négatives et composées, c'est-à-dire hypothétiques, n'admettant que les propositions affirmatives et simples; ce qui nous fait supposer qu'il n'admettait point de division ni de partage dans la vérité, et que l'idée du possible se confond pour

lui avec celle du nécessaire ; en d'autres termes, qu'il ne reconnaissait, avec les disciples d'Euclide, que l'Être absolu, nécessairement un. En effet, si on laisse subsister les propositions hypothétiques et négatives, le dilemme est possible ; or, le dilemme n'est pas autre chose que la division d'un tout dans ses parties.

Cette même unité, qu'il cherchait à établir par la dialectique, était aussi le but et le caractère de sa morale. D'abord, il distinguait le bien de l'utile ; puis il le montrait le même dans toutes les vertus que nous distinguons, et ces vertus elles-mêmes n'étaient à ses yeux que des expressions différentes d'une seule idée. Enfin, il atteignait le but suprême de la philosophie en confondant, comme nous l'apprenons de Cicéron (*Académ.*, liv. II, ch. XLII), le bien avec le vrai, en soutenant que tout est dans l'esprit et dans cette faculté de l'esprit par laquelle nous connaissons la vérité : *Omne bonum in mente positum et mentis acie qua verum cernitur*. D'après Simplicius (*Comment. in Philosophiam Aristotelis*, 1^o 20), Ménédème et ses disciples portaient tellement loin l'horreur des distinctions, qu'ils ne voulaient pas même admettre qu'une chose puisse être affirmée d'une autre ; ils ne reconnaissaient pour absolument certains que les jugements identiques ; par exemple, lorsqu'on dit : L'homme c'est l'homme, le blanc c'est le blanc. — Il a existé un autre philosophe du nom de Ménédème, qui était disciple de Colotes de Lampsaque, et professait les principes de l'école cynique. Diogène Laërce (liv. VI, ch. cii) raconte qu'il avait l'habitude de se montrer en public dans le lugubre appareil sous lequel on représentait les Furies, avec une longue robe noire nouée d'une ceinture écarlate, et se disant envoyé des enfers pour surveiller les méfaits des hommes. Pour les ouvrages à consulter, voy. MÉGARIQUE.

MENG-TSEU, dont le nom a été latinisé en celui de Mencius, est un philosophe chinois qui florissait dans la première moitié du IV^e siècle avant notre ère, à la même époque où florissaient aussi en Grèce, Socrate, Platon et Aristote. Il naquit dans la ville de Tséou, actuellement dépendante de Yen-tchéou-fou de la province de Chan-toung (orient montagneux), où l'on voit encore aujourd'hui son tombeau. Ce tombeau, d'après la grande géographie impériale publiée à Pékin, en 1744, est situé à gauche de la grande route qui passe au midi de la ville cantonale de Tséou.

Le père de Meng-tseu, qui se nomma pendant sa vie Meng-kho, mourut peu de temps après la naissance de son fils. Sa mère était une femme restée en vénération dans la mémoire des Chinois, pour les soins assidus et éclairés qu'elle prit de l'éducation de son enfant. Persuadée que les mauvais exemples exercent une influence pernicieuse sur l'esprit des jeunes gens, elle changea deux fois de demeure pour ne pas laisser pervertir l'esprit et les penchants de son fils. La maison où elle demeurait d'abord était située près de celle d'un boucher ; elle s'aperçut qu'au moindre cri des animaux qu'on égorgeait, le petit Meng-kho accourait assister à ce spectacle, et qu'ensuite il tâchait d'imiter ce dont il avait été témoin. Craignant un tel voisinage, elle alla demeurer dans la proximité de plusieurs sépultures. Les parents de ceux qui y reposaient venaient souvent pleurer sur leur tombe et y faire les offrandes accoutumées. Meng-kho prit bientôt plaisir à ces cérémonies et s'amusa à les imiter. Sa mère s'en inquiéta encore et s'empressa de chercher une habitation qui pût favoriser les dispositions si prononcées de son fils à imiter ce qui frappait habituellement ses yeux. Elle se

logea donc près d'une école de jeunes gens. C'est peut-être à cette sollicitude de sa mère que Meng-tseu doit l'honneur d'être compté au nombre des plus illustres philosophes de la Chine. Aussi, dans les livres de morale et d'éducation chinois, l'exemple est-il vivement recommandé, et on y trouve, pour ainsi dire, reproduite à chaque page, cette phrase devenue proverbiale : « La mère de Meng-tseu choisit un voisinage. »

Meng-tseu est un philosophe qui mérite d'être soigneusement étudié, non-seulement à cause de ses connaissances étendues pour son pays et son époque, mais encore à cause de la tournure vive et originale de son esprit. Il se fit le disciple de Tseu-sse, digne descendant de Confucius (voy. ce mot) ; et, à l'école de ce sage, il avança rapidement dans la connaissance des doctrines du maître, lesquelles, au reste, n'étaient au fond que la doctrine des anciens sages, comme Confucius lui-même ne cessait de le déclarer.

Meng-tseu eut bientôt lui-même des disciples. Il voyagea avec eux, comme c'était alors l'usage, dans différents États de la Chine, pour s'instruire et instruire les princes qui régnaient sur des populations divisées. Vivant à une époque et dans un pays où la politique était une partie intégrante de la morale, sinon la morale elle-même, Meng-tseu, par la nature de son esprit aussi bien que par ses principes, fut moins porté que tout autre à les séparer. Aussi le livre qu'il a laissé et qui porte son nom (*Meng*, en deux parties) offre-t-il à un haut degré l'union étroite de ces deux sciences.

Sa politique paraît avoir été plus décidée et plus hardie que celle de son maître Confucius. Moins grave, mais plus vif et plus pétulant que ce dernier, pour lequel il professait la plus haute admiration, il prend son adversaire, quel qu'il soit, prince ou autre, corps à corps, et, de déduction en déduction, de conséquence en conséquence, il le mène droit à l'absurde ; il le serre de si près qu'il ne peut lui échapper. Aucun philosophe oriental ne pourrait peut-être offrir plus d'attraits à un lecteur européen, surtout à un lecteur français, que Meng-tseu, parce que ce qu'il y a de plus saillant en lui, quoique Chinois, c'est l'esprit. Il manie parfaitement l'ironie. On en jugera par quelques citations.

« Meng-tseu étant allé rendre visite à Hoëi, roi de l'État de Liang, le roi questionna le philosophe sur l'art de régner, en disant qu'il ne pouvait arriver à faire tout le bien qu'il avait envie de faire.

« Meng-tseu lui répondit : S'il se trouvait un homme qui dit au roi : Mes forces sont suffisantes pour soulever un poids de trois mille livres, mais non pour soulever une plume ; ma vue peut discerner le mouvement de croissance de l'extrémité des poils d'automne de certains animaux, mais elle ne peut discerner une voiture de bois qui suit la grande route ; roi, auriez-vous confiance en ses paroles ?

« Le roi dit : Aucunement. — Si l'homme ne souève pas une plume, c'est qu'il ne fait pas usage de ses forces ; s'il ne voit pas la voiture en mouvement chargée de bois, c'est qu'il ne fait pas usage de sa faculté de voir ; si les populations ne reçoivent pas de vous les bienfaits qu'elles ont droit d'en attendre, c'est que vous ne faites pas usage de votre faculté bienfaisante. C'est pourquoi, si un roi ne gouverne pas comme il doit gouverner, c'est parce qu'il ne le veut pas, et non parce qu'il ne le peut pas !

« Le roi ajouta : En quoi diffèrent les apparences du mauvais gouvernement par mauvais vouloir ou par impuissance ?

« Meng-tseu répondit : Si l'on conseillait à un

homme de prendre la montagne Tai-chan sous son bras, pour la transporter dans l'Océan septentrional, et que cet homme dit : *Je ne le puis*, on le croirait, parce qu'il dirait la vérité apparente et réelle; mais si on lui ordonnait de rompre un jeune rameau d'arbre, et qu'il dit encore : *Je ne le puis*, on ne le croirait pas, parce qu'il serait évident qu'il y aurait de sa part *mauvais vouloir* et non *impuissance*. De même, le roi qui ne gouverne pas bien comme il devrait le faire, n'est pas à comparer à l'homme essayant de prendre la montagne Tai-chan sous son bras pour la transporter dans l'Océan septentrional, mais à l'homme disant ne pouvoir rompre le jeune rameau d'arbre. » (*Meng-tseu*, livre I, ch. vu.)

Nous citerons encore la belle dissertation de notre philosophe sur la nature de l'homme.

« Kao-tseu dit : La nature de l'homme ressemble au saule flexible; l'équité ou la justice ressemble à une corbeille; on fait avec la nature de l'homme l'humanité et la justice, comme on fait une corbeille avec le saule flexible.

« Meng-tseu dit : Pouvez-vous en respectant la nature, l'essence propre du saule, en faire une corbeille? Vous devez, d'abord, rompre et dénaturer le saule flexible, pour pouvoir, ensuite, en faire une corbeille. S'il est nécessaire de rompre et de dénaturer le saule flexible pour en faire une corbeille, alors ne sera-t-il pas nécessaire aussi de rompre et de dénaturer l'homme pour le faire humain et juste? Vos paroles porteraient les hommes à détruire en eux tout sentiment d'humanité et de justice.

« Kao-tseu continuant dit : La nature de l'homme ressemble à une eau courante; si on la dirige vers l'orient, elle coule vers l'orient; si on la dirige vers l'occident, elle coule à l'occident. La nature de l'homme ne distingue pas entre le bien et le mal, comme l'eau ne distingue pas entre l'orient et l'occident.

« Meng-tseu dit : L'eau assurément ne distingue pas entre l'orient et l'occident; mais ne distingue-t-elle pas, non plus, entre le haut et le bas? L'homme est naturellement bon, comme l'eau coule naturellement en bas. Il n'est aucun homme qui ne soit naturellement bon, comme il n'est aucune eau qui ne coule naturellement en bas.

« Maintenant, si, en comprimant l'eau, vous la faites jaillir, vous pourriez la faire dépasser votre front. Si en lui opposant un obstacle, vous la faites refluer vers sa source, vous pourriez alors la faire dépasser une montagne. Appellerez-vous cela la nature de l'eau? — C'est un effet de la contrainte.

« Les hommes peuvent être conduits à faire le mal, leur nature le permet aussi.

« Kao-tseu dit : J'appelle nature la vie.

« Meng-tseu répliqua : Appelez-vous la vie nature, comme vous appelez le blanc blanc?

« Oui.

« Selon vous, la blancheur d'une plume blanche est-elle la même que la blancheur de la neige blanche? ou la blancheur de la neige blanche est-elle la même que la blancheur de la pierre précieuse nommée *yu*?

Oui.

Cela posé, la nature du chien est-elle donc la même que la nature du bœuf, et la nature du bœuf la même que la nature de l'homme?

« Kao-tseu reprit : Les aliments et les couleurs appartiennent à la nature. L'humanité est intérieure, non extérieure; l'équité ou la justice est extérieure et non intérieure.

« Meng-tseu répliqua : Comment entendez-vous que l'humanité est intérieure et la justice extérieure?

« Si cet homme est vieux nous disons qu'il est un *vieillard*; la vieillesse n'est pas en nous; de même, si un tel objet est blanc, nous le disons *blanc*; la blancheur étant en dehors de lui, c'est ce qui fait que je l'appelle *extérieure*?

« Le philosophe répliqua : Si la blancheur d'un cheval blanc ne diffère pas de la blancheur d'un homme blanc, vous direz donc qu'un vieux cheval ne diffère pas d'un homme vieux? Le sentiment de justice qui nous porte à révérer la vieillesse, existe-t-il dans la vieillesse elle-même ou dans nous? etc. »

Dès l'époque de Meng-tseu et même bien avant, les opinions les plus diverses sur le bien et le mal, sur le juste et l'injuste, en un mot, sur les principes les plus contraires, avaient été exprimées et soutenues ouvertement en Chine par des hommes qui faisaient profession d'enseigner la vérité et de la posséder. Il y avait donc plusieurs écoles opposées de morale et de philosophie, comme on peut s'en convaincre par les passages suivants du livre de Meng-tseu :

« Il n'apparaît plus de sages rois pour gouverner l'empire! Les princes et les vassaux se livrent à la licence la plus effrénée; les lettrés de chaque endroit professent les principes les plus opposés et les plus étranges; les doctrines des sectaires Yung-t-hou et Mé-ti remplissent l'empire; et les doctrines officielles professées dans l'empire, si elles ne rentrent pas dans celles de Yang, rentrent dans celles de Mé. La secte de Yang rapporte tout à soi; elle ne reconnaît pas de princes ou de supérieurs; la secte de Mé aime tout le monde indistinctement; elle ne reconnaît pas de parents. — Ne point reconnaître de parents, ne point reconnaître de princes ou de supérieurs, c'est être comme des bêtes brutes et des bêtes fauves.

« Moi, ajoute Meng-tseu, effrayé des progrès de ces mauvaises doctrines, j'é défendis celle des saints hommes des temps passés. Je combats Yang et Mé. Je repousse leurs propositions corruptrices, afin que des prédicateurs pervers ne surgissent pas de nouveau dans l'empire pour les répandre. Une fois que ces doctrines perverses sont entrées dans les cœurs, elles corrompent les actions, elles corrompent tout ce qui constitue l'existence sociale. » (*Meng-tseu*, liv. I, ch. vi, § 9.)

Si Meng-tseu vivait de nos jours, il aurait encore à combattre les sectes de Yang et de Mé qui ont changé de noms sans changer de doctrines. N'est-ce pas un fait singulier, et en même temps rassurant pour la société, que cette apparition si ancienne dans le monde, de doctrines qui se croient aujourd'hui nouvelles et appelées à la transformation prochaine des sociétés modernes, lorsque leur défaite date déjà de plus de deux mille ans!

Meng-tseu, à l'exemple de son maître Khong-tseu, considérait la philosophie comme la grande institution du genre humain, sans laquelle il n'y a que troubles et confusion pour les sociétés livrées à toutes les séductions des plus mauvaises passions, des plus funestes doctrines. Aussi fit-il de la philosophie confucienne un grand et noble apostolat qui ne cessa qu'avec sa vie.

L'ouvrage de Meng-tseu est le quatrième de ceux que l'un nomme en chinois les *Ssi-chou* ou les *Quatre livres de Khong-tseu et de Meng-tseu*, lesquels sont les livres classiques par excellence de la Chine, enseignés dans toutes les écoles publiques et privées. Ils ont été expliqués et commentés par les philosophes et les moralistes les plus célèbres de l'école officielle des lettrés, et ils sont continuellement dans les mains de tous ceux qui, en voulant orner leur intelligence, désirent encore posséder la connaissance de ces vérités éternelles qui sont la base la plus solide

des sociétés humaines. Meng-tseu mourut vers l'an 314 avant J. C., à l'âge de quatre-vingt-quatre ans.

Le livre de Meng-tseu a été traduit plusieurs fois en langue européenne. Voici ces traductions par ordre de dates : par le P. Noël, dans ses *Sinensis imperii libri classici sex*, in-8, Prague, 1711; — par M. Stan. Julien, sous ce titre : *Meng-tseu, vel Mencium inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, etc., Confucio proximum edidit, etc.*, in-8, Paris, 1824-1829; — par le Rév. Collie, en anglais dans ses *Four-Books*, Malacca, 1828; et en français par l'auteur de cette *Notice*, dans les *Livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1840, gr. in-8 à 2 col., et dans le volume de la Bibliothèque Charpentier, intitulé *Confucius et Mencius ou les Quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, gr. in-18, ib., 1841. Ce dernier ouvrage a déjà eu depuis plusieurs éditions.

G. P.

MÉNIPPE, philosophe cynique, originaire de Gandara en Phénicie, commença par être esclave; puis, étant parvenu à se faire affranchir, il s'établit à Thèbes, où il fut admis au nombre des citoyens. Selon Diogène Laërce (liv. VI), il s'y serait livré au métier d'usurier et y aurait acquis une fortune assez considérable. Dépouillé par des voleurs de ces richesses mal acquises, ou ne pouvant supporter les railleries que lui attirait sa conduite, il se serait pendu de désespoir. Mais cette imputation ne paraît guère fondée lorsqu'on songe que Lucien, qui n'était pas un ami des philosophes, nous représente constamment Ménippe dans ses *Dialogues* comme un cynique parfaitement convaincu et désintéressé, plein de mépris pour la vie, pour la fortune et pour toutes les chimères dont se nourrit notre vanité et notre ambition. C'est précisément lui qu'il oppose aux hypocrites de philosophie. Ménippe avait composé treize livres de satires dont il ne nous reste rien que les titres conservés par Diogène Laërce. Nous savons seulement qu'ils étaient écrits en prose et en vers parodiés des plus grands poètes. Varron, à ce que nous apprend Cicéron (*Académ.*, liv. 1), en avait fait une imitation très-heureuse, où les maximes d'une haute philosophie étaient mêlées aux saillies les plus piquantes. Malheureusement, l'œuvre de Varron a péri comme celle de Ménippe, et il ne nous reste plus, pour nous donner une idée de celle-ci, devenue le type d'un genre, que le dialogue de Lucien intitulé *la Nécromancie*.

X.

MENNENS (Guillaume), né à Anvers dans la seconde moitié du xv^e siècle, est inscrit par quelques nomenclateurs au nombre des philosophes. Le seul ouvrage qu'ils lui attribuent a pour titre : *Aurci velleris, sive sacra philosophia vatium selecta, etc., libri tres*, in-4, Anvers, 1604. Adversaire passionné d'Aristote et des péripatéticiens scolastiques, Mennens reconnaît pour son maître François Georgi, de Venise. Où peut-il aller sous la conduite d'un tel guide? On le soupçonne. Avant tous les arts, avant toutes les sciences, il place la chimie, et il ne dissimule pas que l'objet premier de la chimie est la recherche de la pierre philosophale. Ces rêveries nous intéressent peu; faisons simplement remarquer que, dans son dédain pour la prudence aristotélique, Mennens renouvelle les hypothèses les plus compromises des platoniciens les plus téméraires. Ainsi, posant la matière comme le premier sujet de toute génération, il croit à l'existence primordiale de cette matière encore dépourvue de toute détermination. Recherchant ensuite ce qui a dégagé de ce chaos les essences individuelles, il dit que ce n'est pas la forme, mais que c'est la lumière, la lumière étant définie l'élé-

ment substantiel du composé. Cette thèse est celle de Ménandre, le gnostique, et de Bardesane; c'est le manichéisme. Mennens donne ensuite dans tous les écarts de l'idéologie ultra-platonicienne; il croit au monde des idées, qu'il appelle le *megacosmos*, et il définit les cieux *mansiones deorum, hoc est caelestium cogitationum*. Ces détails suffisent pour faire connaître que Mennens appartient à la secte des enthousiastes.

B. H.

MÉNODOTE DE NICOMÉDIE, philosophe sceptique qui vivait à la fin du 1^{er} et au commencement du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Diogène Laërce (liv. IX, ch. cxvi) le compte dans cette suite de philosophes sceptiques et de médecins empiriques qui s'étend d'Enésidème à Sextus. Il lui donne pour maître Antiochus de Laodicée, et pour disciple Hérodote de Tarse.

X.

MÉRIAN (Jean-Bernard), un des meilleurs philosophes du xviii^e siècle, quoique très-peu connu, naquit en 1723, à Liechthal, dans la république de Bâle. Son père, pasteur généralement vénéré, prédicateur instruit et disert, ayant été appelé, dès 1724, de Liechthal à Bâle, où il devint, en 1738, chef des églises protestantes du canton, Mérian fut élevé avec soin dans cette ville, alors pleine d'hommes de savoir et de mérite. Dès sa première enfance, il donna des preuves d'un esprit juste et fin, d'une conception rapide et nette, d'une rare sagacité, d'une mémoire aussi prompte que fidèle, d'une application infatigable. Les objets d'étude qui l'attachaient le plus, c'était la lecture des poètes et l'analyse des systèmes philosophiques; car il possédait presque au même degré le goût de la philologie et celui de la philosophie, de la métaphysique et des beaux-arts. A dix-sept ans, il fut reçu docteur en philosophie, après avoir soutenu une thèse sur une matière dont il s'occupa encore dans son âge mûr, le suicide : *de Autochiria* (in-4, 1740). « Il est assez singulier, fait remarquer Ancillon, qu'un des hommes les plus gris ait traité ce triste sujet avec une sorte de prédilection. »

La voix publique, comme son propre instinct, appela Mérian à l'enseignement supérieur. Aussi concourut-il, dès 1741, pour différentes chaires; mais toujours approuvé et choisi par ses juges, il fut chaque fois repoussé par le sort. Un antique usage de l'université bâloise voulait que le sort décidât entre les trois candidats qui s'étaient tirés avec le plus d'honneur des épreuves prescrites par la loi. Découragé par quatre revers éprouvés dans dix ans, Mérian, cédant aux vœux de sa famille plutôt qu'à sa propre vocation, quitta la carrière de l'enseignement pour l'état ecclésiastique. Il subit avec distinction les examens du saint ministère; il prêcha même avec un succès remarquable, mais ce fut sans entraînement. Il trouva beaucoup plus de satisfaction dans le long séjour qu'il fit à cette époque à Lausanne, pour s'y perfectionner dans l'usage de cette langue française vers laquelle il s'était senti attiré de bonne heure. Revenu à Bâle, il accepta une place de précepteur dans la maison d'un échevin d'Amsterdam, M. Witte. Mérian passa quatre ans dans cette ville; puis il reçut de Maupertuis, président de l'Académie de Berlin, l'invitation d'accepter une place dans la classe de philosophie et une pension de Frédéric II. Mérian n'hésita pas à se rendre à cette proposition flatteuse, et vint à Berlin en 1748, pour y exercer, durant plus d'un demi-siècle, l'influence la plus féconde et la plus incontestée, tant sur l'Académie des sciences que sur l'instruction publique en Prusse. Son nom se joignit à ceux d'Euler, de Lagrange, de Sulzer, de Lambert, de Prémontval, des Castillon, des Ancillon et de tant d'autres esprits distingués qui apparaissent à la postérité comme le glorieux

cortège du grand Frédéric. Il mourut en 1807, âgé de plus de quatre-vingt-quatre ans.

La paisible et noble carrière de Mérian n'a été marquée par aucun événement extérieur de quelque éclat; elle est enfermée tout entière dans ses travaux. Ce ne fut jamais sans une certaine répugnance qu'il se détourna de ses devoirs d'académicien. Aussi n'a-t-il jamais occupé que deux places, outre ses dignités académiques: celle d'inspecteur du collège Français (1767) et celle de directeur des études (visiteur) du collège de Joachim (1772), c'est-à-dire des deux collèges que la cour de Prusse protégeait particulièrement. Dans l'Académie même, il appartient successivement à la classe de philosophie et à celle des belles-lettres. A la mort du marquis d'Argens, en 1771, il quitta la première classe pour prendre la direction de la seconde, et en 1797, il succéda à Formey en qualité de secrétaire perpétuel de l'Académie. C'est depuis la mort de d'Argens qu'il était devenu l'un des interlocuteurs et des conseillers habituels de Frédéric, qui se plaisait à s'entretenir avec lui sur les matières littéraires. Il fut aussi nommé bibliothécaire de l'Académie et membre de la Commission économique; à ce dernier titre, il rendit des services éminents, puisqu'il fit plus que doubler les revenus de la compagnie.

Mérian était tellement dévoué aux intérêts et à la gloire de l'Académie de Prusse, qu'il n'étudia et n'écrivit en quelque sorte que pour elle. Le nombre des ouvrages qu'il ne consacre point à ce corps célèbre est peu considérable, et se réduit à quelques traductions. Il fit à Claudius l'honneur de traduire l'*Enlèvement de Proserpine*. Il traduisit du grec quelques parties des œuvres morales de Plutarque, que Frédéric désirait mieux connaître. Pour obliger Maujertuis, il fit connaître les *Essais philosophiques* de Hume, par une version française qui popularisa le nom du philosophe écossais sur le continent et que Formey accompagna d'une préface et de notes parfois ingénieuses et même caustiques. Mérian traduisit enfin de l'allemand les *Lettres cosmologiques* de Lambert, son confrère, ouvrage très-distingué, mais qui n'était encore connu hors de l'Allemagne que par un extrait inséré dans le *Journal encyclopédique* et rédigé par Mérian (1765). Cette version est une composition nouvelle et en quelque sorte originale: on n'y rencontre ni les digressions, ni les répétitions, ni les obscurités, ni enfin ce désordre de pensée et de style qu'on remarque dans l'ouvrage de Lambert. Les idées de cet homme de génie, en elles-mêmes grandes et élevées, reçoivent de la plume de Mérian une expression lumineuse qui en double la valeur: Mérian était donc autorisé à changer jusqu'au titre du livre, et en l'appelant le *Système du monde*, il contribua à la renommée de son ami. Toutes ces versions, les deux dernières surtout, furent plusieurs fois réimprimées dans différentes parties de l'Europe.

Il serait trop long d'énumérer et de caractériser ici tous les travaux que Mérian a entrepris pour les séances soit ordinaires, soit publiques de l'Académie de Berlin; il suffit de dire qu'à partir du cinquième jusqu'au dernier volume des *Mémoires* de cette compagnie publiés en français (1749-1804), il n'en est guère qui ne contiennent quelque tribut de Mérian.

Avant d'indiquer ou d'analyser ses principales dissertations de philosophie, nous devons rappeler combien de services Mérian a rendus à un grand nombre de littérateurs et de penseurs d'Allemagne et de Suisse, par les rapports qu'il aimait à présenter à l'Académie sur les mémoi-

res envoyés aux concours établis par elle. C'est lui qui, en rendant compte des ouvrages des concurrents et en publiant ces revues dans le recueil de l'Académie, fit connaître le premier, sinon en Allemagne, du moins à l'étranger, plus d'un auteur qui serait peut-être resté inconnu sans cette mention. C'est ainsi que, avant tout autre critique, il attira l'attention, par des exposés détaillés et par d'impaticales et de profondes appréciations, sur les mérites si divers de Meiners, de Garve, de Herder, de Michaëlis, de Mendelssohn, de Kant, de Schwab. C'est Mérian qui appela l'intérêt du monde philosophique sur plusieurs écrivains, comme Lambert, déshérités du talent d'écrire. Ce qui donnait un prix particulier aux recommandations et aux jugements parfois sévères de Mérian, c'est que son immense savoir, sa vaste érudition et sa mémoire étonnante ne l'empêchaient pas de s'exprimer en homme de goût et de sens, sobre, mesuré, plus appliqué à instruire et à intéresser qu'à briller par des traits de science ou d'esprit. C'est par ces qualités réunies qu'il se distingua dans la triste guerre de Maujertuis contre Kœnig.

Voici maintenant, par ordre chronologique, ses mémoires philosophiques les plus importants, que nous analyserons aussi brièvement qu'il nous sera possible: *Sur l'aperception de sa propre existence* (1749); — *Sur l'aperception considérée relativement aux idées, ou sur l'existence des idées dans l'âme* (même année); — *Sur l'action, la puissance et la liberté* (1750); — *Réflexions philosophiques sur la ressemblance* (1751); — *Sur le principe des indiscernables* (1754); — *Sur l'idéalité numérique* (1755); — *Parallèle de deux principes de psychologie* (1757); — *Sur le sens moral* (1758); — *Sur le désir* (1760); — *Sur la crainte de la mort, sur le mépris de la vie, sur le suicide* (1763); — *Discours sur la métaphysique* (1765); — *Sur la durée et sur l'intensité du plaisir et de la peine* (1766); — *Sur le problème de Molyneux* (1770-1779); — *Sur le phénoménisme de David Hume* (1793); — *Parallèle historique de nos philosophes nationales* (1797).

1. Les trois premiers mémoires composent une étude suivie et liée, un ensemble régulier d'observations essentielles en psychologie. L'auteur y part du principe que l'aperception ne peut se rapporter qu'à nous-mêmes, à nos idées et à nos actes. Par *aperception*, il entend une vue directe et primitive, le sentiment immédiat, la conscience intime et instinctive. « L'aperception, dit-il, est un fait primitif, ou plutôt le premier des faits qui servent de base à nos connaissances et à notre philosophie. » L'âme aperçoit immédiatement ce qu'elle est, ce qu'elle a, ce qu'elle fait; elle aperçoit sa propre existence, ses idées et ses actes.

Dans les pages où Mérian considère avec détail l'aperception de soi, il commence par établir que l'âme ne peut s'assurer de sa propre existence que de deux manières: ou par raisonnement et réflexion, ou par un sentiment immédiat. Il montre ensuite que les essais qu'on a faits pour démontrer l'existence de soi n'atteignent pas le but qu'on s'est proposé. Il discute avec vigueur la proposition de Descartes, alors généralement considérée comme un enthymème: *Je pense, donc je suis*; faisant voir que, si cette proposition ne constitue pas une pétition de principe, elle doit, du moins, ajouter l'évidence à l'évidence; qu'elle ne saurait ramener un sceptique, parce que celui qui doute de sa propre existence ne peut convenir de rien de positif. Si personne ne peut douter de sa propre existence, cela ne vient-il pas de ce que c'est

une vérité d'intuition? La réflexion ne saurait m'apprendre mon existence, parce qu'elle suppose toujours un fait concret, qu'elle soumet ensuite aux procédés de l'abstraction. Ce fait concret, ici, c'est la vue immédiate du moi. Toute pensée présuppose le *conscium sui*; ce *conscium* n'en suppose aucune. On peut tout faire disparaître par abstraction; tant que le *conscium* demeure, je garde ma qualité d'être intelligent; avec le *conscium*, je m'emporte et me possède moi-même, et avec le moi l'univers tout entier.

Après avoir garanti cet acte, ce fait primitif contre les erreurs de l'école de Locke, Mérian se tourne contre la doctrine rivale, celle de Wolf. Là, on subordonnait l'aperception au discernement, à la comparaison, à la réflexion. Mérian, en appelant à l'expérience, prouve que l'on aperçoit avant de discerner. Peut-être lui-même oubliât-il, cependant, que le sentiment du moi est inséparablement accompagné de celui du monde extérieur, et qu'entre ces deux faits il y a coexistence.

II. Relativement à l'existence des idées dans notre âme, Mérian s'adresse encore à l'observation, après avoir averti qu'il se sert indifféremment du mot *idée* et du mot *perception*, appelant idées toutes les perceptions immédiatement présentes à l'âme pensante. L'expérience lui enseigne ces trois choses : 1^o la différence de mes idées d'avec le sentiment de moi-même; 2^o relativement à ses perceptions, la passivité de l'âme; 3^o la diversité des modifications que l'âme reçoit des différentes perceptions. L'âme voit tout ce qu'elle voit comme appartenant à elle : voilà le caractère commun des idées. De quelle manière se produit cette aperception? C'est ce que l'homme est forcé d'ignorer. On a voulu néanmoins percer ce mystère; de là des notions défectueuses que Mérian s'attache à découvrir et à réfuter. Il dirige particulièrement la critique contre l'opinion qui considère les idées comme des substances, opinion, dit-il, essentiellement contraire à la simplicité de l'âme. Il s'élève ensuite contre la théorie leibnitiennne des idées obscures et confuses. Le propre de l'idée consiste, selon lui, à être claire. L'idée est une modification de l'âme intelligente, une manière d'être de l'âme : l'âme ayant une idée, c'est l'âme existant d'une certaine façon. Ce que l'âme n'aperçoit pas n'existe point en elle.

III. Le mémoire sur la liberté se distingue des deux précédents en ce qu'il est plus métaphysique que psychologique. C'est un des travaux les plus remarquables de Mérian, et une des théories les plus savantes qui existent sur cette question. Il se divise en deux parties : dans la première, on examine la différence réelle de l'action et de la passion, et on analyse les notions de puissance et de liberté; dans la seconde, on applique les principes que l'on vient d'obtenir, d'abord à la théorie de l'entendement et de la volonté, puis à celle de l'univers.

Dans ce mémoire, Mérian, fidèle à sa méthode, commence par l'observation de conscience. Nous nous sentons assujettis à des états qui manifestement ne viennent pas de nous; nous trouvons en nous des suites régulières et constantes de ces états : de là les idées de dépendance, de liaison, de passivité. Que sera donc l'action? Un état indépendant des états qui précèdent, un principe d'où dérive une nouvelle manière d'être. Il n'y a que deux sortes d'actions qui soient concevables pour nous : l'action externe et l'action interne. L'action externe est celle qui, s'exerçant au dehors, suppose deux sujets, l'un actif, l'autre passif. L'action interne est celle qui ne suppose qu'un seul sujet, tour à tour actif et passif.

Mérian examine ensuite l'idée de liaison soit médiate, soit immédiate; il discute les théories des causes occasionnelles, de l'harmonie préétablie et de l'influence physique; établit la nécessité d'admettre la création; et, après avoir déduit de l'idée de la création cette autre nécessité de regarder tout être créé comme passif à certains égards, il analyse de plus près le principe intrinsèque de l'action, la puissance d'agir. Cette puissance ne lui paraît pas une simple faculté; c'est une force, c'est-à-dire la source des changements qui arrivent aux substances. Elle n'est pas cet effort continu pour produire qu'admettaient les leibnitiens; elle est une source primitive qui ne dérive d'aucune autre source; elle embrasse également les deux partis opposés. Un pouvoir d'agir doit être en même temps un pouvoir de n'agir pas. Ou la liberté est cette puissance, ou elle n'est rien du tout. Après avoir appliqué ces résultats à la liberté humaine, et montré que la liberté se confond avec la volonté, Mérian s'attache à prouver que tous les essais qu'on a faits pour l'expliquer autrement ne sont au fond que le fatalisme déguisé sous des expressions trompeuses. Locke et Leibniz sont attaqués par des raisons différentes, mais avec une égale vigueur. C'est la responsabilité, la moralité individuelle, qu'il importe de sauver, et Mérian y réussit, surtout en mettant le système de la fatalité, avec toutes ses conséquences, en regard de celui de la liberté. La liberté est, pour lui, non une limitation, mais une perfection; voilà pourquoi il croit devoir l'accorder à Dieu dans le degré le plus sublime et le plus étendu.

IV. De la ressemblance. Ce sujet était traité avec prédilection au XVIII^e siècle, non-seulement par les littérateurs, mais par les philosophes, surtout depuis que Hume eut montré la ressemblance comme un des trois principes sur lesquels se fondent toutes les associations de nos idées. Mérian voit dans la ressemblance, non pas l'unique lien de nos connaissances, mais celui de tous les rapports auxquels nous sommes le plus redevables. Le poète et l'orateur lui doivent leurs ressources et leurs ornements, le philosophe ses genres et ses espèces, ses inductions et ses analogies, ses abstractions et ses généralités. Ce mémoire est, en grande partie, consacré à la réfutation du principe des indiscernables, sur lequel, toutefois, Mérian revient dans la dissertation suivante.

V. Pour prouver, contre l'école de Leibniz, qu'il existe et peut exister réellement deux objets semblables, Mérian établit que la ressemblance est un rapport, qu'elle naît de la comparaison, qu'elle n'existe que dans l'esprit qui compare, qu'enfin elle est quelque chose d'idéal. Si nous n'avions jamais eu d'idées semblables, par quelle porte la notion de ressemblance serait-elle entrée dans nos âmes? Nous expérimentons en nous-mêmes la ressemblance des idées, et nous ne pouvons prononcer que sur les idées présentes en nous. Les leibnitiens conviennent, à la vérité, que les idées peuvent se ressembler, mais seulement en tant qu'abstraites. A quoi Mérian répond par cette question : Est-il possible de voir deux choses à la fois avec une seule idée dans l'esprit, et l'idée générale de cercle suffirait-elle pour faire distinguer deux cercles, l'un rouge et l'autre bleu? Cette notion peut être nommée abstraite, mais il ne s'ensuit pas que les éléments dont elle résulte le soient aussi. Que si l'on en appelle au microscope, en montrant des différences saillantes dans des objets qui à l'œil nous paraissent semblables, il faut rétorquer l'argument, et dire que, si les microscopes atteignaient le plus haut

degré de perfection, ils nous montreraient des choses semblables dans les objets qui nous paraissent différents.

VI. *Sur l'identité numérique.* Après avoir défini l'identité une continuité d'existence, Mérian fait voir qu'on a souvent confondu l'identité numérique avec une autre sorte d'identité qui usurpe ce nom par métaphore, mais qui au fond n'est que la ressemblance. Cela arrive lorsqu'on parle, après Wolf, de l'identité des substances matérielles, que Mérian juge très-problématique, d'abord parce que la matière est divisible à l'infini, ensuite parce que les êtres corporels ne forment que des unités collectives. La seule identité véritable n'est pas, non plus, ce que Locke avait pensé, c'est-à-dire la même vie continuée dans différentes particules de matières qui se succèdent les unes aux autres : l'identité stricte, c'est l'absolue simplicité de l'être pensant, du *moi*; c'est le sentiment du *moi*, inséparable de l'intelligence; c'est le sentiment de la personnalité, privilège de l'être intelligent. Voilà le point que l'auteur développe avec étendue, soutenant contre Leibniz, que tous les modes de l'être simple ne sont pas nécessaires à la constitution de l'individualité humaine; contre Locke, que la réminiscence n'est pas indispensable à la conservation de l'identité personnelle. La réminiscence ne lui semble nécessaire que dans le cas où la punition et la récompense ont pour but la correction et l'amélioration du coupable.

VII. *Parallèle de deux principes de psychologie.* Ces deux principes sont ceux des écoles de Locke et de Leibniz. En les comparant entre eux avec impartialité, Mérian ne veut pas seulement les juger; il prétend les compléter l'un par l'autre. La sensation de Locke et de Condillac appelle la *représentation* de Leibniz et de Wolf, et la représentation suppose la sensation. Sentir, est-ce une façon de raisonner? raisonner, est-ce une manière de sentir? Telle est la question, à l'avis de Mérian. Leibniz, continue-t-il, change les perceptions en raisonnements, et Condillac transforme les idées en sensations. Ce point de vue excellent, Kant le transporta, vingt ans plus tard, dans la *Critique de la raison pure*, en disant : « Leibniz intellectualise les phénomènes sensibles, Locke sensualise les concepts de l'entendement. » Lambert le réduisit, dix ans après, dans son *Architectonique*, à l'expression suivante : « Locke anatomise les notions humaines, tandis que Leibniz les analyse. » Mérian termine ainsi ce curieux mémoire : « Ne nous enflons pas de nos succès; si nous sommes mieux en état de lier les phénomènes et de les faire dépendre, jus-qu'à un certain point, les uns des autres, il vient pourtant un terme où nous retombons dans la même ignorance qui a fait parler ce langage inintelligible à nos prédécesseurs; toute notre supériorité consiste à reculer ce terme. On en revient tôt ou tard au mot de *force*, qui vaut bien celui d'*instinct*.... Un sceptique en conclurait qu'au fond nous ne savons guère ni ce qu'est l'âme, ni ce qu'elle a. Une conclusion plus modérée et plus sage, c'est d'appliquer à toutes les sciences humaines ce qui a été dit d'une science plus respectable : *que nous ne connaissons qu'en partie*. »

VIII. *Sur le sens moral.* Ce mémoire, où Mérian se rapproche si fort de l'école de Ferguson et de Smith, débute aussi par un parallèle, celui de la morale qui tire son principe de la raison, et de la morale qui s'appuie sur une espèce d'intuition immédiate appelée *sens moral*. Ce sens est un principe philosophique, dit l'auteur, parce qu'il explique avec clarté les phénomènes

qui lui sont subordonnés. Il n'est pas une faculté occulte, une idée innée, un simple instinct : c'est un fait primitif, d'autant moins trompeur que le raisonnement n'y entre pour rien. L'âme a le pouvoir de sentir la différence des actions, d'être agréablement ou désagréablement affectée d'une action bonne ou mauvaise. Le bien et le mal moral nous frappent immédiatement, nous causent d'emblée du plaisir ou de la peine : telle est notre constitution. Nous aimons la vertu, parce qu'en la contemplant nous éprouvons du plaisir, et néanmoins nous ne l'aimons pas à cause de ce plaisir; voir le bien et sentir un plaisir approbateur est une seule et même chose, un état indivisible et unique. Ainsi, l'amour-propre légitime et l'intérêt permis se confondent avec l'amour pur et le sentiment moral. Au surplus, la morale du sentiment ne saurait être opposée à la morale du raisonnement; elles établissent les mêmes règles de conduite. Seulement, la première source de la moralité ne se trouve pas au bout d'une longue chaîne de jugements, et ne se borne pas à une vue stérile de l'entendement sur la convenance ou la disconvenance des actions. Les phénomènes du sens moral résultent de la constitution des objets et de leurs rapports avec nous, et nous sentons cette constitution et ces objets dans le temps que nous éprouvons le sentiment moral.... Mais si la morale n'est qu'une affaire de sentiment et de goût, elle pourrait bien n'être appropriée qu'à notre espèce : que devient alors l'éternité des lois morales? Les vérités morales, réplique Mérian, ne seront pas plus contingentes si nous disons qu'elles supposent des êtres doués du sens moral, que si nous disons qu'elles supposent des êtres doués de raison. Nos sensations morales ne peuvent-elles pas être conformes à des principes immuables et à des vérités qui ne sont pas inséparables de notre existence?

IX. *Sur le désir.* Dans l'analyse de ce phénomène de conscience qui a tant occupé l'école dite *esthétique*, Mérian révèle encore un remarquable talent d'observation. Il n'envisage pas seulement le désir comme un sentiment désagréable selon les uns, ou comme un sentiment délicieux suivant les autres; il en décrit les phases en quelque sorte historiques, telles qu'elles se développent au fond de la conscience et dans les actes qui en émanent. Trois signes le caractérisent : Un objet qui se peint à l'imagination sous une forme agréable; une inquiétude causée par l'absence de cet objet; une tendance vers le bien que nous nous y figurons. Toutefois, Mérian n'envisage pas suffisamment le désir par rapport à l'activité de l'âme, dont il est tour à tour le principe, l'effet ou la marque. En terminant, il montre lui-même que la vie est un long et incessant désir, et il en conclut que notre existence n'est qu'ébauchée ici-bas et qu'elle se complétera plus tard.

X. L'intéressant mémoire sur la crainte de la mort, le mépris de la vie et le suicide, paraît avoir eu pour occasion une tentation éprouvée par Frédéric II, au milieu des disgrâces de la guerre de Sept ans, de terminer volontairement sa vie. Le suicide inspire à Mérian des pensées d'un ordre sinon plus élevé, du moins plus naturel et plus vraisemblable que celles qu'on rencontre chez Rousseau, chez Hume et chez d'autres écrivains du xviii^e siècle. Il n'y voit qu'une suite du désespoir, auquel se joint presque toujours le délire. Le suicide ne démontre absolument rien, par rapport à la question s'il y a plus de biens ou de maux dans la vie; il prouve seulement qu'il y a des situations désespérées.

En dépit de l'opinion des brahmanes et des stoïciens, il n'y a point de suicide philosophique, parce qu'il n'y a point de désespoir philosophique. En réponse à la question si le suicide est un acte de courage, Mérian répond qu'il y a un degré de courage plus grand que celui qui met le poignard dans la main de l'homme, c'est celui qui lui fait, par principe, supporter la vie. Le courage parfait serait d'oser également vivre et mourir. La distinction qu'on a faite entre le suicide lâche et le suicide glorieux n'est fondée que sur la différence des objets qui excitent la sensibilité et la portent au désespoir. Si Caton se tue, c'est que sa constance est épuisée; c'est que l'idée de la chute de la république et du pardon qu'il serait obligé de demander à César le jette dans le désespoir et le délire.

XI. Le *Discours sur la métaphysique* fait admirablement connaître ce que l'on pensait de cette science au milieu du XVIII^e siècle. Il expose l'opinion des esprits graves et modérés, également éloignés des mépris de Voltaire et de l'enthousiasme des wolffiens. Il présente une profession de foi du spiritualisme éclectique de cette époque, en même temps qu'il contient une ingénieuse comparaison entre la métaphysique, les mathématiques et les sciences naturelles, semée de remarques piquantes et de fines allusions. Qu'entend-on par métaphysique? L'ensemble des abstractions communes aux recherches et aux faits de tout ordre et nécessaires pour les classer; la science qui aborde les grandes questions de l'origine et de la fin des êtres, et qui succède à l'étude du monde sensible et des faits de conscience. Cette science sublime, à quoi sert-elle? peut-elle exister? Son objet même n'est-il pas une chimère? La métaphysique s'attache à des matières plus relevées que les sciences physiques; là où celles-ci s'arrêtent s'ouvre le champ de la spéculation: le vrai métaphysicien serait donc physicien *a priori*, voyant les êtres dans leurs éléments, les effets dans leurs causes. Mais la métaphysique repose-t-elle sur la base commune de toutes les sciences, l'observation et l'expérience? L'observation est plus difficile, sans doute, en métaphysique, parce que l'observation et le sujet observé y sont une seule et même chose, tandis qu'en physique, on peut renouveler les expériences et appeler les mathématiques à son secours. Mais si la métaphysique n'a pas le degré d'évidence des mathématiques, ni le degré de certitude de la physique, elle a néanmoins son genre de vérité. C'est un travers que de la croire toute démontrable; c'en est un autre de la croire absolument incompatible avec l'évidence géométrique; c'en est un grand de s'imaginer qu'il n'y a point de certitude sans démonstration. Le plus signalé service de la métaphysique consiste à répandre l'esprit philosophique dans tous les genres de recherches. Elle est, d'ailleurs, destinée à des progrès infinis, si elle sait éviter l'engouement, prendre tranquillement le vrai et le bon partout où elle le trouve, sans jamais se laisser éblouir par les grands noms, ni entraîner par les partis puissants.

XII. *Sur la durée et l'intensité du plaisir et de la peine.* La durée de la peine est-elle plus ou moins longue que celle du plaisir? L'intensité de la peine est-elle plus ou moins grande que l'intensité du plaisir? Cette sorte de comparaison ou d'évaluation paraît avoir été suggérée à Mérian par les travaux de Sulzer sur la nature des sentiments, ou par l'*Essai de philosophie morale* de Maupertuis. L'expérience générale répond, suivant l'auteur, que c'est la peine qui

a le plus de durée. De quelque façon qu'on définit les temps, on trouvera toujours que la peine allonge les moments, que le plaisir les abrège, que tout plaisir prolongé au delà d'un certain point se termine par la douleur. L'intensité, c'est-à-dire le degré de force avec lequel une sensation nous affecte, est de même plus vive dans la peine que dans le plaisir: pour s'en convaincre, il suffit de consulter l'échelle graduée de plaisirs et de peines qui existe plus ou moins confusément dans chaque esprit. Le sentiment du bien et du bonheur a son terme qu'il ne saurait dépasser; mais tant que l'âme est capable de sentir, elle est capable de sentir le mal. La tristesse est toujours à côté de la joie, la menace et la crainte ont plus de force que la promesse et l'espérance, le souvenir de nos plaisirs augmente nos peines, la bonne conscience ne peut rien contre la douleur physique, la mauvaise conscience peut flétrir tous nos plaisirs. Ce qui prouve que la peine l'emporte en somme sur les plaisirs, c'est que nul ne voudrait recommencer sa carrière; nous aimons la vie en général, mais non telle vie particulière.

XIII. Les huit mémoires sur le *problème de Molyneux* sont un des ouvrages qui ont le plus contribué à la réputation de Mérian. On sait comment ce problème fut énoncé par Locke, qui ne fit que répéter Molyneux, son ami (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. IX, § 8): « Supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attouchement un cube et un globe de même métal et à peu près de même grosseur, en sorte que lorsqu'il touche l'un ou l'autre il puisse dire quel est le cube et quel est le globe. Supposez ensuite que le cube et le globe étant placés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue: on demande si, en les voyant sans les toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le globe et quel est le cube. » On sait qu'après Locke, les philosophes les plus célèbres du XVIII^e siècle se sont occupés de ce problème comme d'une question fondamentale en *idéologie*. Berkeley y appela plus particulièrement l'attention, en prédisant qu'un aveugle-né qui acquerrait le sens de la vue, n'apprendrait que par l'exercice simultané des deux sens, ce langage naturel où le visible est le signe du tangible: prédiction accomplie vingt ans plus tard par le fameux aveugle à qui Cheselden enleva la cataracte. Mérian eut l'heureuse idée d'écrire l'histoire de toutes les théories auxquelles cette question donna naissance, et de toutes les tentatives qui furent faites pour la résoudre. Se transformant tour à tour en divers personnages, avec une fidélité de rapporteur qui seule le met en état d'épuiser la matière et de la présenter sous toutes ses faces, il devint successivement Molyneux et Locke, puis Bouillier, Leibniz, Juvénin, Condillac, Diderot, Berkeley. C'est Berkeley qui l'occupe le plus. Mais il ne se borne pas à développer les opinions de ces philosophes, il discute aussi les raisons sur lesquelles elles se fondent. Voici comment il résume toute cette suite de discussions, toujours pleine d'intérêt et semée de remarques fines où l'auteur relève avec un malin sourire plus d'une méprise échappée à Condillac, à Diderot, à Voltaire.

« L'aveugle-né distinguera-t-il, à la vue, le cube et le globe que qu'il a touchés?

« On sera pour l'affirmative, si l'on peut se convaincre que la vue et le toucher nous donnent de la figure des corps les mêmes perceptions immédiates, ou que nous pouvons abstraire les mêmes idées des perceptions immédiates que nous don-

neurt ces deux sens. On sera pour la négative, si l'on peut se prouver, soit que la vue ne nous donne de la figure visible et tangible des corps ni perceptions immédiates, ni idées abstraites, que les figures ne sont ni la même chose, ni des choses semblables, mais des choses hétérogènes.

« Reconnait-on les figures visibles par des signes ou par des représentations des figures tangibles et un rapport d'égalité entre le nombre de leurs parties, ainsi que cela a lieu entre les mots écrits et les sons articulés? On affirmera que l'aveugle-né pourra distinguer le globe visible du cube visible, en qualité de signes, s'il paraît qu'il puisse de lui-même y apercevoir cette qualité et ce rapport numérique, ou si l'on suppose qu'il soit permis de les lui indiquer. On le niera, si cela ne paraît point ainsi, ou si l'on suppose le contraire. »

XIV. *Sur le phénoménisme de David Hume.* Plus de quarante ans après avoir publié la traduction des *Essais* de Hume, Mérian songe sérieusement à les combattre. A voir l'énergie avec laquelle il les attaque, on dirait que le vieux penseur désire réparer un tort de jeunesse, et qu'il souffre du remords d'avoir tant contribué à faire connaître le philosophe écossais. Mérian, qui a tant emprunté à la *phénoménologie* de Lambert, ne veut plus rien avoir de commun avec le *phénoménisme* de Hume, surtout depuis que ce « philosophe profond et subtil » a un disciple non moins profond à Koenigsberg. Hume, Berkeley et Kant, le scepticisme, l'égoïsme et l'idéalisme, voilà trois sortes de *phénoménisme* issues du système de Locke; et Mérian en suit avec sagacité et érudition la filiation et la solidarité. Il n'a pas la prétention de les combattre en bataille rangée; il ne fait que la petite guerre: il attaque le scepticisme avec ses propres armes, il oppose des doutes aux doutes de ses adversaires. Entrant en matière, il prouve qu'un phénomène ne peut être phénomène sans être aperçu, sans se manifester: devant qui, devant quoi? par qui, par quoi est-il aperçu? Il ne peut l'être par lui-même ni par un autre phénomène; il l'est donc par quelque chose qui n'est pas phénomène, par un sujet, une substance, un *substratum*. Mérian montre ensuite que dans toutes nos perceptions nous distinguons le spectateur du spectacle, le moi de ses impressions et des objets. Il devient très-intéressant lorsqu'il en vient à examiner les *noumènes* de Kant et à démontrer que le *pensé* suppose le *pensant*. Quelquefois seulement son persiflage ne semble pas assez fin, ni sa verve assez désintéressée; mais ce défaut est encore plus sensible dans le mémoire suivant.

XV. *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales.* Ces philosophies nationales, c'est-à-dire prussiennes, sont celle de Halle et celle de Koenigsberg, l'école de Wolf et l'école de Kant. Mérian, dans sa jeunesse, avait été témoin de l'enthousiasme excité par le disciple de Leibniz; en 1797, il vit l'engouement qu'inspirait Kant, et il vient prédire, dans ce travail, aux partisans de Kant qu'ils auront le sort des sectateurs de Wolf, alors complètement oubliés. Ce *parallèle* est intitulé *historique*, parce que l'auteur ne veut pas apprécier la valeur intrinsèque des deux systèmes, il veut seulement comparer les circonstances qui les ont préparés, ou accompagnés, ou suivis: il demande à rester neutre et à se réduire au rôle de rapporteur. Toutefois, ce rapporteur n'est pas assez grave; son langage est plutôt celui de la satire que de la critique philosophique.

On devrait citer encore les mémoires que Mérian publia, pour la classe des lettres, de 1774

à 1790, sur la question de savoir *comment les sciences influent dans la poésie*: mémoires pleins de science et de goût, qui forment non-seulement toute une *histoire de la poésie* jusqu'au xv^e siècle de notre ère, mais une histoire des rapports de la philosophie avec la poésie. Un philosophe lirait avec autant de profit que de plaisir les mémoires consacrés à Dante et à Pétrarque, et qui ont rempli d'admiration les Italiens eux-mêmes. C'est cette partie de ses travaux qui valut à Mérian l'amitié de Cosarotti et l'honneur d'être affilié à l'Académie de Padoue.

Telle est la substance des écrits de Mérian. Le résumé que nous venons d'en faire ne saurait donner qu'une idée très-imparfaite des mérites de l'auteur, considéré comme penseur. Quant à ses qualités comme écrivain, elles ne sont pas susceptibles d'analyse. La lecture d'un seul de ces mémoires ne suffirait pas, non plus, pour faire connaître Mérian, tant son talent est varié. Si, dans l'un, il brille par la force et la vigueur du raisonnement, il se distingue dans l'autre par la sagacité et la finesse du coup d'œil; dans tel autre, par la profondeur et l'étendue de l'érudition; ailleurs encore, par la plaisanterie la plus douce et la plus ingénue. Aussi habile dialecticien qu'observateur pénétrant, il a autant d'autorité dans la polémique que dans ses recherches personnelles. Ce qui le fait remarquer, soit qu'il expose, soit qu'il discute, c'est sa méthode.

La méthode de Mérian est la méthode favorite du xviii^e siècle, l'expérience. Le philosophe, selon lui, est l'historien de la nature, et particulièrement de la nature humaine; il observe, il analyse les faits; et c'est par leur connaissance approfondie qu'il s'élève à la science des principes et des lois. La métaphysique elle-même ne doit être qu'un dictionnaire raisonné de nos idées fondamentales, c'est-à-dire des idées obtenues par l'analyse de l'entendement: car ce qui existe en nous *a priori*, nous ne le découvrons qu'*a posteriori*. Mais si, par ce côté de sa méthode, Mérian ne fait que partager l'opinion commune de son temps, il se distingue de ses contemporains sous un autre rapport. Il ne se borne pas au rôle d'historien de la nature, il veut aussi être l'historien des systèmes qui prétendent expliquer la nature, et il veut être historien critique. Loin de traiter, comme on avait coutume de faire alors, les philosophies antérieures avec un dédain trop souvent fondé sur l'ignorance, Mérian les consulte avec soin; il interroge spécialement les deux écoles qui régnaient en Allemagne avant celle de Kant, l'école de Locke et de Condillac, l'école de Leibniz et de Wolf. Voici comment il procède habituellement dans cette voie. D'abord il raconte, il expose, il établit le fait, physique ou moral, tel qu'il le comprend; puis il passe en revue les sentiments des écoles rivales sur ce même fait ou ce même problème, les interprétations et les solutions qu'il a reçues; ensuite, il fait dans ces sentiments le partage du vrai et du faux, du vraisemblable et de l'arbitraire; il dégage, enfin, les éléments qui lui paraissent devoir entrer dans une théorie définitive. A l'expérience il ajoute donc la critique, à l'observation un éclectisme savant et impartial. Le même problème admet plusieurs solutions, dit-il quelquefois: il faut donc, pour s'instruire, les comparer ensemble; et pour les apprécier, il faut les mettre en regard de la réalité et à l'épreuve de la pratique. C'est pourquoi l'on pourrait appeler la méthode de Mérian un *parallélisme* constant et universel: parallélisme entre la nature et les systèmes, parallélisme des systèmes entre eux. Mérian lui-même affectionne cette expression,

qu'il emploie cependant moins souvent que le nom d'*éclectisme*. L'éclectisme, voilà le meilleur moyen, à son avis, d'atteindre le but de la philosophie, c'est-à-dire, « de voir les choses comme elles sont. » L'éclectisme, c'est là aussi, à son sens, la ressource la plus sûre pour vivre en philosophe, parce que c'est l'éclectisme qui conduit le plus sûrement à la modestie, ce fondement de la sagesse et du bonheur. Modestement était la devise de Mérian.

Voyez, sur Mérian, l'*Éloge historique* de Fr. Ancillon (Mémoire de l'Académie de Berlin, 1810) et le *Cours d'histoire de la philosophie moderne* de M. V. Cousin, 1^{re} série, t. 1^{er}, leçon 10^e. C. Bs.

MÉRITE. Quand l'homme a conçu, par sa raison, le bien ou le juste, comme règle obligatoire de sa conduite, il peut, en vertu de sa liberté, suivre ou violer les lois que cette conception lui impose. Qu'il les suive ou qu'il les viole, l'accomplissement de l'action à propos de laquelle le discernement du bien et du mal s'est exercé, détermine une seconde conception de la raison, celle du *mérite* et du *démérite*. S'il a soumis sa liberté à la règle du devoir, il a mérité; il a démerité, s'il a préféré au devoir son intérêt ou son plaisir.

Le principe du mérite et du démerité a tous les caractères des principes *a priori* rapportés à la raison. Il n'est personne qui n'ait conscience de le porter en soi?

Or, ce n'est pas l'expérience qui pourrait nous fournir un tel principe. L'expérience nous fait voir ce qui est, mais non ce qui doit être; elle atteint le fait chaque fois qu'il se reproduit, mais non la loi nécessaire qui le ramène. Que, sous nos yeux, la récompense suive ou ne suive pas le mérite, toujours est-il que la raison déclare qu'elle doit le suivre. Ce ne sont pas quelques exemples du bonheur uni à la vertu qui nous ont fait croire à la nécessité de leur union, et c'est pour cela que les démentis de l'expérience peuvent ébranler notre foi.

Le principe du mérite et du démerité a donc toute l'autorité d'un axiome. Le bonheur, pour l'être moral, n'est pas seulement, comme le bien-être, pour tout être vivant, une aspiration de la nature, un besoin, un instinct; c'est un droit, c'est une promesse sacrée que la raison fait à l'homme de bien. Que le juste soit, comme Platon le représente au second livre de sa *République*, chargé des opprobres et de tous les châtimens du crime; qu'il passe pour le plus scélérat des hommes, qu'il soit fouetté, torturé, mis aux fers, en croix..., la raison n'en proclame pas moins que le bonheur est inséparable de la justice. L'homme n'a donc pas besoin de diriger tous les calculs de son intelligence, tous les efforts de sa volonté vers le bonheur; il se l'assure en le méritant. Artisan de sa destinée, qu'il travaille à atteindre sa fin morale; chaque effort pour devenir meilleur le rendra aussi plus heureux. Car si nul bonheur n'est possible pour l'être sensible en dehors des fins de sa nature, l'être intelligent, qui comprend les siennes, ne peut surtout être heureux qu'autant qu'il a la conscience de les atteindre.

Une des premières conséquences de cette union nécessaire de la vertu et du bonheur est de donner à la morale une sanction. On a souvent accusé la raison de laisser sans sanction les devoirs qu'elle impose. Ce serait même là, dit-on, la grande infériorité de la loi naturelle comparée aux lois civiles et religieuses. Cette accusation est sans fondement. Si la raison discerne, par les lumières naturelles, le bien du mal, elle juge aussi par les mêmes lumières les conséquences attachées

à l'accomplissement de l'un et de l'autre. Non-seulement elle applaudit à l'homme de bien et flétrit le méchant, mais elle a des promesses pour le premier; pour le second, des menaces.

Telle est même la force des jugemens qui associent à la vertu et au vice des récompenses et des châtimens assurés, que plusieurs fois on a voulu voir dans la prévision des conséquences des actions vertueuses leur premier mobile. L'espoir de la récompense, la crainte du châtimement, tel serait, dans certains systèmes de morale égoïste, le vrai principe moral. La vertu n'est plus alors qu'un habile calcul, le vice qu'un abandon imprudent de nos intérêts. C'est-à-dire qu'il n'y aurait plus ni vice, ni vertu, ni loi morale, ni devoir: car le devoir est essentiellement désintéressé; la loi morale oblige, en dépit des conséquences; la vertu consiste dans le mépris des intérêts dont le vice est esclave. Même avec l'idée la plus claire du mérite attaché aux actions humaines, la formule du principe moral reste toujours: « Fais ce que dois, advienne que pourra. »

C'est en Dieu que les lois morales trouvent leur éternelle sanction, comme les lois physiques leur immuable soutien. C'est lui qui établit cet équilibre du bonheur et de la justice, dans les êtres qu'il a créés pour cette double fin. Les promesses et les menaces de la raison deviennent les promesses et les menaces de Dieu même; c'est sur lui désormais que la confiance du juste repose, et la pensée de son existence vient mêler l'inquiétude et la crainte aux remords du méchant. De tout temps, l'humanité a rapporté à Dieu la dispensation de la justice; de tout temps, nos idées sur le mérite et le démerité des actions humaines ont puissamment influé sur toutes nos conceptions religieuses.

Unie à l'idée de Dieu, l'idée de mérite et de démerité prend une nouvelle autorité et résout plus d'un problème sans elle insoluble. Tandis que l'ordre le plus parfait règne dans le monde des corps et que l'aveugle matière obéit partout à ses lois, les créatures intelligentes et libres semblent livrées au hasard; elles connaissent les lois auxquelles elles devraient être elles-mêmes soumises, et partout ces lois sont violées. Tout les biens et les maux de la vie tombent indifféremment sur l'innocent et le coupable; les récompenses dues à la vertu sont souvent le partage du crime, et les malheurs que la justice devrait réserver à ce dernier, accablent souvent la vertu. La raison humaine ne peut admettre qu'un tel désordre soit définitif: ce serait se nier elle-même, ce serait nier Dieu. Alors, au nom des attributs divins, au nom des principes irrésistibles qui la gouvernent, elle conçoit que la vie présente n'est pas le dernier mot de l'existence pour l'homme, et que la justice n'étant pas satisfaite dans ce monde, il doit y avoir un autre monde, où elle recevra son infaillible accomplissement.

Comment Dieu proportionnera-t-il au mérite de chacun une exacte rémunération? Quelle échelle infinie de degrés de bonheur établira-t-il, pour correspondre à tous les degrés de dignité morale, où la mort nous surprend les uns et les autres? C'est ce que la raison ignore, et l'imagination des plus grands poètes eux-mêmes n'approche certainement pas de la vérité. Tout ce que nous savons, c'est que la puissance et l'intelligence divines peuvent varier infiniment les conditions d'existence des créatures intelligentes et libres, comme celle des mondes suspendus dans l'espace. Ce que notre raison croit fermement, c'est que Dieu saura mener au bien, dont il est la source, les êtres qu'il a organisés pour

le concevoir, l'accomplir et l'aimer. Consultez : Platon, *Gorgias*; — Th. Reid, *Essai V sur les facultés actives de l'homme*; — Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 2^e et 3^e leçons. G. V.

MERSENNE (Marin), né au bourg d'Oizé, dans le Maine, en 1588, mort à Paris en 1648, appartenait à l'histoire de la philosophie, non pas tant par les écrits qu'il a laissés, que par les services qu'il a rendus à la philosophie cartésienne, dont il était un des plus zélés partisans. Il finissait ses études à la Flèche quand Descartes y commençait les siennes; mais, malgré la différence des âges, une liaison d'amitié se forma dès lors entre eux, qui ne fut dissoute que par la mort. Ce fut Descartes qui survécut et qui pleura amèrement son cher Mersenne. Mersenne réunissait à une piété profonde un goût non moins prononcé pour les sciences. Il entra chez les minimes et y enseigna la philosophie, mais ne publia guère que des ouvrages de mathématiques, de physique et de théologie. C'est par ses actions, et non par ses écrits, qu'il doit être compris au nombre des soutiens et des propagateurs du cartésianisme. D'abord il eut le bonheur de retirer Descartes de la dissipation et de le rappeler à sa vocation de philosophe. Il fut comme le tuteur de sa première jeunesse. Plus tard il le fit connaître, le défendit contre des attaques passionnées et le servit de toutes les manières. Il se chargea pour lui d'une foule de soins; il le mit en rapport avec un grand nombre de savants, lui communiqua leurs observations, leur transmit ses réponses, fut son correspondant assidu, et veilla au besoin à l'impression de ses écrits. Voici le portrait que fait de lui Baillet dans sa *Vie de Descartes*: « Mersenne était le savant du siècle qui avait le meilleur cœur : on ne pouvait l'aborder sans se laisser prendre à ses charmes. Jamais mortel ne fut plus curieux pour pénétrer les secrets de la nature et porter les sciences à leur perfection. Les relations qu'il entretenait avec tous les savants l'avaient rendu le centre de tous les gens de lettres : c'était à lui qu'ils envoyaient leurs doutes pour être proposés, par son moyen, à ceux dont on attendait les solutions; faisant à peu près, dans la république des lettres, la fonction que fait le cœur dans le corps humain. » Cependant, il n'était pas sans vivacité dans ses écrits, et le théologien se retrouve en lui quand il parle des philosophes qui ne sont point de son école. On en jugera par cette citation tirée de ses *Questions sur la Genèse* : « Pour qu'on ne me soupçonne pas de me plaindre à tort et qu'on n'aille pas soutenir qu'il y a peu de gens qui nient Dieu ou qu'il n'y en a pas du tout, il faut qu'on sache qu'en France et dans les autres pays, le nombre de ces infâmes athées est tellement considérable, qu'il y a lieu de s'étonner que Dieu les laisse vivre. Boverius assure que ces suppôts du démon sont en France près de soixante mille. Mais pourquoi parler de toute la France? La ville de Paris en contient au moins cinquante mille pour sa part, et dans une seule maison on en pourrait compter quelquefois jusqu'à douze qui vomissent cette impiété. La *Stygesse*, de Charron, le *Prince*, de Machiavel, le livre de Cardan sur la *Subtilité*, les écrits de Campanella, les dialogues de Vanini, les ouvrages de Fludd et de beaucoup d'autres sont pleins d'athéisme. » Malgré cette violence de langage, le caractère et la conduite de Mersenne étaient empreints de modération et de bienveillance. Il était ami des philosophes comme des théologiens, et, parmi les philosophes, ceux qu'il aimait le plus après Descartes, étaient Gassendi et Hobbes. Il était aussi lié avec Galilée et Fermat. Il avait voyagé en Hollande et en Italie, et partout il avait formé des relations avec

les esprits distingués qu'il avait rencontrés. C'est que l'amour de la science dominait chez lui les emportements de la foi, et qu'apparemment il ne se piquait pas d'être très-conséquent dans ses opinions.

Voici les titres des principaux ouvrages de Mersenne : *Questiones celeberrimæ in Genesis, cum accurata lectus explicatione. In hoc volumine athei et deïstæ impugnantur, etc.*, in-8°, Paris, 1623. C'est le livre qui contient le passage cité plus haut; mais il faut remarquer qu'on a supprimé dans la plupart des exemplaires la liste que donnait Mersenne des prétendus athées de son temps; — *L'Impiété des déistes et des plus subtils libertins, découverte et réfutée par raisons de théologie et de philosophie*, 2 vol. in-8, ib., 1624; — *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, renfermant entre autres des *Questions nouées, ou Récréations des savants qui contiennent beaucoup de choses concernant la philosophie et les mathématiques*, 2 vol. in-8, ib., 1634; — *la Vérité des sciences, contre les sceptiques et les pyrrhoniens*, in-12, ib., 1638. — Indépendamment de ces écrits, qui appartiennent entièrement ou qui tiennent par plusieurs liens à la philosophie, Mersenne a publié une traduction française des *Mécaniques* de Galilée, Paris, 1634; — une *Harmonie universelle contenant la théorie et la pratique de la musique, etc.*, in-8°, ib., 1636; — des *Pensées physico-mathématiques (Cogitata physico-mathematica)*, contenant un traité des mesures, des poids et des monnaies hébraïques, grecques et romaines, et diverses considérations sur l'harmonie, la mécanique et l'hydraulique; enfin, divers traités de géométrie, de mécanique et de physique, tant originaux que traduits des anciens, et publiés sous ce titre général : *Universæ geometriæ mixtæque mathematicæ synopsis*, in-4, ib., 1644 et 1647. Il existe une *Vie de Mersenne*, publiée par le P. Hilarion de Coste, minime, in-8°, Paris, 1649; et un *Éloge de Mersenne*, par M. Polé, professeur de mathématiques au Mans, in-8°, le Mans, 1816. X.

MÉTAPHYSIQUE. Voulant montrer le rang que devaient tenir parmi tous ses écrits plusieurs traités composés par lui sur les objets les plus abstraits de la pensée humaine, et réunis maintenant en un seul ouvrage, Aristote ou son successeur immédiat, Théophraste, le désigna par cette inscription: *Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά, Ce qui doit être lu après les livres de Physique*. Ce titre fit fortune; il devint celui d'une science tout à fait distincte, qui fut regardée comme le but le plus élevé de la philosophie et le couronnement nécessaire de toutes nos autres connaissances. Mais quel est exactement l'objet de cette science ou le sens précis du mot *métaphysique*? Telle est la première question qui se présente devant nous, et que nous ne pouvons résoudre qu'à l'aide de l'histoire.

La métaphysique telle qu'Aristote la comprend, ou ce qu'il appelle du nom de *philosophie première*, a pour objet l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'essence même des choses, considérée indépendamment des propriétés particulières ou des modes déterminés qui établissent une différence entre un objet et un autre, les premiers principes de la nature et de la pensée ou les causes les plus élevées de l'existence et de la connaissance; car, ainsi que le remarque le philosophe grec avec son sens profond, ces deux choses ne peuvent se séparer; ce n'est que par les principes les plus absolus de la connaissance que nous pourrions atteindre ceux de l'existence. Il faut donc les embrasser, les uns et les autres, dans une science unique, la plus générale et la plus intéressante que notre esprit puisse con-

cevoir. D'ailleurs, si toute science a pour but la connaissance des causes et des principes, pourquoi n'y aurait-il pas, au-dessus des sciences diverses qui recherchent les causes et les principes des êtres particuliers, une science générale qui recherche les causes et les principes de tous les êtres ?

Dans les écoles de l'antiquité et du moyen âge dont les principes mêmes n'étaient pas comme le sont ceux du scepticisme, absolument incompatibles avec son existence, la métaphysique, tout en admettant une grande diversité de doctrines, a conservé sans interruption le même rang et le même caractère. La philosophie moderne s'est montrée, en général, moins précise sur la nature et même sur la réalité de ses attributions. On en comprendra facilement la raison : la philosophie moderne, ayant surtout à fonder la méthode des sciences philosophiques et à revendiquer l'indépendance de la raison, s'est beaucoup plus préoccupée de la pensée elle-même que des objets sur lesquels elle s'exerce, et des principes de la connaissance que de ceux de l'existence. Nous ne parlerons point de Bacon qui, prenant le mot *métaphysique* dans un sens tout opposé à celui qu'il a reçu de l'usage, l'a appliqué à une partie de la physique, à celle qui a pour objet les propriétés essentielles des corps et les causes finales des phénomènes de la nature (*De augmentis et dignitate scientiarum*, lib. III, c. iv). Nous remarquerons seulement que l'auteur de l'*Instauratio magna* n'a pas nié pour cela la science même à laquelle il enlevait ainsi son nom, puisqu'il reconnaît une *théologie naturelle* uniquement fondée sur la raison. Pour Descartes, « toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique. » Mais la science qu'il appelle ainsi embrasse aussi bien la psychologie et même une partie de la logique, que la connaissance des principes et de l'essence des choses. Nous voyons, en effet, que ses *Méditations métaphysiques* traitent à la fois de la certitude, de la méthode, des faits de conscience et de l'existence de Dieu, de la nature de l'âme, de la réalité du monde extérieur. Malebranche approche plus du sens antique du mot lorsqu'il définit la métaphysique, les vérités qui peuvent servir de principes aux sciences particulières. Au reste, il ne s'est pas borné à cette définition ; il nous offre dans ses œuvres un des plus beaux et des plus vastes systèmes de métaphysique dont la philosophie moderne puisse s'enorgueillir. La même observation s'applique à Leibniz, qui, comme métaphysicien, se place entre Platon et Aristote, en s'efforçant de les dominer l'un et l'autre pour les concilier, et dont la méthode, autant que les doctrines, nous rappelle la science de l'antiquité. Mais Locke, en faisant dériver toutes nos connaissances de la sensation et de la réflexion, a ruiné la métaphysique par la base : car la sensation étant un phénomène variable et personnel, ne peut rien nous apprendre de ce qui est en soi ou absolument, de l'être universel et nécessaire. Aussi ne voit-il que deux sortes de propositions à l'usage des métaphysiciens : les unes certaines, mais absolument frivoles, c'est-à-dire qui forment de vaines tautologies ; les autres instructives, mais hypothétiques (*Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. viii). Condillac, marchant sur les traces de Locke et renchérissant sur son système, ne reconnaissant, comme source de nos idées, que la sensation toute seule sans la réflexion, n'est pas plus favorable à la métaphysique que le philosophe anglais, quoiqu'il prétende, par une contradiction inexplicable, fournir les preuves de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme. Cela n'a pas empêché le nom de

la métaphysique de se maintenir dans son école et dans le langage de la philosophie française du xviii^e siècle, mais avec une signification très-différente de celle qu'il avait autrefois. Par exemple, d'Alembert, dans son *Essai sur les éléments de la philosophie* (t. IV de ses *Mélanges*, p. 45 et 46), enseigne que le premier, et même le seul problème de la métaphysique, est celui de l'origine des idées. « Presque toutes les autres questions qu'elle se propose sont, dit-il, insolubles ou frivoles ; elles sont l'aliment des esprits téméraires ou des esprits faux, et il ne faut pas être étonné si tant de questions subtiles, toujours agitées et jamais résolues, ont fait mépriser par les bons esprits cette science vide et contentieuse qu'on appelle communément métaphysique. » C'est exactement le même jugement que celui de Locke, exprimé dans presque les mêmes termes dont s'est servi l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. Aussi la métaphysique obtient-elle à peine, dans l'*Encyclopédie*, quelques lignes méprisantes. Cependant, tout en condamnant cette science, ou, ce qui revient au même, en la réduisant à n'être qu'une partie de la psychologie, d'Alembert, avec cette netteté d'esprit et cette précision de langage qui le caractérisent, indique quelques-uns de ses problèmes les plus difficiles : « Comment, dit-il, notre âme s'élance-t-elle hors d'elle-même pour s'assurer de l'existence qui n'est pas elle?... Comment concluons-nous de nos sensations l'existence des objets extérieurs?... Enfin, comment parvenons-nous, par ces mêmes sensations, à nous former une idée des corps et de l'étendue? » Evidemment, ce ne sont pas là des questions que l'expérience ou l'analyse des sensations puisse résoudre.

Sans rendre à la métaphysique ses anciens droits, c'est-à-dire la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ou, pour nous servir de son langage, la connaissance de la vérité objective, Kant lui assigna du moins une sphère plus élevée et plus étendue. Il la définit l'inventaire systématique de toutes les richesses intellectuelles qui proviennent de la raison pure, c'est-à-dire des idées et des principes que l'intelligence tire de son propre fonds sans le concours de l'expérience. Par suite de cette définition, il y reconnaît deux parties : l'une qui a pour objet de déterminer exactement la valeur et la portée de nos connaissances *a priori*, ou purement rationnelles : c'est la *critique* ; l'autre qui les rassemble en un seul tout et les coordonne en système : c'est la *doctrine*. Et, de même que dans la critique, on distingue la critique de la raison théorique, et la critique de la raison pratique ; la doctrine se partage en métaphysique de la nature et en métaphysique des mœurs, selon que l'on considère les principes de la raison dans leur application au monde extérieur ou à nos propres actions. Mais l'abîme que Kant voulait creuser entre l'être et la pensée, entre les principes de nos connaissances et ceux de l'existence, n'est pas resté longtemps ouvert. Après lui, et dans sa propre patrie, la métaphysique envahit non-seulement la philosophie tout entière, mais l'ensemble des connaissances humaines. La pensée fut considérée comme l'essence même des choses, se manifestant sous mille formes diverses, et fatalement enchaînées les unes aux autres, dans la nature comme dans l'humanité, dans l'histoire comme dans la conscience.

Il résulte de cette énumération rapide des différentes idées qu'on s'est faites de la métaphysique, depuis l'instant où un homme de génie a essayé de la constituer régulièrement, que tous les philosophes, ou plutôt toutes les écoles de philosophie, ont reconnu l'existence d'une science

plus générale et plus élevée que les autres, d'une science, des principes de laquelle toutes nos connaissances tiennent leur certitude et leur unité. Mais les uns, en cherchant les principes dans la raison ou dans le fond invariable de l'intelligence humaine, les ont étendus à tout ce qui existe, les ont considérés comme l'expression exacte de la nature des choses et comme le fond constitutif de tous les êtres tombant sous le regard de notre esprit : ce sont les métaphysiciens proprement dits. Les autres, en reconnaissant dans la pensée les mêmes éléments invariables, les mêmes idées indestructibles, leur refusent toute similitude et toute communauté d'essence avec les choses, c'est-à-dire toute valeur objective, et les représentent comme des formes inhérentes à notre constitution ou comme des formes particulières à notre intelligence : ce sont les partisans du demi-scepticisme ou de la philosophie idéaliste de Kant. Enfin, d'autres donnent pour principe à notre intelligence un simple fait, celui de la sensation ; et ne voyant aucun chemin ouvert pour passer de ce fait à une connaissance plus élevée, à quelque chose d'universel et d'absolu qui existerait soit dans la pensée même, soit hors de la pensée, ils sont forcés d'absorber la métaphysique dans la psychologie, et la psychologie elle-même dans la question de l'origine des idées, ou plutôt dans l'analyse des sensations. Cette manière de concevoir les premiers principes de la science appartient aux philosophes sensualistes ou à l'école de Locke et de Condillac. La question de la définition de la métaphysique, telle que l'histoire nous la présente, se confond donc entièrement avec celle de l'existence de cette science. Il ne s'agit pas de savoir qui l'a bien ou qui l'a mal définie ; le débat porte bien plus haut ; il est entre ceux qui la nient et ceux qui l'admettent, entre le sensualisme et l'idéalisme d'une part, et de l'autre, la croyance à la pleine autorité ou à l'objectivité de la raison, ce que nous appellerions volontiers le réalisme, si ce mot n'était pas discrédité par les excès de la scolastique.

Ramené à ces termes, le problème qui devait le premier se présenter à notre attention, celui de l'existence de la métaphysique, se trouve parfaitement résolu : car ce n'est pas seulement la métaphysique qui y est engagée, mais la totalité des connaissances humaines, ou la faculté par laquelle nous nous assurons à la fois de notre propre existence et de celle des autres êtres. Si notre raison ne nous trompe pas, si son existence même n'est pas une vaine illusion, si ce que nous prenons pour des principes universels et nécessaires, tels que les idées de temps, d'espace, d'infini, de substance, de cause, d'unité, d'ordre, ne se réduit pas à de pures formes de la pensée, ou à des signes généraux indiquant seulement différentes classes de nos sensations, alors il y a en nous une certaine connaissance de la nature réelle des choses, les conditions essentielles de notre intelligence représentent exactement celles de l'existence, et la métaphysique est possible. Dans le cas contraire, soit qu'on accepte la doctrine de Kant ou celle de Locke, il faut avoir le courage, si l'on veut être conséquent, d'aller jusqu'aux dernières limites du scepticisme. Le sceptique seul est dispensé d'avoir une doctrine sur l'absolu et l'universel, c'est-à-dire sur les principes communs à tous les êtres, parce qu'il déclare ne rien savoir d'aucun être particulier, ni s'il est, ni ce qu'il est ; mais dès que vous parlez, même conditionnellement, soit d'un esprit, soit d'un corps ou d'un rapport déterminé entre deux idées, j'ai le droit de vous demander quel en est le principe constitutif,

quelle en est la raison dernière ; et comme il est impossible de répondre à une telle question en considérant les choses isolément, vous êtes bientôt forcé, pour donner satisfaction aux légitimes exigences de la science, aux lois irrésistibles de la logique, de vous enquéirir du principe ou de la raison de tout ce qui est. Aussi la métaphysique n'est-elle pas moins ancienne que la philosophie, c'est-à-dire que la recherche de la vérité par la science, ou la foi de la raison en elle-même, et elle durera aussi longtemps qu'elle. Sans doute c'est à Aristote qu'appartient la gloire d'avoir nettement défini son caractère ; mais elle remonte dans la Grèce jusqu'à Thalès et à Pythagore ; on la rencontre dans l'école ionienne comme dans l'école italique, chez Leucippe et Démocrite comme chez les philosophes d'Élée : car rechercher l'essence des choses et les principes de tous les êtres, c'est faire de la métaphysique.

Il n'entre pas dans notre intention d'exposer ici tout un système de métaphysique ; c'est la science même qui porte ce nom que nous voulons montrer sous son véritable jour, dont nous cherchons à donner une idée complète et exacte, en nous défendant également de toute prévention injuste et d'une confiance exagérée. Que nous reste-t-il donc à faire après avoir établi que cette science existe, qu'elle répond à un besoin impérissable de l'esprit humain, et que son but est tellement réel, qu'on ne saurait le contester sans ruiner par cela même le fondement de toutes nos connaissances ? Il nous reste à indiquer les différents problèmes qu'elle doit se proposer et qui déterminent à la fois ses limites et son plan ; il nous reste à discuter la méthode dont elle doit se servir : car c'est faute d'être fixée sur ce point qu'elle a si souvent été entraînée dans la carrière des hypothèses et des aventures ; enfin nous aurons à examiner quels sont les résultats qu'elle a produits jusqu'à présent, et ceux qu'on est en droit d'attendre d'elle pour l'avenir. Nous allons essayer de remplir successivement, et dans le moindre espace que nous pourrons, ces différentes parties de notre tâche.

I. Le premier problème dont la métaphysique ait à s'occuper, et qui précisément se présente le dernier dans l'histoire, c'est celui que Kant a soulevé dans la *Critique de la raison pure* ; c'est le passage de la pensée à l'être ou de l'idée à la réalité ; c'est le droit que nous avons d'affirmer que les choses que nous concevons nécessairement existent, et qu'elles existent comme nous les concevons. Tant que ce problème n'a pas été résolu, il est impossible d'en résoudre aucun autre d'une manière définitive et vraiment satisfaisante pour l'esprit ; mais est-il possible qu'il soit résolu ? Voilà la véritable question. Nous n'éprouvons aucune hésitation à y répondre affirmativement : car remarquons d'abord que si la solution n'est pas dogmatique elle est évidemment sceptique ; qui n'est pas pour la raison est contre la raison. Le moyen terme que Kant a cru avoir trouvé dans l'idéalisme transcendantal est une pure chimère, un état contradictoire qui le fait parler à la fois dans deux sens opposés. La raison ne peut pas, comme il le prétend, rester subjective, c'est-à-dire relative et contingente, en même temps qu'elle porte le double caractère de l'universalité et de la nécessité. L'universel et le nécessaire ne se présentent à la pensée qu'à la condition d'exister dans la nature des choses. Le débat se trouve donc entre le dogmatisme et le scepticisme ; non pas le scepticisme idéaliste et irrémédiable en apparence, qui n'invoque la raison que pour la

mieux trahir ; mais le scepticisme franc, conséquent de Hume, qui nie simplement la raison et ne laisse rien debout que les sensations et les idées des sensations. Le problème ainsi posé devient une question de fait : la raison pourra-t-elle être constatée comme on constate la sensibilité, et les mêmes preuves qui attesteront son existence, rendront témoignage de son autorité, nous voulons dire de sa valeur objective, comme nous venons de le remarquer à l'instant même, et comme on achèvera de s'en convaincre par les considérations que nous aurons à présenter bientôt sur la méthode.

Après avoir établi d'une manière générale la communication de la raison avec la nature des êtres, ou de la pensée avec la réalité, il faut considérer celle-ci sous tous les points de vue essentiels qu'elle offre à notre intelligence ; il faut examiner chacune des idées qui sont, pour ainsi dire, la substance même de notre pensée, dans les rapports qu'elles présentent entre elles et avec le fond des choses. Ainsi on se demandera ce que c'est que l'unité, la substance, la cause, le temps, l'espace, la durée, l'étendue, l'identité, le bien, l'infini, le possible, le nécessaire, non-seulement dans l'esprit qui les conçoit ou dans le fait intellectuel qui les révèle, mais dans les objets eux-mêmes. On sera amené à rechercher si ce sont des êtres, ou des attributs, ou de simples rapports ; on aura à se prononcer, par exemple, au sujet du temps et de l'espace, pour Leibniz, ou pour Clarke, ou pour Kant ; au sujet de la substance, de la cause, de l'être proprement dit, pour Platon ou pour Aristote, pour Descartes ou Leibniz, pour Malebranche, Spinoza, ou ce qu'on a appelé en Allemagne la philosophie de la nature. Tous ces éléments, ou, pour parler avec plus de justesse, ces aspects divers de l'existence, après avoir été considérés séparément et d'une manière analytique, devront être rapprochés les uns des autres et ramenés à une même synthèse.

Tous les autres problèmes de la métaphysique sortiront naturellement de la solution qu'on aura donnée à celui-ci. Supposez qu'on soit arrivé à ce résultat, qu'il n'y a qu'une substance unique dépourvue de conscience et de liberté, on sera tenu d'expliquer l'existence des êtres intelligents et libres et celle de l'ordre moral auxquels ils sont soumis. On sait que là est précisément la difficulté du spinozisme et du matérialisme. Si l'on croit, au contraire, avec quelques philosophes plus modernes, que la pensée seule, c'est-à-dire les notions abstraites ou l'élément purement logique de l'esprit, constitue à lui seul l'essence des choses et le principe de tout ce qui est, alors, au contraire, il faudra rendre compte de tout ce qu'il y a de vie, de force, de sensibilité, d'aveugle passion et de mouvement spontané dans la nature. Enfin, dans tous les cas possibles, on sera obligé de chercher les rapports des existences particulières et déterminées avec les conditions universelles de l'existence, de l'homme avec la nature, de l'esprit avec la matière et de tous deux ensemble avec l'infini. Indépendamment de ces spéculations générales, il y a encore ce qu'on appelle habituellement la métaphysique de chaque science, et qui n'est qu'une application des idées métaphysiques aux différentes branches des connaissances humaines. Ainsi, laissant de côté tous les phénomènes particuliers qui se constatent par les sens et les lois qui se déterminent par le calcul, on voudra savoir, en physique, ce que c'est que la gravitation, l'électricité, le fluide magnétique ; en histoire naturelle, ce que c'est que l'organisation ou ces formes animées qui se conservent

inaltérables dans les genres et les espèces ; en physiologie, ce que c'est que la vie et la mort, quel est le principe qui circule dans l'économie animale, qui préside à toutes les fonctions et unit sous son empire les éléments les plus hétérogènes. Personne n'oserait nier l'importance de ces questions et l'immense intérêt qui s'y attache ; mais devant les hypothèses contradictoires, souvent extravagantes, par lesquelles on y a répondu, on se demande si elles sont à la portée de notre faible intelligence et s'il y a une voie quelconque qui nous ouvre un accès auprès d'elles, c'est-à-dire une méthode qui leur soit applicable.

II. Presque toutes les erreurs, ou plutôt les aberrations qu'on reproche à la métaphysique, ont leur origine dans les fausses idées qu'on s'est faites de la méthode de cette science. Ainsi les uns ont voulu lui appliquer exclusivement le procédé des géomètres, c'est-à-dire qu'ils ont cherché à découvrir les principes mêmes de l'existence, la réalité souveraine par des moyens qui ne donnent que des abstractions, telles que des rapports et des quantités : cette méthode est celle de Spinoza. Les autres, se mettant, en quelque sorte, à la place de l'infini ou s'identifiant avec lui du premier coup, ont voulu nous expliquer par le développement successif de leurs idées le développement même des êtres et la génération éternelle, jamais interrompue de Dieu, de l'homme et de l'univers. C'est là la marche qu'ont suivie certains philosophes de l'Allemagne qui, par une suite indéfinie de distinctions et de combinaisons arbitraires, présentées sous forme de thèses, de synthèses et d'antithèses, ont cru avoir mis à nu tous les mystères de la création, tous les secrets de l'univers. Elle est désignée sous le nom de *procès dialectique* (voy. HEGEL). Enfin, d'autres se sont efforcés de s'élever au-dessus de la raison même et d'atteindre à la suprême vérité, à la contemplation de l'infini, en s'affranchissant de toutes les conditions que la science impose, par les seules forces de l'enthousiasme et de l'amour. Cette tentative est le fond commun du mysticisme, le trait distinctif de tous les systèmes qu'il a mis au jour depuis l'école d'Alexandrie jusqu'à Jacob Boehm, Fénelon et Saint-Martin. Avec des procédés comme ceux-ci : l'inspiration aveugle, une dialectique chimérique qui n'a que le nom de commun avec celle de Platon, et des définitions, des axiomes arbitraires faussement imités de la géométrie, comment s'étonner qu'on soit arrivé à discréditer les recherches vers lesquelles l'esprit humain, malgré tant de déplorable échecs, se sentira toujours entraîné ?

Le premier de tous les problèmes qui se proposent au métaphysicien est, comme on a pu s'en convaincre plus haut, une question de fait : il s'agit de savoir, d'abord, s'il y a en nous, non-seulement des idées, mais des croyances universelles et nécessaires ; ensuite si ce n'est pas enlever à ces croyances ou à ces idées le double caractère qui les distingue, c'est-à-dire l'universalité et la nécessité, que de les considérer comme des formes inhérentes à notre constitution, comme des lois relatives et contingentes. Or, le seul moyen de résoudre une question de fait, c'est la méthode d'observation, c'est l'analyse et l'expérience. L'expérience s'étend aussi bien à nos idées qu'à nos sensations, et si elle ne les produit pas elle-même, elle peut, du moins, nous apprendre si elles existent ou n'existent pas en nous, si elles possèdent ou non certains caractères qu'il est impossible de leur enlever sans les détruire. Une fois entré dans cette voie, on se trouve par là même au

centre de la réalité, de l'existence, de la vie, où, comme dans un fort inaccessible, on peut défier tous les sophismes et tous les systèmes. En effet, au point de vue de l'observation, les idées universelles sur lesquelles se fonde la métaphysique cessent d'exister par elles-mêmes et de contenir en elles, à l'état d'abstraction où elles nous sont présentées, la raison dernière et l'essence des choses : elles ne peuvent pas être séparées d'une intelligence qui les conçoit et qui, par conséquent, se connaît elle-même, qui a pour caractère distinctif la conscience, c'est-à-dire la personnalité, et se trouve, en cette qualité, nécessairement unie à une existence complète, déterminée, achevée, bien différente de la chose en soi de Kant, de la substance aveugle de Spinoza, et des évolutions indéfinies de la dialectique hegelienne. Ce n'est pas tout : les idées métaphysiques, ou les idées de la raison, en même temps que je les conçois comme universelles et nécessaires, se montrent en moi qui ne suis ni l'un ni l'autre, se révèlent à une intelligence particulière, imparfaite, bornée, qui sait clairement s'appartenir à elle-même et posséder une existence propre. Je suis donc obligé d'admettre en même temps deux consciences, c'est-à-dire deux existences vraiment distinctes, deux intelligences et non pas seulement deux modes ou deux moments différents de la pensée : l'une éternelle et infinie, siège des idées universelles et nécessaires ; l'autre finie en durée comme en puissance, et qui n'est, pour ainsi dire, qu'un reflet ou une imitation affaiblie de la première. On remarquera facilement que ni dans l'une ni dans l'autre les idées ne se présentent sous la forme d'une série ou d'une chaîne de déductions successives, mais comme un tout indivisible et simultané : car chacune d'elles suppose nécessairement toutes les autres, et semble s'évanouir dès qu'on essaye de l'isoler. Ainsi comment concevoir la cause sans la substance, ou la substance sans la cause, et toutes deux sans l'identité, par conséquent sans l'unité, sans la durée, la durée sans le temps, sans l'infini, l'infini sans l'immensité ou l'espace, etc. ? C'est cette simultanéité des idées qui fait l'unité de l'intelligence, et qui donne à la raison, dans quelque nature qu'elle se manifeste, un caractère vivant et personnel.

La méthode d'observation, appliquée à la métaphysique, nous offre donc ce premier résultat, de substituer la conscience, c'est-à-dire la personnalité intellectuelle à la place des idées abstraites, et d'établir une distinction entre la personne humaine et la personne divine, tout en nous montrant l'une comme participant à l'essence de l'autre. Mais quoi ! ne sommes-nous, comme le croyait Descartes, qu'un être pensant, une pure intelligence, et hors de nous ou au-dessus de nous n'apercevons-nous rien qu'une intelligence infinie ? Cette unité pensante que j'appelle du nom de *conscience* peut-elle se séparer de cette unité active que je nomme ma *volonté* ? Non assurément, elles m'appartiennent toutes deux au même titre ; elles se réunissent, ou plutôt se confondent dans une même existence, et c'est cet être complexe, mais indivisible, qu'on appelle *moi*. En effet, je ne saurais vouloir ou agir sans penser en même temps, puisque chaque détermination de ma volonté est un fait de conscience, et je ne saurais penser sans agir, c'est-à-dire sans diriger mon intelligence, sans la porter sur tel ou tel objet, sans lui faire suivre telle ou telle route, sans prononcer ou suspendre mon jugement. Or, ce que nous venons d'observer au sujet de l'intelligence elle-même, ou de la conscience prise dans son unité, s'applique

aussi aux objets les plus élevés de l'intelligence, à quelques-unes des idées de la raison : nous voulons dire que dans le même temps où nous les concevons comme les conditions suprêmes et les éléments universels de la pensée, elles se montrent en nous, à la lumière de l'expérience, comme un principe actif et vivant, comme un être non pas général et abstrait, mais particulier, réel et parfaitement déterminé. Ainsi, qu'est-ce que c'est pour moi qu'une unité, une cause, une substance ? C'est quelque chose qui ressemble, soit en de moindres, soit en de plus grandes proportions, à ce que je suis moi-même, à ce fond indivisible, actif, permanent, identique, que je m'aperçois être, que j'expérimente en moi et que je connais sans interruption ni intermédiaire. Retranchez cette aperception immédiate de la personne humaine, et chacune des idées dont nous parlons ne vous représentera que le signe algébrique d'un inconnu. Une fois certain par le plus irrécusable des témoignages, celui de la conscience, que les noms de cause, de substance, d'unité ne s'appliquent pas seulement à des formes abstraites de la pensée, mais à un être défini, à une substance en action, comme disait Aristote, je ne peux plus admettre hors de moi et au-dessus de moi, pour expliquer les divers phénomènes de mon existence et mon existence elle-même, que des êtres aussi nettement caractérisés que je suis, mais d'une nature supérieure ou inférieure à la mienne. L'infini même, tout en pénétrant les autres êtres, et les faisant participer diversément de sa vie, de son intelligence, de sa puissance, doit avoir nécessairement son existence et sa conscience propres. Mais comment cela est-il possible que les formes universelles de la pensée, que les caractères par lesquels l'infini se révèle à la conscience, s'appliquent à des êtres particuliers et finis ? Je sais que cela est, parce que l'expérience me l'apprend ; je ne puis dire comment cela est possible : la solution de ce problème serait l'explication du mystère de la création, ou la science infinie. C'est précisément en osant porter jusque-là son ambition, que la métaphysique a rencontré ces déplorables échecs qui l'ont discréditée pour longtemps, et qu'au lieu de rester à la tête des sciences elle est retournée vers les théogonies et les cosmogonies qui caractérisent l'enfance de l'esprit humain. Cette dernière observation nous conduit naturellement à examiner, c'est-à-dire à classer et à apprécier de la manière la plus générale, les résultats de la science dont nous nous occupons.

III. Il a existé, et il existera peut-être toujours, deux espèces de métaphysiques : l'une personnelle, aventureuse, hypothétique, où l'on ne cherche qu'à donner des preuves de son génie, où tout est sacrifié à la nouveauté, à la hardiesse, à la chimérique ambition de ne laisser aucune place à l'ignorance ni au doute, de ne laisser aucun problème sans solution, et d'étendre le domaine de la science aussi loin que celui de la vérité ; l'autre est l'expression plus ou moins nette, plus ou moins savante, mais à peu près complète, de la raison humaine ; et comme la raison se trouve étroitement unie au sentiment, elle répond aussi (et c'est là un de ses caractères les plus distinctifs) aux plus nobles besoins du cœur, elle offre à l'adoration et à l'amour du genre humain un être réel, où l'infinitude se traduit en force, en vie, en intelligence, en sagesse, et qui, selon les paroles de Platon, dans le *Timée*, a produit le monde, non pour obéir à une aveugle nécessité, mais parce qu'il est bon ; enfin, elle forme comme un symbole spirituel, comme une tradition intérieure

et toujours vivante, au sein de laquelle se rencontrent, en quelque lieu et sous quelque influence que la Providence les ait fait naître, les plus nobles génies de l'humanité. Il n'y a plus aujourd'hui qu'à choisir entre ces deux métaphysiques, car elles ont à peu près fourni leur carrière l'une et l'autre. On pourra sans peine faire briller encore une plus vive lumière sur cette doctrine universelle dont nous venons de parler ; on pourra lui donner plus d'unité et de rigueur dans la forme ; on ne réussira pas à élargir sa base, et encore moins à la changer. Quant aux systèmes hypothétiques, aux théories ambitieuses avec lesquelles on s'est fait illusion si longtemps, elles ont encore beaucoup moins à espérer : car, partout où la raison et la véritable science sont limitées, l'hypothèse et l'imagination le sont bien davantage, et, au moment où elles élèvent les plus hautes prétentions à l'originalité, il arrive souvent qu'elles n'ont fait que rajeunir ou étendre quelque vieille erreur. Au reste, quels sont aujourd'hui ces systèmes, et quelle valeur ont-ils dans l'état actuel des esprits, quelles nouvelles tentatives leur restait-il à faire, quelles nouvelles espérances à concevoir pour l'avenir ?

De systèmes métaphysiques, dans le sens rigoureux du mot, et lorsqu'on a mis à part cette métaphysique universelle où l'on reconnaît sans peine, sous une forme de plus en plus réfléchie, la raison même du genre humain, il n'y en a véritablement que quatre. L'un est le dualisme, qui met à peu près sur la même ligne l'esprit et la matière ; qui les regarde tous deux comme des principes éternels, nécessaires, infinis, et les fait concourir ensemble à la formation de l'univers. L'autre est le matérialisme, où l'on ne reconnaît pas d'autre existence que celle de la matière et des corps, où tout est expliqué par le développement spontané d'une nature aveugle, répandue également dans toutes les parties du monde, ou par le mouvement fortuit des atomes et les lois de la mécanique. Le troisième, se plaçant précisément au point de vue opposé, ne voit partout qu'esprit et intelligence, ne veut rien admettre qu'un monde spirituel, invisible et supérieur à l'intelligence elle-même. Ce système, selon les limites dans lesquelles il se renferme, selon qu'il s'en tient à la raison ou qu'il aspire à s'élever au-dessus d'elle, prend le nom d'idéalisme ou de mysticisme. Enfin, le dernier et le plus grand de tous, c'est le panthéisme, selon lequel l'esprit et la matière, la pensée et l'étendue, les phénomènes de l'âme et ceux du corps, se rapportent également, soit comme des attributs, soit comme des modes différents, à un seul et même être, à la fois un et multiple, fini et infini, humanité, nature et Dieu.

On ne peut guère compter le dualisme, qui a disparu, depuis des siècles, de la scène du monde, et qui n'a jamais eu la durée ni l'importance qu'on lui attribue. La matière première des anciens, du moins celle de Platon et d'Aristote, ne représente en aucune manière un être réel, un principe positif qui partage avec Dieu le privilège de l'éternité ; elle n'est que la limite inévitable des choses et l'ensemble des conditions qui en déterminent la possibilité : car Dieu lui-même ne peut pas donner l'existence à ce qui est impossible en soi.

Le matérialisme n'inspire plus le mépris et le dégoût ; de son propre mouvement, il s'est retiré de la métaphysique pour se renfermer dans les amphithéâtres de médecine, et ceux-là même qui le conservent encore dans la théorie de l'homme, n'osent plus le conserver comme une explication suffisante de l'univers. Un des

derniers apôtres du matérialisme en France et, sans contredit, le plus illustre, Broussais, dans son *Cours de phrénologie*, a écrit ces mots : « L'athéisme ne saurait entrer dans une tête bien faite et qui a sérieusement médité sur la nature. »

Serait-ce l'idéalisme qui répondrait aux besoins de notre époque et qui serait appelé à recueillir l'héritage des autres systèmes ? Dans l'idéalisme, il ne faut pas tant considérer le résultat ou la doctrine, par exemple celle de Platon ou de Descartes, celle de Malebranche ou de Berkeley, que le principe même sur lequel il s'appuie et qui constitue, pour parler comme lui, sa véritable essence. Or, quel est ce principe ? Qu'il ne faut pas tenir compte des faits, mais seulement des idées, qui nous représentent la véritable nature et le fond invariable des choses ; que les premiers ne nous offrent rien de plus qu'une imitation affaiblie, qu'une reproduction incomplète des dernières ; par conséquent, que la raison n'a rien à apprendre de l'expérience. S'il en est ainsi, il faut, comme nous l'avons démontré plus haut au sujet de la méthode, renoncer à notre personnalité, qui nous est donnée comme un fait, il faut renoncer à la liberté, qui en est le caractère le plus essentiel, et, par suite, à toute distinction parmi les êtres : car le sentiment de notre existence comme individu, le fait de notre liberté et de notre conscience, voilà le seul fondement réel de cette distinction. L'idéalisme est donc placé dans l'alternative ou de se confondre avec le panthéisme, comme cela lui est arrivé souvent, ou de se démentir lui-même en sortant de la sphère de l'universel, de l'idéal, de l'intelligible pur, c'est-à-dire des abstractions. Dans le fait, qu'est-ce que les plus grands interprètes de l'idéalisme, Platon, Descartes, Malebranche, ont fait de la matière et des corps ? une idée abstraite, telle que l'espace vide, l'étendue, le non-être (voy. MATIÈRE). Qu'ont-ils fait de l'âme humaine ? une autre abstraction, à savoir, la pensée. En vain donnent-ils à la pensée la conscience, elle n'en est pas moins une simple faculté incapable de se suffire à elle-même et de former une existence à part. Aussi le platonisme a-t-il donné naissance au néo-platonisme, et la philosophie de Descartes ne peut-elle pas être complètement lavée du reproche d'avoir apporté avec elle les semences de la doctrine de Spinoza. Pour l'idéalisme de Kant, il est bien évident que c'est lui qui a produit la philosophie de la nature et la théorie de l'identité absolue.

Le mysticisme ne fait qu'ajouter aux difficultés de l'idéalisme des difficultés d'une autre espèce. Il admet le principe idéaliste qu'il n'y a rien de vrai, que rien n'existe véritablement que l'universel, l'absolu, le divin. Il détourne ses regards avec mépris de ce qu'il y a de particulier, d'individuel, dans la nature et dans l'homme, et, joignant l'action à la pensée, il cherche à le supprimer dans la pratique de la vie au moyen d'une entière abnégation de nous-mêmes, par une mort anticipée à tous les devoirs, à toutes les affections, à tous les intérêts de ce monde. Mais au lieu de s'en tenir à la lumière de la raison, il invoque des facultés plus élevées, sans recourir à l'intermédiaire d'aucune autorité extérieure ; il s'efforce de saisir l'objet exclusif de sa foi et de se confondre avec lui à une hauteur que l'intelligence ne peut atteindre, dans les régions de l'extase et de l'amour. Il est évident que, dans cette doctrine, tout est sacrifié, non-seulement à des abstractions, à des idées que du moins notre raison peut concevoir et qu'elle conçoit nécessairement, mais à la plus vide et à la

plus repoussante des chimères, à l'inconnu. C'est au fond de cet abîme, où il est impossible de discerner le bien du mal et l'existence du néant, que le mysticisme nous invite à nous précipiter; c'est là qu'il nous montre notre principe et notre fin, le principe et la fin de tous les êtres. Ce n'est pas nous qui tirons ces conséquences, c'est l'histoire. Partout où le mysticisme a paru, il a méconnu la liberté, la raison, la nature; il a abaissé l'homme jusqu'à lui inspirer la plus coupable indifférence sur ses actions et sa destinée; il a confondu toutes les idées et toutes les existences, nous ne dirons pas dans le sein de Dieu, mais dans la nuit du néant qu'il adore à sa place. Ajoutons que le mysticisme n'est pas moins contraire à la religion qu'à la philosophie, au principe de l'autorité qu'à celui du libre examen; sa constante préoccupation a été de les concilier ensemble, et, dans le fait, il n'a abouti qu'à les nier l'un et l'autre.

Le panthéisme seul, tel qu'il a été conçu et développé en Allemagne par deux hommes d'un rare génie, a pu séduire quelque temps des esprits sérieux, et n'est pas incapable de les ébranler encore; mais quels nouveaux développements est-il susceptible de recevoir? Depuis les plus humbles phénomènes de la matière jusqu'à l'être infini, il a eu l'ambition de tout embrasser dans son sein, de tout expliquer, de tout comprendre; et, autant que sa nature et celle de la raison le permettaient, il a réussi dans cette entreprise. Il a subordonné à son point de vue, et comme assimilé à sa substance, non-seulement la philosophie dans toutes ses parties et avec tous les systèmes qu'elle a mis au jour, mais toutes les autres sciences, sans en excepter une; et aux sciences, il a ajouté l'histoire de l'art et de la religion. Enfin, rien ne manque à cette vaste et brillante synthèse, si ce n'est deux choses absolument incompatibles avec le principe du panthéisme, mais dont l'humanité ne fait pas volontiers le sacrifice : la conscience, c'est-à-dire la providence divine et la liberté humaine. Aussi, à peine debout, cette nouvelle tour de Babel, qui devait combler l'intervalle du ciel à la terre, s'est écroulée sous son propre poids; l'un des architectes n'a plus voulu la reconnaître, et s'est mis à construire, sur d'autres fondements, un édifice tout nouveau; les ouvriers qui ont aidé à la bâtir et les hôtes très-divers, théologiens, philosophes, naturalistes, historiens, hommes d'États, jurisconsultes, qu'elle avait un instant réunis dans sa magnifique enceinte, se sont dispersés dans toutes les directions, ou sont restés pour se faire la guerre les uns aux autres. En un mot, l'anarchie et la discorde n'ont pas tardé à se montrer dans l'école de Schelling et de Hegel. La division s'est d'abord établie entre les maîtres, puis elle est descendue aux disciples. Les uns ont conservé le principe idéaliste et le caractère élevé de cet audacieux système, les autres se sont tournés vers le mysticisme; d'autres sont descendus jusqu'au matérialisme le plus abject.

La conclusion qui sort de ces faits, et par laquelle nous voulons finir, c'est que la bonne et la mauvaise métaphysique ont dit également à peu près leur dernier mot; c'est que la carrière de la métaphysique, au lieu de s'étendre, doit plutôt se restreindre avec le temps. Il est impossible, en effet, que dans une science dont les principes et les limites sont aussi absolus on ne finisse pas par arriver au but. Ce n'est pas ici, dans le sens propre du mot, le champ des découvertes. Il n'est pas en notre pouvoir de rien ajouter, soit pour le nombre, soit pour la portée et la valeur, aux éléments nécessaires de la raison; il s'agit seulement de n'en rien suppri-

mer, c'est-à-dire de les embrasser tous et tout entiers dans une doctrine également éloignée de toute fausse modestie et de toute chimerique ambition, où la conscience, où la raison du genre humain puisse réellement se reconnaître. Pour cela il faut pratiquer, dans toute sa rigueur, la méthode que nous avons indiquée, la méthode d'observation et d'expérience, analytique et synthétique en même temps, qui ne sépare point la raison de la conscience, ni la conscience de la liberté, ni la liberté du milieu dans lequel elle s'exerce, et des autres forces dont elle suppose l'existence. N'oublions pas que si les idées de la raison ne portent pas en elles-mêmes leur démonstration, ou le signe de leur valeur absolue, il n'y a ni hypothèse, ni raisonnement, ni dialectique qui puissent suppléer à leur insuffisance, car c'est sur elles précisément que repose la légitimité de toutes les opérations de notre pensée et la certitude de tous les résultats qu'elles peuvent nous offrir. C'est à cette condition que la métaphysique reconquerra le respect et l'influence qu'elle a perdus, qu'elle offrira à la fois une base solide à la spéculation et à la morale; que par la morale elle pourra agir sur la société, affermir les croyances, corriger les doctrines, et soutenir les mœurs. La métaphysique ainsi comprise, il est à peine besoin de le dire, ne sera pas autre chose que le spiritualisme; car le spiritualisme n'est pas un système particulier; c'est la synthèse de tous les principes que les systèmes se partagent entre eux, et qu'ils détruisent en partie ou annihilent complètement par ce partage.

Une bibliographie de la métaphysique serait celle de la philosophie tout entière; nous nous contenterons donc de renvoyer aux auteurs que nous avons nommés dans le cours de cet article, c'est-à-dire aux maîtres de la science.

MÉTÉMPYCHOSE, par corruption *métempsychose* (de *μετα* et de *ψυχή*, passage de l'âme d'un corps dans un autre, transmigration des âmes). Il est également difficile à l'homme de croire, ou, si l'on peut parler ainsi, de consentir à l'anéantissement de lui-même, et de concevoir une existence complètement différente de celle qu'il possède aujourd'hui, c'est-à-dire une vie indépendante des sens et des lois de l'organisme. De là la supposition que notre âme revêt successivement plusieurs corps, et donne la vie à plusieurs êtres qui ne diffèrent les uns des autres que par leurs formes extérieures; de là l'idée de la *métempsychose*. L'idée de la *métempsychose*, que semblent justifier d'ailleurs plusieurs phénomènes de la nature et le cercle où se meuvent les éléments, est donc la première forme sous laquelle le dogme de l'immortalité s'est présenté à l'esprit humain. Aussi la trouvons-nous presque sans exception au berceau de toutes les religions et de toutes les philosophies de l'antiquité, et à mesure qu'elle s'éloigne de son origine, elle semble perdre de son empire et s'offrir à nous avec un caractère plus élevé.

Si nous nous en rapportons au témoignage du père de l'histoire (Hérodote, liv. II, § 123), les Égyptiens furent de tous les peuples le premier qui adopta la croyance de l'immortalité de l'âme, et c'est aussi à eux qu'il attribue l'invention de la *métempsychose*. Ils pensaient que notre âme, immédiatement après la mort, entrait dans quelque autre animal, appelé à l'instant même à l'existence, et qu'après avoir revêtu les formes de tous les animaux qui vivent sur la terre, dans l'eau et dans les airs, elle revenait, au bout de trois mille ans, dans le corps d'un homme, pour recommencer éternellement le même pèlerinage. C'est la loi des révolutions astronomi-

ques appliquée à la vie humaine. Cependant il paraît qu'à cette manière grossière de concevoir l'immortalité vinrent se joindre plus tard des idées d'un autre ordre; car nous savons par Plutarque (de *Iside et Osiride*, ch. xxix) que les Egyptiens croyaient à un empire des morts appelé *amenthés* (c'est-à-dire qui donne et qui reçoit), sur lequel régnait Osiris sous le nom de Sérapis; et le même fait nous est attesté par la plupart des peintures que nous offrent les caisses des momies. Suivant Porphyre (de *Abstinentia*, lib. VI), il existait chez les Egyptiens une prière par laquelle ils demandaient au soleil et aux autres divinités de les admettre, après leur mort, dans la société des dieux immortels.

Chez les Indiens, beaucoup moins préoccupés des phénomènes du monde physique et placés dans une situation plus favorable à la spéculation, parce que la nature ne leur oppose pas les mêmes obstacles, l'idée de la métempsychose nous offre un caractère plus métaphysique, plus universel, et se lie étroitement à celle de l'émanation. La matière, le corps, est le dernier degré des émanations de Brahma; par conséquent la vie, c'est-à-dire l'union de l'âme avec le corps, est une déchéance, un mal. Il en est de même de tout ce qui touche à la vie, des actions, des sensations, des plaisirs comme des peines. La fin de l'âme est de mourir à toutes ces choses afin de s'élever, par la contemplation, au repos absolu dans le sein de Dieu d'où elle est sortie. Si elle est dans ce monde, c'est pour expier les fautes qu'elle a pu commettre dans une vie antérieure, et tant qu'elle ne les a pas réparées, ou qu'elle n'a pas reconquis par la pénitence et par la science sa pureté première, elle est condamnée à passer d'un corps dans un autre, d'un plus parfait dans un moins parfait et réciproquement, selon qu'elle est elle-même remontée vers le bien ou descendue plus bas dans le mal. Telle est la doctrine enseignée dans la philosophie Veïshikâ. Selon le système Védânta, l'âme n'est pas une émanation de Brahma, mais une partie de lui-même, et comme une étincelle d'un feu flamboyant sans commencement ni fin. La naissance et la mort lui sont étrangères; elle ne fait que revêtir, pour un instant, une enveloppe corporelle, et dans cet état elle souffre, elle est atteinte par les ténèbres de l'ignorance, elle est soumise à la vertu et au vice, et passe successivement par plusieurs corps. Le cercle de ses métamorphoses embrasse toute la nature organisée, depuis la plante jusqu'à l'homme. Il n'y a que la science sacrée qui puisse l'arracher à ce cercle de douleurs et d'humiliations, pour la rendre au sein de l'âme universelle. Cette science consiste à dépouiller non-seulement toute volonté, mais tout sentiment personnel, toute existence propre, et à se précipiter en Dieu comme un fleuve se précipite dans la mer.

Nous venons de rencontrer déjà la doctrine de la métempsychose sous deux formes différentes; chez les Indiens elle a un caractère métaphysique et embrasse à peu près toute la nature, les plantes, les animaux et les hommes; chez les Egyptiens elle conserve, au moins pendant un temps, un caractère purement physique, et ne sort point du cercle de la vie animale; mais la voici sous une forme nouvelle, conçue uniquement comme une doctrine morale et renfermée dans la sphère de l'humanité: c'est la croyance à la résurrection des morts, telle qu'elle était professée par les Perses, et que les Perses l'ont enseignée aux Juifs. D'après la religion de Zoroastre il y aura un jugement dernier pendant lequel tous les morts renaîtront. Chaque âme

reconnaîtra et retrouvera tout entier le corps auquel elle avait été unie pendant cette vie. Puis, selon qu'elle aura été bonne ou méchante, elle retournera avec ce corps en paradis ou en enfer, pour y recevoir la récompense ou le châtiement qu'elle aura mérité. Après cette grande épreuve, il n'y aura plus de méchants, il n'y aura plus d'enfer, les morts ressuscités seront tous purifiés et goûteront, en esprit et en chair, une félicité éternelle (Zend Avesta, t. II, p. 414). Il est impossible de ne pas reconnaître ici, malgré les restrictions qui lui sont imposées, le même principe qui a prévalu dans l'Inde et dans l'Égypte, ou la croyance que l'âme ne peut se passer entièrement d'un corps; que l'existence, qui lui est attribuée après la mort dans un lieu de délices ou de douleur, est une existence incomplète et transitoire; que pour jouir de toutes ses facultés et les conduire au degré de perfectionnement dont elles sont susceptibles, elle a besoin de renaître à la vie.

On croit communément que l'idée de la métempsychose a passé des Egyptiens aux Grecs; mais cette opinion ne s'accorde pas avec l'histoire. Longtemps avant qu'il y eût aucune relation entre les deux peuples, la transmigration des âmes était enseignée, au nom d'Orphée, dans les mystères de la Grèce. Hérodote lui-même, dont le témoignage est le seul fondement de la supposition que nous combattons, distingue expressément entre les anciens et les nouveaux partisans de la métempsychose (*οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον*), c'est-à-dire qu'il reconnaît que ce dogme était répandu dans sa patrie avant Pythagore, le premier des philosophes grecs que l'on dit avoir été initié à la science religieuse des prêtres égyptiens. Pourquoi donc invoquer la tradition, quand les lois naturelles de l'esprit humain suffisent pour expliquer le même fait chez les uns et chez les autres? Mais, originale ou empruntée, la doctrine de la métempsychose a pris, chez les Grecs, un caractère conforme au génie de ce peuple, également éloigné du mysticisme naueux de l'Inde, du naturalisme miraculeux de l'Égypte, et de l'anthropomorphisme surnaturel de la Perse. C'est Pythagore qui lui a donné d'abord cette forme plus précise. Il n'admettait pas, avec les sages des bords du Gange, que l'âme doive parcourir le cercle de toutes les existences, il renfermait ses métamorphoses dans les limites de la vie animale. Il ne la condamnait pas non plus, comme les prêtres égyptiens, à entrer fortuitement dans le premier corps qui s'offre à sa rencontre, il mettait des conditions à cette union: une certaine convenance, ou pour parler sa langue, une certaine harmonie, était nécessaire, selon lui, entre les facultés de l'âme et la forme ou l'organisation du corps qui devait lui appartenir. Avec cela, il posait les bases d'un spiritualisme plus positif en enseignant expressément que l'âme, séparée du corps, a une vie qui lui est propre, dont elle jouit avant de descendre sur la terre, et qui constitue la condition des démons ou des héros. Enfin ces idées ne l'empêchaient pas d'admettre le dogme ordinaire des châtiements et des récompenses dans un autre monde. Il pensait que les méchants sont relégués dans le Tartare, où le bruit du tonnerre ne cesse de les épouvanter, et où ils sont retenus par les Furies dans des liens indestructibles. Les bons, au contraire, habitent le lieu le plus élevé de l'univers, où ils mènent entre eux une vie commune, comme celle que les pythagoriciens se proposaient ici-bas (Diogène Laërce, liv. VIII, ch. xxxi; Plutarque, *Non posse suave vivi secundum Epicurum*).

Platon, en adoptant sur ce point la doctrine

de Pythagore, a essayé de la fonder sur quelques preuves, et l'a élevée par là à la hauteur d'une idée philosophique. Ces preuves, qui sont longuement développées dans le *Phédon*, sont au nombre de deux, l'une tirée de l'ordre général de la nature, et l'autre de la conscience humaine. La nature, dit Platon, est gouvernée par la loi des contraires; par cela seul donc que nous voyons dans son sein la mort succéder à la vie, nous sommes obligés de croire que la vie succédera à la mort. D'ailleurs, rien ne pouvant naître de rien, si les êtres que nous voyons mourir ne devaient jamais revenir à la vie, tout finirait par s'absorber dans la mort, et la nature deviendrait un jour semblable à Endymion. Si, après avoir consulté les lois générales de l'univers, nous descendons au fond de notre âme, nous y trouverons, selon Platon, le même dogme attesté par le fait de la réminiscence. Apprendre, pour lui, ce n'est pas autre chose que se souvenir. Or, si notre âme se souvient d'avoir déjà vécu avant de descendre dans ce corps, pourquoi ne croirions-nous pas qu'en le quittant, elle en pourra animer successivement plusieurs autres? Mais entre deux vies, s'il ne se présente pas sur-le-champ un corps préparé pour elle et d'une organisation conforme à l'état de ses facultés, il faut bien qu'elle existe quelque part. De là, chez Platon, comme chez Pythagore, la consécration de la croyance générale à un autre monde. Si cela est ainsi, dit-il, que les hommes, après la mort, reviennent à la vie, il s'ensuit nécessairement que les âmes sont dans les enfers pendant cet intervalle; car elles ne reviendraient pas au monde si elles n'étaient plus. D'après le dixième livre de la *République*, le séjour que chaque âme fait dans les enfers entre une vie et une autre, doit durer mille ans. Mais le dogme de l'immortalité ne se renferme pas, pour Platon, dans ces idées empruntées de la tradition, et qu'il accepte plutôt qu'il ne les choisit. Au-dessus de la métempsychose et de cet exil de mille ans que notre âme doit supporter dans le royaume des ombres, il admet une immortalité spirituelle, réservée aux seuls philosophes, et qui consiste non pas à s'absorber en Dieu, comme l'enseigne la doctrine Védānta, mais à vivre, en quelque sorte, en société avec lui, à participer de sa pureté, de sa félicité et de sa sagesse. C'est là que Platon se montre particulièrement lui-même, et qu'il brise les liens qui ont tenu avant lui l'esprit confondu avec la matière. « Si l'âme, dit-il, se retire pure, sans conserver aucune souillure du corps, comme n'ayant eu volontairement avec lui aucun commerce, mais, au contraire, comme l'ayant toujours lui, et s'étant toujours recueillie en elle-même en méditant toujours, c'est-à-dire en philosophant avec vérité et en apprenant effectivement à mourir (car la philosophie n'est-elle pas une préparation à la mort?); si l'âme se retire, dis-je, en cet état, elle va à un être semblable à elle, à un être divin, immortel et plein de sagesse, dans lequel elle jouit d'une merveilleuse félicité, délivrée de ses erreurs, de son ignorance, de ses craintes, de ses amours qui la tyrannisaient et de tous les autres maux attachés à la nature humaine; et comme on le dit de ceux qui sont initiés aux saints mystères, elle passe véritablement avec les dieux toute l'éternité. » Aucun autre système, soit religieux, soit philosophique, soit avant, soit après l'auteur du *Phédon*, n'est allé plus loin dans la voie du spiritualisme. Il faut ajouter que Platon a ennobli l'idée même de la métempsychose, dans les limites où il a cru utile de la conserver, en essayant d'y introduire le principe de la liberté. Ainsi, non content de regarder les différentes

conditions que notre âme est susceptible de traverser comme des expiations qui doivent la purger des fautes commises pendant une vie antérieure, il accorde encore, à notre libre arbitre, à nos penchants secrets, une grande influence sur le choix de ses conditions. « La faute du choix tombera sur nous, Dieu est innocent. » Voilà ce que dit aux âmes le prophète qu'il introduit dans le récit de Her l'Arménien. Cela est certainement difficile à concilier avec la raison, comme il arrive souvent quand on entreprend de justifier une tradition aveugle; mais ce n'est pas moins un effort pour rendre le principe spirituel indépendant des lois de l'organisme.

L'idée de la métempsychose ne mourut pas avec Platon, elle reçut, au contraire, de nouveaux développements dans les derniers jours de la philosophie grecque, quand les esprits épuisés songèrent à ressusciter les vieux systèmes, entre autres celui de Pythagore; elle rajoint en quelque sorte dans la fusion qui s'établit alors entre les idées platoniciennes et les doctrines orientales. Aussi la rencontrons-nous également dans l'école d'Alexandrie, au sein du judaïsme et chez un Père de l'Église. Le principe de l'émanation comme l'entendaient les alexandrins, ou le panthéisme idéaliste, se prête peu, par sa nature, à la théorie de la transmigration des âmes: car l'âme, dans ce système, n'est pas autre chose qu'une idée, et la matière qu'une négation. Remarquons, en outre, que, selon quelques-uns de ces philosophes, l'âme se fait elle-même son corps. Cependant la métempsychose est entrée dans l'école de Plotin et d'Ammonius Saccas, mais comme une tradition pythagoricienne ou comme un emprunt de la démonologie orientale, non comme une conséquence de ses propres doctrines. C'est le Syrien Porphyre qui essaya d'accommoder cette idée avec la philosophie de son maître. Admettant comme un fait démontré, l'hypothèse platonicienne de la réminiscence, il enseigne que nous avons déjà existé dans une vie antérieure, que nous y avons commis des fautes, et que c'est pour les expier que nous sommes revêtus d'un corps. Selon que notre conduite passée a été plus ou moins coupable, l'enveloppe qui recouvre notre âme est plus ou moins matérielle. Ainsi les uns sont unis à un corps aérien, les autres à un corps humain; et s'ils supportent cette épreuve avec résignation, en remplissant exactement tous les devoirs qu'elle impose, ils remontent par degrés au Dieu suprême, en passant par la condition de héros, de dieu intermédiaire, d'ange, d'archange, etc. C'est, comme on voit, le spiritualisme de Platon étendu indistinctement à tous les hommes. Observons de plus que Porphyre ne fait pas descendre la métempsychose jusque dans la vie animale, quoiqu'il reconnaisse aux animaux une âme douée de sensibilité et de raison. En regard de cette échelle spirituelle qui va de l'homme à Dieu, Porphyre nous en montre une autre qui descend de l'homme à l'enfer, c'est-à-dire au terme extrême de la dégradation et de la souffrance: ce sont les démons malfaisants, ou simplement les démons comme nous les appelons aujourd'hui. Ils sont répandus dans le monde entier, et ce sont eux qui, poursuivant les âmes humaines, les contraignent à rentrer dans un corps lorsqu'elles en sont séparées.

On reconnaît le fond de cette même doctrine, avec un caractère plus moral, plus consolant, plus élevé, dans la kabbale des juifs. D'après les systèmes des kabbalistes, les âmes, comme tous les êtres particuliers de ce monde, sont destinées à rentrer dans la substance divine. Mais, pour cela, il faut qu'elles aient développé toutes les perfections

dont le germe indestructible est en elles. Si elles n'ont pas rempli cette condition dans une première vie, elles en commencent une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle où elles trouvent les moyens d'acquiescer les vertus qui leur ont manqué auparavant. Cet exil cesse aussitôt que nous sommes mûrs pour le ciel, ou que notre âme est suffisamment développée pour goûter les joies de leur union mystique avec Dieu ; mais il dépend de nous, en refusant de réparer nos fautes et en nous obstinant dans le mal, de le faire durer toujours, c'est-à-dire jusqu'au moment de la grande rénovation de l'univers. Ici, comme chez Porphyre, la métempsychose est renfermée dans le cercle de la vie humaine. Du reste, cette croyance ne s'était pas seulement fait jour chez les sectateurs de la kabbale, elle existait aussi, indépendamment du dogme de la résurrection, dans la masse des israélites, où elle s'est maintenue fort longtemps. Entre autres témoignages qui viennent à l'appui de ce fait, on peut citer ces deux versets de l'Évangile de saint Jean (ch. ix, v. 1 et 2) : « En passant, Jésus vit un homme qui était aveugle de naissance, et ses disciples lui demandèrent : Pour quels péchés cet homme est-il né aveugle ? Est-ce pour les siens ou ceux de ses parents ? » Évidemment, s'il était né aveugle en punition de ses propres péchés, ce ne pouvait être que pour ceux qu'il avait commis dans une vie antérieure.

Du judaïsme, cette croyance a passé naturellement dans le sein du christianisme ; non pas dans le fond de ses doctrines, ou dans l'enseignement officiel de l'Église, mais dans l'esprit, dans le sentiment particulier de quelques fidèles encore dominés par l'influence des idées juives ou païennes. Saint Jérôme nous apprend, dans une lettre à Démétride, que la transmigration des âmes a été longtemps, parmi les premiers chrétiens, l'objet d'un enseignement secret, et se transmettait de l'un à l'autre, dans un petit cercle d'initiés, comme un mal héréditaire : *Abscondite quasi in foveis viperarum versari, et quasi hæreditario malo serpere in paucis*. Origène la professe hautement dans ses écrits, et l'invoque comme le seul moyen d'expliquer certains récits bibliques, tels que la lutte de Jacob et d'Ésaü avant leur naissance, l'élection de Jérémie, quand il était encore dans le sein de sa mère, et quelques autres faits semblables, qui accuseraient, selon lui, le ciel d'iniquité, s'ils n'étaient justifiés par les vertus ou par les fautes d'une vie antérieure. Ce n'est pas encore tout : le prêtre d'Alexandrie, aussi platonicien au moins que chrétien, entend d'expliquer la création elle-même par le dogme de la métempsychose. En effet, d'après lui, ce n'est point pour manifester sa puissance, ni pour faire éclater sa bonté, que Dieu a donné l'existence à la nature ; mais afin de châtier les âmes qui, avant de naître à ce monde, avaient failli dans le ciel. C'est dans le même dessein que Dieu a entremêlé son ouvrage de tant d'imperfections, afin que ces intelligences dégradées, qui ont mérité d'être attachées à un corps, fussent assaillies de plus de souffrances. Il est à peine besoin d'ajouter qu'Origène n'admet pas plus que Porphyre et les sectateurs de la kabbale, que l'âme humaine puisse descendre jusqu'à la vie et à l'organisation de la brute.

Ainsi, à mesure que la religion et la philosophie s'éclaircissent, que l'esprit humain s'éloigne des rêves de son enfance et prend une connaissance plus réfléchie de lui-même, la doctrine de la métempsychose s'efface, se transforme, se spiritualise, jusqu'à ce qu'elle ait disparu entièrement. Ce-

pendant nous devons parler ici des efforts qui ont été faits dans ces derniers temps pour la remettre en honneur, et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, pour la ressusciter elle-même sous une nouvelle forme, comme elle faisait autrefois ressusciter les âmes. Deux écrivains ont entrepris cette tâche, tous deux de l'école socialiste : l'un est l'auteur du livre de *l'Humanité* ; l'autre, le fondateur de l'école phalanstérienne.

On a pu se convaincre, par les faits que nous venons d'exposer, 1° que la métempsychose chez les anciens n'a jamais exclu le spiritualisme, mais, au contraire, qu'elle se fondait sur la distinction même de l'esprit et du corps, en abandonnant celui-ci seul à la dissolution, et en réservant le premier pour une vie immortelle, dont une partie devait se passer en dehors de la vie ; 2° qu'elle n'a jamais porté atteinte à la personne humaine, considérée comme un être distinct, ayant sa vie et sa destinée à part, portant en elle-même le principe de ses actions, car c'est précisément en étendant cette responsabilité au delà des bornes de la vie, dans le passé comme dans l'avenir, qu'elle essayait de se justifier ; 3° qu'elle a toujours été considérée comme un mal, c'est-à-dire comme un châtiement ou comme une épreuve dont l'homme désire naturellement s'affranchir, et dont il s'affranchit réellement en détachant son âme des biens fugitifs de ce monde. C'est en invoquant des principes diamétralement opposés que l'auteur du livre de *l'Humanité* s'est efforcé de rétablir cette vieille croyance. En effet, d'après lui, l'âme n'est pas autre chose qu'un ensemble de phénomènes complètement inséparables du corps. Sensation, sentiment, connaissance, tels sont ces phénomènes dont aucun ne peut se produire ni se conserver en dehors de l'organisme. De plus, l'individu tout entier, l'homme considéré à la fois dans son corps et dans son âme, est une simple manifestation de l'espèce, de l'humanité : car celle-ci représente seule ce qu'il y a en nous de persistant, de durable, d'identique, ce que nous appelons notre substance ou notre moi. Enfin, la renaissance de l'individu dans l'humanité, laquelle, à son tour, est inséparable de la terre, de la nature, de la vie universelle, est une suite de progrès vers le bien-être, vers la science, vers l'amour, vers la réalisation d'une perfection inépuisable. Il est facile de voir que cette prétendue métempsychose est tout simplement le matérialisme : car si, d'une part, l'individu n'a rien en propre que de simples phénomènes qui paraissent et s'évanouissent ; si, d'une autre part, l'humanité, c'est-à-dire notre véritable moi, cette substance dans laquelle nous vivons et nous renaîtrons, n'est par elle-même, comme le reconnaît formellement M. Pierre Leroux, qu'une *virtualité*, un *idéal*, ou ce qu'on appelle plus communément une abstraction, qu'est-ce donc qui reste de nous après la mort ? Absolument rien ; l'âme et le corps se dissolvent du même coup ; il y a succession, non résurrection ; et quant à cette félicité réservée à l'avenir, elle n'a rien de commun avec moi, et n'est pas plus propre à effrayer le méchant qu'à réjouir l'homme de bien. L'auteur de cette doctrine n'est conséquent qu'en un seul point : c'est lorsqu'après avoir sacrifié l'individu dans l'ordre moral, en l'absorbant dans la société, il cherche aussi à le détruire dans l'ordre métaphysique.

La croyance à la métempsychose est beaucoup plus formelle et plus précise dans le système de Charles Fourier ; mais elle y est mêlée de tant d'autres chimères, et prend si peu de soin de se justifier par quelque chose qui ressemble à une observation ou à un raisonnement, qu'il suffit de

l'exposer pour en faire justice. Ce n'est plus un philosophe qui parle, c'est un prophète qui rend des oracles.

Selon le père de l'école phalanstérienne (*Théorie de l'unité universelle*, t. II, p. 304-348), l'âme est immortelle, mais elle ne peut se séparer du corps, et son immortalité embrasse le passé non moins que l'avenir. Toute la métempsychose est là, et, pour être assuré qu'elle est la vérité, il suffit de remarquer qu'elle est dans les vœux secrets, qu'elle est conforme aux intérêts de l'humanité. En effet, dit Fourier, où est le vieillard qui ne voudrait être sûr de renaître et de rapporter dans une autre vie l'expérience qu'il a acquise dans celle-ci ? Prétendre que ce désir doit rester sans réalisation, c'est admettre que Dieu puisse nous tromper. Il faut donc reconnaître que nous avons déjà vécu avant d'être ce que nous sommes, et que plusieurs autres vies nous attendent, les unes renfermées dans le monde ou *intra-mondaines*, les autres dans une sphère supérieure ou *extra-mondaines*, avec un corps plus subtil et des sens plus délicats. Toutes ces vies, au nombre de huit cent dix, sont distribuées entre cinq périodes d'inégale étendue et embrassent une durée de quatre-vingt-un mille ans. De ces quatre-vingt-un mille ans, nous en passerons vingt-sept mille sur notre planète et cinquante-quatre mille ailleurs. Au bout de ce temps, toutes les âmes particulières perdant le sentiment de leur existence propre se confondront avec l'âme de notre planète; car les astres sont animés comme les hommes. Le corps de notre planète sera détruit, et leur âme passera dans un globe entièrement neuf, dans une comète de nouvelle formation, pour s'élever de là par un nombre infini de transformations successives aux degrés les plus sublimes de la hiérarchie des mondes. Ainsi, à la métempsychose humaine vient se joindre ce que Fourier appelle la métempsychose sidérale. Mais pour revenir à la première, qui nous intéresse le plus directement, voici en quoi elle consiste : La vie qui nous attend, au sortir de ce monde, est à notre existence actuelle ce que la veille est au sommeil, ou ce que notre existence actuelle est à notre vie antérieure. Notre âme ayant pour corps un simple fluide appelé arome, planera dans les airs comme l'aigle, traversera les rochers ou l'épaisseur de la terre, et jouira constamment de la volupté qu'on éprouve en rêver lorsqu'on croit s'élever dans l'espace. Nos sens épurés ne rencontreront plus d'obstacles, et tous les plaisirs que nous connaissons aujourd'hui nous seront rendus plus vifs et plus durables. Il y a, dans notre vie présente, certains états, tels que l'extase et le somnambulisme magnétique, qui nous donnent une faible idée de notre existence future; mais si nous la pouvions connaître tout entière, nous n'y résisterions pas : nous aurions hâte de sortir d'un monde où nous sommes si malheureux et si mal gouvernés, le genre humain deviendrait une hécatombe.

Nous répéterons ce que nous avons déjà dit : on ne discute point de telles idées; nous observerons seulement qu'elles sont parfaitement d'accord avec la morale de Fourier. Quant on ne reconnaît pas à la vie humaine d'autre but que le plaisir, il faut placer l'immortalité dans les sens et nous montrer le ciel sur la terre.

Pour la bibliographie, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur aux auteurs et aux ouvrages cités dans le cours de cet article.

MÉTHODE, du grec μέθοδος, recherche, perquisition; ou bien, en remontant à l'étymologie, route, chemin, voie pour arriver, à travers des obstacles, au but que l'on poursuit.

Cette route, cette voie que la philosophie enseigne, est celle qui mène au vrai et au bien;

et, au milieu des notions de toute sorte, plus ou moins claires, plus ou moins confuses, que l'esprit tire de lui-même ou du dehors, la philosophie ne peut pas lui rendre de plus utile service que de lui donner le fil conducteur qui le doit infailliblement diriger. C'est là, du moins, la mission de la philosophie. Elle ne l'a pas toujours justifiée sans doute; mais les plus grands parmi les sages sont précisément ceux qui ont le mieux tenu cette promesse et qui ont fait le plus pour la méthode.

Il suit de cette définition même, que la méthode philosophique doit nécessairement avoir ces deux caractères distinctifs : d'abord d'être universelle; et, en second lieu, d'être purement rationnelle.

La méthode est universelle, en ce sens qu'elle doit pouvoir s'appliquer, sans aucune exception, à tous les actes de l'esprit, quels qu'ils soient, depuis ces connaissances délicates et profondes qu'il puise à la source de la conscience, jusqu'à ces connaissances tout extérieures qui le mettent en rapport avec le monde; depuis les mouvements les plus secrets et les plus intimes de l'intelligence et de la raison, jusqu'à ces développements innombrables et presque infinis que prend notre activité dans ses relations avec les choses matérielles. Si la méthode philosophique n'est pas cela, si elle n'a point cette étendue et cette portée, elle s'égarer elle-même, et le philosophe qui prétend guider les autres est le premier à méconnaître la route qu'il doit suivre.

Il est d'autant plus nécessaire d'insister à cet égard, que bien des philosophes, même parmi les plus habiles, se sont fait illusion. Ils ont pris des méthodes particulières, spéciales à certains points de la science, pour la méthode elle-même; et, au lieu de lui laisser le vaste et complet domaine qui lui appartient, ils l'ont restreinte de manière à lui ôter tout à la fois sa grandeur et son utilité. Si les philosophes s'y sont trompés, à plus forte raison bien d'autres ont-ils commis la même erreur. Les physiologistes en particulier, c'est-à-dire tous ceux qui étudient la nature, et ce qu'on appelle les sciences d'observation, s'y sont en général mépris. Parce qu'ils possédaient des méthodes plus ou moins ingénieuses, plus ou moins puissantes pour les sciences de détail qu'ils cultivaient, ils se sont imaginé qu'ils possédaient la méthode; et, dans l'orgueil d'idées étroites et incomplètes, ils ont pris plus d'une fois, avec la philosophie, le ton de maîtres qui ont beaucoup à enseigner et qui se croient fort certains de ce qu'ils enseignent. A côté des naturalistes, les mathématiciens ont élevé des prétentions analogues; et parce qu'en effet, dans leur science particulière, les méthodes sont à la fois très-nombreuses et presque infaillibles, ils ont cru que seuls ils avaient le monopole de la vraie méthode, et ils ont essayé fréquemment, et avec une certaine hauteur, de l'imposer à la philosophie. Pascal, par exemple, proposait la méthode des géomètres comme l'idéal de la méthode; la logique lui semblait devoir se mettre à l'école des mathématiques, et le seul moyen, à ses yeux, de traiter avec quelque succès les questions de métaphysique, c'était de les traiter comme on fait des questions d'algèbre. Spinoza partage, jusqu'à un certain point, la même erreur, et il la pousse plus loin encore que Pascal : il donne aux discussions philosophiques la forme même et la sécheresse des démonstrations de géométrie, et il parle de l'âme, de la liberté humaine, et de Dieu avec cette glaciale impassibilité qui convient aux mathématiques, sans se demander une seule fois l'origine de ces axiomes dont il se

sert et d'où il déduit ses imperturbables conséquences. Avant Pascal, avant Spinoza, Bacon avait cru aussi qu'il avait découvert la méthode; et parce qu'il avait tracé quelques règles peu précises à l'observation des phénomènes naturels, il avait pensé qu'il était le législateur de l'esprit humain et qu'il lui apportait un nouvel instrument, un nouvel organe.

Cette méprise de Bacon, de Pascal, de Spinoza, d'où est-elle venue? Uniquement de ce qu'ils ne se sont pas placés à un point de vue assez général. Pour les deux premiers de ces philosophes la chose est évidente; pour l'autre, elle l'est un peu moins, quoiqu'elle soit tout aussi certaine. Spinoza embrasse l'univers dans ses spéculations; il n'oublie qu'un seul point, c'est de s'assurer de ses principes; et il les croit infaillibles, parce qu'il procède par démonstrations, par lemmes, et par scholies.

Ainsi, la vraie méthode ne peut se trouver que dans une science qui, comme la philosophie, est sans objet spécial, ou, pour mieux dire, qui a pour objet l'universalité même des choses. Toute science qui poursuit un but spécial et particulier ne recherche ses méthodes qu'en vue de ce but même. Les méthodes qu'elle trouve sont, dans cette limite, parfaitement efficaces; mais, en dehors, elles sont sans valeur. Par exemple, les méthodes de la botanique sont excellentes pour arriver à la connaissance des plantes; elles ne sont plus applicables à la physiologie, ni aux mathématiques, ni à la psychologie. La philosophie, au contraire, n'ayant point un objet particulier, cherche et trouve une méthode qui n'a rien, non plus, de particulier, qui s'applique également bien à tout, et qui peut conduire l'esprit aussi sûrement dans l'étude de la nature que dans sa propre étude. La méthode n'a point alors pour but un objet spécial, distinct de tous les autres; qu'il s'agit d'étudier et de connaître. Elle peut indifféremment servir à connaître tous les objets: c'est un instrument général que l'esprit humain s'est créé.

De là vient le second caractère de la méthode: elle doit être purement rationnelle. La philosophie ne peut la demander qu'à l'analyse et à l'observation de l'esprit humain lui-même; et c'est la réflexion qui doit la lui donner.

Le problème ainsi posé est à la fois très-simple et très-difficile à résoudre. En face des facultés dont l'intelligence est douée, il faut qu'elle trouve à sa propre lumière quel est le meilleur emploi qu'elle en puisse tirer. La recherche de la méthode est donc purement psychologique; elle n'emprunte rien au monde extérieur ni au témoignage de la sensibilité. Les faits que l'intelligence observe et les principes qu'elle adopte ne lui sont donnés que dans la conscience. Il semble que rien ne soit plus aisé que de les constater, et que tout observateur doit y réussir à peu près également bien. Descendre dans ces calmes analyses aussi profondément qu'il est possible de le faire, pousser jusqu'au sol au delà duquel il n'y a plus rien, s'y établir et l'explorer tout entier, voilà ce qu'il faut faire pour fonder la méthode sur une base indestructible et féconde; voilà cependant ce que bien peu de philosophes ont essayé, et voilà le labeur qu'un ou deux seulement ont accompli dans le cours entier des siècles. Ce n'est pas précisément que l'entreprise soit inaccessible à des efforts vulgaires; ce n'est pas qu'elle exige des facultés ou des forces extraordinaires. Mais il faut se dire avec plus de précision que ne le disent la plupart des philosophes, que cette entreprise est à tenter. Il faut voir clairement le but que l'on poursuit, et y

marcher avec persévérance et résolution. Si tant de génies puissants ont manqué d'une méthode, tout en croyant en avoir une, c'est qu'ils ne s'étaient pas à l'avance posé assez nettement les conditions de cette recherche, et qu'ils ont en général procédé plutôt par une sorte d'instinct que par une réflexion suffisamment sûre d'elle-même. Il faut ajouter que les philosophes n'ont fait avancer la méthode qu'en proportion même de ce qu'ils étaient psychologues; et comme la psychologie a été bien rarement étudiée ainsi qu'elle devait l'être, la méthode, par suite, a été bien rarement trouvée et décrite avec exactitude.

On n'a point ici la prétention de tracer un cadre complet et infaillible de la méthode; mais quand on prend Platon et Descartes pour guides, on est sûr de ne point s'égarer, et si la description n'est pas entière, elle sera, du moins, exacte et fidèle dans les principaux traits qu'elle présentera.

L'esprit, en s'observant, a d'abord à traverser ces notions de tout ordre, de toute espèce, que les perceptions sensibles auxquelles il a été dès longtemps livré lui ont transmises. C'est une sorte de chaos et de confusion qu'il doit écarter de lui, et où se sont perdus bien des observateurs, même attentifs et scrupuleux. Il faut que l'esprit repousse toutes ces vaines et obscures notions, et qu'il arrive jusqu'à se saisir lui-même, indépendamment de toutes les modifications plus ou moins profondes, plus ou moins claires qu'il éprouve. Ce repliement de l'esprit sur lui-même, la réflexion proprement dite, qui n'a pour objet que l'esprit qui réfléchit, est le fait fondamental sans lequel il n'y a point de méthode. Tant qu'on n'en est point arrivé à ce degré d'abstraction, et que dans ces délicats phénomènes on n'a point séparé de l'esprit ce qui n'est pas lui, pour n'observer et ne sentir que lui seul, on est resté à moitié route, et l'on n'a point atteint le véritable point de départ; on s'est arrêté aux abords de l'esprit, on n'a point pénétré jusqu'à l'esprit lui-même. Mais une fois qu'on s'est aperçu, et qu'on a eu pleine conscience de soi, il ne s'agit plus que de fixer ce phénomène fugitif, autant du moins qu'il peut être fixé, et de le rappeler, par une patiente et profonde habitude, toutes les fois que l'observation le réclame et en a besoin. Cette aperception primitive de l'esprit qui se sait et se découvre lui-même, est précisément ce qui constitue le *moi*, la personne humaine, avec les facultés que Dieu nous a données et qui constituent aussi toute la dignité, toute la valeur, toute la puissance de notre nature privilégiée. C'est là ce qui fait de l'être humain un être à part dans la création, c'est là ce qui le distingue profondément de tous les êtres animés quels qu'ils soient, c'est là précisément ce qu'on veut dire quand on soutient que les animaux ne sont pas doués de pensée et de raison, tandis que tous les hommes sont doués, bien qu'à des degrés divers, de l'une et de l'autre.

Cette intuition primitive de l'esprit a plusieurs caractères; mais il en est deux surtout qui méritent d'être remarqués:

1° Elle est d'une évidence incomparable. L'esprit, en se voyant lui-même, s'affirme avec une foi imperturbable; il douterait plutôt du monde extérieur qu'il ne douterait de soi. Cette intuition est accompagnée d'une telle clarté qu'elle est irrésistible; et le scepticisme le plus aveugle et le plus résolu ne peut aller jusqu'à la méconnaissance ou à la nier, parce qu'il n'est pas un de ses doutes les plus audacieux qui n'implique et ne révèle cette primitive affirmation, à laquelle

il ne peut échapper, même au prix des plus monstrueuses contradictions.

2° En second lieu, l'aperception primitive de l'esprit s'attache à un fait vivant, et ce fait est tellement uni au fait de notre propre existence, qu'il est impossible d'affirmer l'un sans affirmer l'autre du même coup. Descartes ne peut pas distinguer la pensée de l'existence; il ne peut pas séparer la première de la seconde; et c'est avec toute raison qu'il soutient qu'il ne tire pas l'une de l'autre par voie de conséquence, et que le *je pense, donc je suis*, n'est pas un syllogisme. Il pouvait bien mettre au défi tous ses contradicteurs; et, pour repousser tous leurs arguments, il n'avait qu'à les renvoyer à l'examen de leur propre conscience, toujours prête à leur livrer, dans son éclatante complexité, l'identité absolue de ces deux termes: être et penser.

Ainsi, ce que l'esprit trouve d'abord quand il rentre en soi, c'est lui-même; et il se voit avec une prodigieuse et infaillible clarté qui, des profondeurs de la conscience, se projette sur les objets extérieurs à des degrés divers, et dans des proportions que mille causes peuvent faire varier, sans que rien puisse jamais la détruire.

Mais ces clartés intérieures qu'il faut rechercher avant tout, si l'on veut connaître et suivre le véritable chemin, ne sont pas sans dangers. Au seuil même de la méthode, elles peuvent nous égarer. C'est elles qui doivent nous guider: elles peuvent nous éblouir. Ces profondeurs risquent parfois de nous donner le vertige. Il faut, pour les sonder, des regards bien fermes et bien sûrs d'eux-mêmes; et il en est très-peu qui aient pu soutenir tant de lumières et pénétrer tant de mystères que nous en portons en nous. Le mysticisme est là avec toutes ses folies et même ses sacrilèges. Dieu est dans notre âme comme il est dans le reste du monde; il y est même plus que partout ailleurs, parce que la pensée et l'intelligence viennent de lui plus directement encore que toute autre chose. Il arrive donc souvent que l'homme en rentrant en soi, se méprend jusqu'à ce point de prétendre y étudier Dieu, quand il devrait surtout s'y étudier lui-même. La confusion est aussi facile qu'elle est dangereuse, et plus d'un philosophe a glissé sur cette pente où ne se sont pas toujours retenus les plus prudents génies.

Il ne s'agit pas ici de décrire le mysticisme dans tous ses principes et dans ses conséquences redoutables. Ce tableau a été souvent et très-fidèlement tracé. Il n'est pas un esprit sensé qui ne voie les erreurs et les périls de cette doctrine. Tout ce qu'il importe, c'est qu'on connaisse bien la source de laquelle il sort, et qu'on sache non pas ce qui le justifie, mais ce qui l'égaré. Remonter jusqu'à cette source cachée, constater ce qu'elle est, établir qu'elle est celle même où se puise la vraie méthode, voilà tout ce qu'on veut faire, en ce moment, pour signaler et prévenir les écueils du mysticisme. Le mysticisme, comme la vraie méthode, emprunte son point de départ à la psychologie; seulement, au lieu d'une observation attentive, limitée, précise de la conscience, il se laisse aller à tous les excès, à toutes les obscurités du sentiment. Cette scène du monde intérieur le frappe d'un enthousiasme qui l'enivre et l'aveugle; il n'étudie pas, il se passionne; et, dans les natures ardentes et vigoureuses, les élans d'admiration et d'amour auxquels il se laisse emporter, n'ont plus de bornes et sont bientôt aussi déplorables que la cause en est sainte et pure. En présence de ces splendeurs qu'on découvre en soi, on en arrive bientôt à oublier, à dédaigner le monde au milieu duquel on vit; et, pour chercher Dieu, le

sentir et lui plaire, on commence par manquer à tous les devoirs qu'il nous impose.

Il est si vrai que le mysticisme part de la même source que la méthode, que les systèmes qui l'ont produit sont précisément les systèmes qui ont le plus fait pour la méthode et la psychologie; dans l'antiquité, le mysticisme alexandrin est né du platonisme. Dans les temps modernes, Spinoza et Malebranche sont des fils directs, quoique assez peu légitimes, de Descartes, qui, mal interprété par eux, les a égarés comme il a peut-être contribué à égarer Fénelon; et, de nos jours, les aberrations d'une partie des mystiques allemands se rattachent évidemment aux recherches trop peu exactes de Kant sur la raison pure.

Ceci ne veut pas dire que le mysticisme soit le moins du monde une conséquence inévitable des investigations par lesquelles la psychologie fonde la vraie méthode. Non, sans doute, en suivant Platon et Descartes, on n'est pas tenu de devenir mystique; et, si l'on comprend bien ces guides expérimentés, on est même assuré d'éviter les faux pas où d'autres sont tombés. Mais, il faut bien qu'on le sache, le péril est proche, et, puisque tant d'esprits y ont succombé, il est prudent d'y songer toujours et de s'en défendre.

Ainsi, l'aperception de l'esprit par lui-même, son affirmation imperturbable de la pensée qui le constitue, et de son existence, tel est le premier fait que la réflexion nous donne. C'est l'*aliquid inconsumum*, inébranlable à tout scepticisme, que recherchait Descartes, et qu'à son exemple nous devons tout trouver ainsi que lui, en prenant le chemin qu'il nous trace et en rentrant en nous.

Mais, à côté du principe de notre propre pensée, fondement réel, nécessaire, vivant, universel, de tous les autres principes, nous découvrons dans la conscience des données d'un tout autre ordre, non moins importantes et non moins claires, bien qu'elles soient toutes différentes. Ces données sont de deux espèces principales, et, réunies à celles qui constituent et nous révèlent le *moi*, elles embrassent dans leur étendue sans limites l'infini, tel qu'il est donné à l'homme de le connaître et de le comprendre.

Ces données nouvelles sont ou supérieures à l'homme, et, fécondées par une saine psychologie, elles peuvent fonder la seule et vraie théodicée; ou bien elles sont inférieures à l'homme, en ce que nous les recevons du monde où nous vivons, et qui vaut moins que nous, bien qu'il soit, ainsi que nous, l'œuvre de celui qui a tout créé.

Il y a dans la conscience, auprès et au-dessus du sentiment du *moi*, toujours présent, toujours actuel, d'autres principes que la réflexion développe en les éclaircissant, et qui rattachent l'homme immédiatement à Dieu. Cet être que nous sommes, d'où vient-il? qui nous l'a donné? Cette pensée du fini, que nous atteignons directement en nous, suppose invinciblement cette autre pensée d'un infini sans lequel le fini ne peut être ni se comprendre. Suivons ces notions, creusons-les avec Descartes; et, grâce à ses conseils, nous trouverons au fond de notre être, de notre pensée, de notre existence, ces solides et incomparables démonstrations que le philosophe met au-dessus des démonstrations tant vantées de la géométrie, qui, pour le vulgaire, sont aussi irréfutables que simples. Il faut lire dans Descartes lui-même, et surtout dans les *Méditations*, ces analyses que personne avant lui, personne après lui, n'a décrites avec autant de clarté et d'exactitude. Ne les résumons même

pas ici : ce serait peine fort inutile ; mais disons que la vraie méthode, qui nous donne d'abord la conscience de notre pensée et de notre être, nous donne tout à la fois l'idée et l'existence de Dieu, aussi manifeste pour les yeux qui ne se ferment pas volontairement à cette irrésistible lumière, que l'idée même de notre propre vie. Par là, remarquons-le bien, la philosophie est aussi religieuse qu'elle est profonde et méthodique ; et les doctrines qui ont le mieux compris Dieu, et les rapports de l'homme à Dieu, sont celles aussi qui ont le mieux pratiqué la méthode et le plus cultivé la psychologie.

Enfin, au-dessous de ce monde où s'élève la pensée sous le ciel calme et serein de la conscience, il en est un autre où la pensée pénètre aussi, mais, en quelque sorte, en s'abaissant : c'est le monde sensible. Il est certain d'une certitude absolue que, dans la conscience, outre le moi, outre l'idée de Dieu et de l'infini, il y a cette autre idée tout aussi claire du monde extérieur, se produisant à nous dans ces innombrables phénomènes qui s'écoulent et passent perpétuellement sous l'œil de notre esprit.

D'où viennent ces phénomènes ? comment arrivent-ils jusqu'à l'esprit ?

De ces deux questions, la première reçoit une réponse infaillible et simple. Ces phénomènes ont des causes extérieures à nous ; ces causes sont dans le monde du dehors. Nous n'en pouvons douter et nous affirmons l'existence de ce monde aussi fermement que nous affirmons la nôtre.

Quant à la seconde question, elle est des plus obscures et des plus délicates. Jusqu'à présent, il n'est pas un système qui en ait donné une explication satisfaisante et complète. Évidemment le monde du dehors ne nous est connu que par l'intervention de la conscience dans laquelle il a, en quelque sorte, son contre-coup. Il ne suffit pas de sentir pour que la sensation ait quelque signification ; il faut, en outre, l'apercevoir ; en d'autres termes, il faut sentir que l'on sent. Autrement les témoignages que la sensibilité nous apporte seraient pour nous comme s'ils n'étaient pas. Ce point est incontestable ; et c'est là ce qui fait que la solution la plus simple, la plus naturelle et la plus vulgaire du problème, c'est de croire que les idées que nous avons du monde extérieur en sont comme des images et des représentations. Une analyse plus attentive et plus scientifique a démontré que cette théorie était insoutenable, et qu'elle ne faisait que reculer la difficulté, loin de la résoudre. Reid a rendu son nom illustre en l'attachant à cette réfutation victorieuse ; mais le système qu'il a tenté de substituer à celui qu'il détruisait n'a fait qu'attester le phénomène sans l'expliquer. Oui, nous avons par la perception que nous révèle notre conscience, la connaissance du monde extérieur ; oui, nous croyons irrésistiblement à l'existence de ce monde, et le scepticisme qui la nie est à peu près aussi insensé que celui qui nie notre propre existence et la pensée que nous en avons.

Mais la solution de ce problème toujours pendante, bien qu'elle ait été essayée par les plus beaux génies, importe assez peu à la méthode. Par quelque moyen que les notions du monde extérieur arrivent à la conscience, elles y sont, évidentes, incontestables et nécessaires. Si la méthode en a besoin, elle peut les y puiser avec tout autant de sécurité qu'elle y puise la notion du moi et l'idée de Dieu. Elle n'a pas plus à douter des données de la sensibilité qu'elle ne doute des données de la raison. C'est le corps, nous le savons de science certaine, qui nous

transmet toutes les notions sensibles ; le corps à ses obscurités, il a ses chaînes, conditions que Dieu impose à l'homme et auxquelles l'homme ne peut se soustraire. C'est de là que viennent toutes les difficultés d'un problème que la science n'a point encore su résoudre. Mais en laissant ces difficultés pour ce qu'elles sont, la raison peut si bien se servir des notions du monde, telles qu'elles apparaissent dans la conscience, que parfois ces notions ont suffi au philosophe pour reconstruire ce monde dont elles sont des indices. Descartes se passe, pour faire l'univers qu'il décrit, de l'observation directe des faits : son monde est rationnel ; et, sur les traces qu'a laissées en lui l'action extérieure de la sensibilité, il édifie tout un système qui, sans être réel, ne contredit en rien la réalité, parce qu'il en vient, à l'insu même du philosophe. L'esprit de l'homme est perpétuellement le réceptacle d'une foule de sensations de tout degré, de tout ordre, qu'il subit presque toutes, sans le savoir, sans les connaître. Celles qu'il observe distinctement en lui au moment où elles le frappent, sont peut-être les moins nombreuses de toutes, quoiqu'elles doivent être les plus fécondes pour sa pensée et pour son activité. Mais lorsque plus tard la réflexion vient essayer de mettre l'ordre dans ce chaos, elle y trouve des matériaux de toute espèce qu'elle ne crée pas ; seulement, elle les emploie à son gré, et elle peut en faire un très-solide édifice.

Il y a donc dans la conscience trois termes que nous y pouvons retrouver sans cesse, qui se supposent et s'enchaînent mutuellement : le moi, Dieu et le monde. Celui qui importe le plus, et l'on pourrait dire uniquement, à la méthode, c'est le premier. Les préceptes et les règles qu'elle tirera de celui-là, lui serviront à comprendre les deux autres ; et pour le monde en particulier, la méthode pourra donner des règles spéciales qui apprendront à le mieux observer ; mais ces règles mêmes ne seront que le reflet et l'écho de celles qu'elle aura empruntées à l'observation directe du moi.

Je laisse de côté ces autres connaissances bien autrement graves et utiles que la conscience bien observée nous procure : la connaissance directe, intuitive de la spiritualité de l'âme, de sa liberté, de son rapport à Dieu, sa loi et sa perfection. Tout ceci importe à la destinée morale de l'homme, à son bonheur ici-bas, à ses espérances, à sa foi ; mais ces notions, tout importantes qu'elles sont, ne se rattachent pas directement à la méthode ; elle peut les négliger provisoirement, sauf à y revenir plus tard, à la fois pour les approfondir et pour les appliquer à la conduite même de la vie et au salut de l'homme.

Quelles seront donc les règles de la méthode proprement dite ?

Descartes les a réduites à quatre, et il a cru qu'elles étaient suffisantes « pourvu qu'on prit une ferme et constante résolution de ne pas manquer une seule fois à les observer ». Toutes connues qu'elles sont, il est bon de les rappeler encore une fois.

La première et la plus importante de toutes, celle qui peut même suffire à elle seule, c'est « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle. — La seconde, de diviser chacune des difficultés qu'on veut examiner, en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre. — La troisième, de conduire, par ordre, ses pensées, en commençant par les objets les plus simples, pour monter peu à peu, comme par degrés, à la connaissance des plus composés

— La quatrième enfin, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que l'on soit assuré de ne rien omettre. »

Ces règles, parfaitement justes, parfaitement utiles, sortent du fond même de la conscience; et, sous une forme un peu différente, elles ne sont que la description et la contre-épreuve du *moi* lui-même. Elles ont tous ses caractères, et ne font que le reproduire aux divers points de vue qu'il présente à l'observation attentive de la conscience.

Ce qui frappe tout d'abord dans l'aperception intime et réfléchie du *moi* par lui-même, c'est la prodigieuse clarté de cette notion et son indiscutable certitude. Nous croyons à nous-mêmes d'une foi inébranlable, parce que la notion que nous avons de notre pensée est d'une évidence contre laquelle rien ne peut lutter, qu'à la condition de l'égarement et de la folie. Cette notion est vraie, pour nous, d'une vérité absolue, immédiate, invincible. L'évidence sera donc le criterium de la vérité, et ce serait vouloir nous nier nous-mêmes contre le témoignage criant de notre conscience, que de résister à prendre pour vraie toute notion qui nous apparaîtra sous une évidence analogue. Sans doute, il n'en est pas une qui puisse jamais égaler en clarté la connaissance du *moi*; mais toutes les notions, soit du dehors, soit du dedans, auront droit à notre créance en proportion même qu'elles se rapprocheront de cette incomparable lumière. L'évidence des notions sensibles, l'évidence de certains principes de la raison se fondent, en dernière analyse, sur cette évidence primitive. Sans le *moi*, qui a plume et manifeste conscience de lui-même, nous ne connaîtrions rien d'une connaissance vraiment intelligente, et nous serions réduits à cette condition que Descartes appellerait automatique, et qui, selon toute apparence, est celle même des animaux.

Si toute évidence, de quelque degré, de quelque nature qu'elle soit, se rapporte à cette première évidence, il s'ensuit que l'évidence sera la première règle de la méthode. Toute notion obscure doit être pour nous à peu près comme si elle n'était pas; et, dans cette carrière où nous cherchons à marcher, on n'avance sûrement qu'à la clarté de ce flambeau. La philosophie ne peut pas, à l'entrée de sa route, poser un point de départ à la fois plus solide et moins contestable. Les mathématiques aussi, et d'autres sciences dites exactes, font grand usage de l'évidence, et les axiomes sans lesquels elles ne seraient pas n'y sont possibles que parce qu'ils sont évidents. La philosophie n'a donc pas le monopole de l'évidence; mais elle seule en a le secret, parce qu'elle remonte jusqu'à la source intime et profonde d'où sort l'évidence, et où les autres sciences se contentent de puiser sans même savoir qu'elles y puisent.

La seconde règle se rapporte encore au *moi* et se modèle sur lui tout comme la première. En fait, il n'y a rien de plus simple que le *moi* et que cette aperception qu'il a de lui-même. Dans tout autre acte de l'esprit, il y a toujours nécessairement deux termes : l'esprit qui pense et la pensée, quel qu'en soit d'ailleurs l'objet. Ici, au contraire, quand l'esprit s'observe et réfléchit, c'est-à-dire quand il se prend lui-même pour objet de sa propre pensée, il n'y a vraiment qu'un terme unique. L'abstraction pourra bien toujours distinguer l'esprit observant de l'esprit observé; mais ce n'est là qu'une nécessité de langage, une sorte de subtilité qui ne change pas la nature des choses; au fond, il n'y a pas deux termes; il n'y en a qu'un, doué si l'on veut d'une merveilleuse complexité, mais qui ne perd rien de son

unité essentielle, parce qu'il se présente tout à la fois sous deux aspects qu'il est possible de discerner et d'exprimer. C'est même cette simplicité parfaite du *moi* qui constitue l'évidence absolue du phénomène. Il s'ensuit que de même que l'évidence issue du *moi* devait être le criterium universel et irréfragable de toutes les autres notions, de même aussi, plus ces notions seront simples, plus elles seront évidentes. La méthode a donc bien raison de recommander, pour seconde règle, de diviser les notions en autant de parcelles qu'il se peut, persuadée qu'elle arrivera, par ce moyen, à la solution plus facile et plus complète des difficultés que l'esprit rencontre.

Ainsi la seconde règle n'est pas moins certaine ni moins féconde que la première; et, comme elle, c'est d'une observation exacte du fait primitif de la réflexion qu'elle découle.

La troisième n'est qu'une suite nécessaire de la seconde. On ne décompose que pour arriver à mieux comprendre et à se rendre compte plus facilement des choses. C'est bien le plus simple que l'on cherche et que l'on atteint par une analyse clairvoyante et attentive : mais le simple n'existe point dans la réalité, si ce n'est dans le fait unique de la perception primitive. Partout ailleurs, le réel, c'est le composé; et pour comprendre le réel lui-même, il faut reformer, par une synthèse puissante, ce tout que l'analyse avait réduit en fragments et en poussière.

La quatrième règle, enfin, sort de la troisième tout aussi directement que la troisième sortait de la seconde. La synthèse serait incomplète et menteuse, si elle ne reproduisait pas tous les éléments sans exception qui entrent dans la réalité et qui la constituent. Il faut donc s'assurer par des dénombrements et des revues scrupuleuses et générales qu'on n'a rien omis, et que ce délicat inventaire n'a rien laissé échapper à la prise de l'intelligence attentive.

On ne voudrait pas pousser les analogies trop loin et les fausser en les exagérant; mais il faut pourtant ici en signaler encore une. Le *moi* aussi, en s'observant lui-même, a ce double et inévitable mouvement d'analyse et de synthèse; il se décompose, en quelque sorte, pour se mieux saisir; et pourtant la loi même de sa nécessaire unité le ramène à une synthèse qu'il ne peut ni détruire ni mutiler.

Ainsi l'évidence et la simplicité du *moi*, voilà les deux premières bases de la méthode; l'ordre et l'intégrité des notions, voilà les deux secondes; et, comme le dit Descartes, ces quatre règles, si elles ne comprennent pas tout, suffisent cependant, parce que logiquement tout peut en découler.

On doit voir maintenant avec quelque netteté ce qu'est la méthode proprement dite. On doit voir que celle dont on vient de présenter la trop rapide et grossière esquisse porte précisément les deux caractères que nous demandions à la vraie méthode : elle est universelle et rationnelle. D'abord, il n'y a pas un seul acte, une seule application, un seul développement de l'esprit, quel qu'il puisse être, quel qu'en soit l'objet, qui ne puisse l'employer ou même qui puisse s'en passer. En second lieu, ce n'est pas à une source extérieure qu'elle emprunte ses données : elle les tire toutes, sans exception, du fond même de la raison et de la conscience, et c'est sur le fait toujours présent, toujours vivant du *moi*, qu'elle bâtit son édifice inébranlable et infini.

Si ceci est vrai, on voit ce que valent ces prétendues méthodes qu'on appelle méthode syllogistique, méthode géométrique, méthode inductive, déductive, méthode de division, méthode de composition, etc., etc. Ces méthodes ont certain-

nement leur vérité et leurs applications utiles ; dans le domaine qui leur est propre, elles sont efficaces, puissantes, parfois même infaillibles. Mais ces méthodes, et toutes celles qu'emploient les sciences particulières, ne sont pas la méthode ; elles n'en sont que des conséquences plus ou moins éloignées, plus ou moins obscures, des résultats plus ou moins heureux, plus ou moins intelligents et réfléchis. Au-dessus d'elles, la vraie méthode s'élève pour les dominer, les soutenir et les vivifier. Elle est impliquée profondément dans toutes les autres, qui, le plus souvent, la méconnaissent tout en se laissant guider par elle, et qui puisent leur force en elle seule sans la discerner. Il n'y a que la philosophie qui la possède dans toute son étendue et dans toute sa fécondité.

C'est la méthode ainsi comprise qui donne à l'intelligence humaine le secret de sa nature et de sa puissance. Tant que le philosophe n'est point arrivé, par ses efforts persévérants, jusqu'à ce sanctuaire de la conscience, tant qu'il n'a pas découvert et sondé cette source intarissable et presque divine, il s'ignore encore lui-même ; et, quels que soient d'ailleurs son génie et ses œuvres, il n'a point vraiment mérité le noble titre que le vulgaire lui donne ; l'ami de la sagesse n'est alors guère plus sage que ceux qui l'admirent sans le comprendre. Il ne se comprend pas entièrement lui-même. La méthode est le fond même de la philosophie, et voilà comment on a quelquefois confondu la philosophie et la méthode, bien qu'il y ait entre elles cette différence essentielle, que la première n'est que l'instrument de la seconde. C'est là aussi ce qui fait que le père de la méthode, dans les temps modernes, est appelé le père de la philosophie ; et si nous relevons de Descartes, si les siècles en doivent désormais relever, sans qu'il soit désormais permis de s'écarter de la route indiquée par lui, c'est qu'il a décrit la vraie méthode avec plus de rigueur et d'exactitude qu'aucun autre philosophe, et qu'il n'est plus possible, sans s'égarer, de ne pas se rendre à cette lumière supérieure.

Du reste, pour rester fidèle aux conseils de Descartes, et pour en montrer toute l'utilité, il faudrait aller jusqu'à indiquer dans la pratique les précautions délicates et prudentes que réclame cet exercice de la réflexion. Il ne suffit pas de comprendre une fois, même très-nettement, ce qu'est la méthode et ce qu'elle doit être ; il faut revenir fréquemment sur ces idées intimes et s'en faire une durable habitude. Il est certain que la disposition matérielle du corps et l'organisation physiologique ne sont pas sans influence sur cette activité intérieure de l'esprit. La tempérance tant prescrite par la sagesse, et qui, selon Platon, est une partie de la vertu, est, en ceci, une condition presque indispensable du succès. Si l'âme est livrée au trouble des passions, si elles agitent et bouleversent le corps, la réflexion est presque impossible dans le sens dont nous parlons ici ; et ses efforts, si elle en fait, sont à peu près impuissants et stériles. Ceci nous aide à comprendre dans Descartes ses recommandations nombreuses et si vives sur les soins qu'exige la santé, et sur cette surveillance du corps qui doit tourner au profit de la réflexion. L'exemple personnel de Descartes doit nous instruire ; et cette attention minutieuse qui, dans les natures vulgaires, est un signe de faiblesse, n'a rien été à la sienne de sa décision et de sa vigueur. On peut croire aussi que cette imperceptible santé dont jouissait Socrate, et qu'atteste le témoignage de Platon, n'a pas peu contribué à l'énergie de ces contemplations intérieures qui ont pris en lui un caractère presque

surhumain. Ce sont là des soins que connaît fort bien, en général, le mysticisme ; malheureusement il les pousse à l'excès, et ses exagérations ne vont en rien aussi loin que dans cet ascétisme ; il ne recule même pas devant l'extravagance. Mais il faut bien savoir qu'ici encore le mysticisme n'est pas dans une complète erreur. Le philosophe le plus sage et le plus réservé partage ces préoccupations, qu'il restreint d'ailleurs dans de justes limites, tandis que le mysticisme ne connaît pas de bornes. Platon, qui n'est pas mystique, va cependant jusqu'à dire que la philosophie est un apprentissage de la mort ; et le frein qu'il impose au corps est assez puissant pour que l'âme en soit, en quelque sorte, délivrée dès ici-bas.

Du reste, il ne faut pas prendre en dédain cette vigilance, qui est matérielle au moins autant que morale. Plus d'un philosophe n'a échoué que pour l'avoir négligée, et c'est se connaître soi-même bien peu que de ne pas savoir tenir compte de ces infirmités de notre nature.

Si la méthode est bien ce qu'on vient de dire, il est facile de juger la place qu'elle tient dans l'histoire de la philosophie. Au fond, on ne peut compter que trois grandes tentatives : celle de Platon, celle de Descartes et celle de Kant. Ceci ressort évidemment de ce qui précède. Ces tentatives ont des rapports intimes, bien qu'elles aient eu des succès fort différents, et que les génies qui les ont faites aient vécu à des époques fort diverses, et qu'ils aient possédé des qualités qui ne le sont pas moins.

On a remarqué dès longtemps les analogies que la méthode de Platon présente avec la méthode de Descartes. Ce qui les rapproche le plus, c'est leur commun spiritualisme ; ce qui les sépare, c'est que, si leur principe est à peu près le même, les procédés sont fort dissemblables. Mais, pour mieux comprendre en quoi elles se touchent et en quoi elles s'éloignent l'une de l'autre, voyons d'abord l'idée que Platon se fait de la méthode, ce qu'il lui demande et comment il prétend la découvrir et l'appliquer. Ce qu'on appelle ici la méthode de Platon doit se confondre entièrement avec sa dialectique.

« Il s'agit, dit Platon, d'imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être par la route que nous appelons pour cela la vraie philosophie (*République*, liv. VII, p. 79, trad. de M. Cousin). La dialectique, qui est à toutes les autres sciences ce que le chant est à de vains préludes, est une science toute spirituelle. Sans aucune intervention des sens, elle parvient par la raison seule jusqu'à l'essence des choses. Elle ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien ; et celui qui se livre à la dialectique est arrivé au sommet de l'ordre intelligible (*ubi supra*, p. 103). Il n'y a que la méthode dialectique qui tente de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose ; il n'y a qu'elle qui, écartant les hypothèses, va droit au principe pour s'y établir solidement, et qui tire peu à peu l'œil de l'âme du bourbier où il est honteusement plongé et le porte en haut (*ubi supra*, p. 105, 106). La dialectique est le faite et le comble de toutes les autres sciences (*ubi supra*, p. 109), et celui qui se place sous le point de vue général est dialecticien » (*ubi supra*, p. 115).

Il serait inutile de pousser les citations plus loin : celles-ci suffisent ; pourtant, ajoutons-en deux autres encore empruntées au *Sophiste* (p. 278 et 311, trad. de M. Cousin) :

« La pensée du philosophe est un perpétuel commerce avec l'idée de l'être. — Dans cette éclatante région, la pensée est comme un dialogue de l'âme avec elle-même. »

Devant des témoignages aussi formels et aussi clairs, on peut conclure sans la moindre hésitation que Platon a compris sa dialectique au sens même où nous comprenons aujourd'hui la méthode d'après Descartes. D'abord il cherche une science supérieure à toutes les autres sciences, qui les règle, les mesure et les dirige. Cette science est pour lui la seule vraiment solide, parce qu'elle seule se rend compte des choses et qu'elle arrive jusqu'à l'être et à l'essence, tandis que les autres sciences s'arrêtent à des apparences vaines. C'est une science toute rationnelle, elle se passe du secours de la sensibilité, et non-seulement elle n'en a que faire, mais, de plus, elle n'aurait qu'à perdre en l'acceptant. La route qu'elle suit est splendide; la lumière qui la guide est éclatante; l'âme, dans cette recherche, n'a qu'à s'appuyer sur elle seule, et elle ne s'y entretient qu'avec elle-même. Dans ce chemin, elle est assurée de ne point faire de faux pas ni de trompeuses hypothèses; elle parvient, avec une régularité infaillible, jusqu'à la plus haute des idées, jusqu'à l'essence même du bien, en d'autres termes, jusqu'à Dieu.

Ainsi, les deux caractères que nous avons reconnus à la méthode, universelle à la fois et rationnelle, Platon les demande à la dialectique. Ce qu'il attend d'elle est précisément ce que nous attendons de la méthode. Elle doit mener à comprendre les choses autant qu'il est donné à l'homme de les comprendre. Elle remonte jusqu'aux principes et elle atteint l'être en lui-même.

Platon, parti des notions sensibles, s'avance de proche en proche jusqu'à la pensée pure, et c'est de l'âme seule qu'il prétend tirer les puissantes intuitions qui doivent illuminer tout le reste. Mais il est certain que le point de départ choisi par lui n'est pas le vrai, et que, si logiquement il monte d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême qui renferme et couronne toutes les autres, il a négligé de poser dès son début le ferme fondement sur lequel peut s'élever son édifice. S'il accepte le témoignage de la sensibilité, c'est pour le répudier bientôt, et pour s'enfermer dans le monde de l'intelligence, où le monde du dehors court grand risque de lui échapper. Le maître, il est vrai, évite cet écueil; mais les disciples ne l'éviteront pas, et c'est presque entièrement dans une abstraction que Platon se confie. C'est là certainement, au point de vue de la méthode, le côté faible de la théorie des idées. Ce ne sont que des formes, comme l'atteste assez l'étymologie même du mot, non point précisément des formes vides, et qui ne seraient que de pures généralités; mais Platon, tout en remontant à l'idée la plus haute, et en montrant les degrés successifs par lesquels il s'élève jusqu'à elle, n'a pas indiqué la base substantielle et vivante de tout cet échafaudage. La construction est en soi-même aussi solide qu'elle est élégante. Mais, encore une fois, sur quoi reposent cette idée du bien, et toutes ces idées en nombre infini qui nous sont innées, et dont les objets extérieurs provoquent en nous la réminiscence et le réveil? C'est ce que Platon n'a point dit, et tout en nous recommandant l'étude de l'âme, il ne l'a point assez profondément étudiée. On a beaucoup reproché à Platon d'avoir dédaigné et méconnu le monde sensible. En fait, cependant, c'est uniquement pour expliquer le monde sensible et la connaissance que nous en possédons qu'il a imaginé sa théorie des idées.

Que Platon conserve cette gloire impérissable d'avoir le premier posé le problème, et d'avoir vu de quelle importance capitale il est dans la philosophie. Si la solution qu'il en a donnée n'est

pas tout à fait exacte, elle n'a rien de faux pourtant, et ce qui lui manque surtout, c'est une précision qu'un premier effort de l'esprit humain, tout énergique qu'il était, ne pouvait obtenir complètement. Il fallait à l'esprit humain vingt siècles encore de méditations et de travaux pour qu'un génie plus heureux, sinon plus puissant et plus beau, allât plus avant et atteignît enfin le sol impénétrable au delà duquel il n'est pas permis à l'homme de pénétrer.

Dans Descartes, le problème et la solution sont aussi nets qu'il est possible qu'ils le soient. Il faut trouver dans la connaissance humaine un point inébranlable, un principe incontestable et fécond que rien ne puisse ébranler, et qui puisse lui-même soutenir le reste. Descartes, plus spiritualiste encore que Platon, ne s'adresse point à la sensibilité; il sait trop tout ce qu'elle a d'obscur et de variable. Il ne s'adresse pas davantage aux notions qui, par l'intermédiaire de la sensibilité, arrivent jusqu'à la conscience: celles-là participeraient aussi des obscurités et des incertitudes de leur origine. Il va droit à la pensée, et c'est elle seule qu'il veut suivre, parce que c'est à elle que Dieu a voulu que nous puissions toujours nous fier. C'est du fait même de conscience qu'il prétend tirer et qu'il tire toute la certitude, avec la variété des objets innombrables auxquels elle s'applique et qu'elle éclaire. Descartes voit si nettement ce qu'il veut dire, et il a fait luire à de telles profondeurs le flambeau qui doit nous diriger après lui, qu'il n'y a ni dans la philosophie, ni dans les œuvres de l'esprit humain, rien de plus clair que son œuvre, et qu'elle n'est pas seulement un guide infaillible, mais que, de plus, elle est un modèle accompli. Descartes prétendait modestement ne faire que l'histoire de sa propre intelligence; il a fait l'histoire et l'éducation de l'intelligence humaine. Tout philosophe qui, sur ce point, n'est pas de son école, abdique et sort de la philosophie pour entrer dans le domaine des chimères et des creuses abstractions, qui ont si souvent déconsidéré la science, non sans quelque justice, aux yeux du vulgaire. Grâce à Descartes, il n'est pas aujourd'hui un esprit sérieux et réfléchi qui ne sache parfaitement la voie qu'il doit suivre pour arriver au vrai et au bien, et qui ne puisse, s'il vient à en prendre une autre, reconnaître et réparer son égarement. La philosophie est devenue entre ses mains une science plus exacte et plus sûre que les mathématiques, si fières de leur exactitude; et à son importance incomparable, elle a pu joindre une rigueur et une clarté qui ne le sont pas moins.

Le fait sur lequel s'est appuyé Descartes, par cela même qu'il est un fait vivant, se retrouve au même degré, avec les mêmes caractères, dans tous les hommes sans aucune exception. En tant qu'êtres pensants, nous sommes tous égaux d'une égalité absolue, de même que nous le sommes en tant qu'êtres libres. La liberté, cette autre forme de la pensée, n'est pas plus égale dans tous les hommes que ne l'est la pensée elle-même. Il s'ensuit que le fait de conscience est un fait constamment vérifiable à chacun de nous, et que nous pouvons toujours l'étudier et l'approfondir. C'est là ce qu'a voulu dire Descartes quand il prétend, dès les premières lignes de son ouvrage, que « la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux; qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens et la raison, est naturellement égale dans tous les hommes, et que la diversité de nos opinions vient seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies. » C'est accorder sans doute beaucoup d'influence à la méthode, mais

ce n'est pas lui en accorder trop ; et quand on a bien compris Descartes, et qu'on a écouté ses conseils, il est certain que l'apparente diversité des opinions disparaît bientôt, et que sur ces grands sujets, l'âme, le monde et Dieu, on arrive à cette uniformité qui est à la fois le signe et la garantie du vrai.

Ceci ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'y ait plus de place désormais dans la philosophie pour les systèmes et pour les individualités de toutes sortes, qui n'ont pas plus manqué dans l'école de Descartes, et depuis deux siècles, qu'elles ne manquaient avant le *Discours de la Méthode*. Ceci veut dire seulement que le point de départ de toute philosophie est aujourd'hui incontestable, et qu'on n'en peut prendre un autre qu'en se trompant et au risque des plus évidentes et des plus fâcheuses erreurs. Ceci veut dire qu'à dater du *Discours de la Méthode* la philosophie a été constituée avec une régularité et une précision qu'on a trop souvent regretté de ne pas trouver en elle, et que Descartes seul lui a complètement assurées. On peut, sur cette base uniforme, construire encore les édifices les plus variés, mais c'est sur elle seulement qu'on peut en construire de solides.

Kant, bien qu'il soit venu près d'un siècle et demi après Descartes, n'a pas compris, à ce qu'il semble, cette admirable leçon. Il a procédé, malgré l'exemple d'un tel maître, comme on procédait avant ce grand enseignement, c'est-à-dire à l'aventure ; et, au lieu de s'adresser à ce fait éclatant de la pensée, il s'est posé une question de logique ingénieuse sans doute et fort grave, mais qui avait le défaut d'être encore une abstraction. L'entreprise de Kant annonce certainement une grande puissance d'analyse, une prodigieuse fécondité ; un esprit des plus subtils et des plus délicats ; mais, au fond, cette entreprise, beaucoup trop vantée, a complètement échoué. Bien plus, elle devait nécessairement échouer, parce que la base en était ruineuse. On sait assez le mécompte et la mésaventure de Kant. Il conçoit son œuvre dans le louable dessein de combattre le scepticisme ; et, chemin faisant, il aboutit à fonder un scepticisme nouveau, plus redoutable et plus régulier qu'aucun de ceux qui l'ont précédé. Il est si loin de Descartes et de l'*Aliquid inconcussum*, qu'il ébranle et renverse la pensée elle-même, doutant de la conscience, du monde et de Dieu.

Ce qu'il y a de plus triste dans cette grande méprise, c'est que Kant s'est posé comme le censeur et le réformateur de la raison. C'est, au sens ordinaire du mot, une critique de la raison qu'il a faite ; et, malheureusement pour lui, c'est une critique parfaitement fautive, en ce qu'elle contient ce paralysisme fondamental que commet tout scepticisme, quelque régulier qu'il soit, puisqu'il commence toujours par affirmer qu'il est impossible d'affirmer rien. Kant ne s'est pas seulement trompé dans le jugement inique qu'il a porté sur la raison humaine, ce qui est assez fâcheux déjà lorsqu'on s'arroe des droits de juge ; il a nui surtout à la philosophie, et, loin de relever la métaphysique du discrédit où, selon lui, elle était tombée, il n'a fait que l'accroître. Il est certain que, depuis le temps des sophistes et de l'école d'Alexandrie, on n'avait point vu dans la science un tel abus et un tel désordre. La scolastique elle-même, dans ses plus mauvais jours, n'avait pas eu plus de subtilités et d'inextricables analyses. Le dix-neuvième siècle a dû prendre en pitié une science qui pouvait conduire à ces chimères aussi creuses que hautaines, avant de la prendre en effroi, quand elle a conduit les esprits aux plus inces-

truses et aux plus redoutables doctrines. Il ne faudrait pas être injuste envers Kant, qui a été l'un des plus sages et des plus religieux parmi les penseurs de tous les temps. Mais, cependant, c'est à son scepticisme qu'il faut rapporter l'origine de tous les maux qui ont suivi, et le chaos actuel de la philosophie germanique. On a cru pouvoir jouer impunément avec ces abstractions, et les successeurs du maître ont lutté à qui renchérirait dans cette sorte de gageure contre le bon sens et la clarté.

Toutes ces erreurs, quelles qu'elles soient, tiennent à une seule cause : Kant et les autres n'ont pas connu la vraie méthode. Au lieu de suivre Descartes, ils ont imité Spinoza, ils ont pris comme lui, pour point de départ, une formule logique, c'est-à-dire arbitraire et variable ; et, de degrés en degrés, ils en sont arrivés au plus absurde et au plus désastreux nihilisme, épouvantant à la fois la raison et la société, et dépensant dans ces efforts déplorables et vains, pour édifier l'erreur, cent fois plus de labeur et d'intelligence qu'il n'en eût fallu pour conquérir la vérité.

Si la philosophie allemande a commis tant de fautes, c'est qu'elle a dédaigné la méthode de Descartes ; si la philosophie française de notre temps les a évitées, c'est que, dès ses premiers pas, elle s'est faite cartésienne, et qu'elle a su fermement rester dans cette voie hors de laquelle il n'y a point de salut. Kant aboutit au scepticisme, et s'y perdit ; il n'y a pas trace de scepticisme dans Descartes, et l'énergique décision de son caractère a passé dans sa doctrine pour la formuler et la faire vivre.

Si Descartes est le véritable fondateur de la méthode ; si Platon, avant lui, est le seul qui ait bien vu le problème et l'ait en partie résolu ; si Kant s'est égaré, il s'ensuit que, dans l'histoire de la philosophie, la méthode tant cherchée, et tout importante qu'elle est, a été bien rarement trouvée même par les génies les plus puissants et les plus réguliers. Il en coûte de le dire, mais le disciple de Platon, tout grand qu'il est, n'a pas connu la méthode ; sur bien des points, il s'est séparé de son maître, mais jamais il n'a eu plus tort que d'abandonner ses traces sur une question telle que celle-là. C'est chose très-étrange à soutenir ; mais ce paradoxe, quelque singulier qu'il puisse paraître, n'en est pas moins vrai : le fondateur de la logique n'a pas de méthode, à proprement parler ; et Aristote a pu décrire avec une merveilleuse exactitude, avec une infaillible sagacité, tout l'édifice du raisonnement humain, mais il a oublié de rechercher le fondement sur lequel cet édifice repose ; et, dans ses œuvres, du moins telles qu'elles sont parvenues jusqu'à nous, il semble à peine soupçonner la question, loin de chercher à la résoudre.

Bacon, au sortir de la scolastique, qui n'avait pas eu de méthode, et qui, sur les pas d'Aristote et sous la tutelle de l'Église, ne pouvait guère y songer, fait une tentative incomplète, quoique puissante.

Le reste de l'histoire de la philosophie compte quelques essais plus ou moins heureux ; mais elle ne compte pas un seul monument vraiment digne d'elle ; dans cette recherche de la méthode, il est quelques grands noms qui n'apparaissent même pas, et celui de Leibniz brille parmi les absents.

C'est qu'en effet ces profondeurs et ces délicatesses de l'âme humaine ne sont explorées que par le petit nombre, même parmi les philosophes. Le génie ne suffit pas, comme le prouve le grand exemple qu'on vient de rappeler. Rien n'a manqué

certainement à Leibniz des éminentes facultés qui constituent les penseurs de premier ordre dont s'honore l'humanité; mais, par le caractère et la diversité de ses études, par les occupations les plus ordinairement de sa vie, les habitudes de son esprit encyclopédique, Leibniz ne s'est pas un seul instant posé la question à laquelle Descartes a, pour ainsi dire, consacré son existence entière, et à laquelle il rapportait toute sa force et toute sa gloire. Le problème de la méthode n'a pas occupé le noble génie qui a écrit la *Théodicée*, le mathématicien qui a découvert le calcul différentiel, l'auteur de tant de travaux d'histoire et de droit, le rénovateur de l'éclectisme et le pacificateur de la philosophie. Mais peut-être Leibniz a-t-il pensé qu'après Descartes il ne restait rien à faire; que la méthode fondée par son prédécesseur était complète autant qu'elle était vraie, et que, pour lui, il n'avait qu'à suivre des traces aussi sûres. Leibniz, du reste, n'a jamais déclaré aussi nettement son approbation; et cette explication, si elle était juste, serait la meilleure justification de son silence.

Quand on voit clairement de quelle importance est la méthode en philosophie, quand on a bien compris que sans elle il n'y a, pour ainsi dire, pas de philosophie réelle, on conçoit mieux cette ardeur passionnée que les plus sages ont apportée à expliquer et à propager leur méthode. Ce n'est pas sans une sorte d'ironie qu'on a parlé quelquefois de l'enthousiasme de Socrate et de Platon pour leur méthode, et des préoccupations de Descartes pour la sienne. Il est vrai que parfois cette affection toute paternelle peut avoir en ses excès et ses aveuglements; Kant, par exemple, a certainement fort exagéré les résultats qu'on pouvait espérer du criticisme; mais, au fond, j'admire bien plutôt que je ne blâme ces prétentions immenses des réformateurs en philosophie. Ils ont tous compris que la méthode était le fond même de la science et l'instrument invincible de ses révolutions et de ses progrès. L'amour-propre a pu s'égarer, mais son mobile était parfaitement légitime, et le but proposé à ces nobles efforts était assez grand pour les faire naître et les payer.

C'est qu'en effet, pour prendre les choses dans toute leur portée et leur grandeur, la méthode bien appliquée est le seul moyen scientifique de former dans l'âme humaine ces croyances essentielles sans lesquelles elle ne peut vivre. Sous l'autorité de la raison, telle que la Providence l'a faite en nous, la méthode nous révèle avec évidence ce que nous sommes, ce qu'est Dieu, d'où nous venons, et ce qu'est le monde où il nous a placés. Elle nous apprend à quelle source se puisent la certitude et la foi dignes de l'intelligence de l'homme : elle nous montre le principe vivant et indéfectible de toutes nos connaissances; elle nous instruit avec une autorité impérieuse et toute-puissante de nos devoirs; elle découvre et proclame la loi morale qui vit au fond de notre conscience; elle la sonde et l'éclaire dans ses replis les plus délicats et les plus cachés. Elle retrouve Dieu en nous dans son empreinte la plus manifeste et la plus féconde; et, après nous avoir instruits sur nous-mêmes et sur Dieu, elle nous apprend encore à connaître le monde, en nous dévoilant les principes sans lesquels il cesserait d'être intelligible.

En un mot, sans la méthode, la philosophie peut être encore grande, féconde, utile; mais elle n'a rien de régulier ni de scientifique. Elle s'ignore elle-même tout en gardant la prétention de tout comprendre et de tout expliquer.

Consultez sur la Méthode : Platon, VI^e et VII^e livres de la *République*; — Aristote, *Organon*;

— Bacon, *Novum Organum*; — Descartes, *Discours de la Méthode*; — la *Logique de Port-Royal*, 4^e partie; — Malebranche, *Recherche de la vérité*; — Spinoza, de la *Réforme de l'entendement*; — Newton, *Regulae philosophandi*, dans la 3^e partie de son traité des *Principes mathématiques*, etc.; — Leibniz, *De vera methodo philosophiæ et theologiæ*; — J. F. W. Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, traduit en français par P..., Paris, 1834, in-18; — Th. Jouffroy, *Préface de la traduction des œuvres de Th. Reid*; — P. Gratry, *la Logique*, Paris, 1860, 2 vol. in-12; — Waddington, *Essais de logique*, Paris, 1857, in-8; — Stuart Mill, *System of logic*, London, 1865, 2 vol. in-8.

B. S.-H.

MÉTHODOLOGIE est un terme du langage que Kant a formé pour son usage. La logique se divise suivant lui en deux parties, la doctrine des principes, qui a pour objet les conditions de la perfection de la connaissance, et la méthodologie, qui doit déterminer la forme générale de toute science, la manière de procéder pour construire n'importe quelle science. Outre cette méthodologie générale, qui constitue la *technique* de la logique, il y a des méthodologies particulières, qui varient avec chaque science, et dont l'objet est de déterminer l'ensemble des procédés à suivre pour l'étudier ou l'exposer. La raison pratique a elle-même une méthodologie : c'est la recherche des moyens à employer « pour ouvrir à ses lois un accès dans l'âme humaine, pour leur donner de l'influence sur ses maximes, et rendre pratique subjectivement la raison objectivement pratique. » Voir Kant, *Logique* : Introduction II, 3, et 2^e partie, § 94. Plus simplement on appelle méthodologie la partie de la logique qui traite de la méthode, et qu'on oppose parfois, sous le nom de logique appliquée, à l'étude des lois de la pensée, ou logique pure.

MÉTROCLES, philosophe cynique, disciple de Cratès et frère de la célèbre Hipparchie. Il commença par adopter la doctrine de Platon, enseignée par Xénocrate, puis il s'attacha à Théophraste et à la philosophie péripatéticienne; enfin, Cratès, devenu son beau-frère par son mariage avec Hipparchie, le convertit au cynisme par un moyen parfaitement en harmonie avec ce système (Diogène Laërce, liv. VI, ch. cxxiv). Il avait composé plusieurs écrits, mais, arrivé à un âge avancé, il les jeta au feu, et, ne se trouvant pas lui-même plus utile que ses livres, il se donna la mort. A partir de lui, on ne trouve plus dans l'école cynique que des noms de philosophes obscurs, tels que ceux de Théombrote et Cléomène, disciples de Métroclès, Démétrius et Timarque d'Alexandrie, Echélès, etc.

MÉTRODORÉ DE CHIO. Ce philosophe ne nous est connu que par quelques mots de Diogène Laërce, qui, dans sa biographie de Pyrrhon (liv. IX), rapporte que le maître de ce dernier, Anaxarque d'Abdère, était lui-même disciple de Métrodore de Chio. Diogène ajoute que, suivant les uns, Métrodore avait eu pour maître Nessus de Chio, tandis que, d'autres récits, il avait fréquenté l'école de Démocrite. Ces deux opinions ne sont pas absolument contradictoires. En effet, au rapport de Cicéron et de Sextus Empiricus, Nessus de Chio était lui-même disciple de Démocrite, de telle sorte qu'en toute hypothèse Métrodore peut être regardé comme se rattachant, soit immédiatement, soit médiatement au successeur de Leucippe, dans l'école d'Abdère. Ce fut à Abdère que Métrodore rencontra Anaxarque, qui devint son disciple. Or, Anaxarque fut, à son tour, le maître de Pyrrhon. Métrodore fut donc le précurseur de la grande école sceptique

que Pyrrhon devait fonder, et qui compte dans son sein Anésidème, Agrippa et Sextus Empiricus. Lui-même poussait le scepticisme à ses dernières limites, puisque, au rapport de Diogène, il avait coutume de dire « qu'il ne savait même pas qu'il ne savait rien ».

Disciple de Démonioite ou de Nessus, et maître d'Anaxarque, qui fut, comme on sait, contemporain d'Alexandre le Grand, qu'il suivit en Asie, Métrodore de Chio fut vivre entre l'an 420 et l'an 337 avant l'ère chrétienne. C. M.

MÉTRODORE DE LAMPSAQUE. Diogène Laërce mentionne ce philosophe parmi les plus célèbres disciples d'Épicure (liv. X), et il ajoute que, parmi les amis d'Épicure, Métrodore fut le premier, et qu'il ne s'en sépara jamais, hormis un séjour de six mois qu'il alla faire dans son pays, et d'où il revint trouver son maître.

Plusieurs historiens, entre autres Jonsius (*Script. hist. philosoph.*, lib. 1, c. xx), estiment que Métrodore était originaire d'Athènes, mais qu'il passa pour être né à Lampsaque, à cause du séjour qu'il y fit, et que ce fut en cette ville qu'il connut Épicure. Mais Strabon (liv. XIII) et Diogène Laërce disent très-positivement qu'il eut Lampsaque pour patrie. Ce dernier historien lui donne pour frère Timocrate, homme, dit-il, d'un esprit brouillon, qui fut aussi un des disciples d'Épicure, mais qui devint ensuite son ennemi. C'est ce Timocrate qui, au rapport de Diogène, s'attacha, dans ses livres intitulés *de la Joie* ou *du Plaisir*, à calomnier les mœurs de son maître et même celles de son frère.

Diogène, se fondant sur le témoignage d'Épicure, nous représente Métrodore comme un très-honnête homme, et comme un caractère d'une inébranlable fermeté, intrépide même contre les atteintes de la mort. Il mourut dans la cinquantième année de son âge, sept ans avant Épicure. Celui-ci, en plusieurs endroits de son testament, rapporté par Diogène Laërce, parle du soin qu'il veut qu'on prenne des enfants laissés par Métrodore : « Amynomaque et Timocrate, dit-il, prendront soin de l'éducation d'Épicure, fils de Métrodore, et des fils de Polyvène, tant qu'ils demeureront ensemble chez Hermachus, et qu'ils prendront ses leçons. Je veux aussi que la fille de Métrodore soit sous leur conduite, et que, lorsqu'elle sera en âge d'être mariée, elle épouse celui d'entre les philosophes qu'Hermachus lui aura choisi. Je lui recommande d'être modeste, et d'obéir entièrement à Hermachus. » Parmi les nombreux écrits d'Épicure, cinq avaient pour titre *Métrodore*, et un autre ouvrage, sous le titre d'*Euryloque*, lui était également dédié. Ces circonstances, réunies aux dispositions testamentaires que nous venons de rapporter, témoignent du profond attachement d'Épicure pour celui qui fut son disciple et son ami.

Métrodore avait composé plusieurs ouvrages, dont voici les titres rapportés par Diogène Laërce : *Contre les médecins*, en trois livres ; — *des Sens*, à Timocrate ; — *de la Magnanimité* ; — *de la Maladie d'Épicure* ; — *Contre les dialecticiens* ; — *Contre les sophistes* ; — *du Chemin qui conduit à la sagesse* ; — *de la Vieillesse de ses choses* ; — *des Richesses* ; — *Contre Démonioite* ; — *de la Noblesse*. C'est probablement dans l'un de ces écrits que se trouvait cette phrase, rapportée par Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. 1), et attribuée par lui à Métrodore : *Μηδέριαν ἀλλήν προμαρταίαν ἐμπεύριαν τὸ ἐσῶτης τέλος οὐνοσφῶν, ἢ φιλοσοφίαν*, phrase qui, à travers son obscurité, mal dissipée par Gassendi, paraît vouloir dire « qu'aucune autre science que la philosophie n'a devant elle un but pratique ». Or, ce but pratique, quel est-il pour la philosophie épicurienne ?

Le bonheur, à la condition de la tranquillité de l'âme. C. M.

MÉTRODORE DE STRATONICE, qu'il ne faut pas confondre avec le précédent, fut aussi un des disciples de l'école épicurienne. Mais, à la différence de Métrodore de Lampsaque, qui vécut et mourut dans l'intimité de son maître et fidèle à toutes ses doctrines, Métrodore de Stratonice abandonna l'école d'Épicure pour la nouvelle Académie. C'est ce qui résulte du témoignage de Diogène Laërce, dans sa biographie d'Épicure : « Tous les disciples d'Épicure, dit-il, restèrent dans sa voie, grâce au charme de sa doctrine, qui avait, pour ainsi dire, la douceur du chant des Sirènes. Il n'y eut que le seul Métrodore de Stratonice qui suivit le parti de Carnéade. » Ce peu de lignes de Diogène Laërce sont le seul document qui nous reste sur le philosophe dont il s'agit. La mention du nom de Carnéade, dans ce texte de Diogène Laërce, vient fixer l'époque à laquelle vécut Métrodore de Stratonice. Carnéade de Cyrène, fondateur de la troisième Académie, était né vers 219, et mourut en 131. Métrodore de Stratonice, qui fut son contemporain, et qui devint son disciple, n'appartint donc pas, comme Métrodore de Lampsaque, à la première époque de la philosophie épicurienne, attendu que le fondateur de cette philosophie naquit en 337, et mourut en 270 avant notre ère. Une fausse interprétation du très-court et obscur passage qui, dans la biographie d'Épicure par Diogène Laërce, concerne Métrodore de Stratonice, et l'application faite à Épicure de quelques mots qu'il faut appliquer à Carnéade, a entraîné plusieurs critiques et historiens à faire de Métrodore de Stratonice le contemporain d'Épicure. Mais, dans cette hypothèse, il faudrait aller jusqu'au bout et faire d'Épicure le contemporain de Carnéade. Or, les données les plus certaines de la chronologie s'opposent à ce qu'il en soit ainsi. C. M.

MICELI (Vincenzo) naquit à Monreale, en Sicile, en 1733. Sa vie s'écoula dans cette ville, dont il fut un des curés, et où il professa la philosophie et le droit au séminaire archiépiscopal. Il était depuis cinq ans préfet des études de ce séminaire, quand il mourut en 1781. Son enseignement avait eu un grand retentissement dans toute la Sicile, où il avait propagé le goût des études spéculatives. Des poètes avaient chanté son système, auquel n'avaient pas manqué d'autre part les railleries des détracteurs de toute métaphysique et les objections plus redoutables d'une orthodoxie scrupuleuse. Soit modestie, soit timidité, il n'avait publié que des *Institutions de droit naturel* (Naples, 1776), en latin ; mais il laissait de nombreux manuscrits, dont un seul vit le jour au XVIII^e siècle : c'est une *Introduction au droit canon* (*Ad canonicas institutiones isagogæ scientifica dogmatica*), qu'un de ses élèves fit imprimer un an après sa mort, avec une notice sur sa vie et un aperçu de ses doctrines métaphysiques et théologiques (Naples, 1782). Les écrits dans lesquels étaient déposées ces doctrines elles-mêmes ne se répandirent que par les copies qu'en prirent ou en laissèrent prendre ses élèves. Ils ont longtemps servi de base à l'enseignement de la philosophie et de la théologie dans une partie des écoles de Sicile. Ce n'est qu'en 1864 et 1865 qu'un professeur distingué de Palerme, M. di Giovanni, en a entrepris la publication partielle. Il a complété cette publication par des dialogues dans lesquels il introduit le maître lui-même exposant et justifiant son système devant quelques-uns de ses disciples, Giuseppe Zerbo, Saverio Guardì, Paolo Bruno, Ciro Terzo. Ce sont autant d'illustrations de l'école de Monreale, mais les ouvrages qu'ils ont laissés se

rapportent plutôt à la théologie qu'à la philosophie.

Miceli a résumé sa doctrine philosophique dans un opuscule latin intitulé : *Specimen scientificum*, dont la forme, toute géométrique, rappelle l'*Éthique* de Spinoza. Toutefois Miceli procède moins de Spinoza que de Wolf, dont la philosophie était alors en grand honneur en Sicile. Un de ses compatriotes, le marquis Natali, l'avait mise en vers, suivant en cela l'exemple d'un autre poète sicilien, Thomas Compaila, qui avait donné une exposition poétique du système de Descartes. La prétention de Miceli est de déduire l'ontologie de la logique. Il prend pour point de départ les deux principes de la logique leibnitiennne et wolffienne, le principe de contradiction et celui de la raison suffisante; mais, leur donnant une extension tout à fait arbitraire, il fait signifier au premier qu'il existe quelque chose, au second que rien n'existe sans porter en soi-même la raison de son existence. Cette double pétition de principe joue le même rôle dans son système que la définition de la substance dans celui de Spinoza, et elle aboutit aux mêmes conséquences. Miceli ne reconnaît en effet qu'un être unique, absolu, éternel, infini, embrassant toutes les perfections et les manifestant par une action toujours nouvelle. Il diffère toutefois de Spinoza par cette supposition, dans la nature divine, d'une activité vivante, à laquelle il attribue un triple développement correspondant aux trois personnes de la Trinité chrétienne, la Toute-Puissance, la Sagesse et l'Amour : le Père, le Fils et l'Esprit. La Toute-Puissance produit l'ordre naturel tout entier, le monde moral comme le monde physique. Elle s'y manifeste comme une volonté souveraine, libre d'une liberté d'indifférence. Les âmes et les corps ne sont que ses actes, c'est-à-dire le jeu arbitraire de son activité inépuisable. Les âmes représentent certains actes de la volonté divine, accompagnés de conscience. Elles sont libres de la liberté même de Dieu; elles peuvent de plus être considérées comme moralement libres, en tant que leurs actes, dans le libre développement de la vie divine, peuvent se produire en conformité ou en désaccord avec la fin que leur assigne la conscience. De là le bien et le mal, dont la distinction n'existe qu'au point de vue de la conscience particulière et tout extérieure de l'homme; car ce qu'il y a de positif dans le péché est toujours bon, comme émanant de Dieu. Tout est relatif dans l'âme, et ses connaissances elles-mêmes ne sont que des apparences, car elles émanent, non de la sagesse, mais de la volonté arbitraire et indifférente de Dieu. Mais, en dehors de l'ordre naturel, auquel appartient la raison elle-même, il y a l'ordre surnaturel, le règne de la foi et de la grâce, émanations de la seconde et de la troisième personne divine. La foi produit la perfection de la connaissance; la grâce, la perfection de la vertu et du bonheur. La foi et la grâce arrachent l'homme au péché originel, qui n'est que l'imperfection naturelle de l'âme. Elles réunissent tous les hommes par une loi d'amour, que la raison conçoit déjà quand elle reconnaît partout l'identité de l'être, mais que la foi seule confirme avec certitude, et que la grâce seule peut rendre efficace. C'est la loi de l'amour intellectuel de Spinoza, rattachée ici, comme dans l'*Éthique*, à une métaphysique panthéiste.

D'autres opuscules, rédigés sous la même forme, complètent, en ce qui concerne la morale, les propositions du *Specimen scientificum*. Ils sont intitulés : *Systema regularum in collisione diversarum legum servandum*; — *Explicatio de eo quod importet operari sub ratione con-*

formi vel difformi; — *De differentia inter sensum internum et sensum privatum*; — *Contractuum origo*, etc. Miceli y développe des règles de casuistique et des théories de droit naturel, qui ne manquent pas de profondeur, mais qu'infirme le vice radical d'une morale qui commence par rejeter le libre arbitre et la distinction absolue du bien et du mal.

Toutes les propositions fondamentales de la philosophie de Miceli sont reprises et développées dans un ouvrage italien intitulé : *Prefazione o sia saggio storico di un sistema metafisico*. Il y insiste sur l'identité de sa doctrine avec la théologie catholique : « Il est faux de toute fausseté, dit-il, qu'il y ait un mur de séparation entre la philosophie et la théologie, bien que la lumière divine de la foi soit un don surnaturel; mais, entre la philosophie et le sens purement littéral ou, pour mieux dire, le sens hébraïque de la religion, il n'y a point de lien. » En abandonnant le sens littéral pour une libre interprétation, Miceli prête ainsi au christianisme la substitution de l'émanation à la création, la négation du libre arbitre, l'explication du péché originel par l'absence d'une grâce surnaturelle et arbitraire. C'est, au fond, le renversement du christianisme, et il faut admirer la facilité avec laquelle de pareilles doctrines ont pu être professées dans un séminaire de Sicile et s'introduire pendant un demi-siècle dans l'enseignement régulier de la théologie, sans que ceux qui les professaient aient été sérieusement inquiétés, et sans que leur conscience même ait paru en concevoir quelque trouble.

La bonne foi de Miceli ne semble pas douteuse. Il a glissé sur une double pente, où se sont égarés avant lui plus d'un théologien et plus d'un philosophe. Le dédain de l'expérience et l'abus des procédés logiques conduisent fatalement au panthéisme. Le mysticisme, en religion, a les mêmes conséquences, et elles s'autorisent aisément de certains textes sacrés, quand on ne tient pas compte des dogmes positifs qui les repoussent. Miceli ne manque pas de citer le *Ego sum qui sum* de l'Ancien Testament, le *In Deo movemur, vivimus et sumus* du Nouveau, et il aime également à s'appuyer sur ces préceptes de renoncement à soi-même, de mort à soi-même, qu'il exagère, laissent considérer comme une déchéance le sentiment de la personnalité et l'usage du libre arbitre. Ni la philosophie ni la religion ne peuvent accepter le traité de paix qu'il leur propose sur la base du panthéisme, mais il n'en faut pas moins rendre justice à ce remarquable effort pour créer de toutes pièces un système métaphysique, en plein xviii^e siècle, au milieu du triomphe universel du scepticisme sensualiste. C'est un des premiers symptômes de cette renaissance philosophique qui s'annonçait déjà en Italie et en France, aussi bien qu'en Allemagne, et qui devait surtout honorer la première partie du siècle présent. Non-seulement Miceli a précédé les philosophes célèbres dont les noms ont marqué les diverses périodes de cette renaissance, mais il les a devancés dans plusieurs de leurs théories. Il fait, au profit de la foi, une véritable *Critique de la raison pure*, où l'on retrouve en propres termes, la *subjectivité* des conceptions rationnelles, l'impossibilité pour la raison d'atteindre la chose en soi, et jusqu'aux *antinomies*. Sa tentative pour faire sortir l'ontologie de la logique rappelle Hegel. Sa théorie de la volonté universelle est celle de Schopenhauer. Enfin sa doctrine de la Trinité est celle que devait exposer, parmi nous, avec des développements tout semblables, l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie*. Ce ne sont là vraisemblable-

ment que des rencontres fortuites. Tous les systèmes idéalistes procèdent d'une même méthode et obéissent à des tendances communes. L'étonnant serait qu'ils aboutissent à des conséquences différentes. Il n'en est pas moins intéressant de les rapprocher. Rien n'accuse mieux le vide d'une méthode que d'en voir sortir partout les mêmes erreurs.

Consulter sur Miceli les ouvrages suivants de M. di Giovanni : *Il Miceli ovvero dell'ente uno e reale, dialoghi tre, seguiti dallo Specimen scientificum V. Micelii, non mai fin qui stampato*; — *Il Miceli ovvero l'apologia del sistema, nuovi dialoghi, seguiti da scrittura inedita di V. Miceli*; — *Donn Deschamps e Miceli, precursori del moderno panteismo alemanno*, Palerme, Amenta, 1864, 1865 et 1866, in-12; — *Storia della filosofia in Sicilia*, Palerme, Pedone-Lauriel, 1873.

EM. B.

MICHAELIS (Christian-Frédéric), né à Leipzig en 1770, mort dans cette ville en 1834, a publié sur diverses questions de philosophie et de morale, entre autres sur l'éducation, plusieurs ouvrages conçus dans l'esprit de Kant et de Fichte. En voici les titres : *De voluntatis humane libertate*, in-4, Leipzig, 1793; le même ouvrage traduit en allemand par l'auteur, in-8, ib., 1794; — *De l'esprit de la musique, d'après la Critique du jugement esthétique de Kant*, en deux parties, in-8, ib., 1795 et 1800; — *De la nature morale et de la destination de l'homme, essai pour expliquer la Critique de la raison pratique de Kant*, 2 vol. in-8, ib., 1796; — *Plan de l'esthétique*, in-8, Augsburg, 1797; — *Théorie philosophique du droit*, en trois parties, in-8, Leipzig, 1797-99; — *Extrait systématique des éléments de la théorie de la science, de Fichte*, in-8, ib., 1798; — *Critique du jugement téléologique, extrait de l'ouvrage de Kant*, in-8, ib., 1798; — *Introduction à la haute philosophie, ou Propédeutique de la théorie de la science*, in-8, 1799; — *Leçons de morale*, in-8, Weissenbourg, 1800; — *Pensées pour servir aux progrès de l'humanité et du bon goût*, in-8, ib., 1800; — *Appel et proposition d'un homme franc, ayant pour but l'amélioration des écoles et de l'éducation, essai moral, politique et pédagogique*, in-8, ib., 1800; — *Essai d'un manuel de l'amour des hommes*, in-8, Leipzig, 1805. Tous ces ouvrages, auxquels il faut ajouter un grand nombre de petits traités et d'articles de journaux, ainsi qu'une traduction du *de Natura Deorum* de Cicéron (in-8, Munich, 1829), ont été publiés en allemand.

MICHAELIS (Jean-David), théologien allemand, né à Halle en 1717, mort en 1791, est un des plus illustres orientalistes du XVIII^e siècle. L'histoire de sa vie et de ses immenses travaux de philologie, de critique et d'histoire n'appartient pas à ce recueil; on y inscrit son nom parce qu'il a parfois touché aux questions de philosophie et de morale. On peut consulter, par exemple, son mémoire : *De indicis gnostice philosophiæ tempore 70 interpretum et Philonis*, Göttingue, 1767; un autre écrit, de *l'influence des langues sur les opinions humaines*, traduit en français, Brême, 1762, et un *Traité de morale* (all.), Göttingue, 1792. Michaelis n'a pas de doctrine bien originale, et suit la tradition de l'école, telle que Wolf l'avait établie, en acceptant toutefois les changements que Baumgarten y avait introduits; il penche visiblement vers le mysticisme. Kant avait pour lui beaucoup de respect; il invoque parfois son autorité et en parle comme « d'un homme également versé dans la théologie et dans la théodicée » (*de la Religion, etc.*, préface de la deuxième édition). — Un autre Michaelis, Jean-Georges, a écrit une

dissertation, de *Tetracti pythagorica*, Francfort, 1738.

MICROCOSME, voy. MACROCOSME.

MIDDLETON (Richard de, en latin, *de Media villa*), né à Middleton en Angleterre, contemporain de Thomas d'Aquin, de l'ordre des Minorites, connu sous le titre de docteur très-solide et très-instruit, *doctor solidus, fundatissimus, copiosus*, étudia le droit, la théologie et la philosophie à l'université d'Oxford, puis se rendit à Paris, où il acquit bientôt la réputation d'un maître consommé. Au bout de quelques années il retourna à Oxford, et y enseigna avec succès jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusque vers 1300. Ce qui distingue ses cours et son commentaire du *Maître des sentences*, c'est une clarté rare à cette époque. Il eut aussi le mérite d'enrichir la philosophie du temps de quelques vues importantes en théologie naturelle et en psychologie, les deux parties de la science vers lesquelles il se pencha particulièrement porté. Il traita de préférence les points suivants : que Dieu ne saurait être rangé dans aucune classe de choses connues; que le monde n'est pas éternel; le rapport de la matière et de la forme; l'origine du mal; la simplicité de l'âme raisonnable; la nature de l'âme et des bêtes; l'inégalité des intelligences.

1^o Dieu n'appartient à aucun genre de choses à nous connues, car, le genre étant déterminé par ce qui rend une chose possible, et la forme décidant de la différence, rien ne saurait appartenir à Dieu, qui est une réalité et non une possibilité. De plus, on attribue le genre aux espèces et aux individus, à cause d'une certaine communauté de fond; mais qu'y a-t-il de commun entre Dieu et les autres choses? Si l'on appelle Dieu un être, c'est parce qu'il est l'être même. La créature, au contraire, n'est appelée être parce qu'elle est, à quelques égards, une imitation de l'être divin. Si Dieu se nomme substance, c'est parce qu'il n'existe que par lui-même. La créature est nommée substance parce qu'elle ressemble à la substance première, sans laquelle elle ne saurait subsister.

2^o L'éternité du monde est une absurdité. Le créateur ne peut donner au monde l'existence qu'il a lui-même. Si Dieu avait créé le monde de toute éternité, il y aurait une quantité infinie d'âmes mortes; ce qui est contradictoire. Si le mouvement du ciel était sans commencement, il se serait écoulé un nombre infini de jours : autre contradiction.

3^o La matière engendre-t-elle la forme? Oui, il doit se trouver au fond de la matière une essence qui produit la forme, une puissance formatrice, ou, si l'on veut, une pure possibilité, *purum possibile*, mais susceptible d'être convertie en une forme périssable. La forme est dans la matière à l'état de possibilité.

4^o Pour deviner l'origine du mal, il faut examiner les divers maux. Il en est quatre espèces : mal de péché, mal de punition, mal de souffrance, mal de corruption matérielle. Le premier genre de mal ne peut venir de Dieu, il vient de la libre volonté de l'homme. Le second genre vient de Dieu, parce que Dieu punit pour corriger et faire du bien. Le troisième est propre aux animaux, qui ne pêchent ni ne sont punis. Le quatrième est absolument conforme aux lois de la nature, et, par conséquent, il procède de Dieu. Le mal, considéré absolument, tient au manque de perfection et disparaît avec lui.

5^o La simplicité de l'âme raisonnable est un fait qui n'exclut pas la présence de l'âme dans toutes les parties du corps. C'est que l'âme jouit d'une étendue spirituelle analogue à l'étendue matérielle, semblable aux propriétés d'expansion

et de dilatation que possèdent la chaleur et les odeurs.

6° L'âme des bêtes, produit de la seule matière, doit avoir toutes les qualités de la matière, sensibilité, mouvement, mémoire, imagination. Ses désirs dépendant uniquement des dispositions du corps, elle est privée de liberté. Le soin que prennent certains animaux de l'avenir dérive d'un simple instinct, d'une pure nécessité.

7° Entre les âmes raisonnables grande différence, grande inégalité. Ce fait se concilie parfaitement avec la perfection divine. La puissance et la sagesse de Dieu éclatent mieux dans la variété que dans l'uniformité. C. Bs.

MILL (James), philosophe économiste écossais, né en 1773, mort à Kensington, près de Londres, le 23 juin 1836. Il fit ses études à l'université d'Édimbourg, et commença par exercer le saint ministère dans l'Église d'Écosse. Plus tard, il se rendit à Londres, en qualité de précepteur d'un jeune baron. S'étant fait connaître par une excellente histoire de l'Inde britannique (*History of British India*, 3 vol. in-4, Londres, 1817), il obtint une place dans l'administration de la Compagnie des Indes, à laquelle il rendit de signalés services. Il avait beaucoup étudié, pendant qu'il était à Édimbourg, les écrits de Platon, et se sentit entraîné vers les doctrines de ce philosophe; mais ayant fait, à Londres, la connaissance de Bentham, il s'attacha irrévocablement à lui et se dévoua à la propagation et au perfectionnement de son système. C'est dans ce but qu'il fonda, avec le père de la philosophie utilitaire, la Revue de Westminster (*Westminster Review*), qu'il écrivit plusieurs articles dans la Revue d'Édimbourg, dans la Revue de Londres, dans l'*Encyclopédie britannique*, et qu'il publia ses deux principaux ouvrages, son *Analyse des phénomènes de l'esprit humain* et les *Éléments d'économie politique*. Ce dernier écrit a été traduit en français par J. T. Parisot, in-8, Paris, 1823. On doit aussi à Mill des *Observations sur les conditions nécessaires à la perfection d'un Code pénal*, imprimées à la suite du *Rapport de Livingston à l'Assemblée générale de la Louisiane, sur le projet d'un Code pénal*, in-8, Paris, 1825. X.

MILL (John Stuart), né à Londres en 1806, mort en 1873, un des chefs de cette école de psychologues anglais qu'on appelle des *associationnistes*. Son père, James Mill, est connu par son *Histoire des Indes*, par son *Analyse des phénomènes de l'esprit humain*, et par son amitié pour Bentham, dont il a partagé toutes les opinions. Stuart Mill fut soumis par lui de bonne heure à un système d'éducation rigoureux, ayant pour but de le soustraire à l'influence du sentiment et de développer en lui les facultés de raisonnement. A douze ans, il avait lu presque toute l'antiquité grecque et romaine, et il était dès lors condamné à l'étude presque unique de la logique. À vingt ans, on le trouve mêlé aux luttes du parti utilitaire, tantôt dans la Revue de Westminster, tantôt dans les *Debating Societies*. Un voyage en France contribua à adoucir la raideur de son caractère, à le mettre en rapport avec différents groupes de l'école libérale, et c'est en France qu'il choisit son maître, le fondateur du positivisme, Auguste Comte, dont il n'accepta pourtant jamais toutes les doctrines. Revenu en Angleterre, il entreprit de refaire son éducation et de réfléchir pour son propre compte. C'est alors qu'il publia ses principaux ouvrages. Son affection pour une femme qu'il finit par épouser, Mme Taylor, amena une nouvelle métamorphose dans ses idées et développa les facultés aimantes de son âme, jusqu'à alors un peu endormies. C'est sous l'inspiration de cette femme qu'il écrivit les chapitres les plus origi-

naux de son *Économie politique*; et quand il eut la douleur de la perdre, il consacra à sa mémoire ses livres sur la liberté et sur l'affranchissement des femmes. Il avait abordé la politique active et avait été envoyé au Parlement; mais il y joua un rôle assez effacé et ne fut pas réélu. La mort le surprit au milieu de ses travaux; mais il avait eu le temps d'achever une histoire philosophique de sa vie, où l'on trouvera tous les renseignements sur les évolutions de ce puissant esprit.

Ses principaux ouvrages philosophiques, tous traduits en français, sont: 1° *Examen de la philosophie de William Hamilton*, traduit par M. GAZELLE, Paris, 1869; 2° *Système de logique*, traduit par M. L. PEISSE, Paris, 1866; 3° *Auguste Comte*, traduit par M. Clémenceau, Paris, 1868; 4° *la Psychologie de M. Bain*, Revue des cours littéraires, 14 et 29 août 1869. Ses *Principes d'économie politique* ont aussi été publiés en français en 1873, et son traité du *Gouvernement représentatif* en 1865. Enfin, son *Autobiographie*, ouvrage posthume, a paru récemment à Paris, 1874. Depuis sa mort on a retrouvé dans ses papiers des fragments de philosophie religieuse, *Essais sur la nature et l'utilité de la religion et sur le déisme*, qui viennent d'être traduits en notre langue. Ils sont intéressants, car ils nous montrent que son âme fermée par une éducation inflexible à tout sentiment religieux, s'était peu à peu ouverte à des croyances plus consolantes, que d'ailleurs il accepta comme de simples espérances, et plutôt parce qu'elles lui sont douces que parce qu'elles lui paraissent vraies.

Quoique les facultés du logicien soient chez lui dominantes, Stuart Mill n'a négligé aucune des questions qui concernent la philosophie proprement dite et les sciences morales. On ne peut ici suivre dans tous les détails un esprit qui précisément excelle dans le détail, s'y complait et s'y arrête volontiers; il faut dans cette notice prêter des vues d'ensemble à une doctrine qui a souvent, sinon pour but, du moins pour effet de les exclure, donner une sorte d'unité à des idées qui ne sont pas toujours exemptes de quelques contradictions, ou du moins de beaucoup de diffusion. Cette unité de dessein qui se dégage de tant d'ouvrages, où ont été effleurés ou approfondis tous les problèmes de la philosophie, on la trouvera dans l'intention persistante d'exclure de la science tout élément *a priori*, et de l'enfermer dans l'observation des phénomènes et dans la détermination de leurs rapports. Le monde extérieur n'est pour Mill qu'un système de sensations conçues comme possibles; le moi, une série de sensations actuellement perçues; la société, un ensemble de phénomènes. Il n'y a rien d'invisible dans la nature, rien de permanent dans le monde, rien d'inné ni de substantiel dans l'âme, rien de naturel dans les penchants ni dans les institutions humaines. Quoi qu'on en ait dit, le dernier mot de cette doctrine est le phénoménisme le plus absolu et partant le plus inexplicable; et si parfois ce philosophe acharné contre toute conception métaphysique, semble s'arrêter devant les conséquences de son analyse à outrance et entrevoir lui-même par delà les faits quelque réalité, d'ailleurs inaccessible à nos facultés, ce sont là des moments de faiblesse dont son parti pris triomphe aisément et des hésitations dont on peut faire honneur à sa sagesse, mais qui ne tempèrent pas la rigueur de ses conclusions sur le monde, sur l'âme et sur la société, telles que nous allons les indiquer.

Qu'entendons-nous dire quand nous affirmions l'existence de certains objets extérieurs à nous, dont l'ensemble constitue le monde matériel?

Nous voulons signifier qu'ils existent même quand nous n'y pensons pas; qu'ils sont indépendants de nos conceptions, qu'ils ne cesseraient pas d'être, alors même que pas un homme ne les percevait. Tel est le caractère essentiel que Kant a appelé la *perdurabilité*. Nos impressions varient, les objets restent les mêmes; nous y pensons ou nous cessons d'y penser, nous nous en approchons ou nous nous en éloignons; ils n'en subsistent pas moins, et alors qu'ils sont pour nous absents ou ignorés, d'autres hommes peuvent en prendre connaissance. Si telle est pour toute intelligence la vraie notion du monde extérieur, il est facile de voir qu'elle répond à celle de certaines sensations, qui sont non pas actuelles, mais possibles, et que la distinction en apparence si naturelle entre nous et ces objets, se résout en une sorte de contraste entre les premières et les secondes. Quand nous sommes ou croyons être en présence de ces objets, il n'y a de réel, c'est-à-dire de connu par la conscience, que la succession de nos impressions; quand ces objets ont disparu, c'est-à-dire quand nos sensations cessent d'être actuelles, nous concevons encore la possibilité d'éprouver ces mêmes sensations. Toute notre vie intellectuelle, en ce qui concerne nos rapports avec le monde extérieur, se divise donc en deux portions très-inégales: d'un côté des sensations actuellement perçues par la conscience, qui nous manquent parfois, qui toujours sont faibles et précaires; puis une masse de sensations possibles, sans cesse conçues par notre esprit, accumulées en lui par une longue expérience, presque infinies en nombre. Ces dernières sont *permanentes*; nous les retrouvons sans cesse les mêmes à travers la diversité des impressions présentes; elles forment comme un fond solide et consistant, elles ont en un mot le caractère que nous attribuons à la matière, à la substance matérielle, et s'opposent à ces autres sensations actuelles, comme le corps s'oppose à l'esprit. Elles sont désignées par un nom spécial qui les distingue de possibilités tout à fait indéterminées sur lesquelles nous ne pouvons pas compter. De plus elles ne restent pas isolées, elles forment des groupes, dont chaque unité est rattachée aux autres par l'expérience qui nous les a données antérieurement dans des rapports de simultanéité ou de succession. Percevoir un corps, c'est rattacher une sensation actuelle à un de ces groupes de possibilités de sensation, par exemple la couleur de ce papier actuellement perçue, à un certain nombre d'autres sensations concomitantes, que nous ne percevons pas actuellement, que nous appelons dans leur diversité les qualités du papier, dans leur unité le papier lui-même, et que nous concevons comme possibles. Concevoir un corps, c'est imaginer une série de sensations qui s'annoncent et se supposent. Aussi la permanence de ces possibilités, qui deviennent comme inhérentes à notre esprit et n'en sortent plus guère une fois qu'elles y sont entrées, s'oppose à l'instabilité des sensations effectives réellement perçues par la conscience. Les faits élémentaires et primitifs, les simples sensations actuelles, dépendant des impressions particulières, sont variées; le groupe au contraire forme une unité, elles sont passagères et il est durable; elles sont, en d'autres termes, des phénomènes et il est une substance. L'idée du corps extérieur est donc « la forme que les lois de l'association ont imprimée à la conception ou notion expérimentale des sensations *contingentes*, c'est-à-dire des sensations qui ne sont pas dans une conscience présente, et qui peut-être n'y ont jamais été individuellement ». En résumé, la permanence attribuée aux corps et à l'univers qu'ils constituent, est réellement la

permanence de nos conceptions, et leur unité est encore l'unité de nos sensations réunies en groupe par une association invétérée.

Voilà comment les corps nous apparaissent comme des substances, voici comment nous les concevons comme des causes. Il y a entre nos sensations un ordre fixe, « une constance dans l'ordre de l'antécédence et de la conséquence ». Au moment où je perçois une qualité d'un corps, par exemple la température de ce bois qui brûle, je conçois les autres sensations qu'il peut me faire éprouver, et qui sont restées dans mon esprit associées à celle de la chaleur; ces dernières qui forment un groupe, désigné par le mot de bois, nous paraissent la cause de la sensation présente. Celle-ci est un effet, c'est pour ainsi dire quelque chose de nouveau, quelque chose qui commence: antérieurement à elle il y avait en nous, toute prête à surgir, la conception du groupe tout entier, auquel elle se trouve rattachée au moment de l'expérience. C'est à ce groupe que nous attribuons un certain pouvoir d'agir sur nous, et il nous semble la cause du changement que nous éprouvons. Aussi ce rapport de causalité s'établit-il rarement entre des sensations actuelles, qui n'ont d'autre rapport que celui de la succession, mais presque toujours entre elles et des sensations possibles, et ces dernières apparaissent toujours comme la cause, parce qu'elles sont l'antécédent: elles préexistent à l'état de souvenirs. De plus, ces rapports s'établissent, non pas entre des sensations isolées, mais entre des groupes de possibilités de sensation, qui se modifient réciproquement, et qui à leur tour sont regardés par nous comme réciproquement liés par un rapport de causalité, et susceptibles d'agir les uns sur les autres, comme ils agissent sur nous. Car ces modifications sont indépendantes de notre conscience, de notre présence ou de notre absence. Que nous soyons endormis ou éveillés, le feu de ce foyer continuera à brûler et finira par s'éteindre; le grain mûrira, qu'il y ait ou non un spectateur pour le regarder. La nature nous apparaît ainsi comme un système de groupes de possibilités qui se modifient mutuellement, comme chacun d'eux peut nous modifier. A chaque fois qu'une sensation arrive à la conscience, elle est rattachée, comme un effet, à un groupe de possibilités dont elle fait partie. « Alors on conçoit les possibilités comme affectant avec les sensations actuelles la relation d'une cause avec ses effets, ou d'une toile avec les figures peintes sur elle, ou d'une racine avec le tronc, les feuilles et les fleurs qu'elle nourrit, ou d'un substratum avec ce qu'il soutient, ou, pour parler le langage métaphysique, de la matière avec la forme. »

Ce contraste entre nos sensations actuelles et nos sensations possibles s'accroît de toute façon et devient l'opposition du *moi* et du *non-moi* matériel. « Nous pouvons nous séparer nous-mêmes de certaines de nos sensations extérieures ou en être séparés par une autre cause. » Mais ces sensations venant à cesser, les possibilités qui y sont associées, et la possibilité de cette sensation elle-même, demeurent. Notre volonté ne peut les supprimer, notre absence ne les fait pas évanouir; elles ne sont pas à nous, elles ne sont rien de nous; elles sont l'objet, la chose, la cause, le monde qui est imaginé comme agissant, parce qu'il ne disparaît pas à notre gré, comme disparaît la sensation présente de la lumière, alors que nous fermons les yeux. Les yeux fermés, il reste la possibilité d'éprouver la sensation qui tout à l'heure était actuelle, et avec elle le groupe de sensations possibles auquel elle était associée. C'est cela même qu'il

ne nous est pas donné de supprimer, qui demeure pour nous l'objet visible, tangible, matériel. Ajoutez que les autres hommes et les animaux eux-mêmes ont ce même pouvoir de concevoir comme possibles des sensations déjà éprouvées. Mes sensations actuelles, celles qui sont présentes à ma conscience sont bien à moi, et nul ne les éprouve; mais elles sont possibles pour tout le monde. Personne ne touche la table où je m'appuie; mais tout le monde peut la toucher; elle est pour moi un groupe de sensations qui affecteraient tous les êtres doués des mêmes sens que moi. A ce titre elle est plus réelle que ma sensation actuelle, phénomène tout personnel, accidentel, passager, dépendant d'un rapprochement qui aurait pu ne pas se produire. Le monde des sensations possibles, existant pour tous les hommes, comme pour moi, existe donc hors de moi, c'est véritablement un monde extérieur. Ainsi, et pour conclure, le *non-moi* n'est pas un élément primitif de la connaissance, l'objet d'une intuition: il n'y a de primitif que nos sensations, et c'est avec elles que nous forçons le monde extérieur, et que nous concevons, sous le nom de matière, une substance qui existe indépendamment de nous, une force capable de nous modifier. « On peut définir la matière une possibilité permanente de sensations: si ensuite on me demande si je crois à l'existence de la matière, je demanderai à mon tour si l'on accepte cette définition. Si oui, je crois à la matière et toute l'école de Berkeley avec moi; sinon, je n'y crois pas; mais j'affirme avec sécurité que cette conception de la matière comprend tout ce que tout le monde entend par ce mot, hormis peut-être les philosophes et les théologiens. » Il n'y a là, suivant Stuart Mill, rien qui ressemble au scepticisme, rien qui soit en contradiction avec le bon sens pratique. Ceux qui souscrivent à cette sorte d'idéalisme, n'en agiront pas moins très-logiquement à la façon des autres hommes; ils se détourneront pour éviter les bornes et les fondrières; ils admettront l'*argumentum baculinum* du docteur Johnson, frappant le sol du bout de sa canne: car ils croient aux possibilités de sensations, et ces possibilités présentent le caractère de l'objectivité.

Cette explication de la connaissance sensible diffère peu, comme on le voit, de celle de Berkeley, et on se tromperait gravement en rangeant Stuart Mill dans la postérité de Hobbes ou de Locke. Si le dernier mot de ces philosophes et de leurs disciples est le matérialisme, la conclusion de Stuart Mill est au contraire un idéalisme absolu, quoique tout empirique. Le monde extérieur se résout en une infinité de groupes de sensations possibles, sorte de rêve ou tout au plus de souvenir d'un être qui lui-même, on va le voir bientôt, n'est que la série des sensations présentes; la nature que nous opposons à nous-mêmes est encore une partie de nous, que nous avons éliminée de notre être; sa permanence est celle de nos conceptions; sa force, notre impuissance à les modifier; son unité, celle de leurs rapports; ses lois, l'ordre de ces rapports. La sensation actuelle n'est pas elle-même le résultat du conflit entre deux forces; elle est une pure modification de la conscience; elle ne nous livre rien qui ne soit nous-mêmes; elle ne nous représente qu'elle-même, et ce que nous appelons son objet, c'est encore cette sensation associée à d'autres, enclassée dans le groupe où la mémoire l'a fixée. De ces deux mots, perpétuellement répétés dans cette analyse, sensations actuelles et sensations possibles, le premier désigne un simple état de conscience, le second la mémoire de plusieurs états successifs, et tous

deux expriment ce qu'il y a de réel dans le monde extérieur.

Aussi, les objections qu'on a de tout temps opposées à l'idéalisme se reproduisent avec sincérité sous la plume du philosophe, qui n'en ignore ni n'en évite aucune, et qui se croit de bonne foi capable de les résoudre sans sophisme. On lui représente d'abord que son explication n'a de valeur que si on suppose déjà dans l'esprit l'idée de l'extérieur, dont elle doit rendre compte. Comment pourrions-nous, sans cela, mettre des sensations hors de nous, les aliéner, ou, comme on le dit, les projeter au loin? Comment aurions-nous la notion des choses qui ne sont pas des sensations, si nous n'avions commerce qu'avec nos propres sensations? Les hommes pourraient-ils confondre avec cette permanence de la nature le mouvement passager de leurs impressions? Le philosophe répond que le fait est possible puisqu'il existe, et que si l'on veut se rendre compte sans préjugés de cette croyance universelle à l'existence du monde, on restera convaincu qu'elle se réduit à la conception des sensations possibles sous certaines conditions. Par exemple, nous tenons pour certain que la ville de Calcutta existe, qu'elle subsisterait encore si tous ses habitants disparaissaient, si elle n'était plus connue d'aucun être humain; mais nous croyons simplement qu'il existerait encore pour nous certaines possibilités de sensations qui seraient réalisées sous cette condition qu'on nous transporterait sur les bords de la Hoogly, et qui, par conséquent, sont subordonnées à d'autres sensations possibles. Il n'y a rien de plus dans l'intelligence des hommes et dans celle des philosophes qui n'ajoutent pas à l'observation des préjugés d'école. — Mais cette existence, dira-t-on, telle que nous l'attribuons aux choses matérielles, dépasse toutes les possibilités de sensation: si l'on y croit en vertu d'un préjugé, encore faut-il rendre compte de ce préjugé. Il s'explique, suivant Mill, par une loi générale de la connaissance. Connaître, c'est toujours distinguer; la conscience ne s'exerce que sur des différences, et nous ne pouvons concevoir une chose sans être forcés d'en imaginer une autre qui en diffère. Si nous faisons de toutes nos sensations actuelles et possibles comme une seule masse, nous serons contraints, pour penser à ce total de nos expériences, de former la notion de quelque chose qui en soit distinct; nous opposerons à la somme de ces phénomènes subjectifs, un objet qui en diffère, *à moi* qu'ils constituent, un *non-moi* imaginaire. Cette conception est purement négative; l'esprit la forme par suite d'une habitude ou peut-être d'un penchant irrésistible, que l'auteur se garde bien d'approfondir: car il serait conduit à avouer qu'il y a dans l'esprit des dispositions, des besoins innés, et toute sa doctrine tend à le nier. Il oublie aussi de nous dire pourquoi toutes les possibilités de sensations vont se confondre avec cette fiction d'un *non-moi*; et comment cette idée de la différence, qu'il invoque comme un expédient, peut s'entendre sans celle de l'identité. Il affirme seulement que cette chose qui est autre que nos sensations, est ce que les philosophes appellent la substance extérieure; qu'elle est en même temps la cause active: car nous ne pouvons comprendre un commencement absolu; chaque sensation est nécessairement précédée d'une autre, c'est-à-dire d'une cause particulière, et toutes réunies ne pouvant plus être rattachées à une sensation déterminée comme à leur origine, sont attribuées dans leur ensemble à une cause générale, que nulle expérience ne peut atteindre, et que nous appelons le monde

ou la matière. Il ne lui en faut pas davantage pour conclure avec assurance : « Si toutes ces considérations réunies n'expliquent pas complètement pourquoi nous concevons ces possibilités comme une classe d'entités indépendantes et substantielles, je ne sais pas quelle analyse psychologique pourrait avoir une valeur décisive. » Pourtant, et malgré cette sécurité affectée, il sent bien qu'il y a au moins l'apparence d'un sophisme à confondre l'idée de différence avec celle d'extériorité ; puisque deux phénomènes également subjectifs sont différents sans que pour cela nous soyons contraints d'en aliéner un, et de le projeter au dehors. Ses explications se multiplient, avec la diffusion qui lui est naturelle, sans devenir plus claires. Il répète que ces fameuses « possibilités », non-seulement ont le caractère de permanence, mais encore celui d'extériorité ; qu'elles subsistent pour d'autres êtres que pour nous, qu'elles sont en contraste avec nos sensations actuelles, que nous ne les emportons pas avec nous quand nous changeons de place ; qu'elles restent jusqu'à notre retour, qu'elles commencent et finissent sous des conditions avec lesquelles notre présence et notre absence n'ont en général rien à faire ; et que, par conséquent, « il est très-naturel que nous considérions les possibilités permanentes comme des existences génériquement distinctes de nos sensations, mais dont ces sensations sont les effets. » Il est difficile de mieux accuser la faiblesse du système en cherchant à la dissimuler. Toute la doctrine repose sur le contraste entre des sensations de deux genres ; en admettant la réalité du fait, on ne voit pas qu'il entraîne cette conséquence que de ces deux genres différents l'un sera nécessairement attribué à *moi*, et l'autre à l'extérieur. Il en pourrait être ainsi si déjà nous avions l'idée de quelque chose de différent de nous, et non pas seulement celle de la différence entre deux de nos états, si, en un mot, le contraste impliquait la distinction entre le sujet et l'objet. Sans cette condition, on ne voit pas pourquoi l'esprit sort de lui-même ; on ne comprend pas même comment il peut s'assurer qu'il y a d'autres esprits, bien que Mill atteste que leur existence est « susceptible de preuve ». Ces difficultés ne l'empêchent pas de résumer toute sa doctrine en ces deux affirmations empruntées à M. Fraser : 1° l'extériorité est pour notre expérience présente et fugitive notre propre expérience possible, passée et future. 2° Pour notre expérience consciente, l'extériorité c'est l'expérience contemporaine, ou passée, ou future des autres esprits. »

Quelles sont les facultés nécessaires pour la connaissance sensible telle qu'on vient d'en déterminer l'objet ? Toutes les opérations qui la procurent se réduisent à l'expérience et à l'association des idées, c'est-à-dire au pouvoir de recevoir des sensations et de les rattacher par souvenir ou par habitude les unes aux autres. Ces sensations surgissent en nous, on ne peut dire autrement, quoique au fond elles soient précisément ce « nous » en qui elles apparaissent ; elles s'y succèdent en un ordre régulier, quoi qu'il n'y ait ni raison ni nécessité dans cet ordre et qu'il ait pu être tout différent. De là des lois empiriques : 1° les idées des phénomènes semblables tendent à se présenter ensemble à l'esprit. 2° Quand des phénomènes ont été expérimentés ou conçus en contiguïté, leurs idées ont de la *tendance* à se reproduire ensemble, que cette contiguïté soit d'ailleurs celle de la simultanéité ou de la succession. L'antécédent rappelle le conséquent sans que le réciproque soit vraie. 3° La répétition confirme et accélère

les associations par contiguïté, et, quand il n'y a jamais eu séparation, l'association devient inséparable, ou indissoluble, jusqu'à nouvel ordre, jusqu'à ce qu'une nouvelle expérience, toujours possible, vienne la rompre. 4° Dans l'association inséparable, non-seulement les idées, mais les faits paraissent inséparables en réalité. Leur coexistence, révélée par expérience, nous semble perçue par intuition. Il y a là de véritables raisonnements, continuellement répétés et qui deviennent irrésistibles. C'est un fait que d'autres écoles ont mal connu, et qui leur a fait croire à une perception immédiate là où il y a des inférences compliquées. — Voilà les lois de l'association ; mais l'association elle-même que peut-elle être ? Est-ce une propriété inhérente aux faits, ou bien un pouvoir appartenant à l'esprit ? Quelle est la force qui unit les idées ? Où sont ces tendances dont on parle souvent, ces raisonnements qui prennent la forme de véritables intuitions ? La réponse ne peut être douteuse dans une doctrine qui ne reconnaît d'autre réalité que les faits, et, bien que Mill parle souvent de l'esprit, comme ceux qui le reconnaissent pour une force permanente, bien qu'il lui attribue même « un pouvoir d'expectation », nécessaire en vérité pour la conception des sensations possibles, mais peu compatible avec l'idée qu'il s'en fait, on va voir qu'en définitive il ne lui laisse pas plus de réalité qu'il n'en a accordé au monde extérieur, et que de l'idéalisme il passe, sans hésiter, au phénoménisme le plus radical.

Il semblerait pourtant que la théorie précédente dit servir de prémisses à un spiritualisme outré. Si les phénomènes de conscience sont les seules choses réelles, si les qualités des corps sont nos perceptions, si les corps sont des groupes de sensations possibles, et le monde extérieur l'ensemble de ces groupes, l'œuvre de l'esprit dans la construction de cet univers idéal paraît considérable, et ce n'est pas trop pour l'accomplir d'une force active et perpétuellement féconde, qui transforme les sensations en idées, se souvient, associe les souvenirs, étend aux faits les liens qu'elle a mis entre ses propres modifications, qui a le pouvoir d'attendre de nouvelles impressions, et de prévoir leur ordre futur. Il est difficile de proclamer plus hautement que sans cette cause interne la connaissance n'existe pas, que les impressions se dissipent, sans cohésion, sans unité, sans durée, sans signification. Mais Stuart Mill n'admet que l'expérience, et suivant lui, il n'y a nulle expérience possible d'une cause personnelle : la conscience de la sensation est la sensation même ; elle se fait et se défait sans cesse avec elle et s'épuise dans chaque phénomène. « Le *non-moi*, dit-il, n'a pas été dès le commencement dans la conscience, du moins il n'y a pas de raisons pour le croire ; le *moi* n'y est pas davantage. » La preuve est succincte et déjà plus qu'à moitié fournie ; il suffit de répéter, avec quelques corrections, les formules qui précèdent. Nous ne connaissons l'esprit qu'en nous le représentant par la succession de nos divers sentiments ; ce que nous appelons de ce nom c'est la suite de nos faits internes qui « se dévient comme un fil », non pas toutefois sans quelques interruptions, et auxquels nous attribuons dans leur ensemble une permanence que nul terme particulier de la série ne possède, mais qui s'étend à la série tout entière, abstraction faite de chacun de ces termes. Voilà la substance perpétuelle, la cause prétendue que nous appelons le *moi*, et que nous revêtons des attributs de l'unité et de l'identité. On peut dire de cette entité à peu près ce qu'on a affirmé de la ma-

tière : l'esprit n'est que la croyance en une possibilité permanente des états de conscience. « Je ne vois rien qui puisse empêcher de le considérer comme n'étant que la série de nos sensations (auxquelles il faut joindre à présent nos sentiments internes), de nos sensations telles qu'elles se présentent effectivement, en y ajoutant des possibilités infinies de sentir, qui demandent des conditions d'ordre contingent. » Ainsi s'achève l'unité du système : le monde extérieur n'est qu'un souvenir de certaines sensations, le *moi* n'est que la trame de ces phénomènes, et au dedans, comme au dehors, il n'y a d'autre réalité que des états de conscience, phénomènes de l'inconnu, ou plutôt rattachés à l'inconnu par une illusion de notre esprit.

Mais si mon esprit n'est qu'une chaîne de faits de conscience, à laquelle il faut ajouter des possibilités d'autres faits du même genre, qui ne sont pas réalisés, quelle preuve pouvons-nous avoir de l'existence de nos semblables ? La même, suivant Mill, que peuvent en fournir les partisans de l'intuition et du *moi* substantiel. Ne peut-il pas, en effet, y avoir d'autres « séries » que celles dont j'ai conscience, aussi réelles que la mienne ? N'ai-je pas pour m'en convaincre des signes irrécusables ? Manque-t-on de raisons sérieuses pour « ramener tous les êtres humains, considérés comme des phénomènes, sous les mêmes lois qui forment d'après mon expérience la vraie théorie de ma propre existence ? » Nos semblables ont un corps comme nous-mêmes ; mon corps est un groupe de sensations qui se rattache d'une façon particulière à toutes mes sensations ; il est toujours présent, comme une condition nécessaire pour qu'elles se produisent, et il faut qu'il s'y manifeste quelque changement pour que les autres groupes « deviennent capables de convertir leur possibilité en actualité. » Hors de moi, il y a d'autres groupes tout pareils, mais qui se trouvent modifiés sans que j'en éprouve la sensation ; puisque cette sensation n'arrive pas à ma conscience, j'en conclus qu'il y a des consciences hors de moi, et de la mienne. Les spiritualistes ne procèdent pas autrement. De ce que je suis une substance spirituelle, j'infère, disent-ils, qu'il y en a d'autres semblables à moi. De même, de ce que je suis une série de faits de conscience, j'infère qu'il y en a d'autres, et pour les mêmes motifs. Le postulat est le même des deux côtés. N'en déplaise à Mill, il y a ici quelque différence entre lui et les spiritualistes : ceux-ci peuvent parler d'une substance qui soit leur propre personne ; mais on ne le comprend guère quand il dit : *ma* série, et l'on ne voit pas comment des faits peuvent s'approprier d'autres faits et employer des adjectifs possessifs.

Sa théorie n'implique pas l'égoïsme, ni le scepticisme à l'égard de l'existence de nos semblables ; du moins Mill l'affirme et par conséquent le croit. Il est convaincu qu'elle se concilie aussi parfaitement avec la croyance en l'existence de Dieu, et en l'immortalité de l'âme. Rien ne s'oppose à ce que l'esprit de Dieu soit, comme celui de l'homme, « la série des pensées et des sentiments divins, se déroulant dans l'éternité. » Tous les attributs que la religion et la philosophie reconnaissent à l'essence divine peuvent être appliqués à cette série, qu'on peut dire éternelle, immuable, infinie, voire même créatrice et providence. Mill omet de nous avertir qu'on ne pourrait peut-être pas aussi facilement lui accorder l'immuabilité, ou l'unité ; et il ne fait pas beaucoup d'efforts pour prouver que ce Dieu « se déroulant dans l'éternité » ressemble à celui des chrétiens, et non pas à ce Dieu du panthéisme soumis à un

progrès sans fin, à un développement éternel, et toujours en voie de se former, sans jamais être en possession de l'être. Car il semble que si ses pensées et ses sentiments constituent une série, ils se succèdent, ou que s'ils sont tous ensemble et simultanés ils ne peuvent constituer une série. Il ne réussit pas mieux à convaincre ceux qui donnent un sens sérieux à leur croyance en la survivance de l'âme. « Quant à l'immortalité, dit-il, il est aussi aisé de concevoir qu'une succession de sentiments, une chaîne de faits puisse se prolonger éternellement que de concevoir qu'une substance continue toujours à exister. » On n'y perdra que la preuve métaphysique, ce qui n'est pas, à son avis, un grand dommage. On y perd tout, dirons-nous, si la personnalité ne subsiste pas ; il nous importe peu qu'une chaîne de faits puisse se prolonger indéfiniment, si ces faits ne sont pas saisis et rattachés à une même cause par une même conscience. Un système qui rend inexplicable la personnalité ici-bas, nous en peut-il garantir la persistance après la mort ?

Entre toutes les difficultés que soulève cette doctrine, qui du moins ne devrait pas, à force de subtilités, se présenter comme conforme aux croyances vulgaires, il n'en est pas, en effet, de plus redoutable que celle qu'on énonce en écrivant ce mot : la conscience. Mill a beau répéter que ces séries de sentiments sont isolées, que pour chaque individu les phénomènes qui se succèdent sont bien les *siens* ; il ne peut expliquer comment ils deviennent nôtres. Il ne suffit pas de dire que la conscience leur est inhérente ; cette conscience ne se défait pas de l'un à l'autre, elle subsiste et rattache le passé au présent, et le présent à l'avenir ; elle implique un acte d'appropriation définitive, qui donne un sens à ces termes de *mien* et de *tien*, que l'auteur emploie, comme tout le monde, et qui sont à chaque fois qu'il les écrit une protestation contre sa doctrine. Cet esprit sincère, malgré son inflexibilité dogmatique, a parfois le sentiment de cette difficulté. Il désespère de rendre compte, non pas de la conscience, mais de la mémoire et de la prévision, comme si la première n'était pas la condition des deux autres. « Si nous regardons, dit-il, l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même, comme passée et à venir, et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou *moi* est autre chose que des séries de sentiments ou de possibilités de sentiments, ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître soi-même en tant que série. » C'est peut-être plus qu'un paradoxe, une vraie contradiction. Il comprend sans doute que le *moi*, tel qu'il le définit, est dans ce fait même de la formation des séries, et que des faits isolés ne se rangeront pas sous cette forme, si personne ne prend soin de les rattacher. On peut toujours lui faire cette objection : Ouvrez faits restent séparés, comme il convient à des faits, et alors vous n'expliquez rien de la nature humaine ; ou bien ils forment sans solution de continuité un seul acte, un tout sans intermission, et alors il ne faut pas les appeler une série de phénomènes, ni méconnaître le pouvoir qui les réunit, et l'être en qui ils sont réunis. Mais plutôt que de se rendre, il invoque « l'inexplicabilité finale », il répète que c'est là « un fait ultime ». Certes, il est d'un esprit philosophique de s'arrêter à l'inexplicable ; mais non pas de se résigner à la contradiction. L'auteur est mieux inspiré quand il fait cet aveu : « Je ne prétends pas avoir rendu suffisamment compte de la

croissance à l'esprit. » Il se rapproche encore davantage de la vérité quand il reconnaît, tardivement, et non sans une sorte de tristesse, qu'on ne peut rien expliquer dans la vie intérieure sans l'idée d'une force active.

« Nous ne connaissons, dit Stuart Mill, de la matière que les sensations qu'elle nous cause et l'ordre dans lequel ces sensations apparaissent, et la substance esprit est le récipient inconnu des sensations dont la substance corps est la cause inconnue. » Pour maintenir ce principe il faut prouver qu'il n'y a dans l'âme rien d'inné, ni lois primordiales de l'intelligence, ni spontanéité libre, ni même penchants naturels. Elle n'est pas même, suivant l'expression de l'école, une table rase; il n'y a en elle que des caractères qui ne sont écrits sur rien, et ce sont eux-mêmes qui la constituent, au fur et à mesure qu'ils apparaissent. L'association des idées suffira à tout expliquer.

D'abord ces prétendus principes de la raison, dans lesquels les uns croient découvrir les lois de l'esprit, les formes essentielles de sa constitution, et les autres une intuition rationnelle d'un ordre de réalités métaphysiques, ne sont que des généralisations de l'expérience, dont le logicien, mieux encore que le psychologue, peut rendre compte. Prenons pour exemple le principe de causalité. Il y a, comme on l'a vu, des faits qui succèdent toujours à d'autres, et qui sont « d'invariables conséquents » comme ceux-ci sont « d'invariables antécédents ». L'expérience nous montre sans cesse cette relation, et nous la résumons en cette loi générale, que chaque conséquent est lié de cette manière avec quelque antécédent, ou plutôt avec quelques groupes d'antécédents, dont très-souvent un seul, et de préférence le dernier, reçoit assez arbitrairement le nom de cause, les autres conservant simplement le nom de conditions. Cette loi universelle n'a jamais eu d'exception constatée ni pour l'individu, ni pour l'humanité tout entière; nous ajoutons qu'elle n'en aura jamais tant que durera la constitution actuelle des choses. Témoins assidus d'un grand nombre d'uniformités partielles, nous en dégageons par généralisation cette uniformité générale, qui subsiste dans tous les cas possibles, et qui est tout à fait inconditionnelle, c'est-à-dire qu'elle devra se maintenir, quelle que soit la supposition que l'on puisse faire. La causalité est donc une séquence invariable et quelque chose de plus. Le jour suit invariablement la nuit, et l'on oppose souvent cet exemple à cette théorie: mais la nuit n'est pas pour cela la cause du jour, parce que le retour régulier de l'une et de l'autre dépend d'une condition, le lever et le coucher du soleil, qui est, à vrai parler, la cause de cette alternative. On comprend que si deux phénomènes sont toujours perçus sous ce rapport, et dans une uniformité inconditionnelle, il se formera une association particulière; et bientôt dégageant des faits ce seul rapport, à savoir qu'ils se succèdent de cette façon, on formera une association plus universelle, celle d'un antécédent quelconque avec un conséquent. La somme de toutes les expériences et de toutes les associations est donc cette loi des lois: rien ne se fait qui n'ait été précédé de quelque chose, ou il n'y a pas de fait qui n'ait une cause. Cette vérité, qui est le résultat et à la fois le principe de l'induction, les philosophes rationalistes l'appellent nécessaire, comme tant d'autres, et l'on peut lui conserver ce nom. Le nécessaire, comme le dit Kant, est ce dont la négation est impossible. Or, quand deux idées ont été trouvées toujours unies, non pas dans un nombre considérable d'expériences, mais

dans toutes les expériences possibles, cette union, qui se cimente dans notre esprit par toutes les impressions reçues, et qui n'est démentie dans aucun cas, devient pour lui tout à fait nécessaire, c'est-à-dire qu'il ne peut la nier. Il lui arrive de prendre cette nécessité acquise, et peu à peu formée, pour une loi toute primitive de l'intelligence, ou pour une loi primordiale des choses; mais l'analyse n'y découvre que l'impossibilité acquise de séparer des idées « et c'est là tout le sentiment de nécessité que l'esprit peut concevoir ». On dit encore que cette vérité, comme tous les principes, est universelle: c'est vrai en ce sens que la même expérience est faite par tous les hommes, en tous les temps et en tous les lieux, et que l'association est rendue inséparable par les mêmes raisons. Mais cette universalité purement subjective ne signifie pas que l'expérience ne puisse jamais démentir la loi de causalité. Nous ne pouvons sans doute comprendre facilement un ordre de choses où les faits n'auraient pas de causes; notre esprit, façonné à l'image des choses qu'il perçoit, a peine à se faire violence à ce point. Pourtant, avec beaucoup d'efforts, une personne habituée à l'abstraction et à l'analyse finirait, à force de volonté, par concevoir « que dans les nombreux firmaments dont l'astronomie sidérale compose l'univers, il se peut produire une succession d'événements fortuits et n'obéissant à aucune loi déterminée, et, de fait, il n'y a ni dans l'expérience, ni dans la nature de notre esprit aucune raison suffisante, ni même aucune raison quelconque de croire qu'il n'en soit pas ainsi quelque part. » Il peut y avoir un monde sans causes, sans lois, un monde où la morale et la géométrie soient tout autres qu'ici-bas, un monde enfin où deux et deux fassent cinq. Les rapports que nous établissons entre nos idées ne lient pas les faits; ils ne sont déterminés par aucune raison intrinsèque; ils sont eux-mêmes des faits qui pourraient être tout autres. Il n'y a pas même de proposition dont on puisse dire que toute intelligence humaine doit irrévocablement la croire. Nombre d'affirmations qui ont eu ce crédit l'ont perdu; ce sont des habitudes qu'on a prises et qu'on pourrait perdre. Rien n'est préformé dans l'esprit; c'est l'extérieur qui façonne l'esprit, et cet extérieur lui-même n'est qu'un amoncellement de faits dont la constance n'a d'autre garantie que l'expérience. Une proposition n'est pas définitivement vraie parce qu'il est impossible d'en concevoir actuellement la négation. Bref, il n'y a nulle nécessité dans l'esprit ni dans les choses, et toute la réalité se ramène à une succession d'impressions, précédées à l'infini d'autres impressions, sans qu'il soit même certain qu'il n'y ait pas d'autres intelligences étrangères à ces idées d'avant et d'après.

Cette analyse peut s'appliquer en se modifiant légèrement à toutes les conceptions prétendues rationnelles, à tous les axiomes qui sont les fondements des sciences. Ainsi s'explique l'infinité apparente du temps et de l'espace, qui résulte d'une association inséparable. Jamais en effet nous ne percevons un corps sans qu'il y ait au delà d'autres corps, ni un instant du temps, qu'il ne soit suivi d'autres instants. Quand nous pensons à une étendue, il y aura toujours dans notre esprit l'idée d'une étendue au delà; quand nous imaginons une durée, il y aura pour nous l'idée d'un avant et d'un après. Voilà ce qu'on appelle dans d'autres écoles l'infinité du temps et de l'espace. Sans doute nous sommes incapables de fixer une limite à l'espace; mais cette incapacité est produite par l'observation répétée de la réalité. « L'idée d'un objet ou d'une partie de l'espace s'associe insé-

parallemment à l'idée d'un nouvel espace au delà. Chaque instant de notre vie ne peut que river cette association, et nous n'avons jamais rêvé une seule expérience tendant à la rompre. Sous les conditions actuelles de cette existence, cette association est indissoluble. » Mais cela ne tient pas à la constitution originelle de notre esprit; nous pouvons supposer que sous d'autres conditions d'existence il nous serait possible de nous transporter « au bout de l'espace ». (De même, le temps se résout en la succession, et ses éléments primitifs sont seulement avant et après, « lesquels, puisque la connaissance des contraires est une seule et même connaissance, impliquent la notion de ni avant ni après, c'est-à-dire du simultané ». Pourtant Mill convient que cette explication laisse à désirer et finit par dire : « je n'ai jamais prétendu rendre compte du temps par l'association. »

Il en est de même pour les axiomes de la géométrie, de l'arithmétique et en général de toutes les sciences mathématiques. Leur évidence repose sur l'expérience dont ils ne sont que des généralisations. Soit cet axiome : Deux lignes droites ne peuvent enfermer un espace, ou, ce qui revient au même, deux lignes droites qui se sont rencontrées une fois ne peuvent plus se rencontrer. C'est là une vérité d'induction résultant du témoignage de nos sens. Personne ne conteste en effet que cette proposition ne nous soit d'abord suggérée par l'observation; et encore moins qu'elle ne soit confirmée par l'expérience. Mais pourquoi en attribuer l'origine à une intuition *a priori*, ou à une loi constitutive de la raison? Cette certitude précède-t-elle chez l'enfant toute observation? et si l'expérience peut la contrôler, ne suffit-elle pas à la faire naître? On prétend que cette expérience est inutile, qu'il suffit d'avoir l'idée d'une ligne droite pour affirmer cet axiome, et qu'enfin on ne peut percevoir le fait, puisqu'on ne peut suivre du regard les deux lignes prolongées à l'infini. Mais Stuart Mill répond que les formes géométriques ont la propriété d'être figurées par l'imagination avec une clarté et une précision égales à celles de la réalité. Nous les traçons mentalement aussi bien que sur le tableau; nous pouvons les prolonger à l'infini par la pensée, nous transporter à n'importe quel point, les imaginer toujours, et toujours apercevoir qu'elles ne peuvent enclore un espace. Cette conclusion restera toujours une induction, et si nous ne pouvons concevoir le contraire, à savoir que deux lignes droites enferment un espace, ou qu'un carré soit rond, cette impossibilité s'explique par une expérience ancienne et répétée qui a fait contracter à l'esprit une habitude définitive. Il n'y a donc rien d'inné dans l'esprit, et l'association inséparable est le fait que les psychologues ont désigné sous le nom de raison. Il en résulte que toutes les sciences à leur origine sont inductives; la géométrie est une science physique, l'arithmétique se fonde sur quelques propositions générales qui résument des expériences multiples; la morale n'est qu'un art. Les sciences ne prennent la forme déductive que tardivement.

Mais, dira-t-on, le raisonnement ne suppose-t-il pas des principes, des vérités générales qui ne soient pas son œuvre, et comme on le dit dans l'école de Kant, des vérités synthétiques *a priori*? Le syllogisme ne consiste-t-il pas à passer d'une proposition universelle à une proposition particulière? Mill soutient que l'esprit ne raisonne que du particulier au particulier. Les propositions générales ne sont pas les preuves des propositions particulières, elles ne

sont que des sortes de résumés où s'enregistrent les résultats de l'expérience. Ainsi nous ne pouvons conclure sans un véritable cercle que tel homme mourra parce que tous les hommes sont mortels. Il y aurait là un sophisme, puisque la conclusion doit être vraie pour que la majeure soit certaine; mais de quelques cas observés nous inférons la mortalité de tous les hommes. Cette proposition générale est comme un memento qui nous rappelle dans leur ensemble les faits particuliers, qui restent les preuves décisives de la conclusion. L'induction seule est donc instructive.

Il n'y a donc rien d'inné dans l'intelligence. L'association qui rend compte de tous les jugements *a priori*, peut dispenser aussi d'attribuer à l'âme des penchants innés, qui ne sont en réalité que des habitudes acquises; elle explique de même l'illusion qui nous fait imaginer en nous une volonté libre. La volonté n'est pas plus cause de nos actes, que le froid de la glace, ou l'étincelle de l'explosion. Il y a là, comme partout, un antécédent, l'état de l'esprit, un conséquent, le mouvement produit. Tous les deux sont des faits de conscience, et par suite sont incontestables; mais leur lien, ce mystérieux rapport qu'on établit entre le premier qui serait la cause et le second qui serait l'effet, la conscience ne l'a jamais découvert. Et comment aurait-on conscience de ce qui peut être, de ce qui n'est pas encore, d'une résolution qui n'est pas prise? Ce que nous savons de source certaine c'est que la volition précède et que l'effet suit, conformément à la loi universelle de la causalité. Il y a même entre le premier fait et le second une solution de continuité, toute une série d'intermédiaires tout à fait inconnus. La connexion causale nous échappe donc fatalement, et nous ne tenons que les deux bouts de la chaîne. Chaque volition a ses antécédents à son tour, à savoir des états de l'esprit, des motifs qui, s'ils étaient connus, permettraient de prévoir les actions des hommes avec la même certitude que les événements du monde extérieur. Ces actions sont-elles donc fatales? Le mot de nécessité répugne à Stuart Mill; mais peut-être il admet la chose qu'il désigne. Il ne voudrait pas être rangé parmi les fatalistes, quoiqu'il ait cherché à détruire toutes les preuves de la liberté. Aussi y a-t-il un peu d'hésitation dans ses idées. Deux phénomènes qui se suivent, dit-il à peu près, ne sont pas pour cela deux phénomènes liés par une nécessité irrésistible. Si je cesse de manger, il est nécessaire que je meure plus ou moins vite; si je prends du poison, il n'est pas nécessaire que je périsse, car je puis recourir à temps à un antidote. La relation entre les motifs et la volonté doit être assimilée à ce dernier exemple et non pas au premier. Sans doute il n'y a pas de volition sans motif, c'est-à-dire sans antécédent, et là comme ailleurs se retrouve l'uniformité de succession; mais cette uniformité n'est pas irrésistible. L'homme, sans pouvoir rompre la chaîne, peut substituer un motif à un autre. « Il possède la faculté de coopérer à la formation de son caractère. » Il n'en faut pas davantage pour expliquer la responsabilité et justifier le droit de punir. Libre ou non, l'homme peut être bon ou méchant. S'il est méchant malgré lui, il n'en est pas moins haïssable, digne de réprobation, et justement soumis à une contrainte qui l'empêchera de nuire. La société use du clément et pour se défendre et pour substituer aux motifs, qui pervertissent une volonté, d'autres motifs qui souvent la ramènent à un meilleur état moral. Ainsi Stuart Mill donne à la fois des

éloges à la doctrine du libre arbitre « qui donne à ses partisans un sentiment pratique beaucoup plus approchant de la vérité que ne le font les nécessairement, et des gages au déterminisme. » Il semble proscrire la liberté et la ramener en attribuant à l'homme le pouvoir de faire son caractère. Mais il ne semble pas avoir pesé toutes les conséquences de cette heureuse concession, et souvent il n'en tient pas compte. Il cherche seulement comment la raison peut réagir contre la fatalité des causes qui nous modifient. Nous ne pouvons pas, suivant lui, nous modifier nous-mêmes directement, mais les circonstances qui favorisent nos passions. Théorie contradictoire, quoique le conseil de morale soit excellent.

Un philosophe qui s'est évertué à refuser à l'âme toute énergie native, ne peut considérer la société comme une institution de la nature, ni la regarder comme soumise à des lois qu'elle n'a point faites et qu'elle ne peut défaire. Il croit que la raison peut se donner libre carrière dans l'organisation de l'humanité, et qu'après avoir passé par les époques théocratique et métaphysique la civilisation atteint déjà, comme l'a dit A. Comte, le seuil d'une ère positive. Il attend la nouvelle croyance qui doit réunir les générations futures dans une même foi. Aux inductions hâsardées, aux spéculations mathématiques dont son père lui a transmis le goût, il mêle parfois les espérances presque mystiques d'un enthousiaste. Ses idées sur l'indépendance de la femme, inspirées par des sentiments personnels, trahissent des vues un peu courtes, une grande hardiesse dans le raisonnement, l'habitude de s'en tenir aux comparaisons abstraites, et le dédain des rapports institués par la nature. Comme il pousse l'analyse à outrance, et s'appuie sur des faits isolés dont il n'a pas achevé la synthèse, on le voit tour à tour exalter la liberté individuelle, et appeler de tous ses vœux la communauté socialiste. Son aversion raisonnée contre les principes lui porte malheur, et son expérience, qui n'est pas gouvernée par une idée morale, lui montre le changement comme incessant, et comme toujours possible. Quand il aborde l'économie politique, il prodigue encore des idées justes et profondes, mêlées à des erreurs singulières. Il élargit le domaine de la science en y faisant entrer non-seulement la théorie de la production des richesses, mais encore celle de la répartition considérée dans ses conséquences sociales. Après s'être tenu sur ce terrain scientifique, et avoir éclairci un certain nombre de questions, il se livre à son imagination, et s'abandonne à des rêveries humanitaires. C'est ainsi qu'il condamne la propriété au nom des avantages de la production et des intérêts des salariés. Quant au problème du droit, c'est-à-dire des rapports fondés sur la nature humaine, il l'ignore ou le néglige, pour rester conséquent avec sa psychologie.

On peut consulter sur Stuart Mill : Ribot, *la Psychologie anglaise*, Paris, 1870; — Taine, *le Positivisme anglais*, Paris, 1864; — P. Janet, *Mill et Hamilton*, *Revue des Deux-Mondes*, octobre 1869; — C. de Rémusat, *Revue des Deux-Mondes*, juillet 1859; — Laugel, *les Confessions de Stuart Mill*, *Revue des Deux-Mondes*, décembre 1873; — R. Millet, *J. Stuart Mill*, *Revue politique et littéraire*, janvier 1874; — Lachelier, *du Fondement de l'induction*, Paris, 1871. E. C.

MILTON (Jean), né à Londres en 1608, mort en 1674, le chantre du *Paradis perdu*, s'était beaucoup occupé de philosophie dans sa jeunesse, à l'université de Cambridge et en Italie. Dans sa vieillesse, aveugle et malheureux, il revint aux

études philosophiques. L'année qui précéda sa mort, il publia une logique nouvelle d'après la méthode de Ramus, *Artis logicæ plenior institutio, ad Petri Rami methodum concinnata* (in-12, Londres, 1672).

Dans ce livre, qui fit sensation en Angleterre, où Ramus comptait encore de nombreux partisans, Milton combat ceux qui méprisaient la logique, ou qui la déclaraient inutile. A Bacon il oppose le célèbre Philippe Sidney, grand admirateur de Ramus. Il combat aussi les écoles où l'on mêlait la logique à la physique et à la morale, comme si elle ne formait pas une étude distincte. Il s'élève surtout contre certains théologiens qui allaient jusqu'à ranger parmi les questions de logique les doctrines sur Dieu, sur la Trinité, sur les sacrements. S'il préfère Ramus à Aristote, c'est qu'il trouve ses enseignements plus simples, plus conformes aux besoins de la raison et des sciences.

La logique est, selon Milton, le premier des arts : car la matière ou l'objet d'un art consiste en une série de préceptes. Or, c'est la logique qui nous apprend quels doivent être ces préceptes. Ils sont de trois sortes : la définition, la distribution et la déduction. En logique comme en peinture, il y a un original qu'on cherche à imiter ou à reproduire. Il est donc permis de distinguer deux sortes de logique : l'une naturelle, qui n'est pas autre chose que la raison même dont Dieu a pourvu l'esprit humain, *facultas ipsa rationis in mente hominis*; l'autre artificielle, qui se règle sur la première. Mais, naturelle ou artificielle, la logique a quatre auxiliaires : les sens, l'observation, l'induction et l'expérience.

La forme d'un art ne consiste pas tant dans la disposition des préceptes que dans l'indication de la fin, de l'utilité qu'il doit rechercher. Ainsi la forme, la fin de la logique consiste à bien dissenter; son but est la prescription de ce qui est profitable à la vie, du bien : d'où dérive la nécessité d'unir l'exercice à la méthode. Cet exercice est ou analyse, ou *genèse*. L'analyse sert à ramener les exemples à leurs principes, les détails à leur règle. La genèse a lieu quand on produit ou compose suivant les préceptes de l'art.

Les arts, considérés en général, sont ou généraux ou particuliers. Ils sont généraux, lorsque leur matière est générale; or, la matière générale des arts est ou la raison, ou la parole : la raison cultivée donne naissance à la logique, la parole observée donne lieu à la grammaire et à la rhétorique. Ils sont particuliers, quand leur matière est particulière, c'est-à-dire quand elle se rapporte soit à la nature, soit à la société : rapportée à la nature, elle engendre la philosophie naturelle; rapportée à la société, elle engendre la philosophie morale.

Si la logique n'est autre chose que l'art de raisonner, et si pour raisonner il faut trouver de bonnes raisons et les bien disposer, la logique se compose de deux parties, l'*invention* et la *disposition*. De là deux livres dans l'ouvrage de Milton. Dans le premier, Milton enseigne à former des arguments, en montrant quels sont leurs éléments, leur objet, leur matière et leur forme. Dans le second, il apprend à disposer les arguments. « L'invention, dit l'auteur, est à la disposition ce que l'étymologie est à la syntaxe. » Le dernier chapitre n'est pas le moins intéressant : il traite de la méthode. La méthode, en général, c'est la disposition régulière de différentes propositions homogènes, c'est-à-dire de propositions appartenant à la même classe d'idées et relatives à la même fin. Elle réside aussi dans l'art de passer

de l'universel au particulier, de ce qui précède et de ce qui est parfaitement connu à ce qui suit et à ce qui est encore ignoré. Appliquée à inventer, la méthode s'appelle synthèse; appliquée à exposer, elle se nomme analyse. « Les auteurs modernes, ajoute Milton, ont interverti l'ordre de ces dénominations et de ces définitions. »

Quelque jugement que l'on porte sur cet ouvrage, on est forcé de reconnaître qu'il se distingue par un avantage auquel l'école de Ramus a, d'ailleurs, toujours attaché un grand prix : l'heureux choix des citations, une grande abondance d'exemples tirés avec goût des poètes et des prosateurs classiques. C. Bs.

MINEUR, MINEURE, voy. SYLLOGISME.

MIRABAUD (Jean-Baptiste de), qu'il ne faut pas confondre avec les deux Mirabeau, naquit à Paris en 1675, et embrassa de bonne heure la profession des armes : mais, se sentant plus de vocation pour les lettres, et cette prédilection ayant encore été augmentée en lui par le commerce de La Fontaine, il entra, pour s'y livrer avec plus de liberté, dans la congrégation de l'Oratoire. Il n'y était pas depuis longtemps qu'il en sortit comme secrétaire des commandements de la duchesse d'Orléans et précepteur de ses filles. Quelques années plus tard, le succès qu'obtint sa traduction de la *Jérusalem délivrée* (2 vol. in-12, Paris, 1724) lui ouvrit les portes de l'Académie française, et en 1742 cette compagnie le nomma son secrétaire perpétuel, à la place de l'abbé Hauteville. Il mourut à Paris le 24 juin 1760. Outre la traduction de la *Jérusalem délivrée* et celle du *Roland furieux* (4 vol. in-12, Paris, 1758) qui forment avec l'*Alphabet de la sée gracieuse* (in-12, ib., 1734) ses œuvres littéraires, Mirabaud a laissé deux ouvrages de philosophie inspirés par l'esprit de son temps, et publiés par Dumarsais. L'un est intitulé : *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme*, (il a été inséré dans les *Nouvelles libertés de penser*, in-12, Amsterdam, 1743, et dans le *Recueil philosophique* de Nageon, 2 vol. in-12, Londres, 1779), et l'autre : *le Monde, son origine et son antiquité* (in-8, Londres, c'est-à-dire Amsterdam, 1751). C'est un fait aujourd'hui parfaitement reconnu que Mirabaud n'est pas l'auteur du *Système de la nature*, qui lui a été longtemps attribué; mais Nageon (*Encyclopédie méthodique*, Philosophie ancienne et moderne, t. III) assure avoir eu entre les mains un autre écrit de Mirabaud, ayant pour titre : *Des lois du monde physique et du monde moral*, et dont le sujet comme les principes auraient été les mêmes que ceux du triste manifeste de la société d'Holbach. Cet écrit n'ayant jamais vu le jour, nous nous bornerons à caractériser sommairement ceux dont Dumarsais a été l'éditeur.

Dans le premier, Mirabaud s'attache d'abord à démontrer que les anciens n'ont eu aucune idée de la spiritualité de l'âme et que son immortalité a trouvé parmi eux beaucoup de sceptiques et d'incrédules. Passant ensuite aux modernes, il examine les preuves sur lesquelles ils fondent ces deux croyances et s'efforce de les ruiner, l'une après l'autre, par les objections ordinaires du matérialisme. La seule chose qui soit à remarquer dans cette dissertation, c'est la tentative faite par l'auteur pour placer ses opinions sous le patronage de Descartes, c'est-à-dire du plus ferme représentant du spiritualisme. Parce que Descartes a dit, avec beaucoup de bon sens, que sur l'état de l'âme, après qu'elle a quitté le corps, nous ne pouvons faire que des conjectures, Mirabaud conclut qu'il refusait à la raison la faculté d'établir le dogme de l'immortalité.

Dans son second ouvrage, *le Monde, son origine et son antiquité*, Mirabaud se propose une tâche beaucoup plus vaste, où reparaissent, avec un caractère systématique, ses considérations sur la nature et la fin de l'âme. Il entreprend d'exposer successivement les opinions des anciens sur les questions suivantes : 1° Le système général du monde; 2° son origine; 3° sa fin; 4° les révolutions particulières de la terre; 5° l'origine, la nature et la fin de l'homme. Mais l'on s'aperçoit immédiatement que l'histoire n'est ici que le moyen ou le prétexte, et que le véritable but de ce livre est de ruiner tout ensemble le spiritualisme et le christianisme, la religion naturelle et la foi qui invoque le témoignage des Écritures. Voici, en effet, les conclusions où aboutissent les recherches de Mirabaud sur les différentes questions que nous venons d'énumérer. L'immense majorité des philosophes et des sages de l'antiquité regardaient le monde comme éternel, non-seulement dans sa substance, mais dans sa forme, c'est-à-dire dans l'organisation qu'il présente à nos yeux et dans les lois qui le gouvernent. Il n'y a qu'un très-petit nombre d'esprits chimériques et isolés, tels que Platon et Anaxagore, qui aient fait remonter à une cause intelligente l'ordre et le mouvement qui règnent dans son sein. Quant au dogme de la création *ex nihilo*, aucun peuple ancien ne l'a connu, pas même les Juifs : car la Bible ne dit pas que le monde ait été fait de rien; elle parle d'un chaos d'où sont sortis tous les éléments par une force inhérente à la matière. Cette force aveugle est l'esprit qui plane sur la face des eaux. Le monde n'est pas plus destiné à rentrer dans le néant qu'il n'en est sorti. L'idée de la fin du monde était particulière à la Syrie et à la Phénicie, d'où elle a passé plus tard aux stoïciens et aux Juifs, mais elle ne s'appliquait qu'à une révolution astronomique et nullement à une destruction absolue. Le terme de cette révolution variait suivant l'opinion qu'on avait sur la constitution et l'origine du monde. Chez les Juifs, elle devait s'accomplir au bout de six mille ans, c'est-à-dire après une période sabbatique, comme celle que nous représentent les six jours de la création. Passant du monde en général à notre globe en particulier, Mirabaud établit que les bouleversements et les révolutions auxquels il est soumis ont pris dans l'imagination de tous les peuples anciens des proportions exagérées et un caractère surnaturel. D'après ce principe, l'embarquement de Phaëton est placé sur la même ligne que la submersion de Sodome et de Gomorre; le déluge de Noé n'est pas plus extraordinaire que celui de Deucalion. Arrivant enfin à l'homme, Mirabaud oppose à l'opinion spiritualiste et chrétienne les systèmes de l'antiquité interprétés à sa façon. Parmi les anciens, les uns ne reconnaissent à l'homme que des facultés semblables et même inférieures à celles des animaux; les autres, ceux qui lui accordaient une âme immortelle, croyaient à la métempsychose, qui suppose implicitement le même avantage chez les bêtes. Du reste, il soutient, comme dans son premier ouvrage, que les anciens n'avaient aucune idée d'une substance spirituelle. Platon, le seul philosophe spiritualiste de l'antiquité, aurait contondu, d'après lui, l'âme avec la pensée, et aurait considéré la pensée humaine comme une portion de la pensée divine, comme notre corps est une portion de la matière éternelle. Les Pères mêmes de l'Église sont loin d'être d'accord sur ce point. Tertullien, Arnobe, Taticn regardaient l'âme comme un principe matériel, et l'Église tout entière, en consacrant le dogme de la ré-

surrection des corps, nous montre que la distinction absolue de l'esprit et de la matière n'a jamais passé dans son sein pour un article de foi. Mirabaud va encore plus loin : il prétend que le spiritualisme de nos jours aurait passé pour une hérésie dans les premiers siècles du christianisme.

Outre les écrits que nous venons de citer, Mirabaud a laissé ces deux dissertations qu'on a publiées après sa mort : *Opinions des anciens sur les Juifs*; — *Réflexions importantes sur l'Évangile* (un seul volume in-12, Amsterdam, 1769). On peut s'en faire une idée par ce que nous venons de dire et la bonne opinion qu'en avait Naigeon (t. III de son *Recueil de philosophie ancienne*). On peut consulter sur Mirabaud la notice que lui a consacrée d'Alembert dans le tome I de *l'Histoire des membres de l'Académie française*.

MIRANDOLE (Jean Pico, comte de la), prince de la Concorde, né en 1463, élevé dans la maison paternelle avec beaucoup de soin, et destiné par sa mère à l'Église, apprit d'abord le droit canon sous les professeurs de Bologne, et se laissa bientôt entraîner dans les études générales de la renaissance par les hommes célèbres de son temps, surtout par Marsile Ficin, qui le traita toujours comme son fils. La philosophie, encore engagée dans la théologie scolastique, le mena à celle-ci, et il les étudia ensemble sous quelques-uns des maîtres les plus renommés des Académies d'Italie et de France. Il visita ces écoles en théologien et en philosophe encore *imberbe*, dit son neveu François. Après avoir pris connaissance de tout le savoir de son temps, y compris la méthode de Lulle, qu'il employa pour des disputes de parade, il en sentit si vivement le vide, qu'il résolut et se flatta, trop légèrement, de le combler, en fournissant une doctrine forte et positive aux partis qui se disputaient les intelligences. Ce qui, suivant lui, faisait la faiblesse et entretenait les disputes des scolastiques, théologiens comme philosophes, c'est que ni les uns ni les autres, scolastiques ou thomistes, platoniciens ou péripatéticiens, ne pénétraient jusqu'à la source commune où était leur conciliation. Ce fait était vrai ; mais, comme il est également vrai à toutes les époques (car nul ne s'élève à la vérité absolue qui, seule, mettrait fin aux divisions des partis), il n'expliquait rien. La vraie cause de la faiblesse des scolastiques était ailleurs ; elle était dans leur ignorance, non de la source inaccessible, mais des sources accessibles, des textes et de l'expérience, de l'observation interne ou externe. Toutes leurs discussions roulaient sur des questions plus ou moins anciennes, questions faussées par des terminologies peu intelligibles, et résolues d'après des textes qui n'étaient plus reconnaissables dans les versions employées. En effet, sacrés ou profanes, les textes étaient négligés pour d'infidèles traductions ou d'obscurs commentaires, et souvent pour des traductions de traductions, pour des commentaires de commentaires. Au lieu d'Aristote, on consultait des versions latines, la plupart faites sur des versions arabes ; au lieu de Platon, les alexandrins ou les mystiques de l'école platonicienne, et leurs commentateurs. La réforme radicale à faire, c'était de rappeler à la vraie science, à l'étude directe, à l'observation et aux textes. Le jeune Mirandole, qui sentait si bien le mal, en ignora la vraie cause, et chercha le remède dans une vieille tentative renouvelée à cette époque, la conciliation de Platon et d'Aristote, qui devait donner une seule et véritable philosophie conforme à la théologie chrétienne. C'est là l'œuvre que le jeune érudit prétendit

accomplir. On conçoit la vanité d'une telle entreprise. Le seul moyen de concilier toutes les doctrines, c'est de se persuader qu'elles sont toutes émanées d'une seule source ; puis, d'effacer les caractères distinctifs de chacune d'elles et de forcer la ressemblance par la dissimulation des différences. Quoiqu'un tel accord ne puisse jamais être que la paix des tombeaux, l'espoir de l'établir a séduit quelquefois même des esprits distingués. Mirandole, entraîné par l'ascendant de Marsile Ficin, le plus illustre conciliateur de son temps, ébloui par ce nouveau platonisme où se rencontraient toutes les écoles, même celles de l'Orient, suivit ce guide sans défiance, et allia le christianisme et le polythéisme, s'appuyant de la fameuse assertion de Numénius d'Apamée, répétée depuis par tant d'autres, que « Platon était Moïse parlant grec ». Mirandole se jeta avec ardeur sur les langues de l'Orient, l'hébreu, le chaldéen, l'arabe, et se passionna surtout pour les doctrines secrètes de l'antiquité, principalement la kabbale. Mais il ne puisa pas aux sources les plus pures, un imposteur lui ayant fait acheter pour cette étude de prétendus manuscrits d'Esdras, qui l'égarèrent singulièrement (Wolf, *Bibliotheca hebraica*, t. I, donne le catalogue des manuscrits kabbalistiques de Pic). Persuadé que les livres de Moïse, ouverts aux intelligences moyennant la kabbale et le nouveau platonisme, leur apparaîtraient comme la source commune de toute la science spéculative, il rédigea une explication de la *Genèse*, selon les sept sens qu'il y admettait avec quelques exégètes de son temps. Mais cette œuvre, peu étendue pour une telle matière et un tel dessein, n'est en réalité qu'une pâle imitation, même pour le titre, des travaux de quelques Pères, et voici un exemple de la manière d'interpréter qu'on y suit. Les mots *Dieu créa le ciel et la terre*, dit l'auteur, signifient aussi qu'il créa *l'âme et le corps*, qui se désignent fort bien par les noms *ciel et terre*. Les eaux, sous le ciel, sont l'image de notre faculté de sentir, et leur réunion en un même lieu indique celles de nos sens au *sensorium* commun. Ces interprétations, empruntées à Origène, ou plutôt à Philon, remontent probablement au delà de ce dernier, et il est évident que là ne se trouvait pas le moyen de concilier la philosophie avec la théologie, deux sciences qu'on est plus sûr de concilier en avançant qu'en reculant. En général, Mirandole, dont le génie fut si précoce, si brillant et si souple, composa trop jeune et trop vite, avec trop de confiance en une érudition de seconde main, et une imagination trop féconde pour ne pas l'empêcher de satisfaire la raison. Tous ses travaux sont empreints de cette instruction générale qu'on possède au sortir des écoles, mais rien n'y accuse la profondeur ou l'originalité que donnent la méditation et l'étude vigoureuse des sources. Le comte Jean fut un prodige de mémoire, d'élocution, de dialectique ; il ne fut ni un écrivain, ni un penseur. Les neuf cents thèses qu'il publia, à l'âge de vingt-quatre ans, pour un tournoi scolastique, et que sa vanité frappa de discrédit par cette addition qui devait les signaler à l'admiration publique, *de omni re scibili*, sont un témoignage irrécusable de la faiblesse de son jugement. Ces thèses, écrites, dit-il, à la mode de Paris, roulent sur les mathématiques, la dialectique, les sciences naturelles et divines, et, selon l'assertion de son neveu, elles doivent renfermer *soixante-deux dogmes nouveaux* en physique et en métaphysique ; mais, prises en grande partie dans les scolastiques, les philosophes arabes, les néo-platoniciens et les péripatéticiens les plus célèbres,

elles n'offrent rien d'original. D'autres, empruntées aux oracles dits des Chaldéens, à Zoroastre, à Orphée, à Hermès Trismégiste, à d'autres écrits supposés, à la magie et à la kabbale, présentent péle-mêle des opinions bizarres ou superstitieuses. Ainsi, la kabbale et l'astrologie doivent démontrer qu'il est plus convenable de fêter le dimanche que le samedi, et la kabbale seule, confondre les ariens et les sabelliens. Si treize de ces neuf cents assertions furent censurées à Rome, et provoquèrent la défense d'y soutenir publiquement les autres, ce n'est pas qu'elles fussent nouvelles, c'est qu'elles étaient condamnées depuis longtemps. *L'apologie* qu'en publia l'auteur, n'ayant pour but que de désarmer des adversaires, n'a pour caractère que cet esprit de concession et de ménagement qui efface en voulant adoucir; et si Mirandole, vivement blâmé plutôt que persécuté, se réfugia en France, ce n'est pas qu'il ait présumé réellement aux fécondes hardiesses de Galilée, ou partagé celles de son contemporain Pomponace: c'est que son arrogance avait déplu. Sa philosophie, loin de provoquer l'intolérance, était essentiellement dévouée au dogme de l'Église. En tout cas, la supériorité de son esprit, qui était incontestable, lui valut d'éclatantes amitiés, et fut proclamée avec exagération par Marsile Ficin, Ange Politien, Laurent de Médicis, et plusieurs autres. Son plus grand mérite est d'avoir jeté dans les agitations scolastiques du temps l'amour des langues orientales, et particulièrement celui de la kabbale, amour dont héritèrent quelques-uns de ses compatriotes, ainsi que le célèbre Reuchlin. Le véritable caractère de son esprit, c'est de subordonner constamment ses recherches et ses travaux aux intérêts de sa théologie. Tous ses traités, y compris le plus métaphysique, celui de *Ente et Uno*, quoique en partie puisés dans Plotin ou Platon, appartiennent plus à la religion qu'à la philosophie. Dans son traité de *Hominis dignitate*, il démontre que c'est le rapport intime de l'homme avec Dieu, la piété, qui constitue sa dignité naturelle. Sa jeunesse avait été orageuse; sa conversion fut entière, et il s'appliqua particulièrement, dans ses dernières années, à fournir des armes saintes, c'est-à-dire à tracer les règles nécessaires à l'homme pour vaincre le monde dans le combat spirituel.

Mirandole, qui avait brûlé ses chants d'amour, rompu ses liaisons galantes, et cédé ses domaines à son neveu, vécut quelque temps dans une maison de campagne de Laurent de Médicis, et mourut à Florence, âgé de trente-deux ans, le jour même où Charles VIII, qui l'avait accueilli à Paris, fit son entrée en cette ville. Dans une lettre que Marsile Ficin écrit sur sa mort à Germain de Ganoy ses travaux sont ainsi résumés: *Motiabatur quotidie tria : concertantem Aristotelis cum Platone, enarrationes in elegia sacra, confutationes astrologorum*. Il avait mis, en effet, beaucoup de soins à combattre les illusions de l'astrologie; il les avait réfutées dans un traité de douze livres. Ses œuvres furent publiées à Bologne en 1496, deux ans après sa mort (voy. l'article suivant). Il a laissé, en italien, une espèce de commentaire en trois livres sur la *Canzone* de Benivieni, dont les idées fondamentales sont tirées du *Banquet* de Platon. C'est celui de ses travaux qu'on lit aujourd'hui avec le plus de plaisir, quelque mal qu'on en ait dit. Cellarius a publié ses lettres, écrites, comme tous ses ouvrages, d'un style verbeux et déclamatoire, in-8, Léna, 1682. On trouve sa biographie dans les *Biographies de savants célèbres de la Renaissance*, de Meiners, t. II, et de

curieux détails sur sa vie dans Tiraboschi, *Bibliotheca modenese*, t. IV. J. M.

MIRANDOLE (François Pico de la), neveu du précédent, et héritier de son amour pour l'étude, mais non pas de ses talents, inclina encore davantage au mysticisme biblique, et s'éloigna d'autant de la philosophie ancienne, de la kabbale et même de la scolastique. La Bible est à ses yeux la vraie, l'unique source de toute doctrine supérieure; seulement il admet une lumière interne qui en éclaire la lettre, mais qui l'éclaire si activement, que, sous son influence, l'esprit peut demeurer passif. Malgré ses tendances contemplatives, François de la Mirandole fit souvent la guerre, et mourut assassiné par un de ses neveux, l'an 1533. Ses œuvres, réunies à celles de son oncle, ont été publiées à Bâle en 1573 et 1607, en 2 vol. in-8. On y distingue le traité de *Studio divine et humane sapientie*, que Budéus a recommandé à la jeunesse studieuse par une édition spéciale (in-8, Halle, 1702). Les neuf livres de *Prænotionibus*, imités du traité de son oncle, contre l'astrologie, combattent également cette vaine science. Les six livres intitulés *Examen doctrine vanitatis gentium* sont dirigés contre Aristote en faveur de Platon, dont l'auteur n'admet pas, cependant, toutes les idées fondamentales. François donne lui-même, dans une lettre à Giraldi, une liste très-étendue et très-variée des ouvrages qu'il avait composés ou traduits, en vers ou en prose, treize ans avant sa mort. Son meilleur écrit n'est pas la biographie de Jérôme Savonarole: c'est celle de son oncle, qu'il croyait très-impartiale: *Nihil hic amicitie datum, nihil familie, nihilque beneficis fœditia laude repensum*. Et cependant, pour honorer son célèbre parent, il reproduit en sa faveur jusqu'aux fables dont l'antiquité aimait à décorer le berceau de ses personnages les plus illustres. Une flamme orbiculaire vint un instant éclairer la mère de Jean de la Mirandole, au moment où elle lui donnait le jour, afin d'indiquer, par sa forme, la perfection du savoir qu'il déploierait, et, par sa courte apparition, le rapide passage de la lumière qui venait éclairer le monde stupéfait. Cf. Nicéron, t. XXXIV, p. 147; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. IV, p. 60. J. M.

MODALITÉ. Ce mot, dérivé de *mode* (voy. plus loin), est employé dans un sens beaucoup plus limité et plus précis pour désigner les points de vue les plus généraux sous lesquels les différents objets de la pensée peuvent se présenter à notre esprit. Or, tout ce que notre intelligence peut concevoir, elle le conçoit nécessairement ou comme possible, ou comme contingent, ou comme impossible, ou comme nécessaire. Le possible, c'est ce qui peut également être ou n'être pas, ce qui n'est pas encore, mais peut être; le contingent, ce qui est déjà, mais pourrait ne pas être; le nécessaire, ce qui est toujours, et l'impossible, ce qui n'est jamais. Ce sont, en effet, ces différentes idées que l'on comprend sous le nom de *modalité* ou qu'on appelle les *modalités* de l'être. Elles trouvent nécessairement leur place, et, si l'on peut parler ainsi, elles impriment le cachet de leur présence dans le langage comme dans la pensée, dans la proposition comme dans le jugement. De là la division des propositions au point de vue de la modalité, ou les quatre propositions *modales*, qu'Aristote définit et oppose l'une à l'autre dans son traité *Περί εἰρημνέων* (ch. XII-IV). Cependant nous ne voyons pas qu'Aristote se soit servi du mot que nous employons, et qu'on ne rencontre que beaucoup plus tard chez les commentateurs et dans la langue de la scolastique. Kant, en adoptant les mêmes idées et la même expression, les a appliquées

plus particulièrement à nos jugements et aux rapports des objets avec les facultés de notre intelligence. Il considère nos jugements sous les quatre points de vue généraux de la quantité, de la qualité, de la relation, de la modalité. Sous le rapport de la modalité, ils sont *problématiques*, c'est-à-dire l'expression de ce qui est possible; ou *assertoires*, l'expression de ce qui est; ou *apodictiques*, l'expression de ce qui ne peut pas ne pas être. De là aussi la catégorie de la modalité qui renferme ces trois degrés : le possible ou l'impossible, l'être ou le non-être, le contingent ou le nécessaire. On remarquera d'abord que cette classification est moins juste que celle d'Aristote : car le contingent et le nécessaire ne diffèrent en aucune façon de l'être, et, d'un autre côté, la notion de l'impossible a un caractère absolu qui ne permet pas de la placer en regard de celle du possible. De plus, Kant soutient que ces différentes idées nous représentent, non des qualités qui sont dans les choses, mais, comme nous venons de le dire, des rapports qui existent entre les choses et les facultés de notre intelligence. Ainsi tel objet qui, dans ce moment ou dans l'état actuel de nos connaissances, nous apparaît simplement comme possible, dans un moment différent ou avec des connaissances supérieures, peut se manifester à nous avec tous les attributs de l'existence; et ce que nous comptons aujourd'hui parmi les êtres contingents peut être qualifié demain d'être nécessaire. Cette opinion, qui contient en germe tout le scepticisme métaphysique de Kant, est manifestement contraire à l'expérience. Quand nous croyons, par exemple, qu'un homme qui est né en telle année aurait pu naître quelques mois plus tôt ou plus tard, il nous est impossible d'admettre que dans un autre moment ou avec d'autres facultés nous pourrions nous assurer que cela est ainsi; de même ne fera-t-on jamais entrer dans notre esprit que l'insecte ou le brin d'herbe qui vient de périr sous notre pied puisse être considéré, dans quelque état que ce soit de nos connaissances, pourvu que nous ne perdions pas la raison, comme une existence aussi nécessaire que celle des trois dimensions de l'espace ou de l'espace lui-même. La possibilité, l'impossibilité, la nécessité, la contingence, se trouvent donc dans la nature des choses, et non pas dans notre esprit seulement, ou dans les rapports de notre esprit avec les objets qu'il conçoit.

MODE (du latin *modus*, mesure, détermination, manière). On appelle ainsi toute forme variable et déterminée qui peut affecter un être, toute qualité qu'il peut avoir ou n'avoir pas, sans que pour cela son essence soit changée ou détruite, sans qu'il cesse d'être ce qu'il est. Ainsi, un corps peut être en repos ou en mouvement sans cesser d'être un corps; un esprit peut douter ou affirmer sans cesser d'être un esprit : le mouvement et le repos sont donc des modes du corps; l'affirmation et le doute sont des modes de l'esprit. On donnait autrefois le nom d'*accidents* à ce que nous appelons des modes, mais cette expression, qui peut trouver en philosophie son emploi légitime, n'est pas juste dans ce cas, car elle nous donne l'idée d'un fait qui n'est pas prévu, qui n'a pas son principe dans le sujet où il est aperçu, tandis que les modes dérivent directement de la nature des êtres qui les éprouvent. On voit par là que le nom de *mode* ne peut pas non plus être remplacé par celui de *phénomène*. Un phénomène, c'est tout ce qui tombe sous l'observation, soit des sens, soit de la conscience; c'est un fait quelconque qui peut avoir ou n'avoir pas sa raison d'être dans l'objet qui nous le présente. Un mode, au contraire, ap-

partient en propre à un être d'une certaine espèce et ne saurait convenir à aucun autre; il a dans les qualités essentielles de cet être, ou, comme on dirait avec l'école, dans sa nature spécifique, son origine et sa cause. Par exemple, si les corps n'avaient point pour qualité essentielle d'occuper une place déterminée dans l'espace, ils ne pourraient pas passer d'un point de l'espace dans un autre, ils ne seraient susceptibles ni de mouvement ni de repos. De même, si l'intelligence n'était pas une faculté fondamentale des esprits, ils ne pourraient ni douter, ni affirmer, ni juger. Mais les qualités d'où découlent les modes, et sans lesquelles ils seraient absolument impossibles, se divisent en diverses classes ou forment plusieurs degrés dans l'existence des êtres. Les uns constituent le fond même de leur nature ou ce qu'on appelle leur substance : telle est, dans les corps, l'impenétrabilité, et l'unité et l'identité dans l'âme humaine. Ce sont les caractères de cette espèce qu'on désigne plus particulièrement sous le nom d'attributs (voy. ce mot), et de qualités essentielles. Les autres semblent comme attachées ou ajoutées aux premiers sans pouvoir cependant exister sans elles : ce sont les propriétés ordinaires ou les facultés, comme la couleur et les figures dans l'ordre physique, la sensibilité et l'intelligence dans l'ordre moral. Enfin, parmi les modes eux-mêmes, il y en a qui ont plus d'importance et de puissance les uns que les autres; il y en a qui sont des effets, et d'autres qui sont des causes. Il faut observer cependant qu'aucun être n'étant isolé dans la nature, un mode n'a pas seulement son principe dans les qualités diverses du sujet qui l'éprouve, mais aussi dans les propriétés ou les facultés actives d'une cause étrangère. Ainsi il ne suffit pas que notre âme soit douée de sensibilité, il faut encore qu'un agent extérieur fasse entrer cette faculté en exercice et détermine en nous la sensation. Considérés sous ce dernier point de vue, c'est-à-dire comme des effets d'une cause extérieure ou distincte du sujet, les modes prennent le nom de *modifications*. Tous les êtres qui forment cet univers se modifient les uns les autres, mais il n'y a qu'une âme douée de liberté qui se modifie elle-même, ou qui soit tout ensemble et dans le même mode, cause et substance, active et passive. Nous venons d'expliquer le sens métaphysique du mot *mode*, mais on l'a aussi employé dans un sens purement logique pour désigner les diverses manières dont on peut disposer les trois propositions du syllogisme, par rapport à leur quantité et à leur qualité (voy. SYLLOGISME). Enfin, on se sert encore de la même expression en grammaire pour désigner les divers accidents qui modifient la forme et la signification des verbes. De ces différentes sciences il a passé dans la musique avec une signification analogue.

MODERATUS DE GADES OU GADIRA, philosophe pythagoricien, ou plutôt l'un des restaurateurs du pythagorisme à l'époque où les divers systèmes de philosophie étaient moins une affaire de conviction que de science archéologique et d'ingénieuses restaurations. Nous ne savons rien de sa personne, si ce n'est qu'il était étranger à la fois à Rome et à la Grèce, et qu'il vivait sous le règne de Néron. Ses doctrines mêmes ne nous sont connues que par l'intermédiaire des philosophes de l'école d'Alexandrie, avec lesquels il a beaucoup de ressemblance. C'est surtout Porphyre, dans la *Vie de Pythagore*, qui parle de lui avec quelques détails. Il pensait que les nombres, dans le système de Pythagore, ne sont que des symboles par lesquels, en l'absence d'expressions plus exactes, le sage de Samos

voulait désigner l'essence des choses. Cette essence, pour lui, aurait été la même que pour Platon et Aristote; et ces deux philosophes, que nous admirons à tort comme deux génies originaux, n'auraient fait que traduire dans un langage plus intelligible la métaphysique pythagoricienne. Ils auraient produit au grand jour ce qui n'avait été connu avant eux que d'un petit nombre d'initiés. On reconnaît dans ces idées sommaires tout ce qui caractérise la philosophie de cette époque : l'abus des symboles, l'esprit éclectique cherchant une conciliation entre les doctrines les plus opposées, principalement celles de Platon et d'Aristote.

MODIFICATION, voy. MODE.

MOI. C'est le nom sous lequel les philosophes modernes ont coutume de désigner l'âme en tant qu'elle a conscience d'elle-même et qu'elle connaît ses propres opérations, ou qu'elle est à la fois le sujet et l'objet de sa pensée. Quand Descartes se définissait lui-même une chose qui pense, *res cogitans*, ou qu'il énonçait la fameuse proposition : *Je pense, donc je suis*, il mettait véritablement le moi à la place de l'âme; et cette substitution ou, pour parler plus exactement, cette équation, il ne se contente pas de l'établir dans le fond des choses, il la fait passer aussi dans le langage. « Pour ce que, d'un côté, dit-il (*Sixième Méditation*, § 8), j'ai une idée claire et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que, d'un autre, j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. » Cependant, nous ne voyons pas que cette expression prenne jamais chez lui, ni chez aucun de ses disciples, le sens rigoureux et absolu qu'on y a attaché plus tard. Il dit bien, avec intention, moi, au lieu de dire mon âme; mais il ne dit pas le moi, pour désigner l'âme ou l'esprit en général. Ce n'est guère que dans l'école allemande qu'on rencontre, pour la première fois, cette formule, et c'est aussi là qu'elle arrive à un degré d'abstraction que la méthode psychologique ou expérimentale, apportée par Descartes, ne peut pas autoriser. Le moi, dans le système de Kant, n'est pas l'âme ou la personne humaine, mais la conscience seulement, la pensée en tant qu'elle se réfléchit elle-même, c'est-à-dire ses propres actes, et les phénomènes sur lesquels elle s'exerce. De là, pour le fondateur de la philosophie critique, deux sortes de moi : le moi pur (*das reine ich*) et le moi empirique. Le premier, comme nous venons de le dire, c'est la conscience que la pensée a d'elle-même et des fonctions qui lui sont entièrement propres; le second, c'est la conscience s'appliquant aux phénomènes de la sensibilité et de l'expérience. Fichte fait du moi l'être absolu lui-même, la pensée substituée à la puissance créatrice et tirant tout de son propre sein, l'esprit et la matière, l'âme et le corps, l'humanité et la nature, après qu'elle s'est faite elle-même, ou qu'elle a posé sa propre existence. Enfin, dans la doctrine de Schelling et de Hegel, le moi, ce n'est ni l'âme humaine, ni la conscience humaine, ni la pensée prise dans son unité absolue et mise à la place de Dieu; c'est seulement une des formes ou des manifestations de l'absolu, celle qui le révèle à lui-même, lorsqu'après s'être répandu en quelque sorte dans la nature, il revient à lui ou se recueille dans l'humanité. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer plus longuement, et encore

moins de discuter, ces différentes opinions, notre intention étant seulement de faire l'histoire du mot auquel elles se sont associées; cependant, nous rappellerons ce que nous avons dit en parlant de l'âme. Dans aucun cas, la notion de l'âme et celle du moi ne peuvent être regardées comme parfaitement identiques. Le moi nous représente bien l'âme lorsqu'elle est parvenue à cet état de développement où elle a conscience d'elle-même et de ses diverses manières d'être; mais il ne représente pas l'âme tout entière, il ne nous la montre pas dans tous les états et sous toutes les formes de son existence; car il y en a assurément où elle ne se connaît pas encore, et d'autres où elle cesse de se connaître : telles sont la première enfance de l'homme et la vie qui précède sa naissance, la léthargie, le sommeil profond, l'idiotisme, et l'habitude poussée à ses derniers effets. Oserait-on prétendre que l'âme n'existe pas dans ces différents états de notre vie? Mais alors que devient l'identité de la personne humaine, et comment attribuer, d'un autre côté, à une autre puissance qu'à celle de l'âme, les sensations obscures, les facultés instinctives qui persistent toujours en nous en l'absence de la conscience? C'est précisément à cause de cette confusion de l'âme tout entière avec le moi qu'on a été conduit d'abord à voir l'absence de l'âme dans la pensée, puis à prendre la pensée pour le moi ou pour la personne humaine arrivée à son complet développement, et que quelquefois la personne humaine a été considérée comme un simple mode de la pensée divine.

En même temps que l'âme a été appelée le moi, on a désigné le corps, les substances matérielles et la nature extérieure en général, sous le nom de non-moi. On a fait ainsi deux parts de tout ce qui est : ce qui est dans la conscience ou qui a pour attribut la pensée, et ce qui est hors de la conscience ou qui a pour caractère essentiel l'étendue. D'autres, allant plus loin encore, ont regardé le moi et le non-moi comme deux aspects différents, comme deux points de vue corrélatifs d'un seul et même être. Cette division a dû naturellement plaire par sa simplicité, et il n'est pas étonnant qu'elle ait passé dans la langue philosophique. Cependant, elle est fort éloignée d'être exacte, comme on peut s'en assurer par les réflexions qui précèdent. Puisque toute force spirituelle n'atteint pas ou ne se maintient pas toujours à ce degré de perfection qu'on appelle le moi, c'est-à-dire à une conscience complète d'elle-même, il est impossible que l'expression du non-moi désigne seulement ce qui tient une place dans l'espace, ce qui est matériel et étendu. Entre le moi et le non-moi, dans le sens qu'on y attache habituellement, il y a une foule d'existences ou de manières d'être intermédiaires, qui approchent tantôt de celui-ci et tantôt de celui-là. Il faut beaucoup se défier, en philosophie, de ces formules tranchantes qui peuvent bien s'accommoder à un système, mais ne sauraient convenir à une science sérieuse, fondée sur l'observation et la raison.

MOLYNEUX (William), né à Dublin en 1656, est surtout connu par ses travaux d'optique dont Leibniz fait en maint passage beaucoup d'éloges. Son principal ouvrage, *Dioptrica nova* (Londres, 1692), n'appartient pas à l'histoire de la philosophie, bien qu'il y traite certaines questions que les philosophes ne négligent pas. On inscrit ici son nom parce qu'il a traduit les *Méditations métaphysiques* de Descartes en anglais (Londres, 1671), avec les objections de Th. Hobbes. Il y a lieu de penser aussi qu'il est l'auteur d'un petit pamphlet dirigé contre le fanatique Voët et

écrit en latin sous ce titre : *Papas Ultrajectinus*, le Pape d'Utrecht (Londres, 1668). Il a donc contribué à faire connaître Descartes à ses compatriotes, et l'a défendu contre d'odieuses calomnies.

MOMENT (du latin *momentum*, abréviation de *movimentum*, mouvement). Notre esprit n'ayant pas d'autre mesure applicable à la durée que le mouvement, on conçoit que ces deux idées aient été substituées l'une à l'autre, et qu'une expression qui ne s'applique proprement qu'à la première ait été employée à désigner la seconde, c'est-à-dire cette partie de la durée que nous mesurons par le moindre mouvement. Telle est la signification du mot *moment* dans le langage ordinaire. Mais dans le langage de la philosophie, ou plutôt de certains systèmes de philosophie, il a été rappelé à son sens primitif, le sens d'une action, d'un effet ou d'un certain déploiement de puissance. Ainsi, dans la doctrine de Kant, il exprime le degré de réalité ou d'intensité d'une cause ou nos sensations, ou d'un phénomène quelconque perçu par nos facultés; dans le système de Hegel (voy. ce nom), toutes les existences ne sont que des *moments*, c'est-à-dire des mouvements divers du développement par lequel la pensée absolue, en produisant toutes choses, se manifeste elle-même.

MONADE, voy. LEIBNIZ.

MONBODDO (James BURNETT, lord) naquit en 1714, à Monboddo, dans le comté de Kinkardine, en Ecosse, d'une des plus nobles et plus anciennes familles de son pays, fit ses études au collège d'Aberdeen, apprit le droit dans l'université de Groningue, exerça pendant quelque temps, avec distinction, la profession d'avocat, fut nommé juge à la cour de session d'Édimbourg, et mourut dans cette ville en 1799, âgé de près de quatre-vingt-cinq ans. Monboddo est, avant tout, un érudit, mais il s'est occupé aussi de philosophie, surtout de philosophie ancienne, et il y a apporté cette même richesse de connaissances avec ce même esprit de paradoxe qui ont fait sa célébrité dans un autre genre. Il est l'auteur de deux grands ouvrages, dont l'un a pour titre : *De l'origine et des progrès du langage* (*On the origin and progress of language*, 6 vol. in-8, Édimbourg, 1773-1792); l'autre : *Métaphysique ancienne, ou la Science des universaux* (*Ancient metaphisic, or the Science of universals*, 6 vol. in-4, ib., 1779-1799). Le premier est celui qui a le plus de réputation, et qui a soulevé aussi les plus vives clameurs, car il ne renferme pas seulement une théorie du langage, comme on pourrait le croire d'après le titre, mais toute une philosophie historique où les anciens et particulièrement les Grecs sont exaltés avec enthousiasme, et les modernes traités avec le plus injuste mépris. Dans cet étrange parallèle où les opinions les plus fausses sont défendues avec un rare talent et une science non moins remarquable, c'est surtout pour ses compatriotes que l'auteur a réservé sa sévérité. Quant au langage, il le considère comme l'expression la plus fidèle de l'esprit humain, comme une mesure infaillible à l'aide de laquelle on peut apprécier ses progrès et sa décadence. Il n'est pour lui ni une faculté naturelle, ni un don de la révélation, mais la conquête de la réflexion et du travail. Il a été inventé dans les lieux où la tradition religieuse a placé l'enfance de l'esprit humain, c'est-à-dire en Asie; de là il s'est transmis aux Égyptiens en se perfectionnant beaucoup en route, et des Égyptiens il a passé aux Grecs, qui lui ont imprimé le cachet de leur inimitable génie. Cette solution de la question si controversée de l'origine du langage s'écarte également de l'opinion

religieuse développée par de Maistre et de Bonald, et de celle qui défendait, Condillac à leur tête, les philosophes du xviii^e siècle. Il est à regretter que Monboddo n'ait pas su apporter plus de mesure dans son système. De même qu'il y a, selon lui, une race d'hommes par qui le langage a été porté à la dernière perfection, il y en a d'autres chez lesquelles il n'existe pas encore ou qui l'ont complètement perdu. Ainsi, il croit à un état de l'humanité bien inférieur à la vie sauvage; il regarde l'orang-outang comme un être humain dégradé, et admet l'existence de ces êtres fabuleux, tels que les sirènes et les satyres, où l'imagination s'est plu à réunir la conformation de l'homme avec celle de la brute. Dans ce même ouvrage Monboddo s'occupe déjà de la philosophie des Grecs, et, comme on peut s'y attendre, il la regarde comme le dernier terme de la sagesse humaine. A l'en croire, les modernes n'ont jamais rien compris à la vérité de la philosophie; jamais ils n'ont bien su quelle est la différence de l'homme et de la nature, de la nature et de Dieu. Newton, par exemple, le plus grand d'entre eux, détruit l'idée de la divinité par le rôle qu'il donne à la matière. C'est à Platon et à Aristote qu'il faut demander la solution de tous les problèmes philosophiques; rien n'a échappé à ces deux merveilleux génies, pas même les mystères de la religion chrétienne: car Monboddo les voit tous expliqués dans leurs œuvres, sans en excepter le dogme de l'incarnation. Dans son second ouvrage, la *Métaphysique ancienne*, Monboddo ne fait que développer et étendre les idées que nous venons d'exposer, en les poussant à des conséquences encore plus forcées, s'il est possible, et en insistant avec affectation sur les paradoxes qui lui avaient attiré le plus de sarcasmes. Ce livre se compose de deux parties très-distinctes et d'inégale valeur: l'une, purement critique, est consacrée à la réfutation de Newton et de Locke; l'autre, historique, a pour but de faire connaître tous les grands systèmes philosophiques de la Grèce, particulièrement celui d'Aristote. La seconde est incomparablement supérieure à la première. Elle se distingue par une connaissance approfondie des sources, et quelquefois par une véritable habileté d'exposition. C'est très-injustement qu'elle n'est mentionnée par aucun historien de la philosophie. Au reste, les œuvres et le nom de Monboddo sont peu connus hors de son pays. La traduction allemande d'une partie de son ouvrage sur l'origine et le développement du langage, par Schmidt (2 vol. in-8, Riga, 1784-1786), est peut-être le seul écrit étranger où il soit question de lui. Il faut ajouter que la traduction de Schmidt est précédée d'un discours préliminaire de Herder, où la partie vraiment solide des recherches de Monboddo est l'objet de l'appréciation la plus flatteuse. Au reste, dans sa patrie même, Monboddo est rarement pris au sérieux. On le verra cité, bien souvent, dans les publications périodiques, dans les recueils littéraires de l'Angleterre et de l'Ecosse, pour la singularité de sa vie et de quelques-unes de ses opinions; on y chercherait vainement une appréciation impartiale de ses idées et de ses travaux. On pourra consulter avec fruit sur cet écrivain, outre le discours de Herder, dont nous venons de parler, l'article qui lui a été consacré par M. Depping, dans la *Biographie universelle*.

X.

MONDE, voy. NATURE.

MONESTRIER (Blaise), né à Antezat, dans le diocèse de Clermont, le 18 avril 1717, fut élevé par les soins des jésuites, et appartint pendant quelque temps à leur ordre. Mais, quoique un des plus

zéiés défenseurs de la religion contre l'incrédulité de son temps, il quitta cette congrégation, sans doute pour se livrer avec plus de liberté à son goût pour l'étude. Il enseigna, pendant plusieurs années, les mathématiques au collège de Clermont. Il fut couronné par l'Académie de Bordeaux pour une dissertation sur *la nature et la formation de la grêle*, publiée en 1752 (in-12, Bordeaux). Enfin, il occupa la chaire de philosophie du collège de Toulouse, et mourut dans cette ville, en 1776, laissant deux ouvrages de nature différente, mais consacrés à la même cause : les *Principes de la piété chrétienne* (2 vol. in-12, 1756), et la *Vraie philosophie* (in-8, Bruxelles, 1775). C'est du dernier seulement que nous avons à nous occuper ici. Cet écrit, dirigé contre la philosophie du xviii^e siècle, et particulièrement contre le *Système de la nature*, a été publié par Needham, dont l'auteur défend les doctrines contre les conséquences qu'on en avait tirées en faveur du matérialisme, et qui, lui-même, dans une note ajoutée à la fin du volume, s'efforce de laver d'une telle accusation la théorie de la génération spontanée.

Pour se faire une idée exacte de la *Vraie philosophie*, il ne faut pas se laisser rebuter par les déclamations violentes et de mauvais goût qu'elle présente à chaque page, surtout dans la préface, ni par l'indécision du plan et le désordre qui en résulte dans la succession des idées ; il ne faut tenir compte que de la doctrine philosophique qu'elle renferme. Cette doctrine est un spiritualisme expérimental et éclectique, également éloigné de la théorie des idées innées et du système de la sensation transformée, mais où le cartésianisme occupe cependant la plus grande place. Monestrier, voulant convaincre ses adversaires par la méthode même dont ils avaient l'habitude de se prévaloir, et qu'on fondit les abandonnaient pour de vaines hypothèses, ne veut rien devoir qu'à l'expérience. Il analyse donc successivement nos diverses facultés, il examine quels sont les principaux phénomènes de notre nature, et démontre que tous rendent témoignage de ces deux vérités : l'existence de la divine Providence ; la distinction de l'âme et du corps. Le plus humble de ces phénomènes, celui, du moins, qui nous paraît tenir le plus complètement dans la dépendance du corps, la sensation, est dans l'âme, et non dans les organes. La couleur, l'odeur, le son, que nous plaçons dans les objets avec lesquels nous sommes en rapport, ne sont rien que par l'âme qui les sent. L'étendue seule est quelque chose de réel hors de nous : car c'est elle qui constitue l'essence de la matière. Mais l'âme n'éprouve pas seulement des sensations, elle a des sentiments, tels que l'amour du vrai, l'amour du bien, l'amour du beau, qui la transportent bien au delà de l'horizon borné des sens. Or, il est impossible de concevoir que la cause qui provoque en nous ces émotions sublimes ne renferme pas en elle l'essence des choses vers lesquelles elle nous attire, ou qu'elle ne soit pas un principe intelligent, souverainement bon, source de toute vérité et de toute beauté. Après l'analyse de la sensibilité vient celle de la raison. La raison, pour Monestrier, c'est l'âme considérée sous ces quatre points de vue : 1^o les idées primitives ; 2^o l'action que nous exerçons sur ces idées primitives pour en tirer des idées secondaires, c'est-à-dire la faculté de généraliser et d'abstraire ; 3^o l'idée de l'infini ; 4^o la faculté d'induire et de raisonner. Mais toutes les opérations de l'intelligence supposent invariablement les idées primitives et l'idée de l'infini, qui sont comme le fond de la

raison. Par idées primitives il faut entendre non les idées innées de Platon et de Malebranche, mais celles qui servent de fondement à toutes les autres et qui constituent, comme nous venons de le dire, le fond invariable de la pensée. Ce sont les idées d'unité, d'être, de temps, d'espace, d'affirmation, de négation, avec les axiomes de géométrie et de morale. On les reconnaît à trois caractères : elles sont communes à tous les hommes ; elles ne sont pas le fruit de l'éducation ; elles ne sont pas le résultat du raisonnement, soit inductif, soit déductif. Les idées primitives soumises aux procédés de l'analyse et de la synthèse, de l'abstraction et de la généralisation, donnent naissance aux idées secondaires, c'est-à-dire simplement générales et non universelles. Ainsi, en considérant l'espace sous un point de vue déterminé, celui de la longueur, nous formons l'idée de ligne ; en combinant ensemble plusieurs lignes, nous formons l'idée d'un triangle ou d'un carré. Ces mêmes idées, lorsqu'on y ajoute celle du possible, sont ensuite multipliées indéfiniment. Entre les idées primitives et les idées secondaires, les unes imposées par une nécessité supérieure, les autres formées librement par l'esprit, viennent se placer les idées sensibles qui nous sont données d'abord par les sens, et sur lesquelles la raison agit ensuite pour les généraliser et les rectifier. Mais c'est surtout l'idée de l'infini qui doit attirer l'attention du philosophe. Elle nous offre les trois mêmes caractères qui distinguent les idées primitives, mais son objet est bien plus étonnant et plus sublime. Elle ne peut venir en nous que d'un être infini ; elle est l'empreinte que l'ouvrier a laissée dans son ouvrage, et, en même temps qu'elle nous révèle l'existence de Dieu, elle nous instruit de notre propre destinée, elle nous atteste l'immortalité, et, par conséquent, la spiritualité de l'âme. Enfin, les deux dogmes fondamentaux à la démonstration desquels tout l'ouvrage est consacré résultent aussi du fait de notre libre arbitre. La liberté humaine est établie par deux sortes de moyens également empruntés à l'expérience : le témoignage direct de la conscience individuelle et l'histoire du genre humain, où éclatent, à chaque pas, les traits de courage et d'héroïsme, et les victoires de la raison sur l'instinct et les passions. Or, la liberté une fois prouvée, il faut admettre le bien et le beau moral ; il faut placer ces idées dans la raison et non dans un sens ou un instinct particulier ; il faut remonter jusqu'à un être infiniment parfait qui en a fait la règle et le but de notre activité.

A ces considérations générales vient se joindre, ou plutôt se mêler, sous forme de dialogues, une réfutation particulière du *Système de la nature*. Cette réfutation n'offre rien qui la rende digne de l'analyse même la plus sommaire ; et quant à la doctrine que nous venons d'exposer, il est impossible de n'y pas reconnaître l'influence de l'abbé de Lignac (voy. ce nom), dont les œuvres ont vu le jour quinze à vingt ans avant la *Vraie philosophie*. Il est à regretter que l'auteur des *Éléments de la métaphysique tirés de l'expérience* n'ait pas rencontré un disciple plus digne de lui.

MONIME DE SYRACUSE, philosophe grec du iv^e siècle avant l'ère chrétienne. Disciple de Diogène et de Cratès, il adopta d'abord les principes de ses maîtres, c'est-à-dire ceux de l'école cynique, mais il passa, sur la fin de sa vie, au pyrrhonisme. Diogène Laërce (liv. VI, ch. LXXXII et LXXXIII) nous a conservé les titres de ses ouvrages. C'est tout ce qui nous en reste.

MONOTHÉISME, voy. THÉISME.

MONTAIGNE (Michel de) naquit en 1533, dans un château de ce nom, en Périgord, fut élevé comme s'il eût été destiné à la profession d'humaniste, voyagea quelque temps en Italie, fut nommé maire à Bordeaux, puis député aux états généraux, et mourut en 1592, après avoir pleuré toute sa vie Étienne de la Boétie, et légué ses livres et ses armes à son autre ami et vrai disciple, Pierre Charron. Le grand événement de cette existence de philosophie et de gentilhomme, ce fut la composition et la publication des *Essais*, dont les deux premiers livres parurent à Bordeaux en 1580, et le troisième en 1588.

Montaigne a défini l'homme un être *ondoyant*. Les *Essais*, ces confessions sincères, ces familiarités causeries, ne sont, en effet, qu'un long et perpétuel ondinement.

Il suffit d'en avoir lu deux pages pour savoir que Montaigne était ni sceptique, qu'il avait reçu de la nature cette quiétude, cette indolence, qu'on a remarquées chez tous les sceptiques célèbres, depuis Pyrrhon jusqu'à Hume. Il avait, de plus, à un degré notable, une autre disposition particulière aux doutes, une insatiable et universelle curiosité, et la curiosité des détails et des exceptions, plus que celle des faits généraux et des lois constantes. La plaisanterie enfin était pour lui, comme pour Sextus Empiricus, un besoin impérieux. Les événements si nombreux du xvi^e siècle durent puissamment féconder ces aptitudes et ces goûts alors très-répandus. La découverte de l'Amérique révélait des coutumes et des mœurs étranges; la résurrection de l'antiquité classique suggérait des comparaisons peu favorables au présent; l'anarchie en religion et en politique, les guerres d'opinion et les batailles matérielles conduisaient l'esprit à n'apercevoir partout que diversité, infidélités, changements. Nulle part ni fixité, ni unité : le fanatisme inspirant le dégoût du dogmatisme, les penseurs en très-petit nombre, et une diversité de principes ébranlant jusqu'à la conviction native de l'identité du genre humain; dans les écoles un pédantisme haineux et lourd; dans le monde des superstitions frivoles, mais vindicatives et sanguinaires; malgré tous les contrastes qui les arment les uns contre les autres, toutes les opinions, toutes les croyances également altières, également intolérantes. C'est en présence de ce spectacle que Montaigne se réfugia dans l'antiquité : mais là aussi il rencontra des antagonistes et des oppositions sans nombre, Aristote aux prises avec Platon, les Académiciens acharnés contre le Portique, et les interprètes modernes appliqués à exagérer ces variétés, en raison de leur parti ou de leurs affections personnelles : il ne reste plus à Montaigne que lui-même. Dans la solitude de son heureuse et opulente mémoire, dans celle de son entendement qui déclare tout variable et relatif, à la fois réel et incertain, le philosophe bordelais se console, en riant, des misères des hommes, de l'instabilité des choses, et surtout de la vanité des systèmes.

Il ne nous appartient pas ici de montrer avec quelle grâce piquante, avec quelle simplicité spirituelle et pittoresque, Montaigne raconte les *fantaisies* et *opinions* que l'ancien et le nouveau monde, le passé et le présent, lui ont révélées et suggérées. On sait quel charme inexprimable accompagne cette naïveté, cette bonhomie, qui grandiront à mesure que le siècle de Montaigne reculera. Jamais le naturel n'abandonne ce génie sensible et cette humeur d'une gaieté si expansive. C'est par ce côté que, dans une langue encore flottante, Montaigne surpasse tous ses modèles, et captive tous ceux qui ont

en aversion l'affectation et la recherche. Il ne voulait qu'amuser son esprit par des images brillantes et des souvenirs intéressants; il est devenu l'amusement chéri des esprits aimables et graves. Son mérite, durable en effet, c'est le talent de l'expression, et non l'invention. Tout nous semble original dans les *Essais* quant au style; rien n'y est neuf quant au fond des pensées. La partie scientifique de ce livre appartient aux sceptiques grecs et latins; la manière de renouveler leurs doctrines appartient à Montaigne. Ce sont leurs idées qui servent de base et de centre à la foule infinie d'anecdotes et d'aperçus, à cette *farceuse* d'exemples, dont les *Essais* sont comme inondés.

Si ce livre est une mine abondante pour le pyrrhonisme moderne, le dogmatisme, à son tour, doit avouer tout ce que la saine philosophie en a reçu. Montaigne a su dissiper beaucoup de fausses lumières et de funestes préjugés; il a su flétrir la torture et l'inquisition, comme il raillait les astrologues et les pédants. Il a provoqué la méditation des sages par la masse d'observations, de réflexions, de citations, de matériaux de tous genres, qui font de son livre une bigarrure attachante. Il a plu aux uns par tout ce qu'il leur présentait de substantiel et de positif; aux autres par la justesse ou la finesse des remarques dont il accompagnait les faits : s'il a excité la pensée chez tout le monde, il a particulièrement aiguisé et façonné le bon sens du peuple français. L'insouciance avec laquelle il aborde les problèmes les plus redoutables et sème les solutions les plus célèbres a merveilleusement servi la libre investigation de l'esprit moderne. Plus sérieux, plus scolastique, ou seulement aussi sévère qu'il était facile et léger, Montaigne eût été condamné par les parlements et le clergé, il n'eût pas mis en circulation tant de doutes salutaires, tant de scrupules et d'objections utiles, tant d'instructives indications pour une méthode plus naturelle, tant d'impulsion vigoureuse vers l'impartialité et l'indépendance. Voilà ce que la philosophie actuelle doit rappeler, en prononçant avec reconnaissance le nom de Montaigne. Elle n'a pas à craindre l'influence de ce système, qui n'est qu'une copie originale du scepticisme ancien. « Tout bouge... peut-être!... que sais-je?... Je donne ceci, non comme bon, mais comme mien... Comment est-ce que cela se fait? Se fait-il eût été mieux dit... » Sur quoi se fonde cette profession de foi? Sur ce que *l'effet* et *l'expérience* montrent tout dissimulable et changeant, les hommes en perpétuelle contradiction avec eux-mêmes et entre eux, les mœurs et les usages contraires les uns aux autres. Diversité infinie, voilà la croyance de celui qui ne se plaisait pas à rechercher l'unité sous la diversité, ni le principal sous l'accessoire.

Dans ce douzième chapitre du second livre, où Montaigne dépose la *quintessence* de sa doctrine, il promet « de prendre l'homme en sa plus haute assiette » ; mais il ne songe nulle part à s'enquérir de la portée véritable de l'entendement, en discutant la valeur réelle des notions primitives. Une telle spéculation lui eût causé trop de *malaisance*. Il acquiesce à l'opinion des pyrrhoniens, de préférence à celle des nouveaux académiciens, parce que leur avis « est plus hardi et plus vraisemblable » ; il la préfère à l'opinion des dogmatiques, parce qu'elle lui procure « une condition de vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous pensons avoir des choses » ; parce qu'elle « désengage de la nécessité qui bride les

autres ; parce qu'elle empêche de s'infrasquer en tant d'erreurs que l'humaine fantaisie a produites ». C'est parce que tout bouge que le sage ne doit pas bouger. « Nous en valons bien mieux, de nous laisser manier, sans inquisition, à l'ordre du monde.... » Quel est cet ordre ? C'est la coutume. « La coutume, voilà la règle des règles, et générale loi des lois : que chacun observe celle du lieu où il est. » La coutume civile, religieuse et politique, tel est le criterium du vrai ; et à cet égard encore Montaigne ne fait que redire les maximes des anciens. Mais s'en contente-t-il sérieusement, y ajoute-t-il la même foi que les anciens ? Non, évidemment : il déclare cette coutume « une violente et traîtresse maîtresse d'école, qui hêbète nos sens, qui nous dérobe le vrai visage des choses ». Non-seulement il se moque de cette idole si souvent méprisable, mais il la renverse. C'est ce qu'il fait, par exemple, lorsqu'il combat le pédantisme, lorsqu'il conseille de réformer l'éducation selon des principes qui, depuis, ont été rajeunis par Rousseau, lorsqu'il recommande, non le *beaucoup savoir*, mais le *mieux savoir*, et la tête plutôt bien faite que bien pleine. C'était encore attaquer la coutume que de rappeler les philosophes, les gens d'entendement, à l'étude de l'âme, « à cette anatomie par laquelle les plus abstruses parties de notre nature se pénètrent, » et enfin à l'observation du monde, que Montaigne appelle le *livre de mon écolier*.

Il est manifeste que tout en *maisant et fantastiquant*, tout en soutenant que chaque chose a *plusieurs biais et plusieurs lustres*, Montaigne a cherché à refondre l'enseignement scientifique et philosophique, à remettre en honneur l'étude de la psychologie et de la morale. Comme il voulait, non répudier la raison, mais la contenir dans les limites de la modestie, il est juste de reconnaître qu'il a puissamment concouru à la restauration des saines recherches en philosophie. C'est la science de l'âme, qu'à son avis il ne faut pas seulement *leger chez soi, mais qu'il faut épouser*. Se connaître et savoir bien mourir et bien vivre, c'est là le devoir et le secret du sage.

Mais ce moraliste délicat et droit est-il autorisé et peut-il prétendre à édifier une science de ce genre, après avoir fait profession que « les lois de la conscience que nous disons naître de la nature, naissent de la coutume », que les lois de la justice ne sont qu'une *mer flottante d'opinions*, qu'aucune d'elles n'a l'*universalité de l'approbation*, et que, s'il y a eu des lois naturelles, elles sont perdues ? Montaigne se contredit avec éclat, et il devait se contredire, puisqu'il était parti d'un principe erroné et que son esprit, naturellement juste, ne pouvait se maintenir dans la voie des fausses conséquences. Aussi le voit-on souvent tracer le plus séduisant portrait, l'éloge le plus touchant de cette vertu qui est la *science de bonté, sagesse et prudence*, et qui procure, entre autres avantages, le mépris de la mort. Épris d'un bel enthousiasme pour cette *qualité plaisante et gaie*, il discerne parfaitement, à part lui, ce qui doit être de ce qui est, l'immuable justice de la coutume mobile, le devoir de la science de l'entregent. Il croit à la vertu, puisqu'il l'aime, comme il croit à la nature, « que nous avons abandonnée, dit-il, et à qui nous voulons apprendre sa leçon. »

Toutefois J. J. Rousseau était en droit de lui reprocher d'avoir ébranlé le sentiment moral, surtout chez ceux qui ne savaient pas, comme Montaigne, plier le pyrrhonisme sous le bouclier de la révélation. C'est là un dernier trait à noter : Montaigne a *deux oreillers* ; le premier,

celui du doute ; il s'étend sur un second, l'autorité surnaturelle de l'Église. Tout le monde, Malebranche, par exemple, n'aperçoit pas le second ; le pieux oratorien n'est frappé que de la *qualité d'esprit fort*.

Sans le qualifier d'esprit fort, on ne peut nier que Montaigne n'eût quelque vanité. *La faim de se connaître* n'est pas son seul tourment ; plus d'une fois il semble éprouver plus de plaisir à nous montrer en quoi il diffère des autres, ou à rechercher ce que c'est que l'homme en général. Les particularités, les singularités en lui, comme chez les autres, l'intéressent et l'occupent plus que la vérité et la raison, plus que l'essence des choses, trop uniforme et trop monotone pour cet esprit si avide de nouveautés. Quoiqu'il dédaigne une *suffisance pure livresque* « parce qu'elle sert d'ornement, non de fondement », il est plus engoué cependant de ce qui orne l'esprit que de ce qui fonde la science humaine et la pratique des affaires, la raison et la nature des choses. L'*incuriosité* de ce rêveur si curieux au fond, n'est qu'une sorte d'épicurisme spéculatif. Le *quid libet* lui est plus cher que le *quid oportet*.

Il ne serait pas facile de décrire en entier l'influence que les *Essais* ont exercée dès leur apparition ; il suffit ici de dire qu'ils devinrent le manuel des dogmatiques mêmes. « A peine trouvez-vous un gentilhomme de campagne, dit Huet, qui veuille se distinguer des preneurs de lièvres, sans un Montaigne sur sa cheminée. » Le titre seul de ce livre fit école, même parmi les Anglais, qui, du reste, avaient contribué au scepticisme de Montaigne en changeant sous ses yeux quatre fois leurs lois. Mme Deshoulières, elle-même, en recommandait les maximes à ses *moutons* :

Cette fièvre raison dont on fait tant de bruit,
Contre les passions n'est pas un sûr remède :
Un peu de vin la trouble, un enfant la séduit....

L'auteur qui avait tant copié les anciens fut copié de toutes parts par les modernes. La scène de la clémence d'Auguste, que l'on admire dans *Cinna*, fut empruntée à Montaigne : mais Montaigne lui-même l'avait prise à Sénèque. « Je suis bien aise, disait-il, que mes critiques donnent à Sénèque des nasardes sur son nez. » Combien de nasardes n'auraient pas reçues La Mothe Le Vayer, La Bruyère, Bayle, Saint-Evremond, Fontenelle, Voltaire, Hume ? Les philosophes de Port-Royal, Pascal, Descartes même, étaient aussi plus tributaires qu'on ne le pense communément, du maître de Charron. Parmi les nombreuses éditions des *Essais* de Montaigne, il faut citer celle de Mlle de Gournay, en 1595, celle de M. J. V. Leclerc, Paris, 1826, 5 vol. in-8, et celle qui est précédée de la notice de M. Villemain, Paris, 1825, 8 vol. in-12. On ne connaît généralement de Montaigne que les *Essais* ; mais on peut encore puiser d'utiles renseignements sur sa vie, son esprit et ses idées dans son *Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne* (1580 et 1581) publié à Rome et à Paris, 1774, 3 vol. in-12. Il en existe d'autres éditions in-4.

Voy. l'*Entretien de Pascal avec M. de Sacy sur Epictète et sur Montaigne* ; les *Études sur les moralistes français* de M. Prévost-Paradol, Paris, 1865, in-12 ; les notices de Talbert, Droz et Villemain.

C. Bs.

MONTESON (Jean de), né en Espagne, de l'ordre des Frères prêcheurs, enseignait à Paris vers la fin du xiv^e siècle. On mit à sa charge un grand nombre de propositions hérétiques qui furent condamnées en 1387. De ces propositions, quelques-unes appartiennent à la théologie pro-

prement dite et ne doivent pas nous occuper ; d'autres sont tout à fait de notre compétence. Les unes et les autres ont été développées et combattues dans un traité spécial dont on lit un extrait à la suite des *Sentences* de Pierre Lombard. Voici, en peu de mots, la matière du débat philosophique dans lequel Jean de Monteson se signala par des assertions téméraires. Dieu a fait les choses, et, on en convient, toutes les choses qui sont comptées au nombre des natures ont été faites par Dieu dans le temps ; mais n'était-il pas éternellement déterminé que les choses devaient être ? A cette question, notre docteur répond qu'en effet la création a été nécessaire : « Aliquod creatum vel aliqua creata esse simpliciter et absolute necesse est. » Qu'il nous suffise de rappeler cette thèse : on sait d'où elle vient et où elle conduit. En l'année 1387, on n'appréciait pas avec un sang-froid aussi philosophique les conséquences doctrinales d'une telle proposition, et comme Jean de Monteson appartenait à l'ordre des Dominicains, toute l'école franciscaine se souleva contre lui, appelant les foudres de l'excommunication sur la tête du novateur impie. Il y a lieu de croire que l'accusé fit valoir, comme moyen de défense, la doctrine des idées telle que l'avait exposée saint Thomas dans la *Somme* et dans les *Opuscules* : nous voyons, en effet, dans le décret rendu par la faculté de théologie et dans le traité publié par les éditeurs des *Sentences*, que saint Thomas fut considéré comme solidairement responsable des assertions hétérodoxes de son disciple. Jean de Monteson eût été plus habile s'il se fût retranché derrière le maître des Franciscains, Alexandre de Halès. Saint Thomas a plus d'une fois protesté contre le principe de la nécessité des choses (*Summa theologie*, pars I, quæst. 19, art. 3) ; mais il nous est démontré qu'Alexandre de Halès fut un des plus audacieux fauteurs de cette opinion. Se demandant si le Créateur a fait les choses *ex necessitate bonitatis*, ou bien *ex necessitate nature*, Alexandre de Halès déclare qu'il préfère la locution *ex necessitate bonitatis* ; cependant il avoue qu'il y tient peu, car la bonté de Dieu, c'est sa nature, *idem bonitas quam natura ejus* (*Summa Alexandri Alensis*, pars II, quæst. 5, m. 2). Or, il est clair que ces termes concordent avec ceux de Jean de Monteson. Disons encore qu'après avoir été censuré par la Faculté de théologie de Paris, notre docteur fut jugé par la cour d'Avignon, et que son affaire devint le sujet d'un débat solennel. Condamné devant ce tribunal d'appel, il resta dans les mêmes sentiments. On ignore la date de sa mort. B. H.

MONTESQUIEU (Charles de SECONDAT, baron de LA BRÈDE, et de), naquit au château de la Brède, près de Bordeaux, le 18 janvier 1689. Il eut l'avantage, précieux et rare pour un homme destiné à devenir un grand écrivain, de naître dans une famille riche et noble. Son éducation fut soignée, et de bonne heure il annonça les facultés supérieures dont la nature l'avait doué. Dès l'âge de vingt ans, il faisait un extrait raisonné des volumes qui composent le corps du droit civil ; ces extraits, dans la suite, lui servirent pour composer *l'Esprit des lois*, et il est permis de supposer que dès cette époque il conçut le projet d'un grand ouvrage sur cette matière. Un oncle paternel, président à mortier au parlement de Bordeaux, lui laissa ses biens et sa charge, à laquelle il fut nommé le 13 juillet 1716. Il s'était marié en 1715, et eut deux filles et un fils. Il avait été reçu conseiller le 24 février 1714. En 1722, pendant la minorité du roi, sa compagnie le chargea de présenter des re-

montrances au ministère à l'occasion d'un nouvel impôt qu'on voulait établir sur les vins. Montesquieu réussit momentanément à faire supprimer cet impôt, mais le fisc le remplaça bientôt après par un autre.

Le goût de la littérature l'emportait chaque jour davantage chez Montesquieu sur les occupations arides que lui imposait sa charge. Le 3 avril 1716, il avait été nommé membre de l'Académie de Bordeaux, récemment créée. Il y lut quelques opuscules, entre autres une dissertation sur la *politique des Romains dans la religion*. Enfin, en 1721, à l'âge de trente-deux ans, il publia les *Lettres persanes*.

Le succès de ce livre fut prodigieux. Montesquieu d'abord ne l'avoua pas, de sorte que la curiosité publique en fut d'autant plus excitée. La forme légère de l'ouvrage, les questions fort graves et fort sérieuses cependant qui y étaient agitées, tout concourait à en faire l'objet de l'attention générale. Mais ce fut un bien plus grand étonnement quand on sut que ce livre, qui joignait aux grâces et au badinage d'un roman la liberté d'esprit d'un penseur indépendant et solitaire, était l'œuvre d'un magistrat ! Les impressions à ce sujet furent diverses, mais également vives. Dès ce moment les amis des idées nouvelles, les hommes dont les dernières années de la monarchie de Louis XIV avaient humilié et attristé le patriotisme, ceux qui aspiraient à un ordre de choses plus conforme à la dignité humaine et aux véritables intérêts de l'État, et qui voulaient une réforme sérieuse dans la législation et dans le gouvernement, ceux-là comprirent que le nouvel écrivain appartenait à leur cause. Par les mêmes motifs, le parti qui dominait à la cour, et qui dirigeait la politique du moment, déversa le blâme à profusion sur le magistrat étourdi et novateur, qui ne craignait pas de compromettre son nom et sa robe par d'irrévérencieuses critiques de la société et de la religion de son pays. Mais ce parti, tout-puissant dans les antichambres et dans les conseils de la couronne, n'avait en revanche aucune espèce de crédit sur l'opinion publique ; et telle était déjà la force désorganisatrice et dissolvante du laisser-aller qui régnait partout, que la plupart des écrivains qui affichaient le plus hardiment l'esprit d'opposition trouvaient malgré cela des alliés fideles et de chauds protecteurs parmi les membres les plus élevés et les plus considérables de l'aristocratie. Montesquieu d'ailleurs, par sa position personnelle et par ses relations dans le monde et à la cour, était un personnage tout autrement important qu'un simple homme de lettres à son début. L'occasion se présenta bientôt de tirer parti de ces avantages : il le fit en homme habile et résolu. La mort de M. de France laissa un fauteuil vacant à l'Académie française ; il s'agissait de le donner à Montesquieu. Les ennemis de celui-ci inquiétèrent la piété du cardinal de Fleury, au point que le ministre écrivit à l'Académie que jamais le roi ne donnerait son agrément à la nomination de l'auteur des *Lettres persanes*. Ainsi motivée, l'exclusion de Montesquieu devenait une injure, une injure d'autant plus vive et plus offensante, que sa position était plus élevée. Il le comprit parfaitement. Dès qu'il apprit cette décision, il se hâta de voir le ministre, et lui déclara que, s'il n'avait pas cru devoir tout d'abord avouer les *Lettres persanes*, du moins il était loin d'en rougir. Il termina en le priant de vouloir bien prendre lui-même personnellement connaissance du livre incriminé. Cette assurance, cette franchise plurent au vieux cardinal. Il aimait peu à lire ; il

parcourut légèrement l'ouvrage tant attaqué, et se laissa séduire. Voltaire prétend, non sans vraisemblance, que l'édition offerte par Montesquieu au cardinal renfermait quelques cartons dans lesquels on avait adouci et corrigé les passages qui auraient pu paraître trop vifs. D'ailleurs les amis que Montesquieu avait à la cour, et en première ligne le maréchal d'Estrées, qui était lié avec lui d'une amitié toute particulière, le soutinrent chaleureusement. En définitive, l'élection fut autorisée, et Montesquieu reçut à l'unanimité le 24 janvier 1728, sans qu'on osât trop, remarque spirituellement M. Villemain, parler en le recevant de l'ouvrage même qui lui valait un titre si désiré.

L'amour de l'étude et du travail était devenu chez Montesquieu une véritable passion que rien n'épuisa jamais. Deux ans avant d'entrer à l'Académie, il avait vendu sa charge et s'était voué exclusivement aux lettres et à la philosophie. Comme Descartes, il sentit la nécessité de visiter les diverses nations de l'Europe pour s'instruire de plus près à leurs idées, à leurs mœurs, et pour voir en action, pour ainsi dire, le mécanisme de leurs législations respectives. Sa réputation, qui devait plus tard s'élever si haut, l'avait déjà précédé partout, et partout il fut accueilli d'une manière digne de lui. Il se rendit d'abord à Vienne, où il vit souvent le prince Eugène. Il poussa son excursion jusqu'en Hongrie, et passa de là en Italie. A Venise, il eut occasion de voir et d'entretenir le célèbre Law, bien déçu alors de son ancienne splendeur, mais toujours enthousiasmé de ses rêves financiers et de ses chimères économiques. Le commerce d'un pareil homme, dangereux peut-être pour un esprit médiocre ou faible, dut être pour la ferme et haute raison de Montesquieu un spectacle singulièrement instructif, et lui suggérer plus d'une de ces réflexions fécondes qui abondent dans l'*Esprit des lois*. A Rome, il se lia avec le cardinal Corsini, depuis pape sous le nom de Clément XII, et avec le cardinal de Polignac, l'auteur de l'*Anti-Lucrece*. La vue des objets d'art qui encombrant les musées de Rome l'émut vivement. Il s'en retourna par Gènes, et traversa la Suisse. De là il suivit les bords du Rhin et s'arrêta quelque temps en Hollande. A la Haye, il retrouva lord Chesterfield, qu'il avait déjà connu à Venise, et qui lui proposa une place dans son yacht pour passer en Angleterre. Montesquieu accepta et s'embarqua le 31 octobre 1729. Cette fois il se trouvait au milieu d'une nation puissante par le commerce et par la politique, d'une nation où la loi seule était le maître absolu dont les commandements obtenaient le respect de tous. Il y avait là matière pour une intelligence aussi éclairée, pour le futur auteur de l'*Esprit des lois*, à de graves méditations. Aussi Montesquieu ne se contenta-t-il pas de visiter l'Angleterre comme il avait parcouru l'Allemagne ou l'Italie : il étudia profondément le génie de ce grand peuple, et surtout cette constitution politique qui a élevé si haut le nom anglais. Il y resta deux années entières, entouré de la considération la plus flatteuse de la part de l'aristocratie, et accueilli d'une manière éminemment bienveillante à la cour. La *Société royale de Londres* lui conféra le titre d'associé.

Après ce long pèlerinage à l'étranger, Montesquieu, riche d'observations de toutes sortes, revint dans sa patrie. L'Allemagne, disait-il, est faite pour y voyager, l'Italie pour y séjourner, l'Angleterre pour y penser, et la France pour y vivre, exprimant ainsi, sous la forme d'antithèses, les impressions générales qu'il avait gardées des divers pays de l'Europe qu'il avait parcourus.

On lui prête cet autre mot qui a un sens analogue : « Quand je suis en France, disait-il, je fais amitié à tout le monde; en Angleterre, je m'en fais à personne; en Italie, je fais des compliments à tout le monde; en Allemagne, je bois avec tout le monde. »

Pendant les deux années qui suivirent son retour en France, Montesquieu vécut retiré au château de la Brède, où il mit la dernière main aux *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, qui parurent en 1734. Cet ouvrage, le plus achevé qui soit sorti de sa plume, n'était, pour ainsi dire, qu'une partie détachée de celui qu'il paraît depuis de longues années, dont il avait fait le but de sa vie entière, et qu'il publia quatorze ans plus tard, en 1748, sous le titre de l'*Esprit des lois*. Ce beau livre, le plus solide monument peut-être qu'ait produit la philosophie française au XVIII^e siècle, avait occupé Montesquieu pendant plus de vingt ans. Avant de l'imprimer il crut devoir consulter Helvétius, qui était de ses amis intimes. Il lui envoya le manuscrit. Helvétius ne comprit rien à cette pensée vigoureuse qui s'exprime avec tant de calme, à cette modération dans les jugements qu'inspirait à Montesquieu une vue large et impartiale des plus grands événements de l'histoire. Sincèrement il crut que l'*Esprit des lois* diminuerait la gloire de l'auteur des *Lettres persanes*, il s'en exprima franchement avec lui. Mais Montesquieu avait appris à avoir confiance en son génie. Loin de se sentir troublé des craintes que lui manifestait Helvétius, il ajouta au livre cette fière épigraphe : *Prolem sine matre creatam!* « Quand j'ai vu, dit-il à la fin de la préface, ce que tant de grands hommes en France, en Angleterre et en Allemagne, ont écrit avant moi, j'ai été dans l'admiration, mais je n'ai point perdu le courage : Et moi aussi je suis peintre! ai-je dit avec le Corrège. »

Cette noble confiance ne fut point trompée : le sentiment de sa force n'avait point égaré Montesquieu. Dans quelques salons où les livres sérieux étaient mis à l'index, chez Mme du Defland, par exemple, on dit bien que le nouvel ouvrage était de l'esprit sur les lois, mais la nouveauté des aperçus, l'abondance des idées, la fermeté constante de ce style qui met si heureusement chaque pensée en relief, et par-dessus tout cette pénétration si heureuse du sens de la politique et de la législation de tous les peuples, tant anciens que modernes, dont Montesquieu trace en maints endroits un tableau si frappant, tout contribua, dans l'*Esprit des lois*, à commander vivement l'admiration des hommes de goût et de savoir, de ceux qui, en définitive, dictent les arrêts de l'opinion publique. Le livre eut même un tel succès, que l'envie et l'esprit de parti se coalisèrent pour l'attaquer avec violence. Montesquieu, poussé à bout, écrivit la *Défense de l'Esprit des lois*, et ferma facilement la bouche à ses détracteurs et à ses adversaires.

Afin d'échapper à la censure, l'*Esprit des lois* avait été imprimé à Genève, d'où il fut introduit facilement en France, en Angleterre et en Italie. En dix-huit mois on en fit vingt-deux éditions.

A l'éternel honneur de ce grand homme, la gloire qu'il recueillit de la publication de ses ouvrages ne l'éblouit pas et ne modifia en rien les simples habitudes de sa vie. Il aimait beaucoup Paris, où il était extrêmement recherché; mais il ne se plaisait pas moins à son château

de la Brède, où il continua, jusqu'à sa mort, de se livrer à l'étude avec une ardeur qui ne se ralentit et ne se démentit jamais. Lié à Paris avec la plupart des gens de lettres, il évitait pourtant une trop grande intimité avec ce qu'on appelait le parti philosophique. L'affectation d'impiété ne plaisait pas à son esprit, auquel la réflexion et l'expérience avaient enseigné à apprécier la bienfaisante influence du christianisme et la puissance du sentiment religieux dans l'accomplissement des devoirs sociaux. Voltaire, en particulier, était l'objet de son antipathie, et il le jugeait sévèrement. Il dit de lui dans ses pensées diverses : « Voltaire n'écrira jamais une bonne histoire. Il est comme les moines, qui n'écrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre. Voltaire écrit pour son couvent. » Le mot est dur, d'autant plus dur qu'à un point de vue il est vrai. Voltaire, de son côté, ne le ménageait pas beaucoup. Toutefois ce merveilleux génie avait un sentiment trop vif de la beauté littéraire pour ne pas rendre justice de temps en temps à Montesquieu. Ce fut lui qui dit cette belle parole sur *l'Esprit des lois* : « Le genre humain avait perdu ses titres : M. de Montesquieu les a retrouvés et les lui a rendus. »

Les travaux assidus auxquels il s'était condamné pour composer *l'Esprit des lois* avaient affaibli ses forces physiques. Il se plaignait lui-même que ses lectures continuelles lui eussent presque ôté la vue. « Il me semble, disait-il avec cette sérénité d'âme admirable qui ne l'abandonna pas un instant, que ce qu'il me reste encore de lumière n'est que l'aurore du jour où mes yeux se fermeront pour jamais. » Peu après une fièvre l'emporta, à Paris, après treize jours seulement de maladie. Dans ses derniers moments, pas une plainte, pas un mouvement d'impatience ne lui échappa. Il expira le 10 février 1755, à l'âge de soixante-six ans, entouré de ses meilleurs et de ses plus tendres amis.

Montesquieu fut, de son propre aveu, un des hommes les plus heureux qui aient existé. Des facultés en parfait équilibre, des passions naturellement tempérées, nulle envie, nulle jalousie, nulle ambition, de l'indifférence pour ses détracteurs, tel était le fond de son esprit et de son caractère. Il n'en fallait pas tant pour lui rendre la vie douce et facile. Dans le monde et dans la conversation, il savait être à l'occasion tour à tour sérieux ou piquant, grave ou enjoué. Il disait lui-même qu'il n'avait jamais éprouvé de chagrins qu'une heure de lecture n'eût dissipés. On cite de lui des mots empreints de sel et de malice, mais son cœur y demeurait entièrement étranger. Les paysans de la terre de la Brède éprouvèrent souvent sa bienfaisance, ainsi que beaucoup d'autres personnes. Mais de toutes les bonnes actions qu'il fit, aucune peut-être n'atteste d'une manière plus marquée jusqu'à quel point le bonheur de répandre des bienfaits, sans aucune autre pensée que de faire le bien, était le mobile qui le poussait à agir, que l'histoire si connue et si célébrée de ce Marseillais, esclave de Tétouan, que la générosité de Montesquieu racheta des fers. En vrai héros de la bienfaisance, Montesquieu, reconnu, un jour à Marseille, par le fils de cet homme, comme l'auteur de la délivrance de son père, persista à se dérober à la reconnaissance de cette famille. Ce ne fut qu'après sa mort qu'une note de dépenses, oubliée dans ses papiers, mit sur la trace de ce beau trait, qui sans cela fût demeuré à jamais inconnu.

La liste des ouvrages de Montesquieu n'est pas très-longue. Ses principaux écrits, les seuls dont

nous ayons à nous occuper ici, sont les suivants : 1° *Lettres persanes*; 2° *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*; 3° de *l'Esprit des lois*. A ce dernier ouvrage, et comme appendice, on peut joindre la *Défense de l'Esprit des lois*. Ses autres écrits, que nous nous bornerons à mentionner, sont : 1° *Le Temple de Gnide*; 2° ses *Discours académiques*; 3° quelques fragments sur des questions de physique et d'histoire naturelle; 4° le *Dialogue de Sylla et d'Euevate*, qui est une dépendance du livre sur la grandeur et la décadence des Romains; 5° *l'Essai sur le goût*, qu'il fit pour *l'Encyclopédie*, à la sollicitation de d'Alembert, et où il déploie une analyse psychologique souvent intéressante, mais étrangère aux grandes questions de l'esthétique; 6° *Arasce et Isménide*, petit roman dans le genre oriental; 7° l'ébauche de l'éloge historique du maréchal de Berwick; 8° ses *Pensées diverses*, remarquables à plus d'un titre; 9° enfin ses *Lettres familières*, à plusieurs égards utiles et curieuses à consulter.

Les *Lettres persanes* eurent, comme nous l'avons dit, un incroyable succès. Le ton dégagé avec lequel l'auteur abordait sans préambule, et comme en passant, les plus graves questions, allait parfaitement à cette société blasée et affadie du xviii^e siècle. Le style ferme, accentué, tranchait avec les écrits du temps. De plus, les malheurs de toute espèce qui étaient venus fondre, comme une effroyable tempête, sur le déclin du règne de Louis XIV, avaient habité l'esprit public à la critique de tous les actes du gouvernement; et par là liberté, on peut même dire la demi-licence de ses allures, l'auteur des *Lettres persanes* répondait à merveille à cette disposition générale de la société parisienne. On pressentait de tous côtés comme un souffle nouveau qui allait se lever sur la France; tout ce qui semblait en harmonie avec ce besoin d'innovation et de critique était par cela même bien accueilli. Ajoutons qu'à cette époque (1721) aucun des grands ouvrages qui ont donné son caractère au xviii^e siècle n'avait encore paru. Les *Lettres philosophiques* de Voltaire, qui ont précédé la plupart de ses écrits en prose, et qui produisirent tant d'effet, ne virent elles-mêmes le jour qu'en 1735, quatorze ans après la publication des *Lettres persanes*.

Dans ce dernier écrit, malgré la frivolité du titre, il y a fréquemment des vues déjà dignes de l'auteur de *l'Esprit des lois*, par la netteté, la profondeur et la nouveauté. Quelques passages où il traite avec une raillerie fort transparente certains dogmes du christianisme attestent encore la jeunesse de l'auteur, qui, plus tard, dans *l'Esprit des lois*, sut rendre, en termes magnifiques, une éclatante justice à l'influence sociale de cette religion. Mais on peut déjà dans l'ensemble des *Lettres persanes* voir percer le génie ferme et éclatant dont elles étaient, en quelque sorte, la radieuse aurore.

Les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* annoncèrent toute la force, sinon toute la plénitude du génie politique de Montesquieu. La France possédait enfin son Machiavel. Quoique, dans ce livre, l'auteur suive pas à pas les différentes phases de la grandeur et de la décadence du peuple romain, ce n'est nullement une histoire, mais plutôt un traité en quelque sorte pratique de haute politique. Montesquieu n'écrit pas, comme on l'avait fait souvent avant lui sur le même sujet, pour le plaisir de raconter ou de disserter, pour plaire et séduire. Bien qu'en fait de style il soit, lui aussi, un grand artiste, son but est tout autre que celui de la plupart des

historiens ou des hommes d'imagination. Il aspire à mettre à la portée de tout le monde les secrets de la politique du plus grand peuple qui fut jamais, du plus vaste empire qui se soit formé des rivages de l'Atlantique aux plaines de l'Euphrate et du Tigre. C'était là ce qu'il y avait de neuf et d'attachant dans les *Considérations*. La netteté, la hardiesse des jugements, l'indépendance entière, simple et noble, de la pensée, étaient aussi comme autant de grands exemples et de grandes leçons que Montesquieu offre à ses contemporains. Les faits qu'il raconte, ou plutôt qu'il signale, ne sont pour lui que l'occasion de mettre en relief les causes qui les ont produits, les résultats auxquels ils ont abouti, et, bien qu'en apparence il ne s'agisse que du peuple romain, on reconnaît à chaque instant qu'il pense sans cesse à l'Europe et surtout à la France. De temps en temps, quelques mots vifs comme des éclairs ramènent inopinément l'attention vers l'époque moderne, vers les préoccupations du jour. On sent à chaque page que l'homme qui trace de si haut, et d'une façon si digne et si magistrale, les progrès ou le déclin de la politique romaine, regarde ce spectacle comme l'enseignement suprême des peuples et des rois. Dès le début du livre, il énonce ces aphorismes profonds et sévères qui sont le caractère le plus marqué de son style. Celui-ci, par exemple, se trouve déjà dans le chapitre premier, où il n'est pas seul : « Car, comme les hommes ont eu dans tous les temps les mêmes passions, les occasions qui produisent les grands changements sont différentes, mais les causes sont toujours les mêmes. » Son vaste coup d'œil ne laisse rien échapper, soit qu'il s'agisse de démêler les fils les plus déliés de cette politique intérieure de Rome, où la lutte éternelle du patriciat et des classes populaires aboutit, après mille orages, au principat d'Auguste ; soit qu'au contraire il veuille dévoiler l'action, tantôt ouverte et audacieuse, tantôt habilement souterraine, de ce sénat qui soumit successivement au joug d'une seule ville, d'abord tous les peuples de l'Italie, et bientôt tous les peuples du monde ; glorieuse assemblée, qui réalisa dans l'antiquité le dessein dans lequel échoua l'ambition du César moderne, et qui sut faire de la Méditerranée un simple lac romain.

Dans le portrait des divers personnages qu'il met en scène, Montesquieu déploie une vigueur de pinceau, une puissance de coloris, qui rendent l'existence et la vie à ces physiognomies antiques, ombres d'un univers écroulé. Ces grandes et majestueuses figures des Scipion et des Annibal, des Sylla et des Marius, des Pompée et des César, apparaissent là comme ranimées par un souffle créateur, vivantes une seconde fois de toute la puissance des idées et des passions qui ont jadis fait leur gloire, leurs vertus ou leurs crimes. Son langage étincelant et pittoresque les frappe en relief mieux que sur du bronze ou du marbre. Il ne les dessine pas ; il les fait se mouvoir et agir. On les voit, on les entend, on lit dans le plus profond de leur âme.

On a critiqué sur quelques points le savoir historique de Montesquieu. On l'a critiqué surtout dans l'*Esprit des lois*. Mais ce qui importe dans ce dernier ouvrage, comme dans les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, ce n'est pas l'érudition de l'auteur, laquelle était pourtant, quoi qu'on en ait dit, fort considérable : ce sont ses jugements, ses aperçus, et par-dessus tout son esprit, essentiellement et prudemment novateur, parce qu'il ne s'en rapporte qu'à lui-même des opinions qu'il doit se faire des hommes et des

événements. Aussi sa pensée a-t-elle la grandeur d'aspects et l'élevation de Bossuet, avec quelque chose de plus simple, de moins pompeux et de moins oratoire, quelque chose enfin de plus positif qui sent son homme d'Etat. C'est plutôt la manière de Machiavel, avec l'étendue d'esprit qui manquait au Florentin, et en moins la morale fautive et vicieuse du siècle des Borgia.

Le *Dialogue de Sylla et d'Euerate*, qui est comme un appendice des *Considérations*, respire une sombre énergie, on ne sait quoi de froid, d'impitoyable et de féroce en même temps, qui a dû être l'âme même de ce dictateur, qui ne recula devant aucune violence pour devenir le maître, et qui fut ensuite assez audacieux pour abdicquer, après tant de sanglantes victoires, en face et au milieu des familles de ses victimes. On sent respirer dans ces quelques pages comme un reflet des passions inexorables qui animaient les orgueilleux patriciens de la vieille Rome, patriotes à la fois égoïstes et fanatiques, pour lesquels la patrie et les privilèges de leur ordre ne faisaient qu'un tout indivisible, au prix duquel le reste de l'univers n'était rien. Qui sait ce que la vue du gouvernement mystérieux de Venise, le plus ancien gouvernement de l'Europe avant que la main de Bonaparte l'eût jeté par terre, qui sait, dis-je, ce que la vue de cette petite oligarchie, qui se perpétuait depuis tant de siècles, a pu fournir de lumières à Montesquieu pour comprendre le génie profondément politique et les passions de l'aristocratie romaine, si semblable à beaucoup d'égards à l'aristocratie anglaise, et dont il semblerait que les plus secrètes archives, les plus intimes délibérations, ont été mises sous les yeux de l'auteur des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* ?

Mais l'œuvre capitale du génie de Montesquieu, c'est l'*Esprit des lois*. Là on le retrouve tout entier avec l'élevation spéculative qui fait de lui un grand penseur, un philosophe éminent, et cette puissance de traduire ses idées en préceptes et en aphorismes législatifs qui le range au premier rang parmi les publicistes. Le *Contrat social* a été l'évangile politique de la révolution de 1789. L'*Esprit des lois* a surtout inspiré et dirigé la pensée des hommes d'Etat français depuis la fin des guerres de l'Empire.

Cela ne veut pas dire toutefois que le xviii^e siècle a vu avec indifférence l'*Esprit des lois* ; mais l'esprit de tolérance, de modération, d'impartialité, qui y domine, n'était guère en rapport avec les passions de l'époque. Il devançait de trois années seulement l'apparition des premiers volumes de l'*Encyclopédie*. On peut juger par ce sens fait de l'état où il trouvait l'opinion. D'un côté, les défenseurs de la vieille monarchie, avec son cortège de lois féodales ; de l'autre, les promoteurs ardents d'innovations radicales : tels étaient les deux camps, de plus en plus ennemis l'un de l'autre, qui se partageaient la France. Les terribles événements qui, plus tard, devaient guérir, au prix de tant de ruines, les folles illusions de tout le monde, n'étaient alors soupçonnés par personne : la guerre des pamphlets était encore la seule qui alimentait cette lutte intestine. Les livres d'un tempérament éclectique, comme l'*Esprit des lois*, s'adressaient à une sphère de sentiments trop élevés, d'opinions trop désintéressées, pour agir efficacement sur le courant d'idées qui emportait et passionnait alors toutes les intelligences, la cour et la ville, Paris et la province.

Mais si l'*Esprit des lois* n'excita pas l'émotion qu'avait causée les *Lettres persanes*, il marqua du moins, dans l'histoire de la pensée hu-

maine, une des grandes dates du XVIII^e siècle. Comme la statue dont parle Bacon, qui, sans marcher elle-même, indique du doigt la route, l'*Esprit des lois* posait sous tous leurs aspects les problèmes politiques dont la solution préoccupait tout le monde, tous ceux du moins auxquels l'avenir apparaissait incertain et couvert de sombres nuages. Il s'adressait aux hommes de raison et d'expérience, aux hommes d'État et aux penseurs. Il laissait dans l'ombre le côté idéal et purement métaphysique de la politique, et, par cette sagesse même, échappait aux entraînements de la foule qui ne veut pas être éclairée, mais émue. C'est sans doute ce qu'entrevoit merveilleusement J. J. Rousseau lorsque, quatorze ans plus tard, il reprenait, dans le *Contrat social*, l'œuvre à peine ébauchée par Bodin et par La Boétie, et versait sur le sujet le plus ardu et le plus délicat les torrents de sa dialectique enflammée. Moins réservé que Montesquieu, amoureux jusqu'à l'excès de la popularité, Rousseau ne craignait pas de parler en ces terribles matières le langage de la passion, et d'employer sans mesure les artifices irrésistibles d'une rhétorique consommée. Aussi Rousseau fit de nombreux disciples ; il créa véritablement une école et un parti dont la *Déclaration des droits de l'homme* fut l'expression et le drapeau. Montesquieu n'obtint que l'admiration des sages et des esprits cultivés, et l'*Esprit de lois* resta ignoré du peuple. Et cependant, chose triste à dire ! la sérénité même avec laquelle Montesquieu résolvait les problèmes qu'il agitait mécontenta ceux qui de son temps occupaient les avenues du pouvoir, ceux qui auraient dû se faire de ses idées un guide et un rempart tout à la fois. L'*Esprit des lois* fut violemment attaqué par les amis du vieil ordre de choses ; les critiques et les commentaires, ou sots ou malveillants, affluèrent. Montesquieu subit sans rémission les inconvénients de la grandeur, et l'auteur de l'*Esprit des lois* se résigna à écrire la *Défense*. Cette fois, enfin, les petites passions se turent.

Pour bien apprécier un livre comme l'*Esprit des lois*, il faut se reporter à ce qu'était alors la science du droit et de la politique. On sait les travaux juridiques des grandes écoles de Bologne, de Bourges et de Toulouse ; on se rappelle les réformes administratives et judiciaires de Louis XIV. A côté de ces faits, produits visibles de l'étude du droit, il faut placer le mouvement d'idées dû aux écrits de Bodin et de La Boétie, de Machiavel, de Grotius et de Puffendorf, et même à ceux de l'abbé de Saint-Pierre et de d'Aguesseau. Dans tous ces travaux, dont quelques-uns sont si précieux, si admirables à plusieurs égards, ce qui se fait constamment regretter, ce qui manque toujours, c'est un point de vue général. La science des faits et des textes avait été poussée aux dernières limites de l'exactitude ; elle était ce qu'avait dû la faire la merveilleuse érudition française du XVI^e siècle. Mais le principe générateur des législations, le fil conducteur qui seul pouvait expliquer tant de diversités et de contradictions parmi les lois, personne n'avait songé à le mettre en lumière, à le dégager de la multitude des arrêts et des ordonnances, à le faire surgir de la poussière des codes. Or, c'était de principes et de généralités surtout qu'avait soif le XVIII^e siècle. Il y tendait d'autant plus, que jamais siècle ne poussa plus loin le mépris et le dédain de l'histoire et de l'érudition. Sous ce rapport, il contenait fidèlement Descartes et Pascal.

La voie restait donc ouverte à Montesquieu. Sa manière de comprendre et d'éclairer le passé (non comme on l'avait fait trop souvent par le

stérile récit des sièges et des batailles, mais par l'intelligence des institutions civiles et politiques) et son goût pour les formules sentencieuses et hardies lui rendaient la tâche plus facile qu'à tout autre. Tout, en un mot, l'avait préparé, sans toutefois que personne en particulier fût littéralement son précurseur. Avec la perspicacité du génie, il vit le but, il le chercha, et il eut le droit de dire avec orgueil et avec vérité de son livre : *Prolem sine matre creatam*.

L'*Esprit des lois* est divisé en trente et un livres, divisés eux-mêmes en un nombre variable de chapitres. En général, Montesquieu rapproche les divisions : c'est sans doute ce qui explique l'extrême brièveté de certains chapitres de l'*Esprit des lois* qui forment à peine chacun un très-court alinéa.

Le but de l'auteur, dans cet ouvrage, n'est point d'exposer un plan de gouvernement, ni un système de législation, ni la description d'une société idéale ; il ne songe à recommencer ni l'œuvre de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle de Thomas Morus. Son but, à la fois spéculatif et pratique, est celui-ci : Étant donnée la nature humaine, avec ses conditions variables d'existence dans le temps et dans l'espace, comment la diriger politiquement et civilement pour que les hommes soient le plus heureux possible et accomplissent le mieux leur destinée ? Voilà en réalité, mais caché sous des formes de langage habilement et infiniment variées, le problème général qu'agitait Montesquieu. On voit que, s'il a pu et s'il a dû profiter des travaux des grands philosophes et des grands politiques qui l'ont précédé, son but est bien autrement étendu. C'est là ce qui rend un exposé analytique de son livre si difficile à faire : car on est certain de laisser dans l'ombre quelque côté important d'un aussi vaste tableau. Les perspectives semblent s'y multiplier à mesure qu'on s'y arrête davantage ; et les horizons, comme ceux de la mer, s'y élèvent et s'y succèdent à l'infini, à mesure qu'on s'imagine les atteindre et les toucher.

Quoique la métaphysique pure soit absente de l'*Esprit des lois*, il était impossible à l'auteur de ne pas signaler, au moins en quelques mots, les principes d'où il part, et qui sont impliqués dans tout le cours de l'ouvrage. C'est aussi par là qu'il débute. Le livre premier, intitulé *Des lois en général*, se divise en trois chapitres qui ont pour titre, le premier : *Des lois dans les rapports qu'elles ont avec les divers êtres* ; le deuxième : *Des lois de la nature* ; le troisième : *Des lois positives*. Dans le premier chapitre, Montesquieu donne des lois cette définition célèbre : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois : la Divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois. » Partant de cette définition profonde qui exclut toute idée d'un fondement artificiel et arbitraire à l'établissement et à la conservation des sociétés, Montesquieu pose, presque comme un fait évident de soi-même, l'existence de Dieu et le gouvernement de la Providence, « en vertu duquel, dit-il (devançant presque dans les termes mêmes la célèbre formule de Hegel), chaque diversité est uniforme, chaque changement est constance. » Dans le chapitre second, il prend corps à corps la théorie de Hobbes sur l'état de nature, et la nie radicalement. Loin de supposer que les hommes, pour se réunir en société, aient eu besoin d'une délibération, d'un contrat explicite, il déclare, au contraire, que dans l'état

sauvage chaque homme sentant sa faiblesse, chacun aussi se sent inférieur, et à peine se sent-il égal; que, loin de chercher à s'attaquer, on se cherche pour se connaître, parce que le désir de vivre en société est un besoin de l'homme; que, par conséquent, l'état de paix est le premier moment de l'état social. Dans le troisième chapitre, il établit que les hommes perdent le sentiment de leur faiblesse sitôt qu'ils sont en société, que l'égalité de la crainte fait place au sentiment des passions diverses et inégales qui les excitent, et que c'est là ce qui donne lieu à l'état de guerre, lequel n'est ainsi qu'une conséquence de l'état de société, loin de lui servir de fondement. De là la nécessité des lois pour régler le *droit politique* et le *droit civil*, que Montesquieu ne sépare pas l'un de l'autre, et enfin pour régler le *droit des gens*; car « la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. » Il ajoute immédiatement, comme une conséquence de ce qu'il vient de dire : « Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » Admirable réponse, par anticipation, à ces tristes hommes d'État qui croient que le passé peut servilement se refaire, et qui s'imaginent qu'on peut, à son gré, tailler un peuple sur le patron tantôt des Grecs et des Romains, tantôt de la société féodale du XII^e siècle, et tantôt de la société anglaise ou américaine; oubliant que le peuple qui cesse d'être lui-même, cesse bientôt de garder son individualité sur la carte du monde!

Telle est, pour ainsi dire, l'introduction de l'*Esprit des lois*. Montesquieu y marque, avec la vigueur noble et élevée de langage qui lui est habituelle, ces deux vérités, très-contestées de son temps, sur lesquelles il croit que doit reposer l'édifice social : 1^o le principe que les lois doivent être conformes à la nature des choses; et, partant, que les législations humaines ne doivent pas plus être arbitraires ni artificielles que les faits humains ou sociaux qu'elles ont mission de diriger et d'organiser; 2^o cet autre principe que, s'il y a de l'absolu au fond des choses; si, par conséquent, il doit y en avoir aussi dans les lois, pourtant il y a aussi de la variété, de la diversité; que cette variété est assez grande pour empêcher que de bonnes lois, faites pour une nation, puissent convenir entièrement à une autre nation. Montesquieu s'éloigne ainsi, et d'un seul coup, par ce dernier principe, de tous les théoriciens de l'utopie et du radicalisme, pour lesquels les faits et les circonstances particulières n'existent pas, et qui, considérant les individus et les peuples comme des unités abstraites, construisent des édifices, dans le genre du *Contrat social*, sans aucun rapport visible avec les conditions de l'espace et du temps, et précipitent les imaginations populaires dans l'océan sans bornes des chimères, dans le monde fantastique des rêves, au lieu d'éclairer la voie si difficile et si étroite de la réalité, au lieu de préparer les éléments du progrès mesuré et durable.

Il est permis de regretter que Montesquieu n'ait pas insisté davantage sur ces principes préliminaires. Jamais, sans doute, l'*Esprit des lois* ne fût devenu un livre populaire, jamais il n'aurait eu la fortune du *Contrat social*; mais peut-être, s'il eût mis dans une lumière plus éclatante encore l'opposition de son point de dé-

part avec celui des utopies et des doctrines du radicalisme, Montesquieu aurait-il exercé une influence plus marquée et plus efficace sur les intelligences si nombreuses que la simplicité apparente des théories abstraites séduit toujours, et qui se tournent naturellement de la doctrine de Hobbes à celle de J. J. Rousseau.

Quoi qu'il en soit, après ce début, Montesquieu traite, dans le deuxième livre, *des lois qui dérivent de la nature du gouvernement*. Il distingue trois espèces de gouvernement, le *républicain*, le *monarchique* et le *despotique*. « Le gouvernement *républicain* est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le *monarchique*, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le *despotique*, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. » Il détermine ensuite en particulier le caractère essentiel des lois propres à chacune de ces espèces de gouvernement, et indique à quel point de vue il faut se placer pour faire de bonnes lois politiques et civiles, sous la république, la monarchie, ou l'autocratie. « Le peuple, dans la démocratie, est à certains égards le monarche; à certains autres, il est le sujet. La volonté du souverain y est le souverain lui-même. Les lois qui établissent le droit de suffrage sont donc fondamentales dans ce gouvernement. » Le peuple nomme ses magistrats; la publicité du scrutin est donc nécessaire dans une démocratie. C'est l'inverse dans une république aristocratique, comme à Venise. L'aristocratie peut être un élément utile dans une république. Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite; elle le deviendra moins à mesure qu'elle approchera de la monarchie.

Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales; car s'il n'y a dans l'État, pour tout régir, que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et, par conséquent, aucune loi n'est fondamentale. Le pouvoir intermédiaire le plus naturel est celui de la noblesse. Sans elle, on tombe dans le despotisme ou dans la démocratie. Le clergé, comme institution politique, peut avoir une place utile dans une monarchie.

Le gouvernement despotique, c'est l'État réduit à un seul homme, à sa capacité personnelle, avec ses chances de grandeur et de petitesse. La seule loi fondamentale d'un pareil État, c'est l'établissement d'un vizir.

Passant ensuite, dans le livre troisième, à la discussion du principe des trois gouvernements, Montesquieu prétend « qu'il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. » Dans l'État populaire, la *vertu* est le principe fondamental. Lorsque les lois ont cessé d'y être exécutées, comme cela ne peut venir que de la corruption de la république, l'État est déjà perdu. Il faut également de la vertu dans le gouvernement aristocratique, quoiqu'elle y soit moins nécessaire. Dans l'État monarchique, les lois tiennent la place de toutes les vertus républicaines. « Une action qui se fait sans bruit y est, en quelque façon, sans conséquence.... Dans la république, les crimes privés sont plus publics, c'est-à-dire choquant plus la constitution de l'État que les particuliers; et, dans les monarchies, les crimes publics sont plus privés, c'est-à-dire

choquent plus les fortunes particulières que la constitution de l'État même.... *L'honneur*, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend, dans la monarchie, la place de la vertu politique, et la représente partout. »

Ce n'est point *l'honneur* qui est le principe des États despotiques : les hommes y étant tous égaux, on n'y peut se préférer aux autres; les hommes y étant tous esclaves, on n'y peut se préférer à rien. L'honneur se fait gloire de mépriser la vie, et le despote n'a de force que parce qu'il peut l'ôter. Voilà pourquoi la crainte est le principe du gouvernement despotique. La vertu n'y est point nécessaire, et l'honneur y serait dangereux. L'homme n'y est qu'une créature qui obéit à une créature qui veut.

Pour que l'État garde ses lois et demeure stable, il faut que les citoyens y soient élevés conformément à la nature même du gouvernement qui y est établi. De là la nécessité des lois sur l'éducation dont il est parlé dans le quatrième livre. Elles sont les premières que nous recevons. La principale éducation que les hommes reçoivent, Montesquieu le reconnaît d'ailleurs, ce n'est pas dans les maisons publiques où l'on instruit l'enfance, c'est lorsqu'ils entrent dans le monde. Cela est vrai surtout des monarchies, où *l'honneur* ne s'apprend que dans le monde. Dans les républiques, il faut que l'éducation, plus qu'ailleurs, inspire l'amour de la patrie. Car « ce n'est point le peuple naissant qui dégénère; il ne se perd que lorsque les hommes faits sont déjà corrompus. » Dans ce livre, et c'est ce qui en fait l'originalité, Montesquieu a pour but d'indiquer, non ce qui fait l'homme vertueux, mais ce qui fait le bon citoyen, qu'il s'agisse d'une république ou d'une monarchie.

Passant ensuite aux autres lois, il établit d'une manière générale dans le livre V que les lois doivent toutes être relatives au principe du gouvernement. Dans le suivant, il indique les conséquences des principes des divers gouvernements, par rapport à la simplicité des lois civiles et criminelles, la forme des jugements et l'établissement des peines. Il déploie dans ces deux livres, sur mille points très-importants, une justesse et une étendue de pensée qui saisit d'admiration. Dans le livre VII, il montre les conséquences des différents principes des trois gouvernements, par rapport aux lois somptuaires, au luxe et à la condition des femmes. Il énonce, sur le premier point, des idées trop étroites, mais supérieures néanmoins aux vieilles théories contre le luxe. On sait qu'il a fallu les merveilles de l'industrie moderne pour réhabiliter l'usage des objets de luxe dans l'esprit de beaucoup de gens. Comme conclusion des recherches précédentes, le livre VIII est consacré à l'examen des causes et des remèdes de la corruption des principes des trois gouvernements. Ici reparait avec force et avec un certain éclat l'esprit de modération de Montesquieu. « Le principe de la démocratie se corrompt, dit-il, non-seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême, et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. » Il développe cette thèse et fait sentir admirablement la ligne qui sépare la liberté de la licence, la démocratie de la démagogie. Il montre à merveille que ce qui perd la monarchie, c'est l'affaiblissement des pouvoirs intermédiaires, affaiblissement qui conduit presque toujours à un gouvernement radical et absolu, tantôt monarchique et tantôt démocratique et démagogique. Quant au gouvernement despotique, son

principe, dit Montesquieu, se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. Comme on retrouve dans cette réflexion, aussi amère que méprisante, le dédain de l'homme qui a donné (livre V, ch. XIII) du despotisme cette définition si éloquentement laconique : « Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique. »

Passant ensuite à un autre ordre d'idées, Montesquieu s'occupe, dans le livre IX, des lois dans le rapport qu'elles ont avec la force défensive, et, dans le livre X, des lois dans le rapport qu'elles ont avec la force offensive. Il traite là, en passant, du droit de la guerre et du droit de conquête, et s'élève avec force contre le prétendu droit de réduire les vaincus en servitude. Le chapitre XIV, consacré à Alexandre, est un des plus beaux et des plus entraînants qu'il ait écrits.

Les livres XI et XII ont pour objet les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution, et les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec le citoyen.

Tout le monde sait les discussions auxquelles a donné lieu la définition de la liberté politique. Voici celle que propose Montesquieu (liv. XI, ch. III et IV) : « La liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tous de même ce pouvoir. » — « La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés, mais elle n'est pas toujours dans les États modérés : elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir; mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser : il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait? la vertu même a besoin de limites ! »

Au chapitre I^{er} du livre XII, il dit que le citoyen pourra être libre et la constitution ne l'être pas, et il montre, au chapitre II, que c'est de la bonté des lois criminelles que dépend principalement la liberté du citoyen.

Le livre XIII, qui est comme un appendice des deux précédents, traite des rapports que la levée des tributs et la grandeur des revenus publics ont avec la liberté. Le livre XIV a pour objet la célèbre question des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat. Malgré le ton absolu de quelques phrases, nous n'avons pas besoin de dire qu'ici Montesquieu ne donne nullement lieu au reproche de matérialisme qui lui fut adressé par quelques critiques plus passionnés et plus malveillants qu'éclairés. Il continue dans les livres XV, XVI, XVII et XVIII, de discuter l'influence du climat et du terrain sur les lois qui régissent l'esclavage civil, l'esclavage domestique et la servitude politique. Le chapitre V du livre XV, sur l'esclavage des nègres, est un chef-d'œuvre d'ironie : il est impossible de stigmatiser avec une indignation plus amère et plus dédaigneuse la doctrine des partisans de l'esclavage des noirs.

Les livres XIX, XX, XXI, XXII et XXIII traitent des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les

mœurs et les manières d'une nation, le commerce, la monnaie et le nombre des habitants. Tout n'est pas irréprochable dans les théories économiques de Montesquieu, il s'en faut ; mais, quand on se rapporte à l'époque où il publia l'*Esprit des lois*, on est étonné de la force avec laquelle il sut secouer un grand nombre de préjugés fort enracinés au milieu du XVIII^e siècle, et qui avaient presque la valeur d'axiomes. Sur ce point comme sur tout le reste, sa liberté d'esprit est entière ; et, s'il se trompe quelquefois, le plus souvent ses idées sont fort en avant de celles de ses contemporains. Ce qu'il dit du commerce et de son importance dans la vie d'une grande nation, du respect qui est dû à ses intérêts, n'était ni sans valeur ni sans nouveauté à cette époque de préjugés aristocratiques.

Le livre XXIV a pour objet les lois dans le rapport qu'elles ont avec la religion établie dans chaque pays, considérée dans ses pratiques et en elle-même. Il y examine les diverses religions par rapport au bien que l'on en peut tirer dans l'état civil et politique. Il pose parfaitement le problème politique de l'utilité des religions en ces termes : « La question n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain homme ou un certain peuple n'eût point de religion, que d'abuser de celle qu'il a ; mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes. » La question ainsi posée est résolue par les enseignements de l'histoire. Il est curieux de rapprocher cette opinion de l'auteur des *Lettres persanes*, mûri par l'étude, par l'âge et par l'expérience, des attaques multipliées dont les religions en général, et le christianisme en particulier, étaient alors l'objet de la part de presque tous les écrivains du temps. Personne assurément ne peut mettre en doute l'indépendance entière de pensée de Montesquieu. Cette partie de l'*Esprit des lois* atteste combien cette haute intelligence savait, à l'occasion, se dégager de toutes les minces préoccupations du jour, et se défendre même des plus communes passions de son siècle. C'est dans le livre XXIV (ch. III) que, développant les avantages de la religion chrétienne pour fonder et soutenir un gouvernement modéré, il s'écrie : « Chose admirable ! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » On comprend alors pourquoi l'homme qui a tracé ces lignes eut peu de sympathie pour les encyclopédistes ; et comment, tout en restant, dans toute l'acception du mot, libre penseur, il ne voulut jamais asservir sa plume ni ses idées au joug de ce qu'on nommait le parti philosophique, dont Voltaire s'appelait le patriarche.

Le livre XXV, intitulé *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays et sa police extérieure*, est comme le développement et l'application des idées contenues dans le livre précédent ; il est question des temples, des ministres de la religion, des monastères, de l'inquisition ; et, sur chacun de ces points, Montesquieu énonce sa pensée avec une franchise entière, mais sans rien dire qui rappelle le ton épigrammatique des *Lettres persanes*.

Après avoir ainsi parcouru la série de problèmes qui touchent à l'établissement des sociétés et au maintien des gouvernements, Montesquieu aborde quelques questions d'un caractère général encore, mais moins universel que les précédentes. Dans le livre XXVI, il s'occupe des lois dans le rapport qu'elles doivent avoir avec

l'ordre des choses sur lesquelles elles statuent ; il s'y occupe de bien distinguer les lois divines des lois humaines, et de marquer sur plusieurs points la limite morale qui est imposée au pouvoir du législateur. On retrouve, en parcourant ce livre, l'application constante de l'un des premiers principes proclamés par Montesquieu au début de l'*Esprit des lois*, à savoir, que rien n'est arbitraire dans la société, et partant, que les lois, loin d'aller contre les rapports naturels des choses, doivent, au contraire, les reproduire le plus complètement possible.

Après avoir ainsi fait la théorie à peu près complète des principes qui doivent présider à la législation politique et civile de tous les gouvernements, quelle que soit d'ailleurs leur forme extérieure, Montesquieu en appelle à l'histoire des diverses législations du moyen âge pour expliquer certaines particularités des législations modernes. Dans le livre XXVII, il traite de l'origine et des révolutions des lois des Romains sur les successions, et dans le livre XXVIII, de l'origine des révolutions des lois civiles chez les Français. Enfin, dans le livre XXIX, il traite de la manière de composer les lois, donnant ainsi, comme épilogue, en quelque sorte, la théorie même de la théorie. Ce livre aboutit à un très-court chapitre intitulé *Des idées d'uniformité*, qui a été très-peu remarqué et qui sert autant que les autres chapitres plus considérables à caractériser le génie politique de Montesquieu, génie ami des traditions et de l'histoire, ami du progrès, mais ennemi des révolutions radicales et des bouleversements *a priori*. Montesquieu, dans ce morceau, combat par quelques phrases vives et énergiques la manie de tout niveler, de tout ramener à un même mode d'exécution, de tout réglementer de la même façon. « Lorsque les citoyens suivent les lois, dit-il, qu'importe qu'ils suivent la même ? » Jamais, assurément, l'homme qui a écrit cette phrase n'aurait inspiré les travaux de la Constituante ni la plupart des lois organiques de la Convention. Mais n'y a-t-il pas un fond de justesse dans cette antipathie si marquée et si vive de Montesquieu contre les idées d'uniformité ; et ces idées n'ont-elles pas, dans leur exagération même, autant d'inconvénients que l'esprit municipal et l'esprit de localité qui a si longtemps régné au moyen âge, surtout en Italie et en Espagne, et qui a été si violemment et si absolument comprimé par la centralisation administrative que la Convention et l'Empire ont donnée à la France ?

Les deux livres suivants, le XXX^e et le XXXI^e, qui terminent l'*Esprit des lois*, ont pour objet la théorie des lois féodales chez les Francs, dans leur rapport avec l'établissement et avec les révolutions de la monarchie française. Ces deux livres forment, pour ainsi dire, un hors-d'œuvre quant au reste de l'ouvrage. Montesquieu y déploie une érudition fort peu à la mode au XVIII^e siècle ; c'est la partie de son ouvrage qui a le moins résisté à la critique ; et cela s'expliquera facilement si on se rappelle les idées que l'on se faisait en France, à cette époque, sur le moyen âge et la féodalité. La critique historique, qui a brillé d'un si vif éclat en France au commencement de ce siècle, n'était guère en honneur parmi les lettrés de 1748 ; et pourtant, même dans ces deux livres, on retrouve encore les qualités ordinaires de Montesquieu, sa haute pénétration historique, et sa puissance à reconstruire le passé en donnant la clef et le sens des institutions civiles et politiques.

Tel est, dans son ensemble et dans sa structure générale, l'*Esprit des lois*. L'impression qui

résulte de la lecture attentive de ce beau livre à quelque chose de lumineux pour l'intelligence et de bienfaissant pour le cœur. On sent respirer à chaque page, et pour ainsi dire à chaque ligne, un souffle d'indépendance et de liberté qui transporte la pensée dans une région bien supérieure aux petites passions du jour, aux petits intérêts du moment. Le calme suprême de cette âme sereine et vraiment philosophique se reflète dans tous ses jugements, dans ses appréciations des hommes et des choses. On entrevoit, sous l'immensité de ce travail, un amour non moins immense de l'humanité, cet amour qui fut la passion sérieuse et comme l'inspiration constante du XVIII^e siècle. Sur les points les plus délicats, ceux qui ont été si souvent l'objet de violents débats parmi les hommes, sur la religion, sur la liberté, sur le mariage, sur le luxe, partout Montesquieu est guidé par cet esprit de tolérance et d'impartialité qui n'approuve nullement les idées fausses, qui ne légitime pas les institutions immorales ou illibérales, mais qui apprend à être indulgent pour les faiblesses de l'humanité, à tenir compte des difficultés de la vie. Sur toutes ces questions, Montesquieu donne avec vigueur des solutions presque toujours neuves et satisfaisantes; toujours il se range du côté des partisans de la liberté, à ses yeux la suprême et la seule sagesse, parce que seule elle ennoblit la destinée de l'homme en ce monde, et qu'elle crée pour lui le souverain bien, la grandeur morale, en lui donnant la force et le mérite du dévouement et du sacrifice.

Les contemporains de Montesquieu durent remarquer que ce magistrat ne craignait pas d'aborder, dans un livre destiné à tout le monde, des questions réservées jusque-là aux seuls hommes d'État, ou tout au plus à quelques penseurs solitaires. De plus, il était un homme d'ordre, et son livre, si ennemi des révolutions, poussait cependant aux réformes. En mettant à nu, par une exposition savante et claire, les fondements mêmes et les plus secrets ressorts de la société, les liens réciproques qui rendent solidaires les uns des autres les divers membres de l'État, les différentes classes d'hommes qui le composent, Montesquieu inspirait à tous le sentiment de la fraternité.

En résumé, Montesquieu précisa mieux qu'on ne l'avait fait avant lui la portée véritable et le vrai caractère des problèmes qui constituent la science politique. Son style attirait à ces questions, non-seulement les esprits sérieux et cultivés qui s'y portent naturellement, mais encore ceux qui, plus frivoles ou plus artistes, ne peuvent étudier que les livres qu'ils admirent. Le premier, il donnait une idée nette de la liberté politique, et montrait comment on peut la réaliser dans les constitutions et dans les lois. C'est en ce sens qu'il introduisit dans notre pays, sous une forme systématique et précise que ne put jamais leur donner Voltaire, ce qu'on a appelé depuis les idées anglaises. Montesquieu laissait pressentir comment il serait possible de les appliquer à la France. Ceux qui liront le livre XI, et surtout le chapitre vi de ce livre, et qui le compareront à la Charte de 1814, verront jusqu'à quel point les hommes d'État de notre siècle et de notre pays ont fait des emprunts à l'*Esprit des lois*. On dirait que ce chapitre vi est un exposé de motifs de cette Charte. Enfin, ce qui est, à notre sens, un grand mérite pour Montesquieu, c'est qu'en toutes choses il a un regard vers l'histoire, qui est pour lui non pas seulement comme un enseignement permanent et comme une expérience vivante, mais qui est encore le grand livre des origines où s'explique

et s'éclaire le présent. Montesquieu ne voulait pas qu'un peuple, plus qu'un particulier, risquât sa fortune à la poursuite d'un progrès mal défini. Il avait trop appris, en méditant sur les causes de la grandeur et de la décadence des peuples, que rien de durable ne s'improvise dans ce monde, que tout y a besoin d'être préparé; et que si le chêne est le roi de nos forêts, si sa cime se balance jusque dans les nuages, c'est que, plus qu'aucun autre arbre, il est lent à se former et à grandir, et qu'avant d'étendre ses rameaux et de protéger de son ombre tout ce qui l'entoure, il a pu enfoncer ses racines jusque dans les entrailles de la terre.

L'*Esprit des lois* est donc à la fois une synthèse et une analyse. Le droit politique et le droit civil, l'économie politique, la religion et l'histoire y ont leur place comme dans la réalité elle-même. En traitant de tous ces grands objets de la pensée humaine, Montesquieu les envisage par le côté où ils se touchent, à savoir, dans leur rapport avec l'État; et peut-être doit-il à la hauteur même où il s'était placé la rare justesse, l'impartialité philosophique de ses décisions. Comme d'un sommet élevé le spectateur aperçoit mieux que dans la plaine les ondulations du terrain et les sinuosités de l'horizon, de même l'auteur de l'*Esprit des lois* n'est ni un utopiste pur, comme Platon et Thomas Morus, ni un jurisconsulte enfermé dans les textes, comme Ulpien ou Cujas, ni un économiste, comme Quesnay ou Adam Smith, ni un théologien, comme saint Thomas ou Bossuet, ni un politique à outrance, comme Machiavel ou Comynnes, ni un historien érudit, mais sans signification et sans portée, comme Mézeray ou Anquetil. Il est, au point de vue où il se place, plus compréhensif, et, par cela même, plus large comme penseur, et cependant plus positif comme homme d'application. C'est là ce qui fait que rien d'étroit ni de local ne se fait jour dans les conclusions si multiples de l'*Esprit des lois*, et que ce grand monument est de ceux qui ont bien une date dans les annales de la littérature, mais qui, par la force de la vérité qu'ils contiennent, sont de tous les temps et appartiennent à tous les pays.

On a fait un grand nombre d'éditions des œuvres de Montesquieu, parmi lesquelles celle d'Auger, Paris, 1816, 6 vol. in-8, et celle de Lequien, 1819, 8 vol. in-8. Beaucoup d'écrivains n'ont pas dédaigné de les commenter : nous citerons entre autres Voltaire, Condorcet, Helvétius, d'Alembert, Mably, La Harpe, Destut de Tracy, M. Villemain, et une foule d'autres.

Il existe encore dans la bibliothèque du château de la Brède un assez grand nombre de manuscrits de Montesquieu, des Dialogues, des Parallèles, dont la publication serait accueillie avec reconnaissance. FR. R.

MORALE (en grec *ἠθική*, d'où l'on a fait *éthique*, de *ἠθός*, mœurs, c'est-à-dire la science des mœurs). C'est la science qui nous donne des règles pour faire le bien et éviter le mal, ou qui nous enseigne nos devoirs et nos droits, ou bien encore qui nous fait connaître notre fin et les moyens de la remplir. Toutes ces définitions sont également bonnes et expriment exactement la même idée. En effet, malgré tant de systèmes ingénieux ou profonds par lesquels on s'est efforcé d'établir le contraire, l'homme se sent libre, il croit fermement être le maître des actions dont sa conscience le déclare l'auteur. De là cette question qui se présente nécessairement à son esprit et qu'il est forcé de résoudre : Quel usage doit-il faire de sa liberté? Quel but ou quelle fin doit-il se proposer, et par quels moyens pourra-t-il y atteindre? Mais cette

fin que nous cherchons et les moyens par lesquels il nous est donné d'y atteindre, c'est ce que nous nous devons réciproquement et ce que chacun se doit à lui-même : c'est l'expression rigoureuse de nos devoirs et de nos droits. Enfin, nos droits et nos devoirs déterminent les règles d'après lesquelles nous sommes obligés de nous conduire, sous peine de nous dégrader ou de déchoir de notre qualité d'êtres raisonnables et libres; elles sont les véritables conditions et les lois les plus élevées de notre nature, dont l'observation reçoit le nom de *bien*, dont la violation est appelée le *mal*. On ne peut pas dire, avec quelques philosophes, que la morale est l'art de nous rendre heureux, car cette définition, en supposant qu'elle s'applique à la même branche de nos connaissances et qu'elle l'embrasse tout entière, au lieu d'énoncer le problème, le suppose déjà résolu : elle établit en principe que le bonheur est la véritable fin de l'homme, le but suprême de toutes ses actions.

La morale est aussi ancienne que le genre humain. Avant d'être l'objet des méditations de la philosophie, elle a été enseignée par la religion comme une loi directement émanée du ciel; elle a occupé les législateurs et même les poètes. Ce fait s'explique par la nature même des choses. Il n'est pas plus possible de concevoir une religion sans morale qu'une morale sans religion. Toute croyance religieuse, si imparfaite et si grossière qu'on la suppose, offre nécessairement à l'homme soit un modèle à suivre, soit un maître à satisfaire, c'est-à-dire une règle supérieure à celle qu'il pourrait fonder sur ses intérêts et ses passions. Un dieu qui ne demande rien, qui n'exige rien, qui demeure étranger à nos actions, n'est pas moins étranger à notre foi, et se réduit à une vaine abstraction, comme le dieu d'Épicure ou de Spinoza. Il est tout aussi évident qu'une législation qui ne s'appuierait que sur elle-même, c'est-à-dire sur les promesses et les menaces qu'elle est appelée à réaliser, sans faire appel à une autorité supérieure, sans invoquer aucun droit ni aucun principe, serait une œuvre condamnée d'avance. Aussi les plus célèbres législateurs de l'antiquité sont-ils ou des philosophes ou des personnages revêtus d'un caractère surhumain. Enfin, le poète ne peut tirer de son imagination un type de l'humanité, il ne peut nous représenter nos passions, nos vices, nos lutes, nos douleurs, sans exprimer une opinion sur nos devoirs et nos droits, sur ce que nous sommes ou ce que nous devrions être, sans prendre parti pour le bien ou pour le mal. La morale se présente donc dans l'histoire sous une forme tantôt poétique, tantôt politique et tantôt religieuse, avant d'entrer dans le cercle des recherches philosophiques. Mais c'est à la philosophie qu'il appartient de la conduire à son dernier degré de perfection et de rigueur, en la dégagant des obscurités et des restrictions qu'elle emprunte nécessairement de l'imagination, du sentiment et des institutions politiques.

Confondue dans un même tout avec les autres objets de nos connaissances, entièrement subordonnée à la physique ou à la métaphysique, à ces ambitieuses cosmogonies qui ont occupé partout l'enfance de l'esprit humain, la morale n'est d'abord représentée dans l'histoire de la philosophie que par des opinions isolées et éparpillées, comme celles de Démocrite, d'Empédocle, de Pythagore, ou les maximes dont se compose la sagesse gnomique. Socrate est le premier qui l'ait élevée au rang d'une véritable science. Voyant la philosophie égarée dans le champ des hypothèses, et tellement discréditée qu'elle n'était plus, entre les mains des sophistes, qu'un art dangereux ou un amusement frivole, il voulut, en la fondant

sur la connaissance de nous-mêmes, c'est-à-dire des lois et des facultés de notre esprit, la faire servir surtout à nous diriger dans nos actions, à nous rendre meilleurs et plus heureux. Il ne faut pas croire, en effet, que Socrate ne poursuivait que la réforme de la science, en lui appliquant le précepte du temple de Delphes : il se proposait en même temps la réforme des mœurs, car, ces deux tâches se confondant dans sa pensée, il ne pouvait pas comprendre que la science eût un autre but que la vertu, ni qu'on arrivât à la vertu par un autre chemin que la science. Il voulait donc que la philosophie se renfermât dans la morale, et que la morale prit pour base l'observation de la nature humaine. Platon, en mesurant l'étendue de la philosophie à celle de son génie, a aussi élargi le cercle de la morale. Il y fait entrer la politique, la législation, l'éducation, et même l'éloquence et les beaux-arts. Sa *République* est un véritable traité de morale, tel qu'on pouvait l'attendre d'un esprit aussi synthétique que le sien, et d'une philosophie fondée tout entière sur la dialectique. Si Socrate et Platon ont fondé la morale sur la seule base que la philosophie puisse admettre, c'est-à-dire les éléments naturels fournis par la conscience et la raison, Aristote lui a donné son nom, lui a assigné sa place légitime dans l'ensemble des connaissances philosophiques, et, tout en méconnaissant son principe, lui a consacré un monument qui a servi de modèle pendant de longs siècles. Dès ce moment la morale fut constituée et prit le rang, non d'une science indépendante, mais d'une partie distincte et indispensable de la philosophie. Tout système philosophique, quels que fussent ses principes, sa forme ou ses résultats, même le scepticisme, fut obligé de fournir un système de morale, et les progrès de la société venant se joindre à ceux de la science, les peuples ne voulant pas reconnaître d'autre autorité, d'autres institutions que celles qui reposent sur la raison et sur le droit, la morale est devenue la préoccupation dominante de tous les esprits; les questions qu'elle est chargée de résoudre figurent au premier rang parmi celles qui agitent aujourd'hui le monde, c'est-à-dire que la raison humaine en a pris décidément possession, résolue à n'accepter d'autres solutions que les siennes.

Pour se faire une idée exacte et complète de la morale, sans avoir besoin d'examiner en détail chacun des problèmes qu'elle embrasse, il faut se demander, d'abord, quels sont les principes sur lesquels elle repose, et d'où elle dérive tous ses préceptes, toutes ses lois particulières, toutes ces règles qu'elle nous prescrit sous les noms de droits et de devoirs; ensuite quelles sont les actions ou les relations humaines auxquelles ces principes sont applicables ou qui tombent sous l'empire de la morale : par conséquent, quelle est l'étendue, quelles sont les limites, quelle est la division de cette science, quelles sont les questions auxquelles elle doit répondre; enfin, il faut comparer les besoins de la science avec les résultats qu'elle a déjà produits, c'est-à-dire avec les principaux systèmes qui la représentent et les éléments qui forment aujourd'hui ce qu'on pourrait appeler la civilisation morale du genre humain; il faut rechercher ce qu'il y a d'utile, de vrai, de définitif dans ces résultats, et ce qu'ils laissent encore à faire à l'avenir. Tels sont aussi les trois points sur lesquels nous allons porter successivement notre attention.

1. La morale, comme nous l'avons déjà remarqué, n'est pas une science indépendante et capable de se suffire à elle-même, ainsi que les mathématiques ou la métaphysique; elle n'est qu'une science d'application et de déduction;

sa tâche consiste à nous montrer les usages et les conséquences de certains principes de la nature humaine, dont l'existence doit être d'abord constatée par l'observation, c'est-à-dire par la psychologie. Or, quels sont les principes, quelles sont les idées de notre raison ou les faits de notre conscience sans lesquels la morale est impossible, non-seulement comme science, mais comme exercice de notre volonté, non-seulement en théorie, mais en pratique? Le premier de tous, c'est incontestablement la liberté, c'est-à-dire le pouvoir que nous avons sur nos actions, la faculté qui nous a été accordée d'user comme il nous plaît de nos forces, soit de celles de notre esprit, soit de celles de notre corps, de les diriger vers un but ou vers un autre, au mépris même des instincts les plus puissants de notre nature, sans nous laisser arrêter par la douleur ni par la mort; car, si la liberté n'existe pas, à quoi bon des lois pour la régir, et qui signifient ces mots : obligation, devoir? Si l'homme n'est pas responsable de ses œuvres, qu'y a-t-il à lui permettre ou à lui défendre? que peut-on louer ou blâmer en lui? en quoi consiste la différence de l'homme de bien et du méchant? Cela même, c'est-à-dire l'impossibilité où nous sommes de pouvoir reconnaître sans elle aucune des lois de la morale, est une des meilleures preuves qu'on ait données de la liberté humaine. Mais, à vrai dire, la liberté n'a pas besoin d'être prouvée, parce qu'elle n'est point susceptible d'être sérieusement mise en doute. Nous sommes aussi certains de notre liberté que de notre existence : car l'acte par lequel nous nous assurons de notre existence et nous affirmons nous-mêmes, est un acte de réflexion, c'est-à-dire de liberté. Bien plus, la liberté n'est pas telle ou telle faculté de la nature humaine; c'est l'homme lui-même, l'homme tout entier, l'être qui sent, qui pense et qui agit tout à la fois. Essayez, en effet, de retrancher l'un ou l'autre de ces attributs, ce ne sera plus la liberté que vous aurez, ou cette force vivante, intelligente, personnelle, que vous êtes, et par laquelle vous vous appartenez et vous distinguez de tous les autres êtres, mais une simple abstraction telle que la pensée seule, ou la seule sensibilité, ou cette faculté aveugle, impuissante et impossible que l'école a rêvée sous le nom de liberté d'indifférence. Sans le sentiment qui nous excite et nous anime, sans la raison qui nous éclaire; en un mot, sans un mobile et sans un but, il nous est impossible d'agir; autrement nous descendrions au-dessous même des forces aveugles de la nature, puisque la nature obéit à des lois, et que nous en serions totalement privés. Le jour où l'homme perd sa raison, il cesse d'être libre, et, comme l'exprime fort bien le nom de cette infirmité terrible, il ne s'appartient plus, il est enlevé à lui-même, *alienus est a se*. Aussi faut-il remarquer que les philosophes qui ont nié la liberté avaient commencé par la rendre impossible en mutilant la nature humaine et en substituant une abstraction à la réalité que la conscience nous atteste. Ainsi, comment s'étonner que la liberté n'ait pas été reconnue par ceux qui, dans l'homme, n'ont vu que des organes entièrement soumis à l'influence des agents extérieurs, ou des sensations fatalement enchaînées les unes aux autres, ou des idées dépourvues de toute activité et liées entre elles par les lois immuables de la logique, ou enfin cette force indifférente, aveugle et désordonnée dont nous parlons tout à l'heure? Ces systèmes n'ont jamais pu se faire accepter dans la vie réelle; car il est digne de remarque que les peuples qui ont accueilli le fatalisme comme un dogme religieux, ne lui ont jamais abandonné

la législation ni la morale. Les Grecs pleuraient dans leurs théâtres sur les malheurs d'Œdipe, poursuivi par la haine du destin et innocent, malgré ses crimes; mais leurs lois punissaient sévèrement l'inceste et le parricide. Un gouvernement musulman restera sans défense devant l'invasion de la peste, persuadé que nos jours sont comptés et qu'il n'y a aucun acte de prévoyance qui en puisse changer le terme; mais il se gardera bien d'absoudre le pillage, le meurtre, la révolte, et de leur livrer la société, sous prétexte que nos actions, comme nos destinées, sont écrites d'avance dans le ciel. Les systèmes auxquels nous venons de faire allusion sont aujourd'hui abandonnés de la spéculation elle-même, où ils n'ont servi qu'à démontrer l'unité indivisible de nos facultés, et à nous donner une idée plus distincte, avec un sentiment plus profond de notre liberté. Mais ce n'est pas assez d'avoir raison du fatalisme philosophique et du fatalisme religieux, il faut repousser avec la même énergie le fatalisme historique ou la justification de tous les faits accomplis, de tous les crimes que la fortune a couronnés, de toutes les passions et les violences qui ont eu un jour de triomphe, de tous les scélérats qui ont tenu en main le gouvernail d'un Etat. L'homme est aussi libre dans l'histoire que dans sa conscience. Il n'est pas moins responsable envers la société tout entière qu'envers chacun de ses membres: car pourquoi le fond de sa nature serait-il changé dès qu'il monte sur un plus grand théâtre? Comment concevoir qu'en entrant dans l'ordre politique il cesse d'appartenir à l'ordre moral? Le sentiment, aussi bien que la raison, se soulève contre cette doctrine, et, malgré le talent avec lequel elle a été défendue, l'humanité ne confondra jamais ses bienfaiteurs avec ses bourreaux; elle ne se persuadera pas qu'on la sort aussi bien en l'opprimant et en foulant aux pieds ses lois les plus saines, qu'en se sacrifiant pour son avancement et son bonheur.

Le second principe sur lequel repose la morale, et qui est tellement lié avec le premier qu'il faut absolument les admettre ou les rejeter ensemble, c'est l'idée du devoir. Le sophisme et l'esprit de système ne se sont pas moins attaqués au devoir qu'à la liberté, mais il n'a pas en nous des racines moins incbranlables: il s'adresse au sentiment comme à l'intelligence, il est une impulsion de l'âme en même temps qu'une vue de l'esprit, et, pour perdre ses traces, il ne suffit pas de se tromper, il faut commencer par se corrompre et par étouffer dans son cœur la voix de la nature. De là deux manières de constater son existence, l'une expérimentale et l'autre déductive. La première consiste à montrer que la distinction du bien et du mal est un fait universel de la nature humaine, un fait primitif, antérieur à toute éducation et à toute législation, qui éclate dans nos jugements lorsque, sans retour sur nous-mêmes, sans prendre conseil de nos intérêts, nous approuvons ou désapprouvons certaines actions, et qui pénètre dans notre sensibilité sous les formes du remords, de la satisfaction de conscience, de l'estime, du mépris, de l'indignation. La seconde nous fait concevoir le devoir comme une idée nécessaire de la raison ou comme une condition indispensable de la liberté, comme la loi commune de tous les êtres intelligents et libres. Nous n'emploierons ici que la dernière, parce que notre but n'est pas d'analyser ou de décrire les différents éléments de la nature humaine qui servent de base à la morale, mais d'en tirer les conséquences pratiques, après avoir constaté sommairement leur existence

et montré les rapports qui les unissent ensemble.

D'abord, un être libre, comme nous l'avons déjà dit plus haut, est nécessairement un être raisonnable ou intelligent : car celui qui ne sait pas ce qu'il fait ne fait pas ce qu'il veut, par conséquent, ne s'appartient pas. Un être intelligent ne peut pas agir sans but, sans règle, sans motifs, sans fin, c'est-à-dire sans intelligence. En d'autres termes, la liberté telle qu'elle a été rêvée au moyen âge par Duns-Scott, et au xvii^e siècle par William King, la liberté d'indifférence n'est que la volonté d'un insensé, et c'est à bon droit que Leibniz l'a comparée au personnage de don Juan dans *le Festin de pierre*. Mais quelle est la règle, la fin, ou, ce qui est exactement la même chose, la loi qui convient à une force intelligente, à une puissance raisonnable ? C'est celle qui satisfait au plus haut degré la raison, c'est-à-dire qui se suffit à elle-même, qui ne peut être subordonnée à aucune autre, qui, ne souffrant ni exception ni restriction, nous apparaît comme éternelle, universelle et nécessaire. Or, tels sont précisément les caractères du devoir, que Kant a si nettement défini par ces mots : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté, c'est-à-dire la règle à laquelle tu obéis, puisse revêtir la forme d'un principe de législation universelle. » Si cette proposition ne renferme pas la loi que nous demandons, si le devoir, tel que nous venons de le représenter, n'est pas la règle souveraine de toutes les actions qui sont en notre pouvoir, il n'en faut pas chercher d'autre : car où la trouverions-nous ? Ce n'est pas dans l'instinct, qui est incompatible avec la liberté, et qui, d'ailleurs, tient si peu de place dans la vie de l'homme, même dans sa vie physique ; ce n'est pas dans la passion, qui, livrée à elle-même, ne reconnaît point de règle ni de limite, et se confond avec la démence ; enfin, ce n'est pas dans l'intérêt, dont le caractère propre, quand il n'est pas subordonné à un principe supérieur, est de varier suivant les circonstances, suivant les individus, suivant les besoins que chacun s'est créés, et qui n'est, à proprement parler, que la passion sachant attendre, la passion choisissant l'occasion et les moyens de se satisfaire, ou, comme dit Platon, se montrant tempérante par intempérance.

Mais le devoir n'est pas seulement la condition de la liberté : il est la condition de l'humanité, puisque être homme c'est être libre, et que dans cette seule faculté sont renfermées toutes les autres. De là vient que, hors de la loi morale, l'homme est la plus malheureuse et la plus méprisable de toutes les créatures, car les forces qui devraient faire sa dignité et son bonheur, sa volonté, son intelligence, son imagination, il les arme contre lui-même ou contre ses semblables, il les emploie à exalter, à corrompre ses penchants et à les mettre en révolte contre les vœux de la nature. De là naissent naturellement les sentiments qui accompagnent l'idée du devoir, le remords et la satisfaction de conscience, c'est-à-dire le trouble qui descend au fond de notre être, l'inquiétude et la honte qui nous poursuivent quand nous avons quitté notre voie, quand nous sommes déçus de notre rang dans la création ; la paix et le respect que nous trouvons en nous-mêmes quand nous savons nous y être maintenus. C'est là aussi qu'il faut chercher l'origine des idées de mérite et de dé mérite, qui ne sont que le principe même du devoir, considéré non plus comme la règle de nos actions, mais comme la mesure de notre valeur personnelle. En effet, dès qu'il existe une loi à laquelle nous sommes soumis, en qualité d'êtres raison-

nables et libres, il est impossible de nous y soustraire sans nous dégrader ; il nous est impossible de l'observer sans croire que nous approchons de notre but ou que nous ajoutons à notre valeur. Sans doute il y a quelque chose de plus dans ce qu'on appelle le principe du mérite et du dé mérite : nous sommes persuadés que le devoir méconnu appelle une expiation ou un châtiement, et que le devoir accompli appelle une récompense. Mais cette conviction n'est pas autre chose que l'idée de la justice, et la justice n'est, à son tour, qu'une application de la morale ou un des aspects du bien. Car comment séparer le bien du juste, et ne pas regarder comme une des premières conditions du juste l'harmonie de la vertu et du bonheur ? Il n'est donc pas nécessaire, pour trouver une sanction à la loi morale, de recourir à un autre principe qu'à cette loi elle-même : ce qui revient à dire qu'elle n'est pas seulement faite pour l'homme, mais qu'elle s'étend à toutes les intelligences, qu'elle retourne au ciel, d'où elle est descendue.

Nous venons de démontrer la nécessité d'admettre, avec la liberté humaine, un principe d'obligation supérieur à l'instinct, à la passion, à l'intérêt. Mais quel n'y a-t-il d'autres mobiles capables de nous ébranler, et sommes-nous dans cette alternative de ne pouvoir agir que par égoïsme ou par devoir ? S'il en était ainsi, il faudrait supprimer la moitié de notre existence ; et quelle moitié ? celle qui offre précisément le plus de charme, le plus d'éclat, le plus de poésie, le plus de bonheur ; celle qui renferme à la fois les liens les plus doux et les plus héroïques sacrifices. Ainsi, pour citer quelques exemples, ce n'est ni l'intérêt ni le devoir qui ont porté saint Vincent de Paul à ouvrir un asile à tous les orphelins abandonnés ; ce n'est ni l'intérêt ni le devoir qui ont poussé Byron à voler au secours de la Grèce opprimée et à lui sacrifier toutes les splendeurs, toutes les voluptés de sa vie, et sa vie elle-même ; ce n'est ni l'intérêt ni le devoir qui ont persuadé à tant d'hommes courageux d'aller braver, dans des climats éloignés, les fureurs de la fièvre et de la peste, afin de rapporter dans leur pays le moyen de le préserver de ces plaies. Auraient-ils cédé à l'espérance de la gloire ? Nous demanderons alors pourquoi l'humanité accorderait la gloire à des œuvres de cette espèce, si elle ne leur sousait pas un motif plus élevé, par conséquent, si elle n'admettait pas, si l'expérience ne lui persuadait que ce motif existe. D'ailleurs, nous rencontrons des faits semblables, et de plus touchants encore, dans les régions où la gloire ne pénètre pas : car c'est dans le silence et dans l'ombre, dans l'asile de la misère ou près du chevet de la douleur qu'ils se produisent le plus fréquemment. Quel est donc le mobile de ces actions qui ne sont ni obligatoires ni intéressées, et qui servent l'humanité d'une manière si utile, si puissante, en même temps qu'elles forment ses plus beaux titres de gloire ? Ces actions sont inspirées par l'amour, qui, n'étant pas moins essentiel à notre nature, ni moins nécessaire au perfectionnement de l'individu et au bon ordre de la société que la liberté et le devoir, doit être regardé comme le troisième principe de la morale. Qu'on veuille bien remarquer que nous parlons de l'amour en général, et non pas seulement de la charité, qui n'est qu'une des formes les plus élevées de ce sentiment. La charité, c'est l'amour de l'humanité en Dieu, et il faut ajouter, au nom d'un certain dogme religieux, tandis que l'amour, comme la raison, est affranchi de tout dogme et de toute autorité ; il nous vient de Dieu par

les voies de la nature, et embrassant, sous des noms divers, non-seulement le genre humain, mais tout ce qui sent, tout ce qui souffre, tout ce qui vit, et même les choses qui s'adressent à la seule pensée, comme le bien, le beau, le vrai, il rentre, en quelque sorte, dans sa source.

Nous nous sommes occupés ailleurs (voy. AMOUR) de la nature de ce principe et des différents aspects sous lesquels il se présente dans la vie humaine. Nous ne le considérons ici que dans l'ordre moral, ou dans ses rapports avec le devoir et la liberté.

Le devoir étant la condition suprême de l'humanité, la première loi d'un être intelligent et libre, l'amour ne peut, en aucun cas, le contredire, et il faut qu'il garde le même respect pour le droit qui en découle nécessairement. Ainsi, rien ne peut excuser les bûchers allumés au nom de la charité. Rien de plus coupable à la fois et de plus insensé que de vouloir forcer nos semblables à être heureux dans ce monde à notre manière, ou à se sauver dans l'autre par le chemin que nous leur traçons. Mais l'amour va plus loin que le devoir et constitue pour notre âme un degré de perfection plus élevé. Quand le devoir a parlé, on est obligé d'obéir, et agit autrement c'est déchoir, c'est se rendre coupable envers soi-même ou injuste envers les autres. On n'est ni l'un ni l'autre quand on refuse de céder aux inspirations de l'amour, quand on ne s'élève pas jusqu'au dévouement et au sacrifice, quand on ne veut être, par un mouvement spontané, ni un martyr, ni un héros. Il est vrai que le devoir aussi a son héroïsme. Le soldat qui donne sa vie pour sauver son drapeau, le magistrat qui aime mieux mourir dans les supplices que de signer une injuste sentence, sont certainement dignes de toute notre admiration : mais ils seraient coupables s'ils agissaient autrement. Gardons-nous cependant de conclure de là que le devoir tout seul suffit à la vertu, et que l'amour en est en quelque sorte le luxe. Le premier n'est guère praticable sans le second, si on les considère l'un et l'autre dans les relations de la société et dans l'humanité en général. En effet, le devoir suppose le complet usage de notre intelligence et de notre liberté : mais comment arriver là sans le secours, sans le dévouement, sans l'amour de nos semblables, sans la sollicitude prévoyante de la société tout entière? L'immense majorité des hommes ne serait-elle pas condamnée à s'abrutir sous le poids des nécessités physiques, et à perdre au sein de la misère jusqu'au sentiment moral, si la société n'allait au-devant de ce malheur par de bienfaisantes institutions, les unes ayant pour but de soulager et les autres d'instruire? De plus, il nous est impossible de remplir nos devoirs, si l'on ne respecte pas nos droits, si l'on ne s'abstient envers nous de toute violence capable de comprimer et d'étouffer nos facultés. Or, comment espérer que nos droits seront respectés s'ils ne sont pas connus, si l'ignorance et les brutales passions peuvent s'étendre à leur aise, c'est-à-dire si nous sommes indifférents les uns aux autres? Enfin, si l'on songe aux penchants, aux puissants instincts, aux passions qui nous entraînent vers le mal, on comprend que la moralité humaine serait fort compromise s'il n'existait aussi en nous une inclination qui nous porte au bien, un sentiment qui nous fait un besoin de la vertu et qui change en jouissances les sacrifices qu'elle impose. Or, tel est précisément un des effets de l'amour. L'amour, en même temps qu'il éclaire notre esprit sur la véritable portée de la loi morale, est donc aussi un secours offert à notre liberté contre les mouvements qui l'égareront, ou ce que,

dans le langage de la théologie, on appellerait une grâce. Cette grâce, que Dieu accorde sans distinction à tous les hommes, n'est nullement incompatible avec le libre arbitre ; elle est au contraire la liberté même, mêlée dans une juste mesure avec l'inspiration, la liberté sous la forme du sentiment, et affranchie de tout effort : car il est à remarquer qu'il n'y a pas d'amour sans élection, ou sans un mouvement volontaire qui porte notre âme à la rencontre de l'objet aimé.

II. A présent que nous connaissons les principes généraux de la morale, nous allons montrer comment ils sont applicables aux actions et aux institutions humaines, comment on en fait découler toute la théorie de nos devoirs et de nos droits, toutes les règles particulières qui doivent diriger notre vie. Il serait impossible et superflu tout à la fois d'exposer ici en détail chacune de ces règles : nous indiquerons seulement comment il faut les classer, comment elles s'enchaînent les unes aux autres et se rattachent toutes ensemble aux principes supérieurs que l'observation vient de nous fournir. Nous aurons ainsi tout le cadre de la morale, et c'est à ce cadre que doit se borner notre tâche.

La morale se divise nécessairement en quatre parties ayant pour objet les devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes et les droits qui en découlent naturellement ; les devoirs et les droits, en un mot, les rapports sur lesquels repose la famille ; ceux qui forment ou qui devraient former la base commune et invariable de toute société civile ; enfin ceux que la similitude de nos facultés et, par conséquent, l'unité de notre destinée et de notre tâche, établissent entre les peuples comme entre les individus, c'est-à-dire les lois sur lesquelles se fonde la société universelle du genre humain. C'est, en effet, dans ces quatre sphères qu'il faut chercher toutes les actions humaines qui tombent sous l'empire de la législation morale. Il existe bien au-dessous de nous, considérés comme individus, et au-dessus du genre humain, deux autres objets de notre activité, deux infinis vers lesquels nos facultés se dirigent constamment comme vers les deux pôles opposés de l'existence : l'un, c'est la nature ; l'autre, c'est Dieu : mais dans la nature il n'y a pas de liberté, par conséquent pas de droits, pas d'autres devoirs que ceux que nous avons à remplir envers nous-mêmes ou envers nos semblables. Les êtres animés ou inanimés qui nous entourent ne s'appartenant pas à eux-mêmes, nous appartenent nécessairement, et nous pouvons en disposer comme il nous plaît, en user et en abuser, sous la seule condition de ne pas manquer aux lois de notre propre espèce. Quant aux rapports de l'homme avec Dieu, ils appartiennent à la religion et non à la morale ; ils rentrent dans la spéculation métaphysique ou dans la foi, selon qu'on se contente des lumières de la raison ou qu'on admet des dogmes révélés. Sans doute, la religion et la morale sont étroitement unies l'une à l'autre ; mais, comme le prouve l'expérience de l'histoire, il y a le plus grand danger à les confondre : car les hommes ne peuvent exiger les uns des autres que le respect de leurs droits, que la pratique de leurs mutuels devoirs. Telle est précisément la limite où se renferme l'autorité publique quand la morale et la religion sont distinctes, quand le principe de la religion s'appuie sur lui-même et non sur une autorité étrangère, quand l'État est indépendant de l'Église. Supposez le contraire, ou faites décoller le droit de la foi, prenez une certaine

croissance pour condition de la moralité humaine, alors celui qui ne partagera pas cette croyance sera en dehors de la loi commune; il n'y aura pour lui pas plus de salut dans ce monde que dans l'autre, et la plus dure des iniquités, c'est-à-dire la violation de la conscience, sera la première qu'on lui fera souffrir.

Dans chaque partie de la morale, il y a, comme nous l'avons dit, deux choses à considérer : des devoirs et des droits. Ces deux choses, en effet, sont inséparables, et rien de plus vain que la distinction qu'on a établie entre la morale et le droit naturel. Ce que Dieu, par la voix de la conscience, me commande de faire, ce qu'il me prescrit comme un devoir, il défend aux autres de l'empêcher, d'y mettre obstacle par quelque moyen que ce soit; il me déclare inviolable dans l'usage que je fais de mes facultés pour lui obéir : or, voilà précisément ce que nous appelons un droit. Un devoir a donc nécessairement pour conséquence un droit. Mais, réciproquement, un droit me force toujours à supposer un devoir : car d'où pourrait me venir cette inviolabilité dont nous venons de parler, ce respect que je suis autorisé à exiger des autres et de moi-même, sinon d'une loi souveraine, inviolable, absolue, à l'accomplissement de laquelle je me dois tout entier? Si l'on veut supprimer tous les droits, on n'a qu'à nier tous les devoirs, ou à confondre, comme on l'a fait, ces mêmes droits avec nos besoins.

1° Les devoirs particuliers de l'homme envers lui-même sont nécessairement subordonnés à sa fin générale, c'est-à-dire à la réalisation de l'ordre et de la perfection dans l'humanité. Notre fin générale ne pouvant se traduire en loi ou en obligation sans la liberté, la conservation d'abord et ensuite le développement de cette faculté deviennent le premier précepte de la morale individuelle. La liberté, à son tour, ne pouvant pas exister en nous sans la raison, conserver et développer notre raison, exercer notre âme aux nobles sentiments sans lesquels la raison ne suffit pas toujours, tel est le second devoir de l'homme envers lui-même. Enfin, l'homme n'est pas un pur esprit, c'est un esprit uni à un corps, ou, comme on l'a dit, une intelligence servie par des organes, *intellectus cui famulatur corpus*. La raison, la liberté, la sensibilité dépassent certainement les besoins et les conditions de la vie; mais elles nous sont données avec elle et en dépendent sous beaucoup de rapports. Nous sommes donc obligés, à moins que le but même pour lequel elle nous a été accordée n'en exige le sacrifice, à moins que nous ne puissions la garder qu'au prix de l'injustice ou de l'infamie, nous sommes obligés de veiller à la conservation de notre vie, de la protéger contre les souffrances ou les besoins qui la pourraient troubler; bien plus, il nous est commandé de rechercher tous les biens matériels qui peuvent aider à notre perfectionnement intellectuel et moral. Tel est le troisième devoir que nous avons à remplir envers nous; et dans ce devoir est contenue la condamnation formelle du suicide. Celui qui se donne la mort pour se soustraire à la douleur, ou qui se jette au-devant d'elle dans des excès insensés, celui-là méconnaît le but de l'existence, il se met en révolte contre toutes les lois de la morale en les niant dans leur principe.

Chacune des obligations que nous venons d'énoncer étant une conséquence rigoureuse de la loi suprême de nos actions, une condition absolue de l'ordre moral, apporte avec elle un droit de même nature, un droit imprescriptible et inaliénable, c'est-à-dire que rien ne peut nous

faire perdre, tant que nous l'exerçons dans les limites du devoir qui le donne, et auquel nous n'avons pas la faculté de renoncer nous-mêmes.

Du devoir qui nous commande de conserver et de développer notre libre arbitre, résulte pour nous le droit d'agir en toute occasion comme une personne morale, c'est-à-dire suivant notre conscience.

Du devoir qui nous commande de cultiver et de développer notre raison et, subsidiairement, les autres facultés de notre esprit, résulte pour nous le droit de faire ce qui est en notre pouvoir pour nous instruire, ou, pour parler le langage de nos législations modernes, la liberté de penser. Mais comme la pensée est par elle-même à l'abri de toute violence, et que, d'un autre côté, notre intelligence ne peut se développer qu'en entrant en communication avec celle de nos semblables, il est bien entendu que la liberté de penser signifie la liberté de la discussion et de la parole.

Du devoir qui nous commande de veiller à notre conservation, naît le droit qui nous protège contre le meurtre et la violence, ou l'inviolabilité de la vie humaine.

Tels sont les droits principaux, mais non tous les droits attachés à notre nature. Dans la liberté de conscience, ou la possession de ma personne morale, se trouve nécessairement comprise la liberté individuelle, ou la possession de mes mouvements et de mes forces physiques, ce que la loi anglaise appelle si justement l'*habeas corpus* : car ce n'est pas assez de n'être pas contraint à faire ce que la conscience me défend, il faut encore que j'aie la faculté d'exécuter tout ce qu'elle me commande, ou que je m'appartienne sans restriction. Aussi l'esclavage est-il le plus grand de tous les crimes : car il n'atteint pas seulement le corps comme le meurtre, il a pour effet la destruction de l'âme.

La liberté individuelle, ou la condamnation de l'esclavage, apporte avec elle, d'une manière non moins nécessaire, le droit de propriété : car qu'est-ce qu'un esclave, sinon celui qui ne peut rien posséder en propre et qui voit passer à des mains étrangères tous les fruits de son activité? Comment me figurer que je suis libre, quand je ne puis disposer des choses que je me suis assimilées par le travail, que j'ai créées par ma volonté, par mon génie, et qui sont en quelque manière une extension de ma personne; ou quand je n'ai en mon pouvoir aucun des moyens nécessaires pour pourvoir à mon entretien et pour développer mes facultés? Enfin, si rien ne m'appartient, et, par conséquent, si je n'ai rien à donner, que devient le principe du sacrifice et de l'amour, si nécessaire à l'humanité?

2° Nous venons d'exposer rapidement les devoirs et les droits de l'individu; mais il ne faut pas confondre l'individu avec l'homme isolé, ou la réalité avec la chimère. L'homme isolé, ou, comme on disait au XVIII^e siècle, l'homme de la nature, n'a jamais existé. Le seul état dans lequel nous puissions naître et vivre, développer nos facultés, acquérir le sentiment de notre dignité morale, par conséquent le seul état naturel du genre humain, c'est la société; et le premier degré ou la première forme de la société, c'est la famille.

Le principal rôle dans la famille appartient à l'amour. C'est à son foyer qu'on voit éclore ces affections tendres et désintéressées qui servent de terme de comparaison aux dévouements les plus généreux du cœur humain, et qui, sortant ensuite du cercle où ils ont pris naissance, s'étendent par degrés à la patrie, à l'humanité, à Dieu lui-même. Aussi longtemps, en effet, que

l'amour en est absent ou qu'il n'y tient pas la première place, la famille n'est pas véritablement constituée, et ce que nous prenons pour elle est un asservissement plus ou moins complet du sexe et de l'âge le plus faible au plus fort. Tel fut son caractère dans l'antiquité. Aussitôt que l'amour vient à l'abandonner, et que l'intérêt, la vanité ou quelque autre principe s'est substitué dans son sein aux sentiments de la nature, on peut la regarder comme dissoute. Cependant il faut bien aussi y admettre le devoir, source unique du droit, règle suprême de toutes nos actions, et hors duquel l'amour n'est qu'une passion sans dignité, sans durée et sans but.

On distingue dans la famille deux sortes de devoirs, et, par conséquent, deux sortes de droits : ceux qui regardent les époux et ceux qui concernent les parents et les enfants. Il est défendu à la personne humaine, quelles que soient sa misère et sa faiblesse, de se dégrader au rang d'une chose, de se dépouiller de son être moral pour servir uniquement aux plaisirs et aux passions de ses semblables. Pour la même raison, il est défendu aux autres de la réduire à cette condition, soit par la séduction, soit par la force, ou de l'y maintenir quand elle y est déjà. Donc un homme et une femme ne peuvent appartenir l'un à l'autre que sous la condition de substituer, dans leurs relations mutuelles, l'égalité morale, ou la réciprocité parfaite des droits et des devoirs, à l'inégalité naturelle qui existe entre eux. Cette réciprocité parfaite ne peut se réaliser qu'au moyen d'un contrat par lequel l'homme et la femme s'engagent à mettre en commun, pour toute la durée de leur vie, leurs âmes et leurs corps, leurs vœux, leurs personnes. Tel est le principe sur lequel repose la société conjugale et d'où découlent les obligations réciproques des époux. Celles des parents envers leurs enfants dérivent du même principe, c'est-à-dire de la dignité absolue de la nature humaine. En effet, l'homme serait ravalé au rang d'une chose si l'on pouvait, sous les seules conditions de la volupté et de l'instinct, lui donner la vie sans être attaché à lui par aucun lien, sans penser à ce qu'il deviendra un instant après sa naissance. Appeler à l'existence un être humain, c'est donc se charger de son éducation, c'est prendre l'engagement d'être sa providence, d'écartier de lui la souffrance, le besoin, de développer les forces de son corps et les facultés de son esprit, jusqu'à l'heure où il pourra, physiquement et moralement, se suffire à lui-même. Ce devoir des parents envers leurs enfants est aussi la source de leurs droits, c'est-à-dire de l'autorité paternelle, naturellement limitée par le principe d'où elle dérive, c'est-à-dire par les besoins de l'éducation. (Pour plus de détails, voy. FAMILLE.)

3° C'est sous l'égide sacrée de la famille que nous sommes appelés et préparés à la vie, à la vie morale aussi bien qu'à la vie physique : mais il faut une institution plus puissante et plus vaste pour nous en assurer la puissance et nous fournir les moyens d'en atteindre le but, en appuyant la justice par la force, et en plaçant les droits, la liberté de chacun, sous la sauvegarde de tous. Cette institution, c'est la société civile ou l'État.

La société est un fait avant d'être constituée en droit, et cela se comprend aisément, puisqu'elle n'est pas moins nécessaire à notre existence physique qu'à notre existence morale. Montrer comment elle a commencé et s'est développée peu à peu, sous l'empire de quelles circonstances et par quelle suite de révolutions

se sont formés la plupart des peuples, c'est la tâche de l'historien, de l'historien philosophe ; le moraliste ne s'occupe que du but général que la société doit chercher à atteindre, et des principes par lesquels se mesurent tous ses progrès, auxquels doivent se conformer toutes ses lois, sans distinction de la forme sous laquelle elles sont promulguées. Il n'est pas besoin, en effet, de démontrer que s'il y a des règles éternelles du bien et du mal, s'il y a des droits et des devoirs reconnus par la conscience, la volonté de tous est obligée de s'y soumettre comme celle d'un seul, et que toute loi n'est pas juste par cela seul qu'elle émane du plus grand nombre.

Le but de la société, et par conséquent son premier devoir, est d'assurer à chacun de ses membres les droits qui résultent de notre nature morale, et qui ont pour caractère d'être exigibles par la contrainte, en vertu de cet axiome : « Contre le droit il n'y a pas de droit. » La société, en cela, est soumise à la même loi que l'individu, car le premier devoir qui lie entre eux tous les hommes, est de respecter, les uns dans les autres, les droits qui appartiennent à tous. Mais c'est en vain, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que la société voudra assurer à chacun de ses membres la jouissance de ses droits si elle ne le met pas en état de connaître ses devoirs, si elle ne lui aide pas à développer ses facultés, et ne met pas à sa portée, autant que cela est possible, les moyens d'atteindre le but de son existence. Il est donc impossible que l'action de la société soit purement négative ou se borne à la répression du mal : il faut aussi qu'elle poursuive un but positif, et que, dans la mesure où elle le peut, sans étouffer la liberté, elle s'applique à la réalisation du bien. En un mot, le droit ne suffit pas pour servir de base à l'ordre social ; le droit lui-même ne saurait subsister si on ne lui donne pour auxiliaire l'amour, ou, comme on voudra l'appeler, l'humanité, la charité.

La société une fois reconnue l'unique sauvegarde de notre existence physique et morale, le seul état où l'homme puisse atteindre sa destinée, il est évident que tous les droits dont elle nous garantit l'usage et toutes les institutions qu'elle renferme dans son sein doivent être subordonnés aux conditions de sa sécurité et de sa durée. De là résulte pour l'État un droit de surveillance pour tout ce qui peut avoir une action publique, sur tout ce qui exerce une influence réelle, soit sur la société tout entière, soit sur une partie de la société, comme l'enseignement, la religion, l'exercice de certaines professions et les associations de toute nature. Une institution publique ou une association affranchie de cette loi jouirait, non de la liberté, mais de la souveraineté ; elle serait un État dans l'État.

Mais puisque, comme nous venons de le démontrer, l'on ne peut séparer la répression du mal de la réalisation du bien, il est aussi dans les droits de l'État d'agir directement, par l'exemple ou la persuasion, sur les idées, sur les sentiments et sur le bien-être des citoyens. Il faut ici se mettre en garde contre deux excès également funestes : ce faux libéralisme qui voudrait réduire le gouvernement ou l'action de la société aux étroites proportions de la police, et ces dangereuses utopies qui tendent à anéantir l'individu au profit de l'État.

L'État, dont nous venons d'indiquer les devoirs et les droits, c'est la totalité des citoyens ou la société tout entière. Or, la société tout entière ne peut pas agir par elle-même sur chacun de ses membres, et, si l'on peut s'exprimer

mer ainsi, intervenir en personne pour la défense de ses intérêts ou de ses droits. Il faut donc qu'il existe, sous toutes les formes de gouvernement possibles, des individus ou des corps qui exercent, près des simples citoyens, les droits de la nation tout entière, et se trouvent, par là même, investis de toute sa puissance : ce sont ces intermédiaires entre le corps social et les différents éléments dont il se compose qui forment ce qu'on appelle les pouvoirs publics.

Il n'y a donc de pouvoir légitime que celui qui s'exerce au nom et dans l'intérêt de la société, par conséquent, qui tient de la société elle-même ses titres et son mandat. On distingue généralement trois pouvoirs dans l'État : le pouvoir législatif qui fait les lois ; le pouvoir exécutif qui a pour mission de les faire observer dans leur ensemble et par la société tout entière ; enfin le pouvoir judiciaire qui les applique à tous les cas particuliers, qui en est l'interprète dans les affaires litigieuses. Pour remplir leur destination respective, il faut que ces trois pouvoirs demeurent parfaitement distincts ; les réunir, c'est les détruire au profit du despotisme.

De la nature de ces divers pouvoirs on déduit sans peine leurs devoirs et leurs droits ; et de la constitution générale de la société, du but qui lui est proposé, des conditions de son existence, découlent les devoirs des citoyens envers l'État. Ces devoirs peuvent se résumer en un seul : le défendre et le servir par tous les moyens de notre pouvoir, même au prix de notre vie, car nous lui appartenons tout entiers avant d'appartenir à la famille et à nous-mêmes. (Pour plus de détails, voy. ÉTAT.)

4^e L'État une fois constitué, il devient une personne morale qui a ses devoirs, ses droits et sa responsabilité : car, comment mettre en doute un seul instant que ce qui est juste ou injuste pour chacun de nous ne le soit pas pour la société entière ou pour le gouvernement qui agit en son nom ? Comment supposer qu'en agissant au nom de la société, nous cessons par cela même d'être libres et responsables ? Les rapports d'un État à un autre sont donc soumis aux mêmes lois, relèvent des mêmes principes que ceux qui existent entre les individus. Ces lois, comme nous l'avons dit, conservent leur empire jusqu'au milieu de la guerre : car alors même qu'une nation est condamnée à prendre les armes pour faire respecter son indépendance ou pour toute autre cause non moins légitime, elle reste toujours soumise à des règles de justice, de bonne foi et d'humanité, qu'elle ne saurait violer sans se couvrir d'infamie. Mais des nations civilisées ne peuvent pas vivre dans l'isolement, attendant pour se défendre qu'on vienne les attaquer chez elles, et ne portant aucun intérêt à ce qui se passe hors de leur sein ; pour conserver son indépendance, il faut que chacune d'elles veille à celle des autres, que les plus faibles s'unissent contre les plus fortes, que les plus fortes protègent les plus faibles ; enfin que toutes ensemble, tant pour se protéger réciproquement que pour échanger les fruits de leurs génies, de leurs industries, de leurs territoires respectifs, se réunissent dans une société plus générale, sans abdiquer leur existence propre. C'est vers ce but, déjà à moitié réalisé par les congrès diplomatiques et la similitude des gouvernements européens, que tendent de plus en plus les efforts de l'humanité. (Voy. DESTINÉE HUMAINE.)

III. En montrant quels sont les principes et les véritables problèmes de la morale, nous

avons jugé d'avance les systèmes par lesquels cette science est aujourd'hui représentée dans l'histoire de la philosophie. D'abord la plupart de ces systèmes ne s'occupent guère que des devoirs de l'homme et gardent le silence sur ses droits. Aussi a-t-on essayé, pour combler cette lacune, de former à côté de la morale une autre science qu'on a appelée du nom de *droit naturel*. Mais cette distinction est tout à fait vaine, car ce qui est un droit pour moi est un devoir pour mes semblables, et réciproquement ; les uns ne peuvent rien exiger que les autres ne soient obligés d'accorder. La loi morale est indivisible de sa nature, et l'on ne réussira à la comprendre qu'en l'étudiant à la fois sous ses deux faces. Un autre reproche qu'on peut adresser à la plupart des systèmes de morale, et surtout à l'enseignement de la morale tel qu'il existe dans nos écoles, c'est qu'ils ne s'appliquent qu'à l'homme considéré d'une manière abstraite, et semblent oublier la société, ou du moins les institutions sans lesquelles la société elle-même serait une pure abstraction ; par exemple, la famille et l'État. Qu'est-il arrivé de là ? C'est qu'à côté ou en opposition de la morale des philosophes exclusivement occupés de l'homme, et accusés pour cette raison d'aberration et d'impuissance, on a eu la prétention d'élever une autre science ayant pour unique objet la société, et désignée sous le nom de *socialisme*. Mais s'il est difficile de se faire une idée exacte des devoirs, des droits et des facultés de la nature humaine, lorsqu'on ne les suit pas dans leur réalisation et leur développement à travers les institutions sociales, c'est une entreprise tout à fait impossible de vouloir, même en théorie, organiser la société quand on ne connaît pas l'homme en lui-même, lorsqu'on n'a jamais essayé de lire dans sa conscience. C'est à la même science, c'est-à-dire à la morale, qu'il appartient d'étudier à la fois les lois de l'individu et les fondements sur lesquels repose la société. C'est pour avoir méconnu cette vérité que la morale exerce encore si peu d'influence sur les opinions politiques, et que celles-ci, dépourvues de toute base solide, atteignent souvent jusqu'aux dernières limites de la violence et du délire. Ce que nous disons de la politique proprement dite est vrai aussi, dans une certaine mesure, de l'économie politique, à laquelle le philosophe, le moraliste ne sauraient rester étrangers : car il existe une étroite relation entre le bien-être matériel de la société et son développement moral ; chacune des lois de la conscience, et par conséquent chacun des efforts que nous avons faits pour nous en rapprocher, comme chacune des erreurs ou des passions qui nous en éloignent, a des conséquences inévitables dans la sphère de nos intérêts. Enfin les systèmes de morale sont tombés dans la même faute que les systèmes de métaphysique, et, en général, que toutes les œuvres de la réflexion humaine. Au lieu d'embrasser dans un seul tout les divers éléments de notre conscience, ou les mobiles si variés de notre activité, et de les coordonner sans les confondre sous la loi supérieure du devoir, ils en ont fait, en quelque sorte, le partage entre eux, et les ont montrés, par une analyse partielle et exclusive, comme autant de principes inconciliables. Pour rester convaincu de ce fait, il ne faut pas un grand effort de raisonnement ni d'érudition : il suffit d'énumérer simplement les opinions les plus célèbres que les philosophes ont produites jusqu'à présent sur le sujet qui nous occupe.

Les principes les plus généraux de nos déterminations, ou les sources premières d'où décou-

lent tous nos actes, sont les sens, le sentiment, la raison. De là trois grandes écoles de morale, l'école égoïste, l'école sentimentale et l'école rationnelle, dont chacune, à son tour, se partage en plusieurs autres. Ainsi, même en ne reconnaissant d'autre règle que l'intérêt ou le bien-être des sens, on peut suivre deux voies opposées : la passion ou le calcul, l'appétit brutal ou le plaisir raffiné. Aussi la morale égoïste a-t-elle produit également le système d'Aristippe et celui d'Épicure, la doctrine de Hobbes, d'Helvétius, de Bentham, ou ce qu'on appelait dans le dernier siècle l'intérêt bien entendu, et ces théories plus modernes qui érigent en loi souveraine de l'individu et de la société l'*attraction*, c'est-à-dire l'instinct, l'appétit, la passion aveugle. Le sentiment aussi intervient dans les actions et dans les jugements de l'homme sous plusieurs formes différentes. Il y a d'abord ce fait général par lequel nous nous associons à tout ce qu'éprouvent nos semblables et qui nous rend capables d'apprécier leurs souffrances : c'est la sympathie, considérée par Adam Smith comme l'unique fondement de la morale. Il existe en nous, indépendamment de la sympathie, un penchant plus actif qui nous porte à rechercher le bien de nos semblables sans aucun retour intéressé sur nous-mêmes, et sans distinction des rapports qu'ils peuvent avoir avec nous : c'est le sentiment de la bienveillance, sur lequel se fonde la morale de Shaftesbury. Mais l'homme n'est pas seulement bienveillant pour ses semblables, il éprouve l'irrésistible besoin de passer sa vie au milieu d'eux, de jouir de leur présence et de leur commerce ; en un mot, il se sent né pour la société, et c'est de ce seul fait que Pufendorf fait découler tous ses droits et tous ses devoirs. D'autres, jetant sur la nature humaine un regard plus profond, y ont aperçu une disposition naturelle et comme un instinct d'un ordre supérieur qui l'entraîne vers le bien, qui la détourne du mal et lui apprend à discerner l'un et l'autre sans aucun effort d'intelligence : c'est le sentiment moral, dont Hutcheson a fait le seul juge de nos actions et le principe exclusif de son système. Enfin, tout sentiment qui nous élève au-dessus de nous-mêmes peut être regardé, à juste titre, comme une expression particulière de l'amour, et tout amour peut être ramené à sa source, c'est-à-dire à celui qui vient de Dieu et qui retourne à Dieu, dans lequel toutes les créatures sont entraînées vers lui dès qu'elles ont une âme. Ce sentiment, qu'on rencontre déjà chez Platon, sert particulièrement de base à la morale de Malebranche. Des divisions tout à fait semblables existent dans l'école rationnelle. Ainsi, selon les uns, la loi que la raison impose à nos actions n'est pas autre chose que le devoir, et ne sort pas des limites de la conscience ou de l'ordre moral : c'est le système des stoïciens modernes, de Kant, de Price, et, à quelques égards, de l'école écossaise. Selon les autres, cette loi qui commande à la conscience de tout être raisonnable et libre, c'est la même qui gouverne le monde, c'est l'ordre universel et immuable de la nature : telle était la conviction des stoïciens anciens. Elle a beaucoup de ressemblance avec celle de Clarke et de Montesquieu, qui prétendaient, eux aussi, que faire le bien c'est agir conformément à la nature, et que les lois, c'est-à-dire les règles que nous devons suivre, « sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Dans l'opinion de quelques-uns, l'idée de bien se résout dans celle de perfection, c'est-à-dire dans le développement complet des facultés qui ont été données à chaque

être, et dans le concours harmonique de tous ces êtres ensemble : c'est la doctrine de Leibniz et de Wolf ; et si l'on pousse l'idée de la perfection jusqu'à ses dernières conséquences, on arrive à cette proposition de Platon, que le bien c'est Dieu lui-même ; qu'imiter Dieu autant que cela est donné à l'homme, doit être le dernier terme de nos efforts. Ne nous plaignons pas de cette diversité de systèmes : elle a servi, s'il est permis de s'exprimer ainsi, à diriger la lumière de l'analyse sur tous les points de la conscience humaine, sur toutes les faces de l'ordre moral. Mais il est temps qu'à l'analyse succède la synthèse, et que la philosophie, mettant un terme à ses guerres intestines, tourne au profit de l'humanité les forces qu'elle dirigeait contre elle-même.

Au reste, le même spectacle que nous présente l'histoire particulière de la philosophie, s'offre à nous, avec des proportions plus vastes et des divisions plus frappantes, dans l'histoire générale de la civilisation. Quelles sont, en effet, les grandes époques que, sans aucune préoccupation systématique, on est forcé de distinguer dans le développement moral et religieux du genre humain ? Elles sont au nombre de trois : le règne de la philosophie ancienne, dont les résultats pratiques se résument dans le stoïcisme et le droit romain ; la domination du christianisme, et la révolution française. Eh bien, il est évident que chacune de ces trois périodes représente plus particulièrement un des principes essentiels sur lesquels repose toute la morale. Le stoïcisme et la législation romaine ont transporté, du domaine de la spéculation dans l'ordre civil, le principe universel du droit, qui, comme nous l'avons démontré, est le même que celui du devoir. Le christianisme, sans nier le droit, sans attaquer même les fausses applications qui en ont été faites après comme avant son avènement, se fonde principalement sur la charité ou sur l'amour. Enfin, non moins grande dans sa cause et non moins puissante dans ses effets que le christianisme et la législation romaine, la révolution de 89 a consacré le principe de la liberté, non-seulement pour les individus, mais pour les nations ; non-seulement dans l'ordre civil, politique et industriel, mais dans la sphère de la pensée et de la conscience. Il faut aujourd'hui réunir ces trois principes, dont chacun, comme vingt siècles d'expérience nous l'attestent, n'a pu se soutenir isolément ; il faut les réunir en un code de morale qui ne puisse être revendiqué exclusivement ni par une école, ni par un parti, ni par une église, mais qui réponde à tous les besoins et soit l'expression exacte de la conscience de l'humanité.

Outre les écrits des différents auteurs, tant anciens que modernes, que nous avons nommés dans le cours de cet article, on peut consulter, particulièrement sur l'histoire de la morale, les ouvrages suivants : Gottlieb Stolle, *Histoire de la morale païenne*, in-4, Iéna, 1714 (all.) ; — Grundling, *Historia philosophiæ moralis*, in-4, Halle, 1706 ; — Barbeyrac, *Histoire de la morale et du droit naturel*, dans la préface de sa traduction française du *Jus nature* de Pufendorf, in-4, Bâle, 1732 ; — England, *Inquiry into the moral of ancient*, in-8, Londres, 1735 ; — Meiners, *Histoire critique générale de la morale chez les anciens et les modernes*, 2 vol. in-8, Gœtt., 1800-1 (all.) ; — Frédéric Steudlin, *Histoire de la philosophie morale*, in-8, Hanovre, 1818 (all.) ; — Garve, *Revue des principes les plus importants de la morale, depuis Aristote jusqu'à nos jours*, in-8, Breslau, 1798 (all.) ; — James Mackintosh, *Histoire de la philosophie*

morale, dans la septième édition de *l'Encyclopédie britannique*, traduite en français, par M. Poret, in-8, Paris, 1834; — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 3 vol. in-8, Paris, 1834-42; — Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 5 vol. in-12, Paris, 1846; — P. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, Paris, 1858, 2 vol. in-8; — Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, Paris, 1856, 2 vol. in-8; — A. Garnier, *la Morale dans l'antiquité*, Paris, 1865, in-12; — L. Ménard, *la Morale avant les philosophes*, Paris, 1860, in-8.

MORE (Henri), en latin *Morus*, naquit à Grantham, dans le Lincolnshire, le 12 octobre 1614. Les principales circonstances de sa vie ont été retracées par lui-même d'une manière intéressante, quoique non sans vanité, dans la préface de l'édition latine de ses Œuvres (*Præfatio generalissima*). Il appartenait à une famille de calvinistes rigides, partisans décidés du dogme de la prédestination; mais il avait à peine atteint l'âge de quatorze ans, que cette sombre croyance révolta son âme, et les menaces dont on usa envers lui pour réprimer ses doutes ne servirent qu'à les accroître. Dès ce moment sa vocation fut décidée : son esprit méditatif se porta avec ardeur sur les questions les plus difficiles de la philosophie et de la théologie. Au collège d'Eton, où sa famille l'avait envoyé pour étudier les langues anciennes, pendant que ses jeunes condisciples se livraient aux récréations de leur âge, il se promenait à l'écart, défendant en lui-même la liberté humaine contre le fatalisme de Calvin, ou cherchant dans la nature les traces d'une divine providence. Cette résistance, opposée par le cœur et la raison d'un enfant à un dogme enseigné au nom de la foi, lui démontre que l'homme ne tient pas tout ce qu'il sait de l'éducation et des sens, qu'il y a en lui un sentiment naturel de la justice et une idée innée de Dieu. Entré à l'université de Cambridge, et désormais libre dans le choix de ses occupations, le jeune More s'appliqua, avec une égale passion, à la philosophie et aux sciences naturelles. Aristote et les philosophes scolastiques, avec Cardan et Scaliger, furent ses premiers maîtres. Mais son esprit ne pouvant s'accommoder ni de la sévère discipline du premier, ni de la sécheresse des autres; ayant observé, de plus, que les disputes de l'école sur le principe d'individuation l'avaient conduit à de notables absurdités, comme de douter de sa conscience et de son existence personnelle, il entra dans une voie tout opposée : il se mit à étudier Platon, Marsile Ficin, Plotin, le prétendu Mercure Trismégiste et la plupart des théologiens mystiques. Le petit écrit connu sous le titre de *Théologie germanique* le captiva particulièrement, et quelques années plus tard il crut remonter à la source de toutes ces doctrines en portant ses recherches sur la kabbale. Ce commerce avec le passé et avec des esprits d'un ordre si exclusif ne l'empêcha pas de se mêler comme acteur et comme spectateur au mouvement philosophique de son temps. Il entretient une correspondance avec Descartes; il poursuit dans tous ses ouvrages le matérialisme de Hobbes; il dénonce les erreurs et les dangers de la doctrine de Spinoza. C'est en 1647 qu'il commença sa carrière d'écrivain par la publication de plusieurs poèmes philosophiques, dont la composition remonte aux années de sa première jeunesse. Depuis ce moment jusqu'en 1680, c'est-à-dire pendant une période de plus de trente ans, pas une année ne s'est écoulée qui ne vit éclore quelque production de sa plume

infatigable. Au reste, sa vie ne nous offre pas d'autres événements que ses pensées et ses travaux. Il la passa tout entière dans l'université où il avait terminé ses études. C'est en vain qu'on lui offrit les plus hautes dignités de l'Église anglicane; il ne fut et ne voulut jamais être autre chose que *fellow* au collège du Christ, où il mourut le 1^{er} septembre 1687.

Henri More appartient par le fond de ses idées et, si l'on peut parler ainsi, par la physionomie générale de son esprit, à cette école platonicienne d'Angleterre dont Cudworth est, sans contredit, le plus illustre représentant. Ainsi que l'auteur du *Système intellectuel de l'univers*, son contemporain et son collègue au collège du Christ, il cherche une doctrine où puissent se rencontrer sur un même fond spiritualiste la raison et le dogme chrétien, la tradition et le libre examen. Mais, plus érudit que philosophe, d'une érudition plus recherchée que profonde, et par-dessus tout d'une imagination très-aventureuse, il a exagéré les différents principes qu'il devait associer ensemble, et, en les exagérant ou en les faussant, il les a rendus plus inconciliables. Ainsi il pousse l'esprit religieux jusqu'au mysticisme : encore n'est-ce pas le vrai, ou celui qui jaillit naturellement du fond de l'âme, qui a ses racines éternelles dans l'amour, dans l'espérance, dans le commerce ineffable du Créateur et de la créature, mais un mysticisme d'emprunt, et, si on osait l'appeler ainsi, académique, qui n'est qu'une froide imitation des rêveries de la renaissance copiées elles-mêmes sur l'école d'Alexandrie. Henri More est si peu un véritable mystique, qu'il a écrit en 1656, trois ans après avoir publié son commentaire kabbalistique sur la Genèse (*Conjectura cabbalistica*), un traité complet sur la nature, les causes, les formes et la guérison de l'enthousiasme (*Enthusiasmus triumphatus, sive de natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi brevis dissertatio*). Dans ce curieux ouvrage, il parle de l'enthousiasme comme ferait un médecin de quelque maladie du corps; et, ce qui est plus remarquable, c'est du corps qu'il le fait dépendre en grande partie. Les principaux phénomènes sur lesquels se fonde le mysticisme, les visions, les extases, l'amour divin lui-même, ne sont à ses yeux que les effets d'une imagination en délire ou d'un tempérament mélancolique. En même temps il accueille avec une rare crédulité tous les contes superstitieux répandus dans le peuple, tout ce qui peut faire croire, nous ne dirons pas à un monde spirituel, mais à un monde surnaturel, comme celui dont Jamblique nous a laissé la description dans les *Mystères des Égyptiens*. D'un autre côté, non content d'admettre l'indépendance et l'efficacité de la raison dans les questions de morale et de métaphysique, non content de démontrer, par les seuls arguments qu'elle est appelée à fournir, l'existence de Dieu, l'immortalité et la spiritualité de l'âme, la liberté humaine, le principe du devoir, il pousse la hardiesse philosophique jusqu'à introduire le libre examen dans la sphère même de la théologie. « Je ne vois rien, dit-il, dans la religion chrétienne qui ne soit conforme à la raison : *Christianam religionem per omnia rationabilem existimo.* » (*Opera philosoph.*, t. II, *præfatio generaliss.*) La raison, c'est le grand prêtre éternel, le Verbe divin qui s'est incarné dans l'humanité. Repousser son contrôle des objets de la foi, c'est effacer la différence qui sépare le christianisme des cultes erronés forgés par l'imagination humaine; de même que, dans le monde physique, si l'on ôte la lumière, tous les objets disparais-

sent aussitôt, confondus dans la même couleur (*ubi supra*). La révélation n'en est pas moins pour Henri More un fait réel, qu'il défend avec une extrême vivacité et plus d'amertume que de force contre le *Traité théologico-politique de Spinoza* (*Ad V. C. epistola altera quæ brevem tractatum theologico-politicum refutationem complectitur*, dans le tome I de ses Œuvres complètes).

Indépendamment de cette raison tout à fait libre, dont l'exercice ne doit rencontrer aucune limite, et en dehors de la révélation chrétienne, More reconnaît une philosophie traditionnelle, ou une sorte de révélation philosophique qui n'est pas autre chose que la kabbale. Initié à cette science pendant son prétendu voyage en Palestine, Pythagore l'a introduite dans la Grèce, où elle est devenue la base de la philosophie platonicienne : car la théorie des idées et des nombres, la réminiscence, la préexistence, la Trinité, le Verbe, sont autant de dogmes kabbalistiques. Mais la kabbale était une science complète, qui s'occupait des corps non moins que des esprits, qui avait sa physique ou sa cosmologie aussi bien que sa métaphysique. Malheureusement cette première partie, isolée de la seconde par un faux esprit d'analyse, s'est perdue dans le matérialisme en donnant naissance aux grossiers systèmes de Démocrite et d'Épicure. Il appartenait à un philosophe moderne de la retrouver par la seule puissance de son génie, et ce philosophe c'est Descartes. En effet, la physique cartésienne, si on l'examine de près, s'accorde entièrement avec celle de la Genèse interprétée par la méthode kabbalistique. L'une et l'autre enseignent la rotation de la terre autour du soleil; l'une et l'autre donnent pour principe au soleil, à la terre et aux autres astres, une matière céleste nageant dans l'espace; enfin, l'une et l'autre, elles subordonnent les phénomènes de la nature à la science des nombres, c'est-à-dire aux lois du calcul (*Opera philosoph.*, t. II, *præfatio generalis*, et *Epistola ad V. C. quæ apologiam complectitur pro Cartesio*, § 11). Ainsi, la physique de Descartes, réduite à ces trois points et unie à la métaphysique platonicienne, ou, pour écarter toute équivoque, au mysticisme alexandrin, tel est pour Henri More le dernier mot de la philosophie; telle est à ses yeux, dans l'ordre de la science la vérité absolue, qui, d'abord enseignée d'une manière surnaturelle à une race privilégiée, et propagée ensuite dans l'humanité par la tradition, peut aussi se révéler naturellement à chacun de nous par la raison.

Henri More n'a pas varié sur les trois points que nous venons de citer de la physique de Descartes, et auxquels on peut joindre la théorie des tourbillons, l'explication physiologique des passions et la démonstration de l'existence de Dieu par l'idée d'un être souverainement parfait; mais sur le cartésianisme en général, il n'a pas toujours eu la même opinion, sans avoir jamais été, comme on l'a dit, un disciple de Descartes. De 1648 à 1649, il adresse à l'auteur des *Méditations* quatre lettres (*Epistolæ quatuor ad Renatum Descartes cum responsis clarissimi philosophi ad duas priores*, dans le tome II de ses Œuvres complètes), où, tout en lui proposant de graves objections contre la confusion de la matière avec l'étendue, la suppression de l'espace, l'automatisme des bêtes et quelques autres points d'une moindre importance, il se dit pénétré d'amour pour sa personne et profondément attaché à son admirable philosophie : *Neminem hominem me ipso impensius te amare posse, eximiamque tuam philosophiam arctius am-*

plexari. Dans une autre lettre écrite en 1664 (*Epistola ad V. C. quæ apologiam complectitur pro Cartesio, ubi supra*, et à la suite de l'*Enchiridium ethicum*, in-12, Londres, 1667), il prend la défense de Descartes contre ses nombreux adversaires, principalement contre ceux qui l'accusent d'athéisme, et, sans retirer aucune des objections qu'il lui avait adressées précédemment, mais en les aggravant, au contraire, il montre que, par l'application des mathématiques et des lois de la mécanique aux phénomènes de la nature, et par l'abus même de ces lois, il a affranchi la physique emprisonnée, jusque-là, dans les formes substantielles ou les qualités occultes de l'école; qu'il n'a pas rendu moins de services à la métaphysique en rendant impossible désormais la confusion de l'âme avec le corps, en remettant en honneur la doctrine platonicienne des idées innées et en démontrant l'existence de Dieu par l'idée d'un être souverainement parfait, la seule preuve véritablement solide qu'on puisse alléguer en faveur de cette vérité. Enfin, dans son *Manuel de métaphysique* (*Enchiridium metaphysicum, sive de rebus incorporeis*, in-4, Londres, 1671, et dans ses Œuvres complètes), sans rien changer au fond de ses propres doctrines, il se porte envers le fondateur du cartésianisme aux accusations les plus passionnées et les plus injustes, celles que lui-même avait repoussées autrefois. Il lui reproche de supprimer l'esprit en l'étant l'étendue, et de faire de la matière, en la confondant avec l'espace, la seule substance de l'univers; par conséquent de pousser au matérialisme et à l'athéisme; de chasser Dieu, non-seulement de la nature, mais de la raison de l'homme, en fondant son existence sur des abstractions, et de faire tout cela sciemment, de dessein prémédité, en déguisant son impiété sous le masque d'un spiritualisme hypocrite.

Nous avons montré quel est le but, quel est l'esprit général et quels sont les éléments de la philosophie de Henri More; nous allons essayer maintenant de donner une idée des deux parties les plus essentielles de sa doctrine, de sa métaphysique et de sa morale. Celle-ci n'occupe guère que le petit traité intitulé *Enchiridium ethicum*; à celle-là il a consacré plusieurs volumineux ouvrages : *L'Antidote contre l'athéisme* (*Antidotus adversus atheismum, sive ad naturales mentis humanæ facultates provocatioannon sit Deus*), un traité de l'immortalité de l'âme (*Animæ immortalitatis quatenus ex naturæ rationisq; lumine est demonstrabilis*), des dialogues sur la nature divine (*Dialogi divini quæ multas disquisitiones instructionesque de attributis Dei ejusque providentia complectuntur*), et enfin le *Manuel de métaphysique* (*Enchiridium metaphysicum*) que nous avons cité tout à l'heure. C'est principalement à ce dernier écrit que nous devons nous attacher, car c'est celui où l'auteur a exposé sa pensée avec le plus de profondeur et de méthode.

La métaphysique, pour Henri More, n'a qu'un seul objet : elle est la science des choses incorporelles et se divise naturellement en deux parties : l'une qui prouve qu'il existe d'autres substances que les corps; l'autre qui en détermine l'essence et les principaux attributs.

La première preuve sur laquelle se fonde l'existence des choses immatérielles, c'est l'idée que nous avons de l'espace. L'espace, dans lequel nous concevons nécessairement tous les corps, n'est pas la même chose que ces corps. Ceux-ci sont limités et mobiles; celui-là est immobile et illimité. Sans le dernier, les premiers sont impossibles : car il faut de la place pour le mou-

vement pour la variété, pour la figure et pour toutes les qualités constitutives de la matière; en sorte que vous pouvez par la pensée supprimer les corps, mais non l'espace. Maintenant quelle est la nature de l'espace? Est-ce un être de raison, une pure abstraction créée par la logique? Non, il a des attributs réels, l'unité, l'éternité, l'immobilité, l'infinitude, etc.; donc il est lui-même quelque chose de réel et ne doit pas être confondu avec le vide, qui n'est qu'une idée négative, c'est-à-dire la suppression de l'être. Ces considérations ne seraient pas désavouées, même aujourd'hui, par les esprits les plus sévères; mais More en fait sortir des conséquences beaucoup moins faciles à accepter et qu'on pourrait retourner contre lui: 1° Puisque l'espace embrasse l'infini, et que, par cela même, rien ne peut exister hors de son sein, il faut admettre qu'il renferme les esprits comme les corps; ce qui revient à dire que les esprits comme les corps occupent une place déterminée ou sont étendus; 2° si l'espace est le lieu des esprits, il participe nécessairement de la nature des êtres spirituels; il n'est pas divisible et composé, mais simple et indivisible; 3° les attributs par lesquels nous venons de qualifier l'espace, l'unité, la simplicité, l'éternité, l'immensité, étant au nombre de ceux que nous rapportons à Dieu, l'espace n'est pas seulement quelque chose de réel, il est quelque chose de divin; il nous représente d'une manière confuse et générale l'essence divine, ou la présence même de Dieu, abstraction faite de ses opérations: *Est confusio quædam et generalior representatio essentialis sive essentialis presentie divine, quatenus a vita atque operationibus præcèditur* (*Enchiridium metaphysicum*, ch. viii, § 15). Aussi est-il à remarquer que l'espace ou le lieu (*makom*) est un des noms sous lesquels les kabbalistes désignent la nature divine.

Une autre preuve de l'existence des choses immatérielles est celle que nous fournit la nature même de la matière. En effet, une des différences qui distinguent la matière de l'espace, c'est qu'on peut faire abstraction de celle-là et non de celui-ci; la première est contingente, le second est nécessaire. Or, tout ce qui est contingent a un principe qui ne l'est pas; et ce qui n'est pas contingent, c'est-à-dire ce qui exclut un des caractères propres de la matière, est nécessairement immatériel. De plus, si la matière est distincte de l'espace ou de l'étendue en soi, on ne peut pas dire avec les cartésiens que l'étendue soit son essence. Il est tout aussi impossible de la regarder, avec les péripatéticiens, comme une pure possibilité ou un être en puissance, car un tel être n'existe pas et n'est véritablement rien. La matière est donc telle que les sens nous la montrent, un être composé et inerte. Mais qu'est-ce qui a réuni les parties dont elle est formée, soit qu'on les appelle atomes ou de tout autre nom? qu'est-ce qui l'a tirée de son inertie naturelle pour la mettre en mouvement? C'est évidemment quelque chose de simple et d'actif en soi, quelque chose comme l'énergie pure d'Aristote, c'est-à-dire un principe immatériel.

La troisième preuve est tirée de la marche générale des phénomènes de la nature. Tous les phénomènes dont l'univers nous offre le spectacle forment différentes séries où le même fait revient après un certain intervalle. Chacune de ces séries, et par conséquent toutes ensemble, c'est-à-dire l'univers lui-même, ayant un commencement et une fin, représente un tout déterminé, limité dans l'espace comme dans la durée, en un mot contingent. Or, puisque rien de con-

tingent ne peut se concevoir sans un être nécessaire, c'est au-dessus du monde physique, dans un principe éternel et immatériel, qu'il faut chercher la raison de son existence.

Enfin, passant en revue tous les faits les plus importants de la nature, la double rotation de la terre, le flux et le reflux de l'océan, les mouvements, la forme, la distribution des astres, les effets et la composition de la lumière, les merveilles de l'organisme dans les animaux et dans les plantes, la génération, la vie, l'instinct, la sensibilité, mais surtout les opérations de l'âme humaine, More établit, avec une connaissance profonde de toutes les sciences, qu'aucun de ces faits ne peut s'expliquer par les lois mécaniques de la matière ou la puérile hypothèse des espèces intentionnelles; qu'il faut, par conséquent, en chercher la cause dans des forces distinctes de la matière, ou, pour les appeler de leur vrai nom, dans des esprits diversement constitués, doués de facultés plus ou moins étendues, selon les fonctions qu'on leur attribue.

Voilà l'existence des choses immatérielles démontrée; il s'agit maintenant, d'après la division qu'on a donnée plus haut de la métaphysique, de déterminer leurs propriétés fondamentales ou leur essence. Ici, comme lorsqu'il traitait de l'espace et de la matière, c'est encore à Descartes que More va s'attaquer. Selon lui, l'auteur des *Méditations*, en faisant consister l'essence de l'esprit dans la pensée, n'est pas plus heureux que lorsqu'il place celle de la matière dans l'étendue. La pensée est un attribut de l'esprit; elle n'est pas l'esprit même et n'appartient pas à tous les esprits, autrement elle se montrerait dans toute la nature, puisque, comme nous venons de l'apprendre, il n'y a pas un phénomène qui ne se rattache à un principe spirituel. La pensée suppose un sujet pensant, c'est-à-dire une substance, un être. Or, un être est nécessairement quelque part; être quelque part, occuper un point circonscrit de l'espace ou l'espace tout entier, c'est avoir de l'étendue: donc notre âme est étendue, puisqu'elle est renfermée dans notre corps. Dieu est étendu, puisqu'on dit qu'il est partout. Seulement notre âme a des limites et Dieu n'en a pas; mais l'étendue leur est commune; elle appartient sans exception à tout ce qui est; elle est la qualité essentielle des esprits comme des corps. Aussi, rien de plus contradictoire et de plus inintelligible que cette proposition de Louis de Laforge: « L'âme n'est pas dans le corps; elle le pénètre seulement de son influence et de sa vertu. » Si l'âme n'habite pas notre corps, où donc est-elle? Si Dieu ne remplit pas l'espace, en quel lieu faut-il le chercher?

Mais s'il y a des philosophes qui, par la crainte d'abaisser l'âme, l'excluent de tout commerce avec la matière, d'autres, par un excès opposé, la placent en même temps et tout entière dans le corps qu'elle est appelée à conduire et dans chacune des parties de ce corps. Pour les premiers, qui ne sont pas autre chose que les disciples de Descartes, More a inventé le nom de *holométriens*; pour les seconds, celui de *holométriens*; et après avoir combattu les uns, il ne se montre pas moins sévère pour les autres. Supposer que l'âme est à la fois dans le corps tout entier et dans chacune de ses parties, c'est supposer l'impossible; c'est vouloir que la partie soit égale au tout, ou que le tout soit plus grand que lui-même et puisse se multiplier sans cesser d'être un. D'ailleurs, ne voyons-nous pas par l'expérience que l'âme perçoit par le cerveau, et non par le cœur, par l'estomac ou tout autre organe; qu'elle sent par les nerfs, et non par les

os ou les muscles ? Elle n'est donc pas également répandue partout ; et, d'un autre côté, il a déjà été démontré qu'il faut bien qu'elle soit quelque part. Mais reste encore la difficulté de savoir comment une substance spirituelle, c'est-à-dire indivisible, peut être étendue, ou comment une substance étendue peut être indivisible. Pour écarter cette objection qui menace tout son système, More reconnaît deux sortes d'étendue : l'une matérielle et extérieure, l'autre intérieure et spirituelle ; ou, comme dirait Kant, qui a fait la même distinction, l'une *extensive* et l'autre *intensive*. Cette dernière reçoit aussi le nom de *densité essentielle* (*spissitudo essentialis*), et peut être considérée comme une quatrième dimension, divisible par la pensée, mais non dans la réalité. C'est à peu près ce que Leibniz, et, après lui, tous les philosophes modernes, ont appelé du nom de force. C'est certainement un honneur pour More d'avoir eu cette idée avant l'auteur de la *Théodicée*, et de l'avoir opposée, en ce qui concerne l'esprit, à la pensée abstraite de Descartes ; mais la question qu'il se flattait de résoudre, la question éternelle des rapports de l'esprit avec la matière, subsiste toujours : Comment une force, c'est-à-dire un principe spirituel, peut-elle être renfermée dans un corps et occuper une véritable étendue sans être divisible comme elle ?

Si More s'était montré fidèle à sa théorie de l'espace ou de l'étendue en général, il aurait été conduit sans aucun doute à ce raisonnement : Toute substance étant étendue ; toute étendue, soit matérielle, soit spirituelle, étant dans l'espace, puisque l'espace est l'étendue infinie ; enfin, l'espace étant indivisible et se confondant, par la nature de ses attributs, avec l'essence divine, il en résulte que la pluralité des substances et des êtres est une illusion ; que tout ce qui est, est, non pas une partie de Dieu, mais Dieu lui-même envisagé sous un certain rapport et d'un certain point de vue. Mais More est si loin de soupçonner cette conséquence de sa doctrine, qu'il la poursuit sous toutes ses formes, sous sa forme mystique comme sous sa forme rationnelle, dans Boehm aussi bien que dans Spinoza, ne s'apercevant pas qu'elle est le fond même du mysticisme, et surtout de la kabbale, dont il se déclare le partisan enthousiaste et qu'il tient pour la source de toute sagesse humaine. Il croit à un dieu personnel, créateur et providence du monde, doué de conscience et de liberté : aussi n'est-ce point par les notions abstraites d'être, de substance, d'infini, qu'il démontre son existence ; mais comme nous l'avons déjà dit, par l'idée de perfection, idée plus morale que métaphysique, à laquelle viennent se joindre d'ailleurs les preuves ordinaires tirées de l'ordre de la nature et des phénomènes de l'âme humaine. Le plus important de ces phénomènes, c'est la présence, dans notre esprit, des idées nécessaires et universelles, des axiomes de toute espèce qui, ne pouvant s'expliquer ni par la sensation, ni par la réflexion, ni par la nature, ni par l'homme, sont évidemment une émanation de la raison divine (*Antidotum adversus atheismum*, ch. II sq.). Les autres points de la théodicée de More n'offrent rien qui attire particulièrement notre attention.

Mais Dieu n'est pas le seul objet de la métaphysique. Au-dessous de Dieu il existe encore, formant une immense chaîne qui embrasse toute la nature, quatre classes d'esprits : 1° l'esprit du monde (*spiritus mundanus*) où sont renfermées les lois et les formes générales, les formes génératrices (*formæ seminales*, λόγοι σπερματικοί) de tous les corps ; 2° les âmes des brutes qui, à la

vie organique et aux lois générales de l'instinct, joignent quelque chose d'individuel, c'est-à-dire la sensation ; 3° les âmes humaines, qui ajoutent à la sensation la raison et la liberté ; 4° les âmes angéliques (*Immortalitas animæ*, lib. II, c. viii). Ce que More appelle l'esprit du monde est à peu près le même principe que Platon nomme l'âme du monde, et Cudworth la nature plastique. C'est, comme la définit aussi Cudworth, l'âme de la matière, c'est-à-dire une force entièrement privée de perception et de liberté, répandue dans toute la nature, et ayant dans ses attributions les phénomènes qui ne s'expliquent pas par les lois de la mécanique (*Enchiridium metaphysicum*, ch. xix). Son rôle expire à la limite où commence celui de l'instinct. L'instinct, accompagné de perception et de sensibilité, ne peut appartenir qu'à une âme d'un ordre plus élevé, celle qu'on est obligé de reconnaître chez les brutes. En effet, il n'y a pas de milieu : ou les animaux sont de purs automates, comme l'enseigne l'école cartésienne, ou il faut accorder que leurs sensations et leurs perceptions, de même que les nôtres, quoique d'une nature très-inférieure, ne peuvent exister que dans un principe spirituel. Mais de ces deux propositions, la première est une chimère insoutenable ; donc il faut accepter la seconde. Quant à l'âme humaine, c'est moins en philosophe qu'en prêtre et en théologien, et en théologien païen, en disciple de Jamblique ou de Porphyre, que More l'envisage dans le vaste traité qu'il lui a consacré. Après avoir établi son existence et son immortalité par les raisons généralement reçues, il recherche ce qu'elle a été avant de venir en ce monde, et ce qu'elle sera après l'avoir quitté ; il ajoute au rêve de la préexistence mille autres rêves ; il décrit, avec une rare précision de détails, les différentes conditions qu'elle doit traverser après la mort, et les pensées, les impressions, les occupations et jusqu'aux aliments qui l'attendent à chacune de ces étapes de son voyage éternel : car, il faut qu'on le sache, excepté Dieu, il n'y a pas de purs esprits. Tout esprit est uni à un corps. Quand nous aurons quitté ce corps terrestre, nous prendrons un corps aérien, puis un corps éthéré, puis un autre corps plus subtil encore. Du reste, aucune différence essentielle entre l'âme humaine et les âmes angéliques : car ce que nous appelons des noms d'ange, d'archange, etc., ce sont les degrés que nous sommes obligés de parcourir avant d'arriver à la suprême béatitude. C'est ainsi que More comprend le mysticisme, et qu'il veut concilier, dans sa métaphysique, la tradition avec la raison.

Sa morale est heureusement exempte de ces écarts, et l'on ne voit pas facilement par quel lien elle se rattache aux idées que nous venons d'exposer. C'est la morale stoïcienne, tempérée et corrigée par celle d'Aristote. La raison, c'est-à-dire la loi du devoir, en fournit toutes les règles, mais sans exclure absolument les passions ni l'intérêt. Elle doit nous enseigner l'art, non seulement d'être vertueux, mais aussi d'être heureux : car la vertu et le bonheur ne sont que deux aspects différents de cet ordre universel, de cette fin absolue à laquelle aspirent toutes nos facultés, et que les anciens nommaient le souverain bien. Aussi More prend-il la défense des passions contre la sévérité exagérée des stoïciens. Ce n'est pas dans leur usage qu'il voit le mal, mais dans leur abus. L'usage des passions, lorsque, disciplinées par la raison, elles demeurent dans leurs limites naturelles, ne lui paraît pas une moindre preuve de la divine Providence, que le jeu merveilleux de notre organisation physique. Et comment les passions se-

raient-elles contraires à la raison, puisqu'elles ne sont, sous une autre forme, que la raison même qui, conduisant à leur insu tous les êtres vivants, les pousse vers leur bien et les détourne de leur mal? En effet, elles nous révèlent, par des mouvements obscurs et confus, les mêmes lois de la nature que la raison nous fait connaître par des idées claires et distinctes (*Enchiridium ethicum*, lib. I, c. xi). Cela seul néanmoins suffit pour nous apprendre que la direction ne peut venir que de celle-ci, et qu'à elle seule il appartient de déterminer dans quelle mesure il faut accueillir les premières.

Après ces considérations sur la nature du bien en général et les principes qui en découlent pour la direction de notre vie, vient une classification très-arbitraire des différentes sortes de vertus qui composent la moralité humaine. Au lieu des quatre vertus cardinales reconnues, après Platon et les stoïciens, par tous les moralistes, il n'y en a plus que trois, qui sont la *prudence*, la *sincérité* et la *patience*. Ces trois vertus répondent à trois passions également essentielles et primitives : l'admiration, la concupiscence et la colère. La justice, la charité, la probité, ne sont que des vertus accessoires et de second ordre. Mais nous nous hâtons d'ajouter que ces aberrations de détail disparaissent devant ce principe général qui domine et qui résume la pensée de l'auteur : toute vertu peut se résoudre dans l'amour de Dieu ; car l'amour de Dieu, c'est l'amour de la perfection, qui, à son tour, se traduit par l'amour du bien (liv. III, ch. iii). L'ouvrage se termine par une excellente défense du libre arbitre, sans lequel toute morale devient inutile. Se tournant à la fois contre deux partis extrêmes, le matérialisme et le mysticisme, le système de Hobbes et l'idée exagérée de la grâce, l'auteur démontre qu'entre les lois générales de la nature et l'intervention immédiate de Dieu, il reste encore une large place pour la liberté humaine. Quant à l'objection qu'a toujours fournie contre la liberté la prescience divine, More l'écarte (nous ne disons pas qu'il la résout) avec assez d'habileté. Dieu, dit-il, ne peut connaître les choses que telles qu'elles sont, les nécessaires comme nécessaires, les contingentes comme contingentes. Si la prescience de celles-ci est une contradiction, alors il ne faut pas l'admettre dans la nature divine. Si, au contraire, elle n'a rien de contradictoire, alors pourquoi l'opposerait-on au libre arbitre de l'homme? Une autre difficulté qu'on oppose quelquefois à la liberté humaine, c'est que nous sommes toujours déterminés dans nos actions par l'idée d'un bien en général ou du plus grand des biens. Ce que nous croyons bon pour nous d'une manière absolue, ou ce qui nous paraît le meilleur dans certaines circonstances, nous ne pouvons pas ne pas le faire ; donc nous ne sommes pas libres. More répond à cela par l'expérience. La détermination de notre volonté ne dépend pas de la seule connaissance que nous avons du bien. L'homme a beau avoir une idée exacte de la vertu, il ne la pratiquera pas s'il n'en a pris la résolution, et s'il ne s'est accoutumé à se diriger par ce seul motif.

On voit par ce rapide exposé de ses opinions, qu'il est difficile d'attribuer un système à More, et d'en faire, comme on l'a tenté, un penseur original. Il n'a que des vues isolées, dont quelques-unes sont d'une remarquable hardiesse ou d'une véritable profondeur, mais qui ne s'accordent pas ensemble. Le théologien, chez lui, nuit au philosophe, le philosophe compromet le théologien, et l'un et l'autre se laissent tromper trop facilement par une érudition complaisante dont l'imagination fait les principaux frais. La

pensée qui domine tous ses écrits est plus ecclésiastique que mystique ; mais, associant au hasard les éléments les plus opposés, au lieu de les contrôler et de les éclairer les uns par les autres, il rappelait trop bien, quoiqu'il leur fût bien supérieur, les restaurateurs d'antiquités de la renaissance, pour exercer une durable influence sur les esprits hardis du xvii^e siècle.

Un grand nombre des écrits philosophiques de Henri More ont été publiés en anglais et réunis sous ce titre : *A collection of several philosophical writings*, in-^o, 2^e édit., Londres, 1662 ; 4^e édit., 1712. La collection complète de ses œuvres philosophiques a été publiée en latin : *H. Mori Cantabrigiensis Opera omnia, tum quæ latine, tum quæ anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata*, 2 vol. in-^o, Londres, 1679. Un troisième volume a été consacré à ses œuvres théologiques : *Opera theologica*, in-^o, Londres, 1700. La biographie de More, avec une appréciation de ses opinions et un résumé de ses écrits, a été publiée par Richard Ward, un de ses partisans enthousiastes : *The Life of the learned and pious Dr Henry More*, in-8, Londres, 1710.

MOREL (Guillaume), né dans les premières années du xvi^e siècle, au bourg de Teilleul, en Normandie, professa le grec au Collège de France, et fut, en outre, directeur de l'Imprimerie royale. C'était un fort habile homme. Nous ne donnerons pas ici la nomenclature de ses ouvrages qui sont très-nombreux ; un seul nous offre quelque intérêt. Cet ouvrage a pour titre : *Tabula compendiosa de origine, successione, ætate et doctrina veterum philosophorum*, in-8, Bâle, Herwagen, 1580. Cette table, qui a été réimprimée dans le tome X du *Thesaurus antiquitatum græcarum* de J. Gronovius, est, comme le titre l'indique, très-sommaire ; mais elle a été assez amplement commentée par Jérôme Wolf. C'est ce commentaire qui mérite d'être signalé aux historiens de la philosophie.

B. H.

MORELLET mérite une place dans l'histoire de la philosophie du xviii^e siècle pour la part active qu'il prit à l'œuvre critique de ce temps, à la guerre déclarée par les philosophes aux préjugés de toute espèce ; il fut un des collaborateurs de l'*Encyclopédie*, un des écrivains qui, minant sans relâche les erreurs et les abus sur lesquels reposait la vieille société, préparèrent la révolution française. Il appartient plus spécialement à l'école des économistes, dont les doctrines préparèrent l'abolition des barrières qui formaient alors plusieurs royaumes distincts dans le sein de la France. L'importance croissante du commerce dans les États, comme élément de puissance politique, et la liaison étroite remarquée entre les progrès de l'industrie et l'accroissement des richesses sociales, créaient alors la science nouvelle de l'économie politique, dont l'abbé Morellet fut en France un des premiers adeptes.

Né à Lyon le 7 mars 1727, et mort à Paris le 12 janvier 1819, André Morellet fut un de ces vieillards spirituels, que le xix^e siècle a pu entendre lui raconter le xviii^e. Il a été, comme Fontenelle, le lien de deux siècles et de deux littératures. Le caractère qui distingue les écrits de Morellet, c'est que la plupart ont été faits en vue d'une application pratique.

Après avoir étudié chez les jésuites de Lyon, il fut envoyé, à quatorze ans, au séminaire des Trente-Trois, à Paris, d'où il entra ensuite en Sorbonne. C'est là qu'il se lia intimement avec Turgot et Loménie de Brienne (de 1748 à 1752). C'était précisément le temps où la querelle de l'archevêque de Paris, Beaumont, avec le Parlement, soulevait la question de la tolérance civile et religieuse. N'est-ce pas un symptôme frappant

de voir trois jeunes abbés approfondir ensemble ces graves problèmes? Ces principes, on les respirait avec l'air. Il fallait que la contagion fût alors bien puissante, pour qu'ils eussent fait invasion en pleine Sorbonne.

Tout en étudiant la théologie, l'abbé Morellet se liait avec les philosophes. La thèse de l'abbé de Prades ayant vivement ému la Sorbonne, le Parlement intervint par un décret de prise de corps contre l'auteur, qui fut obligé de se réfugier chez le roi de Prusse. A cette occasion, Morellet fit connaissance avec Diderot, qu'il avait rencontré chez l'abbé de Prades. Au sortir de la Sorbonne, en 1752, il fut précepteur d'un fils de M. de la Galaizière, chancelier de Lorraine. Le dimanche, il allait voir en cachette Diderot, qui lui fit connaître d'Alembert.

Son premier ouvrage parut en 1756, sous ce titre : *Petit Écrit sur une matière intéressante*. C'était une défense des protestants, écrite dans le genre de Swift. D'Alembert et Diderot furent charmés de voir un prêtre se moquer des intolérants. Dès lors, il fut enrôlé dans l'*Encyclopédie*, où il fit des articles de théologie et de métaphysique. Il fournit entre autres les articles *Fatalité, Figures, Fils de Dieu, Foi, Fondamentaux* (articles), *Gomaristes*.

En 1758, il fit paraître des *Réflexions sur les avantages de la libre fabrication et de l'usage des toiles peintes*. Un arrêt du conseil, qui établit cette liberté, en fut le fruit. Morellet avait été chargé par Trudaine, directeur du commerce, de traiter la question contradictoirement avec les marchands, les fabricants et les chambres de commerce du royaume.

L'éducation dont il avait été chargé lui avait procuré l'occasion de visiter l'Italie. Il en rapporta le *Directorium inquisitorum*, composé en 1358 par le cardinal Eymeric, qu'il traduisit en 1762, sous le titre de *Manuel des inquisiteurs*. C'est à propos de ce livre que Voltaire écrivait à d'Alembert : « Si j'ai lu la belle jurisprudence de l'inquisition ! Eh ! oui, mort Dieu, je l'ai lue, et elle a fait sur moi la même impression que fit le corps sanglant de César sur les Romains. Les hommes ne méritent pas de vivre puisqu'il y a encore du bois et du feu, et qu'on ne s'en sert pas pour brûler ces monstres dans leurs infâmes repaires. Mon cher frère, embrassez pour moi le digne frère qui a fait cet excellent ouvrage : puisse-t-il être traduit en portugais et en castillan ! » Frédéric en fit adresser à Morellet des remerciements par d'Alembert, qui était alors à Berlin.

Au retour de son voyage d'Italie, en 1759, Morellet avait été présenté chez Mme Geoffrin, dont la maison était un des rendez-vous des philosophes. Il fut admis aussi dans la société du baron d'Holbach; mais, loin de partager les opinions qui y dominaient, il y combattit courageusement l'athéisme.

Le septième volume de l'*Encyclopédie*, qui parut en 1758, avait ranimé la guerre contre les encyclopédistes. Les jésuites, dans le *Journal de Trévoux*; Fréron, dans l'*Année littéraire*; l'avocat Moreau, dans les *Cacouacs*; Palissot, dans ses *Petites Lettres sur de grands philosophes*, avaient formé une sorte de croisade contre les philosophes. L'*Encyclopédie* fut supprimée par arrêt du conseil, en 1759. Peu après, Lefranc de Pompignan, reçu à l'Académie française le 10 mars 1760, fit dans son discours de réception une sortie assez violente, dans laquelle Voltaire, Buffon, d'Alembert étaient assez clairement désignés. Ce fut le signal de cette série de pamphlets dans lesquels le vieillard de Ferney versait le ridicule à pleine main sur Pompignan : le

Pauvre Diable, la Vanité, le Russe à Paris, forcèrent le nouvel académicien de se réfugier à Montauban. Voltaire avait commencé par les *Quand*; Morellet continua par les *Si* et les *Pourquoi*. Dans le même temps, Palissot, soutenu par le duc de Choiseul, qui, tout en ménageant Voltaire, dont il était caressé, partageait ses faveurs entre les amis et les ennemis, faisait représenter sa comédie des *Philosophes*. Une des repréailles les plus mordantes que Palissot s'attira alors, fut la *Préface des philosophes*, ou *Vision de Charles Palissot*. Les exemplaires, imprimés à l'étranger, arrivèrent à Paris le 23 mai 1760. L'auteur avait eu l'imprudence de mettre en scène la princesse de Robeck, fille du maréchal de Luxembourg, jeune et jolie femme, connue par son aversion pour les philosophes, et qui avait assisté, quoique malade, à la première représentation de la comédie de Palissot. Déjà cruellement insultée dans la préface du *Fils naturel* de Diderot, elle profita de son intimité avec le duc de Choiseul pour lui demander vengeance. On découvrit que Morellet était l'auteur de la *Vision de Palissot* : il fut conduit à la Bastille le 11 juin 1760; il y resta moins de deux mois, car l'intervention de Malesherbes, du maréchal de Noailles et de la marquise de Luxembourg lui fit rendre la liberté le 30 juillet suivant. La Bastille était alors pour un philosophe le complément de la gloire, ce qu'est pour un martyr l'aurole de la persécution. Voltaire avait dit de son arrestation : « C'est dommage qu'un si bon officier ait été fait prisonnier au commencement de la campagne. » Morellet l'enviait lui-même comme une heureuse aventure. « Je voyais, dit-il dans ses Mémoires, quelque gloire littéraire éclairer les murs de ma prison : persécuté, j'allais être plus connu. Les gens de lettres que j'avais vengés et la philosophie dont j'étais le martyr commencent à ma réputation. Les gens du monde, qui aiment la satire, m'allaient accueillir mieux que jamais : la carrière s'ouvrait devant moi, et je pourrais y courir avec plus d'avantage. Ces quelques mois de Bastille seraient une excellente recommandation, et feraient infailliblement ma fortune. » En effet, après sa sortie de la Bastille, Morellet éprouva un redoublement d'amitié de la part des philosophes, et beaucoup de maisons lui ouvrirent leurs portes, entre autres, celles d'Helvétius, de Mme de Boufflers et de Mme de Necker.

Au XVIII^e siècle, bien avant la découverte de la vaccine, un Toscan, le docteur Gatti, avait expérimenté le procédé de l'inoculation contre le fléau de la petite vérole qui décimait les populations. Vers ce temps-là, il inocula les enfants d'Helvétius. Mais les vieux préjugés résistaient, comme toujours, à la nouvelle pratique. En 1762, le Parlement crut devoir consulter la Faculté de théologie sur l'inoculation; et la Sorbonne se réunit au Parlement pour la condamner. Morellet se fit exposer les idées du docteur Gatti par lui-même, et les vulgarisa à son tour, en style clair, dans ses *Réflexions sur les préjugés qui s'opposent à l'établissement de l'inoculation*, 1763. Il fallut que la mort de Louis XV vint, onze ans après, comme un argument décisif, pour trancher la question.

En 1764, le contrôleur général Laverdy fit rendre un arrêt du Conseil qui défendait d'imprimer sur les matières d'administration. Morellet composa alors un petit traité de la *Liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières d'administration*, qui ne fut publié qu'en 1774, sous le ministère de Turgot, avec cette épigraphe : *Rara temporum felicitate, ubi sentire quæ velis, et quæ sentias scribere licet*.

En 1766, sur l'invitation de Malesherbes, il traduisit le traité *des Délits et des Peines*, de Beccaria. On n'a pas oublié l'impression que fit cet ouvrage, qui eut sept éditions dans une année. Il produisit la réforme des codes criminels en Europe : son premier effet fut l'abolition de la question préparatoire, puis la publicité des débats. Les Servan, les Dupaty y puisèrent d'utiles inspirations. Du reste, le succès du livre de Beccaria était un nouveau triomphe pour la philosophie française, puisque l'auteur écrivait à son traducteur : « Je dois tout aux livres français ; ils ont développé dans mon âme des sentiments d'humanité étouffés par huit années d'une éducation fanatique. »

Morellet fit paraître, en 1769, le prospectus d'un *Nouveau Dictionnaire du commerce*. Un de ses pamphlets les plus piquants, la *Théorie du paradoxe*, sortit de la polémique engagée en 1775 par Linguet. Il avait fait, en 1772, un voyage en Angleterre, où il connut lord Shelburn, depuis marquis de Lansdown. Celui-ci, devenu ministre, négocia la paix de 1783 entre la France et la Grande-Bretagne ; et il rapporta en partie l'honneur de cette paix à l'abbé Morellet, qui, dit-il, avait libéralisé ses idées. Morellet fut reçu en 1785 à l'Académie française. Ses travaux lui avaient valu la fortune : il touchait en pensions et en gratifications environ 30 000 livres de rente. La révolution vint renverser cette fortune. Il publia alors plusieurs écrits courageux, *le Cri des familles*, *la Cause des pères*, etc. Puis, il traduisit pour vivre des romans anglais, tels que *les Enfants de l'abbaye*, *le Confessionnal des pénitents noirs*, etc. Le Consulat et l'Empire améliorèrent bientôt sa position. Joseph Bonaparte le combla de bienfaits. En 1808, il fut appelé au Corps législatif, où il siégea jusqu'en 1815. Lors de la réorganisation de l'Institut, il fut compris dans la classe de la langue et littérature française, et il y fut un des membres les plus actifs de la commission du *Dictionnaire*. Il fit partie de cette société d'Auteuil qui avait recueilli dans les premières années du XIX^e siècle les débris du siècle passé, et qui en faisait revivre l'esprit philosophique, les tendances libérales et tous les sentiments généreux : car une justice à rendre à l'abbé Morellet, c'est que, malgré les mesures révolutionnaires qui l'avaient dépouillé de sa fortune, il n'abjura jamais les principes qu'il avait soutenus en faveur de la tolérance et de la liberté de la pensée ; et, malgré la réaction très-prononcée qui avait alors de puissants organes, il défendit la philosophie du XVIII^e siècle jusqu'à sa mort, arrivée le 12 janvier 1819. Il n'existe point d'édition complète des ouvrages de Morellet. Lui-même publia des *Mélanges de littérature et de philosophie*, Paris, 1818, 4 vol. in-8 qui contiennent ses meilleurs écrits. Il a laissé en outre des *Mémoires*, Paris, 1821, 2 vol. in-8. A....D.

MORELLEY, publiciste français, a été au XVIII^e siècle l'un des précurseurs du socialisme moderne. Sa vie n'est pas connue, on ignore la date et le lieu de sa naissance ; on trouve son nom en tête d'un certain nombre d'ouvrages qui parurent de 1743 à 1755, et l'on n'est pas même sûr que tous ces ouvrages soient d'un seul et même auteur : quelques critiques supposent, mais sans preuves plausibles, qu'il y a eu deux Morelley, le père et le fils. Le premier de ces livres est *l'Essai sur l'esprit humain*, publié à Paris en 1743, avec une approbation signée par Fontenelle. Déjà le réformateur s'y annonce, mais il borne ses prétentions à un système d'éducation fondé sur la vraie philosophie : cette philosophie naturellement est celle du sensua-

lisme, tempérée pourtant par un certain esprit religieux, et plus voisin des idées de Rousseau que de celles de l'*Encyclopédie*. L'auteur ne nie pas l'existence de l'âme ni celle de Dieu ; mais l'âme est pour lui « une table d'attente », sur laquelle les impressions des organes viennent tracer des caractères ; ces impressions répétées donnent au corps des habitudes, et leur ensemble, en tant qu'elles agissent sur l'intelligence, constitue l'imagination et la mémoire ; l'esprit peut donc se définir : « les mouvements combinés des organes en tant qu'ils agissent sur l'intellect. » Quant à Dieu, il doit occuper une grande place dans l'âme d'un homme bien élevé, et l'éducation doit être religieuse avec discernement. Si l'auteur de cet estimable essai est le même qui plus tard écrivit *la Basilade* et le *Code de la nature*, il n'y paraît guère. Le même esprit se remarque dans quelques autres productions : *Essai sur le cœur humain*, Paris, 1745 ; *Physique de la beauté*, Amsterdam, 1748. Mais la tendance à réformer la société s'accuse dans le *Prince des délices du cœur, ou traité des qualités d'un grand roi, et système d'un sage gouvernement*, Amsterdam, 1751. Elle prend la forme la plus nette dans *la Basilade*, poème héroïque en xiv chants, Messine (Paris), 1753, et surtout dans le *Code de la nature*, Paris, 1755. Ce dernier ouvrage a eu plusieurs éditions ; on l'a même attribué à Diderot, et inséré dans l'édition de ses *Œuvres* de 1773. Laharpe, qui en a fait une critique diffuse et passionnée, ne doute pas qu'il n'appartienne à ce grand écrivain ; mais il aurait pu reconnaître qu'il a pour but de soutenir et de compléter les idées de *la Basilade*. On l'a réimprimé, en le mutilant, de nos jours, à Paris en 1840, avec une préface de M. Villegardelle. Quoiqu'il ait perdu beaucoup de son intérêt, depuis que le socialisme a produit toute une littérature, il mérite encore d'être lu, d'abord parce qu'il a ouvert la voie où tant de réformateurs se sont avancés, et ensuite parce qu'il se distingue de la plupart de leurs élucubrations, par le ton modéré et l'accent parfois religieux de la discussion. L'auteur est de bonne foi ; il ne fait pas appel aux mauvaises passions ; il ne propose pas ses idées comme un remède applicable dès à présent aux maux de l'humanité. C'est peut-être une rêverie, dit-il, mais elle est inoffensive, et peut éclairer ceux qui sont chargés de gouverner les hommes. La suite de ses idées ne manque pas d'une certaine rigueur ; il se trompe sur les principes, et comme il raisonne assez juste, il montre une fois de plus combien ils sont faux, en les poussant à des conséquences d'autant plus fâcheuses qu'elles sont plus logiques. Il part d'une certaine idée de la nature humaine, qu'il suppose non pas excellente par origine, comme Rousseau le soutient, mais innocente, et pour ainsi dire sans forme déterminée. L'âme n'a rien d'inné, ni connaissances, ni penchants ; elle n'est qu'une matière indifférente que les impressions extérieures vont pétrir et façonner : il est aussi facile de la rendre parfaite que de la dépraver ; tout dépendra du milieu où elle se trouvera placée, et qui peut en faire un chef-d'œuvre ou un monstre. De là ce problème qui résume toute la science sociale : trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé ou méchant. Or, dans l'état présent, il y a deux causes qui agissent sur lui, et contrairement à cet idéal : la fausse morale, celle des philosophes, la fausse politique, celle des hommes d'Etat, celle des sociétés actuelles ; il faut réformer l'une et l'autre, et les mettre d'accord. Dieu a concerté les mouvements du monde physique

et ceux du monde moral; il a rendu l'homme sociable, il a pourvu à l'harmonie des forces qui doivent entrer en relation; il a prodigué les objets capables de satisfaire nos desirs; il a même marqué leurs divers emplois en nous départissant des aptitudes différentes; il a mis en nous un sentiment de secours mutuel, et hors de nous un « fonds indivisible », la terre, qui peut fournir sans cesse des aliments à ce besoin de réciprocité. Au lieu de cet état, la société en a créé un autre factice et corrompue; elle a remplacé cette probité naturelle par un vice artificiel, qui en lui seul résume tous les crimes et toutes les misères, le mal sous toutes ses formes, l'avarice. L'auteur ne paraît pas s'apercevoir qu'il se contredit, et qu'après avoir posé en principe que l'homme n'a pas de penchants primitifs, il lui accorde des inclinations d'origine divine. Il se contente de conclure : si le mal unique de la civilisation est l'avarice, il doit être facile de mettre l'homme en une telle situation qu'il en soit préservé, en abolissant la propriété, et les privilèges du pouvoir. « Rien n'est à l'homme que ce qu'exigent ses besoins actuels, ce qui lui suffit chaque jour pour le soutien et l'agrément de la vie. Le champ n'est pas à celui qui le labouré, ni l'arbre à celui qui y cueille des fruits; il ne lui appartient même, des productions de sa propre industrie, que la part dont il use; le reste est à l'humanité. » C'est ainsi que les préjugés de Platon contre la propriété disparaissent au milieu d'une tout autre philosophie, mais pour des raisons presque semblables. Morelly professe que la crainte de la misère est la cause de tous les maux, qu'elle corrompt toutes les joies, à commencer par celles de l'amour, qu'elle nourrit toutes les haines, qu'elle seule fait naître et exaspère l'égoïsme; elle a pour motif et pour appât le désir de posséder; elle a pour remède la communauté des biens. Son utopie naïve ne vaut ni plus ni moins que d'autres plus récentes, et qui ont plus de prétentions à la profondeur.

E. G.

MORINIÈRE (Claude) est un disciple de Malebranche, dont il n'est question dans aucune histoire de philosophie, et qui cependant mérite d'être connu pour avoir tiré de la doctrine de Malebranche une explication de la prescience ou de la science de Dieu. Il était greffier du Châtelet, et publia, à Paris, en 1718, à l'âge de 25 ans, un petit ouvrage, ayant pour titre : *De la science qui est en Dieu*. Dans la préface, il déclare qu'il ne croit rien avancer qui ne soit conforme aux principes de Malebranche. Il regrette que cet illustre auteur n'ait pas traité à fond la question de la prescience de Dieu; il se propose de combler cette lacune par une explication qui a pour fondement tout son système théologique dont voici une rapide esquisse. Il procède par articles et par propositions. Dans une première partie, il expose tous les principes de Malebranche sur la connaissance propre à Dieu, sur les idées et sur les rapports des créatures avec Dieu. Dieu voit dans sa substance les essences de tous les êtres, et dans sa puissance leur existence possible. Les essences des créatures ne sont que les idées divines et des imitations possibles de sa substance. Elles ont une liaison nécessaire avec son essence; il ne peut ni les changer ni les détruire, elles sont éternelles et immuables; elles ont donc une existence nécessaire dans la région des possibles. Mais leur existence actuelle est contingente, parce qu'elle dépend de la volonté de Dieu. Dieu ne pouvant tirer ses connaissances que de lui-même, si une créature avait une seule modifi-

cation qui ne fût pas produite par la puissance divine, Dieu n'en aurait aucune connaissance. Morinière soutient et développe, avec plus de rigueur encore que Malebranche, le principe que la puissance qui a créé l'univers est aussi la seule qui puisse y produire un effet quelconque; d'où il conclut que la créature tient de Dieu tous ses mouvements, toutes ses pensées et toutes ses volontés. Il n'y a pas de difficulté au regard de la prescience divine, si ce n'est en ce qui concerne les actions libres ou les déterminations particulières de la volonté. Morinière, dans la seconde partie de son traité, s'efforce d'ôter cette difficulté. La volonté reçoit nécessairement l'impression d'un bien particulier; mais cette impression ne la remplissant pas, elle peut ne pas y consentir. Entre deux biens, elle ne peut choisir que celui qui lui paraît le plus grand, mais elle ne peut consentir ni à l'un ni à l'autre; telle est l'essence de la liberté. Il en résulte que l'âme ne se détermine, pour des biens particuliers, qu'en conséquence des perceptions que Dieu lui a données et en vertu de l'action par laquelle il la porte vers lui. Toutes les actions libres des intelligences sont des suites de l'action de Dieu sur elles, aussi bien que leurs actions nécessaires; donc elles n'opposent aucun obstacle à la prescience, et de son côté la prescience ne porte aucun préjudice à leur contingence. C'est là ce que veut prouver Morinière dans la troisième partie de son ouvrage. Les déterminations de la volonté créée, dans toutes les circonstances possibles, n'étant que des suites de l'action de Dieu, elles lui sont connues de toute éternité, et néanmoins elles ne cessent pas d'être libres; car la vue actuelle d'une action ne fait pas la détermination de la volonté, et la différence des temps ne change pas la nature des choses. L'action libre est nécessaire, considérée non pas sous le rapport de son existence actuelle, mais seulement sous le rapport de son essence. Il y a une liaison nécessaire non pas entre nos actions libres et l'action de Dieu qui les produit, mais entre cette action de Dieu et la connaissance qu'il a de ses suites. C'est ainsi que Morinière se flatte de concilier la prescience avec la liberté. Est-il besoin de démontrer contre lui qu'il n'y a plus de liberté si Dieu prévoit toutes choses, si elles sont ses propres opérations ou des suites nécessaires de ses opérations? Cependant, il se croit en droit, de même que Malebranche, de condamner le système des motions invincibles ou de la pré-motion physique comme incompatible avec la liberté, comme enlevant à Dieu le pouvoir de produire un être libre. Ainsi, il prétend tenir le milieu entre deux systèmes également dangereux, celui des motions invincibles et celui qui refuse à Dieu la connaissance des actions libres. Il termine son ouvrage par cette conclusion : « La manière dont j'explique comment cette science est en Dieu est la plus conforme à son idée et la plus propre à exciter et à entretenir la piété, et elle est le fondement de plusieurs propositions importantes que le sieur Malebranche a enseignées dans ses ouvrages. »

Dans un appendice à son livre, Morinière attaque le système de l'harmonie préétablie. En qualité de cartésien et de malebranchiste, il lui paraît impossible que les créatures agissent, par une puissance réelle distinguée de l'efficacité des volontés divines. Il attaque également le système de la prescience divine de Leibniz qu'il juge incompatible avec la liberté, parce qu'il est fondé sur l'enchaînement nécessaire des déterminations de la volonté. Les créatures étant supposées agir par elles-mêmes, comment Dieu

pourra-t-il connaître les effets d'une puissance différente de la sienne ? F. B.

MORUS (Thomas), né à Londres, en 1480, fit ses études dans l'université d'Oxford, acquit de bonne heure une grande célébrité au barreau, et fut rapidement élevé à la dignité de grand chancelier d'Angleterre par ce Henri VIII qui se disait longtemps son ami, son admirateur. Prévoyant les difficultés qui allaient s'élever entre ce monarque ombrageux, sensuel, et la cour de Rome, Thomas Morus ne garda que deux ans ces hautes et difficiles fonctions, et alla vivre, en simple particulier, dans sa maison de Chelsea. Quelque temps après, il refusa de prêter le serment de *suprématie* religieuse au roi théologien. Ce refus le fit renfermer à la Tour, où, pour se distraire d'une longue et étroite captivité, il composa un curieux opuscule sur la nécessité de savoir mourir pour sa foi : *Quod pro fide mors non sit fugienda*. Persistant dans sa conviction, et aimant mieux suivre sa conscience que les volontés d'un despote, il fut condamné à mort. Le 6 juillet 1535, il eut la tête tranchée sur la plate-forme de la prison. La fin de cet homme, que distingua toujours la sérénité d'une âme pure, d'un caractère gai, fut celle d'un sage, d'un martyr.

L'Utopie, son principal titre devant la postérité, est une production de sa jeunesse. Elle fut publiée en 1516, sous ce titre : *De Optimo reipublice statu, deque nova insula Utopia*, in-4, Louvain et Bâle, 1518, c'est-à-dire « du Meilleur des États possibles et de l'île, récemment découverte, d'Utopie. »

Ce livre, si souvent réimprimé et traduit en vingt langues, se divise en deux parties. Dans la première, paraît sur la scène un voyageur portugais, d'un rare mérite, Raphaël Hythlodée. L'auteur, envoyé en mission dans les Pays-Bas, le rencontre à Bruges, et s'entretient avec lui, devant d'autres personnes graves et instruites, de la meilleure constitution d'un État. Hythlodée se livre d'abord à une censure détaillée de la royauté féodale, qui organise tout l'ordre social en vue du métier des armes et pour la vie des camps. Il reprend plus vivement encore la législation anglaise, laquelle, dit-il, ne met aucune proportion entre les délits et les peines, appliquant la mort au vol, la prison à la mendicité, et imitant ces mauvais instituteurs qui aiment mieux battre leurs écoliers que les instruire et les amender. Je conseille non-seulement une répression plus humaine des crimes, mais l'emploi d'un ensemble de moyens propres à les prévenir, à empêcher leur développement, à étouffer leurs germes, en un mot, une meilleure économie sociale. « Si vous aviez séjourné dans cette île américaine, cette merveille la plus précieuse d'entre toutes les merveilles du nouveau monde, vous verriez que la raison et l'équité ne règnent que dans une société où l'égalité et la communauté sont souveraines, où tous les biens, appartenant à tous, n'appartiennent à personne. — Abolir la propriété individuelle, objectent les interlocuteurs, ce serait plonger tout le monde dans une misère commune : chacun s'efforcerait d'échapper à la loi du travail, n'étant excité ni par le besoin, ni par l'appât du gain ; chacun, se reposant sur l'application des autres, deviendrait paresseux. — Vous en jugeriez autrement, si vous aviez été dans l'empire d'Utopus ! — De grâce, faites-nous donc connaître la situation et les institutions de ce singulier État ! » La description de cet ordre social nouveau est l'objet du livre II.

L'île s'appelait autrefois *Abraaxas*. Utopus, l'ayant conquise, lui donna son nom. Elle a la

forme de la nouvelle lune, possède un port excellent et quarante-cinq villes belles et bien situées, dont la principale se nomme Amarote. Les maisons des paysans sont éparses dans des campagnes florissantes, chacune habitée par une famille d'environ quarante personnes et dirigée par un père de famille. Trente familles obéissent à un chef de tribu, à un phylarque. Chaque trentaine élit tous les ans son magistrat ; et tous ces magistrats, c'est-à-dire un corps de deux cents phylarques, élisent pour prince le citoyen le plus digne, le plus utile à la patrie. La principauté est à vie. Les phylarques sont les conseillers du prince. Tous les ans aussi chaque famille envoie dans la ville vingt personnes, lesquelles sont remplacées dans les campagnes par vingt autres personnes ; car tout le monde est tenu d'exercer l'agriculture. Les maisons des villes, avec leurs biens, sont adjugées par le sort à d'autres citoyens tous les dix ans.

Quoique tous les habitants sachent l'agriculture, chacun est pourtant obligé de choisir, au gré de ses goûts et de ses facultés, un métier, un art quelconque. Ceux qui se livrent à la même profession constituent une famille. Les magistrats veillent à ce que chacun travaille trois heures le matin, trois heures après midi. Dans la soirée, un repas en commun, exquis et abondant, réunit tout le monde. On peut employer à sa fantaisie le reste du temps ; la plupart le passent à suivre les cours publics que font les lettrés et les savants. Dans la salle du repas commun, l'on peut se divertir aussi par la conversation, la musique et des jeux ingénieux. Le but de la vie commune, après avoir acquis le nécessaire, consiste à avancer la liberté et la puissance de l'esprit. Comme chacun, hommes et femmes, travaille, et comme l'association rend le travail plus facile et plus productif, six heures d'occupations sérieuses suffisent parfaitement.

Les liens du sang ou du cœur forment la famille. Il est cependant bon qu'aucune famille ne se compose ni de moins de dix membres adultes, ni de plus de seize. On empêche la population de croître démesurément en fondant des colonies aux terres voisines. Au centre de chaque quartier se trouve un grenier, un marché commun. Chaque père de famille y apporte les fruits de son travail, et obtient en échange ce qui lui est nécessaire des productions d'autres familles. Personne ne songe à demander quelque chose d'inutile, parce que chacun peut toujours prétendre à ce dont il a besoin. Chaque quartier aussi a ses hospices et ses réfectoires communs. Les femmes font le service de la cuisine. A la campagne, les familles vivent naturellement à part.

Les Utopiens regardent l'âme comme immortelle, comme destinée à une éternelle félicité. La vertu est la condition de cette félicité, et c'est pratiquer la vertu, que de vivre selon la nature et la raison, que de s'instruire et de se soutenir les uns les autres. Les plaisirs de l'esprit consistent dans la connaissance et l'activité, dans le souvenir et l'espérance ; ceux du corps, dans la santé et les jouissances de la vie matérielle. Dédaigner ces jouissances serait devenir ingrat envers la Divinité, qui ne permet de les sacrifier qu'à de plus grands biens. Voilà pourquoi les Utopiens sont forts, physiquement et moralement, dociles et habiles, bons et heureux.

Les femmes ne se marient pas avant leur dix-huitième année, les hommes après vingt et un ans. Le mariage est représenté comme une institution éternelle et sainte : le divorce est cependant pratiqué en cas d'adultère ou d'absolue incompatibilité d'humeur. Les délits sont répri-

més par le père de famille, les crimes par le magistrat. Les transgressions capitales entraînent la servitude. Ceux d'entre les esclaves qui s'amendent sérieusement sont rendus à la liberté. On expose en public les statues des hommes illustres, des bienfaiteurs du peuple pour aiguillonner la vertu des contemporains et de la postérité. Peu de lois : les mœurs y suppléent. Chacun soumet sa cause au magistrat, qui prononce sans appel. Point d'alliance expressément conclue avec les nations voisines, parce que la nature a uni les hommes aux hommes, et parce que la fraternité native, la bienfaisance mutuelle est le meilleur pacte entre individus et entre peuples. La guerre leur semble le fait des animaux, et la gloire militaire une chose honteuse. Ils savent pourtant défendre leur patrie les armes à la main, et ils sont redoutables au combat, aussi vaillants qu'adroits.

Quant à la religion, ils sont partagés en une foule de sectes. Chaque ville a son dieu, son genre de culte : ici l'on adore le soleil ou la lune, là quelque grand homme du passé. La plupart reconnaissent une Divinité invisible, éternelle, incompréhensible, et infiniment au-dessus de ce que l'espèce humaine peut concevoir, un moteur de l'univers, un père des hommes. Tous ces insulaires conviennent enfin qu'il existe un être supérieur à tout, dont la volonté est souveraine, qui a créé l'univers : voilà un sentiment uniforme et général. En quoi ils diffèrent, c'est que cet être n'est pas compris, ni même adoré de la même manière par toute l'île. Chacun choisit ce qui lui plaît pour type de la Divinité ; chacun défie ses besoins, ses convictions, ses préjugés : aussi un grand nombre d'Utopiens ont-ils embrassé le christianisme. Ceux qui ne l'ont pas embrassé n'en respectent pas moins les chrétiens, les traitant en frères, en compatriotes, en membres de la société humaine. Nul fanatisme, nulle querelle sanglante. Utopus avait fait une ordonnance pour établir la liberté religieuse : « Permis à chacun, dit-il, de professer le culte qu'il croit le meilleur ; permis de déduire les fondements et les motifs de sa foi, pourvu qu'il le fasse en paix, modestement, sans déchirer les croyances d'autrui. Si quelqu'un tente d'attirer à sa conviction tel de ses concitoyens, mais qu'il voie celui-ci tenir ferme et résister, défense expresse de faire la moindre violence à son antagoniste ; et s'il était assez hardi pour violer cette loi, condamnation à l'exil ou à l'esclavage. » Personne ne sait avec certitude comment la Divinité veut être adorée ; tandis que rien n'est plus certain que l'autorité du bon sens et de l'équité, que le droit et le devoir de la tolérance.

Tous ces usages, toutes ces mœurs reposent sur ces trois fondements : partage absolu des biens et des maux entre les citoyens ; — amour ferme et universel de la paix ; — mépris de l'or et de l'argent.

Tel est le plan général de la société d'Utopie ; mais où est cette Utopie ? « Il m'est honteux, dit Th. Morus, de ne pas connaître la mer où est située une île de laquelle j'ai tant de choses à conter. » Aussi nommait-on, dès le XVI^e siècle, cet empire privilégié l'État de *Nullepart*, l'*Utopolie* (ὀυδέ-οὔτε, en aucun temps, en aucun lieu). « A force de m'informer, écrit Budée, j'ai découvert que l'Utopie est située au delà des bornes du monde connu : c'est une île fortunée qui n'est peut-être pas loin des *Champs Élyséens*. » (Lettre à Luphet, 1517, 13 juillet.) L'*Utopie* a servi de modèle et de source d'inspiration à une nombreuse classe d'écrivains, tels que la *Cité du Soleil* de Campanella, l'*Océana* de Harrington,

la *Salente* de Fénelon. L'*Utopie* elle-même n'est qu'une imitation ; elle est fille de la *République* de Platon.

Thomas Morus, il est vrai, va plus loin que l'auteur de la *République*. Il abolit l'égalité des conditions, accorde une absolue liberté de conscience et de foi, fonde un État et non une ville imaginaire, et prétend concilier la communauté des biens avec le mariage et la vie de famille. Mais il part aussi de ce principe souverain, que la propriété individuelle, le *mien* et le *tien*, est l'unique cause des désordres et des maux de la société. Même sort pour l'une et l'autre constitution : Morus lui-même craint que sa république n'ait la même destinée que celle de Platon (Préface).

Soumettre ce travail à une analyse philosophique, à un examen d'économiste, serait peine perdue. « Comment démêler, dans des productions de ce genre, ce qui est l'expression exacte des convictions de l'auteur, et ce qui doit être mis sur le compte de l'imagination?... On ne discute point des rêves. » (M. Ad. Franck, *Le Communisme jugé par l'histoire*, p. 43 et suiv.)

Ajoutons seulement que ce sont rêves d'homme de bien, douces et aimables chimères de philanthrope et de sage. Ajoutons qu'un agréable parfum de la science antique et de la charité chrétienne se mêle, dans ce livre célèbre, à la généreuse censure d'une foule d'abus que la barbarie du moyen âge avait introduits dans les tribunaux et les codes, dans les mœurs et les coutumes de l'Europe au XVI^e siècle. Ajoutons enfin que dans cet âge d'intolérance théologique et de fureur religieuse, l'Utopie fit entendre, plus hautement que nulle autre critique sociale, le langage de la tolérance, de la justice, de la fraternité humaine. Par ce dernier trait, l'ouvrage de Morus se distingue honorablement de bien d'autres écrits, éclois à diverses époques, sous la même inspiration et dans les mêmes desseins.

En créant le mot d'*Utopie* (ὀυ, négation, et τόπος, lieu), Morus a lui-même fait la critique la plus fine des vœux et des tableaux qu'il développe. Ce mot grec veut dire une chose qui n'a point place sur la surface de notre globe, qui habite uniquement les espaces de l'imagination, le monde de la rêverie solitaire, le monde de l'impossible, l'empire de la fable et non celui de l'histoire. L'ancien nom d'Utopie, *Avraxes*, n'est pas moins significatif : c'est un nom mystérieux, magique, mystique, une sorte de talisman oriental, par conséquent quelque chose d'étranger aux conditions réelles de la nature et de l'humanité. Dans l'un et l'autre terme, perce l'ironie habituelle au caractère de Morus, se riant à l'avance avec douceur de la crédulité de quelques lecteurs naïfs et idolâtres du merveilleux. Morus se souvenait trop bien que la loi agraire n'avait eu, même à Rome, qu'un jour de vie. — On pourra consulter C. Daresté, *Th. Morus et Campanella*, Paris, 1843, in-8 ; — Baudrillard, *Publicistes modernes*, Paris, 1862, in-8 ; — A. Franck, *Reformateurs et publicistes*, Paris, 1864, in-8. C. Bs.

MORUS (Henri), voy. MORE.

MOSCHUS ou **MOCHUS** DE SIDON, prétendu philosophe phénicien, antérieur à la guerre de Troie et à qui l'on attribue l'invention de l'hypothèse des atomes. L'existence de ce personnage, que quelques-uns, à cause de la ressemblance de nom, ont voulu reconnaître même dans Moïse, n'a pas d'autre fondement que le témoignage de Posidonius rapporté par Strabon (liv. XIV) et par Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*, lib. IX). Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, nous assure avoir connu les suc-

cessurs de Moschus; mais personne n'a pu nous en apprendre davantage ni sur l'homme ni sur son système. Diogène Laërce (liv. II, ch. cxxvi) nous parle d'un autre philosophe du nom de Moschus, probablement plus réel que le précédent, et qui aurait été le disciple de Phédon.

X.

MOUVEMENT (IDÉE DU). L'idée du mouvement joue un rôle considérable dans un certain nombre de sciences. Elle est d'abord l'objet spécial d'une science entière, la mécanique, qui détermine les lois générales du mouvement, et nous apprend à le mesurer. Elle entre ainsi dans les sciences mathématiques. Dans la métaphysique, la recherche des principes et de l'essence du mouvement, de ses conditions générales, de sa possibilité, de son rapport avec la nature finie ou infinie, a occupé principalement les philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote, et aussi, avec moins de sollicitude, quelques philosophes modernes. Enfin la psychologie s'applique à rendre compte de l'idée du mouvement, de ses sources, de son origine, de ses conditions, de ses applications. C'est en elle que toutes les sciences qui traitent du mouvement doivent chercher leurs principes.

Nous dirons quelques mots seulement des théories les plus célèbres auxquelles le problème du mouvement a donné lieu en métaphysique. Le premier philosophe qui, dans l'antiquité, ait été frappé du fait et de l'idée du mouvement, a été Héraclite. Il s'en préoccupa au point de ne plus voir que du mouvement dans la nature. « Il retrancha de toutes choses, dit Plutarque, le repos et la stabilité: car cela n'appartient qu'aux morts. » Pour lui, tout était dans un mouvement ou un changement perpétuel; car il est à remarquer que dans la métaphysique ancienne le mouvement ($\eta \kappaίνησις$) embrasse à la fois le mouvement dans le lieu et le changement proprement dit. Cet excès de la philosophie d'Héraclite eut son contre-poids dans un excès contraire. Tandis qu'il refusait aux choses toute permanence, toute existence véritable, la philosophie d'Élée niait d'une manière absolue la réalité et la possibilité du mouvement. Parménide, la tête de l'école, établissait cette thèse, en partant des principes généraux de sa doctrine; Zénon, son disciple favori, en réduisant à l'absurde la thèse contraire par des objections célèbres; enfin, les philosophes de l'école de Mégare, héritiers directs de Parménide et de Zénon, niaient aussi, à leur manière, la possibilité du mouvement, puisqu'ils méconnaissaient la distinction établie par Aristote entre la puissance et l'acte: pour eux il n'y avait de possible que le réel et l'actuel, ce qui revient à nier le mouvement; car cela seul se meut, qui devient ce qu'il n'était pas auparavant. Platon fut, dans la métaphysique ancienne, un grand conciliateur. Il n'admit ni le mouvement perpétuel d'Héraclite, ni l'immobilité absolue de Parménide, et reconnut la nécessaire coexistence du mobile et de l'immobile, comme de l'unité et de la multiplicité, et de ce qu'il appelle, avec Parménide et les philosophes de ce temps, l'être et le non-être. Il n'a pas essayé une déduction rigoureuse de l'idée du mouvement; on peut seulement affirmer qu'il la rattachait au non-être, à ce principe obscur qu'il désigne souvent sous le nom de matière ($\sigmaύλη$) ou d'infini ($\zetaησιμον$), c'est-à-dire au principe de tout ce qui est imparfait, irrégulier, changeant. Mais Platon n'explique pas d'une manière assez précise cette dérivation. Il a laissé ce soin à son plus grand disciple et adversaire, Aristote. Pour Aristote, le mouvement est un fait de la plus haute importance et qui

domine toute la philosophie. C'est le mouvement qui est son point de départ: car il se place, dès l'abord, au sein de la nature; et la nature n'est pour lui que l'ensemble des choses qui se meuvent. Ainsi le mouvement est le fait caractéristique de la nature et, par conséquent, le premier fait dont il faut partir pour s'élever au delà. L'analyse du mouvement met Aristote en possession de tous ses principes. Quels sont les éléments et les conditions du mouvement dans le mobile d'abord, et en dehors du mobile? Quand un objet se meut, il passe d'un certain état à un autre état dont il était précédemment privé. Pour que ce passage ait lieu, il faut qu'il y ait dans l'objet même une certaine puissance d'acquiescer les qualités qu'il ne possède pas encore; il faut que ces qualités, dont il est actuellement privé, soient cependant contenues en lui d'une certaine manière; elles y sont, dit Aristote, *en puissance*, δυναμικῶς, et cette capacité de l'objet de devenir tel ou tel est la puissance ($\deltaύναμις$). Lorsque le mouvement est accompli, l'objet possède alors réellement et *en acte* ($\ἐνεργητικῶς$) la qualité qu'il n'avait auparavant qu'en puissance; cette qualité devient sa *forme* ($εἶδος$), et l'état de l'objet, en tant qu'il a telle ou telle forme déterminée, est l'acte ($\ἐντελέχεια$). Ainsi les deux éléments constitutifs du mouvement sont la puissance et l'acte; mais non pas la pure puissance ni le pur acte: car la puissance qui ne sortirait pas de son indétermination serait aussi immobile que l'acte qui serait arrêté à jamais dans une détermination précise. Chaque moment du mouvement est une actualisation de la puissance: c'est la puissance qui devient acte. Le mouvement est donc le rapport, le terme moyen de la puissance et de l'acte; il est, pour employer l'expression d'Aristote, l'entéléchie (acte) du possible en tant que possible ($\ἐντέλεχαι τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατόν$). Outre les principes internes et constitutifs du mouvement, Aristote établit encore deux principes externes, la cause efficiente du mouvement et la cause finale; mais ce serait sortir de notre sujet que d'entrer dans une analyse de ces principes, du second surtout, qui est le point culminant de la métaphysique péripatéticienne. Après Aristote, il n'y a rien de considérable sur le mouvement dans l'antiquité, au moins rien qui mérite d'être signalé dans cette rapide esquisse. Dans les temps modernes, nous remarquerons seulement les théories de Descartes et de Leibniz. Pour Descartes, comme pour Leibniz, tous les mouvements peuvent s'expliquer d'une manière mécanique, c'est-à-dire peuvent se ramener à des lois mathématiques, et sont mesurables par le calcul. Mais ces deux philosophes diffèrent en ce que Descartes refuse aux éléments de la matière toute capacité de produire en eux-mêmes ce mouvement, et leur fait imprimer le mouvement par un premier moteur qui le leur conserve par une action continue; tandis que, selon Leibniz, les éléments, après avoir reçu un premier mouvement, retiennent la capacité de se mouvoir et ont en eux le principe de leurs modifications.

Maintenant laissons de côté les systèmes divers de la nature, les principes, les conditions, les espèces du mouvement, et arrêtons-nous un instant à l'explication psychologique de l'idée du mouvement. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous apercevons le mouvement des corps par deux de nos sens, la vue et le toucher. Mais l'école de Condillac, de même que l'école écossaise, a fait remarquer avec raison que souvent les perceptions qui nous paraissent le plus naturelles nous sont données par l'habi-

tude; que celles que nous rapportons à un sens sont originellement fournies par un autre sens. Recherchons donc si la notion de mouvement est une de ces notions qu'Aristote appelait *communnes*, ou de celles qu'il appelait *propres*, selon qu'il les rattachait à un sens ou à plusieurs.

C'est une des questions les plus délicates de la psychologie, que de déterminer exactement ce que nous percevons à l'origine par la vue. Certaines expériences faites au XVIII^e siècle sur les aveugles-nés avaient conduit à penser que l'œil ne perçoit d'abord que la couleur, et que la profondeur, la distance, la forme, l'étendue même ne sont pour la vue que des perceptions acquises dues aux associations de la vue et du toucher. Nous ne savons si cette thèse est aussi solide qu'elle l'a paru. Que l'œil ne juge pas originellement des distances comme il le fait plus tard, cela est indubitable, car chacun de nos sens est obligé de faire son éducation, même pour les connaissances qui lui sont propres; qu'il ne mesure pas du premier coup les diverses profondeurs, cela doit être : nous accorderons même qu'il n'aperçoit pas d'abord les profondeurs et les distances, et que toutes choses lui apparaissent sur une surface plane. Mais si l'œil perçoit d'abord la couleur, nous ne pouvons pas admettre qu'il ne perçoive pas l'étendue (car qu'est-ce qu'une couleur non étendue?), et s'il perçoit l'étendue colorée, qu'il ne perçoive pas la forme et la figure, qui sont déterminées par les diverses distributions de lumière et de couleurs; et percevant la forme et la figure, qu'il ne perçoive pas la situation, c'est-à-dire les rapports des corps entre eux : car c'est uniquement le rapport des limites du corps qui fixe leur position respective. Ainsi, l'œil, selon nous, sans l'intervention d'aucun autre sens, perçoit naturellement, d'une manière plus ou moins confuse, selon que l'organe est plus ou moins exercé, la couleur, l'étendue, la forme, la situation. Il perçoit donc aussi le mouvement : car le mouvement n'est que le changement de situation des corps, c'est-à-dire le déplacement de leurs rapports, et de même que les rapports de situation sont saisis par la vue, de même la vue doit saisir les modifications que subissent ces rapports : dans l'un et dans l'autre cas, c'est par la couleur, par l'arrangement ou le déplacement des couleurs que le repos ou le mouvement deviennent visibles. Nous rencontrons là une première origine de l'idée de mouvement.

L'idée de mouvement a encore une autre source, parce que l'idée d'étendue a elle-même une autre source. Lorsque notre main ou quelque autre partie de notre corps presse les objets qui nous environnent, nous sentons une certaine suite de points résistants, qui, attachés les uns aux autres d'une manière continue, représentent à notre esprit la même idée que nous fournissait la vue dans l'expérience précédente, c'est-à-dire celle d'une certaine juxtaposition dans l'espace de parties, soit colorées, soit résistantes, en d'autres termes de l'étendue. Les organes de la vue et du toucher sont les canaux par lesquels s'introduit dans notre esprit l'idée une de l'étendue, se manifestant tantôt par la couleur, tantôt par la résistance. Mais si la vue nous donnait déjà une certaine perception des formes, le toucher nous en communique une perception plus vive et plus précise : car, pouvant se mettre en contact immédiat avec les objets mêmes, il en peut suivre les contours, et en constater les limites, non ces limites toutes superficielles que nous donne la vue, et qui ne sont jamais, comme l'a montré Reid dans la *Géométrie des visibles*, que des limites de surfaces planes, mais les limites du

corps dans toutes les dimensions; d'où il suit que le toucher a seul le privilège de nous faire connaître la forme complète des corps. Il nous donne en même temps leur situation, toujours déterminée, comme nous l'avons vu, par leurs rapports avec les corps environnants. Or, le toucher, en passant d'un corps à un autre, après en avoir parcouru tous les contours, détermine d'une manière plus précise que la vue, la situation réelle des objets. Lorsque ces rapports des corps viennent à changer, lorsque leurs limites respectives se déplacent, le toucher en est immédiatement averti, et il a la perception du mouvement. Ainsi la perception du mouvement se rattache à la perception de la situation, de la figure, de l'étendue, qualités que le toucher connaît seul d'une manière complète, dont la vue juge seulement par rapport aux plans et aux surfaces, mais qui, étant connues par l'un et l'autre sens d'une manière commune quoique diverse, permettent de rapporter aussi à l'un et à l'autre la perception commune du mouvement.

Nous devons maintenant, pour compléter cette esquisse, dire quelques mots des concepts qui s'unissent nécessairement au concept du mouvement : je veux parler de l'idée d'espace et de l'idée du temps. Nous ne pouvons percevoir aucun mouvement sans concevoir qu'il a lieu dans l'espace, qu'il détermine et occupe une certaine portion d'espace. Le mouvement nous représente ainsi sensiblement l'espace, que nous ne concevons qu'idéalement. De plus, il nous sert à le mesurer. C'est en nous portant successivement d'un point à un autre que nous pouvons mesurer une grande étendue. La première mesure, celle qui paraît devoir être considérée comme l'origine de toutes les autres, la main, a dû d'abord être ouverte et portée successivement sur toute l'étendue de l'objet dont on voulait connaître la mesure : les différentes ouvertures de la main étaient les subdivisions de l'unité de mesure, et le nombre de fois que la main se répétait elle-même donnait les multiples de cette même unité. C'est ainsi que le mouvement a été le principe de la mesure. Sans le mouvement, nous aurions bien une idée générale de l'étendue : nous n'apprendrions pas à estimer, à calculer, à comparer les diverses parties de l'étendue. La seconde idée qui se rattache à l'idée de mouvement est celle de durée et de temps. De même que le mouvement ne peut avoir lieu que dans l'espace, il ne peut avoir lieu aussi que dans le temps : il est lui-même une succession, et il diffère à peine du temps. Si l'on peut dire que l'espace se représente par le mouvement, le temps se représente bien plus nécessairement encore par le mouvement : car, quoique nous ayons la conception du temps, nous n'en avons pas la perception hors de la succession, c'est-à-dire du mouvement. Le mouvement est aussi la mesure du temps : c'est par les divisions des mouvements que nous marquons la division des temps, et par la succession des mouvements, la succession des temps. Non-seulement le mouvement est pour nous le signe de l'espace et le signe du temps, et la mesure de l'un et de l'autre, il est encore le lien par lequel ces deux idées s'associent dans notre esprit. En effet, il n'y a pas de rapport direct et immédiat entre l'espace et le temps : ce sont deux idées analogues, mais non semblables; elles se développent parallèlement sans se rencontrer jamais : car l'idée d'espace enveloppe le monde des corps; l'idée de temps le monde des esprits. Elles sont, l'une et l'autre, la condition inévitable de la perception des phénomènes internes ou externes; mais elles se conçoivent aisément l'une sans l'autre, et même demandent un effort divers

de l'esprit pour être conçues l'une et l'autre. Mais aussitôt que le mouvement s'introduit, les deux idées se rattachent l'une à l'autre par une chaîne indestructible : car elles lui sont aussi indispensables l'une que l'autre ; il est donc leur point de rencontre, la limite indivisible où elles se touchent sans se confondre, l'intermédiaire qui leur sert de mesure commune et leur permet de se servir l'une à l'autre de mutuelle mesure ; enfin, pour employer le langage de Kant, le schème commun où elles se réunissent dans notre esprit.

Quant à la réalité du mouvement, ce n'est pas une question pour les écoles qui considèrent l'expérience comme un moyen légitime de connaître. Les objections contre la possibilité du mouvement ont un intérêt piquant pour les métaphysiciens ; elles n'ont pas de valeur aux yeux du psychologue. L'axiome scolastique est ici de toute vérité : *Ab actu ad posse valet consequentia* : « De l'acte au pouvoir la conclusion est légitime. » Diogène le Cynique mit cet argument en action, quand il marcha devant Zénon pour répondre à ses sophismes contre la réalité et la possibilité du mouvement. Les raisonnements qui se tirent de considérations abstraites et portent sur l'essence des êtres ne doivent pas prévaloir, d'après la méthode scientifique moderne, contre l'autorité d'un fait. Les objections de Zénon contre le mouvement se fondent toutes sur la divisibilité à l'infini de la matière, c'est-à-dire qu'elles supposent résolue la question de l'essence des corps, question des plus difficiles et des plus obscures, sinon tout à fait insoluble pour l'esprit humain. Quelle peut être la valeur d'une difficulté toute métaphysique contre une expérience positive ? et si nous devons nier cette expérience, sur quoi nous fonderons-nous pour reconnaître l'autorité de la raison, à laquelle nous aurons sacrifié l'expérience ? D'ailleurs il a été répondu et philosophiquement et mathématiquement aux sophismes de Zénon, reproduits plus tard par Bayle avec complaisance. Le vice général de ces sophismes consiste à argumenter de l'étendue géométrique et abstraite contre l'étendue réelle ; il consiste aussi dans l'ignorance des lois et des conditions de l'infini mathématique. Mais nous ne devons pas même effleurer ces problèmes, qui touchent aux points les plus délicats et les plus profonds de la métaphysique. Consultez : la *Physique*, la *Métaphysique*, les *Parva naturalia*, d'Aristote ; — la *Philosophie spiritualiste de la nature*, de M. H. Martin, Paris, 1849, 2 vol. in-8. Voy. en outre les articles de ce Dictionnaire consacrés à Héraclite et aux principaux philosophes des écoles d'Élée et de Mégare. P. J.

MOYEN-TERME, voy. SYLLOGISME.

MURATORI (Louis-Antoine), né dans la Modène le 21 octobre 1672, mort le 23 janvier 1750, le plus savant historien de l'Italie au xviii^e siècle, appartient à la philosophie par plusieurs ouvrages remarquables, mais surtout par l'esprit de sagesse et d'impartialité dans lequel il accomplit ses travaux gigantesques. Bibliothécaire à Milan, puis à Modène, également habile en histoire, en droit, en théologie, en littérature, il a publié près de quarante volumes in-4. Nul n'a suivi avec plus de patience d'arides recherches sur l'antiquité classique et le moyen âge ; nul n'a mis au jour un plus grand nombre de documents et de monuments, de mémoires et de chroniques, des *Ancedota*, *Annales*, *Antiquitates*, etc. Peu de philologues ont traité la littérature agréablement de goût qu'il en a apporté dans son livre *Della perfetta poesia italiana*. Peu de critiques ont raisonné avec moins de passion et de préven-

tion, et peu de théologiens d'Italie ont envisagé le droit de l'Église avec plus d'indépendance, avec plus de hardiesse. Muratori se constitua l'avocat de la tolérance dans un écrit curieux : *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* ; l'adversaire de la superstition, dans un autre écrit, plus fin et plus utile encore, *De navis in religionem incurrentibus*. Avec quelle chaleur il représentait, en 1749, aux souverains, la glorieuse nécessité de rendre heureux leurs peuples, en leur adressant son livre *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi* ! Avec quelle fermeté il s'énonçait sur la juridiction temporelle de l'Église, sur les décrets du concile de Trente ! Il lui fallut l'active et constante protection du sage Benoît XIV pour n'être pas cité devant l'inquisition.

C'est en étudiant les travaux philosophiques de Muratori qu'on est frappé de ces qualités. Ces travaux consistent principalement dans les traités suivants : 1° *De la puissance de l'imagination humaine*, *Della forza della fantasia umana* (2^e édit., 1753) ; 2° *Des forces de l'entendement humain, ou Réfutation du pyrrhonisme*, *Delle forze dell' intendimento umano, ossia il pirronismo confutato* (3^e édit., 1756) ; 3° *La philosophie morale exposée à la jeunesse*, *La filosofia morale esposta e proposta a i giovani* (2^e édit., 1737).

Dans ces trois écrits, Muratori s'attache à montrer en général que notre âme n'est point naturellement et radicalement impuissante à connaître le vrai, à désirer et à faire le bien, qu'elle est douée au contraire d'une activité essentielle et féconde. Le point de départ de sa morale, de cette étude qu'il appelle la science des sciences, le livre des livres, c'est le *Connais-toi toi-même*. En s'observant soi-même, l'on arrive à démêler dans cet instinct primitif et commun qui est l'amour de soi, plusieurs genres de besoins et de désirs, *appetiti*. Ces désirs, ces besoins sont autant de principes d'activité, autant de motifs différents, mais qui tendent tous à un même but, à savoir, le bonheur. La vertu, cependant, est seule capable de nous donner le bonheur, parce que seule elle répond à l'ordre voulu, établi, maintenu par Dieu, c'est-à-dire au bien. C'est cet ordre conçu par notre esprit sous un triple aspect, la justice, la bienfaisance, la religion, qui doit présider à notre vie morale, régler nos désirs, nos volontés, et éclairer notre amour-propre. Gouverné par cette loi suprême, tout amour personnel et aveugle se transforme en cette possession de soi-même, qui est la vraie puissance de l'homme. Muratori développe cette théorie en s'appuyant sur Platon, Plotin, Marsile Ficin, sur Descartes enfin et ses disciples, défendus en ce moment même par Venturelli, son ami, contre le bibliothécaire Agnani de Rome.

Les mêmes auteurs, Malebranche surtout, inspirent Muratori dans son traité de *l'imagination*. Prenant ce mot dans une très-large acception, il entend par imagination la faculté qui fournit à l'entendement toutes sortes d'images, de perceptions sensibles, la plupart de ses matériaux : c'est le magasin de l'intelligence, dit-il. Aussi remplace-t-il la formule de l'école, *les sens et l'entendement*, par celle-ci : *l'imagination et l'entendement, la fantaisie et la raison*. L'imagination est l'intermédiaire entre le monde physique et le monde intelligible, le représentant de l'un devant l'autre. En fidèle organe de la philosophie italienne (voy. PHILOSOPHIE ITALIENNE), il considère cette faculté comme l'un des plus puissants moyens d'atteindre aux mystères de la création, aux profondeurs de la nature divine et humaine. A cet égard aussi, il dépasse infini-

ment le timide médecin d'Anvers, Thomas Fienus, dont le *De viribus imaginativis* lui avait servi de guide. De même que l'amour de soi, l'imagination exige une règle et un frein. Pour qu'elle reste cet ouvrage merveilleux de Dieu, il lui faut subir l'empire de la loi religieuse et morale.

Ce même empire, Muratori veut l'imposer au pyrrhonisme autant qu'au matérialisme. Le pyrrhonisme, il le combat dans tous ses écrits, mais principalement dans le *Traité des forces de l'entendement humain*, qu'il oppose au *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, de Huet. Muratori est tellement surpris qu'un pareil écrit puisse être l'œuvre d'un prélat, qu'il hésite à l'attribuer à l'évêque d'Avranches. Et cependant il avoue qu'en l'examinant de près, il ne peut s'empêcher d'y reconnaître la main qui a écrit la *Censura philosophiæ cartesianæ* : « Le doute absolu et universel, prêché et justifié par un ecclésiastique chrétien, quel scandale pour l'Église catholique ! Il est manifeste que ce savant docteur avait été, dans ses dernières années, atteint de folie (p. 11 et 17). S'il n'eût pas l'esprit malade, nous sommes obligé de l'appeler un personnage double » (p. 186). Quoi qu'il en soit, il importe de repousser rudement ce prétendu doute chrétien, plus erroné et plus malfaisant, plus dangereux pour la religion et la science à la fois, que les erreurs de l'incrédulité et d'une immoralité systématique. Afin de le mieux combattre, Muratori met le sceptique français en contradiction, non pas avec Descartes, son ennemi, mais avec Gassendi même, son ami. Il montre avec une évidence irrésistible que la modération dans le dogmatisme garantit des écarts reprochés aux dogmatiques, en même temps qu'elle anéantit le pyrrhonisme : c'est l'esprit critique qui préserve également d'excès si contraires. Le bon usage de la raison et l'amour sincère de la vérité et de la sagesse conduisent nécessairement à une connaissance certaine de Dieu et de ses œuvres, de l'humanité et de l'univers. Le pyrrhonisme est une généralisation fautive, exorbitante. C'est là ce que Muratori développe à travers onze chapitres dont voici les sommaires : 1° Les pyrrhoniens font un abus étrange des saintes Écritures et de la théologie chrétienne, pour soutenir l'incapacité de l'homme à découvrir la vérité ; 2° ils ont tort de discréditer la fidélité des sens de l'homme ; 3° ils font une guerre absurde aux facultés de notre entendement ; 4° ils refusent injustement à l'homme le criterium du vrai ; 5° ils se trompent en induisant des dissentiments des philosophes à l'impossibilité de connaître la vérité ; 6° ils avancent une prétention énorme en soutenant qu'il faut toujours douter de toutes choses ; 7° par cette maxime, ils détruisent non-seulement toute philosophie, mais la foi chrétienne ; 8° ils ne sauraient empêcher l'homme de savoir avec certitude une infinité de choses ; 9° ils prétendent en vain connaître le probable, et réduisent l'homme à l'état d'animal ; 10° ils n'ont pas le droit de soutenir que leur doctrine prépare l'homme à recevoir la foi chrétienne ; 11° ils ne réussissent qu'à une seule chose, à éteindre les lumières et le savoir. Muratori poursuit son adversaire avec ce sens net et pratique que le cardinal Gerbillon appelait l'*esprit législateur*. Ce n'est pas qu'il soit dogmatique aveugle : il veut, au contraire, qu'on doute, mais à propos et sans exagération. « Nul système, dit-il, nulle opinion ne peut nous donner la science parfaite et une certitude absolue ; et si notre intelligence se pare quelquefois des apparences du vrai, elle fait comme le pauvre qui se nourrit et s'habille comme il peut, et non pas comme il voudrait. » C'est

là ce qu'il nomme le sentiment d'un philosophe chrétien et d'un sage ; et ces termes d'autant plus remarquables qu'il les oppose à un *théologien scolastique*.

La philosophie chrétienne est le dernier degré de la science humaine, qui en a trois : la philosophie rationnelle, la philosophie morale, la philosophie chrétienne. La première apprend à bien penser, à connaître le vrai et le vraisemblable ; la seconde, à bien vivre, à connaître le bien et à le pratiquer ; la troisième, à vivre heureusement, *beatamente*, encore après cette vie terrestre. Il existe deux éditions des *Œuvres complètes de Muratori* : Arezzo, 1767-80, 36 vol. in-4 ; Venise, 1790-1810, 48 vol. in-8. C. Bs.

MUSONIUS (*Caius Rufus*), philosophie stoïcienne, naquit à Bolsenheim en Etrurie, aujourd'hui Bolsena, au commencement du premier siècle de l'ère chrétienne. Il était de l'ordre des chevaliers, et se livra dès sa jeunesse à l'étude de la philosophie, principalement à celle du Portique, dont l'austère morale convenait le mieux à son caractère. Employé aux fortifications de Rome sous le règne de Néron, il se rendit suspect à la cour de ce prince et fut exilé dans l'île de Gyare, ce qui était alors le dernier degré de la disgrâce. Après la mort de Néron il revint à Rome, et, ayant pris parti pour Vitellius contre Vespasien, il fut du nombre des députés qui allèrent demander la paix au camp du vainqueur. La tranquillité étant rétablie dans la capitale de l'empire, Musonius se fit beaucoup d'honneur en vengeant la mémoire de son ami, Barea Soranus, injustement condamné à mort sur les accusations calomnieuses d'Egnatius Celer, mais c'est par là même, sans doute, qu'il s'attira les persécutions de Domitien. Obligé de fuir une seconde fois de Rome, il disparaît dès ce moment dans une complète obscurité.

Musonius, comme la plupart des Romains qui appartenaient à la même école, fut un philosophe pratique plutôt qu'un penseur : aussi n'avons-nous conservé de lui que quelques rares fragments disséminés chez différents auteurs, et un petit nombre de maximes rapportées par Stobée et par Aulu-Gelle. Voici celles de ces maximes qui nous ont paru les plus dignes d'être citées. Musonius désapprouvait le suicide, le suicide si admiré de Thraséas ; il pensait que tous les maux de cette vie sont indifférents, et que la résignation doit être la première de nos vertus. Mais à la résignation doivent se joindre, selon lui, l'austérité, le désintéressement, la chasteté et la tempérance. Il voulait, pour qu'on ne fût point tenté de s'écarter du bien, que chacun de nos jours fût regardé comme le dernier. Il recommandait qu'on ne laissât pas échapper l'occasion de mourir avec honneur, de peur qu'on ne la retrouvât plus. Il enseignait le pardon des injures, assurant que le seul moyen de se faire respecter des autres est de se respecter soi-même. Partout, disait-il, on peut être heureux, parce que partout on peut être vertueux. Un prince de Syrie, qui était venu jouir de sa conversation, lui demandant ce qu'il pourrait faire pour lui, il répondit, mieux inspiré que Diogène : « C'est de profiter de ce que vous venez d'entendre. » Il conseillait à tout le monde, et même aux philosophes, de se marier. « Le mariage, disait-il, est conforme à la nature et nécessaire à la conservation des sociétés. » Saint Justin met ce philosophe au nombre des stoïciens qui ont le mieux écrit sur la morale. Tous les fragments qui subsistent de Musonius ont été recueillis par Moser et publiés, avec une notice biographique, dans les *Studien* de Creuzer et de Daub, Francfort et Heidelberg, 6 vol.

in-8, 1809-1819, t. VI. Un autre recueil plus complet que le premier en a été fait par Peerlkamp : *Musonii Rufi, philosophi stoici, reliquia et apophthegmata*, in-8, Harlem, 1822. On peut consulter aussi les deux dissertations suivantes : Burigny, *Mémoire sur le philosophe Musonius*, dans le tome XXXI des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; — Niewland, *Dissertatio, præc. D. Wytenbachio, de Musonio Rufo, philosopho stoico*, in-4, Amst., 1783.

Un autre philosophe du nom de Musonius a existé à peu près dans le même temps que le précédent, et a souvent été confondu avec lui; mais celui-là appartient à l'école cynique et était originaire de Babylone, d'où lui est venu le surnom de Babylonien. Origène, dans le troisième livre de son ouvrage contre Celse, ne craint pas de le placer à côté de Socrate. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il fut persécuté par Néron à cause de la hardiesse de son langage, et que, du fond de la prison où il fut enfermé, il entretenait une correspondance avec Apollonius de Tyane. Ses lettres nous ont été conservées par Philostrate (liv. IV, ch. XLVI) dans la biographie d'Apollonius. Voy. la bibliographie de l'article APOLLONIUS. X.

MUTI (François), né vers 1550 à Casal di Apigliano, mort au commencement du xvii^e siècle, fit ses premières études dans la capitale de la Calabre, à Cosenza, et les continua à Naples et à Rome. Il vécut ensuite dans la plupart des grandes villes et des universités d'Italie, se distinguant partout et voyant grandir sans cesse la renommée d'un vaste et solide savoir. Ce fut un de ces promoteurs infatigables de l'esprit d'examen et d'investigation qui commencèrent par secouer le joug de l'école et d'Aristote, pour s'affranchir plus tard de toute autorité absolue en matière de science. Au chef de l'école il opposa la philosophie de son compatriote Telesio, qu'il défendit à plusieurs reprises contre plusieurs sortes d'adversaires. Il fut de même un chaud et habile avocat de quelques autres amis, tels qu'Antoine Persio, François Patrizzi, Thomas Campanella. Il soutint l'antipéripatéticien Patrizzi dans ses disputes avec Jacques Mazzoni de Florence, défenseur de la morale d'Aristote, aussi bien que dans sa querelle avec Théodore Angeluzzi, professeur de médecine et de philosophie à Padoue, défenseur de la physique d'Aristote.

Son ouvrage le plus remarquable est dirigé contre Angeluzzi, et dédié à Bernardino Telesio. En voici le titre : *Francisci Muti Consentini disceptationum libri quinque, contra calumnias Theod. Angelutii in maximum philosophum Franc. Patritium* (in-4, Ferrare, 1589).

Dans cet écrit, non moins remarquable par l'érudition que par la dialectique, et que Bayle, à cause de ce double avantage, attribue à Patrizzi même, Muti accuse Aristote des torts suivants : 1^o son système est confus, obscur, sans ordre ni scientifique ni pratique; 2^o en théologie, il est impie; 3^o sur les principes des choses, et la nature du ciel, il est faux et vain; 4^o il est erroné à l'égard des doctrines sur le vide, le mouvement, l'intelligence première, la division de l'âme, etc. Beaucoup d'autres reproches accompagnent ou suivent ceux-là. Le quatrième livre est spécialement consacré à l'examen également sévère, et même passionné, de la *Métaphysique* d'Aristote. Un parallèle excellent entre cette métaphysique et celle de Platon termine ce livre intéressant. Le cinquième livre traite de la matière, de la nature, et plus encore de l'Être des êtres, de Dieu. Platon et même Pythagore y sont préférés au Stagiritte.

On peut regretter, en lisant cet ouvrage plein de sagacité et de savoir, que l'auteur ait suivi pas à pas, combattu pied à pied, son adversaire de Padoue. Malgré ce défaut, il sera toujours utile à ceux qui voudront étudier la grande et féconde lutte du xvii^e siècle contre la scolastique. Il est indispensable à qui désire connaître l'histoire des doctrines de Patrizzi et de Telesio.

C. Bs.

MUTSCHELLE (Sébastien), né en 1749 à Alleshhausen, en Bavière, mort en 1800, conseiller ecclésiastique à Freysingen, fut un zélé et intelligent propagateur de la doctrine de Kant. Indépendamment de plusieurs ouvrages de dévotion et de théologie, il a laissé les écrits suivants, tous rédigés en allemand et consacrés à la philosophie critique : *du Bien moral*, in-8, Munich, 1788 et 1794; — *Matériaux pour servir à une étude critique de la métaphysique*, in-8, Francfort (Munich), 1795 et 1800; — *de la Philosophie kantienne, ou Essai d'une exposition populaire de la philosophie de Kant*, 12 livraisons in-8, Munich, 1799-1805; — *Mélanges*, 4 vol. in-8, ib., 1793-1798. Il existe aussi une biographie de Mutscelle, par Weiller, in-8, ib., 1803. X.

MYSON, voy. les sept SAGES.

MYSTICISME. Ce sujet a été traité par M. Cousin, dans son *Histoire de la philosophie moderne* (t. II, 9^e leçon), avec tant de supériorité, que nous ne trouvons rien de mieux à faire que de reproduire ici cet éloquent morceau. C'est la peinture la plus vive en même temps que la critique la plus profonde qui ait jamais été faite du mysticisme en général. Quant aux écoles et aux doctrines particulières que ce système a produites, nous leur avons consacré à chacune un article séparé.

« Le mysticisme dans sa signification la plus générale, est cette prétention de connaître Dieu sans intermédiaire, et en quelque sorte face à face. Il nous importe de séparer avec soin cette chimère, qui n'est pas sans danger, de la grande cause du spiritualisme raisonnable que nous professons. Il nous importe d'autant plus de rompre ouvertement avec le mysticisme, qu'il semble nous toucher de plus près, qu'il se donne pour le dernier mot de la philosophie, et que, par ses apparences de grandeur, il peut séduire plus d'une âme d'élite, particulièrement à l'une de ces époques de lassitude où, à la suite d'expériences gigantesques cruellement déçues, la raison humaine, ayant perdu la foi en sa propre puissance sans pouvoir perdre le besoin de Dieu, pour satisfaire ce besoin immortel s'adresse à tout, excepté à elle-même, et, faute de savoir s'élever à Dieu par la route légitime et dans la mesure qui lui a été permise, se jette hors du sens commun, et tente le nouveau, le chimérique, l'absurde même, pour atteindre à l'impossible.

« Parvenus sur les hauteurs des vérités universelles et nécessaires en tout genre, elles nous découvrent leur éternel principe : c'est assez pour une saine philosophie; ce n'est point assez pour une philosophie ambitieuse : elle veut apercevoir directement l'être absolu et infini. Or, dans le monde intelligible, il n'est pas plus possible d'écarter la vérité pour se mettre en face de Dieu, que dans le monde sensible il n'est possible d'écarter le voile de la nature pour contempler le Dieu qui est dessous. Là aussi il faut dire : *Deus absconditus*. Mais, pour le mysticisme, tout ce qui est entre Dieu et nous nous le cache. Ne connaître de Dieu que ses manifestations ou les signes de son existence, ce n'est pas le connaître assez; on s'efforce de

l'apercevoir directement, on aspire à s'unir à lui, que dis-je ? à se perdre en lui, tantôt par le sentiment, tantôt par quelque autre procédé extraordinaire.

« Le sentiment joue un si grand rôle dans le mysticisme, que notre premier soin doit être de rechercher la nature et la fonction propre de cette partie intéressante et jusqu'ici mal étudiée de la nature humaine.

« Il faut bien distinguer le sentiment de la sensation. Il y a, en quelque sorte, deux sensibilités : l'une tournée vers le monde extérieur et chargée de transmettre à l'âme les impressions qu'il envoie ; l'autre, tout intérieure, cachée dans les profondeurs de l'organisation, et qui correspond à l'âme, comme la première correspond à la nature ; sa fonction est de recevoir l'impression et comme le contre-coup de ce qui se passe dans l'âme. L'intelligence a-t-elle découvert des vérités sublimes ? il y a quelque chose en nous qui en éprouve de la joie. Avons-nous fait une bonne action ? nous en recueillons la récompense dans un sentiment de contentement moins vif, mais plus délicieux que toutes les sensations agréables qui naissent du corps. Il semble que l'intelligence ait aussi son organe intime, qui souffre ou jouit, selon l'état de l'intelligence. Nous portons en nous-mêmes une source profonde d'émotions physiques et morales, qui expriment, en quelque sorte, l'union de nos deux natures. L'animal ne va pas au delà de la sensation, et la pensée pure n'appartient qu'à la nature angélique. Le sentiment qui participe de la sensation et de la pensée est l'apanage de l'humanité. Le sentiment n'est, il est vrai, qu'un écho de la raison ; mais cet écho se fait quelquefois mieux entendre que la raison elle-même, parce qu'il retentit dans les parties les plus intimes et les plus délicates de l'âme, et ébranle l'homme tout entier.

« C'est un fait singulier, mais incontestable, qu'aussitôt que la raison a conçu la vérité, l'âme s'y attache et l'aime. Oui, l'âme aime la vérité. Chose admirable ! un être égaré dans un coin de l'univers, chargé seul de s'y soutenir contre tant d'obstacles, et qui, ce semble, a bien assez à faire de songer à lui-même, de conserver et d'embellir un peu sa vie, est capable d'aimer ce qui ne se rapporte point à lui, ce qui n'existe que dans un monde invisible. Cet amour désintéressé de la vérité témoigne de la grandeur de celui qui l'éprouve, et en même temps lui met dans le cœur, au lieu des troubles et des agitations des amours ordinaires, une sérénité et une douceur incomparables.

« La raison fait un pas de plus : elle va de la vérité à son auteur, des vérités nécessaires à l'être nécessaire, qui en est le principe. Le sentiment suit la raison dans cette démarche nouvelle. La raison ne se contente point de la vérité, même de la vérité absolue, convaincue qu'elle la possède mal, qu'elle ne la possède point telle qu'elle est réellement, tant qu'elle ne l'a point assise sur son fondement éternel ; parvenue là, elle s'arrête comme devant sa borne infranchissable, n'ayant plus rien à chercher ni à trouver. Le cœur, à son tour, se repose dans une satisfaction profonde. Là sont les joies, les douceurs ineffables de l'amour divin ; mais nous ne faisons qu'entrevoir ces délices, séparés aussi bien que rapprochés de l'essence infinie et par le monde et même par la vérité.

« L'amour de l'infini se cache sous celui de ses formes : c'est lui que nous aimons en aimant la vérité, la beauté, la vertu. C'est si bien l'infini lui-même qui nous attire et qui nous charme, que ses manifestations les plus élevées

ne nous suffisent pas tant que nous ne les ayons point rapportées à leur source. Le cœur est insatiable, parce qu'il aspire à l'infini. Ce sentiment, ce besoin de l'infini est au fond des grandes passions et des plus légers désirs. Un soupir de l'âme en présence du ciel étoilé, la mélancolie attachée à la passion de la gloire, à l'ambition, à tous les grands mouvements de l'âme, l'expriment mieux, sans doute, mais ne l'expriment pas davantage que le caprice et la mobilité de ces amours vulgaires errant d'objets en objets, sans trouver nulle part ni contentement ni repos. Tant que l'infini n'est pas atteint, l'amour n'est point satisfait. L'enfant vit longtemps attaché aux formes sensibles ; il sourit à la nature, il se joue à la surface de ce monde comme sur le sein de sa nourrice. Mais bientôt les objets qui amusaient l'enfant ne répondent plus aux désirs plus vastes du jeune homme ; la rose qu'il a aimée lui devient indifférente ou lui déplaît ; l'effeuille, la sème sous ses pieds et court à d'autres plaisirs ; il espère trouver ailleurs dans cette nature, à ses yeux infinie, quelque bien où se reposera son amour, et il erre ainsi d'objets en objets dans un cercle perpétuel d'ardents désirs, de poignantes inquiétudes, de désenchantements douloureux, jusqu'à ce qu'il comprenne que la nature et tout ce qu'elle renferme ne peut pas lui donner ce qu'elle n'a pas, et qu'elle n'est point ce qu'il désire. C'est alors qu'il porte ses regards vers un autre monde, vers le monde des idées qui ne passent point, et enfin vers le principe éternel et infini de ces idées.

« Marquons un nouveau rapport du sentiment et de la raison.

« L'esprit se déploie d'abord en ligne droite, pour ainsi dire, se précipitant vers son objet sans se rendre compte de ce qu'il fait, de ce qu'il aperçoit, de ce qu'il sent. Mais, avec la faculté de penser, de sentir et d'agir, il a aussi celle de vouloir ; il possède la liberté de revenir sur lui-même, de réfléchir et sa pensée, et ses actions, et ses sentiments, d'y consentir ou d'y résister, de s'en abstenir, ou de les reproduire en leur imprimant un caractère nouveau. Spontanéité, réflexion, telles sont les deux grandes forces de l'intelligence. L'une n'est pas l'autre ; mais, après tout, celle-ci ne fait guère qu'exprimer et développer celle-là ; elle contient au fond les mêmes éléments : le point de vue seul est différent. Tout ce qui est spontané est confus ; la réflexion emporte avec elle une vue claire et distincte.

« Or, qu'y a-t-il dans la réflexion la plus haute ? La connaissance du rapport qui lie les vérités universelles et nécessaires à leur principe nécessaire et infini : tel est le dernier mot de la réflexion, car il n'y a rien au delà de l'infini. Mais la raison ne débute pas par la réflexion ; elle n'aperçoit pas d'abord la vérité en tant qu'universelle et nécessaire ; par conséquent aussi, quand elle passe de l'idée à l'être, quand elle rapporte la vérité à son principe, à l'être réel qui en est le fondement, elle n'a pas sondé, elle ne soupçonne pas la profondeur de l'abîme qu'elle franchit ; elle le franchit par la puissance qui est en elle, sauf à s'étonner ensuite de ce qu'elle a fait. Elle s'en étonne plus tard, et elle entreprend, à l'aide de la liberté dont elle est douée, de faire le contraire de ce qu'elle a fait, et de nier ce qu'elle avait affirmé. Ici commence la lutte du sophisme et du sens commun, de la fausse science et de la vérité naturelle, de la bonne et de la mauvaise philosophie, toutes deux filles de la libre réflexion. Le privilège triste et sublime de la réflexion, c'est

l'erreur ; mais la réflexion est le remède au mal qu'elle produit. Si elle peut renier la vérité naturelle, d'ordinaire elle la confirme, elle revient au sens commun par un détour plus ou moins long ; elle a beau faire effort contre toutes les pentes de la nature humaine, celle-ci l'emporte presque toujours, et la ramène soumise aux premières inspirations de la raison fortifiées par cette épreuve. Mais il n'y a pas plus à la fin qu'au commencement ; seulement dans l'inspiration primitive était une puissance qui s'ignorait elle-même, et dans les résultats légitimes de la réflexion est une puissance qui se connaît : ici le triomphe de l'instinct, là celui de la vraie science.

« Le sentiment, qui accompagne l'intelligence dans toutes ses démarches, présente les mêmes phénomènes, un mouvement spontané et un mouvement réfléchi.

« Le cœur, comme la raison, poursuit l'infini, et la seule différence qu'il y ait dans ces poursuites, c'est que tantôt le cœur cherche l'infini sans savoir qu'il le cherche, et que tantôt il se rend compte de la fin dernière du besoin d'aimer qui le tourmente. Quand la réflexion s'ajoute à l'amour, il arrive de deux choses l'une : ou l'objet aimé est vraiment digne de l'être, et alors la réflexion, loin d'affaiblir l'amour, le fortifie ; loin de couper ses ailes divines, elle les développe, elle les nourrit, comme dit Platon. Mais si l'objet de l'amour n'est qu'un simulacre de la beauté véritable, capable seulement d'exciter l'ardeur de l'âme sans pouvoir la satisfaire, la réflexion rompt le charme qui tenait le cœur attaché, dissipe la chimère qui l'enchantait. Il faut être bien sûr de ses attachements pour oser les mettre à l'épreuve de la réflexion. O Psyché ! Psyché ! respecte ton bonheur ; n'en sonde pas trop le mystère : ne cherche pas à connaître l'invisible amant qui possède ton cœur. Ton bonheur, hélas ! est attaché à ton ignorance. Garde-toi d'approcher la redoutable lumière du lit mystérieux où repose l'objet inconnu de ton amour. Au premier rayon de la lampe fatale, l'amour s'éveille et s'envole. Image charmante de ce qui se passe dans l'âme, lorsqu'à la seigneurie et insouciance confiance du cœur succède la réflexion avec son triste cortège. Tel est sans doute aussi le sens du mythe sacré de l'arbre de la science. Avant la science et la réflexion, sont l'innocence et la foi. La science et la réflexion engendrent d'abord le doute, l'inquiétude, le dégoût de ce qu'on possède, la poursuite agitée de ce qu'on ignore, les troubles de l'esprit et de l'âme, le dur travail de la pensée, et dans la vie bien des fautes jusqu'à ce que l'innocence à jamais perdue soit remplacée par la vertu, la foi naïve par la vraie science, et qu'à travers tant d'illusions évanouies, l'amour soit enfin parvenu à son véritable objet.

« L'amour spontané à la grâce naïve de l'ignorance et du bonheur. L'amour réfléchi est bien différent : il est sérieux, il est grand, jusque dans ses fautes mêmes, de la grandeur de la liberté. Ne nous hâtons pas de condamner la réflexion : si elle engendre souvent l'égoïsme, elle engendre aussi le dévouement. Qu'est-ce, en effet, que se dévouer ? C'est se donner librement et en toute connaissance. Voilà le sublime de l'amour, voilà l'amour digne d'une noble et généreuse créature, et non pas l'amour ignorant et aveugle. Quand l'affection a vaincu l'égoïsme, au lieu d'aimer son objet pour elle-même, l'âme se donne à son objet, et, miracle de l'amour, plus elle donne, plus elle possède, se nourrissant de ses sacrifices et puisant sa force et sa joie dans son entier abandon. Mais il n'y a qu'un seul être qui

soit digne d'être aimé ainsi, et qui puisse l'être sans illusion et sans mécomptes, sans bornes à la fois et sans regret, à savoir, l'être parfait et infini, qui seul ne craint pas la réflexion et peut remplir toute la capacité de notre cœur.

« Le mysticisme s'attache au sentiment pour l'égarer en lui attribuant une puissance plus grande encore que celle qui lui a été accordée.

« Le mysticisme supprime dans l'homme la raison, et n'y laisse que le sentiment, ou du moins y subordonne et sacrifie la raison au sentiment.

« Écoutez le mysticisme : c'est par le cœur seul que l'homme est en rapport avec Dieu. Tout ce qu'il a de grand, de beau, d'infini, d'éternel, c'est l'amour seul qui nous le révèle. La raison n'est qu'une faculté mensongère. De ce qu'elle peut s'égarer et s'égarer souvent, on en conclut qu'elle s'égaré toujours. On la confond avec tout ce qui n'est pas elle. Les erreurs des sens et du raisonnement, les illusions de l'imagination, et même les extravagances de la passion qu'amènent quelquefois celles de l'esprit, tout est mis sur le compte de la raison. On triomphe de ses imperfections, on étale avec complaisance ses misères ; et le système dogmatique le plus audacieux, puisqu'il aspire à mettre en communication immédiate l'homme et Dieu, emprunte contre la raison toutes les armes du scepticisme.

« Le mysticisme va plus loin : non content d'attaquer la raison, il s'en prend à la liberté, il ordonne de renoncer à soi-même pour s'identifier par l'amour avec celui dont l'infini nous sépare. L'idéal de la vertu n'est plus la courageuse persévérance de l'homme de bien, qui, en luttant contre la tentation et la souffrance, accomplit la sainte épreuve de la vie ; ce n'est pas non plus le libre et éclairé dévouement d'une âme amante ; c'est l'entier et aveugle abandon de soi-même, de sa volonté, de tout son être dans une contemplation vide de pensée, dans une prière sans parole et presque sans conscience.

« La source du mysticisme est dans cette vie incomplète de la nature humaine, qui ne sait pas y discerner ce qu'il y a de plus profond, et se prend à ce qu'il y a de plus frappant, de plus saisissant, et par conséquent aussi de plus saisissable. Nous l'avons déjà dit, la raison n'est pas bruyante, et souvent elle n'est pas entendue, tandis que l'écho du sentiment retentit avec éclat. Dans ce phénomène composé, il est naturel que l'élément le plus apparent couvre et obscurcisse le plus intime.

« D'ailleurs, que de rapports, que de ressemblances trompeuses entre les deux facultés ! Sans doute, dans leur développement, elles diffèrent d'une manière manifeste. Quand la raison devient le raisonnement, on distingue aisément sa pesante allure de l'élan du sentiment ; mais la raison spontanée se confond presque avec le sentiment : même rapidité, même obscurité. Ajoutez qu'elles poursuivent le même objet, et qu'elles marchent presque toujours ensemble. Il n'est donc pas étonnant qu'on les ait confondues.

« Une saine philosophie les distingue sans les séparer. L'analyse démontre que la raison précède et que le sentiment suit. Comment aimer ce qu'on ignore ? Pour jouir de la vérité, ne faut-il pas la connaître ? Pour s'élever à certaines idées, ne faut-il pas les avoir eues en un degré quelconque ? Absorber la raison dans le sentiment, c'est étouffer la cause dans l'effet. Quand on parle de la lumière du cœur, on désigne sans le savoir cette lumière de la raison spontanée qui nous découvre la vérité d'une intuition vive et pure, tout opposée aux procédés

lents et laborieux de la raison réfléchie et du raisonnement.

« Le sentiment par lui-même est une source d'émotion, non de connaissance. La seule faculté de connaître, c'est la raison. Au fond, si le sentiment est différent de la sensation, il tient cependant de toutes parts à la sensibilité générale, et il est variable comme elle; il a, comme elle, ses intermittences, ses vivacités et ses langueurs, son exaltation et ses défaillances. On ne peut donc ériger les inspirations du sentiment, essentiellement mobiles et spirituelles, en une règle universelle et absolue. Il n'en est pas ainsi de la raison, elle est constamment la même dans chacun de nous, et la même dans tous les hommes. Les lois qui président à son exercice composent la législation commune de tous les êtres intelligents. Il n'y a pas d'intelligence qui ne conçoive quelque vérité universelle et nécessaire, et l'être infini qui en est le principe. Ces grands objets, une fois connus, excitent dans l'âme de tous les hommes les émotions que nous avons essayé de décrire. Ces émotions participent à la fois de la dignité de la raison et de la mobilité de l'imagination et de la sensibilité. Le sentiment est le rapport harmonieux et vivant de la raison et de la sensibilité. Supprimez l'un des deux termes, que devient le rapport? Chose étonnante! le mysticisme du sentiment prétend élever l'homme directement jusqu'à Dieu, et, en ôtant à la raison sa puissance, il ôte à l'homme précisément ce qui lui fait connaître Dieu et le met en juste communication avec lui par l'intermédiaire de la vérité éternelle et infinie.

« L'erreur fondamentale du mysticisme est de vouloir supprimer cet intermédiaire, comme si c'était une barrière et non pas un lien! Le mysticisme franchit cet intermédiaire, et fait de l'être infini l'objet direct de l'amour. Mais un tel amour ne se peut soutenir que par des efforts surhumains qui aboutissent à la folie. L'amour tend à s'unir à son objet : le mysticisme s'y absorbe. De là les extravagances de ce mysticisme intempérant si sévèrement et si justement condamné par Bossuet et par l'Église dans le quietisme. Le quietisme endort l'activité de l'homme, éteint son intelligence, substitue à la recherche de la vérité et à l'accomplissement du devoir des contemplations oisives ou déréglées. La vraie union de l'âme avec Dieu se fait par la vérité et la vertu. Toute autre union est une chimère, un péril, quelquefois un crime. Il n'est permis à l'homme d'abdiquer, sous aucun prétexte, ce qui le fait homme, ce qui le rend capable de comprendre Dieu et d'en exprimer en soi une image imparfaite, c'est-à-dire la raison, la volonté, la conscience. Sans doute la vertu a sa prudence, et s'il ne faut jamais céder à la passion, il est diverses manières de la combattre pour la mieux vaincre. On peut la laisser s'user elle-même, et la résignation et le silence peuvent avoir leur emploi légitime. Il y a une part de vérité, d'utilité même, dans les *Maximes des saints*. Mais, en général, il est mal sûr d'anticiper en ce monde sur les droits de la mort, et de rêver la sainteté quand la vertu seule nous est imposée, et quand la vertu est déjà si rude à accomplir, même très-imparfaitement. Le quietisme ne peut être tout au plus qu'une halte dans la carrière, une trêve dans la lutte, ou plutôt une autre manière de combattre encore. Ce n'est pas en fuyant que l'on gagne des batailles; pour les gagner, il les faut livrer. D'autant mieux que le devoir est de combattre encore plus que de vaincre. Entre le stoïcisme et le quietisme, ces deux extrêmes opposés, le premier est pré-

férable au second; car s'il n'élève pas toujours l'homme jusqu'à Dieu, il maintient du moins la personnalité humaine, la liberté, la conscience, tandis que le quietisme, en abolissant tout cela, abolit l'homme tout entier. L'oubli de la vie et de ses devoirs, l'inertie, la paresse, la mort de l'âme, tels sont les fruits de cet amour de Dieu, qui se perd dans l'oisive contemplation de son objet; et encore, pourvu qu'il n'entraîne pas des égarements plus funestes! Il vient un moment où l'âme, qui se croit unie à Dieu, enorgueillie de cette possession imaginaire, méprise à ce point et le corps et la personne humaine, que toutes ses actions lui deviennent indifférentes, et que le bien et le mal sont égaux à ses yeux. C'est ainsi que des sectes fanatiques ont été vues mêlant le crime et la dévotion, trouvant dans l'une l'excuse, souvent le mobile de l'autre, et préjudant par de mystiques ravissements à des dérèglements infâmes, à des cruautés abominables : déplorables conséquences de la chimère du pur amour, et de la prétention du sentiment de dominer sur la raison, de servir seul de guide à l'âme humaine, et de se mettre en communication directe avec Dieu, sans l'intermédiaire du monde visible, et sans l'intermédiaire plus sûr encore de l'intelligence et de la vérité.

« Mais il est temps de passer à un autre genre de mysticisme, plus singulier, plus savant, plus raffiné et tout aussi déraisonnable, bien qu'il se présente au nom même de la raison.

« Nous l'avons vu : la raison, à moins de détruire en elle un des principes qui la gouvernent, ne peut s'en tenir à la vérité, pas même aux vérités absolues de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral; elle ne peut pas ne pas rattacher toutes les vérités universelles, nécessaires, absolues, à l'être qui seul les peut expliquer, parce que seul il possède en lui l'existence nécessaire et absolue, l'immutabilité et l'infinitude. Dieu est la substance des vérités créées, comme il est la cause des existences créées. Les vérités nécessaires trouvent en Dieu leur sujet naturel. Nous les apercevons, nous ne les constituons pas. Dieu les aperçoit, et s'il ne les a point faites arbitrairement, ce qui répugne à leur essence et à la sienne, il les constitue en tant qu'elles sont lui-même. Son intelligence les possède comme les manifestations d'elle-même. Tant que la nôtre ne les a point rapportées à l'intelligence divine, elles sont pour elle sans principe, sans fondement, sans sujet réel et effectif; elles lui sont un effet sans sa cause, un phénomène sans substance. Elle les rapporte donc à leur cause et à leur substance; et en cela elle obéit à un besoin impérieux et à un principe assuré de la raison.

« Il n'y a rien là que la plus saine philosophie n'approuve. Voici maintenant par où le mysticisme se mêle à la raison pour la corrompre. La raison apporte les vérités universelles et nécessaires à la substance dont elles sont pour nous les manifestations. Le mysticisme brise en quelque sorte l'échelle qui nous a élevés jusqu'à l'essence infinie, la considère à part et toute seule, et s' imagine posséder ainsi l'absolu pur, l'unité pure, l'être en soi. L'avantage que cherche ici le mysticisme, c'est de donner à la pensée un objet où il n'y ait nul mélange, nulle division, nulle multiplicité; où tout élément sensible et humain ait entièrement disparu; mais pour obtenir cet avantage, il en faut payer le prix. Il est un moyen très-simple de délivrer la théodicée de toute ombre d'anthropomorphisme, c'est de réduire Dieu à une abstraction, à l'abstraction de l'être en soi. L'être en soi, il est vrai, est pur de toute division, mais à cette condition

qu'il n'ait nul attribut, nulle qualité, et même qu'il soit dépourvu de science et d'intelligence ; car l'intelligence la plus élevée suppose toujours la distinction du sujet intelligent et de l'objet intelligible. Un dieu dont l'absolue unité exclut l'intelligence, voilà le dieu de la philosophie mystique ; c'est l'école d'Alexandrie qui a produit sur la scène de l'histoire cette philosophie extraordinaire.

« Comment l'école d'Alexandrie, comment Plotin, son fondateur, au milieu des lumières de la civilisation grecque et latine, a-t-il pu arriver à cette étrange notion de la divinité ? Par l'abus du platonisme, par la corruption de la meilleure et de la plus sévère méthode, celle de Socrate et de Platon.

« La méthode platonicienne, la marche dialectique, comme l'appelle son auteur, recherche dans la multitude des choses individuelles, variables, contingentes, le principe auquel elles empruntent ce qu'elles possèdent de général, de durable, d'un, c'est-à-dire leur idée, et s'élève ainsi aux idées, comme aux seuls vrais objets de l'intelligence, pour s'élever encore de ces idées, qui s'ordonnent dans une admirable hiérarchie, à la première de toutes, au delà de laquelle l'intelligence n'a plus rien à concevoir ni à chercher. C'est en écartant dans les choses finies leur limite, leur individualité, que l'on atteint les genres, les idées, et par elles, leur principe infini. Mais ce principe n'est pas le dernier des genres, ni la dernière des abstractions ; c'est un principe réel et substantiel. Le dieu de Platon ne s'appelle pas seulement l'unité, il s'appelle le bien ; il n'est pas la substance morte des Eléates ; il est doué de vie et de mouvement ; toutes expressions qui montrent à quel point le dieu de la métaphysique platonicienne est différent du dieu du mysticisme. Ce Dieu est le père du monde. Il est aussi le père de la vérité, cette lumière des esprits ; c'est lui qui la produit directement. Il habite au milieu des idées qui font de lui un dieu véritable. Il a tiré le monde du chaos, et il a créé, je dis créé au sens le plus rigoureux du mot, l'âme de l'homme sans aucune nécessité extérieure, et par ce motif seul qu'il est bon. Enfin il est la beauté sans mélange, cette beauté merveilleuse, inaltérable, immortelle, qui fait dédaigner toutes les beautés terrestres à qui l'entrevoit seulement. Le beau, le bien absolu est trop éblouissant pour que l'œil d'un mortel puisse le regarder en face ; il le faut contempler d'abord dans les images qui nous le révèlent ; il faut accoutumer notre esprit à cette haute contemplation par celle de la vérité, de la beauté, de la justice, telles qu'elles se rencontrent dans le monde et par les hommes, de même qu'il faut habituer peu à peu l'œil du captif enchaîné dès l'enfance à la splendide lumière du soleil. Mais enfin cette lumière des esprits, qui est l'idée du bien, notre raison peut l'apercevoir quand elle est éclairée par la vérité et par la science ; la raison bien conduite peut aller jusqu'à Dieu, et il n'est pas besoin, pour y atteindre, d'une faculté particulière et mystérieuse.

« Plotin s'est égaré en poussant à l'excès la dialectique platonicienne, et en l'étendant au delà du terme où elle doit s'arrêter. Dans Platon elle se termine aux idées, à l'idée du bien, et produit un dieu intelligent et bon ; Plotin l'applique sans fin, et elle le conduit dans l'abîme du mysticisme. Si toute vérité est dans le général, et si toute individualité est imperfection, il en résulte que tant que nous pourrions généraliser, tant qu'il nous sera possible d'écartier quelque différence, d'exclure quelque détermination,

nous n'aurons pas atteint le terme de la dialectique. Son dernier objet sera donc un principe sans aucune détermination. Elle n'épargne pas l'être lui-même ; au-dessus de l'être, n'y a-t-il pas l'unité à laquelle l'être participe, et que l'on peut dégager pour la considérer seule ? L'être n'est pas simple, puisqu'il est à la fois être et unité ; l'unité seule est simple, car elle n'est qu'elle-même. Et encore quand nous disons unité, nous la déterminons. La vraie unité absolue est, à proprement parler, ce qui n'est pas, ce qui ne peut même se nommer l'innommable, comme dit Plotin. Ce principe, qui n'est pas, à plus forte raison ne peut pas penser ; car toute pensée est encore une détermination, une manière d'être. Ainsi l'être et la pensée sont exclus de l'unité absolue. Si l'alexandrinisme les admet, ce n'est que comme une déchéance, une dégradation de l'unité. Considéré dans la pensée et dans l'être, le principe suprême est inférieur à lui-même, ce n'est que dans la simplicité pure de son indéfinissable essence qu'il est le dernier objet de la science et le dernier terme de la perfection.

« Pour entrer en rapport avec un pareil dieu, les facultés ordinaires ne suffisent point, et la théodicée de l'école d'Alexandrie lui impose une psychologie toute particulière.

« La raison conçoit l'unité absolue comme un attribut de l'être absolu, mais non pas comme quelque chose en soi ; ou, si elle la considère à part, elle sait qu'elle ne considère qu'une abstraction. Veut-on faire de l'unité absolue autre chose qu'un attribut d'un être absolu, ou une abstraction, une conception de l'intelligence humaine ? ce n'est plus rien que la raison puisse accepter à aucun titre. Cette unité vide serait-elle l'objet de l'amour ? Mais l'amour, bien plus que la raison encore, aspire à un objet réel. On n'aime pas la substance en général, mais une substance qui possède tel ou tel caractère. Dans les amitiés humaines, supprimez toutes les qualités d'une personne ou modifiez-les, vous modifiez ou vous supprimez l'amour. Cela ne prouve pas que vous n'aimiez pas cette personne ; cela prouve seulement que la personne n'est pas pour vous sans qualités.

« Ainsi, ni la raison, ni l'amour ne peuvent atteindre l'absolue unité du mysticisme. Pour correspondre à un tel objet, il faut en nous quelque chose qui y soit analogue, il faut un mode de connaître qui emporte l'abolition de la conscience. En effet, la conscience est le signe du moi, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus déterminé ; l'être qui dit moi, se distingue essentiellement de tout autre ; c'est là qu'est pour nous le type de l'individualité. La conscience dégraderait l'idéal de la connaissance dialectique, où toute division, toute détermination doit être absente pour répondre à l'absolue unité de son objet. Ce mode de communication pure et directe avec Dieu, qui n'est pas la raison, qui n'est pas l'amour, qui exclut la conscience, c'est l'extase (ἔκστασις). Ce mot, que Plotin a le premier appliqué à ce singulier état de l'âme, exprime cette séparation d'avec nous-mêmes que le mysticisme exige, et dont il croit l'homme capable. L'homme, pour communiquer avec l'être absolu, doit sortir de lui-même. Il faut que la pensée écarte toute pensée déterminée, et, en se repliant dans ses profondeurs, arrive à un tel oubli d'elle-même, que la conscience soit ou semble évanouie. Mais ce n'est là qu'une image de l'extase ; ce qu'elle est en soi, nul ne le sait ; comme elle échappe à toute conscience, elle échappe à la mémoire, elle échappe à la réflexion, et, par conséquent, à toute expression, à toute parole humaine.

• Ce mysticisme rationnel et philosophique

repose sur une notion radicalement fautive de l'être absolu. A force de vouloir affranchir Dieu de toutes les conditions de l'existence finie, il en vient à lui ôter les conditions de l'existence même; il a tellement peur que l'infini ait quoi que ce soit de commun avec le fini, qu'il refuse de reconnaître que l'être est commun à l'un et à l'autre, sauf la différence du degré, comme si tout ce qui n'est pas n'était pas le néant même! L'être absolu possède l'unité absolue, sans aucun doute, comme il possède l'intelligence absolue; mais, encore une fois, l'unité absolue, sans un sujet réel d'inhérence, est destituée de toute réalité. Réel et déterminé sont synonymes. Ce qui constitue un être, c'est sa nature spéciale, son essence. Un être n'est lui-même qu'à la condition de ne pas être un autre; il ne peut donc pas ne pas avoir des traits caractéristiques. Tout ce qui est, est tel ou tel. La différence est un élément aussi essentiel à l'être que l'unité même. Si donc la réalité est la même chose que la détermination, il s'ensuit que Dieu est le plus déterminé des êtres. Aristote est bien plus platonicien que Plotin, lorsqu'il dit que Dieu est la pensée de la pensée; qu'il n'est pas une simple puissance, mais une puissance passée à l'acte et effectivement agissante, entendant par là que Dieu, pour être parfait, ne doit rien avoir en soi qui ne soit accompli. C'est à la nature finie qu'il convient d'être, jusqu'à un certain point, indéterminée, puisque, étant finie, elle a toujours en soi des puissances qui ne sont pas réalisées. Cette indétermination diminue à mesure que ces puissances se réalisent, c'est-à-dire à mesure que le fini s'approche de l'infini; et elle augmente, au contraire, à mesure qu'il s'en éloigne. Ainsi la vraie unité divine n'est pas l'unité abstraite, c'est l'unité précise de l'être parfait, en qui tout est achevé. Au faite de l'existence, encore plus qu'à son humble degré, tout est déterminé, tout est développé, tout est distinct, comme tout est un. La richesse des déterminations est le signe même de la plénitude de l'être. La réflexion distingue ces déterminations entre elles, mais il ne faut pas voir dans ces distinctions des limites. Voilà ce qui a trompé le mysticisme alexandrin : il s'est imaginé que la diversité des attributs est incompatible avec la simplicité de l'essence, et de peur de corrompre la simple et pure essence, il en a fait une abstraction. Par un scrupule insensé, il a craint que Dieu ne fût pas assez parfait s'il lui laissait toutes ses perfections; il les considère comme des imperfections, l'être comme une dégradation, la création comme une chute; et, pour expliquer l'homme et l'univers, il est forcé de mettre en Dieu ce qu'il appelle des défaillances, pour n'avoir pas vu que ces prétendues défaillances sont les signes mêmes de la perfection infinie.

« La théorie de l'extase est à la fois la condition nécessaire et la condamnation de la théorie de l'unité absolue. Sans l'unité absolue, comme objet dernier de la connaissance, à quoi bon l'extase dans le sujet de la connaissance? L'extase, loin d'élever l'homme jusqu'à Dieu, l'abaisse au-dessous de l'homme; car elle abolit en lui la pensée en abolissant sa condition qui est la conscience. Supprimer la conscience, c'est, d'une part, rendre impossible toute connaissance; et c'est, d'autre part, ne pas comprendre la perfection de ce mode de connaître, où l'intimité du sujet et de l'objet donne à la fois la connaissance la plus simple, la plus immédiate et la plus déterminée.

« Le mysticisme alexandrin est le mysticisme le plus savant et le plus profond qui soit connu.

Dans les hauteurs de l'abstraction où il se perd, il semble bien loin des superstitions populaires, et pourtant l'école d'Alexandrie réunit la contemplation extatique et la théurgie. Ce sont là deux choses en apparence incompatibles, mais qui tiennent à un même principe, à la prétention d'apercevoir directement ce qui échappe invinciblement à toutes nos prises. Ici un mysticisme raffiné aspire à Dieu par l'extase; là un mysticisme grossier croit le saisir par les sens. Les procédés, les facultés employées diffèrent; mais le fond est le même, et de ce fond commun sortent naturellement les extravagances les plus opposées. Apollonius de Tyane est un alexandrin populaire, et Jamblique, c'est Plotin devenu prêtre, mystagogue, hiérophante. Un culte nouveau éclatait par des miracles; le culte ancien voulait avoir les siens, et les philosophes se vantèrent de faire comparaître la Divinité devant d'autres hommes. On eut des démons à soi, et, en quelque sorte, à ses ordres; on n'invoqua plus seulement les dieux, on les évoqua. L'extase pour les initiés, la théurgie pour la foule.

« De tous temps et de toutes parts, ces deux mysticismes se sont donné la main. Dans l'Inde et dans la Chine, les écoles où s'enseignent l'idéalisme le plus quintessencié ne sont pas loin des pagodes de la plus honteuse idolâtrie. Un jour on lit le *Bhagavad-Gita* ou *Lao-tseu*, on enseigne un dieu indéfinissable, sans attributs essentiels et déterminés; et le lendemain on fait voir au peuple telle ou telle forme, telle ou telle manifestation de ce dieu, qui, n'en ayant pas une qui lui appartienne, peut les recevoir toutes, et qui, n'étant que la substance en soi, est nécessairement la substance de tout, de la pierre et d'une goutte d'eau, du chien, du héros et du sage. Ainsi, dans le monde ancien, sous Julien, par exemple, le même homme était à la fois professeur à l'école d'Athènes et gardien du temple de Minerve ou de Cybèle, tour à tour chargé d'obscurcir et de subtiliser le *Timée* et la *République*, et de déployer aux yeux de la multitude, soit le voile sacré, soit la chaise de la Bonne-Déesse, et dans l'une et l'autre fonction, prêtre ou philosophe, en imposant aux autres et à lui-même, entreprenant de monter au-dessus de l'esprit humain et tombant misérablement au-dessous, payant, en quelque sorte, la rançon d'une métaphysique inintelligible en se prêtant aux superstitions les plus grossières.

« Lorsque la religion chrétienne triompha, elle rangea l'humanité sous une discipline sévère qui mit un frein à ce déplorable mysticisme. Mais combien de fois n'a-t-il pas ramené, sous le règne de la religion de l'esprit, toutes les extravagances des religions de la nature! Il devait surtout reparaître à la renaissance des écoles et du génie du paganisme, au xvi^e siècle, quand l'esprit humain avait rompu avec la philosophie du moyen âge sans être encore parvenu à la philosophie moderne. Les Paracelse, les Van Helmont renouvelèrent les Apollonius et les Jamblique, abusant de quelques connaissances chimiques et médicales, comme ceux-ci avaient abusé de la méthode socratique et platonicienne, altérée dans son caractère et détournée de son véritable objet. Et même en plein xviii^e siècle, Swedenborg n'a-t-il pas uni en sa personne un mysticisme exalté et une sorte de magie, frayant ainsi la route à des insensés qui me contestent le matin les preuves les plus solides et les plus autorisées de l'existence de l'âme et de Dieu, et me proposent le soir de me faire voir autrement que par mes yeux, de me faire ouïr autrement que par mes oreilles, de faire usage de toutes

mes facultés autrement que par leurs organes naturels, me promettant une science surhumaine, à la condition d'abord de perdre la conscience, la pensée, la liberté, la mémoire, tout ce qui me constitue être intelligent et moral. Je saurai tout alors, mais à ce prix que je ne saurais rien de ce que je saurai. Je m'élèverai dans un monde merveilleux, qu'éveillé et de sens rassis je ne puis pas même soupçonner, et dont ensuite il ne me restera aucun souvenir : mysticisme à la fois chimérique et matériel qui pervertit tout ensemble la psychologie et la physiologie ; extase imbécile, renouvelée sans génie de l'extase alexandrine ; extravagance qui n'a pas même le mérite d'un peu de nouveauté, et que l'histoire voit disparaître à toutes les époques d'ambition et d'impudence.

« Voilà où l'on en vient, quand on veut sortir des conditions imposées à la nature humaine. Charron l'a dit le premier, et, après lui, on l'a répété mille fois : « Qui veut faire l'ange fait la bête. » Cette prétention superbe d'apercevoir l'invisible et de communiquer avec Dieu est une chimère de l'orgueil qu'il n'est pas possible de réaliser ; et, le fût-il, cette chimère réalisée serait la dégradation de l'intelligence. Le remède à une telle folie est une théorie de la raison, de ce qu'elle peut et de ce qu'elle ne peut pas, de la raison enveloppée d'abord dans l'exercice des sens, puis s'élevant aux idées universelles et nécessaires, les rapportant à leur principe, à un être fini et en même temps réel et substantiel, dont elle conçoit l'existence, mais dont il lui est interdit à jamais de pénétrer et de comprendre la nature. Toute évocation est un délire impie. Si même le sentiment accompagne et vivifie les intuitions sublimes de la raison, il ne faut pas confondre ces deux ordres de fait, encore bien moins étouffer la raison dans le sentiment. Entre un être fini tel que l'homme, et Dieu, substance absolue et infinie, il y a le double intermédiaire et de ce magnifique univers exposé à nos regards, et de ces vérités merveilleuses que les sens n'atteignent pas, que la raison conçoit, mais qu'elle n'a point faites pas plus que l'œil ne fait les beautés qu'il aperçoit. Le seul moyen qui nous soit donné de nous élever jusqu'à l'Être des êtres, c'est de nous rapprocher le plus qu'il nous est possible du divin intermédiaire, c'est-à-dire de nous consacrer à l'étude et à l'amour de la vérité, et à la contemplation et à la reproduction du beau, surtout à la pratique du bien. »

MYTHOLOGIE, MYTHE. On désigne par le mot de mythologie l'ensemble des récits fabuleux qui forment en partie le fond de la religion de tous les peuples, à l'origine de leur histoire. L'exposition et l'interprétation des mythes ont été, depuis un demi-siècle surtout, l'objet de savantes recherches. On a senti combien cette étude, si curieuse en elle-même, a d'importance par ses rapports avec la littérature, l'art, la religion et toutes les origines de l'histoire. La philosophie ne pouvait rester indifférente ni étrangère à ces travaux. Nous ne croyons pas exagérer la part qu'elle y a prise, en disant qu'elle les a provoqués, inspirés et dirigés comme elle en a systématisés les résultats. La philosophie de l'histoire surtout, cette science toute nouvelle, a dû exciter un vif et universel intérêt pour tout ce qui est relatif aux croyances primitives de l'humanité. Les esprits une fois fortement saisis de ces questions, l'érudition archéologique et la philologie ne pouvaient manquer d'entrer avec ardeur dans la voie qu'elles ont parcourue avec tant de succès et d'éclat. Sans vouloir embrasser les résultats généraux de ce développement de

la pensée contemporaine, ce que ne comporterait pas cet article, nous examinerons rapidement : 1° la nature des mythes, leur origine et leur formation ; 2° les rapports de la mythologie avec l'art et avec la philosophie ; 3° nous jetterons un coup d'œil sur les différentes manières de comprendre le sens des mythes et sur la méthode qui doit présider à leur interprétation.

I. Longtemps on n'a vu, dans la mythologie des peuples anciens, et en particulier dans les fables de la Grèce, qu'un recueil de fictions brillantes nées de l'imagination des poètes, ou des mensonges forgés par les prêtres dans le but de tromper la foule ignorante et superstitieuse. Tant que cette opinion a prévalu, la mythologie n'a pas été prise au sérieux. A quoi bon s'occuper de ces fantaisies bizarres, de ces contes absurdes dont s'amuse la crédulité des peuples dans leur enfance ? Tout au plus la mythologie pouvait-elle offrir quelque importance, parce que la poésie et l'art lui empruntent souvent leurs sujets. Toutefois on a fini par comprendre que beaucoup de ces fables renferment un sens profond, que de grandes vérités y sont cachées sous le voile d'une allégorie fine et ingénieuse. A mesure que l'on a pénétré plus avant dans l'étude des mythes, on y a découvert des observations sur la nature et les lois du monde physique, le souvenir des grands événements historiques, des préceptes de morale d'une haute sagesse, des aperçus profonds sur la divinité et ses attributs, sur l'âme humaine et ses destinées, en un mot toute une science cachée au fond de ces symboles et de ces récits. Après en avoir fait honneur à quelques-uns, on a vu qu'il fallait y reconnaître l'œuvre de tous, l'esprit et le génie de tout un peuple, un abrégé de ses idées et de sa civilisation. On s'est convaincu, de plus, que cette science mystérieuse était, en partie, aussi bien un secret pour ceux qui l'avaient faite, que pour le vulgaire dont elle formait la croyance. Les prêtres n'avaient été ici que les interprètes de la pensée populaire, et si quelques esprits privilégiés s'étaient élevés plus haut que les autres et avaient découvert la vérité par la force de leur génie, ce n'était point en suivant des procédés analogues à ceux par lesquels se fait aujourd'hui la science, l'inspiration y avait eu plus de part que la réflexion. Ce n'étaient pas là des conceptions abstraites, élaborées par les procédés artificiels de l'analyse et du raisonnement ; mais un résultat de l'intuition, de la contemplation des choses, ou du mouvement de la pensée humaine obéissant à ses propres lois et atteignant par la vertu qui lui est propre aux plus hautes vérités. De même, on a compris que, dans ces créations toutes spontanées de l'intelligence, la forme ne devait pas être séparée du fond. Dans ce produit mixte des facultés humaines mises en jeu à la fois et fortement ébranlées, l'imagination, éveillée en même temps que la raison et travaillant de concert avec elle, avait inventé la forme, l'image, le récit, non afin de revêtir une pensée générale d'une expression figurée, mais par une sorte d'instinct qui pousse l'esprit encore incapable de concevoir la vérité abstraite à se représenter ses propres idées sous une apparence visible, concrète, vivante et dramatique. Le symbole et le récit font ainsi corps avec le précepte, le dogme, la vérité religieuse qu'ils recèlent. Les deux termes sont fondus ensemble, se pénètrent, sans que l'esprit puisse se les représenter isolément.

Telle est la nature et l'origine des symboles religieux et des mythes. Le mythe se distingue

du symbole en ce que celui-ci est une image muette, un emblème visible qui offre à l'esprit, en quelques traits capables de le frapper vivement, la pensée tout entière; c'est un assemblage de formes plus ou moins significatives qui rendent l'idée d'une manière imparfaite, mais simultanée (σύνθετον). Le mythe (μῦθος) est un récit plus ou moins développé et successif, une histoire non forgée à plaisir, comme on le verra, non pas racontée pour elle-même, comme événement réel, mais dans le but d'exprimer quelque chose de plus général, une loi de la nature, un phénomène moral, une idée religieuse dont les phases répondent aux divers moments de l'action; le tout mêlé de conceptions arbitraires, d'incidents fortuits ordinairement empruntés aux circonstances accidentelles où le mythe a pris naissance, et qu'il est difficile de retrouver et de désigner avec certitude. D'un autre côté, le mythe a cela de commun avec l'allégorie que, comme elle, il exprime une idée générale; il en diffère en ce que dans l'allégorie l'idée préexistait à la forme, que celle-ci a été cherchée et trouvée pour répondre à l'idée, et lui a été adaptée après coup. L'allégorie doit sa naissance à un procédé réfléchi et artificiel; elle n'est pas le fruit de la spontanéité et de l'inspiration comme le symbole et le mythe. Il suit de là qu'il est beaucoup plus facile de pénétrer le sens de l'allégorie, d'en dégager la pensée, de la présenter d'une manière abstraite et générale; tandis que dans le mythe et le symbole, l'image et la pensée sont étroitement unies, parce qu'elles ont été élaborées ensemble, qu'elles sont sorties du même travail intellectuel et de l'action combinée de plusieurs facultés. C'est là ce qui a trompé beaucoup d'esprits distingués, et Winckelmann en particulier. La même erreur se rencontre chez Bacon, qui, dans son traité de la *Sagesse des anciens*, a, le premier, jeté un regard profond sur le sens moral des mythes de l'antiquité païenne. Cette méprise avait déjà été commise par les stoïciens et les alexandrins qui confondirent le mythe philosophique, véritable allégorie, avec le mythe réel. Dans celui-ci, il y a quelque chose de caché pour l'inventeur lui-même; il est essentiellement exotérique. Son interprétation est postérieure à sa création; et s'il devient ésotérique, c'est que plus tard il est interprété philosophiquement. Mais alors il perd son caractère, et de mythe devient une allégorie philosophique. L'esprit a brisé la lettre, souvent altéré le sens, ou lui a donné un sens supérieur et abstrait. Ainsi ont fait les alexandrins pour tous les mythes de l'antiquité orientale et grecque.

La formation des mythes est un sujet qui ne peut guère se ramener à des règles générales et à des principes fixes. « Qui pourrait, dit Creuzer, énumérer les innombrables causes qui donnent naissance à un mythe, surtout quand il vient à se rencontrer avec une tradition héroïque? » Tantôt c'est un service éclatant rendu par un personnage réel et dont la reconnaissance des peuples perpétue le souvenir. Des fêtes sont instituées en son honneur. Lui-même apparaît comme un être supérieur, un fils des dieux; il se forme une tradition qui va s'embellissant et s'agrandissant de plus en plus. Voilà le mythe historique; voilà la tradition, cette fille aînée de l'histoire. Plus souvent le mythe a sa source dans les causes physiques. Les forces secrètes de la nature, son pouvoir mystérieux de produire et d'organiser les êtres, ce souffle de vie qui les pénètre, en excitant plus que tout le reste la réflexion de ces hommes primitifs, eux-mêmes encore étroitement unis à la nature et soumis à

des impressions immédiates, fournirent la plus abondante matière aux fictions mythologiques. La langue fut aussi une mère féconde de dieux (*nomina, numina*). Comme elle était figurée et toute remplie d'images, elle dut souvent, en passant d'une peuplade à l'autre, prendre un aspect singulier et étrange. Telle ou telle expression cessa d'être comprise, et l'on inventa des mythes pour éclaircir ces malentendus. Et les symboles avec leurs voiles épais, et les hiéroglyphes avec leurs impénétrables mystères, quelle source nouvelle et inépuisable de traditions mythiques, surtout quand le génie des Orientaux se trouva en contact avec l'esprit mobile des Grecs! L'architecture et la sculpture hiéroglyphique des Égyptiens, interrogées par des imaginations toutes magiques, produisirent, à elles seules, des essaims de fables (voy. Creuzer, *Symbolique*; trad. par M. Guignaud; introd., p. 37 et suiv.).

Le même auteur essaya de classer les mythes. Il les ramena à deux branches principales: le mythe *traditionnel* ou historique qui renferme d'anciens événements, et celui qui se compose d'anciennes croyances, de dogmes religieux, de leçons, de préceptes de tout genre. Ces deux branches se divisent elles-mêmes en plusieurs rameaux. La branche historique comprend les traditions étrangères, des faits de l'histoire primitive, les récits de navigateurs, les événements nationaux, les émigrations d'une tribu, la fondation d'une ville, les destinées illustres des anciennes familles de rois, etc. La seconde branche renferme plusieurs objets divers. Chez les nations de l'antiquité, toute croyance, toute connaissance un peu relevée rentrait dans le vaste sein de la religion; de là les mythes *théologiques* qui contiennent les croyances relatives à la nature de la Divinité; puis les mythes *moraux* dont la morale fait le fond; les mythes où sont consignées les premières observations sur la nature, particulièrement sur les astres, les mythes *physiques* et *astronomiques*; enfin ceux qui trahissent un plus haut développement de la pensée, qui renferment les spéculations métaphysiques des anciens sages. A ces derniers, surtout, convient le nom de *philosophèmes*, donné à tort à tous ceux qui figurent dans cette seconde catégorie.

Ces divisions, du reste, ainsi que l'observe l'illustre savant, sont un peu artificielles. Il est bien rare que les mythes soient ainsi distincts et séparés, ils se pénètrent les uns les autres et se confondent presque toujours entre eux. « La mythologie, dit-il (*ubi supra*), est comme un grand arbre dont les branches et les rameaux croissent et s'entrelacent en tous sens, étendant de toutes parts, avec leur feuillage épais, le luxe un peu sauvage des fleurs et des fruits les plus multipliés. »

Si après avoir pris le mythe à sa naissance dans ses diverses origines et ses espèces différentes, on veut le suivre dans sa formation, observer la gradation de son développement, cette tâche est bien plus difficile encore. Sa marche néanmoins est assujettie à certaines lois, mais qui jusqu'à présent ont été imparfaitement déterminées. L'auteur de la *Symbolique* ose à peine se hasarder dans cette voie. C'est la partie faible et timide de son livre. Elle réclamait avec un esprit plus philosophique des connaissances qui peut-être seront toujours incomplètes à cet égard. Il y a une certaine simultanéité, mais aussi un ordre successif dans le développement des éléments qui composent un mythe ou un ensemble de mythes. La partie métaphysique ne se développe pas la première, il en est de même de celle qui contient les hautes et pures idées

de la morale et du droit. L'histoire est presque nulle à l'origine. Les spéculations astronomiques et physiques exigent des habitudes de contemplation oisive, qui supposent un climat favorable. On doit donc tenir compte, non-seulement du génie particulier de chaque peuple et de son degré de civilisation plus ou moins avancé, mais des circonstances locales, des communications avec les autres peuples. Quoi qu'il en soit, le mythe, après s'être développé sous l'influence de toutes ses causes et avoir parcouru différentes phases, finit par s'altérer soit par son contact avec d'autres mythes, soit par l'influence de la poésie et de la philosophie. Creuzer marque très-bien les deux points extrêmes, sans essayer de fixer les intermédiaires. Ces deux points sont le symbole religieux et l'épopée proprement dite. A l'origine, le mythe est un symbole muet expliqué par un prêtre ou par l'imagination populaire. Il devient un récit, une narration plus ou moins développée substituée à la formule sacerdotale, sèche, rude, profonde, pleine de sens, mais concise et énigmatique. Le symbole ainsi interprété et transformé en récit, perd sa sublimité, sa profondeur, et aussi la bizarrerie et l'obscurité de l'expression. Plus tard, et après s'être développé dans le sens religieux, le mythe se dépouille tout à fait de ses formes rudes et sévères : le chant lui vient en aide. L'épopée qui naît de l'alliance du chant avec le récit, le pénétre d'un esprit nouveau et tout poétique. Le développement est son essence et le goût sa loi. Auparavant il faut, il est vrai, passer par ces vastes compositions à la fois cosmogoniques et épiques, où sont mêlés et confondus les éléments de toute une civilisation, et auxquelles la religion et la poésie ont travaillé de concert ; mais enfin le mythe, en se teignant de plus en plus des couleurs de l'imagination, perd son sens religieux et s'associe avec le beau. Tombé de sa sphère propre dans celle de l'art et de la poésie, il obéit à d'autres lois. C'est surtout chez les Grecs que cette transformation s'est opérée de la manière la plus brillante.

II. Mais essayons de déterminer avec plus de précision que ne l'a fait l'auteur de la *Symbolique*, ce passage de la *mythologie* à la *poésie*, et de marquer nettement les différences qui les séparent. La ligne de démarcation est difficile à tirer, principalement en Grèce, où la poésie naît de la mythologie, et où toutes deux se pénètrent si bien qu'elles finissent par s'identifier complètement. Toutefois, si l'on veut faire attention à la nature, à l'origine et aux règles de l'art, on y découvre des caractères essentiels, qui permettent de discerner ses créations propres des représentations mythologiques.

La mythologie est née du besoin de représenter par des emblèmes, des récits et des fables, les idées qui forment le fond de toute religion, les lois de la nature, les attributs de Dieu, les vérités morales ou des traditions relatives aux événements des premiers âges de l'humanité. Or, ces idées et ces faits traditionnels, elle les exprime et les développe dans des actions et sous la figure de personnages que l'imagination invente, dans l'unique but de traduire ses conceptions par des formes sensibles, ne pouvant ni les saisir ni les exposer d'une manière abstraite, générale et positive. Elle s'inquiète donc peu de savoir si ces récits et les événements qui les remplissent sont conçus et représentés de manière à satisfaire aux règles de la ressemblance, de la proportion et de l'harmonie. Loin de là, comme il s'agit d'exprimer l'infini ou le surnaturel, l'imagination se tourmente à inventer des formes bizarres, des événements merveilleux,

extraordinaires, absurdes et invraisemblables. Veut-elle représenter une loi physique comme la génération des êtres, elle ne craindra pas d'employer les images les plus grossières et de descendre saintement dans les détails les plus obscènes. Quelquefois, quand l'idée est confuse, le récit manquera de suite, d'ordre et de clarté, il se perdra dans le fantastique, l'abstrus, l'inintelligible ; ce qui lui donne d'autant plus une apparence de profondeur et de mystère. Partout l'absence de mesure à la fois et de liberté. Il n'en est pas ainsi des créations véritables de l'art et de la poésie. L'art est né de l'idée du beau et du besoin de la réaliser ; il travaille uniquement dans ce but et y subordonne tout le reste ; il faut donc qu'il observe certaines lois, qu'il choisisse une idée déterminée et la rende capable de revêtir une forme également précise, qu'il les proportionne l'une à l'autre et les combine harmonieusement. Dès lors, s'il s'empare d'un mythe, il commence par en altérer le fond ; il soumet l'infini lui-même à la mesure, le réduit à des proportions finies. Comme il n'y a rien de plus clair à la fois et qui réponde mieux à son but, celui de nous intéresser, que la représentation de l'homme, de ses idées, de son caractère et de ses passions, il ramène tous les autres éléments, physiques, astronomiques, métaphysiques, à l'élément humain ; il est essentiellement anthropomorphique. Il l'est doublement par le fond et par la forme : car il n'y a que la forme humaine, belle, harmonieuse, expressive, qui puisse représenter le fond moral et intellectuel que l'homme porte en lui-même. De là, des personnages nouveaux, des divinités qui dans leurs actions et leurs caractères, comme dans leur figure, leur maintien et tout leur extérieur, reproduisent l'idéal de la vie humaine et les belles proportions du corps humain. Adieu donc le sens profond et multiple des vieux symboles et des mythes primitifs. Le mythe s'évanouit dans la fable libre, mensongère, quelquefois capricieuse et frivole, mais toujours brillante, belle et gracieuse, vivant tableau des passions et aussi des idées qui font agir les hommes. L'Olympe devient un théâtre où se joue perpétuellement le drame idéalisé de la vie humaine. Les personnages mythologiques s'animent, s'individualisent et s'humanisent ; leur caractère se prononce, se détermine et se déploie dans une multitude d'actions, d'aventures plus ou moins intéressantes et dramatiques, mais où le sens religieux s'efface de plus en plus et laisse à peine après lui quelques traces équivoques. C'est ainsi que naît l'épopée véritable, qui se distingue de l'épopée mythologique ou du mythe héroïque, comme les représentations idéales de la sculpture et de la peinture des vieux symboles, des emblèmes grossiers du culte primitif. Tels sont les poèmes d'Homère et d'Hésiode, et surtout l'épopée homérique. La mythologie nous y apparaît tellement transformée, qu'Hérodote a pu dire que chez les Grecs les poètes avaient créé les dieux. Dans l'anthropomorphisme grec, religion toute poétique, l'homme est réellement la mesure de toutes choses ; c'est par là que ces représentations et ces fables forment un si frappant contraste avec les symboles du naturalisme oriental et avec les vieux mythes du culte primitif qui ont servi aux poètes de textes et de sujets. Ceux-ci les ont façonnés avec toute la liberté de leur génie, conformément aux règles du beau et du goût, sans beaucoup de souci du sens religieux et de la tradition.

Quant aux limites qui séparent la *mythologie* de la *philosophie*, elles ne sont pas moins faciles à tracer. Les mythes, on l'a vu, renferment un

sens plus ou moins profond et qu'on pourrait appeler philosophique; mais ce sens reste en partie caché pour ceux-là mêmes qui l'ont découvert et l'ont exprimé sous cette forme : ils n'auraient pu ni le concevoir d'une manière abstraite, ni l'exprimer dans le langage également abstrait qui convient à la science. La raison et l'imagination sont encore ici attachées au même joug. La figure et l'idée ne font qu'un et sont inséparables. Le voile ne peut tomber tout à fait devant les yeux de l'initié. Il y a toujours dans le symbole et le mythe quelque chose d'obscur et d'énigmatique que le prêtre lui-même ne saurait pénétrer ni expliquer. C'est ainsi qu'il faut entendre cette antique science sacerdotale, si bien renfermée dans les sanctuaires qu'elle n'a pu en sortir. Elle était si profonde qu'elle fut un mystère, même pour ceux qui en étaient les inventeurs et les dépositaires. On sent que le souffle de l'inspiration a passé par là, on entrevoit de grandes idées, mais la pensée reste vague parce qu'elle ne sait se limiter; elle est exprimée dans un langage grandiose et représentée par des images vives ou dans des scènes intéressantes, mais elle n'arrive pas à se résumer et à se formuler nettement, parce qu'elle n'a pas une conscience claire, réfléchie d'elle-même. Il ne faudrait donc pas chercher dans ces mythes un système d'idées abstraites, liées et enchaînées par des rapports logiques, rien qui ressemble à un système de philosophie. Ce qu'il faut y voir, c'est un ensemble de conceptions et de croyances coordonnées entre elles par les lois naturelles de la pensée, et revêtues d'une forme qui est inséparable du fond. C'est là ce qui a trompé les historiens qui, comme Brucker, ont cru trouver les vraies origines de la philosophie dans les fables mythologiques des anciens peuples, et se sont fait un devoir d'interroger tous les sanctuaires. C'est confondre deux développements différents de la pensée humaine, les procédés de la science et de la réflexion, avec les intuitions spontanées de la raison et de l'imagination.

Toutefois, on ne peut nier que dans les mythes des nations les plus avancées en civilisation, tels que ceux de la Perse, de la Chaldée ou de l'Égypte, on ne rencontre des traces de spéculation, des conceptions abstraites, des essais de systèmes et les origines de toutes les sciences. Ce sont les mythes que l'on a appelés *philosophèmes*; mais ces mythes, vraiment sacerdotaux et d'un caractère plus ésotérique, se distinguent encore des systèmes philosophiques en ce que le mélange de la forme et du fond subsiste toujours, et que le mythe ou le symbole, en se rapprochant de l'allégorie, n'arrive pas à la formule abstraite. Il conserve son caractère équivoque, énigmatique et figuré. Il n'a pas, non plus, à un degré suffisant, la régularité systématique d'un tout exposé et développé comme un ensemble de conséquences dérivant d'un même principe. Enfin, ces conceptions sont anonymes, elles ne sont pas données comme le résultat d'une recherche personnelle, d'un travail individuel de la pensée, mais tantôt comme une révélation, tantôt comme un ensemble d'observations indiquant le travail collectif, le développement intellectuel d'une caste tout entière. Ce sont là de profondes différences qui ne permettent pas de confondre les productions mythologiques, même de l'ordre le plus élevé, avec les monuments de la science et de la philosophie.

Nous rencontrons cependant l'emploi rare du mythe, même au milieu des œuvres de la philosophie. On sait, par exemple, l'usage qu'en a fait Platon dans plusieurs de ses dialogues; mais d'abord ce n'est qu'un incident, un épisode : il

occupe une place étroite et secondaire. Platon ne s'en sert que quand sa pensée, après avoir épuisé toutes les ressources de l'analyse et de la dialectique pour arriver à la solution d'un de ces problèmes qui dépassent toujours par quelque côté la portée de l'intelligence humaine, s'arrête devant les ténèbres de l'incompréhensible et du mystère. Le mythe joue ici un rôle exceptionnel; il n'est employé qu'en désespoir de cause et comme pis-aller. Puis, il n'est pas même pris au sérieux; il n'est là que pour prêter une forme à une pensée générale, que personne ne confond avec le récit lui-même. Enfin, ainsi restreint et subordonné, il subit une autre transformation que lui impose la pensée philosophique : il est ramené au sens particulier, prévu, que veut lui faire signifier le philosophe, sens tantôt exclusivement moral comme dans le *Gorgias* et la *République*, tantôt astronomique et cosmogonique comme dans le *Timée*. Le mythe ne conserve donc plus rien qui le distingue, ni sa profondeur énigmatique, ni la diversité de ses sens, ni l'union de la forme et de l'idée, ni son indépendance. Il subit toutes les lois de la pensée philosophique, sans compter celles de l'art et du goût qui, dans Platon surtout, ne sont jamais séparées des premières.

III. On voit, d'après cela, de quelle façon et dans quel esprit doit être faite cette entreprise si difficile et si délicate de l'interprétation des mythes, et pourquoi la *méthode* qui doit s'y appliquer n'a été trouvée et pratiquée qu'après plusieurs essais malheureux ou imparfaits, dominés qu'étaient leurs auteurs par tel ou tel point de vue exclusif et partant faux; pourquoi enfin cette méthode, quoique conçue dans des vues plus larges et soutenue par une plus profonde érudition, sera toujours défectueuse par un côté.

On doit distinguer dans le mythe le *fond* et la *forme*, la lettre du récit et le dogme, la pensée cachée qui en forme la substance et la signification. Il faut donc, 1° ne pas altérer l'esprit et cependant le dégager, le traduire, et pour cela le comprendre mieux qu'il n'a été compris par l'antiquité elle-même, l'amener à la clarté du jour; donner à la pensée une forme plus haute, celle de la réflexion. Quoi qu'on dise, cette opération est permise, c'est en elle que consiste la véritable interprétation des symboles et des fables mythologiques; mais elle est extrêmement délicate. Il faut se garder, sous la foi de certaines analogies, de prêter à l'antiquité des idées qui ne sont pas les siennes. 2° Il ne faut pas, non plus, faire violence à la lettre, on doit assigner, autant que possible, son origine, les causes qui ont présidé à sa formation et l'ont modifiée dans le cours de ses mobiles destinées. Ce n'est qu'à des mains délicates et sûres qu'il est permis de toucher à ce tissu brillant et léger de la tradition, d'en dérouler la trame et d'en démêler tous les fils, de retrouver ainsi les accidents perdus de la vie des peuples joints aux reflets de la nature physique. De là, deux portes ouvertes à l'arbitraire. Et l'on peut conclure que jamais cette étude ne sera complètement satisfaisante pour les esprits sévères, pas plus que la science des étymologies qui ouvre également une libre carrière à la subtilité des philologues.

Il y a néanmoins ici des règles et des principes fixes qu'il est nécessaire de constater et de ne pas perdre de vue. C'est faute d'avoir observé ces règles que la plupart de ceux qui se sont mêlés de l'interprétation des mythes sont tombés dans de si graves méprises. Le fond des mythes est complexe, et cela est ordinairement vrai pour chacun d'eux comme pour leur ensemble. C'est la pensée de tout un peuple, ce

sont ses connaissances sur le monde, sur Dieu, sur l'homme; c'est sa propre histoire condensée dans un récit dont les diverses parties offrent un sens plus ou moins approprié à chacun de ces divers points de vue physique, astronomique, moral, religieux ou métaphysique. On peut donc être tellement frappé d'un de ces côtés, s'en préoccuper tellement, que l'on néglige tous les autres ou qu'on les subordonne à son point de vue favori. De là les divers systèmes d'interprétation mythologique que l'on rencontre dans l'histoire et qui varient selon le temps, l'esprit particulier des écoles ou des écrivains. Le plus ancien de ces systèmes est celui d'Evhémère, et qui porte son nom. Evhémère ne voyait dans les mythes de l'antiquité païenne que l'apothéose des grands personnages de l'histoire, législateurs, rois, conquérants; on sait qu'il prétendait montrer le tombeau de Jupiter en Crète. Le point de vue astronomique a été développé, au XVIII^e siècle, par Dupuis dans son grand ouvrage sur l'*Origine de tous les cultes*, où il met au service de cette opinion étroite toutes les ressources que lui fournit la science moderne jointe à une vaste érudition. Boulanger, dans l'*Antiquité dévoilée*, émet une idée analogue, mais plus restreinte encore. Ces traditions, selon lui, nous retracent le souvenir des grandes catastrophes qui ont bouleversé la face du globe aux époques primitives. Ce sont, en même temps, des monuments de l'effroi dont fut saisie l'imagination des peuples à la vue de ces désastres, et de la crainte de leur retour. D'autres ont fait principalement ressortir comme sens particulier de ces mythes la loi de la génération et de la destruction des êtres qui, en effet, domine dans certains cultes et à un certain moment de l'histoire religieuse des peuples de l'Orient. Quand on s'attache à la mythologie grecque et que l'on considère le côté humain et passionné qui distingue le caractère de ces divinités et les histoires assez scandaleuses racontées à leur sujet, il est naturel de voir les passions humaines divinisées, personnifiées dans ces dieux à forme humaine, si rapprochés de nous par les mobiles qui les font agir, par les actions qu'on leur attribue, et leur destinée si peu différente de celle des simples mortels. La mythologie sera représentée alors comme une apothéose des passions. Quoique ce point de vue ait été celui des Pères de l'Église et soit resté celui de la plupart des théologiens, il n'est pas moins faux que les précédents. On conçoit qu'il ait prévalu dans les premiers siècles de l'Église, pendant ou après la lutte du christianisme contre le paganisme; mais en se dégageant de ces préoccupations et en pénétrant plus avant, on est arrivé à reconnaître que dans ces fables, dont plusieurs sont frivoles et d'autres licencieuses, et sous les traits des personnages divins qui y jouent un rôle, sont exprimés d'une manière non équivoque les plus hautes idées de la conscience humaine, les premières notions de la vertu, de la justice, du droit, les bienfaits des arts, de l'agriculture, les liens de la famille, les rapports qui servent de fondement à la société. On ne peut nier que tel ne soit, à côté d'une foule d'accessoires, le fond des principaux mythes, ceux d'Hercule, de Prométhée, des Euménides et d'un grand nombre de fables où figurent les grandes divinités du polythéisme : Jupiter et Junon, Diane, Cérès, Apollon, Minerve, etc. En dégageant le fond et en le purifiant des éléments hétérogènes, on arrive à tirer de la mythologie des leçons de morale d'une haute sagesse. C'est ce qu'a fait le premier Bacon dans son écrit *Sur la sagesse des anciens*, et dans plusieurs endroits de ses autres ouvrages.

Beaucoup d'hommes moins illustres, mais dont on ne peut pas plus suspecter la foi et l'attachement sincère au christianisme, que contester l'érudition et les lumières, sont entrés dans cette voie. C'est dans cet esprit qu'est composée, par exemple, toute la partie du *Traité des études* de Rollin qui concerne la mythologie et la poésie ancienne. Enfin, on peut aller plus loin encore que le sens moral. Plusieurs de ces mythes recèlent une partie supérieure et plus profonde, un sens spéculatif et métaphysique qu'il est difficile de ne pas reconnaître. Là se trouvent exprimées des conceptions d'une haute portée sur Dieu et ses attributs, sur les lois du monde intellectuel, sur la Providence, sur l'âme humaine et ses destinées, son passé, son avenir, ses migrations. On y voit se dessiner le plan et l'ordonnance d'un monde invisible d'après lequel est divisé le monde réel et sont réglés les plus simples détails de la vie. Tel est le côté saisi d'abord par les stoïciens, et qui plus tard fut développé par les alexandrins. Ceux-ci l'exagérèrent au point de ne plus voir dans les fables les plus scandaleuses et dans les récits les plus obscènes que des allusions aux choses saintes, aux attributs moraux ou métaphysiques de la Divinité, et de retrouver dans l'ensemble de ces mythes la théorie des idées et leur système tout entier. La plupart des sectes mystiques issues du polythéisme ont suivi un mode analogue d'interprétation.

Il est facile de voir que si aucun de ces systèmes n'est complètement faux, aucun, non plus, n'est dans le vrai, parce que la vérité ici consiste à embrasser à la fois plusieurs éléments et à leur assigner leur part, leur place et leur rang, à les réunir et les coordonner. Ainsi, le système le plus vrai sera le moins exclusif, celui dans lequel on aura admis tous ces éléments, où l'on aura su leur faire une part ni trop petite ni trop grande, les distinguer sans les séparer, leur assigner leur vraie place, non *a priori* et d'après une théorie préconçue, mais en consultant la nature de chaque ensemble de mythes et de chaque mythe en particulier. Il faudrait ensuite être en état de suivre ces mythes dans leur développement et leurs diverses transformations; étudier leurs migrations, leur mélange, leur altération, saisir les rapports et les analogies qui les unissent, comme les différences qui les séparent des mythes appartenant à d'autres nations ou d'autres systèmes de civilisation. Dans cette nouvelle carrière, aussi vaste que le développement de l'humanité, il y a bien des écueils à éviter pour l'esprit systématique qui doit ici se combiner avec une immense érudition. Outre le danger des généralisations précipitées, il est à craindre que l'on ne prenne pour des influences étrangères ce qui peut être le résultat des lois identiques de la nature humaine, malgré la diversité des temps et des lieux. On arriverait ainsi peut-être à fondre tous les mythes et toutes les mythologies particulières dans un système général représentant l'universalité des traditions du genre humain, et embrassant le vaste réseau de traditions qui a couvert la surface du globe. Pour une pareille tâche, il faudrait un homme qui fût à la fois profondément versé dans la connaissance des origines de tous les peuples, initié à leurs traditions, et doué au plus haut degré de deux autres qualités rarement réunies, l'esprit généralisateur et la prudence. Il est inutile de dire qu'un tel ouvrage n'existe pas et que les matériaux eux-mêmes ne sont pas rassemblés. Le livre qui, malgré ses imperfections, a paru répondre le mieux aux premières exigences de cette méthode est celui de Creuzer. Son mérite principal, indé-

pendamment de la science et de l'érudition qui y sont déployées, de la finesse ingénieuse et de la profondeur des aperçus, consiste dans la supériorité incontestable du point de vue qui lui fait embrasser les divers côtés jusqu'alors séparés, isolés, exclusifs. Mais, sans vouloir juger en quelques lignes une des plus remarquables productions de ce siècle, il est facile de voir ce qui lui manque et les lacunes que l'auteur lui-même, ainsi que son savant traducteur, ont senties et signalées. D'abord il ne traite que des religions de l'antiquité, des mythes de l'Asie, de la Grèce et de l'Italie anciennes. Plusieurs parties sont incomplètes et ont nécessité d'importantes additions. D'autres chapitres de cette intéressante histoire des croyances de l'antiquité sont, malgré les efforts de l'interprète français, restés obscurs et pleins de confusion; ce qui tient, il faut le dire, à l'excellence même du point de vue. Dans d'autres endroits moins solidement traités, un grand nombre d'explications sont mêlées d'hypothèses. Le reproche d'avoir renouvelé la critique des alexandrins est exagéré, mais la tendance métaphysique à laquelle nos voisins d'outre-Rhin résistent difficilement se fait trop souvent sentir. Souvent les rapports des mythes entre eux sont superficiellement saisis et indiqués, et les lois de leur développement restent à déterminer.

Quoi qu'il en soit de ces défauts, cette œuvre, que revendiquent à la fois l'érudition et la philosophie, est encore la plus considérable qui ait encore paru sur la science des mythes. Depuis, on a cru renouveler cette science en lui donnant pour base la *philologie comparée*. Le principal représentant de ce système, M. Max Müller, voit dans le langage l'origine de tous les mythes (*la Science du langage*, 2^e édit.). « La mythologie n'est qu'un dialecte, une antique forme du langage. » (*Mythologie comparée*, p. 182.) La philologie doit donc fournir la clef de l'interprétation des mythes dans tout le cours de leur histoire. Les mythes, en effet, ne seraient que des noms altérés, changés, transformés dans leur signification primitive par l'imagination des peuples : *Nomina, Numina*, telle est la devise de cette école. — Nous ne nions pas qu'il n'y ait là une source féconde qui n'avait pas été encore exploitée, quoique Creuzer lui-même ne l'ait pas omise et l'ait signalée (voy. *supra*). Mais nous craignons que, comme tout système, celui-ci ne soit trop étroit et ne veuille dépasser ses limites. En ce cas, s'il est exclusif, il ne peut justifier ses prétentions. Il est un point sur lequel, avant tout, il faut qu'il s'explique. Où est la véritable origine et des mythes et des noms eux-mêmes? Est-ce dans les noms qu'est le secret des noms ou dans les choses et dans les idées que ces noms expriment et représentent? En définitive, quels sont les vrais *radicaux* du langage? Quelles sont les vrais racines des mythes? Si les noms se transforment et prennent successivement des sens qu'ils n'avaient pas à l'origine, n'est-ce pas parce que les idées elles-mêmes se transforment et se développent, et cela en vertu des lois de l'esprit humain? Ces lois elles-mêmes apparaissent dans le langage, cela est vrai, mais ce n'est qu'un reflet, une image; où est l'original? Et comment faut-il l'étudier?... Nous nous bornons à poser ces questions en émettant nos doutes et en faisant nos réserves. Les travaux de cette école ont du reste une importance que personne ne peut méconnaître; mais ils sont trop peu avancés pour qu'on doive porter un jugement définitif. En tout cas, cette méthode, qui n'a produit que des essais, ne nous paraît contredire aucune des idées développées dans cet article.

Outre l'ouvrage de Creuzer dont la traduction française par M. Guignaut porte le titre de *Recherches de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, Paris, 1825-41, 10 vol. in-8, les ouvrages les plus remarquables à consulter sont : Dupuis, *Origine de tous les cultes*, 3 vol. in-4 ou 12 vol. in-8; — Boulanger, *Antiquité dévoilée*, Amsterdam, 1766, in-8; — Goerres, *Histoire des mythes du monde asiatique*, in-8, Heidelberg, 1810 (all.); — Wagner, *Idées pour une mythologie générale du monde ancien*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1807 (all.); — Schelling, *Sur les mythes, les traditions historiques et les philosophèmes de l'antiquité*, dans les *Memorabilia de Paulus*. Son écrit sur les divinités de Samothrace et les Extraits du cours professé à Berlin sur la philosophie de la religion. — Voss, *Conte symbolique*, in-8, Stuttgart (all.); — Baur, *Symbolique et mythologie*, in-8, ib., 1825 (all.); — C. O. Müller, *Prolegomènes pour une mythologie scientifique*, in-8, Gœttingue, 1822 (all.); — Max Müller, *Essais sur la mythologie comparée*, tr. par G. Perrot, 2^e édit., 1874; — le même, *Essais sur l'histoire des religions*, 2^e édit., 1872; — *La Science du langage*, 2^e édit., 1867; — Alfred Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*; — Grimm, *Mythol. allemande*, Gœttingue, 1854; — Volker, *la Mythol. de la race Japhétique*, d'après les mythes des Grecs, 1820; — Schwink, *Mythol. des peuples asiatiques*, Francfort, 1843; — Schwartz, *Origine de la mythologie*, 1860.

Sur le mythe philosophique et platonicien en particulier : Henkius, *Dissertatio de philosophia mythica, Platonis præcipue*, in-4, Helmst., 1776; — Huttner, *de Mythis Platonis*, in-4, Leipzig, 1788; — Eberhard, *Sur le but de la philosophie et sur les mythes de Platon*, mélanges, in-8, Halle, 1788; — Fraguier, *Dissertation sur l'usage que Platon fait des poètes*; — Garnier, de *l'Usage que Platon a fait des fables*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. III et XXXII C. B.

NAIGEON (Jacques-André), né à Paris en 1738, mort dans la même ville le 28 février 1810, fut un des plus fanatiques promoteurs de ce matérialisme étroit et intolérant qui captiva quelques philosophes du dernier siècle. Attiré tour à tour vers toutes les carrières de l'esprit humain, parce qu'il ne sentait en lui de vocation décidée pour aucune, il se consacra d'abord aux lettres; on lui attribue même un opéra, les *Chinois*, représenté aux Italiens en 1751; puis, voyant les esprits entraînés dans une autre voie, il étudia avec la même ardeur les sciences exactes; enfin, mis en rapport avec la société du baron d'Holbach, il se prit d'un bel enthousiasme pour la philosophie, et crut qu'il la servirait d'autant mieux qu'il porterait plus loin en son nom la passion et le scandale. C'est dire que des deux partis auxquels la maison de d'Holbach servait alors de centre, le parti des athées et celui des déistes, Naigeon choisit le premier. Il lui resta fidèle toute sa vie, et, sans se douter des aperçus variés ou des sombres horizons qu'une intelligence égarée, mais élevée cependant, peut découvrir dans cet ingrat système, il ne s'y fit un nom que par les qualités qui distinguent les esprits vulgaires, l'emportement et l'obstination. C'est avec raison que Chénier l'appelle un *athée inquisiteur*. Sa liaison avec Diderot, dont il formait, avec Damilaville et Grimm, l'auditoire habituel, fut aussi pour beaucoup dans le choix de son opinion. Diderot était pour lui, non pas un ami, non pas un maître, mais la personnification de la sagesse, de la vertu et de l'éloquence, le dernier terme de la perfection humaine. Il ne jurait que par son nom, ne parlait

que d'après les souvenirs qu'il emportait de ses entretiens, n'écrivait que sous son inspiration ou sa dictée, et copiait jusqu'à son geste et sa voix. Aussi ne cherchez dans ses œuvres aucune idée qui lui appartienne, aucune réflexion qui lui soit propre. Il ne fut, malgré ses prétentions à la profondeur de la pensée et de l'érudition, qu'un éditeur, un compilateur, un traducteur. Il commença sa carrière philosophique par quelques articles de l'*Encyclopédie*, au nombre desquels est l'article *Ame*, mais il ne lui fut point permis d'y faire connaître toute sa pensée. En 1768, il publia son premier manifeste contre le christianisme. C'est un pamphlet à la manière de ceux de d'Holbach, dont d'Holbach lui-même a fourni le dernier chapitre, et qui est intitulé: *le Militaire philosophe ou Difficultés sur la religion proposées au P. Malebranche*, in-12, Londres (Amst.). Un an après, il fit paraître la traduction française du traité de Crellius, de *la Tolérance dans la religion ou de la Liberté de conscience* (*Vindicie pro religionis libertate*). Cette traduction avait déjà été mise au jour, en 1687, par le ministre protestant Lecène; mais Naigeon la retoucha et y joignit l'*Intolérance convaincue de crime et de folie*, de d'Holbach, in-12, Londres (Amst.), 1769. C'est lui encore qui, en 1770, réunit sous le titre commun de *Recueil philosophique ou mélange de pièces sur la religion et la morale*, quinze morceaux de différents auteurs, parmi lesquels on remarque une dissertation sur la suffisance de la religion naturelle, attribuée à Vauvenargue; une autre sur l'origine des principes religieux, par Meister; une troisième sur la philosophie, attribuée à Dumarsais; des *Réflexions* de Fréret sur l'argument de Pascal et de Locke en faveur d'une autre vie, et plusieurs manuscrits anonymes où l'on reconnaît la main de d'Holbach ou qui ont été écrits sous son inspiration (2 vol. in-12, *ib.*). Lagrange, le traducteur de Lucrèce et le précepteur des enfants de d'Holbach, étant mort sans avoir achevé sa traduction de Sénèque, Naigeon y mit la dernière main, l'enrichit de notes et la publia avec l'*Essai de Diderot sur la vie de Sénèque* (7 vol. in-12, Paris, 1778-79). Il est l'auteur du *Discours préliminaire* de la *Collection des moralistes*, publiée par Didot en 1782, et a fourni à cette même collection la traduction du *Manuel d'Épictète*. Il prit part, avec Champfort et L'harpe, aux deux concours ouverts par l'Académie de Marseille sur les éloges de Racine et de La Fontaine; mais il échoua complètement dans cette lutte, et ne voulant pas avoir travaillé en vain, il fit paraître ses deux essais académiques en tête des éditions de La Fontaine et de Racine, destinées à l'usage du Dauphin. Rentrant dans sa véritable vocation, qui était celle d'éditeur, il publia, en 1788, le *Conciliateur* de Turgot, et, deux ans après, les *Éléments de morale universelle* du baron d'Holbach (in-18, Paris, 1790), dans lequel la mort venait de lui enlever un ami de vingt-cinq ans et que, selon ses propres expressions, « il aimait, respectait et pleurait comme son père. » L'Assemblée constituante était alors réunie et s'occupait de la fameuse déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Naigeon fit paraître une adresse où il lui demandait d'écarter de cette déclaration toute idée de religion, et d'y faire entrer la liberté absolue d'exprimer sa pensée, soit par la parole, soit par la presse. L'homme se montre tout entier dans ce morceau : non content de s'abandonner à son aveugle emportement contre les prêtres, il accuse de lâcheté et d'hypocrisie tous les philosophes qui parlent autrement que lui. Chargé pour l'*Encyclopédie méthodique* de la philosophie ancienne et moderne, il se consacra à ce

recueil (3 vol. in-4, Paris, chez Panckoucke) de 1791 à 1794. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette œuvre. En 1798, il donna sa volumineuse édition de Diderot, et il prit part, en 1801, avec Fayolle et Bancarel, à celle de J. J. Rousseau. En 1802, il publia une édition de Montaigne, accompagnée d'un commentaire ridicule, où il prétend expliquer le vice et la vertu par une *idiosyncrasie* de la substance du cerveau. Depuis ce moment jusqu'à sa mort, Naigeon garda le silence. Membre de l'Institut national, et incorporé dans la section de morale de la classe des sciences morales et politiques, il ne paraît pas qu'il ait pris la parole au sein de la compagnie dont il faisait partie. L'exemple de Lalande, admonesté publiquement de la part de l'empereur, ne contribua pas peu, dit-on, à lui inspirer cette réserve. On remarque, en effet, que, tant qu'il y a quelque danger à exprimer son opinion, Naigeon ne la laisse paraître que sous le voile de l'anonyme.

La seule publication de Naigeon qui mérite de fixer un instant notre intérêt, c'est son *Recueil* de philosophie ancienne et moderne. On se ferait difficilement une idée de l'arbitraire, du désordre, de la passion et des brutales doctrines qu'il a apportés dans cette compilation, appelée par sa nature à être une encyclopédie complète des systèmes philosophiques. Il commence, dans son *Discours préliminaire*, par exprimer le plus superbe dédain pour ses devanciers, notamment pour Brucker, et une estime sans bornes pour lui-même. Ainsi, après avoir adressé les reproches les plus injustes au savant et consciencieux auteur de l'*Histoire critique de la philosophie*, il ajoute : « Je dis mon avis d'autant plus librement que je crois avoir acquis, par une étude réfléchie de la philosophie ancienne et par celle de plusieurs sciences sans lesquelles il me paraît impossible de l'entendre et de l'éclaircir, le droit de juger ceux qui, n'ayant qu'une partie des connaissances et des instruments nécessaires pour débrouiller ce chaos, n'ont fait, dans un certain sens, qu'effleurer la matière, et rendre plus sensible et plus pressant le besoin d'un ouvrage où il y ait moins à lire et plus à apprendre. » Un tel langage est d'autant plus déplacé dans sa bouche, que le plus souvent il se borne à copier Diderot, qui lui-même avait copié Brucker. A défaut de Diderot, c'est Deleyre qu'il transcrit dans l'article *Bacon*, de Bosses dans l'article *Fétichisme*, Saint-Lambert dans l'article *Helvétius*, d'Alembert dans l'article *Dumarsais*, Condorcet dans les articles *d'Alembert*, *Buffon* et *Pascal*. Quelquefois, ce sont les ouvrages mêmes des philosophes dont il parle qu'il se contente de reproduire. C'est ainsi qu'il fait connaître Berkeley, Fréret et Mirabeau. Cependant, il y a aussi des morceaux d'une valeur réelle qui lui appartiennent, et parmi lesquels nous citerons en première ligne l'article *Diderot*, puis *Cardan*, *Collins*, *Académiciens* (la deuxième partie; la première appartient à Diderot, et la troisième à Roland de Croissy). Quant au choix, à l'ordonnance et à la proportion des sujets traités dans ce recueil, c'est le hasard seul qui semble en avoir décidé, ou plutôt la haine fanatique de l'auteur pour tout ce qui heurte son opinion, et son enthousiasme non moins aveugle pour tout ce qui lui peut venir en aide. Ainsi, afin d'avoir une occasion de dénoncer les effets déplorables de la superstition, il mêle sans cesse aux systèmes philosophiques les sectes religieuses les plus obscures et les plus décriées; et parmi les philosophes, Platon, Socrate, Malebranche, Leibniz, sont placés bien au-dessous de Cardan, de Collins, de Mirabeau, de Fréret, et à plus forte raison de

Diderot. L'histoire entière du cartésianisme ne tient pas le cinquième de la place occupée par Toland, Dumarsais ou tel autre écrivain du même ordre. Voltaire et Rousseau sont l'objet d'une omission inexplicable. Enfin, tous les honneurs de l'ouvrage, toute l'admiration et toutes les sympathies de l'auteur sont pour le curé Meslier. Après de cette grande intelligence, Voltaire et d'Alembert ne sont que des esprits pusillanimes et étroits. Ils ne savaient pas que *le prédicateur le plus éloquent d'un État, c'est le bourreau*. Ils ne comprenaient pas, ou feignaient de ne pas comprendre, que l'esprit humain n'a jamais rien conçu de plus profond que ce vœu : « Je voudrais que le dernier des rois fût étranglé avec les boyaux du dernier des prêtres. » Toute critique devient inutile après un tel jugement. M. Dairon a publié un Mémoire sur Naigeon dans le tome XXXIX du Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques.

NATURE. Le mot *nature* (*natura*, φύσις), par son étymologie, exprime la naissance et la production des êtres. Il a reçu de l'usage un grand nombre de significations diverses, et qu'on a trop souvent confondues ensemble, au grand détriment de la philosophie et des sciences naturelles. Ces significations peuvent se ranger en deux classes, selon qu'elles concernent la *nature de tel ou tel être*, ou bien la *nature en général*.

I. *Nature de tel ou tel être.*

1° On nomme *nature* d'un être concret l'ensemble des propriétés innées de cet être, c'est-à-dire de celles qu'il possède dès le premier instant et pendant toute la durée de son existence propre, soit que cet être naisse, à proprement parler, soit qu'il commence d'être d'une manière quelconque. Ainsi, une pierre a ses propriétés innées, aussi bien qu'une plante, un animal ou une âme. En ce sens, la *nature* est donc l'essence habituelle et persistante de chaque être contingent.

2° On nomme *nature* d'un genre ou d'une espèce, l'ensemble des propriétés innées communes à toute une de ces classes d'êtres. Ainsi les *natures* des genres ou des espèces sont la même chose que les *essences* génériques ou spécifiques.

3° Enfin, par extension, on nomme *natures* les *essences* des êtres dont l'existence n'a pas de commencement, savoir : l'essence de l'Être éternel et nécessaire et celles de tous ses attributs, et les *essences* de tous les êtres abstraits. C'est ainsi qu'on dit la *nature* de Dieu, la *nature* de la sagesse divine, la *nature* du droit, du devoir, de la vertu, la *nature* de telle propriété des corps ou de telle loi physique.

II. *Nature en général.*

1° On nomme quelquefois *nature* l'ensemble de toutes les forces dont l'existence est soumise à des lois nécessitantes, par opposition aux forces capables de choix et de libre arbitre. C'est ainsi qu'on oppose la *nature* à l'*art*, et qu'on distingue ce qui vient de la *nature* ou de l'*art* dans le développement des facultés de l'âme, dans les êtres inorganiques, dans les individus du règne végétal ou du règne animal, et dans la production des espèces et des variétés appartenant à ces deux règnes.

2° On nomme quelquefois *nature* l'ensemble des êtres corporels, par opposition aux substances incorporelles, c'est-à-dire à Dieu et aux âmes. C'est pourquoi toutes les sciences qui ont pour objet les corps réels, leurs propriétés, leurs changements et leurs lois, ont reçu le nom de *sciences naturelles*.

3° On a nommé quelquefois *nature* le fait permanent de la production, de la destruction et

de la variabilité des corps dans l'univers. Quelquefois ce fait a été personnifié et doué métaphoriquement d'intentions, de volontés, de penchants, de qualités morales, et la philosophie a quelquefois été dupe de cette métaphore prise au pied de la lettre. C'est ainsi que le mot *nature*, qui était l'expression d'un fait à expliquer, a été considéré abusivement comme l'explication générale de tous les faits particuliers qui se rapportent à ce fait universel.

4° Enfin, on nomme *nature* la force productrice, destructive ou modifiante qui, soit qu'on la suppose une ou multiple, créée ou incréée, intelligente par elle-même ou œuvre aveugle d'une intelligence créatrice, est la cause de tous les changements qui ont lieu dans l'universalité des êtres corporels, autrement que par l'intervention immédiate des volontés des hommes et des animaux. Les lois de cette force ou de ces forces sont l'objet principal des *sciences physiques*. Les êtres où ces lois trouvent leur application sont l'objet de l'*histoire naturelle*. Ces lois et ces êtres sont l'objet des *sciences naturelles*.

Les trois derniers sens du mot *nature* sont ceux qui concernent surtout la *science générale de la nature* ou *philosophie de la nature*. C'est d'eux que nous allons nous occuper, après avoir remarqué qu'ils sont étroitement liés entre eux, puisqu'il est impossible d'étudier des êtres variables sans les considérer dans leurs changements, ni de se rendre compte de ces changements sans en chercher les causes, ni de trouver ces causes sans déterminer d'abord les lois de ces changements et sans connaître bien les êtres dans lesquels ils s'opèrent.

Il ne peut être question de tracer ici, même en abrégé, l'histoire des théories philosophiques de la *nature*. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de signaler les principaux caractères de ces théories dans la philosophie grecque et dans la philosophie moderne, et d'indiquer brièvement ce que la *philosophie de la nature* doit être pour être vraie et utile.

Le problème que les plus anciennes sectes philosophiques de la Grèce se sont efforcées de résoudre, c'est celui de l'origine et de l'ordre actuel du monde physique. La philosophie de l'école ionienne a été presque exclusivement une philosophie de la nature. La notion d'une intelligence suprême comme cause première de l'ordre et du mouvement n'y apparut qu'avec Hermotime et Anaxagore, qui ne lui prêtèrent qu'un rôle excessivement restreint. Pour cette école, la *nature*, c'est-à-dire la succession des êtres et des phénomènes, est un fait qu'il s'agit de comprendre et d'expliquer. Le premier axiome de l'école ionienne, c'est que rien ne peut naître du néant, que rien de ce qui est ne peut s'anéantir, et que tout commencement d'être n'est qu'un changement. Ils admettent donc une matière éternelle, qui est devenue ce que nous voyons, et qui pourra devenir autre chose. Quelle est cette matière? Pour résoudre cette question, après avoir contemplé l'ensemble de l'univers et tels ou tels détails qui frappent plus vivement chacun d'eux, les philosophes ioniens se reportent tout d'un coup, par hypothèse, à l'origine des choses; ils deviennent en quoi consistait la matière primitive, et ils s'efforcent d'expliquer les phases de la formation du monde actuel et ses phénomènes divers, en les ramenant tous aux phénomènes qui ont frappé le plus leur attention. Ainsi, l'observation comme moyen d'inspiration et comme prétexte, l'hypothèse pour méthode dominante, et la cosmogonie pour point de départ, voilà le procédé commun à tous les philosophes de l'école d'Ionie. Quant à leurs solutions diver-

ses du problème de la nature, elles présentent déjà, plus ou moins, deux caractères qui se retrouvent dans toute l'histoire de la philosophie de la nature jusqu'à nos jours, et que nous allons définir en peu de mots.

On nomme *mécanistes* les explications physiques tirées exclusivement des formes de l'étendue im-pénétrable et de la transmission du mouvement. On nomme *dynamistes* les explications physiques qui invoquent l'intervention de certaines forces productrices par elles-mêmes de mouvement ou de tout autre changement dans les corps. Il est bien entendu que les explications physiques peuvent concerner seulement les causes secondes, et que la question de la cause première peut être réservée. Ainsi, les philosophes mécanistes ou dynamistes peuvent également être, soit théistes, soit athées. De même, ils peuvent être *sensualistes* purs, ou *rationalistes* purs, selon la part qu'ils font aux sens et à la raison dans l'acquisition de nos connaissances. L'*idéalisme* étant une doctrine qui refuse plus ou moins la réalité aux choses extérieures à nous, et qui attribue au contraire une réalité concrète aux conceptions mêmes de notre esprit, on peut nommer *physique idéaliste* celle qui supprime ou altère la notion des substances étendues et de leurs phénomènes, ou bien qui, sans nier ces phénomènes, en attribue la production, en totalité ou en partie, à des êtres idéaux sans substance propre. L'*idéalisme absolu* nie ou révoque en doute l'existence des corps. L'*idéalisme mitigé* veut que les corps soient des agrégats de substances sans étendue. Cet idéalisme mitigé peut être matérialiste, si, en dehors de ces agrégats qui constituent les corps, il ne reconnaît pas d'autres substances simples, et s'il attribue la pensée aux agrégats, c'est-à-dire aux corps. Il peut être spiritualiste, si, en dehors des agrégats corporels, il reconnaît des substances simples, seules douées de pensée, et dont chacune en soit douée individuellement. Le *spiritualisme* peut n'être nullement idéaliste, s'il admet que dans l'univers, outre les substances incorporelles, il y a des substances corporelles dont les parties les plus petites sont étendues, et que toutes les forces qui agissent dans l'univers appartiennent à l'activité d'un de ces deux ordres de substances.

Le *mécanisme* pur est l'opposé de l'idéalisme : c'est un réalisme outré, qui, tandis que dans tout être concret la substance et la force sont inséparablement unies, sacrifie l'idée de force à celle de substance, et veut expliquer tous les phénomènes physiques par une communication, supposée passive et nécessaire, du mouvement au contact. Il peut être *matérialiste*, s'il considère tous les phénomènes comme physiques. Mais il peut aussi être *spiritualiste*, s'il attribue à une substance incorporelle les phénomènes psychologiques, en niant toutefois la force motrice de l'âme : car, en l'admettant, il ne serait déjà plus le mécanisme pur en physique.

Le *dynamisme*, à moins de renier entièrement l'observation, ne peut manquer de faire une certaine part au *mécanisme* dans l'ordre du monde ; mais il peut la faire beaucoup trop petite. Le *dynamisme idéaliste*, qui substitue des forces idéales à l'activité des substances, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, prend le nom de *vitalisme universel*, quand la vie est la force qu'il invoque principalement dans l'explication de l'ordre de l'univers. En supprimant ou bien en obscurcissant la notion des substances individuelles, le vitalisme universel des idéalistes tend toujours plus ou moins à effacer la différence essentielle des deux grands ordres de

substances, la distinction de l'esprit et de la matière ; il se rapproche toujours plus ou moins du matérialisme par ses conséquences. Le *dynamisme non idéaliste* reconnaît, outre la force d'impulsion par contact, d'autres forces motrices, les unes aveugles, les autres intelligentes, mais toutes appartenant à des substances réelles. Lorsqu'il exagère le rôle des forces sensibles et intelligentes, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, il prend le nom d'*animisme*. Lorsqu'il ne définit pas la nature des substances dans lesquelles les forces vitales résident, l'*animisme* touche de près au *vitalisme* ; lorsqu'il les considère comme des substances corporelles, il est *matérialiste* ; lorsqu'il les considère comme des substances incorporelles, il est *spiritualiste*. Quand le *dynamisme non idéaliste* ne tombe pas dans l'exagération de l'*animisme*, il peut se concilier très-bien, non-seulement avec le *spiritualisme*, mais avec le *mécanisme* restreint à son rôle légitime ; et c'est à cette conciliation que doit aboutir la vraie philosophie de la nature.

Cela posé, les systèmes de l'école d'Ionie sont : les uns surtout *mécanistes*, les autres surtout *dynamistes*, sans que leurs auteurs semblent avoir bien compris la différence de ces deux tendances, entre lesquelles l'école se partage, mais sans former deux écoles distinctes.

Les *mécanistes* de l'école d'Ionie, par exemple Anaxagore et Démocrite, considèrent la matière primitive comme un mélange confus d'éléments invariables, et ils supposent que les corps actuels se sont formés et se forment encore par la réunion des éléments de même espèce, ou par des mélanges réguliers d'éléments dissemblables. Mais tout cela n'a pu s'opérer que par le mouvement, qu'il s'agit aussi d'expliquer. Démocrite le suppose éternel et indéfiniment transmissible, sans perte, par impulsion et par pression. Anaxagore suppose que primitivement il a été imprimé par une cause intelligente, et il fait ainsi une petite part au dynamisme.

Les *dynamistes* de la même école, par exemple Thalès, Anaximène, Héraclite, admettent que la matière primitive consistait en un seul élément constitué par certaines qualités variables, et doué de la puissance de changer de qualités : celles-ci, une fois produites, se propagent par assimilation, et ainsi un élément se transforme *dynamiquement* en un autre. A certaines qualités sont attachés, suivant eux, certains mouvements dans certaines directions, et ainsi la transmission du mouvement par impulsion ou par pression ne joue qu'un rôle secondaire dans les mouvements généraux des éléments.

Dynamiste aussi, mais avec tendance à l'idéalisme, Anaximandre admet un principe unique, éternel, matériel, infini en étendue, mais indéterminé et sans qualités distinctes, et pourtant producteur de toutes les déterminations et de tous les êtres particuliers, qui se forment de lui et en lui par la distinction des qualités opposées. Conciliant un certain *dynamisme idéaliste* avec le *mécanisme* comme théorie dominante, Empédocle croit que les corps sont formés par le mélange de quatre éléments incapables de se transformer l'un en l'autre ; mais il explique les compositions et les décompositions des corps par deux forces motrices idéales, l'amitié, principe d'unité et de rapprochement, et la discorde, principe de multiplicité et de séparation, et par une cause suprême, la nécessité. En même temps, Empédocle, de même que Thalès, est *animiste*, sans s'expliquer sur la nature des substances pensantes, auxquelles il prête un rôle exagéré dans la production des phénomènes

physiques. L'*animisme* de Diogène d'Apollonie est explicitement *matérialiste*. La force motrice et pensante dans l'univers est l'intelligence suprême, suivant Anaxagore, qui, du reste, ne la fait intervenir dans sa physique, généralement *mécaniste*, que pour produire une impulsion primitive des éléments. Quant à Archélaüs, il est difficile de dire quels étaient, suivant lui, la nature et le rôle de l'intelligence mêlée à l'air ou au chaos primitif des éléments innombrables, et si le chaud et le froid, puissances motrices nées de ce chaos, étaient pour lui deux éléments corporels, le feu et l'eau, ou deux forces idéales, comme le chaud et le froid dans le système de Tesio. Pour trouver une large application de l'*animisme spiritualiste*, il faut la chercher hors de l'école d'Ionie, chez les pythagoriciens et les platoniciens, qui considèrent l'âme du monde comme une puissance subordonnée à un Dieu extérieur et supérieur au monde.

Le *sensualisme* est l'opinion dominante de l'école d'Ionie sur l'origine de nos connaissances. Cependant, par le *dynamisme idéaliste* et *matérialiste*, Héraclite arrive au scepticisme en physique. En effet, sous le nom de feu, donné au principe du changement perpétuel, il semble avoir désigné un être idéal, la puissance même du changement, et non le feu corporel, qui figure dans son système comme un des résultats fugitifs de cette puissance. Pour lui, la seule chose réelle et persistante, c'est le changement: en conséquence, il rejette le témoignage des sens, en tant qu'ils sembleraient nous montrer des objets stables. Suivant lui, les objets particuliers échappent à toute observation par leur variabilité indéfinie, qui exclut toute identité persistante: c'est ainsi qu'Héraclite se trouve conduit à rejeter les faits les plus évidents des sciences physiques et la certitude de ces sciences. D'un autre côté, *matérialiste* et *mécaniste pur*, Démocrite est forcé d'être infidèle à la doctrine sensualiste des ioniens, en invoquant comme premiers principes les atomes, qui ne peuvent tomber sous les sens, et dont l'existence ne peut être révélée que par la raison.

Les deux écoles de la grande Grèce, opposées à l'école d'Ionie, sont les *rationalistes* et *idéalistes*. L'école d'Élée n'est sans aucune mesure. La nature est aussi l'objet, au moins nominal, de ses spéculations. Pour les éléates, la nature n'est qu'une apparence; la multiplicité, le mouvement et le changement sont impossibles; rien n'existe que l'être un, absolu et immuable: la physique est un jeu d'esprit, où chacun peut s'exercer à sa manière, en tâchant toutefois de trouver dans l'harmonie de l'univers une image de l'unité absolue de l'être. L'école d'Élée a influé sur les derniers représentants de l'école d'Ionie, et les atomistes se sont spécialement efforcés de se défendre contre ce scepticisme en physique: c'est l'école d'Élée qui a posé, à titre d'objection, la nécessité du vide pour le mouvement, et celle de la division limitée pour l'étendue. Démocrite a accepté comme vraies ces deux propositions, présentées comme inadmissibles, et pourtant comme inévitables, par l'école rivale.

Moins exclusifs que les éléates dans leur *idéisme* et dans leur *rationalisme*, les pythagoriciens ont rendu des services plus grands et plus directs à la science de la nature. Ils ont cru pouvoir demander à la raison seule les essences des choses physiques; ils ont cru voir ces essences dans les nombres; ils ont cru pouvoir trouver *a priori* dans les propriétés des nombres abstraits les lois et les principes de la nature: c'est pourquoi ils ont prêté aux nombres, outre leurs propriétés réelles, des efficacités imaginaires, sur

lesquelles ils ont fondé leurs hypothèses cosmologiques, inspirées, du reste, par une contemplation intelligente des phénomènes. Ils ont deviné la nécessité de la physique mathématique; ils en ont rencontré quelques heureuses applications, par exemple en acoustique; mais ils en ont ignoré la méthode générale. A leur théorie *dynamiste* de l'efficacité des nombres, ils ont joint, comme nous l'avons dit, l'*animisme* universel, mais en restreignant le pouvoir de l'âme du monde et des astres par le pouvoir de la nécessité aveugle et de la nature éternelle des éléments. Leur influence a été grande sur la physique d'Empédocle, et, plus tard, sur celle de Platon.

Les contradictions des philosophes ioniens, le dogmatisme négatif des éléates, les objections de ces derniers et d'Héraclite contre la valeur de la perception externe et des données du sens commun, amenèrent le scepticisme universel des sophistes. Contre eux, Socrate fit surtout appel à l'observation interne et à la conscience morale. Il montra la voie à la vraie philosophie; mais il lui ordonna de s'arrêter au seuil des sciences physiques, qu'il regardait comme inutiles et dangereuses. La plupart des écoles socratiques ont suivi ce conseil du maître.

En même temps qu'il restituait à la spéculation philosophique tous ses droits, Platon reconnaît l'utilité de l'étude de la nature; mais, trop imbu des opinions d'Héraclite sur la variabilité indéfinie des corps et de leurs phénomènes, il ne voit guère dans les sciences physiques qu'un exercice d'esprit et un moyen de s'élever à la contemplation des idées pures et des vérités mathématiques, qui sont, suivant lui, les deux seuls objets de la science véritable. Il adopte le théisme des pythagoriciens, d'Anaxagore et de Socrate, et il en développe les conséquences en ce qui concerne les causes finales. Il a pourtant encore le tort de trop restreindre le rôle de ces causes, à l'exemple des pythagoriciens, en faisant dériver du principe de la nécessité aveugle les lois de la matière. Mais en même temps il abuse quelquefois des causes finales, par exemple lorsque, dans la physiologie des corps vivants, il fait agir la Providence par volontés particulières, et non par les lois générales de la nature, dont la Providence est l'auteur; ou bien lorsqu'il a recours à l'*animisme* pour expliquer les révolutions célestes. Il emprunte à Anaxagore et à Démocrite la doctrine de l'inertie absolue de la matière, et aux pythagoriciens la doctrine de l'*animisme* universel, que pourtant il concilie avec une physique en grande partie *mécaniste*: car c'est par l'impulsion et la pression qu'il s'efforce d'expliquer la plupart des phénomènes non astronomiques, et c'est par les formes et les mouvements des corpuscules élémentaires qu'il s'efforce d'expliquer les qualités des corps. Il admet une transformation mutuelle, mais mécanique et géométrique, de trois des quatre éléments l'un en l'autre, par la division des corpuscules élémentaires et par les divers modes d'union de leurs parties: peut-être suit-il en cela l'exemple d'Empédocle, qui, déjà, avait admis la divisibilité des quatre espèces de corpuscules. Du reste, dans toutes ces questions, il croit qu'on ne peut aspirer qu'à la vraisemblance, et que la vraie méthode est purement conjecturale, attendu que les objets de la science sont les idées, auxquelles les objets réels ne ressemblent que d'une manière imparfaite.

Aristote, au contraire, a prétendu fonder la science de la nature sur des principes certains, et sa physique, plus ou moins comprise, plus ou moins altérée, a régné, avec ou sans partage,

jusqu'à l'époque de Galilée, de Bacon et de Descartes. Pour Aristote, l'élément stable et scientifique des choses existe dans les choses elles-mêmes, et nous pouvons l'y découvrir, à l'aide de l'observation sensible, par l'intervention de la raison. Tout en admettant des exceptions à l'accroissement des lois ordinaires de la nature, il a foi à la stabilité générale de ces lois et au rapport durable des notions générales avec les faits particuliers. C'est là le principe de l'induction dans les sciences naturelles, où, en effet, Aristote a employé quelquefois cette méthode, mais beaucoup trop peu. Le rôle qu'il lui prête n'est guère que préliminaire ou subsidiaire: aussi ne lui donne-t-il qu'une bien petite place dans sa *Logique*, qui n'est pas une méthode, mais qui lui a semblé pouvoir en tenir lieu pour toutes les sciences proprement dites. Il veut qu'on observe les êtres corporels et les phénomènes; il veut qu'on les définisse, qu'on les compare: tel est l'objet de l'histoire naturelle et de la météorologie descriptives, où Aristote et Théophraste ont excellé. Mais expliquer l'existence et la production des phénomènes, voilà ce qu'Aristote considère comme l'objet propre de la science, qui, suivant lui, doit partir des principes nécessaires. L'évidence immédiate, ou bien une induction analogique et hâtive, qui, outre les vrais principes, lui en fournit d'arbitraires, puis surtout la déduction, qui descend de ces principes aux lois des phénomènes, voilà quels sont pour lui les procédés principaux des sciences physiques, en tant qu'elles aspirent à rendre compte des choses. Son erreur fondamentale est de croire que des lois démontrables *a priori* régissent les phénomènes de la nature. Sa physique est une conséquence et une continuation de sa *philosophie première*, de sa métaphysique. Elle est profondément *dynamiste*.

Suivant Aristote, il y a un seul être incorporel, une seule forme sans matière, un seul acte pur, l'intelligence suprême, qui est cause efficiente, mais seulement de sa propre pensée. Par rapport au monde, elle n'est que cause finale: elle est le bien absolu vers lequel le monde se porte par sa force propre, non sans quelques écarts et sans quelques défaillances. Tous les êtres, excepté l'Être suprême, sont constitués par la réunion d'une *matière* entièrement indéterminée, et d'une *forme* qui est l'ensemble des qualités comprises dans la définition de cet être. Mais les qualités, tant essentielles qu'accidentelles, peuvent passer d'une matière à une autre par le *mouvement*; et, sous ce nom de *mouvement*, Aristote comprend, non-seulement le changement de lieu (*κίνησις κατὰ τόπον*), mais le changement de qualité (*κίνησις κατὰ τὸ ποῖόν*). Aristote considère, non-seulement les qualités que nous nommons premières, par exemple la figure, la pesanteur, la dureté, mais plusieurs qualités secondes des corps, par exemple le chaud, le froid, le sec, l'humide, comme des qualités simples et irréductibles: loin d'avoir besoin d'être expliquées, elles deviennent elles-mêmes l'explication des phénomènes; elles sont pour lui ce qu'on nomma plus tard des *qualités occultes*.

Suivant Aristote, l'élément le plus parfait, c'est l'éther, qui, doué d'intelligence, exécute volontairement autour du centre du monde le mouvement le plus parfait, le mouvement circulaire, principe des révolutions célestes. Par l'influence des saisons, l'éther produit les changements de qualités, et, par suite, les changements de lieu des quatre éléments inférieurs, qui se transforment *dynamiquement* l'un en l'autre par la communication de leurs qualités

essentielles. A ces qualités sont attachés certains mouvements naturels en ligne droite, soit de la circonférence au centre du monde, soit du centre à la circonférence. Outre ces mouvements naturels à chaque élément, il y a des mouvements forcés, c'est-à-dire communiqués par le contact d'un corps en mouvement, et qui, suivant Aristote, cesseraient instantanément avec ce contact, s'ils n'étaient pas perpétués par une réaction incessante du milieu où ils s'opèrent. Cette fausse notion *a priori* de l'inertie, comme de la résistance persistante d'un corps à la continuation du mouvement communiqué, a dominé dans toute la mécanique ancienne.

En faisant de la physique une science déductive, en fixant avec l'autorité de son génie les principes de cette science et les conséquences les plus importantes de ces principes, Aristote a fermé le champ des découvertes, plutôt qu'il ne l'a ouvert; en faisant de la nature une force intelligente, mais faillible, qui agit en vue de causes finales immuables, mais qui ne les atteint pas toujours, il a fourni à ses disciples un argument pour persister dans ses principes, malgré les démentis de l'expérience. Voilà pourquoi, comme physicien et même comme naturaliste, Aristote n'a pas eu de disciples bien distingués, excepté Théophraste, mais a trouvé plus tard beaucoup d'estimables commentateurs. Son école, abandonnant la partie rationaliste de son système, a tendu rapidement vers le *sensualisme* exclusif et vers le *matérialisme* pur, qui s'accorde fort bien avec le *dynamisme* exagéré. C'est ainsi qu'un disciple de Théophraste, Straton de Lampsaque, surnommé le physicien, supprime le premier moteur immobile, et ne reconnaît d'autre Dieu que la nature, à qui il ôte l'intelligence, pour en faire une force aveuglement et nécessairement productrice et motrice, c'est-à-dire une vaine personification des causes secondes inconnues qui agissent dans l'univers. Par son *dynamisme* outré, il ressemble aux stoïciens; par son *matérialisme* absolu et par son affirmation de l'existence du vide, rejetée par Aristote, il touche à Démocrite et aux épicuriens.

Pour Épicure et ses disciples, la science de la nature n'est qu'un moyen pour arriver à supprimer deux croyances, ennemies, suivant eux, de notre bonheur, celle de la Providence divine et celle de l'immortalité des âmes. Comme Démocrite, ils expliquent tout par les atomes éternels et le vide. Mais, combinant une hypothèse *dynamiste* avec le *mécanisme* pur des anciens atomistes, ils attribuent à tous les atomes un mouvement naturel de haut en bas et la faculté de s'écarter légèrement de ces directions parallèles. Dogmatique sur cette théorie générale des atomes, Épicure est sceptique sur tout le reste de la science de la nature. Les explications les plus diverses, soit des phénomènes actuels, soit de l'origine de l'univers, lui semblent toutes également bonnes, pourvu qu'elles se concilient avec les atomes et le vide, et qu'elles n'invoquent aucun autre principe. Dans cette compilation d'hypothèses contradictoires et trop souvent absurdes, quelques-unes peuvent être ingénieuses; mais, en somme, la physique épicurienne ne vaut ni par sa méthode, ni par ses tendances, ni par ses résultats: il n'a pas tenu à elle que la science n'ait rétrogradé et qu'elle n'ait abjuré, surtout en astronomie et en optique, les vérités les plus évidentes pour les plus grossières erreurs.

De même que les épicuriens renouvellent et modifient le *matérialisme mécaniste* de Démocrite, de même les stoïciens renouvellent le *ma-*

térialisme dynamiste d'Héraclite, en l'interprétant dans le sens de l'*animisme* et du *vitalisme* universels. Comme Straton, ils déficient la *nature*, mais en lui prêtant les attributs moraux de la Divinité. Pour eux, le principe vivifiant et intelligent de la nature, l'âme du monde, la source de toutes les âmes, Dieu, est une matière subtile qu'ils nomment *feu* ou *éther*, et qui, de même que le feu idéal d'Héraclite, produit, absorbe et reproduit périodiquement le corps de l'univers. Pour la transformation des éléments par la communication des qualités essentielles, et pour beaucoup d'autres questions particulières de la physique, ils suivent à peu près la doctrine d'Aristote. Mais, abusant outre mesure de la comparaison pythagoricienne et platonicienne entre le corps de l'univers et le corps humain, ils croient expliquer les phénomènes du monde inorganique en les assimilant à tel ou tel phénomène inexplicable de la vie physiologique, ou bien en les rapportant à des sympathies et à des antipathies occultes, à des influences mystérieuses. Quelques stoïciens se sont soustraits plus ou moins à cette tendance funeste de leur école par une raison sévère, par la culture des mathématiques et par l'observation attentive des phénomènes naturels; mais, en général, les stoïciens ont accueilli volontiers, sur ces phénomènes et sur leurs causes présumées, les opinions superstitieuses de la Grèce et de l'Orient, qui cadraient bien avec leur panthéisme matérialiste, leur idéalisme et leur vitalisme en physique.

Les nouveaux pythagoriciens ont érigé de plus en plus les superstitions en systèmes. Il en a été de même des néo-platoniciens, avec leur animisme universel, leur doctrine des émanations et leurs médiateurs innombrables entre le Dieu suprême et les corps. Du reste, à l'exemple de Platon, ils ont négligé la physique: ils n'ont fait qu'y chercher en passant une confirmation de leurs spéculations sur les idées, sur les nombres, sur les puissances incorporelles; éclectiques sans discernement, ils ont emprunté au hasard et interprété à leur guise les observations et les hypothèses des anciens physiciens.

Au moyen âge, le *dynamisme* superstitieux et la doctrine des causes occultes règnent presque sans partage, sous la protection, soit de la philosophie d'Aristote plus ou moins altérée, par exemple par Averroès dans le sens de la doctrine alexandrine des émanations, soit d'un reste des idées néo-platoniciennes modifiées par le christianisme. Cependant, à cette époque de compilations, de commentaires et de discussions subtiles, une ardente curiosité pour les phénomènes naturels produit quelques bonnes observations, dues surtout aux Arabes, quelques expériences heureuses, par exemple parmi celles des alchimistes, et quelques inductions remarquables, surtout de Vitellio et de Roger Bacon.

A partir du xv^e siècle, cette curiosité redouble, mais procède sans règle et sans frein jusqu'au xvii^e siècle: elle amène des découvertes brillantes, mais isolées et mêlées aux plus étranges aberrations. Pendant cette période, renaissent toutes les théories des anciens sur la nature. A côté de la physique péripatéticienne encore dominante, reparait, avec Bérigard, Magnen et Sennert, l'atomisme purement mécaniste de Démocrite, et, plus tard, avec Gassendi, l'atomisme d'Épicure perfectionné et concilié avec le dogme chrétien de la création; le système d'Empédocle est renouvelé par Maignan; celui des pythagoriciens, par Nicolas de Cusa, et, plus tard, par Képler. Empiriste et sensualiste, Telesio imite, sans les copier, les hypothèses cosmologiques de l'école

d'Ionie et se rapproche surtout d'Archélaüs. Sensualiste en théorie et idéaliste par sa méthode, Campanella part de la métaphysique, de la théologie et de la doctrine des causes finales, pour arriver à une cosmologie platonicienne et stoïcienne, où les astres sont dirigés par des âmes et où les âmes sont une substance chaude et lumineuse. Le néo-platonicien Patrizzi considère l'univers comme un corps animé: suivant lui, toute lumière émane de Dieu, et la lumière et l'espace, puissances incorporelles, impriment l'unité et l'harmonie à l'univers. Disciple des éléates, mais précurseur de Spinoza et de la nouvelle philosophie allemande, Giordano Bruno admet que Dieu est l'être un, infini et unique, en dehors duquel rien ne peut exister, mais qu'il est la *nature naturante*, c'est-à-dire la substance et la cause productrice de la *nature naturée*, de l'univers, qui existe en lui et par lui, et qui est infini comme lui-même. Il prétend prouver *a priori* la vérité du système de Copernic; pourtant il n'est pas allé jusqu'à entreprendre de démontrer de même *a priori* les principales lois du monde physique. Dans ce grand mouvement des esprits vers l'étude de la nature, les doctrines les plus influentes sont celles de l'*animisme* et du *vitalisme* universels, des forces occultes, des sympathies et des antipathies; ce sont les théories mystiques des théosophes et des kabbalistes, qui essayent d'effacer la distinction de l'esprit et de la matière, à force de matérialiser l'un et de spiritualiser l'autre. Telles sont les tendances de Reuchlin, d'Agrippa, de Paracelse, de Cardan; le péripatéticien Porta, l'averroïste Cesalpini, Fracastor, Gilbert et la plupart des grands physiciens de ce temps y participent plus ou moins. Les mêmes tendances reparaissent au xvii^e siècle avec les deux Van Helmont, Marcus Marci de Kronland, Robert Fludd, Jacques Boehm, Jean Amos Comenius; au xviii^e siècle, avec Swedeborg et Saint-Martin; et la nouvelle philosophie allemande s'y est livrée avec un enthousiasme réfléchi et méthodique.

Galiée fut exempt de ces illusions, parce qu'il avait autant de rectitude d'esprit que de génie inventif. Pour confirmer des hypothèses vraies, pour effacer de la science des erreurs consacrées, il eut recours à l'observation aidée du raisonnement et du calcul: il comprit et pratiqua avec succès la méthode expérimentale complète, que le chancelier Bacon mutila en méconnaissant la nécessité des mesures exactes et du calcul, et qu'il ne sut pas mettre en pratique. Bacon a l'avantage d'avoir formulé et exposé le premier cette méthode telle qu'il la concevait, et d'avoir indiqué l'étendue et la portée de ses applications. Mais, quand il veut définir l'objet des sciences naturelles, son analyse manque de profondeur et même de justesse. Avec les péripatéticiens, il distingue quatre principes ou espèces de causes: la substance ou cause matérielle, l'essence ou cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Or, suivant lui, la matière est l'être indéterminé, sur lequel il y a peu de chose à dire et rien de nouveau à découvrir; la cause finale doit être bannie des sciences naturelles et reléguée dans la métaphysique. Par cause efficiente, il entend la réunion des circonstances diverses qui amènent chaque événement complexe; il déclare que la cause efficiente, essentiellement variable, ne peut être l'objet de la science, mais seulement de l'empirisme vulgaire. Restent donc les *essences* ou *formes*, dont la recherche est, suivant lui, l'objet des sciences naturelles. Que sont ces essences? Lui-même ne s'en est pas bien rendu compte, et de là les mille subtilités scolastiques qui gâtent ses essais de méthode

inductive. Cependant lui-même dit que les formes des choses se résolvent en lois. Or, que sont ces lois, sinon les lois de l'activité réciproque des substances contingentes? Ces substances sont donc des forces définies dans leur mode d'action, et non une matière indéfinie. En effet, par quoi connaissons-nous les substances corporelles, sinon par leur activité externe, invariablement limitée et dépendante des conditions de l'étendue et de la distance? Connaître les corps comme substances actives, c'est-à-dire comme causes efficaces soumises à des lois fixes, c'est connaître en même temps ce que Bacon nomme, dans son langage scolastique, la *matière* et la *forme* des corps. Trop peu métaphysicien, Bacon n'a pas su expliquer et justifier philosophiquement la méthode dont il a si ingénieusement formulé certaines règles. Après lui, sa méthode n'avait encore pour elle que quelques découvertes et des espérances, et on pouvait la combattre en citant les erreurs nombreuses et souvent bizarres de celui qui l'avait exposée le premier. Mais la méthode complète des sciences physiques avait pour elle l'exemple et les découvertes de Galilée.

Descartes et ses disciples crurent devoir combiner la méthode ancienne et la nouvelle : pour eux, en physique, l'expérience vient seulement au secours de la déduction; et la plupart des cartésiens, à l'exemple du maître, débutent encore par une cosmogonie fondée sur de prétendues lois nécessaires, qu'ils établissent *a priori* et d'où ils essaient de tirer tout le reste. Mécaniste aussi exclusif que Démocrite, mais niant le vide, dont il ne comprend pas la nécessité pour le mouvement, Descartes admet, avec Platon, l'inactivité absolue des corps. Mais, au lieu de les faire mouvoir par des âmes, il considère le mouvement comme une quantité invariable dans l'univers et créée avec lui, quantité dont les parties se transmettent d'un corps à l'autre par le contact, sans que la somme totale puisse augmenter ou diminuer jamais. Il imagine une mécanique en contradiction avec quelques-unes des lois de la mécanique naturelle, telles qu'elles résultent de l'observation, et c'est ainsi qu'il arrive à expliquer la conservation du mouvement dans l'univers sans forces motrices permanentes, et à rendre compte *a priori* de l'origine et de l'ordre actuel du monde par les seules lois de l'impulsion. Il faut lui savoir gré d'avoir compris que les lois premières de l'univers corporel doivent être toutes des lois mécaniques, et d'avoir puissamment contribué à bannir des sciences naturelles, d'une part les formules de la scolastique, conservées par Bacon, d'autre part la doctrine des causes occultes, si chères aux dynamistes idéalistes, lors même qu'ils leur donnent un autre nom. Mais, en refusant aux âmes l'activité externe et aux corps toute activité, on ne voulant reconnaître dans les corps que l'étendue et la réceptivité passive du mouvement, le cartésianisme a placé la philosophie sur la pente qui l'a conduite d'abord au système des causes occasionnelles, c'est-à-dire à la suppression mal dissimulée des causes secondes, puis enfin au panthéisme idéaliste de Spinoza. Car, que sont des substances sans aucune activité propre, et pourquoi plusieurs substances, s'il n'y a qu'une cause efficiente? L'autre grand principe du spinozisme, la substitution de la nécessité à la Providence, se trouve aussi en germe dans le cartésianisme, qui construit le monde *a priori* d'après des lois supposées nécessaires, et qui, sans oser nier l'existence des causes finales, nie qu'elles soient accessibles à l'esprit humain.

Reprenant avec plus de logique et de fermeté d'esprit la doctrine de Giordano Bruno, Spinoza

détermine *a priori* les rapports généraux de la nature *naturante* et de la nature *naturée*, sans descendre jusqu'aux sciences naturelles, ni même jusqu'à la philosophie de la nature. Il a laissé à la nouvelle philosophie allemande de l'identité le soin de construire cette partie de la philosophie au point de vue du panthéisme idéaliste.

Leibniz, plus métaphysicien, logicien et mathématicien qu'observateur, a cependant, le premier, établi solidement le principe qui doit servir à démontrer la légitimité et la nécessité de la méthode inductive des sciences naturelles : il a prouvé que les lois premières du monde physique ne sont pas des lois nécessaires absolument, et que, par conséquent, on ne peut pas les déduire des principes ontologiques. Mais il a cru qu'il était possible d'arriver démonstrativement à ces lois par l'intuition des desseins en vertu desquels Dieu les a librement établies, et il a contribué ainsi à susciter l'abus déplorable des causes finales, comme moyen de démonstration et de découverte dans les sciences. C'est ainsi, par exemple, que, modifiant une erreur de Descartes, sans la corriger, il a érigé en principe la conservation perpétuelle d'une même quantité de *force vive* dans l'univers par la transmission du mouvement des masses. On peut défendre ce principe, mais c'est en y introduisant deux considérations inconnues à Leibniz, savoir : celle des équivalents des forces vives en *travail mécanique*, et celle de la *force vive* et du *travail moléculaires*. En constatant l'activité interne et la substantialité propre des âmes, il a exclu le panthéisme; mais il n'a pas su échapper aussi à l'idéalisme. Il dit fort bien, dans son traité *De ipsa natura*, que la nature en général n'est rien de plus que l'ensemble des forces de l'univers avec l'ensemble de leurs puissances persistantes et de leurs lois, et que la nature de chaque être est l'ensemble de ses facultés permanentes. Mais il refuse aux âmes et aux corps l'activité externe, qui leur appartient et qui est leur seul moyen de communication réciproque; il accorde aux substances corporelles, comme aux âmes, une activité interne, dont les substances corporelles sont dépourvues; en revanche, il supprime l'étendue, c'est-à-dire l'attribut premier de ces substances. Constituez tous les corps de l'univers uniquement avec des substances simples, comme Leibniz poussé à bout s'avoue forcé de le faire, et ôtez ainsi aux corps l'étendue, sans laquelle ils ne peuvent être conçus en tant que corps; ôtez-leur, de plus, l'activité externe par laquelle seule ils peuvent se mettre en rapport avec nous et les uns avec les autres : que reste-t-il d'eux? Rien. Disciple de Newton, en même temps que de Leibniz, Boscovich restitue aux substances corporelles l'activité externe, la force motrice, la puissance attractive et répulsive. Ce n'est pas assez : il fallait leur restituer aussi l'étendue, sans laquelle le mouvement ne peut exister.

Kant a donc tort aussi, dans ses spéculations sceptiques et d'autant plus hardiment hypothétiques sur la nature, de vouloir que l'étendue résulte du mouvement expansif des forces, et de la faire indéfiniment compressible. L'étendue, en tant qu'appartenant à une substance réelle, est essentiellement impénétrable : elle ne peut augmenter que par création, diminuer que par anéantissement. Toute compression et toute dilatation se réduisent à une diminution ou à une augmentation de distance entre les atomes premiers, dont l'existence est contestée vainement par les idéalistes; mais l'étendue de chaque atome premier est incompressible.

L'école de Locke a eu le mérite de tenter l'application de la méthode de Bacon aux sciences

philosophiques; mais elle l'a fait d'une manière étroite et inexacte : ayant faussé et mutilé la psychologie, elle s'est trouvée conduite à nier la métaphysique et l'origine rationnelle des idées. Elle a imprimé ainsi à la philosophie une direction funeste; mais elle a rendu provisoirement service aux sciences physiques, en achevant de les tirer de la voie où elles s'étaient trop longtemps égarées : on doit savoir gré à Locke d'avoir contribué à former Newton, et à Newton de ne s'être pas fait entièrement sensualiste. Mais bientôt le sensualisme produisit ses dernières conséquences dans la philosophie et dans les sciences naturelles à la fois. De là cette obstination de certains philosophes du xviii^e siècle à n'admettre comme réel que ce qui tombe ou ce qui est supposé pouvoir tomber sous l'observation sensible; de là leur facilité à imaginer et à accepter en cosmogonie et en physiologie les hypothèses les plus futiles, pourvu qu'elles soient matérialistes; de là leur culte pour la *nature*, grand mot qui, pour eux, ne signifie rien que la négation de la Providence dans le monde physique et de l'ordre social dans le monde moral; de là aussi, pour les physiiciens et les naturalistes de cette école, la tendance à bannir des sciences dites *positives* les vues philosophiques, la recherche des causes efficientes et des causes finales, la recherche des principes les plus élevés, des lois les plus générales; à concentrer toute l'attention sur les détails, sur la description des faits isolés, sans s'occuper du rapport de ces faits avec l'ensemble de la science, ni des conséquences qui peuvent en résulter. Les sciences naturelles subissent encore un peu cette influence dissolvante du sensualisme, tandis que la philosophie spiritualiste s'en est heureusement dégagée par un usage plus complet et moins exclusif de la méthode d'observation.

Mais l'école allemande, qui a eu le mérite de proclamer la nécessité de la synthèse et de l'unité dans la science de la nature et d'y poser les grandes questions que le sensualisme élude, n'a échappé au scepticisme de Kant et au dogmatisme négatif de Fichte, que pour aller se perdre dans les nuages de l'idéalisme absolu. Elle a introduit systématiquement dans les sciences naturelles, d'une part, la méthode de *construction a priori*, c'est-à-dire la substitution de l'imagination à l'expérience raisonnée; d'autre part, l'emploi de formules inintelligibles qui font regretter celles de la scolastique, et de métaphores qui trompent sur les idées qu'elles expriment. Elle a professé le dynamisme idéaliste, c'est-à-dire, sous un nom nouveau, la doctrine des causes occultes, qui est un dogmatisme illusoire mis à la place d'un aveu d'ignorance. Elle a renouvelé la vaine hypothèse de l'animisme universel, et les rêveries extravagantes des théosophes; elle a nié la substantialité des êtres contingents; elle a considéré l'esprit et la matière comme deux développements divers d'une substance unique; elle a sacrifié au fatalisme le dogme de la providence et celui du libre arbitre; elle en est venue jusqu'à professer l'identité des contradictoires, l'identité de Dieu et du néant; et en même temps, sous le nom de *théologie immanente*, elle a mis en honneur l'abus le plus monstrueux des causes finales; mais, loin de les rapporter à la sagesse divine, elle les a transformées en *idées-types*, qui procèdent d'un absolu non pensant, qui se réalisent elles-mêmes dans les corps, et qui ne sont pensées que par les hommes. Parmi les découvertes positives et les théories les mieux fondées dans les sciences naturelles, elle a rejeté celles qui ne pouvaient s'adapter à ses *constructions* arbi-

traires; par exemple, elle a rejeté la décomposition des rayons lumineux en couleurs, comme contraire à l'unité essentielle de la lumière, qui, suivant une des opinions nombreuses, variables et toutes également affirmatives de M. de Schelling sur cette question, est la seconde puissance (A²) de l'identité absolue (A=A), et a pour dernier développement la pensée. Quant aux vérités scientifiques que cette philosophie a bien voulu accepter, elle les a presque toujours gâtées et obscurcies, en les traduisant en de bizarres formules, ou bien en y mêlant d'incroyables erreurs. Heureusement le règne de cette philosophie sur les sciences naturelles n'a jamais été généralement accepté, même en Allemagne, et il est sur son déclin. Aujourd'hui c'est le retour menaçant du matérialisme qu'il faut combattre.

D'un autre côté, l'école française, moins timide pourtant que l'école écossaise et moins oublieuse des leçons de Descartes et de Leibniz, s'est renfermée beaucoup trop dans les limites des sciences morales comme dans une forteresse à défendre contre le matérialisme, et longtemps elle a semblé craindre de s'aventurer sur le domaine des sciences naturelles comme sur un terrain ennemi. Ainsi, tandis qu'en Allemagne la philosophie a imprimé à ces sciences une impulsion puissante, mais trop souvent erronée, en Angleterre et en France le lien a semblé quelque temps presque rompu entre la science de l'âme, des idées et de Dieu, et la science de la nature.

Certains philosophes ont trop oublié qu'il appartient à la *science première* de diriger les autres sciences, et qu'elle ne peut le faire qu'en se maintenant en harmonie avec elles, en observant leur marche, en profitant de leurs progrès. Certains physiiciens craignent trop le contact de la métaphysique, comme d'une irréconciliable ennemie de l'expérience, et repoussent la psychologie comme un tissu d'observations chimiques et de suppositions sans preuves. Cependant c'est la philosophie seule qui peut interpréter la méthode des sciences naturelles et en démontrer la légitimité. C'est la philosophie seule, la philosophie complète et non mutilée par le sensualisme ou par le scepticisme, qui peut montrer les rapports mutuels de ces sciences, leur unité, leur liaison avec les principes immuables de la raison, la place et la fonction de chacune d'elles dans l'ensemble des connaissances humaines. La psychologie, fondement de la logique, qui est si nécessaire au physicien, lui enseigne à démêler les illusions de la perception sensible, à en trouver les causes et les remèdes, et à faire la part du physique et du moral dans les phénomènes de la vie. L'ontologie elle-même, bien qu'elle ne doive pas être le point de départ des sciences expérimentales, leur est cependant indispensable; elle intervient nécessairement dans la position des grands problèmes que l'observation doit résoudre; aidée de la logique, elle repousse les solutions impossibles ou prématurées; elle indique le chemin des recherches importantes et des grandes découvertes, ce chemin que l'expérience doit parcourir ensuite avec une prudence lente. C'est par les sens que les impressions arrivent à l'âme et y suscitent les perceptions; mais c'est la raison qui les interprète d'après les notions nécessaires et les lois de l'esprit humain; c'est elle qui dirige les observations, qui en montre la portée et les conséquences, et qui en coordonne les résultats. C'est elle encore qui apprend à former les hypothèses, si utiles pour établir un lien peut-être provisoire entre les découvertes accomplies, et pour en préparer de

nouvelles. Le physicien fait donc de la métaphysique comme l'architecte fait de la géométrie ; s'il en fait sans le savoir, il est exposé à en faire et il en fait souvent de mauvaise. D'ailleurs, les sciences naturelles subissent toujours nécessairement, dans leur méthode, dans l'interprétation de leurs principes et de leurs résultats, l'influence d'une philosophie quelconque. Il y a donc là pour la philosophie un pouvoir qu'elle ne peut abdiquer, un devoir qu'il faut qu'elle remplisse. Le sensualisme, avec sa négation de ce qu'il y a de plus élevé dans l'intelligence humaine, avec sa profession exclusive d'empirisme et pourtant avec ses hypothèses frivoles ; l'idéalisme, avec sa méthode de *construction a priori*, avec son dédain pour l'expérience et pour le sens commun, n'ont pas suffi à la tâche. Il était temps que le spiritualisme, qui réunit tous les mérites de ces deux doctrines extrêmes et qui est étranger à leurs excès, reprit cette tentative, dans laquelle Descartes avait échoué parce qu'il n'avait pas bien compris la méthode des sciences naturelles et parce que d'ailleurs ces sciences n'étaient pas assez avancées. Dans notre siècle, le spiritualisme s'est remis à l'œuvre un peu tard, lorsque déjà le matérialisme avait envahi la science de la nature. Mais l'impulsion est donnée ; la lutte se soutient ; sur tous les terrains, le matérialisme est combattu par des savants qui sont en même temps philosophes, et par des philosophes qui connaissent les sciences naturelles. Il faut espérer que le matérialisme ne triomphera pas, et que le spiritualisme saura créer à son tour une philosophie de la nature, conforme à la fois aux données de l'expérience et aux principes de la raison. Cette philosophie sera essentiellement perfectible dans ses développements et dans ses applications ; mais elle sera immuable dans ses principes fondamentaux, une fois qu'ils auront été solidement établis. L'espace nous manque pour tenter même d'esquisser ici cette œuvre. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'énoncer quelques propositions qui nous paraissent devoir y tenir une place importante.

On nomme *être concret* ce qui, abstraction faite du principe de causalité, peut être conçu comme existant indépendamment de toute autre chose. Ainsi, je suis un être concret, existant en moi-même, bien que mon existence doive avoir une cause. Au contraire, mon intelligence, ma sensibilité, ma volonté et les actes de ces facultés sont des *êtres abstraits* : car, outre qu'ils ont besoin d'une cause, ils ne peuvent être conçus comme existant chacun en soi, mais c'est en moi qu'ils existent. Parmi les êtres concrets, il en est un seul qui peut et doit être conçu comme existant indépendamment de toute autre chose, même au point de vue de la causalité : c'est l'Être nécessaire, qui a sa cause en lui-même, dans la nécessité de son existence. On nomme *individu proprement dit* tout être concret qui ne se compose pas de parties actuellement séparées par des vides. Tout être concret est un individu ou un agrégat d'individus. Dans tout individu il y a lieu de distinguer une substance persistante, sans laquelle cet individu ne peut être conçu comme tel, et des modes qui appartiennent à cette substance, mais sans chacun desquels elle peut être conçue. Mais, outre ces modes, qui peuvent être variables, et qui le sont en effet dans les êtres contingents, il y en a d'autres qui sont essentiels à chaque substance, et qu'aucune abstraction ne peut séparer de cette substance sans détruire la notion de son individualité : ce sont ceux qui constituent sa nature même, c'est-à-dire ses facultés propres et ses lois d'activité. En effet, toute

substance est essentiellement active ; toute activité, toute force appartient à une substance ou à une collection de substances. Tout ce qui existe est substance, ou bien appartient à une substance ou à plusieurs. La substance de l'Être nécessaire est éternelle et infinie ; tout ce qui est absolument nécessaire lui appartient, soit à titre d'attribut, soit à titre de pensée éternelle ; elle est la cause première de toutes les substances contingentes.

On nomme *individu simple* un individu proprement dit qui, ne se composant pas de parties soit séparées, soit continues, est absolument indivisible. La substance infinie de l'Être nécessaire est un individu simple : ce qui n'empêche nullement cet être d'avoir en sa substance indivisible des énergies et des attributs distincts. Parmi les substances finies et contingentes, les unes ont pour attribut premier l'indivisibilité absolue, la simplicité, sans laquelle la pensée est impossible. Les autres ont pour attribut premier l'étendue, et par conséquent la divisibilité indéfinie, qui exclut la pensée, mais qui n'est point incompatible avec la force motrice. En effet, des forces motrices appartiennent à la substance étendue et participent à sa divisibilité.

La continuité n'est pas moins essentielle à la substance étendue que la divisibilité indéfinie. Sans vide, il ne peut y avoir ni division effective, ni mouvement ; mais sans continuité il n'y a pas d'étendue réelle. Il faut donc que la continuité existe quelque part, c'est-à-dire dans l'étendue réelle de chacune des parties les plus petites des corps, puisque, à cause du vide qui existe entre ces parties, l'étendue apparente des corps est discontinue. Si, par impossible, la division effective des corps était poussée jusqu'à l'infini, il n'y aurait pas de continuité, pas d'étendue, pas de corps. Or il y a des corps. Il y a donc des *atomes premiers*, dont chacun a une étendue continue et non divisée, quoique absolument et indéfiniment divisible. Dans les corps, les substances *individuelles*, c'est-à-dire non divisées effectivement, ce sont les atomes premiers, que, vraisemblablement, aucune des forces physiques actuelles ne peut diviser : les corps sont des agrégats de ces atomes. Les atomes chimiques des *corps simples* ne sont probablement pas des atomes premiers, mais des agrégats très-stables, qui subsistent dans les combinaisons et qu'on retrouve par l'analyse chimique.

Les individus simples, les âmes ne peuvent changer de nature ; mais elles ont une activité interne par laquelle, spontanément ou à l'occasion des impressions du dehors, elles peuvent changer leurs modes accidentels. Elles ont, de plus, une activité externe, une force motrice, qu'elles dirigent et modifient par leur activité interne. Les atomes premiers n'ont qu'une activité externe, une force motrice soumise à des lois invariables, en vertu desquelles ils agissent toujours de même dans des circonstances identiques : dépourvus d'activité interne, ils ne peuvent rien changer par eux-mêmes, soit à leurs facultés motrices, soit à leur état de mouvement ou de repos. Les causes externes peuvent changer cet état ; mais elles ne pourraient modifier la nature propre de chaque atome qu'en le divisant, et, par conséquent, en échangeant le volume et la forme.

Tous les atomes premiers sont absolument impénétrables. Les atomes premiers des corps pondérables ont une force attractive réciproque qui dépend de leurs masses et de leurs distances, et une force impulsive et résistante qui s'exerce au contact et qui dépend de leur état de mouvement relatif ou de repos. Il y a un

fluide impondérable et incoërcible, composé d'atomes dont divers mouvements ondulatoires constituent la chaleur, la lumière, l'électricité statique et le magnétisme, et dont certains courants constituent l'électricité dynamique et l'électro-magnétisme. Suivant une hypothèse nouvelle, certains groupements d'atomes du fluide impondérable qu'on nomme éther constitueraient les corps pondérables; les atomes libres et isolés de ce fluide, mus dans tous les sens avec des vitesses incalculables, se choqueraient les uns les autres, de manière à transformer une partie de leurs vitesses rectilignes en vitesses de rotation et une partie de leurs vitesses de rotation en vitesses rectilignes sans perte de force vive dans l'ensemble; ils choqueraient de même les molécules pondérables, qui deviendraient pour eux des centres de vibration et de raréfaction en raison inverse du carré de la distance, et l'attraction universelle serait la résultante des impulsions de l'éther, dirigée vers un centre de raréfaction de ce fluide, c'est-à-dire vers le centre de gravité d'un corps pondérable. Mais cette hypothèse, qui réduirait l'attraction à l'impulsion, présente des difficultés qui jusqu'à ce jour paraissent insolubles, non-seulement en ce qui concerne l'attraction, mais aussi en ce qui concerne d'autres phénomènes, par exemple les courants électriques et électro-magnétiques.

Quoi qu'il en soit, toutes les propriétés des corps sont des modes de l'étendue et de la puissance motrice et résistante. Tous les phénomènes des corps sont, en dernière analyse, des phénomènes du mouvement, mais que nous sommes souvent incapables d'analyser. Toutes les lois premières de ces phénomènes sont des lois mécaniques. Toutes les lois secondes résultent d'une combinaison des lois premières; mais souvent nous connaissons les lois secondes sans pouvoir les analyser, et alors le caractère mécanique de ces lois nous reste caché. Connaître les lois premières, c'est connaître les causes efficientes. Toute cause efficiente est un acte d'une ou de plusieurs substances individuelles; toute cause physique est un acte d'un ou de plusieurs atomes, suivant leurs lois invariables d'activité. Les causes occultes sont des causes imaginaires d'un phénomène dont on ignore les lois premières; en invoquant les causes occultes, on se fait illusion et on se dispense de chercher les causes véritables: c'est une vaine et présomptueuse dissimulation d'ignorance. Toutes les forces idéales qui n'appartiennent à l'activité d'aucune substance individuelle réellement existante sont des causes occultes.

La vie physiologique est peut-être le résultat d'une disposition spéciale des atomes et d'une combinaison spéciale de leurs activités dans les corps organisés. La supposition d'activités spéciales surajoutées à chacun d'eux par le fait de la vie est possible, mais non nécessaire. L'âme, par une action en partie inconsciente, joue un rôle réel, mais difficile à déterminer, dans les fonctions de certains corps vivants. Chaque corps organisé est un *individu improprement dit*, c'est-à-dire un agrégat doué de fonctions spéciales qui dépendent d'un certain agencement de parties hétérogènes, et d'où résultent, pour ce corps, une *unité* et une *identité improprement dites*, qui peuvent persister malgré le remplacement successif des particules composantes. Ces individus improprement dits cessent d'exister comme tels et changent de nature, quand leur organisation spéciale vient à être détruite; mais leurs atomes premiers subsistent toujours, chacun avec sa nature propre. La vie physiologique a besoin, au moins dans les corps vivants les plus parfaits, d'être excitée par une certaine activité

externe d'une âme unie à chacun de ces corps. Ce qu'il y a de commun entre les âmes et les corps, c'est l'activité externe, et c'est par là qu'ils communiquent ensemble. L'âme agit sur le corps comme force volontairement ou involontairement motrice. Le corps agit sur l'âme comme secondant ou entravant son activité externe, dont l'exercice facile ou pénible influe sur l'activité interne de l'âme. Dans les phénomènes de la vie physiologique, il est difficile de faire la part de l'activité de l'âme et celle de l'activité physique et chimique des atomes pondérables et impondérables; mais, évidemment, il y a intervention d'une âme partout où l'on trouve des signes certains d'activité intelligente et intentionnelle. Tout le reste pourrait, à la rigueur, être purement physique ou chimique, c'est-à-dire, en dernière analyse, purement mécanique: mais la mécanique de la vie des corps est, en majeure partie, impénétrable à nos recherches; il en est de même de la mécanique des phénomènes chimiques et de beaucoup de phénomènes physiques. C'est une raison pour confesser franchement notre ignorance; mais ce n'est pas une raison pour prétendre expliquer ces phénomènes par l'action de substances spirituelles, ou bien par des forces idéales qui n'appartiendraient ni à des substances spirituelles, ni à des substances corporelles.

Les lois de la nature sont de vérité contingente: par conséquent, elles ne peuvent être déduites des principes nécessaires, avec lesquels elles s'accordent; mais elles peuvent seulement être induites de l'expérience, à l'aide de la raison. Toutes les causes secondes et leurs lois supposent une cause première, substance nécessaire et infinie, créatrice de toutes les substances contingentes, et qui ait établi les lois d'activité de ces substances avec une parfaite sagesse, en vue des causes finales. Dans le monde, les causes finales particulières sont subordonnées aux causes finales générales, qui ont motivé l'établissement des lois premières. Les causes finales ne peuvent servir à démontrer *a priori* l'existence des lois; mais les causes finales qui apparaissent dans les lois connues peuvent aider à deviner d'autres lois, qu'il faudra vérifier et démontrer expérimentalement avant de leur donner place dans la science. La nature n'est donc point une puissance distincte et de Dieu et des corps. Comme puissance aveugle, elle est l'ensemble harmonieux des forces qui appartiennent aux corps et des lois de leur activité; comme puissance intelligente, elle est la providence divine, en tant que créatrice et conservatrice des corps, de leurs forces, de leurs lois et de l'ordre admirable qui en résulte.

Les propositions qui précèdent expriment, avec quelques changements, quelques-unes des pensées contenues dans un ouvrage que l'auteur de cet article a publié en 1849 (*Philosophie spiritualiste de la nature*, 2 vol. in-8), et qu'il a complétées et modifiées dans un ouvrage plus récent (*les Sciences et la Philosophie*, 1 vol. in-12, 1869).

Dans l'impossibilité d'exposer dans les limites étroites d'un article une théorie générale de la nature avec des développements suffisants, nous avons voulu seulement indiquer ici comment le spiritualisme peut et doit faire au *mécanisme* la part très-large qui lui appartient légitimement dans l'ordre du monde physique, et comment le *dynamisme*, pour ne pas tomber dans l'excès de l'*idéisme*, doit se borner à constater les lois de l'activité des substances corporelles et l'action des âmes sur les corps vivants auxquels elles sont unies.

Outre les ouvrages qui viennent d'être cités, on peut consulter le P. Secchi, *l'Unità delle forze fisiche*, Roma, 1864, in-8, et une traduction française faite sur une nouvelle édition italienne; — M. Emile Saigey, *la Physique moderne, Essai sur l'unité des phénomènes naturels*, Paris, 1867, in-18; — M. Langel, *les Problèmes de la nature*, Paris, 1864, in-18, et *les Problèmes de la vie*, Paris, 1867, in-18; — E. Bersot, *du Spiritualisme et de la Nature*, Paris, 1846, in-8; — Magy, *de la Science et de la Nature*, Paris, 1865, in-8; et dans ce dictionnaire, l'article GALLIÉE, l'article SCIENCE, et d'autres concernant les systèmes et les auteurs cités dans le présent article.

TH. H. M.

NAUSIPHANE DE TEIOS, philosophe grec du IV^e siècle avant l'ère chrétienne, commença par être un disciple de Pyrrhon, puis embrassa la doctrine de Démocrite et devint un des maîtres d'Epicure. Diogène Laërce (liv. I, ch. xv; liv. IX, ch. LXIV et CII) lui attribue plusieurs ouvrages dont aucun fragment n'est arrivé jusqu'à nous. Nausiphane est aussi mentionné, par Cicéron, dans le traité de *Natura Deorum* (lib. I, c. xxvi).

X.

NÉANT, VOY. ÊTRE, CRÉATION.

NÉARQUE, philosophe pythagoricien du III^e siècle avant l'ère chrétienne. Après la prise de Tarente, sa ville natale, ou du moins sa patrie adoptive, il sut se concilier l'amitié de Caton le Censeur, qui servait alors sous les ordres de Fabius Maximus. C'est par lui que l'austère Romain fut initié à cette philosophie grecque dont il fut toute sa vie le plus ardent adversaire, et qu'il redoutait pour son pays comme un agent de corruption.

X.

NECESSITÉ. Ce mot a deux sens principaux : 1^o Le nécessaire s'oppose au contingent.

Quand je perçois par les sens des objets extérieurs, ou quand je saisis entre eux quelques rapports, l'existence de ces objets, la réalité de ces rapports sont incontestables; mais je puis concevoir par la pensée que ces objets soient supprimés, que ces faits s'accomplissent d'une autre manière, et que d'autres rapports soient substitués à ceux que je perçois. C'est un fait, ou, si l'on aime mieux, il arrive (*contingit*) que tout cela est et se passe ainsi; mais il n'implique pas contradiction de supposer que tout cela aurait pu n'être pas ou être autrement. Au contraire, l'idée de quelque chose de nécessaire exclut toute contradiction, et ne la laisse pas même supposer comme possible. Le monde matériel existe, je n'en puis douter, mais rien ne me fait penser, parce qu'il est imparfait, qu'il existe nécessairement; il n'implique pas contradiction qu'il n'ait jamais existé; il est possible, il est, mais il n'est pas nécessaire. Au contraire, il implique contradiction que l'être parfait et absolu ne soit pas; non-seulement Dieu est, mais il est nécessairement. A propos d'un phénomène perçu, je juge qu'il a une cause; le phénomène lui-même est contingent, il aurait pu ne pas l'être, il n'était pas nécessaire qu'il fût; mais du moment qu'il est une cause, le rapport du phénomène à une cause qui l'a produit est nécessaire. C'est en vertu de la nécessité de ce rapport que la science cherche sans hésitation la cause des phénomènes contingents que l'expérience révèle, certaine qu'elle est à l'avance de l'existence de cette cause, dont la nature demeurera peut-être à jamais inconnue. Il en est de tous les principes rationnels comme du principe de causalité. Les axiomes des sciences mathématiques, marqués de cette nécessité, la communiquent à toutes les applications que le raisonnement en tire. C'est là ce

qui donne à ces sciences un caractère si manifeste de rigueur et de certitude.

La nécessité de certaines idées de notre intelligence est un des caractères essentiels qui les séparent des notions acquises par l'expérience et les font rapporter à une origine spéciale. Comment tirer, en effet, le nécessaire du contingent, le principe universel du fait particulier? Entre la connaissance de ce qui a été ou de ce qui est, et la conception de ce qui ne peut pas ne pas être, il y a un abîme. Les applications d'un principe nécessaire le manifestent, mais ne le légitiment point; il se légitime lui-même, en s'imposant irrésistiblement à l'esprit.

2^o La nécessité s'oppose à la liberté. Dans ce nouveau sens, un phénomène nécessaire est un phénomène fatal; il n'en est pas moins contingent, accidentel, il arrive, *accidit*, mais il arrive fatalement. Une pierre se détache d'une maison et tombe; c'est un phénomène contingent, car il était possible que la maison fût mieux construite ou que la pierre rencontrât un obstacle pour l'arrêter; mais les circonstances étant données, il était impossible, en vertu de la loi de la gravitation, que la pierre ne tombât pas; elle n'a dans son inertie aucun pouvoir qui la soustraie à la force fatale de la pesanteur, elle tombe nécessairement. Il en est autrement de quelques actions humaines; l'homme est doué d'un pouvoir spécial, la volonté, en vertu de laquelle il peut faire de deux choses l'une de préférence à l'autre. L'acte qu'il accomplit ainsi, l'acte qu'il a voulu n'est donc pas nécessaire, puisque, les circonstances étant données, il pouvait en accomplir ou en vouloir un autre : c'est un acte libre.

Voy. CONTINGENT, RAISON, FATALISME, FATALITÉ, LIBERTÉ. G. V.

NECKER. Ce nom, illustre sous le rapport de la politique, mérite aussi une place distinguée dans les annales de la philosophie.

Necker (Jacques), ministre des finances, puis principal ministre sous Louis XVI, né à Genève le 30 septembre 1732, mort à Coppet le 9 avril 1804, était d'une famille ancienne, originaire du nord de l'Allemagne, et, quoique destiné au commerce, avait reçu l'éducation la plus libérale. De même que sa carrière financière se partage en deux périodes, la première, consacrée à se créer une fortune aussi brillante qu'honorable, la seconde, vouée aux soins de la fortune publique; de même sa carrière littéraire se présente sous un double aspect, d'abord remplie par des travaux d'économie politique, puis par des ouvrages de morale et de religion. L'ensemble de ses productions littéraires forme dix-sept volumes in-8 qui ont été publiés à Paris en 1822.

Ses écrits d'économie politique les plus connus sont *l'Éloge de Colbert* (1773), *l'Essai sur la législation et le commerce des grains* (1774), *l'Administration des finances* (1784). Ceux de ses ouvrages qui tiennent à la fois de l'économie et de la morale sont : *du Pouvoir exécutif dans les grands États* (1792); *Réflexions offertes à la nation française* (1792); *de la Révolution française* (1796); *Dernières vues de politique et de finances* (1804). Ces diverses publications sont profondément morales et sages. On y remarque une philanthropie sincère, un amour ardent du bien général, une guerre franche contre les abus et les injustices de toute nature, le désir d'appeler le droit commun à la place du privilège, de faire pénétrer dans les affaires publiques le jour de la publicité, et enfin d'appliquer la morale à toutes les transactions civiles. « La morale, dit l'auteur, vaut toujours mieux que le calcul, même au simple point de vue du calcul. » Comme moraliste et comme philoso-

phe, Necker s'est fait connaître surtout par deux ouvrages, dont le premier fut publié entre ses deux ministères, et le second composé dans sa splendide retraite de Coppet, pendant les dernières années de sa vie. L'un est intitulé de *l'Importance des opinions religieuses* (in-8, Londres, 1788); l'autre, *Cours de morale religieuse* (in-8, Paris, 1800).

Le traité de *l'Importance des opinions religieuses*, inspiré principalement par le progrès des doctrines matérialistes antisoçiales, a pour but, tout à la fois, d'exposer les effets bienfaisants de la religion et de résoudre les objections des incrédules. Or, par opinions religieuses, Necker entend ici les sentiments naturels qui élèvent les hommes en général vers la Divinité : « ces majestueuses idées qui lient l'organisation générale de la race humaine à un Être puissant, infini, la cause de tout et le moteur universel de l'univers. » La question réduite à ces termes généraux, Necker l'envisage dans ses relations avec la vie publique et politique, en homme d'État autant qu'en philosophe. La société n'est possible, selon lui, que si « la Divinité est présente à toutes les déterminations les plus secrètes, et exerce une autorité habituelle sur les consciences. » La religion est nécessaire pour achever l'ouvrage imparfait de la législation, pour suppléer à l'insuffisance des gouvernements. Ceux qui veulent proscrire cette *haute métaphysique* sont des ennemis du genre humain, plutôt que des amis de la sagesse. Après avoir établi, par l'histoire comme par le raisonnement, que la seule idée de Dieu suffirait pour servir d'appui à la morale, l'auteur réunit les meilleurs arguments du spiritualisme en faveur de l'existence de ce Dieu (p. 329-371). D'excellentes réflexions sur le respect que la véritable philosophie doit aux opinions religieuses, sur l'intolérance, sur la morale chrétienne, terminent dignement l'ouvrage.

Mme de Staël, âgée alors de vingt-deux ans, fut abusée par la tendresse filiale, quand elle écrivit : « Ce livre, époque dans l'histoire des pensées, puisqu'il en a reculé l'empire; ce livre qui semble anticiper sur la vie à venir, en devenant les secrets qui doivent un jour nous être dévoilés; ce livre que les hommes réunis pourraient présenter à l'Être suprême comme le plus grand pas qu'ils aient fait vers lui. » (*Lettres sur les écrits et sur le caractère de J.-J. Rousseau*, lettre III.) Elle est plus près de la vérité quand elle dit ailleurs : « Au moment où M. Necker fut rappelé pour la seconde fois dans le ministère, il venait de publier son ouvrage sur *l'Importance des opinions religieuses*. Ce livre n'est-il pas une grande preuve de la tranquillité de son âme, dans les circonstances qui auraient dû le plus agiter un ambitieux? Les hommes du monde ont souvent écrit sur la religion dans la retraite, au déclin de leur vie, lorsqu'il n'y avait plus pour eux d'autre avenir que l'éternité; mais il est bien rare que, dans l'intervalle de deux ministères, au milieu de toutes les vicissitudes d'une telle attente, un homme d'État se soit voué à un travail sans rapport immédiat avec l'administration, à un travail qui fera sa gloire dans la postérité, mais qui ne servait en rien à ses intérêts présents. Au contraire, M. Necker s'exposait, par cet ouvrage, à perdre quelques-uns de ses partisans dans une classe très-distinguée; car il fut le premier, et même le seul parmi les grands écrivains, qui signala dès lors la tendance à l'irréligion; cette tendance succédait au bien réel qu'on avait fait en combattant l'intolérance et la superstition. M. Necker lutta, sans autre aide alors, contre cette aride et funeste disposition; il lutta, non

avec cette haine pour la philosophie, qui n'est qu'un changement d'armes dans les mêmes mains, mais avec ce noble enthousiasme pour la religion sans lequel la raison n'a point de guide, et l'imagination point d'objet, sans lequel enfin la vertu même est sans charmes, et la sensibilité sans profondeur. Parmi les hommes d'État, l'on compte Cicéron, le chancelier de l'Hôpital et le chancelier Bacon, qui, au milieu des agitations politiques, n'ont jamais perdu de vue les grands intérêts de l'âme et de la pensée solitaire; mais mon père fit paraître son livre dans un moment particulièrement défavorable aux opinions qu'il soutenait, et il fallait toute la précision de M. Necker en matière de calcul, pour n'être pas alors appelé un rêveur, en s'occupant d'un tel sujet. » (*Du caractère de M. Necker et de sa vie privée*, p. 37 et suiv.)

Dans les trois volumes qui composent le *Cours de morale religieuse*, Necker poursuivit le même ordre de méditations, mais en les dirigeant plus spécialement vers la science de nos devoirs. Ce *Cours* est partagé en cinq sections. Dans la première, où sont examinées les bases de la religion naturelle et de la morale, on démontre successivement l'existence d'un Être suprême, les perfections de Dieu et les rapports de la morale avec ces perfections, la divine providence, l'immortalité de l'âme. Dans la seconde section, il s'agit d'exposer les devoirs communs à tous les hommes, dans tous les états et dans toutes les situations de la vie : respect de la vie des hommes, justice publique et particulière, charité publique et particulière, indulgence et miséricorde, humilité et reconnaissance, vérité et sincérité. La troisième section traite des devoirs relatifs aux divers âges de la vie, ou à des situations particulières dans l'ordre social : union conjugale, devoirs envers les enfants, obligations des enfants envers leurs pères, sentiments de respect dus à la vieillesse, conseils utiles à la jeunesse, devoirs des ministres de la religion, devoirs des princes et des magistrats suprêmes. Dans la quatrième section, il est question des sentiments intérieurs et des actions privées qui peuvent nous rendre heureux ou malheureux : envie, vanité, ambition, travail et jour de repos, ordre dans ses affaires, résignation, secours que l'on peut tirer de la raison dans les peines de la vie, besoin absolu de la religion. La cinquième et dernière section renferme une comparaison de la doctrine chrétienne avec les systèmes irrégieux de l'époque, et quelques réflexions philosophiques sur la célébration du retour annuel des fruits de la terre. Le but général de ce livre est de montrer que notre bonheur dépend de l'accomplissement de nos devoirs, ou que les lois de la morale sont si parfaitement appropriées à notre nature, qu'elles en sont une dépendance.

Au développement de cette théorie se mêlent des détails pleins d'intérêt, des observations tantôt fines, tantôt profondes, sur toutes les classes de la société, particulièrement sur celles qui gouvernent, et où l'on reconnaît l'auteur du spirituel opuscule sur le *Bonheur des sots*, sur les événements et les personnages contemporains, sur tout le mouvement accompli entre 1789 et 1800. Un autre point qui touche plus particulièrement le philosophe, c'est la manière dont Necker essaye de définir les liens de la religion avec la philosophie, et de recommander la morale religieuse aux amis de la sagesse. « La religion révélée, dit-il (t. III, p. 208 et 290), n'a fait que renouveler les caractères sacrés du code naturel, code ancien autant que le monde, code d'obligations réciproques qui sert de soutien à l'ordre social : elle sert à revêtir d'une autorité auguste les principes

de la morale naturelle. Il faut d'ailleurs une loi majestueuse, antique, immobile, religieuse, à la nation française plus qu'à une autre, nation si mobile qui s'est presque toujours guidée par l'imagination en politique. Ni l'opinion, ni la liberté sociale ne peut prendre la place de la religion. Les armes de l'opinion sont l'estime et le mépris, et l'on y échappe sous le masque de l'hypocrisie; l'estime d'ailleurs a besoin d'un guide. La liberté a besoin de la religion plus que l'esclavage : séparée de la dignité morale, affranchie de tout lien spirituel, elle n'est plus qu'un sujet de disputes, un instrument pour toutes les passions. Que les philosophes se déclarent donc les défenseurs de la morale religieuse, de cette morale qui a pour principe la charité; qu'ils se pénétrant de cette pensée, que s'ils ont rendu de grands services à la science, ils sont appelés, depuis la Révolution française, à en rendre de plus grands encore à la société, à l'ordre civil, en se montrant non-seulement amis de la sagesse, mais amis de Dieu, en agissant par une morale pieuse « sur le centre de nos sentiments et de nos jugements intimes. » (T. III, p. 277, 290, 252.) C'est à eux à cimenter cette alliance de la religion et de la morale, qui fait seule le bonheur des nations.

La méthode de l'auteur, c'est d'emprunter d'abord de la seule raison les lumières qui doivent l'aider à fonder l'autorité de la morale religieuse; puis, de montrer d'une manière générale l'heureuse assistance que le chef-d'œuvre de la morale, l'Écriture sainte, prête à la religion naturelle. Son style, quoique un peu monotone et appréché, est pénétré de cette douce chaleur que les âmes élevées, soutenues par de fortes convictions, peuvent seules éprouver et communiquer.

Indépendamment de ses propres ouvrages, Necker a aussi publié divers écrits de sa femme sous le titre de *Mélanges de Mme Necker* (3 volumes en 1798, 2 volumes en 1801). Ces cinq volumes, d'où Barrère de Vieuzac a extrait, en 1808, l'*Esprit de Mme Necker*, nous offrent une série d'études sur les facultés de l'âme humaine, sur les mœurs particulières au xviii^e siècle, sur les difficultés grammaticales et littéraires de la langue française. On y reconnaît une intelligence fine, subtile, pénétrante, éclairée en même temps que religieuse, mais tous les principes et toutes les maximes qui composent la philosophie de Necker. Dans ces études, l'auteur nous retrace les entretiens qu'elle a eus avec ses amis, souvent ses adversaires en métaphysique. Sous l'un et l'autre rapport, ce sont des matériaux précieux à consulter pour l'histoire de la philosophie au dernier siècle. On lira avec intérêt, par exemple, la conversation de Mme Necker avec Diderot, à qui elle cherchait à démontrer l'immortalité de l'âme par la simplicité et l'unité du moi (*Nouveaux mélanges*, t. 1, p. 106 et suiv.).

On a dit que le meilleur ouvrage de M. et de Mme Necker était leur fille; le mot est vrai s'il signifie que *Corinne* et le *Livre de l'Allemagne* sont supérieurs au *Cours de morale religieuse* et aux *Mélanges*, il serait injuste s'il voulait dire que ces deux derniers écrits n'ont pas de valeur.

Une autre personne de la même famille, Mme Necker de Saussure, née à Genève en 1776, et morte dans cette ville en 1841, talent grave et original, s'est fait connaître des philosophes si honorablement, qu'on a dit qu'elle avait hérité de l'œil sévère de Reid. Sa *Notice sur Mme de Staël*, et sa traduction de l'ouvrage de Guillaume Schlegel sur la *littérature dramatique*, avaient déjà révélé la solidité de son esprit; mais son livre de l'*Éducation progressive ou Étude du cours de la vie* (1838, 3 vol. in-8) lui assura un rang

élevé parmi les moralistes et les philosophes. Dans cet écrit, qui rappelle par tant d'endroits le *Cours de morale religieuse*, et qui a pour devise ces mots de Mme de Staël: *Cette vie n'a quelque prix, que si elle sert à l'éducation religieuse de notre cœur*, Mme Necker de Saussure, appuyée sur l'observation et aidée de l'imagination, développe l'histoire idéale de l'âme à travers tous les âges, mais une histoire où l'influence morale de la volonté sur les idées joue le principal rôle. Sa plus ferme conviction, en effet, c'est que la volonté peut soumettre l'intelligence à une sorte d'hygiène, source de progrès et de bonheur. Les phases qui sont décrites avec le plus de précision, ou peintes avec le plus de charme, sont l'éducation de l'enfance, celle des femmes, celle de la vieillesse. Ce fut dans un âge avancé qu'elle écrivit sur la vieillesse, avec la candeur et la naïveté de l'enfance; c'est par des traits d'une mâle simplicité qu'elle a marqué les moindres vicissitudes de la carrière des femmes. C'est à Coppet, dans la société de Bonstetten, Cellerier, Châteaueux, Decandolle, Pictet, Prévost, Sismondi, que la fille et l'élève de l'illustre Saussure et l'intime amie de Mmes de Rumfort et de Staël avait acquis une telle fermeté de coup d'œil scientifique et une telle puissance d'analyse et de description philosophique. La nature, en la privant de l'ouïe avant l'âge, avait accru l'originalité de son génie curieux et actif, ainsi que la vivacité de son imagination sensible et sympathique. C. Bs.

NEEB (Jean), né à Steinheim, en 1767, professeur de logique et de métaphysique à l'université de Bonn, puis retiré sur la fin de ses jours à Niedersaalheim, près de Mayence, a laissé plusieurs ouvrages écrits dans le sens de la philosophie de Kant: *Rapports de la morale stoïcienne avec la religion*, in-4, Mayence, 1791; — *des Services rendus par Kant à la raison philosophique*, in-8, Bonn, 1794; 2^e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Esprit général qui, à différentes époques, a régné dans les sciences*, in-8, ib., 1795; — *Système de la philosophie critique fondé sur le principe de la conscience*, 2 vol. in-8, Bonn et Francfort-sur-le-Mein, 1795-96; — *Réfutation des preuves démonstratives de l'existence de Dieu, et exposition de la preuve morale*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Impossibilité d'une preuve démonstrative de l'existence de Dieu, et Réfutation de l'idéalisme* (dans le *Journal philosophique* de Niethammer, 6^e livraison, p. 118, in-8, Neustrelitz, 1795); — *Raison contre raison, ou Justification de la foi*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1797. Tous ces ouvrages ont été publiés en allemand, ainsi que les suivants, consacrés à des sujets divers: *Lettres sur l'esprit d'inérentilité qui règne actuellement dans l'éducation*, in-8, Mayence, 1812; — *Mélanges*, 2 vol. in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1817; — *Preuves de l'impossibilité d'une propagation universelle de l'irreligion*, in-8, Bonn, 1834. X.

NEEDHAM (Jean TUBERVILLE DE), physicien connu par ses observations microscopiques, appartient à la philosophie par sa polémique contre le matérialisme et l'irreligion. Né à Londres en 1713, professeur en France, à Lisbonne et en Belgique, comme en Angleterre, reçu en 1747 à la Société royale, fondateur de l'Académie de Bruxelles, prêtre catholique, Needham mourut dans cette ville le 30 décembre 1781. Il a été l'ami de Bonnet, Buffon, Hill, Trembley, et des premiers savants de l'époque, et l'adversaire de Diderot, Helvétius, d'Holbach, de Voltaire même. Dans sa lutte avec ce dernier, il a quelquefois les rieurs de son côté : si Voltaire se moque des petites anguilles que Needham prétendait avoir

apercus dans de la farine échauffée, le physicien anglais couvre de ridicule les coquilles qui, selon Voltaire, ont été déposées sur les hautes Alpes par des pèlerins, et sur les monts d'Asie et d'Afrique par des singes, et non par un déluge quelconque.

Les ouvrages philosophiques de Needham sont les deux suivants :

1° *Recherches physiques et métaphysiques sur la nature et la religion*, ajoutées aux *Nouvelles Recherches sur les découvertes microscopiques et la génération des corps organisés*, de l'abbé Spallanzani (in-8, Paris, 1769).

2° *Ideé sommaire ou Vue générale du système physique et métaphysique de Needham sur la réorganisation des corps organisés*, à la suite de la *Vraie philosophie*, par l'abbé Monestrier (in-8, Bruxelles, 1780).

Dans l'un et l'autre ouvrage, Needham essaye de concilier les vérités de la religion naturelle avec ce principe, que « la métaphysique véritable émane de l'observation exacte et physique de la nature. » (*Rech. phys.*, p. 26.) Il s'y donne pour *leibnizien*, et, comme tel, il tâche de réconcilier les savants et les philosophes avec la chronologie de Moïse, avec le dogme de la création, avec la doctrine que le monde a pour cause une intelligence et une sagesse infinie, et non le hasard (*Rech. phys.*, p. 205-230). A cet égard, le collaborateur de Buffon fut le devancier de Cuvier.

Selon Needham, la matière simple se réduit à des êtres simples ou à des *monades*, qui se combinent et qui produisent, par leur action et leur réaction sur nos organes, toutes les idées des objets sensibles, et même les idées les plus générales, comme celles de l'étendue, de la figure, de la divisibilité. Il y a deux sortes d'êtres simples : l'être mouvant et l'être résistant. C'est de leur union et de la variété infinie de leurs associations que naît la collection générale des êtres, et comme ces êtres sont matériels, quoique simples, il faut appeler leur union un composé matériel. Il y a donc une échelle d'êtres simples matériels, plus ou moins actifs : le plus actif sera du premier degré. La *vitalité*, ou exaltation de la force végétative, anime la première classe d'êtres simples ; la *sensibilité* distingue la seconde classe ; l'*intelligence* est particulière à la troisième classe.

A ceux qui accusaient cette théorie d'être aussi matérialiste, Needham répondait par une doctrine ingénieuse sur la distinction de l'âme et du corps, sur la distinction des deux principes qui composent l'homme. La force de l'habitude, dit-il, qui fait que l'âme combat sans cesse en vain les forces mécaniques du corps, prouve cette dualité. L'âme se distingue des mouvements nerveux, ou même des causes extérieures des mouvements nerveux : elle peut s'élever au-dessus du plaisir purement sensitif ; elle sent séparément les mouvements nerveux et les voit collectivement ; elle a le sentiment des rapports et des causes finales.

Voici ce qu'écrivit Needham (*Recherches physiques*, p. 207) sur le fameux paradoxe d'Helvétius, que la seule différence entre l'homme et la bête dérive de l'organe du tact : « J'ai souvent ouï dire qu'un tel savait plusieurs sciences sur le bout du doigt ; mais comment soupçonner qu'il se trouve jamais des philosophes qui, prenant une métaphore assez grossière selon la lettre, aient eu la faiblesse de l'ériger en système ? *Des doigts idéiftiques*, seuls productifs de la raison humaine : quelle puérilité ! Les hommes nés manchots ne sont donc pas des hommes ?... »

Dans la suite donnée à la *Vraie philosophie* de Monestrier, Needham développe des faits intéressants et incontestables sur l'homme, sur la *structure admirable* de son corps, sur l'excellence et l'élevation de l'âme, attestée par ce qu'elle opère dans l'ordre physique, sur l'union de l'âme avec le corps, sur l'inclination qu'ont les hommes de rapporter leurs sensations où elles ne sont pas (c'est-à-dire aux objets extérieurs et aux sens) ; sur ce que les sens doivent à la raison, sur la sensibilité de l'âme humaine, sur la cause efficiente de nos sensations et de nos sentiments (c'est-à-dire sur l'âme), sur la contrariété qui règne entre les plaisirs des sens et ceux de l'esprit, etc., etc. Needham déclare, du reste, qu'il approuve en tout les opinions spéculatives de l'abbé Monestrier. Voy. ce nom.

Si, comme physicien, Needham méritait le reproche de trop généraliser ses découvertes, de trop systématiser ses idées et d'y mêler des paradoxes et des paralogismes, comme métaphysicien, il s'exposait au reproche de manquer, non d'élevation et de perspicacité, mais de méthode et de clarté. Son honneur est d'avoir combattu les matérialistes sur le terrain même de la matière et des sciences physiques.

Le vrai titre de gloire de Needham, ce sont ses *New microscopical discoveries*, London, 1745, traduites en français sous le titre de *Découvertes faites avec le microscope*, Leyde, 1747, in-12. Buffon rapporte dans son *Histoire naturelle* ces observations microscopiques de Needham. C. Bs.

NÉGATION (du latin *negare*; en grec, ἀπόφασις), l'acte par lequel on prononce qu'une chose n'est pas absolument, ou qu'elle n'est pas d'une façon déterminée, qu'elle est privée de l'existence ou d'un certain attribut. Quand cet acte est renfermé dans l'esprit, il constitue un jugement ; car juger ce n'est pas autre chose que nier ou affirmer. Quand il est exprimé par la parole, il forme une proposition ; et ce jugement et cette proposition sont appelés *négatifs*. Comme il est impossible, quand on se borne simplement à concevoir les objets, de dire qu'on les affirme ou qu'on les nie les uns des autres, il n'y a pas, à proprement parler, d'idées, de notions, de concepts négatifs. En effet, ce qu'on appelle ainsi nous représente le plus souvent des qualités très-positives, comme l'infini, l'immortalité, l'immensité, etc. Les quantités dites *négatives*, en mathématiques, sont de véritables quantités, susceptibles d'augmentation, de diminution et de toutes les opérations applicables aux quantités ordinaires. Or, ce qui n'est pas, c'est-à-dire ce qui a pour signe zéro, ne peut rien admettre de semblable. Les ténèbres elles-mêmes ne désignent pas tant l'absence de la lumière que l'impression particulière dont nous sommes affectés dans cet état. L'inertie aussi signifie autant la continuité du repos que l'absence du mouvement. Il existe cependant certaines idées qui retranchent véritablement quelque chose des objets auxquels nous les rapportons et ne mettent rien à la place de ce qu'elles ôtent, comme la cécité, la surdité, l'impuissance, l'insensibilité, etc. ; mais ces idées, pour nous servir du langage d'Aristote, nous offrent plutôt une privation (στέρησις) qu'une négation (ἀπόφασις), elles indiquent plutôt l'absence que la suppression d'une chose. Quoi qu'il en soit des notions de cette espèce, la négation, en général, suppose nécessairement une idée antérieure de l'objet sur lequel elle tombe ; car on ne peut nier ce qu'on ne conçoit pas. Si cet objet est composé, il est facile de séparer les éléments qu'il ren-

ferme, et la négation alors est toujours possible. Il en est de même lorsque l'objet est simple et la négation relative. Mais nier absolument un objet absolument simple, par exemple, qu'il y ait un espace, qu'il y ait une cause, qu'il y ait un être, voilà ce que nous ne pouvons pas. Aussi n'avons-nous aucune idée du néant. Le néant n'est qu'un mot.

NÉMÉSIS. L'autorité des manuscrits attribuée à Némésios ou Adamantion, évêque d'Émèse, en Phénicie, un *Traité de la nature de l'homme*, dont la date ne peut être exactement déterminée. Cet ouvrage se rattache, par l'esprit des doctrines et par le caractère de certains développements, au grand travail de philosophie chrétienne qui occupe le III^e et surtout le IV^e siècle après notre ère. L'auteur ne dit absolument rien de lui-même dans le cours de son livre, et il ne nous est d'ailleurs connu par aucun témoignage de ses contemporains ou de ses successeurs. Mais comme il cite beaucoup d'opinions des philosophes ou théologiens ses prédécesseurs, on s'assure par là qu'il ne peut avoir écrit avant les premières années du IV^e siècle. D'un autre côté, sa démonstration de l'immatérialité de l'âme appartient évidemment à une époque où ce principe était généralement admis chez les docteurs orthodoxes; or, saint Augustin paraît être le premier qui l'ait défendu en Occident (*de Origine animæ*); enfin, dès le commencement du VI^e siècle, Némésios est cité ou copié par d'autres docteurs de l'Église orientale. Tous ces rapprochements autorisent à le placer vers le temps des deux Grégoire de Nazianze et de Nysse, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin; ils expliquent aussi comment l'indication fautive d'un manuscrit a pu induire à publier sous le nom de Grégoire de Nysse le *Traité de la nature de l'homme*, qui résume, en effet, les opinions les plus ordinairement enseignées par les illustres théologiens de ce temps.

On voit déjà que le livre de Némésios ne se distingue pas par l'originalité des doctrines. L'auteur ne paraît pas prétendre à ce mérite. A la fin de son premier chapitre, il avoue qu'il n'écrit que *pour le plus grand nombre* (τοῖς πολλοῖς); et que, par conséquent, il évitera toutes les discussions d'une subtilité trop aride. C'est donc un abrégé de philosophie orthodoxe qu'il a voulu composer, à peu près comme Bossuet composa, au XVII^e siècle, son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*; dans les passages même où il ne cite pas ses autorités, où les recherches de ses éditeurs ne montrent pas à quelle source il a pu puiser, la part d'idées nouvelles qui doit lui revenir est sans doute assez faible. Comme manuel, ce livre paraît n'avoir pas eu de modèle, si ce n'est peut-être dans quelques chapitres des traités des Pères de l'Église sur l'œuvre des six jours; aussi offre-t-il aujourd'hui, en cent pages environ, une lecture instructive et attachante pour ceux qui veulent avoir une idée sommaire des systèmes de la philosophie grecque et de leur fusion partielle avec le christianisme. Le style en est généralement clair, facile, d'une élégance presque attique, et il est curieux, à cet égard, de le comparer avec un livre à peu près contemporain, le *de Statu animæ* de Claudianus Mamertus. De Platon, en effet, à Némésios, la distance est grande, sans doute; mais de Cicéron à Mamertus elle est immense: on ne comprend pas comment la langue latine a pu descendre si vite jusqu'à une telle barbarie. Quant à la méthode, régulière et savante dans le détail des démonstrations, elle est très-imparfaite dans la composition de l'ensemble. Le système de Némé-

sios sur la nature de l'homme, assez simple en lui-même, ne se montre pas nettement dans les divisions de son livre.

L'homme, selon Némésios, est un être double, composé d'un corps et d'une âme: le corps est comme un résumé des perfections de la nature organisée; l'âme se divise en deux parties, l'une irraisonnable, l'autre raisonnable. L'âme raisonnable comprend la pensée, la mémoire, et surtout la volonté, dont le caractère libre et indépendant constitue la personnalité humaine. L'âme irraisonnable est double elle-même; elle contient des facultés qui, sans participer de la raison, lui sont du moins soumises, comme le désir et la répugnance; elle contient des facultés à la fois étrangères à la nature de la raison et étrangères à son empire, comme la nutrition et les diverses fonctions qui appartiennent à la vie animale.

Rien de plus simple ni de plus clair que cette théorie de l'homme; mais il s'en faut que le texte de Némésios la présente avec cette netteté élémentaire. A la première lecture, au contraire, un esprit peu expérimenté trouve difficilement sa route à travers de nombreux chapitres assez mal coordonnés. L'ordre est au fond des idées, mais, à l'extérieur, il est trop peu sensible. Si ce défaut pouvait être corrigé dans le *Traité de la nature de l'homme* par quelques transpositions, qui peut-être même ne feraient qu'en rétablir le texte dans son intégrité primitive, on aurait là un abrégé des plus commodes pour l'enseignement des éléments de la philosophie. En ce qui concerne l'homme physique et ses rapports avec le reste de la création, les connaissances de l'auteur sont fort grossières encore; c'est avec trop de complaisance, peut-être, qu'on a cru trouver, dans son vingt-quatrième chapitre, la notion précise de la circulation du sang (voy. Schœll, *Hist. de la litt. grecque*, 2^e édit., t. VII, p. 87). En même temps qu'il admet, comme bon chrétien, l'existence des anges, et discute sur la nature de ces êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, il ne parle pas moins sérieusement des *nymphes* et des *génies* (c. r.). Mais à côté de préjugés et d'erreurs puérides, comme, après tout, on en trouve dans les œuvres des plus grands esprits de l'antiquité, Némésios a, sur la constitution de ce monde, sur la gradation des créatures depuis le zoophyte jusqu'à l'homme, sur les mystères de l'union de l'âme et du corps, sur les variétés de la sensation, une foule de vues profondes et justes; il a un sentiment très-haut de la liberté humaine, il proteste avec une heureuse logique contre le fatalisme qui prétend soumettre nos actions à l'influence des astres, etc., etc. en voilà assez, sans doute, pour recommander à l'attention des philosophes un ouvrage qu'ils lisent peu, parce qu'il ne représente particulièrement aucun système, et que, d'ailleurs, il appartient à une époque de l'histoire où l'école d'Alexandrie attire à elle seule tous les regards, soit par elle-même, soit par sa lutte avec le christianisme.

Le traité de Némésios fut d'abord imprimé en latin (1538); il n'en existe que peu d'éditions grecques, dont une seule, celle de Matthæi (in-8, Hale, 1802), mérite aujourd'hui d'être recherchée. Il a été traduit en français par M. J.-B. Thibaut (in-8, Paris, 1844, chez L. Hachette). Consulter, outre les documents réunis dans l'édition de 1802: Fabricius, *Biblioth. grecque*, t. VIII, p. 448, édition Harles; — Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. IV, ch. xxii; — et la thèse de M. Germain: *de Mamerti Claudiani scriptis et philosophia*, in-8, Montpellier, 1840. E. E.

NEO-PLATONISME, école néo-platonicienne. Voy. ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

NEWTON (Isaac) naquit le jour de Noël de l'année 1642, à Woolstrop, dans le comté de Lincoln. Ses ancêtres étaient, à ce qu'il paraît, originaires d'Écosse. Il était encore enfant quand il perdit son père, et, à douze ans, sa mère le mit à Grantham, la ville la plus voisine de Woolstrop, pour y suivre les leçons d'un maître qui passait pour très-habile dans les langues savantes. Il ne se distingua, dans cette étude, par aucune aptitude particulière; mais dès lors s'annonça sa vocation pour les sciences physiques et mécaniques. Lorsque sa mère l'eut repris avec elle à Woolstrop, elle voulut l'employer à l'administration d'une ferme; mais l'esprit du jeune Newton se refusa obstinément à ce genre d'occupation. Chaque samedi, sa mère l'envoyait à Grantham pour vendre du blé et d'autres denrées au marché, et en rapporter ce qui était nécessaire à la maison. Il était accompagné d'un vieux serviteur de confiance, qui devait lui montrer à vendre et à acheter. Or, que faisait Newton? A peine arrivé à Grantham, il laissait à son vieux compagnon tous les soins de vente et d'achat, et courait s'enfermer dans sa petite chambre, chez son ancien hôte, où il s'occupait à lire quelques vieux livres jusqu'à l'heure du départ. A Woolstrop même, au lieu de vaquer à la conduite de la ferme, il aimait bien mieux aller s'asseoir sous un arbre avec quelque livre, ou façonner quelque mécanique d'après les modèles qu'il avait vus. Une plus longue résistance à la vocation qui entraînait le jeune Newton devenait impossible; un incident vint hâter ce dévouement. Un de ses oncles l'ayant un jour rencontré à la promenade, un livre à la main, s'aperçut qu'il s'occupait de la solution d'un problème assez difficile de mathématiques. Alors, sans hésiter, il conseilla à la mère de Newton de renvoyer son fils à Grantham pour y continuer ses études. Il y demeura jusqu'à l'âge de dix-huit ans; après quoi il passa à l'université de Cambridge, où, sous la direction du docteur Barrow, il se livra particulièrement à l'étude des mathématiques. Il étudia la géométrie de Descartes, ainsi que les ouvrages du mathématicien Wallis, et notamment son *Arithmetica infinitorum*, qui lui suggéra la première idée des découvertes analytiques qu'il devait faire plus tard. En 1668, Newton fut reçu maître ès arts de l'université de Cambridge; et, en 1669, son ancien maître, Barrow, résigna en sa faveur sa chaire d'optique. Trois ans plus tard, en 1672, nous le voyons élu membre de la Société royale de Londres, qui s'empressa d'insérer dans son recueil des *Transactions philosophiques* la première partie d'un travail qu'il composait alors sur l'analyse de la lumière. Tout le reste de la vie de Newton appartient à la science, et depuis lors son mérite intellectuel devint dans sa patrie, et même chez les autres peuples de l'Europe, l'objet de légitimes hommages. En 1699, l'Académie des sciences de Paris inscrivit son nom parmi ceux des associés étrangers. En 1701, l'université de Cambridge le nomma, pour la seconde fois, député au Parlement. En 1703, il est élu président de la Société royale de Londres, et cet honneur lui fut maintenu tant qu'il vécut. Enfin, en 1705, la reine Anne, le créa chevalier. Dans le cours de cette vie toute dévouée à la science, il se trouva en relation avec les savants les plus célèbres de son époque, avec Huyghens, Halley, Bernouilli, Leibniz, Samuel Clarke. Ce dernier fut tout à la fois l'ami et le disciple de Newton, qui, plus tard, lui confia le soin de poursuivre, sur le terrain métaphysique, la po-

lémique qu'il soutenait lui-même, sur le terrain mathématique, contre Leibniz. La carrière de Newton se prolongea jusqu'à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Il mourut le 20 mars de l'année 1727. On le porta dans l'abbaye de Westminster, où son corps fut enterré près de l'entrée du chœur. Sur sa tombe fut élevé, par les soins de sa famille, un monument dont l'épigraphie se terminait par ces mots : *Congratulentur sibi mortales tale tantumque exstitisse humani generis decus.*

Une autre épigraphie, composée par le poète Pope, est ainsi conçue :

Isaacus Newtonus, quem immortalem testantur tempus, natura, cælum, mortalem hoc marmor faletur.

Les travaux de Newton eurent pour objet principal les mathématiques, la physique générale, et l'optique. Il s'y joignit, mais secondairement, quelques recherches sur la chronologie, et des observations sur les prophéties de l'Écriture sainte, particulièrement celles de Daniel, et sur l'Apocalypse de saint Jean. On trouve encore épars dans ses divers écrits, et notamment dans son *Optique* et dans ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, d'assez nombreux passages relatifs à des questions, soit de psychologie, soit de logique, soit de théodicée; mais ces passages sont, pour la plupart, très-courts, et leur brièveté même indique assez que Newton n'a voulu traiter *ex professo* aucune question de ce genre, et que ce n'est qu'accidentellement qu'il est sorti du domaine des sciences mathématiques et physiques pour pénétrer un instant dans celui des sciences morales.

Voltaire, en maint endroit de ses écrits, se plaît à rappeler que Newton a commenté l'Apocalypse. Cependant, à une époque qui fut, au plus haut degré, celle de l'alliance de la raison et de la foi chrétienne, ce mélange des discussions métaphysiques et des controverses religieuses n'a rien qui doive surprendre, surtout dans un pays comme l'Angleterre, où les études bibliques ont toujours été en très-grand crédit. Le savant géomètre Wallis, un des maîtres de Newton, n'avait-il pas composé des traités de théologie? Boyle, l'un des plus grands physiiciens du xvii^e siècle, n'est-il pas l'auteur d'un traité sur l'Écriture sainte? Leibniz lui-même n'a-t-il pas commenté certaines histoires bibliques? Que Newton ait écrit sur les prophéties de Daniel et sur l'Apocalypse, il n'y a donc ni à s'en étonner, ni surtout à s'en moquer. Il n'entre pas dans notre plan d'analyser ici cet écrit de Newton. Il nous suffira d'en faire connaître par quelques courts extraits le dessein et le but. « Dieu, dit Newton, a donné l'Apocalypse ainsi que les prophéties de l'Ancien Testament, non pas pour flatter la curiosité humaine en permettant aux hommes d'y lire l'avenir, mais afin que les prophéties, une fois accomplies, puissent être interprétées d'après les événements, et que sa prescience, non pas celle des interprètes, puisse être ainsi manifestée. Pour comprendre les prophètes, il faut d'abord prendre connaissance du langage figuré des prophètes, et ce langage est tiré de l'analogie qui existe entre le monde matériel et un empire ou un royaume considéré comme un monde politique... Par exemple, lorsqu'un homme ou un animal est pris pour un royaume, les différentes parties ou qualités du premier sont employées pour leurs analogues dans le second. Ainsi, la tête de l'animal représente le pouvoir;... s'il a plusieurs têtes, elles représentent les divisions principales de l'État, ou les dynasties qui s'y sont succédé, ou bien encore les diverses formes de gouvernement. Les

cornes d'une tête représentent les divers États que cette tête rassemble sous le rapport militaire, etc. »

La base sur laquelle repose le système chronologique de Newton est empruntée à la science astronomique. Il suppose que les Argonautes, dont la fabuleuse expédition avait pour objet la conquête de la Toison d'Or, se dirigeaient à l'aide d'une sphère construite par Chéron, dans laquelle l'équinoxe du printemps, le solstice d'été, l'équinoxe d'automne et le solstice d'hiver se trouvaient fixés, chacun pour leur part, au quinzième degré des constellations du Bélier, du Cancer, de la Balance, du Capricorne; que, plus tard, au temps de l'astronome Méton, ce n'était plus au quinzième, mais au huitième degré de ces mêmes constellations que répondaient les équinoxes et les solstices; qu'ainsi, dans l'intervalle, la précession équinoxiale avait équivalu à la différence de quinze à huit, c'est-à-dire à sept degrés, c'est-à-dire encore, en évaluant en années, à sept fois soixante-douze, ou à cinq cent quatre ans. Or, Méton ayant inventé son cycle en l'an 432 avant notre ère, l'époque rigoureusement exacte du voyage des Argonautes pouvait, suivant Newton, s'obtenir, en ajoutant à cette date de 432 les 504 ans qui mesurent l'intervalle précité. Par conséquent, le voyage des Argonautes, au lieu d'appartenir, comme le veut la chronologie vulgaire, au xiv^e siècle avant l'ère chrétienne, est de l'an 936 ou environ. Maintenant, que s'ensuit-il? C'est que l'époque du voyage des Argonautes, qui servait de point de départ à l'ancienne chronologie, venant ainsi à descendre d'environ cinq siècles, il faut faire subir la même réduction à toutes celles qui suivent dans l'échelle chronologique. Ce système chronologique manque de vérité, comme l'a parfaitement démontré M. Delambre, en établissant que Newton, par une erreur qui lui fut commune avec ses contradicteurs, s'était fait une idée exagérée des connaissances astronomiques des anciens.

Dans l'ordre scientifique, Newton a attaché son nom à quelques grandes découvertes et à plusieurs savantes théories, dont les principales sont : 1^o le binôme qui porte encore son nom et la méthode des fluxions; 2^o l'attraction universelle; 3^o la décomposition de la lumière; 4^o le système de l'émanation. Nous nous proposons de nous arrêter un instant sur chacun de ces points et de les examiner dans l'ordre indiqué, tout en nous resserrant dans les limites que nous impose le caractère spécial de ce recueil.

Étant donné le binôme $x + a$, si on le multiplie plusieurs fois de suite par lui-même, on arrive, de puissance en puissance, à une série de développements à travers lesquels il est aisé de reconnaître une loi suivant laquelle ils précèdent quant aux exposants de x et de a . Mais il n'en est pas de même pour les coefficients. Or, Newton est parvenu à en découvrir une au moyen de laquelle le degré d'une puissance binomiale étant donné, on peut former immédiatement ce binôme, sans qu'on soit obligé de passer au préalable par toutes les puissances inférieures. C'est ainsi que fut trouvée la formule restée célèbre sous la dénomination de *binôme de Newton*. Peut-être pourrait-on dire qu'avant lui cette découverte avait été préparée, en une certaine mesure, par Wallis en Angleterre, et surtout par Pascal en France; mais les résultats auxquels Wallis, et même Pascal, étaient arrivés manquaient d'uniformité et de généralité; et ce sont précisément ces caractères qui constituent le mérite et la supériorité

de la découverte de Newton. Son génie mathématique ne s'arrêta pas là, et, en 1664, il trouva la *méthode des fluxions*, que, onze ans plus tard, Leibniz présenta sous une autre forme, qui est celle du calcul différentiel. Voici comment s'exprime Newton dans le chapitre 1^{er} de cet ouvrage, pour indiquer le but qu'il s'est proposé en l'écrivant : « J'ai observé que les géomètres modernes ont, la plupart, négligé la synthèse des anciens, et qu'ils se sont appliqués principalement à cultiver l'analyse. Cette méthode les a mis en état de surmonter tant d'obstacles, qu'ils ont épuisé toutes les spéculations de la géométrie, à l'exception de la quadrature des courbes et de quelques autres matières semblables qui ne sont point encore discutées. Cela, joint à l'envie de faire plaisir aux jeunes géomètres, m'a engagé à composer le traité suivant, dans lequel j'ai tâché de reculer encore les limites de l'analyse et de perfectionner la science des lignes courbes. »

Les découvertes et les travaux de Newton dans les sciences physiques lui valurent encore plus de gloire.

Ses biographes racontent, d'après le témoignage de son neveu, que, s'étant retiré, en 1666, à la campagne, près de Cambridge, un jour qu'il se promenait dans son jardin et qu'il voyait des fruits tomber d'un arbre, il se laissa aller à une profonde méditation sur ce phénomène dont les philosophes avaient si longtemps poursuivi la cause. Franchissant alors par la pensée les espaces qui séparent la lune de la terre, il en vint à juger qu'un corps, transporté au-dessus de nous à une distance égale à celle de la lune, serait encore attiré, et qu'ainsi la lune elle-même doit l'être. Si donc elle ne tombe pas, c'est qu'en même temps qu'elle est sollicitée par la gravitation, elle est poussée avec une force de projection considérable, et que ces deux forces, en se combinant, lui font décrire une courbe elliptique autour de la terre, centre de l'attraction. Appliquant ensuite, par analogie, la même propriété aux planètes, il regarda chacune d'elles comme un centre d'attraction qui ferait tendre vers elles tous les corps environnants; et comme plusieurs de ces planètes sont accompagnées de satellites ou lunes qui circulent autour d'elles, il considéra le mouvement elliptique de ces satellites comme résultat tout à la fois d'une force de projection et de l'attraction de leur planète. Enfin, sachant que, de la même manière que les satellites circulent autour des planètes, celles-ci circulent autour du soleil en décrivant des courbes elliptiques et en entraînant avec elles leur système de satellites, Newton tira cette conséquence, que le soleil est aussi le foyer d'une force attractive qui s'étend jusqu'aux planètes, et qui, combinée avec le mouvement de projection imprimé à chacune d'elles par la main du Créateur, leur fait décrire des courbes elliptiques autour de cet astre.

Tout le système planétaire de Newton repose sur ce principe, que les molécules de la matière s'attirent en raison directe des masses et en raison inverse des carrés des distances. Mais cette attraction est un fait, et ce fait doit avoir une cause. Or, cette cause, quelle est-elle? Ici, Newton, s'il avait été parfaitement fidèle à la méthode expérimentale dont il a fait un si fréquent et si heureux usage, se fût contenté de constater l'attraction à titre de phénomène naturel, et d'en déterminer les lois, sans rien préjuger quant à la nature de la cause, sur laquelle l'observation ne nous révèle absolument rien. Que fait-il, au contraire? Il ima-

gine un fluide répandu universellement dans l'espace sous le nom d'éther. Cet éther est invisible, intangible, infiniment élastique. Il pénètre tous les corps et réside entre leurs particules à des degrés divers de condensation, d'autant moindres que ces corps renferment plus de matière pondérable. Suivant ce mode général de distribution, l'éther est plus rare dans les corps denses du soleil, des étoiles et des planètes, qu'il ne l'est dans les espaces dépourvus de matière pondérable compris entre eux ; et, en s'étendant de ces corps à des espaces plus éloignés, il devient progressivement plus dense. De sorte que, dit Newton, c'est peut-être son ressort qui, agissant sur eux par pression et les poussant des plages les plus denses vers les plus rares, produit leur gravitation mutuelle : « Omnibus nimirum corporibus, qua parte medium densius est, ex ea parte recedere conantibus in partes rariiores. » (*Optices*, lib. III, quæst. 21.)

La décomposition de la lumière avait été, antérieurement à Newton, décrite par Descartes dans le phénomène de l'arc-en-ciel ; mais Newton eut le mérite de construire, d'après l'observation des faits, une théorie destinée à rendre un compte exact de ce phénomène, et que la science moderne a acceptée et maintenue dans tous ses éléments. Avec le seul secours du prisme, Newton a démontré que la lumière solaire est un faisceau de rayons colorés, qui, tous ensemble, donnent la couleur blanche. Il fait voir ensuite que ces rayons élémentaires, divisés par le moyen du prisme, à savoir, le rouge, l'orange, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo, le violet, ne sont arrangés dans cet ordre que parce qu'ils sont réfractés dans cet ordre même ; et c'est cette propriété, inconnue jusque-là, de se rompre dans cette proportion, qu'il appelle du nom de réfrangibilité.

A la théorie de l'arc-en-ciel, Newton joignit encore celle des anneaux colorés, qui soutient avec elle une assez étroite relation ; et ses découvertes sur ce nouveau terrain ne furent ni moins brillantes, ni moins décisives. Les lois qu'il a déterminées par l'expérience sont parfaitement exactes. Il résulte néanmoins d'un travail présenté à l'Académie des sciences par MM. P. Desains et Hervé de la Provostaye, que, sur un point très-particulier où la théorie cartésienne des ondulations indiquait un résultat contraire aux mesures déterminées par Newton, c'est cette théorie qui s'est trouvée d'accord avec les nouvelles déterminations.

Maintenant, cette lumière qui nous apparaît sous sept couleurs différentes lorsque ses rayons sont divisés, et que nous voyons uniformément blanche alors qu'ils sont réunis, d'où nous vient-elle et comment nous arrive-t-elle ?

A l'époque où Newton faisait à l'université de Cambridge ces savantes leçons qui furent publiées plus tard sous le titre de *Lectiones optices*, et se préparait à écrire son grand traité d'*Optique*, un assez grand nombre de physiciens adoptaient, sur la lumière, la théorie de Descartes. Cette théorie, connue sous le nom de *système des ondulations*, supposait un fluide lumineux répandu dans l'espace, et ne manifestant aucune propriété tant qu'il est en repos ; mais présentant, au contraire, des phénomènes de divers genres dès qu'il est mis en mouvement. Or, ce mouvement est imprimé à la masse lumineuse par le soleil, centre de vibrations qui sont transmises à ce fluide subtil et se propagent ainsi jusqu'à nous, de la même manière que les vibrations des corps sonores se propagent par l'intermédiaire de l'air.

Newton n'adopta point cette théorie, et lui

substitua celle de l'émission. Il explique les phénomènes lumineux par une émission réelle de corpuscules lancés par le soleil. Ces corpuscules, ainsi lancés, traversent l'espace avec une très-grande vitesse ; mais cet espace qu'ils traversent ainsi, est-il, comme on pourrait le supposer d'après l'exposé que font du système de Newton la plupart des traités de physique ou d'optique, un espace vide ? En aucune manière : car l'éther, auquel Newton avait eu recours pour expliquer la gravitation, il ne peut maintenant le supprimer arbitrairement dans l'explication qu'il donne des phénomènes lumineux : ce serait une choquante contradiction. Les corpuscules lancés en ligne droite des foyers lumineux, du soleil et des étoiles fixes, rencontrent, dans leur route à travers les espaces célestes, l'éther qui s'y trouve, à des densités légèrement différentes, universellement répandu ; mais ils le traversent, de même que les astres dans leur mouvement de translation, sans éprouver de résistance appréciable ; et, par conséquent, ils y suivent leur direction primitive sans dévier sensiblement de la ligne droite, attendu que, la densité de l'éther étant à peu près uniforme, l'élasticité de ce fluide réagit sur eux dans tous les sens.

Sans instituer ici une discussion comparative des deux systèmes de Descartes et de Newton, nous nous contenterons de faire observer que toutes les objections adressées au système cartésien se trouvent aujourd'hui péremptoirement résolues, tandis que presque tous les faits nouveaux trouvés en optique depuis cinquante ans, les interférences, la polarisation colorée et les phénomènes de la diffraction, tels qu'ils résultent des mesures précises de Fresnel, qui s'expliquent facilement dans le système des pulsations ou ondulations, restent insolubles dans le système de l'émanation.

Nous arrivons maintenant aux aperçus de philosophie intellectuelle et morale qui se trouvent épars dans quelques-uns des écrits de Newton, notamment dans l'*Optique* et dans les *Principes mathématiques de philosophie naturelle*. Ainsi que nous le disions plus haut, il n'y faudrait pas chercher un système, un enchaînement d'idées. Ce n'est qu'accidentellement que Newton s'est trouvé amené dans le domaine de la philosophie intellectuelle et morale ; aussi ne fait-il que le traverser très-rapidement, se contentant d'indiquer les solutions des questions qui se présentent devant lui.

Parmi ces questions, les unes se rapportent à la psychologie, d'autres à la logique, d'autres enfin à la théodicée et à la métaphysique. C'est dans cet ordre que nous allons les examiner.

La question qui a pour objet les qualités des corps appartient à la philosophie naturelle ; mais celle de savoir comment nous acquérons l'idée de ces mêmes qualités est évidemment du domaine de la philosophie de l'esprit humain. Cette question, Newton la résout sommairement dans les explications annexées, dans ses *Principes*, à la troisième de ses règles de philosophie. Parmi les qualités des corps, il énumère l'étendue, la solidité, l'impenétrabilité, la mobilité, l'inertie, la pesanteur. « L'étendue ne nous est connue que par les sens ; et, après l'avoir rencontrée dans les divers objets qui ont affecté notre sensibilité, nous l'affirmons de tous les corps en général. » Il n'en dit pas davantage sur ce sujet, et n'entre nullement dans la distinction qui, depuis, a été si judicieusement établie entre l'étendue visible et l'étendue tangible. Il s'exprime ensuite en termes analogues, et tout aussi concis, sur la solidité, l'impenétrabilité, la mobilité, la force d'inertie et la pesanteur. Quant à la notion de divisibilité,

Newton introduit ici une distinction judicieuse entre le rôle de l'expérience et celui de la raison. Le fait de la division des corps nous apprend que certaines parties, qui étaient adhérentes entre elles, peuvent être séparées les unes des autres. Jusqu'ici rien que d'expérimental; mais alors même que ces parties demeureraient dans leur état de contiguïté et d'adhérence mutuelle, il n'en resterait pas moins mathématiquement certain, dit Newton, qu'on pourrait rationnellement les concevoir divisées en parties moindres. La distinction faite ici entre le rôle de l'expérience et celui de la raison dans l'acquisition de certaines d'entre nos connaissances, met obstacle à ce que Newton, tout physicien qu'il est, puisse être confondu avec l'école empirique, qui rapporte exclusivement aux sens l'origine de toutes les idées.

Si Newton ne doit pas être confondu avec les philosophes empiriques, il ne saurait l'être davantage avec les matérialistes. En effet, nous rencontrons dans son *Optique* (liv. III, quest. 28, p. 297-298 de l'édition de Clarke, 1740) quelques mots qui, malgré leur concision, n'en sont pas moins décisifs en faveur de l'immatérialité. « Ce qui en nous sent et pense, dit-il, perçoit et saisit dans le *sensorium* les images des choses qui lui arrivent par les organes. » N'est-il pas évident par ce texte que Newton établit une distinction essentielle entre le cerveau et le principe sentant et pensant, tout en admettant cependant que c'est dans le cerveau que ce principe a son siège?

Sur la question de la perception, voici la doctrine de Newton, telle qu'elle résulte de plusieurs passages des *Principes* et de l'*Optique*.

En premier lieu, il n'appartient pas à la perception humaine de saisir et d'atteindre les choses en elles-mêmes : un tel privilège n'appartient qu'à Dieu. « Nous n'atteignons, dit Newton (*Optique*, liv. III, quest. 28), que les images des choses. » C'est aussi ce que dit Platon, quand il nous compare à des prisonniers enchaînés dans une caverne, qui prennent des ombres pour des réalités.

En second lieu, la perception ne nous donne pas la notion des substances, mais seulement la notion des qualités. « Nous nous bornons à voir des figures et des couleurs, à toucher des surfaces, à flairer des odeurs, à goûter des saveurs. Quant aux substances en elles-mêmes, nous ne les connaissons par aucun sens : *Intimas substantias nullo sensu cognoscimus.* » (*Princip. schol. gener.*)

En troisième lieu, la théorie de la perception, telle que la conçoit Newton (*Optique*, liv. III, quest. 31), n'est autre chose que cette théorie de l'idée-image, transmise du péripatétisme ancien et de l'épicurisme au péripatétisme scolastique, et de là à un grand nombre de philosophes modernes. Au lieu de reconnaître, conformément aux données de l'expérience et aux croyances du sens commun, que l'action de nos sens atteint les objets eux-mêmes, Newton imagine « certaines apparences (*species*) ou représentations des choses qui, à travers les organes des sens, viennent aboutir au siège de la sensation, où l'âme les perçoit. » Ce qui est ainsi perçu, n'est donc point l'objet lui-même, mais l'image, ou la représentation de l'objet.

En quatrième lieu, Newton essaye d'expliquer le phénomène de la perception sensible à l'aide d'un agent naturel auquel il a déjà eu recours pour expliquer en physique le phénomène de la gravitation. « La vision, dit-il (*Optique*, liv. II, quest. 24), ne s'accomplit-elle pas surtout par des vibrations de ce milieu éthéré, lesquelles sont excitées dans le fond de l'œil par des rayons de lumière, et de là se propagent, à travers les

rameaux des nerfs optiques, jusqu'au siège de la sensation? » Et qu'on ne croie pas que cette explication soit particulière au phénomène de la vision, Newton la reproduit immédiatement après, et dans les mêmes termes, pour le phénomène de l'audition; et il termine en ajoutant qu'il en est de même de tous les autres sens : *Et insit in reliquis sensuum.*

D'autres questions, occasionnellement abordées et sommairement résolues par Newton, se rattachent à la logique : telle est la question de l'analyse et de la synthèse, et des règles d'après lesquelles il faut philosopher.

Voici la description que fait Newton de l'analyse et de la synthèse : « De même, dit-il (*Optique*, liv. III, quest. 21), que dans les mathématiques, de même aussi dans la physique, la recherche des choses difficiles, qu'on appelle *méthode analytique*, doit toujours précéder celle qu'on appelle *synthétique*. La méthode analytique consiste à recueillir des expériences, à observer des phénomènes, et de là à inférer, par voie d'induction, des conclusions générales qui n'admettent aucune objection, sinon celles qui résulteraient ou d'expériences, ou d'autres vérités certaines. Car, en matière de philosophie expérimentale, les hypothèses sont de nulle valeur.... Cette méthode de raisonnement est excellente, et ce qu'on infère ainsi doit être jugé d'autant plus certain que l'induction est plus générale.... Telle est la méthode analytique. La méthode synthétique consiste à prendre pour principes les causes cherchées et vérifiées, et à s'en servir pour expliquer les phénomènes qui dérivent de leur action, et pour confirmer ces explications. »

Les règles pour philosopher, *Regule philosophandi*, sont au nombre de quatre, et Newton les expose dans la troisième partie de son traité des *Principes mathématiques de philosophie naturelle*. En voici les termes :

« 1^{re} RÈGLE : Il faut n'admettre de causes naturelles que celles qui sont vraies et qui suffisent à l'explication des phénomènes.

« 2^e RÈGLE : Autant que possible, il faut assigner les mêmes causes aux effets naturels du même genre.

« 3^e RÈGLE : Les propriétés qui conviennent à tous les corps sur lesquels il est possible d'expérimenter, doivent être regardées comme propriétés générales des corps.

« 4^e RÈGLE : En philosophie expérimentale, les propositions induites de l'observation des phénomènes doivent, nonobstant les hypothèses contraires, être tenues, soit pour exactement vraies, soit pour très-voisines de la vérité, jusqu'à ce qu'il survienne d'autres phénomènes par le moyen desquels elles deviennent, soit encore plus exactes, soit sujettes à des exceptions. »

Telles sont, dans leur sévère concision, ces *Regule philosophandi* dans lesquelles Newton a renfermé toute la méthode de la philosophie naturelle, comme Descartes avait essayé de résumer dans son *Discours de la Méthode* toutes les règles de la logique. Bien que Newton n'ait posé ces règles que pour la philosophie naturelle, on peut cependant, en leur prêtant un peu plus d'extension, les rendre également applicables à la philosophie morale.

Parmi les questions de métaphysique qui ont attiré l'attention de Newton, nous citerons celle de l'espace et du temps. Le temps et l'espace ont-ils une existence absolue, c'est-à-dire indépendante de toute espèce d'êtres? Ou bien ne sont-ils, l'un que l'éternité, l'autre l'imminence de l'être infini? Newton résout la question dans le dernier sens. Voici, en effet, les termes dont il se sert en parlant de Dieu dans la *Scolie géné-*

rale de ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle* : « Non est æternitas, et infinitas, sed æternitas et infinitas. Non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper, et adest ubique, et existendo semper et ubique durationem et spatium constituit. » Ce sont les idées de Newton, son maître et son ami, que Clarke soutient dans sa polémique contre Leibniz (voy. CLARKE).

Il nous reste à signaler, dans les écrits de Newton, quelques passages relatifs aux grandes questions qui se partagent la théodicée, et qui sont, d'abord, la question de l'existence de Dieu, puis celle de sa nature et de ses attributs.

Dans les divers passages de ses *Méditations* et de ses *Principes* où il entreprend de démontrer l'existence de Dieu, Descartes n'a jamais recouru aux preuves physiques. La base de son raisonnement, au lieu d'être prise hors de l'homme et dans la nature, est empruntée à l'homme même ; et cette base est une donnée purement psychologique. Newton, au contraire, n'invoque que les preuves physiques. En faut-il conclure qu'il rejette toute autre espèce d'argument ? Une semblable assertion courrait risque d'être énoncée ; car remarquons bien que Newton n'écrit point ici un traité de métaphysique ou de théodicée, mais uniquement des ouvrages de philosophie naturelle, et qu'ainsi la seule preuve qu'il puisse, sans sortir de son sujet, donner de l'existence de Dieu, c'est la preuve physique. Et peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de signaler, à cette occasion, l'idée que se fait Newton de l'office et du but des sciences naturelles. L'illustre savant qui, dans son *Optique* et dans ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, avait étendu si loin et porté si haut ses découvertes en astronomie et en physique, se complait à ne voir dans la science de la nature qu'un moyen d'arriver à des notions tout à la fois plus importantes et plus sublimes, c'est-à-dire à la connaissance de l'auteur même de ces lois qui président à l'ensemble des phénomènes de l'ordre physique. « Philosophiæ naturalis id revera principium est, et officium, et finis, ut ex phenomenis, sine fictis hypothesebus, arguamus, et ab effectibus ratiocinatione progrediamur ad causas, donec ad ipsam demum primam causam, que sine dubio mechanica non est, perveniamus. » (*Optiques*, lib. III, quest. 28.)

« D'où vient, se demande-t-il encore (*Optique*, liv. III, quest. 38), quelle splendeur qui éclaire dans l'univers ? A quelle fin les comètes ont-elles été créées ? D'où vient que le mouvement des planètes a lieu pour toutes dans le même sens ? Qui empêche les étoiles fixes de se précipiter les unes sur les autres ? Comment les corps des animaux sont-ils formés avec tant d'art ? etc. » Et, dans un passage ultérieur de ce même livre (quest. 31), Newton reproduit sous une autre forme le même argument, et conclut en ces termes : « L'origine de toutes ces choses ne saurait être attribuée qu'à l'intelligence et à la sagesse d'un être puissant, toujours existant, présent partout, qui a pu ordonner suivant sa volonté toutes les parties de l'univers, beaucoup mieux que notre âme ne peut, par un acte de son vouloir, mouvoir les membres du corps qui lui est associé. »

L'existence de Dieu étant démontrée par l'argument des causes finales, quelle idée Newton se fait-il de la nature divine et des attributs divins ? Il nie d'abord que nous puissions connaître en elle-même la nature divine. « Nous ne pouvons acquérir, ni par les sens, ni par la réflexion, la connaissance des substances, et, bien moins encore que toute autre, la notion de la substance divine. Nous ne connaissons Dieu

que par ses attributs, par la très-sage et très-bonne économie de l'univers, enfin par les causes finales » (*Princip. schol. gener.*). Mais ces attributs, quels sont-ils ? L'extrait suivant d'un passage assez étendu de cette même *Scolie générale*, dans l'ouvrage intitulé *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, montrera quelle idée Newton s'en faisait : « Dieu est l'être éternel, infini, souverainement parfait, maître de toutes choses. C'est surtout à titre de maître de toutes choses, *universorum Dominus, παντοκράτωρ*, que nous concevons Dieu. De ce qu'il est maître souverain, il suit qu'il est un Dieu vrai, un Dieu vivant, intelligent, doué d'omniscience et d'omnipotence. » Parmi les attributs divins, Newton compte encore l'éternité et l'immensité : « Dieu, dit-il (*ubi supra*), est toujours et partout, mais sans cesser pour cela d'être un seul et même Dieu. Des parties successives se rencontrent dans la durée, des coexistences dans l'espace ; mais rien de tout cela dans la personne humaine, c'est-à-dire dans le principe qui, en chacun de nous, est doué de pensée, et bien moins encore dans cette substance pensante qui est Dieu.... On confesse que le Dieu suprême existe nécessairement. Eh bien, en vertu de cette même nécessité, il est partout et toujours. De là suit encore qu'il est tout entier semblable à lui-même, tout œil, tout oreille, tout cerveau, tout bras, toute force sentante, intelligente, agissante, non point du tout à la manière de l'homme, mais d'une façon qui n'a rien de corporel et qui nous est tout à fait inconnue, etc. »

Pour achever ce qui concerne les attributs divins, il reste à se demander si Newton reconnaît en Dieu le caractère d'une providence. On peut le pressentir d'après l'ensemble des passages de l'*Optique* et des *Principes* que nous avons déjà cités. Mais, indépendamment de cet aveu implicite, il s'en explique formellement vers la fin de la *Scolie générale des Principes*, lorsqu'il dit qu'étant ôtées la puissance, la providence et les causes finales, Dieu n'est plus que le hasard ou la nature : « Deus, sine dominio, providentia et causis finalibus, nihil aliud est quam fatum aut natura. »

C'est en 1687 que fut publié pour la première fois à Londres le principal ouvrage de Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, qui contient les *Regulæ philosophandi* et l'exposition du système du monde. En 1759, il fut traduit en français par Mme du Chastelet et accompagné de notes attribuées à Clairaut. L'*Optique* parut en anglais en 1704, fut traduite en latin par Clarke et en français par Coste et Marat. La *Chronologie* et le *Commentaire sur les prophéties* ne furent imprimés qu'après la mort de Newton. Une édition complète des *Œuvres de Newton* fut publiée par Samson Horsley, Londres, 1779-1785, 5 vol. in-4.

A consulter sur Newton : Castillon, préface mise en tête de l'édition, des *Opusculæ mathematicæ*, Lausanne, 1744, 3 vol. in-4 ; — Brewster, *Vie de Newton* (en anglais), Londres, 1831, in-12, et 1832, in-18 ; — Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, lettres 17, 23, 52 ; — Voltaire, *Lettres philosophiques*, t. XXVII, édit. Beauchot, in-8, Paris, 1829, lettre 14, sur Descartes et Newton ; lettre 16, sur l'*Optique* de Newton ; — *Eclaircissements nécessaires sur les éléments de la philosophie de Newton* ; — t. XXXVIII : *Éléments de la philosophie de Newton, et Réponses aux principales objections qui ont été faites en France contre la philosophie de Newton* ; — Fontenelle, *Éloge de Newton*, dans les *Œuvres complètes* ou dans les *Éloges* ; — Biot, article *Newton*, dans la *Biographie universelle*. C. M.

NICAISE (Claude), né à Dijon en 1623, a été, dit Bayle, fort connu parmi les savants du xvii^e siècle. Il passa sa vie à entretenir un commerce de lettres avec les hommes les plus considérables du temps, en France et à l'étranger, tels que Arnould, Nicole, l'abbé de Saint-Cyran, Bossuet, Fénelon, Huet, Bayle, Leibniz et beaucoup d'autres, sans compter de Rancé qui lui adressa, à propos de la mort d'Arnould, une lettre qui fit alors une grande impression. On inscrit ici le nom de Nicaise, parce qu'il a été un des correspondants de Leibniz et qu'il s'est trouvé dans ses papiers dix-huit lettres de Leibniz, que M. Cousin a publiées avec des fragments de celles de Nicaise. Voy. V. Cousin, *Fragments de philosophie moderne*, Paris, 1856, p. 70.

NICÉPHORE BLEMMYDES, commentateur et abrégiateur d'Aristote, était un moine grec qui vivait à Constantinople sous le règne de Théodore Lascaris. On a de lui un *Abrégé de la Logique et de la Physique d'Aristote*, composé à l'usage du duc Jean (*Epitome logicae et physicae doctrinae Aristotelis, graece et latine*, in-8, Augsb., 1605), et un *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre à l'Organum, ou les Cinq universaux, De quinque vocibus*, in-8, Bâle, 1542. On lui attribue aussi, mais à tort, un ouvrage intitulé *Syntagma synopticum philosophiae* (in-8, ib., 1542). Cet écrit appartient à Nicéphore Grégoras, ou au moine Grégorius Anéponyme.

NICOLAÏ (Frédéric), né à Berlin en 1733, mort le 6 janvier 1811, membre de l'Académie de Prusse, fut pendant très-longtemps le premier libraire de Berlin et se trouva mêlé, durant cinquante ans, au mouvement de la littérature allemande. Ami de Lessing et de Mendelssohn, il concourut avec eux à l'émancipation de cette littérature, particulièrement par sa *Bibliothèque universelle*, imitation du *Journal des savants*, qui obtint un prodigieux succès et s'éleva à plus de cinquante volumes.

Nicolaï fut un des chefs du parti des lumières (*Aufklaerung*), qui voulut jouer en Allemagne à peu près le même rôle que jouaient en France les encyclopédistes et les philosophes. Il combattit avec violence tout ce qui lui présentait une apparence de mystère, non-seulement en matière de dogme, mais en matière de philosophie et de littérature. Il se déclara l'ennemi de Goëthe et de Shakspeare, de la philosophie de Wolf et de celle de Kant, aussi bien que du piétisme et du mysticisme; et pour accomplir cette œuvre de critique, le raisonnement ne lui suffit pas : il employa aussi la satire et le roman. Le plus connu de ces romans a été traduit en français : *Vie et opinions de Sébaste Nothanker*, 4^e édit., 3 vol. in-8, Berlin, 1799. C'est une imitation de l'*Andrews* de Fielding. On y persifle la sensiblerie religieuse et philosophique. Les héros sont des pasteurs luthériens, les héroïnes sont leurs femmes ou leurs filles. L'une d'elles, la femme de Nothanker, est une wolfienne enthousiaste, qui met son mari à tout instant en colère, citant à tout propos le *principe de la raison suffisante*, invoquant pour la moindre chose le *déterminisme de nos actions*. Elle savait par cœur la *Petite Logique* de Wolf, surtout le chapitre de *l'utilité des livres*. C'est un ouvrage bien écrit, agréable et même instructif pour qui veut connaître le milieu du xviii^e siècle, mais beaucoup trop long. La quatrième édition, publiée en 1799, se compose de trois volumes in-8. Les réfutations et les critiques provoquées par ce roman philosophique, bien que très-nombreuses, n'atteignent pas le nombre des imitations qu'il eut dans plusieurs langues.

Nicolaï commença ses attaques contre Kant quoique avec réserve encore, dès 1785, dans un livre fort intéressant : *Relation d'un voyage fait en Allemagne et en Suisse*. Neuf ans après, en 1794, il le combattit dans l'*Histoire d'un gros homme* (2 vol. in-8). Ce bon et gros homme, Anselme, zélé partisan de la philosophie critique, dispute avec fureur contre un ancien camarade d'études qu'il avait connu à l'université de Gœttingue, M. de Reithelm. Mais sa destinée se charge de le réfuter. Anselme fait des dettes, est repoussé par le beau sexe, ne sait pas s'arranger en ménage, ne parvient à trouver ni éditeurs, ni lecteurs pour ses livres, et n'est compris ni apprécié de personne; il s'aperçoit enfin que tout le kantianisme possible ne mène à rien, et ne se résout que dans une stérile dispute de mots.

En 1798, Nicolaï fit paraître un roman plus virulent encore et de plus mauvais goût : *Vie et opinions de Sempronius Guadibert, philosophe allemand*. Guadibert est l'ombre d'Anselme. C'est un baigneur, en même temps meunier à Quirlequitsch, qui tente de convertir le disciple de Kant, de lui inspirer le dégoût du transcendantalisme, le goût des connaissances utiles, d'un éclectisme raisonnable, d'un usage modéré de l'histoire de la philosophie.

Ce fut principalement au sein de l'Académie de Berlin que Nicolaï guerroya contre la philosophie kantienne, tantôt avec esprit et savoir, tantôt en raillant amèrement, le plus souvent avec passion. Ses principaux griefs étaient le mépris des kantians pour l'expérience, leurs contradictions subtiles et spécieuses, telles que l'opposition entre la raison spéculative et la raison pratique, le manque d'ordre lumineux dans la plupart de leurs théories et de leurs livres. Ce fut contre le langage de cette école que cet écrivain facile et attaquant s'éleva particulièrement. Il faut lire dans ses ouvrages mêmes ce qu'il dit de *l'impératif catégorique*, des *postulés*, de la *connaissance par devant (a priori, von vornigen)*, de la *science par derrière (a posteriori, von hinten)*. On consultera, avec le plus de fruit, sur toute sa polémique contre la *philosophie nouvelle et novissime*, deux mémoires lus à l'Académie, en 1803, sous ces titres : 1^o *Sur le regressus logique*; 2^o *Sur les abstractions, les imperfections qui en sont inséparables et leur fréquent abus*.

Ses critiques ne restèrent pas sans réponse. Fichte et Aug.-Wilh. Schlegel prirent en main la défense de Kant, dans un écrit intitulé *Vie et opinions singulières de Nicolaï déduites a priori* (Tubingue, 1801). Nicolaï répliqua, et cette réponse a pour titre : *De mon éducation scientifique et de mes connaissances relativement à la philosophie critique*, etc. Elle fut, à son tour, vivement critiquée par Kant.

Nicolaï accusa le kantisme de *superstition*, et c'est contre toute espèce de superstition qu'il se crut appelé à défendre la *pensée et la liberté de l'esprit humain*. Mais cet adversaire des préjugés en eut beaucoup : il vit, par exemple, l'Europe en proie à une immense conspiration, tantôt ourdie par les jésuites, tantôt par les francs-maçons. Son ami Engel disait : « Chacun a son dada, mais Nicolaï en a plein une écurie. »

Ardent adorateur de Frédéric le Grand, et patriote chaleureux, Nicolaï ne put voir les désastres de la Prusse sans le chagrin le plus poignant : sa vie en fut abrégée.

Cette vie est racontée, non avec charme, mais avec une fidélité précieuse, par Biester, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* (juillet 1812).

C. Bs.

NICOLAS DE CLÉMANGIS, VOY. CLÉMANGIS.

NICOLAS DE CUSS ou de CUSA, voy. CUSA.

NICOLAS DE DAMAS, renommé à la fois comme poète, comme historien et comme philosophe, naquit dans la ville dont il porta le nom, l'an 74 avant J. C. Elevé avec le plus grand soin, par Antipater son père, il arriva encore jeune à une grande célébrité. Il composa, à peine sorti de l'école, des tragédies qui furent représentées avec succès sur le théâtre de Damas. Une de ces tragédies avait pour titre *Susanne*, et il nous reste, d'une autre pièce de sa composition, plus de cinquante vers conservés par Stobée. La rhétorique, la musique, les mathématiques furent également l'objet de son application; et, enfin, après avoir passé en revue tous les systèmes de philosophie, il se déclara pour celui d'Aristote. Sa passion pour l'étude ne l'empêchait pas de vivre dans la société des grands. Il accompagna Hérode dans un voyage que ce prince fit à Rome pour se justifier des soupçons qu'Auguste avait conçus contre lui, et fut très-utile, par son éloquence, à son royal ami. D'ailleurs Auguste connaissait déjà Nicolas et lui avait donné plus d'une preuve de sa bienveillance. Outre les pièces de théâtre dont nous venons de parler, Nicolas de Damas a écrit un grand nombre d'ouvrages : des *Mémoires* de sa vie, dont il nous reste des fragments étendus, publiés par l'abbé Sévin dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions* (t. IX, p. 486), une *Histoire universelle* en cent quarante-quatre livres, et une *Histoire de l'Assyrie*; des *Vies d'Auguste et d'Hérode*; un *Recueil des coutumes les plus singulières des différentes nations*, et, enfin, ses écrits philosophiques. De ces derniers, il ne nous est rien arrivé que les titres que nous rapportons ici : *des Dieux*; de la *Philosophie d'Aristote*; de la *Philosophie première*; des *Devoirs qu'il est beau de pratiquer dans la vie civile*, et un *Traité de l'âme*, ou plutôt un commentaire sur le traité d'Aristote qui porte le même titre. Les fragments historiques de Nicolas de Damas ont été publiés par Henri Valois sous ce titre : *Excerpta ex collectaneis Constantini Augusti Porphyrogenete, grece et latine*, in-4, Paris, 1634; par Conrad Orelli, in-8, Leipzig, 1804; et enfin, par Coray, dans son *Prodromos Bibliothecæ græcæ*, in-8, Paris, 1805. X.

NICOLE (Pierre) naquit à Chartres le 19 octobre 1625. Il appartenait, comme Arnauld et Pascal, à une famille de robe. Son père, Jean Nicole, avocat au parlement de Paris et chambrier de la chambre ecclésiastique de Chartres, était un homme d'une instruction solide, familier avec les lettres antiques, et qui avait acquis de son temps une assez belle réputation d'éloquence. Cette instruction n'excluait pourtant pas une certaine licence d'esprit fort répandue alors, et que son fils eut maintes occasions de déplorer amèrement dans la suite. Jean Nicole a laissé des poésies, des traductions où l'on trouve cette liberté parfois cynique qui était le ton naturel du xvii^e siècle, et dont l'influence morale du xviii^e n'avait pas encore purgé la langue. Nous touchons ici, dans un frappant exemple, l'opposition profonde des deux époques : ce cynisme, que ne pouvait éviter, au milieu de ses tourmentes, le laborieux siècle de Rabelais et de Montaigne, cette licence qui avait pénétré jusque dans de sérieux travaux et qui infectait encore la littérature du temps de Louis XIII, toutes ces irrégularités enfin ne rencontrèrent pas, au xviii^e siècle, d'adversaires plus constants et de réformateurs plus autorisés que les austères écrivains de Port-Royal.

L'enfance de Nicole fut grave et studieuse. A quatorze ans, il avait achevé le cours ordinaire

des humanités, et, envoyé à Paris par son père, il n'avait pas dix-neuf ans quand il reçut le bachelier de maître ès arts (1644). Ce fut peu de temps après cette date qu'il se lia avec les solitaires de Port-Royal. Nicole ne souhaitait que le repos et l'étude; la piété profonde de ces hommes vénérables, la tranquillité austère de leur vie, devaient attirer naturellement un esprit si calme et si méditatif. Il n'eut pas de peine, d'ailleurs, à établir ces précieuses relations : il avait deux tantes religieuses dans cette communauté, Madeleine et Marie des Anges, qui devait être un jour abbesse. Bien qu'il étudiât la théologie à la Sorbonne et qu'il donnât à ces travaux toute l'application de son esprit, il trouvait encore le temps de prendre une part active à la fondation des *petites écoles* de Port-Royal. On sait quel fut le sort de ces écoles admirables, où des maîtres tels que Lancelot et Nicole formaient des élèves comme Racine et Lenain de Tillemont. Sans cesse inquiétés par les odieuses persécutions des jésuites, les solitaires furent obligés de céder la place à leurs ennemis. Les *petites écoles* se dispersèrent pour se reformer en différents lieux, à Versailles, à Vaumuriel, aux Granges, près de Port-Royal-des-Champs. C'est aux Granges que Nicole forma le futur historien des premiers siècles de l'Église; c'est là qu'il lui dictait ces cahiers de philosophie qui, rédigés depuis pour une autre circonstance et publiés par Arnauld, sont devenus, sous le titre de *l'Art de penser*, un des monuments philosophiques et littéraires du xvii^e siècle. C'est là aussi qu'il a écrit le *Delectus epigrammatum*, c'est-à-dire un excellent recueil d'épigrammes latines et grecques, accompagné de fines et judicieuses remarques. Il est piquant de voir un si solide esprit, un théologien si austère, prendre plaisir aux œuvres les plus gracieuses de l'antiquité. On reconnaît déjà ces nobles intelligences qui, dans des traductions toutes chrétiennes, purifieront, pour ainsi dire, le génie du monde païen; on pressent aussi celui qui prendra le nom de Guillaume Wendrock, celui qui étudiera Térrence avec amour, et tâchera de rendre, pour les théologiens de l'Allemagne, l'enjouement, la fine raillerie, l'incomparable vivacité des *Provinciales*.

C'est en 1649 que les *petites écoles* furent poursuivies par la haine des jésuites; c'est aussi en 1649 que commencèrent les événements dont la suite amena les grandes persécutions de Port-Royal. Nicolas Cornet venait de dénoncer à la Sorbonne les cinq fameuses propositions attribuées à Jansénius. Tandis que la Sorbonne, malgré l'opposition des soixante-dix docteurs, préparait les censures qui devaient fournir une arme si perfide aux indignes adversaires de Port-Royal, Nicole, déjà reçu bachelier en théologie, s'arrêta brusquement dans ses études, ne voulant pas prendre des engagements plus considérables avec cette Faculté de théologie où régnaient des doctrines si opposées à celles des solitaires. C'est alors qu'il se retira à Port-Royal-des-Champs. Il y vivait depuis quelques années, sous l'austère direction de M. Singlin, uniquement appliqué à la méditation de l'Écriture, à l'étude des Pères et de l'histoire ecclésiastique, lorsque le grand docteur de Port-Royal, Arnauld, vint lui demander le secours de son talent (1654). Il fallut tout l'ascendant d'Arnauld et une profonde résignation au devoir, pour arracher le doux Nicole aux études paisibles de sa retraite. Personne n'était moins fait que lui pour la controverse, et personne pourtant, après Arnauld, n'a pris une part plus considérable aux luttes théologiques du xvii^e siècle. Des cette

année de 1654, deux ans avant que Pascal prenne la plume pour écrire son immortel chef-d'œuvre, Nicole, encore obscur et inconnu, est déjà le conseiller, le censeur de Port-Royal. C'est lui qui revoit les écrits d'Arnauld, comme il le verra bientôt les *Provinciales* et plus tard les *Pensées*. Cette direction littéraire que lui a confiée la communauté et à laquelle se sont soumis des esprits bien supérieurs au sien, il l'a reçue malgré lui, et il la gardera toujours. Ce sera là son rôle dans cette belle assemblée des écrivains de Port-Royal. Esprit judicieux et calme, écrivain élégant et sans passion, il modérera la lutte, il prendra garde que rien d'excessif n'échappe à ses amis, et si la postérité a pu blâmer souvent l'extrême réserve de son goût, elle doit reconnaître, dans ces corrections mêmes qu'elle regrette, un des traits les plus touchants et les plus expressifs de cette sainte communauté où l'esprit ardent d'un Arnauld, où l'altier génie d'un Pascal, s'humiliaient sans peine sous les censures du timide Nicole.

Le rôle de conseiller et de censeur, quelque importance qu'il ait eue dans sa vie, n'est pourtant pas le seul qui lui appartient. Après avoir surveillé pendant toute l'année 1656 la publication des *Provinciales*, Nicole écrit l'année suivante plusieurs dissertations théologiques en latin sur la foi de l'Église touchant la grâce, et sur la morale relâchée des jésuites. Dans l'un de ces ouvrages, publiés sous le pseudonyme de Paul Irénée, il essaye de pacifier l'Église et de prouver que le jansénisme est une hérésie imaginaire : *Disquisitiones sex Pauli Irénéi ad presentes Ecclesie tumultus sedandos opportunæ*, in-4, Paris, 1657. (On les trouve, ainsi que toutes les autres dissertations de 1657, dans le recueil d'Arnauld, publié en Hollande sous le titre de *Causa janseniana*, 1682.) L'année suivante, il traduisit les *Provinciales* en latin, voulant faire lire à tous les théologiens de l'Europe savante cet admirable ouvrage qui venait de charmer la France entière. C'est alors qu'il relut Térènce avec une attention plus appliquée pour lui dérober son enjouement et faire passer dans la traduction des *petites lettres* toutes les grâces de l'original. Ce curieux travail, destiné surtout à l'Allemagne et à la Hollande, et dont l'auteur se donna, en effet, pour un théologien allemand, Guillaume Wendrock, docteur de l'université de Salzbourg, était accompagné de notes et de commentaires, fort importants pour l'histoire du jansénisme.

Après un assez grand nombre de traités de controverse qui remplissent les années suivantes, Nicole s'occupa en 1664 d'un ouvrage plus connu, la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*, in-12, Paris, 1664. Ce n'était d'abord que la préface d'un livre de piété destiné aux solitaires de Port-Royal; mais cette préface étant tombée entre les mains du ministre Claude qui en essaya une réfutation, Nicole fut amené à la publier séparément avec une réponse, dans la forme que nous venons d'indiquer. Tel est le livre qu'on appelle communément la *Petite Perpétuité*. La *Grande Perpétuité* ne parut que cinq ans après. C'est un ouvrage considérable, en 3 vol. in-4, dont les développements furent provoqués encore par une réfutation très-étendue que Claude avait publiée en 1664. La *Perpétuité de la foi* fut un événement dans l'histoire de la théologie du xvii^e siècle; mais Nicole aimait l'obscurité, et sa modeste s'effraya du bruit que son œuvre allait produire. Accoutumé à combattre au second rang, il voulut que cet ouvrage fût attribué à son illustre ami : « Vous êtes prêtre et docteur, lui disait-il; et moi je ne

suais que simple clerc; il est convenable que l'on n'envisage que vous dans un travail où il faut parler au nom de l'Église et défendre sa foi sur des points si importants. »

Entre la *Petite* et la *Grande Perpétuité*, Nicole publia contre le poète et romancier Desmarets un livre qui lui attira, comme on sait, les trop spirituelles irrévérences de Racine. Les *Visionnaires* sont huit lettres publiées l'une après l'autre comme les *Provinciales* (31 décembre 1665, 10 avril 1666), et dirigées contre le ridicule mysticisme de Desmarets. En attaquant Desmarets, Nicole avait condamné la poésie et le théâtre, et c'est ce que ne put supporter le brillant auteur d'*Andromaque*. Racine était alors dans toute la fougue de la jeunesse et dans le premier enivrement de son art; les lettres si vives, si cruelles, qu'il adressa à ses anciens maîtres, contiennent des vérités qu'il ne convenait pas d'envenimer ainsi, et, certes, il répondait plus dignement à Nicole lorsqu'il composait *Esther* ou *Athalie*.

Il serait trop long d'énumérer ici tous les écrits de controverse, toutes les lettres, toutes les dissertations de Nicole dans ces vivantes années que remplissent les querelles du jansénisme. Son activité, toujours humble et modérée, ne s'est pas lassée un instant, et tandis que le grand Arnauld combattait fièrement à visage découvert, le doux Nicole, sous mille noms supposés, consacrait à Port-Royal tous les travaux de son esprit. Cette douceur et cette circonspection de Nicole, mérites bien rares au milieu de tant de querelles passionnées, ne le mirent pas toujours à l'abri des persécutions. Une lettre qu'il composa pour les évêques de Saint-Pons et d'Arras sur la morale relâchée des jésuites, lui attira de graves embarras et le força de s'expatrier (1677).

Nous arrivons enfin à l'ouvrage le plus considérable de Nicole, à celui qui fonda, avec *l'Art de penser*, sa réputation d'écrivain philosophe. Les *Essais de morale* sont un recueil de traités sur les points les plus importants de la morale chrétienne. Le premier volume, publié en 1671, contenait les traités suivants : *de la Faiblesse de l'homme; de la Soumission à la volonté de Dieu; de la Crainte de Dieu; du Moyen de conserver la paix avec les hommes, et des Jugements téméraires*. Trois autres volumes parurent de 1672 à 1678. Les deux derniers furent publiés après la mort de l'auteur : le cinquième en 1700, le sixième en 1714.

La fin de cette existence à la fois si active et si humble est dignement remplie par des controverses avec Jurieu (*de l'Unité de l'Église*, 1687); par la révision des œuvres de M. Hamon, l'un des plus saints solitaires de Port-Royal, celui aux pieds duquel Racine voulut être enseveli; par de curieux *Mémoires sur la dispute entre le P. Mabilion et M. de Rancé* (1692), et enfin par la *Réfutation des principales erreurs du quidisme* (1695). Mais les œuvres les plus remarquables de cette dernière période de sa vie, ceux qui, avec la *Logique* et les *Essais de morale*, doivent le plus vivement nous intéresser, ce sont ses différents écrits sur la grâce générale. C'est là que se révèle enfin la situation particulière de Nicole au sein de Port-Royal. Déjà dans plusieurs traités, et par exemple dans l'une des dissertations publiées en 1657 sous le nom de Paul Irénée, cet esprit si discret, si mesuré avait professé des opinions contraires à l'effrayante rigueur du jansénisme. Cette fois, il ne craint pas de se séparer du grand Arnauld. Tel fut le dernier acte important d'une vie toute consacrée aux méditations pieuses et à la recher-

che du vrai. Nicole mourut le 16 novembre 1695 ; il avait soixante-dix ans.

Le mérite de Nicole, si on considère en lui le philosophe, ce n'est certainement pas l'originalité. Nicole est un moraliste qui a étudié avec sagesse bien des points de psychologie chrétienne, mais dont la pensée ne s'est pas souvent aventurée hors du cercle rigoureux où l'enchaînait la foi. Il faut aimer chez Nicole un esprit calme, une observation fine, un jugement sûr et droit. Parmi ses traités de morale, on vante surtout, et avec raison, celui qu'il a écrit sur *les Moyens de conserver la paix avec les hommes*. C'est peut-être là son chef-d'œuvre ; personne, du moins, ne pouvait traiter un pareil sujet avec autant de soin et d'amour. Jeté presque malgré lui au milieu des controverses théologiques, entraîné dans la cause militante du jansénisme plutôt par un pieux dévouement pour des hommes vénérés que par une adhésion complète à leurs doctrines, Nicole dut regretter souvent cette paix qu'il avait cherchée vainement au fond de sa retraite. Celui que le grand Arnauld poussait au combat, et qui, résistant parfois et demandant une trêve, recevait cette terrible réponse : « N'avons-nous pas l'éternité pour nous reposer ? » celui-là, bien certainement, ne put écrire un traité sur *les Moyens de conserver la paix avec les hommes* sans y répandre les plus chères confidences de son âme. Cette situation particulière donna à son analyse plus de finesse et de pénétration. Ce sont ces pages si judicieuses que Mme de Sévigné lisait et relisait sans cesse. « Devinez ce que je fais, écrit-elle à Mme de Grignan (lettre du 4 novembre 1671), je recommence ce traité ; je voudrais bien en faire un bouillon et l'avaler. » Elle avait tort, assurément, de s'écrier avec son rapide enthousiasme (12 juillet 1671) : « Nous avons commencé la *Morale* ; c'est de la même étoffe que Pascal ; mais elle avait raison d'ajouter : « Voyez comme l'auteur fait voir nettement le cœur humain, et comme chacun s'y trouve, et philosophes, et jansénistes, et molinistes, et tout le monde enfin ; ce qui s'appelle chercher au fond du cœur avec une lanterne, c'est ce qu'il fait. Il nous découvre ce que nous sentons tous les jours et que nous n'avons pas l'esprit de démêler ou la sincérité d'avouer. » Ce n'est pas un médiocre mérite d'avoir été un des moralistes les plus habiles dans un siècle où l'étude et le perfectionnement de l'âme était le souci continu des natures d'élite. Ce qui donne un caractère distinct à la morale de Nicole, ce qui en fait le charme et l'autorité, c'est un amour du vrai et un sérieux désir de le faire accepter aux autres. De là, dans ce traité, une douce chaleur communicative qui anime un style ordinairement froid ; de là aussi, malgré la timidité habituelle de l'auteur, timidité qui souvent arrête la pensée et nuit à la finesse ; de là, dis-je, une pénétration plus vive, plus hardie, et qui ose sonder jusqu'aux derniers replis de la conscience. N'est-ce pas cette chaleur précisément et cette sûreté de l'analyse qui troublaient Mme de Sévigné et lui arrachaient ce cri d'une naïve épouvante : « Monsieur Nicole, ayez pitié de moi ! »

Le traité de *la Connaissance de soi-même* n'est pas un traité philosophique comme celui que Bossuet a écrit presque sous le même titre. Il n'y faut pas chercher une étude psychologique de nos facultés ; Nicole est avant tout un moraliste chrétien, et c'est surtout dans un intérêt moral, c'est pour la conduite de la vie qu'il recommande la connaissance de soi-même. A ce point de vue, on ne saurait mieux faire sentir combien cette connaissance importe au perfectionnement

de notre âme, ni analyser plus sûrement les obstacles que lui opposent des instincts contraires. Presque tous les autres traités de Nicole sont spécialement théologiques ; les dogmes du christianisme y sont le texte de dissertations morales, où l'on retrouve le talent modéré de l'écrivain et la sagesse discrète du penseur, mais qui s'éloignent trop de notre sujet pour que nous puissions nous y arrêter ici.

Un des meilleurs écrits philosophiques de Nicole, c'est le *Discours contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme*. « Il parut en 1670, dit M. Cousin, un peu après les *Pensées* ; et on dirait que Nicole avait en vue les arguments sceptiques de Pascal, lorsqu'il écrivait les lignes suivantes : « Je suis persuadé que ces preuves « naturelles ne laissent pas d'être solides... Il « y en a d'abstraites et de métaphysiques, et je « ne vois pas qu'il soit raisonnable de prendre « plaisir à les décrier ; mais il y en a aussi qui « sont plus sensibles, plus conformes à notre « raison, plus proportionnées à la plupart des « esprits, et qui sont telles qu'il faut que nous « nous fassions violence pour y résister... La « raison n'a qu'à suivre son instinct naturel « pour se persuader qu'il y a un Dieu. »

Bien que la *Logique* ait été rédigée par Arnauld, elle doit être cependant comptée parmi les titres philosophiques de Nicole. C'est son enseignement dans les *petites écoles* de Port-Royal qui forme, nous l'avons déjà dit, le fond de ce célèbre ouvrage. Dans la rédaction même, sa part est considérable, soit pour la première publication du livre, soit pour les éditions qui se suivirent rapidement et qui contiennent de lui des additions importantes. La *Logique* a déjà été appréciée dans ce recueil, et nous n'avons pas à y revenir (voy. l'article ARNAULD) ; qu'elle nous serve seulement à indiquer la position philosophique de Nicole au sein de Port-Royal. L'esprit cartésien qui règne dans *l'Art de penser* est absolument inconciliable avec les doctrines excessives, avec le scepticisme hautain de Jansénius. C'est que Nicole, en effet, était peu janséniste. Il croyait, comme Descartes, comme Arnauld lui-même, aux droits et à la puissance de la pensée humaine. Que Nicole ait attaqué maintes fois la philosophie ; qu'il se soit plu, comme tant d'auteurs chrétiens, à signaler les incertitudes de la science (lettres 73 et 82 ; qu'il ait particulièrement loué dans Descartes le dédain que professait l'illustre maître pour les systèmes passés (*de la Faiblesse de l'homme*) ; tout cela ne prouve rien contre le cartésianisme de Nicole, si l'on veut bien ne pas être dupe des mots. Ces attaques contre la faiblesse de la pensée humaine ont une signification et une portée bien différentes, selon l'intention qui les dicte. Chez certains théologiens, comme Jansénius et Pascal, c'est le fondement de ce système insensé qui prétend démontrer la nécessité de la foi par l'impuissance radicale de la raison. Chez les autres, chez le plus grand nombre, c'est un lien commun de morale générale plutôt qu'une théorie philosophique ; c'est, pour ainsi dire, un exercice de piété, un moyen de nous rappeler le peu que nous sommes et de nous faire courber les genoux devant celui à qui seul appartient la plénitude de l'être. N'est-ce pas dans ce sens que presque tous les grands écrivains de l'Église ont parlé de la faiblesse de l'homme ? Ceux qui admettaient le plus volontiers les droits de la raison et qui en faisaient le plus libre usage ; les éminents docteurs du xiii^e siècle, et au xvii^e Bossuet, Fénelon, Malebranche, n'ont-ils pas humilié maintes fois, dans les pieux élans de leur fer-

veur, cette raison humaine dont ils ont si bien démontré la puissance? faudra-t-il, pour quelques paroles dont le sens est bien différent dans leur bouche, les confondre avec Pascal, avec l'abbé de Saint-Cyran, avec Jansénius leur maître? Non, certes. Eh bien! Nicole n'a jamais prêché dogmatiquement l'impuissance philosophique de l'homme, et les paroles hostiles que fourniraient çà et là ses ouvrages ne prouveront rien contre l'esprit général de sa doctrine et les leçons de toute sa vie. Il a écrit la *Logique* avec Arnauld; il a écrit le *Discours sur les preuves de l'existence de Dieu*; il a, dans ses *Essais de morale*, reconnu maintes fois et exercé habilement le droit de philosopher avec les seules forces de la pensée humaine. Qu'il ait osé ou non se l'avouer à lui-même, il est disciple de Descartes, à un moindre degré, sans doute, mais au même titre que Bossuet et Fénelon; et lorsqu'il écrit, à propos des *Pensées* de Pascal, que son *amour-propre n'aime pas à être régenté si fièrement* (lettre au marquis de Sévigné), ce n'était pas seulement l'allure hautaine de ce grand style qui effrayait le goût timide de l'auteur des *Essais de morale*, c'étaient les affirmations excessives, c'était la rigueur impérieuse de ce nouveau pyrrhonisme qui blessait, à son insu peut-être, le fond cartésien de sa pensée.

Cette position de Nicole s'est plus nettement dessinée lorsque le timide ami d'Arnauld osa se séparer de son maître sur la question essentielle du jansénisme, et que, repoussant le système de la grâce telle que l'entendait l'évêque d'Ypres, il y substitua cette grâce *donnée généralement à tous les hommes, quelque barbares et stupides qu'ils puissent être* (Arnauld, lettre 473). Certes, on ne pouvait mieux profiter des inspirations du cartésianisme. On a remarqué très-justement que Nicole était à la fois moins philosophe et moins janséniste qu'Arnauld; c'est précisément pour cela qu'il fut plus philosophe que lui dans une question où le jansénisme était engagé. Quelle est, en effet, cette grâce *donnée même aux plus barbares des hommes*, et que Nicole appelle encore *intérieure et surnaturelle*? Ne ressemble-t-elle pas beaucoup à celle qui *éclaire tout homme venant en ce monde*, à celle que Fénelon appelle si bien le *maître intérieur et universel*, à cette raison enfin qui, à la fois en nous et au-dessus de nous, découvre au genre humain toutes les vérités éternelles? Descartes venait de consacrer ses droits, et Nicole, comme presque tous les grands esprits de son siècle, ouvrait naturellement les yeux à cette belle lumière du spiritualisme cartésien.

Les *Essais de morale et instructions théologiques* forment 25 vol. in-12, publiés de 1671 à 1714. Ils furent réimprimés en 1741 et 1744. L'ouvrage est distribué ainsi : *Traité de morale*, 6 vol.; *Lettres sur différents sujets*, 3 vol.; *Explications des Épîtres et Évangiles*, 4 vol.; *Vie de Nicole*, par l'abbé Goujet, 1 vol.; puis 10 volumes sur les *Sacrements*, sur le *Symbole*, sur le *Décataloge*, sur le *Pater*, sur la *Prière*; et enfin l'*Esprit de Nicole*, par l'abbé Cerveau, 1 vol. — Voy., sur Nicole, sa *Vie* par l'abbé Goujet, dans le 14^e vol. des *Essais de morale*. Le rôle de Nicole à Port-Royal, son dissentiment avec Pascal, a été parfaitement mis en lumière par M. Cousin : *du Scepticisme de Pascal* (*Revue des Deux-Mondes*, janvier 1845). L'opinion contraire a été défendue habilement par M. l'abbé Flottes, *Études sur Pascal*, Montpellier, 1846. Voy. encore Besoigne, *Histoire de Port-Royal*, t. IV, et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II.

S.-R. T.

NICOMAQUE, fils d'Aristote et d'Herpyllis, sa seconde femme. C'est à lui qu'est dédié le traité

de morale en dix livres qui a pris son nom (*Ἠθικὰ νικομαχέα*, *Ethica ad Nicomachum*). Quelques-uns supposent qu'il a écrit lui-même un traité de morale en six livres et un commentaire sur la *Physique* d'Aristote; mais cette hypothèse n'est fondée sur rien, et il ne nous reste aucune trace des prétendus ouvrages de Nicomaque. Il est vraisemblable, cependant, qu'élevé par les soins de Théophraste, et honoré de la dédicace d'un ouvrage de son père, il ne fut pas étranger à la philosophie. X.

NICOMAQUE DE GERASA, philosophe pythagoricien qui vivait pendant le 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, et qui tenta, comme Moderatus (voy. ce nom), de restaurer la philosophie des nombres. Il a écrit une *Introduction à la théorie des nombres* (*Introductio in arithmeticeam, græce et latine*, in-4, Paris, 1538) qui a été commentée par Jambligue (*In Nicomac. introductionem, græce et latine*, in-4, Arnheim, 1668). On lui attribue aussi un manuel d'harmonie en deux livres, qui a été publié par Meibom, dans son recueil des auteurs de musique de l'antiquité; *Enchiridion harmonicum, græce et latine*, in-4, Amst., 1652. Enfin le recueil de Photius nous fournit quelques autres fragments de lui où l'on voit la théorie des nombres appliquée à la physique et à la morale. Tous ces fragments, joints à l'*Introduction*, ont été publiés par Ast: *Theologumena arithmetica et Nicomachi Gerasii institutio arithmetica*, in-8, Leipzig, 1817. Quant à la doctrine de Nicomaque, autant que nous en pouvons juger à travers les commentaires de Jambligue et les interprétations plus modernes, elle ne paraît différer en rien de celle de Moderatus. X.

NIETHAMMER (Frédéric-Emmanuel), né à Beilstein, dans le royaume de Wurtemberg, en 1776, professeur de philosophie et de théologie à l'université d'Iéna, puis revêtu de diverses fonctions ecclésiastiques à Wurtzbourg, enfin appelé à Munich comme membre du conseil supérieur des études, a pris une part active et très-honorable dans le mouvement philosophique dont Kant fut le promoteur en Allemagne. Il s'attacha d'abord à l'auteur de la *Critique de la raison pure*, puis il épousa la doctrine de Fichte, avec lequel il s'associa dans la rédaction d'un journal de philosophie; mais il sut s'approprier, par un tour original, les idées qu'il emprunta à ces deux maîtres, et montra qu'il savait aussi penser par lui-même. Voici les titres de ses ouvrages qui, à l'exception du premier, ont été tous publiés en allemand : *de Vero revelationis fundamento*, in-4, Iéna, 1792; — *Sur l'essai d'une critique de toute révélation*, in-8, ib., 1792; — *Essai pour déduire la loi morale de la forme de la raison pure*, in-8, ib., 1793; — *de la Religion considérée comme science*, in-8, Neustrelitz, 1795; — *Essai d'une démonstration de la révélation éclairée par la raison*, in-8, Leipzig et Iéna, 1798; — *de la Pasiographie et de l'Idéographie*, in-8, Nuremb., 1808; — *la Dispute du philanthropisme et de l'humanisme dans la théorie de l'éducation*, in-8, Iéna, 1808; — *Journal philosophique*, publié d'abord par Niethammer seul, puis avec la collaboration de Fichte; plusieurs volumes in-8, Neustrelitz et Iéna, 1795-1798. X.

NIEUWENTYT (Bernard Van), médecin, mathématicien et philosophe hollandais, né à Waggraafdyk en 1654, mort en 1718. Son père, pasteur protestant de son lieu natal, le destina d'abord à l'Église; mais un goût décidé pour les sciences l'entraîna dans une autre carrière. Il cultiva avec succès les mathématiques, la médecine, le droit et la philosophie. Comme mathématicien, il s'est signalé par plusieurs traités estimés des savants;

comme philosophe, il entra dans la voie ouverte par Descartes, mais en appelant l'expérience des sens au secours de la raison, et en démontrant l'existence de Dieu par les preuves tirées de l'ordre de la nature. C'est dans cet esprit qu'il a écrit l'ouvrage sur lequel se fonde principalement sa réputation : *Le véritable usage de la contemplation de l'univers, pour la conviction des athées et des incrédules (Regt gebruik der weereldt beschouwinge*, in-4, Amst., 1716). Ce livre, publié en hollandais, puis traduit en anglais, a été, d'après la version anglaise, traduit en français par Noguez, in-4, Paris, 1725 et 1740. Il se divise en deux parties : dans la première, l'auteur établit l'existence de Dieu ; dans la seconde, plus théologique que philosophique, il essaye de poser les bases de la révélation. Toutes les preuves qui y sont développées ne seraient pas avouées par la science de notre temps, mais il serait injuste de n'y pas reconnaître un sens droit, des raisonnements solides et un esprit profondément religieux. J. J. Rousseau, dans son *Émile*, a commis cette injustice. Chateaubriand, dans son *Génie du Christianisme*, 1^{re} partie, liv. V, a réhabilité l'œuvre du philosophe hollandais. On doit aussi à Nieuwenty une réfutation de Spinoza, écrite également dans sa langue maternelle, in-4, Amst., 1720. X.

NIFO (Agostino), en latin *Augustinus Niphus*, passa pour le plus habile philosophe de son temps. C'est la réputation que lui avaient faite ses leçons publiques et ses livres, au témoignage de Paul Jove, de Hieronymo Rorario, de Paul Merula et de tous les contemporains. Cette grande renommée n'a pas obtenu la consécration du temps ; les derniers historiens de la philosophie ne placent plus Agostino Nifo que dans un rang très-secondaire, parmi les nombreux adversaires de Pierre Pomponace. Il ne faut pas chercher bien loin la cause de ce discrédit. Ce qui lui a concilié tant de suffrages, ce n'est pas une doctrine originale, un élan heureux ou téméraire vers les régions de l'inconnu. S'il y a des témérités dans ses écrits, elles ne sont pas nouvelles. C'est un interprète savant, subtil et brillant. Or, ce sont là des mérites qui ne suffisent pas pour assurer à un philosophe une gloire durable. Le dernier venu des érudits met à profit les travaux de ses prédécesseurs, et fait oublier même leurs noms : l'école ne se rappelle que les novateurs ; elle réserve ses hommages pour les esprits qui ont osé quelque chose. Nous négligerons donc d'exposer ici le détail des opinions de Nifo : il nous suffira de distinguer par leurs titres les nombreux ouvrages qu'il a composés sur les diverses parties de la philosophie.

Né vers l'année 1473, dans le bourg de Japoli, en Calabre, il quitta fort jeune son pays natal, et vint s'établir dans la ville de Sessa, qu'il adopta pour sa patrie. C'est à l'école de Padoue qu'il se passionna pour la philosophie. Ayant conquis les insignes du doctorat, il enseigna d'abord à Padoue, puis à Salerne, à Naples, à Rome, à Pise. Il eut à Rome un tel succès, que Léon X lui décerna le titre de comte palatin, et lui permit de prendre le nom et les armes de la maison de Médicis. Il mourut, selon quelques biographes, le 8 juin 1538. Gabriel Naudé prolonge sa vie jusqu'en 1545. On s'accorde à blâmer ses mœurs, qui paraissent avoir été celles d'Anacréon.

Voici la nomenclature de ses ouvrages philosophiques : *Translatio et expositio librorum Aristotelis de Interpretatione*, in-^o, Venise, 1537, et Paris, 1551. Ses commentaires sur Aristote commencent à l'*Interprétation* : au xvi^e siècle, on néglige l'*Isagoge* et les *Catégories*, qui avaient

été, dans les siècles précédents, la matière de si grosses disputes ; la logique a été compromise par les excès des élèves de Guillaume d'Occam, et l'école n'a de zèle que pour l'étude des choses. — *Commentaria in libros Priorum Analyticorum*, in-^o, Naples, 1526 ; Venise, 1549 et 1553 ; — *Commentaria in libros Posteriorum Analyticorum*, in-^o, Paris, 1540, et Venise, 1553, 1565 ; — *Commentaria in octo libros Topicorum*, in-^o, Venise, O. Scot, 1533 et 1555 ; Paris, 1542 ; — *Expositio in libros de Sophisticis elenchis*, in-^o, Venise, 1534, et Paris, 1540. Ici se placent les commentaires de Nifo sur les traités d'Aristote qui ont pour objet la philosophie naturelle. Ces commentaires sont, pour la plupart, accompagnés de nouvelles traductions. Viennent ensuite des études sur la psychologie et la métaphysique péripatéticiennes : *Collectanea et commentaria in tres libros de Anima*, in-^o, Venise, 1522, 1549, 1559 et 1544 ; — *In decem libros de prima philosophia expositio*, in-^o, Venise, 1547, 1558. A ce commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, il faut joindre : *Metaphysicorum disputationum dilucidationes*, in-^o, Venise, 1521, et *In duodecimum Metaphysicis Aristotelis volumen commentarii*, in-^o, Venise, 1518. Enfin, à la suite de ces travaux sur Aristote, il faut mentionner quelques gloses sur divers traités d'Averroès. Telle est la série des commentaires publiés sous le nom d'Agostino Nifo.

Les ouvrages qu'il a composés de son propre fonds, *proprio Marte*, ne sont pas moins considérables. Nous ne désignerons pas ceux qui concernent l'astrologie, la médecine et la rhétorique. Voici, du moins, ses traités philosophiques : *de Immortalitate animæ*, in-^o, Venise, 1518, 1524. On connaît la thèse de Pomponace sur l'immortalité de l'âme. Ce philosophe prétendait que la preuve de l'immortalité de l'âme ne se rencontre ni dans le *de Anima*, ni dans aucun autre des ouvrages d'Aristote ; il inclinait même à penser que cette preuve ne saurait être fournie par la science humaine. Ce fut, on le sait encore, la matière d'un grave débat. Sur cette question, Nifo se prononça contre son ancien maître ; — *de Intellectu libri VI*, Padoue, 1592, et Venise, in-^o, 1503, 1527. Nifo reprend, dans ces ouvrages, la thèse d'Averroès sur l'intellect universel, et combat les objections qui ont été faites à ce système par Albert le Grand, saint Thomas et tous les péripatéticiens du xiii^e siècle. Il fallait avoir l'esprit d'entreprise pour oser renouveler cette querelle en prenant le parti d'Averroès. Notre docteur appela sur sa tête le plus violent orage, et la protection de l'évêque de Padoue put seule l'arracher aux mains des thomistes amentés ; — *de Infinitate primi motoris questio*, in-^o, Venise, 1504. C'est une question sur laquelle Averroès et saint Thomas paraissent d'accord à qui ne va pas au fond de l'un et de l'autre système. Nifo n'a pas franchi la limite au delà de laquelle commence le dissentiment ; — *Opuscula moralia et politica*, in-4, Paris, 1645. Quelques-uns de ces opuscules avaient été déjà publiés à Venise en 1535, in-4, chez J. Scot. Ils contiennent beaucoup de récits qui ne sont aucunement moraux et qu'on pourrait appeler plus justement licencieux. Quant aux traités politiques, ils offrent de telles analogies avec le *Prince* de Machiavel que M. Nourrisson n'hésite pas à porter contre Nifo l'accusation de plagiat.

On peut consulter sur A. Nifo le tome XVIII des *Mémoires* du P. Nicéron ; G. Naudé, *de Augustino Nipho judicium*, en tête des *Opuscula moralia*, édition de 1645 ; et M. Nourrisson, *Machiavel*, p. 195-233.

B. H.

NIZOLIUS (Marius), né à Bersello, près de

Modène, fut un des adversaires les plus vifs du réalisme scolastique. Il n'avait jamais, disait-il, étudié que la grammaire, et, pour juger toutes les thèses de l'école, il lui suffisait, ajoutait-il, de rechercher le sens vrai des mots employés pour les formuler. Si ces mots se trouvaient là signifiant autre chose que dans le vocabulaire propre au siècle d'Auguste, il soupçonnait qu'ils devaient exprimer quelque idée fautive, quelque erreur imaginée récemment par l'esprit de système et subtilement dissimulée sous les dehors du vieux langage. Ses soupçons se trouverent si souvent justifiés, que le grammairien passe pour avoir fait la leçon aux philosophes. Sa diatribe contre la scolastique parut pour la première fois en 1553, in-4, sous ce titre : *de Veris principiis et vera ratione philosophandi, contra pseudo-philosophos, libri IV*. Leibniz l'ayant plus tard rencontrée dans le cours de ses études, et ayant goûté l'esprit fin, le style facile, populaire et véhément de Nizolius, donna de cet ouvrage une édition nouvelle à Francfort, 1670, in-4. Pour un docteur du xvi^e siècle, c'est assurément une précieuse recommandation que celle de Leibniz. Ajoutons qu'elle nous semble tout à fait méritée. Le traité de Nizolius se divise en deux parties. Dans la première, il combat la manière de philosopher et les doctrines des plus fameux scolastiques ; dans la seconde, il propose sa méthode. Si l'école s'est égarée, si la philosophie, qui doit avoir pour objet la recherche de la vérité, a professé l'erreur et cultivé le mensonge, c'est, dit-il, parce qu'elle a pris dès l'abord des abstractions nominales pour des réalités : engagée dans cette voie perfide, elle n'a plus fait que tomber d'abîme en abîme, cherchant de bonne foi la lumière, et ne voyant que la nuit. C'est donc aux réalistes que s'adresse Nizolius. Sans discuter ici la valeur de cette sentence, nous ferons remarquer que notre docteur, beaucoup trop sobre de distinctions en ce qui regarde les personnes, proscriit bien des innocents avec les vrais coupables. Ainsi, non-seulement il compte Albert le Grand et saint Thomas parmi les réalistes, au même titre qu'Averroès et Duns-Scot, mais encore il poursuit Aristote comme ayant imaginé les essences universelles, et troublé par cette imagination l'esprit de ses crédules disciples. On sait combien ce reproche est peu mérité. En somme, Nizolius ne reconnaît dans tout le moyen âge qu'un vrai philosophe : c'est Guillaume d'Oc- cam. De plus scrupuleuses études l'eussent averti que le nominalisme vraiment et sincèrement péripatéticien avait eu, parmi les scolastiques, beaucoup d'autres adhérents. La seconde partie du traité de Nizolius, consacrée, comme nous l'avons dit, à l'exposition de sa méthode, n'est peut-être pas moins intéressante que la première. Cette méthode, c'est une logique élémentaire. Il proscriit la métaphysique, qu'il regarde comme fautive ou inutile, *partim falsam, partim inutilem et supervacuum*, et indigné d'être comptée au nombre des arts et des sciences, *ab omni artium et scientiarum numero revocendam*. Il traite avec aussi peu d'égards la dialectique, la distinguant de la logique, comme, par exemple, l'astrologie doit être distinguée de l'astronomie. En un mot, il voit toute la philosophie dans une grammaire bien faite. C'est à ce point de vue que tous les réactionnaires du xvi^e siècle auraient dû se placer pour combattre la scolastique avec quelque avantage. La plupart d'entre eux, se laissant aller aux écarts d'un platonisme passionné, sont restés fort au-dessous de ces vieux maîtres du xiii^e siècle qu'ils accablaient de leurs dédains. Nizolius a été plus clairvoyant et plus habile. Tous les reproches

que nous pouvons lui faire se résument dans celui que Leibniz adressait au philosophe de Malmesbury : *Plusquam nominalis*.

Consultez la *Dissertation* que Leibniz a placée en tête de l'édition citée plus haut des *Vrais Principes de Nizolius*, et que l'on trouve dans les œuvres de Leibniz publiées par Dutens et Erdmann sous ce titre : *Dissertatio de stilo philosophico Nizolii*. B. H.

NOMBRE. La philosophie du nombre est une des parties les plus curieuses de la philosophie, une de celles où l'imagination s'est donné le plus de carrière, mais dont il y a le moins à profiter, malgré les efforts d'un grand nombre d'esprits supérieurs, pour une philosophie réelle et positive. Cependant, il est intéressant de connaître les diverses théories qui ont été imaginées pour expliquer par les nombres les mystères de la nature et de l'essence des choses. Le nombre a un attrait inexplicable, il offre des rencontres singulières et paraît exercer sur la nature une action puissante ; il est d'ailleurs, en mettant à part tous les mystères où se plaisent les imaginations superstitieuses, il est la mesure et la règle des phénomènes ; toutes les lois physiques se ramènent à des formules numériques ; toutes les harmonies des choses s'expriment par des nombres. Il n'y a donc pas à s'étonner que les esprits préoccupés d'études mathématiques aient été amenés à attribuer aux nombres une grande importance métaphysique. Dans l'antiquité, surtout en Grèce, où la spéculation subtile s'unissait à l'imagination, dans ce pays de mathématiciens et de poètes, l'idée de nombre a dû obtenir un certain empire dans les écoles philosophiques. Deux écoles surtout donnèrent à la philosophie une direction mathématique : l'école de Pythagore et celle de Platon.

Pythagore fut un grand mathématicien ; il fit, en arithmétique et en géométrie, des découvertes célèbres, et son esprit fut tellement frappé des rapports harmonieux des nombres, qu'il fut conduit à penser que les nombres étaient les seuls êtres réels, ou du moins les principes des êtres. Aristote expose cette doctrine des pythagoriciens dans un passage précis que nous rapportons : « Du temps de ces philosophes, et avant eux, ceux qu'on nomme pythagoriciens s'apprirent d'abord aux mathématiciens et firent avancer cette science. Nourris dans cette étude, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Les nombres sont, de leur nature, antérieurs aux choses, et les pythagoriciens croyaient apercevoir dans les nombres, plutôt que dans le feu, la terre et l'eau, une foule d'analogies avec ce qui est et ce qui se produit. Telle combinaison de nombres, par exemple, leur semblait être la justice ; telle autre, l'âme et l'intelligence ; telle autre l'à-propos ; et ainsi à peu près de tout le reste. Enfin, ils voyaient dans les nombres les combinaisons de la musique et ses accords. Toutes les choses leur ayant donc paru formées à la ressemblance des nombres, et les nombres étant d'ailleurs antérieurs à toutes choses, ils pensèrent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres, et que le ciel, dans son ensemble, est une harmonie et un nombre. Toutes les concordances qu'ils pouvaient découvrir dans les nombres et dans la musique avec les phénomènes du ciel et ses parties, et avec l'ordonnance de l'univers, ils les réunissaient, ils en composaient un système. Et si quelque chose manquait, ils employaient tous les moyens pour que le système présentât un ensemble complet. » Dans ce passage, Aristote expose la doctrine des pythagoriciens et les raisons qui les ont conduits

à une telle doctrine : 1° L'esprit mathématique de cette école dut naturellement considérer les nombres, qui sont les abstractions les plus élevées et les plus pures, comme les principes de toute vérité et de toute existence ; 2° les pythagoriciens avaient entrevu entre les nombres et les choses réelles une quantité de rapports : cette analogie entre les nombres et les choses leur fournissait une explication plus philosophique du monde que les principes jusqu'alors adoptés par les philosophes : l'eau, l'air et le feu ; et pensant, avec juste raison, que les principes des choses doivent être rationnels, ils en conclurent que les nombres, c'est-à-dire ce qu'ils connaissaient de plus rationnel, étaient ces principes mêmes ; 3° enfin Pythagore avait le premier découvert les lois mathématiques de l'harmonie et les rapports numériques des sons : convaincu que toutes les choses qui existent sont soumises aux lois de l'harmonie, il en conclut que les nombres étaient la règle de toutes choses.

On pourrait croire que la doctrine des pythagoriciens était purement symbolique, et qu'ils exprimaient des vérités aujourd'hui perdues dans ce langage arithmétique, que nous prenons pour leur pensée même. Mais, quoiqu'il soit probable que dans certains cas les formules arithmétiques ne furent pour Pythagore que des symboles et des expressions abrégées, il est probable aussi que la plupart des principes des pythagoriciens ne cachent rien, et étaient entendus dans le sens précis qui y est contenu. Ce serait détruire l'originalité propre de la doctrine pythagoricienne que d'en faire une doctrine purement symbolique. D'ailleurs, la tentative d'expliquer par les nombres tout ce qui est a dû paraître assez spécieuse aux yeux des philosophes mathématiciens, pour que nous ne craignons pas de tomber dans l'illusion en interprétant à la rigueur, et en prenant la plupart du temps à la lettre, les doctrines de Pythagore et de ses disciples.

Il serait curieux de suivre dans le détail les déductions que les pythagoriciens ont tirées de ce principe, que les nombres sont les principes des choses ; mais, outre qu'il est difficile d'arriver à quelque chose de rigoureux en liant entre eux des fragments qui ne sont pas du même auteur ni du même temps, nous ne devons pas anticiper ici sur l'article réservé spécialement aux pythagoriciens : nous nous contenterons de signaler la manière ingénieuse, quoique tout à fait vaine, dont les pythagoriciens expliquent, par les principes de leurs doctrines, le corps et la matière. Le passage du nombre au corps se fait par la confusion de l'unité arithmétique *μονάς*, et du point géométrique, l'un et l'autre sans aucune dimension. Ce premier point accordé, les pythagoriciens établissent entre deux points un intervalle, *ἴσχυρα*, qui forme la ligne ; un second intervalle entre deux lignes qui forme la surface ; un troisième intervalle qui forme le solide ; et ainsi, à l'aide des *intervalles* et du *point*, c'est-à-dire de la monade principe des nombres, le monde des corps est expliqué. En général, les pythagoriciens ont fait des efforts incroyants pour ramener tout à leurs principes ; ils ont échoué devant un obstacle insurmontable, l'impossibilité de composer quelque chose de réel avec de purs rapports, comme sont les nombres, et de tirer le concret et le réel du pur abstrait.

Tel a été le vice de toutes les doctrines qui, sur les traces des pythagoriciens, ont eu recours aux nombres pour expliquer les choses. La philosophie de Platon, qui, sortie d'abord de Socrate, en conserva longtemps l'esprit, finit cependant par retourner au pythagorisme, et la

théorie des idées, particulière à Platon, se confondit avec celle des nombres. C'est au moins ce que nous devons supposer d'après le rapport d'Aristote : car, si l'on excepte quelques passages du *Timée* et du *Phédon*, il n'y a pas de traces dans Platon de cette philosophie des nombres, contre laquelle Aristote a écrit les deux derniers livres de sa *Métaphysique*. Il est, du reste, assez difficile de distinguer dans ces livres d'Aristote, seuls témoignages qui nous restent de la théorie numérique de Platon, ce qui appartient à Platon lui-même ou à ses disciples. Quoi qu'il en soit, voici ce qu'il est permis de conjecturer.

Platon, à la différence des pythagoriciens, reconnaissait trois espèces de nombres : les nombres sensibles, les nombres mathématiques et les nombres idéaux. Les nombres sensibles étaient les choses réelles et contingentes, les nombres engagés dans la matière, par conséquent livrés au mouvement de la génération et à la corruption. Au-dessus des nombres sensibles, immobiles, éternels, étaient les nombres mathématiques, premier degré où la raison s'élève en quittant les contradictions du monde sensible pour rechercher l'accord et la simplicité du monde intellectuel. Enfin, au sommet du monde intellectuel, principe des nombres mathématiques et sensibles, résidaient les nombres idéaux, le terme du mouvement de la dialectique. Les nombres idéaux diffèrent des nombres mathématiques par ce caractère original et important, qu'étant d'une nature hétérogène, ils ne peuvent se combiner, s'ajouter, se soustraire ; ils sont déterminés et concrets ; chacun d'eux est essence, et correspond à une certaine classe d'êtres. Ce caractère de réalité que possèdent les nombres idéaux les rend supérieurs à toutes les opérations arithmétiques, qui ne peuvent s'appliquer qu'à des quantités abstraites.

Cette distinction entre trois espèces de nombres avait son principe dans la dialectique platonicienne. La dialectique de Platon avait son point de départ dans les choses sensibles, qu'il considérait comme composées de deux éléments : l'infini, *τὸ ἀπειρον*, et le fini, *τὸ περὶ*. L'infini était ce que nous appelons aujourd'hui l'indéterminé, le plus ou le moins, et, comme il l'appelait, le grand et le petit, *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*, c'est-à-dire le principe de la variabilité des choses, de leur passage du grand au petit, du plus au moins, principe défectueux, inférieur en soi, même intelligible, qui ne devient quelque chose de saisissable et de réel que lorsque la mesure s'y applique, *τὸ πέρας*, c'est-à-dire le principe de la proportion, de l'unité, de la détermination. Les choses sensibles existent par la *participation*, *μέθεξις*, de l'indéfini ou de la matière, au fini ou à l'idée ; et c'est le résultat de cette participation que Platon appelle, dans son langage pythagoricien, le nombre sensible. Au-dessus du monde sensible, la dialectique découvre le monde mathématique, le monde de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique, de l'astronomie. Les sciences mathématiques ne nous révèlent pas l'être lui-même, dans sa pure essence, mais elles nous préparent à le contempler par la régularité, l'accord et l'immobilité qu'elles nous montrent dans leurs objets propres, les nombres mathématiques. Enfin, au-dessus des sciences mathématiques, la dialectique découvre et développe la science vraie, la science du bien, en qui ont leurs principes les idées, c'est-à-dire les essences primitives de tout ce qu'il y a de bon, de mesuré, de beau, de vrai dans les choses : ce sont les nombres idéaux.

Ainsi la théorie des nombres n'est guère qu'une

traduction de la théorie des idées, et dans Platon lui-même, il est douteux qu'elle ait été autre chose. Mais, après lui, l'influence pythagoricienne reprend son empire, et Aristote dit avec juste raison : « Aujourd'hui les mathématiques sont toute la philosophie. » Speusippe et Xénocrate donnent ce caractère à la philosophie de Platon. Speusippe fait subir à la doctrine de son maître une modification importante et qui en perd l'originalité ; il supprime le nombre idéal, ce troisième et dernier degré de l'échelle dialectique : c'était supprimer la différence du pythagorisme et du platonisme. Il considère toujours l'unité comme le premier principe ; mais il la sépare du bien, et la réduit à l'unité numérique ; et, au lieu de la placer à l'origine des choses, il suppose, contre tous les principes platoniciens, que l'unité est le résultat du développement de la nature, et que le moins parfait est antérieur au plus parfait. Tous ces principes étaient plutôt les principes de Pythagore que ceux de Platon. Xénocrate, après Speusippe, continua à entraîner le platonisme dans le pythagorisme. Il ne supprima pas le nombre idéal, mais le confondit avec le nombre mathématique. D'autres philosophes introduisirent aussi d'autres innovations dans la doctrine de l'Académie ; mais il est difficile, dans l'obscurité des témoignages et la rareté des monuments, d'arriver à quelques détails précis, et il est d'ailleurs peu intéressant d'y insister.

La philosophie ne nous offre pas dans l'antiquité d'autres applications importantes de la théorie du nombre. Au moyen âge, le nombre eut sa place dans les superstitions des alchimistes et la philosophie cabaliste, qui y eut souvent recours. C'est aux ^{xv^e} et ^{xvi^e} siècles seulement que le retour de la philosophie ancienne ramena le nombre sur la scène de la métaphysique. Un homme d'un esprit supérieur, Nicolas de Cuss, donna un système dont la plus grande originalité est d'être fondé sur des principes arithmétiques. C'est sous la forme mathématique que se présentent à Nicolas de Cuss ses principales théories. Le premier principe est pour lui le maximum ; et, par une apparente contradiction, qu'il serait facile aux partisans de Hegel d'expliquer, le maximum est identique au minimum. Ce qui rend les choses intelligibles, selon Nicolas de Cuss, ce sont les rapports et les proportions, et le nombre est ainsi le principe de la raison. La philosophie pythagoricienne eut encore un interprète illustre dans un disciple de Nicolas de Cuss, Jordano Bruno, le plus brillant et le plus fécond des philosophes du ^{xvi^e} siècle. Dans ses écrits, où toutes les inspirations se retrouvent, où Plotin s'unit à Raymond Lulle et Aristote à Platon, les nombres jouissent du même empire mystérieux que dans Pythagore et Philolaüs : l'univers est pour lui un système de nombres. Les dix premiers nombres ont chacun un sens particulier qui les rend l'objet de la vénération ; mais c'est surtout l'unité, la triade, la tétrade et la décade qui sont pour lui les nombres parfaits.

Nous aurions trop à faire, et nous sortirions de notre sujet, si nous voulions raconter toutes les superstitions et toutes les aberrations auxquelles la théorie du nombre a donné lieu. A mesure que la vraie méthode et le vrai esprit scientifique se sont introduits en philosophie, les nombres ont été renvoyés aux mathématiques, et n'ont plus eu de place en métaphysique. Kant a fait à l'idée de nombre une place importante dans l'analyse du concept de notre raison ; il l'a considérée comme l'intermédiaire par lequel la catégorie pure de la quantité peut s'ap-

pliquer aux phénomènes de l'expérience : le nombre est le nomène de la catégorie de quantité ; mais si l'idée de nombre mérite d'être analysée dans un traité de l'entendement humain, il n'en résulte pas qu'elle puisse avoir aucune application sérieuse dans la science de l'essence et des principes des choses. Quelques esprits supérieurs, tels que Joseph de Maistre, ont été, même de notre temps, frappés de l'influence et de l'empire des nombres ; mais ce sont, en général, des esprits plus ou moins voisins de l'illuminationisme. Le pythagorisme est une curiosité historique ; mais il ne peut rien fournir à la philosophie rationnelle de notre temps.

Consultez la *Métaphysique d'Aristote*, l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* de M. Ravaisson, Paris, 1837-1840, 2 vol. in-8, et voyez les articles PYTHAGORE, PLATON, ARISTOTE. P. J.

NOMINALISME. Lorsque, vers le milieu du ^{ix^e} siècle, quelques hommes recommencèrent à penser après une longue période de barbarie, ils n'eurent pas, pour s'aider dans leurs efforts, les exemples et les leçons du génie antique. Les chefs-d'œuvre de la philosophie qui auraient pu hâter leur éducation avaient péri ou demeureraient ignorés : il n'en restait guère pour eux que les écrits de Boèce, parmi lesquels se trouvait une traduction et deux commentaires de l'*Introduction* de Porphyre, préambule au livre des *Catégoriques* d'Aristote. C'en était assez pour avoir une idée très-incomplète de la logique, et peut-être n'eussent-ils pas soupçonné que cette science faisait partie d'un vaste système de connaissances, s'ils n'avaient lu dans ce dernier opuscule une phrase désormais célèbre, et dont on a pu dire que la scolastique est sortie. « Je ne chercherai point, leur disait Porphyre, si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou sont de pures conceptions abstraites ; ni, dans le cas où ils seraient des réalités, s'ils sont corporels ou non ; ni s'ils existent séparés des choses sensibles, ou confondus avec elles : cette recherche est trop difficile et exigerait une longue discussion qui n'est pas de mon sujet. » Le sens de ces questions est très-clair : c'est un coup d'œil jeté par delà la logique sur les problèmes les plus obscurs de la psychologie et de la métaphysique, et c'est par cette porte dérobée que les docteurs de ce temps furent introduits dans la philosophie pure. Les commentaires de Boèce leur donnaient même deux solutions opposées, trop succinctes pour qu'ils pussent en pressentir la gravité : d'après l'une, non-seulement les espèces et les genres sont des choses réelles, mais encore il n'y a rien de réel hors d'eux ; d'après l'autre, ce sont de simples conceptions de l'esprit réalisées par le langage. Telles sont les deux voies où s'engagent dès le début les maîtres de l'école, se séparant de plus en plus les uns des autres, à mesure qu'ils s'y enfoncent, retrouvant par ce moyen détourné presque tous les problèmes autrefois agités, et renouvelant, sous le nom de réalistes et de nominalistes, l'éternel débat de l'idéalisme et de l'empirisme, qui se continuera après eux. Ce ne sont pas deux écoles qui vont se combattre, ce sont les deux grandes tendances de l'esprit humain qui vont se retrouver aux prises. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer le nominalisme dans son principe et dans ses développements.

Le problème posé par Porphyre peut s'énoncer sous une forme générale. Parmi les idées que nous avons dans l'esprit, les unes ont un objet réel, indépendant de la pensée qui s'y applique ; les autres sont de pures conceptions formées par l'esprit, fixées par le langage, n'ayant qu'une existence mentale, ou si l'on veut *nominales*.

D'un côté il y a des choses, de l'autre des mots. Faire le dénombrement de ces deux classes de connaissances, en d'autres termes, distinguer l'objectif du subjectif, c'est la plus grande difficulté de la psychologie de l'intelligence; c'est aussi le grand problème de la métaphysique, car on ne se prononce pas seulement, si on le résout, sur la nature et le nombre de nos facultés, mais sur la nature et le nombre des êtres. Le nominalisme incline à considérer la plupart de nos idées, sinon toutes, comme des œuvres de l'esprit aidé du langage, et, par suite, à réduire au minimum les espèces d'objets connus, d'après l'adage qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. Suivons-le dans ses réductions successives, et considérons ce qui restera à la réalité quand il aura parcouru toute sa carrière. Nous connaissons d'abord, d'une part, des individus, et, de l'autre, des espèces et des genres, c'est-à-dire des *universaux*, terme qu'il importe de conserver, puisque seul il dispense de dire *a priori* si les espèces et les genres sont des choses ou des mots. Entre ces deux classes il n'y a pas à hésiter : tout ce qui est particulier à son objet dans la nature ; nous sommes directement en rapport avec ces êtres qui sont des unités distinctes, et formant chacune à part un tout indivisible ; réciproquement tout ce qui est universel est le résultat d'un travail perpétuel d'abstraction, de comparaison, d'analyse et de synthèse, grâce auquel l'esprit embrasse sous une commune raison un grand nombre d'objets, et donne à toutes ses perceptions la forme de l'universalité. Les universaux n'ont donc qu'une réalité mentale ; leur lieu est l'entendement, et hors de là toute vie et toute latéité appartient aux individus. En suit-il que les conceptions générales soient purement arbitraires, qu'elles ne soient que des mots ? Le nominalisme ne paraît avoir jamais soutenu sérieusement cette thèse. Non, sans doute, l'humanité, pour répéter un exemple familier aux scolastiques, l'humanité n'est pas un simple son articulé, *flatus vocis*, ni même une conception imaginaire ; c'est un attribut commun aux êtres humains, subsistant en eux et par eux, s'évanouissant comme une fiction dès qu'on veut l'en séparer autrement que par abstraction, et qui, suivant les locutions consacrées, n'est pas *ante res*, ni *post res*, mais seulement *in rebus*. C'est l'inverse de la proposition des réalistes qui regardent l'individu comme un accident, et le genre comme la vraie substance. Cette thèse ainsi restreinte paraît plausible, quoiqu'elle souffre de graves difficultés à propos des espèces naturelles ; on ne peut la regarder comme dangereuse, quand on entend Bossuet lui-même déclarer « qu'il n'y a rien en soi d'universel ». Mais ce n'est qu'un premier essai de nominalisme timide. A quoi reconnaît-on l'individu ? Il se voit, il se touche, il fait impression sur nos organes. Et l'espèce ? elle est invisible, on la conçoit et on la nomme, voilà tout. Or, si l'individu seul est réel, si l'espèce est un être de raison, on a trouvé en les distinguant le principe général qui servira désormais à ce difficile discernement de l'abstraction et de la réalité : il n'y aura d'êtres que ceux qui tombent sous les sens : tout le reste sera relégué sous le nom d'entités ou d'abstractions, sinon parmi les rêves, au moins parmi les créations de l'esprit humain. Non-seulement il n'y a que des individus, mais tout individu est corporel ; toute vérité est physique ; tout principe, une généralisation de l'expérience, et toute raison un raisonnement sur les sensations. De là une psychologie sensualiste, et une métaphysique matérialiste. Et encore les rai-

sonneurs sincères ou hardis ne pourront s'y tenir. Non-seulement ils devront avouer que nous n'avons, hors de la foi, ni moyen de connaître l'âme, ni Dieu, qui sont pour eux de vrais universaux, mais encore qu'il n'y a proprement parler aucune science. La science, en effet, ne peut avoir pour objet cette chose insaisissable, et sans cesse renouvelée, diverse à chaque point de l'espace, à chaque division du temps qu'on appelle l'individu : *non est fluxorum scientia* : elle ne peut se constituer et grandir qu'en s'appuyant sur des vérités universelles ; mais toute vérité de ce genre est une pure conception ; l'esprit la tire de sa propre substance, comme l'araignée, dit Bacon, tire de ses entrailles le fil qui servira à son fragile ouvrage. Les œuvres de la science n'ont pas plus de consistance. Dans ses efforts pour atteindre le vrai, la pensée ne peut sortir d'elle-même ; elle ne saisit que sa propre image : tout ce qu'elle superpose à la réalité individuelle sous le nom de principes, de genres et de lois est son œuvre ; et le dernier mot d'un nominalisme conséquent, c'est le scepticisme dans la science, et l'égoïsme en morale. Encore faut-il ajouter que l'individu lui-même s'efface sous cette critique meurtrière, et qu'après avoir été proclamé la seule force réelle, il devient à son tour un nom pour désigner un groupe de faits.

Ces évolutions du nominalisme, prévues par la logique, l'histoire nous les montre s'accomplissant au moyen âge, et elles n'ont pas cessé de se continuer dans les temps modernes. Sans doute, plus d'un philosophe s'arrête à moitié chemin ; il y a des nominalistes timides et modérés, qui restreignent à la logique l'application de leurs principes ; il y en a de clairvoyants qui font des efforts pour échapper au matérialisme et au scepticisme ; mais malgré ces résistances individuelles, le courant emporte le gros de l'école jusqu'aux extrémités. Le problème est d'abord posé au *ix^e* siècle comme une question de grammaire ou tout au plus de dialectique, et Raban-Maur et saint Heiric, qui le tranchent au sens péripatéticien, ne paraissent pas se douter des conséquences de leur solution. Un peu plus tard, Bérenger de Tours se charge de les faire apparaître en essayant d'interpréter par cette méthode le dogme de l'Eucharistie, et inspire à l'Eglise, effrayée de son hérésie, l'horreur de la philosophie et surtout du nominalisme. Roscelin n'en donne pas moins à son tour la formule la plus rigoureuse, en réduisant à de simples mots tous les genres et les espèces, et même toutes les parties d'un tout, et osant l'appliquer à la théologie, il se demande s'il faut reconnaître dans la trinité chrétienne trois individus, c'est-à-dire trois dieux, ou un seul individu, c'est-à-dire alors une seule personne. L'orage soulevé par sa témérité était à peine dissipé que déjà Abailard relevait sous un autre nom la doctrine persécutée, qui prend dès lors conscience d'elle-même et s'affirme avec une profondeur et une étendue inconnue de ses premiers interprètes. Par politique ou par illusion, il s'acharne contre Roscelin, et en même temps, il ressuscite ses opinions en leur donnant un sens raisonnable. Les universaux ne sont plus des mots, ce sont des conceptions ; ils n'existent hors de l'esprit que dans les choses d'où on les dégage par abstraction. Voilà le conceptualisme qui n'est pas même un nominalisme inconséquent, comme l'a dit M. Cousin, mais le seul nominalisme intelligible. Réduire les universaux à de pures conceptions c'est en même temps proclamer que, hors de l'intelligence, ils ne sont que des mots, et soutenir comme Roscelin cette dernière thèse, c'est reconnaître, à moins

de folie, que ces mots correspondent à des opérations mentales qu'ils expriment et qu'ils fixent. Déguisé sous une nouvelle forme, se compliquant déjà de la question de la matière et de la forme qui va devenir capitale au XIII^e siècle, laissant aussi entrevoir le problème métaphysique du principe de l'individuation, le nominalisme d'Abailard, plus savant, plus profond, plus modéré en apparence que celui de son maître, échoue contre le même écueil. Il implique l'hérésie, et répugne à l'Église qui le condamne. Malheureusement, le réalisme conduisit la théologie à un autre abîme, et ses excès, réprouvés déjà en 1209 dans l'arrêt qui frappe Amaury, David et leurs sectateurs, rendent quelque crédit à la doctrine opposée, ou du moins provoquent de grands efforts pour trouver une voie moyenne où s'engage l'école dominicaine du XIII^e siècle, sur les traces d'Albert et de saint Thomas, tour à tour rangés dans l'un et l'autre camp, mais en définitive se tenant plus près de Platon que d'Aristote, malgré l'appareil tout péripatéticien qu'ils affectent. Le nominalisme renouvelé, comme toute la philosophie, par l'étude des œuvres d'Aristote, jusque-là en partie ignorées, fortifié par la contradiction, et par les erreurs de ses adversaires, continue son travail de critique et de négation, et trouve enfin son expression la plus rigoureuse dans les écrits de Guillaume d'Occam, justement nommé par ses contemporains *princeps nominalium*. Non-seulement il en finit avec tant d'abstractions complaisamment réalisées par l'école opposée, mais il confond dans une même négation les choses invisibles et les choses abstraites, et proclame hardiment que « suivant la loi de la nature, l'homme ne peut rien connaître en soi, si ce n'est ce qu'il perçoit par l'intuition des sens. » L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ne sont que de pures conceptions mentales, des problèmes aussi insolubles que le principe d'individuation; la métaphysique tout entière est niée par ce prédécesseur du positivisme, et, chose singulière, l'Église d'abord étonnée finit par applaudir à ces conclusions, qui frappent de discrédit la raison et la philosophie. Le nominalisme trouve grâce devant elle quand il est devenu le scepticisme, et qu'il semble accorder à la foi tout ce qu'il refuse à la raison. Elle ne semble pas apercevoir quel péril il y a à habituer les esprits à distinguer la vérité suivant la philosophie et la vérité suivant la religion. Le nominalisme, souvent déguisé sous le nom de thomisme, triomphe, et après avoir été proscrit par les arrêts de 1339 et de 1340, il condamne à son tour le réalisme, domine dans les assemblées de prélats, s'affirme au concile de Constance par la bouche de Pierre d'Ailly et se complique d'un mysticisme éclairé avec Jean Gerson, qui l'interprète à sa façon, et préfère à toutes les vaines disputes de l'école cette brève maxime : *Poenitentium et credite Evangelio!*

Les destinées du nominalisme ne finissent pas avec la scolastique qui lui a donné son nom; à partir des temps modernes il se transforme. Dans sa tendance générale, il a été un effort constant pour réduire le nombre des êtres, non pas comme le panthéisme réaliste, en les confondant tous dans l'unité de la substance, mais tout au contraire en les séparant suivant la diversité de nos sensations. Cette réduction à outrance, érigée en méthode dans la célèbre proposition d'Occam, « qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité », ne s'est pas exercée seulement sur les divers eux, sur les entités et les êtres de raison; elle s'est continuée à propos des individus eux-mêmes; si les espèces et les genres ne sont rien en eux-mêmes parce que nous ne les percevons

pas, pourquoi Dieu et l'âme seraient-ils quelque chose? Le nominalisme a gagné sa cause sur le premier point: Descartes considère comme de simples modes de la pensée « ces idées générales que, dans l'école, on comprend sous le nom d'universaux »; Leibniz, moins dédaigneux du moyen âge, et parfois plus indulgent pour le réalisme, déclare pourtant que « la secte des nominalistes est la plus profonde et la plus d'accord avec la méthode philosophique depuis sa réforme »; et enfin, Spinoza lui-même, dans une page admirable du second livre de l'*Éthique* (proposition 40), reconnaît que « ces termes transcendants ne désignent rien autre chose que les idées à leur plus haut degré de confusion ». Mais ces grands hommes et tous ceux qui marchent dans leur voie n'en sont pas moins des réalistes, puisque tous soutiennent qu'il y a plus dans la réalité que dans les sens. Aussi à côté d'eux se font entendre les successeurs d'Occam, les vrais nominalistes a-harnés à ramener à de simples mots, ou tout au plus à de simples conceptions, tout ce qui dépasse l'expérience. Tel est Gassendi, logicien ingénieux et profond, métaphysicien médiocre, comme il convient à un empiriste; tel est surtout Hobbes, le plus grand peut-être des nominalistes modernes, le plus rigoureux dans ses déductions, puisqu'il paraît avoir soutenu au pied de la lettre la thèse de Roscelin et mérité d'être appelé par Leibniz *plus quam nominalis*. Il serait inutile de suivre pas à pas le développement de l'esprit nominaliste à partir de Locke jusqu'au moment où Kant le ramène, comme jadis Abailard, au conceptualisme; on sait comment de nos jours il s'allie au scepticisme chez des philosophes qui, au nom de la science et par horreur pour les fantômes métaphysiques, réduisent l'infini à un mot, le moi à une série de phénomènes, et la matière elle-même à des états de conscience. On n'a pas à apprécier ici des doctrines qui se trouvent critiquées d'un bout à l'autre de ce Dictionnaire; on veut seulement remarquer que les questions ont changé de nom sans changer de nature, et que le nominalisme n'a jamais été plus savant, ni plus résolu que dans des ouvrages tout récents. Qu'on lise, par exemple, les premiers chapitres de la *Logique* de Stuart Mill, ou les premiers livres du traité de M. Taine, de *l'Intelligence*; on y trouvera avec des précisions inconnues à nos scolastiques, les affirmations qui ont signalé les noms de Roscelin et d'Occam; nos idées y sont ramenées à des noms, les noms à une classe d'images, et les images à des sensations.

Pour l'histoire du nominalisme on consultera surtout: V. Cousin, *Fragments philosophiques, Philosophie du moyen âge*, Paris, 1865; — B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872. Voy. aussi dans ce Dictionnaire l'art. GLE RÉALISME.

E. C.
NOODT (Gérard), né à Nimègue en 1647, mort en 1725, fut successivement professeur de droit dans sa ville natale, à Franeker, à Utrecht et à Leyde. Ses nombreux ouvrages sont tous consacrés à des questions de jurisprudence et de droit naturel. Les deux suivants peuvent intéresser la philosophie: *de Jure imperii et Lege regia*; *de Religione ab imperio, jure gentium, libera*. Ce sont deux discours qu'il a prononcés à sa sortie des fonctions de rector de l'université de Leyde, en 1699 et 1706. Barbeyrac les a traduits et réunis sous ce titre: *du Pouvoir des souverains et de la Liberté de conscience*. Dans le premier, Noodt explique l'origine et les droits propres de la souveraineté. Si l'on peut dire qu'elle émane, comme toutes choses, de la puissance divine, elle n'est établie directement que

pa: la volonté des peuples, et elle ne s'étend pas au delà de ce que réclame l'ordre public. Les hommes sont naturellement égaux et libres, non pas d'une égalité et d'une liberté absolues, mais dans les limites du respect qu'ils se doivent réciproquement, d'après les maximes de la morale. En constituant des sociétés, ils ne se dépouillent jamais de tous leurs droits, lors même qu'aucun pacte positif n'a fixé les bornes du pouvoir social. La résistance à la tyrannie est une réserve de droit naturel. L'esclave lui-même n'est pas soumis en tout à son maître, et l'acceptation volontaire de l'esclavage par tout un peuple n'autoriserait pas une oppression sans frein. Ces principes ne sont pas contredits, suivant Noodt, par ce qu'on appelle la *Loi royale de l'Empire romain*, qui, en dispensant les empereurs de certaines lois, ne les mettait pas au-dessus de toutes les lois. — Dans le discours sur la liberté de conscience, Noodt démontre que la religion doit être entièrement indépendante du pouvoir civil. Elle ne se rapporte qu'aux intérêts des âmes qui ne rentrent pas dans les attributions de la loi. Elle est l'objet d'une conviction individuelle que nul ne peut changer à son gré ou au gré des autres. Lors même que l'institution de la société lui aurait soumis les consciences, elle ne pourrait s'en prévaloir, sans violer le droit naturel et sans usurper le droit de Dieu. L'intolérance ne peut invoquer ni le bien de la religion, qui puise sa force dans sa vérité même, ni celui des égarés, car ce n'est pas par la contrainte, mais par la persuasion qu'on peut espérer de les ramener, ni celui de la société elle-même, car la diversité des croyances, quand elles se respectent les unes les autres, n'y est pas un sujet de trouble, et elle peut même y neutraliser la puissance des factions. Noodt s'est visiblement inspiré dans ce discours de la lettre de Locke sur la tolérance, dont il n'a guère fait que développer les arguments, dans un esprit encore plus libéral, puisqu'il n'exclut pas l'athéisme, et qu'il admet explicitement au bénéfice de la liberté la superstition et l'idolâtrie. Ces deux opuscules, dont les principes ne devaient être consacrés dans toute leur extension qu'un siècle plus tard par la révolution française, respirent une mâle éloquence, sans déclamation.

Les œuvres complètes de Noodt ont été publiées à Leyde en 1724, deux volumes in-folio. Les dissertations sur la liberté de conscience terminent le premier volume. La traduction que Barbeyrac a donnée de ces dissertations fut publiée à Amsterdam en 1707 et réimprimée en 1714 et en 1731, avec le discours de Gronovius sur la *Loi royale*, et un discours du traducteur sur la *Nature du sort*, 2 vol. in-12. Em. B.

NORRIS (Jean), né en 1657, à Collingborne-Kingston, dans le Wiltshire, mort en 1711, recteur de Bemerton, près de Sarum, est un des philosophes et des théologiens les plus distingués que l'Angleterre ait produits à la fin du xvii^e siècle. Comme théologien, il a cherché à concilier les droits de l'autorité avec ceux du libre examen, à faire une part considérable au mysticisme, sans gêner la spéculation philosophique, et à fonder sur la raison même la nécessité de la foi et d'une révélation surnaturelle. Comme philosophe, c'est un adversaire de Locke et un disciple de Malebranche. Parmi les nombreux écrits qu'il a laissés, et dont nous donnons la liste plus bas, trois principalement peuvent servir à le faire connaître dans sa double qualité et méritent d'être cités ici. Le premier, qui a pour objet l'amour de Dieu, a la forme ou est le résultat réel d'une correspondance entre

l'auteur et une femme, mistress Astell : *Letters concerning the love of God, between the author of the proposal to the ladies and John Norris*, in-8, Londres, 1695. Le second est un traité de la raison et de la foi, dans leurs rapports avec les mystères du christianisme : *An Account of reason and faith in relation to the mysteries of christianity*, in-8, ib., 1697. Enfin, le troisième, qui est le plus important de tous, a pour titre : *Essai sur la théorie du monde idéal ou intelligible (an Essay toward the theory of the ideal or intelligible world)*, 2 vol. in-8, ib., 1701-1704.

La doctrine exposée dans les *Lettres sur l'amour de Dieu* est purement mystique, et peut se réduire aux propositions suivantes, développées dans un style recherché, prétentieux, qui nous rappelle à la fois Mme Guyon et Mlle de Scudéri. L'amour est un chemin plus sûr pour arriver à la perfection, un moyen plus efficace de nous unir à Dieu, que toutes nos autres facultés ensemble. L'homme est plus puissant par l'amour que par la science, par le sentiment que par la raison; tandis que le premier nous élève aux plus sublimes hauteurs du monde spirituel et peut atteindre à la pureté des séraphins et des anges, la seconde ne nous offre qu'incertitude et confusion, qui sujets de doutes et de disputes. Toutes les facultés dont nous sommes doués, quoique venues du ciel, nous laissent sur la terre; l'amour seul nous transporte, dès cette vie, dans les régions de l'éternité. Mais il n'y a qu'un amour, qui est l'amour de Dieu. L'amour de Dieu n'existe pas s'il n'est pas exclusif, s'il ne détruit pas en nous toute affection terrestre : car l'Être infini veut être aimé infiniment; celui qui est la source de tout bien est seul aimable.

Il y a plus de science et de talent, sinon plus d'originalité, dans le *Traité de la raison et de la foi*. Une plus grande part est faite à la raison, quoique le but avoué de l'auteur soit de lui imposer des limites. Ce livre, comme on peut l'apprendre dans la préface, a été écrit pour servir de réutation au *Christianisme sans mystères*, de Toland, et au socinianisme, au déisme, ou, comme on dirait aujourd'hui, au rationalisme, qui pénétrait alors sous toutes les formes et par tous les côtés dans l'Église protestante. Les égarements qui attendent les esprits engagés dans cette voie forment, d'après Norris, la progression suivante : de socinien l'on devient déiste, et de déiste on est tout près de devenir athée. Il s'agit donc de démontrer, non pas que la raison nous trompe, car, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus aucune différence entre la vérité et l'erreur, mais qu'elle ne peut nous suffire dans la mesure où elle nous est départie; qu'elle n'a pas la même étendue que la vérité en soi, ou les vérités dont nous avons besoin pour nous soutenir et nous diriger, et qu'aux connaissances instinctives et démonstratives dont nous lui sommes redevables, il est nécessaire que nous ajoutions des connaissances révélées. La question, réduite à ces termes, est une question de fait et pas autre chose. Nous n'avons pas à choisir entre la raison et quelque autre puissance qui la contredit dans ses assertions, qui la combat et la dément dans ses principes les plus essentiels ou dans ses conclusions les plus légitimes; il s'agit seulement d'examiner si tel ou tel dogme proposé à notre foi est révélé ou non, s'il doit être regardé comme une œuvre de l'intelligence humaine, ou s'il y a des preuves historiques, irrécusables, qu'il émane d'une source divine et nous a été communiqué par des moyens surnaturels. En effet, comment la raison et la révélation pourraient-elles se com-

battre? La raison, prise dans un sens absolu, n'est pas autre chose, pour Norris, que la mesure exacte de la vérité, c'est-à-dire la raison divine; car toute vérité doit être intelligible. Mais ce qui est intelligible pour la raison divine ne l'est pas nécessairement pour la raison humaine; car l'homme ne possède pas toute la raison, qui embrasse l'infini, qui est Dieu lui-même; il ne peut la posséder qu'avec certaines limites. Il en résulte que ces deux raisons ne diffèrent l'une de l'autre que par leur étendue et non par leur essence; qu'elles sont une seule et même chose sous des mesures diverses. Loin donc d'abdicquer la raison devant la révélation, il faut les faire servir l'une à l'autre: la raison à contrôler les titres de la révélation, la révélation à combler les lacunes de la raison. « La lumière de la raison, dit Norris (ch. vii, § 4), vient de Dieu aussi bien que la lumière de la révélation; et quoique la dernière surpasse et éclipse la première, elle ne peut jamais la contredire. Dieu, qui est la souveraine vérité, ne peut rien nous révéler qui soit contre la raison, et il ne peut pas exiger de nous, lui qui est la souveraine bonté, que nous croyions une telle chose. Mais je vais plus loin et je dis que, non-seulement il ne peut exiger notre foi pour ce qui est contre la raison, il ne veut pas même que nous croyions ce qui est hors de la raison. En effet, croire à ce qui est hors de la raison est un acte déraisonnable, et Dieu ne peut pas exiger un tel acte, particulièrement d'une créature douée de raison. » Si l'on veut comparer ces idées à celles que Locke a exposées, sur le même sujet, dans le quatrième livre (ch. xviii) de son *Essai sur l'entendement humain*, on ne trouvera pas une grande différence entre elles. C'est qu'en matière d'indépendance philosophique, de respect pour la raison humaine, l'école de Descartes, à laquelle appartient Norris, n'a rien laissé à faire à celle de Locke, et une des plus grandes erreurs du XVIII^e siècle est d'avoir pensé que la liberté de l'esprit humain avait quelque chose à gagner dans le triomphe de la seconde sur la première. Quant à savoir si cette théorie atteint le but que se proposait Norris, si elle contient une solide réfutation du socinianisme, du déisme, du rationalisme, c'est une question que nous n'avons pas à traiter ici et que nous abandonnons volontiers aux théologiens.

On aura déjà reconnu l'influence des idées de Malebranche dans le traité dont nous venons d'exprimer la substance. C'est le système complet de ce philosophe, exposé dans un noble langage, résumé et quelquefois développé ou expliqué sous une forme élégante, facile, onctueuse, qui fait seul le sujet de l'*Essai sur la théorie du monde idéal ou intellectuel*. Des deux volumes dont l'ouvrage se compose, et qui ont été publiés à trois ans de distance l'un de l'autre, le premier considère le monde intelligible en lui-même, d'un point de vue absolu ou purement métaphysique; le second l'envisage dans ses rapports avec l'entendement humain, avec les idées et les facultés qui nous attestent son existence, c'est-à-dire d'un point de vue philosophique. Nous avons peu de chose à dire de la première partie. « M. Malebranche, dit l'auteur (ch. I, § 3), est vraiment le Galilée du monde intellectuel: il nous a donné le point de vue, et toutes les découvertes qui seront faites à l'avenir ne pourront l'être que par son télescope. » La seule tâche que se propose ici Norris, c'est, pour nous servir de ses expressions, d'ajouter quelques traits à la céleste peinture que ce nouvel Apelles a laissée inachevée. Il a mis

plus du sien dans la dernière partie, où la théorie est accompagnée de la polémique. On y remarque surtout le premier chapitre, dirigé contre cette proposition de Locke, « que Dieu pourrait donner à la matière la faculté de penser », et le chapitre septième, qui contient en même temps l'histoire et la critique du sensualisme. « Ce n'est pas un procédé digne d'un philosophe, dit Norris, d'invoquer la toute-puissance divine au lieu d'interroger la nature des choses par l'observation et la comparaison. Or, que nous apprennent ces moyens ordinaires de l'investigation scientifique, sur les rapports de la pensée et de l'étendue? Que la pensée et l'étendue ne sont pas seulement deux modes ou deux qualités distinctes, tels que la figure et le mouvement, par exemple, mais deux essences différentes. Rien n'empêche que le mouvement et la figure, quoique séparés dans notre esprit, ne soient réunis dans le même objet matériel, puisqu'ils ne sont, pour ainsi dire, que des éléments de la notion de matière: car tout corps étant limité, est nécessairement terminé par certaines lignes, et est susceptible de changer de place. Mais l'étendue n'est comprise en aucune manière dans la pensée, ni la pensée dans l'étendue. Bien plus, celle-ci étant nécessairement divisible et celle-là simple et une, il est impossible de les réunir dans le même sujet. Donc cette proposition: La matière pourrait penser, n'en est pas moins contradictoire que celle-ci: Le triangle pourrait avoir les mêmes propriétés que le carré. » Quant à la doctrine qui fait dériver toutes nos idées des sens, non content de la réfuter en elle-même en prouvant qu'elle a contre elle la véritable expérience, qu'elle renferme des contradictions sans nombre, qu'elle ébranle toutes les bases de la morale et de la foi, l'auteur de l'*Essai sur la théorie du monde intellectuel* s'efforce de la discréditer par l'histoire, en montrant qu'elle n'est qu'une transformation des images matérielles, des idoles d'Epicure et de Démocrite, et des espèces intentionnelles de l'école.

Outre les ouvrages que nous venons d'analyser, Norris a encore laissé les écrits suivants: *Tableau de l'amour sans voile*, traduit de l'*Effigies amoris*, in-12, Londres, 1682; — *Idée du bonheur*, in-12, ib., 1683; — *le Whiggisme démasqué et confus*, in-4, ib., 1683; — *Tractatus adversus reprobatibns absolutæ decretum, nova methodo*, in-8, ib., 1683; — *Poésies et discours écrits en différentes occasions*, in-8, 1684; — traduction anglaise des quatre derniers livres de la *Cypopédie de Xénophon*, in-8, 1685; — *la Théorie et les Lois de l'amour*, in-8, 1688; — *la Raison et la Religion ou les Fondements et les mesures de la dévotion*, in-8, 1689; — *Réflexions sur la conduite de la vie humaine*, in-8, 1690; — *la Béatitude chrétienne*, suivie de réflexions sur l'*Essai sur l'entendement humain*, in-8, 1691; — *l'Accusation de schisme continuée* (contre les sectes dissidentes), in-12, 1691; — *Discours pratiques sur divers sujets*, 4 vol. in-8, 1691-1698; — deux *Traitéts concernant la lumière divine*, in-8, 1692; — *le Conseil spirituel ou Avis d'un père à ses enfants*, in-4, 1694; — *Traité concernant l'humilité*, in-8, 1707; — *Discours philosophique sur l'immortalité naturelle de l'âme*, in-8, 1708; — *Traité de la prudence chrétienne*, in-8, 1710.

NOTION (de noscere, connaître). C'est le nom que l'on donne quelquefois aux idées; mais il offre un sens plus général, et, par conséquent, plus vague, qui en devrait rendre l'usage très-circospect. Quand nous nous servons du mot *idée*, nous voulons désigner une chose que notre

esprit conçoit, qui est présente à notre pensée, sans que nous portions sur elle aucun jugement, sans que nous prenions sur nous d'affirmer ou de nier son existence. Quelques philosophes, lui donnant une signification encore plus restreinte, ne permettent de l'employer que pour les choses universelles et nécessaires, dont il faut admettre l'existence par cela seul que nous sommes en état de les concevoir. Par une notion, nous entendons à la fois ce qu'exprime le mot *idée* dans son acception la plus générale, et une vue plus complète des choses, un jugement ou une suite de jugements, une certaine connaissance d'ensemble, mais superficielle. C'est ainsi que nous parlons de notions de physique, de géométrie, etc. C'est à cause même de cette généralité, sans doute, et parce qu'il laisse une grande liberté à l'esprit, que ce dernier terme, à commencer par Descartes (*Regule ad directionem ingenii*), a trouvé tant de faveur dans notre langue philosophique. Il offre le moyen d'éviter et les *idées* de Platon, et les *espèces* de la scolastique, et les *images* ou *idées-sensations* de l'école empirique.

NOUMÈNE (du grec νοούμενον, ce qui est conçu par l'intelligence ou la raison pure, νοῦς). Dans la philosophie de Kant, le *noumène* est opposé au *phénomène*. Celui-ci c'est l'objet tel qu'il est formé par expérience, tel que nous pouvons nous le représenter relativement à nous, à l'aide des impressions qu'il produit sur notre sensibilité. Celui-là c'est l'objet tel que nous supposons qu'il est en lui-même, sans aucune relation avec nous. Mais nous ne savons rien des choses ainsi comprises ; car, à part les phénomènes, il n'y a en nous que les formes mêmes de notre entendement ou les catégories. Voy. KANT.

NOVALIS. L'histoire de la philosophie allemande présente, à la fin du XVIII^e siècle, un écrivain enthousiaste, un penseur subtil et charmant, qui occupe, au-dessous des métaphysiciens illustres, une place à part. On sait quel est le caractère de la philosophie en Allemagne depuis Fichte et Schelling ; on sait combien la circonspection puissante du profond génie à qui nous devons la *Critique de la raison pure* a été promptement remplacée par les systèmes hardis, par les conceptions aventureuses. La part de la poésie est presque aussi grande que celle de la métaphysique dans les théories, ou, comme disent nos voisins, dans les *constructions* de Schelling et de Hegel. Faut-il s'étonner que, malgré l'appareil scolastique derrière lequel elles se cachent, ces rêveries grandioses aient ravi les imaginations les plus vives, et qu'un romancier, un poète, mérite d'être cité avec honneur à la suite des maîtres de la pensée ? M. de Schelling particulièrement compte parmi ses plus beaux titres l'influence prodigieuse que sa philosophie a exercée sur toutes les œuvres de l'esprit, sur toutes les manifestations de l'intelligence humaine. Pendant longtemps cette philosophie a donné une impulsion féconde aux sciences naturelles, à la physique, à la médecine ; elle a renouvelé l'étude de l'histoire et agrandi la théorie des beaux-arts ; n'était-il pas naturel que, dans ses premiers jours, dans le premier enthousiasme de ses croyances, elle suscitât un poète ? Ce poète, en effet, a paru avec le mouvement d'idées qui a produit la *philosophie de la nature* ; qu'il ait été le précurseur ou le confident du nouveau système, il n'a pas manqué à la gloire naissante du métaphysicien. A la fois subtil et ferme, mystique et sensé, image assez fidèle, en un mot, de la doctrine de son maître, ce poétique penseur ne peut être oublié désormais dans l'histoire de la philosophie allemande,

et parmi les noms plus ou moins célèbres qui sont comme le cortège de M. de Schelling, le premier en date et l'un des plus brillants est celui de Novalis.

Frédéric de Hardenberg (personne n'ignore sans doute que Novalis est un pseudonyme) naquit le 2 mai 1772 dans la haute Saxe (comté de Mansfeld), non loin de cette petite ville d'Eisleben qui a donné le jour à Luther. Fils du baron de Hardenberg, directeur des salines de Saxe, Frédéric de Hardenberg était destiné de bonne heure aux emplois élevés de l'administration ; mais les inclinations de son esprit et d'illustres amitiés dont il fut honoré dès sa jeunesse, déterminèrent en peu de temps sa vocation philosophique et littéraire. Au sortir du collège, il étudia aux universités d'Iéna, de Leipzig, de Wittenberg. C'est à cette époque qu'il se lia intimement avec Frédéric Schlegel et Fichte, et bientôt avec Schelling. Des malheurs qui le frappèrent vers le même temps, la mort de sa fiancée, la mort de son frère Erasme, disposaient son âme tendre à une sorte de rêverie exaltée et la rendaient accessible aux ivresses du mysticisme. Une telle situation d'esprit était bien favorable aux tentatives ambitieuses de la philosophie qui se préparait à l'université d'Iéna, et qui bientôt allait remplacer celle de Fichte. C'était le moment, en effet, où M. de Schelling, à l'étroit dans la théorie hautaine et inflexible du disciple de Kant, aspirant à sortir du *moi*, à retrouver Dieu et la nature, abandonnait la méthode psychologique et ouvrait les régions de l'ontologie aux élans hardis de l'imagination. Fichte lui-même, dans ses derniers écrits, avait fait des efforts inouïs pour s'arracher aux entraves de sa propre doctrine, et ce *moi* subjectif, comme disent les Allemands, ce *moi* dont les idées absolues étaient l'œuvre, ce *moi* qui créait tout, avait fini par se transformer en un *moi* objectif et impersonnel. L'homme, qui occupait seul la scène du monde, avait remis à Dieu son empire, et, après avoir régné avec orgueil, il tendait à se perdre au sein de l'infini. Le système de Schelling est déjà là en germe. Les livres des alexandrins, les traités des mystiques du moyen âge, les écrits de Spinoza étaient lus avidement par l'héritier de Fichte. Novalis, quoique plus âgé que Schelling de quelques années, subit avec enthousiasme l'influence du jeune maître, et se livra tout entier aux idées nouvelles. Ces idées nouvelles, il les devait sans doute à la situation générale des esprits, aux derniers écrits de Fichte, aussi bien qu'aux premières productions de Schelling ; il est permis de croire cependant que ce dernier eut sur lui l'action la plus décisive, et Novalis peut être compté parmi les esprits qui protestèrent, avec le jeune Schelling, contre l'étroite rigueur du système de Fichte. Schelling venait de publier les travaux dans lesquels s'annonce hardiment la philosophie nouvelle, *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), *L'Âme du monde* (1798). Dans la jeunesse passionnée des systèmes, la poésie et la philosophie se confondent ; or, si ce double caractère se reproduit quelque part, c'est assurément dans le fragment si poétique et si profond intitulé *les Disciples de Saïs*, et dans le recueil de *Pensées* que Novalis faisait paraître à la même époque.

On sait quel événement philosophique sépare en deux périodes distinctes la courte et brillante histoire de la moderne métaphysique allemande. La science, n'ayant pu arriver à l'absolu en partant de l'homme, abandonna la psychologie et se plaça au sein même de Dieu. Or, au moment où Schelling formule les premières orientations

de l'école qui doit succéder à celle de Fichte, Novalis met dans la bouche d'un des disciples de Saïs une parole qui indique des préoccupations toutes semblables, et qui pourrait être le programme même du jeune philosophe. La statue de la déesse de Saïs portait cette inscription : « Aucun mortel ne peut lever mon voile. » — « Si nul mortel, s'écrie un des disciples, ne peut lever le voile de la déesse, il faut nous-mêmes devenir immortels ; car celui qui ne le lève pas, ce voile divin, celui-là n'est pas un véritable disciple de Saïs. » Brillantes et audacieuses paroles que développeront avec puissance et Schelling et Hegel : elles rattachent les systèmes de ces deux maîtres au néo-platonisme ; elles sont dans la philosophie allemande la première apparition des principes d'Alexandrie, qui vont être continués et agrandis à Berlin et à Munich. C'était là, on le sait, une des doctrines de Plotin : Se dépouiller de l'humanité et monter jusqu'à Dieu ou jusqu'à l'Un. Ce n'est plus une contemplation, dit Plotin, on est devenu un autre, l'esprit se voit devenu Dieu, ou plutôt il n'a pas cessé de l'être, et c'est alors seulement qu'il s'appare à lui-même (θεόν γενόμενον, μάλλον δὲ ὄντα, ἀναρρένετα μὲν τότε. *Enn.* VI, liv. IX, ch. ix). Novalis, qui lisait avec ardeur les philosophes alexandrins, dut être frappé de ces hardiesses qui convenaient à sa pensée. Il a répété ce précepte et l'a livré aux maîtres qui se levaient. Schelling, Hegel surtout, se sont approprié cette idée d'une manière souveraine, et ce qui, dans Plotin, ressemblait trop à une extase est devenu chez ce dernier une méthode. C'est ainsi que se termina ce débat chez nos voisins : la philosophie, après la première expérience de Fichte, s'écria, comme Novalis : « Il faut que je devienne Dieu ! »

Ce fragment plein de profondeur et d'éclat, les *Disciples de Saïs*, est la première partie d'un roman ou plutôt d'un poème en prose, dans lequel les principales questions de la philosophie des sciences devaient être discutées. Novalis n'a pas eu le temps d'achever son œuvre ; mais le fragment que nous possédons contient assez de remarques profondes, assez de pensées hardies et neuves, pour assurer un rang élevé au poète enthousiaste qui l'a écrit. Ces éclairs, il est vrai, brillent souvent au milieu des nuages ; il y a bien des bizarreries, bien des subtilités obscures dans tout ce que Novalis a produit, et il est probable que la traduction de ses œuvres ne trouverait pas chez nous un accueil très-pressé ; cela n'empêche pas de reconnaître la place distinguée qu'il occupe parmi les écrivains de son pays. Les représentants de cette grande école des sciences naturelles qui s'est formée autour de M. de Schelling n'ont pas été ingrats pour Novalis. On peut lire, dans un recueil dirigé par un illustre naturaliste, dans l'*Isis* de M. Oken, un curieux article où Novalis est parfaitement apprécié. L'auteur fait hommage au jeune poète de plusieurs points de vue nouveaux dont a profité la science, et qu'il avait hardiment soupçonnés. Il salue aussi avec joie cette ère nouvelle où l'enthousiasme poétique et la science de la nature semblent devoir s'allier intimement et se rendre de mutuels services ; il rappelle qu'unies d'abord à l'origine des littératures, elles ont été obligées de se séparer bientôt, et qu'elles tendent aujourd'hui à se réconcilier dans une unité supérieure. Quelle que soit la valeur des espérances exprimées ici par l'*Isis* d'Oken, il n'est pas inutile de citer ce jugement d'un recueil célèbre dans la science, et de montrer par ce peu de mots quelle haute place occupe Novalis dans l'estime de l'Allemagne.

Mais c'est surtout le recueil des *Pensées* de

Novalis qu'il faut consulter, si l'on veut bien connaître la direction de son intelligence. Il est là tout entier. On ne saurait demander à Novalis un système, une théorie arrêtée, un ensemble de principes qui s'enchaînent ; il exprime seulement avec beaucoup d'élevation l'état des esprits et de la philosophie elle-même, au moment où le système de Fichte se transformait et préparait celui de Schelling. Ces deux influences se retrouvent manifestement dans ce recueil. Tantôt c'est une pensée qui semble dictée par Fichte, tantôt c'est un élan, une inspiration vers l'absolu qui annonce la philosophie nouvelle. L'étude de Spinoza, qui alors occupait tant les esprits et qui a exercé une action si puissante en Allemagne, a laissé aussi dans la pensée de Novalis une trace qu'il est facile de suivre. C'est Novalis qui a dit le mot si souvent répété : « Spinoza est un homme enivré de Dieu. » Cette parole pourrait lui être appliquée à lui-même : il est enivré de l'absolu ; et comme il joignait à cette passion de l'idéal une imagination vive, une incroyable facilité à se détacher du monde réel, on peut dire qu'il a passé sa vie au sein d'une région toute mystique. Et ce n'était pas la création arbitraire d'un cerveau fantastique, c'était la nature même subtilisée, transfigurée, réduite aux lois qui la gouvernent et qui l'expliquent. Qu'est-ce que la nature ? dit-il quelque part. Une encyclopédie, un système, le plan de notre esprit. Qu'est-ce que l'histoire ? Une immense anecdote. Une seule histoire est sérieuse, celle de la pensée et de l'art. C'est ainsi que ce mystique penseur, plongé au sein de Dieu et plein de dédain pour la réalité, supprimait tout ce qui n'était pas l'absolu ou ce qui ne pouvait le ramener immédiatement à ce but unique de sa pensée. Il connaissait très-bien la physique, les mathématiques, la géologie ; son esprit se plaisait dans l'étude de ces lois au milieu desquelles il vivait, pour ainsi dire, et qui transformaient pour lui la création tout entière. Si les faits n'ont jamais eu à ses yeux une importance sérieuse, s'il a méconnu l'histoire et s'il l'a méconnue à une époque où le monde était renouvelé par des événements prodigieux, il a du moins compris et apprécié parfaitement les faits spirituels, l'histoire des sciences, l'histoire des arts, et il a eu de la philosophie et de la poésie le sentiment le plus élevé.

Tout ce qu'il y a de vague et d'indécis dans les idées de Novalis aurait sans doute disparu peu à peu, et à cette exaltation souvent bizarre, on eût vu succéder une philosophie plus nette ; mais il n'a pas eu le temps d'accomplir ce travail sur lui-même et de dégager sa pensée du mysticisme qui l'enveloppait. Il est mort à l'âge où l'intelligence mûrit, à l'âge où les rêveries de la jeunesse sont remplacées par des conceptions plus viriles. Après avoir été le confident poétique d'une philosophie naissante, il n'a pas pu s'associer à ses progrès et grandir avec elle. Il n'a laissé que des fragments. Son roman, *Henri d'Osterdingen*, où il a fait pour la poésie ce qu'il a tenté pour la science dans les *Disciples de Saïs*, est le plus complet de ses ouvrages, et pourtant ce n'est encore qu'une ébauche. On a de lui de beaux vers où il est facile de retrouver les qualités et les défauts de sa pensée philosophique : ce sont les *Hymnes à la nuit*, cantiques et méditations mêlées de vers et de prose, et les *Chants religieux*.

Les œuvres de Novalis ont été recueillies après sa mort par son ami M. Louis Tieck ; elles ont été réimprimées plusieurs fois. Une édition beaucoup plus complète que les précédentes, et où l'on trouve d'intéressantes nouveautés, des

pensées inédites, un journal qui embrasse les années les plus importantes de sa vie, etc., a été publiée à Berlin, en 1846, par les soins de M. Louis Tieck et de M. Édouard de Bulow. — Sur la philosophie de Novalis, consultez *Isis*, par M. Ōken (all.), année 1829, premier cahier; — *Histoire de la philosophie*, par Hegel (all.), 3^e volume; — *la Littérature allemande depuis Kant et Lessing*, par Gelzer (all.), Leipzig, 1841; *Au delà du Rhin*, par M. Lerminier. S.-R. T.

NUMÉNIUS D'APAMÉE, qu'il faut distinguer de deux autres écrivains de ce nom, l'un pyrrhonien, l'autre auteur d'un *Traité sur la pêche*, etc., vécut au second siècle de notre ère, dont il représente une des principales tendances, celle d'un goût prononcé pour les doctrines religieuses. Toutefois, l'époque précise de ce philosophe est aussi incertaine que l'école qui le forma. Est-ce de la fin ou de la première moitié du second siècle? Fut-il élève ou ami de quelque disciple de Philon d'Alexandrie, qui mourut vers le milieu du premier, ou ne connut-il les idées de cet écrivain, qui devinrent si puissantes parmi les chrétiens, que par ses ouvrages, si peu répandus parmi les polythéistes? Voilà ce qu'on ignore. Le premier auteur qui le cite, Clément d'Alexandrie (p. 304), qui mourut de l'an 213 à 220, et qui avait pu voir Numénus, ne s'explique pas à ce sujet. Ceux qui le nomment plus tard, le qualifient tantôt de pythagoricien (Origène, *Contra Celsum*, lib. IV, § 4; Eusèbe, *Hist. ecclésiast.*, liv. VI, ch. xix), tantôt de platonicien (Porphyre, *Vita Plotini*, c. III, xiv, xvii, xx et xxi). A la rigueur, il ne fut ni l'un ni l'autre. Sa place est marquée parmi ces éclectiques qui s'attachent à l'Orient pour élargir l'horizon des écoles grecques, en s'autorisant toutefois de l'exemple de Pythagore et de Platon, ou, pour mieux dire, des traditions qui mettaient ces deux chefs en rapport intime avec la Perse et l'Égypte. L'Orient était l'attrait du siècle, Numénus s'y livra avec confiance et y renvoya dans ses écrits. Son rôle fut plus considérable que ne porterait à le croire les rares mentions faites de ses nombreux ouvrages. Amélius, qui s'attacha plus tard à Plotin, rédigea et conserva tous ses enseignements ou ses écrits; il en avait gravé la majeure partie dans sa mémoire.

Porphyre ajoute que ce laborieux philosophe s'était fait cent cahiers ou cent scolies, ἐκ τῶν συνοχῶν, mots qu'on traduit par *ex audiendi studio*, mais qui veulent dire à la suite des conférences ou d'un commerce intime avec ses maîtres. Amélius donna ce trésor à un fils adoptif qui demeurerait à Apamée. Mais, est-ce de conférences avec Numénus ou de conférences avec Plotin qu'il s'agit? Harles (*Biblioth. grecque*, liv. III, p. 180) entend des conférences avec Numénus. Il ne peut être question cependant que du commerce d'Amélius avec Plotin. Tout ce qui suit et précède le prouve. Plotin partagea d'ailleurs la déférence d'Amélius pour le philosophe d'Apamée, au point qu'il fut accusé de l'avoir trop suivi, et qu'Amélius se crut obligé de défendre à cet égard un maître à qui l'on reprochait aussi de trop reproduire les leçons d'Ammonius. Du désir d'effacer ces accusations vient sans doute le silence que Plotin garde lui-même sur l'un et l'autre de ces philosophes, silence que les néoplatoniciens imitent volontiers, surtout à l'égard de Numénus et de ses écrits. Cette conduite serait assez propre à confirmer, sur la rencontre de quelques théories de Plotin avec celles de Numénus, l'opinion dont il s'agit, et qu'expliquerait d'ailleurs leur respect commun pour Platon, pour Pythagore et pour l'Orient. Toutefois Numénus allait plus loin que Plotin à l'égard

de nos textes sacrés. Il est vrai qu'il demeura sincèrement polythéiste, ne traitant que des questions de philosophie, et ne commenta que des écrits émanés des philosophes. Il est vrai, de plus, que Numénus se targua d'une fidélité absolue à l'égard de Pythagore et de Platon, et qu'il reprochait leur défection, non-seulement aux platoniciens de la seconde et de la troisième Académie, mais encore à Spéusippe, à Xénocrate et à Polémon (voy. dans Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. XIV, ch. v, des fragments de son traité sur cette défection). Il est vrai qu'en théorie Numénus était conservateur absolu; qu'il blâmait les divergences même dans les écoles dont il rejetait les doctrines, par exemple dans celle des stoïciens, et que s'il aimait tant Platon, c'est que ce penseur était demeuré fidèle à Socrate, sauf ce qu'il avait emprunté à Pythagore. Il est vrai enfin que Numénus, qui disserta sur la question des nombres d'après Pythagore, comme il avait disserté sur la question du souverain bien d'après Platon, dont il avait aussi commenté le *Timée* (Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. XV, ch. xvii), composa encore d'après ces deux maîtres son *Traité du lieu et de l'espace* (voy. Origène, *Contra Celsum*, lib. IV, § 198). Toutefois, dans les questions de philosophie religieuse (c'était l'objet de prédilection de Numénus), ce penseur, de simple conservateur, devenait conquérant et portait ses vues impartiales plus loin que Plotin et son école, tout en se persuadant peut-être qu'il marchait toujours sur les traces de Platon. En effet, ayant fait connaissance, par Philon, avec quelques doctrines juédiques, et s'étant laissé entraîner par celles-ci à la lecture de quelques textes chrétiens, notamment de l'Évangile de saint Jean, il s'en appropriait les idées qui lui convenaient, se mettant à l'aise à l'égard de l'évangéliste en le citant avec l'épithète d'un certain barbare (Eusèbe, *Prép. évang.*, p. 540). A l'égard du législateur des Juifs, il disait que Platon était Moïse se faisant Athénien (Porphyre, *de Antro nymph.*, c. x; Clément d'Alexandrie, liv. I, p. 342). Ce respect pour les doctrines de l'Orient était chez lui très-général, embrassant celles de la Chaldée et de l'Inde comme celles de l'Égypte (Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. IX, ch. vii et viii). Même sur les questions de morale, Numénus conseilla de remonter plus haut que Platon et Pythagore, et de comparer le sens des rites, des sacrifices et des institutions des peuples les plus célèbres. On trouvera ces peuples d'accord avec Platon, dit-il. Grâce à ce syncrétisme universel, Numénus, dans la philosophie religieuse, tire parti de tout, non-seulement d'un texte métaphysique de saint Jean, mais encore de certains faits de la vie de Jésus-Christ, dont il use, par voie d'allégorisation, comme Philon use de ceux de l'Ancien Testament. Mais il faut le dire, en complétant et en développant ainsi la philosophie grecque, insuffisante à ses yeux, même dans ses organes les plus vénérés et quoique venue de l'Orient, Numénus montre une érudition crédule et une faible critique. Qu'il cite comme du même ordre les écrivains sacrés de la Judée et ceux de l'Égypte, Moïse, Jannès et Mambres, cela se comprend de sa part; mais ce qui ne s'explique pas dans le langage d'un philosophe, c'est qu'il attribue aux prières du premier un singulier crédit près de Dieu, et qu'il assigne aux deux autres le premier rang dans les sciences magiques, au jugement de tous (Eusèbe, *ubi supra*). En partant de ces principes qui non-seulement élargissent l'horizon des écoles de la Grèce, mais franchissent celui de la spéculation légitime, le philosophe d'Apamée arrive à des doctrines fort différentes de celles de ses maîtres, Platon et Pythagore, très-analogues à celles

d'Ammonius Saccas, qui furent la source de celles de Plotin. Il touche même aux théories gnostiques, contemporaines de celles de Numénius.

Ainsi l'Être primitif et simple, que ce philosophe, d'accord avec tous les platoniciens, appelle le Bon, le Un, l'Intelligence, est pour lui l'antithèse de la substance matérielle, qui est le Multiple et le Mal; il n'admet pas plus de rapport direct entre l'absolu et la matière que n'en admettent les gnostiques. Le Dieu suprême, étant l'immuable, le repos absolu, il ne saurait être, dit Numénius, le créateur du monde. Son rôle se borne d'abord à produire, selon son image, ce créateur, le second Dieu; puis à être le législateur de la création; enfin, à y répandre les âmes par voie d'émanation. Le second Dieu, au contraire, est de nature double; il contemple, d'un côté le monde des idées, et d'un autre côté la matière sur laquelle il agit en démiurge, et qui se confond avec lui de telle sorte que le monde sensible n'est autre chose que lui-même (Eusèbe, *ubi supra*, lib. XI, c. xxii). Toutefois, le monde est l'image du second Dieu, comme il est lui-même celle du premier Dieu, ce qui fait dire à Proclus que Numénius enseigne *trois dieux* (*In Tim.*, lib. II, c. xciii). A cette théologie essentiellement cosmique, Numénius ajoutait une anthropologie essentiellement psychique. De même que le démiurge, l'âme aussi a deux natures: l'une rationnelle, qui tient à Dieu par les dons divins qu'elle en a reçus; l'autre irrationnelle, qui tient par la sensibilité à la matière, au corps. Toutefois, entre les deux âmes il y a union intime, comme entre le premier et le second dieu. Aussi celui-ci inspiré de celui-là, dirigeant ses regards vers l'âme rationnelle, lui donne ou ramène en elle sa vie divine et la ramène à la source d'où elle est émanée. — Ainsi tout se résume dans la doctrine de Numénius, comme dans les autres systèmes mystiques de son siècle, à ces deux questions fondamentales: passage ou transition de l'intellectuel au sensible, du bien au mal, et retour du sensible à l'intellectuel, du mal au bien (cf. Chalcidius, *In Tim. Plat.*, c. xiii, § 295; Stobée, *Eclogæ phys.*, lib. I, c. xl; Rossi, *Comment. Laert.*, p. 206). Il y a dans ce syncrétisme absence d'une critique suffisante; mais ce qui distingue Numénius de tous les philosophes de son temps, c'est la liberté d'esprit avec laquelle il consulte les écrits religieux du judaïsme et du christianisme. Son plus bel éloge est dans ces lignes d'Origène: « Je sais d'ailleurs que le pythagoricien Numénius, qui a si bien expliqué Platon et qui était si versé dans la philosophie de Pythagore, cite dans beaucoup d'endroits de ses ouvrages des passages de Moïse et des prophètes, et qu'il en découvre habilement le sens caché. C'est ce qu'il fait dans l'ouvrage qu'il a intitulé *Epops*, dans son livre des *Nombres* et dans son *Traité de l'espace*. Bien plus, dans son troisième livre du *Souverain bien*, il cite un fragment de l'histoire de Jésus-Christ, dont il cherche le sens caché, avec un succès qu'il n'y a pas lieu d'apprécier ici. » Quand on considère que la pensée de Numénius s'élevait à cette hauteur, lorsque ses contemporains les plus distingués n'osaient encore, à la tête de leurs écoles, ni prononcer les noms ni citer les textes religieux auxquels ce philosophe recourait avec tant de liberté, on comprend l'admiration qu'il inspira aux docteurs chrétiens et la froideur qu'il trouva près de leurs adversaires. Une bonne édition des fragments qui nous restent de lui et des textes anciens où il est cité, serait un travail utile pour l'histoire de la philosophie.

Consultez: E. Vacherot, *Histoire critique de*

l'École d'Alexandrie, Paris, 1846-51, 3 vol. in-8; — J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1845, 2 vol. in-8. Voy. l'article AMÉLIUS. J. M.

NYAYA, de la racine sanscrite *nî*, qui signifie *conduire*; par extension, le raisonnement, la logique, ou mieux, la méthode, qui conduit l'esprit de l'homme dans certains actes, et particulièrement dans l'acte délicat et pénible de l'argumentation et de la discussion.

Nyâya est le nom propre du système de logique attribué dans l'Inde à Gotama, et qui y vit actuellement et y vivra sans doute encore longtemps, avec autant de gloire et d'influence que l'*Organon* d'Aristote peut en avoir eu depuis plus de deux mille ans dans l'Occident. Le *Nyâya* n'est guère moins ancien et ne sera pas moins durable, exerçant une action bienfaisante et non moins pacifique sur toutes les sectes de l'Inde et sur toutes les religions qui l'étudient et s'en servent. Aujourd'hui même le *Nyâya* est peut-être plus cultivé dans l'Inde que la logique péripatéticienne ne l'est parmi nous; et il est attesté par des témoins oculaires, que dans les écoles de ce pays le *Nyâya* est étudié par neuf élèves sur dix.

Il a été expliqué antérieurement, en parlant de Gotama, quelle est l'obscurité profonde dont est couverte l'origine du *Nyâya*. On a dit aussi que, quel qu'en fût l'auteur, le *Nyâya* remontait tout au moins au 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne, et qu'il était contemporain des grands systèmes ou darsanâni, qui se sont formés dans l'Inde à cette époque reculée et entre lesquels se partagent toutes les écoles, sans exception.

Le texte du *Nyâya* a été publié en 1828, à Calcutta, par les soins du comité général d'instruction publique. Il est accompagné d'un commentaire de Visvanâtha Bhattâchârya. Les axiomes ou sôtras y sont au nombre de 525, en prose, et divisés par les commentateurs et pour l'usage des écoles en cinq lectures, qui se partagent elles-mêmes chacune en plusieurs chapitres. Ces cinq lectures présentent deux parties distinctes: l'une, toute dogmatique, est formée de la première lecture; l'autre, formée des quatre lectures restantes, est toute polémique. Gotama y répond aux objections dont sa doctrine peut être l'objet.

La forme axiomatique, qui a pour nos habitudes quelque chose de si nouveau et de si étrange, n'est pas propre au *Nyâya*. C'est la forme d'exposition adoptée par toutes les écoles philosophiques; c'est la forme adoptée également par tous les grammairiens, par tous les philologues et autres savants dans l'Inde; c'est, on peut dire, la forme ordinaire et générale de la science dans ce pays. L'avantage principal de cette forme, c'est sa concision, qui suppose de longs travaux antérieurs, aboutissant à ces résumés si condensés et si profonds. Mais cette concision est ordinairement accompagnée d'une obscurité qui en est le véritable inconvénient.

La première lecture du *Nyâya* (*adhyâya*) contient soixante axiomes; et ce petit nombre de règles renferme la dialectique de Gotama dans ce qu'elle a d'essentiel et de fondamental. C'est la seule qu'il importe de connaître pour se rendre compte de ce système, qu'on a pris quelquefois pour le modèle et l'original de celui d'Aristote, et qui, comme on le verra, n'y a pas le moindre rapport.

Gotama promet d'abord la béatitude éternelle à tous ceux qui posséderont la doctrine qu'il enseigne dans toute son étendue. Cette promesse est comme le préliminaire obligé de tous les systèmes; il n'en est pas un qui ne fasse briller

aux yeux des néophytes qu'il convie à le suivre cet irrésistible attrait du salut éternel, dont les esprits sont encore beaucoup plus préoccupés dans l'Inde qu'ils ne le sont parmi nous. Ce n'est pas un charlatanisme de la part des écoles; c'est une partie nécessaire des croyances et des habitudes du pays.

La béatitude, suivant Gotama, sera donc acquise à tous ceux qui sauront parfaitement ce que c'est que la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion régulièrement formée, le raisonnement supplétif, la conclusion; puis l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile et enfin la réduction au silence.

Voilà ce qu'on peut appeler les seize *topiques* de Gotama, et non les seize *catégories*, comme le dit Colebrooke. Le mot de *catégorie* a un sens spécial qu'il faut lui laisser et qui ne s'applique pas du tout au sujet traité par Gotama. La connaissance approfondie de tous ces points de doctrine a pour but la destruction de l'erreur; et ainsi, c'est par la science régulière que Gotama prétend conduire l'homme à la vérité et à la félicité éternelle.

La série de ces seize topiques que Gotama énumère d'abord, comme on vient de le faire ici, sans aucune division, peut être partagée en deux parties, dont l'une se composerait des neuf premiers topiques et s'arrêterait après la conclusion ou décision finale, qu'elle comprendrait, et dont la seconde, commençant avec l'objection, se terminerait par le dernier topique ou réduction au silence. Il me semble évident, et le commentateur confirme en partie cette opinion, que l'auteur a voulu présenter toutes les phases par lesquelles le raisonnement ou la discussion doit passer afin d'arriver, d'abord à la certitude pour celui qui l'établit, et, en second lieu, à la certitude pour celui qui le combat et qui, se trouvant enfin réduit au silence, doit accepter la thèse de l'adversaire contre laquelle il n'a plus d'objection qu'il puisse exprimer et faire comprendre. Ainsi, un raisonnement n'est complet et à l'abri de l'erreur que si, d'abord appuyé sur les neuf bases indiquées par la méthode, il a pu résister aux attaques diverses dont il peut être l'objet, et s'il est sorti victorieux de tous ces assauts, de l'aveu même des adversaires réduits à le subir et à se taire.

1° Le topique que Gotama place avant tous les autres (*pramānam*, mesure antérieure et supérieure), c'est la preuve, qui, dans son système, doit précéder l'objet même auquel elle s'applique; en d'autres termes, Gotama pose la question de la certitude au-dessus de toutes les autres. Avant de dire ce que vous allez discuter, il faut dire quelles sont les sources des connaissances auxquelles vous prétendez puiser. A quel titre pouvons-nous connaître? Quelle est la preuve, l'autorité de la connaissance? Voilà ce que cherche d'abord Gotama, comme doit le faire aussi toute philosophie méthodique et profonde. Que pouvons-nous connaître? C'est une question ultérieure qui ne sera bien résolue que si la première l'a d'abord été régulièrement et à son rang.

Quels sont donc nos moyens de connaître, ou, comme dit Gotama, les preuves (*pramānani*), les autorités? Il en admet quatre : la perception d'abord; puis l'inférence ou induction; en troisième lieu, la comparaison ou analogie; et enfin le témoignage, divin ou humain. Il analyse ensuite avec quelques détails fort exacts, quoique très-courts, chacune de ces preuves et les caractères spéciaux qui les distinguent entre elles.

2° Les objets de la preuve, ou objets que l'homme peut connaître, sont au nombre de douze. Les voici dans l'ordre où Gotama les range : l'âme, le corps, les organes des sens, les objets des sens, l'intelligence, le cœur ou sens interne, l'activité, la faute, l'état après la vie, le fruit des œuvres, la peine et enfin la béatitude.

Gotama examine successivement chacun de ces objets de la preuve, et il indique les faces diverses sous lesquelles ils peuvent être considérés et devenir ainsi un texte de discussion et de controverse. Ces détails sont relativement un peu longs dans la composition du *Nyāya*, et ils y semblent une sorte de digression où l'auteur essaye de donner comme un aperçu de la construction entière de l'univers.

3° Après les preuves et les objets de la preuve, le troisième topique, c'est le doute. La connaissance de l'objet une fois acquise par un des quatre moyens qui la légitiment et l'élevé à l'évidence, le premier sentiment qui naît dans l'esprit, c'est le doute de la connaissance qu'il vient d'acquiescer. Il est possible qu'on ait réuni dans un seul et même objet des qualités qui sont distinctes, ou bien qu'on ait distingué et séparé des qualités communes. De là la nécessité d'un examen scrupuleux qui lève toutes les incertitudes et toutes les obscurités. Gotama ne consacre qu'un seul axiome au doute.

4° Il est tout aussi peu explicite sur le quatrième topique, qui est le motif. Après avoir écarté les doutes que peut faire naître l'objet de la preuve, c'est-à-dire le sujet même de la discussion, il faut indiquer le motif qui l'a fait entreprendre.

5° En cinquième lieu, et pour que la clarté de la discussion et de l'objet qu'elle traite soit aussi complète que possible, il faut donner un exemple qui fasse encore mieux comprendre ce dont il s'agit entre les deux interlocuteurs. L'exemple, en effet, est un objet sur lequel tous les deux tombent d'accord en cherchant à s'instruire ensemble et en s'attachant, pour y parvenir, à des choses tout extérieures, toutes sensibles, ou littéralement, comme le dit le texte, toutes mondaines. Cet accord entre les deux adversaires sur un point de toute évidence ne peut avoir pour but que d'éclaircir quelque autre point qui n'est pas évident.

6° Le sixième topique est l'assertion finale (*siddhānta*). La traduction de Colebrooke, qui l'appelle vérité démontrée, n'est peut-être pas fort exacte, et la nôtre paraît plus conforme à l'étymologie même, qui ne veut pas dire autre chose que *très-complète*. *Siddhānta* signifiera donc l'assertion définitive, où aboutissent tous les topiques antérieurs, et qui résume, avant de pousser la discussion plus loin, la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif de la discussion et l'exemple.

7° Le septième topique est l'énumération des cinq membres (*avayāvā*) de l'assertion finale. Les cinq membres sont : la proposition, la raison, l'éclaircissement, l'application et la conclusion.

Les commentateurs, pour expliquer cette doctrine de Gotama, ont donné un exemple complet où les cinq membres de l'assertion sont ainsi disposés : 1° proposition : Cette montagne est brûlante ; 2° cause ou raison : car elle fume ; 3° éclaircissement : ce qui fume brûle, comme le foyer de la cuisine ; 4° application : de même la montagne est fumante ; 5° conclusion : donc elle brûle, car elle fume.

C'est dans cette disposition systématique des membres de l'assertion que Colebrooke, et bien d'autres après lui, ont voulu voir le syllogisme ; et ils ont prétendu par suite que le syllogisme

n'était pas seulement dans Aristote, mais qu'il était aussi dans l'Inde. Il suffit d'un examen même superficiel pour reconnaître qu'il n'en est rien. Le syllogisme, tel que l'a compris Aristote, créateur même de ce mot dans son acception spéciale, n'existe pas dans l'Inde. Le croire, c'est se tromper complètement, et c'est ne pas connaître suffisamment ni les monuments indiens ni le monument même d'Aristote, qui est plus facile à comprendre, sans un modèle qui l'ait inspiré, et qui reste profondément original.

8° Le huitième topique est le raisonnement supplétif, ou, comme le dit assez improprement Colebrooke, la réduction à l'absurde. Le raisonnement supplétif sert seulement, comme le prescrit Gotama, à faire connaître l'essence propre du sujet, déterminant l'action toute particulière qu'il exerce. Gotama n'a pas plus connu la réduction à l'absurde, telle que l'entend Aristote, qu'il n'a connu le syllogisme.

9° Le neuvième topique, c'est la conclusion, le jugement définitif (*nirṇāya*). Après le raisonnement supplétif, qui confirme l'assertion formée des cinq membres réguliers et solides qui la constituent, il ne reste plus qu'une chose à faire pour clore le raisonnement entier : c'est de conclure et de se prononcer d'une manière définitive et absolue. Au delà de la conclusion, il ne peut plus rien y avoir, si ce n'est une polémique pour ou contre le raisonnement ainsi établi; mais ce raisonnement lui-même est clos et parfaitement terminé. On pourra le défendre contre les attaques des adversaires; on ne pourra le rendre ni plus complet ni plus démonstratif. Le *nirṇāya*, ou conclusion, est donc le but auquel tendent les huit topiques antérieurs. C'est pour le former qu'ils se sont tous successivement et laborieusement réunis.

Les commentateurs ont, avec raison, séparé les neuf premiers topiques des suivants, et ils ont marqué ici la fin de la première partie de la première lecture du *Nyāya*. C'est comme une pause faite dans le duel dialectique qu'ont engagé les adversaires par leur discussion. L'un des adversaires a, pour ainsi dire, fait une première passe; c'est maintenant à l'autre de riposter.

C'est précisément à cet objet qu'est consacrée la seconde section de la première lecture.

10° La première attaque de l'adversaire qui conteste la vérité de l'assertion ou le dixième topique, c'est l'objection, thèse opposée à la thèse primitive, c'est-à-dire, en un seul mot, l'antithèse, formée comme l'assertion elle-même de cinq membres réguliers.

11° La controverse peut alors s'établir, et c'est le onzième topique.

12° L'adversaire qui n'est pas convaincu de sa défaite et qui ne l'avoue pas encore, essaye de chicaner; et, au lieu de faire une assertion régulière avec les cinq membres solidement fondés, il oppose des objections qui sont sans force tout aussi bien que sans régularité.

13° Il est contraint d'en venir alors au sophisme, c'est-à-dire, comme l'exprime le mot sanscrit dans son étymologie, à une apparence de raison, à une raison apparente (*hetvābhāsa*). A la première vue, l'objection paraît sérieuse; mais, au fond, elle ne l'est pas. Elle semble être un motif de discussion véritable; mais, à y regarder de près, ce n'en est pas un; il est seulement plausible, et disparaît bientôt devant un examen un peu plus attentif. Gotama distingue cinq espèces de sophismes : l'inconsistant, le contradictoire, le sophisme de sujet identique, le sophisme de démonstration identique, et, enfin, le sophisme inopportun, c'est-à-dire qui applique

à un certain moment, à un certain temps ce qui ne convient qu'à un autre.

14° L'adversaire ne se contente pas des chicanes ni des sophismes, il peut aller plus loin; il peut aller jusqu'à la fraude, jusqu'au mensonge. Gotama distingue trois espèces de fraudes ou de ruses : la ruse verbale, qui ne porte que sur les mots; la ruse par ressemblance, passant d'un objet à un autre objet qui paraît identique sans l'être réellement; enfin, la ruse elliptique, qui, lorsque la discussion s'applique à la qualité d'une chose uniquement, laisse ignorer si la chose même existe, et si au fond on ne discute pas sur une chimère, au lieu de disputer sur une réalité.

15° Le quinzième topique, c'est la réponse futile. L'adversaire a vu toutes ses fraudes déjouées, il n'ose plus en essayer de nouvelles, et il se borne, dans son trouble, à faire une réponse qui n'en est pas une; car elle se réfute elle-même en joignant par des rapports qui se détruisent réciproquement le dissemblable au dissemblable. Les distinctions vraies des choses ont alors disparu pour l'interlocuteur malheureux, qui se contredit et se suicide.

16° Il s'est ainsi donné le dernier coup et se réduit au silence, parce que la méprise énorme qu'il vient de commettre ne lui permet plus de reprendre la parole, et qu'il vaut mieux encore pour lui s'avouer vaincu en se taisant, que de continuer une lutte où il se déshonore. Le seizième topique, c'est le *nigrahasthana*, le silence d'un homme à bout d'arguments, qui ne peut plus saisir un seul motif de discussion, et qui s'arrête immobile et stupéfait dans sa honte et dans son impuissance.

Ainsi parti de l'antithèse, de l'objection qui portait, sans cependant détruire la thèse primitive, l'adversaire est arrivé en quelques pas, et malgré ses efforts, à se perdre lui-même dans des réponses qui n'ont plus de sens, et qui le rendent muet devant son interlocuteur victorieux.

Telle est la seconde section de la première lecture du *Nyāya*; réunie à la première section, elle forme toute la partie dogmatique de la dialectique indienne.

Voici donc à peu près l'ensemble du système de Gotama :

La discussion, quel que soit d'ailleurs le sujet sur lequel elle s'engage, se compose, dans toute son étendue, de deux parties bien distinctes : la position du raisonnement et la défense du raisonnement posé.

D'abord, il faut établir l'assertion qui doit servir de champ clos à la lutte dialectique. On doit procéder en ceci avec le plus grand soin et la prudence la plus lente. Il s'agit de poser les bases solides sur lesquelles seules le raisonnement entier doit se fonder. Si l'on veut qu'il devienne victorieux après avoir résisté aux attaques de ses adversaires, on ne saurait apporter trop d'attention à le construire.

Il faut donc commencer par faire connaître l'autorité sur laquelle on compte appuyer l'assertion. Est-ce des sens, est-ce de l'inférence, est-ce de la comparaison ou du témoignage, de l'écriture ou des hommes, qu'elle emprunte sa légitimité? Ce sont là les quatre colonnes qui la peuvent soutenir, et chacune d'elles prise à part est assez forte pour la porter. L'assertion étant ainsi établie sur ces bases légitimes, dont il faut avant tout spécifier la nature, les objets qu'elle peut embrasser sont au nombre de douze, c'est-à-dire que ces douze classes renferment les matériaux de la connaissance humaine. Mais une base solide de discussion et un objet qui repose sur cette base, sont loin encore de composer l'édifice entier de la dialectique. Comme il peut

s'élever des doutes sur l'objet de l'assertion, sur l'autorité qui la légitime, il faut d'abord dissiper ces doutes en séparant distinctement l'objet de la preuve de tout ce qui pourrait être pris pour lui, de tout ce qui lui ressemble. Ensuite, on explique la discussion en en donnant les motifs, et on la rend parfaitement claire en citant à l'appui des exemples de toute évidence. Les doutes une fois écartés, cet objet bien nettement compris, il faut poser l'assertion dans toute son étendue, en la développant dans les cinq membres qui la composent selon toutes les règles. De plus, il faut démontrer, par une sorte de réduction à l'absurde, que l'assertion ne peut être autre qu'on la présente, sous peine de tomber dans une impossibilité patente. Une fois qu'on a donné ce dernier appui à l'assertion, il ne reste plus qu'à la formuler de la manière la plus claire et la plus précise, et qu'à en former une conclusion et comme une décision judiciaire.

Si l'on a soigneusement observé toutes ces prescriptions de la science; si, montrant d'abord l'autorité qu'on invoque, on est arrivé, sans omettre aucun des degrés nécessaires, à présenter l'assertion dans tout son jour, entourée de toutes les garanties de forme qu'elle doit offrir, on a dès lors appuyé le raisonnement sur des fondements inébranlables.

Que l'adversaire, en effet, vienne l'attaquer; qu'il recoure même, s'il le veut, à des armes moins loyales, la chicane, le sophisme, le mensonge même, il n'en sera pas moins vaincu. Contre cette assertion qu'il ne peut ébranler, il verra bientôt échouer ses efforts impuissants. Il se perdra lui-même dans des réponses qui n'auront plus de sens; il arrivera, de confusion en confusion, à mêler les choses les plus dissemblables, à se contredire; et, dans sa honte, il avouera sa défaite par le silence inévitable auquel il sera lui-même réduit. La discussion alors est épuisée, elle est close; l'assertion élevée avec tant de peine est demeurée triomphante; l'ennemi n'a pu la renverser, tant étaient solides les autorités qui l'appuyaient, tant étaient vigoureux les membres dont elle était formée! La lutte dialectique s'est terminée par une éclatante victoire. L'ennemi est vaincu; car il est muet.

Ajoutez que, dans la croyance indienne, la victoire obtenue par les procédés réguliers porte avec elle une récompense plus haute encore. Comme la béatitude est promise à ceux qui connaissent les seize topiques de Gotama, à plus forte raison est-elle assurée à ceux qui savent les bien employer, qui savent les employer au service de la vérité. En offrant à la recherche du vrai un prix aussi élevé, le plus grand des prix, la dialectique indienne n'a pas seulement accru son influence, elle a placé la science sous une protection divine; et, dans ce pays où, de temps immémorial, la religion et la philosophie se sont mêlées pour ne se séparer jamais, on sait tout ce qu'un tel appui doit avoir eu de puissant et de fécond.

Telle est l'exposition de la première lecture du *Nyāya*; c'est la partie dogmatique du système. Reste, en outre, la partie polémique, qui est beaucoup plus longue, puisqu'elle l'est à peu près sept fois autant que l'autre; mais le temps n'est pas encore venu pour nous de pouvoir étudier et bien connaître cette partie du *Nyāya*. La polémique ne se comprend entièrement que lorsque l'on connaît les arguments contradictoires des deux interlocuteurs. Gotama défend ses principes contre les principes opposés des autres écoles; il prévient les objections dont les seize topiques de sa dialectique peuvent être l'objet. Mais pour bien entendre le sens de ses

réponses, il faudrait savoir précisément ce à quoi il répond. L'étude de la philosophie sanscrite est encore trop peu avancée pour qu'il soit prudent d'entrer déjà dans une carrière qui, même pour la philosophie grecque, offre encore tant de difficultés. Colebrooke n'a pas même songé à mentionner cette seconde partie du *Nyāya*. Nous nous bornons, pour notre part, à l'indiquer, en montrant les raisons toutes-puissantes qui nous empêchent de l'aborder aujourd'hui. Qu'il suffise ici de dire que Gotama, fidèle à sa propre méthode, y reprend un à un les seize topiques énumérés dans son premier soutra ou axiome, et qu'il les défend d'après les règles qu'il a tracées lui-même et qu'il observe scrupuleusement.

Il faut donc laisser de côté cette partie inabordable du *Nyāya*; mais le système qui vient d'être exposé est assez original et assez important pour mériter une appréciation particulière. Il importe d'autant plus de le faire avec soin, qu'on a prétendu, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, qu'Aristote avait emprunté sa logique à l'Inde. Il faut, en jugeant le *Nyāya*, faire voir que cette assertion n'a pas le moindre fondement, et bannir cette erreur de l'histoire de la philosophie, où elle a pris une sorte d'autorité qui n'est pas encore détruite, toute fausse qu'elle est.

La logique, comme les Grecs l'ont entendue, comme Aristote l'a fondée, se compose de deux parties distinctes : dans la première, la science trace, par la plus profonde et la plus délicate analyse, les lois fondamentales du raisonnement : c'est ce qu'Aristote a fait dans les quatre premiers traités de l'*Organon* : les *Catégories*, l'*Herménéutica*, les *Premiers Analytiques* et les *Derniers Analytiques*, qui partent des éléments du raisonnement, c'est-à-dire des mots isolés, et s'élèvent jusqu'à la démonstration. Dans la seconde de ses parties, la logique quitte la science proprement dite; et, montrant les applications de la science, elle passe à la pratique, à la discussion, à l'art qu'Aristote a nommé la dialectique. Il a consacré à cette seconde partie de la logique les deux traités des *Topiques* et des *Réputations des sophistes*.

L'analytique, pour prendre le langage d'Aristote et même celui de Kant, est donc la partie supérieure de la logique; la dialectique n'en est que la partie inférieure, quoique fort importante encore et la plus utile, parce qu'elle est la plus applicable des deux. Du reste, la dialectique, toute secondaire qu'elle est, n'en conserve pas moins, comme l'analytique, le caractère spécial qui en fait une science. Comme l'analytique, elle ne s'occupe que des formes mêmes de la pensée, sans s'occuper en rien des objets extérieurs auxquels la pensée peut s'appliquer. Entre la dialectique et l'analytique il n'y a qu'une différence de degré et non point une différence d'espèce. Elles sont des sciences logiques l'une et l'autre, à ce titre, qu'elles sont également générales et formelles. Seulement, l'une porte l'analyse plus loin que l'autre; et, peu satisfaite de l'apparence, elle pousse jusqu'aux lois mêmes de cette apparence; de ce qui est, elle va jusqu'à ce qui doit être; et voilà pourquoi l'analytique arrive au certain, au démontré, tandis que la dialectique, s'arrêtant à moitié route, se contente du probable, que viennent même parfois obscurcir pour elle les fraudes et les erreurs de la sophistique.

Si telles sont bien les deux parties principales de la logique, si tels sont bien les rapports qui les unissent et rendent l'une fort supérieure à l'autre, il s'ensuit que le *Nyāya* n'est que de la dialectique, c'est-à-dire que le *Nyāya* ne comprend que la partie la moins sérieuse de la logique, la moins profonde et la moins certaine.

Gotama n'a jamais connu la logique telle que l'a entendue la philosophie grecque, et, sur les pas de la philosophie grecque, toute la philosophie moderne. Dans les règles de la discussion telles que les a tracées Gotama, les recevant selon la tradition nationale de Brahma lui-même, son beau-père, et telles qu'elles dominent aujourd'hui même dans toutes les écoles, l'Inde a vu toutes les lois du raisonnement sans exception, et elle nomme cette théorie le *Nyāya*. Les Darśanas, autres que le Darśana Neiyāyika, ont bien étudié aussi certaines parties de la logique; ils ont bien essayé d'en faire des théories systématiques; mais aucune de ces théories n'a égalé ni en autorité ni en profondeur celle du *Nyāya*, tout imparfaite qu'elle est. Si donc le *Nyāya* n'est pas, à vrai dire, de la logique; s'il n'est que de la dialectique, de la topique, on peut avancer que l'Inde n'a jamais possédé la science logique.

Cela ne veut pas dire que le *Nyāya*, indépendamment de sa valeur historique, qui est incontestable, n'ait point de valeur scientifique; seulement, il ne faut pas se méprendre sur la nature de cette doctrine. Parler de la logique indienne comme on parle de la logique d'Aristote ou de celle de Kant, c'est faire une confusion complète de mots. Si le *Nyāya* est de la logique, l'*Organon* n'en est pas, et la *Critique de la raison pure* en est tout aussi peu. Il faut distinguer soigneusement trois choses aussi différentes, et ne pas les réunir sous un nom commun qui ne convient pas également à chacune d'elles.

Ainsi donc, la première et l'une des plus graves observations qu'on puisse faire sur le caractère général du *Nyāya*, c'est que ce n'est point là de l'analytique; que, par conséquent, la science de la logique, la science du raisonnement, est restée inconnue à la philosophie indienne, et que si la philosophie possède des longtempes cette science et la compte pour l'une de ses branches principales et l'une de ses parties constitutives, c'est du monde occidental, de la Grèce, qu'elle a reçu la lumière que l'Inde n'a pas su jadis trouver.

Ce fait doit prendre une immense gravité aux yeux de la philosophie de l'histoire.

Le *Nyāya* n'a connu ni les catégories, ni la théorie de la proposition, ni surtout la théorie du syllogisme, malgré ce qu'en a prétendu Colebrooke. Des quatre parties essentielles de la logique, celle que le *Nyāya* paraît avoir le mieux comprise, c'est la démonstration. Le système des seize topiques de Gotama n'est, dans son ensemble, qu'un essai de la théorie de la démonstration; mais la démonstration, telle que l'entend Gotama, est superficielle, instable, et n'a rien de cette rigueur et de cette certitude que la science lui demande et qu'y ont introduites d'autres théories que la sienne. La démonstration de Gotama est tout au plus une démonstration dialectique, c'est-à-dire simplement probable; ce n'est pas la démonstration logique telle que la philosophie la connaît, depuis les *Derniers Analytiques* d'Aristote.

Mais si le *Nyāya* n'est pas véritablement et dans son ensemble un système de logique, il ne s'ensuit pas qu'il ne contienne point absolument de logique. Il en renferme, au contraire, quelques parcelles fort graves, quoique très-peu nombreuses; et, chose remarquable, incomplet comme il l'est sous le rapport de la science, il présente certaines théories qui peuvent paraître, si ce n'est plus indispensables, du moins fort utiles, et qui ont échappé au coup d'œil si sagace, si profond et si vaste du philosophe grec. Telle est la théorie de la preuve ou, pour parler le langage de notre philosophie moderne, la théorie

du criterium. En plaçant à la tête de sa dialectique une théorie de la certitude, Gotama s'est montré plus sage et peut-être même plus vraiment philosophe qu'Aristote. En établissant avec toute l'autorité d'une parole qui devait faire loi pendant des siècles, que l'homme a quatre sources légitimes de connaissance, il a fondé un inébranlable dogmatisme, et par là il a préservé la philosophie indienne de bien des faux pas que la philosophie grecque n'a pas toujours su éviter.

Mais, quoi qu'il en soit de ce mérite très-réel du *Nyāya* et de quelques autres qu'il serait facile d'y signaler encore, il faut dire que le caractère général du *Nyāya*, c'est d'être un système de dialectique qui présente des règles utiles à la discussion, destinées à en diriger le cours, et capables, jusqu'à un certain point, de le faire avec succès et sûreté. Mais ces règles, indépendamment de quelques aperçus fort profonds, sont, en général, superficielles et s'arrêtent aux dehors les plus extérieurs de la discussion.

On doit voir maintenant la réponse qu'il faut faire à cette question, souvent posée, et qui le sera peut-être encore : Le *Nyāya* a-t-il inspiré l'*Organon*? Est-ce l'Inde qui a enseigné la logique à la Grèce? On peut, sans la moindre hésitation, se prononcer et dire : La Grèce ne doit rien à l'Inde; l'*Organon* et le *Nyāya* sont aussi distincts l'un de l'autre, aussi étrangers l'un à l'autre, que le Gange est distinct de l'Eurotas, que l'Himalāya l'est du Pinde. Réciproquement l'Inde ne doit absolument rien à la Grèce, et le *Nyāya* est dans son genre tout aussi original, si ce n'est tout aussi profond, que l'*Organon* peut l'être. L'Inde, qui n'a rien donné à la Grèce, ne lui doit, non plus, absolument rien. La tradition, rapportée par William Jones, n'est pas soutenable, et elle tombe devant l'évidence des faits. Le *Nyāya* et l'*Organon* n'ont aucun rapport, et si l'on a parlé de leur ressemblance, c'est qu'on ne connaissait ni l'un ni l'autre, et qu'on jugeait sans avoir jamais vu les pièces du procès. Colebrooke n'a pas dit un seul mot de cette assertion étrange qui accusait Gotama ou Aristote de plagiat. Cependant il appartenait à un homme tel que lui de décider cette question, en donnant à la solution, quelle qu'elle fût, le poids de son autorité. L'auteur de cet article a essayé de résoudre ce problème dans un mémoire inséré dans le tome III des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, et voici comment se termine ce mémoire ou la première partie du *Nyāya*, traduite du sanscrit, a été analysée point par point et jugée : « A comparer l'*Organon* et le *Nyāya*, on n'aperçoit entre eux absolument que des différences; et le seul lien qui les unisse est celui même qui unit les productions les plus diverses de l'intelligence, l'identité de l'esprit humain et des besoins qui sans cesse le travaillent. Gotama comme Aristote, l'Inde comme la Grèce, voulurent se rendre compte du raisonnement; mais la première tentative a été, comme elle devait être, infiniment incomplète, infiniment moins profonde que la seconde. Gotama s'est arrêté à la surface; Aristote a pénétré jusque dans l'essence du raisonnement, dont il a reconnu les lois nécessaires et immuables. Entre le *Nyāya* et l'*Organon* la distance, au point de vue de la science et de la philosophie de l'histoire, est au moins aussi grande qu'entre l'*Organon* et la *Critique de la raison pure*.

« D'ailleurs, pour expliquer la composition de l'*Organon*, toute merveilleuse qu'elle est, il n'est pas besoin de sortir de la Grèce. Les sophistes et Platon ont fourni plus de matériaux à Aristote, que le *Nyāya* parfaitement traduit, texte et commentaires, expliqué, développé, pour son

usage, par les plus savants des brahmanes, n'aurait pu lui en donner. Il faudrait certainement plus de génie et d'efforts pour tirer les *Analytiques* du *Nyāya*, que pour les tirer de l'esprit humain lui-même. Aristote, précédé des études si profondes de l'école d'Élée sur certaines questions où la logique était virtuellement engagée, soutenu par les travaux récents et si divers des sophistes sur le langage et l'art de la parole, instruit surtout par les études si simples et si vraies de Platon sur les éléments généraux et les conditions essentielles de la science, éclairé par les longues leçons et le commerce d'un tel maître, favorisé enfin par son génie personnel, Aristote a pu fonder son inébranlable système sans autre secours que ceux-là. Le *Nyāya*, si Aristote l'eût connu, aurait bien pu exciter sa curiosité, mais certes il ne lui eût rien appris. »

L'auteur de ce mémoire, qui est en même temps l'auteur de cet article, termine par ces trois conclusions qui résument tout son travail sur le *Nyāya* :

1° L'auteur et la date du *Nyāya* sont historiquement inconnus. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons à cet égard que des traditions fabuleuses, et la critique n'a pu les ramener encore à une origine vraisemblable.

2° Le *Nyāya* n'est point, à proprement parler, de la logique; ce n'est que de la dialectique, superficielle, bien que fort ingénieuse, qui présente une théorie peu complète de la discussion, et qui n'a pas pénétré jusqu'au raisonnement, à ses principes vrais, à ses éléments essentiels.

3° Enfin, le *Nyāya* n'a rien de commun avec l'*Organon*, qu'il n'a point inspiré; selon toutes les probabilités, le *Nyāya* est beaucoup plus ancien que l'*Organon*, et il l'a précédé de plusieurs siècles chez un peuple qui a donné au peuple grec toutes les origines de la langue dans laquelle l'*Organon* a été composé.

On peut consulter, sur le *Nyāya*, l'analyse de Colebrooke, t. 1^{er} des *Miscellaneous essays*, p. 261 et suiv., la traduction et l'analyse de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. III des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, p. 147 et suiv., et enfin, le texte sanscrit, imprimé à Calcutta en 1828, in-8, sous le titre *Nyāya-Sūtra-Vṛitti*. Voy. aussi, dans ce Dictionnaire, les articles GOTAMA, PHILOSOPHE INDIENNE, et SYLLOGISME. B. S.-H.

O, dans les termes de convention adoptés par l'école pour désigner les différents modes du syllogisme, était le signe des propositions particulières et négatives. X.

OBJECTIF, SUBJECTIF. Il est impossible de donner une définition exacte de ces deux termes sans les rapprocher l'un de l'autre et sans les réunir, en quelque sorte, dans une même pensée. Tout acte de l'intelligence, soit une idée, un jugement, un raisonnement, ou une perception, supposant nécessairement deux conditions : l'esprit même dans lequel cet acte s'accomplit et qui en a la conscience, et la chose qu'il affirme, qu'il nie ou qu'il nous représente, on a appelé le premier du nom de *sujet* (*subjectum*, littéralement traduit du grec *ὑποκειμένον*, ce qui est placé dessous, la substance de la pensée) et la seconde du nom d'*objet* (*objectum*, de *objicere*, ce qui est placé devant nous). Mais ce n'était pas assez de ces deux mots pour la précision de l'analyse philosophique : on est convenu d'entendre par *subjectif* tout ce qui appartient au sujet, tout ce qui détermine sa nature et son existence, et par *objectif* tout ce qui est dans les mêmes rapports avec l'objet.

On conçoit que la distinction renfermée dans ces termes se soit présentée à l'esprit humain

dès les premiers pas qu'il a faits dans la logique, dès qu'il a commencé à réfléchir sur lui-même, et à chercher dans sa propre conscience les moyens de discerner l'erreur d'avec la vérité. Elle apporta nécessairement avec elle un doute terrible, une question de vie et de mort pour la pensée humaine : les objets que nous croyons connaître, esprits ou corps, êtres ou qualités, substances ou rapports, existent-ils véritablement, et si ils existent sont-ils conformes aux idées qui nous les représentent et aux jugements que nous en portons d'après les lois de notre intelligence? Ce problème se trouve déjà, non pas discuté, mais agité ou du moins formellement énoncé par les sophistes. Protagoras enseigne que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est-à-dire que nous ne savons pas ce que sont les choses en elles-mêmes, que nous ne les jugeons que par rapport à nous ou d'après les sensations qu'elles nous font éprouver. La même idée était exprimée par Gorgias sous une autre forme. L'être, disait-il, ou la vérité est inaccessible à notre pensée : car, s'il en était autrement, la pensée devrait être semblable à l'être, ou plutôt elle serait l'être lui-même. Mais si la pensée et l'être sont confondus, toute pensée est vraie; il n'y a pas de différence entre la vérité et l'erreur; s'ils sont séparés, aucune pensée n'est vraie; car aucune ne ressemble à ce qui est. L'abîme que les sophistes cherchaient à creuser, dans l'intérêt de l'art, entre les deux termes de la connaissance, a été fermé pour un moment par l'idéalisme de Platon et le dogmatisme d'Aristote; mais il a été rouvert par le scepticisme d'Énésidème et de la nouvelle Académie. On sait qu'Énésidème, attaquant le principe de causalité dix-huit siècles avant Hume et avant Kant, par les arguments réunis de ces deux philosophes, arrive à cette conclusion : que la relation de cause à effet n'est qu'une simple condition de notre intelligence, une simple loi de notre esprit; qu'elle n'existe pas dans la nature des choses. Arcésilas et Carnéade soutenaient contre les stoïciens, que nous n'avons aucun moyen de distinguer entre la représentation vraie et la représentation fautive, c'est-à-dire celle qui répond exactement à la nature des êtres et celle qui est dans notre esprit seulement.

Mais si la distinction du *subjectif* et de l'*objectif*, avec les doutes qu'elle a provoqués sur la légitimité de nos connaissances, se montre déjà dès la plus haute antiquité philosophique, il n'en est pas de même des termes dans lesquels elle est exprimée. Le mot que nous traduisons par *sujet* (*ὑποκειμένον*) n'avait point pour les philosophes grecs, ou du moins pour Aristote qui l'a employé le premier, le même sens que pour nous. Il signifiait la substance entièrement passive et inerte, le *substratum* indéterminé auquel la forme vient s'appliquer comme le cachet s'imprime dans la cire. Le sujet par excellence, le sujet pur de toute forme et de toute qualité, c'était la matière première ou la simple possibilité d'être. Quant aux deux éléments indispensables de la connaissance, ils étaient appelés bien plus justement, selon le point de vue où l'on se plaçait, l'intelligence (*νοῦς*) et l'intelligible (*νοητόν*), ou la sensation (*αἴσθησις*) et le sensible (*αἰσθητόν*). Il faut aller jusqu'à la scolastique pour trouver les mots *sujet* et *objet*, *subjectif* et *objectif*, employés comme des termes d'un même rapport. Mais, au lieu du sens métaphysique, absolu, que nous y attachons aujourd'hui, celui de la pensée et de la réalité, ils n'avaient qu'un sens logique ou purement relatif. Ainsi l'âme, en tant qu'elle pense, était considérée comme sujet; en tant qu'elle est pensée ou se

soumet à ses propres investigations, elle était considérée comme objet. Personne ne songeait à la diviser d'avec elle-même. Quant à la manière dont l'âme représente les autres êtres, cette difficulté était résolue par l'hypothèse des *espèces intentionnelles* et des entités intermédiaires, sensibles ou intelligibles. Voy. ESPÈCES.

Dans la langue de Descartes, la *réalité objective* n'est que le moindre degré de la réalité; c'est celle de l'idée seule, ou de la chose en tant qu'elle n'est considérée que dans la pensée. « Par la réalité objective d'une idée, j'entends, dit-il (*Réponses aux secondes objections*, § 59), l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée; car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est *objectivement* ou *par représentation* dans les idées mêmes. » La réalité proprement dite, celle de l'objet même que nos idées nous représentent, quand cet objet est tout à fait conforme à nos idées, se nomme la *réalité formelle* ou *actuelle*. Ainsi le soleil est dans notre pensée *objectivement*; il est dans la nature *actuellement* ou *formellement*. Enfin, une troisième forme de la réalité, désignée sous le nom de *réalité éminente*, c'est une existence supérieure tout à la fois à l'idée et à l'objet, et qui possède en puissance ce qui est de fait dans les deux réalités précédentes (*ubi supra*, § 60). Pour les rapports qui existent entre l'esprit et les choses, Descartes établit une distinction entre l'âme et les autres objets de nos connaissances. L'âme se connaît directement elle-même par la perception du sens intime, *cogito, ergo sum*; elle saisit du même coup son existence et son essence. Les autres objets nous sont connus par des idées; mais ces idées sont vraies, de quelque source qu'elles viennent, à la condition de l'évidence, parce que l'évidence est le signe qu'elles ne sont pas notre œuvre, mais l'expression fidèle de la nature des choses: car, ainsi qu'il l'assure (*Principes de la philosophie*, 1^{re} partie, § 18), « il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. »

Après Descartes vient Kant, qui, sondant dans toute sa profondeur le problème de la connaissance ou des rapports de l'existence avec la pensée, a donné, à la distinction du subjectif et de l'objectif et aux mots qui l'expriment, ce sens absolu, et, si l'on peut parler ainsi, radical, que nous y attachons à présent. Pour lui, en effet, le sujet ce n'est pas l'âme, ce n'est pas la personne humaine, soit qu'on la considère comme spirituelle ou comme matérielle; ce n'est aucun être, enfin, mais un fait indéfinissable, existant on ne sait où, ni pourquoi, la pensée ayant conscience d'elle-même. *Le je pense* qui accompagne toutes nos perceptions et tous les actes de notre entendement, voilà, selon Kant, ce que nous appelons notre *moi*. Ce que nous prenons pour des idées nécessaires et absolues, ce sont simplement les lois et les formes de cette pensée, ou l'ordre dans lequel elle dispose les divers phénomènes de la sensibilité, autre fait que nous ne savons à quoi rattacher. L'objet, ou comme on l'appelle encore, *la chose en soi* (*das ding an sich*), c'est ce que nous admettons au delà et indépendamment de ce double fait, nous voulons dire la sensibilité et la pensée. Mais existe-t-il véritablement rien de semblable? Nous n'avons en nous, ou plutôt il n'y a dans notre intelligence et dans nos sens, aucun moyen de le savoir. C'est à ce degré d'exagération que le père de la philosophie critique a conduit la distinction, déjà connue avant lui, du sujet et de l'objet, ou le dualisme inévi-

table de la pensée humaine. On conçoit que cet excès de l'analyse a dû provoquer un excès contraire; et, en effet, l'école philosophique, qui a succédé en Allemagne à celle de Kant, a substitué au divorce de l'être et de la pensée, ou de l'esprit humain et de la nature, l'identité absolue de ces deux choses au sein de l'infini. Quant au fond des questions que soulève la distinction des deux termes de la connaissance, nous n'avons pas à nous en occuper ici (voy. CERTITUDE, RAISON, SCEPTICISME); car nous n'avons voulu qu'indiquer les différents points de vue sous lesquels cette distinction s'est présentée à l'esprit humain, et les mots qui ont servi à la traduire dans le langage.

OBLIGATION, voy. DEVOIR.

OBSERVATION, voy. EXPÉRIENCE, MÉTHODE.

OC CAM, voy. OCKAM.

OC CASIONNELLES, voy. CAUSES OC CASIONNELLES.

OCELLUS, surnommé LUCANUS, du pays qui lui a donné naissance, la Lucanie, aujourd'hui la Basilicate, dans le royaume de Naples, florissait dans le 5^e siècle avant l'ère chrétienne, et fut un disciple immédiat, par conséquent un contemporain de Pythagore. Deux lettres citées par Diogène Laërce (liv. VIII, ch. lxxx et lxxxii) et d'une authenticité très-problématique, parce qu'elles ne sont confirmées par aucun autre témoignage, sont les seuls documents que nous possédons sur ce philosophe. Dans la première de ces lettres, Archytas annonce à Platon qu'il lui envoie quatre ouvrages d'Ocellus, qu'il a réussi à se procurer dans la patrie et auprès des descendants de ce vieux pythagoricien; il promet de lui faire parvenir les autres dès qu'il les aura. Dans la seconde lettre, Platon exprime à Archytas sa reconnaissance pour les précieux manuscrits qu'il en a reçus et l'admiration qu'il éprouve en les lisant. Il trouve que l'auteur n'a pas dégénéré de ses ancêtres; car il le tient pour un descendant de ces Troyens qui, obligés de s'expatrier avec leur roi Laomédon, se réfugièrent à Myra, dans la Lycie, et passèrent de là dans la Grande-Grèce. Voilà tout ce que cette correspondance nous apprend sur la personne d'Ocellus. Mais quels étaient ces quatre ouvrages que le philosophe de Tarente a réunis avec tant de peine? L'un traitait de la législation (*Περὶ νόμου*), l'autre de la royauté (*Περὶ βασιλείας*), le troisième de la sainteté (*Περὶ ὁσιότητος*), et le quatrième de la génération ou de la nature de l'univers (*Περὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως*). Nous possédons, sous ce dernier titre, qui lui-même pourrait bien être imaginaire, un écrit qu'on n'a pas craint d'attribuer à Ocellus, et qui a été jusqu'à la fin du dernier siècle un objet de vénération pour les savants et les philosophes; mais il suffit de la moindre familiarité avec les règles de la critique, pour qu'on y reconnaisse à l'instant même une de ces falsifications dont la philosophie grecque a été si féconde à l'époque de sa décadence. Comment supposer, en effet, qu'il ait existé dans l'antiquité un monument comme celui-là, un ouvrage du 5^e siècle avant l'ère chrétienne, écrit en quelque façon sous la dictée de Pythagore, qui n'est pas nommé une seule fois, dont il n'existe pas la moindre trace dans les œuvres de Platon et d'Aristote, quand nous voyons ces deux philosophes, surtout le dernier, si attentifs à toutes les opinions de leurs devanciers? Philon le Juif, Proclus, Syrianus, voilà les auteurs qui ont lu le prétendu traité d'Ocellus. Quelle confiance accorder après cela aux deux lettres citées par Diogène Laërce, et aux deux textes de Stobée (*Eclogæ physicae*, lib. I, c. xvi et xxiv), dont l'un est un résumé en dialecte dorique, du premier chapitre de l'ouvrage

qui est entre nos mains ; dont l'autre nous est donné pour un fragment du *Traité de la législation* ? C'est bien pis si l'on interroge le livre lui-même. Langage et doctrine, il est presque tout entier péripatéticien. On y reconnaît du premier coup d'œil la physique d'Aristote, à laquelle vient se joindre le panthéisme matériel des stoïciens avec quelques rares éléments de la morale de Pythagore : électisme informe et mutilé, où les dogmes les plus essentiels de l'école italique, les nombres, l'harmonie, la monade, la métempsychose, la situation du soleil au centre du monde, ne sont pas même mentionnés. Au reste, voici une analyse sommaire de cet écrit, qui ne comprend que quatre chapitres. Le premier chapitre traite de l'univers en général ; le second, de la composition de l'univers ou des éléments dont il est formé ; le troisième, de l'origine de l'homme ; le quatrième, de ses devoirs, principalement dans le mariage.

L'univers en général (τὸ πᾶν) n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin : d'abord parce que, selon la maxime des anciens, rien ne naît du néant et ne peut s'y absorber ; ensuite, si le monde avait commencé et s'il était destiné à périr, nous assisterions à un mouvement de perfectionnement ou de décadence, ce qui n'a pas lieu ; enfin, l'univers, c'est-à-dire le tout, ne peut être en rapport qu'avec lui-même, tandis que les parties dont il est formé ont besoin les unes des autres. Si l'univers ne peut être en rapport qu'avec lui-même, il est sa propre cause, il se suffit, il est éternel et parfait par lui-même (αἰετός καὶ ἀσύσπετος ἐξ ἑαυτοῦ). En effet, les premiers corps qui entrent dans sa composition, c'est-à-dire les astres, sont éternels et invariables. Les corps du second ordre, autrement nommés les éléments, ne font que changer de forme en tournant toujours dans le même cercle : le feu se convertit en air, l'air en eau, l'eau en terre et réciproquement. Le monde tout entier est d'une forme sphérique. Or, la sphère, partout égale et semblable à elle-même, n'a ni commencement ni fin.

L'univers, à la première vue, se divise en deux grandes parties : l'une éternelle et immuable ; c'est le ciel ou l'ensemble des corps célestes ; l'autre soumise au changement et à la génération : c'est ce qui se trouve au-dessous de l'orbite de la lune, ou le monde sublunaire. Cette seconde partie seule peut se décomposer en trois principes : 1° la matière indifférente à toute forme (ὕλη, τὸ πανόργανόν) ou l'être sensible en puissance ; 2° la forme ou les qualités contraires (ἐναντιώσεις) par lesquelles la matière passe alternativement, et qui sont le chaud, le froid, le sec et l'humide ; 3° les corps élémentaires constitués par la réunion des deux principes précédents, à savoir : le feu, l'air, l'eau, la terre. Aux quatre qualités premières que nous venons d'énumérer, l'on ajoute douze qualités secondaires divisées en trois séries ; ce qui fait en tout le nombre seize, ou le carré de quatre, en l'honneur, sans doute, de la tétrade pythagoricienne. Ces seize qualités se partagent entre les quatre éléments, qui se transforment, comme nous venons de le dire, les uns dans les autres, de telle sorte, que le feu et la terre forment toujours les extrêmes, l'eau et l'air les moyens. La cause de ces changements, c'est la partie invariable de l'univers qui peut être regardée comme un principe actif et divin ; la partie variable est un principe passif et mortel. Mais ces deux principes sont purement relatifs, l'univers est un tout indivisible.

L'univers étant éternel et nécessaire, ses parties essentielles, et, par suite, les formes générales, les espèces vivantes qu'il renferme dans son sein sont douées des mêmes attributs. L'es-

pèce humaine n'a donc tiré son origine ni de la terre, ni des animaux, ni des plantes. Comme le monde tout entier, elle a toujours été et sera toujours. Elle occupe sur la terre le même rang que les démons dans l'air et les dieux dans le ciel : le rang que lui donne sa supériorité.

Si l'espèce humaine est impérissable, les individus dont elle se compose sont mortels ; voilà pourquoi elle a besoin de se renouveler et de se reproduire. L'union des sexes a donc pour fin, non le plaisir, mais la perpétuité de l'espèce, et doit être réglée par le mariage ; car il ne faut pas que l'homme ressemble à la brute, dont l'instinct est la seule loi. Le mariage doit être conforme aux règles de la sainteté. L'auteur se plaint de ce que, dans le choix d'une épouse, on n'a égard qu'à la fortune et à la naissance, au lieu de rechercher la convenance de l'âge, de l'esprit et des goûts. De là, dit-il, la discorde dans le ménage, puis dans la cité. Le bon ordre dans l'État a pour condition le bon ordre dans la famille, et l'ordre de la famille repose, non-seulement sur l'harmonie des époux, mais sur l'éducation des enfants. Il faut élever les enfants dans la vertu, dans le travail, dans la sobriété, dans la tempérance, dans l'innocence des idées et des mœurs.

Le livre *la Nature de l'univers* a été imprimé pour la première fois à Paris, par Conrad Néobar, in-4, 1539. François Chrétien, médecin de François 1^{er}, le traduisit le premier en latin, in 8, Lyon, 1541. Une seconde édition en a été donnée par Guillaume Morel, in-8, Paris, 1555, et une seconde traduction par Louis Nogarola, in-8, Venise, 1559 ; ou plutôt par Jean Boscius Lonæus, in-8, Louvain, 1554. A ces éditions en succédèrent plusieurs autres : celles de Vizzanius, in-4, Bologne, 1645 ; celle de Gale, dans les *Opuscula mythologica, ethica et physica* ; celle du marquis d'Argens, avec des commentaires et une traduction française, pet. in-8, Berlin, 1662 ; celle de l'abbé Bateux, également avec une traduction française et des notes, in-8, Paris, 1768 ; celle de Rudolphe, in-8, Leipzig, 1801 ; enfin, une traduction allemande avec des notes, par Bardili, dans le *Recueil philosophique de Fulleborn*, 10^e cahier.

OCKAM (Guillaume d'), ou plutôt Frère Guillaume, né dans le bourg d'Ockam, de la province de Surrey, est à bon droit considéré comme un des plus éminents docteurs de l'école franciscaine. Ayant quitté le lieu de sa naissance, il vint à Paris et fut un des auditeurs de Duns-Scot. C'est tout ce qu'on apprend sur les premières années de sa vie ; mais aussitôt qu'on le voit paraître sur la scène, il l'occupe tout entière ; la jeunesse applaudit à ses discours, embrasse avec ardeur sa doctrine, et s'engage avec lui dans une voie nouvelle. C'est une révolution qui commence. A la tête de ces révolutionnaires, qui doivent attaquer tout à la fois et la tradition politique, et la tradition religieuse, et la tradition philosophique, marche Guillaume d'Ockam.

Il intervint d'abord dans le débat de Boniface VIII et de Philippe le Bel, et se prononça contre l'héritier de saint Pierre. Melchior Goldast a recueilli le manifeste qu'il publia sur la question controversée. Ce manifeste a pour titre : *Disputatio super potestate ecclesiastica prelati atque principibus terrarum commissa*. Boniface VIII étant mort, Jean XXII ne trouva pas dans Guillaume d'Ockam un adversaire moins résolu. Cité devant la cour d'Avignon, avec ses complices Michel de Césène et Bonne-Grâce de Bergame, Guillaume allait être sévèrement condamné, quand il prit la fuite, le 26 mai 1328, et se réfugia chez Louis de Bavière, partisan de

l'antipape, Pierre de Corberic. Voilà, en peu de mots, l'histoire de sa vie. Parlons maintenant de sa doctrine.

Cette doctrine n'a pas toujours été favorablement jugée. L'école franciscaine se considérant comme solidaire des opinions de Duns-Scot, Guillaume devait soulever plus d'une tempête dans cette école, lorsqu'il vint combattre la plupart des thèses de son illustre maître. D'autre part, les dominicains ne voulant pas reconnaître d'autre oracle que saint Thomas, condamnaient *a priori*, comme suspectes d'hérésie, toutes les propositions qu'on ne pouvait appuyer sur quelques passages de la *Somme* ou des *Opuscules*, et Guillaume osa se prononcer, sans aucun ménagement, contre les prémisses et contre les conséquences de l'idéologie thomiste. Si donc il eut de son temps des zélateurs enthousiastes, il dut rencontrer et, en effet, il rencontra des contradictoires non moins passionnés. La postérité s'est montrée moins équitable encore à son égard. Guillaume est un nominaliste déclaré; son titre, c'est d'être le chef de cette école, *principes nominalium*. Or, cette école n'a pas conservé, depuis le xv^e siècle, une très-bonne renommée. En France, en Italie, ce sont des néo-platoniciens, c'est-à-dire des réalistes, qui ont fermé l'ère de la scolastique, et l'on soupçonne qu'ils n'ont pas dû traiter avec beaucoup d'égards leurs adversaires les plus directs, les plus prononcés, les disciples de Guillaume d'Ockam. Arnauld et Leibniz étant venus plus tard dire quelques mots en leur faveur, on n'a pas cru néanmoins devoir prendre soin de réviser une si vieille sentence, et de nos jours on la trouve reproduite en des ouvrages qui, pour le fond et même pour la forme, ne sont rien autre chose que nominalistes, c'est-à-dire résolument péripatéticiens. Il importe donc d'exposer ici les thèses principales de Guillaume d'Ockam.

Qu'est-ce qu'une idée? La doctrine de Guillaume se trouve, en quelque sorte, tout entière dans la réponse qu'il fait à cette question. Mais pour comprendre cette réponse, il faut d'abord connaître ce qu'on enseignait de son temps touchant le problème de la nature des idées.

Saint Thomas et Duns-Scot sont en grande querelle sur la manière d'être des choses externes. Celui-ci veut que l'universel existe *in re*; celui-là soutient que toutes les choses subsistent individuellement. Mais s'agit-il de définir ce qu'on appelle en scolastique la chose interne, l'idée? Sur ce point, Duns-Scot et saint Thomas sont à peu près d'accord: ils disent que l'idée est un tout dont l'âme est le lieu propre, et que ce tout possède au sein de l'âme une existence permanente, comme distinct de la faculté de penser et des autres concepts de même nature que lui. Ainsi, le réalisme de Duns-Scot consiste, d'une part, à déclarer qu'il y a, dans les choses, *in re*, des natures, des essences, qui correspondent avec une exactitude rigoureuse, absolue, à l'universel terminologique; et, d'autre part, à prétendre que cet universel est représenté dans le sanctuaire de l'âme par certaines entités, certaines images réellement subsistantes, certains objets, vicaires des choses, possédant comme elles une essence déterminée. La première de ces deux thèses est combattue par saint Thomas; mais il tient pour la seconde. Le réalisme de saint Thomas est donc purement idéologique.

Aucune des assertions réalistes ne doit trouver grâce devant l'âpre logique de Guillaume d'Ockam. Voici d'abord dans quels termes il argumente contre le réalisme ontologique de Duns-Scot. La formule la plus rigoureuse de ce système est celle-ci: il existe des natures universelles,

intrinsèques à chaque singulier, qui, dans leur manière d'être absolue, constituent indivisiblement l'essence de tous les singuliers numérables. Ainsi, l'on suppose une substance universelle, au sein de laquelle et par laquelle subsistent tous les êtres particuliers; de même on suppose un animal universel, qui est pris pour le sujet commun de tous les animaux individuels. « Cette opinion, dit Guillaume d'Ockam, est tout simplement fautive et absurde, *simpliciter falsa et absurda*. » Il la combat ensuite et démontre que toute substance est une en nombre et singulière. Il ajoute que si l'on a mis en avant l'hypothèse des essences universelles, afin de donner à la science un retranchement contre les assauts du scepticisme, on a dépensé beaucoup d'efforts pour produire un résultat bien misérable. En effet, s'il est clairement établi que rien ne subsiste au titre d'universel, voilà la brèche ouverte, et le scepticisme entre dans la place. Mais la science n'est pas du tout intéressée à ce que les termes d'une proposition soient des choses hors de l'entendement: si ces termes sont des concepts vrais et nécessaires, qui, dans leur unité, représentent fidèlement ce qui a été recueilli de plusieurs, le principe de la certitude est sauvé. Quoi de plus légitime, en effet, qu'un concept nécessaire? et la science peut-elle avoir un fondement plus solide que celui-là? Toutes les formules du réalisme ontologique sont successivement énoncées par Guillaume, et il prouve qu'ayant la même origine elles aboutissent à la même conclusion. Aussi leur oppose-t-il les mêmes raisonnements. Nous ne nous arrêtons pas plus longtemps à cette partie de l'argumentation de Guillaume d'Ockam. Tout ce qu'il dit à ce sujet se retrouve dans les écrits d'Abailard, d'Albert le Grand et de saint Thomas, combattant les uns et les autres le spinozisme plus ou moins développé de Guillaume de Champeaux, de Gilbert de La Porrée et du juif Avicbron. La seule remarque que nous ayons à faire ici, c'est que la manière d'argumenter de notre docteur est plus sobre que celle d'Abailard et d'Albert, plus énergique, plus ferme que celle de saint Thomas. Arrivons maintenant à ce qui concerne le réalisme idéologique.

Guillaume se trouve dès l'abord en présence de cette grave question: Le sujet psychologique, l'âme, l'intellect, est-il une substance? Il l'accorde volontiers. L'intellect a des qualités actives qui lui sont propres; il est le sujet de divers phénomènes auxquels le corps semble tout à fait étranger. Qu'on le désigne donc sous le nom de substance, Guillaume ne s'y oppose pas; mais ce qu'il repousse bien loin, c'est l'hypothèse d'une identité catégorique entre l'intellect et les concepts intellectuels. Saint Thomas et Duns-Scot affirment l'un et l'autre cette identité; ils soutiennent que les concepts, espèces ou idéogrammes, constituent dans l'entendement quelque chose de persistant qui appartient au genre de la substance. Guillaume d'Ockam démontre contre eux qu'un concept est simplement une modalité du sujet pensant, modalité qui ne se distingue pas en nature de l'intellection, ou, pour parler le langage cartésien, de la perception. Voici comment il discute cet intéressant problème.

Sa première conclusion est celle-ci: « In sensu exteriori, sive accipiat pro organo, sive pro potentia, non imprimatur aliqua species necessario præviam primam sensationi. — Que le sens externe soit pris pour un organe ou pour une simple puissance, dans aucune de ces deux acceptations il ne reçoit une espèce nécessairement formée avant la première sensation. »

Il s'agit ici du premier degré de l'idée-image, de l'espèce *impreste*. Suivant les thomistes, toute sensation est provoquée par la présence occasionnelle d'une sorte d'impression sur l'organe sensible. Ce n'est pas là, qu'on le comprenne bien, l'espèce intermédiaire des scotistes exaltés; ce n'est pas ce petit corps qui, se dégageant de l'objet, vient éveiller l'attention du sujet et l'inviter à sentir : les thomistes ne croient pas à l'existence de ces êtres invisibles; ils prétendent simplement que l'acte subjectif de la sensation a pour moyen, pour moyen nécessaire, une empreinte de l'objet réellement formée sur le sens externe. Eh bien! ce n'est là, suivant Guillaume d'Ockam, qu'une vaine fiction. Il est bien vrai que certains sens reçoivent l'image des objets; mais cette réception accompagne l'acte de sentir, et ne le détermine pas. D'une part, le sujet sentant; d'autre part, l'objet sensible ou senti : voilà les deux causes partielles de la sensation, et il n'en faut pas chercher d'autres. Parlons maintenant de l'espèce *expresse*. Les thomistes la définissent une certaine image de l'objet qui demeure, après la sensation, réellement gravée sur l'organe, comme une représentation permanente de l'objet absent. Guillaume d'Ockam ne nie pas cette propriété de l'organe de la vue, qui consiste à retenir pendant quelques instants l'empreinte plus ou moins fidèle de la chose perçue; ce qu'il conteste énergiquement, c'est la permanence de cette empreinte sur la rétine. Il ajoute que l'intuition préalable (*d'intueri* pris au propre, c'est-à-dire la perception) de certains objets dispose le sens externe ou le sens interne (l'imagination) d'abord à voir ces objets, ensuite à les percevoir plus promptement, s'ils viennent de nouveau provoquer notre sensibilité; en outre, il admet volontiers que la réminiscence d'une chose perçue est un acte qui s'accomplit en l'absence de cette chose. Ce qu'il n'admet pas, c'est que cette intuition plus prompte et cette réminiscence soient déterminées par des entités différentes des objets externes, localisées au sein de l'âme sensible, postérieures en ordre de génération à l'acte de sentir, mais antérieures à l'acte d'imaginer. Telle est la doctrine de Guillaume sur le premier degré de la connaissance. On le voit, il repousse toutes les hypothèses sans lesquelles les maîtres de l'école réaliste ne savent expliquer ni la perception ni la réminiscence de l'idée simple. Il faut l'entendre maintenant analyser les opérations de la puissance intellectuelle.

« *Ad habendam cognitionem intuitivam, que est prima cognitio intellectus, non oportet ponere speciem intelligibilem, aut aliquid præter intellectum et rem cognitam.* » (G. Biel, in *II Sentent.*, dist. 3, quæst. 2.) L'intellection n'a pour causes partielles que la chose connue et l'intellect : voilà le principe. La conséquence la plus prochaine de ce principe, c'est qu'il faut rejeter tout ce que racontent et les thomistes et les scotistes sur la manière d'être des espèces intelligibles. Ces espèces ne sont encore que des fictions réalisées : ainsi que l'esprit possède la faculté de percevoir les objets simples, de même il possède la faculté d'abstraire, d'associer, de combiner les notions recueillies de ces objets, et de former les idées générales. Entre ces deux termes, le sujet et l'objet, il s'établit un rapport; ce rapport est le mobile des actes que vient terminer soit la perception, soit l'intellection. Mais quelle est la cause efficiente, ou, pour mieux parler, quel est le moyen de ce rapport? On dit que c'est un troisième terme, qui a pour attribution spéciale de mettre en contact ce qui est naturellement désuni. Illusions de la fausse science!

s'écrite le maître de l'école nominaliste : entre ce qui semble naturellement désuni il existe un lien naturel qui motive tous les phénomènes de la sensibilité et de l'intelligence : l'objet est né pour être connu, le sujet est né pour connaître! il n'y a rien de plus à constater dans l'ordre des choses : *nil præter intellectum et rem cognitam.*

Enfin, il arrive à la théorie des idées divines. On sait quelle était la doctrine des docteurs réalistes à l'égard de ces idées. Non-seulement ils les définissaient, comme les idées humaines, des entités permanentes; ils allaient plus loin, car, les distinguant de l'essence divine, ils leur attribuaient encore une manière d'être subjective absolument indépendante de cette essence. Dans ce système, les idées de Dieu forment, pour ainsi parler, son conseil aulique. Elles sont au-dessous de lui, mais il ne peut rien décider sans les appeler en consultation, et comme ce sont des idées distinctes qui portent des noms différents, la sagesse, la bonté, la justice, etc., elles sont rarement d'accord; de là, de vifs et orageux débats au sein de la pensée divine. Guillaume d'Ockam n'a pas de peine à faire bonne justice de toutes ces inventions. Une idée humaine, c'est, dit-il, la notion de la chose qui est : or, le propre de l'entendement divin est de créer; l'idée divine sera donc la notion de la chose qui doit être. Maintenant cette notion, parce qu'elle est éternelle, sera-t-elle considérée comme une essence? Non, sans doute; Dieu étant éternel, on s'explique l'éternité de ses idées sans avoir besoin de subdiviser son entendement en autant d'entités solitaires qu'il existe de modalités diverses au sein des choses créées. Toutes ces modalités sont en Dieu : on peut se servir de ces termes; cependant il faut ajouter que leur manière d'être en Dieu n'est pas subjective, mais est objective. Or, être objectivement en Dieu, être objet de la connaissance divine, c'est tout simplement être connu par Dieu. *Deus cogitavit mundum antequam creavit*, dit saint Augustin. Avant de créer le monde, Dieu l'a pensé : soit! mais comme le potier pense le vase qu'il doit façonner; ce qui ne signifie pas, assurément, qu'avant de prendre rang au sein des choses réelles, ce vase était, pour employer l'idiome des réalistes, un *acte entitatif* dans l'entendement du potier.

Toutes ces conclusions sont nominalistes, nous ne voulons pas le dissimuler; mais, qu'on y regarde de près, on verra que le nominalisme de Guillaume d'Ockam n'est pas plus téméraire, plus subversif que l'argumentation d'Arnauld contre Malebranche et celle de Reid contre Locke. Nous aurions beaucoup à dire à ce propos, si nous jugions opportun d'évoquer ici la cause du nominalisme et de la plaider de nouveau; qu'il nous suffise de faire connaître l'opinion soutenue avec tant d'éclat par Guillaume d'Ockam. Cette opinion sur la nature des idées est, nous l'avons indiqué déjà, ce qu'il y a de plus original dans les écrits philosophiques de notre docteur; sur toutes les autres questions il ne fait guère que reproduire d'une manière plus méthodique, plus rigoureuse, les solutions déjà présentées par saint Thomas. Sa gloire, c'est d'avoir attaqué le dernier retranchement du réalisme, la théorie des idées, et d'y avoir fait une large brèche. Après lui, ses disciples continueront l'entreprise si heureusement commencée, et viendront aplanir le sol sur lequel doit s'élever l'édifice de la philosophie moderne.

Nous croyons avoir réduit à ses termes sommaires la doctrine de Guillaume d'Ockam; si nous voulions reproduire le détail de ses critiques,

cela nous conduirait bien au delà des limites qui nous sont imposées. Nous ne terminerons pas, toutefois, cette notice sans indiquer, du moins, les titres des écrits qui composent son œuvre philosophique. Ces écrits sont : *Super libros Sententiarum subtilissimæ questiones*, in-^{fo}, Lyon, 1495; — *Quodlibeta septem*, in-^{fo}, Paris, 1487; Strasbourg, 1491; — *Summa logices*, in-4, Venise, 1591, souvent imprimé; — *Major summa logices*, in-4, Venise, 1522; — *Questiones in libros Physicorum*, in-^{fo}, Strasbourg, 1491, 1506; — *Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii prædicabilia et Aristotelis prædicamenta*, in-^{fo}, Bologne, 1496. Presque toute la doctrine de Guillaume d'Ockam, si ce n'est sa logique, se trouve amplement exposée dans les *Questions sur les Sentences*; on en possède un excellent abrégé de G. Biel.

Consultez le *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique*, de M. F. Morin, Paris, 1857-1858, 2 vol. gr. in-8; voy. aussi notre Mémoire qui a pour titre de la *Philosophie scolastique*, t. II, p. 418-474. B. H.

ENOMAÛS DE GADARA, philosophe cynique qui naquit à Gadara, en Syrie, et florissait sous le règne d'Adrien ou peu de temps après. Il se signala surtout par l'indépendance de ses opinions et ses jugements satiriques, tant au sujet de la philosophie que de la religion. Il avait écrit plusieurs ouvrages, mais dont il ne nous est parvenu que les titres et quelques fragments. L'un de ces ouvrages était un traité de la *Philosophie d'Homère*, et avait pour but de représenter l'auteur de *l'Iliade* et de *l'Odyssée* comme un précepteur de morale, bien plus digne de confiance et, dans tous les cas, plus attrayant que tous les sages du Portique. Un autre, plus célèbre, était dirigé contre les superstitions populaires, contre le charlatanisme des prêtres et la vanité des oracles. Il était intitulé *les Charlatans dévoilés* (Φόρα γόητων); et s'il nous est permis de nous en faire une idée d'après un fragment cité par Eusèbe (*Préparation évangélique*, liv. V et VI), le ton de cette satire le rendait parfaitement digne de l'école à laquelle appartenait l'auteur. Enomaüs tournait ses attaques, non-seulement contre les erreurs de son temps, mais contre les sentiments les plus naturels et les plus respectables du cœur humain, principalement celui de la décence. Il prenait dans un sens tout à fait étroit et, par cela même, complètement faux, cet adage de ses maîtres : *Vivre conformément à la nature*. Cependant, il affectait de se mettre au-dessus même des principes de sa propre secte : car, le cynisme, d'après lui, ne consistait pas à suivre servilement les préceptes d'Antisthène et de Diogène; mais à être libre, tant dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre moral, à triompher des préjugés comme des vices. La liberté, disait-il, est le seul fondement de la vertu et du bonheur : car, sans elle, l'homme ne s'appartiendrait pas; il ne serait ni bon ni méchant, et tomberait au-dessous de la brute. En effet, la brute même, selon les idées d'Enomaüs, possède quelque degré de liberté, puisque la vie est le principe du mouvement. Voy. la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, t. III, p. 522 et 523. X.

ENOPIDE DE CIMO, philosophe pythagoricien, qui, suivant Platon, était contemporain d'Anaxagore et florissait, par conséquent, dans le 5^e siècle avant l'ère chrétienne. Il est cité principalement pour ses connaissances en géométrie et en astronomie. On lui attribue le problème contenu dans la douzième proposition du premier livre des *Éléments* d'Euclide, et qui consiste à tirer une perpendiculaire droite, sur une ligne droite donnée infinie, d'un point donné hors de cette ligne.

D'après Diodore de Sicile, c'est lui qui aurait aperçu le premier l'obliquité de l'écliptique et le mouvement propre du soleil dans ce cercle; mais on a fait également honneur de cette découverte à plusieurs autres philosophes plus anciens qu'Enopide. Sextus Empiricus nous apprend (*Hypotyposes Pyrrhon.*, lib. III; *Adv. Mathem.*, lib. IX) qu'Enopide ne voulait reconnaître que deux principes des choses, ou plutôt deux éléments de la matière : l'air et le feu. Il prétendait que la voie lactée avait été autrefois la route du soleil. Il faisait l'année solaire de 365 jours et 8 heures, et établit un cycle au bout duquel les révolutions solaires et lunaires devaient être d'accord. Ayant fait graver sur une table d'airain la série de ses calculs astronomiques, appliqués à une période de 59 ans, qu'il appela la *grande année*, il plaça cette table dans l'enceinte des jeux Olympiques, pour qu'elle servit à l'usage de toute la Grèce. X.

OKEN (Lorenz), naturaliste et philosophe allemand, né en 1779 à Bolhsbach, devint, tout jeune encore, le disciple enthousiaste de Schelling. Il employa à soutenir et développer le panthéisme de son maître un savoir réel, que l'esprit de système a le plus souvent compromis. Ses études avaient surtout porté sur les sciences naturelles; il s'était fait connaître par une découverte, dont il disputa la priorité à Goethe, en annonçant dès 1807 que le crâne est composé de vertèbres. C'est aussi en qualité de naturaliste et même de médecin qu'il enseigna successivement à Iéna, à Munich et à Zurich, où il mourut en 1851. Mais il atteignait sa vingtième année au moment où les meilleurs esprits cédaient à l'entraînement de cette philosophie ambitieuse dont Schelling fut l'interprète inspiré. On parlait autour de lui de renouveler toutes les sciences, d'en changer les méthodes et de les vivifier en leur appliquant les formules de la doctrine de l'identité. Ces prétentions s'avouaient naïvement jusque dans le titre des ouvrages : Schelling écrivait en 1797 son livre : de *l'Ame du monde, hypothèse de haute métaphysique pour expliquer l'organisme universel*. Une foule d'esprits jeunes et ardents se laissèrent aller à cette manie de spéculations à outrance, qui devait provoquer tant d'activité et laisser si peu de résultats. L'anatomie comparée, la zoologie, la phrénologie, la médecine, la physique et la chimie furent remaniées, violemment arrachées aux méthodes qui commençaient à leur donner une certitude positive, et torturées pour servir d'épreuves ou de vérification à la métaphysique nouvelle. De ce mélange arbitraire de la philosophie et de la physique, on vit naître des systèmes, ou plutôt, des romans invraisemblables, qu'on ne peut plus lire sans s'imaginer qu'ils remontent à quelque lointaine époque, et qui contrastent avec les procédés si prudents de la science contemporaine. Nul ne s'engagea dans ce mouvement qui troublait tant de fortes têtes, avec plus de hardiesse et de verve imaginative que Lorenz Oken. Dans ses rêves grandioses, il espéra retrouver dans le monde, écrites en caractères vivants, les lois abstraites de la philosophie transcendante, et construire l'univers *a priori*. La philosophie naturelle, suivant lui, est la doctrine de l'éternelle transformation par laquelle l'absolu devient le monde. Le principe de toute chose, neutre en lui-même, sans différence et absorbant, dans son unité, des contraires qui l'annihilent, n'est en soi-même aucun des êtres qui le différencient : il n'est rien à proprement parler, et l'on peut poser cette formule, depuis si souvent répétée, que Dieu égale zéro. Ce zéro est l'origine de toute quantité, mais il est par lui-même l'indif-

férence de toute grandeur, et pourtant c'est de lui que l'univers doit sortir. Le néant se scinde, par une antithèse dont le rythme uniforme se retrouve dans toute pensée et dans tout mouvement, et se divise en deux différences dont il est la synthèse, le plus et le moins. Ainsi la monade se change en nombre, l'unité en pluralité, et Dieu en monde et en conscience. Cette transformation comporte trois phases : le repos primitif, le mouvement et l'espace qui est comme la forme de Dieu. Ces trois phases se retrouvent à tout degré dans la nature : ainsi, par exemple, la matière première est d'abord le simple éther, obscur, indistinct, pesant ; puis l'éther étendu et lumineux ; puis encore la chaleur qui s'étend dans toutes les dimensions et par suite crée la fluidité, c'est-à-dire détruit les dimensions déterminées. Ces idées paraissent ici obscures ou inintelligibles ; on ose assurer qu'elles le sont encore plus dans le système d'Oken. A part ses effusions oratoires ou poétiques en l'honneur de la Nature « universel absolu », il est aussi bizarre dans son langage, aussi extravagant dans ses efforts pour expliquer l'organisation du monde par des *vivifications*, et la formation du soleil, des planètes et des comètes « par une polarité qui s'active elle-même », qu'un alchimiste enveloppant sous des formules cabalistiques les recettes du grand œuvre. Quoi de plus occulte par exemple que cette Genèse des êtres organisés : Les premiers éléments de tout organisme sont les vésicules ou points organiques ; jetées par terre, elles forment les plantes et, dans l'eau, les animaux, c'est-à-dire des fleurs qui marchent ; les unes répètent la vie planétaire, les autres la vie cosmique et solaire. Car tout se répète avec la monotonie d'une formule logique : tout se divise et se rapproche suivant les analogies les plus risquées. Tous les êtres représentent Dieu, toutes leurs qualités représentent des idées, ou des actualités de Dieu. Le règne animal à son tour représente ou répète les divers attributs de l'homme. L'homme est doué d'un système nerveux ; il y aura nécessairement des animaux *nerveux* ; il a des os, il y en aura d'*ossiers* ; des organes des sens, il y en aura de *sensiers*. Chaque être devient comme un symbole qui manifeste une partie d'un être supérieur, ou bien résume en lui les qualités des êtres inférieurs ; « le règne animal, dit Oken, c'est l'homme démembré. » Cette sorte de représentation, il faut la poursuivre même entre les diverses parties d'un même individu. Ainsi un seul organe représente tous les autres : par exemple, dans la tête de l'homme on trouve un thorax, un poumon et des bronches. On ne peut pousser plus loin l'application du principe de l'unité de composition.

Voici la liste des principaux ouvrages d'Oken : *Examen de l'Esquisse du système de la philosophie de la nature* (ouvrage de Schelling), et de la *théorie des sens qui s'y rattache*, Frankfurt, 1802 ; — de la *Génération*, Bamberg, 1807 ; — sur *l'Univers, fragment pythagoricien*, Iéna, 1808 ; — *Doctrine de la philosophie naturelle*, Iéna, 1809 ; la troisième édition considérablement corrigée a paru à Zurich, en 1843. On omet ici des ouvrages nombreux qui concernent l'histoire naturelle ; mais il faut signaler la publication de l'*Isis*, revue scientifique, qu'il dirigea de 1817 à 1848.

OLYMPIODORE. Il a existé deux philosophes de ce nom, tous deux d'Alexandrie, ou du moins qui ont longtemps demeuré dans cette ville ; mais l'un était péripatéticien et l'autre néo-platonicien.

D'Olympiodore le péripatéticien nous ne connaissons guère que ces trois faits : qu'il a été le

maître de Proclus et, par conséquent, qu'il florissait pendant le 5^e siècle de notre ère ; que son enseignement était très-obscure, et que son attachement à la doctrine d'Aristote n'empêchait pas qu'il ne cherchât à la concilier avec celle de Platon. A moins d'admettre, contre toute vraisemblance, un troisième Olympiodore, c'est à lui qu'il faut attribuer un commentaire sur la *Météorologie* d'Aristote, publié avec une traduction latine et le commentaire de Philopon sur le premier livre du même ouvrage, par Camozzi : *Commentarii in Aristotelis quatuor libros Meteorologicorum, græce editos cum Fed. Turrisani præfatione, etc.*, in-f°, Venise, 1551 et 1567. Buhle, dans le tome 1^{er} de son édition d'Aristote (p. 157 et suiv.), cite plusieurs autres ouvrages d'Olympiodore, restés manuscrits. Voy. Marinus, *Vita Procli*, c. ix ; — Suidas, au mot *Olympiodore* ; — Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. IX, p. 352.

Olympiodore le néo-platonicien ressuscité, en quelque sorte, au commencement de ce siècle, par les travaux de plusieurs savants, principalement de MM. Creuzer et Cousin, nous offre beaucoup plus d'intérêt. Il florissait sous le règne de Justinien, avant le fameux édit de 529, qui ferma toutes les écoles païennes. Il n'est pas sûr qu'il naquit à Alexandrie ; mais il y passa une grande partie de sa vie et, selon toutes les apparences, il y tenait une école. Les principaux écrits que nous possédons de lui sont des commentaires sur ces quatre dialogues de Platon : le *Phédon*, le *Philèbe*, le *Gorgias*, le *Premier Alcibiade* ; mais dans ces commentaires, dont l'exemple avait déjà été donné par Proclus, c'est sa propre doctrine qu'il nous fait connaître, ou plutôt la doctrine de ses maîtres, la philosophie d'Alexandrie modifiée et développée en plusieurs points. Ce qui distingue particulièrement Olympiodore, c'est la manière dont il comprend les rapports de la philosophie et de la religion, l'une représentée par la Grèce, l'autre par l'Orient, et l'interprétation qu'il donne aux mythes. Dans son opinion, tout ce que la religion nous enseigne par d'obscurs symboles, la philosophie le conçoit par des idées claires et distinctes. « L'une, dit-il (*Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 9), l'une nous montre toujours les choses à travers l'énigme du symbole ; l'autre à la lumière de la parole écrite. » Ainsi, en Grèce, le temple le plus fréquenté porte sur son fronton, en caractères populaires, cette inscription fameuse : *Connais-toi toi-même*. En Égypte, le même précepte est exprimé par un miroir symbolique placé au fond des sanctuaires. Une autre différence non moins essentielle qui sépare l'esprit philosophique de l'esprit religieux, c'est que le premier se plait dans la liberté, dans le mouvement, et le second dans l'immobilité. Bien des philosophes, et même des théologiens de nos jours, ne parleraient pas autrement ; mais la religion, ainsi comprise, n'est pas autre chose qu'une allégorie : ses récits et ses dogmes les plus respectés descendent au rang de simples mythes. Or, comment se forment les mythes et en combien de classes faut-il les diviser ? La réponse d'Olympiodore à ces deux questions est d'autant plus intéressante à entendre, qu'elle renferme vraisemblablement le dernier mot de son école sur la valeur du paganisme. « Dans notre enfance, dit-il (*Commentaire sur le Gorgias*, 46^e leçon), nous vivons selon l'imagination, et l'imagination se prend aux formes. L'emploi des mythes est destiné à satisfaire cette faculté. Le mythe n'est autre chose qu'une fiction qui représente la vérité sous une image (*τύπος θεωρίας ἐκωνίζων ἀληθείαν*). Si donc le mythe est l'image de la vérité, et si l'âme est l'image de ce qui est

au-dessus d'elle dans l'ordre des êtres, c'est avec raison que l'âme aime les mythes; c'est l'image qui se complait dans l'image.»

Il y a deux espèces de mythes : les mythes philosophiques et les mythes poétiques. Les uns et les autres ont leurs avantages et leurs désavantages. « Le mythe poétique est supérieur en ce qu'on est forcé d'écartier l'enveloppe pour pénétrer jusqu'à la vérité qu'il contient : son absurdité même empêche qu'on ne s'arrête à ce qui est apparent, et oblige à chercher la vérité cachée. Il est inférieur en ce qu'à la rigueur l'homme simple, qui s'arrêterait à l'apparence et ne chercherait pas ce qui est caché au fond du mythe, pourrait être induit en erreur; le mythe poétique peut tromper une âme sans expérience. Aussi Platon a-t-il banni Homère de sa *République*, à cause de cette sorte de mythe... Dans les mythes philosophiques, au contraire, même en s'arrêtant aux apparences, l'esprit n'éprouve rien de très-fâcheux.... Mais l'infériorité de ces mythes consiste en ce que l'on se contente souvent de leur dehors, parce qu'ils ne sont pas absurdes, et qu'on n'en cherche pas toujours le vrai sens. On emploie encore les mythes philosophiques pour ne pas divulguer ce qui ne pourrait être compris. Comme dans les cérémonies religieuses on voile les instruments sacrés et les choses mystérieuses, afin de les dérober aux regards des hommes indignes; ainsi les mythes enveloppent la doctrine, afin qu'elle ne soit pas livrée au premier venu. » (*Ubi supra.*)

Voici maintenant quelques échantillons de la manière dont ces mythes sont expliqués à la lumière de la philosophie alexandrine. Saturne ou Chronos est la cause suprême de tous les êtres ou l'intelligence pure. Les poètes disent qu'il dévore ses enfants et les vomit ensuite, parce que l'intelligence se replie sur elle-même, elle se nourrit de ses propres idées, puis elle les produit et les réalise au dehors. Jupiter ou Zeus (de ζῆν, vivre) est la puissance vitale. Il s'appelle aussi Dios (Δίος, de δίδωσι, qui donne), parce qu'il donne la vie par lui-même. Il est le monde considéré dans sa plus haute unité, dans son essence active et vivante. Bacchus, au contraire, est le monde considéré à la fois comme un et divisé : un dans son essence, divisé dans sa manifestation. Les Titans, qui conspirent contre Bacchus, sont les puissances inférieures de ce monde, qui tendent à le faire passer sans cesse à la plus grande divisibilité. Prométhée est la puissance qui préside à la descente des âmes raisonnables sur la terre : car, c'est le propre de l'âme raisonnable de se connaître avant toutes choses (προμυθεῖσθαι). C'est elle-même qu'on désigne sous l'emblème du feu dérobé au ciel par Prométhée : car, ainsi que le feu, elle tend à s'élever au-dessus des choses d'ici-bas. Pandore est l'âme privée de raison, qui sert de lien ou d'intermédiaire entre l'âme raisonnable et le corps. Enfin Junon, c'est l'âme raisonnable qui se dépouille de son enveloppe pour retourner au ciel. On voit, par ces exemples, que l'interprétation donnée aux mythes par Olympiodore et l'école d'Alexandrie tout entière est purement métaphysique et morale. Elle se distingue à la fois du système historique d'Évhémère et des explications physiques des stoïciens. Voy. MYTHOLOGIE.

Olympiodore ne s'est pas arrêté à ces considérations métaphysiques et religieuses; on trouve aussi, dans ses commentaires, des aperçus pleins d'intérêt sur la psychologie et la morale. « Dieu, dit-il (*Commentaire sur le Phédon*), a formé l'âme de trois éléments : par l'un elle tend vers les objets inférieurs; par l'autre elle est portée à se replier sur elle-même; par le troisième elle

peut s'élever à son autour. » C'est, sous d'autres noms, notre division des facultés en sensibilité, volonté, raison.

La sensibilité est l'occasion, non la cause efficiente de nos idées. Semblable à un messenger ou à un héraut, elle a pour rôle d'exciter l'esprit à la science. Elle diffère de la raison, en ce qu'elle connaît sans savoir qu'elle connaît, incapable qu'elle est de revenir sur elle-même; tandis que la raison se connaît elle-même et les objets sensibles. L'imagination tient le milieu entre ces deux facultés; elle est l'intelligence soumise aux sens et à la passion. La mémoire aussi tient de cette double nature : car elle n'est pas seulement la persistance d'une impression reçue ou une sensation continuée; elle contient aussi un élément actif et intellectuel; et, comme c'est tantôt l'un et tantôt l'autre de ces éléments qui domine, on est forcé de distinguer deux espèces de mémoire : l'une qui nous est commune avec les animaux, c'est-à-dire le souvenir; l'autre qui n'appartient qu'à l'âme raisonnable, ou la reminiscence. Cette dernière est définie : une palingénésie de la connaissance. Au-dessus de la sensibilité, de l'imagination et de la mémoire, vient se placer le raisonnement. Le raisonnement n'est pas la même chose que la raison ou l'intelligence pure; il est la raison en action ou en travail, l'intelligence déductive. « D'un côté, il aspire à l'intelligence et réfléchit la lumière de la vérité intelligible; de l'autre, il s'abaisse vers la connaissance déraisonnable et s'obscurcit des ténèbres de l'erreur, inséparable de la sensibilité. » Enfin, la faculté la plus élevée de notre être, c'est l'intelligence pure, qui, entièrement dégagée de la matière, et, par conséquent, de l'ignorance, se confond avec la lumière intelligible.

La morale d'Olympiodore se distingue par un mélange de stoïcisme et de mysticisme. La vertu, selon lui, n'est pas autre chose que la sagesse, ou une vie conforme à la raison et dégagée de l'esclavage des sens. Elle n'est donc point l'échange des passions, comme l'enseignent les épicuriens, mais la défaite des passions. Son caractère c'est le désintéressement le plus absolu. Elle doit être indépendante des châtements et des récompenses, soit dans cette vie, soit dans l'autre, et n'être recherchée que pour elle-même, parce qu'elle convient à notre nature. C'est dans la vertu que réside le vrai bonheur. « Les hommes, dit Olympiodore (*Commentaire sur le Gorgias*, leçon xxiv), qui ne commettent aucune faute, sont comme des dieux. Ceux qui commettent des fautes sans en avoir le sentiment, sont malheureux au dernier degré; ceux qui commettent des fautes, qui le savent, et qui s'en affligent, sont au milieu. » Il est évident, d'après cela, que les hommes, désirant naturellement le bonheur, sont aussi portés, par un désir inné et irrésistible, à la vertu ou au bien. Qu'est-ce donc que le mal? Le mal, c'est l'erreur où nous tombons quant aux moyens de satisfaire le désir; il consiste à prendre l'apparence du bien pour le bien même. C'est la même doctrine qui a été enseignée plus tard par saint Thomas d'Aquin et Malebranche.

Après avoir montré en quoi la vertu consiste en général, Olympiodore distingue plusieurs classes de vertus. La première classe est celle des vertus *physiques*, communes aux hommes et aux animaux, c'est-à-dire des qualités naturelles dont l'origine est le tempérament; la seconde classe est celle des vertus *morales*, fruits de l'habitude et d'une saine direction de l'opinion; la troisième classe est celle des vertus *politiques*, qui ne dépendent que de la raison, mais de la raison en tant qu'elle perfectionne

les instruments qui la mettent en rapport avec le monde, de la raison appliquée à la société; la quatrième classe est celle des vertus *purificatrices*, produites par la raison qui se dégage des biens du monde visible pour se retirer sur elle-même; la cinquième classe renferme les vertus *contemplatives*, dans lesquelles l'âme, au lieu de se retirer sur elle-même, renonce à soi et tend à se rapprocher de ce qui lui est supérieur ou à devenir intelligence; enfin, la sixième classe des vertus comprend les vertus *exemplaires* (*παραδειγματικαί*). Ici l'âme ne contemple plus l'intelligence; mais elle est l'intelligence elle-même, exemplaire de toutes choses. Au-dessus de toutes ces vertus, Jamblique en reconnaissait encore une septième classe, les vertus *hiératiques*, qui naissent de la nature divine de l'âme.

En politique, Olympiodore se prononce, comme Platon son maître, pour le gouvernement aristocratique. L'État, dit-il, est comme l'homme, un petit monde. Or, dans le monde, il n'y a qu'un maître: Dieu ou l'intelligence; donc l'autorité ne doit appartenir qu'à un seul homme sage, ou à plusieurs animés d'un même esprit. Le gouvernement aristocratique répond à la partie la plus élevée de l'âme, le démocratique à la partie moyenne, et le démagogique ou le tyrannique à la plus basse.

Voy. Creuzer, *Initia philosophiæ ac theologiæ ex Platonicis fontibus ducta*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1820 et 1821; et M. Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*. Ce morceau contient, à la fois, une analyse philosophique, et un sommaire bibliographique des ouvrages d'Olympiodore.

ONTOLOGIE (du grec *ὄν*, *ὄντος*, être, et *λόγος*, discours; discours sur l'être et, par extension, science de l'être). La signification la plus ordinaire de ce mot et la plus conforme à son étymologie est la même que celle du mot *métaphysique*. Aristote, en créant, pour ainsi dire, la métaphysique, ou du moins en déterminant le premier son objet et sa méthode, ne la définit pas autrement que la *science de l'être en tant qu'être*, *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄντος*, c'est-à-dire la science de l'essence des choses; celle qui, laissant de côté tous les êtres particuliers, s'applique exclusivement aux attributs et aux conditions de l'être en général. Cependant Aristote ne donne jamais à cette science le nom d'*ontologie*, pas plus que celui de *métaphysique*, il l'appelle la *philosophie première*. Le nom de *métaphysique* prévalut chez ses successeurs ainsi que chez les philosophes du moyen âge, sans distinction de doctrine; mais le nom d'*ontologie* leur resta parfaitement inconnu. Nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que c'est Wolf qui, le premier, en a introduit l'usage, et s'il n'en est pas l'inventeur, c'est lui, du moins, qui l'a fait entrer dans les habitudes de la langue philosophique, mais avec une signification moindre que celle du mot *métaphysique*. En effet, dans la division que Wolf a donnée de la philosophie, la métaphysique se partage en quatre branches, dont l'ontologie n'est que la première; les trois autres sont la psychologie et la cosmologie rationnelles, c'est-à-dire la science de l'âme et la science de la nature, en tant que ces deux objets peuvent être connus par la seule raison; et, enfin, la théologie ou la science de Dieu. Ainsi détachée du monde réel et de tout ce qui peut donner à ses résultats un intérêt sérieux, l'ontologie n'est plus que la science de l'être en général, c'est-à-dire de l'être abstrait, non de l'être absolu. Au lieu de rechercher dans les objets particuliers que nous pou-

vons connaître, ou dans les idées précises que nous avons de ces objets, ce qu'il y a d'universel et de nécessaire pour s'élever de là à un être nécessaire, elle commence par des abstractions et ne sort point de ce cercle; elle s'occupe du possible, du nécessaire, du contingent, de la quantité, de la qualité, de la substance, de l'accident, de la cause, etc., sans rechercher s'il existe quelque part rien de pareil, et par quelles conditions de notre nature, par quelles lois de notre intelligence nous sommes forcés d'y croire. Une telle science ne repose sur aucune base solide, et n'a d'autre effet que de discréditer la métaphysique, avec laquelle on est naturellement tenté de la confondre. C'est ce qui est arrivé. L'école de Kant, succédant à celle de Wolf, condamne, sous le nom d'*ontologie*, tout commerce de l'esprit avec le monde réel, ou la croyance que les idées les plus essentielles à notre intelligence, telles que les idées de temps, d'espace, de substance, de cause, répondent à de véritables existences, et nous représentent les choses telles qu'elles sont. Ainsi l'on appelle preuve ontologique de l'existence de Dieu, celle qui conclut l'existence d'un être nécessaire de l'idée que nous avons en nous d'un tel être. C'est contre cette preuve que la critique kantienne a dirigé particulièrement ses efforts, parce que sa ruine doit avoir pour conséquence celle de la raison elle-même. Depuis que l'idéalisme de Kant s'est retiré à son tour devant d'autres systèmes, l'ontologie n'a cessé d'être opposée à la psychologie, à la psychologie pure ou sceptique, qui, exclusivement occupée des phénomènes de conscience et des lois de la pensée, n'ose rien affirmer de la nature ni de l'existence des êtres. Dans ce sens, l'ontologie se confond avec la métaphysique; elle est la science des êtres dans ce qu'ils ont de plus essentiel, et de leurs rapports avec les notions fondamentales de l'intelligence, c'est-à-dire, comme elle a été définie dès son origine, la science des principes et des causes, des principes de l'existence et de ceux de la connaissance. Mais alors pourquoi deux noms pour une seule chose? Pourquoi ne pas préférer de ces deux noms celui qui offre le moins d'équivoque, celui qui a pour lui la consécration de la plus haute antiquité et des autorités les plus considérables? Laissons l'ontologie avec ses attributions ambiguës, ses spéculations nuageuses et son nom décrié à l'école de Wolf, et continuons, sur les pas d'Aristote, de Leibniz, de Descartes, de Malebranche, de sonder avec respect les profondeurs de la métaphysique. Voy. ce mot.

OPINION (*ὀρέξα*). Jugement que porte l'esprit en matière contingente, probable ou douteuse.

On oppose d'ordinaire l'opinion à la science. De tout temps cette distinction a eu cours en philosophie, et particulièrement en logique; mais les philosophes anciens surtout s'en sont préoccupés, et en général ils y ont attaché une grande importance.

L'école d'Elée, en établissant cette différence essentielle, prétendait y retrouver l'antagonisme habituel, la contradiction insoluble des sens et de la raison. Parménide, dans les fragments de son poème, qui nous ont été conservés, nous montre d'un côté la voie de la raison qui conduit à l'être et à la vérité; de l'autre, le chemin battu de l'habitude et de l'opinion, où l'on a pour guides les yeux qui ne voient point, les oreilles qui n'entendent point et les discours insensés des hommes, et où l'on ne rencontre que l'apparence, le faux et le non-être. Pour Empédocle, comme pour Parménide, ce sont les sens qui engendrent l'opinion; la science est le fruit de la raison.

Platon dit à son tour dans la *Timée*, que l'opinion se fonde sur la *devenir* et sur la sensation; dans la *République*, il l'appelle irrationnelle et insensée (*ἄλογος, ἀσύνετος*). Cependant il distingue dans l'opinion la foi solide, *πίστις*, et la conjecture, *εἰκασία* (*Républ.*, liv. VI, p. 62, 63 de la traduction de M. Cousin), c'est-à-dire l'opinion vraie et stable et l'opinion hypothétique ou fausse; et il n'hésite pas à reconnaître que la première tient sa vérité et sa stabilité de la raison elle-même s'appliquant, il est vrai, au sensible et au divers, tandis que la pensée pure et la connaissance rationnelle se rapportent au même et à l'intelligible (*Timée*, p. 129 de la traduction citée). En somme, c'est encore par la différence fondamentale du sensible et de l'intelligible que Platon explique cette autre différence entre la science et l'opinion, et, comme le sensible n'est à ses yeux qu'une image ou un reflet de la réalité intelligible, il est amené à exprimer sous la forme suivante la distinction qui nous occupe : « L'opinion est à la connaissance ce que l'image est à l'objet. » (*Républ.*, liv. VI, p. 59 de la traduction de M. Cousin.)

Aristote poursuit et achève cette analyse. L'opinion, suivant lui, est une sorte de conception *ὑπόληψις*, c'est-à-dire une pensée, un acte d'entendement, qui procède uniquement de l'âme. Elle est donc fort supérieure à la sensation et à l'imagination, qui appartiennent en commun à l'âme et au corps. Mais, d'un autre côté, il faut se garder de la confondre avec cette conception éternellement vraie qu'on appelle la science. En effet, « savoir véritablement une chose, c'est en connaître la cause comme telle et comprendre qu'elle ne saurait être autrement. » (*Derniers Analytiques*, liv. I, ch. II.) La science, par conséquent, est une connaissance vraie et stable du nécessaire. Or, l'opinion peut être définie « la conception d'une proposition immédiate (indémontrable) et non nécessaire. » (*Ubi supra*, liv. I, ch. xxxiii.) Elle diffère donc de la science par son objet, puisqu'elle s'applique à ce qui pourrait être autrement qu'il n'est pensé; mais elle en diffère surtout par sa nature, car elle est instable, comporte le vrai et le faux, et ne donne jamais le pourquoi de ce qu'elle avance. Cette double différence subsiste toujours entre l'opinion et la science, alors même qu'elles semblent avoir même objet. Il ne faut pas croire, en effet, que l'opinion porte exclusivement sur les choses sensibles et individuelles. Il arrive aussi parfois qu'elle s'attache à l'universel (*Morale à Nicomaque*, liv. VII, ch. III), même au nécessaire. Mais elle se distingue encore ici de la science par la manière dont elle conçoit son objet. Il semble qu'elle connaisse le nécessaire; mais, à vrai dire, elle ne le connaît jamais comme tel. Tout ce qu'elle atteint, elle le conçoit comme pouvant être autrement. La science est donc seule en possession du nécessaire; l'opinion ne saurait y atteindre, ou, si elle y atteint, c'est sans le savoir. On a donc raison de dire que, comparée à la science, l'opinion est un état de maladie. D'ailleurs, quel que soit son objet, la persuasion qu'elle nous apporte peut toujours être remplacée par une persuasion contraire (*de Anima*, lib. III, c. III, § 10).

Pour Aristote comme pour les philosophes qui l'ont précédé, l'opinion est imparfaite à cause de l'imperfection même de ses objets; mais il pousse plus loin l'analyse de ce fait intellectuel; il sait y faire la part du sujet pensant qui peut avoir, touchant les mêmes choses, tantôt la science et tantôt l'opinion. Ce dernier trait de l'analyse d'Aristote nous paraît être d'une im-

portance capitale. Il mérite au moins qu'on s'y arrête un instant et qu'on l'examine avec quelque attention.

La science proprement dite est toujours vraie; l'opinion est tantôt vraie, tantôt fausse. Or, ce qui fait qu'un jugement est vrai ou faux, ce n'est pas seulement la nature des objets sur lesquels il porte, c'est aussi la nature et la disposition intime de l'âme intelligente dont il procède. Tout fait intellectuel résulte de ces deux éléments, un objet et un sujet. Toute pensée se rapporte à quelque partie de l'être et de la vérité, c'est là son objet et sa première cause. Mais, de plus, toute pensée est en elle-même un acte, et suppose, par conséquent, un sujet actif. L'acte intellectuel est fatal sans doute, c'est-à-dire déterminé en nous par une cause autre que nous-mêmes; mais il est produit par notre activité. Pour n'être pas volontaire et libre, cette activité n'est pas moins réelle, et elle se manifeste alors, sinon par la personnalité, au moins par l'individualité. On s'en assure facilement en ce qui regarde l'opinion; car l'opinion est une croyance qui varie d'un individu à l'autre, qui dépend des lumières et des dispositions de chacun, et qui semble appartenir en propre à celui qui l'adopte. Voici comment on peut se rendre compte de ce phénomène au moyen de l'analyse psychologique.

L'esprit, mis en présence d'une vérité éternelle, nécessaire et évidente, n'est pas maître de l'accepter ou de la nier. Son consentement n'est pas un instant douteux; il adhère sans trouble et sans hésitation à cette vérité, comme à son propre bien; il s'y reconnaît et s'y complait. Que l'esprit se soit mis en possession de la vérité par une intuition primitive et spontanée ou par voie de raisonnement, que son consentement ait été réfléchi ou irréfléchi, peu importe: du moment qu'il connaît une vérité en concevant qu'elle ne saurait être autrement, il a la certitude, il sait. Cette connaissance est stable comme son objet, et de plus elle est impersonnelle, en ce sens qu'elle s'impose fatalement à nous; notre intelligence, en y consentant, a suivi sa loi essentielle et universelle, en sorte que toute intelligence, placée dans les mêmes conditions, donnerait le même consentement. Pour tout homme, quels que soient son caractère, ses inclinations et ses habitudes, il est et sera toujours vrai, par exemple, que deux et deux font quatre, qu'il y a un Être suprême, que la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas, etc. Mais il n'en est pas toujours ainsi: la vérité ne s'offre pas toujours à nous avec cette irrésistible évidence, et alors une plus grande latitude est laissée à notre faculté individuelle de juger, d'affirmer et de nier. Lors donc que notre conviction n'est pas invinciblement nécessaire en l'absence de toute preuve, ou bien en présence de probabilités opposées et contradictoires; là où le doute, le combat intérieur est possible, il arrive que l'âme, dans son impatience de connaître et de croire, se décide et prend parti, en quelque sorte, pour celle des deux croyances qui répond le mieux à son instinct du vrai et du bien, ou même aux habitudes intellectuelles et morales qu'elle a contractées. Ainsi se forme l'opinion qui préjuge et ne démontre pas, qui anticipe sur la science et en usurpe souvent la place. C'est sur nos opinions que nous réglons d'ordinaire notre conduite; peu à peu elles pénètrent l'âme tout entière, deviennent une partie de nous-mêmes, un trait distinctif de notre caractère. Plus l'effort a été grand et pénible pour nous faire ces croyances hasardées et douteuses, pour conquérir cette ombre de vérité,

plus, se semble, nous y tenons et nous nous y attachons. Un tel effort, on le comprend, est chose individuelle. Aussi l'opinion, comme tout ce qui est individuel, est-elle sujette aux variations les plus étranges. Voulez-vous la définir : ne dites pas seulement son auteur, dites encore le jour et l'heure où cette opinion fut la sienne. Telle opinion qui est la nôtre aujourd'hui, ne l'était pas hier et ne le sera plus demain peut-être ; mais enfin elle est nôtre : il suffit ; l'amour-propre autant que la sincérité nous fait une loi de la soutenir, sinon de l'imposer aux autres. Chose étonnante, ces lieux passagères qui n'éclairent point l'esprit, échauffent le cœur et ont le privilège de le passionner. Tandis que les vérités premières et les solides résultats de la science sont en dehors et au-dessus de toute contestation, l'opinion est une source perpétuelle de querelles, de luttes et de persécutions. La vérité absolue et la science auraient seules le droit d'être intolérantes et de régner sans partage sur toute intelligence ; c'est, au contraire, l'ombre de la vérité qui règne ; c'est l'opinion trompeuse qui exclut et qui persécute. En vain les philosophes, les amis trop rares de la raison et de la science ont-ils secoué le joug de l'opinion, en vain l'ont-ils combattue comme un préjugé souvent erroné, quelquefois barbare ; l'opinion n'en demeure pas moins la reine du monde, et il est toujours utile de redire aux hommes cet avertissement de Xénophane, l'antique fondateur de l'école d'Élée : « L'homme ne sait rien ; l'opinion étend sur tout son voile ; »

. . . Δόλος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Sur l'opinion, voy. surtout Aristote, *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. xxxiii ; — Kant, *Critique de la raison pure, Méthodologie, Critique du jugement*, t. II, p. 198 et suiv. de la trad. de M. Barni ; — et, dans ce Dictionnaire, le mot CERTITUDE. Ch. W.

OPTIMISME. L'optimisme est cette doctrine qui, se fondant sur l'idée de la perfection infinie de Dieu, attribue à l'univers, son ouvrage, la plus grande perfection possible. La plupart des métaphysiciens, et même des théologiens, ont reconnu que ce monde devait être le meilleur, quoiqu'ils n'aient point été d'accord sur le sens auquel il faut entendre cette plus grande perfection possible de l'univers. L'optimisme, plus ou moins développé, plus ou moins diversement interprété, se trouve dans presque toutes les grandes écoles de l'antiquité, et principalement dans l'Académie, dans le Portique et dans l'école d'Alexandrie ; on le trouve, au moyen âge, dans saint Anselme et saint Thomas. Mais c'est dans les temps modernes, au sein des écoles de Descartes et de Leibniz qu'il a reçu ses plus grands développements. Quoique partisan de la liberté d'indifférence, Descartes cependant est optimiste. Il est certain, dit-il dans la *quatrième Méditation*, que Dieu veut toujours le meilleur, et que, pour juger de la perfection de l'univers, il faut considérer l'ensemble et non pas les détails. Malebranche approfondit cette même doctrine. Mais pour faire le monde digne de Dieu, il croit devoir recourir à la théologie chrétienne et invoquer le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire l'union d'une personne divine avec le monde. Hors de cette union, le monde ne lui paraît plus qu'un monde profane, imparfait et indigne de Dieu ; par cette union seule, il se sanctifie, il se divinise et se concilie avec les perfections infinies de Dieu. Sauf ce point, qui est propre à Malebranche et celui de la perfectibilité de l'univers, qui est propre à Leibniz, les *Entretiens sur la métaphysique* et les *Méditations*

chrétiennes de Malebranche présentent les plus grandes analogies avec les *Essais de théodicée*, touchant la doctrine de l'optimisme.

Mais, malgré l'autorité de tant de grands métaphysiciens, malgré l'autorité de la raison qui semble nous obliger de croire que Dieu, étant souverainement parfait, a dû faire le meilleur, l'optimisme demeure, aux yeux d'un grand nombre, couvert d'une sorte de ridicule. Voltaire en effet l'a accablé de railleries et de sarcasmes devenus populaires. Qui n'a pas entendu tourner en dérision ce fameux principe : tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles ? Qui ne l'a pas entendu répéter avec une amère ironie, et contre l'optimisme et contre la divine Providence ? Mais ce discredit, presque populaire, n'atteint que de fausses interprétations par lesquelles trop souvent l'optimisme a été défiguré, et non pas l'optimisme lui-même. En effet, autant l'optimisme bien entendu s'élève au-dessus de toutes les railleries des beaux esprits et de toutes les objections métaphysiques, autant l'optimisme en un sens trop étroit succombe presque ridiculement sous les continuel démentis de l'expérience. Il y a un faux et il y a un vrai optimisme, qu'il faut sévèrement distinguer l'un de l'autre. Abandonnons le premier aux répulsions du sens commun et même au ridicule qu'il mérite, mais tâchons d'élever l'autre à une hauteur où il soit à l'abri de toutes les atteintes de l'expérience.

Nous signalerons d'abord trois fausses interprétations de ce principe, que tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles ; les uns l'ont entendu de chaque individu en particulier ; les autres, non pas des individus, mais des espèces ; non pas de tel ou tel homme, mais de l'humanité tout entière et du globe qu'elle habite ; les autres, enfin, l'ont entendu de tout l'univers, mais de l'univers considéré dans un point du temps et seulement tel qu'il est dans son état actuel. De là, trois sortes de faux optimismes plus ou moins erronés, plus ou moins en contradiction avec l'expérience et la raison.

La plus grossière de toutes est la première. Quel mépris en effet ne faut-il point faire de l'expérience et de la raison pour oser soutenir que tout est au mieux dans le monde au regard de chaque individu ? Par quel sophisme prouver que tout est au mieux pour celui que la misère, que la douleur accable, et pour cet homme de bien victime des méchants ? Néanmoins cette sorte d'optimisme n'est pas si rare, elle n'est pas non plus si innocente qu'on pourrait le croire au premier abord. Déguisé sous la forme d'un système de compensations entre les peines et les plaisirs du riche et du pauvre, du puissant et du faible, il jouit de la faveur des heureux du siècle. Quel peut être l'effet de ce système de compensations chimériques, ignorées des victimes, et aperçues seulement par ceux qui raisonnent à froid sur leur misère, sinon d'établir fausement que tout est au mieux pour tous les individus et toutes les classes de la société et, en conséquence, de protéger l'égoïsme des uns et de consacrer la misère des autres ? La Bruyère fait justice, en quelques mots profonds, de ce dangereux optimisme : « On demande, dit-il dans le chapitre sur les grands, si en comparant ensemble les différentes conditions des hommes, leurs peines, leurs avantages, on n'y remarquerait pas un mélange ou une espèce de compensation de bien et de mal qui établirait entre elles l'égalité, ou qui ferait, du moins, que l'une ne serait guère plus désirable que l'autre. Celui qui est puissant, riche, et à qui il ne manque rien peut former cette

question, mais il faut que ce soit un homme pauvre qui la décide. »

L'optimisme demeure encore dans le faux quand il ne va pas au delà des espèces, au delà de l'humanité et au delà de notre petit monde. En effet, si tout ne va pas au mieux pour chaque individu, tout, non plus, ne va pas au mieux pour les genres et les espèces; si tout ne va pas au mieux pour chaque homme, tout, non moins certainement, ne va pas au mieux pour l'humanité. Est-il besoin de dire de combien de maux et de misères l'humanité est affligée? Ne peut-elle donc désirer un degré supérieur de force et d'intelligence? Ne s'accommoderait-elle pas mieux d'un printemps perpétuel que des foux du midi ou des glaces du nord? Est-ce la condition la meilleure pour les espèces vivantes de notre globe, que la nécessité de se nourrir aux dépens les unes des autres? Malebranche a certainement raison de dire : « Si vous jugez des ouvrages de Dieu uniquement par rapport à vous, vous blasphemerez bientôt contre la divine Providence. »

Cependant on trouve des traces de cet optimisme chez des philosophes, des poètes et des naturalistes, qui n'ont pas reculé, pour le soutenir, devant les plus étranges sophismes et les plus bizarres subtilités. Ainsi Plotin se croit obligé de prouver que les prisons, les guerres, les épidémies, la mort, sont des biens et non des maux. Les guerres et les épidémies préviennent, selon lui, l'excès de la population; elles sont utiles à l'individu qu'elles frappent, comme à l'espèce; elles le déservent par une mort prompte des maux et des infirmités de la vieillesse. Enfin, la mort elle-même n'est pas un mal; elle est si peu de chose, que les hommes s'assemblent dans leurs jours de fêtes pour s'en donner le spectacle. Voilà où un optimisme mal entendu conduit Plotin.

Dans son poème sur l'homme, le célèbre poète anglais Pope nous semble exagérer encore davantage ce faux optimisme. Selon Voltaire, Pope s'est inspiré de Leibniz. S'il en est ainsi, Pope, pas plus que Voltaire lui-même, n'a compris Leibniz. En effet, pour justifier l'optimisme, il se condamne à prouver que tout est au mieux dans notre petit monde. Partout le mal est, à ses yeux, compensé et racheté par le bien. Le pauvre est heureux malgré sa pauvreté; dans les vapeurs du vin, le mendiant s'imagine être un roi, l'aveugle danse, le boiteux chante et le sot est enchanté de lui-même. Pope va plus loin encore dans ce singulier optimisme : à le croire, les défauts et les vices des hommes sont pour le mieux, parce qu'ils tournent à l'avantage de la société. Mais cependant ne vaudrait-il pas mieux qu'il y eût dans ce monde moins de méchants et plus de gens de bien? Pope pense qu'un monde où il n'y aurait que des gens de bien ne vaudrait pas mieux que ce monde mélangé de bons et de méchants; il en donne cette singulière raison, que tous ces gens de bien ne pourraient pas s'entendre entre eux. C'en est assez pour faire apprécier le côté faible et même ridicule de l'optimisme de Pope.

Des naturalistes sont tombés dans la même erreur. Je citerai un célèbre naturaliste anglais contemporain, le docteur William Buckland. Dans un ouvrage intitulé *de la Géologie et de la Minéralogie dans leurs rapports avec la théologie naturelle*, il entend de prouver que tout est au mieux dans notre globe, au regard de chacune des races vivantes qui l'habitent. Pour la défense de cet optimisme, il se trouve entraîné aux plus étranges assertions. On en

jugera par quelques citations : « La somme du bien-être s'est accrue pour tous les animaux, et en même temps celle du mal-être a diminué, par la création des races carnivores. » Tel est le titre d'un des chapitres de l'ouvrage. En effet, selon le docteur Buckland, sans les carnivores, que deviendraient les herbivores? Exposés à toutes les douleurs de la maladie et à la décrépitude d'une vieillesse dont aucune consolation et aucun secours n'adoucirait les souffrances, leur sort serait digne de pitié. Heureusement, par le bienfait d'une mort prompte, les carnivores viennent les préserver de tant de maux. Otez les carnivores, et le nombre des herbivores croissant indéfiniment, on ne verrait plus parmi eux que des êtres affamés qu'enlèverait chaque jour par milliers la mort lente et cruelle de la faim. Mais la Providence n'a pas voulu qu'il en fût ainsi : les malades, les estropiés, ceux qui dépassent le nombre fixé par les prévisions providentielles, sont immédiatement dévoués à la mort et, en même temps qu'ils sont délivrés des maux qui les affligeaient, leurs cadavres servent providentiellement de pâture aux carnivores, et la place vide qu'ils laissent augmente le bien-être de ceux de leur espèce qui survivent. Ainsi, selon le docteur Buckland, tout est au mieux pour toutes les races vivantes de ce monde, et les carnivores sont les bienfaiteurs des herbivores : les chats sont la providence des rats.

Les plaisanteries et les sarcasmes répandus dans presque tous les ouvrages de Voltaire, et principalement dans le roman philosophique de *Candide* et dans le poème sur le tremblement de terre de Lisbonne, n'ont de valeur que contre un pareil optimisme. Dans le roman de *Candide* Voltaire met en scène un philosophe optimiste et son disciple, sur lesquels s'accumulent toutes les catastrophes, tous les plus fâcheux démentis que l'expérience peut donner à leur système. Mais, en dépit de toutes les misères et des plus cruelles infortunes, l'un et l'autre, avec une opiniâtreté comique, persévèrent dans leur optimisme, et le docteur Pangloss ne continue pas moins d'enseigner à son disciple *Candide* : « Ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise; il fallait dire que tout est au mieux. »

Cependant il est incontestable que tout n'est pas au mieux pour *Candide*; tout n'est pas au mieux pour lui lorsque, chassé du château du baron et enrôlé de force dans l'armée du roi des Bulgares, il reçoit quatre mille coups de verge qui le réduisent à implorer la mort comme une insigne faveur. Tout également ne va pas au mieux pour le docteur Pangloss, lorsqu'il est pendu par l'inquisition dans un auto-da-fé. Mais que peuvent contre le vrai optimisme les infortunes de Pangloss et de *Candide*? Qui prétend que tout soit au mieux pour l'un et pour l'autre? Assurément ce n'est pas Leibniz que Voltaire prétend réfuter. Ce qu'il y a de singulier, c'est que Voltaire, qui fait si vivement la guerre à l'optimisme, est lui-même optimiste, et même grossièrement optimiste, ne tenant nul compte de la perfection infinie de Dieu. En effet, quand il traite sérieusement la question du mal, il prétend ne pas trouver de meilleure réponse que celle-ci : Dieu ayant agi pour le mieux ne peut agir mieux. « Toutes les sectes de philosophie ont échoué contre l'écueil du mal physique et du mal moral. Il ne reste que d'avouer que Dieu, ayant agi pour le mieux, n'a pu agir mieux. Cette nécessité tranche toutes les difficultés et finit toutes les disputes. Nous n'avons pas le front de dire : tout est bien; nous disons tout est le moins mal qu'il se pouvait. » Nous nous garde-

rons donc bien du singulier enthousiasme de Schopenhauer pour *Candide*.

Enfin l'optimisme, même étendu à l'univers tout entier, sera encore un faux optimisme, s'il ne s'applique qu'à l'univers tel qu'il est, c'est-à-dire à l'univers dans son degré actuel de perfection, qui ne peut être ni la limite, ni la mesure du vrai optimisme. Si on le restreint encore de cette façon on se met en contradiction avec l'idée de perfection infinie de Dieu, on limite sa toute-puissance par un infranchissable degré de perfection. Comment répondre, dans ce système, à l'objection, qu'il n'y a pas de meilleur, pas de maximum de perfection; Dieu, en vertu de sa toute-puissance, pouvant toujours, à un degré quelconque de perfection, en ajouter un autre? Telles sont donc les trois fausses interprétations par lesquelles l'optimisme a légitimement soulevé contre lui les répugnances du sens commun et les objections des théologiens et des philosophes; mais le vrai optimisme triomphe là où succombe le faux optimisme. Déjà nous en avons donné l'idée en disant ce qu'il n'était pas; pour achever de le définir, nous allons le considérer en lui-même et dire comment il faut encore l'élever et l'étendre.

Nous le dirons d'après la métaphysique de Leibniz, dans laquelle l'idée de l'optimisme atteint son plus haut degré: nous développerons quelques points indiqués seulement par Leibniz, et nous réfuterons les objections qui portent contre le principe fondamental de l'optimisme, que Dieu, en vertu de sa perfection infinie, fait toujours le meilleur. En nous représentant sous une forme réfléchie, et successive, ce que Dieu a vu intuitivement, résolu et exécuté de toute éternité, Leibniz nous fait en quelque sorte assister à ce qui dut se passer dans les conseils de la sagesse infinie de Dieu au moment de la création. Devant le Créateur ont comparu tous les plans de tous les mondes possibles, comme autant de candidats à l'existence. En vertu de sa toute-puissance, il pouvait indifféremment réaliser l'un ou l'autre; mais, en vertu de sa sagesse, il ne pouvait réaliser que le meilleur. Pour discerner entre tous ce meilleur des mondes, il ne considère pas les détails, mais l'ensemble; son choix se fixe sur celui qui, toutes choses balancées, l'emporte en perfection sur tous les autres. Le monde dont nous faisons partie sera donc nécessairement, malgré toutes ses imperfections, le meilleur des mondes possibles.

Mais nous avons encore ici à répondre aux récriminations de l'empirisme et du sens commun vulgaire. Quoi! ce monde si plein de misères serait le meilleur des mondes possibles! Notre faible intelligence peut, sans peine, en concevoir un autre où la part du mal serait réduite, et l'intelligence infinie de Dieu ne l'aurait pas pu! Nous répondrons avec Leibniz: Assurément, Dieu pouvait concevoir et créer une humanité meilleure; mais le monde dont cette humanité eût fait partie, considéré dans son ensemble, n'aurait pas été le meilleur des mondes. Dans le plan divin de l'univers toutes les parties se tiennent et s'enchaînent étroitement. L'univers, dit Leibniz, est tout d'une pièce, de même que l'Océan. Dieu ne pouvait donc rien changer à la condition de l'humanité, sans changer en même temps tout le reste et, en conséquence, sans choisir un autre monde qui eût été moins parfait dans son ensemble. Si Dieu, dans la création, n'avait eu, en effet, d'autre but que l'humanité, peut-être faudrait-il convenir qu'il n'a pas fait preuve dans son œuvre d'une sagesse souveraine. Mais, dans l'ensemble des choses, l'humanité n'est qu'un détail, la terre n'est

qu'un atome en comparaison des mondes innombrables qui peuplent l'espace. Nos imperfections et nos misères ne sont peut-être qu'un néant au prix de la perfection et du bonheur de tous ces autres mondes.

Ainsi, étendu à l'univers entier, rapporté non pas à l'homme exclusivement et à notre monde, l'optimisme s'élève au-dessus des objections tirées des imperfections et des misères de ce monde, mais il n'échappe pas encore au reproche d'incompatibilité avec la liberté souveraine et la perfection infinie de Dieu. Selon quelques philosophes et quelques théologiens, au regard de Dieu il n'y a pas de meilleur; donc Dieu n'a pu choisir un meilleur quelconque entre tous les possibles, et l'optimisme n'est qu'une chimère. Fénelon développe cette objection dans le huitième chapitre de la *Réputation du système du P. Malebranche, sur la nature et sur la grâce*. Il juge incompatible la liberté infinie de Dieu avec cette loi du meilleur à laquelle l'assujettit Malebranche, et dont il veut l'affranchir en démontrant que, par rapport à lui, il n'y a point de meilleur. En effet, tous les degrés de perfection finie, quoique inégaux entre eux, ne sont-ils pas tous en une égale disproportion avec la perfection infinie de Dieu, la distance entre le fini et l'infini étant infinie, et toutes les distances infinies étant nécessairement égales les unes avec les autres? La sagesse de Dieu n'a pas eu de raison pour préférer, dans la création de son ouvrage, tel ou tel degré de perfection à tel autre, puisque tous sont égaux par-devant lui. Ainsi, non-seulement Dieu ne doit pas toujours nécessairement produire le meilleur, mais jamais il ne peut le produire, car, à tout degré de perfection déterminée, il peut toujours en ajouter un autre en vertu de sa toute-puissance. De la supériorité infinie de Dieu résulterait donc une indifférence absolue à l'égard de tous les possibles, laquelle, selon Bossuet et Fénelon, serait l'indispensable condition de l'exercice de sa liberté souveraine. Cette doctrine ne diffère que par la forme de la liberté d'indifférence de Duns-Scot, et aboutit exactement aux mêmes conséquences. En effet, entre l'optimisme et la liberté d'indifférence avec tous ses excès, il n'y a pas de milieu. S'il n'existe pas un meilleur au regard de la volonté divine, il suit rigoureusement qu'elle est indifférente entre tous les motifs, et qu'elle peut également se décider pour ou contre, en toute occasion. Donc, toute considération de cause finale, d'ordre et de sagesse devra être absolument bannie, non-seulement en physique, mais encore en métaphysique, puisque rien ne nous assure que Dieu a préféré le plus sage au moins sage, et l'ordre au désordre. Il faudra croire qu'il a pu et qu'il peut encore faire précisément le contraire de tout ce qu'il a fait, changer le mal en bien et l'erreur en vérité. Fondées sur un décret mobile et arbitraire, toutes les vérités n'auront plus rien de fixe et d'immuable, même ces vérités qui nous paraissent comme absolues et qui sont les fondements nécessaires de toute science; il n'y aura plus partout que scepticisme, désordre et confusion. Voilà où mène nécessairement la négation du principe fondamental de l'optimisme. Cependant Bossuet et Fénelon n'osent aller jusque-là; ils reculent devant les conséquences de la liberté d'indifférence. Aussi Fénelon ajoute-t-il dans le même chapitre: « Il est pourtant vrai que, dans ce choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de l'inégalité

de tous les objets finis entre eux, il n'en est pas moins sage ; il voit cette inégalité de tous les objets finis entre eux, il voit leur inégalité par rapport à sa perfection infinie, il voit leur éloignement infini du néant, il voit les rapports que chacun peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de le produire. »

Dire que Dieu tient compte, dans ses déterminations de l'inégalité des objets finis entre eux, de leurs rapports à sa gloire, n'est-ce pas revenir à l'optimisme, et déclarer en d'autres termes que Dieu suit toujours le meilleur ? Que toutes les choses finies soient égales par-devant son infinité, il ne s'ensuit pas qu'elles cessent d'être inégales les unes par rapport aux autres ; et Dieu, en vertu de sa sagesse, doit tenir compte de cette inégalité. Mais, disent encore les adversaires de l'optimisme, où est le meilleur, même relatif aux choses, que Dieu ne puisse augmenter indéfiniment d'un degré nouveau de perfection ? où est le meilleur fixe et immobile auquel s'arrêteront la sagesse et la toute-puissance de Dieu ? La réponse à cette dernière objection ne se trouve que dans l'idée de la perfectibilité indéfinie des choses, seul fondement du vrai optimisme. Il est vrai que toute chose finie est indéfiniment susceptible de s'accroître en perfection, par le fait de la toute-puissance de Dieu ; il est vrai que notre raison ne peut concevoir l'existence d'un maximum fixe et immobile de perfection, concentré dans un point quelconque du temps et de l'espace ; de même que dans une série de nombres elle ne peut en concevoir un au delà duquel il n'y en ait pas un autre plus grand. Comment donc entendre ce meilleur en vue duquel Dieu se détermine ? On ne peut le faire consister dans un degré quelconque, fixe et déterminé, de perfection, mais seulement dans la série indéfinie de tous les degrés possibles de perfection dont la suite et l'enchaînement constituent le plan de l'univers. En effet, une telle série ne limite pas la puissance divine, puisqu'elle ne contient point de degré suprême, point de terme au-dessus duquel il y en ait un autre. Tous ces degrés, réels ou possibles, sont contenus en germe les uns dans les autres ; ils s'engendrent réciproquement, et l'ensemble des termes de leur progression indéfinie est ce plan du monde que Dieu a choisi comme le meilleur de tous les plans possibles. Donc, quoique son ouvrage soit le meilleur des mondes, ou, pour mieux dire, parce qu'il est le meilleur des mondes, Dieu peut sans cesse y ajouter un degré nouveau de perfection ; non-seulement il le peut, mais il le fait et il le fera indéfiniment, tous ces degrés de perfection possibles étant déjà compris, de toute éternité, dans le plan du meilleur des mondes. Tel est le meilleur, qui seul peut déterminer invinciblement la volonté de Dieu sans limiter sa toute-puissance.

Ainsi, le vrai optimisme n'embrasse pas seulement l'ensemble des êtres, mais la série indéfinie de toutes leurs évolutions. Le monde le meilleur n'est pas le monde tel qu'il est, ni même le monde tel qu'il sera un jour, mais le monde tel qu'il devient, et tel qu'il deviendra sans cesse dans la progression sans fin de ses développements. C'est ainsi que Leibniz a entendu l'optimisme ; c'est ainsi qu'il a réfuté l'objection que nous venons de combattre, comme il l'indique plutôt qu'il ne le développe dans les passages suivants de ses *Essais de Théodicée* :

« Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui peut se dire d'une créature ou d'une

substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini. » (*Essais de Théodicée*, § 195.) Plus loin il explique en quel sens il entend que l'univers doit s'étendre dans toute l'éternité future : « On pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers, dans chaque partie du temps, ne soit pas le meilleur. Il se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. » (*Essais de Théodicée*, § 202.)

La doctrine de Leibniz sur la préexistence des âmes est une application du principe de la perfectibilité indéfinie de l'univers. Selon Leibniz, ni les âmes humaines ne sont créées par Dieu au moment de chaque naissance, ni elles ne sont engendrées les unes par les autres, mais toutes préexistent dans des germes qui font partie du plan du monde depuis l'origine des choses. Elles n'ont pas toujours été ce qu'elles sont aujourd'hui, c'est-à-dire des âmes humaines et raisonnables. D'abord dépourvues de sentiment et de conscience, elles ont passé à l'état d'âmes sensibles, et enfin elles se sont élevées à la dignité d'âmes raisonnables, sans aucune opération créatrice nouvelle de la part de Dieu, mais en vertu d'évolutions naturelles et successives dont le germe, dès l'origine, avait été déposé en elles. Si l'âme s'est continuellement développée, avant d'arriver à la condition d'âme humaine et raisonnable, on peut induire qu'à partir de ce point elle doit s'élever encore par de nouvelles évolutions dans la série des êtres.

Nous trouvons aussi cette pensée indiquée dans Leibniz (*Essais de Théodicée*, § 342) : « Il n'est pas impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblants à l'homme qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même qu'avec le temps, le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. » Ainsi, Leibniz ne sépare pas l'idée de l'optimisme de l'idée de la perfectibilité infinie des choses. On sait d'ailleurs quel appui cette idée de la perfectibilité donnée par la raison rencontre dans ce que l'expérience nous atteste par rapport à notre petit monde. Sur la scène de ce monde les minéraux ont précédé les animaux et les plantes. Les plantes et les animaux n'ont apparu que successivement et dans un certain ordre, des êtres plus parfaits succédant sans cesse à des êtres plus imparfaits. Le plus parfait de tous les êtres qui nous soient connus, l'homme, a paru le dernier de tous. Voilà ce qui est inscrit en éclatants caractères sur les couches de notre globe ; et voilà comment l'expérience s'accorde avec la raison, qui nous force de croire à cette perfectibilité indéfinie, tout monde limité étant un monde indigne de Dieu.

Mais qu'on ne se trompe pas sur le sens dans lequel nous entendons ce développement successif des êtres. On peut, en effet, lui donner deux interprétations différentes, soit qu'on l'attribue à l'impuissance du Créateur à produire toutes choses simultanément dans un certain degré de perfection, soit qu'on l'attribue à un plan merveilleux comprenant de toute éternité le germe de toutes les évolutions ultérieures des êtres. C'est dans le premier sens que quelques philosophes anciens, tels qu'Anaximandre et Anaxagore, et aussi quelques naturalistes modernes, ont admis une formation successive des êtres. Mettre simultanément l'ordre et l'harmonie au sein de

la masse confuse des éléments primitifs, leur paraissait une tâche supérieure aux forces du premier moteur. Avons-nous besoin de dire que cette théodicée grossière n'est pas la nôtre, et que nous ne concevons pas ainsi la formation successive des êtres? Elle est le résultat d'un acte unique de la volonté du Créateur, et non le produit successif d'un effort continu ou de diverses créations. Le monde, tel qu'il a été, tel qu'il est, tel qu'il sera, était contenu en germe dans le monde tel qu'il est sorti des mains de Dieu. Entre l'hypothèse des créations successives et la doctrine d'Anaximandre ou d'Anaxagore, existe une étroite parenté, et l'une et l'autre sont également inconciliables avec la perfection infinie de Dieu. En effet, dans cette hypothèse des créations successives, comment épargner à Dieu le reproche d'avoir d'abord créé le monde sans y déposer le germe de tout ce qui était nécessaire à son perfectionnement, et d'être obligé de se remettre plusieurs fois à l'ouvrage pour achever le plan de l'univers? Agissant ainsi, il n'aurait pas agi par les voies les plus simples, et il n'aurait accompli ce par plusieurs décrets successifs ce qu'il aurait pu faire par un seul acte de sa volonté.

Mais, à l'idée d'un perfectionnement successif des choses, on peut encore objecter que Dieu eût bien mieux témoigné sa puissance et sa sagesse en créant tout d'abord les choses portées à leur plus haut degré possible de perfection. D'abord, on pourrait répondre, en écartant cette hypothèse, par le double témoignage de l'expérience, qui nous montre un perfectionnement successif dans les choses de ce monde, et par celui de la raison, qui repousse l'idée d'un degré définitif quelconque de perfection. Mais, même en l'admettant provisoirement, pour la mettre en parallèle avec la doctrine du développement successif des choses, on trouve qu'elle ne nous donne pas la plus haute idée possible de la puissance et de la sagesse du Créateur. En effet, la création d'un germe contenant en puissance tout ce qui est, tout ce qui a été et tout ce qui sera, ne témoigne-t-elle pas d'une aussi grande sagesse que la création simultanée de toutes choses dans un degré fixe et immobile de perfection? J'admire plus la création de l'œuf d'où l'oiseau sortira, que la création immédiate de l'oiseau lui-même. Dans l'oiseau, il n'y a que l'oiseau; et dans l'œuf il y a, de plus que l'oiseau, l'œuf lui-même, avec son admirable construction, et avec une merveilleuse appropriation des moyens à la fin. Ainsi, l'idée d'un développement successif et indéfini de l'univers non-seulement ne porte nulle atteinte à la perfection du Créateur, mais nous en donne la plus haute idée que notre raison puisse concevoir. Autant vaut l'idée de l'optimisme, autant vaut l'idée de la perfectibilité indéfinie; ces deux idées sont inséparables l'une de l'autre. Sans l'optimisme, il faut sacrifier la sagesse ou la puissance de Dieu, et sans la perfectibilité indéfinie de l'univers, il faut sacrifier l'optimisme.

Résumons, en quelques mots, cette définition et cette défense du vrai optimisme.

Souverainement sage en même temps que souverainement puissant, Dieu ne peut pas ne pas faire le meilleur; donc le monde, son ouvrage, doit être le meilleur des mondes possibles. Mais ce meilleur, en vue duquel Dieu se détermine, c'est le meilleur au regard de l'ensemble des choses et non des détails; le meilleur au regard de l'univers, et non de chaque monde ou de chaque espèce d'êtres; c'est le meilleur, non par rapport à la création telle qu'elle est, mais telle que sans cesse elle devient, avec tous

les progrès indéfinis dont elle contient le germe. Tout meilleur, fixe et immobile, est une borne posée à la toute-puissance de Dieu; un meilleur qu'aucun degré de perfection, aucun degré de temps ou d'espace ne limite, est seul digne de Dieu.

Sur l'optimisme, on peut consulter : les *Entretiens métaphysiques* de Malebranche, les *Essais de Théodicée* de Leibniz, la *Théologie naturelle* de Wolf, la *Lettre de Rousseau à Voltaire, en réponse à l'envoi du poème sur le tremblement de terre de Lisbonne*. On trouvera dans le *Manuel* de Tennemann, t. II, § 357, l'indication d'un grand nombre d'ouvrages sur l'Optimisme.

F. B.

ORBELLIS (*Nicolaus de*), qu'on appelle encore *Nicolaus Dorbelli*, *Nicolaus Dorbellus*, *Nicolaus Dorbellis* et *Nicolaus Orbellius*, né dans l'Anjou vers la fin du xiv^e siècle, mort en 1455, se signala par son zèle pour la doctrine de Duns-Scot. Il était franciscain, et il combattit, à ce titre, tout ce qu'on pouvait alléguer à l'avantage de la thèse dominicaine. Il faut le placer parmi les réalistes, à côté de François de Mayronis. Outre qu'il existe une parfaite analogie entre leurs opinions, ils les exposent de la même manière, avec le même goût pour les distinctions et la même rudesse de langage.

Parmi les ouvrages de Nicolas de Orbellis, nous mentionnerons d'abord son commentaire sur les *Sentences*, dont voici le titre : *Egregia sapientissimi doctoris magistri Nich. de Orbellis in quatuor Sententiarum libros expositio*, in-4, Paris, Balligant, 1498; Haguenau, 1503; Paris, 1511, 1517, 1520. Le nombre des éditions indique assez quel fut le succès de cet ouvrage : durant un siècle, il servit de manuel à toute la jeunesse franciscaine. Quand on n'osait pas aborder du premier coup les gloses ardues du Docteur subtil, on se préparait à cet exercice redouté par l'étude de l'excellent abrégé donné par Nicolas de Orbellis.

Dans un avertissement qui précède cet ouvrage, nous lisons qu'avant de l'entreprendre, le même docteur avait déjà réduit en *compendium* les gloses de Duns-Scot sur la *Logique*, la *Physique* et l'*Éthique* d'Aristote. Cette *Logique* abrégée fut publiée à Parme en 1483. Nous regrettons de n'avoir pu nous procurer les abrégés de la *Physique* et de l'*Éthique* scotiste; ils ne se rencontrent à la Bibliothèque nationale ni parmi les livres imprimés, ni parmi les manuscrits. L'historien de l'ordre de Saint-François, Luc Wadding, nous atteste toutefois l'existence de ces ouvrages. Il ajoute que les gloses abrégées sur l'*Éthique* ont été publiées à Bâle en 1503, et il inscrit, en outre, un catalogue des œuvres de Nicolas de Orbellis, d'autres gloses sur les livres de l'*Ame*, des *Mémoires*, du *Ciel* et du *Monde*, de la *Métaphysique*. Nous n'avons pas lu sans intérêt sa *Petite Somme* (*Sommula*) sur la *Logique* de Pierre d'Espagne, imprimée en 1489, à Venise, par Bernardin de Choris, dans un recueil in-folio qui contient, en outre, les *Pas* de Mayronis, les *Trois principes* d'Andréa, les *Formalités* de Bonnet, et divers autres petits traités. En voici le titre pompeux : *Excellentissimi viri, artium ac sacre theologie professoris, eximii magistri Nicolai de Orbellis, secundum doctrinam Doctoris subtilis Logica brevis, sed admodum utilis, super lectum Petri Hispani*. C'est là qu'il faut chercher les déclarations de Nicolas de Orbellis sur les problèmes philosophiques. Il les fait sans détours, sans réserves, avec l'assurance d'un disciple qui, reproduisant les opinions de son maître, croit fermement qu'il ne peut commettre aucune erreur. Réaliste

fervent, il néglige même de justifier les formules employées dans son école; il ne discute pas, il enseigne. On le jugerait mal, toutefois, si on le comptait au nombre de ces compilateurs vulgaires dont les œuvres indigestes ne provoquent qu'un sentiment de répugnance. Doué d'un esprit fin, délié, pénétrant, Nicolas de Orbellis aurait été l'un des principaux maîtres de l'école, s'il avait eu plus d'initiative. C'est, parmi les scolastiques, un de ceux qu'on peut interroger avec le plus de profit.

B. H.

ORDRE. Ce mot désigne l'intelligente distribution de toutes les parties d'une œuvre, la régularité du mouvement et la stabilité de ses lois, enfin le rapport harmonique entre les fins déterminées par l'organisation d'un être et ses moyens d'y atteindre.

L'ordre éclate dans la nature entière, et l'observation nous le fait découvrir chaque jour davantage. Pour les sciences physiques et naturelles, expliquer les phénomènes du monde extérieur, c'est simplement rapporter ces phénomènes à leur loi, ou rattacher cette loi à des lois plus générales, c'est-à-dire faire rentrer dans l'ordre ce qui semblait s'en écarter. Dans le monde moral, classer les phénomènes de la conscience, trouver les lois de leur naissance et de leur succession, c'est encore rendre manifeste l'ordre caché sous la multiplicité et une confusion apparente. Les problèmes humains d'une plus haute portée ont aussi la manifestation de l'ordre pour objet. Chercher la fin assignée à l'homme par la nature, le suivre à travers les droits et les devoirs de la société, conclure de son état présent ses destinées ultérieures, c'est poursuivre, relativement à l'homme, l'accomplissement des lois morales qui constituent encore l'ordre aux yeux de la raison.

Si l'expérience nous manifeste l'ordre dans le monde à mesure que nous y pénétrons par l'observation, la conception de l'ordre ne tire pas pourtant son origine de l'expérience, mais elle la dépasse, elle la domine, elle lui sert de règle. Avant de rencontrer l'ordre, nous savons déjà qu'il existe. De là notre étonnement, quand nous voyons se produire un phénomène nouveau en dehors de toute loi connue. C'est un besoin pour notre intelligence de chercher quelle est sa loi; nous ne pouvons pas supposer qu'il n'en ait point. Nous ne pouvons croire au désordre; il ne prouve que notre ignorance, et les recherches les plus persévérantes sont inspirées par la certitude qu'il n'est qu'apparent.

Nous faisons rentrer dans la conception générale de l'ordre le principe des causes finales, qui souvent a guidé si heureusement la science dans la voie des grandes découvertes. Une organisation sans une fin en harmonie avec elle, une fin quelconque sans les moyens de l'atteindre, constitueraient, dans les êtres, un désordre que la raison ne peut souffrir.

La croyance innée à l'ordre nécessaire du monde est le fondement secret de toutes nos généralisations. Nous étendons avec confiance les résultats de nos observations sur une partie de la nature à la nature entière, parce que nous croyons fermement à la stabilité et à la généralité de ses lois.

L'idée d'ordre est corrélatrice de celle d'intelligence, et nous force à reconnaître dans le monde l'œuvre d'une cause raisonnable, d'une Providence.

Consultez le *Cours de droit naturel* de M. Joffroy, de la 28^e à la 32^e leçon. Voy. LOIS, CAUSES FINALES.

G. V.

ORESME (Nicolas), né dans la basse Normandie, et, suivant quelques auteurs, dans le village

d'Allemagne, près de Caen, fit ses premières études au collège de Navarre, et, après avoir été reçu docteur en théologie, obtint la charge de grand maître dans cette maison royale en 1356. Il fut ensuite archidiacre de Bayeux, trésorier de la Sainte-Chapelle, et doyen du chapitre de Rouen. Dès l'année 1360, le roi Jean l'avait donné pour précepteur à son fils. Il mourut évêque de Bayeux, le 11 juillet 1382. Nicolas Oresme ne peut être compté parmi les controversistes scolastiques : rien, du moins, ne prouve qu'il ait pris quelque part aux débats orageux de l'école, et plaidé pour ou contre l'universel *a parte rei*. Cependant il rendit à la philosophie d'éminents services. Nous allons les rappeler en peu de mots, et rectifier, en passant, quelques-unes des nombreuses erreurs que les bibliographes ont commises en publiant le catalogue de ses œuvres. On avait de son temps plusieurs traductions latines d'Aristote, faites sur l'arabe ou sur le grec; mais il n'en existait aucune traduction française. Charles V et ses conseillers savaient certainement un peu de latin, mais ils ne comprenaient pas cette langue, Oresme nous le déclare, de manière à lire couramment les traductions latines d'Aristote : le roi le chargea donc de traduire en français, pour l'usage particulier des principaux officiers de la couronne, la *Politique* et l'*Économique*. Il commença la traduction de la *Politique* en 1378, et celle de l'*Économique* en 1377. Elles furent imprimées l'une et l'autre en 1489, chez Anthoine Vérard, en 2 vol. in-f°. M. Barthélémy Saint-Hilaire a reconnu qu'Oresme a mis du sien dans ces traductions, et a rendu pleine justice à son savoir, à son mérite : nous ne pouvons que souscrire au jugement porté par un arbitre aussi compétent. — L'historien du collège de Navarre, le chanoine Jean de Launoy, n'a pas connu la traduction très-libre faite par Oresme des livres du *Ciel* et du *Monde*; elle n'a pas été publiée, mais il en existe quatre manuscrits à la Bibliothèque nationale : trois dans l'ancien fonds français, un dans le fonds de Saint-Victor. Il a traduit, en outre, les *Remèdes de l'une et de l'autre fortune*, de François Pétrarque, ouvrage qui peut être classé dans la philosophie morale, et le *Traité de l'espère ou de la sphère*. De Launoy mentionne une édition du *Traité de la sphère*, avec des indications insuffisantes. Nous n'avons pu la rencontrer; mais nous en connaissons divers manuscrits : la Bibliothèque nationale en possède quatre. — Parlons maintenant de ses ouvrages originaux, en laissant toutefois de côté ses traités qui concernent l'économie politique, la théologie, et avec ses discours, ses sermons, divers autres opuscules qui n'ont aucun rapport avec la philosophie. C'était un mathématicien, un géomètre habile, et il a beaucoup écrit sur la science des nombres et des lignes, moins toutefois qu'on ne l'a supposé. De Launoy lui attribue d'abord un traité de *Configuration qualitatium*, conservé, dit-il, dans la bibliothèque de Saint-Victor, et un autre traité de *Uniformitate et difformitate intentionum*, qui se trouvait, sous un autre numéro, dans la même bibliothèque. Nous avons consulté ces deux manuscrits; ils contiennent le même ouvrage sous deux titres différents. Cet ouvrage, qui commence par ces mots : *Quam imaginationem meam de uniformitate et difformitate intentionum ordinare coepissem*, est encore à la Bibliothèque nationale, dans un recueil de l'ancien fonds du Roi. Tous les problèmes que discute ici Nicolas Oresme sont des problèmes physiques ou géométriques; ce terme, *intentio*, qui a, en scolastique, tant de sens divers, si-

gnifie, dans ce petit traité, l'étendue. — De Launoy désigne, en outre, un traité de *Proportionibus proportionum*, dont le manuscrit se voyait, de son temps, à la bibliothèque de Saint-Victor. Nous ne le retrouvons plus. La Bibliothèque nationale n'en possède qu'un fragment, dans un recueil de l'ancien fonds du Roi. Cet opuscule a été imprimé, en 1505, in-^{fo}, sous le titre de *Tractatus proportionum Nicolai Horeni*, avec divers autres ouvrages de Bassano Politi, de Thomas Bradwardin et de Blaise de Parme. Le même volume contient, en outre, le traité de *Latitudinibus formarum*, dont la bibliothèque du collège de Navarre avait un manuscrit. — Un traité d'Oresme de *Proportionalitate motuum caelestium* existe manuscrit à la Bibliothèque nationale, dans l'ancien fonds; nous avons lieu de croire que c'est l'ouvrage désigné sous le titre de *Proportione velocitatum in motibus*, dans les anciens catalogues du collège de Navarre et des Augustins du Pont-Neuf. — Enfin, de Launoy compte au nombre des écrits laissés par Nicolas Oresme, un traité de *Instantibus*, que nous ne connaissons pas. — Parmi les ouvrages théologiques d'Oresme, il en est un dans lequel on rencontre quelques propositions philosophiques : c'est celui qui a pour titre de *Communicatione idiomatum*; il a pour objet de justifier l'appropriation aux actes, aux mystères divins, des termes qui, dans l'usage ordinaire, expriment des choses tout à fait humaines. Ce traité n'a pas été imprimé, mais nous en connaissons quatre manuscrits : un dans le fonds de Saint-Victor, trois dans le fonds du Roi. — Rappelons enfin que Nicolas Oresme se montra l'un des plus intraitables ennemis des astrologues. L'étude des astres et de leurs mouvements dans l'espace lui semblait, ainsi qu'il le déclare à la fin du *Traité de l'espère*, tout à fait digne d'intéresser le philosophe; mais il considérait comme impertinente, comme périlleuse quant à Dieu et au monde, toute conjecture des choses à venir fondée sur l'observation des phénomènes célestes. Il a composé, contre les astrologues, le *Livre des divinations*, dont on désigne plusieurs manuscrits, une déclamation latine qui a pour titre *Contra astrologos judicarios*, dont le manuscrit est au fonds de Saint-Victor, et un assez long traité en trois parties, qui ont été prises par les bibliographes pour trois traités distincts : c'est le n° 439 des manuscrits de Saint-Victor. M. Charles Jourdain a lu récemment à l'Académie des inscriptions un mémoire plein d'intérêt sur Nicolas Oresme considéré comme un des plus vifs censeurs des visions astrologiques. B. H.

ORGANISME, voy. VITALISME.

ORGANUM ou **ORGANON** (du grec *ὄργανον*, instrument). C'est le nom par lequel on désigne la réunion de tous les ouvrages d'Aristote qui traitent de la logique, parce que la logique, dans l'école péripatéticienne, était considérée comme l'instrument de la science, et non comme la science elle-même ou une de ses parties. Les ouvrages d'Aristote que l'on comprend sous cette désignation sont au nombre de six : les *Catégories* (Κατηγορίαι), l'*Herménia* (Ἐπεὶ ἑρμηνείας), ou traité de la proposition, les *Premiers Analytiques* (Ἀναλυτικὰ πρότερα), les *Derniers Analytiques* (Ἀναλυτικὰ ὑστερα), les *Topiques* (Τοπικά) et les *Refutations des Sophistes* (Ἐπεὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγων). A ces divers ouvrages, il faut ajouter l'*Introduction de Porphyre aux Catégories* (Πορφυρίου Εἰσαγωγή περὶ τῶν πέντε κατηγοριῶν), qui en est devenue inséparable.

La logique d'Aristote eut une fortune sans exemple. Dès le second siècle de l'ère chrétienne, elle était étudiée avec un égal respect dans tou-

tes les écoles grecques. Le néo-platonisme lui-même se fit toujours gloire de la défendre et de la propager. Attaqué à la fois, à l'instant de sa naissance, par les philosophes païens et par les hérétiques, le christianisme ne put pas s'en passer. Elle fut également honorée et répandue dans les écoles musulmanes, d'où elle passa chez les juifs. On sait quel rôle elle joua pendant le moyen âge, où elle était presque toute la philosophie, et réveilla peu à peu tous les problèmes philosophiques. Enfin, adoptée par la réforme religieuse du xvi^e siècle, elle passa à peu près tout entière dans les traités de logique des modernes.

Quant au nom d'*Organum* qu'elle porte généralement, ce n'est pas à Aristote qu'il en faut attribuer l'usage. Aristote avait dit, dans le xxx^e livre (question 5) de ses *Problèmes*, que la science est l'*instrument* (*ὄργανον*) de l'intelligence, et dans le VIII^e livre (ch. xiv) de ses *Topiques*, que c'est un utile *instrument* pour la science et la réflexion philosophique de pouvoir discerner le pour et le contre de chaque question; mais jamais il n'a attaché à ce mot le sens particulier qu'il a reçu depuis, et la même remarque s'applique à ses successeurs. C'est au v^e siècle de notre ère, dans les classifications abrégées qu'Ammonius et Simplicius ont données des œuvres d'Aristote, qu'on voit rangés dans une classe distincte les ouvrages appelés *Logiques* ou *Organiques* (Ὀργανικά). Un autre commentateur de la même époque, l'Arménien David, distingue également dans la science péripatéticienne, la partie *organique* de la partie théorique et de la partie pratique. Enfin, ce n'est guère que parmi les commentateurs latins, au xv^e siècle, que le mot *Organum* tout seul devint d'un usage habituel.

Bacon, en voulant fonder une logique nouvelle, conserva le nom sous lequel l'ancienne, c'est-à-dire la vraie, l'éternelle logique avait acquis tant d'autorité : de là le titre de *Novum Organum* donné à la seconde partie de l'*Instauratio magna*. Pour Bacon, comme pour les sectateurs d'Aristote, la logique ne fait donc point partie de la science, elle n'en est que le moyen ou l'instrument. Cette pensée, exprimée sous diverses formes et à plusieurs reprises, n'est rendue nulle part d'une manière aussi élégante et aussi nette que dans le second aphorisme du premier livre : « La main désarmée et l'intelligence livrée à elle-même n'ont pas une grande puissance. Pour accomplir leur œuvre, il leur faut des instruments, que l'intelligence ne réclame pas moins que la main. Et comme les instruments de la main accélèrent ou régulent le mouvement, de même ceux de l'esprit ajoutent à l'intelligence ou la préservent des écaris. » Pour plus de détails, voyez ARISTOTE ET LOGIQUE.

ORIGÈNE le chrétien appartient à cette période d'enfancement théologique qui suivit la prédication de l'Évangile. Les nouvelles notions sur Dieu et sur le monde, que contenait l'enseignement de Jésus-Christ, avaient besoin d'être développées, rédigées et constituées en corps de doctrine. De là ce long travail des siècles suivants sur les problèmes de la rédemption, de la Trinité, de la grâce, de l'Incarnation, etc. Ces dogmes n'apparurent d'abord que sous des formes obscures et indécisées. Origène est à peu près le premier qui comprit la nécessité d'en former un ensemble et de les systématiser; mais, pour accomplir cette œuvre laborieuse, le secours de la philosophie lui était indispensable. Profondément versé dans l'étude des anciens philosophes, il employa toute la puissance de son

génie à concilier la double autorité de la foi et de la raison. C'est là ce qui lui donne un caractère à part, et ce qui fait son originalité dans l'histoire intellectuelle des premiers siècles de l'Église.

Né à Alexandrie vers l'an 185, de parents chrétiens, mais élevé dans l'étude des sciences grecques, Origène montra, dès son enfance, une vive intelligence. Comme on lui faisait apprendre par cœur des passages de l'Écriture, il ne pouvait se contenter du sens littéral, et il cherchait toujours une signification plus relevée. Il eut pour maître saint Clément et saint Pantène, qui les premiers enseignèrent la philosophie chrétienne dans Alexandrie. Il fut initié par saint Clément au platonisme, et par saint Pantène au stoïcisme. Ce n'est pas lui, mais un autre Origène, Origène le païen (voy. l'article suivant), qui assista avec Plotin, Longin et Hérennius aux leçons d'Ammonius Saccas. Dans la persécution que l'empereur Septime Sévère dirigea contre les chrétiens à Alexandrie, Léonidas, père d'Origène, fut jeté en prison. Les prières de sa mère l'empêchèrent seules de courir lui-même au-devant du martyre : du moins, il y encouragea son père, qui le souffrit en l'an 202. Origène avait alors dix-sept ans. Pour soutenir sa mère et ses six frères, il se livra à l'enseignement de la grammaire. Le libre exercice du christianisme avait cessé dans Alexandrie. Saint Clément, menacé par les persécuteurs, s'était réfugié en Cappadoce. Les chrétiens, privés d'enseignement religieux, vinrent en foule autour du jeune maître, qui reprit ses études philosophiques avec une ardeur nouvelle ; il fit même plusieurs conversions éclatantes, et l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, l'établit, à peine âgé de vingt ans, dans la chaire de saint Clément et de saint Pantène. Alors commence pour lui une vie de labeur, d'activité intellectuelle et d'austérités. Préoccupé des fausses idées des Orientaux sur la réprobation du corps, il s'épuisait de jeûnes et de macérations ; enfin, pour dompter les tentations charnelles, il alla jusqu'à se mutiler de ses propres mains. Cet acte, dont il se repentit plus tard, mérita d'attirer l'attention, non-seulement comme source première de ses malheurs, et pour les graves conséquences qu'il eut sur toute sa vie, mais aussi comme témoignage de sa doctrine, dans laquelle le corps était regardé comme la prison de l'âme. Il reconnut plus tard que c'est par l'énergie de l'esprit lui-même que doit s'exercer cette lutte contre les sens ; c'est dans l'âme qu'il faut dompter les passions, sans attenter au corps.

Origène avait tenu école pendant vingt-cinq ans, faisant tourner au profit de l'étude son affranchissement des liens de la matière. D'immenses travaux furent le fruit de sa vaste érudition et de son esprit encyclopédique. Sur sa réputation, qui n'avait point d'égale dans tout l'Orient, Mammée, mère de l'empereur, avait voulu l'entendre, et elle le fit venir d'Alexandrie à Antioche, escorté par une garde d'honneur. Ses innombrables écrits, dont une grande partie s'est perdue, peuvent être partagés en trois classes : 1° les travaux de critique, pour la détermination du texte des livres sacrés ; 2° les travaux d'herméneutique, ou l'interprétation du texte ; 3° enfin les traités dogmatiques. Ses *Hexaples*, édition de la Bible à six colonnes, sont le plus important de ses ouvrages de la première classe : il y prit pour base le texte alexandrin des Septante. C'est d'après les *Hexaples* que saint Jérôme a écrit sa traduction latine, qui est devenue le fond de la Vulgate ; mais saint Jérôme, dans sa compilation des

Hexaples, s'est attaché de préférence aux versions d'Aquila et de Symmaque, et montre peu de respect pour les Septante. Les commentaires d'Origène, sur les livres de la Bible, sont bien plus pour lui une occasion d'exposer sa théologie, que de développer le sens réel des évangélistes et des prophètes. Ses explications ne sont au fond qu'une série de violences ingénieuses, à l'aide desquelles il tire de ces écrivains la justification de sa propre pensée. C'est par ce procédé qu'il est parvenu à greffer son christianisme sur la souche des doctrines judaïques. Parmi ses écrits dogmatiques, les deux principaux sont la *Défense du christianisme contre Celse*, et le traité *Περὶ ἀρχῶν*, des *Principes*, c'est-à-dire des fondements de la doctrine chrétienne.

Le traité des *Principes* est le plus important de tous les ouvrages d'Origène, pour l'étude de sa philosophie. C'est là qu'il s'efforce d'embrasser la doctrine chrétienne dans son ensemble, et de la fonder sur des principes généraux et scientifiques. Saint Pamphile le nommait l'office des dogmes d'Origène. Il occupe dans la dogmatique le même rang que le traité *Contre Celse* dans l'apologétique. L'auteur y annonce bien l'esprit de son travail, qui consiste à rechercher la raison des préceptes moraux prêchés par les apôtres ; mais la majeure partie de l'ouvrage ne nous est parvenue que dans la traduction latine de Ruin, qui en a altéré le texte dans les passages hardis, notamment sur la Trinité, pour le rendre plus orthodoxe. C'est là que se révèle le plan d'Origène (tentative audacieuse pour son temps) de présenter les principes fondamentaux du christianisme dans un ensemble systématique. Cet essai hardi fut peut-être prématuré. Ce fut, du moins, cet écrit qui attira à son auteur le reproche d'hérésie, et qui souleva contre lui tant d'inimitiés.

Le caractère le plus général de la doctrine d'Origène est dans la fusion qu'il travaille à opérer entre la philosophie antique et le christianisme. Entre tous les philosophes anciens, il vénéra particulièrement Platon, chez lequel il trouve le dogme de la Trinité. Toutefois, en ce qui concerne les applications, il subordonne Platon même à Epictète, ce qui montre combien la pratique avait pour lui plus de prix que la théorie. Dans l'examen que nous ferons des doctrines d'Origène, nous aurons à constater plus d'une incohérence, plus d'une indécision sur les points essentiels ; toutefois, nous nous attachons à montrer l'enchaînement réel de toutes ses idées, d'accord en cela avec Bayle, qui a dit : « On ne s'imagine pas ordinairement que les erreurs d'Origène aient quelque liaison ; elles semblent être la production d'un esprit vague et irrégulier, mais elles coulent d'une même source : c'est un véritable système qui forme une chaîne de conséquences. »

Les adversaires d'Origène ont prétendu faire de lui le père des ariens, des macédoniens, des pélagiens, des eutychéens, c'est-à-dire de toutes les hérésies qui ont tour à tour divisé l'Église sur le Verbe, sur le Saint-Esprit, sur l'Incarnation, sur la chute personnelle, en un mot sur tout l'ensemble du dogme. Le vrai, dans tout cela, c'est que si, en effet, Origène n'a pas su fixer nettement le symbole de la foi chrétienne sur les dogmes de la Trinité, de la grâce et de l'Incarnation, ces dogmes, encore incédés à cette époque pour toute l'Église, n'étaient pas alors arrivés à leur point de maturité et à l'heure de leur développement. Il a fallu les travaux subséquents des Athanase, des saint Basile, des saint Augustin, des Cyrille, pour préparer une solu-

tion suffisamment précise de ces dogmes, qu'Origène n'avait fait qu'ébaucher.

Ainsi, Origène aspire à concilier la notion de l'unité inaltérable de Dieu, telle qu'elle se trouve dans Platon, avec l'idée de l'action, dans laquelle Aristote met l'essence de Dieu. La notion platonicienne est, selon lui, toute dans la notion de Dieu le Père; l'idée aristotélicienne est renfermée dans l'idée du Fils de Dieu. En même temps, Origène nous montre Dieu comme la substance qui pénètre le monde entier et vit de la même vie que l'âme raisonnable. Ritter remarque avec raison l'influence des idées stoïciennes sur cette partie de la doctrine d'Origène. Mais ce qui pénètre le monde, l'espace entier, ne peut être Dieu le Père, l'indivisible, dont la notion repousse tout rapport avec l'espace: ce doit être le Fils de Dieu, le Verbe divin. Il pénètre, il traverse la création entière, afin que tout le fini se développe et subsiste par lui. Le Verbe divin accomplit la création par ordre de Dieu. Origène doute parfois si le Verbe de Dieu est la vérité, d'ins la parfaite acception du mot, ou seulement une copie imparfaite de la vérité. Il se demande: la copie peut-elle être aussi parfaite que l'original? Il regarde le Fils comme l'image de la bonté du Père. Alors le Fils de Dieu n'est plus Dieu, mais un Dieu, un être devenu Dieu par la communication de la divinité. Comme nous, le Verbe a continuellement besoin de la nourriture spirituelle du Père, qui seul est exempt de tout besoin, et se suffit à lui-même. De là, il n'y a qu'un pas à conclure que le Père est plus grand que le Fils, et le Fils plus grand que le Saint-Esprit. Cependant Origène s'arrête devant cette conclusion. Le Fils de Dieu se distingue des créatures, par cela seul qu'il ne laisse jamais le mal pénétrer en lui, qu'il habite toujours auprès de son Père, et qu'en le contemplant, il tient sa perfection de toute éternité; mais il a ceci de commun avec les créateurs, qu'il ne possède tout bien, que parce que le bien lui est communiqué, et qu'il y participe. On peut donc appliquer au Fils la proposition d'Origène, que le bien qui n'est bien que par communication, ne peut être un bien par essence. De là une distance infiniment grande qui sépare le Créateur et son Fils; de là encore un penchant à considérer le Verbe de Dieu comme une simple créature.

Entre les idées contradictoires qui se manifestent dans la doctrine d'Origène, il faut distinguer les unes qui sont essentielles au système, les autres seulement accidentelles, comme cela arrive dans les doctrines dont le développement est encore incomplet. Les idées essentielles à la doctrine d'Origène devaient aboutir à reconnaître que la plénitude, la puissance entière de Dieu est dans le Fils de Dieu; qu'il ne doit pas être considéré comme créature, mais comme esprit créateur; qu'il est véritablement comme Dieu le Père; qu'à ce titre seul il peut révéler l'absolue vérité et communiquer l'essence divine. Pour lui, le divin est esprit pur, incorporel et insensible, il ne peut se composer de parties, ni, par conséquent, être revêtu des propriétés de l'étendue. En vertu de ce principe fondamental dans l'esprit d'Origène, ce ne peut être qu'accidentellement qu'il en est venu à dire que le Père est plus grand que le Fils. Tout en admettant la divinité du Fils, il distingue la personne du Fils de celle du Père; mais cette distinction des deux personnes du Père et du Fils n'est pas pour lui une différence d'essence qui aille jusqu'à nier la divinité du Fils. Il admet à la fois la divinité du Verbe et sa personnalité; il n'est donc pas arien. Comme il avait à com-

battre Noëtus, qui niait la réalité des personnes en Dieu, et qui, comme son successeur Sabellius, ne faisait du Fils et du Saint-Esprit que de simples vertus divines, il a naturellement plus insisté sur la personnalité du Verbe que sur sa divinité. Mais les adversaires d'Origène prétendent qu'il est allé jusqu'à professer que la substance du Fils est véritablement différente de celle du Père, auquel cas il serait réellement le précurseur d'Arius, car il faudrait alors que cette substance, différente de celle du Père, eût été tirée du néant comme celle des créatures, et, par conséquent, que le Fils fût une créature aussi, ce qui renverse la Trinité de fond en comble. Il est à observer que, dans les premiers temps, le mot *ὁσία*, *substance*, employé par Origène, a été synonyme d'*ὑπόστασις*, qui a fini par signifier *personne*. C'est le concile de Nicée qui a fixé le sens de ces mots. On sait que la doctrine orthodoxe est que le Fils, distinct du Père quant à la personne, *ὑπόστασις*, est identique avec le Père quant à la substance, *ὁσία*, il est *ὁμοούσιος*. Origène reconnaît que le Fils n'est pas tiré du néant, n'est pas une créature, ce qui suffit pour le séparer d'Arius. Toutefois, convenir que le Fils est de la même substance que le Père n'est pas tout à fait la même chose que reconnaître avec l'Eglise que le Père et le Fils sont *consubstantiels*, c'est-à-dire une seule et unique substance.

Quant au Saint-Esprit, Origène insiste encore bien moins sur sa consubstantialité que sur celle du Fils. D'ailleurs, sur cette troisième personne de la Trinité, sa doctrine est fort incomplète, comme celle des Pères de l'Eglise qui l'ont précédé. Néanmoins, il dit qu'on ne peut sans blasphème le concevoir passant de l'ignorance à la science; car les choses divines ne peuvent être conçues sous des rapports de temps.

De la manière dont Origène a envisagé le Verbe, dérive sa doctrine sur le monde et sur la création. Si Dieu s'est révélé pleinement par son Verbe, il en résulte que Dieu doit être connu par ses œuvres, et ne se révèle que par elles (*des Principes*, liv. I, ch. vi). Il emprunte à la philosophie platonicienne cette manière d'envisager le Fils de Dieu, ou le *Λόγος*, comme le monde intelligible ou l'idée exemplaire de toutes les idées. Cette vue n'est assurément pas facile à concilier avec la doctrine chrétienne, qui établit une différence essentielle entre le Créateur et la création. Il en résulte des expressions qui se rapprochent de la doctrine des émanations. Nulle part Origène n'admet d'une manière formelle le dogme des esprits sans corps: il ne conçoit les êtres en dehors de Dieu, qu'en relation avec la matière, c'est-à-dire enveloppés dans un corps. L'âme, invisible et incorporelle de sa nature, ne peut exister dans aucun lieu corporel, sans avoir besoin d'un corps approprié à la nature de ce lieu. Il y a une harmonie nécessaire entre l'organisation du corps et les conditions physiques de la région où il est appelé à vivre. Ainsi, le ciel primitif étant supposé de la substance éthérée la plus subtile, les corps qui s'y trouvaient ont dû être nécessairement composés de cette même substance. Aussi Platon enseignait que les corps des habitants de l'empyrée avaient été tirés par Dieu de la substance du feu. Toute la théorie d'Origène, sur le perfectionnement des êtres, repose sur l'atténuation progressive des corps, à mesure que l'amour de Dieu s'accroît dans les âmes. Il semble donc que la matière se subtilisant de plus en plus, à mesure que la vie s'élève à un degré supérieur, toute matière doit finir par s'évanouir. Il paraît n'avoir hésité devant cette conclusion

que parce qu'il lui semblait impossible de concevoir les existences particulières en dehors des conditions de la matière. Ses opinions sur la réprobation de la matière le conduisaient à fonder l'établissement de la vie parfaite sur la destruction du corps, et par suite sur l'anéantissement de l'étendue, et par conséquent à admettre la confusion définitive de tous les êtres particuliers, réduits à l'état spirituel dans le sein de Dieu.

C'est par la volonté libre que l'homme et les êtres raisonnables se distinguent des êtres inanimés, des plantes et des animaux dépourvus de raison. La notion de liberté, en vertu de laquelle l'homme a la faculté d'acquiescer aux idées qui le sollicitent au bien, repose sur la doctrine stoïcienne, suivant laquelle nous avons le pouvoir de faire servir au bien ou au mal les idées qui naissent en nous naturellement et nécessairement, de les approuver ou de les désapprouver.

Dans l'état primitif, tous les êtres sont parfaitement égaux, et parfaitement heureux. Il en résulte que l'égalité, ou plutôt l'identité, est la loi suprême de l'univers. C'est par le péché que s'introduit dans l'univers la diversité ; et cette diversité, quelque harmonie que la Providence sache en tirer, n'est cependant en soi qu'une dégénération. La seule chose qui change dans l'univers, c'est l'état des créatures. La diversité de l'univers est l'effet du libre arbitre. Les créatures, placées entre deux voies, celle par laquelle on va à Dieu et celle par laquelle on s'en éloigne, sont maîtresses d'opter. De cette diversité des choix naît l'inégalité. Nous ne pouvons attribuer le mal à Dieu : nul être raisonnable n'est destiné au mal et à la corruption. Dieu permet le mal, mais il ne l'accomplit pas. On ne peut dériver le mal que de la liberté des êtres raisonnables. La volonté générale de faire le bien nous vient de Dieu ; mais l'inclination particulière de la volonté vers tel ou tel acte, vers le bien ou le mal, dépend de nous. Notre liberté nous vient de la grâce divine, qui veut laisser à l'homme la faculté de s'approprier ce qui lui est donné ; mais en même temps subsiste toujours la possibilité de s'écarter du bien. De là vient la déchéance des créatures. En conséquence de l'harmonie de toutes choses dans le monde, la déchéance des esprits influe sur le monde entier. Tous les esprits sont originellement de même nature et de même espèce : leur différence résulte uniquement de ce qu'ils s'éloignent plus ou moins de Dieu, et sont plus ou moins livrés au mal. La différence des corps dépend donc de la différence des esprits ; ils sont plus ou moins lourds, plus ou moins opaques, en raison de la bonté ou de la perversité des âmes auxquelles ils sont unis.

Origène reconnaît la nature spirituelle, même dans l'abaissement le plus profond de la créature libre : aussi ne peut-il pas absolument refuser au diable tout bien, toute raison, toute connaissance de la vérité. Le diable a commencé la chute des esprits ; il les a séduits et il est tombé plus profondément qu'eux : cependant il participe encore à la liberté, et il est capable de retour au bien. Le genre humain est une réunion d'esprits déchus de la grandeur angélique, et engagés par leurs fautes dans des corps grossiers. Ce dogme de la déchéance personnelle de tous les hommes est fondamental dans Origène, c'est la base de sa théorie de la vie ; toutes les lois de son système s'y rattachent.

Sur les astres, il se rattache encore à la tradition grecque, qui les tient pour des êtres vivants. Ce sont les anges de Dieu, déchus eux-mêmes

mais à un moindre degré que les esprits tombés jusqu'à la condition corporelle. Origène admet l'intervention continuelle des anges dans les affaires humaines ; la Providence n'opère en quelque sorte que par eux dans notre monde. L'archange Raphaël préside à la médecine, Gabriel à la direction des guerres, Michel à la soin des prières de hommes, un autre veille aux moissons, enfin un ange gardien est attaché à chaque objet. C'est une sorte de résurrection de la mythologie antique, dans laquelle les anges sont purement et simplement substitués aux dieux. Malgré les progrès que le christianisme avait fait faire à la théologie, les lois de la nature étaient encore peu connues : l'ordre admirable qui règne dans les phénomènes du monde matériel ne pouvait se concevoir que par l'intervention de certaines intelligences déléguées spécialement à cet office. Mais ces intelligences étaient-elles des dieux ou des enfants des dieux, comme l'enseignait le paganisme ; des émanations de l'unité suprême, comme l'entendaient les platoniciens, en un mot des substances divines ? C'était le seul point que niaient les chrétiens. Ils se bornaient à superposer la conception d'un Créateur universel à cette hiérarchie angélique. Cette tendance mystique était commune à tout l'Orient, et générale dans Alexandrie. Ce qui caractérise Origène, ce n'est donc pas d'avoir admis, avec les philosophes et les gentils, l'existence de ces agents mystérieux de la nature, sans à n'en faire que des créatures ; mais d'avoir soutenu que ce n'était pas de Dieu même que venait leur condition. Selon lui, ce vaste enchaînement de puissances qui compose l'univers, au lieu d'être l'effet des ordonnances du Créateur, n'est, comme l'ordre humain, qu'une conséquence des déterminations spontanées des diverses créatures. Origène a plus d'hésitation sur ce qui concerne les anges des nations, et l'ange gardien de chaque homme. Ces importations de l'Orient avaient pénétré jusque dans l'Évangile. Les légendes sur la vie de Jésus-Christ, particulièrement la chronique populaire de saint Matthieu, nous le montrent occupé sans relâche à chasser les démons du milieu des hommes. Il a fallu les progrès de la raison humaine, déterminés par le christianisme lui-même, pour en finir avec cette hiérarchie intermédiaire des anges. Les découvertes de la science les ont éliminés de la nature physique ; l'homme, à son tour, abordant Dieu en lui-même, et le trouvant au fond de sa conscience, les a expulsés de la nature morale.

Dans le système d'Origène, le retour à Dieu est le but final de toutes les créatures. C'est seulement dans la science de Dieu, du principe éternel de toutes choses, que réside la connaissance accomplie à laquelle nous aspirons. L'égalité originelle de tous les esprits est d'institution divine et éternelle ; mais elle ne se trouve qu'au point de départ et au terme d'arrivée. La connaissance de Dieu doit en réalité nous unir à lui : car connaître, c'est être uni à l'objet connu. L'être plongé dans la vie des sens s'unit à la matière : ainsi les êtres raisonnables qui tournent leurs regards vers Dieu, et qui vivent dans sa contemplation, sont adhérents à lui. Après la destruction du monde par le feu, l'univers reviendra à sa constitution primitive. Le complément du système est le dogme de la résurrection universelle et la réhabilitation de tous les êtres, par la suite des temps. En définitive, tout est rappelé à la sainteté et à la béatitude, même le diable. Grâce à la vertu de Jésus-Christ, ce qui rendait le diable mauvais se dissipe, et il ne reste plus que le fond de cette créature, œuvre du Dieu et pure comme les anges.

Il paraît que ce fut surtout ce dogme de la réhabilitation de Satan qui attira à Origène les anathèmes lancés contre lui. A l'espèce de triomphe dont il fut l'objet dans son voyage à Antioche, où l'avait appelé Mammée, la mère de l'empereur, succéda tout à coup un orage qui éclata contre lui, et le força de fuir d'Alexandrie sans retour. On a peine à comprendre d'abord l'animosité avec laquelle Démétrius, cet évêque d'Alexandrie qui avait précédemment entouré Origène de tant de faveur, finit par le persécuter. Origène avait fait un voyage en Achaïe, pour en pacifier les Églises désolées par l'hérésie; passant par Césarée, il avait été ordonné prêtre par son ami Théotiste, évêque de cette ville, et par l'évêque de Jérusalem. A cette nouvelle, l'évêque d'Alexandrie s'emporta; il attaque l'ordination de Césarée, la déclare nulle, réunit un concile des évêques d'Égypte, et y fait condamner Origène; puis il le frappe d'interdiction et l'exile d'Alexandrie. Un second concile casse l'ordination d'Origène et l'excommunie. Il s'était réfugié à Césarée. Là commence pour lui une période de malheurs et de persécutions. Démétrius mourut l'année même de la condamnation. Héraclas, qui le remplaça comme évêque d'Alexandrie, et qui avait été l'ami de jeunesse d'Origène, maintint les rigueurs de Démétrius contre lui, pendant quinze ans qu'il fut évêque. Après Héraclas, Denys qui lui succéda, également ami d'Origène, n'ose le rappeler de l'exil. Il fallait que sous le premier fait de discipline il y eût une controverse théologique, pour que toute l'Église d'Égypte, soutenue de l'Église de Rome et de toutes celles de l'Occident, ait sévi contre lui : ce ne peut être que la nouveauté des dogmes professés par Origène; et cette guerre de dogmes dura plus de trois siècles. Origène représentait, en effet, le christianisme systématisé par l'école de Platon; Démétrius, le christianisme de l'école juive de saint Marc. Les deux systèmes ne pouvaient tarder à entrer en lutte. Démétrius dut être scandalisé de la consécration d'Origène, au moment même où l'Église commençait à s'alarmer de ses nouveautés. Il était donc naturel que l'Église de Rome, qui se rattachait à saint Pierre, fit cause commune avec l'Église d'Alexandrie, héritière de saint Marc. Démétrius alléguait que l'humanité était outragée dans Origène. Pour que l'anathème ait été lancé contre un homme aussi grand dans la chrétienté que l'était Origène, et qu'on ait annulé sa consécration, il fallait que le grief fût en effet bien grave. Tout l'Occident se souleva contre le mutilé. Il y a à dire que la gloire d'Origène n'était pas aussi vivante en Occident qu'en Orient : si l'Orient était la patrie du dogme, l'Occident était le gardien de la discipline. Plus tard, le concile de Nicée rédigea un canon spécial, pour déclarer l'intégrité sexuelle nécessaire à l'ordination régulière. Cette mutilation, qui dans Origène était comme le symbole de sa doctrine sur la réprobation de la forme corporelle, devait être condamnée comme base de son système. De là au dogme de la réhabilitation de Satan, qui en forme la partie cosmologique, l'affinité n'est pas difficile à saisir : car, si nous sommes tous frappés d'une déchéance personnelle, tous précipités du ciel par suite de nos crimes, tous mauvais anges, il y aurait incongruité à ce que la rédemption opérée par la charité du Christ ne s'étendît pas de nous à nos frères de l'enfer. L'anathème lancé contre l'un des dogmes devait donc s'étendre nécessairement à l'autre.

Origène passa quelque temps à Athènes, et le reste de ses jours à Césarée et à Tyr. Il vécut encore vingt-trois ans, poursuivant le développement de ses idées, mais n'ayant plus d'école. Son autorité, ruinée en Occident, ne fit que croître

en Orient : il était l'oracle de la Palestine, de la Phénicie, de la Cappadoce, de l'Arabie, de l'Achaïe même. Il était en Palestine, quand la persécution de Décius y éclata : il fut une des premières victimes. Jeté dans un cachot, les fers aux pieds et au cou, et soixante-neuf ans, il résista courageusement aux tortures; mais il en resta estropié, et mourut à Tyr, peu après sa délivrance, en 255, dans sa soixante-dixième année.

On peut voir dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, t. VI, p. 216, les différentes éditions des ouvrages d'Origène. Nous indiquons particulièrement l'édition des *Hexaples* qu'a donnée Montfaucon, Paris, 1713, 2 vol. in-f°; celle dans laquelle Huet publia, en grec et en latin, les *Commentaires d'Origène sur toute l'Écriture*, avec une introduction précieuse sur la vie, la doctrine et les écrits d'Origène, 2 vol. in-f°, Rouen, 1685. L'édition grecque de Paris, publiée par Delarue, 4 vol. in-f°, 1733-1759, peut tenir lieu de toutes les autres. — Le meilleur travail qu'on puisse consulter sur la philosophie d'Origène est celui de Ritter, dans sa *Statistique ou Philosophie des Pères de l'Église*, qui fait suite à son *Histoire de la philosophie*. On peut consulter encore Maurial, *Origenis de libertate arbitrii doctrina*, Monspelii, 1856, in-8.

En 1840, M. Mynoides Mynas découvrit dans un couvent du mont Athos le premier livre d'un traité sur les *Hérésies*; peu après, M. Miller découvrit en Espagne sept autres livres du même ouvrage qu'il publia sous le titre de *Φιλοσοφία*, Oxford, 1851, in-8, en l'attribuant à Origène. D'autres l'attribuent au bienheureux Hippolyte, d'autres à un prêtre romain, nommé Caius. L'abbé Cruice (plus tard évêque de Marseille), après un examen consciencieux, laisse la question indécise. Voy. la traduction latine qu'il a donnée de cet ouvrage : *Philosophumena, sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum*, Paris, Impr. impér., 1860, gr. in-8; et voy. encore : Jalabert, *Examen du livre des Philosophumena*, Paris, 1853, in-8.

A.... D.

ORIGÈNE le païen, qu'il ne faut pas confondre avec le docteur de l'Église, mort plusieurs années avant lui (voy. l'article précédent), florissait à Alexandrie vers le milieu du III^e siècle de notre ère, sous le règne de l'empereur Gallien. Il suivit, avec Hérennius, Longin et Plotin, les leçons d'Ammonius Saccas. On connaît l'engagement qu'ils avaient pris tous les quatre de ne rien publier, afin de conserver le caractère traditionnel de l'enseignement de leur maître. Mais Hérennius ayant le premier manqué à sa parole, Origène se crut dispensé de garder la sienne, et les deux autres imitèrent son exemple. Des livres publiés par Origène il ne nous reste plus rien que les titres. Nous savons qu'ils étaient au nombre de deux : le premier avait pour objet les génies ou les démons (*Ἱερεὶ δαιμόνων*); le second, adressé à l'empereur Gallien, portait cette inscription singulière : *Ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεύς*. Les critiques se sont partagés sur le sens de ces mots. Selon les uns, il faut les prendre à la lettre et ne voir dans l'ouvrage d'Origène qu'une basse adulation ayant pour but de prouver que l'empereur (*βασιλεύς*), qui avait en effet composé quelques vers, était le seul poète, ou le poète par excellence. Mais rien ne nous autorise à admettre cette explication, qui transforme le philosophe en critique, le disciple austère d'Ammonius en courtisan, et fait juger une méchante pièce de vers latins par un Grec, admirateur passionné d'Homère. Un autre supposé qu'Origène, se posant en adversaire de Plotin et des adeptes de ce philosophe, qui reconnaissaient un principe supérieur à l'intelligence, voulait démontrer que l'intelligence seule

a créé le monde et le gouverne après l'avoir créé. Il propose, en conséquence, la leçon suivante : Ὅτι νόσ; ποιητῆ; καὶ βασιλεύς. Cette conjecture de Ruhnken (*Dissertatio de vita et scriptis Longini*, Leyde, in-8, 1776), quoique plus vraisemblable, n'est pas plus vraie. Creuzer (*Adnotationes in vitam Plotini*, p. 52) n'a aucune peine à démontrer qu'elle a contre elle tous les manuscrits. Il imagine qu'Origène a écrit son livre, ou contre les gnostiques, ou contre Numénius, qui admettaient plusieurs créatures. Ce dernier point pourrait être contesté à son tour; mais il était établi par le témoignage de Proclus qu'Origène ne reconnaissait pour principe des choses que l'intelligence. C'est à elle, très-certainement, que s'applique le nom de *roi*, sous lequel les alexandrins, en général, ont continué de désigner la cause de l'univers. Outre les deux ouvrages dont nous venons de parler, il paraît qu'Origène avait écrit un commentaire sur le *Timée* ou sur le préambule du *Timée*. Proclus le cite, et la seule conséquence que nous puissions tirer de ces citations, c'est qu'Origène ne voyait dans l'*Atlantide* qu'une description allégorique de la guerre des bons et des mauvais génies, et qu'il expliquait par une influence astronomicque la supériorité intellectuelle des habitants d'Athènes. Enfin, c'est aussi par Proclus que nous connaissons son culte passionné pour Homère. Il nous est représenté criant et s'échauffant contre Platon pendant trois jours, pour avoir chassé Homère de sa République.

Voy. J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 44 et suiv.; — le même, *du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, p. 78; — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 354-55.

ORPHÉE. On regarde ordinairement Orphée comme le poète le plus célèbre des temps anté-homériques. Mais qu'est-ce que cet Orphée? Faut-il admettre tout ce que la tradition nous rapporte à son égard? Est-ce lui, en effet, qui a créé la mythologie grecque? Toutes ces questions, en l'absence de documents authentiques, ne peuvent se résoudre que par des hypothèses. Les anciens eux-mêmes, qui, plus près de la source, auraient pu y remonter plus facilement et plus sûrement que nous, étaient déjà fort divisés d'opinions sur ce sujet. Ceux qui nient l'existence d'Orphée s'appuient pour combattre la tradition sur un passage de l'*Odyssée* (liv. XII, v. 70), où Homère, parlant du navire *Argo*, ne rappelle pas le nom du poète de la Thrace; ils s'appuient encore sur le silence, non moins étrange, d'Hésiode. Sans combattre directement cette opinion, qui était celle d'Aristote (voy. Cicéron, *de Natura Deorum*, lib. I, c. xxxviii), de Josèphe (*Contre Apion*), et qui paraît même avoir été celle d'Hérodote (liv. II, ch. xxiii); sans prétendre à déterminer l'époque où vécut Orphée, on peut admettre qu'il exista dans la haute antiquité un poète de ce nom. Aristote lui-même reconnaît qu'il a existé de très-anciens théologiens, qui avaient exposé en vers le naturalisme anthropomorphe des anciens Grecs; ce sont probablement ces poèmes primitifs dont les ouvrages ont été attribués à Orphée et à Musée, son contemporain.

Mais que sont devenus ces poèmes? A cet égard, il n'y avait pas de doute: les anciens étaient unanimes pour reconnaître qu'ils s'étaient perdus; mais on ne sait à quelle époque. Ce n'est qu'au temps où Pisistrate faisait rassembler les anciens monuments de la littérature hellénique, que l'on commença à parler des ouvrages d'Orphée. Car Eumélus de Corinthe (que l'on place au vi^e siècle avant l'ère chrétienne) ne le citait pas encore. Ibycus, qui le premier en

fait mention, n'est pas lui-même notoirement antérieur à Pisistrate. Onomacrite, un des savants chargés par le tyran d'Athènes du grand travail de rédaction des poèmes homériques, était généralement regardé comme le fabricant des poésies qu'il s'était plu à mettre sous le nom d'Orphée; sans doute pour doter son pays de poésies qui parussent antérieures à celles d'Homère. A la même époque, les pythagoriciens refaisaient, à leur usage, les œuvres orphiques. Le nom d'Orphée était donc alors bien puissant et bien magique, pour que l'on crût augmenter l'autorité d'une doctrine en la mettant sous son nom. Nous avons de nombreux témoignages sur les falsifications pythagoriciennes. Hérodote (liv. II, ch. lxxxii) signale une analogie entre les usages des initiés aux mystères d'Orphée et de Bacchus et ceux que Pythagore avait empruntés aux rites de la religion égyptienne. Ion le Tragique, dans Diogène Laërce (liv. VIII, ch. viii), attribue la composition de quelques poésies d'Orphée à Pythagore; si le maître avait donné l'exemple de telles falsifications, ses disciples pouvaient l'imiter sans scrupule, et ils l'imitèrent. Aristote, dont Cicéron nous a conservé l'opinion (*de Natura Deorum*, liv. I, ch. xxxviii), regardait le pythagoricien Cercops comme l'auteur de poésies orphiques. Brontinus, un autre pythagoricien, est accusé de contrefaçons analogues. Les autres écoles philosophiques ne voulurent pas laisser les pythagoriciens exploiter seuls, en quelque sorte, le nom d'Orphée; et, chose singulière! ce furent les stoïciens, dont le rigorisme en morale était souvent si outré, qui entreprirent d'enlever aux pythagoriciens le monopole de ces fabrications. Chryssippe (Cicéron, *de Natura Deorum*, liv. I, ch. xv), voulant donner à ses opinions l'autorité d'un nom vénéré, composa tout exprès des poèmes qu'il publia pour des poèmes orphiques. Nous n'avons rien conservé de ces singulières compositions.

L'antiquité ne paraît pas s'être jamais laissé tromper par toutes ces fraudes. Nous avons vu l'opinion d'Aristote; quant à Platon, il cite volontiers Orphée, il dit même dans le *Protagoras*, en parlant de l'ancienneté du métier de sophiste, qu'Orphée cachait ce métier sous le nom d'initiateur et de devin; mais il ne faut pas attacher à ces témoignages, quelquefois ironiques, plus de valeur qu'ils n'en ont, et en déduire que Platon croyait à l'authenticité des œuvres orphiques qui de son temps avaient cours par le monde. Nous pensons sur ce point, comme Lobeck, que Platon cite Orphée, *non ad fidem dictorum, sed orationis illustrandæ causa*.

Des nombreux ouvrages orphiques fabriqués avant le christianisme, il ne nous reste que les titres et quelques fragments. Mais ces titres mêmes offrent une variété intéressante: *Anémoscopie* ou *Traité sur les vents*; — *Argoliques*; — *Argonautiques*; — *Astronomiques*; — *Bachiques*; — *Traité sur les plantes*; — *Géorgiques*; — *sur Jupiter et Junon*; — *les Périodes de douze années* (Δωδεκαετηρίαι); — des épigrammes ou poésies légères; — une *Théogonie*; — un poème sur Cybèle et sur Bacchus; — un autre sur les sacrifices; — *Discours sacré*; — un traité sur l'habilement des dieux; — *la Descente aux enfers*; — *les Changements du monde*; — *les Corybantes*; — un poème intitulé *Κρηταί*; — *les Lithiques*; — *Mythologie*; — un poème sur les mots (Ὀνομαστικά); — *les Serments d'Orphée*; — *le Voile et le Fillet* (Ἠέλιος καὶ Διχτυρίον); — *Tremblements de terre*; — *la Sphère*; — un poème en action de grâces

(Σωτήρια); — *Mystères*; — *les Trois victoires* (poème); — des hymnes.

Quant aux poèmes orphiques qui nous restent en entier, ce sont : un poème des *Argonautiques*, des *Hymnes* et un poème sur les pierres intitulé *Lithiques*. Trois hypothèses se présentent à nous sur l'époque de leur composition. Ou ils sont authentiques, ou ils ont été fabriqués dans les anciennes écoles grecques, ou enfin ils ont été composés à une époque postérieure.

On ne peut attribuer ces poésies à l'Orphée anté-homérique de la tradition : d'abord elles ne sont citées par aucun auteur des temps classiques; ensuite le dialecte qui y domine est le dialecte alexandrin, et l'on y rencontre même certaines locutions d'une époque encore plus moderne; quelques expressions seulement et quelques tours révèlent l'imitation des anciens poètes. La composition des *Argonautiques* fournit aussi des arguments contre l'antiquité de ces poésies. Si Orphée en était l'auteur, il n'aurait pas constamment parlé de lui. Celui qui a composé ce poème semble fort préoccupé de cette idée, que l'on ne verra pas volontiers en lui le vieux poète thrace : il a pensé qu'en faisant parler Orphée à la première personne, en lui faisant dire plusieurs fois qu'il est descendu aux enfers, etc., il tromperait plus facilement ses lecteurs, et c'est justement ce qui aujourd'hui empêche l'illusion. Quant aux *Hymnes*, ils ne sont pas plus authentiques : en effet, on y trouve la mention de dieux qui n'étaient pas connus des premiers Grecs et qui paraissent pour la première fois dans des poètes de beaucoup postérieurs à l'époque où l'on place l'existence d'Orphée; on y trouve, par exemple, le nom de Priape, inconnu d'Hésiode (Strabon, liv. XIII, ch. II, § 12); des Titans, « qu'Homère a le premier introduits dans la poésie » (Pausanias, liv. VIII, ch. xxxvii); des Furies, déjà qualifiées *δριπλόκαμοι*, tandis qu'Eschyle passait pour être l'inventeur de cette chevelure de serpents (Pausanias, liv. I, ch. xxviii) que, depuis, les poètes et les artistes leur ont souvent donnée. Ni les *Argonautiques* ni les *Hymnes* ne peuvent donc être attribués à Orphée. Il en est de même du poème sur les pierres, car il renferme des allusions évidentes au mysticisme théurgique des néo-platoniciens. D'autre part, aucun de ces ouvrages ne rappelle la philosophie de Pythagore, ni celle des stoïciens. Reste donc à placer leur fabrication dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, à l'époque où furent composées les œuvres du faux Hermès Trismégiste (voy. ce mot), et une grande partie des prédictions en vers attribuées aux sibylles. Avant la découverte de l'imprimerie, les luttes philosophiques et religieuses ont souvent fait naître de ces livres apocryphes, qui surprenaient la bonne foi des plus habiles, et dont la critique n'a pu que tardivement signaler la véritable origine. Pour ce qui est des *Lithiques*, il ne peut y avoir le moindre doute; elles ont été écrites dans un temps où le paganisme était attaqué par l'incrédulité, car le poète se plaint de voir les autels des dieux abandonnés, et où la magie était réputée un crime, car on y lit (v. 67 et suiv.): « Le mépris et la haine de tous les hommes s'attachent à celui que la foule nomme magicien; » or, la magie n'a commencé à être un crime capital que sous Constantin, précisément à l'époque où l'on désertait en foule les autels païens. Il est parlé dans ce poème de pierres inconnues à Théophraste, à Plin, à Dioscoride et à Galien; ce qui fait supposer que le poète vivait après tous ces auteurs. Bien plus, Proclus et ses disciples ne citent pas un seul vers de notre collection orphique, quoique les doctrines qui y sont

exposées soient très-conformes, en général, aux idées alexandrines; d'où l'on peut conclure que, si tous ces poèmes existaient alors, du moins ils n'étaient guère répandus dans le monde savant. Quoi qu'il en soit, un fait reste acquis aujourd'hui à l'histoire : si jamais il y eut des poèmes orphiques contenant l'exposé des doctrines primitives du paganisme, ces poèmes sont perdus, et ceux qui nous restent aujourd'hui sous ce nom appartiennent à l'époque où le paganisme expirant tentait un dernier effort pour se régénérer sous les attaques, déjà triomphantes, de la religion chrétienne.

Consulter, pour plus de détails sur ce sujet : Hermann, *Orphica* (Leipzig, 1805); — Lobeck, *Aglaophamus* (Kœnigsberg, 1829); — Tyrwhitt, *Præfatio ad Lithica* (Londres, 1781); — Ouvartoff, *Ueber das vor homerische Zeitalter*, dans les *Études de philologie et de critique* (Saint-Petersbourg, 1843); — Bode, *Quæstiones de antiquissima carminum orphicorum ætate* (Gœttingue, 1838); — Jules Girard, le *Sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle* (Paris, 1869).
E. E.

OSWALD (James), philosophe écossais, vécut dans la seconde moitié du xviii^e siècle. Il se rattache immédiatement à Reid, dont il développa la doctrine philosophique dans un ouvrage intitulé : *Appel au sens commun en faveur de la religion* (Appeal to common sense in behalf of religion), Edimbourg, 1766-1772.

Le but qu'il se propose est l'apologie du christianisme; et, pour y arriver, il s'occupe de restituer d'abord l'autorité des vérités morales et religieuses qu'avait si fortement ébranlées le scepticisme de Hume. La prétention de vouloir tout expliquer, tout démontrer, voilà quel est, suivant Oswald, le vice radical de la philosophie de tous les temps. Au lieu de s'en tenir aux lumières naturelles de la raison, les philosophes anciens et modernes se sont perdus dans des spéculations aventureuses sur la nature de l'être, la valeur ontologique des idées, et autres problèmes tout aussi indifférents aux véritables intérêts et à la félicité de l'homme. Ils sont allés chercher bien loin ce qui est près d'eux et en eux-mêmes, la croyance invincible à la réalité du monde extérieur, à l'existence de l'âme et à celle de Dieu. Aussi de toutes ces discussions chimériques ne sont sortis et ne pouvaient sortir que le doute et l'incrédulité. Le matérialisme, l'idéalisme, le scepticisme se succèdent avec une désespérante régularité dans l'histoire; et quant aux rares systèmes que pourrait accepter la foi du genre humain, ils sont embarrassés d'un tel appareil de démonstrations et de formules, qu'ils nuisent plutôt qu'ils ne servent à la défense et à la propagation de la vérité. Quel moyen reste-t-il donc d'échapper à d'aussi tristes conséquences? Il faut, répond Oswald, en finir avec toutes ces ambitieuses recherches qu'on a décorées du beau nom de métaphysique, et s'attacher fermement aux seules données du sens commun. Sans doute, le sens commun lui-même peut être altéré par les préjugés, l'éducation, la coutume; mais il ne cesse pas d'aspirer et revient toujours au vrai. Rien ne saurait prévaloir contre son témoignage, comme rien ne saurait le remplacer. On ne discute pas l'évidence; elle est. On ne démontre pas les principes; ce sont eux qui servent à démontrer. Veut-on établir scientifiquement l'existence et les attributs de la Divinité, la responsabilité morale de l'homme, on est bien près de les compromettre l'une et l'autre. Pour croire à l'existence de Dieu, il suffit de regarder autour de soi : *Cæli enarrant gloriam Dei*. Pour croire à la moralité du genre humain,

il suffit d'interroger la conscience. Ce sont là des faits, disons mieux, des dogmes au-dessus de tout raisonnement, et qu'on doit accepter avec une respectueuse humilité, comme les fondements impérissables de notre bonheur en ce monde et dans l'autre.

Tel est, en résumé, l'ouvrage d'Oswald. Il est écrit d'un style emphatique et déclamatoire, et ne fait qu'exagérer la donnée première de la philosophie de Reid. Oswald ne se contente pas d'appeler au sens commun pour corriger et redresser la science; il s'en prend à la science elle-même, qu'il proscriit comme inutile et dangereuse. C'est, sous une autre forme, la thèse de Huet et de tous les adversaires de la philosophie et de la raison. Jos. Priestley a fait un examen de l'ouvrage d'Oswald. Voy. plus loin l'article consacré à ce philosophe. A. B.

PACHYMÈRE (Georges), né à Nicée vers l'an 1242, mort à Constantinople vers l'an 1310, après avoir été comblé d'honneurs à la cour de Michel Paléologue, est principalement connu comme un des historiens les plus distingués de Byzance. Il a écrit, en treize livres, l'histoire du règne de Michel Paléologue, et des vingt-six premières années de celui d'Andronic (2 vol. in-f°, Rome, 1666-1669); mais il a aussi laissé une *Paraphrase des œuvres de saint Denys l'Aréopagite* (in-8, Paris, 1561, et dans l'édition des œuvres de saint Denys, publiée par Balthasar Corder, 2 vol. in-f°, Paris, 1644), et une autre des *Œuvres d'Aristote*, dont quelques extraits seulement ont été publiés (in-8, Oxford, 1666, texte grec avec une traduction latine; la traduction latine a été publiée séparément, in-f°, Bâle, 1560). La paraphrase tout entière a été conservée manuscrite à la Bibliothèque impériale de Vienne. X.

PACIUS (Julius), de Beriga, né à Vicence en 1550, se signala dès sa première jeunesse par une merveilleuse aptitude pour les sciences: à l'âge de treize ans il composait un traité d'arithmétique; aussi Jean Klefeker ne l'a-t-il pas oublié dans sa *Bibliotheca eruditorum precocium*. Ayant ensuite laissé les mathématiques pour l'étude des langues, il devint un des plus habiles hellénistes de son temps. C'est alors qu'il se fit une fâcheuse affaire avec les tuteurs officiels de l'orthodoxie. Dénoncé comme ayant lu divers ouvrages prohibés, il redouta les suites de cette dénonciation, et prit la fuite, allant chercher un asile dans la ville de Genève. Il y professa la philosophie qu'il avait apprise de J. Zabarella. Quelque temps après, il commentait Aristote dans une des chaires d'Heidelberg. Jamais homme ne fut plus incapable de s'arrêter à quelque chose et en quelque lieu. Nous le voyons bientôt abandonner Heidelberg et la philosophie, pour enseigner le droit en France, à Sedan, à Nîmes, à Montpellier, où il fait la connaissance de Peiresc; ensuite à Aix, à Valence; quitter la France pour aller à Padoue, et revenir enfin mourir à Valence, en 1625, âgé de quatre-vingt-cinq ans. Julius Pacius est connu surtout comme jurisconsulte; mais nous n'avons pas à parler ici des nombreux ouvrages qu'il publia sur le droit public et le droit civil: qu'il nous suffise de rappeler ses titres à l'estime des philosophes. En 1584, il publia: *Aristotelis Stagiritæ, peripateticorum principis, Organum* (grec-latin), Morgiis, Laimarus, in-4. C'était une édition nouvelle de l'*Organon*, collationnée sur les manuscrits de la bibliothèque Palatine, avec une traduction, des divisions, des notes marginales et des tables nouvelles. Elle eut un grand succès, comme nous l'attestent les réimpressions nombreuses qui en furent faites dans l'espace de quelques années: Francfort, in-8, chez les héritiers d'And. Wechel,

1598; Aurillac, Vignon, 1605; in-4, Lyon, Porta, 1606. En publiant cette édition de l'*Organon*, Pacius annonçait qu'il devait plus tard corriger, traduire, annoter de la même manière le texte des autres ouvrages d'Aristote. Il remplit une partie de cet engagement. Ainsi on lui doit une traduction de la *Physique*, qui fut publiée en 1595, in-8, à Francfort; une traduction du *Traité de l'âme*, éditée la même année, dans la même ville et dans le même format; enfin une traduction des petits traités d'Aristote, sous ce titre: *Aristotelis de Cælo, de Ortu et Interitu, Meteorologicorum, de Mundo, Parva naturalia*, in-8, Francfort, 1601. Au jugement de Huet, Pacius mérite « le premier rang parmi les meilleurs traducteurs ». Guillaume Duval a reproduit toutes les versions que nous venons de mentionner dans son édition des *Œuvres d'Aristote*, et M. Barthélemy Saint-Hilaire déclare qu'il ne les a pas consultées sans profit. Un élève de Zabarella devait être du parti d'Aristote; Pacius fut un péripatéticien encore plus zélé que son maître. Après avoir parlé de ses traductions, nous devons dire quelques mots de trois traités scolastiques dans lesquels il fit preuve du même respect pour la mémoire d'Aristote. Le premier de ces traités a pour titre: *Institutiones logicæ*, in-8, Sedan, 1595: c'est un manuel de quelques pages; le second, qui est plus considérable et plus important, fut publié plus tard sous le titre de *J. Pacii a Beriga doctrinæ peripateticæ tomus tres*, in-4. Aurillac, la Rivière, 1606. Le P. Nicéron se trompe lorsqu'il dit que cet ouvrage est d'un certain Daniel Venturinus, parent et disciple de Pacius. Nous avons sous les yeux l'avertissement auquel le P. Nicéron nous renvoie, et nous y lisons qu'une seule des trois parties dont se compose l'ouvrage, la première, a été composée par Venturinus, suivant la méthode de son maître. A la suite, dans le même volume, vient un autre opuscule de Pacius, qui a pour titre: *Logicæ disputationes octo*. Il ne faut chercher dans ces divers traités que des définitions; on n'y trouvera rien de plus, malgré les promesses des titres. Bien qu'il y eût encore, de son temps, plus d'une controverse engagée sur les problèmes scolastiques, Pacius n'y prend aucune part dans ses livres; c'est un professeur plutôt qu'un philosophe. On ne s'explique pas comment Pacius put concilier avec sa ferveur péripatéticienne un goût non moins vif pour l'Art de Raymond Lulle. Il en fit un abrégé latin, qui fut traduit en français par un sieur Hober, conseiller d'État, trésorier général de la marine du Levant: *l'Art de Raymond Lullianæ esclaircy par Julius Pacius*, in-12, Paris, Julliot, 1619. L'édition latine, qui fut publiée plus tard, a pour titre: *Julii Pacii Artis Lullianæ emendatæ libri IV*, in-4, Naples, 1631.

On peut consulter sur la vie et les ouvrages de Julius Pacius: *Jacobi Philippi Tomasini Elogia*, t. II, p. 169; — Preher, *Theatrum*, t. II, p. 1070; — et le P. Nicéron, *Hommes illustres*, t. XXXIX, p. 270. B. H.

PALEY (William), théologien et moraliste anglais, né en 1743, à Peterborough, mort en 1805. Il était fils d'un maître d'école du Yorkshire, et devint professeur de théologie à l'université de Cambridge.

Parmi les ouvrages qu'il a laissés, la plupart exclusivement théologiques, il faut distinguer ses *Éléments de philosophie morale et politique* (*Elements of moral and political philosophy*, London, 1785), et sa *Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de Dieu, tirées du spectacle de la nature* (*Natural theology, or evidences of the existence and attri-*

butes of the Deity, collected from the appearances of nature, London, 1802).

Dans le premier de ces deux ouvrages, Paley donne pour fondement à la morale la volonté de Dieu manifestée par l'intérêt général. C'est, au fond, la doctrine de l'unité qu'avait déjà professée Hume, et que Bentham a développée depuis en l'appliquant à la législation. Seulement, Paley s'efforce de l'interpréter et de la justifier en la faisant dépendre d'un principe supérieur qui doit en corriger l'insuffisance ou l'abus. Mais l'équation qu'il établit entre le bien et l'intérêt général d'une part, et les décrets de la Providence de l'autre, est loin d'être rigoureuse. Que Dieu veuille le plus grand bonheur de ses créatures, et qu'il leur ait imposé l'obligation de travailler en commun à leur perfectionnement mutuel ; que la pratique individuelle du bien concoure à l'intérêt et en soit la plus ferme garantie ; qu'il y ait enfin accord entre l'heureux accomplissement de la destinée de chacun et celui de la destinée du plus grand nombre, il n'est pas permis d'en conclure que le bien ait sa raison d'être dans l'intérêt général (lequel n'est, en définitive, que la somme des intérêts particuliers), ni que celui-ci soit, à son tour, l'expression des décrets divins. C'est confondre le signe avec la chose signifiée, la conséquence avec le principe. L'étroite relation de ces différents termes entre eux, et le plus souvent leur concordance harmonique, expliquent l'erreur de Paley ; mais, en les substituant l'un à l'autre, il en a méconnu la vraie nature, et n'a fait que tourner la difficulté sans la résoudre.

Il a été plus heureux dans sa théologie. Elle se rattache aux traditions de cette philosophie sensible et populaire dont Fénelon avait donné l'exemple, et qui s'appuie sur le principe des causes finales pour établir l'existence et les attributs de Dieu. On sait d'ailleurs combien le progrès des sciences physiques et naturelles favorisa, à la fin du dernier siècle et au commencement du nôtre, le développement de ce genre de preuves, qui, sous le nom de théologie, a produit en Angleterre tant de remarquables traités.

Paley a composé d'autres ouvrages devenus classiques dans les écoles. La plupart se rapportent aux preuves de la vérité du christianisme. En voici la désignation : *Horæ Paulinæ, or the truth of the scripture history of S. Paul, evinced by a comparison of the epistles which bear his name with the acts of the Apostles, and with one another*, London, 1787 (trad. en français par Levade, Nîmes, 1800) ; — *A view of the evidences of christianity*, London, 1794 (trad. en français par Levade, 1808) ; — *The young christian instructed in reading, and the principles of religion* (livre de lecture à l'usage des enfants) ; — *Reasons for contentment, addressed to labouring classes*, 1792 (petite brochure dirigée contre la Révolution française) ; — et un recueil de sermons.

Les *Éléments de philosophie morale et politique* ont été traduits en français par Vincent, Paris, 1817, 2 vol. in-8. La *Théologie naturelle* a été traduite en français par Pictet, de Genève, Paris, 1815.

PALMER (Jean), philosophe et publiciste anglais du dernier siècle, qui, après avoir défendu la liberté dans l'ordre politique par plusieurs écrits de circonstance, voulut aussi la soutenir dans l'ordre moral contre le fatalisme de Priestley (voy. ce nom). Son principal ouvrage a pour titre : *Observations in faveur de la liberté de l'homme, considéré comme un agent moral, en réponse aux Eclaircissements du docteur Priest-*

ley sur la nécessité philosophique (Observations on defence of the liberty of man, as a moral agent, in answer to Dr. Priestley's Illustrations of philosophical necessity, in-8, Londres, 1779). Priestley ayant publié une lettre en réponse à cette critique (A letter to John Palmer in defence of the Illustrations of philosophical necessity, in-8, ib., 1779), Palmer mit au jour un Appendice à ses Observations (Appendix to the Observations, etc., in-8, ib., 1780), qui provoqua une seconde lettre de Priestley. De part et d'autre on dépensa plus de subtilités que de raisons. Cependant Palmer mit la vérité et le sens commun de son côté, en soutenant contre son adversaire qu'avec la liberté l'homme perd son caractère moral. X.

PANÆTIUS, un des philosophes les plus célèbres de l'école stoïcienne, naquit à Rhodes, d'une famille illustre dans les armes, au commencement du 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne. Après avoir passé sa première jeunesse dans sa ville natale, il fut envoyé à Pergame, auprès du grammairien Cratès de Mallus, le contemporain et le rival d'Aristarque. C'est là sans doute qu'il puisa ce goût des lettres et du beau langage auquel il dut, dans la suite, une bonne partie de ses succès. De Pergame il se rendit à Athènes, où il étudia la philosophie sous Diogène de Babylone et Antipater de Tarse, appelés successivement, après la mort de Chrysippe, à la tête de l'école stoïcienne. Panætius leur succéda à son tour ; mais, avant d'arriver à ce degré d'autorité, il fit un voyage à Rome, où sa réputation l'avait déjà précédé : car Diogène de Babylone, pendant son ambassade avec Carnéade et Criolaüs, le fit connaître à Lælius, qui l'introduisit près de Scipion. Admis, ainsi que Polybe, dans l'intimité de ce grand homme, il l'accompagna dans son expédition de Carthage et dans plusieurs missions qu'il eut à remplir en Égypte et en Asie. Dès lors Panætius vit accourir à ses leçons ce qu'il y avait de plus illustre parmi les Romains, l'augure Mucius Scaevola, le juriconsulte Rutilius Rufus, Sextus Pompée, les deux Balbus, et celui qui devait continuer son œuvre, Posidonius. Antipater de Tarse étant venu à mourir sur ces entrefaites, Panætius retourna à Athènes pour le remplacer à la tête de l'école stoïcienne, et c'est dans ce poste honorable qu'il passa le reste de ses jours, entouré de la considération générale et écouté avec respect par de nombreux disciples qu'attirait de toutes parts sa réputation de sagesse et d'éloquence. Les Athéniens, honorés de sa présence au milieu d'eux, lui ayant offert le droit de cité, il refusa en disant qu'un homme modeste devait se contenter d'une seule patrie. Il mourut à l'âge de soixante-treize ans, laissant après lui un grand nombre de partisans et d'admirateurs qui célébraient sa mémoire par des banquets annuels.

La doctrine de Panætius était le stoïcisme réformé, mis en rapport avec les lois de l'humanité et de la nature, et élargi par quelques idées empruntées des écoles rivales, particulièrement de Platon et d'Aristote. D'abord il regardait comme une introduction nécessaire à la philosophie l'étude des arts libéraux, des lettres et de l'histoire ; et en cela déjà il se rapprochait beaucoup plus de Platon et de Socrate que des maîtres du Portique. « Il évitait, dit Cicéron (*de Finibus*, lib. IV, c. xxviii), la sombre gravité et la sécheresse des stoïciens ; il ne goûtait ni l'austérité excessive de leurs principes, ni la subtilité de leurs discussions. » Il appelait l'auteur du *Phédon* l'Homère de la philosophie, et le citait à chaque instant, ainsi qu'Aristote, Xénocrate, Théophraste, Dicéarque, dans

ses discours et dans ses écrits (Cicéron, *ubi supra*). Cette habitude de consulter les autorités les plus diverses, jointe aux ouvrages qu'on lui attribue sur Socrate (Ἐπεὶ Σωκράτους) et les secètes philosophiques (Ἐπεὶ ἀπέστειων), nous montre quelle importance il attachait à l'histoire de la philosophie. Nous savons qu'il s'occupait aussi de droit politique; il a écrit un livre intitulé *des Magistrats (de Magistratibus)*, dont le titre seul nous a été conservé par Cicéron (*de Legibus*, lib. III, c. vi); et c'est principalement au talent et à la clarté avec lesquels il traitait de ces matières qu'il dut l'honneur d'attirer à ses leçons les hommes d'État et les jurisconsultes romains. Quant à la philosophie proprement dite, on sait que les stoïciens la divisaient en trois parties : la logique, la physiologie ou la physique, et la morale. Dans la première, Panætius n'a laissé aucune trace; il serait même permis de douter qu'il la distinguât nettement de la grammaire, dont il s'était beaucoup occupé dans sa jeunesse, et de la rhétorique, dont il faisait grand usage afin de rendre la philosophie populaire, *ad usum popularem atque civilem* (Cicéron, *ubi supra*). Dans la seconde, qui comprenait aussi la psychologie et la théologie, il paraît s'être beaucoup écarté de ses maîtres. Ainsi, il niait que le monde fût destiné à périr par un embrasement, et, au lieu de sept facultés de l'âme, généralement admises par l'école stoïcienne, il n'en reconnaît que six : la faculté de la parole n'était, à ses yeux, qu'une simple dépendance, ou, comme nous dirions aujourd'hui, une simple fonction du mouvement volontaire, et il rejetait hors de l'âme, comme appartenant à la nature, c'est-à-dire à l'organisme, la puissance génératrice (Nemesius, *de Natura hominis*, c. xiv). Mais cette réduction du nombre des facultés ne nous donne nullement le droit de supposer, comme le fait Ritter (*Histoire de la philosophie ancienne*, t. III, liv. XI, ch. vi), qu'il refusât de leur assigner pour principe commun la raison. En abandonnant ce point, ce n'est pas seulement la psychologie stoïcienne, mais le stoïcisme lui-même, qu'il aurait abandonné. Il est enfin le premier philosophe de son école qui, au dire de Cicéron (*de Divinatione*, lib. I, c. III et VII; lib. II, c. XLII; *Academ.*, lib. II, c. XXIII), ait osé élever des doutes sur l'art divinatoire, et rejeter comme des illusions ou des impostures les prédictions astrologiques, les augures, les oracles et les songes. C'est dans ce but qu'il avait publié un ouvrage sur la divination (Ἐπεὶ μαντικῆς).

Panætius, comme les stoïciens qui l'ont suivi, s'est occupé avant tout de la morale : c'est du moins de cette partie de sa doctrine que nous avons conservé le plus de vestiges. A la vieille maxime stoïcienne et cynique : « Vivre conformément à la nature, » il substituait celle-ci, qui offre un sens plus clair, et qui, en même temps, le rapprochait beaucoup de la morale péripatéticienne : « Vivre conformément aux impulsions que nous avons reçues de la nature, » Ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀπορμῆς (saint Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II). C'est à Aristote aussi qu'il empruntait sa division des vertus en *contemplatives* et *actives* (Diogène Laërce, liv. VII, ch. xcii), tandis que les stoïciens reconnaissaient trois sortes de vertus : les vertus *logiques*, qui ont leur siège dans la raison; les vertus *physiques*, qui sont les dispositions naturelles; et enfin les vertus *morales*. Du reste, toutes ces vertus, quelle que soit la manière de les classer, tendent, selon Panætius, à une même fin, comme des archers qui visent au même but; et cette fin c'est le bonheur, vers

lequel nous poussent également les lois et les instincts de la nature : Ταῖς ἀρετὰς πάσα· ποιεῖσθαι τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν (Stobée, *Eclogæ ethic.*). Ainsi, les deux principes ennemis jusqu'alors sur lesquels se fonde la morale stoïque et la morale péripatéticienne, se confondaient dans la pensée de Panætius, et ne lui semblaient que deux expressions différentes de la même idée. « Rien de vraiment utile, répétait-il souvent, qui ne soit en même temps honnête; tout ce qui est honnête est également utile; et rien n'a fait plus de mal aux hommes que l'opinion de ceux qui séparent ces deux choses. » *Nihil mere utile, quod non idem honestum; nihil honestum, quod non idem utile sit, sæpe testatur; negatque ullam pestem majorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem qui ista distraxerint.* (Cicero, *de Officiis*, lib. III, c. vii.)

C'est entre les actions qui n'ont que l'apparence de l'utile et de l'honnête qu'il peut y avoir contradiction, mais non entre l'unité et l'honnêteté réelles. Cependant, quand il fallait en venir à la démonstration de cette proposition, conséquence nécessaire de son système, Panætius était embarrassé, comme le prouve l'imperfection où il avait laissé son *Traité du devoir* (Ἐπεὶ τοῦ καθήκοντος). Dans cet ouvrage, qui a servi de modèle aux *Offices* de Cicéron, Panætius ramène toute la morale à trois questions : ce qui est honnête ou déshonnéte, ce qui est utile ou inutile, et, enfin, quel parti il faut prendre quand l'utile et l'honnête paraissent se contredire. Il avait consacré trois livres aux deux premiers problèmes; mais il n'a pas traité le troisième, quoiqu'il ait vécu encore trente ans après avoir publié cet écrit. Il est à remarquer que Posidonius, son principal disciple, n'a touché ce même point que d'une manière superficielle (*ubi supra*, c. II et III). C'est, sans doute, pour lever en partie cette difficulté qu'il distinguait deux genres de plaisir, l'un conforme, l'autre contraire à la nature (ἡθον κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν). Mais même avec cette distinction, il devait condamner, et il condamne en effet, l'apathie stoïcienne; ce qui ne l'empêchait pas, comme nous l'apprend Sénèque (*Lettre cxvi*), d'être très-sévère pour l'amour. Un jeune homme lui demandant si le sage devait aimer : « Quant au sage, répondit-il, j'examinerai; mais pour vous et moi, qui sommes encore loin de la sagesse, il faut nous garder d'une passion pleine de trouble, d'impuissance, qui nous met dans la dépendance d'autrui et nous avilit à nos propres yeux : car si elle nous est favorable, elle nous irrite par sa complaisance même; si elle nous dédaigne, nous sommes blessés dans notre orgueil. » En somme, la doctrine de Panætius est une réaction du sens commun contre l'esprit de système, une tentative d'éclectisme dans le domaine de la morale, et un effort pour populariser la philosophie, pour la faire passer de l'école dans le monde.

Outre les livres que nous avons déjà cités de lui, Panætius en a écrit deux autres : l'un sur la Providence (Ἐπεὶ προνοίας), l'autre sur la tranquillité d'âme (Ἐπεὶ εὐθυμίας). Cicéron (*Tuscul.*, liv. IV, ch. II) parle aussi d'une lettre de Panætius à Tubéron, dans laquelle il faisait un grand éloge du *Poème d'Appius l'Aveugle*, œuvre d'un pythagoricien. Mais de tous ces ouvrages, nous n'avons conservé que les titres et quelques fragments, dont les principaux se rapportent au *Traité du devoir*.

On peut consulter, sur Panætius, les *Recherches* de l'abbé Sevin, dans le tome X des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; — les *Observations* de Garnier sur quelques ouvrages du stoï-

eien *Panætius*, dans le tome II des *Mémoires de l'Institut de France*, classe d'histoire et de littérature ancienne; — une dissertation de Ludovici, *Panæti junioris, stoici philosophi, vitam et merita in Romanorum quum philosophiam, tum jurisprudentiam*, in-4, Leipzig, 1733; — et surtout le savant travail de Van Lynden: *Disputatio historico-critica de Panætio Rhodio, philosopho stoico*, in-8, Leyde, 1802.

PANTHÉISME. S'il est un mot qui ait souvent retenti de nos jours au milieu de la controverse des écoles et des partis, c'est le mot de *panthéisme*; et cependant, après tant d'orageux débats, après tant de recherches savantes, ce mot est resté obscur, et les nombreux problèmes qui s'y rattachent sont encore couverts d'épais nuages. Personne n'est plus disposé que nous à rendre hommage aux travaux de plusieurs excellents esprits qui, dans ces derniers temps, ont touché cette difficile matière; mais il nous sera permis de dire, sans crainte d'être démenti par quiconque se forme une juste idée du haut degré de précision et de rigueur exigé par la vraie critique, qu'il n'a pas été fait encore de réponses parfaitement satisfaisantes à ces trois questions fondamentales:

1° En quoi consiste le panthéisme? Quelle est l'essence, quelle est la formule de ce système?

2° L'idée mère du panthéisme une fois posée, y a-t-il une loi générale qui gouverne tous les développements possibles du système, et quelle est cette loi?

3° Où réside le vice radical du panthéisme? En d'autres termes: quel est le principe d'une réfutation rigoureuse et scientifique de cette doctrine?

Nous allons aborder successivement ces trois questions.

Le panthéisme a été entendu et défini dans deux sens également faux et absolument contradictoires. Les uns ont pensé que le caractère propre de ce système, c'était l'absorption complète de l'infini dans le fini, de Dieu dans la nature, et par suite ils ont identifié le panthéisme avec l'athéisme absolu. C'est ainsi que la doctrine du panthéiste Spinoza a paru aux meilleurs esprits de son temps, et paraît encore à plusieurs critiques du nôtre, le chef-d'œuvre de l'athéisme. D'autres se sont jetés à l'extrémité opposée. Pour eux, le trait distinctif du panthéisme, ce n'est pas l'absorption complète de Dieu dans la nature, mais, tout au contraire, celle de la nature en Dieu, du fini dans l'infini; d'où il suit que le panthéisme se confond avec le mysticisme, ou, si l'on veut, avec une sorte de théisme exclusif, mélange bizarre d'élévation et d'extravagance. A ce point de vue, l'accusation d'impiété élevée contre le panthéisme est ce qui se peut imaginer de plus vain; elle va au rebours du juste et du vrai. Les philosophes de la famille de Giordano Bruno et de Spinoza sont si peu des athées qu'ils exagèrent le théisme. Loin de nier l'absolu, ils ne croient qu'à lui. Pleins du sentiment de son existence infinie, et, comme on l'a dit, ivres de Dieu, ils semblent avoir perdu le sentiment de la réalité et de la vie.

Parmi ces opinions, en est-il une qui soit vraie? Évidemment le panthéisme ne saurait avoir deux essences contradictoires; il ne peut pas s'identifier à la fois avec l'athéisme absolu et avec l'absolu théisme. Et cependant, qui oserait dire que ces deux appréciations si anciennes et si répandues n'ont aucune raison d'être? qui n'a senti le mysticisme couler à pleins bords dans le système du panthéiste Plotin? qui n'a démêlé des germes d'athéisme dans les conceptions de Spinoza et de Hegel?

Pour sortir de ces difficultés, pour assigner avec exactitude et précision l'essence réelle du panthéisme, pour le distinguer à la fois de l'athéisme absolu et de l'absolu théisme, pour comprendre enfin ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les deux idées contradictoires qu'on s'en est formées, il est nécessaire d'entrer un peu avant dans l'analyse des conceptions fondamentales de l'esprit humain et des conditions nécessaires où se trouve placé quiconque prétend aborder et résoudre les grands problèmes de la métaphysique.

Toutes les idées que notre intelligence peut se former touchant l'ensemble des êtres se laissent aisément ramener à deux idées primitives et élémentaires: l'idée du fini et l'idée de l'infini. Il existe pour nous deux types profondément opposés de l'existence; tantôt elle nous apparaît mobile et variable, remplissant une certaine portion de la durée de ses vicissitudes, circonscrite dans les limites d'une étendue déterminée, dépendante et relative, incapable de se suffire à elle-même, toujours sujette à s'affaiblir et à s'éteindre: c'est le cercle toujours renouvelé de la vie et de la mort, c'est le flot intarissable des phénomènes de la nature, c'est le théâtre mobile et divers de la destinée humaine; tantôt, au contraire, nous concevons une existence éternelle, immense, indépendante, incapable de changement, en un mot, parfaite et accomplie: c'est la région des vérités éternelles, c'est le monde idéal, c'est l'intelligible et le divin.

Nulle conscience humaine ne peut rester absolument étrangère à ces deux notions. Il est des âmes si légères et si corrompues, si aisément emportées par le tourbillon rapide et brillant des choses qui passent, ou si profondément attachées aux grossiers objets de la terre, qu'il semble qu'aucune trace des notions sublimes ne s'y fasse sentir, qu'aucun rayon de l'idée de l'infini ne pénètre au milieu de ces ténèbres. Et cependant, scrutez au fond de ces âmes, vous y reconnaîtrez à des signes certains l'existence de l'idée de l'infini. Quel esprit assez frivole pour n'avoir pas quelquefois le sentiment de sa faiblesse? qui de nous ne pense à la mort? Où est l'esprit assez grossier pour n'avoir pas au moins soupçonné par delà les beautés de ce monde, toujours mêlées de laideur, une beauté pure et sans mélange? Où est le cœur qui n'a pas rêvé un idéal de félicité parfaite où tous les désirs seront comblés? Qui n'attache quelque sens à ces mots mystérieux que toute langue redit, que toute poésie chante, que toute religion adore, l'Éternel, l'Unité, le Tout-Puissant, le Très-Haut, l'Infini, l'Unité, l'Esprit universel. Dieu?

Quelques intelligences d'élite s'attachent avec tant de force à ces hautes conceptions, quelques âmes choisies éprouvent un charme si vif à se perdre, à s'abîmer dans ces profondeurs mystérieuses, qu'elles en oublient et le monde et la vie, et leur propre réalité; mais ce sont là de rares exceptions, des ravissements passagers, et il n'est point d'âme humaine qui n'ait, avec la conscience de son être propre, la notion plus ou moins distincte de tous ces êtres sans nombre qui remplissent la nature et le temps.

Voilà donc deux types de l'existence, l'éternité et la durée, l'immensité et l'étendue, l'immuable et le mouvement, le parfait et l'imparfait, l'absolu et le relatif. Voilà deux idées, deux croyances destructibles. Il faut se rendre compte de ces deux idées; il faut expliquer ces deux croyances; il faut concevoir et comprendre la coexistence du fini et de l'infini. C'est le sujet des méditations de tout être qui pense; c'est l'éternel problème de la métaphysique.

Le problème est si difficile, le contraste des deux existences qu'il s'agit de concilier est si profond; et, d'un autre côté, l'esprit humain est si faible et si exclusif, qu'il n'est pas malaisé de comprendre qu'aux premières époques de la spéculation philosophique il se soit rencontré des esprits impétueux et violents qui aient essayé de résoudre la question en supprimant un de ses deux termes. Les uns ont dit : l'infini existe. Il suffit de le concevoir pour ne pouvoir plus le nier. Il est par soi, il est l'être même. Tout ce qui n'est pas lui n'est rien. Hors de l'être absolu, parfait, accompli, il ne saurait y avoir que de vains fantômes de l'existence. L'être est, le non-être n'est pas. — On peut reconnaître ici les idées et le langage d'une école célèbre de l'antiquité, à laquelle n'ont manqué ni l'audace, ni le génie : l'école d'Élée. D'autres ont dit : Il y a du mouvement. Aveugle et insensé qui oserait le nier. L'homme se sent exister; et, pour lui, exister, c'est changer sans cesse. Tout ce qui l'entoure est livré comme lui-même à un perpétuel changement. La mobilité est donc le caractère essentiel de l'existence. Être immobile, c'est ne pas être; tout ce qui ne se développe pas, tout ce qui ne vit pas, n'est qu'une abstraction. — Encore ici, nous empruntons à une école fameuse, l'école de Thales et d'Héraclite, son énergique langage. Voilà donc, d'un côté, le fini, le réel, niés et méconnus; de l'autre, l'infini, l'idéal, l'absolu, sacrifiés à la nature. Sont-ce là des solutions qui puissent satisfaire sérieusement l'esprit humain ?

Évidemment non. La négation absolue du fini, si elle était possible, serait le comble de la folie. Nul esprit bien fait et sincère ne peut se dérober aux conditions de la vie; aucun effort d'abstraction ne pourrait étouffer en nous le cri de la personnalité. Et, d'un autre côté, comment croire que toute l'existence est dans ces phénomènes fugitifs qui ne paraissent un instant que pour disparaître? Il faut une cause à ces changements. Il faut une base à cette mobilité. L'idée même de mouvement suppose un terme fixe qui serve à la comprendre et à la mesurer. La négation de l'infini, de l'être absolu, comme la négation du fini et de la vie, forment à la fois une impossibilité matérielle et une impossibilité logique. En fait, tout homme affirme à la fois le fini et l'infini; on droit, ces deux idées, ces deux modes d'existence se supposent réciproquement.

Quel parti prendre en face de cette double nécessité? Maintenir les deux termes dans leur opposition, concevoir le fini et l'infini comme deux principes contraires, indépendants, ayant chacun leur raison d'être. Cette solution a été essayée. Dans l'histoire des religions, elle s'appelle le manichéisme; dans l'histoire de la philosophie, elle s'appelle le dualisme. Des hommes de génie ont admis cet apparent dénoûment de la difficulté. Anaxagore pose en face de l'intelligence infinie, immobile, un chaos où s'agitent les éléments. Platon, dans quelques-uns de ses *Dialogues*, paraît incliner à une théorie analogique, et il est incontestable que le dualisme fait le fond d'un des plus grands systèmes métaphysiques de l'antiquité, celui d'Aristote. Pour le philosophe du Lycée, il y a deux mondes séparés : celui de la nature, dont le mouvement est le caractère; et celui de la pensée absolue, où règne l'immobilité. Mais comment admettre qu'un être imparfait et changeant, comme la nature, ait en soi le principe de son existence? Comment concevoir deux premiers principes, deux êtres par soi, deux absolus ?

Ce qui condamne le dualisme, c'est qu'il est

diamétralement opposé à un des besoins les plus impérieux de l'esprit humain, le besoin de l'unité. L'esprit humain aime l'unité avec ardeur, avec excès. Il semble qu'une voix secrète et mystérieuse l'avertisse que l'unité est la loi souveraine de la pensée et des choses. C'est cet amour de l'unité, d'une part; et de l'autre, l'impossibilité absolue de nier soit le fini, soit l'infini; ce sont ces deux causes combinées qui conduisent l'esprit de l'homme à une nouvelle solution du problème qui est précisément le panthéisme.

On peut concevoir, en effet, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, la nature et Dieu, comme les deux faces d'une seule et même existence. Ce ne sont plus deux termes séparés, deux principes opposés qui ont une sphère distincte et dont chacun se suffit à soi-même et ne suppose que soi; c'est un seul et même principe qui, envisagé sur deux points de vue différents, apparaît tour à tour comme fini et comme infini, comme contingent et comme nécessaire, comme nature et comme Dieu.

Entrons plus avant dans cette conception. Si vous considérez une étendue déterminée, il vous est impossible de ne pas la concevoir comme limitée par une autre étendue; elle n'existe pas en soi d'une manière absolue et distincte; mais elle a une relation nécessaire avec l'étendue voisine; et celle-ci, à son tour, a une relation nécessaire avec une étendue plus grande qui l'enveloppe; de sorte qu'en multipliant ainsi l'étendue, on est inévitablement conduit à concevoir une étendue infinie qui est la base de toutes les étendues partielles. Attachez-vous maintenant à cette idée de l'immensité, et voyez s'il vous est possible de la concevoir, sans la concevoir comme divisée ou tout au moins comme divisible, sans que cette notion d'un espace sans bornes s'associe à l'idée de toutes sortes de figures dont cet espace est susceptible.

L'étendue finie suppose donc l'immensité, et l'immensité suppose la variété des étendues finies. L'immensité sans l'étendue finie, l'étendue finie sans l'immensité, sont de pures abstractions. Dans la réalité des choses, ces deux termes coexistent d'une manière indivisible.

Considérez maintenant la notion de la durée. Toute durée finie suppose une durée plus grande, et l'ensemble des durées finies suppose l'éternité. Qu'est-ce à son tour que l'éternité, si vous supprimez la durée? Une abstraction de l'esprit ou plutôt une création arbitraire du langage; car l'esprit humain ne saurait concevoir l'idée pure de l'éternité; il y joint toujours, par une loi nécessaire, quelque notion d'un temps qui s'écoule. Et ce n'est pas là un tribut que nous payons à l'imagination, ce n'est pas une condition accidentelle de notre nature imparfaite. En soi, l'éternité se rapporte au temps, comme le temps se rapporte à l'éternité. Ces deux notions se supposent nécessairement; ces deux choses coexistent l'une avec l'autre. Elles se déterminent et se réalisent réciproquement. Le temps sans l'éternité, vain fantôme de l'imagination; l'éternité sans le temps, abstraction creuse de la pensée. Il n'y a pas deux choses, le temps d'une part, l'éternité de l'autre; il n'y en a qu'une : l'éternité se développant dans le temps, le temps s'échouant de la source de l'éternité.

Poursuivez cette analyse et pénétrez de plus en plus dans l'intimité des notions et des choses. Est-il possible de concevoir un effet sans cause, un attribut sans substance? Évidemment non, de l'aveu de tout le monde. Mais, à y regarder

de près, n'est-il pas également impossible de concevoir une substance sans attributs, une cause sans effet? Une substance qui n'a point de qualités est une substance qui n'a point de détermination, une substance dont on ne peut rien dire. Elle se confond avec toute autre substance, ou, pour mieux dire, elle diffère à peine du néant. Il faut donc que l'être se détermine; il faut qu'il y ait dans les profondeurs de l'être une loi nécessaire en vertu de laquelle il passe de l'indétermination à la détermination, du possible au réel, de l'abstrait au concret. L'être véritable n'est donc ni dans la substance pure, ni dans la pure qualité; il est dans la coexistence nécessaire, dans l'union indissoluble de ces deux termes.

De même, il n'est pas plus aisé de concevoir une cause sans effet qu'un effet sans cause. Supprimez la notion d'effet, il vous reste la notion d'une cause qui reste immobile et stérile, d'une cause qui ne se développe pas, d'une cause qui ne se détermine pas, d'une cause qui n'est point cause. Une telle cause est encore une abstraction de la pensée, une artificielle création du langage, qui brise l'unité de la pensée pour être capable de l'exprimer, qui divise et sépare ce qui est uni dans la réalité. Point de causes sans effets, comme aussi point de substance sans attributs, comme aussi point d'éternité sans temps, point d'espace sans étendue. En général, point de fini sans infini, et aussi point d'infini sans fini. Le fini, c'est l'étendue, c'est la durée, c'est le mouvement, c'est la nature; l'infini, c'est l'immensité, c'est l'éternité, c'est la cause absolue, c'est la substance infinie, c'est Dieu. Ainsi donc point de nature sans Dieu, point de Dieu sans une nature où il se développe et se déploie. La nature sans Dieu n'est qu'une ombre vaine; Dieu sans la nature n'est qu'une morte abstraction. Du sein de l'éternité immobile, de l'immensité infinie, de la cause toute-puissante, de l'être sans bornes, s'échappent sans cesse, par une loi nécessaire, une variété infinie d'êtres contingents et imparfaits qui se succèdent dans le temps, qui sont juxtaposés dans l'espace, qui sortent sans cesse de Dieu et aspirent sans cesse à y rentrer. Dieu et la nature ne sont pas deux êtres, mais l'être unique sous sa double face: ici, l'unité qui se multiplie; là, la multiplicité qui se rattache à l'unité. D'un côté, la nature naturante; de l'autre, la nature naturée. L'être vrai n'est pas dans le fini ou dans l'infini, il est leur éternelle, nécessaire et indivisible coexistence.

Voilà le panthéisme. On en peut varier à l'infini les formules, suivant qu'on les emprunte à l'Orient, à la Grèce, à l'Europe moderne. On peut dire avec tel philosophe que la nature est un écoulement, un trop-plein de l'unité absolue; avec un autre, que Dieu est la coïncidence éternelle des contraires; avec un troisième, que la nature est un ensemble de modes dont Dieu est la substance; ou encore, que le fini et l'infini, et, en général, que les contradictoires sont identiques; mais sous la variété des formules, au travers des changements et des progrès du panthéisme, l'analyse découvre une conception unique, toujours la même; et cette conception, c'est celle de la coexistence nécessaire et éternelle du fini et de l'infini, de la consubstantialité absolue de la nature et de Dieu, considérés comme deux aspects différents et inséparables de l'existence universelle.

Nous avons entre les mains une formule précise du panthéisme; elle nous a été fournie par l'analyse des notions élémentaires de l'esprit humain et des différentes solutions qui peuvent être données du problème fondamental de la

métaphysique. Avant de faire un pas de plus, assurons-nous que notre formule n'est point une hypothèse arbitraire, et, après l'avoir en quelque façon déduite *a priori*, de la nature de la raison, prouvons qu'elle est établie *a posteriori*, soit par les données de l'histoire, soit par les inspirations du sens commun.

Le sens commun se manifeste par les lois du langage. Or, il suffit du plus simple examen de ce mot *panthéisme*, pour reconnaître qu'il exprime à merveille l'essence du système dont il est le signe. Supposez qu'après avoir posé *a priori* la formule précédemment développée, on veuille composer un mot unique pour la résumer, il serait impossible de trouver une combinaison plus simple, plus nette, plus logique que celle qui s'est formée naturellement. Comment s'y prendre, en effet, sinon de choisir un mot qui exprime la notion de cet ensemble de phénomènes, de ce grand tout, τὸ πᾶν, composé de mille parties, qui dans son ensemble forme le fini? Puis il faudra chercher un autre mot qui représente la notion de l'être absolu, de l'infini, de Dieu, Θεός, τὸ Θεῖον. Réunissez maintenant ces deux mots de manière qu'ils n'en fassent qu'un, ce mot unique exprimera parfaitement l'unité de ces deux éléments, à la fois distincts et inséparables, de l'existence universelle, dont l'un est le fini, la nature, le grand tout; et l'autre, l'infini, l'être absolu, Dieu. Voilà l'histoire du mot *panthéisme*. Considérez maintenant les grands systèmes panthéistes que nous voyons se produire aux différentes époques de la philosophie, vous verrez se confirmer les données de l'analyse et celles du sens commun. Je citerai quatre systèmes, reconnus par tous les critiques comme des systèmes panthéistes: le système stoïcien et le système alexandrin dans l'antiquité, et parmi les modernes, le système de Spinoza et celui de Hegel.

L'école stoïcienne incline si peu à nier le fini, la matière, qu'elle a pu être taxée de matérialisme avec quelque apparence de raison; elle prétend, en effet, que tout ce qui existe est corporel; mais il faut bien entendre cette formule, et on voit alors que l'école stoïcienne n'a été nullement étrangère au sentiment de l'idéal et de l'infini. Pour elle, tout être est double, matériel pour le sens, spirituel pour la raison, à la fois passif et actif, visible et invisible. L'univers est un vaste organisme formé d'un corps visible et passif, et d'une âme invisible et active qui le gouverne et l'anime. Cette âme, ce principe universel de vie, est la source de tous les êtres. Elle circule au sein de l'univers, pénètre tout, domine tout; tout vient d'elle et tout rentre en elle. Voilà la notion de l'infini, mais unie par un lien nécessaire à celle de l'infini.

L'école d'Alexandrie part de l'unité absolue; mais elle reconnaît dans ce principe une loi de développement nécessaire; l'unité s'épanouit en Trinité. Du sein de la Trinité divine s'échappent des êtres qui en portent le caractère, et qui, féconds eux-mêmes, produisent de nouveaux êtres dans un progrès sans fin. Ici encore nous trouvons la notion du fini et la notion de l'infini, la notion de l'unité et la notion de la multiplicité, réunies par un rapport nécessaire, conçues comme les deux éléments d'une seule existence.

Même caractère dans les systèmes de Spinoza et de Hegel. Ce que Spinoza appelle substance, Hegel le nomme idée. Ce qui est pour le philosophe d'Amsterdam le développement nécessaire de la substance en une série infinie d'attributs et de modes, le philosophe de Berlin le définit le *processus* éternel de l'idée, le mouvement de

l'idée qui tour à tour sort de soi et rentre en soi par une loi uniforme et universelle. Les deux philosophes, séparés sur d'autres points, s'accordent donc parfaitement à admettre le fini et l'infini, et à les rattacher l'un à l'autre par le lien d'une connexion nécessaire, par la loi d'un développement éternel qui sans cesse tire le fini de l'infini pour l'y faire rentrer, et ramener ainsi sans cesse à l'unité les deux éléments des choses.

Ainsi donc, l'histoire, le sens commun, l'analyse de l'esprit humain, tout s'accorde, tout concourt à nous démontrer que nous avons exactement assigné l'essence du panthéisme et la formule qui exprime le plus exactement ce système. Abordons maintenant notre second problème, et cherchons s'il n'existe pas une loi, fondée sur l'essence même du panthéisme, et qui doit régir souverainement tous les développements qu'il peut recevoir.

On a remarqué plus d'une fois que le panthéisme est un système extrêmement simple, et d'une simplicité vraiment séduisante, tant qu'il reste sur les hauteurs de l'abstraction; mais aussitôt qu'on l'en fait descendre, les difficultés commencent, et avec elles la confusion, l'indécision et l'obscurité. Aussi, tous les systèmes panthéistes, envisagés dans leur principe général, se ressemblent d'une manière frappante; ils ne se distinguent les uns des autres qu'en se développant. C'est alors qu'éclatent les différences, et, comme les deux côtés d'un angle, les divers systèmes se séparent d'autant plus qu'ils s'éloignent davantage du point de départ.

Il n'y a rien là qui ne trouve sa raison dans la constitution de l'esprit humain. Un système métaphysique, en effet, n'existe qu'à une condition, c'est de rendre raison de la nature des êtres, de leurs conditions les plus essentielles, de leurs plus intimes rapports. On n'a presque rien fait quand on a posé d'une manière générale Dieu, la nature, l'humanité; il faut déterminer toutes ces conceptions, il faut dire ce que c'est que Dieu, s'il a ou non des attributs; quelle est sa manière d'être; il faut s'expliquer sur les choses finies, sur le degré précis de leur existence. On a beau se complaire dans l'arrangement logique des notions, il faut payer tribut à l'expérience, il faut rendre raison des réalités de ce monde.

Non-seulement l'univers visible frappe nos sens, mais la conscience humaine, toujours présente, nous fait entendre son impétueux langage. L'esprit a ses lois, le cœur a ses besoins, l'âme a ses inspirations, ses élans, ses pressentiments mystérieux. Toute philosophie doit recueillir ces faits et en tenir compte.

C'est ici que le panthéisme rencontre des difficultés qu'aucun génie humain n'a pu surmonter. Il reconnaît l'existence du fini et celle de l'infini, et en cela le panthéisme est en parfaite harmonie avec les lois de l'esprit humain, avec les inspirations de la conscience universelle. Mais le genre humain ne se borne pas à croire à la nature et à adorer la Divinité; le genre humain croit à une nature réelle et à un Dieu réel; il croit à un univers qui n'est pas peuplé de fantômes, mais de choses effectives, de forces vivantes; il croit à un Dieu qui n'est pas une abstraction, un signe algébrique, une formule creuse, mais un Dieu vivant et agissant, un Dieu déterminé, actif, fécond. Telle est la foi du genre humain, et il faut bien, bon gré mal gré, que le panthéisme en rende raison. Aussi tous ses partisans les plus célèbres l'ont-ils essayé.

Si le panthéisme est obligé d'expliquer les croyances du genre humain, il n'est pas moins impérieusement obligé de rester fidèle aux conditions de son essence. Or, l'essence du pan-

théisme, c'est l'unité, ou, si l'on veut, c'est la réduction du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu, à l'unité absolue.

Qui ne voit la grandeur de cette difficulté? D'une part, il faut à l'esprit humain, il faut à la conscience universelle, un Dieu réel et une nature réelle; de l'autre, il faut ramener toute existence à l'unité. Comment y parvenir? Si vous ne voulez pas d'un Dieu abstrait et indéterminé, il faut lui donner des attributs, il faut à ces attributs mêmes du mouvement et de la vie; mais alors ces modes, ces attributs, ces déterminations de Dieu n'étant plus que Dieu lui-même, la nature s'absorbe en lui; il n'y a plus de nature, il n'y a plus que la vie de Dieu.

Au contraire, cherchez-vous à donner à la nature une réalité qui lui soit propre; admettez-vous que les êtres de ce monde ont une certaine consistance, une certaine individualité: que devient alors la réalité de Dieu? Dieu n'est plus qu'un nom, qu'un signe; il se dissipe et s'évanouit. En deux mots, le panthéisme est condamné à cette terrible alternative, de diminuer et d'appauvrir l'existence divine pour donner à l'univers de la réalité; ou de réduire à rien l'existence des choses visibles, pour concentrer toute existence effective en Dieu.

Insistons sur ce point fondamental, et, pour l'entourer de la plus vive lumière, transportons-nous sur un terrain plus étroit; concentrons la difficulté sur un problème précis. Parmi les attributs que le genre humain reconnaît en Dieu, il n'en est pas de plus éclatant et de plus auguste que l'intelligence; parmi les êtres qui peuplent cet univers, il n'en est aucun dont l'existence nous soit plus certaine et mieux connue que celle des êtres intelligents. Il y a donc une intelligence infinie, et il y a aussi des intelligences imparfaites et bornées qui conçoivent et qui adorent en Dieu la plénitude et la perfection de l'intelligence. Le panthéisme est obligé de reconnaître ces deux sortes d'intelligence, et au début, du moins, il ne cherche pas à les nier. Mais il ne s'agit pas seulement de les reconnaître, il s'agit d'en expliquer la coexistence et d'en déterminer le rapport. Le problème est difficile et redoutable pour tout système; peut-être surpasse-t-il l'esprit humain: mais il a pour le panthéisme une difficulté toute spéciale. Il faut, en effet, tout en posant comme réelles l'intelligence infinie et la variété des esprits infinis, il faut ramener ces deux espèces d'intelligence à l'unité absolue.

C'est ici l'écueil où tous les systèmes panthéistes viennent se heurter. Jusqu'à ce moment, ils avaient marché de conserve dans une voie simple et droite; achoppés à cette difficulté, ils se divisent et s'engagent en deux directions tout à fait contraires. Avons-nous affaire à un philosophe pénétré d'un sentiment profond de la Divinité, de cette pensée parfaite et accomplie qui ne connaît aucune limite, aucune ombre, en qui se concentrent tous les rayons de la vérité absolue, qui embrasse la plénitude de l'être et le réel, le possible, le passé et l'avenir d'un regard unique et éternel; un tel philosophe ne se résoudra jamais à faire de l'intelligence divine une pensée indéterminée, une pensée vide d'idées, une pensée sans conscience, en un mot, l'abstraction de la pensée au lieu de la pensée réelle et vivante. Il admettra donc une intelligence riche et féconde, pleine de vie, enfermant en soi toutes les formes de la pensée. Mais, alors que vont être à ses yeux nos intelligences finies? seront-elles en dehors de l'intelligence absolue? leurs idées seront-elles distinctes de ses idées, leur vie de sa vie? Nous voilà infidèles au principe fonda-

mental du panthéisme, à la loi de l'unité. Il faut donc renoncer à toute logique, désertier son principe, ou bien se résigner à cette conséquence, que ce que nous appelons une intelligence finie n'est qu'une partie de l'intelligence infinie, un moment fugitif de sa vie éternelle; en un mot, nos faibles intelligences perdent toute réalité distinctes, toute consistance individuelle, elles se résolvent en purs modes, en idées particulières de l'intelligence absolue.

Or, il y a des esprits qui ne peuvent renoncer à la conscience de leur réalité propre; il y a des individualités robustes, décidées à ne pas faire le sacrifice d'elles-mêmes, à ne pas s'absorber au sein d'une existence étrangère. Les esprits de cette sorte, fortement attachés aux données de la conscience, entreprennent de les concilier avec leur principe fondamental, qui est l'unité absolue des êtres. Ils n'ont pour cela qu'un moyen, c'est de refuser à l'intelligence infinie toute vie distincte; c'est de la réduire à une pensée pure, à une pensée indéterminée, lien de toutes les pensées, de toutes les intelligences finies. Alors, à la place d'une intelligence unique qui seule vit, qui seule pense, qui seule est réelle, vous avez une variété infinie d'intelligences distinctes et déterminées, réunies par un caractère général, par un signe commun. Dans le premier cas, Dieu seul est réel et les créatures ne sont que ses formes; dans le second, les créatures seules ont de la réalité, et Dieu n'est qu'un signe qui les unit.

Telle est l'inévitable loi imposée au panthéisme par la logique et par la nature des choses. Il trouve en face de lui deux réalités que nul esprit raisonnable ne saurait nier, et il entreprend de les réduire à l'unité absolue d'une seule existence. Le voilà condamné, s'il veut un Dieu réel et vivant, à y absorber les créatures et à tomber dans le mysticisme; ou, s'il lui faut un univers réel et effectif, à faire de Dieu une pure abstraction, un pur nom, et à se rendre suspect d'athéisme.

Il est inutile d'insister pour faire comprendre l'importance capitale de cette loi; nous l'avons, pour ainsi dire, déduite *a priori*, d'une manière générale, de l'essence même du panthéisme mise en rapport avec l'analyse des idées et avec la nature des choses. Confrontons-la maintenant avec les témoignages de l'histoire. Si notre loi est vraie, elle doit expliquer toutes les formes et toutes les vicissitudes du panthéisme. Interrogeons donc toutes les époques de l'histoire de la philosophie; remontons aux premiers développements de la philosophie grecque. Allons même chercher dans les monuments les plus accessibles de l'antique et obscur Orient les premières tentatives panthéistes.

La seule partie de l'Orient où la critique moderne ait découvert des traces certaines et distinctes d'un développement philosophique, c'est l'Inde. Nous ne parlerons donc que des systèmes indiens, et encore faudra-t-il nous imposer la loi d'en parler avec la plus grande réserve, dans la mesure où les travaux récents de Ward et de Colebrooke, de Windischmann et de Lassen, d'Abel Rémusat et d'Éugène Burnouf, permettent à notre ignorance de toucher ces obscures matières. Les systèmes les plus célèbres et les mieux connus sont au nombre de quatre : le système védānta, le système sâṅkhya, le système veisēhikā et le système nyāya. De ces quatre systèmes, les deux premiers ont seuls le caractère d'une doctrine générale, embrassant tous les problèmes de la métaphysique. Le système nyāya, en effet, tel du moins que nous pouvons le connaître, est surtout un système de dialectique, une école de raisonnement. Pareillement, le sys-

tème veisēhika n'est peut-être qu'un système de physique principalement occupé d'expliquer par des combinaisons d'atomes l'économie de l'univers sensible. Les deux autres systèmes ont une plus vaste portée, un plus large horizon; ils partent du premier principe des choses et ne s'arrêtent qu'après avoir épuisé tous les développements de ce principe. Mais ce qui signale spécialement ces systèmes à notre examen, c'est qu'ils sont évidemment pénétrés l'un et l'autre de l'esprit du panthéisme. Et il n'y a point lieu de s'en étonner. Dans l'Orient, en effet, la philosophie ne s'est jamais séparée de la religion. Les systèmes les plus indépendants et les plus hardis de l'Inde tiennent encore par des liens secrets à la doctrine des Védas. Or, quel est l'esprit intérieur qui circule dans tous les dogmes, dans tous les symboles de la religion védique? c'est l'esprit du panthéisme. Il est tout simple que cet esprit anime la philosophie védānta, qui n'est autre chose qu'une interprétation des livres sacrés; mais on ne le retrouve pas moins fortement empreint, quoique sous des formes plus libres et plus originales, dans les principes de la philosophie sâṅkhya. Voilà donc les deux grands systèmes panthéistes de l'Inde, l'un essentiellement théologique et hâdèle à l'orthodoxie, l'autre d'un caractère plus philosophique et plus dégagé de l'autorité religieuse. En quoi s'accordent, en quoi diffèrent ces systèmes? Ils s'accordent sur le principe fondamental et proclament tous deux l'unité absolue de l'existence, la consubstantialité de la nature et de Dieu; ils se séparent aussitôt qu'en développant ce principe ils entreprennent d'en déterminer avec un peu des précision les conséquences essentielles. Le premier, le système orthodoxe, fidèle à l'esprit des Védas, tend ouvertement à sacrifier la nature à Dieu, et se jette aux dernières extrémités du mysticisme; le second, le système sâṅkhya (je parle surtout de cette branche de l'école sâṅkhya qui reconnaît pour maître Kapila), le second, dis-je, fait effort pour se dérober aux pentes mystiques sur lesquelles toute philosophie orientale tend à glisser, et, dans son naturalisme hardi, il s'engage si loin qu'il aboutit à une sorte d'athéisme avéré.

Il est inutile d'établir ici par des témoignages et des citations le caractère mystique de la philosophie védānta; c'est un point qui ne sera pas contesté. Bornons-nous à préciser en peu de mots le naturalisme et l'athéisme du système de Kapila. Le philosophe indien reconnaît vingt-cinq principes des choses, ou, pour mieux dire, il entreprend d'expliquer les degrés successifs de la génération des êtres en les rattachant tous à un premier principe, seul digne de ce nom, duquel émanent dans un ordre logique une série de principes secondaires et subordonnés. Ce qui importe ici, ce n'est pas la détermination précise de ces vingt-quatre principes subtilement distingués par le philosophe indien, mais bien plutôt l'ordre général de leur développement, et surtout le caractère du principe premier. Or, quel est ce principe? c'est la nature, *prakṛiti* ou *moula prakṛiti*, nommée aussi *pradhāna*, matière universelle des choses. Voilà le dieu de Kapila. Peut-on professer plus expressément le naturalisme? Voulez-vous la preuve que ce dieu, considéré en soi, est un principe absolument indéterminé, absolument abstrait, sans personnalité, sans conscience, bien plus, sans intelligence et sans pensée d'aucune sorte? jetez les yeux sur la liste de ces principes subordonnés, qui sont moins des principes véritables que la suite des créations ou émanations successives de l'Être primordial. Il est vrai que l'intelligence, *bouddhi*, vient immédiatement

après le premier principe; mais cette intelligence est si peu déterminée, qu'il faut descendre un degré de plus pour trouver la conscience, *akankara*. Enfin, ce qui achève de marquer nettement la direction de la philosophie de Kapila, c'est cette négation expresse et hardie d'un dieu ou *isvara*, ordonnateur du monde, qui a valu à son école le surnom d'école athée. Ainsi donc, en face du panthéisme mystique et dévot de la philosophie védānta, un second panthéisme singulièrement audacieux, qui débute par le matérialisme absolu et pousse si loin la négation d'un dieu personnel qu'il semble aboutir à l'athéisme, tel est le spectacle que nous montre la philosophie de l'Inde.

Hâtons-nous de sortir de ce monde oriental, mal connu encore des plus doctes, et profondément obscur à nos faibles yeux, où, par conséquent, les appréciations les plus mesurées peuvent passer pour de simples conjectures, et allons chercher en Grèce, à l'aide de monuments plus nombreux et plus clairs, les deux grandes formes du panthéisme.

Ici tout devient lumineux et décisif. La philosophie grecque, à son début, est empreinte d'un caractère général et incontesté de panthéisme, et elle s'engage ouvertement dans deux directions contraires, dont l'une aboutit avec les disciples d'Héraclite au naturalisme absolu, et l'autre, sur les traces de Parménide, au théisme le plus exclusif qui fut jamais. Arrêtons-nous quelques instants sur ces deux essais de la philosophie naissante. Le panthéisme est indécis encore dans l'école d'Ionie et dans celle d'Élée; mais laissez le génie grec se fortifier et grandir, les germes déposés dans les systèmes de Parménide et d'Héraclite s'épanouiront; la physiologie stoïcienne renouvellera l'héraclitisme, et l'unité absolue de Parménide revivra dans le système alexandrin, rajeunie et fécondée par les plus riches développements.

On peut dire que l'idée panthéiste n'est arrivée, ni dans l'école d'Ionie, ni dans l'école d'Élée, à la conscience claire d'elle-même. Pour qu'il en fût ainsi, en effet, il faudrait que les deux termes essentiels du problème métaphysique, le fini et l'infini, eussent été nettement aperçus. Or, il semble que l'école d'Ionie, livrée aux sens et à l'imagination, s'attache si fortement au spectacle de la nature, à la contemplation de ce flot rapide des phénomènes, qu'elle en perd le sentiment de l'être absolu. Et de même, l'école d'Élée, pleine de confiance dans la force de l'abstraction, une fois maîtresse de l'idée de l'être absolu, s'y attache et s'y emprisonne au point de ne plus pouvoir en sortir. Et cependant le panthéisme est déjà tout entier dans ces écoles exclusives, avec son essence constante et la loi non moins invariable qui règle son double développement. Ne croyez pas, en effet, que l'idée de l'infini soit entièrement absente du système d'Héraclite. Ce qui y domine, c'est, il est vrai, le sentiment de la mobilité infinie des choses, ce sentiment que le philosophe ionien exprimait d'une manière si forte et si ingénieuse en disant : « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve; » mais, sous ces vagues agitées et changeantes qui nous emportent de la vie à la mort, le génie élevé et méditatif d'Héraclite soupçonne une force unique qui se développe dans les phénomènes de la nature, sans s'y épuiser jamais; qui produit, détruit et renouvelle toutes choses. Cette puissance, Héraclite l'appelle le feu, non le feu visible et grossier qui frappe les sens; mais un feu intérieur, un feu vivant. Et la preuve qu'il s'en forme une idée déjà fort épurée, c'est qu'il le nomme raison divine, laquelle circule dans tout

l'univers, et dont nos intelligences reçoivent quelques rayons. Le sentiment de l'infini n'a donc pas manqué à Héraclite, et l'on peut dire que sa doctrine est un panthéisme sensualiste, où l'idée du fini domine et tend sans cesse à absorber l'idée de l'infini, en d'autres termes, un panthéisme qui se retient à peine sur la pente du naturalisme absolu.

Pareillement, on définirait bien la doctrine de l'école d'Élée en l'appelant un panthéisme abstrait où l'idée de l'infini ou de l'unité domine et tend ouvertement à absorber l'idée du fini. Il ne faudrait pas croire, en effet, que l'idée du fini ait manqué aux métaphysiciens éléates. Le chef de l'école, Xénohanc, avant de s'élever à cette grande pensée de l'unité absolue, avait tenté une science de la nature. Parménide, génie plus audacieux, s'attache avec une puissance d'abstraction et une rigueur d'analyse vraiment prodigieuses à l'idée pure de l'unité; mais, il a beau faire, il faut qu'il paye tribut à l'expérience. Le monde sensible est là; il nous illumine de sa clarté, il nous accable de son influence; nul esprit humain ne parvient à en secouer complètement le joug. Parménide élève la raison au-dessus des sens; mais par là même il reconnaît leur existence. Le monde visible est pour lui une pure illusion; mais cette illusion même a nécessairement une raison d'être. Cela est si vrai que Parménide, après s'être épuisé à pénétrer les profondeurs de l'être absolu, consent à tourner son regard vers le monde des sens, et s'efforce de rendre compte de ces apparences décevantes et de les ramener à l'unité. Par une contradiction évidente, mais inévitable, ce philosophe de l'unité indivisible, cet adversaire inflexible des sens, termine son grand poème par un système de physique.

Ainsi donc, ni Héraclite n'a complètement méconnu la notion de l'infini, ni Parménide ne s'est entièrement affranchi de la notion du fini. Tous deux ont cherché, à leur manière, l'unité absolue de l'existence, chimère éternelle, éternel écueil du panthéisme. L'un, pénétré du sentiment de la réalité sensible, a réduit toute existence à un devenir absolu; l'autre, enivré d'abstraction, n'a vu dans la nature que limites et néant, et il a concentré toutes choses dans une seule existence réelle, celle de l'être en soi. Double conséquence à laquelle est condamnée le panthéisme par la loi essentielle de son développement.

Si nous voulons maintenant vérifier sur une plus grande échelle les caractères que nous venons d'assigner aux systèmes de l'Ionie et d'Élée, franchissons l'époque de Socrate, traversons l'école de Platon, où le panthéisme, s'il s'y rencontre, n'existe qu'en germe; dépassons, enfin, l'école d'Aristote, où règne un esprit tout contraire, et arrivons aux deux écoles qui ont honoré le déclin de la civilisation grecque, l'école stoïcienne et l'école d'Alexandrie.

La physiologie de Zénon et de Chrysippe n'est autre chose qu'un héraclitisme perfectionné. Elle reconnaît le feu comme principe universel des choses; elle explique par le mouvement alternatif du feu tous les phénomènes de la vie et de la mort. Enfin, elle est si attachée aux sens et à l'imagination, qu'elle professe en logique ce principe, que toutes nos idées viennent des sens; et en métaphysique, cet autre principe non moins significatif, que tout ce qui existe est corporel. Il est donc absolument impossible de contester que la doctrine stoïcienne ne soit fortement empreinte de naturalisme. Voici maintenant ce qui donne à cette doctrine le caractère d'un panthéisme élevé, très-supérieur, quoique parfaitement analogue, à celui d'Héraclite. Les stoïciens ne se sont pas arrêtés à la surface mobile des choses

sensibles; pénétrant plus avant, cherchant le principe de cette mobilité, ils ont saisi la notion de cause, de force; au delà du corps, ils ont aperçu l'âme; au delà du phénomène inerte et passif, la force toujours active, et, comme ils disent, toujours tendue. Pour les stoïciens, tout corps a une âme, comme toute âme a un corps. Toute la nature est pleine de force et de vie; elle est comme un organisme immense dont chaque être est un membre vivant. Toutes les âmes, toutes les forces sortent d'une âme universelle, d'un esprit de feu partout répandu et partout fécond, centre de tous les mouvements du monde, foyer de toutes les intelligences, semence, lumière, providence, loi vivante et souveraine de tous les êtres de l'univers. Telle est la conception qui élève bien haut le système stoïcien et dépasse infiniment l'horizon d'Héraclite; le panthéisme n'apparaît plus ici comme indécis et flottant: il se montre nettement sous une de ses deux formes essentielles, celle qui incline au naturalisme.

Nous n'aurons aucun effort à faire pour établir un caractère opposé, un caractère tout mystique dans le panthéisme de l'école d'Alexandrie. Cette école part, comme les éléates, de l'unité absolue, mais elle ne s'y enferme pas. Au sein de cette unité même, elle admet un principe de diversité, une loi d'émanation nécessaire qui se retrouve à tous les degrés de l'existence, et sert à expliquer le passage de l'infini au fini, de Dieu à l'humanité et à la nature.

Celui-là seul, suivant les alexandrins, connaît l'origine et la génération des choses, qui, oubliant le monde pour se recueillir en lui-même, et s'oubliant lui-même pour ne voir que la vérité, conçoit par delà tous les principes, par delà tout ce qui agit, pense et existe, le principe indivisible de toute pensée, de toute action et de toute existence. C'est l'unité. L'unité est tout et au-dessus de tout. En se multipliant, elle fait tout, devient tout, et reste elle-même tout entière, pure de tout mélange, exempte de tout mouvement, dans son identité éternelle. De cet abîme de perfection qui confond la pensée et ne peut être entrevu que par quelques âmes d'élite dans l'éclair rapide de l'extase, de cette mystérieuse source émané éternellement un second principe, l'intelligence, image de l'unité, inférieure à elle, mais comme elle féconde. L'intelligence éternelle enfante l'éternelle activité, l'âme, principe de tout mouvement. L'unité, l'intelligence, l'âme, voilà les trois hypostases divines; voilà la trinité, type absolu de l'existence, dont toutes choses sont à la fois des émanations et des copies. La même loi qui a fait sortir l'intelligence de l'unité et l'âme de l'intelligence, s'applique à l'âme pour en tirer des êtres inférieurs, et de ceux-ci découlent de nouveaux êtres jusqu'à ce que soit atteinte la limite de la réalité et du possible. Ainsi, le dernier et le plus grossier des êtres se rattache, par des anneaux intermédiaires, à l'Être divin. Il est encore l'image, bien plus, il est le produit de l'unité absolue; il est l'unité même multipliée, d'infini devenue finie, et de nécessaire contingente, par une loi uniforme d'émanation qui, incessamment, tire le nombre de l'unité pour le faire rentrer ensuite dans l'unité.

Voilà une esquisse rapide, mais fidèle, du panthéisme alexandrin. Ce qui évidemment en fait le caractère, c'est l'idée de l'unité. Et, en effet, qu'est-ce que le monde où nous vivons? une image de plus en plus affaiblie de l'existence divine, ou, pour mieux dire, un abaissement de la Divinité. Une seule chose est vraiment bonne et vraiment réelle, c'est l'unité. L'unité seule est immobile et pure; immédiatement au-dessous de l'unité apparaissent la mobilité, la dif-

férence, la limite, l'imperfection. Le second principe, l'intelligence, est déjà une déchéance de l'être: car l'intelligence, même absolue, implique une différence et une sorte de mouvement, la différence du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, et le mouvement qui les unit. Au-dessous de l'intelligence Dieu s'abaisse encore en se divisant. Il agit, il produit des êtres imparfaits et mobiles, et cette production altère et, pour ainsi dire, corrompt de plus en plus sa nature, en la rendant accessible aux limitations de l'espace et aux vicissitudes du temps.

Bien que placé à un degré élevé dans l'échelle des êtres, l'homme est plein de faiblesses et d'imperfections. La vie terrestre est une vie d'illusion et de mensonge qui dure à peine quelques instants fugitifs. L'homme ne veut que par la pensée, qui le dérobe à ce monde misérable, et le transporte aux sublimes régions. Il faut donc se recueillir en soi; il faut rompre tous les liens qui nous unissent à la terre; il faut en soi-même supprimer tout ce qui tendrait à abaisser notre être en le divisant et le répandant au dehors. Plus d'activité extérieure; plus de réflexion même et plus de retour sur soi. L'activité est mauvaise, la pensée distincte est mauvaise, la vie et l'être sont mauvais; il n'y a de bon que l'extase, parce que l'extase supprime l'activité, la pensée, l'existence individuelle, emporte l'âme au sein de Dieu, et la plonge dans l'océan de l'unité. C'est ainsi que les panthéistes alexandrins, partis de l'infini, de l'unité, dont la notion sublime les domine et les enivre, après un puissant effort pour expliquer l'humanité et la nature, pour leur assigner leur véritable degré de réalité et leur véritable prix, retombent en quelque sorte sur eux-mêmes, accablés et impuissants; et, affaiblissant de plus en plus l'être du monde au profit de l'être de Dieu, finissent par nier la vie de la nature et la vie humaine, et par ne vouloir affirmer, penser, aimer que Dieu. Leur panthéisme aboutit au quietisme absolu.

Avec les derniers soutiens du système alexandrin, s'éteint la philosophie; et, pour la retrouver dans toute la liberté et dans toute la maturité de son développement, il faut remonter jusqu'au siècle de Descartes. Le panthéisme va bientôt renaître; nous l'allons voir se produire dans les deux plus grandes écoles des temps modernes, l'école cartésienne et l'école de Kant. Il aura à son service des génies pleins de force et d'originalité, un Spinoza, un Hegel; mais quelques progrès qu'il ait accomplis par la précision plus forte de son principe, par la rigueur plus parfaite de ses déductions, par l'audace de ses dernières conséquences, nous allons nous convaincre que la nature des choses a soumis ses nouveaux développements à la même loi.

Le père de la philosophie moderne, après avoir ramené par une analyse hardie le monde corporel à la seule étendue, et le monde spirituel à la seule pensée, avait laissé à ses successeurs le soin d'expliquer ce dualisme. Il était impossible de s'y tenir. L'amour de l'unité, entre autres causes dont nous n'avons pas à nous occuper, devait susciter l'idée de ramener l'étendue et la pensée à un principe commun, l'être, la substance, dont l'étendue et la pensée seraient les deux formes nécessaires et essentielles.

Cette idée se rencontre chez tous les disciples de Descartes, mais il en est deux qui lui ont donné un développement puissant et original: c'est Malebranche et Spinoza.

Le principe fondamental de Malebranche, c'est

qu'il n'y a qu'une seule cause véritablement cause, une seule puissance douée d'efficacité : c'est Dieu. Ce qu'on appelle les causes secondes n'a de l'activité véritable que le nom. Les corps sont des étendues absolument passives, incapables de se donner ou de se communiquer le mouvement ; les âmes n'ont pas, non plus, en elles-mêmes le principe de leurs opérations. Dieu seul meut les corps et les âmes par une action incessante et irrésistible. S'il en est ainsi, s'il n'y a véritablement qu'une seule cause, il n'y a aussi véritablement qu'un seul être. Les corps et les âmes n'ont ni existence distincte, ni réalité propre ; ce ne sont que les actes de Dieu, les modes divers de son être. Le fini et l'infini ne sont pas deux choses, mais une seule, considérée sous deux points de vue différents ; nous sommes en plein panthéisme.

Maintenant, quelle est l'idée qui absorbe toutes les autres dans le système de Malebranche ? c'est évidemment l'idée de cette existence parfaite et souveraine dont l'univers n'est qu'un pâle reflet. Malebranche est si étranger au monde visible, qu'il ne sait comment s'assurer de son existence. Les êtres sans nombre qui remplissent ce vaste univers, les astres qui nous éclairent, tout cela n'est que fantôme et illusion. Il n'y a d'étendue certaine que celle que nous voyons en Dieu. Le monde de la conscience n'est pas moins obscur et douteux à Malebranche que celui des sens ; nous n'avons de notre être et de notre vie propre qu'un sentiment confus. Dieu seul est clair pour nous, et rien ne se peut concevoir clairement qu'en lui et par lui. Dieu seul aussi est aimable : tous les autres biens sont trompeurs, ou n'ont quelque prix que par rapport à lui. En Dieu se concentrent de plus en plus toute perfection, toute réalité, toute vie, et le panthéisme de Malebranche se colore des plus vives teintes d'une haute mysticité.

Irons-nous chercher dans Spinoza cette forme tout opposée du panthéisme, où l'existence de l'infini, loin de dévorer toutes les autres, semble s'y absorber tout entière et ne plus conserver en elle-même que la valeur d'une abstraction ou d'un signe ? La question mérite d'être éclaircie. D'excellentes critiques de notre temps ont considéré Spinoza comme un mystique, en qui le sentiment de l'infini avait étouffé celui de la réalité matérielle. C'est à ce point de vue que Schleiermacher était placé quand il écrivait cette invocation éloquente : « Sacrifiez avec moi une boucle de cheveux aux mânes du saint et méconnu Spinoza ! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut son commencement et sa fin, l'universel son unique amour ; vivant dans une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira dans le monde éternel, et il vit que lui aussi était pour le monde un miroir digne d'amour ; il fut plein de religion et plein de l'Esprit-Saint ; aussi nous apparaît-il solitaire et non égalé, maître en son art, mais élevé au-dessus du profane, sans disciples et sans droit de bourgeoisie. »

D'autres écrivains, marchant sur les traces de Schleiermacher, ont comparé Spinoza à un sophi persan, à un mouni indien. Pour comble d'exagération, on est allé jusqu'à lui attribuer des pensées de renoncement et de mortification toutes chrétiennes, et, par conséquent, très-opposées à l'esprit de sa philosophie ; celle-ci, par exemple : « La vie n'est que la méditation de la mort, » pensée admirable dans le *Phédon* et dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais qu'il serait par trop étrange de rencontrer dans l'*Ethique*. Aussi bien y trouve-t-on en termes expressés la maxime diamétralement opposée : « La

chose du monde, dit Spinoza (4^e partie, prop. 67), à laquelle un homme libre pense le moins, c'est la mort, et sa sagesse n'est point une méditation de la mort, mais de la vie. » *Hommo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vite meditatio est.* Dans un autre passage, Spinoza se plaint qu'on représente aux hommes la vie vertueuse comme une vie triste et sombre, une vie de privation et d'austérité, où toute douleur est une grâce et toute jouissance un crime : « Oui, ajoute-t-il avec force (*Ethique*, trad. franc., t. II, p. 207), il est d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible, de la réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles, et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommage pour personne. »

Ce ne sont là que des indications de détail. Si nous voulons pénétrer dans le véritable esprit de la philosophie de Spinoza, interrogeons-en les principes fondamentaux. Spinoza part de l'idée de la substance, identique à ses yeux avec l'idée de l'être en soi et par soi. De cette idée, il déduit celle des attributs de la substance. La substance étant l'être, l'être absolument infini, pour être infiniment, doit posséder une infinité de manières d'être ou une infinité d'attributs infinis. De ces attributs, l'infirmité humaine n'en atteint que deux, la pensée infinie et l'étendue infinie ; mais ils suffisent pour expliquer toute la nature. En effet, la même loi de développement nécessaire qui a fait sortir de l'être absolu une infinité d'attributs infinis, tire éternellement et, pour ainsi dire, déduit de chacun de ces attributs, une infinité de modes finis ; les modes de l'étendue, c'est ce qu'on appelle les corps ; les modes de la pensée, c'est ce qu'on appelle les âmes. Voilà le système entier des existences. La substance et les attributs, c'est, pour le philosophe, la nature naturante ; pour le genre humain, Dieu. La nature naturée, ou la nature proprement dite, c'est la suite infinie des modes de l'étendue divine ou l'univers du corps, dans leur correspondance intime avec la série infinie et parallèle des modes de la pensée divine, ou l'univers des âmes.

Serrons de près ces principes de la philosophie de Spinoza, et demandons-nous quelle est la part précise qui est faite ici à la réalité de Dieu et à celle de la nature. Au premier aperçu, on peut s'imaginer que le Dieu de Spinoza a une existence propre et distincte, qu'il est une intelligence ayant conscience d'elle-même, avec une sorte de personnalité parfaite et infinie ; Spinoza, en effet, lui assigne comme attribut essentiel la pensée, et cette pensée est une pensée parfaite. Un examen plus approfondi dissipe cette illusion et fait comprendre le vrai caractère du dieu de Spinoza.

La pensée, dans l'école cartésienne, se manifeste sous deux formes distinctes, l'entendement et la volonté. Or, Dieu a-t-il une volonté ? Spinoza répond nettement et résolument que non. La volonté ne saurait appartenir qu'aux régions inférieures de la nature ; en Dieu, il ne peut y avoir qu'un développement nécessaire. Dieu a-t-il du moins un entendement ? Spinoza ne recule pas plus sur ce point que sur l'autre. Il déclare expressément que l'entendement, même infini, appartient à la nature naturée, et non à la nature naturante. La pensée de Dieu considérée en soi, est donc une pensée non encore développée en idées, une pensée vide d'idées

une pensée qui s'ignore, en un mot une pensée absolument indéterminée. Aussitôt que la pensée se détermine et se déploie, aussitôt qu'apparaissent ces déterminations de la pensée qu'on appelle des idées, nous sommes descendus des hauteurs du monde divin; nous tombons dans la région de la nature et du temps.

C'est ici qu'on voit l'enchaînement intérieur des spéculations du philosophe hollandais; son système est un tissu d'abstractions admirablement serré. Il n'y a point un Dieu réel, individuel, produisant éternellement le monde; il n'y a que des idées qui se déduisent les unes des autres, et toutes d'une idée première, l'idée de l'être en soi. On croit généralement que Spinoza est passé sans intermédiaire des attributs de Dieu aux choses de ce monde, de la pensée et de l'étendue infinie aux corps et aux âmes. C'est là, en effet, l'aspect le plus ordinaire et le plus simple de son système; mais regardez-y de près, vous verrez qu'il n'a point ainsi conçu et ne pouvait pas ainsi concevoir l'économie et la suite des choses. Entre les attributs infinis et les modes finis, il faut un lien; par exemple, entre la pensée absolue, indéterminée, sans conscience, d'une part, et de l'autre, ces idées profondément déterminées et individuelles qu'on appelle des âmes, des intermédiaires sont nécessaires par cela seul qu'ils sont possibles. Aussi, le sévère logicien, dans un passage de l'*Éthique* trop peu remarqué, reconnaît-il expressément des modes éternels et infinis des attributs de la substance, et au-dessous de ces premiers modes, une seconde série de modifications également éternelles et infinies. Par exemple, Spinoza admet au-dessous de la pensée absolue, entre cette pensée et l'univers des âmes, un mode éternel et infini de la pensée, qu'il appelle l'entendement infini ou l'idée de Dieu; et au-dessous de l'idée de Dieu, il reconnaît d'autres idées qui ont le caractère de l'éternité et de l'infinité, qui, par conséquent, ne sont pas des âmes proprement dites, existences obscures et équivoques, dont la logique lui impose la nécessité, sans lui permettre d'en déterminer et d'en éclaircir la nature. Ainsi le dieu de Spinoza n'est pas une intelligence; il n'a ni personnalité, ni conscience, ni aucun des caractères d'une existence distincte. C'est à peine si l'on peut dire que le dieu de Spinoza possède la pensée. La lettre du système dit cela, l'esprit dit le contraire. Au fond, dans la doctrine de Spinoza, pour trouver une existence distincte et précise, il faut aller jusqu'à ces modes finis où vient se résoudre le développement de la substance; au-dessus de l'univers, il n'y a que des abstractions. Cette série d'abstractions géométriquement enchaînées forme une espèce de pyramide dont le sommet est Dieu; mais qu'est-ce que Dieu? La substance, c'est-à-dire l'être sans détermination, l'être sans activité, sans pensée, l'être pur, l'être vide, une abstraction creuse, presque un pur nom.

Voilà le dernier mot du système de Spinoza, interrogé avec sévérité, pressé dans ses dernières conséquences; et l'on s'explique maintenant ce qu'il y a de vrai dans le préjugé vulgaire qui l'accuse d'athéisme. Cette accusation n'est pas absolument juste. Spinoza ne veut pas être athée; il admet sérieusement un premier principe infini de toutes choses, qui est son Dieu; mais si Spinoza n'est pas athée, il y a dans son système une pente qui incline du côté de l'athéisme, vers un dieu abstrait et indéterminé qui ressemble fort à la négation de Dieu.

J'accorderai maintenant que la philosophie de Spinoza se montre quelquefois sous un aspect

tout différent. Il y a, dans certaines parties de sa doctrine morale et religieuse, des teintes assez fortes de mysticisme. Qui croirait que le même homme qui vient de refuser à Dieu la volonté de l'entendement; qui a expressément accepté cette conséquence, que l'idée de Dieu n'appartient point à la nature naturante, c'est-à-dire, pour parler clairement, que Dieu, pris en soi, n'a point l'idée de soi-même, ce même philosophe nous assure et nous démontre que « Dieu s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini » (*Éthique*, 5^e partie, prop. 35.) Qui croirait que Spinoza se complait à nous développer toute une théorie de l'amour intellectuel, qui semble inspirée par Platon et par l'Évangile? Dieu s'aime lui-même et il aime les hommes; les hommes, qui souvent le blasphèment, ne peuvent s'empêcher de le concevoir et de l'aimer. L'amour des hommes pour Dieu est une émanation de l'amour infini que Dieu a pour les hommes. Ces deux amours se confondent dans un même amour qui est le lien des créatures et du Créateur, et comme une sorte d'embrassement éternel qui les enchaîne étroitement. La véritable vie, ce n'est pas celle qui se disperse et s'égaré sur les objets de ce monde, c'est celle qui se rattache à Dieu. Par l'amour de Dieu, qui leur est commun, les hommes s'aiment les uns les autres, toutes les âmes sont sœurs. Par cet amour, l'âme humaine est heureuse et libre; par lui, elle est immortelle; elle est même éternelle, comme son divin objet.

Ainsi le même philosophe qui, tout à l'heure, nous paraissait presque un athée, se montre maintenant à nous comme une sorte de mystique. Que conclure de là? Rien autre chose que la confirmation la plus éclatante de la loi générale que nous avons assignée aux développements du panthéisme. Spinoza a accepté plus nettement et formulé plus exactement qu'aucun autre philosophe le principe fondamental de l'unité absolue de l'existence, de la coexistence éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu. Spinoza est le génie même du panthéisme. Mais en même temps que Spinoza pose avec une admirable fermeté le principe du système, il veut en déduire rigoureusement les conséquences; il veut déterminer avec le dernier degré de rigueur et de précision la nature du fini, celle de l'infini, celle enfin de leur rapport. Ici il rencontre une difficulté insurmontable, et, malgré toute la force de son esprit géométrique, malgré toute l'intrépidité et toute la candeur de son âme, il faut qu'il se contredise, il faut qu'il s'engage tout à tour dans deux voies différentes, l'une qui résout toute réalité dans les êtres de la nature, et fait de Dieu une pure abstraction: c'est le panthéisme naturaliste, voisin de l'athéisme dans ses dernières conséquences; l'autre qui absorbe tous les êtres de ce monde dans la vie divine et réduit l'âme humaine à une pensée divine, presque à un rêve de Dieu: c'est le panthéisme mystique, qui, poussé à ses derniers excès, jetterait l'âme dans une contemplation inerte et passive.

S'il n'était pas inutile de pousser plus loin cette vérification historique, nous pourrions poursuivre jusqu'aux temps contemporains notre esquisse des destinées du panthéisme; le voir sortir de l'école de Kant, au xviii^e siècle, comme il est sorti au xvii^e siècle de l'école de Descartes; trouver dans Schelling son Malebranche, et dans Hegel son Spinoza, aboutissant une dernière fois à ses conséquences nécessaires: avec Schelling, vieillissant et fatigué, à une sorte de mysticisme piétiste; avec les derniers disciples de Hegel, à un naturalisme sans frein, et à

l'athéisme le plus audacieux et le plus radical qui ait jamais été. Mais il est temps d'aborder le dernier problème que nous nous sommes proposé de résoudre. Après avoir trouvé dans la détermination exacte de l'essence du panthéisme la loi générale de son développement, nous allons chercher dans cette loi elle-même notre principe de critique et de réfutation.

Il ne suffit point à un système de métaphysique, pour se faire accepter, d'être parfaitement lié dans toutes ses parties, de former un tissu logique dont la trame ne soit brisée en aucun endroit. Un tel système peut être une œuvre d'art incomparable, et rester presque sans prix pour les sérieux esprits qui ne demandent à la philosophie qu'une seule chose, la vérité. C'est sans doute à ces systèmes réguliers et décevants que pensait Bacon quand il parlait avec tant de mépris de ces toiles d'araignée, *tenuitate filiatque operis mirabiles, sed quoad usum frivole et inanes*. Sans aucun doute, c'est une des conditions d'un système philosophique digne de ce nom, de n'enfermer aucune contradiction, et d'être en règle avec la logique; mais il est une condition bien autrement importante et décisive : c'est de se mettre d'accord avec la réalité des choses.

Il y a ici deux points à considérer : d'une part, les faits qui nous sont donnés par l'expérience, soit que nous ouvrons les yeux sur le monde qui nous environne, soit que nous assistions, dans le silence des sens, au développement de notre existence intérieure. Évidemment, un système de philosophie est tenu de compter avec les résultats de l'expérience. Je ne dis pas qu'il doive s'y enfermer et s'y asservir; je dis que, de si haut qu'il les domine, il est obligé de les reconnaître et de les expliquer. Ce n'est pas tout. On ne peut faire un système avec une autre nature que la nature humaine. Or, la nature humaine a ses lois, ses limites, ses besoins, et tout philosophe est obligé de s'accommoder, bon gré mal gré, à ses conditions. S'il y a dans la nature humaine une croyance qui lui soit tellement inhérente qu'elle se retrouve à toutes les époques, dans tous les lieux, chez tous les peuples, il faut que la philosophie compte avec cette croyance. S'inscrirait-elle en faux contre la conscience du genre humain? taxerait-elle sa foi naturelle de préjugé et d'illusion? il faudrait encore qu'elle en expliquât l'origine et l'universalité.

Si tout système est assujéti à cette double condition, de rendre compte et des faits de l'expérience et des croyances universelles du genre humain, le panthéisme ne peut avoir la prétention de s'y soustraire. Et, cependant, c'est là le double écueil où il vient toujours se briser. Aussi, de tout temps, les philosophes panthéistes ont fait profession de mépriser l'expérience. Écoutez Parménide, Plotin, Bruno, Spinoza, Hegel; ils vous diront que les sens sont trompeurs; que le vulgaire, en les prenant pour guides, se condamne à repaître son intelligence de pures illusions; qu'il appartient au vrai philosophe de se dégager des sens et de tout considérer de l'œil de la raison. L'expérience, disent-ils, ne fût-elle pas trompeuse, que donne-t-elle, après tout? Les phénomènes et non les causes, les existences et non les essences, ce qui arrive, ce qui est, et non ce qui doit arriver, ce qui ne peut pas ne pas être. Or, la philosophie est essentiellement la connaissance des causes et des essences, la science du pourquoi et du comment de tout, la contemplation du nécessaire et de l'absolu. Que la raison pure soit donc le flambeau du philosophe, et le conduise, loin du vulgaire et du commerce des sens, dans les plus

profonds mystères de l'origine et de la génération des êtres.

Telle est la prétention commune à tous les panthéistes, et il est fort naturel qu'ils se défient de l'expérience et du sens commun, pressentant qu'ils en seront infailliblement condamnés. Or, de toutes les prétentions la plus vaine, de toutes les entreprises la plus impuissante, de toutes les folies la plus étrange, ce serait de vouloir se passer absolument de l'expérience. Un seul homme a tenu un instant cette gageure contre l'impossible; cet homme est Parménide. Seul, ce naïf et audacieux génie osa soutenir jusqu'au bout que le philosophe doit s'enfermer dans la raison pure et dans l'idée de l'être, et tenir tout le reste pour rien. La conséquence rigoureuse, c'est que le mouvement, la nature ne sont pas, et qu'il n'y a que l'être absolu, sans attribut, sans différence et sans vie. Fidèles à leur principe, Plotin, Spinoza et Hegel devraient aboutir au même résultat, rigoureux à la fois et absurde. J'ose défier Plotin de sortir de son unité absolue; Spinoza de faire un seul pas au delà de l'affirmation de la substance; Hegel de rompre le cercle étroit de l'idée absolument indéterminée, s'ils n'empruntent à l'expérience une de ses données, s'ils ne payent tribut à la conscience et aux sens. Plotin voit dans son unité le principe d'une émanation éternelle; Spinoza déduit de la substance l'attribut, et de l'attribut le mode. Hegel explique tous les développements de l'idée par un certain *processus* intérieur, par un mouvement naturel et nécessaire, soumis à une loi très-simple et très-uniforme. C'est à merveille; mais à quelle source ces philosophes panthéistes ont-ils puisé les idées d'émanation, d'attribut, de mode, de progrès, de mouvement? De bonne foi, n'est-ce pas l'expérience qui a fourni le type de ces notions? et quel avantage peut-il y avoir pour un philosophe sincère et sérieux, après s'être emparé de ces notions indispensables, à en dissimuler l'origine?

Il faut donc que le panthéisme en prenne son parti : pas plus que les autres systèmes, il ne peut se passer et ne se passe pas en effet de l'expérience. Le panthéisme ne saurait être reçu à repudier les données des sens, les croyances réelles du genre humain. Nier les faits du haut d'un principe, ce ne serait pas seulement tenter l'impossible et se condamner à l'extravagance, ce serait se contredire misérablement, se servir de l'expérience quand elle est utile et nécessaire, pour la proscrire aussitôt qu'elle devient embarrassante. Une telle situation n'est pas tenable, et je regarde comme démontré que raisonner contre le panthéisme au nom de l'expérience, c'est user d'un droit incontestable en soi, et qui plus est, d'un droit incontestable à tout panthéiste de bonne foi.

Ce point capital une fois établi, il nous sera permis de circonscrire beaucoup le champ de notre critique. Nous n'avons point ici à présenter une réfutation régulière et complète du panthéisme, mais seulement à indiquer une méthode générale de réfutation. Qu'il nous suffise donc de prouver, sur deux articles essentiels, que le panthéisme, par son essence et sa loi, arrive nécessairement, d'une manière ou d'une autre, à se mettre en contradiction avec les données de l'expérience et du sens commun.

Le panthéisme est dans une impuissance radicale et invincible d'expliquer à la fois ces deux vérités que le sens commun et la conscience proclament de concert, je veux dire la réalité et l'individualité des êtres finis, la réalité et l'individualité d'un Dieu providence. De ces deux grandes vérités il en est au moins une que le

panthéisme nie, selon qu'il incline au naturalisme ou au mysticisme ; et quelquefois, dans son effort ardent mais stérile pour les embrasser l'une et l'autre, il les compromet également toutes deux.

Nous avons suffisamment montré dans les pages qui précèdent qu'une des tendances du panthéisme, c'est d'affaiblir et de diminuer l'être des choses finies, au point de les réduire à de purs phénomènes et bientôt à de simples limitations, à des formes fugitives de l'être absolu. Si déjà c'est une chose si difficile à un panthéiste que d'expliquer l'existence distincte d'un brin d'herbe, l'individualité d'une plante, que sera-ce quand, nous élevant dans l'échelle des êtres, où sans cesse avec la complication des organes grandit l'individualité, nous atteindrons les animaux voisins de l'homme et enfin l'homme lui-même ? Comment le panthéiste expliquera-t-il cet être merveilleux qui a une conscience distincte et réfléchie de lui-même, qui dit clairement : *moi*, qui réagit sur la nature, qui gouverne ses passions, règle ses desirs, prend possession de sa destinée, et, à travers tous les degrés d'une moralité de plus en plus pure, atteint cette indépendance sublime qu'on appelle la vertu ? Mettons à cette épreuve un des génies les plus pénétrants qui aient attaché leur nom au panthéisme, Spinoza ; demandons à Spinoza de nous expliquer ces deux choses : le *moi*, la liberté.

Spinoza prétend construire le système entier de l'univers avec trois éléments : la substance, l'attribut, le mode. Voilà pour lui les trois types de toute existence possible. Or, s'il est une vérité immédiatement observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le constitue. Cherchez la place du *moi* dans l'univers de Spinoza ; elle n'y est pas, elle n'y peut pas être. Le *moi* est-il une substance ? Non, car la substance, c'est l'être en soi. L'être absolument infini. Le *moi* est-il un attribut de la substance ? Pas davantage ; car tout attribut est encore infini, bien que d'une infinité relative. Le *moi* est donc un mode. Mais cela n'est pas soutenable ; car le *moi* a une existence propre et distincte, et, quoique parfaitement simple, il contient en soi une infinie variété d'opérations. Le *moi* serait donc tout au plus une collection de modes ; mais une collection est une abstraction, une unité toute mathématique, et le *moi* est une force réelle, une vivante unité. Le *moi* est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza ; c'est en vain que la conscience y réclame sa place ; une nécessité logique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence.

Spinoza sera-t-il plus heureux, plus d'accord avec l'expérience et le sens commun, sur l'article de la liberté ? Non ; seulement il aboutira plus résolument que personne aux tristes conséquences déjà acceptées par les panthéistes stoïciens, par les panthéistes alexandrins, et auxquelles n'ont pu se dérober de nos jours les panthéistes de l'Allemagne.

Deux chemins divers peuvent conduire un philosophe à nier le libre arbitre : ou bien on le déclare impossible *a priori*, parce qu'il est inconciliable avec certaines idées qu'on s'est formées sur la nature des choses ; ou bien on le rejette *a posteriori*, comme un fait qui n'existe réellement pas, comme une illusion du genre humain qui se dissipe à la lumière d'une observation approfondie de la conscience. Spinoza nie le libre arbitre *a priori* et *a posteriori* ; il le

nie *a priori* au nom de la nature de Dieu et de l'ordre de ses développements ; il le nie *a posteriori* au nom de cette mathématique des passions qu'il a construite et qui soumet toutes les actions des hommes à des lois invariables. Mais il ne le nie pas seulement dans l'homme ; il le nie aussi en Dieu et dans toute la nature ; il le nie, en un mot, de toutes les façons dont on le peut nier.

Dieu est appelé libre, toutefois, dans ce système ; mais voici de quelle liberté : elle consiste dans l'absolue nécessité d'un éternel développement. Cette liberté toute métaphysique, si différente de la liberté morale qu'adore en Dieu le genre humain, Dieu seul la possède, suivant Spinoza : car Dieu seul agit par une nécessité parfaite immédiatement inhérente à sa nature ; tout le reste agit par la nécessité de la nature divine, c'est-à-dire par une nécessité plus ou moins imparfaite, suivant qu'elle est fondée d'une manière plus ou moins médiate sur la suprême nécessité. A ce compte, soit qu'on entende la liberté au sens de Spinoza, soit qu'on l'entende au sens de tout le monde, l'homme et tous les êtres en sont également privés.

Il n'y a rien de contingent dans l'ordre des choses ; car tout ce qui existe et agit est déterminé à l'existence et à l'action ; et il est aussi absurde de supposer qu'un être que Dieu ne détermine pas à l'action s'y déterminera de soi-même, que de s'imaginer qu'une fois déterminé par Dieu à l'existence et à l'action, cet être pourra se rendre indéterminé. L'action d'un individu est fondée sur son être ; l'être d'un individu est fondé sur l'être de Dieu. Supposer qu'un individu trouvera autre part qu'en Dieu le principe de son action, c'est supposer qu'il trouvera hors de l'être le principe de son être, ce qui implique contradiction.

Qu'est-ce donc qu'une chose contingente ? Est-ce une chose qui puisse également être ou ne pas être, être ceci ou être cela ? Ce sont là des chimères de l'imagination, qui, ne voyant que les effets, nie les causes qu'elle ne voit pas. Pour la raison, tout ce qui est doit être ; tout ce qui est de telle façon doit être de telle façon ; ce qui arrive à tel point précis du temps ne pouvait arriver une minute avant, ni une minute après, sans que l'ordre entier des choses fût troublé, sans que le hasard envahît le développement divin, sans que Dieu cessât d'être nécessaire, c'est-à-dire d'être Dieu.

Dieu seul, du reste, est nécessaire de cette nécessité éternelle, absolue, toujours égale à elle-même. Les choses finies, tout en résultant nécessairement de la nature divine, ne peuvent exister dans la durée que d'une manière bornée et successive. Elles apparaissent au jour marqué dans l'éternité, mais pour disparaître bientôt et céder la place à d'autres êtres. Rien d'arbitraire, rien de désordonné dans ce mouvement perpétuel qui crée, détruit et renouvelle sans cesse toutes choses ; chaque être est déterminé à l'existence et à l'action par un être antérieur ; et ainsi à l'infini. Les mouvements produisent les mouvements, les idées enfantent les idées, suivant une loi fondée sur la nature même de la pensée et de l'étendue, et dans une correspondance parfaite qui a pour base l'identité en Dieu de l'étendue et de la pensée. Celui donc qui pourrait embrasser dans sa totalité infinie le double développement de l'étendue et de la pensée, c'est-à-dire l'ordre entier des choses, n'y verrait rien de contingent, de libre, d'accidentel, mais une suite géométrique de termes liés entre eux par une loi nécessaire. Mais nous, êtres d'un jour, atomes dans l'infini, intelligences bor-

nées dans un corps périssable, nous ne pouvons remonter la chaîne infinie des causes, et quand nous concevons l'existence d'un être sans connaître la cause qui doit le produire, nous appelons cet être *contingent*.

La contingence des choses, le libre arbitre, le désordre, le hasard, tout cela n'est donc que notre ignorance. Au fond, tout est nécessaire : en Dieu, d'une nécessité immédiate qui fait l'essence de sa liberté ; dans les choses, d'une nécessité médiate qui exclut à la fois la liberté parfaite et absolue, et cette infidèle et fantastique image de la parfaite liberté que les hommes appellent le libre arbitre.

Personne ne méconnaîtra dans cette exposition du fatalisme panthéiste un puissant enchaînement. Nous y avons insisté, pour faire toucher au doigt la force et la faiblesse du panthéisme, invincible quand il reste sur les sommets de l'abstraction, impuissant dès qu'il veut entrer en commerce avec la réalité.

Or, c'est en vain que le panthéisme voudrait se dérober à cette épreuve ; elle le sollicite et l'attire en dépit de lui. On vient de voir avec quel superbe dédain Spinoza nie le libre arbitre. Eh bien, il en reconnaît si bien l'existence, qu'il fait des efforts désespérés pour l'expliquer. A l'en croire, chacune des modifications de l'âme humaine a sa cause dans une modification antérieure, qui a elle-même sa cause dans une autre modification, et ainsi de suite à l'infini. Un acte produit un autre acte, un mouvement produit un autre mouvement, comme un flot pousserait un autre flot dans un océan sans limites. Or, les modifications de l'âme sont d'une extrême complexité, et, parmi elles, les unes apparaissent clairement à la conscience, les autres sont plus ou moins enveloppées d'obscurité. Or, qu'arrive-t-il quand je prends tel ou tel parti, quand je me lève, par exemple, pour aller à la promenade ? Diverses causes concourent pour amener cet effet : la disposition de mes organes, l'état de mon imagination, le chaud ou le froid, la sérénité du ciel, la douceur de la température, etc. Quelques-unes de ces causes sont connues de moi plus ou moins, et c'est ce que j'appelle les motifs de mon action ; d'autres agissent sourdement, et ce ne sont pas celles qui exercent l'action la moins décisive. Ignorant l'influence de ces dernières causes, ne trouvant pas dans celles que je connais l'explication suffisante de ma détermination, disposé d'ailleurs à m'exagérer ma puissance propre, ravi du sentiment de mon indépendance et de ma grandeur, je me figure que c'est moi qui me détermine par ma propre vertu, indépendamment des motifs ; et cette vertu imaginaire, cette chimère de ma faiblesse et de mon orgueil, je la salue du nom pompeux de libre arbitre.

Telle est l'idée que Spinoza se forme de la liberté humaine ; telle est l'explication à coup sûr originale et ingénieuse par laquelle il prétend rendre compte du sentiment du libre arbitre, au nom même des principes du fatalisme le plus absolu. Mais tout cet échafaudage croule devant une observation fort simple, empruntée à la conscience. Suivant Spinoza, c'est de l'ignorance où nous sommes des causes diverses qui influent sur nos déterminations que naît l'illusion du libre arbitre. Plus nous ignorons nos dispositions intérieures, plus nous agissons d'une manière irréflectée, plus s'exalte en nous le sentiment de notre liberté. C'est ainsi que l'enfant et l'homme ivre, comme Spinoza se plaît à le dire, sont convaincus qu'il dépend d'eux uniquement d'accomplir des actes où ils sont poussés invinciblement par des causes ignorées. A ce compte,

plus nous descendrons au fond de nous-mêmes, plus nous nous rendrons compte des motifs de notre conduite, plus nous mettrons de sérieux et de maturité dans nos délibérations, et plus nous verrons tomber pièce à pièce le fantôme de notre liberté. Or, l'expérience donne ici à Spinoza le plus complet démenti, et il suffit d'avoir constaté une seule fois combien est ferme et lumineux, après une délibération sérieuse et calme, le sentiment de notre liberté, pour mettre à nu l'artifice de ce système.

Voilà donc le panthéisme, d'une part, forcé de reconnaître en fait la foi du genre humain dans l'existence de la liberté morale, et, d'autre part, incapable de rendre raison de cette foi. Or, il est un autre article de la foi du genre humain, non moins profondément gravé dans la conscience et non moins rebelle à toutes les explications du panthéisme : c'est la croyance universelle dans l'existence d'une intelligence infinie qui préside au gouvernement de l'univers. Ici, plus que partout ailleurs, les philosophes panthéistes, malgré leur profond mépris pour le vulgaire et pour ce qu'ils appellent l'anthropomorphisme, sont contraints de courber la tête sous l'inévitable joug des lois de l'esprit humain et des faits de la conscience. Il n'y a pas une seule grande école de panthéisme qui n'ait expressément reconnu la providence divine. Les stoïciens invoquent sans cesse ce nom sacré. Ils en parlent dans le langage tour à tour le plus expressif et le plus magnifique. Ce monde est pour eux comme une maison admirablement gouvernée, où sans cesse l'œil du maître pénètre et surveille tout. Le principe divin, circulant à travers le monde, entretient partout la plus exacte économie et l'équilibre le plus parfait :

Mutasque in cunctis dispensat fœdera partes.

Plotin a des traits admirables sur le gouvernement moral de l'univers, et on ne saurait exprimer l'harmonie divine des mondes avec plus d'enthousiasme et de poésie que Giordano Bruno. Génies plus sévères et plus précis, Spinoza et Hegel reconnaissent aussi à leur manière la providence divine. Spinoza attribue à Dieu la pensée comme une des manières d'être essentielles de sa nature ; Hegel déclare que l'esprit divin, après être sorti de soi pour se répandre dans la nature, rentre en soi, se connaît, se possède en toute plénitude. C'est le terme et la perfection de son développement.

Ne soyons pas dupes des formules, et tâchons d'en comprendre et d'en presser le vrai sens.

Est-il possible, dans un système panthéiste, d'attribuer à Dieu l'intelligence, je parle de l'intelligence distincte, de l'intelligence ayant conscience de soi ? A la rigueur, cela est possible, mais à une condition : c'est de nier absolument toutes les intelligences finies, c'est-à-dire de se nier soi-même, et de faire de ses propres pensées et de toutes les pensées possibles les pensées de Dieu. La conscience, la réalité, le bon sens protestent contre cette extravagance, et des esprits comme Spinoza et Hegel devaient tout faire pour s'en préserver. Mais alors il faut renoncer à un Dieu intelligent, à une divine providence, ou bien abandonner le principe panthéiste.

En effet, l'essence du panthéisme, c'est de ne point séparer Dieu de l'univers. Dieu, considéré en soi, n'a qu'une existence virtuelle et indéterminée. Les attributs mêmes de Dieu, quoique moins indéterminés que son être, sont encore, si on les prend en eux-mêmes, des choses toutes virtuelles. Comment y aurait-il conscience, personnalité, là où règne l'indétermination absolue ?

La pensée de Dieu contient en soi toutes les intelligences, mais d'une manière virtuelle. Considérée en soi, dans son éternité, dans sa virtualité, dans l'absolu de son être, elle ne peut avoir d'autre objet que l'être même de Dieu, envisagé dans son absolue indétermination. Supposez-vous que la pensée absolue contient en soi, représente en soi, d'une manière distincte et déterminée, non-seulement l'être de Dieu pris en soi, mais les attributs de Dieu et les modes de ses attributs : vous introduisez dans la pensée absolue autant de distinctions qu'en reçoit l'être même de Dieu dans tout le cours de son développement, vous déterminez à l'infini la pensée absolue, vous lui faites parcourir tous les degrés de l'échelle des êtres, vous la faites tomber dans le mouvement et dans le temps. Cela veut dire que vous ne considérez plus la pensée dans sa virtualité, dans son éternité, mais dans son actualisation successive et nécessaire à travers la durée; vous sortez de l'hypothèse : car il ne s'agit pas de savoir si la conscience existe quelque part, si elle est possible, mais si Dieu, considéré précisément en soi, abstraction faite de l'univers, a et peut avoir conscience de soi.

Dans un système où Dieu est un être déterminé, séparé de ce qui n'est pas lui, on conçoit que Dieu ait conscience de soi, conscience distincte, actuelle; qu'il dise *moi*, qu'il s'oppose au *non-moi*. Mais si le *moi* implique le *non-moi*, si Dieu est tout en un sens, s'il n'y a pas pour lui de *non-moi*, il ne peut dire *moi*, il ne peut avoir conscience de soi, il ne peut pas être une personne, une intelligence digne de ce nom.

Dieu est tout, dira-t-on; donc, tout est en Dieu; donc, il y a en Dieu conscience, intelligence, personnalité. Je réponds : Dieu, la substance, sont-ils tout en acte ou en puissance? Dieu en soi, la substance en soi sont tout, il est vrai, pour le panthéisme; mais ils sont tout en puissance, non en acte. Dieu en soi est donc un être virtuel, indéterminé. Or, la conscience, la personnalité, supposent l'existence déterminée, distinguée, actuelle, appropriée, individualisée.

Il est, dit-on, de la nature de la pensée d'être objective, de représenter quelque chose. Soit; mais il y a un rapport, une analogie nécessaire entre la nature de la pensée et la nature de son objet. Or, de quelle pensée s'agit-il ici? de la pensée en puissance. Elle représente l'être en puissance. Insistera-t-on pour dire que la pensée se représente nécessairement et essentiellement elle-même? J'en conviens; mais elle se représente selon ce qu'elle est. Or, elle est la pensée indéterminée, virtuelle. La conscience absolue de la pensée absolue, ce sera la conscience virtuelle et indéterminée, ce sera la possibilité tout au plus, et non la réalité de la conscience.

Il est inutile d'insister davantage. Spinoza, lui-même, après avoir accordé à Dieu la pensée, finit par soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la pensée divine et notre intelligence; de sorte que si l'on donne un entendement à Dieu, il faut dire, selon son rude et énergique langage, que cet entendement ne ressemble pas plus au nôtre, que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention, est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la pensée divine n'a absolument rien de commun avec la pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer? Sur ce que la pensée divine est la cause de la pensée humaine, et que la chose causée diffère de la cause précisément en ce qu'elle en reçoit. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième proposition de l'*Éthique* est celle-ci : Si deux choses n'ont rien de

commun, elles ne peuvent être causes l'une de l'autre. A qui persuadera-t-on, en effet, que la pensée humaine est une émanation de la pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale? Mais que nous parlez-vous alors de la pensée divine? comment la connaissez-vous? Si elle ne ressemble à la nôtre que de nom, c'est qu'elle-même n'est qu'un vain nom!

Nous croyons avoir le droit de conclure en général que les efforts du panthéisme pour expliquer les faits de la conscience et pour se mettre d'accord avec les croyances et avec le langage du sens commun ne font que mieux ressortir l'égalité impuissance où il se trouve de se passer de l'expérience et de s'accorder avec elle, de se tenir en dehors de la vie, sur les hauteurs de la raison pure et de l'abstraction métaphysique, et d'expliquer la vie sous ses deux formes les plus certaines et les plus sublimes, la moralité humaine et la providence de Dieu.

En résumé, nous avons déterminé l'essence du panthéisme, sa loi souveraine, son défaut radical. La loi du panthéisme, fondée sur son essence, en découvre et en démontre le vice intérieur. Sur la foi d'un amour exagéré de l'unité, le panthéisme prend pour principe la consubstantialité éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de Dieu et de la nature, se définissant et se réalisant l'un par l'autre, et n'étant au fond que le double aspect d'une seule et même existence. Partis de ce commun principe, les philosophes panthéistes se divisent en le développant. Suivant qu'ils obsession de préférence au sentiment de l'existence finie ou à celui de l'existence absolue, suivant qu'ils donnent plus à la nature ou à Dieu, ils se séparent en deux directions contraires, dont l'une conduit au mysticisme et absorbe tous les êtres dans la vie divine, dont l'autre mène au naturalisme et réduit Dieu à une abstraction. Également contraires aux faits de l'expérience et aux inspirations les plus sûres du sens commun, les panthéistes de toutes les écoles prétendent récuser d'avance le sens commun et les faits; mais, forcés d'emprunter à l'expérience, sous peine de ne pouvoir former le réseau de leurs abstractions, sous peine de ne pouvoir avancer d'un seul pas au delà de leur premier théorème, subissant d'ailleurs l'inévitable empire de la vie réelle, les panthéistes s'efforcent d'en rendre raison; mais l'insuffisance évidente de leurs explications les condamne, et rend alors sensible à tous les yeux la vanité profonde de leur principe.

Consultez : abbé Goschler, *du Panthéisme*, Paris, 1840, in-8; — Jeannel, *des Doctrines qui tendent au panthéisme*, 1846, in-8; — Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, Paris, 1843, 2 vol. in-8; — E. Saisset, *Introduction aux Œuvres de Spinoza et Essai de philosophie religieuse*, Paris, 1862, 2 vol. in-12. Voy. les articles consacrés aux philosophes nommés dans cet article. Ex. S.

PARACELSE (Philippe-Aurèle-Théophraste, Bombast de Hohenheim) naquit en 1493, à Einsiedeln, dans le canton de Schwitz. C'est lui-même qui ajouta aux noms qu'il portait déjà ceux de Théophraste et de Paracelse. Son père, habile dans les sciences, mit le plus grand soin à diriger sa n éducation, et l'inclination de Paracelse le portant à l'étude de la médecine, il s'y livra avec ardeur. Il parcourut la France, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne, pour faire connaissance avec les plus célèbres médecins, et sans doute s'éclaira auprès d'eux. De retour en Suisse, il enseigna la médecine à Bâle; mais, ayant éprouvé quelque désagrément dans cette ville, il alla s'établir en Alsace. La singularité de ses opinions, non seulement en médecine, mais encore en théologie, la coutume qu'il blessa en enseignant la médecine en langue vul-

gaire, lui attirèrent beaucoup d'inimitiés, surtout parmi ses confrères. Il mourut à l'âge de quarante-huit ans. Ses ennemis ont assuré que la débauche hâta la fin de ses jours; il est sage de croire que l'envie eut beaucoup de part aux accusations dont il fut l'objet.

Nous n'avons point à l'apprécier sous le rapport de la science médicale, mais nous ferons observer, avant d'exposer les principes de sa philosophie, qu'il ne séparait la médecine ni de la philosophie, ni de la religion, et qu'il a subordonné à un véritable mysticisme toutes les branches des connaissances nécessaires à l'art de guérir.

La doctrine de Paracelse ne lui appartient pas en propre; elle est principalement puisée à la double source de la kabbale et de la philosophie hermétique ou alchimie; on y retrouve partout les mystères et la langue figurée de ces deux prétendues sciences. Tandis que la philosophie se contente de connaître les lois de l'intelligence et de la morale et remet sa destinée à la volonté libre de l'homme; tandis que la science de la nature se contente aussi de rechercher les lois des phénomènes physiques et ne prétend pas pénétrer jusqu'à l'essence intime des forces soumises à ces lois, Paracelse a la prétention de connaître et d'exposer tout le système des forces mystérieuses qui agissent soit dans la nature, soit dans l'homme et qui échappent à la timidité de la philosophie et aux lenteurs de la science. Selon lui, entre Dieu, l'homme et la nature il y a certaines puissances opératrices dont l'action continuée produit sous nos yeux les merveilles que nous contemplons: l'homme est en rapport avec toutes ces vertus secrètes de l'univers, et, selon qu'il s'unit aux unes et aux autres, ou laisse paralyser son action par la leur, il produit d'heureux résultats, ou tombe sous l'empire de forces qu'il devait au contraire dominer.

Le système de Paracelse est donc un système ontologique *a priori*, dans lequel il nous présente l'ensemble des forces vives qui constituent l'univers et de leurs rapports, d'où résultent tous les phénomènes du monde physique et intellectuel.

L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les principes de la morale sont des vérités implicitement admises par Paracelse, et qu'il regarde comme inutile et presque impie de vouloir prouver. Il n'y a donc dans ses ouvrages ni théodicée, ni psychologie, ni morale, ni logique proprement dites; son système est une physique, en prenant ce mot dans un sens rapproché de celui que lui donnaient les anciens.

Paracelse divise l'ensemble de la création en *macrocosme* (grand monde), qui représente l'univers, et *microcosme* (petit monde), réalisé dans l'homme. Ces deux termes de l'œuvre divine sont parfaitement semblables, et l'un reproduit et répète ce qui existe et se passe dans l'autre. Selon notre philosophe, il ne faut pas s'arrêter à l'apparence, il faut pénétrer au delà, et ce rapport de similitude frappera l'esprit.

Au-dessus de cet ensemble s'élève Dieu, centre à la fois et circonférence de toutes choses. Unité de tout ce qu'il a produit, il réside au fond de nos cœurs; il est la base sur laquelle l'intelligence prend son point d'appui; tout émane de lui; il comprend, il pénètre tout. L'homme, fait à l'image de Dieu, est comme lui le centre et la circonférence des créatures, il en forme l'unité; tout est relatif à lui, toutes choses versent sur lui leurs propriétés. Mais, après avoir ainsi placé Dieu, dans son unité suprême, en dehors et au-dessus de toute la création, après en avoir ainsi constaté l'indépendance, Paracelse s'applique à connaître des relations, même les plus mystérieuses, les

plus inattendues, des êtres entre eux; on peut dire que ce sont celles-là surtout qu'il recherche avec le plus d'intérêt.

Incapable de trouver l'explication de tous les phénomènes dans les mouvements de la matière, il est conduit à admettre que les germes de toutes choses possèdent en eux une force immatérielle qui les constitue capables d'agir, leur imprime ensuite le mouvement, et le dirige de manière à développer les formes dont, par leur nature, ils sont dépositaires. Il admet encore que l'action de ces germes est secondée et rendue possible par l'influence correspondante d'agents extérieurs, tels que la lumière, la chaleur, l'air, etc., qui ne sont pas plus matériels que ces forces elles-mêmes. Ces germes, il les appelle *astres*; non qu'il veuille exprimer exclusivement par là les clartés innombrables que nous contemplons à la voûte des cieux: ce sont les germes mêmes auxquels il donne ce nom, sous quelques formes qu'ils se présentent; quant aux astres reconnus pour tels par le vulgaire, aux astres qui brillent sur nos têtes, ils sont l'expression supérieure de ces germes, la force correspondante qui agit sur eux et qui les féconde.

Le macrocosme se compose donc d'un ciel et d'une terre, mis en correspondance par le rapport des germes avec les astres, de manière que le ciel imprime et dirige le mouvement, tandis que la terre le reçoit et y obéit. Quant au microcosme, ou à l'homme, fait à l'image de Dieu et du macrocosme dont il résume en lui-même toutes les forces et toutes les propriétés, il a aussi son ciel et sa terre, ses astres et ses forces physiques correspondantes. C'est le cerveau qui est le siège de ce ciel, principe de ses pensées, de ses volontés, de ses mouvements, de ses sentiments. Par ce ciel, il est en rapport avec les astres de l'univers, dont l'influence s'étend sur ses pensées et sur ses actes. Il est facile de voir, dans cette partie des doctrines développées par Paracelse, les théories singulières auxquelles se rattachent les rêveries de l'astrologie judiciaire.

Toutefois, il est nécessaire de remarquer que cette influence des astres sur le cerveau n'incline ni ne contraint la volonté de l'homme. Ainsi, la liberté morale est respectée dans cette philosophie. Paracelse va même plus loin: car il établit ce qu'est l'homme qui, par l'énergie de son imagination, choisit les propriétés des astres et les identifie avec lui. Il y a ici plus que la liberté; il y a une puissance que Paracelse, ainsi que tous ceux qui, avant ou après lui, ont enseigné ces doctrines, appelle *magique*.

Cette doctrine sur le ciel et les astres se résume dans les paroles suivantes: « Il suit que tout ce qui vit, tout ce qui croit, tout ce qui est dans la nature, est signé, possède un esprit sidéré, que j'appelle le ciel, l'astre, l'ouvrier caché, qui donne à ce qui est sa figure et sa couleur, et qui a présidé à sa formation, c'est là le germe et la vertu. »

Mais ces forces, astres ou germes, ne sont par eux-mêmes que des agents et non des corps; ils font naître et développent les corps, fruits visibles de causes invisibles, en empruntant d'ailleurs les principes constitutifs de leur substance. Les corps, en effet, sont composés ou plutôt extraits des quatre éléments, feu, air, eau, terre; mais il est nécessaire de faire observer que ces éléments doivent être réduits à trois, attendu que le feu est un agent, donnant de sa propre substance naissance aux astres qui sont ses organes, plutôt qu'un élément entrant dans la composition des êtres matériels.

On reconnaît ici d'abord le système d'Empédocle, qui, après avoir complété, en y ajoutant la terre, la doctrine des quatre éléments, en fait ensuite une autre classification, plaçant le feu dans une catégorie à part, et lui attribuant des propriétés analogues à celles que Paracelse voit en lui. Il n'est pas, néanmoins, nécessaire de supposer que Paracelse ait connu directement ces premiers essais de la philosophie grecque. L'alchimie s'était depuis longtemps emparée de ces systèmes, ou du moins de ce langage, car il ne nous est pas démontré que le sens en fût le même chez les alchimistes du moyen âge et chez les premiers philosophes de la Grèce. C'est comme alchimiste que Paracelse substitue le plus souvent aux éléments terre, eau, air, feu, les trois principes des choses, sel, soufre et mercure, que les anciens n'ont point connus. Il voit dans le sel le fondement de la consistance des corps ; dans le soufre, celui de leur croissance et de la combustion ; dans le mercure, celui de la liquidité et de l'évaporation.

On se tromperait gravement si l'on s'obstinait à voir dans les trois principes de Paracelse et des alchimistes, ou dans les quatre éléments de la physique grecque, les substances visibles et saisissables désignées par les mots qui expriment ces principes et ces éléments. Paracelse prend soin d'avertir lui-même qu'il ne faut pas prendre, dans sa doctrine, le soufre, le sel et le mercure dans leurs propriétés terrestres, mais selon leurs propriétés astrales ; et de nombreux passages épars, principalement dans Aristote, prouvent que les Grecs entendaient par éléments des principes actifs, des propriétés portant les noms de substances dans lesquelles leur action était dominante. Ainsi, ils appelaient terre le principe qui, sans y être seul, domine dans la substance de la terre ; eau, celui qui domine dans la substance de l'eau, etc., admettant d'ailleurs, comme l'ont fait depuis Paracelse et les alchimistes, que nulle part l'élément n'est pur, et que chaque objet de la nature les contient tous dans certaines proportions.

La science moderne s'est quelquefois laissé tromper par l'apparence grossière de cette analyse des anciens, et, en effet, il ne semble pas qu'il faille une grande pénétration dans la pratique de l'expérience pour distinguer la terre de l'eau, l'eau de l'air, l'air du feu, et en faire quatre éléments irréductibles les uns aux autres. Mais si ce que nous venons de dire du vrai sens des mots *principes* et *éléments* ne peut être mis en doute, il est certain que les anciens, et les philosophes hermétiques après eux, se sont élevés à un degré d'abstraction et de généralité qu'a méconnu chez eux la science moderne. « L'ancienne doctrine de la formation de toutes choses par quatre éléments, selon Pythagore, Empédocle, Platon et Aristote, ou par trois principes, selon Paracelse, dit Hegel, n'a pas prétendu par là désigner empiriquement la pure matière primitive, mais bien plus essentiellement la détermination idéale de la force qui individualise la figure du corps ; et nous devons par là admirer avant tout l'effort par lequel ces hommes, dans les choses sensibles qu'ils choisissaient pour signes, ne connurent et ne retinrent que la détermination générale de l'idée. Au contraire, les physiiciens empiriques modernes ont, de préférence, fondé leur gloire sur une tout autre manière d'envisager la question, procédant toujours à la recherche du particulier, au lieu de s'efforcer d'élever le particulier au général, et de reconnaître celui-ci dans celui-là. » (*Philosophie de la nature*, § 245.)

La matière est, en général, un composé des quatre éléments ; mais l'homme, en sa qualité de microcosme, les réunit plus particulièrement en lui. C'est à cette constitution de son corps qu'il doit être en rapport sympathique avec la nature entière. Chaque élément, en effet, produit des êtres plus fortement empreints de ses propriétés, quoiqu'ils aient aussi nécessairement quelque chose des propriétés des autres éléments. Ce sont ces propriétés invisibles quand on les considère en elles-mêmes, et visibles seulement par leurs produits, qui forment les astres particuliers, ou le ciel de chaque élément ; mais il a plu à la bonté du Créateur que ces astres particuliers à chaque élément se reproduisissent tous et devinssent visibles dans l'élément du feu, ce qui a donné naissance au firmament et aux étoiles, avec lesquels sont dans les rapports d'une action continuellement réciproque les astres invisibles des trois autres éléments. Il résulte de là que celui qui saurait pénétrer ces rapports, atteindrait la connaissance des choses dans le principe même de leur mouvement et de leurs révolutions ; de là, sans doute, la science de l'astrologie.

Nous avons déjà vu que Paracelse avait fait quelques emprunts aux systèmes des époques les plus reculées de la philosophie grecque ; en voici encore un dont on ne saurait douter. Selon lui, le système général des astres réalisé dans le firmament par l'élément du feu, est la source de la sagesse, de la sensibilité, des pensées ; c'est donc au feu que l'homme doit le développement de son intelligence. Or, qui ne reconnaît ici la doctrine d'Héraclite, qui disait que *le monde est et sera toujours un feu vivant, s'embrasant et s'éteignant avec mesure* ? Héraclite, d'ailleurs, attribuant au feu les propriétés universelles, spirituelles et matérielles tout ensemble, c'est assez dire que, comme Paracelse après lui, il ne désignait pas par le mot *πῦρ* le phénomène extérieur du feu, mais le principe premier, générateur de ces phénomènes.

L'homme, dans le système de Paracelse, se trouve donc placé entre deux origines, l'une éternelle, l'autre mortelle, participant de l'une et de l'autre, inspiré à la fois par l'esprit de Dieu et par celui de l'univers. Mais ce dualisme que Paracelse fait voir en lui n'est pas la seule division applicable à sa nature ; il y reconnaît encore, après d'autres, une triade que nous développerons ici de la terminologie mystique ou hermétique sous laquelle elle est désignée. Elle se compose de l'esprit ou intelligence, de l'âme dans laquelle réside la sensibilité du corps qui en forme l'enveloppe. Du reste, Paracelse élève tout cet ensemble jusqu'à Dieu, et déclare qu'il n'y a rien dans l'âme qui n'ait le caractère divin. C'est dans l'âme, qu'il appelle aussi le corps sidéré, que se trouve, selon lui, l'origine du pressentiment, la source de la prophétie.

Au milieu de ces expressions singulières, il est cependant facile de voir que cette doctrine est fortement marquée de spiritualisme, et l'on ne s'étonnera pas que Paracelse établisse, dans plusieurs passages, l'antériorité du principe spirituel sur le principe matériel. Et non-seulement on peut dire qu'il le regarde comme antérieur, mais encore comme unique, au moins dans l'ordre de la pensée. Il dit, en effet, quelque part : « Nulle connaissance ne restera perpétuellement que celle qui a été infuse au dedans, et qui réside dans le sein de l'entendement. Cette connaissance essentielle n'est ni du sang ni de la chair, ni de la lecture, ni de l'instruction, ni de la raison ;... c'est un acte divin, une Impression de l'être infini sur l'être fini. »

De même qu'il ne voit d'essentiel et de durable dans la pensée que ce que l'esprit divin y a déposé *a priori*, de même il place l'esprit à l'origine de toutes choses, même de la matière, car les germes, les éléments et tout ce qu'il présente comme constituant les principes générateurs des choses, est donné, sinon comme spirituel et doué de pensée, du moins comme immatériel et à l'état de forces, de forces au services de l'esprit.

Ce principe spirituel, qui, par l'intermédiaire d'autres principes immatériels, subordonnés à sa puissance, produit le corps dans lequel il manifeste ses merveilles, est appelé à lui survivre, et, ce premier corps détruit, il s'en crée un autre avec des propriétés semblables ou supérieures. A la manière dont Paracelse s'exprime sur ce point, on pourrait soupçonner qu'il croit à l'éternité du monde, puisque les principes généraux qui existent dans son sein produisent sans cesse de nouveaux corps qu'ils abandonnent successivement pour se revêtir d'enveloppes nouvelles. Nous n'affirmerions pas que telle soit l'opinion de Paracelse ; nous sommes même disposé à croire qu'il n'en est rien, en nous fondant surtout sur le caractère chrétien de sa doctrine, et sur ce que nous ne voyons pas qu'il ait supposé que l'homme fût destiné à accomplir sur la terre plusieurs existences.

On verra par les passages suivants que ce n'est pas sans raison que nous croyons que Paracelse a mêlé à ses doctrines les croyances chrétiennes.

« L'homme a possédé tous les avantages naturels et surnaturels ; mais ce caractère divin s'est obscurci par le péché. Purgez-vous du péché, et vous le recouvrirez en même proportion que vous vous purifierez.

« La notion de toutes choses nous est congénère ; tout est dans les profondeurs de l'esprit ; il faut dégager l'esprit des enveloppes du péché, et ses notions s'éclairciront.

« L'esprit est revêtu de toute science, mais il est accablé sous le corps auquel il s'unit ; il recouvre ses lumières par les efforts qu'il fait contre ce poids.

« Connaissez bien notre nature et notre esprit, et ouvrons à Dieu, qui frappe à la porte de notre cœur.

« De la connaissance de soi naît la connaissance de Dieu.

« Il n'y a que celui que Dieu instruira qui puisse s'élever à la vraie connaissance de l'univers. La philosophie des anciens est fautive ; tout ce qu'ils ont écrit de Dieu est vain.

« Les saintes Écritures sont la base de toute vraie philosophie ; elle part de Dieu et y retourne. La renaissance de l'homme est nécessaire à la perfection des arts (opérations chimiques, médicales, magiques, etc.). Or, il n'y a que le chrétien qui soit véritablement régénéré.

« Celui qui se connaît, connaît implicitement tout en lui ; et Dieu qui est au-dessus de l'homme, et les anges qui sont à côté de Dieu, et le monde qui est au-dessous, et toutes les créatures qui le composent. »

Tels sont les points principaux de la doctrine de Paracelse. On voit qu'elle a été puisée à plusieurs sources. L'alchimie et l'astrologie judiciaire en sont comme la base principale ; mais nous y avons reconnu quelques traces des systèmes mis en avant par les plus anciens philosophes de la Grèce, et nous avons constaté en même temps que l'auteur ratachait aussi sa doctrine aux points fondamentaux du christianisme. Ce fut là, au moyen âge, le caractère distinctif de la philosophie hermétique, et c'est

surtout à cette école mystérieuse qu'appartiennent les écrits de Paracelse. L'idée la plus générale qui en ressort, c'est l'action incessante de Dieu sur la nature tout entière, par l'intermédiaire d'une multitude innombrable d'êtres, dont l'homme régénéré est le lien et le maître, dont il résume en lui et dirige la puissance. Avec une semblable doctrine, où tout semble arbitraire, qui s'annonce comme ne pouvant être connue qu'à la condition d'être révélée, et où l'originalité manque aussi bien que la méthode, toute critique est superflue : il nous aura suffi d'en décrire la physionomie générale.

Néanmoins, nous ne terminerons pas sans avoir rapporté quelques opinions singulières, dépourvues de tout lien entre elles, qui ne pouvaient trouver place dans l'exposition succincte que nous venons de présenter, et qui achèveront de caractériser l'esprit de Paracelse et l'école théosophique.

« La vraie philosophie et la médecine ne s'apprennent ni des anciens, ni par la créature ; elles viennent de Dieu ; il est seul auteur des arcanes ; c'est lui qui a signé chaque être de ses propriétés.

« Le médecin naît par les lumières de la nature et de la grâce, de l'homme interne et invisible, de l'ange qui est en nous.

« Le monde extérieur est la figure de l'homme ; l'homme est le monde occulte, car les choses qui sont visibles dans le monde sont invisibles dans l'homme.

« Il y a trinité et unité dans l'homme, ainsi que dans Dieu ; l'homme est un en personne, il est triple en essence ; il a le souffle de Dieu ou l'âme, l'esprit sidéré et le corps.

« Il n'y a point de membre dans l'homme qui ne corresponde à un élément, une planète, une intelligence, une mesure, une raison dans l'archétype.

« Le firmament est la lumière de nature qui influe naturellement sur l'homme.

« Dans le rêve, l'homme vit comme les plantes, seulement de la vie soit du corps élémentaire, soit du corps sidérique, sans l'action de son esprit particulier comme homme. Si le corps sidérique domine, alors, insensible à la vie élémentaire qui sommeille, il a commerce avec les étoiles ; dans ce cas, les rêves se composent de manifestations venues des astres, remplies de science mystérieuse et d'inspirations ; si, au contraire, le corps élémentaire domine, alors repose le corps sidérique, et les songes ont lieu selon les convoitises de la chair.

« Les hommes à imagination triste et pusillanime sont tentés et conduits par l'esprit immonde.

« L'âme purifiée par la prière tombe sur les corps comme la foudre ; elle chasse les ténèbres qui les enveloppent, et les pénètre intimement.

« L'homme se divise en corps visible et corps invisible ; le corps invisible a l'imagination pour organe.

« Il faut entendre par l'ens des esprits, ce qui, dans le corps vivant, est engendré continuellement, et sans matière, par nos pensées ; ce qui naît à notre mort, c'est l'âme.

« La puissance de la foi produit le bien dans les hommes justes, et le mal dans les méchants. »

Les ouvrages de Paracelse sont très-considérables ; il y en a plusieurs éditions. Les principales sont celles de Strasbourg, 3 vol. in-f°, 1616-1618, chez Zetner ; et celle de Genève, chez Antoine et Samuel de Tournes, 3 vol. in-f°, 1658 ; Ad. Franck, *Notice critique et historique sur Paracelse* dans le compte rendu de l'Académie des sciences

mor. et polit. Années 1849 et suiv. — Excepté parmi les adeptes de la théosophie, Paracelse n'a point trouvé de partisans. La philosophie rationaliste des deux derniers siècles l'a considéré comme un rêveur, et s'est peu occupée de ses écrits. H. B.

PARALOGISME. Raisonnement faux. Ce terme est employé par les logiciens comme synonyme de sophisme (voy. Aristote, *Réfut. des soph.*, ch. 1, § 1, et la *Logique de Port-Royal*, 3^e partie, ch. xix). La seule différence que l'on puisse établir entre le paralogisme et le sophisme, c'est que l'un résulte d'un simple défaut de lumière ou d'application, tandis que l'autre suppose de la mauvaise foi. Voy. **SOPHISME**.

PARKER (Samuel), évêque d'Oxford, quelquefois confondu avec Mathieu Parker, archevêque de Canterbury, et éditeur de la *Bible des évêques*, naquit en 1600, et mourut en 1688. Mêlé à tous les débats politiques et religieux, non-seulement d'Angleterre, mais du xvii^e siècle, il paraît dans l'histoire de la philosophie comme adversaire de Descartes et de Spinoza, comme panégyriste de Platon, comme partisan d'un mysticisme orthodoxe.

Parker était en possession d'une science très-variée, mais moins solide et moins précise que variée. Membre de la Société royale de Londres, il se distinguait de ses confrères par la verve d'un esprit parfois railleur et par une singulière facilité de travail. Sa véritable aptitude était cependant pour la dialectique et pour la polémique.

Les ouvrages où il discute principalement les doctrines du cartésianisme sont intitulés, le premier, *Tentamina physico-theologica de Deo* (1669, et 1673, in-8); le second, *Disputationes de Deo et providentia divina*.

Le point de vue commun à ces deux livres est celui d'un spiritualisme mystique et essentiellement religieux. L'auteur y reproche à Descartes de laisser l'existence de Dieu sans armes suffisantes contre l'athéisme. La preuve *ontologique*, celle qui est tirée de l'idée même de Dieu et de celle d'une perfection suprême, ne le satisfait point : il l'appelle même un *sophisme* (*Disputat.*, p. 24). Il y substitue des arguments téléologiques et physiques, c'est-à-dire pris dans l'ordre et l'harmonie du monde, dans ses rapports admirables de convenance qui éclatent à travers toute la création, dans les parties comme dans l'ensemble (*Tentamina*, p. 157 sqq.). Parker loue cependant le philosophe français de n'avoir pas cherché à réfuter l'athéisme par l'impossibilité de démontrer un enchaînement perpétuel de causes et d'effets dans l'univers (*Tentamina*, v. fin.).

Un autre reproche adressé à Descartes, c'est d'avoir proscrit, à l'exemple de Bacon et de Gassendi, les causes finales, la *téléologie* du monde physique.

Descartes, à entendre Parker, aurait eu le tort de prétendre *raisonner sur l'infini*, « prétention que ne doit avoir nul homme, si profond qu'il soit, parce que l'esprit humain n'a aucune certitude, pas même en géométrie, dès qu'il veut toucher à l'infini. » C'est sur ce point, ajoute l'évêque d'Oxford, que devait porter le doute de Descartes (*Disputat.*, p. 538 sqq.).

Parker n'est pas juste lorsqu'il assimile le doute cartésien au pyrrhonisme même (*ubi supra*, p. 553 sq.) et qu'il l'accuse de réduire la science au désespoir (p. 538).

Il n'est pas seulement partial, il est dans l'erreur, quand il soutient que déduire l'existence de Dieu de l'idée de perfection, c'est insinuer, par un *sophisme subtil*, qu'il y a plusieurs divinités (*Disputat.*, p. 21).

Il excède de même les limites du vrai en qualifiant Descartes d'esprit inconséquent, *inconstans*.

Ajoutons toutefois que Parker est beaucoup plus équitable et moins intolérant envers ce glorieux adversaire, que ne le sont tant de ses compatriotes, tels que Pitcairn et Hobbes. Ce dernier, du reste, est également combattu avec vigueur et succès, entre Vanini et Gassendi, dans les *Disputationes de Deo*.

A tous ces philosophes modernes, matérialistes ou spiritualistes, Parker préfère Platon. L'écrit destiné à recommander les doctrines de l'Académie mérite encore d'être consulté. Dans cet exposé libre et impartial de la philosophie platonique, *Free and impartial account of the platonian philosophy*, in-4, 1666, l'auteur n'est pourtant pas tout à fait indépendant. Il sait découvrir trop d'analogies entre les *Dialogues* et l'*Évangile*, il ne sait pas assez apercevoir les différences qui séparent le platonisme du christianisme. Il faut néanmoins lui savoir gré d'avoir rappelé à ses contemporains le goût des Pères pour cette philosophie, d'avoir ramené les théologiens de son pays à l'étude de cette philosophie, de l'avoir défendue contre les censures des inquisiteurs, qui n'y voyaient qu'une source impure d'abominables hérésies; enfin, de l'avoir vantée, sans décrier Aristote et d'autres antagonistes de Platon. Son tort capital consiste à n'avoir pas voulu reconnaître les nombreuses et profondes affinités du platonisme avec le cartésianisme.

Ce qui domine dans ses divers ouvrages, c'est un certain manque de méthode, et un penchant décidé pour le mysticisme. C. Bs.

PARMÉNIDE. Selon tous les historiens, ce philosophe célèbre naquit à Elée, dans la Grande-Grèce. La date seule de sa naissance a été souvent controversée, le témoignage de Diogène Laërce paraissant contredire sous ce rapport celui de Platon. On peut néanmoins, selon les apparences les plus vraisemblables, la fixer à l'an 519 avant J. C. Il passe pour avoir été le disciple de Xénothane; il fut du moins l'héritier direct et immédiat de ses doctrines. D'après une tradition rapportée par Speusippe et Plutarque, il aurait été le législateur de sa patrie, et tous les ans le magistrat forçait les habitants d'Elée à jurer l'observation des lois de Parménide. Mais rien ne vient appuyer cette tradition. Ce qui est plus authentique dans la biographie de ce philosophe, c'est le voyage qu'il fit à Athènes avec son disciple Zénon, et dont il est parlé dans le *Parménide* et dans le *Sophiste* de Platon. Ce voyage, qui est une date si importante dans l'histoire des idées philosophiques, eut lieu vers l'an 454 avant J. C. En le faisant, le but avoué de Parménide et de Zénon était de se mettre en rapport avec les Ioniens, dont les doctrines remplissaient tout l'orient de la Grèce, et de combattre leur système. L'histoire de cette lutte est l'histoire même de Zénon.

La vie de Parménide fut donc exclusivement consacrée à la philosophie; et tous les écrivains qui ont eu l'occasion de prononcer son nom, l'ont fait en termes pleins de respect et d'admiration. Platon l'appelle « le respectable, le redoutable, le profond Parménide ».

Le seul écrit de Parménide dont l'antiquité nous ait conservé des fragments, et le seul aussi dont elle fasse mention, est un poème *sur la nature*, comme presque tous les ouvrages des anciens philosophes. Ce poème était divisé en deux parties, dont les titres séparés, de la *Vérité* et de l'*Opinion*, nous sont parvenus avec les fragments qui s'y rattachent. Dans la première partie, Parménide traitait de l'être en soi et de la

vérité absolue; dans la seconde, il s'occupait des choses sensibles et variables, des principes naturels, ce qui fait que Plutarque (*Amator*, lib. IX, c. xxxii) appelait cette partie du poème une cosmogonie. Le style de ce poème était fort simple, à l'exception du début, qui nous a été conservé par Sextus Empiricus, et où respire quelque chose de sombre et de solennel, conforme au génie de la race dorienne. On ne connaît d'ailleurs de Parménide aucun autre ouvrage que ce poème, dont il reste des fragments précieux, environ cent cinquante vers.

Dans le système de Xénophane, la donnée idéaliste de Pythagore s'était déjà transformée et précisée; l'unité de l'être nécessaire se dégageait pour la première fois, au grand jour de la discussion et du raisonnement, des enveloppes un peu trop mystérieuses dont le philosophe de Samos l'avait voilée. Mais ce n'était qu'une ébauche qui devait recevoir toute son extension entre les mains puissantes de Parménide.

Il regut de bonne heure les impressions de l'école de Pythagore et l'influence de Xénophane. Né dans la Grande-Grece, au sein même de l'idéalisme, il en devint le représentant le plus rigoureux, et en apporta avec lui, lorsqu'il fit le voyage d'Athènes pour combattre l'empirisme ionien, la théorie complète.

Le système de Parménide avait deux faces, à chacune desquelles était consacrée dans son poème une exposition séparée.

Il plaçait d'un côté les données de la raison, qui seules représentaient pour lui la *vérité*; de l'autre, il reléguait dans le domaine de l'*opinion* les croyances vulgaires, les perceptions des sens. Ces deux parties de sa doctrine n'avaient aucun rapport l'une avec l'autre. Autant il élevait la première, autant il rabaisait la seconde. Il les plaçait dans un antagonisme formel; et c'est là que commence l'originalité de son système. Dès le premier pas, il met l'idéalisme sur la route exclusive, étroite et hardie où le condamneront à rester, à périr, les attaques de ses adversaires, et la brillante, la subtile défense de Zénon.

Opposant l'un à l'autre le criterium de la raison et celui des sens, Parménide se prononçait formellement pour la raison seule, il avoue que les hommes croient généralement à la réalité des choses sensibles; mais il déclare que les connaissances de cet ordre sont fausses et trompeuses; qu'elles ne sont que de pures apparences, et que les conceptions de la raison atteignent seules la certitude et la vérité, l'être. Le vulgaire s'appuie sur les sens, mais il n'atteint que l'erreur. Les hommes passent ainsi leur vie à prendre un songe continu pour la réalité. Il faut donc briser toute relation avec ces apparences trompeuses, et s'interdire toute foi dans le témoignage des sens. Il ne faut en excepter aucun. Si pour plaire au vulgaire, on cherche les caractères et les lois des phénomènes sensibles, on ne sera pas dupe de ce fantôme de science, qui n'est pas et ne peut jamais devenir la vraie science. Qu'importe que le centre de ce monde visible soit la terre ou le soleil; qu'il y ait quatre éléments ou qu'il n'y en ait qu'un; que cet élément unique soit la terre ou l'eau, l'air ou le feu, le sec ou l'humide? Qu'importe que ces éléments soient mis en action par la haine et par l'amour, ou bien par la variété de forme des atomes qui les constituent? Fables pour fables, les unes valent les autres; élever sur elles l'édifice de la science, c'est chercher un point d'appui dans le vide.

Pour connaître la vérité, il faut en appeler à la raison seule.

Ce que la raison conçoit comme vrai absolu-

ment, ce qui est identique à la vérité elle-même, c'est l'être, l'être en soi, l'être nécessaire et absolu. Tout ce qui a commencé d'être, tout ce qui est d'une manière et n'est pas d'une autre, ou ce qui, étant, pourrait ne plus être un jour, tout cela n'étant pas d'une manière absolue, n'est pas vrai de la vérité absolue, et doit être rigoureusement relégué au nombre des pures apparences. La science ne s'occupe que de l'être, de l'être absolu, à l'exclusion de toute idée de rapports.

En effet, tout ce qui n'est pas l'être n'est rien, dit Parménide, puisqu'en dehors de l'être il n'y a que le néant. Le néant n'étant conçu par la raison que comme la négation absolue de toutes choses, on n'en peut rien affirmer; on ne peut même le nier, car ce serait supposer dans l'esprit une conception positive qui serait cependant sans objet, c'est-à-dire une véritable contradiction. La parole ne peut pas plus exprimer le néant ou le non-être, que l'esprit le concevoir.

Si l'être existe seul, il est un. Comment concevoir quelque chose qui ne serait ni l'être ni le néant? L'être un est absolu; c'est-à-dire qu'il exclut toute divisibilité, toute distinction. Donc il est continu, puisqu'il n'existe rien qui le sépare d'avec lui-même. D'ailleurs, s'il n'était pas continu, il aurait des parties; il ne serait plus un, mais multiple; ce qui est impossible, puisque chaque partie étant différente des autres, et chacune étant l'être, il y aurait lieu alors de diviser l'être d'avec lui-même, et qu'il serait ainsi sa propre différence d'avec lui-même.

L'être est aussi immobile et éternel. Tout mouvement est un changement. Changer, c'est perdre quelque chose que l'on avait, ou acquérir ce qu'on n'avait pas. Or, l'être existant seul, toute adjonction, toute perte, tout mouvement lui est impossible. Le mouvement, d'ailleurs, implique l'idée de lieu ou d'espace; et l'espace n'est que ce qui contient les corps. Si les corps n'existent pas, l'espace et le mouvement qui en sont la suite n'existent pas davantage.

D'un autre côté, si l'être n'était pas éternel, c'est qu'il aurait commencé d'être, ou qu'il pourrait mourir un jour. Mais si l'être n'avait pas toujours existé, d'où, par qui et comment aurait-il pu prendre naissance? Il ne peut s'engendrer lui-même; car pourquoi se créerait-il dans un moment plutôt que dans un autre? Avant d'exister, il se confondrait avec le néant, et il est contradictoire de prétendre qu'il vienne du néant, qui, n'étant absolument rien, ne saurait être ni cause ni effet. L'être existe donc seul, et par lui-même. Il est donc éternel.

L'être n'a donc ni passé, ni avenir, ni parties, ni limites. Son existence n'est point une succession de changements ni de mouvements. Il est, et n'a ni commencement ni fin. Il est tout, car il n'y a rien hors de lui. Il est indivisible, et il existe en même temps tout entier, c'est-à-dire en tout égal à lui-même. Toute différence lui est étrangère, et, partant, on n'en peut affirmer aucun rapport de ressemblance ni de dissemblance, d'infériorité ni de supériorité. L'être renferme tout ce qui est et peut être; son existence est adéquate à la plus grande perfection possible.

Enfin, la pensée elle-même qui conçoit l'être, qu'est-elle, sinon l'être? L'être seul connaît l'être, et la pensée qui se sait et se connaît ne peut pas ne pas être. Il y a donc identité entre l'être et la pensée de l'être, entre la pensée et son objet; et tout s'abîme dans le sein de cette unité suprême et parfaite, hors de laquelle il n'est rien, et qui ne peut pas ne pas être.

Tel est en substance le système de l'unité absolue de Parménide. C'est, on le voit, l'idéalisme

sous sa plus rigoureuse et sa plus audacieuse formule. Mais ce n'est que l'idéalisme à son début. La donnée principale, l'idée de l'unité de l'être s'y trouve; mais les développements qu'il recevra plus tard, à diverses époques de l'histoire, ne sont pas même indiqués.

Ce qui fait le mérite de l'idéalisme de Parménide, c'est la remarquable puissance avec laquelle les diverses généralités qui le constituent s'enchaînent entre elles. Une fois la certitude des sens mise de côté, et la notion abstraite de l'être acceptée comme le seul fondement de la science, la formule de Parménide devient logiquement inévitable. C'est donc dans le point de départ de ce système qu'il faut chercher la source des absurdités sous lesquelles il a succombé.

Or, on reconnaît d'abord que la négation du témoignage des sens conduit Parménide à un choix arbitraire dans la connaissance humaine. Si la raison saisit l'immuable et l'infini, elle saisit aussi, à l'aide des sens, le phénoménal et le fini. Nier un de ces deux termes, sous prétexte qu'il ne peut être ramené à l'autre, c'est mutiler arbitrairement et illégitimement l'intelligence humaine; c'est se jeter dès le premier pas sur la route de l'erreur. Les faits ne sont pas toute la science; mais ils en sont le fondement et le point de départ.

Une fois la réalité observable ainsi mise de côté, la science n'a plus qu'une base: des notions générales, mais purement abstraites. C'est ce qu'exprime très-bien l'axiome éléatique que l'unité absolue existe seule, et qu'elle est identique à la pensée de l'être. Mais cette notion de l'unité absolue, excluant toute autre existence, qu'est-ce, sinon une abstraction vide?

Or, l'abstraction par elle-même n'est que la représentation nécessairement incomplète de la réalité. Loin de lui être supérieure et de l'exprimer plus complètement qu'aucune connaissance concrète, l'abstraction ne peut suffire à fonder seule une science quelconque de cette même réalité. Et cependant c'est à la science de la réalité, de sa cause et de sa fin qu'aspire tout système philosophique. Ce qui reste au fond de l'éléatisme, c'est donc l'équation mensongère de l'être réel et de la notion générale et abstraite de l'existence. La dialectique de Parménide, qui suppose ainsi l'identité des contraires, du concret, et de l'abstrait, aboutit à une flagrante contradiction sous l'apparence de la plus parfaite simplicité.

Mais la faiblesse du point de départ de l'éléatisme ne prouve nullement que le labeur philosophique de Parménide ait été stérile. Il est vrai que les sophistes tirèrent habilement parti des subtilités de la dialectique des éléates. Il est vrai que l'opposition audacieuse du système de l'unité absolue à toutes les croyances du sens commun ne contribua pas médiocrement au discrédit de la science et de la philosophie qui rendit si difficile la tâche héroïque entreprise par Socrate. Mais, malgré ces inconvénients, passagers après tout, il faut bien reconnaître que Parménide eut le mérite de dégager plus catégoriquement qu'on ne l'avait fait avant lui la notion de l'unité qui est impliquée dans la notion de tout être, et qui fait que, sous la variété des phénomènes, la raison conçoit invinciblement l'unité de la substance ou du sujet qu'ils manifestent.

Or, cette notion de l'unité de l'être, que Pythagore avait confondue avec la notion de nombre et de quantité, Parménide en montre toute la valeur logique; et après lui, Platon put facilement démontrer qu'elle n'est autre que la notion de substance impliquée dans tous nos jugements.

Ajoutons que cette notion de l'unité de l'être

nécessaire, placée ainsi au sommet de la science, comme sa base et sa limite, n'était pas un mince service rendu à la réflexion, à une époque où la vie matérielle envahissait toutes les pensées, toutes les préoccupations des hommes. Platon, lui, sut tirer un magnifique parti de la dialectique éléatique; mais on ne saurait, sans injustice, nier que ce grand esprit ne dut beaucoup aux spéculations de Parménide. Celui-ci ne sut pas donner à l'être ses véritables attributs; mais c'est en approfondissant ses idées que Platon déclare dans le *Sophiste*, qu'il lui est impossible de se persuader que, « dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu; que cet être ne vit, ni ne pense; qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence... Entre le repos absolu et le mouvement absolu de l'être et du monde, il faut, au lieu de choisir, les prendre l'un et l'autre. »

Cette conclusion de Platon, c'est aussi la nôtre. Et ce n'est pas seulement à Parménide qu'il faut l'appliquer, mais à tous les philosophes qui veulent ramener la réalité à une unité absolue, à un panthéisme quelconque, idéaliste ou matérialiste.

Mais on ne peut s'empêcher de rendre justice au philosophe dont le système, hardi et nouveau, en montrant par le fait les dangers de toute prétention exclusive, contribua plus qu'aucun autre à donner à la philosophie platonicienne cette profondeur de pensée, large à la fois et compréhensive, qui en fait un des grands monuments de l'histoire. Le système de Parménide peut être considéré comme un de ces échafaudages qui ne sont pas eux-mêmes des édifices où l'on puisse s'abriter et se reposer, mais sans lesquels toute construction vaste et élevée serait impossible. Parménide est le véritable, le grand précurseur de la dialectique et de la métaphysique platonicienne: rôle nécessairement incomplet, mais qui pourtant ne fut ni sans grandeur ni sans importance.

Consultez sur Parménide: l'édition de ses *Fragmentes*, par Fülleborn, in-8, Züllichau, 1795; — *Empedoclis et Parmenidis Fragmenta ex codice taurinensis bibliothecae restituta et illustrata ab Amadeo Peyron*, in-8, Leipzig, 1810; — *Commentationum Eleaticarum pars prima*, par M. Brandis, in-12, Altona, 1813; — *Philosophorum graecorum veterum, praesertim qui ante Platonem floruerunt, operum reliquiae. Prima pars, Parmenides*, par M. Simon Karsten, in-8, Amsterdam, 1835; — A. Hatzfeld, de *Parmenide Platonis*, Paris, 1850, in-8; — *Essai sur Parménide d'Élée*, suivi du texte et de la traduction des fragments, par Francis Riaux, in-8, Paris, 1840. FR. R.

PASCAL. Ce nom est plutôt celui d'un ennemi que d'un ami de la philosophie; mais, ennemis ou amis, tous ceux qui ont porté un regard sérieux sur la nature humaine, tous ceux qui, avec une âme élevée et une riche intelligence, ont scruté les profondeurs de la conscience pour y chercher les fondements de la vérité; tous ceux-là, malgré les résultats opposés de leurs efforts, ont contribué au progrès et à l'affranchissement de la raison, et ont, en définitive, rendu témoignage de sa puissance. A ce titre, l'auteur des *Provinciales* et des *Pensées* mérite, autant que personne, d'occuper une place distinguée dans l'histoire de la philosophie moderne.

Blaise Pascal naquit à Clermont, d'une ancienne famille d'Auvergne, le 19 juin 1623. Il était fils unique et le quatrième enfant d'Etienne Pascal, d'abord élu, puis second président de la cour des aides dans la capitale de sa province. Ayant perdu sa femme, qu'il aimait tendrement, Etienne se défit de sa charge, et vint s'établir à Paris, en 1631, pour veiller à l'éducation de sa famille et se per-

fectionner lui-même dans la culture des sciences. C'était un homme très-distingué, tant par son esprit que par son instruction, surtout en physique et en mathématiques. Il se lia avec quelques-uns des savants les plus renommés de l'époque, parmi lesquels on cite le P. Mersenne, Roberval, Carcavi, Le Pailleur, et forma avec eux comme un cercle scientifique qui devint le noyau de l'Académie des sciences. On comprend combien de telles relations durent exciter l'esprit du jeune Pascal, qui, dès sa plus tendre enfance, comme nous l'apprend sa sœur, Mme Périer, *voulait savoir la raison de toutes choses*. Il avait à peine douze ans, qu'il était déjà initié à une connaissance raisonnée des langues; son père lui expliquait les principaux phénomènes de la nature, et il écrivait un petit traité sur la communication des sons, qui fut trouvé tout à fait supérieur à la raison d'un enfant. Il n'était pas plus âgé, quand il fut surpris un jour étudiant seul avec des *barres* et des *ronds*, ou plutôt inventant la géométrie. Il faut entendre Mme Périer, dans ses *Mémoires*, raconter ce prodige dans toute sa simplicité, pour partager son émotion et celle de son père. A partir de ce moment, il fut permis à Pascal, pendant les heures de récréation, de lire les *Éléments d'Euclide* et d'assister aux réunions savantes qui se tenaient dans la maison paternelle. A seize ans, il avait écrit son *Traité des sections coniques*, qui, sans enrichir la science, excita l'admiration des savants, entre autres de Descartes. Trois ans plus tard, à l'occasion des grands calculs qu'il eut à exécuter pour soulager son père dans l'intendance de Normandie, il inventait sa *machine arithmétique*. Informé d'une manière très-incomplète en 1646, des expériences de Torricelli sur le vide, il fit les siennes quelques mois après, et montra dans les sciences physiques le même génie d'invention dont il avait déjà fait preuve dans les sciences mathématiques. Ces expériences donnèrent lieu au *Traité du vide* et à celui de *l'équilibre des liqueurs*, dont le premier ne vit le jour qu'en 1651, et le second en 1663, c'est-à-dire une année après sa mort.

C'est dans cette même année de 1646 que Pascal connut pour la première fois les livres de Saint-Cyran et le discours de Jansénius, qui a pour titre : *de la Réformation de l'homme intérieur*. Son esprit en fut dès lors vivement ébranlé; car, une année après, en 1647, pendant qu'il était à Paris pour demander conseil sur sa santé, nous le voyons assister avec sa sœur Jacqueline, dans l'église de Port-Royal, aux sermons de l'abbé Singlin. Cette austère parole acheva sur tous deux ce que les écrits de la secte avaient déjà commencé. Jacqueline prit la résolution d'entrer en religion, et Pascal, loin de songer à y mettre obstacle, comme il le fit depuis, l'encouragea dans cette pensée. Cette ferveur passagère, ou, comme l'appelle un écrivain contemporain (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, ch. v), cette vue extérieure de Port-Royal, est ce que les biographes ont nommé la première conversion de Pascal. Il ne s'y arrêta qu'un an, de 1647 à 1648. Après ce court intervalle, il rentra dans le monde et parut vouloir s'y fixer, menant de front le goût du faste avec l'amour de la géométrie, la science avec les intérêts et le sentiment. C'est à cette époque de sa vie, qui embrasse à peu près six années, qu'il correspond avec Fermat, qu'il publie le *Traité du triangle arithmétique*, qu'il invente le *haquet* ou la *brouette du vinaigrier*, qu'il conçoit l'idée des *carrosses à six sous*, réalisée par nos *omnibus*; qu'il résout le *problème des partis*, écrit son admirable *discours sur les passions de l'amour*, songe à acheter une charge et même à se marier.

Mais en 1654, une nouvelle et dernière révolu-

tion s'accomplit dans son esprit. Étant allé, selon sa coutume, un jour de fête, se promener dans un pompeux équipage au pont de Neuilly, ses chevaux s'emportèrent à un passage dangereux, et il faillit être précipité. Cet événement fit sur lui une impression extraordinaire, et réveilla une exaltation plutôt assoupie que domptée. Est-il vrai, selon une tradition très-commune, que Pascal, depuis ce moment, vit toujours un gouffre à ses côtés, et qu'une vision de son cerveau ébranlé, ou une *hallucination*, comme on l'a dit récemment, fut la cause véritable du changement qui se fit en lui? Aucun fait positif, aucun témoignage digne de foi n'autorise un tel blasphème contre le génie. Nous savons seulement que l'accident du pont de Neuilly arriva le 23 novembre 1654, et que, quelques jours après, présenté à M. de Saci par l'abbé Singlin, Pascal était un des solitaires de Port-Royal-des-Champs. Cette seconde conversion, comme on l'appelle, n'eut pas lieu sans douleur et sans combat, si l'on en juge par le petit écrit trouvé, après la mort de Pascal, dans la doublure de son vêtement, et destiné, sans aucun doute, à lui rappeler ses impressions. Nous voyons par ce document étrange que, dans la nuit même du 23 novembre, après une crise morale, un *feu* qui dura deux heures, Pascal résolut de se séparer du monde pour se donner tout entier à Dieu, « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants; » en d'autres termes, le Dieu de la révélation, non de la raison. Établi, dès les derniers jours de cette année ou les premiers de l'année suivante, dans une petite cellule de Port-Royal-des-Champs, il y passa à peu près le reste de sa vie, n'en sortant guère que par sa renommée et ses écrits. Le premier de cette époque, ce sont les *Provinciales*, publiées en 1656, par lettres détachées, dont chacune était un événement. De 1657 à 1658, tourmenté d'un mal de dents, qui lui ôtait le sommeil, il imagina, pour tromper la douleur, d'occuper son esprit de quelque problème de géométrie, et c'est alors qu'il invente, ou plutôt qu'il achève, sur les ébauches de Roberval et de Descartes, la théorie des cycloïdes. L'exposé de cette théorie, ou le *Traité de la roulette*, ne parut qu'en 1659. Il traversa encore trois ans au milieu des plus cruelles souffrances et des plus sombres austérités, portant sur lui une ceinture de fer armée de clous qu'il s'enfonçait dans la chair à la moindre satisfaction d'amour-propre. C'est dans cet intervalle qu'il préparait son grand ouvrage sur la religion, dont nous n'avons que des fragments détachés et des notes éparses sous le titre de *Pensées*. Enfin, il mourut à Paris, dans la maison de sa sœur, Mme Périer, le 19 août 1662, âgé de trente-neuf ans et deux mois. Depuis sa dix-neuvième année, disait-il lui-même, il ne passa pas un jour sans douleur.

Pascal intéresse surtout la philosophie par deux ouvrages qui n'ont pas été écrits pour elle, et dont l'un est évidemment dirigé contre elle : nous voulons parler des *Provinciales* et des *Pensées*. Mais avant de nous occuper de ces deux œuvres capitales, composées l'une et l'autre après la grande conversion de 1654, arrêtons-nous à quelques productions d'une autre époque, et émanées d'un autre esprit, afin que nous connaissions les deux hommes dans Pascal, le philosophe et le sectaire, ou, pour parler son langage, l'homme de la nature et l'homme de la grâce.

Parmi les ouvrages de cette classe, le premier qui se présente à nous, c'est la *Préface sur le traité du vide*, écrite à peu près en 1651, et dont Bossut, dans son édition de 1779, a publié

un fragment sous ce titre arbitraire : de *l'Autorité en matière de philosophie*. Là, Pascal, en véritable cartésien, sépare avec soin le domaine de l'autorité de celui de la raison. Il ne reconnaît la première qu'en matière de théologie ; mais, pour les choses de raisonnement et d'observation, il s'adresse à la seconde et veut qu'elle use d'une liberté entière, tout en consultant l'expérience des siècles passés. C'est là qu'on trouve exprimée pour la première fois, dans un admirable langage, cette idée moderne du progrès, devenue au dix-huitième siècle une véritable religion, qui, transportant dans l'antiquité la jeunesse de l'esprit humain et sa maturité dans les temps modernes, nous fait penser que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement (*Pensées de Pascal*, édit. Faugère, t. I, p. 98). C'est cette propriété même qui distingue, selon Pascal, la raison de l'instinct. « La nature, dit-il (*ubi supra*, p. 97), n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement ; et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne dépassent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement ; de sorte que les hommes sont aujourd'hui, en quelque sorte, dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. »

Telle est à la fois la liberté et la puissance que Pascal reconnaît à la raison, avant qu'une sombre mélancolie en ait fait un sectaire. Dans un autre écrit, composé à l'époque de sa plus grande dissipation, c'est-à-dire de 1652 à 1654, et publié pour la première fois par M. Cousin (d'abord dans la *Revue des Deux-Mondes*, puis dans son livre des *Pensées de Pascal*), dans le *Discours sur les passions de l'amour*, il ne parle pas avec moins de justesse et de profondeur des passions. L'homme, selon lui, n'est pas seulement né pour penser. Il éprouve aussi le besoin d'agir ; et pour qu'il agisse réellement, il faut qu'il y soit poussé par des passions dont il sent les sources dans son cœur. Les deux passions qu'il juge les plus dignes de notre nature, et entre lesquelles il voudrait partager son existence, sont l'amour et l'ambition. « Qu'une vie est heureuse, dit-il, quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition ! Si j'avais à en choisir une, je voudrais celle-là... L'amour et l'ambition commençant et finissant la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature humaine est capable. » Les passions sont occasionnées par le corps ; mais elles appartiennent à l'esprit, ou plutôt elles ne sont que l'esprit même. Voilà pourquoi, « à mesure que l'on a plus d'esprit, les passions sont plus grandes... Dans une grande âme tout est grand. » Après ces considérations générales, l'auteur s'attache particulièrement à l'amour, dont il comprend et définit la puissance dans ses effets les plus élevés, mais dans ses effets réels. Ce sont

les idées de Platon mises à la portée de l'humanité. « Nous naissons, dit-il, avec un caractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau, sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute, après cela, si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer ? » L'objet de l'amour, c'est la beauté ; et comme l'homme est la plus belle des créatures, il faut qu'il trouve dans lui-même le modèle de cette beauté qu'il cherche au dehors. Il n'aimera donc qu'un être qui lui ressemble et qui approche de lui aussi près que possible. « La beauté est partagée en mille différentes manières. Le sujet le plus propre pour la soutenir, c'est une femme. » Pascal reconnaît comme légitime, non-seulement la passion, non-seulement l'amour, mais le plaisir, dans les limites où il s'accorde avec les principes les plus élevés de notre nature. « L'homme, dit-il (édit. de M. Cousin, 1849, p. 481), est né pour le plaisir : il le sent, il n'en faut point d'autre preuve. Il suit donc la raison en se donnant au plaisir. »

Entre ces deux éléments, la raison et les passions, Pascal semble en reconnaître un troisième, qu'il appelle indifféremment du nom de jugement ou de sentiment, et dont il fait la base de la morale. « La vraie éloquence, dit-il (édit. Faugère, p. 151), se moque de l'éloquence ; la vraie morale se moque de la morale ; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. »

Si la raison et les passions, c'est-à-dire tout ce qui est dans l'homme, ou du moins tout ce qui fait mouvoir sa volonté, est également irréprochable, il n'est pas étonnant de voir Pascal, dans un autre de ses écrits, de *l'Art de persuader*, avancer cette proposition digne de J. J. Rousseau, que *la nature seule est bonne*. « Rien, dit-il (édit. Faugère, t. I, p. 171 et 172), rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner ; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée et même connues de tout le monde... La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune. » Quoiqu'il ne s'agisse ici que des choses de l'esprit et du goût, il est cependant impossible de ne pas prendre dans leur acception la plus large et la plus évidente les derniers mots de cette citation. Or, quand on songe que le petit traité d'où ils sont tirés porte déjà plus d'une trace de jansénisme, et pourrait bien avoir été écrit peu de temps après la retraite de Pascal à Port-Royal-des-Champs, on est tenté de les considérer comme une protestation anticipée de la nature contre les exagérations de la doctrine de la grâce.

La logique de Pascal, et nous devons ajouter sa rhétorique, car, selon l'expression de Nicole (*Logique*, 3^e partie, ch. xx), « il savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su ; » en un mot, les idées de Pascal sur l'art de persuader, telles qu'elles résultent de l'écrit que nous venons de citer, et de son traité de *l'Esprit géométrique*, s'accordent à merveille avec ses vues générales sur les facultés humaines, et pourraient servir de complément au *Discours de Port-Royal* nous apprennent (premier *Discours*) qu'ils en ont tiré un grand parti, notamment en ce qui touche la définition (1^{re} partie, ch. xii), et la méthode de composition ou des géomètres (4^e partie, ch. iii).

Les deux principes que Pascal reconnaît dans

l'homme, c'est-à-dire la raison et les passions, ou, comme il s'exprime lui-même avec toute l'école de Descartes, l'entendement et la volonté, sont aussi pour lui les deux sources de nos opinions, et lui apprennent à distinguer deux manières de persuader. « La plus naturelle, dit-il (*Art de persuader*, édit. Faugère, t. I, p. 155 et suiv.), est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément: » Ces deux moyens, ou si l'on peut les appeler ainsi, ces deux logiques ont chacune leurs principes. « Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie; outre plusieurs axiomes particuliers que les uns reçoivent et non pas d'autres, mais qui, dès qu'ils sont admis, sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la créance, que les plus véritables. Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut pas ne pas avoir; outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver.... » Sur les principes de la première espèce repose l'art de convaincre; sur ceux de la seconde, l'art d'agréer. Il existe, selon Pascal, des règles aussi sûres pour l'un que pour l'autre; mais l'art de convaincre lui paraît le plus facile, et c'est à celui-ci qu'il s'arrête principalement, en y mêlant çà et là les préceptes les plus profonds sur l'éloquence.

Convaincre c'est la même chose que démontrer; et comme il n'y a de preuves parfaites ou de déductions rigoureuses qu'en géométrie, tout l'art des démonstrations est renfermé, selon Pascal, dans la méthode des géomètres. « La méthode de ne point errer, dit-il (*ubi supra*, p. 170), est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et hors de leur science et de ce qui l'imite il n'y a point de véritables démonstrations. » Quant aux règles dont cet art se compose, et que Pascal a ramenées d'abord à huit, puis à cinq, elles sont littéralement reproduites dans la *Logique de Port-Royal* (4^e partie, ch. III), et il n'y aurait aucune utilité à les transcrire ici. Nous ferons seulement remarquer que cette préférence donnée par Pascal à la géométrie pour la rigueur des déductions, ou, comme nous disons aujourd'hui, de la méthode synthétique, ne lui fait pas oublier l'expérience. Il en parle dans sa préface sur le *Traité du vide* (*ubi supra*, p. 100) comme un homme à qui elle est parfaitement familière, et presque dans les mêmes termes que l'auteur du *Discours de la Méthode*. « Dans toutes les matières, dit-il, dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différens. C'est ainsi que quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point. » C'est au nom même de ce principe qu'il excuse chez les anciens la supposition que la nature a horreur du vide; car ils n'ont voulu parler que des expériences qu'ils avaient vues, et non de celles qui n'étaient pas à leur connaissance.

Tel est Pascal tant qu'il s'appartient à lui-même, c'est-à-dire un véritable philosophe, et un philosophe religieux à la manière de son siècle,

chez qui la science ne fait aucun tort à la foi, et que la foi n'empêche pas de rendre justice à la raison et à la nature, à toutes les facultés de l'âme humaine. Nous allons voir ce que sont devenus ce bon sens et cette impartialité du génie sous la pernicieuse influence de l'esprit de secte.

Les Provinciales, les *Petites Lettres*, comme on les appelait au moment de leur apparition, ou, pour les désigner sous leur nom véritable, les *Lettres à un Provincial*, forment comme la transition entre les écrits dont nous venons de parler et le livre des *Pensées*. On sait à quelle occasion naquit cet immortel ouvrage. Arnauld venait d'être condamné en Sorbonne pour avoir écrit qu'il avait lu exactement le livre de Jansénius et qu'il n'y avait point trouvé les cinq propositions condamnées par le dernier pape. C'est ce qu'on appelait la *question de fait*. Il allait subir encore une condamnation plus éclatante sur la *question de droit*, c'est-à-dire sur le fond même de la doctrine de la grâce, et son arrêt, provoqué principalement par l'influence des jésuites, fut rendu en effet le 29 janvier 1656. Port-Royal tout entier était engagé dans le procès, et voulant en appeler au public de la sentence de la Faculté, il confia à Pascal le soin de le défendre devant ce nouveau juge. C'est alors que parurent l'une après l'autre, publiées comme par une main invisible au milieu des poursuites les plus actives, ces dix-huit lettres, véritables pamphlets, où la verve comique de Molière s'unissait à la dialectique de Platon. Qu'est-ce donc que les *Provinciales*? L'esprit laïque, c'est-à-dire le sens commun pris pour juge dans les questions de théologie; la logique appliquée au dogme de la grâce, et l'autorité religieuse, non-seulement celle de la Sorbonne, mais celle du pape lui-même, citée devant le tribunal de la conscience publique. Tout l'esprit du livre, et, s'il faut l'appeler de son véritable nom, l'esprit du livre examen, se révèle dans des phrases comme celles-ci: « Car, en vérité, le monde devient méfiant, et ne croit les choses que quand il les voit... Ils ont jugé plus à propos et plus facile de censurer que de répartir, parce qu'il leur est bien plus aisé de trouver des moines que des raisons... Laissons donc là leurs différends. Ce sont des disputes de théologiens et non pas de théologie. Nous, qui ne sommes pas docteurs, n'avons que faire à leurs démêlés. » On sent que le siècle n'est pas loin où l'on passera de la critique des théologiens à celle de la théologie.

Des dix-huit lettres dont se compose le livre des *Provinciales*, il n'y en a que cinq, les trois premières et les deux dernières, qui traitent de la grâce janséniste; les autres ont pour but de porter la guerre chez l'ennemi, en livrant à la risée et à l'indignation des honnêtes gens la morale des jésuites. C'est à cette partie de son œuvre que Pascal est redevable de son plus grand succès près de ses contemporains; c'est celle qui l'a rendu populaire même chez les libres penseurs du xviii^e siècle, et qui a été le plus immédiatement utile en enlevant la conscience publique aux subtilités et à la corruption des casuistes, c'est-à-dire des sophistes du christianisme. Ce dernier résultat a été très-bien saisi et caractérisé avec beaucoup de justesse par l'auteur de Port-Royal (t. III, ch. xv). Nous ne pouvons rien faire de mieux que de citer ses propres paroles: « *Les Provinciales* ont tué la scolastique en morale, comme Descartes en métaphysique; elles ont beaucoup fait pour séculariser l'esprit et la notion de l'honnête, comme Descartes l'esprit philosophique. »

On conçoit sans peine que pour défendre la

grâce dans le sens rigoureux où l'entendait son esprit géométrique, et pour renverser les limites, très-sages à notre avis, où l'autorité la voulait contenir, Pascal ait eu recours à la logique et à la raison. Une fois abandonné, non-seulement par le cœur, mais par l'intelligence, à cette grâce janséniste devant laquelle rien d'humain ne peut subsister, il était forcé de se retourner contre l'instrument qui l'avait servi, et devait chercher à écraser la nature et la raison. C'est précisément ce qu'il voulait faire dans une apologie de la religion chrétienne à laquelle il travaillait vers la fin de sa vie, et dont les *Pensées*, du moins celles qu'il a écrites de sa propre main pendant ses dernières années (Cousin, *des Pensées de Pascal*, 4^e édition, p. 117-120), ne sont que des matériaux et des fragments. Pascal, dans un discours qui nous a été conservé (édit. Faugère, t. VII, p. 372-379), et dont l'édition de Port-Royal nous offre une fidèle analyse, exposa lui-même à ses amis le plan de cet ouvrage. Après avoir fait la peinture de l'état présent de l'homme, avec sa grandeur et sa bassesse, ses infirmités et ses avantages, et le peu de lumière qui lui reste au milieu des ténèbres, il devait montrer combien la philosophie, c'est-à-dire la raison, est impuissante à lui expliquer ces contrariétés, et combien elle est elle-même pleine de contradictions, de faiblesses et d'erreurs. La philosophie une fois écartée, il devait passer en revue les différents systèmes religieux qui ont régné sur le monde en dehors du peuple juif et de l'Église chrétienne. Les religions convaincues à leur tour ou d'imposture ou de folie, il démontrait la vérité du christianisme par l'histoire du peuple juif, les livres saints, les prophéties, les miracles, le péché originel, la promesse d'une rédemption, la vie, la personne et la doctrine de Jésus-Christ, le caractère de ses apôtres et les moyens qui ont servi à l'établissement de son Église. Pascal, dans cette œuvre magnifique, pour l'exécution de laquelle il demandait dix ans de bonne santé, ne voulait pas moins s'adresser à l'imagination et au cœur qu'à l'esprit. A la faveur de la forme épistolaire, peut-être aussi du dialogue, elle devait réunir tous les genres et tous les tons : la dialectique et la passion, l'ironie et le langage sévère de l'enseignement. Mais pour le but que nous poursuivons ici, trois points seulement nous intéressent et sont suffisamment éclaircis par les matériaux qui sont dans nos mains : 1^o Ce que Pascal a pensé de la nature humaine en général quand elle est livrée à elle-même; 2^o l'opinion qu'il s'est formée de la raison et de la philosophie; 3^o par quels moyens il aurait voulu conduire l'homme à la vérité et à la religion, en l'absence de toutes les facultés qu'il lui a ôtées.

Tout ce que dit Pascal de la nature de l'homme tend à une même fin : à montrer combien elle est misérable, impuissante, aveugle et dégradée; à la peindre comme un chaos d'éléments discordants, comme une machine disloquée dont tous les rouages se font obstacle les uns aux autres, comme un amas de ténèbres, de désordres et de passions contradictoires, d'où il ne peut sortir que la violence et la douleur : de là les contrastes sans nombre qu'on trouve dans les *Pensées* : « Car, enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable; également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est en-

glouti. » (Édit. Faugère, t. II, p. 66; Cousin, p. 301.) Nos destinées sont si chétives, qu'un grain de sable qui se met dans l'uretère d'un homme décide de la fortune des États. « Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé. » Mais notre grandeur n'est pas moins visible que notre misère, ou plutôt elle se tire de notre misère même. « Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé? » Cette grandeur de l'homme, Pascal la fait consister dans la pensée, et non-seulement la grandeur de l'âme, mais tout son être. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici, car tout le monde le porte dans sa mémoire, ce magnifique passage où l'homme est comparé à un roseau pensant. Malheureusement Pascal ajoute aussitôt : « Mais qu'est-ce que cette pensée? Qu'elle est sotte! » Tous ces contrastes sont parfaitement résumés par Pascal lui-même, lorsqu'il dit, en parlant de l'homme : « S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un être incompréhensible. »

Mais ce qui est surtout digne de notre attention, ce sont les opinions de Pascal sur la nature morale de l'homme, sur la source de ses actions et les fondements de la société. On croirait entendre Hobbes, La Rochefoucauld et Montaigne tout ensemble. En effet, donnez à l'amour-propre le nom théologique de concupiscence, et vous verrez un grand nombre de *pensées* se confondre avec les *maximes*. « Tout ce qui est au monde, dit Pascal (édit. citée, t. I, p. 232), est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie. » Gardez-vous donc de supposer qu'il y ait dans le cœur humain aucune affection noble et désintéressée. Ne croyez pas à la pitié, par exemple : car « on est bien aise d'avoir à rendre ce témoignage d'amitié et à s'attirer la réputation de tendresse sans rien donner. » Ne croyez pas à la bravoure : « Nous perdons la vie avec joie, pourvu qu'on en parle. » Ne croyez pas à l'amitié : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. » (*Ubi supra*, p. 225.) Ici, La Rochefoucauld est déjà dépassé par Hobbes : car ces paroles sauvages nous rappellent la maxime du docteur du *de Cive* : *Homo homini lupus*, « l'homme est pour son semblable un loup. » En un mot (*ubi supra*, p. 220) : « La concupiscence et la force sont la source de toutes nos actions : la concupiscence fait les volontaires ; la force les involontaires. » Voilà pour les affections, les sentiments, les habitudes ; voyons maintenant les principes, c'est-à-dire ce qui fait le juste et l'injuste, le bien et le mal moral, tant dans la société que dans l'individu. Tout le monde connaît ces paroles imitées de Montaigne : « On ne voit presque rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élevation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité. En peu d'années de possession, les lois fondamentales changent. Le droit a ses époques. L'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » Mais pourquoi la justice change-t-elle ainsi? Parce que « rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi. La coutume fait toute l'équité, par cela seul qu'elle est reçue : c'est le fondement mystique de son autorité. — Montaigne a tort : la coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit raisonnable et juste. — Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés? Dans les enfants, ceux

qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux. » Pascal, à son point de vue, rend parfaitement compte de ce fait universel du genre humain : « La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature ; le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien. » (*Ubi supra*, t. II, p. 131.) Voilà la nature humaine déjà bien abaissée ; mais cela ne suffit pas à Pascal : après avoir réduit la justice à la coutume, il essaye d'expliquer la coutume par la force. « La force, dit-il (*ubi supra*, t. I, p. 213), est la reine du monde, et non pas l'opinion ; mais l'opinion est celle qui use de la force. — C'est la force qui fait l'opinion. — Pourquoi suit-on la pluralité ? Est-ce à cause qu'ils ont plus de raison ? Non, mais plus de force (t. II, p. 133). — Si l'on avait pu, l'on aurait mis la force entre les mains de la justice ; mais comme la force ne se laisse pas manier comme on veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on a mis la justice entre les mains de la force ; et ainsi on appelle *juste* ce qu'il est force d'obéir. — Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. — De là vient le droit de l'épée, car l'épée donne un véritable droit. » De là vient aussi la propriété, qui, dans l'opinion de Pascal, n'est qu'une institution civile, c'est-à-dire fondée et maintenue par la force. « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil : voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. » Ne croirait-on pas entendre Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité des conditions* ? « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » Seulement Pascal, mettant le droit dans la force, se contredit en écrivant ces mots : « Sans doute, l'égalité des biens est juste ; » à moins qu'il n'admette aussi, comme certains philosophes du dernier siècle, l'égalité des forces.

Les conséquences politiques de cette doctrine sont faciles à comprendre. Si le droit réside dans la force, il ne faut jamais rien demander au nom de la justice ; il ne faut jamais changer ce qui est établi, dans la crainte de compromettre la paix, « qui est le souverain bien. — Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres, si on veut récompenser les mérites ; car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr. » (*Ubi supra*, t. I, p. 199.) De là, la nécessité absolue de l'inégalité des conditions ; et afin que cette inégalité soit plus sensible, moins sujette à contestation, elle doit être fondée sur des qualités extérieures. « Qui passera de nous deux ? Qui cédera la place à l'autre ? Le moins habile ? Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais et je n'en ai qu'un ; cela est visible ; il n'y a qu'à compter : c'est à moi à céder, et je suis un sot si je conteste. Nous voilà en paix par ce moyen ; ce qui est le plus grand des biens. » Est-ce porter assez loin le mépris de l'humanité et des institutions mêmes qu'on prétend défendre ? Voici qui y met le comble : « C'est un grand avantage que la qualité qui, dès dix-huit ou vingt ans, met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans : c'est trente ans gagnés sans peine. » (T. I, p. 184.)

2° Si la nature de l'homme tout entière est corrompue, dégradée, impuissante la raison, qui en est une partie, et la partie la plus essen-

tielle, ne peut pas être plus saine. Pascal est donc nécessairement sceptique en philosophie, et ce fait ne peut plus être contredit devant les textes formels et surabondants qui en témoignent (Cousin, ouvrage cité, *Préface de la nouvelle édition*, p. 6 et suiv.). Mais le scepticisme professé par Pascal n'est pas le point capital, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, ne forme pas le premier plan de son système : il n'est qu'un corollaire de sa théorie de la nature, ou de son opinion sur l'ensemble des facultés humaines. En un mot, c'est un scepticisme qui procède d'un dogmatisme et qui tend à un dogmatisme ; qui part du péché originel, pris dans le sens rigoureux des jansénistes, pour aboutir au dogme de la grâce. Il est vrai que la conséquence finit par tourner contre le principe ; mais toutes les doctrines extrêmes, soit philosophiques, soit religieuses, sont dans ce cas ; et c'est cela même qui fait le triomphe de la vérité et du sens commun. Au reste, le scepticisme de Pascal n'est pas une machine construite à plaisir, ou une ruse de guerre, comme celui de Huet et de quelques philosophes soi-disant religieux. Pascal est convaincu des désordres de la pensée comme il est convaincu des désordres de la nature, parce qu'il a commencé par croire à la déchéance absolue de l'homme et à la seule puissance de la grâce. Il ne faut pas oublier qu'il était déjà converti depuis longtemps quand il écrivait ses *Pensées*. Voyons maintenant quels sont ses arguments particuliers contre la raison humaine.

Nous n'insisterons pas sur les objections qu'il emprunte de Montaigne, et que Montaigne lui-même tient, pour la plupart, de Sextus Empiricus : par exemple, la brièveté de la vie, la maladie, l'intérêt, la prévention, l'amour-propre, l'amour de la nouveauté, l'empire de la coutume, et par-dessus tout le prétendu conflit de nos facultés ; les sens abusant la raison, « et cette même piperie qu'ils apportent à la raison, » la recevant à leur tour ; tous deux enfin séduits par l'imagination, « cette maîtresse d'erreur et de fausseté, d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible de mensonge. » Ce qui appartient en propre à Pascal, parce que cela tient intimement au fond de son système, c'est la manière dont il attaque la philosophie, et, avec la philosophie, la raison elle-même. Les philosophes, selon lui, au lieu du contraste perpétuel et des éléments opposés de la nature humaine, résultat de son origine et de sa déchéance, n'en ont vu qu'un côté : ou la grandeur ou la bassesse, ou la conscience ou les passions, ou la raison ou l'instinct. De là vient qu'à l'égard du bien comme à celui du vrai, en morale comme en logique, ils se sont divisés en deux sectes principales, ceux-ci voulant se mettre au-dessus des passions et devenir Dieu ; ceux-là voulant renoncer à la raison et se changer en brutes (t. II, p. 91 et suiv.). Mais ils n'ont pas plus réussi les uns que les autres, parce que, si leurs principes sont vrais, leurs conclusions sont fausses, les principes de la secte opposée n'ayant pas moins de vérité. Rien ne montre plus clairement le procédé de Pascal que le récit que nous avons entre les mains de sa conversation avec Saci (t. I, p. 348-367). Dans cet entretien qui remonte aux premiers jours de son entrée à Rort-Royal, Pascal, comparant entre eux Epictète et Montaigne, les corrige l'un par l'autre, et les emploie tous deux à la confusion de la raison et au triomphe de la foi. Le premier, connaissant le devoir de l'homme sans connaître son impuissance, se laisse entraîner à des principes d'une superbe diabolique, comme de croire que l'âme est une

portion de la substance divine et que la douleur et la mort ne sont pas des maux. Le second, connaissant l'impuissance de l'homme sans connaître son devoir, efface toutes les différences qui le séparent de la brute, et le conduit par le scepticisme à l'épicurisme. De sorte que, « l'un établissant la certitude et l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme et l'autre sa faiblesse, ils ne peuvent ni subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir, à cause de la contradiction de leurs opinions, et qu'ainsi il faut qu'ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile. » On reconnaîtra cette idée sous une forme plus précise et plus absolue dans le fragment suivant des *Pensées* (t. II, p. 91) : « Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir Dieu ; les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bête brute.... Mais ils ne l'ont pu, ni les uns ni les autres ; et la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'injustice des passions, et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent ; et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer. »

C'est exactement le même système, le même esprit d'antithèse que Pascal met en œuvre dans l'ordre logique, entre le pyrrhonisme et le dogmatisme.

Au point de vue de la pensée, les philosophes se partagent en pyrrhoniens et dogmatistes, comme au point de vue de l'action en stoïciens et épicuriens. « Voilà, dit Pascal (*ubi supra*, p. 103), la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme ; car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Mais le choix est impossible. La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatistes... Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » Cependant, encore une fois, ne pas choisir c'est être pyrrhonien ; car « cette neutralité est l'essence de la cabale.... ils ne sont pas pour eux-mêmes. » Par conséquent, des deux systèmes en question il n'y en a qu'un seul qui puisse subsister : « Le pyrrhonisme est le vrai. » Entendons-nous pourtant : le pyrrhonisme est le vrai en philosophie, ou dans la sphère de la raison, non d'une manière absolue. Or, si telle est la condition des philosophes que le fruit le plus légitime, que le seul résultat possible de leurs recherches soit le scepticisme, il ne faut pas s'étonner de ces paroles de Pascal : « Nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.... Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. »

Mais dans l'homme, il n'y a pas seulement la raison, d'où procède la philosophie ; il y a aussi la nature, qui s'exprime par la voix de l'instinct, du sentiment ou du cœur. Or, c'est peu pour Pascal de faire combattre la raison contre elle-même, et la nature contre elle-même ; il faut aussi qu'il les mette aux prises l'une avec l'autre. La raison vient de nous donner le scepticisme ; eh bien, le cœur, c'est-à-dire la nature, proteste contre cette conclusion. « Nous connaissons la vérité non-seulement par la raison, mais encore par le cœur : c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre.... Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre.

Les principes se sentent, les propositions se concluent ; et le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir. Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison qui voudrait juger de tout ; mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions, au contraire, jamais besoin, et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment ! » (*Ubi supra*, p. 108-109.) Ne soyons pas trop sévères pour ces expressions : *le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis* ; il est évident que le cœur exprime ici la nature, l'instinct, ou, comme nous disons aujourd'hui, la spontanéité. Mais ces principes naturels sont déjà ruinés d'avance par l'impossibilité de les distinguer de nos principes accoutumés. Puis, comment nous assurer que tous les conçoivent de même sorte ? « Nous le supposons bien gratuitement, dit Pascal (*ubi supra*, p. 107) ; car nous n'en avons aucune preuve. » Enfin, le sentiment naturel que nous avons des premiers principes de nos connaissances, n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, « puisque, n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant et à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine. » Ainsi, en résumé, la raison nous commande d'être sceptiques ; car c'est là son dernier mot et sa seule conclusion légitime ; la nature nous défend le scepticisme à tel point qu'il n'a jamais été pratiqué par aucun homme. « Je mets en fait, dit Pascal, avec un sens profond, qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » Quelle conclusion faut-il donc tirer de là ? La conclusion, la voici, en termes très-énergiques : « Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile ; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez ! Écoutez Dieu. »

3° Si, après avoir prononcé cette dure sentence, Pascal nous eût remis simplement à la grâce (nous entendons la grâce janséniste, destinée, non-seulement à secourir, mais à remplacer la nature humaine), nous le trouverions parfaitement conséquent : car lorsqu'il n'y a plus rien à attendre de nos facultés, c'est Dieu seul qu'il faut laisser agir et penser en nous ; nous devons aller où son souffle nous pousse et croire ce que son esprit nous inspire ; nous appartenons au fatalisme et au fanatisme. Mais non : oubliant qu'il ne nous a rien laissé qui soit capable de l'entendre, et qu'il n'a plus devant lui, comme il dit lui-même qu'un *monstre, une chimère, un imbécile ver de terre*, il essaye de nous toucher et de nous convaincre ; il s'adresse tout à la fois à notre cœur, à notre raison, à notre intérêt, à notre volonté.

D'abord il nous renvoie à l'Écriture sainte, nous montrant qu'elle seule a compris notre véritable nature et en a expliqué l'énigme par le jérémiade original ; essayant de prouver l'authenticité de ses textes, et la vérité de ses miracles ; nous faisant admirer la suite de ses récits, la sublimité de son langage, l'accomplissement de ses prédictions, et, non content du sens propre,

nous découvrant dans chaque parole et dans chaque événement biblique un sens figuratif. Tout cela est-il donc moins difficile que de nous assurer si nous veillons ou si nous dormons ? Tout cela peut-il avoir lieu sans le concours des sens, de la raison, du raisonnement, de toutes les facultés en un mot, qu'on prétend avoir convaincues de contradiction ou d'impuissance ?

Pascal ne se contente pas d'invoquer le témoignage des Écritures ; il prétend fixer d'avance les caractères qui distinguent la vraie religion des religions fausses. « Toute religion, dit-il (*ubi supra*, p. 159), est fausse, qui, dans sa foi, n'adore pas un Dieu comme principe de toutes choses, et qui, dans sa morale, n'aime pas un seul Dieu comme objet de toutes choses. » Mais qui lui a enseigné cette vérité, sinon cette raison même qu'il rejette avec tant de mépris ? La raison nous apprend donc qu'il y a un premier principe. La raison nous apprend qu'il y a un bien suprême, fin dernière de toutes nos actions, et seul véritablement digne de notre amour. Alors pourquoi condamner toutes les preuves naturelles de l'existence de Dieu, tant les preuves physiques que les preuves métaphysiques, quoique les auteurs sacrés eux-mêmes invoquent très-souvent les premières ? Si Dieu, ainsi que l'affirme Pascal, est *infiniment incompréhensible* pour nous, à tel point que nous ne puissions connaître ni ce qu'il est, ni s'il est, comment se fera-t-il comprendre ? comment saurons-nous distinguer sa voix et sa présence dans l'Écriture ? Perdra-t-il son infinitude, ou cesserons-nous d'être finis ? Ni l'une ni l'autre de ces deux suppositions n'étant admissible, il faut qu'il y ait, même dans l'état naturel, une certaine relation entre le Créateur et la créature.

Cette relation, que, par la force des choses, il vient de placer dans la raison, Pascal la met plus souvent dans le sentiment ou dans le cœur, ainsi qu'il a coutume de s'exprimer. « Le cœur, dit-il (*ubi supra*, p. 172), a ses raisons que la raison ne connaît point : on le sait en mille choses. Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne, et il se durcit contre l'un ou l'autre, à son choix.... C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Mais Pascal oublie ici les objections qu'il a élevées lui-même contre les inspirations du cœur ; nous ne savons pas si elles sont les mêmes pour tous les hommes, et si elles viennent de la nature ou de la conscience. Il ne se rappelle pas cette vive apostrophe : « Taisez-vous, nature imbécile ! »

Après avoir essayé des trois moyens que nous avons vu successivement échapper de ses mains, la tradition, le raisonnement, le sentiment, Pascal a recours à un quatrième argument dont personne encore ne s'était avisé avant lui : c'est le calcul des probabilités, ou, comme il le dit lui-même, la *règle des partis* appliquée à l'intérêt personnel ; c'est notre bonheur dans ce monde et notre béatitude dans l'autre joués à pile ou croix. « Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter. » Pascal insiste sur ce raisonnement avec une vivacité singulière, et le fragment qui le contient est sans contredit un des plus étendus et des plus achevés dont se compose le livre des *Pensées*. Mais ce parti même suppose que la vérité nous échappe ; parler pour l'existence de Dieu, ce n'est pas en être certain. Pascal le reconnaît et ne cherche en aucune ma-

nière à atténuer la conséquence de ses prémisses. « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, dit-il (*ubi supra*, p. 173), on ne devrait rien faire pour la religion ; car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain ! les voyages sur mer ! les batailles ! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain ; et qu'il y a plus de certitude à la religion que non pas que nous voyions le jour de demain : car il n'est pas certain que nous voyions demain ; mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit ; mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas ? »

En l'absence de la certitude, que la religion, selon Pascal, ne peut pas plus donner que la philosophie ; en l'absence du sentiment, que la coutume peut aliéner ou détruire, quel moyen nous reste-t-il encore pour arriver à la foi ? Pascal va nous le dire : c'est de nous réduire à l'état d'automate, de substituer le mécanisme de l'habitude à l'intelligence ; en un mot, de nous *ab'tir*. « Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin ; vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes ! Apprenez-les de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien.... Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous ab'tira. » Pascal insiste sur ce point, comme sur le précédent ; il y revient en différents termes et à plusieurs reprises. « La coutume, dit-il (*ubi supra*, p. 175), fait nos preuves les plus fortes et les plus crues : elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense.... C'est elle qui fait tant de chrétiens ; c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. » Pascal, il est vrai, ajoute aussitôt qu'il ne faut recourir à elle que *quand une fois l'esprit a vu où est la vérité* ; mais nous savons maintenant ce qu'est pour lui la vérité : c'est la *règle des partis*.

Malgré tout cela, la dernière, la seule conviction qui reste à Pascal, c'est que la foi est un don de Dieu, un effet de la grâce, une inspiration étrangère à la nature et à la volonté de l'homme. « Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur ; et on croira dès qu'il l'inclinera. » (P. 177.) « La foi n'est pas en notre puissance comme les œuvres de la loi, et elle nous est donnée d'une autre manière. » — « La foi est un don de Dieu. Ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement. »

C'est ainsi que Pascal, après avoir ruiné toutes les facultés de la nature humaine, afin d'établir le dogme de la chute, essaye de les relever l'une après l'autre pour nous montrer à leur clarté l'œuvre de la rédemption ; mais, poursuivi par le scepticisme comme le labourer de la fable par le serpent auquel il rend la vie, il se voit forcé de fuir du raisonnement (nous entendons parler du raisonnement appliqué à l'Écriture) dans le sentiment, du sentiment à l'intérêt, de l'intérêt à l'empire encore plus aveugle de l'habitude, et de descendre un à un tous les degrés de l'abîme qu'il a lui-même creusé sous ses pas, jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus que la grâce, par où il aurait dû commencer. Or, quelle est cette grâce janséniste invoquée par Pascal ? Pas autre chose que le fatalisme, quoiqu'il parle

souvent de consolation et d'amour. En effet, en l'absence de la raison et de l'idée de la justice, qui n'est qu'une forme de la raison, il n'y a de place que pour l'arbitraire, ou cette grâce irrésistible qui, selon l'expression de Bœhm, frappe au hasard comme l'éclair. En l'absence de la raison, dit un philosophe chrétien contemporain de Pascal (voy. MORE), l'erreur et la vérité ne se distinguent plus l'une de l'autre, comme en l'absence de la lumière tous les objets se confondent dans les ténèbres. Néanmoins le système de Pascal a rendu un immense service à la philosophie, en montrant où conduit la prétention de servir la religion aux dépens de la raison, et en entraînant dans sa ruine tous ceux qui ont suivi ses pas, sans avoir pour excuse sa conviction ardente et son inflexible logique, réfléchies dans un style inimitable.

Les *Provinciales* furent réunies pour la première fois en 1657 et réimprimées à Cologne en 1684 par Nicole, sous le pseudonyme de Wendorck, avec des traductions latine, espagnole et italienne. Un grand nombre d'éditions en ont été données depuis.

Les principales éditions des *Pensées* sont les suivantes : — 1670. Édition publiée par la famille et les amis de Pascal, Paris, in-12. — 1687. Édition précédée d'une *Vie de Pascal*, par Marguerite Périer sa sœur, Paris, 2 vol. in-12. — 1728. Le P. Desmolets, dans ses *Mémoires de littérature et d'histoire*, publie quelques fragments inédits. — 1776. *Éloge et pensées de Pascal*, par Condorcet, édition réimprimée en 1778 avec des notes de Voltaire, Paris, in-8. — 1779. *Œuvres complètes de Bl. Pascal*, publiées par Bossut, Paris, 5 vol. in-8. — 1844. *Pensées, fragments et lettres de Bl. Pascal*, publiées par M. Pr. Faugère, 2 vol. in-8. — 1866. *Pensées de Pascal avec un commentaire et une étude littéraire*, par M. E. Havet, 1 vol. in-8; 2^e édition, 1866, 2 vol. in-8.

Les principaux ouvrages à consulter sur Pascal sont : Voltaire, *Remarques sur les pensées de Pascal*, dans le tome XXXVI^e de l'édition Beuchot; — Villemain, *Discours et Mélanges*. Étude placée en tête de quelques éditions des *Provinciales*; — V. Cousin, *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal*, 1842, dans le volume intitulé : *Blaise Pascal*, Paris, 1849, in-12; *Jacqueline Pascal*, Paris, 1849, in-12; — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, 1842-3, 3 vol. in-8; — Nisard, *Histoire de la littérature française*, t. II; — Pr. Faugère, *Lettres, opuscules et mémoires de Mme Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et de Marguerite Périer*, sa nièce, Paris, 1845, in-8; — Lélut, *de l'Amulette de Pascal*, Paris, 1846, in-8; — abbé Flottes, *Études sur Pascal*, Montpellier, 1843-45, in-8; — Vinet, *Études sur Bl. Pascal*, Paris, 1844-47, in-8; — Prévost-Paradol, *Études sur les moralistes français*, Paris, 1865, in-12; — E. Saissset, *le Scepticisme, Énéside, Pascal, Kant*, Paris, 1865, in-8; — l'abbé Maynard, *Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits et son génie*, Paris, 1850, 2 vol. in-8.

PASSIONS (en grec πάθη, de πάσχειν, souffrir, d'où le latin *passio*; en allemand le mot *Leidenschaft*, dérivé du verbe *leiden*, à la même signification). Si l'on consulte l'étymologie de ce mot, la passion n'est pas autre chose que le contraire de l'action, c'est-à-dire un fait indépendant de la volonté ou de la puissance de celui qui le subit, une manière d'être dont le sujet est purement passif. C'est, en effet, dans ce sens métaphysique que les philosophes l'ont entendue quelquefois, et qu'ils ont soutenu que

tous les êtres, Dieu seul excepté, ont leurs passions : car Dieu, c'est l'énergie pure qui agit toujours, ou l'Être immuable qui ne change jamais; tandis que tout le reste est soumis à sa puissance et à la puissance réciproque des différents éléments de la nature. D'autres, se renfermant dans une acception plus restreinte, acception purement psychologique, ont désigné sous le nom de passions tous les mouvements de la sensibilité en général, quelles qu'en soient la nature, l'origine, la cause, la faiblesse ou la violence. C'est ainsi, par exemple, que s'exprime Descartes et la plupart de ses disciples. Enfin, dans le langage ordinaire, les passions ne sont plus que des mouvements de sensibilité ou des affections et des émotions d'une certaine espèce : celles qui ont assez de force pour troubler notre jugement et paralyser notre liberté, celles qui, nous ôtant la faculté de disposer de nous-mêmes, c'est-à-dire de réfléchir et de choisir le meilleur, nous entraînent loin du but que la raison, le devoir, notre intérêt bien entendu, et même les simples instincts ou les lois générales de la nature nous proposent. Nous nous arrêterons à cette dernière signification, qui, supposant la sensibilité soumise à des règles, et lui marquant un terme qu'il ne lui est point permis de dépasser, se rattache plus particulièrement à l'ordre moral.

Dans tous les temps, les poètes, les romanciers et ce qu'on appelle à proprement parler les moralistes, se sont attachés à peindre les effets des passions, et à les représenter, chacune séparément, dans des tableaux plus ou moins fidèles. Le philosophe a une autre tâche à remplir : il doit faire connaître les caractères essentiels ou les principes et les éléments constitutifs, non de telle ou telle passion en particulier, mais de tous les mouvements et de toutes les situations de l'âme auxquels ce nom peut être justement appliqué. Ces principes une fois mis au jour, il doit s'efforcer d'arriver, sinon à une énumération complète, du moins à une classification légitime et raisonnée des passions. Enfin, dans leur nature découvrant leur usage, il doit montrer quelle place il faut leur laisser dans la vie, quelle influence elles exercent sur le bonheur et la moralité des hommes, dans quelle mesure elles secondent ou contrarient le développement régulier de leurs facultés. Nous examinerons successivement ces trois problèmes, et quand nous croirons les avoir suffisamment éclaircis, nous jetterons un coup d'œil sur les principales théories dont les passions ont été l'objet chez les philosophes anciens et modernes.

1^o Pour savoir quelle est la nature de la passion et les principes dont elle est formée, il faut la distinguer attentivement de plusieurs phénomènes avec lesquels on est exposé à la confondre, et qui n'en sont que l'occasion ou, si l'on peut ainsi parler, la matière première. Ces phénomènes sont les besoins généraux de notre espèce, un nombre desquels les appétits sont les plus irrésistibles; les penchants et les inclinations particulières, qui, sous l'empire de ces besoins communs, nous distinguent les uns des autres; enfin les désirs.

L'espèce humaine, comme tout ce qui fait partie de l'univers et comme l'univers lui-même, considérée dans son ensemble, est soumise à des lois sans lesquelles elle ne pourrait subsister. Ces lois, pour l'exécution desquelles le concours de notre volonté est nécessaire, se font sentir à tous par des besoins semblables : besoins des sens ou appétits, besoins du cœur ou affections, besoins de l'imagination et de la raison; car il n'est point de condition si abjecte et si misérable

où l'homme n'ait certaines idées sur le bien et le mal, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, et, par conséquent, ne se révèle comme une intelligence. Ce sont autant d'instincts préposés, non-seulement à la conservation, mais au perfectionnement de notre nature, et qui ne nous permettent le repos et le bonheur que dans l'usage complet de nos facultés.

Indépendamment de ces besoins généraux, conséquences de nos facultés générales et lois essentielles de notre espèce, il y a dans chacun de nous, ou dans les groupes que nous formons sous les noms de races, de nations, de familles, des penchants, des goûts, ou, comme on voudra les appeler, des besoins particuliers qui naissent de nos affections ou de nos qualités particulières. Ainsi, suivant la manière dont nos facultés générales seront combinées entre elles, suivant la prédominance des unes sur les autres, suivant l'impulsion qu'elles recevront d'une multitude de circonstances indépendantes de notre volonté, l'un se sentira né pour la poésie, l'autre pour les arts, un troisième pour les sciences, celui-ci pour la guerre, celui-là pour l'industrie, le commerce, les voyages, etc. Il est à peine besoin de dire que chacune de ces dispositions se divise et se subdivise en une infinité d'autres, comme les occupations mêmes, comme les travaux de l'esprit et du corps vers lesquels elles nous entraînent; de sorte que le poète ne diffère pas moins du poète, l'artiste de l'artiste, le savant du savant, l'industriel de l'industriel, que tous ensemble ne diffèrent entre eux. Nous ne chercherons pas à dissimuler que l'éducation, l'intérêt, les circonstances extérieures, n'aient une très-grande part dans ce fait; mais aucune de ces influences ne peut créer l'aptitude, et l'aptitude, dès qu'elle existe dans une certaine mesure, apporte toujours avec elle le penchant.

Tous les objets vers lesquels nous sommes entraînés, soit par nos besoins généraux, soit par nos penchants particuliers, font nécessairement partie de notre bonheur, et nous apportent avec eux quelque jouissance. Si maintenant nous considérons ces choses, non comme utiles ou comme nécessaires selon les lois de notre nature, mais comme agréables, comme sources de plaisir, alors le mouvement de l'âme qui nous porte à les rechercher en cette seule qualité prend le nom de désir. Le désir est primitivement confondu avec nos appétits, avec nos penchants naturels, parce que l'homme est un être intelligent chez qui la pensée accompagne toujours l'instinct, et qui, à côté de la nécessité, ou dans la nécessité satisfaite, aperçoit le bien-être. Mais combien de fois n'arrive-t-il pas que ces deux faits se séparent, et qu'uniquement attentifs au plaisir, de quelque nature qu'il puisse être, nous oublions, nous combattons même nos besoins, nos inclinations véritables, nos penchants naturels. C'est ainsi que, dans la sphère des sens, nous mangeons au delà de notre faim, nous buvons au delà de notre soif, nous poursuivons la volupté au delà des forces, au delà des vœux et contre les vœux de la nature. On peut faire la même observation sur la vie morale. Un homme qui n'a aucune aptitude, aucun penchant, au une vocation sérieuse pour la carrière des lettres, ou celle des arts, ou celle des affaires publiques, s'y précipitera cependant avec la plus vive ardeur, et s'y arrêtera avec une inébranlable constance, séduit par le désir de l'honneur, de la fortune ou du pouvoir. Il est aisé de se convaincre que ce qui excite nos désirs les plus ardents, dans l'ordre moral ou dans l'ordre physique, ce n'est pas tant le plaisir réel, que nous connaissons, que nous

avons éprouvé, que celui qui nous est promis par notre imagination. C'est un motif de plus de ne pas confondre le désir avec nos instincts et nos penchants naturels. L'animal, qui est sans imagination, est aussi sans désirs: il n'éprouve que des besoins, qui, une fois satisfaits, le laissent en repos.

Maintenant faisons un pas de plus: supposons que le désir, au lieu d'être dirigé ou réprimé par la raison, et contenu dans des bornes légitimes, soit, au contraire, exalté par l'imagination et nourri par l'habitude, il ne connaîtra bientôt plus ni règle, ni mesure, pas même celle du possible; il se précipitera comme un torrent qui a rompu ses digues, entraînant à sa suite toutes nos facultés et, pour ainsi dire, tout notre être: en un mot, il se changera en passion. La passion n'est, en effet, que le plus haut degré d'excitation et de persistance où puisse arriver le désir. C'est le désir changé en habitude et monté au point de faire violence à la raison et à la liberté, ou de n'en pouvoir être vaincu que par un effort non moins violent. Par conséquent, les passions, loin d'être, comme on le répète sans cesse, l'expression fidèle des lois de la nature, sont précisément le contraire et ne doivent pas être tenues pour moins dangereuses dans l'ordre physique que dans l'ordre moral. Les lois de la nature et les instincts, les penchants primitifs, par lesquels elles se font connaître aux êtres sensibles, ont un but parfaitement arrêté, une mesure précise et une fin invariable: tels sont, par exemple, les appétits qui dirigent la vie de l'animal. Les passions, non moins étrangères à l'animal que les désirs, n'admettent, en outre une fois, ni fin, ni trêve, ni obstacle; elles nous emportent dans leurs mouvements furieux jusqu'à ce qu'elles nous brisent. Ainsi que le feu, sous l'image duquel on les a représentées souvent, elles n'abandonnent leur proie qu'après l'avoir consumée. Leurs désastreux effets, constatés par la médecine, l'histoire, l'économie politique, aussi bien que par la morale, ne donnent que trop de force à cette observation.

Si les passions, parvenues au degré où elles méritent leur nom, ne peuvent pas être considérées comme la voix de la nature, elles sont donc notre propre ouvrage. En effet, deux facultés concourent principalement à leur formation, en poussant hors de leurs bornes légitimes les penchants primitifs que nous apportons avec nous. L'une est le pouvoir que nous avons de nous replier sur nous-mêmes, d'arrêter notre âme à une impression, à une émotion particulière, devenue, pour ainsi dire, son aliment exclusif et recherchée pour elle-même, indépendamment de la loi générale, ou de la nécessité dont elle était d'abord le signe: c'est la réflexion. L'autre est cette puissance par laquelle nous donnons aux biens fugitifs et périssables de ce monde, surtout quand ils échappent à nos désirs, les proportions immenses du bien idéal qui existe au fond de notre conscience: en un mot, l'imagination. Ainsi, pour que le penchant général qui entraîne un sexe vers un autre se change dans notre cœur en amour passionné, exclusif, il faut d'abord que notre pensée se fixe sans interruption sur les traits qui nous ont charmés, et en alimentant cette image, alimente aussi le désir qui l'accompagne; car, on le sait, dans une pareille situation, la distraction c'est la délivrance. Une fois que notre admiration et nos désirs se sont ainsi arrêtés à un seul objet, nous sommes naturellement portés à voir dans celui-ci les attraits divers que nous pourrions rechercher dans les autres, nous le parons de toutes les perfections que nous pouvons concevoir, nous transformons en beautés les défauts mêmes qui le défigurent, et nous finissons par ne plus rien

aimer, par ne pas bien comprendre, par ne plus rien sentir hors de lui. Ce que nous disons de l'amour, ou de cette espèce particulière d'amour qui a sa source dans l'imagination et dans les sens plus que dans le sentiment et dans la raison, s'applique tout aussi bien à l'ambition, à la sensualité, à l'avarice et à toute autre passion : car, si votre esprit n'est pas attaché opiniâtrement à l'objet qui vous tente; si vous ne regardez pas cet objet comme votre seul bien, ou ne l'estimez pas au-dessus de tous les autres biens ensemble, vous pourrez avoir des préférences, des prédilections, des desirs; vous serez étranger à la passion. Vous la reconnaitrez, au contraire, dès que ces deux conditions seront remplies. Aussi la passion est-elle regardée avec raison comme le dernier terme de l'égoïsme : car elle envahit non-seulement le cœur, mais la pensée, et tout au rebours du sentiment qui pousse à l'oubli de soi-même, à l'abnégation et au sacrifice, elle ne laisse subsister à côté d'elle que ce qui peut la servir. Or, ces deux conditions principales de la passion, la réflexion et l'imagination, ne sont-elles pas en notre pouvoir; ne sont-elles pas l'exercice même de la faculté que nous avons de diriger et de combiner nos pensées au gré de nos vœux, par conséquent n'est-on pas forcé de dire que les passions sont l'œuvre de l'homme? Oui, l'homme a la puissance d'exalter et de corrompre tous ses penchants et de se faire une autre nature que celle qu'il apporte en naissant. L'attribut qui le distingue, la liberté, le place dans une telle condition, que s'il ne la consacre pas à l'accomplissement des lois de la raison, c'est-à-dire de ses devoirs, il la fera servir à corrompre les instincts de sa nature; que s'il ne s'élève pas à la hauteur de sa propre destinée, il tombe au-dessous de la brute.

Jusqu'ici nous avons été occupés principalement des passions qui naissent à la suite d'un désir excessif, attisé avec soin et exalté au delà de toutes les bornes légitimes; mais il en est d'autres qui ont leur origine dans un désir ou dans un penchant comprimé, heurté, et qui placent notre âme dans un état de réaction ou de répulsion contre le principe de cette résistance. Telles sont, par exemple, la haine et la colère. Il est évident, en effet, que quand nous haïssons nos semblables, ou que nous les poursuivons de notre emportement, c'est que nous voyons en eux un obstacle à ce que nous désirons, à ce que nous voulons; c'est que leurs actions, leurs paroles, ou leur seule présence gênent le libre essor et la pleine jouissance de notre personnalité. Il nous est facile de reconnaître dans les passions de cette espèce les mêmes éléments qui caractérisent les autres, c'est-à-dire la réflexion et l'imagination : car la haine, l'envie, la vengeance et toutes les passions malveillantes se nourrissent, en quelque façon, de leur propre substance et sont pour notre esprit tout aussi envahissantes que l'ambition ou l'amour. Ce n'est qu'à cette condition qu'elles méritent leur nom, ou qu'elles cessent d'être des impressions pour devenir des passions. Cette condition n'est pas la seule. Une fois enfermés dans ce cercle magique, ou plutôt dans cet antre lugubre que les poètes nous ont peint sous les traits de l'enfer, nous ne jugeons plus des objets d'après leurs véritables rapports, mais d'après la place qu'ils occupent en nous, d'après les proportions qu'ils ont prises dans notre cœur et dans notre pensée. Ainsi le haineux, le vindicatif, ne conçoit pas de plus grand coupable que son ennemi; le jaloux, de plus cruel malheur que la triomphe d'un rival, et l'orgueilleux, d'injure plus sanglante que celle de ne pas reconnaître le culte qu'il se rend à lui-même. L'imagination rassemblée ici dans une seule image toutes les difformités du

mal, comme nous l'avons vu tout à l'heure réunir toutes les perfections du bien. On pourrait, il est vrai, nous objecter la colère qui, par la violence et la rapidité de ses mouvements, ne semble laisser prise à aucune des deux facultés dont nous parlons; mais on remarquera facilement qu'il y a deux colères très-différentes : l'une en quelque sorte physique ou animale, qui n'est qu'une réaction fugitive des forces de l'organisme contre tout ce qui semble menacer notre existence, l'autre, réfléchie, contenue, dont l'énergie s'accroît par la résistance, et qui attend pour éclater le moment favorable. La première est un instinct que nous partageons avec la brute; la seconde n'appartient qu'à l'homme et mérite seule d'être comprise dans la liste des passions.

2° Nous sommes ainsi conduits à distinguer deux ordres de passions : les unes qui nous précipitent sur la pente de nos desirs et de nos penchants, en leur donnant un développement disproportionné à leurs objets; les autres, par lesquelles nous sommes excités à réagir contre tout ce qui les froisse ou les gêne; les unes qui exercent sur nous une force d'attraction, et les autres une force de répulsion. Ce sont ces deux caractères opposés que les philosophes de l'antiquité et, après eux, les moralistes chrétiens, les docteurs du moyen âge, ont désignés sous les noms de *colère* (θυμός) et de *concupiscence* (ἐπιθυμία), d'où la distinction des passions *irascibles* et des passions *concupiscibles*. Mais si ce premier point paraît être hors de doute, il n'en est pas de même du nombre et de la nature des passions qui sont comprises sous chacun de ces deux titres. La raison en est que les philosophes et les moralistes ne se sont pas encore mis d'accord sur le sens du mot *passion*, et que les passions elles-mêmes, d'après l'analyse que nous venons d'en donner, n'ayant pas, comme nos instincts, nos appétits, nos penchants naturels, un but déterminé et invariable, suivent nécessairement le cours de l'imagination, et changent de forme, de caractère, de nom, selon les objets auxquels elles s'attachent, selon les circonstances dans lesquelles elles prennent naissance. Ainsi, nous avons tous les mêmes instincts, les mêmes appétits et les mêmes facultés, mais non les mêmes passions. Sans tenir compte des différences des âges et des sexes, toujours faciles à expliquer par des causes physiques, on remarquera facilement qu'il y a des passions qui n'appartiennent qu'à une certaine époque, à un certain degré de culture, à une certaine forme de la civilisation, à une certaine condition sociale. Nous comprenons avec quelque peine aujourd'hui l'enthousiasme religieux qui a produit les croisades, ou le culte chevaleresque qui unissait autrefois le vassal à son seigneur, le sujet à la personne royale. De même nos pères, s'ils pouvaient renaitre entièrement semblables à eux-mêmes, ne comprendraient pas mieux, sans doute, les discussions ardentes qui divisent et qui agitent notre siècle. Il ne faut donc point prétendre, comme nous l'avons déjà dit, à une énumération complète des passions humaines : il suffit qu'on en fasse connaître les types généraux et les principes essentiels; car les formes ont beau changer, le fond de notre nature reste toujours le même, et ce que Vico disait de l'imagination n'est pas moins vrai du cœur et de ses universaux comme la raison.

La question étant réduite à ces termes, nous placerons, avec les philosophes et tous les moralistes, au premier rang de nos passions l'amour et la haine : l'amour égoïste et insatiable, non l'amour désintéressé; l'amour considéré comme le plus haut degré, en même temps que la forme la plus générale du désir, et la haine, tenant la

même place par rapport à l'aversion ou à la colère. L'amour et la haine changent de nom et de caractère suivant les objets qui les excitent, et ces objets eux-mêmes se divisent en un certain nombre de classes auxquelles correspondent autant de passions différentes. En effet, ou nous nous aimons nous-mêmes dans un autre, dont la possession nous paraît être l'unique condition de notre bonheur : alors nous sommes sous l'empire de l'amour proprement dit; ou nous aimons les plaisirs des sens, sans égard pour les personnes : alors nous sommes les esclaves de la sensualité, qui s'appelle de différents noms, luxe, gourmandise, ivrognerie, etc., suivant la nature des jouissances que nous lui demandons; ou, au lieu du plaisir, c'est l'intérêt qui nous poursuit sous sa forme la plus étroite et la plus sordide, c'est-à-dire la crainte de n'avoir pas assez, et nous employons toutes nos forces, toute notre intelligence, tout notre courage, non pas à conquérir la fortune, ce qui est le propre d'une autre passion, mais à disputer aux besoins d'aujourd'hui de quoi satisfaire ceux de demain : alors nous sommes livrés à l'avarice; ou, cherchant le bonheur dans une carrière plus vaste et plus élevée, nous aimons le pouvoir pour lui-même, non comme un instrument du bien, et, comme moyen d'y atteindre, la richesse : alors nous subissons le joug de l'ambition; ou, enfin, mettant notre félicité et notre existence même dans l'admiration de nos semblables, nous sacrifions tous les biens réels à ce bien imaginaire, et nous n'attendons la vie que longtemps après notre mort. Ce ressort particulier de l'âme humaine est celui qu'on appelle l'amour de la gloire.

On distingue également plusieurs passions qui ne sont que des manières différentes de haïr : la haine proprement dite, la vengeance, l'envie, l'orgueil, l'intolérance. La haine, nous l'avons définie précédemment, c'est une colère méditée et, pour ainsi dire, de longue haleine, qui, se nourrissant de sa propre substance, ne reconnaît bientôt ni limite ni mesure, et survit encore quelquefois à la destruction de l'être détesté. La vengeance, c'est la haine qui se fait illusion par une apparence de justice; la haine qui s'attache à l'acte plutôt qu'à la personne, et s'apaise quand elle a rendu le mal pour le mal. C'est pour cette raison que les idées de vengeance et de justice sont si souvent mêlées dans le langage et dans la pensée des hommes. De là la loi du talion; de là l'opinion des anciens que la vertu ne consiste pas moins à faire du mal à ses ennemis qu'à faire du bien à ses amis; de là cette expression, encore en vigueur de nos jours, la *vindicta* publique, *venger* la société et les lois. L'envie, c'est la haine de l'égoïsme impuissant contre tout ce qui est heureux; c'est l'irritation que nous inspirent, non tel acte qui nous a blessé, ou telle personne qui est sur notre chemin, mais les avantages dont nous sommes privés, même par notre faute, et tous les êtres mieux partagés que nous en apparence. En effet, le désir d'augmenter son propre bonheur tient beaucoup moins de place dans le cœur de l'envieux, que la souffrance que lui cause le bonheur d'autrui. N'ayant pas le courage ni le talent de conquérir les biens qui lui manquent, il ne supporte pas que les autres en jouissent; leur prospérité lui pèse tout à la fois comme une injustice et comme un remords. Aussi, de toutes les manières de haïr celle-là est-elle la plus honteuse et la plus digne de pitié; car la haine, la vengeance, la colère, poursuivent un but qui leur est propre; elles peuvent espérer une satisfaction qui est le fruit de leurs œuvres. N'ait-on pas dit que la vengeance est le plaisir des

dieux? L'envie, au contraire, ne porte avec elle que le témoignage de son impuissance, elle ne peut jamais s'avouer, et c'est contre elle-même que se tourne sa fureur. Mais il est une autre passion qu'on peut regarder comme une des sources les plus ordinaires de la haine et de l'envie tout à la fois : c'est l'orgueil. L'orgueilleux, ne voyant que lui dans le monde, et rapportant tout à lui, est exposé à rencontrer à chaque instant d'humiliantes résistances, et les froissements continuels d'un sentiment aussi irritable que l'amour-propre ne manqueront pas de se traduire en haine. D'un autre côté, lorsqu'on trouve en soi tous les talents et toutes les vertus, en un mot, quand on se croit propre à tout, comment ne pas se persuader que l'on a droit à tout; par conséquent, que tout ce qui ne nous appartient pas nous a été dérobé, qu'il n'y a pas un avantage, accordé aux autres par la fortune ou par les hommes, qui ne soit un tort fait à nous-mêmes? L'orgueil, dans les choses qui relèvent de la conscience et de la pensée, reçoit le nom d'intolérance. Il n'est pas question ici de cette intolérance intellectuelle, qui n'est que la conviction et qui consiste à pour suivre, par toutes les armes de la raison, par toutes les puissances de la parole, les opinions contraires à la nôtre. L'intolérance dont nous parlons, et que quelques sophistes de nos jours ont entrepris de réhabiliter, est celle qui a allumé les bûchers et versé par torrents le sang humain. Or, malgré la hauteur où elle aime à se placer et les noms sacrés qu'elle invoque, tantôt celui de Dieu, tantôt celui de la liberté, cette passion prend sa source dans les régions les plus basses du cœur humain, dans l'orgueil et dans la haine. Le fanatique ne peut souffrir que l'on parle ni qu'on pense autrement que lui, et la cause de Dieu à défendre lui offre un trop beau prétexte pour qu'il néglige de s'en couvrir; car s'il était pénétré véritablement par un sentiment religieux, par une foi vive et désintéressée, ne se dirait-il pas que celui qui est privé d'un tel bien a tout perdu, et, par conséquent, au lieu de le persécuter, de l'écraser, de lui infliger mille tortures, ne chercherait-il pas à le ramener par toutes les voies de la persuasion?

Nous ne compterons parmi les passions du cœur humain ni la joie, ni la tristesse, ni la crainte, ni l'espérance, ni l'admiration, qui, dans l'opinion de Descartes, constituent, avec l'amour et la haine, la liste complète des passions. En effet, on se réjouit ou l'on s'afflige, on craint ou l'on espère, parce qu'on éprouve quelque autre affection de l'âme, et en raison de cette affection. Celui qui pourrait vivre sans désir, sans aversion, sans amour, sans haine, celui-là serait certainement au-dessus de la joie et de la tristesse, de l'espérance et de la crainte. Par conséquent, ces différents mouvements de l'âme, quelque place qu'ils tiennent dans notre existence, doivent être regardés, non comme des passions distinctes, mais comme des éléments nécessaires et comme des conséquences inséparables de nos passions. Nous en dirons autant de l'admiration, qui entre nécessairement dans l'amour, et qui, lorsqu'elle en est indépendante, c'est-à-dire calme et désintéressée, appartient à un autre ordre de sentiments.

C'est précisément à cause du mouvement qu'elles renferment, à cause des émotions et de l'agitation qui les accompagnent, que les passions, indépendamment de tout autre attrait, sont recherchées, sont désirées pour elles-mêmes, comme un aliment dont notre âme ne peut se passer. « Il lui faut, comme dit Pascal, du mouvement et de l'action. » De là une troisième

classe de passions, qui ne sont, pour ainsi dire, qu'une contrefaçon des autres, et ont pour seul but de satisfaire au besoin dont nous parlons. Dans ce nombre nous comprenons le jeu, la chasse, le goût des voyages difficiles et des aventures de toute espèce. Que demande, en effet, le joueur, le chasseur, le coureur d'aventures (nous entendons celui qui joue ou qui chasse par passion et non par profession)? Est-ce l'argent qu'il peut gagner? le lièvre qui court? le profit qui l'attend au bout d'une intrigue ou d'une expédition périlleuse? Non assurément, et tout le monde dira avec Pascal : « On n'en voudrait pas s'il était offert. » Ce qu'ils demandent, ce qu'ils achètent au prix de leur repos, de leur sécurité, de leur honneur et de leur fortune quelquefois, ce sont ces alternatives de crainte et d'espérance, de joie et de tristesse, de mouvements opposés qui constituent l'essence et la vie des passions. Aussi est-il à remarquer que les passions de cette espèce, particulièrement l'amour du jeu et le démon de l'intrigue, s'attaquent habituellement à ceux qui ont épuisé ou qui n'ont pu écouter les autres. Parmi celles-ci il y en a deux surtout qui font peser sur nous leur empire, et qui, en s'emparant, l'une de notre jeunesse, l'autre de notre âge mûr, semblent s'être partagé la vie humaine. Ces deux passions sont l'ambition et l'amour. « Les hommes, dit La Bruyère, commencent par l'amour, finissent par l'ambition, et ne se trouvent dans une assiette plus tranquille que lorsqu'ils meurent. » C'est la même pensée que Pascal, dans son *Discours sur les passions de l'amour*, a exprimée sous une forme plus animée et plus jeune : « Qu'une vie est heureuse, dit-il, quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition! Si j'avais à en choisir une, je voudrais celle-là... L'amour et l'ambition commençant et finissant la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature humaine est capable. »

3^o Nous arrivons à présent au côté moral et pratique de la question, c'est-à-dire à l'usage qu'on peut faire de ces passions dont nous avons essayé de définir la nature et le principe, à l'action qu'elles doivent exercer sur nous, au rôle qui leur appartient dans le développement général des facultés humaines. Cette conclusion, si elle est juste, devra confirmer les prémisses; car la morale est la véritable épreuve de toutes les théories psychologiques et métaphysiques.

Si, comme nous le fait penser la puissance qu'elles ont sur nous lorsqu'elles sont parvenues à leur entier développement, et comme aussi il nous est commode de le croire pour notre justification, les passions sont un fait étranger à notre volonté, une production spontanée, une conséquence fatale et inévitable de notre organisation, il faut nécessairement faire un choix entre ces deux suppositions contraires : ou c'est la saine nature qui nous parle par leur voix, c'est-à-dire l'ordre universel, la raison qui préside au mouvement de ce monde et à la marche de tous les êtres, ou elles sont le résultat d'une nature déçue et corrompue, d'un principe maudit, violemment associé à la partie divine de notre être, et qui l'empêche de prendre son essor. Ces deux opinions apportent chacune avec elle une morale toute différente. Si nos passions sont l'expression fidèle des lois de la nature, de l'ordre ou de la raison qui conduit l'univers, alors tout ce qu'elles demandent est légitime, tout ce qu'elles ordonnent doit être exécuté, à moins d'un obstacle insurmontable; elles sont la seule mesure, la règle infaillible du bien et du mal; l'intelligence et la liberté, au lieu d'être appelées à leur commander, ne sont plus que des instru-

ments à leur usage. Elles serviront à les entretenir, à les développer et à perfectionner les moyens de les satisfaire. Bien plus : si, en partant de ce principe, vous reconnaissez un Dieu au-dessus de la nature, les passions seront sa loi, la révélation de sa volonté, et, par un singulier renversement des idées, se placeront sous l'invocation même de la religion. Si, au contraire, nos passions viennent d'un principe mauvais, placé en quelque sorte hors de nous, étranger et hostile à notre âme, quoique fatalement lié à sa substance; dans ce cas il faut, par une guerre acharnée et sans trêve, nous efforcer de les détruire, non dans elles-mêmes, puisqu'elles ne sont que des effets ou des conséquences, mais dans le principe d'où elles émanent. Ces deux systèmes de morale se sont produits à toutes les époques de l'histoire, en changeant souvent de formes, mais jamais de principes : l'un est la morale du plaisir et l'autre la morale ascétique.

En théorie, la morale du plaisir est différente de celle de l'intérêt; car, tandis que la première sacrifie tout aux passions, la seconde ne voudrait tenir compte que des besoins, ou des lois essentielles et permanentes de notre nature révélées par les mouvements de notre sensibilité; mais, en fait, ces deux points de vue se confondent : car, comme une sensation n'est ni plus ni moins légitime qu'une autre, en l'absence d'une faculté supérieure à la sensibilité, la limite qui sépare la passion du besoin est purement illusoire. La doctrine d'Epicure a fourni, dans la pratique, les mêmes résultats que celle d'Aristippe; les disciples du premier ne se distinguaient pas par leur conduite de ceux du dernier. Et ne voyons-nous pas le même spectacle se produire de nos jours sur une plus vaste échelle? La morale de l'intérêt bien entendu, comme on appelait au dernier siècle la restauration du système épicurien, n'a-t-elle pas abouti à ces monstrueuses utopies qui proclament en principe la réhabilitation de la chair, la légitimité de toutes les passions, l'identité des appétits avec les droits, et qui, divisés sur les moyens de réaliser cette chimère, ne s'accordent qu'en un point, la nécessité de détruire la société actuelle pour la refaire de fond en comble?

De même que, par la morale du plaisir, nous entendons également celle de l'intérêt et celle de la passion, ainsi, dans la morale ascétique, nous comprenons tout à la fois le stoïcisme et le mysticisme. Sans doute, le stoïcisme et le mysticisme reposent sur deux principes complètement différents : l'un invoque la raison, l'autre le sentiment; l'un s'appuie sur la liberté, à laquelle il croit que rien n'est impossible; l'autre n'attend rien que de la grâce. Cependant leurs conséquences pratiques sont tout à fait les mêmes. Le stoïcien, afin d'assurer le triomphe de la raison et de la liberté; afin que rien d'étranger ne se mêle à l'action de ces deux facultés, se croit obligé de mutiler la nature humaine et de détruire en elle, non-seulement les passions, mais le sentiment de ses mouvements les plus élevés et les plus purs; non-seulement les désirs déréglés nés de l'exaltation des sens, mais les sens eux-mêmes dans leurs légitimes exigences et les liens inévitables qui unissent l'âme au corps. Ainsi fait aussi le mystique, comme nous l'atteste l'histoire de toutes les sectes de ce genre, et particulièrement celle du jansénisme. Pour offrir, en quelque sorte, un champ libre à la grâce ou à l'action immédiate de Dieu, le mystique n'imagine rien de plus efficace que de tuer et de déraciner en lui la nature, c'est-à-dire tous les liens et toutes les affections qui l'attachent à

ce monde, toutes les facultés sur lesquelles repose son existence personnelle, la volonté aussi bien que la raison, la raison aussi bien que la sensibilité. La nature n'est-elle pas maudite et corrompue jusque dans son essence? Alors, pourquoi la laisser subsister et, à plus forte raison, la propager, la développer? Le mystique arrive donc nécessairement au mépris, non-seulement de lui-même, mais de la famille, de la société, des intérêts les plus réels et les plus élevés de l'espèce humaine. L'un et l'autre, le mystique et le stoïcien tout ensemble, semblent avoir pour but, non de régler la vie, mais de l'étouffer sous une mort anticipée.

Si l'on veut éviter ces deux systèmes également funestes, et qui nous entraînent, chacun par un chemin différent, à un véritable suicide, il faut abandonner le principe sur lequel ils reposent; il faut regarder les passions, non comme un fait spontané de la nature, mais comme une œuvre de l'homme, comme une exaltation et, par conséquent, comme une corruption volontaire de nos instincts et de nos penchants primitifs. Dès lors, il est en notre pouvoir de veiller sur nous et d'empêcher les passions de naître, en contenant nos inclinations et nos desirs dans les limites de la raison, ou de les vaincre quand elles n'ont pas encore atteint leur dernier degré de violence. Avec cette idée, l'on comprend facilement la tâche de l'éducation et le devoir, si difficile qu'il puisse être, de se gouverner soi-même. Avec l'idée contraire, c'est-à-dire que les passions, au lieu d'avoir en nous leurs germes, également propres à une bonne et à une mauvaise culture, nous sont données telles que nous les éprouvons, il n'y a qu'à nous abandonner à la pente qui nous entraîne ou à attendre notre salut d'un miracle de la grâce, d'une intervention expresse de la Divinité. Dans les deux cas c'en est fait de la liberté et de la dignité humaine.

Les passions sont naturelles, dans ce sens que nous avons reçu de la nature la faculté de les produire en nous, et que par la réflexion et l'imagination elle nous a placés au-dessus des lois de l'instinct, comme par la sensibilité elle a voulu venir au secours de notre raison. Il y a plus : les passions aux prises avec la nécessité ou le devoir excitent au plus haut point notre intérêt, nous font trouver plus de prix à la vie, plus de grandeur à l'histoire, et forment un des traits les plus puissants de la poésie. Mais, de ce que les passions sont naturelles, de ce qu'elles plaisent à notre imagination et sont d'une grande ressource pour l'artiste et le poète, en résulte-t-il qu'elles soient nécessaires et que la morale soit obligée de les absoudre ou de transiger avec elles? Non, tout ce que nous obtenons par leur concours, nous l'obtiendrions bien plus sûrement et plus promptement de la raison unie aux sentiments légitimes du cœur humain. Les passions sont dans l'ordre moral ce que les systèmes sont dans l'ordre intellectuel, c'est-à-dire des mouvements extrêmes, exclusifs, opposés, qui s'appellent réciproquement, et dont aucun ne peut subsister. Ainsi, l'excès de la domination amène celui de la licence, l'excès de l'orgueil celui de la servilité, et il faut qu'après avoir parcouru ces points contraires, tous également impossibles à garder, les hommes arrivent toujours à celui que la raison leur indique, à celui où leurs vrais intérêts se rencontrent avec leurs devoirs. Quelques lignes éloquentes, tracées par Mue de Stael dans son ouvrage de *l'Influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (Introduction, p. 40 et 41), achèveront d'éclairer et serviront à résumer notre pensée. « Si l'âme doit être considérée seulement comme une

impulsion, cette impulsion est plus vive quand la passion l'excite; s'il faut aux hommes sans passions l'intérêt d'un grand spectacle; s'ils veulent que les gladiateurs s'entre-détruisent à leurs yeux, tandis qu'ils ne seront que les témoins de ces affreux combats, sans doute il faut enflammer de toutes les manières ces êtres infortunés dont les sentiments impétueux animent ou renversent le théâtre du monde; mais quel bien en résultera-t-il pour eux? quel bonheur général peut-on obtenir par ces encouragements donnés aux passions de l'âme? Tout ce qu'il faut de mouvement à la vie sociale, tout l'élan nécessaire à la vertu existerait sans ce mobile destructeur. Mais, dira-t-on, c'est à diriger les passions et non à les vaincre qu'il faut consacrer ses efforts. Je n'entends pas comment on dirige ce qui n'existe qu'en dominant. Il n'y a que deux états pour l'homme : ou il est certain d'être le maître au dedans de lui, et alors il n'a point de passions, ou il sent qu'il régit en lui-même une puissance plus forte que lui, et alors il dépend entièrement d'elle. Tous ces traités, avec la passion, sont purement imaginaires; elle est, comme les vrais tyrans, sur le trône ou dans les fers. »

4° Les opinions que nous venons d'examiner ne concernent que l'usage et la valeur morale des passions; mais quelques philosophes ont aussi essayé d'expliquer leur nature et leur origine. Les théories les plus remarquables qui ont été proposées dans ce but sont, dans l'antiquité, celles de Platon et d'Aristote; dans les temps modernes, celles de Descartes et de Malebranche; et, dans le demi-siècle où nous vivons, celle du patriarche de la secte phalanstérienne, de Charles Fourier.

Selon Platon, qui paraît avoir puisé cette doctrine à l'école de Pythagore, il y a deux espèces de passions, qu'il désigne sous les noms de désir (*ἐπιθυμία*) et de colère (*θυμὸς*). Le désir a son siège et son origine dans un principe distinct de l'âme, qui, étroitement uni au corps, est destiné à périr avec lui. C'est ce principe, ou cette partie déraisonnable de nous-mêmes, qui a faim, qui a soif, qui est exposée à tous les excès et entraînée à toutes les voluptés. La colère réside dans une autre partie de l'âme ou dans un autre principe, qui a pour attribut distinctif de résister au désir, quand celui-ci nous emporte hors des bornes légitimes, et de s'irriter contre lui pour mieux le contenir. C'est, à proprement parler, la volonté poussée par l'aversion du mal, ou l'indignation naturelle que nous inspire toute action honteuse et injuste. C'est aussi la faculté de supporter les épreuves et les douleurs que nous croyons nécessaires ou méritées. Dans le premier cas, il produit la colère, dans le second le courage. Au-dessus de ces deux principes est la raison, la partie divine et vraiment immortelle de notre être, à laquelle ils doivent obéir tous deux : la colère, en exécutant tous ses ordres et en prenant partie pour elle contre l'élément inférieur; le désir, en restant dans les limites qu'elle lui prescrit (*République*, liv. IV, et *Phèdre*). Ainsi, selon Platon, nous avons des désirs qui naissent de nos besoins, nous avons des sentiments qui secondent l'action de la raison; mais les passions ne sont point inhérentes à notre nature; elles naissent de l'abandon volontaire de nous-mêmes, quand la raison et la liberté abdiquent devant les appétits du corps.

Aristote a conservé les trois principes et, par conséquent, les deux ordres de passions reconnus par Platon, tout en cherchant à les rattacher à une faculté unique qu'il appelle du nom d'*appétit* (*ὄρεξις ὁρεκτικόν*). L'appétit, considéré en

général, c'est le mouvement par lequel tous les êtres sensibles sont portés à rechercher ce qui leur est bon ou agréable, et à fuir ce qui leur est nuisible ou désagréable. Mais il y a trois espèces d'appétits : l'appétit rationnel, la colère et le désir, ou, comme disent les philosophes scolastiques, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible. L'appétit rationnel n'est pas autre chose que la volonté même (βούλησις), la volonté éclairée, réfléchie, d'accord avec la raison. Au contraire, la colère et le désir dépendent de la sensation et ont leur origine dans les sens : voilà pourquoi, au lieu de les placer, comme Platon, dans deux parties distinctes de l'âme humaine, ou d'en faire deux facultés séparées, il faut plutôt les considérer comme deux formes d'une faculté unique, à laquelle on donnera le nom d'appétit sensitif. En effet, le même principe par lequel nous sommes entraînés vers ce qui nous plaît, nous détourne aussi de ce qui nous déplaît. C'est ce principe qui donne naissance, non-seulement au désir et à la colère, mais à l'amour et à la haine, à la crainte et à l'audace, à l'émulation et à l'envie, à l'indignation, à la pitié, à la joie, en un mot, à tout ce que nous appelons du nom de passion. Toutes les passions appartiennent donc à notre nature sensible et animale; toutes sont étroitement liées avec le corps et ont pour effet de troubler le jugement, à tel point qu'on peut se demander si c'est réellement l'âme qui les éprouve. La vérité est qu'elles appartiennent à la fois à l'âme et au corps, et ce n'est qu'en les considérant sous ces deux points de vue que l'on en pourra donner une définition complète. Cette théorie, qui fait de nos passions l'œuvre de la nature, parce qu'elle ne sait pas les distinguer de nos besoins, et qui les soustrait, par conséquent, à l'empire de la volonté, confondue elle-même avec l'appétit, est très-inférieure par l'exactitude et l'élevation morale à celle de Platon. Cependant elle a traversé tout le moyen âge, associée, on ne sait comment, à la morale chrétienne; l'un des esprits les plus sceptiques du xvi^e siècle, Charron (*de la Sagesse*, liv. I, ch. xx et xxi), l'a prise pour base de ses observations sur le cœur humain, et nous la voyons régner à peu près sans partage jusqu'à Descartes et à Malebranche.

Descartes, n'admettant point de milieu entre la pensée et l'étendue, ou l'intelligence pure et la matière, est obligé de repousser tout d'abord la distinction reconnue par Platon et par Aristote d'une partie supérieure et d'une partie inférieure de notre être, d'un principe raisonnable et d'un principe sensitif. « Il n'y a, dit-il (*des Passions de l'âme*, art. 47); il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même partie qui est sensitive est raisonnable, et tous les appétits sont des volontés. » La conséquence rigoureuse de ce principe, c'est que les passions sont étrangères à l'âme et ne doivent être considérées que comme des mouvements ou des phénomènes du corps. Mais cette conséquence, Descartes ne l'accepte pas et ne peut pas l'accepter, puisqu'elle est contraire à l'évidence. Il se contente de dire que les passions ont leur origine hors de nous, qu'elles sont des sentiments ou des émotions de l'âme causées, entretenues et fortifiées par le même principe qui meut tout l'organisme. Placé sur ce terrain, il avait deux questions à résoudre : 1^o Quel est le fait ou l'agent matériel, capable de nous expliquer la naissance et le mouvement des passions? 2^o Comment les passions, ayant leur principe et, pour ainsi dire, leur essence dans le corps, sont-elles connues de l'âme et peuvent-elles la soumettre à leur

influence? C'est, en effet, à l'examen de ces deux problèmes qu'il a consacré son curieux traité *des Passions de l'âme*.

Descartes explique les passions comme il explique les mouvements des êtres vivants et la vie elle-même, par des phénomènes purement mécaniques. Les esprits animaux, c'est-à-dire les parties les plus subtiles du sang, dégagées par la chaleur et la dilatation du cœur, affluent sans cesse vers les cavités du cerveau, d'où ils se rendent par le canal des nerfs dans toutes les parties du corps. En se portant dans un muscle, ils le contractent; en l'abandonnant, ils le relâchent, et c'est ainsi qu'ils produisent le mouvement : car les muscles sont opposés deux à deux, de manière que l'un ne puisse se contracter sans que l'autre éprouve l'effet contraire. C'est à peu près de la même manière que se forment nos sensations et nos appétits. L'impression produite sur nos organes par les objets extérieurs est aussitôt portée au cerveau par les esprits animaux toujours répandus en quantité dans les nerfs et que la moindre impulsion du dehors suffit pour mettre en mouvement. Alors les esprits animaux du cerveau, refoulés dans les muscles, exécutent les mouvements qui correspondent à ces différentes manières d'être. Jusque-là tout se passe dans le corps par les seules lois de la mécanique, « en même façon, dit Descartes (art. 16), que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues. » Maintenant voici de quelle manière l'âme et le corps sont mis en communication l'un avec l'autre. De même que le cerveau est le centre de tout le corps, ainsi il y a un organe, la glande pinéale, qui peut être regardé comme le centre du cerveau. C'est ce point que l'âme a choisi, en quelque sorte, pour sa capitale, bien que sa présence se fasse sentir partout. C'est là qu'elle peut prendre connaissance des diverses impressions que les esprits animaux y apportent du dehors; c'est de là aussi que, par l'intermédiaire des mêmes agents, elle rayonne dans toutes les parties de la machine. Ainsi, par exemple, quelque animal se présente devant nous; aussitôt une image se forme dans nos yeux, qui est portée au cerveau et de là dans la glande pinéale où l'âme en prend connaissance. Si cette image est telle qu'elle nous offre l'animal dont elle est l'expression dans une attitude terrible, elle excitera dans l'âme la passion du courage ou de la crainte et provoquera dans le corps un mouvement des esprits qui nous disposera à fuir ou à résister.

Le même mécanisme sert à expliquer chacune des six passions principales auxquelles Descartes, comme nous en avons déjà fait la remarque, cherche à ramener toutes les autres, c'est-à-dire l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. L'admiration est une surprise de l'âme causée par une impression du cerveau, ou une image de la glande pinéale, qui lui représente certains objets comme rares et extraordinaires, par conséquent comme dignes d'être considérés. Or, en même temps que cette image attire sur elle l'attention de l'âme, elle fait refluer vers elle les esprits animaux propres à la fixer et à la fortifier, et elle presse dans les muscles une autre partie de ces subtils agents, de manière à donner à notre corps l'attitude de la contemplation. L'amour a sa source dans une impression qui nous montre les objets comme convenables, et qui porte notre âme à s'y joindre de volonté, en même temps qu'elle pousse notre corps, par le mouvement des esprits, à s'y joindre effectivement. Les effets opposés constituent la haine. Le désir ne diffère de l'amour qu'en un

sen point. c'est que le premier se rapporte à l'avenir et le second au présent. Ce que les impressions du cerveau nous représentent comme un bien, et comme un bien dont nous avons la possession, produit dans l'âme cette émotion agréable qu'on désigne sous le nom de joie. Enfin la tristesse est définie « une langueur désagréable en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant ». Mais, indépendamment de cette joie et de cette tristesse qui viennent du corps et auxquelles s'applique à juste titre le nom de passions, Descartes reconnaît une joie et une tristesse intellectuelles, excitées dans l'âme par l'âme elle-même et relatives aux choses que l'entendement seul nous représente comme notre bien ou notre mal.

Il est évident, d'après cela, que ce n'est point dans l'âme qu'est la cause des passions, non plus que celle des mouvements qui les accompagnent. La seule faculté qui appartienne à l'âme, c'est de les suivre ou d'y résister intérieurement, en associant ou en opposant ses jugements, ses volontés, aux impressions purement matérielles du cerveau et aux fonctions automatiques des autres organes. Ce qu'on a appelé la lutte de la partie inférieure contre la partie supérieure de l'âme, ou de l'appétit contre la raison, n'est pas autre chose, selon Descartes, que le désaccord qui se manifeste quelquefois entre ces deux ordres de phénomènes, entre le cours de la pensée et celui des esprits animaux. On croira, sans doute, qu'en conformité de ces principes Descartes va nous refuser toute autorité sur nos passions, puisqu'il faudrait, pour les réprimer, changer notre organisation, c'est-à-dire, d'après lui, un mécanisme indépendant de notre volonté. Il n'en est rien : appelant l'expérience au secours de la morale, contre les conséquences de son propre système, il adopte l'opinion diamétralement opposée. « Puisqu'on peut, dit-il (art. 50), avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très-absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire. » Grâce à cette faculté que nous avons de les diriger, les passions peuvent nous être utiles, et ne sont blâmables que dans leurs excès. « Les hommes, dit Descartes (art. 212), qu'elles peuvent le plus émouvoir, sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. » La sagesse consistera à éviter les maux qui les suivent en appréciant les objets à leur juste valeur.

Malgré les hypothèses dont cette théorie est remplie, elle ne résout aucune des difficultés contre lesquelles on vient se heurter quand on veut chercher la cause réelle des passions, non-seulement hors de la volonté, mais hors de l'âme. Car si elles n'ont pas d'autre principe que le jeu mécanique des organes, placés eux-mêmes sous l'action fortuite des objets extérieurs, comment peuvent-elles ébranler l'âme, dont l'essence consiste dans la seule pensée, et qui ne peut rien faire ni rien exprimer que de raisonnable? D'un autre côté, comment cette substance pensante qui n'a d'action que sur elle-même, peut-elle contenir et diriger cette machine et, pour entrer complètement dans les idées de Descartes, changer les mouvements du cerveau?

Ces difficultés ne paraissent pas avoir échappé à Malebranche, et c'est afin d'y remédier, sans doute, que, sur les principes mêmes de Des-

cartes, il a édifié un autre système où, grâce à l'hypothèse des causes occasionnelles, l'action de Dieu et la volonté de l'âme sont admises à concourir avec le mécanisme du corps au jeu de nos passions. Selon l'auteur de la *Recherche de la vérité*, il n'y a dans l'âme humaine que deux facultés véritablement distinctes : l'entendement et la volonté. Chacune de ces deux facultés a, pour ainsi dire, deux faces : l'une tournée vers Dieu, l'autre vers le corps et le monde matériel. Ainsi, qu'est-ce que la raison ou l'entendement pur? l'entendement en rapport avec l'infini, l'absolu, c'est-à-dire Dieu. Qu'est-ce que l'imagination et les sens? l'entendement en rapport avec notre corps et tout ce qui lui ressemble. Il y a exactement les mêmes parts à faire dans la volonté. La volonté regardant le ciel, c'est l'amour ou les *inclinations naturelles* par lesquelles nous sommes portés à aimer Dieu comme notre souverain bien et l'homme comme son image. La volonté regardant la terre et occupée de notre enveloppe terrestre, c'est ce que nous appelons les *passions* (*Recherche de la vérité*, liv. V, ch. 1). Les passions, selon Malebranche, sont des émotions de l'âme que l'auteur de la nature fait naître en nous, à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang, afin de nous incliner à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation. Elles ne sont donc plus simplement le résultat fortuit du mécanisme de nos organes; c'est Dieu lui-même qui les allume en nous, ou qui en est la cause efficiente : le mouvement des esprits animaux n'en est que la cause occasionnelle; enfin, elles ont aussi une cause finale, ou une raison d'être, qui est de nous intéresser à cette vie, de nous exciter à en remplir toutes les conditions et de nous avertir des dangers dont elle est menacée. Quant à l'âme, elle n'y a point d'autre rôle (nous entendons de rôle actif et libre) que de donner ou de refuser son consentement; mais qu'elle le donne ou le refuse, les passions n'en vont pas moins leur train : car, selon l'expression de Malebranche (*ubi supra*, c. iv), « elles sont en nous sans nous. » Au reste, voici comment elles sont formées, ou l'énumération exacte des phénomènes dont elles se composent : le premier est le jugement qui nous fait regarder comme un bien ou comme un mal les objets avec lesquels nous sommes en rapport; le second est la détermination qui suit ce jugement, et qui tend à nous rapprocher ou à nous éloigner des objets, bien qu'elle n'exerce aucune influence sur nos mouvements; le troisième est le sentiment qui se joint aux deux phénomènes précédents : sentiment d'amour ou d'aversion, de joie, de désir ou de tristesse; le quatrième est le mouvement qui précipite les esprits animaux dans les muscles des bras, des jambes, du visage et des organes de la voix, pour les mettre en conformité avec nos dispositions intérieures; le cinquième est une émotion de l'âme proportionnée à cette agitation du corps, et qui fait qu'elle s'y associe, qu'elle en prend sa part, comme le corps s'est associé au sentiment intellectuel dont elle était remplie auparavant; le sixième, c'est la passion proprement dite, ayant un objet déterminé et formée tout à la fois de l'émotion de l'âme et de l'ébranlement des sens. Enfin, après avoir été subjugués par la force, nous sommes retenus dans notre esclavage par la douceur, ou ce sentiment de joie et de volupté secrète qui accompagne toutes nos passions, quel qu'en soit l'objet. C'est ce sentiment qui en forme le septième et dernier élément (*ubi supra*, c. iii).

La division, comme l'explication des passions, a plus de rigueur dans Malebranche que dans Descartes. Nous avons déjà dit que toutes les passions, selon Malebranche, dérivent d'une même source, l'amour du bien. Mais par cela seul que nous recherchons notre bien, nous faisons notre mal : de là deux passions primitives, dont toutes les autres tirent, pour ainsi dire, leur substance, ou, comme Malebranche les appelle, deux passions mères : l'amour et l'aversion. Chacune de ces deux passions se fait sentir en nous de trois manières : ou par la joie, ou par le désir, ou par la tristesse. Il y a un amour de joie, produit par l'idée du bien que l'on possède ; un amour de désir, produit par l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espère ou qu'on juge pouvoir posséder ; enfin, « l'idée d'un bien que l'on ne possède pas et que l'on n'espère pas de posséder, ou, ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espère pas de posséder sans la perte de quelque autre, ou que l'on ne peut conserver lorsqu'on le possède, produit un amour de tristesse. » (*Ubi supra*, c. ix.) On distingue de la même manière une aversion de tristesse, causée par le sentiment actuel de la douleur ; une aversion de désir, née de la seule crainte et ayant pour objet l'éloignement de la douleur ; une aversion de joie causée par l'idée qu'on est délivré de la douleur ou qu'on n'a rien à craindre de ses atteintes. C'est ainsi qu'au-dessous des deux passions radicales ou mères, on est forcé d'admettre trois passions générales. Enfin, celles-ci, à leur tour, modifiées par les jugements que nous portons sur les objets ou par leurs propres combinaisons, donnent naissance à des passions particulières tellement nombreuses et tellement variées, que le philosophe doit renoncer à les classer.

A tous ces degrés de la hiérarchie des passions, l'âme est condamnée à la même impuissance, et ne possède rien en propre que son consentement intérieur. Du moins ce consentement est-il véritablement libre ? l'âme a-t-elle la même force pour le refuser que pour le donner, pour se détacher du corps que pour le suivre ? Si cela était, il faudrait qu'une force égale à celle des passions et de l'impulsion physique qui les accompagne, l'entraînaît dans un sens opposé, c'est-à-dire vers Dieu, vers le souverain bien. Or, cette force, Malebranche ne l'aperçoit pas en nous. « Dieu, dit-il (*ubi supra*, c. iv), s'est retiré de nous depuis la chute du premier homme. Il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par la grâce... Le bien du corps étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé et, par conséquent, l'âme le sent, l'imagine d'une manière plus touchante. Les esprits animaux en sont agités avec plus de violence et, par conséquent, la volonté l'aime avec plus d'ardeur et plus de plaisir. » A une nature aussi corrompue et aussi rebelle, il n'y a pas d'autre remède qu'une intervention surnaturelle, « parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme auteur de la grâce qui, pour ainsi dire, se puisse vaincre comme auteur de la nature, ou plutôt qui se puisse fléchir comme vengeur de la débilité d'Adam. » Rien de plus logique. Si les passions ne sont pas notre œuvre, mais celle de la nature, et si en même temps elles nous poussent à mal faire, alors la nature est dégradée, il faut un miracle pour la soutenir, et la liberté humaine se trouve étouffée entre le péché originel et la grâce. Voilà où l'on arrive avec l'idéalisme de Descartes et de Malebranche ; voyons maintenant où nous conduit le système

opposé, celui qui met l'âme, non dans la pensée, mais dans les sens.

A toutes les époques de l'histoire, depuis Démocrite jusqu'à Epicure, et depuis Epicure jusqu'à Hélicéus, il s'est rencontré des esprits qui, confondant dans l'ordre intellectuel la raison avec la sensation, sont arrivés dans l'ordre moral à confondre le devoir avec le plaisir ou l'intérêt, et à considérer les passions comme la règle suprême du bien et du mal ; mais jamais ce principe ne s'est produit avec plus d'éclat que depuis le commencement de ce siècle ; et dans ce siècle même, témoin de tant de folies, personne ne lui a donné une expression plus audacieuse et plus complète que Charles Fourier. Bien entendu qu'il ne sera pas question ici du système social de ce célèbre chef de secte, mais seulement de son système moral, ou, pour parler plus exactement, de sa théorie des passions.

Ce que nous appelons le désir, l'instinct, l'appétit, la passion, le besoin, en un mot, toutes les impulsions diverses de la sensibilité, sont réunies par Fourier sous un seul nom et confondues en un seul fait, l'attraction. L'attraction, c'est l'unique ressort dont la Providence se sert pour ébranler et diriger l'univers, pour lui donner la vie, le mouvement et l'ordre. C'est le même principe que Newton a découvert dans le monde matériel, mais qui s'applique aussi au monde moral, aux esprits comme aux corps, à l'homme comme aux astres, à toute la nature enfin. Dieu, selon Fourier, se devait à lui-même de donner à l'attraction cet usage universel ; autrement il se serait contredit, il aurait manqué à l'unité, qui est sa première loi, il aurait négligé le seul interprète qui puisse traduire exactement sa volonté, et le moyen le plus sûr, le plus prompt de se faire obéir de ses créatures (*Théorie de l'unité universelle*, t. II et III).

L'attraction, dans ses rapports avec la nature humaine, se manifeste par les passions, et reçoit le nom d'*attraction passionnelle*. A l'attraction passionnelle trois fins sont proposées, hors desquelles on n'en peut concevoir aucune autre : 1^o elle nous porte à rechercher ce qui, directement ou indirectement, peut contribuer à notre bien-être, à notre conservation, à l'accroissement de nos richesses, de notre santé ou de nos forces, toutes choses que Fourier a réunies sous le nom de *luxé* ; 2^o elle nous porte à nous unir avec tous ceux de nos semblables qui ont avec nous certains rapports de consanguinité ou d'intérêt, certaines affinités de goût ou de caractère, à former de petites corporations, premiers germes de la société que Fourier désigne sous le nom de *groupes* ; 3^o elle développe entre les groupes eux-mêmes des rivalités ou des sympathies, des conformités ou des contrastes qui mettent en jeu toutes nos facultés, et d'où naît cette combinaison plus vaste, plus vivante, que, sous le nom de *série*, Fourier nous représente comme le principal levier de l'ordre social. De là trois espèces de passions : les passions *sensitives*, les passions *affectives* et les passions *distributives* ou *mécanisantes*. Les premières, au nombre de cinq, nous excitent à développer et à exercer autant qu'il dépend de nous nos cinq sens et à recueillir tous les divers plaisirs dont ils peuvent être la source. Elles ne vont pas au delà de l'individu. Les secondes nous font sortir en quelque façon de nous-mêmes pour nous lier à nos semblables, et nous montrent notre bonheur, non plus dans les choses, mais dans les personnes. Il n'y en a pas moins de quatre, qui donnent naissance à autant de groupes différents : l'ambition, l'amitié, l'amour et les affections de famille (*le famitisme*), ou, pour parler

plus exactement, l'instinct paternel. Enfin, les passions distributives ou mécanisantes, ainsi nommées parce qu'elles servent tout à la fois à coordonner les autres passions et à les mettre en activité, à entretenir dans la société le mouvement et l'harmonie, sont au nombre de trois : la *cabaliste*, ou l'esprit d'émulation, de rivalité et d'intrigue ; la *papillonne*, ou l'amour du changement, de la variété, des contrastes ; et la *composite*, ou l'exaltation enivrante, l'aveugle transport que fait naître en nous l'assemblage de plusieurs plaisirs de l'esprit et des sens. Ces douze passions radicales, comme Fourier les nomme, de même qu'elles sortent d'un même principe, l'attraction universelle, vont aboutir à un même résultat, l'amour universel, la passion de l'unité, autrement appelée l'*unitéisme*.

Le secret de la politique est de fonder un état social où ces différentes espèces de passions, s'agencent entre elles comme les rouages d'une mécanique, tantôt se balançant et tantôt s'excitant les unes les autres, puissent concourir ensemble à la vie et au bonheur de la communauté ; mais le moraliste n'a rien à y blâmer, rien à y retrancher : car elles sont la loi authentique de notre nature ou l'expression de la volonté divine, l'ordre universel manifesté à la conscience humaine. Tous les maux dont nous souffrons ont pour cause les entraves que leur ont opposées jusqu'ici une fausse morale, une fausse religion, une fausse organisation de la société, où les différents principes de l'activité humaine, au lieu d'être unis ensemble pour leur commun développement, ont été divisés et étouffés. L'homme, par conséquent, n'a pas d'autre destination, nous ne dirons pas que le bonheur, mais que le plaisir ; le plaisir sans frein et sans relâche, sans autre mesure que la variété et les forces de la nature (*Théorie de l'unité universelle*, t. II, p. 30 ; t. III, p. 403). Ce n'est pas que Fourier nie en principe l'existence de la raison ; mais le seul usage de cette faculté consiste, selon lui, à seconder et non à modérer les passions, à raffiner et à multiplier nos plaisirs ; en un mot, à servir d'instrument à l'attraction, seul moyen de communication entre Dieu et l'homme. « La raison, dit-il (*ubi supra*, t. II, p. 279-280), qu'on veut opposer à l'attraction est impuissante, même chez les distributeurs de raison ; elle est toujours nulle quand il s'agit de réprimer nos penchants. Les enfants ne sont contents que par la crainte, les jeunes gens par le manque d'argent, le peuple par l'appareil des supplices, le vieillard par des calculs cauteleux qui absorbent les passions fougueuses du jeune âge.... Plus on observe l'homme, plus on voit qu'il est tout à l'attraction ; qu'il n'écoute la raison qu'autant qu'elle enseigne à raffiner les plaisirs et mieux satisfaire l'attraction. »

Cette doctrine, non moins hideuse dans ses conséquences que dans ses principes, et qui, par une singulière aberration, tend à matérialiser le dogme même de l'immortalité (voy. MÉTEMPSYCHOSE), peut être considérée, avec la précédente, comme une justification historique de l'analyse que nous avons donnée des passions.

Les auteurs qu'on pourra consulter avec le plus de fruit, outre ceux que nous avons cités, sont : Platon, *Phèdre* et *République* ; — Aristote, *Rhétorique*, *Traité de l'Âme*, *Parva naturalia* ; — Descartes, *Traité des Passions* ; — Malebranche, *Recherche de la vérité* ; — Spinoza, *Éthique* ; — Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*.

PATRIZI ou **PATRICIUS** fut un des plus savants et des plus violents adversaires d'Aristote, en même temps qu'un des plus enthousiastes disciples de Platon. Il naquit à Clissa en Dalmatie, en 1529. Enfant, il annonçait la plus vive et la

plus précoce intelligence ; mais les revers de fortune de sa famille le privèrent bientôt de toutes les ressources et de tous les loisirs nécessaires pour l'étude. Lui-même il raconte que, depuis l'âge de neuf ans, il fut en proie à la plus affreuse misère, obligé de servir les autres, de changer de maîtres, de les suivre dans les plus pénibles voyages sur terre et sur mer. C'est ainsi qu'il visita les îles de l'Archipel, la Grèce, l'Asie, l'Espagne et la France. Au retour de ces voyages, il passa sept années, pauvre et misérable, dans l'île de Chypre. On a peine à comprendre comment dans de telles circonstances Patricius a pu s'élever à un si remarquable degré d'érudition. Heureusement il rencontra un protecteur dans le savant évêque de Chypre, Philippe Mocenigo, qui l'amena avec lui à Venise. Dès lors, délivré de la servitude et de la misère, il put se livrer tout entier à l'étude. A Padoue, il suivit les leçons de Lazarus Bonamicus et donna des leçons particulières. Bientôt, sur la recommandation du péripatéticien Montecatini, il obtint du duc de Ferrare une chaire de philosophie où il professa pendant dix-sept ans. Ce sont des péripatéticiens qui avaient fait la fortune de Patricius ; sans doute ils s'en repentirent amèrement quand ils reconnurent en lui le plus redoutable adversaire du péripatétisme. Il est vrai que d'abord Patricius avait feint de n'avoir d'autre but que de concilier Aristote et Platon ; mais bientôt il fut évident qu'il voulait immoler le premier au second. Dans son enseignement de Ferrare, il s'était acquis la plus grande réputation. Le pape Clément VIII l'appela à Rome, et lui donna une chaire de philosophie richement rétribuée. Grâce à cette protection, plus heureux que beaucoup d'autres philosophes de la même époque, il put impunément faire la guerre à Aristote. Il mourut à Rome en 1597.

Il possédait une connaissance approfondie du grec et du latin ; ses ouvrages témoignent d'une érudition remarquable ; mais, aveuglé par la passion et par un amour-propre excessif, il est, en général, comme la plupart des savants de cette époque, dépourvu de l'impartialité sans laquelle il n'y a pas de saine critique. Ce qui l'aveugle surtout, c'est sa haine contre Aristote, sa passion pour le néo-platonisme, pour la philosophie hermétique, égyptienne ou chaldéenne, dont il avait la prétention de tirer une philosophie destinée à remplacer le péripatétisme dans les écoles. Dans ses efforts pour le détruire, il fit preuve d'érudition et d'habileté. Il ne manqua pas de mettre en avant l'intérêt de la religion, et de faire valoir cette incompatibilité des principes d'Aristote avec ceux du christianisme que Pomponat avait pris à tâche de démontrer. En outre, pour discréditer Aristote et ruiner sa philosophie, soit en elle-même, soit dans ses sources, il accumule les injures, les calomnies et toutes les ressources de l'érudition la plus subtile et la plus passionnée dans un ouvrage intitulé *Discussionum peripateticarum libri quatuor*. Ces quatre livres n'ont paru que successivement ; d'abord Patricius, dissimulant son véritable but, s'annonçait non pas comme voulant ruiner Aristote, mais seulement le concilier avec Platon. Dans le premier livre, il traite de la vie et des mœurs d'Aristote, de l'histoire et de l'authenticité de ses ouvrages. Il rassemble toutes les accusations portées contre Aristote ; il les prend partout où il les trouve ; il accueille ou même imagine les plus absurdes. Il ne se contente pas de lui reprocher de l'ingratitude à l'égard de Platon, ou bien un amour effréné de la débauche, il va jusqu'à l'accuser d'avoir fourni à Antipater le poison par lequel Alexandre aurait été empoisonné. La partie la plus intéressante et la plus originale est la discussion de l'authenticité des

ouvrages d'Aristote. Nulle question de ce genre, si ce n'est celle de l'authenticité de l'*Illiade*, n'a suscité de plus vives et de plus longues controverses. Elles prirent naissance dans le xv^e siècle au milieu des luttes du platonisme et du péripatétisme. C'est la passion qui alors engendra la critique. François Pic de la Mirandole avait le premier élevé des doutes sur l'authenticité de tous les écrits d'Aristote. La discussion s'anima, mais sans faire de progrès, entre Nizzoli et Majoraggio. Patrizzi fut le premier qui réunit et discuta les principaux textes en déterminant certaines règles de critique. Il aboutit à cette conclusion, que de tous les ouvrages d'Aristote aucun n'est authentique, sauf trois des moins importants. Quelle que soit la partialité de cette première partie, elle se recommande par une grande richesse de matériaux et de recherches.

Dans les livres suivants, il attaque la philosophie d'Aristote en elle-même. Aristote est-il en accord avec ses devanciers et surtout avec Platon, il l'accuse de les avoir pillés. Est-il au contraire en désaccord avec eux, il l'accuse de combattre par amour-propre tous ses prédécesseurs sans en réfuter aucun, et d'être un censeur sophistique, égaré par la jalousie. Le quatrième livre est consacré à une critique directe des principes d'Aristote. A en croire Patrizzi, pour la politique, il aurait été de beaucoup surpassé par les épicuriens, par Platon et Pythagore, pour la théologie, par Platon, par les pythagoriciens, les Égyptiens et les Chaldéens. Quant à la dialectique, il a été abandonné même par Théophraste, son élève chéri, et blâmé par les stoïciens. La philosophie de la nature a été sa principale gloire, et c'est là où il l'attaque avec le plus de force, prétendant montrer qu'il n'y a rien de vrai et de solide dans tout ce qui lui appartient et que toute sa doctrine est contradictoire. Il faut convenir qu'à part la passion, il y a du vrai dans quelques-unes de ses critiques, et qu'il fait au moins très-bien justice de certaines rêveries introduites par les scolastiques, telles que les formes substantielles. Il a encore attaqué Aristote dans un libelle intitulé : *Aristoteles exotericus*. Il le compare à Platon : Aristote est en opposition, tandis que Platon est en conformité avec le christianisme. Il extrait de Platon quarante-trois thèses qu'il apporte en témoignage de cette conformité, parmi lesquelles il place la Trinité et la création *ex nihilo*. Il attribue même à Platon d'avoir prêté le christianisme; en conséquence, il adjure tous les théologiens d'ouvrir enfin les yeux sur les dangers que fait courir à la religion la philosophie d'Aristote, et de la bannir de toutes les écoles de la chrétienté.

Patrizzi ne se contenta pas de détruire, il voulut opposer une philosophie nouvelle à celle d'Aristote. Cette philosophie est un amalgame d'idées platoniciennes, de doctrines faussement attribuées par les alexandrins à Hermès, à Zoroastre et à Orphée, et de quelques idées empruntées à Teslesio qui venait de ressusciter la physique de Parménide. Il l'a exposée dans un grand ouvrage intitulé *Nova de universis philosophia*. Il emprunte à d'anciennes doctrines de l'Orient cette idée que la lumière est le plus haut élément de l'être. Il considère la lumière du soleil et des étoiles comme la matière de tout ce qui existe, comme l'image et l'effet d'une essence spirituelle supérieure, comme l'émanation de la Divinité et, en conséquence, comme le guide qu'il faut suivre pour s'élever jusqu'à elle, pour arriver à la contempler et pour en déduire toutes les choses réelles. Il divise la philosophie en quatre parties qu'il désigne sous les noms de panarchie, panarchie, pampsychie, pancosmie. Toute lumière dé-

coule d'une lumière primitive qui est Dieu; Dieu, à la fois un et triple, est le principe le plus élevé de toutes choses; tout est animé; c'est l'espace et la lumière qui constituent l'unité et l'harmonie du monde : telles sont les quatre thèses fondamentales développées dans chacune de ces parties. Pour toutes preuves Patrizzi ne produit que les autorités des néo-platoniciens et de Philon, les oracles chaldéens ou égyptiens et de prétendues révélations divines. Dans le deuxième livre, il veut démontrer comment toutes choses, par certains degrés, dérivent de Dieu; mais dans cette démonstration il n'y a de sérieux que l'idée de la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu, tout le reste n'est qu'un jeu de combinaisons logiques et d'abstractions réalisées. Il fait de l'espace un être substantiel antérieur au monde qui subsiste par lui-même sans avoir besoin d'aucune autre chose, tandis qu'aucune autre chose ne peut subsister sans lui. Il n'est ni corporel, parce qu'il n'offre pas de résistance, ni incorporel, parce qu'il a trois dimensions : aussi le définit-il tantôt *corpus incorporeum*, et tantôt *non corpus corporeum*. L'espace, la lumière, la chaleur, le fluor, tels sont, suivant lui, les quatre éléments des corps. Le fluor est le fondement et le principe de la résistance des corps. Nous ne pousserons pas plus avant l'exposition de tous ces rêves de Patrizzi. A la suite de la *Nova de universis philosophia* est un appendice où sont réunis les fragments attribués à Hermès Trismégiste et à Zoroastre, et les oracles de la sagesse chaldéenne et égyptienne. La réunion de tous ces fragments est en elle-même un travail d'érudition curieux et utile; mais autant il s'est montré difficile à l'égard de l'authenticité des ouvrages d'Aristote, autant il se montre ici crédule. Il croit, d'après Béroze, que Noé possédait toutes les sciences au sortir de l'Arche, les aurait enseignées aux prêtres de l'Arménie et de la Chaldée; il fait de Zoroastre un petit-fils de Noé, et d'Abraham un descendant de Zoroastre. C'est Abraham qui aurait transporté sa sagesse en Égypte, d'où l'auraient ensuite transportée en Grèce, Orphée, Thalès, Pythagore, Démocrite. D'un autre côté, il fait d'Hermès le père de la philosophie platonicienne pour la morale et la théologie, et de la philosophie d'Aristote et de Zénon pour la physique et la médecine. Nous citerons encore, à la suite de ces fragments, un petit ouvrage publié par Patrizzi, et intitulé *Mystica Egyptiorum et Chaldeorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excerpta et conscripta philosophia, ingens divinae sapientiae thesaurus*. C'est un *compendium* de la philosophie de Platon, qu'il suppose recueillie de sa bouche même par Aristote. Le caractère apocryphe de cet ouvrage est évident. Néanmoins, il croit à son authenticité, et, pour expliquer comment Aristote qui combat toujours Platon, le loue ici sans réserve et sans mesure, il imagine la fable suivante. Il suppose qu'Aristote a loué Platon tant qu'il a été admis à ses leçons particulières, puis qu'il l'a attaqué après avoir été exclu, à cause de ses mœurs, du nombre de ses disciples. Devenu plus équitable à l'égard de son ancien maître, il aurait publié ces cahiers de sa jeunesse dans un âge avancé.

Dans la préface de la *Nova de universis* adressée à Grégoire XIV, Patrizzi protestait noblement contre l'emploi de la force à l'égard de l'erreur : la raison humaine, disait-il, ne peut être conduite que par la raison, et les hommes ne doivent être menés à Dieu que par la raison. Mais, entraîné par la passion, il se donna bientôt un solennel démenti en adressant une requête solennelle au pape pour le conjurer d'exhumer au plus tôt la philosophie d'Aristote de tous les

cloîtres et de toutes les universités, et d'y substituer la sienne propre. Heureusement le pape fut plus libéral que le philosophe : il ne déclara pas à guerre au péripatétisme, et il laissa Patrizzi combattre librement Aristote au profit de Platon.

Quoique Patrizzi n'ait pas atteint son but, et quoique sa nouvelle philosophie n'eût certainement pas été un progrès sur l'ancienne, tous ses efforts ne furent cependant pas perdus. Il éveilla de plus en plus l'esprit critique à l'égard de la philosophie d'Aristote et de ses sources, il ébranla l'autorité d'Aristote déjà compromise par les péripatéticiens purs qui l'avaient mise en opposition avec l'autorité de l'Église, et ainsi il provoqua l'esprit humain à rechercher la vérité en lui-même et par lui-même.

Voici les titres complets des deux principaux ouvrages de Patricius : *Francisci Patricii Discussionum peripateticarum tomus IV, quibus Aristotelicæ philosophiæ universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata elegantè et erudite declarantur*, in-8°, Bâle, 1371; — *Nova de universis philosophiis, libris L comprehensa, in qua Aristotelica methodo non per motum sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde nova quadam ac peculiari methodo Platonica rerum universitas a Deo deducitur, auctore Francisco Patricio, philosopho eminentissimo, et in celeberrimo Romano Gymnasio, summa cum laude eandem philosophiam publice interpretante*, in-8°, Bâle, 1591. Ce dernier ouvrage est extrêmement rare.

Consultez sur Patricius les principaux historiens de la philosophie, et particulièrement Tennemann.

F. B.

PAUL DE PERGOLA (*Paulus Pergulensis*) professait la philosophie à Venise dans les premières années du x^v siècle. On l'a confondu souvent avec Paul de Venise, et cette confusion s'explique d'elle-même : ils ont porté le même nom, enseigné dans le même temps, dans la même province, suivant la même méthode, et publié, sous le même titre, des livres entre lesquels on peut signaler beaucoup moins de dissimilitudes que de conformités. Le plus célèbre des écrits de Paul de Pergola a pour titre : *Compendium logicæ*, in-4°, Venise, 1480, 1486, 1488, 1491, 1495, 1501; in-8°, Venise, 1498. On a du même auteur : *Expositio de sensu composito et diviso*, in-4°, Venise, 1500. Plusieurs bibliographes lui attribuent encore un petit volume in-4°, publié à Padoue, en 1477, sous le titre de *Dubia*; mais nous avons lieu de croire qu'ils se trompent : ce titre, employé rarement en scolastique, appartient à un ouvrage qui porte le nom de Paul de Venise, dans toutes les éditions que nous en avons pu rencontrer. Un contemporain, Jacopo Riccio, distingue parfaitement les deux professeurs : le Vénitien qui professait à Padoue, et le Romagnol qui professait à Venise (*Jac. Riccio Quorundam objectiones, capitulum de Equi-potentis*); quand il cite les *Dubia*, ce qui lui arrive fréquemment, c'est toujours à Paul de Venise qu'il les attribue.

Nous n'avons pas à rendre compte des opuscules logiques de Paul de Pergola : ils ont joui d'une grande réputation, et ils ont dû cette vogue à ce que nous les rend insupportables. Ils se composent d'une succession de formules et de figures algébriques qui réclament, mais n'encouragent pas une attention persévérante. On y rencontre, d'ailleurs, peu de nouveautés. B. H.

PAUL DE VENISE (*Paulus Venetus*), né dans la seconde moitié du xiv^e siècle, fit profession de suivre la règle de Saint-Augustin, et mourut en 1429. Il y a des renommées qui sont

bien peu durables. Paul de Venise était appelé, de son temps, le docteur des docteurs, le prince des philosophes, le monarque de l'école, *excellentissimus philosophorum monarcha*. Ses contemporains nous rapportent que, dans l'Italie tout entière, personne n'osait lui disputer cette primauté, et, peu de temps après sa mort, quand l'imprimerie vint répandre en tous lieux les ouvrages réputés les plus utiles, ceux dont on était le plus impatient de posséder de nombreux exemplaires, les écrits de Paul de Venise sortirent à la fois de toutes les presses italiennes. C'est alors que commença la confusion des langues et que finit la période scolastique. La jeunesse courut vers de nouveaux maîtres, et bientôt on oublia même le nom de ceux qui, parmi les anciens, avaient été salués par les applaudissements les plus enthousiastes. Aujourd'hui, quel historien de la philosophie nous parle de Paul de Venise? Si nous interrogeons les biographes italiens, ils ne savent nous dire avec certitude quel fut le lieu natal de cet illustre docteur, les uns nommant Venise, d'autres Udine, quelques autres enfin le confondant avec Paul de Crète : on ne sait pas même s'il enseignait à Venise ou à Padoue. Si ce n'est pas là ce qui nous importe le plus, nous voulons, du moins, dresser un catalogue exact de ses ouvrages philosophiques, et rendre compte de son enseignement. Ainsi, nous réparerons l'injure du temps, et, puisque Paul de Venise jouissait d'une si grande renommée, nous ferons connaître quelle était, à la fin du xiv^e siècle, la méthode dominante dans les écoles de la haute Italie.

Il a laissé deux traités de logique, dont l'un est l'abrégé de l'autre. Le plus considérable, qui a pour titre *Logica magna*, fut publié à Venise, en 1499, in-8°, aux frais d'Octavien Scot, par les soins de François Macerata et de Jacques de Fossano. Les éditions de la *Petite Logique*, *Logicula*, *Summule logicæ*, furent bien plus nombreuses. Hain (*Repertorium bibliogr.*) n'en désigne pas moins de huit, qui furent publiées avant l'année 1496; on en trouvera l'exacte description dans son *Repertoire*. A ces deux traités il faut joindre un opuscule sur les universaux, *Super universalialia Porphyrii*, et sur les *Catégories* d'Aristote, imprimé à Venise, en 1494, in-8°, et un commentaire sur les *Derniers Analytiques*, six fois édité jusqu'à l'année 1494, à Florence et à Venise. C'est encore à la même section, à la logique, qu'appartiennent les *Sophismata aurea* de Paul de Venise, publiés, pour la première fois, à Pavie, en 1483, in-8°, puis à Venise, en 1493, in-8°, et réimprimés avec un autre ouvrage, *Dubia circa philosophiam*, à Venise en 1493 et en 1499, et à Paris, par Jean Barbier, en 1514, in-8°, sous le titre de *Quadratura magistri Pauli Veneti logici ac sophistici acutissimi omnes logicatum subtilitates in se complectens*. La logique est, suivant Paul de Venise, le grand art : il n'a pas, toutefois, négligé les autres parties de la science philosophique. On a de lui : *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis*, in-8°, Venise, 1499; — *Expositio in Aristotelem de generatione et corruptione et de mundi compositione*, in-8°, Venise, 1498; — *Scriptum in libros Aristotelis de anima*, in-8°, Venise, 1481; enfin, il a présenté le résumé de ses commentaires sur les diverses parties de la physique péripatéticienne dans un ouvrage qui a pour titre : *Summa philosophiæ naturalis*, imprimé à Venise, en 1491, et en 1502, in-8°; à Paris, chez Grandjon, en 1512; chez Regnault, en 1513; et chez Josse Bade, en 1521, même format. Tel est le catalogue des œuvres philosophiques de Paul de Venise. Il faut, avec

Casimir Oudin, restituer à Paul de Crète, ou à quelcun autre docteur du même temps, les sermons et les opuscules théologiques attribués à notre philosophe, par Fabricius et par Possevin; il faut, en outre, ne pas confondre, comme on l'a fait trop souvent, la *Petite Logique* de Paul de Venise avec celle de Paul de Pergola : l'une a été manifestement écrite sous l'inspiration de l'autre; ce sont, néanmoins, deux ouvrages différents.

La méthode de Paul de Venise est très-simple : elle consiste à développer le texte d'Aristote; c'est une paraphrase continue. On sait qu'au moyen âge, l'usage des commentateurs était de prendre le texte d'Aristote pour la matière d'une interprétation excessivement libre : Averroès avait donné cet exemple, et il avait été suivi. Les commentaires d'Albert le Grand sont une suite de digressions; Duns-Scot ne s'étudie qu'à falsifier le texte : aux mots qui l'embarassent, il en substitue d'équivalents, et il interprète ensuite ceux-ci pour en proposer d'autres, qui s'éloignent davantage du texte primitif; de telle sorte qu'après une seconde, une troisième, une quatrième substitution, Aristote dit le contraire de ce qu'au premier abord il semblait dire. Paul de Venise procède tout autrement : il suit le texte sans y chercher la matière d'aucune amplification et se contente de l'expliquer; mais les explications qu'il donne sont tellement subtiles, qu'on a souvent beaucoup de peine à les comprendre. C'est le plus délié des logiciens de la Renaissance.

Il ne faut pas trop mépriser les gloses de Paul de Venise : on peut les lire avec quelque profit; ce qu'il n'y faut pas chercher, c'est une doctrine originale. S'il appartient à l'école péripatéticienne, il offre quelquefois des arguments aux adversaires de cette école.

Ce reproche lui a été fait par Jacopo Riccio d'Arezzo, dans un petit livre qui a pour titre: *Quædam objectiones et annotata super Logica Pauli Veneti*, in-4, Venise, 1488. B. H.

PENCHANTS. On nomme ainsi certaines dispositions naturelles différentes à la fois des appétits et des passions.

L'appétit, né du corps et relatif au corps, n'a rien que de sensuel. Les penchants viennent la plupart du cœur et appartiennent à la vie morale. D'ailleurs, les appétits, excités et assouvis tour à tour, intermittents et périodiques de leur nature, représentent mal l'action plus égale, plus lente, mais continue de nos penchants.

D'un autre côté, les penchants peuvent devenir des passions, mais les passions ne sont pas les penchants. Nulle de nos passions ne date de notre naissance, toutes s'allument et s'éteignent durant le cours de la vie, tandis que nos penchants sont primitifs, et l'on pourrait dire que, dès le premier jour, notre nature est inclinée du côté ou, sans l'action décisive de la volonté, se porterait la vie tout entière. Vives et impétueuses, ces passions nous précipitent et nous entraînent, souvent elles nous brisent. Les penchants nous font mollement descendre une pente douce et facile au bout de laquelle nous nous endormons dans la volupté, quelquefois dans l'infamie.

C'est une vérité reconnue, que les hommes diffèrent par leurs penchants. Cette différence, qui en produit tant d'autres, n'est-elle que de degré, ou implique-t-elle que chaque homme n'a qu'un certain nombre des penchants de la nature humaine, dont la somme serait dans l'espèce entière? Non; la nature humaine est complète en chaque individu. Le penchant le plus décidé à l'indifférence, à la crédulité, ne

produit ni une incrédulité ni une indifférence perpétuelle, ni même une prédominance continue de l'un ou de l'autre de ces penchants. Oubliez ces caractères idéaux que l'artiste expose sur sa scène, consultez l'expérience : l'indifférent se passionne, l'esprit crédule a douté peut-être de l'évidence; tel ami de la nouveauté se dément un jour en faveur d'un vieil abus. Dans une même âme il y a donc place pour des penchants contraires, et l'on peut dire que l'histoire bien faite d'un seul homme serait en abrégé l'histoire entière de l'humanité.

Non-seulement tous les penchants humains sont en chacun de nous, mais tous sont bons de leur nature, et il n'en est pas un seul qui, sagement dirigé, ne donne de bons résultats.

Il en est de nos penchants comme de la sensibilité tout entière. Il s'agit de les gouverner, non de les abolir; mais tout est perdu si nous ne les dirigeons pas. Aveugles et tyranniques de leur nature, ils grandissent et se fortifient de chacune de nos faiblesses, entament et détruisent par degrés notre liberté, et nous réduisent avec le temps à cet état machinal dans lequel périssent toute énergie, toute dignité personnelle, tout sentiment comme tout amour du bien, et jusqu'au désir même d'un état meilleur.

Que dire de certains phrénologues, pour qui les circonvolutions de la masse encéphalique, sièges et organes de nos penchants, sont la suprême raison de toute la conduite humaine? Oracles infaillibles qui ne s'exposent pas à prédire l'avenir; mais qui absolvent, après coup, comme autant de victimes d'une fatalité invincible, les assassins et les parricides! On trouvera ailleurs (VOY. GALL) ce qu'il faut penser des hypothèses phrénologiques; contentons-nous de rappeler ici que nul penchant primitif n'est invincible. Au début de tous les criminels que trouve-t-on? Une première faiblesse, un funeste engagement que l'on pouvait éviter et qui a tout perdu. Socrate, le plus vertueux des hommes, était né avec les penchants les plus vicieux, et lorsque, au sortir d'une expiation salutaire, quelqu'un de ces prétendues victimes de la fatalité se réhabilite par une conduite honorable, ne dément-elle pas la théorie qui l'absout, et ne prouve-t-elle pas qu'une volonté énergique triomphe des penchants les plus impérieux?

Pourtant ce fatalisme phrénologique nous semble moins révoltant qu'une autre doctrine contemporaine qui prétend établir la légitimité de tous nos penchants : « La morale est un piège, dit Charles Fourier; suivez l'attrait du plaisir, obéissez au penchant qui vous mène, le devoir vient des hommes, nos penchants viennent de Dieu. » Rien de plus connu que cette morale phalanstérienne : voilà plus de vingt-deux siècles qu'Aristippe, le courtisan décrié des tyrans de Sicile, l'annonçait à la Grèce païenne qui la répudia. VOY. CYRÉNAÏQUES, SOCIALISME.

On trouvera dans les ouvrages de Platon et principalement dans le *Phèdre* et dans la *République*, des vues profondes sur la nature de nos penchants, et sur leurs rapports avec nos facultés intellectuelles et morales. On consultera encore avec fruit la *Recherche de la vérité* de Malebranche. Les Écossais ont connu les penchants sans les énumérer, sans les classer. Les médecins de l'école phrénologique en ont donné des classifications arbitraires ou hypothétiques, qui sont à refaire en grande partie. D. H.

PENSÉE, VOY. INTELLIGENCE.

PERCEPTION, VOY. SENS.

PERFECTIBILITÉ, VOY. DESTINÉE HUMAINE.

PERFECTION. Être parfait, c'est ne manquer de rien. Telle est la signification la plus générale

de ce mot. Mais il y a deux sortes de perfection : l'une est relative, l'autre est absolue.

L'être doué de la perfection relative réunit en lui toutes les qualités de son espèce et les possède au plus haut degré possible. Platon imagine un juste qui surpasse en justice Aristide et Socrate; Cicéron trace le portrait d'un orateur plus accompli que Démosthène et que lui-même. L'orateur de Cicéron est le parfait orateur; le juste de Platon est le juste parfait. Sous un autre nom, qu'est-ce que cette perfection? L'idéal d'un genre. Or, cet idéal n'implique qu'une perfection relative, autrement dit, une perfection bornée, qui équivaut à l'absence de la vraie perfection.

Pour vous faire une idée de l'absolue perfection, examinez ce que la raison vous oblige de concevoir à propos de chacune de vos perceptions. La conscience vous révèle votre existence fugitive et empruntée; aussitôt vous concevez l'idée d'un être absolu et éternel. La conscience vous apprend que vous êtes une cause, limitée dans sa puissance; la raison vous élève jusqu'à une cause première et toute-puissante qui a produit toutes choses. Il en est de même de l'intelligence infinie. Maintenant, accumulez en un seul être ces suprêmes attributs dont la nature humaine vous a suggéré l'idée, ce n'est pas encore là l'être absolument parfait. Ajoutez à tout ce qui précède, non des milliers d'attributs, non pas même des milliers d'attributs infinis, mais, ce qui accable la raison contrainte de l'avouer, une infinité d'attributs infinis, voilà l'être à qui rien ne manque, voilà l'être absolument parfait.

Cet être parfait, qu'est-il, sinon Dieu? Descartes est le premier qui appelle Dieu de son vrai nom, l'être parfait, et c'est sur l'idée de l'absolue perfection qu'il fonde ses plus belles preuves de l'existence divine. Voy. IDÉAL et INFINI. D. H.

PÉRIANDRE, tyran de Corinthe et fils de Cypselus, succéda à son père dans l'exercice du pouvoir absolu, en 585, selon quelques chronologistes, et selon quelques autres en 533 avant notre ère. On voit difficilement pourquoi il est compté quelquefois parmi les sept sages de la Grèce, si ce n'est à cause de la protection qu'il a accordée aux arts et aux sciences : car rien n'est plus éloigné de la sagesse que sa conduite et ses maximes. A part les premières années qui suivirent son avènement au trône, et pendant lesquelles il gouverna avec assez de justice et de modération, son règne ne nous offre qu'un tissu de crimes et d'horreurs. Ayant reçu, dit-on, de Thrasylule, tyran de Milet, le même conseil que Tarquin donna à son fils, et sous une forme tout à fait semblable, il se défit par l'exil ou par la mort des citoyens les plus considérables de Corinthe. Dans une autre occasion il dépouilla de leurs bijoux et de leurs ornements les femmes de ses sujets pour s'acquitter du vœu qu'il avait fait d'élever à Jupiter une statue d'or. Il avait épousé une femme qu'il adorait, et fille d'un roi comme lui; il la tua d'un coup de pied dans un accès de colère, puis il chasse de son palais son fils indigné du meurtre de sa mère, et défend, sous les peines les plus sévères, qu'on lui offre un asile. Non content d'étendre sa colère sur le fils de sa victime et le sien, il poursuit aussi son père, il classe Procles du trône d'Épidaure. Ce fils, objet de ses persécutions, ayant trouvé la mort dans l'île de Corcyre, au lieu de l'hospitalité qu'il y cherchait, Périandre se vengea d'une manière atroce, sur cette malheureuse île, d'un crime qu'il avait en quelque sorte encouragé. Enfin, après quarante-huit ans de règne (Aristote, *Politique*, liv. V, ch. XII) et parvenu à un âge très-avancé, il périt, à ce qu'assure Diogène Laërce, dans un guet-apens qu'il avait

dressé contre un de ses ennemis. Les maximes de ce prétendu sage ne valent pas mieux que ses actions. Il disait que la prudence ne se découvre pas moins dans la prospérité que dans le malheur. Il pensait qu'on ne doit pas se faire scrupule de manquer à sa parole quand on a promis quelque chose de contraire à ses intérêts. Quelqu'un lui ayant demandé pourquoi il n'abdiquait pas la tyrannie : C'est, répondit-il, parce qu'il est moins dangereux de la garder. On lui attribue un recueil de deux mille sentences dont le temps n'a rien épargné. Quant aux deux lettres que Diogène Laërce nous a conservées sous son nom, elles sont évidemment apocryphes.

On peut consulter sur Périandre, outre les passages de Diogène Laërce que nous avons cités, la *Chronologie d'Hérodote* de Larcher, dans la 2^e édition de sa traduction d'Hérodote, et les *Recherches sur les années de Périandre*, par La Nauze, dans le tome XIV des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*. Voy. les sept SAGES.

PÉRION (Joachim), né à Cormery, en Touraine, fit profession, en 1517, de suivre la règle de Saint-Benoît. Il vint ensuite à Paris achever ses études, et devint bientôt très-habile dans l'interprétation des écritures et des archives de la philosophie grecque. Hilarion de Coste prétend qu'il obtint le titre de professeur royal pour la philosophie grecque dans l'université de Paris; mais, suivant le P. Nicéron, c'est une qualité qu'il n'a jamais eue. De Thou enregistre sa mort à l'année 1559.

Ce qui n'est pas contesté, c'est que J. Périon jouissait d'une grande faveur dans l'université de Paris au moment où elle fut troublée par les nouveautés de Ramus. Il s'agissait de défendre l'autorité d'Aristote, compromise, d'un côté, par les excès de quelques-uns de ses partisans, et, de l'autre, par les déclamations de ses adversaires, l'inventeur et les prôneurs de la nouvelle dialectique. Périon fut chargé de répondre aux uns et aux autres, et de rétablir le bon ordre dans l'université, c'est-à-dire de réconcilier les esprits avec les traditions péripatéticiennes. Il s'acquitta de cette mission difficile avec autant de succès que de zèle. Puisqu'il ne nous est pas permis d'aborder ici les détails de cette controverse, nous nous efforcions, du moins, de dresser un catalogue à peu près exact des ouvrages que Joachim Périon publia pour la défense d'Aristote. Les principaux de ces ouvrages, ceux qu'on peut considérer comme les manifestes de notre docteur, sont : *Pro Aristotele contra Ramum oratio ad cardinalem Bellaium*, in-8, Paris, 1543; — *Pro Ciceronis Oratore contra Petrum Ramum oratio*, in-8, Paris, 1547; — *de Dialectica libri tres*, in-8, Paris, Tiletan, 1544. C'est dans ce dernier traité qu'il attaque en règle la doctrine de Pierre Ramus. On en connaît un abrégé : *Epitome Dialecticæ J. Perionii a Cælio Secundo Curione artificiosè collecta*, in-8, Bâle, Oporinus, 1551. Une des prétentions de Ramus était de faciliter, par une méthode plus simple et plus claire, l'étude, la logique, et il reprochait, à bon droit, aux interprètes d'Aristote un langage obscur, hérissé de mots barbares. Périon crut devoir rendre l'étude d'Aristote plus attrayante au moyen de traductions nouvelles, et, comme il s'exprimait d'une manière très-remarquable dans la langue de Cicéron, il entreprit de donner à la phrase courte et nerveuse du philosophe grec l'ampleur et l'harmonie de la diction latine. Nous donnerons le titre et la date de ces traductions; elles furent tellement goûtées au XVI^e siècle, qu'on les réimprima souvent : aussi nous épargnera-t-on de rechercher curieusement toutes les éditions qui en ont été faites. Les pre-

miers travaux de Péron eurent pour objet la morale d'Aristote; il traduisit vers le même temps les deux traités qu'on appelait alors la *Petite* et la *Grande Morale*. Il nous suffira de citer : *Aristotelis de Moribus, quæ Ethica nominantur*, in-4, Paris, 1540; in-8, Bâle, 1542; in-4, Paris, 1548. Ensuite il s'occupa de la *Politique* : *Aristotelis de Republica, quæ Politicorum dicuntur libri VIII*, in-8, Paris, Tiletan, 1543; in-8, Bâle, 1549. A la suite de cette traduction se placent deux opuscules qui ne sont pas sans intérêt : *Quid non conveniat inter L. Strobæum et J. Peronium in interpretatione Politicorum Aristotelis*, in-4, Paris, 1543; — *Joachimi Peronii Oratio in Lod. Strobæum qua ejus calumnias et convitiis respondit*, in-4, Paris, 1551. Après la *Morale* d'Aristote, Péron entreprit de traduire les principaux traités qui composent l'*Organon* : *Porphyrî institutiones quinque vocum*; — *Aristotelis Categoriarum liber unus et de Interpretatione liber*, etc., in-8, Bâle, 1543. C'était un travail incomplet. Il y en eut des éditions nombreuses : nous désignerons celles de Paris, in-4, Buon, 1564; de Paris, Jean de Bordeaux, in-4, 1578; de Paris, Denis Dupré, in-4, 1536; de Paris, J. Dupuis, in-4, 1590. Il prit ensuite la *Physique* : *Aristotelis de natura libri VIII*, in-4, Paris, 1550, 1552, 1556, 1557, 1586; — *De ortu et interitu libri II*, in-4, Bâle, 1553; in-4, Paris, 1555, 1577; — *Aristotelis de Cælo, Meteorologicorum, de Anima, Parva Naturalia*, in-8, Cologne, 1568; in-4, Paris, 1577. Il y avait eu déjà des éditions antérieures des divers traités qui composent ce dernier recueil. Enfin, il traduisit encore la *Métaphysique* et les *Topiques* d'Aristote : *Metaphysicorum libri*, in-4, Paris, 1558, 1568; — *Topicorum libri VIII*, in-4, Paris, 1559, 1564. Il faut reconnaître dans les traductions de Péron le mérite d'une latinité presque irréprochable; mais il faut, d'autre part, accorder aux critiques qu'elles sont plus élégantes qu'exactes. La recherche de l'élégance, tel était le système pratiqué et recommandé par le nouveau traducteur d'Aristote.

Nous n'aurions pas bientôt achevé cette notice, si nous avions à citer tous les ouvrages publiés par Joachim Péron. Ce fut un des écrivains les plus laborieux et les plus féconds du XVI^e siècle. Il s'occupa non pas seulement d'Aristote, mais de Platon, d'Aratus, des Pères grecs, et prit, en outre, une part très-active à la controverse théologique. Le plus célèbre de ses traités contre les protestants a pour titre : *Topicorum theologorum libri II*, in-8, Paris, Richard, 1549; in-8, Cologne, Birkmann, 1559. C'est une apologie des dogmes catholiques contre les calvinistes, présentée sous une forme qui n'a rien de scolastique.

B. H.

PÉRIPATÉTICIENNE (PHILOSOPHIE). La philosophie péripatéticienne est la doctrine d'Aristote considérée dans sa méthode, dans ses principes essentiels, dans les conséquences tirées de ces principes au moyen de cette méthode par rapport à la nature, à l'homme et à Dieu, et enfin dans l'influence que cette grande et puissante doctrine a exercée sur les écoles et sur les systèmes qui en ont reçu l'empreinte.

L'aristotélisme est un système dont les parties sont groupées autour d'une double théorie, la théorie de la science et de l'être, qui est comme la clef de voûte de l'édifice. Nous exposerons d'abord cette double théorie sans l'intelligence de laquelle le reste du système ne saurait être bien compris. C'est pour n'avoir pas assez étudié et approfondi les conceptions fondamentales d'Aristote et le rapport de ses doctrines particu-

lières avec ces conceptions, que l'on a souvent donné des expositions inexactes et d'injustes appréciations de sa philosophie.

La double théorie de la science et de l'être se rencontre tantôt développée, tantôt seulement rappelée dans la plupart des ouvrages d'Aristote. Cependant il faut surtout la chercher dans les *Derniers Analytiques*, dans le *Traité de l'Âme* et dans la *Métaphysique*.

Aristote s'est appliqué avec une rare insistence à déterminer l'essence, la méthode, l'objet tant de la science en général que des sciences particulières. Il a aussi tenté — entreprise très-difficile à son époque — de classer les sciences en marquant les caractères qui les distinguent de la science du général ou philosophie première. Il a sans doute quelquefois varié sur chacun de ces points; mais quand on l'étudie de près, on découvre des vues constantes qui fixent et concilient plus ou moins les incertitudes et les apparentes contradictions.

D'après lui, le premier caractère de la science, c'est qu'elle diffère profondément de la simple expérience. A celle-ci la sensation, l'imagination et la mémoire suffisent. Tout le monde en est capable; les ouvriers, les manœuvres l'acquiescent et la possèdent. Mais l'expérience reste toujours au-dessous de l'art et de la science. Que sait-elle, en effet? Elle sait que tel remède, par exemple, a guéri Callias; elle ignore si ce remède guérira toujours le même mal; elle ignore le pourquoi de la guérison; elle est impuissante à démontrer ce qu'elle affirme. De là vient l'infériorité des ouvriers et des manœuvres. La supériorité de l'art et encore plus celle de la science consiste à pouvoir tout ce qui est interdit à l'expérience. La science sait que tel remède guérira toutes les maladies semblables, — pourquoi il les guérira et enfin elle est en mesure de démontrer ce pourquoi. Ainsi la science connaît le général, la cause et la preuve, tandis que l'expérience ne connaît que le particulier et ne saisit ni la cause ni la preuve.

Malgré la netteté de cette doctrine, on a cru longtemps que la philosophie d'Aristote était surtout expérimentale et s'opposait par là à la philosophie essentiellement rationnelle de son maître Platon. On change d'opinion quand on recherche avec soin quels sont, dans le péripatétisme, le rôle de la sensation d'un côté, celui du raisonnement et de la raison de l'autre.

On ne peut nier qu'Aristote n'attribue à la sensation une part considérable dans l'acquisition de la science. A ses yeux, toute connaissance commence par la sensation. Sans la sensation, sans la connaissance du particulier, aucune expérience n'est fondée, aucune science n'est possible. Il va bien plus loin encore : il dit qu'avec un sens de moins, on aurait une science de moins. Enfin, on connaît cette phrase célèbre qu'avant la sensation, l'âme est comme une tablette de cire sur laquelle il n'y aurait aucun caractère de tracé. Mais ce n'est là qu'une face de la pensée d'Aristote. Il y en a une autre qui est le complément nécessaire de ces propositions, et en atténuée la portée en apparence exclusive. Notre philosophe soutient que la sensation n'est qu'un rapport entre l'objet sentant et l'objet senti. Elle dépend tellement du sujet et de ses organes que le sujet n'existant plus, la sensation disparaît. Il est curieux de noter dans la psychologie aristotélicienne des expressions comme celle-ci : pas d'organe olfactif, pas d'odeur. Ce qui est affirmé si fortement de l'odeur, l'est aussi, quoique d'une façon moins explicite, des autres sens. Le sensible, dit Aristote, n'est pas connu; il ne peut l'être. En un mot, la sensation n'est pas

objet de science ; elle n'est pas scientifique. — C'est presque le langage de l'idéaliste Berkeley et de son récent disciple Huxley.

Ce rôle tantôt négatif, tantôt positif de la sensation s'explique par les idées d'Aristote sur la démonstration et sur la raison.

La science se distingue de la simple connaissance expérimentale en ceci qu'elle fournit la preuve de ce qu'elle avance. La preuve se fait par la démonstration, c'est-à-dire par le raisonnement dont la forme est le syllogisme. Il y a deux sortes de raisonnement, le déductif qui va du général au particulier, et l'inductif qui réunit tous les cas particuliers et en compose un principe général. Or ces faits particuliers que rassemble l'induction, c'est la sensation qui les recueille ; puis la mémoire les retient, aidée de l'imagination qui les représente. D'où il résulte que c'est la sensation qui donne les éléments des principes, de ces principes sur lesquels s'appuie la déduction dans toutes les sciences.

Mais ces éléments ne sont que la matière des principes. Reçus par la raison passive, ils resteraient à l'état de simple possibilité et demeureraient inféconds si une raison supérieure, la raison active, ne leur imprimait le caractère général, la forme qui les rend scientifiques. En réalité donc, les principes quoiqu'ils supposent la sensation et en tirent l'élément particulier qui leur sert de matière, les principes sont l'œuvre de la raison active.

Ce n'est pas tout. Chaque science particulière a ses principes d'où elle déduit des conséquences. Mais il y a des principes qui dominent toutes les sciences et les principes de toutes les sciences. On les nomme axiomes, et Aristote leur donne expressément ce nom. Ces axiomes sont supposés par les principes des sciences particulières, lesquels sont par là hypothétiques. Au contraire, les axiomes ne supposent rien au-dessus d'eux ; comme Platon, Aristote les nomme *anhypothétiques*. Il ajoute qu'on y arrive sans syllogisme ni déductif ni inductif. C'est ce que nous appelons les vérités évidentes ou *a priori*. Aristote en établit l'existence dans plusieurs textes très-importants des *Analytiques*, de la *Métaphysique*, de la *Morale à Nicomaque*, etc. Il est regrettable qu'il n'ait pas essayé d'en dresser la liste. Mais il en est un auquel il attache la plus haute importance et qui lui paraît avec raison être la condition fondamentale de toute science et le terme de toute démonstration, puisqu'il est impossible de tout démontrer : c'est le principe de contradiction qu'il exprime ainsi : on ne peut pas affirmer les deux qualités contraires d'un même sujet, au même instant et au même point de vue. C'est le plus certain des principes, c'est à lui que se ramènent toutes les démonstrations ; il est le principe de tous les autres axiomes. (*Métaph.*, III, 2, et IV, 3.) En s'appuyant sur ce principe, Aristote a victorieusement réfuté les sophistes et les philosophes qui les avaient préparés, notamment la doctrine d'Héraclite et de Cratyle.

On le voit, les principes supérieurs et les principes inférieurs particuliers à chaque science sont la base même de la science. Les uns et les autres sont, quoique différemment, l'œuvre de la raison active.

Qu'est-ce donc que cette raison qui donne la forme aux sensations et, avec cette matière, constitue des principes supérieurs à toute matière et à toute sensation ?

Aristote n'admet ni la réminiscence platonicienne ni l'idée innée des modernes, même en comprenant celle-ci comme le fruit de la raison excitée par la sensation. L'homme, pour lui, ne

naît pas doué de raison. La raison naît dans l'homme ultérieurement, dans un âge assez avancé. D'abord, la sensation seule a lieu ; il en résulte l'état sensible, et une représentation sensible fixée par le souvenir ; par le souvenir se produisent les distinctions entre les représentations, et de la répétition fréquente du souvenir se forme l'expérience. Cette expérience, condition de la science, n'est pas encore la science, c'est-à-dire la pensée du général. Pourquoi ? Parce que la sensation est le résultat d'une excitation corporelle, tandis que la pensée du général est en quelque façon dans l'âme. Or, dans l'âme même, il y a une partie sensible et une partie rationnelle. Le sensible qui pénètre dans l'âme y demeure passif. En tant que le sensible est dans l'âme — comme matière future du général — il y reste à l'état de pure possibilité, du moins dans l'individu. C'est déjà plus que l'expérience et que la sensation, mais ce n'est encore qu'une raison virtuelle et passive, une raison qui sera mais qui n'est pas. Quand sera-t-elle réellement ? Quand passera-t-elle à l'acte ? Lorsque la raison active viendra l'éclairer. La sensation naît, répétons-le, d'une excitation subie par le corps ; la science du général naît d'une action produite sur l'âme, sur la raison passive de l'âme par la survenue plus ou moins tardive de la raison active. Celle-ci séparée de l'âme, immuable, impassible, sans mélange, éternellement en acte, n'est autre chose que la raison divine elle-même, immortelle, éternelle. Elle ne participe en rien de l'activité du corps ; elle vient dans l'homme du dehors, et comme par la fenêtre (*ὑπερθεῖν*). C'est elle qui ment en nous la raison passive, lui donne la réalité, l'action ; or cette action c'est la science du général, des principes, des causes. En Dieu, cette raison est toujours en acte ; elle pense sans le secours de la sensation, sans matière, sans expérience, sans intermittences, sans défaillance. Dans l'homme, elle suppose la sensation, la matière, l'expérience ; elle n'agit que par intervalles, par éclairs.

Cette théorie de la raison constitue, chez Aristote, une logique générale qu'il n'a pas didactiquement séparée de la logique démonstrative et syllogistique, mais qui, en fait, s'en distingue par des traits profonds.

La raison active est l'instrument de la philosophie première. Celle-ci est la science de l'être en tant qu'être. Elle est, par excellence, la science théorétique ; elle se confond avec la théologie ou science de l'être immuable ; elle fournit aux sciences théorétiques inférieures ou secondes, la physique et l'éthique, la connaissance des principes et celle des causes. Mais Dieu passe pour être la cause et le principe de toutes choses. Dieu seul donc, Dieu surtout du moins, possède une telle science. Ainsi la philosophie première est à la fois la science la plus scientifique et la science la plus divine.

La science de l'être en tant qu'être ou philosophie première est donc la science des premiers principes et des premières causes ; car il est évident qu'il n'y a qu'une seule science pour l'étude des axiomes et pour celle de l'être ou de l'essence, et que cette science est celle du philosophe. C'est à elle qu'a été donné sinon par Aristote lui-même, du moins sans doute par un de ses disciples immédiats, le nom de *métaphysique*, qu'elle a depuis conservé.

Mais la métaphysique étudie surtout les causes de l'être en tant qu'être. Quelles sont ces causes et combien y en a-t-il ? Ces questions sont les plus hautes qu'Aristote se soit posées. Les réponses qu'il y a faites composent la partie essentielle de toute sa philosophie.

En présence d'un être, l'expérience dit : cela est ; mais la science seule, instruite par la raison, dit quelles sont les causes de cet être. Et, dans la recherche des causes, il est impossible d'aller à l'infini ; il faut s'arrêter (c'est là pour Aristote un axiome), sans quoi on ne saisirait jamais la cause, et il n'y aurait ni science, ni démonstration.

Par rapport à tout être, la science compte quatre causes :

D'abord, la matière ou le sujet. C'est ce dans quoi se fait la production ; c'est ce qui, dans le changement, passe d'un contraire à l'autre. L'airain devient la statue ; devenu statue, c'est encore de l'airain. Voilà la matière. — Au fond, Aristote établit l'existence d'une matière, support des qualités, par une application du principe des substances ; mais il ne pose pas expressément ce principe comme une des lois de la raison.

La seconde cause, selon Aristote, c'est la forme. La forme est la manière d'être du sujet. La statue est la forme de l'airain. La forme est telle ou telle qualité ; elle est bien plus l'ensemble des qualités qui font qu'un être est ce qu'il est et constituent son essence, sa nature. Quand on veut exprimer la nature d'un être on ne dit pas qu'il est blanc ou chaud ; on dit que c'est un homme ou un Dieu. — Aristote s'appuie ici sur le principe de l'essence, en vertu duquel tout être est caractérisé et défini par l'ensemble de ses qualités essentielles.

La troisième cause est la cause motrice, le principe du mouvement qui fait passer la matière ou le sujet d'un état à un autre, d'une qualité à une autre. Quand l'airain devient statue, l'artiste est la cause motrice de ce changement. — C'est évidemment par application du principe de causalité qu'Aristote pose l'existence nécessaire de la cause motrice.

La quatrième cause est la fin ou le but du changement, et cette fin, c'est toujours, au point de vue particulier, le bien de l'être que l'on considère, et au point de vue général, le bien lui-même, le bien en soi, éternel, immuable. — C'est ici une application, l'application la plus haute du principe des causes finales, transmis à Aristote par Socrate et Platon et revêtu par Aristote de sa forme scientifique : Rien ne se fait en vain ; tout est en vue du bien.

Selon sa méthode, Aristote fonde sa théorie des quatre causes non-seulement sur la raison et sur l'évidence, mais encore sur l'examen approfondi de toutes les doctrines de ses prédécesseurs. Il constate que ceux-ci ont tous admis soit une, soit plusieurs de ces quatre causes ; et que s'ils se sont trompés, c'est surtout pour en avoir méconnu une ou plusieurs.

Mais, d'après lui, on ne comprend bien chacune des quatre causes qu'en les étudiant d'abord en elles-mêmes, puis dans leurs rapports réciproques.

La matière prise en soi, isolément, n'est ni ceci ni cela ; elle n'est aucun corps percevable ; elle n'est qu'un non-être, un rien qui ne peut être connu et qui n'est le contraire de rien. Bref, elle n'a aucune réalité. — Cela est vrai, et en langage moderne cela signifie que ce qui n'a aucune qualité, aucune détermination, n'existe pas. La matière abstraite n'a donc que des caractères négatifs.

Mais tout être réel a une matière et, dans la réalité, la matière a des caractères positifs. La matière sensible, percevable aux sens est déjà déterminée et prédisposée à de nouvelles déterminations. Le bois, l'airain, sont déjà du bois et de l'airain et susceptibles, par le mouvement, de devenir lit ou statue. La matière est donc une possibilité de devenir ceci ou cela : elle est en

puissance ceci ou cela, l'étoffe de la forme future. En tant que possibilité de devenir ceci ou cela, elle est puissance simplement, tandis que la forme est l'être réalisé, l'être en acte. — Cette opposition de la puissance et de l'acte est le dernier fond métaphysique du péripatétisme.

La matière est donc quelque chose de positif en tant qu'elle est un sujet déjà revêtu d'une forme et pouvant en revêtir une autre. Elle est, en second lieu, quelque chose de positif en tant que principe de multiplicité et chose numérable. Chaque être, en effet, a sa matière à lui ; autant d'êtres, autant de matières individuelles. Enfin, elle est principe de diversité, même à ne la considérer que dans un seul être. Par exemple : l'homme sera musicien, mais il ne l'est pas encore. En ce moment, il est le non-musicien. Le non-musicien n'est pas une matière sans forme, puisque c'est déjà un homme. Mais cet homme non-musicien est une matière encore *privée* de la qualité de musicien. Cette matière est donc la *privation* de la qualité de musicien. A ce point de vue, la matière est non-seulement possibilité, elle est encore *privation*. Aussi Aristote compte-t-il en certains endroits trois principes, la matière, la privation et la forme. Mais c'est surtout à la matière qu'il rapporte la privation.

L'idée de matière s'éclaircit davantage si l'on rapproche plus étroitement la matière de la forme.

La forme est l'essence même de l'être. Cependant, sans matière, point d'être. Mais le mot être a plusieurs sens. Or parmi les nombreuses conceptions de l'être, la principale est la conception de l'être premier. La substance doit être le sujet premier. Les autres choses ne sont appelées des êtres que parce qu'elles sont ou des qualités ou des quantités de l'être premier, ou des modifications de cet être, ou quelque autre attribut de ce genre. Et ces choses n'ont le caractère de l'être que parce qu'il y a sous chacune d'elles un être, un sujet déterminé. C'est ce sujet déterminé qui est la substance.

Mais, en dernière analyse, qu'est-ce donc que la substance ou sujet premier ? En un sens, c'est la matière ; en un autre sens, c'est la forme ou l'essence ; en un troisième sens, c'est l'ensemble de la matière et de la forme. Cependant, comme la matière est ce qui n'a aucun attribut ; comme la forme suppose la matière, la substance paraît être l'ensemble de la matière et de la forme.

Aristote ne s'en tient pas à cette définition de la substance qui est la vraie. En certains endroits, il affirme que la substance est surtout la forme ou l'essence. Bien plus, il y a, dans sa doctrine, au moins un être, Dieu, qui est une forme, une essence sans matière, une pensée sous laquelle on ne trouve pas de sujet pensant.

Chaque être tend à réaliser toute sa forme essentielle, qui est sa fin et son bien ; il y tend par l'action qui réalise ses caractères propres et les fait passer à l'acte (*ἐνέργεια*). L'être passé à l'acte tout entier est une entéléchie (*ἐντελέχεια*). L'entéléchie, c'est la forme achevée, le bien et la fin de l'être.

Les êtres imparfaits passent à l'acte par le changement, qui suppose une matière passant de tel état en puissance à tel état en acte. Mais l'être parfait n'a point à passer à l'acte ; parfait, il est toujours réalisé tout entier, toujours tout entier en acte, possédant toujours sa forme tout entière. Ainsi il ne change pas, car ce serait aller du meilleur au pire. Il n'y a donc pas en lui de matière, puisque la matière n'est que le sujet du changement. Étant toujours en acte, il n'est jamais rien en puissance ; il n'y a donc en lui aucune possibilité, par conséquent aucune

matière, puisque la possibilité n'est que la matière. Tel est Dieu : Dieu est donc sans matière.

Est-ce à dire qu'il soit sans substance? Dieu est vivant, dit Aristote; c'est un animal éternel et parfait. Aristote ne dit pas, comme Platon, que Dieu a une âme, parce que selon lui l'âme ne va pas sans un corps dont elle est l'entéléchie première. N'ayant pas de corps, Dieu n'a pas d'âme. Mais c'est un esprit, une intelligence (νοῦς). Dans sa fameuse formule : « la pensée est la pensée de la pensée, » Aristote efface trop la substance : on la verrait mieux s'il avait dit : Dieu est un esprit qui pense sa pensée. On ne peut dire cependant que ce Dieu soit un attribut sans substance, puisque c'est un animal vivant. Il faut reconnaître que, chez Aristote, la forme parfaite, l'essence en acte est à la fois substance et forme. On regrette toutefois qu'il n'ait pas assez insisté sur la substance en Dieu.

Tout être tend à la perfection de l'acte; il tend donc à ressembler autant que possible à Dieu. Dieu est ainsi le bien et la fin de l'univers. C'est comme cause finale qu'il meut le monde. A Dieu sont suspendus, par le désir du bien, le ciel et toute la nature. Cause finale, Dieu est aussi cause motrice. Ainsi la théorie métaphysique des quatre causes aboutit à Dieu. La science de l'être se confond avec la théologie; l'une et l'autre tiennent à la physique dont elles sont l'explication et le fond.

La physique est la science des êtres soumis au changement par le mouvement; elle s'oppose ainsi à la théologie ou philosophie première qui est la science de l'être immuable et immobile.

Mais la physique est générale ou particulière. En tant que générale, elle relève surtout de la raison et de la philosophie première; en tant que particulière, elle a pour instrument de connaissance l'incertaine opinion et traite non de ce qui arrive toujours, mais de ce qui arrive ordinairement. Cependant, générale ou particulière, elle est gouvernée jusque dans les détails par la théorie des quatre principes, comme le montrent les deux théories principales qu'elle comprend : celle du mouvement et celle de la nature que nous allons esquisser et auxquelles nous joindrons l'explication du monde chez Aristote par le rôle des éléments.

Le mouvement a lieu de quatre manières : 1° quant à la substance, c'est la génération; 2° quant à la qualité, c'est l'altération; 3° quant à la quantité, c'est l'accroissement ou le décroissement; 4° quant au lieu, c'est la translation. Dans chacun de ces cas, le changement s'opère toujours d'un contraire à son contraire, et de ce qui est possible à ce qui va être actuel, en acte. Pendant que le mouvement s'accomplit, le mobile n'étant pas encore arrivé à l'acte, reste possible; cependant puisqu'il s'approche de l'acte, il est jusqu'à un certain point réalisé, actualisé. La maison en construction, est une maison possible, point encore réalisée, mais de plus en plus actuelle. De là cette définition du mouvement, claire et vraie quand on la comprend : « le mouvement est l'actualité du possible en tant que (encore) possible. »

On voit déjà que cette conception profonde du mouvement se rattache étroitement à la théorie de la puissance et de l'acte et, par conséquent, à celle de la matière, de la forme, de la fin et du moteur. Ce lien devient plus évident dès qu'on étudie l'idée qu'Aristote s'est formée de la nature.

La nature en général n'est rien, n'existe pas; l'universel n'existe que logiquement; c'est là un principe fondamental du péripatétisme. Or, la nature est avant tout une cause de mouvement

dans un être qui est ce qu'il est en lui-même et non accidentellement. D'où il suit que la nature est, premièrement, la cause motrice individuelle dans chaque être.

Maintenant, est-elle matière ou forme? La nature est d'abord cette matière brute, impuissante par elle-même à changer dont sont faits les êtres naturels. A un autre point de vue, la nature est la réalisation de la forme et de la matière, la matière n'étant rien sans la forme, ni la forme sans la matière. Cependant, dans cette union, c'est la forme qui détermine la nature de l'être, car la nature d'un être se définit par sa forme, par son essence.

Enfin, la nature est le but, la fin des êtres, ce qu'est un être quand, par son entier développement, il est devenu une substance en acte, une entéléchie, par exemple un cheval, un homme.

Ainsi la nature de chaque être est l'ensemble des quatre principes.

Tout corps composé a pour éléments : 1° la matière indéterminée, qui n'est tel corps qu'en puissance; 2° les modes contraires de la qualité; 3° le feu, l'eau, l'air et la terre, corps simples et premiers. Les contraires qui, en s'imposant comme forme à la matière indéterminée, constituent les corps simples, sont le chaud et le froid d'une part, le sec et l'humide de l'autre. Leur union deux à deux forme quatre combinaisons : le chaud et le sec produisent le feu; le chaud et l'humide, l'air; le froid et l'humide, l'eau; le froid et le sec, la terre.

Le feu, l'air, l'eau et la terre ne proviennent pas d'un élément antérieur. Ce sont des êtres naturels qui ont en eux-mêmes le principe de leur existence. Ils ne naissent pas; ils sont. Mais ils se transforment les uns dans les autres. Comment? Les uns sont actifs, les autres passifs. Le chaud et le froid sont actifs : ils donnent la forme au sec et à l'humide qui jouent le rôle de matière. Actifs, le chaud et le froid sont principes de mouvement, et cela en vertu de leur nature. Ils altèrent et ils transforment.

Cette même nature active est aussi un principe de translation dans l'espace. Les corps simples tendent par eux-mêmes, sans que rien les porte, pourvu seulement que rien ne les arrête, vers le lieu qui leur est propre. La terre, devenue feu, monte; le feu, devenu terre, descend.

Ainsi la nature des corps simples est en eux forme et cause de mouvement. Cette nature est essence; elle n'est pas digne du nom d'âme. La forme qui est moteur et âme n'appartient qu'aux êtres animés.

Chez ceux-ci, la grande théorie péripatéticienne apparaît plus profonde et plus précise encore. La physiologie d'Aristote n'est qu'un prolongement de sa physique : il ne l'en distingue pas, de même qu'il ne distingue pas sa psychologie de sa physiologie.

L'être animé se distingue de l'être inanimé parce qu'il vit. Pour qu'un être vive, il suffit qu'il ait une seule des choses suivantes : l'intelligence, la sensibilité, le mouvement de locomotion, et le mouvement de nutrition et de reproduction.

Les plantes sont vivantes par cela qu'elles semblent avoir une force d'accroissement et de reproduction. Elles ne sentent pas : partout, n'ayant ni crainte ni désir, elles sont immobiles dans l'espace. Les plantes se nourrissent. Le feu contribue avec les éléments à leur accroissement; mais la cause de la nutrition est en elles une âme, l'âme végétative : elles n'ont que celle-là.

La nutrition a pour fin la reproduction. Les sexes se montrent dans le règne végétal et sont réunis sur la même tige : chaque plante suffit à sa graine. Cependant, quoique la plante ait une âme, sa forme ne possède pas l'unité parfaite. Elle vit quand on l'a divisée, comme si elle avait plusieurs âmes, au moins en puissance. Quelquefois les plantes naissent de la boue, ou du limon, ou sur une autre plante, comme la glu. La nature fait naître une plante en acte d'une plante en puissance. Mais elle n'a pas commencé un certain jour à les créer; le monde est éternel et sera toujours tel qu'il est. — Ainsi Aristote professe non-seulement la fixité des espèces végétales, mais même, ce qui est contraire à toute science, leur éternité.

Sa doctrine sur les animaux répète, en la prolongeant, sa théorie des plantes.

La cause de tout corps vivant, c'est l'âme qui donne au corps la forme, l'essence, l'unité, la vie. Elle est l'entéléchie d'un corps naturel capable de vivre. Elle est la fin du corps qui tend vers elle comme le mobile vers le terme du mouvement.

L'animal a l'âme végétative qui est la cause de la nutrition et de la reproduction. L'âme végétative est en puissance dans le germe : le mâle, en s'unissant à la femelle, fait faire au germe un premier pas vers l'acte. Cependant le fœtus, que nourrit l'âme de la mère, n'est encore qu'en puissance. L'animal n'a la vie en acte que quand il vit séparé, de sa vie propre. Tel animal particulier naît toujours d'un animal particulier, le cheval d'un cheval, un homme d'un homme. — Ce qui produit appartient bien au genre et à l'espèce; mais c'est en tant qu'espèce qu'il produit. — Ainsi Aristote professe la fixité des genres et des espèces dans le règne animal : il en affirme même l'éternité, parce que, dit-il, pour produire un cheval, il faut un cheval préexistant en acte.

Tout animal, avec la nutrition, a la sensibilité : sentir, c'est être en acte; mais c'est en même temps pâtir et être mu. Le moteur, c'est l'objet senti sans lequel la sensibilité reste en puissance. L'objet senti est agent et moteur par rapport au sujet sensible : il le meut par un intermédiaire, la chair pour le toucher, l'air et l'eau pour les autres sens. L'être sensible tient la sensibilité de l'être qui l'engendre. L'imagination, la mémoire, le plaisir et la peine, l'appétit, le désir, la passion, appartiennent à l'âme sensitive.

La cause du mouvement et du repos dans les êtres qui se déplacent, c'est l'âme. L'âme est donc le principe de la locomotion. Mais c'est à la fois dans l'intelligence et dans l'appétit qu'il faut chercher le principe moteur de l'animal, si toutefois l'on admet que l'imagination soit une sorte de pensée intellectuelle; car dans les animaux inférieurs à l'homme, c'est l'imagination qui remplace l'intelligence et le raisonnement.

Ainsi l'animal a trois puissances, ou trois âmes formant une seule essence : la nutrition, la sensibilité et la locomotion.

L'âme de l'homme comprend ces trois puissances : mais, de plus, elle est l'âme raisonnable. L'âme raisonnable a deux puissances : la puissance scientifique dont l'objet existe nécessairement; la puissance délibérative ou logistiquedont l'objet est contingent.

Dans la partie scientifique de l'âme sont l'intellect pur et la science qui ont un commun objet : l'éternel. L'intellect pur contemple son objet directement; la science ne l'atteint que par la démonstration.

La partie délibérative ou logistique connaît

les choses qui peuvent être ou n'être pas; que nous pouvons faire ou ne pas faire. Ces objets composent le domaine de l'opinion (qui est tantôt vraie tantôt fausse. A la partie logistique se rattache le syllogisme dialectique qui est le syllogisme du vraisemblable ou du contingent. La reminiscence appartient aussi à la partie délibérative.

L'intellect pur a toujours pour objet le général. L'intellect est pratique quand il raisonne, d'après l'opinion, en vue d'un bien réel ou apparent, mais d'un bien qui est à faire et qui pourrait n'être pas fait.

A l'intellect pratique Aristote rattache la volonté. L'acte le plus volontaire de l'âme c'est la détermination, ou choix, ou préférence raisonnée. La détermination se définit par la pensée et par l'appétit. La détermination prise, la volonté meut. Quand la raison et la pensée ont choisi, c'est l'appétit qui meut; mais l'appétit ne prend le nom de volonté que si la raison l'a d'abord éclairé. Sans cela, l'appétit peut mouvoir, mais reste purement sensitif, comme chez l'animal.

Toutes les puissances de l'homme autres que l'intellect pur et actif, forment l'âme de l'homme, la ψυχή. Celle-ci est la forme achevée du corps, l'entéléchie du corps. Elle n'est pas le corps, mais elle est quelque chose du corps, inséparable du corps, comme la forme de la matière, se développant avec le corps et destinée à mourir avec lui. — Au contraire, l'intellect pur et actif vient en nous du dehors. Il n'est attaché à aucun organe. Il semble être un autre genre d'âme, le seul qui puisse être séparé du reste de l'être, séparé et en acte, par essence, il n'est dans l'homme que comme une substance à part. Seul il survit au composé de la matière et de la forme; seul il survit à la nature. Il est plus qu'humain; il est divin.

Telle est, en ses traits essentiels, la psychologie d'Aristote, profonde et vigoureuse, à la fois établie sur l'observation et sur la métaphysique, et reproduisant dans toute son ampleur la théorie des quatre principes. Mais cette psychologie laisse deux regrets : l'âme, dont chacun de nous a conscience, n'y est pas assez distinguée du corps. Elle n'est pas le corps sans doute, mais elle semble trop n'être que l'un des éléments d'un composé; elle périt quand ce composé se dissout. Où donc alors est la personne? — Ensuite, la partie immortelle de l'homme, ce n'est plus l'homme : c'est la raison divine qui vient en nous du dehors et s'en retourne à son principe. Est-ce là l'immortalité personnelle la seule qui satisfasse à l'idée de justice?

Toute cette physique d'Aristote, qui comprend la physiologie, la psychologie et aussi l'astronomie, est la science de l'être en mouvement. C'est en partant du mouvement éternel d'un monde éternel qu'Aristote arrive à Dieu.

Le mouvement est éternel, comme le temps. Au mouvement éternel, il faut une cause éternelle. Si cette cause est mobile, ce moteur mobile exigera au-dessus de lui un autre moteur, et l'esprit ira de moteur mobile en moteur mobile à l'infini, ce qui ne se peut. Donc le premier moteur est immobile, et ce moteur c'est Dieu. Il meut l'univers au moyen d'un moteur intermédiaire, le premier ciel, l'éther, qui est le moteur mobile. Mais Dieu meut le monde uniquement à titre de cause finale. Il est le bien : tous les êtres le désirent et sont portés vers lui par ce désir. « Au bien sont suspendus le ciel et toute la nature, » dit Aristote dans un langage sublime. — Mais ce Dieu est-il la cause efficiente? Malheureusement non; il meut le monde sans le connaître et sans savoir qu'il le

ment; il ne connaît, il ne pense que sa propre pensée, parce qu'à connaître ce qui lui est inférieur, il ne ferait que déchoir. On a beau admirer Aristote, on est forcé de regretter que son Dieu ne soit ni cause volontaire et consciente, ni bon de cette bonté qui se nomme la Providence.

Ainsi Dieu acte pur, bien suprême et comme tel cause finale et moteur immobile de l'univers est le commun sommet de la métaphysique, de la physique, de la psychologie d'Aristote. Il est aussi le sommet de sa logique : la raison divine, en effet, est le pouvoir qui saisit, par intuition immédiate, en Dieu l'être parfait et qui, dans l'homme, vient du dehors, en tant qu'intellect actif, rendre notre raison capable de saisir, elle aussi, l'être parfait et de concevoir le général, objet de la science. Mais outre cette logique essentielle, que nous avons esquissée en commençant, il y a chez Aristote une logique formelle, une analyse étendue et profonde des expressions de la science à tous ses degrés, depuis le mot, général ou particulier, jusqu'aux formes les plus complexes du raisonnement.

Le point de départ de cet immense travail est le *Traité des Catégories*. Par catégories, Aristote entend les modes les plus généraux de la pensée et de l'existence en tant qu'ils sont exprimés par un mot simple. Il en compte dix, savoir : la substance, la quantité, la qualité, le rapport, le lieu, le temps, la situation, l'avoir, l'agir, le pâtir. Il admet comme évident qu'il n'y en a que dix. Elles représentent la signification essentielle de tous les mots et, par conséquent, l'élément fondamental du discours.

Tout mot, quel qu'il soit, signifie plus ou moins une de ces dix choses. Le mot est ainsi matière première du discours. Mais le mot en lui-même n'est ni vrai ni faux. Ce qui est vrai ou faux, c'est la réunion des mots, en tant que, par cette réunion, ils affirment ou nient. Donc ce qui est vrai c'est une proposition qui réunit légitimement un sujet et un attribut. A ce point de vue, qui est celui du *Traité de l'Interprétation*, les vrais éléments de la proposition sont le substantif et le verbe. Il n'y a de vérité ou de fausseté que dans la proposition énonciative, c'est-à-dire, dans celle qui unit un substantif et un verbe. Les propositions sont générales ou particulières. De deux propositions dont l'une affirme et l'autre nie la même chose, au même point de vue, du même objet, l'une est nécessairement vraie, l'autre fautive.

La proposition à son tour est l'élément du raisonnement, ou plutôt du syllogisme expression du raisonnement. Le raisonnement est de deux sortes : inductif et déductif. Il y a donc deux formes du syllogisme : la forme inductive et la forme déductive. Les formes du syllogisme sont étudiées dans les *Premiers Analytiques*.

On ne saurait ici présenter un résumé des *Analytiques*. Il faudrait tout dire ou ne donner qu'une sorte de table de chapitres. Il suffira de dire quelle est, d'après Aristote, la définition du syllogisme et les principales combinaisons que les propositions y affectent.

Aristote a défini le syllogisme : « Une énonciation dans laquelle certaines propositions étant posées, on en conclut nécessairement quelque autre proposition différente de celle-là, par cela seul qu'elles sont posées. » Aristote a examiné toutes les combinaisons possibles des trois propositions qui forment nécessairement le syllogisme. Les combinaisons concluantes sont quatorze en tout : il en a éliminé trente-quatre autres qui ne concluent pas. D'ailleurs, fidèle aux conceptions fondamentales de sa métaphysi-

que, il y a rattaché même le syllogisme en disant que les propositions sont la cause de la conclusion. (Voy. les articles LOGIQUE et SYLLOGISME.)

Quoique Aristote ne l'ait pas cru et ne l'ait pas voulu, sa morale tient étroitement à sa métaphysique. En ce point, comme en tous les autres, il se rapproche de Platon au moment même où il pense s'en éloigner le plus.

En unissant la politique et la morale, Socrate et Platon avaient donné la supériorité à la morale. Pour Aristote, au contraire, la politique est la science suprême du souverain bien : la morale n'est qu'une partie de la politique; mais du moins elle en est le commencement.

En morale, il cherche le fait. Il dit lui-même qu'il observe, analyse et décompose. Il déclare qu'en cette matière il faut se contenter d'une esquisse approximative et de conclusions telles que les fournissent des faits ordinaires. Et sa morale, en effet, ne serait qu'une théorie vraisemblable si, malgré lui, elle n'était relevée par sa métaphysique.

En morale, dit-il, il ne s'agit que du bien de l'homme, non du bien en soi et universel. Or, ce bien souverain est en nous-mêmes : c'est le bonheur. Par ce chemin, comment Aristote ne glisse-t-il pas jusqu'à la doctrine d'Epicure? C'est qu'il est retenu par sa conception métaphysique de l'acte, que nous avons déjà expliquée. Chaque être du monde tend, par le désir, à réaliser toute la perfection qui est en lui en puissance, à devenir en acte toute son essence. L'acte est, pour chaque être, sa fin et son bien. Mais l'acte propre de l'homme, c'est l'activité raisonnable. Et comme l'acte d'un être, c'est sa vertu, le bonheur de l'homme, c'est la vertu. Il s'ensuit de là que le plaisir n'est pas le bonheur; car il y a des plaisirs mauvais. Le vrai plaisir n'est pas la vertu : mais il en est le complément : c'est la fleur de l'acte. Et c'est pourquoi Dieu, dont la vie est l'acte immobile de la raison contemplative, goûte lui-même une volupté simple et pure. Ainsi la morale d'Aristote, d'abord expérimentale, redevient rationnelle et métaphysique.

Il en sera de même dans le détail de sa doctrine des vertus. La vertu est l'œuvre du libre arbitre. Elle dépend aussi des dispositions de l'agent : 1° il faut qu'il sache ce qu'il fait; 2° qu'il le veuille; 3° qu'il soit résolu à faire toujours ainsi. Ce n'est pas tout : il n'y a de vertu que celle qui est devenue habitude. Un seul acte moral n'est pas la vertu : « Une seule hirondelle ne fait pas le printemps, ni un seul beau jour. »

Mais quelle sera la définition de la vertu? Où sera le criterium de la morale? Dans l'homme, puisque la méthode expérimentale d'Aristote l'exige. Or l'expérience dit que la vertu est un juste milieu. Cependant, où sera le vrai milieu? Toute moyenne est variable : elle est déterminée par l'expérience et peut être déplacée par une expérience contraire. Aristote sent ce défaut de sa théorie. A son principe du juste milieu il impose un principe supérieur : la droite raison. Mais cette droite raison, Aristote ne la définit pas. Il y supplée de son mieux par sa théorie des vertus intellectuelles auxquelles il subordonne les vertus morales. « C'est la sagesse ou la science, dit très-bien M. Paul Janet (*Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2° édit., t. I, p. 196), qui pour Platon était toute la vertu, et qui devient pour Aristote la première des vertus; ainsi l'idéal de l'un finit par se confondre avec l'idéal de l'autre. »

L'analyse des vertus particulières est admirable chez Aristote. Ce sont des tableaux d'une vérité parfaite pour la plupart. Il faut signaler

surtout ses théories de la justice et de l'amitié. Dans cette dernière repaît avec éclat la conception prédominante de l'acte, supérieur à tout ce qui est passif : « L'amitié semble consister bien plutôt à aimer qu'à être aimé. »

S'il est une partie de sa philosophie où le génie d'Aristote se montre surtout expérimental, c'est sans contredit sa politique. On a raison quand on affirme qu'il a fondé la science politique et qu'il en a su trouver les éléments dans la nature même de l'homme par l'observation et l'analyse. On a raison aussi quand on signale, dans sa théorie de l'État, un élément rationnel et idéal. Que cet élément soit plus considérable chez Platon, où d'ailleurs il est en excès, rien de plus exact ; mais Aristote ne l'a pas négligé. D'après lui, si le bien de l'individu est la vie contemplative, il y a un plus grand bien encore, c'est le bien de l'État. Or, le bien de l'État, c'est la science, la sagesse, la vertu ; le principe conservateur de l'État, c'est la vertu ; le but de l'État, c'est de produire, de cultiver la vertu. Ainsi la politique d'Aristote n'a pas pour but l'utilité, mais le bonheur de l'État par la vertu. C'est parler comme Platon et, sur ce point du moins, puiser à la même source rationnelle que lui.

Il serait aisé de faire voir que cette idée maîtresse préside à toutes les doctrines politiques d'Aristote, même à celles qu'il dérive des faits observés. Une telle démonstration serait trop longue. Voici les lignes principales de la politique péripatéticienne.

C'est en partant de la nature humaine profondément observée et comprise qu'Aristote trouve les vérités qui abondent dans sa *Politique* et qu'il tempère les erreurs que son temps lui a en quelque sorte imposées. L'homme, dit-il, est né pour la société : « c'est un animal politique. » Le besoin que l'homme a de l'homme, la nécessité de l'État pour compléter la vie de l'individu, la famille, première société d'où sortent toutes les autres, la parole, signe évident de la destination sociale de l'homme, les idées du juste et de l'injuste, naturelles à notre raison et qui n'ont de sens que dans un groupe social, tous ces faits qui proclament l'existence vraiment naturelle de la société, ont été aperçus et constatés par Aristote. Tout en faisant de la famille la base de la société, il en a fortement distingué les caractères de ceux de l'État. Si le principe de la famille est, à ses yeux, l'autorité, le principe tout différent de l'État est à la fois l'égalité et la liberté. Il a bien démêlé la nature du pouvoir paternel et du pouvoir conjugal en définissant le premier un pouvoir royal et le second un pouvoir républicain. Sans démontrer le droit de propriété, ce qui est une lacune regrettable de sa théorie, il a mis en évidence le rôle de la propriété dans l'existence de la famille et de l'État. Enfin, il a découvert et exprimé avec précision les premières notions d'économie politique, notamment en ce qui touche la valeur d'usage et la valeur d'échange.

Voilà pour les idées sociales. Dans l'ordre politique proprement dit, voici ses vues les plus importantes. L'élément de la cité, c'est le citoyen, dont le caractère est de participer directement ou indirectement aux magistratures. La souveraineté réside dans le plus grand nombre. Le gouvernement de transaction où la fortune, le mérite et la liberté se tempèrent réciproquement, est le gouvernement à préférer. Ce tempérament se produit plus aisément par le rôle marqué des classes moyennes, — et ce point est une vue de génie. En éducation, la doctrine d'Aristote, voisine de celle de Platon, est admi-

nable. L'éducation a pour fin de former des hommes par les arts libéraux qui conduisent l'âme au bon par le beau. Sa théorie des révolutions, déjà esquissée par Platon, est un chef-d'œuvre.

L'ombre à ce tableau, c'est la théorie de l'esclavage qu'Aristote pose comme un fait naturel et par conséquent légitime qu'il croit trouver dans l'inégalité native des hommes. Il croit qu'il y a deux races d'hommes : ceux qui sont destinés aux travaux du corps, ceux qui sont faits pour les travaux de l'esprit. Ceux-ci ont besoin de loisir ; ceux-là le leur assurent en portant le poids des œuvres manuelles. Cette solution n'est assurément pas la vraie ; mais Aristote a le mérite d'avoir, en ce temps, fait de l'esclavage un problème et d'avoir compris que ni la convention ni la guerre ne le justifient.

Moins que Platon, mais trop encore, Aristote a sacrifié l'individu à l'État. C'était l'erreur de la politique ancienne. Cette erreur et la précédente desquelles Aristote n'est qu'à peine responsable sont amplement rachetées par de solides vérités.

Un génie aussi complet que celui d'Aristote ne pouvait négliger la question du beau, question essentiellement grecque et que Platon avait déjà abordée avec puissance et succès. La philosophie péripatéticienne a donc eu aussi son esthétique. D'après un texte d'Aristote lui-même (*Métaph.*, liv. XIII, ch. III), et d'après le *Catalogue de Diogène Laërce* (liv. IV, ch. I), l'auteur de la *Métaphysique* avait écrit un ouvrage sur le beau, aujourd'hui perdu. On retrouve dans quelques-uns de ses écrits les traits principaux de sa théorie esthétique. D'après une phrase de la *Poétique*, confirmée par d'autres passages que l'on remarque ailleurs, le beau consistait, d'après lui, dans la grandeur et dans l'ordre, définition que l'on peut soutenir. Il approuvait les artistes qui représentaient les hommes meilleurs et plus beaux qu'ils ne sont : c'était, comme Platon, donner à l'art l'idéal pour objet. Quant au but de l'art, Aristote ne le plaçait point dans l'utilité ; s'il recommandait d'accorder dans l'éducation une part importante au dessin, à la musique, c'est en vue de rendre les âmes des jeunes citoyens plus belles et meilleures par le commerce de leur esprit avec les belles choses. Et en prenant l'art comme moyen d'éducation comme Platon, il se montre souvent plus large et plus libéral que son maître.

Ces principes généraux, Aristote les applique, dans sa *Poétique*, à l'épopée, à la tragédie, à la comédie. « Homère, dit Aristote, représente les hommes meilleurs qu'ils ne sont... Le poète, en représentant des caractères emportés ou faibles, doit en faire des types de douceur ou de fermeté, comme Agathon et Homère ont représenté leur Achille. » — « La différence entre l'historien et le poète n'est pas l'emploi des vers ou de la prose..., mais c'est que l'un raconte ce qui a été, et l'autre ce qui aurait pu être. » Mêmes principes à l'égard de la tragédie : « La tragédie est l'imitation d'êtres plus grands ou meilleurs que le vulgaire. » Voilà pour la grandeur morale. Quant à l'ordre, Aristote prescrit, pour la tragédie, une unité vivante, comme celle d'un animal ; et cette unité doit se produire dans la constance de chaque caractère par rapport à lui-même. Elle doit aussi se montrer dans l'unité d'action et dans cette étendue limitée du temps qui est en rapport avec la mémoire du spectateur. Enfin cette unité consiste encore en ce que le dénouement sort de la pièce elle-même et non de l'intervention d'une machine. — L'effet de la tragédie doit être d'exciter la pitié et la terreur, mais en purifiant ces passions, c'est-à-

dire en les élevant et en les maintenant dans l'ordre. Elle y arrive en choisissant ses personnages entre les extrêmes : trop parfaite, la vertu ne peut plus être malheureuse sans que nous soyons révoltés ; trop complet, le vice ne nous intéresse plus. — Aristote propose la recherche de l'idéal même à la comédie, bien qu'elle représente les hommes plus vicieux que ne le fait la tragédie. Tels sont les principes de l'esthétique péripatéticienne. Quoi qu'on en ait dit, ils dépassent de beaucoup la simple pratique des poètes dramatiques en Grèce : parmi eux, il y avait des réalistes ; ce sont les idéalistes qu'Aristote a préférés et dont il a consacré les théories, en les appuyant sur l'observation et en les jugeant par la raison.

À l'égard de la rhétorique, comme à l'égard de l'esthétique générale et de la poétique, Aristote a scientifiquement organisé ce que Platon avait fondé. La *Rhétorique* est un monument admirable : elle est restée presque entièrement vraie parce qu'Aristote y est resté fidèle à ses principes méthodiques : l'étude du passé, l'observation psychologique, la généralisation fondée sur les faits. D'après lui la rhétorique est une science, quoi qu'elle n'ait pas, comme les sciences proprement dites, d'objet déterminé. L'orateur peut avoir à parler de l'objet d'une science ; mais par le seul langage de la science, persuadera-t-il tous les auditeurs ? La rhétorique lui montre dans chaque sujet ce qui est un moyen de persuasion : elle n'est donc pas l'éloquence ; car celle-ci persuade par les moyens que celle-là lui fait connaître. Ainsi la rhétorique sera la science de la persuasion. A quoi sert cette science ? A soutenir le juste et le vrai, ou du moins le vraisemblable. La rhétorique a sa matière dans les choses qu'on met en délibération. Les règles de la rhétorique ont pour objet les preuves, qui viennent de trois sources : 1° des mœurs de l'orateur ; 2° des sentiments de l'auditeur ; 3° du discours démonstratif. Les arguments démonstratifs sont l'exemple, qui est une induction oratoire, et l'enthymème, qui est un syllogisme oratoire. Les mœurs de l'orateur résident dans son caractère, surtout dans son honnêteté. Les sentiments de l'auditeur sont ses passions, que l'orateur doit connaître pour les exciter à propos. Il vaudrait mieux, dit Aristote, n'employer que la démonstration, car, l'action exercée sur les sentiments de l'auditeur n'a d'importance qu'à cause de la corruption de celui-ci. Erreur regrettable, que Platon n'a pas commise. La vérité qui éclaire et chauffe à la fois n'en est pas moins la vérité et conquiert mieux les âmes. A part cette erreur, Aristote a écrit un chef-d'œuvre. Il a raison de voir dans l'éloquence plus de science que d'art ; mais il y fait la part de l'art trop petite et a le tort de la ravaler en la traitant de concession à la nature corrompue de l'homme ; s'il ne se fût pas trompé sur ce point, il aurait égalé Platon en justesse, comme il l'a surpassé en précision scientifique.

Quels que soient les mérites des autres parties de son œuvre, c'est par sa métaphysique qu'Aristote est un génie puissant et original. La question de l'être en soi, avec les questions qu'il y rattache et les solutions qu'il en apporte, domine et pénètre tous ses écrits. Là est la moëlle du péripatétisme, là le secret de son immense influence. C'est par là aussi que se mesure le degré de péripatétisme de ceux qui l'ont plus ou moins accepté pour maître. S'il fallait désigner tous les penseurs chez lesquels on retrouve quelque reflet de ses idées, on serait entraîné à écrire, comme M. Ravaissou, l'histoire de la philosophie tout entière depuis le temps d'Alexandre. On se bornera ici à signaler les écoles et les philosophes qui ont traité la

question de l'être en soi en s'inspirant visiblement de la métaphysique d'Aristote, qu'ils l'aient connue soit par elle-même, soit par sa logique où elle est toujours présente.

Les disciples immédiats d'Aristote, les premiers péripatéticiens, agitent les mêmes problèmes que le maître ; mais ils les résolvent dans le sens de la physique, et le principe métaphysique finit par disparaître entre leurs mains. Théophraste assimile les actes de l'intellect à des mouvements. En morale, il exagère la part du corps dans la perfection de l'âme. — Dicéarque et Aristoxène faussent la doctrine aristotélique sur l'âme en réduisant celle-ci à n'être qu'un résultat des formes et des fonctions du corps. — Strabon de Lampsaque retranche tout autre principe de mouvement que la nature et réduit à la nature la vie divine. Le péripatétisme perd l'équilibre qu'Aristote avait gardé et s'absorbe dans la physique.

Les stoïciens rappellent les formes d'Aristote par leurs raisons spermaticques (*λόγος σπερματικός*) et par leur opposition de l'élément actif tendu dans les choses à l'élément passif. Mais ce ne sont plus à vrai dire des péripatéticiens. Ce nom convient encore moins à Épicure et à son école.

Quoique toujours étudié, quoique remis en circulation au temps de Cicéron, le péripatétisme ne reprend un certain éclat qu'avec Alexandre d'Aphrodise qui florissait vers la fin du second siècle et au commencement du troisième de notre ère. Alexandre est le plus célèbre des commentateurs d'Aristote. Cependant bien qu'il le comprenne, bien qu'il en dérive, il s'en éloigne en plus d'un point et notamment quand il ôte à l'âme même cette substantialité séparable de la raison active qu'Aristote lui attribuait, et la réduit à n'être qu'une forme matérialisée de la vie, et, en dehors du corps, une pure abstraction. Cette terrible question de la substance de l'âme, sur laquelle Aristote n'avait pas été assez décisif, a été l'écueil où se sont brisés tous les péripatéticiens que n'ont pas guidés le platonisme et le christianisme.

Les néo-platoniciens ne sont pas seulement des disciples de Platon ; ce sont aussi des éclectiques qui veulent accorder les doctrines antérieures. Il n'est donc pas surprenant que leurs théories contiennent un élément péripatéticien. D'après Porphyre, qui ne se trompe pas en cela, « dans les écrits de Plotin, la *métaphysique* d'Aristote est condensée tout entière. » Pour ne citer qu'un trait à l'appui de cette assertion, Plotin, comme Aristote, voit dans la matière, l'être en puissance qui peut tout devenir, mais qui n'est rien, et dont on ne doit jamais dire qu'il est, mais qu'il sera. Cependant Plotin s'écarte de la conception aristotélique de la matière quand il introduit l'*allérité* et une certaine matière dans l'Intelligence et dans l'Âme divines. Au contraire, Porphyre revient à cette conception en excluant absolument la matière des hypostases, comme Aristote l'avait exclue de la substance divine. Ajoutons que c'est Porphyre qui, en posant dans son *Isagoge*, sans la résoudre, la question de l'existence et des rapports des genres et des espèces, question toute péripatéticienne en réalité, a préparé la longue dispute scholastique du nominalisme et du réalisme. — Quant à Proclus, M. Cousin l'a justement nommé l'Aristote du néo-platonisme. Non qu'il soit et veuille être moins platonicien que ses prédécesseurs ; mais il fait à Aristote des emprunts remarquables. Ainsi il démontre l'existence de Dieu par le principe de causalité, et aussi par l'existence d'un bien final auquel tend le désir de l'âme. Il répète, comme Aristote, qu'on ne peut aller à l'infini dans la poursuite de la cause, et qu'il faut s'arrêter

Enfin, comme Aristote, il définit la matière ce qui est indéterminé.

Entre le péripatétisme et la scholastique, Boèce est le premier trait d'union. Né cinquante ans avant la fermeture des écoles grecques par Justinien, et mort en 529, trois après, Boèce commence la philosophie du moyen âge. Ses travaux, qui n'ont rien d'original, commentaient du moins ou traduisaient les divers traités qui composent la logique péripatéticienne, et en répandirent la connaissance dans un temps où les textes originaux étaient rares et la langue grecque presque universellement ignorée. Boèce trouva dans l'*Isagogie* de Porphyre traduite par Valentin, le problème des universaux, ne le résolut pas plus que Porphyre, mais le légua comme une première excitation à la naissante curiosité métaphysique du moyen âge. Celle-ci en fit sortir les retentissantes disputes de Roscelin, de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux, d'Abélard et d'autres, sur lesquelles nous n'avons pas à insister.

Pour les autres ouvrages d'Aristote, la scholastique les connut d'abord au moyen de traductions latines faites par des juifs espagnols sur des textes arabes. Aristote avait été, dès le ix^e siècle, considéré par les Arabes comme le philosophe par excellence. Ils se préoccupèrent fortement des questions de métaphysique telles que les leur présentait la doctrine aristotélique, et surtout des rapports de Dieu avec l'âme et avec la nature. Sur ces points ils s'efforcèrent de compléter Aristote de façon à éviter le panthéisme, à quoi les plus célèbres d'entre eux ne réussirent pas. Les grands scholastiques furent initiés à la métaphysique d'Aristote par les commentaires et les gloses des Arabes. Mais les erreurs que suscita cette première étude et les altérations apportées au texte, notamment par Avicenne et Averroès, rendirent nécessaire un examen plus direct de la doctrine elle-même.

Albert le Grand est le premier docteur du moyen âge qui ait étudié tous les ouvrages d'Aristote épargnés par le temps. Il est douteux qu'il ait su l'arabe et le grec; mais tous les monuments de la philosophie arabe et de la philosophie péripatéticienne lui étaient familiers, sans doute par les traductions latines. Il a préparé l'intime rapprochement de la scholastique et du péripatétisme. Son esprit était trop peu puissant pour consommer ce rapprochement et le rendre fécond. En tout, Aristote est pour lui la mesure du vrai et du faux. Parfois cependant il modifie la pensée aristotélique. Ainsi, en psychologie, il tient que l'âme est la forme du corps, mais il la distingue des organes, et en fait une substance indépendante au point de se mouvoir d'un lieu dans un autre quand elle est séparée de l'organisme. En métaphysique, s'il sait résister à l'influence des Arabes, il subit les idées d'Aristote qu'il commente plutôt qu'il ne se les assimile. Son grand mérite est d'avoir suscité saint Thomas.

La doctrine philosophique de saint Thomas c'est le péripatétisme le plus complet séparé des erreurs des Arabes, tempéré par les idées de saint Augustin et christianisé autant que possible. Sur la question des universaux, il enseigne qu'il n'y a pas de natures universelles, qu'il n'y a que des concepts généraux; et que chaque être particulier est une matière individuelle unie à une forme individuelle, ce qui est bien dans Aristote, et que l'une et l'autre ont été produites par un seul acte du Créateur, ce qui n'est plus aristotélique. — Sur l'âme, notre docteur dit, en répétant Aristote, qu'elle est l'entéléchie d'un corps physique ayant la vie en puissance; il ajoute que cette entéléchie est une

substance, ce qu'Aristote n'a pas clairement affirmé, et que cette substance est immortelle, ce qu'Aristote n'a dit que de la raison active. Quant à Dieu, saint Thomas reprend et adopte la preuve par le premier moteur et dit que la pensée est l'essence de Dieu: ce sont deux emprunts faits à Aristote. Lorsqu'il soutient que c'est l'acte volontaire du Créateur qui donne l'être aux individus; lorsqu'il affirme que Dieu sait tout ce que les choses furent, sont et seront, c'est saint Augustin qui est son maître et non Aristote, car celui-ci croit que Dieu dérogerait s'il connaissait ce qui lui est inférieur. — Voilà comment saint Thomas est péripatéticien: l'être ainsi, c'est l'être profondément. Si la moitié du génie de saint Thomas provient de saint Augustin et du christianisme, l'autre moitié provient d'Aristote. Malgré ces différences qui sont évidentes, l'auteur de la *Métaphysique* a eu dans saint Thomas un grand disciple, et son plus grand disciple.

Albert le Grand et saint Thomas sont les deux gloires de l'école dominicaine. Dans l'école franciscaine sa rivale, l'influence péripatéticienne est moindre. Cependant deux docteurs de celle-ci se rattachent sensiblement à Aristote. Duns-Scot, trompé par certaines théories obscures du *Traité de l'Âme*, que d'ailleurs il comprend mal, a peu de netteté sur l'unité et la simplicité de l'âme et émet cette opinion que l'immortalité de l'âme n'est pas démontrable par la science. Roger Bacon, esprit novateur, passionné pour l'expérience, a laissé des gloses sur la *Physique* d'Aristote, et une glose assez étendue sur la *Métaphysique*, contenues dans un manuscrit de la bibliothèque d'Amiens qu'a étudié M. Cousin. — Enfin un autre franciscain, Guillaume d'Occam, dit, après Duns-Scot, qu'on ne peut démontrer que l'âme soit une forme immatérielle, incorruptible et indivisible, ni le savoir par l'expérience; ce qui est altérer et fausser Aristote, mais s'en souvenir.

Quoique le mouvement philosophique de la Renaissance ait été avant tout une réaction du platonisme retrouvé contre le péripatétisme, il y a eu, aux xiv^e et xv^e siècles, des péripatéticiens ardents, mais d'un esprit plus indépendant de la théologie que celui des scholastiques. Deux des plus importants ont appartenu à l'école de Padoue: ce sont Achillini et Pomponace. Le premier interprétait Aristote dans le sens d'Averroès. Pomponace, au contraire, qui attaqua vivement Achillini, dédaigna Averroès et ne suit pas Alexandre d'Aphrodise. Il porte à Aristote un respect presque superstitieux et ne s'en éloigne jamais qu'avec une extrême circonspection. Dans son livre de *l'Immortalité de l'Âme*, il enseigne que si l'âme est individuellement immortelle selon l'Évangile et selon l'Église, elle est mortelle d'après Aristote. En conséquence il déclare que la foi seule peut résoudre la question. Pour prouver que l'âme est mortelle d'après la philosophie, il disait que, réduite à ne penser que d'après des images, elle ne peut ni connaître ni exister sans le corps. Pomponace souffrait du désaccord qu'il rencontrait dans les opinions humaines et surtout des divergences qui lui paraissaient exister entre la foi chrétienne et le péripatétisme: de là chez lui une disposition au doute qui fit son tourment. Ce n'est plus là le péripatétisme des siècles précédents. — Après Pomponace, Césalpin fut l'aristotélicien le plus éminent de la Renaissance. Animé du véritable esprit de la doctrine, il attaqua sans pitié la scholastique. Quelques-unes de ses idées montrent avec quelle sagacité il comprenait la *Métaphysique*: « La substance première, dit-il, ne peut être la matière brute.

ni même la matière organisée. La matière a dû être précédée de la forme formatrice et vivifiante. Le principe de toutes les formes est Dieu, l'intelligence première et suprême, et, par conséquent, l'acte absolument par, simple et premier. » (*Questions péripatéticiennes*, quest. 1 et 3.) Ces pensées sont un bel et pur écho de la théodicée d'Aristote.

On le voit : battu en brèche pendant la période de la Renaissance, le péripatétisme conserve encore des sectateurs ardents et convaincus. Au XVII^e siècle, il a cessé de régner. Combattu ou délaissé par les grands esprits, trop combattu même et trop délaissé, il est relégué dans l'enseignement sans grandeur et sans attrait des écoles des jésuites. Bacon écrit son *Novum Organum* en opposition à l'*Organum* d'Aristote. Descartes ne reconnaît d'autre maître que l'évidence. Spinoza écrit ces mots qui sont une rupture avec les anciens : « Platon, Aristote, ni Socrate n'ont pas de crédit chez moi. » Malebranche lit peu, quand il lit. Il se réjouit de vivre dans le temps de Descartes et dans un pays assez heureux, dit-il, « pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passés parmi les païens, et dans les extrémités de la terre, parmi les barbares et les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité... » Seul, Leibniz est plus équitable. Élève du péripatéticien Thomasius, il débute dans les mêmes voies que son maître. Plus tard, il conserve une préférence pour Aristote ; plus tard encore, il tente de concilier Aristote et Platon ; mais, quoique éclectique, il est indépendant et original, il a du génie, il est Leibniz, et il a un système, la *Monadologie*. Au XVIII^e siècle, nos philosophes ne s'occupent même plus de combattre le péripatétisme. Ils l'oublient, ou l'ignorent, ou s'en moquent, ou s'en passent. Mais, en Allemagne, Brucker lui fait une place dans son *Historia critica philosophiæ*, et Kant sait lui rendre justice, en attendant Hegel, Brandis, etc., etc.

Dans notre siècle, grâce à la puissante impulsion donnée à l'histoire de la philosophie, la doctrine d'Aristote a conquis toute l'attention à laquelle elle a droit. Depuis plus de cinquante ans, elle est étudiée, publiée, traduite, jugée avec l'esprit critique, l'indépendance, l'équité qui avaient plus ou moins manqué aux péripatéticiens et aux antipéripatéticiens des âges précédents. Aucune des écoles contemporaines n'est péripatéticienne ; aucun des philosophes contemporains n'est, à proprement parler, péripatéticien. On s'efforce de connaître Aristote, mais seulement pour mettre à profit celles de ses idées qui ont résisté à l'épreuve du temps. La philosophie française peut s'honorer d'avoir suivi avec persévérance et succès cette voie que M. Cousin lui a ouverte et où il l'a dirigée en maître, après s'y être lui-même engagé. Il serait trop long et hors de propos d'énumérer ici les écrits spéciaux publiés de notre temps sur les points particuliers de la philosophie aristotélicienne. Nous n'indiquerons que les travaux qui embrassent l'ensemble de la doctrine. Les voici : *Histoire universelle de la philosophie*, par Henri Ritter (texte allemand), 1829-1835. La partie qui contient la philosophie ancienne a été traduite en français par M. J. Tissot, 4 vol. in-8, 1835-1837 ; — *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, par Félix Ravaisson, 2 vol. in-8, 1845-1846 ; — *La Philosophie des Grecs exposée dans son développement historique* (texte allemand), par Édouard Zeller, trois parties, 2^e édit., 1856-1868, 2^e partie, 2^e section ; *Aristote*, par George Grote, ouvrage posthume (texte anglais), publié

par MM. Alexandre Bain et G. Croom Robertson, 2 vol. grand in-8, 1872. L'auteur du présent article a exposé et apprécié l'ensemble de la métaphysique et de la physique d'Aristote ; voy. le travail intitulé : *Dieu et la Nature dans le système d'Aristote*, compris dans les *Études de philosophie grecque et latine*, 1 vol. in-8, 1864.

C. L.

PÉRIPATÉTICIENS, VOY. ARISTOTE et SCOLASTIQUE.

PERNUMIA (Jean-Paul), né à Padoue, médecin et philosophe, a laissé plusieurs ouvrages dont un seul doit nous occuper : *Joannis Pauli Pernumia philosophia naturalis ordine definitivo tradita, quod a nullo hactenus factum est*; in-f°, Padoue, Galigano de Karera, 1570. Quelle est cette nouvelle manière d'enseigner la philosophie naturelle ? La méthode pratiquée par Jean-Paul Pernumia consiste à formuler d'abord les définitions les plus générales, ensuite les définitions qui en dérivent, et à procéder dans cet ordre, de conclusion en conclusion, jusqu'au terme de l'examen des questions naturelles. Notre docteur n'a pas, assurément, inventé cette méthode ; mais il faut lui savoir gré de l'avoir appliquée le premier à la recherche et à la détermination des lois qui régissent ce qu'on appelle le monde physique. Aristote n'avait laissé sur la physique que des traités séparés. Après les commentateurs anciens ou nouveaux d'Aristote, qui avaient scrupuleusement suivi la trace du maître, les libres docteurs de la Renaissance avaient publié de nombreuses dissertations sur les problèmes les plus vivement controversés durant le moyen âge ; mais personne ne s'était inquiété de rédiger un cours de philosophie naturelle : il y avait donc quelque nouveauté dans l'entreprise de Jean-Paul Pernumia. Ajoutons qu'il ne l'a pas trop mal conduite. Son style n'est pas toujours clair ; sa pensée s'arrête souvent à la surface des choses : il y a néanmoins de très-bonnes parties dans son livre, et nous avons lieu de croire que les professeurs du XVI^e siècle ne l'ont pas consulté sans profit. Pernumia appartient à la secte réaliste. Bien qu'il allègue souvent l'autorité de saint Thomas, il réalise beaucoup plus d'abstractions que le chef de l'école dominicaine ; il proteste, toutefois, et avec assez de vigueur, contre l'intempérance dogmatique de Duns-Scott. Ce qu'il reproche le plus vivement à ce docteur, c'est d'avoir mis au nombre des substances, au nombre des choses réellement douées de l'existence, la matière prise en soi, la matière séparée de la forme. Il y a donc quelque modération dans son réalisme. B. H.

PERRAULT (Charles), écrivain français, père du célèbre architecte, né à Paris en 1628, est plus connu des enfants que des philosophes. On doit pourtant mentionner ici son *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, Paris, 1688. Il y soutient que les philosophes modernes sont bien au-dessus de ceux de l'antiquité, et confirme par ce nouvel exemple la loi du progrès qu'il a arbitrairement étendue à des choses qu'elle ne régit pas. Voici comment il établit sa thèse : En logique, on ne peut comparer les indigestes dissertations d'Aristote avec le bel ouvrage de Port-Royal ; et surtout avec le Cours si excellent de M. Duhamel ; en morale, les anciens n'ont rien su, puisqu'ils n'avaient pas l'idée de la corruption originelle de la nature humaine ; leur plus grand homme, Socrate, est un orgueilleux ironique et dédaigneux par caractère, vertueux par orgueil ; en physique, Aristote ne vaut pas Descartes, qui pourtant n'est pas sans défauts ; les anciens n'ont enfin rien connu

de la métaphysique. — Il n'y a pas lieu d'insister sur ces étranges propositions, il suffira de dire que Perrault est loin d'être enthousiaste de Descartes, et on ne sait trop quel est celui des modernes qu'il opposerait à Aristote et à Platon. On le soupçonnerait d'incliner du côté de Gassendi. Il professe que toutes les opérations de l'esprit consistent à assembler et à séparer; que l'automatisme des bêtes « est trop paradoxal et de trop dure digestion »; que les animaux ont une âme corporelle; que les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu ne prouvent rien, et enfin que la doctrine du doute provisoire est téméraire, dangereuse et inutile. E. C.

PERSÉE ou **PERSÆUS** de **CITTIUM**, surnommé **DOUOTHÉE**, philosophe stoïcien qui florissait dans la cxxx^e olympiade, ou vers l'an 260 avant J. C. Il était, selon les uns, l'esclave, selon les autres, le parent de Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne, qui le compta parmi ses disciples les plus chers. Antigone Gonatas, roi de Macédoine, ayant prié Zénon de venir habiter sa cour et de répandre dans ses États l'amour de la philosophie, le chef du Portique, déjà vieux, envoya à sa place Persæus, assurant que le disciple ne le cédait en rien au maître, et qu'il avait sur lui l'avantage de la jeunesse et de la force. Persæus fut comblé par Antigone d'honneurs et de richesses. Non content d'enseigner à ce prince et à ses courtisans la philosophie, il exerça plusieurs commandements militaires. Il se trouvait, dit-on, à la tête de la garnison de Corinthe, quand cette ville fut prise par Aratus, et il périt les armes à la main. Il paraît même avoir été plus soldat que philosophe, car on raconte que le roi, pour éprouver sa constance, lui ayant annoncé un jour la fausse nouvelle que ses biens avaient été pillés par l'ennemi, Persæus resta loin, dans cette occasion, de l'impassibilité stoïcienne. Diogène Laërce lui attribue plusieurs ouvrages, dont les titres seuls nous sont parvenus : *de la Royauté; la République lacédémonienne; du Mariage; de l'Impiété; des Amours; Thyeste*. Il avait aussi écrit un grand nombre de dissertations, de discours et de traités polémiques.

On peut consulter sur ce philosophe la *Vie de Zénon*, par Diogène Laërce, édit. Huebner, 2 vol. in-8, Leipzig, 1828. Les documents que l'éditeur a réunis dans le deuxième volume, les notes de Casaubon et de Ménage ne laissent rien à désirer. X.

PERSES (DOCTRINES RELIGIEUSES ET PHILOSOPHIQUES DES). Entre la mythologie, dont les récits et les symboles ne s'adressent qu'à l'imagination, et la philosophie qui ne parle qu'à la raison, il y a un degré intermédiaire de la pensée : c'est la raison revêtue de la forme de la tradition; c'est une religion qui s'efforce de répondre à tous les grands problèmes de la morale, de la physique, de la métaphysique, et qui, accueillie d'abord sur la foi d'une autorité immuable, finit par se modifier de mille manières et par engendrer mille sectes opposées sous le travail constant de la réflexion. Tel est le caractère que nous offre l'esprit humain dans la plupart des contrées de l'Orient, mais plus particulièrement dans celle dont nous allons nous occuper; car, quel que soit dans l'Inde ou dans la Chine l'empire des dogmes et des traditions, il est impossible de n'y pas reconnaître une philosophie très-originale et très-avancée. En Perse, au contraire, les doctrines philosophiques, quoique assez nombreuses, sont d'un caractère équivoque et d'une originalité contestable, tandis que les idées religieuses, arrivées en peu de temps à un haut degré de perfection morale, ont toujours conservé la première place dans les esprits

Les idées religieuses adoptées par les Perses, et dont le système de Zoroastre est la plus haute mais non la seule expression, se sont étendues bien plus loin et ont duré plus longtemps que leur puissance politique. Après avoir conquis la plus grande partie de l'Asie, elles ont pénétré dans l'Égypte et dans la Grèce par l'école d'Alexandrie, dans la Judée par la captivité de Babylone et la domination des Séleucides, dans l'Occident, par le gnosticisme, le manichéisme, la secte des catarthes, puis, détrônées par l'islamisme dans les lieux mêmes qu'elles eurent pour berceau, elles se sont développées et en quelque sorte rajeunies sous le feu de la persécution, ou, réfugiées au fond de l'Inde, elles y ont conservé jusqu'aujourd'hui leurs monuments séculaires et leur pureté originelle.

I. Pendant longtemps les croyances religieuses et métaphysiques de la Perse ne pouvaient être connues que par un petit nombre de passages obscurs, quelquefois supposés, et le plus souvent contradictoires, des auteurs grecs et latins. Quelques lignes du premier livre d'Hérodote, de l'*Introduction* de Diogène Laërce, de la *Cyropédie* de Xénophon, le traité de Plutarque sur *Isis et Osiris*, des citations éparées de Pline l'Ancien, à peine quelques mots de Platon, de Strabon, de Diodore de Sicile, et les prétendus *Oracles de Zoroastre* (*Λόγια του Ζωροάστρου*) recueillis par Patrizzi, tels sont à peu près les matériaux que l'érudition la plus attentive parvenait à réunir sur ce grave sujet, lorsque, à la fin du xvii^e siècle, un savant anglais, très-versé dans la connaissance des langues orientales, Thomas Hyde, songea à tirer parti des écrivains musulmans. N'était-il pas, en effet, bien juste de supposer que les successeurs ou les descendants des anciens disciples des mages, arabes, turcs ou persans, devaient avoir retrouvé sur les lieux quelques traditions encore vivantes de la vieille religion, et étaient appelés tout à la fois à compléter et à rectifier les documents transmis par les Grecs? Aussi le livre de Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia* (in-4, Oxford, 1700 et 1760), fut-il un véritable événement dans la science; et les autres connaissances dont il offre la preuve, les recherches curieuses dont il est rempli, rendaient ce succès très-légitime. Il n'est pas un érudit occupé des religions de l'Orient qui puisse, même aujourd'hui, se dispenser de le consulter. Cependant il est bien éloigné de ce qu'on était en droit d'espérer et d'attendre. L'auteur, ne sachant ni le zend ni le pehlvi, les deux langues sacrées de la Perse, et ne pouvant, par conséquent, puiser aux sources, se laisse souvent égarer par ses guides, et mêle à leurs erreurs ses propres hypothèses. Ainsi, il soutient que les Perses, après avoir reçu de Sem le culte du vrai Dieu, y substituèrent plus tard le culte des astres, mais qu'Abraham les tira de cette idolâtrie et les rendit à la foi de leurs pères; qu'ils adoraient un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, et que les autels sur lesquels ils sacrifiaient au feu étaient une imitation de l'autel de Jérusalem. La partie la plus intéressante de l'ouvrage de Thomas Hyde, c'est la traduction du *Sad-der*, abrégé de la théologie cérémonielle et pratique des Perses, qui, rédigé en pehlvi, fut traduit en vers persans par Schah-Mord, le fils de Malek Schah, en 1495, et ensuite en latin par le théologien anglais. Cet abrégé renferme cent préceptes, qui sont considérés comme autant de portes pour entrer au ciel. De là le nom de *Sad-der*, qui signifie *les Cent portes*.

Mais que sont tous ces documents indirects et ces traditions incertaines devant les monuments originaux, devant les livres mêmes de Zoroastre,

ou ceux qu'une foi de vingt-deux siècles au moins consacre sous son nom, et que l'on peut appeler les écritures saintes de l'ancienne Perse? Ces monuments précieux, un jeune Français, Anquetil-Duperron, alla les chercher, vers le milieu du dernier siècle, dans le Guzarate, au fond de l'Inde, où il savait que les Guèbres ou Parses, c'est-à-dire les Perses restés fidèles au vieux culte de leurs pères et chassés de leurs pays par la persécution musulmane, les conservaient religieusement. Parti de Paris, comme simple soldat, le 7 novembre 1754, arrivé dans l'Inde le 10 août 1755, il traversa seul, à pied, sans argent, sans ressources, au milieu des plus grands dangers, un espace de près de quatre cents lieues, pour se rendre de Chandernagor à Pondichéry et de Pondichéry à Surate, étudia pendant plusieurs années le zend et le pehli près des destours, ou prêtres parses, et revint en France le 4 mai 1762 avec quatre-vingts manuscrits, au nombre desquels se trouvaient l'original zend et la traduction pehli des ouvrages suivants : 1° l'*Yzeschné*, recueil de prières et d'élevations que M. Eugène Burnouf a publié avec une traduction et un commentaire, sous le titre de *Yaçna* (in-4, Paris, 1833); 2° le *Vispered*, où sont énumérés les principaux êtres de la création; 3° le *Vendidad*, considéré comme le fondement de la loi mazdéenne. Ces trois livres réunis forment ce qu'on appelle le *Vendidad-Sadé*; 4° les *Yescht-Sadé*, diverses compositions et fragments de différentes époques; 5° le livre *Sirozi* ou les *Trente jours*, sorte de calendrier liturgique, composé des prières qui doivent être adressées au génie de chaque jour; 6° le *Bow-Dehesch*, collection de traités dogmatiques sur différents points, et partagée en trente-quatre sections; manière d'encyclopédie théologique, composée probablement en zend, mais qui n'existe plus qu'en pehli. Ce sont ces différents écrits qu'Anquetil-Duperron a fait connaître, avec une relation de ses voyages et une *Vie de Zoroastre*, dans une traduction française publiée à Paris, en 3 vol. in-4, 1771, sous le titre général de *Zend-Avesta*, c'est-à-dire la *Parole de vie*, ou, selon M. Burnouf, la *Parole de feu*. C'est par ce nom qu'on désigne le code entier de Zoroastre, ou la loi révélée dont il se disait l'interprète; mais ce code, dans l'origine, était beaucoup plus considérable. D'après le *Dabistan*, ouvrage dont nous parlerons tout à l'heure, il aurait été formé de vingt et un livres, désignés sous le nom de *nosks* ou *naçkas*. Sept de ces livres auraient traité des premiers principes des choses et de l'origine de tous les êtres; sept auraient été consacrés aux lois civiles, morales et religieuses; et les sept derniers à l'astronomie et à la médecine. Mais, au lieu de vingt et un naçkas, il n'en resterait plus aujourd'hui que quatorze dans un état de conservation plus ou moins complète. Nous ne savons pas jusqu'à quel point cette division si étudiée peut s'accorder avec la lettre et avec l'esprit du Zend-Avesta. Ce qui est certain, c'est que les ouvrages que nous venons de mentionner sont les seuls de cet ordre, ou plutôt de cette langue, qui existent aujourd'hui dans l'Inde, où ils ont été apportés de la Perse, en 1276, par le destour Ardeschir. Non content de les introduire en Europe et de les traduire, Anquetil en a démontré l'authenticité et développé l'esprit par une suite de savantes dissertations publiées dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions* et le t. III des *Mémoires de l'Institut* (classe d'histoire et de littérature).

Les manuscrits si glorieusement conquis par Anquetil-Duperron acquirent une nouvelle valeur et fournirent des lumières inattendues entre les mains de M. Eugène Burnouf. Cet illustre orientaliste, ayant découvert que le zend n'est qu'une

dérivation du sanscrit, la langue du Zend-Avesta de celle des Védas, fit servir celle-ci comme une clef infaillible à l'interprétation de celle-là, et donna un sens précis à ce qui n'en avait pas dans l'opinion de son prédécesseur. Par ce résultat philologique, il a été conduit à un résultat philosophique que l'on rencontre plus d'une fois dans l'histoire de l'esprit humain. Il s'est assuré que les idées exprimées dans les monuments religieux offraient entre elles le même rapport de filiation que les deux langues, c'est-à-dire que le mazdéisme, ou le culte de Zoroastre, doit être considéré comme une transfiguration, une métamorphose spirituelle du culte brahmanique. « Les Parses, dit-il dans l'ouvrage que nous avons déjà cité (*Commentaire sur le Yaçna*, p. 541), les Perses ont personnifié des abstractions, des qualités morales, qui, d'abord significatives au propre, sont devenues par la suite des êtres mythologiques. » En d'autres termes, les Indiens adorent la nature, et les Perses s'élevaient au-dessus d'elle.

Les livres zends, grâce aux travaux d'Anquetil et de M. Burnouf, peuvent nous donner une idée de la doctrine de Zoroastre. Mais quoi! avant Zoroastre, qui lui-même en appelle souvent à une révélation plus ancienne, et dont Hérodote, en parlant de l'institution des mages (liv. I, ch. cxi), semble ignorer l'existence, les nations antiques et policées de l'Iran n'ont-elles possédé aucune tradition, n'ont-elles connu aucun enseignement religieux qui ait pu les préparer à recevoir la loi mazdéenne? A cette question vient naturellement s'en rattacher une autre: Comment supposer qu'une œuvre comme le Zend-Avesta n'ait jamais été l'occasion d'aucun autre système, n'ait jamais produit cette diversité d'interprétations, ces opinions opposées, ces sectes ardentes que l'on voit sortir ailleurs de tous les monuments semblables, surtout si l'on songe aux vicissitudes politiques de la Perse et aux impulsions différentes qu'elle a dû recevoir? Sur ces deux problèmes, les systèmes qui ont existé en Perse avant la religion de Zoroastre, et ceux qui sont sortis de son sein ou qui ont suivi sa chute, il y a deux documents à consulter, très-curieux l'un et l'autre, mais d'une valeur inégale, le *Desatir* et le *Dabistan*.

Le *Desatir*, c'est-à-dire la *Parole du Seigneur* ou le *Livre céleste*, est, si l'on en croit l'éditeur oriental, un recueil de quinze livres envoyés du ciel à quinze prophètes dont le premier est Mah-Abad, c'est-à-dire le grand Abad, et le dernier, Sasan, deuxième du nom. Parmi ces prophètes se trouve Zoroastre, qui n'occupe entre eux, dans l'ordre chronologique, que la treizième place. Sasan II vivait au temps de Khosrou-Parwiz, contemporain d'Héraclius, et termina ses jours neuf ans avant la destruction des Sassanides par les Arabes. « La langue, dit Silvestre de Sacy (*Journal des savants*, janvier 1821), dans laquelle est écrit le *Desatir*, diffère du zend, du pehli, du persin moderne et de toutes les autres langues connues, et il serait de toute impossibilité aujourd'hui d'en entendre un seul mot sans la traduction littérale qu'en a faite en persan Sasan deuxième du nom, et qui est jointe à l'original verset par verset, et presque ligne par ligne. Sasan ne s'est pas contenté de traduire le *Desatir*, il y a joint parfois un commentaire où il déploie une métaphysique subtile et raffinée. » C'est cet ouvrage, déjà connu en partie par l'auteur du *Dabistan*, et dont un fragment en persan avait reçu le jour en 1789 dans les *Nouveaux Mélanges asiatiques* de Calcutta, qui a été publié à Bombay, en 1818, par Moulla Firoos Ben Kaous, accompagné de l'ancienne version persane et du commentaire du deuxième Sasan, avec une traduction anglaise

tant de l'original que du commentaire (1 vol. gr. in 8).

C'est un fait bien extraordinaire qu'un tel monument soit resté ignoré de l'histoire, qu'il ait existé avant et après Zoroastre tant d'écrivains et de livres célèbres dont pas un seul n'est mentionné dans l'antiquité sacrée ou profane; mais l'incrédulité est complètement justifiée lorsqu'on connaît la chronologie du Desatir et les anachronismes qu'il décore du nom de prédictions. Le premier des quinze personnages qu'il met en scène, et qui a donné son nom à tous les sectateurs du Desatir, Mah-Abad, n'est pas seulement un prophète de l'Iran, il est le premier père et le législateur du genre humain dans la période cosmogonique à laquelle nous appartenons : car, après avoir péri dans un cataclysme universel, à la fin de la précédente période, notre espèce a recommencé avec lui dans la période actuelle. Mah-Abad a eu pour successeurs treize apôtres et princes de sa race, treize Abad qui forment avec lui la dynastie des Mah-Abadiens. Le nombre des années qui marque la durée de cette dynastie ne peut être exprimé dans aucune langue; il faut se contenter de le représenter aux yeux par un 6 suivi de vingt-trois zéros. Encore ce signe n'est-il pas exact : car chacun des jours dont se compose l'année mah-abadienne est une révolution de Saturne, évaluée à trente années solaires. Après la dynastie des Mah-Abadiens, vient celle de Dji-Afran, le second prophète de l'Iran, dont la famille, déjà singulièrement dégénérée, n'a régné qu'un million d'années mah-abadiennes. Le troisième prophète est Schah-Kéliv, fondateur d'une nouvelle dynastie, qui, inférieure à la précédente, ne subsiste que pendant un *schamar*, c'est-à-dire un espace de dix millions d'années. A la dynastie de Schah succède celle de Yasan, fils de Schah Mahboul, et quatrième prophète de l'Iran. Cette dynastie dure quatre-vingt-dix-neuf *salam*, ou neuf millions neuf cents ans. Alors nous entrons avec Ghilchah ou Kaïomors (Cayomarth, selon M. de Sacy) dans une époque moins fauleuse.

Les faits historiques rapportés par le Desatir, sous forme de prédictions, n'offrent pas moins de prise à la critique que sa chronologie imaginaire. Ainsi le premier Sasan, qui se dit fils de Darius II et frère d'Alexandre, parle de Manès et de ses disputes avec Sapor, de Mazdek et même de Mahomet, c'est-à-dire de personnages et d'événements postérieurs à lui de six à neuf siècles. Sasan V, qui se place sous le règne de Khosrou-Parwiz, et qui est mort neuf ans avant la chute des Sassanides, fait mention de la conquête des Arabes, de la puissance des Turcs et de la corruption de la religion musulmane : d'où il faut conclure, selon M. de Sacy (*Journal des savants*, février 1821), que les deux derniers livres du Desatir ont été écrits dans l'Inde, ou dans une contrée voisine de l'Inde, six ou sept siècles après l'hégire, et que le reste de l'ouvrage peut appartenir au 11^e ou 12^e siècle de la même ère.

Quand on admettrait cette supposition dans toute sa sévérité, le Desatir serait encore un monument de la plus haute importance pour l'histoire de la philosophie, comme le fait d'ailleurs remarquer lui-même l'illustre orientaliste que nous avons pris pour guide dans cette question. « Quoique ce livre, dit-il (*ubi supra*), soit loin de pouvoir prétendre à la haute antiquité qu'il s'attribue lui-même, on ne saurait douter qu'il ne contienne d'anciennes traditions dont une judicieuse critique peut profiter, en les séparant des idées plus modernes qui en ont

changé la face, et qui peut-être sont dues au mélange des doctrines et des traditions anciennes. »

Le Dabistan, c'est-à-dire l'*École des mœurs*, est un ouvrage d'un tout autre caractère, mais non moins précieux pour le sujet que nous traitons. L'auteur, Mohsan-Fani, ou de quelque autre nom qu'il s'appelle, car les philologues ne sont point d'accord sur ce point, est un Persan de la secte des soufis, qui, né en 1615, sous le règne de Selah-Djéhan, passa la plus grande partie de sa vie à voyager dans l'Inde, en étudiant partout sur son passage les sectes religieuses et philosophiques répandues dans cette vaste contrée. Il prend connaissance de tous leurs livres, se fait initier à toutes leurs traditions et à tous leurs mystères, entre en conversation avec leurs plus célèbres docteurs et confronte les interprétations orales avec les dogmes écrits. C'est en rédigeant ces observations qu'il a composé le Dabistan, où l'on voit analysés sans art, mais avec impartialité et d'une manière attachante, profonde quelquefois, ces cinq grandes religions : celles des mages, des Indiens, des juifs, des chrétiens, des musulmans, et ce que l'auteur appelle la religion des philosophes, y compris leurs principales ramifications. Ce livre était complètement ignoré des savants de l'Europe, lorsqu'il arriva, en 1787, l'attention de William Jones. Ce n'est qu'en 1809 qu'il fut publié pour la première fois, à Calcutta, dans l'original persan, et qu'il en parut quelques fragments, traduits en anglais, dans les *Recherches asiatiques*. Enfin, une traduction complète de l'ouvrage, également en anglais, accompagnée de notes savantes, d'une introduction et de tableaux analytiques, a été publiée à Paris en 1843 (3 vol. in-8), par MM. David Shea et Anthony Troyer, aux frais du comité de traduction orientale de la Grande-Bretagne et de l'Irlande. Le premier volume est consacré tout entier aux sectes religieuses et philosophiques de la Perse, et peut se diviser en deux parties : celle qui se rapporte aux doctrines antérieures à Zoroastre et à Zoroastre lui-même, et celle où il est question de systèmes plus récents, ou tout au moins rajetés. Dans la première, l'auteur du Dabistan ne fait guère que répéter, sans aucune différence essentielle, le Desatir et le Zend-Avesta; et cette concordance nous fait voir combien l'un de ces deux monuments a été bien compris en Europe, et quelle valeur il faut attacher à l'autre. La seconde partie nous offre des faits entièrement nouveaux, entièrement étrangers jusqu'à ce jour à l'Europe savante, et qui peuvent être accueillis avec confiance quand on songe à l'exactitude dont notre voyageur fait preuve dans des matières parfaitement connues de nous : par exemple, lorsqu'il parle des juifs, des chrétiens et des Indiens.

Nous avons cru nécessaire d'indiquer rapidement les matériaux que la science a amassés jusqu'à présent pour la connaissance des idées de l'Iran, et les trois principales sources où il faut puiser; nous allons essayer à présent d'en faire sortir ce qui peut intéresser l'histoire de la philosophie, en commençant toutefois par le Zend-Avesta; car là est le point fixe sur lequel reposent et autour duquel doivent s'étendre toutes nos recherches; le système de Zoroastre est l'expression la plus haute et la plus universelle de l'esprit de l'ancienne Perse.

II. La première question que soulève le Zend-Avesta, c'est celle de son authenticité. Les livres zends rapportés de Surate vers le milieu du dernier siècle ont-ils été véritablement, sinon écrits, du moins inspirés par Zoroastre? Sont-ils une œuvre sincère, originale, ou seulement une de

ces impostures si fréquentes en Orient, et où quelques traditions anciennes se mêlent aux inventions d'une imagination plus récente? Cette question appartient plus à la philologie qu'à la critique philosophique; or, comme nous l'avons déjà remarqué, la philologie contemporaine l'a résolue dans le premier sens. En démontrant que le zend, cette langue à peine comprise des destours eux-mêmes, n'est qu'une dérivation, un filon égaré de la langue des Védas, elle a prouvé en même temps la haute antiquité des écrits qui nous l'ont fait connaître et des idées dont elle est l'interprète. Telle est d'ailleurs la nature de ces idées, tel est leur caractère religieux et primitif, telle est leur conformité avec tout ce que nous pouvons savoir sur la religion des Perses par les auteurs grecs et latins, qu'elles offrent par elles seules une garantie suffisante aux soupçons de la critique.

Quant à l'âge du Zend-Avesta, quant à la date précise de la mission de Zoroastre et du triomphe de sa doctrine parmi les peuples de l'Iran, c'est un problème plus difficile à résoudre; car la Perse n'a pas plus de chronologie que l'Inde, ou, si elle en a une, c'est une chronologie fabuleuse comme celle du Desatir, poétique comme celle du Shah-Nameh. Nous nous trouvons ici placés entre deux points extrêmement éloignés l'un de l'autre. Si nous en croyons la critique moderne, c'est-à-dire les conjectures d'Anquetil-Duperron (*Vie de Zoroastre*, Zend-Avesta, t. II), généralement adoptées aujourd'hui, Zoroastre, ou, pour l'appeler de son nom zend, Zéréthoschthor (astre d'or, astre brillant), serait né à Urmi, dans l'Iran, en 585 avant notre ère, et aurait rempli sa mission en 549. C'est dans cette année même qu'après avoir converti sa patrie, il se serait rendu à Balk, capitale de la Bactriane, où il aurait gagné au nouveau culte, d'abord le roi, puis la cour, puis toute la nation et même un brahmane, Sankara-Acharya, ou, comme l'appelle le Dabistan, Djangran-Ghachah, arrivé de l'Inde pour discuter avec lui. Le roi qui régnait alors à Balk, Ghustasp, père d'Isfendiari, est supposé être le même qu'Hystaspes, père de Darius. Ayant passé dans la capitale de la Bactriane environ dix ans (de 539 à 529 avant J. C.), le prophète iranien aurait été prêcher sa doctrine à Babylone, et aurait rencontré Pythagore au nombre de ses disciples. C'est dans ce temps que les Grecs ont placé le règne de Cambyse. Enfin, revenu en Perse après trois ans d'absence, Zoroastre aurait vu son culte publiquement adopté dans la Chaldée, dans la Perse, dans la Médie, dans la Bactriane, alors réunies sous le sceptre de Darius, et serait mort à l'âge de soixante-dix-sept ans, en 508 avant Jésus-Christ. Tel est le résultat des suppositions d'Anquetil, qui, du reste, est bien éloigné d'en dissimuler l'incertitude, et ne les avance qu'avec une extrême circonspection. Si nous consultons les auteurs grecs, nous les verrons presque tous s'accorder entre eux pour placer le fondateur de la religion des Perses à une distance qui détruit complètement notre système de chronologie. Selon Diogène Laërce (*Vite philosoph. Proem*), Hermodore le platonicien, dans son livre des *Mathématiques*, faisait vivre Zoroastre 5000 ans avant la guerre de Troie. Hermippe, cité par Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, liv. XXX), et à qui l'on attribue une traduction de plusieurs ouvrages de Zoroastre, exprimait la même opinion, que l'on retrouve aussi chez Plutarque, dans le traité d'*Isis et d'Osiris*. Aristote, si l'on en croit Diogène Laërce (*ubi supra*) et Pline (liv. XXX), se contentait de placer son existence 6000 ans avant Platon, ou un peu moins de 6400 ans avant notre ère. La

plupart aussi pensaient que les mages étaient plus anciens que les prêtres égyptiens et même que les gymnosophistes, c'est-à-dire les brahmanes de l'Inde. Nous ajouterons à toutes ces allégations celle de Justin (liv. I, ch. 1), ou plutôt de Trogue-Pompée, qui faisait de Zoroastre un roi de la Bactriane, créateur des arts magiques, et vaincu par Ninus.

On reconnaît sans peine ici l'écho des vieilles traditions de la Perse : car, quelle autorité qu'une tradition orientale aurait pu donner aux Grecs l'idée de cette fabuleuse antiquité? Quel livre, quel monument, quel fait véritablement historique voyons-nous invoqués par eux? Qu'est-ce qui pouvait leur faire supposer que les mages étaient plus anciens que les prêtres de l'Égypte et les brahmanes de l'Inde, sinon ces dynasties mythologiques, ces interminables générations de prophètes dont il est question dans le Desatir? Aussi a-t-on pensé, avec raison, tant qu'on a été réduit à ces vagues témoignages, que le nom de Zoroastre s'appliquait moins à un homme qu'à tous les réformateurs, à tous les instituteurs religieux de l'Iran. Si nous avons vu Justin faire de Zoroastre un roi, cela vient certainement de ce que, dans les traditions que nous avons citées, ces premiers prophètes nous sont représentés en même temps comme les premiers souverains de la terre, comme des chefs de puissantes dynasties. Au contraire, les dates d'Anquetil-Duperron s'accordent à merveille avec tout ce que racontent de l'auteur du Zend-Avesta les auteurs orientaux eux-mêmes. Quel est, en effet, le rang qu'occupe Zoroastre parmi les quinze prophètes du Desatir? Il est placé immédiatement après les temps mythologiques et héroïques de la Perse et avant ceux de la décadence, puisque Sasan, premier du nom, qui vient après l'auteur du Zend-Avesta, est censé vivre à l'époque de Darius Kodoman et d'Alexandre. Or, l'histoire des anciens Perses ne sort de ses ténèbres et ne commence véritablement que sous les règnes de Cyrus, de Cambyse et de Darius Hystaspes. Est-ce Darius lui-même ou son père qui, sous le nom de Ghustasp, joue un si grand rôle dans la vie de Zoroastre? Peu nous importent les noms propres, c'est une époque que nous cherchons; et avant celle que nous avons trouvée, il n'y a que des traditions étrangères à Zoroastre; après elle, le triomphe de sa doctrine est déjà un fait accompli dans l'immense empire des successeurs de Darius. Remarquons, en outre, que la conquête que fit Darius d'une partie de l'Inde nous explique la conversion du brahmane Djangran-Ghachah. Enfin ce sage de la Grèce qui assiste, dans Babylone, aux prédications du nouveau prophète, nous transporte au milieu du vi^e siècle avant notre ère; car ce sage ne peut être que Pythagore, qui florissait dans la LXVI^e olympiade ou 528 ans avant J. C., que saint Clément nous représente comme un disciple de Zoroastre, et qu'une tradition généralement répandue fait voyager en Égypte et dans la Chaldée.

Le Zend-Avesta est, dans le sens antique et primitif du mot, un code religieux, c'est-à-dire qu'on y rencontre tout à la fois, confondus sans ordre, un culte, une législation et un système de croyances, une sorte de philosophie. Nous laissons de côté la partie cérémonielle et civile pour nous occuper seulement des dogmes proprement dits et de la morale.

Le plus caractéristique et le plus connu de ces dogmes, c'est celui qui reconnaît à la tête de l'univers deux principes, l'un auteur du bien, et l'autre du mal, Ormuzd et Ahrimane. Mais ce dualisme n'est admis que dans une certaine me-

sure, autant qu'il est nécessaire pour écarter de Dieu la responsabilité du mal; il n'est pas le fond de la religion de Zoroastre. Le fond de la religion de Zoroastre, c'est le monothéisme. En effet, d'abord Ormuzd et Ahrimane sont tous deux sortis, ou, comme dit le Boun-déshch, ils sont un *seul peuple* de Zervane-Akéréne, c'est-à-dire le temps sans bornes ou l'espace infini. Le Zend-Avesta ne s'explique pas davantage sur la nature et les attributions de ce principe : aussi a-t-il été compris de diverses manières par les différentes sectes du magisme. Les uns n'y ont vu que le temps abstrait, les autres que l'espace ou le lieu, et d'autres, formant la secte des zervanites, une émanation de la lumière première; mais la réserve même des livres originaux nous autorise à croire qu'il s'agit ici de l'infini, supérieur à toute distinction du bien et du mal, et que son essence même ne permet pas de définir.

De plus, il n'y a aucune égalité entre Ormuzd et Ahrimane. A en croire quelques sectes, dont les opinions sont rapportées par Scharistani (Thom. Hyde, *Vel. Pers.*, *hist.*, ch. xxii) et par l'auteur du Dabistan (t. I, p. 356 de la traduction anglaise), Ahrimane aurait reçu l'existence après Ormuzd, et, par conséquent, ne serait pas éternel; il serait né d'un doute conçu par Ormuzd sur sa propre puissance, ou il aurait accompagné la création, c'est-à-dire le développement de la puissance divine, comme l'ombre accompagne la lumière; en un mot, il n'est qu'une négation, une limite. Mais nous n'avons pas besoin de sortir des paroles du Zend-Avesta pour montrer que ces deux puissances sont loin d'être placées sur la même ligne et de former un antagonisme inconciliable. Ormuzd seul, Ahurâ-Mazdaô, comme l'appellent les livres zends (c'est-à-dire la *grande lumière*, ou, selon la traduction de M. Burnouf, *le roi très-savant*), possède véritablement les attributs de la divinité. Lui seul est invoqué, adoré dans la religion de Zoroastre, qui s'appelle de son nom, le mazdéisme. Voici en quels termes il est ordonné de le prier : « J'invoque et je célèbre le créateur Ahurâ-Mazdaô, lumineux, resplendissant, très-grand et très-bon, très-parfait et très-énergique, très-intelligent et très-beau, éminent en pureté, qui possède la bonne science, source de plaisir, lui qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a nourris, lui le plus accompli des êtres intelligents. » (E. Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, p. 146.) Ahrimane, au contraire, l'esprit du mal, le roi des ténèbres, n'a qu'un pouvoir limité et temporaire qui le fait ressembler beaucoup moins à un des auteurs de la création qu'à un ange déchu, à une créature révoltée contre Dieu et destinée à se réconcilier avec lui. En effet, selon les livres zends, et surtout selon le Boun-déshch, toute la durée de la nature se partage en quatre périodes de trois mille ans chacune. Dans la première, c'est Ormuzd seul qui règne; car c'est lui qui a commencé l'œuvre de la création. « J'ai agi le premier, dit-il à son prophète (*Vendidad-Sads*, farg. 1), ensuite ce Pétyaré, » c'est-à-dire le contradicteur ou Ahrimane. « Au commencement, Ormuzd, élevé au-dessus de tout, était avec la science souveraine, avec la pureté, dans la lumière du monde. Ce trône de lumière, ce lieu habité par Ormuzd, est ce qu'on appelle la lumière première; et cette science souveraine, cette pureté, production d'Ormuzd, est ce qu'on appelle la loi. » (*Zend-Avesta*, t. III, p. 343.) Dans la seconde période, Ormuzd et Ahrimane luttent ensemble avec des avantages à peu près égaux, l'un régnant sur la lumière, l'autre sur les ténèbres; l'un formant

toute chose pour le bien, l'autre pour le mal. Dans la troisième période, la victoire appartient à Ahrimane; c'est lui et les êtres sortis de ses mains, les démons, les puissances infernales, qui gouvernent le monde, c'est-à-dire que le monde marche à sa fin. Enfin, Ormuzd reprend le dessus, et, cette fois pour toujours, les morts resuscitent purifiés de leurs fautes, le mal disparaît, et avec lui l'enfer; Ahrimane lui-même, récitant des prières et offrant des sacrifices, est un zélé serviteur du roi de la lumière. « Cet injuste, cet impur, dit le Yaçna (h. 30 et 31), qui n'est que dew dans ses pensées, ce roi ténébreux des darvands, qui ne comprend que le mal, à la résurrection il dira l'Avesta; exécutant la loi, il l'établira même dans la demeure des darvands. » Il est impossible de dire plus clairement que la puissance d'Ahrimane n'est ni éternelle ni absolue, mais temporaire et relative. Elle n'intervient que dans l'état actuel du monde, pour en expliquer les imperfections et en décharger la responsabilité divine. Avant que ce monde fût formé, elle n'existait pas encore, et quand il aura disparu et fait place à un monde meilleur, elle n'existera plus; car, pour le principe du mal, c'est avoir perdu l'existence que d'être subordonné à celui du bien.

Après avoir défini, autant qu'il dépendait de nous, l'essence et les rapports des deux principes, nous sommes naturellement conduits à rechercher comment et dans quel ordre ils ont produit l'univers.

Les livres zends ne s'expliquent pas sur l'acte par lequel Ormuzd a donné l'existence au monde, et sur la manière dont il est sorti lui-même, ainsi que son ennemi, du sein de l'Éternel. Ils disent bien qu'Ormuzd et Ahrimane ont été *donnés* de Zervane-Akéréne, qu'Ormuzd a donné le ciel, la terre et toutes ses productions; mais que faut-il entendre par là? Est-ce la création telle que nous la concevons aujourd'hui, telle que l'admet l'orthodoxie chrétienne, ou simplement l'émanation? Nous n'hésitons pas à adopter ce dernier sens, et voici par quels motifs. Si *être donné*, dans la langue du Zend-Avesta, signifie être créé, Ormuzd a été créé aussi bien que le monde; car la même expression s'applique à l'un et à l'autre. Or, il est impossible de regarder Ormuzd comme une création; car lui seul, comme nous l'avons montré, a un rôle actif dans l'existence, lui seul a tous les attributs et tient la place de Dieu; il est le premier auteur, le défenseur et le rédempteur de l'univers. Nous pouvons assurer qu'il en est la substance, quand nous voyons le Zend-Avesta (t. II, p. 180) le désigner quelquefois comme le *corps des corps*. Il est la grande lumière, par conséquent, ses rapports avec les êtres sont les mêmes que ceux des rayons avec le soleil. Aussi n'avons-nous aucune raison de contester l'authenticité de ce passage des livres zends cité dans le Dabistan (t. I, p. 239). C'est Ormuzd qui parle à Zoroastre : « Apprends à tous les hommes de tout objet brillant et lumineux est l'éclat de ma propre lumière... Rien, dans le monde, n'est au-dessus de la lumière, dont j'ai créé le paradis, les anges et tout ce qui est agréable, tandis que l'enfer est une production des ténèbres. » Il faut, en outre, tenir compte de ce fait historique, que le gnosticisme et le manichéisme, si étroitement liés au système de Zoroastre, sont fondés sur le système de l'émanation. Ormuzd est donc une émanation de l'éternité ou de l'infini, au sein duquel il était primitivement confondu avec les ténèbres, et le monde est une émanation d'Ormuzd. Mais il y a entre eux cette différence fondamentale, que le premier est une

émanation éternelle du temps éternel (Zervane-Akéréne), et le second une émanation transitoire du temps phénoménal, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire du temps qui sert à mesurer les révolutions du ciel, et la succession des événements (Zervane).

Ormuzd n'a pas produit directement les êtres matériels et spirituels dont l'univers se compose, il les a produits par l'intermédiaire de la parole, du Verbe divin, du saint *Honover*. « Le pur, le saint, le prompt *Honover*, je vous le dis clairement, ô Sapetman Zoroastre, était avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, avant les troupeaux, avant les arbres, avant le feu, fils d'Ormuzd, avant l'homme pur, avant les deus, avant les *klarfesters* (les animaux utiles ou innocents), avant tout le monde existant, avant tous les biens, avant tous les purs germes donnés d'Ormuzd. » (*Yagna*, h. 19.) En d'autres termes, « ce qu'Ormuzd est à l'Éternel ou à l'infini, le *Honover* l'est à Ormuzd, c'est-à-dire sa pensée, son âme, son image, et, par là même, la source et le modèle de toutes les perfections des êtres. » (Anquetil, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXVII, p. 620.) Il a un corps et une âme : son âme, ou, comme disent les livres zends, son *ferouër*, c'est la réunion de toutes les idées, qui forment, en quelque sorte, sa substance intelligible ; son corps, c'est la réalisation de ces idées dans la nature des êtres, c'est l'univers tout entier, tant spirituel que matériel. (*Zend-Avesta*, t. II, p. 323 et 595.)

Au-dessous du Verbe divin, de l'intelligence ou de la raison universelle qui a préexisté et présidé à la formation des choses, nous rencontrons ce que, dans la langue de Platon, on a appelé les idées, ce que les livres zends nomment les *ferouërs*, c'est-à-dire les formes divines, les types immortels des différents êtres. Le feu et les animaux ont leurs *ferouërs* comme l'homme ; les nations, les villes, les provinces, aussi bien que les individus. Il y a les *ferouërs* des anges, de la loi, d'Ormuzd lui-même, et, comme on l'a vu plus haut, du Verbe d'Ormuzd. Il n'y en a pas pour Ahrimane et ses démons, ni pour le premier principe des choses, le temps sans bornes. Cela se conçoit, puisque le mal n'est qu'une négation et que l'infini échappe à toute forme déterminée. Cependant il faut remarquer que ces types ont plutôt un caractère mythologique que métaphysique, et ressemblent plus à des puissances effectives qu'à de pures conceptions de l'esprit. Ils ont pris naissance pendant la première période de la durée du monde, quand Ormuzd était encore sans rival, et ont d'abord existé seuls dans le ciel, puis réunis aux différents êtres qu'ils représentent, et, faisant partie de la nature pendant cette vie terrestre, ils ont été chargés de combattre l'influence des mauvais génies. Ormuzd, en les exilant de leur première patrie, leur adressa ces mots (*Zend-Avesta*, t. II, p. 350) : « Quel avantage ne retirerez-vous pas de ce que, dans le monde, je vous donnerai d'être dans des corps ! Combattez les daroudj (les créatures d'Ahrimane) ; faites disparaître les daroudj. A la fin, je vous rétablirai dans votre premier état, et vous serez heureux. A la fin, je vous remettrai dans le monde, vous serez immortels, sans vieillesse, sans mal. » C'est la théorie des idées amenant à sa suite, comme dans le système de Platon, les dogmes de la préexistence et de l'immortalité.

Il est évident que les *ferouërs*, étant les exemplaires d'après lesquels toutes les créatures ont été formées, ont dû exister avant ces créatures, de quelque nature qu'elles soient, comme l'original existe avant la copie ; voilà pourquoi nous

les avons placés, sans écouter l'usage, au-dessus des puissances spirituelles, c'est-à-dire des génies et des anges qui peuplent le ciel de Zoroastre. Ces derniers se divisent en deux classes : les *amshaspands* et les *izeds*.

Les *amshaspands* (c'est-à-dire les immortels excellents ou les saints immortels) sont au nombre de six. Le premier, *Bahman*, dont le nom signifie la *bienveillance* ou la *bonté*, a sous sa protection les troupeaux. Le second, *Ardibehecht*, dont le nom se traduit par *pureté excellente*, est le maître du feu, l'Ouriel des Hébreux et des Chaldéens. Le troisième, *Schahriver* (le roi puissant, selon Anquetil-Duperron ; l'excellent roi, selon M. Burnouf), a sous sa surveillance les sept métaux et les richesses enfouis dans le sein de la terre. Le quatrième, *Sapandomad* (disposition de cœur humble et soumise, selon Anquetil ; selon M. Burnouf, celle qui est sainte et soumise), est un esprit féminin, gardien de la terre. Le cinquième et le sixième, *Kordad* (qui produit tout) et *Amerdad* (qui rend immortel), ne sont jamais séparés l'un de l'autre. Le premier est le génie préposé aux eaux, et le second, à la garde des arbres et des fruits (*Commentaire sur le Yagna*, p. 147-166).

Les *izeds*, dont le nom signifie, selon M. Burnouf, *objets d'admiration*, sont des génies du second ordre, réunis en une vaste hiérarchie et préposés à toutes les parties de l'univers. Ils ont sous leur garde, les uns les différentes heures du jour, les autres différents jours du mois ou les mois de l'année ; ceux-ci, les astres ; ceux-là, les plantes, les arbres, les troupeaux ; d'autres, les hameaux et les villes. Le premier et le plus puissant des *izeds*, c'est Mithra, que l'on a souvent confondu tantôt avec Ormuzd, tantôt avec le Soleil, mais qui est parfaitement distinct de tous deux. Il est appelé *l'œil d'Ormuzd* et le *protecteur des provinces de l'Iran*, quoique ses attributions s'étendent à toute la terre et qu'il semble plutôt un médiateur universel entre la créature et le créateur. On le représente avec mille oreilles et dix mille yeux, parcourant l'espace qui s'étend entre le ciel et la terre, la main armée d'une massue pour effrayer les mauvais génies, ou d'un poignard d'or pour fertiliser la terre. Il donne à la terre la lumière, il trace le chemin à l'eau, il entretient l'harmonie dans le monde et pèse les actions des hommes sur le pont Tchivnevad, c'est-à-dire le passage étroit qui sépare cette vie de l'autre (*Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXVII, p. 620). A peu de distance de Mithra, nous rencontrons Serosch, dont le nom signifie *la parole faite corps*, ou *la parole incarnée*. Il est en quelque sorte le lieutenant d'Ormuzd sur la terre (*Comment. sur le Yagna*, p. 41).

Du monde intelligible et du monde spirituel, nous descendons au monde matériel, dont le Boun-déhesch nous raconte en ces termes la formation successive : « En quarante-cinq jours, moi, Ormuzd, aidé des *amshaspands*, j'ai bien travaillé, j'ai donné le ciel. En soixante jours, j'ai donné l'eau ; en soixante-quinze, la terre ; en trente, les arbres ; en vingt, les animaux ; en soixante-quinze, l'homme. » Ces six époques de la création, formant ensemble une année de trois cent soixante-cinq jours, s'appellent les six *gahambars*, et sont célébrées chaque année par autant de fêtes qui portent le même nom.

Le ciel paraît avoir pour substance le feu, cet emblème matériel de la divinité, et se compose de deux parties : le ciel immobile, séjour d'Ormuzd, et le mobile, ou les étoiles, confiées à la direction de Mithra. Ces dernières font leurs révolutions autour d'un même pivot, l'Albordj, mon-

tagne qui s'éleva de la terre jusqu'au ciel immobile. C'est aussi du haut de cette montagne, appelée le *Nombril de la terre*, que descend l'eau, pour se distribuer ensuite par mille canaux sur la surface de notre planète, et former les mers, les lacs, les fleuves et les ruisseaux. La terre se divise en sept parties ou *keschvars*, séparées les unes des autres par d'immenses étendues d'eau qui portent le nom de *zarès*. Toutes ces parties, confiées à la garde d'autant de génies particuliers, diffèrent les unes des autres par la couleur et la conformation de leurs habitants. La plus heureuse entre elles, c'est l'Airyana ou l'Iran, « le premier lieu, dit le Zend-Avesta, la ville semblable au paradis, que je produisis au commencement. » C'est, en effet, là que Zoroastre place le paradis terrestre et fait naître nos premiers parents.

De même que le ciel est formé d'un seul élément, l'eau d'une seule source et la terre d'un seul noyau, de même tous les arbres, tous les animaux, tous les hommes ne sont que des rejetons infiniment variés d'un seul arbre, d'un seul animal, d'un seul homme. C'est la conséquence à laquelle devait nécessairement aboutir la théorie des idées que nous avons exposée plus haut. Une seule tige, donnée par Ormuzd, produit d'abord dix mille espèces, dont nous trouvons, dans le *Boun-déshesch*, une classification fondée sur certaines idées médicales. Ces dix mille espèces en produisirent, à leur tour, cent vingt mille. Le premier de tous les arbres fut le *hom*, arbrisseau des montagnes, avec lequel les Perses alimentent le feu sacré. Le premier de tous les animaux fut le taureau, qui, après avoir longtemps existé seul, fut tué par Ahrimane et les deus. Mais son âme, devenue celle de toute la nature animale, lui survécut sous le nom de *goschouroun*; et de sa semence purifiée naquirent deux taureaux, l'un mâle et l'autre femelle, qui produisirent toutes les espèces d'animaux. Enfin le premier homme fut *Kaïomors*, sorti d'un des côtés du taureau, sous l'aspect d'un jeune homme de quinze ans. En d'autres termes, la forme humaine se dégage et se distingue du type plus général de l'animalité. *Kaïomors* eut le même sort que le taureau; mais en mourant il avait répandu sa semence sur la terre. Cette semence fécondée et purifiée par le soleil, donna naissance au premier couple, *Meschia* et *Meschiané*, que le Zend-Avesta nous présente à leur origine sous la forme d'un arbre à deux tiges, sans doute l'arbre symbolique des générations humaines.

Telles sont, dans l'ordre même où elles ont été produites, les œuvres de la puissance et de la bonté d'Ormuzd; mais à chacune d'elles, aussitôt qu'elle recevait le jour, était opposée une œuvre d'Ahrimane, destinée à la combattre ou à la corrompre. Ainsi, à l'armée céleste des *amshaspands* et des *izeds* répondirent les noires légions des deus, des *daroudjis* et des *darwands*, ou la hiérarchie des esprits du mal. Contre le ciel lui-même, contre ce monde où brille la lumière et qu'éclairait, même pendant la nuit, des étoiles sans nombre, Ahrimane construisit le vaste empire des ténébreux, cette immense prison qui s'appelle l'enfer, le *douzak*. L'eau qui descend de l'Albordj, il la souilla par ses impures créations; il couvrit la terre de plantes vénéneuses, d'animaux malfaisants ou horribles; mais c'est surtout contre l'homme, la plus accomplie des œuvres d'Ormuzd, que se tournèrent d'abord et que se tourment encore sa fureur et sa ruse.

Nos premiers parents, *Meschia* et *Meschiané*, à peine sortis de la senence de *Kaïomors*, vivaient innocents et heureux dans le paradis

terrestre, lieu d'abondance et de délices, plus beau que le monde entier, et semblable au béhésch (au paradis céleste), quand Ahrimane sauta sur la terre sous la forme d'une couleuvre, vint troubler leur âme et bouleverser leur existence. « Il courut sur leurs pensées, il renversa leurs dispositions, et leur dit : C'est Ahrimane qui a donné l'eau, la terre, les arbres, les animaux. Ce fut ainsi qu'au commencement Ahrimane les trompa; et, jusqu'à la fin, le cruel n'a cherché qu'à les séduire. » (*Zend-Avesta*, t. III, p. 351, 378.) En effet, cet égarement de leur esprit ne fut qu'une première victoire remportée sur eux par le génie du mal. « Le dew, qui ne dit que le mensonge, devenu plus hardi, se présenta une seconde fois, et leur apporta des fruits qu'ils mangèrent, et par là, de cent avantages dont ils jouissaient, il ne leur en resta qu'un. » (*Ubi supra*.) Séduits une troisième fois, nos premiers parents en vinrent à boire du lait. A la quatrième fois, ils allèrent à la chasse, mangèrent la chair des animaux qu'ils venaient de tuer et se firent des habits de leurs peaux : c'est le Seigneur faisant des tunique de peau à Adam et à Ève. Ensuite ils découvrirent le fer, avec lequel ils coupèrent les arbres et se construisirent une tente. Enfin, ils s'unirent charnellement, et leurs descendants, héritiers de leurs misères, armés les uns contre les autres par la colère et l'envie, continuèrent d'adorer le dew, cause de tous leurs maux, jusqu'au moment où le fils de Poroschasp et de Dogdo, c'est-à-dire Zoroastre, vint leur révéler la vérité et les appeler à la vraie foi.

Les conséquences de ces dogmes, par rapport à la vie humaine, sont faciles à apercevoir. En politique, l'abolition des castes; car les hommes n'ont plus, comme dans l'Inde, quatre origines différentes; ils descendent tous d'un même couple, ils sont tous enfants d'un même père et soumis à la même loi. On lit dans le *Vendidad-Sadé* (h. 10) ces belles paroles : « Je vous adresse ma prière, ô Hom, qui faites que le pauvre est égal au grand. » Au lieu de castes, on ne rencontre plus en Perse que des classes, à la tête desquelles se trouvent les *mobeds* (de *mogh bed*, c'est-à-dire *juges des magis*), et les *destours* (c'est-à-dire *surveillants*), en un mot, les prêtres. La forme du gouvernement doit être monarchique; mais le roi, image d'Ormuzd sur la terre, a pour tâche de soulager et de protéger le pauvre (*Vendidad-Sadé*, h. 19), ou, comme on l'a dit dans un autre temps et sous une autre influence, il doit être l'homme du peuple. Se montre-t-il infidèle à sa mission, le grand prêtre, ou archimage, le *destonran-destour*, a le droit de prononcer sa déchéance. « Enlevez le roi qui n'est pas selon votre désir. » (*Vendidad-Sadé*, h. 8.) Dans la constitution de la famille, abolition de la polygamie. Le mari est le chef, le roi absolu du foyer domestique; on lui doit obéissance comme à Dieu. Mais un homme ne peut épouser qu'une seule femme : le couple de *Meschia* et de *Meschiané* doit servir de modèle à tous les mariages. En morale, le parsisme peut être considéré comme la première revendication de la liberté humaine. Tandis que le panthéisme de l'Inde ne peut conclure qu'au fatalisme, à l'indifférence, à l'anéantissement de soi-même, le dogme de Zoroastre nous représente la vie comme un combat sans trêve et sans relâche, où l'homme, pour se défendre contre un ennemi aussi rusé que méchant, est obligé de faire usage de toutes ses facultés. Le champ de bataille, c'est à la fois son âme et la nature; car tout ce qui est mauvais vient d'Ahrimane, les forces rebelles du monde extérieur, les animaux immondes et malfaisants,

comme les passions de son propre cœur. Mais pour lutter, il faut avoir des forces, il faut être exempt des privations qui, en éternant le corps, ne sont pas moins funestes à l'esprit : aussi loin de recommander les macérations et les jeûnes, comme font la plupart des législateurs de l'Orient, Zoroastre les proscribit formellement. « Si l'on ne mange rien, dit-il (*Vendidad-Sadé*, forg. 3), on sera sans force et l'on ne pourra pas faire d'œuvres pures. Il n'y aura ni forts laborieux, ni enfants robustes, si l'on est réduit à désirer la nourriture. Le monde, tel qu'il existe, ne vit que par la nourriture. »

A cette idée qui fait de la vie un combat et une épreuve, vient nécessairement se rattacher le dogme de l'immortalité. L'âme, au sortir de ce monde, est attendue et jugée par Mithra, près du pont Tchinevad, dont Mahomet a fait le pont Sourate. Si le nombre des bonnes actions l'emporte sur celui des mauvaises, elle traverse sans danger ce pont tranchant comme un rasoir et entre dans le béheshch, c'est-à-dire dans le séjour des élus. Le contraire a-t-il lieu, elle descend près des démons dans l'abîme. Si l'on en croit un recueil de traditions fort anciennes, le *Sadder-Boun-Déhesch*, traduit en grande partie par Anquetil-Duperron, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions* (t. XXXVII, p. 646-648), la croyance à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme aurait revêtu chez les Perses une forme plus analytique. Toute la partie sensitive et intelligente de notre être serait considérée comme la réunion de trois principes distincts : d'abord le *djan*, c'est-à-dire le principe vital, qui conserve la force du corps et entretient dans toutes ses parties l'ordre et l'harmonie; ensuite l'*akko*, principe divin et inaltérable qui nous éclaire sur le bien qu'il faut faire, sur le mal qu'il faut éviter, et nous annonce dès cette vie une vie meilleure : en un mot, la conscience ou plutôt la raison morale; enfin, l'âme proprement dite, la personne humaine, qui se compose à son tour de ces trois facultés : 1° l'intelligence, désignée sous le nom de *boé*; 2° le *roûan*, qui paraît tenir à la fois du jugement et de l'imagination; 3° le *féroûer*, ou la substance même de l'âme, qui, après avoir existé séparément dans le ciel, a été obligée de s'unir au corps. Le principe vital n'est qu'une sorte de vapeur qui s'élève du cœur et que la mort doit dissiper. La raison morale, l'*akko*, retourne au ciel d'où elle est descendue; l'âme proprement dite, formée par la réunion des trois autres éléments, demeure seule responsable de nos bonnes et de nos mauvaises actions, est seule réservée aux récompenses du paradis et aux châtiements de l'enfer.

Au dogme de l'immortalité de l'âme, le *Zend-Avesta* ajoute celui de la résurrection des corps. Mais cette révolution qui, selon la loi de Zoroastre, doit s'étendre à toute la nature, loin d'éterniser les supplices, a pour but, au contraire, d'y mettre un terme, en faisant disparaître du même coup le mal physique et le mal moral. Les morts rappelés à la vie comparaitront devant le tribunal d'Ormuzd. Les bons iront au gorotman (le ciel des élus); les méchants seront précipités dans le douzakh (l'enfer); et quand ils auront éprouvé pendant trois jours, en corps et en âme, les uns toutes les joies du paradis, les autres toutes les peines de l'enfer, ils se trouveront égaux, il n'y aura plus de méchants ni de réprouvés; « tous les hommes seront unis dans une même œuvre, » revêtus de corps immortels, affranchis de tous les besoins humiliants, et assurés pour toujours de la félicité des anges. Ormuzd, ayant terminé ses œuvres, se reposera dans sa gloire; Ahrimane, comme nous l'avons dit plus haut, adres-

sera des prières et offrira des sacrifices à l'Éternel. A la place même de l'enfer, on verra une contrée d'abondance et de délices (*Zend-Avesta*, t. III, p. 411-415).

III. Que quelques-unes des croyances que nous venons d'exposer aient été répandues dans l'Orient avant Zoroastre, c'est ce qu'il est impossible de contester. Zoroastre, lui-même, en appelle sans cesse à une révélation plus ancienne, celle de Hémo ou Hom, dont Thomas Hyde a fait Abraham. Le culte de Gâhambars, ou des six époques de la création, est universellement attribué à Djemschid, un des rois des temps héroïques de la Perse, et dont le règne, selon les calculs de Ferdousi, remonterait à l'an 3429 avant notre ère. Nous savons aussi que la distinction des deux principes, avec tout leur cortège de bons et de mauvais anges, était déjà un dogme consacré par la religion des Chaldéens (voy. ce mot). Mais quand on considère dans leur ensemble les idées développées dans le *Zend-Avesta*, on y reconnaît sans peine un système original et puissant, dirigé à la fois contre le sabéisme et le brahmanisme. Au sabéisme, c'est-à-dire au culte des astres, il oppose l'idée d'un monde spirituel antérieur et supérieur au monde naturel, d'une intelligence suprême, dont toute l'armée céleste a reçu l'existence et suit les ordres. Au brahmanisme, qui absorbe tous les êtres en un seul et nous montre la nature divinisée et tournant sur elle-même dans un cercle invariable, il oppose la distinction de Dieu et de l'univers, du bien et du mal, de l'âme et du corps, la providence divine, la liberté humaine, l'égalité des droits et des devoirs, la lutte considérée comme une condition de la vie, et la vie elle-même comme une préparation à une félicité immortelle. Ces deux principes, détronés mais non emportés par la religion de Zoroastre, nous allons les trouver essayant de se relever et de se rejuvenir, à l'aide du mysticisme, dans le système des *sipasiens*, c'est-à-dire les *adorateurs*. C'est ainsi que se nomment les sectaires qui prennent pour base de leurs croyances le Desatir et les prétendues prophéties des Abad, affirmant que Zoroastre n'a rien changé à cette primitive révélation, qu'il n'a fait que la traduire en paraboles et en allégories, pour lui donner plus d'accès dans la multitude. Cette méthode allégorique unie avec des prétentions à une antiquité merveilleuse est un des traits caractéristiques des sectes qui se forment à une époque de dissolution et de décadence. Voici, au reste, les opinions les plus importantes des sipasiens, telles que les présentent à la fois le Desatir et le Dabistan.

Dieu est l'être universel, l'unique substance. L'unité, l'identité, l'éternité sont ses principaux attributs, ou du moins les seuls que nous puissions saisir; car son essence nous est incompréhensible. Tout ce qui est participe de son existence et ne peut jamais se séparer de lui; par conséquent, l'univers n'a pas commencé et ne doit pas finir. Il est le résultat, non d'une création, mais d'une émanation éternelle. Le premier de tous les êtres sortis du sein de Dieu se nomme Azad-Bahman. Il représente l'universelle intelligence, il réside dans la sphère de la plus pure lumière et sert de médiateur entre le principe suprême et les existences inférieures. A son tour, il donne naissance à une innombrable hiérarchie d'anges, de génies, d'esprits qui animent et dirigent les astres, les éléments, la terre, les minéraux, les végétaux, les animaux y compris l'homme. La nature entière doit donc être considérée comme un être vivant, intelligent, dont toutes les parties se lient et réa-

gissent les unes sur les autres comme les organes de notre corps ; mais cette vie est universelle, et, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, éternelle et divisée par périodes astronomiques dont rien ne peut donner une idée dans les autres systèmes. Lorsqu'une période commence, une des étoiles fixes gouverne seule l'univers pendant mille ans. Au bout de ce temps, elle s'associe un autre astre pendant le même nombre d'années. Tous les astres, jusqu'au dernier, qui est la lune, deviennent, ainsi à tour de rôle et pour la même durée, les associés de celui qui a d'abord régné seul. Ce cercle étant épuisé, l'astre dirigeant cède la place à celui qui lui a été associé le premier, et les choses se passent exactement comme auparavant. C'est de cette manière que le gouvernement du monde passe successivement à tous les astres, dont le nombre total nous représente un pareil nombre de milliers d'années qui forment le règne de chacun d'eux. Au terme de cette succession, la période est accomplie, et une autre période commence, ramenant avec elle tous les phénomènes et tous les êtres qui ont existé auparavant. Chacune de ces révolutions s'appelle un jour. Trente de ces jours forment un mois, douze mois une année, un million de ces années un *fard*, un million de fards un *ward*, etc. Toute cette chronologie nous rappelle l'année divine des Indiens, comme les quatorze Abad nous font penser aux quatorze Manou.

L'opinion que les sipasiens se forment de l'âme humaine est liée à leur système général. Ils supposent que les âmes, non moins diverses dans leur nature que les corps, viennent de différentes régions du ciel, les unes du soleil, les autres des étoiles fixes, d'autres des planètes, selon la disposition du corps qui les reçoit. Après une vie irréprochable, consacrée à la vraie foi et aux bonnes œuvres, elles remontent vers les étoiles et s'élèvent peu à peu jusqu'à la sphère éthérée, séjour des purs esprits, où elles jouissent de la contemplation de la suprême lumière, *minivanminou*. Si, au contraire, le vice et le crime ont effacé en elles le souvenir de leur origine, elles descendent successivement dans toutes les formes inférieures à la nature humaine, dans les animaux, dans les plantes, dans les minéraux même, et finissent par rester attachées aux éléments bruts. Enfin, si le bien et le mal se balancent dans leur carrière, elles se purifient par un certain nombre de migrations, puis arrivent au niveau des âmes bienheureuses. C'est par cette foi dans la métempsychose qu'ils justifient le respect qu'ils partagent avec tous les habitants de la Perse pour les animaux utiles ou innocents et la guerre qu'ils font aux animaux nuisibles. Les animaux utiles ont été des hommes coupables de fautes vénielles. Les animaux nuisibles sont habités par des âmes de meurtriers et de criminels endurcis.

Ce panthéisme, moitié astrologique et moitié métaphysique, est dignement couronné par un mysticisme sans règle et sans frein. De même que les étoiles disparaissent devant le soleil, de même, disent les sipasiens (*Dabistan*, t. I, p. 83), l'âme doit s'anéantir devant Dieu, soleil des êtres. Ils pensent qu'il y a quatre degrés, quatre états de l'intelligence par lesquels on arrive à cette perfection. Le premier est la vision de Dieu en songe ; le second, la révélation dans l'état de veille ; le troisième, l'extase ; le quatrième, l'anéantissement en Dieu, avec la faculté de quitter son corps. Ici encore on reconnaît sans peine la doctrine indienne du *Yoga*, si ce n'est le soufisme. L'auteur du *Dabistan* a conversé avec plusieurs membres de cette

secte ; il parle longuement de son dernier chef, Azar Khaivan, qui, né à Khuin, en Perse, en 1588 de notre ère, mourut à Patna, dans l'Inde, en 1673, après avoir passé toute sa vie dans la contemplation et la plus dure abstinence, adoré parmi les siens comme le continuateur et le descendant de la dynastie mahabadienne (*ubi supra*, p. 97).

Le mysticisme indien nous apparaît d'une manière non moins évidente, mais plus exclusive, dans la secte des *djemschapiens*, ainsi appelés du nom de leur fondateur ; car ils prétendent être les disciples de Djemschasp, fils de ce même roi Djemschid à qui l'on attribue l'institution des *gâhambars*. C'est une origine moins reculée, mais tout aussi imaginaire que celle des sipasiens. Ces sectaires sont aussi connus sous l'appellation de *yeknah-binan*, c'est-à-dire les *prophètes de l'unité*, parce que Dieu est le seul être dont ils reconnaissent l'existence. Tout le reste, les cieus, les anges, les étoiles, les âmes, les éléments, les animaux, les végétaux, les minéraux, en un mot, l'univers, tant matériel que spirituel, n'existe que dans la pensée divine. Voici en quels termes on fait parler Djemschasp, exposant sa doctrine à un de ses disciples (*ubi supra*, p. 194) : « Sache, ô Abtin, que le Tout-Puissant a conçu en idée la première intelligence. La première intelligence a conçu de la même manière trois choses, à savoir : la seconde intelligence, l'âme de la sphère supérieure et le corps de ce même ciel. La seconde intelligence a conçu de la même manière trois choses, et ainsi de suite, jusqu'aux éléments et à leurs diverses combinaisons. C'est absolument comme lorsque nous nous faisons l'idée d'une ville avec des places, des jardins et des habitants, qui, hors de notre imagination, n'ont aucune existence. » C'est, comme on voit, l'idéalisme, sinon dans sa perfection, du moins dans toute sa hardiesse. Les *djemschapiens* ont développé leur système dans plusieurs ouvrages, dont le plus célèbre a pour titre : *Testament de Djemschid adressé à Abtin*, et pour auteur Farhang-Destour.

Les *samradiens*, ainsi appelés du mot *samrad*, qui signifie imagination, pensée, ne diffèrent pas essentiellement de la secte précédente, mais ils se divisent en plusieurs classes, qui marquent autant de degrés dans l'idéalisme, depuis la doctrine de Berkeley jusqu'aux conséquences sceptiques du système de Kant. La première classe des *samradiens*, dont le fondateur, Fartosch, est censé avoir vécu sous le règne de Zohak, c'est-à-dire, selon le calcul de Ferdousi, 2729 ans avant notre ère, ne regarde comme une idée ou une illusion que ce monde élémentaire ; tout le reste, cieus, substances simples, lui paraît avoir une véritable existence. La seconde classe des *samradiens*, qui a pour chef Farschid, fils de Fartosch, ne regarde comme réel que les substances simples, et compte parmi les illusions le ciel et les astres. La troisième classe, docile aux leçons de Fariradj, fils de Farschid, abandonne aussi les substances simples, telles que les cieus et les pures intelligences, et ne conserve à la réalité que les attributs nécessaires de Dieu. Enfin, une quatrième classe, composée des disciples de Faramand, successeur de Fariradj, n'excepte rien de l'idéalisme, pas même les attributs divins. Dieu, pour eux, est tout ce qui est, et Dieu n'est qu'une idée (*Dabistan*, t. I, p. 195 et suiv.). Il est assez vraisemblable que ces quatre personnages se succédant de père en fils à la tête de ces quatre écoles ne sont qu'une manière symbolique de peindre les différents degrés de l'idéalisme.

isme et la pente fatale qui l'entraîne au scepticisme. Du reste, l'auteur du Dabistan nous assure avoir rencontré dans l'Inde, en 1054 de Phé-gire, ou 1637 de notre ère, un certain nombre de Parses opiniâtrément attachés à ce système. Ce sont les pyrrhoniens de l'Orient, et on leur attribue une foule d'aventures qui rappellent les scènes de Molière dans le *Mariage forcé*.

Du scepticisme à l'athéisme, la distance n'est pas grande. Aussi lisons-nous dans le Dabistan (t. 1, p. 203) que, vers le milieu du règne de Zohak, vivait en Perse un penseur du nom de Schidrang, à la fois guerrier et philosophe, qui ne reconnaissait pas d'autre Dieu que la nature, ou, pour employer ses expressions mêmes, la *disposition et la constitution (khouy manisch)*; en un mot, la force qui agit sur les éléments. Ces éléments, toujours les mêmes, selon lui, passent alternativement dans tous les êtres, dans les hommes comme dans les animaux, dans les animaux comme dans les plantes, de la dissolution à l'organisation et de l'organisation à la dissolution.

C'est aussi l'athéisme, ou un panthéisme matériel, que nous rencontrons dans la doctrine des *paikariens*, ainsi appelés de leur fondateur Paikar. Sans ces sectaires, Dieu ne serait pas autre chose que le feu, dont la lumière aurait donné naissance aux astres. Mais le feu n'est pas seulement lumineux, il est sec et chaud; par ces deux propriétés, il a engendré l'air; dans l'air, il y a un principe d'humidité qui a produit l'eau. L'eau, étant à la fois humide et froide, a engendré par sa froideur la terre. Enfin, de la combinaison de ces quatre éléments sont sortis tous les corps composés (*ubi supra*, p. 204). Si la Perse a son Héraclite, elle a aussi son Thalès dans la personne d'Alar, chef des alariens, et son Anaximène dans Milan, chef des milaniens. En effet, le premier reconnaît pour principe de l'univers l'humidité ou l'eau, et le second, l'air (*ubi supra*, p. 204-207). Un médecin du nom de Schadib, que ses disciples font vivre dans l'Iran, à la fin du règne de Zohak, se figurait que les choses avaient pour principe générateur la terre. Les propriétés froides de ce corps auraient donné naissance à l'eau; ses propriétés humides, à l'air; sa sécheresse, au feu; et celui-ci, à son tour, aurait engendré le ciel et les étoiles. Enfin, toutes ces hypothèses matérialistes, presque identiques à celles de l'école ionienne, viennent se résumer et se concilier dans le système du mobed Akhschi, contemporain de Schadib et fondateur de la secte des *akhschiens*. D'après ce philosophe, Dieu est l'essence de tous les éléments, et, dans ce sens, il est vrai de dire qu'il n'a aucune forme, qu'il est partout et qu'il reste immuable, tandis que tout change dans l'univers. Il admet la résurrection, mais dans une acception purement physique, comme la transformation des éléments et la révolution périodique de la nature. Il rejette les récompenses et les châtiements d'une autre vie, faisant consister le paradis dans les plaisirs des sens, dans la jouissance de tous les biens matériels, et l'enfer dans la douleur et la privation. Des vieilles croyances de l'Iran il n'a conservé que la loi qui commande la douceur et défend la cruauté envers les êtres inoffensifs; mais il permet l'inceste et déclare l'adultère innocent quand le mari consent à son propre déshonneur. Le bien et le mal, dit-il, n'ont rien d'absolu; ils dérivent exclusivement des institutions et des lois, que l'homme change à volonté. Les akhschiens peuvent être considérés comme les épiciuriens de la Perse. Ils étaient fort nombreux à l'époque où écrivait

l'auteur du Dabistan; mais, repoussés par les autres sectes de leur nation, ils prenaient généralement le masque de l'islamisme (*ubi supra*, p. 208-211).

Ainsi nous avons trouvé en Perse le matérialisme, le scepticisme, l'épicurisme, sans compter les systèmes d'un ordre plus élevé; nous allons y rencontrer le communisme, dans une secte dont l'existence ne peut pas être contestée, car elle a été la cause d'une révolution politique et a fait tomber un roi de son trône. Cette secte est celle de Mazdak, qui, après avoir vu un instant le triomphe de ses principes sous le règne de Kobad, périt dans les supplices par les ordres de Nouschirvan ou Chosroës le Grand, vers l'an 533 de notre ère. Mazdak était grand prêtre ou archimage de la religion de Zoroastre (*Destouran-Destour*); mais il osa tirer des dogmes qui lui étaient confiés des conséquences étranges. Se donner entièrement à Dieu, se détacher de soi et du monde, voilà quel devait être, selon lui, le but de tous nos efforts. Plus on approche de ce but, plus on est heureux; plus on s'en écarte, plus on est malheureux. Or, qu'est-ce qui nous attache le plus à la terre? Qu'est-ce qui nous empêche de nous donner à Dieu et de vivre en paix avec nos semblables? C'est la possession individuelle, exclusive, des biens et des femmes, parce que cette possession est l'essence même de l'égoïsme et le contraire de l'abnégation. Que les biens et les femmes soient donc mis en commun. « Les biens et les femmes, disait Mazdak (*ubi supra*, p. 372-380), doivent appartenir à tous exactement comme le feu, l'eau et les plantes de la terre. — C'est une grande injustice que la femme de l'un soit parfaitement belle quand celle de l'autre est précisément l'opposé. Il est donc ordonné par les règles de l'équité et de la vraie religion à un homme de bien d'abandonner pour quelque temps son aimable compagne à un voisin qui en a une méchante et une laide, et d'accepter en échange cette femme disgraciée. — Il est également contraire à la justice et à la nature qu'un homme occupe un rang distingué, tandis qu'un autre reste pauvre et dénué de toutes ressources. C'est donc un devoir pour le vrai croyant de partager sa fortune avec celui qui partage sa foi. Il est même obligé, selon la religion de Zoroastre, de lui envoyer sa femme pour le visiter, afin qu'il ne reste pas privé de compagne. » On sait que cette doctrine, acceptée et mise en pratique par Kobad, souleva contre lui toute la Perse, le fit chasser du trône et causa des désordres qui ne finirent que sous le règne de Chosroës. Mais c'est en vain que ce prince fit mourir dans les supplices le nouveau prophète et ses principaux disciples: la secte survécut. L'auteur du Dabistan rencontra encore un grand nombre de ses adeptes qui lui montrèrent un ouvrage de Mazdak, écrit en vieux persan et intitulé le *Desnad*. Ce livre, si nous en croyons le même écrivain, a été traduit en persan moderne par Ayin Schakib.

Indépendamment de ce système politique et social, le mazdéisme a aussi produit plusieurs sectes philosophiques, qui, au fond, ne reconnaissant d'autre autorité que la raison, interprètent le Zend-Avesta par la méthode allégorique, dans le sens de leurs propres opinions. Toutes ces sectes sont réunies sous le nom de *Beh-Dinan*, ou partisans de la vraie foi, d'une religion meilleure. Elles prétendent que la guerre d'Ormuzd et d'Ahrimane n'est pas autre chose que la lutte de l'esprit et de la matière, et, dans une sphère plus circonscrite, de l'âme et du corps, lutte dans laquelle le principe supérieur doit finir par triompher. Les démons sont les passions, les appétits qui naissent du corps, et les anges les facultés

de l'esprit ou les qualités de l'âme. Quelquefois aussi c'est l'être et le non-être qu'elles nous représentent par les deux puissances. L'être se confond avec le bien, et le mal avec le non-être; c'est-à-dire que le mal est une pure négation, et que le bien seul est une possession d'une existence réelle, absolue, éternelle (*Dabistan*, t. I, p. 359 et suiv.). Cette manière d'interpréter les livres saints, dans la langue théologique de l'Europe s'appellerait le rationalisme. Il nous resterait encore à parler des manichéens et des soufis; mais ces deux hérésies fameuses sortant du cadre que nous nous sommes tracé ici par les liens qui les rattachent, l'une au christianisme, l'autre à la théologie musulmane, nous avons cru devoir les réserver pour des articles distincts.

Au commencement de la dernière moitié de ce siècle, une nouvelle secte, moitié religieuse, moitié philosophique, a été fondée en Perse. Elle porte le nom de *Babysme* et ses adhérents sont les *Babys*. Son chef spirituel s'appelle le *Bab*, c'est-à-dire la *Porte*, sans doute la porte du salut ou de la vie éternelle. Cette secte a eu ses martyrs, elle a ses livres saints et ses interprètes. Elle paraît pencher vers le mysticisme kabbalistique. Mais les écrits émanés de son sein ne sont pas encore assez connus pour qu'il soit possible d'en parler avec certitude. On pourra s'en faire une idée par les ouvrages de M. de Gobineau indiqués à la fin de cet article.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur l'espace que nous venons de parcourir, nous y trouvons, comme dans toute civilisation un peu avancée, trois périodes : l'une de pure soumission, où l'on n'entend que la voix inspirée du prophète; l'autre de soumission et de raisonnement tout ensemble, où l'on discute sur les dogmes, où l'on remonte le cours des traditions, où des sectes diverses se disputent la préséance; enfin la troisième de pur raisonnement, de spéculations indépendantes et souvent hostiles à la vieille foi. Pendant cette période, la Perse a cessé d'exister comme puissance morale et politique; assaillie à la fois par les idées musulmanes et par les idées indiennes, elle a dû subir nécessairement cette double influence. Aussi rien de plus contestable, comme nous l'avons dit en commençant, que l'antiquité et, par conséquent, l'originalité de ses systèmes philosophiques; mais ses doctrines religieuses, son dualisme mitigé, ses idées sur la liberté, sur l'unité du genre humain, la régénération du monde, la résurrection des corps et l'avènement futur du paradis sur la terre, sont faits pour exciter les plus graves méditations et ouvrir devant nos yeux un horizon nouveau.

Outre les ouvrages que nous avons indiqués dans le cours de cet article, on peut consulter : Foucher, *Traité historique de la religion des Perses*, dans les tomes XXV, XXVII, XXIX, XXXI et XXXIX des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; — Gærres, *Histoire des mythes du monde asiatique*, 2 vol. in-8, Heidelberg, 1810 (all.); — Meiners, *de Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris*, dans les *Nouveaux mémoires de la Société de Göttingue*, t. VIII et IX, et dans la *Bibliothèque philosophique*, t. IV; — Tyschen, *Commentatio de religionum Zoroastriarum apud exterarum gentes vestigiis*, dans les *Nouveaux mémoires de la Société de Göttingue*, t. XI et XII; — Rhode, *la Sainte tradition, ou Système complet de la religion des anciens Bactriens, Médés et Perses*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1810 (all.); — Erskin, *Dissertation sur les Parses*, dans le tome II de la *Société littéraire de Bombay*; — Jean Raynaud, *Zoroastre, encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et Reynaud, t. VIII; — Joachim

Ménant, *Zoroastre, Essai sur la philosophie religieuse de la Perse*, in-8, Paris, 1844; — de Gobineau, *les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, 1 vol. in-8, Paris, 1865; — *Histoire des Perses d'après les auteurs orientaux, grecs et latins*, par le même, 9 vol. in-8, Paris, 1869.

PERSONNE, PERSONNALITÉ Dans l'origine, le mot *personne* (en latin *persona*, en grec *πρόσωπον*) ne signifiait pas autre chose qu'un masque de théâtre représentant les traits réels ou supposés, mais arrêtés par la tradition, du personnage qu'on mettait en scène : Œdipe, Achille, Agamemnon, Hécube, Médée. Bientôt, à la place du masque, se substitua le rôle ou le personnage lui-même, et le mot passa de la langue du théâtre dans celle du monde. C'est ainsi que s'est introduite cette façon de parler; être un grand, un petit, un médiocre personnage : *personam agere*. Mais, comme ce qui distingue particulièrement une personne d'une autre, ce sont moins les traits que le caractère, moins les actions et les paroles que le principe intérieur, la force spirituelle d'où elles découlent, le mot *personne* est devenu synonyme d'*homme*, en tant que l'homme est un être intelligent et libre, capable par lui-même de prendre une détermination et de l'exécuter. En effet, il ne suffit pas pour être une personne d'avoir le visage humain, il faut posséder une âme humaine en état de réfléchir et de répondre de ses actions. Un enfant, un idiot, ne sont pas des personnes; et quand même ils en porteraient le nom, ils n'en exerceraient pas les droits. Enfin, à ce même mot, les philosophes ont attaché une signification plus générale et plus précise, en l'employant pour désigner tout être intelligent et libre, tout agent spirituel et moral, toute cause qui a la responsabilité et la conscience de ses actions. Dans ce sens, la *personne* est le contraire de la *chose* : l'animal, le végétal, le minéral, sont des choses; l'homme est une personne, et rien n'empêche d'en admettre d'autres au-dessus de lui. Dieu lui-même est une personne, si on le considère comme une cause créatrice distincte de l'univers. Ce qu'on appelle la *personnalité*, c'est le caractère en vertu duquel un être quelconque mérite le nom de personne; c'est l'idée de personne élevée à son plus haut degré de généralité. Ainsi, par exemple, on disputera pour ou contre la personnalité divine (voy. *PANTHÉISME*); on se demandera si la personnalité humaine subsiste après la mort (voy. *DIEU, IMMORTALITÉ*); on soutiendra que la raison est impersonnelle (voy. *RAISON*).

PÉTITION DE PRINCIPE (*petitio principii*, traduction littérale du grec *τὸ ἐν ἀρχῇ ἰαμβνεν*). C'est le nom donné par Aristote à un des sept paralogismes ou faux raisonnements dont il nous offre la définition et la réfutation dans le cinquième chapitre de ses *Réfutations sophistiques*. Ce paralogisme consiste à supposer vrai ce qui est en question : « Ce qu'on voit assez, dit la *Logique de Port-Royal* (13^e partie, ch. xix), être entièrement contraire à la vraie raison; puisque, dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être plus clair et plus connu que ce qu'on veut prouver. » C'est avec justice que Galilée reproche à Aristote de s'être servi lui-même de ce moyen pour prouver que la terre est au centre du monde. En effet, toute l'argumentation du philosophe grec peut se résoudre aux termes suivants :

La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde, et celle des choses légères de s'en éloigner;

Or l'expérience nous fait voir que les choses pesantes tendent au centre de la terre, et que les choses légères s'en éloignent;

Donc le centre de la terre est le même que le centre du monde.

Il est clair qu'il y a dans la majeure de ce syllogisme une pétition de principe; car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la terre, mais rien ne nous apprend que le centre de la terre soit le même que le centre du monde.

« On peut, continue la *Logique de Port-Royal*, rapporter encore à cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question, mais que l'on sait n'être pas moins contesté par celui contre lequel on dispute.

« Enfin, on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue, ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine. »

PÉTRARQUE (François), l'un des créateurs de la littérature italienne, mérite une place dans l'histoire de la philosophie, autant comme moraliste qu'en qualité de précurseur de la renaissance des lettres.

Il naquit à Arezzo le 20 juillet 1304. Son père, ami de Dante, gibelin et banni de Florence, s'était établi à Avignon auprès du pape Clément V. Le jeune François commença ses études à Carpentras, où, plus tard, il devint chanoine; il les continua à Montpellier, et les acheva à Bologne, sous le légiste poète Cino da Pistoia. Il avait vingt ans lorsqu'il revint à Avignon et qu'il s'y lia avec les Colonne. Ayant conçu la passion la plus vive pour l'épouse de Hugues de Sade, l'immortelle *Laure*, il se mit à voyager, visita une partie de l'Europe, puis alla s'enlever à Vaucluse, pour y composer un poème épique dont Scipion fut le héros, *l'Africa*. Les *sonnets* et les *canzones* que sa tendresse lui inspirait, mais qu'il dédaignait autant qu'il s'enorgueillissait de ses vers latins, remplirent la France et l'Italie du nom de Laure et du sien. Rome lui offrit la couronne de poète, et il la reçut au Capitole, le jour de Pâques 1341. Depuis il séjourna dans les principales villes d'Italie, partout admiré et fêté, envoyé en ambassade par plusieurs souverains, et toujours épargné dans les guerres civiles et étrangères, alors si fréquentes partout. Il laissa sa précieuse bibliothèque à la république de Venise, et mourut d'apoplexie à Arqua, près de Padoue, le 18 juillet 1374, au milieu de ses chers manuscrits grecs et romains.

Ce poète, tour à tour amoureux, gracieux et religieux, fut le représentant et le dictateur de la république des lettres au xiv^e siècle, le prince des érudits, des critiques et des moralistes. Sa vie si pleine et si diversement agitée, si studieuse surtout, à la fois un voyage continu et un constant soupir pour l'affranchissement de l'Italie, est liée à tous les hommes célèbres, à tous les événements mémorables de ce temps orageux. Sa correspondance immense, universelle, est une image curieuse et fidèle de l'esprit humain au xiv^e siècle.

Le but poursuivi par Pétrarque, à travers toute l'Europe, était de ranimer l'étude des lettres grecques et latines. Lui-même avait appris le grec du moine Barlaam et de Léonce Pilate, de Thessalonique. Découvrir, recouvrer, sauver, conserver, publier, répandre les œuvres des anciens; en conseiller, en faciliter l'étude, en inspirer le goût; puis, à l'aide de la poésie, de l'éloquence et de la philosophie antiques, combattre le pédantisme de l'école, les froides et arides formules de la scolastique; remplacer le règne du syllogisme, l'esprit de dispute par le culte libre et enthousiaste du beau, du vrai, du bien; l'argumentation par la rêverie, la dialectique par de poétiques aspirations; substituer enfin *Athènes*

à la *Sorbonne*, Platon et Cicéron à Aristote et à Averroès, tel était le dessein général de l'activité dont Pétrarque fut l'auteur ou le centre. A cet égard, Pétrarque va beaucoup plus loin que Dante, lequel attaque la barbarie intellectuelle, sans attaquer l'école ni Aristote. Pétrarque est le chef d'une réaction platonicienne contre le péripatétisme officiel: il est le principal devancier de l'Académie florentine des Médicis.

Mais Pétrarque ne fut pas seulement chef d'opposition, il fut fondateur d'école. Lui-même se croyait aussi propre à la philosophie morale qu'à la poésie: *Ingenio ad moralem præcipue philosophiam apto*. Il créa dans cette partie des sciences philosophiques une sorte d'école moitié poétique, moitié religieuse, dont ses disciples les plus éminents ne parurent qu'au xvii^e siècle, moins encore en Italie que dans le reste de l'Europe. Il n'est pas aisé de définir ce qui distingue ce groupe d'hommes et d'écrits, tant il réunit de caractères divers et de tons variés. On peut dire, toutefois, que le platonisme, la doctrine exposée au *Banquet*, en constitue le fond ou le point de départ. Le *Cantique des cantiques*, les Pères de l'Église, saint Augustin, *gloriosissimus Pater Augustinus*, puis saint Bernard, donnent à cet idéalisme renouvelé un tour plus pratique, plus ascétique; ils rendent chrétien et orthodoxe ce mysticisme élégiaque et parfois érotique. Un élément chevaleresque, héroïque, emprunté aux troubadours, s'ajoute à ces deux premières tendances. Le philosophe, heureux de dévouer à *sa dame* sa vie comme sa pensée, devient ainsi tour à tour le chevalier de la Vérité, de la Charité, de la Beauté céleste. L'habitude de l'allégorie, qui appartient au moyen âge autant qu'à l'Orient, change l'amour sentimental, romanesque, mélancolique, inspiré par une mortelle, par *madonna Laura*, en un amour idéal, spirituel, évangélique, dont la sagesse éternelle est l'objet. La souveraine perfection est tantôt une personne, tantôt une idée; l'idée, le type accompli, s'incarne dans la personne; la personne n'est que l'idée vivante, le type réalisé. D'ordinaire, cette personne est une femme; le plus rarement c'est la Divinité même; pour les uns c'est Pallas, pour les autres la Vierge Marie; toujours c'est, comme la Vérité, une vierge d'une beauté ineffable, *mulier innarrabilis claritatis*. Mais s'il y a diversité quant à la nature de l'objet adoré, il n'y en a point à l'égard des moyens de s'unir à lui. Ces moyens se réduisent à l'amour enthousiaste et contemplatif, tel que celui des modernes quietistes. La philosophie morale, par conséquent, ne sera qu'une recherche passionnée, et rêveuse à la fois, de la sagesse, ou de la félicité en Dieu, un *amoroso uso si di sapienza in Dio*. Le moraliste s'appliquera, non-seulement à définir avec justesse le bien et le mal, mais à enflammer les hommes d'une ardeur exclusive pour la vertu, à les embraser des feux de l'héroïsme. En présence des secrets tourments de notre âme, occasionnés par le problème de sa destinée, en présence des mystères de la vie et de la mort, en présence des abîmes de la Providence invisible, mais toujours agissante, le moraliste doit nous changer en une *fontaine d'amour*, inépuisable en noblesse de cœur et en béatitude.

Tous ces aspects différents se rencontrent dans les écrits philosophiques de Pétrarque. Ses ouvrages italiens sont dominés par le côté terrestre et mondain de l'amour platonique; ses ouvrages latins, par le côté religieux et mystique. Mais dans ses livres latins il y a de même mélange et confusion entre les deux caractères, avec cette différence, pourtant, que ses productions der-

mères réfléchissent plus purement, plus complètement l'amour de la beauté incréée et absolue, de la vérité idéale et parfaite, le vertueux et austère amour du vrai Dieu.

Nous allons rapidement indiquer le contenu de ces écrits, en commençant par ceux où l'adoration de Laure est encore étroitement unie à l'adoration de la sagesse invisible.

1° Les *Six Triomphes*, qui sont restés inachevés et qui ne furent publiés qu'après la mort de Pétrarque. Le premier de ces *Triomphes* représente l'amour comme le maître de tous les mortels; le second montre Laure victorieuse de l'amour; le troisième, la mort victorieuse de Laure; le quatrième, la gloire triomphant de la mort; le cinquième, le temps l'emportant sur la gloire; le sixième, la Divinité maîtresse du temps, et par conséquent de toutes choses.

2° La *Vie solitaire* (*de Vita solitaria*) est un traité en deux livres adressé à un fidèle ami de Pétrarque, Philippe de Cabasoles, évêque de Cavailon. C'est la retraite de Vacluse qui inspire cet éloge de la solitude; c'est l'antiquité qui en fournit les principaux éléments, les exemples des sages. Dans le premier livre, l'auteur s'abandonne aux élans de son imagination éloquent, pour montrer que l'homme est né pour la vertu; que les villes et les cours ne permettent pas de cultiver la vertu; qu'il faut donc vivre loin de la société. Le second livre est tout historique et plein d'érudition.

3° Le traité de *Otio religiosorum*, adressé au frère de Pétrarque, chartreux de Montrieu, est plus théologique que philosophique; il contient cependant des parties intéressantes sur la méditation et la contemplation, sur la philosophie religieuse, sur celle des Pères, etc.

4° Les deux livres intitulés *Remèdes contre l'une et l'autre fortune* (*de Remediis utriusque fortune*), adressés au proselit de Vérone, Azon de Corège, autrefois maître de Boèce, sont une imitation de l'ouvrage de Boèce. Ils se composent, le premier, de cent vingt-deux dialogues; le second, de cent trente-deux, et doivent établir comme maxime, que tous les biens terrestres sont bornés et périssables, et qu'il n'est point de maux sans remèdes. Pétrarque envisage successivement tout ce qui semble assurer le bonheur ici-bas, et conclut que toutes les félicités mondaines ne sont que des biens dangereux pour la vertu, parce qu'elles nous asservissent aux passions. Puis il énumère les peines et les souffrances des hommes, auxquelles le sage se dérobe, en considérant l'adversité comme une école bienfaisante pour le cœur et pour la volonté.

5° Le *De sua ipsius et multorum ignorantia*, composé dans la retraite d'Arquà, est un écrit très-important pour connaître l'état de la philosophie italienne au XIV^e siècle. C'est une réponse savante et véhémement aux péripatéticiens, qui avaient déclaré Pétrarque un homme sans lettres, parce qu'il avait refusé de jurer, sur la foi d'Aristote, *dei Aristotelis*. Il soutient contre eux que le vrai penseur se range du côté de Platon et de Cicéron, à l'exemple des Pères mêmes, qui trouvaient les académiciens, non-seulement plus riches et plus agréables, mais plus conformes au christianisme.

6° Dans les deux opuscules politiques de *Reipublica optime administranda* et de *Officio et virtutibus imperatoris*, Pétrarque rassemble les principales maximes de Platon et de Cicéron sur la politique et le gouvernement, sur les droits et les devoirs des peuples comme des princes. Ce double cadre offre le tableau de l'indépendance et de la liberté, du patriotisme et de

la félicité publique, tels que pouvait les concevoir un platonicien du XIV^e siècle, ami dévoué de tout progrès populaire: c'est une production fort supérieure au *De Monarchia* de Dante.

7° Les trois colloques de *Contemptu mundi* forment une sorte d'autobiographie dans le genre des *Confessions*. Saint Augustin y est l'interlocuteur de Pétrarque en présence de la Vérité. Ces trois dialogues remplissent trois jours. Le premier prépare la conversion de Pétrarque, dont la vie avait été si orageuse. Le second représente Augustin passant en revue tous les vices dont l'âme de Pétrarque est dominée, et que Pétrarque avoue. Le troisième et le plus intéressant rend compte des amours de Pétrarque, explique la cause du changement qui va s'opérer dans sa vie comme dans ses études, et assigne à ses soupirs, pour unique objet, la beauté infinie, la sagesse divine.

8° C'est cette divine sagesse qui fait le sujet des dialogues *De vera sapientia*, tenus sur la place de Rome entre un sophiste, rhéteur et érudit, *orator*, et un ignorant, humble et pieux, *idiota*. Dans le premier dialogue, l'ignorant essaye de montrer au savant que la sagesse ne s'apprend pas dans les livres ni dans les écoles, mais au fond de la conscience. *Se connaître soi-même*, voilà l'origine de la sagesse. Mais on ne se peut connaître qu'en déposant toute présomption et en revêtant l'humilité, la modestie et la modération. Alors on reconnaît que si l'homme est un animal raisonnable et mortel, la raison est viciée par l'orgueil, et son orgueil susceptible d'être humilié par la pensée de la mort. Ainsi se trouve, à côté du mal, un sûr remède. Par la révélation, d'ailleurs, Dieu nous offre non-seulement le moyen de chasser le désespoir, mais la force de relever et de purifier la raison. Dieu nous offre, à la place de l'imparfaite sagesse du monde, la parfaite et sainte sagesse du ciel. C'est cette admirable sagesse que l'auteur décrit dans le second dialogue, essayant de la rendre sensible et agréable sous mille formes poétiques, comme l'original de toute beauté. L'effet de cette sagesse véritable est d'inspirer l'amour de la perfection, le *sapere internum*, par lequel l'homme intérieur est puissamment attiré vers la Divinité, son principe, son milieu et sa fin. Cet amour se manifeste en particulier de deux manières, par la science et par la charité, deux degrés d'initiation et d'épuration, où notre âme se libère de ses mauvais penchants et se fortifie dans son instinctive sympathie pour la source de tout bien, pour l'Être infini... Voilà ce que Pétrarque entendait par la *vraie sagesse*; voilà pourquoi Boccace, son ami, l'appelaient un homme céleste, *coelestis homo*.

En réunissant les idées qui servent de fondement à ces ouvrages, on voit que la morale de Pétrarque ne contenait rien de neuf. Elle était une nouvelle application des anciennes doctrines, de celles de Platon et des Pères; mais, dans le siècle où elle parut, elle devait sembler une puissante, une séduisante nouveauté. La forme sous laquelle Pétrarque la produisit, la forme du dialogue et de l'ironie socratique; la méthode qu'il employa, un mélange libre et varié de l'analyse et de la synthèse, de l'induction et de la divination, de la psychologie et de la preuve *a priori*, tout cela fait également de Pétrarque un disciple de l'Académie et des plus profonds docteurs de l'Église. Il l'est plus encore par cette tendance éminemment morale qui le distingue entre tous les esprits célèbres de son temps, et que ne lui ont pas empruntée la plupart de ses imitateurs modernes.

Voyez, sur Pétrarque, l'abbé de Sade, *Mémoires*

pour la vie de Fr. Pétrarque, 3 vol. in-4, 1764 ; — Heeren, *Histoire de la renaissance des lettres*, t. I et II, *passim* (all.) ; — sur sa philosophie morale, une dissertation succincte de M. Maggiolo, in-8, Strasbourg, 1843 ; — sur son école, M. Christian Bartholmèss, *Jordano Bruno*, 1847, t. II, p. 34 et suiv., p. 117 128 ; — sur sa vie et ses œuvres, Alfred Mézières, *Pétrarque*, in-8, Paris, 1867. C. Bs.

PHALÉAS de Chalcedoine, inventeur d'une constitution analogue en quelques parties à celles de la *République* et des *Lois* de Platon, ne nous est connu que par le seul témoignage d'Aristote, au livre II de sa *Politique* (ch. IV, édition Schneider ; ch. VII, édition Bekker) ; mais ce témoignage est d'une étendue suffisante pour nous permettre d'apprécier les idées de Phaléas. La réputation si concluante et si rigoureuse qu'en fait Aristote est si intimement liée à son exposition que nous ne saurions mieux faire que de donner ici une traduction complète de cet important passage. Aristote vient d'analyser les deux utopies de Platon. « Il y a, dit-il, quelques autres constitutions tracées, soit par des particuliers, soit par des philosophes et des hommes d'État, toutes plus voisines de ce qu'on a vu ou de ce que nous voyons encore que ne sont celles de la *République* et des *Lois*. Au premier, en effet, que Platon n'a introduit la communauté des femmes et des enfants, ni les repas communs entre les femmes ; en général on commence par les réformes les plus nécessaires. Ainsi, quelques-uns pensent que le plus important est de bien régler ce qui concerne la propriété, comme étant la cause principale des dissensions ; et voilà pourquoi Phaléas de Chalcedoine a commencé par ce point : il dit que les propriétés doivent être égales entre les citoyens ; la chose est facile, selon lui, à établir au moment de la fondation d'un État, mais plus laborieuse quand une fois il est fondé ; néanmoins, l'égalité s'établira bien vite, en déclarant que les riches donneront des dots et n'en recevront pas, et que les pauvres en recevront et n'en donneront pas. Mais, en posant ce principe, il ne faut pas méconnaître (ce que l'on méconnaît aujourd'hui) que, si l'on fixe le taux des fortunes, on devrait fixer aussi le nombre des enfants ; car si la famille s'accroît hors de proportion avec la fortune, la loi sera ruinée d'elle-même ; et, outre cet inconvénient, il est mauvais que beaucoup de riches deviennent pauvres : de tels hommes sont trop disposés aux révolutions. Il peut arriver que les fortunes soient égales, mais ou excessives et trop favorables au luxe, ou trop chétives et par là voisines de la misère. Ce n'est donc pas assez que le législateur les ramène à l'égalité ; il faut que, dans l'égalité, il cherche la juste mesure. Ce n'est rien encore d'avoir assigné à tous une portion modeste : les passions sont ce qu'il faut égaliser plutôt que les fortunes, et cela ne se peut sans une bonne éducation réglée par la loi. Phaléas répondra peut-être que c'est précisément ce qu'il dit lui-même : il pense, en effet, que tous les citoyens doivent avoir même fortune et même éducation. Mais il faut encore dire ce que sera cette éducation : ce n'est rien faire que de la rendre simplement uniforme. L'éducation peut être uniforme pour tous, et telle cependant qu'elle rende les hommes ambitieux d'argent ou d'honneurs, ou de tous les deux à la fois. D'ailleurs, les séditions ne viennent pas seulement de l'inégalité des fortunes, mais de celles des honneurs, et elles viennent en sens inverse, de chacune de ces deux causes. La foule se révolte contre l'inégalité des richesses, les honnêtes gens contre l'égalité des

honneurs : et les délits ne se commettent pas seulement pour obtenir le nécessaire, à quoi remédierait, selon Phaléas, l'égalité des biens. On ne vole pas seulement pour se préserver du froid et de la faim, mais pour jouir et satisfaire une passion ; et c'est à quoi nous ne saurions trouver de remède que dans la philosophie. Les plus grands excès se commettent pour atteindre à de suprêmes jouissances, non pour subvenir à de simples besoins. Par exemple, ce n'est pas pour éviter le froid qu'on s'empare de la tyrannie : la constitution de Phaléas n'est donc bonne que contre les petites injustices. Maintenant il s'occupe fort de bien régler la vie intérieure de la cité ; mais il faut songer aussi aux rapports avec les voisins et avec tous les étrangers. En conséquence, la cité a besoin d'une organisation qui la rende propre à la guerre, de quoi Phaléas n'a pas dit un mot. De même pour les fortunes : il faut non-seulement qu'elles soient appropriées aux besoins de la vie civile, mais capables d'échapper aux périls du dehors ; aussi ne doivent-elles pas être si grandes que des voisins plus forts les convoitent, et que ceux qui les possèdent ne puissent les défendre. Il ne faut pas non plus qu'elles soient si faibles qu'elles ne suffisent point à une guerre avec des égaux. Phaléas n'a rien déterminé de tout cela. C'est une chose utile assurément que l'égalité de fortune entre les citoyens pour éviter les séditions ; mais ce n'est pas, à vrai dire, une grande chose. Les honnêtes gens, en effet, peuvent s'indigner de n'être pas mieux partagés que les autres, et de là semblent venir bien des attentats et des troubles. D'un autre côté, le vice est insatiable ; la passion, de sa nature, est sans bornes, et la plupart des hommes ne vivent que pour assouvir leur passion. En toutes ces choses donc, le vrai commencement est moins d'égaliser les fortunes que de préserver contre l'ambition les natures honnêtes, et d'ôter aux méchants le pouvoir de nuire, c'est-à-dire de faire qu'ils soient les plus faibles, sans, pour cela, être opprimés. Phaléas n'a pas non plus défini convenablement son inégalité de fortune : il ne l'établit que pour les terres ; mais il y a encore les esclaves, le bétail, l'argent, et le reste de ce que nous appelons la richesse mobilière. Tous ces biens, il fallait aussi en prescrire la répartition égale, ou en fixer sagement la nature, ou renoncer tout à fait à l'égalité. En outre, il donne, ce me semble, à sa ville de bien petites dimensions, puisque tous les artisans y seront des esclaves et ne s'ajouteront pas au nombre des citoyens. On peut juger, par ce qui précède, de la constitution de Phaléas, de ses avantages et de ses inconvénients. »

Ses avantages, Aristote, on l'a vu, les réduit à bien peu de chose ; ses inconvénients, il les fait ressortir avec une vigueur de critique qui n'a rien perdu aujourd'hui de son autorité.

Phaléas seul, parmi les utopistes politiques de l'antiquité qui nous sont connus, a soutenu la chimère de l'égalité absolue entre les hommes. C'est ce qui le distingue et de Platon, et d'Hippodame de Milet (voy. ce nom), et des rêveurs parodiés si souvent par la comédie athénienne (voy. les *Oiseaux* d'Aristophane et *Athènes*, liv. VI, p. 267 et suiv., édit. Casaubon). E. E.

PHÉDON d'Élis, un des disciples immédiats de Socrate, qui, par son dévouement à son maître, a mérité de donner son nom à un des plus beaux dialogues de Platon. Ayant été fait prisonnier dans sa jeunesse, il servait comme esclave un marchand d'Athènes, quand Socrate le vit un jour devant la maison de son maître. Touché de sa physionomie spirituelle et agréable, le philosophe le fit racheter par Criton ou par Alcibiade,

et l'admit au nombre de ses disciples. Après la mort de Socrate, Phédon essaya de fonder dans sa patrie une école dont le rôle n'est pas bien connu, et qui se confondit, sous la direction de Ménédème, avec celle d'Érétrie. Il avait écrit plusieurs dialogues très-estimés par les anciens, mais dont il n'est rien arrivé jusqu'à nous. Voy. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, liv. II, ch. XVIII; — Diogène Laërce, liv. II, § 105, et l'article ELIS et ÉRÉTRIE.

X.

PHÈDRE, philosophe épicurien, qui florissait à Athènes au temps de Cicéron et de César. Il compta parmi ses auditeurs, sans pouvoir le convertir à ses doctrines, Cicéron, qui, dans plusieurs de ses ouvrages (*de Finibus*, lib. I, c. v; lib. V, c. 1; — *de Natura Deorum*, lib. I, c. xxxiii; — *ad Famil.*, lib. XIII, épist. 1), fait le plus grand éloge de son caractère et professe la plus grande amitié pour sa personne. Il avait écrit un ouvrage sur *la Nature des Dieux*, dont on suppose que le philosophe romain a tiré un grand parti et a même reproduit plusieurs passages dans son traité de *Natura Deorum*. Le fragment qu'on a trouvé à Herculanum, et que M. Christian Peterson a publié sous son nom, pourrait bien être authentique. Il est intitulé *Phædri epicurei, vulgo anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum instauratum et illustratum*, in-8, Hambourg, 1833. Dans ce fragment, plus historique que dogmatique, l'auteur se contente de rapporter quelques-unes des interprétations physiques que l'école stoïcienne appliquait à la mythologie grecque. On peut aussi consulter sur Phédre, et, en général, sur l'épicurisme chez les Romains, une thèse de M. A. Olleris: de *Phædro epicureo, sive de Romanis Epicuri sectatoribus circa Cæsaris tempora*, in-8, Paris, 1841. X.

PHÉNICIENS (SAGESSE DES). La petite nation que nous appelons *Phéniciens*, d'après les Grecs, mais qui se nommait elle-même *Chananéens*, et dont le siège principal ne fut qu'une côte de Syrie de quarante à cinquante lieues de long sur deux à cinq de large, joue dans l'histoire des doctrines un rôle secondaire. Mais ce rôle est spécial: c'est celui d'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident. En effet, elle fait un commerce de lettres et d'idées qui s'allie naturellement dans ses destinées au commerce des riches étoffes et des métaux précieux. L'hellénisme un peu exclusif qui régnait dans le domaine de notre érudition au commencement de ce siècle, menaçait la gloire des Phéniciens, même sous ce rapport; il contestait notamment, sinon l'existence réelle de Cadmus, du moins son influence admise jusque-là sur la Béotie et par elle sur la Grèce. Otfried Müller et Niebuhr la mettaient au moins en question, et c'est à peine s'ils accordaient une influence de ce genre exercée par la Phénicie sur une contrée voisine, les colonies ioniennes. Des recherches savantes, celles de Hüllmann et de Plass d'abord, ensuite celles de Böckh et de Gesenius, sont venues confirmer l'ancien et vrai rôle des Phéniciens. M. Böckh, dans ses belles recherches sur les mesures, poids et monnaies de la Grèce, comparées avec ceux de l'Orient, a mis surtout hors de doute l'intervention des Phéniciens dans l'établissement de ces rapports. Les travaux de M. Movers sur l'antiquité phénicienne, travaux fort inachevés encore, mais déjà étendus, ont pour but, et en partie déjà pour résultat, de montrer les Phéniciens médiateurs de la civilisation et des arts auprès d'un nombre considérable de populations d'Occident. Tout le monde connaît un peu leurs relations avec leurs célèbres colonies; ce qui est moins su, c'est l'origine et le caractère de

cet ensemble d'idées morales et religieuses, de vucs philosophiques et de doctrines sociales que nous désignons sous les mots de *sagesse des Phéniciens*, et dont ils ont été, soit les créateurs, soit les intermédiaires.

Dans son origine, cette sagesse se rattache, sans nul doute, à l'Asie centrale ou à l'Égypte. Mais la tradition des Phéniciens la fait absolument antochthone, locale et, par conséquent, antérieure à leurs migrations les plus anciennes, même à celle où, sous le nom de *Hyksos*, ils ont dominé en Égypte, de l'an 2300 à l'an 1700 avant notre ère. Dans tous les cas, il est évident que cette longue résidence dans un pays qui jouissait d'une civilisation plus ancienne que la leur, n'a pas été sans influence sur celle-ci, et il est certain que, revenus dans leur patrie plus instruits et plus nombreux, ils s'en sont répandus avec une grande supériorité de lumières sur toutes les côtes de la Méditerranée, jusque vers les Colonnes d'Hercule et vers l'entrée du Pont-Euxin. En effet, les traditions et les monuments, et en particulier les plus irrécusables de tous, les langues, nous présentent les Pélasges, les Cariens, les Lélèges et les Curètes, comme autant de branches de cette même race sémitique dont les Phéniciens sont la plus illustre. La filiation et les disséminations de cette race, mal saisies des Grecs, sont toutefois indiquées par quelques auteurs classiques, notamment par Diodore de Sicile, Pausanias et Tacite. Les Phéniciens eux-mêmes avaient perdu si complètement la trace de leur origine et de leur berceau primitif, placé entre les bords de l'Euphrate et ceux de la mer Rouge, qu'ils rattachaient à leur patrie de terre, en Syrie même, la naissance des dieux et celle du genre humain. C'est là que, suivant eux, leur dieu Bel (Kronos, selon les Grecs) a été leur premier monarque. Ils se gardaient donc de se dire une simple branche de la race sémitique. Chananéens exclusifs, ils ne traitaient de frères ni les Araméens ni les Arabes, et, soit qu'ils fussent descendus de Cham, comme le pensent les uns, et en particulier M. Étienne Quatremère, ou de Sem, comme le croient les autres, et en particulier M. Movers, le souvenir de cette affinité, ou le désir d'en faire montre, s'était effacé aussi complètement chez eux que chez leurs voisins les Hébreux, qui ne les traitent jamais de frères, et les mettent toujours de la famille des Égyptiens. Selon les Phéniciens, le père de la nation, Chanaan (petit-fils de Noé), son aimé Sidon, et ses autres fils, ont donné leurs noms à toutes les villes et à toutes les tribus de la nation.

Cette question d'origine n'a d'importance ici que pour la question de l'originalité des doctrines. Or, sous ce point de vue, les prétentions des Phéniciens sont aussi exagérées que celles des autres peuples de l'antiquité, qui tous se disent également les instituteurs du genre humain. Toutefois, la civilisation phénicienne remonte à une époque assez reculée. Elle est antérieure à l'invasion des Hyksos en Égypte. Qu'elle se soit enrichie dans cette longue expédition, cela est incontestable; mais ce qui l'est aussi, c'est qu'elle n'en est pas née. Elle est bien réelle dès le temps de la guerre de Troie. C'est l'époque de Moschus et de Sanchoniathon, deux de ses représentants les plus célèbres. En effet, le commerce du pays et ses sanctuaires sont connus à Homère, et, en général, la gloire de Sidon, et de Tyr, qui vint l'éclipser, sont à cette époque des lieux communs dans le monde ancien. Cependant, à toutes les époques aussi, les Phéniciens, qui exercent une influence considérable sur le commerce, l'industrie et les arts, sur les

des religieuses et la culture littéraire de plusieurs nations étrangères, subissent à leur tour celle d'autres peuples et finissent même par subir les lois de la conquête. Leur sort est souvent uni à celui de l'Égypte. Ils en sont les alliés lorsqu'ils sont assujettis par le roi des Chaldéens, Nabuchodonosor. Des mains des Chaldéens, ils passent successivement entre celles des Perses, des Grecs et des Romains. Mais à chacune de ces époques, ils se distinguent par une haute civilisation, par une étonnante activité d'esprit, par une sagesse dans le choix de leurs institutions politiques, et par une intelligence profonde dans le maniement de leurs intérêts sociaux. Ils se font remarquer dans le gouvernement de leurs affaires comme dans l'administration de leurs colonies. Dans les belles-lettres et dans les beaux-arts, dans l'industrie même ils manquent d'originalité. Leur génie est peu créateur. On peut leur accorder, en fait d'inventions, la teinture de la pourpre, la fabrication du verre, celle de certains tissus et de certains produits métalliques; mais quant aux poids, aux mesures et aux monnaies, dont on les a souvent dits les auteurs, ils ne furent que les entremetteurs entre la Babylonie et l'Occident, qui leur donna aussi l'astronomie, et assura par ce don l'incontestable supériorité de leur navigation. Quant à l'écriture alphabétique, c'est encore à la branche araméenne du tronc sémitique qu'il convient désormais de l'attribuer (Bœckh, *Meteorologische Untersuchungen*, p. 41). L'art pur, l'art plastique des Phéniciens fut d'abord un emprunt fait par eux à l'Égypte et à l'Italie centrale; il resta longtemps grossier entre leurs mains, même en représentant leurs dieux.

Ce qui manqua toujours aux arts et aux sciences de la Phénicie en général, ce furent les lumières de la philosophie proprement dite, l'indépendance d'esprit qu'elles donnent, la possession des principes supérieurs qu'elle enseigne. Il est vrai que, sous les Romains, la Phénicie eut des écoles de philosophie et des philosophes distingués. Maxime, Paul, Porphyre et Marinus naquirent à Tyr; Diodore, Boéthius, Zénon le Jeune et Dionysius le Grammaire, à Sidon; Taurus et Mnaseas, à Béryte; Philon, à Byblos. Mais c'étaient là des philosophes grecs, élevés dans un ordre d'idées et d'institutions étrangères à l'ancienne Phénicie. Jamais elle n'a eu un enseignement philosophique indépendant de celui des sanctuaires, ni des écrits comparables à ceux que la Grèce et l'Italie ont seuls possédés dans l'antiquité, c'est-à-dire prenant la raison pour unique source et pour criterium suprême de la vérité.

Toutefois, si cette démarcation, inconnue même en théorie à plusieurs autres nations de l'Orient, l'a été aussi aux Phéniciens, cela est loin de prouver qu'ils soient demeurés étrangers à ces notions de psychologie et de logique qui ne sont que l'intelligence humaine en jeu et ayant l'œil ouvert sur elle-même, ni à ces principes de morale et de politique ou à ses spéculations de physique générale, de cosmologie et de théologie, qui ne sont encore que la raison appliquée à ce qui sans cesse la provoque irrésistiblement, à quelque degré de civilisation que se trouve notre espèce. Seulement la Phénicie n'a consigné nulle part ses réflexions sur le premier de ces divers ordres d'idées, et ses vœux sur les autres ne se trouvent que sous les enveloppes de sa religion et de sa mythologie.

Nous nous flattons d'avoir sur ces objets des indications puisées aux meilleures sources, c'est-à-dire dans les écrits sacerdotaux de la Phénicie; mais si cela est réellement, elles sont dans

tous les cas fort altérées: ce sont les fragments de cosmogonie que Damascius a pris à Eudème de Rhodes, disciple d'Aristote, qui les avait pris lui-même dans les livres hiératiques des Sidoniens, et dans Moschus (*Damascii, philosophi platonici. De primis principijs. Ad fidem codd. mss. ed. Jos. Kopp.*, Francfort, 1826), et les fragments analogues qu'on trouve dans Eusèbe, qui les tira probablement de Porphyre (*Præp. evang.*, lib. 1, c. 1x), lequel les avait empruntés à Philon de Byblos, traducteur ou abrégiateur de Sanconiathon (*Eusebii Præp. evang. libri XV. Ad codd. mss. recens. Thomas Gaisford*, in-8, Oxford, 1843). Les premiers de ces fragments, ceux d'Eudème, semblent moins altérés que les seconds, ceux de Philon. Mais quel est le degré de pureté ou de fidélité des uns et des autres? C'est là une question de critique d'une solution difficile en l'état actuel de nos connaissances, et dans tous les cas, plus difficile encore est la solution d'une autre question, à savoir, de quelle époque et de quel degré d'originalité étaient les écrits religieux consultés par Eudème et par Philon, ou attribués soit aux prêtres de Sidon, soit à Moschus et à Sanconiathon.

Les seuls points qui paraissent établis sur la dernière de ces questions, ce sont les suivants: d'abord, ces écrits, qu'on disait rédigés sous le règne de Bel, par Taout ou Hermès, interprète de la Divinité, et personnification de la science sacerdotale, contenaient une révélation sacrée, et ils étaient accompagnés de commentaires postérieurement composés par les prêtres pour en expliquer les mythes et les allégories, mais attribués par eux à *Hermès second* et *Chusartis* (harmonie, personnification de la loi organique du monde); en second lieu, on disait ces révélations inscrites en caractères symboliques sur les colonnes des sanctuaires de Tyr par Héraclès, divinité qui répond au Bel de la Chaldée, au Chon de l'Égypte, et qu'on désigne sous le nom d'*Hercule philosophe* (*Ἡρακλῆς ὁ φιλοσοφῶν, ὁ λεγόμενος Τύριος. Chronie. Pasch.*, t. 1, p. 78); troisièmement, la commune tradition comprenait, sous le nom de *Sanconiathon*, ou le recueil complet de ces pages sacrées, ou le collecteur de toutes et la plus illustre d'entre eux; quatrièmement, leur contenu était essentiellement cosmogonique, l'astronomie et la physique générale étant la base et la clef de la philosophie phénicienne, et toute la partie liturgique de ces écrits étant d'origine postérieure; enfin, cette dernière partie seule était originale ou purement phénicienne, la première n'étant qu'une imitation, assez libre sans doute, mais très-manifeste encore, des théories et des traditions de l'Égypte et de la Chaldée.

Quant à la première des deux questions, celle du degré de pureté et de fidélité des fragments d'Eudème et de Philon, il y a d'abord une nuance sensible entre les uns et les autres, et cette nuance établit une forte présomption en faveur des premiers. Philon, à la vérité, prétend avoir retrouvé, dans un ancien écrit de Sanconiathon, la véritable théologie des Phéniciens, celle que les prêtres avaient tenue longtemps cachée, par la raison qu'ils l'avaient fortement altérée. Or, on peut lui passer son assertion ou son illusion sur le mérite de ses recherches laborieuses; mais deux erreurs systématiques faussent l'esquisse qu'il trace de la doctrine des Phéniciens. La première, c'est son *évhémérisme*, qui le porte à vouloir démontrer, d'après les mythes des Phéniciens et ceux des nations voisines, que les dieux de ces peuples ne sont que des hommes divinisés; la seconde, c'est son

hypothèse, que les mythes des Phéniciens ont été la source de ceux des autres nations. Ces deux erreurs sont également profondes l'une et l'autre, et elles doivent éveiller la critique; toutefois, elles ne sauraient nous engager à rejeter le fond des renseignements qu'elles enveloppent.

Il nous reste sur la sagesse des Phéniciens d'autres indications nationales : des inscriptions, des monnaies de plusieurs villes et de quelques colonies, des monuments relatifs au culte. Mais ces sources sont bientôt épuisées; il en est de plus abondantes, ce sont les codes sacrés des Juifs, les inscriptions de l'Égypte, les textes des écrivains grecs et latins; seulement, il faut se défier singulièrement du système des assimilations, si familier à ces derniers lorsqu'il s'agit de religion.

En consultant ces sources si diverses, et en tenant compte de ces circonstances et de ces altérations, on arrive, dans l'état actuel de nos connaissances, à un haut degré de probabilité pour les résultats suivants.

La théologie phénicienne est une des formes les plus tranchées de ce naturalisme panthéistique qu'on retrouve au fond de toutes les anciennes spéculations de l'Orient. L'idée de la divinité n'y est pas assez distincte de celle de la nature. Agissant mystérieusement au sein de celle-ci, Dieu est tour à tour une puissance créatrice, qui anime et conserve, et une puissance destructrice, qui transforme ou anéantit, un principe de fécondation, de vie et de lumière, et un principe de réceptivité, de conception et d'enfantement. C'est un dualisme d'effets ou de manifestations incontestable, mais qui n'exclut pas entre les deux principes de ces effets une sorte d'unité androgyne, où le premier se distingue comme élément de vie intellectuelle, et le second, comme élément de vie physique. Cette différence se révèle même dans toute la série des dieux qui en émanent ou qui en tirent leur origine. En effet, l'idée fondamentale de ce système comporte autant de divinités qu'il peut y avoir de manifestations dans la cause suprême. On peut toutefois ranger en deux classes tous les agents reconnus par la théologie phénicienne : les puissances cosmiques ou générales, et les puissances sidérales ou particulières, telles que le soleil et la lune. Si générales que soient les premières, ce ne sont pas cependant de simples abstractions ou des personnifications allégoriques; ce sont des êtres ou des dieux, qui ont leur histoire, leur enfance, leur adolescence, leur âge mûr, leur vieillesse, qui sont fondateurs de villes ou de colonies, créateurs de cultes et d'institutions sociales, et sont reconnus de la nation entière ou honorés spécialement dans certaines localités. Il y a aussi des divinités qui ne sont que des abstractions ou des personnifications d'êtres impersonnels, tels que le Temps, l'Année, le Mois, l'Aurore, le Jour, la Nuit, l'Heure, la Jeunesse, la Vieillesse, la Pauvreté, le Destin. Mais de ces divinités elles-mêmes quelques-unes se confondaient avec les dieux personnels : par exemple, le Temps, qui était Bel ou Belitan, ou Kronos, ou Saturne. Dans tous les cas, leur caractère purement allégorique n'infirmait en rien la personnalité des puissances cosmiques, ou des dieux du premier ordre. Les puissances secondaires, ou sidérales, étaient elles-mêmes parfaitement distinctes des astres qui formaient le siège principal de leur gouvernement. Ce gouvernement était si bien subordonné d'ailleurs à celui des puissances cosmiques, que sur les monuments les planètes figurent comme de simples attributs des dieux

suprêmes, quoique les cérémonies de leur culte et la richesse des traditions ou des mythes qu'y rattachaient à l'envi l'astronomie, la médecine, l'agriculture et l'astrologie, leur eussent assuré près du peuple, à certaines époques, une véritable prépondérance.

Le détail des noms, des attributs et du rôle des nombreuses divinités de la théologie phénicienne appartient à l'histoire des religions, qui n'a pas manqué de s'en occuper; mais la philosophie doit jeter un coup d'œil sur les principes qui président aux spéculations théologiques et cosmogoniques auxquelles les Phéniciens se livraient avec une grande prédilection, avec toute la curiosité et toute la hardiesse de leur génie oriental.

Dans les spéculations de la théologie naturaliste, la naissance du monde est étroitement liée à celle des dieux ou des puissances cosmiques qui se déploient dans son sein; l'origine, les transformations et la fin du premier, est en partie l'origine, la destinée et la fin de ces dieux eux-mêmes. Il est, en effet, des divinités qui s'effacent quand leur rôle est accompli, pour faire place à d'autres, dont l'apparition est motivée par des faits nouveaux, tout en se rattachant à des éléments anciens ou même éternels. La théologie phénicienne a non-seulement des principes, des puissances ou des dieux antérieurs à la naissance du monde, mais même ceux qu'elle fait contemporains du monde ou postérieurs à lui, elle les conçoit comme une sorte de dédoublement des autres. Les cosmogonies de l'Orient partent généralement d'un principe éternel, de l'idée d'une *existence divine sans commencement*; elles s'occupent souvent des rapports primordiaux de la double puissance sous laquelle elles la conçoivent, mâle et femelle, autant que de l'origine et de la formation du monde. Dans la spéculation phénicienne, le principe mâle, Baal, se borne à l'acte le plus pur, la conception du monde tel qu'il le veut. Il n'en est l'ordonnateur, ou le démiurge, qu'en théorie; le démiurge, qui réalise sa conception, qui la met en action, c'est un second Baal, c'est Hercule, c'est Chusor Phtha. Le principe féminin de la puissance suprême se déploie de même sous deux formes, ou deux dénominations distinctes, d'abord comme *Baau* (la Nuit, le Bohou des Hébreux, le Buto des Égyptiens, le Baot et le Bythos des gnostiques), ou mère des choses célestes et des dieux, et ensuite comme *Mol*, ou mère des choses terrestres, dont *Astarté*, *Aphaké*, *Paphos* et *Derecto* sont des manifestations ultérieures.

Sur ces principes fondamentaux, l'esprit phénicien paraît avoir établi, dans le cours du temps, plusieurs cosmogonies successives plutôt que contemporaines, et, par conséquent, assez diverses. Au moins est-il vrai de dire que les écrivains grecs qui les ont conservées aident singulièrement à les diversifier.

La plus ancienne, conservée par Eudème, et qui paraît avoir été celle du sacerdoce de Sidon et de ses livres sacrés, met à la tête de tout une triade mixte, ayant pour objet d'expliquer le plus grand problème de la cosmogonie, c'est-à-dire l'action d'un principe intellectuel sur un principe matériel, ou la coopération des deux : ce sont le Temps (Bel ou *Χρόνος*), le Désir (*Πέθος*), et le principe qui est en germe la lumière et l'air, le feu et l'humidité, le brouillard (*ΰμιχλη*). Le premier, le Temps, plane au-dessus des autres dans une sphère plus haute; de l'union des deux autres naissent l'air immobile et l'air-souffle (*ἀήρ* et *αἶψα*), et leur union engendre l'œuf du monde, emprunté à la cosmogonie as-

syrienne ; de cet œuf entr'ouvert, fendu en deux sphères, naissent les choses célestes et terrestres (Damascius, *ubi supra*, p. 385).

La seconde de ces trois cosmogonies, celle de Moschus, également conservée par Eudème, est une sorte de révision de la précédente. Elle en retranche la triade, élève l'air et l'éther au rang de premiers principes, en fait naître *Oulomos*, c'est-à-dire *Olam*, que Damascius prend ou pour le *suprême intelligible*, la plus haute intelligence divine, ce qui ferait sortir un principe intelligent d'un principe physique ; ou bien pour le plan, le paradigme du monde, ce qui fait des deux premiers principes des intelligences en germe. En effet, si *Olam* est le monde à venir, *αἰών*, conçu avant d'être, et si cette conception est fille de l'air et de l'éther, les deux principes sont, comme *Ζεῦς* ; et *Ἥρας*, chez les Grecs, à la fois des puissances cosmiques et des intelligences divines. D'*Olam* naît l'agent qui ouvre l'œuf du monde, ce qui donne naissance au ciel et à la terre, cette grande division de l'univers, dans l'opinion de l'antiquité. Quand Moschus ajoute qu'avant *Olam* on place les *Vents*, qui mettent en jeu les deux principes primitifs, mais que pour lui il suit un autre ordre, c'est encore une correction qu'il apporte à l'ancienne cosmogonie.

La troisième, celle de Sanchoniathon (voy. ce mot), n'est plus une révision, c'est une compilation dont les idées appartiennent trop peu à l'ancienne Phénicie pour n'en être pas séparées nettement. La confusion qui a régné jusqu'à présent à ce sujet a jeté le plus grand trouble dans l'histoire de la civilisation phénicienne, et n'a pas permis de distinguer l'influence qu'elle a exercée et celle qu'elle a subie de la part des contrées voisines.

L'influence de l'Assyrie et de la Chaldée sur la spéculation phénicienne est attestée par la ressemblance des opinions et celle des terminologies, de manière à ne pas laisser la possibilité du doute, mais rien ne porte à admettre la réciprocité. Il n'en est pas de même de l'Égypte, pays que les Phéniciens ont dominé pendant une série de siècles, et avec lequel ils n'ont cessé d'entretenir des rapports plus ou moins intimes, de telle sorte que, s'ils en ont reçu une partie de leurs idées, ils ont pu lui en donner à leur tour (voy. Roeth, *Histoire de notre philosophie occidentale*, in-8, Mannheim, 1846 (all.), ouvrage qui porte aussi ce titre plus exact : *Les Doctrines religieuses des Égyptiens et de Zoroastre, considérées comme les sources de nos idées spéculatives*). Si la Phénicie a beaucoup emprunté à l'Égypte et à l'Orient en général, elle a beaucoup communiqué à la Grèce et à l'Occident. De toute la race sémitique, la branche des Phéniciens et des Pélasges a été l'intermédiaire le plus actif entre l'Europe et l'Asie ; cela est écrit dans la langue, les traditions, les mythes, et même les noms des plus anciennes divinités de la Grèce. Les premiers matériaux de la spéculation hellénique remontent à l'Égypte et à l'Assyrie par la Phénicie ; et s'il faut attacher peu de prix à cette circonstance, que le premier philosophe de la Grèce, Thalès, fut d'origine phénicienne, on peut au moins la regarder comme une de ces singularités auxquelles les faits de l'histoire donnent une sorte d'importance. C'est un bien grand rôle pour une petite nation, que d'avoir, tout en s'enrichissant par le commerce et l'industrie, jeté des colonies sur toutes les côtes de la Méditerranée, versé sur l'Europe les idées de l'Asie et enfanté ou nourri la civilisation de la Grèce, qui est devenue la philosophie du monde. Ce rôle, la Phé-

nicie l'a joué incontestablement d'une manière éclatante. Voy. Movers, *les Phéniciens*, 1^{re} partie, Breslau, 1840, Bonn, 1841, Berlin, 1849-1856, 2^e partie, 3 vol. (all.) ; *la Religion et les divinités*, t. II ; *l'Antiquité phénicienne*. Le tome II, dont la première partie est intitulée *Histoire et constitution politique*, Berlin, 1849, a une seconde partie consacrée aux colonies, et une troisième consacrée au commerce, à la navigation, à l'art, à l'industrie, aux mœurs et à la littérature. — M. Movers a publié, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, l'excellent article *Phéniciens*. — On trouve au *Journal des savants*, année 1846, un article de M. Étienne Quatremère sur le premier volume de M. Movers. — Voy. aussi la liste des écrivains sur les antiquités de la Phénicie, dans Lobeck *Aglaophamus*, p. 1267.

J. M.

PHÉRÉCYDE, fils de Babys, naquit à Syros, l'une des Cyclades, vers la xlv^e olympiade, environ six cents ans avant notre ère ; c'était le temps où Thalès, parvenu à la maturité de l'âge, attirait sur lui les yeux de la Grèce entière ; le temps où le port de Syros, visité dès le siècle d'Homère par les navigateurs phéniciens, se remplissait de leurs marchandises et de leurs vaisseaux. Ces deux circonstances décidèrent de la direction d'esprit du jeune Phérécyde. La tradition des écoles conservée par Josèphe, Suidas, Eusèbe, Hésychius, nous le montre s'initiant aux dogmes religieux de la Phénicie au moyen de livres secrets qu'il était parvenu à se procurer, et s'essayant à suivre les traces de Thalès, dont l'immense gloire excitait son émulation. Diogène Laërce ajoute qu'il reçut aussi les leçons de Pittacus. Mais comment croire à son témoignage lorsque tous les auteurs affirment que Phérécyde n'eut d'autre maître que lui-même et les livres des Phéniciens ? On pense généralement, et non sans raison, que Phérécyde fut un des maîtres de Pythagore, né comme lui dans une des îles de la mer Égée. Des récits légendaires lui attribuent le don de prophétie. Ainsi il aurait annoncé qu'un vaisseau prêt à entrer dans le port serait submergé par la tempête ; qu'un tremblement de terre devait éclater au bout de trois jours, et que l'événement aurait justifié cette double prédiction. Mais la seule conclusion qu'on puisse tirer de ces traditions merveilleuses, c'est que Phérécyde savait observer les phénomènes météorologiques. Son livre sur la *Nature des Dieux*, écrit en prose, était vraisemblablement un traité philosophique, mais d'une telle obscurité, que Clément d'Alexandrie ne craint pas de placer Phérécyde à côté d'Héraclite dans la liste des écrivains énigmatiques de la Grèce. Voici le sens qu'on peut raisonnablement tirer des rares fragments qui nous sont parvenus de ce livre fameux.

Le monde a été produit par deux principes éternels : une matière informe à l'état liquide et une cause ordonnatrice dont l'action bienfaisante s'accomplit dans le temps. Cette cause ordonnatrice est la source et le modèle de toutes les perfections.

La terre, comme le centre du monde, a été formée la première. Après la terre sont nées, par une certaine intervention de l'amour, des multitudes de divinités secondaires, entre autres Ophionée, le grand serpent. D'Ophionée sont sortis les ophionites qui forment son armée, et l'armée d'Ophionée est opposée à celle de Saturne, races ennemies et de natures contraires. Un combat s'engage entre les deux armées qui se disputent les régions supérieures. Les vaincus sont précipités dans l'Océanus, les vainqueurs restent en possession du ciel.

Une doctrine moins générale est celle de l'immortalité des âmes. De tous les philosophes qui ont écrit, Phérécyde, dit Cicéron, est le premier qui l'ait enseignée. A qui l'a-t-il enseignée? Sans doute à Pythagore. Mais lui-même, d'où l'a-t-il tirée? Il est vraisemblable que, pour le maître de Pythagore, la doctrine de l'immortalité des âmes se confondait avec celle de la métépsychose, enseignée depuis longtemps dans l'Inde et dans l'Égypte.

Il est encore parlé, dans les fragments de Phérécyde, d'un chêne ailé et d'un grand voile orné de diverses couleurs. Ces expressions, probablement symboliques, ont donné naissance à de nombreuses interprétations. Selon Sandius, dans son *Traité de l'âme*, le chêne ailé c'est l'esprit; le grand voile, le corps. Pour Fabricius, le chêne c'est Dieu; les ailes, le temps; le grand voile, la nature prolifique et susceptible de mille transformations. Selon Brucker, par sa durée séculaire le chêne figure la matière éternelle; les ailes, le mouvement qui s'y produit; le voile, le monde qui en résulte. Heinius rejette bien loin toutes ces combinaisons. Il est clair pour lui que le chêne est le globe terrestre, les ailes l'atmosphère, le voile le grand cercle du monde embrassant la terre et les mers. Nous aimons mieux confesser notre ignorance que d'ajouter une interprétation nouvelle à toutes celles que nous venons de citer.

Malgré la diversité des traditions relatives aux derniers moments de Phérécyde, il paraît certain qu'il mourut de cette affreuse maladie qu'on appelle pédiculaire. Ses chairs tombaient en lambeaux, dévorées par une hideuse vermine. Ainsi, dit-on, l'avaient ordonné les divinités de Délos pour venger leur culte outragé. Phérécyde était accusé par les Déliens d'impieeté parce qu'il n'offrait point de sacrifices aux dieux et détournait le peuple d'en offrir. Abandonné de tous, Phérécyde fut visité par Pythagore. Pythagore accourut du fond de la Grande-Grece pour lui prodiguer les dernières consolations, l'ensevelit de ses propres mains et lui rendit les honneurs funèbres.

Consultez sur Phérécyde de Syros : Aristote, *Métaph.*, liv. XIV, ch. iv; — Diogène Laërce, liv. I; — Cicéron, *Tusculanes*, quest. I, 16; — Tiedemann, *Premiers Philosophes de la Grèce*, in-8, Leipzig, 1780; — Sturz, *Pherecydis utriusque fragmenta*, in-8, Gera, 1789; — Heinius, *Dissertation sur Phérécyde* (en français), dans les *Mémoires de l'Académie royale des sciences de Berlin*, 1747. X.

PHILELPE (François), l'un des plus célèbres humanistes du xv^e siècle, naquit en 1389, à Tolentino, dans la Marche d'Ancone, et mourut à Florence, le 31 juillet 1481. Disciple et gendre de Jean Chrysoloras, il séjourna, en enseignant les lettres grecques, à Venise, à Constantinople, à Bologne, à Florence, à Milan, à Rome, chassé en quelque sorte de ville en ville, par la peste et la famine, par les troubles civils, par les guerres étrangères, enfin par de nombreuses querelles littéraires. Le pape Nicolas V le nomma secrétaire apostolique, et Alphonse, roi d'Aragon, le créa chevalier de la Toison-d'Or, en le couronnant du laurier poétique au milieu de son camp. Très-versé dans la langue grecque, il traduisit plusieurs ouvrages d'Hippocrate, de Plutarque, de Xénophon et d'autres classiques. On lui doit aussi une version de la *Rhétorique* d'Aristote.

Comme moraliste, il doit être cité ici tant à cause de ses cinq livres de *Moralis disciplina*, que pour les dialogues intitulés *Convivia mediolanensia*.

Le traité de *Moralis disciplina* dont le cin-

quième et dernier livre n'est pas achevé, parut à Venise en 1552. C'est un résumé précis, parfois sec, des lois morales établies par Aristote et par Cicéron. Distinction des vices et des vertus, des qualités privées et publiques; indication des moyens d'acquiescer les vertus, d'éviter ou de dépouiller les vices; le tout sans une marche bien réglée, sans liaison systématique: tel est le sommaire et l'esprit de cet ouvrage.

Le *Banquet de Milan*, publié en 1477, se compose de deux dialogues où il s'agit plus de littérature en général que de philosophie. Il y est question pourtant d'un grand nombre de problèmes métaphysiques, de l'âme et de ses facultés, de l'idée, de l'univers créé par Dieu, de l'harmonie du monde et de celle de la musique, etc., etc. Une profonde connaissance de la philosophie de Pythagore et de Platon s'y révèle à chaque page. Le second livre renferme quelques belles réflexions sur la philosophie, et se termine par cette proposition : *Qui n'est pas philosophe est à peine un homme*. Mais, par philosophie, l'on entendait alors les humanités et les sciences, aussi bien que l'étude particulière de Dieu et de la nature morale. C. Bs.

PHILODÈME, philosophe épicurien, né à Gadara, dans la Cœlé-Syrie, florissait environ un siècle avant l'ère chrétienne. Après avoir parcouru la Grèce, il vint à Rome et se lia d'une étroite amitié avec Calpurnius Pison, que Cicéron fit dépouiller du gouvernement de la Macédoine, pour le scandale de sa conduite. Dans sa réponse aux invectives de Pison, Cicéron, sans le nommer, nous représente Philodème comme un homme d'un commerce aimable, qui joignait à beaucoup d'érudition une politesse exquise. Les mœurs de ce philosophe, si l'on en juge par ses relations et quelques-uns de ses écrits, ne devaient pas être moins faciles que son esprit. Il nous reste de lui des *Épigrammes*, que Brunck a réunies, au nombre de trente et une, dans le tome II des *Analecta veterum poetarum græcorum*. Rosini, d'après un manuscrit du Vatican, en a publié deux nouvelles qui ont été reproduites, avec des corrections et un commentaire, dans le tome I des *Mélanges de critique et de philologie*. Philodème avait aussi composé plusieurs autres ouvrages d'une nature plus philosophique : un *Abrégé chronologique des opinions des philosophes* (τῶν φιλοσόφων συναγωγή), cité par Diogène Laërce au commencement de la *Vie d'Epicure*; une *Rhétorique* en deux livres; un *Traité des vices et des vertus qui leur sont contraires* (Ἡερὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντιχειμένων ἀρετῶν), publié avec un fragment de l'*Économique* d'Aristote, par Charles Gottling, in-8, Iéna, 1830; enfin un *Traité sur la musique* (Ἡερὶ μουσικῆς), dont plusieurs fragments, appartenant tous au onzième livre, ont été découverts parmi les papyrus d'Herculanum et publiés dans le tome I du recueil intitulé *Herculaniensium voluminum que supersunt*, in-8^o, Naples, 1793. Ce dernier ouvrage, si l'on en juge par les fragments arrivés jusqu'à nous, paraît avoir eu pour but, non de donner une théorie de la musique, mais d'examiner l'influence de cet art sur les mœurs et les habitudes des différents peuples, et de réfuter les opinions avancées sur le même sujet par un autre philosophe de la même époque, qu'on croit être Diogène de Séleucie. Murr (Christophe-Théophile) en a donné une autre analyse fidèle dans sa dissertation de *Papyrus seu voluminibus græcis herculaniensibus*, in-8, Strasbourg, 1804; et une traduction allemande publiée, avec commentaires, sous le titre suivant : *Extrait du quatrième livre de Philodème sur la musique, tiré des manuscrits trouvés à Herculanum, avec un spé-*

cimen de l'ancienne musique notée des Grecs, in-4, Berlin, 1806. On pourra aussi consulter sur le même traité la dissertation de Schütz : *In Philodemi περί μουσικῆς; librum quartum*, in-f°, Léna, 1795. X.

PHILOLAÛS, né à Crotone ou à Tarente, a vécu au milieu et jusque vers la fin du v^e siècle avant notre ère. Il eut pour maître Arésas, qui, peut-être, avait entendu Pythagore, et pour disciples les socratiques Simmias et Cébès, et Archytas, l'ami de Platon. Il mourut à Héraclée, dans la Grande-Grèce, après avoir enseigné à Thèbes en Béotie.

Voilà tout ce que nous savons de la vie d'un homme qui, vingt siècles avant Copernic, a soutenu le mouvement de la terre, et qui, le premier, a su donner à son école un corps de doctrine et un grand monument. Avant Philolaüs, l'école pythagoricienne, à part ses traditions de vertu et la direction morale qu'elle tenait de son fondateur, n'avait qu'une doctrine secrète que des initiés se transmettaient de bouche en bouche comme un mystère. Avec Philolaüs naît ou plutôt apparaît un système pythagoricien qui sort des écoles et se montre au grand jour. Pythagore et les anciens pythagoriciens n'avaient rien écrit. Les prétendus ouvrages de Timée, d'Ocellus, de Brontinus, d'Euryphamus, sont des contrefaçons que la critique a depuis longtemps renvoyées à leurs auteurs véritables, les faussaires des temps postérieurs. Philolaüs, les anciens l'affirment, est le premier des pythagoriciens qui ait écrit. Il a composé un savant traité en prose, intitulé *αἱ βιβλῆαι*, les *Bachantes* (à cause du rapport des mystères pythagoriciens avec ceux de Bacchus), un véritable système du monde que l'antiquité admire, et dont elle nous a conservé de nombreux fragments. Chassé de son pays par les révolutions qui causèrent la ruine de son école, il alla porter le pythagorisme dans la capitale de la Béotie, à peu de distance d'Athènes, au centre de la Grèce civilisée. Par là, il a mis en communication deux époques et deux civilisations différentes. Tandis que par Arésas il touche à Pythagore, par Simmias et Cébès, par Archytas il a influé jusque sur les disciples de Socrate, et c'est une tradition conservée par Diogène Laërce, que le fondateur de l'Académie acheta cent mines le traité de Philolaüs.

Nous allons essayer de donner un aperçu de la doctrine de Philolaüs, à l'aide des fragments qui nous restent de son ouvrage, et des passages des anciens auteurs où il est expressément nommé. Au début de son livre, Philolaüs s'efforçait de démontrer cette proposition générale, que tout ce qui existe résulte de l'action combinée de deux principes contraires. L'un est un principe de détermination qui fait que les choses ont un commencement et une fin ; Philolaüs l'appelle le limitant. L'autre est un principe d'indétermination qui fait que les choses ont un milieu : il l'appelle l'indéfini. Rien n'existe pour nous, disait-il, que ce qui peut être connu. Or, que pouvons-nous connaître ? seulement ce qui est déterminé, ce qui est de telle ou telle manière, ici ou là, en tel ou tel lieu. Or, quel est l'objet limité qui n'implique à la fois ces trois choses : un commencement, un milieu et une fin ? Un commencement et une fin, c'est-à-dire ce qui fait qu'il est limité ; un milieu, c'est-à-dire un intervalle sans lequel toute limite serait elle-même impossible. Maintenant, quel est le principe de détermination ? c'est l'unité. Quel est le principe d'indétermination ? c'est le nombre deux, la dualité. Changez les noms : la dualité c'est la nature irrationnelle et sans jugement, la

source du mensonge et de l'envie ; l'unité c'est Dieu qui gouverne et régit tout, être déterminé, éternel, permanent et immuable, semblable à lui-même et différent de tout ce qui existe. Ainsi, tout est plein de Dieu, mais aussi tout est plein de son contraire, et chaque chose participe à la fois de deux natures opposées. Maintenant, l'unité et la dualité étant le principe de tous les nombres, les nombres, à leur tour, sont le principe de toutes choses. Ici vient la théorie mathématique, que Philolaüs a sans doute perfectionnée, mais qui appartient à tous les pythagoriciens. L'exposition de cette théorie ayant ailleurs sa place naturelle (voy. PYTHAGORE, PYTHAGORISME), nous la suivrons ici dans les applications plus ou moins originales que Philolaüs en a faites.

Parcourez les différents degrés de l'existence, élevez-vous de genre en genre, du simple au composé, et vous reconnaîtrez partout la vertu des nombres. L'élément de toutes choses, c'est le point. L'essence du point, c'est l'unité. Deux points déterminent la ligne, trois points la surface, quatre points le solide. Donc, comme l'unité est l'essence du point, l'essence de la ligne est le nombre deux, l'essence de la surface le nombre trois, l'essence du solide le nombre quatre. Mais partout, hors du point, il y a des intervalles, car partout l'indéterminé se mêle à son contraire. Les milieux ou intervalles ont, dans la nature, la même importance que dans la musique. Le solide le plus simple, la pyramide triangulaire, résulte de quatre points séparés par trois intervalles. Passez aux êtres vivants. Il y a, pour cette sorte d'êtres, quatre degrés d'existence, comme il y a quatre principes de vie. Ces quatre principes sont, dans l'ordre de leur dignité, l'encéphale, le cœur, l'ombilic, l'organe de la génération. De l'organe de la génération viennent la semence et la reproduction des êtres ; de l'ombilic, les racines et la germination ; du cœur, la vie animale et la sensation ; de l'encéphale, l'intelligence. L'encéphale est le principe caractéristique de l'homme ; le cœur, des animaux ; l'ombilic, des plantes ; l'organe de la génération, de tous les êtres vivants. Le solide ayant pour essence le nombre quatre, Philolaüs représente par le nombre cinq les deux derniers degrés de l'existence, la vie animale par le nombre six, la vie intellectuelle par le nombre sept. Il est un dernier genre de vie supérieur à la vie intellectuelle, c'est la vie de l'amour et de l'amitié, de la sagesse et de la pensée pure, qui a pour essence le nombre huit.

Prenez les choses d'une autre façon, pénétrez jusqu'à leurs éléments intimes ; même correspondance avec les objets mathématiques. Le génie de Philolaüs avait découvert qu'il ne peut y avoir que cinq solides réguliers : la pyramide, le cube, l'octaèdre, le dodécaèdre, l'icosaèdre. Il existe aussi cinq éléments : le feu, le plus noble de tous ; l'air, l'eau, la terre, et un cinquième que Philolaüs n'a pas nommé. Le feu correspond à la pyramide, la terre au cube, l'air à l'octaèdre, l'eau à l'icosaèdre, le cinquième élément au dodécaèdre. Il est inutile de chercher sur quelles analogies reposait ce symbolisme mathématique dont Philolaüs a peut-être abusé, et que les pythagoriciens postérieurs ont quelquefois poussé jusqu'à l'extravagance.

Considérez maintenant l'ensemble des choses et la vaste harmonie du monde ; le monde est un ; il est un par l'unité, et c'est par les nombres que tout se conserve, que tout s'enchaîne et se perpétue ici-bas. Sur la question de l'unité du monde, Philolaüs semble s'être séparé de son école. Les pythagoriciens croyaient à une forma-

tion progressive du monde, à une série de métamorphoses. Le soleil, jadis, avait suivi une autre route ; la voie lactée avait été produite par la chute d'une étoile. Philolaüs enseigne, en termes énergiques, que l'unité du monde est éternelle comme l'unité absolue, dont elle dérive ; que le monde a toujours été, qu'il existera toujours, parce qu'il n'y a ni dans le monde, ni hors du monde, une cause capable de le troubler pendant qu'il est régi par sa parente et alliée, l'unité pleine de puissance et d'intelligence. Si l'unité absolue fait l'unité du monde, le nombre en fait l'harmonie. Les principes des choses n'étant ni de même nature ni semblables, ces principes ne pourraient être ordonnés entre eux si l'harmonie ne les pénétrait d'une certaine façon. Les choses semblables, en effet, peuvent se passer de l'harmonie ; mais si les dissemblables, celles qui dépendent de lois différentes, ne sont en harmonie entre elles, comment en résultera-t-il un monde bien ordonné ? Mais ce n'est pas seulement dans les choses qui émanent des génies et des dieux que se manifestent la nature et la vertu du nombre, elles éclatent jusque dans les ouvrages des hommes, jusque dans les productions de l'art, et surtout dans la musique. Sans les nombres, il n'y a même pas de connaissance possible, car les nombres sont les essences des choses ; il n'y a d'intelligible que les essences, et l'entendement mathématique est le criterium de la vérité. Maintenant, ce qui met l'âme en communication avec les choses, ce qui établit entre l'esprit et ses objets une sorte de parenté, c'est la décade. C'est par la vertu propre à la décade qu'il faut apprécier les effets et la nature des nombres. La décade est le type de toute perfection. Elle fait et accomplit tout, elle est le principe et le guide de la vie divine et céleste, aussi bien que de la vie humaine. Il n'y a qu'une seule chose qui ne participe ni du nombre ni de la décade, c'est l'erreur. L'erreur est l'ennemie du nombre, tandis que la vérité en est l'alliée naturelle.

Maintenant voici de quelle manière les choses sont ordonnées. L'univers est de forme sphérique. Le centre de l'univers, ce n'est pas la terre, comme le disait l'école ionienne, ce n'est pas non plus le soleil, comme l'enseigne l'astronomie moderne. C'est le feu central, autour duquel se meuvent le soleil, la terre, l'anti-terre et sept autres planètes, en tout dix sphères pour former la décade. La terre a un double mouvement : l'un de rotation sur elle-même, c'est le mouvement diurne ; l'autre de translation autour du feu central, c'est le mouvement annuel. La terre tourne trois cent soixante-quatre fois et demie sur elle-même pendant qu'elle accomplit une de ses révolutions autour du centre. Chacun des autres astres a sa vitesse et son mouvement propre.

Tel est le système astronomique de Philolaüs. Sans doute, comme Aristote l'a remarqué, ce système n'a pas sa base dans l'observation. Comme tout philosophe idéaliste, comme Descartes au XVII^e siècle, Philolaüs construit le monde *a priori*, et le construit le plus parfait possible. Or, il est un fait que l'observation lui livre : c'est que la terre est pleine de misères et d'imperfections. Dès lors, comment serait-elle le centre du monde ? En perdant ce rang, elle perd aussi son immobilité, elle est en mouvement comme les autres planètes. Le système de Philolaüs n'est qu'une hypothèse ; mais n'est-ce pas par une hypothèse que toute grande découverte commence ? Deux mille ans plus tard, lorsque Copernic, frappé de la complication du système astronomique qui régnait de son temps, se

mit à compiler les anciens, il s'arrêta au système de Philolaüs comme au plus simple de tous. Il le compléta et le corrigea avec les données qu'il empruntait à des sciences plus modernes. Philolaüs n'a pas fait l'impossible, mais il lui a été donné d'émettre le premier dans le monde une vérité dont le soupçon seul est un acte de génie. Ce qui suit est une conséquence du même principe, que la terre est la plus imparfaite de toutes les planètes.

Le feu central donne au soleil sa chaleur et sa lumière. Il se communique même directement aux cinq planètes et à la lune, embrassant ainsi toute la surface extérieure du monde. Mais la terre ne communique point avec le feu central, elle ne reçoit que le reflet de sa lumière par l'intermédiaire du soleil et de la lune. La région terrestre est aussi la dernière des trois régions de l'univers. Partant du centre, on trouve d'abord la région des éléments purs, c'est-à-dire le feu central et le feu qui embrase le monde extérieurement : là est la souveraine perfection.

Au-dessous est la région des astres, celle du soleil, de la lune et des cinq planètes. C'est un système harmonieux d'êtres incorruptibles, un tout bien ordonné où le changement ne trouve aucune place ; Philolaüs l'appelle *cosmos*, le monde proprement dit. Au-dessous est la région terrestre, celle de la génération et du changement ; Philolaüs l'appelle *ouranos*, le ciel, sans doute parce que les nuages en sont la limite supérieure. D'autres pythagoriciens parlent d'une quatrième région, celle de l'*antipode*, que Philolaüs n'a pas nommée.

La lune est habitée comme la terre ; mais, dans ce monde supérieur tout est grand et plus beau que dans le nôtre, et on n'y connaît ni les maladies ni la mort. Ici-bas, croyant saisir la véritable essence des choses, nous n'en saisissons que l'ombre ; tout au plus parvenons-nous à nous élever jusqu'à la vertu. Dans le monde supérieur, on connaît la sagesse, qui est à la vertu ce que la victoire est à la lutte, ce que la douce sérénité de l'âme est aux angoisses du sacrifice. La terre est un lieu d'exil, le corps est un tombeau : l'âme y est enfermée en punition des fautes qu'elle a commises dans une vie antérieure. Toutefois, l'âme doit aimer le corps, parce que sans les sens elle ne pourrait acquérir aucune connaissance. Malheur à elle si, avant le temps prescrit, elle sort violemment de sa prison. Le suicide est une révolte contre Dieu. Quelle est donc la nature de l'âme ? L'âme est l'harmonie des différentes parties corporelles, un rapport numérique, un nombre, comme disent les pythagoriciens. Dans le *Phédon*, Simmias, disciple de Philolaüs, expose cette doctrine, que Platon accepte en la modifiant profondément. En vingt endroits Philolaüs la professe, et il ajoute que différentes sortes d'organes supposent nécessairement différentes sortes d'âmes. Mais quoi ! cette doctrine n'est-elle pas celle d'Aristoxène, et Philolaüs a-t-il nié la spiritualité de l'âme et la vie à venir ? En aucune manière. Si l'âme est une harmonie, cette harmonie ne va pas se perdre dans l'harmonie générale ; si elle est l'harmonie des parties corporelles, elle n'en est pas moins antérieure et supérieure à ces parties. Il y a pour l'âme, disait Philolaüs, d'autres genres de vie que celui qui consiste à animer un corps d'homme ou d'animal. L'âme existe avant d'entrer dans un corps organisé ; elle subsiste après s'en être séparée, avant d'en animer un autre. Ce dogme de la persistance des âmes, que Philolaüs avait défendu pendant sa vie, il semble avoir voulu le confirmer après sa mort. Au rapport de Jamblique, la voix de Philolaüs retentit

au fond de son tombeau. Un berger, frappé de terreur, alla porter cette nouvelle à Euryte, qui lui demanda, sans s'étonner, quelle harmonie cette voix faisait entendre.

Les auteurs anciens qui citent des passages de Philolaüs sont Stobée et Jamblique. Consultez sur Philolaüs et sa doctrine : Aristote, *Physique, Métaphysique*; — Diogène Laërce, liv. VIII; — Bœckh, *Doctrines du pythagoricien Philolaüs avec des fragments de son ouvrage*, Berlin, 1819, in-8 (all.); du même auteur, *Disputatio de Platonico systemate et de vera indole astronomie Philolaicæ*, in-4, Heidelberg, 1810; — Boulliau, *Astronomie philolaïque*; — Bossut, *Mémoires concernant la navigation, l'astronomie, la physique et l'histoire*, Paris, 1812, in-8; — Bailly, *Histoire de l'astronomie ancienne et moderne*, Paris, 1775, in-4; — Henri Martin, *Commentaire sur le Timée de Platon*, Paris, 2 vol. in-8; — Gruppe, *Système cosmogonique des Grecs*, Berlin, 1851, in-8; — A. Ed. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 2 vol. in-8, Paris, 1873.

D. H.

PHILON, philosophe juif et un des penseurs les plus éminents, un des écrivains les plus féconds des premiers siècles de notre ère, naquit, selon toutes les probabilités, environ trente ans avant J. C., à Alexandrie, d'une famille sacerdotale et très-considérée. Non content d'étudier l'Écriture sainte, comme il convenait à un homme de sa nation et de sa tribu, il s'appliqua dès sa jeunesse, avec non moins de succès que d'ardeur, aux lettres et à la philosophie grecques. Les systèmes de Platon et de Pythagore, déjà profondément altérés par le mélange des doctrines, captivèrent surtout son esprit contemplatif et mystique; aussi l'appelaient-on dans les écoles *Platon juif*, ou *Philon le Platonicien*. Tout le monde connaît ce diction, qui nous montre à la fois son importance comme écrivain et le caractère dominant de ses idées : « Ou Platon imite Philon, ou Philon imite Platon » (*Vel Plato philonizat, vel Philo platonizat*). La vie de Philon paraît avoir été consacrée tout entière à ses ouvrages; car on n'en connaît que ce seul fait : vers l'an 40 de notre ère, lorsqu'il était déjà à peu près dans sa 70^e année, les juifs d'Alexandrie l'envoyèrent à Rome, près de Caligula, pour lui demander la confirmation du droit de bourgeoisie, qu'ils avaient obtenu des Ptolémées et des Césars, et la restitution de quelques synagogues qui leur avaient été enlevées. Le fou furieux qui occupait alors le trône du monde, après avoir humilié de mille manières l'illustre vieillard, lui refusa tout ce qu'il demandait, et le renvoya, encore trop heureux d'avoir sauvé sa tête. Philon a écrit l'histoire de ce voyage, mais elle n'est pas arrivée jusqu'à nous; car celui de ses écrits qui a pour titre de *Virtutibus, sive de legatione ad Cæsum* (éd. Mangey, liv. XXII, p. 545), traite d'un tout autre sujet. Selon quelques écrivains ecclésiastiques, parmi lesquels on remarque Eusèbe et saint Jérôme, Philon, âgé de près de cent ans, aurait été à Rome une seconde fois pour voir saint Pierre et recevoir de sa main le baptême. Photius ajoute qu'à peine converti, il abjura sa foi nouvelle par suite de quelques mécontentements. Mais ces allégations n'ont pas la moindre vraisemblance; car Philon n'a pas écrit un mot qui se rapporte, de près ou de loin, à l'établissement du christianisme. C'est bien plus haut, comme nous allons nous en assurer, et à des sources bien diverses, qu'il a puisé ses doctrines.

Ce qui attire d'abord l'attention dans les nombreux ouvrages du philosophe juif, c'est la méthode qui y est mise en usage, et qu'on appelle

la méthode allégorique; ce procédé, déjà pratiqué depuis longtemps par les esséniens, les thérapeutes, les kabbalistes, et que nous rencontrerons plus tard chez Origène et dans la gnose, a été évidemment inventé dans le but de concilier l'indépendance de la pensée avec le respect apparent de la tradition. Il consiste à ne voir dans les livres saints que des symboles, des allégoriques, des figures, et à en faire sortir, sous forme de commentaires, par voie d'interprétation, tout ce qu'on a imaginé d'y introduire. De là les titres que portent la plupart des écrits de Philon : *de la Création du monde d'après Moïse (de Mundi creatione secundum Mosen liber)*; — *Allégories des livres saints (Sacrarum legum allegoriarum libri tres)*; — *des Chérubins, de l'épée flamboyante et de Cain, le premier-né de l'homme (de Cherubim et flammeo gladio, et de Cain, qui primus homine procreatus est)*; — *des Géants (de Gigantibus)*; — *Sur ces paroles : « Noé s'étant réveillé, apprît » (De his verbis : Resipuit Noe)*, etc.

On comprend sur-le-champ tout ce qu'il y a d'arbitraire et d'illogique dans cette façon de présenter ses idées. Aussi n'est-ce pas un système qu'il faut chercher dans les œuvres de Philon, mais des opinions isolées, le plus souvent disparates, et qu'un seul lien rattache entre elles, le désir de l'auteur de montrer dans les livres hébreux ce qu'il y a de plus élevé et de plus pur dans la sagesse des autres nations. Cependant les éléments de ce chaos se divisent en deux grandes classes : les uns sont empruntés aux systèmes philosophiques de la Grèce, qui ne sont pas inconciliables avec le principe fondamental de toute morale et de toute religion, comme ceux de Pythagore, d'Aristote, de Zénon, mais surtout celui de Platon, dont le langage et les idées occupent, pour ainsi dire, le premier plan chez l'auteur alexandrin; les autres, par le panthéisme enthousiaste et le mysticisme exalté qu'ils respirent, accusent visiblement une origine orientale. Cette double direction de la pensée de Philon va se montrer à nous, de la manière la plus sensible, dans les trois problèmes autour desquels peuvent se grouper toutes ses idées, et qui sont l'objet véritable de toutes les recherches philosophiques : l'origine et la formation des choses en général, la nature de Dieu et la nature de l'homme.

1^o Quand Philon parle des premiers principes de la formation de l'univers, il a évidemment deux doctrines qu'aucun effort de logique ne pourrait concilier : l'une est simplement le dualisme de Platon, tel qu'il est exposé dans le *Timée*; l'autre se résume dans l'unité de substance et l'idée de l'émanation. Nous lisons, en effet, dans plusieurs de ses écrits, principalement dans son traité de *la Création (de Mundi opificio)*, t. I, p. 4, (éd. Mangey), que le législateur des Hébreux reconnaissait deux principes : un principe actif, c'est-à-dire l'intelligence suprême, le Verbe, source du bien, du beau, du vrai en soi; et un principe passif, la matière inerte et inanimée, à laquelle l'intelligence a donné la forme. Afin qu'on ne prenne pas ce dernier principe pour une pure abstraction, Philon a soin de nous rappeler (*de Incorrumpibilitate mundi*) cette célèbre maxime de l'antiquité païenne, que rien ne vient du néant et que rien n'y peut retourner; que le monde renferme toujours les mêmes éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu, qui passent alternativement d'une forme à une autre. Mais la forme de chacun de ces éléments et celle qu'ils nous offrent par leur ensemble dans la structure du monde, Dieu l'a prise en lui-même; c'est-à-dire avant d'appe-

ler à l'existence cet univers sensible, il avait contemplé dans sa pensée l'univers intelligible ou les idées éternelles. Pour que rien ne manque à cette théorie platonicienne, Philon y ajoute l'éternité du monde. C'est la bonté divine, dit-il (*de Mundi opificio, ubi supra*), qui est la véritable cause de la formation du monde. Don ; Dieu ne peut pas, sans cesser d'être bon, vouloir que l'ordre, que l'harmonie générale soit remplacée par le chaos ; et quant à supposer qu'un monde meilleur serait un jour appelé à remplacer le nôtre, admettre une telle hypothèse, c'est accuser Dieu d'avoir manqué de bonté et de sagesse envers l'ordre actuel des choses. Ainsi le monde a commencé, mais il ne finira pas ; Dieu en est l'architecte, mais non le créateur ; enfin, de même que l'artiste est distinct de son œuvre, de même Dieu est distinct de l'univers.

Eh bien ! qu'on essaye maintenant d'accorder ces idées avec les propositions suivantes : Dieu ne se repose jamais ; sa nature est de produire toujours, comme celle du feu est de brûler et celle de la neige de répandre le froid (*Leg. alleg.*, lib. I, t. II, p. 261, éd. Mangey). Bien loin de n'avoir duré que six jours, la création n'a pas commencé dans le temps ; car le temps lui-même, selon la doctrine de Platon, a été produit avec les choses et n'est qu'une image périssable de l'éternité (*ubi supra*). Quant à l'action même que Dieu exerce sur les êtres, elle ne consiste plus, comme tout à l'heure, à donner une forme à la matière ; elle est absolue et s'étend bien au delà de l'idée que nous nous faisons de la création *ex nihilo*. En effet, selon Philon (*ubi supra, de Cherubim*), Dieu est le principe de toute action dans chaque être en particulier, aussi bien que dans l'univers ; car à lui seul appartient l'activité ; le caractère de tout ce qui est engendré, c'est d'être passif. Aussi tout ce qui existe est-il rempli et pénétré de sa présence ; aucun être n'est entièrement vide de lui. Il est partout ; car, par les puissances émanées de lui (*τὰ δυνάμεις*), il pénètre à la fois la terre et l'eau, l'air et le ciel ; il remplit les moindres parties de l'univers en les liant les unes aux autres par des liens invisibles (*de Linguarum confusione*, t. I, p. 425). Ce n'est pas encore assez : Dieu est lui-même le lieu universel (*ὁ τῶν ὄλων τόπος*) ; car c'est lui qui contient tout, lui qui est l'abri de l'univers et sa propre place, le lieu où il se renferme et se contient lui-même (*de Somniis*, lib. I). Mais, s'il en est ainsi, quelle part reste-t-il donc à faire aux autres êtres ? Aussi Philon arrive-t-il à prononcer ce grand mot : *Dieu est tout* (*εἶς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ἐστίν*, *Leg. alleg.*, lib. I).

Une fois entré dans cette voie, Philon ne s'arrête plus, et nous voyons chez lui le dualisme grec et le dogme biblique de la création *ex nihilo* s'effacer de plus en plus devant l'idée orientale de l'émanation. Alors Dieu nous est représenté comme la lumière éternelle, source de toute lumière intellectuelle et physique. Cette lumière, trop vive pour être contemplée non-seulement par des yeux mortels, mais par elle-même, se réfléchit dans une image qui n'est pas autre chose que le Verbe, ou, comme l'appelle l'Écriture sainte, la divine Sagesse (*de Cherubin* ; *de Somniis*). Cette première manifestation de Dieu n'est pas, comme on pourrait le croire, une abstraction, un pur attribut ; c'est, dans le sens propre du mot, une émanation, un être réel, une personne, ou, comme on disait plus tard dans l'école d'Alexandrie, une *hypostase*. Philon l'appelle le fils aîné de Dieu (*ὁ πρωτόγονος υἱός*), l'archange ou le plus ancien des anges (*ἀρχάγγελος*),

πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος), le Verbe intérieur (*λόγος ἐνδιάθετος*). Une seconde émanation procède de celle-ci, sous le nom de *Verbe prononcé* (*λόγος προσηρούς*), c'est-à-dire la raison active, l'énergie efficace, manifestée à son tour par l'univers (*de Confusione linguarum*. *Leg. alleg.*, lib. I). Quelquefois aussi le second Verbe, la parole effective, est confondu avec l'univers, comme dans ces mots (*de Profugis*) : « Le souverain Être est environné d'une éclatante lumière qui l'enveloppe comme un riche manteau, et le Verbe le plus ancien se couvre du monde comme d'un vêtement. »

2° De cette double théorie sur la nature des choses en général résultent aussi pour Philon deux manières de parler de la nature divine considérée en elle-même, indépendamment de ses rapports avec le monde. Tantôt Dieu est représenté comme la raison des choses, comme la cause active et efficiente de l'univers, comme l'idéal de l'humanité. Alors il réunit toutes les facultés de l'âme humaine, élevée jusqu'à la perfection : la liberté, la science, la bonté, la paix et le bonheur. Tantôt on le montre au-dessus de la perfection et même de tous les attributs possibles : ni la vertu, ni la science, ni le beau, ni le bien, ni même l'unité ne nous en sauraient donner une idée ; tout ce que nous pouvons dire de lui, c'est qu'il est ; il est pour nous l'être sans nom, l'être ineffable, *ἀκατόνομαστος καὶ ἀρρήτος* (*Quod mundus sit immutabilis*). Dans le premier cas, il est facile de reconnaître l'influence de Platon et de la philosophie grecque ; dans le second, un ordre d'idées bien différent se présente devant nous : c'est la raison qui abdique devant une faculté prétendue supérieure, la philosophie qui se retire devant le mysticisme.

Nous étendons la même remarque à tout ce que Philon, soit par l'effet de ses croyances religieuses ou de son éducation philosophique, nous représente comme un intermédiaire entre la pure essence divine et les objets de l'univers, au Verbe, aux anges, et ce qu'il appelle les *puissances*. Quand Platon l'emporte, quand Dieu est considéré comme le principe intelligent et l'architecte du monde, alors le Verbe est la pensée divine, siège de toutes les idées, à l'imitation desquelles ont été formés les êtres ; alors les anges et les puissances, à tous les degrés de la hiérarchie céleste, ne sont que les idées elles-mêmes (*de Mundi opificio* ; *de Linguarum confusione*). Mais quand le mysticisme oriental apparaît sur la scène, montrant Dieu comme la cause immanente et le lieu de toutes les existences, alors toutes les idées deviennent des réalités substantielles, des forces actives subordonnées les unes aux autres, et cependant contenues dans une force, dans une substance unique. Ainsi nous avons déjà vu comment le Verbe intérieur ou la sagesse, le premier-né de Dieu, devient un pouvoir distinct, une personne, une hypostase. Dans cet état, il est la première des puissances. On l'appelle aussi l'homme divin (*ἄνθρωπος θεῶν*), parce que c'est à son image que l'homme terrestre a été créé, et il lui arrive quelquefois de se montrer à nos yeux sous une forme matérielle. C'est lui que le patriarche Jacob a vu en songe ; c'est lui encore qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent (*de Somniis*, t. I, p. 656, éd. Mangey). De son sein sort la seconde puissance, c'est-à-dire le Verbe prononcé ou la parole, l'énergie efficace, comme un fleuve jaillit de sa source. Le second Verbe engendre à son tour la puissance royale (*ἡ ἐκστατική*) qui gouverne tous les êtres par la justice, comme la parole les vivifie par la grâce.

Ces trois puissances, sans se séparer de Dieu, descendent ou procèdent de lui par un obscurcissement graduel de sa lumière, pour être la lumière et la vie de l'univers (*Leg. alleg.*, lib. III). Quant aux anges, ce sont des êtres animés qui président aux diverses parties de la nature, ou des âmes nageant dans l'éther, et qui viennent quelquefois s'unir à celles des hommes. Leur rôle est le même que celui des démons et des dieux de second ordre dans la mythologie païenne (*de Gigantibus*, t. I, p. 253, éd. Mangey).

3^e Mais c'est surtout quand il parle de l'homme que Philon nous découvre le mélange de ses opinions et la double direction à laquelle il s'abandonne. Ainsi tantôt il voit, avec Platon, dans les objets de la sensation, une empreinte affaiblie des idées éternelles, et déclare que, sans le secours des sens, nous ne pourrions jamais nous élever à des connaissances supérieures; tantôt il établit un abîme infranchissable entre l'âme sensitive, principe de la sensation et de la vie physique, et l'âme raisonnable, siège de nos idées. La première, comme l'a dit Moïse, réside dans le sang, tandis que la seconde est une émanation de l'essence divine. En mille endroits, il insiste sur la nécessité de se préparer à la sagesse par ce qu'il appelle les sciences encycliques (*ἐγκύκλιος παιδεία*), c'est-à-dire les arts de la parole et cette culture de l'esprit si chère aux Grecs. Ailleurs il enseigne que les arts de la parole sont chose méprisable comme le corps et les sens; que la contemplation de la vérité toute nue, doit être le seul exercice de l'intelligence. Encore s'il s'arrêtaît là! Non; il lui faut, outre les connaissances les plus élevées de la raison, des connaissances et des lumières supérieures, directement émanées de Dieu et communiquées à l'esprit comme une grâce. C'est par ce moyen que l'homme peut arriver à voir Dieu face à face, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même, et à embrasser dans un seul regard son essence, son Verbe et l'univers (*Leg. alleg.*, lib. IV). Philon reconnaît aussi la foi (*πίστις*), qu'il appelle la reine des vertus, le plus parfait des biens, le ciment qui nous lie à Dieu.

Mêmes hésitations pour la liberté que pour l'intelligence. Quelquefois on croit entendre parler un philosophe stoïcien. L'homme est libre : les lois de la nécessité, qui gouvernent toute la nature, n'existent pas pour lui; seul, parmi tous les êtres, il est capable de vertus, et, à ce titre, il est le plus beau temple que Dieu possède sur la terre (*de Nobilitate*). Mais la doctrine contraire lui est beaucoup plus familière, et il y déploie bien mieux les richesses de son imagination et de son style oriental. Le mal qui règne dans ce monde, le mal moral comme le mal physique, est l'effet inévitable de la matière ou l'œuvre des puissances inférieures qui ont pris part, avec le Verbe, à la formation de l'homme; mais à Dieu seul doit être rapporté tout ce qu'il y a de bon dans nos actions et dans nos pensées (*de Mundi officio; de Profugis*). Se regarder soi-même comme l'auteur d'une bonne action, c'est se rendre coupable d'orgueil et d'impunité; c'est se mettre à la place de Dieu, qui seul a déposé dans nos âmes la semence du bien, et seul a la vertu de la féconder. Cette vertu, Philon l'appelle de son véritable nom : c'est la grâce (*ἡ χάρις*). « La grâce, dit-il (*de Nominum mutatione*), est cette vierge céleste qui sert de médiatrice entre Dieu et l'âme, entre Dieu qui offre et l'âme qui reçoit. Toute la loi écrite n'est pas autre chose qu'un symbole de la grâce. Cette mystérieuse influence n'agit pas toujours directement : elle emprunte quel-

quefois un intermédiaire, c'est-à-dire la grâce personnifiée dans un homme, et alors elle s'appelle la réversibilité. « Le juste, dit Philon (*de Sacrificiis Abelis et Caini*), est la victime expiatrice du méchant; et c'est à cause des justes que Dieu verse sur les méchants ses incépissables trésors. »

Telle est la psychologie de Philon, constamment partagée, comme sa théologie et sa métaphysique, entre deux esprits opposés. Sa morale, quoique attachée encore par le langage à la philosophie grecque et pleine d'expressions stoïciennes, péripatéticiennes, platoniciennes, est au fond purement mystique et contemplative. A l'empire légitime de la volonté et de la raison sur nos désirs elle substitue l'ascétisme. Elle recommande, non pas de régler la nature, mais de l'étouffer, de la détruire en nous, pour laisser un libre champ à la grâce; elle ordonne de macérer la chair; elle présente la vie comme un état de déchéance, le corps comme une prison, et, comme moyen de se relever et de reconquérir sa liberté (une liberté qui n'existe pas), elle prêche à l'homme une indifférence absolue pour les biens, pour les intérêts, pour les affections et l'on peut même dire pour les devoirs de ce monde. La seule fin qu'elle lui propose, c'est l'union de l'âme avec Dieu par l'enthousiasme, par l'amour et le complet oubli de soi-même. « Il faut que l'âme se répande elle-même, comme une libation pure, devant le Seigneur » (*Quis rerum divinarum heres sit*).

On voit, par cette étrange association d'opinions, quelle est la place de Philon dans l'histoire de la pensée humaine. Il nous représente, non l'éclectisme alexandrin, mais le besoin qui pousse les matériaux de cette école, les éléments alors réunis dans Alexandrie, à se rapprocher et à se concilier. En donnant le premier exemple de ce rapprochement, il a été l'intermédiaire, bien plus que cela, le promoteur des trois grands systèmes adoptés après lui : le gnosticisme, le néo-platonisme, la philosophie des Pères de l'Église alexandrins. Il a fait connaître Platon aux interprètes orientaux de la gnose; il leur a appris à rattacher le principe de l'émanation à la théorie des idées. Il a initié aux doctrines de l'Orient les philosophes grecs qui forment l'école néo-platonicienne. Nous savons, en effet, que Numénius, le précurseur immédiat de l'école de Plotin, admirait tellement les écrits du philosophe juif, qu'il y cherchait, beaucoup plus que dans Platon lui-même, le véritable esprit du platonisme. Enfin sa méthode, son exégèse allégorique et un grand nombre de ses idées ont passé à Origène et à saint Clément d'Alexandrie. Tous, à l'envi, puisent dans ses œuvres comme dans un trésor commun, et il semble racheter par l'étendue de son influence ce qui lui manque du côté de l'unité, de l'originalité et de la force. Mais, chose bizarre! c'est parmi ses propres coreligionnaires que Philon est resté isolé. C'est à peine si son nom même est connu des auteurs juifs : nous entendons parler de ceux qui ont écrit en hébreu. Pas un seul de ses écrits n'a été traduit dans sa langue nationale. Lui, de son côté, ne semble pas connaître davantage les traditions de son pays; il ne paraît pas soupçonner l'existence de cette chaîne de docteurs et de ces ardues discussions qui ont préparé le Talmud. On a été jusqu'à prétendre que la langue de la Bible lui était complètement inconnue. Cette assertion est difficile à soutenir; mais on peut prouver que Philon avait sous les yeux la version des Septante, dont se servaient d'ailleurs tous les juifs d'Alexandrie. C'est sur

les termes de cette traduction et sur des étymologies purement grecques que se fondent la plupart de ses commentaires.

Les œuvres de Philon ont été recueillies et imprimées à Genève, in-f°, 1613, avec la traduction latine de Gelenius; à Paris, in-f°, 1640; à Wittemberg, in-f°, 1690; à Londres, par Thomas Mangey; 2 vol. in-f°, 1742: c'est jusqu'à présent l'édition la plus complète, la plus correcte et la plus abondante en documents de toute espèce; celle de Frédéric-Auguste Pfeiffer (5 vol. in-8, Erlangen, 1785-92) est restée inachevée. On a aussi publié séparément en grec, en latin et en français, plusieurs écrits de Philon, dont on trouvera la liste dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (t. IV, p. 721), et dans la *Préface* de Mangey. Le traité que le cardinal Mai a fait paraître sous ce titre: *de Virtute ejusque partibus*, in-8, Milan, 1816, n'est pas de Philon, mais de Gémiste Pléthon. On regarde comme plus authentique un autre petit ouvrage publié par le même savant: *de Cophini festo et de colendis parentibus*, in-8, ib., 1818. Nous citerons enfin la *Chrestomathia Philoniana*, que l'on doit à J.-C.-G. Dahl, in-8, Hamb., 1800. — Quant aux ouvrages critiqués qu'on peut consulter sur Philon, voici les principaux: Fabricius, *Dissertatio de platonismo Philonis*, in-4, Leipzig, 1693; — Stahl, *Essai d'une exposition systématique de la doctrine de Philon d'Alexandrie*, dans la *Bibliothèque générale de la littérature biblique* d'Eichorn, t. IV, 5^e cahier (all.); — Schreitet, *Idées de Philon sur l'immortalité, la résurrection et la rémunération*, etc., dans les *Analecta* de Keil et de Tzschirner, t. I, 2^e cahier; t. III, 2^e cahier (all.); — Planckius, *Commentatio de principis et causis interpretationis Philonianæ allegoricæ*, in-4, Gœttingue, 1807; — Grossman, *Questiones Philonæ*, in-4, Leipzig, 1829; — Groerer, *Philon et la théologie alexandrine*, 2 vol. in-8, Stuttgart, 1831 (all.); — Daehne, *Exposition historique de l'école religieuse des juifs d'Alexandrie*, 2 vol. in-8, Hall, 1834 (all.); — Creuzer, dans le journal intitulé *Études et critiques relatives à la théologie*, 1^{er} livr., année 1832; — Sarazin, *de Philosophica Philonis Judæi doctrina*, in-8, Paris, 1835; — l'abbé Biet, *Quid in interpretatione scripturæ sacræ allegoria Philo Judæus a græcis philosophis sumperit*, Paris, 1853, in-8.

PHILON, surnommé l'ATHÉNIEN, philosophe sceptique, disciple immédiat et ami de Pyrrhon. Il aimait beaucoup la discussion, à ce que nous assure Diogène Laërce (liv. IX, § 67 et 69), et citait fréquemment Démocrite, dont les ouvrages, avec l'enseignement de Pyrrhon, avaient formé ses opinions philosophiques. Il professait aussi une grande admiration pour Homère, à cause de son mépris pour les hommes, qu'il compare, tantôt aux guêpes, tantôt aux oiseaux, tantôt aux mouches. Philon se plaisait souvent à rappeler ces mots: « La race des mortels est comme celle des feuilles. » X.

PHILON DE BYBLOS, voy. SANCHONIATHON.

PHILON qu'on appelle le DIALECTICIEN ou le MÉGARIQUE, pour le distinguer de Philon le juif, de Philon l'Athénien et de Philon de Larisse, florissait, selon toute apparence, vers les premières années du III^e siècle avant notre ère. Disciple de Diodore Chronos, il ne l'en a pas moins combattu sur deux points principaux, sur la définition du possible et sur la vérité des propositions conditionnelles.

Selon Diodore, si je ne dois pas aller à Corinthe, il est impossible que j'y aille jamais; et si je dois y aller, il est impossible que je n'y

aie pas, car les contradictoires ne peuvent s'affirmer en même temps d'un même sujet. En conséquence, pour Diodore, il n'y a de possible que le futur, et le futur est nécessaire. Doctrine dangereuse par laquelle Diodore aboutissait au fatalisme. C'est là ce que Philon semble avoir voulu éviter. Le possible, selon lui, c'est ce qui ne répugne pas à la nature intrinsèque d'une chose, même quand des obstacles intérieurs invincibles en empêcheraient la réalisation. Ainsi, disait Philon, la paille a la puissance de brûler, même quand elle est au fond de l'eau. Doctrine purement dialectique qui se place en dehors de l'expérience et ne peut atteindre que des abstractions.

Philon n'est pas plus heureux sur le second point. Il enseignait que la proposition conjonctive conditionnelle peut être vraie de trois manières et fausses d'une seule. Elle est vraie 1^o lorsque l'antécédent et le conséquent sont vrais; 2^o lorsque l'antécédent et le conséquent sont faux; 3^o lorsque l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Elle est fausse seulement lorsque l'antécédent est vrai et que le conséquent est faux.

On peut accorder à Philon ce dernier point, puisqu'il est de toute évidence qu'en raisonnant juste on ne saurait tirer le faux du vrai. Mais il faut absolument nier tout le reste. 1^o La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent le sont. Exemple: Si les rayons du cercle sont égaux, l'âme de l'homme est immortelle. 2^o La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent sont faux. Exemple: Si la terre est immobile, les méchants sont heureux. 3^o La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Exemple: Si deux et deux font cinq, Dieu existe. N'est-il pas évident, en effet, que la valeur de cette sorte de propositions ne dépend pas de la vérité ou de la fausseté de leurs parties, mais seulement de la relation, ou, comme on dit en logique, de la conséquence que ces parties ont entre elles? C'est ce qu'a fort bien vu Diodore lorsqu'il enseigne que la proposition conjonctive est vraie lorsqu'il est impossible que, l'antécédent étant vrai, le conséquent soit faux. On ne voit pourquoi, sous ce rapport, Philon avait cru devoir rien changer à la doctrine de son maître.

Les auteurs à consulter sont Alexandre d'Aphrodise, *Questions naturelles*, liv. I, ch. xiv, — Cicéron, *de Fato*, c. vii; — Sextus Empiricus, *Adversus logicos*, lib. VIII, c. cxliii; — D. Henne, *l'École de Mégare*, Paris, 1843, in-8; — C. Mallet, *Histoire de l'école de Mégare*, Paris, 1845, in-8; — Ferdinand Delaunay, *Œuvres de Philon, traduites en français*, t. I, in-8, Paris, 1872; — *Moines et Sibylles*, 1 vol. in-8, 1874.

D. H.

PHILON DE LARISSE, philosophe de la nouvelle Académie, qui florissait environ un siècle avant notre ère. Disciple de Clitomaque, il devint son successeur à la tête de l'école, et demeura pendant quelque temps à Athènes; mais, ne trouvant pas assez de calme dans la Grèce, alors profondément agitée par la première guerre de Mithridate, il alla se fixer à Rome, y ouvrit une école de philosophie et d'éloquence, et rencontra Cicéron au nombre de ses disciples. Le fond de sa doctrine nous est inconnu. Nous savons seulement par tradition que, tout en restant l'adversaire des stoïciens, et en repoussant leur criterium, il s'écartait de la manière de Carnéade: il cherchait à rappor-

cher la nouvelle Académie de l'ancienne, et, par conséquent, essayait de faire un retour vers le dogmatisme. Mais cet effort semble se réduire à un simple désir de trouver la vérité. Il appelait de tous ses vœux un adversaire qui confondit ses doutes, qui lui démontra la possibilité de distinguer l'idée vraie de l'idée fausse : possibilité qu'il se refusait à reconnaître avec tous ses prédécesseurs. C'est cette légère modification apportée aux principes de ses maîtres, cet appel et en quelque sorte ce regret adressé à l'idéalisme dogmatique, qui a fait regarder Philon par quelques-uns comme le fondateur d'une quatrième Académie, Arcésilas étant le chef de la troisième. Voici les principaux passages des auteurs anciens qui traitent de Philon : Plutarque, *Vie de Cicéron*; — Cicéron, *Académ.*, liv. I, ch. iv; liv. II, ch. iv et vi; *Tuscul.*, liv. II, ch. iii; de *Natura Deorum*, lib. I, c. iii; de *Orat.*, lib. II, c. xxviii; *Brutus*, ch. LXXXIX; — Sextus Empiricus, *Pyropol. Pyrrhon.*, lib. I; — Stobée, *Eglogues*, liv. II; — Eusèbe, *Préparat. évang.*, liv. XIV, ch. ix; — voy. aussi Fabricius, *Bibliothèque grecque*, liv. III, p. 10, et Jonsius, de *Scriptoribus philosophis*, lib. III, c. iv.

PHILOPON ou PHILOPONUS (Jean), dit aussi JEAN LE GRAMMAIREN, philosophe et théologien des vi^e et vii^e siècles, était natif d'Alexandrie; et s'il fallait prendre dans son sens le plus naturel un passage souvent cité de sa *Réfutation de Proclus* (liv. XVI, ch. iv), sa naissance serait antérieure à l'année 529, où le décret de Justinien dispersa les derniers débris de l'école d'Alexandrie. Le fait n'est pas absolument impossible, bien que, d'après son propre témoignage, qu'ici l'on doit prendre au pied de la lettre, il écrivit encore en 617. Mais alors il faut renoncer à cette opinion, gratuite du reste, que sa *Cosmogonie de Moïse*, dédiée à Sergius, le fut après l'avènement de ce prélat au patriarcat de Constantinople en 639; il faut surtout reléguer au rang des fables, avec la fameuse réponse d'Omar, la demande qu'aurait, dit-on, présentée Jean Philoponus au chef arabe, à l'effet de se faire remettre la bibliothèque d'Alexandrie. En tout cas, nous n'admettons pas qu'il ait reçu des leçons d'Ammonius, le fils d'Hermias, qui succédait à Proclus en 485. Voici donc à quoi se réduisent les faits certains de sa vie. Évidemment, il étudia, fort jeune encore, les doctrines néo-platoniciennes : Platon aussi, et même Aristote, lui devinrent familiers. A l'étude de la philosophie il joignit celle de la grammaire, de l'astronomie, de la philosophie et de la théologie. Nous n'oserions ajouter sans hésitation, comme on l'a fait, qu'il professa la première de ces sciences dans sa ville natale; toutefois, c'est de là qu'on a dérivé son surnom de *Grammairien*. Pour celui de *Philoponos* (ami du labeur), c'est un juste hommage rendu à la multiplicité de ses travaux; et la postérité n'a pas ratifié l'anathème littéraire de Photius qui, jouant sur le nom, le qualifie de *Mateoponos* (aux vains labeurs). Jean était hérétique; c'est lui qu'on regarde comme le chef de cette variété de l'eutychnisme, qui reçut le nom de trithéisme, et il sut s'y faire nombre de partisans, même dans les plus hauts rangs de l'Église. Ce Sergius, qui depuis parvint au siège de Constantinople, en était un. Au formulaire ou *catéchisme* de l'archevêque Jean le Scolastique, sous Justin II, il opposa un autre factum dit *Biblidarion*; il décocha un factum contre le concile de Chalcedoine; et quoique, d'autre part, il fit la guerre à d'autres sectes monophysites, aux acéphales, aux agnètes, aux phthartolâtres, il fut déclaré inorthodoxe au synode de 561, lequel en même temps somma deux évêques ses partisans,

Eugène et Conon, de l'anathématiser. Plus tard il tomba dans une autre hérésie, qu'Origène n'avait point évitée, le phantasiasme, et il soutint que nous ressusciterions avec des corps spirituels. Même pour l'Église d'Orient, c'est là nier la résurrection. Il s'ensuivit une polémique très-active, et dans laquelle il eut sur les bras, outre Théodore le moine et Thémistios, ses deux amis les évêques. Il faut lui rendre cette justice, que toutes ces querelles ne l'empêchèrent pas de s'occuper opiniâtrément de philosophie : cet ouvrage qu'il écrivait en 617, plus qu'octogenaire peut-être, c'était son commentaire sur la *Physique* d'Aristote. La moitié à peu près des travaux du Stagirite eurent en lui un exégète infatigable.

Cependant, ce n'est pas comme commentateur de la doctrine aristotélique que Philoponus présente quelque originalité. Sans doute il est clair, il est méthodique, surtout il est ample le plus souvent dans ses développements, lorsqu'il nous explique les *Analytiques* et les autres livres du maître; il saisit et il rend sa pensée; il dit bien ce qu'ont pensé les autres : venu des derniers, il est précéteur en ce qu'il récapitule ses devanciers, et répare pour nous plus d'une perte; mais voilà tout : et l'on peut même trouver que trop fréquemment il copie d'un peu trop près ceux qui l'ont précédé, notamment Ammonius, et qu'il ne nous fait pas toujours pénétrer à d'assez grandes profondeurs. Ce qui lui donne une physionomie à part, c'est tout imbu qu'il est des méthodes et des doctrines aristotéliques, il est aussi platonicien et même néo-platonicien; c'est que, quoique ayant très-positivement des convictions chrétiennes qui l'enchaînent, il montre pourtant certaine indépendance de raisonnement, du moins sur beaucoup de questions secondaires; c'est enfin qu'il existe un lien marqué entre cette indépendance et l'élément platonicien que nous remarquons en lui : c'est l'admirateur et le commentateur d'Aristote qui est chrétien; c'est le lecteur de Platon et des néo-platoniciens qui s'écarte de l'orthodoxie chrétienne. Très-certainement si Philoponus n'eût pas été influencé par la doctrine des idées au delà de ce qu'il croyait lui-même, il n'eût pas été favorable à la chimère d'Origène, que les corps avec lesquels le genre humain ressuscitera seront des corps spirituels. Très-certainement aussi s'il n'eût pas éprouvé une vive sympathie pour la triade des hypostases, telles que la conçoit les successeurs de Plotin, il n'eût pas distingué les trois personnes divines au point d'en faire, du moins aux yeux de ses antagonistes, trois dieux à part. Cette unité de nature, qu'avec les monophysites il attribue au Christ, en même temps que l'unité de personne, décèle bien l'enthousiaste de la doctrine de l'Un, qui, nulle part, n'envahit autant de place que chez les néo-platoniciens. Son opposition aux phthartolâtres découle de la même source que son phantasiasme; et si l'une est en harmonie avec les formules de l'Église, tandis que l'autre s'en écarte, l'origine n'en est pas moins la même : seulement le libre penseur n'a su s'arrêter ni où le commandait l'Église, ni où le voulait la raison. Il n'en est pas moins vrai qu'en fait, le plus souvent, Philoponus jouait un rôle de réactionnaire à l'égard de l'école néo-platonicienne; et à ce titre il pourrait avoir une place dans l'histoire de cette école, dont le vi^e siècle voit la ruine s'accomplir sous l'influence chrétienne. Cette réaction contre le néo-platonisme se manifeste formellement chez Philoponus par deux ouvrages, l'un contre Jamblique, l'autre contre Proclus. Le premier, que nous n'avons plus et qui ne nous est connu que par Photius, avait pour titre des *Statues*, ainsi que le livre même dont il était la

réfutation, et qui semble n'avoir été qu'un remaniement développé de celui de Porphyre sur le même sujet. On sait que Jamblique soutenait que dans toutes les statues de dieux ou de déesses résidait, dès l'instant qu'elles avaient été consacrées, quelque chose de la puissance ou de la vertu divine. C'est cette hypothèse que Jean s'applique à combattre; et, suivant Photius lui-même, souvent ses raisonnements ont de la vigueur et vont au fond des choses, bien que d'autres fois il soit très-superficiel. Le second ouvrage, dont deux ou trois pages au plus ont péri, a pour titre de *l'Éternité du monde* (en grec, Venise, 1537; dans la *Bibliotheca Patrum graecorum* de Galland, t. XII, 1788). Ici, comme le titre même l'indique assez, le problème est plus hardi, et Proclus, qu'il fallait réfuter, est un rude adversaire. Cependant tantôt pour la subtilité, tantôt pour la force et la profondeur, Philoponus ne le cède pas à son rival. Il est vrai qu'il est inégal; mais l'ouvrage est long; car il passe en revue dix-huit prétendues démonstrations de Proclus, et à chacune il oppose une ou plusieurs réfutations.

Philoponus suit pied à pied son adversaire. Comme les néo-platoniciens prétendent toujours s'appuyer des principes avancés par Platon, on conçoit que, dans une discussion contre eux, on peut examiner leurs assertions sous deux points de vue : 1° Sont-elles vraiment conformes à la pensée de Platon? 2° Sont-elles conformes à la raison, à l'observation? C'est ainsi que procède constamment Philoponus. Sur le premier point il bat constamment son adversaire, qu'il nous montre, en outre, assez souvent en contradiction avec lui-même et avec les néo-platoniciens, ses prédécesseurs. Mais quand il faut traiter les questions dogmatiquement, il laisse beaucoup à désirer. Cependant il pénètre quelquefois dans le vif des questions. Tel est le mérite de la sixième réfutation, qui est presque un livre, et où il discute l'impossibilité prétendue où serait le démiurge, de vouloir anéantir son œuvre. Tels sont aussi les divers morceaux où il examine les caractères, l'essence, les conditions, l'être de la matière. En somme, on peut dire qu'il pose in-trépidement en face des dogmes du néo-platonisme les principes contraires; et ce serait vraiment quelque chose de curieux que d'opposer article par article sur deux colonnes parallèles, d'une part, les *Aphorismes* de Porphyre et les *Institutions théologiques* de Proclus, de l'autre, les principes tout contraires qu'on pourrait tirer du traité de *l'Éternité* de Philoponus. A cet ouvrage, que nous regardons comme le plus important, sans contredit, de ceux de Philoponus, se lient ses sept livres sur la *Cosmogonie de Moïse*, in-4, Vienne et Antriche, 1630, grec-latin. C'est, en quelque sorte, dit-il lui-même, la suite ou le complément de celui qu'il avait écrit contre Proclus. L'ouvrage au fond est curieux : il y a là autre chose que de la théologie, quoique la théologie n'y manque pas, et même la théologie la plus hypothétique, par exemple quand il parle des anges. Mais habituellement c'est le physicien, le géographe, le naturaliste, l'érudit que l'on trouve. Ce n'est pas que sa physique, sa géographie soient toujours exactes : il prétend que l'Océan ne fait pas le tour de la terre; il affirme que le déluge a couvert tout le globe en même temps; il croit que la sphéricité de la terre n'implique pas la sphéricité des masses aqueuses occupant une portion de sa surface. Cependant il serait facile d'en tirer des faits très-intéressants pour l'histoire des sciences.

Outre les ouvrages dont nous venons de parler, Philoponus en a composé beaucoup d'autres. Ce

sont d'abord des commentaires sur huit ouvrages d'Aristote. Tous existent, sept ont été publiés a part en grec, et sept en latin : 1° le *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, in-f°, Venise, 1536 (trad. lat. : in-f°, ib., 1541, 1544, 1553, 1555, 1560); — 2° les *Commentaires sur les Seconds Analytiques*, in-f°, ib., 1504, 1534 (éd. lat. : in-f°, ib., 1542, 1559, 1568; Paris, 1544); — 3° le *Commentaire sur le premier livre de la Météorologie*, in-f°, Venise, 1551 (trad. : Camozzo, in-f°, ib., 1551, 1567); — 4° le *Commentaire sur les quatre premiers livres de la Physique*, ib., 1535 (trad. lat. : in-f°, ib., 1539, 1541, 1558, 1569, 1581); — 5° le *Commentaire sur les livres de l'Air*, ib., 1535 (trad. : in-f°, ib., 1544, 1554, 1558, 1568, 1581; Lyon, 1548, 1558); — 6° le *Commentaire sur la Génération des animaux*, in-f°, Venise, 1526; — 7° le *Commentaire sur la Génération et la mort*, in-f°, ib., 1527, avec celui d'Alexandre d'Aphrodise sur la *Météorologie*; — 8° des *Notes* (plutôt que des commentaires) sur les *quatorze livres métaphysiques* (en latin seulement : on ne sait où est le texte grec, ni s'il existe encore). A ces huit ouvrages doit être joint, peut-être, une *Vie d'Aristote*, souvent donnée comme d'Ammonius, mais qui n'est pas de ce dernier, et que quelques manuscrits attribuent formellement à Philoponus : elle se trouve en tête du *Commentaire d'Ammonius sur les Catégories*. Dans une seconde division des ouvrages de notre philosophe se rangeraient, outre la *Cosmogonie de Moïse*, un opuscule sur la *Pâque* (à la suite de la *Cosmogonie*, et dans la *Bibliothèque des Pères*), le *Bibliodion*, les quatre livres *contre le concile de Chalcedoine*, le *factum sur (ou contre) la Résurrection*, les *dix-sept chapitres contre les Acéphales*, le livre *contre les autres Hérésies*, le *Donneur de décisions* (*Διαιρέσις*) sur *l'Unité*, et enfin un traité théologique et philosophique à la fois sur cette question : « Comment les quatre vertus cardinales se distribuent-elles dans les trois facultés de l'âme? » Sauf le premier, tous sont perdus; mais Photius nous parle de presque tous, et Damascène (*sur les Hérésies*) a conservé des fragments du *Dièrète*. L'ouvrage contre le concile de Chalcedoine paraît avoir été très-perfidement rédigé : l'auteur semble avoir pris à tâche de montrer que cette réunion fut tenue à la plus grande gloire de Nestorius, qui le regardait comme son plus beau triomphe. A ces écrits s'ajoutent encore : 1° un livre sur les *accents* (in-8, Wienberg, 1615; in-8, Leipzig, 1825); — 2° trois petits ouvrages sur les *dialectes grecs* (in-4, Venise, 1512, 1540, 1557). On veut enfin que Philoponus ait annoté ou commenté *l'Arithmétique* de Nicomaque de Gérase et la *Grande composition* de Ptolémée; qu'il ait laissé un opuscule sur l'usage de l'astrolabe, et des scolies sur Hésiode.

PHILOSOPHIE (de *φιλος*, ami, et de *σοφία*, sagesse, science; l'amour de la sagesse ou de la science). L'homme éprouve naturellement le besoin de savoir, comme il éprouve le besoin d'agir, d'aimer, de vivre. Il y a plus : de l'état de ses connaissances dépendent la plupart de ses déterminations, de ses sentiments, de ses plaisirs et de ses peines, des événements heureux ou malheureux qui composent son existence; en sorte que le désir de la science ne peut que s'accroître en lui par les efforts mêmes qu'il a déjà faits pour le satisfaire, et les progrès qui l'éloignent de l'ignorance. Mais la science, c'est-à-dire le vrai savoir, la seule manière de connaître dont l'esprit soit complètement satisfait, est bien différente et des impressions fugitives de nos sens, et des notions isolées que nous devons à l'expérience ou au sens commun, et des croyances que

nous tenons de la foi. Ses deux caractères les plus essentiels sont l'unité et la certitude : la certitude, car elle est la connaissance même ; la connaissance n'existe pas tant qu'il y a doute ; — l'unité, car les objets doivent se montrer à notre intelligence tels qu'ils existent dans la nature. Or l'observation la plus superficielle suffit pour nous apprendre que rien dans la nature n'est absolument isolé et indépendant, mais que toutes les parties de l'univers se tiennent, que tous les êtres et tous les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres. Pour que ces deux conditions soient exactement remplies, il ne suffit pas qu'elles s'appliquent à quelques objets, il faut qu'elles les embrassent tous indistinctement et atteignent le plus haut degré de généralité. En d'autres termes, il faut chercher la certitude, non-seulement dans les choses, mais dans l'intelligence qui les perçoit, ou dans la constitution et les lois de la pensée ; il faut chercher l'unité, non-seulement dans les rapports extérieurs, dans la dépendance mutuelle des êtres et des phénomènes, mais dans la cause qui les a produits, dans la substance dont ils sont formés, dans la raison de l'existence. A ce point de vue, toutes les sciences, sans perdre leur indépendance et leur division naturelle, peuvent être considérées comme des rameaux d'une science unique, d'où elles tirent, aux yeux d'une raison sévère, leur signification et leur valeur, et qu'elles éclairent à leur tour par des applications innombrables. L'étude de cette science supérieure, la recherche de ces principes sur lesquels reposent à la fois toutes nos connaissances et toutes les existences, ou l'application de la raison aux problèmes les plus généraux et les plus élevés qu'elle puisse concevoir, voilà ce qu'on entend par philosophie ; titre modeste qui exprime le désir plutôt que la possession, et dont la tradition fait honneur à Pythagore. Mais la philosophie est plus ancienne que son nom. L'Orient l'a connue avant la Grèce. Partout où l'esprit humain, las de croire et de rêver, s'est élevé au désir de savoir, elle a placé devant lui ses redoutables problèmes, elle l'a entraîné dans le cercle de ses audacieuses spéculations. Elle est en même temps le commencement et la fin, le premier et le dernier effort de la raison ; et c'est parce que nous voyons en elle l'idéal, la perfection de la connaissance, parce qu'elle seule regarde au fond et à la totalité des choses, qu'elle attire tout d'abord nos méditations. Car, l'esprit comme le cœur va droit à ce qui le tente, sans calculer les obstacles, sans mesurer la distance. Ce n'est que plus tard, à l'école de l'expérience, qu'il apprend à partager ses efforts suivant la grandeur de ses désirs et les besoins de sa faiblesse. Aussi faut-il remarquer que les systèmes philosophiques ont précédé partout l'étude des sciences. Mais en vain les sciences se multiplient, se perfectionnent, enrichissent de leurs découvertes l'industrie et les arts, asservissent la matière à la volonté de l'homme et enfantent chaque jour de nouveaux prodiges, elles ne remplacent pas la philosophie. Au contraire, plus leur nombre s'accroît, plus leurs recherches sont fécondes, plus aussi l'esprit humain, effrayé de ce chaos, éprouve le besoin de l'unité et cherche en lui-même la source et le lien de ses connaissances, le tronc qui supporte tous ces rameaux confus. La philosophie peut faillir à sa mission ; l'expérience de ses moyens, un excès d'audace ou de timidité peut lui dérober pendant des siècles le but qu'elle poursuit ; cela n'empêche pas l'esprit humain d'avoir foi en elle aussi longtemps qu'il aura foi en lui-même, c'est-à-dire dans la science et dans la vérité ; et cette foi dans la

science et dans la vérité, c'est la vie de l'intelligence, c'est un des éléments de notre nature, qui ne disparaîtra qu'avec nous.

Nous venons de dire à quel besoin, à quelle faculté de l'âme humaine répond la philosophie, quelle place elle occupe et à toujours occupée parmi les œuvres de la pensée. Mais cela ne suffit pas pour en déterminer l'objet et la circonscription ; cela ne nous montre pas les limites précises dans lesquelles elle doit s'arrêter ; cela ne peut tenir lieu d'une définition. Comment donc faut-il définir la philosophie, et, si l'on n'est pas d'accord sur ce point, quelle est la cause, quelle est la valeur, quelle est la plus juste de toutes les définitions proposées ? Telle est la première question que nous avons à résoudre.

L'objet de la philosophie une fois déterminé, nous serons obligés de le décomposer dans ses parties, nous serons amenés à rechercher les problèmes particuliers qui se cachent sous la définition générale et les liens qui rattachent tous ces problèmes entre eux ; en un mot, nous aurons à nous occuper de la division et de l'organisation de la science philosophique.

La nature des questions qui entrent dans le domaine de la philosophie nous fera connaître la méthode qui doit leur être appliquée ; car, comment se décider pour le choix d'un instrument avant de savoir à quel usage il est destiné ? Il est également vrai que les idées plus ou moins justes qu'on a pu se faire de la méthode philosophique décident en dernier ressort des questions qu'on veut traiter. Mais cette confrontation, indispensable d'ailleurs, n'a lieu qu'après coup, c'est-à-dire après maints essais malheureux ; l'ordre logique de la pensée n'en consiste pas moins à le poser sous toutes ses faces, à le diviser dans toutes ses parties, puis à chercher la manière de le traiter.

La définition, l'organisation et la méthode de la philosophie, tels sont donc les points fondamentaux sur lesquels nos réflexions devront se porter d'abord ; mais la philosophie n'est pas un pur idéal dont tous les éléments et toutes les conditions peuvent être déterminés *a priori* par le seul raisonnement : elle est un fait qui dure, qui se développe depuis au moins trois mille ans, qui a exercé une influence incontestée sur les destinées du genre humain, et, comme la religion, la poésie, l'art, la société, ne finira certainement qu'avec lui. Aussi, tant que nous ne l'aurons pas appréciée sous ce dernier point de vue, nous n'en pourrions donner qu'une idée incomplète, et la tâche que nous nous proposons restera inachèvement. Nous essayerons donc, après avoir considéré la philosophie en elle-même, ou quand nous aurons répondu aux trois questions principales que nous venons d'indiquer, de montrer sommairement ce qu'elle a été, ce qu'elle a fait jusqu'à présent, et quelle tâche il lui reste encore à accomplir.

I. « La philosophie, dit un auteur moderne (Jouffroy, *Préface de la traduction des Œuvres de Reid*), est une science dont l'idée n'est pas encore fixée ; car, si elle l'était, il n'y aurait pas autant de philosophies que de philosophes, il n'y en aurait qu'une. On ne voit pas qu'il y ait plusieurs physiques, plusieurs astronomies ; il n'y a qu'une physique, qu'une astronomie, parce que l'idée de ces sciences est déterminée. » Voilà assurément une des assertions les plus fausses qui aient jamais été prononcées, et nous devons mettre d'autant plus de soin à la détruire, qu'elle vient, non d'un ennemi, mais d'un ami et d'un interprète éloquent de la philosophie. Non, la philosophie n'est pas une science dont l'objet même n'est pas arrêté, ou qui se cherche encore, comme dit le

même écrivain; mais, depuis qu'elle existe, elle a toujours eu le même objet; elle s'est toujours attachée à la même idée, malgré les formules diverses dont elle s'est servie pour la traduire, et que l'on a prises à tort pour des définitions contradictoires. Non, il n'y a pas plusieurs philosophies, mais plusieurs systèmes de philosophie, qui tous aspirent au même but, sont provoqués par le même besoin intellectuel, se groupent autour des mêmes problèmes, et appartiennent à l'histoire d'une même science. C'est ce double fait que nous allons d'abord tâcher de mettre hors de doute.

La première définition de la philosophie est celle qui est contenue dans son nom, et qui veut qu'elle soit la recherche de la sagesse. Or, qu'est-ce que la sagesse d'après les anciens? En quoi faisaient-ils consister ce bien pour lequel ils osaient seulement avouer leur amour, qu'ils se proposaient comme le terme de tous leurs efforts, mais qu'ils n'étaient jamais sûrs d'acquiescer? La sagesse, d'après l'opinion unanime des anciens, c'est le plus haut degré de la science, ou simplement la science, la connaissance parfaite, la connaissance entière de la vérité, engendrant naturellement la vertu, ou se manifestant par la pratique du bien. Cette idée est très-bien exprimée par Cicéron (*de Officiis*, lib. II, c. II) lorsqu'il dit : « La sagesse, selon la définition des anciens philosophes, est la science des choses divines et humaines, et des principes qui renferment ces choses. » *Sapientia aulem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæres continentur, scientia.*

Mais quoi! l'esprit borné de l'homme oserait poursuivre un tel but? Quelqu'un ici-bas pourrait prétendre à la science universelle? Non, assurément, si l'on entend par ces derniers mots une connaissance particulière et directe, une intuition immédiate de tous les objets de la nature, telle que nous sommes obligés de la supposer dans l'intelligence divine. Mais, comme nous l'avons dit en commençant, le savoir pour nous consiste à découvrir la source et la raison des choses, à voir les effets dans leurs causes, et les conséquences dans leurs principes. « Il n'y a pas de science du particulier, » a dit Aristote avec beaucoup de vérité. Donc, cette science qui embrasse et qui domine toutes les autres, la philosophie, en un mot, peut être très-bien désignée comme la science des causes et des principes. C'est ainsi qu'en effet on la définit quelquefois, et cette seconde définition, loin de contredire la précédente, n'en est que le développement et l'explication.

Une fois en quête des causes et des principes, c'est-à-dire de la raison dernière, du fondement suprême de ce qui est ou de ce que nous croyons être, l'esprit humain ne peut s'arrêter que devant une idée qui ne se laisse résoudre dans aucune autre, et de laquelle, au contraire, toutes les autres dérivent, où elles puisent toute leur force, leur autorité, et, en quelque façon, leur substance. Cette idée est celle de l'absolu, de l'infini, de la vérité en soi, de l'être nécessaire. Par conséquent, la philosophie peut aussi se définir la science de l'absolu, de l'infini, de ce qui ne change pas, de ce qui est nécessaire et universel, ou de ce qui est seulement, de l'être en tant qu'être. Ce sont à peu près les termes dont se servent ordinairement les deux plus grands philosophes de l'antiquité, c'est-à-dire Aristote et Platon. Et qu'on ne s'étonne pas d'une définition s'ambitueuse en apparence et si disproportionnée à nos facultés. Nous ne pouvons rien savoir, ni rien affirmer qui ne suppose l'infini et qui ne se

rapporte à lui, qui n'ait vue sur lui par un côté ou par un autre. Donc, la science de l'infini doit être considérée à la fois comme la condition et le but de toutes les autres sciences. D'ailleurs, il ne s'agit pas de pénétrer avec notre faible intelligence dans l'abîme de l'infini et d'en visiter les profondeurs, d'en percer toutes les ténèbres, mais de montrer la place que cette idée occupe dans toutes nos pensées, la valeur qu'elle donne à toutes nos connaissances, et de l'éclaircir tant par les phénomènes intérieurs de l'âme, que par les conditions et les forces extérieures de la nature.

En somme, ce qui fait l'objet de la philosophie, c'est la vérité dans son expression la plus complète, la plus élevée, la plus pure, ou à son dernier degré d'unité et de certitude. Tel est le sens identique, quoique plus ou moins développé, des définitions que nous avons citées jusqu'à présent. Mais la vérité, en général, ne peut se manifester à nous que par la pensée : car, ce que nous ne concevons pas, ce qui ne tombe en aucune manière sous nos facultés intellectuelles, n'existe pas pour nous. Donc, si l'on connaît les conditions et les principes de la pensée, on connaît par cela même l'expression la plus élevée de la vérité. Vouloir nier cette proposition, c'est nier qu'il y ait une vérité accessible pour l'homme, et même pour tout être intelligent, puisque c'est toujours la pensée qui est la règle de ce qui est; c'est se renfermer dans un scepticisme incurable et in conséquent. Or, la pensée n'existe pas d'une manière abstraite; la pensée n'est pas autre chose que nous-mêmes, considérés comme des êtres pensants et intelligents, c'est-à-dire comme des esprits; et l'esprit, à son tour, ne peut se détacher de la volonté, de la sensibilité, de tout ce qui tombe sous la conscience, de l'âme tout entière. De là vient que la philosophie a été aussi appelée la science de l'esprit, la science de l'âme, la connaissance de soi-même, l'étude de l'homme intellectuel et moral. Mais il ne faut pas oublier qu'en prenant son point d'appui dans la conscience ou dans l'observation de la pensée, la philosophie aspire à la connaissance vraie, à la raison dernière des choses, et qu'elle demeure, selon l'opinion unanime des anciens et toutes les grandes intelligences des temps modernes, la science des causes et des principes, la science de l'infini ou de l'absolu, la recherche de la suprême vérité. Celui qui voudrait s'en tenir à ce premier pas, ou qui réduirait la philosophie aux proportions de la psychologie, ne serait pas seulement coupable de la mutiler sans profit pour les autres sciences, en lui enlevant précisément les seuls problèmes par lesquels elle intéresse toute l'humanité, il la condamnerait à la stérilité et à l'impuissance dans le cercle même où il chercherait à l'enfermer. En effet, point de psychologie sans métaphysique : car, comment analyser la pensée sans songer un instant à l'être qui pense; sans se faire aucune question sur la nature, la durée, l'origine de cet être, et la place qu'il occupe au milieu de l'univers; sans chercher à se rendre compte de la valeur de la pensée et de la manière dont elle peut atteindre l'existence? Nous dirons de même : point de métaphysique qui n'ait pour but de découvrir le fond des choses et d'offrir une base commune, un lien et un principe indébranlable à toutes les connaissances humaines. La métaphysique est à la philosophie ce que la philosophie est aux autres sciences, c'est-à-dire le but et le centre de toutes ses recherches, le tronc qui supporte et qui fait vivre toutes ses branches.

Ainsi, toutes les définitions de la philosophie (car il serait difficile d'en citer d'autres qui ne

rentrent pas dans celles que nous venons d'expliquer), toutes les définitions de la philosophie expriment la même idée, mais avec des mots différents et sous des formes plus ou moins réfléchies. En offrant pour but à nos recherches la vérité dans son état le plus parfait, dans son caractère le plus absolu, elles semblent en même temps la rapprocher de nous par degrés, et finissent par la montrer comme enveloppée dans les replis de notre âme, comme ensevelie au fond de notre conscience. C'est ce but que poursuivent tous les systèmes; c'est cette idée que toutes les écoles philosophiques qui ont laissé une trace dans l'histoire se sont efforcées d'atteindre et de réaliser. Qu'on cite, en effet, un système ou une école de quelque importance qui n'aspire pas à découvrir le fond le plus caché de la nature des choses, le dernier fondement soit de la connaissance, soit de l'existence, soit de toutes deux ensemble? D'abord se présentent les vastes systèmes de l'Orient, qui, rapportant tout à Dieu et faisant tout dériver de son éternelle, de son ineffable substance, ne reconnaissant pas d'autre existence ni d'autre science que celle de l'infini, mais qui, au lieu de s'élever, par la contemplation de l'univers et de l'âme humaine, à cet objet unique de leurs spéculations, se placent directement dans son sein, s'établissent en quelque façon dans ses profondeurs, où ils nous font assister à la conception, puis au laborieux enfantement de tous les êtres. Après les systèmes de l'Orient, viennent ceux de la Grèce, où la raison, plus calme et plus maîtresse d'elle-même, n'a plus la prétention de dévoiler d'un coup tous les mystères de l'absolu; elle se reconnaît des limites, elle aperçoit des obstacles, elle s'exerce comme une faculté humaine qui s'affranchit des entraves de la coutume, et veut aller aussi loin que sa nature le permet; mais le terme de ses efforts est toujours le même. Ioniens, pythagoriciens, éléates, disciples de Démocrite, Empédocle et Anaxagore, tous sans exception, tous les philosophes grecs depuis Thalès jusqu'à Socrate, ont cherché le *pourquoi* et le *comment* de l'universalité des choses, ont poursuivi un principe qui pût rendre compte de tous les phénomènes, de ceux de la pensée comme de ceux du monde extérieur, et qui n'ait besoin de s'appuyer sur rien. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer comment ils sont arrivés à des résultats si différents; qu'il nous suffise de constater que la diversité des solutions ne porte aucune atteinte à l'identité du problème. Et Socrate, considéré à juste titre comme l'auteur d'une révolution intellectuelle, a-t-il changé l'objet de la philosophie? a-t-il proposé un autre but général au travail de la raison humaine? Non, la réforme qu'il a introduite ne porte que sur la méthode; il a voulu que l'homme cherchât la raison des choses dans sa propre pensée, au lieu de la chercher hors de lui, puisque c'est par la pensée qu'il atteint la vérité. Jamais il n'a voulu renfermer ses investigations dans le domaine étroit de la psychologie ou de la morale; jamais la maxime de Delphes ne se présente dans sa bouche comme une limite imposée à l'horizon infini de la science. La preuve, c'est qu'il est lui-même avant tout un métaphysicien; c'est que ses interrogations, ses définitions, tendent presque toujours à un résultat métaphysique, comme la détermination des idées premières, comme la démonstration de l'existence de Dieu par les causes finales, comme ses doctrines sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Cette même méthode, entre les mains de Platon, son disciple, est devenue la théorie des idées, et l'on sait que la théorie des idées ne comprend pas seulement

la substance de toute vérité, la base de toutes les connaissances humaines. Il est inutile de rappeler ce qu'est la philosophie pour Aristote, le créateur de la métaphysique, le génie de la méthode, l'encyclopédie de toutes les sciences connues dans l'antiquité; ce qu'elle est pour les stoïciens, les épicuriens, l'école d'Alexandrie. Partout, et dans quelque but qu'on la recherche, dans un but spéculatif ou dans un but pratique, au nom de la vérité ou du souverain bien, la philosophie se présente comme la science; non comme telle ou telle science, mais celle qui les renferme et les soutient toutes, qui leur donne à toutes leurs titres de légitimité. Le scepticisme lui-même ne s'en fait pas une autre idée; seulement il déclare cette idée irréalisable; la vérité qu'il prétend avoir cherchée de toutes les forces de la raison, il la montre inaccessible, et en même temps qu'il nie la philosophie, il nie toutes les autres sciences. Pendant le moyen âge, la philosophie n'était d'abord que la forme, et la théologie devait être le fond de la pensée; cependant cette forme, longtemps renfermée dans les humbles proportions de la logique, acquiert peu à peu une telle importance, ou se mêle si étroitement avec le fond, que la science reparaît, sinon dans son indépendance, au moins dans son unité: nous voulons dire son universalité. Les mêmes questions qui avaient autrefois divisé l'Académie et le Lycée, sont agitées avec passion au fond des cloîtres et des monastères, et produisent des œuvres comme le *Monologium* et le *Prologium* ou la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Enfin, que dirons-nous des temps modernes? Est-ce que Bacon, Descartes, Leibniz, trois hommes de génie dans lesquels se résume et se concentre toute la vie intellectuelle du xviii^e siècle, n'ont pas embrassé dans leurs découvertes et dans leurs réformes fécondes l'universalité des connaissances humaines? Est-ce que ces puissants esprits ne se sont pas attachés surtout à mettre en lumière les idées qui dominent toutes les sciences, les principes d'où découle toute vérité? On attribue à Descartes une révolution semblable à celle que Socrate a accomplie dans l'antiquité. Mais quoi! Descartes songeait-il à confiner la philosophie dans l'étude du *moi* humain? Il est si éloigné de cette idée, qu'à peine a-t-il jeté un regard sur lui-même et constaté par la pensée sa propre existence, qu'il s'élève aussitôt, de proposition en proposition, selon la manière des géomètres, aux plus hautes considérations de la métaphysique, pour en descendre ensuite à toutes les parties de la physique, de la physiologie et de la philosophie naturelle. Et qu'on ne dise pas que Descartes n'était nullement forcé par ses principes de s'exercer à la fois sur des sujets si divers. Sa physique toute mécanique est la conséquence nécessaire de sa métaphysique, et celle-ci dérive de sa psychologie. Après lui, ses illustres disciples Malebranche et Spinoza, loin de rien retrancher à ce domaine de la philosophie, ont essayé de lui donner encore plus d'élévation et d'unité. En partant d'un point tout opposé, c'est-à-dire en ne cherchant que l'explication des phénomènes physiques, Newton, à la fin de ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, se trouve tout à coup devant les mêmes problèmes. Il n'y a pas jusqu'aux esprits révolutionnaires du xviii^e siècle qui, tout en les déclarant insolubles sous prétexte qu'ils dépassent la sphère de l'observation, n'aient été obligés de les discuter et de les résoudre à leur manière, les uns par un spiritualisme inconséquent, comme Locke et Condillac; les autres par un déisme sentimental, comme Rousseau; ceux-ci par le matérialisme, comme d'Holbach et Hel-

vétus et beaucoup par le panthéisme. La plus haute expression, dans l'ordre spéculatif, de cette époque de critique et d'analyse, Kant, après avoir enfermé l'esprit humain dans la conscience individuelle, comme dans une prison sans issue; après avoir rompu toute communication entre nos idées et les choses, n'a-t-il pas fait entrer dans l'unité savante et les compartiments symétriques de son système, non-seulement Dieu, l'âme, l'humanité, la morale, le droit, les beaux-arts, la religion, mais aussi la nature extérieure? On jubile trop que l'auteur de la *Critique de la raison pure* a aussi écrit les *Éléments métaphysiques de la science de la nature*, où il s'efforce de déterminer, au point de vue général de sa doctrine, les éléments constitués du monde physique. Le caractère dominant du temps où nous vivons est de chercher à unir l'esprit analytique du XVIII^e siècle avec l'esprit de synthèse et d'organisation qui distingue le XVII^e. Aussi la psychologie d'une part, et de l'autre les sciences naturelles, ne sauraient lui suffire; mais, après avoir observé séparément les phénomènes de chaque ordre, après avoir recueilli des faits dans les parties jusque-là les plus négligées du domaine de l'expérience, il éprouve le besoin de remonter à leurs communes lois, à leur origine, et de les voir, en quelque sorte, tous à la fois dans une seule idée. C'est l'exagération de cette disposition qui a donné lieu en Allemagne, pendant le premier quart de ce siècle, à de si audacieuses tentatives; mais, contenue dans les bornes de l'intelligence humaine et éclairée, corrigée par une analyse sincère, elle n'est pas autre chose que l'esprit même de la philosophie.

L'objet de la philosophie, soit qu'on le cherche dans les définitions ou dans les systèmes, n'a donc jamais changé; il est aujourd'hui ce qu'il était au XVII^e et au XVIII^e siècle, ce qu'il était au moyen âge, dans la Grèce et chez les peuples de l'Orient, ce qu'il sera toujours, c'est-à-dire le savoir humain dans ses dernières profondeurs, les premiers principes, les causes premières de tout ce qui est, la vérité dans son caractère absolu et immuable, ou du moins sous la forme la plus élevée qu'elle puisse offrir à l'homme; et comme la vérité, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, ne peut communiquer avec nous, ne peut se manifester en général que par la pensée, l'étude de la pensée ou de l'esprit humain, la connaissance de la raison par elle-même, et, par conséquent, la jouissance la plus complète, le développement le plus libre de ses forces, est le but immédiat, ou, si l'on peut ainsi parler, la matière prochaine de la philosophie.

II. Voilà l'objet de la philosophie déterminé, non d'après une théorie, mais d'après les faits; non d'après une conviction personnelle, mais d'après les témoignages et les efforts unanimes de tous les philosophes. Voyons maintenant quels sont les problèmes qu'elle renferme dans cette idée générale. Essayons d'indiquer le nombre et l'ordre de ses parties; faisons en quelque sorte la carte des sciences philosophiques.

Tant qu'elle n'était qu'une vague aspiration vers la vérité et se confondait avec l'amour général de la science; en un mot, pendant les siècles qui signalent son début, la philosophie ne reconnaissait dans son propre sein aucune distinction de parties. La raison en est facile à comprendre: c'est que distinction est synonyme d'observation, d'analyse, et que l'esprit humain ne commence point par l'analyse, mais par la synthèse; ignorant la grandeur du monde et sa propre petitesse, il voudrait tout embrasser d'un seul coup d'œil. Le premier essai d'une division de la philosophie est celui qu'on est en droit,

d'après les interprétations les plus naturelles et les observations les mieux fondées, d'attribuer à Platon. Il paraît, en effet, autant que le lui permet sa nature d'artiste et la forme dramatique de ses œuvres, que Platon partageait la philosophie en trois sciences distinctes, quoique inséparables: la dialectique, la physique et la morale. La dialectique était la partie essentielle et s'occupait des principes les plus généraux; voilà pourquoi on la voit souvent confondue avec la philosophie tout entière. Elle comprenait à la fois ce que nous désignons sous les noms de psychologie, de logique et de métaphysique. Dans la morale, comme nous le voyons dans le dialogue de la *République*, était renfermée la politique et aussi la philosophie de l'histoire. La physique, contenue tout entière dans le *Timée*, avait pour but de fonder sur les principes de la dialectique une cosmogonie et une théorie générale de la nature. A cette division incomplète Aristote en substitua une autre beaucoup plus nette et plus savante. Il plaça au sommet de la philosophie la métaphysique, qu'il désigna aussi sous le nom de philosophie première. Il accorda une place distincte à la logique, création de son génie, instrument universel de toutes les sciences, comme la métaphysique en est le fond. La physique et la morale furent maintenues dans le même rang et les mêmes attributions que Platon leur avait assignés. Enfin, dans son traité de *l'Âme*, Aristote n'a pas seulement tracé les linéaments de la psychologie, mais il a été plus loin: il a cherché, à tous les degrés de la nature, les rapports qui existent entre les facultés de l'âme ou de la vie et la conformation organique. Les stoïciens et les épicuriens retranchèrent de cette sage économie la métaphysique, qui se confondit pour eux avec la science de la nature, et donnèrent le premier rang à la morale. Dans les écoles du moyen âge, la philosophie n'était d'abord que la dialectique et l'application de la dialectique à la théologie; mais la division d'Aristote reparut tout entière avec la connaissance de ses œuvres. Les pères de la philosophie moderne, les grands hommes du XVII^e siècle, furent plus occupés à fonder ou à régénérer qu'à ordonner et à classer; et dans le mouvement si fécond qu'ils laissèrent derrière eux, la science, sans changer de limites, changea souvent d'horizon et de contours, suivant le point de vue où elle se plaçait. Chaque système apporta naturellement avec lui son cadre particulier. Cependant la vieille division se conserva au fond des idées et du langage philosophique; les questions qu'on agita continuèrent d'être classées sous les anciennes dénominations: questions de physique ou de philosophie naturelle, questions de logique, questions de morale, questions de métaphysique.

Aujourd'hui, il y a deux manières d'ordonner les problèmes philosophiques: l'une, à l'usage de l'école, et généralement consacrée à l'enseignement public; l'autre indépendante de toute tradition, de toute règle officielle, et qui ne considère que le fond des choses. Selon le cadre de l'école, la philosophie se compose de quatre parties: la première, celle qui sert d'introduction à toutes les autres, est la *psychologie*, ou l'étude du sujet pensant, du *moi*, considéré dans l'exercice, non-seulement de la pensée, mais de toutes les facultés dont nous avons conscience; la deuxième, c'est la *logique*, ou l'art de se servir de la pensée pour la découverte ou la démonstration de la vérité, après l'examen de cette question fondamentale: La vérité est-elle accessible à la pensée humaine, ou les idées mêmes les plus nécessaires de la raison sont-

elles l'expression fidèle de ce qui est? Les lois que la raison impose à notre volonté, et le but général qu'elle marque à notre existence, forment l'objet de la troisième partie, désignée sous le nom de *morale*. Enfin, la quatrième, qu'on appelle la *Théodicée*, à l'imitation des *Essais* de Leibniz, comprend toutes les questions relatives à la religion naturelle : l'existence de Dieu, ses principaux attributs, ses rapports avec la nature et avec l'homme, la destinée de l'âme après la mort. Ces quatre branches de connaissances sont certainement des éléments indispensables d'une science qui a, comme nous l'avons dit, pour objet immédiat l'esprit humain : car, comment se faire une idée de l'esprit humain, si l'on n'embrasse dans ses recherches l'âme tout entière, puisque la pensée ne peut se concevoir sans l'être qui pense, ni s'exercer sans le concours des autres facultés du *moi*? Or, si l'étude de l'esprit, sous peine de s'égarer dans de vaines abstractions, est la même que celle de l'âme, et si l'étude de l'âme est possible à l'aide de la conscience qui enveloppe toutes les facultés, il est clair qu'il faut ajouter aux questions de logique les questions de morale ; qu'indépendamment des lois de l'intelligence et des conditions du vrai, il faut aussi chercher les lois de la volonté, le but de la liberté et les fondements du bien. Ce n'est qu'après avoir épuisé cette double série d'observations, et quand un aura une idée à peu près complète de la personne humaine, qu'on pourra essayer d'atteindre la cause première de notre existence, c'est-à-dire le principe universel de tous les êtres. Car la liberté et ses lois ne sont pas moins nécessaires que la raison pour nous faire concevoir, dans la mesure de nos facultés, la nature divine ; ce n'est pas en mutilant la copie qu'on peut retrouver l'original. Mais s'il n'y a rien à effacer dans ce programme habituel de la philosophie, en résulte-t-il qu'il n'y a rien à y ajouter? Parce qu'on n'y remarque rien de superflu, y trouve-t-on tout ce qui est nécessaire? Nous ne le pensons pas, et les questions que nous allons indiquer sommairement se justifieront et se recommanderont d'elles-mêmes.

D'abord, si l'on veut connaître l'esprit humain, sur lequel s'appuie et autour duquel viennent se coordonner toutes les recherches philosophiques, ce n'est pas assez de l'observer dans l'homme, il faut l'étudier dans l'humanité. L'homme, en effet, considéré individuellement, possède dans une mesure plus ou moins étendue tous les attributs essentiels, toutes les facultés distinctives de son espèce, et il en dispose d'une manière souveraine, c'est-à-dire comme un être libre, comme une personne morale ; mais ces facultés ne se développent qu'à travers les âges, par l'influence que nous exerçons les uns sur les autres, sous les excitations réunies de la société et de la nature. C'est ainsi que toute la suite des hommes, comme dit Pascal, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ; c'est sur ce fait que repose l'unité du genre humain, non moins réelle et non moins expérimentale que la liberté de l'individu. Observer dans son ensemble cette marche collective, cette évolution continue du genre humain, en déterminer les différentes phases, en dégager les principales lois, tel est l'objet qu'on attribue à la philosophie de l'histoire. La philosophie de l'histoire est donc la continuation, le complément nécessaire de la philosophie de la conscience ou de la psychologie. Mais nous nous hâtons d'ajouter que, sans la dernière de ces deux sciences, la première est absolument im-

possible ; car comment espérer de comprendre l'humanité si l'on ignore ce que c'est que l'homme? Comment celui qui n'a aucune idée de la raison, de la liberté, du sentiment moral, de l'imagination, qui doute même que ces facultés existent, pourrait-il en suivre le développement à travers tous les événements extérieurs?

Mais la philosophie de l'histoire n'est elle-même qu'un tout composé de plusieurs parties. Tant que ces parties ne seront pas démembrées les unes des autres, tant qu'on n'aura pas une idée nette et précise de chacune d'elles, c'est en vain qu'on se flattera d'en saisir l'ensemble ; on n'embrassera qu'un nuage. Or, puisqu'il s'agit d'étudier l'esprit humain, la faculté de l'âme humaine, dans la vie collective et les efforts communs de l'humanité, continués de siècle en siècle et de génération en génération, comment se manifeste l'esprit humain dans cette sphère générale? Il se manifeste par les institutions et les lois, par les lettres et les arts, par les croyances religieuses, par les systèmes philosophiques. Les actions et les mœurs, tant publiques que privées, ne sont elles-mêmes, dans leur signification générale, que la traduction vivante de toutes ces choses. La philosophie de l'humanité comprend donc nécessairement la philosophie du droit ou de la législation, l'histoire philosophique des lettres et la philosophie des beaux-arts, ordinairement réunies sous le nom d'esthétique, l'histoire philosophique ou la philosophie des religions, et l'histoire de la philosophie, qui est en même temps celle de toutes les sciences. La première doit nous apprendre comment se forme et s'organise, et aussi comment se dissout quelquefois la société, comment peu à peu la liberté succède à l'oppression, le droit à la force, l'ordre moral à l'anarchie ou à la violence ; la seconde, comment se développe et quelle place tient dans la vie humaine l'imagination, comment l'idée du beau se mêle à toutes nos autres idées, comment toute pensée se réalise sous une forme extérieure dans une image sensible, avant que l'esprit la saisisse en elle-même. La troisième mettra sous nos yeux toutes les expressions que peuvent revêtir le sentiment et l'idée de l'infini, les degrés qu'ils traversent dans la conscience humaine et les conditions sous lesquelles ils arrivent à leur dernière forme. La quatrième, enfin, nous expliquera par quelles lois, quelle suite d'efforts, de contradictions et de combats avec elle-même, la raison, et avec elle l'âme tout entière, est arrivée à se chercher, à se comprendre, à faire sa propre conquête. Quand on aura étudié séparément ces quatre branches des connaissances humaines, tout ne sera pas fini : il faudra alors rechercher les rapports qui existent entre elles, ou déterminer l'influence qu'exercent les unes sur les autres les lois, les œuvres de l'imagination, les idées philosophiques et les croyances religieuses. Les faits généraux qui sortiront de cette comparaison seront le résultat le plus important, la conclusion définitive de la philosophie de l'histoire : car ils devront nous offrir la plus haute expression des destinées du genre humain, et nous montrer par le chemin qu'il suit le but vers lequel il est appelé.

Les mêmes rapports que nous venons de découvrir entre l'individu et l'humanité dans l'ordre psychologique, c'est-à-dire dans la constitution générale de nos facultés, nous les trouvons dans le cercle de la logique et de la morale, ou dans l'application de ces facultés à la recherche du vrai et à la pratique du bien. En effet, la logique, considérée dans toute son étendue, ou du

moins telle qu'on la conçoit aujourd'hui, comprend, indépendamment du problème de la certitude et des règles de la méthode, la démonstration de la vérité. C'est même dans cette dernière partie qu'elle est restée renfermée depuis son fondateur jusqu'à son premier réformateur, depuis la composition de l'ancien jusqu'à celle du nouvel *organum*. La démonstration de la vérité suppose la connaissance non-seulement des lois de la pensée, mais des lois du langage, et des rapports qui existent entre les unes et les autres. Tel est aussi le cercle qu'embrasse le premier monument de la logique, c'est-à-dire l'*Organum* d'Aristote, qui est en même temps le premier monument de la grammaire générale. Mais, avant de donner des règles au langage, avant de fixer ses éléments et ses formes pour les mettre d'accord avec les éléments et les formes de la pensée, n'est-il pas utile de savoir comment il se constitue en quelque sorte de lui-même, sous les inspirations spontanées de l'âme, modifiant ses signes et les multipliant, variant ses inflexions et ses formes suivant les besoins, c'est-à-dire suivant les idées, les passions, le caractère de chaque peuple et de chaque âge, et aussi suivant les images que la nature offre habituellement à nos yeux ? Or, cette science, c'est la philosophie des langues, qu'il ne faut pas confondre avec la philologie comparée : car celle-ci ne tient compte que des éléments matériels de la parole, tandis que la première considérera surtout son développement spirituel, ou les lois selon lesquelles elle arrive successivement à exprimer toutes les idées. La philosophie des langues est donc étroitement liée à la grammaire générale, qui elle-même fait partie de la logique.

La morale aussi soulève des questions qui s'étendent hors du cercle ordinaire de ses recherches. Nous citerons d'abord celle des devoirs et des droits respectifs de l'individu et de la société. Qu'est-ce que la société doit à l'individu ? Qu'est-elle autorisée à exiger de lui, et réciproquement ? Voilà un problème dont personne, assurément, ne contestera aujourd'hui l'importance, et que la science, au milieu des événements qui s'accomplissent, n'a pas le pouvoir d'ajourner. Mais une société déterminée, c'est-à-dire un Etat, n'est pas une puissance isolée dans ce monde. Les Etats ont des rapports entre eux qui sont soumis aux mêmes lois, qui relèvent des mêmes principes que ceux qui régissent les rapports et les actions des individus. La morale, indépendamment des devoirs individuels ou privés et des droits qui en découlent, comprend donc le droit politique et international, fondé sur ses bases naturelles. Nous ne craignons pas d'y ajouter, dans ce qu'elle a de plus essentiel et de plus général, l'économie politique : « car il existe, comme nous l'avons dit ailleurs (voy. MORALE), une étroite relation entre le bien-être matériel de la société et son développement moral ; chacune des lois de la conscience, et par conséquent chacun des efforts que nous avons faits pour nous en rapprocher, comme chacune des erreurs ou des passions qui nous en éloignent, a des conséquences inévitables dans la sphère de nos intérêts. »

Toutes les sciences que nous venons d'énumérer, la philosophie de l'histoire avec toutes ses divisions, la philosophie des langues, le droit des gens ou international et l'économie politique, n'en forment qu'une seule, qu'on peut appeler la *philosophie de l'humanité*, pour la distinguer de la philosophie proprement dite, très-justement nommée la science de l'homme. Mais de même que l'homme est lié à l'humanité,

de même l'humanité est liée à la nature, à ce vaste univers au sein duquel se déroulent ses destinées. La nature, en effet, n'a-t-elle pas comme nous ses propriétés ou ses forces, ses lois, son organisation, sa fin, dont nous subissons nécessairement l'influence ? Les facultés morales et intellectuelles qui composent notre essence ne sont-elles pas attachées à une certaine forme de l'organisation physique, soumise elle-même au reste de l'univers, et dont les modifications répondent souvent à autant d'appétits diverses, à autant de génies ou de caractères différents ? Quel est le principe, quels sont les éléments de ce tout qui pèse avec tant de force sur notre espèce ? Quelles sont les limites respectives de son existence et de la nôtre ? Quelles sont les ressemblances et les différences entre lui et nous ? Ces questions ne peuvent être résolues qu'à une hauteur qui domine tous les phénomènes, par une science qui embrasse toutes les sciences naturelles, et qu'on appelle pour cette raison la *philosophie de la nature*. Quant à l'objet de cette science, on pourra se plaindre de son étendue et de ses difficultés, personne n'en contestera l'existence, si l'on songe au nombre et à la variété des problèmes qui se présentent dans le cercle du monde physique, au delà des phénomènes sensibles et des rapports de quantité. Qu'est-ce que le temps, l'espace, le mouvement, la matière, l'organisation, la vie ? Le temps et l'espace ont-ils par eux-mêmes une véritable existence, ou ne sont-ils que l'ordre, le rapport des choses successives et simultanées ? Ou bien encore faut-il les considérer comme de simples lois de notre sensibilité ? Le mouvement a-t-il son principe, sa cause, son siège dans la matière, ou vient-il d'une cause supérieure ? Est-il éternel et impénétrable, ou a-t-il commencé et doit-il finir ? Et la matière, en quoi consiste-t-elle ? N'est-elle que l'étendue ? Est-elle une force, un agrégat de forces ou d'atomes inertes ? Comment cette matière sans intelligence obéit-elle à des lois si intelligentes ? D'où lui viennent ces formes, ces dessins, ces structures merveilleuses que, dans quelques-unes de ses combinaisons, appelées des corps organisés, elle conserve et reproduit avec tant de persévérance ? Qu'est-ce qui donne à ces corps la faculté de se mouvoir, de se conserver, de rester unis, en dépit des lois ordinaires de l'affinité élective ? D'où leur vient et en quoi consistent toutes les facultés par lesquelles ils se rapprochent de nous ? Quels sont les rapports de la psychologie animale et de la psychologie humaine ? Tels sont quelques-uns de ces problèmes, dont on chercherait vainement la solution dans les observations du physicien et du naturaliste ou dans les déductions du géomètre. Aussi ni les philosophes anciens, ni les grands philosophes modernes ne les ont oubliés dans leurs systèmes ; ils étaient compris, comme nous l'avons déjà dit, dans la physique générale, qui formait une partie essentielle de la philosophie. Aujourd'hui, ils sont, pour ainsi dire, la frontière commune de la philosophie et des sciences naturelles.

Ainsi, la science philosophique, considérée dans sa plus vaste extension, se partage en trois grandes branches : d'abord la *philosophie proprement dite*, ou la science de l'homme, exclusivement fondée sur la raison et la conscience ; ensuite la *philosophie de l'humanité*, qui applique les deux facultés précédentes à tous les éléments essentiels de l'histoire ; enfin la *philosophie de la nature*, qui est obligée d'ajouter à ces mêmes facultés la connaissance des lois et des principaux phénomènes de l'univers. La na-

ure même de ces trois ordres de connaissances justifie la disposition que nous adoptons, puisqu'ils forment comme trois cercles concentriques dont le premier est enveloppé dans le second, et le second dans le troisième. C'est par l'homme que l'on comprend l'humanité; c'est par l'homme et l'humanité tout ensemble qu'on peut espérer de parvenir aux points les plus élevés de la nature. Nous ajouterons que le centre commun de ces trois cercles, le point autour duquel ils se meuvent et auquel ils aboutissent par tous leurs rayons, c'est la science de Dieu, la théodicée ou la métaphysique générale. En effet, l'idée de Dieu n'est pas seulement le dernier résultat de la raison repliée sur elle-même et appliquée à l'observation des phénomènes de l'âme; elle est aussi la source des plus hautes inspirations, des œuvres les plus accomplies de l'humanité, et la seule lumière qui puisse éclairer sa marche; elle apparaît aussi dans chacune des lois, dans chacune des forces, et surtout dans l'ordre général du monde. Il n'y a donc de théodicée complète que celle qui repose sur cette triple base, ou qui nous montre la puissance divine présente à la fois dans la conscience, dans l'histoire et dans la nature.

Ce cadre de la philosophie, ce n'est que l'idée même de la philosophie sous une forme plus analytique. Il est impossible d'admettre celle-ci et de repousser celui-là. Si l'on croit que la vérité est une, et si l'on aspire à la connaître dans son unité, il ne faut point la chercher sur un point isolé de l'existence. La philosophie n'est pourtant pas la science universelle : comment proposer une telle chimère? Elle a pour objet les principes et les lois universelles, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun à toutes les sciences. Mais il ne suffit pas que les divers problèmes que nous lui attribuons lui appartiennent à juste titre et appellent tout notre intérêt, il faut savoir encore par quel moyen, c'est-à-dire par quelle méthode, elle les résoudra. C'est cette question que nous allons aborder, en faisant observer d'abord qu'il ne s'agit de rien moins, au fond, que de l'existence même de la philosophie : car si la philosophie n'est pas soumise à une marche déterminée par la nature de ses recherches, si elle n'aperçoit pas, avec le but qu'elle poursuit, les moyens naturels d'y atteindre, c'est en vain qu'elle prétend au premier rang parmi les sciences, elle n'est qu'un rêve irréalisable, une stérile ambition de notre esprit.

III. La méthode, en général, c'est l'ensemble des opérations par lesquelles notre esprit s'élève à une vue claire et distincte de la vérité, ou à ce degré de la connaissance qu'on appelle la science. Ces opérations sont en petit nombre : car, lorsqu'on a nommé l'analyse et la synthèse, l'observation, la généralisation, l'induction et la déduction, on les a à peu près citées toutes; mais on peut les employer tantôt réunies, tantôt séparées dans une sphère plus ou moins étendue, en commençant par une extrémité ou par une autre, selon la nature des objets qu'on veut connaître et le degré où l'on veut parvenir dans cette connaissance. De là, autant de méthodes particulières qu'il y a de sciences essentiellement différentes. Par exemple, les mathématiques qui n'ont rien à demander à l'expérience et qui fondent leurs théorèmes sur les définitions et les axiomes, se servent exclusivement du raisonnement déductif. Les sciences physiques, au contraire, s'adressent surtout à l'observation et à l'induction. Pour nous, il s'agit de la méthode qui convient, non pas à telle ou telle branche de connaissances dont nous avons essayé de tracer le tableau mais à

la philosophie tout entière, c'est-à-dire de la méthode philosophique portée à sa plus haute expression, et qui doit être aux autres méthodes ce que la philosophie elle-même est aux autres sciences.

Posée dans ces termes, la question a été résolue de plusieurs manières, selon les points de vue divers où l'esprit peut se placer en commençant à réfléchir sur la nature et sur lui-même. Les uns, frappés de l'ascendant qu'exerce sur nous le monde extérieur, et voyant ses impressions se mêler à toutes nos idées, ses lois peser sur toutes nos facultés et déterminer la plupart de nos actions, se sont imaginé que l'âme n'était qu'un effet de l'organisation, la pensée une combinaison de la matière, et que, pour trouver la raison des choses, il faut procéder du dehors au dedans, de l'univers matériel aux sens, et des sens à l'intelligence. Cette marche a été suivie invariablement, mais avec plus ou moins d'art ou de résolution, par tous les philosophes de l'école dite *sensualiste*, depuis les ioniens, Démocrite et Epicure, jusqu'aux sceptiques du dernier siècle et aux sectateurs de la philosophie prétendue *positive* de notre temps. Nous l'appellerons, avec plusieurs historiens de la philosophie, la méthode *empirique* : car en vain cherche-t-elle l'ordre et l'unité dans ses résultats; en vain quelquefois en prend-elle les apparences; comme elle anéantit l'autorité de la raison, sans laquelle toute idée d'ordre est détruite dans son principe, elle ne peut aboutir qu'à la plus triste confusion. Les autres, au contraire, observant que le monde, que les choses en général seraient pour nous comme si elles n'existaient pas sans la pensée qui les conçoit, et que la pensée elle-même ne serait rien sans la conscience, ou si elle n'assistait à l'exercice de ses propres facultés, si elle n'était instruite de tout ce qui se passe en elle, en tirent cette conclusion, que la connaissance du *moi*, du sujet pensant, est le fondement sur lequel repose toute autre connaissance, et que, pour atteindre aux vérités premières, c'est-à-dire à la science philosophique, il faut procéder non du dehors au dedans, mais du dedans au dehors, de la conscience à l'âme, de l'âme à l'univers. Cette seconde méthode, entrevue par Socrate, définie et propagée par Descartes, poussée à la dernière exagération par Kant, a reçu le nom de méthode *psychologique*. D'autres, enfin, se placent également au-dessus du monde de la conscience et de celui des sens, de l'esprit et de la matière, de l'âme et de la nature. Ces deux objets de notre connaissance, irréductibles l'un à l'autre, et cependant incapables de se suffire à eux-mêmes, ne sont plus dans leur conviction que des formes diverses, des manifestations parallèles ou opposées d'un seul et même principe à la fois spirituel et matériel, étendue et pensée. De là la nécessité de chercher immédiatement dans ce principe, dans ce fond identique et immuable de toute existence, la cause et la raison, l'essence et la loi de tous les phénomènes. En effet, les êtres et les causalités intermédiaires, et, par conséquent, les propriétés de ces êtres étant supprimés, toute explication des faits intellectuels ou physiques, toute théorie de l'homme ou de la nature doit être tirée de l'idée de l'absolu et ne peut être qu'une déduction ou une analyse de cette idée. Il faut donc que l'homme, pour ainsi dire, usurpe la place de Dieu, qu'il s'attribue sa raison, la conscience de son existence infinie, et qu'au lieu d'observer l'univers, il le construise *a priori*, il le crée sous un certain rapport, en montrant dans quel ordre il est sorti nécessairement du sein de l'être

nécessaire. Ce mépris de l'expérience, cet usage exclusif du raisonnement et des notions *a priori* dans le champ tout entier de la philosophie, voilà ce qui caractérise la méthode *spéculative*. C'est cette méthode que pratiquaient déjà les philosophes d'Elée et de Mégare, ces intrépides raisonneurs qui, sur les ruines amoncelées par leur subtile dialectique, ne laissaient subsister que les notions de l'unité et de l'être. Après avoir essayé de nier et de confondre l'expérience, elle voulut la remplacer; au rôle négatif qu'elle avait joué d'abord, elle substitua un rôle positif, dogmatique, et c'est avec ce caractère qu'on la retrouve dans l'école d'Alexandrie, au-dessous des régions abandonnées au mysticisme. Mais nulle part elle ne s'est exercée avec plus de hardiesse et de puissance, nulle part elle n'a enfanté des conceptions plus vastes, plus profondes, plus dignes d'admiration que dans les systèmes de Spinoza et de l'école allemande. C'est là véritablement que la raison humaine, comme nous l'avons dit tout à l'heure, se confond avec la raison divine, ou plutôt avec Dieu, se substitue à lui et considère la philosophie comme la science universelle, comme un retour du principe des êtres sur sa propre existence ou la conscience qu'il a de lui-même.

On parle aussi quelquefois d'une quatrième méthode, désignée sous le nom de méthode *traditionnelle*, et qui consiste à demander à la tradition, à l'Écriture sainte, les principes les plus essentiels de la métaphysique et de la morale, pour les développer ensuite ou pour les expliquer à l'aide du raisonnement et de l'observation. Ce procédé, malgré les défenseurs qu'il a trouvés en France, il y a quelques années, ne peut être sérieusement proposé comme une méthode philosophique : car, tradition et philosophie sont deux choses aussi différentes que croire et savoir, que raison et autorité. Si la philosophie, dans la sphère qui lui appartient, n'est pas complètement libre, si elle ne dépend pas uniquement de nos facultés intellectuelles et des lois que l'esprit humain tient de sa propre nature ; si elle n'est pas, comme nous l'avons dit, la plus haute application de ces facultés et de ces lois, elle cesse d'exister. Qu'à une certaine époque, comme celle de la scolastique, et sous une forme aussi nette que le syllogisme, un pareil compromis soit considéré comme une transition utile, on le comprend sans peine ; mais apprécié en lui-même et conservé dans l'étendue qu'on a essayé de lui donner, il n'est pas moins incompatible avec la foi qu'avec la raison : car, qu'est-ce qui peut répondre que l'explication ne tuera pas le dogme, que le commentaire n'emportera pas le texte ? Les exemples ne nous manqueraient pas pour justifier ce soupçon.

Restent donc les trois méthodes que nous avons exposées précédemment, et entre lesquelles nous sommes obligés de choisir, si nous ne réussissons pas à les concilier : la méthode empirique, ou, pour n'employer que des termes acceptés par tout le monde, l'expérience des sens prise pour seule base de la vérité philosophique ; la méthode psychologique, ou l'expérience intérieure, l'aperception de conscience donnée pour fondement aux autres opérations de la pensée ; enfin, la méthode spéculative, ou l'emploi exclusif du raisonnement ou de la raison pure.

De ces trois méthodes, la première est sans contredit la moins fondée en principe et la moins soutenable dans ses conséquences. Quoi de plus arbitraire, en effet, quand on examine de près la question, que d'en appeler tout d'abord aux sens pour analyser et expliquer l'in-

telligence et le principe même dont l'intelligence n'est qu'un attribut, c'est-à-dire l'être pensant, l'âme avec toutes ses facultés ? Les sens ne s'appliquent qu'à un seul ordre d'existences ou de phénomènes, aux phénomènes, aux existences qui sont hors de moi, qui occupent une place déterminée dans l'espace ; mais, moi, je ne me connais, je ne m'aperçois que par la conscience ou la propriété qu'a l'être pensant, l'esprit, de se replier sur lui-même, de savoir ce qu'il est et comment il est. Sans cette propriété, la pensée n'existe pas et ne nous présente absolument rien dont nous puissions nous faire une idée : car on ne pense pas sans savoir ce qu'on pense. Avant donc d'expliquer l'intelligence par aucun fait extérieur, sachons ce qu'elle est, interrogeons-la elle-même. Avant de chercher hors de nous l'origine, les éléments et le principe de notre existence, descendons en nous et observons, sans parti pris, tout ce qui s'y trouve. Bien plus, tant que cet inventaire n'a pas été fait, tant que nous n'avons pas vu clair dans la nature de notre esprit et que nous ignorons sous quelles conditions, dans quelles limites, par quels moyens il atteint la vérité, nous ne sommes pas autorisés à croire au monde extérieur, ou nous y croirons de la foi du charbonnier, non de celle du philosophe. C'est qu'il y a autre chose dans la perception des sens qu'un fait purement matériel et sensible : il y a l'idée d'espace, sans laquelle il n'y aurait pas d'étendue ; il y a l'idée de cause, sans laquelle nous n'irions pas chercher dans l'étendue des forces distinctes de nous, c'est-à-dire les corps qui expliquent nos sensations ; il y a l'idée de substance, sans laquelle il n'y aurait dans les corps ni unité ni durée. Qu'on supprime tous ces éléments que la perception emprunte à la raison, au sujet pensant, au *moi*, et que la conscience seule peut apercevoir, il ne restera que des impressions fugitives et dépourvues de tout lien, de toute signification, qui ne pourront se rapporter ni à l'esprit, ni à la matière, ni à l'âme, ni à la nature, ombres sans forme et sans nom. Aussi l'histoire, qui n'est souvent que la logique en action, nous apprend-elle que le sensualisme a toujours fini par le scepticisme. Tous les arguments des sceptiques anciens, depuis Protagoras jusqu'à Carnéade et à Anésidème, peuvent se déduire de cette supposition, que toutes nos connaissances prennent leur origine dans les sens, que toute idée n'est dans l'origine qu'une image imprimée dans notre cerveau (*φαντασία*). Il en est de même du scepticisme moderne. C'est un disciple de Locke qui en est l'interprète le plus conséquent et le plus hardi. Toutes les objections de Hume contre la notion de cause et de pouvoir, reposent sur la doctrine qui fait sortir toutes nos facultés de notre entendement de la sensation et de la réflexion ; et l'on sait où aboutissent ces objections elles-mêmes : au doute et à la confusion universels : car, avec la notion de cause se trouve aussi emporté le principe d'induction, cette source de tout ordre et de toute lumière dans l'expérience. Tel est le résultat logique de la méthode qui cherche dans les sens l'origine et le principe de la pensée.

La méthode empirique admet l'expérience sur une base tellement étroite et avec des moyens tellement bornés, qu'elle la réduit à une complète impuissance ; la méthode spéculative essaye de s'en passer complètement. L'une est aussi chimérique que l'autre : car, soit qu'elle procède par déduction, à la manière des géomètres, *more geometrico*, comme dans le système de Spinoza, ou par opposition et conciliation, par

antithèse et synthèse, comme dans la dialectique allemande (voy. HEGEL), la méthode spéculative est toujours la même; elle se place tout d'abord au sein de l'absolu, nous montrant que dans cette seule idée sont comprises toutes les autres, que toutes en sortent, que toutes y rentrent, et confondant cette identité logique avec celle des choses. Or, nous avons le droit de demander à ceux qui préconisent ce système : De quel droit parlez-vous de ce qui est en soi et absolument, vous qui ne vous connaissez pas vous-mêmes ? Comment savez-vous qu'une telle chose existe ? Ils répondront que l'être en soi existe par cela seul qu'il peut être pensé; ce que Spinoza exprime par ces mots : « L'idée de la substance implique nécessairement l'existence; » ce que Hegel, plus hardi et plus systématique, traduit de la manière suivante : « La pensée et l'être sont identiques; tout ce qui est dans la raison est dans la réalité, et tout ce qui est dans la réalité est dans la raison. » Mais nous demanderons de nouveau : de quel être, de quelle pensée est-il question ? Où avez-vous trouvé cette idée de substance; comment êtes-vous venus à concevoir cette raison et cette réalité dont vous parlez ? En effet, nous comprenons qu'on nous entretienne de tel ou tel être, par exemple des corps, de l'âme humaine, de Dieu, ou d'une pensée dont j'ai parfaitement conscience, qui existe quelque part, qui appartient à quelqu'un; mais nul ne conçoit ce que c'est que l'être ou la pensée en général. Tout être a des attributs, infinis si l'on veut, lorsqu'il s'agit de l'Être infini, mais déterminés et qui n'appartiennent qu'à lui. Toute pensée et, par conséquent, toute idée se manifeste dans une intelligence, dans un esprit, et tout esprit a conscience de lui-même : car c'est précisément par là qu'il mérite son nom. Quant à la raison et à la réalité, ce ne sont que des noms différents de la pensée et de l'être; la pensée, considérée dans ses éléments universels et nécessaires, voilà ce qu'on appelle la raison; l'être, considéré comme l'objet de la pensée et distingué des phénomènes qui l'annoncent aux sens, des formes qui passent, voilà ce qu'on appelle la réalité. La raison ne peut exister que dans un être raisonnable; la réalité, dans un être réel; et si je ne savais pas que je suis moi-même un être pareil, d'où l'idée m'en serait-elle venue ? A qui serait-elle venue ? La méthode spéculative est donc une méthode purement verbale, purement algébrique. Elle repose sur des abstractions qui ne répondent à rien de réel, ou sur des signes qui ne représentent véritablement aucune idée. L'être en général et la pensée en général sont des signes de cette espèce : car comment discerner avec notre esprit ce qui n'a aucun caractère, aucun attribut distinct, comme cette substance de Spinoza, qui n'a pour elle que l'existence, ou cet être pur de l'école allemande, assimilé avec raison au pur néant ? Qui pourra jamais voir autre chose qu'un mot dans la pensée abstraite, telle que nous la montront ces mêmes systèmes, avant qu'elle se manifeste sous la forme de la raison et de la conscience, c'est-à-dire une pensée qui ne pense pas ?

Une fois hors de la réalité, c'est-à-dire de l'expérience, on ne trouve plus que l'arbitraire : tel est aussi le vice fondamental de la méthode spéculative, sous quelque forme qu'elle se présente. D'abord, comme nous venons de le montrer, elle ne peut pas justifier ses principes, elle ne peut pas dire d'où elle les tient ni en discuter la valeur; car une pareille tâche est impossible quand on commence par se placer en quelque sorte au-dessus de soi-même et de sa propre

intelligence; quand, au lieu de parler au nom de la conscience et des facultés bornées de l'homme, on se substitue à la raison et à l'être universels. Mais ce n'est pas tout : la méthode spéculative ne tenant compte que d'une seule faculté, la pensée, parce que c'est la seule qui se prête à ses exigences et qui renferme la notion de l'absolu, est obligée d'y faire entrer toutes choses, d'en faire la substance et la forme de tout ce qui est, ou de nous expliquer, comme des faits intellectuels, de nous représenter comme des idées, comme des opérations de la pensée, les phénomènes les plus divers de l'âme et de la nature. C'est précisément ce qu'elle s'efforce de faire dans toutes les doctrines qu'elle a mises au jour, depuis Plotin jusqu'à Hegel. Et si l'on objecte que Spinoza reconnaît l'étendue comme un attribut parallèle à la pensée, nous ferons remarquer que cette étendue purement intelligible, renfermée dans la notion abstraite de substance, n'est elle-même qu'une idée abstraite, dont la matière et les corps nous représentent les diverses déterminations. Aussi l'auteur de l'*Éthique* a-t-il pu dire (2^e partie, prop. 13 et 21) que l'idée du corps et le corps lui-même ne sont qu'une seule et même chose, aussi bien que l'idée de l'âme et l'âme elle-même. Or, on conçoit qu'une fois aux prises avec cette nécessité, on ne puisse pas marchander avec l'arbitraire, et qu'on se laisse aller à créer, ou, comme on l'a dit, à *construire* le monde que notre principe exige. C'est ainsi que, dans l'ordre moral, le désir, la volonté, les passions, la douleur, le plaisir; dans l'ordre physique, l'attraction, l'affinité élective, l'organisation, la vie, ne sont que des déterminations diverses de la pensée, des degrés successifs de la raison, d'une raison qui ne se connaît pas et qui n'appartient à personne. Mais plus on est chimérique au fond, plus on cherche à se faire illusion par les sévères artifices et la rigueur didactique de la forme. De là cet appareil de définitions, d'axiomes, de propositions, de démonstrations, de corollaires, de scolies, que Spinoza appelle la méthode géométrique, et cette chaîne interminable de termes qui se divisent pour se reconstruire, et qui se construisent pour se diviser, à laquelle Hegel a donné le nom de dialectique immanente. Cependant, à la considérer de près, cette alchimie métaphysique, qui fait sortir toutes choses de l'idée (c'est le mot dont se sert le philosophe allemand), n'est pas plus fondée que le procédé de Condillac, qui tire toutes nos facultés de la sensation. Elle vise seulement plus haut et remue plus de questions; elle est plus hardie et plus savante.

Les mêmes raisons qui détruisent dans notre confiance la méthode empirique et la méthode spéculative, servent à fonder l'autorité de la méthode psychologique. Il n'y a, en effet, que la conscience prise pour point de départ de la philosophie, qui puisse nous sauver en même temps d'un sensualisme étroit, nécessairement entraîné au scepticisme, et d'un idéalisme chimérique où tout s'en va en abstractions. Mais il ne suffit pas qu'on interroge cette précieuse faculté, il faut encore savoir écouter ses dépositions. Il faut accepter les faits qu'elle nous présente dans l'ordre et dans l'état où elle nous les présente, en évitant de les mutiler, de les isoler, de les confondre. Or, la conscience est formée par la réunion de trois éléments très-distincts : l'élément personnel, l'élément actif et l'élément universel ou absolu. L'élément personnel, ou, pour parler plus exactement, l'attribut distinctif, le signe caractéristique de la personnalité, c'est cette propriété de la pensée de se replier sur

elle-même et d'apercevoir ses propres opérations, qui nous permet de dire *je pense* et, par conséquent, *je suis*, au moins comme sujet pensant, ou, pour nous servir des expressions de Descartes, comme *chose pensante*. L'élément actif, c'est la volonté qui tombe en même temps que la pensée sous la perception de la conscience, et sans laquelle le sujet de la pensée, le *moi*, ne serait encore qu'une intelligence personnelle, un esprit, non une âme. Enfin, l'élément universel, ce sont les idées de la raison ou les principes *a priori* qui nous forcent à nous élever de ce qui est en nous à ce qui est hors de nous et au-dessus de nous, du phénomène à la substance, de l'effet à la cause, du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu, etc. Il n'y a véritablement dans la conscience que ces trois choses qui lui appartiennent et qu'elle tire, en quelque sorte, de son propre fonds : car la sensation est comme une matière qu'elle reçoit du dehors, mais qu'elle ne conserve pas toujours, et qui n'arrive à sa connaissance que lorsqu'elle y applique son activité. Qu'on essaye de séparer ces éléments, ou, ce qui revient au même, de les réduire l'un dans l'autre, aussitôt ils cessent d'exister, notre esprit ne peut plus les concevoir. Ainsi l'on n'imagine pas que la personnalité, exprimée par ces deux mots : *je pense*, ou la conscience prise dans un sens étroit, puisse se manifester quelque part si l'on ne pense pas en effet, ou si l'on ne fait pas quelque usage des idées fondamentales, des lois universelles de la raison : car qu'est-ce donc qu'on appelle penser si ce n'est pas cela ? D'un autre côté, l'on ne comprend pas mieux, comme nous l'avons déjà remarqué, que la pensée puisse s'exercer sans qu'on sache ce l'on pense ; qu'il y ait des idées, des jugements, des raisonnements qui n'appartiennent à aucune intelligence déterminée, qui ne se trouvent dans aucun esprit. Enfin, quoi qu'en dise l'auteur du *Discours de la Méthode*, nous ne sommes pas seulement un esprit, ou une chose pensante. Ce que la personnalité ou la conscience est par rapport à la raison, la raison déterminée dans un *moi*, dans une intelligence ou dans un esprit, l'est par rapport au principe actif : nous voulons dire que tout esprit, que toute intelligence, est nécessairement l'esprit, l'intelligence de quelqu'un, ou d'un principe plus réel, plus substantiel, plus efficace : car l'esprit se borne à concevoir, à se représenter les choses ; il ne les *fait* pas ce qu'elles sont. Or, quand on fait abstraction de la conscience et de la raison, qu'est-ce qui reste de moi ? Il reste la force par laquelle je marque ma place et je compte parmi les êtres, la force par laquelle j'agis, en un mot la volonté. La volonté, c'est ma substance, c'est le fond de mon être : car être et agir, substance et force, sont une seule et même chose. D'ailleurs j'aperçois aussi directement ma volonté que mon intelligence, puisque l'une ne peut s'exercer qu'avec le concours de l'autre : toute opération de l'intelligence suppose nécessairement un acte d'attention, c'est-à-dire de volonté, et tout acte de volonté comprend au moins la conscience de celui qui veut et l'idée de ce qu'il veut.

Ainsi, la méthode psychologique, sans m'exposer aux défaillances du raisonnement, ou aux erreurs d'une longue et laborieuse expérience, par un simple regard de l'esprit tourné vers lui-même, me met tout d'abord en possession du monde réel : car assurément il n'y a rien de plus réel que moi, je n'imagine rien qui me puisse être mieux connu et dont l'existence soit plus évidente que cette force intelligente et libre que je suis, que j'aperçois à la fois, par un même acte de la

pensée, dans ses opérations et dans son principe. Mais de ce que je suis obligé de chercher d'abord la vérité en moi, il n'en résulte pas que je ne la puisse pas trouver hors du cercle de ma conscience. Au contraire, plus je m'observe attentivement, mieux je reconnais, avec l'élément personnel et actif de ma nature, un élément universel, c'est-à-dire la raison. Les principes de la raison, pour être connus de moi et trouver en moi leur application, ne cessent pas d'exister comme le fond nécessaire de toute pensée, comme les conditions universelles de toute existence. Bien plus, comme ils ne s'appliquent en moi qu'à un être parfaitement réel et déterminé, je ne puis également les transporter hors de moi qu'à des êtres parfaitement réels et distincts les uns des autres. Prenons pour exemple la notion de cause. Comme je suis une cause véritable, agissante, vivante, je ne puis rapporter hors de moi la même idée qu'à une existence analogue, mais plus ou moins développée, d'une nature supérieure ou inférieure à la mienne, selon les effets que je lui attribue. La cause première, l'être infini, sera nécessairement à mes yeux le plus haut degré de la liberté, de la conscience, de l'activité et de la vie ; au-dessus de moi, dans la nature, ces caractères iront en diminuant et en se dégradant, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que les forces aveugles de la matière. La méthode psychologique peut donc atteindre toutes les existences, sans les isoler ni les confondre. Du sein de la conscience, après avoir assuré à l'âme son existence, son individualité, sa liberté, elle entre dans le monde extérieur, continue ses observations dans l'histoire et prend son vol vers l'infini, en chassant devant elle les noirs fantômes du scepticisme, du fatalisme et de l'identité absolue.

IV. Nous avons montré ce que doit faire la philosophie pour réaliser l'idée qu'elle a toujours eue d'elle-même et qu'elle ne peut ni abandonner, ni restreindre. Voyons maintenant ce qu'elle a fait ; jetons un rapide coup d'œil sur ses œuvres, sur ses résultats, et demandons-nous s'ils répondent à la grandeur de son but, à la puissance et à la sévérité de sa méthode.

Les résultats de la philosophie, les fruits qu'elle a portés jusqu'à présent et qui donnent le droit de la juger, ne sont point renfermés dans un système particulier, mais dans l'enseignement qui résulte de tous les systèmes, dans le développement continu que ces systèmes nous représentent, dans le degré de savoir, de liberté et de perfection morale où elle a conduit l'humanité par la totalité de ses efforts. En effet, la philosophie est dans une situation bien différente de celle des autres sciences. Dans celles-ci, notre esprit est à la fois réglé et contenu par l'objet sur lequel il s'exerce : car, cet objet étant distinct et indépendant de lui, ne manque pas de l'avertir quand il s'égare, et le circonscrit dans une sphère nettement déterminée. Ainsi, la nature est là avec ses phénomènes visibles, toujours les mêmes, ou tournant éternellement dans le même cercle, pour protester contre les erreurs des sciences physiques. Les mathématiques, encore mieux partagées, trouvent la rigueur et la certitude dont elles sont si fières dans les propriétés rigoureusement déterminées des nombres et des figures, et dans l'avantage de pouvoir confirmer par l'expérience des sens chacun des résultats de la déduction. Dans la philosophie, au contraire, l'esprit, n'ayant pour objet que lui-même, ne peut, lorsqu'il se trompe, être redressé que par lui-même, c'est-à-dire par ses propres contradictions, par les doctrines opposées dans lesquelles il cherche nécessairement à se reconnaître : car l'esprit humain, quoique essentiellement le

même chez tous les hommes, quoique formés des mêmes facultés et éclairé par les mêmes principes, n'atteint pas chez tous le même degré de développement, et, surtout à cause de la liberté dont il jouit en face de lui-même, ne se dirige pas dans le même sens, ne se concentre pas sur le même point. De là autant de systèmes différents qu'il y a d'éléments principaux à distinguer dans la conscience; et comme ces éléments, ainsi que nous avons pu nous en assurer, sont tellement liés entre eux qu'ils paraissent s'engendrer réciproquement, chacun des systèmes qu'ils font naître, se renfermant en lui-même, se croit naturellement l'expression complète de la vérité philosophique et attaque tous les autres comme un tissu d'illusions et d'erreurs. Mais cette contradiction dans son sein, et dont elle est elle-même l'objet, c'est l'aiguillon qui pousse notre raison à marcher en avant, à déployer toute sa puissance de réflexion, à se considérer sous toutes ses faces et dans toute sa profondeur, jusqu'à ce qu'elle arrive à se connaître entièrement et que la vérité lui apparaisse dans son unité. Voilà comment la philosophie ne peut jamais être appréciée par une œuvre partielle ou une époque déterminée de son histoire; voilà comment la diversité de ses systèmes et les luttes ardentes dont elle nous offre le spectacle ne portent aucune atteinte à l'unité de son but et de son influence. Elle nous représente, en quelque sorte, la vie de l'intelligence prise dans son foyer, ou le mouvement non interrompu par lequel l'esprit humain, en cherchant en lui-même la dernière raison des choses, le fondement de ses pensées et le but de son activité, opère par degrés son affranchissement dans l'ordre intellectuel et moral, dans la double sphère de la raison et de la conscience. Considérée sous ce point de vue, ou comme le principe commun de la liberté et de la science, la philosophie ne manque pas de titres à la reconnaissance et au respect des hommes.

D'abord, pour nous borner aux faits le plus vulgairement connus et ne pas aller chercher des preuves surabondantes dans des contrées ou des temps encore trop peu explorés, quel était l'état de l'humanité, quelles étaient ses connaissances et ses croyances lorsque parurent les premiers systèmes philosophiques de la Grèce? De connaissances proprement dites, c'est-à-dire de science, il n'y en avait pas; car, ainsi que nous l'avons dit en commençant, la philosophie a précédé toutes les sciences. C'est elle qui les a créées et qui, dans les systèmes les plus imparfaits, en a déposé le premier germe. Aussi les voyons-nous successivement sortir de son sein, grandir pendant des siècles sous son abri et sous son nom, lui emprunter ses principes et sa méthode, jusqu'à ce qu'elle arrive à se suffire à elle-même, ou que la métaphysique, avec ses dépendances, occupe décidément le premier rang dans ses méditations. Les physiciens, les géomètres, les astronomes, les naturalistes de cette époque, ce sont les philosophes; et telle est leur influence, que nous en trouvons encore des traces jusque dans la science contemporaine. Ainsi, les atomes de Démocrite et d'Épicure se sont conservés dans la chimie; l'hypothèse astronomique de Pythagore est devenue une vérité démontrée par les mathématiques, et les découvertes, aussi bien que la méthode d'Aristote, n'ont pas été moins utiles aux sciences naturelles qu'à la philosophie proprement dite. Quant aux croyances qui étaient alors la seule nourriture des âmes et la seule règle des mœurs, qui oserait sérieusement les mettre en parallèle avec quelques-uns des enseignements de la philosophie? Que l'on compare les dieux de l'Olympe, ces dieux de clair et de sang, exemples

de tous les vices et de toutes les passions, « ces dieux abominables, comme dit J. J. Rousseau, qu'on eût punis ici-bas comme des scélérats, » qu'on les compare avec le dieu de Platon, de Socrate, d'Aristote, et même d'Anaxagore ou des stoïciens, et qu'on dise si les instincts religieux de l'âme humaine ont beaucoup perdu au change. Qu'on rapproche aussi des institutions et des mœurs réelles de leur temps les leçons pratiques de ces philosophes, leurs idées sur le but de la vie, sur le devoir, la vertu, le bien et le mal, et l'on comprendra ce qu'ils ont fait pour l'éducation morale du genre humain. Socrate, au milieu d'une petite république idolâtre d'elle-même et pleine de mépris pour les autres nations, qu'elle appelle des barbares, se proclame citoyen du monde. A un peuple artiste et sensuel, uniquement épris de la beauté extérieure, il montre, dans les profondeurs de l'âme, une beauté invisible, il enseigne le mépris de la volupté, la sagesse, et l'amour de la vérité poussé jusqu'au martyre. A une démagogie effrénée, toujours prête à se révolter contre sa propre puissance, il apprend par sa mort à respecter les lois et les arrêts de la justice, même quand ils frappent un innocent. Platon, par sa métaphysique, a préparé l'avènement et fourni au nom de la raison une démonstration anticipée de la morale chrétienne. Quel est, en effet, le principe le plus essentiel de la métaphysique de Platon? C'est l'unité ou, si l'on peut ainsi parler, la fraternité intellectuelle du genre humain, fondement nécessaire de la fraternité morale enseignée par l'Évangile, et de la fraternité physique, de l'unité de race affirmée par la *Genèse*. Une seule raison, la raison éternelle, le Verbe divin, éclaire et vivifie tous les êtres. L'intelligence qui brille dans chacun de nous, les idées qui forment le fond invariable de notre pensée, ne sont qu'une participation, un reflet des idées de Dieu. Par conséquent, elles relient tous les hommes comme dans une même âme, elles leur composent une même substance spirituelle. Ce n'est pas tout : cette raison divine qui nous apparaît comme la source de toute vérité et de toute science, est aussi la source de toute beauté et de tout amour; car, de même que rien ne peut être connu que par elle, de même rien n'est beau que par un reflet de sa splendeur, rien n'est aimable que par l'amour qu'elle nous inspire. De là, évidemment, il n'y a qu'un pas jusqu'à cette maxime, que tous les hommes doivent s'aimer les uns les autres pour ce qu'il y a de divin en eux; que leur première loi est de rester unis dans cet amour qui vient de Dieu et retourne vers lui. C'est d'après ces idées que Platon a pu renfermer toute sa morale dans un seul précepte : *Aimez Dieu* (ἐξομωσθε τῷ Θεῷ); ce qui peut se traduire par ces mots : *Soyez parfaits comme votre Père qui est dans le ciel*. Mais Platon ne s'est pas contenté de définir le principe de la morale, il a essayé d'en développer toutes les conséquences, en le prenant pour base des lois et de l'organisation de la société, aussi bien que de la conduite de l'individu. Quand il n'y aurait dans la *République* que cette seule pensée de fonder l'État sur la raison et sur la justice, et de faire du gouvernement des peuples une œuvre de science et de dévouement, au lieu d'une conquête de la force ou d'un privilège de la naissance, ce serait assez pour absoudre cet immortel monument des erreurs qu'il renferme et que l'ignorance, jointe à l'esprit de dénigrement, a grossies outre mesure. C'est cette même idée de la justice, de la raison, du droit éternel qu'invoquaient les stoïciens, devant lesquels ils faisaient taire tous les intérêts et toutes les passions, et qu'ils élevaient au-dessus des institutions

humaines, comme la loi de Dieu imprimée dans l'âme de tous les êtres intelligents et libres. Passant ensuite des écoles grecques aux juriconsultes romains, elle a inspiré à Cicéron cet admirable passage de sa *République*, qui semble être la voix même de la conscience dans sa plus éloquent expression, et qu'on ne peut plus oublier dès qu'on l'a lu (*de Republ.*, lib. III, c. xvii; Lactance, *Institutions divines*, liv. VI, ch. viii). Mais, nourri des œuvres de Platon encore plus que de celles du Portique, Cicéron ne s'en tient pas à l'idée de la justice; il y joint, ou plutôt il en déduit comme une conséquence nécessaire, l'idée de la charité, qu'il appelle de son véritable nom *caritas*. Puisque tous les hommes, dit-il, sont unis entre eux et avec Dieu par cette loi commune, par cette éternelle raison, ils forment nécessairement comme une même cité, comme une même famille; et lorsque l'âme, dégagée de toute complaisance envers le corps, aura compris et pratiqué toutes les vertus, elle regardera comme ses frères tous les êtres semblables à elle, et se liera avec eux par les autres liens de la charité. *Societatemque caritatis coerit cum suis, omnesque natura conjunctos suos duxerit... seseque non unius circumdatum mœnibus loci, sed civem totius mundi, quasi unius urbis, agnoverit.* (*De Legibus*, lib. I, c. xxiii.)

Les systèmes même les plus décriés, tels que le scepticisme et l'épicurisme, ont contribué pour une grande part au perfectionnement moral et intellectuel de l'humanité. Le scepticisme, c'est la critique ou le droit de révision et de surveillance que la raison exerce sur elle-même, le salutaire conseil qu'elle se donne, après chaque pas fait en avant, de consulter ses forces et de sonder le terrain sur lequel elle marche. Dès qu'on reconnaît que l'homme peut se tromper, il faut désirer qu'il puisse douter : car c'est par le doute que commence la chute de l'erreur; et, pour nous en tenir au scepticisme grec, les croyances qu'il a renversées, les fictions qu'il a percées à jour, les institutions qu'il a comprises, sont-elles si dignes de nos regrets? C'est lui, après tout, qui a fait tomber le polythéisme, pour préparer la place à une religion plus pure. A certains égards, Socrate et Platon lui-même étaient sceptiques : car ils ne pouvaient édifier sur un sol déjà occupé, sans détruire. Quant à la doctrine d'Epicure, qu'il ne faut pas confondre avec le libertinage insensé d'Aristippe, si méprisable qu'elle soit dans son principe, elle a cet avantage de nous prouver que l'égoïsme éclairé, ou, comme on disait au dernier siècle, l'intérêt bien entendu, la volupté, quand elle réfléchit, est obligée de conserver presque toutes les vertus pratiques de la vie, et de se montrer, selon l'expression de Platon, tempérante par intempérance. Étrange mais inévitable contradiction, qui suffirait à elle seule pour relever le principe du devoir.

Il faut que la philosophie, quand la religion n'était que le culte de la nature et l'apothéose de la passion, ait répandu de vives lumières sur la nature de Dieu et de l'âme humaine, pour que des Pères de l'Église, tels que saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin (nous ne parlons pas de ceux qui ont été soupçonnés d'hérésie), aient attribué à quelques-uns de ces systèmes une origine divine. Le Verbe, si nous en croyons saint Justin le martyr, s'était communiqué, avant son incarnation, aux sages de la Grèce, aussi bien qu'aux prophètes du peuple de Dieu. Selon saint Clément, dont les écrits sont encore aujourd'hui une source inépuisable d'érudition philosophique, la philosophie païenne a été une préparation nécessaire au christianisme.

Selon saint Augustin, Platon et ses disciples ont connu tout à la fois le vrai Dieu, auteur du monde, révélateur de la vérité, source du bonheur, et le véritable principe de la morale, qu'ils placent, avec l'Évangile, dans l'imitation de Dieu (*de Civitate Dei*, lib. VIII, c. viii). Voilà certes un bel éloge de la raison. Qu'importe, après cela, qu'on fasse des philosophes grecs les disciples des prophètes hébreux, si l'histoire tout entière repousse cette hypothèse!

Après avoir fait dans l'antiquité la gloire de la raison et lui avoir donné l'empire non-seulement des sciences, mais des mœurs, la philosophie fut sa seule institutrice au moyen âge; nous voulons dire qu'elle représente toute la culture scientifique, toute la vie intellectuelle de cette époque. Quelles sont, en effet, les matières qui, hors du domaine de la foi ou des dogmes essentiels du christianisme, absorbent toute l'activité des esprits depuis le commencement du ix^e jusqu'à la fin du xiv^e siècle? Quelles sont les questions qu'agitent dans les cloîtres et les écoles tant de maîtres célèbres, en présence d'une foule passionnée, accourue pour les entendre de toutes les parties de l'Europe? Ce sont des questions de logique, transformées presque aussitôt en questions de métaphysique, et entraînant à leur suite le cadre tout entier de la philosophie péripatéticienne, *quidquid scibile est*, comme dit Albert le Grand. Mais la philosophie du moyen âge diffère essentiellement, au moins par la forme, de celle qui l'a précédée et de celle qui l'a suivie. C'est une pupille qui ne fait pas un pas et ne prononce pas un mot sans avoir pris l'autorisation de ses tuteurs. Elle en a deux : l'Église, dans l'ordre de la foi, et Aristote, dans l'ordre de la raison. Cependant, sous cette double tutelle, il lui reste encore une assez grande part de liberté : car le théologien et le philosophe se trouvant dans ce temps presque toujours réunis dans la même personne, il arrive nécessairement, malgré les limites tracées d'avance, que les raisonnements de l'un tendent à se mettre d'accord avec les croyances de l'autre, qu'on cherche à comprendre après coup ce qu'on a d'abord résolu de croire, *fides quaerens intellectum*, comme dit saint Anselme de Cantorbéry; et que les dogmes, aidés du milieu par lequel ils ont été transmis, c'est-à-dire du langage et des opinions des Pères de l'Église, modifient singulièrement la philosophie officielle qu'on a prise pour guide, et qui était un instant sur le point d'être canonisée. Ainsi s'explique comment tant de sectes diverses, réalistes, nominalistes, conceptualistes, thomistes, scottistes, ont également la prétention de donner le vrai sens d'Aristote. Pour qui les examine de près, ces sectes ne sont pas autre chose que les vieux systèmes de la Grèce contenus dans les voies du spiritualisme chrétien et masqués sous la forme de commentaires scolastiques.

Lasse de parler au nom d'un homme, surtout après avoir eu connaissance des chefs-d'œuvre de l'antiquité, la philosophie osa parler au nom de la raison; et dès ce moment la philosophie moderne a détrôné la scolastique. En effet, le caractère dominant et, nous le disons bien haut, le premier mérite de la philosophie moderne, c'est d'avoir proclamé l'indépendance absolue de la raison dans toutes les choses que la raison peut comprendre; c'est d'avoir reconnu l'évidence comme la seule marque de la vérité, et de l'avoir cherchée d'abord dans le sentiment de notre existence personnelle, dans l'exercice de nos propres facultés. Ce principe est la source de tous les progrès qui s'accomplissent, non-seulement dans son propre sein, mais dans les autres

sciences. Plus de textes, plus de livres entre l'homme et la nature; on raisonne, on observe, on expérimente. Torricelli et Pascal démontrent le vide, malgré Aristote; Galilée fait tourner la terre et tient le soleil au centre du monde, en dépit de l'inquisition. Aussi la philosophie est-elle l'âme et le centre de ce grand mouvement intellectuel qui remplit le xviii^e siècle. Bacon fut le créateur de la méthode des sciences naturelles. Descartes et Leibniz n'ont pas seulement appliqué leur génie à la métaphysique; ils ont renouvelé en l'agrandissant le cercle entier des connaissances humaines. L'auteur du *Traité de la roulette* et des expériences sur le vide a commencé par être cartésien. Newton, comme nous l'avons déjà remarqué, mêle à son système du monde les vues les plus élevées sur les lois de l'intelligence et le principe des choses. Mais l'affranchissement de la science dut amener nécessairement celui de la société: car l'un ne peut se concevoir sans l'autre; la raison ne peut être souveraine dans le domaine de la pensée, et rester opprimée dans celui des faits. Cette nouvelle victoire est due principalement à la philosophie du xviii^e siècle. C'est elle qui, portant dans la vie publique, comme Descartes dans la conscience individuelle et Bacon dans la science de la nature, le flambeau de l'observation et de l'analyse, a fait tomber une à une toutes les vieilles iniquités, a mis le droit commun à la place du privilège, la loi à la place de l'arbitraire, la liberté à la place de la contrainte; a émancipé la conscience, l'industrie, la propriété; a introduit la justice et l'égalité dans la famille, et, par un dernier effort, a appelé la société à se gouverner elle-même, à exercer dans son intérêt et en son propre nom la souveraineté politique, considérée jusque-là comme le patrimoine d'une famille et, malgré l'invocation du nom de Dieu, fondée exclusivement sur la force. Sans doute, et précisément à cause de son rôle militant, agressif, la philosophie du xviii^e siècle a plus d'un excès et d'une erreur à se reprocher; mais notre but n'est pas ici de la juger; nous ne considérons que ses résultats définitifs, ceux qui ont passé dans les institutions et dans les mœurs, et nous les inscrivons sur l'état de services de la philosophie en général.

V. Après tout ce qu'elle a déjà fait, que reste-t-il encore à faire à la philosophie? Quelle tâche lui est réservée dans le présent et dans l'avenir? Immense et délicate question, que nous avons dû proposer à sa place, et qui d'ailleurs se proposerait d'elle-même si nous avions voulu la passer sous silence, mais que nous n'avons pas la prétention de résoudre en quelques lignes, dans un ouvrage comme celui-ci, destiné principalement à constater l'état présent de la science. Nous nous bornerons donc à réunir en forme de conclusion les conséquences les plus directes de tout ce qui précède.

Quand on considère les diverses parties de la philosophie, non dans leur enchaînement systématique, mais dans leur nature propre, dans le but et les moyens qui caractérisent chacune d'elles, on les réduit aisément à trois: l'une pour la spéculation pure, c'est-à-dire la métaphysique; l'autre pour la spéculation appuyée sur les faits, comprenant la philosophie de l'histoire et la philosophie de la nature, avec leur introduction nécessaire, la psychologie; la troisième pour les applications et les conséquences pratiques, dans laquelle peuvent entrer à la fois la logique et les diverses branches de la morale.

La spéculation pure, comme nous l'avons démontré ailleurs (voy. *Métaphysique*, t. IV, p. 245 et suiv.), a à peu près épuisé sa carrière. Il ne reste

plus qu'à choisir entre la bonne et la mauvaise métaphysique; or, la bonne et la mauvaise métaphysique ont dit leur dernier mot, parce que les principes qu'elles invoquent l'une et l'autre, c'est-à-dire les notions fondamentales de l'intelligence, sont en très-petit nombre et ne se prêtent qu'à un cercle de combinaisons également limité. Ce que nous disons de la métaphysique s'applique aussi à la logique: car les formes du raisonnement et les procédés de l'esprit sur lesquels cette science fait reposer ses règles les plus essentielles, ne sont guère plus multipliées et nous offrent un caractère non moins invariable que les idées universelles de la raison. Aussi, quoiqu'il ne soit pas tout à fait juste de dire avec Kant qu'elle n'a pas fait un pas depuis Aristote jusqu'à nos jours, faut-il du moins convenir qu'à partir du xviii^e siècle, c'est-à-dire de Bacon, de Descartes et de Newton, ses progrès ont été bien imperceptibles.

Il n'en est pas de même de la spéculation et de la logique appliquées aux faits, soit de la conscience, soit de l'histoire, soit de la nature. Là il reste encore, pour nous et pour nos neveux, d'amples moissons à recueillir. La psychologie proprement dite n'a pas fini sa tâche; la philosophie de l'histoire a à peine commencé la sienne, et la philosophie de la nature est encore moins avancée. Sans doute, la première de ces sciences nous a fait connaître d'une manière générale les facultés de l'âme humaine; mais il lui reste encore à les étudier dans leurs rapports avec l'organisation, les climats, les différents états de santé ou de maladie, dans le sommeil, les rêves, l'hallucination, le somnambulisme, la folie, etc. Quant à la philosophie de l'histoire, il n'est pas une seule de ses parties, philosophie du droit, philosophie des langues, philosophie des beaux-arts, philosophie des religions, qui ne sollicite de nouvelles conquêtes entreprises avec une méthode plus sévère et un esprit libre de toute préoccupation. Il faut s'efforcer d'unir ensemble et d'éclairer l'une par l'autre deux sciences trop isolées jusqu'ici, celle de l'esprit et celle des faits; comme si les faits, du moins ceux qui appartiennent à l'histoire de l'humanité, n'avaient pas leur raison première dans la nature et les lois de l'esprit, et comme si l'esprit pouvait exister à l'état d'abstraction, de principe inerte, sans se développer ni se manifester par une succession d'actes et de faits. Il faut entrer dans cette carrière sans aucun rôle pris d'avance, ni celui d'agresseur, ni celui de défenseur, ni celui de modérateur, mais avec le seul amour de la vérité et la seule résolution de l'accepter quelle qu'elle soit. Enfin, il n'est plus permis à la philosophie, dans la patrie de Cuvier et de Descartes, de rester plus longtemps étrangère aux sciences naturelles. Il faut que, dans cet ordre de connaissances, aujourd'hui livré à une décomposition sans fin, elle fasse pénétrer l'ordre, l'unité, la lumière de la raison, non par une dialectique stérile et fondée sur une identité nominale, mais par la synthèse unie à l'analyse, par une étude comparative des faits et la hiérarchie des êtres.

Mais nulle part la philosophie n'est appelée à jouer un rôle plus utile et plus glorieux que dans les institutions, l'éducation et le gouvernement de la société, ou dans le champ des applications politiques et morales. En effet, le principe est maintenant enraciné dans les esprits, et rien désormais ne pourra l'ébranler. La société est affranchie comme la science: l'une aussi bien que l'autre a pour unique fondement, pour unique loi, la raison. C'est au nom de la raison qu'on est obligé de lui parler pour la discipliner, la gouverner, la convaincre. Toute

autorité, toute législation, toute éducation que la raison n'avouera pas est frappée à l'avenir d'une irrémédiable impuissance. Il faut donc que la philosophie, c'est-à-dire la raison élevée au degré de la science, intervienne dans toutes ces hautes questions, si elle ne veut pas laisser le champ libre à l'emprisonnement et à l'anarchie. La tâche qu'elle a commencée au siècle dernier par la démolition de toutes les institutions vieilles, il faut qu'elle la continue dans le siècle où nous sommes par l'organisation et la discipline, par la création lente et réfléchie des institutions nouvelles.

Définir avec plus de précision qu'on ne l'a fait jusqu'à présent les devoirs et les droits de l'homme en général; démontrer que les derniers ne sauraient exister sans les premiers, et que les uns comme les autres ont leur fondement commun dans la partie spirituelle de notre être, c'est-à-dire dans nos facultés intellectuelles et morales; suivre le développement ou, si l'on veut, la réalisation successive de ces devoirs et de ces droits d'abord dans une famille, puis dans l'État, ensuite dans la société universelle du genre humain; rétablir dans l'opinion la sainteté du mariage, objet de si vives et si persévérantes attaques; défendre avec le mariage le droit de propriété, sans lequel il n'y a pas de famille possible; rechercher dans quelle mesure la famille et l'individu, sans sacrifier aucune des conditions de leur existence ou de leur dignité, doivent être subordonnés tous deux à l'unité de l'État; montrer que cette unité a pour condition indispensable celle de l'éducation; enfin dire ce que c'est que l'État en lui-même, quel est le but et quel est le principe de son existence; quels sont les éléments dont il se compose nécessairement, quel degré d'autorité lui appartient sur les divers ordres d'association qu'il renferme dans son sein, quels sont ses obligations et ses droits par rapport aux États étrangers, ou quels principes naturels doivent présider aux relations internationales: telle est, en grande partie, la tâche que la philosophie devrait entreprendre aujourd'hui. Nous ne lui en connaissons pas de plus noble, ni de plus utile, ni de plus propre à la relever dans l'esprit de notre temps. Elle y trouverait le moyen de s'assurer dans l'ordre moral une puissance et une considération analogues à celle des sciences physiques dans la sphère des intérêts matériels. Toujours appuyée sur la spéculation, sur les résultats les plus considérables de la psychologie et de la métaphysique, il n'est pas à craindre qu'elle s'abaisse jusqu'à la discussion des partis; ce sont les partis, au contraire, qui seront forcés de s'élever à la hauteur de ses principes; elle leur rendra la dignité, l'autorité, la conviction qu'ils ont perdues, ou du moins qu'ils ont gravement compromises.

PHILOSTRATE. Il y a quatre personnages de ce nom qui figurent dans l'histoire de la philosophie, mais dont aucun n'est réellement philosophe.

Le premier des quatre, Philostrate l'Égyptien, vécut à la cour de Cléopâtre et y philosophait avec cette princesse dans le sens du platonisme, tel que l'avaient fait les chefs de la troisième Académie. Plutarque rapporte (*Vie d'Antoine*, ch. LXXX) qu'il s'ingérait dans l'Académie d'une manière qui ne convenait pas; ce qui veut dire, sans doute, qu'il était un sophiste d'une éloquence facile et prompte, mais non pas un penseur digne de l'école à laquelle il s'associait dans son ambition. Son homonyme le traite assez mal dans ses *Vies des sophistes*. César le distinguait, sans l'honorer toutefois, à l'instar

de son maître Arius, et Caton le Jeune lui donnait la place d'honneur lorsque la révolution accomplie en Égypte eut fait choisir au sophiste le séjour de la Sicile (Plutarque, *Cato Minor*, ch. LVI). Il n'a pas laissé d'écrits. Dans ses discours il affectait le langage orné et pompeux du panégyrique (*Vies des sophistes*, lib. I, c. v).

Des trois autres Philostrate, tous de l'époque des Antonins et tous nés dans l'île de Lemnos, le premier, fils de Vérus, enseigna dans Athènes, vers la fin du second siècle, non pas la philosophie, mais l'art de la parole, beaucoup plus recherché, et qui valait à ceux qui en faisaient métier le titre, alors très-honorable, de sophiste. Philostrate, fils de Vérus, brilla surtout dans le discours solennel, le λόγος πανηγυρικός, qu'on prononçait aux fêtes d'Olympie, de Delphes, et d'Éleusis, aux Panathénées et aux Panionies. Il en composa un grand nombre, dit Suidas, ainsi que divers traités de rhétorique, quarante-trois tragédies et quatorze comédies, toutes œuvres perdues pour nous.

Le second des trois autres Philostrate, le fils du précédent, distingué par le surnom de Flavivius, et quelquefois par celui d'Athénien (et même par celui de Tyrien, qui atteste qu'on le confondait avec un grammairien de ce nom), fut le plus illustre des trois. Élève ou auditeur de Proclus de Naucratis, de Damien d'Éphèse et d'Hippodrome de Larisse, il professa d'abord dans Athènes, comme avait fait son père; puis il alla chercher fortune à Rome, où se rendaient alors tous les docteurs ambitieux, grecs et juifs, chrétiens orthodoxes et chefs de l'hérésie. Philostrate s'y rattacha au cercle, dit-il, de l'impératrice Julia Domna. polythéiste dévote, un peu lettrée, tolérante, bienveillante même pour d'autres cultes, comme le fut son mari Alexandre Sévère, qui avait dans son harem les images d'Abraham et de Jésus-Christ avec celles d'Orphée et d'Apollonius de Tyane. Ce fut sur l'invitation de cette princesse, qui lisait sur la vie d'Apollonius les mémoires mal écrits de Damis, un des principaux disciples du fameux pythagoricien, que Philostrate écrivit sur ce personnage l'œuvre qu'il n'acheva que l'an 217 et que Domna ne connut pas en entier. Son travail, un des documents les plus curieux de l'époque, est moins une biographie qu'un panégyrique; c'est la glorification de la vie pythagoricienne dont Apollonius de Tyane fut en son temps le type le plus parfait, et il est d'une singulière importance pour l'histoire de cet ascétisme théurgique, qui prit au sein du polythéisme en décadence la place de la spéculation ou de la métaphysique. Il est non-seulement plein d'erreurs, mais il se complait en anachronismes calculés, en récits d'événements inadmissibles, de merveilles ouvertement fabuleuses, de conversations faites à loisir et de discussions manifestement grecques entre des personnages appartenant à des sanctuaires ou à des contrées de l'Orient où les mœurs et les idées de la Grèce étaient complètement inconnues. Il n'a pourtant pas été fait dans les desseins qu'on prête à Philostrate: en effet, dès le IV^e siècle, on lui supposa l'intention de faire, non pas une parodie ni une imitation, mais une réfutation indirecte, éclatante de la vie de Jésus-Christ, de ses miracles et de son enseignement. Cette hypothèse, renouvelée de nos jours, est encore dans le commerce de la littérature même sérieuse. Elle n'a aucun fondement dans l'œuvre de Philostrate, qui ne fait pas une seule allusion de ce genre. Seulement, il est vrai que Hiéroclès opposa, d'après ce livre, l'autorité d'Apollonius de Tyane à celle du chef des apôtres, ce qui provoqua de la part

d'Eusèbe une réfutation dont l'écho se répéta dans Lactance, saint Cyrille, saint Chrysostome et Isidore de Péluze. Hiéroclès lui-même était trop instruit pour se tromper sur la valeur réelle du témoignage de Philostrate; mais, adversaire passionné du christianisme, il admettait ce que lui livrait la tradition polythéiste embellie par les soins d'un rhéteur. C'est là ce qu'est Philostrate; il n'est ni philosophe ni historien, si ingénieux qu'il se montre dans l'arrangement des élégances oratoires et dans l'imitation des beautés de Thucydide ou d'Hérodote. Sur ce point, celui d'une constante reproduction de ce que ses lectures lui ont fourni de plus classique, toutes ses pages se ressemblent, mais rien n'y avance la philosophie proprement dite. Ses *Vies des sophistes* intéressent davantage l'histoire des lettres et celle des mœurs. Eunape a plus tard compris également, sous le titre de sophistes, des hommes qui tenaient réellement aux écoles philosophiques; les sophistes de Philostrate ne sont pas, en majorité, de ce nombre; ce sont d'abord Eudoxe, Carnéade, Philostrate l'Égyptien et Phavorinus d'Arles; ce sont ensuite les fameux dialecticiens de l'ancienne époque, celle de Socrate et les orateurs attiques, moins Démosthène, et enfin des rhéteurs de l'ère romaine. On voit par cette énumération ce qui regarde la philosophie. Les *Tableaux* (Εἰκόνας) de Philostrate n'ont d'importance que pour l'histoire de l'art ou l'histoire de l'esthétique des anciens. Ce sont des descriptions (ἑρμηνείαι) faites avec beaucoup d'habileté et d'élégance d'une galerie de tableaux que le sophiste visite dans un faubourg de Naples, avec ses disciples et un enfant de dix ans, celui de son hôte auquel il adresse ces explications. Aujourd'hui, partagée en douze livres, cette composition l'était probablement en quatre autrefois. Écrivain exercé et profond, Philostrate composa encore des *Héroïques* ou des récits sur les héros du cycle homérique, avec des appréciations morales des caractères admis ou créés par le poète; des *Méditations* (Μελέται) qui sont perdues, et des *Lettres d'amour* dont il s'est conservé soixante-quatorze d'une valeur très-médiocre; un grand nombre d'*Entretiens* (Διαλέξεις) dont certaines parties sont peut-être reproduites dans quelques discours que le biographe d'Apollonius met dans la bouche de ce personnage. Un traité ou un discours sur la *Gymnastique* (Γυμναστική) dont il reste un fragment, et quelques autres morceaux qui méritent moins l'attention. L'auteur de la meilleure édition des *Sophistes* de Philostrate, M. Kayser, revendique aussi pour cet écrivain le morceau qui figure dans les œuvres de Lucien, sous le titre de *Néron, ou du Percement de l'isthme*. Alde, Morell et Orléarius ont publié les *Œuvres complètes de Philostrate* à Venise, 1502; à Paris, 1608; à Leipzig, 1709. — M. Boissonade a donné une nouvelle édition des *Héroïques* et des *Lettres*, Paris, 1806. — MM. Jacobs et Welcker ont publié à Leipzig, en 1826, une édition avec commentaire, archéologique surtout, des *Tableaux* de Philostrate et des *Statues* de Callistrate, ouvrages dont M. Kayser, qui donne in-4 les *Œuvres complètes de Philostrate*, a publié aussi une édition spéciale à Zurich, en 1844. Voy. encore : Chassang, *Apollonius de Tyne, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, par Philostrate; Paris, 1862, in-8.

Le dernier des trois Philostrate de l'époque romaine, petit-fils du précédent, très-aimé et cité de lui, prononça son premier discours olympique à l'âge de vingt-deux ans, obtint de Caracalla la franchise du tribut deux ans après, et marcha sur les traces de son grand-père ma-

ternel, en professant comme lui dans Athènes et en décrivant ou en écrivant des *Tableaux* comme lui, mais avec moins de talent.

On trouve dans le cinquième volume de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius-Harles les autres personnages du nom de Philostrate, qui sont étrangers à l'objet de notre travail. Ceux même dont nous venons de parler n'ont d'importance que pour l'histoire de la philosophie et celle de l'art. J. M.

PHORMION. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un platonicien, que Platon, dont il était le disciple immédiat, envoya, dit-on, à Élée, sur la demande de cette ville pour lui donner une constitution conforme aux principes de la *République*; l'autre péripatéticien, qui enseignait la philosophie à Ephèse, où Annibal l'entendit. Mais ayant voulu parler de l'art militaire devant le général africain, celui-ci ne put lui dissimuler son mépris (Cicéron, *de Oratore*, lib. II, c. xviii).

PHOTIUS, patriarche de Constantinople, et d'une des premières familles de cette ville, reçut l'éducation la plus brillante. A l'érudition, au talent de la parole, il joignait la connaissance des affaires, l'ambition et l'astuce. Beau-frère d'Irène, sœur de l'impératrice Théodora, il devint capitaine des gardes sous Michel III, et plus tard il fut promu au rang de grand écuyer, en remplacement de Bardas, créé César. Il remplit avec distinction une mission diplomatique à Bagdad près du calife Mofawakkel. Il s'attacha ensuite au César, alors le vrai maître de l'empire sous son neveu; et quand Ignace fut chassé avec violence du siège patriarcal de Constantinople, c'est lui qui le remplaça en 857. Il était laïque pourtant six jours avant son élection. Reconnu par deux légats de Nicolas I^{er} au synode de Constantinople de 861, déposé à un autre concile tenu à Rome l'année suivante par le pape même auquel Ignace en avait appelé, il répondit par un contre-concile où il anathématisa le pontife à son tour, et où l'Église romaine fut accusée d'hérésie; et il se maintint aussi longtemps que dura le pouvoir de Michel III. Mais l'avènement de Basile I^{er}, le chef de la dynastie macédonienne, lui fut fatal (867). Il fut jeté en prison, et le huitième concile œcuménique (ou quatrième concile de Constantinople en 869) prononça sa déposition. Il fut rétabli néanmoins à la mort d'Ignace, en 871, et deux légats de Jean VIII adhèrent à sa réinstallation; mais Jean VIII les désavoua, et derechef excommunia Photius, peut-être parce que le patriarche ne se montra plus disposé, ainsi qu'il l'avait fait espérer, à céder au saint-siège la juridiction sur l'Église de Bulgarie. Photius pourtant ne tomba pour la seconde fois du trône primate que quand Léon VI fut empereur à la place de son père, en 886. Il est probable que le patriarche avait noué une trame pour donner l'empire à un de ses parents. Cinq ans après, Photius mourut dans un monastère. Le schisme dont son retour au patriarcat avait été l'occasion, ne s'éteignit pas lors de sa chute : l'on voulait à Rome que tous les évêques et tous les prêtres dont le sacre remontait à Photius se reconnussent illégitimes; et plus tard, la querelle, de personnelle qu'elle était d'abord, devint une question de dogme. — Photius passait pour l'homme le plus savant de son siècle. Sa riche mémoire, son esprit étendu et souple, le mirent de bonne heure en possession de connaissances aussi variées que profondes. Lettres, sciences, jurisprudence, philosophie, théologie, il avait tout abordé. Mais c'est peut-être encore plus par le jugement qu'il brille. Son esprit est net, solide, positif. Il va droit au fait, à l'utile; il

n'est pas dupe des illusions, des apparences; il méprise tout charlatanisme. Généralement il voit haut; il est doué à un degré rare pour son temps de la faculté comparative; il a vraiment de l'indépendance et de l'impartialité. Telles sont, du moins, les qualités qui donnent un prix tout particulier à son célèbre *Myriobiblon* (ou *Description et dénombrement des livres lus par nous*, etc.), si connu sous le nom de *Bibliothèque de Photius*. En dépit de ce que semble promettre le titre *Myriobiblon* (dix mille volumes), l'auteur n'y passe en revue (et il l'annonce lui-même) que deux cent soixante-dix-neuf ouvrages. Mais presque tous offrent de l'intérêt, soit sous un rapport, soit sous un autre; et quelques-uns ne nous sont absolument connus que par l'analyse de Photius. Ces ouvrages (tous en prose, sauf trois) appartiennent à peu près à tous les genres de littérature : orateurs, historiens, romanciers, grammairiens, philologues, médecins, théologiens, naturalistes, passent tour à tour, et du reste sans ordre, sous nos yeux. Les philosophes n'ont point été oubliés dans cette vaste galerie; et s'il est vrai qu'on pourrait en désirer un plus grand nombre, il faut avouer que l'auteur aurait dépassé la proportion, en leur accordant une place plus considérable. Parmi les écrits sur lesquels il est à peu près le seul à nous donner des renseignements de quelque valeur ou de quelque étendue, il faut placer au premier rang la *Théologie arithmétique* de Nicomaque de Gêse (§ 187), et les *Pyrrhonica* d'Énésidème (§ 212). Il est des plus sévères pour le premier; et il ne balance pas à regarder comme temps perdu celui qu'on passe à élaborer, à étudier de semblables théories. Et cependant, il en convient, il faut un savoir profond, il faut l'habitude de la géométrie et de toutes les mathématiques pour suivre les raisonnements de l'écrivain. Sans prétendre en démontrer méthodiquement l'absurdité, il s'attache surtout à en faire voir l'arbitraire et les contradictions auxquelles se laisse entraîner le philosophe théologien de Gêse au sujet des nombres qu'il augmente ou diminue, qu'il multiplie ou divise, qu'il torture, en un mot, pour les transfigurer en divinités. L'analyse qui suit est vraiment une révélation; et sans le compte rendu de Photius, ou nous ignorerais absolument, ou nous saurions bien mal à quel point les pythagoriciens des derniers âges prirent au sérieux et au pied de la lettre la parole fort ambiguë du maître, que l'univers est créé par les nombres, et quel développement ils donnèrent à ce principe. L'article sur Énésidème n'est pas moins fondamental. Ce n'est pas simplement une table des matières : on y saisit parfaitement et la manière et le fil des raisonnements d'Énésidème. On y voit le doute se produire sous toutes ses faces et s'attaquer successivement à la sensation, aux objets de la sensation, ou aux phénomènes du monde extérieur, aux idées morales, à la notion de cause. Il est vrai que vers la fin de l'analyse, ce scepticisme semble prendre une forme dogmatique. Mais il est incontestable que cette apparence tient à la concision de l'écrivain byzantin, qui, après ce qu'il a dit en commençant, ne suppose plus qu'il soit possible de s'y tromper. Nul doute, d'ailleurs, que si Énésidème avait été infidèle à son principe au point de nier tout simplement au lieu de rester dans l'incertitude, Photius, très-habile dialecticien, et qui se plut à opposer un auteur à lui-même, n'eût relevé la contradiction. Le compte rendu d'Énésidème est précédé immédiatement d'un morceau curieux : c'est la table des cinquante ou cent chapitres d'un ouvrage de psychologie

et de médecine intitulé *Dictyaques*, et dont l'auteur se nommait Denys d'Égée. Nous mentionnerons encore comme intéressants : 1° l'a-perçu malheureusement trop court qu'il nous donne du traité *Qu'est-ce que l'univers* (Ἡ ἐστὶ τῆ; τοῦ παντός οὐσίας), par le prêtre Joseph (ou Caius?); 2° son extrait d'un anonyme sur Pythagore et les dogmes des pythagoriciens; 3° ses analyses de la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate, et de celle d'Isidore, par Marinus. Quoique nous possédions l'un et l'autre ouvrage, on aime à connaître l'impression de Photius, tant sur les héros que sur les biographes; il caractérise surtout de main de maître le style de Damascius. On voit encore figurer dans le *Myriobiblon*, Théophraste, dont il cite textuellement divers morceaux d'histoire naturelle; les *Hypotyposes* de saint Clément d'Alexandrie, pour lequel il est très-rigoureux, mais dont il nous fait regretter sans le vouloir l'ouvrage perdu; la *Chrestomathie* de Proclus; les trois ouvrages de Jean Lydus; les *Principes* et le *Labyrinthe* d'Origène. Nous ne parlons pas de Themistius et de Libanus, tous deux sophistes, mais qu'il ne considère que comme orateurs.

Le *Myriobiblon* a été publié en grec par Hoeschell, in-8°, Augsburg, 1601; puis, grec-latin (traduction de Schott), aussi in-8°, à Genève, en 1611, et à Rouen, en 1653; M. Bekker l'a donné de nouveau en grec seulement, 2 vol. in-4, Berlin, 1824. Les autres ouvrages imprimés de Photius sont le *Nomocanon* ou *Protocanon*, collection des lois ecclésiastiques comparées aux lois civiles (insérée dans la *Collectio canonum*, Paris, 1559, grec-lat., trad. de Hervet, et dans la *Bibliothèque de droit* de Justel, et qui est devenue le manuel de l'Église grecque pour sa jurisprudence); — des *Lettres*, dont beaucoup très-importantes (Montaigne en a donné deux cent cinquante-trois, grec-lat., Paris, 1651; cinq autres se trouvent éparses dans divers recueils : il en reste beaucoup d'inédites), et deux *homélies*; — un *Glossaire* précieux (publié par Hermann, Leipzig, 1808, et par Porson, Londres, 1822); — un opuscule comprenant dix *Questions scolastiques* (dans les *Novæ eruditorum deliciae* de Fontani, t. I. La *Bibliotheca Coisiana* de Montfaucon offre quelques fragments d'un traité en quatre livres, par Photius, *Contre les nouveaux manichéens* (ou pauliciens). VAL. P.

PHYSIQUE. La physique, d'après l'étymologie grecque du mot, était la science de la nature, c'est-à-dire de cet univers visible, dont il s'agissait d'expliquer l'origine, la persistance et les changements perpétuels. C'était dans un traité de la Nature (Ἡ ἐστὶ φύσις) qu'en général non-seulement les philosophes de l'école ionienne, y compris l'idéaliste Héraclite et le spiritualiste Anaxagore, mais aussi Empédocle et les éléates, résumaient l'ensemble des doctrines de chacun d'eux sur tout ce qui existe. Pour les ioniens, ce qu'il s'agissait surtout d'expliquer, c'était le monde visible. Les éléates depuis Parménide n'accordèrent dans leur philosophie qu'une petite place aux spéculations sur le monde visible, qui constituait, suivant eux, le domaine des apparences, en dehors de l'être vrai, c'est-à-dire de l'absolu, seul objet de la science. Les pythagoriciens se livrèrent à des recherches sur la nature de l'univers auquel ils donnèrent le nom de monde (κόσμος) à cause de l'ordre qui y règne, mais ils subordonnèrent ces recherches à la théorie des nombres, considérés par eux comme principes des choses. Socrate rejeta la science de la nature, pour s'occuper de celle de l'homme. Platon, qui rendit à la physique une place dans la philosophie, lui accorda un peu plus de créance que

n'avaient fait les éléates ; mais il pensait qu'elle ne pouvait pas atteindre la certitude et qu'elle devait se contenter de la vraisemblance. Ce fut Aristote qui créa le nom de *Physique*, pour désigner une partie de la philosophie : la physique fut pour lui la science des principes les plus généraux des phénomènes de la nature. L'essence de ces phénomènes consistait suivant lui dans le *mouvement* ; mais il étendait le nom de *mouvement* au changement de quantité et au changement de qualité. Par la nécessité d'un premier moteur immobile, la physique touchait pour lui à une autre science plus élevée encore, à la science générale de l'être, des causes premières et de la cause suprême, c'est-à-dire à la science qu'il nomme *philosophie première* et qu'on nomma plus tard *métaphysique*. Quant aux divers objets que la nature présente à l'observation, le ciel, les astres, les météores, la terre, les éléments, les animaux, les plantes, les minéraux, tous ces êtres observables par les sens furent considérés par Aristote comme objets de sciences spéciales, qui relevaient de l'observation pour la partie descriptive, et qui étaient soumises pour la partie théorique à une application trop souvent malheureuse de la physique générale *a priori* ; mais en zoologie Aristote se montre observateur et classificateur habile. A l'exception de Théophraste et de ses études sur les plantes, les disciples d'Aristote dans l'antiquité firent peu pour la science de la nature. Dans le panthéisme matérialiste des stoïciens, la *Physique* embrasse, outre une théorie du monde, où la superstition tenait une grande place à côté des hypothèses, la théorie de l'âme et de Dieu, et ne laissa en dehors d'elle dans la philosophie que deux sciences, la logique et la morale. La physique embrasse aussi toute la philosophie, à l'exception de ces deux mêmes sciences, dans le matérialisme presque athée des épicuriens, très-dogmatiques sur la théorie des atomes, sur la matérialité des âmes et sur la négation de la Providence divine, mais sceptiques et prodiges d'hypothèses contradictoires pour l'explication des phénomènes de la nature. Les néo-platoniciens, avec leur panthéisme idéaliste, s'occupèrent peu des sciences naturelles, si ce n'est, comme Proclus, à titre de commentateurs : en vertu de leur doctrine de l'émanation, ils faisaient de la physique comme un appendice de la théorie des premiers principes supérieurs au monde, et dans le monde ils s'occupaient plus de la hiérarchie des âmes que des phénomènes des corps.

La physique du moyen âge fut surtout celle d'Aristote, physique générale, en dehors et au-dessous de laquelle venaient les sciences spéciales concernant les divers objets de la nature. Depuis le xv^e siècle, on vit reparaître les principales sectes de la philosophie antique, avec la physique à peu près telle que chacune d'elles l'avait définie et cultivée ; mais, jusqu'au commencement du xvii^e siècle, malgré quelques heureux essais d'une méthode nouvelle, ce fut, en somme, la physique péripatéticienne qui domina.

Ce fut surtout Galilée qui délivra les sciences du joug de la physique générale des péripatéticiens, et qui, par le précepte et par l'exemple, leur donna leur vraie méthode, fondée sur l'observation, l'expérimentation, la mesure, le raisonnement et le calcul. Quand il voulut désigner par un nom commun les sciences concernant le monde visible, il les appela *sciences naturelles*, ou bien il les réunit sous le nom de *Philosophie naturelle*, adopté plus tard par Newton. Suivant François Bacon, la *Physique* est une science qui

embrasse : 1^o la théorie des principes des choses ; 2^o la structure du monde ; 3^o l'étude des différents êtres, et des différentes classes de phénomènes du monde visible. Pour la physique ainsi définie, Bacon préconisa la méthode expérimentale, mais en la mutilant par la suppression de la partie mathématique, qui en fait l'exactitude et la puissance, et par la substitution de la recherche des *essences* à la recherche des *causes* et des *lois* : comprenant mal cette méthode, il sut fort peu la pratiquer. Descartes rejeta aussi la physique d'Aristote, mais pour se faire une autre méthode *a priori* : Descartes employa les mathématiques en physique ; mais il ne donna à cette application qu'une base ruineuse, en ne commençant pas par l'observation, l'expérimentation et la mesure. Ce fut par cette méthode *a priori* que Descartes embrassa l'étude de la nature dans ses *Principes de la philosophie*, dont la 1^{re} partie a pour objet les *Principes de la connaissance humaine* ; la 2^e, les *Principes des choses matérielles* ; la 3^e, le *Monde visible* ; et la 4^e, la *Terre* et tous les objets animés ou inanimés qu'elle présente. Ses disciples, par exemple Rohault et Régis, donnèrent le nom de *Physique* à des ouvrages du même genre. Les traités dans lesquels on s'efforçait d'embrasser tant de choses soutenaient mal, pour chaque partie, la comparaison avec les traités généraux des imitateurs de Galilée. A mesure que la vraie méthode des sciences physiques devint prédominante, le champ des observations et des théories se divisa de plus en plus. Les principes les plus généraux de ces sciences, de même que de toutes les autres, restèrent à la philosophie ; mais ces sciences elles-mêmes cessèrent d'être considérées comme des parties de la philosophie. Elles cessèrent aussi d'être réunies ensemble sous le nom de *Physique* : l'astronomie, la météorologie, la géographie physique, la géologie, la physiologie animale et végétale, la zoologie, la botanique, la minéralogie, la cristallographie, la chimie, furent autant de sciences distinctes, et la *Physique* resta seulement la science des propriétés et des phénomènes que les corps présentent en tant qu'ils n'éprouvent pas de changements dans leur composition. Cette science ainsi restreinte se divisa elle-même en plusieurs sciences, qui ont pour objets les mouvements, les sons, la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme. Toutes ces sciences, formées ainsi par des démembrements successifs de la physique antique, doivent rester unies entre elles par leur union commune avec la philosophie, qu'elles ont besoin de consulter sur quatre choses essentielles, savoir : sur leurs principes, sur leur méthode, sur leur classification et sur les rapports du monde physique avec le monde intellectuel et moral.

Voy. les articles SCIENCE, NATURE, GALILÉE et AMPÈRE.

TH. H. M.

PIBRAC (GUY DU FAUR, seigneur de), un de ces juriconsultes français qui jouèrent, au xv^e siècle, un rôle si brillant et si utile, n'est plus connu qu'en qualité de moraliste, c'est-à-dire comme l'auteur des *Quatrains*.

Fils d'un président au parlement de Toulouse, où il naquit en 1529, élève de Cujas et d'André Alciat, ambassadeur au concile de Trente, ministre en Pologne, chancelier de plusieurs princes du sang, avocat général au parlement de Paris, conseiller d'État, Pibrac mourut en 1584, d'une maladie de langueur, causée par les troubles civils. Ce magistrat, célèbre par sa haute intégrité et par son vaste savoir, était un poète agréable et fort recherché, appartenant à l'école de Ronsard et de Du Bartas, mais fuyant, comme

Desportes, le pédantisme de ce groupe de rimeurs archéologues. Pibrac jeta des vues philosophiques dans tous ses vers, dans ses sonnets, dans son poème inachevé *Sur les plaisirs de la vie rustique*, mais en particulier dans ses *Quatrains*.

On se fait difficilement aujourd'hui une juste idée de la réputation dont jouirent, pendant plus d'un siècle, les *Quatrains contenant préceptes et enseignements utiles pour la vie de l'homme, composés à l'imitation de Phocildes, Epicharmes, et autres poètes grecs* (in-4, Paris, 1574). D'abord au nombre de cinquante, puis portés jusqu'à cent vingt-six, ces *gnomes* ou *distiques*, dont *Théognis* et le vieux *Caton* avaient donné l'exemple chez les anciens, furent le livre le plus populaire du XVI^e et du XVII^e siècle, plus populaire que les *Essais* de ce Montaigne qui contribua tant à les accréditer, se plaisant à les citer, et à présenter ce bon Pibrac comme un *esprit si gentil, d'opinions si saines et de mœurs si douces* (*Essais*, liv. VIII, ch. ix). Il n'est point d'ouvrage français qui ait été traduit et commenté en plus de langues européennes et orientales. En France même, au XVII^e siècle, on réimprimait ce recueil, on l'admirait, on le savait par cœur dans toutes les familles, comme le *vrai et simple bréviaire des honnêtes gens*. Enfin, au milieu du XVIII^e siècle, l'*Encyclopédie* le vante encore à cause de sa rare *solidité*, et fait remarquer que son style seul, *qui est suranné*, l'a fait abandonner.

La doctrine qu'exposent ou respirent les *Quatrains* est en effet excellente, puisée dans l'expérience et le bon sens, tour à tour empreinte de l'esprit de Platon ou de celui d'Aristote, toujours conforme au génie de la religion, toujours dégagée de l'alliage des sectes et des partis. Si elle manque souvent d'une expression élégante et harmonieuse, elle se distingue par une certaine grâce originale et piquante; elle a du trait et un tour animé. Dans sa partie politique, elle est libérale: elle *haït* (LcM)

..... Ces mots de puissance absolue,
De plein pouvoir, de propre mouvement.

Elle veut que tous, citoyens ou princes, particuliers et corporations, s'inclinent respectueusement devant les lois divines et humaines (par ex. LcM) :

Changer à coup de loy et d'ordonnance,
En fait d'Etat, est un point dangereux ;
Et si Lyeurgue en ce point fut heureux,
Il ne faut pas en faire conséquence.

C'est à cause de ces sages maximes, alors l'apanage de la magistrature française, que Pibrac est comparé, par Du Bartas, à Nestor et à Scévola tour à tour; et cette comparaison est plus exacte que celle qui vient ensuite, avec le *grave-doux Virgile*. — Voy. les *Mémoires sur la vie de Pibrac*, par Lépine de Grainville, in-12, Paris, 1758. C. Bs.

PICCART (Michel), né à Aldorf, en 1574, mort le 3 juillet 1620, a beaucoup écrit et sur divers sujets. De ses nombreux ouvrages, nous n'avons à mentionner ici que : *Isagoge in lectionem Aristotelis, hoc est hypotyposis totius philosophiæ Aristotelis*, in-8, Nuremberg, 1605; — *In politicos Aristotelis libros commentarii*, in-8, Leipzig, 1615; — *Disputationes philosophicæ et Orationes*, in-8, Nuremberg, 1644; — *Observationum historico-politicarum decades posthumæ*, in-8, ib., 1621 et 1624. Dans la préface de sa traduction de la *Politique* d'Aristote, M. Barthélémy Saint-Hilaire place les *Commentaires* de Michel Piccart au-dessus de ceux de

Mélanchthon, de Lefevre d'Étaples et de Camerarius. Quant au traité qui a pour second titre *Hypotyposis totius philosophiæ Aristotelis*, ce n'est pas, comme on pourrait le supposer, une exposition sommaire des divers ouvrages qui portent le nom d'Aristote, c'est une dissertation assez étendue sur l'ordre dans lequel ces ouvrages doivent être classés et sur la matière qu'ils ont pour objet. Michel Piccart avait l'intelligence ouverte aux questions philosophiques, et il s'est principalement occupé de philosophie morale.

B. H.

PICCOLOMINI (Alexandre), un des plus éloquents professeurs à l'université de Padoue au XVI^e siècle, s'est particulièrement distingué en traitant le premier les matières philosophiques et scientifiques en langue commune. Il appartenait à l'illustre famille qui a fourni au saint-siège Pie II et Pie III, et était né à Sienne en 1508. C'était non-seulement un savant universel, un érudit éminent, un habile mathématicien, mais un poète agréable, imitateur de Virgile et d'Ovide, et auteur comique fort goûté de son temps. Il professa successivement la philosophie morale à Padoue et à Rome. Dans son âge avancé, il se retira dans une *villa* proche de Sienne, où les plus célèbres étrangers venaient lui rendre visite. Sa réputation égala son savoir, sa politesse et sa modestie. Il mourut en 1578.

Dans sa première jeunesse il publia un écrit licencieux intitulé *Rafaella*, qui lui inspira depuis les regrets les plus vifs. Quelque temps après, il fit paraître une sorte d'ouvrage d'éducation en six livres : *Institution de la vie entière d'un homme noble et né dans une ville libre*, in-4, 1542. Dans cet ouvrage il fit de nombreux emprunts à un moraliste contemporain, Sperone Speroni, et cela sans le citer.

Son *Cours de philosophie* se compose de trois parties publiées séparément : la première, consacrée à la logique, est intitulée *l'Instrument de la philosophie*; la seconde a pour titre *Philosophie naturelle*; la troisième, c'est *l'Institution morale*.

l'Instrument de la philosophie (in-8, Rome, 1551) se divise en quatre livres, précédés d'une introduction où Piccolomini expose ses vues générales sur la philosophie, sur l'univers, sur l'homme, sur la fin de toutes choses, qui est le *bien suprême*, ou *Dieu*; puis sur l'origine et les progrès de la science philosophique, sur le besoin de créer une logique, et de distinguer la logique artificielle d'avec la logique naturelle. Le premier livre s'occupe du principal dessein de la logique, c'est-à-dire de la vérité et de la fausseté des propositions. Le deuxième livre demande comment les conceptions peuvent s'accorder à signifier le vrai et le faux. Le troisième livre traite de la démonstration et du complet syllogisme. Le quatrième livre du syllogisme dialectique ou disputatif, et en général de la faculté de disputer, de sa matière et de son sujet.

La *Philosophie naturelle* de Piccolomini a paru en deux parties distinctes. L'une en 1551, l'autre en 1554; mais ces deux sections sont étroitement liées ensemble. Chacune est divisée en quatre livres, et dans chaque livre l'auteur entend par *philosophie naturelle*, la physique et la métaphysique à la fois, c'est-à-dire tous les résultats de l'observation et de la spéculation appliquées à la nature, indépendamment des traditions religieuses et en dehors de la révélation. A l'exemple d'Aristote, Piccolomini examine les *premiers principes* des choses, c'est-à-dire substance et accident, forme et matière, lieu et

temps, etc., avant que de passer en revue les éléments mêmes de l'univers, les parties simples, puis les parties composées et mixtes, enfin les êtres sensibles et raisonnables. Le second volume, et tout l'ouvrage (p. 450), se termine par la déclaration suivante: « J'ai marché sur les traces de la nature; mais, comme la nature dépend d'un maître souverain, de même je sais que la vérité complète doit être révélée, non par les philosophes naturels, mais par les saints théologiens, auxquels je me soumetts de tout mon cœur. » Néanmoins Piccolomini ne cesse pas, dans le corps même de l'ouvrage, de distinguer la philosophie d'avec la théologie, non par les philosophes naturels, mais par les saints théologiens, auxquels je me soumetts de tout mon cœur. » Néanmoins Piccolomini ne cesse pas, dans le corps même de l'ouvrage, de distinguer la philosophie d'avec la théologie, non par les philosophes naturels, mais par les saints théologiens, auxquels je me soumetts de tout mon cœur. »

La *Philosophie morale* ou *active* (in-4, 1560) se compose de douze livres, dont voici le sommaire. Liv. I. De la noblesse naturelle de l'homme, et comment il est capable d'arriver au bonheur. Il est naturellement un animal civil et sympathique. A quelle fin et de quelle façon les cités sont nées et se sont gouvernées. — Liv. II. Quelle est la fin dernière de l'homme, et sa félicité. De quels biens son bonheur peut se former. Des puissances de notre âme, sources de félicité. Deux sortes de bonheur: l'un contemplatif, l'autre pratique ou civil. — Liv. III. Comment peut-on conduire l'homme à ce double bonheur. Ici tout un traité d'instruction et d'éducation. — Liv. IV. De la philosophie et des sciences: toute une encyclopédie méthodique. — Liv. V. Des appétits et concupiscibles et irascibles. De la raison qui les doit gouverner. Des vertus morales, de la volonté et de nos actions. — Liv. VI. Force, tempérance, continence, libéralité, magnanimité, etc. — Liv. VII. Confiance, reconnaissance, compassion, etc. — Liv. VIII. Justice, et ses différentes espèces: particulière, distributive, civile. Vertus intellectuelles: sagesse, prudence, culte des arts, etc. Vertus héroïques. — Liv. IX. Bienfaisance et amitié. — Liv. X. Amour. — Liv. XI. Mariage et famille; gouvernement domestique; devoirs des époux, des parents, des enfants. — Liv. XII. Relations des maîtres et des serviteurs. — Administration de la fortune et de la propriété, organisation de l'industrie, etc.

On le voit, dans sa philosophie morale comme dans sa philosophie naturelle, Piccolomini est sectateur d'Aristote: il l'avoue avec reconnaissance, en appelant maintes fois ce philosophe son chef et son guide, *in principio e guida*, et en le déclarant le philosophe le plus ordonné, le plus sensé, le plus d'accord avec la nature et la raison. Il ajoute même que c'est encore suivre Aristote que de l'abandonner alors qu'il se trompe, que de se ranger, contre lui, du côté de l'observation et d'une expérience plus complète. Le Stagirite lui semble un homme presque surhumain, *più che huomo*; mais tout homme est sujet à errer, et le progrès des siècles doit modifier sans cesse les découvertes des génies les plus beaux. Aussi Piccolomini s'est-il encore attaché, avec un soin particulier, à traduire, à paraphraser, à commenter la *Rhétorique* d'Aristote, en trois ouvrages distincts (in-4, 1557-1575), et à écrire sur la *sphère* et sur le *mouvement* dans le sens du péripatétisme pur et original (in-8, 1540 et 1565).

Si, pour ses divers travaux sur Aristote, il était loué et honoré en Italie et en Europe, il était vivement attaqué, parfois injurié et menacé, à cause de sa persévérance à philosopher en langage vulgaire et maternel, en discours toscan, et il ne perdit pas une occasion de s'en excuser, autant que de s'en glorifier. Cette nouveauté avait contre elle, non-seulement le

clergé, mais les lettrés laïques. On lui reprochait de dégrader, de souiller la science, de la dépouiller de son idiome sacré. Il citait l'exemple des classiques italiens, et on lui répondait que ceux-ci avaient écrit pour les dames et les soldats, pour la scène comique, pour les marchés et les boutiques. Quelques-uns n'hésitèrent pas à déclarer Piccolomini un dangereux hérétique, d'autant plus condamnable qu'il osait se vanter de ses innovations, et s'autoriser du suffrage d'un Arétin.

Voy, sur ce dernier article, la dédicace de la traduction française de l'*Institution morale*, par le Champenois Pierre de Larivey, in-8, Paris, 1585. C. Bs.

PICCOLOMINI (François), parent et contemporain d'Alexandre Piccolomini, était né à Sienne en 1520. Il professa avec succès la philosophie à Sienne, à Pérouse; puis, entre 1560 et 1601, à Padoue. En 1601 il se retira dans sa ville natale, où il mourut en 1604.

François était, comme Alexandre, sectateur d'Aristote; mais il l'était avec moins de liberté et moins d'originalité. C'était un commentateur plutôt qu'un penseur ou qu'un observateur. Il traduisit et annota différents ouvrages d'Aristote, le *de Ortu et interitu* et le *de Anima*, en 1602, le *de Cælo* en 1607. Il écrivait d'ailleurs, non pas en italien, mais en latin.

Il eut une longue querelle de logique et de droit naturel avec un autre professeur de Padoue, Zabarella. Cette discussion donna lieu à son *Comes politicus pro recta ordinis ratione propugnator* (in-8, 1596). La question de la méthode sur laquelle il combattait Zabarella était agitée dans son *Universa philosophia de moribus* (in-f°, 1583).

C'est là son principal ouvrage, et celui qui mérite d'être analysé. Il est divisé en dix sections, lesquelles sont rangées sous deux chefs principaux, savoir, la morale générale et commune, *de Moribus*; puis la morale sociale et politique, *de Republica*. Voici les dix sections: 1° de la nature intime des vertus morales, et des passions de l'âme; 2° des principes de ces vertus; 3° de la demi-virtu, c'est-à-dire de la continence, de l'obéissance, de la tolérance, etc.; 4° de la vertu morale; 5° de la vertu, de l'esprit et de la raison; 6° de la vertu héroïque; 7° du principal usage de la vertu, c'est-à-dire de l'amitié ou de la bienveillance; 8° des instruments des vertus, des dons de la nature et de la fortune; 9° de la fin des vertus, ou du souverain bien; 10° de la vertu, considérée comme un devoir à remplir par les magistrats chargés de la répandre dans les villes et les Etats, ou de la propagation du souverain bien. — Dans le développement de ces différents chapitres, François Piccolomini cherche souvent à concilier Aristote avec Platon, et croit avoir débüté par une conciliation semblable, en définissant la *morale universelle*, ou la *philosophie civile*, « la science de la vie privée et publique, domestique et politique, de la vie universelle des hommes entre eux. » C. Bs.

PIERRE D'Auvergne, élevé dans le couvent des dominicains, de Clermont, vint achever ses études à Paris et demeura clerc séculier. En l'année 1275, un légat, grand admirateur de son mérite, le nomma, contre les statuts et l'usage, recteur de l'Université de Paris. On ne sait pas exactement l'année de sa mort. Il vivait encore en 1301. Pierre d'Auvergne défendit avec beaucoup de succès la doctrine de ses premiers maîtres et particulièrement celle de saint Thomas. Ses ouvrages, presque tous inédits, sont des mélanges ou des commentaires sur les petits traités d'Aristote. Nous nous efforcerons

d'en dresser une liste exacte : 1° *Quodlibeta*, ouvrage inédit : il en existe cinq manuscrits à la Bibliothèque nationale, n° 3121 A de l'ancien fonds, 546, 666 et 704 de la Sorbonne, 214 de Saint-Victor ; — 2° *Sophisma determinatum*, inédit : n° 841 de la Sorbonne ; — 3° *In totum logicam veterem*, inédit : n° 955 de la Sorbonne ; — 4° *Super Porphyrium*, inédit : dans le même volume que le précédent opuscule ; — 5° *In libros posteriorum*, inédit et, comme il semble, perdu ; — 6° *In Metaphysicam*, inédit, à la bibliothèque Mazarine et à la Bibliothèque nationale, dans le fonds de Sorbonne ; — 7° *In Arist. de Somno et vigilia*, inédit : n° 625 de la Sorbonne ; — 8° *In Arist. de Juventute et senectute*, in-f°, publié à Venise, par les Juntas, 1566, avec quelques gloses de saint Thomas sur divers autres fragments de la collection aristotélique ; — 9° *In Arist. de Morte et vita, et de Longitudine et brevitate vite*, publié dans le même recueil ; — 10° *In Arist. de Motu animalium*, dans le même recueil ; — 11° *In Arist. libros Politicorum*, inédit : la Bibliothèque nationale possède deux commentaires différents de la *Politique*, attribués l'un et l'autre, soit totalement, soit partiellement, à Pierre d'Auvergne. Celui que nous offre le n° 841 de la Sorbonne est certainement son ouvrage ; il passe, en outre, pour l'auteur des cinq derniers livres du commentaire contenu dans le n° 6457 de l'ancien fonds, les trois premiers livres étant de saint Thomas. — 12° *In Arist. libros Meteororum* : il en existe plusieurs manuscrits à la Bibliothèque nationale, notamment dans les n° 954 de la Sorbonne et 227 de Saint-Victor ; le *Repertorium* de Louis Hain nous en désigne une édition que nous n'avons pas encore pu rencontrer, in-f°, Salamanque, 1497 ; — 13° *In Arist. de Veget. et plantis*, inédit : n° 954 de la Sorbonne ; — 14° *In Arist. de Anima*, inédit : n° 955 du même fonds ; — 15° *In tertium et quartum librum Aristotelis de Caelo et mundo*, inédit : n° 227 de Saint-Victor. Aucun de ces commentaires n'est assez étendu pour offrir beaucoup d'intérêt. Pierre d'Auvergne ne suit pas la méthode d'Albert le Grand, il suit celle de saint Thomas : il ne disserte pas sur le texte, mais il l'éclaircit par des notes continues.

B. H.

PIERRE D'ESPAGNE (*Petrus Hispanus*), né à Lisbonne, dans les premières années du XIII^e siècle, fut un des plus célèbres logiciens de l'école de Paris, avant d'être, sous le nom de Jean XXII, un pape d'une orthodoxie équivoque et d'une moralité contestée. Nous ne nous occuperons que du logicien. Le plus célèbre de ses ouvrages est un abrégé de logique souvent imprimé. Nous le désignerons sous le titre de *Summulae* : c'est celui que les éditeurs et les glossateurs paraissent avoir préféré ; mais il est encore nommé *Scriptum Summularum, Textus omnium Summularum, Textus septem tractatum*, etc., etc. M. Daunou (*Hist. littér.*, t. XIX, p. 330) ne l'a pas distingué d'un autre ouvrage de Pierre d'Espagne, dont les éditions sont aussi très-nombreuses ; nous appellerons celui-ci, avec la plupart des éditeurs, *Tractatus parvorum logicalium*. La mention la plus sommaire de toutes les éditions de ces deux opuscules occuperait ici beaucoup trop d'espace. Nous renvoyons les curieux au *Répertoire biographique* de Louis Hain. Il ne faut pas rechercher dans la logique de Pierre d'Espagne des propositions nouvelles, des explications originales ; il explique peu de chose, et ne propose rien de nouveau.

Consultez ; Ch. Thurot, de la *Logique de Pierre d'Espagne* ; extrait de la *Revue Archéologique*.

B. H.

PIERRE DE MANTOUE, docteur fameux du XV^e siècle, est aujourd'hui tout à fait oublié. Vainement nous demandons à Fabricius et à Tiraboschi quelques détails sur sa vie ; ils n'ont rien appris à cet égard. Au moins nous est-il permis de parler de ses œuvres. Il reste de ce philosophe quelques petits traités appartenant tous à la logique, qui ont été réunis et imprimés, pour la première fois, à Pavie, in-f°, en 1483, par les soins de Francesco de Bobio. Cette édition est mentionnée dans le *Répertoire* de Hain. Nous en avons une autre sous les yeux, dont voici l'incipit : « Viri Præclarissimi ac subtilissimi logici magistri, Petri Mantuani, Logica incipit feliciter. » Revue et corrigée par Giovanni-Maria Mapello, de Vicence, cette édition sortit, en 1492, des presses de Bonetus Locatellus ; elle est in-4, à deux colonnes. Des traités sommaires dont l'ensemble forme la *Logique* de Pierre de Mantoue, le moins bref et le plus intéressant a pour titre de *Instanti*. Il fut l'objet d'une réputation assez étendue, qui est jointe à l'édition de 1492 : *Illustris philosophi ac medici Apollinaris Offredi, Cremonensis, de primo et ultimo Instanti, adversus Petrum Mantuanum*. B. H.

PIERRE DE SAINT-JOSEPH, religieux bernardin, doit être placé dans un rang assez honorable parmi les docteurs du XVII^e siècle. Il nous a laissé deux traités qui ont la philosophie pour objet. Le premier est intitulé *Idea philosophicæ universalis, seu Metaphysicæ et ideæ philosophicæ naturalis, seu Physicæ*, 2 vol. in-12, Paris, Josse, 1654. Le titre du second est : *Summula philosophicæ in quatuor partes distincta*, in-12, Paris, Muguet, 1662. Nous ne trouvons pas dans ces ouvrages de propositions ou de solutions nouvelles. Pierre de Saint-Joseph ne prétendit pas à la renommée d'un chef d'école ; il se contenta d'interpréter simplement les formules traditionnelles. Les bernardins s'étaient déclarés, dès le XIII^e siècle, pour saint Thomas contre Duns-Scot, notre docteur protesta énergiquement, avec tous les thomistes, contre la thèse de l'universel *a parte rei*. Nous remarquons, cependant, qu'il hésite à reconnaître toutes les conséquences de cette protestation. Le principal mérite de ses écrits est une grande clarté. Il est vrai que ce mérite est commun à la plupart des ouvrages élémentaires de l'école française. Il faut les comparer aux ouvrages de même volume qu'ont produits en si grand nombre les disciples de Wolf : cette comparaison fera bientôt voir combien l'esprit français est supérieur à tous les autres par sa méthode et par sa discipline. B. H.

PINI, et non pas PINO, comme écrivent quelques historiens de la philosophie (Hermenegild), naturaliste et philosophe, naquit à Milan en 1741, et entra de bonne heure dans la congrégation des barnabites, vouée en Italie à l'éducation de la jeunesse. Doué d'un esprit très-facile et animé d'un vif désir de savoir, il fit marcher de front dans ses études la théologie, la métaphysique, les mathématiques, la mécanique, l'architecture, les sciences naturelles. Nommé par le gouvernement autrichien professeur de chimie et de minéralogie au collège de Saint-Alexandre, à Milan, il rendit de grands services à cette dernière branche des connaissances humaines. Le gouvernement français le combla de dignités et d'honneurs. Après avoir été membre de l'Institut italien, de la Société des sciences, du conseil des ministres et l'un des trois inspecteurs généraux de l'instruction publique, il mourut à Milan, le 3 janvier 1825. Nous ne parlerons pas des nombreux écrits que Pini a publiés sur les sciences naturelles. Nous nous contenterons de faire remarquer que le théologien s'y montre souvent à

côté du savant. Ainsi, en géologie, tandis que l'opinion commune expliquait tous les phénomènes par l'action du feu, Pini donna la préférence à celle de l'eau, par ce seul motif, que la *Genèse* nous montre *l'esprit de Dieu flottant sur la surface des eaux*. Le seul ouvrage dont nous ayons à nous occuper ici, et qui fit un certain bruit au moment où il parut, a pour titre *Protologia, analysim scientiæ sistens ratione prima exhibitam*, 3 vol. in-8, Milan, 1803. C'est tout à la fois un traité de logique et de métaphysique, dirigé contre la philosophie régnante, ou ce qu'on appelait alors l'idéologie, mais où la théologie ne tient pas moins de place que la philosophie. On y voit poindre quelques-unes des opinions que de Maistre et de Bonald développèrent plus tard, entre autres la fameuse théorie de la révélation divine de la parole. L'auteur se propose de rechercher le premier principe des sciences, et de fonder par ce moyen une science unique, universelle, dans laquelle on puisse faire rentrer toutes les autres. Ce principe, il le trouve dans la nature divine, considérée comme la source de la raison humaine, et nous offrant pour caractère l'unité avec la pluralité de personnes. En effet, il démontre que la raison, dans l'homme, est distincte des sens, qu'elle est une et identique dans tous les actes de la pensée, et que, malgré cette unité, nous sommes tout à la fois le sujet, l'objet de l'intelligence et l'esprit intelligent qui va chercher sa cause et son modèle en Dieu. Toute lumière et toute vérité viennent donc de Dieu, et la nature divine, c'est-à-dire le dogme de la Trinité, se réfléchit nécessairement dans tous les objets que nous connaissons, devient la base de toutes les sciences, sans excepter la morale. Cette idée, développée avec talent, aurait pu donner lieu à un livre plein d'intérêt et commencer une réaction salutaire contre l'école de Condillac; mais Pini, outre le tort qu'il a eu d'écrire en latin, est un esprit confus, bizarre, qui semble fuir la clarté et qui prend la recherche pour l'élégance. Son ami et son collègue, M. Rovida, lui a consacré une notice biographique sous ce titre : *Elogio biografico e breve analisi delle opere di Ermenegildo Pini*, in-8, Milan, 1832.

PITTACUS, voy. les sept SAGES.

PLACCIUS (Vincent) professa le premier la philosophie morale avec quelque indépendance en Allemagne. Après avoir fait ses études à Helmstädt, à Leipzig, à Padoue, il enseigna la philosophie à Hambourg, sa ville natale, où il mourut vers la fin du XVII^e siècle.

On lui doit un grand nombre d'ouvrages d'histoire, de législation, de philologie. Dans tous ces écrits il se propose pour principal objet la réforme des études, selon lui commencée mais non achevée par Vivès et Bacon. En physique, il embrassa le système de Descartes; en morale, sans prétendre abandonner tout à fait Aristote, régnant encore dans les écoles allemandes, il suivit une sorte d'éclectisme.

Son travail le plus distingué sur la morale est intitulé *de Morali scientiâ augenda* (in-8, 1677). Il le présente comme le complément du VII^e livre *de Dignitate et augmentis scientiarum*; mais c'est une réfutation, plutôt qu'un commentaire de Bacon. Ainsi, Placcius blâme d'abord le philosophe anglais d'avoir divisé la morale en *exemplaire* et en *gorgique*; il veut substituer une division correspondante, non pas aux travaux d'agriculture, mais à ceux de la médecine et de l'hygiène. Il combat aussi Bacon pour avoir rapporté à la théologie tout ce qui regarde le bien souverain : c'est la philosophie qui doit s'en occuper. Il trouve trop subtile et peu utile la division du bien *personnel* (*suitatis*) en bien *actif*

et bien *passif*; comme celle du bien *passif* en bien *conservatif* et bien *perfectif*. Une partie très-intéressante de ce livre est intitulée *la Thérapeutique morale* (p. 343-362). Une autre section fort instructive présente un abrégé de l'histoire de la morale (p. 19-84), qui paraît avoir servi à Puffendorf et à Barbeyrac.

Placcius distingue avec sagacité, avec clarté, la morale d'avec le *droit naturel*, dans un ouvrage intitulé *Accessiones ethice, juris naturalis et rhetorice*. Dans une autre production, *de Fructu philosophiæ moralis præcipuo*, il tenta, non-seulement de concilier la morale naturelle avec la morale religieuse, mais de prouver la nécessité de la révélation au moyen des imperfections de la philosophie morale. Il ne faut pas oublier, non plus, l'ingénieur parallèle tracé par Placcius entre ce qu'il appelle la *république* de Platon et d'Aristote, et celle de Morus, de Campanella et de Bacon. C. Bs.

PLACE (Pierre de La), jurisconsulte et historien, mérite ici, comme moraliste, un rapide souvenir. Né vers 1520, à Angoulême, d'une famille ancienne, élevé à Poitiers et à Paris, La Place remplit, sous Henri II, la charge de président de la cour des aides. Ayant embrassé la doctrine de Calvin, son ancien condisciple à Poitiers, il fut obligé de s'enfuir plusieurs fois de Paris, et eut le malheur d'y être rentré le jour de la Saint-Barthélemy. Il fut assassiné dans la rue de la Verrerie, à l'âge de 52 ans. Il n'avait pas seulement joui de l'estime de François I^{er}, de Henri II, de Charles IX, mais des respects de tous les magistrats de France, et particulièrement de l'amitié du chancelier de L'Hospital. — Trois de ses ouvrages touchent par plusieurs points à la philosophie morale, ainsi que Bayle l'a fait voir. Ce sont : *Traité de la vocation et manière de vivre à laquelle chacun est appelé*, in-4, Paris, 1561, écrit consacré à l'instruction et à l'éducation de l'enfance, appuyé sur les lumières du bon sens et sur l'expérience des anciens, autant que sur une étude réfléchie de l'Écriture sainte; — *Traité du droit usage de la philosophie morale avec la doctrine chrétienne*, in-8, Paris, 1562; — *Traité de l'excellence de l'homme chrétien*, publié peu de semaines avant le massacre du 27 août 1572. C'est dans le *Traité du droit usage* que La Place expose le mieux ses vues philosophiques; ces vues, qu'il était si fier de partager avec L'Hospital, ne sont autre chose qu'une alliance entre la morale d'Aristote et celle de l'Évangile. La philosophie morale, il la définit *une explication de la loi de nature* (p. 5). Aussi repousse-t-il l'opinion de ceux qui, dit-il, *soulent aux pieds* les systèmes des anciens philosophes, *comme chose stérile et de nulle valeur*. L'*Éthique* d'Aristote lui semble identique aux leçons de Platon et de Socrate : elle constitue « ces leçons mêmes, réduites en un corps entier par un grand artifice. » De là vient qu'il fait consister la vertu dans la *modérarité*. *Rien par excès*, dit-il. D'autres fois, sur les traces d'Aristote encore, il nomme la vertu une *habitude, laquelle incline à faire selon la droite raison*. Ce qui le mène de là au christianisme, c'est la réflexion que la volonté de l'homme n'est pas toujours assez forte pour faire le bien que sa raison voit et que son cœur désire. La coopération divine vient alors suppléer à l'insuffisance naturelle des hommes. Il est curieux de remarquer combien ce système ressemble à celui que Melancthon fit régner dans les écoles protestantes du Nord. C. Bs.

PLACETTE (Jean de La), né en 1639, à Pontac, en Béarn, réfugié, après la révocation de

l'édit de Nantes, à Copenhague, en qualité de pasteur français, mourut à Utrecht, le 28 avril 1718. Ce maître d'Abbadie eut, au xviii^e siècle, une réputation extraordinaire qui le fit surnommer le *Nicole* des protestants. Il publia, en effet, un très-grand nombre de traités de morale, analogues à ceux du candide janséniste. Le style de La Placette est simple, facile, plus clair qu'élegant, mais d'une clarté qui dégénère parfois en diffusion. L'ordre, la méthode, une exactitude parfois trop scrupuleuse, sont les qualités qui distinguent ses raisonnements. On regrette que le soin de la popularité dans l'expression l'ait empêché d'approfondir ou d'étendre certaines de ses idées. Quant aux règles et aux préceptes qu'il donne, ils annoncent un esprit juste et sage, modéré et ferme, également éloigné de l'austérité des rigoristes et du relâchement des casuistes. Ne citons que le traité de *l'Orgueil*, celui de *la Conscience*, celui du *Serment*, celui de *l'Aumône*. Le plus intéressant de ces essais, c'est un recueil en quatre volumes, intitulé *Nouveaux Essais de morale*. — Voy. le Père Nicéron, au tome II de ses *Mémoires des hommes illustres*.

C. Bs.

PLATNER (Ernest), né à Leipzig, en 1744, et mort dans cette ville, professeur de physiologie et de philosophie, célèbre en son temps, comme tel, mérite encore aujourd'hui un souvenir dans l'histoire de la pensée allemande.

Quoiqu'il fût de vingt années plus jeune que Kant, il ne se laissa pas entraîner sur les pas de ce penseur illustre. Formé à l'école de Wolf et de Leibniz, il demeura fidèle à l'esprit de leur philosophie, dont il reproduisit avec une certaine indépendance les idées principales, les appuyant parfois de considérations nouvelles. Il était d'ailleurs très-versé dans l'histoire des systèmes, ce qui le disposait à une sorte de scepticisme, assez semblable à celui de Kant, quant à la prétention de tout expliquer et de tout démontrer. Très-savant en physiologie et observateur plein de sagacité, il a surtout du mérite comme psychologue et comme moraliste.

Le principal ouvrage de Plater pour titre : *Aphorismes philosophiques* (Leipzig, 1776 ; nouvelle édit. 1793-1800, 2 vol. in-8). C'est un précis encyclopédique des sciences philosophiques, qui servait de texte à l'enseignement de l'auteur. Il peut être instructif de voir quelle marche suivait à cette époque, avant que se fût accomplie la révolution commencée par Kant, un des professeurs de philosophie les plus renommés de l'Allemagne.

Quelques pages d'introduction sont consacrées à la définition et à la division de la philosophie. Si les hommes ne se livrent pas plus ordinairement à des méditations sur le système du monde, et sur leurs rapports avec lui, c'est parce qu'ils ne naissent pas avec une pleine conscience d'eux-mêmes, et qu'ils s'habituent insensiblement aux merveilles qui les environnent. Si l'homme arrivait à l'existence dans un état de parfaite maturité de corps et d'esprit, la question de l'origine du monde et celle de sa propre destinée auraient pour lui un attrait irrésistible. La réflexion sur l'univers, sur la vie et la mort constitue l'esprit philosophique. Des recherches suivies et méthodiques sur ces grandes questions, sous l'empire des idées souveraines et des principes de la raison pure, sont l'objet de la métaphysique, de la philosophie proprement dite.

La métaphysique suppose nécessairement la logique, l'examen critique de la faculté de connaître, logique supérieure, dont l'objet est de rechercher si l'homme est capable de reconnaître

la vérité ; si l'intelligence humaine est une juste mesure de la réalité.

Après la métaphysique, la réflexion se porte naturellement sur la destination de la vie présente et sur les moyens de nous procurer la félicité de concourir à celle d'autrui ; ces recherches donnent lieu à la philosophie morale. En conséquence, la science philosophique se divise en deux parties : la philosophie *théorique*, qui comprend la *logique* et la *métaphysique*, et la philosophie *pratique*.

La logique est divisée en trois chapitres, qui traitent, le premier, de la nature de l'âme ; le second, de la faculté de connaître, au moyen des sens ; le troisième, de la raison, comme faculté supérieure de la connaissance.

Le premier chapitre est une sorte de psychologie, selon les principes de Leibniz. L'âme est active ; elle est donc une force, par conséquent un être individuel, c'est-à-dire une substance. La conscience est d'abord le sentiment de l'existence : l'âme sent qu'elle est active, elle se distingue elle-même de ses produits, et distingue ses idées les unes des autres. Elle est ensuite le sentiment de la personnalité : l'une sait ce qu'elle est ; elle se distingue de son corps, et a conscience de ce qu'elle pense et de ce qu'elle veut par elle-même, ainsi que du lieu et du temps où elle existe. L'âme est une force pensante, toujours et essentiellement pensante ; cette force est le principe de toute son activité, de la connaissance, du sentiment, de la volonté. La raison n'appartient qu'à l'homme, et c'est par elle que le moindre mouvement de l'âme est quelque chose d'humain. Elle suppose le jugement ; mais elle est plus qu'une simple faculté logique. Ici l'auteur fait la critique du sensualisme, et lui oppose le système des idées et des principes *a priori*, qui sont l'essence de la raison pure, et qui se distinguent essentiellement des idées générales et des inductions fondées sur l'expérience. Les idées et les principes purs ne se développent qu'à l'occasion des idées sensibles ; toutes les vérités nécessaires dérivent de cette source, et leur ensemble constitue la raison.

Le corps est pour l'âme un organe nécessaire, et forme avec elle l'être humain ; mais il n'en est pas l'organe essentiel, et c'est par celui-ci qu'elle est immortelle.

Il y a deux espèces d'idées sensibles ; les unes accompagnées du sentiment de la présence de tout objet, les autres présentes à l'esprit en l'absence des choses. De là, la division du second chapitre en deux sections, dont l'une traite de la sensibilité, et l'autre de l'imagination et de la mémoire.

Faisant l'histoire de la représentation sensible, l'auteur distingue entre l'impression externe, effet immédiat de l'action des objets, l'impression interne qui a lieu dans le cerveau, siège de l'âme, et la perception au moyen de *l'attention*. Celle-ci est plus ou moins forte et soutenue, selon que les impressions sont elles-mêmes plus frappantes, plus nouvelles, plus extraordinaires. Comment ensuite la sensation devient représentation, idée, cela est inexplicable. L'impression interne n'est qu'une modification opérée par une cause extérieure dans le système nerveux. Comment devient-elle idée ? La science n'a, sur ce point, que des peut-être, des conjectures. L'hypothèse de l'harmonie préétablie ne lève pas toutes les difficultés. Comment sont possibles, dans un être incorporel, des idées de choses matérielles ? A cela, on peut répondre que l'idée d'une chose corporelle n'est pas un corps ou son image, mais le produit d'une ac-

tion par laquelle l'âme produit l'idée de cette chose, et en a conscience comme d'un objet extérieur. Toute idée sensible suppose dans le sujet le sentiment de sa propre existence, celui de la présence d'un objet correspondant et la comparaison de l'idée avec d'autres idées présentes à la mémoire.

A la suite de cette théorie des idées sont exposées les règles de la critique logique et de l'observation. Les représentations sensibles ne nous font connaître que l'existence des choses et leurs rapports à nous. Elles peuvent donner lieu à des illusions qu'il importe de prévenir par une bonne méthode d'expérimentation. Le but prochain de l'observation est de voir à quel genre appartient un individu ou un phénomène, au moyen de l'analyse de ses parties, de ses qualités, de ses effets et de ses rapports, qui en constituent ensemble le caractère. Ceux-ci sont ou *théoriques* ou *empiriques*, selon qu'ils sont attribués à une chose en vertu du genre auquel elle est rapportée, ou d'après l'expérience actuelle.

Outre cette observation analytique, il y a l'observation *philosophique*, qui s'applique à saisir partout le nouveau, l'extraordinaire, l'essentiel, la cause, le général, les différences dans les choses semblables, les similitudes dans les choses différentes, et l'observation *pratique*, qui distingue entre les circonstances les plus identiques, en apparence; qui saisit partout ce qu'il y a de plus individuel dans un cas présent, de plus pressant dans un moment donné; qui apprécie nettement l'effet des moyens à employer, et qui, se traduisant en action, est lente à se décider et résolue dans l'exécution.

Traitant ensuite des idées qui existent dans l'esprit, indépendamment de la présence actuelle de leurs objets, l'auteur se demande où et comment sont conservées les idées? Quelles sont les conditions d'une bonne mémoire? Dans quelles circonstances les idées se reproduisent-elles, et par quels rapports sont-elles liées entre elles? Comment opère l'imagination? A propos de cette dernière, il caractérise les différents genres d'enthousiasme et de fanatisme; l'engouement philosophique n'est pas oublié.

Le chapitre III de la *Logique* est consacré à la théorie de la raison. Il faut distinguer entre ses produits et son essence: ses produits sont les notions abstraites et générales, le langage, le jugement et le raisonnement, les conjectures, la conviction et le doute. Son essence est, d'une part, le système des lois éternelles de la vérité, et, d'autre part, son activité sous l'empire des idées et des principes *a priori*. Dans une bonne réfutation du scepticisme absolu, l'auteur admet, dans une certaine mesure, l'idéalisme subjectif de Kant, mais il soutient que, bien que nos jugements d'expérience n'expriment l'essence des objets que par rapport à nous, néanmoins la connaissance humaine est vraie, d'abord en ce qu'elle représente les rapports véritables des choses à l'homme, et ensuite en ce qu'elle repose sur des idées et des principes rationnels qui sont absolus et de toute vérité.

Quelques paragraphes servent de transition de la logique supérieure à la *Métaphysique*. La philosophie proprement dite est fondée sur les idées de la raison pure, qui sont supérieures à toute illusion sensible ou psychologique. Elles sont l'expression du *possible* et du *nécessaire*, et l'objet de la métaphysique est précisément de rechercher, non ce qu'est la réalité selon l'expérience, mais ce qui est possible et nécessaire selon la raison pure. Le possible est ce qui peut se concevoir sans contradiction logique, et le

nécessaire ce qui ne peut pas n'être pas pensé comme tel sans que cela implique contradiction. Or, le contradictoire étant impossible, et l'impossible ne pouvant être conçu, il s'ensuit que tout ce qui est possible est nécessaire. Les principes de la méthode philosophique sont le principe de la *contradiction*, celui de la *raison suffisante* et celui de la *conséquence nécessaire*. Il n'y a pas de chose possible ou de notion qui n'ait sa raison, par laquelle elle est déterminée, et qui ne soit la raison d'une autre. La raison humaine est la mesure de la vérité; ce qu'elle ne comprend pas est impossible. Ce qu'il y a d'incompréhensible dans les choses réelles ne tient pas à la faiblesse de la raison, mais à l'insuffisance de la connaissance physique et historique.

La *Métaphysique* est divisée en trois chapitres, qui traitent, le premier, de l'essence interne du monde et du fondement vrai de nos idées des choses réelles; le second, de la liaison des êtres simples dans ce système universel; le troisième, de la perfection du monde et de l'existence du mal.

Quelle est la véritable essence du monde, et quel est le fondement possible de nos idées des choses réelles? Je sens que je suis parce que je me sais actif; en tant que je me sens passif et déterminé par autre chose que moi, j'ai la conscience de l'existence d'un monde réel hors de moi. Exister c'est donc agir; ce qui existe agit et ce qui n'agit point n'existe pas. *Existentialia est actus essendi*. Rien de plus légitime que de douter que le monde soit tel qu'il nous apparaît selon le sens commun. L'auteur passe en revue les divers systèmes qui ont été proposés sur l'essence des choses, et se prononce sur la modalogie de Leibniz. Selon le système de Hume, il n'y a pas de substances réelles, mais seulement des accidents, parce que, si l'on fait abstraction de ceux-ci, il ne reste plus rien, tandis que, selon la raison, une substance est un être permanent, subsistant en soi, une force dont les accidents sont les modes d'action et d'existence. L'univers est un système de substances dont l'activité combinée produit le monde physique et le monde moral. Selon le *matérialisme*, ou l'homme est une pure machine, ou l'âme qui l'anime est matérielle, ce qui revient à dire que la matière composée peut penser; chose impossible, parce que toute pensée est comparaison. Le *dualisme*, celui de Descartes par exemple, qui n'admet d'autres êtres simples que les êtres spirituels et compose la matière d'êtres étendus eux-mêmes, ne peut pas se maintenir non plus. Les principes de la matière sont des substances absolument simples. L'idée de l'espace n'a rien de réel, et n'est qu'un produit de l'imagination. La critique du dualisme a conduit au système de Spinoza, qui repose sur une idée fautive de la substance et qui révolte le sentiment de notre personnalité. D'autres penseurs, pour échapper aux difficultés du dualisme, se sont réfugiés dans l'*idéalisme*, qui nie la réalité du monde matériel. Les raisons sur lesquelles il se fonde sont invincibles comme critique du dualisme, mais la conclusion qu'il en tire n'est pas admissible. Ces mêmes raisons ont conduit Leibniz à un tout autre résultat: la modalogie résout toutes les difficultés. Cette partie de l'ouvrage de Platner est d'un grand prix.

Dans le second chapitre, qui traite de la liaison des êtres simples, d'où résulte l'ordre universel, l'auteur expose les trois systèmes qui ont été imaginés à ce sujet: celui de l'*Influence physique*, qui admet entre les substances un lien de causalité réciproque, l'*occasionalisme*, et le système de l'*harmonie préétablie*. Platner pro-

pose un moyen terme qui tend à conserver à chaque être sa nature, sa force propre, et à reconnaître néanmoins entre les substances diverses une action réciproque, d'où résulte l'harmonie universelle, prédéterminée par l'action providentielle, qui peut se concilier parfaitement avec la liberté des êtres doués de raison.

Le troisième chapitre de la *Métaphysique* est un essai de théodicée dans le sens de Leibniz. La perfection éclate partout dans le monde. Le théisme seul peut l'expliquer. L'athéisme est absurde, parce qu'il nie les causes finales, les idées qui ont évidemment présidé à la création de l'univers. Il fait violence à la raison en faisant naître tous les mouvements et tous les phénomènes du hasard, de la nécessité, et l'organisation et l'intelligence de la nature inorganique et inintelligente. Mais comment concilier le mal avec la perfection et avec la félicité, qui sont la fin de la Providence? Le mal n'est qu'une exception. D'ailleurs l'idée de Dieu étant donnée, il s'ensuit que l'univers actuel est le meilleur possible, et le sentiment ni l'expérience ne peuvent rien contre cette déduction *a priori*. La sagesse divine est en même temps bonté et sainteté. Elle ne peut vouloir que la félicité des êtres animés, et la félicité par la vertu pour les créatures raisonnables. — L'âme étant une substance simple, est par là même ontologiquement impérissable. L'immortalité personnelle n'en résulte pas nécessairement, mais elle est physiquement possible, et moralement probable; elle est surtout garantie par la sagesse et la justice de Dieu.

La seconde partie des *Aphorismes* est consacrée à la philosophie morale. Nous devons nous borner à en indiquer la marche et l'esprit général. Elle est divisée en quatre chapitres, dont le premier traite de la *destination morale de l'homme*, le second des *facultés morales*, le troisième de la *volonté et de la liberté*, le quatrième, enfin, des *caractères moraux*.

L'homme est destiné à être heureux, mais la vie présente n'est heureuse qu'autant qu'elle rend digne et capable de la félicité dans la vie à venir. Il y a cette harmonie entre les deux existences, que nulle jouissance qui n'est pas contraire à la destination de la vie actuelle, n'est contraire à celle de la vie future. La fin de l'une et de l'autre est la perfection.

Les facultés morales sont la raison morale, le sentiment moral, la sympathie, la sociabilité et la liberté.

La raison morale est la conscience des perfections divines et des desseins de la Providence quant à notre destination, la conviction qu'il n'y a de dignité et de félicité pour l'homme que dans sa ressemblance morale avec Dieu. Le sentiment moral, c'est la faculté de distinguer entre le bien et le mal sous l'empire des idées morales innées, qui, selon Platon, ne sont autre chose que les idées de la raison appliquées aux objets de la moralité. En traitant de la sociabilité, il discute les opinions de Hobbes et de Rousseau sur ce sujet. Il se prononce, quant au commencement de l'espèce humaine, pour l'hypothèse de l'origine *historique* ou par création, et les pages qu'il a consacrées à cette grave question sont très-curieuses et bonnes à consulter.

Le troisième chapitre, dans lequel il essaye de concilier le déterminisme universel avec le sentiment de la liberté, est suivi d'une dissertation sur les *tempéraments moraux*, qui s'expliquent par la diversité des rapports où se trouvent dans un sujet la nature intellectuelle et la nature animale. Ils sont de quatre genres : le

tempérament *attique*, où prédomine l'esprit; le *scythique*, où l'emporte l'animalité; le *romain*, où les deux natures sont également fortes, et le *phrygien*, où elles sont également faibles.

Le dernier chapitre, celui des *caractères moraux*, a surtout été fort remarqué, et a fait principalement la fortune littéraire du livre. Nous le recommandons encore aux moralistes et aux psychologues. Outre les *Aphorismes philosophiques*, Platon a encore publié les ouvrages suivants : *Anthropologie à l'usage des médecins et des philosophes*, Leipzig, 1772, in-8; — *Nouvelle anthropologie*, inachevée, Leipzig, 1790, t. I, in-8; — *Entretiens sur l'athéisme*, Leipzig, 1795, in-8; — *Questions physiologiques*, et de nombreux programmes concernant la médecine légale, publiés par le docteur Chonrant, à Leipzig, en 1824. Le fils de Platon a publié une notice sur son père dans le *Journal littéraire d'Éna*, 1819, n° 38.

J. W.

PLATON naquit à Athènes ou dans l'île d'Égine la troisième année de la LXXVII^e olympiade (430-429), et mourut la première année de la CVIII^e olympiade (347). Sa vie embrasse donc une période de plus de quatre-vingts ans, qui correspond à l'époque la plus malheureuse de l'histoire d'Athènes. Platon vit les désastres de la guerre du Péloponnèse, la prise d'Athènes par Lyandre, la domination des démagogues ou des tyrans, la corruption des mœurs républicaines, l'agrandissement menaçant de l'empire macédonien, et mourut avec le pressentiment de l'esclavage et de la ruine prochaine de sa patrie. Sa jeunesse ne fut pas d'abord consacrée aux études philosophiques, mais aux arts et à la poésie. Ce fut Socrate qui lui révéla sa vocation véritable. Platon avait vingt ans lorsqu'il s'attacha à Socrate; il lui fut fidèle jusqu'au dernier jour, c'est-à-dire pendant dix années. Avant d'avoir connu Socrate, il avait suivi les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite. A l'école de Socrate, il dut connaître Euclide, disciple de Parménide d'Élée, et Simmias, élève du pythagoricien Philolaüs. Malgré sa préférence pour Socrate, toutes les doctrines le trouvaient attentif et excitaient son intérêt. Lui-même, avant la mort de Socrate, donna carrière à son inspiration personnelle. Il paraît qu'il écrivit le *Lysis* à cette époque; quelques critiques pensent de même, mais peut-être à tort, pour le *Protagoras* et le *Phèdre*. Socrate étant mort, Platon dut fuir Athènes, et se retira à Mégare, où le même Euclide, qui avait étudié auprès de Parménide et de Socrate, fondait une école nouvelle. De là, il passa à Cyrène, où il fréquenta Théodore le mathématicien; et enfin en Italie et en Sicile: il alla trois fois à la cour de Denys l'Ancien, et deux fois à celle de Denys le Jeune. On peut consulter, à ce sujet, la septième des lettres qui lui sont attribuées, et la *Vie de Dion*, par Plutarque. Le premier voyage de Platon est de l'année 389, selon le calcul des chronologistes; le second, de 364, et le troisième de 361 (voy. Barthélemy, *Voyage d'Anacharsis*, notes XLVI et CXXII). C'est dans l'intervalle du premier au second voyage en Sicile qu'il faut placer la fondation de l'Académie, vers 380. On ne peut guère ajouter foi aux pérégrinations que la légende prête à Platon, en Orient et jusque dans l'Inde; le voyage en Égypte seul, quoique dénué de preuves, n'est pas sans vraisemblance. Platon passa les dernières années de sa vie à l'Académie, livré à l'enseignement et à la composition de ses chefs-d'œuvre; il y mourut, nous l'avons dit, à l'âge de quatre-vingt-deux ou trois ans.

Les dialogues de Platon, par un singulier bonheur, nous sont tous parvenus. Il est difficile

d'en donner une classification rigoureuse. On l'a dit, chacun des grands dialogues de Platon est presque une philosophie complète. Le même dialogue peut se ramener avec une égale facilité à des points de vue très-différents ; les plus opposés ont de nombreux points de contact. On pourra cependant les ranger, pour la commodité de l'esprit, dans les catégories suivantes :

1^o Dialogues métaphysiques et dialectiques : *Eutydème*, ou de la *Sophistique*; *Théétète*, ou de la *Science*; *Cratyle*, ou de la *Propriété des noms*; le *Sophiste*, ou de l'Être; *Parménide*, ou de l'Un; *Timée*, ou de la *Nature*. — 2^o Dialogues moraux et politiques : *Le Premier Alcibiade*, ou de la *Nature humaine*; *Phédon*, ou du *Plaisir*; *Ménon*, ou de la *Vertu*; *Protagoras*, ou les *Sophistes*; *Eutyphron*, ou le *Saint*; *Criton*, ou le *Devoir d'un citoyen*; *Apologie de Socrate*; *Phédon*, ou de l'*Immortalité de l'âme*; *Lysis*, ou de l'*Amitié*; *Charmide*, ou de la *Sagesse*; *Lachès*, ou du *Courage*; le *Politique*, ou de la *Royalauté*; la *République*, ou de la *Justice*; les *Lois*. — 3^o Dialogues esthétiques : *Le Banquet*, ou de l'*Amour*; *Phèdre*, ou de la *Beauté*; *Gorgias*, ou de la *Rhétorique*; *Hippias*, ou du *Beau*; *Méneceène*, ou de l'*Oraison funèbre*; *Ion*, ou de la *Poésie*. Nous négligeons les dialogues, ou de nulle importance, ou certainement inauthentiques.

Il est vrai de dire, en effet, que parmi les dialogues attribués à Platon, quelques-uns ne sont pas de sa main ; les anciens eux-mêmes en convenaient, malgré le peu de sévérité de leur critique ; mais l'érudition moderne a essayé, dans ces derniers temps, de resserrer bien davantage le domaine propre de Platon. C'est en Allemagne qu'ont eu lieu ces tentatives. Trois écrivains, trois savants éminents, ont pris à cœur ce problème de l'authenticité des dialogues de Platon, et ont poussé aussi loin que possible les scrupules et le scepticisme : Schleiermacher (*Introduction à la traduction de Platon*), Ast (*Vie et écrits de Platon*) et Socher (*Sur les écrits de Platon*). Nous résumerons rapidement les résultats de ces recherches.

Il faut d'abord mettre hors de cause les dialogues unanimement acceptés ou unanimement rejetés. Les premiers sont : la *République*, le *Timée*, le *Phédon*, le *Banquet*, le *Phèdre*, le *Gorgias*, le *Protagoras*. A ces dialogues d'une authenticité certaine, on peut ajouter le *Phédon*, le *Théétète* et le *Cratyle*, dont l'authenticité, selon Socher, a le plus haut degré possible de vraisemblance. En opposition à ces dialogues admis par tous les critiques, on peut également mettre hors de cause, par une raison contraire : l'*Épénomis*, *Démococis*, *Sisyphus*, *Erécias*, *Asiôchus*, *Hipparque*, *Minos* (admis toutefois par Bœck), *Citiphon*, le *Deuxième Alcibiade*, les *Rivaux*, les *Dialogues sur la Justice*, sur la *Vertu*, les *Épigrammes*, les *Définitions*, le *Testament*, les *Lettres* (sauf la septième, dont Bœck soutient l'authenticité).

Entre ces deux extrêmes se placent divers dialogues d'une plus ou moins grande importance, rejetés, pour des raisons diverses, par l'un ou par l'autre de nos trois critiques. Le *Premier Alcibiade* et le *Théagès* sont les dialogues qui réunissent contre eux le plus d'opposition. Schleiermacher et Ast les rejettent tous deux. Socher les considère comme vraisemblablement authentiques. Ritter, en général plus réservé, les exclut cependant. Cette exclusion est importante pour le *Premier Alcibiade*, auquel les anciens accordaient une si grande valeur, que les meilleurs critiques de l'école d'Alexandrie, Proclus, Olympiodore, Damascius, lui ont consacré des com-

mentaires. De plus, tout en reconnaissant que quelques-unes des formules de l'*Alcibiade* ne sont pas habituelles à Platon, il faut dire que le fond du dialogue, quoi qu'en dise Ritter, est profondément platonicien ; que l'indépendance et la personnalité de l'âme y sont fortement établies ; enfin, que l'*Alcibiade* peut être considéré comme l'introduction du *Phédon*. Les dialogues rejetés à moitié par Schleiermacher, et tout à fait par Ast, sont : l'*Apologie*, le *Criton*, le *Grand* et le *petit Hippias*, l'*Ion* et le *Méneceène*. Selon Ast, on ne retrouve pas dans le *Criton* la manière habituelle de Platon, qui est de mêler l'idéal au réel ; comme si la prosopopée des lois, dans le *Criton*, n'avait rien d'idéal, c'est-à-dire de poétique ; comme si d'ailleurs Platon n'avait pas pu varier une fois sa manière, et déconcerter, par la richesse de ses formes, l'étroite admiration de ses critiques ? Schleiermacher suppose, de son côté, que le *Criton* est un entretien réel dont Platon n'a été que le rédacteur. N'en peut-on pas dire autant de l'*Eutyphron*, du *Phédon* ?

Passons sur ces différents dialogues, pour arriver à ceux de plus grande importance que Ast a pris seul la responsabilité de rejeter : ce sont l'*Eutyphron*, l'*Eutydème*, le *Ménon* et les *Lois*. Il faut, à vrai dire, un singulier courage d'érudition pour ôter à Platon le charmant dialogue de l'*Eutyphron* ; le *Ménon*, si profondément platonicien, les *Lois*, enfin, qui, malgré leurs imperfections, couronnent admirablement les travaux politiques de Platon. Ast reproche à l'*Eutyphron* de terminer sans que l'auteur ait défini son objet, la sainteté, et de ne contenir aucune grande vérité spéculative. N'est-ce pas avoir bien mal compris l'*Eutyphron*, que de n'y avoir pas lu cette conclusion voilée, mais certaine, que la sainteté est absolue, qu'elle est indépendante de la volonté des dieux, et supérieure à leurs caprices ? L'*Eutyphron* ruine par la base la mythologie païenne. N'est-ce pas, pour un dialogue si court, une vérité d'une assez grande conséquence ? Quant à la forme négative et ironique de l'*Eutyphron*, c'est faire preuve d'un sentiment bien peu platonicien que d'y voir un témoignage d'inauthenticité.

Ast rejette le *Ménon* comme l'*Eutydème*. Comment croire, selon lui, que Platon a pu définir la vertu une opinion droite (*ὁρθὴ δόξα*), c'est-à-dire un principe sans raison, une inspiration aveugle, semblable à celle des poètes, des devins et des politiques ? Nous laisserons à Socher le soin de lui répondre : « Le *Ménon*, dit ce critique, se rattache aux autres dialogues authentiques de Platon : par le dogme de la préexistence et de l'éternité des âmes, au *Phèdre* et au *Phédon* ; par la distinction de la science et de l'opinion, au *Théétète* ; par le jugement sur les grands hommes d'État d'Athènes, au *Gorgias* ; par tout son contenu enfin, au *Protagoras*. » Il nous reste à citer l'opinion de Ast sur les *Lois* ; elle n'est pas plus sérieuse. Il conteste d'abord le témoignage d'Aristote, qui est formel, puisqu'il consacre un chapitre entier de la *Politique* à la discussion des *Lois* de Platon. N'est-il pas puéril de prétendre qu'Aristote a pu être trompé comme tout le monde en attribuant à Platon l'ouvrage d'un de ses écoliers ? En outre, selon Ast, l'ouvrage n'est pas platonicien. En effet, les *Lois* contredisent la *République*. La *République* est la politique vraie de Platon. Les *Lois* sont une corruption, une extension fautive des principes de la *République*. Ajoutons que la composition des *Lois* est bien inférieure à celle des autres dialogues de Platon. Voilà les raisons de Ast contre l'authenticité des *Lois* ! Mais quelle étrange critique que celle qui veut que Platon ait été absolument à l'abri des imperfections, des défaillances, des de-

cadences du génie? D'ailleurs, *les Lois*, où la trace de la vieillesse est sensible, contiennent d'admirables morceaux. Nous citerons le troisième livre, le cinquième et le dixième. Quant aux contradictions prétendues, il est aisé de les lever : la *République* expose les principes d'un État parfait; *les Lois* développent les moyens d'appliquer ces principes et de réaliser cet État. Cette différence primitive explique toutes les autres.

La théorie de Socher, plus paradoxale encore que celle de Ast, est en un sens plus scientifique; il ne rejette pas arbitrairement et comme au hasard les dialogues de Platon qui ne lui conviennent pas; mais, frappé, comme tous les commentateurs impartiaux, de la difficulté de concilier la métaphysique du *Parménide* et du *Sophiste*, avec celle de la *République*, il a tranché le nœud d'une manière hardie, en contestant l'unité de main dans ces divers dialogues. Il a donc nié que le *Parménide* et le *Sophiste*, auquel il ajoute le *Politique* et le *Cratylus*, fussent de Platon. Quant à l'origine de ces dialogues, l'explication de Socher est ingénieuse. On sait qu'après la mort de Socrate, Platon se retira à Mégare avec Euclide, fondateur de l'école de Mégare. Il eut là de fréquents rapports avec les mégariques: il subit leur influence, et leur communiqua la sienne. On doit attribuer à cette influence réciproque, du côté de Platon, le *Théétète*; du côté des mégariques, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Parménide*. Il faut convenir que si cette opinion d'un Socher avait le moindre fondement, elle serait d'une haute valeur. D'une part, elle débarrasserait ce que l'on peut appeler l'exégèse platonicienne, de la plus grande difficulté qu'elle rencontre: Platon, en effet, n'est difficile et obscur que dans le *Sophiste* et le *Parménide*; elle déterminerait, en la limitant, la vraie théorie de Platon. D'autre part, elle ferait, pour ainsi dire, jaillir une école nouvelle, sur laquelle nous n'avons ou nous ne croyons avoir que des renseignements épars, incohérents, et dont nous posséderions tout à coup trois monuments du premier ordre. Mais plus les conséquences de cette opinion sont importantes, plus il est nécessaire qu'elle ne repose pas sur le vide. Or, la théorie de Socher pêche par la base. Toute la question est dans la contradiction des doctrines du *Parménide* et de celles de la *République*. Mais il ne faut admettre cette contradiction que sous réserve: quand même l'obscurité des monuments ne nous permettrait pas d'en apercevoir la conciliation, faudrait-il conclure de notre impuissance à une contradiction réelle? Bien plus, cette conciliation n'est pas impossible, et, sous une différence de formes se fait sentir à un lecteur attentif une doctrine commune. D'ailleurs, des raisons bien fortes, quoique indirectes, renversent l'hypothèse de Socher. Comment l'école de Mégare qui aurait produit d'aussi grands monuments, a-t-elle pu entièrement disparaître? Comment cette école n'aurait-elle pas laissé de disciples empressés de rapporter à leurs maîtres leurs titres légitimes et de ne pas laisser augmenter à leurs dépens la gloire d'un génie rival? Comment l'homme supérieur qui aurait composé le *Parménide* et le *Sophiste* n'a-t-il pas laissé de nom? Rien ne s'explique dans cette hypothèse: elle est grandiose, mais elle est vide. En résumé, la faiblesse des critiques élevées contre l'authenticité des dialogues de Platon nous fait penser que sur cette question, le plus sûr est de s'en rapporter en général à la tradition; que l'autorité des anciens, d'Aristote surtout, doit être notre règle, et qu'il vaut mieux, sauf les exceptions universellement admises, faire à Platon la plus grande part pos-

sible. Les contradictions de certains dialogues n'ont rien qui doive étonner: un génie riche et actif comme celui de Platon a dû plus d'une fois modifier ses idées dans le cours d'une si longue carrière; la faiblesse et l'infériorité de quelques œuvres ne doit pas étonner davantage: car la perfection continue n'appartient point à la nature humaine.

Depuis que ces lignes ont été écrites, M. Grote, dans son livre de *Platon et les autres disciples de Socrate*, a repris la question et a soutenu fortement l'authenticité de tous les dialogues de Platon contenus dans le Catalogue de Thrasylle. Il est au contraire très-sceptique sur la chronologie. Voy. art. GROTE.

La seconde question que soulève la critique des écrits de Platon est la question du temps et de l'ordre dans lequel ils ont été composés. Il est difficile d'avancer sur ces deux points autre chose que des conjectures. Il faut prendre d'abord pour point d'appui les différentes époques de la vie de Platon. On peut aisément en discerner trois: la première s'étend jusqu'à la mort de Socrate (399); la seconde jusqu'à la fondation de l'Académie (vers 380); la troisième jusqu'à sa mort. Pour fixer d'abord quelques points d'une manière précise, nous considérons comme authentique la double tradition qui place la composition du *Lysis* avant la mort de Socrate, et celle des *Lois* tout à la fin de la vie de Platon. C'est donc à peu près entre ces deux termes qu'a lieu le développement des écrits platoniciens. Il est facile, en outre, de déterminer la date relative de plusieurs dialogues. Ainsi, il n'est pas douteux que le *Timée* n'ait suivi la *République*, que le *Politique* ne vienne après le *Sophiste* et le *Sophiste* après le *Théétète*. Les preuves sont dans les indications des dialogues eux-mêmes. Pour la *République*, il y a une grande vraisemblance qu'elle a été composée dans la pleine maturité de l'auteur, à l'époque où sa raison était la plus haute, sans que son imagination fût refroidie. Nous placerions volontiers la *République* vers la soixantième année de Platon. Quant à la trilogie du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Politique*, auxquels on peut joindre le *Parménide*, il y aurait bien quelque probabilité, en empruntant quelque chose à la théorie de Socher, à en placer la composition à l'époque où Platon venait de subir l'influence de l'école de Mégare, s'il était facile de trouver une place pour ce travail entre les nombreux voyages qu'il fit alors. On peut au moins considérer comme certain que ces différents dialogues ont précédé la *République*, au moins le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique*: car ce dialogue, le dernier des trois, n'est évidemment qu'une ébauche des idées politiques de Platon. Quant au *Parménide*, il paraît également antérieur à la *République* et, à cause de ses analogies avec le *Sophiste*, à peu près contemporain de celui-ci. Nous rapprochions plus de la *République* des dialogues qui, sans avoir la même sévérité, la même subordination harmonieuse de l'imagination à la pensée, s'y rattachent par le lien d'une inspiration et d'une direction communes, par exemple le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Gorgias* et le *Banquet*. La tradition qui fait du *Phèdre* un dialogue de la jeunesse de Platon n'est pas suffisamment établie pour qu'on ne puisse la révoquer en doute. Il y a dans le *Phèdre*, si on y regarde bien, plus de maturité que de jeunesse: la pensée est profonde, la composition est d'un art accompli; l'enthousiasme juvénile que l'on prétend y voir est exactement le même que celui du *Banquet*; et personne n'a placé le *Banquet* dans la jeunesse de Platon. La date du *Banquet* est à peu près établie vers l'an 383 par une allusion à la sépa-

ration des Cercadiens et des Lacédémoniens qui eut lieu vers cette année. Quant au *Phédon*, Socher a tort de supposer qu'il a dû être écrit peu de temps après la mort de Socrate : la mort de Socrate a dû garder longtemps son intérêt ; elle ne l'a pas perdu encore aujourd'hui. Quoi qu'il en soit de ces diverses hypothèses, nous croyons que les dialogues de Platon peuvent se partager en trois classes : 1° Dialogues de la jeunesse de Platon, composés avant ou peu de temps après la mort de Socrate : *Lysis*, *Charmide*, *Lachès*, *Théagès*, auxquels on peut ajouter le *Protagoras* et même l'*Euthydème*. Dans ces dialogues, on entrevoit seulement les idées que Platon développera plus tard. — 2° Dialogues composés depuis la mort de Socrate jusqu'à la fondation de l'Académie. Platon, sorti de l'école de Socrate, apercevant des horizons plus étendus, éprouve le besoin de renverser les grandes écoles du temps, avant de fonder la sienne : il les combat avec leurs armes, et même en se séparant il subit l'influence de leur esprit : *Théétète*, *Philèbe*, *Sophiste*, *Parménide*. — 3° Dialogues depuis la fondation de l'Académie, jusqu'à la mort de Platon, où la pensée propre de Platon éclate. Il a renoncé à la dialectique abstraite et négative des éléates et des mégariques ; il se livre à son génie, et s'élève peu à peu du demi-jour de la poésie à la grande lumière de la raison. Tel est le progrès qui s'opère en Platon depuis le *Phédon* et le *Banquet* jusqu'à la *République* et au *Timée*. Ce système chronologique, composé seulement de vraies ressemblances et de conjectures, est, à peu de chose près, celui qu'a développé Schleiermacher dans son admirable introduction aux écrits de Platon.

Sans nous arrêter plus longtemps à ces problèmes de critique, intéressants, mais obscurs, résumons à présent les dogmes principaux de la philosophie de Platon. Platon a répandu ses idées et ses principes dans ses dialogues, sans les coordonner, les enchaîner, les expliquer systématiquement. Nous devons faire, à sa place, ce difficile travail. N'espérons pas reproduire Platon tout entier. Les génies didactiques, comme Aristote et Descartes, peuvent se résumer, et s'éclaircissent en se concentrant. Mais un génie libre, plein d'abandon et de poésie, chez qui l'art le dispute à la science, ne peut être vraiment senti que dans ses propres écrits, dans la naïveté même de son inspiration.

Le premier point, d'où dépend l'intelligence de tout le système de Platon, est le problème souvent controversé de sa méthode. Le caractère original de cette méthode est d'être infiniment variée, et à la fois rigoureusement simple. Elle réunit tous les procédés dont se sert habituellement l'esprit humain dans ses diverses investigations. On retrouve dans Platon le procédé propre de Socrate : l'ironie. Il se sert partout de l'induction (*ἐπαγωγή*). La définition est l'objet de presque tous ses dialogues ; mais il y ajoute une méthode de division dont il trace les règles dans le *Phédon*, le *Sophiste*, le *Politique*. Il emploie la généralisation, la déduction. Il aime les exemples et les comparaisons. Il s'adresse même à l'inspiration et à l'enthousiasme. Enfin, il sait employer tour à tour, ou unir, selon le besoin, toutes les forces, tous les mouvements, tous les artifices de l'intelligence.

Cependant, cette méthode, si variée dans ses procédés, est simple dans son essence. L'analyse des facultés intellectuelles nous donnera le secret de cette unité.

Il y a, selon Platon, quatre degrés de connaissances : la conjecture (*εἰκασία*), la foi (*πίστις*), qui se réunissent sous le nom commun d'opinion

(*δόξα*) ; le raisonnement (*διάνοια*), la raison (*νοῦσις*), qui forment la science (*ἐπιστήμη*). L'opinion s'oppose à la science : l'une n'a pas de principes, l'autre recherche les principes ; l'une, même lorsqu'elle est vraie, ne rend pas raison d'elle-même ; l'autre porte partout avec elle l'évidence ; l'une est mobile et incertaine comme le phénomène, son sujet ; l'autre est fixe et éternelle comme l'être. La distinction des deux degrés de l'opinion est peu importante et à peine marquée ; la distinction des deux degrés de la science est capitale : l'un, le raisonnement, déduit les conséquences des principes ; l'autre, la raison, aperçoit les principes eux-mêmes. Le mouvement par lequel l'esprit s'élève de l'opinion à la science est ce que Platon appelle réminiscence, ou *ἀνάμνησις* : en effet, il se produit spontanément à la vue des vestiges de vérité, de beauté, d'égalité, d'unité, d'être, qui se rencontrent dans les objets de l'opinion : il semble que ces attributs nous soient connus primitivement, et que nous ne fassions que les reconnaître. De là vient que pour Platon la science n'est qu'une réminiscence ; ce qui signifie simplement, à ce que nous croyons, que la science est essentiellement intuitive, et qu'elle réside tout entière dans la raison elle-même.

Quoique la réminiscence soit un acte parfaitement simple, elle n'a pas lieu cependant sans degrés et sans transition. D'abord elle est entravée par les impressions des sens, les besoins du corps et toutes les fausses opinions dont l'éducation et les mauvaises doctrines obscurcissent les esprits. En outre, le monde intelligible ne peut pas être aperçu tout entier d'un seul regard ; il a ses degrés que l'intelligence doit traverser successivement ; et elle ne le peut pas si sa vue, naturellement saine, n'est pas détournée peu à peu des fausses lueurs qui la corrompent, et insensiblement familiarisée avec son véritable objet par un ensemble de procédés qui constitue la dialectique platonicienne.

La dialectique de Platon, fille de la méthode de Socrate, écarte d'abord de l'esprit de l'homme, par la réfutation, les vaines impressions et les opinions fausses ; elle en dévoile les contradictions, et, en les opposant à elles-mêmes, elle conduit l'intelligence, ainsi dépouillée de ses opinions les plus chères, au doute d'abord, et de là à la conviction et à l'aveu de son ignorance. Mais cette ignorance est le vrai commencement de la science. C'est pour produire dans l'esprit cette science vraie que Platon se sert de certains artifices que l'on a confondus avec sa méthode même, et qui n'en sont que les moyens : le mythe (*μῦθος*), l'exemple (*παράδειγμα*), initiations nécessaires des intelligences novices ; la définition (*ὁρισμός*), qui découvre en chaque objet de la pensée l'élément essentiel, universel, intelligible ; la division (*διαίρεσις*), qui sépare les idées les unes des autres, d'après leurs différences intrinsèques ; la généralisation et la classification, qui les rapprochent, les groupent, en développent l'ordre et la hiérarchie ; l'hypothèse (*ὑπόθεσις*), qui pose les principes ; la déduction, qui explique les conséquences. Toutes ces opérations dialectiques ont pour but d'aider l'âme à apercevoir le vrai en lui-même, et non plus dans de simples apparences et d'insuffisants reflets ; et sous ces procédés logiques se cache la vive intuition de l'être absolu. Les abstractions de la dialectique sont des degrés qui servent à l'âme de points d'appui pour s'élever jusqu'aux essences réelles et au principe effectif et vivant de toutes les essences (*République*, liv. VI et VII).

Voilà la méthode de Platon : suivons-en les applications et les résultats.

Au temps de Platon, toutes les doctrines philosophiques se résument dans deux grands systèmes : celui d'Héraclite et celui de Parménide. Ces deux écoles étaient arrivées, sur la question de la nature de l'être, à des conclusions diamétralement contraires. Héraclite réduisait la nature au mouvement et au phénomène; Parménide, au repos absolu et à l'être absolument simple : l'un niait la permanence et l'unité dans les choses; l'autre niait la possibilité même de la pluralité et du changement. Platon se déclara contre l'une et l'autre de ces doctrines, et fit voir qu'il était impossible de séparer ces différents principes. Contre Héraclite, il établit dans le *Théétète* que le mouvement absolu et indéfini implique contradiction; que s'il n'y a rien de fixe, il n'y a rien de mobile; que le mouvement, dans ce système, se dévore en quelque sorte lui-même, et que le phénomène se disperse dans le néant. Contre Parménide, il établit, au contraire, dans le *Sophiste*, que l'être, conçu dans son absolue abstraction, n'est pas plus l'être que son contraire; que, dépourvu de toute détermination, il échappé comme le non-être lui-même à la pensée et au langage; que cette magnifique entité n'est encore que le néant. Le non-être, c'est-à-dire la différence, la pluralité et le mouvement sont les conditions nécessaires de l'existence véritable : il faut les admettre en même temps que l'un, le simple, l'absolu : c'est dans la conciliation de ces deux termes qu'est le secret du problème des êtres.

Ainsi, dans le système de Platon se réunissent et s'accordent les deux principes jusqu'alors rivaux de l'un et du multiple (voy. le *Philèbe*). Toutes choses sont composées de deux éléments, le fini et l'infini. Platon définit l'infini (*ἄπειρον*), ce qui est susceptible de plus ou de moins, ce qui n'a par soi-même ni unité, ni fixité, ni détermination : c'est le devenir d'Héraclite. Le fini (*πέρας*) est, au contraire, un, déterminé, et porte partout avec lui ces caractères. Ces deux principes ne sont pas des suppositions arbitraires. Ils correspondent aux deux degrés de la connaissance, l'opinion et la science : l'objet de l'opinion, c'est l'infini; l'objet de la science, le fini : c'est la réminiscence qui nous fait passer de l'opinion à la science, et de l'infini au fini.

Quel est le premier objet de la connaissance, le point de départ de la dialectique? c'est le phénomène. Mais dans tous les phénomènes, nous l'avons vu, il y a quelque chose d'un et d'identique qui donne aux phénomènes une forme stable : par exemple, nous ne pouvons apercevoir la multitude des choses belles sans concevoir qu'elles sont toutes belles par la présence d'une seule et même chose, la beauté; de même pour les choses égales ou pour les choses bonnes, qui nous révèlent l'existence de l'égalité et de la bonté. En général, toute multitude, revêtue d'un caractère commun, et appelée d'un même nom, ne doit être communauté de nom et de caractère qu'à la vertu d'un principe unique qui réside en elle, lui communique l'unité, la spécifie et la sépare de toute autre multitude revêtue d'un autre caractère et appelée d'un autre nom (voy. le *Phédon*, la *République*, liv. VI). Ce principe un et distinctif est ce que Platon appelle l'idée (*εἶδος*, *ἰδέα*). L'idée n'est autre chose que l'essence, et, comme dirait Aristote, la forme des êtres; c'est le type parfait d'après lequel se règle, se modèle et s'harmonise un certain groupe de phénomènes. D'où il suit que les idées platoniciennes ne sont nullement de simples conceptions de l'esprit, quoiqu'elles soient les vrais principes de la science et de l'intelligence; ce sont les essences mêmes des

choses, ce qu'il y a de réel, d'éternel, d'universel dans les choses. Or, par cela même qu'elles sont éternelles et absolues, elles ne peuvent résider dans les choses que par une participation difficile à comprendre, mais sans s'y absorber tout entières. Elles sont séparées des choses et existent en soi, unies par de certains rapports, coordonnées selon leurs degrés de perfections; elles forment un monde à part, le monde des intelligibles, qui est au monde sensible ce que la raison est à l'opinion. Mais le monde des idées n'est pas, comme on l'a cru quelquefois, une réunion de substances différentes et individuelles : c'est là une interprétation peu profonde du système de Platon. Au fond, les idées ne se distinguent pas les unes des autres par leur substance : leur substance commune, celle qui donne à toutes leur essence, c'est l'idée du bien. Or, qu'est-ce que l'idée du bien dans le système de Platon? C'est Dieu lui-même. En effet, à Dieu seul peuvent convenir les attributs de l'idée du bien : elle est au sommet des intelligibles, elle ne repose que sur elle-même (*ἑαυτοῦ ἰκανόν*), elle est le principe de la vérité et de l'être. L'idée du bien, le soleil intelligible, n'est autre chose que l'être absolu dont il est parlé dans le *Sophiste*, auquel il est impossible, dit Platon, de refuser la vie, le mouvement, l'auguste et sainte intelligence. L'idée du bien étant Dieu même, les autres idées qui se rattachent à celle-là comme à une substance commune, sont les déterminations de l'existence divine, les choses qui font de Dieu un véritable Dieu en tant qu'il est avec elles (voy. le *Phédon*). Quant à la question si débattue par les alexandrins, de quelles choses il y a ou il n'y a point d'idées, nous ne pouvons la discuter ici. On ne peut nier que Platon n'ait souvent considéré comme des idées réelles des choses abstraites et générales, qui ne sont à nos yeux que de pures conceptions, par exemple la vitesse, la lenteur, la santé, ou encore l'homme en soi, le bœuf en soi, le lit en soi. Ce sont là les excès de sa doctrine : il n'a pas déterminé d'une manière suffisamment précise la limite où il fallait s'arrêter. Mais en général, c'est le réel et le parfait des choses, qui, conçu dans son absolu, est pour lui le type idéal et l'idée.

L'esprit humain, après s'être élevé par la dialectique de la nature jusqu'à Dieu, doit redescendre de Dieu à la nature. C'est la seconde partie de la philosophie des anciens, la physique. Nous avons vu déjà que Platon compose la nature de deux principes, le fini et l'infini, en d'autres termes, l'idée et la matière (*ὕλη*). Platon est loin d'avoir sur la matière des notions précises : tantôt il la considère comme la substance indéterminée qui prend successivement toutes les formes, tantôt comme une sorte de vide ou d'espace (*ὄρα*) où a lieu la génération des choses. Dans le *Philèbe*, il l'appelle le plus ou le moins : c'est la dyade du grand et du petit (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*) dont parle souvent Aristote; enfin, dans le *Sophiste*, il lui donne le nom de non-être, *τὸ μὴ ὄν*, et paraît se le représenter comme la limite, la différence des choses. On peut enfin supposer que Platon, sans être jamais arrivé à une théorie très-déterminée sur la nature de la matière, était disposé à n'y voir qu'un principe négatif et logique plus qu'une réalité effective. Cependant, on ne peut nier qu'il n'accordât quelque degré d'existence à la matière. Elle agissait, selon lui, d'accord avec le principe organisateur pour la formation du monde : elle était en quelque sorte la mère; Dieu, le père; et le monde, le fils (*κόλα*) : c'est la trinité platonicienne. Platon disait encore que toutes cho-

ses résultent de la coopération de l'intelligence et de la nécessité; attribuant la nécessité à la matière; l'intelligence à la cause première et divine. Le système de Platon est un dualisme moins caractérisé que celui d'Aristote, mais c'est un dualisme. Dieu n'est pas le créateur du monde, il en est le formateur, l'organisateur; c'est lui qui y met le germe de tout ce qui est bon et doué de vie. Quelle cause a déterminé Dieu à transformer la matière et à créer le monde que nous habitons? C'est sa bonté: car Dieu est le bien, et agit toujours d'après le principe du mieux (voy. le *Phédon*). Il a toujours présente à ses yeux l'idée du bien, qui est lui-même, et forme ses œuvres sur un modèle absolu, éternel, inimitable dans son absolue perfection, le monde intelligible, le monde des idées. Nous ne pouvons suivre dans tous ses développements la physique de Platon, tout entière inspirée du principe des causes finales.

Disons quelques mots sur deux points importants: la théorie des dieux, la théorie de l'âme. On a cru voir dans le récit du *Timée* la preuve du polythéisme de Platon. Outre que cette opinion est contraire à l'esprit général du système de Platon, il est aisé de voir, par le passage du *Timée*, que l'existence des dieux n'y est admise que par complaisance pour les préjugés populaires. Au fond, les dieux de Platon sont des causes intermédiaires, entre Dieu et le monde, qui participent plus que tout le reste de la nature divine, et qui, obéissant aux ordres de Dieu, achèvent selon ses desseins les œuvres inférieures de la création, auxquelles sa majesté ne lui permet pas de mettre la main sans déroger. Quant à l'âme, elle est une des œuvres créées immédiatement par Dieu: elle est, on peut le dire, la première de ses œuvres, parce qu'elle est la plus parfaite. Dieu la composa de deux éléments, le *même* et l'*autre*, le *même* étant quelque chose de divin, et l'*autre* participant à la nature divisible et corporelle, et mélangea ces deux principes selon des combinaisons arithmétiques, dont le mystère emprunté à l'école pythagoricienne n'intéresse que médiocrement la science de notre temps. Le propre de l'âme est de porter avec elle la vie et le mouvement. C'est elle qui meut tous les animaux mortels, et qui, dans l'homme, c'est-à-dire l'espèce la plus excellente de toutes celles qui sont sur la terre, participe aux choses divines par la raison et par la justice.

L'âme humaine est unie à un corps, soit qu'elle y ait été originairement placée par le Créateur, soit qu'elle y soit tombée accidentellement et qu'elle expie, par son commerce avec une substance terrestre et mortelle, les fautes d'une première naissance. Quoiqu'il en soit, l'âme est essentiellement distincte du corps: le corps participe à ce qui est passager et multiple, l'âme à ce qui est éternel. Les objets naturels de l'âme sont les essences éternelles, les idées; lorsqu'elle obéit au corps, elle se trouble, et n'aperçoit plus rien distinctement; mais qu'elle s'affranchisse des liens du corps, elle retrouve la pureté et la sérénité de sa nature, elle se repose dans la contemplation de ce qui est immortel, témoignant par là qu'elle est de même nature. Non-seulement l'âme est autre que le corps, mais elle lui commande; et comme l'homme est l'âme même, on peut définir l'homme ce qui se sert du corps, το χρησιμοποιον σώματι. Ainsi l'âme n'est pas l'harmonie du corps; elle lui donne le ton, loin de le recevoir. Elle est, par conséquent, essentiellement simple, différente du corps, supérieure au corps, et enfin divine.

Cependant Platon semble admettre une division dans l'âme; car il distingue dans le *Timée* l'âme divine, dont il place le siège dans la région du cerveau, et l'âme mortelle qui réside dans le tronc; et il subdivise, en outre, cette seconde âme en deux nouvelles parties, dont l'une, siège des passions et des affections, réside dans la poitrine, et l'autre, siège des appétits grossiers, dans le ventre, au-dessous du diaphragme. Il admet donc en apparence trois âmes, comme le firent plus tard quelques scolastiques. Mais il faut remarquer que le *Timée* a un caractère poétique et mythique très-manifeste et avoué de Platon même; et Platon, dans le quatrième livre de la *République*, ramène cette opinion à des termes plus philosophiques. Il n'admet là qu'une âme, mais douée de puissances diverses, l'intelligence ou la raison (νοῦς), le cœur ou le courage (θυμός), le désir ou l'appétit (ἐπιθυμητικόν). La raison se distingue de l'appétit, en s'opposant à lui: quand il dit oui, elle dit non. A la raison seule appartient le droit de défendre et de commander, elle a seule la souveraineté: l'appétit, au contraire, n'est qu'une force aveugle qui peut entraîner, mais qui n'a aucun titre pour ordonner. Quant au courage, il ne se distingue pas moins de l'appétit que de la raison. Dans le conflit de ces deux forces, le courage prend parti pour la raison, mais sans se confondre avec elle, puisqu'il se rencontre même chez les enfants, où la raison n'est pas encore née; et, enfin, la raison commande au courage comme à l'appétit. Telle est la théorie des facultés de l'âme de Platon.

Un mot encore sur un élément de l'âme humaine, à laquelle Platon attache une grande importance, l'amour (ἔρως). L'amour est représenté par Platon, dans le *Phédon*, comme un délire; mais le délire n'est pas en soi quelque chose de mauvais: le délire, c'est l'enthousiasme, et l'enthousiasme est une inspiration des dieux. Ainsi le don de prophétie est un délire, mais un délire divin. Il en est de même de l'amour. Quelle est la place de l'amour dans l'âme humaine, et à laquelle des trois fonctions de l'âme doit-on le rapporter? Platon distingue deux espèces d'amour: l'un grossier et terrestre, qui n'aspire qu'à la jouissance sensible; cette partie inférieure de l'amour se rattache évidemment à l'appétit; l'autre, noble et généreux, a pour objet la beauté, non la beauté corporelle, mais la beauté morale, intellectuelle, divine. Cet amour, compagnon inséparable de la raison, et que Platon compare à un généreux coursier dont la raison est le guide, s'éveille en nous quand le monde sensible nous révèle quelques vestiges de la beauté dont l'âme a soif par l'essence divine de sa nature; c'est par la réminiscence que s'opère ce réveil de l'amour, comme de la raison; et c'est en traversant les différents degrés de la beauté, depuis la beauté sensible et corporelle jusqu'à la beauté en soi, que l'amour accomplit sa marche, imitant, ou plutôt préparant le mouvement de la raison elle-même, qui s'élève aussi, comme nous l'avons vu, du monde sensible au monde intelligible, par l'intermédiaire des idées. Tel est le rôle de l'amour et de l'enthousiasme dans la psychologie et la métaphysique de Platon.

La psychologie nous conduit naturellement à la morale.

Platon établit dans le *Phédon*, par de longues et savantes analyses, la différence du plaisir et du bien. Mais le bien n'a pas pour lui un caractère exclusivement moral. Il amène souvent l'idée du bien à celle du bonheur. Sans doute l'élément moral prédomine dans le bien, selon Platon;

mais il n'y est pas seul, l'utile, l'avantageux s'y joint presque partout; c'est, du reste, un trait commun à toute la philosophie ancienne. Le souverain bien comprend toujours les deux éléments du bien moral et du bonheur. Quelquefois même Platon, dans le *Protagoras* par exemple, paraît confondre le bien avec l'agréable. Mais ce n'est pas là évidemment son opinion vraie : il faut lire dans le *Gorgias*, dans le *Phèdre*, la polémique profonde qu'il institue contre la sophistique réduction du bien au plaisir. Cependant, sans confondre le bien avec le plaisir, Platon considère le plaisir comme un élément nécessaire du bien. Les deux éléments du bien sont le plaisir et l'intelligence; mais la part la meilleure est à l'intelligence et à la sagesse : c'est l'intelligence qui donne au mélange son caractère de bonté; car c'est elle qui y apporte la mesure et la règle. D'ailleurs toute espèce de plaisir ne doit pas entrer dans le mélange auquel Platon donne le nom de bien; car il y a des plaisirs mélangés et des plaisirs purs. Les plaisirs purs ne sont pas les plaisirs les plus vifs et les plus forts, mais ceux auxquels ne se mêle aucune douleur, en un mot, les plaisirs simples, tels que la vue des belles lignes, de belles figures, l'audition de beaux sons, surtout les plaisirs qui s'attachent à la culture des sciences; du reste, l'idée du bien, telle qu'elle est développée dans le *Phèdre*, n'est que l'idée d'un bien relatif, mais non pas du bien en soi, type et principe de tous les biens. La question posée dans le *Phèdre* est celle de la vie la plus estimable et la plus avantageuse pour l'homme; c'est en celle-là que le mélange du plaisir est nécessaire. Car, pour la vie divine, Socrate répète plusieurs fois que c'est autre chose. Il est, d'ailleurs, de toute évidence que cette espèce de bien où Platon fait entrer les sciences inférieures et même les arts mécaniques, n'est qu'un bien relatif, le bien de l'homme. Le véritable bien, celui dont la justice tient son essence, celui vers lequel nous devons toujours tourner nos regards pour nous conduire avec honnêteté, dans la vie publique comme dans la vie privée, c'est l'idée du bien qui est au sommet du monde moral comme du monde intellectuel (*République*, liv. VI, VII).

C'est à ce bien absolu, éternel, d'une beauté immuable, que la justice se rattache. La justice n'est pas, comme le prétendent les sophistes, une opinion qui varie au hasard avec les temps et les lieux. Elle n'est pas, non plus, le droit du plus fort, ni le pouvoir de se livrer à toutes les passions, et l'art de les satisfaire, comme le disent Calliclès dans le *Gorgias*, et Thrasymaque dans la *République*. Il est vrai qu'il y a une différence entre la justice selon la loi et la justice selon la nature; mais la justice selon la nature n'est pas la vraie justice : car elle confond la moralité avec la force, et le bien avec la jouissance; elle autorise et consacre l'inégalité et l'oppression. La vraie justice n'a pas été créée, instituée par les lois humaines; c'est elle, au contraire, qui est le principe des lois humaines et qui se révèle par elles. La vraie justice ne fait pas de l'homme le centre de toutes choses; elle le subordonne, au contraire, comme la partie au tout. Aussi Platon fait-il consister le bonheur dans le rapport de l'âme avec la justice et avec l'ordre. De là ce principe admirable du *Gorgias*, qu'il est plus beau, qu'il est meilleur et même plus avantageux de souffrir une injustice que de la commettre. L'injustice est le mal de l'âme, comme la justice est son bien; mais l'injustice n'est pas un mal sans remède : le remède est le châtement. Le

châtement rétablit l'homme dans son état primitif et naturel, c'est-à-dire dans l'ordre. Le châtement est donc un bien, et l'impunité un mal; et si l'injustice est déjà un grand mal, l'injustice impunie est le plus grand des maux.

Mais la justice, quoique la plus excellente des vertus, n'est pas la vertu elle-même. Qu'est-ce que la vertu selon Platon, et quelles sont ses différentes parties? Pour Socrate, son maître, la vertu est identique à la science, le vice à l'ignorance. En effet, la différence de la vertu et du vice ne vient pas de ce que les uns veulent le bien, les autres le mal : car nul homme ne recherche volontairement et sciemment ce qui lui est nuisible; mais l'homme recherche le mal parce qu'il le prend pour le bien, et ainsi sa faute vient de son ignorance. Il est vrai que Platon paraît combattre lui-même sa théorie dans le *Protagoras* et le *Ménon*, en déclarant que la vertu ne peut pas être enseignée, et en la définissant une opinion droite; mais il faut observer que dans le *Ménon*, Platon parle de la vertu telle qu'elle est dans la plupart des hommes, vertu sans principe et toute d'instinct, mais qui n'est pas moins sûre, parce qu'elle est une sorte d'inspiration des dieux : une telle vertu n'a pas besoin d'enseignement, elle ne comporte pas l'enseignement. Mais Platon distingue la vertu vraie (*ἀληθινὴ ἀρετή*) et l'ombre de la vertu (*σκιά ἀρετῆς*). La vraie vertu repose sur l'intention claire du bien; elle est donc la science du bien, et elle peut être enseignée comme la science même. Mais ce n'est pas une science impuissante et inactive : elle est une énergie, une force; elle commande et détermine l'exécution.

Platon reconnaît quatre parties principales ou quatre principaux aspects de la vertu, qui est une en elle-même. Ces quatre vertus, que l'on a appelées plus tard vertus cardinales, sont la prudence, le courage, la tempérance et la justice. Quant au principe de cette division, il est dans la psychologie de Platon. On se rappelle que Platon distinguait trois facultés de l'âme : la raison, le cœur, l'appétit. Chacune de ces facultés a sa vertu propre, déterminée par sa fonction. La fonction de la raison est d'apercevoir le vrai, et de commander aux autres facultés : sa vertu est la prudence (*σοφία*). La fonction du cœur est d'exécuter les ordres de la raison, de renverser les obstacles, de lutter contre les passions qui ont leur source dans le corps; sa vertu est le courage (*ἀνδρεία*) subordonné à la prudence. Enfin, la troisième faculté, l'appétit, est le lien par lequel l'âme tient au corps; c'est un compagnon nécessaire auquel il faut faire sa part, mais en le réglant sans cesse, une bête féroce qu'il faut nourrir sans la déchaîner; l'appétit est, par sa nature, soumis à la raison et au cœur : la seule vertu dont il soit susceptible est d'être respectueusement docile aux prescriptions de la raison : c'est la tempérance (*σωφροσύνη*). Quant à la justice (*δικαιοσύνη*), elle ne correspond pas à une faculté spéciale; mais elle est l'ordre et l'harmonie des trois autres vertus; elle exprime leur rapport et leur proportion; elle est, entre toutes, la vertu cardinale, qui résume et enveloppe toutes les autres dans son unité, comme l'unité de l'âme contient et rassemble dans leur diversité et dans leurs rapports les trois forces constitutives qui la manifestent. La justice est donc la vertu fondamentale de l'âme. Elle tient d'une part à l'âme, dont elle est, à proprement parler, la vraie vie, et de l'autre à l'idée du bien, dont elle est la manifestation dans l'homme : elle est donc le rapport de l'âme à l'idée du bien.

La justice a deux formes : elle est individuelle ou sociale, privée ou publique. Cela nous conduit à la politique de Platon.

Il y a deux politiques dans Platon : l'une idéale, absolue ; l'autre, plus conciliante et plus pratique : la politique de la *République* et la politique des *Lois*. La seconde n'est d'ailleurs qu'une transformation de la première, et repose sur les mêmes principes. Selon Platon, la cité a son origine dans le besoin réciproque que les hommes ont les uns des autres, et les deux premières classes de la cité sont les laboureurs et les artisans ; à ces deux classes, il en faut ajouter deux autres, les guerriers qui défendent l'État, les magistrats qui le gouvernent. Les deux classes inférieures ont pour fonction de travailler et d'obéir. Il ne paraît pas qu'elles méritent l'attention spéciale du législateur : car Platon ne s'occupe, à proprement parler, que des guerriers et des magistrats. Le rôle des guerriers est de combattre l'ennemi au dehors, et d'étouffer la sédition au dedans. Pour être digne de ce rôle, il leur faut un grand courage ; mais ce courage doit être accompagné de douceur, pour qu'ils ne soient pas tentés de tourner contre eux-mêmes et contre leurs concitoyens les armes destinées aux seuls ennemis. Ce mélange nécessaire de qualités contraires, la douceur et la force, ne peut être obtenu que par une éducation qui combine avec art les deux parties essentielles de l'éducation des anciens, la musique et la gymnastique. Quant aux magistrats, leur éducation doit être surtout philosophique. En effet, c'est seulement lorsque les chefs des États se feront philosophes, ou lorsque les philosophes prendront le gouvernement des États, que les peuples verront approcher la fin des maux qui les désolent : car le philosophe connaît l'idée du bien et de la justice ; et, s'il est vraiment philosophe, et non en apparence, il ne se contentera pas de les connaître, il les pratiquera. Ainsi se forment les magistrats. Tels sont les éléments de la cité de Platon. Cette cité, ainsi constituée, renferme toutes les vertus fondamentales que nous avons reconnues dans l'individu : la prudence, qui est l'attribut du magistrat ; le courage, qui est l'attribut des guerriers ; la tempérance, qui consiste dans la subordination des classes qui doivent obéir à celles qui doivent commander ; enfin, la justice, ou le soin exact de chaque classe à remplir la fonction qui lui est propre, et leur coopération harmonieuse à un but unique. L'unité, telle est la loi dernière des États, son bien véritable. Mais l'unité rencontre deux obstacles insurmontables : la propriété et la famille ; la propriété, d'où naissent les procès, les jalousies, la guerre des riches et des pauvres ; la famille, principe d'un incorrigible égoïsme. Pour réaliser l'unité, il faut abolir ces deux principes de division et d'hostilité. Il faut que tout soit commun : les biens, les femmes, les enfants. Telle est la théorie politique de la *République*. La base de la cité, ce sont les castes ; l'objet de la cité, c'est l'unité ; la seule unité de l'État, c'est la communauté. La communauté, si contraire aux mœurs, aux habitudes, aux préjugés actuels des hommes, ne se réalisera que si le gouvernement est mis entre les mains des philosophes, et si la jeunesse est élevée dans les principes de la vraie philosophie. Dans le traité des *Lois*, Platon fait subir à son système politique de graves altérations. Les principales sont l'établissement des lois civiles et pénales, la reconnaissance de la propriété et de la famille, la division de l'État non plus en castes, mais en classes déterminées par le cens, les magistratures confiées à l'élec-

tion populaire. Mais chacune de ces concessions capitales est, autant que possible, corrigée par des restrictions. La propriété n'appartient pas à l'individu, mais à l'État : elle est inaliénable ; elle ne peut s'accroître que jusqu'à une certaine limite ; les mauvais effets des mariages sont atténués par l'institution qui défend à la femme d'apporter une dot dans le ménage. Le caractère démocratique de la nouvelle cité a son contre-poids dans la loi qui force les classes supérieures d'assister au scrutin et laisse les classes inférieures libres de s'en abstenir. Enfin Platon, fidèle à l'esprit de la *République*, place au sommet de ce gouvernement un conseil qu'il appelle conseil divin, composé de philosophes, et à qui appartient la décision suprême des affaires de l'État. Il faut remarquer, parmi les grandes vues dont les *Lois* abondent, l'idée de faire précéder les lois d'un exposé de motifs, l'établissement d'une sorte de jury, l'institution des *sophonistères* ou pénitentiaires, pour employer une expression toute moderne, destinés à corriger les coupables non moins qu'à les punir. Au fond, l'esprit du dialogue des *Lois* est toujours le même que celui de la *République*. C'est avec regret qu'il renonce à son idéal, et il essaye toujours et partout, même quand il paraît l'abandonner, de le ressaisir par quelque endroit. Son but est toujours de réaliser par des institutions politiques ce beau moral, la vertu ; ses moyens sont d'enlever à l'individu tout ce dont il peut supporter la privation ; son gouvernement est celui des plus sages et des meilleurs, des philosophes : en un mot, l'aristocratie. En résumé, la politique de Platon est une critique de la politique athénienne. De là, sa prédilection pour les constitutions de Crète et de Lacédémone ; de là, son infidélité trop fréquente à l'esprit de la Grèce et de l'Occident. Les excès de la démagogie le portèrent aux excès opposés : aux dangers d'une fausse égalité et d'une liberté effrénée, à la mobilité de la multitude, à l'instabilité des lois, il ne vit de remède que dans la soumission de tous les citoyens au joug d'une communauté impossible.

L'esthétique de Platon, dont nous dirons quelques mots en terminant, est, ainsi que sa politique, dominée tout entière par des idées morales : ainsi, il n'admet pas que l'éloquence ou la poésie ne cherchent qu'à plaire. Dans le *Gorgias*, il établit que l'éloquence doit avoir un but moral et ne se faire entendre que pour défendre la justice. Dans *l'Ion* et dans la *République*, il ridiculise et flétrit la poésie qui chante au hasard le bien et le mal, la vertu et le vice, qui excite les passions, effémine l'âme et répand de fausses notions sur la divinité. C'est cette poésie qu'il exclut de la république. Mais il ne faut pas conclure de là qu'il renonce à l'éloquence et à la poésie ; lui-même s'est efforcé de nous donner des modèles de ce qu'il appelle la vraie éloquence, dans le *Méneçène* et dans le *Phèdre*. Qui pourrait dire que l'auteur du *Banquet* méprise la poésie ? Bien loin de là, le poète lui paraît un être inspiré. L'enthousiasme poétique, comme l'amour, est un délire envoyé par les dieux ; il est vrai et bon quand il est inspiré par le vrai et par le bon. Il faut qu'il se détourne des impressions légères et fugitives, pour se laisser guider par l'éternelle vérité, l'immuable modèle du beau, le beau idéal, en un mot, ce beau primitif et incorruptible, dont il est dit dans le *Banquet* : « Ce qui seul peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. » Ainsi les idées de Platon sur l'art se rattachent au centre commun de sa doctrine. Esthétique, politique, morale, psychologie, phy-

sique, dialectique enfin, tout s'explique par le système des idées, tout se réunit ou se coordonne autour de l'idée du bien ou de ses émanations immédiates. Puisse cette esquisse rapide avoir mis en lumière cette unité profonde du platonisme et son harmonieux développement!

Éditions de Platon : *Omnia Platonis Opera*, in-f°, Venise, 1513 : cette édition, la première et le fondement de toutes les autres, a été publiée par Musuro de Crète, sur les plus anciens manuscrits ; — *Platonis omnia Opera cum commentariis Procli in Timæum et Politicam*, in-f°, Bâle, 1534 ; — *Platonis Opera quæ extant omnia, ex nova Joan. Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata*, 3 vol. in-f°, Paris, H. Estienne, 1578 : cette édition est devenue l'édition vulgaire ; c'est celle à laquelle toutes les éditions plus récentes se rapportent ; — *Platonis Dialogi, græce et latine, ex recensione Imm. Bekkeri*, 3 t. en 8 vol. in-8, Berlin, 1816-1818 ; — *Platonis Opera omnia recensuit et commentariis instruxit Stallbaum*, 12 vol. in-8, Leipzig, 1827 et années suiv. ; — *Platonis Opera, græce, recensuit et adnotatione critica instruxit Schneider*, in-8, *ib.*, 1830-33.

Traductions de Platon : *Platonis Opera, latine, interprete Marsilio Ficino*, in-f°, Florence, 1483, et Venise, 1491 ; — *Platonis Werke, aus dem Griechischen übersetzt, von F. Schleiermacher*, 6 vol. in-8, Berlin, 1804-10 ; — le même, 6 vol. in-8, 1817-28, avec des notes et des introductions remarquables ; — les *Œuvres de Platon*, traduites en français par A. Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1699-1701. Ce n'est qu'un choix de dix dialogues ; — les *Dialogues de Platon*, traduits du grec en français par l'abbé Grou, 2 vol. in-12, Amst., 1770 : cette traduction ne contient que huit dialogues ; — les *Œuvres complètes de Platon*, traduites par V. Cousin, avec des notes et des arguments, 13 vol. in-8, Paris, 1822-40 ; — *The Works of Plato*, translated from the greek ; nine of the Dialogues by the late Floyer Sydenham, and the remainder by Thomas Taylor, 5 vol. gr. in-4, Londres, 1804 ; — *Di tutte l'Opere di Platone*, tradotte in lingua volgare da Dardi Bembo, 5 vol. pet. in-12, Venise, 1601-07 ; — *Haton's sämtliche Werke*, übersetzt von H. Müller, *reiche Einleitungen* von Karl Steinhart, Leipzig, 1850-1866.

Ouvrages servant à expliquer le texte de Platon : *Scholia in Platonem ex codd. mss. primum collegit David Ruhnkenius*, in-8, Leyde, 1800 ; — Thomas Mitchell, *Index græcizatis Platonica*, in-8, Oxford, 1832 ; — Astius, *Lexicon Platonium*, 3 vol. in-8, Leipzig, 1834-38.

Sur la vie et les ouvrages de Platon, consultez : Diogène Laërce, *Vies des anciens philosophes*, liv. III ; — Olympiodore, *Vie de Platon*, in-8, Amst., 1694 ; — *Observations sur la vie et les écrits de Platon*, trad. de l'anglais par Morgenstern, in-8, Leipzig, 1797 ; — la *Vie et écrits de Platon*, in-8, Leipzig, 1816 ; — Socher, *Sur les écrits de Platon*, in-8, Munich, 1820 ; — Ast, in-8, Leipzig, 1815 ; le même, *Lexicon Platonium*, Leipzig, 1854 ; — Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie* Heidelberg, 1839 ; le même, *Platon's Lebensentwicklung, und Verhältnis zur Auswelt* ; — Munk, *die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*, Berlin, 1856 ; — Überweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften*, Vienne, 1861 ; — Grote, *Plato and other companions of Socrates*, London, 1865. — Schaarschmidt, *die Sammlung der platonischen Schriften*, Berne, 1866.

Sur la doctrine de Platon en général : Bessaron, *In Platonis calumniatorem libri quinque*,

in-f°, Rome, 1469 ; — Georges de Trébizonde, *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, in-8, Venise, 1523 ; — Mursile Ficini, *Theologia Platonica*, in-f°, Florence, 1482 ; — Th. Gale, *Of Plato and Platonik philosophy*, in-8, Londres, 1676 ; — Herbart, *de Platonici systematis fundamento*, in-8, Göttingue, 1805 ; — S. Parker, *A free and impartial censure of the Platonik philosophy*, in-4, Oxford, 1666 ; — G. Tennemann, *System der Platonischen Philosophie*, 4 vol. in-8, Leipzig, 1792-95 ; — P. Janet, *Études sur la dialectique de Platon*, 2^e édition, Paris, 1811 ; — A. Fouillée, *la Philosophie de Platon*, 2 vol. in-8, Paris, 1818.

Sur l'origine de la philosophie de Platon : Van Heusde, *Initia philosophiæ Platonica*, 3 vol. in-8, Amst., 1827-31.

Sur les points particuliers de la doctrine de Platon : Hoffmann, *Die Dialectik Platons*, in-8, Munich, 1832 ; — [Nast, *de Platonis methodo philosophiam docendi dialogica*, in-8, Stuttgart, 1787 ; — Trautman, *de Necessitudine qua amoris enthusiasmus cum dialecticis usu Platoni conjungitur*, in-8, Breslau, 1735 ; — Buttstedt, *de Platoniorum reminiscencia*, in-4, Erlangen, 1761 ; — Scipion Agnelli, *Discept. de ideis Platonis*, in-4, Venise, 1615 ; — Richter, *de Ideis Platonis libellus*, in-8, Leipzig, 1827 ; — Taylor, *A dissertation of the Platonik doctrine of ideas*, in-8, Londres, 1788 ; — Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, in-8, Leipzig, 1826 ; — Fergius, *de Theologia Platonis*, in-4, Giessen, 1664 ; — Pufendorf, *Dissertatio de theologia Platonis*, in-4, Leipzig, 1653 ; — Rotthe, *Trinitas Platonica*, in-4, *ib.*, 1693 ; — Böck, *Über die bildung der Weltseele im Timæus des Platon* (dans le tome III des *Études* de Daub et de Creuzer) ; — du même auteur : *Explicatur Platonica corporis mundani fabrica constati ex elementis geometrica ratione concinnatis*, in-4, Heidelberg, 1809 ; — Henri Martin, *Études sur le Timæe de Platon*, 2 vol. in-8°, Paris, 1841 ; — Chaignet, *la Psychologie de Platon*, Paris, 1811 ; — Grotfend, *Platonica ethica cum christiana comparatio*, in-4, Göttingue, 1720 ; — Heumann, *de Platonis ethica philosophia* (*Acta philosoph.*, t. III) ; — Javellus, *Dispositio moralis philosophiæ Platonica*, in-4, Venise, 1536 ; — Brucker, *Politiorum quæ docuerunt Plato et Aristoteles disquisitio et comparatio*, in-4, Leipzig, 1824 ; — De Geer, *Diatribe in Platonica politices principia*, in-8, Utrecht, 1810 ; — Leibniz, *Dissertatio de Republica Platonis*, in-4, Leipzig, 1676.

Bailly, *Lettres sur l'Atlantide*, in-8, Paris, 1805 ; — Fraguier, *Sentiments sur la poésie* (*Mémoires de l'Acad. des inscript.*, t. I) ; — Garnier, *des Fables politiques, théologiques de Platon* (*ib.*, t. XXXII) ; — La Mothe Le Vayer, *Discours de la lecture de Platon et son éloquence* (dans ses *Œuvres complètes*, 15 vol. in-8, Paris, 1766). P. J.

PLESSING (Frédéric-Victor), né en 1752, en Saxe, mort en 1806, professeur à l'université de Duisbourg, après l'avoir été à Kenigsberg, ouvrit sa carrière d'auteur par un *Essai pour démontrer la nécessité du mal et des douleurs chez les êtres sensibles et raisonnables*, in-8, 1783. Ses meilleurs travaux ont cependant pour objet l'histoire de la philosophie, plutôt que la philosophie même. Voici les titres des principaux d'entre eux, tous écrits en allemand :

Osiris et Socrate, in-8, 1783 ; — *Recherches historiques et philosophiques sur les opinions théologiques et philosophiques des peuples les plus anciens, particulièrement des Grecs*, in-8,

1785; — *Memnonium, ou Essai pour dévoiler les mystères de l'antiquité*, 2 vol. in-8, 1787; — *Essais pour éclaircir la philosophie de l'antiquité la plus reculée*, 2 vol. in-8, 1788-90.

Plusieurs hypothèses de Plessing furent vivement controversées à la fin du dernier siècle : par exemple, l'opinion que les Égyptiens ont été le peuple primitif et le berceau de la civilisation; et cette autre, que Platon prenait ses idées pour des substances réelles. C. Bs.

PLETHON, voy. GÉMISTE.

PLOTIN est certainement un des plus grands génies philosophiques de l'antiquité. Il inaugure l'école d'Alexandrie, et en résumé en lui toute la doctrine et toute la destinée; car ses successeurs, même les plus illustres, n'ont fait que creuser davantage les sillons qu'il avait tracés. Disciple de Platon et d'Aristote, philosophe et poète, Égyptien et Grec tout à la fois, Plotin réunit dans son vaste éclectisme les tendances les plus diverses, et n'en est pas moins, à force d'inspiration et de génie, un penseur original. Il aurait pu se passer d'érudition; ce n'est pas par elle qu'il a créé son système : au contraire, c'est son système qui, par sa vertu encyclopédique, l'a contraint de chercher un lien entre toutes les écoles et toutes les civilisations. Cette école d'Alexandrie, placée entre le christianisme naissant et le paganisme grec et oriental qui s'écroule, résume en elle les doctrines des siècles passés, pour s'opposer à l'esprit nouveau avec les forces concentrées de tout un monde.

Plotin est né vers l'an 205 après J. C., à Lycopolis, dans la haute Égypte. Il mourut la deuxième année du règne de Claude, à soixante-six ans. Il avait vingt-six ans lorsque, étant entré au cours d'Ammonius, à Alexandrie, il s'écria : « Voilà l'homme que je cherchais ! » À l'âge de trente-neuf ans, voulant connaître la philosophie des Perses et des Indiens, il se joignit à l'armée que Gordien menait contre la Perse; mais Gordien ayant été tué en Mésopotamie, Plotin se sauva à grand-peine à Antioche, et se rendit, l'année suivante, à Rome, où il se fixa. Là, sa réputation de talent et de vertu lui attira de nombreux disciples, parmi lesquels il faut compter Amélius et Porphyre. L'empereur Gordien le connaissait et l'aimait; et peu s'en fallut qu'il ne tentât de réaliser, sous le règne et avec le secours de ce prince, le rêve de la république de Platon, dans une ancienne ville de la Campanie, qu'il aurait appelée *Platonopolis*. Nous n'avons aucun autre détail sur la vie de Plotin; lui-même, dans son exaltation mystique, rougissant d'avoir un corps, refusa constamment, dans ses entretiens avec ses disciples, de leur donner des détails sur sa famille et sur son pays. Porphyre, qui a écrit la vie de son maître, s'est borné à recueillir quelques anecdotes bizarres, essais timides de supernaturalisme que les biographes de Jamblique ont aisément surpassés. Le seul trait qui mérite d'être rappelé, parce qu'il importe à l'intelligence de la philosophie alexandrine, c'est cette déclaration de Porphyre, que Plotin s'éleva souvent, et quatre fois pendant le temps qu'ils passèrent ensemble, à l'intuition extatique du premier et souverain Dieu. « Pour moi, ajoute Porphyre, je n'ai été uni à Dieu qu'une seule fois, à l'âge de quarante-huit ans. »

Plotin n'était pas versé seulement dans l'histoire des doctrines religieuses et philosophiques; il savait la géométrie, l'arithmétique, la mécanique, la musique. Il avait étudié l'astronomie plutôt en astrologue qu'en métaphysicien; mais ayant reconnu la fausseté de plusieurs prédictions, il renonça à cette prétendue science, et en écrivit même la réfutation.

Plotin était très-éloquent dans ses leçons, malgré un vice de prononciation, et l'absence absolue de méthode. Il ne faisait pas de discours à proprement parler, et se bornait à répondre avec beaucoup de feu aux questions qu'on lui posait. Il enseignait depuis dix ans quand il commença ses ouvrages. La philosophie, dont il croyait avoir le dernier mot, était, à ses yeux, une initiation. Elle était le patrimoine des sages, et non l'héritage de l'humanité. Érennius et Origène, ses condisciples à l'école d'Ammonius, avaient pris, ainsi que lui, l'engagement de ne pas publier la doctrine du maître; Plotin ne se décida à écrire que quand Érennius le premier, et Origène ensuite, eurent manqué à leur promesse. Non-seulement l'habitude d'écrire, mais l'orthographe même lui faisait défaut; ses phrases restaient inachevées; ses raisonnements n'étaient qu'indiqués, et cette allure négligée et abrupte ne le garantissait pas de la diffusion. C'est la force seule de la pensée qui le rend éloquent, sans aucun art. Il ne se propose pas de plan : tantôt il développe une doctrine qui le préoccupe, tantôt il résume un livre qui vient de paraître. Ces morceaux épars, réunis et corrigés par Porphyre après la mort de son maître, formèrent cinquante-quatre livres, divisés en six *Ennéades*. Même après la révision de Porphyre, les *Ennéades* ne sont qu'un recueil de dissertations philosophiques sur tous les sujets, à travers lesquels il faut chercher, non sans difficulté, l'unité de la pensée de Plotin.

Dans l'éclectisme le plus systématique, il y a toujours une tendance qui domine. Plotin, dont l'éclectisme est un résultat plutôt qu'un principe, ayant lui-même une doctrine et surtout un caractère, ne pouvait manquer d'avoir, en histoire, une prédilection. Son maître est Platon, mais Platon largement interprété; non pas le Platon du *Premier Alcibiade* et du *Phédon*, non pas même celui du *Phèdre*, mais le Platon du *Timée* et du *Parménide*. Sa pensée s'enchaîne d'abord dans les liens de la dialectique; comme Platon, il part de la connaissance du multiple, et s'efforce, en généralisant, de remonter à l'unité; comme Platon, il exagère le néant des phénomènes et de la nature sensible, et, comme lui, dans chacun des universaux qu'il atteint, il voit une image de l'unité absolue, et, pour ainsi dire, l'un des échelons par lesquels l'esprit s'élève à Dieu. L'armée des phénomènes qui composent le monde mobile se discipline ainsi sous les yeux de Plotin, et bientôt, de loi en loi, de simplification en simplification, il arrive à ces principes supérieurs, qui engendrent tous les principes, et qui, rayonnant de sphère en sphère, font du monde entier la traduction toujours logique et toujours variée d'une même parole. Mais à mesure qu'il se sent maître du multiple, ses aspirations vers l'unité deviennent plus ardentes, et le dialecticien s'efface devant le mystique. Platon, si l'on ose le dire, ne l'a conduit que jusqu'à la porte du sanctuaire.

On sait que ce noble esprit de Platon arrêtait là l'effort de la science. Sur la porte du sanctuaire il avait écrit ces paroles : « Il est difficile de découvrir l'auteur et le père du monde; et quand on l'a trouvé, il est impossible de le faire connaître aux hommes. » Au delà de l'être, dernier terme scientifique qu'il voulut admettre, il apercevait bien l'unité supérieure à l'être; mais il n'osait accepter ce principe, qui avait, pour ainsi dire, caché le monde aux yeux des éléates. La raison dont, après tout, la dialectique n'est que l'instrument, le forçait à placer ce principe au-dessus de l'être en soi; mais elle ne pouvait ni le comprendre, ni expliquer par lui l'existence

et la vie du reste des idées et de tous les phénomènes. Ainsi toute la chaîne des déductions dialectiques était rationnelle et rigoureuse, à condition de rester inachevée : car le dernier mot de la raison contredisait la raison ; et d'un autre côté, si la raison refusait de dire ce dernier mot, non-seulement elle infirmait la valeur d'un principe qu'elle n'osait pas pousser à son extrême conséquence, mais elle restait sans conclusion et, par conséquent, sans véritable système. On peut voir dans le *Parménide* et dans le sixième livre de la *République* à quel point Platon était préoccupé de cette difficulté capitale.

Comment sortir de cette difficulté, à moins de sortir de la raison ? Pour tout autre qu'un mystique la difficulté était insoluble.

La raison engendre la dialectique ; la dialectique, poussée à son extrême conséquence, contredit la raison : Plotin en conclut que la raison n'est qu'une faculté subordonnée. Les règles de la raison cessent pour lui d'être absolues ; s'il n'y a pas, dans l'homme, de faculté supérieure à la raison, il existe cependant un moyen d'échapper à l'empire des facultés, de connaître sans leur secours : ce moyen c'est l'extase. L'extase est la participation de l'homme à l'intelligence et au bonheur de Dieu, par la fusion complète et momentanée de la nature infinie et de la nature individuelle. Grâce à l'extase, Dieu, conséquence suprême de la dialectique, peut tout à la fois la contredire et en résulter.

Ainsi la psychologie de Plotin marche parallèlement avec sa métaphysique. Il admet les données des sens ; il place au-dessus d'eux la raison avec les principes, les lois générales et tout le système des idées ; et au-dessus de la raison il place l'extase, qui nous découvre l'unité absolue pour laquelle ne sont pas faites les lois de la raison.

Parvenus à ce point du système de Plotin, voici les trois problèmes qu'il faut éclaircir pour le posséder tout entier : Qu'est-ce que l'extase ? — Qu'est-ce que Dieu, que la raison démontre et qu'elle ne saurait comprendre ? — Comment revenir de Dieu au monde ?

Si la raison est la plus haute faculté de l'homme, et si elle aspire sans cesse à l'unité absolue qu'elle aperçoit enfin au-dessus d'elle-même, après avoir parcouru le champ tout entier de la dialectique, ne doit-il pas exister, pour l'homme même, un état plus parfait, où, devenant analogue à l'unité, il la saisisse enfin dans sa perfection intime ? Ce qui frappe la raison d'incapacité, c'est son dualisme ; elle se distingue nécessairement de son objet ; tous ses concepts, lors même qu'elle ne les localise pas dans le monde sensible, lui sont extérieurs. De même que le dernier concept perceptible par la raison, le concept rationnel le plus élevé, est une dyade, puisqu'il est au-dessous de l'unité, mais une dyade aussi simple que la multiplicité puisse l'être, puisqu'il vient immédiatement après l'unité : de même la raison, parvenue au sommet de la dialectique, est une dyade encore dans sa forme comme dans son essence, mais une dyade qui participe, aussi peu que possible, de la multiplicité. Le dernier effort qui doit nous porter au delà rompt les liens de la multiplicité : l'extase est unification. C'est l'expiration de la multiplicité, de la conscience, de la personne ; c'est l'absorption momentanée de l'individuel et du mobile en Dieu. Dans cet état, l'esprit, uni à Dieu, n'habite plus le corps ; il se dégage même de cette âme, que, dans l'état ordinaire, il dirige et illumine. Le corps devient comme un palais désert, que son maître n'habite plus, et qui ne subit plus d'autres lois que celles de la nature organique. L'extase est une mort

anticipée, ou, disons mieux, c'est une vie anticipée : car c'est bien surtout pour les mystiques que le mot de Platon est profondément vrai : « Mourir, c'est vivre ! »

Telle est la théorie de l'extase ; tel est le caractère, telle est la place, la raison d'être et la valeur scientifique de l'extase. Les alexandrins sont les seuls mystiques qui lui assignent des causes et en mesurent la portée, parce qu'ils sont les seuls qui la démontrent scientifiquement, et qui admettent la raison au-dessous d'elle comme le marchepied qui y conduit. Il reste à déterminer les causes génératrices de l'extase. Est-ce l'étude ? ou la volonté ? ou l'amour ? C'est l'amour, secondé par l'étude et la volonté. L'étude, en dissipant les nuages qui obscurcissent nos esprits, nous met, pour ainsi dire, en face de l'unité ; la volonté fait effort pour échapper au multiple et percer la dernière enveloppe sous laquelle éclate l'absolu dans sa gloire ; l'amour, qui trouve enfin le seul objet qui puisse le nourrir, s'élance comme une flamme brûlante, et c'est par lui que l'unification s'accomplit. La vertu et la prière nous rendent dignes de ce suprême bonheur ; mais la prière, dans Plotin, n'est guère qu'une aspiration fervente, une direction énergique de l'amour vers son but. A mesure que l'école avancera, et que la force de l'inspiration diminuera, la prière d'abord, et, après elle, les rites théurgiques, prendront la place de l'amour. L'illumination est dans Plotin une doctrine philosophique, pleine de profondeur, malgré ses excès ; il ne sera plus, dans Jamblique, qu'une superstition.

Le dieu de Plotin répond à tous les problèmes que Platon avait posés, et les résout par toutes les solutions que Platon avait indiquées. Platon avait compris que le dernier terme de la dialectique, et en quelque sorte la dernière aspiration de l'esprit humain, est l'unité absolue, l'unité supérieure à l'être ; Plotin, sans hésiter, proclame que l'unité absolue est réellement le concept le plus adéquat à la véritable perfection de Dieu. Mais en même temps qu'il reléguait la divinité dans ces inaccessibles profondeurs, d'où le mouvement et la variété sont bannis, Platon voyait s'ouvrir entre son dieu et le monde un infranchissable abîme ; et sur le bord de cet abîme, sa pensée s'arrêtait chancelante. Tout, dans le monde, lui démontrait que le roi du monde doit être intelligent et actif ; tout, dans la pensée, le contraignait à élever son dieu au-dessus de l'action et de l'intelligence. De là, ces oscillations de sa doctrine, entre les rêves du *Parménide* et les affirmations du *Timée*. Plotin ne rêva pas, il n'hésita pas. La nécessité du dieu organisateur est évidente, il l'admet. C'est le roi, le père, l'organisateur, la providence, le démiourgos, dieu vivant et actif, dont la force engendre toute force, dont la vie est le foyer même de toute vie, qui épanche sans cesse de son sein et sans cesse y rappelle les torrents de la vie universelle. Ce dieu, puisqu'il vit, est mobile : au-dessus de ce dieu mobile plane un principe et, pour ainsi dire, un dieu plus élevé, l'intelligence. Platon ne s'est-il pas aussi élevé jusque-là ? Le dieu actif qui, dans le *Timée*, sépare la lumière des ténèbres, et donne à la matière le mouvement, est-il le même dieu qui, dans le *Parménide*, dans le *Phédon*, et même dans d'autres passages du *Timée*, est le roi du monde intelligible, le soleil de la pensée, cette intelligence immobile, dont Aristote dira, formulant à son insu la doctrine même de son maître, qu'elle est la pensée de la pensée ? Plotin s'élève, à la suite de Platon, jusqu'à cette parfaite et divine intelligence, et, sans trembler, comme Platon, à la vue de ces nécessités contradictoires, il place résolument

l'intelligence immobile, qui est le premier des êtres, au-dessus de l'activité mobile, qui est le roi du monde multiple, au-dessous d'un troisième concept plus complet encore, c'est-à-dire de l'unité absolue, supérieure à l'être, dont il fait le premier terme de la trinité divine. Ainsi ce dieu en trois hypostases résoudre tous les problèmes, s'il n'était pas lui-même de tous les problèmes le plus grand. Le démiourgos explique et engendre la nature; l'intelligence réunit et domine les intelligibles, ou les idées; et l'unité couronne l'effort de la science et la réalité ontologique. Mais aussitôt que ces trois mots sont prononcés; l'âme du monde, l'esprit, lieu des idées, l'unité supérieure à l'être, le système paraît double, car ce n'est plus seulement la conception de l'unité qui étonne la raison, c'est ce rapport de l'unité avec l'esprit, et de l'esprit avec l'âme, ou le démiourgos, ou la force. C'est cette unité supérieure à l'être, et pourtant cause de l'être; c'est cette intelligence immobile, principe et cause de l'âme universelle.

Y a-t-il là trois dieux? La question ne peut même pas être posée. Y a-t-il un seul dieu, l'unité; et au-dessous d'elle, des principes séparés? En d'autres termes, l'intelligence est-elle déjà le monde? Non; car alors il serait aussi difficile d'appuyer l'existence de l'intelligence sur le concept antécédent de l'unité, que d'appuyer le monde lui-même sur l'unité supérieure à l'intelligence et à l'être. L'unité, l'intelligence et la force, ce sont, dans cet ordre, les trois hypostases d'un seul et unique dieu. Ce dieu en trois hypostases explique la science et le monde. Quant à l'expliquer lui-même, la raison ne le peut; elle ne peut que le démontrer. Elle ne peut ni comprendre en elle-même l'unité absolue, ni comprendre que sur cette unité, qui ne saurait être cause, s'appuie l'intelligence; ni que de l'intelligence immobile sorte le principe du mouvement. Mais si la raison ne peut ni comprendre ni exprimer ces profondeurs, l'esprit les saisit, dans ces éclairs d'illumination surnaturelle qui le transportent au-dessus de la sphère rationnelle. La trinité hypostatique est un philosophème, comme conséquence; comme intuition, c'est un mystère.

Dieu une fois donné, il faut descendre au monde. Ici se place la théorie de l'émanation. L'extase, la trinité et l'émanation : voilà tout Plotin.

La théorie de l'émanation, comme toute théorie sur l'origine du monde, est fort obscure. Ce grand problème du passage de l'absolu au contingent et de l'immuable au mobile, n'a guère été résolu que par des métaphores; les plus sages sont ceux qui affirment sans essayer de comprendre, et qui reconnaissent humblement que, le pouvoir de créer n'appartenant qu'à la nature divine, il participe nécessairement de l'incompréhensibilité et de l'ineffabilité de Dieu. Ce n'est donc pas ce mot d'émanation qui peut nous éclairer sur la doctrine de Plotin; et d'ailleurs Plotin a souvent changé d'expression et de métaphore. Tantôt c'est *émanation* qu'il emploie, tantôt c'est *irradiation*. Il se sert aussi du verbe *faire*, de ce même verbe grec que l'on a souvent traduit en français par le mot *créer*. Au reste, que le monde sorte de sa cause par émanation, comme le contenu d'un vase s'en échappe quand le vase est trop plein; ou par irradiation, comme la lumière s'éclaire de son foyer; ou par génération, comme l'enfant descend de son père, ce qui nous importe, ce n'est pas de comprendre l'acte même de la production, puisqu'à cet égard tous nos efforts seraient vains; c'est d'en connaître les caractères, de

savoir, par exemple, si le monde a commencé et s'il doit finir, s'il existe en Dieu ou hors de Dieu, si Dieu pouvait ne pas le faire ou le faire autrement.

Toutes les réponses de Plotin sont catégoriques.

Qu'est-ce que Dieu? *Le premier*, par définition. Il ne saurait être premier et dernier; donc il n'est pas seul; donc il n'a pas pu l'être et ne le sera jamais. Ainsi le monde existe nécessairement, et il n'a ni commencement ni fin.

Si Dieu était seul, il ne serait point principe; car il faut être principe de quelque chose; il ne serait point cause, ou du moins, ce qui est tout un, il ne serait que cause virtuelle. Dieu serait donc impuissant, ce qui est absurde; ou puissant, et n'exerçant pas sa puissance, ce qui est plus absurde encore. Un effet ne peut exister sans cause; mais une cause qui ne produit pas d'effet, perd sa définition et sa dignité.

Sans doute, Dieu n'est pas cause comme l'homme est cause, ou comme toute force créée est cause. L'intelligence, par exemple, la seconde hypostase divine, n'est pas cause de la troisième: car si elle l'était, elle serait mobile, et elle est immuable. Elle n'est pas cause, et pourtant c'est par elle qu'existe la troisième hypostase; elle en est le principe. En même temps elle a pour principe l'unité. L'unité seule, principe de tout, n'a pas de principe. Elle seule est absolue.

Ce n'est pas seulement Dieu qui est principe. Tout est principe, à l'exception du dernier. Tout est conséquence de l'être antécédent, et principe de l'être immédiatement inférieur. Dans cette chaîne immense, qui va de Dieu au chaos et à la nuit, la loi de l'émanation unit solidement tous les chaînons, et en fait un seul et même tout. Le premier est principe et n'est pas conséquence; le dernier est conséquence et n'est pas principe; mais entre eux tout engendre et est engendré; tout remonte vers l'unité par son principe, et descend par ses effets vers la multiplicité.

Dieu produit donc le monde nécessairement, sans commencement ni fin. Il le produit tel qu'il est, parce que telle est la nature qu'il devait avoir. En un mot, il ne pouvait ni ne pas le faire, ni le faire autre. Accoutumés que nous sommes à tout rapporter à notre nature, nous voulons juger de la puissance de Dieu par notre faiblesse. Nous ne comprenons pas notre propre liberté, et, quand nous nous trompons sur elle, nous entendrions celle de Dieu! Si Dieu pouvait faire le monde autre qu'il ne l'a fait, Dieu ne serait pas libre; mais il est libre, parce qu'il n'avait pas la possibilité de choisir. Qu'est-ce que le choix, sinon la possibilité, entre deux routes, de prendre la moins bonne? Supposer que Dieu choisit, c'est supposer qu'il peut hésiter dans son jugement, ou succomber dans son action; c'est donc le supposer imparfait. La possibilité d'errer, ou la possibilité d'échouer, infirmeraient la puissance et, par conséquent, la liberté divine. Plotin n'est pas le seul panthéiste qui, voulant enchaîner la puissance de créer dans les mains de Dieu, ait donné le nom de liberté à cette nécessité inévitable, et considéré comme un hymne à la liberté cette consécration du fatalisme.

Il ne reste plus, pour entendre ce qui peut être entendu du système des émanations, qu'à savoir où ce dieu, libre, selon Plotin, par l'impossibilité de choisir, va placer ce monde. Y a-t-il quelque chose hors de Dieu, qui puisse devenir le réceptacle des émanations? Selon Plotin, l'espace n'est rien; la matière, en tant qu'elle

est dans les êtres, y descend en même temps que la forme, parce que chaque principe engendre au-dessous de lui de la multiplicité, c'est-à-dire de la matière, et de l'unité, c'est-à-dire la forme ou l'image du principe lui-même. Ainsi, rien hors de Dieu, ni espace, ni matière. S'il existait quelque chose hors de Dieu, fût-ce même le monde créé, Dieu serait limité, ce qui est impossible. Donc tout est en Dieu; et c'est en lui-même qu'il produit fatalement le monde. Comme l'intelligence divine est le lieu des esprits, l'âme divine est le lieu des corps.

Voilà donc le panthéisme avec tous ses caractères : le monde, produit fatalement, nécessaire à Dieu, sans commencement ni fin, profondément distinct, mais non séparé de la nature divine.

Telle est la loi qui explique l'origine du monde, ou, plus généralement, les origines de tous les êtres. Avec cette loi finit la métaphysique proprement dite. Si nous cherchons maintenant la loi du mouvement, nous devons, en quelque sorte, remonter le courant. Tout est expansion et concentration : expansion dans la génération, concentration dans le mouvement vital. Par ces deux lois contraires, le monde demeure indéfiniment semblable et égal à lui-même. A peine l'être est-il engendré, qu'il se meut pour retourner à sa source.

Comme tout, à l'exception du premier et du dernier, est produit et producteur, tout a aussi deux amours : l'amour des conséquences, et l'amour du principe; le premier, qui affaiblit l'être et le rapproche du multiple; le second, qui le fortifie en le simplifiant et en le ramenant à l'unité. Voilà donc la loi, la loi éternelle : tout sort de Dieu, tout retourne à Dieu. La science du monde est entière dans ces deux mots; le premier nous donne son origine, et le second sa destinée. Le dieu de Plotin est aussi l'alpha et l'oméga, comme celui de l'Écriture. Il est le principe du mouvement, parce qu'il engendre; et la cause finale, parce qu'il attire. Il n'est pas seulement le soleil des intelligences, il est le centre où aspirent tous les amours.

Ce dieu parfait, mais nécessaire dans son essence, dans son attribut et dans son acte; ce dieu cause, mais qui se dégrade, en quelque sorte, en prenant la qualité de cause, puisque la force active n'est que la troisième hypostase; ce dieu, l'idéal et l'amour du monde, comme il en est le principe, mais qui pourtant ne connaît pas le monde, puisqu'il ne peut penser sans déchoir, et que sa pensée est la pensée de la pensée; ce dieu fatal, concentré en lui-même, est pourtant, suivant Plotin, une providence.

Mais comment sera-t-il la providence du monde, s'il l'ignore, et s'il n'est pas libre?

D'abord, il est libre, aux yeux de Plotin, quoiqu'il ne puisse choisir, parce que Plotin, comme Spinoza, fait consister la liberté à n'obéir qu'aux lois de la nature. L'action libre, dit-il, est celle que l'on fait avec intelligence et sans contrainte. Dieu est donc certainement libre, car il n'a pas de maître. Ensuite, Dieu connaît le monde, non pas directement, mais en se connaissant lui-même. En effet, il est cause, cause actuelle; il se connaît tel qu'il est, c'est-à-dire comme cause actuelle; il connaît donc éminemment, sinon formellement, les effets qu'il produit, de même que par la connaissance d'un principe il en connaît éminemment, et sans raisonner, toutes les conséquences.

Dieu étant la perfection, tout ce qu'il fait est parfait dans son espèce et selon son rang. Rien n'existe, ou ne se développe, ou ne se meut au hasard. Non-seulement tout être, mais dans chaque être tout attribut, et même tout phéno-

mène a une cause finale. Cette théorie des causes finales est longuement et habilement développée dans Plotin; elle le mène droit à l'optimisme; et de même qu'après avoir démontré que Dieu fait fatalement ce qu'il fait, il se sert néanmoins du mot de *providence*, de même il lui arrive fréquemment, en développant son optimisme, de paraître attribuer à la volonté de Dieu ce qui en réalité ne peut être, dans ce système, attribué qu'à sa nature. Quoi qu'il en soit, à part cette contradiction, sa doctrine à cet égard, et même ses développements, rappellent Leibniz. Il est plein de force quand il discute l'objection tirée de l'existence du mal. « Le mal, dit-il, n'existe jamais à part, il est toujours mêlé à un bien : lui-même est un bien, non en soi, mais par ses effets. L'inégalité est la condition de l'ordre. Il est vrai, le mal est un mal si on l'isole; la laideur est laide, et non pas belle; mais si tout était beau, le tout ne serait pas beau. Qu'il y ait un peu de mal répandu dans le monde, cela est un bien. » Il est plus éloquent que Sénèque et tous les stoïciens dans la guerre contre la douleur et contre la mort. La mort est si peu de chose, que les hommes s'assemblent dans leurs jours de fête pour s'en donner le spectacle. Ce sont des jeux de scène, dit-il. Ce n'est pas notre âme qui souffre et qui meurt, c'est le personnage. Le devoir seul est vrai, dit-il encore; le mal n'est rien : ces cris et ces sanglots dont le monde retentit, prouvent la lâcheté humaine, et ne prouvent pas l'existence du mal.

Le devoir? Panthéiste et fataliste, Plotin devait confondre le devoir avec la nature, la nature avec la nécessité. Mais il traite la liberté de l'homme comme il a traité la providence de Dieu : il la nie en principe, et il en parle comme s'il ne l'avait pas niée. Libre ou non d'obéir à la loi, ne faut-il pas d'ailleurs que nous ayons une loi, et que notre intelligence s'applique à la connaître? La morale de Plotin est la morale même de Platon, pure, austère, détachée du monde, invariablement appliquée à reproduire l'idéal de la perfection divine. L'influence même du stoïcisme se fait sentir dans cette partie de la doctrine de Plotin; il est plus grand casuiste que Platon, et casuiste plus inexorable. Quand il a disserté en platonicien, ou plutôt en stoïcien, sur la prudence, le courage, la tempérance, qu'il appelle des vertus politiques, parce qu'elles sont les vertus de l'homme considéré comme citoyen du monde, il s'élève à une sphère supérieure, et là le mystique se retrouve. Les vertus du philosophe ne sont pas seulement ces vertus politiques que le vulgaire ne dépasse pas. Les vertus du philosophe sont des vertus purificatrices, initiatrices, qui nous dégagent absolument du monde et nous préparent à l'extase. Ces vertus sont : la justice, la science, l'amour. Pour lui, comme pour Platon, la science est une vertu, parce qu'elle élève l'homme et engendre l'amour. Enfin, au-dessus de toutes les vertus, se place, couronnement de la morale comme de la métaphysique, l'union avec Dieu, l'extase.

Le mysticisme de Plotin paye cependant son tribut à la faiblesse humaine. A force d'exalter les perfections et le bonheur de l'extase, il perd un instant le sens moral; et son exaltation mystique l'égaré, comme l'orgueil de la force égairait, à côté de lui, les stoïciens. Dans l'extase, dit-il, l'homme a tous les biens; rien ne lui manque; il ne peut souffrir. Il ne sent ni la douleur ni la mort; il ne s'inquiète même pas de la conduite future de ses enfants. Seulement, il ne s'agit pas ici du sage stoïcien proclamant que la reconnaissance est un vice, et plaçant au des-

sus des devoirs de la famille l'orgueil de sa liberté solitaire. Le sage de Plotin, tant qu'il vit réellement, accomplit tous les devoirs de la société. L'extase est une interruption de la vie.

L'extase n'est qu'une immortalité anticipée. Toute la doctrine de Plotin respire la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Il n'avait pas à la démontrer, puisqu'elle ressort de tout son système. Il la démontre cependant, et avec une rigueur que ne désavouerait pas la critique moderne. Quelques mots sur la métépsychose expriment-ils une croyance sérieuse? Ne sont-ils qu'un hommage rendu aux mythes de Platon et aux symboles de la théologie? Dans ce courant que remontent les êtres pour retourner à leur source en vertu du principe de concentration, rien n'empêche de placer la migration des âmes. Pourquoi ne remonterait-on pas de sphère en sphère, selon l'efficacité des purifications accomplies, jusqu'à ce que l'on ait entièrement triomphé du multiple et de l'individuel? Quoi qu'il en soit, médiate ou immédiate, l'absorption de Dieu est le terme; c'est-à-dire que, pour Plotin, l'immortalité de l'âme n'est pas l'immortalité de la personne.

Éditions des *Ennéades*. Édition grecque-latine, avec les notes, les arguments et la traduction de Marsile Ficin, in-^o, Bâle, 1580. — La même, avec la date de 1615. — Trois éditions de la traduction latine de Ficin, sans le grec; les arguments seuls, dans le second volume de ses œuvres. — Édition du sixième livre de la première *Ennéade (sur le Beau)*, éd. Fréd. Creuzer, in-8, Heidelberg, 1814. — Traduction du huitième livre de la troisième *Ennéade (de la Nature, de la Science et de l'Être)*, éd. Fréd. Creuzer, dans le premier volume de ses *Studien*, in-8, Francfort et Heidelberg, 1805. — Traduction de la première *Ennéade*, d'Engelhardt, 1820. — Édition complète, avec commentaire perpétuel et notes, par Creuzer, 3 vol. in-4, Oxford, 1835. — N. Bouillet, les *Ennéades*, traduites pour la première fois (en français), Paris, 1857, 3 vol. in-8.

Consultez Porphyre, *Vie de Plotin*; — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. in-8, Paris, 1846; — Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol. in-8, ib., 1845; — Daumas, *Études sur le mysticisme, Plotin et sa doctrine*, in-8, Paris, 1848; — Ch. Lévêque, la *Science de l'Invisible*, 5 vol. in-8, 1865; — le même, la *Science du Beau*, 2 vol. in-8, 2^e édition, 1872.

PLOUQUET (Godefroy), né à Stuttgart, en 1716, d'une famille protestante réfugiée de France, mort à Tubingue, en 1790, comme professeur de logique et de métaphysique, s'est fait remarquer singulièrement par ses efforts pour recommander la monadologie et pour perfectionner la logique, en rapprochant la première de l'expérience, la seconde des mathématiques. S'étant formé principalement par l'étude des œuvres de Leibniz et de Wolf, il se proposa de rendre leur doctrine plus complète et plus claire. Il annonça cette intention dans son premier travail : *Primaria monadologia capita* (in-8, 1748), coup d'essai qui le fit recevoir membre de l'Académie de Berlin.

Un autre mérite de cet écrivain, aussi distingué par son érudition que par sa sagacité, c'est le zèle qu'il mit à défendre les doctrines capitales du spiritualisme contre les matérialistes du xviii^e siècle. Il combattit énergiquement Lamettrie et l'*Homme-Machine* dans la dissertation de *Materialismo* (in-4, 1750); Robinet et ses paradoxes sur l'équilibre du bien et du mal, sur la physique des esprits, sur l'origine de la nature

et son expansion, dans diverses autres dissertations également pressantes (1765); Helvétius et le livre de *L'Esprit*; enfin, la tendance de la philosophie régnante, dans une série de traités dont les plus importants portent les titres suivants : de *Cosmogonia Epicuri* (in-4, 1755); — *Examen meletematum Lockii de personalitate* (in-4, 1760); — *Dissertatio de lege continuationis seu gradationis* (in-4, 1761); — *Providentia Dei res singulares curans e natura Dei et mundi exstructa* (in-4, 1761).

Mais il critiqua aussi Kant, qui, bien avant que de publier la *Critique de la raison pure*, avait avancé que la preuve *cosmologique* était la seule preuve possible de l'existence de Dieu. Voy. ses *Observations ad Comment. E. Kant de uno possibili fundamento demonstrationis existentie Dei* (1763).

Ploucquet ne se borna point, d'ailleurs, à juger les systèmes modernes du point de vue propre aux sectateurs de Leibniz; il tâcha de reconstruire et d'apprécier plusieurs théories de l'antiquité, par exemple, celles de Thalès, d'Anaxagore, de Démocrite, de Pyrrhon, de Sextus Empiricus. La plupart de ces essais d'histoire sont restés dignes d'attention, et furent réunis dans les *Commentationes philosophicæ selectiores* (in-4, Utrecht, 1781).

En logique, on vit Ploucquet se dévouer à la réalisation d'une idée souvent développée par Leibniz sous le titre de *caractéristique universelle*. Il s'attacha à représenter les divers éléments des propositions par des figures géométriques, par des formules mathématiques; à appliquer la géométrie à l'art de raisonner, au syllogisme. L'auteur du *Nouvel Organon* et de *l'Architectonique*, le profond et bizarre Lambert (voy. ce mot), l'avait précédé dans cette voie, déjà ouverte par les docteurs scolastiques. Ploucquet exposa cette entreprise, d'abord dans son *Methodus calculandi in logicis* (in-8, 1764); puis, avec plus d'étendue et de rigueur, dans ses *Institutiones philosophicæ theoreticæ* (1772). Ce *calcul logique*, destiné à simplifier la théorie, l'emploi des raisonnements et des jugements, mais seulement composé de notations géométriques et algébriques, consiste à représenter par les grandes lettres les propositions universelles, par les petites lettres les propositions particulières; l'affirmation par le signe, — la négation par Z. Ainsi, pour exprimer cette proposition universelle : Toute vertu est louable, on aurait V — L; et celle-ci : Nul vice n'est louable, donnerait V Z L. Ce système de modifications tout extérieures, qui restent étrangères au fond même de la pensée et loin du but qu'elles doivent atteindre, puisqu'elles ne peuvent reproduire des phrases un peu compliquées; ce procédé fut dis-uté, tour à tour défendu et blâmé; personne n'en fit une plus juste critique que celui qui passait pour le maître de Ploucquet, Lambert. Les pièces de cette discussion, qui n'est pas sans importance dans l'histoire de la logique, furent recueillies par Bœck (in-8, 1766-73).

Esprit fertile et varié, Ploucquet a composé plus de vingt volumes, mais n'a jamais écrit qu'en latin. Sa diction, en général pure et nette, est souvent trop sobre, plus souvent encore trop raffinée. Un incendie qui détruisit sa maison et ses livres, et dont lui-même ne fut sauvé qu'avec peine, causa la perte de plusieurs manuscrits intéressants. L'étude de la Bible remplit les dernières années de sa vie.

Voy. Eberstein, *Histoire de la logique et de la métaphysique*, t. I, p. 303 et suiv. (all.).

PLUTARQUE. Cet écrivain nous apprend lui-même qu'il était originaire de Chéronée, en Bœotie. On ne sait la date précise ni de sa naissance ni de sa mort; mais on peut conclure de quelques passages de ses écrits qu'il était né vers le milieu du premier siècle de l'ère chrétienne et qu'il prolongea sa vie jusqu'à un âge avancé. Il étudia sous un certain Ammonius d'Alexandrie, péripatéticien qu'il ne faut pas confondre avec des philosophes du même nom, mais d'une date postérieure et appartenant à l'école néo-platonicienne. Plutarque, qui met en scène dans ses dialogues ses amis, ses parents, et qui s'y met lui-même, n'a pas oublié son maître Ammonius. Il cite même de lui un trait singulier : « Quelques personnes, dit-il (*de la Manière de discerner un flateur d'un ami*), pour ramener un ami, reprennent des étrangers d'une faute que cet ami a commise. Un jour, par exemple, notre maître Ammonius, qui savait que quelques-uns de ses disciples avaient fait un dîner trop recherché, ordonna que son propre fils fût fouetté par un affranchi, sous prétexte qu'il ne pouvait dîner sans vinaigre. En même temps, il jeta sur nous un regard tel, que les coupables prirent pour eux la réprimande. » Heureusement, les leçons d'Ammonius n'avaient pas toutes cette forme bizarre et cette signification énigmatique.

Plutarque fit le voyage d'Italie, et tint école à Rome. On a prétendu qu'il avait été précepteur de Trajan. Suidas raconte même qu'il reçut de cet empereur la dignité consulaire. Cette double tradition, acceptée par Amyot, n'est pas confirmée par la lecture des écrits de Plutarque. On voit seulement, au commencement de ses *Apophthegmes*, qu'il connaissait Trajan, puisqu'il lui dédie ce traité « comme un petit présent d'amitié ». Il revint, jeune encore, à Chéronée, et y remplit plusieurs fonctions publiques, entre autres, celle de prêtre d'Apollon.

Plutarque a composé une multitude d'écrits, dont le catalogue a été dressé par un de ses fils, nommé Lamprias; ce sont ses *Vies parallèles*, ses *Œuvres philosophiques et morales*, enfin, plusieurs traités sur des questions de rhétorique, de musique, de médecine, de physique, d'astronomie, de théologie païenne, etc. Quelques-uns de ses livres se sont perdus; d'autres nous sont parvenus incomplets; et la critique moderne a contesté l'authenticité d'une partie de ceux que nous possédons; ces doutes s'appliquent surtout à certains ouvrages trop informes et trop négligés, pour qu'on puisse, sans hésiter, les mettre sous le nom de Plutarque. Quant à ceux qui sont incontestablement de lui, il serait intéressant d'en rechercher la date et d'en essayer le classement chronologique. C'est un travail pour lequel on trouverait dans Plutarque lui-même des indications précieuses. Ainsi, dans le passage des *Apophthegmes* qui contient une dédicace à Trajan, il dit : « Voici les humbles prémices de mes études philosophiques.... Il est vrai que dans un autre recueil j'ai écrit les vies des généraux, des législateurs et des rois les plus célèbres de Rome et de la Grèce. » Ce passage prouve que les *Vies* ont précédé les *Œuvres philosophiques et morales*. Il y a beaucoup d'autres endroits de Plutarque où il parle de ses ouvrages antérieurs; mais ce n'est pas le lieu d'entreprendre une pareille recherche. Nous ne nous arrêterons pas, non plus, à juger son mérite littéraire; nous préférons nous en rapporter sur ce point à l'autorité de M. Villemain, qui a consacré à Plutarque une de ses plus belles notices.

Comme tant d'autres écrivains de l'antiquité,

Plutarque a fait des dialogues; c'est la forme qu'il a donnée à la plupart de ses écrits de philosophie morale. Dans ces dialogues, imités de Platon, il introduit, pour varier l'intérêt, tantôt une digression mythologique : par exemple, cette description des enlèrs qui termine son livre des *Délais de la justice divine*, et qui rappelle le récit d'Er l'Arménien dans la *République*; tantôt des épisodes d'une grâce touchante, qui servent de cadre à son récit; tel est ce charmant passage du dialogue sur l'amour, où il raconte qu'à la suite de quelques dé mêlés avec les parents de sa femme, il fit avec elle un voyage au mont Hélicon, pour sacrifier à l'amour et placer sous la protection de ce dieu sa félicité conjugale.

Plutarque n'est pas un philosophe, à proprement parler, quoiqu'il ait écrit sur la philosophie autant que personne au monde, et qu'il ne manque aucune occasion de la célébrer. C'est plutôt un agréable compilateur, qui s'amuse à déployer sur chaque sujet son inépuisable érudition, sans s'inquiéter beaucoup de la précision du langage ni de l'enchaînement rigoureux des idées. Le catalogue de ses œuvres mentionne un livre sur les contradictions des stoïciens et un autre sur celles des épicuriens, celui-ci perdu. Il ne serait pas impossible d'en faire un sur les contradictions de Plutarque lui-même. Toutefois, dans cette prodigieuse variété d'écrits qui se rapportent à différents âges de la vie de l'auteur, et dans lesquels il était difficile à un esprit plus littéraire que philosophique de ne pas se contredire plus d'une fois, il y a quelque chose qui domine et ne varie pas : c'est le respect de la mémoire de Platon. Plutarque est un disciple avoué de l'Académie; il aime à citer, à reproduire Platon, excepté dans ce qu'ont d'excessif et de choquant certaines institutions politiques de la *République*, et dans ce qu'a de trop hypothétique la théorie des idées; encore, sur ce dernier point, Plutarque défend-il Platon contre Aristote, qu'il accuse d'avoir repris Platon « en revenant sur cette matière à tout propos, et en multipliant les objections plus opiniâtrément que philosophiquement. » (*Contre l'épicurien Colotes*.)

En psychologie, Plutarque admet cinq facultés : « L'âme, dit-il, d'après sa division naturelle, comprend : premièrement et au degré le plus bas, l'âme végétative; deuxièmement, la sensitive; troisièmement, l'appétitive; quatrièmement, l'irascible; cinquièmement, le raisonnement, qui est le degré le plus haut de perfection. » (*Sur la signification du mot âme*. — Voy. aussi le traité *Sur les oracles qui ont cessé*.) On reconnaît dans ces trois dernières facultés celles qui jouent un si grand rôle dans le système de Platon. En théodicée, Plutarque admet, comme Platon, une intelligence souveraine qui, dès le commencement, a ordonné le monde dans un plan de sagesse et de bonté; et, au-dessous de cet être suprême, des puissances intermédiaires des génies qui lui servent de ministres, et qui veillent sur les différentes espèces d'êtres, sur l'homme principalement. « Il nous reste, dit-il dans son traité *du Destin*, à parler de la providence divine qui comprend aussi le destin. Il est une première et suprême providence, qui est l'intelligence du premier et souverain Dieu, où, si vous l'aimez mieux, sa volonté bienfaisante envers tous les êtres, et qui, la première, a donné à l'ensemble des choses divines et à chacune en particulier l'ordre le plus admirable et le plus parfait. La seconde providence est celle des seconds dieux, qui parcourent le ciel, qui régissent toutes les choses humaines, et maintiennent

tout ce qui est nécessaire pour la conservation et la perpétuité des différentes espèces d'êtres. La troisième providence peut s'appeler l'inspection des génies qui, placés auprès de la terre, observent et dirigent les actions des hommes. »

Plutarque, on le voit, croit à l'existence d'une Divinité suprême, servie, dans l'accomplissement de ses desseins providentiels, par des dieux inférieurs. Quant à la mythologie païenne, il y fait souvent allusion, mais sans y croire autrement que Cicéron, Platon et les autres grands esprits de l'antiquité; et, s'il semble en accepter quelques dogmes, c'est sans doute un ménagement commandé par sa dignité sacerdotale, peut-être aussi une fidélité d'érudit aux vieilles traditions de la Grèce. Personne n'a mieux démontré que Plutarque le danger de la superstition. C'est au point qu'on le soupçonnerait presque d'incliner à cette thèse favorite des sceptiques du XVIII^e siècle, que l'absence de religion est préférable à une religion fausse. « J'aimerais mieux, dit-il dans un passage cité par Rousseau, qu'on dit de moi que je n'ai jamais existé et qu'il n'y a pas de Plutarque, que si on venait dire : Plutarque est un homme inconstant, mobile, enclin à la colère, disposé à se venger ou à s'affliger à tout propos... L'athéisme ne donne pas lieu à la superstition, tandis qu'on a vu la superstition engendrer l'athéisme. » (*De la Superstition.*) Ailleurs, dans son traité d'*Isis et Osiris*, Plutarque fait justice de ces divinités locales, grecques ou barbares, qui ne sont que des noms divers donnés au dieu que la philosophie proclame et que la superstition défigure : « Les dieux ne sont pas autres dans un pays, et autres dans un pays différent; ils ne sont pas grecs ou barbares, septentrionaux ou méridionaux; mais, comme le soleil ou la lune, le ciel et la terre et la mer, ils sont communs à tous, et appelés de divers noms en divers lieux. Ainsi, une même intelligence qui ordonne tout le monde, et une même providence qui le gouverne, et les puissances inférieures, chargées de veiller sur le tout, ont reçu différents honneurs, selon la diversité des loix; et les prêtres usent de symboles et de mystères, les uns plus obscurs, les autres plus clairs, pour conduire notre entendement à la connaissance de la Divinité, non sans péril toutefois, parce que les uns, ayant dévié du droit chemin, sont tombés dans la superstition, et les autres, fuyant la superstition, ne prennent pas garde qu'ils tombent dans l'impiété. Il faut en cela prendre conseil de la philosophie, qui nous guide en ces saintes contemplations... »

Quand on compare Plutarque avec les philosophes de son temps, on peut se demander jusqu'à quel point il a participé à ce curieux mouvement philosophique qui préparait, par le mélange des doctrines antérieures, grecques ou orientales, l'avènement de l'école alexandrine. Dans leurs conjectures à cet égard, quelques historiens prêtent à Plutarque une sorte d'éclectisme, une tentative de fusion entre les doctrines philosophiques ou religieuses du passé. Cette assertion ne paraît pas démontrée. Ce qu'on peut dire, c'est que Plutarque qui discute quelquefois des mythes étrangers, particulièrement dans son traité d'*Isis et Osiris*, leur applique un système d'interprétation assez hardi, qui consiste à les regarder comme des symboles, et à les ramener au sens des idées philosophiques de la Grèce. Sous ce rapport, il a quelque chose de commun avec les alexandrins. Seulement, le procédé que Plutarque avait employé avec mesure, et dans quelques cas particuliers, les alexandrins l'ont généralisé en l'exagérant. Remarquons aussi que ces philosophes ont trouvé dans les écrits

de Plutarque un répertoire abondant de faits et d'idées qu'ils ont plus d'une fois mis à profit, Proclus surtout, qui puise sans scrupule à cette source, et qui néglige de le nommer. (Comparer le traité de Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam*, avec le livre des *Délais de la justice divine*, de Plutarque.)

Plutarque a la réputation d'un moraliste plutôt que d'un philosophe, et c'est ainsi en effet qu'il faut le considérer. Sa place en morale est à égale distance des épicuriens et des stoïciens, deux écoles qu'il combat tour à tour et avec vigueur dans ses écrits. Chez les stoïciens, Plutarque condamne l'orgueil et la folie de leurs paradoxes; il renouvelle contre eux les railleries sur lesquelles s'était jouée un instant l'éloquence de Cicéron. Il reproche aux épicuriens le relâchement et le danger de leurs maximes, et jusqu'à la vanité de leurs efforts pour atteindre le bonheur, cet unique but qu'ils assignent à la vie humaine. Du reste, Plutarque n'a pas plus en morale qu'en philosophie de prétentions systématiques. C'est un écrivain aimable, qui se plaît à discuter sur toute espèce de sujets, et qui les traite au point de vue spiritualiste des opinions platoniciennes, tempérées par la justesse de son bon sens, quelquefois par des emprunts faits à la morale aristotélique. Il y mêle tout ce que son expérience de la vie, ses voyages, ses innombrables lectures lui offrent de gracieux souvenirs. Plutarque, comme il le dit lui-même, avait donné des leçons à Rome; et, comme il le dit encore, de ces leçons il avait fait des livres qui se sentent un peu de cette origine. A côté des conseils de conduite les plus sensés, il place des lieux communs, des paradoxes de rhéteur. Ces paradoxes ont trompé Rousseau, qui était fait pour les goûter; et c'est très-sérieusement que l'auteur d'*Émile* a tiré de Plutarque le fameux passage contre l'usage des viandes, sans s'apercevoir qu'il ne citait qu'un jeu d'esprit, qui avait probablement fait le sujet d'une déclamation publique.

A part l'inconvénient de ses thèses paradoxales, qui sont d'ailleurs en petit nombre et presque toujours rachetées par l'agrément de la forme que Plutarque leur a prêté, ses œuvres morales sont certainement le recueil le plus utile, le plus varié, le plus attachant qui nous soit resté de l'antiquité. Elles ont été, avec les *Vies*, la lecture habituelle de quelques-uns de nos meilleurs écrivains, et leur ont fourni plus d'une heureuse inspiration. Plutarque a des conseils pour tous les âges, pour toutes les situations de la vie. Il répand sur toutes les questions morales une clarté ou une grâce nouvelle; il n'en est pas une, même la plus vulgaire ou la plus insignifiante, qui n'acquière avec lui de l'intérêt; et Laharpe a pu, dans une leçon très-médiocre, du reste, sur Plutarque (*Cours de littérature ancienne*), citer comme très-spirituel un traité dont le titre ne ferait pas pressentir cet éloge, l'écrit *Sur le bavardage*. Dans un autre traité sur un sujet aussi rebattu, *Sur les moyens de réprimer la colère*, Plutarque réussit à nous intéresser, en nous racontant les moyens qu'employaient les philosophes anciens pour se corriger de certains défauts, et que Franklin, chez les modernes, a remis en pratique. « J'ai toujours approuvé, dit-il, les engagements et les vœux de ces philosophes qui promettaient de s'abstenir de femmes et de vin pendant un an, pour honorer Dieu par la continence. J'ai encore applaudi à leurs promesses de ne point mentir pendant un certain temps... Comparant mon âme avec celle des anciens sages, et jugeant que je ne leur cédaï pas en amour pour Dieu, je

me suis d'abord prescrit de passer quelques jours sans me mettre en colère ; et après m'être ainsi éprouvé peu à peu moi-même, j'ai reconnu que j'avais fait de grands progrès dans la patience. » Amyot a été si frappé de ce passage, qu'il l'a cru ajouté par un chrétien. Enfin, dans le traité de la *Vertu morale*, Plutarque, avec un admirable bon sens, s'efforce de réhabiliter les passions, contrairement à l'opinion des stoïciens qui les sacrifiaient, et de Platon lui-même qui ne les avait pas ménagées : « Le principe des passions, dit-il, loin de venir à l'homme du dehors, est si naturel à son être, qu'il en fait une partie nécessaire, et qu'au lieu de chercher à le détruire, il faut le régler et le tourner vers des objets légitimes. La raison ne va donc pas, comme autrefois Lycurgue, roi de Thrace, abattre indifféremment ce que les passions ont d'utile avec ce qu'elles ont de dangereux ; mais, telle que ce dieu sage et intelligent qui préside à nos jardins, elle retranche ce qu'il y a de sauvage et de superflu, adoucit l'âpreté de la séve, et rend les fruits plus agréables et plus sains. Un homme qui craint de s'enivrer ne jette pas son vin, il le tempère. Ainsi, pour prévenir le trouble des passions, il ne faut pas les détruire, mais les modérer. » La Fontaine, dans la fable où il réfute les stoïciens, leur a-t-il opposé des raisons plus fortes et plus ingénieusement présentées ?

Les principales éditions des œuvres philosophiques et morales de Plutarque sont : celle des Aldes, in-8°, Venise, 1509 ; c'est la première édition du texte grec ; celle de Henri Estienne, 13 vol. in-8, Genève, 1572 ; celle de Reiske, in-8, Leipzig, 1717 ; celle de Wyttenbach, 5 vol. in-8, Oxford, 1795-1810 ; et plus récemment celle qui a paru dans la *Bibliothèque des classiques grecs* de Didot. Les principales traductions françaises sont : celle d'Amyot, 6 vol. in-8, Paris, 1574, réimprimée dans le même format, en 1784, avec des notes de l'abbé Brotier et plusieurs autres savants ; et celle de Ricart, 17 vol. in-12, Paris, 1783 ; sans compter plusieurs traductions partielles, entre autres celle de La Porte du Theil a faite du traité de la *Manière de discerner un flatteur d'un ami*, et du *Banquet des sept sages*, in-8, Paris, 1772. — Outre les historiens de la philosophie on peut consulter Gréard, la *Morale de Plutarque*, 1 vol. in-8, Paris, 1867 ; 2^e édition, in-18, Paris, 1874.

PLUTARQUE D'ATHÈNES, fils de Nestorius, mérite dans l'histoire de la philosophie plus d'attention qu'il n'en a obtenu jusqu'ici. C'est le chef et le principal fondateur de cette école néo-platonicienne d'Athènes dont Proclus fut l'interprète le plus illustre. Ce n'est cependant ni un penseur fécond, ni surtout un penseur original. De qui tenait-il sa méthode et la doctrine qu'il enseigna à Proclus et même au maître de Proclus, Syrianus ? Était-ce de Priscus, d'Édésius ou de Jamblique lui-même ? A cet égard, la critique ne peut offrir que des inductions. Mort dans une vieillesse avancée, deux ans après l'arrivée de Proclus à Athènes, c'est-à-dire l'an 436, il doit avoir vu le jour vers l'an 356, et sa première éducation doit s'être faite à l'époque où florissaient les Priscus, les Chrysanthe, les Maxime d'Éphèse, les Eustathe, les uns disciples de Jamblique, les autres de son continuateur Édésius. Il n'est donc pas étonnant que Priscianus Lydus mette Plutarque en rapport avec Jamblique. En effet, ce renseignement, d'ailleurs isolé et donné en termes vagues, acquiert un certain degré de probabilité et de précision par cet autre, que le père de Plutarque, Nestorius, professait déjà pour les *Oracles des Chaldéens* le culte qui, depuis, a distingué

cette école jusque sous les successeurs de Proclus (Marinus, *Vita Procli*, c. xxviii). Cela étant ce serait Nestorius, le contemporain de Jamblique, non son fils Plutarque, qui serait le véritable fondateur de cet enseignement néo-platonicien d'Athènes. Mais Nestorius, que ce soit le prêtre de ce nom qui présidait au sacerdoce athénien au temps de Valentinien, ou un autre personnage, est si peu connu qu'on ne doit pas insister sur ce fait. Nous ne possédons aucune autre indication sur les rapports de Plutarque et de Jamblique. Nous ne savons rien de plus précis sur ceux qu'il a entretenus avec Priscus, Eustathe ou Édésius, quoique la communauté de leurs tendances, leur rencontre dans les mêmes lieux et l'activité avec laquelle ces défenseurs du polythéisme recouvrent de philosophie servaient leur cause ne permettent pas de mettre en doute l'intimité de leurs relations. Il est surtout inadmissible que Plutarque soit resté étranger à Priscus de Thesprotie, qui fut de la société intime de Julien, et qui professa dans Athènes au temps du fils de Nestorius. Au surplus, la doctrine de Plutarque ne laisse subsister aucun doute sur son origine philosophique. Selon Marinus, Plutarque prenait son point de départ dans Aristote ; il en expliquait à ses élèves quelques traités à titre d'introduction à la philosophie, surtout le livre de *l'Âme*. Il passait ensuite à Platon, surtout au *Phédon*, sans doute pour arriver enfin au *Timée*, qu'il expliquait tout en continuant l'étude d'Aristote. Venait la science par excellence, celle des oracles chaldéens, que Plutarque avait enseignée à sa fille Asclépiogénie, ainsi que les grandes orgies ou les mystères orphiques, et la théurgie. Celle-ci, la jeune enthousiaste, émule des *Ædesia* et des *Sospatra*, l'expliquait à son tour aux seuls élus d'entre les élèves de son père (Marinus, *Vita Procli*, c. xxviii), à la famille philosophique. En effet, depuis les rigueurs byzantines provoquées par la réaction polythéiste de Julien, toutes ces idées étaient une tradition privée plutôt qu'un enseignement public. Édésius, déjà, ne souffrait plus qu'on rédigeât ses leçons, et Plutarque ne paraît avoir toléré cet ancien usage qu'à l'égard de Proclus qu'il traitait comme un fils. Quand ce futur chef de l'école athénienne lui arriva d'Alexandrie, sortant des cours d'Olympiodore, l'école d'Athènes ressemblait si bien à un cercle de famille, qu'il ne trouva chez Plutarque que son neveu Archiade et ce même Syrianus déjà cité, et que le fils de Nestorius traitait de fils spirituel et à qui il légua les deux jeunes gens, Archiade et Proclus.

Voy. sur Plutarque, Fabricius, *Bibliothèque grecque*, liv. III, ch. xcvi ; — Lambecius, de *Bibliotheca Vindobonensi*, t. VII, p. 93 et 101 sq. ; — Mosheim, de *Turbata per Platonem Ecclesia*, § 12, p. 762 ; — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845, 2 vol. in-8 ; — T. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851, 3 vol. in-8. J. M.

PNEUMATOLOGIE. Presque tous les peuples, voulant exprimer le caractère impalpable de l'esprit, l'ont, par une analogie naturelle, comparé au souffle de la respiration. Ce rapprochement dut leur paraître d'autant plus juste, que la respiration est le signe de la vie, et accompagne toujours la présence de l'âme dans le corps. Le mot qui exprime le souffle a donc, dans plusieurs langues, signifié *esprit*, quoique en réalité la substance spirituelle ne ressemble en rien au mouvement de l'air que nous respirons. C'est en particulier pour cela que le mot grec *pneuma*, qui veut dire souffle, a été employé pour dire *esprit*, *esprit substantiel*, et que les Pères grecs n'expriment pas autrement la troisième personne

de la trinité, l'Esprit-Saint. C'est enfin ce mot *pneuma* qui, réuni au mot *logos*, a formé le composé *pneumatologie*, qui signifie la connaissance ou la science des esprits.

Il est impossible à la philosophie, quelque hardie qu'elle soit dans ses conceptions ontologiques, d'atteindre avec certitude, par l'observation ou par l'induction, l'existence d'un ensemble d'esprits intermédiaires, anges, démons, etc., placés entre l'homme et Dieu, divisés en diverses classes selon les fonctions qu'ils ont à remplir, et capables de devenir les auxiliaires bienveillants ou les ennemis implacables de l'homme. Vraie ou fausse, la pneumatologie ne saurait être connue que par révélation; elle n'appartient donc qu'aux religions, ou, si quelques philosophes n'y sont point restés étrangers, ce sont des mystiques, qui ont accepté les révélations comme moyens de parvenir à la connaissance des faits religieux. La philosophie proprement dite, circonscrite dans ses moyens de connaître, ne saurait atteindre à la démonstration d'un système de pneumatologie.

Mais le fait général et traditionnel de la croyance à l'existence d'esprits intermédiaires ne peut échapper à l'examen de la philosophie. L'observation psychologique nous fait reconnaître dans l'enfant et dans l'homme une disposition à supposer une cause intelligente partout où se produit une action, même lorsque celle-ci peut être rapportée à des forces aveugles, telles que paraissent être celles de la nature. Les éclats de la foudre, le bruit du vent dans les forêts, ont été souvent attribués par le vulgaire à des êtres surnaturels dont la science prophétique annonçait par ces présages un avenir heureux ou malheureux. Les superstitions populaires ont attaché aux arbres, aux fleuves, aux astres, un guide intelligent qui en ménageait la croissance ou en dirigeait le cours; la poésie s'est sans doute emparée ensuite de ces instincts pour les revêtir de ses brillantes couleurs; mais le fait psychologique n'en reste pas moins constant, et demande à être expliqué.

L'homme le moins exercé à la réflexion comprend instinctivement qu'une loi n'a en soi ni l'intelligence ni la force de se mettre elle-même à exécution. Conception purement abstraite de l'esprit, elle ne peut ni communiquer l'être qu'elle n'a pas, ni modifier les conditions d'existence d'un objet, puisqu'elle n'est que la règle d'une action, et non une action. D'un autre côté, malgré nos dispositions à l'idolâtrie, et par une contradiction qui n'est pas rare, il répugne à l'intelligence de diviser Dieu, en quelque sorte, pour l'enfermer ensuite dans une multitude d'actes particuliers, d'opérations individuelles auxquelles ne sauraient se prêter son unité et sa grandeur. Dans cette alternative, on a recours à l'idée d'êtres intermédiaires, doués du degré d'intelligence et de pouvoir nécessaire à l'accomplissement de ces actes particuliers. Cette induction est naturelle, et si la philosophie, par la connaissance qu'elle a des bornes de notre raison, est obligée de reconnaître qu'elle ne peut attendre, ni *a priori*, ni par expérience, l'existence de ces esprits intermédiaires, elle doit convenir aussi qu'elle ne peut pas davantage en démontrer la non-existence.

La philosophie est donc souvent restée dans le doute sur l'existence de ces esprits intermédiaires; quelquefois elle a nié, quelquefois elle a affirmé: elle a nié toutes les fois qu'elle inclinait avec plus ou moins de force vers les systèmes empiriques; elle a affirmé toutes les fois qu'elle s'est montrée favorable au mysticisme; les religions ont toujours affirmé. Il y a donc

une *pneumatologie religieuse* et une *pneumatologie philosophique*. Nous allons indiquer successivement les principaux traits de l'une et de l'autre.

Dans la pneumatologie religieuse, le caractère universel, commun à toutes les religions, c'est l'opposition fondamentale entre l'esprit bon et l'esprit mauvais, tous deux se multipliant en une foule d'êtres subalternes qui obéissent à leur impulsion et participent à leur essence. Dans l'Inde, dans la Perse, et en général en Orient, on paraît avoir supposé d'abord que ces deux principes étaient égaux en puissance; plus tard, en Perse du moins, on peut croire que l'unité de Dieu s'élève au-dessus de l'antagonisme de ces deux forces contraires, et les maintient toutes deux dans les limites de leur action réciproque. Dans le christianisme et en Occident, le principe du mal a toujours été considéré comme secondaire, accidentellement devenu ce qu'il est, et subordonné au principe du bien; la pneumatologie chrétienne est donc celle qui conserve le plus à l'essence divine le caractère d'unité auquel la raison est forcée de croire par les conditions psychologiques de l'intelligence. C'est là une différence profonde qui la distingue de l'absolu dualisme des doctrines orientales, même quand ce dualisme n'aurait jamais existé dans toute sa rigueur. Nous nous y arrêterons un instant. D'après la tradition juïdique et chrétienne, il y a eu une époque où le mal n'existait ni à l'état d'une entité substantielle, ni à celui d'une condition abstraite, d'un rapport: c'est celle qui a précédé la chute de l'ange rebelle. Celui-ci était ni bon; il a commis le mal, et il est devenu mauvais, non dans son essence primitive et nécessaire, mais dans sa volonté criminelle. Il n'y a donc point, à proprement parler, dans le christianisme, un principe du mal; mais il y a un être accidentellement méchant, qui pousse les hommes à imiter ses prévarications. Entre cette doctrine et le dualisme oriental, il y a une différence visible, et sur laquelle nous n'insisterons pas. Nous conviendrons néanmoins que l'histoire de la chute des anges rebelles se trouve dans les traditions de l'Orient; mais nous ajouterons que le dualisme du bien et du mal s'y trouve aussi, sorti sans doute d'une autre origine, et avec le caractère plus prononcé d'une existence absolue.

La pneumatologie religieuse consiste, du reste, dans la connaissance des divers systèmes d'êtres spirituels réels, intermédiaires entre Dieu et l'homme. Nous n'exposerons pas ces divers systèmes, dont la place est aux traités spéciaux sur les diverses religions de l'Inde, de la Perse, de l'Égypte, de la Grèce, que le lecteur pourra consulter. Nous n'avions à présenter ici qu'une définition, en quelque sorte, et une appréciation générale de la pneumatologie religieuse.

La pneumatologie philosophique est moins étendue, elle est cependant réelle. La philosophie antérieure à Socrate, plus voisine du berceau des sociétés humaines, s'identifie, sous plus d'un rapport, avec les croyances religieuses, il y a évidemment quelque chose de sacerdotal dans Orphée et ses successeurs; aussi participent-ils pour la plupart à la croyance aux esprits. Thalès peuple l'univers de lares invisibles; Empédocle admet que l'esprit n'existe pas seulement dans l'homme, mais partout ailleurs. Démocrite répand dans l'air certains êtres semblables à nous, qui causent nos rêves et sont pour nous les sources de la divination. Quoique doué d'une raison plus froide, et appartenant à une époque moins mystique, Socrate se complut à ces communications mystérieuses avec un

monde supérieur et presque divin. Il n'est personne qui ne connaisse le démon familier qui le dirigea plus d'une fois dans le cours de sa vie, et principalement à l'époque de sa mort. Platon ne fit pas défaut à cette partie de la doctrine de son maître, et la foi aux esprits ne perdit quelque chose de son importance que devant l'analyse plus sévère d'Aristote.

Dans la décadence même de la philosophie grecque, on retrouve des traces irrécusables de la foi aux esprits. Zénon croyait qu'il existait des larves invisibles, unis aux hommes par une communauté de sentiments, et spectateurs des choses humaines; il disait aussi que les âmes des gens de bien devenaient des héros (Diogène Laërce, *Vie de Zénon*). Epicure ne niait ni les dieux ni les génies intermédiaires; mais, comme Lucrèce après lui, il en expliquait l'existence par les lois imaginaires de la mauvaise physique.

De quelque manière qu'on explique les ressemblances qui existent entre la doctrine néoplatonicienne d'Alexandrie et les traditions cabalistiques des juifs (voy. *la Kabbale*, par M. Ad. Franck, 3^e partie, ch. II), la pneumatologie joue un très-grand rôle dans le système que Platon et ses disciples tentèrent d'opposer au christianisme naissant (voy. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. II, et Berger, *Thèses sur Proclus*), comme elle occupe une très-grande place dans les doctrines des hérésiarques des premiers siècles.

La pneumatologie du moyen âge est toute chrétienne; elle se fonde en grande partie sur les livres des *noms divins* et de la *hiérarchie céleste* du pseudo Denis l'Aréopagite. Si la philosophie s'en occupe quelquefois, toujours étroite alliée de la théologie, elle la suit pas à pas, et s'arrête devant l'autorité religieuse. Une seule science, qui n'a pas manqué d'adeptes à cette époque, la philosophie hermétique, ou l'alchimie, paraît contenir un système de pneumatologie qu'il n'est pas facile de connaître dans tous ses détails. Du reste, la croyance aux revenants, aux esprits, aux démons, aux apparitions de tout genre est universelle alors et constitue cette pneumatologie vulgaire qui se reproduit dans les superstitions de tous les peuples.

La réhabilitation de Platon, à l'époque de la Renaissance, malgré la part d'épicurisme qui s'infiltrait dans les doctrines d'alors, disposa de nouveau les esprits à l'amour de ces communications mystiques avec un monde invisible. L'exaltation des religionnaires les poussa à leur tour dans cette voie: le protestant Jacob Boehm, en Saxe; à Stockholm, le métallurgiste suédois Emmanuel, baron de Swedenborg; au XVIII^e siècle, en France, le théosophe Martinez Pasqualis et Saint-Martin, son disciple, produisirent des systèmes de pneumatologie qu'ils couvrirent de voiles mystérieux pour en dérober la connaissance aux profanes. La pneumatologie de nos jours se nomme spiritisme et dépasse en folie les superstitions de l'antiquité et du moyen âge.

Nous n'entreprendrons pas de donner ici une analyse et de faire la critique de ces mille systèmes, d'y chercher la part de vérité qui s'y cache sous des voiles souvent impénétrables. Il nous suffit d'avoir fait connaître en quoi consiste la pneumatologie, en indiquant les traits principaux qui marquent ces croyances capricieuses dans l'histoire de l'esprit humain.

Outre les ouvrages déjà cités, on pourra consulter l'*Histoire du Merveilleux dans les temps modernes* de M. L. Figuier, Paris, 1860-1861, 4 vol. in-12, et les deux ouvrages de M. Maury: *Croyances et légendes à l'antiquité*, in-8 et in-12;

la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, in-8 et in-12. H. R.

POELITZ (Charles-Henri-Louis), né en 1772, mort en 1840, connu par ses nombreux ouvrages d'histoire et de politique, est aussi l'auteur d'un grand nombre d'écrits philosophiques.

Après avoir étudié à Leipzig, il enseigna en 1795, à Dresde, la morale et l'histoire; de 1804 à 1815, le droit naturel à Wittenberg; à dater de 1815, les sciences philosophiques et politiques à l'université de Leipzig. Parmi ses ouvrages philosophiques, on distingue surtout son *Encyclopédie* (2 vol. in-8, 1807); sa *Pédagogie* (2 vol. in-8, 1805); enfin sa *Politique* (2 vol. in-8, 1808). L'école à laquelle il appartient est celle de Kant, dont il éditait plusieurs ouvrages. Toutefois, Poelitz insensiblement penchait vers un scepticisme mitigé qu'il appela la *neutralité*.

En quoi consiste ce point de vue neutre? « Il semble, dit Poelitz (*Encyclopédie*, t. I, p. 37), que l'on ne puisse rien fixer d'universel sur les axes des divers systèmes de philosophie, sur les rapports mutuels du subjectif et de l'objectif, et qu'il faille constater ces rapports sans essayer de les expliquer, de les concilier, les laissant en dehors de toute démonstration et de toute réfutation.... » En d'autres endroits, cette philosophie, *anonyme et sans épithète*, n'est autre chose qu'une théorie des faits de conscience. Tout ce qui n'est pas fait *primif* de l'âme, ou tout ce qui ne dérive pas forcément, logiquement, d'un fait pareil, est sujet à contestation, hypothétique, et mérite d'être éliminé d'une saine philosophie. Quant à ces faits mêmes, il faut les admettre en se gardant de les expliquer. G. B.

POIRET (Pierre), théologien et philosophe mystique, naquit à Metz le 15 avril 1646. Ses parents, de pauvres artisans appartenant au calvinisme, voulaient en faire un peintre. Le jeune Poiret fit, en effet, de rapides progrès dans l'étude du dessin; mais la philosophie de Descartes s'étant emparée de son esprit dans le même temps, il quitta le pinceau pour la métaphysique et la religion. Il se rendit à Bâle pour y suivre les cours de l'université; de là il vint à Heidelberg, où il embrassa le ministère évangélique. Poiret fut successivement pasteur à Anweil et à Hambourg. Dans cette dernière ville il se lia d'amitié avec la fameuse Mlle Bourignon, et se livra ardemment à la lecture des ouvrages mystiques. Lorsque en 1688 il publia ses *Principes de religion*, le clergé de Hambourg lui suscita tant de tracasseries, qu'il prit le parti de se retirer près de Leyde, à Rynsburg. C'est dans cette retraite, uniquement remplie de ses travaux favoris, qu'il expira le 21 mai 1719.

Ses ouvrages, qui dépassent le nombre de trente, ont pour objet la plupart des mystiques anciens et contemporains. Poiret éditait en dix-neuf volumes les œuvres d'Antoinette Bourignon, en y joignant sa biographie et une fervente apologie. Il s'est de même occupé de Jacob Boehme, dans son *Idée de la théologie chrétienne* (in-8, 1687, en latin). Il jugeait, toutefois, les écrits du *philosophe teuton* tellement obscurs, qu'il n'en recommandait qu'un petit nombre de pages. Les livres de Mme Guyon firent aussi le sujet de plusieurs de ses traités, en particulier de la *Paix des bonnes âmes* (in-12, 1687). Dans ses *Lettres sur les principes et les caractères des principaux auteurs mystiques et spirituels des derniers siècles*, il fait connaître en détail cent trente des principaux écrivains de son école. Il donna enfin une traduction très-libre, il est vrai, tant de la *Théologie germanique* que de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

En philosophie, Poiret était parti de Descartes, avec lequel il s'était entendu d'abord, ainsi que cela se voit dans son livre intitulé *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor* (in-4, Amsterdam, 1677); mais insensiblement il s'en éloigna pour attaquer en même temps les idées innées de son ancien maître, et les idées acquises de Locke. Aux unes et aux autres il opposa sa théorie des vérités infuses, inspirées ou suggérées par une lumière divine. Les ouvrages les plus importants où cette théorie se trouve exposée sont l'*Economie divine* et le livre de *Eruditione solida, superficiali et falsa libri tres* (Amsterdam, 1692, 2 vol. in-4). L'*Economie divine*, qui forme sept volumes in-18 (1687), se compose de six parties : Économie de la création (t. I et II); Économie du péché (t. III); Économie de l'établissement avant l'incarnation de Jésus-Christ (t. IV); Économie du rétablissement après l'incarnation de Jésus-Christ (t. V); Économie de la coopération de l'homme avec l'opération de Dieu (t. VI); Économie de la Providence universelle (t. VII). En consultant ces deux ouvrages, l'on obtient pour résultat l'ensemble suivant.

Il importe, avant tout, de fixer les règles d'une bonne méthode en philosophie. Poiret en pose six : la première consiste à suivre, dans la recherche de la vérité, l'ordre convenable, c'est-à-dire celui qui conduit au but; la seconde consiste à être sincère, surtout avec soi-même; la troisième, en ce que chacun commence par s'instruire soi-même, au lieu de chercher d'abord à instruire les autres; la quatrième, à ce qu'on reconnaisse combien l'homme, par sa corruption, est incapable de saisir la vérité; la cinquième, en ce que l'on ait recours aux moyens d'élever sa raison en la captivant sous l'obéissance du Christ; la sixième règle, enfin, consiste à se tenir dans un état entièrement passif à l'égard de l'action divine : *Pati Deum Deique aclus*.

Il importe ensuite de se faire une idée juste des caractères qui distinguent et font reconnaître la vérité. Poiret prend le mot de vérité dans une double acception : la vérité matérielle, *veritas facti*; il la distingue de la vérité intérieure ou intellectuelle, *veritas mentalis*. La première est là où une chose est telle qu'elle est; la seconde se trouve partout où nos impressions, nos conceptions s'accordent avec les objets qui les ont produites. Cet accord entre l'objet et notre esprit peut être de trois espèces. Il peut y avoir une perception réelle : de là la vérité réelle. Mais les vérités réelles, selon qu'elles viennent d'une source sensible ou d'une source spirituelle, peuvent être spirituelles, à leur tour, ou sensibles. Enfin, elles doivent être distinguées des vérités idéales que nous recevons quand nous possédons, non les choses mêmes, mais les idées des choses. Or, chacune de ces sortes de vérités a un criterium spécial.

L'esprit humain est muni de trois facultés distinctes, assorties à ces trois espèces de vérités : l'entendement, la raison humaine et l'esprit divin. L'entendement, que Poiret accompagne souvent des épithètes de *sensible* ou *d'animal*, n'est autre chose que la disposition à recevoir les impressions du dehors. La raison humaine n'est que la faculté de former des idées; l'esprit divin est la puissance de recevoir les influences divines. Ces trois genres de facultés sont comme autant de degrés de l'esprit humain. Mais ces degrés sont parfaitement distincts et presque différents de nature. Ainsi, la partie divine exclut l'activité, qui caractérise le côté humain de la raison; elle est toute passive. Ce qui se rap-

proche le plus de l'esprit divin, c'est la sensation, car elle aussi a pour caractère une passivité absolue. La faculté placée entre ces deux extrêmes, entre le monde divin et le monde corporel, voilà le vrai domaine de l'activité intellectuelle; toutefois, la vraie perfection de l'homme n'est pas l'action : plus il se laisse influencer et pénétrer jusque dans le fond de son âme, plus il pénètre à son tour le fond des choses, plus il influe, par voie de réaction, sur les déterminations du Créateur.

A ces trois puissances de notre esprit correspondent trois ordres de lumières ou de révélations : la lumière divine, la lumière naturelle et extérieure, enfin l'obscur lumière de la raison ou de la philosophie. La première est infaillible; la seconde n'admet pas, non plus, de doute; la troisième, au contraire, est incertaine et variable; de là vient que nulle connaissance n'est plus sûre que celle de l'existence de Dieu. Elle dépasse en solidité celle même de notre propre existence, parce que, êtres contingents, nous sommes comme rien devant l'être absolu. « Oui, s'écrie Poiret, abîme infini de l'être, l'absolu et simple *Je suis!* C'est toi qui es le véritable et l'unique *Je suis*. Devant toi, je ne suis pas, non plus que mes semblables, les êtres conditionnés et particuliers. » (*Economie de la création*, p. 31-35.)

Selon que l'homme suit l'une de ces trois lumières, il devient ou théologien, ou homme naturel, ou philosophe. Rien ne semble plus absurde à Poiret que la séparation absolue de la religion et de la philosophie. C'est, dit-il, comme si l'on voulait forcer un peintre de portraits de ne regarder que son travail, sans jamais jeter les yeux sur l'original. L'original, en effet, lui paraît constituer l'objet particulier de la théologie, c'est-à-dire Dieu et sa lumière.

L'ordre de hiérarchie que Poiret établit entre les facultés de notre esprit est notre unique garantie, à ses yeux, contre la corruption morale, autant que contre la fausse instruction. L'instruction véritable et solide, *eruditio vera et solida*, la sagesse réelle et complète commence par le développement des puissances *fondamentales* de notre âme. Ce développement s'opère quand l'homme s'applique *sincèrement* à écouter la voix de Dieu qui se fait entendre en nous et hors de nous. Le silence de la raison est ainsi la première condition du progrès spirituel. L'amour de Dieu, le besoin vif de cette source primitive de tout bien, en est la seconde. Cet amour s'allume en nous dès que nous reconnaissons l'impuissance naturelle des hommes à s'approcher par eux-mêmes de cette source céleste. Il importe de distinguer ce savoir solide et inébranlable d'avec la science extérieure et superficielle, *eruditio superficialis et falsa*. Ce n'est pas à dire, toutefois, qu'il faille rejeter celle-ci : elle est, au contraire, indispensable. De même que l'homme, bien que composé d'organes internes, prend aussi soin de son épiderme, cet organe extérieur; de même qu'une monnaie d'argent, quoique inférieure en valeur à une pièce d'or, a pourtant aussi son prix : ainsi en est-il de la sagesse extérieure, qui est estimable tant qu'elle ne fait pas négliger la culture intérieure et spirituelle. Or, par science extérieure Poiret entend toutes les connaissances qui ont la raison pour origine, les idées pour matière et le raisonnement pour instrument et pour ciment. Leur résultat, il l'appelle *superficiel*, parce qu'il ne leur reconnaît d'autres dimensions que la *surface*, c'est-à-dire le dehors, les *phénomènes*, et parce qu'il leur refuse tout rapport direct avec le fond et l'essence de l'âme.

Les notions qui constituent ce savoir superficiel ne sont que des copies, des reflets, des échos, des formes, de fugitives et trompeuses images; tandis que le savoir solide possède au fond de l'intelligence, au fond du cœur les types vivants des notions, les vérités mêmes, l'être et l'esprit des choses.

Il est impossible, continue Poiret, que l'on s'arrête à cette sagesse extérieure: ou elle tournera en science solide, ou elle dégènera en fausse sagesse. Ce dernier cas aura lieu toutes les fois qu'on se contentera de la simple possession des idées, sans chercher à s'élever à leurs originaux, aux vérités mêmes. On se trompe grossièrement en confondant les idées que la raison se fait de Dieu et des choses divines, avec la lumière par laquelle Dieu nous éclaire. Les idées de notre raison sont à la révélation divine ce que la lune est au soleil. Prendre ces idées pour Dieu même est une idolâtrie manifeste. C'est dans cet excès que donnent facilement les philosophes qui affectionnent les mathématiques, et par conséquent la plupart des cartésiens. Ils exigent en toutes choses une évidence égale et pareille à celle des principes mathématiques. Il est cependant visible que cet ordre d'études ne concerne que les dehors et les limites des choses, mais non dans leur dedans et leur fond. Descartes a donc eu tort de prétendre dériver des mathématiques les éléments de la physique: c'était vouloir altérer et fausser ces éléments; c'était, en quelque sorte, ériger en lois de l'organisme vivant certains phénomènes observés sur un corps mort. La physique cartésienne ne nous fait connaître que le cadavre de la nature: *Sunt observationes.... de cadavere naturæ (de Erud. falsa, p. 260)*. En général, cette application des mathématiques a fort nuï à la philosophie. En accoutumant les penseurs à rechercher partout quelque chose de nécessaire, d'inanimé, d'inflexible, et à ne pouvoir plus reconnaître nulle part ce qu'il y avait de libre, de spontané, de vraiment vivant, cette tendance géométrique et fataliste conduisit à nier les rapports de dessein et de fin qui éclatent dans la nature et dans toutes les œuvres de Dieu. Descartes dit, il est vrai: « Nous ne pouvons expliquer les fins de la nature, parce que les desseins de Dieu sont impénétrables. » Mais si Descartes avait raison, nous ne pourrions pas davantage saisir les raisons et les desseins dont toutes choses sont sorties. Cette négation des causes finales vient plutôt de ce qu'on n'a pas vu combien la fin se confond avec la cause, et le but avec l'origine. Dieu s'étant proposé de se manifester, de se révéler, et ayant conçu dans ce but le plan de l'univers, l'intention divine ne saurait être inerte et inefficace; mais elle doit être la cause réelle et effective du monde, sous sa forme actuelle, de telle sorte que cette forme et ce monde s'accordent exactement avec le dessein et le plan de Dieu.

Comme il y a une philosophie et une théologie solide, une philosophie et une théologie extérieure, de même il y a une philosophie et une théologie fausse. Une différence très-notable, toutefois, se présente ici: c'est que la théologie extérieure, véritable reflet de la théologie solide, est une; tandis qu'il y a un grand nombre de philosophies et de théologies fausses.

Un article essentiel du mysticisme de Poiret, et un des sujets particuliers de son *Economic Divine* (t. III), ce sont ses vues sur la nature du mal.

Si Dieu existait seul, dit Poiret, s'il n'y avait rien en dehors de lui, il n'y aurait point de mal. Ni l'essence de Dieu, ni le pur néant ne

sont susceptibles de mal. On ne peut pas même dire que la possibilité du mal soit contenue dans les conseils de Dieu. Dans ces conseils, en effet, il ne se trouve quo ce qui est réel; la chute de la créature ne pouvait donc s'y trouver, la possibilité de cette chute étant un défaut, une absence, un rien. Les choses, séparées de Dieu, ne sont rien de réel, et la non-réalité n'a pas besoin de fondement positif. Mais si l'on ne peut pas dire que Dieu ait voulu le mal, on ne peut pas dire davantage que le mal ait eu lieu *contre sa volonté*, le mal n'étant pas une réalité capable de limiter l'action divine; par conséquent le mal existe seulement *sans* la volonté divine. Nulle œuvre de Dieu, nul être réel n'est mauvais, pas même lorsqu'il ne participe pas encore de toutes les perfections dont il est capable. Une réalité qui se développe, où, par conséquent, l'être se mêle au non-être, n'est pas mauvaise. Qu'est-ce donc que le mal, puisqu'on ne peut en nier l'existence? Il n'est rien de réel, et cependant il n'est pas pur néant. Comme il n'est ni un être réel, ni un pur néant, il doit être le mélange de l'un avec l'autre. Ce mélange, à la vérité, tant qu'il est réglé par Dieu, peut n'être pas mauvais. Mais lorsque dans ce même mélange l'être borné, c'est-à-dire moi, qui en réalité ne suis rien par moi-même, je cherche à prêter de la réalité au néant, je donne naissance à une contradiction absurde, laquelle constitue le mal. A mesure que je me connais mieux, je vois plus clairement qu'en moi-même et sans Dieu je ne suis rien et n'ai nulle réalité. Je ne puis pas dire que cette absence de réalité vienne de Dieu, non: je ne suis rien par moi-même. Je deviens mauvais, lorsque je m'efforce de donner l'apparence de l'être à cette non-réalité, lorsque je me figure être quelque chose par moi-même et pour moi-même.

Aux ouvrages de Poiret déjà cités il faut ajouter: *Fides et ratio collata ac suo utraque loco reddite adversus principia J. Lockii*, Amsterdam, 1707, in-8; — *Opera posthuma*, Amsterdam, 1721, in-4. C. Bs.

POLEMON, philosophe grec de l'ancienne Académie, né, selon Diogène Laërce, à Oete, bourg de l'Attique, et mort à Athènes, vers l'an 272 avant l'ère chrétienne. On le cite comme une preuve du pouvoir que la philosophie peut exercer sur la moralité des hommes. Jeune et maître d'une grande fortune, il menait la vie la plus dissipée, lorsqu'il arriva un jour, au sortir d'une orgie, la tête encore couronnée de fleurs, dans l'enceinte où Xénocrate enseignait à ses disciples les sévères maximes de la morale de Platon. Le philosophe ne fut point déconcerté par cette brusque apparition, et, continuant le discours qu'il avait commencé, il peignit si bien l'abrutissement où nous jette l'intempérance, que Polémon, pour la première fois, rougit de son état. A partir de ce moment, il s'attacha à Xénocrate, dont il devint, non-seulement le disciple, mais l'ami, et plus tard le successeur. Polémon avait laissé plusieurs écrits, si nous en croyons Diogène Laërce (liv. IV, § 16-20), mais qui ont tous péri, et dont les titres même ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Tout ce que nous savons de l'enseignement de ce philosophe, c'est qu'il cherchait en toutes choses à ressembler à son maître; comme lui, mettant la pratique au-dessus de la théorie, il faisait surtout consister la philosophie dans la morale, et attachait peu d'importance à la dialectique, qui joue un si grand rôle dans le système de Platon. C'était ouvrir la voie à l'école stoïcienne; et, en effet, il passe pour avoir été un des maîtres du fondateur de cette école, et on lui attribue cette

maxime si unanimement professée par les sages du Portique, que notre vie doit être conforme à la nature : *Honeste vivere fruentem rebus his quas primas homini natura conciliet* (Cicéron, *de Finibus*, lib. IV, c. vi). Il regardait aussi le bonheur comme une conséquence nécessaire de la vertu (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II).

POLIGNAC (le cardinal de), célèbre par son habileté en diplomatie et par son poème de *L'Anti-Lucrece*, était un cartésien. Né en 1661, il avait fait sa philosophie au collège d'Harcourt. Ce sont les objections mêmes de son professeur péripatéticien qui lui firent connaître et goûter Descartes. Quand le temps fut venu de choisir et de soutenir des thèses, il y eut un débat entre le professeur qui voulait qu'elles fussent en l'honneur de son enseignement, et le jeune Polignac, qui les voulait en l'honneur de Descartes, s'offrait à défendre publiquement les principes de la philosophie nouvelle, même sans le secours d'un président. Depuis longtemps, une aussi vive querelle n'avait agité l'Université et le pays latin. Par un assez singulier accommodement, l'abbé de Polignac s'engagea à soutenir deux thèses différentes deux jours de suite : la première, en l'honneur de Descartes; la seconde, en l'honneur d'Aristote. Il arrangea lui-même en thèse les principes de Descartes, car c'était la première thèse cartésienne dans l'Université de Paris. En soutenant la cause de Descartes, il enchantait tout le monde le premier jour; et le lendemain il défendit Aristote aux applaudissements des péripatéticiens. A son retour de Pologne, en 1698, le cardinal de Polignac avait passé par la Hollande, et il avait eu plusieurs conférences avec Bayle; c'est en réponse à ses objections et à quelques citations de Lucrece, qu'il conçut la première pensée de son poème philosophique. Depuis lors, il y travailla à différentes reprises, et quelques fragments même furent publiés pendant sa vie; mais il mourut en 1741, avant d'avoir pu l'achever. *L'Anti-Lucrece* fut revu et publié par son ami l'abbé de Rothelin et par le professeur Le Beau. Ce poème, écrit en vers latins, est divisé en neuf livres intitulés de *Voluptate*, de *Inani*, de *Atomis*, de *Motu*, de *Mente*, de *Belluis*, de *Seminibus*, de *Mundo*, de *Terra* et *Mari*. Le cartésianisme le plus rigide et le mieux conçu brille dans le développement des questions, dit Mairan dans son éloge. Le cardinal de Polignac n'a pas moins d'enthousiasme pour Descartes que Lucrece pour Epicure.

..... Quo nomine dicam
Natura genium, patriæ decus, ac decus ævi
Cartesium nostri, quo se jactabit alumno
Gallia fœta viris ac duplœis arte Minervæ;
Ante suos tactura duces ac fulmina belli
Quam veri auctorem exitium mentisque regendæ.
(Lib. VIII, v. 55.)

Comme Fontenelle, il soutint le plein de Descartes contre le vide de Newton, et l'idée claire de l'impulsion contre l'attraction, qu'il accuse d'être une qualité occulte :

Haud ego Newtonus clamat, systemata fingo.
Ille quidem haud fingit, sed dudum ficta coaptat.
Virtutum occultat et cæcos in corpore sensus
Debet Aristoteli; vacuum tulit ex Epicuro,
Cartesio bellum indicens qui cuncta volebat
Mechanice fieri, pulsuque a mente profecto.
(Lib. IV, v. 1065.)

Pour la métaphysique, il développe tous les grands principes cartésiens, et souvent il ne fait presque que traduire les *Méditations* en vers latins, surtout dans le cinquième livre, qui

traite de l'esprit et de la distinction de l'âme et du corps. Le sixième livre tout entier est consacré au développement et à la défense de l'automatisme des bêtes. On reconnaît aussi l'influence de Malebranche, qu'il avait consulté sur le plan de son poème, dans la manière dont il explique l'union de l'âme et du corps, et la nature de la raison. En effet, c'est à l'action directe de Dieu qu'il attribue tous les mouvements du corps. C'est Dieu, seule cause efficiente, qui meut notre corps à l'occasion des désirs de notre âme, et toute la doctrine de Malebranche est parfaitement résumée en un seul vers :

Illius (Dei) efflicere est, nostra est optare facultas.
(Lib. V, v. 1364.)

Comme Malebranche, il identifie la raison avec Dieu même :

Lex igitur primæva Dei mens atque voluntas
Et legem hanc sentire Deum est adire locutus.
(Lib. IX, v. 422.)

Il ne réfute pas seulement Epicure et Lucrece, mais aussi Hobbes, Spinoza et Locke. A Hobbes, il oppose l'existence d'une loi universelle de justice; à Spinoza, il reproche d'avoir confondu Dieu avec l'univers, l'architecte avec la maison .

..... Vesana Stratonis
Restituit commenta suisque erroribus auxit
Omni geni Spinoza Dei fabricator, et orbem
Appellare Deum, ne quis Deus imperet orbi,
Tanquam esset domus ipsa domum qui condidit,
[ausus.
(Lib. III, v. 805.)

A Locke, qui doute si Dieu n'aurait pas pu conférer à la matière la faculté de penser, il répond que l'étendue est l'essence même, et non pas un mode de la matière; que tout dérive, en elle, de cette propriété essentielle d'être étendue, ce qui exclut la possibilité même de la faculté de penser, puisqu'il n'y a aucun rapport entre la pensée et l'étendue.

Sans aller jusqu'à dire avec Bougainville, auteur d'une traduction française de *L'Anti-Lucrece*, que ce poème ne serait désavoué ni par Descartes ni par Virgile, indépendamment des difficultés vaincues, nous devons y reconnaître une certaine force dans la pensée et dans les arguments, comme dans l'expression. *L'Anti-Lucrece* l'emporte sur tous les poèmes latins consacrés à la philosophie de Descartes, qui avaient paru en Hollande, en France et en Italie. En France, Habert de Montmort, maître des requêtes, avait composé, sous le titre de *de Natura rerum*, un poème cartésien en vers latins, dont Sorbière, qui l'avait lu, fait le plus grand éloge; mais ce poème n'a pas été publié.

En Hollande, Schotanus avait mis les Méditations en vers latins. En Italie, Benoît Stay, qui a été secrétaire de plusieurs papes pour les lettres latines, a aussi publié, en 1741, un poème en vers latins sur la philosophie de Descartes.

On peut consulter sur le cardinal de Polignac, le *Discours préliminaire* de la traduction de Bougainville, les éloges de De Boze et de Mairan.

POLITIEN (Ange), ou plus exactement, Ange Cino, naquit en 1454, à Monte-Pulciano, petite ville de Toscane, d'où il a tiré le nom de Policiano. Après avoir étudié à Florence les lettres grecques sous Jean Argyropylos, et les lettres latines sous Landin, il enseigna lui-même les unes et les autres avec de grands applaudissements, particulièrement à Florence. Ce fut un des plus célèbres promoteurs de la renaissance

des études classiques. Il mourut comblé de gloire, à l'âge de 40 ans seulement, en 1494.

Sa courte carrière, remplie d'immenses travaux, appartient aussi par plusieurs endroits à la philosophie. Il ne commenta pas seulement dans ses leçons publiques différents ouvrages d'Aristote, mais il traduisit en latin, de main de maître, le *Charmide* de Platon et le *Manuel* d'Épictète.

Parmi les discours de Politien, il en est un auquel il convient de s'arrêter, parce qu'il renferme une encyclopédie philosophique des connaissances du temps : c'est le *Panepistemon* ou *Savant universel*. Trois sortes de connaissances y sont représentées comme les branches de l'arbre de la science : ce qui est inspiré, ce qui est découvert, ce qui est mêlé d'inspiration et d'invention. La théologie correspond au domaine du savoir inspiré ; la philosophie à la sphère des choses découvertes ou inventées ; la *divination* est le terme générique des connaissances mixtes. Quant à la philosophie même, elle y est divisée en trois parties : 1° la philosophie intuitive, *spectativa* ; 2° la philosophie pratique, *actualis* ; 3° la philosophie raisonnable, *rationalis*. Le premier genre de philosophie comprend toutes sortes de grandeurs et de quantités, matérielles ou immatérielles ; par conséquent, les mathématiques, la physique, la psychologie, et même une partie de la métaphysique. Le second ordre traite des mœurs : de là, morale privée, *moralis* ; morale domestique, *dispensativa* ; enfin, morale civile, *civilis*. Le troisième embrasse tous les emplois du raisonnement et de la logique : grammaire, dialectique, rhétorique, histoire, poétique enfin. La grammaire apprend à *indiquer*, la dialectique à *démontrer*, la rhétorique à *persuader*, l'histoire à *raconter* et la poétique à *divertir*. Il existe plusieurs éditions complètes des œuvres de Politien, entre autres : A. *Politiani opera omnia*, Venetiis, 1498, in-folio, et Bâle, 1553, in-folio.

Voy. la *Vie de Politien*, par Meiners, au tome II des *Biographies des lettres de la renaissance* ; — Meneke, *Historiæ vitæ inque litterarum meritum A. Politiani*, Leipzig, 1756, in-4 ; — Bonafous, de A. *Politiani vita et operibus*, Paris, 1846, in-8. C. Bs.

POLITIQUE, voy. ÉTAT.

POLUS D'AGRIGENTE, sophiste de l'école de Gorgias, dont il partageait et soutenait toutes les doctrines, florissait pendant les dernières années du 5^e siècle avant notre ère. Platon suppose que Socrate et Gorgias, accablé d'années, discourent ensemble sur la rhétorique. Au moment où la discussion va s'animer en cessant d'être générale, Polus entre en scène et prend la place de son maître. Portant jusque dans l'art cette détestable maxime, que l'intérêt personnel est la mesure de tout bien, Polus prouve l'excellence de la rhétorique, en ce qu'elle permet à l'orateur de satisfaire tous ses caprices, d'accabler ses adversaires, de les faire exiler ou mettre à mort. Discoureur superficiel, plus habile à enchaîner de grands mots qu'à construire des arguments solides, le rhéteur sans conscience cède rapidement le terrain à son adversaire, qui rétablit, avec les vrais principes de la conduite humaine, la dignité et la moralité de l'art. C'est tout ce que nous savons de ce sophiste de second ordre.

Voy. le *Gorgias* de Platon. D. H.

POLYBE, fils de Lycortas, né à Mégalopolis en Arcadie, dans les dernières années du 3^e siècle avant l'ère chrétienne, et mort vers l'an 120, après avoir fourni une carrière aussi glorieuse

que longue dans les armes, dans la politique et dans les lettres, doit être mentionné avec honneur parmi les historiens de l'antiquité qui élèvent leurs pensées jusqu'aux problèmes de la philosophie politique et de la philosophie de l'histoire. Non-seulement, en effet, il reconnaît (liv. VI), à la suite de Platon et d'Aristote, trois formes principales du gouvernement de la société : la monarchie, qui dégénère en despotisme ; l'aristocratie, qui dégénère en oligarchie ; la démocratie, qui dégénère en ochlocratie ; non-seulement il marque, comme Platon et d'Aristote, les lois de cette transformation fatale qui fait passer tour à tour les États des excès de l'oppression aux excès de la liberté ; mais il a introduit, ou du moins il a cru introduire dans l'histoire une méthode toute nouvelle, la méthode qu'il appelle *pragmatique*, par opposition au genre surtout narratif qu'avaient suivi ses prédécesseurs. Ce n'est pas assez, selon Polybe, que l'historien soit scrupuleux dans ses recherches, exact et véridique dans ses récits, impartial dans ses jugements ; il doit tendre surtout à l'instruction du lecteur par une attentive analyse des faits, de leurs causes et de leurs conséquences ; il doit éclairer l'avenir de toutes les lumières que peut offrir l'étude du passé ; il doit préparer à l'homme d'État des conseils précis, de sûres directions pour la conduite des affaires. Avec la prolixité qui est un des caractères de son style Polybe insiste fréquemment sur les avantages de la méthode dont il s'estime l'inventeur ; il ne manque aucune occasion de relever les erreurs des autres historiens, leur défaut de critique, leur complaisance à décrire les prodiges acérés par la superstition populaire, leur négligence dans la recherche des causes qui ont produit la grandeur ou amené la perte des empires. Païen fort tiède dans ses croyances, ne considérant guère la religion que comme un moyen de contenir les passions du vulgaire et d'assurer la morale publique, il reconnaît pour arbitre suprême de nos destinées la Fortune, déesse capricieuse plutôt que juste, qui voit avec jalousie les trop longues prospérités de l'homme, mais qui n'aime pas, non plus, lui infliger de trop longues misères. Cette divinité même, si vague et indéfinie que soit l'image qu'il s'en forme, il s'efforce de restreindre son domaine. Il veut qu'on ne l'invoque que dans les cas extrêmes, lorsqu'on a épuisé toutes les explications naturelles des actions et des événements. Par exemple, quand il voit la Grèce affligée d'un décroissement rapide de population, et manquant de bras pour la guerre comme pour l'agriculture, si l'on s'imaginait, dit-il, d'envoyer, à ce sujet, consulter les oracles, et de leur demander des remèdes contre le fléau, ne serait-ce pas folie évidente ? Les Grecs n'ont pas besoin de sortir de chez eux pour trouver la cause du mal : elle est dans l'orgueil, dans l'avarice, dans tous les vices qui détournent l'homme d'avoir une famille et de la nourrir. Corrigeons-nous, et nous n'aurons pas besoin de devins ni d'augures.

Rien n'est plus sage, assurément, que cette règle de philosophie historique ; rien n'est plus juste que l'application qu'en fait ici l'historien à sa propre patrie. Mais on sent aussi tout ce qu'a de desséchant pour l'histoire une philosophie qui ne prête au Dieu souverain aucun plan, aucune prudence dans le gouvernement des affaires humaines, qui ne lui suppose ni affection pour sa créature, ni discernement dans la répartition des biens et des maux qu'il lui envoie. La même froideur s'étend aux analyses savantes, dont Polybe fait ressortir des leçons pour le politique,

pour le général, ou pour le simple citoyen. Soit qu'il apprécie les fautes commises dans une négociation ou dans une bataille, la cause des succès de Rome et des humiliations de la Grèce, ou les vices de l'organisation militaire de Carthage, on reconnaît partout chez lui une profonde expérience des hommes et des choses : l'élève de Philopœmen, l'ami et le compagnon d'armes des Scipions, savait mieux que personne les secrets de toutes les affaires, grandes et petites, dans cette mémorable époque où s'accomplissent les triomphes définitifs du peuple-roi. Il faut avouer cependant que, même dans ses meilleures pages, l'impartialité de Polybe ressemble quelquefois à l'indifférence, et que, dans le jugement qu'il porte sur les révolutions dont il fut témoin, sa morale n'est trop souvent que la morale du succès. C'est ainsi qu'il discute avec la froideur d'un tacticien (liv. VIII, ch. 1) les cas où l'on peut être honnêtement victime de la mauvaise foi d'un ennemi. C'est ainsi encore qu'ayant à juger la défection des Achéens dans les dernières luttes de la liberté grecque contre les armes romaines (liv. XVII, ch. XIII et suiv.), il entre, à ce sujet, dans une assez longue digression sur les traîtres; il se demande quels sont les hommes qui méritent ce nom : ce ne sont ni ceux qui, au sein de la tranquillité publique, portent leurs concitoyens à faire alliance avec un roi, ni ceux qui leur conseillent d'abandonner d'anciens alliés pour s'en faire de nouveaux, plus utiles aux nouveaux intérêts de l'État, « ce ne sont pas des traîtres, puisque, par une telle conduite, la plupart ont fait le bonheur de leurs concitoyens »; et il reproche amèrement à Démosthène d'avoir flétri de ce nom les citoyens dont les intrigues avaient jadis livré à Philippe les cités du Péloponèse et qui écartèrent de leur patrie les maux que l'orateur athénien attira sur la sienne. On sait comment Démosthène a réfuté d'avance, dans son plaidoyer sur la Couronne, cette énervante doctrine. En général, ce n'est pas sans douleur qu'on voit Polybe se résigner si facilement à l'humiliation de la Grèce, de la Grèce bien dégénérée sans doute, mais que lui-même, enfin, il honore dans sa défaite par des talents divers et par de réelles vertus. Qu'il oppose à la mauvaise foi trop commune chez les Grecs la sévère fidélité des Romains à leur parole (liv. VI, ch. LVI), on comprend ce témoignage d'une âme honnête, sur qui la vérité a plus d'empire que les préjugés ordinaires du patriotisme; mais, lorsque ailleurs (liv. XXIV, ch. IX) il raconte le fameux trait de Scipion l'Africain refusant de rendre ses comptes, en déchirant ses registres à la vue de tous, et répondant par une dédaigneuse ironie aux légitimes plaintes du sénat; lorsqu'il déclare avoir décrit en détail cette scène « pour rendre hommage à la gloire d'un illustre mort, et pour exciter les générations futures aux belles actions », ne reconnaît-on pas dans ce dernier trait la complaisance d'un client intime des Scipions?

Quant à l'originalité même de la science *pragmatique*, dont Polybe est si fier, elle semble fort contestable. Thucydide au moins, avant Polybe, avait conçu l'histoire comme un ensemble où l'explication des faits doit avoir sa place à côté du récit. Polybe accorde seulement à cette philosophie pratique de l'histoire plus de place qu'elle n'en avait obtenu chez ses devanciers; il en fait l'objet principal de son attention et de ses recherches. Par là, il peut être digne de compter parmi les précurseurs de Machiavel. A le lire, en effet, on croit souvent lire quelque page du *Prince* ou des *Discours sur Tit-Live* : heu-

reux s'il n'annonçait Machiavel que par la profondeur des vues, et s'il ne lui ressemblait pas quelquefois aussi par une sorte d'indifférence morale et religieuse.

Consulter, pour plus de détails, sur ce sujet : Daunou, *Cours d'histoire ancienne*, t. XII, 1^{re} partie (Paris, 1846); — De Vries, de *Historia Polybii pragmatica*, in-8, Leyde, 1843; — la Préface de M. F. Bouchot en tête de sa traduction française de Polybe, la meilleure et la plus complète qui ait paru jusqu'ici (3 vol. in-12, Paris, 1847); — et les dissertations spéciales de Nitzsch (Kiel, 1842) et de Markhauser (Munich, 1858). E. E.

POLYEN (*Polyenus*) DE LAMPSAQUE, un disciple et un ami d'Épicure, qui mourut avant son maître, et que celui-ci, dans son testament, recommande au souvenir de la postérité philosophique (Diogène Laërce, liv. X, § 18, 19 et 24). Cicéron nous apprend (*Academ.*, lib. II, c. xxxii; de *Finibus*, lib. I, c. vi) que Polyen s'était d'abord fait remarquer comme un profond géomètre; mais que depuis sa liaison avec Épicure, il soutint avec ce philosophe la fausseté de la science à laquelle il avait consacré la moitié de sa vie. Il n'y a rien de commun entre notre épicurien et l'historien du même nom, auteur des *Stratagèmes*. X.

POLYTHÉISME. voy. MYTHOLOGIE.

POMPONACE (Pierre) est un des noms les plus connus de la philosophie moderne. Si l'on a fort exagéré son importance en prétendant dater de lui la réforme des études spéculatives des trois derniers siècles, il faut pourtant reconnaître qu'il fut le professeur de philosophie le plus influent de son époque; qu'il fit pour Aristote ce que Marsile Ficin avait fait pour Platon, qu'il sépara avec une courageuse fermeté la science naturelle d'avec la tradition chrétienne; qu'il revendiqua pour la philosophie le droit de *s'en tenir à la nature toutes les fois que pour l'explication d'un phénomène, si extraordinaire qu'il paraisse, les raisonnements naturels sont suffisants*.

Pierre Pomponazzi, Pomponace ou Pomponat, naquit à Mantoue, d'une famille noble, le 16 septembre 1462. L'extrême petitesse de sa taille lui fit donner le surnom de *Peretto*, sous lequel on continua de le désigner même quand il fut arrivé à la célébrité. Il étudia la médecine et la philosophie à l'université de Padoue, où il fut nommé ensuite de bonne heure à une chaire de philosophie. Le plus illustre de ses maîtres, celui qui avait interprété avec tant de succès le *divin* Aristote, dans le sens d'Averroès, jusqu'à faire disparaître entièrement le texte sous le commentaire, Achillini fut, dès l'abord, vivement attaqué par Pomponace. La véhémence de ces attaques, une élocution pleine de feu, un esprit subtil et brillant à la fois, une physionomie animée et piquante, un organe sonore, mais, par-dessus tout, une verve féconde en plaisanteries et remarquable d'à-propos, furent des ressources plus que suffisantes pour concilier au jeune professeur l'enthousiasme de la jeunesse universitaire. Pomponace fut le maître idolâtré d'une foule d'esprits distingués parmi lesquels se trouvaient Paul Jove, Jules-César Scaliger, Contarini, Augustin Niphus, Sperone Speroni, Hercule de Gonzague. Lorsque la guerre le força à quitter Padoue, il se retira à Ferrare, puis à Bologne, partout suivi triomphalement de son auditoire enchanté.

Ce fut à Bologne qu'il publia, en 1516, son livre fameux de *l'Immortalité de l'âme*, in-12, où il soutenait que, si l'âme humaine était individuellement immortelle selon l'Évangile et selon l'Église, elle était mortelle d'après les doctrines

d'Aristote, d'après la meilleure des philosophies. Quoique, à la fin de cet ouvrage, il eût protesté de sa filiale soumission envers le saint-siège, et répété plusieurs fois cette déclaration : « La question de l'immortalité de l'âme est, comme celle de l'immortalité du monde, un problème sur lequel la raison ne peut décider ni pour ni contre, et sur lequel Dieu seul peut donner la certitude. Pour moi, il suffit que saint Augustin, qui vaut bien Platon et Aristote, ait cru à l'immortalité pour que j'y ajoute foi moi-même, » il fut, par toute l'Italie, taxé d'hérésie, par conséquent inquiété et persécuté. A Venise surtout, les moines et les prédicateurs ne se lassèrent pas de le décrier dans leurs sermons : ils forcèrent le patriarche de déferer aux magistrats le livre incriminé, et ceux-ci, après l'avoir unanimement condamné comme irréligieux, le firent brûler par la main du bourreau. A Rome, Pomponace fut traité moins rigoureusement : dénoncé au maître du saint Palais, il fut chaleureusement défendu près de Léon X par le cardinal Bembo, qui l'avait connu à Padoue. Le pontife, occupé d'ailleurs des querelles qui commençaient à s'élever en Allemagne autour de Reuchlin et de Luther, trouva que le *de immortalitate* n'était ni hétérodoxe ni immoral, et imposa silence aux organes de l'inquisition. La polémique la plus vive n'en continua pas moins à retentir dans les collèges et les couvents, où Pomponace semblait plus dangereux que les hérésiarques du Nord ; mais l'impulsion qui avait été donnée ainsi vers les recherches psychologiques ne fut pas interrompue : à travers le xvi^e siècle, quand les élèves des universités italiennes entendaient débiter un professeur de philosophie, quel que fût le sujet qu'il se proposât de traiter, ils lui criaient volontiers, pour apprécier sur-le-champ ses doctrines : « Parlez-nous de l'âme, *dell' anima* ! »

La lutte, d'ailleurs, n'avait pu décourager un esprit aussi persévérant qu'énergique et entraînant. Dès 1520, Pomponace fit paraître deux autres écrits où il mit de nouveau en relief les nombreuses et radicales contradictions qu'il croyait apercevoir entre la foi reçue de l'Église et les enseignements officiels de l'école, alors au service de l'Église. Ces deux écrits traitent, l'un *des Enchantements et des miracles*, l'autre *de la Liberté, du Destin et de la Providence*. Pomponace mourut quatre ans après cette publication. On raconte que sa mort fut édifiante ; du moins fut-elle fort souvent citée par ses défenseurs pour repousser l'accusation d'impiété. Le cardinal Hercule de Gonzague fit transporter ses restes à Gonzague, dans la sépulture des membres de cette famille souveraine, et lui fit ériger une statue de bronze.

Trois questions capitales se disputaient l'attention de Pomponace, et formaient l'objet ordinaire de ses cours et de ses publications : l'immortalité de l'âme ; les enchantements, ou l'influence du monde spirituel sur le monde matériel ; enfin, les rapports de la providence avec la liberté et avec le destin. En jetant un coup d'œil sur la forme et l'esprit général de ses ouvrages, on voit que Pomponace y procède d'une façon moins scolastique, il est vrai, qu'Accillini, mais encore à la manière de l'école. Le mouvement contemporain provoqué par les humanistes de la Renaissance ne semblent pas avoir agi sur lui. Il ne savait pas le grec, et sa latinité, toute vigoureuse qu'elle est, manque de correction autant que d'élégance. Formé par les exercices dialectiques et sous la discipline austère du syllogisme, il apporte à Aristote un respect presque superstitieux. Lorsqu'il se permet de le contredire, ou seulement de s'en éloi-

gner, il le fait avec une circonspection et une défiance que l'on chercherait en vain chez d'autres péripatéticiens célèbres de ce temps. Entreprendre de se mesurer avec Aristote, c'est, selon lui, imiter la puce attaquant l'éléphant ; Pomponace consulte cependant les interprètes d'Aristote, particulièrement Thomas d'Aquin et Duns-Scot. Il fait trop peu de cas d'Averroès, qui, dit-il, s'est rarement compris lui-même. S'il juge plus indulgemment Alexandre d'Aphrodise, il ne le suit pourtant point. Parmi les modernes, il cite avec reconnaissance Marsile Ficin, qui lui a fait connaître Platon, ce Platon de qui la morale lui semble fort estimable, sans qu'il ose se prononcer sur le platonisme en général, ni sur ses relations avec le péripatétisme. Cicéron et Diogène Laërce sont les sources où il aime à puiser en traitant quelques points de l'histoire de la philosophie. La diversité des opinions humaines que le fécond travail de la Renaissance avait mise au jour disposa son esprit au doute. Ce doute l'inquiétait, en particulier, lorsqu'il avait pour cause le désaccord manifeste du christianisme et du péripatétisme, deux puissances qu'il avait l'air de révéler et de chérir également. Il se compare lui-même, ainsi que tout philosophe véritable, à cet immortel Prométhée, à qui un vautour rongea le cœur, parce qu'il avait voulu dérober le feu à Jupiter. « Dévoré par ces angoisses de sa pensée, il n'a ni faim ni soif, il ne dort ni ne mange ; rejeté par tous comme un fou, comme un malfaiteur, il est persécuté par les inquisiteurs autant que moqué par le peuple. » (*De Fato*, lib. III, c. vii.)

Mais ce qui ne caractérise pas moins Pomponace, et ce qui fait de lui un des défenseurs du dogme de la perfectibilité humaine et du progrès indéfini, c'est qu'il ne veut pas classer ses doutes par un acte de volonté ; c'est qu'ils lui semblent inévitables et profitables à la fois, une condition nécessaire du développement de la science. *Scientiæ fiunt*, dit-il, *per additamenta*. Voilà pourquoi il ne rompit jamais entièrement ni avec le péripatétisme ni avec le christianisme. Cette situation a même été tournée contre lui : on l'a taxé d'hypocrisie et de dissimulation politique. Au lieu de trancher cette question difficile, il fallait à la fois interroger les écrits de Pomponace, et les rapprocher des conjonctures au milieu desquelles ils parurent. On peut, en effet, réunir un certain nombre de propositions éparées dans ces écrits, et propres à faire suspecter la bonne foi de l'auteur en le présentant comme un contempteur de la religion. Ainsi, on l'entend dire (*de Incantationibus*, c. xii) que les lois religieuses, comme tout ce qui se trouve sur la terre, sont sujettes au changement et à la destruction ; — que souvent les effets de la foi ne semblent pas différer des effets de l'imagination (*ubi supra*, c. iv) ; — que le but de la religion n'est pas la recherche de l'exposition de la vérité pure ; mais une influence pratique, accompagnée de promesses et de menaces, capable de secouer les intelligences plongées dans la matière, ces intelligences puériles et grossières qui ne savent porter leur fardeau, comme les ânes, qu'après avoir reçu des coups (*de Immortalitate*, c. xiv ; *de Fato*, lib. III, c. xvi). Mais il faut se hâter d'ajouter que ces assertions, il ne les donne pas toujours pour sennes ; il les rapporte comme ayant été avancées par des auteurs respectables, et particulièrement par Aristote.

Si l'on veut, à cet égard, arriver à une opinion équitable, il faut chercher à quel point de vue Pomponace avait coutume de se placer. Ce point de vue est pratique plutôt que spéculatif ; c'est

celui d'un moraliste plutôt que d'un métaphysicien. Ce qui l'intéresse et le tourmente, c'est la nature de l'homme, sa destinée et sa tâche sociale. Cette nature humaine, toutefois, il ne l'envisage pas sans un certain mépris. Combien l'expérience la lui montre faible et misérable ! Si l'homme, dans l'ensemble des êtres terrestres, tient le premier rang, il n'est que néant dès qu'on le compare à l'Être éternel. Il tient le milieu entre le périssable et l'impérissable, entre ces animaux et les dieux : sous cet aspect, il mérite le titre de *microcosme* ; mais un rang intermédiaire ne permet d'aspirer au faite ni de la science ni de la félicité. La science humaine surtout est soumise au temps et à l'espace, au climat et à toute la nature sensible. Parmi les éléments de cette science, celui qui vient du dehors, du monde matériel, est encore le plus digne de confiance. La partie qui est due à l'intelligence pure n'est qu'une chose fugitive comme l'ombre. De même qu'en cas d'option il est sage de préférer le témoignage des sens à celui de l'entendement ; de même faut-il, à plus forte raison, préférer les décisions de la foi révélée aux solutions métaphysiques, chaque fois qu'il y a opposition entre la foi et la science. L'important, en effet, est de vivre et d'agir, et la religion nous apprend cela beaucoup mieux que notre imparfaite raison.

Pomponace admet, du reste, deux sortes de raison : l'une spéculative ou intellectuelle, l'autre pratique ou active ; et c'est à l'aide de cette distinction qu'il s'efforce d'opérer le partage des deux domaines qu'il prétend protéger également, celui de la religion et celui de la philosophie. A la philosophie appartient la recherche des choses abstraites et des vérités naturelles, des principes absolus et *a priori* ; à la religion, le soin de diriger la vie et les mœurs, c'est-à-dire ce qui importe le plus. C'est à la raison pratique que s'adresse la religion, en l'éclairant sur les devoirs de l'homme et en l'aidant à les remplir. Autant la philosophie est inutile à la plupart des hommes, autant la religion leur est nécessaire. Autant la raison spéculative est inégalement distribuée parmi nous, autant la raison pratique fait le patrimoine commun de l'humanité. Tous les honnêtes gens sont égaux, et chacun peut être ou devenir honnête homme. Qu'on n'empêche donc jamais la religion d'exercer son influence bienfaisante, qui consiste à soutenir l'ordre social en portant tout homme à s'acquitter de sa tâche individuelle. C'est l'acquisition d'une moralité parfaite, d'une vertu entièrement désintéressée, qui doit former la fin et le terme de tous nos efforts. Nul n'est tenu d'être savant ou artiste ; mais nul n'est dispensé de tendre vers la plus grande perfection morale que sa raison puisse concevoir.

Tel est le point de vue général de Pomponace : il nous explique pourquoi ce philosophe peut être disculpé du reproche d'hypocrisie ; pourquoi il paraît à la fois reconnaître l'empire de la religion, et réclamer pour la science naturelle une sphère d'action indépendante et propre. Il nous explique de même les solutions auxquelles Pomponace arrive sur les trois questions auxquelles il a consacré ses trois principaux ouvrages.

Commençons par celle qui excite le plus vivement l'intérêt, l'immortalité de l'âme. Elle est rapprochée d'abord par Pomponace de la question de savoir si le monde est éternel ou s'il a été créé. Des raisons naturelles, dit-il, ne sauraient résoudre ni l'une ni l'autre ; mais toutes les deux ont dû être résolues négativement par Aristote : ce philosophe ne pouvait admettre ni la création de l'âme ni son immortalité. Toute-

fois Pomponace ne pousse pas ses doutes aussi loin qu'Aristote. S'il croit devoir poser en fait que le corps de l'homme et son âme sont étroitement unis, non comme le mouvant et le mù, mais comme la matière et la forme ; — le mouvant et le mù ne sont pas plus étroitement liés ensemble que les bœufs et le chariot auquel ils sont attelés : il n'en conclut pourtant pas que l'âme ait besoin du corps comme de son sujet. Il pense seulement que l'âme raisonnable ne pourrait pas exister sans corps, parce qu'elle ne peut pas se passer d'un objet pour son activité (*de Immortalitate*, c. ix). Cette opinion tient à ce que Pomponace regarde la raison universelle comme un être indépendant de la matière que possède les intelligences motrices des astres, et qui n'a pas besoin de corps pour penser ; tandis que l'âme animale et l'âme végétative, bien qu'elles cachent aussi un élément immatériel ou indivisible, étendent leur activité sur le corps entier, et, par conséquent, ont besoin du corps comme de leur sujet et de leur objet à la fois. Entre cette raison universelle ou supérieure et ces âmes inférieures, se trouve cette sorte d'intelligence qui a besoin du corps, non pas comme d'un sujet, mais cependant comme d'un objet : cette intelligence est celle de l'homme, laquelle, suivant Aristote, est forcée de s'attacher aux images fournies par les sens et l'imagination, et d'en faire l'objet de ses méditations. Il s'ensuit que l'âme humaine ne peut pas exister sans le corps. Il en paraît résulter aussi que le corps étant sujet à la mort, l'âme doit être mortelle. Voilà ce que l'ordre universel des choses semble décider sur l'immortalité de nos âmes. En même temps, Pomponace pense qu'il est nécessaire de lier ce qui est mortel et ce qui est immortel par un milieu, par un intermédiaire qui sera l'âme humaine ; mais a-t-il le droit d'en conclure que cette âme est mortelle ? Il est plus pressant lorsque, s'appuyant encore sur l'expérience, il soutient que notre raison spéculative ne peut connaître l'universel que dans le particulier, et a besoin des sens et de l'imagination pour se représenter le particulier ; lorsqu'il prétend que la raison pratique, pour produire un acte quelconque, a besoin des esprits vitaux et du sang, et ainsi ne saurait rien faire sans l'objet de cette activité, c'est-à-dire sans le corps. Nulle partie de l'esprit humain ne peut donc rien et n'a donc aucune vie sans son action avec le corps. Sans instrument corporel la volonté ne peut agir ; or, la volonté est ce qui domine ou doit dominer toutes les forces de notre corps et de notre âme. Que deviendront donc ces forces et cette puissance dominatrice quand l'instrument corporel n'existera plus ? Deux conclusions se présentent ici : 1° au sens propre et absolu, l'âme est mortelle ; mais, puisqu'elle participe jusqu'à un certain point de la connaissance de l'universel, elle est relativement et improprement immortelle. — 2° Si le philosophe ne peut rien décider ni pour ni contre l'immortalité, il faut l'accepter par la foi comme un dogme révélé.... Je crois comme chrétien, comme homme, ce que je ne puis croire comme philosophe ou comme savant. A cette solution Boccalini répondit : « Il faut absurde Pomponace en tant qu'homme et le brûler en tant que philosophe. » Et cette plaisanterie avait un sens très-sérieux, puisque le concile de Bénévent tenu en 1513, quatre ans avant la publication du livre de *Immortalitate*, avait condamné la doctrine d'Averroès aussi bien que celle d'Alexandre d'Aphrodise, celle qui enseignait l'immortalité de la raison universelle aussi bien que celle qui enseignait la mortalité de l'âme individuelle, et

avait ainsi d'avance réprouvé les conclusions de Pomponace.

Le problème de l'immortalité tourmentait pourtant Pomponace beaucoup moins que celui de la liberté morale, en présence duquel surtout il se souvenait du mythe de Prométhée (*de Fato*, lib. III, c. vii) : « *Ista igitur sunt, dil-il, quæ me premunt, quæ me angustiant, quæ me insomnem et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulæ Promethæi, qui dum studet clam surripere ignem Jovi, eum relegavit Jupiter in rupe Scythica, in qua corde assidue pascit vulturem rodentem ejus cor.* » Comment, si l'homme n'est pas libre, s'il est esclave d'un destin inflexible, peut-il être responsable? Comment peut-on lui imputer ses vertus et ses vices? Et si la voix impérieuse de la conscience proclame la liberté de notre volonté et notre responsabilité, comment la providence et l'omniscience de Dieu peuvent-elles s'accorder avec elles?... L'esprit dans lequel Pomponace discute ces questions est celui d'un sceptique. Il expose les résultats des philosophes ses devanciers avec une grande clarté, et développe avec précision les difficultés où ils se sont embarrassés; il montre une sagacité, une finesse extraordinaires, en avançant toutes sortes de solutions, mais plus encore en suscitant de nouvelles objections. Après avoir conduit ainsi son lecteur à travers un immense labyrinthe de raisons contraires et contradictoires, et augmenté en lui le sentiment de l'incertitude, il finit par avouer qu'il ne connaît aucun système satisfaisant, mais qu'il se soumet avec confiance à la doctrine de l'Église. Pomponace part d'abord de la notion ordinaire du *destin*, qui consiste à croire que les *événements futurs sont inévitables*. Que devient cette notion, se demande-t-il, s'il y a une divine providence, ou encore si la volonté humaine est libre? S'il y a une providence suprême qui gouverne tout souverainement et connaît tout infailiblement, le destin est réel et absolu. S'il y a pour l'homme un libre arbitre, tout n'est pas soumis au destin; du moins, tout ce qui est en notre pouvoir échappe à l'empire du destin. *Mais la providence exclut la liberté, et la liberté exclut et la providence et le destin*. On a diversement essayé de faire cesser cette incompatibilité profonde : les uns, appuyés sur le sentiment, ont admis la liberté et nié la providence; les autres ont tout ensemble accordé la providence et la liberté, en leur assignant des sphères différentes : à la providence la lune, à la liberté et à ses hasards le monde sublunaire et ses accidents. Un troisième parti n'exclut pas du règne de la providence tout ce qui arrive sur la terre, c'est-à-dire tout ce qui est déterminé par l'influence des astres et par celle de la divinité qui régit les astres; mais ce parti distingue deux sortes d'événements terrestres et sublunaires : ceux qui dépendent directement des lois immuables de la nature, et par conséquent de la providence qui a établi et qui exécute ces lois; puis, ceux qui n'ont plus de rapport avec la providence, mais qui sont accidentels, c'est-à-dire conçus et produits par la seule liberté de l'homme. Cette distinction, par laquelle la providence générale est admise et la providence spéciale rejetée, doit être repoussée par les philosophes chrétiens, obligés de croire aussi à une providence spéciale et particulière. L'opinion *chrétienne* et l'opinion *stoïcienne* semblent à Pomponace approcher le plus de la vérité. La première, cependant, lui donne trois doutes importants : premièrement, le christianisme prescrit d'affranchir de l'erreur et du vice tout homme qui s'est trompé ou égaré; or, pourquoi Dieu, étant tout-puissant et ayant prévu de toute éternité toutes les fautes des

hommes, ne les délivre-t-il pas de leurs imperfections? Pourquoi, en omettant cela, Dieu ne pêche-t-il pas, tandis que cette omission même constitue un péché chez l'homme? En second lieu, Dieu non-seulement ne retient pas les hommes de mal faire, mais les détourne de toutes les séductions propres à les entraîner au mal. Leur volonté est faible et corrompue, leur intelligence aveugle; les vices et les voluptés les environnent; la vertu est tourmentée, persécutée; la méchanceté honorée et triomphante. Enfin, on peut concevoir comme possible un monde où il n'y aurait que des gens de bien, tandis que dans le monde actuel les méchants sont en majorité. Pourquoi la Divinité, prévoyant tout, n'a-t-elle pas préféré l'autre combinaison comme plus favorable à la perfection humaine?... Mais le plus grand inconvénient de l'opinion chrétienne, selon Pomponace, est qu'elle nous soumet entièrement à la fatalité à laquelle elle prétend nous soustraire, et qu'elle se contredit elle-même. D'un côté, elle établit que Dieu opère tout avec certitude, que rien ne s'effectue sans sa coopération, que toutes choses sont instruments de Dieu; d'un autre côté, elle déclare qu'il dépend de l'homme de vouloir ou de ne pas vouloir. Voilà pourquoi Pomponace regarde comme plus raisonnable la doctrine des stoïciens, selon lesquels tout est nécessaire par suite de la providence divine. Si les stoïciens font de Dieu la source du mal et de cette confusion qui est le propre de notre univers, ils rendent probable aussi l'idée que la perfection du tout exige une pareille confusion, un pareil assemblage de tous les contrastes imaginables. Notre condition présente est telle que le mal même y semble nécessaire à l'existence du bien; qu'il semble l'un des plus énergiques éléments du progrès humain, comme de la nature universelle. Que si ensuite Pomponace ajoute qu'il faut néanmoins rejeter la nécessité des stoïciens, parce que l'Église la rejette, et qu'il faut préférer la décision de l'Église aux opinions de notre imparfaite raison, il n'abuse pas le lecteur, qui devine aisément sa préension pour cette doctrine.

Dans l'ouvrage de *Incantationibus, seu de naturalium effectuum admirandorum causis*, Pomponace se propose de remplacer la foi dans les effets miraculeux des esprits par une opinion plus raisonnable, par celle qui ne suppose pour les phénomènes de la nature, si merveilleux qu'ils paraissent, que des causes naturelles. S'il existe des raisons semblables, rien ne nous oblige de croire aux démons. « Il serait ridicule et absurde, dit-il (p. 20), de mépriser le visible et le naturel pour recourir à un invisible dont la réalité ne nous est garantie par aucune probabilité solide. » Pour prouver qu'il ne saurait y avoir d'influences occultes ni de prodiges opérés par les esprits, il commence par invoquer l'autorité d'Aristote, qui n'avait pas admis et qui ne connaissait pas les *démons*. Selon les principes de ce philosophe, tout événement terrestre peut être ramené en soi-même, comme dans ses propriétés et ses effets, à l'action des corps célestes. Le don de prophétie que possède certains hommes vient de l'influence des astres, et, par conséquent, du régulateur du monde sidéral, Dieu, et non pas d'une liaison incompréhensible avec des esprits inconnus et inconcevables. Le don de divination tient à une certaine disposition du corps, celle-ci au cours naturel des éléments, et ce cours lui-même dépend des étoiles qui influent directement sur notre globe. Il n'y a donc point de *miracles*, si par là on entend des événements absolument contraires à l'ordre de la nature et des corps célestes. Toutefois Pomponace, après cette profession de foi naturaliste, adopte les prodiges de

Moïse, du Christ et de tous ceux que l'Église avait investis du don des miracles. Il fallait, dit-il, pour la naissance et la durée des religions, de ces interventions extraordinaires de la part de la Divinité; il fallait des miracles; de telle façon que l'on peut même prédire leur fin prochaine aux religions où il ne s'opère plus de prodiges.

Il nous semble inutile de faire voir que les principes spéculatifs de Pomponace conduisaient ou devaient conduire au sensualisme et au matérialisme. Par là il mérite d'être considéré comme le principal fondateur de ce que l'on appelait au xvii^e siècle l'école de Bologne. Nous citerons comme défenseurs ou continuateurs de Pomponace, Simon Porta ou Portius, de Naples, professeur à Pise, et auteur de deux écrits fidèlement conçus dans l'esprit de son maître, l'un de *Rerum naturalium principijs*, l'autre de *Anima et mente humana* (1551); Lazare Bonanico, Jules-César Scaliger, Jacques Zabarella, et enfin César Crémonin, que l'on accusait d'avoir donné au prudent compromis de Pomponace sur l'opposition de la science philosophique et de la foi catholique, l'expression la moins équivoque et la moins digne d'un sage véritable : *Intus ut libet, foris ut moris est*.

Les œuvres de Pomponace ont été publiées à Bâle et Venise, 1525, 1556, 1667, in-f^o.

Consultez : *Notice sur la vie de Pomponace*, dans l'édition du *Traité de l'Immortalité* publiée par Bardili; *Dissertatio de Petro Pomponatio*, J. G. Olearii, Iena, 1709, in-4; *Pietro Pomponazzi, studi storici su la scuola Bolognese*, par Francesco Fiorentino, 1 vol. in-18, Florence, 1068; *Pierre Pomponace*, dans les *Moralistes et philosophes* de Ad. Franck, 2^e édition, 1 vol. in-18, Paris, 1874. C. Bs.

PORDAGE (Jean), médecin et naturaliste anglais du xvii^e siècle, né à Londres en 1625, et mort dans la même ville en 1698, appartient à l'histoire du mysticisme par un ouvrage intitulé *Métaphysique divine et véritable*. Il fut tour à tour le maître et l'élève de la fameuse Jeanne Leade, la fondatrice de la *société des Philadelphes*, société établie sur le plan même dont le principal précepteur de Pordage, Jacob Boehm, avait donné la première idée. Elle avait pour objet le culte de *Sophie*, ou de la sagesse, dont l'adoration de Marie ne devait offrir qu'une imparfaite image.

Pordage est un des partisans les plus éminents du théosophe allemand. Il prétendait que des révélations personnelles de la part de Dieu lui avaient conseillé de regarder la doctrine de Boehm comme la vérité divine. Pour répandre sur cette doctrine de nouvelles lumières, il publia en langue anglaise, outre sa *Métaphysique divine*, plusieurs écrits, tels qu'une *Théologie mystique*, et un livre intitulé *Sophie*, écrits qui furent traduits en plusieurs langues et qui passèrent depuis, parmi les mystiques, pour dignes d'être placés à côté des productions de Boehm. Les expressions de l'admiration la plus vive peignent l'enthousiasme de Pordage pour le *divin Boehm*, pour ce *génie éclairé d'en haut*. Loin de lui la pensée de le jamais contredire; un tel soupçon l'affligerait profondément. Il n'a d'autre dessein que de l'expliquer, que de le mettre à la portée d'un plus grand nombre d'adeptes (t. I, liv. II, ch. v). Ainsi que Boehm, il a des apparitions et des révélations, mais il les décrit avec plus de précision, avec une certaine netteté britannique dont le cordonnier de Gorlitz ne s'était jamais avisé.

Il assure positivement qu'il ne décrira et ne racontera que ce que Dieu lui-même aura appris à son esprit, en l'enlevant à son corps pour le transporter en sa sainte présence (t. I, liv. I, ch. I).

Toutefois, ses ouvrages démentent cette assurance. En les parcourant, on s'aperçoit aussitôt que ses principales doctrines sont empruntées aux philosophes d'Alexandrie et à la Kabbale; que ses visions ne sont que des jeux d'une imagination échauffée; qu'enfin elles diffèrent sur plusieurs points essentiels d'avec les enseignements de Boehm. L'Esprit, ou le Père de l'éternité, dit Pordage, a produit et tiré de lui-même sa propre éternité, et par conséquent, s'est donné à lui-même un commencement et une fin, puisqu'il était d'abord sans commencement et sans fin.... Cette production, cette expansion en commencement et en fin, c'est la sagesse divine; elle peut se représenter sous la forme d'un œil qui se développe graduellement.... D'autres images doivent figurer les perfections divines, et en les employant Pordage ne fait encore que reproduire les métamorphoses familières aux platoniciens grecs et juifs. Il en est de même pour la manière dont il essaye d'expliquer l'origine du mouvement, de l'étendue, de la sensibilité, de la raison; cette origine commune, qui n'est autre chose que l'Esprit même.

Il y a du mouvement, dit-il; le mouvement est un fait: il y a donc aussi une force motrice. Mouvoir, c'est agir; être mu, c'est souffrir. La force motrice est donc ce qui agit; le corps mis en mouvement est donc quelque chose qui souffre. Or, agir et souffrir sont opposés l'un à l'autre, et ne peuvent coexister ensemble. Par conséquent, la force motrice et le corps mu sont deux choses essentiellement et numériquement distinctes. Le corps mu, ou le passif, est évidemment la matière; par conséquent, la force motrice est immatérielle en même temps que substantielle, c'est-à-dire un esprit. Un esprit est donc une force mouvante, une pure activité, *merus actus*.

Partout où il y a une activité produite par un principe interne, il y a de la vie: ainsi un esprit vit. Mais là aussi il doit y avoir direction propre et spontanée, et ainsi un esprit a de la volonté; une libre volonté, parce qu'il ne saurait être dirigé que par lui-même. Là enfin il doit y avoir de la sensibilité, parce qu'il n'est point de vie où il n'y ait nulle sensibilité; et ainsi un esprit est doué de sensibilité. La volonté et la sensibilité, l'expérience l'atteste, ont bien des degrés divers, depuis les différentes sortes d'êtres spirituels jusqu'aux plantes et aux minéraux, qui ne sont pas exempts de sensibilité.

Un esprit doit avoir aussi de l'étendue, de la gravité, parce que toute substance est inconcevable sans l'attribut de l'étendue: point d'étendue, point d'être. Il ne suit pas de là, toutefois, que l'esprit soit divisible. L'indivisibilité est inhérente, au contraire, à l'unité de substance, unité absolue dont rien ne peut se retrancher. Si l'on dit que l'étendue contient une partie à côté d'une autre partie, et qu'elle est ainsi divisible, on suppose seulement ce qui est en question, on obéit à l'imperfection de notre raison, qui est forcée de se représenter l'étendue comme une succession ou juxtaposition de parties. En soi, l'étendue est absolument simple et parfaitement claire, et par conséquent ne peut se définir.

L'esprit ayant de l'étendue est capable de se répandre, de rayonner autour de soi: le propre de l'esprit est de produire des émanations et des effluves spirituels. La vie a ceci de particulier, qu'elle se multiplie et s'étend: l'esprit, à plus forte raison, se révèle par cette qualité, laquelle atteste véritablement ses énergies cachées et sa valeur interne. Un esprit *irradie* des forces, du mouvement, de la lumière.

La sensibilité, ou l'expérience immédiate, n'est

autre chose que la perception de l'influence essentielle et particulière d'un objet présent. Or, il y a des objets spirituels, des anges, des démons, Dieu enfin. Il faut donc qu'il y ait aussi des sens intérieurs pour connaître ces objets, sans quoi il n'y aurait pas de relation convenable entre l'objet et le sens. Mais les sens, unis à l'entendement et à la volonté, ne forment qu'un être unique, un esprit complet; c'est-à-dire que nous avons en nous plusieurs esprits, autant d'esprits que la connaissance peut avoir d'objets différents, trois sortes d'esprits enfin : visibles et extérieurs, invisibles et intérieurs, divins et surnaturels. Ainsi nous avons un triple esprit, une âme triple : une âme naturelle pour ce monde, une âme angélique pour le monde des anges, une âme divine pour goûter Dieu et ses influences.

La fonction de l'entendement ou de la raison consiste à recevoir et à combiner des images et des représentations d'objets absents, non-seulement corporels, mais aussi spirituels. Cette faculté n'a donc aucune originalité, aucune spontanéité : à l'égard des objets mêmes, elle est totalement aveugle, parce qu'elle ne les sent et ne les expérimente jamais ; parce qu'elle n'en subit pas l'action vivante et réelle.

Telles sont les propositions les plus importantes de la *Métaphysique divine*. Il serait inutile de montrer combien elles ont d'affinité avec les systèmes analogues des mystiques antérieurs. Elles furent néanmoins commentées à leur tour en différents pays : en Angleterre particulièrement par Jeanne Leade et Thomas Bromley ; en Allemagne, par un élève de Mme Guyon, le comte de Metternich, longtemps ministre de Prusse en France. Les ouvrages de Pordage sont : *Metaphysica vera et divina*, Francfort et Leipzig, 1725, 3 vol. in-8 ; — *Sophia, vel detectio celestis sapientie de mundo interno et externo*, Amsterdam, 1699 ; — *Theologia mystica, sive arcana mysticæ doctrinæ de invisibilibus, æternis, non rationali arte sed cognitione intuitiva descripta*, Amsterdam, 1695. C. Bs.

PORPHYRE, le chef de l'école néo-platonicienne après Plotin, naquit à Tyr ou près de Tyr, en 232, et porta longtemps le nom de Malkh, c'est-à-dire Roi. C'est à tort que quelques auteurs l'ont dit juif et l'on fait naître à Baines ou en Batanée. Son éducation fut celle des Grecs d'Orient. Adolescent, il entendit Origène le païen, disciple d'Ammonius Saccas. Agé de vingt ans, il visita Rome sans y voir Plotin. Mais nous l'y retrouvons près de lui de 262 à 266. Dans l'intervalle il avait acquis une instruction presque encyclopédique, et Longin, dans Athènes, l'avait initié au platonisme, mais non au néo-platonisme. Il y eut lutte entre lui et ses nouveaux condisciples avant qu'il se rendit ; mais, une fois pénétré de l'esprit nouveau, il balança bientôt le renom d'Amélius, en quelque sorte le second de Plotin. Vers 266 pourtant, arriva d'un accès d'humeur noire, il faillit se donner la mort. Plotin devina ce projet de suicide, et l'envoya se guérir, en respirant un autre air, en Sicile. Porphyre ne le revit plus, et ne revint à Rome que vers 273, au moins trois ans après sa mort. Amélius s'étant fixé en Syrie, Porphyre fut alors considéré comme le successeur de Plotin. L'école néo-platonicienne se trouva ainsi fractionnée en deux branches : l'orientale, où Amélius tenait le premier rang ; l'occidentale, dont Porphyre était le chef. La première était plus mystique, plus inspirée de Numénius, plus portée à la théurgie ; c'est elle qui devait finir par l'emporter. Porphyre résista pendant un temps à cette tendance, puis enfin

capitula. Mais, même alors, on ne lui sut que peu de gré de cette adhésion tardive et qui toujours sembla trop tiède. Dans l'âge suivant, on l'appelle le *philosophe*, tandis que ses rivaux sont qualifiés de *merveilleux*, de *divins* ; et de son temps même, sans doute, commencèrent ces différences d'appréciation. On lui connaît, entre autres disciples, Jamblique et Théodore d'Asine ; et peut-être vit-il bien avant sa mort le premier devenir son antagoniste. Il avait décidé plusieurs adeptes à se vouer, sous ses auspices, à l'abstinence pythagoricienne ; plus d'un, parmi ceux-ci, trahit son vœu. Il quitta Rome et passa depuis lors presque toute sa vie en Sicile. C'est là sans doute qu'il se maria, vers 268, à la veuve d'un de ses amis. Il fit aussi un séjour à Carthage ; et une mission, relative à quelques débats entre les chrétiens de Sicile et l'hellénisme, le retint au moins un an et demi dans le voisinage du sénat ou d'un des augustes. Il ne faut pas croire qu'il ait jamais habité Nicomédie, bien moins encore qu'il y soit devenu favori de Galérius. Nul doute, pourtant, que son nom n'ait été célèbre dans cette cour antichrétienne. Tout se préparait pour une guerre à mort entre les deux cultes rivaux. Le grand ouvrage de Porphyre *contre les chrétiens* (de 290 à 300) en fut presque le signal ; ce fut un événement politique. On ne fit plus que le répéter ou le copier : Celse était effacé ; trois évêques ou docteurs s'appliquèrent à le réfuter ; le *Philalète* d'Hierocles en était l'abrégé. S'il est vrai, comme le prétend Eunnape, que le sénat de Rome fit dresser à Porphyre une statue, ce ne put être qu'à l'occasion de cet assaut livré à ceux en qui l'on voyait les ennemis de l'État ; et l'on ne s'étonnera pas qu'un peu plus tard le christianisme vainqueur ait décrété la destruction du fatal ouvrage et fait tout pour l'anéantir. L'on y réussit. Mais Porphyre ne vit pas cette proscription. Il eût été octogénaire en 312. Il mourut très-âgé pourtant ; et l'on sait qu'à soixante-dix ans il rédigeait la *Vie de Plotin*.

De cinquante ou soixante ouvrages qu'il laissait, vingt traitent d'histoire, de sciences, de matières littéraires ; huit ou dix roulent sur des sujets mixtes ; les trente ou trente-deux autres sont exclusivement philosophiques.

On trouvera plus bas les titres des plus remarquables, notamment de ceux qui n'ont pas été perdus. Ces derniers ouvrages, joints à des fragments assez nombreux, permettent de reconstruire en partie la doctrine de Porphyre, excepté pour la métaphysique et la théodicée, où, d'ailleurs, il est visible qu'il a varié.

Avec Plotin il se borna, pendant un temps, à trois hypostases suprêmes, l'être, l'intelligence, l'âme, laissant incertain s'il faut placer à part et au-dessus même de la première hypostase cet un, cet au delà (ἐπέκεινα), ce non-être antérieur à l'être, qui reviennent assez souvent chez lui. Le fait est que parfois il les distingue très-nettement. Le non-être antérieur à l'être est certes autre chose que l'être, et lui est supérieur ; l'au delà est dit tantôt au delà de l'intelligence, tantôt au delà de l'être ; et enfin, puisqu'il nomme l'un être, virtuellement il admet un non-être, puisque le non-être déborde et domine l'être. Mais a-t-il jamais posé formellement sa hiérarchie à quatre degrés ? C'est douteux ; et l'eût-il fait, la contradiction ne serait ici que d'ordre secondaire.

Mais quand il dit (*Fragment des principes*, chez Simplicius) : « Le principe unique de l'univers, c'est le père de la triade intelligible (νοῦς) », un champ tout nouveau s'ouvre. Por-

phyre admet plusieurs trinités ; combien donc ? La plus haute est l'intelligible ; comment qualifie-t-il les autres ? La première hypostase se nomme père ; comment s'appellent les autres ?

Les témoignages manquent, mais diverses circonstances permettent d'induire 1° qu'il admettait trois triades, à l'exemple de Numénius, d'Amélius, de Théodore d'Asine ; 2° qu'il les caractérisait (comme Proclus) par les épithètes d'intelligible, intellectuelle (*νοερά*), intelligible et intellectuelle ; 3° que c'est lui qui, le premier, employa ces dénominations. Quant aux noms, aux rôles de chaque hypostase dans les triades, là règne une incertitude d'autant plus grande que, même dans l'hypothèse de la triade unique, tout n'est déjà pas clair.

Évidemment il y eut un temps où Porphyre ne voyait dans la première hypostase que l'étre-un, où il réservait à l'âme dite âme hypercosmique, le titre de démiurge (c'est-à-dire, selon Plotin lui-même, de père et auteur du monde), où enfin il plaçait dans l'intelligence la somme des idées dite paradigme ou modèle du monde, et par suite le monde pensé, et autozoon (*αὐτόζων*), qui, son nom l'indique, est l'étre vivant de la vie qu'il se donne à lui-même, qu'il puise en lui-même.

Mais on sait aussi 1° qu'il a qualifié l'intelligence de démiurge ; 2° qu'il a placé dans le démiurge l'autozoon et le paradigme.

La dernière proposition est ambiguë. Est-ce à l'âme, est-ce à l'intelligence qu'elle reconnaît la fonction du démiurge ? Mais, dans les deux cas, elle contredit en partie le premier système. Si c'est l'âme qui possède l'autozoon et le paradigme, les idées ne sont donc plus dans l'intelligence. Ou bien, comment y sont-elles ? Et si c'est l'intelligence, quel est le rôle de l'âme ? Elle n'est donc plus qu'âme encosmique, diffusée par tout le corps du monde et l'animant, mais à la condition de s'absorber en lui ; et le rôle d'âme hypercosmique ne passe-t-il pas à l'intelligence ?

Quand on voit ces variations, au moins apparentes ; quand on se rappelle ce nom de père donné ailleurs à une première hypostase ; quand on songe que Porphyre, en commentant le *Timée*, distingue le père et l'auteur (*ποιητής*) ; quand on voit les trois démiurges, chez les trois philosophes cités plus haut, se distinguer en ce que l'un est, l'autre a, le troisième aperçoit l'intelligible ; ou encore en ce que l'un veut, l'autre conçoit, le troisième opère le monde, il devient présumable que Porphyre a pu faire de chaque deuxième hypostase le démiurge, de la troisième l'auteur, de la première le père (Dieu ayant en lui le monde, comme le père a son fils avant la génération). Ainsi le monde serait en chaque hypostase, mais dans la première à l'état latent, dans la deuxième à l'état de plan, dans la troisième à l'état réel. En d'autres termes, l'intelligence prend à l'étre et fournit à l'âme l'élément du monde ; l'étre la possédant, mais l'enfouissait en quelque sorte ; l'âme la façonne.

On sait que, quoique les mots d'antériorité, de postériorité reviennent souvent à propos des hypostases, il n'y a là qu'une antériorité logique : les trois hypostases sont contemporaines entre elles et avec l'au delà ; et pour les néoplatoniciens, le monde a toujours été. Porphyre démontre avec force cette existence du monde sans commentement qu'il ne nomme pas éternité, parce que l'éternité, pour lui, c'est la plénitude de l'étre, et non l'absence de commentement et de fin. Le monde n'est pas parfait, il a une cause ; il n'est donc pas éternel dans le sens que Porphyre attache à ce mot.

De plus, le monde n'étant qu'un phénomène, une apparence, il distingue quatre degrés de possession de l'étre : 1° la pleine possession ou l'entéléchie ; 2° et 3° la possession par participation supérieure et inférieure ; 4° la participation simple, qui n'est qu'une apparence. Aux trois hypostases correspondent sans doute les trois premiers degrés ; au monde, le quatrième.

Au-dessous même de ce monde, déjà si bas, vient la matière ; pour Porphyre, comme pour Plotin, c'est, dans toute la force du terme, le non-être n'ayant plus même l'apparence de l'étre, et distinct du non-être supérieur à l'étre, qui déborde l'étre et auquel on ferait tort si l'on ne voyait en lui que l'étre dans toute sa plénitude. Dans celui-là, il y a manque d'étre ; dans celui-ci se trouve autre chose et plus que l'étre.

Toute vile qu'est la matière, Porphyre lui donne pourtant, sans s'en apercevoir, un rôle immense ; c'est elle qu'il dote de l'allérité, qu'il refuse à l'intelligence et à l'âme (ou qui, du moins, ne paraît s'y trouver que virtuellement). Plotin, au contraire, montre l'étre, la première hypostase, comme ayant déjà en elle l'allérité. Aussi les philosophes qui suivirent ont-ils reproché à Porphyre d'avoir interprété Platon selon l'esprit d'Aristote ; Aristote, en effet, n'admettait pas de restriction à la simplicité de l'intelligence et de l'intelligible.

Sur bien d'autres points encore, sans doute, il essaya cette conciliation des deux grands philosophes de l'antiquité, et il écrivit sept livres entiers pour prouver qu'au fond les deux doctrines ne diffèrent pas : thèse inadmissible, que d'autres avaient déjà voulu prouver, et que Porphyre ne devait pas plus réussir que ses prédécesseurs à faire admettre.

Les détails de la théologie de Porphyre ne sont qu'imparfaitement connus. Elle est plus riche que celle de Plotin ; elle l'est moins que celle des néo-platoniciens orientaux. Outre les dieux mythologiques et les astres, outre les dieux ou démons, qui président aux forces de la nature sous le nom d'archontes (ou puissances), il en admet qui président aux relations entre les dieux et nous, sous les noms d'anges et archanges, portant au ciel nos vœux et nos prières, rapportant vers nous les dons de la grâce. Il y a plus : il admet des démons funestes, tous régis par un chef qui est le génie du mal, et que, dans sa *Philosophie des oracles*, il déclare le même qu'Hécate : de ces génies méchants, les uns font la chasse aux âmes, les poussent dans les corps où elles ne veulent point entrer, et les y enferment, puis les égarent, les entraînent au mal ; les autres s'attachent à poursuivre les animaux. Au reste, les derniers des démons sont fort au-dessous de l'âme. Il explique les légendes vulgaires par des allégories le plus souvent arbitraires et qu'en vain on voudrait coordonner toutes en un système. Il reconnaît (ce qu'il révoquait en doute dans la *Lettre à Anebon*) la puissance des opérations théurgiques, en ce sens au moins qu'elles peuvent attirer et enchaîner les vertus divines.

La psychologie de Porphyre diffère peu de celle de Plotin. Nous noterons cependant quelques divergences. Chaque âme humaine, dit-il, ne fait qu'un avec l'âme universelle, et pourtant c'est une âme entière ayant sa vie propre, et subissant des modifications, produisant des actes auxquelles l'âme universelle n'a pas part. Sa naissance, c'est-à-dire le fait de sa sortie du sein de l'âme universelle, est une chute. Pour qu'elle remonte à Dieu il faut des pratiques saintes que nul peuple n'a connues parfaitement, dont les Chaldéens et les juifs ont approché. Le plus sou-

vent, les âmes vont de sphère en sphère, parcourant ainsi en neuf mille ans le cercle de la nécessité. Sur cette terre même, elles passent dans plusieurs corps; mais une fois qu'elles ont atteint un corps humain, elles ne descendent plus dans celui des animaux. Ce sont, on l'a vu plus haut, des démons funestes qui viennent ainsi réincarner l'âme. Celle-ci, au reste, se fait son corps à elle-même, c'est-à-dire que non-seulement elle le gouverne et l'anime, mais qu'elle le façonne. En cas de suicide, elle reste quelque temps attachée à l'espèce de fantôme, d'image vide du corps qu'elle a voulu quitter.

La sensation, suivant Porphyre, devient conception par l'attention et par l'imagination (φαντασία), qui imprime une forme à la modification sensible. L'impression ainsi formée est conservée par la mémoire. La mémoire nous sert d'autant mieux que les impressions sont plus fortes; et la force de celles-ci dépend de celle de l'attention. Il y a deux mémoires: le souvenir, simple conservateur des impressions; la reminiscence, par laquelle on les rappelle à volonté. Dans tous les cas, même pour arriver à la simple impression, l'âme est active: car il n'y a pas d'impression sans attention.

Supérieure à tout, la raison aperçoit les vérités absolues, et, les appliquant, produit le raisonnement et la dialectique; elle est ainsi raison interne (ἐνδιάθετος) et raison produite au dehors (προφορητικός). La raison, dans ce premier rôle, est moins une puissance de l'âme que le suprême entendement, le νοῦς; qui s'individualise en elle; et l'âme, à ce point de vue, devient un intermédiaire entre l'universalité intelligente-intelligible, ou νοῦς; et la totalité des divisibles, qui est la matière.

La raison pourtant n'est pas encore le mode le plus élevé de connaître. La connaissance par excellence a lieu sans acte de l'intelligence (ἀνοήτως), par l'extase, analogue à la vision qu'on éprouve dans le sommeil, car, dit Porphyre, la connaissance a lieu à tous les degrés de l'être, mais bien différemment: elle se déploie, dans les végétaux *séminalement*, dans les corps (animés) *imaginativement*, dans l'âme *rationnellement*, dans l'intelligence *intellectuellement*, dans l'au delà *inintellectuellement* et *suresentielle*ment. Il ne doute pas que les animaux n'aient un langage.

La morale de Porphyre est très-pure, très-élevée; mais elle tombe quelquefois dans les excès du mysticisme. A côté du libre arbitre, il admet qu'une intervention particulière de Dieu agit souvent sur la volonté pour nous porter au bien; c'est admettre en germe l'idée de la grâce. Il recommande la prière, mais en termes que Jamblique et d'autres trouvent froids et insuffisants. La vie entière doit tendre à nous simplifier, à purifier l'âme, à dompter le corps, à tuer les passions. Celles-ci n'appartiennent qu'au corps et non à l'âme. Nous n'insisterons pas sur les quatre degrés de vertus que désignent les épithètes de civiles, de contemplatives, psychiques, paradigmatiques ou exemplaires; elles sont déjà chez Plotin, et toute l'école les admet; mais il faut remarquer avec quel soin il prescrit la douceur à l'égard même des esclaves. La piété envers les dieux est également un devoir; mais l'œuvre pie par excellence, c'est de vaincre le corps, c'est de se dépouiller de cette tunique qui gêne et fausse l'âme. Quant aux cérémonies matérielles du culte, il conseille les offrandes, il tolère les sacrifices, mais pas les sacrifice sanglants: les démons funestes seuls les aiment et les provoquent. Par suite de cette horreur du sang, il exalte l'abstinence pythagoricienne; il ne

la déclare pas obligatoire pour tous, mais tout sage doit se l'imposer; et il irait volontiers plus loin.

Ce qu'on connaît de la logique de Porphyre n'offre rien d'original. Plotin avait effacé de la liste des catégories l'espace et le temps; il les rétablit.

Ce qui reste des quinze livres de Porphyre, contre les chrétiens, nous fait comprendre et le renom et la haine qui s'attachèrent à l'auteur. C'est l'Ancien et le Nouveau Testament à la main qu'il interroge, qu'il attaque et qu'il persifle ses adversaires. Il excelle dans la guerre de chicane et de détail. Il semble avoir parcouru la Bible ouvrage par ouvrage, notant ce qu'il jugeait invraisemblable, contradictoire ou antipathique à la raison. Bon nombre de ses arguments ont survécu. Les livres XII et XIII, où il discutait les prophéties de Daniel et s'attachait à prouver, par la comparaison des textes et des faits, que le volume avait dû être écrit vers 169 avant notre ère, pour encourager l'insurrection contre Antiochus Epiphane, sont particulièrement remarquables, et l'antiquité n'offre pas d'échantillon plus curieux de cette science que nous sommes trop portés à croire toute moderne, la critique historique.

Partout, d'ailleurs, il se montre soucieux de l'histoire; et l'histoire de la philosophie en particulier lui a des obligations, non-seulement pour sa *Vie de Plotin* et pour celle de *Pythagore*, mais pour les indications dont étaient semés ses commentaires sur Platon.

Au total, il faut reconnaître dans Porphyre un génie éminemment actif et souple, un écrivain, un bel esprit, un philologue, un savant, et avant tout cela un philosophe, mais non un philosophe de premier ordre, un penseur énergique, original. Il saisit tout, il trouve partout de la vérité; et alors tantôt il varie, tantôt il s'efforce de concilier. Analyste par nature, il sent la beauté de la synthèse, et il voudrait la pratiquer; rationaliste et porté à l'incrédulité, il se laisse entraîner au mysticisme. Il n'est pas assez grand pour contenir le mouvement qu'il n'approuve qu'à moitié; et il n'a pas assez de puissance pour découvrir le point supérieur où s'opère la conciliation de tous les systèmes. Il joue un rôle essentiel dans l'histoire du néo-platonisme, parce qu'il en contient pendant un temps le développement mystique.

Parmi les œuvres purement littéraires ou scientifiques de Porphyre, nous n'indiquerons que les *Questions homériques* et l'*Antré des nymphes* (Rome, 1517), la *Chronographie*, les *Commentaires sur Homère* (tous deux perdus), un *Commentaire*, inachevé, sur les *Harmoniques de Ptolémée* (dans Wallis, *Opera*, t. III, Oxford, 1699). — Parmi les œuvres mixtes se distinguent, en première ligne, le traité *Contre les chrétiens*, puis la *Philosophie dans les oracles* (vingt-deux livres aujourd'hui perdus), les *Noms des dieux*, ou l'*Allégorisme égyptien et grec* (traduit de même), la *Vie de Plotin* (dans le Plotin de Ficin, in-F, Bâle, 1580; dans celui de Creuzer, 3 vol. in-4, Oxford, 1835, t. I, et dans la deuxième édition de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius), et une *Histoire philosophique* en quatre livres, dont il ne nous reste que le premier, intitulé *Vie de Pythagore* (in-4, Amst., 1707, édition Rittershuys). — Quant aux œuvres exclusivement philosophiques, nous avons à regretter celles qui auraient été les plus importantes, les commentaires sur le *Timée*, sur le *Sophiste*, sur le *Phédon*; le traité des *Principes*, celui de *l'Âme*, le *Retour de l'Âme à Dieu*, l'exégèse des *Catégories* et de *l'Hermetica*. En revanche, nous avons les *Aphormæ*, l'*Isagoge*,

ou *Introduction à l'Organon* (en tête de toutes les éditions complètes d'Aristote); l'*Exercice par demandes et par réponses sur les Catégories* (in-8, Venise, 1566), le traité de *l'Abstinence* (in-8, Rome, 1630), ou in-4, Cantorbéry, 1655, avec les *Aphorismes*, édition moins bonne que celle d'Utrecht, 1769, in-4), la *Lettre à Marcella*, récemment retrouvée par Mai (in-8, Milan, 1816), la *Lettre à Anébon* (dans le *Pemander* de Venise, in-8, 1483). La *lettre à Anébon* est réimprimée, avec traduction latine, au commencement de l'édition Jamblique $\pi\epsilon\tau\acute{\iota}\ \text{Μουσικῶν}$ par Parthey; Berlin, 1857, in-8.

On peut consulter sur Porphyre: Val. Parisot, de *Porphyrio tria themata*, in 8, 1845; — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851, 3 vol. in-8; — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845, 2 vol. in-8.

VAL. P.

PORTALIS, Jean Étienne-Marie, né au Bausset (Var) en 1745, mort en 1807, s'est rendu illustre par des mérites d'administrateur et de jurisconsulte qu'il n'y a pas lieu d'apprécier dans ce recueil. Il suffit de rappeler qu'il fut un des rédacteurs du Concordat conclu par Pie VII, et l'un des auteurs du Code civil. Mais il a laissé un ouvrage de philosophie, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le dix-huitième siècle*, Paris, 1820, que son fils a publié avec une introduction et une biographie. C'est une œuvre estimable, dont le cadre immense n'a pas été toujours bien rempli, mais qui rachète ses défauts par l'honnêteté des idées et le bon sens de la doctrine. L'auteur se propose de définir l'esprit philosophique et de le suivre à la trace dans ses effets fâcheux ou salutaires, depuis son apparition en France, qu'il fixe au xvi^e siècle, jusqu'à ses créations les plus récentes. Il en donne une idée assez exacte quoique un peu diffuse: « C'est, dit-il, un esprit de liberté, de recherche et de lumière, qui veut tout voir et ne rien supposer; qui se produit avec méthode, opère avec discernement, qui apprécie chaque chose par les principes propres à chaque chose, indépendamment de l'opinion et de la coutume, qui ne s'arrête point aux effets, qui remonte aux causes, qui dans chaque matière approfondit tous les rapports pour découvrir les résultats, combine et lie toutes les parties pour former un tout; enfin, qui marque le but, l'étendue et les limites des différentes connaissances humaines, et qui seul peut les porter au plus haut degré d'utilité, de dignité, de perfection. » L'auteur n'a pu se débarrasser des souvenirs de son éducation; il est bien le disciple de Condillac, il professe que toutes nos idées proviennent de la sensation, que la métaphysique est purement l'observation des faits, et qu'il n'y a dans l'âme rien qui dépasse l'expérience. C'est au nom de ces principes qu'il critique Descartes, qu'il apprécie Kant, sans le comprendre, et sans autre texte qu'un livre de Schmidt écrit en latin. Mais la prudence de l'homme d'État, et le respect de l'autorité, naturel à un législateur, viennent tempérer ces principes et en tirer des conséquences qu'ils ne contiennent pas, l'existence de Dieu, la subordination de la morale à la religion, et la certitude d'une vie future. Portalis admet que la raison soit reçue à gouverner les choses de ce monde; mais il place au-dessus d'elle certaines vérités sans lesquelles la société ne peut subsister. L'homme d'État, qui s'est dévoué au régime le plus absolu, et qui l'a servi parfois avec trop de complaisance, trouve un biais pour mettre d'accord la constitution impériale et la souveraineté du peuple. Sans doute c'est la volonté nationale qui doit instituer le pouvoir; mais elle abdique

en choisissant un souverain, et d'ailleurs il est impossible de la consulter; on ne peut pas savoir ce que le peuple veut. La raison exige qu'il concoure d'une façon ou d'une autre aux lois qu'il subit, mais le concours n'est pas inquiétant pour le pouvoir le plus ombrageux, et Portalis a trouvé un signe très-commode pour reconnaître qu'il ne manque pas à la législation de l'État: il suffit que le peuple y accorde « une adoption au moins tacite. » Ainsi, le silence de la nation vaut une institution formelle; mais Portalis ne nous dit pas ce qu'il adviendrait d'elle, si elle s'avisait de parler. Il avait gardé des troubles de la période révolutionnaire et des dangers que lui-même y avait courus une sorte de souvenir semblable à l'épouvante: il voyait dans cette crise un exemple des désordres inhérents, suivant lui, à tout gouvernement livré à l'influence philosophique: il aimait mieux l'empire de la force, pourvu toutefois qu'elle ne fût pas étrangère à toute raison. Son livre est sage, ses maximes sont honnêtes, ses opinions modérées; c'est un politique qui écrit pour des hommes politiques, ce n'est pas un penseur qui puisse pleinement satisfaire les philosophes. — Son fils, Joseph-Marie, né en 1778, mort en 1858, hérita des qualités paternelles, et joua un rôle assez considérable sous tous les gouvernements, y compris le dernier empire. Lorsque en 1848, au milieu du trouble des esprits, l'Académie des sciences morales et politiques résolut de publier de petits livres destinés à propager les vérités morales et politiques, il composa dans ce dessein un opuscule intitulé *l'Homme et la Société*, Paris, 1849. Il se proposait d'y prouver que la société reposait en France sur ses véritables bases, et que les réformes sociales dont on la menaçait, devaient la livrer à l'anarchie. Peut-être pourrait-on reprendre dans ces quelques pages plus d'une erreur de doctrine: on peut contester, par exemple, des assertions de ce genre: « Les droits naissent des besoins, les devoirs naissent des droits. » Mais on doit louer la vivacité avec laquelle Portalis y défend la liberté de l'individu, et prouve que la société a pour but de la protéger, et non pas de la supprimer au profit d'un être de raison qu'on appelle l'État. E. C.

POSIDONIUS, philosophe stoïcien, naquit à Apamée, en Syrie, la deuxième année de la cxxi^e olympiade, c'est-à-dire 135 ans avant J. C., et mourut à Rhodes, âgé de quatre-vingt-cinq ans, 50 ans avant l'ère chrétienne. Le long séjour qu'il fit à Rhodes le fit surnommer le Rhodien.

Ce fut à Rhodes que Posidonius reçut la visite de Pompée, racontée en ces termes par Cicéron dans ses *Tusculanes* (liv. II, ch. xxv): « Pompée répétait souvent qu'étant venu à Rhodes, lors de son départ de Syrie, il avait voulu entendre Posidonius; mais que, le sachant très-souffrant de la goutte, il avait voulu au moins voir un philosophe aussi célèbre. Après l'avoir salué, et lui avoir adressé les félicitations dues à sa renommée, il ajouta qu'il regrettait vivement de ne pas pouvoir l'entendre. Tu le peux, répondit le philosophe, car je ferai en sorte que la douleur corporelle ne soit pas cause qu'un si grand homme soit inutilement venu me voir. Alors, bien que tourmenté par une vive souffrance, il se mit à disserter tranquillement, et avec une grande abondance de langage, sur ce sujet, qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête. Et, comme la goutte le faisait cruellement souffrir, il dit à plusieurs reprises: « O douleur, tu ne peux rien sur mon âme; si « vive que tu sois, je ne confesserai jamais que « tu es un mal. »

Cicéron, qui raconte cette entrevue, avait assisté lui-même aux leçons de Posidonius, pendant

un long séjour qu'il fit à Rhodes, lors de son voyage en Grèce et en Asie. Dans le *de Natura Deorum* (lib. II), il donne à Posidonius le titre d'ami, *familiaris noster*; et, dans ce même traité (lib. I), il le mentionne parmi les philosophes dont il a reçu les leçons.

Posidonius eut pour maître Panætius, et, en l'absence de ses écrits, qui ne sont point arrivés jusqu'à nous, il est permis de supposer qu'il a adopté les doctrines stoïciennes sur Dieu, sur l'âme, sur la nature. Toutefois, à l'exemple de Panætius et de Zénon de Tarse, nous le voyons se séparer des premiers stoïciens sur la question de savoir comment le monde doit périr. Ceux-ci avaient pensé que, de même que le monde a été produit par le feu, alors que se dégagèrent du sein de la matière primitive les quatre éléments avec lesquels Dieu forma toutes choses; de même, c'est par le feu qu'il doit périr un jour. Cette combustion, ou résolution du monde par le feu à l'état de matière primitive, *ἐμπύρωσις τοῦ κόσμου*, a été rejetée par Posidonius.

Les méditations de Posidonius portaient principalement sur la morale et la physique.

Tout ce que nous connaissons de la morale de Posidonius résulte de quelques courts passages de Cicéron, dans ses traités *de Fato* et *de Officiis*. Dans le *de Fato* (lib. III et IV), Cicéron reproche à Posidonius des opinions fatalistes, qu'il accuse d'absurdité. Toutefois, il se rappelle que Posidonius a été l'un de ses maîtres; et un sentiment de convenance l'empêche d'insister sur ce point. Nous trouvons plus de lumières dans le *de Officiis*. Il existe deux passages du *de Officiis* où il est fait mention des doctrines morales de Posidonius. Dans le premier (liv. III, ch. III), Cicéron dit que Posidonius avait composé un écrit fort succinct sur une question très-importante de morale que Panætius avait oublié de traiter, à savoir, quel parti l'on doit prendre lorsque ce qui paraît honnête se trouve contraire à ce qui est utile. « Panætius, dit Cicéron, qui, de l'aveu de tout le monde, a traité très-exactement toute la matière des devoirs, et que nous avons particulièrement suivi dans cet ouvrage, bien qu'en rectifiant sur quelques points ce qui nous a paru défectueux dans sa doctrine, pose trois questions sur lesquelles les hommes ont coutume de se consulter en matière de devoir : la première, si la chose dont il s'agit est honnête ou non; la seconde, si elle est utile ou préjudiciable; la troisième, quel parti l'on doit prendre lorsque ce qui paraît honnête est contraire à l'utilité. Panætius traite les deux premières questions dans les trois premiers livres de son ouvrage. Quant à la troisième, il avait annoncé qu'il la traiterait plus tard; mais il ne tint pas ce qu'il avait promis. » Maintenant, quelle solution Posidonius apportait-il à cette question? Cicéron ne le dit pas. Il est à remarquer toutefois qu'en réparant ainsi, bien qu'imparfaitement, l'omission d'une question aussi importante, Posidonius convenait à la déférence des disciples de Panætius envers les doctrines de leur maître. Ce sentiment était porté chez eux à un tel degré, qu'ils n'osaient se permettre de combler les lacunes que Panætius avait pu laisser dans le *Traité des Devoirs*. « De même, disaient-ils (Cicéron, *ubi supra*), qu'il ne s'est trouvé aucun peintre qui ait osé se charger d'achever la Vénus commencée par Apelles pour l'île de Cos, parce que la tête en était si belle, qu'on désespérait de faire un corps qui pût y répondre; de même, ce que Panætius a écrit est si remarquable que personne ne s'est permis d'achever ce qu'il a laissé d'incomplet. »

Dans le second passage (liv. I, ch. xlv), Cicéron mentionne Posidonius comme ayant donné une

énumération des actes contraires à la modération et à la tempérance. « On pourrait peut-être, dit l'auteur du *de Officiis*, se demander si cette communauté, qui est entièrement conforme à la nature, doit être préférée à la modération et à la tempérance. Je ne le pense pas; car il y a là des actes tellement honteux et tellement immoraux, que le sage ne se les permettrait jamais, alors même qu'il s'agirait du salut de la patrie. Posidonius en a fait une longue énumération; mais quelques-uns sont tellement infâmes, tellement obscènes, que je rougirais de les nommer. »

Les autres travaux de Posidonius se rapportent à la météorologie, à l'astronomie, à la physique générale, et se trouvent, au rapport de Cléomède et de Strabon, compris sous les titres suivants : *de l'Astrologie universelle*; — *des Choses célestes*; — *des Choses terrestres*; — *de la Géographie*. Strabon et Cléomède paraissent avoir tiré un assez grand parti de ces travaux.

On sait qu'Épicure et ses disciples avaient dit que la grandeur réelle du soleil n'est pas autre que sa grandeur apparente. Posidonius combattit cette opinion, et Cléomède, au livre II de son traité intitulé *Κυκλίαν θεωρίαν τῶν μετεωρίων* (*Théorie circulaire des phénomènes célestes*), lui emprunte les réponses qu'il fait aux épicuriens. En ce qui concerne la grandeur apparente des astres, Posidonius estimait, avec raison, qu'elle dépend du milieu à travers lequel nous les voyons. Il paraît, du reste, d'après le témoignage de Cléomède, que Posidonius avait essayé de calculer la grandeur réelle du soleil. Il avait observé, ou, plus vraisemblablement, il avait entendu dire qu'à Syène, sous le tropique du Cancer, on ne voit à midi, le jour du solstice, aucune ombre dans un diamètre de trois cents stades; d'où il conclut que le diamètre du soleil doit être de trois cents myriades de stades, c'est-à-dire environ cent cinquante mille lieues. Quant au calcul qui l'a conduit à ce résultat, nous avouons ne le comprendre que très-imparfaitement. Remarquons toutefois que, malgré les erreurs de calcul où est tombé Posidonius, c'était déjà pour son époque un très-grand progrès que de chercher à déterminer mathématiquement la grandeur du soleil.

Posidonius avait cherché également à déterminer la grandeur de la terre. Au rapport de Strabon, de toutes les mesures, celle qui fait la terre la plus petite est celle de Posidonius; mais ce que ne dit pas Strabon, c'est qu'elle est en même temps la plus exacte. En effet, Posidonius attribue à la terre un contour de cent quatre-vingt mille stades, ce qui équivaut à neuf mille lieues. Or, ce chiffre est précisément celui qui est admis par la cosmographie moderne, comme l'expression véritable de la circonférence terrestre. Comment Posidonius était-il arrivé à un résultat aussi exact? Nous savons très-bien aujourd'hui, d'une part, à l'aide d'un quart de cercle, nous assurer de la quantité dont une étoile s'élève ou s'abaisse par rapport à l'horizon; d'autre part, mesurer sur la terre l'intervalle qu'il a fallu parcourir pour que la position de l'étoile changeât de cette quantité; et nous arrivons ainsi à mesurer exactement le contour du sphéroïde terrestre, attendu qu'il ne faut, pour cela, que multiplier la mesure trouvée par le rapport de la partie mesurée à la circonférence terrestre, envisagée comme se composant de trois cent soixante parties ou degrés. Mais cette méthode pouvait-elle être connue au temps de Posidonius? En l'absence de documents suffisants, la question est destinée à demeurer indécidée.

Cléomède avait emprunté à Posidonius ses calculs sur la grandeur du soleil. Il lui emprunte

plusieurs autres idées encore, et entre autres celle-ci, que, si l'équateur est habitable, c'est à cause de l'égalité des jours et des nuits, attendu qu'ainsi la chaleur diurne a le temps de se dissiper, et ne s'accumule pas comme aux tropiques. Cette idée n'est exacte qu'à la condition d'y joindre quelques développements, et d'ajouter que cette accumulation de calorique aux tropiques n'est pas constante, et n'a lieu, pour chacun des deux tropiques alternativement, que pendant les trois mois qui précèdent et les trois mois qui suivent immédiatement le solstice.

Posidonius n'a pas émis seulement quelques idées sur certains points particuliers de la science, il paraît avoir été l'auteur de tout un système astronomique, dont on peut se faire une idée d'après un passage du livre II de la *Nature des Dieux*; car il est très-probable que le système astronomique exposé par Cicéron n'est autre que celui de son maître Posidonius. Voici quelques-uns des principaux éléments de ce système. Cicéron regarde l'année solaire comme composée de trois cent soixante-cinq jours et un quart. Il parle ensuite des phases de la lune; puis des mouvements des cinq étoiles qu'on appelle errantes. De toutes ces périodes diverses se compose une grande révolution qui les comprend toutes, et qui s'appelle la grande année. Combien dure-t-elle? C'est une grande question, ajoute l'auteur du *Natura Deorum*, mais on ne peut douter que cette durée ne soit fixe et déterminée. Et Cicéron ajoute (car chez lui toute description cosmographique aboutit à des conclusions philosophiques): « Celui qui croirait qu'un ordre aussi admirable et aussi immuable peut subsister sans une âme, ne manquerait-il pas lui-même d'âme et de raison? Cette âme a été nommée par les Grecs *πρωτοια*, c'est-à-dire providence. » Et ailleurs, dans le *Songede Scipion*, Cicéron, probablement encore guidé par son maître, parle en ces termes de la Voie lactée et des étoiles: « C'était ce cercle qui se fait remarquer parmi les étoiles par sa blancheur éclatante et que vous nommez Voie lactée ou de lait, à l'exemple des Grecs. De cette position, je pouvais contempler bien des merveilles, par exemple, des étoiles que vous ne voyez jamais d'ici, et qui sont d'une grandeur que nous n'avions jamais soupçonnée. La plus petite, qui est la dernière du ciel et la plus voisine de la terre, ne brille que d'une lumière empruntée. Quant aux étoiles, ce sont des globes dont la grosseur l'emporte de beaucoup sur celle de la terre. » On voit, par ces deux passages, que Posidonius s'était fait des idées assez exactes, pour son temps, de la durée de l'année solaire, des mouvements des astres, de leur distance de la terre, de la distinction entre ceux qui brillent de leur propre lumière et ceux qui ne brillent que d'une lumière empruntée. Les cinq étoiles que Cicéron appelle errantes sont les cinq planètes connues de son temps, et non point des comètes. C'est probablement la lune qui est désignée par ces mots: « La plus petite étoile, qui est la dernière du ciel et la plus voisine de la terre; » et Cicéron a soin d'ajouter qu'elle ne brille que d'une lumière empruntée. Enfin on rencontre, dans le dernier de ces deux passages, quelques mots qui semblent faire entendre que Cicéron, ou plutôt Posidonius, avait soupçonné la précession des équinoxes. On sait, en effet, que les points de l'équinoxe ne sont pas fixes sur l'écliptique, qu'ils se meuvent en sens inverse du soleil, et que le point d'équinoxe parcourt un degré en soixante-douze ans et l'écliptique en deux mille six cents ans. Cette période de deux mille six cents ans ne serait-elle pas ce que Posidonius aurait plus ou moins distinctement conçu, quand,

par l'organe de son disciple, il parle de la grande révolution qui comprend toutes les autres?

C'est à l'action des astres que Posidonius, au rapport de Strabon, attribue le phénomène des marées. Il dit que les mouvements de l'Océan suivent les mouvements du ciel, et qu'ils ont, comme la lune, une période diurne, mensuelle et annuelle.

Posidonius avait construit une sphère céleste à l'imitation de celle d'Archimède. Cicéron en fait la description au livre II du traité de *Natura Deorum*: « Cette sphère, dit-il, que Posidonius a construite, reproduit fidèlement par ses mouvements ceux qu'opèrent chaque jour, dans le ciel, le soleil, la lune et les cinq planètes. »

On peut consulter sur Posidonius: Delambre, *Histoire de l'astronomie ancienne*, aux articles *Céronide*, *Strabon*, *Posidonius*, *Cicéron*; — James Bâke, *Posidonii Rhodii reliquia*; *accedit Wyttenbachii annotatio*, in-8, Leyde, 1810. C. M.

POSITIVISME. Ce mot, aujourd'hui si souvent répété, n'a paru dans la langue philosophique que pendant la première moitié de ce siècle: il a été inventé par A. Comte pour désigner une doctrine qui, se donnant pour nouvelle et prétendant rompre avec toutes celles que le passé nous avait léguées, voulait marquer son avènement par une dénomination inusitée. Le système est-il aussi neuf que son titre? on en doute peut-être après avoir lu l'exposé sommaire que nous allons en faire. Le mot a fait fortune: il désigne aujourd'hui des choses assez diverses, une méthode à l'usage des savants qui n'admettent que l'expérience et le calcul, une inclination de l'esprit à s'interdire toute préoccupation de l'idéal, un parti pris contre la métaphysique et la religion, et enfin un système de philosophie dont les adeptes, sans s'astreindre à une même profession de foi, se reconnaissent moins à l'uniformité de leurs doctrines qu'à l'unanimité de leurs négations. Depuis le jour où A. Comte, alors inconnu, écrivait en tête de ses livres sans lecteurs ce titre: *Cours de philosophie positive*, plusieurs de ses idées, parmi les plus originales, semblent avoir été abandonnées: ceux qui se donnent pour ses disciples n'ont accepté qu'une partie de son héritage, et non toujours la même, et le positivisme, comme toute école vivace, a poussé plus d'un rameau. On l'exposera ici à peu près tel que son fondateur l'avait conçu, quoique lui-même ne soit pas toujours resté fidèle à sa première pensée, et l'on marquera brièvement les corrections que lui ont fait subir les plus éminents de ses successeurs.

Le positivisme, écos dans l'esprit d'un mathématicien, n'est pourtant pas une conception formée *a priori*; il se présente comme une révolution, mais il reconnaît des antécédents, et il en a même de plus anciens et de plus nombreux que son grand maître ne l'imagine. A. Comte se déclare le successeur de Descartes et de Leibniz; il pourrait plutôt se réclamer de Bacon et de Hobbes et de toute l'école empirique. Il appelle David Hume « son principal précurseur en philosophie », et il est alors bien près de la vérité; il pourrait citer à d'autres titres Saint-Simon, auquel il emprunte beaucoup, tout en le contredisant, et Broussais qu'il ne contredit pas assez. D'ailleurs, c'est moins un système qu'il a la prétention de nous offrir, qu'un résultat du développement de la civilisation, une des phases par où l'humanité passe nécessairement, ou plutôt celle où elle doit à jamais se fixer, et que les autres n'ont fait que préparer. Toute l'histoire, à l'en croire, aboutit au positivisme, qui est « la propriété générale du XIX^e siècle ». Aussi, la doc-

trine de cette école qui doit absorber toutes les autres, sa méthode, son but, son origine ne s'expliquent pas sans une certaine interprétation de l'histoire. Le positivisme s'appuie sur une loi de l'évolution de la pensée ; il la confirme à son tour ; il est fait pour la justifier, comme elle est faite pour lui donner un caractère de nécessité. C'est un cercle. L'histoire et la philosophie s'y enchevêtrent, et au premier abord il serait difficile de décider si A. Comte a tiré l'idée du positivisme de ses réflexions sur l'histoire, ou s'il a essayé de plier les événements historiques à une formule préconçue, sans se faire scrupule de les fausser. Cette seconde hypothèse paraît pourtant plus vraisemblable. Sans doute, au dire des positivistes les plus considérés, la grande découverte de Comte est celle de « la loi des trois époques », et c'est elle, en effet, qui peut servir d'introduction à tout le reste. Mais il est permis de croire qu'il ne l'eût pas conçue, s'il n'avait déjà arrêté dans son esprit l'idée des conditions de la science, de sa méthode et de son but ; cette idée est le trait de lumière qui éclaire à ses regards les profondeurs du passé, lui révèle à travers le pêle-mêle des faits les règles des événements, et parmi les écarts incessants d'une route mal tracée la direction constante de la marche des sociétés et leur progrès vers un état définitif.

Cette idée, vraie ou fausse, n'est pas originale, et tous ceux qui connaissent sommairement l'histoire de la philosophie savent combien elle est ancienne. C'est la vieille théorie empirique, tant de fois proposée, tant de fois réfutée : Le réel est le seul objet de la science, parce que seul il est positif ; mais il n'y a qu'une seule réalité : des faits actuels, tels que les sens les perçoivent, relatifs à nos seuls moyens de connaître, relatifs les uns aux autres. « Il n'y a qu'une seule maxime absolue, c'est qu'il n'y a rien d'absolu. » Cette doctrine de « l'universelle relativité », dont l'expression déjà nette se trouve chez Héraclite, est un des points cardinaux du positivisme. Non-seulement les faits ne peuvent être connus que s'ils sont distingués les uns des autres ; non-seulement ils ne peuvent être perçus en eux-mêmes, et ne s'expriment à nous que suivant les lois de notre organisation ; mais encore ils dépendent les uns des autres ; ceux-ci sont des conditions par rapport à ceux-là, et ces conditions elles-mêmes sont relatives à d'autres faits, et ainsi de suite à l'infini, sans que jamais on puisse atteindre ou seulement concevoir un premier terme au-dessus ou en dehors de la série. Quand l'esprit s'arrête, il est encore en face d'une condition ; il ne peut dire qu'elle soit première ou dernière : elle est « impénétrée », et il se trouve au bord de l'Inintelligible. L'objet de la science est donc de saisir des successions et des similitudes entre des phénomènes, de démêler les ressemblances et les successions constantes. Ces phénomènes, il faut bien le remarquer, sont tous extérieurs : ceux que les philosophes appellent internes ne sont pas observables ; si on prétend les distinguer de leurs éléments externes il n'en reste rien, si ce n'est l'effort qu'on fait pour les saisir. La science de l'homme est donc la science du monde : la méthode subjective est stérile, et l'un des principes les plus féconds de la philosophie nouvelle, c'est qu'il faut aller de l'univers à l'homme qui le réfléchit et n'existe, comme sujet d'étude, qu'autant qu'il le réfléchit. Voilà le point de départ du positivisme : c'est l'axiome fondamental qu'il faut adopter avant d'entrer dans l'école. Ainsi se trouve tranchée presque sans discussion la vieille querelle de l'empirisme et du spiritualisme. La solution ne

dépend pas de recherches oiseuses sur la nature humaine ou sur l'essence des choses ; elle est imposée par l'histoire, et par la critique des sciences qui n'ont fait de progrès qu'en s'attachant à l'observation des faits et qu'en s'astreignant à la recherche d'autres faits, observables comme les premiers, et qui les déterminent. Quant au but que les sciences se proposent, on peut l'indiquer d'un seul mot : elles nous donnent la faculté de prévoir les faits, de nous rendre maîtres de ceux qui peuvent être déterminés par nous et de savoir éviter ou détourner à notre profit ceux qu'il ne nous est pas possible de modifier.

Cette conception de la science implique l'exclusion de la recherche des causes efficaces et des causes finales. On s'explique que l'esprit humain se soit acharné à les découvrir ou plutôt à les imaginer. Les phénomènes sont mobiles, et les sensations qu'ils produisent en nous ne sont que des mouvements fugitifs : cette réalité qui commence et finit à chaque instant peut-elle servir de base à la science ? La connaissance ne se dissipera-t-elle pas à la poursuite de cet objet insaisissable, et la vérité ne sera-t-elle pas condamnée à se faire et à se défaire perpétuellement comme les faits eux-mêmes ? Les anciens philosophes ont compris cette difficulté et ils ont cru la résoudre en inventant de prétendues substances ou causes qui résistent à l'écoulement de toutes choses : ils ont rêvé un monde invisible qui fût la raison et la cause de tout ce que nous voyons, et ils ont défini la philosophie la recherche des causes et des fins, la science de l'invisible. Mais leur entreprise était à la fois impossible et inutile : son impossibilité est démontrée par les résultats contradictoires et toujours hypothétiques où ils sont arrivés, et par l'immobilité de la métaphysique qui répète à travers les âges les mêmes erreurs successivement reprises et abandonnées ; son inutilité se découvre par un examen plus attentif de la vraie nature des phénomènes. Les faits ne sont pas ce que pense le vulgaire des philosophes ; ils ne sont pas cette essence ondoyante dont parle Platon : ils ont en eux quelque chose de constant, d'universel, à savoir, leurs relations réciproques qui subsistent à travers tous les changements. La science peut donc être stable et cependant positive ; elle peut trouver ces points fixes qu'elle réclame pour y assoier des vérités définitives : ce ne sont pas des causes, mais des lois de succession. Cette résolution de s'abstenir du nom et de l'idée de cause, cette proscription de toute recherche concernant l'origine et la fin des choses est plus nettement prononcée encore chez Comte que chez ses disciples, qui pourtant souscrivent, parfois avec quelques timides réserves, à cette sentence contre la métaphysique.

La science est-elle donc matérialiste ? Elle s'en garde bien. Le matérialisme est une théorie métaphysique ; c'est un effort pour résoudre des questions insolubles ; ceux qui le proposent sont des esprits « antiscientifiques » ; ils imaginent une substance active, invariable, qui reste la même sous la diversité des phénomènes, quelque chose d'absolu et d'invisible que nulle expérience n'a jamais atteint : ils sont encore attardés dans l'ère métaphysique. Le positivisme supprime le problème auquel ils ont cru devoir s'attacher ; il y est indifférent. Il faut dire pourtant que cette indifférence affectée ne se maintient pas toujours, et sans vouloir imposer le nom de matérialistes à des écrivains qui ne l'acceptent pas, on peut remarquer que s'ils répudient toute métaphysique de la nature, ils réduisent toute réalité à des phénomènes sensibles, et ceux-ci à leurs éléments mécaniques ; que par

conséquent, en affectant d'ignorer s'il y a de la matière, ils ne reconnaissent rien que de matériel, et qu'enfin ils ramènent nos facultés à des fonctions cérébrales, et l'Âme à l'ensemble de l'organisation. De même leur conception de la science implique la négation de Dieu ; mais ils se défendent d'être athées. L'athée, disent-ils, n'est point un esprit vraiment émancipé ; c'est encore à sa manière un théologien ; il a un système sur l'existence et l'origine des choses. Il explique le monde par la rencontre des atomes ou par quelque force qu'il appelle la nature. Le philosophe positiviste ne sait rien, ne dit rien de tout cela. Telle est du moins sa prétention. Comte ne se fait pourtant pas scrupule de sortir de cette réserve : il ne pardonne pas à Broussais d'avoir cru à l'existence d'une cause première ; il en court le blâme de Saint-Simon, qui lui reproche « son sec athéisme », et l'on suit en quels termes il parle de Dieu et de ses services provisoires, en proposant de le reconduire aux frontières. Le positivisme le plus souvent n'a pu se maintenir sur le terrain où il avait voulu se placer. S'il de très-rare exceptions, les adeptes ont oublié qu'ils ne devaient ni affirmer ni nier l'existence de l'âme et de Dieu. Il n'en peut être autrement : assurer qu'on les ignore c'est affirmer qu'ils n'existent pas, puisque la mesure et la preuve de la réalité se trouvent en définitive dans la connaissance. « Il ne faut pas considérer, dit M. Littré, le philosophe positif comme si, traitant uniquement des causes secondes, il laissait libre de penser ce qu'on veut des causes premières. Non, il ne laisse là-dessus aucune liberté. » Il reproche à Stuart Mill d'accorder que la question est ouverte.

Voilà quels sont les conditions, le but et les limites de la science. Voilà le mode de penser positif, qu'on peut opposer aux deux autres que l'humanité a traversés, qui n'ont pas encore disparu, qui ont dominé, chacun à son tour, dans un ordre qui constitue la loi historique « des trois âges ».

Le mode théologique, le plus imparfait des trois, celui qui pourtant tend à lui seul la plus grande partie du passé, a déterminé, sous le nom de religions, toutes les conceptions du monde d'où l'idée d'une succession invariable des phénomènes est absente. L'humanité étend alors à la nature entière les illusions qu'elle s'est faites sur elle-même : parce que l'homme s' imagine pouvoir produire à son gré des phénomènes, en interrompre la succession fatale, en introduire de nouveaux dans la chaîne qui se déroule sans cesse, il se figure que hors de lui-même, dans l'univers, chaque changement a une cause, une raison, manifeste une volonté et une intention. Tous les faits dont il est le témoin lui paraissent des résultats de déterminations spontanées, et il les attribue chacun en particulier à des forces qui les produisent un à un, comme il croit produire les mouvements de son corps. Ces agents invisibles, à la fois semblables et supérieurs à lui-même, ne paraissent pas sur la scène, mais ils en créent tous les événements : ils sont animés comme lui, et plus puissants, puisqu'ils se révèlent par des effets dont il est incapable : ce sont des dieux. Leur nombre est d'abord infini comme celui des faits, mais il se restreint bientôt, à mesure qu'on apprend à réunir sous une seule idée des groupes de phénomènes semblables : avec les progrès de la généralisation, il se réduit à l'unité, et l'on finit par attribuer à un seul être animé la production de tous les faits possibles. On traverse ainsi dans un ordre qui n'est pas arbitraire les erreurs du fétichisme, celles du polythéisme et du monothéisme.

Mais il y a dans l'univers une uniformité qui ne peut guère s'accorder avec l'arbitraire d'une volonté libre : en observant la constance des faits, l'esprit se désabuse de ses premières explications. Il cesse de tout concevoir à l'image de l'homme, de croire à ces forces sublunaires ou célestes, causes inaccessibles des phénomènes : il les remplace par des abstractions réalistes, des puissances, des qualités occultes qu'il imagine non plus par delà le monde lui-même, mais dans une région invisible de ce monde. Il n'y a plus place dans la nature pour les nymphes ou les dryades. On parle d'âme végétative, de force plastique, de principe vital ; on imagine par-dessus tout cela une cause finale que la nature, bien qu'impersonnelle, se propose sans cesse de réaliser. En réalité, ce sont autant d'expressions abstraites et collectives des phénomènes, ou même encore de simples signes mnémotechniques qui en fixent le souvenir. Tel est le mode métaphysique déjà supérieur à l'autre, et dont le principal mérite est d'être une négation de celui qui le précède ; il ne crée rien, mais il déballe le terrain, et les « entités métaphysiques » qu'il introduit dans la science, par cela même qu'elles sont des ombres sans consistance, s'évanouissent au premier effort d'une réflexion plus mûre. C'est une phase de transition : le mode positif est proche. On peut même dire qu'il l'accompagne, se mêle avec lui, et tend à l'éliminer. L'expérience voit fuir devant elle le fantôme de l'absolu ; elle substitue la méthode objective à la méthode subjective, et nous persuade que ce qui est nécessaire pour la raison ne l'est pas pour les choses, et qu'une cause infinie, étant conçue par l'uné, n'a pas pour cela sa place parmi les autres.

Il ne faut pas, en effet, reprocher à Comte, à l'exemple de quelques critiques, d'avoir séparé ces trois modes qui peuvent coexister dans la société, et qui souvent se partagent, sans s'exclure, une seule et même intelligence. L'auteur du *Cours de philosophie positive* a fait lui-même cette remarque : les trois âges, dit-il, ne sont pas séparés par des limites fixes. Dans l'espace où chacun est enfermé, l'autre pénètre et produit des mouvements intestins qui le troublent. A peine les conceptions théologiques commencent-elles à se dégrossir, que déjà l'on peut signaler les traces d'un travail métaphysique qui les force à s'amender, et même d'une science positive alors restreinte, mais déjà puissante. C'est sous cette double critique que l'on voit le fétichisme faire place au polythéisme, et celui-ci disparaître devant l'hypothèse d'un seul Dieu. M. Littré se prononce, il est vrai, plus catégoriquement : « Non-seulement, dit-il, les trois modes ne sont pas contemporains, mais encore ils sont exclusifs l'un de l'autre. » Il les a du reste définis plus nettement que Comte. La philosophie théologique, dit-il, est l'œuvre de la raison concevant des volontés dans les choses ; la philosophie métaphysique, l'œuvre de la raison mettant dans les choses les vues de l'esprit ; la philosophie positive, l'œuvre de la raison puisant dans les choses ce qui doit être mis dans l'esprit.

Cette théorie historique n'est pas tout à fait neuve ; elle ne s'éloigne pas beaucoup de celle de Vico, qui reconnaît sous d'autres noms l'âge divin, héroïque, humain ; Turgot et Kant l'ont esquissée, sans s'y arrêter, et le médecin Burdin disait déjà à Saint-Simon, en 1813, que les sciences commencent par être conjecturales et qu'elles deviennent ensuite positives. Mais nous n'avons pas l'intention de contester la part qui revient à Comte dans cette grande découverte que Mill appelle « l'épine dorsale de la philosophie ». Il

serait même injuste de ne pas reconnaître que les deux volumes consacrés à mettre en lumière cette loi, et qui résument un nombre infini de faits historiques, quoiqu'ils ne soient plus à la hauteur de l'érudition contemporaine, témoignent d'une singulière force d'esprit, et donnent beaucoup à penser. Mais la loi des trois âges ne paraît pas une de ces vues de génie qui suffisent à immortaliser leur hauteur. Comte s'en sert pour présenter sa doctrine comme la dernière étape du progrès. D'autres pourraient, sans plus de raison, s'en autoriser pour flétrir le positivisme comme le dernier degré de la décadence; et cette marche qui lui paraît une ascension, ils pourraient la regarder comme une chute. D'ailleurs, il n'est pas parvenu à distinguer nettement les deux premiers modes; il a jugé sans compétence la métaphysique, qui lui était peu connue, en la condamnant à se repaître d'entités imaginaires. Il a simplement établi qu'il y a dans l'humanité des individus et peut-être des races qui ont reçu des aptitudes diverses; les uns se livrent plus volontiers aux divinations du sentiment et de la foi, les autres aux spéculations de la raison réfléchie; d'autres enfin sont « ces fils de la terre qui n'en croient que leurs yeux et leurs mains ». Il n'a pas même prouvé que le positivisme fût pour une seule intelligence un état définitif, puisqu'il en est sorti lui-même, au scandale de ses meilleurs disciples, pour revenir à une sorte de fétichisme. Il n'est donc pas aussi certain que le pense M. Littré « qu'il n'y a jamais ni pour la théologie ni pour la métaphysique de retour offensif ». Mais cette théorie historique se complique d'une classification des sciences, plus originale peut-être et sûrement plus instructive.

Parmi les sciences qui toutes se dirigent vers l'état positif, il en est de plus ou moins réfractaires au mouvement, et le courant qui les entraîne ne les emporte pas avec une égale vitesse. Les unes arrivent presque en naissant à la perfection positive; d'autres se débarrassent avec peine des entraves de la religion ou de la métaphysique. Cette différence dans leurs progrès s'explique par des différences de simplicité. Les sciences se divisent entre deux grandes familles. Les unes sont *abstraites*. Elles ont pour objet les lois qui gouvernent les faits élémentaires de la nature, et qui auraient été compatibles avec des faits d'une autre espèce. Les autres sont concrètes. Elles s'appliquent à l'étude des combinaisons particulières de phénomènes réels. Par exemple, on rangerait dans le premier groupe la physique, la chimie, la physiologie; dans le second, la minéralogie, la botanique, la zoologie. « La science concrète se rapporte aux êtres et aux objets, la science abstraite aux événements. » Les sciences concrètes, dont la complexité est extrême, sont à la fois les premières à naître et les dernières à s'achever. Leurs progrès dépendent de ceux des sciences abstraites; tant qu'on n'a pas déterminé les lois des faits, leurs combinaisons doivent être ou du moins paraître fortuites. Aussi pas une d'elles n'est encore parvenue à se constituer: il n'y a donc pas lieu de les classer.

Les sciences abstraites sont au nombre de six, qui forment une série dont chaque terme est lié à celui qui le précède par un lien de subordination. Ces rapports tiennent à la nature des faits qu'elles étudient. On peut poser en principe que les faits les plus simples sont les plus généraux; ces sciences seront donc soumises à cette loi, à savoir: que leur généralité et leur complexité croissent en raison inverse l'une de l'autre. C'est, en d'autres termes, la loi que les logiciens

ont depuis longtemps appliquée à la compréhension et à l'extension des idées. Mais Comte la croit nouvelle, et il y ajoute cette correction qui lui appartient: les faits les plus compliqués sont composés de faits plus simples, et par conséquent les sciences qui ont la moindre généralité dépendent des plus universelles. Le fait le plus simple et par suite le plus général c'est le nombre: la science la plus élémentaire et la plus universelle, celle qui se retrouve dans toutes les autres, ce sera la science du nombre; si l'on joint aux lois du nombre celles de l'étendue, on passe à la géométrie, puis à la mécanique qui ajoute aux deux premières catégories, qu'elle admet tout entières, celles de l'équilibre et du mouvement. Ces trois sciences réunies constituent les mathématiques. Au-dessus d'elles viennent, suivant l'ordre de leur généralité décroissante et de leur complexité toujours plus grande, l'astronomie, la physique qui comprend tout un groupe de sciences que Comte n'est jamais parvenu à déterminer avec netteté, puis la chimie, la biologie et enfin la sociologie, puisqu'il faut conserver le mot si singulièrement formé par l'auteur. Cette classification des « six sciences fondamentales » n'est pas une simple nomenclature; c'est une conception du monde. Elle signifie que les éléments de toutes choses sont mathématiques: le reste n'est que combinaison du nombre, de l'étendue, du mouvement. La vie morale s'explique par la vie physiologique, celle-ci par la chimie, la chimie par la physique, et toutes à la fois par les mathématiques. Chaque degré de la série ne subsiste que « par l'impulsion déductive de tous les ordres moins compliqués ». Réciproquement les propositions des sciences les plus élevées, si on les soumet à une analyse persévérante, se résolvent en une proposition mathématique, dont elles sont les transformations. Tout est donc en définitive nombre, étendue, figure, ou combinaisons de ces éléments, et le monde se résout en éléments matériels et mécaniques. Le progrès des sciences consiste à ramener le composé au simple, le particulier au général, et toutes les qualités à des quantités. La philosophie universelle c'est la mathématique. Un critique résume et apprécie en deux mots toute cette doctrine, qu'on serait tenté d'appeler métaphysique, en dépit de celui qui la propose: « Le supérieur s'y explique par l'inférieur. »

Plus une science est avancée dans la série, plus elle est complexe et, par suite, plus elle est difficile. L'ordre indiqué est donc celui qu'on doit suivre dans l'étude de chacune d'elles: c'est aussi celui de leurs progrès à travers le temps. Il n'en peut être autrement, puisque les méthodes de la première sont nécessaires à la seconde, et ainsi de suite, et que celle qui est placée le plus haut suppose l'achèvement ou du moins le développement déjà considérable de celles qui sont situées plus bas, et marche, recule ou s'arrête suivant que celles-ci sont en progrès, en décadence ou en repos. Chacune d'elles passe par les trois phases historiques que traverse la civilisation tout entière. Les plus simples accomplissent le plus vite leur évolution, et arrivent les premières à l'état positif; les autres sont retardataires. L'histoire vérifie cette loi de développement. Dans les siècles les plus reculés, il y a déjà des sciences qui sont à l'état positif, tandis que d'autres se traînent dans l'ornière des conceptions métaphysiques ou théologiques. Les mathématiques n'ont même jamais été théologiques, et il est difficile de trouver aujourd'hui en elles quelque trace de métaphysique: on peut rêver une divinité de la jeunesse ou de la beauté,

ou quelque esprit attaché aux sphères pour les mouvoir, mais non pas un dieu du nombre ou du poids. Il y a deux signes auxquels on peut reconnaître que la connaissance d'un système de faits est devenue positive : c'est qu'on peut les prévoir et qu'on peut les gouverner. Dès lors il n'y a plus moyen de croire au règne des volontés changeantes ou des forces occultes. Personne ne songe à prier Dieu d'abréger le temps ; mais on le prie pour avoir de la pluie. La chimie est encore pleine de préjugés métaphysiques, et il y en a beaucoup plus dans la biologie. Quant à la sociologie, elle était tout entière à créer avant que Comte eût paru ; mais il se flatte de l'avoir laissée achevée dans sa partie la plus essentielle, et pourvue d'une méthode qui lui donne un caractère scientifique. Comte résume ainsi sa doctrine sur ce point : « Nos diverses théories reposent dogmatiquement les unes sur les autres, suivant un ordre invariable qui doit régler historiquement leur avènement décisif, les plus indépendantes ayant toujours dû se développer plus tôt. » Ses disciples avouent pourtant que souvent les sciences inférieures ont besoin des supérieures, qu'il y a une réaction de celles qui sont tardives sur celles qui ont été précoces. Cette concession ne laisse pas que de tempérer la rigueur de cette classification.

Comte lui-même ne paraît pas toujours l'avoir maintenue telle qu'il la proposait dans la première phase de sa vie. Elle lui parut inattaquable tant qu'il n'aborda pas l'étude des phénomènes de la vie ; mais une fois arrivé à cette hauteur, il eut certainement des doutes sur l'organisation qu'il avait établie d'une manière plausible pour les sciences inférieures. Les faits de l'ordre physique peuvent se réduire à un simple mécanisme ; ils se suivent sans se préparer et sans se subordonner, et celui qui vient le dernier ne peut être pris pour la cause de ceux qui l'ont précédé : l'étincelle n'est pas faite pour l'explosion ni nécessitée par elle. Mais dans les actions vitales il y a des phénomènes qui semblent déterminer, en qualité de fins, d'autres phénomènes qui sont des moyens. Ceux-ci sont subordonnés à ceux-là, et, loin de les expliquer, ils ne s'expliquent que par eux. L'activité physique ou chimique aurait donc alors sa raison dans l'activité vitale, et il serait impossible de maintenir la dépendance des faits dans le sens où il l'avait cru pouvoir établir. De là des hésitations et parfois des contradictions. De là ces belles paroles si peu conséquentes avec l'ensemble de sa doctrine, et qui semblent un renoncement à l'analyse à outrance : « En présence des êtres organisés, on s'aperçoit que le détail des phénomènes, quelque explication plus ou moins suffisante qu'on en donne, n'est ni le tout ni même le principal ; que le principal, et l'on pourrait presque dire le tout, c'est l'ensemble dans l'espace, le progrès dans le temps, et qu'expliquer un être vivant, ce serait montrer la raison de cet ensemble et de ce progrès qui est la vie même. » N'est-ce pas avouer que dans l'être vivant se trouve quelque chose de plus que dans les éléments physiques ou chimiques, et qu'on ne pourrait le réduire à ces éléments ? Ce doute paraît s'être imposé plus fortement encore à lui quand il arrêta sa réflexion sur le premier des êtres organisés, sur l'homme : il en vint à avouer que la connaissance de la nature humaine est comme la clef de la biologie tout entière, que c'est de l'homme qu'il faut descendre au reste de la nature animée. Après avoir expliqué la vie morale par l'activité cérébrale, il semble parfois faire une évolution en sens inverse, expliquer l'organisation par la pensée, et, pour parler son langage, subordonner

la biologie à la sociologie, et interpréter la nature par l'humanité. « La science sociologique, dit-il alors, la science morale de l'humanité, est la science finale dont la biologie elle-même n'est que le dernier préambule. » C'est à elle qu'il donne « la suprématie scientifique, la préséance philosophique ». Il voit dans les animaux des « êtres humains plus ou moins avortés », et prononce que « la vie animale serait inintelligible sans les attributs supérieurs que la sociologie seule peut apprécier ». S'il faut en croire ces déclarations, les sciences inférieures ne sont donc pas de simples préliminaires de cette science suprême ; c'est en elle qu'elles trouvent une explication, c'est par elle qu'elles deviennent intelligibles, et, par suite, c'est à elle, et non aux mathématiques, qu'appartient « l'universelle domination ». M. Ravaisson a signalé avec sagacité cette évolution d'une pensée devenue presque à son insu infidèle à son système. Il ne faudrait pourtant pas en conclure que Comte ait fini par admettre des causes finales ; il ne voit dans l'humanité et dans son histoire, qui seule peut la révéler, que des phénomènes en relation avec d'autres phénomènes ; seulement il est un peu chancelant sur la nature de ces relations. Ses disciples le lui ont reproché.

On se demande quelle est la place de la philosophie dans cette organisation des sciences. S'agit-il de cette philosophie surannée qui s'acharne à « des doctrines métaphysiques perdues dans les nuages de la subjectivité » ? le positivisme a pour but de l'exclure et de la remplacer ; il l'efface du nombre des sciences ; mais il y substitue une autre philosophie, selon lui la vraie, qui sans avoir sa place en dehors des sciences, c'est-à-dire en dehors de la réalité, ne se confond pourtant pas tout à fait avec elles. Cette philosophie est très-claire en tant qu'elle nie la recherche de l'invisible, celle des causes efficientes et des causes finales : elle est moins précise dans ses affirmations. Stuart Mill et M. Littré la comprennent différemment. Suivant le philosophe anglais, la philosophie d'une science diffère de la science elle-même, comme l'emploi raisonné de l'intelligence diffère de la réflexion qu'on peut faire sur les procédés qu'elle a suivis. La philosophie d'une science, dit-il à peu près, c'est cette science considérée non dans ses résultats ni dans les vérités qu'elle établit, mais dans les moyens dont elle se sert pour les découvrir, dans les signes auxquels on peut les reconnaître, dans leur disposition méthodique et claire. La philosophie générale est la coordination de toutes ces idées ; elle est la logique de la science, l'étude des conditions de la connaissance. M. Littré l'entend tout autrement, et s'élève contre une interprétation qui ramènerait dans la science la méthode subjective, et ferait une part prépondérante à la psychologie. La philosophie, d'après lui, est une conception du monde et non de l'homme, et ne se confond pas avec la logique. La logique est formelle, la philosophie est réelle ; l'une est une manière d'être de l'entendement, l'autre une vue des choses ; on arrive à celle-là par la psychologie, à celle-ci par la nature. Chaque science devient une philosophie quand elle coordonne les faits généraux ou les vérités fondamentales qui lui appartiennent : elle a pour matière des faits du même genre arrangés, subordonnés, généralisés. De toutes ces philosophies partielles se forme une philosophie totale qui résume les lois des lois, les rapports des rapports, les relations à leur état le plus général. Le plus haut degré de généralisation de l'expérience, vaill son but ; elle n'a pas d'objet propre. Comte l'a constituée

« en étendant scientifiquement le point de vue positiviste à tous les objets de la connaissance humaine ». En d'autres termes, le contenu de la philosophie est exactement le même que celui des sciences, et elle emploie la même méthode. Comme il n'est guère possible d'achever une science sans en coordonner les vérités, ni de réfléchir sur l'ensemble des sciences sans en comparer les résultats, la philosophie se confond avec les sciences; elle n'a rien de propre, ni son objet, ni ses procédés, ni ses conclusions. Elle provient de deux opérations: déterminer les faits généraux de chacune des sciences fondamentales; grouper ces faits et les réduire en système. Bref, « recueillir les faits supérieurs de tout le savoir humain, les coordonner suivant une méthode naturelle, en tirer une conception réelle du monde, constituer une notion assez positive pour être en plein accord avec les éléments scientifiques, et assez générale pour en assigner la place et la valeur dans l'ensemble, telle est la philosophie positive. » Elle est « le lien général du savoir ». Cette définition, qui nous paraît à nous une des formules déjà vieilles de l'empirisme, une négation renouvelée de toute réalité inaccessible aux sens, M. Littré la regarde comme l'œuvre capitale de son maître. Il est à remarquer que les positivistes ne s'entendent pas dans leur admiration; ils placent tous leur patron au rang des plus grands génies, « au-dessus de Descartes et de Leibniz. » Mais les uns désignent comme sa plus grande découverte la loi des trois états; les autres la classification des sciences, ceux-ci la constitution de la « sociologie » et d'autres encore la conception de la philosophie. C'est ce dernier titre qui paraît le plus éclatant à M. Littré et lui arrache cet hommage enthousiaste: « Pour la première fois, il a été prouvé que le savoir forme un tout qui a son lien non pas dans un système quelconque conçu par l'intelligence, mais dans la nature des choses, dans l'évolution de l'histoire, dans l'enchaînement didactique. De quelque côté que le philosophe positiviste porte les regards, les grandes connexions lui apparaissent; le souffle d'une généralité féconde l'inspire; et le charme lui vient de là même d'où lui vient la puissance. »

La philosophie positive se compose donc de six sciences, suivant Comte; de sept, suivant M. Littré. L'on n'y trouve pas la place de la psychologie. Comte l'a proscrite, ou, ce qui revient au même, confondue avec la physiologie, ou plutôt avec la phrénologie. L'observation par la conscience est, suivant lui, un procédé stérile où l'homme, à supposer qu'il puisse observer quelque chose, n'observe que des faits personnels, sujets à varier: il y faut substituer l'observation extérieure, celle des organes et des produits des fonctions cérébrales tels qu'ils se manifestent dans l'histoire. Comment pourrions-nous nous « observer observant ou raisonnant »? L'attention que nous donnerions à cette opération en annihilerait l'objet en suspendant le procédé même qu'on voudrait étudier. C'est donc par le dehors qu'il faut aborder l'étude de la nature humaine. « Les fonctions morales et intellectuelles » sont des propriétés cérébrales attachées à des parties diverses de l'encéphale. Gall a jeté les fondements de cette partie de la physiologie: Comte, en essayant la répartition des facultés entre divers organes, se flâte de l'avoir élevée à l'état positif, et il expose comme dernier mot de la science une classification des « dix-huit facultés élémentaires » de l'esprit, qui dévoile une fois de plus le vice capital de son éducation: l'ignorance de la philosophie. Stuart Mill

a refusé de le suivre jusque-là, et proteste contre cette condamnation de la psychologie; M. Littré la maintient tout en l'expliquant. La psychologie, dans son opinion, n'est pas le point de départ de la philosophie: elle dépend de toutes les sciences qui la précèdent, et qui se constituent parfaitement sans elle. « Il est certain que la connaissance des lois de l'intelligence n'est possible qu'après et par la connaissance de toutes sortes de lois inférieures. » Elle se rattache à toute la série des connaissances, et la pensée elle-même est dépendante de la figure et du nombre. La substance nerveuse, qui est l'organe de toute intelligence, n'est-elle pas constituée par des éléments matériels qui ne se séparent pas de leurs conditions? Le travail intellectuel a pour équivalent un travail chimique, lequel équivalait à une certaine quantité de chaleur, laquelle à son tour équivalait à une certaine quantité de mouvement. Ainsi il n'y a pas d'hiatus: la psychologie est comprise dans la biologie, et « la constitution matérielle de la substance nerveuse est le point de jonction entre l'esprit humain et les lois ou faits généraux ». C'est la vraie doctrine positiviste, et si Stuart Mill s'en éloigne, c'est qu'il appartient à « un autre mode de philosopher ». Il a passé du côté des métaphysiciens en soutenant qu'on doit commencer par s'observer soi-même, avant de comprendre les signes qui nous révèlent chez nous semblables l'existence des facultés dont nous sommes pourvus; que cette observation est possible, et s'étend même à plusieurs faits à la fois; qu'on ne peut établir autrement la correspondance entre l'activité mentale et les fonctions organiques; et surtout en définissant la philosophie: « la connaissance scientifique de l'homme en tant qu'être intellectuel, moral et social. » Il n'y a pas de science du subjectif: « subjectif ne peut signifier que la faculté d'élaboration séparée aux cellules nerveuses. » La psychologie n'est donc que la physiologie cérébrale, et l'étude des phénomènes « psychiques » est limitée aux fonctions, aux facultés, aux pouvoirs de l'organe psychique; seulement les produits de ces facultés donnent lieu à d'autres études, parce qu'ils prennent dans l'histoire une sorte d'existence progressive. Ainsi, après avoir étudié les facultés esthétiques, morales, intellectuelles, comme fonctions du cerveau, il faudra en considérer les résultats extérieurs sur la scène de l'histoire, et ainsi se constitueront l'esthétique, la morale, l'idéologie, que M. Littré extrait « du bloc de la sociologie », et qu'il établit à titre de septième science dans « la hiérarchie grandiose qui est l'âme de la philosophie positive ». Il reconnaît toutefois que « toute philosophie positive sera matérialiste à cet égard »; ce qui dispense de critiquer des idées dont la critique se trouve à chaque page de ce dictionnaire.

Il reste donc dans le positivisme peu de chose des « sciences philosophiques » dont le nom est inscrit en tête de ce recueil. Ce qui y ressemble le plus, il faut le chercher dans la « sociologie », constituée de toutes pièces par A. Comte, si l'on en croit M. Littré; à peine ébauchée, « et complètement manquée » par lui, suivant M. Stuart Mill. Mais beaucoup de ses disciples refusent leur assentiment à une bonne partie de ses travaux politiques, qu'ils rattachent à « la période pathologique » de sa vie. Il ne conviendrait pas d'y insister pour décrier une doctrine qui a droit à une sérieuse exposition. Il suffira d'indiquer quelles sont les critiques que Comte a dirigées contre les « sciences sociales » et les remèdes qu'il propose pour en corriger les défauts.

Ces sciences ont passé comme les autres par

les erreurs inhérentes à la théologie et à la métaphysique. D'abord, les règles de la conduite et la destinée des sociétés semblent dépendre d'ordonnances divines ; plus tard, on les rattache à une prétendue loi morale. Le premier régime est celui du droit divin ; le second celui des droits naturels ; en passant du premier au second, on substitue aux commandements de Dieu « la loi imaginaire de l'être imaginaire nature », encore souveraine dans la morale qui érige en règle une simple création de l'esprit. On a peu à peu usurpé la licence de penser à son gré en ces matières, et on a revendiqué la liberté de conscience ; mais « il n'y a pas de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie ; s'il en est autrement en morale et en politique, c'est parce qu'il n'y a pas de principes établis. Quand il y en aura, ce qui ne peut tarder avec l'avènement du positivisme, l'opinion commune ne devra plus être consultée : un certain nombre d'hommes préparés à cette mission « fabriqueront » les idées pour le reste de la société. On n'aura pas plus le droit de révoquer leurs arrêts que celui de réfuter Newton. Les volontés individuelles ne sont pas aussi respectables qu'on le dit : il doit y avoir dans chaque nation un pouvoir directeur et des citoyens dirigés, et chacun doit rester à la place qui lui est marquée par ses aptitudes. La souveraineté du peuple est le dogme le plus funeste à la civilisation ; c'est une sorte de transfert au peuple du droit divin tant reproché aux rois. » A ces causes de dépérissement qui menacent l'avenir de l'humanité, il faut ajouter l'apparition d'une prétendue science, l'économie politique, simple rameau de la vieille métaphysique, qui n'a rien de positif, rien de scientifique, et qui doit disparaître. Stuart Mill, il est superflu de le remarquer, proteste contre cet arrêt, et pas un positiviste ne s'y est soumis.

Pour édifier une morale et une politique positives, il faut employer la seule méthode qui convienne à l'étude des faits : l'interrogation et l'interprétation de l'expérience. Les lois de la société ne peuvent se déduire des lois de la nature humaine : celles-ci, au contraire, ne sont connues que par celles-là. L'histoire n'est pas seulement propre à vérifier les résultats de l'observation, elle contient dans ses annales les seuls faits à observer. Tous les phénomènes de la vie individuelle sont déterminés non-seulement par les tendances de la nature humaine, mais par l'influence accumulée des générations passées sur la génération actuelle. Les êtres humains sont faits par la société bien plus qu'elle n'est constituée par eux. L'histoire est donc la seule source où l'on doive puiser. Si elle suggère une théorie sociologique contraire aux lois de la biologie, c'est qu'on l'a mal interrogée ; car la vie sociale dépend de la vie organique. Or l'histoire, comme la biologie, renferme deux éléments : l'un est stable, à peu près comme la vie végétative, et l'autre en mouvement comme la vie intellectuelle ; la sociologie a donc une partie statique et une partie dynamique. Il n'y a presque rien à dire de la première : l'élément permanent et directeur de la société sera naturellement constitué par un corps de savants positivistes, unanimes dans leurs croyances, et formant un pouvoir spirituel qui imposera ses opinions. Stuart Mill veut bien avouer que « cette tentative est peu satisfaisante ».

La dynamique sociale a pour objet de déterminer les lois de l'évolution de la société. Elle suppose comme acquises ces deux vérités : il y a une évolution naturelle ; cette évolution est un progrès. « Ce progrès social consiste dans

l'accroissement de nos attributs humains comparativement à nos attributs animaux et purement organiques ; » il a pour marque le triomphe de l'homme sur la bête. C'est ce mouvement qu'on appelle civilisation, et l'obligation de le secondar est la grande règle morale. Les devoirs individuels dérivent ainsi des devoirs sociaux. Mais l'homme a diverses facultés toutes éminentes, toutes supérieures à celles de la bête ; il a des pouvoirs moraux, intellectuels, esthétiques. Auquel faut-il donner la prépondérance dans le développement ? A l'intelligence, non parce qu'elle est la plus forte, mais parce qu'elle dirige les autres. C'est elle qui fortifie les instincts, c'est elle qui réunit en un même courant les passions, divergentes quand elles sont aveugles. Le mot de Bacon est vrai : les idées dirigent le monde. Plus tard, A. Comte, en proie aux accès d'un mysticisme maladif, dépossèdera l'intelligence de sa suprématie pour la décerner à la sensibilité ; il décrètera que c'est au cœur de commander, à l'intelligence de servir. Mais il est alors occupé à démentir presque tous les principes de sa première doctrine : et c'est au même moment qu'il essaye « de subordonner la science de la quantité aux fins morales et sociales de l'humanité ».

C'est sans doute en arrêtant ses méditations sur l'histoire qu'il conçut ce vif amour de l'humanité, qui lui inspira quelques grandes idées perdues au milieu de conceptions bizarres. C'est de là qu'il tire toute sa morale : au principe de l'égoïsme, il substitue celui de l'intérêt général de la race humaine ; rien de plus respectable pour lui que ce grand être collectif « qui remonte dans les profondeurs inconnues du passé, embrasse le présent avec ses diversités et descend dans l'avenir infini et insondable. » Avant d'en faire un Dieu, il en avait fait le sujet même de la loi morale. Nous avons en nous une bienveillance naturelle et un instinct de sociabilité qui nous rapproche des autres hommes ; et d'autre part, des penchants égoïstes qui par nature semblent l'emporter sur les autres. L'éducation de l'esprit doit tendre à faire prédominer les premiers, qui constituent, en face de l'égoïsme, une inclination qu'il est d'usage dans l'école d'appeler « altruisme ». Sans doute cette sorte d'éducation doit être avant tout de l'hygiène ; car les instincts grandissent ou diminuent avec les organes auxquels ils sont attachés. Il faut donc « atrophier » l'organe des penchants personnels, afin de les mortifier ; il faut développer l'organe de l'altruisme pour substituer à tous les autres ce seul sentiment. Car il est le pivot de la vie morale. Cette belle maxime : « faire aux autres ce que nous voudrions qui nous fût fait, » est encore entachée d'égoïsme ; il faut en éliminer jusqu'à la moindre pensée du moi. Vivre pour autrui, voilà la devise. Etouffer en nous la totalité de nos désirs personnels, voilà le devoir : « amem te plus quam me, nec me nisi propter te. » Ainsi sont proscrits même les plaisirs innocents, s'ils ne sont pas utiles à la société ; ou du moins la faiblesse qui nous y attire doit être regrettée comme « une infirmité inévitable ». En dehors du devoir, il n'y a que le péché ; aussi l'homme n'a-t-il qu'un seul droit, « celui de faire son devoir ». On a dit de cette morale qu'elle était calviniste, on pourrait l'appeler aussi bien stoïcienne. Elle a même du stoïcisme son penchant à l'unité systématique, qui lui est reprochée par Mill comme un défaut d'origine française, et elle tend à l'unité de pratique, à l'accord de tous les actes ramenés à une seule intention. Systématiser son existence, ne vouloir qu'une seule chose, ne concevoir qu'un seul motif,

voilà la perfection. C'est peut-être la première fois que l'empirisme, poussé à outrance dans la théorie, n'a pas pour conséquence l'égoïsme en morale. Cette heureuse inconséquence qui range Comte parmi les moralistes du sentiment est due à une vue peut-être inconsciente de la nature humaine, et à ce sentiment très-vif qu'il y a en elle des penchants de dignité inégale, qu'il ne faut pas tous développer, ni satisfaire.

On conçoit qu'animé de ce grand amour pour le genre humain, Comte se soit laissé aller jusqu'à en diviniser l'objet, et à en faire une religion. Il serait injuste de mettre au compte du positivisme « les spéculations sentimentales » qu'il a répudiées par la voix de ses représentants les plus autorisés ; mais on ne peut cependant les passer sous silence, puisqu'elles ont encore leurs adeptes. Il y a d'ailleurs un intérêt historique à montrer l'ennemi déclaré de toute conception théologique, s'érigeant, pour donner satisfaction à un sentiment qu'il trouve en son cœur et dans celui de tous les hommes, en grand prêtre du culte de l'humanité. La race humaine envisagée dans son ensemble, avec son passé et son avenir, voilà le grand être qu'il faut adorer, supérieur à Dieu par cela même qu'il profite de noire amour et qu'il a besoin de nos services ; plus digne d'être aimé parce qu'il ne peut récompenser ses fidèles ni les induire aux calculs de l'amour mercenaire. Les femmes, « ce sexe aimant », symboliseront surtout l'humanité, et la mère, la femme, la fille la représenteront dans les trois divisions du temps. Le culte qu'on leur doit, à moins d'indignité, se célébrera par quatre-vingt-quatre fêtes annuelles, et se distribuera en neuf sacrements. Il comporte des pratiques de tout genre, des signes extérieurs comme celui qui consiste « à toucher successivement les principaux organes que la théorie cérébrale assigne à ses trois éléments » et qui remplace le signe de la croix. Il est dirigé par un clergé, composé de « la classe spéculative », chargée en même temps de l'éducation, de l'exercice de la médecine, et laissant le pouvoir temporel aux chefs d'industrie. Le grand pontife, juge infaillible, est le fondateur de la doctrine, et après une première période de sept ans, on devra remettre entre ses mains la direction de l'enseignement. Cinq ans après, le chef du pouvoir exécutif abdiquera au profit de trois prolétaires positivistes. Ils auront pour mission de faire la guerre à l'intelligence, qui s'est mise en insurrection contre le cœur ; de faire brûler tous les livres, à l'exception d'une centaine d'ouvrages, de partager la France en dix-sept républiques, et enfin de préparer l'avènement définitif du positivisme, qui est fixé à trente-trois ans à partir du moment où le philosophe, devenu prophète, propose ses mesures. Rien ne manque à ce délire mystique : la terre est transformée en grand félicite, l'espace devient le destin ou la fatalité, les nombres ont des vertus mystérieuses. Après avoir fermé au nom de la science la sphère « de l'incognoscible », Comte la renvoie aux aberrations de la superstition ; la philosophie supprimée fait place aux puerilités de l'imagination, et la religion à l'idolâtrie.

Sans doute, beaucoup de positivistes sont disposés à regretter ces spéculations et à déplorer, comme le dit Stuart Mill, « cette triste écandance d'un grand esprit, ses pensées extravagantes et sa colossale confiance en lui-même ». Pourtant il en est parmi les meilleurs qui l'ont suivi jusque dans ses excès ; plusieurs de ses idées, qu'on pouvait croire à jamais oubliées, ont reparu au grand jour dans une insurrection mé-

morale, qui voulait inaugurer une politique positive ; et l'homme respectable qui prête parmi nous à la doctrine l'appui de sa science et de son caractère, a versé des larmes, dit-on, en se souvenant qu'il avait contribué à les propager.

Le positivisme, tel que Comte l'avait conçu, est donc une doctrine complète ; sans doute, il n'a pas de métaphysique, ou du moins il se vante de n'en pas avoir, quoiqu'il se prononce parfois trop résolument sur « l'immensité fermée ». Mais il a sa psychologie, sa logique, sa morale, sa politique et sa philosophie de l'histoire. Sa psychologie est plus ou moins franchement matérialiste, et les écrivains qui l'entendent autrement ne sont pas avoués pour « des philosophes du mode positif ». Sa logique est celle du pur empirisme, telle que Hobbes l'écrirait aujourd'hui ; sa morale n'est qu'une généralisation de l'histoire, sa politique l'absolutisme, et sa philosophie de l'histoire une interprétation aventureuse des faits. Mais de cet ensemble d'idées qui remplissent tant de volumes, beaucoup semblent avoir déjà disparu, et les disciples ont fait parmi elles un triage qui n'en laisse subsister que le plus petit nombre. Il devient même difficile de trouver le trait saillant auquel un positiviste puisse se reconnaître. A part M. Robinet, qui est, suivant Stuart Mill, « un disciple selon le cœur de M. Comte, un homme qu'aucune difficulté n'arrête et qu'aucune absurdité n'effraye », chacun des hommes éminents qui acceptent ce titre demande à faire des réserves. M. Littré le revendique ; mais il ne reconnaît plus pour siennes que les doctrines du « Cours de philosophie positive », et encore y relève-t-il plus d'une erreur notable et y fait-il d'heureuses corrections. M. Taine est « à côté du positivisme », mais il ne semble pas devoir s'en rapprocher davantage ; M. Robin lui prête l'autorité de sa science, mais cette science est loin de confirmer les théories physiologiques de Comte ; elle y ressemble seulement parce qu'elle ramène toute l'activité intellectuelle et morale à des propriétés du système nerveux ; mais Cabanis et Broussais en ont donné l'exemple. Le positivisme, il est vrai, a passé en Angleterre, où M. Lewes l'a introduit. Mais les psychologues anglais, tous déterminés à pratiquer l'observation par la conscience, et à réserver « la question de l'incognoscible » ou celle de l'absolu, sont les descendants de Hume et de James Mill plutôt que les imitateurs de Comte. Parmi les savants, M. Huxley a combattu la fameuse triade historique, et la classification des sciences. Parmi les philosophes, M. Spencer approuve beaucoup moins qu'il ne critique l'ensemble des doctrines positivistes. M. Stuart Mill, que l'école voudrait adopter pour son logicien, ne mérite guère ce titre que par son goût pour les sciences d'observation et pour l'analyse, et par sa répugnance pour la métaphysique. Il n'en a pas moins ruiné, par une discussion sérieuse, les assertions les plus essentielles du système, que M. Littré a essayé de défendre contre lui. Bref, si l'on retranche au « comtisme » ce que chacun de ses adhérents se refuse à admettre, il ne restera plus guère qu'un certain nombre de propositions communes à toutes les philosophies empiriques, et l'on devra dire avec un écrivain positiviste : « La véritable originalité de la philosophie positiviste est dans la méthode beaucoup plus que dans la doctrine. » Encore cette méthode n'est pas originale en elle-même. Ce qui est à peu près nouveau, c'est son extension à tous les problèmes, et la négation de ceux qu'elle ne peut résoudre.

Voy. dans ce dictionnaire, les articles COMTE, STUART MILL. Consultez Ravaisson, *Rapport sur*

la philosophie en France au dix-neuvième siècle, Paris, 1838. Stuart Mill, *Auguste Comte et le Positivisme*, traduction de M. Clémenceau, Paris, 1867, et les ouvrages de M. Littré. E. C.

POSSIBLE. Le possible peut être défini avec Leibniz : ce dont l'existence n'implique pas contradiction, et peut ainsi être considéré comme le plus bas degré de la probabilité. Lorsque l'idée de la possibilité s'unit à l'affirmation ou à la négation dans une proposition, elle modifie la valeur de celle-ci. C'est pourquoi les logiciens ont le plus souvent appelé le possible un *mode*, et *modales* les propositions dans lesquelles interviennent les idées du possible, du nécessaire, etc. L'idée du possible est le principe de l'hypothèse. On peut raisonner rigoureusement et utilement sur le possible, mais à la condition de conserver aux conclusions le caractère hypothétique du point de départ et de ne jamais confondre le possible avec le réel.

Voy. Leibniz, *Méditations de cognitione, veritale et idéalis*, et les *Essais de Théodicée*; — Aristote, *Analytiques*; — Logique de Port-Royal, 2^e partie; — Kant, *Critique de la Raison pure, Analytique transcendantale*.

POSTEL (Guillaume), né le 25 mars 1510, à Barenton ou à Dolerie, dans le diocèse d'Avranches, fut un des hommes les plus savants du xvi^e siècle. Orphelin de bonne heure, ni la maladie ni la misère ne l'empêchèrent de satisfaire son goût pour l'étude. Les langues de l'Orient fixèrent surtout son attention, et, dans un voyage en Asie Mineure et en Syrie, il fortifia et développa la connaissance qu'il en avait puisée dans les livres. Nommé par François I^{er}, en 1539, professeur de mathématiques et de langues orientales au Collège de France, il eût pu passer sa vie dans le repos et la culture des lettres, si l'ardeur de son imagination ne l'eût entraîné ailleurs. Tour à tour jésuite et renvoyé de l'ordre par saint Ignace, à cause de ses rêveries, emprisonné, échappé à sa captivité, réfugié à Venise, accusé d'hérésie devant l'inquisition de cette ville, déclaré innocent, mais fou, par ce tribunal, il visita de nouveau Constantinople, pénétra jusqu'à Jérusalem, et revint apportant de son voyage de nombreux et précieux manuscrits. Malheureusement pour lui, ses rêveries, qu'il n'abandonnait pas, créèrent une complication de circonstances qui le condamnèrent de nouveau à la vie errante qu'il avait déjà menée. Rentré à Paris en 1562, il y rétracta les erreurs qu'on avait cru pouvoir lui reprocher, et se retira dans le monastère de Saint-Martin-des-Champs, où il composa encore quelques ouvrages. Il y mourut le 6 septembre 1581, après avoir, depuis sa retraite, édifié les religieux par sa piété sincère et sa vie studieuse.

Les ouvrages de Postel sont nombreux; ils se rapportent à des sujets de linguistique, d'histoire, de théologie, de droit même. Une partie sont consacrés aux rêveries qui firent tous les malheurs de sa vie. Un seul peut être classé parmi les ouvrages de philosophie proprement dite : c'est celui qui a pour titre *De orbis terre concordia libri quatuor*. L'analyse rapide que nous allons en donner fera suffisamment connaître quels furent les principes philosophiques de ce savant homme; le reste de ses rêves mystiques ne mérite point de nous arrêter.

Le premier de ces quatre livres est consacré à présenter telles que les concevait l'auteur, les preuves du christianisme, empruntées à la raison et à la philosophie. Il établit d'abord l'unité du monde, en la fondant sur celle de Dieu, qui seul est et peut être le lien de ses parties contraires. Les preuves qu'il apporte ensuite de

l'existence de Dieu pouvaient être, à l'époque de la Renaissance, le fruit, nouveau pour les contemporains, d'une érudition étendue et intelligente; elles sont aujourd'hui devenues vulgaires. Elles sont fondées sur l'impuissance ou est la matière de s'être créée elle-même, sur la nécessité d'un premier moteur, sur l'intelligence qui éclate dans ses œuvres, sur le consentement général des peuples, etc. Il ajoute à ces considérations quelques mots sur ce qu'il appelle les *substances séparées, Dieu, les anges et les démons*, et complète ses preuves de l'existence d'une cause première par des arguments empruntés à la physique imaginaire de son temps et à une science des nombres plus imaginaire encore. Dieu y est considéré comme un sixième corps, enfermant les cinq corps élémentaires dont il forme l'unité; c'est encore là l'idée de lien que Postel a développée précédemment.

Il passe ensuite à l'exposition des attributs de Dieu, et le fait procéder de cette énonciation juste et opportune, que toute l'essence divine est actuelle. Il témoigne la crainte qu'on ne lui reproche de ne parler de ces attributs que comme on parlerait des qualités, des vertus d'un homme, et il s'excuse en disant que, s'il s'exprime dans un langage qui ne reproduit pas la véritable nature de Dieu, c'est qu'il n'en a pas d'autre, et qu'il est forcé de se servir de la langue humaine.

Après cette exposition des attributs de Dieu, le développement de la doctrine chrétienne l'amène naturellement à la démonstration du dogme de la Trinité. Il n'en apporte pas moins de quinze espèces de preuves, les unes empruntées à la philosophie, les autres tirées des choses créées, d'autres, encore, puisées dans les livres de Moïse, dans le Talmud, dans la Kabbale. La quinzième, enfin, est formée par une induction en vertu de laquelle l'auteur, rapprochant quelques textes de l'Alcoran, convainc Mahomet de contradiction, et fait sortir la Trinité de son dogme unitaire. Au terme de ses démonstrations, il s'adresse aux mahométans avec les expressions les plus affectueuses. « Vous êtes, leur dit-il, une partie de nous-mêmes, qui s'est séparée de nous, qui a péri; » il les appelle à la foi à la Trinité en résumant tout ce qu'il a dit précédemment.

Jusqu'à là il regarde les philosophes comme partageant son avis sur l'existence de Dieu; mais, dans ce qui va suivre, il en aura, dit-il, un grand nombre pour adversaires. Il s'agit, en effet, de savoir si le monde est éternel ou créé, s'il a commencé, s'il doit finir. Or, il n'y a pas sur ce point moins de cinq opinions distinctes : la première admet que le monde n'a point eu de commencement et n'aura jamais de fin; la seconde reconnaît qu'il a commencé, mais non qu'il doive finir; la troisième lui refuse un commencement, mais lui assigne une fin; la quatrième lui attribue un commencement, et une fin; la cinquième, celle que Postel entreprend de défendre, celle que nous enseigne le christianisme, c'est que le monde a commencé, qu'il ne finira pas, mais qu'il sera transformé.

Il prouve que le monde a été créé, en partie, par les arguments par lesquels il a démontré l'existence de Dieu; mais il y ajoute une considération peu commune, tirée des principes de la logique de cette époque. Les quatre éléments qui forment le monde se détruisent par leur action mutuelle; l'eau, l'air surtout, périssent dévorés par le feu. Des considérations géologiques fondées sur la présence des coquilles sur les montagnes, le souvenir du déluge, prouvent qu'il y eut un temps où la masse d'eau sur le

globe était moins considérable qu'elle ne le fut à l'époque de ce grand cataclysme. Or, si le monde était éternel, les divers éléments y seraient toujours en même quantité, et dans des rapports constamment semblables. Si donc la masse d'eau a été plus considérable à l'époque du déluge qu'elle ne l'avait été auparavant et qu'elle ne l'a été depuis; si l'air absorbé par le feu est remplacé chaque jour par un air nouveau, c'est que la cause créatrice de l'univers créée, sans se reposer, une quantité de chaque élément égale à celle qui périt par les révolutions ordinaires des êtres; et s'il est nécessaire qu'elle crée à chaque instant pour soutenir l'existence de l'univers, c'est que c'est elle qui l'a créé une première fois : l'univers a donc eu un commencement.

Sans doute cette démonstration ne satisfera pas ceux qui, s'appuyant sur les principes de la physique contemporaine, croient que la masse de chaque élément est toujours la même dans l'univers, et qu'ils y subissent seulement des transformations qui en réduisent ou en augmentent passagèrement le volume apparent; mais c'est précisément parce que cette preuve appartient à un système de physique tout autre que le système généralement admis, que nous avons jugé à propos de la faire connaître.

Il n'est pas beaucoup plus heureux dans les comparaisons qu'il emprunte à la physique de son temps, pour faire comprendre comment le monde a été créé de rien. Il rejette surtout loin de lui l'idée que l'on pourrait supposer qu'il admet une matière coéternelle à Dieu, soumise à son action ordonnatrice, mais indépendante de sa puissance créatrice. Aussi, pour lui, nier que le monde ait été créé de rien, n'est autre chose qu'affirmer l'éternité de la matière.

Il réfute ensuite les philosophes qui, admettant l'existence de Dieu, ne croient pas qu'il s'abaisse au détail des choses humaines, et nient, par conséquent, la Providence. Il fait remarquer que, dans la simplicité de son acte éternel, la divine Providence n'éprouve ni fatigue ni altération, et ne saurait être comparée aux êtres que nous connaissons par l'intermédiaire des sens, êtres matériels essentiellement limités, dont l'existence ne se prolongerait pas sans la présence d'une force conservatrice qui n'est que l'action de Dieu lui-même.

Nous ne nous arrêterons pas à ce que dit Postel de l'existence et de la nature des substances séparées (*substantiæ separatae*), c'est-à-dire des anges et des démons; non que les arguments sur lesquels il s'appuie soient absolument sans valeur aux yeux de la philosophie; il en emprunte, au contraire, quelques-uns à la raison, et même à Aristote; mais parce que, nonobstant leur origine philosophique, ils sont peu concluants. Les idées qu'il développe sur la nature de l'homme et sur le but proposé à sa vie par le Créateur sont conformes à la croyance chrétienne de la chute originelle, et se lient naturellement aux dogmes de l'incarnation et de la rédemption.

Il rentre dans la philosophie par la question de l'immortalité de l'âme. Le premier adversaire auquel il répond, c'est la doctrine stoïcienne, pour laquelle le but de l'homme est, non l'immortalité, mais la pratique de la vertu dans cette vie. Il établit en principe que toute action tend à son accomplissement qui engendre le repos; qu'elle a, par conséquent, pour but ultérieur le repos; et, alléguant que la vertu est une action, il en conclut qu'elle est le moyen de parvenir à un but déterminé, mais qu'elle ne saurait être ce but. Il montre que les faits

sont d'accord avec ce qu'il avance, puisque nous voyons les hommes vertueux sacrifier tout à leur désir d'immortalité. Ses autres preuves sont empruntées, 1° à la nature des facultés de l'âme, qui ne sauraient être le résultat d'une combinaison des éléments; 2° à l'accomplissement nécessaire de la justice de Dieu, qui n'atteindrait pas les coupables si l'homme mourait tout entier avec son corps; 3° à la constitution de l'univers, à la bonté divine, aux conditions du péché, et à d'autres arguments encore faibles ou insuffisants, mais qui, repris par une analyse plus profonde que celle de l'auteur, ne seraient pas sans valeur.

Nous ne dirons rien du second livre, consacré tout entier à la réfutation de la doctrine de Mahomet; mais le troisième livre mérite de nous arrêter plus longtemps.

Le xvi^e siècle fut une époque d'activité singulière pour les esprits; et, s'il fut rarement heureux dans ses projets de réforme, plusieurs des grandes intelligences qui en firent la gloire s'honorèrent par la seule pensée de chercher de meilleures méthodes d'investigation, et de dominer la science par des principes plus généraux et plus vrais : Postel fut de ce nombre. Malgré le respect qu'il professait pour le droit romain, il était frappé de ce que les passions des hommes, leur ignorance, la multitude des interprétations avaient fait, en quelque sorte, périr la science du droit dans de vaines arguties. Il se proposa de résumer les règles immuables de la justice dans un certain nombre d'axiomes empruntés à la sagesse de tous les temps et de tous les peuples, et qui fussent comme le code universel de l'humanité. On voit ainsi que la tentative dont nous avons fait honneur à Grotius, au milieu du xvii^e siècle, fut précédée d'un siècle, par celle de Postel. C'était aux sources de la philosophie, *e fontibus philosophiæ*, qu'il voulait puiser les principes du droit commun des nations, idée assurément nouvelle à une époque où la tradition, la coutume, les conventions locales divisaient le droit, et opposaient partout la justice à elle-même.

Il reconnaît deux sources de droit. Il trouve la première dans la nécessité, qui, saisissant les hommes au milieu de leur faiblesse et de leur isolement, les force à rechercher la protection mutuelle que leur garantit la réunion en société; il place la seconde dans la croyance en Dieu, dont l'idée, en l'absence de la connaissance du vrai Dieu, naît de l'admiration, de l'amour, de la crainte. Ce droit religieux et humain, tout à la fois, est celui que connurent les païens. Inférieur au droit né, chez les peuples modernes, des lumières du christianisme, il n'en est pas moins consacré par la sainteté des croyances primitives du genre humain. Postel le considère sous trois aspects : le droit naturel, exclusivement fondé sur la nature; le droit des gens, qui modifie le droit naturel par l'intervention de la raison, dans l'intérêt de la durée et de l'individualité de chaque peuple; le droit civil, qui résulte des mœurs, des coutumes, des lois particulières accréditées chez chacune des nations. Ainsi la constitution même du genre humain, telle qu'elle a été établie par la Providence, est l'origine du droit dans son expression la plus complète.

Il semble qu'après avoir analysé le droit, tel qu'il put être connu par les peuples de l'antiquité, Postel eût dû opposer à cette idée une notion plus parfaite de la justice et des devoirs, éclairée par les lumières du christianisme. Il n'en est rien néanmoins. Son quatrième livre est consacré à développer les moyens et les

arguments par lesquels un prince, zélé pour le triomphe de la vérité, pourrait amener les idolâtres, les mahométans et les autres infidèles à croire en la religion de Jésus-Christ.

Dans la partie de son ouvrage où il a traité des principes fondamentaux et des sources du droit, Postel s'est surtout inspiré des ouvrages moraux de Cicéron. C'est un rapprochement que l'on peut faire également à l'occasion de la doctrine de Grotius. Ce sera la gloire éternelle du grand orateur de Rome, d'avoir popularisé, par la beauté de son style et la richesse des développements qu'il leur a donnés, les principes de la morale antique. Quiconque voudra constater d'une manière certaine l'état de la science morale à la venue de Jésus-Christ, devra le chercher dans le *de Officiis*, dans le *de Finibus bonorum et malorum*, dans la *République*, les *Lois* et les autres ouvrages philosophiques de Cicéron. C'est à cette source que Postel, comme la plupart des érudits de son siècle, a puisé la part de philosophie qu'il a introduite dans ses ouvrages. S'il en est résulté que le fond n'est pas neuf, l'auteur a fait néanmoins, dans l'exposition de ses idées, preuve de sagacité et d'originalité.

Une des bonnes éditions de l'ouvrage de Postel ayant pour titre : *De orbis terra concordia libri quatuor*, est une édition sans date et sans nom d'imprimeur, petit in-8°. On en cite encore une autre également in-8°, Bâle, Oporin, 1544. On peut consulter, sur les détails de la vie de Postel, un ouvrage curieux du P. Desbillon, intitulé : *Nouveaux éclaircissements sur la vie et les ouvrages de G. Postel*, Liège, 1773, in-8; — Th. Ittig, *Exercitatio historico-philosophica de G. Postello*, Leipzig, 1704, in-4; — A. Péricaud, F. Wilson, G. Postel et L. Castelvetro, *Extrait d'un supplément à l'histoire littéraire de Lyon*, du père Dominique de Colonia, Lyon, 1850, in-8.

POSTULAT (de *postulatum*, traduction littérale du grec *αἴτημα* : ce qui est demandé). On appelle ainsi, d'après Aristote (*Derniers Analytiques*, liv. I, ch. x), une proposition qui n'a pas encore été démontrée et qui, peut-être, ne le sera jamais, mais qu'on est cependant prié d'accorder pour le besoin de la discussion, ou qui se présente comme un complément nécessaire d'un certain ordre d'idées, quoique nous ne puissions pas en donner une preuve directe. C'est conformément à cette signification, que l'immortalité de l'âme paraît être à Kant un *postulat* de la raison pure; c'est-à-dire qu'il ne croit pas ce dogme susceptible de démonstration, mais qu'il le considère comme une conséquence nécessaire à l'ordre universel, qui nous appelle au bonheur par les lois de la sensibilité, et nous impose des sacrifices au nom du devoir. Il existe, comme on voit, une différence entre un *postulat* et une hypothèse. Toutes les fois, dit Aristote (*ubi supra*), qu'on pose, sans les avoir soi-même démontrées, des choses qui pourraient être, et qu'on les admet avec l'assentiment de celui à qui on les apprend, c'est une hypothèse que l'on fait. » Le *postulat*, au contraire, n'étant pas de pure invention, quoique nous soyons souvent hors d'état d'en donner une démonstration directe, peut être contesté dans la discussion et ne s'établit que par l'ensemble des idées.

POTAMON D'ALEXANDRIE. « Il y a peu de temps, dit Diogène Laërce (liv. I, § 21), une école éclectique (*ἐκλεκτικὴ τῆς αἰρέσεως*) fut fondée par Potamon d'Alexandrie, lequel choisissait les doctrines qui lui avaient convenu dans chaque école. » C'est sur ce témoignage principalement que Potamon a été considéré comme le fonda-

teur de la grande école qui compte dans son sein Plotin, Porphyre, Proclus, et qui a prolongé son existence jusqu'au milieu du vi^e siècle de notre ère. Quel est donc ce Potamon? A quelle époque a-t-il vécu, et que savons-nous de sa doctrine? Telles sont les deux questions auxquelles nous devons répondre avant d'examiner si l'honneur qu'on lui a fait est mérité. Quant au temps où il faut placer la vie de Potamon, nous sommes condamnés aux plus vagues suppositions. Il n'y a rien à tirer des paroles de Diogène Laërce, puisque nous ne sommes pas en état de fixer d'une manière précise l'âge de cet historien. On lit dans Porphyre (*Vie de Plotin*, ch. ix) que les pères, en mourant, recommandaient leurs enfants à Plotin, et que, de ce nombre, *ἐν τούτοις*, était Potamon. Évidemment, c'est dans le nombre des pères et non des enfants qu'il faut le compter : car Porphyre ajoute que Plotin se plaisait à entendre Potamon discuter sur une philosophie nouvelle dont il jetait les fondements. Dans ce cas, Potamon serait plus âgé que Plotin et appartiendrait à la fin du i^{er} et au commencement du ii^e siècle de notre ère.

Mais voici une troisième version qui contredit absolument les deux précédentes. D'après Suidas (aux mots *Αἰρεσις* et *Ποταμών*), Potamon aurait vécu sous Auguste et serait ni^l quelque temps avant ce prince. Quelques critiques, substituant arbitrairement au nom d'Auguste celui d'Alexandre, ont placé Potamon les uns sous le règne d'Alexandre Sévère, les autres sous celui d'Alexandre le Grand. De ces assertions opposées, la plus probable est, sans contredit, celle de Porphyre. Mais si Potamon, par le temps et le lieu où il a vécu, a pu être en relation avec Plotin, en devons-nous conclure qu'il a été son maître, et que c'est à lui qu'appartient la gloire d'avoir fondé l'école d'Alexandrie? D'abord l'idée de l'éclectisme, la pensée que la vérité est partout mêlée à l'erreur, qu'elle est divisée en quelque sorte entre tous les systèmes, et qu'il s'agit seulement pour le sage, pour le vrai philosophe, de recueillir ses membres épars; cette pensée n'était pas nouvelle à l'époque dont nous parlons : on la rencontre chez Philon, chez les Pères de l'Église, chez Plutarque, Galien, Cicéron; elle était, pour ainsi dire, le fond de tous les esprits en dehors de l'école sceptique. Ensuite, quelle était la doctrine de Potamon? Nous ne la connaissons aujourd'hui que par un très-court passage de Diogène Laërce, ainsi conçu : « Il lui parut que le criterium de la vérité comprend, d'une part, le principe même qui dirige le jugement, c'est-à-dire la raison (*τὸ ἡγεμονικόν*), et, de l'autre, le moyen dont se sert la faculté de juger, à savoir la représentation fidèle des objets (*τῶν ἀκριβοστάτων ἐπινοσιῶν*). Quant aux principes de toutes choses, il en distinguait quatre : la matière, la qualité, l'action (*ποίησις*) et le lieu (*τόπον*); car tout ce qui est a été fait de quelque chose et par quelqu'un, existe d'une certaine manière et quelque part. La fin à laquelle il veut que tout soit rapporté, c'est une vie parfaite qui renferme toute vertu, et d'où ne sont pas exclus les biens corporels et extérieurs. » Nous voyons, par ces lignes, que Potamon n'a touché qu'à trois points : la logique, la morale et la physique. Sur les deux premiers, il a essayé de concilier ensemble le stoïcisme et l'épicurisme. Sur ce dernier, il s'en tient aux quatre principes d'Aristote. On n'imagine rien de plus incomplet, de plus grossièrement superficiel, surtout de plus contraire tant à l'esprit qu'à la lettre de la philosophie platonicienne; comment une telle doctrine aurait-elle pu devenir le germe du néo-platonisme alexandrin?

Potamon avait composé deux ouvrages, dont l'un, entièrement perdu, était un commentaire sur la *Timée* de Platon; de l'autre, intitulé *Traité des éléments* (Στοιχείωσις), il ne nous reste que le fragment cité par Diogène Laërce. — On peut consulter sur Potamon : Glœckner, *Dissertation de Potamoni Alexandrini philosophia*, in-4, Leipzig, 1745; — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851, 3 vol. in-8; — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*.

POUILLY (Louis-Jean LEVESQUE DE), né à Reims en 1691, y mourut le 4 mars 1750. De bonne heure, le goût des sciences et de la méditation s'annonça en lui. A vingt-deux ans, il essaya une exposition des principes, fort nouveaux alors, de la philosophie naturelle de Newton. Il renonça ensuite aux mathématiques pour se livrer entièrement à des études philosophiques et littéraires, et fut reçu membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres en 1722. Mais déjà le travail avait fatigué sa santé. Pour la refaire, il parcourut le midi de la France, puis l'Angleterre où il visita, entre autres personnages, lord Bolingbroke et Newton. Nommé, à son retour en France, lieutenant général de Reims, il signala son administration par des améliorations et des embellissements dont les habitants de cette ville gardent encore aujourd'hui le souvenir.

Cet écrivain, contemporain de Vauvenargues, mais peu célèbre comme philosophe, méritait pourtant une place dans l'histoire de la philosophie par la précision, la netteté de ses idées, par la douceur même des théories qu'il essaya de répandre, par la clarté de ses écrits, et surtout par la pensée qui domine dans le seul ouvrage de lui dont nous avons à nous occuper ici. Ce livre fut publié d'abord sous la forme d'une *Lettre à lord Bolingbroke*, dans un recueil de divers écrits sur l'amour, l'amitié, la politesse, la volupté, les sentiments agréables, l'esprit et le cœur, in-12, Paris, 1730.

La *Lettre à Bolingbroke* eut du succès, et les amis de l'auteur l'engagèrent à en reprendre les idées sous une forme plus sérieuse et plus suivie. Il refit donc ce livre, et, avec des additions nombreuses, le publia de nouveau sous le titre qu'il a conservé depuis, *Théorie des sentiments agréables*, Genève, 1747; Paris, 1748 et 1749, in-8. Une autre édition fut publiée en 1774, vingt-quatre ans après la mort de l'auteur. Dans cette dernière, le fond est toujours le même; seulement les pensées y ont plus de développement; le style est aussi plus régulier, plus châtié; mais, en revanche, il a perdu un peu de sa vivacité.

L'ouvrage se divise en six chapitres :

- 1° La théorie des sentiments est du même genre que les sciences physico-mathématiques;
- 2° Du plaisir attaché à l'exercice des facultés;
- 3° Des objets qui sont agréables par eux-mêmes, soit aux sens, soit à l'esprit;
- 4° De l'agrément des biens utiles;
- 5° De l'auteur des sentiments agréables;
- 6° Du plaisir attaché à la vertu.

Le titre de ces chapitres indique à lui seul l'ensemble de la pensée de l'auteur, le milieu d'idées, pour ainsi dire, où son esprit se meut, le caractère de sa philosophie. Comme la plupart des philosophes de cette époque, Levesque de Pouilly ne cherche qu'une chose dans la vie : la rendre aussi facile, aussi douce que possible. Et c'est dans ce but qu'il interroge la nature humaine, qu'il observe les divers mouvements, les diverses conditions, les diverses nuances de la passion. Il était persuadé que le seul tort d'Épictète est d'avoir borné l'ambition humaine à une sphère grossière, et de n'avoir pas insisté

suffisamment sur le prix et l'étendue des plaisirs de l'esprit. Il voulait mettre en lumière le plaisir attaché à la vertu, et, par cet accord du bien et du bonheur, fonder les principes d'une morale exacte et douce à la fois.

Tout ceci n'est pas nouveau; et si Levesque de Pouilly n'avait eu que cette pensée, on l'eût facilement oublié comme tant d'autres. Mais, en creusant son idée, il rencontre une veine originale qui, vu sa date surtout, n'est pas sans mérite. C'était l'époque où l'esprit d'observation commençait d'être appliqué avec succès aux sciences naturelles. Le grand nom de Newton sortait déjà de la foule avec éclat. Levesque de Pouilly conçut l'idée formelle d'abandonner cet esprit systématique, qui jusqu'alors avait dominé dans les recherches des philosophes, et de soumettre ces recherches à la pure observation des faits. Son idée, qu'il expose explicitement, est que, dans cette voie, la théorie du sentiment (et par ce mot il entendait tous les phénomènes internes) est susceptible d'une certitude pareille à celle des sciences naturelles, qu'il appelle *physico-mathématiques*.

Or, c'est la première fois au XVIII^e siècle que nous rencontrons cette idée exprimée d'une manière aussi formelle; car, si elle est en germe dans Buffon ce nouveau genre d'observation n'est pas proposé par lui comme capable d'une certitude analogue à celle des sciences naturelles. Les Écossais seuls ont repris cette pensée.

Quant à l'exécution de son idée, Levesque de Pouilly montre une science psychologique bien imparfaite. Son observation est souvent superficielle. Mais ce qui est remarquable, c'est qu'il essaye de temps en temps des descriptions psychologiques telles que les entendait Jouffroy. Il expose les faits avec clarté, avec simplicité; il s'efforce de les analyser, et rencontre de la sorte des vues souvent intéressantes.

Là est le vrai mérite du livre de Levesque de Pouilly, qui fut un bon exemple plutôt qu'un livre savant et profond.

J. S. Levesque de Pouilly, fils du précédent, né à Reims en 1734 et mort en 1820, membre de l'Académie des inscriptions comme son père, a écrit, outre une *Vie de l'Hôpital*, une *Théorie de l'Imagination*, 1803.

Levesque de Burigny (voy. BURIGNY) était frère de Levesque de Pouilly. F. R.

PRÉDESTINATION. Le mot *prédestination* appartient à la langue théologique plutôt qu'au vocabulaire de la philosophie; mais comme il a une acception distincte, et qu'il désigne un ordre d'idées voisines de certaines questions philosophiques, il est utile de déterminer cette acception. Ce mot a un sens analogue à celui de fatalisme, mais plus restreint : c'est une sorte de fatalisme appliqué à l'individu. Cependant, lorsque l'on considère que le fatalisme est surtout la négation du libre arbitre, et que le libre arbitre n'appartient qu'à l'homme, qu'ainsi le fatalisme semble aussi ne se rapporter qu'à lui, on est tenté de ne voir dans la prédestination qu'un mot différent pour exprimer la même chose. Néanmoins on se tromperait en ne tenant point compte de la nuance qui les distingue.

Le mot *fatalisme* entraîne en effet l'idée de l'absence de toute liberté dans les actes de l'homme; mais, en même temps, il suppose que ces actes, accomplis nécessairement, entrent dans un système général de faits préordonnés qui constituent le développement inévitable de la destinée de l'individu et de celle du monde. Le fatalisme est l'affirmation générale, *a priori*, que tous les faits qui se produisent dans l'univers, à quelque ordre qu'ils appartiennent, arrivent né-

cessairement ; la prédestination ne concerne que les faits relatifs à l'individu : elle est donc contenue dans le fatalisme, comme une idée particulière dans une idée générale, et en même temps la prédestination une fois admise, conduit, par une induction rigoureuse, au fatalisme. Il y a donc d'abord entre le fatalisme et la prédestination une première différence, qui est celle du général au particulier ; cette différence n'est pas la seule. Le fatalisme s'applique à la fois à l'ensemble et aux détails, quels qu'ils soient, des faits qui se produisent dans l'universalité des choses ; la prédestination ne s'applique habituellement qu'à l'ensemble résultant de la vie de l'individu : on le dit prédestiné à la gloire, à l'obscurité, à la richesse, à la misère, etc.... On ne dit pas que les détails de sa vie sont prédestinés, que tel ou tel de ses actes est prédestiné ; le mot de *prédestination* s'applique à l'homme et ne s'applique point aux faits. Il est vrai qu'il y a ici une sorte d'inconséquence : car plusieurs des résultats généraux de la vie d'un homme ont été nécessairement amenés par des faits qui devraient être dits prédestinés aussi bien que lui ; et si la gloire a dû nécessairement couronner la vie de tel ou tel homme, les travaux et les actes par lesquels il l'a méritée ont dû être prédestinés avec la même nécessité que cette gloire. Nous signalons cette inconséquence ; mais quelle qu'elle soit, il n'en reste pas moins vrai que tel est le sens restreint du mot *prédestination*.

La prédestination est entrée dans le domaine de la théologie et de la religion chrétienne par ce passage de saint Paul dans son *Épître aux Romains* (ch. VIII, v. 29 et 30) : « Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés, pour être conformes à l'image de son fils, afin qu'il fût l'ainé entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » L'Église, dans sa sagesse pratique, a toujours pris soin d'adoucir ce qu'il y a d'exclusif et d'absolu dans ces paroles ; mais les sectes sorties de son sein n'ont pas imité cette prudence, et souvent, par un esprit d'opposition difficile à justifier, elles ont défendu le dogme de la prédestination avec un zèle qui ne laissait guère à la liberté morale que ce qu'il lui fallait de vie pour s'abdiquer elle-même. Il est vrai que saint Augustin, pressé par les pélagiens ses adversaires, n'avait pas toujours suffisamment ménagé le libre arbitre, et on ne pouvait s'attendre à ce que ceux qui se disaient exclusivement les défenseurs de la grâce ne missent pas en avant, dans tout ce qu'elle avait de favorable pour eux, une semblable autorité. La réforme du xvi^e siècle se montra surtout fidèle au dogme de la prédestination : Luther en fut le défenseur fanatique, et Calvin le surpassa encore dans le zèle de sa polémique. Les mêmes inspirations de prudence, qui avaient dirigé la conduite de l'Église catholique, se firent apercevoir sur quelques points de la communion protestante ; mais comme l'Église catholique avait rencontré les disciples de saint Augustin, et, plus tard, Jansénius et ses partisans, les théologiens modérés de la réforme se heurtèrent contre les méthodistes, qui déclarèrent que les élus sont prédestinés au salut, que cette prédestination est gratuite, c'est-à-dire qu'elle ne peut être méritée par l'homme, et qu'elle sauve sans que les bonnes œuvres y aident, sans que les mauvaises en empêchent l'effet. Tel est le dernier mot de la doctrine de la prédestination où l'on voit clairement que la prédestination se rapportait au terme final de la vie de l'homme, et non au détail de ses actions, puisqu'elles sont indifférentes.

La question dégagée de l'élément théologique, se pose dans les termes suivants : « Les lumières de la raison conduisent-elles à admettre que l'homme est prédestiné par un décret de Dieu à la récompense ou au châtement dans une autre vie ? »

La réponse affirmative serait tout simplement l'affirmation du fatalisme ; car on ne peut comprendre la prédestination à la récompense ou au châtement, sans admettre au préalable la préordination fatale des actes qui les ont amenés. Les arguments par lesquels on prouve l'erreur des fatalistes étant les mêmes que ceux que nous pourrions opposer à la doctrine de la prédestination, nous renvoyons le lecteur aux articles **FATALISME** et **LIBERTÉ**.

Mais nous avons vu que le dernier mot de la doctrine de la prédestination dans les sectes les plus exclusives, ce qui la distingue véritablement de la fatalité, c'est la prédestination au bonheur ou au malheur dans l'autre vie, sans considération aucune des actes accomplis dans celle-ci. Le fatalisme est du moins, dans son erreur, conséquent avec lui-même. S'il admet le bonheur ou le malheur comme inévitable pour l'individu après sa mort, il admet pendant sa vie une égale nécessité pour les actes dont le bonheur ou le malheur seront les suites inévitables. Mais que dire de l'inconséquence d'une doctrine qui, sans nier la liberté, et par conséquent le mérite et le démerite dans les actes moraux de la vie de l'homme, le prédestine arbitrairement à la récompense ou au châtement éternels, sans égard pour ses vertus et pour ses vices?... Voici l'explication de cette singularité.

Il n'y a guère que l'Église catholique dont la sagesse ait été au dogme de la prédestination ce qu'il a d'exclusif et de choquant. Plusieurs des sectes issues de son sein ont, à l'exemple de Luther dans son livre de *Servo arbitrio*, prêché sans ménagement la prédestination ; elle appartient également aux religions de l'antiquité, à celles de l'Asie, et l'islamisme en particulier l'admet sans atténuation. Elles fondent ce dogme sur le dogme universel d'une chute primitive par laquelle l'homme a entraîné dans un malheur mérité sa postérité tout entière, et voici comment leurs docteurs raisonnent : tous les hommes sont criminels, et, comme tels, justement et éternellement condamnés. Si la miséricorde de Dieu veut bien arracher quelques-uns à cette proscription méritée, c'est à elle qu'il appartient de les choisir, et ceux qui demeurent dans la proscription n'ont point à se plaindre de cette préférence, ni à en chercher les motifs, car elle ne serait point une *grâce (gratia gratis data)*, disent-ils, si elle prenait en considération les mérites personnels des élus.

Nous ne rappelons ces détails que pour bien caractériser la doctrine de la prédestination, telle qu'elle a été admise par ses défenseurs exclusifs.

On ne peut connaître en détail la doctrine de la prédestination sans prendre connaissance des nombreuses controverses sur la grâce ; cependant l'article du *Dictionnaire théologique* de Bergier, faisant partie de l'*Encyclopédie méthodique*, au mot *Prédestination*, fournira sur ce point des lumières suffisantes.

H. B.

PRÉDETERMINATION, voy. **FATALISME** et **PRESCIENCE**.

PRÉDICAMENT (*Prædicamentum*). C'est le nom sous lequel on désignait autrefois les *catégories* (voy. ce mot).

PRÉDICAT (*Prædicatum*, de *prædicare*, dire ou affirmer une chose d'une autre ; en grec, κατηγοροῦμενον ou κατηγορούμεν). On appelle ainsi toute idée, soit qu'elle représente une substance ou un

qualité, qui peut être niée ou affirmée d'une autre; en un mot, toute idée générale. Par exemple, dans ces deux propositions : Pierre est un homme; l'homme est un animal; *homme*, *animal* sont des prédicats. Par conséquent, le même mot, qui est prédicat dans un cas, peut devenir sujet dans un autre. Aux termes de la définition de l'école, le prédicat, « c'est ce qui peut être dit de plusieurs choses, soit que l'on comprenne toutes ces choses sous un même nom, soit qu'on les considère séparément. » *Unum aptum predicari de multis, univoce et divisim.* Ainsi l'idée d'animal, ou d'animal raisonnable, s'applique aussi bien à tous les hommes réunis sous un même dénomination, qu'à Pierre et à Paul, pris individuellement. On voit qu'il y a une différence entre un *prédicat* et un *attribut*. Le premier de ces deux termes n'a qu'un sens purement logique (*universale logicum*), déterminé par la place qu'il occupe dans la proposition; voilà pourquoi il s'applique indifféremment à une substance ou à une qualité. Le second, au contraire, a un sens métaphysique et invariable; il exprime toujours une qualité, et même une qualité d'un certain ordre (voy. ATTRIBUTS). — On trouve aussi chez les anciens logiciens le mot *prédicable* (*predicabile*) pour désigner toute idée susceptible de servir de prédicat; mais c'est exactement la même chose : il s'agit toujours d'une idée générale servant à déterminer une idée particulière. Ce sont ces idées générales que Porphyre, dans son *Introduction aux Catégories*, a rattachées à cinq chefs : le genre, l'espèce, la différence, les qualités propres, l'accident.

PRÉEXISTENCE, voy. MÉTEMPSYCHOSE et PLATON.

PRÉJUGÉ (de *pre*, d'avance, et de *judicare*, juger, juger d'avance; en allemand, *Vorurtheil* est composé de la même manière). Ce terme, sans synonyme dans les langues anciennes, a appartenu d'abord à la jurisprudence : il servait à désigner soit une cause jugée d'avance par la nature des faits produits au jour, soit par un arrêt rendu auparavant dans une question semblable à celle qu'on avait à décider. Transporté ensuite par analogie dans la langue philosophique, il a conservé depuis le xviii^e siècle la même signification : celle d'un jugement que nous prononçons, ou plutôt que nous acceptons sans examen, et considéré par cela même comme erroné; celle d'une opinion à la fois irréfutable et fautive, à laquelle nous sommes aussi attachés qu'aux vérités les plus évidentes. Il y a, en effet, un double caractère à considérer dans les préjugés : l'irréflexion et l'erreur. Un grand nombre de nos jugements sont irréfutables sans être faux, et d'autres parfaitement convaincus de fausseté ont été précédés d'un examen approfondi. Toute erreur n'est donc pas un préjugé; le champ de la première est plus vaste que celui du second, et c'est à tort que plusieurs philosophes les ont confondus. Mais toujours est-il qu'un préjugé est un jugement, c'est-à-dire qu'il repose sur certains principes, sur certaines notions personnelles qu'on désigne sous le nom de *préventions*.

Est-il vrai, est-il possible même, comme le prétend Bacon, qu'il y ait des préjugés naturels, ou, pour nous servir de ses expressions, des *idoles de la tribu*, c'est-à-dire des erreurs nées avec nous et inséparables de notre espèce? Si des erreurs de ce genre existaient, nous n'aurions certainement aucun moyen de les reconnaître, puisqu'elles seraient conformes aux lois de notre intelligence, et que plus nous les considérerions, plus nous serions forcés de nous y attacher comme à la vérité même. Ce qui distingue, en effet, l'erreur de la vérité, c'est uniquement que celle-

ci est d'accord et celle-là en opposition avec les lois générales et invariables de notre nature; l'une nous représente la santé et l'autre la maladie de l'esprit.

Mais s'il n'y a pas d'erreurs naturelles dans le sens propre du mot, il y a des dispositions naturelles qui, détournées de leur but ou développées avec excès, et maintenues dans cette direction vicieuse par la force de l'habitude, peuvent nous conduire à accepter sans examen les opinions les plus fausses ou à nous y arrêter comme à des vérités premières. Ce sont ces dispositions qui engendrent tous nos préjugés, et, pour être juste, c'est à elles qu'il faut rapporter tout ce que dit Bacon des erreurs inséparables de notre existence. On peut les ramener à deux principes : la confiance que nous avons dans nos semblables, et celle que nous avons en nous-mêmes; le sentiment de l'autorité et celui de l'amour-propre, une prédilection ardente pour tout ce qui nous touche de près; enfin, sous quelque forme qu'elles se manifestent, l'abnégation et la personnalité. Retenez ces deux principes dans de justes limites, ils seront également précieux à l'homme; ils contribueront dans une même mesure à son perfectionnement intellectuel et moral. Le sentiment de l'autorité, l'abnégation deviendront la base de toute éducation, de toute discipline, de toute tradition, de tout gouvernement et, par conséquent, de tout lien social. L'amour-propre, le sentiment personnel, la confiance en soi compléteront l'œuvre de l'éducation, feront sortir de nouveaux effets des forces qu'elle a éveillées en nous et nous feront vivre de notre propre vie sans nous isoler des autres. Laissez, au contraire, ces mêmes principes se développer sans résistance et sans contrôle; ajoutez-y, comme nous le disions tout à l'heure, la puissance de l'habitude, vous verrez se déchaîner aussitôt tous les préjugés qui obscurcissent l'esprit humain : préjugés de secte, de nationalité, de profession, de caste, d'école, et ceux qui naissent dans la solitude du cabinet. En effet, dans chacune de ces maladies de notre propre espèce, on reconnaît sans peine un excès d'abnégation ou un excès de présomption, et le plus souvent, si étrange que cela paraisse, tous les deux ensemble. Ainsi, dans les préjugés de secte, qu'il faut bien distinguer des vérités religieuses, puisque la religion élève et unit les âmes, tandis que le fanatisme les abaisse et les divise; dans les préjugés de secte, nous apercevons bien au premier rang l'influence de l'éducation et de l'autorité bien ou mal comprise; mais l'amour-propre et même l'orgueil y tient aussi sa place. Nous ne souffrons pas volontiers qu'on pense autrement que nous sur des sujets aussi graves, et si nous ne pouvons tirer aucune vengeance matérielle de ceux qui prennent cette liberté, nous nous dédomageons par la persuasion qu'ils n'ont aucune de nos vertus, de nos qualités, de nos puissances intérieures, sans compter les tourments qui les attendent dans une autre vie. La même remarque s'applique aux préjugés politiques et sociaux, avec cette différence que l'amour-propre y joue le principal rôle, et que l'éducation, l'habitude, les idées reçues n'y viennent qu'en sous-ordre. Comment se refuser à cette douce croyance, que la nation à laquelle on appartient est la première du monde; que la classe où l'on est né, que la profession qu'on exerce, pourvu qu'on y trouve beaucoup d'avantages, est la plus belle, la plus glorieuse, la plus utile de toutes? Ces vanités en commun sont habituellement les plus envivantes, parce qu'elles ont un certain air d'intérêt public, et, loin d'en rougir, on les érige en vertus.

Les préjugés d'école ne sont que des préoccupa-

tions et des habitudes de l'esprit; rarement ils pénètrent dans les cœurs et s'élèvent entre les personnes. On s'est accoutumé, dans une sphère déterminée, à penser d'après certains principes, à y rapporter toutes ses idées, l'esprit n'a plus la liberté de s'en passer un instant, il ne comprend pas et ne supporte pas qu'ils soient mis en question, il les considère en quelque sorte comme une partie de lui-même, s'il ne s'y absorbe pas tout entier.

Enfin, sur les préjugés qui nous viennent de nous-mêmes, qui naissent dans l'étude et la méditation solitaire, nous ne pouvons mieux faire que de laisser parler Malebranche. « Il y a, dit-il (*Recherches de la vérité*, liv. II, 2^e partie, ch. vii), trois sortes de personnes qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entendent mal à propos de quelque auteur ou de quelque science inutile ou fautive; les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies; enfin, les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connaître tout ce qui peut être connu, et qui, persuadés qu'ils ne savent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien savoir avec évidence, et regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions.

« Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétés de l'imagination, qu'on a expliquées dans les chapitres précédents, et que tout cela ne leur arrive que par des préjugés qui leur bouchent l'esprit, et qui ne leur permettent pas d'apercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation. On peut dire que leurs préjugés font dans leur esprit ce que les ministres des princes font à l'égard de leurs maîtres : car, de même que ces personnes ne permettent autant qu'ils peuvent qu'à ceux qui sont dans leurs intérêts ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur, de parler à leurs maîtres; ainsi les préjugés de ceux-ci ne permettent pas que leur esprit regarde fixement les idées des objets, toutes pures et sans mélange; mais ils les déguisent, ils les couvrent de leurs livrées, et ils les lui présentent ainsi toutes masquées, de sorte qu'il est très-difficile qu'il se détrompe et reconnaisse ses erreurs. »

Après avoir décrit le mal, il serait très-utile, sans doute, d'indiquer le remède, et la chose serait bien aisée, si nous en croyons le docteur Reid. « Il n'est pas toujours facile, dit ce philosophe (*Œuvres complètes*, traduites par M. Jouffroy, t. V, p. 182), étant donnée la maladie qui afflige le corps, de déterminer le remède qui lui convient. Il n'en est pas de même des désordres de l'entendement : dans le plus grand nombre de cas, le mal indique le remède; il suffit de connaître l'un pour apercevoir l'autre. » Mais nous sommes très-éloignés de cet optimisme : car les préjugés ne tiennent pas seulement à l'esprit, leurs véritables racines sont dans le cœur, c'est-à-dire dans les passions, et dans la plus intraitable de toutes, l'orgueil. Quand on aura guéri le genre humain de l'orgueil, ce jour-là on aura détruit le plus grand nombre et les plus funestes de ses préjugés. Cependant il est juste de dire que les préjugés, comme les erreurs d'une autre espèce, s'usent peu à peu les uns contre les autres, et deviennent moins malfaisants à mesure que les hommes, admis à une grande part de liberté, ont plus de relations entre eux.

Sur les préjugés, en général, on lira avec intérêt le chapitre II du livre IV de *l'Essai sur l'entendement humain*, de Locke; et sur les préjugés particuliers des gens d'étude, la 2^e partie du livre II de la *Recherche de la vérité*, de Malebranche. — Dumarsais (*Œuvres complètes*, t. VI, in-8, Paris, 1797) a publié un *Essai sur*

les préjugés; mais, loin de nous offrir une analyse et une réfutation des erreurs de ce genre, ce livre en est plutôt un parfait modèle. L'auteur, dans ses déclamations contre les préjugés politiques et religieux, semble oublier qu'il y a aussi des préjugés philosophiques.

PRÉMISSÉS, voy. SYLLOGISME.

PRÉMONTVAL (André-Pierre LE GUAY), né en 1716 à Charenton, est devenu célèbre sous le nom de *Prémontval*, nom qu'il avait pris après s'être enfui de la maison paternelle, où l'on avait voulu le forcer d'étudier la théologie ou la jurisprudence, au lieu des sciences exactes. D'abord caché dans Paris, il s'y fit remarquer à vingt-quatre ans, en donnant un cours de mathématiques, fréquenté ou proné par une foule d'auditeurs des deux sexes. Dérhéré par un père qui avait continué d'abhorrer la géométrie, et accablé de dettes, il se réfugia en 1743 à Genève, et entraîna avec lui une de ses écolières, déguisée en jockey, la fille de l'habile mécanicien astronome Pigeon d'Osargis. Un secours de douze cents francs, envoyé par un bienfaiteur anonyme qui était Fontenelle, avait aidé sa fuite. A Bâle, il se fit protestant en même temps que sa compagne d'évasion qu'il venait d'épouser. Après avoir erré quelques années en Suisse, en Allemagne, en Hollande, il arriva en 1752 à Berlin, où sa femme, personne très-spirituelle et très-instruite, devint lectrice de l'épouse du prince Henri. Noblement soutenu par ce prince, Prémontval établit une maison d'éducation, et forma des élèves distingués, dont il se plaisait pourtant trop à vanter les prodiges. Reçu à l'Académie quelques mois après son arrivée en Prusse, il y manifesta, dès le début, une double tendance : il critiqua avec une égale vivacité la philosophie de Wolf et le style des réfugiés, ambitionnant ainsi, à côté du renom d'un métaphysicien indépendant, le titre de puriste incorruptible. L'ordinaire victime de ses blâmes et de ses railleries fut Formey; mais comme celui-ci ne répondit que par un grave et digne silence, Prémontval se prit à admirer Formey. L'ouvrage où il avait consigné ses censures grammaticales, le *Préservatif contre la corruption de la langue française en Allemagne*, fit grand bruit en son temps. Mais la querelle avait révélé chez Prémontval un amour-propre violent, une vanité irritable et inquiète, une humeur contredisante, caustique, paradoxale, qu'un ton tranchant rendit encore plus bizarre et plus difficile à supporter. Quoique diligent et laborieux, il aimait les pièces de courte haleine, traçait d'une manière impétueuse des esquisses rapides sur des sujets détachés, et débitait avec peu des petits discours qui ne manquaient pas de vigueur, mais où l'exagération non plus ne faisait pas défaut : il appelait ce genre des *protestations* et des *déclarations*. Aussi, malgré tant d'années consacrées à l'étude et à la méditation, n'a-t-il laissé qu'une foule incohérente de dissertations écourtées, et pas une œuvre achevée.

Il est vrai qu'il mourut dans la force de l'âge, dès 1764; et sa mort fournit une nouvelle preuve de son caractère violent. Se regardant comme le meilleur écrivain français de l'Allemagne, il se croyait naturellement désigné pour la chaire d'éloquence que Frédéric II allait fonder à Berlin, lorsqu'il apprit que le roi l'avait destinée à Toussaint. Il prit la fièvre sur-le-champ, et expira quelques jours après, le 3 septembre 1764.

Les *Lettres sur la monogamie* (3 vol. in-8, 1753), qu'il avait publiées en Hollande, dans lesquelles il prouvait par toutes sortes de raisons, d'autorités et d'exemples, que la pluralité des femmes nuit à la saine politique, autant

qu'elle est contraire à la religion véritable, ont été attribuées à sa femme; mais elles portent tous les caractères qui distinguent le style de Prémontval.

Ses *Pensées sur la liberté* (in-8, 1750), spécialement dirigées contre l'école de Leibniz, sont piquantes et curieuses, mais fourmillent de sophismes et de paradoxes, comme l'a prouvé Mendelssohn, l'un de ses adversaires.

Son traité du *Hasard sous l'empire de la Providence* (in-8, 1754), dont le titre ingénieux annonce le dessein souvent formé de concilier des opinions extrêmes sur le gouvernement du monde, est un travail estimable, plus mathématique que philosophique; et les contradictions nombreuses que Béguelin y a relevées n'ont pas empêché d'autres géomètres de le citer avec éloge.

Son *Diogène de d'Alembert*, ou *Diogène décent* (2 vol. in-8, 1755), ce censeur que d'Alembert avait souhaité à son siècle, mais qu'il avait désiré plus retenu que le cynique d'Athènes, respire une misanthropie hautaine, aussi peu faite pour guérir les hommes que pour leur plaire.

Ses *Vues philosophiques* (2 vol. in-8, 1756) forment un recueil de morceaux pour la plupart lus à l'Académie de Berlin, et dont les sujets trop variés n'appartiennent pas tous à la philosophie.

Philosophe, Prémontval peut être considéré sous deux aspects, comme polémiste dans ses perpétuelles *Protestations*, comme dogmatique dans ses *Déclarations* sans fin. Polémiste, il s'attaque sans relâche à deux sortes d'ennemis, aux pieux disciples de Wolf, et aux athées de toutes les nuances. Après avoir harcelé les premiers, qui passaient pour les antagonistes les plus ardents de l'athéisme, il poursuit les autres avec le même acharnement, afin de prouver qu'on peut plaider la cause de Dieu tout en combattant celle de Leibniz.

En qualité de dogmatique, Prémontval s'attache successivement à quatre objets : 1° à déduire l'existence et la nature de Dieu des idées de l'être et de l'infini, fondements de l'ontologie; 2° à prouver l'indépendance de chaque être en particulier, comme de tout l'univers, et en même temps leur dépendance à l'égard de Dieu; 3° à combiner une hypothèse nouvelle sur la communication de l'âme avec le corps, ce qu'il appelle la *psychocratie*; 4° à remplacer l'ontologie variable des écoles par un catalogue invariable des pensées primitives et fondamentales.

Suivons-le, dans ce double rôle, qu'il ne remplit pas entièrement, quoiqu'il ne manquât ni d'idées originales ni de sagacité : c'est la patience qui lui faisait principalement défaut.

Le tort qu'il reproche le plus aux wolfiens, c'est l'abus des définitions; et ce reproche était fondé. Mais, Prémontval l'exagérait, lorsqu'il chicanait Wolf, par exemple, sur la définition du mot *quelque chose* (Mémoire de l'année 1754). Il poussait trop loin aussi l'esprit d'opposition, en accusant le principe de la raison suffisante et la loi de la continuité de conduire infailliblement au fatalisme (autre Mémoire de l'année 1754). Il ne craignit pas, poussé par ce même esprit, de soutenir que la distinction leibnitienne des vérités en nécessaires et contingentes était une hypothèse inadmissible.

Quant aux athées, il s'applique tour à tour à les réfuter et à les convertir. Il reproche aux théistes ordinaires, non-seulement de ne pas réfuter l'athéisme, mais d'en être cause, en avançant des preuves si peu conformes à la sainte idée de Dieu, et en présentant la divinité surtout avec les attributs de la puissance créa-

trice. Si Dieu est créateur, s'il fait toutes choses de rien, pourquoi laisse-t-il l'univers en proie à mille vices, à mille maux? Prémontval s'empresse donc de substituer à la notion de cause créatrice celle de la nécessité et de l'indépendance des individus. Il pose en principe la simplicité de tous les êtres, qu'il appelle d'un terme scolastique l'*ascéité* universelle. En admettant ce principe de l'*ascéité*, il déclare se transporter volontairement sur le terrain qu'occupent les athées; mais, c'est pour leur montrer que là même on est forcé de reconnaître un dieu infiniment parfait, sage et bon, une divinité qui n'est qu'amour et charité. C'est l'*ascéité* qui doit servir de préambule à une *théocharité*, laquelle mérite de prendre la place de la *théodicée*, comme de la *théologie*.

En vertu de l'*ascéité*, tout ce qui est substance, ou être simple, est nécessaire, a toujours été et sera toujours. De là, continue Prémontval, l'existence d'une *infinité* complète pour les êtres qui n'impliquent pas contradiction; actualité d'un infini suprême et sans degrés, qui est la somme des individus, des réels et des possibles, qui est le tout, l'universalité et l'omnitude des êtres. Or, si les noms d'intelligence, de bienveillance, de puissance, ne sont pas des mots vides de sens, il doit y avoir une intelligence cent millions de fois plus grande que celle de Newton; une bienveillance cent millions de fois plus étendue que celle de Titus, jointes à une puissance proportionnée, soit dans le globe, soit hors du globe que nous habitons. Il y a l'infini à parier que, dans la variété infiniment infinie de l'omnitude des êtres, il y a un être pareil.

Cet être, se trouvant au souverain degré, est unique. Son éternité diffère de même de notre éternité : chaque instant de son existence a une intensité infinie et forme une éternité en extension, non en succession. Cet être enfin, on peut l'appeler Dieu.

Voilà ce que Prémontval nommait la *théologie de l'être*, « une chaîne d'idées de l'être jusqu'à Dieu. » Quelque cas qu'il en fit, il essaya pourtant de prouver la réalité de la notion divine par une autre voie, par la pensée de l'infini (1758). De toutes parts s'offre à nous, dit-il, un être infiniment infini; l'essence du réel et du positif, c'est l'infini; le négatif, l'imparfait, voilà le fini. Si le terme d'être a un sens raisonnable, il doit se confondre avec l'idée d'infini; et puisqu'une conception indispensable à l'esprit humain correspond nécessairement à un objet réel, l'esprit humain ne peut se passer de Dieu, et nulle réalité n'est plus réelle que la divinité.

Par l'un et l'autre de ces essais, Prémontval se flattait d'avoir donné au spiritualisme plus de consistance. Il voulait lui donner plus de spiritualité encore par sa *psychocratie*. Qu'entend-il par cette expression? L'influence alternative entre l'être simple, ou notre âme, et d'autres êtres, soit analogues à notre âme, et par conséquent spirituels, soit ayant en commun avec elle la simplicité de leur matière. L'âme et le corps agissent et réagissent manifestement l'un sur l'autre; mais, si cette action réciproque est naturelle et réelle, elle est loin d'être *physique*. Lorsqu'on dit : l'âme agit sur le corps réellement, et le corps agit réellement sur l'âme, on veut dire qu'il arrive dans le corps des changements qui ont leur cause et leur raison dans les modifications de l'âme, et non dans les états précédents du corps, ni dans l'intervention d'un troisième être différent de l'âme et du corps, tel que Dieu; — ou bien, l'on veut dire qu'il arrive dans l'âme des changements qui ont leur cause et leur

raison dans les modifications du corps, et non dans les états précédents de l'âme, ni dans l'intervention d'un troisième être différent du corps et de l'âme, tel que Dieu. La mutuelle influence des deux substances n'est donc point une influence physique : c'est une influence entre des êtres simples.

Telle est l'hypothèse qui doit détrôner l'*Influx physique*, les *causes occasionnelles* et l'*harmonie préétablie*. C'est à cette dernière supposition que la *psychocratie* ressemble le plus. *Psychocratie* signifie empire de l'âme sur la multitude d'êtres simples, mais d'ordre inférieur, dont le corps est composé. Cependant, comment ces êtres d'une nature inférieure influent-ils sur l'âme, leur maîtresse? Prémontval oublie de nous en instruire.

Ce n'était pas, non plus, une suffisante solution que cette ébauche d'un *Alphabet des pensées humaines*, plusieurs fois recommencée par Prémontval, et dont on trouvera la description à l'article LAMBERT. Cet alphabet, suivi d'un *Syllabaire* et d'un *Dictionnaire*, devait consister dans la réunion de tous les termes qui ne peuvent s'expliquer par d'autres, de toutes les notions indécomposables et irréductibles, de toutes les conceptions indéfinissables et, par conséquent, primitives et universelles. On y joindrait, afin d'épuiser une aussi importante matière, leurs opposés, leurs annexes, leurs synonymes, et l'on formerait ainsi la liste des éléments de l'esprit humain. Cette liste, évidemment, n'était qu'une imitation des catégories d'Aristote, comme elle devait être la contre-partie des tableaux ontologiques des wolffiens, et comme elle peut avoir concouru à préparer les analyses auxquelles Kant soumit les formes de l'entendement.

Il est curieux de remarquer, en terminant, que Prémontval avait ambitionné ce titre de *Copernic de la philosophie*, que Kant se donna vingt ans après. Par sa *psychocratie*, le mathématicien de Berlin avait prétendu faire tourner le corps et le monde autour de l'esprit, comme l'astronome de Torn avait fait tourner la terre et les corps célestes autour du soleil. C. Bs.

PRESCIENCE. Tout est pour nous un mystère dans la nature divine, et il n'est pas un seul des attributs de Dieu qui, considéré de près, n'accable notre faible intelligence. Mais l'obscurité redouble, quand il s'agit de la connaissance des choses futures, en un mot, de la prescience. En effet, rien n'est plus difficile que de comprendre comment cette prescience divine peut se concilier avec la liberté de l'homme, fondement de l'ordre moral tout entier. Pour résoudre ce problème, il y aurait trois choses à faire : premièrement, établir que Dieu prévoit l'avenir ; en second lieu, déterminer comment il le prévoit ; enfin, de prouver que la prescience de Dieu n'est pas incompatible avec la liberté de l'homme.

Malebranche, Leibniz, Fénelon, tous les philosophes qui font de la prescience un attribut de Dieu est l'être parfait. Tout ce qui convient à la perfection convient à Dieu ; tout ce qui n'est pas la perfection est absolument indigne de Dieu. Il suit de là que Dieu doit être une intelligence ; sinon, où serait sa dignité? Le Créateur tomberait au-dessous de la créature. Comme dit un ancien, il ressemblerait à un homme endormi. Il résulte encore du même principe que rien ne peut être caché à l'intelligence divine. Ce n'est pas assez pour elle de la science complète du présent et du passé, il y faut ajouter la science de l'avenir. En effet, si Dieu ne connaît pas l'avenir, comment sera-t-il la providence de

l'humanité dont il ignore les actes futurs? S'il la gouverne, c'est au jour le jour, comme un roi malhabile.

Comment Dieu connaît-il l'avenir? C'est ici que les difficultés abondent. De tous les attributs de Dieu, la prescience est le plus éloigné de notre nature et le plus incompréhensible. Que l'on parle de la sagesse infinie, l'homme la conçoit s'il ne peut la comprendre, parce que lui-même est doué d'une certaine sagesse et qu'il a l'idée de l'infini ; il conçoit même la toute-puissance par la puissance bornée dont il dispose. Mais nul de nous ne sait ce que c'est que la prescience, parce que nul n'est doué de la faculté de connaître l'avenir. Nous le devinons, il est vrai, à nos risques et périls ; nous nous le figurons à l'image du présent et du passé ; nous en raisonnons comme d'une probabilité : jamais nous n'en avons une connaissance directe et véritable. Celui qui dit d'un homme d'honneur qu'il ne commettra pas une lâcheté, dit souvent vrai, mais peut aussi se tromper et, dans les deux cas, ne fait après tout qu'une induction. Les savants décrivent une éclipse future ; en ont-ils la prescience? En aucune manière. Quand on connaît les lois des phénomènes astronomiques, il est facile de raisonner d'après ces lois ; mais raisonner ce n'est pas savoir : c'est ignorer et suppléer par industrie à la vue directe qu'on voudrait avoir et qu'on n'a pas. On a si peu cette vue directe, qu'on ne fait que s'appuyer sur une supposition.

Mais si l'on ne peut dire ce qu'est la prescience, on sait du moins ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle ne peut pas être. Elle ne peut pas être incertaine, sinon Dieu pourrait se tromper, il se tromperait peut-être, et l'erreur, même possible, est incompatible avec la perfection. En second lieu, la prescience ne peut pas être indirecte : car si Dieu ne connaissait l'avenir que par un détour, qu'au moyen d'un intermédiaire quelconque, il s'ensuivrait qu'il l'aurait ignoré, ne fût-ce qu'un instant. Dieu irait donc s'instruisant d'un jour à l'autre, se perfectionnant à la manière de l'homme ; il ne serait donc ni infini ni parfait. Toute prévision de l'avenir tirée de la considération des antécédents, tout procédé réfléchi, tout raisonnement soit inductif soit déductif, tout tâtonnement comme tout effort sont à jamais exclus de la prescience divine.

D'après cela, ce qu'il y a d'analogie à cette prescience, ce ne sont pas nos prévisions toujours indirectes et souvent fautives ; ce sont nos perceptions et, parmi elles, les plus claires, les plus spontanées. Dieu, dit Fénelon, connaît le présent de la même manière qu'il connaît l'avenir. Il ne le prévoit pas, il le voit ; il en a la science plutôt que la prescience. Le phénomène dont la cause est encore à naître et qui ne se produira que dans plusieurs milliers d'années, Dieu le voit et le contemple de toute éternité, il le perçoit en son temps et en son lieu, il le constate comme le constatera après sa production l'intelligence bornée qu'arrête l'insurmontable barrière de l'avenir. Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Malebranche, Bossuet, Fénelon professent que l'existence de Dieu n'est pas successive comme celle des créatures, que, pour Dieu, il n'y a point de temps qui s'écoule, point de passé et point d'avenir ; mais un présent permanent, éternel. Selon cette manière de concevoir l'éternité, les mots prescience, avenir, etc. n'ont de sens qu'au regard de l'homme ; ils n'en ont point rapportés à Dieu. Ce n'est pas à dire que Dieu confonde les divers moments de la durée et mêle arbitrairement les différents âges Il

voit dans l'avenir ce qui est dans l'avenir, et dans le passé ce qui est dans le passé. De sorte qu'à parler rigoureusement, c'est Dieu qui se rend présent à ce qui n'est plus et à ce qui n'est pas encore, spectateur de l'avenir auquel il assiste dans le lointain des âges, comme l'œil saisit ses objets à distance, témoin inévitable et infallible qui, sans effort, embrasse les temps et les espaces d'un seul et même regard.

C'est encore attribuer à Dieu une manière trop humaine de connaître l'avenir que de se le représenter comme un témoin qui voit hors de lui du haut de son éternité immobile les phénomènes qui se succèdent hors de lui dans le temps. Dieu, disent Malebranche, Leibniz, Fénelon, ne voit pas les événements du monde hors de lui ; c'est en lui-même qu'il les connaît. Il n'a pas besoin de considérer le monde comme un spectateur ; il le connaît parce qu'il en est l'auteur, comme l'architecte qui a construit une maison en connaît tous les détails par le plan qu'il en a tracé, sans se promener en réalité à travers tous les appartements. Dieu sait ce qui s'accomplit et s'accomplira dans le monde, parce que c'est par un effet de sa volonté que tout s'y passe, s'y passera et s'y est passé. Il prévoit l'avenir, parce qu'il le prédétermine.

Mais c'est alors que s'élevaient contre la prescience et la prédétermination qui en rend raison les plus grandes difficultés. Il s'agit en effet désormais de concilier la science qu'a Dieu de l'avenir et la détermination de tous les faits physiques ou moraux par la volonté divine avec la liberté de l'homme.

Que Dieu, disent en effet certains philosophes, prévioie les phénomènes de la nature, rien n'est plus simple, puisque c'est lui qui les produit ; mais si sa prescience infallible s'étend aux futures déterminations des hommes, il s'ensuit qu'au moment d'agir nous ne pouvons nous déterminer autrement que Dieu l'a prévu. Nous nous consultons, il est vrai, nous délibérons avec maturité, nous croyons même choisir entre le pour et le contre. Vaine illusion ! Après un peu d'agitations, il faut finir par se conformer à la prévision divine. De deux choses l'une : ou Dieu prévoit infalliblement nos déterminations futures, et alors elles ne sont pas libres ; ou elles sont libres, et alors il ne les prévoit pas infalliblement. Cicéron, le premier, si nous ne nous trompons, qui se soit nettement posé ce problème, sacrifie résolument la prescience à la liberté. Au *xvi^e* siècle, les stoïciens en ont fait autant ; d'autres tiennent peu à la liberté, et la sacrifient à la prescience. Pourquoi citer des noms lorsque l'histoire est pleine des exemples et des effets du fatalisme religieux ?

Plusieurs doctrines célèbres ont essayé de sauver, en les conciliant, la prescience divine et la liberté humaine.

Certains théologiens, disciples prétendus de saint Augustin, partent de ce principe, que la liberté actuelle de l'homme n'est pas celle dont il jouissait avant le péché. Avant le péché, disent-ils, l'homme possédait la volonté et, de plus, le pouvoir d'en disposer en l'appliquant à son gré au bien ou au mal, en un mot, le pouvoir de choisir. Depuis le péché, l'homme reste borné à la puissance de vouloir, puissance indéterminée que Dieu dirige et tourne à son gré, pour l'accomplissement de ses desseins. La liberté consistant dans la volonté que la prescience ne nous ôte pas, on trouve que cette prescience et cette liberté ne se font point obstacle. Soit ; mais la difficulté n'est pas de concilier la prescience avec une liberté de fantaisie, imaginée en vue de cette conciliation même. Il

s'agit de la concilier avec la vraie liberté humaine. Or, celle-là n'est pas seulement une volonté vague et indéfinie, une puissance générale de vouloir ; c'est le pouvoir de prendre un tel parti lorsqu'il dépendrait de nous d'en prendre un autre ; de commencer un tel acte pouvant ne pas le commencer ; de le continuer pouvant l'interrompre. Le problème subsiste donc tout entier.

Une autre doctrine est celle de la contemération ou de la suavité et de la délectation, qu'on appelle victorieuse. Les partisans de ce système reconnaissent toute la liberté humaine ; mais, pour être vraiment libre, disent-ils, l'homme n'a pas besoin d'être déraisonnable ou insensible. Dieu parle à la raison et à la sensibilité : connaissant à fond nos humeurs et nos inclinations de chaque instant, il sait avec certitude le motif qui doit nous déterminer. En conséquence, il dispose les objets, nous met en l'esprit certaines pensées, fait naître en notre cœur certains penchants, nous environne de tant d'attraits, nous séduit par tant de charmes, que la volonté est gagnée tout en restant libre. Nous pourrions résister, mais nous ne résistons pas. Dieu prévoit donc nos actes libres, parce qu'il nous y détermine par son influence victorieuse. Il les sait à l'avance, comme nous savons d'un enfant gourmand qu'il ne résistera pas à la séduction de quelques friandises. Mais on demande à cette doctrine si cette influence s'étend à tous les actes humains, sans exception, ou seulement aux actes conformes à la loi morale ? Quelque parti que l'on prenne, on n'aboutit qu'à des impossibilités. Si l'influence divine est restreinte aux bonnes actions, Dieu ne prévoit pas les mauvaises, et c'en est fait de sa prescience. Si cette influence est universelle, on soulève une autre difficulté, celle de concilier la providence divine avec l'existence du mal moral, dont il sera question tout à l'heure. Dans un cas comme dans l'autre enfin, il n'y a plus de prescience véritable, plus de connaissance directe et immédiate des choses à venir, mais une connaissance raisonnée, une conclusion décollant nécessairement de certaines prémisses.

Une autre doctrine, entachée du même défaut, c'est celle de la science moyenne ou conditionnée. Il est au pouvoir de Dieu, dit-on, de donner ses inspirations et ses grâces en telles circonstances et en telle mesure qu'il lui plaît. Or, il n'est pas un seul homme qui, pris en tel temps et dans telle situation d'esprit, ne doive librement se déterminer pour tel parti, pourvu que Dieu lui donne ce qui lui est nécessaire pour agir. Connaissant ses propres desseins, Dieu sait de toute éternité ce que chaque homme doit faire en conséquence de ce qu'il fera lui-même, et c'est ainsi qu'il prévoit infalliblement nos actes libres sans rien leur ôter de leur liberté. Dans cette doctrine, la prescience de Dieu n'est que médiate et conditionnée. Or, toute condition, tout intermédiaire sont incompatibles avec la nature de l'Être parfait et absolu.

Un dernier système plus célèbre encore est celui de la prémotion physique, pour lequel les thomistes ont combattu, auquel Bossuet a prêté l'éclat et l'autorité de son nom. Ce système repose sur ce principe, que tout ce qui est, en quelque manière qu'il soit, doit nécessairement venir de Dieu ; sans quoi la créature ayant une sorte d'indépendance, la puissance infinie serait limitée et la cause universelle n'existerait plus. Par conséquent, la créature libre dépend de Dieu, non-seulement en ce qu'elle est et en ce qu'elle est libre, non-seulement en ce qu'elle sera heureuse ou malheureuse selon l'usage

qu'elle fera de sa liberté; mais encore en ce que Dieu dispose de cette liberté même, en ce qu'il en décréte et en produit tous les actes comme partie intégrante de ses desseins éternels. Ainsi s'explique la prescience divine. Dieu connaît à l'avance nos actes libres parce qu'il sait à l'avance ce qu'il opérera lui-même. Si quelque action n'avait pas sa cause dans la volonté divine, non-seulement Dieu ne pourrait la prévoir, mais il l'ignorerait une fois produite, parce que l'Être parfait ne recevant rien du dehors, rien ne peut lui être connu que lui-même et ce qu'il produit.

Sans aucun doute, dans la doctrine de la présomption physique, ce grand mystère de la prescience divine n'offre plus la moindre difficulté; mais que fait-on de la liberté humaine, et comment les actes que Dieu décréte et qu'il opère peuvent-ils s'appeler encore les actes libres de la créature? C'est ici que triomphent les partisans de cette doctrine, dans leur pensée du moins. Nos actes libres que Dieu a décrétés restent libres, disent-ils, précisément parce qu'il les a décrétés libres. Il veut de toute éternité que nous accomplissions cet acte, mais il veut que ce soit librement que nous l'accomplissions. Le décret de Dieu, loin de ruiner notre liberté, en est la cause et le fondement. Il faut entendre ici Bossuet lui-même :

« Le propre de Dieu, dit-il, c'est de vouloir; et en voulant, de faire dans chaque chose et dans chaque acte ce que cette chose et cet acte sera et doit être. Et comme il ne répugne pas à notre choix et à notre détermination de se faire par notre volonté, puisqu'au contraire telle est sa nature; il ne lui répugne pas, non plus, de se faire par la volonté de Dieu qui le veut et la fera être, telle qu'elle serait si elle ne dépendait que de nous.... Car, à parler proprement, l'état de notre être, c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. Ainsi, il fait être homme ce qui est homme, et corps ce qui est corps, et pensée ce qui est pensée, et passion ce qui est passion, et action ce qui est action, et nécessaire ce qui est nécessaire, et libre ce qui est libre, et libre en acte et en exercice ce qui est libre en acte et en exercice : car, c'est ainsi qu'il fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre, et que dans sa seule volonté suprême est la raison *a priori* de tout ce qui est. »

La doctrine de Leibniz se rapproche en certains points de celle de Bossuet. C'est elle qui mérite essentiellement le nom de doctrine de la prédétermination. Leibniz prétend d'abord concilier absolument la simple prescience divine avec la liberté humaine : le futur, dit-il, est certain comme le passé, sans que cette certitude purement métaphysique nécessite les futurs contingents. Or la nature de cette certitude n'est pas changée et par conséquent la contingence des actions futures, si cette certitude, au lieu d'être purement métaphysique, vient à être possédée par quelque esprit; donc la prévision d'un futur contingent et libre par l'intelligence divine n'est pas incompatible avec la liberté humaine.

L'intelligence divine conçoit tous les possibles, tels qu'ils sont, c'est-à-dire quand il s'agit de certaines actions humaines, à l'état de contingents libres. La prescience de Dieu est donc, selon Leibniz, parfaitement intelligible, même sans en chercher la raison dans la prédétermination, à savoir dans la dépendance absolue où seraient les actions humaines des décrets divins. Il va plus loin et prétend que la prédétermination elle-même ne rendrait point nécessaire le futur contingent : si le décret de Dieu consiste uniquement

dans la résolution qu'il prendrait de choisir le meilleur entre tous les possibles et si ce possible est réalisé par le mot tout-puissant de *fiat*; ce *fiat* ne changeant rien à la nature des choses, le futur contingent et libre demeure libre et contingent quoique devenu réel et prédéterminé, aussi bien que lorsqu'il n'était que prévu et possible.

Une autre difficulté qui résulte des doctrines de la prémotion ou de la prédétermination consiste à concilier avec la bonté de Dieu l'existence de cette espèce particulière du mal, qu'on a appelé mal moral, c'est-à-dire la faute, le péché, le mauvais usage que fait l'homme de son libre arbitre. C'est encore Leibniz qui a exposé cette difficulté avec le plus de lumière et a dépensé le plus de puissance et de subtilité pour tenter de la résoudre. Dieu, dit-il, participerait, selon l'objection, au mal que renferment les actions humaines d'un double concours, physique et moral : physique, il serait l'auteur de l'être, du réel, du mal; moral, il serait le complice de la faute en la voulant. Dieu, répond Leibniz, ne participe au mal d'aucune de ces deux manières. Il n'y participe pas physiquement, car toute action, même mauvaise, contient quelque bien, par cela seul qu'elle est une action et une action libre; ce bien est l'être ou le réel de cette action mauvaise et Dieu est l'auteur de ce bien ou de ce réel du mal. Mais toute action mauvaise contient aussi du mal qui en est la limitation ou le formel, dont le principe, si on rapporte cette action à Dieu qui la prédétermine, n'est pas la volonté de Dieu, mais son intelligence, ou mieux les essences qu'elle contient. Dieu ne participe pas davantage par un concours moral au mal des actions humaines. C'est que, dit Leibniz, il y a plusieurs manières de vouloir. D'abord Dieu veut d'une volonté *productive* ses propres actes, mais ceux-là seuls; il ne veut les actes libres de l'homme que d'une volonté *permissive*. Ensuite Dieu veut certaines choses d'une volonté *antécédente* et certaines autres d'une volonté *conséquente*. Antécédemment à tout décret, Dieu veut toute espèce de bien, parce qu'il est bien, d'une volonté qui serait efficace si elle n'était empêchée; d'une volonté semblable il repousse toute espèce de mal. Mais, lorsqu'il se détermine à créer tous les biens qu'il veut antécédemment, il ne peut les vouloir conséquemment parce qu'ils se contrarient; il est donc obligé, par sa nature et non par une contrainte extérieure, de vouloir d'une volonté conséquente, non plus tous les biens, mais le meilleur. Or le meilleur peut entraîner à sa suite un mal que Dieu ne veut pas antécédemment, mais qu'il se doit à lui-même de vouloir d'une volonté conséquente. Ainsi, voulant le libre arbitre de l'humanité, antécédemment parce qu'il est un bien, conséquemment parce qu'il est le meilleur possible, il veut aussi, mais seulement d'une volonté *permissive* et à la fois *conséquente* et non *antécédente* et *productive* la possibilité de la faute. Et Leibniz pense que ces distinctions suffisent à absoudre Dieu de toute participation au mal moral et à concilier la providence de Dieu, la prescience et la prédétermination avec la liberté humaine.

La raison doit avouer sans embarras que ni saint Augustin, ni saint Thomas, ni Bossuet, ni Leibniz n'ont résolu les difficultés du plus impérieux de tous les problèmes. Bossuet lui-même semblait croire à la vanité des efforts des théologiens aussi bien que des philosophes, si l'on en juge par le soin prudent avec lequel il proclame, avant d'examiner les moyens de concilier notre liberté avec les décrets de la Providence, que ni la prescience de Dieu, ni la liberté de l'homme

ne doivent être révoquées en doute, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier, parce qu'une vérité ne peut être absolument en contradiction avec une autre vérité, « mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue. »

On peut consulter saint Augustin, *Traité de l'esprit et de la lettre*. — Descartes, *Correspondance*, éd. de M. Cousin, 9^e vol., p. 368 et 373; — Bossuet, *Traité du libre arbitre*; — Leibniz, *Théodicée*; — Fénelon, *Existence de Dieu*; — Jouffroy, *Cours de droit naturel*.

Voy. PROVIDENCE.

PREVOST (Pierre) naquit à Genève, le 3 mars 1751, d'Abraham Prevost, pasteur et principal du collège, homme distingué par sa modeste autant que par son savoir. Après avoir étudié la théologie et le droit, en même temps que les lettres et les sciences, il accepta une place de précepteur en Hollande, où il pouvait non-seulement s'instruire auprès des grands humanistes de Leyde, les Ruhnkenius et les Walckenæer, mais goûter le fils de l'un d'eux, le philosophe Hemsterhuys, qui venait de publier ses premiers écrits. Un voyage en Angleterre suivit le séjour en Hollande et ouvrit de nouveaux horizons au curieux Genevois. D'Angleterre il vint à Paris, et eut pour élève Benjamin Delessert. Prevost fut l'instituteur que l'auteur d'*Émile* avait conseillé de choisir, un maître doux, attentif et d'une patience invincible. Cependant Rousseau, qu'il connut alors et qui l'aima, reconnut en lui non-seulement un homme bon et vertueux, mais un savant aussi judicieux que solide. Le monde lettré de Paris apprit bientôt à le connaître par une exacte traduction d'Euripide (1770), à laquelle succédèrent, vingt ans plus tard, d'intéressantes études sur la philosophie du tragique grec (1808). Cette version le recommanda à Frédéric II, qui lui fit offrir une position devenue vacante par la mort de Sulzer. En 1780, Prevost se rendit à Berlin comme professeur à l'École militaire et comme membre de l'Académie. Il s'y lia intimement avec trois académiciens dont le commerce journalier lui fut également utile : l'helléniste Bitaulb, le géomètre Lagrange et le philosophe Mérian.

Son séjour en Prusse ne fut pourtant que de quatre ans. Étant allé voir ses parents en 1784, il reçut du conseil de Genève l'offre d'une chaire de littérature qu'il accepta, au grand déplaisir de Frédéric. Cette chaire, il l'échangea, en 1793, contre celle de philosophie, à laquelle il joignit, en 1810, l'enseignement de la physique générale. L'activité qu'il développa dans l'université genevoise tient du prodige. Non-seulement il mena de front des cours de philologie, de philosophie et de sciences naturelles, mais il prit une part considérable à l'administration des écoles et des affaires publiques. Il fut longtemps un des législateurs, un des négociateurs de sa patrie. Il courut, de plus, à la rédaction d'un grand nombre de journaux littéraires et scientifiques, particulièrement des *Annales de chimie et de physique*, et de la *Bibliothèque universelle* que les frères Pictet avaient fondée. Il traduisit un grand nombre d'ouvrages célèbres; il en composa lui-même qui ne manquèrent pas d'importance ni de succès. C'était un savant presque universel, qui, sans se montrer inventeur, était doué d'une rare sagacité. C'est ainsi que, dans la théorie du calorique rayonnant, il devina des lois confirmées plus tard par l'expérience. Une dialectique serrée, une précision parfois un peu sèche, une douce ironie qui rappelle le lecteur assidu de Platon et de Xénophon, forment les traits les plus essentiels

de son style. Grâce à ces dons divers, tous appuyés sur une admirable mémoire, il cultiva avec patience et bonheur, à côté de la philosophie, la physique, l'économie politique, la littérature ancienne, jusqu'au jour de sa mort, qui arriva le 8 avril 1839.

La réputation de Prevost est due à ses traductions autant qu'à ses travaux personnels et originaux. Par les premières, il a concouru à faire connaître ou à perfectionner sur le continent Adam Smith, H. Blair, Bell, Malthus, Dugald Stewart, son ami et son correspondant. Rien donc de plus naturel que le crédit dont il jouissait dans les Sociétés royales de Londres et d'Édimbourg. D'autres académies s'honorèrent de son affiliation, les unes à cause de son ouvrage *Sur l'origine des forces magnétiques*, les autres à cause de son travail *Sur l'influence des signes relativement à la formation des idées*, d'autres encore à cause de ses *Essais de philosophie* (2 vol. in-8, 1804).

L'enseignement philosophique, dans l'université de Genève, lui eut des obligations particulières pendant près d'un demi-siècle. Cet enseignement n'avait cessé d'être très-remarquable depuis la fin du xvii^e siècle; Prevost le rendit encore plus solide et plus complet. Les maîtres, ses devanciers, avaient toujours tenu la philosophie dans un rapport intime avec les sciences naturelles et exactes, les lettres et la religion. Prevost maintint cette triple alliance, et même il la fortifia par des ressources empruntées aux autres nations. Son mérite consiste à avoir, d'une part, affirmé davantage la méthode d'observation appliquée à la nature de l'homme; d'autre part, rattaché l'expérience à l'histoire de la philosophie, à ce qu'il appelait *les meilleures autorités*.

Le philosophe, dit Prevost dans ses *Essais de philosophie*, étudie la nature; la nature des corps est l'objet de la physique; celle de l'esprit est l'objet de la métaphysique. Il n'y a qu'une manière d'étudier la nature : c'est de l'observer. Toutefois, l'observateur se peut placer à deux points de vue; il peut considérer l'espèce dans les procédés les plus généraux de l'intelligence, comme on étudie les procédés de l'instinct animal; il peut analyser ensuite l'esprit humain d'une manière individuelle, classer ses facultés et suivre par ordre les phénomènes qui s'y rapportent. En analysant l'esprit humain, on arrive à reconnaître trois facultés distinctes : la sensibilité, l'intelligence, la volonté. La *philosophie rationnelle* se composera donc de trois parties : sensation et sentiment, raison et raisonnement, volonté et action; en d'autres termes, psychologie, logique et morale. L'expérience individuelle est la source ordinaire des connaissances philosophiques; car le philosophe est avant tout le naturaliste de l'esprit humain, le physicien de l'âme. Cependant l'observation de soi-même est insuffisante : il y faut joindre les expériences d'autrui, les travaux des hommes savants et ingénieux, ces travaux qu'il serait peu sage de rejeter, lorsqu'ils diffèrent de nos idées. Attendons qu'ils aient subi l'épreuve du temps, et éprouvons-les par nous-mêmes.

Les autorités auxquelles il a recours, Prevost les partage en trois classes : l'école écossaise, l'école française, l'école allemande. La première a ses sympathies les plus vives et les plus constantes; il lui reconnaît l'avantage d'avoir surtout contribué au perfectionnement de la morale, et de s'être éclairée des lumières de la psychologie; mais il lui reproche aussi d'avoir détaché des études spéculatives la logique, c'est-à-dire la branche à laquelle il attachait le plus grand prix. L'école française commença pour lui à Descartes et à Malebranche, dont il voit avec peine la mé-

taphysique mêlée à une physique vicieuse; elle s'arrête à Destutt de Tracy et à Maine de Biran; et elle lui offre pour caractère commun la netteté d'investigation et d'expression. Condillac et ses disciples lui paraissent à tort réduire toutes les opérations de l'âme à la seule *sensibilité*, se permettant de prendre ce mot tour à tour au propre et au figuré, et manquant ainsi à la précision, cette première loi du langage philosophique. En disant : « Penser, c'est sentir des sensations, des souvenirs, des rapports, » ils donnent au mot *sentir* une extension fâcheuse. Tous ces actes de la pensée se passant au dedans de nous, sont des modifications de nous-mêmes dont nous avons la conscience; mais il ne s'ensuit pas que tous soient des sensations, comme le prouve la division même qu'on en fait. Aussi Prevost penche-t-il moins vers Condillac que vers Charles Bonnet, son compatriote.

Quant à l'école allemande, à laquelle il assigne trois chefs, Leibniz, Wolf et Kant, elle lui inspire moins d'intérêt. La doctrine de Kant surtout lui semble peu faite pour se répandre en Europe. Il convient, toutefois, que le philosophe de Königsberg a montré mieux que personne que nos sensations et nos jugements revêtent nécessairement la forme de notre esprit, s'encadrant dans les catégories de notre esprit, dépendant enfin de notre constitution primitive, de notre organisation intellectuelle. Prevost désire, d'ailleurs, qu'en critiquant la philosophie de Kant on distingue ce qui lui est propre, et ce qu'elle s'est approprié (*Essais de philosophie*, t. I, p. 43 et suiv. — Traduction des *Essais philosophiques* d'Adam Smith, t. II, p. 263 et suiv.).

Celui des philosophes écossais dont il se rapproche le plus, c'est Dugald Stewart. Aussi le cite-t-il maintes fois dans ses *Essais*. Avant de connaître les écrits de Stewart, il était pourtant arrivé, par lui-même, sur la plupart des points, à des conclusions analogues. L'influence prolongée de Mérian et d'autres penseurs, qu'il avait connus en Prusse, peut suffisamment expliquer cette ressemblance.

Prevost avait, en effet, entretenu des relations avec ses amis de Berlin, après son retour à Genève; et cette correspondance valut au monde savant plusieurs mémoires très-curieux ou très-instructifs. Outre une série d'études sur le calcul des probabilités, considéré en lui-même et dans ses applications au gain fortuit, à la valeur du témoignage, à l'estimation des causes par les effets, etc., Prevost fournit à l'académie prussienne un travail étendu *Sur les méthodes employées pour enseigner la morale*, sorte de parallèle entre la morale de principe, la morale de sentiment et la morale d'expérience; puis un *Essai sur le principe des beaux-arts*, qu'il envisage successivement dans leur partie mécanique et dans leur partie libérale, et qu'il suit tantôt dans leurs liens avec l'imagination, tantôt dans leurs effets sur les organes de l'homme, sur sa sensibilité, sur sa raison, sur son plaisir et son bonheur.

Dans un autre mémoire où il compare l'économie des anciens gouvernements et des nouveaux (1783), par rapport à l'administration générale des finances et aux principes des diverses opérations économiques, Prevost s'annonce déjà comme le disciple de Smith et de Malthus. Ses études d'économie politique, au reste, ne se sont guère éloignées des doctrines de l'école écossaise.

Signalons encore, parmi ses travaux détachés, un ouvrage également envoyé à Berlin, et intitulé *Quelques remarques sur l'âme humaine* (1802). Il y paraît à la fois comme physicien et comme

logicien, en tâchant d'expliquer comment ce que Kant appelait les formes *a priori* de l'intuition, pouvait se retrouver *a posteriori* dans l'échelle fixe des sons et des couleurs, dans le double domaine de l'ouïe et de la vue, de la succession et de la simultanéité. Pythagore et Newton s'y trouvent habilement rapprochés de Kant.

Quant à ses *Essais de philosophie*, qui restèrent à bon droit le principal fondement de sa renommée philosophique, il serait difficile d'en donner ici une analyse complète, tant ils sont rédigés avec brièveté et concision. Bornons-nous à une indication sommaire des matières qu'ils contiennent. Le tome premier est une *analyse des facultés de l'esprit*. L'esprit humain y est considéré, d'abord, dans ses procédés les plus généraux, c'est-à-dire au milieu de la nature et du monde animal, puis dans la société humaine; il l'est ensuite dans les éléments de la pensée, la sensation et la raison; il l'est enfin dans ses facultés actives, celles qui servent ou constituent la volonté. Le second tome est intitulé *Logique*, et traite des sujets suivants : de la vérité et de ses caractères, de la méthode et de ses applications, de l'erreur et de ses remèdes. Ce même volume renferme quelques opuscules de logique de l'un des maîtres de Prevost, Georges Le Sage, dont il a écrit la vie et exposé les opinions dans un fort volume, publié en 1805.

La vie de Prevost même a été rapidement acquiescée par un de ses nombreux élèves, le botaniste De Candolle, dans la *Bibliothèque universelle* de Genève, année 1839. C. Bs.

PRICE (Richard), philosophe anglais, né en 1723, à Tynon, dans le pays de Galles, mort en 1791. Il reçut une solide instruction par les soins de son père, membre d'une congrégation calviniste, et se livra avec la plus grande ardeur à l'étude des mathématiques, de la philosophie et de la théologie. Devenu plus tard ministre dissident, il soutint avec Priestley la doctrine des unitaires, en même temps qu'il publiait sur les matières de politique et de finances une foule d'écrits qui émeurent vivement l'opinion. Polémiste infatigable, son nom se trouve mêlé à toutes les grandes controverses de cette époque. En reconnaissance des services qu'il avait rendus à la cause de l'indépendance, le congrès américain l'invita à venir fixer sa résidence aux États-Unis. Lord Shelburne, premier ministre, l'appela près de lui en qualité de secrétaire particulier. Pitt le consulta et lui emprunta, dit-on, en partie, ses plans de réforme financière. Price, enfin, accueillit avec enthousiasme les premiers triomphes de la révolution française, et se montra toujours l'un des plus intrépides défenseurs des grands principes de la liberté civile et religieuse. Il ne défendit pas avec moins d'ardeur la cause de la liberté morale en philosophie, ainsi que l'atteste son premier ouvrage : *Revue des principales questions et difficultés en morale* (*Review of the principal questions and difficulties in moral*, in-8, Londres, 1758, 3^e édit., 1787), et la polémique qu'il eut à soutenir contre Priestley, son ami, sur les questions du matérialisme et de la nécessité (*Letters on materialism and philosophical necessity*, Lond., 1778, in-8). C'est sous ce rapport, et seulement comme philosophe, que nous avons à le faire connaître.

Le problème de l'origine des idées est le problème fondamental de la philosophie du XVIII^e siècle. On sait quelle avait été sur ce point la doctrine de Locke, et comment les philosophes qui vinrent après lui demeurèrent fidèles à la solution qu'il en avait donnée. Ainsi, Hutcher

son, adversaire déclaré de l'égoïsme de Hobbes, n'avait cru pouvoir mieux le combattre qu'en demandant à la sensibilité même l'origine de l'idée de bien et de mal, de juste et d'injuste. Cette idée, il la faisait dépendre des perceptions d'un certain sens nommé *sens moral*, comme les idées que nous avons des corps et de leurs propriétés physiques dépendent du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût. Ce fut contre cette hypothèse que Price vint protester à son tour, et réclamer, au nom de la raison dont Locke et ses disciples avaient méconnu, sinon nié formellement, le rôle et la portée. Or, ni la sensibilité, ni l'intelligence empirique ne sauraient rendre compte de toutes nos idées. Il en est dont on chercherait vainement à expliquer la présence dans l'esprit humain par la seule intervention de ces deux facultés secondaires. D'où viennent, par exemple, les notions de temps, d'espace, de cause? Sont-elles le produit de la sensation ou de la réflexion opérant sur les données que la sensation aurait préalablement fournies? Il est également impossible de le supposer, à moins d'altérer les caractères et la vraie nature de ces notions fondamentales. Loin d'être le résultat de généralisations successives, elles sont immédiatement perçues avec toute l'autorité qui leur est propre. Ce n'est pas l'expérience qui les fonde ni qui en mesure la valeur et la portée; elles servent, au contraire, de règle à l'expérience, elles en sont l'antécédent logique et la condition formelle. Toute cette polémique de Price contre la théorie de Locke est des plus solides: il en dévoile avec une sagacité supérieure les côtés faibles, et distingue le premier dans la connaissance les deux éléments qui la constitue, l'un *a priori*, l'autre *a posteriori*: celui-ci tout extérieur et plus directement accessible à l'observation; celui-là plus secret, mais non moins réel et que la raison seule peut atteindre.

L'hypothèse du sens moral se trouve dès lors ruinée par sa base. On convient avec Hutcheson que l'idée du bien et l'idée du mal sont des idées simples; mais on nie qu'elles proviennent des perceptions d'un certain sens interne dont l'office serait analogue à celui des sens physiques dans nos rapports avec le monde extérieur. Hutcheson a confondu deux phénomènes très-distincts, l'idée même de vice et de vertu, et le plaisir et la peine qui en sont la suite; et, comme de ces deux éléments le second est plus apparent que le premier, il a cru que la sensibilité suffisait pour en rendre compte. Mais à quel titre ce qui agréé à un sens deviendrait-il par cela seul obligatoire? Et pourquoi le sens moral, à l'exclusion de tout autre, jouirait-il de ce merveilleux privilège? Les données du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût sont toutes relatives au sujet qui les perçoit. Les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste seront donc frappées du même caractère de contingence et de relativité. Le dilemme est invincible, et Price en conclut que ces idées, immuables de leur nature, ne sont et ne peuvent être que des conceptions *a priori* de la raison.

Telle est, dans son ensemble, la doctrine de Price. La partie critique en est de beaucoup la plus importante, comme on l'a vu. Quant à la partie dogmatique, Price énumère les caractères de l'idée de bien avec sa précision habituelle. Il montre que cette idée, malgré des exceptions apparentes, se retrouve également chez tous les hommes; qu'elle est universelle, absolue, obligatoire. Il défend encore la liberté humaine contre les objections des fatalistes, et détermine ainsi les conditions essentielles de l'accomplis-

sement et de l'appréciation des actes moraux. En un mot, il appartient à l'école rationaliste, dont il est le plus ferme représentant au xviii^e siècle en Angleterre; mais son principal titre à l'attention de l'histoire sera toujours d'avoir combattu l'empirisme de Locke, et ruiné par cela même toutes les théories morales qui reposent sur les seules données de la sensation ou du sentiment.

Voy. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, t. II.
A. B.

PRIESTLEY (Joseph), physicien et chimiste éminent, théologien et philosophe, né en 1733 à Fieldhead, aux environs de Leeds, mort en 1804. Priestley, dont le père était marchand, et appartenait à la religion calviniste, se livra d'abord avec passion à l'étude des langues, et notamment de l'hébreu. Au sortir de ses classes, il fut nommé ministre d'une faible congrégation à Needham-Market, en Suffolk, et, un peu plus tard, à Hampwick, comté de Chester; mais les soins de son ministère ne suffisaient pas à l'activité de cet esprit infatigable. Il résolut de se vouer à l'enseignement de la jeunesse, et s'occupa de nombreux travaux de littérature, de sciences, de politique, de théologie, d'histoire. Chargé des fonctions de professeur à l'académie dissidente de Warrington, il en sortit après un séjour de sept années, pour aller s'établir à Leeds, où il reprit la direction d'une congrégation de dissidents. L'occasion d'exercer son zèle ne lui manqua pas. De vives controverses s'élevaient engagées en Angleterre sur les points les plus délicats de la théologie chrétienne; Priestley s'y jeta avec son ardeur accoutumée, et défendit la cause des sociniens. Du reste, une juste célébrité s'attachait dès lors à son nom: des expériences et des découvertes du plus haut intérêt en physique et en chimie avaient attiré sur lui l'attention du monde savant. La publication d'une histoire de l'électricité qui parut en 1767 lui avait ouvert les portes de la Société royale de Londres. Franklin, Watson, Price comptaient au nombre de ses amis. Une nouvelle théorie de la vision, des travaux importants sur les diverses espèces d'air, dans lesquels il découvrit et isola l'oxygène, avaient mis le comble à sa renommée comme physicien et chimiste du premier ordre. Appelé près de lord Shelburne, depuis marquis de Lansdown, en qualité de bibliothécaire, Priestley quitta Leeds pour se rendre à cette honorable invitation; mais l'extrême indépendance de son caractère et de son esprit ne lui permit pas d'occuper longtemps ce poste qu'il résigna pour se retirer à Birmingham. Nommé pasteur de la principale église dissidente de cette ville, il reprit avec plus de passion que jamais ses controverses théologiques, et publia livres sur livres dans l'intérêt de la doctrine des unitaires. Partisan déclaré de la liberté religieuse, Priestley ne se montra pas moins intrépide défenseur de la liberté politique. Au moment où la révolution française venait d'éclater, il en soutint les principes avec une rare énergie dans une série de lettres familières aux habitants de Birmingham. Ces lettres, en réponse aux réflexions de Burke, eurent un immense retentissement de l'autre côté du détroit, et lui valurent chez nous le titre de citoyen français et de membre de la Convention. Il ne tarda pas à expier cet honneur. En 1791 sa maison fut pillée et brûlée dans une émeute. Chassé de Birmingham, il dut se réfugier à Londres, où il obtint la place de ministre de la congrégation d'Hackney, que la mort de son ami Price venait de laisser vacante. Mais il avait soulevé contre lui trop de rancunes et d'animosités par son ardent prosély-

tisme politique et religieux, de nouvelles persécutions l'atteignirent dans sa retraite, et il fut obligé d'aller demander un asile aux États-Unis. Il y mourut en 1804.

Les œuvres de Priestley forment environ 70 volumes. On y trouve des traités sur presque toutes les branches des connaissances humaines. Sans parler de ses grands travaux en physique et en chimie, qui demeureront toujours son principal titre à l'attention de la postérité, il a composé des livres de linguistique, une grammaire anglaise, un *Cours d'éducation*, des *Tablettes biographiques*, un *Essai sur la nature des premiers principes du gouvernement*, une foule de pamphlets, de brochures théologiques et politiques, et de nombreux ouvrages sur l'histoire du christianisme et de ses dogmes. Enfin, et c'est sous ce dernier point de vue que nous avons à le considérer, Priestley prit une part assez active aux débats philosophiques de son temps. Nous mentionnerons spécialement sa controverse avec les principaux représentants de l'école écossaise, puis avec Hume et Price. Quelques indications rapides suffiront pour en donner une idée.

Priestley combattit d'abord la doctrine générale de Reid, de Beattie et d'Oswald. Les objections qu'il leur adresse peuvent se résumer comme il suit. A son avis, les écossais ont méconnu la vraie nature de la science, et fait déchoir la philosophie de son rang, en la soumettant à l'autorité du sens commun. Ce n'est plus, dans cette hypothèse, la raison qui juge, mais l'opinion qui décide. Au lieu d'établir un système de connaissances clairement définies, rigoureusement ordonnées, on se contente d'accepter de toute main, en quelque sorte, et de recueillir au hasard une foule de jugements qu'on décore du titre de vérités premières, lois fondamentales de l'intelligence, croyances instinctives du genre humain. On rétablit ainsi sous un autre nom les qualités occultes du moyen âge, avec cette seule différence qu'on transporte au monde moral ce qui s'appliquait précédemment au monde physique. Bref, le dernier mot des écossais serait la négation même de la science; ils ont cru la simplifier et par le fait ils la détruisent, en imposant à l'esprit comme autant d'articles de foi les suggestions plus ou moins fondées du sens commun. A ces critiques générales, Priestley avait joint quelques doutes sur la valeur des preuves de la spiritualité de l'âme; on l'accusa de matérialisme. Il répondit en publiant ses *Recherches sur la matière et l'esprit*.

Partisan déclaré des doctrines d'Hartley, Priestley soutint ouvertement dans cet ouvrage la thèse du matérialisme. Voici quels en sont les principaux points. Après avoir invoqué les deux règles fondamentales de la méthode de Newton, à savoir : 1° qu'il ne faut pas admettre plus de causes qu'il n'est nécessaire pour rendre compte des phénomènes à expliquer; 2° qu'on doit rapporter les mêmes effets aux mêmes causes, Priestley s'efforce d'établir que tout, dans la nature de l'homme, est une dépendance de son organisation matérielle, et spécialement du cerveau. Les arguments à l'appui sont trop connus pour que nous ayons besoin d'insister; il suffira de mentionner ceux que l'auteur a développés avec le plus de prédilection. « S'il y avait en nous, dit-il, une âme immatérielle, un principe de la pensée, distinct du corps, plus le corps approcherait du terme de sa dissolution, plus la faculté de penser, débarrassée des entraves qui la gênent, devrait se manifester avec éclat; or c'est le contraire qui a lieu. Les fonctions par

lesquelles se révèle la vie, vont s'affaiblissant avec elle, et s'éteignent quand elle s'éteint, ou plutôt on conclut de la cessation des unes à la cessation de l'autre; ainsi devrait-on, dans toute hypothèse, conclure de l'alanguissement successif des facultés de l'âme et de leur disparition finale à l'épuisement et à la mort de l'âme elle-même. La simplicité de l'âme, enfin, paraît entièrement incompatible avec la multiplicité des actes dont on veut qu'elle soit le sujet ou la cause. » Priestley s'occupe ensuite de répondre aux objections tirées, suivant lui, de la fausse idée qu'on se fait généralement de la nature de la matière, de ses forces et de ses propriétés. Quand on prétend établir une incompatibilité radicale entre l'essence de la matière et la production de la pensée, on oublie que cette essence nous est inconnue. Et de quel droit limiter le nombre des phénomènes qu'elle est capable de produire, surtout lorsque ces phénomènes n'apparaissent jamais que dans un rapport étroit et constant avec d'autres qui dépendent évidemment du corps? Mais c'est principalement aux théologiens que Priestley avait à cœur de répondre. Grand érudit, versé dans la connaissance de l'hébreu, il oppose à ses adversaires le texte même des livres saints qui témoignent bien plutôt, à son gré, de la matérialité que de la spiritualité de l'âme. Dans l'hypothèse de la spiritualité, le dogme de la résurrection ne se conçoit plus, ou il entraîne avec soi l'existence d'un purgatoire (il ne faut pas oublier que Priestley est dissident et qu'il s'adresse à des théologiens de l'Eglise anglicane); et encore n'a-t-on pas résolu toutes les difficultés que la question soulève. Si l'âme survit au corps, en effet, ou la sanction rémunératoire et pénale se trouve immédiatement appliquée, et la résurrection est inutile; ou bien il faut que l'âme perde la pensée pour ne la recouvrer qu'au jour du jugement, ce qui n'est pas moins contradictoire. Avec le matérialisme, toutes ces impossibilités disparaissent; il coupe court à une foule de questions autrement insolubles, telles que la question des rapports du corps et de l'âme, et de l'immortalité des animaux. Priestley l'adopte donc comme plus conforme aux données de l'expérience, de la raison et de la foi.

C'est par des motifs analogues que Priestley soutint contre Price la doctrine du déterminisme. Voici son procédé ordinaire d'argumentation par voie de raisonnement: il met deux thèses en présence, et sans presque s'occuper des faits invoqués à l'appui de l'une ou de l'autre, il compare les conséquences qui en résultent, et se prononce suivant qu'elles concordent ou ne concordent pas avec d'autres vérités préalablement établies, ou supposées telles. Ainsi, dans cette question de déterminisme, Priestley combat la liberté, parce qu'elle lui paraît en opposition avec la science infinie et la providence de Dieu. Il lui semble encore que le système du libre arbitre, rompant la chaîne nécessaire des effets et des causes, tient toujours l'homme incertain dans l'attente de l'avenir, et le pousse par cela même à l'indifférence et au désespoir. Et comme le déterminisme, enfin, remet aux mains de Dieu le sort des créatures, que Dieu ne peut vouloir absolument le mal d'aucune d'elles, parce qu'il est absolument bon, Priestley se prononce en faveur de cette hypothèse qui, dans son opinion, autorise et sauvegarde pour l'éternité nos plus chères espérances de bonheur.

La liberté, du reste, n'eût jamais de plus fervent apologiste. Il la défendit avec passion, avec éloquence contre le scepticisme de Hume, et ne cessa de la réclamer sous toutes ses for-

mes, civile, politique et religieuse. Toute sa vie fut d'accord avec ses doctrines. Il n'eut jamais qu'une passion, celle du bien, de la vérité; noble cause à laquelle il eut la force de sacrifier ce qui tient le plus au cœur de l'homme, ses préjugés nationaux et religieux.

Les principaux ouvrages philosophiques de Priestley sont : *An examination of Dr Reid's Inquiry into the human mind, Dr Beattie's essay on the nature and immutability of truth, and Dr Oswald's appeal to the common sense*, Lond., 1774, in-8; — *Letters to a philosophical unbeliever containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of M. Hume*. Bath, 1780, in-8; — *Disquisitions relating to matter and spirit*, Lond., 1771, in-8; — *Three dissertations on the doctrine of materialism and philosophical necessity*, Lond., 1778, in-8; — *The doctrine of philosophical necessity*, Lond., 1777, in-8; — *Letters on materialism and Hartley's theory of the human mind*, Lond., 1776, in-8.

On peut consulter aussi : *The life of J. Priestley with critical observations on his works and extracts from his writings illustrative of the character, principles, etc.*, by J. Carry, Lond., 1804, in-8; et un autre extrait publié en allemand *Sur les vibrations des nerfs frontaux considérés comme causes matérielles de la sensibilité et de la pensée, avec un parallèle de cette doctrine et de la phrénologie*, Altona, 1806, in-8. Son *Histoire de l'électricité* a été traduite en français par Brisson, 1771, 3 vol. in-12, et ses *Expériences sur les diverses espèces d'air*, par Gibelin, 9 vol. in-12. Enfin, Priestley a laissé des *Mémoires* sur sa vie publiés en 1806 et continués par son fils. Voy. le second volume du *Cours de droit naturel* de M. Jouffroy. A. B.

PRINCIPES (de *principium*, αρχή, commencement). Nos jugements et les objets auxquels ils se rapportent peuvent se diviser en deux grandes classes : les uns possèdent par eux-mêmes la certitude et l'existence que nous leur attribuons; les autres ne sont qu'une dérivation, une extension d'un jugement ou d'un objet antérieur. C'est aux premiers que nous donnons le nom de *principes*, parce qu'ils occupent le premier rang dans l'univers et dans notre pensée; parce que les idées et les choses nous représentent comme une chaîne dont ils forment le commencement. En effet, le mot *principe* a ce double sens : il s'applique à la fois à ce que nous pensons et à ce qui est d'une manière évidente, d'une manière nécessaire; il exprime toute existence et toute connaissance que nous sommes forcés d'admettre sans la supposition d'une existence ou d'une connaissance antérieure. Ainsi, nous disons également que Dieu est le principe de l'univers, l'âme le principe de la pensée, et que les mathématiques ont pour principes les axiomes et les définitions.

De là vient qu'on a distingué tout d'abord deux espèces de principes : les principes de la connaissance (*principia cognoscendi*) et les principes de l'existence (*principia essendi*), ou, comme les appelle la scolastique allemande, les principes *formels* et les principes *réels*. A moins d'être abandonné à un scepticisme irrémédiable, il n'est pas difficile de voir que ces deux sortes de principes sont inséparables de leur nature : car comment atteindre au fond des choses, sinon par les idées et les jugements les plus nécessaires de notre intelligence? Comment, par exemple, rechercher la substance et la cause de l'univers, si l'on ne sait pas ce que c'est qu'une substance et une cause? D'un autre côté, lors-

qu'on a reconnu l'universalité et la nécessité de ces idées, comment ne pas les appliquer à l'existence et à la nature des êtres? Cependant la séparation a eu lieu : tant l'analyse est nécessaire à l'esprit humain pour se comprendre! On peut dire que les anciens, en général, se sont occupés presque exclusivement des principes de l'existence, et les modernes des principes de la connaissance. Les premiers cherchaient à savoir d'où vient l'univers et de quoi il se compose; les autres se demandent quels sont les éléments et les lois de la pensée, et quelle valeur nous pouvons y attacher par rapport aux objets qu'ils représentent.

Dans chacune de ces deux espèces de principes, il faut examiner si les idées et les choses, si les jugements et les objets qui se présentent sous ce nom, en sont véritablement dignes, ou s'ils ne l'ont reçu que par comparaison; s'il est impossible de concevoir quelque chose qui leur soit antérieur dans l'existence ou dans la pensée, c'est-à-dire qui offre un plus haut degré de certitude, de nécessité, de généralité; ou s'ils n'ont obtenu la priorité que par rapport à d'autres jugements, à d'autres objets, moins certains, moins généraux, moins nécessaires; en d'autres termes, il faut distinguer entre les premiers principes et les principes secondaires, les principes absolus et les principes relatifs, les principes des vérités nécessaires et ceux des vérités contingentes. Par exemple, les prémisses d'un syllogisme, une fois accordées, sont des principes par rapport à la conclusion qu'elles renferment; mais elles perdent ce titre devant des propositions plus générales, et surtout devant celle sur laquelle repose la certitude du raisonnement lui-même. On dira de même que l'attraction est le principe qui fait mouvoir les astres, que l'oxygène et l'hydrogène sont les principes de l'eau, quoique ces prétendus principes n'aient rien de nécessaire ni d'absolu. La science les a longtemps ignorés, et l'on conçoit facilement qu'en faisant un nouveau pas elle puisse les résoudre dans un principe supérieur.

Les principes apparaissent à notre esprit de diverses manières : ou ils ne sont connus qu'après les faits et les conséquences qui en découlent; ou nous en avons une connaissance antérieure; ou ils se montrent dans les faits mêmes, tout en les dominant et en gardant leurs caractères distincts. De là trois sortes de sciences, puisqu'il n'y a pas de sciences sans principes, c'est-à-dire sans certitude et sans unité : 1° les sciences naturelles ou physiques; 2° les sciences mathématiques; 3° les sciences philosophiques. En effet, les principes que recherchent les sciences naturelles, c'est-à-dire les lois, les éléments et les forces dont l'ensemble constitue l'univers, ces principes ne peuvent être découverts que par une observation laborieuse de tous les faits, directement ou indirectement appréciables à nos sens. Par exemple, c'est par les phénomènes de l'électricité, du magnétisme, de la chute des corps, que nous nous faisons une idée du fluide électrique, magnétique, et de la force appelée pesanteur. Les mathématiques, au contraire, débutent par leurs principes : car il est évident que les définitions et les axiomes n'ont rien de commun avec l'expérience. On chercherait en vain dans la nature quelque chose qui ressemble à un point, à une ligne droite, à un triangle parfait, à un carré parfait; ce n'est pas, non plus, par elle que nous savons que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles : car l'égalité parfaite, la ligne droite n'existent pas ailleurs que

dans notre esprit. Enfin, les principes sur lesquels reposent les sciences philosophiques, par exemple ceux-ci : tout ce qui commence d'exister a une cause ; tout phénomène se rapporte à un être ou à une substance, nous sont donnés immédiatement avec leurs caractères distinctifs, c'est-à-dire la nécessité et l'universalité, dans les faits de conscience. Ce n'est que par moi que je sais ce qui se passe hors de moi et au-dessus de moi. Or, je ne puis m'apercevoir moi-même que par la conscience ou la pensée. Je ne puis m'apercevoir que je pense, sans savoir que je suis ; et le rapport que je découvre entre ma pensée et mon être, se justifie à l'instant même par le principe universel qui lie le phénomène à la substance. Mais je ne pense pas sans agir, l'intelligence est inséparable de la volonté ; en même temps donc que je m'aperçois comme une substance, je m'aperçois comme une cause ; et dans le lien qui unit mes actes à ma propre puissance, je découvre tout aussitôt le rapport universel de la cause et de l'effet.

De ces trois sortes de principes, il est facile de voir que les derniers seuls méritent ce nom dans un sens rigoureux et absolu, c'est-à-dire que seuls ils ne supposent rien au-dessus d'eux ; tandis que les autres sont soumis à des conditions. Ils seront vrais si notre raison, si nos sens, si nos facultés en général ne nous trompent pas ; ils seront vrais si la vérité, en général, est accessible à l'esprit humain ; ils seront certains s'il y a une certitude pour nous ; il y aura dans la nature des éléments et des forces, c'est-à-dire des substances et des causes ; il y aura des rapports de vitesse et d'étendue, si les notions mêmes de substance, de cause, d'espace, de temps ne sont pas de pures illusions. La science qui a pour objet de résoudre ces questions et de remonter, dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'existence, au vrai commencement des choses, à l'absolument premier, la philosophie, en un mot, est donc justement appelée la science des principes (voy. *PHILOSOPHIE*). Mais si cette proposition est vraie, il ne l'est pas moins qu'il n'y a pas de place pour une théorie particulière des principes ; qu'une semblable théorie, si elle répondait à son but, ne serait pas moins qu'un système complet de philosophie : par conséquent il faut se borner, sur ce point, à des considérations de définition et de division.

En effet, envisagez-vous les principes par rapport à l'intelligence, comme source et comme condition de la certitude ? Vous avez à la fois une question de logique et de psychologie. Vous êtes obligé de vous éclairer sur le nombre et la nature de vos facultés, de rechercher si elles sont distinctes ou si elles peuvent se ramener à une seule ; et dans l'un et l'autre cas d'apprécier leur valeur, leur autorité, leur étendue. L'existence des principes une fois admise, voulez-vous savoir quelles formes ou quelles sortes d'idées les représentent à notre intelligence ? Vous avez la question des catégories ; question épineuse que ni Aristote ni Kant n'ont complètement résolue. La tâche est encore plus vaste et plus difficile, si vous cherchez les principes, non de l'intelligence, mais de l'existence. Y a-t-il un seul principe ou faut-il en admettre plusieurs ? Est-ce la matière qui a produit l'esprit, ou l'esprit qui a produit la matière ? Ou sont-ils tous deux éternels, ou dérivent-ils tous deux d'une essence supérieure ? Il faut donc faire un choix entre le panthéisme, le matérialisme, le dualisme, le système de la création ; en un mot, il faut examiner sous toutes ses faces le problème de la métaphysique. Enfin, si, non content de rechercher la substance et la cause des

êtres, vous voulez savoir aussi quelle est leur fin et surtout la vôtre, c'est-à-dire quel doit être le principe déterminant de vos actions, vous rencontrerez devant vous le problème le plus élevé de la morale.

Qu'on passe en revue les différents systèmes philosophiques de l'antiquité, et l'on verra qu'ils répondent tous à cette même question : « Quel est le principe des choses ? » Les systèmes modernes, comme nous l'avons déjà remarqué, ont surtout pour but de déterminer le principe de nos connaissances. Aristote, en cherchant à remonter aux premiers principes, qu'il réduit à quatre : la cause motrice, la cause finale, la matière et la forme, aboutit à la création de toute la science métaphysique. Kant, en remettant en question et en soumettant à une analyse nouvelle tous les principes de l'intelligence humaine, aboutit à un système de métaphysique et de psychologie tout à la fois. Il est donc impossible d'accorder une grande valeur aux traités spéciaux qui ont été écrits sur les principes, tels que celui qu'on rencontre dans les œuvres de Reid (t. V, p. 69-182, de la traduction de Jouffroy), ou le livre 1^{er} de *l'Essai sur l'entendement humain*. Quant au *Traité des vérités premières*, du P. Buffier, c'est un traité complet de psychologie.

PRISCUS DE MOLOSSE, ou de Thesprotie, philosophe néo-platonicien, florissait vers le milieu du v^e siècle de notre ère. Il était disciple d'Édésius, et se distingua par ce seul fait, qu'il repoussa la théurgie et les pratiques superstitieuses qui envahissaient alors l'école d'Alexandrie. Eunape (*Vite sophistarum*) est le seul historien de l'antiquité qui nous ait transmis son nom. X.

PRIVATION (στέρησις). Ce mot a été employé par Aristote dans la partie de sa doctrine qui concerne la matière. Selon Aristote, la matière, qui est un des quatre principes des choses, n'existe pas sans la forme qui en est un autre. Mais la matière, supposée encore indéterminée, peut revêtir des formes contraires, par exemple, le chaud ou le froid ; à ce titre Aristote l'appelle une simple puissance. Lorsqu'elle est devenue un corps chaud, elle n'est plus une simple virtualité, elle est *en acte* ; mais par cela même qu'elle est revêtue d'une forme, le chaud, elle est *privée* de la forme contraire, le froid, qu'Aristote appelle du nom de *privation*. En sorte que toute réalité, dit-il, exige trois principes : la matière, la forme et la privation, c'est-à-dire la puissance de devenir l'un des deux contraires, l'un des contraires réalisés, le contraire non réalisé.

Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. IX, X, XI, XII ; — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, liv. III, ch. II, et l'article ARISTOTE.

Leibniz a aussi fait un assez fréquent usage du mot *privation* ou de ses dérivés. Il est pour lui simplement synonyme de *limitation*, *imperfection*. Voy. LEIBNIZ, THÉODICÉE. X.

PROBABILISME. Voyez CARNÉADE.

PROBABILITÉ. Nous traiterons dans cet article de deux sortes de probabilités : de la probabilité qu'on appelle *mathématique*, et qui se ramène à une évaluation numérique des chances, et d'une autre probabilité qui ne comporte nullement une telle évaluation, et que nous proposerions de nommer la *probabilité philosophique*, parce qu'elle tient essentiellement à l'idée que nous nous faisons de l'ordre et de la raison des choses, idée qui est à la fois l'origine et le terme de toutes les spéculations des philosophes.

De la *probabilité mathématique*. L'idée de la probabilité mathématique se rattache à l'idée

du *hasard* ou du *cas fortuit*; et celle-ci, comme nous allons essayer de l'expliquer, résulte de l'idée que nous nous faisons, et que nous devons nous faire, de la *solidarité* et de l'*indépendance* des causes.

Il n'est pas impossible qu'un événement arrivé à la Chine ou au Japon exerce une certaine influence sur des faits qui doivent se passer à Paris ou à Londres; mais, en général, il est bien certain que la manière dont un bourgeois de Paris arrange sa journée n'est nullement influencée par ce qui se passe actuellement dans telle ville de Chine où jamais les Européens n'ont pénétré. Il y a là comme deux petits mondes, dans chacun desquels on peut observer une chaîne de causes et d'effets qui se développent simultanément, sans avoir entre eux de connexion, et sans exercer l'un sur l'autre d'influence appréciable.

Il prend au bourgeois de Paris la fantaisie de faire une partie de campagne, et il monte sur un chemin de fer pour se rendre à sa destination. Le train éprouve un accident dont le pauvre voyageur est la victime, et la victime fortuite, car les causes qui ont amené l'accident ne tiennent pas à la présence de ce voyageur: elles auraient eu leur cours de la même manière lors même que le voyageur se serait déterminé, par suite d'autres influences, à prendre une autre route ou à attendre un autre train. Mais si l'on suppose qu'un motif de curiosité, agissant de la même manière sur un grand nombre d'individus, amène ce jour-là et à cette heure-là une affluence extraordinaire de voyageurs, il pourra se faire que les embarras qui en résultent dans le service du chemin de fer soient la cause déterminante de l'accident. Des séries de causes et d'effets, primitivement indépendantes les unes des autres, cesseront de l'être, et il faudra reconnaître entre elles un lien étroit de solidarité.

Un homme, surpris par l'orage, se réfugie sous un arbre isolé et y est frappé de la foudre. Cet accident n'est pas purement fortuit, car la physique nous apprend que le fluide électrique a une tendance à se décharger sur les cimes des arbres comme sur toutes les pointes. Il y avait une raison pour que l'homme ignorant des principes de la physique courût à l'arbre isolé comme à un abri, et il y en avait une autre, tirée aussi de la forme de l'arbre et de son isolement, pour que la foudre vint le chercher précisément à cette place. Au contraire, si l'homme avait été frappé au milieu d'une prairie ou d'une forêt, l'événement serait fortuit: car il n'y aurait plus aucune liaison entre les causes qui l'ont amené sur le lieu de l'accident et celles qui font que la foudre s'y rencontre en même temps que lui.

Un homme qui ne sait pas lire prend un à un des caractères d'imprimerie entassés sans ordre. Ces caractères, dans l'ordre où il les amène, donnent le mot *AMTIE*. C'est une rencontre fortuite ou un résultat du hasard: car il n'y a nulle liaison entre les causes qui ont dirigé les doigts de cet homme, et celles qui ont fait de cet assemblage de lettres un mot des plus employés dans notre langue.

Ce n'est point parce que les événements sont rares et surprenants qu'on doit les qualifier de résultats du hasard. Au contraire, c'est parce que le hasard les amène entre beaucoup d'autres auxquels donneraient lieu des combinaisons différentes, qu'ils sont rares: et c'est parce qu'ils sont rares qu'ils nous surprennent. Quand un homme extrait, les yeux bandés, une boule d'une urne qui renferme autant de boules blan-

ches que de boules noires, l'extraction d'une boule blanche n'a rien de surprenant, tandis que le même événement nous paraîtrait surprenant si l'urne renfermait mille fois plus de boules noires que de boules blanches. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, l'événement est le résultat du hasard, parce qu'il n'y a manifestement aucune liaison entre les causes qui font tomber sur telle boule les mains de l'opérateur, et la couleur de cette boule.

Nous employons ici le mot de *cause*, conformément à l'usage ordinaire, pour désigner tout ce qui influe sur la production d'un événement, et non pas seulement pour désigner les causes proprement dites, ou les causes efficaces et vraiment actives. Ainsi, au jeu de *croix ou pile*, l'irrégularité de structure de la pièce projetée sera considérée comme une cause qui favorise l'apparition d'une des faces et contrarie l'apparition de l'autre: cause constante, la même à chaque coup, et dont l'influence s'étend sur toute la série des coups pris solidairement et dans leur ensemble, tandis que chaque coup est indépendant des précédents, quant à l'intensité et à la direction des forces impulsives, que l'on qualifie pour cela de causes accidentelles ou fortuites.

A cette notion du hasard s'en rattache une autre, qui est de grande conséquence en théorie comme en pratique: nous voulons parler de la notion de l'*impossibilité physique*. C'est encore ici le cas de recourir à des exemples pour rendre plus saisissables les généralités abstraites.

On regarde comme physiquement impossible qu'un cône pesant se tienne en équilibre sur sa pointe; que l'impulsion communiquée à une sphère soit précisément dirigée suivant une ligne passant par le centre, de manière à n'imprimer à la sphère aucun mouvement de rotation sur elle-même; qu'un instrument à mesurer les angles soit exactement centré; qu'une balance soit parfaitement juste, et ainsi de suite. Toutes ces impossibilités physiques sont de même nature, et s'expliquent à l'aide de la notion qu'on a dû se faire des rencontres fortuites et de l'indépendance des causes.

En effet, supposons qu'il s'agisse de trouver le centre d'un cercle: l'adresse de l'artiste et la précision de ses instruments assignent des limites à l'erreur qu'il peut commettre dans cette détermination. Mais, d'autre part, entre de certaines limites différentes des premières et plus resserrées, l'artiste cesse d'être guidé par ses sens et par ses instruments. La fixation du point central, dans ce champ plus ou moins rétréci, s'opère sans doute en vertu de certaines causes, mais de causes aveugles, c'est-à-dire de causes tout à fait indépendantes des conditions géométriques qui serviraient à déterminer ce centre sans aucune erreur, si l'on opérât avec des sens et des instruments parfaits. Il y a une infinité de points sur lesquels ces causes aveugles peuvent fixer l'instrument de l'artiste, sans qu'il y ait de raison, prise dans la nature de l'œuvre, pour que ces causes fixent l'instrument sur un point plutôt que sur un autre. La coïncidence de la pointe de l'instrument et du véritable centre est donc un événement complètement assimilable à l'extraction d'une boule blanche par un agent aveugle, quand l'urne renferme une seule boule blanche et une *infinité* de boules noires. Or, un pareil événement est avec raison réputé physiquement impossible en ce sens que, bien qu'il n'implique pas contradiction, de fait il n'arrive pas; et ceci ne veut pas dire que nous ayons besoin d'être renseignés par l'expérience pour réputer l'événement

impossible : au contraire, l'esprit conçoit *a priori* la raison pour laquelle l'événement n'arrive pas, et l'expérience n'intervient que pour confirmer cette vue de l'esprit.

De même, lorsqu'une sphère est rencontrée par un corps mù dans l'espace, en vertu de causes indépendantes de la présence actuelle de cette sphère en tel lieu de l'espace, il est physiquement impossible, il n'arrive pas que, sur le nombre infini de directions dont le corps choquant est susceptible, les causes motrices lui aient précisément donné celle qui va passer par le centre de la sphère. En conséquence, on admet l'impossibilité physique que la sphère ne prenne pas un mouvement de rotation sur elle-même en même temps qu'un mouvement de translation. Si l'impulsion était communiquée par un être intelligent qui visât à ce résultat, mais avec des sens d'une perfection bornée, il serait encore physiquement impossible qu'il en vint à bout : car, quelle que fût son adresse, la direction de la force impulsive serait subordonnée, entre de certaines limites d'écart, à des causes indépendantes de sa volonté et de son intelligence ; et, pour peu que la direction dévie du centre de la sphère, le mouvement de rotation doit se produire. On expliquerait de la même manière l'impossibilité physique admise par tout le monde, de mettre un cône pesant en équilibre sur sa pointe, quoique l'équilibre soit mathématiquement possible ; et l'on ferait des raisonnements analogues dans tous les cas cités.

Ainsi qu'on vient de l'expliquer, l'événement physiquement impossible (celui qui, de fait, n'arrive pas, et sur l'apparition duquel il serait déraisonnable de compter tant qu'on n'embrasse qu'un nombre fini d'épreuves ou d'essais, c'est-à-dire tant qu'on reste dans les conditions de la pratique et de l'expérience possible) est l'événement qu'on peut assimiler à l'extraction d'une boule blanche par un agent aveugle, quand l'urne renferme une seule boule blanche pour une infinité de boules noires ; en d'autres termes, c'est l'événement qui n'a qu'une chance favorable pour une infinité de chances contraires. Mais on a donné le nom de *probabilité mathématique* à la fraction qui exprime le rapport entre le nombre des chances favorables à un événement et le nombre total des chances ; en conséquence, on peut dire plus brièvement, dans le langage reçu des géomètres, que l'événement physiquement impossible est celui dont la probabilité mathématique est infiniment petite, ou tombe au-dessous de toute fraction, si petite qu'on la suppose. D'un autre côté, il résulte de la théorie mathématique des combinaisons que, quelle que soit la probabilité mathématique d'un événement A, dans une épreuve pléatoire, si l'on répète un très-grand nombre de fois la même épreuve, le rapport entre le nombre des épreuves qui amènent l'événement A et le nombre total des épreuves doit différer très-peu de la probabilité de l'événement A ou du rapport constant entre le nombre total des chances pour chaque épreuve en particulier. Si l'on peut accroître indéfiniment le nombre des épreuves, on fera décroître indéfiniment et l'on rendra aussi petite qu'on le voudra la probabilité que la différence des deux rapports dépasse une quantité donnée, si petite qu'elle soit ; et l'on se rapprochera ainsi de plus en plus des cas d'impossibilité physique cités tout à l'heure.

Dans le langage rigoureux qui convient aux vérités abstraites et absolues des mathématiques et de la métaphysique, une chose est possible si elle ne l'est pas : il n'y a pas de degrés de

possibilité ou d'impossibilité. Mais, dans l'ordre des faits physiques et des réalités qui tombent sous les sens, lorsque des faits ou phénomènes contraires sont susceptibles de se produire et se produisent effectivement selon les combinaisons fortuites de certaines causes variables et indépendantes d'une épreuve à l'autre, avec d'autres causes ou conditions constantes qui régissent l'ensemble des épreuves, il est naturel de regarder un phénomène comme doué d'une habileté d'autant plus grande à se produire, ou comme étant d'autant plus possible, de fait ou physiquement, qu'il se reproduit plus souvent dans un grand nombre d'épreuves. La probabilité mathématique devient alors la mesure de la *possibilité physique*, et l'une de ces expressions peut être prise pour l'autre. L'avantage de celle-ci, c'est d'indiquer nettement l'existence d'un rapport qui ne tient pas à notre manière de juger ou de sentir, variable d'un individu à l'autre, mais qui subsiste entre les choses mêmes : rapport que la nature maintient et que l'observation manifeste lorsque les épreuves se répètent assez pour compenser les uns par les autres tous les effets dus à des causes fortuites et irrégulières, et pour mettre au contraire en évidence la part d'influence, si petite qu'elle soit, des causes régulières et constantes, comme cela arrive sans cesse dans l'ordre des phénomènes naturels et des faits sociaux.

Il n'est donc pas exact de dire, avec Hume, « que le hasard n'est que l'ignorance où nous sommes des véritables causes ; » ou, avec Laplace, « que la probabilité est relative en partie à nos connaissances, en partie à notre ignorance ; » de sorte que, pour une intelligence supérieure qui saurait démêler toutes les causes et en suivre tous les effets, la science des probabilités mathématiques s'évanouirait, faute d'objet. Sans doute, le mot de *hasard* n'indique pas une cause substantielle, mais une idée ; cette idée est celle de la combinaison entre plusieurs systèmes de causes ou de faits qui se développent chacun dans sa série propre indépendamment les uns des autres. Une intelligence supérieure à l'homme ne différerait de l'homme à cet égard qu'en ce qu'elle se tromperait moins souvent que lui, ou même, si l'on veut, ne se tromperait jamais dans l'usage de cette donnée de la raison. Elle ne serait pas exposée à regarder comme indépendantes des séries qui s'influencent réellement, ou, par contre, à se figurer des liens de solidarité entre des causes réellement indépendantes. Elle ferait avec une plus grande sûreté, ou même avec une exactitude rigoureuse, la part qui revient au hasard dans le développement successif des phénomènes. Elle serait capable d'assigner *a priori* les résultats du concours de causes indépendantes, dans des cas où nous sommes obligés de recourir à l'expérience, à cause de l'imperfection de nos théories et de nos instruments scientifiques. En un mot, elle pousserait plus loin que nous et appliquerait mieux la théorie de ces rapports mathématiques, tous liés à la notion du hasard, et que l'expérience ou l'observation statistiques constatent en tant que lois de la nature, aussi bien en ce qui concerne les actes réfléchis des êtres libres, qu'en ce qui tient au jeu des forces mécaniques ou aux déterminations fatales de l'appétit et de l'instinct.

À la vérité, les géomètres ont appliqué leur théorie des chances et des combinaisons à deux ordres de questions bien distinctes, et qu'ils ont parfois mal à propos confondues : à des questions de *possibilité* qui ont une valeur tout objective, ainsi que l'on vient de l'expliquer, et à des questions de *probabilité*, dans le sens vul-

gaire du mot, qui sont en effet relatives en partie à nos connaissances, en partie à notre ignorance. Quand nous disons que la probabilité mathématique d'amener un *sonnez* au jeu de tric-trac est la fraction $\frac{1}{36}$, nous pouvons avoir en vue un jugement de possibilité; et alors cela signifie que si les dés sont parfaitement réguliers et homogènes, de manière qu'il n'y ait aucune raison prise dans leur structure physique pour qu'une face soit amenée de préférence à l'autre, le nombre de *sonnez* amenés dans un grand nombre de coups, par des forces impulsives dont la direction, variable d'un coup à l'autre, est absolument indépendante des points inscrits sur les faces, sera sensiblement un $\frac{1}{36}$ du nombre total des coups. Mais nous pouvons aussi avoir en vue un jugement de simple probabilité, et alors il suffit que nous ignorions si les dés sont réguliers ou non, ou dans quel sens agissent les irrégularités de structure, si elles existent, pour que nous n'ayons aucune raison de supposer qu'une face paraîtra plutôt que l'autre. Alors l'apparition du *sonnez*, pour laquelle il n'y a qu'une combinaison sur trente-six, sera moins probable relativement à nous que celle du point *deux et as*, en faveur de laquelle nous comptons deux combinaisons, suivant que l'as se trouve sur un dé ou sur l'autre : bien que ce dernier événement soit peut-être physiquement moins possible, ou même impossible. Si un joueur parie pour *sonnez* et un autre pour *deux et as*, il n'y aura pas moyen de régler leurs enjeux autrement que dans le rapport d'un à deux, et l'équité sera satisfaite par ce règlement, aussi bien qu'elle pourrait l'être si l'on était certain d'une parfaite égalité de structure; tandis que le même règlement serait inique de la part de l'arbitre qui saurait que les dés sont pipés et en quel sens.

En général, si, dans l'état d'imperfection de nos connaissances, nous n'avons aucune raison de supposer qu'une combinaison arrive plus facilement qu'une autre, quoique, en réalité, ces combinaisons soient autant d'événements dont les possibilités physiques ont pour mesure des fractions inégales; et, si nous entendons par probabilité d'un événement le rapport entre le nombre des combinaisons qui lui sont favorables et le nombre total des combinaisons que l'imperfection de nos connaissances nous fait ranger sur la même ligne, cette probabilité cessera d'exprimer un rapport subsistant réellement et subjectivement entre les choses; elle prendra un caractère purement subjectif, et sera susceptible de varier d'un individu à un autre, selon le degré de ses connaissances. Elle aura encore une valeur mathématique, en ce sens qu'elle pourra et que même elle devra servir à fixer les conditions d'un pari ou de tout autre marché aléatoire. Elle aura de plus cette valeur pratique, d'offrir une règle de conduite propre à nous déterminer (en l'absence de toute autre raison déterminante) dans des cas où il faut nécessairement prendre un parti. Mais ce ne sont point là les importantes applications, dans l'ordre des phénomènes naturels, que nous avons eues surtout en vue, en rappelant ici les vrais principes de la théorie des probabilités mathématiques, et en discutant les idées fondamentales d'où cette théorie procède.

De la probabilité philosophique. Pour mieux préciser les idées, nous recourrons d'abord à des exemples fictifs, abstraits, mais très-simples. Supposons donc qu'une grandeur sujette à varier, soit susceptible de prendre les valeurs exprimées par la suite des nombres de 1 à 10 000, et que quatre observations ou mesures consé-

tives de cette grandeur aient donné quatre nombres, tels que :

25, 100, 400, 1600,

offrant une progression régulière, et dont la régularité consiste en ce que chaque nombre est le quadruple du précédent : on sera très-porté à croire qu'un tel résultat n'est point fortuit; qu'il n'a pas été amené par une opération comparable à quatre tirages faits au hasard dans une urne qui contiendrait 10 000 billets, sur chacun desquels serait inscrit l'un des nombres de 1 à 10 000; mais qu'il indique, au contraire, l'existence de quelque loi régulière dans la variation de la grandeur observée, en correspondance avec l'ordre de succession des mesures.

Les quatre nombres amenés par l'observation pourraient offrir, au lieu de la progression indiquée, une autre loi arithmétique quelconque. Ils pourraient former, par exemple, quatre termes d'une progression dans laquelle la différence d'un terme au suivant serait constante, ou quatre termes pris consécutivement dans la série des nombres carrés; ou bien encore ils pourraient appartenir à l'une des séries des nombres qu'on appelle cubiques, triangulaires, pyramidaux, etc. Il y a plus (et ceci est bien important à remarquer), les algébristes n'ont pas de peine à démontrer qu'on peut toujours assigner une loi mathématique et même une infinité de lois mathématiques différentes les unes des autres, qui lient entre elles les valeurs successivement amenées, quel qu'en soit le nombre, et quelques irrégularités que présente, au premier coup d'œil, le tableau de ces valeurs consécutives.

Si pourtant la loi mathématique à laquelle il faut recourir pour lier entre eux les nombres observés était d'une expression de plus en plus compliquée, il deviendrait de moins en moins probable, en l'absence de tout autre indice, que la succession de ces nombres n'est pas l'effet du hasard, c'est-à-dire de causes indépendantes, dont chacune aurait amené chaque observation particulière; tandis que, lorsque la loi nous frappe par sa simplicité, il nous répugne d'admettre que les valeurs particulières soient sans liaison entre elles, et que le hasard ait donné lieu au rapprochement observé.

Mais, en quoi consiste précisément la simplicité d'une loi? Comment comparer et échelonner, sous ce rapport, les lois infiniment variées que l'esprit est capable de concevoir et auxquelles, lorsqu'il s'agit de nombres, il est possible d'assigner une expression mathématique? Telle loi peut paraître plus simple qu'une autre à certains égards, et moins simple lorsqu'on les envisage toutes deux d'un point de vue différent. Dans l'expression de l'une n'enferment qu'un moindre nombre de termes ou de signes d'opérations; mais, d'un autre côté, ces opérations seront d'un ordre plus élevé; et ainsi de suite.

Pour qu'on pût réduire à la probabilité mathématique le jugement de probabilité fondé sur le caractère de simplicité que présente une loi observée, entre tant d'autres qui auraient pu se présenter aussi bien, si la loi prétendue n'était qu'un fait résultant de la combinaison fortuite de causes sans liaison entre elles, il faudrait premièrement qu'on fût à même de faire deux catégories bien tranchées, l'une des lois réputées simples, l'autre des lois auxquelles ce caractère de simplicité ne convient pas. Il faudrait, en second lieu, qu'on fût autorisé à mettre sur la même ligne toutes celles qu'on aurait rangées dans la même catégorie, et, par excem-

ple, que toutes les lois réputées simples fussent simples au même degré. Il faudrait, en dernier lieu, que le nombre de lois fût limité dans chaque catégorie; ou bien, si les nombres étaient de part et d'autre illimités, il faudrait que, tandis qu'ils croissent indéfiniment, leur rapport tendît vers une limite finie et assignable, comme il arrive pour les cas auxquels s'applique le calcul des probabilités mathématiques. Mais aucune de ces suppositions n'est admissible; et, en conséquence, par une triple raison, la réduction dont il s'agit doit être réputée radicalement impossible.

Lorsqu'à l'inspection d'une suite de valeurs numériques, obtenues ainsi qu'il a été expliqué plus haut, on a choisi, entre l'infinité de lois mathématiques susceptibles de les relier, celle qui nous frappe d'abord par sa simplicité, et qu'ensuite des observations ultérieures amènent d'autres valeurs soumises à la même loi, la probabilité que cette marche régulière des observations n'est pas l'effet du hasard va évidemment en croissant avec le nombre des observations nouvelles; et même elle devient bientôt telle, qu'il ne reste plus à cet égard le moindre doute à tout esprit raisonnable. Si, au contraire, la loi présumée ne se soutient pas dans les résultats des observations nouvelles, il faudra bien l'abandonner pour la suite, et reconnaître qu'elle ne gouverne pas l'ensemble de la série; mais il ne résultera pas de là nécessairement que la régularité affectée par les observations précédentes soit l'effet d'un pur hasard: car on conçoit très-bien que des causes constantes et régulières agissent pour une portion de la série et non pour le surplus. L'une et l'autre hypothèse auront leurs probabilités respectives; seulement, pour les raisons déjà indiquées, ces probabilités ne seront pas de la nature de celles qu'on peut évaluer et comparer numériquement.

Il pourrait aussi se faire que la loi simple dont nous sommes frappés à la vue du tableau des observations s'appliquât non pas précisément aux valeurs observées, mais à d'autres valeurs qui en sont très-voisines. L'idée qui viendrait alors, c'est que les effets réguliers d'une cause constante et principale se compliquent des effets de causes accessoires et perturbatrices, qui peuvent elles-mêmes être soumises à des lois régulières, constantes pour toute la série des valeurs observées, ou varier irrégulièrement et fortuitement d'une valeur à l'autre. Mais la probabilité qu'il en est ainsi se lie évidemment à la probabilité de l'existence d'une loi régulière dans le cas plus simple que nous avons considéré d'abord, et elle ne saurait, plus que celle-là, comporter une évolution numérique.

Les mêmes idées peuvent revêtir une forme géométrique que certains esprits saisiront plus volontiers. Supposons donc que dix points aient pu être observés comme autant de positions d'un point mobile sur un plan, et que ces dix points se trouvent appartenir à une circonférence de cercle: on n'hésitera pas à admettre que cette coïncidence n'a rien de fortuit, et qu'elle indique bien, au contraire, que le point mobile est assujéti à décrire sur le plan une ligne circulaire. Si les dix points s'écartaient fort peu, dans un sens ou dans l'autre, d'une circonférence de cercle convenablement tracée, on attribuerait les écarts à des erreurs d'observation ou à des causes perturbatrices et secondaires, plutôt que de renoncer à l'idée qu'une cause régulière dirige le mouvement du mobile.

Au lieu de tomber sur une circonférence de cercle, les points observés pourraient être si-

tués sur une ellipse, sur une parabole, sur une infinité de courbes diverses, susceptibles d'être mathématiquement définies; et même la théorie nous enseigne qu'on peut toujours faire passer par les points observés, quel qu'en soit le nombre, une infinité de courbes susceptibles d'une définition mathématique, quoique la ligne effectivement décrite par le mobile ne soit ni l'une ni l'autre de ces courbes, et ne se trouve assujéti dans son tracé à aucune loi régulière.

La probabilité que les points sont disséminés sur le plan d'après des influences régulières dépendra donc de la simplicité qu'on attribuera à la courbe par laquelle on peut les relier, soit exactement, soit en tolérant certains écarts. Or, les géomètres savent bien que toute classification des lignes, d'après leur simplicité, est plus ou moins artificielle et arbitraire. Il n'est donc pas possible, pour les raisons déjà indiquées, que cette probabilité comporte une évaluation numérique, comme celle qui résulte de la distinction des chances favorables ou contraires à la production d'un événement.

Ainsi, lorsque Képler eut trouvé qu'on pouvait représenter le mouvement des planètes, en admettant qu'elles décrivent des ellipses dont le soleil occupe un des foyers, et qu'il eut proposé de substituer cette conception géométrique aux combinaisons de mouvements circulaires, par *excentriques* et *épicycles*, dont les astronomes avaient fait usage jusqu'à lui (guidés qu'ils étaient par l'idée d'une certaine perfection attachée au cercle, et qui devait correspondre à la perfection des choses célestes), sa nouvelle hypothèse ne reposait elle-même que sur l'idée de la perfection ou de la simplicité de l'ellipse, d'où naissent tant de propriétés remarquables qui avaient dû attirer l'attention et exercer la sagacité des géomètres immédiatement après les propriétés du cercle. En effet, le tracé elliptique ne pouvait relier l'ensemble des observations astronomiques que d'une manière approchée, tant à cause des erreurs dont les observations mêmes étaient nécessairement affectées, qu'en raison des forces perturbatrices qui altèrent sensiblement le mouvement elliptique. Une courbe ovale, qui diffère peu d'un cercle, différenciera encore moins d'une ellipse choisie convenablement; mais, pour regarder le mouvement elliptique comme une loi de la nature, il fallait partir de l'idée que la nature suit de préférence des lois simples comme celles qui nous guident dans nos conceptions abstraites; il fallait trouver, dans la contemplation des rapports mathématiques, des motifs de préférer, comme plus simple, l'hypothèse du mouvement elliptique à celle des mouvements circulaires combinés. Or, de tout cela il ne pouvait résulter que des inductions philosophiques plus ou moins probables, et dont la probabilité n'était nullement assignable en nombres, jusqu'à ce que la théorie newtonienne, en donnant à la fois la raison du mouvement elliptique et des perturbations qui l'altèrent, eût mis hors de toute contestation sérieuse la découverte de Képler et ses droits à une gloire impérissable.

En général, une théorie scientifique quelconque, imaginée pour relier un certain nombre de faits trouvés par l'observation, peut être assimilée à la courbe que l'on trace d'après une définition mathématique, en s'imposant la condition de la faire passer par un certain nombre de points donnés d'avance. Le jugement que la raison porte sur la valeur objective de cette théorie est un jugement probable, dont la probabilité tient d'une part à la simplicité de la formule théorique, d'autre part au nombre de

fais ou de groupes de faits qu'elle relie : le même groupe devant comprendre tous les faits qui sont une suite les uns des autres, ou qui s'expliquent les uns par les autres, indépendamment de l'hypothèse théorique. S'il faut compliquer la formule à mesure que de nouveaux faits se révèlent à l'observation, elle devient de moins en moins probable, en tant que loi de la nature, ou en tant que l'esprit y attacherait une valeur objective; ce n'est bientôt plus qu'un échafaudage artificiel qui croule enfin, lorsque, par un surcroît de complication, elle perd même l'utilité d'un système artificiel, celle d'aider le travail de la pensée et de diriger les recherches. Si, au contraire, les faits acquis à l'observation postérieurement à la construction de l'hypothèse sont reliés par elle aussi bien que les faits qui ont servi à la construire; si surtout des faits prévus comme conséquences de l'hypothèse reçoivent des observations postérieures une confirmation éclatante, la probabilité de l'hypothèse peut aller jusqu'à ne laisser aucune place au doute dans tout esprit suffisamment éclairé. L'astronomie nous en fournit le plus magnifique exemple dans la théorie newtonienne de la gravitation, qui a permis de calculer avec une si minutieuse exactitude les mouvements des corps célestes; qui a rendu compte jusqu'ici de toutes leurs irrégularités apparentes; qui en a fait prévoir plusieurs avant que l'observation les eût décelées, et qui a indiqué à l'observateur les régions du ciel où il devait chercher des astres inaperçus.

Cet accord soutenu n'emporte cependant pas une démonstration formelle, comme celles qui servent à établir les vérités géométriques. On ne réduirait pas à l'absurde le sophiste à qui il plairait de mettre un tel accord sur le compte du hasard. L'accord observé n'emporte qu'une probabilité, mais une probabilité comparable à celle de l'événement réputé physiquement certain, ou dont le contraire est réputé physiquement impossible, en prenant ces termes dans le sens qu'a été expliqué plus haut; et il serait contre la nature des choses qu'une loi physique pût être établie d'une autre manière.

Il n'y a pas de question de physique qui ne soit propre à nous fournir des exemples palpables de l'application des mêmes principes. Supposons qu'après avoir pris de l'air à la pression atmosphérique ordinaire, on soumette successivement la masse d'air enfermée dans un vase clos, à des pressions de deux, de trois, de quatre..., de dix atmosphères; on trouvera que le volume de cette masse d'air est devenu successivement, la moitié, le tiers, le quart..., le dixième de ce qu'il était primitivement. C'est en cela que consiste une loi fort importante, dont la découverte est attribuée à Mariotte ou à Boyle, et que nous connaissons sous le nom de loi de Mariotte. A la rigueur, les dix expériences indiquées ne démontreraient pas cette loi pour des pressions intermédiaires, par exemple pour la pression de deux atmosphères et demie. Le jugement que nous porterions en affirmant que cette loi subsiste pour toutes les valeurs de la pression d'une à dix atmosphères, comprend incomparablement plus qu'aucune expérience ne peut comprendre, puisqu'il porte sur une infinité de valeurs, tandis que le nombre des expériences, si grand qu'il soit, est nécessairement fini. Or, ce jugement d'induction est rationnellement fondé sur ce que, dans l'expérience telle qu'on vient de l'indiquer, le choix des points de repère (ou des valeurs de la pression pour lesquelles la vérification expérimentale a eu lieu) doit être considéré comme fait au

hasard : car la raison n'aperçoit aucune liaison possible entre les causes qui, d'une part, font varier les valeurs d'une masse gazeuse selon les pressions, et les circonstances qui, d'autre part, ont déterminé l'intensité de la pesanteur à la surface de la terre et la masse de la couche atmosphérique, d'où résulte la valeur de la pression atmosphérique. Il faudrait donc, pour contester la légitimité de l'induction, admettre d'un côté que la loi qui lie les pressions aux volumes prend, pour certaines valeurs des pressions, une forme très-simple, et se complique sans raison apparente pour les volumes intermédiaires. Il faudrait en outre supposer que le hasard a fait tomber, plusieurs fois de suite, parmi un nombre infini de valeurs, précisément sur celles pour lesquelles la loi en question prend une forme constante et simple. C'est ce que la raison ne saurait admettre, et si l'on trouve que le nombre de dix expériences est insuffisant, qu'il faudrait les espacer plus irrégulièrement, il n'y aura qu'à changer les termes de l'exemple. On arrivera toujours à un cas où l'induction repose sur une probabilité telle que la raison ne conservera pas le moindre doute, en dépit de toute objection sophistique.

Supposons maintenant qu'il s'agisse d'étendre la loi de Mariotte au delà ou en deçà des limites de l'expérience, par exemple à des pressions de onze, douze atmosphères, ou (au rebours) à des pressions égales au neuf dixièmes, aux huit dixièmes de la pression atmosphérique : ce sera encore une induction, et même une induction très-permise; car il serait encore infiniment peu probable que le hasard eût arrêté l'expérience précisément aux points où la loi expérimentée cesse de régir le phénomène. Mais, dès qu'on se place à une distance finie des termes extrêmes de l'expérience, il n'est plus infiniment peu probable que la loi n'éprouve pas d'altération sensible, bien qu'il soit encore très-probable, quand la distance est petite, que la loi se soutiendrait, du moins avec une approximation très-grande. En général, la probabilité du maintien de la loi s'affaiblit, tandis que la distance aux termes extrêmes de l'expérience va en augmentant, sans qu'il soit possible d'assigner une liaison mathématique entre la variation de la distance et celle de la probabilité correspondante; sans qu'on puisse évaluer numériquement cette probabilité qui dépendra, d'ailleurs, du degré de simplicité de la loi observée, et des autres données expérimentales ou théoriques qu'on possédera sur la nature du phénomène. Dans l'exemple particulier, il y a d'autant plus de motifs d'admettre la possibilité d'écarts notables en dehors des limites de l'expérience, que, même entre ces limites, la loi de Mariotte ne se vérifie pas en toute rigueur, d'après les observations les plus délicates et les plus récentes.

Nous ne prétendons pas avoir énuméré toutes les formes dont est susceptible le jugement par induction; mais ces exemples suffisent, et, bien que nous les ayons conçus à dessein dans des termes qui ont la simplicité et aussi la sécheresse des définitions mathématiques, ils laissent assez comprendre comment il faudrait interpréter des jugements analogues, portés dans d'autres circonstances où il s'agit de toute autre chose que de mesurer des grandeurs ou d'assigner la loi suivant laquelle une grandeur dépend d'une autre. On peut voir par là combien est peu fondée cette assertion reproduite par tant de logiciens, que le jugement inductif repose sur la croyance à la stabilité des lois de la nature, et sur la maxime que les mêmes c u-

ses produisent toujours et partout les mêmes effets. D'abord, il ne faut pas confondre cette maxime avec le principe de la stabilité des lois de la nature. Si les mêmes causes, dans les mêmes circonstances, produisaient des effets différents, cette différence même serait un effet sans cause, ce qui répugne à la loi fondamentale de la raison; et les jugements portés en conséquence de cette loi fondamentale sont des jugements *a priori* qu'il ne faut point ranger parmi les jugements inductifs. Quant aux phénomènes physiques, il y en a qui sont régis par des lois indépendantes du temps, et d'autres qui se développent dans le temps, d'après des lois dans l'expression desquelles entre le temps. Ainsi, de ce qu'une pierre, abandonnée à elle-même, tombe actuellement à la surface de la terre, nous ne pourrions pas légitimement induire que cette pierre tombera de même et avec la même vitesse au bout d'un temps quelconque; car, si la vitesse de rotation de la terre allait en croissant avec le temps, il pourrait arriver une époque où l'intensité de la force centrifuge balancerait celle de la gravité, puis la surpasserait. A la vérité, nous savons, par la théorie et par l'expérience, que le mouvement de rotation de la terre ne comporte pas une telle accélération; mais il faut cette connaissance extrinsèque pour légitimer, en pareil cas, l'induction du fait observé au fait futur. Au contraire, de ce que la température de la surface de la terre est depuis longtemps compatible avec l'existence des êtres organisés, et même ne paraît pas avoir subi depuis les temps historiques de variation appréciable, nous aurions grand tort d'induire qu'elle a été et qu'elle sera toujours compatible avec les conditions de vie des animaux et des végétaux connus, ou même de végétaux et d'animaux quelconques. Le jugement par lequel nous croyons à la stabilité de certaines lois de la nature, ou par lequel nous affirmions que le temps n'entre pas dans la définition de ces lois, repose, ou sur une théorie du phénomène, comme dans le cas de la pesanteur pris pour exemple, ou sur une induction analogue à celle que présentent d'autres cas déjà cités; mais il ne faut pas dire inversement que l'induction provient d'une pareille croyance.

Dans tous les jugements que nous venons de passer en revue, l'esprit ne procède point par voie de démonstration, comme lorsqu'il s'agit d'établir un théorème de géométrie, ou de faire sortir, par un raisonnement en forme, la conclusion des prémisses. Mais, tandis que la certitude acquise par la voie de la démonstration logique est fixe et absolue, n'admettant pas de nuances ni de degrés, cet autre jugement de la raison, qui produit, sous de certaines conditions, une certitude ou une conviction inébranlable, dans d'autres cas ne mène qu'à des probabilités qui vont en s'affaiblissant par nuances indiscernables, et qui n'agissent pas de la même manière sur tous les esprits.

Cette probabilité subjective, variable, qui parfois exclut le doute et engendre une certitude *sui generis*; qui d'autres fois n'apparaît plus que comme une lueur vacillante, est ce que nous nommons la probabilité philosophique, parce qu'elle tient à l'exercice de cette faculté supérieure par laquelle nous nous rendons compte de l'ordre et de la raison des choses. Le sentiment confus de semblables probabilités existe chez tous les hommes raisonnables; il détermine alors ou justifie les croyances inébranlables qu'on appelle de *sens commun*. Lorsqu'il devient distinct, ou qu'il s'applique à des sujets délicats, il n'apparaît qu'aux intelligences exercées, ou même il

peut constituer un attribut du génie. Il ne s'applique pas seulement à la poursuite des lois de la nature physique et animée, mais à la recherche des rapports cachés qui relient le système des vérités abstraites et purement intelligibles. Le géomètre lui-même n'est, le plus souvent, guidé dans ses investigations que par des probabilités du genre de celles dont nous traitons ici, qui lui font pressentir la vérité cherchée avant qu'il ait réussi à lui donner par déduction l'évidence démonstrative, et à l'imposer sous cette forme à tous les esprits capables d'embrasser une série de raisonnements rigoureux.

La probabilité philosophique se rattache, comme la probabilité mathématique, à la notion du hasard et de l'indépendance des causes. Plus une loi nous paraît simple, mieux elle nous semble satisfaisante à la condition de relier systématiquement des faits épars, d'introduire l'unité dans la diversité; plus nous sommes portés à admettre que cette loi est douée de réalité objective; qu'elle n'est pas simulée par l'effet d'un concours de causes qui, en agissant d'une manière indépendante sur chaque fait isolé, auraient donné lieu fortuitement à la coordination apparente. Mais, d'autre part, la probabilité philosophique diffère essentiellement de la probabilité mathématique, en ce qu'elle n'est pas réductible en nombres: non point à cause de l'imperfection actuelle de nos connaissances dans la science des nombres, mais en soi et par sa nature propre. Il n'y a lieu ni de nombrer les lois possibles, ni de les échelonner comme des grandeurs, par rapport à cette propriété de forme qui constitue leur degré de simplicité, et qui donne, dans des degrés divers, à la conception théorique des phénomènes, l'unité, la symétrie, l'élégance et la beauté.

La probabilité mathématique se prend en deux sens, ainsi que nous l'avons expliqué dans la première partie de cet article: objectivement, en tant que mesurant la possibilité physique des événements et leur fréquence relative; subjectivement, en tant que fournissant une certaine mesure de nos connaissances actuelles sur les causes et les circonstances de la production des événements; et cette seconde acception incomparablement moins d'importance que l'autre. La probabilité philosophique repose, sans doute, sur une notion générale et généralement vraie de ce que les choses doivent être: mais, dans chaque application, elle doit changer avec l'état de nos connaissances, et par suite elle est nécessairement empreinte de subjectivité.

L'idée de l'unité, de la simplicité dans l'économie des lois naturelles est une conception de la raison, qui reste immuable dans le passage d'une théorie à une autre, soit que nos connaissances positives et empiriques s'étendent ou se restreignent; mais en même temps, nous comprenons que, réduits dans notre rôle d'observateurs à n'apercevoir que des fragments de l'ordre général, nous sommes grandement exposés à nous méprendre dans les applications partielles que nous faisons de cette idée régulatrice. Quand il ne reste que quelques vestiges d'un vaste édifice, l'architecte qui en tente la restauration peut aisément se méprendre sur les inductions qu'il en tire quant au plan général de l'édifice. Il fera passer un mur par un certain nombre de *témoins* dont l'alignement ne lui semblera pas pouvoir être raisonnablement mis sur le compte des rencontres fortuites; tandis que si d'autres vestiges viennent à être mis au jour, on se verra forcé de changer le plan de la restauration primitive, et l'on reconnaîtra que l'alignement observé est l'effet du hasard: non que les fragments subsistants n'aient toujours fait partie d'un

système et d'un plan régulier, mais en ce sens que les détails du plan n'avaient nullement été coordonnés en vue de l'alignement observé. Les fragments observés étaient comme les extrémités d'autant de chaînons qui se rattachent à un anneau commun, mais qui ne se relient pas immédiatement entre eux, et qui, dès lors, doivent être réputés indépendants les uns des autres dans tout ce qui n'est pas une suite nécessaire des liens qui les rattachent à l'anneau commun.

Consultez : Gouraud, *Histoire du calcul des probabilités*, Paris, 1848, in-8; — A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, 1851, 2 vol. in-8. A. C.

PROBLÈME (πρόβλημα, de προβάλω, proposer, mettre en avant ou en question). On appelle ainsi non pas une simple question, mais une question obscure, sur laquelle on n'a que des données incomplètes, et dont l'examen peut conduire à des résultats opposés; ou, comme disent les logiciens, c'est une proposition qui peut être soutenue ou combattue par des raisons également plausibles, au moins tant qu'on n'est pas entré dans le fond des choses.

On peut diviser les problèmes, comme les sciences mêmes ou les diverses branches de connaissances auxquelles ils se rapportent, en problèmes physiques, métaphysiques, logiques, moraux, mathématiques, historiques, littéraires, etc. Aristote, dans son traité des *Topiques* (liv. I, ch. ix), se contente de les ramener sous trois chefs: les problèmes *pratiques*, ou plus particulièrement moraux; les problèmes de pure spéculation ou scientifiques; et ceux qui ne sont pour nous qu'un moyen d'arriver à quelque vérité supérieure, c'est-à-dire les problèmes *auxiliaires*. « En effet, dit-il, il y a certains problèmes qu'il est utile de résoudre, soit pour rechercher, soit pour faire telles ou telles choses: par exemple, si le plaisir est ou n'est pas un bien. Il en est d'autres qu'on se borne uniquement à savoir: par exemple si le monde est éternel ou ne l'est pas. Il en est d'autres qui ne se rapportent directement et en soi à aucune de ces choses, mais qui peuvent pourtant y contribuer: car il y a beaucoup de choses que nous désirons connaître, non pas pour elles-mêmes, mais seulement à cause d'autres choses... »

Tous ces problèmes peuvent être examinés ou d'une manière sérieuse, dans le seul intérêt de la vérité, ou d'une manière superficielle, par amour de la discussion et pour exercer l'intelligence. Dans le premier cas, ils appartiennent aux différentes sciences que nous avons nommées, et dont ils subissent toutes les lois; dans le second, ils sont du ressort de la dialectique.

Dans tout problème *dialectique*, on considère le sujet et le prédicat. Sur le sujet, il n'y a pas de difficulté: car on discute sur ce qu'on veut; chacun choisit à son gré la matière de la discussion. Mais comment le sujet doit-il être qualifié? Quelle est la qualification qui lui convient ou ne lui convient pas? Voilà où s'élèvent les doutes et où la discussion elle-même commence.

Les prédicats sur lesquels portent toutes les discussions dialectiques sont au nombre de quatre: la définition, le genre, le propre, l'accident. Ainsi, par exemple, on demandera si l'homme est un animal raisonnable: problème de définition, problème relatif au genre; s'il a pour attribut distinctif la raison ou la sensibilité: problème relatif au propre; enfin, si tel homme en particulier est vivant ou mort, bon ou méchant: problème relatif à l'accident (voy. Aristote, *Topiques*, liv. I, ch. ix).

On reconnaît aussi différents problèmes parti-

culiers qu'on désigne habituellement soit par le nom de celui qui les a proposés le premier, soit par un mot qui en détermine l'objet. Ainsi, le problème qui consiste à trouver le lieu d'une planète dans un temps donné a reçu le nom de Képler, parce que cet homme de génie l'a proposé le premier; on donne le nom de problème *déliquo* ou de *Délos* à celui de la duplication des cubes, parce que, dit-on, les habitants de Délos, affligés de la peste, ayant consulté l'oracle sur les moyens de faire cesser le fléau, l'oracle leur répondit qu'ils devaient élever à Apollon un autel double de celui qu'il avait. Nous citerons également le problème *plan*, le problème *linéaire*, le problème *solide*, le problème *des trois corps*, etc.

PROCLUS est né à Byzance en 412. On l'appelle quelquefois *Proclus Lycien*, à cause de la patrie de son père, qui était un Lycien de Xanthie; ou *Proclus Diadochus*, c'est-à-dire le Successeur, parce qu'il succéda à Syrianus dans la direction de l'école d'Athènes. Marinus nous a laissé une *Vie de Proclus*, dans laquelle, en véritable alexandrin, il n'épargne pas les merveilles. Proclus étudia d'abord en Lycie, chez un grammairien; puis il se rendit à Alexandrie, où il étudia la langue latine sous Orion et l'éloquence sous Léonas. De retour à Alexandrie, après un court voyage à Byzance, il entendit Olympiodore et le mathématicien Héron. C'est dans l'école d'Olympiodore qu'il apprit à fond la philosophie d'Aristote. Le désir de connaître Platon le conduisit de là dans l'école d'Athènes, où il eut pour maîtres Syrianus et le vieux Plutarque, qui, tout cassé par l'âge, se remit, pour lui à enseigner. Proclus, à peine âgé de vingt ans, avait déjà embrassé la vie pythagoricienne; et comme Syrianus et Plutarque s'unissaient pour lui reprocher ses austérités: « Que mon corps me mène jusqu'où je veux aller, leur dit-il, et puis qu'il meure. »

Plutarque mourut deux ans après, laissant une fille, Asclépigénie, par laquelle Proclus fut initié dans la connaissance des oracles chaldéens et de la théurgie. Il vécut dès lors dans l'intimité de Syrianus, auquel il succéda au bout de quelques années dans la direction de l'école d'Athènes.

Dès ce moment, son histoire n'offre plus d'autre événement qu'un exil volontaire auquel il se condamna pour échapper à la malveillance de ses ennemis. Il passa une année en Asie, occupé de l'étude des anciens rites, et rentra dans Athènes, où il mourut en 485, sans s'être marié et sans avoir occupé aucun emploi, assez honteux, comme il paraît, de prolonger sa vie, en dépit d'une prédiction qu'il avait faite, au delà de soixante et dix ans.

Parmi les ouvrages de Proclus qui nous sont parvenus, les plus importants sont: les *Éléments de théologie*, la *Théologie selon Platon*, le *Commentaire sur le Timée*, et le *Commentaire sur le Parménide*.

Voici la triple base de la philosophie de Proclus: l'existence du parfait, éternelle, absolue; celle du monde, empruntée, éphémère; l'homme, entre ces deux pôles de toute pensée et de toute vie, entraîné vers la terre par les passions et les besoins du corps, ramené à Dieu par la philosophie, par la théurgie, par l'extase.

On ne peut ni nier ni démontrer l'existence de Dieu et celle du monde. Nous percevons le monde par nos sens, et nous voyons Dieu dans notre raison. Le monde ne peut exister sans Dieu: car, étant imparfait, il a besoin d'un auteur et d'une cause finale. Dieu n'a pas besoin du monde pour être, mais il en a besoin pour être déterminé, actif, intelligible. Le monde est nécessaire non pas à l'existence de Dieu, mais à sa splendeur.

Qu'est-ce que Dieu? Nous pouvons arriver à lui

de deux manières : par un effort énergique de la pensée repliée sur elle-même, ou par la contemplation du monde. Si nous interrogeons la pensée spéculative, Dieu est pour elle l'unité absolue ; mais si nous le cherchons dans le monde, nous l'y trouvons comme cause et comme fin, et par conséquent, il est esprit. Un esprit ne peut exister que dans une âme. Il y a donc en Dieu trois hypostases : l'un, l'esprit et l'âme.

L'un n'est pas cause : car s'il l'était, il serait mobile et actif. Il n'est pas l'intelligence : car l'intelligence la plus parfaite, qui est la pensée parfaite, se comprenant parfaitement elle-même comme objet parfait de la pensée, pensante et pensée tout à la fois, est double dans sa forme, quoique unique dans son essence. N'étant pas l'intelligence, il ne peut être l'intelligible, puisque la première intelligence est nécessairement le premier intelligible, selon la profonde formule d'Aristote : « La pensée est la pensée de la pensée. » S'il n'est pas intelligible, il n'a pas d'essence ; il n'est pas l'être. Supérieur au mouvement, à la cause, à la pensée, à l'intelligence, à l'être : tel est l'un, incompréhensible, ineffable, dépouillé de tout, parce qu'aucune des conceptions humaines ne peut lui être appliquée ; mais source de tout, parce que sans lui la cause éternelle elle-même ne serait pas. Au-dessous de l'un, est l'esprit, qui est l'intelligence, l'intelligible, l'être ; au-dessous de l'esprit est l'âme, qui est l'intelligence discursive, la vie et la cause. De ces trois hypostases de Dieu, la première est l'unité, la seconde possède l'unité, la troisième participe de l'unité.

Si la théologie de Proclus se bornait à ces données, elle ne différerait pas sensiblement de celle de Plotin. Cependant elle en diffère, et surtout en ce point que, pénétré de la nécessité d'exclure de l'unité tout ce qui implique mouvement et division, Plotin ne consent qu'à regret à placer en Dieu la faculté créatrice, et ne la place que dans la troisième hypostase ; tandis que Proclus, comprenant mieux la nature de la dialectique, fait l'unité ineffable sans la faire vide, et reconnaît que, si elle n'est pas cause aux conditions sous lesquelles notre esprit conçoit la cause, elle n'en est pas moins, de toute nécessité, pour la seconde et pour la troisième hypostase, ce que ces hypostases sont à leur tour pour le monde. Ainsi s'efface la dernière trace d'éléatisme dans l'école d'Alexandrie. Quand Malebranche a dit plus tard que Dieu a bien voulu prendre la condition basse et humiliante de créateur, il a été plus près de Plotin que de Proclus.

De cette conception nouvelle sur la nature de la cause première, il résulte que Proclus donne quelquefois à l'un le nom de père ; et qu'il attribue, comme Platon, à l'intelligence divine la qualité d'organisateur du monde, que Plotin ne blâquait que dans la troisième hypostase.

Voilà donc une différence établie entre la qualité de père du monde et celle d'organisateur du monde. Le père est principalement la source de l'être, et l'organisateur est la source de l'être et de l'harmonie, la providence. Mais il ne faut pas oublier que la production et l'organisation du monde, quoique rapportées à deux hypostases différentes, dépendent du même dieu et de la même action divine. C'est le dieu un et triple de l'école d'Alexandrie, à la fois simple et divisé, unique comme dieu, multiple dans ses hypostases. Ces divisions mêmes se multiplient encore dans Proclus ; et si son dieu est d'abord une trinité, comme celui de Plotin, chaque terme de cette trinité donne lieu à une nouvelle analyse, et la trinité devient ainsi *ennéade*.

Ces analyses, poussées à l'excès, donnent à tout système alexandrin l'apparence d'un ensemble de conceptions dialectiques, n'aboutissant pas à des réalités distinctes. Dans Proclus, surtout, l'analyse est poussée si loin, qu'il semble impossible d'y saisir des monades. Il faut pourtant, même par fidélité, s'arrêter aux divisions les plus importantes et, au fond, les plus persistantes. Il est très-vrai que, sous la dialectique de Proclus, chaque hypostase de la trinité se divise en trinités nouvelles ; mais il est vrai surtout qu'après avoir parcouru cette ennéade, en la modifiant plusieurs fois dans le cours de ses écrits, Proclus revient sans cesse à la trinité de Plotin, et y adhère fermement, comme à la forme la plus incontestable et la plus saisissante de la nature divine.

De même que Proclus place dans l'esprit l'attribution ou la fonction d'organisateur, il y place l'être en soi, ou l'animal en soi, ou l'éternel paradigme, c'est-à-dire l'ensemble des idées contenues, sous forme de système, dans une seule idée, qui est la nature même de l'esprit, considéré, non comme intelligent, mais comme intelligible. Et de même que le père, existant dans l'unité sous une forme ineffable, précède l'organisateur qui n'est, dans la seconde hypostase, que la paternité arrivée à une forme déterminée et intelligible ; le paradigme n'est aussi que la première apparition, dans l'ordre de l'intelligible, de l'idée intelligible, ineffable, enfermée dans l'un. Fénelon n'a pas dit autre chose, lorsque, avec moins de subtilité dans les termes, il a avancé que la nature corporelle elle-même était comprise d'une façon incompréhensible, dans la nature du créateur, quoique le créateur fût nécessairement un et immatériel.

De ce que l'intelligibilité du paradigme et de la cause commence seulement à la seconde hypostase, il suit que les spéculations sur l'origine du monde ne peuvent ni ne doivent remonter au delà. Ce n'est donc pas le père qu'on étudie, c'est l'organisateur ; et, dans l'ordre des idées, ce n'est pas l'un ineffable, antérieur et supérieur à l'être, c'est le premier intelligible, ou le paradigme.

La première spéculation sur l'organisateur a pour but de déterminer si l'intelligence organise ou produit toujours. Il est clair qu'elle organise toujours, puisque le monde organisé n'a ni commencement ni fin.

On doit se demander ensuite si son action sur le monde est nécessaire ou volontaire. Dans la pensée de Plotin, pour lequel les négations de la dialectique avaient une valeur absolue, Dieu ne pouvant penser au monde, ni l'aimer sans déchoir, agissant sur lui sans le savoir. Son action était donc nécessaire ; mais Proclus ayant, comme nous l'avons montré, mieux saisi la nature de la dialectique, son dieu en se pensant lui-même, se pense tel qu'il est, c'est-à-dire comme cause, et cette cause qu'il pense, il la pense aussi telle qu'elle est, c'est-à-dire actuelle et actuellement déterminée par la totalité de ses effets. Dieu peut donc, sans sortir de lui, connaître le monde ; il peut, il doit connaître et aimer le monde, sans cesser de se connaître ou de s'aimer uniquement. Donc, l'action de Dieu sur le monde est intelligente et volontaire.

Seulement, dans la peur de paraître considérer la production du monde comme contingente, s'il est produit volontairement, il arrive à Proclus de démontrer que l'origine du monde doit être attribuée à la nature de Dieu et non à la volonté de Dieu. Cette contradiction ne peut être expliquée que par l'équivoque du mot *volonté*,

qui, dans l'homme, implique contingence. Nous croyons, comme Proclus, que Dieu est libre; et nous croyons en même temps que la liberté de Dieu ne peut faillir.

Proclus, qui représente particulièrement dans l'école d'Alexandrie le mysticisme arrivé à la complète intelligence de lui-même, ne pouvait manquer d'exceller dans la psychologie. Il en démontre l'importance en prouvant qu'il est insensé d'étudier le corps, qui n'est que le vêtement, et de négliger l'âme, la personne même. Si nous voulons connaître notre destinée, commençons par déterminer notre nature, nos facultés, nos relations, nos aspirations. L'homme est un tout : car il se connaît et se réfléchit. Partie intégrante et capitale du système du monde, il est aussi dans le monde un système à part, un microcosme. Nous pouvons tout à tour chercher la vérité dans le grand ou dans le petit monde, car pour l'un et pour l'autre il n'y a qu'un modèle.

La psychologie de Proclus a pour point de départ cette définition, empruntée à Platon et à Plotin : « L'homme est une âme qui se sert d'un corps. » On trouve déjà dans cette formule, avec la distinction de l'âme et du corps, l'activité de l'âme et la subordination de la matière.

Proclus démontre avec évidence le dogme de la distinction de l'âme et du corps. Bien loin d'avoir besoin du commerce du corps, pour atteindre la perfection dont elle est capable, l'âme le traîne après soi comme un obstacle et un ennemi, jusqu'à ce qu'elle l'ait usé, fatigué, dompté, réduit au néant, et que, par la mort et la destruction du corps, elle ait en quelque sorte reconquis et renouvelé sa propre vie.

Cependant, si le corps est l'ennemi de l'âme, et s'il lui est un obstacle, il n'en résulte pas que l'âme puisse absolument se passer du corps ou d'un corps. De même que l'esprit ne peut être que dans une âme, une âme ne peut être que dans un corps. Après la vie, dégagés de ce corps grossier, nous avons un corps incorruptible, impalpable, à la fois nécessaire et nuisible à l'âme, mais supérieur aux besoins, aux misères et à la caducité du corps physique.

L'âme est simple physiquement; métaphysiquement, elle est, comme tout être à l'exception de l'un, une forme dans une matière; et cette forme est elle-même métaphysiquement conçue comme impliquant trois éléments, savoir : l'essence, le même et le divers. L'essence est l'être même, la réalité hypostatique, communiquée à chaque forme par l'hypostase supérieure, qui en est la cause efficiente, en vertu du principe des émanations. Le même est l'unité, l'identité possédée par cette réalité hypostatique; elle est ce qui facilite l'opération par laquelle l'esprit rapporte cette réalité au genre; le divers n'est pas le multiple indéfini, puisqu'alors il se confondrait avec la matière; il est le multiple défini, la différence spécifique. Le même et le divers sont les éléments logiques de l'essence, qui est une réalité métaphysique, et cette réalité métaphysique est rendue physique par son union avec la matière.

Cette métaphysique est bien subtile, et l'on doit reconnaître que le fond qu'elle enveloppe sous ces formules prétentieuses est à peu près de nulle valeur. Proclus est plus heureux et plus clair dans la partie de sa psychologie qui traite des facultés de l'âme.

Il les range d'abord sous deux classes : les facultés vitales ou motrices, et les facultés intellectuelles.

Les facultés motrices représentent à peu près l'âme végétative. Ce sont elles qui animent notre

corps, même lorsque l'esprit est absent, absorbé par l'extase.

Les facultés intellectuelles comprennent la raison, la conscience et la volonté. Mais ces trois facultés elles-mêmes enveloppent toute une hiérarchie de facultés secondaires.

Ainsi, au dernier rang de la conscience est la sensation qui engendre le désir et l'amour sensible, et qu'accompagne l'imagination ou fantasme. L'opinion s'élève plus haut, et nous conduit au raisonnement et à la science, qui déjà appartiennent à la raison et supposent l'intervention de la volonté. Enfin, le terme de nos efforts intellectuels est la réminiscence, qui est la raison elle-même sous la forme la plus pure.

Ici commence, au-dessus de la raison et de la science, le monde du mysticisme : l'amour pur, la pensée pure, l'extase, l'unification.

L'objet propre de l'extase, c'est la conception de l'un. La science peut atteindre la troisième hypostase divine, elle peut prouver la providence; mais nous atteignons l'un par l'extase seule. C'est qu'en effet l'un étant supérieur à l'être, ne peut être ni exprimé, ni défini, ni connu. L'appréhension de l'un par l'extase semble négative, tandis qu'elle est, au contraire, le plus positif des actes; de même que l'un semble nu et dépouillé lorsqu'il commence à rayonner au delà de la dialectique, quoique en réalité il soit le père, et, par conséquent, l'être dans sa plénitude. Les lois de la raison expirent donc nécessairement dans l'extase, parce que les lois de l'être expirent dans l'objet de l'extase; et comme les lois mêmes par lesquelles nous nous rattachons à notre genre disparaissent, les phénomènes qui caractérisent nos individus ne peuvent subsister. De là l'expiration passagère de la personne en même temps que de la raison dans l'union extatique de l'âme avec Dieu.

La théorie de l'activité, de la liberté et de la volonté, est admirable dans Proclus, si l'on s'en tient à la surface. Il pose l'activité comme la loi de tout notre développement : elle est double, fatale et instinctive pour toutes les fonctions essentiellement vitales qu'accomplissent notre corps et notre esprit, maîtresse d'elle-même, et, par conséquent, volontaire et libre pour les actions humaines, c'est-à-dire pour toutes celles qui nous servent à atteindre non la destinée commune de l'humanité comme genre, mais notre destinée particulière comme individus. Ainsi tout à la fois nous sommes menés et nous nous menons. Notre corps croît, respire et vit, notre âme souffre, pense, agit en vertu de lois générales, et par une force qui est en nous, sans dépendre de nous dans son essence; mais, de plus, nous usons de cette force, nous la détournons d'un objet, nous l'appliquons à un autre, nous en augmentons ou nous en diminuons l'énergie, nous en coordonnons les résultats, nous en combinons les efforts dans un plan régulier, en vertu de déterminations autonomes qui constituent notre liberté et notre personnalité. Proclus démontre par la conscience et par le plan de l'univers que cette liberté existe; il prouve qu'elle est nécessaire pour fonder le mérite et le dé mérite, et que, par conséquent, elle est un des titres de la grandeur humaine. Rien de mieux jusque-là, et toute cette doctrine est d'un platonicien.

Mais puisque la personnalité expire dans l'extase, il faut bien que la liberté expire avec elle; et puisque l'extase est l'ideal, il faut bien que la liberté ne soit bonne que relativement, et qu'il y ait trois conditions pour l'humanité : la nécessité de la nature et de l'instinct, qui est au dernier rang; la liberté de la personne humaine,

qui est déjà plus parfaite; et ensuite une autre nécessité, conséquence de l'identification de l'âme avec Dieu et du néant des passions. Tant que nous sommes dans le multiple, et par conséquent sujets à faillir, et agités alternativement par la concupiscence et par l'amour pur, la liberté vaut mieux que la nécessité; mais lorsque, par l'habitude de la vertu, par la prière et par la purification, nous nous sommes élevés à l'extase et à l'unité, ni la possibilité de faillir, ni celle de choisir ne subsistent, et il n'y a plus de place pour la liberté. Elle nous manque au degré inférieur par l'incapacité de choisir, et au degré supérieur par l'incapacité de faillir. Ici elle est un bien, là un mal. La liberté a le même sort que la raison et la science. Elle n'est ni née, ni condamnée; elle est subordonnée. Les alexandrins sont fidèles au caractère général de leur mysticisme dans la morale comme dans la spéculation métaphysique.

Dans les jugements exprimés sur la doctrine morale de Proclus, on doit distinguer avec soin le fait, qui est vrai, et l'appréciation du fait, qui est erronée. L'extase commence par gêner la liberté, et poussée au plus haut degré de l'exaltation, elle la suspend; de même, dans l'ordre intellectuel, elle trouble l'usage de la raison, et engendre une sorte de folie : folie lumineuse, mais dont l'incurable malheur est de ne pas être maîtresse d'elle-même. L'erreur de Proclus est de regarder comme un état de perfection supérieure cette exaltation extatique, qui nous arrache à la raison et à la liberté. L'homme peut et doit se perfectionner, dans sa condition humaine d'être raisonnable et libre; mais il ne saurait en sortir, et s'il en sortait, ce serait pour déchoir.

L'habitude de la vertu, qui rend facile l'amour du bien, impossible l'amour du mal, la délibération inutile, le sacrifice aisé et naturel, quoique différente essentiellement de l'extase, constitue un état de perfection morale supérieure à la vertu difficile, qui n'est que le résultat d'une lutte victorieuse. L'erreur de tous les mystiques a été de se tromper sur l'origine de cette habitude d'aimer le bien et de le vouloir. Ils ont attribué à la méditation et à la prière ce qui est surtout le résultat de la volonté et de la pratique. Ils ne se sont pas moins trompés sur le caractère de cet état de perfection humaine relative. L'effort étant le signe ordinaire de la volonté, ils ont cru que la volonté périrait au moment de son triomphe, c'est-à-dire quand, en supprimant la résistance, elle a du même coup supprimé l'effort; et la volonté étant la forme la plus complète, et en quelque sorte la plus développée, ou, si l'on veut, la moins enveloppée de l'acte libre, ils ont cru que, là où il n'y avait ni choix, ni délibération, ni par conséquent volonté, il n'y avait pas liberté.

Les conséquences morales sont évidentes. Le mysticisme, en subordonnant la raison, met au-dessus d'elle, non pas Dieu, comme il le croit, mais le sentiment individuel sans aucune règle; et en préférant la nécessité extatique à la liberté, il va à l'inaction.

En théodicée, les conséquences ne sont pas moins fatales. Proclus démontre la liberté de Dieu et la providence avec force; mais il place l'une et l'autre dans la seconde hypostase. Dans l'unité, où il n'y a qu'un amour et qu'un concept, si même on peut employer ces mots sans contradiction, il n'y a ni choix, ni volonté, ni liberté; et l'un n'en est que plus parfait. De telle sorte que la providence existe, mais comme une supériorité relative et en quelque sorte idéale sur le reste des hypostases; car le père, qui est l'un, est étranger à la volonté et à la liberté.

Ainsi le panthéisme subsiste, parce qu'après avoir vu la grandeur de la providence, Proclus n'a pas compris qu'il n'y avait rien au-dessus.

Parmi les ouvrages de Proclus qui nous sont parvenus, quelques-uns (*de Providentia et de fato et eo quod in nobis*) ne nous ont été conservés que dans une traduction latine du moyen âge, par Guillaume de Morbeck, archevêque de Corinthe.

M. Cousin a donné deux éditions des œuvres de Proclus : *Procli, philosophi platonici, opera*, Paris, 1819-1827, 6 vol. in-8; — *Procli opera omnia*, Paris, 1864, in-4.

Marini vita Procli, gr. et lat., éd. J.-A. Fabricius, Hambourg, 1700, in-4; éd. Boissonade, Leipzig, 1814, in-8; — Lévesque de Burigny, *Vie de Proclus*, dans les Mémoires de l'Acad. des inscr., t. XXI.

Consultez : Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine*, Paris, 1840, in-8; — J. Simon, *du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, Paris, 1839, in-8; *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. II; — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. III; — V. Cousin, *Fragments de philosophie ancienne et Histoire générale de la philosophie*. J. S.

PRODICUS DE CÉOS florissait à la fin du v^e siècle avant notre ère. Formé à l'école de Protagoras, admiré de ses concitoyens que charmaient sa vive éloquence, il reçut d'eux l'honorable mission d'aller à Athènes défendre leurs intérêts. Prodicus vit là surtout une occasion de fortune. Il parla en public, éblouit la jeunesse athénienne, exigea bientôt de ses auditeurs un salaire, et fit de l'enseignement une industrie et un métier. Il avait par toute la Grèce des courtiers chargés de lui amener les enfants des familles riches, et il n'en spéculait pas moins sur ceux des familles pauvres. Ses leçons étaient à la portée de toutes les fortunes, comme certaines denrées des marchands sans conscience. Il en faisait de toute qualité, et par conséquent de tout prix, sur un même sujet : pour les pauvres, des leçons à une drachme; pour les riches, à cinquante drachmes par tête. Dans Platon, Socrate dit plaisamment qu'il pourrait peut-être expliquer la nature des noms s'il avait entendu les leçons de Prodicus à cinquante drachmes par tête, mais qu'il n'en peut rien dire, n'ayant reçu que la leçon à une drachme. Cet homme, âpre au gain, qui dépensait en plaisirs les sommes immenses qu'il gagnait sans beaucoup de peine, déclamaient pourtant fort bien sur la vertu. Toute l'antiquité eût de lui le bel apologue d'Hercule adolescent qui, sollicité par deux divinités contraires, la Vertu et la Volupté, se donne à la première et parvient ainsi à l'immortalité.

Se piquant de parler sur toutes sortes de matière et sans préparation, Prodicus avait été conduit à une classification des lieux communs si célèbres dans les écoles des rhéteurs. Esprit subtil, il s'était étudié à distinguer les nuances dans la signification des mots : de là le traité des *Synonymes* et celui de la *Rhétorique*. Il ne nous en reste absolument rien.

Prodicus enseigna que les dieux étaient un produit de notre reconnaissance, qui divisait les objets qui nous sont utiles. C'était en réalité le nier. Déjà Aristophane avait, dans les *Nuées* et dans les *Oiseaux*, jeté le ridicule sur Prodicus et sur ses doctrines. Traduit en justice et convaincu d'athéisme, il fut condamné, comme Socrate, à boire la ciguë. Déjà l'opinion publique les avait confondus pendant leur vie. La multitude disait : « Plus sage que Prodicus. » La différence ne commence que pour la postérité.

Les principaux auteurs à consulter sont les

dialogues de Platon, particulièrement *le Ménon*, *le Cratyle* et *le Grand Hippias*; — Xénophon, *Mémorables*, liv. II; — Philostrate, *Vies des sophistes*; — Cougny, *de Prodrico Ceio*, *Soeratis magistro*, Paris, 1837, in-8.

PROGRÈS (de *pro*, en avant, et *gressus*, marche, marche en avant). Employé d'abord dans le langage ordinaire, tantôt au propre et tantôt au figuré, avec une signification générale et commune, ce mot, dans la langue philosophique du XIX^e siècle, est devenu comme un nom propre par lequel on désigne la marche de la société, du genre humain pris en masse, vers un degré de plus en plus élevé de perfection et de bonheur, vers un développement de plus en plus complet de toutes ses facultés, vers une amélioration indéfinie de ses œuvres. Entendu dans ce sens, le progrès suppose nécessairement la perfectibilité : car il n'est que cette faculté même mise en action, ou traduite en faits dans l'histoire. S'il est vrai que l'humanité passe du mal au bien, de l'ignorance à la science, de la barbarie à la civilisation, c'est parce qu'elle est capable de ce mouvement, ou que la nature l'a rendue perfectible. Mais, dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, ce n'est pas autrement que par les effets qu'on découvre les causes, ou par les actes qu'on peut constater la puissance. Nous aurons donc prouvé la perfectibilité humaine, si nous réussissons à démontrer le progrès, et toutes les observations que nous pourrions faire sur celui-ci s'appliqueront aussi à celle-là.

1^o Le progrès, tel que nous venons de le définir d'après l'usage même du mot; le progrès, considéré comme une loi générale de notre espèce, comme un fait essentiel de la nature humaine, est une idée complètement moderne, à laquelle, ainsi que nous le verrons bientôt, on peut assigner avec précision une date et un lieu de naissance. En effet, plus on remonte dans l'antiquité, plus on voit dominer dans les esprits une idée diamétralement opposée, celle de la corruption, de la décadence du genre humain et de l'univers tout entier, troublé par ses désordres et entraîné dans sa ruine. Philosophes, poètes, législateurs religieux, tous tiennent à peu près le même langage; tous font entendre les mêmes plaintes sur la déchéance de l'homme et sur l'accroissement de ses vices, de ses crimes, de ses misères; « plaintes aussi anciennes que l'histoire, dit Kant, et même que la poésie, qui a précédé l'histoire; aussi ancienne que le plus ancien de tous les poèmes. » A écouter les échos de ces temps, rien ne manquait à notre espèce, sortant des mains de la Divinité; mais, depuis le jour où elle a été livrée à elle-même, elle n'a pas cessé de dégénérer et de communiquer son mal à toute la nature.

C'est la tradition de l'âge d'or, accompagnée de son corollaire inséparable, le dogme de la chute, et que l'on trouve, sous une forme ou sous une autre, dans les croyances religieuses et les idées poétiques de tous les peuples de l'antiquité. Il y en a qui, allant encore plus loin, ont regardé la naissance même de l'homme, son apparition sur la terre, son union avec le corps, comme une déchéance, et ont placé dans le ciel, au milieu d'un monde incorruptible, l'âge de son innocence et de son bonheur. C'est à ce point de vue surtout que l'homme peut être appelé « un ange tombé qui se souvient du ciel ». Cette idée a traversé successivement l'Inde, la Perse, la Judée, la Grèce, l'école gnostique, les différentes écoles d'Alexandrie; ou la reconnaît également dans le dogme oriental de l'émanation et dans la doctrine platonicienne de la réminiscence.

Cependant, lorsqu'on pénètre plus au fond de ces traditions, les unes philosophiques, les autres religieuses, on ne les trouve pas aussi éloignées qu'on le pensait d'abord des idées de progrès et de perfectibilité. A quelle condition, en effet, l'homme est-il perfectible? A quelle condition peut-il avoir et la faculté et le désir d'avancer? A la condition de savoir vers quel but doit tendre sa marche, et d'avoir sous les yeux un idéal avec lequel il puisse se comparer, qui lui apprenne ce qu'il a déjà fait et ce qui lui reste encore à faire. Cet idéal, les anciens l'ont placé dans le passé, tandis que les modernes le placent dans l'avenir. Il n'est personne qui n'ait entendu citer ces paroles d'un réformateur célèbre : « L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous. » Nous ajouterons que telle est la loi de l'esprit humain : la plupart d'idées fondamentales de notre raison, surtout celles qui appartiennent à la morale et à la métaphysique, avant d'être conçues en elles-mêmes, sous leur forme abstraite, se présentent à notre imagination sous des traits plus palpables, comme des êtres vivants, ou des faits déjà accomplis. Quant aux résultats, il ne faut pas se faire illusion, ils restent à peu près les mêmes, soit que le modèle accompli dont nous cherchons à approcher se présente au début ou au terme de notre carrière. C'est ce modèle lui-même qu'il faut considérer, non la place qu'il occupe aux deux extrémités du temps. Aussi est-il facile de se convaincre que les législateurs, les philosophes, les moralistes de l'antiquité, et quelquefois ceux des temps modernes, quand ils évoquent devant leurs contemporains le souvenir des âges, quand ils proposent pour exemples la piété, la vertu, la sagesse des anciens temps, *sapientia majorum*, ouvrent presque toujours une voie nouvelle et, sous prétexte de retourner au passé, s'avancent hardiment vers l'avenir. C'est un trait qui est commun à presque tous les réformateurs de cette époque, réformateurs de la religion, de la société ou de la science, de se donner pour des auteurs de restaurations. Il y a aussi des réformateurs anciens, surtout en politique et en philosophie, qui, dédaignant ce masque, ont annoncé hardiment leurs desseins. Au reste, comment l'esprit humain aurait-il pu atteindre dans l'antiquité à cette haute civilisation que nous ne cessons d'admirer, si, malgré toutes les traditions qui le rappelaient sur ses pas, il n'avait obéi au désir de marcher en avant, et de se surpasser lui-même.

La foi dans l'avenir, c'est-à-dire dans le progrès, et, par conséquent, dans sa propre perfectibilité, n'a donc jamais manqué au genre humain; mais il s'est écoulé bien du temps avant qu'elle passât de l'instinct dans l'intelligence, et qu'elle cessât d'être un obscur sentiment pour devenir une idée, un principe philosophique, et nous oserions presque dire une notion du sens commun. Cette idée, nous chercherions vainement à la reconnaître avant le XVII^e siècle. C'est Bacon qui l'exprime pour la première fois dans le titre même d'un de ses principaux écrits : *Of the proficience and advancement of learning divine and human*, c'est-à-dire : *Du progrès et de l'avancement des sciences divines et humaines*. L'ouvrage est parfaitement digne du titre : car il a pour but, après avoir dressé l'inventaire de nos connaissances actuelles, de montrer qu'elles n'atteignent pas à la hauteur de leur objet ou à la majesté de la nature; que l'esprit humain, faute d'avoir suivi la bonne route, se trouve seulement au début de sa carrière et à l'entrée du royaume qu'il est appelé à conquérir par l'industrie et par la science. Descartes, dans son

Discours de la Méthode (6^e partie, § 2), professe la même opinion, au moins quant aux sciences naturelles, et des applications qu'on en peut tirer pour le perfectionnement des arts. Parlant des découvertes qu'il a faites en physique, « elles m'ont fait voir, dit-il, qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » Il espère surtout dans l'avenir de la médecine, et l'on s'étonne beaucoup moins du rêve de Condorcet sur l'immortalité physique de l'homme, lorsqu'on a lu cette phrase : « Qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. » Mais le principe du progrès n'a pas eu au xviii^e siècle d'interprète plus éloquent et plus hardi que Pascal. Chacun se rappelle cette admirable pensée, primitivement contenue dans la préface du *Traité du vide*, que « non-seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continué progrès, à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier; de sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. D'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans les philosophes : car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont le plus éloignés? etc. » Quoique beaucoup moins célèbres, parce que l'éclat du langage et de la gloire de Pascal a tout effacé, ces lignes de Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. II, 2^e partie, ch. v) ne sont pas non plus indignes d'être citées : « En matière de théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la vérité se trouve dans l'antiquité. Mais, en matière de philosophie, on doit, au contraire, aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la chercher, et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent infallibles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre; mais la raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut, au contraire, que nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophes, puisque, dans le même temps où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote et de Platon, comme on l'a dit; et que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées, et en trouver encore plusieurs autres. »

Toutefois, il faut bien le remarquer, chez tous ces philosophes, il n'est question que de la perfectibilité intellectuelle ou du progrès considéré dans la philosophie et dans les sciences; on les eût bien surpris, et non moins scandalisés,

en donnant à leur principe l'extension qu'il reçut dans les deux siècles suivants. Déjà Leibniz, placé en quelque façon sur la limite du xviii^e et du xviii^e siècle, n'entend plus le progrès à la manière de ses devanciers; il en fait un simple corollaire de sa fameuse loi de continuité, c'est-à-dire un principe métaphysique qui embrasse tous les êtres et l'univers lui-même, considéré dans son ensemble. On sait, en effet, que pour l'auteur de la *Théodicée* et de la *Monadologie* l'univers se compose de monades, c'est-à-dire de substances simples et incorruptibles, véritables atomes spirituels ou points métaphysiques, dont l'activité est l'essence, et qui, créés tous ensemble avec des qualités diverses et un même désir de les étendre, ne peuvent sous les apparences de la génération et de la mort, que se développer et se perfectionner indéfiniment. Les âmes raisonnables ou humaines, quoique douées de qualités supérieures, telles que la conscience et la liberté; quoique formant dans l'universalité des êtres un ordre à part, que Leibniz appelle la cité de Dieu, les âmes humaines sont soumises à la même loi : elles n'ont pas toujours été ni ne resteront pas toujours ce qu'elles sont aujourd'hui. D'abord dépourvues de sentiment et de conscience, elles ont passé à l'état d'âmes sensibles, puis se sont élevées à la dignité d'âmes raisonnables; et rien n'empêche que, sans dépouiller leur nature morale, qui, une fois conquisse, ne peut plus se perdre, elles ne soient réservées à de nouveaux développements. « Il se peut, dit Leibniz (*Essais de théodicée*, § 341), qu'avec le temps, le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. » C'est sur ce principe de transformations appliqué au monde physique comme au monde moral, et impliquant dans l'un et l'autre la préexistence des êtres, que Charles Bonnet a édifié plus tard son système de palingénésie; mais ce n'est pas de ce point de vue, c'est dans le cercle exclusif de l'humanité et de tous les faits qui y sont compris, sciences, croyances, industrie, mœurs, civilisation, bien-être, que le progrès a été compris, au xviii^e siècle, par la généralité des esprits. Alors, ce n'est plus simplement une idée philosophique; c'est presque une religion. Aussi, ne faut-il pas nous demander de produire des autorités, car il faudrait citer presque tous les grands noms de cette époque : Fontenelle, Turgot, Condorcet, en France; Lessing, Kant, Schiller, en Allemagne; Price et Priestley en Angleterre.

Cependant, parmi tous ces écrivains, il y en a deux, Lessing et Condorcet, dans lesquels semble se réunir d'une manière plus complète et plus vive la foi du xviii^e siècle dans la perfectibilité humaine. Lessing, dans son petit livre de *l'Éducation du genre humain*, s'est fait l'apôtre populaire du progrès religieux ou spirituel, et Condorcet du progrès matériel et social. En effet, voici la pensée du philosophe allemand fidèlement résumée par Mme de Staël, dans son ouvrage de *l'Allemagne* (4^e partie, ch. 1) : « Lessing soutient, dans son *Essai sur l'éducation du genre humain*, que les révélations religieuses ont toujours été proportionnées aux lumières qui existaient à l'époque où ces révélations ont paru. L'Ancien Testament, l'Évangile, et, sous plusieurs rapports, la réformation, étaient, selon leur temps, parfaitement en harmonie avec le progrès des esprits; et peut-être, suivant lui, sommes-nous à la veille d'un développement du christianisme qui rassemblera dans un même foyer tous les rayons épars, et qui nous fera trouver dans la religion plus que

la morale, plus que le bonheur, plus que la philosophie, plus que le sentiment même, puisque chacun de ces biens sera multiplié par sa réunion avec les autres. » Au fond, la doctrine de Lessing est la même que celle qu'Amoury de Chartres, David de Dinan et l'abbé Joachim enseignaient au xiii^e siècle. Selon ces docteurs du moyen âge, de même que la loi de l'Évangile a succédé à l'ancienne loi, et le règne de Dieu le Fils à celui de Dieu le Père; de même, l'Évangile de Jésus-Christ doit être détrôné à son tour par l'*Évangile éternel*, le culte du Fils ou du Verbe, par celui de l'Esprit ou de l'amour. Quant à Condorcet, son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* nous fait espérer pour l'avenir, non-seulement que l'humanité sera plus heureuse, plus éclairée, plus libre, plus unie, mais que les bornes mêmes de la vie humaine pourront reculer indéfiniment.

L'idée du progrès, transmise comme un héritage du xviii^e au xix^e siècle, n'a jamais compté de plus nombreux, de plus illustres ni de plus ardents défenseurs que pendant ces cinquante dernières années : en Allemagne, Fichte, Schelling, Hegel; en France, une foule d'historiens, de publicistes, d'hommes d'Etat, de littérateurs, de philosophes, dont la plupart vivent encore, et dont les autres sont trop près de nous pour avoir besoin d'être cités. Déjà cette idée n'appartient plus exclusivement à la philosophie et à la science; elle est devenue une conviction ou une sorte de foi populaire, entretenue et fortifiée chaque jour par les mille organes de la presse, propagée par tous les canaux de la vie publique. Mais, à cause de cela même, peut-être, nous sommes obligés d'ajouter qu'à aucune époque elle n'encouragea plus d'erreurs, ne servit de prétexte à de plus chimériques doctrines, à de plus périlleuses tentatives, et n'eut plus besoin d'être réglée et définie. Il faut donc qu'après avoir parlé seulement de l'idée du progrès et des développements successifs qu'elle a reçus, nous considérons le progrès en lui-même, comme un fait général ou une loi de l'espèce humaine, en déterminant autant que possible ses limites et sa sphère.

2^e Nier le progrès d'une manière générale, absolue, est aussi impossible que de nier l'histoire : car, comment faire un pas dans l'histoire, pourvu qu'on y embrasse tout le genre humain, sans y rencontrer une conquête de l'une ou l'autre des diverses facultés, de l'un ou l'autre des différents principes dont le développement commun a reçu le nom de civilisation? Qui oserait soutenir, par exemple, que les sciences mathématiques et physiques, la géométrie, l'astronomie, l'histoire naturelle, toutes les connaissances, enfin, qui ont pour objet le monde extérieur, n'ont rien gagné depuis Thalès et Pythagore, ou seulement depuis la renaissance des lettres au xvi^e siècle jusqu'à nos jours? Qui pourrait fermer les yeux à la lumière éclatante que l'observation et le calcul viennent répandre chaque jour, tant sur les parties les plus imperceptibles, que sur l'ensemble de l'univers, ou sur les deux infinis dont parle Pascal? Ce n'est pas, non plus, l'érudition pure, comprenant dans son sein la philologie, l'archéologie, l'histoire proprement dite, qu'on peut accuser d'immobilité. Les découvertes obtenues, depuis un siècle seulement, par les travaux de cet ordre, les monuments précieux arrachés à la poussière, les antiques symboles dépouillés de leurs voiles, les langues retrouvées après des siècles d'oubli, ont de quoi enorgueillir l'intelligence et étonner l'imagination. Est-ce à l'industrie qu'on voudra

contester le chemin qu'elle a fait, les merveilles qu'elle a produites coup sur coup, le temps et la dignité qu'elle ajoute à la vie humaine par la suppression des distances, la rapidité de ses œuvres et la substitution, dans les travaux matériels, du service des éléments à celui de nos bras? La somme du bien-être, quoi qu'on ait dit, s'est accrue avec ces résultats, la richesse est mieux et plus divisée, la misère perd tous les jours de son empire en même temps qu'elle diminue d'intensité.

Au progrès matériel, industriel et scientifique, nous sommes obligés d'ajouter le progrès social, c'est-à-dire le perfectionnement des institutions, des lois, des mœurs et des relations sur lesquelles repose la société humaine. Ce n'est plus la force qui gouverne le monde, mais l'intelligence, et quelque chose de plus élevé encore que l'intelligence, la justice et l'humanité. La guerre n'est plus la dernière raison des nations et des rois. Par le développement de l'industrie, du commerce et des sciences, les vieilles animosités, les rivalités traditionnelles tendent à s'effacer de peuple à peuple pour céder la place à des relations plus utiles et plus douces. Déjà l'Europe ne forme presque plus qu'une vaste fédération. L'esclavage a disparu de tous les pays civilisés, et l'égalité civile, établie depuis un demi-siècle chez quelques nations, est à la veille de triompher chez toutes les autres. L'égalité civile est inséparable de la liberté civile, de la liberté religieuse, de l'égalité dans la famille, ou de l'abolition de cette antique iniquité, de cette institution contre nature qui s'appelait le droit d'aînesse. En même temps que l'idée de la justice fait triompher peu à peu tous les droits, le sentiment de l'humanité adoucit toutes les peines. Grâce au ciel, les monstrueux supplices qui déshonorent les temps passés et qui ont eu plus pour effet de pervertir que de corriger les hommes, sont également proscrits par nos lois et par nos mœurs : même pour les plus grands crimes, la peine de mort devient chaque jour une exception plus rare. Ces faits sont de telle nature, qu'il n'y a pas de système ni d'esprit de parti qui puisse les altérer ou les obscurcir; il faut les accepter si l'on accepte l'histoire. Il y a plus, la religion même, en la considérant du point de vue le plus orthodoxe, semble consacrer, dans une mesure déterminée, entre la chute et la réhabilitation, l'idée du progrès. Ne voyons-nous pas, en effet, l'idolâtrie précéder la vocation d'Abraham et la révélation faite aux patriarches? Cette révélation n'est-elle pas inférieure à celle qui a eu Moïse pour interprète? La révélation de Moïse n'a-t-elle pas été développée par les prophètes ses successeurs; et enfin, tout l'Ancien Testament n'est-il pas considéré par l'orthodoxie chrétienne, comme une figure du Nouveau?

Mais, parce que le progrès est un fait incontestable de la nature humaine, il ne faut pas croire qu'il soit infini, qu'il n'admette ni règles ni limites, qu'il puisse changer la nature des choses et les principes éternels de la raison. Quant à ces derniers, il ne peut qu'en étendre et en multiplier les applications, ou les présenter sous une forme plus précise et plus noble, mais non les altérer ni les supprimer. En géométrie, la ligne droite sera toujours le plus court chemin d'un point à un autre. En morale, l'honnête passera toujours avant l'utile; nos intérêts et nos passions seront toujours obligés de céder à nos devoirs. En métaphysique, la cause sera toujours supérieure à l'effet; et si l'homme est doué de liberté et d'intelligence, à plus forte raison Dieu sera-t-il un être intelligent et libre.

C'est précisément pour cela que la métaphysique, comme nous l'avons démontré ailleurs, ne peut prétendre à une carrière aussi étendue que les autres sciences; car elle ne s'occupe que des premiers principes de la raison. Aussi faut-il remarquer que les systèmes qu'elle a mis au jour n'ont pas beaucoup varié et ne sont pas très-nombreux; qu'il n'y a plus en présence l'une de l'autre qu'une bonne et une mauvaise métaphysique, qui semblent également avoir dit leur dernier mot. Il ne paraît pas, non plus, que le progrès soit illimité dans le domaine des beaux-arts. Nous ne voyons pas que la sculpture, l'architecture, et même la poésie moderne, soient supérieures à la sculpture, à l'architecture, à la poésie antiques. La raison en est facile à concevoir: l'imagination une fois arrivée au point de pouvoir imiter par la parole ou par le travail des mains ce qu'elle conçoit clairement, semble d'autant mieux réfléchir la nature, source et modèle du beau, qu'elle en est plus près et qu'elle a moins senti l'action personnelle de l'homme. Il y a aussi dans l'ordre industriel et dans le domaine des arts utiles des lois qu'on ne peut supprimer, des limites qu'on ne peut franchir, parce qu'elles sont dans la nature des choses. Ainsi, la vie de l'homme ayant un terme, qui suppose, à son tour, une altération successive de nos organes et à cette altération fatale venant se joindre l'action directe des objets extérieurs, quoiconque viendrait nous promettre l'immortalité dans ce monde, ou un moyen de nous soustraire à la maladie et à l'infirmité, peut être hardiment traité d'utopiste. Pourquoi donc en serait-il autrement dans l'ordre social? Pourquoi serait-il permis d'espérer un ordre de choses où l'homme échapperait complètement aux conséquences de sa liberté, où il n'y aurait plus ni vices, ni passions, ni crimes, ni souffrances, ni misères; où le bien et le mal, l'activité et la paresse, l'incurie et la prudence, l'égoïsme et le dévouement, cesseraient de produire des résultats tout opposés; où tous, fatalement élevés au même degré d'intelligence, de moralité, de santé, de force, seraient confondus dans le même bonheur? C'est à de pareils traits qu'on distingue l'utopie: le progrès ne sort pas de la réalité; il ne change rien aux lois et aux facultés que la nature nous a données, il n'en promet que le développement dans les limites qu'elles apportent avec elles.

M. Javary a publié un traité sous ce titre: *de l'Idée du progrès*, 1851, in-8.

PROPOSITION. Aristote est le premier qui ait défini la proposition: c'est, dit-il, un discours où une chose est affirmée ou niée d'une autre, λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός τινος κατὰ τινος. C'est, en un langage plus psychologique, l'expression d'un jugement. Il s'agit donc ici, non du jugement lui-même et de la pensée, mais de la parole et de l'expression; et toutefois ce n'est pas de grammaire qu'il est question, mais de logique.

Pour se rendre compte de ce que doit comprendre une théorie logique de la proposition, il suffit de se rappeler qu'elle est placée par Aristote et par tous les logiciens sans exception après l'analyse des idées et des termes que la proposition unit ou sépare, et avant une autre théorie dont elle est la préparation, celle du raisonnement et du syllogisme qui combine et met en œuvre plusieurs propositions. Cela suffit, dis-je, pour faire voir pourquoi et en quelle mesure il convient d'étudier la proposition en logique, de manière à ne tomber ni dans les périlleuses témérités d'une métaphysique ambitieuse, ni dans les divagations oiseuses d'une logique

verbale et sans profit pour la conduite de l'esprit. En effet, puisque le logicien étudie la proposition en vue du raisonnement et des méthodes de raisonnement, il est clair que tout ce qui peut servir à l'analyse et à l'emploi régulier de ce procédé, et cela seul, doit faire partie d'une théorie logique de la proposition. Telle est la règle très-simple à observer dans cette étude, pour en définir exactement l'objet et la portée essentielle.

Le raisonnement proprement dit recherche ou établit un rapport entre deux termes à l'aide d'un troisième qui leur a été comparé successivement. Tout raisonnement présuppose donc au moins deux propositions déterminant un double rapport d'où sera déduit le rapport cherché. Il est donc nécessaire, pour bien raisonner, de connaître exactement la nature et le sens, l'étendue, la mesure et la portée des affirmations ou des négations exprimées dans les propositions qui servent de principes. En second lieu, comme le syllogisme, ou le raisonnement considéré dans son expression adéquate, a besoin de trois termes au moins pour tirer de deux propositions ce qui y est contenu, s'il est possible en certains cas de faire sortir une proposition d'une autre sans recourir à un troisième terme, ces inférences immédiates n'étant que des formes variées d'un même jugement, appartient évidemment à la théorie logique de la proposition. Cette théorie comprend donc deux parties: d'abord l'analyse de la proposition dans sa relation intime avec la pensée, l'étude des rapports que nous pouvons concevoir entre deux idées ou deux objets, des différentes manières dont nous les pensons et des formes que peut recevoir notre pensée; puis l'examen du contenu de chacune de ces expressions et les conséquences que l'esprit en déduit immédiatement, de manière à passer de l'une à l'autre par une conclusion directe.

Le logicien doit évidemment procéder ici du simple au composé. Il étudie donc avant tout la proposition simple, c'est-à-dire celle qui n'a que deux termes, savoir: un sujet et un attribut, et la première chose qu'il y considère est la qualité ou le rapport de convenance ou de disconvenance qui existe entre ces deux termes. S'ils conviennent entre eux, il y a affirmation, et la proposition est dite affirmative, tandis qu'elle est négative quand elle exprime leur différence ou disconvenance. Cette distinction est fondamentale; c'est pourquoi Aristote et la plupart des logiciens veulent qu'on s'habitue tout d'abord à reconnaître la nature et le vrai caractère d'une proposition sous ce premier point de vue. L'emploi de termes négatifs dans le discours pouvant induire en erreur à cet égard, il importe de se souvenir que c'est proprement le verbe qui exprime l'affirmation et la négation, et que c'est de l'usage qu'on en fait que dépend la qualité de la proposition soit affirmative, soit négative. Il n'y a, d'ailleurs, qu'un verbe en logique, le verbe *être* employé, non pour exprimer l'existence comme attribut, mais seulement pour unir ou séparer certain sujet et certain attribut ou prédicat.

En second lieu, les propositions sont distinguées communément, en vertu de leur quantité, en universelles et particulières. On entend par quantité d'une proposition l'extension suivant laquelle est employé son sujet: si donc ce sujet est employé dans toute son extension ou dans sa totalité, comme lorsqu'on dit: « Tout plaisir est un bien, » la proposition est dite universelle; s'il n'est pris que partiellement ou dans une partie de son extension, la proposition est dite par-

ticulière, comme dans cet exemple : « Quelque plaisir est un bien. » Si les mots : *tout*, *quelque* font défaut et qu'on dise : « Le plaisir est un bien, » la proposition est indéterminée, ἀόριστος, et Aristote l'exclut du raisonnement comme équivoque, ou il ne l'y admet que comme particulière, ou plutôt comme partielle : car, si l'on veut parler exactement, les mots καθόλου et ἐν μέρει, par lesquels ce philosophe désigne la quantité, des propositions, seraient mieux traduits par les mots *total* et *partiel* que par ceux d'*universel* et de *particulier*, qui ont quelque chose d'équivoque et qui ont donné lieu à plusieurs logiciens modernes de croire qu'ils complétaient la division aristotélique en y ajoutant des propositions individuelles, c'est-à-dire qui ont pour sujet un individu, tandis que, dans la terminologie des *Premiers Analytiques*, les propositions ne diffèrent pas en quantité parce que leur sujet est un individu, une espèce, ou un genre, mais uniquement parce que ce sujet, quel qu'il soit, est pris tout entier ou en partie. Les propositions propres, singulières ou individuelles des logiciens modernes, rentrent donc, aussi bien que les propositions dites générales et spéciales, dans l'une des deux divisions tracées avec tant de netteté par Aristote ; et c'est ce que reconnaissent eux-mêmes les logiciens de Port-Royal : « Quoique la proposition singulière, disent-ils (2^e partie, ch. III), soit différente de l'universelle, en ce que son sujet n'est pas commun, elle doit néanmoins plutôt s'y rapporter que la particulière ;... car il importe peu, pour l'universalité d'une proposition, que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourvu que, telle qu'elle soit, on la prenne tout entière ; et c'est pourquoi les propositions singulières tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation. »

En combinant la division des propositions, suivant leur quantité, en universelles et particulières avec leur précédente division en affirmatives et négatives, Aristote et tous les logiciens à sa suite, jusqu'à sir William Hamilton, distinguent en tout quatre espèces de propositions simples, savoir : 1^o la proposition universelle affirmative. Ex. : « Tout plaisir est un bien » ; 2^o la proposition universelle négative : « Aucun plaisir n'est un bien » ; 3^o la proposition particulière affirmative : « Quelque plaisir est un bien » ; 4^o la proposition particulière négative : « Quelque plaisir n'est pas un bien ».

Voici maintenant comment, pour le besoin de l'argumentation, ces quatre propositions peuvent se renverser dans leurs termes, le sujet devenant attribut et l'attribut sujet, comme lorsqu'on tire de cette proposition : « Aucun plaisir n'est un bien, » cette autre proposition de même qualité et de même quantité, qui lui est à la fois réciproque et identique : « Aucun bien n'est un plaisir. » C'est le procédé logique qu'on appelle conversion des propositions, et voici les règles qu'en donnait Aristote : 1^o la proposition universelle négative se convertit, comme on vient de le voir, totalement dans ses propres termes, c'est-à-dire en une autre proposition universelle et négative. 2^o La proposition universelle affirmative se convertit partiellement, c'est-à-dire en une particulière affirmative. Ex. : « Tout homme est animal ; » convertissez : « Quelque animal est homme, » et non pas : « Tout animal est homme ; » car, en affirmant que l'homme est animal, on a entendu dire seulement qu'il est une espèce du genre animal. 3^o A plus forte raison la proposition particulière affirmative ne se pourra-t-elle convertir qu'en une particulière affirmative. Ex. : « Quelques plaisirs sont des biens ; » convertissez : « Quelques biens sont des

plaisirs. » 4^o Quant à la proposition particulière négative, elle ne se convertit nullement. Ex. : « Quelques hommes ne sont pas grammairiens. » Vous ne sauriez convertir cette proposition ni en celle-ci : « Aucun grammairien n'est homme, » ni en cette autre : « Quelques grammairiens ne sont pas hommes ; » car il se peut qu'il n'y ait de grammairiens que dans l'espèce humaine. Donc il n'y a point de conversion légitime de la proposition particulière négative, puisqu'on n'en saurait tirer rigoureusement ni une universelle ni une particulière. On doit ajouter à ces règles une exception d'assez grande importance et dont il est très-souvent question dans les *Premiers* et les *Derniers Analytiques* : je veux parler de cette espèce de propositions universelles affirmatives dans lesquelles le sujet et l'attribut, étant de même extension, peuvent être pris l'un pour l'autre. Telles sont les définitions que l'on reconnaît précisément à ce signe, que leurs termes sont réciproques, la définition pouvant, comme on dit, se prendre pour le défini. Ex. : « Tout triangle est un polygone de trois côtés ; » convertissez : « Tout polygone de trois côtés est un triangle. » Les propositions de cette sorte se convertissent en gardant leur caractère d'universalité, contrairement à la seconde règle générale.

En résumé, les propositions étant de quatre espèces, il y en a qui se convertissent simplement dans leurs propres termes : ce sont les universelles négatives, les particulières affirmatives et un certain nombre d'universelles affirmatives. Il y en a ensuite qui se convertissent partiellement, savoir : la plupart des universelles affirmatives. Troisièmement enfin, il y en a qui ne se convertissent en aucune façon, et ce sont les particulières négatives. Voilà, dans ce qu'elle a de plus saillant, la doctrine aristotélique touchant les propositions simples et les règles de leur conversion. C'est sur cette doctrine réputée exacte que reposait depuis vingt-deux siècles toute la théorie des modes du syllogisme, lorsqu'un savant logicien écossais, William Hamilton, est venu lui en substituer une autre qui distingue huit espèces de propositions simples au lieu de quatre, et qui réduit à une règle unique les anciennes règles de la conversion. Cette réforme, ce progrès d'analyse, devrais-je dire, est de trop grande importance en logique pour qu'on ne doive pas en donner au moins une explication succincte.

M. Hamilton invoque d'abord un principe qu'il considère comme un axiome et qu'il est en effet impossible de lui contester : c'est que « le logicien doit exprimer d'une manière explicite dans le langage ce qui est implicitement dans la pensée. » C'est en vertu de ce principe qu'Aristote veut qu'on dise : *Tout A est B*, ou *quelque A est B*, et non pas seulement *A est B*, afin que l'on sache jusqu'à quel point l'esprit applique au sujet A l'attribut B. Eh bien, dit à son tour Hamilton, ce n'est pas seulement le sujet qui a une certaine extension dans notre pensée, c'est aussi l'attribut ou prédicat. Un jugement dans l'esprit n'est autre chose qu'une équation entre le sujet et le prédicat, et ces deux objets de la pensée sont également déterminés : il doit en être de même de la proposition, puisqu'elle est dans le langage ce qu'est le jugement dans la pensée.

Cela posé, lorsqu'on dit : « Tout triangle est un polygone de trois côtés, » on laisse à deviner s'il s'agit de tous les polygones de trois côtés ou de quelques-uns seulement. Avez-vous conçu ce prédicat comme égal et réciproque au sujet en extension et en compréhension, pourquoi ne diriez-vous pas, comme en effet vous le pensez ;

« *Tout triangle est tout polygone de trois côtés?* » De cette manière vous supprimez l'équivoque, et l'on comprend que vous ayez le droit, comme l'enseigne Aristote, de prendre la définition pour le défini et de dire : « *Tout polygone de trois côtés est triangle,* » savoir : *tout triangle*; car il est évident que, sous cette autre forme, vous n'affirmez que ce que vous aviez affirmé d'abord, rien de nouveau, rien de moins, rien de plus. Mais voici une autre proposition dont le sujet est encore pris dans sa totalité : « *Tout homme est animal.* » Qu'est-ce à dire? s'agit-il de *tout animal*? Non, mais de *quelque animal*. Donc, encore une fois, l'attribut a une certaine quantité dans l'esprit, et cette quantité est équivalente à celle du sujet. On doit donc dire, puisqu'on le pense : « *Tout homme est quelque animal,* » et l'on peut convertir cette proposition dans ses propres termes, puisque les quelques animaux désignés par le prédicat sont précisément les hommes. On a donc, par conversion simple, cette proposition équivalente à la première : « *Quelques animaux sont hommes.* » Cette proposition, à son tour, comment l'énoncer si l'on veut qu'elle exprime la quantité du prédicat aussi bien que du sujet? Il est évident qu'elle doit être ainsi formulée : « *Quelques animaux sont tous les hommes,* » ou : « *Quelque animal est tout homme;* » car l'espèce du genre animal que l'on pense comme sujet de cette expression : *quelque animal*, est l'espèce humaine tout entière et sans restriction. Il n'est pas moins évident que la conversion légitime de cette proposition nous rendra notre proposition de tout à l'heure : « *Tout homme est quelque animal.* » Dans ce dernier exemple, le sujet et l'attribut sont opposés par la quantité; il n'en est pas ainsi de cette proposition : « *Quelques hommes sont vertueux;* » qu'il faut traduire : « *Quelques hommes sont quelques vertueux;* » car il ne s'agit pas ici de tout le genre *vertueux*, mais d'une partie de ce genre. La conversion légitime donne une proposition de même sorte : « *Quelques êtres vertueux sont quelques hommes (ou des hommes).* » Voilà donc jusqu'ici quatre espèces de propositions affirmatives : la première que M. Hamilton appelle *toto-totale* et dont les termes sont tous les deux employés sans restriction; la deuxième qu'il nomme *toto-partielle*, pour marquer que le sujet y est pris tout entier, et l'attribut en partie, *en mége*, comme disait Aristote; la troisième est *parti-totale*, c'est-à-dire que le sujet y est pris partiellement et l'attribut totalement; dans la quatrième enfin, qui est dite *parti-partielle*, les deux termes sont pris avec restriction ou partiellement. Toutes ces propositions se convertissent simplement en leurs propres termes.

Il en est de même, suivant M. Hamilton, des propositions négatives, dont il distingue aussi quatre espèces, savoir : 1° La proposition *toto-totale*, qui se convertit en une *toto-totale*. Ex. : « *Aucun être libre n'est aucun être intelligent;* » convertissez : « *Aucun être intelligent n'est aucun être libre.* » 2° La proposition *toto-partielle* qui se convertit en une *parti-totale*. Ex. : « *Aucun homme n'est quelque savant;* » c'est-à-dire savant d'une certaine manière; convertissez : « *Quelque savant n'est aucun homme,* » c'est-à-dire que certaine science ne se rencontre chez aucun homme. 3° La proposition *parti-totale*, qui se convertit en une *toto-partielle*. Ex. : « *Quelque homme n'est aucun vertueux;* » c'est-à-dire nullement vertueux; convertissez : « *Aucun être vertueux n'est quelque homme,* » c'est-à-dire parmi certains hommes.

En résumé, au lieu de quatre propositions, M. Hamilton en compte huit; mais, par contre, au

lieu des trois règles de conversion qu'enseignaient avant lui tous les logiciens, et dont la dernière concernant les particulières négatives laissait des doutes aux meilleurs esprits, il n'en admet qu'une seule très-claire et très-évidente, savoir : que toute proposition formulée suivant ses prescriptions se convertit en ses propres termes, le sujet et le prédicat conservant toujours la quantité qui leur a été une fois assignée par l'esprit. Ces deux modifications ont subi avec succès depuis trente ans l'épreuve de la discussion, et l'on peut dire qu'elles demeurent acquises à la science. Il convient seulement de n'en pas exagérer l'originalité et la nouveauté, et de ne pas accepter les yeux fermés toutes les autres innovations que le philosophe d'Edimbourg et ses disciples ont présentées comme des conséquences rigoureuses de leur réforme. Il est certain d'abord qu'Aristote avait lui-même indiqué les développements que pouvait recevoir sa théorie des propositions simples; et il n'avait rien laissé à faire pour les propositions universelles affirmatives à termes réciproques, que M. Hamilton appelle *toto-totales*, et qui sont assurément les plus importantes parmi celles qu'il prétend ajouter au domaine de la logique. Ici, comme pour la quatrième figure du syllogisme, Aristote avait laissé quelque chose à faire : mais ici encore, il avait fait le premier pas et le plus décisif dans la voie des perfectionnements possibles. Il avait même connu et appliqué la règle qui a guidé M. Hamilton dans toutes ses recherches, et qui consiste à reproduire explicitement dans le discours tout ce qui est dans la pensée d'une manière implicite. Il est donc tout à fait injuste, pour ne pas dire davantage, après avoir emprunté à Aristote ce principe et le précédent, d'ajouter « qu'il faut bien les admettre, malgré Aristote et ceux qui le répètent (*Discussions on philosophy*, p. 614) ».

D'un autre côté, en voulant aller plus loin qu'Aristote, M. Hamilton a commis plus d'un erreur. Je n'en relèverai qu'une, parce qu'elle touche à l'un des points les plus essentiels en cette matière, qui est la nature de l'affirmation et de la négation, soit dans la pensée, soit dans le langage.

« Toute proposition, dit M. Hamilton, exprime une équation entre son sujet et son prédicat. » Le logicien écossais exagère ici une vérité, comme il arrive souvent aux esprits les plus pénétrants. Dans toute proposition affirmative, en effet, l'esprit établit une sorte d'équation entre la quantité du sujet et celle de l'attribut, celui-ci étant affirmé du sujet dans la mesure et suivant l'extension où ce sujet a été pensé. Mais il y a loin de là à une équation absolue entre les deux termes que le jugement unit ou sépare. Une telle équation, prise à la lettre, serait inconciliable avec le progrès de la pensée. L'esprit qui observe ou qui réfléchit ne va pas ainsi toujours du même au même : soit qu'il aperçoive un attribut dans un sujet, soit qu'il découvre un sujet sous un attribut, ces deux notions sont toujours distinctes, quoique, pour entrer dans un même jugement, elles doivent être ramenées en quelque sorte à une commune mesure, à savoir : une même quantité ou extension. Par là elles sont semblables et même égales, mais par là, seulement; et si, par hasard, M. Hamilton a entendu quelque chose de plus; si, comme on peut le croire, il a voulu indiquer une équation absolue ou une identité véritable entre les termes du jugement et de la proposition, il est tombé à son tour dans l'erreur, en substituant à la marche naturelle et possible de l'esprit humain, qui va sans cesse du connu à l'inconnu, je ne sais quel exercice stérile qui consisterait à aller toujours du même au même, dans toute la rigueur de cette expression, et conformément à cette loi :

chimérique d'identité que certains logiciens lui imposent comme règle unique et comme loi fatale de son développement. Est-il besoin d'ailleurs de faire remarquer ce que cette idée d'équation absolue et d'identité a de bizarre et d'incohérent, appliquée aux propositions négatives, c'est-à-dire à celles qui affirment précisément la différence, l'inégalité, l'opposition, la non-identité?

On a beaucoup disserté, depuis que la logique existe, sur la nature de l'affirmation et de la négation, et cette question est trop intimement liée à la théorie logique de la proposition pour qu'il soit possible de la passer sous silence. Or, il y a ici deux vérités de fait dont l'évidence s'impose à tout homme ayant réfléchi sur sa propre pensée. C'est premièrement que, là où le langage, par l'opposition qu'il marque entre la forme affirmative et la forme négative, semble indiquer deux opérations différentes de l'entendement, l'une qui consiste à affirmer, l'autre à nier, il n'y a en réalité qu'une seule opération, le jugement, lequel est tout entier dans l'adhésion intime et fatale de l'esprit à ce qu'il sait ou croit être la vérité. C'est en suite que cette adhésion, qui est le principe de toute affirmation, est tantôt immédiate, intuitive et directe, tantôt médiate, résultant de l'attention et de la comparaison, et que, dans le second cas, elle porte sur deux sortes de rapports, savoir : les rapports de convenance qui s'expriment dans le langage au moyen de la forme affirmative, et les rapports de disconvenance qui ont donné lieu à la forme négative, toujours réductible elle-même à une ou à plusieurs affirmations. Si l'on prend par exemple cette proposition : « Dieu n'est pas injuste, » il est aisé de comprendre qu'elle n'exprime pas un jugement primitif, mais qu'elle en suppose et en résume au moins trois, tous les trois affirmatifs dans l'esprit, savoir que Dieu est parfait, que sa perfection enveloppe la justice et que la justice est autre chose que l'injustice qui s'observe dans des êtres imparfaits. Or, les deux premiers jugements affirment un rapport de convenance et, s'ils étaient seuls, ils se traduiraient naturellement en propositions affirmatives. Ils n'aboutissent ici à une proposition négative qu'à cause du troisième et dernier jugement affirmant la différence qui existe entre la justice conçue par la raison et l'injustice comme par l'expérience. Il résulte de là que la proposition affirmative est proprement celle qui exprime un rapport de convenance entre ses deux termes. Ces simples notions, empruntées à l'observation psychologique et à l'analyse la plus élémentaire de la pensée, suffisent pour réluter le système qui suppose l'identité ou l'équation absolue du sujet et du prédicat de la proposition, et pour définir les significations essentielles des mots *oui* et *non* et de ce mot *est*, qui a tant exercé la subtilité des logiciens anciens et modernes.

Le verbe représente dans la proposition l'affirmation du rapport que l'esprit conçoit entre le sujet et le prédicat. Est-ce un rapport de convenance, le verbe est employé sous une forme directement affirmative. S'agit-il d'un rapport de disconvenance, le verbe est mis sous une forme dite négative, et qui au fond est indirectement affirmative, ainsi qu'on l'a vu dans l'exemple cité plus haut.

Ce n'est pas tout, et l'on se tromperait étrangement si l'on croyait que le verbe *être* a en logique une signification unique, précise et toujours la même. C'est précisément l'erreur de ceux qui lui font exprimer soit l'identité, soit une équation absolue entre les termes qu'il unit. Ce qui est vrai, c'est que la fonction logique du verbe est de servir de lien ou de *copule* entre deux termes, dont il indique la convenance ou

la disconvenance d'une manière vague et générale, sans en marquer expressément ni le degré ni même la nature. Quelquefois sans doute la convenance va jusqu'à l'identité, comme dans la définition, ou jusqu'à l'égalité ou l'équivalence, comme dans un grand nombre de propositions mathématiques et dans les calculs d'arithmétique ou d'algèbre. Mais ce n'est souvent qu'une ressemblance, une analogie ou une proportion; souvent aussi nous unissons la cause et l'effet, la substance et la qualité, la fin et le moyen, le tout et la partie, le genre et l'espèce. Dans tous ces cas si divers, la proposition est affirmative.

La disconvenance affirmée dans la proposition dite négative comporte les mêmes différences : elle peut signifier la contrariété, l'opposition absolue ou relative, l'inégalité, la dissemblance, la disproportion, etc. Toutes ces nuances de la pensée modifient plus ou moins le sens du verbe *être*, et si l'on reproduisait explicitement dans le langage ce qui est implicitement dans l'esprit, la *copule* des logiciens, sortant de son abstraction calculée, perdrait ce sens neutre pour ainsi dire, cette insignifiance, cette banalité qui permet de lui faire exprimer tour à tour des rapports si multiples et si divers entre les objets de nos idées et de nos jugements.

La différence de ces rapports et en général des objets de la pensée n'est pas la seule chose à considérer, quand on veut définir exactement la signification du verbe dans une proposition donnée. Il est indispensable en outre de tenir compte du degré d'énergie de l'affirmation et de la mesure de confiance qu'on lui accorde. Ce qui est affirmé ou nié dans cette proposition est-il connu avec certitude ou comme *nécessaire*, suivant l'expression d'Aristote, ou bien n'est-ce qu'une chose d'opinion, quelque chose de probable ou de *contingent*? C'est à cette question que répond l'auteur de l'*Organon* par sa fameuse théorie des modales, si justement critiquée pour ce qu'elle a de compliqué, de subtil et même d'erroné dans le détail, mais en général si mal comprise par ceux qui, comme M. Hamilton, la déclarent étrangère et nuisible à la logique. Si le logicien a le droit de dire ce que c'est qu'une démonstration et en quoi elle diffère d'un argument probable ou dialectique, comment pourrait-il faire abstraction de la *modalité* des propositions, c'est-à-dire de leur certitude ou de leur plus ou moins grande vraisemblance? Avec des propositions certaines ou nécessaires, la démonstration et la science démonstrative sont possibles. Avec des propositions probables ou *contingentes*, on est réduit à la dialectique et à la probabilité.

Comme il y a des propositions qui expriment les unes la certitude, les autres la croyance ou l'opinion, on peut se demander s'il n'y en a pas pour exprimer le doute. Ce serait non la proposition *douteuse*, c'est-à-dire dont on aurait droit de douter, mais la proposition *dubitative*, c'est-à-dire l'expression d'une question et non d'un jugement : car la question proprement dite suppose la possibilité du *oui* et du *non*; elle n'admet et elle n'exclut ni l'affirmation ni la négation; elle comprend donc les deux alternatives et laisse l'esprit en suspens devant une contradiction dont une partie détruit l'autre. Toute proposition vraiment dubitative, alors même qu'elle n'exprime qu'une solution, renferme implicitement une solution opposée. Il n'en est pas de même de la proposition douteuse, c'est-à-dire affirmative ou négative, mais illégitime, équivoque ou fautive, qu'Aristote appelle *sophistique* et qu'il oppose, sous ce nom, à la proposition

démonstrative ou *analytique* et à la proposition *dialectique*.

Il n'y a donc pas d'autres propositions simples que celles que l'on a définies plus haut et dont il nous reste à dire qu'elles se produisent dans les discours avec plus ou moins de complexité, mais sans qu'il soit utile en logique de s'arrêter à des tours et à des manières de parler dont l'analyse appartient à la rhétorique ou à la grammaire.

La proposition simple, à laquelle nous nous sommes borné jusqu'ici, doit être distinguée avec soin de la proposition composée, qui a plus d'un sujet ou plus d'un attribut, ou plusieurs sujets et plusieurs attributs, comme quand on dit : « La science et la vertu sont aimables, » ou : « Le paresseux est lâche et imprudent, » ou bien : « Les ambitieux et les avares sont aveugles et injustes. » De ces trois propositions, la première exprime en réalité deux jugements faciles à distinguer l'un de l'autre, puisque l'attribut peut n'être pas affirmé des deux sujets dans la même mesure et avec la même signification. Il en faut dire autant de la seconde, ou les deux attributs peuvent n'être pas affirmés au même degré du même sujet. La troisième enfin résume quatre jugements et peut se décomposer en quatre propositions distinctes, et en général une proposition composée contient autant de propositions simples qu'on y peut compter de sujets distincts ou d'attributs différents.

On range d'ordinaire parmi les propositions composées les propositions hypothétiques ou conditionnées, mais à tort : car ces formes de langage n'expriment pas des propositions, mais des raisonnements, savoir : tantôt un raisonnement simple ou inférence immédiate, comme le : « Je pense, donc je suis, » qui peut s'énoncer de cette manière : « Si je pense, je suis, » sans qu'il y ait lieu de sous-entendre ce que Descartes appelle énergiquement une *majeure ridicule* : « Tout ce qui pense existe, » tantôt un enthymème énoncé d'abord sous forme dubitative : « Si Dieu est juste, il y a une Providence, » puis sous forme absolue ou catégorique : « Dieu est juste, donc il y a une Providence. » C'est faute d'avoir compris la vraie nature de ces sortes de propositions ou plutôt d'arguments, que les logiciens ont perdu tant de temps et de peine à analyser les syllogismes hypothétiques, simples ou composés, sans parvenir toujours à se mettre d'accord.

Quelques lignes suffiront pour donner une idée générale de la seconde partie de la théorie de la proposition, concernant les inférences immédiates ou les conséquences que l'on peut tirer d'une proposition, sans faire intervenir aucun autre terme que ceux dont elle affirme ou nie la convenance.

Une proposition simple étant donnée, il est toujours possible d'en faire sortir une autre, ou plutôt de la mettre sous une autre forme par le moyen de la conversion, ainsi que cela a été expliqué précédemment.

Un second moyen de tirer des conséquences immédiates d'une proposition donnée est fourni par l'étude des différentes oppositions que l'on remarque entre deux propositions simples de même sujet et de même attribut. Ces oppositions sont au nombre de quatre, savoir :

1° Entre les *subalternes*, c'est-à-dire les propositions de même qualité, mais qui diffèrent entre elles par la quantité, comme celles-ci : « Tout plaisir est un bien ; » et « quelque plaisir est un bien ; » ou celles-ci : « Aucun plaisir n'est un bien ; » et « quelque plaisir n'est pas un bien. » Dans ce premier cas, l'universelle étant

donnée, la particulière en résulte nécessairement.

2° Entre les *contradictaires*, c'est-à-dire les propositions qui diffèrent à la fois en qualité et en quantité. Ex. : « Tout plaisir est bon ; » et « quelque plaisir est bon ; » ou bien : « Aucun plaisir n'est bon » et « quelque plaisir n'est pas bon. » Dans ce second cas, l'une des deux contradictoires étant vraie, la fausseté de l'autre est démontrée par cela même, et réciproquement.

3° Entre les *contraires*, c'est-à-dire entre deux propositions universelles, l'une affirmative, l'autre négative. Ex. : « Tout plaisir est bon, » et « aucun plaisir n'est bon. » Si l'une des deux est vraie, l'autre est fausse, mais non réciproquement : car les deux propositions contraires peuvent être fausses toutes les deux.

4° Entre les *subcontraires*, c'est-à-dire entre deux propositions particulières, l'une affirmative, l'autre négative, comme : « Quelque plaisir est bon, » et « quelque plaisir n'est pas bon. » Ces deux propositions peuvent être vraies toutes les deux et alors les deux propositions contraires sont fausses ; mais elles ne peuvent être fausses l'une et l'autre, puisque autrement les contradictoires seraient toutes deux fausses, ce qui est impossible.

Enfin, si une proposition est mise en avant avec son mode d'affirmation nécessaire ou contingente, on passe légitimement et sans intermédiaire de cette proposition à celles qui lui sont *équipollentes*. Si, par exemple, il est nécessaire que Dieu ait la toute-science, il est impossible (ou non contingent) qu'il en soit ainsi ; ou bien s'il est contingent (ou possible) que tel événement se produise demain, cela n'est pas nécessaire, etc. Outre la célèbre consécution des modales, à laquelle sont empruntés ces exemples, l'étude attentive des axiomes peut aussi conduire à des cas remarquables d'équipollence donnant lieu aussi à des inférences immédiates. Soit par exemple l'axiome d'identité : « Ce qui est, est. » Cette proposition peut évidemment être remplacée par celle-ci, qui n'a pas une autre signification : « Le même est le même. » Celle-ci à son tour étant admise, comment refuser d'admettre que « le même n'est pas autre ? » ou bien « la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas, » ou que « les deux contradictoires ne peuvent être ni vraies ni fausses en même temps, » ou encore « qu'il faut choisir entre les deux contradictoires, » ou « qu'en toute question il faut affirmer ou nier ? » On peut faire le même travail d'analyse sur tous les autres axiomes et en particulier sur le principe de causalité.

Pour la théorie logique de la proposition, on lira toujours avec fruit, dans l'*Organon* d'Aristote, le *πρῶτον ἐπιπένητα*; et le 1^{er} livre des *Principes Aristotéliques*; dans la 11^e partie de la *Logique* de Port-Royal; le 2^e livre de la *Logique* de Bossuet; les *Discussions on Philosophy* de W. Hamilton. On peut aussi consulter la *Nouvelle Analytique* de M. Baynes et les *Essais de logique* de l'auteur de cet article. CH. W.

PROPRIÉTÉ. L'usage a attaché à ce mot deux sens très différents : un sens métaphysique et un sens moral. Selon le sens métaphysique, propriété est à peu près synonyme de qualité. Mais on distingue deux sortes de qualités : celles qui constituent l'essence même de chaque chose, et dont il est impossible de faire abstraction en pensant à cette chose ; et celles qui dérivent de celles-ci, ou qui du moins la supposent. C'est aux qualités de cette dernière espèce qu'on donne le nom de *propriétés*, tandis que les premières s'appellent des *attributs*. Ainsi, l'éten-

due dans les corps, l'unité dans l'esprit, sont des attributs; la divisibilité, la dilatabilité, etc., sont des propriétés. Une propriété se distingue aussi d'une faculté, en ce que celle-ci, supposant l'intervention de la volonté et de l'intelligence, ne peut se dire que de l'esprit. La raison, la liberté, la sensibilité même, sont des facultés, non des propriétés. Pris dans son acception morale, le mot *propriété* s'applique à un objet dont nous pouvons jouir et disposer à notre gré, et suppose, par conséquent, dans l'homme en général, un droit d'user de cette façon de certaines choses, c'est-à-dire le *droit de propriété*. C'est ce droit, si vivement contesté par certains sectes et certains partis politiques, que nous allons essayer de démontrer, au nom des lois éternelles de la justice et de la raison.

Du droit de propriété. Toutes les raisons qu'on peut alléguer en faveur de ce droit sont rigoureusement contenues dans les trois propositions suivantes: 1° La propriété est une conséquence nécessaire de la liberté, ou plutôt elle est la liberté même considérée sous une de ses formes et dans une de ses conditions les plus essentielles; 2° la propriété est une conséquence nécessaire et une condition de la famille; 3° la propriété est une condition de la civilisation et de la société en général. Nous insisterons plus particulièrement sur la première de ces propositions, parce qu'elle renferme le fondement de la propriété, considérée comme un droit de la nature humaine, tandis que les deux autres n'en expriment que les conséquences.

1° Nous ne sommes nullement opposés à ceux qui pensent que le droit de propriété se fonde sur le travail. Mais le travail lui-même, qu'est-ce qui le rend sacré? qu'est-ce qui lui donne cette vertu d'assimiler, en quelque sorte, l'œuvre à l'ouvrier, et de rendre inviolable aux autres tout ce qui a été produit par mes mains? Pas autre chose que la liberté, ou le droit absolu que j'ai sur ma personne. Disons donc sur-le-champ que la propriété dérive de la liberté. En effet, être libre, c'est avoir la possession de soi-même; c'est avoir l'usage de ses facultés et de ses forces, de son âme et de son corps, de son intelligence et de ses organes; c'est avoir le droit d'employer, comme on veut, à telle œuvre que l'on préfère, les diverses parties de son être, sous la seule condition de ne pas blesser le droit d'autrui. Or, si mes facultés, mes forces, mon esprit, mes organes sont à moi, il est évident que l'œuvre à laquelle je les ai consacrés, que les résultats qu'ils ont produits et créés en quelque sorte m'appartiennent au même titre: car ces résultats ne sont, en vérité, qu'un prolongement, qu'une extension de moi-même. J'ai ajouté à ma personne tout ce qui est la conquête de mon activité, de mon industrie, de ma prévoyance, de mon courage. Je me retrouve moi-même, avec le droit inhérent à mon être dans tout ce qui est sorti de mon intelligence et de mes mains. Me refusez-vous en fait cette faculté de disposer des fruits de mon travail? Vous les empêcherez par là même de naître, vous m'empêcherez de les produire: car je ne voudrai pas me consumer à un labeur dont il ne me sera pas permis de jouir; vous m'empêcherez d'user de mes facultés comme je l'entends. Ou bien, vous ferez pis encore en me forçant à m'en servir malgré moi, pour d'autres que pour moi, au delà de mes forces et de mes moyens naturels. Dans les deux cas, j'ai perdu ma liberté, je suis esclave, je ne m'appartiens pas, parce que rien ne m'appartient.

Mais contre cet argument une objection est élevée par tous les systèmes hostiles à la pro-

priété, et à laquelle il faut que nous répondions tout d'abord: car toute la difficulté est là. On dit qu'il n'y a aucune exactitude dans l'assimilation que nous voulons établir entre la liberté et la propriété, entre le droit que nous avons sur notre personne ou les diverses facultés dont elle est douée et celui que nous revendiquons sur les choses qui ont subi l'action de ces facultés. Notre personne, nos facultés, nos organes sont complètement à nous; mais, dans la propriété, si subtile, si spirituelle qu'on la suppose, et en admettant qu'elle n'ait pas d'autre source que celle que nous reconnaissons pour légitime, il y a toujours deux choses à considérer: la matière première, et le travail ou la façon. Par exemple, pour faire une statue, un tableau, un livre (à plus forte raison, des ouvrages plus vulgaires), ce n'est pas assez du travail de l'artiste et de l'auteur; il faut aussi une matière qui en puisse recevoir l'empreinte, et qui, sous la forme première, est un pur don de la nature. Si le travail est à nous, la matière est tirée du domaine commun; elle appartient également à tous, comme l'air que nous respirons, comme la lumière qui nous éclaire, et personne n'a le droit de s'en approprier exclusivement la moindre parcelle. Ce même principe, adopté comme un axiome par toutes les sectes communistes, on l'applique particulièrement à la propriété du sol, de la terre qui nous nourrit, et d'où nous tirons les autres matières à notre usage. La terre, dit-on, est le patrimoine commun du genre humain; elle nous a été donnée à tous avec la vie, et nous appartient au même titre; elle est notre mère, notre nourrice, notre habitation à tous: il est donc absolument contraire aux lois de la justice et de la nature que quelques-uns la possèdent à l'exclusion de leurs semblables.

Cette objection, pour être très-ancienne, car elle remonte jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, et a été reproduite depuis ce temps sous toutes les formes, n'en est pas plus solide. Sans doute, il n'est pas permis d'enlever à la jouissance commune un bien naturel dont l'usage ne demande ni préparation ni travail, et qui se prête à cette communauté: par exemple, une source d'eau, un bois qu'une tribu sauvage aurait rencontré sur un sol vierge. Mais il n'y a aucune usurpation à s'attribuer des objets qui, tant qu'ils restent dans le domaine commun et n'ont pas été transformés par le travail, ne sont utiles à personne. Ainsi, à quoi aurait servi ce morceau de bois dont je me suis fait un bâton, ou bien un arc et des flèches, et que personne avant moi n'avait songé à employer? A quoi auraient servi ces plumes d'oiseau dont je me suis fait un vêtement, ce tronç d'arbre que j'ai creusé en canot? A quoi serviraient-ils encore si mon industrie ne s'en était emparée? De même, celui qui a réussi à dompter un cheval sauvage, à apprivoiser un bœuf abandonné à l'état de nature, et qui, en ayant fait sa propriété, a fini par élever des troupeaux, peut-on dire qu'il ait rien enlevé à ses semblables? Tout au contraire, il les a enrichis en leur apprenant l'usage de ces précieux serviteurs, et en versant sur eux le superflu des biens qu'il en a retirés. Il n'en est pas autrement de la terre. Sans doute, la terre n'est pas une matière inerte, qui emprunte toute sa valeur au travail de l'homme; on ne peut pas compter pour rien les fruits qu'elle produit spontanément, le gibier qui peuple les forêts vierges, le poisson des lacs et des rivières; mais nous connaissons aujourd'hui les misères du sauvage qui tire toute sa subsistance de ces biens naturels: nous savons ce

qu'il faut penser de ces prétendus droits de chasse, de pêche, de cueillette, de pâture, qu'on accuse la propriété d'avoir usurpés sur l'espèce humaine. Il n'est pas un homme civilisé, si malheureux qu'on le suppose, qui, mis en demeure de choisir, avec une parfaite connaissance des deux états, ne préférât mille fois sa condition à cette abondance tant vantée, à cette communauté dans les bois. Nous dirons donc de la terre ce que nous avons dit du marbre, du bois et de tous les matériaux qu'elle porte dans son sein ou à sa surface : celui qui s'en attribue une partie pour la cultiver ne fait aucun tort à ses semblables ; il a droit non-seulement aux fruits qu'il a tirés du sol, mais au sol même qu'il a fécondé, et qui a acquis entre ses mains, sous le soc de sa charrue, arrosé de ses sueurs, une valeur intrinsèque qu'il n'avait pas, ou ce qu'on appelle, dans le langage économique, une *plus-value* ; enfin ce qu'il a pris à la vie sauvage et à ses épouvantables misères, il le rend au centuple à la civilisation. On a fait cette remarque, qu'il faut une lieue carrée environ pour nourrir un sauvage des produits de la chasse, tandis que le même espace de terrain convenablement cultivé suffit à la subsistance de mille habitants.

Ainsi, toute espèce de propriété, soit celle des choses inanimées, soit celle des êtres vivants, soit la propriété mobilière, soit la propriété foncière, se justifie également par la liberté, ou, comme on dit plus communément, par le travail. Le travail, c'est la liberté ; la liberté, c'est l'homme lui-même ; et il ne saurait venir à l'esprit d'aucun homme sensé de contester ce droit, ainsi présenté dans son caractère absolu. Mais qui veut la fin, veut les moyens ; qui veut les prémisses, veut les conséquences. Comme le travail ne peut s'exercer que sur une matière, parce que l'homme n'a qu'une puissance de transformation, non de création, il est impossible de lui accorder ou de lui refuser l'une de ces deux choses sans l'autre ; il est impossible d'admettre la liberté sans la propriété.

Maintenant est-il vrai que la propriété a encore une autre base que le principe si évident, si incontestable et si incontesté dont nous avons fait usage ? Faut-il admettre, avec un certain nombre de juriconsultes et de philosophes, ce qu'on a appelé le *droit de premier occupant* ? Nous sommes loin de le penser ; nous croyons, au contraire, que ce prétendu droit, loin de servir la propriété, ne fait que l'ébranler et l'obscurcir. En effet, ou le droit de premier occupant n'a absolument aucun sens, ou il signifie ceci : qu'il n'y a pas encore de droit établi, de droit acquis par nos semblables sur un objet dont nous prenons possession pour la première fois. Mais cette idée, toute négative ne peut rien fonder. L'absence du droit d'autrui ne suffit pas à établir le mien. Il faut donc quelque chose de plus ; il me faut un titre réel, et ce titre n'est pas ailleurs que dans ma liberté. L'usage de ma liberté, relativement aux choses, se manifeste de deux manières : ou par le travail, ou par l'occupation. Dans le premier cas, mon droit est manifeste, comme nous venons de le démontrer ; dans le second, il ne l'est pas moins : car, si j'ai jugé à propos de me fixer ici plutôt qu'ailleurs, de ramasser ce morceau de bois et de le garder dans ma main, qui peut me forcer à changer de place ou d'attitude, sans porter atteinte à ma liberté individuelle ? Ce qu'on nomme le droit de premier occupant n'est donc absolument rien sans la liberté, et, avec la liberté, il devient inutile : car le même droit que je réclame pour moi, la même liberté dont je fais usage, je suis

obligé de l'accorder aux autres ; ce qui revient à dire que personne ne peut être forcé à abandonner la place qu'il occupe. Quant à ces paroles de Cicéron (*de Finibus*, lib. III, c. xx) : que le monde est comme un théâtre public dont les places appartiennent à ceux qui les ont prises : *Quemadmodum theatrum, quum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occuparit* ; il faut les prendre pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour une figure de rhétorique. Encore cette comparaison manque-t-elle totalement de justesse : car on ne peut pas disposer pour l'avenir d'un siège au théâtre, comme on dispose de son bien ; et l'on ne permettrait à personne d'y occuper deux ou trois places à la fois, tandis que nos propriétés ne sont pas toujours proportionnées à nos besoins. C'est ce que n'a pas manqué de remarquer l'auteur du mémoire *Qu'est-ce que la propriété* ?

La propriété et la liberté sont si étroitement unies entre elles, qu'elles ont toujours en les mêmes destinées, qu'elles ont toujours été reconnues et sacrifiées ensemble et dans les mêmes proportions. Ainsi, dans la plupart des États de l'Orient, où l'esclavage politique existe dans toute sa force, il n'y a pas d'autre propriétaire que le prince ou la caste dominante. « Le brahmane, disent les *Lois de Manou*, est le seigneur de tout ce qui existe ; tout ce que le monde renferme est la propriété du brahmane ; c'est par la générosité du brahmane que les autres hommes jouissent des biens de ce monde. » Le même droit que nous voyons ici attribué au prêtre se trouve encore aujourd'hui entre les mains de la plupart des souverains de l'Asie. En Grèce ce n'est ni le roi, ni le corps sacerdotal, mais l'État qui a un pouvoir souverain sur la propriété, comme sur la famille et sur l'individu. On voit les philosophes grecs parfaitement d'accord sur ce point avec les législateurs. Platon, qui demande la communauté, Aristote, qui préfère la propriété individuelle, reconnaissent tous deux à l'État le droit d'établir l'un ou l'autre de ces systèmes. A Rome, où dominent les grandes familles, le chef de chaque famille, le *pater familias*, est le seul propriétaire, et réunit à ce titre le droit de disposer des siens, de la vie de sa femme, de ses enfants et de ses petits-enfants. Plus tard, sous les empereurs, la propriété, sans échapper complètement à l'État, s'individualise davantage et approche de plus en plus du droit naturel. Le même rapport entre l'état des personnes et celui des biens s'observe dans l'histoire moderne. Sous le règne de la féodalité, la propriété, comme la liberté, est un privilège attaché à la naissance. Elle dérive de la conquête et se trouve tout entière entre les mains du seigneur, le descendant des conquérants. En principe de droit féodal, le seigneur est propriétaire originaire de tous les biens situés dans le ressort de sa souveraineté ; les sujets ne les tiennent que de sa libéralité, sous la réserve de lui en faire hommage et de recevoir à chaque mutation une institution nouvelle. Avec la monarchie absolue renaît la doctrine orientale, « que le roi est le seigneur universel de toutes les terres qui sont dans le royaume. » — « Les rois, dit Louis XIV (t. II, p. 93 de ses *Œuvres*), sont seigneurs absolus, et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens qui sont possédés, aussi bien par les gens d'Église que par les séculiers, pour en user en tout comme de sages économes. » Enfin, la révolution française et les institutions qui l'ont suivie, en fondant la liberté dans l'ordre civil et politique, ont aussi fondé la propriété sur ses véritables bases. De toutes les constitutions qui se sont succédées en France, c'est

peut-être celle de 1793 qui l'a le mieux définie par ces mots : « Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie. »

Nous venons d'établir par le raisonnement et par l'histoire que la propriété est une conséquence nécessaire de la liberté; nous n'aurons pas de peine à démontrer qu'elle n'est pas moins nécessaire à la famille.

2° La famille, comme nous l'avons fait voir dans un article spécial (voy. FAMILLE), est formée de deux liens principaux : le lien conjugal et celui qui unit les parents avec les enfants. Eh bien, que l'on supprime la propriété, ces deux liens sont détruits l'un et l'autre. Ce qui donne, indépendamment des enfants qui en sont issus, le plus de force et de durée à l'union des époux, c'est sans contredit leur dévouement mutuel, les sacrifices qu'ils se font, par devoir ou par tendresse, à chaque instant de leur commune existence; le souci que chacun des deux porte au bonheur de l'autre, dans l'avenir comme dans le présent. Le mari travaille à acquérir de la fortune, la femme à la conserver et à en régler l'usage, afin de s'affranchir mutuellement du besoin, afin d'étendre au delà de la mort les fruits de la sollicitude qu'ils se portent l'un à l'autre. Rien de tout cela n'est possible sans la propriété, car on ne peut sacrifier que ce que l'on a, et le dévouement vit surtout de sacrifices, tant chez celui qui les fait que chez celui qui en est l'objet. « Qui ne sait, a dit un grand moraliste, que les hommes s'attachent autant par le bien qu'ils font que par celui qu'ils reçoivent? » Cela est surtout vrai au foyer domestique, où l'on s'intéresse d'autant plus l'un à l'autre qu'on a plus besoin l'un de l'autre. Ce n'est pas dans les plus brillantes conditions de fortune qu'on trouve les ménages les plus heureux, parce qu'on y a moins besoin, et par suite qu'on y est moins occupé l'un de l'autre. Qu'arriverait-il donc dans un ordre social où le sort des personnes resterait entièrement, avec la disposition des choses, au pouvoir de la communauté? où l'État, possédant tout et chargé de pourvoir à tout, ne laisserait à la société conjugale d'autre garantie ni d'autre raison d'être qu'un amour capricieux, qu'un goût fugitif, incapable de résister au moindre souffle des passions humaines?

Ces observations s'appliquent encore bien mieux au fondement le plus essentiel de la famille, aux sentiments, aux devoirs réciproques des parents et des enfants. Ce qui fait de la paternité un des caractères les plus sacrés dont l'homme puisse être revêtu, ce n'est pas l'action d'appeler au jour un être semblable à soi et de continuer l'espèce; cette action nous est commune avec la brute : ce sont les obligations, les sentiments et la situation purement morale qu'elle apporte avec elle. Les parents doivent à leurs enfants de veiller à leur existence, de pourvoir à tous leurs besoins, de développer toutes leurs facultés, de les soutenir, de les conduire, de les diriger dans cette vie à laquelle ils les ont appelés, et de les pourvoir de tous les moyens et des connaissances nécessaires pour s'y conduire eux-mêmes, pour s'y plaire autant que possible. Ce que le devoir et la raison commandent, le cœur humain, tel que la nature l'a fait, l'exige et y ajoute encore. Non contents de nous continuer dans nos enfants, nous voulons qu'ils soient plus que nous. Sur eux se concentrent toutes nos espérances, toute notre ambition, tous nos soucis et toutes nos craintes : c'est pour eux que nous désirons les honneurs, la puissance, la fortune; pour eux

que nous travaillons, que nous luttons, que nous affrontons les privations et les périls. L'amour qu'ils nous inspirent fait la meilleure partie de notre volonté et de nos œuvres. Mais de toutes ces affections et de tous ces devoirs, que nous reste-t-il, une fois la communauté substituée à la propriété? Ce n'est plus nous, c'est la société qui dispose de ceux à qui nous avons donné le jour; c'est elle qui se charge nécessairement de leur entretien, de leur éducation, de leur avenir. Elle nous enlève toutes nos obligations en nous ôtant personnellement les moyens de les remplir; et le même acte par lequel elle nous enlève nos obligations détruit aussi tous les sentiments de la famille, tant chez les parents que chez les enfants : car, sans la propriété, plus de bienfaits, plus de sacrifices, plus de dévouement, partant, plus de reconnaissance. Sans la propriété, point de responsabilité morale; pas d'autorité d'une part, pas de respect de l'autre, pas d'éducation à donner ni à recevoir, pas de commerce entre les âmes, pas de foyer domestique.

En rattachant la propriété à la famille, nous nous prononçons par là même sur l'étendue et la portée de ce droit; nous distinguons la propriété, *jus in re*, comme disent les jurisconsultes, de la simple possession. En effet, l'une, c'est le droit; l'autre, c'est le fait. Or, c'est du droit que nous parlons; et ce droit n'existe pas, ou il comprend la faculté de disposer à notre gré des choses qui nous appartiennent, la faculté de les donner, de les aliéner, de les transmettre. Aussi, rien de plus juste que cette définition qu'en a donnée le droit romain : *Jus utendi et abutendi re sua quatenus juris ratio patitur*; « le droit d'user et d'abuser de son bien autant que le comporte la nature du droit. » Si l'on admet le droit de donation et de transmission, qui est la plus noble manière de jouir des choses, il faut nécessairement admettre l'hérédité, non comme un droit dans la personne qui hérite, mais dans celle qui transmet.

3° La propriété ainsi comprise, c'est-à-dire reconnue tout entière, n'est pas seulement une des bases de la famille; elle est aussi un des instruments les plus puissants, une des conditions les plus essentielles de la civilisation. Que faut-il entendre, en effet, par civilisation? La civilisation, c'est la société elle-même, à son expression la plus générale et la plus élevée; c'est le développement de toutes les facultés et de toutes les relations humaines, manifesté par le progrès des arts, des sciences, des lettres, de l'industrie, du bien-être. Or, le raisonnement et l'expérience se réunissent pour nous apprendre que, sans la propriété, ce mouvement devient impossible. Qu'on supprime quelque part le droit, non-seulement de consommer, mais de conserver, d'accumuler et de transmettre les fruits de son travail, et, par conséquent, de créer, de multiplier les richesses; que chacun soit tenu de pourvoir à sa subsistance, sans pouvoir profiter des labeurs de ses pères, voici ce qui arrivera : obligés de songer aux étroites nécessités du moment, courbés sous le poids d'un travail matériel et pénible, n'ayant ni le loisir, ni le droit de songer à l'avenir, tous resteront abaissés au même niveau, toutes les générations tourneront dans le même cercle d'ignorance et de misère, s'épuiseront à recommencer sans fin le même sillon. Les arts, les sciences, les lettres n'auront pas le temps de naître ou seront abandonnés; les sources des plus vives et des plus pures jouissances seront immédiatement taries. Il a fallu la fortune d'un Alexandre le Grand pour recueillir les trésors de science et d'érudition qui ont servi à génie

d'Aristote; il a fallu la prospérité et la grandeur que Périclès procura à Athènes pour que le ciseau de Phidias créât tous ses prodiges; il a fallu la fortune des Médicis pour payer les œuvres des Raphaël, des Michel-Ange, et fonder des académies à Florence; il a fallu l'éclat et la puissance du règne de Louis XIV pour que la France pût conquérir au xvii^e siècle, avec la domination politique, la domination intellectuelle de l'Europe.

Mais que parlons-nous de peinture, de sculpture, de poésie, de philosophie, de tout ce luxe de la pensée et de l'imagination, sans lequel, certainement, la vie serait sans dignité et sans éclat, mais dont le besoin ne se fait pas immédiatement sentir? L'industrie elle-même, celle qui répond aux premières nécessités de notre existence, celle qui nous procure nos vêtements, nos aliments, nos meubles, nos instruments de travail; l'industrie ne saurait se développer ni multiplier ses bienfaits, les rendre accessibles à tous, sans le secours de ces richesses accumulées que, dans la langue de l'économie politique, on appelle des *capitaux*. Dans l'ordre industriel comme dans l'ordre moral, les leçons de l'expérience coûtent cher. Les moindres perfectionnements dans les arts utiles, les plus légères améliorations dans notre existence matérielle, ont été achetés par une longue suite d'essais, de tâtonnements et de stériles sacrifices. Or, comment ces sacrifices seraient-ils possibles s'il n'existait d'avance des fortunes préparées à les supporter? Comment les inventeurs feraient-ils profiter l'humanité des fruits de leur génie, s'il n'y avait des capitalistes assez riches pour appliquer leurs découvertes et les soumettre à une expérience décisive, c'est-à-dire tentée sur une grande échelle? En effet, c'est un axiome d'économie politique qu'en produisant peu, on produit mal et chèrement; que plus les opérations se font en grand, plus il y a de valeur dans les produits, et moins ils coûtent. Maintenant, dirait-on que la fortune publique pourra suffire à ces dépenses tout aussi bien et mieux encore que les fortunes particulières? Nous demanderons quelle sera la source de cette fortune publique, comment elle aura pu se former en l'absence de tous les aiguillons du travail, de la liberté, inséparable de la propriété, de l'intérêt personnel, des affections de la famille? Mais supposons qu'elle existe, qu'une baguette magique l'a fait descendre du ciel : il sera toujours incontestable que les risques et les aventures que peut courir un particulier sont sévèrement interdits à l'État. L'État a bien assez à faire de veiller à sa sécurité, à son indépendance, au maintien et au perfectionnement de ses institutions les plus essentielles; il n'a ni la faculté ni le droit de se faire entreprendre d'industrie et de s'engager dans de périlleuses spéculations.

Enfin, par cela même que la propriété sert aux progrès des sciences, des arts, de l'industrie et du bien-être, elle contribue ainsi aux progrès des mœurs, de l'ordre, de la sociabilité. La faim est mauvaise conseillère, a dit un poète : *malesuada fames*. Au contraire, le travail, l'industrie, l'aisance qui en est le fruit et la seule faculté de l'acquérir, relèvent l'homme à ses propres yeux, l'attachent à son pays et à sa famille, lui donnent le sentiment de sa dignité, contiennent ses passions, ennobliennent ses habitudes et mûrissent sa raison.

Après avoir établi directement le droit de propriété par les raisons que nous venons de développer, nous pourrions en fournir une preuve indirecte dans la réfutation de tous les systèmes compris sous le nom de socialisme ;

mais le sujet est assez vaste pour avoir besoin d'être traité séparément.

Les principaux auteurs qu'on peut consulter sur la propriété, considérée au point de vue philosophique, sont les suivants : pour la propriété, Aristote, *Politique*, liv. II, ch. iv; — Cicéron, *Tuscul*, lib. II, c. xiv, et de *Finitibus*, lib. III, c. xx; — Sénèque, de *Beneficiis*; — Locke, du *Gouvernement civil*, ch. v; — Reid, *Œuvres complètes*, traduction de M. Jouffroy, t. VI, p. 363; — M. Cousin, *Philosophie morale*, t. II, 23^e leçon; *Justice et charité*, in-12, Paris, 1848; — M. Troplong, de la *Propriété d'après le Code civil*, in-12, ib., 1848; — M. Thiers, de la *Propriété*, in-12, ib., 1848; — Ad. Franck, le *Communisme jugé par l'histoire*, in-12, ib., 1848; — Contre la propriété : Mably, de la *Législation*, dans ses *Œuvres complètes*; — J. J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*; *Contrat social*; *Discours sur l'inégalité des conditions*; — Morelly, *Code de la nature*; — Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* 1^{re} et 2^e mémoires, in-12, Paris, 1848.

PROSYLLOGISME. Quand, dans une longue suite de raisonnements par déduction, on considère un syllogisme détaché de la série, on trouve le plus souvent que ses prémisses ne sont pas évidentes d'elles-mêmes, mais supposent quelque raisonnement antérieur. Ce raisonnement peut être exprimé ou sous-entendu, est, d'après l'étymologie et l'usage des anciens logiciens, un prosyllogisme par rapport à celui que l'on considère. Mais cette signification primitive s'est un peu modifiée : on appelle le plus souvent prosyllogisme l'ensemble des deux raisonnements réunis, de celui qui prouve la majeure et de celui qui s'en sert. On en cite souvent cet exemple : Une substance simple ne peut se dissoudre, l'esprit est une substance simple, donc il ne peut se dissoudre, mais l'âme est un esprit, donc, etc., etc., il y a là tout simplement deux syllogismes; on évite de répéter la proposition qui sert à la fois de conclusion au premier et de majeure au second. La dénomination de prosyllogisme appliquée à l'ensemble des deux raisonnements est très-défectueuse; elle ne convient qu'au premier. Aussi quelques logiciens allemands plus scrupuleux appellent cette suite d'énonciations un polysyllogisme; le premier membre est alors appelé proprement prosyllogisme, et le second épisylogisme. E. C.

PROVIDENCE. Si Dieu est une personne, c'est-à-dire s'il réunit en lui la triple perfection de la puissance, de l'amour et de la raison, s'il est un créateur, il ne peut cesser d'intervenir dans le gouvernement du monde dont il est l'auteur. Cette action, par laquelle, comme le dit Platon, il procure le bien de l'univers est appelée providence; elle est prouvée ou niée suivant l'idée qu'on se fait de sa nature. Les questions auxquelles elle donne lieu ne peuvent donc être séparées de celles qui concernent son existence et ses attributs; on en trouvera la solution dans les articles de ce recueil qui traitent de la philosophie religieuse, *Dieu*, *Infini*, *Panthéisme*, etc. Les difficultés qu'elle soulève ont été particulièrement examinées à l'article MAL. E. C.

PROTAGORAS, sophiste fameux, n'quit à Abdera, à une époque qui n'a jamais été déterminée d'une manière bien précise. Diogène Laërce se contente de dire qu'il était dans la force de l'âge vers la LXXXIV^e olympiade (444 ans avant J.-C.). Un jour que Protagoras apportait de la campagne à la ville une charge de bois fort pesante, Démocrite le rencontra, et fut émerveillé du procédé tout géométrique suivant

lequel il avait disposé son fardeau. Dès ce jour, Protagoras fut le disciple et l'ami de Démocrite. Devenu maître à son tour, il allait dans les villes et les bourgades des environs d'Abdère, enseigner aux jeunes gens la grammaire. Cependant il s'adonnait aussi à l'étude de la physique, qui était alors l'étude dominante, et bientôt il se sentit capable d'aller étaler dans Athènes son savoir et son éloquence. Il y trouva beaucoup d'admirateurs, parmi lesquels Périclès, qui fut séduit, comme tant d'autres, par la singularité de ses doctrines et par la douceur de son éloquence. Protagoras partit d'Athènes pour aller se faire connaître dans les principales villes de la Grèce, et y recueillit tout à la fois de la gloire et des richesses; car il exigeait de ses auditeurs le prix de cent mines. Il passa ensuite en Sicile, où il séjourna assez longtemps, et de là en Italie, où il donna des lois aux citoyens de Thurium. Puis il revint à Athènes, où son second séjour ne fut pas de longue durée. Un jour que, dans la maison d'Euripide, ou, selon d'autres, dans celle de Mégaclos, ou, suivant d'autres encore, dans le Lycée, il lut, ou fit lire par son disciple Archagoras, son traité sur les dieux, il fut accusé d'impiété, condamné, et forcé de quitter Athènes. Ses livres furent brûlés sur la place publique, après que, par toute la ville, un héraut eut fait commandement à ceux qui les possédaient de les apporter. Chassé d'Athènes, Protagoras, au rapport de Philostrate, voulut se rendre en Sicile; mais le vaisseau qui l'y transportait fit naufrage. D'autres disent que Protagoras mourut pendant la traversée. Il avait atteint l'âge de soixante-dix ans.

Diogène Laërce nous a conservé les titres des différents ouvrages de Protagoras. Ces ouvrages eurent pour objet tout à la fois la rhétorique, la dialectique, la logique, la morale.

En ce qui concerne la rhétorique et la dialectique, Protagoras offre le même caractère que tous les sophistes, à savoir : l'alliance des formes oratoires les plus élégantes et des arguties les plus captieuses. Au rapport de Diogène Laërce et de Quintilien (*Instil. orat.*, liv. III), il s'était principalement attaché à cette partie de la rhétorique qui concerne le mécanisme du discours; néanmoins, il n'avait pas entièrement négligé l'invention : car il passe pour le premier qui ait travaillé à réduire en art ce qu'en termes de rhétorique on appelle les lieux communs. *Protagoras rerum illustrium disputator*, qui deinde communes loci appellati sunt, dit Cicéron, dans son *Brutus*. Il fut encore le premier qui divisa le discours en quatre parties, la requête, l'interrogation, la réponse, le précepte. A l'appui de sa rhétorique, Protagoras faisait intervenir une dialectique artificieuse. Il s'était étudié à se pourvoir de sophismes et d'enthymèmes captieux. En voici un exemple. Il s'agissait d'un salaire que le sophiste réclamait d'Évathlus, son disciple. Celui-ci répondit : « Si je prouve au juge que je ne te dois rien, tu n'auras rien, parce que j'aurai gagné ma cause. Si, au contraire, je ne puis le prouver, je ne te devrai rien non plus, parce qu'alors tu ne m'auras pas mis en état de gagner mes causes devant les juges. » A quoi Protagoras répartit : « Bien au contraire, dans l'une et l'autre hypothèse tu seras tenu de me payer : car si tu persuades aux juges que tu ne me dois rien, tu sauras ton état, et ainsi tu devras me tenir ce que tu m'as promis pour cela. Si, au contraire tu ne peux convaincre les juges, tu seras condamné, et il faudra bien que tu me payes. »

Tout ce que nous savons de la logique de Pro-

tagoras se rapporte à la question de la certitude, et nous donne la mesure de son scepticisme. Et, d'abord, Diogène Laërce rapporte qu'un des traités de Protagoras (il ne dit pas lequel) commençait en ces termes : *L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas*. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que les choses ne sont que ce qu'elles paraissent à chacun de nous, et qu'ainsi chacun de nous n'a d'autre juge à écouter sur ce qui est ou n'est pas, que son opinion individuelle. *Aliud judicium Protagoræ est*, dit Cicéron (*Académ.*, liv. II, ch. XLVII), *qui pite id cuique verum esse quod cuique videatur*. Sextus Empiricus (*Hypotyp. Pyrrh.*, liv. I, ch. XXXI) s'exprime en termes analogues. « Protagoras, dit-il, prétend que l'homme est la mesure de toutes choses, et par mesure il entend la règle suivant laquelle on doit juger. De sorte que le sens de ces paroles est que l'homme est le *criterium* ou la règle de la vérité et de la fausseté des choses. » Et plus loin (*ibid.*) : « On voit donc que, selon Protagoras, l'homme est la règle de vérité de toutes les choses qui existent; que, selon lui, toutes les choses qui paraissent aux hommes existent par cela seul, et que celles qui ne sont aperçues par aucun des hommes n'existent en aucune manière. » C'est cette opinion que Platon combat dans le *Théétète*. Théétète, l'adversaire de Socrate, vient d'avancer que la science n'est autre chose que la sensation; et ces mots servent de point de départ à Socrate pour exposer et combattre en même temps les idées de Protagoras. Si la sensation est la science, objecte Platon, il ne faut plus attribuer l'intelligence à l'homme seul, mais à tous les êtres doués de sensation, aux plus infimes des animaux. De plus, comme la sensation est bornée au moment actuel, si elle est la science, il n'y a plus pour l'homme d'autre connaissance que celle du présent. De plus encore, la sensation variant d'homme à homme, et, même dans le même homme, étant différente d'elle-même d'un instant à l'autre, si elle est la science, il n'y a plus d'unité dans les jugements; la même chose est vraie pour l'un, fautive pour l'autre, vraie et fautive tout à la fois pour le même homme, suivant que d'un moment à l'autre il est différemment affecté. Il n'y a plus ni vrai, ni faux, et avec le vrai et le faux s'évanouissent, par des raisons analogues, le bien et le mal. Ce système de Protagoras sur le principe de la certitude est la conséquence rigoureuse du sensualisme de Démocrite.

Le Protagoras et le Théétète de Platon nous font connaître la morale du sophiste abértaïn. Dans le premier de ces deux dialogues, Platon introduit un jeune Athénien, Hippocrate, qui veut s'instruire à ses leçons. Mais, la vertu étant la base de tout enseignement, Socrate, qui accompagne Hippocrate, interpelle Protagoras sur le caractère et l'essence de la vertu, et entreprend de prouver son unité réelle, malgré la diversité de ses manifestations, comme, par exemple, la science, la justice, la tempérance, la sainteté, tandis que Protagoras s'ingénie à établir que c'est de l'ensemble de ces vertus particulières et distinctes que résulte la vertu. Or, l'on saisit parfaitement la différence des deux doctrines : dans celle de Socrate, le bien en soi, le devoir, considéré absolument, préexiste aux diverses espèces de vertus, et c'est de lui que celles-ci empruntent leur existence et leur caractère; tandis que dans la doctrine de Protagoras, la vertu n'est, en quelque sorte, qu'une dénomination générique, une appellation commune

de la justice, de la science, de la tempérance, de la sainteté, et n'a plus ainsi qu'une unité purement nominale. « Toutes ces vertus, dit-il, sont des parties de la vertu, non comme les parties de l'or, qui sont semblables entre elles et au tout dont elles font partie, mais comme les parties du visage, qui diffèrent du tout auquel elles appartiennent, et aussi entre elles, ayant chacune leur caractère propre. » Néanmoins, cette discussion et les termes dans lesquels elle est établie prouvent que Protagoras, au jugement même de Platon, ne niait pas formellement toute vertu; et Platon, dans le même dialogue, met dans sa bouche une réplique qui ne peut laisser aucun doute à cet égard, lorsque Socrate, lui demandant si « vivre dans les plaisirs est un bien, et vivre dans la douleur un mal », il lui fait répondre : « Oui, pourvu qu'on ne goûte que des plaisirs honnêtes. » Il est vrai que, dans son *Théétète*, Platon prête à Protagoras des opinions beaucoup moins acceptables : « Pour le juste et l'injuste, le saint et l'impie, ses partisans assurent que rien de tout cela n'a par sa nature une essence qui lui soit propre, et que l'opinion que tout un État s'en forme devient vraie par cela seul, et pour tout le temps qu'elle dure. Et ceux mêmes qui, sur le reste, ne sont pas tout à fait de l'avis de Protagoras, suivent ici sa doctrine. » Cette différence provient de ce que, dans son *Protagoras*, Platon a rapporté les opinions du sophiste d'Abdère telles que celui-ci les professait ostensiblement; tandis que, dans son *Théétète*, Platon a imposé aux doctrines psychologiques et logiques de Protagoras leurs véritables conséquences. Aristote (*Métaphysique*, liv. II, ch. vi) juge de la même manière la doctrine de Protagoras : « Protagoras disait que l'homme est la mesure de toutes choses; ce qui revient à dire que chaque chose est réellement ce qu'elle apparaît à chacun de nous individuellement; d'où résulte une inévitable confusion entre être et n'être pas, entre le bien et le mal, et les autres choses désignées par des noms opposés les uns aux autres. » Ainsi, bien qu'Aristote n'accuse pas Protagoras d'abolir formellement toute distinction entre le bien et le mal, il signale cependant la confusion du juste et de l'injuste comme étant une conséquence inévitable de ce principe : *l'homme est la mesure de toutes choses*.

L'opinion de Protagoras sur l'existence et la nature de la Divinité se trouve résumée tout entière dans quelques lignes que cite Diogène Laërce, et qui paraissent avoir appartenu à l'un de ses écrits. *Au sujet des dieux, je ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas. Bien des choses contribuent à laisser la question dans le doute, à savoir, la difficulté de la matière et la courte durée de la vie humaine.* Platon, dans le *Théétète*, fait parler Protagoras en des termes tout à fait conformes aux paroles mentionnées par Diogène Laërce : « Voici ce que nous répondrait Protagoras ou quelqu'un de ses partisans : *Généreux enfants ou vieillards, vous discourez assis à votre aise, et vous mettez les dieux de la partie; tandis que moi, dans mes écrits, je laisse de côté s'ils existent ou s'ils n'existent pas.* » Cicéron (*de Nat. Deorum*, lib. I, c. xi et xxii) ne fait guère que répéter la citation de Diogène.

Enfin, la physique de Protagoras s'accorde avec ses autres doctrines, autant que nous en pouvons juger par quelques lignes de Sextus Empiricus (*Hypotyp. Pyrrh.*, lib. I, c. xxxii). Suivant Protagoras, il n'y a point d'existence absolue, et tous les objets que nos sens nous représentent comme existants naissent dans le moment même, par rapport à chacun de nous, tels que nous les aper-

cevons. C'est sur ce fondement qu'il établit que le mouvement est le principe général des choses, et que tous les êtres que nous nous représentons sont produits par les différentes déterminations de ce mouvement et par les mélanges réciproques. « Protagoras, dit encore Sextus, prétend que la matière est fluide, et que, comme elle s'écoule continuellement, il s'opère des additions pour remplacer ce qui s'est écoulé. » Or, ce système n'était pas nouveau dans la philosophie grecque. On y reconnaît sans peine la doctrine d'Héraclite, comme l'atteste d'ailleurs expressément un passage du *Théétète*, qui attribue la même opinion à Empédocle et, en général, à tous les premiers philosophes de la Grèce, Parménide excepté.

La doctrine de Protagoras offre donc, à travers la multiplicité de ses parties, une remarquable unité, et constitue un ensemble où tout s'enchaîne.

Consultez (outre les sources déjà indiquées dans le cours de cet article) : J.-L. Alefeld, *Mutua Protagoræ et Evathli sophismata*, in-8, Giessen, 1730; — Chr. Gottlob Heyne, *Prologio in narrationem de Protagora Gellii*, in-8, Göttingue, 1806; — J.-C.-Bapt. Nürnberger, *Doctrina du sophiste Protagoras sur l'être et le non-être*, in-8, Dortmund, 1798 (all.); — C. Mallet, *Études philosophiques*, t. II, in-8, Paris, 1844. C. M.

PSELLUS (Michel-Constance), polygraphe et philosophe byzantin, est né à Constantinople en 1018; on ignore le lieu et la date exacte de sa mort, postérieure à l'année 1077.

Il existe deux personnages de ce nom dans la littérature byzantine. Le premier Psellus, originaire de l'île d'Andros, florissait vers la fin du viii^e siècle; il fut le précepteur du mathématicien et philosophe Léon de Byzance. Il avait composé une chronique aujourd'hui perdue, qui comprenait la période des empereurs iconoclastes.

Le second, Michel Psellus, est la plus grande renommée littéraire du xi^e siècle byzantin. Depuis Allatus jusqu'à Fabricius et Harlès, on a beaucoup écrit sur sa vie et sur ses ouvrages; malheureusement, tous les auteurs qui ont parlé de lui sont tombés dans de nombreuses erreurs, dont la plus grande est d'avoir partagé arbitrairement ses écrits entre plusieurs écrivains qui auraient porté le même nom. On l'a aussi quelquefois confondu avec Michel d'Éphèse, dont nous avons des scolies sur quelques ouvrages d'Aristote. Cette page de l'histoire littéraire des byzantins n'a été éclaircie que depuis ces dernières années par les travaux de M. Constantin Sathas, principalement par la publication, faite en 1874, des Mémoires historiques de Psellus. Ces Mémoires embrassent une période de plus de cent ans (976-1077); ils font suite à *l'Histoire* de Léon le Diacre. Ayant occupé de hautes fonctions publiques et vécu dans l'intimité des empereurs, étant doué d'ailleurs d'une grande vanité, qui le portait à exagérer plutôt qu'à diminuer la part qu'il avait prise aux événements politiques, Psellus nous donne dans cet ouvrage de quoi reconstituer sa biographie. De plus, sa correspondance, dont M. Sathas annonce la prochaine publication, permet de contrôler et de compléter les renseignements contenus dans les Mémoires.

Il naquit, comme nous l'avons dit, à Constantinople; ses parents étaient pauvres, mais issus d'une ancienne famille consulaire et patricienne. Il porta d'abord le prénom de Constance. Très-jeune encore, ayant terminé ses études de droit et de philosophie, il entra dans les fonctions publiques; à vingt-quatre ans, il était sous-secrétaire de la cour impériale. Secrétaire particulier et ministre de Constantin Monomaque, il per-

snada à cet empereur de rouvrir l'Académie de Constantinople, tombée en décadence depuis Constantin Porphyrogénète et enfin fermée sous Basile II. Nommé directeur de cet établissement, il en fut aussi le principal professeur. Son enseignement était encyclopédique; mais il professait surtout la philosophie. Il expliquait les anciens auteurs: sur commentaires sur vingt-deux comédies de Ménandre furent conservés à Constantinople jusqu'au xvi^e siècle; nous possédons encore ceux qu'il avait consacrés à Homère et aux *Oracles chaldéens* (œuvre anonyme qu'une lettre inédite de Psellus semble devoir faire attribuer à Julien le mystique, contemporain de Trajan). Il interprétait l'*Organon* et d'autres ouvrages d'Aristote; mais sa prédilection était pour Platon, le précurseur du christianisme, selon lui, et « le plus grand génie que le monde ait jamais connu ». Il expliquait les mythes homériques comme des allégories, dont le sens profond, révélé par une lecture attentive, était d'accord avec les dogmes de la vraie religion. Pour lui, Platon, Homère et l'Ancien Testament représentaient à peu près le même degré de vérité religieuse, et étaient, sous des formes diverses, autant de préparations à l'Évangile.

Son éloquence et la variété de ses cours attirèrent autour du jeune professeur un grand nombre d'auditeurs, Grecs, Arabes, Persans, et même Celtes, c'est-à-dire occidentaux. Sa largeur d'interprétation ne scandalisait pas le clergé de Constantinople: le patriarche Michel Cérulaire fréquentait l'Académie, et ses neveux étaient un nombre des élèves favoris de Psellus. L'opposition lui vint d'ailleurs: Jean Xiphilin de Trébizonde, son ami d'enfance, et son collègue à l'Académie, où il enseignait le droit, était mécontent, sinon jaloux, de sa popularité. Initié à la philosophie dans sa première jeunesse par Psellus lui-même, Xiphilin professait un grand dédain pour Platon et une vive admiration pour Aristote. De la philosophie aristotélique et de celle qu'on appelait alors *Chaldéenne*, il composa un système, plus théologique que vraiment philosophique, qu'il enseignait en opposition aux idées profanes de Psellus. De là dans l'Académie de grandes querelles, auxquelles l'empereur, dans sa sollicitude pour le repos intellectuel de ses sujets, crut devoir mettre fin par la plus bizarre des solutions: il ferma l'Académie et retira la parole aux deux adversaires; mais, au lieu de les séparer, il les attacha à son palais, Xiphilin comme ministre de la justice, Psellus comme ministre des affaires étrangères et grand chambellan. Psellus reçut en outre, en même temps qu'il se voyait enlever le droit de philosophe publiquement, le titre de *prince des philosophes* (ἡγεμὸν τῶν φιλοσόφων), titre honorifique qui avait été accordé précédemment à plusieurs savants moines, et qu'on a accusé à tort Psellus de s'être attribué de sa propre autorité. C'est à cette époque de sa carrière que Psellus prit part à la grande controverse théologique qui aboutit au schisme des deux Églises grecque et latine; il soutenait, bien entendu, les prétentions des Grecs.

Toujours amis, malgré le désaccord de leurs prédictions philosophiques, Psellus et Xiphilin étaient en butte aux attaques de nombreux rivaux qui enviaient leurs places. Un jour, dégoûtés de ces intrigues, ils prirent en commun la résolution d'embrasser la vie monacale. Monomaque s'opposa à leur départ; puis il céda aux instances de Xiphilin, à la condition que Psellus resterait à la cour et remplirait, outre sa charge celle de son ami. Psellus, dont la vocation n'avait rien de profond, promit à Xiphilin

de le rejoindre bientôt au monastère du mont Olympe en Bithynie; mais, à peine son ami parti, le courage lui manqua; il fallut une maladie pour le décider à tenir sa parole: il prononça ses vœux à Constantinople vers le mois de novembre 1054, changeant, suivant l'usage, son prénom de Constance en celui de Michel, sous lequel il est généralement cité. Arrivé au mont Olympe, il y devint bientôt suspect, pour deux motifs: d'abord l'extrême négligence qu'il apportait à observer la règle monastique, ensuite son amour pour Platon; tous ses compagnons le fuyaient comme un réprouvé, et Xiphilin lui-même rompit absolument avec lui. Alors Psellus jeta le froc aux orties, au grand scandale des moines, qui écrivirent contre lui de violentes satires: on le comparait à Jupiter, qui abandonne l'Olympe, parce qu'il n'y trouve plus ses belles déesses; Psellus répliqua par d'autres satires, où il traitait ses anciens confrères d'« animaux qui ne savent rien, sinon boire du vin ».

Le scandale de cette affaire n'empêcha pas Psellus d'être parfaitement reçu à la cour de Constantinople par l'impératrice Théodora. On avait, paraît-il, besoin de ses services. A partir de ce moment, nous lui voyons jouer sous plusieurs régnes un rôle politique important: le successeur de Théodora, Michel VI, l'envoie comme ambassadeur au camp du rebelle Isaac Comnène; son éloquence lui concilie la faveur de celui-ci; maître du trône, Isaac le nomme président du sénat et en fait son principal conseiller. Sa fortune s'accroît encore sous Constantin Ducas; il est alors considéré à l'égal des membres de la famille impériale, et l'empereur lui confie l'éducation de son fils aîné. Son crédit commence à tomber sous le règne d'Eudoxie et de Romain Diogène; il conspire alors avec les Ducas contre cet usurpateur, et contribue à faire monter sur le trône son élève Michel Ducas. Le nouvel empereur, qui devait à Psellus une double reconnaissance, commença par le comble d'honneurs; mais bientôt il l'éloigna de ses conseils, et Psellus se vit presque refuser l'entrée de ce palais dont, à deux reprises et durant de longues années, il avait été l'un des personnages les plus influents.

Pour se consoler de sa disgrâce, Psellus reprit avec ardeur l'étude de la philosophie platonicienne. Mais, cette fois encore, il retrouve comme adversaire Xiphilin, devenu patriarche de Constantinople. Xiphilin le menace et déclare sans ambages qu'un adorateur du philosophe athénien ne peut être un chrétien orthodoxe. Psellus réplique qu'il est aussi bon chrétien que le patriarche et qu'il sait concilier les exigences de sa foi avec l'amour d'une philosophie sans rivale au monde. La querelle continua, sans amener ni violence ni rupture, jusqu'à la mort de Xiphilin. Psellus prononça l'oraison funèbre de son ancien ami, de son constant adversaire, et célébra les vertus du défunt; mais il profita peu généreusement de l'occasion pour railler, sans crainte de réplique, ses idées sur la philosophie. La mort de Xiphilin eut lieu en 1077; après cette date, on perd complètement la trace de Psellus. Selon toute probabilité, il quitta Constantinople et finit ses jours dans quelque paisible et studieuse retraite.

S'il faut en croire le témoignage de plusieurs contemporains, et surtout son propre témoignage, Psellus fut le prodige de son siècle par la force de son génie, par la variété de ses connaissances et de ses aptitudes. Son œuvre la plus méritoire assurément fut la restauration des études classiques à Byzance; œuvre malheureusement éphémère, car Psellus, pendant un

instant de faveur sous Eudoxie, demanda en vain la réouverture de l'Académie. Les nombreux ouvrages qui nous restent sous son nom témoignent d'une rare activité d'esprit et d'une science peu commune. Mais là se réduit tout leur mérite; ils ont pu servir à renouveler, à entretenir le feu sacré, comme il dit lui-même; mais ils n'ajoutent rien aux richesses amassées par les grands hommes de l'antiquité classique. Les opuscules publiés par M. Boissonade peignent au vif Psellus dans ce rôle de pédagogue et de vulgarisateur: ce sont des abrégés de grammaire, de tactique, d'histoire naturelle, des déclamations scolastiques de la dernière puérité. Les allocutions à ses élèves pour les encourager au travail, ou pour les réprimander d'être venus trop tard à la classe, etc.; enfin neuf lettres, dont l'élégance maniérée, tout à fait conforme au mauvais goût qui régnait alors à Byzance, forme un étrange contraste avec la grossièreté des polémiques contre les moines du mont Olympe.

Comme mathématicien, comme légiste, comme philosophe, Psellus n'a produit que des abrégés, soit en prose, soit en vers politiques, et des commentaires. Son *Manuel de droit* a quelque importance encore, grâce à la rareté des documents originaux de cette période sur le même sujet. Son *Introduction à la philosophie*, son analyse de l'*Organon* d'Aristote, ressemblent à des compositions d'écolier. Les *Commentaires* sur le traité de l'*Interprétation* et sur la *Physique* d'Aristote, bien inférieurs, sous tous les rapports, à ceux d'Ammonius et de Simplicius, offrent peu d'intérêt. Encore Psellus s'y attache-t-il seulement à expliquer pour ses élèves les difficultés du texte: nulle érudition historique, si ce n'est quelques souvenirs des dialogues de Platon; nulle critique, nul sentiment des progrès de la science. Ce qui n'empêche pas Psellus, dans plusieurs de ses écrits, de parler de ses travaux sur la logique avec l'orgueil le plus naïf.

Il faut dire, à sa décharge, que l'attribution à son nom de l'*Analyse* ou *Synopsis de l'Organon* est vivement contestée. Cette question a donné lieu, dans ces dernières années, à une intéressante controverse. D'étroites ressemblances existent entre ce manuel et l'abrégé de Logique composé au *xiii^e* siècle par Pierre d'Espagne; l'un des deux auteurs a copié l'autre, évidemment; si le plagiaire est l'auteur grec, il a usurpé le nom de Psellus. Cette dernière opinion a été soutenue contre M. Prantl, l'auteur de l'*Histoire de la Logique en Occident*, par MM. Ch. Thurot et Val. Rose. Une lettre, encore inédite, de Psellus à un nommé Constantin Xiphilin, lettre que va publier M. Sathas, prouve seulement que Psellus avait eu l'intention de rédiger une explication de l'*Organon*; ce témoignage peut se rapporter à d'autres écrits, publiés ou perdus; il ne peut infirmer l'autorité de quatre manuscrits sur cinq, qui donnent la *Synopsis* pour l'œuvre de Georges Scholarius, celui-là même qui fut patriarche de Constantinople en 1453, sous le nom de Gennadius.

Quant à l'ancienne mythologie grecque, trois courtes dissertations de Psellus sur les fables du Sphinx, de Tantale et de Cirée, et son analyse du traité de Porphyre *Sur l'Antre des Nymphes* décrit dans l'*Odyssée* d'Homère, nous le montrent appliquant au profit des dogmes chrétiens la méthode d'interprétation allégorique pratiquée par les Alexandrins. On s'étonnerait de le voir commenter aussi par l'allégorie le *Cantique des cantiques*, si l'on ne savait que les Pères de l'Égypte avaient depuis longtemps donné l'exem-

ple d'appliquer aux livres sacrés la même méthode qu'appliquaient les païens aux œuvres de leurs vieux poètes.

L'ouvrage le plus intéressant de Psellus est son recueil de *Questions sur toute espèce de sujets*, compilation fort analogue à celle que nous avons sous le nom de *Problèmes* parmi les œuvres d'Aristote. L'auteur, qui, du reste, a sous les yeux ces *Problèmes* d'Aristote et y fait plus d'un emprunt, traite sans aucun ordre une foule de questions de théologie, d'histoire naturelle, de philosophie, d'astronomie, etc., le tout avec une certaine connaissance des anciens auteurs, parmi lesquels il cite Platon, Aristote, Cléanthe, Plotin, Jamblique, etc., mais souvent avec une concision excessive, souvent aussi avec une curiosité puérule, et sans trop s'inquiéter de concilier les divers chapitres où tant de sujets sont tour à tour effleurés. C'est ainsi qu'après avoir débuté par des doctrines du christianisme le plus orthodoxe, il discute comme un païen sur la manière dont s'est composé le monde; puis il se demande si l'âme a un principe hors d'elle-même, si la mort en fait un ange, si c'est elle qui se sépare du corps, ou si c'est le corps qui se sépare de l'âme, etc. A chaque instant les souvenirs de Platon et d'Aristote se substituent involontairement dans sa pensée aux leçons de la Bible et des prédicateurs chrétiens. Quelques pages de cet étrange recueil paraissent originales, par exemple celle où il donne de la nature une définition excellente et fort semblable, pour le fond, à celle que Buffon a éloquentement développée; mais Psellus se montre partout ailleurs si pauvre d'idées personnelles, qu'on hésite à lui faire honneur des choses mêmes que l'on ne trouve que chez lui et auxquelles on ne peut assigner avec certitude une origine plus ancienne.

Il faut enfin citer, parmi les ouvrages de Psellus, un curieux document pour l'histoire des croyances orientales: c'est le dialogue *Sur l'Opération des démons*, où sont décrites avec de vives couleurs les abominables superstitions de la secte, alors célèbre, de Thontracides. Mélange de manichéisme et des autres religions secrètes de l'Asie, cette secte prit naissance à Thontrag, en Arménie, vers l'an 840; étouffée un moment par la persécution, elle reparut au temps de Psellus en Asie et jusqu'à Constantinople, exerçant une dangereuse séduction sur l'imagination populaire par l'impudicité de ses pratiques, très-redoutée, et avec raison, par les évêques et par les politiques. Les historiens arméniens complètent sur ce point les renseignements que nous devons à Psellus (voy. Arisdogues de Lasdiverd, *Histoire d'Arménie*, trad. Prud'homme, Paris, 1864, p. 123 et suiv.).

Consultez sur la vie et les ouvrages de Psellus: Fabricius, *Bibliothèque grecque* (édition originale), t. V: là se trouvent la dissertation de L. Allatius, de *Psellis*, et une édition, avec traduction latine, des *Questions diverses*; — le même ouvrage, édition Harlès, t. X, où l'on renvoie aux autres biographies qui ont traité de Psellus; — Sathas, introduction au tome IV de sa *Bibliotheca græca mediæ ævi*.

Une liste des nombreux opuscules de Psellus se trouve dans le *Lexique bibliographique* de Hoffmann; cette liste aurait aujourd'hui besoin d'être complétée d'après les découvertes de M. Sathas. Plusieurs des ouvrages de Psellus sont perdus, comme ses commentaires sur Méandre; d'autres sont encore inédits: tel est le cas de plusieurs écrits théologiques (manuscrit n° 1182 de la Bibliothèque nationale); d'autres enfin ne nous sont connus que par des traductions latines; et, parmi ceux dont l'ori-

ginal grec a été publié, il en est dont le texte aurait besoin d'une révision critique attentive. Tous, en effet, n'ont pas eu la bonne fortune d'avoir Boissonade pour éditeur. Ce célèbre philologue a donné en 1838 (Nuremberg, in-8) la première édition correcte du traité *Sur l'Opération des démons*; il y a joint un grand nombre d'opuscules inédits; en outre, le tome III de ses *Anecdota græca* contient un ouvrage de Psellus sur la grammaire, écrit en vers politiques. — L'abbé Migne a réuni dans le tome CXXII^e de sa *Patrologia græca* un certain nombre d'ouvrages de Psellus sur les sciences (dont les *Questions diverses*), sur la théologie, le droit et la philosophie; voici les titres de ces derniers: *Opinions illustres sur l'âme, Sur la psychologie de Platon, Commentaire sur les Oracles chaldéens*.

L'analyse de l'*Organon* d'Aristote n'a pas été réimprimée depuis l'édition de 1597 (par Elias Ehinger, Augsburg, in-8). Pour la controverse relative à cet écrit, voy. Ch. Thurot, *Revue archéologique*, oct. 1864; *Revue critique*, 30 mars et 6 juillet 1867; l'auteur renvoie aux écrits allemands sur le même sujet.

M. Sathas a publié les Mémoires historiques de Psellus, et trois oraisons funèbres, dont celle de Xiphilin, dans le tome IV de sa *Bibliotheca græca medii ævi*; il nous promet, pour les volumes suivants, quatre cents lettres et plusieurs opuscules historiques. Le même savant a donné, dans l'*Annuaire de l'Association des études grecques* de 1874, deux documents historiques rédigés par Psellus, et, dans celui de 1875, les commentaires sur Homère. E. E.

PSYCHOLOGIE (de ψυχή, âme, et λόγος, discours; discours sur l'âme, science de l'âme). On appelle ainsi cette partie de la philosophie qui a pour objet la connaissance de l'âme et de ses facultés considérées en elles-mêmes et étudiées par le seul moyen de la conscience. Les autres branches de la philosophie se rapportent, non à l'âme toute seule, mais à son principe, à sa destinée, à ses rapports avec les autres êtres; non à ses facultés proprement dites, mais aux lois qui les régissent, aux fins qu'elles doivent se proposer, aux objets qu'elles peuvent atteindre. Par là, la psychologie occupe nécessairement la tête et devient l'introduction ou le premier chapitre de la philosophie tout entière: l'âme qui se connaît et s'observe elle-même à l'aide de la conscience, ce n'est pas autre chose que ma personne, ce n'est pas autre chose que moi considéré dans la sphère de mon existence propre. Or, si je ne sais pas d'abord que je suis et de quelle nature je suis, c'est en vain que je chercherai à découvrir d'où je viens, où je vais, ce que je dois faire, ce que je puis savoir, quelle place je tiens dans l'univers.

Le nom de la psychologie est assez nouveau: car ce n'est qu'à la fin du XVI^e siècle, si nos recherches ne nous trompent pas, qu'un philosophe allemand, appelé Goclenius, l'inscrivit pour la première fois en tête d'un de ses ouvrages: *Ψυχολογία, hoc est de hominis perfectione, anima, ortu, etc.*, in-8, Marbourg, 1590. Mais la science que ce nom désigne est aussi ancienne que la philosophie: car elle n'est que la philosophie même, considérée dans son élément le plus indispensable, c'est-à-dire dans les facultés dont elle est obligée de faire usage, dans les principes d'où découlent et auxquels se ramènent tous ses résultats. Est-il possible, en effet, de ne pas apercevoir tout un système psychologique, toute une théorie de la nature et des facultés de l'âme, principalement de l'intelligence, dans les systèmes de Pythagore, de Parménide, de Démocrite, d'Empédocle, d'Anaxagore? Quant à

Socrate, ce n'est pas au hasard, et comme par surprise, qu'il a admis la psychologie; il a nettement indiqué son objet et son principe et l'a présentée comme la base de toute recherche philosophique en appelant d'abord l'homme à la connaissance de lui-même. Après lui, les observations psychologiques prennent de plus en plus de place dans la philosophie, et il ne serait pas difficile de recueillir dans Platon, dans Aristote, chez les épicuriens, les stoïciens, les alexandrins, les sceptiques, autant de corps de doctrine parfaitement distincts où les facultés de l'âme humaine sont scrupuleusement analysées et classées. La maxime que Socrate avait proclamée dans l'antiquité, Descartes la renouvela dans les temps modernes, en lui donnant l'évidence et la précision d'un axiome de géométrie. Par le *cogito, ergo sum*, ou en montrant que la conscience est le seul fondement sur lequel repose la certitude de notre existence, et par suite celle des autres êtres, il a fait de l'observation de soi-même, de l'analyse de la pensée, le début nécessaire et la partie la plus essentielle de la philosophie. En effet, autant vaudra cette analyse, autant vaudront les conséquences que nous en pourrions tirer relativement à Dieu, à la nature, à la substance de notre être, à la fin qui nous est proposée, puisque de toutes ces choses nous ne savons absolument rien que par les idées qui sont en nous, que par la connaissance que nous avons de notre propre pensée. Aussi la psychologie prit-elle dès ce moment un essor auparavant inconnu, comme on peut s'en assurer par les œuvres de Malebranche, d'Arnauld, de Leibniz, de Locke, de Berkeley, de Hume; mais ce n'est guère qu'à la fin du dernier siècle, principalement en Allemagne et en Ecosse, dans l'école de Kant et celle de Reid, qu'elle est devenue une science tout à fait distincte; et c'est encore beaucoup plus tard qu'elle a été reconnue dans l'enseignement à sa place légitime et sous son véritable nom. Conformément à une tradition très-ancienne, la philosophie, avant cela, ne comprenait que trois parties: la logique, la métaphysique et la morale, auxquelles se mêlaient, sans ordre et sans méthode, les observations psychologiques dont chacune de ces sciences était obligée d'emprunter ses principes.

Après la définition que nous venons de donner et les considérations historiques qui la justifient, plusieurs questions se présentent à l'esprit. 1^o Quand on la compare, soit aux connaissances qui composent le domaine propre de la philosophie, soit à des connaissances étrangères, à la physiologie, par exemple, la psychologie forme-t-elle une science véritablement à part et qui ne peut se confondre avec aucune autre? 2^o Quelle est l'étendue, la circonscription et l'organisation de cette science? Quels sont les problèmes ou les faits qu'elle embrasse, et quel est l'ordre dans lequel elle les doit disposer? 3^o Quelle est la méthode dont elle doit faire usage, et comment cette méthode doit-elle être employée pour suffire également à toutes les parties de la science? Tant que ces questions n'ont pas été résolues, la psychologie et la philosophie tout entière, contestables dans leur existence même, n'ont pour règle et pour guide que le hasard. Nous allons essayer de les traiter successivement, dans la proportion que nous impose la nature de ce recueil.

1^o Il faut rendre cette justice à la raison de notre temps et aux progrès que nous avons faits dans la connaissance de la nature, qu'ils ont discrédité complètement ces vieilles hypothèses qui, telles que l'*atomisme* de Démocrite ou

Phylozoïsme de Straton, expliquaient les phénomènes de la sensibilité et de la pensée par les propriétés générales de la matière. Mais parmi les sciences naturelles, cultivées aujourd'hui avec tant de succès, il y en a une qui, placée en quelque sorte tout près de l'âme et constamment en relation avec elle, est très-portée à la revendiquer comme une partie de son domaine. C'est la physiologie ou la science de la vie et des fonctions organiques dans le corps humain. Cette prétention de la physiologie à absorber dans son sein la psychologie a été très-bien exposée et combattue avec beaucoup de force par M. Jouffroy, dans son mémoire *De la légitimité et de la distinction de la psychologie et de la physiologie* (publié dans les *Nouveaux mélanges* et le tome XI des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*). « Que l'homme, dit M. Jouffroy, cette créature éminente, doive être l'objet d'une science spéciale, on n'en convient pas; mais que cette science puisse légitimement se subdiviser en deux autres, la physiologie et la psychologie, voilà ce que l'on conteste. En vain le sentiment d'une double nature dans l'homme apparaît-il sous une forme ou sous une autre dans les opinions de tous les peuples; en vain ce sentiment se faisant jour dans la science, y a-t-il introduit dès l'origine cette subdivision, et, plus puissant que toutes les objections, l'y a-t-il affermie; en vain a-t-il reçu du christianisme la consécration de la foi, et des plus grands esprits qui aient étudié la nature humaine, celle de la science; de nos jours encore, aux yeux de beaucoup d'hommes, ce sentiment n'est qu'une illusion, et la dualité qu'il affirme qu'une apparence. A les en croire, la nature humaine, étudiée de près, ne présente rien qui le justifie. On y trouve bien tous les phénomènes qu'on rapporte à l'âme; mais rien n'autorise à les attribuer à un être particulier, et à y voir autre chose qu'une des fonctions de la vie. Car, dire qu'ils sont d'une nature spéciale, ce n'est rien avancer qui ne soit vrai des phénomènes de toute autre fonction, qui ont aussi leurs caractères propres. C'est de cette variété même que résulte la diversité des fonctions, qui n'en concourent pas moins toutes, chacune à sa façon, à une même fin. Au fond, la vie est une; c'est un mécanisme dont les fonctions sont les rouages; à ce titre, toutes sont égales; à ce titre, elles ne sont toutes que les éléments d'une seule et même unité, qui, sans peine de n'être pas comprise, doit rester l'objet d'une seule et unique science, la science de la nature humaine. Les phénomènes qu'on rapporte à l'âme peuvent devenir l'objet d'une monographie; l'importance et la variété de ces phénomènes peuvent prêter à cette monographie un intérêt très-grand; mais il n'y a pas plus de raison de l'ériger en science particulière que celle de toute autre fonction. Le dédoublement de la science de l'homme en deux autres, la physiologie et la psychologie, peuvent donc trouver des prétextes, mais n'a point de fondement véritable dans la réalité; la psychologie, quoi qu'on fasse, n'est et ne sera jamais qu'un chapitre de la science de l'homme. »

A l'appui de cette objection, un grand nombre de faits sont habituellement cités. On signale la dépendance qui existe entre les prétendus phénomènes de l'âme et les fonctions organiques. Celles-ci sont-elles troublées, affaiblies, supprimées; les mêmes accidents se manifestent dans ceux-là. Un organe de moins nous enlève tout un ordre d'idées et de sensations. Certaines maladies nous ôtent la mémoire, et d'autres la raison; et sans la raison que devient la vo-

lonté? Ce que nous appelons l'esprit à son enfance, sa jeunesse, sa maturité, sa décrépitude comme le corps, et, par conséquent, comme la vie du corps, comme la somme des fonctions que nous observons en lui. De plus, un grand nombre de nos connaissances et de nos affections, des faits de notre sensibilité et de notre intelligence, ne peuvent pas plus se concevoir qu'ils ne peuvent exister sans le corps, c'est-à-dire qu'ils se rapportent toujours à quelque objet matériel, à quelque fait extérieur, qui, à son tour, suppose l'intervention des sens. Comment, en effet, s'occuper de la perception et de la sensation sans penser aux choses mêmes, aux qualités physiques et aux corps que nous avons perçus ou sentis, et, par conséquent, aux organes qui nous ont servi d'instruments? Maintenant si l'on songe que la perception du monde sensible précède toutes nos autres connaissances, et que la sensation est antérieure à nos sentiments, n'est-on pas autorisé à généraliser cette observation, et à dire du sujet ce que nous disons des phénomènes, à considérer l'esprit comme absolument incapable de s'observer lui-même? Un célèbre physiologiste de ce siècle et un des ennemis les plus ardents de la psychologie, Broussais, a surtout été frappé de cette difficulté. Il ne pouvait comprendre, disait-il, ces expérimentateurs d'une nouvelle espèce qui se ferment les yeux et les oreilles pour *s'écouter penser*.

On remarquera d'abord que nous n'avons pas à traiter ici, quoique nous y touchions de fort près, la question métaphysique de l'esprit et de la matière. Il ne s'agit pas de savoir si l'âme existe ou n'existe pas à l'état de substance indépendante, ou du moins séparable du corps; si le corps pourrait être doué de la faculté de penser, de sentir et de vouloir; mais si la pensée, la sensibilité, la volonté et tous les phénomènes du même ordre peuvent être l'objet d'une science distincte, et, autant que le permet l'harmonie générale des lois de la nature, indépendante de celle qui étudie la nutrition, la génération, la respiration, la circulation, en un mot, toutes les fonctions de la vie animale. Or, sur quel fondement repose en général la division des sciences? Il suffit, pour que deux sciences soient distinctes, que les objets ou les faits dont elles s'occupent puissent être connus les uns sans les autres, fussent-ils d'ailleurs connus par le même sens ou la même faculté, et qu'ils obéissent, par conséquent, à des lois différentes: car c'est l'unité des lois qui fait surtout l'unité de connaissance; il n'y a pas de connaissance véritable, digne du nom de science, sans lois. Prenez pour exemples la physique et la chimie. Voilà deux branches de connaissances qui ont certainement entre elles bien des points de contact. Elles reposent l'une et l'autre sur l'expérience des sens; elles se rapportent l'une et l'autre, non-seulement aux corps en général, mais souvent aux mêmes corps, la chimie organique pouvant être considérée comme une dépendance de la physiologie. Cependant elles forment deux sciences parfaitement distinctes. Pourquoi cela? Par cette seule raison que la physique a pour objet les corps tout constitués, et la chimie les éléments qui entrent dans leur constitution, les matériaux plus simples dont ils nous offrent l'assemblage et les conditions sous lesquelles ces matériaux se combinent et se séparent. En effet, les propriétés et les lois qu'on observe dans l'un de ces états ne ressemblent pas à celles qui appartiennent à l'autre, et rien de plus légitime, de plus rationnel que de les séparer.

Les différences qui s'élevaient entre la psychologie et la physiologie sont bien plus importantes et plus profondes : car ce qui les distingue, ce n'est pas seulement la nature des faits soumis à leurs recherches ; ce sont aussi les facultés par lesquelles ces faits sont portés à notre connaissance et les causes qui les expliquent. Les fonctions de la vie purement animale et les propriétés qui caractérisent les tissus organiques, les lois qui président à leur composition et à leur dissolution, ne peuvent pas s'observer autrement que par les sens, aidés de nombreuses expérimentations et d'instruments matériels. Les fonctions de la vie intellectuelle et morale ou les phénomènes de l'esprit ne sont connus que par la conscience. Pour savoir ce que c'est que le plaisir, la douleur, l'amour, la haine, l'admiration, le jugement, le raisonnement, la volonté, il n'est pas nécessaire que j'ouvre les yeux et les oreilles ; je n'ai besoin ni du scalpel ni de la loupe ; il me suffit de me recueillir, c'est-à-dire d'empêcher mon attention de se porter au dehors : car telle est la nature de ces phénomènes, que par cela seul qu'ils existent ils me sont connus ; la connaissance ou la conscience que j'en ai, fait partie de leur existence et se rencontre également chez tous, quoique plus ou moins nette, selon le degré d'observation et d'analyse dont on est capable. En est-il de même des faits qui appartiennent à la vie du corps ? Excepté les physiologistes, qui est-ce qui connaît la plupart de ces faits ? nous parlons de ceux qui ne demandent pas le concours de la volonté et qu'aucune sensation particulière ne distingue. Les physiologistes eux-mêmes n'ont-ils pas ignoré pendant longtemps la circulation du sang et les fonctions du système nerveux ? Nous ajouterons que la connaissance des facultés et des phénomènes de l'esprit n'a absolument rien à gagner à la connaissance des fonctions vitales. Sans doute il existe entre ces deux ordres de faits de nombreux et perpétuels rapports dont l'étude est du plus grand prix pour le philosophe comme pour le physiologiste et leur offre à tous deux une sorte de frontière commune ; mais ces rapports ne changent pas la nature des faits mêmes, comme la comparaison établie entre deux quantités n'augmente ni ne diminue ces quantités. En effet, quoique la perception, comme nous en avons déjà fait la remarque, se rapporte aux choses du dehors et ne puisse se produire en nous sans l'intervention des organes, en aurons-nous une idée plus exacte, comprendrons-nous mieux comment elle nous représente le monde extérieur, comment elle nous introduit dans l'espace et ce que c'est que l'espace, quand nous saurons quel mécanisme, quel jeu de muscles et de nerfs la précède ou l'accompagne ? On peut faire la même question pour la sensation et pour tout ce qui se rattache à cette manière d'être : plaisir physique, douleur physique, appétit, aversion. Qu'est-ce donc lorsqu'il s'agit de phénomènes plus relevés et sur lesquels les sens ne paraissent avoir aucune action, tels que le sentiment du vrai et du bien, la liberté, les idées de devoir, de droit, d'infini, etc. ?

La distinction de la physiologie et de la psychologie se montre encore bien plus évidente lorsqu'on quitte le terrain des faits pour remonter aux causes. Quelle est la cause des fonctions de la vie ? D'où viennent aux diverses parties de notre corps et les formes et les propriétés qui les distinguent ? Qu'est-ce qui donne aux poumons la force d'absorber l'air nécessaire à la respiration et au renouvellement du sang ; au foie, celle de sécréter la bile ; à l'estomac, celle de trans-

former les aliments dans la substance de notre organisation ; aux nerfs, celle de transmettre les sensations et les mouvements ? Nous l'ignorons, et sommes condamnés à l'ignorer toujours. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que la cause de tous ces phénomènes existe ; qu'elle n'est pas nous, puisqu'elle agit à notre insu, et souvent malgré nous ; qu'elle n'est pas, non plus, notre corps ou la totalité des atomes dont il est formé, puisqu'il est reconnu qu'ils se renouvellent plusieurs fois durant notre existence, et que la force qui les retient ensemble, sous des formes invariables, est précisément la cause que nous cherchons. Cette cause inconnue, nous la désignons sous le nom de *principe vital*, comme nous désignons sous celui de gravitation la cause inconnue des mouvements des astres. Nous connaissons parfaitement, au contraire, la cause à laquelle se rapporte le principe dans lequel se produisent les phénomènes psychologiques. Cette cause, ce principe, c'est moi-même, et il n'y a rien dont l'existence me soit plus assurée, et dont j'aie une idée plus exacte, plus infaillible que moi. Ce n'est pas d'une manière indirecte, ou par voie d'induction, en remontant des effets à la cause, ou des phénomènes au sujet, que j'arrive à savoir que je suis ; je le sais par un sentiment direct, par une aperception immédiate et inséparable de mon existence même : car, pour moi, être et savoir que je suis, mon existence et ma conscience sont un fait identique. Or, il ne m'est pas donné de savoir que je suis sans que je sache en même temps de quelle nature je suis. La conscience, c'est la pensée ; je me connais donc nécessairement comme un être pensant. En même temps que je pense, j'agis, je veux, je sens ; je me connais donc comme un être sensible, actif et libre. Excepté pour les rapports de l'esprit et du corps, terrain commun aux deux sciences, la psychologie n'a donc aucun besoin de la physiologie ; et toutes les fois que celle-ci a voulu usurper ses attributions, elle a été obligée de se créer d'abord, tant bien que mal, un système psychologique.

La place de la psychologie n'est pas moins distincte dans le cercle même de la philosophie, quand on la compare aux autres parties de cette science. Tenons-nous-en, pour un instant, à la division la plus ancienne et la plus répandue, à celle qui réduit toute la philosophie à la logique, à la morale et à la métaphysique. Il est bien évident que chacune de ces trois branches de connaissances s'appuie sur certains faits, sur certains principes qui ne peuvent être puisés que dans la conscience, ou, ce qui est la même chose, qui ne peuvent être constatés que par l'observation intérieure, parce qu'ils n'appartiennent qu'à l'esprit humain. Ainsi, la logique, en donnant des règles à l'intelligence, en lui enseignant les moyens de trouver la vérité et d'échapper à l'erreur, suppose nécessairement l'intelligence déjà connue dans ses facultés, ses lois et ses principales opérations. De même, la morale est incapable de nous montrer ce qu'exige de nous, dans toutes les situations de la vie, le principe du devoir, si elle n'a l'aide d'abord que ce principe existe dans notre âme ; que nous sommes des êtres libres, capables non-seulement de discerner, mais de choisir entre le bien et le mal, et poussés vers l'un, détournés de l'autre, par le sentiment. Enfin la métaphysique ne peut rien nous apprendre de la nature et de l'existence des êtres, de leurs causes, de leurs principes, de leurs rapports, qui ne soit une application, et, par conséquent, ne suppose une analyse très-approfondie des notions premières de la raison. Il s'agit donc simplement de savoir si

l'observation de nos facultés intellectuelles et morales doit être partagée entre ces trois sciences, ou si elle doit faire l'objet d'une science à part, d'une quatrième partie de la philosophie, destinée à servir aux autres de base et d'introduction commune. Réduite à ces termes, la question est bientôt résolue : car nos diverses facultés, réunies dans un être dont l'unité est le premier attribut, sont de leur nature inséparables, et ne peuvent ni s'exercer ni être étudiées l'une sans l'autre. Cette vérité peut être considérée comme le premier et le plus important résultat de l'expérience psychologique : c'est pour l'avoir oubliée que les philosophes sont tombés dans la plupart des hypothèses et des erreurs qu'on leur reproche.

2° La psychologie une fois reconnue comme une science distincte, se présente la seconde question que nous nous sommes posée : Quelle est la division et l'organisation de cette science ? quel est le nombre et l'ordre de ses parties ?

Suivant Kant, la psychologie se partage en deux branches principales : la psychologie *empirique*, qui a pour objet les phénomènes du sens intime, abstraction faite de la substance à laquelle ils se rapportent, c'est-à-dire de l'âme, de notre être spirituel ; et la psychologie *rationnelle*, occupée seulement de la substance de notre être, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, abstraction faite de tous les phénomènes. Séparées par leur objet, ces deux parties de la science ne le sont pas moins par la méthode ou par la faculté qu'elles mettent en usage, puis-que l'une n'en appelle qu'à la conscience, assimilée par Kant à un sens particulier, et l'autre qu'à la raison. Nous déclarons qu'il n'existe pas dans notre opinion de division plus mal fondée que celle-là. Ni les phénomènes dont se compose notre existence intérieure, notre vie intellectuelle et morale, ne peuvent se concevoir sans le principe dans lequel ils résident, sans la cause dont ils émanent, ni cette cause ou ce principe ne peuvent être conçus sans les phénomènes. De quoi s'agit-il, en effet ? quel est l'objet véritable de la science que nous essayons de définir ? Ce n'est pas l'âme en général, l'esprit en général, c'est-à-dire un être abstrait auquel nous ne pouvons atteindre que par une suite de raisonnements, et dont nous ne trouvons en nous qu'une idée plus ou moins vague ; c'est au contraire, ce qu'il y a de plus près de nous, de plus particulier et de plus personnel dans notre connaissance, notre personne elle-même, notre *moi*. Or, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, c'est dans le fait même que nous saisissons, par une aperception immédiate, notre *moi* identique et indivisible ; nous ne faisons pas intérieurement ce syllogisme : la pensée suppose un être pensant, la volonté un être actif ; or, je pense et je veux ; donc je suis ; mais la même aperception de conscience qui accompagne chacune de mes pensées, chacune de mes sensations, chacun des actes de ma volonté, m'apprend que je suis comme une personne, comme une cause, comme un être intelligent et sensible, toujours le même au milieu des changements de mon existence. Il ne faut donc pas faire deux parts, l'une pour la raison et l'autre pour l'expérience ; il n'y a de place ici que pour l'expérience, et pour une expérience particulière, celle de la conscience, au moyen de laquelle nous saisissons à la fois le principe et les faits, la cause et les actes, l'être et ses qualités. Qu'on essaye de partager ces deux éléments de notre existence entre deux facultés différentes, et par suite entre deux sciences, on aura d'un côté des idées abstraites, c'est-à-dire de vaines hypothèses, une scolastique

stérile ; et de l'autre, des faits sans cause, sans raison d'être, un grossier empirisme.

Bien que la psychologie soit une seule science, dont l'expérience, telle que nous venons de la définir, est l'unique fondement, il est cependant permis d'y faire trois parts, ou de considérer la personne humaine sous trois aspects principaux : le premier est celui des *phénomènes*, des faits que nous subissons ou dont nous sommes les auteurs, mais qui ne persistent pas en nous ; le second est celui des *facultés* ou des propriétés permanentes, des pouvoirs particuliers, au moyen desquels on explique et entre lesquels se partagent les diverses espèces de phénomènes ; le troisième est celui du *moi* étudié en lui-même, c'est-à-dire dans son unité, son identité, sa personnalité, dans son existence comme être et comme cause. Évidemment, ces trois choses sont inséparables, comme nous l'avons démontré plus haut ; nous ne les connaissons pas, et ne pouvons pas concevoir qu'elles existent l'une sans l'autre. Cependant elles nous présentent de profondes différences, et il faut absolument qu'on les distingue, si l'on veut substituer la clarté de l'analyse et de la science aux confuses heurs du sens commun. La personne humaine, le *moi*, n'est pas une collection de sensations, comme l'affirmait Condillac ; ou d'impressions et d'idées, comme le pensait Hume ; ou, selon la supposition de Kant, la conscience qui accompagne toutes nos pensées : c'est véritablement un être, une force, une cause qui a son existence propre et absolument indivisible. D'un autre côté, entre la personne humaine, considérée dans son unité, et les phénomènes innombrables, les modes fugitifs dont elle est le principe, il y a, non pas une idée, une pure abstraction de l'esprit, mais un fait intermédiaire, la distinction des pouvoirs ou des facultés de l'âme. Comment, en effet, si mes facultés n'ont rien de réel, s'il n'y a pas dans notre être des aptitudes diverses, des dispositions ineffaçables et comme des organes spirituels, nous expliquer les différences qui existent entre ces trois faits généraux et constamment mariés ensemble : sentir, penser, vouloir ? Mais nous répétons que ces matières appartiennent toutes également à l'observation, qu'elles ne dépassent pas la portée de la conscience, aidée par l'analyse.

Les objets que nous venons d'indiquer : les phénomènes, les facultés et le principe même, le fond identique de l'âme humaine ou du *moi*, voilà ce qui constitue le domaine propre de la psychologie, son patrimoine, en quelque sorte inaliénable. Là, elle est chez elle ; là elle se suffit à elle-même, et est en droit de repousser tout concours étranger ; là aussi elle ne rencontre que des vérités générales, nous voulons dire sans exception et vraiment dignes de former une science : car la nature de l'esprit humain est la même chez tous les hommes. Mais nous avons parlé d'un terrain commun entre la psychologie et la physiologie, à savoir : les rapports de l'âme et du corps, ou pour nous exprimer plus exactement, de l'âme et de la vie. Ce terrain, aucune des deux sciences n'est autorisée à le négliger. Au philosophe comme au médecin il importe de savoir quelle influence réciproque la nature a établie entre les divers états de l'organisation, comme ceux qui résultent de l'âge, du tempérament, de la santé, de la maladie, du climat, de la race, et les différents développements de nos facultés intellectuelles et morales. C'est dans cette sphère d'observations qu'on rencontre les questions si attachantes du sommeil, des rêves, de la léthargie, de la folie, de l'hallucination, de l'âme des bêtes ou de la psychologie des animaux ; questions assez mal étudiées jusqu'à

présent, parce qu'elles l'ont été sous des préoccupations exclusives, et en général par le côté qui regarde la physiologie.

A cette branche accessoire, ou à cette sorte d'appendice de la psychologie, nous en joignons un autre non moins digne d'intérêt : c'est ce que nous appellerons la psychologie spéciale, c'est-à-dire l'étude de certains phénomènes de l'âme qui n'appartiennent point au cours ordinaire de la vie, et ne se produisent pas indistinctement chez tous les hommes, même quand ils sont placés dans les mêmes conditions et sous l'action des mêmes causes. Tels sont, par exemple, les phénomènes de l'enthousiasme, de l'extase, du mysticisme, du somnambulisme et du magnétisme animal. Quel que soit le principe qu'on désigne sous ce nom, il a été imaginé pour rendre compte de certains faits d'une nature particulière. Ces faits existent-ils, oui ou non? et s'ils existent, quels sont-ils? À quelles facultés appartiennent-ils? quelles sont leurs causes, leurs lois, leur influence sur les facultés ordinaires? Tant que ces questions seront abandonnées ou à des enthousiastes, ou à des observateurs sans expérience, ou à une pratique étroite qui n'y cherche que la guérison des maux physiques, on ne pourra pas dire qu'elles sont résolues. Elles ne le sont pas davantage par une simple négation des faits. Or, comme elles intéressent encore bien plus l'esprit que l'organisation, il est impossible qu'elles se passent de l'observation psychologique.

3^e En définissant la psychologie comme nous venons de le faire, et en montrant quel est son objet, de quelles parties elle se compose, sur quel fondement s'appuie son indépendance comme science, nous avons résolu par cela même la dernière question qu'il nous reste à examiner, celle de la méthode psychologique. En effet, puisque la psychologie se distingue essentiellement de la physiologie, et que la conscience lui offre un moyen d'observation tout à fait indépendant, la méthode dont elle fait usage n'est pas celle qui explique le dedans par le dehors, la volonté par les passions, la raison par les sens, l'être intelligent par des forces sans intelligence, en un mot elle repousse la méthode empirique. D'un autre côté, comme elle est avant tout une science d'observation, comme elle saisit à la fois, par la perception de conscience, le fait et la cause, le sujet et les phénomènes, la raison universelle et l'être particulier, la personne que cette raison éclaire, elle repousse également la méthode rationnelle ou spéculative qui ne procède que par déduction et ne repose que sur des idées abstraites, c'est-à-dire sur des hypothèses. La psychologie a donc sa méthode propre, qui ne peut être confondue avec aucune autre. Sans doute, c'est à l'expérience qu'elle emprunte tous ses résultats; mais, comme nous l'avons déjà dit, à une expérience à part, *sui generis*, où tout ce qui constitue notre existence est donné à la fois, pour être ensuite éclairé et distingué par l'analyse. L'œuvre de déduction ne commence, à proprement parler, que dans les autres parties de la philosophie; et c'est là ce qui marque à la psychologie son rang parmi ces parties; et c'est ce qui nous montre l'impossibilité de la substituer à la place de la philosophie tout entière. Voy. pour plus de détails l'article PHILOSOPHIE.

Ne pouvant citer tout ce qui a été écrit sur la psychologie, nous nous contenterons d'indiquer ici quelques traités plus ou moins complets de psychologie générale et quelques ouvrages historiques, en faisant remarquer que ces différentes histoires de la psychologie laissent in-

finiment à désirer et se distinguent à peine d'une histoire générale de la philosophie : A. Garnier, *Précis d'un cours de psychologie*, Paris, 1831, in-8; *Traité des facultés de l'âme*, Paris, 1865, 3 vol. in-12; — P. Graty, *de la Connaissance de l'âme*, Paris, 1860, 2 vol. in-12; — Waddington, *de l'Âme humaine*, Paris, 1862, in-8; — Buchanan, *Historia animæ humanæ*, in-8, Paris, 1636; — Schmid, *Histoire de la conscience (Geschichte des Selbstgefühls)*, in-8, Francfort, 1774 (all.); — Henning, *Histoire des âmes des hommes et des bêtes*, in-8, Halle, 1774 (all.); — Schmid (Charles-Christien-Erhardt), *Introduction de la psychologie en général*, en tête de la *Psychologie empirique*, in-8, Iéna, 1791-96; *Magasin psychologique*, 3 vol. in-8, ib., 1796 (all.); — Maass, *Sur les premiers essais psychologiques chez les Grecs*, dans le tome 1^{er} du *Magasin psychologique* de Schmid; — Carus (Frédéric-Auguste), *Histoire de la psychologie*, in-8, Leipzig, 1808 (all.). C'est l'ouvrage le plus complet de ce genre; mais on y trouve moins une histoire de la psychologie qu'une suite d'analyses des ouvrages qui traitent de cette science.

PTOLÉMÉE (Claude), le célèbre astronome d'Alexandrie, dont les travaux scientifiques ont duré quarante ans, depuis le milieu du règne d'Adrien jusqu'aux premières années du règne de Marc-Aurèle Antonin, s'est montré philosophe dans plusieurs de ses ouvrages, en même temps que mathématicien et physicien, et il nous reste de lui un opuscule purement philosophique *Sur le criterium et la faculté dominante*. Les doctrines contenues dans cet opuscule remarquable et peu connu ont plus d'une analogie avec celles du médecin Galien, contemporain de Ptolémée, mais plus jeune que lui d'une vingtaine d'années. Il est aisé d'y reconnaître un mélange éclectique des doctrines d'Aristote, des stoïciens, d'Hippocrate et de Platon; mais elles forment pourtant un ensemble original, qui est le résultat des méditations de l'illustre astronome. Ces doctrines paraissent remonter aux études de son adolescence et avoir présidé à toute sa carrière scientifique, sans avoir subi elles-mêmes aucune modification capitale. On les entrevoit au commencement de la *Grande Composition mathématique* en treize livres, œuvre de sa jeunesse, où il embrasse l'astronomie dans son ensemble; on les trouve exposées dans le traité *Sur le criterium*, dont la date ne peut être fixée; on les retrouve appliquées dans les *Harmoniques*, traité en trois livres sur la théorie mathématique des sons musicaux, ouvrage de sa vieillesse, interrompu, dit-on, par sa mort. Dans le préambule de la *Grande Composition*, outre quelques aperçus métaphysiques, Ptolémée fait connaître ses vues sur l'ensemble des sciences, les motifs de sa préférence pour les mathématiques, et le plan de ses études pour toute sa vie. Dans le traité *Sur le criterium*, il expose sa théorie des facultés intellectuelles, de l'origine et de la légitimité des connaissances humaines, de la méthode scientifique, de la nature de l'âme et des relations de l'âme avec les organes. Dans quelques chapitres des *Harmoniques* (liv. I, ch. I et II, et liv. III, ch. III et VI), il applique et complète sa psychologie et sa méthode, ses vues sur l'ontologie générale et sur l'enchaînement des sciences. Parmi ses ouvrages perdus, le traité de *l'Étendue* et le traité des *Éléments* concernaient la métaphysique et la physique spéculative. Le traité de *la Pesanteur* paraît aussi avoir été très spéculatif qu'expérimental, et le peu qu'on en cite est très-erroné. *L'Optique* de Ptolémée, en cinq livres, dont il existe une tra-

duction latine inédite, faite sur une traduction arabe où le premier livre manquait, est traitée avec plus de succès, malgré la grande place qu'y occupe la fausse et inutile hypothèse platonicienne des rayons visuels émis par les yeux et allant se combiner avec les rayons lumineux émis ou réfléchis par les objets. Un opuscule perdu, de Ptolémée, concernait un théorème de géométrie pure (*que deux droites qui font avec une troisième deux angles dont la somme vaut moins de deux droits, se rencontrent si on les prolonge*), et un traité de trigonométrie est compris dans la *Grande Composition*. La *Mécanique* de Ptolémée, en trois livres, est perdue. Outre sa *Grande Composition*, nous avons de lui quelques autres ouvrages astronomiques, savoir : les *Hypothèses et époques des planètes*, les *Tables manuelles* avec le *Canon chronologique des rois*, et l'*Inscription de Canobe*, en grec, le *Planisphère* et l'*Analemme* dans une traduction latine. Nous avons aussi en grec ses *Apparitions des fixes*, calendrier accompagné de prédictions météorologiques, et sa *Géographie*, en huit livres, l'un de ses plus remarquables ouvrages. C'est à tort que des critiques modernes ont contesté l'authenticité de ses traités astrologiques, cités et commentés par les anciens. Nous avons sa *Composition en quatre livres*, manuel complet d'astrologie, et les *Cent Aphorismes*, ou *Fruit*, qui en sont un extrait; son traité astrologique *Sur les époques de la vie* est perdu. Dans ses *Harmoniques* (liv. III, ch. ix), il se réfère évidemment à quelques principes de la doctrine superstitieuse exposée dans la *Composition en quatre livres* (liv. I, ch. xi et xiv). Tel est le vaste ensemble des ouvrages de Ptolémée.

Une analyse étendue de sa philosophie nous paraît très-utile à donner ici, car cette philosophie a une importance réelle. Tous les historiens de la philosophie l'ont entièrement négligée; l'édition, longtemps unique, de l'ouvrage principal où elle se trouve exposée est fort rare, et les autres textes philosophiques de notre auteur sont rarement à la disposition des philosophes.

Dans le jugement, élément principal de toute pensée scientifique, Ptolémée (*Sur le criterium*) distingue l'intellect, qui est juge; les sens, qui sont l'instrument dont il se sert pour juger; le raisonnement, qui est la loi suivant laquelle il juge; les faits sensibles, qui sont la matière du jugement, et la connaissance de la vérité, qui est le but du jugement. En outre, il compare au délibéré des juges le langage intérieur de l'âme, et au prononcé du jugement le langage externe. Mais il remarque que la sensation et l'intellect sont les deux facultés d'où tout le reste dépend, et dont il s'agit avant tout de déterminer le rôle. Suivant Ptolémée, la sensation, sans aucune coopération ni aucun acte antérieur de l'intellect, atteint immédiatement et par elle-même, avec une certitude entière, les phénomènes sensibles des objets par lesquels les organes sont actuellement affectés, mais non ces objets eux-mêmes, ni leurs qualités permanentes. La sensation ne nous trompe que quand nous lui demandons ce qu'elle ne peut pas nous donner. Par elle, la notion des phénomènes est transmise à l'intellect, qui ne peut rien faire sans elle; seulement la mémoire et l'imagination peuvent tenir lieu de sensation présente. Ensuite l'intellect, aidé de la mémoire et de l'imagination, juge des sensations diverses produites par un même objet en des temps différents sur un même organe, ou bien en même temps sur des organes divers; par ces sensa-

tions, il juge des objets mêmes et de leurs qualités persistantes, et il prévoit les sensations futures. Ainsi l'intellect, par ses méditations propres sur la nature des choses, ajoute beaucoup aux données de la sensation. Chaque sens n'atteint légitimement que certaines manières d'être des objets; c'est l'intellect qui recueille et examine tous ces témoignages divers; c'est lui qui discerne et compare les sensations et les objets eux-mêmes; c'est lui qui remarque que les sens peuvent être affectés diversement par des objets semblables, et semblablement par des objets divers; c'est lui qui rectifie les conclusions instinctives de la sensation, en démarrant soit dans les organes, soit dans les objets externes, les causes des erreurs commises, et en contrôlant alors le témoignage d'un sens par celui d'un autre sens qui échappe à la même cause d'erreur, ou bien en employant pour la même observation, avec des précautions plus grandes, les mêmes organes mieux disposés, ou les organes d'un autre homme. L'intellect peut donc s'appliquer aux mêmes objets que la sensation, mais postérieurement, d'une manière différente et pour un autre résultat plus élevé. En outre, l'intellect a son objet propre, consistant en certaines notions universelles qu'il atteint immédiatement et avec certitude, mais toujours à propos de la sensation présente ou passée, savoir : par sa faculté spéculative, les notions d'identité ou de diversité, d'égalité ou d'inégalité, de ressemblance ou de dissemblance; et par sa faculté pratique, les notions de convenance ou de disconvenance avec la nature des choses. C'est à l'aide de ces notions qu'il interprète les sensations, et qu'il compare les objets entre eux. Ainsi, les notions complexes des objets s'acquièrent par le concours des sens, qui nous mettent en rapport avec la réalité sensible; de la mémoire, qui a son point de départ dans la sensation, mais qui va au delà et conduit aux notions générales; de l'imagination, qui, par assimilation ou par combinaison, forme des notions de choses qui n'ont jamais été senties; et enfin de l'intellect, qui atteint les notions universelles et qui, avec elles, prononce ses jugements sur les données sensibles.

Les brutes n'ont que la sensation, la mémoire et l'imagination. L'homme seul a de plus la raison (*λόγος*), discours interne de l'âme par lequel nous développons et nous discernons ce qui était caché dans la mémoire. *En puissance*, l'intellect et la sensation ne sont ni antérieurs ni postérieurs l'un à l'autre; mais, *en acte*, le développement de la sensation précède celui de l'intellect. Chez les animaux, le développement de l'intellect s'arrête au premier pas, et chez eux le développement de la faculté de sentir est plus ou moins lent et plus ou moins complet, suivant les espèces. Les animaux les plus parfaits sont ceux qui atteignent le plus lentement le degré de perfection qui leur est propre.

Dans l'homme, le langage intérieur de l'intellect peut procéder sans raisonnement et sans méthode; alors l'intellect n'arrive qu'à des *opinions* (*δόξαι*), à des *conjectures* (*εἰκασίαι*). Mais lorsqu'au contraire il procède avec art, par des distinctions et des comparaisons méthodiques, fondées sur les différences et les ressemblances des objets, alors il arrive à la *science* (*ἐπιστήμη*), à la *compréhension* (*κατάληψις*). Par l'induction il s'élève des choses particulières aux universaux, aux espèces et aux genres les plus élevés; et par la déduction il redescend des universaux, des genres et des espèces aux choses particulières. Ayant établi ainsi, entre toutes les notions, un cercle de relations immuables, il retrouve

dans les objets particuliers l'accord avec les principes généraux fournis par l'induction. C'est donc dans l'intellect qu'est le criterium de la sensation. Celle-ci n'atteint que les *accidents* fugitifs de la matière; l'intellect atteint les *idées* générales (εἰδή), par lesquelles la matière est déterminée à être telle chose plutôt que telle autre, et les *causes*, qui déterminent les mouvements. La sensation ne donne que des *à peu près* (τὸ σὺνεγγυ); l'intellect atteint l'*exactitude* (τὸ ἀκριβές). Par exemple, la notion de la circularité imparfaite nous vient des sens; l'intellect seul en tire la notion du cercle parfait, et réussit plus ou moins à la réaliser à l'aide du compas (voy. les *Harmoniques*, liv. I, ch. 1).

Ptolémée (*Sur le criterium*) traite, en passant, la question du langage, auquel il n'attache qu'une importance très-secondaire, ainsi qu'on le devinerait rien qu'en observant les négligences de son style. Suivant lui, le langage interne de l'âme (λόγος) suffit pleinement à la connaissance des choses, et le langage externe, qui emploie des mots, n'est qu'un obstacle à la méditation; mais ce dernier, image du langage interne, sert à communiquer les notions acquises, pourvu que les mots soient compris de ceux qui écoutent. Or, suivant lui, la production du langage a été primitivement instinctive. Les mots principaux, avec leur signification propre et fondamentale, ont dû être énoncés sous l'impression des passions, avant d'avoir été reçus par tradition. Puis, les significations accessoires ont été déterminées par les hommes, à cause du besoin de s'entendre. Tout cela s'est fait spontanément, par l'impulsion de la nature, et avec diversité, suivant le caractère des différents peuples. Ensuite sont venus les législateurs du langage, qui en ont tracé les règles, tandis que la seule règle primitive était de se faire comprendre.

Telles sont les vues principales de Ptolémée sur l'analyse des facultés intellectuelles, sur la méthode en général et sur le langage. Nous allons l'interroger maintenant sur la nature du sujet pensant, et enfin sur la science elle-même.

Ptolémée (*Sur le criterium*) dit que l'âme est incorporelle au sens de ceux qui appellent *corps* ce qui tombe sous la sensation (c'est-à-dire des platoniciens), et corporelle au sens de ceux qui appellent *corps* ce qui est capable d'action et de passion (c'est-à-dire des stoïciens): suivant lui, c'est là une question de mots. Mais ce qu'il ne peut prendre pour une question de mots, c'est la question de savoir si la substance de l'âme est ou non divisible en parties semblables ou analogues à celles des corps. Sur cette question, Ptolémée, comme la plupart des stoïciens, est nettement matérialiste. Suivant lui, l'âme se distingue des corps en ce qu'elle ne tombe pas sous les sens; mais, comme eux, elle se compose d'éléments étendus et divisibles, savoir: de tous les éléments des corps avec une différence de proportion et surtout de densité, et d'un élément plus subtil, qui constitue seul la partie la meilleure de l'âme. Pendant la vie, l'âme est le principe des mouvements internes et externes du corps; c'est elle, et non la masse du corps, qui sent, qui pense, et qui veut. A la mort, l'âme, à cause de sa subtilité, s'échappe du corps comme d'un vase, et retourne aux éléments dont elle est formée. Ptolémée nie donc implicitement la persistance de la personnalité humaine après la mort. Suivant lui, parmi les éléments simples, la terre et l'eau sont ceux qui contiennent le plus de matière sous le même volume, et qui sont les plus passifs. Le feu et

l'air sont plus mobiles; ils sont actifs et passifs à la fois. L'éther, exempt de tout changement, est l'élément actif par excellence. Or, on nomme spécialement *corps* ce qui est matériel et inactif; *âme*, ce qui se meut. Le corps doit donc se composer principalement de terre et d'eau, et l'âme principalement d'air, de feu et d'éther. Dans les âmes elles-mêmes, il y a des parties de diverses natures, suivant les éléments dont elles se composent. La *partie sensitive de l'âme*, étant purement passive, doit être formée de terre et d'eau; la *partie douée de la force d'impulsion*, étant active et passive, doit être composée d'air et de feu, et elle se subdivise en *partie concupiscente*, formée surtout d'air, et en *partie irascible*, formée surtout de feu. La *partie intellectuelle*, une et homogène, est formée d'éther et purement active. L'âme se mêle d'autant plus au corps, qu'il y a en lui plus de chaud et d'humide, et d'autant moins, qu'il y a en lui plus de sec et de froid. C'est pourquoi, dans le corps, les parties chaudes et humides, telles que la chair et le sang, sont celles qui contiennent le plus d'âme; et les parties froides et sèches, telles que les os et les *nervs* (c'est-à-dire, sans doute, les *tendons*), sont celles qui en contiennent le moins. Les qualités et les tempéraments du corps influent sur les facultés de l'âme, parce que les organes sont peu perméables à l'âme, et obéissent difficilement à son impulsion, quand ils sont trop compactes et difficiles à mouvoir.

On juge quel est le siège des diverses parties de l'âme, d'une part, d'après la convenue; d'autre part, d'après l'observation des régions du corps, où les efforts actifs et passifs des diverses facultés de l'âme se font sentir. C'est ainsi que l'on devine et que l'on constate que l'*âme intellectuelle*, formée d'éther, est dans le cerveau; que l'*âme concupiscente*, formée d'air, est dans le bas-ventre; que l'*âme irascible* et ignée est dans le cœur et dans les viscères voisins, et que l'*âme sensitive*, formée de terre et d'eau, répandue dans toutes les parties charnues et sanguines, y produit le toucher, et, localisée dans les organes spéciaux des autres sens, y produit leurs sensations spéciales. Telle est, en ce qui concerne la division de l'âme, la doctrine de Ptolémée exposée dans le traité *Sur le criterium*. Remarquons cependant que dans les *Harmoniques* (liv. III, ch. v), Ptolémée applique les nombres musicaux à deux divisions ternaires de l'âme, dont l'une est celle de Platon, adoptée aussi par Galien, et dont l'autre est empruntée à la doctrine des stoïciens.

Ensuite, il s'agit d'établir la subordination des parties de l'âme. Suivant Ptolémée (*Sur le criterium*), la direction des forces humaines a un double but: *vivre et vivre bien*. L'intellect seul nous fait vivre bien, et en même temps il contribue à nous faire vivre: à ce double titre, c'est à l'intellect et au cerveau qu'appartient l'*hégémonie* par excellence, la direction suprême (τὸ ἡγεμονικόν); c'est aussi dans le cerveau qu'est le point de départ de la vertu génératrice, l'origine de la semence. Mais il y a autant d'hégémonies subalternes que de facultés de l'âme. En ce qui concerne la conservation de la vie, l'*hégémonie* se partage principalement entre le cœur et le cerveau. Si le cœur est blessé, l'âme s'échappe avec le sang, qui vient des veines. Si le cerveau est blessé, l'âme s'échappe avec le *souffle vital* (πνεῦμα), qui, suivant Ptolémée et beaucoup de médecins grecs, circule dans les artères. La mort causée par la lésion du cerveau est la plus prompte, parce que l'écoulement du souffle est plus rapide que celui des liquides.

S'il fallait accorder à l'une des trois parties subalternes de l'âme le second rang en ce qui concerne le *bien vivre*, ce ne serait ni à la partie irascible, ni à la partie concupiscente, mais à la partie sensitive, ou, pour mieux dire, à deux des cinq sens : à la vue et à l'ouïe, qui, placées plus haut que les autres sens et plus près du cerveau, prêtent à l'intellect leur concours pour contempler les choses et pour en juger, et qui seules, aux notions de l'agréable et du désagréable, joignent les notions du beau et du laid dans les formes comme dans les sons, dans les mouvements célestes comme dans les actions humaines. On ne doit pas s'étonner, d'après cela, que Ptolémée ait voulu écrire aussi sur l'optique et sur la musique.

Maintenant, demandons-lui ses vues générales sur la science (*Grande Composition mathématique*, préambule). Il commence par établir la distinction de la *science pratique*, dans laquelle on peut faire des progrès par l'exercice et l'habitude, sans connaissance réfléchie, et de la *science spéculative*, dans laquelle on peut faire des progrès, sans aucune application empirique, par la méditation seule. Il s'appuie de l'autorité d'Aristote pour diviser la science spéculative en *science physique*, en *science mathématique*, et en *science des choses divines*. Celle-ci est la science du premier moteur invisible et immobile. La science physique est la science des qualités matérielles et changeantes, qui se produisent surtout dans les êtres périssables et sublunaires. La science mathématique est la science des qualités qui concernent les formes et les mouvements de translation, la science de la figure, de la quantité, de la similitude, du temps, du lieu, etc. La science mathématique est intermédiaire entre les deux autres. En effet, d'une part, elle peut s'acquiescer soit par les sensations, soit sans elles; d'autre part, elle peut s'appliquer soit aux êtres mortels, soit aux êtres immortels (aux astres) : elle se prête aux changements des êtres qui changent, et en qui pourtant il y a des idées inséparables de ces êtres; et lorsqu'elle s'applique aux êtres qui ne changent pas (aux astres), elle est invariable comme eux. Suivant Ptolémée, les deux autres parties de la science spéculative appartiennent plutôt à la *conjecture* (ἐπίστασις) qu'à la *compréhension scientifique* (κατάληψις ἐπιστημονική), savoir : la théologie, à cause de l'invisibilité et de l'incompréhensibilité de son objet; et la physique, à cause de l'instabilité et de l'obscurité de la matière. De là vient, dit Ptolémée, que les philosophes ne peuvent s'accorder sur ces deux sciences. Les mathématiques seules, quand on y apporte une méthode sévère, procurent une connaissance indubitable, parce que les démonstrations s'y font par les procédés infallibles de l'arithmétique et de la géométrie.

Pour ses études, Ptolémée déclare qu'il s'est posé deux règles de conduite : 1^o mettre de l'harmonie dans ses actions et jusque dans ses pensées, de manière à ne jamais perdre de vue la beauté de l'ordre; 2^o s'appliquer tout entier à l'étude des sciences spéculatives, et surtout de la science mathématique. Il s'efforce, dit-il, d'embrasser cette science tout entière, en s'attachant surtout à la partie qui concerne les choses divines et célestes, c'est-à-dire les astres et leurs mouvements; car, ces choses existant toujours de la même manière, la science qui les concerne peut aussi être évidente, régulière et invariable : ce qui est le propre de la véritable science. D'ailleurs, elle vient en aide à la théologie, c'est-à-dire à la science de l'énergie immuable et séparée de toute matière (χωριστή). En effet, la science qui se rapproche le plus de la théologie, c'est l'astro-

nomie, puisqu'elle a pour objet les mouvements de substances mués et motrices à la fois, mais éternelles et exemptes de changements, bien que capables d'affecter les sens. Les mathématiques viennent aussi en aide à la physique; car les propriétés de la substance matérielle se manifestent par la manière de recevoir le mouvement de translation : par exemple, l'incorruptibilité se manifeste par le mouvement circulaire, la corruptibilité par le mouvement en ligne droite, le lourd et le passif par le mouvement centripète, le léger et l'actif par le mouvement centrifuge. Enfin, les mathématiques sont utiles pour la science pratique, par exemple pour la morale, en présentant dans les êtres divins (dans les astres) le modèle de l'ordre et de la régularité. En outre, Ptolémée trouve dans la théorie mathématique des sons musicaux le symbole des différentes vertus morales, dont il donne une classification fondée sur la division platonicienne de l'âme (*Harmoniques*, liv. III, ch. v). Les mathématiques, suivant lui, ne s'arrêtent pas uniquement à la *contemplation* pure, comme quelques-uns, dit-il, le prétendent; il faut qu'elles arrivent à la *démonstration*, en employant l'art du raisonnement, les observations et les instruments; enfin, il faut qu'elles descendent aux *applications pratiques*. Les mathématiques sont entièrement du ressort de la raison; mais, outre la *raison spéculative* (λογός θεωρητικός), qui trouve le bien, il y a la *raison active* (λογός ενεργητικός), qui le réalise dans l'intelligence, et la *raison modifiante* (λογός ἐπιζών), qui le réalise au dehors, en lui assimilant la matière (*Harmoniques*, liv. III, ch. iij).

Pour déterminer le but propre de la science spéculative, Ptolémée a recours à la doctrine d'Aristote sur les quatre principes; mais il réduit ces principes à trois, la *matière*, la *forme* et le *mouvement*, parce qu'il identifie expressément la *finalité* avec la *forme*. Quant au *mouvement*, il l'identifie avec la *cause*, et il distingue trois espèces de causes : celles qui concernent la *nature* et l'*existence* seulement, celles qui concernent la *raison* et l'*existence bonne*, et celles qui concernent *Dieu* et l'*existence bonne et éternelle*. Suivant lui, l'objet de la science spéculative est de montrer que les œuvres de la nature sont faites avec raison, avec art, en vue du bien, et non au hasard. Mais la spéculation doit se mettre d'accord avec l'expérience. Les hypothèses rationnelles doivent être fondées sur les observations, qui ne peuvent jamais être que grossièrement approximatives; la raison les précise d'après la considération du bien, et les élève à l'exactitude, qu'elles ne pouvaient atteindre par elles-mêmes (*Harmoniques*, liv. I, ch. 1 et 11).

Comme on le voit, Ptolémée, bien qu'il soit matérialiste en ce qui concerne la question de la nature de l'âme, et bien qu'il exagère un peu la part des sens en ce qui concerne la question de l'origine des idées, est cependant bien loin d'être sensualiste par sa méthode scientifique, et d'y faire la part de la raison trop petite. Au contraire, il se fait trop aisément des conceptions générales qui ne sont ni exigées par la raison, ni suffisamment motivées par l'expérience; il ne demande à l'observation qu'un aperçu grossier des choses, et il ne demande l'exactitude qu'à la spéculation *a priori*, sous laquelle il fait plier les résultats de l'observation. Il ne sait pas de quelle exactitude ces résultats sont susceptibles, quand on s'entoure de précautions convenables, quand on emploie de bons instruments, et surtout quand, après avoir répété un grand nombre de fois une même observation, l'on prend une moyenne entre les résultats obtenus. En astronomie, Ptolémée, comme Laplace, ne demande à l'observation que le nombre

de données strictement nécessaire, et demande tout le reste au calcul mathématique. Mais le calcul de Ptolémée, par lequel il croit pouvoir suppléer et rectifier l'expérience, appelle en aide de fausses hypothèses, qu'il essaye vainement de démontrer, par exemple, celles de l'immobilité absolue de la terre et de sa position au point central de l'univers; et de faux principes, dont il est forcé de s'écarter lui-même plus ou moins pour obéir à l'évidence des observations, par exemple, les principes de l'uniformité des mouvements célestes, et de la circularité parfaite des orbites, et de leur concentricité, principes dont il s'écarte par l'emploi des excentriques, des équants, et des épicycles avec leurs roulettes. Au contraire, le calcul de Laplace s'appuie uniquement sur une loi expérimentalement démontrée, sur la loi de l'attraction universelle. En outre, pour déterminer en détail chacun des mouvements célestes, il faut que le calcul s'applique à des données expérimentales : Laplace réduit ces données au moindre nombre possible; mais il veut que chacune soit établie par des observations très-précises et très-nombreuses. Ptolémée prend, pour établir chaque donnée, le nombre d'observations strictement nécessaire, comme s'il était sûr de l'exactitude de chacune d'elles, et il choisit artificieusement celles qui se prêtent le mieux à sa doctrine préconçue; quelquefois même il suppose fictivement des observations qu'il n'a pas faites (voy. l'article *Ptolémée*, rédigé par Delambre, dans la *Biographie universelle* de Michaud, et un article de M. Biot, dans le *Journal des savants*, juillet 1847). Ptolémée a systématisé puissamment l'astronomie grecque; il l'a précisée et fixée; il l'a enrichie en quelques points; mais, en d'autres points, il a faussé les résultats des observations d'Hipparque. D'après l'analyse précédente de la philosophie de Ptolémée, on peut voir que les mérites et les défauts de son astronomie s'expliquent par ses mérites et les défauts de sa méthode philosophique.

Il nous reste à indiquer les éditions de ceux des ouvrages de Ptolémée qui intéressent la philosophie. Le traité *Περὶ τοῦ κινήσεως καὶ ἡμερολογίου* a été publié en grec et en latin, avec l'*Inscription de Canope*, par l'astronome Ismaël Boulliau, in-4, à Paris, en 1663. La traduction latine de ce même traité par Boulliau a été imprimée à part, la même année, in-4, à la Haye. Une nouvelle édition du texte grec de ce traité philosophique de Claude Ptolémée a été publiée par Friedrich Hanow, Leipzig, Teubner, 1872, 15 pages grand in-4. — Wallis a publié les *Harmoniques*, en grec et en latin, in-4, à Oxford, en 1682; et ce même ouvrage a été réimprimé, en grec et en latin, dans le tome III des *Opera mathematica* de Wallis, 3 vol. in-f°, Oxford, 1699. — La *Grande Composition mathématique*, dont il existe plusieurs traductions latines imprimées, a été publiée deux fois en grec, savoir: in-f°, à Bâle, en 1538, sans traduction et sans notes, mais avec le commentaire de Théon en un volume à part; et un peu plus correctement à Paris, par l'abbé Halma, 1813-1815, en 2 vol. in-4, avec une traduction française très-fautive: il ne faut se fier qu'au texte grec. En outre, le premier livre seulement de la *Grande Composition* avait été publié en grec, avec la traduction latine de Reinhold, à Wittemberg, en 1549.

TH. H. M.

PUFENDORF (Samuel), né en 1632, près de Chemnitz en Misnie, était fils d'un pasteur luthérien. Dès qu'il fut en âge de faire un choix entre les différentes branches de connaissances dont on avait entretenu sa jeunesse, il s'appliqua avec ardeur à l'étude de la philosophie

et du droit naturel. Descartes et Grotius furent ses auteurs favoris, et il s'efforça de marcher sur leurs traces. Son premier ouvrage a pour titre : *Elementa jurisprudentiæ universellæ (Elementa jurisprudentiæ universalis)*. Le succès en fut tel que l'électeur palatin Charles-Louis créa pour l'auteur une chaire de droit naturel et de droit des gens à l'université de Heidelberg. Pufendorf ayant publié peu de temps après un autre livre, où il signale les vices de l'empire germanique (*de Statu imperii germanici*), s'attira l'animadversion de la cour de Vienne, et fut obligé de chercher un refuge en Suède. Charles XI le nomma professeur de droit naturel à l'université de Lund. C'est là qu'il fit paraître, en 1672, son grand ouvrage sur le droit de la nature et des gens (*de Jure nature et gentium*). Appelé à Stockholm en qualité de secrétaire d'État et d'historiographe, il écrivit en latin l'histoire contemporaine de la Suède; il écrivit, en 1686, celle de l'électeur de Brandebourg, Frédéric-Guillaume, qui l'avait dans ce but attiré à Berlin. Il mourut dans cette ville le 26 octobre 1694.

Voici, en résumé, la doctrine que Pufendorf a développée dans son grand travail *Du droit de la nature et des gens* :

Sous le titre d'êtres moraux (*entia moralia*), il établit à l'origine, et comme base de son système, les idées des rapports qui règlent les mœurs et les actions des hommes. Il leur donne pour auteur Dieu, et pour but d'introduire l'ordre et la beauté dans la vie humaine. C'est à l'aide de ces êtres moraux que Dieu règle l'usage de la liberté de l'homme, et lui prescrit des bornes. L'homme se trouve naturellement soumis à ces rapports, véritable institution de Dieu, d'abord par les conditions générales de la société humaine dont il fait partie après sa naissance, ensuite par les conditions particulières sous lesquelles il est né, telles que le rang occupé par sa famille, le mariage, la paternité, les obligations de fils, de sujet, de citoyen, etc., états moraux qui produisent tous certains droits, et engendrent certains devoirs.

Cet état moral général auquel Pufendorf donne le nom d'état de nature, comporte ainsi certains droits et certains devoirs des hommes les uns envers les autres, déterminés par la ressemblance de leur nature, et qui les poursuivent dans toutes les situations. Or, de l'oubli ou de la pratique de ces devoirs, du respect ou du mépris de ces droits naissent deux états moraux opposés des sociétés : la paix et la guerre. Mais ces deux états ne sont point absolus, et la guerre elle-même a ses lois.

Ces êtres moraux, à l'état de purs rapports, ne sont pas les seuls. Pour qu'ils soient représentés efficacement dans l'action sociale, il faut qu'ils trouvent leurs interprètes dans des êtres réels, substantiels, dans des hommes ou des réunions d'hommes qui prennent alors la qualification de personnes morales.

De même que les rapports qui constituent les lois morales des êtres n'existent que parce que Dieu les a institués; de même les lois qui régissent les États n'existent que par l'institution des personnes morales qui jouissent du droit, et auxquelles incombe le devoir d'imposer certaines règles, certaines obligations. Telle est l'idée que Pufendorf se fait du pouvoir; qu'il définit une *qualité en vertu de laquelle on peut faire quelque chose légitimement et avec un effet moral* (liv. I, ch. 1). A cette définition du pouvoir il ajoute la définition du *droit*: *qualité morale par laquelle on a légitimement quelque autorité sur les personnes, ou la possession de certaines choses, ou bien en vertu de quoi*

il nous est dû quelque chose (ubi supra); et celle de l'obligation : qualité morale en vertu de laquelle on est astreint, par une nécessité morale, à faire, recevoir ou souffrir quelque chose (ubi supra).

Telles sont les bases sur lesquelles notre auteur se prépare à faire reposer tout le système du droit de la nature et des gens.

Mais ces principes, qui sont pour lui le fruit de ses méditations et de ses études, et dont la vérité n'est pas douteuse à ses yeux, il a besoin d'en retrouver la connaissance certaine dans le genre humain. Il est donc conduit à traiter de la certitude des sciences morales. Il la trouve d'abord dans les procédés de la démonstration logique, dont il emprunte les règles et les éléments à Aristote, et la poursuit jusque dans la nature même de la morale, dont il oppose la certitude à l'incertitude des maximes de la politique.

Néanmoins, malgré la marche vraiment philosophique de ses déductions, Pufendorf faiblit en cet endroit, et abandonne mal à propos ce qu'il y a de solide et d'absolu dans son point de départ, lorsqu'il pose en principe qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste avant toute institution, égalisant ainsi la qualité morale des actions sous un niveau uniforme d'indifférence avant que Dieu ou le législateur humain se soit prononcé. Il y a là, et certainement Pufendorf s'en croyait fort éloigné, quelque apparence d'affinité avec le système de Hobbes. Il est vrai que les lois positives qui régissent les diverses nations n'imposent aucun devoir avant d'être, et qu'elles ne sont qu'après que le législateur a prononcé; mais on ne peut comparer Dieu à ces législateurs humains, soumis à tous les procédés de notre existence finie, et attendre qu'il prononce, à une époque déterminée du temps, les lois éternelles de la morale qui résultent nécessairement de la nature qu'il a attribuée aux choses. Ainsi, la force que Pufendorf donne au droit, en le faisant sortir de la morale, il l'ôterait à la morale en la faisant en quelque sorte relever de l'arbitraire du législateur. Si Grotius n'a pas été aussi explicite que son disciple dans son exposition, il a été du moins, après Cicéron, plus intelligent défenseur du principe absolu de la justice et du droit; et c'est à tort que Pufendorf le blâme (liv. I, ch. vi) d'avoir soutenu que la loi ne constitue pas la justice des actions, mais suppose déjà existante et supérieure à elle cette justice même.

Il y a encore une autre observation à faire sur cette opinion de Pufendorf, c'est que si elle est fondée jusqu'à un certain point, quand il s'agit de quelques détails des législations particulières aux divers peuples, il n'en saurait être de même dans les rapports dont Pufendorf étudie de préférence les principes, puisque le droit international n'agit qu'entre des pouvoirs indépendants les uns des autres, et ne se fonde que sur la science, trop souvent individuelle et arbitraire, et sur les traditions diplomatiques des peuples, sans qu'un pouvoir ou un conseil supérieur intervienne par des décisions. Raison de plus pour que le jurisconsulte philosophe n'ébranle pas lui-même les seules bases sur lesquelles puisse reposer avec sécurité l'édifice qu'il est appelé à construire.

Nous n'entrerons point dans les détails, quelquefois osés, quelquefois plus subtils que vrais, à l'aide desquels Pufendorf développe les considérations morales auxquelles il rattache la doctrine du droit. Et quant aux autres parties de l'ouvrage, au-dessous des principes généraux que nous venons d'analyser se trouvent des

questions particulières de droit qui ne sont point de notre sujet.

Il est donc facile d'assigner à Pufendorf sa véritable place dans la science du droit naturel. Il se rattache évidemment à Grotius; il est son disciple, malgré le désaccord que nous avons signalé plus haut, sur un point important, il est vrai, mais où l'opposition est dans la manière moins abstraite et moins rationnelle d'exprimer des vérités analogues, plus que dans la pensée elle-même. Génie moins ferme et moins élevé que Grotius, il le surpassa par le développement et la méthode de son exposition scientifique, et dut être, par cela même, un utile propagateur de sa doctrine. Il se distingue de Selden en ce qu'il n'a point admis, ou n'a du moins admis que dans un très-petit nombre de cas, des éléments empruntés à la théologie et à la tradition sacrée; il se distingue encore plus de Hobbes, malgré l'observation faite plus haut, en ce que, rattachant sa doctrine à la morale et la morale à la volonté de Dieu, il tend à opposer des principes fixes et des motifs désintéressés d'action aux conclusions égoïstes et aux calculs variables de l'intérêt privé.

La meilleure édition du *Jure nature et gentium* est celle de Leipzig, 1744, cum notis variorum, a Gottl. Moscovio, 2 vol. in-4. Il a été traduit en français avec beaucoup de soin et d'utiles observations par Barbeyrac. On a de cette traduction plusieurs belles éditions. Nous citerons en particulier celle de Londres, 3 vol. in-4, 1740. Pufendorf a donné lui-même de ce grand ouvrage un extrait sous le titre : de *officiis hominis et civis*, Lond., 1673, in-8, traduit également en français par Barbeyrac, Amsterdam, 1707. Les autres ouvrages de Pufendorf qui se rapportent à l'école philosophique du droit sont : *Elementa jurisprudentiæ naturalis methodo mathematica*, premier essai de sa doctrine; et deux écrits polémiques : *Specimen controversiarum circa jus naturale*; — *Ervis scandiæ*, réponse aux attaques dont ses principes avaient été l'objet de la part du professeur Beckmann. Consultez : *Anonymi sententia de tractatu cl. viri Sam. Pufendorffii qui inscribitur, de Officiis hominis et civis*; dans un programme de J.-Ch. Bœhmer, 1709, in-4.

H. B.

PUISSANCE, voy. ACTE.

PYRRHON, PYRRHONISME, ÉCOLE PYRRHONIENNE. Pyrrhon, qui a donné son nom à une des écoles les plus célèbres de l'antiquité, naquit à Elis où il florissait vers l'an 340 avant Jésus-Christ. Les deux seuls faits certains de sa vie, c'est qu'il voyagea en compagnie de son maître Anaxarque, à la suite de l'expédition d'Alexandre le Grand, et que, de retour dans sa patrie, il reçut les fonctions du sacerdoce de l'estime de ses concitoyens. Voilà la part du vrai dans la biographie de Pyrrhon; tout le reste n'est qu'une sorte de légende où il faut moins chercher le caractère réel de ce personnage que l'impression que son étrange système avait laissée de lui dans l'imagination populaire. On le représente comme pratiquant, avec une fidélité invraisemblable, la maxime sceptique de l'indifférence absolue, n'aimant rien, ne craignant rien, répétant sans cesse ce passage d'Hémère : « Comme naissent et tombent les feuilles des arbres, ainsi les opinions des mortels. » Dans une traversée qu'il fit sur mer, il s'éleva une tempête. Voyant ses compagnons saisis de crainte et de tristesse, il les pria, d'un air tranquille, de regarder un porceau qui était là et qui mangeait à son ordinaire : « Voilà, leur dit-il, quelle doit être l'insensibilité du sage. »

Laissons là les légendes, et essayons de ressaisir les traits un peu indécis de cet homme extraordinaire qui n'écrivit pas une ligne, et qu'après vingt siècles on n'a pas oublié; de cet homme qui le premier conçut et prit au sérieux l'idée sceptique, et la marqua si fortement de son empreinte, qu'aujourd'hui encore elle porte son nom et parle son langage.

Pyrrhon commença ses études philosophiques par la lecture de Démocrite. Il s'attacha ensuite à l'école de Mégare et à celle des sophistes, dont la dialectique stérile le dégoûta du raisonnement et de la science.

Fatigué des livres et des écoles, Pyrrhon voulut lire dans le grand livre du monde, et, comme Descartes plus tard, il n'y recueillit que l'incertitude.

De retour en Grèce, il y retrouva ce qu'il y avait laissé : au lieu de principes fixes, l'orgueil et la lutte des systèmes, et partout, au moins en apparence, la raison en guerre avec la raison. Platon était mort, et l'Académie, que la forte main du maître ne retenait plus sur ses mauvaises pentes, dérivait vers le pythagorisme. Aristote fatiguait de ses objections l'Académie affaiblie, et lui-même parvenait à peine à désarmer d'obstinés contradicteurs. A côté de ces grandes écoles, les cyniques étalaient le scandale de leur extravagant rigorisme, tandis que les disciples d'Aristippe, fort peu épris de l'austérité, s'abandonnaient mollement à la vie avec les sens pour guide et le plaisir pour boussole.

A qui se fier? où se prendre dans cette universelle variété? où trouver la sagesse? dans l'affirmation? dans la négation? dans un autre parti? Ce troisième parti, Pyrrhon a l'honneur de l'avoir conçu; beaucoup de bons esprits avaient douté avant Pyrrhon; mais personne avant lui n'avait élevé le doute au rang d'une méthode. La gloire des philosophes est moins dans les idées qu'ils prennent pour drapeau, que dans l'emploi qu'ils en savent faire. Pyrrhon conçut le premier l'idée du doute régulier et systématique; et si la force lui manqua pour l'organiser fortement, il fut, du moins, l'exprimer avec une netteté supérieure.

Suivant Pyrrhon, aussitôt que la raison entreprend de percer les mystères qu'environnent, elle s'embarrasse entre deux alternatives contradictoires où il lui est également impossible de se fixer. Les uns disent qu'il y a une vérité absolue : ce sont les philosophes dogmatiques proprement dits; les autres le nient : ce sont les sophistes, lesquels sont encore des dogmatiques, quoique négatifs. Chacun des deux partis donne ses raisons, et ces raisons se valent. Choisit-on la première alternative, on y trouve la lutte et la contradiction. Choisit-on la seconde, même lutte, même contradiction : car qu'y a-t-il de plus absurde et de plus contradictoire qu'une négation absolue qui se nie elle-même avec tout le reste? Prend-on le parti désespéré de nier les deux alternatives ou de les affirmer ensemble, on est accablé du poids de toutes deux. Que faire? Pyrrhon répond : S'abstenir, ἐπέχειν.

Mais, dira-t-on, il est impossible de s'abstenir en toutes choses. Un doute universel est le comble de l'extravagance; car s'il doute de soi, il est assez réfuté; et s'il s'affirme, voilà le douteur qui, malgré lui, ne doute plus et se condamne à l'affirmation, c'est-à-dire à la contradiction.

Raisonnez ainsi, c'est, selon nous, ne pas entendre l'ἐπιτομή pyrrhonienne. D'où vient cette ἐπιτομή? des contradictions de la raison, ἀντιθεσις τῶν λόγων. Mais où se rencontre cette ἀντιθεσις? est-elle universelle? certainement non : elle est tout entière dans le domaine des choses obscures,

ἀσέλη, c'est-à-dire des essences, des rapports et des lois invisibles des êtres. Mais quant aux pures impressions de conscience, aux faits internes, elle n'y pénètre pas. En un mot, s'il est permis d'appliquer à une école de l'antiquité une terminologie toute moderne, le doute pyrrhonien est tout entier dans la sphère de l'objectif; il n'atteint pas la région de la conscience et de la subjectivité.

Que ce soit là la doctrine avouée de l'école pyrrhonienne, c'est ce qui résulte évidemment de vingt passages décisifs de Sextus Empiricus, confirmés pleinement par Diogène Laërce (Sextus, *Hypotyp. Pyrrh.*, lib. 1, c. xi, xii; *Adversus Mathem.*, p. 143, édit. Henri Estienne. — Diogène Laërce, liv. IX, p. 262, édit. Ménage). Et si l'on doutait que cette doctrine fût déjà dans Pyrrhon, voici un témoignage qui trancherait la question. Pyrrhon admettait positivement un criterium; ce criterium, c'est l'apparence, τὸ φαινόμενον (Diogène Laërce, liv. IX, p. 263 B). Or, que signifie ce criterium de vérité dans la doctrine sceptique par excellence? est-ce un criterium absolu au sens où un matérialiste eût pu l'admettre? il est trop clair que non. Il s'agit donc ici d'un criterium purement subjectif. Pyrrhon doute absolument de tout ce qui dépasse la conscience; mais comme Pyrrhon n'est pas un sophiste, il ne doute pas de son doute, il ne doute pas de la conscience.

Ce point est capital; ne craignons pas d'y insister encore. Les sens disent que la nature est pleine de vie et de mouvement; Parménide démontre que le mouvement et la vie sont impossibles : voilà l'*Pantithèse*. Gorgias et Protagoras le résolvent en disant, l'un : « il n'est pas vrai qu'il y ait du mouvement; il n'est pas vrai, non plus, que le mouvement soit impossible, car rien n'est vrai. » L'autre : « il est vrai qu'il y a du mouvement; il est également vrai qu'il n'y en a pas, car tout est vrai. » Pyrrhon, témoin de ce conflit, en prend acte, et s'abstient simplement, οὐδὲν ὀρεῖται.

Il ne nie pas, il ne doute pas que le mouvement n'apparaisse aux sens : c'est un fait. Il ne nie pas, il ne doute pas que la démonstration de Parménide ne semble irréfutable à l'entendement : c'est un autre fait. Il ne nie pas, enfin, il ne doute pas que les solutions de Protagoras et de Gorgias n'aient l'air d'être contradictoires : c'est encore un fait, un fait de conscience, un fait qui est au-dessus de la négation et du doute. Mais, maintenant, y a-t-il du mouvement, absolument parlant? il en doute. N'y en a-t-il pas? il en doute. Le mouvement est-il tout ensemble et n'est-il pas? il en doute encore. Et ainsi, Pyrrhon évite la contradiction : car que le miel paraisse tantôt doux et tantôt amer, si n'y a là que deux apparences successives; il n'y a pas de contradiction. La contradiction commence quand on veut prononcer absolument sur la douceur ou l'amertume du miel; et là, suivant Pyrrhon, elle est, ou du moins elle paraît inévitable.

Qu'on le remarque bien, Pyrrhon ne déduit pas l'ἐπιτομή de l'impossibilité absolue de nier ou d'affirmer, comme on déduit une conséquence de ses prémisses. Il ne lui attribue pas une valeur absolue et objective. Ce seraient là deux contradictions, puisqu'il n'admet ni la légitimité du raisonnement, ni l'existence absolue de quoi que ce puisse être. Pyrrhon exprime un fait, et rien de plus; une simple apparence, et non pas une déduction logique; et Pyrrhon n'admet pas la réalité absolue de cette apparence, il la donne comme subjective et ne l'affirme qu'en tant que subjective. En elle-même et absolument parlant, est-elle quelque chose? Pyrrhon ne le nie pas,

mais il ne l'affirme pas ; il n'en sait rien. Tel est le vrai caractère, tel est l'exacte portée de l'ἑποχή pyrrhonnienne, si généralement mal comprise.

Cette ἑποχή n'est pas seulement une règle spéculative, c'est encore un principe pratique. En effet l'ἑποχή, en préservant de la contradiction, donne à l'âme la paix et la sérénité, ἀπάθεια, ἀταραξία. Celui qui cherche à des problèmes insolubles une solution dogmatique, positive ou négative, se tourmente de sa chimère. Le douteur, le vrai pyrrhonnien, est au-dessus des orages ; il n'est pas insensible à la douleur et au plaisir, mais il les subit avec calme, parce qu'ou son esprit doute son cœur est indifférent.

En deux mots, Pyrrhon part des antinomies de la raison spéculative, ἀντιθεσις τῶν λόγων, et il arrive, en les constatant, à l'ῥούδην μᾶλλον. L'ῥούδην μᾶλλον, dans la science, c'est le doute, ἑποχή ; dans la vie, c'est l'indifférence, ἀπάθεια.

Est-il possible maintenant de confondre cette doctrine avec celle des sophistes ? Et, d'abord, y a-t-il de commun entre ces rhéteurs décriés et sans foi, qui faisaient de la philosophie un vil trafic, et l'homme grave et sérieux, le sage respecté qu'Élis porta à la dignité de grand prêtre, qu'Athènes voulut adopter parmi ses enfants ? Les doctrines ne se ressemblent pas plus que les caractères. Certes, s'il est un sophiste habile et qu'on puisse être tenté de rapprocher de Pyrrhon, c'est Protagoras. Tous deux admettent l'apparence pour criterium de la science et de la vie. Mais si l'analogie est dans les mots, comme la différence est dans les choses, y a-t-il rien au monde de plus contraire à la réforme pyrrhonnienne que cette tranchante et haineuse formule où Protagoras est tout entier : « L'homme est la mesure de toutes choses ! » Les sceptiques, loin d'adopter cette maxime, la repoussent de toutes leurs forces (Sextus Empiricus, *Hypotyp. Pyrrh.*, lib. I, c. xxxii). Ajoutez que les livres de Protagoras étaient pleins d'affirmations dogmatiques comme celles-ci : Les apparences contradictoires ont leur raison commune dans la fluidité de la matière, ὅτι βρωσθή. La matière est un écoulement perpétuel de phénomènes ; elle fait succéder des apparences nouvelles aux apparences détruites, sans fin et sans repos. On dira que ce système conduit au nihilisme ; soit : mais si le nihilisme absolu est le dogmatisme en délire, il n'est toujours pas le scepticisme.

Objectera-t-on, enfin, que les sophistes niaient leurs propres négations, et, par conséquent, n'affirmaient pas plus que les pyrrhoniens ; que Métrodore de Chio, par exemple, soutenait qu'on ne peut rien savoir, pas même que le savoir est impossible. Mais c'est à cause de cela même qu'on ne peut prendre la sophistique au sérieux ; c'est à cause de cela même qu'on la distingue du scepticisme. Une négation qui se nie elle-même, un doute qui doute de soi et ne veut pas s'affirmer, au moins comme doute, ce sont là des énormités où on ne peut tomber en conscience. Nous dirons avec Pascal : « La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » Aucun sceptique de quelque portée et de quelque loyauté n'a nié la conscience. Hume est sceptique absolu en métaphysique, mais il reconnaît les sensations et leurs copies. Kant qui, dans la *Critique de la raison pure*, a élevé le scepticisme ontologique à sa plus haute puissance, est dogmatique comme tout le monde dans la sphère de la subjectivité. Voilà le scepticisme sérieux et profond, le vrai scepticisme. Nous tenions à démontrer que Pyrrhon le premier l'a proclamé en Grèce.

Il importe assez peu maintenant qu'il faille rapporter à Pyrrhon, ou bien à son disciple Ti-

mon, l'invention des arguments du scepticisme, connus dans l'antiquité, sous le nom de ἑκα τρόποι ou τόποι τῆς ἑποχῆς. Ces arguments, en effet, que Plutarque attribuait positivement à Pyrrhon (voy. Ménage, *ad Laert.*, p. 251 ; et Suidas, art. *Lamprias*), se réduisent aisément à trois, et même à un seul, comme les sceptiques l'avaient remarqué. Tout revient à ceci : La connaissance est relative à l'animal qui perçoit (1^{er} et 2^e arguments) ; au sens qui est l'instrument de cette perception (3^e) ; à la disposition du sujet percevant (4^e) ; à la situation de l'objet perçu (5^e) ; aux circonstances où on le perçoit (6^e) ; à la quantité et à la constitution de ce même objet (7^e) ; à la rareté ou à la fréquence de la perception (9^e) ; enfin, aux mœurs, aux croyances, aux opinions de celui qui perçoit (10^e). Il ne reste plus que le 8^e, celui de la relativité, lequel enveloppe tous les autres. Or, tout cela était déjà dit d'un seul mot : πάντα πρὸς τι, et ce mot est de Protagoras.

La gloire de Pyrrhon n'est pas là ; elle est dans la conception forte et sérieuse de l'idée sceptique et dans la formule précise qui l'exprime rigoureusement. C'est à ce titre que Pyrrhon est le fondateur d'une école considérable qui n'a cessé, pendant plus de six siècles, de Timon à Énésidème, d'Énésidème à Agrippa, d'Agrippa à Sextus Empiricus, d'exercer une action puissante sur les destinées de la philosophie grecque, et qui a laissé une trace mémorable et profonde dans l'histoire de l'esprit humain.

Consultez : Crouzaz, *Dictionnaire historique et critique*, article PYRRHON. *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne*, la Haye, 1737, in-10 ; — Bayle, E. Saisset, *le Scepticisme*, Paris, 1865, in-8 ; — Javary, *de la Certitude*, Paris, 1847, in-8. Em. S.

PYTHAGORE, PYTHAGORISME. L'obscurité des symboles pythagoriciens, la confusion des diverses époques du pythagorisme, la rareté des monuments authentiques, et l'incohérence des fragments rares et mutilés qui nous restent, enfin le mystérieux caractère de cette école, qui n'est pas moins religieuse que philosophique, ont longtemps découragé la critique et l'ont empêchée de porter un regard sévère sur toutes les difficultés de l'histoire pythagoricienne. Et cependant la grandeur de quelques-uns de ces fragments, où se retrouve encore l'esprit de la doctrine évanouie, le lien irrécusable des idées de Pythagore et des idées de Platon, et une certaine conformité des principes pythagoriciens avec plusieurs secrètes dispositions de l'esprit humain, enfin le soin de l'érudition moderne à éclairer les obscures origines de la philosophie grecque, toutes ces causes réunies ont ramené l'attention des savants et des philosophes sur ce sujet négligé. La critique allemande a essayé de faire la part du certain et du raisonnable dans les traditions innombrables qui couvraient l'histoire du pythagorisme. Bœck, particulièrement, a jeté un grand jour sur cette histoire, en établissant l'authenticité des fragments de Philolaüs qu'il avait recueillis et en montrant un point d'appui solide, quoique étroit, sur lequel peuvent et doivent reposer toutes les reconstructions d'un système si mal connu. Le savant et judicieux Ritter a mis à profit ces précieuses données, et en a tiré une assez claire et très-vraisemblable exposition des doctrines primitives de l'école pythagoricienne. C'est en nous aidant de ces secours et en remontant aux sources mêmes, qui sont, avec les fragments de Philolaüs, les inestimables témoignages d'Aristote, que nous essayerons à notre tour de rendre aussi clairs que possible aux lecteurs modernes les dogmes de cette antique philosophie. Nous ferons pré-

céder ces considérations d'un court exposé historique.

Les traditions se partagent sur le lieu de naissance de Pythagore. Selon les uns, il était Samien, selon les autres, Tyrrhénien, selon d'autres encore, Syrien ou Tyrien. L'opinion la plus accréditée le fait naître à Samos, qu'il habita certainement, d'après le témoignage d'Hérodote. On donne à Pythagore beaucoup de maîtres. Selon Diogène Laërce, qui rapporte l'opinion de Dinarque et d'Aristoxène, deux des plus anciens biographes de Pythagore, il suivit les leçons de Phérécyde de Syros, contemporain de Thalès, l'un des premiers qui essayèrent de dégager la philosophie des voiles de la poésie et de la religion. Les autres traditions sur les différents maîtres de Pythagore ont peu d'autorité et peu d'importance. Une source d'instruction plus féconde que l'enseignement des écoles, ce furent, selon la tradition, les voyages de Pythagore. Mais il y a encore ici divergence dans les récits. Selon les uns, c'est de l'Orient, de l'Égypte particulièrement, que Pythagore a rapporté en Grèce les principes de sa philosophie, par exemple sa philosophie mathématique et sa doctrine de la transmigration des âmes. D'autres donnent à sa philosophie une origine toute nationale : c'est en Grèce, c'est dans l'autre de Jupiter Crétois que Pythagore, descendu avec Épiménide, s'initia à ces mystères et trouva l'origine des siens ; ou bien c'est de Thémistocle, prêtresse de Delphes, qu'il reçut la plupart de ses dogmes moraux. A la suite de ses différents voyages, il revint dans sa patrie, à Samos, qu'il trouva sous le joug du tyran Polycrate. C'est alors qu'il la quitta de nouveau et définitivement, et se rendit à Crotona, à Sybaris, dans ces parties de l'Italie que l'on appela la Grande-Grèce. Ce fut, selon Cicéron, la quatrième année de Tarquin le Superbe, c'est-à-dire vers la soixante-deuxième ou soixante-troisième olympiade ; ce qui fixerait à peu près son arrivée en Italie de 520 à 530 avant Jésus-Christ. Il donna des lois, dit-on, à la ville de Crotona, et bientôt, son école ayant grandi, ses disciples, en nombre de trois cents, furent choisis par les différentes villes de la Grande-Grèce pour les gouverner ; ils y introduisirent, ou simplement y conservèrent en l'améliorant, le gouvernement aristocratique. Quant à l'école de Pythagore en elle-même, elle était, si l'on en croit la tradition, assez peu semblable aux autres écoles libres des philosophes grecs, qui professaient, en général, en public, devant tous, ou qui, s'ils avaient un enseignement intérieur, le communiquaient à des élèves choisis, sans autre condition que leur intelligence et leur bonne volonté. Quant aux pythagoriciens, ils formaient plutôt un *mystère* qu'une école. Ils avaient des initiations, des épreuves, un langage symbolique et voilé, une obéissance exagérée à la parole de leur maître. On sait que cette parole célèbre : *ἄστρος ἔστη*, « le maître l'a dit, » était une parole pythagoricienne. On connaît la loi du silence imposée par Pythagore à ses disciples. On doit distinguer, à ce sujet, le silence quinquennal ou silence d'épreuve (*ἐξεμβία*), et le silence perpétuel ou mystique (*μυστικὴ σιωπή*), que les pythagoriciens gardaient toute leur vie sur les articles de leurs doctrines secrètes. Jamblique attribue, peut-être à tort, à la société pythagoricienne la communauté des biens. Les auteurs les plus dignes de foi n'en font pas mention. Ce qui favoriserait cette supposition, c'est cette maxime célèbre de Pythagore : « Tout est commun entre amis. » Mais l'un des traits incontestables de l'association était l'amitié fidèle de ses membres. On sait l'histoire de Damon et Pythias. Il est bien établi que les femmes fi-

rent partie de l'association pythagorique. Nous avons dit que cette association avait obtenu un grand pouvoir politique. Ils gouvernaient à Crotona, et avaient une importante influence dans les autres villes de la Grande-Grèce ; mais une lutte avec le parti populaire les renversa. Ils furent exclus de Crotona, poursuivis, persécutés. Pythagore lui-même trouva, dit-on, la mort dans cette persécution. Les pythagoriciens ne reprirrent jamais leur pouvoir politique ; mais ils conservèrent toujours une assez grande influence par leur science et par leur vertu. Dès lors l'histoire du pythagorisme n'est que l'histoire de sa doctrine que nous exposerons plus bas. Quelles sont maintenant les sources où nous puisons les éléments de cette histoire ? Pythagore, le chef de l'école, n'a rien écrit. Les *Vers dorés*, que nous possédons sous son nom ne sont pas de lui ; ils expriment d'ailleurs les traditions morales de l'école, mais non pas son système philosophique. On connaît les noms de plusieurs pythagoriciens : Timée de Locres, Ocellus de Lucanie, de qui il nous reste de prétendus ouvrages dont la critique a démontré d'une manière décisive et incontestable l'inauthenticité ; Aréas, maître de Philolaüs, dit-on, Philolaüs lui-même, maître de Simmias et de Cébès que nous connaissons par le *Phédon* ; Archytas, célèbre mathématicien et homme d'État, six ou sept fois stratège à Tarente, sa patrie ; Lysis, qui fut, selon Diogène Laërce, le maître d'Épaminondas. C'est seulement d'après Philolaüs, l'un des pythagoriciens les plus récents, puisqu'il était contemporain de Socrate, et encore d'après de simples fragments recueillis par Boeck, que l'on peut entreprendre de donner une certaine exposition et une explication bien incomplète encore des principes pythagoriciens. L'on est autorisé à croire que la doctrine pythagoricienne, d'abord toute mathématique et religieuse, n'a pris que plus tard le développement philosophique dont les fragments de Philolaüs sont le seul monument. C'est donc la doctrine de Philolaüs plus que celle de Pythagore que nous exposerons. Philolaüs est pour nous le seul représentant authentique du pythagorisme primitif, c'est-à-dire de celui qui a précédé Platon.

Ce qui importe le plus, selon nous, dans l'histoire de ces premières créations de l'esprit philosophique, ce n'est pas d'en reproduire le développement systématique et d'en comprendre tous les détails. Outre que cela est, en général, impossible dans l'absence d'ouvrages complets et réguliers, il est fort probable que ces systèmes n'avaient pas cette suite logique et sévère que la rigueur de l'esprit moderne apporte et exige dans les systèmes de philosophie. Le soin d'expliquer tous ces passages épars, ces textes mutilés, ces opinions plus ou moins fidèlement rapportées, et de les ranger par ordre, sous la dépendance de certains principes, paraît souvent arbitraire et au moins inutile : car il est rare que les détails ou les raisons particulières par lesquels les anciens philosophes essayent de démontrer leurs principes aient par eux-mêmes une très-grande valeur, ni un rapport exact aux principes de la doctrine. Dans la philosophie grecque, avant Socrate, lorsque la méthode existe à peine, que l'imagination a encore tant de part et que le langage est si obscur et si vague, il ne faut pas chercher à tout comprendre et à tout enchaîner. Ce qui importe et ce qui est le plus intéressant, c'est de découvrir le principe général qui anime la doctrine, sans négliger, toutefois, d'en suivre les développements, si on peut le faire avec lumière et sans effort.

Or, pour se rendre bien compte de l'esprit général et du caractère distinctif de l'école pytha-

goricienne, il ne faut pas oublier ce qu'Aristote nous rappelle lui-même : c'est qu'elle était avant tout une école de mathématiciens. On distinguait, comme on sait, les philosophes italiens des philosophes de l'Ionie par cette épithète de mathématiciens : μαθηματικοί. On sait les traditions qui rapportent à Pythagore d'importantes découvertes en géométrie. Tout cela, pour être très-connu, n'en est pas moins nécessaire à rappeler : car là est l'explication intelligible de tout le pythagorisme. Le pythagorisme, en effet, est une doctrine scientifique ; elle est née de considérations savantes sur les nombres et les figures, et non des instincts superstitieux de l'imagination, quoique, dans sa décadence, il se soit réduit à flatter ces instincts. Les pythagoriciens, nourris aux mathématiques, selon l'expression d'Aristote, expliquèrent toutes choses mathématiquement, et ne virent partout que les rapports qui leur étaient familiers.

A ce point de vue très-général, peu importe que les pythagoriciens admettent que toutes choses sont des nombres ou seulement semblables à des nombres. Cette distinction, de très-grande conséquence sans doute, ne changerait rien pourtant au caractère original de l'école. Quelque portée que Pythagore ou Philolaüs aient donnée à leurs expressions arithmétiques, ils se reconnaissaient à ce trait singulier d'avoir aperçu partout des rapports numériques, et d'avoir ramené à ces rapports l'harmonie et la beauté des choses. A ce point de vue, tout ce qu'il y a d'extraordinaire et d'étrange dans les formules pythagoriciennes disparaît aisément. En effet, qu'un esprit habitué aux mathématiques porte ses regards sur la nature, il est clair que ce qu'il y a de mathématique dans le monde le frappera vivement, tandis que la plupart des hommes y seront à peine sensibles. Un physicien, habitué à ne considérer que des forces physiques qui luttent les unes contre les autres, ne verra partout que ces forces : l'âme et Dieu lui-même seront pour lui des forces de cette nature. Pour les imaginations vives, comme celles des poètes grecs, les dieux eux-mêmes auront des corps, et les plus beaux corps. De même, pour les mathématiciens, Dieu, l'âme, les corps seront des nombres ou des figures.

Mais ce n'étaient pas seulement les mathématiques qui occupaient l'attention des pythagoriciens ; ils cultivaient aussi une science qui, du reste, faisait partie des mathématiques, quoique, par un certain côté, elle parût se rapprocher davantage des arts qui séduisent l'imagination. La musique, comme on sait, jouait un grand rôle chez les anciens : elle était presque une institution religieuse. Les pythagoriciens, qui s'étaient beaucoup appliqués à la musique, virent les nombreux rapports de la musique et des mathématiques, et découvrirent les lois mathématiques des sons et des accords. Ils apercevaient partout des rapports musicaux ; c'était reconnaître encore des rapports mathématiques.

Un examen plus attentif des conditions de l'harmonie musicale nous fera mieux pénétrer dans les principes du pythagorisme. De quoi se compose un accord musical ? de la réunion d'un certain nombre de sons élémentaires séparés les uns des autres par certains intervalles. En effet, une réunion quelconque de sons ne forme pas un accord juste ; il faut que les intervalles soient déterminés. Que si la réunion des sons, au lieu d'être simultanée, est successive, c'est encore la même chose ; cette succession de sons ne sera harmonique et ne charmera l'oreille que si des intervalles déterminés séparent chaque son l'un de l'autre. Il n'est pas besoin d'une grande science musicale pour comprendre ce que nous entendons

ici par intervalles : ce sont les tons ou les demi-tons qui séparent les différentes notes. Si nous supprimons par la pensée ces intervalles, il n'y a plus de différence entre les notes ; tous les sons se confondent en un seul, ou plutôt il n'y a plus de son ; car tout son étant déterminé, suppose par cela même un intervalle qui le sépare d'un autre son. La suppression de l'intervalle entraîne donc avec elle le son lui-même et l'harmonie. Or, qu'est-ce que le son ? C'est quelque chose de déterminé. Qu'est-ce que l'intervalle ? C'est quelque chose d'indéterminé. Le son est la limite de l'intervalle, lequel par lui-même est illimité. Un accord, une mélodie est donc une certaine réunion du déterminé et de l'indéterminé ; parlons le langage pythagoricien : du limité et de l'illimité, du fini et de l'infini.

La considération des sons nous conduit facilement à celle des nombres. Tout accord est un nombre, car il se compose nécessairement de plusieurs sons séparés par certains intervalles. Or, le nombre lui-même est une réunion d'unités ; une seule unité ne forme pas un nombre ; mais, pour qu'elle s'unisse à d'autres unités, il faut qu'il y ait entre celles-ci et celle-là certaines différences ou, du moins, certaines séparations, et, encore une fois, certains intervalles. Supprimez par la pensée ces intervalles, les unités réunies se ramassent en une seule, et le nombre s'évanouit. Ces intervalles sont donc le principe de la pluralité ; on peut les appeler, selon le langage familier des philosophes grecs, le *plusieurs* ; et l'on dira que le nombre est l'union de l'un et du *plusieurs* ; ou encore, si l'on considère que l'unité est impaire, que *deux*, le premier nombre multiple est pair, on dira encore, en exprimant la même pensée par une autre formule, que le nombre est l'union du pair et de l'impair.

L'examen des choses réelles nous montrera les mêmes résultats. De quoi se compose, par exemple, un corps solide ? il se compose de différentes surfaces, qui se composent elles-mêmes de différentes lignes, et celles-ci d'un certain nombre de points ; et tout corps se réduit à certains points élémentaires qui, eux-mêmes, sont absolument simples et tout à fait semblables aux unités arithmétiques. Mais ni une réunion de surfaces ne forment un corps, ni une réunion de lignes une surface, ni une réunion de points une ligne, s'il n'existe entre les lignes, les points et les surfaces, un certain nombre d'intervalles qui, distinguant les unes des autres les parties constitutives et élémentaires du corps, leur permettent de se réunir et de faire un tout déterminé. Supprimez ces intervalles, et toutes les surfaces, les lignes et les points venant à se pénétrer, les surfaces s'absorbent dans les surfaces, les lignes dans les lignes, les points dans les points, et tout se réduirait à un point, si ce point pouvait se concevoir sans que l'esprit conçût en même temps un intervalle qui l'entourât de toutes parts. D'où il suit que la réalité des corps se ramène nécessairement à ces deux éléments, le point, ou, selon l'expression pythagoricienne, la monade, et les intervalles, διαστήματα.

Que devons-nous conclure de ces explications qui, pour être exprimées en langage moderne, n'en sont pas moins rigoureusement fidèles à la théorie pythagoricienne ? Il faut conclure que partout dans la nature se rencontrent deux éléments nécessaires que l'on appelle, dans le langage de la métaphysique ancienne, le fini et l'infini ; expressions familières à Platon. Ces deux éléments peuvent prendre des formes diverses. De là les différents noms qu'ils ont dans l'école pythagoricienne : le fini et l'infini, l'impair et le pair, l'un et le multiple, le droit et le gauche, le mâle et

la femelle, le repos et le mouvement, la ligne droite et la ligne courbe, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, le carré et le quadrilatère long. Cette table des oppositions primitives des choses n'appartient, selon Aristote, qu'à quelques pythagoriciens; mais elle exprime les vues générales de l'école entière, et, quelle que fût la classification adoptée, les pythagoriciens voyaient dans ces oppositions les différents aspects sous lesquels se manifestent les principes des choses. Les contraires, c'est Aristote lui-même qui nous l'apprend, sont, dans la doctrine de Pythagore, les principes constitutifs de toute existence; et comme, dans la double série de ces oppositions, le bien et le mal se rencontrent toujours en face l'un de l'autre sous des noms divers, on peut dire que, suivant les pythagoriciens, toutes choses se composent du parfait et de l'imparfait.

Mais il ne faut pas nous laisser aller à cette facilité de traduction, qui, d'analogie en analogie, pourrait nous entraîner bien loin de la doctrine pythagoricienne. N'oublions pas que le point de départ de ces considérations générales, c'est toujours le nombre. En effet, qu'est-ce que des accords musicaux? ce sont des nombres. Qu'est-ce que des corps? ce sont encore des nombres: car les uns et les autres sont des réunions d'unités, séparées ou liées entre elles par certains intervalles. De là cette idée, que tout ce qui existe, ou se compose de nombres, ce qui paraît être la doctrine orthodoxe des vrais pythagoriciens, ou est créé sur le type des nombres, ce qui paraît être la doctrine mitigée d'une certaine secte dissidente du pythagorisme. C'est du moins l'opinion de Ritter, qui explique de cette façon les différentes expressions qui nous représentent les nombres pythagoriciens tantôt comme les modèles, tantôt comme les essences des choses. Une autre explication, satisfaisante encore, serait d'attribuer à la fois ces deux points de vue au pythagorisme primitif et orthodoxe; il aurait passé alternativement, et presque à son insu, de l'un à l'autre, selon que l'esprit systématique l'aurait entraîné, ou que le bon sens l'aurait retenu; mais je suis porté à croire que le pythagorisme tendait, par la force de son origine, à faire de toutes choses des nombres, à considérer les nombres comme des êtres réels. A ce point de vue, les formules pythagoriciennes ne seraient en aucune façon symboliques, mais exprimeraient exactement la nature des choses, telle que les pythagoriciens la concevaient.

Examinons d'un peu plus près le sens vraisemblable de ces formules. Les nombres, dit Aristote, sont les principes des choses, et les éléments des nombres sont les éléments des choses. Mais dans quel sens entendait-on, à cette époque, le mot de principe des choses? Aristote a fait, sur ce terme de principe, de profondes et d'ingénieuses distinctions; mais elles n'étaient pas connues dans une philosophie si peu avancée. Le principe était bien pour elle le commencement de toutes choses, ce d'où dérivent toutes choses; mais l'on ne se rendait pas un compte exact de cette idée, et l'on se contentait d'appeler principe ce qui frappait le plus vivement l'esprit dans les choses que l'on considérait. Thalès voyait partout l'eau entretenir la vie; il déclarait que l'eau ou l'humidité était le principe des choses. Anaximène en disait autant de l'air. Les pythagoriciens, dont l'esprit était si fortement saisi des considérations mathématiques, apercevant à chaque pas des rapports mathématiques, ramenant facilement toute la nature physique à des figures géométriques, et ces figures à des nombres;

découvrant dans toutes les harmonies de la nature des harmonies musicales, et dans celles-ci encore des rapports numériques; pénétrés de cette conviction que partout les contraires luttent dans la nature, et que tous les contraires se réduisent à l'opposition primitive de la limite et de l'illimité, c'est-à-dire à l'unité et au multiple, durent attribuer aux nombres et aux principes des nombres la première place dans l'ordre des êtres, et ils les déclarèrent principes des choses dans le sens vague et indéfini que l'on attachait alors à ce mot.

Mais les nombres sont-ils les derniers principes des choses, et n'ont-ils pas eux-mêmes un principe? Il faut distinguer entre les éléments des nombres et leur principe. Les éléments des nombres, ce sont les parties des nombres, leurs parties intégrantes et constitutives. Dans ce sens, les éléments des nombres sont aussi les éléments des choses. Le principe des nombres n'est pas leur composition, mais la source dont ils dérivent. Dire que les nombres n'ont d'autres principes que leurs éléments, c'est dire que la nature existe seule, qu'elle n'a point de cause supérieure à elle; dans notre langage actuel, qu'il n'y a point de Dieu. Le pythagorisme admet-il un Dieu, ou bien, comme la philosophie d'Ionie, n'est-il qu'une philosophie naturaliste ou athée? Telle est la traduction, dans la langue de notre philosophie actuelle, de cette question pythagoricienne: Les nombres ont-ils un principe?

Le principe des nombres est le nombre ou l'essence du nombre, $\delta \text{ αριθμός, } \acute{\alpha} \text{ ἐσσία, } \delta \text{ριθμῶ}$. Cela est clair. De même que dans les doctrines où la nature se compose d'êtres, de substances, le principe premier s'appelle l'être en soi, la substance; de même que dans le système de Platon, où toutes choses se composent d'idées, le premier principe est une idée, l'idée du bien; de même qu'Aristote, qui ne voit dans toute réalité que des actes, appelle son premier principe l'acte pur: de même, Pythagore appelle le nombre en soi, l'essence du nombre, ou plus simplement le nombre, le principe de toutes choses composées de nombres. Et selon que l'on entend dans un sens symbolique ou littéral cette formule, que les nombres sont les principes des êtres, on entendra dans le même sens cette autre formule que le nombre est le principe des nombres et l'essence de toutes choses.

Le nombre joue tout à fait dans le monde le rôle de Dieu. Nous le considérerons tout à l'heure en lui-même. Voyons-le d'abord mêlé avec les choses: « Le nombre, dit Philolaüs, dans un très-beau langage digne de Platon, mais malheureusement mutilé, le nombre réside dans tout ce qui est connu. Sans lui, il est impossible de rien penser, de rien connaître. C'est dans la décade qu'il faut contempler l'essence et la puissance du nombre. Grande, infinie, toute-puissante, la décade (l'un des noms symboliques du nombre en soi, ou de Dieu) est la source et le guide de la vie divine et de la vie humaine. C'est l'essence du nombre qui enseigne à comprendre tout ce qui est obscur ou inconnu. Sans lui, on ne peut s'éclaircir ni les choses en elles-mêmes, ni les rapports des choses.... Ce n'est pas seulement dans la vie des dieux et des démons que se manifeste la toute-puissance du nombre, mais dans toutes les actions, toutes les paroles de l'homme, dans tous les arts, et surtout dans la musique. Le nombre et l'harmonie repoussent l'erreur; le faux ne convient pas à leur nature. L'erreur et l'envie sont filles de l'infini, sans pensée, sans raison; jamais le faux

ne peut pénétrer dans le nombre, il est son éternel ennemi. La vérité seule convient à la nature du nombre, et est née avec lui. » C'est donc Dieu, ou le nombre, qui apporte la clarté et la vérité dans les choses; c'est encore lui qui y apporte l'harmonie; sans harmonie il serait impossible à des principes, de nature et d'origine diverses, de se réunir et de revêtir les belles formes que nous présente l'univers.

Ainsi, Dieu donne aux choses particulières leur clarté, leur harmonie et leur beauté; mais qu'est-il en lui-même? Qu'est-ce que le nombre dans son essence? C'est l'unité. L'un est principe de tout, dit Philolaüs, ἐν ἀρχῇ πάντων: « Il est un Dieu, dit-il encore, qui commande à tout, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-même, diffèrent du reste. » Nous sommes encore ici en présence d'un doute: Pythagore ou son école entend-il par l'unité un principe métaphysique, semblable à celui que défendirent plus tard les éléates et les alexandrins, ou bien un principe mathématique? Le principe de toutes choses est-il l'unité absolue, l'être en soi, ou l'unité arithmétique? Selon nous, il se faisait vraisemblablement une certaine confusion dans l'esprit des pythagoriciens, et ils passaient insensiblement de l'une de ces conceptions à l'autre. Servis par leurs formules, ils s'étaient facilement élevés des nombres en général au nombre en soi, et la définition du nombre les conduisait naturellement à l'unité: arrivés là, ils appliquaient à ce principe abstrait et peu intelligible les notions qui s'attachent ordinairement à l'idée de Dieu; et ainsi s'opérait, presque à leur insu, la transformation d'un dieu mathématique en un dieu vivant.

Mais les pythagoriciens ne se contentaient pas de dire que Dieu était l'un, ils en définissaient plus précisément la nature. Selon les pythagoriciens, le premier principe doit contenir en lui-même, et comme en germe, tout ce qui existe dans l'univers. Or, l'univers est composé de contraires: les contraires se doivent donc retrouver dans le principe premier. C'est pourquoi le premier principe est appelé le pair-impair (ἀριθμο-πρῶτος), c'est-à-dire qu'il contient en soi les deux principes élémentaires et constitutifs des nombres, l'impair et le pair; et comme nous avons vu que cette opposition est une des traductions, une des formes de la grande opposition du parfait et de l'imparfait, du bien et du mal, on peut dire que l'unité de Philolaüs n'est pas cette unité absolue et sans tache que le genre humain adore sous le nom de Dieu, mais un mélange ou une lutte de deux principes contraires. Tantôt, comme le remarque très-bien Ritter, les pythagoriciens représentent cette union du pair et de l'impair, du fini et de l'infini, comme primitive; tantôt comme une rencontre qui a lieu dans le temps. Mais Aristote nous explique cette apparente contradiction, quand il nous dit: « Ce n'est qu'au point de vue logique que les pythagoriciens traitent de la genèse des nombres. » Ainsi, les pythagoriciens racontent comme s'étant passé dans le temps ce qui est l'état éternel et nécessaire des choses; mode d'exposition familier à la philosophie antique.

La naissance des choses est donc expliquée dans le système pythagoricien par la rencontre du fini et de l'infini, c'est-à-dire du pair et de l'impair, et dans leur langage, du ciel et du vide. Le ciel qui est originairement un (l'impair), aspire le vide, et en l'aspirant le divise; cette division de la primitive unité donne les nombres. Cette absorption du vide dans le ciel donne naissance aux différents intervalles dont

naissent les corps, et l'aspiration perpétuelle de l'infini par le fini, du vide par le ciel, du pair par l'impair, toutes expressions identiques, forme la vie du monde. On voit, d'après cette exposition, que Dieu, dans le système pythagoricien, est mêlé au monde, qu'il forme l'âme du monde. Mais Dieu est-il tout entier dans le monde? Peut-on le croire, lorsque l'on voit les pythagoriciens distinguer deux espèces d'unités? En un sens, dit Eudocie, rapporté par Simplicius, l'un est le principe absolu de toutes choses; en un autre sens, la nature se compose de deux éléments, l'un et son contraire. De telle sorte que l'un se trouve à la fois au sommet des choses et dans les choses mêmes. Il est au commencement de l'univers et se retrouve dans son développement. Ne poussons pas trop loin ces conséquences, et ne traduisons pas Pythagore par Plotin. Ce qui est certain, c'est que le pythagorisme a placé l'unité au-dessus de tout ce qui est, ce qui était la conséquence nécessaire de ses déductions mathématiques. Il l'a vue aussi dans tout ce qui est, ce que lui découvrirait la plus simple analyse mathématique. En un mot, les nombres dérivent du nombre, et le nombre de l'unité; et, en outre, les nombres se composent d'unités. L'unité est donc à la fois principe et élément. A l'état de principe, elle contient en soi, d'une manière indiscernable, les deux contraires; à l'état d'élément, elle se distingue de son contraire. Comme principe, elle est Dieu, et Philolaüs lui prête tous les attributs de l'existence divine. Comme élément, elle est la matière des choses. Il est évident qu'un tel système, si on le presse, conduit facilement à la doctrine de l'émanation.

Mais ce qui distingue profondément le système pythagoricien du grossier panthéisme ionien, c'est le sentiment de l'ordre et de l'harmonie des choses. Il y a en effet deux points de vue d'après lesquels on peut considérer les rapports mathématiques. En un sens, les mathématiciens d'Italie ne paraissent pas se distinguer facilement des physiciens d'Ionie. Lorsque Philolaüs compose le corps de points géométriques, séparés par des intervalles, il ne parle guère autrement que Démocrite, qui ramène les éléments du corps aux atomes et au vide. Il y a un degré d'abstraction de plus dans la doctrine pythagoricienne; mais voilà tout. Son explication mathématique de la nature n'a rien de philosophiquement supérieur à l'explication physique des atomistes. Si c'était seulement dans ce sens que les nombres sont les principes des choses, le pythagorisme n'aurait, à proprement parler, rien d'original ni d'intéressant. Mais il y a dans les nombres autre chose qu'une simple réunion d'unités, qu'une composition indéterminée et insignifiante; il y a une raison. Les rapports de nombre ont quelque chose d'intellectuel; ils sont du moins le symbole de l'intelligence. Sans doute, toute espèce de nombre et toute espèce de rapports numériques ne sont pas le signe et le principe de la raison et de l'ordre. Aussi les pythagoriciens n'honoraient-ils pas tous les nombres ni toutes les figures, mais certains nombres particuliers qui paraissent jouer un rôle plus particulier dans la création: trois, sept, dix, par exemple, et les figures, les proportions fondées sur ces nombres; en un mot, les pythagoriciens voyaient dans les nombres plutôt encore les raisons des choses que leurs forces constitutives; ils étaient plus frappés de la beauté et de l'harmonie que des éléments physiques de l'univers. Les nombres pythagoriciens sont le premier germe des idées platoniciennes, c'est-à-dire de ces principes d'ordre et de sagesse que

Platon, comme il nous l'explique dans le *Phédon*, par la bouche de Socrate, avait substitués aux explications toutes matérielles de ses devanciers.

Si l'on descend de ces considérations générales aux théories de détail, le peu de clarté que nous avons essayé d'apporter dans cette épineuse exposition s'évanouit selon nous entièrement. Le pythagorisme, dans son ensemble, et si l'on ne veut pas trop presser le sens des formules qui nous en restent, n'est pas inexplicable; mais si l'on prétend rendre compte de tous les problèmes dans le sens pythagoricien, et les interpréter comme on ferait pour une école moderne, on rencontre à chaque pas des difficultés. Par exemple, quelle différence le pythagorisme établit-il entre le corps et l'âme? et peut-il reconnaître entre ces deux êtres une différence? Le corps est un nombre, dans cette doctrine; mais l'âme est aussi un nombre. Comment distinguer ces deux espèces de nombres? Il est vrai qu'on leur attribue quelquefois cette doctrine, que l'âme est un nombre qui se meut soi-même. Mais tout le monde sait que cette définition appartient à Xénocrate, c'est-à-dire au pythagorisme platonicien. D'après l'opinion prêtée à Simmias, dans le *Phédon*, on peut supposer que Philolaüs définissait l'âme une harmonie, ce qui fournirait une conjecture assez subtile. Le nombre pourrait jouer tour à tour le rôle de matière et de forme : comme matière, il constituerait le corps; comme forme, il en serait l'harmonie. Mais cette hypothèse toute gratuite ôterait à l'âme toute individualité, comme Platon, du reste, le démontre fort bien. Or, le pythagorisme reconnaît si bien l'individualité de l'âme, qu'il la fait passer de corps en corps, ainsi que le prouve la doctrine si connue et si populaire de la *métempsychose*. Nous ne pouvons donc que nous faire des idées très-vagues sur les degrés et les différences que les pythagoriciens établissaient entre les êtres. Quel sens ont pour nous ces représentations numériques qui définissent l'existence physique par le nombre cinq, le végétal par six, l'animal par sept, la vie humaine par huit, la vie ultramondaine par neuf, la vie divine par dix? Il est clair que ces expressions sont purement symboliques : elles nous indiquent bien l'échelle de perfection que les pythagoriciens établissaient entre les choses, mais non l'idée exacte qu'ils se faisaient de ces choses mêmes. C'est ainsi que nous ne sommes nullement éclairés en apprenant par Aristote qu'un certain nombre était pour eux l'essence du cheval, un autre l'essence de l'homme, et qu'ils définissaient par tel ou tel nombre, la justice, l'à-propos et les qualités morales. N'est-ce pas répéter, sans y rien ajouter, la formule du système : les nombres sont les principes de toutes choses?

Mais, si l'on ne veut pas entrer dans les détails, qui ont perdu pour nous tout leur intérêt et tout leur sens, on se rendra bien compte des idées morales des pythagoriciens, en se reportant aux principes généraux de leur système. Nous avons déjà vu que Philolaüs rapporte à l'infini, c'est-à-dire au mauvais principe, l'erreur, le mensonge, et réserve au nombre, à l'unité, la vérité, comme son éternel patrimoine. C'est de même au désordre et au principe de l'erreur que le pythagorisme rapporte l'injustice, et au nombre la justice et la vertu. Du mélange de ces deux principes différents dans la nature humaine naît la lutte que l'homme est obligé de soutenir avec lui-même : ce n'est qu'une partie de la grande lutte que, dans la nature, le fini soutient contre l'infini, l'un contre le multiple, le bien contre le mal. L'homme, point de rencontre de la raison et du déraisonnable, de la lumière et des ténèbres, est appelé

par la nature et par Dieu à lutter sans cesse, et cela sans quitter jamais son poste, contre le principe du mal. Ces idées nous révèlent un nouveau côté de la doctrine pythagoricienne. La philosophie de Pythagore n'était pas seulement une philosophie spéculative, elle était une doctrine morale, nous dirons presque une doctrine religieuse. Ce n'est même que plus tard, et probablement déjà dans la corruption de la secte, qu'elle a pris, entre les mains de Philolaüs, ce caractère scientifique sur lequel nous nous sommes longtemps arrêtés. Mais aucune tradition authentique ne rapporte à Pythagore lui-même un système de philosophie déterminé. On sait ses travaux mathématiques : l'esprit de l'école a, sans doute, sa première source dans sa personne. Mais la tradition nous le représente plutôt comme un réformateur moral que comme un métaphysicien. C'est sous l'influence d'idées morales, et dans un but tout moral, que l'école s'est constituée. Cette idée de la lutte de l'homme contre lui-même et contre ses passions, qui n'était plus guère déjà, à l'époque de Philolaüs, qu'une théorie, était chez Pythagore l'objet pratique de ses institutions. De là le caractère ascétique et austère de l'institut pythagoricien à l'origine; de là la grande autorité que prit en Italie cette admirable société; de là son influence politique. Les pythagoriciens appliquaient à la société leurs théories morales : ils voulaient que l'État, comme l'âme humaine, fût guidé par la raison; l'aristocratie n'était pour eux que le gouvernement de l'État par les sages. C'est cette aristocratie qu'ils approuvaient. En général, leur politique paraît s'être vivement inspirée de l'idée de la justice. Mais ils paraissent aussi avoir trop conçu l'État sur le type de leur association particulière, ou peut-être aussi peut-on les accuser d'avoir tenté d'asservir l'État à cette association. Enfin, il n'est pas impossible que leurs nobles idées sur l'amitié les aient conduits à quelques conclusions chimériques; et l'on ne peut pas déterminer le sens exact et la juste mesure de cette maxime célèbre qui leur appartient : « Tout est commun entre amis. »

Après Philolaüs, on peut considérer comme finie l'histoire du vrai pythagorisme, du pythagorisme pur et original. Depuis, il s'est associé à d'autres systèmes; il leur a prêté ses formes ou a pris les leurs. A quelques époques, il a essayé de repaître d'une manière plus indépendante; mais ça été d'ordinaire aux époques de décadence ou de révolution intellectuelle, c'est-à-dire dans ces temps où l'agitation des esprits ne permet pas de discerner la vraie valeur des doctrines, et se porte vers celles qui flattent davantage la curiosité, l'imagination et l'ardent désir de l'extraordinaire. Aussi est-ce moins par ses profondeurs sérieuses que par ses côtés superstitieux que le pythagorisme, aux époques dont je parle, a séduit les esprits qui s'y attachèrent. Une exposition rapide de ces phases de la doctrine pythagoricienne terminera cette incomplète esquisse.

Un des titres de gloire de la philosophie de Pythagore et de Philolaüs est d'être le premier germe d'une bien plus grande philosophie, qui vit encore dans l'esprit et dans l'âme des hommes, tandis que le pythagorisme n'intéresse plus guère que la curiosité savante des érudits. Platon, toujours inspiré par l'excellente méthode et le sens exquis de Socrate, a ôté aux formules de Pythagore ces voiles mystérieux qui cachaient de grandes vérités : il a présenté ces vérités elles-mêmes; et, laissant dans quelque coin obscur de ses dialogues les traces de l'enseignement de Philolaüs, il a traduit la doctrine des nombres dans la doctrine plus claire et plus humaine des idées. Il n'a plus vu dans les nombres qu'un des

aspects des choses, et, tout en laissant aux êtres mathématiques une place élevée dans l'ordre des êtres, il ne les a pas placés au premier rang du monde intelligible. Les considérations mathématiques ne sont pour lui que les degrés qui conduisent aux vraies essences (voy. PLATON). Malheureusement, Platon ne resta pas toujours dans ces justes limites ; et, si l'on en croit Aristote, sa doctrine, sur la fin de ses jours et dans son enseignement intérieur, serait retournée au pythagorisme, dont elle n'était, en effet, qu'un développement. Faut-il prendre à la lettre les témoignages d'Aristote ? Faut-il juger la philosophie de Platon d'après les traductions de son plus irréconciliable adversaire ? Ce qui prête faveur aux expositions d'Aristote, ce sont les analogies évidentes de la doctrine des nombres, telle qu'il la décrit, avec la théorie des idées. Mais faut-il en conclure que la théorie des idées ne soit au fond qu'une théorie des nombres, ou que cette doctrine des nombres n'est que la traduction symbolique de la théorie des idées ? C'est un problème qui nous semble tout à fait insoluble, dans l'absence de données claires et suffisantes. Quoi qu'il en soit, voici la doctrine de Platon, selon Aristote. Platon, comme Philolaüs, compose tout être de deux principes : le fini et l'infini (ce sont les termes mêmes du *Phédon*), ou, si l'on veut, de l'unité et de la dyade indéfinie, expressions toutes pythagoriciennes. L'un de ces deux principes est un nombre. Mais, au lieu de n'admettre, comme les pythagoriciens, qu'une seule espèce de nombres, Platon établit une échelle, et, de même que, dans la théorie des idées il reconnaît trois degrés, en quelque sorte trois mondes (le monde sensible, le monde mathématique, le monde idéal), il reconnaît trois espèces de nombres qui correspondent à ces trois mondes. Ces trois sortes de nombres sont les résultats divers du commerce de l'unité et de la dyade. On n'a pas de peine à montrer les contradictions et les impossibilités de cette théorie : on fait voir, d'après Aristote, que cette distinction des trois nombres est purement arbitraire ; que tous les nombres se ramènent nécessairement aux nombres mathématiques, à la quantité pure, abstraite, indéterminée, laquelle, nous en convenons, ne peut rien produire de réel. Toutes ces difficultés, renouvelées d'Aristote, sont vraies dans l'hypothèse où la doctrine des nombres est entendue par Platon dans le sens littéral. Elles tombent, si cette doctrine n'a qu'un sens symbolique. On comprend, en effet, dans une doctrine philosophique la distinction de trois ordres d'êtres, ce qu'on traduit mathématiquement par les trois ordres de nombres : cette distinction devient intelligible et impossible dans une doctrine exclusivement mathématique. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que le platonisme, sinon dans Platon même, du moins dans ses disciples immédiats, n'ait fini par prendre un caractère pythagoricien, chaque jour plus prononcé. Aussi n'est-il pas facile de distinguer dans la longue polémique d'Aristote à ce sujet ce qui va à l'adresse des pythagoriciens ou des platoniciens : il est probable que ces deux écoles devaient se confondre, et c'était avec raison qu'Aristote jetait ce cri de désespoir : « Aujourd'hui, les mathématiques sont toute la philosophie. » Speusippe, le neveu et le successeur de Platon, détruisait, en effet, toute l'originalité du système de son maître, en supprimant dans sa philosophie le nombre idéal, en ne conservant que le nombre mathématique ; ce qui signifie simplement qu'il abandonna la théorie des idées pour la théorie des nombres, et Platon pour Philolaüs.

Après Platon et ses disciples, le platonisme et le pythagorisme disparurent ensemble : on sait

ce que fut la nouvelle Académie. Des doctrines nouvelles effacèrent les anciennes doctrines. Cependant le pythagorisme ne s'évanouit pas entièrement ; mais il n'eut plus que de rares partisans, et, dans sa décadence, il perdit son originalité et sa pureté. Il ne dut quelques restes de puissance qu'en trompant le vulgaire superstitieux par les mensonges d'un art chimérique, la magie, que Pythagore, disait-on, avait appris lui-même à Babylone. En métaphysique, le pythagorisme revêtit les formes et adopta les idées du stoïcisme. Le dieu de Pythagore, dit Cicéron, était l'âme des choses, tendue et répandue dans toute la nature. Virgile, dans sa belle traduction du système pythagoricien, au VI^e livre de l'*Énéide*, nous peint le principe vivant de l'univers animant tout de son esprit, et donnant à chaque être son âme et sa vie particulière. Ovide, enfin, rattachant la doctrine de la métempsychose au sujet de son charmant poème, prête à Pythagore une théorie du mouvement universel des choses qui ne diffère guère des principes d'Héraclite, d'où est sortie, comme on sait, la métaphysique stoïcienne. Ainsi se perdaient, dans ces temps de confusion intellectuelle, tous les caractères propres des écoles : c'était le temps où Cicéron ne voyait entre Platon, Aristote et Zénon qu'une différence de mots. C'est la même doctrine qui se retrouve dans les lettres attribuées à Apollonius de Tyane, le plus célèbre des nouveaux pythagoriciens. Mais, à cette époque, le pythagorisme était moins une philosophie qu'une thaumaturgie. Il se confondit, ainsi que le nouveau platonisme, dans la doctrine éclectique des alexandrins. Au moyen âge, le pythagorisme eut une part très-peu importante dans la philosophie scolastique. Pour en retrouver les traces, il faudrait sortir de la philosophie proprement dite, et pénétrer dans les mystères de l'alchimie ou dans les symboles non moins obscurs de l'architecture mystique. On attribue, en effet, à Albert de Strasbourg, l'un des fondateurs de la franc-maçonnerie, une doctrine scientifique, morale, architecturale, où les nombres jouaient un grand rôle soit comme principes, soit comme symboles. On sait, en effet, que les nombres, dans l'architecture du moyen âge, ne servaient pas seulement à exprimer les proportions et la symétrie, mais avaient par eux-mêmes un sens mystique et secret qui faisait de l'architecture une langue religieuse. Si nous voulions suivre l'histoire secrète du pythagorisme, nous ne finirions pas ; mais nous sortirions des limites et du dessein de cet article. Pour retrouver la trace des doctrines pythagoriciennes dans la philosophie, il faut aller jusqu'à la Renaissance. A cette époque, où tous les systèmes de l'antiquité classique reparurent, le pythagorisme eut aussi sa résurrection. Nous citerons seulement le célèbre Nicolas de Cusa, et le nom, plus connu encore, de Jordano Bruno.

Nicolas de Cusa, dont le système n'est guère que le panthéisme alexandrin exprimé dans le langage de Pythagore, emploie les nombres comme des formules symboliques ; et, quoiqu'il recommande d'affranchir l'esprit de toutes les formes sensibles et mathématiques, afin de s'élever jusqu'aux idées pures, il n'exprime lui-même ces idées que par des formules mathématiques. C'est ainsi qu'il appelle le premier principe le *maximum*, ce qui ne signifie pas le plus grand des nombres, mais ce qui est au-dessus de tout nombre. Le maximum n'est pas un nombre ; il est l'unité absolue. Il n'est pas intelligible en lui-même, précisément parce qu'il n'est pas un nombre : car le nombre est ce qui rend toutes choses intelligibles ; c'est la raison explicite (*ratio explicata*). Cependant l'intelli-

gence peut comprendre qu'il y a quelque chose au-dessus des nombres; mais non pas s'en faire une idée: elle ne peut qu'en avoir une représentation symbolique. C'est ainsi que le maximum est en même temps le minimum: car, étant plus grand que toute grandeur concevable, il est la parfaite unité, et, par conséquent, l'infiniment petit. C'est encore par des images mathématiques que l'on peut se représenter la Trinité. Le maximum est un par lui-même; en second lieu, il est égal à lui-même; en troisième lieu, l'unité est jointe en lui à l'égalité. Comme un, c'est le Père; comme égal, c'est le Fils; comme un et égal à la fois, c'est la troisième personne de la Trinité, le Saint-Esprit. Mais je ne pousserai pas plus loin ces analogies: on voit assez ce qu'est le mysticisme mathématique de Nicolas de Cusa. Les mêmes principes se retrouvent dans son célèbre disciple Bruno. Les deux principaux maîtres de Bruno sont Pythagore et Platon. Il adopte tous les principes de Platon, d'après les interprétations alexandrines; mais il lui reproche d'avoir abandonné les formes et les termes de Pythagore. Pour lui, comme pour Nicolas de Cusa, le premier principe est à la fois le maximum et le minimum; il l'appelle la *monade*. La monade est le principe de la force et de la vie dans l'univers; elle engendre toute multiplicité, sans perdre son unité, comme l'unité arithmétique engendre le nombre, comme le point géométrique engendre la ligne. Comme les pythagoriciens, Bruno oppose la dyade à la monade, c'est-à-dire le principe du désordre, la pluralité, au principe de l'unité et de l'harmonie. Comme eux encore, il reconnaît des propriétés divines dans les dix premiers nombres, et n'attribue pas moins la perfection absolue à la décade qu'à la monade; comme eux, enfin, il découvre ou invente des rapports arbitraires entre les choses et les nombres. Toutes ces idées, d'ailleurs, se trouvent mêlées dans Bruno à d'autres idées d'origine différente. Il les embrasse toutes dans un confus éclectisme.

Depuis le xvi^e siècle, le pythagorisme n'a plus eu aucune place dans la philosophie. On en trouverait des traces dans les doctrines secrètes; mais ce n'est pas notre objet. A la fin du xviii^e siècle, le pythagorisme eut certainement sa part dans toutes les espèces d'illuminisme qui séduisirent un moment cette société incrédule. Dans notre temps, assez semblable, par la confusion des doctrines, au xvi^e siècle et à l'époque alexandrine, le pythagorisme a encore trouvé des partisans, surtout parmi les esprits hardis et aventureux. Le comte Joseph de Maistre, qui, malgré la raideur de son orthodoxie, trahit une certaine faveur pour l'illuminisme de Saint-Martin, développa avec complaisance et avec l'originalité passionnée de son éloquence les mystères et les beautés de la doctrine des nombres. Il n'est pas aussi difficile de reconnaître l'influence pythagoricienne dans le système d'attraction universelle du célèbre Fourier. L'idée d'appliquer aux âmes les principes des mathématiques et de la musique, cette idée, qui est le fond du système fouriériste, est certainement une idée pythagoricienne. Mais le philosophe de notre temps qui s'est fait le restaurateur officiel de la doctrine de Pythagore, est, sans contredit, M. Pierre Leroux. On connaît sa fameuse triade et sa doctrine de la métépsychose; mais ces idées surannées n'ont pas beaucoup plu aux bons esprits.

Consultez pour l'histoire du pythagorisme: Henri Dodwell, *Exercitationes duæ, prima de vate Phalaridis, altera de vate Pythagoræ*, in-8, Londres, 1699; — *Dissertation sur l'épo-*

que de Pythagore, par Delanauze et Fréret, t. XIV des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; — Hamberger, *Exercitationes de vita et symbolis Pythagoræ*, in-4, Wittemberg, 1676; — Dacier, *la Vie de Pythagore, les Symboles*, etc., 2 vol. in-12, Paris, 1706; — Schrader, *Dissertatio de Pythagora*, in-8, Leipzig, 1808; — Scheffer, *de Natura et constitutione philosophiæ italicæ*, Wittemberg, in-8, 1701; — Wendt, *Commentatio de rerum principis secundum Pythagoram*, in-8, Leipzig, 1827; — Bœck, *Doctrinæ de Philolaüs*, in-8, Berlin, 1819; — Ritter, *Histoire de la philosophie pythagoricienne*, in-8, Hambourg, 1826; — Brandis, *Sur la théorie numérique des pythagoriciens et des platoniciens*, dans le *Musée du Rhin*, 3^e année; — Rheinhold, *Essai d'explication de la métaphysique pythagoricienne*, in-8, Léna, 1827; — Trendelenburg, *de Platonis ideis et numeris*, in-8, Leipzig, 1826; — Hartenstein, *de Archytæ Tarentini fragmentis*, Leipzig, 1833; — Egger, *de Archytæ vita, operibus et philosophia*, Paris, 1833; — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vol. in-8, Paris, 1837 et 1846.

Indépendamment des ouvrages précédents, on consultera soit sur la doctrine, soit sur les écrits pythagoriciens, les ouvrages suivants parus depuis la première édition de ce dictionnaire: *Fragmenta philosopharum græcorum*, de Mullach (éd. Firmin Didot); — Zeller, *Geschichte der Philosophie der Griechen*, 1^{er} vol., 3^e édit.; — Schaarschmidt, *Die angebotliche Schriftstellerei des Philolaos*, Bonn, 1864; — D. Bywater, *On the fragments of Philolaos* (The Journal of philology, vol. 1^{er}, 1868); — Hint, *de Priorum pythagorearum doctrina et scriptis*, Parisiis, 1873; *Pythagore et le Pythagorisme*, par Ed. Chaignat, Paris, 2 vol. in-8, 1874.

P. J.

QUALITÉ (de *qualis*, en grec *ποιός*, quel, c'est-à-dire de quelle nature; d'où Aristote a fait le substantif *ποιότης*, et les Latins *qualitas*). On appelle, en général, du nom de *qualité* tout ce qui sert à déterminer la nature d'une chose; tout ce qui a rapport, non pas à l'existence d'un être, mais à la manière dont il est. A ce point de vue abstrait, la notion de qualité semble contenir celle de quantité, puisque grandeur et petitesse, beaucoup et peu, unité et pluralité, en un mot, toutes les idées relatives à la grandeur et au nombre, indiquent autant de manières d'exister, de déterminations de l'être. Mais on se convaincra sans peine que les idées de cette espèce ne dérivant d'aucune autre et occupant le même rang dans l'esprit, sont aussi nécessaires à la pensée que la notion de qualité. Elles nous représentent moins la nature des êtres que leurs rapports dans le temps et dans l'espace. Voilà pourquoi la quantité suppose toujours un terme de comparaison, ou une mesure prise pour unité; la qualité n'en a pas besoin. Voyez plus loin QUANTITÉ.

D'après la définition générale qu'on donne de la qualité, et la seule étymologie du mot, on pourrait croire qu'elle comprend aussi les modes, les phénomènes, les faits les plus transitoires, les simples accidents, comme on disait dans l'école: cependant il n'en est pas ainsi. On entend par qualité ce qui constitue véritablement la nature d'une chose, ce qu'elle est, ce qui lui appartient d'une manière permanente, soit individuellement, soit en communauté avec des êtres semblables à elle; et non ce qui passe, ce qui s'évanouit, ce qui ne répond à aucun jugement durable. Ainsi, un corps tombe: c'est un fait, un accident; il est pesant, c'est une qualité. Tout fait, tout accident, tout phénomène suppose une qualité par laquelle il est produit ou par la-

quelle il est subi ; et réciproquement, chaque qualité des êtres que nous connaissons par expérience se manifeste par certains modes ou certains phénomènes ; car c'est par là précisément que ces êtres se découvrent à nous.

Il faut distinguer deux grandes espèces de qualités. Les unes constituent le fond même de chaque être, ou ce qu'on appelle la substance, et ne peuvent être supprimées par la pensée, sans qu'il en résulte la suppression de l'être tout entier : telle est, dans les corps, l'impénétrabilité et l'unité dans les esprits ; les autres sont comme attachées ou ajoutées aux premières, et ne peuvent être conçues sans elles : comme la couleur et la figure dans l'ordre physique ; la sensibilité et l'intelligence, dans l'ordre moral. Selon qu'elles appartiennent au corps ou à l'esprit, les qualités de cette espèce prennent le nom de *propriétés* ou de *facultés* : car on n'a pas voulu confondre ensemble ce qui exige le concours de la volonté et de la pensée, et ce qui appartient aux forces aveugles de la nature. Les autres, celles qui nous représentent l'essence des choses, sont appelées des *attributs*.

Nous avons donné la définition et la division de la qualité ; quel est maintenant le rang qui lui appartient parmi les idées de notre intelligence ? Quel est le rôle qu'elle joue dans la connaissance humaine ? Aristote et Kant sont d'accord pour la compter au nombre des notions premières de la raison, des idées sans lesquelles la pensée ne peut exister, en un mot des catégories. Ce que nous avons dit jusqu'à présent suffit pour nous démontrer que cette opinion ne peut être ni rejetée ni adoptée entièrement. En effet, ce n'est pas toute espèce de qualité qui entre nécessairement dans la manière dont notre raison conçoit les choses, mais certaines qualités seulement, en très-petit nombre et parfaitement déterminées dans notre esprit, telle que l'unité, l'identité, l'activité, c'est-à-dire la notion de cause. D'autres ne sont connues que par l'expérience et peuvent être facilement supprimées par la pensée. Ce n'est donc pas la qualité en général ; ce n'est pas cette notion vague et abstraite, applicable à des choses de natures si diverses, qu'il faut considérer comme un élément nécessaire de la raison, comme une catégorie ; mais ces qualités déterminées, parfaitement distinctes l'une de l'autre, qui entrent dans toute existence et sans lesquelles l'idée même de l'être n'est qu'une abstraction vide de sens.

QUANTITÉ. L'idée de *quantité*, toute simple qu'elle est, et quoiqu'elle ait été généralement considérée comme une catégorie fondamentale ou une idée primitive, n'est point telle en réalité. L'esprit humain la construit au moyen de deux idées vraiment irréductibles et fondamentales, l'idée de *nombre* et l'idée de *grandeur*.

Dès que notre intelligence commence à démêler quelques perceptions, elle acquiert la notion d'objets distincts et semblables, comme les étoiles sur la voûte céleste, les cailloux sur les plages de la mer, les arbres ou les animaux à travers une campagne ; de là l'idée de nombre, la plus simple, la plus vulgaire de toutes les conceptions abstraites, et celle qui contient en germe la plus utile comme la plus parfaite des sciences. Quand même l'homme, privé de ses sens ou de certains sens, n'aurait pas la connaissance des objets extérieurs, si d'ailleurs ses facultés n'étaient pas condamnées à l'inaction, on conçoit que l'idée de nombre pourrait lui être suggérée par la conscience de ce qui se passe en lui, par l'attention donnée à la reproduction intermittente des phénomènes intérieurs, identiques ou analogues.

Le nombre est conçu comme une collection d'*unités* distinctes, c'est-à-dire que l'idée de nombre implique à la fois la notion de l'individualité d'un objet, de la connexion ou de la *continuité* de ses parties (s'il a des parties), et celle de la séparation ou de la *discontinuité* des objets individuels. Lors même qu'il y aurait entre les objets nombrés une contiguïté physique, il faut que la raison les distingue et qu'on puisse les séparer mentalement, nonobstant cette contiguïté ou cette continuité accidentelle et nullement inhérente à leur nature. Des cailloux qui se touchent ne cessent pas pour cela d'être des objets distincts, et le ciment qui, parfois, les agglutine, n'empêche pas d'y reconnaître des fragments de roches préexistantes, de nature et d'origine diverses.

D'un autre côté, tous les phénomènes sensibles nous suggèrent l'idée de *grandeur continue*, c'est-à-dire l'idée d'un tout homogène, susceptible d'être divisé, au moins par la pensée, en tel nombre qu'on voudra de parties parfaitement similaires ou identiques, ce nombre pouvant croître de plus en plus sans que rien en limite l'accroissement indéfini.

Nous disons que les phénomènes sensibles nous suggèrent l'idée de la continuité et non qu'ils nous la donnent, puisque l'expérience sensible ne peut opérer qu'une division limitée. C'est par une vue de la raison que l'idée de la continuité et, par suite, l'idée de la grandeur continue sont saisies dans leur rigueur absolue. Ainsi nous concevons nécessairement que la distance d'un corps mobile à un corps en repos, ou celle de deux corps mobiles, ne peuvent varier qu'en passant par tous les états intermédiaires de grandeur, en nombre illimité ou infini ; et il en est de même du temps qui s'écoule pendant le passage des corps d'un lieu à un autre. En général, lorsqu'une grandeur physique varie avec le temps, ou en raison seulement de la variation des distances entre des corps ou des particules matérielles, ou par les effets combinés de l'écoulement du temps et de la variation des distances, il répugne qu'elle passe d'un état à un autre sans passer, dans l'intervalle, par tous les états intermédiaires.

A la notion de grandeur se rattache immédiatement celle de *mesure* : une grandeur est censée connue et déterminée lorsqu'on a assigné le nombre de fois quelle contient une certaine grandeur de même espèce, prise pour terme de comparaison ou pour *unité*. Toutes les grandeurs de même espèce, dont celle-ci est une partie aliquote, se trouvent alors représentées par des nombres ; et comme on peut diviser et subdiviser, suivant une loi quelconque, l'unité en autant de parties aliquotes que l'on veut, susceptibles d'être prises, à leur tour, pour unités dérivées ou secondaires, il est clair qu'après qu'on a choisi arbitrairement l'unité principale et fixé arbitrairement la loi de ses divisions et subdivisions successives, une grandeur continue quelconque comporte une expression numérique aussi approchée que l'on veut, puisqu'elle tombe nécessairement entre deux grandeurs susceptibles d'une expression numérique exacte, et dont la différence peut être rendue aussi petite qu'on veut. Les grandeurs continues ainsi exprimées numériquement au moyen d'une unité abstraite ou conventionnelle, passent à l'état de quantités, ou sont ce qu'on appelle des *quantités*. Ainsi, non-seulement l'idée de quantité n'est point primordiale, mais elle implique quelque chose d'artificiel. Les nombres sont dans la nature, c'est-à-dire subsistent indépendamment de l'esprit qui les observe ou les conçoit ; car une fleur

a quatre, ou cinq, ou six étamines, sans intermédiaire possible, que nous nous soyons ou non avisés de les compter. Les grandeurs continues sont pareillement dans la nature ; mais les quantités n'apparaissent qu'en vertu du choix artificiel de l'unité, et à cause du besoin que nous éprouvons (par suite de la constitution de notre esprit) de recourir aux nombres pour l'expression des grandeurs.

Dans cette application des nombres à la mesure des grandeurs continues, le terme d'*unité* prend évidemment une autre acception que celle qu'il a quand on l'applique au dénombrement d'objets individuels et vraiment *uns* par leur nature. Philosophiquement, ces deux acceptions sont tout juste l'opposé l'une de l'autre. C'est un inconvénient du langage reçu, mais un inconvénient moindre que celui de recourir à un autre terme que l'usage n'aurait pas sanctionné.

Au contraire, on blesse à la fois les sens philosophique et les analogies de la langue lorsqu'on applique aux nombres purs, aux nombres qui désignent des collections d'objets individuels, la dénomination de quantités, en les qualifiant de *quantités discrètes* ou *discontinues*. Le marchand qui livre cent pieds d'arbres, vingt chevaux, ne livre pas des quantités, mais des nombres ou des *quotités*. Que s'il s'agit de vingt hectolitres ou de mille kilogrammes de blé, la livraison aura effectivement pour objet des quantités et non des quotités, parce qu'on assimile alors le tas de grains à une masse continue quant au volume ou quant au poids, sans s'occuper le moins du monde d'y discerner et d'y nombrer des objets individuels. Une somme d'argent doit aussi être réputée une quantité, parce qu'elle représente une *valeur*, grandeur continue de sa nature, et que le compte des pièces de monnaie, compte qui peut changer, pour la même somme, selon les espèces employées, n'est qu'une opération auxiliaire pour arriver à la mesure de la valeur.

D'après la définition vulgaire, on appelle quantité tout ce qui est susceptible d'augmentation ou de diminution ; mais il y a une multitude de choses susceptibles d'augmenter et de diminuer, et même d'augmenter et de diminuer d'une manière continue, et qui ne sont pas des grandeurs ni, par conséquent, des quantités. Une sensation douloureuse ou voluptueuse augmente ou diminue, parcourt diverses phases d'intensité, sans qu'il y ait de transition soudaine d'une phase à l'autre, sans qu'on puisse fixer l'instant précis où elle commence à poindre et celui où elle s'éteint tout à fait. Cependant il n'y a rien de commun entre la sensation de douleur ou de plaisir et la notion mathématique de la grandeur. On ne peut pas dire d'une douleur plus intense qu'elle est une somme de douleurs plus faibles. Quoique la sensation, dans ses modifications continues, passe souvent du plaisir à la douleur, et quelquefois inversement de la douleur au plaisir, en traversant un état neutre (ce qui rappelle, à plusieurs égards, l'évanouissement de certaines grandeurs dans le passage du positif au négatif), on ne peut pas regarder l'état neutre comme résultant d'une somme algébrique ou d'une balance de plaisirs et de douleurs.

Il est vrai que, par l'étude de l'anatomie et de la physiologie, nous arrivons à comprendre comment la variation continue d'intensité, dans une sensation de douleur ou de plaisir, peut se lier à la variation continue de certaines grandeurs mesurables, et dépendre de la continuité inhérente à l'étendue et à la durée. Ainsi, nous voyons très-bien que plus un cordon nerveux

est gros (en ne tenant compte, par l'évaluation de la section transversale, que de la somme des sections transversales des fibres nerveuses élémentaires, et non des tissus qui les enveloppent), et plus la sensation de douleur causée par le tiraillement du cordon acquiert d'intensité. Il y a une certaine intensité de la douleur correspondant à chaque valeur de l'aire de la section transversale du cordon, les autres circonstances restant les mêmes ; mais la liaison de l'une à l'autre ne saurait comporter l'expression mathématique, puisque la mesurabilité qui appartient à l'aire de la section transversale n'appartient pas à la sensation.

Si l'on plonge la main dans un bain à quarante degrés, et qu'on l'y laisse un temps suffisant, on éprouve d'abord une sensation de chaleur, brusque en apparence ; après quoi, sans que le bain se refroidisse, la sensation ira en s'affaiblissant graduellement et sans secousse, de manière qu'on ne puisse assigner l'instant précis où elle prend fin. L'intensité de la sensation dépend, toutes circonstances égales d'ailleurs, du temps écoulé depuis l'instant de l'immersion ; et la continuité dans l'écoulement du temps rend suffisamment raison de la continuité dans la variation d'intensité de la sensation produite ; mais cette sensation n'est pas pour cela une grandeur mesurable qu'on puisse rapporter à une unité et exprimer numériquement.

Puisque la vitesse de vibration d'un corps sonore ou celle de l'éther sont des grandeurs mesurables et continues, on voit une raison suffisante pour que le passage de la sensation d'un ton à celle d'un autre ton, de la sensation d'une couleur à celle d'une autre couleur, se fasse avec continuité : mais il n'y a pas pour cela, entre les diverses sensations de tons et de couleurs, des rapports numériques assignables, comme il y en a entre les vitesses de vibrations qui les occasionnent. La sensation du ton *sol* n'équivaut pas à une fois et demie la sensation du ton *ut*, parce que la vitesse de la vibration correspondant au *sol* vaut une fois et demie la vitesse de vibration correspondant à l'*ut*. La sensation de l'orangé n'est pas les cinq septièmes, ni toute autre fraction de la sensation du violet, parce que la vitesse de la vibration de l'éther serait pour le rayon orangé à peu près les cinq septièmes de ce qu'elle est pour le rayon violet.

De même que la continuité de certaines grandeurs purement physiques suffit pour soumettre à la loi de continuité des forces, des affections, des phénomènes de la vie organique et animale, qui ne sont plus des grandeurs mesurables ; de même on conçoit que ces forces ou ces phénomènes, susceptibles de continuité, mais non de mesure, peuvent introduire la continuité dans la variation que comportent des forces ou des phénomènes d'un ordre supérieur, qui dépassent bien plus manifestement encore le caractère de grandeurs mesurables. Si, par exemple, chez l'homme, les phénomènes de la vie intellectuelle et morale s'étaient sur ceux de la vie animale ou les supposaient, comme les phénomènes de la vie animale s'entendent sur les phénomènes généraux de l'ordre physique ou les supposent, la continuité des formes fondamentales de l'espace et du temps suffirait pour faire présumer la continuité, ou pour rendre raison de la continuité qu'on observerait habituellement dans tout ce qui tient à la trame de l'organisation, de la vie et de la pensée, dans les choses de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral qui relèvent le plus médiatement des conditions de la sensibilité animale et de celles de la matérialité. Là est le

fondement du vieil adage scolastique, tant invoqué par Leibniz : *Natura non facit saltus*.

On peut dire que la continuité est *quantitative* ou *qualitative*, selon qu'elle concourt ou qu'elle ne concourt pas avec la mesurabilité ; mais, en opposant ainsi la *qualité* à la *quantité*, il ne faut pas considérer avec Aristote la qualité et la quantité comme deux attributs généraux (prédicaments ou catégories) de même ordre ; il faut, au contraire, pour la justesse de l'idée, entendre que le rapport entre ces prédicaments ou catégories est celui de l'espèce au genre, du cas particulier ou plutôt *singulier* au cas général. De sorte que, si l'on distrairait l'espèce singulière pour la mettre en opposition avec la collection de toutes les autres espèces, en conservant à cette collection la dénomination générique, c'est parce que l'espèce singulière acquiert pour nous, en raison de son importance, une valeur comparable à celle que l'idée générique mise en contraste conserve par son extension, ou par la variété sans nombre des formes spécifiques qu'elle peut revêtir.

Ainsi, pour employer une comparaison, le cercle peut être considéré comme une variété de l'ellipse : c'est une espèce d'ellipse où le grand et le petit axe deviennent égaux, et où, par suite, les deux foyers viennent se réunir au centre. Mais ce n'est pas simplement une espèce particulière, perdue, pour ainsi dire, dans la foule des autres ; c'est une espèce singulière, et qu'il convient, pour deux raisons, de traiter à part : d'abord parce que les propriétés communes à tout le genre des ellipses éprouvent des modifications et des simplifications très-remarquables quand on passe au cas du cercle ; en second lieu, parce que toutes les ellipses peuvent être considérées comme les projections d'un cercle vu en perspective, et qu'en rattachant ainsi la génération des ellipses à celle du cercle, on trouve dans les propriétés du cercle la raison de toutes les propriétés des courbes du genre des ellipses. De même, cette espèce singulière de qualité qu'on appelle *quantité* se prête dans ses variations continues à des procédés réguliers de détermination que nulle autre qualité ne comporte ; et, en outre, il est très-permis d'admettre, ou au moins de conjecturer, que la continuité ne s'introduit dans les variations qualificatives qu'en raison de la continuité inhérente à certaines variations quantitatives dont elles dépendent.

Selon les circonstances, une variation en quantité peut être conçue comme la cause ou comme l'effet d'une variation en qualité ; mais, dans l'un ou l'autre cas, l'esprit humain tend, autant qu'il dépend de lui, à ramener à une variation de quantité (pour laquelle il a des procédés réguliers de détermination et d'expression) toute variation dans les qualités des choses. Par exemple il serait presque toujours impossible de soumettre à une mesure les agréments et les jouissances, ou les inconvénients et les inconvénients attachés à la consommation de telle nature de denrée, à la possession de telle nature de propriété, par comparaison avec les avantages ou les inconvénients attachés à la consommation d'une autre denrée, à la possession d'une propriété d'une autre nature. Tout cela influe d'abord très-irrégulièrement sur le débat qui s'établit entre le vendeur et l'acheteur ; puis bientôt, lorsque les transactions sont nombreuses et fréquemment répétées, elles s'influencent mutuellement : un prix courant s'établit ; et une grandeur très-mesurable, savoir, la valeur vénale d'un immeuble, d'une denrée, d'un service, se trouve dépendre de qualités non mesurables ;

mais cette dépendance tient au développement de l'organisation sociale, au besoin qu'éprouve l'homme, par la constitution de ses facultés, de soumettre aux nombres et à une mesure indirecte les choses qui, par leur nature, sont le moins susceptibles d'être directement mesurées. Jusque dans ces examens, dans ces concours où il s'agit de classer des candidats nombreux d'après leur savoir et leur intelligence, n'est-on pas amené à faire usage des nombres ? Comme si l'on pouvait évaluer en nombres l'érudition, la sagacité et la finesse de l'esprit ! A la vérité, le petit nombre de juges fait que ces nombres sont très-hazardés ; mais si l'on pouvait réunir des juges compétents en assez grand nombre pour compenser les anomalies des appréciations individuelles, on arriverait à un chiffre moyen qui donnerait sinon la juste mesure, du moins la juste graduation du mérite des candidats, tel qu'il s'est manifesté dans les épreuves.

Il n'y a rien de plus variable selon les circonstances, et de moins directement mesurable que la criminalité d'un acte ou la responsabilité morale qui s'attache à la perpétration d'un délit. Mais quand le législateur a voulu laisser aux juges la faculté de tenir compte de toutes les nuances du délit, et d'arbitrer entre de certaines limites l'intensité de la peine, il a dû faire choix de peines, comme l'amende ou l'emprisonnement temporaire, qui sont vraiment des grandeurs mesurables. La graduation des peines donnerait encore la juste graduation des délits (tels du moins qu'ils nous apparaissent, à nous autres hommes), si le nombre des juges était suffisant pour opérer la compensation des écarts fortuits entre les appréciations individuelles.

Le développement prodigieux, parfois maladroit ou prématuré, de ce qu'on nomme la statistique dans toutes les branches des sciences naturelles et de l'économie sociale, tient au besoin de mesurer, d'une manière directe ou indirecte, tout ce qui peut être mesurable, et de fixer par des nombres tout ce qui comporte une telle détermination.

A quoi tient donc cette singulière prérogative des idées de nombre et de quantité ? D'une part, à ce que l'expression symbolique des nombres peut être systématisée de manière qu'avec un nombre limité de signes conventionnels (par exemple, dans notre numération écrite, avec dix caractères seulement) on ait la faculté d'exprimer tous les nombres possibles, et, par suite, toutes les grandeurs commensurables avec celles qu'on a prises pour unités ; d'autre part, à ce que, bien qu'on ne puisse exprimer rigoureusement en nombres des grandeurs incommensurables, on a un procédé simple et régulier pour en donner une expression numérique aussi approchée que nos besoins le requièrent ; d'où il suit que la continuité des grandeurs n'est pas un obstacle à ce qu'on les exprime toutes par des combinaisons de signes distincts en nombre limité, et à ce qu'on les soumette toutes par ce moyen aux opérations du calcul : l'erreur qui en résulte pouvant toujours être indéfiniment atténuée, ou n'ayant de limites que celles qu'apporte l'imperfection de nos sens à la rigoureuse détermination des données primordiales. La métrologie est la plus simple et la plus complète solution, mais seulement dans un cas singulier, d'un problème sur lequel n'a cessé de travailler l'esprit humain : exprimer des qualités ou des rapports à variations continues, à l'aide de règles syntaxiques, applicables à un système de signes individuels ou discontinus, et en nombre nécessairement limité, en vertu de la convention qui les institue. En posant la ques-

tion dans ces termes généraux, on serait amené à faire des remarques qui jetteraient, nous le croyons, un jour nouveau sur la théorie du langage et sur presque-toutes les parties de la logique, mais qui s'éloigneraient beaucoup trop du sujet restreint et des bornes naturelles du présent article.

Les trois grandes innovations qui ont successivement étendu, pour les modernes, le domaine du calcul, savoir le système de la numération décimale, la théorie des courbes de Descartes et l'algorithme infinitésimal de Leibniz, ne sont, au fond, que trois grands pas faits dans l'art d'appliquer des signes conventionnels à l'expression des rapports mathématiques régis par la loi de continuité. La chose n'a pas besoin d'autres explications en ce qui touche à l'invention de notre arithmétique décimale. L'idée de Descartes fut de distinguer dans les formules de l'algèbre, non plus (comme on l'avait fait avant lui) des quantités connues et des quantités inconnues, mais des grandeurs constantes par la nature des questions, et des grandeurs variables sans discontinuité, de façon que l'équation ou la liaison algébrique eût pour but essentiel d'établir une dépendance entre les variations des unes et les variations des autres. C'était avancer dans la voie de l'abstraction : car tandis que par l'algèbre ancienne, sans rien spécifier sur les valeurs numériques de certaines quantités, on avait toujours en vue des quantités arrivées à un état fixe et en quelque sorte stationnaire, maintenant la vue de l'esprit, embrassant une série continue de valeurs en nombre infini, portait plutôt sur la loi de la série que sur les valeurs mêmes; et en même temps que les symboles algébriques, originellement destinés à représenter des valeurs numériques individuelles, se trouvaient ainsi appropriés à la représentation de la loi d'une série continue, Descartes inventait un autre artifice qui rendit cette loi sensible, qui lui donna une forme et une image; et il peignait par le tracé d'une courbe la loi idéale déjà définie dans la langue de l'algèbre. Il ne se contentait pas d'appliquer, ainsi que l'a dit poétiquement un célèbre écrivain moderne, « l'algèbre à la géométrie, comme la parole à la pensée, » il appliquait réciproquement et figurativement l'une à l'autre ces deux grandes *pensées* ou théories mathématiques; et il tira de l'une comme de l'autre des expressions symboliques singulièrement propres, chacune à sa manière, à soutenir l'esprit humain dans l'enquête de vérités plus cachées, de rapports encore plus généraux et plus abstraits.

L'invention de Descartes devait surtout préparer la troisième découverte capitale que nous signalons : celle du calcul infinitésimal, destiné à remplacer les méthodes compliquées et indirectes, fondées sur la réduction à l'absurde ou sur la considération des *limites*. La méthode dite des limites consiste à supposer d'abord une discontinuité fictive dans les choses soumises réellement à la loi de continuité : à substituer, par exemple, un polygone à une courbe, une succession de chocs brusques à l'action d'une force qui agit sans intermission; puis à chercher les limites dont les résultats obtenus s'approchent sans cesse, quand on a assujéti les changements brusques à se succéder au bout d'intervalles de plus en plus petits, et par conséquent à devenir individuellement de plus en plus petits, puisque la variation totale doit rester constante. Les limites trouvées sont précisément les valeurs qui conviennent dans le cas d'une variation continue; et ces valeurs se trouvent ainsi déterminées d'après un procédé rigou-

reux, quoique indirect, puisque ce passage du discontinu au continu n'est pas fondé sur la nature des choses, et n'est qu'un artifice logique approprié à nos moyens de démonstration et de calcul.

La complication de cet échafaudage artificiel entravait le progrès des sciences, lorsque Newton et Leibniz imaginèrent de fixer directement la vue de l'esprit, à l'aide de notations convenables : l'un sur l'inégale rapidité avec laquelle les grandeurs continues tendent à varier, tandis que d'autres grandeurs dont elles dépendent subissent des variations uniformes; l'autre, sur les rapports entre les variations élémentaires et infiniment petites de diverses grandeurs dépendant les unes des autres, rapports dont la loi contient la vraie raison de la marche que suivent les variations de ces mêmes grandeurs, telles que nous les pouvons observer au bout d'un intervalle fini. De là le calcul infinitésimal, dont la vertu propre est de saisir directement le fait de la continuité dans la variation des grandeurs; lequel est, par conséquent, accommodé à la nature des choses, mais non à la manière de procéder de l'esprit humain, pour qui il n'y a de sensibles et de réellement saisissables que des variations finies. De là toutes les objections élevées contre la rigueur logique de la méthode infinitésimale, objections dont la discussion détaillée ne saurait trouver place ici, où il doit suffire d'avoir posé des principes et indiqué quelques aperçus généraux. A. C.

QUESNAY (François), le fondateur de la secte célèbre des *économistes*, au xviii^e siècle, naquit en juin 1694, à Mercy, près de Montfort-l'Amaury, et mourut à Paris, le 18 décembre 1774. Quesnay est un de ces hommes dont le nom est déjà fameux, et dont les ouvrages ne sont guère lus. Esprit exact, ferme, étroit peut-être, affectant surtout les formes du dogmatisme, il exerça une influence considérable sur le mouvement intellectuel de son temps. Honnête, bon, loyal et désintéressé à la cour de Louis XV, il obtint une estime personnelle qui ajoutait singulièrement à la puissance de ses ouvrages, écrits, en général, d'un ton très-tranchant et très-sentencieux, et souvent même obscurs.

Sa première éducation, celle qu'il reçut dans le sein de sa famille, lui donna le goût des connaissances agricoles. Son père, avocat peu aisé, vivait retiré à la campagne, et, occupé d'affaires, le laissait entièrement sous la tutelle morale de sa mère. Celle-ci, en bonne ménagère, ne trouva rien de mieux que d'apprendre de bonne heure à son fils tous les détails de l'exploitation de la ferme qu'ils possédaient. C'est ainsi qu'il apprit à lire, à l'âge de douze ans, dans la *Maison rustique* de Liebaul, avec le secours d'un jardinier.

Son ardeur à l'étude prit bientôt un essor plus large et plus élevé, et il apprit rapidement les sciences et les langues anciennes. Il tourna d'abord son ambition vers la médecine, qu'il vint étudier à Paris, en même temps que les mathématiques et la philosophie. Il s'était établi ensuite avec succès comme médecin à Mantas, lorsque le maréchal de Noailles le recommanda à la confiance de la reine. Il publia alors une réfutation du traité de Silva sur la saignée. En 1737, sa réputation était déjà telle, que La Peyronie, occupé du projet de fonder l'Académie de chirurgie, lui obtint la charge de chirurgien ordinaire du roi, avec le brevet de professeur royal et le poste de secrétaire perpétuel de cette Académie. C'est à ce titre qu'il mit en tête du premier volume des *Mémoires de l'Académie de chirurgie* une préface fort appréciée. D'autres

écrits publiés successivement sur la médecine et la chirurgie justifient amplement l'empressement dont il était l'objet.

Mais la goutte l'empêcha de se livrer activement à la chirurgie, et il revint de nouveau, mais cette fois avec la passion d'un homme à systèmes, à ses anciennes recherches sur l'agriculture et sur le rôle de cette source de richesses dans le développement économique des nations. Ce furent ces études nouvelles et ces travaux spéculatifs qui donnèrent au nom de Quesnay le plus grand éclat. On oublia en lui le médecin pour ne voir que le publiciste et l'économiste. Vers la fin de sa vie, il voulut, il est vrai, se livrer également aux mathématiques; mais sa tête était affaiblie, et il ne porta dans l'étude de cette science que des idées chimériques, au point qu'il s'imagina, comme tant d'autres avant lui et depuis, avoir résolu l'insoluble problème de la quadrature du cercle.

Ce n'est donc que l'économiste qui doit ici nous occuper, c'est-à-dire l'homme qui, le premier, à une époque si fertile en aspirations vers de nouvelles destinées, discuta d'une manière scientifique le grave problème de l'organisation intérieure du corps social. C'est par ce motif et à ce point de vue que Quesnay a droit à une place dans l'histoire de la pensée humaine : car c'est de lui que date, comme science, la recherche des lois selon lesquelles se forment et se distribuent les richesses au sein des sociétés. La manière dont une nation travaille, agit, se nourrit, dépense, acquiert, est, en effet, trop intimement liée à celle dont elle se développe moralement et intellectuellement, c'est-à-dire à la manière dont elle fait des progrès dans la civilisation, pour que tout le monde ne saisisse pas de suite l'importance du rôle de l'économie politique dans ce développement, et, partant, le rôle philosophique du vrai fondateur de cette science, à laquelle il donna son nom, en créant la secte dite des *économistes*.

La chute du système de Law vers 1721, les ruines effroyables, les bouleversements de fortune qui en furent inévitablement la conséquence, avaient jeté le trouble dans toutes les imaginations. Par une réaction naturelle, la faveur publique s'était subitement reportée vers la propriété foncière, qui, seule s'était maintenue intacte, et avait résisté heureusement à la tempête. Beaucoup de propriétaires voulant, en outre, refaire une partie de leur fortune, rudement atteinte par les spéculations financières, s'occupèrent alors très-activement de leurs terres; non plus comme cela avait été de mode jusque-là, en amateurs des champs, mais en agriculteurs, en administrateurs qui cherchaient et qui voulaient un résultat positif. De là la division et l'amélioration d'une foule de propriétés.

Une pareille disposition des esprits ne tarda pas à se faire jour au dehors d'une manière très-marquée; et, comme on exagère tout dans les moments d'enthousiasme, après avoir cru, du temps de Law, qu'on pouvait, en multipliant à l'infini et sans mesure le papier-monnaie, multiplier du même coup la richesse positive elle-même, on tomba ensuite dans l'exagération opposée, et on déclara à l'envi qu'il n'y avait qu'une seule richesse véritable, et que cette richesse c'était la terre.

Bientôt on désigna sous le nom de parti agricole les hommes de tout rang, grands seigneurs ou gens de lettres, hommes pratiques ou purs spéculatifs, qui, dans les salons, dans les livres, dans les journaux, à la ville, à la cour, défendaient et propageaient cette opinion.

C'est à ce moment et dans ces circonstances, vers 1750, que parurent les écrits de Quesnay, qui apporta à ce parti ce qui lui manquait, des dogmes précis et des formules scientifiques. Les impôts, surtout après Law et l'abbé Terray, étaient devenus écrasants; l'attention des économistes se porta sur ce côté tout pratique de la politique. Le besoin de réformes rendit bientôt l'opinion favorable aux idées et aux principes des économistes qui promettaient et annonçaient une perception des impôts plus facile, plus fructueuse pour l'État et cependant moins onéreuse pour les citoyens.

Aux yeux de Quesnay, la terre seule produit des richesses. Le travail agricole donne deux choses : 1° La nourriture et l'entretien de l'ouvrier; 2° un excédant de valeur qui appartient au propriétaire, et que Quesnay appelle le *produit net*, expression qui devint rapidement fameuse. Quant au travail humain qui s'applique à d'autres choses qu'à la terre, Quesnay en niait la fécondité. C'était, on le voit facilement, une erreur énorme. Le vaisseau a une autre valeur que le bois du chêne dont il a été construit; Venise, privée de territoire, sut montrer, pendant des siècles, qu'on peut s'enrichir autrement que par la culture de la terre.

Mais n'importe. La formule de Quesnay était simple, absolue, facile à retenir; elle avait pour elle le courant d'idées du moment; elle séduisit un grand nombre de personnes. D'ailleurs, le chef des économistes ne reculait pas devant les conséquences de son principe. Puisque la terre seule donne la richesse, seul le *produit net* doit supporter le fardeau de l'impôt. En revanche, le propriétaire foncier doit avoir la prééminence dans l'ordre politique. Aux autres citoyens, négociants, industriels, ouvriers, la liberté du travail appartient de droit comme étant la meilleure protection qu'on puisse leur accorder. De là l'axiome si connu, formulé par Gournay : *Laissez faire, laissez passer*. C'est la force de ce principe, si conforme au développement normal de la nature humaine, qui renversa les vieilles barrières de l'esprit féodal, les corporations, les jurandes, les maîtrises, et qui créa la concurrence, ce stimulant énergique de l'esprit d'entreprise et surtout de progrès.

Ainsi, d'un côté, Quesnay favorisait la liberté dans l'industrie. Pour le reste, dans la politique proprement dite, il était, au contraire, l'ennemi de la liberté. Il exposa plus particulièrement ses idées politiques dans les *Maximes générales du gouvernement économique du royaume agricole*, qui semblent respirer à chaque page la doctrine de Hobbes sur le gouvernement absolu, sans aucun mélange d'institutions libérales. Chose singulière et bien digne d'être remarquée! Quesnay et ses disciples croyaient pouvoir laisser à la liberté humaine une certaine part d'action dans le mécanisme social, et lui refuser une place dans la direction générale des affaires.

Du reste, c'était dans l'intérêt des peuples eux-mêmes que les disciples de Quesnay, et particulièrement Mercier de la Rivière et l'abbé Baudeau préconisaient le despotisme. Ils se le représentaient sous les couleurs d'un gouvernement paternel et patriarcal, et n'apercevaient dans les institutions libérales que les germes de l'anarchie. De plus, ils estimaient plus facile de persuader un prince, c'est-à-dire un homme seul, qu'un peuple entier. Par conséquent, les réformes devant descendre du trône (Colbert avait montré comment cela peut s'accomplir), elles devinrent plus faciles et plus assurées sous le gouvernement absolu d'un seul que sous

un gouvernement populaire. Ajoutons que les exemples de souverains libres penseurs que donna le XVIII^e siècle dans la personne de Frédéric II, Joseph II, Catherine, et d'autres, venaient assez à l'appui de cette théorie et la rendaient plus spécieuse.

Ainsi s'explique la protection singulière dont Quesnay et ses disciples furent couverts par Louis XV, par opposition aux philosophes et aux encyclopédistes. Quesnay, d'ailleurs, méritait cette protection par une grande réserve de conduite. Jamais il ne se mêla d'aucune intrigue littéraire ou politique.

Mais les économistes avaient beau faire : les attaques contre les abus administratifs de tout genre qui existaient alors portaient nécessairement plus haut qu'ils ne pensaient eux-mêmes et qu'ils ne voulaient. On ne donne pas impunément un élément sérieux à l'esprit de discussion. Avec et par les économistes, aussi bien que les encyclopédistes, la polémique s'empara des plus graves problèmes sociaux, et préparait dans les intelligences la grande et radicale réforme qui s'appela plus tard la révolution de 1789. A dater de 1750, l'agriculture et les travaux publics, tels que les routes, les canaux, les ports, les ponts sur les rivières, préoccupèrent de plus en plus l'opinion publique. Quelques résultats furent atteints dans cette voie, particulièrement sous le ministère de Turgot. La condition du paysan fut un peu améliorée par l'abolition de la corvée. Mais ces réformes timides et incomplètes furent en quelque sorte de l'huile sur le feu, en montrant, par le peu que l'on faisait, tout le bien qu'on ne faisait pas.

C'est ainsi que les économistes, Quesnay à leur tête, prirent une part si importante et si décisive au mouvement qui emportait vers des destinées inconnues toutes les intelligences. Ils eurent beau faire des réserves sur tout le reste et se montrer plus ouvertement que personne les amis du pouvoir établi, c'est-à-dire du pouvoir absolu ; à leur insu, malgré eux, ils servaient la cause de la révolution. Aussi, plus tard, plus d'un point de leurs doctrines fut-il appliqué et réalisé au milieu d'une foule d'autres innovations, sans que personne songeât à se rappeler que les écrivains qui avaient recommandé ces innovations s'étaient montrés en même temps les partisans du despotisme politique.

Quesnay a publié un grand nombre d'écrits de médecine qu'il serait inutile d'indiquer ici ; dans l'*Encyclopédie*, des articles sur les *grains* et les *fermiers*, et un grand nombre de mémoires dans les journaux d'agriculture et les éphémérides des citoyens.

Outre les *Maximes générales* dont nous avons parlé plus haut, il y a de lui :

1^o *La Physioeratic, ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*. Cet ouvrage, recueil de divers traités, et qui fut comme l'Évangile des économistes, a été publié par Dupont de Nemours en 1768. C'est dans ce livre que se trouve le *Tableau économique* qui excita un si vif enthousiasme, et qui fut si ardemment lu, commenté, expliqué, amplifié et développé par les disciples de Quesnay. L'épigraphe : *Pauvres paysans, pauvre royaume; pauvre royaume, pauvre roi*, indique énergiquement quelle était la pensée de cet écrit. Le *Tableau économique*, avec son explication, et les *Maximes générales du gouvernement économique*, sous le titre d'*Extraits des économies royales de Sully*, fut imprimé au château de Versailles, in-4, 1758. Il a été réimprimé dans l'*Ami des hommes*, dont il forme la fin de la 6^e partie.

2^o *Recherches philosophiques sur l'évidence des vérités géométriques*, in-8, 1773. Ce livre, sans valeur aucune, publié un an avant sa mort, malgré ses amis, atteste seulement l'affaiblissement de ses facultés. Nous le mentionnons à cause du titre qui pourrait tromper.

3^o *Observations sur la psychologie, ou Science de l'âme*. Cet ouvrage, avec deux autres, fut imprimé à Versailles, par ordre exprès de Louis XV, qui en tira lui-même quelques épreuves ; mais il fut séquestré, et il n'en est pas resté un seul exemplaire dans la famille de l'auteur. C'est tout ce qu'on en sait. FR. R.

QUEVEDO DE VILLEGAS (Don Francisco), né à Madrid, en l'année 1580, mort à Villanueva-de-los-Infantes, en 1645, est un écrivain de grand renom ; mais il n'est guère connu parmi les philosophes. Le *Manuel de Tennemann* nous indique un de ses ouvrages comme devant être consulté pour l'histoire de la philosophie stoïcienne. C'est un opuscule qui a pour titre : *Epiceto y Phocilides, con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la comun opinion*, in-12, Madrid, 1635. Si Quevedo de Villegas avait rempli toutes les promesses de ce titre, il aurait pu faire un ouvrage très-intéressant ; mais il ne se proposait pas autre chose que de mettre en vers les sentences d'Epicète. L'apologie d'Epicure qui termine le volume est écrite en prose ; mais la prose de Quevedo n'a guère plus de gravité que ses vers. Il y a plus de philosophie dans ses paraphrases sur le *Brutus* de Plutarque, qui ont été traduites en latin par Graswinckel, sous le titre de *In Plutarchi Marcum Brutum excursum politici*, in-4, la Haye, Vlacq, 1660. B. H.

QUIDDITÉ (*quidditas* ou *quiditas* : de *quid*, quoi ?). C'est la traduction, en langage scolastique, de ce qu'Aristote appelle *τὸ τί ἦν εἶναι*, et qu'on a nommé plus tard *forme substantielle* ; c'est ce qui répond à cette question : quelle est la nature d'une chose, *τί ἐστι?* ou qu'est-ce qui la distingue de toute autre ? Qu'est-ce qui fait que nous la concevons, non comme l'être en général, mais comme tel ou tel être ? En effet, l'être est un attribut qui appartient indistinctement à tout ce qui est ; mais tout ce qui est ne se ressemble pas ; une chose n'est pas simplement, elle est aussi telle ou telle chose. L'ensemble des conditions d'où résulte ce caractère, et qui la font concevoir à notre esprit comme un être particulier, déterminé, concret, voilà ce que les philosophes du moyen âge désignaient sous le nom de *quiddité*, à l'imitation de l'expression employée par le philosophe grec. La quiddité est donc l'essence même de chaque chose, et comprend, en un tout indivisible, la substance aussi bien que les qualités ; car l'un de ces deux éléments n'est qu'une abstraction sans l'autre, c'est-à-dire un être en général, non un être déterminé. C'est dans la substance même que les qualités ont leur principe, et c'est par les qualités que la substance se manifeste et devient une nature distincte. Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. vi.

QUIÉTISME. On appelle quiétisme une sorte de mysticisme religieux, qui s'est produite à diverses époques au sein de l'Église, malgré les condamnations dont elle a été l'objet. Elle a paru au XI^e siècle parmi les sectes manichéennes des albigeois et des vaudois, au XIV^e siècle dans l'intérieur des couvents, dont les moines, surnommés *hésychastes* (δῆσυχία, synonyme du latin *quies*, repos, silence). s'adonnaient à la contemplation ; en 1637, sous le nom de molinisme, du moine portugais Molinos, qui en était l'auteur, et enfin sous celui de quiétisme, dans

la célèbre discussion élevée entre Mme Guyon, Fénelon et Bossuet, à la fin du XVII^e siècle.

On peut résumer le quietisme de Fénelon en l'extrayant de son livre des *Maximes des saints*, condamné par Innocent XII, de la manière suivante :

« 1^o Il est dans cette vie un état de perfection dans lequel le désir de la récompense et la crainte des peines n'ont plus lieu ;

« 2^o Il est des âmes tellement embrasées de l'amour de Dieu, et tellement résignées à la volonté de Dieu, que si, dans un état de tentation, elles venaient à croire que Dieu les a condamnées à la peine éternelle, elles feraient le sacrifice absolu de leur salut. » (*Vie de Fénelon*, par M. le cardinal de Bausset, t. I, p. 268.)

Mme Guyon allait plus loin : elle croyait avoir trouvé une méthode sûre, « par laquelle on pouvait conduire les âmes les plus communes à cet état de perfection où un acte continu et immuable de contemplation et d'amour les dispensait pour toujours de tous les autres actes de religion, ainsi que des pratiques de piété les plus indispensables selon la doctrine de l'Église catholique. » (*Ubi supra.*)

Ces pieuses exagérations, ces aberrations, si l'on veut, de l'amour mystique, avaient-elles assez d'importance pour qu'elles fussent agiter la cour de Louis XIV, faire jeter en prison Mme Guyon, élever entre les deux prélats les plus illustres de cette époque une lutte qui ne fut pas toujours exempte d'aigreur, et où l'un d'eux oblia plus d'une fois les devoirs de la charité?... Nous ne le pensons pas. S'il est facile d'apercevoir dans cette doctrine certaines conséquences dangereuses, qui se sont explicitement produites dans les ouvrages de Molinos, ces conséquences n'entrent pas nécessairement dans la pratique de la vie et appartiennent plutôt à la nature vicieuse de l'individu qui s'y abandonne, qu'aux principes mêmes : elles n'étaient surtout point à craindre dans Mme Guyon, dont la vie a été reconnue pure par ses adversaires comme par ses amis.

Mme Guyon croyait pouvoir conduire indistinctement toutes les âmes à la contemplation la plus sublime : elle se trompait sans doute ; mais plusieurs saints, plusieurs chefs d'ordre n'avaient-ils pas eu, avec l'approbation de l'Église, des prétentions à peu près analogues ?

Fénelon effaçait la crainte des peines de l'état de perfection ;... mais l'Évangile, les Pères, les écrivains mystiques les plus accrédités n'ont-ils pas professé la même doctrine ? Et quant au sacrifice absolu du salut, la contradiction qui ressort des termes mêmes de cette singulière affirmation ne prouve-t-elle pas suffisamment que c'est là une de ces expressions exagérées, de ces poétiques hyperboles dont on pourrait signaler encore d'autres exemples dans le langage des écrivains ecclésiastiques, et qui ne sauraient être prises à la lettre ?

Quoi qu'il en soit, Mme Guyon, devenue veuve à vingt-huit ans, avait vu ses dispositions pieuses approuvées par l'évêque de Genève et secondées par le P. Lacombe, barnabite, qui fut plus tard entraîné dans sa disgrâce et enfermé à la Bastille par les ordres de M. de Harlay, archevêque de Paris. Mme Guyon n'échappa point elle-même à la captivité l'année suivante, 1688, et fut enfermée aux religieuses de Sainte-Marie de la rue Saint-Antoine. Mais M. de Harlay, n'ayant rien trouvé dans la procédure de son official qui inculpât sérieusement Mme Guyon, et sollicité d'ailleurs par Mme de Maintenon, exigea d'elle une soumission conforme à ses déclarations, et lui rendit la liberté.

Ce fut à cette époque de sa vie que la reconnaissance conduisit Mme Guyon aux pieds de Mme de Maintenon, et que le hasard lui fit connaître Fénelon à Saint-Cyr. Elle jouit alors de l'estime et de l'affection de ces deux personnes, dont la seconde seule devait lui rester fidèle.

En effet, sous l'influence des conseils prudents de l'abbé Godet Desmarêts, évêque de Chartres, son directeur, Mme de Maintenon ne tarda pas d'abord à se refroidir pour Mme Guyon, bientôt à l'abandonner tout à fait. Son bon sens n'eut pas de peine à lui persuader qu'elle ne pouvait maintenir la règle pour les dames de Saint-Cyr, en leur prêchant la liberté des enfants de Dieu, attendu, dit-elle dans une de ses lettres, que « beaucoup se servent de cette liberté pour ne s'assujettir à rien ». C'est là, en effet, qu'est le danger de ces doctrines.

Bossuet ne tarda pas à intervenir dans cette curieuse controverse, et l'on doit reconnaître qu'il se conduisit prudemment, chrétiennement dans ses premiers rapports avec Mme Guyon, qu'il lui montra une bienveillance toute paternelle et ne lui épargna pas les plus sages conseils ; mais l'esprit inquiet de cette femme exaltée ne lui permit point de les suivre. Blessée des bruits injurieux qui venaient la troubler dans sa solitude, elle demanda des juges de ses mœurs et de sa doctrine. On lui désigna pour commissaires Bossuet, M. de Noailles, évêque de Châlons-sur-Marne, M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice. Ils tinrent leurs conférences à Issy, pendant que Mme Guyon vivait retirée dans le couvent de la Visitation de Meaux.

Nous n'entrons point dans le détail des conférences d'Issy ; nous les résumerons seulement, après avoir fait remarquer quelle place tint une question de spiritualité, à une époque (1695) où le goût des grandeurs humaines et des gloires périssables aimait encore la cour de Louis XIV et ce prince lui-même. Les ouvrages de Mme Guyon tendaient à faire croire que l'âme pouvait se trouver dans un état tel, qu'absorbée dans l'amour de Dieu, elle ne vivait plus de sa vie propre, et ne voulait plus que par la volonté divine. Ces principes, qui s'étaient montrés tels dans les ouvrages de Molinos qu'on pouvait en tirer des conséquences funestes, furent réfutés avec soin par les prélats, et ils y opposèrent une déclaration en trente-quatre articles, dans laquelle ils rendirent à l'âme sa spontanéité propre, la responsabilité de ses actes, et l'obligation d'accomplir explicitement les devoirs que l'Église impose à ses enfants. Après une controverse animée entre Bossuet et Fénelon, le livre des *Maximes des saints*, composé par l'archevêque de Cambrai pour rendre compte au public de sa doctrine sur les matières contestées, ayant été condamné par un bref d'Innocent XII, en 1699, Fénelon prit le parti de se soumettre.

Personne n'ignore que les esprits les plus disposés à la vie mystique, dans les premiers siècles de l'Église, rattachèrent leur doctrine à saint Jean, opposant ces mouvements d'amour exalté à la vie active et militante dont ils voyaient dans saint Pierre le symbole et le premier apôtre. Il n'était donc pas possible qu'un jour ou l'autre, sur tel ou tel point, le quietisme n'apparût pas dans la société chrétienne avec le cortège de ses sentiments désintéressés et les dangers de ses excès. Si ce fut à la fin du XVII^e siècle qu'il atteignit son plus haut développement, il n'en était pas moins déjà en germe dans les pratiques de quelques hérétiques, et dans les ouvrages de plusieurs écrivains orthodoxes, dans les écrits de Tauler, par exemple,

de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales; et le livre des *Maximes des saints*, composé par Fénelon dans le but méconnu de réprimer tous les excès, témoigne que lorsque cette doctrine attira sur lui la persécution, elle n'était pas nouvelle.

Un fait digne de remarque, et qui prouve que la doctrine du quiétisme n'est pas uniquement chrétienne, et qu'avant tout elle se rattache à une origine orientale, c'est qu'elle est presque inconnue, du moins avec son caractère exclusif, aux premiers siècles de l'Église, tandis que, dès le troisième, elle s'exprime de la manière la plus précise dans l'école d'Alexandrie: « L'âme, dit Plotin, en arrivant à Dieu, fait comme le visiteur qui, après avoir considéré les ornements d'une maison, ne la regarde plus dès qu'il en aperçoit le maître. Ici le maître n'est pas un homme, mais un dieu; et ce dieu ne se contente pas d'apparaître au spectateur, il le pénètre et le remplit tout entier. Le bien n'est pas, comme la beauté, comme l'intelligence, un objet de contemplation, mais d'amour. L'âme, tout entière à cet amour, se dépouille de toute forme, même intelligible; car toute forme est un obstacle qu'il lui faut écarter, si elle veut enfin se trouver en présence du bien, seul à seul avec lui. C'est donc dans ce recueillement absolu qu'elle voit tout à coup en elle-même paraître le dieu; elle le voit face à face, elle ne fait plus qu'un avec lui. Telle est l'intimité de cette union, que l'âme ne se sent plus distincte de l'objet de son amour: car c'est le propre de l'amour de fondre en une seule et même nature celui qui aime et celui qui est aimé. Elle ne sent plus son corps, ni qu'elle est dans un corps; elle ne s'affirme plus comme vivante, comme humaine, comme essence pure; elle perd jusqu'à la conscience. En cet état, l'illusion n'est plus possible, car il n'y a rien de plus vrai que la vérité même. L'âme est tout ce qu'elle dit, elle l'est même avant de le dire; elle le témoigne, non par la parole, mais par un sentiment muet et infaillible d'ineffable félicité. » (Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 584.)

Ce résumé, composé de phrases extraites de la sixième *Ennéade* de Plotin, exprime le fond même du quiétisme. Nous en trouverions facilement la confirmation dans les autres philosophes de l'école d'Alexandrie, disciples et successeurs de Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus. Nous en pourrions même suivre la trace, jamais aussi claire il est vrai, réelle cependant, à travers les aberrations théologiques de quelques esprits aventureux du moyen âge, et dans quelques-uns des systèmes philosophiques qui se sont succédé jusqu'à nos jours. On peut dire d'une manière générale que le quiétisme se trouve au fond de tout système qui incline fortement au panthéisme.

Les dangers du quiétisme sont-ils aussi réels qu'on l'a dit? Que les conséquences exprimées dans la condamnation de Molinos et dans celle de Mme Guyon soient, en réalité, parmi celles qu'on peut légitimement tirer du quiétisme, c'est ce dont on ne saurait douter; que ces conséquences favorisent les illusions et les écarts des sens, cela n'est pas moins certain; mais de ces conséquences, simplement possibles, est-il nécessaire de conclure que les personnes arrivées en effet à ce degré de spiritualité et d'abnégation, ou exaltées jusqu'à s'y croire parvenues, céderont inévitablement à ces appétits grossiers, à ces désirs voluptueux, et ne trouveront pas, dans la situation même de leur esprit et de leur cœur, des motifs d'agir plus élevés que les

motifs vulgaires et des raisons de se respecter elles-mêmes? c'est ce qu'il est impossible de soutenir. On voit tous les jours des hommes qui valent mieux que leurs doctrines, et dont les heureux instincts n'ont point de peine à les soustraire à des passions que leur esprit ne désapprouve pas assez. A plus forte raison doit-il en être ainsi lorsqu'une doctrine, élevée et pure en elle-même, suppose dans l'âme qui l'accepte des sentiments incompatibles avec la pratique du mal. Sans doute, l'homme qui ne craint point la justice de Dieu à un motif de moins de résister aux entraînements coupables; mais si cette crainte n'existe pas, précisément par l'exagération qu'a prise en lui l'amour du bien, cette exagération même écarte plus puissamment de lui les mauvais désirs et les actes coupables. L'extrême délicatesse de ces âmes, qui leur inspire une sorte d'indifférence pour tout ce qui n'est pas de l'ordre le plus élevé, comporte pour le mal une aversion bien plus rassurante que les résolutions les plus courageuses et les ferreurs les plus salutaires. Le danger est surtout pour celui qui emprunte à la doctrine du quiétisme ce qui peut favoriser ses passions sans s'être élevé dans la région où l'on supposait qu'elles n'existent plus. Mais alors ce n'est pas le quiétisme qui serait dangereux, c'est le mélange coupable d'une doctrine élevée avec de grossiers instincts.

Disons, en nous résumant, que le quiétisme est moins une doctrine qu'un état de certaines âmes auquel doit se mêler facilement l'erreur, et qui, par cela même qu'il échappe à la raison, est difficile à contenir dans de justes bornes.

Les écrits qui ont paru sur le quiétisme, indépendamment des œuvres de Mme Guyon, des *Instructions*, et des *Maximes des saints* de Fénelon, sont presque innombrables. Nous nous contenterons d'indiquer les ouvrages suivants: Bonnel, *de la Controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quiétisme*, in-8, Maçon, 1850; — Matter, *Fénelon et son temps*, Paris, in-12. On trouvera dans ces deux ouvrages les renseignements les plus abondants et les plus exacts. Voy. l'article MYSTICISME.

H. B.

RABAN-MAUR, disciple d'Alcuin à l'école de Tours, fut ensuite écolâtre à l'abbaye de Fulde, puis archevêque de Mayence. Il mourut en 856, âgé de quatre-vingts ans. C'est par lui que l'étude des lettres profanes fut introduite dans la Germanie, et il forma de nombreux élèves. Il existe un recueil de ses œuvres, en 6 volumes in-f°, publié en 1627, à Cologne, par les soins d'Antoine de Hénin, évêque d'Ypres. Nous y trouvons un immense traité ayant pour titre *de Universo*, qui contient des renseignements pleins d'intérêt sur l'état des connaissances au IX^e siècle. Cependant, il y a dans ce traité peu de philosophie. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* mentionnent, parmi les ouvrages perdus ou supposés de Raban, un traité *de Naturis rerum*, dont le titre semble annoncer quelque chose d'analogue au traité de Jean Scot Érigène, de *Divisione nature*; mais c'est un indice trompeur: le *de Naturis rerum*, dont la Bibliothèque nationale possède un manuscrit, n'est pas autre chose que le *de Universo*. C'est M. Cousin qui nous a fait connaître les opuscules philosophiques de Raban-Maur: une glose sur l'*Isagoge* de Porphyre, et une autre sur l'*Hermeneia* d'Aristote, qui se trouvent l'une et l'autre à la Bibliothèque nationale, sous le n° 1310 du fonds de Saint-Germain. Aux extraits de ces gloses publiés par M. Cousin dans ses *Fragments de philosophie scolastique*, il faut joindre d'autres extraits par nous donnés: *Hist. de la philos.*

scolast., prem. pér., p. 143-147. Raban-Maur se montre, surtout dans ses gloses, un grammairien savant et subtil. Comme philosophe, il appartient à l'école nominaliste : il argumente énergiquement contre la thèse de l'unité de substance ; et quand il s'agit de déterminer la nature des entités prédicamentales, il les réduit, comme Abélard doit le faire après lui, à des concepts légitimes, c'est-à-dire fondés sur l'exacte observation des choses.

Consultez : Schwartz, de *Rabano Mauro, primo Germanie præceptore*, Heidelberg, 1811, in-4. B. H.

RAISON. Ce grand mot de raison a divers sens, soit dans la langue ordinaire, soit dans la langue philosophique. Dans la langue ordinaire il signifie moins une faculté particulière que l'ensemble et le bon usage de nos facultés intellectuelles ; avoir raison, signifie communément avoir bien observé, bien jugé, bien raisonné. La raison perfectionnée, les progrès de la raison humaine, dont nous entretenons les historiens et les moralistes, signifient les progrès des sciences et des arts, des idées morales et politiques, des lumières en général, et non les progrès d'une faculté particulière.

Mais en philosophie, ou moins parmi cette grande classe de philosophes qu'on comprend sous le nom de philosophes idéalistes, en opposition aux philosophes empiriques qui n'admettent que l'expérience, le fini, le contingent, la raison signifie une faculté spéciale, d'ordre supérieur, qui nous donne les vérités absolues, communes à toutes les intelligences, les premiers principes de la connaissance et de l'être, qui nous révèle l'infini lui-même, qui nous met en rapport avec lui et qui, considérée exclusivement en elle-même, ne varie ni d'homme à homme ni d'un temps à un autre, toujours la même chez tous, la même partout, malgré tous les changements et les progrès des intelligences.

Les définitions qu'on a données de la raison sont diverses, mais toutes, sous la diversité du langage, sous des formes plus ou moins poétiques, ou plus ou moins analytiques, depuis Platon jusqu'à Kant, ont quelque chose de commun et quelque chose de vrai qui peut, croyons-nous, se résumer dans la définition suivante : la raison est la faculté de concevoir ce qui est sans bornes, sans degrés, sans conditions, c'est-à-dire l'infini ou l'absolu. En entendant au sens le plus général, au regard de l'espace, du temps, du nombre, comme aussi de l'être et de la perfection, ces bornes, que le propre de la raison est de supprimer, nous pouvons ramener l'absolu à l'infini et la définir simplement : la faculté de concevoir l'infini.

Avant tout, nous avons à défendre cette idée de l'infini contre les nombreux adversaires qui en ont nié la réalité et l'ont traitée de vision ou de chimère. Ces adversaires sont les philosophes empiriques, anciens et modernes, qui tous ont la prétention de montrer qu'il n'y a point d'idée dans l'intelligence qui ne vienne des sens et de l'expérience, qui tous rejettent comme chimérique l'idée de l'infini ainsi que la faculté de le concevoir. C'est là en effet qu'a été de tout temps, et de nos jours encore, le vrai champ de bataille entre les deux grandes écoles qui, depuis le commencement, ont occupé et occupent encore la scène de l'histoire de la philosophie. Les philosophes empiriques disent que cette prétendue idée d'infini est confuse et obscure, purement négative, de telle sorte qu'on ne peut rien en affirmer, qu'on ne peut rien fonder sur elle. Certes l'obscurité se rencontre au sein de l'idée d'infini, quand on a la prétention d'embrasser d'une façon

adéquate tout ce qu'elle contient et de pénétrer dans toutes les profondeurs de son objet. Mais à considérer seulement, comme nous le faisons maintenant, cette idée de l'infini, en tant qu'existant dans l'esprit, en tant que distincte de toutes nos autres idées, mérite-t-elle donc ce dur reproche de Gassendi, que Locke et Stuart Mill, que tous les philosophes empiriques modernes n'ont fait que répéter et amplifier : « Celui qui dit chose infinie donne à une chose qu'il ne comprend pas un nom qu'il ne comprend pas non plus » ? Il s'agit encore une fois de s'entendre sur cette obscurité ; il faut voir où elle est et où elle n'est pas.

Il n'est sans doute pas donné à notre intelligence finie d'égaliser ce qui est infiniment intelligible, ou d'embrasser tout ce que l'infini comprend. Non-seulement elle ne le peut, mais il répugne à la conception même de l'infini qu'il puisse être de la sorte embrassé ou compris. Voilà ce qu'il y a de vrai dans les récriminations empiriques contre la clarté de l'idée d'infini. Mais ne peut-on donc concevoir l'infini sans comprendre tout ce qu'il enferme, de même, suivant l'ingénieuse comparaison de Descartes, qu'on peut toucher une montagne sans l'embrasser ? Ne concevons-nous pas clairement qu'il y a quelque chose, comme par exemple le temps ou l'espace, qui est sans bornes, c'est-à-dire quelque chose qui est infini ? Si nous n'avons pas une notion adéquate de l'infini, nous en avons néanmoins une notion distincte. La preuve en est que, lorsque nous raisonnons sur son essence, nous en excluons, sans nulle hésitation, ce qui ne saurait convenir à sa nature, comme la figure, le nombre, le mouvement, les qualités finies, la borne en général. L'idée de l'infini n'est donc pas une idée confuse, mais au contraire une idée très-distincte. Cependant ne serait-elle pas une idée purement négative, l'antithèse, comme on l'a dit, de la réalité ? Il ne faut pas se laisser ici tromper par la formation grammaticale du mot infini qui, au premier abord, semble en effet signifier simplement une négation, celle du fini. Cette forme négative n'est en effet qu'une pure apparence, si nous allons au fond nous y voyons une négation redoublée, c'est-à-dire la négation de toute négation, comme dans les mots, immense, immuable, formés d'une manière analogique ; donc, bien loin d'être une pure négation, l'idée de l'infini est l'affirmation par excellence, l'affirmation suprême, comme le remarque Fénelon, dans ces pages, justement admirées par le P. Grétry, où il parle d'une manière à la fois si lyrique et si profonde de la nature et des attributs de la raison. De quoi en effet l'infini est-il une négation, sinon de la négation elle-même, puisque le fini n'est rien, sinon une borne, une négation ? L'idée de l'infini n'est donc pas plus négative qu'elle n'est confuse, mais tout au contraire elle est essentiellement positive comme elle est parfaitement distincte. Dans l'impossibilité de nier son existence, les philosophes empiriques ont tenté de la dénaturer pour pouvoir la faire entrer dans l'intelligence par la voie unique des données de l'expérience et de l'analyse opérant sur ces données. Comme les géants qui imaginaient atteindre le ciel en entassant Ossa sur Pélion, ils ont pensé que, par des additions, des amplifications, des généralisations ou bien des soustractions successives, ils réussiraient à former l'idée de l'infini, sans recourir à une faculté spéciale. Par l'expérience aidée de l'imagination, nous pouvons, il est vrai, reculer sans cesse les limites du fini, à tel point qu'il surpasse toute mesure sensible, à tel point que nous n'en apercevons plus la borne ; mais cette borne, que

notre imagination ne peut plus se représenter, notre raison ne cesse pas de le concevoir. Je ne puis marquer où elle est, mais je sais clairement qu'elle est; je puis, par cette voie de l'expérience et de l'imagination, obtenir l'indéfini, mais jamais l'infini. L'indéfini, c'est ce dont mon imagination ne peut trouver la borne, quoique je conçoive clairement que cette borne existe; l'infini, au contraire, c'est ce que ma raison conçoit comme étant sans bornes d'une manière absolue. J'ai même épuisé mon imagination à pousser l'indéfini aussi loin qu'il m'est possible, au point où je m'arrête je suis tout aussi éloigné de l'infini qu'au point même d'où je suis parti; même entre l'indéfini et l'infini, il n'y a pas de comparaison possible; la distance demeure toujours la même, c'est-à-dire toujours infinie. En outre, si l'idée de l'infini résultait de l'addition des parties successives, ces parties formeraient une série, une certaine somme, un certain tout; chacune d'elles, en conséquence, serait en un rapport déterminé avec ce tout, c'est-à-dire avec l'infini; elle en serait une fraction quelconque, un centième, un millième, etc., ce qui est contradictoire avec l'idée de l'infini. Il faut donc renoncer à arriver par cette voie impossible jusqu'à l'infini.

Mais, de nos jours, d'autres philosophes se sont imaginé avoir découvert une voie nouvelle, une voie jusqu'à présent inconnue, pour atteindre l'infini, sans faire un pas hors de l'expérience. S'il est impossible d'arriver à l'infini par des degrés et des échelons, par des additions successives, il est, suivant eux, une autre voie qui y conduit, quoique partant de l'expérience, celle de l'analyse ou de la soustraction. Si tout ce que l'expérience nous donne est limité, en faisant successivement la soustraction de toutes les limites on arrive néanmoins à l'infini. La soustraction, et non l'addition, voilà la vraie voie qui, de l'expérience, mène, suivant eux, jusqu'à l'infini. Mais cette prétendue voie nouvelle n'est autre que l'ancienne qui a été reconnue impossible. M. Taine ne fait que répéter, en termes différents, exactement la même chose que Gassendi et Locke. Qu'on opère par la soustraction des quantités négatives, ou par l'addition des quantités positives, le procédé est le même au fond et le résultat est toujours le même, par l'une comme par l'autre méthode, à savoir l'impossibilité d'arriver à une limite, après laquelle il n'y en ait plus d'autre à soustraire, tout comme à une quantité à laquelle une autre quantité ne puisse encore s'ajouter.

Je prends l'exemple d'un champ qu'il s'agit d'agrandir. Que je l'agrandisse en reculant, en soustrayant ses limites, ou bien en ajoutant des champs voisins, c'est exactement une seule et même chose. Dans un cas, pas plus que dans un autre, je n'aboutirai à faire ce champ infini. Le dernier terme auquel je parviendrai, avec quelque opiniâtreté que je poursuive l'opération, sera tout aussi éloigné du but que le premier d'où je suis parti; c'est toujours l'infini qui m'en sépare. Nous pouvons donc bien dire ici encore avec Pascal : « Nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. »

Ainsi l'idée de l'infini ne peut venir de l'expérience, pas plus par une voie que par une autre; elle ne se forme pas plus par une addition sans fin de pièces et de morceaux, que par un retranchement successif de toutes les bornes et de toutes les limites. Or si elle ne peut dériver de l'expérience, elle requiert cette faculté spéciale que nous appelons la raison.

On peut dire que la pensée humaine tout entière se ramène à ces deux grandes idées du fini

et de l'infini. Dans celle du fini rentrent toutes les idées relatives, bornées, contingentes qui sont le produit de l'expérience; dans celle de l'infini rentrent toutes les idées qui ont la marque de l'universalité, de la nécessité, de l'infinité. Mais il importe de bien faire ici la part de l'expérience et de la raison. Comme les philosophes empiriques ont le tort d'attribuer à l'expérience ce qui ne relève que de la raison, les philosophes idéalistes ont eu souvent aussi le tort de mettre au compte de la raison ce qui appartient à l'expérience. De là tant de différences et d'incertitudes dans les listes, dans le nombre, dans les caractères des idées de la raison, depuis Platon jusqu'à Descartes, depuis Descartes jusqu'à Cousin. Il n'y a pas autant d'idées différentes de la raison qu'il y a d'idées différentes marquées du caractère de l'infinité, pas plus qu'il n'y a autant de couleurs que d'objets colorés; ce par quoi les idées diffèrent, elles le tiennent de l'expérience; elles ne tiennent de la raison que les caractères, ou plutôt le caractère unique qu'elles ont en commun. Nous pouvons le montrer par une analyse rapide des principales idées qui le plus généralement figurent sur la liste des idées de la raison, et qui passent pour étrangères et pour supérieures à l'expérience. Examinons d'abord les idées d'être et de cause. Est-ce la raison ou l'expérience qui nous les donnent? Il faut distinguer ce qui vient de l'une et ce qui vient de l'autre. Pour savoir que nous existons et que nous sommes une cause, il suffit de l'expérience interne toute seule, qui nous révèle notre être propre et notre propre causalité. Ce n'est pas la raison, c'est la conscience qui nous informe que nous sommes un être et une cause, c'est la conscience qui nous donne les idées d'être et de cause. Mais aussitôt que nous sommes ainsi données ces idées de l'être relatif, de la cause relative que nous sommes, la raison intervient, par une loi de notre intelligence, et, à propos de cette cause et de cet être qui ne se suffisent pas à eux-mêmes, elle nous oblige à concevoir un être et une cause qui existent par eux-mêmes, qui sont la condition de tout ce qui n'est pas être par soi, de tout ce qui n'est pas cause par soi, c'est-à-dire qu'elle nous donne les idées de cause et d'être infinis et absolus. Ce qui vient d'elle, ce ne sont pas les notions d'être et de cause, mais uniquement ce caractère d'infinité auquel elle les élève, et dont elle les marque, par opposition à tout ce qui est relatif et contingent.

Soumettons à la même analyse d'autres idées du même genre et nous arriverons au même résultat.

Prenez les idées de temps et d'espace, sans nous engager dans les difficiles questions relatives à la nature de leur objet, questions pour lesquelles nous renvoyons d'ailleurs aux articles spéciaux sur le temps et l'espace. A rigoureusement parler, la raison ne donne pas plus les idées de temps infini, d'espace infini, que celle d'être infini ou de cause infinie. C'est l'expérience interne qui nous donne l'idée d'une certaine durée, d'une durée limitée qui est la nôtre; c'est l'expérience externe qui nous donne l'idée d'une étendue limitée, d'abord de celle de notre corps, puis celle des autres corps. Ici encore, par une loi de notre intelligence, la raison intervient, non pas pour nous donner ces notions de durée et d'étendue limitées, dont nous venons de rappeler la véritable origine, mais pour y ajouter, comme à l'être et à la cause, la marque de l'infinité et rien de plus.

De même encore, à propos de ces rapports constants, de cet ordre limité et restreint, que l'observation seule suffit à nous faire découvrir

en dehors de nous et aussi au dedans de nous, dans le gouvernement du monde et dans celui de nous-mêmes, la raison nous fait concevoir un ordre absolu et universel. Nous pouvons ignorer, et nous ignorerons sans doute toujours quel est cet ordre, mais la raison nous oblige de croire d'une manière invincible à sa constance absolue, à son universalité absolue. Stuart Mill, il est vrai, n'a pas reculé devant cette conséquence extrême de l'empirisme, à savoir que le principe de causalité pourrait bien n'être vrai que dans certains cantons de l'univers et non pas dans certains autres, qu'il pourrait n'avoir plus d'application hors certaines limites du temps et de l'espace; mais rien aussi n'a mieux mis en relief l'erreur fondamentale de son système que cette conséquence absurde à laquelle un empirisme conséquent vient fatalement aboutir. Quelques-uns ont défini la raison : la faculté qui nous fait découvrir les rapports nécessaires des choses. L'expérience, l'observation, l'induction, la généralisation, le raisonnement, ne nous font-ils pas découvrir des rapports constants entre les choses? Ce n'est donc pas de la raison qu'il faut faire dériver l'idée de rapport, mais seulement l'universalité, la nécessité dont elle revêt certains rapports dans le temps et dans l'espace. De là un vrai absolu. Ainsi en est-il encore de l'idée du juste ou du bien, de l'idée du beau, qui sont, d'après Platon, les premières de toutes les idées et qu'il y a le plus grand nombre de ses successeurs et des philosophes idéalistes, sont les idées fondamentales de la raison. Le bien et le beau se ramènent, croyons-nous, d'après les analyses les plus profondes, à certains rapports de convenance avec nous-mêmes, avec les autres, et aussi entre les choses que nous apercevons en ce monde. Cet ordre, ces rapports, ces convenances, l'expérience suffit à nous les faire sentir et apercevoir; la raison n'intervient que pour leur conférer l'universalité absolue, que pour les marquer, s'il est permis de parler ainsi, de son cachet propre qui est l'infini.

Telles sont donc les parts respectives de l'expérience et de la raison dans la formation de ces notions fondamentales de notre intelligence. Les éléments divers, les matériaux, pour ainsi dire, de ces notions, sont la part de l'expérience; l'infini dont elle les marque, voilà la part de la raison. Ainsi la raison se distingue-t-elle profondément de l'expérience, quoiqu'elle en soit inséparable, ainsi l'expérience et la raison s'opposent-elles l'une à l'autre, sans qu'on puisse jamais les confondre, jusqu'au jour, qui est loin encore, où il sera démontré qu'avec le fini on peut faire l'infini.

Après avoir vu comment ces éléments se distinguent, voyons dans quel rapport ils font leur apparition et se succèdent au sein de l'intelligence. Notre intelligence est ainsi faite qu'elle ne peut avoir la notion du fini sans par là même concevoir l'infini, ou celle du relatif sans concevoir l'absolu, tout de même que l'idée de la vallée, suivant une comparaison de Fénelon, ne va pas sans celle de la montagne. Mais si le fini et l'infini s'appellent nécessairement, il y a cependant un certain ordre à distinguer dans leur apparition simultanée et dans leurs relations réciproques au sein de l'intelligence. Selon qu'on se place au point de vue de l'être ou de la connaissance, ces relations changent et cet ordre n'est plus le même.

Dans l'ordre d'acquisition de nos idées, c'est la connaissance du fini qui précède la connaissance de l'infini. Nous débutons par le fini et, à l'occasion du fini, notre raison aperçoit immédiatement l'infini. Ceci est une loi générale

qui se démontre en particulier pour chacune des notions de la raison; c'est toujours à propos de quelque chose de contingent et de fini que notre raison découvre l'absolu, l'infini; mais si nous nous plaçons à un autre point de vue, dans l'ordre de l'être, et non dans celui de la connaissance, ce serait au contraire l'infini qui précéderait le fini. On ne peut pas en effet ne pas concevoir l'infini comme le principe et le fondement du fini, c'est-à-dire l'affirmation avant la négation. C'est de lui que le fini, en dehors de la connaissance, tient tout ce qu'il possède de substantialité et de causalité. L'idée du fini est l'antécédent chronologique de l'idée de l'infini; mais l'idée de l'infini est à son tour l'antécédent logique de l'idée du fini. Telle est la formule par laquelle, avec Cousin, nous exprimons le double point de vue sous lequel on peut considérer les rapports de ces deux idées.

Ce n'est donc pas seulement en de rares et solennelles occasions, par une illumination merveilleuse, en vertu d'une sorte d'extase, que l'infini se découvre à notre intelligence; entre ces deux idées du fini et de l'infini il y a une corrélation nécessaire; lorsque la première est donnée, l'autre ne peut pas ne pas suivre. Le fini n'étant rien autre chose qu'une restriction, une diminution de l'être infini, comment notre esprit pourrait-il le connaître sans concevoir en même temps l'infini?

De même, dit Fénelon, qu'on ne conçoit la maladie, qui est la privation de la santé, qu'en se représentant la santé même; de même qu'on ne conçoit la faiblesse qu'en se représentant la force, et les ténèbres qu'en niant et, par conséquent, en concevant la lumière, de même on ne peut concevoir le fini, qui est la privation de l'infini, sans concevoir l'infini lui-même. Bossuet n'exprime pas moins fortement, à un autre point de vue, celui du parfait et de l'imparfait cette corrélation nécessaire du fini et de l'infini. « On dit le parfait n'est pas, le parfait n'est qu'une idée de notre esprit, qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit devant ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur : insensé qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi dans la pensée, et que l'imparfait en toute façon n'est qu'une dégradation. Dis, mondain, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Entends-tu la privation, sinon par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? » (2^e *Élévation*, première semaine.) Aussi, si nous réfléchissons sur ce qui se passe en notre pensée, reconnaitrons-nous que l'idée de l'infini et de l'absolu, sous une forme ou sous une autre, plus ou moins claire ou obscure, à propos du conditionnel, du nombre, du temps ou de l'espace, comme à propos de l'imperfection, est constamment présente à notre esprit, en opposition à l'idée du fini et du contingent. Permanente en notre esprit, née, comme dit Descartes, avec l'idée de nous-même, elle entre dans tous les moments de notre pensée, elle est, pour ainsi dire, le fond nécessaire sur lequel se dessinent toutes les scènes variées et mobiles du fini et du contingent.

Telle l'idée de l'infini se découvre à nous dans les profondeurs de l'intelligence humaine, avec les caractères de l'universalité et de la nécessité qui ne s'en séparent pas, ou plutôt qui ne sont que l'infini lui-même à un autre point de vue.

De nos jours, un penseur vigoureux et original, Herbert Spencer, bien que, par beaucoup d'autres points, il appartienne à l'école empirique, a reconnu cette impossibilité de séparer la notion du

relatif et du contingent d'une certaine conception de l'absolu et de l'infini. Voici en effet avec quelle restriction il admet la thèse de la relativité de la connaissance soutenue par Hamilton et Mansel. Tant qu'on ne quitte pas, dit-il, le côté purement logique il faut admettre leur conclusion. Mais si on considère un autre côté plus large, le côté psychologique, on voit qu'elle n'exprime qu'imparfaitement la vérité. A côté de la conscience définie il y a une conscience indéfinie qui ne peut être formulée et, à côté des pensées complètes, il y a des pensées incomplètes. Tous les raisonnements en faveur de la relativité supposent distinctement l'existence positive de quelque chose au delà du relatif. Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est affirmer implicitement qu'il y a un absolu. Quand nous nions que nous puissions connaître l'absolu, nous en admettons tacitement l'existence; nous admettons qu'il a été présent à l'esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose. La démonstration même de l'impossibilité d'une représentation de l'absolu en suppose une certaine représentation. Spencer dit ailleurs encore : Bien qu'on ne puisse connaître l'absolu en aucune façon, si l'on prend ce mot de connaître au sens strict, on voit pourtant que son existence est une donnée nécessaire de la raison (voy. les *Premiers principes*, ch. iv, de la relativité de la connaissance, traduction du docteur Cazelle). La pensée de Spencer n'est-elle pas ici au fond la même, sauf la différence de langage, que celle de Fénelon et de Bossuet, dans les passages que nous venons de citer?

De même que toutes les idées absolues et nécessaires se ramènent à une idée unique, celle de l'infini, de même, croyons-nous, tous les principes absolus et nécessaires résultent d'une abstraction immédiate de la conception de l'infini s'appliquant à tel ou tel ordre de rapports. Tous ils peuvent se ramener à cette formule unique : tout fini est dans l'infini, ou bien tout repose sur l'infini et dépend de l'infini. Telle est, en dernière analyse, la formule qui exprime le mieux la loi fondamentale de l'intelligence en vertu de laquelle, à propos de tout ce qui est conditionné ou limité, d'une façon quelconque, nous concevons ce qui est inconditionné ou absolu.

Si nous n'avons jusqu'à présent considéré l'idée de l'infini que dans notre intelligence elle-même, cela ne veut pas dire que, comme Kant et ses disciples, nous ne lui donnions aucune valeur subjective et que nous ne la tenions que pour une simple forme ou catégorie de notre esprit, ou pour un idéal qui ne correspond à rien hors de la pensée. Dans le système de Kant la raison subit naturellement le sort de la connaissance tout entière; il y a bien un idéal de la raison, mais un idéal sans réalité correspondante. Quant à nous, nous croyons fermement à la réalité objective de l'idée de l'infini, tout comme nous croyons à la réalité objective de celle du fini. De même que nous avons foi à l'existence d'un objet ou plutôt d'objets finis correspondants à l'idée que nous en avons, de même aussi nous croyons à l'existence d'un objet infini. Que l'infini ne soit pas un pur idéal de l'esprit humain qu'il existe réellement, c'est un point sur lequel les panthéistes sont d'accord avec les spiritualistes. La différence est dans les attributs qu'ils donnent, ou qu'ils ne donnent pas, à cet infini; elle est aussi dans les rapports qu'ils imaginent entre l'infini et le fini; les uns en effet, les spiritualistes, laissent au fini une certaine part de réalité, tandis que les autres, les panthéistes, la lui enlèvent tout entière au profit de la réalité supérieure. Ici se présentent les grandes et difficiles

questions des rapports du fini et de l'infini, des preuves de l'existence de Dieu, de la détermination de ses attributs et du panthéisme. Nous n'osons aborder ici pour notre compte de si grands problèmes; nous renvoyons aux articles spéciaux dont ils sont l'objet dans ce dictionnaire. Non-seulement nous croyons à l'existence de l'infini, mais si nous étions en humeur de chercher chicane à l'empirisme et d'user en quelque sorte de représailles contre lui, on nous jetant dans quelque excès contraire, nous ne serions pas très-embarrassés pour soutenir que cette existence est plus claire et plus distincte que celle du fini, tout comme, selon Descartes, l'existence de l'âme est plus claire et plus distincte que celle du corps lui-même. Comme nous le disions tout à l'heure, notre esprit ne peut voir le fini sans concevoir l'infini. Mais la réproque est-elle rigoureusement vraie? Si dans l'ordre de l'existence, comme dans celui de la connaissance, nous ne pouvons poser le fini tout seul, sans une contradiction, il n'en est pas de même de l'infini. Dans l'ordre de l'existence, sinon dans celui de la connaissance, non-seulement nous concevons l'infini sans le fini, mais la grande difficulté est précisément de comprendre comment il a pu cesser d'être seul. Le difficile n'est pas tant de trouver l'infini que d'en sortir. De là le grand problème toujours agité, sans être clairement résolu, des rapports de la créature et du créateur, du fini et de l'infini.

Les partisans de l'école expérimentale ont tort de croire qu'il suffit, pour assurer leur triomphe, d'invoquer le témoignage de l'expérience et de s'y tenir résolument. Le témoignage de l'expérience va-t-il donc réellement contre l'infini? Est-il incompatible avec celui de la raison? La raison ne montre rien, il est vrai, qui ne soit limité, mais nous montre-t-elle quelque part une limite au delà de laquelle il n'y ait plus rien? Nous montre-t-elle quelque part une limite absolue, s'il est permis d'unir ces deux mots? Les limites qu'elle nous donne ne reculent-elles pas, ne fuient-elles pas, sans cesse et partout, devant les investigations de la science, jusqu'à ce qu'elles se perdent dans l'infiniment grand ou dans l'infiniment petit? L'indéfini n'est certainement pas l'infini, mais non moins certainement il n'y contredit pas d'une manière absolue. Ces limites où je ne puis m'arrêter, ces limites où l'expérience ne peut se tenir, m'aident à comprendre plus clairement ce qui est sans limites. Ainsi l'expérience elle-même vient-elle en aide à la raison, bien plutôt qu'elle ne la dément; ainsi Schelling nous semble-t-il n'avoir pas dit sans vérité et sans profondeur : l'expérience elle-même pose l'infini; ou encore : le fini est à l'infini. Telle est donc, suivant nous, la nature de la raison. Sans elle aucune de nos connaissances n'aurait le caractère de l'absolu ou de l'infini; c'est elle seule qui leur imprime ce cachet de l'infinité; le reste vient de l'expérience. Toute la connaissance humaine rentre sous ces deux notions du fini et de l'infini; de même aussi y rentre toute la réalité, tout l'être sous toutes ses formes. Ce ne sont pas seulement des idées de l'esprit, mais des vues des choses, des faces de la réalité, non moins l'idée de l'infini que celle du fini. Toutes deux par elles-mêmes donnent, enveloppent et prouvent, suivant une expression de M. de Rémusat, leur objet. Dieu est dans l'idée de l'infini comme l'idée de l'infini est dans l'âme; c'est là que la théodicée le trouve, c'est de là qu'elle détermine ses attributs. *Ipsa se mens agnoscit*, a dit Cicéron, *conjunctamque cum divina mente sentiat* (Tuscul., V, 25).

Pour revenir en terminant aux définitions de

la raison que nous donnions au commencement de cet article, il y a deux raisons bien différentes qu'il ne faut pas confondre. L'une qui consiste dans l'ensemble de nos idées et dans les opérations de nos facultés, est variable, contingente, personnelle; l'autre, au contraire, qui ne consiste que dans la conception de l'infini, est universelle, invariable, impersonnelle, non pas en ce sens qu'elle réside en dehors de nous, mais parce qu'elle est la même chez tous et n'appartient en propre à personne.

F. B.

RAMÉE (Pierre de la), dit Ramus, non moins célèbre par les persécutions dont il fut l'objet que par les réformes qu'il tenta d'introduire dans la philosophie, dans les sciences et dans l'enseignement, naquit en 1515, à Cuth, petit village du Vermandois. Il descendait d'une famille noble, mais ruinée, du pays de Liège. Son grand-père, réfugié en Picardie, n'avait échappé à la misère qu'en se faisant charbonnier; son père, Jacques de la Ramée, était laboureur et avait épousé une femme aussi pauvre que lui, nommée Jeanne Charpentier. A peine au sortir du berceau, Ramus fut éprouvé coup sur coup par deux maladies contagieuses, et peu de temps après il perdit son père. Il n'avait guère que huit ans lorsque, poussé par le désir d'apprendre, il fit seul le voyage de Paris. Il y vint deux fois sans pouvoir y demeurer; deux fois la misère l'en chassa. Enfin, son oncle maternel, Honoré Charpentier, touché d'une si grande persévérance, consentit à le recevoir chez lui, et le mit en état de commencer ses études; mais bientôt cet excellent homme, qui était charpentier de fait aussi bien que de nom, se voyant à bout de ressources, fut obligé de renoncer à une charge trop lourde pour lui. Privé de cet unique appui, Ramus, qui avait à peine douze ans, mais qui était doué d'une constitution très-robuste, entra au collège de Navarre en qualité de domestique, et trouva ainsi moyen de satisfaire son goût pour l'étude. Il faisait deux parts de son temps, servant son maître pendant le jour, et consacrant à ses travaux scolaires la plus grande partie de la nuit. Inscrit comme écolier dès 1527 sur les registres de l'Académie de Paris, il put fréquenter les cours publics de la Faculté des arts, et il résulte de son propre témoignage (*Scholæ dialecticæ*, épil. du livre IV) qu'il suivit pendant trois ans et demi, selon l'usage, les leçons de philosophie de Jean le Hennuyer, régent au collège de Navarre, et plus tard évêque de Lisieux. Ce fut là qu'il puisa, avec une grande estime pour la logique, une profonde aversion pour la manière dont on l'enseignait dans l'école.

Ce qui avait dégoûté Ramus de la logique péripatéticienne, c'était, comme il le raconte, la stérilité de ses résultats pour la science et pour l'usage de la vie. « Quand je vins à Paris, dit-il (*Remonstr. au conseil privé*), je tombé es subtilitez des sophistes, et m'apprit-on les arts libéraux par questions et disputes, sans m'en montrer jamais un seul autre ne profit, ne usage. » Bientôt la lecture des *Dialogues* de Platon, en lui révélant une philosophie plus humaine, le confirma dans sa répugnance pour la scolastique. Il a expliqué lui-même (*Scholæ dialecticæ*, lib. IV) dans quelle disposition d'esprit il quitta les bancs, après avoir achevé le cours entier de ses études. « Je cherchai, dit-il, à quoi je pourrais, dans la suite, appliquer les connaissances logiques que j'avais acquises au prix de tant de sueurs et de fatigues. Je m'aperçus que toute cette logique ne m'avait rendu ni plus savant dans l'histoire et la connaissance de l'antiquité, ni plus habile dans l'art de la parole, ni plus apte à la poésie, ni plus sage en quoi que ce

fût.... C'est dans Platon que je trouvai le port tant désiré.... Bref, je commençai à me dire à moi-même (je me serais fait un scrupule de le dire à un autre): Eh bien! qui m'empêche de *soeratiser* un peu, et d'examiner, en dehors de l'autorité d'Aristote, si cet enseignement de la dialectique est le plus vrai et le plus convenable?... Que serait-ce si toute cette doctrine était mensongère! »

La première occasion qui fut donnée à Ramus de combattre la scolastique, fut son examen de maître ès arts. C'était en 1536; il n'avait que vingt et un ans. L'usage laissant au candidat le choix du sujet sur lequel devait porter l'argumentation, il prit pour thèse cette proposition paradoxale, que tout ce qu'avait dit Aristote n'était que fausseté: *Quæcumque ad Aristotele dicta sint, commentitia esse*. Un sujet si nouveau plaçait les juges dans le plus grand embarras. Qu'on se représente les docteurs de ce temps, habitués à jurer sur la parole d'Aristote, et à repousser toutes les attaques par sa seule autorité: leur unique rempart était renversé. Ils ne pouvaient plus se retrancher derrière un texte, ils ne pouvaient plus répondre: « Le maître l'a dit, » puisqu'ils avaient affaire à un homme qui s'engageait à soutenir le contre-pied du maître sur tout ce qu'on voudrait lui objecter. En vain tous les péripatéticiens que contenait Paris réunirent leurs efforts pour accabler Ramus. Pendant un jour entier ils combattirent sa thèse sans obtenir un moment l'avantage. Le jeune candidat mettait tant d'esprit et de vivacité dans ses répliques, il se tirait de toutes les objections avec tant de subtilité et d'adresse, que tout Paris en fut dans l'étonnement et l'admiration: son admission au grade de maître ès arts fut un véritable triomphe.

Ramus, ayant ainsi conquis le droit d'enseigner les arts libéraux, donna ses premières leçons à Paris, dans le collège du Mans. Il avait formé une association étroite avec deux régents de l'Université: Omer Talon, grand-oncle du célèbre avocat général de ce nom, habile professeur de rhétorique, et Barthélemy Alexandre, helléniste distingué. Les trois professeurs, liés par une amitié fraternelle, allèrent bientôt s'établir dans le petit collège de l'*Ave-Maria*, où ils firent des cours publics, sous la direction de Ramus, qui avait pris tout d'abord sur ses deux confrères un ascendant marqué.

Cependant le jeune maître ès arts n'avait point renoncé à ses études de logique; il s'y était adonné, au contraire, avec un nouveau zèle, par le conseil d'un savant lecteur royal en langue grecque, Jacques Tousan (Tusanus), de Reims, qui avait remarqué ses rares dispositions, et qui l'avait exhorté à mettre en lumière l'utilité d'une logique bien faite et bien enseignée. Il était animé d'un tel désir de perfectionner cet art, qu'il y rapportait toutes ses lectures et même les leçons d'éloquence qu'il donnait à la jeunesse. Après plusieurs années de méditations et de pratique, Ramus, âgé de vingt-huit ans, fit paraître, au mois de septembre 1543, deux livres, dont Joseph Scaliger lui-même a vanté le latin. L'un avait pour titre: *Dialecticæ partitiones ad Academiam parisiensem*, et l'autre: *Aristoteliæ animadversiones*. Ce dernier ouvrage valut à son auteur les plus incroyables persécutions.

A peine les deux livres de Ramus eurent-ils vu le jour, que l'Université, sous le rectorat de Pierre Galland, sollicita et obtint des magistrats un arrêt pour la suppression immédiate des deux ouvrages. Ramus, cité devant le prévôt de Paris, fut représenté comme un ennemi de la religion et du repos public. On l'accusait de vouloir cor-

rompre les esprits, en semant parmi la jeunesse un dangereux amour des nouveautés. Il sembla qu'on ne pût attaquer Aristote ou ses interprètes sans énerver les arts et la théologie ; résister à l'autorité d'Aristote, c'était méconnaître la voix de la nature, de la vérité, de Dieu même. L'affaire fut portée au Parlement, et la querelle s'échauffait chaque jour davantage, lorsque François I^{er} lui-même entreprit d'y mettre un terme. Il ordonna qu'une dispute aurait lieu entre Ramus et son principal adversaire, Antoine de Govéa, en présence de cinq juges, dont quatre devaient être choisis par les deux parties, et le cinquième par le roi. Ramus eut de la peine à trouver deux hommes qui consentissent à le représenter ; enfin, deux de ses amis eurent le courage d'accepter cette tâche, au risque de mécontenter bien du monde : c'était Jean Quentin, docteur en décret, et Jean de Bomont, docteur en médecine ; ce dernier montra d'autant plus d'indépendance, qu'au rapport de Jacques Charpentier, il était lui-même assez partisan d'Aristote. Bien entendu, les trois autres juges étaient de zélés péripatéticiens : c'étaient les lecteurs royaux Pierre Danès et François de Vicomercat, élus par Govéa, et le célèbre théologien Jean de Salignac, désigné par le roi pour présider ce jury. Ramus, bien que condamné d'avance, n'hésita pas à comparaître au jour fixé devant ce tribunal aristotélique ; il consentit même à être entendu à huis clos. Mais bientôt la majorité des juges montra une partialité si révoltante, qu'il en appela de leur décision, et que les deux juges de son choix eurent devoir se retirer. Les trois péripatéticiens, demeurés maîtres du champ de bataille, rendirent, le 1^{er} mars 1544, un arrêt par lequel ils condamnaient Ramus comme ayant agi avec témérité, arrogance et impudence (*Ramus temere, arroganter et impudenter fecisse*). « En conséquence, disaient-ils, il nous a paru qu'il importait à la république des lettres que cet ouvrage (les *Aristotelicæ animadversiones*) fût supprimé par tous les moyens possibles, ainsi que l'autre livre intitulé *Dialecticæ institutiones*, qui contient également beaucoup de choses hors de propos ou fausses. »

François I^{er} ratifia et agrava encore cette sentence : on lui fit signer, le 10 mai 1543 (1544), une ordonnance, qui put servir plus tard de modèle à Boileau pour rédiger son *Arrêt burlesque* contre la raison. Après avoir rappelé l'avis des juges péripatéticiens qui avaient condamné Ramus comme *téméraire, arrogant et impudent*, le roi prononçait contre lui les peines suivantes : « Avons condamné, supprimé et aboli, condamnons, supprimons et abolissons lesdits deux livres... et avons fait et faisons inhibitions et défense à tous imprimeurs et libraires de nostre royaume, pays, terres et seigneuries, et à tous nos autres sujets, de quelque estat ou condition qu'ils soient, qu'ils n'ayent plus à imprimer ou faire imprimer lesdits livres, ne publier, vendre, ne débiter en nosdits royaume, pays, terres et seigneuries, sous peine de confiscation desdits livres et de punitions corporelles... et semblablement audit Ramus de ne plus lire lesdits livres, ne les faire écrire ou copier, publier, ne semer en aucune manière, ne lire en dialectique ne philosophie, en quelque manière que ce soit, sans nostre expresse permission : aussi de ne plus user de telles médisances et invectives contre Aristote, ne autres anciens auteurs recens et approuvés, ne contre nostre dite fille l'Université et supposts d'icelle ; sous les peines que dessus, etc. »

Quelque sévère que fût cet arrêt, il ne satisfait pas complètement les plus fanatiques défenseurs

de la scolastique : quelques-uns pensaient qu'on aurait dû infliger à leur contradicteur un exil perpétuel (Charpentier, *Animadu. in P. Ramum*, fol. 13 v.) ; d'autres avaient espéré qu'il serait condamné aux galères (P. Galland, dans la *Vie de Pierre du Chastel*). Cependant les lettres patentes du roi furent accueillies avec des transports de joie par toute l'Université ; elles furent imprimées en latin et en français, répandues à profusion dans tous les quartiers de Paris et affichées sur tous les murs. Les principaux firent jouer dans leurs collèges des pièces où Ramus était accablé de toutes sortes de quolibets et d'outrages, aux grands applaudissements des péripatéticiens, qui y assistaient. Ramus dévora en silence les injures de ses adversaires, et en attendant des temps meilleurs, il enseigna avec un grand succès la rhétorique au collège de *Vae-Maria*.

En 1545, on eut recours à lui pour relever par son enseignement le collège de Presles, devenu désert à la suite d'une épidémie qui avait chassé de Paris un grand nombre d'étudiants. Ramus, s'étant établi dans ce collège d'abord comme professeur, puis comme principal, y attira bientôt une nombreuse jeunesse.

En 1547, après la mort de François I^{er}, le roi Henri II, sur la proposition du cardinal de Lorraine, rendit à Ramus la pleine liberté de parler et d'écrire, et quatre ans plus tard, en 1551, ce même prince créa pour lui une nouvelle chaire au Collège de France.

Les années qui suivirent furent les plus belles et les plus tranquilles de la vie de Ramus, grâce à la bienfaisante liberté dont il jouissait comme lecteur royal. Il se faisait la plus haute idée des fonctions qui venaient de lui être confiées ; et, dans ses leçons de philosophie ou de littérature, il s'élevait fort au-dessus des vues ordinaires d'un simple professeur : « Ramus, en enseignant la jeunesse, estoit un homme d'Etat, » a dit l'historien Estienne Pasquier. Son éloquence, dont Brantôme et d'autres contemporains font le plus grand éloge, captivait des milliers d'auditeurs.

La protection royale avait assuré à Ramus une position indépendante de l'Université ; mais elle ne put le garantir de l'envie et de la haine de tous ceux que choquaient ses essais de réforme dans chacun des arts libéraux, depuis la grammaire jusqu'aux mathématiques. Ici se présente l'histoire fâmeuse des *quisquis* et des *quantum*. C'était en 1551 : les lecteurs royaux avaient entrepris de faire disparaître certains abus qui s'étaient introduits dans la prononciation de la langue latine, surtout en ce qui concernait la lettre *q*. Ainsi les théologiens de la Sorbonne prononçaient les mots *quisquis*, *quantum*, *quantus*, comme s'ils eussent commencé par un *k* : *kiskis*, *kankam*, *kantus*. Les lecteurs royaux repoussaient comme de véritables barbarismes ou *gottismes* ces manières de parler et d'autres semblables, telles que *michi* pour *mihi*. Un bénéficiaire qui avait adopté leur réforme se vit l'objet de poursuites judiciaires : la Faculté de théologie lui fit un procès devant le parlement de Paris, et le malheureux courait grand risque de payer de son bénéfice son hérésie grammaticale, lorsque les professeurs du Collège de France, et parmi eux Ramus, se rendirent en corps au Parlement, et, ayant remontré aux juges que les règles de la grammaire n'étaient point de leur ressort, obtinrent un arrêt qui non-seulement renvoya absous l'ecclésiastique persécuté, mais encore entraîna par le fait l'impunité pour l'avenir en matière de prononciation. On voit, par cet exemple, quel était alors

l'empire des vieilles coutumes, et quel courage il fallait pour entreprendre contre des adversaires si obstinés la réformation des arts et des sciences. Ce n'est cependant pas en grammaire que Ramus rencontra le plus d'obstacles. La lutte fut bien plus vive et plus acharnée en rhétorique; il est vrai qu'ici le débat s'agrandissait, et qu'il ne s'agissait plus d'Alexandre de la Ville-Dieu ou de tel autre grammairien barbare, mais de Cicéron et de Quintilien. On peut voir dans Rabelais (*Pantagruel*, prol. du livre IV) avec quelle ardeur Pierre Galland prit la défense de ces illustres morts, dont il se considérait, sans doute, comme le tuteur. Ce fut ensuite le tour de la logique. Ramus, ayant pris pour texte de son enseignement en 1552 et 1553 son livre autrefois proscrit, des *Dialecticæ institutiones*, vit recommencer de plus belle les disputes et les persécutions. A sa leçon d'ouverture au collège de Cambrai, ses adversaires firent entendre de grands cris, des trépignements et des sifflets; mais il parvint à triompher du tumulte, et termina sa leçon au milieu des applaudissements. Après la logique, vinrent les mathématiques, dont il entreprit aussi de réformer ou plutôt de fonder l'enseignement: car il était un des premiers qui eussent interprété à Paris les grands mathématiciens grecs.

C'est ainsi qu'en 1562, à force de zèle et de patience, et en dépit des vexations dont il était l'objet, Ramus était parvenu à embrasser le cercle presque entier des arts libéraux, suivant le dessein qu'il avait formé en abordant la chaire royale; et, sans doute, il eût entièrement accompli sa tâche s'il n'en eût été empêché par les guerres civiles, par de nouvelles persécutions et par une mort prématurée.

Jusqu'à l'année 1561, Ramus s'était montré fort attaché à la religion catholique romaine; cependant il était déjà depuis quelque temps suspect de luthéranisme, et obligé de se tenir en garde contre les délations de ses ennemis, qui épiaient sa conduite. Il résulte de son propre témoignage que sa conversion au protestantisme date du colloque de Poissy (septembre 1561). Du jour où Ramus désira la réforme de la religion, il s'y employa avec ce zèle qu'il avait toujours mis en toute chose. « Mon ardeur logique, dit-il lui-même (*ardor logicus*), fit invasion dans le domaine de la théologie. » Il prétendait, en effet, appliquer sa dialectique à la théologie comme à toutes les sciences, et il usait, dans cette étude, de sa liberté ordinaire: aussi fut-il conduit à se séparer chaque jour davantage de l'Église catholique; et, lorsque vint l'édit de tolérance de janvier 1561 (1562), il déclara ouvertement son protestantisme. Dès ce moment il fut perdu.

Au mois de juillet 1562, les calvinistes ayant été chassés de Paris *sous peine de la hant*, et l'Université ayant déclaré exclu de toute fonction et de toute charge quiconque ne jurerait pas la profession de foi rédigée par la Faculté de théologie, Ramus quitta la ville muni d'un sauf-conduit du roi Charles IX, qui lui donna asile dans le palais de Fontainebleau. Mais la protection royale était devenue insuffisante pour le défendre: il lui fallut chercher d'autres refuges, errant de lieu en lieu, loin des chemins fréquentés, rencontrant çà et là dans sa fuite une généreuse hospitalité, et achevant dans ces courts moments de répit l'ouvrage intitulé *Scholæ physicae*.

Le traité d'Amboise (19 mars 1563) lui ayant enfin permis de rentrer à Paris, il reprit possession de son collège et de sa chaire de professeur royal, mais ce ne fut pas pour longtemps. Au

mois d'octobre 1565, Paschal du Hamel, lecteur royal en mathématiques, étant mort, sa succession fut donnée, par faveur, à un étranger nommé Dampestre Cosel, qui était peu versé dans les mathématiques, et qui, de plus, ne savait ni le latin ni le français. Cette nomination parut scandaleuse, et Ramus, qui était alors le plus ancien de la compagnie et le doyen des lecteurs royaux, se crut plus particulièrement appelé à soutenir l'honneur du Collège de France. Il sollicita et obtint du roi une ordonnance qui prescrivait un examen pour quiconque aspirait à devenir professeur royal. Dampestre devait être le premier soumis à cette formalité; il aimait mieux quitter la place, et vendit sa chaire à Jacques Charpentier. Celui-ci connaissait encore moins les mathématiques que Dampestre, et, de plus, il ne savait pas le premier mot de la langue grecque; il avait donc ses raisons pour ne pas vouloir d'un examen dont Euclide eût fait tous les frais. Il prétendit que la condition établie par le roi ne le concernait pas, et il refusa de s'y soumettre. Ramus s'étant opposé à cette prétention, l'affaire fut portée au Parlement. Là, Charpentier fut obligé d'avouer sa profonde ignorance en grec et en mathématiques; néanmoins, on lui tint compte de son éloquence et de ses longs services dans l'enseignement de la philosophie; et, comme il offrait de se mettre au courant des mathématiques, on l'autorisa à ouvrir son cours, à la condition expresse d'enseigner les éléments d'Euclide dans trois mois. Charpentier ne rempli point ses engagements, durant toute l'année 1566; mais ce qu'il y avait de plus grave, et ce que les lecteurs du roi virent avec indignation, c'est que le nouveau professeur exigeait un salaire de ses écoliers. Ramus fit valoir ce grief, ajouta à tant d'autres, dans une *Remonstrance*, en français, *au conseil privé du roi*, dans le mois de janvier 1567; mais, cette fois, il échoua, et ses efforts ne réussirent qu'à changer en haine furieuse et mortelle l'envie, déjà si persévérante, de son adversaire.

La colère de Charpentier et de ses amis s'exhala d'abord en libelles et en infâmes calomnies; mais bientôt on eut recours, contre Ramus, à des moyens plus violents; on lui envoya en pleine paix des assassins, qui faillirent plus d'une fois le mettre à mort dans son collège même (voy. Nancel, *Vie de Ramus*, p. 60, 61, 63). Enfin, la seconde guerre civile ayant éclaté, vers la fin de septembre 1567, Ramus aurait été infailliblement massacré, s'il ne s'était réfugié à Saint-Denis, dans le camp du prince de Condé. Il assista, en simple spectateur, à la bataille indécise qui se livra en ce lieu; puis il suivit l'armée du prince en Lorraine, où il eut occasion de rendre aux protestants un assez grand service.

La paix qui survint à la fin de mars 1568, permit à Ramus de retourner à Paris, où il reprit possession de son collège de Presles. Mais à peine de retour, il s'aperçut aisément que la guerre ne tarderait pas à se rallumer. Il partit alors pour l'Allemagne, où il trouva pendant deux ans un asile assuré. Partout, dans ce pays, on lui rendit les plus grands honneurs, comme à un homme dont on admirait le génie et les écrits, et qu'on appelait le Platon français (*gallicus Plato*). Il visita la plupart des villes de l'Allemagne et de la Suisse, mais il séjourna particulièrement à Bâle, à Heidelberg, à Genève et à Lausanne; il enseigna publiquement sa logique dans ces trois dernières villes.

Cependant, le traité de Saint-Germain-en-Laye (8 août 1570) ayant mis fin à la troisième guerre civile, Ramus, rentré en France, se dis-

posait à remonter dans sa chaire du Collège de France ; on ne le lui permit point. Il fut réintégré dans sa principauté du collège de Presles. Le titre de professeur royal lui fut conservé ; son traitement fut même doublé, en considération de ses longs services, mais il n'obtint pas l'autorisation de reprendre ses cours. Ne pouvant plus enseigner les arts libéraux, il voulut continuer d'en répandre la connaissance en les rédigeant en français. Pendant les années 1571 et 1572, il partagea son temps entre cet utile travail et l'étude de la théologie.

Au mois d'août 1572, Jean de Montluc, évêque de Valence, qui le protégeait, le pressa d'aller avec lui en Pologne, pour soutenir de son éloquence la candidature de Henri d'Anjou au trône de Pologne. Ramus, par un scrupule de religion, sans doute, ne voulut point se mettre au service d'un prince que les protestants regardaient comme un de leurs plus mortels ennemis. Peu de jours après, il périt dans le massacre de la Saint-Barthélemy. Le bruit public accusa Charpentier de cet assassinat, et les témoignages précis des contemporains ne laissent point de doute à cet égard. « Charpentier, dit Est. Pasquier (*Recherches de la France*, liv. IX, ch. xx), ayant, avecques la résignation de l'italien (Dampstre), couvé dedans son âme une vengeance italienne six ans entiers, fit, ainsi que l'on dit, assassiner Ramus par des gens de sac et de corde, à ce par lui attirez. » Voici ce que rapporte l'historien de Thou (*Historia sui temporis*, lib. III, ad ann. 1572) : « Charpentier, son rival, excita une émeute, et envoya des sicaires qui le tirèrent du lieu où il était caché, lui prirent son argent, le percèrent à coups d'épée et le précipitèrent, par la fenêtre, dans la rue. Là, des écoliers furieux, poussés par leurs maîtres, qu'animait la même rage, lui arrachent les entrailles, traînent son cadavre, le livrent à tous les outrages et le mettent en pièces. »

Quoique Ramus fût possédé d'un trop grand désir d'innovation en tout genre, il a cependant rendu à la philosophie, aux lettres et aux sciences de véritables services, soit en les débarrassant de la forme scolastique, soit en y introduisant des réformes durables. En grammaire, il épura la prononciation, vulgarisa l'emploi des deux consonnes *j* et *v*, qui furent appelées *ramistes*, diminua le nombre des règles et fit reconnaître l'autorité de l'usage. Il contribua aussi à répandre la connaissance de la langue grecque, et s'associa aux efforts des Henri Estienne et des Du Bellay en faveur de la langue française. Il simplifia de même et éleva l'étude de la rhétorique, mettant à la place des préceptes l'imitation des grands écrivains, et unissant étroitement l'art d'écrire avec l'art de penser. Ses travaux en mathématiques servirent beaucoup à l'avancement de ces sciences, jusque-là peu cultivées en France : son *Arithmétique* fut très-estimée jusqu'au temps de Descartes ; mais il montra surtout son zèle pour les mathématiques en fondant au Collège de France une chaire qui fut occupée par plusieurs savants illustres, notamment par le géomètre Roberval et par Gassendi.

C'est à la logique que le nom de Ramus est demeuré spécialement attaché. C'est, en effet, sur la logique que porta son principal effort, et la doctrine qui a reçu le nom de *ramisme* est avant tout un système de dialectique. Pour se faire une idée exacte de ce système, il y faut distinguer, avec Ramus lui-même, deux parties : l'une négative ou réfutative, l'autre positive et apodictique. La première, dirigée uniquement contre Aristote et les scolastiques, se trouve dans les *Scholæ dialecticæ*. Cette polémique était

d'une grande importance au xvi^e siècle ; elle est aujourd'hui dépourvue d'intérêt, d'abord parce que les attaques de Ramus contre l'*Organon* nous paraissent manquer de justesse et de profondeur, mais surtout parce que nous ne sommes plus, grâce à Dieu, à une époque où la liberté philosophique ait intérêt à détruire la légitime autorité d'un logicien tel qu'Aristote. L'autre partie du ramisme, au contraire, peut être encore utilement étudiée de nos jours. En voici les principaux traits. Ramus définit la dialectique la faculté de raisonner et de discourir, et il lui attribue deux fonctions : l'*invention*, qui consiste à trouver les arguments, et le *jugement*, qui consiste à les employer et à les disposer. Cette double faculté est propre à l'homme ; il y a plus, elle lui est essentielle et innée. L'art vient, plus tard, s'ajouter à la nature et traduire en préceptes les instincts logiques de l'homme. Enfin, l'exercice et la pratique convertissent ces préceptes en habitude. Ainsi la vraie dialectique dérive de trois sources : la nature, l'art et la pratique. Mais, de même que la meilleure pratique est celle qui se règle sur la plus exacte théorie, celle-ci, à son tour, doit être puisée dans l'étude de la nature humaine. Or, comment étudier la nature humaine, où l'observer, sinon dans ses œuvres ? Comment connaître le meilleur emploi de ses facultés, sinon dans ses productions les plus parfaites ? « Il s'agit donc, dit Ramus, de chercher dans les chefs-d'œuvre de l'esprit humain en tout genre les lois naturelles du raisonnement, et de mettre en préceptes les procédés pratiqués, même à leur insu, par les plus illustres génies de la poésie, de l'éloquence, de la philosophie ou des mathématiques. » Voilà le motif profond pour lequel Ramus voulait toujours unir l'étude de l'éloquence avec celle de la philosophie ; et toute son école, après lui, a été essentiellement une école d'humanistes. Il a entrevu la vraie méthode philosophique ; il a fait plus d'une fois appel au γωσθη σαυτον ; mais, obéissant à l'esprit de son temps, homme de la renaissance, il n'a considéré la nature humaine que dans les œuvres mortes des anciens : méthode incomplète et détournée, où l'observation est remplacée par les conjectures, et qui convient mieux à l'étude de la littérature qu'à celle de la philosophie. Du reste, il a tiré de cette méthode tout ce qu'elle pouvait donner en logique. Réduit aux lieux communs pour tout moyen d'invention, il en a du moins présenté une théorie claire et distincte. Il a disposé les parties de la logique sous ces quatre chefs : idée, jugement, raisonnement, méthode ; et il a été suivi en cela par Gassendi et par les auteurs de la *Logique de Port-Royal*. Ses essais de simplification dans la théorie du syllogisme simple ne sont pas toujours heureux, mais ils ont frayé la route à ses successeurs. Sa théorie du syllogisme composé est la plus ingénieuse que nous ayons, et Gassendi seul mérite d'être comparé à Ramus dans cette partie de la logique. Enfin, si Ramus n'a pas connu la vraie méthode, il a eu la gloire de comprendre et d'enseigner à ses disciples l'importance suprême de cette question, qui, une fois résolue par Descartes, devait renouveler la philosophie tout entière.

Le ramisme a exercé dans toute l'Europe une influence dont on n'a plus l'idée exacte de nos jours. Il rallia le plus grand nombre des adversaires d'Aristote et de la scolastique en France, en Suisse, en Allemagne. Presque toutes les universités protestantes l'adoptèrent, et plusieurs le retinrent jusque dans le xviii^e siècle, notamment l'Académie de Berne. Ne pouvant faire ici le dénombrement des ramistes, ni même des univer-

sités où ils enseignaient, nous citerons seulement quelques-uns des savants du xvi^e et du xvii^e siècle qui adhèrent à la réforme logique de Ramus. Les plus remarquables sont : en France, Omer Talon, Arnauld d'Ossat, Sévèle de Sainte-Marthe, Ant. Loysel, Ant. Foquelin; en Suisse, Jacques Arminius, l'auteur de la secte des arminiens; en Allemagne, François Fabricius, Théod. Zuinger, J. Sturm, Chytraeus, J. Th. Freigius, Beurhusius, Scribonius, Pfaffradus, J. Cramer, Keckermann, etc.; en Danemark, André Kragius; en Hollande, Rod. Snellius. En Angleterre, je ne citerai qu'un nom, mais bien considérable: Milton, qui publia, en 1670, une logique suivant la méthode de Ramus. En Espagne, le raminisme eut pour interprète, à l'université de Salamanque, le savant grammairien Sanctius, dont on peut voir l'éloge dans les préfaces de la *Méthode grecque* et de la *Méthode latine de Port-Royal*.

Ramus a laissé un grand nombre d'écrits, mais qui n'ont jamais été recueillis en un seul corps. On en trouve le catalogue dans l'écrit intitulé : *Ramus (P. de la Ramée)*, sa vie, ses écrits, ses opinions, par l'auteur de cet article, in-8, Paris, 1855.

RANULFE DE HUMBLIÈRES (*Ranulphus de Humblenoria, de Humbletonia, Ranulphus Normannus*) enseignait à Paris, au xiii^e siècle. Il quitta sa chaire pour devenir curé de Saint-Gervais, chanoine de Notre-Dame, et enfin évêque de Paris. Ce Ranulfe de Humblières nous a laissé, comme monument de sa doctrine, une *Somme de théologie*, qui contient de très-utiles renseignements sur les questions disputées vers l'année 1275. Elle est inédite; mais la Bibliothèque nationale en possède un exemplaire manuscrit.

B. H.

RAOUL LE BRETON (*Radulphus Brito*), philosophe du xiv^e siècle, est auteur de diverses gloses encore inédites. L'une a pour objet le *Traité de l'Âme*. La Bibliothèque nationale en conserve deux exemplaires sous le n^o 889 de Saint-Germain, et sous le n^o 120 de Saint-Victor. Le même numéro de Saint-Victor contient une autre glose de Raoul le Breton; celle-ci a pour matière les *Premiers Analytiques*. Enfin, deux numéros du Supplément latin de la Bibliothèque nationale, n^{os} 204 et 251, nous offrent deux exemplaires d'une glose sur les *Topiques*.

Lorsque M. Daunou publiait, dans le tome XVIII de l'*Histoire littéraire de la France*, une courte notice sur Raoul le Breton, il ne connaissait qu'une de ces gloses, et supposait, sans aucune preuve, que Raoul le Breton avait dû mourir vers le milieu du xiii^e siècle. L'explicit de la glose sur les *Topiques*, que contient le n^o 251 du Supplément latin, nous apprend que ce docteur enseignait encore en 1320. Raoul le Breton ne fut pas un des moins dignes adversaires de Duns-Scot. Sa doctrine sur les universaux est celle de saint Thomas : il soutient qu'ils sont, non pas des substances, mais des prédicats substantiels; en d'autres termes, des formes inhérentes aux sujets individuels, formes dont la manière d'être est déterminée par la nature de ces sujets. *Genus non est aliquid unum in re*; tels sont les termes de sa conclusion sur le problème des universaux physiques ou naturels. L'analyse des universaux conceptuels occupe d'ailleurs une place considérable dans son système.

Quelques fragments des gloses de Raoul le Breton ont été publiés par nous, pour la première fois, de la *Philosophie scolastique*, t. II.

B. II.

RAPIN (René), né à Tours en 1621, mort à Paris le 27 octobre 1687, entra dans la Compagnie de Jésus en 1639. Les succès qu'il obtint dans ses

études engagèrent ses supérieurs à le destiner à l'enseignement. Il occupa la chaire pendant neuf années, et forma d'excellents élèves; les adversaires les plus ardents de la Société de Jésus ont eux-mêmes loué son humeur tolérante et son savoir. Les connaissances du P. Rapin étaient moins profondes que variées. Nous ne parlerons ici ni de ses poèmes, ni de ses ouvrages de critique littéraire, ni de ses opuscules théologiques; nous ne nous occuperons que du philosophe.

Le premier en date et le principal des ouvrages philosophiques du P. Rapin a pour titre : *la Comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Pères sur leur doctrine*, in-12, Paris, Barbin, 1671; imprimé de nouveau chez Muguet, en 1684, dans le tome I du recueil intitulé : *les Comparaisons des grands hommes de l'antiquité*. Le dessein de l'auteur est exposé dans un court avertissement. Une philosophie nouvelle, ne tenant compte que de ses procédés, témoignait un orgueilleux dédain pour la méthode et pour la science traditionnelles. Quel avait été le sentiment de Platon ou celui d'Aristote sur les éternels problèmes de l'intelligence? Elle s'inquiétait peu de le savoir. L'unique objet de son étude était la physique, elle réduisait toute la philosophie à la connaissance et à l'usage de certaines règles établies par Descartes; et le reste, c'est-à-dire la logique, la métaphysique, la morale, n'était pour elle que le frivole passe-temps des esprits désœuvrés. C'est ainsi que se comportent toutes les réactions : violentes par leur nature, et poussées à l'injustice par la véhémence des passions qui les inspirent, elles considèrent tout examen des choses comme une formalité vaine, et prononcent des arrêts sans les motiver. Le P. Rapin s'élève contre cet abus de la réaction cartésienne. Pour prouver que la recherche de la vérité par les voies naturelles n'est pas circonscrite dans les étroites limites de la physique, il prétend exposer quelle fut la philosophie de Platon, d'Aristote, des Pères, des Arabes, de saint Thomas, des principaux docteurs du xvi^e siècle, et montrer que, malgré leur ignorance des lois qui régissent les corps mobiles, ils ont été, les uns et les autres, d'éminents philosophes. Cette démonstration est excellente; elle a été employée de nos jours avec un grand succès. Pour ébranler le crédit d'une secte qui faisait consister toute l'enquête philosophique dans l'analyse de quelques phénomènes psychologiques, il a suffi de convier la jeunesse à lire les anciens maîtres; excitée par cette lecture, l'intelligence n'a plus voulu se confiner dans les barrières élevées contre l'esprit d'examen par une logique trop circonspicte; et c'est ainsi que la propagande de l'éclectisme a vaincu la coalition du sensualisme philosophique et du scepticisme théologique. Le plan du P. Rapin était donc bien conçu; mais il n'a pas été aussi bien exécuté. La *Comparaison de Platon et d'Aristote* se divise en quatre parties. Dans la première, l'auteur raconte la vie de Platon et d'Aristote, et compare leurs mérites divers. Cette comparaison peut être acceptée comme exacte, mais elle est trop superficielle. La deuxième partie a pour objet l'examen des méthodes : c'était une question bien plus délicate, et cependant le P. Rapin l'a beaucoup mieux traitée. Il ne faut guère s'arrêter à la troisième partie : il s'agit de la doctrine de Platon et de celle d'Aristote, et le P. Rapin n'avait pas même assez d'expérience en ces matières pour mettre à profit les dissertations faites au xvi^e siècle sur l'antagonisme constant du platonisme et du péripatétisme. Quant à la quatrième partie, c'est un résumé peu substantiel de l'opuscule composé par le chanoine de Launoy sur les vicissitudes

de la philosophie d'Aristote. En résumé, la *Comparaison de Platon et d'Aristote* appartient aux procès instruit pour les anciens contre les modernes. Si elle n'a pas les allures et le ton d'un factum, il faut toutefois reconnaître qu'elle a les mérites et les défauts des écrits de ce genre : mérites qui ne fondent pas un succès durable, défauts qu'on a trop vite reconnus et signalés.

Le second volume des *Comparaisons* du P. Rapin se compose de *Réflexions* sur différents sujets. Nous mentionnerons ici celles qui ont pour objet la *philosophie en général*, la *logique*, la *morale*, la *physique* et l'*usage de la philosophie*. Les *Réflexions sur la philosophie en général* sont, pour la plupart, judicieuses; mais, n'ayant qu'une connaissance imparfaite des systèmes, l'auteur applique mal les règles qu'il prescrit. Si, d'ailleurs, il reproche à bon droit aux cartésiens leurs invectives contre la philosophie d'Aristote, il tombe lui-même dans l'excès contraire lorsqu'il recommande de laisser de côté les philosophes modernes, pour s'étudier que les anciens. Combien il eût mieux fait valoir sa thèse, en prouvant aux fauteurs les plus ardents de la doctrine cartésienne que les plus belles parties de cette doctrine ne contredisent pas, mais développent, en les expliquant, les systèmes anciens! Les *Réflexions sur la logique* sont une histoire et non pas une théorie de cet art. Le P. Rapin avait déjà déclaré plusieurs fois que la philosophie est la matière d'un enseignement spécial, que cette étude exige un apprentissage laborieux, et que, pour avoir fait quelques expériences dans le laboratoire d'un physicien, on n'est pas autorisé à prendre le titre de philosophe. Ses *Réflexions sur la logique* sont le développement de cette déclaration et l'on doit approuver tout ce qu'il dit à cet égard. Les *Réflexions sur la morale* sont trop courtes, et ne peuvent avoir une conclusion rigoureuse. Admirateur passionné des anciens, et surtout d'Aristote, le P. Rapin ne pouvait cependant placer l'*Éthique* du philosophe grec au-dessus de l'Évangile. On sait d'ailleurs qu'il appartenait à la Société de Jésus, société trop féconde en théologiens moralistes, tous modernes, et tous plus ou moins suspects ou convaincus d'inclination pour la nouveauté. Il n'y a rien à retenir des *Réflexions sur la physique* et sur la *métaphysique*. La dissertation qui a pour objet l'*Usage de la philosophie* tend à prouver que, la raison devant toujours être d'accord avec la foi, l'unique fin de toute science humaine est la confirmation des croyances révélées ou promulguées par les pouvoirs canoniques. C'est une définition depuis longtemps rejetée.

Telles sont les œuvres philosophiques du P. Rapin. Doué d'un esprit délicat, élégant, plein de bon sens et de finesse, il n'avait pas assez étudié les archives de la philosophie pour bien plaider la cause qu'il estimait la meilleure : la cause d'Aristote. Il faut toutefois lui savoir gré d'avoir fait entendre une énergique protestation contre la jactance des physiiciens. On sait, d'ailleurs, que le P. Rapin est un écrivain ferme, vif, ingénieux, agréable, qui a du goût et du trait, et s'exprime dans le beau langage avec la plus irréprochable correction. B. H.

RAPPORT ou **RELATION** (du latin *referre*, reporter une chose sur une autre; en grec *πρός τι*, ce qui est tourné ou regarde vers quelque chose; en allemand, *beziehung* à la même signification). Cette idée est une des plus simples et des plus générales qui appartiennent à notre esprit; aussi rien n'est plus difficile que de la définir. La plupart des philosophes y ont échoué, et quelques-uns y ont renoncé complètement. La relation, telle qu'Aristote l'entend dans son traité des *Catégories*

(ch. vii, édit. Casaubon; ch. v, édit. Buhle), ne comprend pas toute espèce de rapports, puisqu'il la distingue de la substance, de l'action, de la passion, de la situation; mais seulement les rapports qui se fondent sur la réciprocité, ou qui existent entre deux termes corrélatifs, comme le double et la moitié, le plus ou le moins, les égaux, les semblables, le père et le fils, le maître et l'esclave, etc. Même dans ces limites, Aristote ne considère pas le rapport lui-même ou la relation abstraite, mais les *relatifs*, c'est-à-dire les choses entre lesquelles la relation existe, et qu'elle associe dans notre esprit. « Les relatifs, dit-il, sont des choses dont l'existence se confond avec leurs rapports à une autre chose. » Kant, en admettant, comme Aristote, l'idée de relation au nombre des catégories, s'abstient de la définir. Il se contente de reconnaître sous cette dénomination trois sortes de rapports : celui de la substance aux phénomènes, celui de la cause à l'effet, celui de la réciprocité ou de deux causes agissant et réagissant l'une sur l'autre. Il est évident que cette énumération est aussi incomplète que la définition d'Aristote : elle ne comprend qu'une seule espèce de rapports, ceux qu'on peut appeler métaphysiques; il n'y est pas question des autres. Locke (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. III, § 7) prétend les renfermer dans la définition suivante : « La relation consiste dans la comparaison d'une idée avec une autre; comparaison qui fait que la considération d'une chose enferme en elle-même la considération d'une autre. » Mais rien de plus inexact que cette proposition, qui, du reste, est un simple corollaire du système général de Locke. D'abord, tout rapport n'est pas le résultat d'une comparaison. Dès que je perçois un phénomène, je l'attribue à une substance, je lui suppose une cause, sans avoir besoin de comparer entre eux ces deux termes, et bien avant que j'aie songé à les isoler l'un de l'autre, avant que mon esprit ait pu les concevoir séparément. C'est par un seul acte de mon esprit que je saisis à la fois les deux termes et la relation nécessaire qui les unit. Ensuite, il y a une différence, même dans les jugements comparatifs, entre la comparaison elle-même et le rapport qu'elle met en lumière; la relation ne consiste pas dans la comparaison, comme le prétend Locke. La première existe non-seulement dans l'esprit, mais dans les choses, à moins de prétendre qu'il n'y a rien de vrai dans la pensée humaine, que la plupart de nos jugements et tous nos raisonnements ne sont que des illusions. La seconde appartient exclusivement à l'esprit; elle est un acte volontaire de notre attention, toujours la même, lorsque les rapports qu'il éclaire varient à l'infini.

Nous n'essayerons pas de donner, à notre tour, une définition nouvelle de la nature du rapport; nous indiquerons seulement le moyen de le reconnaître par la manière dont elle se présente à notre esprit, et en quelque sorte par la place qu'elle occupe entre nos idées. Or, il est certain qu'aucune de nos idées n'est absolument isolée et conçue par elle-même; mais toutes s'appellent les unes les autres, soit pour se lier entre elles, soit pour se repousser. Toutes les fois que deux idées se présentent simultanément à notre pensée, nous en apercevons entre elles une troisième qui les lie ou les sépare : celle-ci est ce que nous désignons sous le nom de rapport. Le rapport de deux idées devient la base d'un jugement; mais il y a aussi entre nos jugements des rapports sur lesquels se fonde le raisonnement; et, enfin, entre nos raisonnements commencent de nouveaux rapports qui forment la suite et l'unité de la pensée.

Les rapports tiennent donc une grande place

dans notre intelligence; mais il ne faudrait pas dire, avec certains philosophes, qu'ils forment toute notre intelligence, ou que nos idées, nos jugements et nos raisonnements n'ont qu'une valeur purement relative, car l'idée même du relatif n'est que l'un des termes d'un rapport dont l'autre terme est l'absolu. Ces deux termes, je ne les conçois pas plus l'un sans l'autre que le jour et la nuit, que l'affirmation et la négation, que la circonférence et le centre d'un cercle. Qu'on prolonge tant qu'on veut la chaîne des relations, qu'on la divise à l'infini, il faudra toujours lui trouver un commencement, il faudra toujours la suspendre à un premier anneau, sans lequel tout disparaît dans la confusion.

Si nombreux et si variés que soient les rapports, on a essayé de les réduire à un certain nombre de classes ou de types généraux. Selon les uns, il n'y a que trois espèces de rapports : des rapports d'*origine*, comme ceux de père et de fils, de cause et d'effet; des rapports de *négation*, dont la place est entre deux choses qui s'excluent réciproquement, comme le vrai et le faux, le jour et la nuit, etc.; enfin des rapports d' qui établissent entre les objets un lien positif, comme la convenance, la parité, la dépendance, etc. D'autres, avec un peu plus de précision dans leurs idées, font entrer tous les rapports dans ces quatre classes : des rapports d'*origine*, de *convenance*, de *diversité* et d'*ordre*. Locke est encore plus net et plus méthodique, sans avoir, d'ailleurs, la prétention d'être complet. Il reconnaît d'abord les rapports de *temps*, de *lieu* et de *causalité*; puis il distingue parmi les autres les espèces suivantes : 1° les rapports *proportionnels*, qui dépendent de l'égalité ou de l'excès d'une même idée simple, d'une même qualité en plusieurs objets, comme plus, moins, autant, plus doux, plus gros, etc.; 2° les rapports *naturels*, fondés sur l'origine des choses, sur les liens que la nature a établis entre elles, comme ceux qui unissent le père et les fils ou les enfants du même père; 3° les rapports d'*institution*, qui naissent de la volonté ou de l'accord des hommes entre eux, qui ont leur principe dans les lois civiles et politiques, comme les rapports de roi et de sujet, de concitoyens, de général et de soldat, etc.; 4° les rapports *moraux*, consistant dans l'accord ou le désaccord des actions volontaires de l'homme avec une certaine règle d'après laquelle on les juge.

Nous croyons que la division des rapports doit avoir pour base la division même de nos idées, d'après leur origine et leurs caractères essentiels. En conséquence, nous les comprendrons tous dans ces deux catégories : des rapports contingents et des rapports nécessaires; des rapports fondés sur l'expérience et d'autres fondés sur la raison. Nous n'essayerons pas de donner une classification des premiers, car ils sont véritablement infinis, comme Locke l'a très-bien remarqué. Il nous suffit de savoir qu'il faut ranger dans ce nombre la plupart des qualités physiques. Sous les noms de grand et de petit, de jeune et de vieux, de chaud, de froid, de pesant, de léger, de doux, d'amer, etc., nous ne désignons, en effet, que les relations que les choses extérieures ont avec nous ou les unes avec les autres. Au contraire, on peut diviser méthodiquement les rapports nécessaires en trois classes : rapports *métaphysiques*, rapports *mathématiques*, rapports *logiques*, rapports *moraux*. Les premiers appartiennent aux êtres en général, et nous représentent tout à la fois les conditions de l'existence et les lois les plus universelles de la raison, comme le rapport de la cause à l'effet, de la substance au phénomène, de la succession au temps, de la matière à l'espace. Les seconds se

renferment dans les nombres et dans l'étendue, et sont aussi nécessaires que les premiers; mais, au lieu d'être l'objet d'une aperception immédiate, ils réclament l'intervention de la réflexion, et plus particulièrement de la comparaison. Aussi sont-ils justement définis le résultat de la comparaison de deux quantités. Les rapports logiques sont ceux qui déterminent, non le fond, mais la forme et l'ordre nécessaire de nos pensées; ils interviennent entre le sujet et l'attribut, l'affirmation et la négation, le général et le particulier, les prémisses et la conclusion, etc. Enfin, la relation que nous apercevons entre toute action libre et une loi universelle, un ordre immuable commandé par la raison; celle qui associe à un bien accompli l'idée de récompense, et au mal fait avec intention l'idée d'un châtiement : voilà les fondements sur lesquels reposent tous les rapports moraux.

On conçoit qu'en raison de sa généralité et de sa simplicité, la notion de rapport ait été comprise, par Kant aussi bien que par Aristote, au nombre des catégories. Cependant cette opinion n'est pas fondée, si par catégorie l'on entend une notion universelle et nécessaire de la raison. En effet, comme nous venons de nous en convaincre, il y a une foule de rapports que nous ne connaissons que par expérience, et qui ont toute l'inconstance et la mobilité des autres idées de cet ordre. Quant aux rapports véritablement nécessaires, ils sont déjà comptés parmi les catégories sous d'autres titres, comme ceux de substance, de cause, d'infini, de temps, d'espace; car aucune de ces idées ne peut se montrer à notre esprit complètement isolée, mais elle est toujours accompagnée du rapport qui la distingue et la caractérise.

RATIONALISME, RATIONALISTES. Le mot *rationalisme* n'est pas le nom d'un système particulier de philosophie, il ne désigne pas même une méthode; il exprime d'une manière très-générale l'emploi du raisonnement et de la raison dans l'étude des questions religieuses, morales et logiques. Un homme, sans être exclusivement philosophe, peut faire du rationalisme, être, par conséquent, rationaliste dans certains moments, dans certaines recherches. Les plus grands théologiens, sans cesser d'être théologiens, ont eu leurs jours de rationalisme. Saint Thomas, avant lui Pierre Lombard, Pierre d'Ailly et presque tous les philosophes scolastiques du moyen âge, ont emprunté à la raison une partie de leur doctrine et de leurs arguments. Lorsque saint Anselme de Cantorbéry exprimait l'intention qui lui fit composer le *Monologium* et le *Proslogium*, par ces mots de la préface : *Fides querens intellectum* (la foi cherchant à comprendre), il avait uniquement recours à l'emploi de la raison : en ce point il faisait du *rationalisme* et se montrait *rationaliste*. La théologie s'est empreinte elle-même de ce caractère, puisqu'elle tire de la raison, et de la raison seule, une partie de ses arguments. On ne saurait ouvrir un traité de cette science sans y lire ces mots ou les équivalents : *Argumenta ex ratione sumpta*.

Le philosophe pour lequel l'expérience s'est résumée dans un système sensualiste, comme celui qui a fait sortir de l'observation les principes du spiritualisme le plus exclusif, sont tous deux, malgré ces résultats contraires, rationalistes au même titre, parce qu'ils ont procédé par déduction, par induction, par toutes les formes, enfin, qui appartiennent à la raison. Peut-on renfermer sous une même dénomination Condillac et Reid, Locke et Royer-Collard?... Et néanmoins, tous n'ont-ils pas cela de commun,

qu'ils sont partis de l'observation, qui est une des formes de la raison, et qu'ils ont continué par le raisonnement, qui en est une autre? Le rationalisme se trouve ainsi dans tout système de philosophie, mais ne caractérise pas l'un d'eux plus particulièrement que les autres. On ne peut donc attribuer à aucune classe particulière de philosophes le nom de *rationalistes*.

Mais s'il en est ainsi aux yeux de la philosophie, il n'en est pas de même de la part des théologiens contemporains. Ils qualifient de rationalisme tout système qui leur paraît admettre uniquement la raison comme principe de la connaissance, à l'exclusion de la tradition et de la révélation. Nous livrer ici à une discussion sur le degré d'autorité de la raison, sur la vérité de la révélation, sur la légitimité de la foi qui l'accepte, ce serait sortir des bornes imposées à cet article, et du cercle des matières réservées à cet ouvrage. Néanmoins, nous pouvons éclairer la question par quelques observations dont on ne contestera pas l'utilité.

Le rationalisme ainsi entendu, c'est-à-dire exclusivement caractérisé par le refus d'admettre une révélation, n'est pas plus un système qu'il n'en est un, considéré comme nous l'avons fait plus haut, dans sa plus stricte étymologie. Dans le premier cas, il est tout entier dans une question déterminée, question importante, difficile, complexe, mais enfin dans une seule question, le refus d'admettre des vérités révélées; dans l'autre cas, il s'applique, sous quelque point de vue qu'on le traite, à toutes les parties de la philosophie, dont plusieurs, telles que la psychologie, la logique, n'ont rien à demander à la révélation. Même dans la métaphysique, dans la théodicée, dans la morale, que de problèmes qui lui sont étrangers, et à la solution desquels, dans le but qu'elle doit atteindre, la révélation n'apporte aucun élément : la nature du temps et de l'espace, l'existence de Dieu uniquement considéré comme cause première, la loi naturelle, l'essence et les propriétés de la matière et de l'esprit, enfin, il faut le reconnaître, la philosophie à peu près tout entière. Reste donc cette question : L'homme peut-il, sans le secours d'une révélation, atteindre, par la raison seule, jusqu'aux vérités qui intéressent son avenir après la mort? Nous ne préjugeons pas la réponse, nous demanderons seulement : A l'aide de quelle faculté traitera-t-on la question? Sera-t-il possible de la résoudre autrement qu'avec le secours du raisonnement? Qu'on cherche tant que l'on voudra, la faiblesse de la raison ne pourra être constatée que par la raison elle-même; la supériorité, la divinité de la révélation ne sera démontrée que par l'emploi de cette faculté, se jugeant elle-même dans ses rapports avec Dieu.

Ainsi partout, pour les théologiens comme pour les philosophes, excepté dans un certain nombre de dogmes, nombre circonscrit, défini, qui laisse encore à la raison un vaste champ, le rationalisme n'est pas autre chose que l'emploi de la raison, et ne peut être renfermé dans aucun système particulier de philosophie.

Néanmoins, ce mot de *rationalisme*, adressé comme un reproche à la philosophie, a dû prendre de nos jours une extension plus grande. Jusqu'à Bossuet et à Fénelon, et même jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les théologiens catholiques ont uniformément admis qu'en dehors de la révélation, l'homme, par les lumières naturelles, arrive à la croyance en Dieu (religion naturelle) et à la connaissance des principes généraux de la morale (loi naturelle). De nos jours, quelques écoles théologiques ont cru donner plus d'importance à la révélation, et en démontrer plus efficacement la nécessité, on soutenait que l'homme, livré à lui-même, ne peut connaître Dieu ni le moindre

principe moral. Il n'appartient pas, à notre sujet, de faire remarquer ici les confusions singulières auxquelles ont donné lieu ces exagérations systématiques; mais on comprend que, dès lors, l'attaque a été portée, non plus contre certaines parties, certains résultats de la philosophie, mais contre la conscience elle-même, et que le rationalisme est devenu la désignation de la philosophie tout entière.

Comment le mot *rationalisme* a-t-il reçu de l'autorité des théologiens l'acceptation que nous venons de faire connaître?... Il est d'abord juste d'admettre qu'il se prête naturellement à ce sens, surtout quand on en exagère la portée; mais cette acceptation a aussi, et principalement, un antécédent historique que nous devons expliquer en peu de mots.

Spinoza a imprimé à l'exégèse biblique, par son ouvrage intitulé *Tractatus theologico-politicus*, une impulsion qui a été continuée par une suite de théologiens allemands, tous appartenant à la réforme, qui ont tenté, à l'aide d'interprétations très-diverses, d'expliquer, par la raison, le supernaturalisme sur lequel se fonde la révélation chrétienne, et dont il est impossible d'altérer le caractère sans ébranler, du même coup, cette révélation elle-même. Telle fut la première intervention notable du raisonnement et de la critique dans les questions religieuses qui naissaient du christianisme; elle se fortifia par l'examen philologique du texte des livres saints, et de la recherche littéraire de leur authenticité. Ce droit, ou même cette nécessité, ne pouvaient être contestés; car plus on avait de respect pour les livres saints, plus on devait éprouver le besoin de les lire dans toute leur intégrité. Erasme s'était livré à cette étude avec la science, et surtout avec la juste mesure qui marqua si heureusement sa conduite à cette époque difficile; mais ceux qui le suivirent dans cette carrière ne se crurent pas obligés à tant de modération. Combien de faits, de la plus grande importance pour la foi, ne peut-on pas soumettre aux décisions de la raison, sous prétexte de critique philologique?... D'un autre côté, et malgré cette tendance, l'union de la philosophie et de la religion se resserra chez les théologiens réformés de l'Allemagne, sous l'empire de la philosophie de Leibniz, coordonnée et propagée par Wolf, et constituée alors une sorte de scolastique protestante. Mais les subtilités auxquelles elle ne tarda pas à descendre ne tinrent pas longtemps contre l'invasion du déisme français et du naturalisme anglais. Sous cette influence, les faits miraculeux sur lesquels se fonde le christianisme, ou furent niés, ou reçurent des interprétations équivalentes à une négation; et telle était alors la disposition des esprits en Allemagne, que des hommes sincères dans leur foi crurent devoir sacrifier une partie des croyances pour sauver l'autre. Ce fut donc dans une intention chrétienne et pour protéger la religion que ruinaient les nouvelles doctrines, que de savants et pieux écrivains crurent devoir chercher, entre la révélation et la raison, un rapport plus étroit, et rendre acceptables à des esprits assez mal disposés, des dogmes et des faits que leur état présent les portait à rejeter : tels furent Ernesti et Semler. On comprend que cet emploi de la raison, hardi déjà dans les plus sages et les premiers, déborda dans leurs successeurs, et ne laissa bientôt plus au christianisme rien qui le distinguât d'un système de philosophie. Ce mouvement, qui a surtout pour objet l'interprétation critique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, a été, en Allemagne, qualifié de *rationalisme*, quoique ici l'emploi de la raison ne

sorte pas du cercle des saintes Écritures. Mais comme il a toujours poussé de plus en plus à nier la révélation, jusqu'à ce qu'il ait abouti à la *Vie de Jésus*, par Strauss, il n'est pas étonnant que ce nom se soit étendu à tous les écrivains, théologiens ou philosophes, dont la doctrine naturalisait la révélation, ou prétendait marcher sans elle.

Telle est la définition, pour ainsi dire historique, du rationalisme. Nous l'acceptons comme un fait, à la désignation duquel il ne faut pas demander une plus grande exactitude étymologique. Mais ici c'est surtout une accusation de théologiens à théologiens. Dans l'ordre philosophique, nous maintenons le sens que nous lui avons assigné au commencement de cet article, c'est-à-dire que nous exprimons par là l'emploi de la raison dans toute question qui se rapporte à la philosophie et à ses parties diverses. H. B.

RAY ou **WRAY** (John), né à Blacknotley, dans le comté d'Essex, en 1628, mort à Kutley en 1705, est un naturaliste anglais qui a appliqué la science de la nature à la démonstration de l'existence de Dieu. Au reste, c'était aussi un théologien dans le sens propre du mot; il avait étudié la théologie à l'université de Cambridge, et remplissait les fonctions de prédicateur, lorsque à l'avènement de Charles II, n'ayant pas voulu accepter le formulaire de l'Église épiscopale, il quitta les fonctions ecclésiastiques pour se consacrer aux sciences naturelles. Les ouvrages par lesquels il mérite une place dans ce recueil ont pour titres : *Trois discours physico-théologiques* (*Three physico-theological discourses*), in-8, Londres, 1721; — *la Sagesse de Dieu dans les œuvres de la création* (*the Wisdom of God in the works of creation*), in-8, ib., 1714 : ce dernier écrit a été traduit en français : *L'Existence et la sagesse de Dieu*, in-8, Utrecht, 1714. X.

RAYMOND, dit **SEBON** ou **SEBOND**, **SEBONDE**, **SARONDE**, **SABUNDE**, et même **SEBEYDE**, naquit à Barcelone vers la fin du xiv^e siècle, professa, de 1430 à 1432, dans l'université de Toulouse, la théologie, la philosophie et la médecine, et mourut dans cette dernière ville en 1432. On suppose qu'il a laissé plusieurs ouvrages; mais un seul a vu le jour et est connu des savants: c'est la *Théologie naturelle* (*Theologia naturalis, sive liber creaturarum*), écrite originellement en mauvais espagnol, puis traduite en français par Montaigne (in-12, Paris, 1569, 1581, 1611), et en latin, à différentes époques (in-f^o, Deventer, 1487; Strasbourg, 1496; Nuremberg, 1502; Paris, 1509; Venise, 1581; Lyon, 1526, 1540, 1648). Les nombreuses éditions de ce livre nous attestent la vogue qu'il a obtenue jusqu'au milieu du xvii^e siècle. Nous allons essayer de le faire connaître d'après la traduction de Montaigne, si goûtée des contemporains, qu'elle se trouvait dans toutes les mains, et surtout celles des femmes (*Essais*, liv. II, ch. xiv). Nous commençons par la *Préface*, qui en est certainement la partie la plus originale et la plus remarquable. On y sent comme un souffle avant-coureur de la philosophie moderne; et ce n'est pas sans raison que la censure la retranchée des deux dernières éditions, celles de 1581 et de 1648.

L'auteur, en se proposant pour but une démonstration complète de tous les dogmes, non seulement de la religion naturelle, mais de la foi catholique, ne craint pas de mettre la philosophie, ou la nature dont elle est l'interprète, au-dessus de l'Écriture sainte. « Dieu, dit-il, nous a donné deux livres, celui de l'universel ordre des choses ou de la nature, et celui de la Bible. Cestuy-là nous fut donné premier, et dès l'ori-

gine du monde : car chaque créature n'est que comme une lettre tirée par la main de Dieu; de façon que, d'une grande multitude de créatures, comme d'un nombre de lettres, ce livre a esté composé, dans lequel l'homme se trouve et en est la lettre capitale.... Le second livre des saintes Écritures a esté depuis donné à l'homme; et ce, au défaut du premier, auquel, ainsi aveuglé comme il estoit, il ne voyoit rien. Si est ce que le premier est commun à tout le monde, et non pas le second. En outre, le livre de nature ne se peut ni falsifier, ni effacer, ni fausement interpréter. » Venant de Dieu l'un et l'autre, nécessairement ces deux livres s'accordent entre eux sur tous les points; et il n'est pas, selon Raymond de Sebonde, un seul mystère de la religion qui ne puisse et ne doive être expliqué par la philosophie.

La philosophie, comme nous venons de le dire, est l'interprétation de la nature; mais la nature se réfléchit dans l'homme, et ne peut être connue de lui qu'à la condition qu'il se connaisse lui-même. Ce sont les qualités et les attributs qu'il trouve en lui qui seuls peuvent lui donner une idée du reste de l'univers. Or, tous les êtres dont l'univers se compose peuvent se ranger en quatre classes : les uns ne possèdent que l'existence : les autres à l'existence joignent la vie; les autres à la vie ajoutent la sensibilité; enfin d'autres, avec les qualités précédentes, ont reçu en partage la raison et la liberté. De la hiérarchie naturelle que forment ces êtres, et de l'harmonie qui existe entre eux, de leurs limites, de leur insuffisance, on s'élève à l'idée d'une cause première, source de toute existence, de toute vie, de toute sensibilité, de toute liberté et de toute intelligence.

Dieu étant considéré comme un être libre, comme un être raisonnable et plein d'amour, le monde ne peut s'expliquer que par la création, c'est-à-dire par un acte de liberté. D'ailleurs, Dieu n'existe pas s'il n'est pas infini, s'il n'est pas parfait; et l'être parfait se suffit à lui-même. Toute créature doit donc son existence à la bonté divine; l'univers est une œuvre de son amour. Dieu l'a produit pour lui communiquer une partie de ses perfections et de sa béatitude.

Après avoir démontré l'existence de Dieu et le dogme de la création, Raymond de Sebonde entreprend d'expliquer, par les lumières naturelles de la raison, tous les mystères de la foi chrétienne, la trinité, l'incarnation, le péché originel, la grâce, la résurrection des morts, etc. Nous sommes d'autant moins tentés de le suivre sur ce terrain, qu'il n'a fait que résumer, en les défigurant quelquefois par des subtilités de son invention, les pensées de saint Thomas d'Aquin et de saint Augustin, les théories moitié théologiques et moitié philosophiques développées dans la *Somme* et dans la *Cité de Dieu*. Cependant nous devons signaler un argument qui lui appartient en propre et auquel les illustres docteurs dont il suit les traces n'ont jamais songé. C'est celui-ci : L'homme étant naturellement porté vers son bien, qui est le but même de son existence, et le bien de chaque être étant la plus grande satisfaction qu'il puisse concevoir, nous devons nécessairement attacher notre foi aux dogmes qui nous paraissent les plus avantageux. Ainsi, la supposition que Dieu existe, qu'il s'est uni à nous par l'incarnation, que les méchants seront punis et les bons récompensés, que les uns et les autres ressusciteront au jugement dernier; cette supposition, disons-nous, offre plus d'avantage que les suppositions contraires; donc nous devons croire à l'existence de Dieu, à l'incarnation du Verbe, à l'immortalité de l'âme, à

la résurrection des corps, etc. En général, de deux propositions philosophiques ou théologiques dont l'une nous promet plus que l'autre, c'est la première qui doit être préférée, quand même elle serait plus difficile à prouver. C'est à peu près l'argument de Pascal; ce sont les croyances mises à l'enchère.

De la métaphysique et de la théologie, Raymond de Sebonde arrive à la morale, qu'il fonde tout entière sur l'amour. Dieu nous a créés par un acte d'amour; c'est par le même sentiment que nous devons répondre à ses bienfaits. L'amour est donc le principe de tous nos devoirs envers lui; et de nos devoirs envers Dieu découlent ceux que nous avons à remplir envers notre prochain et envers nous-mêmes: car l'homme étant de tous les êtres celui qui approche le plus de la perfection divine et qui en contient en lui la plus fidèle image, nous devons reporter sur lui une partie de l'amour que nous inspire le Créateur. Quant aux autres créatures, nous devons les aimer en raison de leur ressemblance ou de leur affinité avec la nature humaine. L'amour, selon Raymond de Sebonde, est la seule chose qui nous appartienne véritablement, qui soit complètement à nous, et semble se confondre, pour lui, avec la liberté. Mais il y a le bon et le mauvais amour, le premier qui nous attache à Dieu, et le second à nous-mêmes. L'amour de Dieu nous convertit en Dieu, en confondant notre volonté avec la sienne. Par l'amour de lui-même ou l'amour de soi, l'homme est enfermé dans sa propre existence; il ne connaît, il n'adore que lui. Celui-ci engendre tous les vices, toutes les difformités, toutes les misères de l'âme humaine; celui-là, toutes les perfections et toutes les vertus.

Ce n'est pas seulement notre âme qui s'élève et se transforme par l'amour, mais aussi notre corps: car l'âme et le corps sont nécessaires l'un à l'autre; ils ont été créés l'un pour l'autre, et forment deux parties inséparables de notre être. Le corps régénéré par l'amour de Dieu, arrive à une immortalité spirituelle; corrompu par le péché ou le mauvais amour, il conserve une immortalité matérielle; il devient un fardeau et un instrument de souffrance. Ainsi s'expliquent, selon l'auteur de la *Théologie naturelle*, le mystère de la résurrection et l'éternité des peines. C'est par l'éternité des peines qu'il cherche ensuite à démontrer le dogme naturel de l'immortalité de l'âme. Celui qui a offensé Dieu, dit-il, ou l'être infini, mérite une peine infinie, c'est-à-dire éternelle. Or, les peines éternelles supposent nécessairement l'immortalité. »

Le livre, comme on le voit, n'est guère d'accord avec la préface. Après avoir annoncé que la Bible n'est qu'une seconde édition du livre de la nature et la révélation de la raison, l'auteur finit par sacrifier entièrement la seconde à la première, et par désavouer son principe même, en déclarant, malgré ses explications, que les dogmes essentiels du christianisme sont des mystères impénétrables (ch. ccxiii). Dans l'ordre politique, il sacrifie de la même manière le pouvoir temporel au pouvoir spirituel. « Que les princes terriens, dit-il (ch. ccxiv), se donnent bien garde de contrevenir à la puissance spirituelle; qu'ils se donnent bien garde de lui désobéir; qu'ils la respectent et la servent: car leur autorité n'a force ne vie qu'autant qu'elle est au service et en l'obéissance de la puissance spirituelle. » C'est par pure tendresse de traducteur que Montaigne a pu dire, en parlant de cet ouvrage, qu'il ne pensait pas qu'il soit possible de mieux faire.

Raymond de Sebonde a donné lui-même un abrégé de la *Théologie naturelle*, publié sous le titre suivant: *De natura hominis dialogus, sive Viola animæ*, in-4, Cologne, 1501; in-16, Lyon, 1568. Cet abrégé a été deux fois traduit en français: Arras, 1600, in-16; in-8, Paris, 1566. Un autre abrégé, intitulé *Oculus fidei*, a été publié par Amos Comenius, in-8, Amst., 1661.

RAYNAL (l'abbé Thomas-Guillaume-François), né à Saint-Geniez, dans le diocèse de Rodez, le 11 mars 1711; mort à Chailloit, près Paris, le 6 mai 1796.

L'histoire de la philosophie n'est pas seulement l'exposition des doctrines, elle est aussi l'histoire des philosophes. C'est sous ce point de vue surtout qu'il y a lieu de s'occuper ici de l'abbé Raynal. Sa vie est mieux faite que ses écrits pour éclairer les profondeurs de l'époque ardente où il vécut, et faire apprécier tout ce qu'il y avait de désordonné et de févrex dans cet enthousiasme qui, sur la fin du xviii^e siècle, entraînait tout le monde vers la révolution. Le personnage est inséparable de ses écrits; seuls, ceux-ci seraient inexplicables. On ne devinerait jamais, à les lire aujourd'hui, le succès fabuleux qu'ils obtinrent.

L'abbé Raynal fit ses études chez les jésuites, et entra ensuite dans cette société, où bientôt il fut ordonné prêtre. Une certaine facilité de parole, jointe à une verve qui ne s'arrêtait pas facilement devant les exagérations, lui obtint d'abord à Pézénas des succès comme professeur et comme prédicateur. L'ambition s'éveilla alors avec toute sa puissance chez le jeune jésuite; et, en 1747, il se sépara de sa compagnie pour venir à Paris, où il se fit attacher, comme desservant, à la paroisse de Saint-Sulpice. Dans cette situation modeste, il n'avait pour vivre que le produit de ses messes. Ne voulant pas subir de privations, il pratiqua, dit-on, la simonie, disant les messes au rabais pour en avoir davantage, et se refusant à enterrer toute personne dont la famille ne lui remettait pas préalablement une certaine somme. En revanche, quoique alors ce fût défendu, il enterrait pour le même prix les protestants dans le cimetière des catholiques. Ces pratiques furent ébruitées, et amenèrent son expulsion de Saint-Sulpice. Mettant alors de côté tout vain ménagement, Raynal abandonna tout à fait le ministère ecclésiastique, et se décida à vivre de ses travaux littéraires et de ses entreprises industrielles. Il avait, au plus haut degré, le goût du trafic; il se lança donc dans des spéculations de librairie, s'associa à des opérations commerciales, sans reculer devant les bénéfices de la traite des nègres, et gagna ainsi beaucoup d'argent.

Ce fut vers cette époque de sa vie qu'il publia les *Anecdotes littéraires*, les *Anecdotes historiques, militaires et politiques de l'Europe*, l'*Histoire du stathoudérat*, et d'autres ouvrages aujourd'hui parfaitement oubliés, et très-dignes de l'étre.

Mais ces livres, tout médiocres qu'ils étaient, répandaient son nom, et, du moins par leur nombre, le faisaient connaître. Devenu un des rédacteurs du *Mercur*, il eut ses entrées chez les ministres et dans les salons dévoués à ce que l'on appelait le parti philosophique. Il était de toutes les réunions, chez d'Holbach, Helvétius et Mme Geoffrin, et s'y montrait un apôtre enflammé de toutes les idées qu'on y émettait. Il imitait même Helvétius, et, comme le célèbre fermier général, consultait et faisait intervenir directement ses amis dans la fabrication de ses livres.

Ce fut vers cette époque de sa vie qu'il conçut

et exécuta le plus fameux de ses ouvrages, l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, qui parut en 1770, à Amsterdam, 4 vol. in-8. Ce livre, amas assez indigeste de données souvent inexactes, mêlées entre elles par des déclamations violentes, eut un succès inouï. Plus de vingt éditions en furent faites en France, et plus de cinquante contrefaçons à l'étranger. Dans les premiers volumes, il parle des Portugais et de leurs colonies en Orient; puis des Anglais et des Français, et, enfin, des Espagnols et des Hollandais. Il raconte ensuite les conquêtes des Européens dans l'Amérique, toutes les atrocités de la traite des nègres sur les côtes de la Guinée, et présente le tableau des colonies anglaises et françaises dans l'Amérique septentrionale. Puis, comme fatigué de cet ordre apparent, il termine l'ouvrage par des dissertations déclamatoires sur la religion, le gouvernement, la politique, la guerre, la marine, le commerce, l'agriculture, etc., et même la philosophie morale et les belles-lettres.

Rendons justice à qui de droit : si l'exécution de ce livre fut détestable, l'idée qui lui servait de base était excellente. C'était assurément une belle et grande pensée que celle de réunir dans un tableau méthodique et bien fait l'histoire de toutes les entreprises des Européens dans l'Inde et dans le nouveau monde. Il y avait là, surtout, la démonstration éclatante d'un fait trop peu apprécié alors en France, la puissance des relations commerciales. Ainsi, au premier aspect, sur le seul titre de l'ouvrage, l'*Histoire philosophique* frappe-t-elle l'esprit et produit-elle un certain effet. Il semble qu'un voile se déchire, et qu'un horizon nouveau se découvre. Les Anglais, plus habitués que les Français à comprendre l'importance du commerce dans le développement d'une nation, appréciaient à ce point de vue, et d'une manière particulière, le livre de Raynal.

Ajoutons que si Raynal déclame avec une violence qui rappelle les allures des tribunes de Rome et des démagogues d'Athènes, d'un autre côté ses invectives, souvent éloquentes, contre la traite des noirs et contre le monopole du commerce dans les deux Indes, servaient utilement les idées de la liberté individuelle et de la liberté commerciale. Ce n'était pas, à proprement parler, un économiste; mais, par la nature même des questions qu'il soulevait, son livre contribuait à rappeler des idées qu'il est toujours utile d'agiter; et, en définitive, il y régnait comme un souffle de sympathie ardente pour les classes pauvres, pour les faibles, qui ne pouvaient que réveiller dans les âmes les idées de la philanthropie et de la fraternité humaine.

Mais Raynal, dont l'esprit d'ailleurs manquait de mesure et de méthode, ne s'était astreint, en composant son livre, à aucune règle sérieuse. Bien plus, il avait accepté sans scrupule la collaboration de diverses personnes qu'il ne daigna même pas nommer, et dont il inséra des morceaux entiers, sans s'occuper de les coudre ensemble. C'est ainsi que pour les idées philosophiques il eut recours à Diderot, Pechméja et d'Holbach; pour le commerce, à M. Paulze, fermier général, et aux comtes d'Aranda et de Souza, qui lui fournirent des mémoires sur les colonies d'Espagne et de Portugal. Grimm déclare catégoriquement que les plus beaux passages sont textuellement de Diderot, qui est ainsi l'auteur de près d'un tiers de l'ouvrage (voy. Grimm, t. VII, p. 460; t. VIII, p. 364, et t. X, p. 421). Quéard nomme aussi, parmi les collaborateurs les plus abondants de Raynal, un autre ex-jésuite,

l'abbé Martin, l'auteur anonyme du discours prononcé par Robespierre le jour de la fête de l'Être suprême.

Ce n'est pas tout encore; le succès fabuleux de son livre enhardit Raynal lui-même, au point que, pour grossir les volumes, il inséra dans les éditions suivantes des pages entières d'ouvrages connus, sans en rien dire à personne. Aussi Voltaire l'appela-t-il dédaigneusement « du réchauffé avec de la déclamation ».

Et cependant le livre continuait d'avoir un immense succès. En 1780, Raynal en publia une édition où il donna plus amplement encore carrière à son goût pour la déclamation (Genève, 10 vol. in-8). Il voulait frapper vivement l'attention publique par des traits plus hardis; cette fois, la censure l'atteignit. Le 19 décembre 1779, un arrêt du conseil défendit le livre; l'édition de 1780 fut saisie et brûlée, le 26 mai 1781, par la main du bourreau, au pied du grand escalier.

Rien, selon les mœurs du moment, ne manquait donc plus à la gloire de Raynal. Il voyagea, et fut fort bien accueilli à l'étranger. A Genève, il essaya, mais sans succès, de jouer le rôle de conciliateur entre les deux partis qui divisaient la république; mais, du moins, il fit élever à Lucerne un monument à la gloire des trois fondateurs de la liberté helvétique, sans oublier son buste à côté de leur image. A Lausanne, il fonda trois prix pour trois vieillards honnêtes et indigents.

A Berlin, Frédéric, qui n'avait pas lieu d'être personnellement satisfait de l'*Histoire philosophique*, l'accueillit froidement; mais à Londres il fut reçu avec honneur, et admis par la Société royale au nombre de ses membres.

Rappelé en France en 1787, il vit avec effroi les premiers symptômes de la révolution, et s'employa à la combattre avec la même ardeur qu'il avait déployée précédemment pour en propager les idées. En 1791, il adressa, et remit lui-même au président de l'Assemblée constituante, le 31 mai, une lettre qui fut lue en séance publique, et dans laquelle il blâmait absolument les doctrines et les actes de l'Assemblée.

Dès lors il se sépara entièrement du parti du mouvement; il n'émigra point, et fut épargné en 1793; il vécut retiré à Monthéry. Dans une visite à un ami malade, à Chaillot, il succomba à un catarrhe dont il souffrait depuis assez longtemps, et mourut âgé de 83 ans, au moment où il venait d'être nommé membre de la classe d'histoire de l'Institut, récemment organisée par le Directoire.

Telle fut la vie agitée de cet écrivain, qui nous montre ainsi, par les vicissitudes de son existence personnelle, de quelles passions était alors tourmentée la société française. Personne, aujourd'hui, ne lit plus les ouvrages de Raynal; mais en voyant le succès incroyable qu'ils ont obtenu, on n'en aperçoit que mieux la violence des idées qui régnaient à la fin du XVIII^e siècle, et qui allaient bientôt tout ébranler pour tout renouveler. R. F.

RÉALISME. A prendre ce mot dans son sens le plus étroit, il désigne simplement une doctrine particulière sur une question en apparence restreinte, et une école de philosophes scolastiques, en opposition avec le nominalisme qu'on a défini ailleurs. Les réalistes ou les réaux soutiennent que les notions universelles ne sont pas seulement des conceptions formées par l'entendement, mais de véritables réalités, et à cette question fameuse de Porphyre, « si les espèces et les genres subsistent par eux-mêmes, ou sont de pures pensées, s'ils sont corporels ou incorporels, s'ils existent séparés des objets sensibles

ou dans ces objets ; » ils répondent avec plus ou moins de décision : « Les universaux sont des choses, ils sont de l'ordre intelligible, c'est-à-dire hors de la portée des sens, et quoique n'apparaissant à nous que dans les individus ils forment au-dessus d'eux, soit à part, soit dans l'intelligence divine, la région de la vérité où l'on trouve les types et les raisons d'être de toute chose créée. » Mais on se tromperait si on bornait le réalisme à cette seule affirmation, et si on l'enfermait dans les limites de la scolastique : au fond c'est un des deux grands partis entre lesquels la pensée philosophique se partage, et c'est un système ou plutôt une tendance qui se retrouve dans tous les temps et dans tous les lieux. Il a ses antécédents dans la philosophie grecque, et son plus grand docteur dans la personne de Platon ; il continue ses traditions dans le monde moderne, où sous des noms divers il lutte partout contre l'esprit nominaliste. Sans doute, entre ces deux extrêmes, il y a beaucoup de situations intermédiaires, et ces deux courants opposés se mêlent souvent ; mais pour les distinguer, il faut les prendre au point où ils s'écartent le plus, et alors le nominalisme pur est l'empirisme, et le réalisme absolu l'idéalisme. Le problème posé à propos de l'espèce et du genre, n'est qu'une face d'un problème plus général, à savoir la nature et le nombre des êtres, et par suite l'autorité et la portée de la raison. Pour les uns le vrai monde est celui des choses visibles, des phénomènes et de leurs rapports, et la raison n'a pas d'autre aliment que les perceptions qu'elle élabore et transforme ; pour les autres il y a derrière cette scène mouvante des principes et des causes invisibles qui l'animent et qui l'expliquent, et la raison a le privilège d'atteindre par delà les choses extérieures, les vrais principes de l'existence qui sont aussi les fondements de la science. Au dire des nominalistes eux-mêmes, tout philosophe qui professe qu'une idée dont il ne peut montrer l'objet avec le doigt, ni l'exposer aux regards, n'en a pas moins hors de l'esprit un objet, et correspond à un être, mérite d'être appelé réaliste. On voit à combien de noms illustres et à combien d'écoles différentes on peut attribuer ce titre, et quelle erreur on commettrait en se représentant la scolastique comme occupée à « une querelle de moines » et se consumant en efforts pour résoudre un problème que la philosophie moderne néglige ou résout en quelques mots.

Rien de plus modeste en apparence que la thèse primitive du réalisme scolastique ; les genres et les espèces ne sont ni de simples mots ni de pures conceptions mentales, et quand même il n'y aurait aucune intelligence humaine, ils ne laisseraient pas de subsister ; par exemple l'humanité n'est pas une simple collection d'individus, rapprochés par une opération de notre esprit, mais tout à fait divers et se suffisant à eux-mêmes : il y a là une véritable unité que nous constatons sans la faire, et qu'on ne peut supprimer sans s'interdire de définir l'homme, et de dire ce que sont Socrate et Platon. Il y a donc tout au moins à côté, ou plutôt au-dessus de la nature individuelle, une nature commune. Si le réalisme s'en tenait à cette première affirmation, il resterait inattaquable ; mais ce point accordé, la logique le pousse en avant sur une pente dangereuse. De ces deux natures laquelle est la meilleure ? Celle qui est l'objet de la science, de la définition, celle qui demeure alors que les individus et les faits s'évanouissent, celle qui se communique à tous sans s'épuiser, celle qui ne se voit pas, l'espèce, la loi, comme on

voudra l'appeler, la nature universelle dont l'autre n'est qu'une forme fugitive. Celle-ci s'efface, s'amoindrit, finit par devenir un pur accident, difficile à expliquer, répugnant à la science, et presque contradictoire, comme les sensations au dire de Platon. L'invisible est donc partout, c'est l'être véritable, et on est porté à croire que toute conception de la raison a un objet actuel. Voilà déjà la distinction entre les êtres singulièrement compromise, puisque la différence est presque une illusion ou en tout cas un accident insignifiant ; cette première vue de l'unité peut donner le vertige à la réflexion. Après l'unité des espèces apparaîtra celle des genres, qui eux-mêmes se combinent et se confondent ; et la pensée ne s'arrêtera dans cette voie que quand elle aura trouvé l'unité suprême, où toute différence expire, et que les uns place-ront dans la matière, et les autres dans l'esprit. Mais avant d'arriver à ce terme, on aura multiplié les généralisations et placé une entité à chaque degré. Dans l'ordre naturel, chaque phénomène s'expliquera par une qualité occulte, par une forme substantielle, le feu par l'ignéité, et le mouvement du pouls par une vertu pulsifuge universelle ; dans l'ordre logique, on généralisera jusqu'à l'idée de l'individu elle-même, puisque après tout l'individualité, tout en se disséminant, reste une chose commune, représentée par une seule pensée et par un même nom ; dans l'ordre métaphysique on verra apparaître toute une légion d'abstractions réalisées, les idées et les types personifiés, les anges, les génies, les intelligences, les formes séparées, tantôt subsistant à part, tantôt réunies en une hiérarchie imaginaire. Par une singulière destinée le réalisme semble condamné à deux excès contradictoires ; il prodigue l'existence, et en gratifie les fictions de la pensée, il l'étend aussi loin que peut aller la faculté d'abstraire poussée jusqu'à la plus incroyable subtilité ; et d'un autre côté il finit presque toujours par précipiter toute cette création chimérique dans l'unité de la substance absolue. C'est qu'il croit atteindre l'être par une généralisation à outrance ; à chaque pas il a beau s'arrêter pour répéter la formule sacramentelle : *Oportet ponere hic aliquid agens* : en vertu d'une loi logique inflexible, les idées ainsi formées sont toujours contenues dans des idées plus générales, jusqu'à ce qu'on ait atteint le genre suprême où elles se confondent toutes avec leurs prétendus objets dans la conception immense et vide de l'être indéterminé. Cette évolution n'est pas fatale ; tous les réalistes ne l'ont pas accomplie, et leur principe ne les y contraint pas. C'est une formule idéale, où tout est poussé à l'extrême ; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle résume l'esprit général de ces écoles, en l'exagérant, et signale un danger, que souvent elles n'ont évité qu'en se contredisant.

On peut s'en convaincre en résumant dans une esquisse rapide les destinées du réalisme pendant le moyen âge. Mais il faut, pour ne pas fausser l'histoire, se rappeler que ce nom n'est pas celui d'une secte, ni même d'un système, qu'il s'applique à toute une famille très-nombreuse de philosophes où l'on trouverait sans peine des panthéistes, des naturalistes, des platoniciens, des sceptiques et de simples spiritualistes ; qu'il a pu être attribué à des écoles aussi opposées que celles des averroïstes, des thomistes et des scotistes ; et qu'enfin, malgré le sens fâcheux qu'on s'efforce d'y attacher aujourd'hui, il désigne non-seulement des erreurs célèbres, mais encore des doctrines sages dont l'influence a été salutaire. Tandis que le nomina-

lisme emploie des siècles à se compléter, et a trouver son exposition définitive, depuis Roscelin jusqu'à Guillaume d'Ockam, le réalisme apparaît soudain, armé de toutes pièces, au milieu du 13^e siècle. Ce sont les écrits des derniers néo-platoniciens d'Alexandrie qui l'ont transporté en Occident; et il s'est trouvé en ces temps de misère un homme assez savant pour les comprendre, et assez hardi pour les imiter, non sans originalité. Avant même que le célèbre problème de Porphyre ait passionné les écoles, Jean Scot, répétant Platon tout en croyant interpréter Platon, réduit à la différence numérique toute distinction entre les individus, qui ne sont plus que des accidents, et toutes les substances à une unité universelle, « essence qui contient toute créature, à laquelle participe tout être, et qui, en se divisant, descend à travers les genres et les espèces à cette espèce la plus particulière, que les Grecs appellent l'atome, c'est-à-dire l'individu. » Pour son coup d'essai le réalisme va de suite à ses derniers excès. Mais l'œuvre de Jean Scot est, par sa témérité même, hors de la tradition du moyen âge, et ce n'est plus ce réalisme intempérant qui s'introduit au 11^e siècle dans les écoles sous l'autorité de saint Anselme. Tout en combattant la doctrine de Roscelin, le saint évêque soutient que l'espèce est un objet distinct de tous les individus, qui sont comme soutenus et portés par elle; que l'humanité est quelque chose en dehors de l'âme, et même la couleur une chose différente du corps coloré; il retrouve ou devine la tradition platonicienne. Dès lors le réalisme, par des raisons qu'il est facile de comprendre, devient l'arme de l'orthodoxie contre l'hérésie, et se trouve protégé par l'Église, qui plus tard s'effraya de cette alliance. Odon de Cambrai s'en sert pour réduire l'individu à une abstraction, et expliquer par là l'hérédité de la faute originelle. Hildebert de Lavardin, pour déterminer les rapports de Dieu avec ses créatures, en supprimant à peu près toute l'activité de ces dernières : Guillaume de Champeaux le défend contre Abailard, avec un succès douteux, et lui donne plus de solidité en le présentant sous une forme péripatéticienne, quoique au fond ses opinions soient bien loin de celles d'Aristote, et présentent, suivant le jugement de Bayle, « un spinozisme non développé ». Que de précurseurs, à ce compte, il faudra reconnaître au grand panthéiste ! Voilà le moment où le réalisme se vivifie au souffle des grandes doctrines qui lui arrivent d'Espagne et d'Orient. Déjà la *Source de Vie* d'Avicébron a suscité des erreurs que l'Église condamne et punit du bûcher, au commencement du 11^e siècle. Et bientôt Avicène et Averroès gagnent à la même cause une foule de disciples qui ne l'abandonneront pas avant la renaissance. Le 12^e siècle, qu'on se figure endormi dans la paix d'une orthodoxie uniforme, est agité par des débats passionnés et par les théories les plus hardies, qui discréditent le réalisme. Saint Bonaventure essaye de résister au courant en se réfugiant dans le mysticisme; Henri de Gand oppose Platon à Averroès, et enfin saint Thomas s'efforce de trouver entre les deux doctrines rivales un terrain solide où il puisse édifier une philosophie chrétienne. Par sa théorie des idées, des substances séparées, et du principe d'individuation, il reste fidèle à l'esprit réaliste, et l'Église ne l'admet au nombre des saints qu'après l'avoir solennellement justifié du reproche de nominalisme. Quelle différence entre ce réalisme discret et celui de Duns-Scot, qui pourtant a le sentiment profond de l'individualité humaine, mais qui se laisse aller à réélaborer les abstractions que ses disciples surtout

multiplient pendant deux siècles, en discréditant à la fois le réalisme et la scolastique.

Beaucoup de critiques estiment que la question si longtemps débattue entre le nominalisme et le réalisme peut être tranchée en quelques mots, et qu'elle a à jamais disparu de la science. Il y a là deux assertions très-contestables, même si on les restreint au problème des universaux, qui est la face apparente mais superficielle des deux opinions. On a dit à l'appui de la première, qu'il suffisait de distinguer deux sortes d'idées générales, les unes fournies par l'élaboration des données de l'expérience, et les autres saisies par l'intuition directe de la raison; les unes n'ayant aucune existence hors de l'esprit, les autres correspondant à la réalité véritable. Mais c'est substituer à un problème qu'on ne résout pas, une difficulté bien plus générale, qui n'a cessé de diviser les esprits. Pour la trancher, il ne faudrait rien moins qu'un système complet, et on ne peut que s'étonner de la confiance des philosophes qui y consacrent, à peine quelques lignes. Il faudrait d'abord avoir prouvé que des idées formées d'éléments empruntés à la simple observation, comme par exemple celle de l'humanité, n'ont aucune réalité objective; il faudrait avoir examiné si, comme le prétend Malebranche, il est impossible de généraliser sans une vue plus ou moins précise de l'infini. Il resterait encore à se demander si les connaissances immédiates de la raison sont justement appelées universelles, et si cette faculté n'a pas au contraire pour fonction d'atteindre une force, parfaitement individuelle, qui est même, quoique infinie, le type et la raison de toute individualité. On voit pourquoi nous nous abstenons de faire la part du vrai et du bien entre ces deux grandes écoles. Il n'est pas moins inexact de dire que ces questions ont disparu. On les retrouve partout, sous leur forme la plus nouvelle ou la plus élevée, dans toutes les sciences. Elles dominent la méthode, sous les noms d'analyse et de synthèse, et se disputent les esprits des savants suivant qu'ils ont le sens des faits et des détails, ou celui de l'universel, et qu'ils sont propres aux patientes recherches, ou aux grandes théories. Les naturalistes ne les ont pas encore résolues, même pour les espèces naturelles, et l'on sait avec quelle passion le débat s'est ranimé dans ces derniers temps; les mathématiciens disputent pour savoir si l'on peut bannir de la mécanique l'idée de force, ou la réduire au moins à un simple mot, et les physiologistes soulèvent le même doute à propos de la vie. En face des rationalistes qui considèrent l'infini comme un être, d'autres écoles s'efforcent « d'exorciser le fantôme de l'absolu », et chez les rationalistes eux-mêmes, l'espace et le temps, le beau, le vrai, le bien, sont pour les uns de simples mots, et pour les autres des choses réelles. Il n'est pas à supposer que ces débats finissent, tant qu'il y aura des esprits attentifs à la face extérieure des choses, et d'autres plus vivement préoccupés d'en trouver la raison invisible. Ils ont même été transportés dans des discussions moins spéculatives que celles de la science pure, et il n'est pas difficile de discerner entre les publicistes et les écrivains politiques, des nominalistes et des réalistes.

Quant au sens que ce dernier terme a pris en esthétique, il est tout à fait opposé à celui qu'il avait reçu de la philosophie: les réalistes dans l'art s'attachent à reproduire, sans rien changer, la nature individuelle de chaque chose, et ne se soucient pas de l'idée qui par essence est universelle.

On consultera les ouvrages indiqués à l'article NOMINALISME. E. C.

RÉFLEXION (du latin *reflectere*, replier). On appelle ainsi l'acte par lequel notre esprit revient sur ses propres opérations, et se replie en quelque sorte sur lui-même pour considérer les perceptions, les idées, les jugements et en général les pensées qui y sont déjà. La nature de ce fait est très-bien exprimée par le mot allemand *nachdenken* (penser après), *uberdenken* (penser par-dessus), c'est-à-dire penser une seconde fois. La vie intellectuelle de l'homme semble, en effet, revêtir successivement deux caractères distincts : un caractère *spontané* et un caractère *réfléchi*. Nous nous abandonnons d'abord sans défiance aux impressions que nous recevons des objets, aux idées confuses qui nous les représentent, et aux jugements naturels de notre raison, accompagnés d'une vague conscience de nous-mêmes : c'est le moment de la spontanéité. Nous cherchons ensuite à voir plus clair dans tout ce qui a pu atteindre nos facultés ; nous commençons à nous rendre compte de nos sentiments, de nos actions, de nos pensées ; nous essayons de les contrôler et de les comparer les unes aux autres : c'est le moment qui appartient à la réflexion. Ces deux époques ne sont pas moins faciles à reconnaître dans l'histoire générale de l'humanité que dans l'existence de chaque individu. La première se distingue par la poésie et par la foi ; la seconde par la science et la philosophie.

La réflexion s'applique à la fois à la conscience, à la perception des sens, à la raison, à la mémoire ; car toutes les idées qui dérivent de ces différentes sources sont d'abord vagues, confuses, flottantes, et ne s'élèvent à l'état de connaissances, de jugements arrêtés, d'affirmations décisives, de principes inébranlables, que lorsque, par le travail intérieur de la pensée, par le retour de l'esprit sur lui-même, nous sommes parvenus à les fixer, à nous en rendre maîtres, à les classer et à les distinguer les unes des autres. C'est ce qui nous explique comment, dans l'enfance de l'homme et de la société, il existe à peine une différence entre la réalité et l'imagination, entre le présent et le passé ou les rêves de l'avenir, entre notre propre personne et les objets qui nous entourent. C'est à cette confusion pleine de charmes, poésie des premiers âges, que la réflexion fait succéder la clarté et l'ordre sévère de la science. La réflexion s'étend donc à toutes nos idées ; mais elle ne leur ouvre pas une source nouvelle, comme le prétend Locke ; on n'en peut citer aucune qui soit véritablement fournie par elle, et dont les matériaux ne soient pas empruntés à nos autres facultés. Elle éclaire, elle distingue, elle dispose, elle prend possession, si l'on peut s'exprimer ainsi ; elle ne crée pas.

En effet, la réflexion n'est pas autre chose que notre activité même ou notre liberté appliquée à nos idées, tournée vers nos perceptions et les informations de notre raison, au lieu de se traduire au dehors par des mouvements et des effets visibles. Elle est le même fait que l'attention ; mais on entend communément par celle-ci une application de notre esprit à des choses présentes, actuellement soumises à notre conscience ou à nos sens ; tandis que la réflexion se dit des choses absentes et des seules idées que ces choses ont laissées dans notre intelligence. L'attention peut s'exercer à l'aide des organes extérieurs ; la réflexion, c'est le travail de l'esprit entièrement livré à lui-même. Au reste, la réflexion n'est pas un acte simple et invariable ; elle se compose d'une suite d'opérations indispensables à la connaissance véritable ou à la science. Réfléchir, c'est analyser et composer, c'est observer, c'est abstraire et généraliser, c'est induire et déduire. Il n'y a pas d'effort de réflexion qui ne rentre

dans l'une de ces opérations ou ne les comprenne toutes ensemble. La réunion de ces opérations, disposées dans un tel ordre que, se continuant l'une l'autre, elles aboutissent à un but commun, reçoit le nom de méthode. La méthode n'est donc pas autre chose que l'art de réfléchir, et la réflexion, que l'intervention de l'activité ou de la personnalité humaine dans le fait de la connaissance.

RÉGIS (Sylvain) a fait encore plus que Rohault pour la propagation de la philosophie de Descartes ; il l'a, pour ainsi dire, prêchée, non-seulement à Paris, mais dans une grande partie de la France ; il s'est appliqué à lui donner une forme plus systématique et à en combler les lacunes ; il l'a défendue contre Huet et Spinoza. Mais il a exagéré les doctrines de Descartes en un sens empirique, comme d'autres l'exagéraient en un sens idéaliste.

Régis est né en 1632, dans le comté d'Agénois. Après avoir fait ses études à Cahors, chez les jésuites, il vint étudier la théologie à Paris. Mais bientôt il abandonna la théologie pour la philosophie de Descartes, à laquelle il se livra avec ardeur. Son maître fut Rohault, dont il suivit les conférences publiques. En 1665, Régis reçut de Rohault et de la société cartésienne de Paris la mission d'enseigner la philosophie nouvelle à Toulouse. Il s'en acquitta avec le plus grand succès, et charma la ville de Toulouse par son éloquence, par la force et la clarté de ses doctrines. On vit des savants, des ecclésiastiques, des magistrats, des dames accourir à ses conférences. Rien ne prouve mieux le succès de Régis que le fait rapporté par Fontenelle : « Messieurs de Toulouse, touchés des instructions et des lumières que M. Régis leur avait apportées, lui firent une pension sur leur hôtel de ville, événement presque incroyable dans nos mœurs, et qui semble appartenir à l'ancienne Grèce. »

Les conférences de Toulouse étant terminées, il suit le marquis de Vardes dans son gouvernement d'Aigues-Mortes, se lie d'amitié avec lui, et lui enseigne la philosophie de Descartes. Puis il va à Montpellier, où il tient des conférences publiques avec le même succès qu'à Toulouse. Après avoir été comme l'apôtre du cartésianisme dans le midi de la France, il revint à Paris, où il continua les conférences de Rohault.

L'empressement à les suivre fut extraordinaire ; on y venait longtemps à l'avance pour s'assurer d'une place. Mais, hélas ! l'éclat de ces leçons leur devint bientôt funeste. L'archevêque de Paris en conçut des inquiétudes, et donna à Régis un ordre de les suspendre, déguisé sous forme de conseil et de prière : c'était le temps où la persécution cartésienne était dans toute sa force. Obligé de renoncer à l'enseignement de la philosophie de Descartes, Régis se consacra tout entier à l'achèvement d'un grand ouvrage où il se proposait d'en donner une exposition complète ; mais l'impression en fut traversée pendant près de dix ans, et Régis ne put obtenir qu'avec les plus grandes difficultés la permission de l'imprimer. L'ouvrage ne parut qu'en 1690, sous le titre de *Cours entier de philosophie, ou Système général selon les principes de Descartes*, 4 vol. in-8. Dans les deux années suivantes, il fit paraître une réfutation de la censure de Huet et de quelques critiques de Duhamel. En 1704, il publia un dernier ouvrage, suivi d'une réfutation de Spinoza sur le texte si souvent traité par les philosophes cartésiens, de l'accord de la raison et de la foi. En 1699, il avait été admis à l'Académie des sciences. Déjà vieux et souffrant, il ne prit qu'une faible part à ses travaux. Il mourut en 1707, chez le duc de Rohan, qui lui avait donné un appartement dans son hôtel, indépen-

damment de la pension qu'il lui payait de la part de son beau-père, le marquis de Vardes, initié par Régis à la philosophie de Descartes.

Régis à la prétention de tout embrasser, de tout expliquer, sauf la religion, dans son cours entier de philosophie. Il le divise en quatre parties : la logique, la métaphysique, la physique et la morale. En physique, il suit fidèlement Descartes. Pour la logique, il la complète en suivant l'auteur de *l'Art de penser*. En morale, Régis a plus d'indépendance, car Descartes, ne s'en étant pas occupé, avait laissé le champ entièrement libre à ses disciples. La morale de Régis a une tendance évidemment empirique. Il est vrai qu'il lui donne pour fondement ces lois que Dieu a gravées dans l'âme de l'homme, et qui constituent la raison. Mais ces lois, suivant Régis, sont celles de l'amour-propre éclairé, qu'il pose comme l'unique fondement de la morale. En politique, il suit d'assez près les traces de Hobbes. Comme lui, il pense qu'aucun État ne peut subsister sans le pouvoir absolu d'un seul; il affranchit le souverain de tout contrôle, il remet en ses mains le glaive de la justice et de la guerre; il lui accorde même le droit de régler la religion et le culte. Régis montre en métaphysique la même tendance empirique qu'en morale. Tout ce qui présente quelque incision dans les principes de Descartes, et surtout dans sa théorie des idées, il l'interprète au sens de l'empirisme. Cette tendance est encore plus manifeste dans son dernier ouvrage, *l'Usage de la raison et de la foi*, que dans le *Cours de philosophie*. Sans doute, il faut l'attribuer à une réaction contre l'idéalisme exagéré de Malebranche. Nous nous bornerons à signaler les principaux points par lesquels Régis se distingue ou s'écarte de la philosophie de Descartes. Selon Descartes, le corps se connaît avec une moindre évidence que l'âme, et la connaissance que nous en avons n'est fondée que sur une intervention particulière de la vérité divine. Selon Régis, nous connaissons l'âme et le corps avec la même évidence. De même que nous ne pouvons concevoir un mode spirituel sans concevoir en même temps l'existence de l'âme, de même nous ne pouvons concevoir un mode corporel sans concevoir l'existence du corps. Mais ce mode spirituel nous fait connaître aussi la nature de l'âme, car nous devons prendre pour la nature de l'âme ce sans quoi nous ne pouvons concevoir ce mode spirituel; or, il en est de même de l'existence du corps : elle nous conduit nécessairement à la connaissance de sa nature; car sa nature, c'est ce sans quoi nous ne pouvons apercevoir le monde corporel.

C'est surtout dans la théorie des idées que Régis s'écarte de la philosophie de Descartes. S'il ne nie pas les idées innées, il n'en conserve que le nom. Il supprime leur éternelle et immuable nature; il leur enlève tout rapport avec Dieu pour n'en faire que des produits de l'âme humaine. L'âme, dit-il, n'a point d'idées innées, si par là on entend des idées indépendantes du corps, car l'âme n'a point de telles idées. Toutes les idées de l'âme viennent de son union avec le corps, et, par conséquent, elles ne sont point créées avec l'âme. Mais l'homme a des idées innées en ce sens qu'il y a des idées produites avec lui et inséparables de lui, qu'il aperçoit continuellement. Telles sont les idées de Dieu, de l'âme et du corps : ces trois idées sont constamment en nous, elles sont essentielles à l'homme; il les possède, parce que c'est sa nature de les posséder. En conservant l'idée innée de Dieu ou de l'infini, Régis la dénature, car il en fait une simple modalité de l'âme. On peut objecter que l'idée de Dieu, modalité de l'âme, serait finie, et, par

conséquent, ne pourrait représenter Dieu. Régis répond qu'il suffit qu'elle le représente comme l'être le plus parfait que nous pouvons concevoir. Ainsi entendue, Locke lui-même accepterait l'idée de l'infini. Il faut signaler sa doctrine sur l'idée de l'étendue. L'idée de l'étendue, selon Régis, est essentielle, non pas à l'esprit, mais à l'âme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps, parce qu'elle est une suite nécessaire de cette union. Tant que l'âme sera unie au corps, elle aura cette idée, à cause du mouvement du cerveau, qui sera excité par l'impression des corps particuliers sur les organes des sens. D'où il suit que Régis n'admet pas d'autre idée de l'étendue que celle qui vient du corps et des organes. Selon lui, le général n'est qu'une abstraction des choses particulières, et toutes les choses particulières nous sont données par les sens. Il soutient la maxime que les universaux n'ont d'existence que dans l'esprit, et que rien n'est dans l'entendement qui n'ait passé par les sens. Toutes nos idées dépendent des sens. L'idée de Dieu et l'idée du corps ne font pas exception : « Car, selon saint Paul, ce sont les choses sensibles qui font que l'âme rentre en elle-même pour y contempler l'idée de Dieu, c'est-à-dire pour se rendre plus attentive à cette idée. » Quant à l'idée du corps, elle est générale ou individuelle; si elle est générale, elle dépend médiatement de quelque mouvement des organes; si elle est individuelle, elle en dépend immédiatement.

Régis a été et devait être un adversaire de Malebranche; il n'a pas composé une réfutation spéciale de ses doctrines, mais souvent il l'attaque et le réfute, sans le nommer, dans son système général de métaphysique, et surtout dans son ouvrage sur l'accord de la raison et de la foi. En outre, il a publié des lettres à Malebranche sur divers points de physique et de métaphysique. Il combat la théorie de la vision en Dieu, en lui opposant sa propre doctrine; et il insiste sur ce point, que l'idée de Dieu n'est pas Dieu uni à notre âme, mais une simple modalité de l'âme. Ainsi sur la question de l'origine des idées, Régis tend à se rapprocher de Gassendi, et, en plus d'un point, il se rencontre avec quelques propositions de ce fameux placard de Pierre Leroy, renié par Descartes. D'ailleurs, comme Descartes, il n'admet aucune vérité immuable, les faisant toutes dépendre des décrets arbitraires de Dieu, comme de leur vraie et unique cause efficiente. Si 2 et 2 égalent 4, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Ces vérités ne sont éternelles que d'une éternité participée en tant qu'elles sont dans la volonté éternelle de Dieu.

Régis se montre fidèle à l'esprit de la philosophie de Descartes, en ce qui concerne la communication de l'âme et du corps. Il tend à faire Dieu unique cause efficiente, et, comme Corde-moy, quoique avec moins de précision, il lui attribue directement l'action réciproque de l'âme et du corps et la correspondance de leurs phénomènes. Il nie que les causes secondes puissent produire de véritables actions : « Je sais, dit-il, par expérience, que toutes les pensées de l'âme dépendent des mouvements du corps : donc les mouvements du corps produisent les pensées de l'âme; mais ils ne peuvent les produire en qualité de cause première, puisqu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'agir : ils le produisent donc en qualité de causes secondes; or, les causes secondes n'agissent que par la vertu de la cause première, qui est Dieu, et Dieu n'agit que par sa volonté. Donc les mouvements du corps n'agissent sur l'âme que par la volonté de Dieu, en tant qu'il a résolu de produire certaines pensées dans l'âme toutes les fois que les objets

extérieurs produisent certains mouvements dans le corps.

Régis ne fait pas, comme de La Forge, une exception en faveur des mouvements et des actes volontaires. Il nie que la volonté soit une cause véritable, et rapporte à Dieu directement tous les actes que nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. Toutefois, s'il n'accorde pas à l'âme le pouvoir de produire le mouvement, il lui accorde le pouvoir de le diriger, et de concourir à l'action en déterminant le mouvement que Dieu produit en nous. Il ne nie donc pas d'une manière absolue l'efficacité des causes secondes, et c'est par là qu'il se distingue à la fois de Cordemoy et de Malebranche.

Quelques points méritent aussi d'être signalés dans la théodicée de Régis. Il n'identifie pas, comme Descartes, la conservation des êtres avec la création continuée. Entre l'une et l'autre, il établit et motive parfaitement cette différence : « La création n'est autre chose que l'action indivisible de Dieu, par laquelle il produit l'être absolu des substances, qui est telle que non-seulement on ne lui donne aucune succession, mais on ne la conçoit pas même comme un commencement indivisible d'une action successive. Quant à la conservation prise au vrai sens, elle n'est autre chose que l'action de Dieu, qui se termine, non pas à l'être de la substance considérée absolument, mais aux modes qui diversifient la substance par le mouvement. » Il n'hésite pas à rejeter, dans sa réfutation de Huet, la création *ex nihilo* : « Les cartésiens croient qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de dire que l'être a été créé du néant, car c'est proprement dire que le néant est l'origine de l'être, ce qui répuge plus que de dire que les ténèbres sont le principe et l'origine de la lumière. » Il interprète hardiment la doctrine de Descartes au sens de l'infini, et même de l'éternité du monde. Non-seulement la matière n'est pas tirée du néant, mais elle n'a pas commencé dans le temps; d'où il ne résulte pas qu'elle soit éternelle, car cela seul est éternel qui existe en lui-même et par lui-même. Ce monde créé par Dieu est sans limites. Selon Régis, Descartes a pris et dû prendre le mot d'*indéfini* dans le sens que le monde n'a point de bornes, et, partant, qu'il est véritablement infini; et quand il se sert du mot *indéfini*, c'est qu'il parle seulement de quelque partie de l'univers. Sur la question de la liberté de Dieu et de sa providence, qui était alors si vivement agitée, il semble chercher un milieu entre Malebranche et ses adversaires. Il ne nie pas la liberté d'indifférence en Dieu, mais il fait consister cette indifférence dans la propriété qu'a Dieu d'agir au dehors sans être ni déterminé, ni contraint par aucune cause extérieure. Cependant, s'il n'est déterminé à agir par aucune cause extérieure, il est très-déterminé à agir par lui-même et par sa propre volonté. L'indifférence de la liberté humaine est tout opposée à celle de Dieu, et incompatible avec sa perfection. L'indifférence de Dieu est extrinsèque, l'indifférence de l'homme est intrinsèque. Ainsi entendue, la liberté d'indifférence peut parfaitement se concilier avec les doctrines de Malebranche et de Leibniz.

Régis tente de se placer de la même manière entre les partisans des volontés générales et des volontés particulières. Il les repousse également les unes et les autres comme incompatibles avec la perfection infinie de Dieu. Les volontés générales qu'on lui attribue signifient qu'il ne veut les choses que par rapport au général, comme un roi qui n'a pas le loisir d'aviser aux détails ;

donc elles supposeraient en lui une certaine impuissance. Si, au contraire, par là on veut dire que les volontés divines sont de soi indéterminées, et que Dieu ne veut aucune chose sans y être déterminé par quelque occasion ou quelque agent particulier, on porte atteinte à la simplicité et à l'actualité divine. Il démontre ensuite beaucoup mieux que les volontés particulières sont indignes de lui, et il en conclut que la seule volonté qui convienne à Dieu, c'est une volonté simple, éternelle, immuable, laquelle embrasse indivisiblement et par un seul acte tout ce qui est et tout ce qui sera, les choses les plus diverses et les plus opposées, la pluie et le beau temps, la santé et la maladie, etc. Au fond, Régis n'exclut évidemment que les volontés particulières, pour leur substituer une volonté générale, simple et immuable, et il ne diffère que par les termes de la doctrine de Malebranche.

Ce que Dieu produit par cette volonté générale et immuable est ce qu'il y a de meilleur. Tout en demeurant bien au-dessous de l'optimisme de Malebranche et de Leibniz, Régis a cependant donné quelques développements à l'optimisme de Descartes. Un chapitre de sa *Métaphysique* est intitulé : Les facultés que Dieu a données à l'homme sont les plus excellentes qu'elles puissent être, suivant l'ordre général de la nature. A ne considérer que la puissance de Dieu et la nature de l'homme en elles-mêmes, il est très-facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus parfait qu'il n'est; mais si l'on veut considérer l'homme non en lui-même et séparément du reste des créatures, mais comme un membre de l'univers et une partie qui est soumise aux lois générales du mouvement, on sera obligé de reconnaître que l'homme est aussi parfait qu'il a pu être. Le mal même qui est dans le monde contribue à la beauté et à la perfection de l'ensemble.

Régis soutient la thèse cartésienne de l'accord de la raison et de la foi. Jamais il ne faut sacrifier la raison à la foi ni la foi à la raison, parce que la raison et la foi ne peuvent avoir rien d'opposé, et que la contradiction qui paraît exister entre elles n'est qu'apparente. Mais cet essai de conciliation ne se recommande ni par la hardiesse de certains Hollandais ni par l'originalité et la profondeur de Malebranche ou de Leibniz.

Telles sont les doctrines qui donnent à Régis un caractère particulier au sein de l'école cartésienne, et qui le rapprochent d'Arnaud en le séparant profondément de Clauberg, de Goulinx et de Malebranche. Non content d'enseigner et d'exposer directement la philosophie de Descartes, il a combattu au nom du sens commun ses deux plus dangereux ennemis, Huet et Spinoza. C'est lui qui a relevé en France le gant jeté par Huet aux cartésiens dans un ouvrage intitulé *Réponse au livre qui a pour titre CENSURA PHILOSOPHIE CARTESIANÆ*. Il y traite assez rudement l'évêque d'Avranches, qui se plaignit de la vivacité de sa polémique, mais qui cependant ne voulut pas ou n'osa pas y répondre. Régis le suit pas à pas, et reproduit le texte entier de la censure, qu'il réfute article par article. Il défend et rétablit avec une grande force les principes de Descartes contre toutes les attaques et les fausses interprétations de Huet. Il insiste principalement sur le doute méthodique, le *Cogito, ergo sum*, le criterium de l'évidence. Il montre la confusion grossière faite par Huet entre l'idée de l'infini et celle de l'indéfini. Il relève avec éloquence les reproches de mauvaise foi adressés à Descartes. De toutes les réfuta-

tions de Huet, celle de Régis est la meilleure. Mais l'Éthique de Spinoza faisait encore plus pour le discrédit de la philosophie de Descartes que la *Censure* de Huet. Régis est un des nombreux cartésiens qui entreprirent de la réfuter ; mais il se borne à la critique des définitions, des axiomes et des propositions qui se rapportent à l'existence de Dieu, parce que c'est de là que dépend tout le reste du système. Il montre que Spinoza n'a pu légitimement conclure qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance, et que cette substance est Dieu. Il attaque la définition de la substance d'où Spinoza a tiré cette conséquence. Cependant il a le tort de vouloir toujours opposer à Spinoza que Dieu n'est pas une substance, mais un être supérieur à la substance, un être supersubstantiel, suivant son expression.

Voici la liste des ouvrages philosophiques de Régis : *Cours entier de philosophie, ou Système général selon les principes de Descartes*, 4 vol. in-4, Paris, 1690 ; — *Réponse au livre qui a pour titre CENSURA PHILOSOPHIE CARTESIANÆ*, in-12, Paris, 1691 ; — *Réponse aux Réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, in-12, Paris, 1692 ; — *L'Usage de la raison et de la foi, ou l'Accord de la raison et de la foi*, in-4, Paris, 1704. — On pourra consulter l'Éloge de Régis, par Fontenelle, et l'Historie de la philosophie du dix-septième siècle, par M. Damiron, t. II, p. 61 et suiv. F. B.

REID (Thomas) est le véritable chef et le plus illustre représentant de l'école écossaise. Il naquit le 26 avril 1710, à Strachan, dans le Kincardineshire, en Ecosse. Sa famille, une des plus respectables et des plus anciennes du comté, avait fourni de nombreux ministres à l'Église presbytérienne. Son père fut lui-même, pendant cinquante années, ministre de la paroisse de Strachan. Par sa mère, il appartenait à la famille des Grégory, dont plusieurs membres se sont acquis un juste renom dans les sciences astronomiques, mathématiques et médicales. Le jeune Reid entra d'abord à l'école paroissiale de Kincardine, et s'y fit remarquer, moins par des facultés éminentes que par sa modestie et son application au travail. Son maître prédit qu'il deviendrait « un homme d'un jugement sain et solide ». Au sortir de cette école, il alla faire ses études à l'université d'Aberdeen, au collège Maréchal (Mareschal college), où il eut pour professeur de philosophie George Turnbull, dont l'enseignement dut exercer sur son esprit une véritable influence. George Turnbull, en effet, auteur d'un ouvrage intitulé *Principes de philosophie morale, ou Recherches sur le bon et sage gouvernement du monde moral*, 2 vol. in 8, Londres, 1740 (angl.), était de l'école de Shaftesbury et d'Hutcheson, et ne se proposait rien moins que d'appliquer à l'étude de la philosophie morale la méthode de la philosophie naturelle de Newton. Or, Reid suivit pendant trois années consécutives les leçons de cet excellent maître, et y puisa, sans doute, le germe de quelques-unes des idées qu'il devait développer plus tard. Grâce à la place de bibliothécaire, qu'il obtint fort jeune encore, Reid put prolonger son séjour à Aberdeen. Il en profita pour se livrer avec ardeur à l'étude des sciences exactes, de concert avec un de ses amis, J. Stewart, qui fut professeur de mathématiques, et à qui l'on doit un commentaire sur la quadrature des courbes de Newton. En 1736, il fit un voyage en Angleterre, visita Cambridge, Oxford, Londres ; et à son retour, en 1737, il fut nommé pasteur à New-Maclar, petite paroisse du comté d'Aber-

deen. Marié la même année, il resta pendant quinze ans à New-Maclar, de 1737 à 1752, menant la vie la plus modeste et la mieux remplie, entre les affections et les devoirs de la famille, et les soins de son pieux ministère. Il n'en poursuivait pas moins le cours de ses travaux, lorsque la publication du *Traité de la nature humaine*, de Hume, en 1739, décida de sa vocation philosophique. Cet audacieux scepticisme, enté sur l'idéalisme de Berkeley, qui lui-même n'était que la conséquence de certains principes de la philosophie de Locke, devint dès lors la continuelle préoccupation de Reid, dans sa solitude ; et nous verrons bientôt comment il entreprit de le combattre et de le ruiner, en substituant à la théorie des idées représentatives, admise jusque-là sans contestation dans l'école, une théorie nouvelle de la perception extérieure, qui attribue à l'esprit le pouvoir de connaître directement les choses. En 1752, Reid fut appelé par ses amis à la chaire de philosophie de l'un des deux collèges de l'université d'Aberdeen, qu'il occupa pendant onze ans, de 1752 à 1763. Le cours de philosophie comprenait alors, outre la philosophie proprement dite, l'enseignement des mathématiques et de la physique. Reid se fit remarquer, comme toujours, par le zèle et le dévouement qu'il apporta dans l'exercice de ses nouvelles fonctions. Sa doctrine philosophique, de plus en plus nette et précise, commençait à se répandre au sein de l'Université ; et la plupart de ses collègues s'y étaient ralliés déjà, quand parut, à la fin de 1763, l'ouvrage original qui la résume, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*. Nous blions pas de dire, en passant, que Hume, à qui le docteur Blair avait communiqué l'ouvrage en manuscrit, voulut écrire lui-même à l'auteur pour le féliciter, et qu'il le fit dans les termes les plus honorables pour le caractère de l'un et de l'autre. La renommée de Reid s'étendit rapidement, et, en 1764, l'université de Glasgow l'appela à remplir la chaire de philosophie morale, laissée vacante par la retraite d'Adam Smith ; il y professa jusqu'en 1786. En 1785, parurent ses *Essais sur les facultés intellectuelles*, et, en 1788, ses *Essais sur les facultés actives*. Il mourut le 7 octobre 1795, à l'âge de 86 ans ; il avait successivement perdu sa femme et tous ses enfants, à l'exception d'une fille qui le soigna dans sa vieillesse. L'année même de sa mort, il avait conservé assez de force d'esprit pour écrire un dernier traité, *Recherches physiologiques sur le mouvement musculaire*. Reid était d'une taille un peu au-dessous de la moyenne, mais il avait une constitution athlétique. Son visage, fortement caractérisé, exprimait le recueillement et la puissance de l'attention ; il s'éclaircissait à la vue d'un ami, et ne laissait plus paraître que la bienveillance, dit son biographe. Les traits les plus saillants de son caractère étaient une droiture inflexible et un empire absolu sur lui-même. Toute sa vie, du reste, fut celle d'un sage, consacrée à la recherche de la vérité et à la pratique du bien. Quant à ses mérites comme professeur, Dugald Stewart, qui suivit ses leçons pendant l'hiver de 1772, nous en a laissé l'appréciation suivante : « Le mérite de Reid, comme professeur, tenait principalement à ce fonds incuisable de vues originales et instructives qu'on trouve dans ses écrits, et à son zèle infatigable pour inculquer les principes qu'il croyait essentiels au bonheur de l'humanité. Son élocution et son mode d'enseignement n'avaient rien de particulièrement remarquable ; il se livrait rarement, pour ne pas dire jamais, à la chaleur de l'improvisation, et

sa manière de lire n'était pas faite pour augmenter l'effet de ce qu'il avait confié au papier. Toutefois, tels étaient la clarté et la simplicité de son style, la gravité et l'autorité de son caractère, et l'intérêt que ses jeunes élèves portaient généralement aux doctrines qu'il enseignait, que les nombreux auditeurs auxquels ses leçons furent adressées l'écoutèrent toujours avec le plus grand silence et la plus respectueuse attention. »

Les ouvrages composés par Reid sont : *Recherches sur l'esprit humain, d'après les principes du sens commun*, in-8, Londres, 1763 (angl.) ; — *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, in-4, Edimbourg, 1785 (angl.) ; — *Essais sur les facultés actives de l'homme*, in-4, ib., 1788 (angl.) ; — *Analyse de la logique d'Aristote* (angl.), publié comme appendice au troisième volume des *Sketches*, de lord Kams.; — *Essai sur la quantité*, publié dans les *Transactions philosophiques* de 1748 (angl.).

La philosophie de Reid, telle qu'elle est exposée dans son principal ouvrage, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, est une protestation et une polémique contre le scepticisme de Hume. On sait comment ce scepticisme lui-même procédait de l'idéalisme de Berkeley, lequel, à son tour, n'était que la conséquence de certains principes de la philosophie de Locke. En admettant que nous ne connaissons les objets extérieurs que par les idées que nous en avons, et que l'exactitude de celles-ci dépend de leur conformité avec ceux-là, Locke avait ressuscité l'antique hypothèse des idées représentatives. Rien de plus simple en apparence : les choses du dehors sont les originaux dont nos idées sont les copies, et la conformité des unes avec les autres est en raison de la ressemblance d'un portrait avec son modèle. C'est ainsi que Locke avait maintenu, en l'expliquant, la distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière, empruntée à Descartes. Si la connaissance que nous avons des qualités secondes, telles que la saveur, le son, l'odeur, est incomplète ou défectueuse, cela tient à ce que les idées ne nous les représentent que très-imparfaitement. Qu'est-ce, en effet, que l'image d'une saveur ou d'un son ? Nous sommes bien avertis, si l'on veut, par la sensation éprouvée, qu'il y a quelque chose hors de nous qui la provoque ; mais ce quelque chose, nous en ignorons la nature. Il n'en est pas de même des qualités premières : l'idée de l'étendue, par exemple, est adéquate à son objet, et le reproduit avec une admirable clarté. La théorie de Locke, si conforme d'ailleurs aux préjugés du vulgaire et aux habitudes de la langue, avait donc été généralement admise, lorsque Berkeley lui fit rendre des conséquences inattendues, et la tourna contre l'existence du monde extérieur. A quel titre, en effet, maintient-on l'autorité des qualités premières ? A ce titre seul, qu'elles sont la représentation exacte de la forme et de l'étendue des corps. Mais cette prétention est-elle fondée ? Si l'idée des qualités secondes ne représente rien qui, dans la nature des choses, offre avec elles la moindre analogie ; si l'idée de la saveur n'est pas sapide, ni celle du son, sonore, en quoi l'idée de la résistance, de la solidité, de l'étendue, qui en paraît à Locke une si fidèle image, ressemble-t-elle à quoi que ce soit de résistant, de solide et d'étendu situé hors de nous ? Donc celles-ci, non plus que celles-là, n'ayant aucune des propriétés qu'on suppose appartenir aux corps, il est impossible d'en rien conclure relativement à l'existence de ces derniers. Tel est le résultat auquel aboutit la théorie des idées représentatives, et Berkeley, met-

tant à bon droit sur la même ligne les qualités premières et les qualités secondes, montra que rien dans la nature des idées que nous en avons n'implique la croyance à l'extériorité. Il alla plus loin, et nia résolument la matière, cause inconnue de nos sensations, pour ne laisser subsister que les esprits et Dieu, l'esprit qui perçoit les idées, et Dieu qui nous les donne. Cet idéalisme de Berkeley était une conséquence rigoureuse de la théorie de Locke, et Reid l'avait d'abord adopté, comme il nous l'apprend lui-même : « Si j'ose parler de mes propres sentiments, dit-il, il fut un temps où je croyais si bien à la doctrine des idées, que j'embrassai, pour être conséquent, tout le système de Berkeley. Mais de nouvelles conséquences, tout aussi rigoureuses, mais pour moi plus pénibles à adopter que la non-existence de la matière, s'étant révélées à mon esprit, je m'avisai de demander sur quelle évidence reposait donc ce principe célèbre que les idées sont les seuls objets de la connaissance. Depuis quarante ans que cette pensée m'est venue, j'ai cherché cette évidence avec impartialité et bonne foi, mais je n'ai rien trouvé que l'autorité des philosophes. » (*Essais sur les facultés intellectuelles*, trad. de Jouffroy, t. III, p. 190.) Ce fut donc, de son propre aveu, le scepticisme de Hume qui lui ouvrit les yeux sur les vices cachés de la doctrine de l'école. Hume, en effet, s'emparant de l'argumentation de Berkeley contre le monde extérieur, s'en était servi à son tour pour battre en brèche la croyance à l'existence des esprits et de Dieu. Est-on en droit de nier, avec Locke, la réalité des qualités secondes, et, avec Berkeley, celle des qualités premières, parce que les idées que nous avons des unes et des autres ne ressemblent en rien aux objets matériels ? nie-t-on, enfin, l'existence de ces objets, parce que nous ne les connaissons pas directement, mais seulement par l'intermédiaire des idées ? Il faudra nier, au même titre, les esprits et Dieu, qui ne nous sont pas en eux-mêmes plus accessibles que les corps : la conséquence est inévitable. S'il n'y a pas de ressemblance entre l'idée de corps et le corps proprement dit, à plus forte raison n'y en a-t-il pas et ne peut-il y en avoir entre l'esprit et l'idée. Quelle représentation possible d'un être spirituel ? Donc, ni Dieu, l'auteur prétendu des esprits, ni l'esprit, cause ou substance prétendue des idées, n'existent plus que les corps. L'argument qui porte contre la réalité de ceux-ci, porte également contre la réalité de ceux-là. Ainsi, tout s'évanouit au sein de ce scepticisme universel, nos plus chères croyances et les plus simples données du sens commun. Rien ne reste que les idées, c'est-à-dire de purs phénomènes, de vains fantômes, un néant. De telles conséquences étaient la condamnation de la doctrine qui les avait engendrées. Reid le vit bien, et il en démêla l'artifice avec une sagacité supérieure. Quelle hypothèse invoque-t-on au point de départ ? La prétendue nécessité de l'idée, comme intermédiaire entre nous et les choses. Or, cette hypothèse, qui paraît si simple au premier abord, n'explique rien, après tout. Voilà l'idée devenue un être distinct, et elle est ou une substance matérielle, ou une substance spirituelle, ou l'une et l'autre à la fois. En fait on a un être matériel ? Du moment qu'il y a communication entre elle et l'esprit, on peut admettre aussi bien que l'esprit communique directement avec les corps. En fait-on un être spirituel ? Même réponse. Suppose-t-on qu'elle participe à la fois des deux natures ? C'est se payer de mots que de répondre qu'elle communique par son être matériel avec le corps, car c'est le problème qu'il s'agit précisément de résoudre. Il y a donc

une autre solution à chercher, et Reid la trouva par une analyse approfondie de la perception extérieure et des circonstances qui l'accompagnent. Nous ne concluons pas de la ressemblance d'une idée avec son objet à la connaissance réelle de cet objet, car la ressemblance est chimérique; et pour la constater, d'ailleurs, il nous faudrait préalablement connaître l'objet lui-même, ce qui, dans la théorie des idées représentatives, implique un perpétuel cercle vicieux. Mais, outre le fait de sentir, à la suite d'une impression produite sur l'un de nos organes, a lieu le fait de percevoir, non moins certain que le premier, fait en vertu duquel nous jugeons que l'objet de la sensation éprouvée existe réellement. Ainsi, nous croyons à l'existence des objets du dehors aussi invinciblement qu'à la nôtre, sans avoir besoin d'autre preuve que l'attestation même des facultés qui nous la donnent. La perception est, comme la conscience, un fait primitif, *sui generis*, absolument incontestable, et contre lequel ne saurait prévaloir aucune hypothèse; il est enfin, dans l'ordre des vérités empiriques, ce que sont, dans l'ordre des vérités démonstratives, les axiomes ou premiers principes indémonstrables, dont la science accepte sans les discuter l'autorité souveraine et l'infaillible certitude.

La théorie des idées représentatives ainsi ruinée par sa base, c'en était fait de l'idéalisme de Berkeley et du scepticisme de Hume. Reid retrouvait et légitimait avec la même simplicité la croyance à l'existence des objets extérieurs, et la croyance à l'existence des esprits et de Dieu. En vain Hume avait-il prétendu nier la réalité des notions de substance et de cause en les réduisant soit à une collection de qualités, soit à une succession de phénomènes. Nous n'avons pas seulement l'idée d'actes successifs, de modifications diverses, mais nous les attribuons et nous ne pouvons nous empêcher de les attribuer à nous-mêmes, c'est-à-dire à un sujet identique et un. Tous les sophismes viennent échouer contre ce sentiment profond de notre personnalité, le plus essentiel et le plus intime caractère de l'homme. Je veux et j'agis : n'y a-t-il qu'un rapport de succession entre la détermination que je prends et l'acte qui en résulte? L'une précède et l'autre suit, sans aucun doute; mais une relation plus étroite les unit encore. L'acte effectué dérive immédiatement, directement de l'acte voulu, ou plutôt c'est le même acte qui provient de mon initiative, et que je parais en l'accomplissant. Ici, la succession n'est qu'une condition extérieure de l'acte; ma volonté seule en est la condition réelle, absolue. Maintenant, s'il ne nous est pas donné de savoir quelle est, dans son essence, la réalité de cet être qui s'appelle le *moi*, du moins la croyance au *moi* lui-même est-elle invincible, irrécusable.

Une autre théorie, qui tient de près à la précédente, avait été également consacrée par l'autorité de Locke, à savoir, la théorie du jugement comparatif. Locke admet dans l'esprit deux opérations : la première, par laquelle il acquiert des idées; la seconde, par laquelle il constate leurs rapports et prononce qu'il y a convenance ou disconvenance entre elles. Ainsi, la connaissance résulte du jugement, et le jugement de la comparaison des termes fournis par la simple appréhension. C'est toujours, on le voit, le même procédé d'analyse artificielle qui néglige le fond pour s'en tenir exclusivement à la forme. Le jugement exprimé dans la proposition grammaticale se prête bien à la décomposition qu'on lui fait subir; il comporte un certain nombre d'éléments déterminés, le sujet et l'attribut, que le verbe réunit ou sépare, affirme ou nie l'un de

l'autre; et, dans ce sens, il est vrai que la série des opérations intellectuelles a pour principe générateur les termes simples, qui donnent lieu aux propositions, et celles-ci aux formes les plus compliquées du langage. Mais cette génération selon la logique et l'analyse verbale n'est pas la génération selon les faits. Reid se chargea de le montrer. Non, l'esprit ne débute point par des notions abstraites, comme le veut Locke, pour déterminer ensuite la réalité des êtres auxquels on suppose que ces notions correspondent; car s'il n'atteint pas immédiatement cette réalité, comment pourrait-il l'atteindre? Il y a là manifestement un cercle vicieux. Loin que les jugements soient le résultat de la comparaison des idées, et celles-ci la matière première sur laquelle opère l'entendement, ce sont les idées qui sont le résultat de l'analyse de nos jugements naturels et primitifs. Avant d'avoir l'idée abstraite d'existence ou de pensée, l'homme s'est connu comme être pensant. Il en est, à cet égard, des opérations de l'esprit, dit Reid, comme des corps, qui sont composés d'éléments simples. La nature ne nous donne pas les éléments simples séparés et, pour ainsi dire, abstraits les uns des autres; mais, au contraire, mêlés et combinés sous la forme des corps concrets, et c'est sous cette forme que l'analyse chimique cherche à les atteindre. Ainsi les idées sont enveloppées dans les jugements. L'esprit s'y applique et les en dégage au moyen de l'abstraction; mais ce travail analytique ultérieur suppose évidemment des notions concrètes préalablement fournies par la perception, soit interne, soit externe. Ce n'est pas en vertu d'un raisonnement ni à la suite d'une comparaison que l'esprit juge, affirme ou nie, mais directement en vertu des lois de sa nature, et sous le coup de l'évidence des choses.

Cette réfutation de la théorie du jugement comparatif était le complément de la réfutation de la théorie des idées représentatives. Reid avait fait justice de l'une et de l'autre par une critique aussi solide qu'ingénieuse; il lui restait encore à ruiner sur un dernier point le dogmatisme de Locke. Suivant Locke et son école, l'esprit est une table rase. Il n'y a que deux sources de nos idées : la sensation et la réflexion; ou plutôt il n'y en a qu'une seule, puisque le rôle de la réflexion se borne à opérer sur les données de la sensation. Or, la sensation exclut, avec les idées de substance, de cause et d'infini, toutes vérités nécessaires. Substance et cause ne sont que des mots, car ils ne représentent, dans l'hypothèse, aucune réalité perceptible; et Hume, acceptant ce point de départ, avait eu raison de nier qu'il fût permis de transformer un simple rapport de concomitance ou de succession, dut-il, aux yeux de l'observateur, se reproduire toujours le même, en un rapport invariable et absolu. Ce fut donc la tâche de Reid de faire voir que tout jugement implique, outre l'élément *a posteriori* résultat de l'expérience, un élément *a priori* que l'expérience ne donne pas et qu'elle ne saurait expliquer. Locke s'était mépris pour avoir voulu déterminer de prime abord l'origine même de nos idées; il en avait altéré ou méconnu la vraie nature dans l'intérêt d'une explication systématique. Reid, invariablement fidèle à la méthode expérimentale, si souvent invoquée et toujours si négligée depuis Bacon, se renferme dans l'étude des faits, et à côté des principes contingents empiriques, issus de l'observation et de la comparaison des faits particuliers, il distingue des principes marqués d'un caractère tout différent. Les uns sont généraux; les autres, universels. Tandis que l'autorité des premiers croît en raison directe

du nombre des observations et des expériences sur lesquelles ils reposent, l'autorité des seconds ne souffre ni augmentation, ni diminution : elle est aussi entière le premier jour que le dernier. Or, ces principes que la réflexion découvre à la racine de tous nos jugements, et qu'atteste le sens commun, d'où proviennent-ils ? De la sensation, de l'expérience ? Non, car ils lui sont virtuellement antérieurs ; ils la règlent et la dominent. De la réflexion ? Mais la réflexion, n'opérant que sur des données empiriques, est impuissante à les atteindre. Ce n'est pas, d'ailleurs, à la suite de longues recherches, ni par de laborieux procédés que l'entendement les saisit. Sans doute, l'analyse peut les dégager et les exprimer par des formules plus ou moins rigoureuses ; mais formulées ou non, l'intelligence les applique avec une certitude égale. A la place de la logique artificielle de l'école qui partait de l'idée de l'objet pour aboutir à l'objet lui-même, de la comparaison des idées pour aboutir au jugement, et du jugement pour arriver à la découverte de vérités nécessairement incompatibles avec le point de départ et le procédé qui les donne, Reid, on le voit, restituait la logique naturelle de l'esprit humain, pris, en quelque sorte, sur le fait, dans le développement de ses opérations spontanées. Ainsi, l'homme dit naturellement la vérité, quand ni la passion ni l'intérêt ne lui ont encore appris le mensonge ; naturellement, il ajoute foi à la parole de ses semblables ; naturellement encore, il se confie à la stabilité des lois de la nature. Que deviendrait-il autrement, s'il lui fallait attendre les leçons de l'expérience et les enseignements de la raison pour se conduire pendant les premières années, sinon pendant tout le cours de la vie ? Principe de véracité, principe de crédulité, principe de causes finales, voilà quelques-unes des croyances primitives que Reid oppose à la théorie de la table rase, et que l'école écossaise, à sa suite, a désignées sous les noms de lois fondamentales de l'intelligence, vérités du sens commun, principes de la croyance humaine. C'est toujours à l'aide de la même méthode que Reid traite ensuite la question du langage, et qu'il reconnaît dans l'esprit humain une double faculté interprétative et expressive : celle-ci nous permet de traduire nos pensées au dehors, celle-là de comprendre les signes naturels dont se servent nos semblables. En un mot, à l'origine de chacune de nos connaissances, il retrouve et signale, avec le sens commun, l'intervention décisive de quelque principe, croyance ou faculté qui, loin de provenir de la sensation, la précède virtuellement, et, dans la réalité, l'explique et la constitue.

Telle est, dans tous ses points essentiels, la doctrine du principal ouvrage de Reid, *Recherches sur l'entendement humain*. Nous ferons connaître plus sommairement le contenu des deux autres, à savoir, les *Essais sur les facultés intellectuelles* et les *Essais sur les facultés actives*. Dans les *Essais sur les facultés intellectuelles*, Reid reprend et développe les thèses précédemment exposées sur le rôle et les caractères de la simple appréhension, du jugement et du raisonnement. Il y fait la critique de la théorie de Locke sur les questions de la perception extérieure et de la mémoire, et s'attache surtout, ce qui constitue la partie la plus originale de son livre, à la distinction des vérités contingentes et des vérités nécessaires. On a déjà vu plus haut avec quel soin Reid avait déterminé l'existence et les fonctions de certaines croyances naturelles en dehors desquelles l'esprit ne saurait rien concevoir ; ici, nous en trouvons le catalogue détaillé. Voici d'abord la liste des vérités contin-

gentes : 1° Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou par le sens intime existe réellement ; 2° les pensées dont j'ai la conscience sont les pensées d'un être que j'appelle mon esprit, ma personne, moi ; 3° les choses que la mémoire ne rappelle distinctement sont réellement arrivées ; 4° nous sommes certains de notre identité personnelle et de la continuité de notre existence depuis l'époque la plus reculée que notre mémoire puisse atteindre ; 5° les objets que nous percevons par le ministère des sens existent réellement, et ils sont tels que nous les percevons ; 6° nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actes et sur les déterminations de notre volonté ; 7° les facultés naturelles par lesquelles nous distinguons la vérité de l'erreur ne sont pas illusoire ; 8° nos semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme nous ; 9° certains traits du visage, certains sons de la voix, certains gestes indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit ; 10° nous avons naturellement quelque égard au témoignage humain en matière de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinion ; 11° beaucoup d'événements qui dépendent de la volonté libre de nos semblables ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité plus ou moins grande ; 12° dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables.

Quant aux vérités ou principes nécessaires, Reid a essayé de les classer d'après les sciences auxquelles ils se rapportent, et il les distingue : 1° en principes grammaticaux ; 2° logiques ; 3° mathématiques ; 4° esthétiques ; 5° moraux ; 6° métaphysiques. Il se contente, pour la plupart, de quelques indications sommaires. Trois seulement, à cause du rôle important qu'ils jouent dans l'acquisition des connaissances humaines, sont l'objet d'un examen approfondi : le principe de substance, le principe de causalité et le principe des causes finales. Toujours préoccupé du scepticisme de Hume, Reid insiste avec force sur les deux premiers, et remet en honneur le troisième, qu'avaient semblé proscrire Bacon et Descartes. Cette double liste des vérités contingentes et des vérités nécessaires n'est ni toujours justifiée, ni suffisamment rigoureuse. Il serait facile d'y signaler ou des répétitions ou des lacunes ; mais le travail de Reid n'en est pas moins remarquable ; et s'il n'a pas résolu le problème, il a mis, du moins, sur la voie pour le résoudre, en faisant la part des éléments *a priori* de toute connaissance possédée par l'esprit humain.

Dans les *Essais sur les facultés actives*, Reid combat encore la théorie de la sensation, qui ruine, avec la liberté, le fondement même de toute morale. Prouver que l'homme est libre, qu'il est tenu de conformer ses actes à une loi du juste et du bien, et que la sanction de cette loi suprême a son complément dans une autre vie, tel est le but qu'il se propose. On sait quels nombreux systèmes de philosophie morale avaient vu le jour en Angleterre et en Écosse au xviii^e siècle ; il suffit de citer les noms de Shaftesbury, de Butler, d'Hutcheson, de Smith. Révoltés des conséquences sauvages de la doctrine de Hobbes, presque tous les philosophes écossais avaient cherché dans la nature de l'homme un principe désintéressé d'action, et ils avaient cru le trouver soit dans les perceptions particulières d'un sens qui serait affecté par la bonté ou la méchanceté des actes, comme les sens physiques le sont par les propriétés des corps, soit dans les sentiments de bienveillance naturels au cœur humain, soit dans les irrésistibles entraînements de la sympathie. L'œuvre était méritoire, sans

doute; mais ils s'étaient mépris sur les vrais caractères de ce principe, et leurs explications les plus ingénieuses ne pouvaient convertir la simple absence d'égoïsme en un désintéressement réel. Il fallait donc creuser plus avant pour découvrir les bases de la morale, et c'est ce que Reid tenta de faire en analysant avec une rare sagacité les différents principes d'action qui sont en nous. Les principes primitifs d'action sont, suivant Reid, au nombre de sept : les instincts, les habitudes, les appétits, les désirs, les affections, les intérêts, le devoir. Il les divise encore en trois classes, et les généralise de la manière suivante : principes d'action mécaniques, principes d'action animaux, principes d'action rationnels. Dans la première classe sont compris les principes d'action qui, pour entrer en jeu, ne supposent ni délibération ni volonté; la seconde comprend les principes communs à l'homme et à l'animal; la troisième, les principes qui n'appartiennent qu'à l'homme en tant qu'être raisonnable. Reid distingue d'abord, sous le titre de principes mécaniques d'action, les instincts et les habitudes; l'instinct, ou impulsion naturelle et aveugle qui nous pousse à certains actes, sans que nous nous propositions aucun but, et, très-souvent, sans que nous ayons aucune idée de ce que nous faisons; l'habitude, qui n'agit pas avec moins de sûreté que l'instinct lui-même, et qui n'en diffère au point de départ que parce qu'elle est acquise. Viennent ensuite les principes animaux d'action, à savoir : les appétits, les désirs, et les affections. Reid traite, en dernier lieu, des principes rationnels d'action, qui sont l'intérêt bien entendu et le devoir. Toute cette analyse est, on peut le dire, irréprochable, et la théorie de la liberté des agents moraux, qui la couronne, est la réfutation la plus solide des objections dirigées de tout temps par les sceptiques contre ce dogme essentiel. On doit seulement regretter que Reid n'ait pas élevé sur ces fondements un système complet de morale. Sa réserve et son extrême circonspection l'ont ici retenu, comme dans toutes les questions qu'il a traitées. Dans la crainte de l'hypothèse, il se refuse parfois aux plus légitimes inductions. Mais c'était le caractère même de cet excellent esprit de ne se fier qu'à l'évidence immédiate des faits et aux plus irrécusables données du sens commun; ce qui explique en même temps les mérites et les défauts de son œuvre.

Pour Reid, les sciences philosophiques sont des sciences de fait exactement au même titre que les sciences physiques et naturelles, et la seule méthode qui leur soit applicable est la méthode d'observation et d'induction. Cette méthode, il l'a pratiquée, pour son propre compte, avec une rigueur et une loyauté dont tous ses écrits témoignent hautement. Il a combattu sans relâche l'esprit de conjecture et d'hypothèse, et montré que tous les problèmes philosophiques ont leurs éléments de solution dans la connaissance préalable des phénomènes de la nature humaine et de ses lois. Il a constitué définitivement la psychologie, et noblement réclamé contre le scepticisme métaphysique et moral, au nom du sens commun et de sa conscience indignée. Ce sont là d'incontestables services. Mais Reid a eu trop peur du dogmatisme à son tour. Dans la crainte de compromettre la science par des spéculations aventureuses, il l'a réduite et mutilée. Toute question qui dépasse la portée de l'expérience vulgaire lui fait ombrage. Il veut bien décrire avec un soin minutieux les phénomènes et les facultés du moi, et il se résigne à ignorer la nature du moi lui-même, comme n'étant pas immédiatement accessible à l'observation. Cette extrême prudence lui fait ajourner, sinon proscrire, les

recherches de la métaphysique. Mais la prudence a ses dangers, comme la hardiesse, et Reid est bien près de sacrifier les vérités essentielles qu'il avait voulu d'abord arracher au scepticisme de Hume. La psychologie toute seule, si elle ne doit aboutir à un système sur toutes les grandes questions qui préoccupent si justement l'esprithumain, n'est plus qu'une œuvre stérile : c'est le fondement moins l'édifice; et l'on peut appliquer à la doctrine du philosophe écossais ce que disait Leibniz de la philosophie de Descartes, qu'elle est l'antichambre de la vérité.

Voy. *Œuvres de Reid*, trad. par Jouffroy, avec une *Vie de l'auteur* par Dugald Stewart et une *Introduction* du traducteur, 6 vol. in-8, Paris, 1818-1836; — Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie moderne*: école écossaise, 1^{re} partie, t. IV, ib., 1846; — Rénusat, *Mélanges*, 2 vol. in-8, ib., 1842; — W. Hamiltan, *Fragments de philosophie*, trad. par L. Peisse (Préface), in-8, ib., 1840; — Adolphe Garnier, *Critique de la philosophie de Th. Reid*, in-8, ib., 1840. A. B.

REIMARUS (Hermann-Samuel) mérite une place distinguée dans l'histoire de la philosophie, comme disciple de Leibniz et comme maître de Kant. Né à Hambourg le 22 décembre 1694, il fit ses études dans différentes universités et les compléta par de savants voyages. Revenu dans sa ville natale en 1727, il y professa la littérature classique et la philosophie pendant plus de quarante ans, et y mourut, après de longues années de souffrances, le 1^{er} mars 1768. Gendre du célèbre helléniste Fabricius, il l'aida puissamment dans ses travaux philologiques. Un goût précoce et constant pour les sciences physiques lui fit consacrer ses loisirs à l'histoire naturelle, et le sentiment religieux qui se développait à travers ces recherches opiniâtres et fécondes le prépara à l'avancement de ce que l'on appelait la *théologie naturelle*. C'est à cette branche d'études que le nom de Reimarus demeure attaché; car c'est elle qu'enrichit véritablement son principal écrit, son *Traité des vérités capitales de la religion naturelle*, Hambourg, 1754, in-8 (all.), 7^e édition, 1798.

Ses autres ouvrages de philosophie sont une *Logique, ou Instruction sur le droit usage de la raison dans la connaissance de la vérité, dérivée des deux principes de l'identité et de la contradiction*, Hambourg et Kiel (in-8, 1756, in-8 (all.); 5^e édition, 1790); puis des *Considérations générales sur l'instinct des animaux, particulièrement sur leurs instincts d'industrie et d'art*, 1760, 2 vol. in-12 (all.). Dans ces *Considérations*, pleines de faits bien choisis et d'ingénieuses inductions, Reimarus établit que l'instinct propre à chaque animal tend au bien-être et à la conservation de son espèce; qu'il est quelque chose d'inné et d'ineffaçable, en même temps qu'il est incapable de perfectionnement. Il passe aussi en revue, pour les réfuter ordinairement, les systèmes successivement imaginés en vue d'expliquer l'organisation des animaux. Les philosophes modernes qui l'occupent spécialement sont Descartes, Cudworth, Leibniz, Malebranche, Buffon et Condillac.

Au reste, ces *Considérations* ne sont que le développement de l'une des parties les plus intéressantes du grand ouvrage de Reimarus. Cet ouvrage, *Sur la religion naturelle*, se compose, en effet, de dix traités, dont voici le sommaire : I. De l'origine des hommes et des animaux. — II. Ni les hommes ni les animaux ne tirent leur origine du monde ou de la nature. — III. Le monde physique est par lui-même inanimé, et, par conséquent, incapable d'une perfection interne, sans indépendance, sans nécessité éternelle; et,

par conséquent aussi, produit par un autre être et à cause d'un autre être. — IV. De Dieu et de ses desseins dans le monde. — V. Des vues particulières de la Divinité sur le règne animal. — VI. De l'homme en lui-même, et spécialement de son âme. — VII. Comparaison des hommes et des animaux, quant à leur genre de vie et à leur destination. — VIII. De la Providence. — IX. Impuissance des doutes contre la divine Providence. — X. De l'immortalité des âmes et des avantages de la religion.

Le point de vue qui domine chacune de ces dix parties, c'est le principe des causes finales, ce qu'on appelait la *téléologie*. Le point d'où l'auteur part, c'est le fait qu'il existe un monde physique, des animaux et des hommes; que tous les animaux et tous les hommes, ayant existé avant nous, sont morts, mais ont eu tous un fin, un but, et, par conséquent, un commencement; qu'ainsi ils ont leur raison dans un être indépendant dont ils dérivent et relèvent. Or, il est aisé de montrer que cet être indépendant ne saurait être le monde, mais qu'il doit se trouver hors du monde, son ouvrage. On disserte beaucoup, à la vérité, sur cette *génération équivoque*, par laquelle les animaux et les hommes seraient sortis du limon; mais cette hypothèse est insoutenable, puisque la matière inanimée ne contient pas tous les éléments des corps vivants, et que, d'ailleurs, toute chose doit évidemment répondre à une certaine intention et réaliser un dessein arrêté. Dans le monde extérieur et sensible, considéré d'une façon abstraite, il n'y a que du mécanisme: ce monde est une immense machine. Comme tel, tous ses mouvements se rapportent à un but, à un dessein. Si ce but était renfermé dans la machine même, celle-ci serait douée d'une perfection intérieure, c'est-à-dire d'une perfection qu'elle ne manifeste point, puisqu'elle ne manifeste ni véritable sensibilité ni véritable intelligence. Par soi-même, le monde n'est pas plus parfait qu'un chaos sans ordre. Mais comme l'idée de but se confond avec l'idée de raison suffisante, le monde animé n'a pas en lui-même une raison suffisante de son existence; et il n'a qu'une perfection extérieure, parce que son but est situé hors de lui, dans les êtres vivants. « La perfection des êtres inanimés consiste uniquement dans l'utilité qu'ils procurent aux êtres vivants... Ces derniers contiennent donc la raison de toutes les propriétés et déterminations que présente le monde. » Dieu est l'être qui créa le monde inanimé pour le bien des êtres vivants. C'est en contemplant les voies par lesquelles tout ce qui est animé sert à ce qui est vivant, qu'on se convainc le mieux de l'existence de Dieu. Le monde, n'ayant pas en lui-même la raison de son existence et de sa nature, mais l'ayant hors de lui, dans sa fin dernière, est nécessairement l'effet d'une cause effective et infiniment sage.

De même que le principe de la *téléologie*, aux yeux de Reimarus, démontre seul l'existence de Dieu d'une façon invincible, de même seul il nous procure une véritable connaissance de la nature. Il en est des productions de la nature comme des produits de l'industrie: on ne les connaît qu'en sachant à quoi ils servent. On confond souvent la simple utilité avec la destination réelle; toutefois les productions de la nature n'ont leur raison définitive que dans l'usage qu'ils peuvent avoir pour nous. Aussi Reimarus trace-t-il un tableau détaillé des intentions divines réalisées dans le monde animé et animal. La principale différence entre l'homme et l'animal, il la met dans la raison, cette faculté qui permet à l'homme d'abstraire, de dépasser le présent, de goûter des plaisirs spirituels. Le rapport de

l'âme et du corps est une influence mutuelle, peut-être inexplicable, mais incontestable cependant: il ne peut y avoir contradiction à penser qu'une substance simple, comme l'âme, entretienne un commerce réciproque avec une constitution composée, telle que le corps... Si le monde subsiste, c'est qu'il est conservé, c'est-à-dire toujours créé de nouveau. Le soin constant que Dieu prend pour la conservation et le bonheur des êtres s'appelle la providence. Tous les doutes formés contre la providence, fondés sur la présence du mal, se dissipent lorsqu'on fait voir que les maux, pris isolément et spécialement, ont un but salutaire. L'immortalité des âmes est montrée comme possible par la simplicité des âmes; comme réelle, parce qu'il y aurait un être inutile, sans but, si l'âme humaine était mortelle. Si notre désir de science et de félicité n'est pas satisfait, l'animal va plus loin que nous: car il n'a pas de contradiction dans sa destinée. La disproportion entre le mérite et la récompense exige aussi une réparation future. Quant à la religion, elle a pour effet, entre beaucoup d'autres, d'accroître la jouissance des biens terrestres, et non de la troubler ou de l'interdire.

On attribue aussi à Reimarus la composition des fameux *Fragments de Wolfenbuttel*, publiés par Lessing en 1774 et années suivantes.

Reimarus eut pour éditeur de plusieurs de ses ouvrages son fils Jean-Albert-Henri, connu comme naturaliste, et, à quelques égards, continuateur des recherches philosophiques de son père.

Plusieurs éditions du *Traité des vérités de la Religion naturelle* de Samuel Reimarus sont enrichies d'une *Dissertation* d'Albert Reimarus sur l'existence de Dieu et de l'âme humaine. C. Bs.

REINBECK (Jean-Gustave), né en 1682 à Zelle, selon d'autres à Berlin, mort dans cette dernière ville en 1741, est un théologien attaché à la philosophie de Leibniz et de Wolf. Membre de la commission ecclésiastique qui fut instituée à Berlin, par les ordres du roi Frédéric-Guillaume I^{er}, pour examiner l'accusation d'athéisme portée par Lange contre Wolf, il se prononça hautement en faveur du philosophe. Cependant il ne partageait point toutes les opinions du professeur de Halle. Ainsi, à la doctrine de l'harmonie préétablie, il préférât celle de l'influence physique. Ses *Considérations sur les vérités divines contenues dans la confession d'Augsbourg et celles qui s'y rapportent, etc.*, Leipzig, 1731, in-4, sont précédées d'une préface, qui est une œuvre purement philosophique. L'auteur y expose ses *Pensées sur l'âme*, et défend les droits de la raison dans un *Traité sur l'usage de la raison et de la philosophie en théologie*. X.

REINHARD (François-Volkmar), le plus célèbre prédicateur de l'Allemagne protestante, né en 1753, mort à Dresde en 1812, a mêlé son nom et son utile influence à la philosophie contemporaine par plusieurs ouvrages très-estimés au commencement de notre siècle. Élève de l'école de Leibniz et de Wolf, il se distingua néanmoins par un savant éclectisme et par une inclination heureuse pour la philosophie pratique. Adversaire véhément du scepticisme, il est en même temps théologien doux et tolérant. Ses qualités, solides à la fois et brillantes, paraissent surtout dans son *Système de la morale chrétienne* (in-8, 1788 et 1789; 5^e édition, 1815). Là se trouve une des plus belles et des plus judicieuses comparaisons de la morale philosophique avec les préceptes de l'Évangile.

Le principe commun assigné à l'une et à l'autre morale est emprunté à la doctrine de Wolf: c'est le perfectionnement indéfini et harmonieux de toutes les facultés de l'homme. L'analyse que

Reinhard fait de ces facultés et de leurs rapports atteste qu'il avait autant de pénétration en psychologie que d'élevation en morale.

Reinhard est, de tous les orateurs allemands, celui qui popularisa la plus grande somme de saines connaissances sur la nature de l'homme et sur ses rapports avec Dieu.

Un autre écrivain du même nom, également disciple de Leibniz, est l'auteur d'une *Dissertation* qui a remporté un prix proposé par l'Académie royale des sciences de Prusse sur l'*Optimisme*. Berlin, 1755, in-4. C. Bs.

REINHOLD (Charles-Léonard) joua un rôle assez considérable dans l'histoire de la philosophie allemande, surtout comme commentateur et propagateur de la philosophie de Kant. Sa vie, d'ailleurs, n'est pas sans intérêt, et plusieurs de ses écrits méritent encore d'être étudiés.

Né à Vienne en 1758, fils d'un ancien sous-officier de l'armée de Marie-Thérèse, s'étant fait remarquer au gymnase par son talent et sa docilité, il fut reçu en 1772 comme novice au collège des jésuites de Sainte-Anne. Il y était depuis une année à peine, lorsque arriva la nouvelle de la suppression de l'ordre, par suite de laquelle il fut rendu à ses parents. La lettre qu'il écrivit en cette occasion est une pièce très-remarquable, qui peut servir à caractériser l'éducation donnée par les jésuites. En 1774, le jeune Reinhold entra au collège des barnabites, où il passa huit années et où il servit vers la fin comme maître des novices et comme professeur de philosophie. Ayant été admis dans une société de libres penseurs, dite la *Loge de la concorde*, qui se forma vers 1780, et qui combattait surtout l'esprit monastique (son président, Jean de Born, est l'auteur de la fameuse *Histoire naturelle des moines*), il se fit en lui une révolution complète en matière de religion. Alors l'honnêteté de son caractère ne lui permit plus de rester dans son ordre. Il résolut de s'enfuir, et se rendit secrètement à Leipzig en 1783. Bientôt après, Wieland l'associa à la rédaction du *Mercur allemand*, et lui donna sa fille en mariage. Ses *Lettres sur la philosophie de Kant*, insérées dans cette feuille en 1786 et l'année suivante, lui valurent une prompte célébrité et une chaire de philosophie à l'université d'Iéna, où il enseigna avec un grand succès, et qu'il quitta en 1794 pour celle de Kiel. Il mourut en 1823.

En 1785, la philosophie de Kant, si nouvelle pour le fond et si difficile dans sa nouveauté, ne comptait encore que peu de partisans, et avait pour adversaires les philosophes les plus respectés de la nation. Les *Lettres* de Reinhold concoururent puissamment à la propager, en la faisant mieux comprendre. Elles reparurent revues et augmentées, à Leipzig, de 1790 à 1792, en 2 volumes. Les huit premières sont les plus intéressantes. Ainsi que Reinhold l'a dit ailleurs (*Mémoire sur les progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolf*), une sorte de syncrétisme régnait dans le domaine de la philosophie au moment où parut la première critique de Kant. La métaphysique avait cessé d'être une science; ce n'était plus qu'un agrégat incohérent d'opinions disparates. Un retour à Wolf était impossible. Cet état de choses appelait une réforme, et cette réforme devait commencer par une nouvelle théorie de la raison et de la science. Reinhold se persuada que Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, avait mis à découvert l'organisme le plus secret de l'esprit humain, et parlait mesuré le domaine légitime de la connaissance; qu'il avait ainsi résolu heureusement le problème principal de la philosophie, et concilié en même temps le dogmatisme et le

scepticisme, l'empirisme et le rationalisme, la science et la foi. La *Critique* satisfaisait à la fois sa raison et son cœur; il applaudissait surtout à l'esprit pratique de la nouvelle philosophie, qui, loin de faire dépendre la morale de la spéculation, l'élevait au-dessus de celle-ci, et fondait la religion elle-même sur la foi invariable dans la loi morale. Cette satisfaction, Reinhold désirait la communiquer aux autres, en exposant dans un langage clair et souvent élégant les principaux résultats de la philosophie de Kant. Ses *Lettres* eurent un grand succès, dû autant au talent de l'écrivain qu'à l'importance du sujet. Dans la première, l'auteur insiste sur l'ébranlement sans exemple qu'avaient subi vers ce temps toutes les doctrines, tous les principes, toutes les idées reçues. Selon lui, la cause en était dans l'état de décadence, d'incohérence et de déconsidération où (tait tombée la métaphysique. Toutes les autres sciences souffraient de cet état de la philosophie générale en proportion de leurs rapports plus ou moins intimes avec elle. La psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelles, la philosophie religieuse ou la science du fondement de nos espérances d'une vie future, y tenant de plus près, devaient en souffrir le plus. L'esthétique, la morale, le droit naturel, s'en ressentaient visiblement, ainsi que la jurisprudence et la théologie positives elles-mêmes. L'histoire et les sciences physiques semblaient seules à l'abri de toute atteinte; car, pensait-on, qu'y a-t-il de plus certain que les faits, de plus immuable que la nature? De là l'empire croissant du sensualisme. Mais qu'est-ce que la nature? quel en est le principe, et qu'est-ce que l'histoire sans philosophie? Une nouvelle philosophie première et fondamentale était donc devenue nécessaire dans l'intérêt de toutes les sciences, surtout dans celui de la religion, de la morale, du droit, de l'esthétique, et elle n'était possible qu'en se fondant sur une bonne théorie de la connaissance. Reinhold expose ensuite les résultats de la *Critique* pour toutes les sciences philosophiques, et montre partout comment la solution vraie de toutes les questions dépend de la théorie de la raison.

Le premier volume des *Lettres* est encore aujourd'hui un des exposés les plus clairs et les plus naïfs, si ce n'est des plus complets, de la *Critique de la raison pure*, et Kant lui-même rendit à l'auteur le témoignage qu'il l'avait parfaitement compris. Le second est consacré à la philosophie pratique, et on le consulterait utilement pour l'histoire de la morale et du droit philosophique.

Cependant, bien que la philosophie de Kant eût encore tout son assentiment, elle lui semblait laisser quelque chose à désirer. La nouvelle théorie de la connaissance avait besoin d'être ramenée à son principe, principe universel, sur lequel repose la critique, que Kant n'a pas énoncé, mais qu'il suppose partout. Reinhold prétendit suppléer à ce défaut dans sa *Nouvelle théorie de la faculté représentative*, Prague et Iéna, 1789 et 1795, in-8, ouvrage auquel se rattachent trois autres écrits: *des Destinées de la philosophie de Kant*, 1789; — *du Fondement de la science philosophique*, 1791; — *Mémoires pour servir à la conciliation des méintelligences entre les philosophes*, 2 vol., 1790-1794.

En remontant à l'origine de nos connaissances, Kant en avait nettement distingué les sources diverses, selon la psychologie reçue; mais il n'avait pas songé à les déduire d'un principe commun, à les ramener à un fait unique et primitif. Cependant la vie intellectuelle et morale est une dans son origine comme dans sa

fin; elle est le développement progressif d'un même principe, bien que, dans son cours, ce développement offre des aspects et des produits divers. Or, ce principe, par une réminiscence de Leibniz peut-être, Reinhold le plaça dans la *faculté représentative*. La représentation dans l'esprit en général peut être considérée en soi, indépendamment des catégories, et précède la connaissance, puisque celle-ci en résulte. De la représentation il faut distinguer le sujet où elle a lieu et l'objet qu'elle représente: elle est l'unité ou la synthèse du sujet et de l'objet dans la conscience. Aussi, par la faculté représentative Reinhold entendait la conscience elle-même, non l'aperception ou la conscience de soi pure, mais la conscience que le sujet a de lui-même dans l'intuition d'un objet, par là même qu'il le conçoit comme tel et qu'il s'en distingue. La représentation en soi est ce qui, dans la conscience, est rapporté à l'objet et au sujet, et ce qui se distingue de l'un et de l'autre.

La représentation, ainsi définie, suppose une faculté qui en est la cause et qui la précède dans le sujet; et, de même que le nom générique de représentation comprend l'intuition sensible, le concept et toute espèce d'idées; de même la sensibilité, l'entendement et la raison sont compris sous le nom général de faculté représentative, racine commune de toutes les autres facultés. L'idée de cette faculté première ne peut être déduite que du seul fait de la représentation elle-même comme principe de la conscience. Ce principe est aussi le point de départ de la théorie de la connaissance et de toute philosophie. De cette manière, ce qui n'était qu'une hypothèse de la *Critique* de Kant, qui supposait que la connaissance des objets réels dépendait, d'une part, des formes subjectives de l'entendement, et, d'un autre côté, de la matière objective qui vient affecter la sensibilité, se trouve déduit et établi.

Cette *théorie élémentaire*, comme l'appelaient son auteur, rencontra de nombreux adversaires, les uns la trouvant inutile, les autres insuffisante. Reinhold lui-même se rangea à ce dernier avis, quand parut Fichte, qui remonta jusqu'au principe suprême de la conscience elle-même. Avec une sincérité qui l'honore, Reinhold se déclara ouvertement pour la nouvelle *théorie de la science*, et il ne lui restait que la gloire d'avoir le premier senti l'insuffisance de la *Critique* de Kant et cherché à la compléter.

Cependant, ayant fait la connaissance personnelle de Jacobi, qui était venu s'établir dans le Holstein, il ne tarda pas à entrer dans ses vues. Si d'abord Fichte lui avait mieux fait comprendre la philosophie de Kant, maintenant il se persuada que Jacobi complétait Fichte. Il essaya de concilier ensemble l'idéalisme de l'un et le réalisme de l'autre. C'est à cette époque qu'il publia ses *Paradoxes de la dernière philosophie* et ses deux *Lettres à Lavater et à Fichte* (1799), sur la foi en Dieu. Il ne considérait pas Fichte comme un athée; mais il regretta que Dieu ne pût être logiquement reconnu dans son système. D'un autre côté, la philosophie de Jacobi, la philosophie de la foi et du sentiment, ne put le satisfaire à la longue. Il admettait avec Jacobi que Dieu se révèle dans la conscience humaine, et par là même il renonçait à l'ancien idéalisme qui faisait de toute connaissance un savoir purement subjectif, et il aspirait à une sorte d'idéalisme absolu et objectif, ou plutôt de réalisme rationnel.

La *Logique* de Bardili, qui parut en 1799, le confirma dans ces dispositions. Selon Bardili, la pensée n'est pas une faculté purement subjek-

tive ou humaine, mais une activité productive de l'ordre universel, imprimant ses formes et ses lois à la matière; elle est la pure possibilité dynamique, la force qui crée le monde, le principe de toute réalité. Il s'ensuivait que la logique n'était plus seulement le système des formes de la pensée humaine, mais identique avec l'ontologie, la science des principes éternels et de l'essence des choses. Cette doctrine, qui n'était nouvelle que dans la forme, Reinhold s'empressa de l'adopter, et s'efforça de l'établir à sa manière en la combinant avec les idées de Jacobi. Il soutint que la raison prise en soi, distinguée de l'entendement comme simple faculté logique ainsi que de l'expérience sensible, et considérée comme pensée absolue et universelle, était la manifestation de Dieu, le principe de toute réalité et de tout savoir; que les lois de la raison étaient aussi celles des choses, et que l'ordre idéal, ou ce qui, dans notre pensée, s'annonce avec les caractères de l'absolu, du nécessaire, de l'universel, correspondait parfaitement au monde réel, au système éternel de l'être véritable: de là, pour la métaphysique, le problème de rechercher, par l'analyse des idées et des lois de la raison pure, les propriétés et les rapports universels et immuables de la pensée et de la réalité. C'est dans ce sens qu'il publia divers écrits qui furent peu remarqués.

Il considérait avec raison comme une des causes principales du désaccord des opinions la confusion qui régnait dans le langage philosophique, et qui provenait surtout de ce que souvent le même mot est pris dans des acceptions différentes. Il chercha vainement à remédier à cette confusion dans sa *Synonymique à l'usage des sciences philosophiques* (1812). Il termina sa carrière par un écrit intitulé *Qu'est-ce que la vérité* (1820)? Là, il se résume en quelque sorte, en cherchant à concilier l'autorité de la raison avec la foi positive, la révélation de Dieu dans l'intelligence et le cœur de l'homme avec les révélations historiques.

Les variations philosophiques de Reinhold sont celles mêmes de la pensée allemande jusqu'à Schelling. L'enthousiasme avec lequel il accueillait une philosophie nouvelle et la facilité avec laquelle il y renonçait, non sans en retenir une bonne part, avaient une même source: un ardent amour de la vérité, et l'esprit critique joint à un vif désir de conciliation. Il aurait voulu embrasser toutes les doctrines, concilier tous les systèmes raisonnables.

Reinhold a laissé un fils, qui est professeur à Iéna, et qui a publié en 1825 une *Vie* de son père avec sa *Correspondance*. M. Reinhold fils est lui-même auteur de plusieurs ouvrages très-estimables, entre autres, d'une bonne *Histoire de la philosophie*, dont la 3^e édition a paru à Iéna en 1845, en 2 vol. gr. in-8. J. W.

REMI D'AUXERRE est le plus célèbre régent qu'aient eu les écoles publiques de Paris durant le ix^e siècle. On a lieu de croire qu'il enseignait tous les arts libéraux; mais les objets principaux de son cours étaient la musique, la grammaire et la dialectique. Il a laissé deux ouvrages, l'un et l'autre inédits, où l'on rencontre quelques renseignements sur ses opinions philosophiques. L'une est une *Exposition sur la Grammaire* de Donat, qui se trouve à la Bibliothèque nationale, ancien fonds latin, n^o 712; l'autre, un *Commentaire sur le Satyricon* de Martianus Capella, commentaire dont on possède de nombreux manuscrits. Remi d'Auxerre doit être compté parmi les réalistes, et même parmi les plus intempérants. On lui doit cette définition de l'humanité: « C'est l'unité substantielle

des individus humains. » Il dit encore de la substance, que « c'est un tout réel, et que les substances (ou, pour mieux parler, les êtres) sont tous consubstantiels; » ce qui signifie que la personnalité doit être considérée comme une forme adventive, un pur accident, et que le véritable fond de l'être est une nature commune que tous les singuliers possèdent en participation : *Cujus participatione consistit omne quod est*. Cette doctrine est le spinozisme. Disciple de Jean Scot Erigène, Remi d'Auxerre est le maître d'Anselme de Cantorbéry. B. H.

RÉMINISCENCE (de *rursus* et de *meminisse*, se souvenir une seconde fois; ἀναμνησίς, en grec, et *wiedererrinerung*, en allemand, sont composés de la même manière). Il y a une différence entre le souvenir et la réminiscence : le premier est seulement la connaissance du passé ou d'un fait antérieurement perçu; la seconde est l'acte par lequel nous cherchons à ressaisir un souvenir incomplet. Elle n'est donc pas seulement un acte de mémoire; elle est un effort de notre intelligence pour réunir les fragments de souvenir que nous possédons déjà, et reconstituer le souvenir tout entier. C'est ainsi qu'une seule parole nous rappelle une phrase ou tout un discours que nous avons entendu; qu'à l'aide de quelques notes nous recomposons dans notre esprit la mélodie qui nous a charmés. C'est ainsi que Platon veut que toutes nos idées soient de simples réminiscences d'une science complète que nous possédions dans une autre vie (voy. PLATON). Aristote explique la réminiscence par une sorte d'habitude qui reliait ensemble dans notre âme nos idées et nos impressions, dans l'ordre même où elles se sont présentées, quand, d'ailleurs, elles ne sont pas liées entre elles par les lois nécessaires de la logique. Aussi, les choses que nous avons le moins de peine à nous rappeler sont celles qui s'enchaînent de cette façon, ou qui composent un ordre nécessaire, comme les mathématiques. Viennent ensuite les choses auxquelles nous pensons le plus souvent, et qui restent unies dans notre pensée par l'habitude, cette seconde nature. La réminiscence mérite ainsi d'être considérée comme une sorte de raisonnement par lequel nous remontons d'une première impression ou d'une première idée à une autre, de celle-ci à une troisième, jusqu'à ce que nous ayons atteint le point de départ et reconstitué le souvenir tout entier. La réminiscence n'est que dans l'esprit, et n'appartient qu'à l'homme; tandis que la mémoire, susceptible de se modifier par l'âge, et de s'affaiblir, ou même de disparaître par la maladie, est, jusqu'à un certain point, une faculté dépendante du corps et que l'homme partage avec les animaux. Voy. Aristote, de la *Mémoire et de la Réminiscence*, ch. II.

RÉMUSAT (Charles-François-Marie, comte de), né à Paris le 14 mars 1797, mort dans la même ville le 6 juin 1875, a pendant un demi-siècle joué un rôle aussi actif que brillant dans la politique, dans les lettres et dans la philosophie. Son origine ne laissait point prévoir qu'il serait un jour un des plus ardents adversaires du gouvernement impérial. Son père était chambellan de Napoléon I^{er} et a rempli, sous le premier Empire, les fonctions de préfet dans le département de la Haute-Garonne. Sa mère, Jeanne Gravier de Vergennes, une femme d'esprit, à laquelle on doit l'*Essai sur l'éducation des femmes* (n-8, Paris, 1824), était l'amie intime de l'impératrice Joséphine. Après avoir terminés ses études, M. de Rémusat suivit les cours de la Faculté de droit et se fit recevoir avocat. Il commença sa carrière d'écrivain en 1820, par

un livre de pure jurisprudence : *De la procédure par jurés en matière criminelle*, in-8, Paris. Mais il ne tarda pas à suivre une autre direction. C'était le moment où l'esprit libéral, en luttant avec énergie contre les vues rétrogrades du gouvernement de la Restauration, renouvelait en France la philosophie, les lettres, la critique et l'histoire. M. de Rémusat se consacra tout entier à cette œuvre de régénération et de courageuse résistance. Il concourut activement, de 1820 à 1830, à la rédaction du *Lycée français*, des *Tablettes universelles*, de la *Revue encyclopédique*, du *Globe* et du *Courrier français*. C'est dans le *Globe*, fondé vers la fin de 1824 par Paul Dubois et Pierre Leroux (voy. ce nom), qu'il fit paraître la plupart des articles de philosophie et de critique littéraire qu'il réunit en 1847 sous le titre de *Passé et présent* (2 volumes, in-18).

Après avoir contribué à préparer la révolution de 1830, que l'aveuglement de la cour rendait inévitable, M. de Rémusat ne contribua pas moins à la faire éclater en signant le manifeste des journalistes contre les Ordonnances de juillet. Depuis ce moment jusqu'à sa mort il ne cessa pas d'appartenir à la politique active. Élu député au mois d'octobre par la ville de Toulouse, il vota constamment pendant six ans toutes les lois conservatrices qui, en consacrant les principes du gouvernement parlementaire, opposaient une barrière à la démocratie et aux passions révolutionnaires. En 1836, il est nommé sous-secrétaire d'État au ministère de l'intérieur; mais peu de temps après, en 1837, on le trouve avec M. Thiers dans les rangs de cette opposition modérée et constitutionnelle qui porta le nom de Centre gauche. En 1840, il entre, comme ministre de l'intérieur, dans le cabinet dont M. Thiers est le président et qui porte le nom de 1^{er} mars. Mais le 29 octobre de la même année, ce cabinet est renversé. M. de Rémusat reprend sa place sur les bancs du Centre gauche, où par ses discours comme par ses votes il se prononce pour des réformes réclamées par le pays et dont le refus obstiné amène la chute de la monarchie de Juillet. A la veille de cette catastrophe, il est appelé par le roi Louis-Philippe à faire partie, avec M. Thiers, d'un nouveau ministère, qui n'a pas le temps de se constituer.

Après la révolution de Février, M. de Rémusat fit partie des deux Assemblées nationales qui exercèrent en France le souverain pouvoir depuis le 4 mai 1848 jusqu'au 2 décembre 1852. Dans l'une et l'autre, il s'associa à toutes les mesures qui avaient pour but de combattre les utopies socialistes et l'anarchie révolutionnaire. Il soutint le général Cavaignac, nommé chef du pouvoir exécutif après l'insurrection de Juin. Il soutint le gouvernement de Louis-Napoléon, nommé président de la République le 10 décembre 1848, tant que ce gouvernement resta fidèle aux principes de la Constitution et du gouvernement parlementaire. Il le combattit quand il le vit entrer dans les voies d'une politique personnelle et extra-légale. Emprisonné, puis exilé après le coup d'État du 2 décembre, M. de Rémusat resta dans la vie privée jusqu'à la réunion de l'Assemblée nationale du 8 février 1871. M. Thiers ayant été nommé par cette assemblée d'abord chef du pouvoir exécutif, ensuite président de la République, l'appela à prendre part à son gouvernement comme ministre des affaires étrangères, bien qu'il ne fût point partie de l'Assemblée. M. de Rémusat contribua à la libération de la France, et, après avoir échoué à Paris, fut nommé député en 1873 par le département de la Haute-Garonne. Il sortit du pouvoir

avec M. Thiers, le 24 mai de la même année, mais resta député jusqu'à sa mort.

Cette participation continue aux affaires publiques n'a pas empêché M. de Rémusat de produire un grand nombre d'ouvrages, qui tous, soit directement, soit d'une manière indirecte, intéressent la philosophie. Nous en donnerons la liste plus bas. Contentons-nous de dire ici qu'ils valurent à l'auteur l'honneur de faire partie de deux académies de l'Institut de France. M. de Rémusat fut appelé en 1842 à l'Académie des sciences morales et politiques, en remplacement de son ami Jouffroy, et en 1846 à l'Académie française, comme successeur d'un autre de ses amis et d'un de ses maîtres : nous voulons parler de Royer-Collard. Il fut, malgré l'indépendance de ses opinions, un des plus grands admirateurs et un des plus constants amis de M. Cousin.

M. de Rémusat est par-dessus tout un esprit philosophique, mais ce n'est point un esprit didactique. Le ton et la forme du dogmatisme ne se prêtent pas mieux à la grâce aisée et à la familiarité élégante de son style qu'aux libres mouvements de sa pensée. Aussi lui inspirent-ils une invincible répugnance. Dans presque tous ses écrits, dans ses livres comme dans les articles qu'il a donnés aux *Revue*s et aux journaux, et même dans le premier volume de ses *Essais de philosophie*, il ne s'attache d'une manière sensible qu'à la critique et à l'histoire, à l'exposition et à la discussion d'opinions plus ou moins célèbres qui ne sont pas les siennes. Est-ce une raison de l'accuser de scepticisme, ainsi qu'on l'a fait souvent, ou de ne lui attribuer que des vues éparses, peu susceptibles d'être réunies en un corps de doctrines? Nous sommes loin de le penser; nous croyons, au contraire, être en état de démontrer que, sur toutes les grandes questions qui relèvent directement de la philosophie ou qui la touchent de près, M. de Rémusat a des idées précises, sinon absolument arrêtées, c'est-à-dire revêtues de leur forme définitive, et que ces idées, dérivées elles-mêmes d'un petit nombre de principes acceptés comme incontestables, composent un tout parfaitement homogène dont les diverses parties, faciles à discerner, ne sont pas moins faciles à accorder entre elles. On ne comprendrait pas qu'une aussi noble et aussi pénétrante intelligence qui, dans les luttes de la vie publique, a donné tant de gages d'inébranlables convictions, ait pu examiner les systèmes de Des-artes, de Kant, de Reid, de Hegel et de Schelling, de Broussais, de Cabanis, de Jouffroy, de Lamennais, de Bacon, de Newton, de Locke et de Hobbes, sans prendre parti dans un débat où figurent de si grands noms et de si grands problèmes. Mais nous ne sommes pas réduit à procéder par induction, nous affirmons que M. de Rémusat, s'il n'a pas porté un égal intérêt à toutes les parties de la science philosophique, a du moins une philosophie politique, une philosophie métaphysique et une philosophie religieuse.

C'est par la philosophie politique que nous devons commencer, car c'est par la politique, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, que M. de Rémusat a été amené à la philosophie. A un état de réaction qui soufflait sur la France pendant les années de sa jeunesse et qui menaçait de détruire ce qui subsistait encore de l'œuvre de 1789, lui et ses amis avaient entrepris d'opposer l'esprit libéral. Or, l'esprit libéral pour lui et pour eux, c'était bien, si l'on veut, l'esprit de la Révolution, mais non l'esprit révolutionnaire, encore moins l'esprit de destruction et de raillerie sceptique qui avait animé les philosophes du XVIII^e siècle. Voici en quels termes il prend soin de le définir :

« L'esprit dont le principe est la liberté de la raison humaine, principe qui suppose nécessairement qu'aucune tradition n'a une autorité absolue et définitive, et qu'en toute matière un progrès est toujours possible. » (*Passé et Présent*, t. I, p. 19.) Ainsi compris, l'esprit libéral ne se distingue pas de la philosophie; et en effet, dans un autre de ses écrits (*Essais de philosophie*, introduction), M. de Rémusat soutient que la philosophie est « l'esprit même de l'esprit du temps »; qu'elle est appelée à nous donner les convictions qui nous manquent et les règles de conduite dont nous avons besoin; qu'elle n'a pas seulement pour but la recherche indépendante de la vérité dans toutes les sphères accessibles à notre intelligence, mais qu'elle nous découvre dans la raison des principes immuables dont l'application doit s'étendre à la vie entière de l'homme, à ses actions comme à ses pensées, à sa vie publique comme à sa vie privée.

Assurément, ce n'est point là le langage du scepticisme, mais ce n'est pas non plus celui d'une école ou d'une doctrine qui, croyant avoir atteint le dernier terme de l'investigation philosophique, se refuse à toute transformation et à toute révision. M. de Rémusat, sans changer les bases sur lesquelles ses opinions s'appuient, puisqu'elles se confondent pour lui avec les principes mêmes de la raison, laisse toujours la porte ouverte à des recherches nouvelles, à des applications inaperçues, à des perfectionnements ultérieurs. C'est ce qui lui fait dire dans un article qui remonte à sa première jeunesse, mais dont il ne répudie pas la pensée, puisqu'il le publia dans son âge mûr : « Je déclare ici formellement que j'ai souvent changé d'opinion et que j'en changerai encore. » (*Passé et Présent*, t. I, p. 87.)

En dépit de cette déclaration, sa philosophie politique, contenue dans un petit nombre de propositions générales, a peu varié. Ne reconnaissant à la raison d'autres limites que celles que la nature des choses et sa propre nature lui imposent, il la regarde comme souveraine et il réclame pour elle le gouvernement de la société. Le gouvernement de la société par la raison, c'est l'alliance de la philosophie et de la politique, et cette alliance même, c'est la subordination des faits et des institutions qui changent à des principes qui ne changent pas. « La contemplation de quelque vérité immuable est seule capable de nous soutenir et de nous guider au milieu des obstacles de l'action; celui qui ne sait pas qu'une lumière est sur nos têtes, marche dans les ténèbres; il ne comprend plus le réel, faute de l'avoir dépassé.... Oui, la philosophie doit régner. Oui, le génie de l'homme, qu'il étudie la nature ou gouverne la société, doit s'élever plus haut que le sensible et l'utile. » (Discours de réception à l'Académie française.)

Quand la société est réglée de cette façon, elle repose sur la justice et la liberté; car la liberté, dans l'ordre civil et politique, comme dans l'ordre naturel, est la condition de l'homme quand il ne reconnaît pas de loi supérieure à la raison. Mais la liberté est autre chose que l'égalité. « L'égalité ne dédommage de la liberté que la bassesse. » (*L'Angleterre au dix-huitième siècle*, 2^e édition, t. I, p. 12.) Il est plein de mépris pour ces hommes d'État hypocrites qui, privant la société de sa part légitime de liberté, s'efforcent de la consoler de cette perte par le bien-être matériel et par la tranquillité publique, placés sous la garantie de la religion. « Ils rebâtaient, dit-il, le temple de Salomon pour y mettre en sûreté le veau d'or. » (*Passé et Présent*, t. II, p. 33.)

Pour établir la liberté au sein d'une société

qui en est privée, les réformes lui semblent plus utiles que les révolutions, « ces crises redoutables où tout peut périr à la fois, où l'on sacrifie ce qu'on possédait sans gagner toujours ce qu'on désire. » (*L'Angleterre au dix-huitième siècle*, préf. cc.) Cependant on trouve dans presque tous ses écrits politiques, notamment dans la *Politique libérale* (1 vol. in-8, Paris, 1860 et 1875), la justification de la Révolution française, distinguée des crimes et des violences dont elle a été le prétexte. Il croit que la révolution de 1789 a été la conséquence inévitable de l'ancien régime, et qu'en acceptant ses principes on est conduit par là même à répudier l'esprit révolutionnaire.

Tous les gouvernements qui consacrent et organisent la liberté lui paraissent légitimes ; mais il y en a un qu'il préfère à tous les autres : c'est la monarchie constitutionnelle. « Le gouvernement anglais dans la société française, tel est, disait-il, le rêve de ma vie. » Ce n'est pas que la république lui paraisse moins belle : « mais elle est si difficile qu'elle a tout l'air d'être impossible. » Il s'est convaincu sur la fin de sa vie, étant ministre des affaires étrangères, que, dans certaines circonstances, la monarchie constitutionnelle est plus difficile que la république.

Libres ou esclaves, les nations comme les individus sont, d'après lui, les véritables auteurs de leurs destinées. Il n'admet point le fatalisme historique, il le répudie surtout quand il tend à nous montrer dans les excès les plus criminels et les passions les plus aveugles des moyens nécessaires de conquérir la liberté. « Les nations, dit-il (*Politique libérale*, p. 64), ne sont d'ordinaire que ce qu'elles ont voulu et n'obtiennent que ce qu'elles ont mérité. »

Cette foi inébranlable dans la raison et dans la liberté sur laquelle repose sa philosophie politique, M. de Rémusat l'apporte dans la philosophie proprement dite, dans la métaphysique et dans la psychologie. Sans se piquer de traiter avec suite les différentes questions qui rentrent dans cette double sphère de la pensée, il s'applique à montrer qu'il n'appartient à personne de circonserire dans des limites infranchissables le champ de l'observation philosophique. Il a même écrit un mémoire qui a pour titre : *Des facultés inconnues de l'âme humaine*. Il reproche à son ami Théodore Jouffroy d'être resté en deçà des vérités certaines, d'avoir laissé au doute une part plus grande qu'il ne faut et montré contre la philosophie une défiance excessive. « Nous croyons, dit-il, la science mieux faite et plus avancée qu'il ne dit. » (*Passé et Présent*, t. II, p. 213.) Tout en combattant les témérités de la philosophie allemande, il demande à la philosophie française de ne pas rester enfermée dans le cercle étroit de la psychologie et de l'histoire de la philosophie. Il veut que, avec une méthode plus sûre et moins arbitraire que celle des philosophes de l'Allemagne, elle aborde le problème de la nature des choses (*De la philosophie allemande*, p. 150). Le problème de la nature des choses est celui de la métaphysique. « Oui, sans métaphysique, dit-il, il y a nécessairement scepticisme ; mais dans cet essor suprême de la pensée spéculative, une conscience éclairée de la limitation de la connaissance humaine est indispensable. » (*Ubi supra*.)

Joignant l'exemple au précepte, il a essayé de définir la nature de la matière, la nature de l'esprit et la nature de Dieu. La conclusion d'un travail très-étendu qu'il a consacré au premier de ces trois problèmes (*Essais de philosophie*, t. II), c'est que les phénomènes de la matière peuvent tous se ramener au mouvement, que le mouvement lui-même ne peut s'expliquer

sans une cause agissante ou sans une force ; que la force est un principe indivisible, et que sans un pareil principe il serait impossible de concevoir la divisibilité de la matière. Enfin, des forces aveugles, mais simples, en supposant qu'elles existassent de toute éternité, pourraient bien nous expliquer le simple mécanisme de l'univers, mais non la variété immuable des êtres. L'existence de la matière et de ses propriétés nous font donc une nécessité de remonter à une force intelligente. On voit que cette théorie diffère peu de celle de Leibniz ; mais M. de Rémusat l'a développée avec une grande puissance d'analyse, éclairée par la lumière de l'histoire.

Nous pouvons déjà, d'après sa façon de comprendre la matière, nous faire une idée des opinions de M. de Rémusat sur l'esprit. Non content de réfuter les doctrines de Broussais et de Cabanis, qui font de l'esprit un simple produit du corps, en réduisant tous les phénomènes de la volonté et de l'intelligence à de simples fonctions de l'organisme, M. de Rémusat prouve directement l'existence d'un principe spirituel dans l'homme. C'est la conscience qui lui fournit son principal moyen de démonstration. « L'acte de la sensation, comme l'acte intelligent, dit-il, n'est constaté ou connu que par la conscience. L'un comme l'autre est un fait de conscience, et la conscience en soi n'a point d'organes. » (*Passé et Présent*, t. II, p. 230.) — « Le mystère de la matière intelligente, écrit-il ailleurs (*Essais de philosophie*, t. II, p. 43), est en contradiction avec tous les phénomènes autant qu'avec la raison. » Il rappelle que Broussais et Cabanis n'ont pu se dispenser d'admettre une cause première, et même que le dernier de ces deux philosophes est tombé à la fin de sa vie dans une sorte de panthéisme par lequel il s'est dédommagé d'avoir matérialisé l'esprit en spiritualisant la matière.

Après avoir opposé la conscience aux conclusions du matérialisme physiologique, M. de Rémusat se garde bien de s'y renfermer à l'exemple de Jouffroy et de l'école écossaise. De la conscience il passe hardiment à l'existence, de l'unité psychologique à l'unité substantielle, et du fait de la pensée à un être pensant, à un esprit. « L'esprit est l'unité intelligente. Les actes intellectuels, divers dans le temps, supposent un agent identique, et l'identité de l'agent suppose en lui l'unité substantielle. Penser, n'est que se connaître intelligent, et pour l'être intelligent, c'est se sentir être. » (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^e édit., art. ESPRIT.) On reconnaîtra dans ces mots un spiritualisme aussi décidé que celui de Descartes et de Maine de Biran.

Dans un petit volume qui a pour titre : *Philosophie religieuse, de la Théologie naturelle en France et en Angleterre* (in-18, Paris, 1864), M. de Rémusat nous fait connaître ses opinions sur la nature divine ou plutôt sur ce que l'esprit humain est capable, selon lui, d'en savoir et d'en penser. Dans sa conviction, Dieu n'est qu'une idée, et tant que notre conviction ne changera pas, il ne sera qu'une idée ; ce qui revient à dire que la notion de Dieu sera toujours l'œuvre pure de la raison. L'objet d'une notion pure de la raison peut être démontré comme un objet réel ; et, en effet, il y a des preuves de l'existence de Dieu parmi lesquelles il n'y en a pas de plus concluante que l'argument des causes finales, sévèrement contrôlé par l'expérience et renfermé dans le cercle de ses attributions légitimes. Ainsi, comment ne pas croire, par exemple, que les yeux sont faits pour voir et que les

monde est fait, entre autres choses, pour être vu ? Mais si démontré qu'il soit, l'objet d'une notion pure de la raison n'est pas représentable comme les objets de la perception et de la conscience, il ne peut être qu'conçu. La religion seule a pour effet de nous rendre Dieu représentable en le dépouillant de sa pure idéalité ; parce que la religion ne s'appuie pas sur la raison, mais sur la tradition, c'est-à-dire sur des faits qui relèvent de l'autorité de l'histoire. C'est donc altérer la notion philosophique de Dieu que de la faire reposer sur des considérations religieuses. On reconnaît ici, sous une forme plus précise, la pensée de M. Cousin que la religion et la philosophie sont essentiellement distinctes, et que c'est les méconnaître toutes deux que de vouloir les confondre ou les substituer l'une à l'autre.

Mais M. de Rémusat, moins timide ou moins circonspect que le fondateur de l'éclectisme, ne refuse pas d'étudier les modifications que la religion a subies sous l'influence des événements et les controverses qui se sont élevées dans son sein. Cela fait partie, selon lui, sinon de l'histoire de la philosophie, du moins de l'histoire de l'esprit humain.

Ramenant la religion des peuples européens au christianisme, il remarque que pour un grand nombre le christianisme n'est rien de plus qu'une politique, un moyen de discipliner la société et de la préserver des révolutions. Pour d'autres, c'est un moyen d'échapper au scepticisme et de se mettre à l'abri des incertitudes inséparables de la philosophie et de la science. Pour d'autres enfin, la religion est la voie par laquelle on arrive à connaître Dieu et à entrer en rapport avec lui ; c'est, comme on l'a dit, « Dieu sensible au cœur. » Voilà donc, sous un même nom et sous les mêmes dehors, avec la profession des mêmes dogmes, trois religions essentiellement différentes (*Channing, sa vie et ses œuvres*, préface).

Une des principales questions qu'agitent toutes les communions chrétiennes, est celle de la grâce et du libre arbitre. Cette croyance à la nécessité de la grâce pour le salut du genre humain, M. de Rémusat l'explique par le fait de l'imperfection morale de l'humanité ; et cette explication philosophique lui montre en même temps où le dogme en question doit s'arrêter pour ne point blesser les règles essentielles de la morale. « Si l'on prétendait, dit-il, convertir la fragilité du cœur humain en une perversité essentielle et dominante qui détruirait la bonté des actions honnêtes et le mérite des vertus, je dirais que la conscience du genre humain se soulève contre cette idée. » (*Passé et Présent*, t. II, p. 435.)

Voici, par ordre de date, la liste des ouvrages de M. de Rémusat, sans compter son livre de procédure et ses *Lettres* sur le paupérisme et la charité légale : *Essais de philosophie*, 2 vol. in-8, Paris, 1842 ; — *Abélard*, 2 vol. in-8, Paris, 1845 ; — *De la philosophie allemande*, 1 vol. in-8, Paris, 1845 ; — *Passé et Présent*, 2 vol. in-12, Paris, 1847 ; — *Saint Anselme de Cantorbéry*, in-8, Paris, 1854 ; 2^e édition, in-18, 1868 ; — *Angleterre au dix-huitième siècle*, 2 vol. in-8, 1856 ; 2^e édition, 2 vol. in-18, Paris, 1865 ; — *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, 1 vol. in-12, Paris, 1858 ; — *Politique libérale*, 1 vol. in-8, Paris, 1860 ; 2^e édition, 1875 ; — *Channing, sa vie et ses œuvres*, in-8, Paris, 1861 ; 2^e et 3^e éditions, in-8, Paris, 1873 ; — *Philosophie religieuse, de la Théologie naturelle en France et en Angleterre*, in-18, Paris, 1867 ; — *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, 1 vol. in-18, Paris, 1874 ; — *Histoire de la phi-*

losophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, 2 vol. in-8, Paris, 1875.

REUHLIN (Jean), qui, par amour du grec, a traduit son nom allemand par celui de Capuion, est un des savants les plus illustres de la Renaissance, et un des restaurateurs de la philosophie kabbalistique combinée avec les idées de Pythagore. Il naquit à Pforzheim, alors résidence du margrave de Bade, en 1455. Le margrave l'ayant distingué de bonne heure, l'attacha à son fils Frédéric, qui fut dans la suite évêque d'Utrecht, et Reuchlin accompagna ce jeune prince à Paris, en 1473, pour y continuer avec lui ses études. Il y revint ensuite seul, et s'appliqua avec ardeur à la langue grecque, sous la direction d'Hermionyme de Sparte. En 1474, il se rend à Bâle, où il se fait recevoir docteur en philosophie, et commence, avec Jean de Wesel, l'étude de l'hébreu, dont le médecin juif Jacob Jehiel Loanz lui donna plus tard une connaissance plus complète. De la Suisse il retourne en France, et, tout en donnant des leçons de grec pour subsister, il suit les cours de la Faculté de droit, dans les universités d'Orléans et de Poitiers. En 1481, nous le trouvons à Tubingue, d'abord simple étudiant pour le grade de docteur, puis avocat. En 1482, il parcourt l'Italie, attaché à Eberhard, alors comte de Wurtemberg, et depuis duc de Souabe, en qualité de secrétaire. De retour en Allemagne, en 1484, il est nommé accessoire à la cour suprême de Stuttgart, et remplit diverses fonctions diplomatiques, jusqu'à la mort d'Eberhard. Ayant passé quelques années à Heidelberg dans l'étude et dans la retraite, il est envoyé à Rome, en 1498, par Édouard II, auprès du pape Alexandre VI, qu'il charma par sa sagesse et son éloquence. A Rome il continua ses études hébraïques près du rabbin Abdias Sporno, et il étonna par son érudition grecque le célèbre Argyropule. Après cette mission si heureusement remplie, et quelques autres non moins honorables, Reuchlin est nommé juge, pour les villes impériales, au tribunal de la ligue de Souabe, nouvellement institué à Tubingue. Il remplit cette charge, pendant onze ans, à la satisfaction générale ; et c'est au moment où il veut se retirer du monde et des affaires qu'un violent orage éclate contre lui. Un juif baptisé, de Cologne, nommé Pfefferkorn, avait obtenu de l'empereur un édit pour faire brûler tous les livres hébreux qui contiendraient quelque passage contraire au christianisme ; Reuchlin, sommé de concourir à cet acte de vandalisme, s'y refusa, et fit plus encore : par respect pour la propriété, dans l'intérêt des lettres et de la théologie même, il prit la défense des ouvrages condamnés à la destruction. Cette conduite et les écrits par lesquels il la justifiait lui ayant attiré l'animadversion de la Faculté de théologie de Cologne, il reçut l'ordre de se rétracter, sous peine d'être mis en jugement comme hérétique. Au lieu d'une rétractation, Reuchlin publia une défense (*Defensio contra calumniatores suos coloniensis*, in-4, Tubingue, 1513 et 1514) qui ne fit qu'irriter les esprits. Sommé par le grand inquisiteur de Mayence, Jacques Hoogstraten, de comparaître devant lui, dans le délai de six jours, Reuchlin en appela au saint-siège, qui, à son tour, renvoya l'affaire devant l'évêque de Spire. Pendant que celui-ci le déclarait absous, les théologiens de Cologne le condamnaient, aux applaudissements des universités de Louvain, d'Ériurt, de Mayence et de Paris. Porté une seconde fois devant le pape, qui avait alors d'autres affaires sur les bras, le procès fut indéfiniment ajourné par un ordre de surseoir. Enfin, après avoir beaucoup souffert dans la guerre qui éclata entre la ligue de

Souabe et le duc Ulrick, Reuchlin allait prendre possession d'une chaire de grec et d'hébreu, que lui offrait l'université de Tubingue, lorsqu'il mourut à Stuttgart, le 30 juin 1522, avec la réputation d'un des plus grands hommes de son siècle.

Des nombreux ouvrages de Reuchlin, deux seulement méritent de nous occuper ici : *de Verbo mirifico*, in-^{fo}, Bâle, 1494 ; Tubingue, 1514 ; Lyon, 1522, et ailleurs ; — *de Arte cabalistica*, in-^{fo}, Haguenau, 1517 et 1530. Voici un résumé fidèle du premier de ces ouvrages, qui est, sans contredit, le plus original et le plus intéressant. Il a la forme d'un dialogue entre un philosophe épicurien appelé Dioniusus, le juif Baruch et Capnion, c'est-à-dire l'auteur lui-même. On y distingue autant de parties que de personnages. La première partie, consacrée à la réfutation de la philosophie épicurienne, ne contient rien qui appelle particulièrement l'attention. La seconde partie a pour but d'établir que toute sagesse et toute vraie philosophie vient des Hébreux ; que Platon, Pythagore, Zoroastre ont puisé leurs idées religieuses dans la Bible, dont la langue et les croyances ont laissé des traces dans les livres sacrés de tous les peuples. Puis vient une explication métaphysique des différents noms de Dieu. Le premier et le plus célèbre de ces noms, le *ego sum qui sum*, est traduit, dans la philosophie de Platon, par les mots *τὸ ὄντος* ; *ὄν*. Le second, que nous rendons par *lui*, et qui exprime l'immuabilité de Dieu, son éternelle identité, est également conservé par Platon, dans le *même* (*ταυτων*), opposé au *divers* (*ἕτερον*). Dieu, dans l'Écriture sainte, est aussi appelé *le feu*, et il en prend souvent la forme dans les visions des prophètes. En effet, c'est lui qui éclaire et qui anime tous les êtres ; il est la lumière et la vie du monde. Ce feu n'est pas autre chose que l'*ether* des stoïciens et des hymnes d'Orphée. Ces trois noms nous désignent l'essence de Dieu sous trois aspects différents ; il y en a d'autres qui expriment ses attributs. Mais lorsque, pénétrant au delà de tout attribut et de tout point de vue déterminé, on veut concevoir la substance divine telle qu'elle est en elle-même, dans son unité absolue, alors on l'appelle par le nom qu'il est défendu de prononcer, par le tétragramme sacré, par le mot *Jéhovah*.

Nul doute, pour Reuchlin, que le *tetractys* de Pythagore ne soit un souvenir du tétragramme hébreu, et que le culte de la *décade* n'ait été imaginé en l'honneur des dix *sephiroth* de la kabbale. On se ferait difficilement une idée de toutes les merveilles qu'il sait découvrir ensuite dans les quatre lettres dont se compose, en hébreu, le mot *Jéhovah* : ce sont les quatre éléments, les quatre qualités essentielles des corps, les quatre principes géométriques, etc., et chacune de ces lettres, considérée à part, ne nous offre pas une signification moins mystérieuse.

Enfin, dans la troisième partie, on démontre, par des procédés semblables, que les textes de l'Ancien Testament contiennent, sous une forme mystique, tous les dogmes chrétiens. Ainsi, dans le premier verset de la *Génèse* : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, » nous trouvons le mystère de la Trinité ; car les trois lettres dont se compose, en hébreu, le mot *créer* (*bara*), peuvent être considérées comme les initiales des termes qui expriment, dans la même langue, les trois personnes divines. Le nom de Jésus traduit en hébreu, n'est que le nom même de Jéhovah, avec une lettre de plus (le *schin*), qui, pour les adeptes de la kabbale, est le symbole du feu ou de la lumière ; parce que le Verbe est la lumière spirituelle, Dieu devenu visible

par son incarnation dans l'humanité. Sans nous arrêter plus longtemps à ces détails, nous dirons quelle est la conclusion de ce livre. Toute philosophie qui n'est pas une pure négation de Dieu, comme l'épicurisme et le scepticisme, toute science métaphysique prend sa source dans la révélation. Mais la révélation est un fait continu, qui s'étend de l'origine de l'homme à l'avènement du christianisme. Elle se partagea en trois époques, pendant chacune desquelles Dieu se montre sous un aspect différent, et reçoit, par conséquent, de l'Écriture sainte, un autre nom. Sous le règne de la nature, il s'appelle le *Tout-Puissant* (*Schadaï*), ou plutôt le fécondateur, le nourricier des hommes : tel est le Dieu des patriarches. Sous le règne de la loi, ou depuis la révélation de Moïse jusqu'à la mission de Jésus-Christ, il s'appelle le *Seigneur* (*Adonai*), parce qu'alors il est le roi et le maître du peuple élu. Sous le règne de la grâce, il se nomme *Jésus*, ou le Dieu libérateur.

Le *de Arte cabalistica* est plutôt un ouvrage historique que dogmatique ; c'est une exposition du système des kabbalistes (voy. KABBALE), sur lequel les *Thèses* de Pic de la Mirandole n'avaient encore jeté que de confuses lueurs ; mais cette exposition, n'étant pas puisée aux véritables sources, est nécessairement très-incomplète et dépourvue de critique. L'auteur admet toutes les fables répandues parmi les juifs sur l'origine de la kabbale. Il y mêle ses propres idées, selon lesquelles la philosophie grecque n'est qu'un souvenir ou une imitation des livres saints ; mais, de même qu'il a reconnu la doctrine de Platon dans la Bible, il fait dériver le système de Pythagore des traditions kabbalistiques, avec lesquelles il n'a que des ressemblances extérieures et superficielles, et pas la moindre liaison historique. Le livre est dédié au pape Léon X, sans doute par mesure de prudence, et a, comme le *de Verbo*, la forme d'un dialogue entre trois personnages : le pythagoricien Philolaüs, le mahométan Marranus, et Simon, descendant du célèbre Simon ben Jochai, l'auteur présumé du *Zohar*.

REUSCH (Jean-Pierre), né en 1691, à Almersbach, mort à Iéna, en 1754, avait professé longtemps, dans l'université de cette ville, la philosophie et la théologie. Tout en se rattachant à l'école de Leibniz et de Wolf, il essaya de la modifier et de la perfectionner. Il se déclara principalement contre la doctrine de l'harmonie préétablie, la considérant comme une hypothèse sans fondement, et propre à nous faire douter de l'existence des corps. Voici la liste de ses écrits philosophiques : *Via ad perfectiones intellectus compendiaria*, in-8, Eisenach, 1728 ; — *Systema logicum*, in-8, Iéna, 1734, 1760 ; — *Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum*, in-8, ib., 1735. X.

REYNAUD (Jean-Ernest), né à Lyon en 1806, mort à Paris le 28 juin 1863, appartient à l'histoire de la philosophie par un livre resté célèbre, *Terre et Ciel*. Pupille du conventionnel Merlin de Thionville, il fit ses études au collège de Thionville, et entra en 1824 à l'École polytechnique. En 1830, il était ingénieur des mines de deuxième classe, lorsque à la suite de la révolution de Juillet il se crut obligé de donner sa démission ; mais l'abandon de sa position officielle ne l'empêcha pas, en 1849, d'ouvrir à l'École des mines un cours gratuit de droit administratif. Son activité ne se renferma pas dans cet enseignement volontaire. Ayant adopté les principes du saint-simonisme avec plusieurs de ses anciens camarades de l'École polytechnique, il participa successivement à la rédaction de plusieurs jour-

naux consacrés à la défense et à la propagation de la religion nouvelle : *l'Organisateur*, le *Globe*, devenu un organe saint-simonien, les *Prédications saint-simoniennes* et les *Missions de province*. Mais un changement radical ne tarda pas à s'accomplir dans la secte dont il était devenu un des plus fervents apôtres. En 1831, Enfantin ayant proclamé le règne de la *femme libre*, Jean Reynaud, avec Bazard et plusieurs autres, protesta contre cette doctrine, qui n'était autre chose que l'abolition du mariage et de la famille. Ayant cessé de faire partie de ce qu'on appelait *l'Église saint-simonienne*, il se tourna vers d'autres travaux. Il fonde et rédige, avec son ami Pierre Leroux, en 1835, la *Revue encyclopédique*, et en 1836, *l'Encyclopédie nouvelle*. Ce recueil, destiné, dans l'esprit de ses auteurs, à remplacer *l'Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert, est resté inachevé.

Après la révolution de 1848, M. Carnot, devenu ministre de l'instruction publique, institue une commission des hautes études scientifiques et littéraires dont Jean Reynaud est nommé président. En même temps, le nouveau ministre, absorbé par la politique, lui abandonne à peu près l'exercice intégral de ses attributions. M. Carnot étant sorti du pouvoir, Jean Reynaud le suivit dans sa retraite; mais il continua de faire partie de l'Assemblée nationale constituante où il avait été envoyé par le département de la Moselle. Il vota, avec les membres les plus modérés du parti démocratique, contre les clubs, contre l'abolition de la peine de mort, contre l'impôt progressif, contre le droit au travail. Il soutint le gouvernement du général Cavaignac, et appuya l'expédition de Rome, à la condition qu'elle ne dépasserait pas le but restreint qui lui était primitivement assigné. Après l'élection du 10 décembre, il combattit la politique de l'Élysée, et donna sa démission de député le 20 avril 1849. Ayant refusé le serment après le coup d'État du 2 décembre, il fut rayé du tableau des ingénieurs des mines.

C'est en 1854 qu'il publia son œuvre capitale, *Terre et Ciel*, arrivée en 1866 à la sixième édition. Il a fait paraître, en outre, une *Minéralogie à l'usage des gens du monde*, et un article de *l'Encyclopédie nouvelle*, le *Druidisme*, qu'il a fait imprimer séparément sous ce titre : *Considérations sur l'esprit de la Gaule* (in-8, Paris, 1847), et un *Discours sur la condition physique de la terre* (in-8, Paris, 1840).

Terre et Ciel n'est pas un livre de pure philosophie, quoiqu'il ne reconnaisse d'autre autorité que celle de la raison et de la science, et qu'il repousse l'intervention d'une révélation surnaturelle. Par la nature des problèmes qu'il embrasse et par le ton de la discussion; par sa forme même, qui est celle d'un dialogue entre un théologien et un philosophe, il appartient à la théologie. Dès les premières lignes de *l'Introduction*, l'auteur exprime cette opinion, qu'il n'y a que la théologie renouvelée par la science qui, combattant à la fois le matérialisme et la superstition, soit capable de maintenir l'esprit humain dans la voie du progrès, en l'empêchant de dévier soit vers le paganisme, soit vers le moyen âge. Il ne s'agit point pour lui de se renfermer avec les philosophes dans l'étude des facultés de l'âme, ni de se borner avec les savants à la constatation des lois physiques et mathématiques du monde; le but qu'il se propose est de rechercher ce que l'âme est dans son origine et dans la suite de ses destinées, ce qu'elle a été avant et ce qu'elle sera après cette vie, quels sont ses rapports avec la terre et avec l'univers entier, s'il y a dans les globes qui peuplent l'espace des êtres plus ou moins semblables à nous et avec lesquels nous

sommes destinés à entrer en communication. Il est évident que ces questions échappent à la compétence de la saine philosophie, parce qu'elles sortent des limites de la raison et de la certitude; par conséquent, si on les enlève à la juridiction de la théologie traditionnelle, il faut en faire la matière d'une nouvelle théologie, édifiée sur d'autres bases que l'ancienne, et dont les dogmes, sans être démontrés, pourront au moins se concilier avec les découvertes les plus récentes de la science et avec les aspirations les plus généreuses de la société moderne.

D'après Jean Reynaud, la théologie traditionnelle, orthodoxe, catholique, en un mot, n'a été qu'une longue préparation à cette théologie plus philosophique dont il va nous exposer les principes et qu'il nous montre d'avance comme une satisfaction donnée à l'universel besoin des âmes. Ce n'est pas seulement la théologie enseignée par l'Église, c'est l'histoire entière de la religion, où chacune des grandes nations de la terre a joué un rôle, qui a eu la même destination et qui a servi à assurer le même résultat. La Judée a proclamé l'unité de Dieu; la Grèce a révélé au monde le dogme de la Trinité; à Rome nous devons la hiérarchie ecclésiastique, la discipline religieuse et l'organisation du culte extérieur; c'est du sein de la Gaule, où il a existé pendant de longs siècles à l'état de tradition, que sortira le nouveau dogme de l'Immortalité. N'est-ce pas d'ailleurs la Gaule, c'est-à-dire la France, qui exerce depuis tant de siècles une influence prépondérante sur les affaires spirituelles? « Le rayonnement de son génie plus libre et plus ouvert remplace, dès à présent, devant l'élite des esprits, ce vieux génie romain dont la tyrannie et le terre à terre ont fini par fatiguer les nations (p. 13 de la 6^e édition). » Les druides l'ont prédit, et leur prédiction est déjà en partie réalisée, la Gaule est faite pour devenir la tête du monde. On voit que le sentiment patriotique n'est pas étranger aux inspirations religieuses de Jean Reynaud.

Son livre, comme on peut déjà le supposer d'après le titre, se divise en deux grandes parties, l'une consacrée à la terre et l'autre au ciel, c'est-à-dire à la totalité des globes semés dans l'espace et dont se compose l'univers. Dans la première on nous montre quelles sont les conditions de la terre considérée en elle-même et dans ses rapports avec les autres parties de notre système planétaire, et de cet examen on tire des conclusions propres à nous éclairer sur la nature, sur l'origine et les destinées du genre humain. Dans la seconde on essaye de prouver que les destinées du genre humain, ou plutôt des âmes humaines, ne sont pas renfermées dans les limites de la planète qu'elles habitent aujourd'hui; mais qu'au lieu du ciel immatériel où l'on prétend qu'elles doivent être réunies après la mort, c'est le ciel astronomique qu'elles parcourront dans son immensité, toujours revêtues d'un corps et plus ou moins heureuses, plus ou moins favorisées par leurs résidences successives, selon le sort qu'elles auront mérité par leurs vertus. Nous allons suivre l'auteur dans cette double expression de sa pensée.

Après avoir essayé d'établir, par des considérations tirées de notre système planétaire, que la terre est destinée à servir encore pendant un temps indéfini d'habitation au genre humain, il fait ressortir le contraste qui existe entre la constitution générale de notre globe et les convenances particulières de notre espèce, les difficultés et les contrariétés que nous rencontrons dans la loi de gravitation, dans l'inégalité de la température, dans l'inégalité de la surface de la

terre, occupée en grande partie par des mers et des montagnes, dans la rareté des objets nécessaires à notre subsistance. A toutes ces causes de souffrance, à ces résistances innombrables et en quelque sorte calculées que la terre oppose à notre bien-être et à notre repos, viennent se joindre les deux grandes lois de notre nature propre : la loi du travail et celle de la mort. « L'existence du travail est liée à l'existence du genre humain dans sa forme actuelle (p. 79). » Sans doute, les progrès de la science le rendent à la fois plus supportable et plus bienfaisant. Il accroît nos jouissances et diminue nos privations. On va même jusqu'à nous assurer que l'ancêtre universel de la misère n'est qu'une question de temps et d'intelligence. Mais quelque adoucissement qu'on y apporte et quelques résultats qu'on s'en promette, il ne faut pas se dissimuler que le travail est une peine, une peine sans fin.

Plus dure encore est la loi non moins générale, ni moins destructible de la mort. La mort ne nous enlève pas seulement la vie, elle nous ôte ce qui en fait le charme et le prix, en nous séparant des objets de nos plus chères affections.

La conclusion qui sort comme d'elle-même des conditions de notre existence ici-bas, c'est que la terre est un lieu d'expiation qui, par conséquent, suppose pour chacun de nous une vie antérieure à celle-ci. Mais n'est-ce qu'un lieu d'expiation qu'il faut voir dans la planète sur laquelle nous sommes condamnés à souffrir et à mourir, et avant de naître à la vie actuelle n'avons-nous vécu qu'une seule fois? Après la mort qui en est le terme ne devons-nous pas attendre un nouveau réveil? Aucune de ces hypothèses n'est admissible dans la doctrine de Jean Reynaud.

Si la terre est un lieu d'expiation, elle est aussi un lieu d'épreuve, un moyen et une occasion de perfectionnement, un théâtre de progrès indéfinis. La loi du progrès n'est pas une loi moins impérieuse et moins générale de l'humanité que la loi du travail, que la loi de la mort. « Le souverain principe de la perfectibilité illumine tous les temps (p. 136). » Il n'admet point d'interruption ni pour l'individu ni pour l'espèce. Dès le sein de sa mère, c'est-à-dire dans l'état embryonnaire, l'homme traverse toutes les espèces animales; et une fois entré en possession de la vie complète, ou tout au moins de tous les organes de la vie, il continue de se développer selon les lois et d'après les conditions de sa propre espèce. Qu'on ne dise pas que la vieillesse est un âge de décadence, c'est un temps de recueillement et de pieuse contemplation. L'humanité, prise en masse, nous offre le même spectacle dans l'ordre intellectuel et moral. Les époques, les générations, les sociétés se succèdent en se dépassant les unes les autres; et il n'y a que notre race qui suive à travers les siècles cette marche constamment ascendante; les espèces animales, une fois produites, demeurent immuables tout en offrant dans leur ensemble des degrés inégaux de la vie dont elles sont capables, de la vie instinctive et organique.

Or, s'il en est ainsi, comment se refuser à croire que la mort puisse être un nouveau pas vers la perfection, et que notre vie actuelle, précédée de plusieurs autres vies, soit, pour ainsi dire, une évolution plus complète des facultés que nous y avons déployées? Mais ce n'est là qu'un des côtés de notre nature. L'homme est perfectible, mais en même temps il est libre. Le progrès, comme on vient de le dire, est la loi suprême de notre espèce; mais en raison de notre libre arbitre, nous pouvons nous en écarter plus

ou moins et pendant plus ou moins de temps. Ces déviations temporaires de la fin qui nous est proposée doivent être rachetées ou plutôt corrigées par des peines également temporaires, qui en sont la suite naturelle. Une vie meilleure a donc pu précéder celle que nous avons maintenant, et une autre, encore moins heureuse, peut lui succéder. Le principe de la perfectibilité ne supprime pas celui de l'expiation. De l'un et de l'autre il résulte que la terre n'est, pour les âmes humaines, qu'un lieu de passage. Elles ont existé avant la vie qu'elles y mènent, elles existeront encore après l'avoir quittée. Elles ont commencé on ne sait où et ne finiront jamais. « Substance anonyme que le vent promène à travers l'immensité, je me suis fixé tout à l'heure sur cette planète où je cherche à me développer en me rendant utile, et j'aspire à y ouvrir mes ailes pour reprendre mon voyage vers des astres meilleurs (p. 181). »

En effet, comme nous le disions tout à l'heure, le principe de la perfectibilité ou du progrès finit toujours par l'emporter sur celui de l'expiation. Après un certain nombre d'épreuves dont la durée et la rigueur sont proportionnées à ses fautes, l'âme, sortant des bas-fonds et des régions moyennes de l'univers, en gagne « les plus sublimes hauteurs », c'est-à-dire les astres les plus favorisés, où elle reçoit la récompense qu'elle a enfin méritée. C'est probablement dans ce triomphe plus ou moins tardif, mais infaillible de l'attraction du bien sur celle du mal, que Jean Reynaud fait consister la grâce de Dieu; car il n'admet pas que l'âme atteigne par elle seule le dernier terme de son développement, il appelle la grâce au secours de sa faiblesse (p. 180).

On remarquera aussi que si l'âme est immortelle dans la doctrine de Jean Reynaud, elle n'est pas éternelle; sa préexistence, ou le nombre plus ou moins considérable de vies qui ont précédé sa vie actuelle, n'empêche pas qu'elle ait commencé, qu'elle ait été créée dans le sens théologique du mot, c'est-à-dire tirée du néant. Voici un passage qui ne laisse subsister aucun doute à cet égard et qui justifie Jean Reynaud de l'accusation de panthéisme qu'on lui a quelquefois adressée : « Continuellement, par l'opération incessante du Créateur, des âmes nouvelles sortent du néant et prennent leur essor, chacune à sa manière, à travers l'immensité des mondes (p. 180). »

Si le spectacle de la terre et du rôle que l'homme est appelé à y jouer suffit pour nous donner ces idées sur notre origine et sur la loi de notre existence, qu'est-ce donc quand nous élevons nos regards vers l'immensité du ciel? Il est impossible de supposer que ces astres semés dans l'espace, qui, malgré leur prodigieuse diversité et leur nombre infini, obéissent à une même pensée, répondent à un même dessein et forment en réalité un tout indivisible, ne soient point peuplés, comme notre planète, par des âmes immortelles, récompensées ou punies pour leurs œuvres antérieures, et poussées ainsi que nous vers le but suprême de nos communes destinées. Ce ciel, cet univers qui, dans sa magnificence et son étendue sans bornes, répond si complètement à l'activité divine, ne doit-il pas répondre aussi à l'activité des âmes, créées à l'image de leur auteur? Ce ciel, que remplit, à une profondeur insondable, une poussière de soleils, c'est le théâtre sur lequel les âmes, infinies en nombre, parcourent les degrés également infinis de la perfectibilité. « Il en est de la circulation des âmes dans l'univers comme de la circulation du sang dans le corps des animaux (p. 243). »

Mais qu'est-ce que la vie, dans quelque partie

de l'univers qu'elle se manifeste, sinon l'union d'une âme et d'un corps? Comment, sans un corps, l'âme pourrait-elle habiter l'une ou l'autre de ces sphères dont se compose le ciel astronomique, le seul qui existe, puisqu'il embrasse l'infini? Une âme pure, un pur esprit, est donc un être imaginaire, aussi bien que le ciel spirituel de l'ancienne théologie. Mais le corps, dont aucune âme ne peut se passer, n'est pas toujours le même. Les âmes changent de corps en changeant de vie et en changeant de sphère. La doctrine de la métempsychose est le complément et la conséquence nécessaire des idées que nous venons d'exposer. Seulement la métempsychose de Jean Reynaud se distingue essentiellement de celle de Pythagore, de Platon et des anciens en général. Sans jamais tomber au-dessous, l'âme peut s'élever au-dessus de l'organisation humaine. Elle choisit, elle se construit elle-même celle qui répond le mieux au degré de perfection morale et intellectuelle où elle est parvenue. Elle est, selon les expressions mêmes de Jean Reynaud, toujours douée des forces plastiques nécessaires pour se former les organes dont elle a besoin (p. 180). « De même, dit-il un peu plus loin, que Dieu préexiste à sa création et la produit par une mystérieuse expansion de son essence, de même nous préexistons à notre organisme et le déterminons par une des plus mystérieuses puissances de notre âme (p. 281). » C'est, à proprement parler, la transmigration expliquée, ou pour mieux dire, compliquée par l'animisme de Stahl.

S'il ne fallait, pour faire valoir un système de théologie ou de philosophie, que l'éloquence et la chaleur du langage, que l'élevation constante de la pensée, que la générosité des sentiments, qu'un ardent amour de l'humanité, qu'une vive imagination unie à une connaissance approfondie des sciences et à une érudition peu commune, le système de Jean Reynaud aurait beaucoup de prise sur les esprits, et il en a eu en effet pendant assez longtemps. Mais ce n'est pas assez de dire que les preuves lui manquent absolument; il échappe aux procédés et aux méthodes de démonstration, et à cause de cela même il est difficile de le réfuter. Comment trouver dans l'observation, dans l'induction philosophique ou dans le raisonnement pur des arguments pour ou contre la préexistence des âmes, pour ou contre le pèlerinage sans fin et le progrès sans limite qui les attendent dans les astres? Comment établir ou comment nier par des raisons solides que notre âme, avant de revêtir, dans le sein maternel, une enveloppe embryonnaire, a fait choix de l'organisme qui lui convient et en a préparé tous les éléments? Autant de propositions, autant d'hypothèses.

Cependant il y a une difficulté qui les enveloppe toutes à la fois et à laquelle il semble impossible de répondre. La préexistence des âmes, leurs transmigrations successives, leur passage à travers les astres sans nombre qui peuplent l'étendue, ont été imaginés dans le but de justifier, par les fautes d'une vie antérieure, les souffrances imméritées que nous supportons dans celle-ci, et de nous ouvrir la carrière d'un perfectionnement indéfini. Mais il n'y a d'expiation juste et efficace que pour les fautes qu'on se souvient d'avoir commises; il n'y a de progrès, de progrès moral, de progrès spirituel, que pour celui qui sait qu'il s'élève d'un degré inférieur à un degré supérieur, par conséquent qui se rappelle avoir passé par le premier de ces états et qui a conscience d'être arrivé au second. Ce n'est donc pas assez, pour donner satisfaction au double principe qui domine tout le système, que l'âme soit immortelle ou reste substantiellement

la même; il faut aussi que son identité personnelle lui soit attestée par la mémoire. Or, nous sommes dans une ignorance absolue de ce qui a précédé notre naissance en ce monde; notre conscience se refuse à nous attribuer d'autres vices et d'autres vertus que ceux qui se sont développés en nous pendant notre existence présente.

L'objection a été prévue par l'auteur de *Ciel et Terre*, et il fait pour la résoudre d'inutiles efforts. « Ne savons-nous pas, dit-il (p. 313), par l'expérience même de cette vie, que des souvenirs qui nous semblent absolument éteints se ravivent parfois et nous rendent tout à coup un passé que nous avions cru englouti à jamais dans les abîmes de l'oubli? Rien ne nous défend de croire qu'il y ait en nous de ces obscurs souvenirs de nos vies antérieures. » Les deux choses que Jean Reynaud cherche ici à assimiler n'ont entre elles aucun rapport. Il nous est impossible de ne pas admettre des souvenirs latents qui paraissent dans notre mémoire: ce sont des faits. Mais des souvenirs latents dont il ne reste pas le moindre vestige sont une pure chimère. Jean Reynaud invoque encore un autre moyen de défense. Il suppose que la puissance de notre mémoire, dans la succession de nos différentes vies, s'accroît avec nos autres facultés, et que nous ressaisissons un jour tout notre passé (p. 313 et 314). C'est là un rêve qu'aucune expérience n'autorise ni n'encourage. Nous n'accorderons pas plus d'importance à cette ingénieuse comparaison: « Essayez de me réduire en m'interrogeant sur notre passé, je vous répondrai, comme la fusée, que nous marchons, mais que la lumière ne colore notre trace que dans notre voisinage, et que le reste de notre chemin demeure perdu dans la nuit. » Si nous n'apercevons que notre voisinage, c'est-à-dire la vie présente, et si les autres restent perdues dans la nuit, qui oserait affirmer qu'elles aient existé? D'ailleurs, une métaphore ne vaut pas un fait ni même un argument. L'objection subsiste donc tout entière. et elle est telle qu'elle suffit pour compromettre toute cette théologie astronomique.

Le livre de *Ciel et Terre* n'en est pas moins un des plus curieux et des plus originaux et des plus intéressants qui aient été écrits depuis longtemps dans notre langue.

On peut consulter sur ce livre: Th. H. Martin, *la Vie future suivant la foi et la raison*, in-12, Paris, 1855; — Caro, *l'Idée de Dieu*, in-8, Paris, 1864.

RHÆDUS (Thomas), né en Écosse, professeur de philosophie à Rostock, eut, de son temps, quelque renom. Il nous a laissé deux thèses et un recueil de dissertations métaphysiques. Nous ne connaissons que la seconde édition de ce recueil; elle parut après la mort de l'auteur, sous ce titre: *Thoma Rhædi, Britannii, philosophi acutissimi, peroviglia metaphysica, desideratissima*, Rostock, in-4, 1616. Les principaux fragments dont se compose cet ouvrage ont pour objet la définition de l'être en tant qu'être. Thomas Rhædus établit d'abord que l'être considéré comme un tout intégral, composé d'une matière et d'une forme, est l'être dont s'occupe le physicien, et il se demande ensuite si l'être métaphysique serait, à l'opposé, l'être de raison du Docteur Subtil et de ses disciples: c'est ce qu'il conteste, en prouvant que l'être de raison est, à proprement parler, la chimère ou le non-être. Pour conclure, il déclare que la métaphysique s'occupe de l'être réel, mais de l'être réel pris en général, réservant aux autres parties de la science l'étude des étants, mobiles ou immobiles, qui, sous ces différents aspects, appar-

tiennent au genre de la substance. Les opinions de Rhœdus sur la nature de l'être métaphysique furent attaquées par Ilenningus Arniseus, célèbre professeur de Francfort. La réponse de Rhœdus se trouve dans la thèse suivante : *de Objecto metaphysica dissertatio elenctica*, Rostock, in-4, 1610. On lui doit encore : *de Accidente proprio theorematum philosophica*, ib., in-4, 1609. Thomas Rhœdus se donnait pour un des adversaires de la méthode scolastique ; en d'autres termes, pour un novateur. Il le fut moins qu'il prétendit l'être. Nous ne pouvons que le compter au nombre des thomistes éclairés. B. H.

RICCI (*Paulus Riccius*), philosophe de l'école kabbalistique fondée par Reuchlin et Pic de la Mirandole. Il appartient à la fin du xiv^e et au commencement du xv^e siècle. Juif de naissance, il se convertit au christianisme, devint médecin de l'empereur Maximilien I^{er}, et enseigna pendant quelque temps la philosophie et la médecine à l'université de Pavie. Il a laissé deux écrits publiés tous deux dans le recueil de Pistorius : *Artis cabalisticæ, hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum*, t. I, in-^{fo}, Bâle, 1597. L'un de ses écrits, *Isagoge in cabalistarum eruditionem et inductoria theorematum cabalistica*, est une simple introduction à la science kabbalistique, où l'auteur se borne à résumer, sous une forme très-rapide, les opinions de ses devanciers. L'autre, intitulé *de Celestis agricultura*, contient le développement de sa propre pensée, et nous offre tout à la fois une défense de la kabbale et une démonstration du christianisme contre les philosophes et les incrédules. — Voy. la *Kabbale*, par M. Franck, préface, p. 18. X.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. On ne connaît point la date précise de sa naissance ; on sait seulement qu'il reçut le jour en Écosse dans les dernières années du xi^e siècle, ou plutôt dans les premières du xii^e ; il mourut, selon toute apparence, le 10 mars 1173. Il était entré de bonne heure au monastère de Saint-Victor ; il y fit profession sous l'abbé Gilduin, et fut un des disciples du célèbre Hugues. On le trouve sous-prieur en 1162. Il ne tarda pas à en être prieur, et lutta en cette qualité, tout le reste de sa vie, contre la mauvaise administration et la conduite peu édifiante de l'abbé Ervisius. Ses écrits exercèrent de son temps une grande influence, et furent fort recherchés de ses contemporains. Il compta parmi ses amis saint Bernard, qui le consultait fréquemment.

Richard ne se montra point infidèle aux traditions de la vie contemplative, qui firent l'honneur du monastère de Saint-Victor. C'est le caractère dominant et à peu près unique de ses écrits.

De philosophie proprement dite, on n'en trouve guère que dans les deux premiers livres de son *Traité de la Trinité*. Là, avant d'entrer dans l'exposition théologique du dogme, il expose quelques prolégomènes dont une partie rentre dans la généralité des questions de méthode ; l'autre concerne Dieu et ses attributs. Nous en présenterons une rapide analyse.

Il y a, selon Richard, trois sources de la connaissance : l'expérience, le raisonnement, la foi. L'expérience a pour objet les choses temporelles ; le raisonnement et la foi, les choses divines ; le premier nous fait connaître celles qui sont selon la raison ; la seconde, celles qui, dues à une révélation divine, sont au-dessus de l'intelligence. Parmi les choses que nous devons croire, il en est quelques-unes qui, non-seulement sont au-dessus, mais contre la raison, et que nous ne pouvons savoir que par l'étude la plus profonde et la plus subtile, ou, plutôt, par une communication de Dieu lui-même. Ainsi, d'après Richard

de Saint-Victor, la foi commence, le raisonnement suit et en approfondit l'objet. La raison nous enseigne un Dieu un, éternel, incréé, immense, tout-puissant, etc. A cette idée, la révélation ajoute la trinité de personnes. Arrêtons-nous à ce qui concerne Dieu considéré dans son unité, tel que le donne la philosophie.

Et, d'abord, la substance suprême est d'elle-même, et, par cela, de toute éternité. Il dit la substance suprême et non supérieure, et distingue ces deux propriétés avec le même soin et par les mêmes arguments que saint Anselme ; elle est d'elle-même, car elle n'a rien reçu qu'elle ne se soit directement donné ; elle est d'elle-même, et c'est par cela que toutes choses ne peuvent être que d'elle et par elle. Il emprunte encore à l'archevêque de Cantorbéry cette idée, que Dieu n'est pas sage, qu'il est la sagesse ; qu'il n'est pas puissant, qu'il est la puissance, etc. ; mais il n'entre pas, sur ce sujet, dans des développements aussi profonds et aussi précis. Enfin, on le retrouve encore sur les traces de saint Anselme, dans ces conclusions : la substance suprême ne saurait avoir d'égal ou de supérieur ; il ne saurait y avoir un autre être participant à sa nature ; elle est la même que Dieu, qui est substantiellement un.

On trouve encore un vestige de l'argument ontologique dans cette idée, que Dieu ne saurait concevoir un être plus parfait que lui-même, et qu'à plus forte raison la pensée de l'homme n'y parviendrait pas. A l'occasion de la perfection de Dieu, Richard développe en quelques lignes une observation qui n'est pas sans portée ; il fait remarquer que, savants ou ignorants, tous attribuent, sans hésiter, à Dieu ce qu'ils jugent le meilleur, et que c'est de là que partent les sages pour établir, sur un terrain solide, le principe d'où ils font rigoureusement découler les attributs divins.

Après avoir insisté, dans le premier livre, sur l'éternité divine, il recherche, dans le second, quels sont les attributs de Dieu. Cette partie de sa théodicée est solide, quoique subtile, surtout dans la forme ; et pour l'apprécier avec justice, il ne faut pas oublier que les arguments dont elle fait usage, répandus dans les écoles depuis des siècles, étaient moins connus à cette époque.

Quoique Richard de Saint-Victor ne manque ni de sagacité métaphysique, ni de clarté dans l'exposition, il est facile de voir que ce ne sont là ni les caractères les plus saillants de son esprit, ni le genre de considérations auxquelles il aime à se livrer. C'est, avant tout, un esprit contemplatif, fidèle aux traditions de l'école de Saint-Victor. Cette école de mysticisme, quoique exclusivement chrétienne, n'en intéresse pas moins, au plus haut degré, l'observation psychologique de l'histoire de la philosophie.

En effet, le moyen âge est une de ces curieuses époques où toutes les habitudes de l'esprit, dérivant d'un même besoin, celui d'une alliance étroite entre la science et la foi, semblent donner lieu à une psychologie particulière. Il n'est point de notre sujet d'en développer ici le caractère ; nous ferons seulement remarquer que, dans ce grand ensemble, l'école de Saint-Victor, tout en participant au caractère général, eut cependant sa nuance propre, nettement déterminée. Richard, disciple de Hugues, est, comme lui, contemplatif chrétien, et nous ajouterons biblique. L'état de l'âme dans les divers degrés de son élévation vers Dieu, est le sujet sur lequel il revient sans cesse, et qu'il sait retrouver sous toutes les expressions, sous toutes les images de l'Écriture. Nul n'a porté plus loin l'art de transformer les expressions et les faits en métaphores inattendues, sous lesquelles se cache, comme un sens profond, une situation

de l'âme. « Que nous représente, dit-il, Nabuchodonosor, qui, après avoir été favorisé d'une vision mystique, la perdit, pour la recevoir plus tard avec plus de développement, si ce n'est que la grâce de la contemplation nous est donnée d'en haut, nous est ensuite retirée pendant quelque temps, et rendue avec plus d'abondance. » (*De Exorditione hominis interioris, occasione accepta ex somnio Nabuchodonosor, c. 1.*) Et ailleurs : « Par le tabernacle de l'Alliance, il faut comprendre l'état de perfection. Où est la perfection de l'âme, là est l'habitation de Dieu. Plus l'âme s'approche de la perfection, plus elle s'allie étroitement à Dieu. Mais autour du tabernacle doit régner un portique; il faut donc entendre par le portique, la discipline du corps; par le tabernacle, la discipline de l'âme, etc. » (*Nonnullæ allegoriæ tabernaculi federis, etc., in initio.*) Le principal ouvrage de Richard de Saint-Victor, sur la contemplation, a pour titre *Benjamin major, de gratia contemplationis, occasione accepta ab arca Moysis*. Il est partagé en cinq livres.

Cette prédilection pour l'allégorie ne fut sans doute pas étrangère aux liens d'amitié qui unirent Richard de Saint-Victor à saint Bernard; elle caractérisa cette époque, et sous ce rapport mérite d'être étudiée comme une des formes de croyance et de piété qui domina longtemps les esprits. Elle intéresse le philosophe, qui juge avec raison dignes d'étude tous les aspects sous lesquels le sentiment religieux, la croyance en Dieu et l'aspiration vers lui se produisent dans l'humanité.

Les traités sortis de la plume de Richard de Saint-Victor sont nombreux. Ils ont été réunis en un volume in-8°, et imprimés ainsi plusieurs fois. La meilleure édition est celle de Rouen, Jean Berthelin, 1650; elle est due aux soins de Jean de Toulouse, chanoine régulier de Saint-Victor, naturellement admirateur d'un des écrivains les plus distingués de son ordre. On trouvera la liste des manuscrits inédits dans *l'Histoire littéraire de la France*, t. XIII, p. 486. Ellies Dupin a eu tort de reprocher à Richard de Saint-Victor le défaut d'élevation; ses écrits prouvent, au contraire, qu'il eut une âme élevée et des sentiments généreux; et si l'expression en est un peu subtile, cette subtilité tient plus à l'époque qu'à l'écrivain. H. B.

RICHTER (Jean-Paul-Frédéric), plus connu sous le nom de Jean-Paul, n'est pas seulement considéré en Allemagne comme un écrivain, comme un romancier du premier ordre, mais aussi comme un penseur et un philosophe original. Il naquit, en 1763, à Wiensiedel; étudia, en 1780, la philosophie et la théologie à l'université de Leipzig; puis, voyageant de ville en ville, passant de Leipzig à Weimar, de Weimar à Berlin, de Berlin à Cobourg, il vécut pendant plusieurs années dans la pauvreté, en donnant des leçons particulières. Enfin, à partir de 1817, pourvu d'une pension du prince Dalberg et, plus tard, du roi de Bavière, il se fixa à Baireuth, où il mourut en 1825.

Jean-Paul est un philosophe à la manière de Jacobi et de J. J. Rousseau, sans qu'on puisse cependant le ranger dans aucune école. Son esprit et ses idées philosophiques se montrent surtout dans les ouvrages suivants : *la Vallée de Campan, ou de l'Immortalité de l'âme*, in-8, Erfurt, 1791; — *l'Anéantissement, vision*, dans ses *Œuvres complètes*, et le tome II des *Récitations* de Becker, in-8, 1796; — *le Songe et la Vérité*, in-8, Baireuth, 1797; — *Palingénésies*, 2 vol. in-8, Leipzig et Gera, 1798; — *Introduction à l'Esthétique*, en 3 parts., in-8, Hambourg, 1804, et Tubingue, 1813; — *Levana, ou Théorie de l'éducation*, 2 vol. in-8,

Brunswick, 1807; Stuttgart, 1813; — *Selina, ou de l'Immortalité*, in-8, Stuttgart, 1827.

« Une triple foi, dit Jean-Paul (*Introduction à l'Esthétique*), réunit presque tous les peuples : la foi en Dieu, dans la loi morale et dans l'immortalité de l'âme. Cette foi a revêtu différentes formes, mais elle est restée la même au fond, et c'est toujours par elle que les peuples dans leur jeunesse sont guidés vers la civilisation. C'est plus tard que la réflexion, séparant l'idée de la réalité, et ne respectant pas même le monde présent, a pu mettre en doute la vie future. »

« Outre certains philosophes, le dogme de l'immortalité a pour ennemis les hommes d'action, comme Césaire, dont l'existence se confond avec celle de l'État, et les hommes sensuels qui ont perdu leur âme et étouffé leur cœur dans de grossiers plaisirs. Néanmoins, il y a peu d'hommes qui osent nier résolument l'immortalité de l'âme. Il y en a peu aussi qui y croient d'une manière décidée, effrayés qu'ils sont de la grandeur d'une telle destinée, comparée avec notre existence terrestre. La plupart balancent incertains entre l'affirmation et la négation. Il y a cependant, dans notre âme, un monde spirituel qui reluit comme un soleil du sein des nuages du monde matériel : c'est le monde de la vertu, de la beauté et de la vérité. Cette triade harmonique nous élève nécessairement au-dessus de cette terre, avec laquelle elle n'a rien de commun; car elle ne sert ni à notre conservation, ni à notre félicité actuelle. Nous avons une faim divine, le goût d'un Dieu, et la terre ne nous offre que la nourriture des bêtes. De cet amour infini, nous sommes forcés de conclure à une existence sans terme. »

Ces idées sont particulièrement développées, avec une grande puissance d'imagination, dans *la Vallée de Campan*. Le roman de *Selina* est destiné à faire ressortir, par les ressources réunies de la poésie et de la logique, les conséquences de la doctrine qui ne laisse à l'homme aucune espérance après la mort. Admettez résolument que tout en nous périt avec le corps, alors l'existence des peuples et des siècles est sans but, le passé est perdu pour le présent, et le présent pour l'avenir; le monde n'est qu'un cimetière qui va s'élargissant toujours; un Dieu solitaire règne sur des mourants et des morts. L'amour même devient impossible entre les hommes; car, sans l'immortalité, nul ne peut dire *j'aimais*, il dira seulement *je voulais aimer*. L'amour suppose la vie; et, sans l'immortalité, la vie n'est qu'une apparence vaine.

Tout le monde connaît la *Vision* de Jean-Paul, traduite par Mme de Staël, dans le livre de *l'Allemagne*; c'est toujours la même pensée, l'horreur et la désolation que présente l'athéisme.

On trouve également des idées élevées et très-saines dans *Levana, ou la Théorie de l'éducation*. L'éducation est une puissance multiple et variée, car elle n'est pas seulement donnée par l'école, mais aussi par la famille, par la nature à laquelle on appartient, et, enfin, par le temps où l'on vit. Le but de l'éducation est, comme l'a dit Kant, de réaliser l'homme idéal que chacun porte en soi. Par conséquent, il faut développer également toutes les facultés de l'enfant, mais en respectant son caractère individuel, car l'idéal infini de l'humanité ne se réalise pas tout entier dans un homme; les facultés sont inégalement et diversement réparties entre les individus. Il faut s'occuper du caractère encore plus que de l'intelligence. Il faut faire reposer l'éducation sur la morale et la morale sur l'idée de Dieu. Jean-Paul ne partage pas l'opinion de Rousseau, que l'enseignement religieux doit être différé jusqu'à l'âge de raison, mais il demande que l'enfant

n'entende prononcer le nom de Dieu que rarement, et dans des moments solennels, afin qu'il se présente toujours à son esprit avec le caractère du sublime. Sur tout, il faut lui donner l'exemple de la piété, et lui apprendre à respecter tous les cultes, comme autant de langues qui expriment les mêmes sentiments. L'*Esthétique* de Jean-Paul, sa *Théorie du beau*, et *des moyens de l'exprimer*, est digne de sa morale et de sa métaphysique; mais sa manière de l'exposer est trop liée à son génie littéraire pour qu'il soit possible d'en donner une rapide analyse.

M. Philarète Chasles a publié une traduction française des *Œuvres choisies de J.-P. Richter*, Paris, 1834-38, 4 vol. in-8. Voy. de l'Allemagne, par Mme de Staël.

RIDIGER ou **RUDIGER** (André), né à Rochlitz en 1673, étudia d'abord la philosophie et la théologie à l'université de Halle, sous la direction de Thomasius, en qui il avait trouvé tout à la fois un maître et un protecteur. Le séjour de Halle étant contraire à sa santé, il se rendit, dans l'intention d'y continuer ses études théologiques, à l'université d'Iéna; mais les leçons particulières, sur lesquelles il avait compté pour vivre, lui ayant fait défaut, il quitta cette dernière ville pour aller à Leipzig. Là, de nouveaux obstacles l'attendaient. Les théologiens de Halle étaient en très-mauvaise odeur auprès de ceux de Leipzig, et Ridiger, en se vouant à l'état ecclésiastique, n'aurait jamais pu espérer, en Saxe, le plus chétif emploi. Il quitta donc la théologie pour la jurisprudence, qu'il ne tarda pas à abandonner pour la médecine. Il s'arrêta enfin à cette dernière Faculté, mais sans abandonner la philosophie, qu'il enseigna avec succès dans des cours particuliers, et à laquelle il consacra de nombreux ouvrages, en même temps qu'il pratiquait l'art de guérir. Il mourut à Leipzig en 1731.

Ni la science ni le talent ne manquèrent à Ridiger. C'était un esprit pénétrant, mais essentiellement critique. Il apercevait bien les vices de la philosophie régnante; mais, après avoir changé plusieurs fois d'opinion, il ne put jamais réussir à enfanter lui-même un système définitif. Ses études se portèrent principalement sur la logique, qu'il eut cependant le tort de ne pas distinguer assez de la métaphysique; et, dans cette science, ce qui le préoccupa le plus, c'est la distinction, fort négligée jusqu'alors, de la vérité et de la vraisemblance. Il essaya également de définir avec précision la différence qui existe entre les mathématiques et la philosophie. Celle-ci, selon lui, ne peut s'appuyer que sur une démonstration sensible ou sur l'expérience, et celles-là sur une démonstration intelligible. C'est convenir, en d'autres termes, que tout ce que nous savons de l'existence et de la nature des choses, que toute connaissance philosophique a son fondement dans le témoignage des sens. En effet, Ridiger appartient à l'école sensualiste. Il attribue l'étendue à la substance de l'âme, ainsi qu'à toutes les choses créées, et considère l'élasticité comme la propriété essentielle des corps. Dans ses *Vues générales sur la nature*, ou ce que l'on appelait alors la physique, il essaye d'unir le principe vital avec le principe mécanique, et reconnaît comme premiers principes de la nature l'âme ou la vie, l'éther ou la lumière, l'air et la terre. Il soutint cette doctrine contre le mathématicien Richter, en même temps qu'il défendait contre Wolf l'étendue de l'âme, et combattait, au nom du libre arbitre, l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Les principaux écrits de Ridiger sont : *Disputatio de eo quod omnes ideæ oriuntur a sensu-*

tionis, in-4, Leipzig, 1704; — *de Sensu veri et falsi, libri quatuor*, in-8, Halle, 1709, et in-4, Leipzig, 1722; — *Philosophia synthetica*, in-8, Halle, 1707, et Leipzig, 1711 et 1717; cette seconde édition a pour titre : *Institutiones eruditionis*; — *Physica divina, recta via eademque inter superstitionem et atheismum media, ad utranque hominis felicitatem naturalem atque moralem tendens*, in-4, Francfort-sur-le-Mein, 1716; — *Philosophia pragmatica*, in-8, Leipzig, 1723; — *Instruction pour l'apaisement de l'âme*, in-8, ib., 1721 (all.); — *Opinion de Wolf sur l'existence et la nature de l'âme et d'un principe spirituel en général, et objections de Ridiger*, in-8, ib., 1727 (all.).

RIEBOV ou **RIBBOV** (*Riebovius*), né à Luchow en 1703, mort à Hanovre en 1774, après avoir occupé pendant longtemps la chaire de théologie de l'université de Göttingue, est un partisan de Wolf. Il défendit le professeur de Halle contre les accusations de Lange, en montrant que sa philosophie était parfaitement d'accord avec les dogmes du christianisme. Il a laissé deux ouvrages : *Développement des idées rationnelles de M. Wolf sur Dieu*, etc., in-8, Francfort et Leipzig, 1726 (all.); — *Dissertatio de anima brutorum*, jointe à deux écrits de *Rorarius*, in-8, Helmstedt, 1829.

RIXNER (Thaddei-Anselme), né à Tegernsée, près de Munich, entre 1780 et 1785, mort à Munich en 1838, après avoir été successivement moine bénédictin au couvent de Metten, dans la basse Bavière, professeur de philosophie au lycée d'Amberg, et enfin membre libre (membre extraordinaire) de l'Académie des sciences de Munich, se montra d'abord un disciple ardent de Schelling; mais, sur la fin de sa carrière, il se rapprocha de l'école de Hegel. C'est dans l'esprit de ces deux philosophes qu'il composa les ouvrages suivants, tous en allemand : *Aphorismes pour servir de guide dans l'étude de la philosophie*, in-8, Landshut, 1809; — le même ouvrage refondu avec ce titre : *Aphorismes pour toutes les parties de la philosophie*, 2 petits vol. in-8, Sulzbach, 1818; — *Manuel de l'histoire de la philosophie*, 3 vol. in-8, 1822-23, 2^e édition, 1828-29; — *Maximes et saillies recueillies dans les écrits de Hamann et de Kant, et disposées par ordre alphabétique*, in-8, Amberg, 1828; — *la Vie et les opinions des célèbres physiciens de la fin du xvi^e et du commencement du xvii^e siècle*, publié avec la collaboration de Thaddei Siber, in-8, Sulzbach, 1819; — *Histoire de la philosophie dans la vieille Bavière, la Souabe bavaroise et la Franconie*, in-8, Munich, 1835.

ROBERT, évêque de Lincoln, que l'on appelle encore Robert Grosthead, Grostead, Gratheard, et, en français, Robert Grosse-Fête, né à Strodbocock dans les premières années du xiii^e siècle, fit ses premières études au collège d'Oxford, et vint les achever, suivant l'usage, à Paris. Étant évêque de Lincoln, il fut un des adversaires les plus résolus et les plus éloquentes de l'omnipotence romaine, et mourut, dit-on, excommunié. La liste de ses écrits philosophiques est assez longue. On trouvera dans l'*Historia litteraria* de Guill. Cave et dans l'*Anglia sacra* de Wharton le détail des ouvrages inédits de Robert de Lincoln. Les catalogues de la Bibliothèque nationale ne nous font connaître qu'un seul manuscrit de Robert qui ait la philosophie pour objet : c'est une glose sur le livre de la *Consolation* de Boèce que contient le n^o 200 du fonds de Saint-Victor. De ses ouvrages imprimés, ceux qui nous intéressent sont : 1^o *Roberti Lincolnensis in octo libros Physicorum breve compendium*, in-8^o, Venise, 1498 et 1500; in-8, Paris,

1538; — 2° *In Analytica Posteriora*, in-f°, Padoue, 1497, ouvrage souvent réimprimé à Venise, au xv^e et au xvii^e siècle, comme nous l'atteste le *Repertorium bibliographicum* de Hain. Robert de Lincoln appartenait à la secte réaliste, et, comme il fut un des premiers interprètes d'Aristote dans l'université de Paris, on doit supposer qu'il exerça quelque influence sur la direction des esprits. À ce titre, ses écrits méritent d'être étudiés avec soin. Il croyait à la permanence objective des universaux, non-seulement au sein des choses, mais au delà des choses, dans les corps célestes, et il considérait les vertus de ces corps comme les *raisonns causales* des universaux naturels. Son système sur l'origine et les conditions de l'être est, on le voit, celui qu'Aristote met au compte de Platon dans le septième livre de sa *Métaphysique*. Robert de Lincoln l'avait retrouvé dans le *Livre des causes*, commenté par le juif David. Roger Bacon était un admirateur passionné de Robert de Lincoln. Il y a beaucoup d'analogie entre les opinions et le caractère de ces deux maîtres. B. H.

ROBINET (Jean-Baptiste-René), naquit à Rennes le 23 juin 1735. Après avoir fait ses études avec un certain succès, il entra chez les jésuites; mais il ne put y rester. L'esprit de son siècle l'avait déjà atteint, et il passa presque sans transition de l'institut de Loyola dans le camp des philosophes. Après quelques années consacrées à des travaux très-divers, il se rendit en Hollande, et y fit paraître son livre de *la Nature* (4 vol. in-8, Amst., 1761-68), que l'autorité n'aurait pas permis de publier en France. Telle fut l'impression que fit d'abord cet ouvrage, que, publié d'abord sans nom d'auteur, il fut attribué aux écrivains les plus célèbres de l'époque, à Diderot, à Helvétius, à Voltaire lui-même. Soit loyauté, soit amour-propre, Robinet ne voulut pas laisser aux autres la responsabilité de son œuvre, et il la revendiqua en très-bons termes, où la fermeté s'unit à la modestie. Sa fortune grandit moins vite que son nom. Obligé, pour vivre, de se mettre aux gages des libraires, il publia des romans traduits de l'anglais. Il s'adressa même à des ressources moins honorables. S'étant procuré, on ne sait par quel moyen, un certain nombre de lettres de Voltaire, il les vendit à un libraire au prix de vingt-cinq louis, et les fit paraître sous le titre de *Lettres secrètes de Voltaire* (in-8, Genève, c'est-à-dire Amst., 1765). Il quitta la Hollande un peu plus tard, s'arrêta quelque temps à Bouillon, où il travailla avec Castilhon à différentes entreprises littéraires, et revint à Paris en 1778. Quoique vivement attaqué, peu d'années auparavant, par l'abbé Barruel et le P. Richard (*la Nature en contraste avec la religion et la raison*, in-8, Paris, 1773), le livre de *la Nature* avait laissé si peu de traces, que Robinet fut nommé censeur royal, et put garder ces fonctions jusqu'à l'époque où elles furent supprimées. Durant les orages de la Révolution, il se retira à Rennes, où il mourut le 24 janvier 1820, après avoir rétracté, si l'on en croit ses biographes, les opinions de toute sa vie, et signé la déclaration « qu'il voulait vivre et mourir dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine, en communion avec le souverain pontife et les évêques légitimement institués par lui. »

L'ouvrage de Robinet étant peu lu aujourd'hui, et, à l'exception de Buhle, qui en parle d'une manière très-confuse, aucun historien de la philosophie n'ayant jugé à propos de s'y arrêter, nous croyons utile d'en donner ici une rapide analyse.

Le partage du bien et du mal sur la terre; la

génération et la reproduction des êtres; le fondement de l'ordre moral, ou le principe de la société, des lois et des mœurs; la nature des êtres intelligents, ou, pour nous servir des expressions mêmes de Robinet, la *physique des esprits*; enfin la nature et les attributs de Dieu, tel est le sujet complexe du livre de *la Nature*. Il se compose, comme on le voit, des problèmes les plus élevés de la morale, de la philosophie naturelle, de la psychologie et de la métaphysique. Voici maintenant, dans le même ordre, les solutions proposées.

Les biens et les maux répandus dans la nature prennent entre eux un équilibre parfait. Le plaisir et la douleur, le vice et la vertu sont comme des espèces qui ont un cours réglé, et qui haussent et baissent toujours en même proportion. Les êtres les plus parfaits après Dieu, ceux qui ont reçu les facultés les plus puissantes et les plus riches sont aussi les plus susceptibles de se corrompre, de devenir méchants et, par conséquent, les plus malheureux; en sorte qu'il y a compensation entre les facultés de chaque être et le bien ou le repos dont il jouit. Mais la croyance à l'équilibre des biens et des maux se fonde sur cette hypothèse métaphysique: il n'y a d'immuable que l'infini et ce qui n'est pas, Dieu et le néant; l'être fini change à chaque instant, et, dans un instant donné, il ne possède que la plus petite part possible d'existence; en sorte qu'il perd, d'un moment à un autre, autant d'existence qu'il en reçoit; et comme exister c'est le bien, ne pas exister le mal, voilà l'équilibre de l'un et de l'autre établi par le fait même de la création. Il se démontre aussi par tous les grands phénomènes de la nature: par la nutrition, qui ne peut restaurer sans détruire; par l'activité, qui détruit autant qu'elle produit; par la sensibilité, qui ne donne point de plaisir sans peine. Il se démontre enfin par l'ordre social, où chaque état a ses joies et ses misères; par les développements de l'intelligence, les progrès des sciences, des lettres et des arts, auxquels est attaché un égal nombre d'inconvénients et d'avantages. C'est cette théorie qu'un homme d'esprit s'est efforcé de restaurer, au commencement de ce siècle, sous le nom de *Système des compensations*.

Non-seulement tous les êtres ont la même condition, c'est-à-dire la même part de biens et de maux; ils ont aussi la même origine; ils naissent et se reproduisent de la même manière. En effet, comme les animaux et les plantes, les minéraux et même les astres sont soumis, d'après Robinet, aux lois de la génération. « Pourquoy, dit-il, ce qui est vrai des corps que contiennent les astres, ne le serait-il pas des astres eux-mêmes? Oui, tout est vivant dans la création, et tout reçoit et communique la vie d'une manière au fond uniforme. » Avec la génération et la vie, on rencontre partout les organes nécessaires à la production de ces deux phénomènes; tous les êtres sont donc organisés; les corps bruts n'existent pas; et une grande partie de l'ouvrage que nous analysons est consacrée à démontrer physiquement cette organisation universelle.

En un mot, tous les êtres ne sont que des variétés du type animal; par conséquent, les lois qui les gouvernent, les principes auxquels ils obéissent sont essentiellement les mêmes, quoique mis en rapport avec les facultés de chacun d'eux. Or, la loi universelle de la nature animale, quelle est-elle? C'est l'instinct. Donc, la loi sur laquelle se fonde la société et les mœurs, la loi de l'espèce humaine, la loi morale enfin, n'est qu'un instinct plus parfait que celui des autres

animaux, ou un sens d'un autre ordre ; « sens intérieur qu'on ne peut mieux comparer qu'au goût du doux et de l'amer, et qui nous détermine à juger du juste et de l'injuste, comme nous jugeons des saveurs, avant toute réflexion. » Il agit aussi à la manière de la vue, lorsqu'il nous rend sensibles à la beauté et à la difformité des actions, comme nous le sommes à la beauté et à la laideur des choses visibles. Il agit à la manière de l'ouïe, en nous faisant concevoir les bonnes et les mauvaises actions comme des accords et des discordances ; à la manière de l'odorat, en nous représentant la vertu comme un parfum ; enfin, à la manière du tact. Le sens moral est donc un véritable sens comme un autre, et il a aussi son organe, mais caché dans les profondeurs de notre organisation.

De la théorie de l'instinct moral, nous sommes naturellement conduits à celle de l'âme en général, ou ce que Robinet appelle la *physique des esprits*. Partant de ce principe, emprunté à Leibniz, que l'univers est un certain développement de semences préexistantes, notre philosophie suppose que tous les esprits, dès l'instant de la création, ont existé en germe ou en raccourci, unis à des germes d'organisation. Ainsi, point d'âme sans corps, ni de corps sans âme. Ces deux natures ne dérivent pas l'une de l'autre ; mais elles ne peuvent ni exister, ni se concevoir l'une sans l'autre. A chacune des fonctions de l'esprit, aux sensations, aux idées, aux volontés, correspondent certains organes intérieurs, certaines fibres du cerveau ; en sorte que le corps n'est animé que par l'esprit, et que l'esprit ne pense que par le corps. Si ce n'est pas là le matérialisme, c'est du moins une doctrine qui lui est très-favorable.

Quant à la nature et aux attributs de Dieu, Robinet pense que l'idée qu'on s'en fait ordinairement n'est que l'idée même de l'homme, élevée à des proportions chimériques. Par conséquent, il se propose de purifier la notion du premier être de tout alliage d'anthropomorphisme ; et, dans ce but, il s'applique à démontrer qu'aucun des attributs de la nature humaine ne convient à Dieu, puisque l'homme est un être fini, divers, successif ; tandis que Dieu est infini, un, indivisible. Cependant, comme il nous est impossible de donner à Dieu des attributs inférieurs à ceux que nous apercevons en nous, et que les qualités des créatures sont le seul moyen que nous ayons de nous représenter le Créateur, il faut nous résigner à cette conclusion, que la nature divine nous est absolument incompréhensible. Nous savons que Dieu existe ; nous le connaissons comme créateur : car l'effet nous atteste la cause, et le fini l'infini ; mais entre ces deux ordres d'existence, et, par conséquent, entre Dieu et l'homme, il n'y a aucune analogie possible : ils diffèrent à la fois de degré et de nature. La cause première habite une gloire inaccessible, et tout ce que nous pouvons faire, c'est de la distinguer de ce qui n'est pas elle. Après avoir parlé du Créateur, Robinet, dans une dernière partie de son livre, qui a pour titre de *l'Origine, de l'antiquité et des bornes de la nature*, s'explique aussi sur la création. Il veut que la création soit éternelle, mais non le monde, non les objets créés. Il croit que Dieu, de toute éternité, donne à la nature une existence temporaire, la seule qui lui convienne ; et, par cette proposition, il pense échapper à la fois à deux opinions extrêmes : celle qui considère le monde comme éternel, et celle qui suppose qu'il a été créé après une éternité. Cette même hypothèse le sauve du spinozisme, qui confond le monde avec Dieu : car l'existence du monde

ne complète pas celle de Dieu, et la nature créée n'ajoute rien à la nature incréée.

Telle est la doctrine philosophique, nous ne dirons pas le système de Robinet, plus ambitieuse de nouveauté que de vérité, plus variée que conséquente, plus aventureuse qu'originale. Elle n'appartient, à proprement parler, à aucune école ; mais elle emprunte à plusieurs leurs principes les plus importants, sans trop s'occuper de leurs rapports : à Locke la théorie de la connaissance par les sens ; à Leibniz, la loi de continuité, l'idée d'une vie répandue dans toute la nature et d'un certain équilibre du bien et du mal ; à Hutcheson l'hypothèse de l'instinct moral.

Au livre de la *Nature* se rattachent les *Considérations philosophiques sur la graduation naturelle des formes de l'être, ou Essais de la nature qui apprend à former l'homme*, in-8, Amst., 1768. Ce volume ne renferme guère que des extraits de divers naturalistes, qui devaient servir de matériaux à un autre ouvrage, que Robinet n'a pas composé. — M. Damiron a consacré à Robinet un mémoire étendu, dont des fragments ont été publiés dans le *Compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. VI et VII, 2^e série.

ROEL ou **ROELL** (Hermann-Alexandre), théologien hollandais, mort à Utrecht, en 1718 ; grand partisan de la philosophie cartésienne, il la défendait contre les adversaires qu'elle avait en Hollande, et essayait de l'appliquer à la théologie. On a de lui deux écrits : *Roelii Dissertatio de religione naturali*, in-8^o, Francker, 1686 ; — *Disputationes philosophicæ de theologia naturali duæ, de ideis innatis una*, Ger. de Vries diatribæ oppositæ, in-8, ib., 1700, et Utrecht, 1713.

ROHAULT fut un des premiers et des plus zélés propagateurs du cartésianisme en France. Voyant en lui un des plus fermes appuis de la philosophie nouvelle, Clerselier lui donna sa fille en mariage, sans tenir compte de l'infériorité de sa naissance et de sa fortune. Rohault ne trompa pas les espérances de son beau-père.

En reprochant, non sans quelque injustice, aux disciples de Descartes leur stérilité et leur servile attachement à la doctrine du maître, Leibniz fait une exception honorable en faveur de Rohault. Il s'attacha, surtout, à la physique, où son goût naturel le portait : « La nature, par un avantage tout singulier, lui avait donné un esprit tout à fait mécanique fort propre à inventer et à imaginer toutes sortes d'arts et de machines, et, avec cela, des mains artistes et adroites pour exécuter tout ce que son imagination pouvait lui représenter. » Il inventait et il faisait une foule d'expériences par où bientôt il s'acquit une grande réputation. Les jeunes gens de première qualité venaient lui demander des leçons. Des professeurs eux-mêmes, dit Clerselier, n'ont point eu honte d'abandonner leurs chaires pour devenir ses disciples. Bien plus, sa réputation s'étant étendue en pays étranger, il lui en venait de toute part, et en si grand nombre, qu'il ne pouvait plus suffire à tous. Toutefois il a tiré sa plus grande gloire des conférences publiques qu'il faisait à Paris tous les mercredis. On y voyait accourir des personnes de toute sorte de qualités et conditions, des prélats, des abbés, des courtisans, des médecins, des philosophes, des écoliers et des régents, des provinciaux, des étrangers, et des dames qui étaient placées au premier rang. Clerselier nous apprend aussi la méthode qu'il suivait dans ses conférences. Il expliquait, l'une après l'autre, toutes les questions de physique, en commençant par l'établis-

sement de ses principes, et descendant ensuite à la preuve des effets les plus particuliers et les plus rares. Il publia, en 1771, un *Traité de physique*, dont le succès fut immense, non-seulement en France, mais à l'étranger. « Nos libraires, dit Clersefier, tâchent partout de le contrefaire; dans les pays étrangers il s'imprime publiquement, et déjà on l'a traduit dans plusieurs langues. » Il fut annoté par Antoine Le-grand, et traduit en latin par Samuel Clarke. Jusqu'à Newton le *Traité de physique* de Rohault fut un ouvrage classique en France et en Angleterre. Il se recommande surtout par la méthode et la clarté.

Rohault est aussi l'auteur d'un petit ouvrage de métaphysique intitulé *Entretiens de philosophie*. Il s'y applique surtout à repousser toutes les accusations qui pouvaient attirer la censure sur ses principes et sur ceux de son maître Descartes. Dans la première partie, pour calmer les partisans fanatiques d'Aristote, il cherche à établir la similitude de leurs principes avec la physique de Descartes, à quoi il ne parvient qu'en altérant singulièrement le vrai sens du péripatétisme. Dans la seconde partie il traite de l'automatisme des bêtes, et il tâche de répondre aux objections que provoquait de toute part l'hypothèse de Descartes. De même que Descartes, Clersefier et beaucoup d'autres cartésiens, et non moins malheureusement, il a voulu aussi démontrer l'accord de la philosophie cartésienne avec les principes du concile de Trente, relativement au dogme de l'eucharistie. Suivant cette philosophie, les accidents du pain et du vin, au lieu d'être dans les objets eux-mêmes, sont dans des impressions de nos sens; ils ne sont pas réellement dans les choses, mais en nous; ils sont donc non-seulement séparables, mais séparés des objets. Or, avons-nous quelque difficulté à concevoir que Dieu puisse faire par lui-même, dans nos sens, les mêmes impressions que le pain et le vin y feraient s'ils n'avaient pas été changés? C'est ainsi que, selon Rohault, le cartésianisme facilite l'explication de l'eucharistie. Malgré tous ces efforts pour concilier le cartésianisme avec la foi, et les principes de la physique avec les décisions du concile de Trente sur la transsubstantiation, Rohault n'en demeura pas moins suspect sous le rapport de la foi, et même quelques persécutions troublèrent la fin de sa vie. En voici le dernier trait, rapporté par Clersefier : « Son curé, qui d'ailleurs était assuré de sa foi pour s'être plusieurs fois entretenu avec lui sur ce mystère, se crut obligé, lorsqu'il lui porta le saint viatique, pour avoir des témoins qui pussent, comme lui, répondre de sa foi, de l'interroger en présence de toute la compagnie qui assistait à cette triste cérémonie, sur les principaux articles de notre croyance. » Il mourut en 1672, et fut enterré à Sainte-Genève, à côté de son maître Descartes.

Voir, sur Rohault, la préface de Clersefier, au second volume des *Lettres de Descartes*, et aux *Œuvres posthumes* de Rohault, in-4, Paris, 1682. Consultez l'*Histoire de la philosophie du dix-septième siècle* par M. Damiron; — l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, de F. Bouillier.

F. B.

ROMAGNOSI (Gian-Domenico), philosophe et jurisconsulte italien, naquit à Salso-Maggiore, près de Pise, en 1761. Après avoir fait ses premières études au collège Alberoni, à Plaisance, il suivit, à Parme, les cours de l'Université, et prit le grade de bachelier en droit civil et en droit canon. Il fut successivement préteur de la ville de Trente, en 1793, secrétaire général du ministère de la justice, sous la

domination française; professeur de droit public à l'Université de Parme, ensuite de Milan, et plus tard de Pavie. Destitué de ses fonctions au retour de l'ancien gouvernement, en 1817, il chercha d'abord des ressources dans les cours particuliers qu'il fit, tantôt à Milan, tantôt à Venise; puis ayant accepté, en 1824, sur l'invitation de lord Guilford, une chaire à l'Université de Corfou, il conserva cette position jusqu'à sa mort, arrivée en 1835. Romagnosi a laissé les ouvrages suivants, tous consacrés à la philosophie proprement dite, ou à la philosophie du droit : la *Genèse du droit pénal* (*Genesi del diritto penale*), 3 vol. in-8, 1791 et 1823; Florence, 1832; — *Introduction à l'étude du droit public* (*Introduzione allo studio del diritto pubblico*), 2 vol. in-8, Parme, 1805; — la *Philosophie morale des anciens* (*L'Antica morale filosofia*), in-12, Milan, 1832; — de *l'Enseignement primitif des mathématiques* (*dell' Insegnamento primitivo delle matematiche*), 2 vol. in-8, ib., 1832; — *Qu'est-ce que le bon sens* (*Che cosa e la mente sana?*) in-8, ib., 1827; — de *la Suprême économie du savoir humain* (*della Suprema economia dell' umano sapere*), in-8, ib., 1828. — On lui attribue encore d'autres petits écrits, et une grande part dans la traduction italienne du *Manuel de l'Histoire de la philosophie*, de Tennemann (in-8, Milan, 1832), et les notes qui y sont ajoutées. X.

ROMAINS (PHILOSOPHIE CHEZ LES). Le génie politique et militaire des Romains, et leur respect pour la tradition, pour la sagesse des ancêtres, *sapientia majorum*, les rendaient peu propres aux pures spéculations de la pensée; aussi n'ont-ils produit aucun philosophe de premier ordre, aucun système; et quant à la philosophie grecque, elle ne pénétra chez eux qu'assez tard, c'est-à-dire vers le milieu du 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne. Leur orgueil national, justifié par le succès de leurs armes et la puissance de leurs institutions, ne pouvait pas les disposer à accueillir facilement des idées étrangères; mais telle est l'attraction qu'exercent sur l'esprit humain ces grandes questions qui s'agitent dans les écoles depuis Thalès et Pythagore jusqu'à notre temps, qu'elles finissent toujours par triompher des préjugés et des passions de chaque âge, de chaque peuple. Aussi, lorsque Athènes envoya en ambassade près du sénat trois de ses philosophes les plus célèbres, Diogène le stoïcien, le péripatéticien Archélaüs, et Carnéade, le chef de la nouvelle Académie, la jeunesse romaine accourut en foule à leurs leçons. Elle écouta avec une curiosité ardente ces discussions, tantôt graves, tantôt subtiles, qui dévoilaient à ses yeux un monde tout nouveau. Carnéade, surtout, réussit à la captiver par la souplesse de sa parole et la finesse de sa dialectique. En vain Caton le Censeur fit-il partir au plus vite ces hôtes dangereux, le mal était fait; la philosophie grecque, par l'éducation de la jeunesse, avait conquis l'élite de la nation: *Grecia capta ferum victorem cepit*. Déjà, comme nous l'apprenons de Cicéron et de Plutarque, Tiberius Gracchus avait eu pour maîtres Diophane de Mitylène et Blossius de Cumes, élevé dans la philosophie stoïcienne par Antipater de Tarse. Un autre stoïcien beaucoup plus célèbre, Panætius, réunit à ses leçons Scipion l'Africain, le jurisconsulte Rutilius Rufus, l'augure Mucius Scaevola, Sextus Pompée, Lælius, qui avait également entendu Diogène le Babylonien, et beaucoup d'autres jeunes gens des familles les plus distinguées, et devenu plus tard des hommes illustres. Caton lui-même, si nous en croyons Cicéron, le sévère Caton, cédant au torrent, se

mit à étudier, à la fin de ses jours, la langue et la philosophie grecques.

Mais, même en devenant les disciples de la Grèce, les Romains restèrent fidèles à leur caractère. Les doctrines métaphysiques de Platon et d'Aristote ne rencontrèrent parmi eux que de rares et obscurs partisans. Le scepticisme absolu de Pyrrhon et d'Énésidème les trouva encore plus rebelles; car on ne voit pas qu'ils lui aient fourni un seul disciple. Ils montrèrent plus de penchant pour le scepticisme mitigé, ou le probabilisme de la nouvelle Académie; mais à cette opinion ils joignaient toujours les enseignements plus élevés et plus mâles du Portique. C'est aux systèmes qui donnent le plus de place à la morale, qui poursuivent le plus directement le but pratique de la vie, et ne considèrent les autres questions que dans leur rapport avec ce but; en un mot, c'est au stoïcisme et à l'épicurisme qu'ils s'attachèrent de préférence. A la première de ces écoles se rattachent, outre les disciples de Panætius que nous venons de nommer, tout ce que Rome, dans les derniers siècles de son histoire, renfermait encore de cœurs généreux et de véritables citoyens: le second Brutus, le savant Varron, Caton le jeune, celui qui mourut à Utique, pour ne pas survivre à la liberté de son pays, et les derniers soutiens du nom romain sous la tyrannie des empereurs, ceux qu'on peut appeler les martyrs de la philosophie stoïcienne: Cadius, Julius, Thraséas Pætus et Helvidius Priscus. Le stoïcisme n'agit pas seulement sur les idées et les sentiments des Romains, il pénétra aussi dans leur législation, il régénéra leur jurisprudence. L'influence de cette doctrine philosophique sur le droit romain, quelques efforts qu'on ait faits dans ces derniers temps pour la révoquer en doute, demeure un fait incontestable. Tous les principes généraux des jurisconsultes romains, et l'on en peut citer un grand nombre, sont des maximes stoïciennes fondées sur l'idée que les stoïciens se faisaient de la raison et de l'universalité de ses lois. C'est pour cela même que le droit romain a été défini la *raison écrite*, *ratio scripta*. Dès le premier contact de l'esprit romain avec la philosophie grecque, nous voyons Mucius Scævola, l'élève de Panætius, fonder une école de jeunes jurisconsultes auxquels il enseigne les principes du stoïcisme, et qui comprend dans son sein Aquilius Gallus et Lucilius Balbus, tous deux contemporains de Cicéron. N'est-ce point cette école, continuée par un autre stoïcien, Servius Sulpicius, le disciple de Posidonius, qui se prolonge jusqu'à Gaius, à Ulpien et à Paul?

La philosophie épicurienne semble avoir exercé sur la société romaine une action plus étendue, plus générale, mais beaucoup moins profonde. Son influence attaquait plus les mœurs que les opinions et les institutions. Aussi ne cite-t-on qu'un petit nombre de ses partisans avoués et éléctés, ou qui aient fait publiquement profession de ses doctrines: Titus Albuçius, que Cicéron appelle un demi-Grec, contemporain du poète Lucilius et une des victimes de sa verve satirique; Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron; Cassius, un des meurtriers de César; César lui-même, comme nous en pouvons juger par le discours qu'il prononça à l'occasion de la conjuration de Catilina; Lucius Torquatus, le descendant du grand citoyen de ce nom, et Caius Velleius, que Cicéron, dans son traité de la *Nature des dieux*, choisit pour interprète de la doctrine d'Epicure.

Tous les noms que nous avons cités jusqu'à présent appartiennent à des jurisconsultes, à des guerriers, à des hommes d'État; mais Rome a

aussi produit des auteurs plus ou moins célèbres, qui ont défendu dans leurs écrits les opinions philosophiques dont leur esprit s'était imbu. La philosophie épicurienne a eu d'abord pour organes Amafanius ou Amafinius, Rabirius et Cadius, dont le seul mérite, si nous en croyons Cicéron (*Tuscul.*, liv. IV, ch. III), est de n'avoir pas eu de devanciers. Les deux premiers se sont attachés surtout à la morale d'Epicure et le dernier à sa physique. Il avait écrit, sur la nature des choses, quatre livres dans un style assez agréable, à ce que Quintilien nous assure, mais dont il n'est resté aucune trace. *La Nature des choses* (*de Natura rerum*), tel est aussi le titre sous lequel Lucrèce a enseigné, dans son immortel poème, le culte désoyant de la matière et du plaisir. Il ne faut pas croire, cependant, que Lucrèce n'ait ajouté aux idées de son maître que les richesses de son imagination et l'éloquence de son langage; il a conservé quelque chose de romain, c'est-à-dire de mâle et d'austère, même en exposant le système d'Epicure. C'est ainsi qu'au lieu de livrer le monde au hasard, il le soumet à des lois invariables, à une marche régulière qui résulte de la nature même et s'étend à la totalité des phénomènes de l'univers. Il reconnaît dans l'homme la puissance qu'il exerce sur ses propres actions, et fait dépendre sa destinée de l'usage qu'il fait de sa volonté. Enfin, au nom de la volupté, il prêche la justice, la frugalité, la modestie, la haine du mal, avec autant d'ardeur et de conviction qu'un stoïcien.

Cicéron se donne lui-même pour un disciple de la nouvelle Académie, et, en effet, c'est vers ce côté qu'il penche par l'indécision de son caractère et de son esprit; mais, lorsqu'on ne tient compte que des opinions qu'il exprime formellement dans ses ouvrages, on est forcé de reconnaître en lui un philosophe éclectique, dans les limites où l'éclectisme pouvait exister alors et chez un Romain. Il accueille toutes les doctrines qui s'accordent, dans sa pensée, avec l'intérêt de la société et le but pratique de la vie, laissant de côté, et condamnant même chez les autres, les recherches ardues et difficiles qui ne sont pas d'une utilité immédiate dans les relations humaines, *res obscuras atque difficiles easdemque non necessarias* (*de Offic.*, lib. I, c. vi). Ainsi, il accepte de Platon la foi dans la divine Providence et le dogme de l'immortalité de l'âme, parce que ces deux croyances lui semblent nécessaires pour fortifier les hommes dans le bien et les détourner du mal. Il emprunte aux stoïciens le principe de la justice et du devoir, l'idée d'une loi universelle, immuable, éternelle, conforme à la nature et à la raison ou plutôt la raison même, qui domine toutes les autres lois et ne peut être abrogée par aucune. *Est quidem lex vera, recta ratio, naturæ congruens, diffusa per omnes, constans, sempiterna, que vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat*, etc. Pour tout le reste, pour les questions de physique, de métaphysique ou de logique, il se renferme dans la méthode de la nouvelle Académie, c'est-à-dire dans un scepticisme prudent et timide, parce qu'il estime qu'il n'est pas nécessaire de savoir ces choses pour vivre en honnête homme et en bon citoyen. Cependant nous serions injustes de ne pas ajouter que, dans le cercle de la morale, où s'exercent principalement ses méditations philosophiques, Cicéron s'est élevé à une plus grande hauteur que les stoïciens et que Platon lui-même. Non-seulement il a compris dans toute sa pureté l'idée du devoir et du droit, l'idée de la justice, sur laquelle il fonde la société universelle du genre humain et celle de l'homme avec Dieu, *ut jam univer-*

sus hic mundus una civitas communis decorum atque hominum existimanda (de *Legibus*, lib. I, c. vii) ; mais il a aperçu un autre principe qu'il appelle de son véritable nom, la charité ou l'amour, *caritas*. Lorsque l'âme, dit-il (*ubi supra*, liv. I, ch. xiv-xxiii), après avoir compris et pratiqué toutes les vertus, se sera dégagée de la servitude du corps, et aura regardé comme des membres de sa famille tous les êtres semblables à elle, elle formera avec eux une société de charité, *societatem caritatis coiret cum suis*. Nous sommes naturellement portés à aimer nos semblables, et ce sentiment, aussi bien que la raison, est le fondement du droit : *natura propensum sumus ad diligendos homines, quod fundamentum juris est*. Nous devons nous regarder non comme les habitants d'une enceinte fermée par des murailles, mais comme les citoyens du monde, considéré lui-même comme une seule ville.

A Cicéron nous voyons succéder Quintus Sextius, qui vivait à Rome, simple citoyen, au temps de Jules César et d'Auguste, et qui, ayant écrit tous ses ouvrages en grec, a été défini par Sénèque en ces termes : « Grec par la langue, Romain par les mœurs : *Grecis verbis, romanis moribus philosophatur*. » En effet, obéissant au génie de sa nation, il ne cherche, dans la philosophie, qu'un moyen de régénérer les mœurs et de régler les actions. Fondateur d'une nouvelle secte, appelée, de son nom, les sextiens (*sextiorum nova et romani roboris secta*), et à laquelle appartenait son propre fils, ainsi que Sotion, un des maîtres de Sénèque, il essaya d'unir ensemble la morale du stoïcisme avec l'ascétisme de Pythagore. Il regardait la vertu comme le but de la vie, et l'abstinence comme le moyen d'y atteindre, en rendant l'âme tout à fait maîtresse du corps. Cette école, après avoir commencé avec un certain éclat, disparut sans laisser aucune trace ; et des œuvres de Sextius il n'est resté que quelques maximes d'une authenticité plus que douteuse.

De même que la morale pythagoricienne, celle des cyniques est unie au stoïcisme par trop de rapports pour n'avoir pas cherché à se relever avec lui et à la faveur du respect qu'il inspirait. La morale cynique a été professée à Rome par Démétrius, l'ami de Thraséas Pætes et de Sénèque, et qui vivait, entouré d'une grande considération, au temps de Néron et de Vespasien. On considère comme un de ses disciples Musonius Rufus (voy. ce nom), dont il nous est resté quelques fragments. Mais, les cyniques, à cette époque, et surtout ceux qu'on a cru rencontrer chez les Romains, différaient trop peu des stoïciens pour qu'il y ait lieu de s'y arrêter. Nous arrivons donc au stoïcisme proprement dit, enseigné par Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle.

Sénèque, sauf la différence des deux hommes et des deux époques, est à l'école stoïcienne ce que Cicéron est à la nouvelle Académie ou à la philosophie grecque en général. Il nous représente l'avènement du stoïcisme dans la langue, dans la littérature des Romains, bien plus que dans leur esprit et dans leurs mœurs. En effet, Sénèque est avant tout un écrivain ; et c'est comme écrivain, non comme philosophe, qu'il a excité, dans un temps de décadence, l'admiration de ses compatriotes. Son style, à la fois subtil et boursoufflé, sentencieux, contraint, chargé d'antithèses, s'accroît merveilleusement aux contrastes, aux exagérations et aux sophismes de l'école dont il est l'interprète. Nulle part les vices du stoïcisme ne sont aussi visibles que dans Sénèque ; parce que, à défaut de la raison, le goût nous aide à les reconnaître. Comme Cicé-

ron, il écarte de la philosophie les recherches purement spéculatives, les questions relatives à l'origine et à la nature des choses, regardant la dialectique comme une science superflue, et la physique comme un auxiliaire de la morale. « C'est une intempérance, dit-il (lettre lxxxviii), de vouloir savoir plus qu'il n'est nécessaire : *Plus scribere velle quam satis est, intemperantia genus est*. » Sans doute, cela ne l'a pas empêché d'écrire sept livres sur la physique, et de soutenir, dans un autre moment, quand la déclamation l'entraîne dans un courant opposé, que la vertu même n'est qu'une préparation à la science ; mais c'est à la morale que le ramènent toutes ses pensées et que se rapportent toutes les qualités de son esprit.

Avec Épictète et Marc-Aurèle le stoïcisme arrive à sa dernière perfection. Ce n'est plus seulement par des paroles et des raisonnements qu'ils l'enseignent tous deux, mais par les actions de toute leur vie, l'un dans l'esclavage et l'autre sur le trône. Si nous comptons Épictète parmi les stoïciens romains, c'est que c'est à Rome que s'est passée la plus grande partie de sa vie, à Rome que s'est exercée son influence, à Rome qu'il a été initié à la philosophie par Musonius, et qu'il a trouvé dans Marc-Aurèle son principal disciple. Marc-Aurèle considère comme un des plus grands bienfaits qu'il ait reçus dans sa vie d'avoir connu, par son maître Rusticus, la doctrine d'Épictète. En effet, il y a peu de différence entre les principes qu'ils professent. Chez tous deux, même éloignement de la spéculation et des discussions stériles de l'école ; même conviction que la philosophie doit être moins une science qu'une école de sagesse et de pratique de toutes les vertus ; mêmes efforts pour associer à la morale l'idée religieuse, pour transformer l'apathie stoïque en résignation à la volonté divine, et pour adoucir l'anathème prononcé contre les passions, en joignant à la raison l'influence de l'amour ou du sentiment.

Nous nous contenterons de mentionner ici le platonicien Atticus, dont quelques fragments nous ont été conservés par Eusèbe, ainsi que Favorinus, d'abord platonicien, puis partisan de Carnéade, et nous terminerons en disant qu'il y a eu des philosophes romains, mais non une philosophie romaine. Rome, comme le remarque très-bien Cicéron, a laissé à la Grèce la puissance de la parole et de la pensée ; elle a gardé pour elle des institutions et des lois. *Illi verbis et artibus multum valuerunt, nos institutis et legibus*.

On peut consulter, sur l'histoire de la philosophie chez les Romains, outre les histoires générales de la philosophie, les écrits suivants : Levezov, de *Carnéade, Diogene et Critolao, et de causis neglecti studii philosophici apud antiquiores Romanos*, in-8, Stettin, 1775 ; — Paganinus Gaudentius, de *Philosophia apud Romanos ortu et progressu*, in-4, Pise, 1643 ; — Blessig, de *Origine philosophiæ apud Romanos*, in-4, Strasbourg, 1770 ; — Ad. Stahr, *Aristotele chez les Romains*, in-8, Leipzig, 1834 (all.).

RORARIO (Girolamo), en latin Rorarius, n'est guère connu que par un petit traité sur l'intelligence des animaux. On croit qu'il a vécu de 1485 à 1556 ; on sait par son livre qu'il étudia le droit à Padoue, qu'il fut légat des papes Clément VII et Paul III, après avoir été marié, et avoir eu des enfants, et qu'il écrivait à Portenone, dans le Frioul, en 1544. Son opuscule longtemps oublié, fut publié un siècle après (Paris, 1645), par Gabriel Naudé, qui raconte l'avoir trouvé manuscrit en Italie : *Hieronimi Rorarii, ex legati Pontificii, quod animalia bruti*

ratione utantur melius homine. L'éditeur assure que c'est une œuvre remarquable par le style « à la fois correct et brillant » et par « la noblesse des pensées; » il considère l'auteur « comme un personnage très-noble et très-sage. » Mais il ne nous apprend rien de sa vie, ni de ses travaux, et ne fournit aucune preuve de l'authenticité du livre. Un écrivain qui manie la langue latine avec cette facilité avait sans doute composé d'autres ouvrages. On lui attribue un discours *Pro moribus*, publié à Coire en 1548, sans nom d'auteur. L'attribution est incertaine, et l'œuvre de peu de valeur. En tout cas on doit se borner ici à faire connaître ce petit traité souvent cité et probablement peu lu.

Le titre annonce un paradoxe, et rappelle en l'exagérant celui d'un écrit de Plutarque; mais il laisse espérer quelques éclaircissements sur cette question obscure et intéressante de la nature des bêtes. S'il n'est pas vrai qu'elles aient plus de raison que l'homme, il est faux du moins qu'elles soient dépourvues de toute intelligence, et sans prouver sa thèse, Rorario pouvait l'opposer à celle que Pereira soutenait déjà avant Descartes. Malheureusement il ne paraît pas même se douter du problème; ce n'est pas un philosophe, mais un bel esprit; il n'a pas le moindre goût pour la discussion, et il n'y a à vrai dire qu'une seule idée qui rattache ses innombrables anecdotes, à savoir que réellement les hommes sont en tout inférieurs aux animaux. Est-ce un badinage? non; l'auteur est grave dans son langage, et il se propose de donner une leçon de morale. Il veut humilier les hommes, les faire rougir de leur indignité. Il ne présente pas un plaidoyer pour les bêtes, mais un réquisitoire contre l'humanité. Aussi cet ouvrage qui, suivant Bayle, « mérite d'être lu, » semble-t-il un jeu d'esprit, une composition artificielle où l'auteur a cru trouver un cadre ingénieux pour flétrir le vice. Il oppose la brute à l'homme, comme Tacite oppose les Germains à ses compatriotes; ou les poètes, la pureté des mœurs champêtres à la corruption des villes. C'est dans un accès de misanthropie qu'il conçut l'idée de cette satire détournée. On a soutenu devant lui, nous raconte-t-il, que Charles V, son idole, ne vaut pas les Othon, ni Frédéric Barberousse. Que penser d'un être capable de hasarder cette monstrueuse opinion? Les animaux ne sont-ils pas plus intelligents et ne sont-ils pas meilleurs? Il est facile de deviner le parti qu'un cicéronien peut tirer de cet argument. Voici tout le livre: Les hommes sont féroces, et à vrai dire, Rorario était excusable de le penser dans le temps et dans le pays où il vivait; il a trouvé pour le prouver quelques pages (18 à 25), qu'on ne lit pas sans frémissement, où il rappelle les cruautés des princes, des soldats, des brigands, les victimes empalées, brûlées, éventrées, violées, et où il compare à ces excès la clémence, pour lui bien avérée, des lions et des éléphants. Dès lors l'antithèse va se continuer: non-seulement l'animal est reconnaissant, inoffensif si on ne l'attaque, mais encore il est juste, il est chaste, accessible aux remords. Il sait commander à ses passions, vivre en paix avec les siens; il n'est pas moins industrieux que l'homme, auquel il a appris la médecine, l'usage des simples, la saignée et autre chose encore, la navigation, l'économie, etc.; il le dépasse par sa prévoyance, par sa science de l'avenir, par la finesse de ses sens. Il ne connaît pas Dieu, dira-t-on, mais l'homme en sait-il davantage? Et d'ailleurs il le sent, il frémit sous sa puissance; il a même des instincts religieux, et sait la vertu du baptême dans les eaux pour purifier de toute souillure. Ces

idées souvent puérides, sont appuyées par une multitude d'exemples accumulés sans critique, sans ordre, invraisemblables souvent jusqu'à l'absurdité. Le seul plaisir qu'il prometue au lecteur, c'est un sentiment de gaieté, dont il ne peut se défendre en apprenant qu'un serpent a, comme Brutus, immolé son fils coupable d'avoir violé l'hospitalité; qu'un perroquet surveillait les mœurs de sa maîtresse, ou qu'un cheval s'est noyé de désespoir pour avoir été, comme Œdipe, conduit à l'inceste par la fatalité. Concluons donc qu'on fera bien de ne pas chercher des autorités dans cette boutade, et que son principal mérite, c'est d'avoir donné à Bayle un prétexte pour écrire son intéressant article *Rorarius*.

E. C.

ROSCELIN. L'histoire ne nous fait presque rien connaître de la biographie de ce philosophe; nous savons seulement qu'il était clerc à Compiègne, et l'on suppose qu'il reçut sa doctrine de Jean, surnommé le Sophiste. Il est probable qu'il professa à Paris vers 1080, soit près de Sainte-Geneviève, où Abailard donna plus tard ses leçons, soit dans une école publique ouverte dans l'enceinte du cloître Notre-Dame.

La doctrine philosophique par laquelle Roscelin est devenu célèbre, le nominalisme, serait probablement restée longtemps encore dans l'obscurité, s'il ne l'avait immédiatement appliquée au dogme de la Trinité, de manière à renouveler l'erreur reprochée autrefois à Sabelius. Persuadé que les idées générales ne sont que des mots exprimant des abstractions, il en avait conclu que le Père et le Saint-Esprit, manières d'être diverses de la même substance, s'étaient incarnés comme le Fils, qu'ils avaient souffert comme lui, etc.... Ces aberrations lui attirèrent une verte réponse de saint Anselme, dans un petit écrit polémique ayant pour titre : *de Fide Trinitatis, contra blasphemias Roscellini*.

Sous l'influence d'une pareille origine, et confondu, dès sa naissance, en quelque sorte, avec l'hérésie, le nominalisme, au XI^e siècle et dans les siècles suivants, dut rencontrer de grands obstacles. Cette circonstance explique les phases très-diverses par lesquelles il passa jusqu'au moment de son triomphe, phases très-diverses, dont nous avons retracé la suite et l'enchaînement dans l'article précité.

Il ne nous reste aucun ouvrage dans lequel Roscelin ait exposé sa doctrine.

VOY. NOMINALISME.

H. B.

ROSMINI (Antonio), philosophe et théologien italien, né en 1797 à Roveredo près de Trente. Sa première éducation se fit dans sa famille qui appartenait à l'aristocratie; il eut des maîtres habiles, et une riche bibliothèque où de bonne heure il lisait Platon dans la traduction italienne de Dardi Bembo; puis il passa quelques années au lycée de Trente, et à l'université de Padoue, où il suivit les leçons de Baldinotti, qui parfois eut à répondre à ses objections contre l'empirisme. Il montrait dès lors une grande activité d'esprit, et une inclination vers le mysticisme qui ne l'empêchait pas de faire des lectures immenses et d'étudier les sciences positives. Il entra dans les ordres en 1821 soit par inclination, soit par suite d'une affection malheureuse. Il s'y signala d'abord par un zèle excessif, et se montra le fougueux adversaire de la science et de la liberté de penser. Mais ce ne fut qu'un court moment dans une vie dévouée au triomphe du catholicisme libéral, et à l'indépendance de l'Italie. Il y travailla en fondant lui-même un ordre religieux destiné à associer des prêtres instruits et en publiant un grand nombre d'ouvrages qui

frent de lui un chef d'école. La religion, la philosophie, la politique se partageaient cette vie laborieuse, agitée par les luttes. Ses projets de réforme ecclésiastique, ses opinions de théologien suscitèrent contre lui la haine des jésuites ; d'un autre côté, son opposition à l'école théocratique, ainsi que la sincérité de sa foi, et la noblesse de ses doctrines philosophiques, lui valurent une grande renommée, et des disciples qui introduisirent ses opinions dans l'enseignement des universités. En 1848, le gouvernement de Charles-Albert, alors dirigé par Gioberti, le chargea auprès du pape d'une mission que le meurtre de Rossi, la fuite de Pie IX à Gaëte vinrent interrompre brusquement ; et la réaction qui suivit ne lui pardonna pas d'avoir prêté son appui aux projets patriotiques du cabinet de Turin. Le pape, qu'il avait suivi à Gaëte, le tint pour suspect, la police napolitaine menaça de l'emprisonner, les jésuites firent condamner ses livres. Il se réfugia à Stresa, sur le lac Maggiore, là même où il avait établi le siège de son ordre religieux, et y mourut en 1855 après s'être soumis au jugement de l'Église, et avoir détruit autant que possible les livres qui y avaient donné occasion.

Parmi les ouvrages très-nombreux qu'il a laissés, et dont quelques-uns sont inachevés, on ne doit citer ici que ceux qui intéressent la philosophie, et encore faut-il choisir les livres les plus propres à faire connaître sa doctrine. Ce sont : *Nouvel essai sur l'origine des idées*, Rome, 1830 ; Turin, 1855 ; — *Rénovation de la philosophie italienne* (œuvre de polémique), Milan, 1836 ; — *Principes de la science morale*, Milan, 1831 ; — *Anthropologie à l'usage de la morale*, Novare, 1838 ; — *Psychologie*, Novare, 1846-1850 ; — *Logique*, Turin, 1854 ; — *Théosophie*, Turin, 1859. En exposant brièvement la doctrine exprimée dans ces écrits, il est bon de rappeler que, comme Gioberti et d'autres contemporains, Rosmini fait souvent servir la philosophie à la réforme du catholicisme, et à la rénovation politique de l'Italie : ce sont là deux sujets qui ne manquent pas de grandeur, mais qui ne doivent pas laisser de traces dans cette analyse.

La plus universelle de nos idées c'est celle de l'être : nous la retrouvons sous chaque pensée, du moment que nous l'analysons ; et en même temps c'est le dernier degré que la généralisation puisse atteindre. Quand on a, par abstraction, isolé d'un objet ou d'un fait toutes les qualités, il reste toujours qu'il est, non pas de telle ou telle manière, mais d'une existence indéterminée, toutes ses manières d'être ayant été successivement retranchées. Cette idée est donc antérieure à toute pensée plus composée, et elle subsisterait encore alors que toutes les autres auraient disparu. Elle n'est pas, comme on l'a dit, un pur néant, puisqu'on peut la penser, et qu'elle est même la condition de l'existence de toute chose : elle est l'idée de la possibilité de tout ce qui existe ou est conçu. Ainsi l'être, le possible en général, et l'indéterminé pur, sont une seule et même chose : sous ces trois noms, on a une idée simple, une, identique, universelle, nécessaire, au-dessus du temps et de l'espace. D'où provient-elle ? Assurément ce n'est pas de la sensation, qui a tous les caractères opposés à ceux qu'on vient de signaler, et qui réduite par abstraction laisse pour résidu tout au plus le devenir, mais non pas l'être. Ce n'est pas non plus de l'expérience personnelle ; quand nous disons : je pense, donc je suis, nous avons déjà l'idée générale de l'être et nous l'appliquons au sujet de la pensée. Rien, en un mot, dans le monde extérieur ni dans le monde intérieur ne peut être l'objet

de cette idée ; il n'y a aucune opération qui puisse l'extraire des matériaux de la double expérience, qui elle-même ne peut s'effectuer qu'avec son concours. Elle est donc véritablement innée. Toutes les autres ne sont intelligibles que par elle, ou plus rigoureusement il n'y a qu'une seule idée : tout le reste est sensation, ou sentiment. Voilà la vraie théorie de la connaissance que Kant a inutilement compliquée. Ses deux formes de la sensibilité, ses douze catégories, ses trois idées de la raison, tout cet appareil des éléments subjectifs du jugement se réduisent à une seule idée ; et, ce qui ruine sa critique, cette idée est celle de l'être considéré en soi, d'une manière absolue, sans aucun rapport avec nous-mêmes : elle est objective ; elle est le seul objet de l'entendement. Le sens et la conscience atteignent le réel ; mais le réel n'existe pas en soi : il dépend de l'idéal ; et quand nous croyons le connaître, nous ne faisons que le regarder dans l'idéal. Le jugement n'a pas d'autre fonction que de rapprocher perpétuellement les sensations et l'idée de l'être, et d'en affirmer les rapports. C'est ainsi que l'entendement est comme un œil toujours tourné vers l'être idéal ; la raison, mitoyenne entre l'entendement et l'expérience, reçoit du premier cette forme universelle ; et de la seconde la matière variable et particulière, et les unissant, en forme des jugements où l'idéal et le réel sont toujours associés. Toutefois il ne faut pas croire que cette idée d'une possibilité suprême des choses soit Dieu lui-même ; sans doute elle s'y rattache de la façon qu'on marquera tout à l'heure, mais en elle-même elle n'est qu'une pure forme, la forme universelle de l'entendement, et pour tout dire en un mot, elle est une idée au vrai sens platonicien, un principe d'intelligibilité et non une cause d'existence. L'idéalisme est donc la vérité ; mais toute réalité n'est pas dans l'idée : au-dessous d'elle il y a la fini, les corps et les âmes, et au-dessus il y a l'infini déterminé et actif, c'est-à-dire Dieu. Il faut fixer les rapports de l'un et de l'autre avec l'idéal : car l'être se présente sous trois aspects, il est idéal, réel, ou moral.

Parlons d'abord de l'être moral dont le type est la personne humaine. En notre âme s'opère perpétuellement la synthèse du réel et de l'idéal : l'idéal, on l'a vu, nous est donné par l'intuition permanente de l'être indéterminé ; le réel nous est fourni par le sentiment. L'âme a en elle la faculté de sentir, non pas à l'état de puissance nue, comme on l'entend dans l'école, mais à l'état d'acte immanent, comme Leibniz le soutient. « Elle ne produit pas son acte en vertu des choses extérieures, mais par son activité propre ; elle doit toujours être en action par elle-même, autrement elle ne pourrait jamais passer de la puissance à l'acte. » (*Psychologie*, t. 1, p. 75.) L'âme est donc une force, et elle accomplit deux fonctions dans lesquelles se résument ses pouvoirs essentiels : l'intuition de l'idéal, et le sentiment du réel. Il y a une activité des deux côtés : l'être idéal se manifeste sans doute, mais il ne s'impose pas à l'entendement sans un effort du sujet intelligent ; cet effort même constitue la vie intellectuelle ; et d'autre part le sentiment est une réaction de l'âme exercée sur le corps qui lui est uni. L'âme se trouve ainsi comme le lieu où coïncident en un centre commun l'idéal et le réel ; mais elle ne se borne pas à recevoir la lumière ; elle la garde, et en compte les rayons divergents. Elle n'est ni ange ni bête ; le corps n'est pas pour elle un obstacle : car sans lui elle resterait à jamais vide comme une simple forme sans ma-

tière. Elle forme avec lui un tout naturel, dont les éléments sont inséparables, quoique distincts. La conscience et les sens ne sont pas isolés : il y a entre eux un intermédiaire, une sorte de sens intérieur qu'il importe de décrire. C'est par lui que nous observons le *corps subjectif*. Il y a en effet en nous un *sentiment fondamental*, quelque chose d'analogue à ce que l'on a appelé depuis *sens vital*, par lequel nous percevons sans intermission les parties de notre corps. Ce n'est pas une sensation : car il est continu, sans degrés, toujours uniforme, et nous avertis sans cesse d'une relation entre le moi, et l'étendue sentie, tellement associée à notre vie subjective, qu'on peut appeler ce corps sensible un *co-sujet*. Les sensations viennent se jouer avec leurs différences à la surface de ce sentiment permanent qui les supporte ; elles en sont les modes et les accidents ; elles le dissimulent parfois, mais il subsiste alors même qu'elles semblent le dérober à la conscience. Par lui nous sommes en relation avec une sorte d'espace intérieur, et en même temps avec une force corporelle, qui participe à notre sensibilité, et que pour cette raison on peut appeler le corps subjectif. Puis, grâce aux sens extérieurs, et surtout aux sensations de superficie, cet espace qui n'est d'abord ni figuré ni limité, et qui est réduit à une apparence obscure, se dessine, prend des contours, des grandeurs et des proportions déterminées ; puis encore, quand un changement se produit dans le corps indépendamment d'elle, l'âme éprouve le sentiment d'un contraste, d'une violence ; elle passe ainsi de la perception de son propre corps à celle des corps extérieurs. Comme le principe intellectuel est uni en elle au principe sensible, elle *entend* le corps en même temps qu'elle le *sent*, « et dans cette perception intellectuelle consiste le rapport entre l'âme humaine et le corps. » (Système de philosophie, n° 130.) Cette relation, on l'a déjà dit, est très-intime, aussi étroite que celle d'un acte et de son terme : le terme de l'âme c'est son corps ; il forme avec elle un être, un « seul tout animé ». L'animisme serait la vérité, s'il attribuait à l'âme sensitive et non pas à l'âme rationnelle la fonction d'organiser, d'animer, de nourrir le corps. Même, en thèse générale, on peut dire qu'il n'y a pas d'étendue sans sentiment, de même que le sentiment ne peut exister sans son terme étendu. Il y a donc dans le monde extérieur autant de forces sensibles qu'il y a de choses réelles ; seulement le sentiment est en elles obscur et latent, à peu près comme la perception dont Leibniz doue toutes ses monades. Tout est animé, au sens rigoureux du mot, c'est-à-dire que le moindre élément matériel est à la fois sensible et étendu. Les philosophes ont peine à comprendre quel rapport il peut y avoir entre une substance simple et l'étendue corporelle : en réalité ces deux choses sont perpétuellement unies pour constituer le sentiment ; « tout terme senti est un terme étendu et réciproquement. » Et il faut bien qu'il en soit ainsi : autrement on ne pourrait jamais rendre raison de l'extension continue, qui ne peut être constituée par des parties isolées, qui est différente des éléments infiniment décomposables dont elle est l'agrégation. Cette sorte d'unité, qui pour la matière se nomme la continuité, est donc l'effet d'un acte simple par lequel le principe sentant forme un faisceau de toutes ces parties indépendantes. Il est donc prouvé qu'il n'y a pas d'étendue sans une sorte de sensibilité. On a dit que la force et la matière sont une seule et même chose. La proposition est vraie si l'on entend par matière le terme du

sentiment, et par force le principe sensitif qui constitue la substance de notre âme, et lors de nous tous les êtres réels. La seule différence entre nous et les choses, c'est que le sujet sensible est en même temps chez nous un sujet intelligent, et que les rayons de l'idée suprême y allument la vie de l'esprit qui ne parvient pas dans les couches inférieures. Le règne de l'idée expire à cette limite ; au-dessous il n'y a rien qui en soi-même participe à l'intelligible, c'est-à-dire à l'être ; et en résumé l'existence que nous attribuons à ces objets n'est qu'un rapport avec les idées qui leur servent de types, qui se résument toutes dans l'idée de l'être, rapport que l'intelligence établit, et qui n'est rien d'inhérent aux choses elles-mêmes. Bref, le réel et l'idéal ne se mêlent substantiellement que dans l'être moral ; partout ailleurs ils restent distincts. La nature n'est pas une phase de l'évolution de l'idée : c'est une série de relations entre des termes sentis et des principes sentants.

Quelle place reste-t-il à Dieu dans ce système ? et de quel moyen l'homme peut-il disposer pour atteindre l'infini vivant ? Toutes ses facultés s'épuisent dans un double effort pour saisir d'une part le réel et de l'autre l'idéal. Mais l'idéal n'est pas une force vivante, une substance active ; il n'est pas une cause, c'est tout au plus une fin et une condition d'existence. Quant au réel, nous ne pouvons directement le connaître que sous sa forme finie et imparfaite. Il n'y a qu'une seule ressource pour l'esprit : c'est de passer de la pure idée de l'être indéterminé, à l'affirmation d'une force substantielle qui en aura tous les caractères, et y joindra par surcroît la vie dans sa plénitude. Cette opération hasardeuse, le raisonnement l'accomplira. La réflexion nous convaincra qu'il y a, outre l'infini formel, un infini actuel en qui l'idéal et le réel coïncident, et elle opérera une synthèse définitive de ces deux éléments, et nous fera franchir le passage de la pensée à l'existence. On démontre donc l'existence de Dieu, et les preuves qu'on en peut fournir ne diffèrent guère de celles que les philosophes ont exposées de tout temps, et que Kant a soumises à une critique sans fondement. On arrive ainsi à l'unité suprême où les trois formes de l'être, l'être idéal, l'être moral et l'être réel, se confondent. Mais, dira-t-on, la réalité est partout sentiment et étendue ; où trouver en Dieu ces deux conditions ? Elles y sont éminemment : l'activité, l'amour, le bonheur ne sont-ils pas de leur nature propres à la perfection ; et s'il y a un sentiment infini, ne peut-il avoir aussi son terme infini, quoique étendu, dans l'espace pur et illimité ? L'intelligence suprême, ajoute-t-on, se pense et s'entend elle-même, mais comment peut-elle penser le monde et le créer ? C'est que l'être absolu s'aime infiniment lui-même, et de toutes les manières dont l'être est susceptible d'être aimé, et cet amour embrasse cette forme de l'existence que nous appelons finie et relative. Il la réalise parce qu'elle est aimable, et par cela même qu'il l'aime : car aimer, agir, ou créer, c'est tout un pour lui. Il se pense alors comme cause du fini. Par une abstraction divine il sépare de lui-même cet être idéal, que notre entendement aperçoit, et qui résume en lui toutes les conditions du monde et en est l'exemplaire. Considéré sous cette nouvelle attribution il peut s'appeler aussi l'être initial ; en lui sont les types et les raisons de tout ce qui existe ; chacune des relations de la réalité avec le premier archétype est une idée. Bref, « on veut l'existence de ce qu'on aime ; on ne peut aimer ce qu'on n'entend pas : de là ces deux éléments de l'essence idéale et de l'existence réelle pro-

duits du même coup. » Le premier est entendu comme un pur intelligible; le second est représenté comme objet de l'idée, et produit dans l'espace, sous mille formes, grâce à l'imagination toute-puissante, pour qui concevoir c'est créer. Il y a donc une création perpétuelle, un acte qui ne peut cesser sans que l'univers s'anéantisse. En ce sens le monde est en Dieu, puisqu'il a en lui sa raison et sa cause; mais il n'est pas Dieu lui-même.

Voilà, sauf erreur, les grandes lignes de ce système un peu confus, qu'on ne se flatte pas d'avoir dégagé des innombrables détails qui le surchargent. L'esprit qui l'a conçu s'est un peu trop dispersé, et a eu plus de souci de s'étendre que d'approfondir. Aussi cette construction philosophique, la première qu'ait entreprise un philosophe italien depuis le xiv^e siècle, aussi vaste que celle de Hegel, n'est ni solide ni originale. Les idées, parfois disparates, qui sont empruntées à tant de maîtres différents, ne sont pas reliées par une ordonnance régulière. Sur l'essence de la matière, Rosmini n'a proposé qu'une hypothèse invraisemblable et tout à fait gratuite; en bornant l'entendement à l'intuition d'une idée, il s'est interdit tout passage légitime à l'absolu, qu'il essaye vainement de former de toutes pièces, avec des éléments dont les uns sont réels mais relatifs, et les autres absolus mais purement formels. Son Dieu mal démontré renferme en sa nature des attributs qui le font trop ressembler à l'homme, comme le sentiment de l'espace infini, l'abstraction, et l'imagination. Le tout pèche par l'absence d'une conception puissante qui maintienne l'unité entre les parties d'une doctrine qui semble avoir été laborieusement formée de pièces de rapport. Malgré ces défauts, Rosmini tiendra un rang élevé dans l'histoire de la philosophie. Il a eu trop d'adversaires et trop de disciples, il a été combattu et soutenu avec trop de vivacité pour être mis au nombre des esprits secondaires. La philosophie italienne semble s'éloigner de plus en plus de la voie qu'il avait ouverte; mais il ne faut pas oublier qu'il a contribué à la réveiller de son long assoupissement, et que dans la masse des idées qu'il a remuées, il en est beaucoup, surtout en psychologie, qui mériteraient d'être plus connues hors de son pays.

On peut consulter sur la vie et les œuvres de Rosmini : Nicolo Tomaseo, *Antonio Rosmini*, Turin, 1855; — V. Lilla, *Kant et Rosmini*, Turin, 1869; — Mariano, *La Philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1868; — L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie*, Paris, 1869, t. I; — Marc Debrin, *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, in-18, Paris, 1859; — Ad. Franck, *Journal des savants*, 1871. Voy. aussi dans ce dictionnaire l'article GOBERTI. E. C.

ROUSSEAU (Jean-Jacques). Le nom de Rousseau rappelle une des influences les plus profondes et les plus étendues que la philosophie morale et politique ait exercée à aucune époque. Les opinions, les talents, les caractères, l'individu dans ce qu'il a de plus intime, et la société dans ce qu'elle a de plus général, ont ressenti cette influence, et le contre-coup en dure encore.

Deux points de vue très-marqués se dégagent dans la carrière philosophique de Rousseau, et, par l'un comme par l'autre, il est le précurseur du xix^e siècle. Par la réhabilitation du spiritualisme contre les philosophes de son temps, et par la revendication de la liberté de penser, qui lui est commune avec eux, il reprend la tradition de Descartes, et devance la philosophie spiritualiste et libérale de notre temps. Mais on sait

assez que cette tâche de réformateur sensé n'eût pas son rôle. Témoin d'un ordre social en grande partie corrompu, inique, et dont il a souffert, il lui est arrivé de confondre dans une égale réprobation la société et ses abus temporaires. Ce moraliste, tout pénétré du sentiment de la liberté et du devoir, est en même temps un des docteurs les plus autorisés de ces principes de compression politique qui accablent la personne humaine sous la tyrannie de l'État; il est un des pères de ces systèmes niveleurs que le spiritualisme condamne et que la liberté désavoue. Il y a ainsi toute une partie du génie de Rousseau qui dépose contre l'autre, et c'est avec les vérités élevées et bienfaisantes qu'il a pour ainsi dire passionnées de sa parole, que nous aurons en partie raison de ses erreurs sur la société.

L'explication des contradictions, des paradoxes de J. J. Rousseau, doit être demandée d'abord à sa destinée, sans laquelle ils risqueraient de demeurer une énigme presque indéchiffable. L'homme et le philosophe sont ici inséparables. A la différence de Descartes et de Condillac, de Leibniz et de Kant, et de ces penseurs qui semblent l'expression presque idéale de l'esprit humain, l'auteur d'*Émile* a mis dans sa philosophie ses instincts, ses combats, son âme tout entière.

Rousseau, alors même qu'il paraît uniquement obéir aux exigences impérieuses de la logique, est, avant tout, le philosophe du sentiment; le sentiment est son criterium, la réhabilitation du sentiment en morale son principal objet, et c'est par le sentiment que lui-même se détermine. C'est donc lui qu'il applique sa propre méthode et suivre l'ordre réel de son développement philosophique et moral, que de chercher dans ce qu'il sentit l'origine de ce qu'il a pensé.

L'auteur du *Contrat social* naquit dans une petite république, à Genève, d'un père artisan (28 juin 1712). Il apprit en quelque sorte à lire dans les *Vies* de Plutarque. Doné d'une étonnante précocité, Rousseau (il nous l'apprend lui-même), dès l'âge de huit ans, avait déjà beaucoup vécu dans ce monde idéal de l'héroïsme antique et des sentiments exprimés dans les romans d'amour du xvii^e siècle, pour lesquels, dans ses longues veillées avec son père, il ne s'était pas moins passionné. Son âme, dans ces lectures, devait puiser plus d'exaltation que de force. Il rappelle dans ses *Confessions* qu'un jour, tandis qu'il racontait à table le trait de Scévola, on fut effrayé de le voir avancer sa main sur un réchaud. Ce geste, d'un héroïsme plutôt rêvé que réel, nous représente l'homme à l'avance et nous annonce l'écrivain. Publiciste, il placera aussi la plus haute perfection politique et le point culminant de la vertu et de la félicité humaine dans les temps antiques.

N'ayant jamais connu sa mère, qui était morte en le mettant au monde, et privé trop tôt des soins paternels, le jeune Rousseau fut mis en pension à Bossey, chez son oncle, le ministre Lambercier. Là il ressentit, avec des goûts et des affections plus conformes à son âge, la douce impression de la vie des champs. Là aussi son ardente sensualité reçut un premier éveil. Enfin, un châtiement non mérité suscita en lui le sentiment passionné de l'injustice, et lui fournit l'occasion de déployer un courage moins chimérique. Rousseau est tout entier en germe dans une telle enfance : âme rêveuse, éprise du bien sous la forme du grand et du sublime, y joignant les goûts simples de l'artisan et de l'habitant des campagnes; imagination voluptueuse, mêlée de cynisme et de tendresse; cœur fier déviant l'injustice, indomptable à la persécution.

Sous la dure contrainte d'un maître grossier, chez lequel l'enfant avait été mis en apprentissage, ce naturel indolent et faible dans les intervalles de l'enthousiasme, laissa paraître des inclinations qu'une meilleure éducation eût sans doute étouffées : « Jamais, a-t-il dit, César plus précéce ne devint plus promptement Laridon. » Le penchant de la nature humaine à dégénérer rapidement, saisi dès lors et dans la suite sur son propre exemple, le frappa vivement quand il commença à méditer sur l'homme et sur la société. Mais son orgueil ne le mettra pas sur le compte de ce qu'il y a de désordonné dans nos instincts, si l'éducation ne les dirige, ne les rectifie et ne les dompte ; il en accusera les entraves artificielles qui les corrompent par la contrainte ; il en accusera les institutions, la société. Ainsi fait son école.

Nous rappellerons en très-peu de mots sa vie qu'il n'est guère possible de raconter, ni d'oublier, après les *Confessions*. Cette vie n'est que le contraste d'une supériorité native et d'une destinée ravalée, trop souvent aussi celui des aspirations et des actes. Un besoin inquiet, insatiable d'indépendance et de nouveauté le pousse, dès ses premières années, d'exil en exil. Errante mendicité à travers la Suisse et l'Italie, hospice des catéchumènes à Turin, spectacle odieux des conversions à prix d'argent, la sienne arrachée à sa misère, malgré ses remords et ses objections, quelle école pour le réformateur et le controversiste futur ! Puis viennent, au sortir de chez Mme de Vercellis, quand déjà le jeune Rousseau mêle au souvenir d'une action coupable un secret désir de régénération morale et un besoin des idées élevées qui ne le quittera pas, ses entretiens, à Turin, avec l'abbé Gaime, et, plus tard, au séminaire d'Annecy, avec l'abbé Gastier. Si l'auteur de la *Profession de foi* a trouvé dans ces premières et ineffaçables émotions son inspiration religieuse, et dans le souvenir de ses maîtres le type même du vicaire savoyard, comment ne pas rappeler que l'auteur du *Discours sur l'inégalité* a été laquais, qu'il a mangé à l'office et servi à table ? Signalons aussi, parmi tant d'incidents en apparence sans intérêt, mais dont aucun ne fut perdu pour son expérience, l'effet que produisit sur Rousseau errant près de Lyon, la vue de ce paysan dont il ne put surprendre la gêne et les terreurs sans en ressentir toute une révolution morale, produite par la pitié et l'indignation. « Tel fut, a-t-il écrit, le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon âme contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple et contre ses oppresseurs. » Rappelons, enfin, l'influence profonde, et peut-être décisive, de Mme de Warens sur le jeune fugitif qu'elle avait recueilli, et dont elle cultiva l'intelligence. Il n'y a pas de penseurs éminents et de grands écrivains sans la préparation de fortes études. Rousseau trouva chez Mme de Warens le loisir de la rêverie, et il y prit le goût des lectures sérieuses. Femme d'un esprit distingué, elle lut avec lui La Bruyère et La Rochefoucauld, Bayle et Saint-Evremond. C'est sous son toit qu'il étudia Montaigne, Locke, Malebranche, Leibniz, les *Lettres philosophiques* de Voltaire, dont il fut enchanté, et qui lui inspirèrent le goût d'écrire ; enfin différents ouvrages « qui mêlaient la dévotion aux sciences, et, en particulier, ceux de l'Oratoire et de Port-Royal. »

Il puisa dans ces lectures ce fonds solide de connaissances sur lequel allait se développer son intelligence méditative. Il est au moins douteux que, sans Mme de Warens, le génie et l'âme de Jean-Jacques se fussent développés. Mais il y a

toute une partie de cette influence qu'il faut déplorer. Mélange de sensibilité et de licence, elle lui montra cette fatale scission d'une pensée noble et d'un cœur généreux, avec une vie entachée de souillures : triste contradiction que reproduira Rousseau, et qui est son histoire même !

Il avait près de trente-quatre ans quand, après avoir été successivement apprenti, catéchumène, valet, séminariste, truchement d'un moine quêteur, employé au cadastre, professeur de musique à Chambéry, précepteur à Turin, secrétaire d'ambassade à Venise, il vint se fixer à Paris, rêvant la gloire du compositeur, qu'il ne devait faire qu'entrevoir par le *Devin du village*, et songeant peu, à ce qu'il paraît, à celle du philosophe et de l'écrivain. Il vécut quelques années obscur et pauvre, composant, copiant, enseignant, puis réduit, par l'insuffisance de ses ressources, à accepter un emploi de commis de caisse chez M. Dupin, fermier général. C'est là qu'il connut les philosophes de l'*Encyclopédie*, et se lia avec Diderot, Grimm, dont il eut à se plaindre plus tard, et dont il se plaignit plus que de raison. Un dernier fait nous reste à dire avant d'arriver au moment où le philosophe éclata, pour ainsi parler, si subitement en lui. Le mépris de ses devoirs de père fut la suite d'une union honteuse. Il ne manque pas, dans une lettre adressée à M. de Francueil, et antérieure au *Discours sur l'inégalité*, de rejeter sur les vices de l'organisation sociale l'abandon de ses enfants aux Enfants-Trouvés. « C'est l'état des riches, y écrit-il, c'est votre état qui vole au mien le pain de mes enfants (20 avril 1751). » Cette faute et l'indignité de son intérieur pèsent sur l'homme, sur l'écrivain, sur le penseur. La parole de l'auteur d'*Émile*, si sympathique pour le jeune âge, en a été frappée de suspicion. Ses ombrages mêmes, poussés jusqu'à la folie, furent entretenus ou suscités et exploités indignement par son entourage. Ces misères et ces lantes, qui font tache sur son génie, ne purent l'étouffer, et peut-être, sous un autre rapport, elles contribuèrent encore à l'exciter par le besoin de se relever à ses propres yeux et à ceux des autres. Il est impossible, malgré ces misères de la volonté, de ne pas sentir sous tant d'accents émus et dans un élan si soutenu de sa pensée vers ce qui est grand, honnête, vrai, et même pur, que Rousseau aime le bien avec un sincère enthousiasme.

Un morceau oratoire couronné par une académie de province commence sa renommée d'écrivain et son rôle de réformateur. En 1750, l'Académie de Dijon demandait si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. Ce premier écrit, jugé faible par Rousseau lui-même, ne forme pas moins le premier anneau dans la chaîne de déductions logiques qu'offrent ses ouvrages. Après avoir maudit éloquentement les lettres, les sciences et les arts, c'est-à-dire presque toute la civilisation, il n'était que consécutif en s'attaquant à la société même. C'est ce qu'il commence à faire dans sa préface de *Narcisse*, où l'on présage déjà l'auteur du *Discours sur l'inégalité* : « Dans un État bien constitué, y est-il dit, tous les hommes sont si bien égaux, que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant ni même comme le plus habile, mais tout au plus comme le meilleur ; encore cette dernière distinction est-elle souvent dangereuse, car elle fait des fourbes et des hypocrites. » Il déclare dans le même opuscule une guerre acharnée au principe d'émulation, et ne paraît reconnaître d'autre mobile légitime d'action que le dévouement. La condamnation absolue de la concurrence dont il trace le plus sombre tableau, la pensée partout impliquée que la supériorité

intellectuelle et morale confère des devoirs et non des droits, ces propositions bien connues de notre époque trouvent déjà dans Rousseau un interprète résolu.

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est le roman d'un état primitif antérieur même à la famille, le contre-pied, par conséquent, de toute tradition historique et de toute vérité sociale. Ce pamphlet philosophique marque le pas le plus décisif que Rousseau ait fait dans le radicalisme et qu'il lui ait fait faire. On peut s'en convaincre dès les premières lignes. L'auteur définit l'inégalité sociale « celle qui consiste dans les privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants, ou même de s'en faire obéir. »

On serait tenté de croire que l'écrivain qui voit dans la vie sauvage l'état de paix, et dans la société l'état de guerre, a nié le progrès de l'espèce humaine. Il n'en est pas ainsi. Il proclame dans la perfectibilité l'attribut constitutif de l'humanité, et il le déclare presque illimité. Dans des ouvrages moins chagrins il en félicitera l'humanité, ainsi que de l'établissement de la société, puisque sans ces conditions elle ne pourrait s'élever à la vertu. L'auteur du *Contrat social*, qui entreprend de refaire la société, croit évidemment au progrès; mais il est difficile de se tromper davantage sur cette idée, et de se proposer un idéal de civilisation plus borné; il en retranche les lettres, les arts, les sciences, et en partie l'industrie; le progrès, pour Rousseau, paraît consister uniquement dans une répartition plus égale des biens, dans la diminution de la misère par l'action légale, dans l'allègement des maux qui pèsent sur l'homme en société par une vie plus libre et plus simple. Cet état de béatitude, qu'il croit apercevoir derrière les siècles, est beaucoup plus simple que cette civilisation de l'avenir rêvée par Condorcet et les modernes réformateurs; l'âge d'or qu'il regrette et célèbre dans cette peinture idéalisée de la vie sauvage, c'est l'absence du mal moral et en partie du mal physique, c'est la médiocrité des désirs, c'est un état de solitude et presque d'inaction, dernier rêve des âmes fatiguées de la lutte et de celles qui, comme l'auteur des *Rêveries*, y répugnent d'instinct.

Au fond, rien n'est plus facile à réfuter qu'un tel système. On peut arrêter dès l'abord l'intrépide logicien en lui demandant comment les hommes ont eu l'idée de changer une condition si heureuse; comment ils avaient pu vivre jusque-là, même de la vie la plus élémentaire, sans une aide mutuelle; comment, si la société n'a pas son germe dans l'état de famille et dans l'instinct de sociabilité, la millième génération a pu produire ce que n'a pas produit la première. Est-il possible enfin d'admettre un tel abandon de la créature par la Providence? Quoi! elle aura, on ne sait pourquoi, fait l'homme en vue de l'isolement, et elle permettra cette longue et irrévocable déviation de ses desseins? Rousseau, assurément, est bien loin d'être un athée, lui qui n'a pas cessé de combattre l'athéisme dans ses principes et dans ses conséquences. Son système social, il faut le dire, n'équivaut pas moins au plus complet et au plus désolant athéisme historique.

Aux prises avec une insoluble difficulté, heureusement toute gratuite, Rousseau, sans s'inquiéter de ces objections préalables, déploie des efforts de logique vraiment inouïs pour créer la société. Il s'adresse au langage; mais, impuissant à en rendre raison dans la supposition de l'isolement, il se voit forcé de reconnaître que « la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir

l'usage de la parole. » Il s'adresse au sentiment de la pitié dont il signale avec beaucoup de force la puissance et les effets; mais si cette passion n'a pas été efficace tout d'abord à rapprocher les hommes, comment le serait-elle devenue à la longue? Il s'adresse à l'industrie; même obstacle: point d'industrie sans association, sans transmission. Il lui faudrait, pour sortir d'embaras, un *deus ex machina*, comme à M. de Bonald. D'impossibilités en impossibilités, il en vient à supposer une série d'accidents et de hasards. Assurément cette explication de la création de la société est encore inférieure à celle que les matérialistes donnent de la création du monde et qu'il a si justement attaquée. Les atomes d'Epicure sont supposés poussés d'un mouvement nécessaire et ayant une prise réciproque. Quant aux atomes animés qu'il plaît à Rousseau d'appeler des hommes, où est leur attraction mutuelle, où est leur prise les uns sur les autres, dans cette hypothèse qui les isole et qui voit dans cet isolement même leur véritable perfection?

Ce qui achève, ce qui constitue l'état social, et qui fait naître à la fois l'inégalité parmi les hommes, c'est l'établissement de la propriété. Les termes emportés et amers dans lesquels Rousseau accueille sa première apparition sur la terre sont dans toutes les mémoires. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que dans ce passage si souvent invoqué par les doctrines communistes, il attaque beaucoup moins la propriété en elle-même qu'en tant que fondement de la société civile. Celle-ci acceptée, il accepte dans l'autre la base permanente de l'état social. L'état de guerre, à l'en croire, a immédiatement suivi dans le monde la propriété et l'inégalité. L'objet de la loi est, autant que possible, de mettre un terme à ces luttes anarchiques venant toutes se terminer au droit de la force et de la conquête. La loi n'est que la lettre du traité par lequel le fort et le faible, ou plutôt le riche et le pauvre, mots que Rousseau déclare plus justes, s'engagent à se respecter mutuellement. Voilà l'idée du *contrat*, sur laquelle doit s'établir toute la politique de Rousseau. — Cette convention qui assure non-seulement au riche ses biens, mais à tous les hommes leur vie et leur liberté, et qui a aussi pour but d'empêcher l'inégalité d'arriver à ce point où elle devient la spoliation générale au profit d'un très-petit nombre, est-elle observée dans l'état actuel de la société? Rousseau, on le conçoit, le nie hardiment, et son livre tout entier n'est que l'attestation du contraire. Qu'on rapproche la conclusion de l'ouvrage du passage dans lequel l'auteur indique comme nécessaires « de nouvelles révolutions pour dissoudre tout à fait le gouvernement ou le rapprocher de l'institution légitime, » et l'on se convaincra qu'il avait le presentiment très-énergique de cette ère des révolutions par lui prédite dans l'*Émile*. Ce presentiment fait l'originalité de ce *Discours* tout sillonné, pour ainsi dire, de menaçants éclairs. Politiquement, ce premier manifeste radical de Jean-Jacques ne fait que proposer la substitution d'une égalité chimérique à une inégalité extrême, et de l'utopie à l'abus. Philosophiquement, il relève du matérialisme, puisqu'il ne tient nul compte du principe de mérite et de démerite comme source de l'inégalité; puisqu'il fait table rase, dans l'explication de la société, de tout principe inné, à peu près de la même manière que Condillac dans l'explication de l'âme humaine. Par là, Rousseau appartient encore au siècle qu'il condamne, et à la philosophie qu'il malmène.

Les premières conséquences sociales du système que nous venons d'esquisser sont tirées par J. J. Rousseau dans le *Discours sur l'économie poli-*

tique composé pour l'*Encyclopédie* : l'abstraction et l'hypothèse sont les fondements presque uniques de ce morceau, comme de tout ce que Rousseau a écrit sur les matières politiques. N'est-il pas étrange de donner pour fondement à une science éminemment expérimentale la *volonté générale*? Rien de plus logique au surplus. Si la propriété est une pure convention, il est clair que l'homme peut incessamment modifier ce qu'il a créé de ses mains. Nul doute que l'écrivain réformateur ne soit encore emporté à cette vue excessive par le sentiment profond des abus de la propriété trop arbitrairement constituée avant la révolution française. Mieux inspirée, celle-ci corrigeait non l'erreur par une autre erreur et l'arbitraire féodal par l'arbitraire de la loi, mais le fait de la conquête par la proclamation du droit naturel et par la restitution de la liberté. Rousseau ne veut pas sans doute abolir la propriété; il la juge nécessaire, bien qu'il ait écrit dans l'*Émile* cette phrase qui semble avoir inspiré un des plus célèbres adversaires modernes de la propriété : « Un rentier qui paye pour ne rien faire, ne diffère guère à mes yeux d'un brigand qui vit aux dépens des passants; tout citoyen oisif est un fripon. » Rousseau ne s'arrête pas moins devant l'abolition de l'héritage qu'il juge dangereuse. Pour atténuer ce qu'il appelle les mauvais effets de la propriété et des abus de l'inégalité sociale, il a recours à l'impôt, et, comme on l'a déjà justement remarqué (voy. l'article MABLY), il s'adresse à cette forme d'impôt désignée de nos jours sous le nom d'impôt progressif. « La taxe de celui qui a du superflu peut aller au besoin, dit-il, jusqu'à la concurrence de ce qui excède son nécessaire. » Rousseau ne veut pas qu'on se méprenne sur le sens qu'il donne à ce dernier terme si élastique, et il ajoute « qu'un grand a deux jambes ainsi qu'un bouvier, et n'a qu'un ventre non plus que lui. » Une telle formule réduirait la vie humaine et la tâche de la société à l'unique et stricte satisfaction des besoins matériels; l'anathème jeté par l'auteur aux plaisirs de l'intelligence, aux arts et aux lettres, prouve assez d'ailleurs à quelle simplicité de civilisation il conviait la démocratie.

La *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* n'est que la conséquence de cette austérité systématique. On sent à la fois dans ce beau morceau, appendice éloquent et ingénieux du *Discours sur les arts*, l'inspiration de la république de Platon, qui bannissait les poètes au nom de la morale, et l'influence du calvinisme qui fermait les théâtres, comme il déposait de tableaux et de statues l'intérieur des églises. Quelle noble protestation, d'ailleurs, en faveur du sentiment inné de la pudeur! Partout, quelle élévation spiritualiste! Quel appel de l'esprit de licence à l'esprit de famille! Là, comme bientôt dans la *Nouvelle Héloïse*, se trouve annoncé l'*Émile*. Thèse de la bonté native de l'homme, prédication du sentiment moral, défense du libre arbitre, revendication de la sainteté du mariage, toute cette partie philosophique du célèbre roman de Rousseau est connue, et nous n'en parlerons que lorsque nous la retrouverons dégagée et épurée dans son grand ouvrage sur l'éducation. Il nous reste à achever d'exposer et de discuter l'écrivain politique par l'examen du *Contrat social*, livre plein de nerf, de feu, d'audace et de chimères.

On se souvient de Platon désespérant de voir l'humanité atteindre à l'idéal de sa *République* et se résolvant à écrire, en l'accommodant un peu plus à la faiblesse humaine, son livre des *lois* : ainsi fait Rousseau, tout en restant philosophiquement et littérairement fort inférieur à son modèle, lorsqu'il se résigne à donner à

l'homme comme une compensation, selon lui, fort insuffisante de la vie sauvage, le *Contrat social*. On peut ainsi expliquer le dessin de Jean-Jacques : si la société est une chute, mais une chute irrévocable; si la propriété est comme le péché originel indélébile de l'homme social, la politique doit régulariser ce qui ne saurait être empêché, atténuer le mal quand il est impossible de le prévenir, retrouver l'ordre ou en créer un nouveau à force de raison et de volonté, et, de même qu'en morale à l'innocence a succédé la vertu, substituer ainsi à l'offensive indépendance de l'homme isolé l'autorité omnipotente de la loi.

Aussi le législateur est-il tout dans le *Contrat social*. L'idée que la société peut être façonnée, pétrie suivant un certain modèle idéal, n'a pas, dans les temps modernes, d'organe plus déterminé, et, on le sait, plus écouté que J. J. Rousseau. Son livre est le premier modèle complet et rigoureux de ces constructions *a priori*, de ces systèmes d'organisation qui prétendent refaire la société de la base au faite.

L'erreur fondamentale du prétendu axiome d'un contrat primitif se répand sur tout l'ouvrage et en corrompt toutes les déductions. Presque tous les publicistes commencent par s'occuper de la famille, comme du fait générateur de la société, et de la justice, comme de sa règle idéale. Pour l'auteur du *Contrat social*, « les enfants ne restent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver : sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Si le père et les enfants continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention. »

Tous les membres de la famille étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Voilà donc la famille fondée sur un contrat ayant pour base l'intérêt! Quant à la justice, Rousseau la maintient sans doute contre le droit du plus fort, qu'il flétrit énergiquement dans des pages admirables. On pourrait même citer maint passage dans son livre, où les droits antérieurs et supérieurs de la raison et de la justice sont proclamés avec autant de netteté que par Montesquieu lui-même, au début de l'*Esprit des lois*. Mais ces aveux influent peu sur la marche de sa logique et sur les derniers résultats de son système, et ni la raison ni la justice ne peuvent avouer un livre où elles se trouvent subordonnées à une autorité étrangère, mutilées même dans quelques-uns de leurs éléments essentiels. Une analyse impartiale et complète des principes du droit étudiés dans leur fondement moral, envisagés dans leurs grandes applications et mis au-dessus de tout arbitraire, voilà par où devrait commencer Jean-Jacques, pour ne pas s'exposer à faire de la loi une reproduction imparfaite de l'idée du juste, et souvent une arme à son insu dirigée contre elle. Dans le *Contrat social*, il n'y a que le droit de coopérer à la loi que l'individu n'aliène pas : la société n'étant que le fruit d'une convention, on ne voit pas pourquoi, en effet, une loi qui ne serait pas notre œuvre réclamerait notre obéissance. La conséquence d'un tel principe va plus loin que ne le voudrait Rousseau. Si la justice et la raison n'imposent pas le respect par elles-mêmes, si l'accord explicite des volontés peut seul engendrer la légitimité des codes, il faut traiter d'usurpation le droit de punir les coupables, que s'est de tout temps attribué l'État; il faut dire que le tribunal qui condamne un voleur avant que la propriété ait été mise aux voix et confirmée par la majorité, bien plus, par l'unanimité sociale, commet un abus de pouvoir.

Le droit le plus absolu de l'État sur l'individu est la conséquence de la théorie de Rousseau. « Toutes les clauses du contrat social bien entendues, dit-il, se réduisent à une seule, savoir, l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté; car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres... Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. En un mot, chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale. » (C. 6, du *Pacte social*.) Quel sera le premier usage de cette volonté générale? Selon Rousseau, elle légitimera la propriété, non qu'elle y soit obligée, car l'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social qui sert de base à tous les droits, mais uniquement parce qu'elle juge qu'il est de son intérêt de ne nuire à aucun de ses membres. Ainsi, « loin qu'en acceptant les biens des particuliers, la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État, et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné. » (C. 9, du *Domaine réel*.)

Il reste dès lors à montrer que cette volonté générale, investie de la merveilleuse puissance de créer le droit, est infaillible, qu'elle va toujours à ce qui est juste. Rousseau l'affirme. Après avoir établi que la souveraineté est inaliénable (liv. II, ch. 1), que la souveraineté est indivisible (ch. 2), il soutient que la volonté générale ne peut errer. Les objections se pressent ici contre l'auteur du *Contrat social*. On peut et on doit lui demander d'où vient cette infaillibilité mystérieuse conférée aux masses; comment l'individu pris isolément étant sujet à l'erreur, même dans le cercle borné de l'intérêt particulier, des milliers d'individus votant sur des questions d'intérêt général souvent obscures et complexes, se trouveront miraculeusement investis du don d'omniscience et d'impeccabilité. Rousseau cherche à échapper à l'objection. En soutenant que la volonté générale va infailliblement au bien, il avoue que le jugement du peuple est sujet à se tromper, et que « si on veut toujours son bien, on ne le voit pas toujours. » Distinction vaine dans la pratique! Que l'erreur appartienne à la faculté qui juge plutôt que le vice à la faculté qui résout, que l'homme soit droit et l'esprit humain faux, il n'importe. Que sera-ce donc si toute une dépendance essentielle du droit naturel (la famille et la propriété, par exemple) est jugée par le législateur purement facultative, indéfiniment modifiable?

L'erreur de J. J. Rousseau consiste précisément dans cette préférence si hautement accordée à la volonté sur le jugement. Il oublie ici, lui qui, dans la profession de foi du vicaire savoyard, établit qu'il n'y a pas d'acte de liberté vraie sans un acte de jugement, que la liberté dépourvue de lumière ne s'appelle plus liberté, mais caprice. Bien que Rousseau ait incontestablement contribué à établir et à répandre le dogme de la souveraineté nationale, il est de la plus haute importance de distinguer nettement la fausse

conception du *Contrat social*, de la véritable intelligence de ce principe. Sans doute, il faut savoir gré au philosophe d'avoir réclamé pour les nations le droit d'intervenir dans leurs affaires et de décider de la forme de leur gouvernement: mais ce qu'il a complètement méconnu, c'est que cette souveraineté doit avoir des règles, et peut être organisée de bien des manières. On ne peut présenter comme le premier et le plus imprescriptible de tous les droits, celui-là même qui est le plus contesté, celui-là qui souffre plus d'exceptions que d'applications dans les théories, même les plus radicales, puisqu'il exclut dans les femmes, les enfants, les incapables et les indignes, plus des trois quarts du genre humain du droit de suffrage. Un publiciste qui se serait rendu un compte exact de l'idée du juste, aurait-il placé un tel droit au-dessus ou à côté de ceux qui n'admettent que très-peu d'exceptions ou qui n'en souffrent pas? Rousseau oublie que les sociétés n'ont pas seulement une volonté et des droits, mais une raison qui leur trace des règles et leur impose des devoirs, et qui leur enjoint de puiser dans le bon sens naturel, dans les leçons de l'expérience, tout un ensemble de sages précautions et de prescriptions obligatoires.

Vainement Rousseau se flatte d'atteindre à la liberté et à l'unité; il les manque l'une et l'autre, pour n'arriver qu'à la licence et à l'absolutisme. Il manque la liberté: car, dans l'État comme dans la personne humaine, et dans la sphère des applications politiques comme dans celle des systèmes de philosophie, qu'y a-t-il de plus tyrannique au monde que la domination d'un principe unique, abandonné sans contre-poids à toute l'impétuosité de sa pente, à toutes les exigences de sa nature intolérante? et que sera-ce quand ce principe unique est lui-même bien moins encore une vérité exclusive, comme il arrive souvent, qu'une erreur absolue et fondamentale, qu'une pure hypothèse? Il manque l'unité, qui se perd dans son excès, et qui ne tarde pas, quand on la force, à se briser dans le désordre. La vraie unité, d'ailleurs, non plus que la liberté véritable, n'est pas dans la simplicité, mais dans l'harmonie. Quelle liberté et quelle unité enfin sans stabilité? Et quelle stabilité y a-t-il dans un système qui proclame que la souveraineté ne peut pas plus être représentée qu'aliénée, et que les députés du peuple, simples commissaires, ne peuvent rien conclure sans la ratification du peuple constamment assemblé? Dans l'État de Rousseau, tous votent, votent toujours, votent sur tout, sans en excepter même le pacte fondamental. « Si tous les citoyens s'assembleraient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très-légitimement rompu. » Or, on sait aussi que « si le peuple veut se faire du mal, nul n'a droit de l'en empêcher. » Bien que Rousseau, enfin, reconnaisse forcément que le peuple peut et doit être représenté, non pas dans la puissance législative, mais dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi, ce dernier pouvoir lui-même n'offre pas plus de stabilité, puisqu'il peut être, quant à sa forme et quant à son existence, incessamment remis en question. Jean-Jacques, pour prévenir les abus et les usurpations du pouvoir exécutif, demande des assemblées périodiques du peuple, lesquelles auront lieu sans convocation formelle, et devront toujours s'ouvrir par ces deux propositions qui passeront séparément par les suffrages: la première, s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement; la seconde, s'il lui plaît d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés; il se flatte, par là, d'éviter

les révolutions. N'est-ce pas plutôt leur tenir la porte périodiquement ouverte? Il ne faudrait que les pages sensées du *Contrat social*, et il s'en trouve d'empreintes d'une haute raison même dans ce livre, pour détruire de fond en comble sa théorie, à laquelle ne saurait les souder nul artifice de dialectique et de langage.

Obsédé par le fantôme des républiques de l'antiquité, et de la république de Genève, ou de la république de Neuchâtel, plus petite encore, Rousseau ne peut échapper pourtant à tout sentiment de la civilisation moderne et des nécessités politiques des grands États européens, si prodigieusement différentes. De là plus d'une contradiction. S'il pense ici que le législateur doit se sentir de force à transformer la nature humaine, dangereuse maxime qui donnera naissance aux Robespierre et aux Babeuf, là il déclare qu'il doit tenir le plus grand compte des mœurs du pays, et ne pas chercher à les violenter. Tantôt il exige que l'État soit petit (liv. II, ch. ix et x), tantôt il affirme (liv. III, ch. xii) que les bornes du possible, dans les choses morales, sont moins étroites que nous ne pensons, et il ne désespère pas de l'introduction dans les grands pays du gouvernement direct du peuple. Frappé des difficultés que trouveront les modernes à pratiquer les perpétuels devoirs de la démocratie, rendus faciles chez les anciens par le loisir que donnait l'esclavage aux citoyens, il se demande si la servitude ne serait pas nécessaire pour maintenir l'égalité et la liberté (liv. III, ch. xv), et il répond par ce fameux et terrible *peut-être*, souvent invoqué depuis par les républicains de l'Amérique du Sud. Il va jusqu'à déclarer qu'à prendre le terme à la rigueur, il n'a jamais existé de véritable démocratie et qu'il *n'en existera jamais* (liv. III, ch. iv), ajoutant que « s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement, mais qu'un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » Il critique avec verve et condamne absolument la monarchie (liv. III, ch. vi), et il déclare un peu plus loin (liv. III, ch. viii), que « toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays; que la liberté n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples; que plus on médiocre ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. »

La tyrannie du système paraît dans tout son jour au chapitre de la religion civile. Après avoir envahi tout le domaine de l'activité individuelle, l'industrie qu'il limite, le commerce qu'il entrave, les arts qu'il proscriit, Rousseau ne s'arrête même pas devant l'inviolable asile du for intérieur. Cependant son style impérieux ne suffit pas ici à dissimuler ses perplexités. Comme philosophe, il veut la tolérance; comme législateur, il doit mettre la religion entre les mains de l'État, ainsi qu'il y a mis la propriété. Il cherche à se dérober à la contradiction en nous laissant, comme hommes, libres de croire selon que nous le jugerons raisonnable, et d'adopter telle ou telle église; mais en nous obligeant, comme citoyens, d'admettre une religion publique. Lui-même en énumère les principaux dogmes: l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante; la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiement des méchants, la *sainteté du contrat social*. On souffre à voir Jean-Jacques tracer lui-même le code de l'intolérance et de la persécution. Celui qui refuse de prêter serment à ces dogmes, et le classe de sa république. Bien plus, « que si quelqu'un, ayant admis cette profession de foi, se conduit après comme n'y croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus

grand des crimes, il a menti devant les lois. » La manière dont il apprécie le christianisme au point de vue civil, montre combien peu il comprenait la civilisation moderne. Cet affranchissement de l'homme intérieur par une religion spiritualiste, d'où l'on devait arriver peu à peu à l'affranchissement de l'homme civil; cette égalité par le rachat, ce prix infini donné à l'individu, tous les bienfaits historiques du christianisme, si vivement saisis et rappelés par Montesquieu et par Turgot, il les voit si peu, qu'il s'attache à montrer dans le christianisme une religion tout à fait antisociale et antilibérale. Outre les démentis qu'une telle assertion reçoit de faits nombreux dans le passé, les religieuses colonies de l'Amérique du Nord lui préparaient, dans leur émancipation, une réputation sans réplique; elles faisaient voir aussi, en continuant d'allier la démocratie et l'Évangile, combien est supérieure la réalité moderne, même imparfaite, au prétendu idéal des disciples exclusifs de l'antiquité.

Nous avons rappelé les principaux points de la politique de Rousseau. Remarquons encore que le *Contrat social* se lie étroitement au *Discours sur l'inégalité*. Si le premier ouvrage, en effet, exagère le principe et les conséquences de la communauté, c'est parce que le second la considère comme factice et arbitraire: combien d'efforts, combien de science ne faudra-t-il pas pour maintenir ce lien social jugé par l'auteur si artificiel! Rousseau le resserre d'autant plus qu'il lui semble toujours plus près de se dissoudre. De là cette toute-puissance de l'État, que nous avons signalée. D'un autre côté, par une inévitable contradiction, dans le même *Contrat social*, il semble travailler à relâcher ce lien après l'avoir serré à l'excès, puisque la société étant purement de convention, elle peut être ou rompre ou changée presque du jour au lendemain, ce qui ouvre un champ illimité aux rêveries des sectes et aux entreprises des factions. Entre les deux écrits de Rousseau il y a donc un rapport intime, et le même principe donne lieu à un double excès.

Avant de passer à l'exposition de ses idées morales, il nous reste à marquer le point commun de sa morale et de sa politique. Hormis ce point, nous ne rencontrerons guère que des contrastes.

Ce nœud, c'est le principe même de la philosophie de Jean-Jacques, principe unique d'où il a tout fait découler: *l'homme est né bon*; ou encore: l'instinct, le sentiment primitif, non altéré, va spontanément au bien.

Si l'homme, en effet, est bon, d'une bonté absolue, pourquoi dans l'État lui demander des garanties? Si l'instinct va nécessairement au bien, voilà l'intervention, l'omnipotence, l'infailibilité des masses proclamées et consacrées. Si l'homme est né bon, et si nos sociétés nous le montrent corrompu, il faut refaire ces sociétés. Voilà la politique de Rousseau; voilà le fond de toutes les écoles qui, plus ou moins, se rattachent à lui. Le saint-simonisme, avec sa répartition par l'État, le fouriérisme, avec l'attraction passionnelle, née du système de l'excellence de l'instinct, y ont également leur origine.

Or, quelle est la valeur de ce principe? Que l'instinct, dans l'espèce humaine en masse, soit essentiellement bon, qu'il tende à un but de conservation et de progrès, c'est ce qu'on ne pourrait nier sans accuser la Providence. Oui, tout instinct a son but, et ce but est conforme à l'ordre. Mais s'ensuit-il que la répartition des instincts dans l'individu soit toujours irréprochable, et que tout homme naisse également bon?

Non assurément; les natures, si profondément diverses, ne présentent ni cette rectitude absolue, ni cette harmonie parfaite, et c'est de là même que naît la nécessité de la lutte, de la vertu. Rien de plus opposé qu'une telle vue de celle de Rousseau et des écoles qui l'invouent, sous quelque bannière qu'elles se rangent. La thèse de la bonté absolue, égale chez tous, mène à prendre les hommes pour des unités de même valeur, pour des chiffres, en un mot, à la théorie du nombre. La thèse de la bonté relative, imparfaite, perfectible moyennant le travail, et au prix de la responsabilité, conduit aux conséquences contraires, à chercher non l'addition purement numérique des forces sociales, mais l'harmonie des différences, c'est-à-dire l'inégalité ordonnée suivant la justice et la raison, au lieu d'un tyrannique et injuste nivellement. La première de ces politiques est matérialiste et brutale; la seconde est à la fois conforme au bon ordre et au développement régulier des sociétés humaines.

Rousseau, en appliquant sa grande maxime à la morale, devait en obtenir de meilleurs effets, et cela en partie à cause de la différence des objets, en partie par suite de l'usage qu'il fait du même principe. Il est clair, d'abord, que le sentiment joue un rôle plus considérable en morale qu'en politique. La politique est une science très-compiquée, un art très-difficile; la morale a des prescriptions plus simples, des intuitions plus rapides et plus sûres. Ensuite, l'auteur épure et modère plus souvent son principe quand il en vient à la morale. En politique, il était réduit à l'instinct pur, sous le nom de volonté; en morale, c'est généralement aux instincts éclairés par la raison et rendus plus délicats par l'éducation qu'il s'efforce de faire appel. Même dans ces termes, nous nous demanderons si la base qu'il donne à la morale est suffisante, mais en rendant justice à tout ce qu'il y a de noble, de généreux dans sa doctrine.

Rappeler la conscience humaine au sentiment du bien et du mal, obscurci par le sophisme; ranimer dans une civilisation corrompue le sentiment de la nature; raviver, dans un monde d'inégalités factices et au sein d'un profond égoïsme, le sentiment de la pitié pour ceux qui souffrent; réveiller le sentiment religieux engourdi ou desséché; réchauffer dans le cœur des femmes le sentiment maternel; en un mot, plaider éloquemment et avec succès la cause du sentiment à tous les points de vue, tel a été le rôle de Rousseau comme moraliste. C'est là qu'est son génie, son titre impérissable à la sympathie, au respect.

L'*Émile*, nous devons le dire toutefois, en même temps qu'il se sépare profondément des idées que nous avons exposées et combattues, s'y rattache aussi par un lien étroit. Le premier acte du maître, dans ce traité, où, comme on l'a dit, dans ce roman d'éducation, est d'arracher son élève à la société, c'est-à-dire de la soustraire à toute influence du dehors, d'après ce principe: « Que tout est bien sortant des mains de la nature, et dégénère entre les mains de l'homme. »

Rousseau n'en reconnaît pas moins la puissance de l'éducation, et croit que sans elle tout irait plus mal encore. Mais l'éducation, selon lui, est triple: elle vient de la nature, des hommes, des choses. L'homme bien élevé est celui dans lequel s'accordent ces trois genres d'éducation, presque toujours en désaccord dans notre état social.

Il se demande s'il fera de son disciple un homme ou un citoyen, c'est-à-dire s'il lui donnera l'éducation qui vient de la nature ou celle

qui vient du monde, et il se décide pour le premier parti. Il insiste sur la nécessité d'ôter les contradictions de l'homme, ces contradictions qu'à tort il attribue toutes à la contrariété des éducations, et dont il signale les troubles avec l'énergie d'un homme qui les a connues amèrement pour son propre compte. Il faut donc connaître, il faut élever l'homme naturel. Mais pour former cet homme rare, que doit-on faire? *Beaucoup, sans doute; c'est d'empêcher que rien ne soit fait.* De là, l'éducation négative, tant recommandée par l'auteur et qui s'accorde on ne peut mieux avec l'idée métaphysique empruntée à son siècle, que la pensée est une sensation transformée; avec l'idée morale, que l'homme est naturellement bon; et avec le principe de politique spéculative, que la société et la civilisation sont mauvaises. Au reste, il s'en faut de beaucoup que l'auteur d'*Émile* n'ait tiré de ce principe de l'éducation négative que des erreurs, surtout en ce qui concerne la première enfance: on doit dire même qu'il en a fait sortir de profondes et utiles vérités. Il est difficile de frapper plus juste, et il est impossible d'être plus intéressant que ne l'est Rousseau dans cette première partie de son ouvrage sur les soins matériels, sur la part de liberté et de surveillance que réclame le premier âge. Locke et Buffon, au nom de l'hygiène, s'étaient déjà élevés contre les gênes physiques qui compromettaient la santé de l'enfant et peut-être sa vie; mais aucun ne l'avait fait avec cette parole vive et mordante de Jean-Jacques, flétrissant dans le maillot une première tyrannie. Buffon conseille aussi aux mères, par des raisons tirées de l'histoire naturelle et dans l'intérêt même de leur santé, d'allaiter leurs enfants. Jean-Jacques le leur prescrit au nom du sentiment et du devoir, et son appel fut mieux entendu. Il veut aussi que le père prenne un intérêt constant, actif à l'enfant, et il souhaiterait que celui-ci n'eût pas d'autre gouverneur que lui, de même qu'il n'a pas eu d'autre nourrice que sa mère. Rousseau a écrit peu de pages plus touchantes que ces pages mêlées d'un retour douloureux sur lui-même. « Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain, dit-il, qui dispensent un père de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Lecteurs, vous pouvez m'en croire: je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs, qu'il versera longtemps sur sa faute des larmes amères, et n'en sera jamais consolé. »

À défaut du père, Rousseau se contente d'un gouverneur. Il est vrai qu'il exige de lui une quantité de vertus et une perfection de caractère aussi exagérées que celles qu'il demandait dans le *Contrat social* au législateur. Le gouverneur ne se sépare pas pour lui du précepteur; sa tâche consiste non pas à donner des préceptes à son disciple, mais à les lui faire trouver: maxime qui résume tout le système. Ayant à choisir son élève, l'auteur d'*Émile* le prend de préférence dans un climat tempéré, en France, par exemple, parce que ce n'est, selon lui, que dans les climats tempérés que l'homme devient tout ce qu'il peut être; plutôt riche que pauvre, parce qu'il sera au moins sûr de faire un homme de plus; plutôt noble que roturier, parce que ce sera toujours une victime arrachée au préjugé. Il veut que son élève soit sain et robuste. On voit que Rousseau se fait la part belle, et on se demande s'il n'y a pas déjà quelque contradiction entre ce choix de circonstances si favorables et si rarement réunies, et la prétention à l'universalité qu'affiche un tel plan d'éducation.

L'éducation des sens tient une grande et légi-

time place dans cette période de l'existence où l'homme est un être presque tout physique. Rousseau sait déjà pourtant y démêler les symptômes de la vie morale, et saisir dans ce premier langage de l'humanité, composé de cris et de pleurs, les idées naissantes de commandement et d'obéissance. Ne pas contrarier les enfants, mais ne pas leur obéir; démêler l'intention secrète qui dicte la plainte ou qui guide le geste, et distinguer toujours le besoin du caprice, voilà ses règles relativement au gouvernement de la première enfance.

On sait que l'auteur d'*Émile* élève son disciple à la campagne, dans toute la liberté de son âge; il veut que son existence ne soit qu'une suite de jeux et de plaisirs, s'élevant contre notre prévoyance qui sacrifie le bien-être et la joie de l'enfance à un avenir très-douteux. L'enfance, pour lui, est l'état véritablement heureux de la vie, c'est-à-dire le seul dans lequel l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre. Il ne faut ni étendre nos désirs, ni trop les étendre, la misère ne consistant pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s'en fait sentir. Or, le besoin dépend en partie de l'imagination : le monde réel est borné, le monde imaginaire est infini; ne pouvant élargir celui-là, tâchons donc de rétrécir l'autre, et pour cela apprenons tout aussitôt à l'enfant à sentir sa faiblesse. Mais s'il faut qu'il dépende, Rousseau ne veut pas qu'il obéisse. Maintenez l'enfant, dit-il, dans la seule dépendance des choses; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. Rousseau blâme la méthode de Locke de raisonner avec les enfants; c'est, selon lui, se servir mal à propos de la dernière faculté qui se développe pour développer toutes les autres. La raison, ajoute-t-il, est le frein de la force, et l'enfant, qui est faible, n'a pas besoin de ce frein. Lorsque l'enfant feint de céder à la raison, au fond il ne cède qu'à la contrainte ou à l'intérêt. On le croit raisonnable, obéissant à la voix du devoir, tandis qu'il n'est que dissimulé et mené par la crainte, l'avidité, la vanité qu'on a suscitées en lui. « Posons, dit-il, pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré. » On fait aisément dans toutes ces maximes la part du vrai et du faux. Oui, sans doute, la mauvaise éducation trop souvent met en jeu et surexcite des mobiles dont il serait bien de ne pas faire usage ou de n'user que modérément; mais nous retournerons contre lui, au sujet de sa thèse ordinaire, les faits qu'il allègue. On conduit, dit-il, les enfants par la crainte, l'avidité, la vanité. Comment, si le germe au moins de ces vices n'existait dans le cœur humain, les maîtres trouveraient-ils une telle facilité à les inspirer aux disciples?

L'éducation négative, moins insuffisante pour la première enfance, pour cet état que les Romains appelaient *infantia*, devient plus déficiente à mesure que nous avançons. « L'éducation de l'enfance (*pueritia*), dit l'auteur d'*Émile*, ne consiste point à enseigner la vertu, ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice, et l'esprit de l'erreur. » A merveille; mais pour arriver à ce résultat même, n'est-il pas nécessaire de quelques sentiments honnêtes et de quelques vérités claires qu'il est possible de développer dans l'enfant? Avec l'abus de l'éducation négative, Rousseau est obligé de mettre son disciple, qu'on nous pardonne cette expression, en serre chaude : le moindre air venu du dehors lui serait

fatal; le moindre propos contraire au système peut détruire son ouvrage. Le gouverneur, tel qu'il nous le montre, est toujours près de partir, toujours menaçant de laisser à sa tâche, en alléguant quelque détail qui a tout dérangé. Rousseau ressemble ici encore à ces utopistes qui, ayant échoué dans une entreprise impossible à réaliser, s'en prennent à tout, excepté à leurs propres chimères.

Cependant Émile doit vivre avec des hommes; Rousseau lui-même ne peut l'oublier : il importe donc de lui donner quelques-unes des idées sur lesquelles repose l'ordre social. Mais, qui le croirait de la part de l'auteur du *Discours sur l'inégalité*? la première idée qu'il inculque à son élève est celle de la propriété, comme base de la moralité. On doit remarquer même que cette explication de la propriété, mise sur le compte du jardinier Robert, est au nombre des plus judicieuses qui en ait été données au XVIII^e siècle, puisqu'elle se fonde sur le travail et sur le droit du premier occupant. « J'augmente, dit Rousseau, cette joie d'Émile (d'avoir quelque chose en propre) en lui disant : Cela vous appartient; et, lui expliquant alors ce terme d'*appartenir*, je lui fais sentir qu'il a mis là son temps, son travail, sa peine, sa *personne enfin*; qu'il y a dans cette terre quelque chose de *lui-même* qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, comme il pourrait retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui. » Quesnay au XVIII^e siècle, et de nos jours l'école philosophique, tiennent-ils un autre langage? Le dialogue entre Jean-Jacques et l'honnête Robert complète la démonstration et mène à l'idée d'un droit antérieur fondé aussi sur le travail.

« Le respect des obligations, dit-il, est un principe naturel. » Dès lors, la morale est fondée, et Rousseau se sépare complètement de l'école sensualiste.

Rousseau admet trois mobiles principaux dans l'éducation : d'abord la nécessité dont il faut que l'enfant sente la dépendance, puis l'utile, enfin le convenable et le juste. Il a insisté d'avantage au début de la vie sur la première; c'est à l'utile qu'il s'adresse de préférence pour conduire et développer l'enfant de douze à treize ans, réservant pour l'adolescence et la jeunesse le sentiment du bien, l'idée de l'ordre et du devoir. *A quoi cela est-il bon?* Voilà la question qu'il veut que l'élève fasse au maître, ou du moins qu'il s'adresse toujours. Nous doutons, malgré l'ingénieuse leçon d'astronomie donnée dans la forêt de Montmorency, que cette méthode soit suffisante pour apprendre les sciences. Si la considération de l'utile est une force de plus, il faut avouer qu'elle n'est ici ni la seule, ni peut-être la principale, et que le désir désintéressé et le plaisir pur de savoir doivent être comptés pour beaucoup dans l'étude, même chez l'enfant.

L'étude exclusive de la géographie, de la géométrie, de la sphère, est-elle bien aussi celle qui convient le mieux à l'âge où la mémoire l'emporte sur le jugement? Les études de langage et de littérature ne sont-elles pas, dans cette période de la vie, un exercice plus fécond, plus propre à cultiver et perfectionner de front toutes les facultés sans en rompre l'équilibre? Ces objections ont été faites bien des fois, et on n'y a pas répondu. Même supposée équitable, cette charmante diatribe contre La Fontaine, que Rousseau attaque ici, comme déjà il avait attaqué Molière dans la *Lettre sur les spectacles*, ne prouve rien. Et de même, l'enfant, en dépit de l'anecdote si habilement choisie du médecin

d'Alexandre, sera toujours plus aisément touché d'un beau trait qu'il n'aura de goût aux vérités mathématiques ; Rousseau lui-même en est la preuve. Il y aurait trop d'orgueil à soutenir que les autres n'éprouvent pas un peu à douze ou treize ans ce qu'il éprouvait si vivement à sept ou huit ans en lisant Plutarque.

En revanche, rien de plus éloquent et de plus vrai que la description de l'âge où s'éveillent les passions et où s'annoncent les orages des sens. C'est alors qu'il fait parler le sentiment de l'homme avec une onction pénétrante. C'est alors aussi qu'il se décide à révéler à son élève, comme la plus haute des vérités et la plus sûre des sauvegardes, cette idée d'un Dieu infini, père du genre humain, qu'il a tenue trop longtemps en réserve.

La *Profession de foi du vicaire savoyard*, cette leçon de religion naturelle, placés dans un cadre majestueux, dramatique, naturel, relève, pour toute la partie dogmatique, de Platon et de Descartes. C'est le spiritualisme lui-même, rétabli dans toutes ses croyances essentielles en face de la philosophie contemporaine.

Qu'il y ait peu d'invention quant au fond métaphysique, que les éléments de la *Profession de foi* se retrouvent dans Descartes, dans Fénelon, dans Leibniz, dans Clarke, cela est vrai, et Rousseau a sa place parmi les grands moralistes et non parmi les grands métaphysiciens. Toute son originalité est ici dans le choix sobre et judicieux des preuves, dans l'habileté, dans l'enchaînement, dans le tour de sa démonstration dirigée contre les sophistes de son époque, dans la hauteur, la conviction et la mélancolie de l'accent. Jamais au même degré ne s'étaient unis encore dans ses écrits cette émotion profonde et ce raisonnement serré, mis ici au service de la vérité et de la vertu. Rousseau est, comme Pascal, un homme qui aspire au vrai, qui cherche une foi où se reposer, qui la cherche de toute la force de son âme ; il se réfugie, contre le doute et contre le sentiment de ses misères, dans les nobles croyances, dans les inébranlables traditions du genre humain.

Ne demandons donc à la *Profession de foi* aucune de ces investigations audacieuses et de ces témérités de génie qui ont permis aux grands métaphysiciens de découvrir de sublimes vérités mêlées d'erreur. Si Rousseau n'a pas cette puissance, tel n'est pas non plus son dessein. Il partage à l'endroit de la métaphysique les défiances de son temps ; et cette réserve était alors une condition peut-être indispensable pour se faire écouter. Il écarte donc de propos délibéré ces grands problèmes sur lesquels avait, pour ainsi dire, vécu le cartésianisme : l'éternité ou la durée contingente de la matière, la question de savoir s'il y a un principe unique des choses, s'il y en a deux ou plusieurs, et quelle est leur nature. Quoi qu'il en soit de la solution de ces problèmes, « toujours est-il que le tout est un, et annonce une intelligence unique ; » cela suffit au vicaire savoyard. Connaître Dieu signifie pour lui savoir qu'il est et quels sont quelques-uns de ses attributs, mais non pénétrer ce qu'il est en essence et l'embrasser dans son infini. Rousseau aurait dû rester fidèle à cette circonspection en n'essayant pas de faire dériver les attributs divins les uns des autres. Quelque réservé aussi que soit l'auteur d'*Émile* sur la question de la création, on peut inférer pourtant de certains passages plus explicites de sa *Lettre à M. de Beaumont*, qu'il incline de préférence à l'éternité de la matière. « L'on ne conçoit guère, y est-il dit, une chose qui agit sans en supposer une autre sur laquelle elle agit. De plus, il est certain que nous

avons l'idée de deux substances distinctes, savoir : l'esprit et la matière, ce qui pense et ce qui est étendue ; et ces deux idées se conçoivent très-bien l'une sans l'autre. » Et plus loin : « La co-existence des deux principes semble expliquer mieux la constitution de l'univers et lever des difficultés qu'on a peine à résoudre sans elle, comme entre autres, celle de l'origine du mal. » Et encore : « L'idée de création, l'idée sous laquelle on conçoit que, par un simple acte de volonté, rien devient quelque chose, est de toutes les idées qui ne sont pas clairement contradictoires, la moins compréhensible à l'esprit humain. »

S'enquérir du rang véritable de l'humanité, telle est la recherche principale du vicaire savoyard. Or, la supériorité de l'homme sur les autres êtres lui paraît démontrée par sa liberté et son intelligence. « Par ma volonté et par les instruments qui sont en mon pouvoir pour l'exécuter, j'ai plus de force pour agir sur tous les corps qui m'environnent, ou pour me prêter, ou pour me dérober comme il me plaît à leur action, qu'aucun d'eux n'en a pour agir sur moi, malgré moi, par la seule impulsion physique ; et, par mon intelligence, je suis le seul qui ait inspection sur le tout... Qu'on me montre un autre animal, sur la terre, qui sache faire usage du feu et qui sache admirer le soleil. Quoi ! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports ; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu ; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne ; je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerais aux bêtes ! » L'apostrophe qui suit, adressée à Helvétius, est célèbre. « Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles ! ou plutôt, tu veux en vain t'avilir ; ton génie dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. » Helvétius est l'adversaire toujours présent à l'esprit de Rousseau. Aussitôt après que le livre de *l'Esprit* eut paru, il prit la plume pour le réfuter ; mais l'intervention du Parlement et de la Sorbonne contre l'auteur le détermina à s'abstenir.

L'existence de Dieu, la grandeur de l'homme, amènent naturellement la question du mal. Déjà, dans une lettre remarquable écrite au début de sa carrière philosophique, à Voltaire, qui lui avait envoyé son poème sur Lisbonne, il se prononçait en faveur de l'optimisme, s'étonnant que lui, à qui presque tout manquait, eût à défendre cette cause contre un homme comblé de gloire et de richesses. A plus forte raison, l'auteur de la *Profession de foi*, échappé à l'influence de Diderot et de d'Holbach, s'attache-t-il à glorifier les voies de la Providence. Il signale avec force la lutte des deux principes, et l'existence du libre arbitre attesté par le sentiment intime. « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre ; on ne saurait remonter au delà. » L'homme est libre dans ses actions, libre de succomber ou de résister à ses passions, à ses sens, à son corps.

Tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence et ne peut lui être imputé. Elle a fait l'homme libre, afin qu'il fit non le mal, mais le bien par choix. Elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué ; mais elle a tellement borné ses forces, que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il le fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. Pour empêcher l'homme

d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Quelle réfutation du *Discours sur l'inégalité!* Pourtant on reconnaît, à quelques rares accents, combien les tristes doctrines développées dans cet écrit lui tiennent encore à cœur. Sans doute il ne dit plus que « l'homme qui médite est un animal dépravé », mais c'est à « nos funestes progrès » qu'il s'en prend de la plus grande partie du mal moral et des souffrances de l'homme dans l'état de société.

La preuve de l'immortalité de l'âme, couronnement nécessaire d'un tel système, est tirée des arguments ordinaires du spiritualisme, et surtout du sentiment. « Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. » Rousseau dit, comme Platon et d'après lui, que le corps et l'âme étant de nature si différente, étaient par leur union dans un état violent; quand cette union cesse, ils rentrent tous deux dans leur état naturel.

C'est aussi le sentiment que, sous le nom de la conscience, Rousseau donne pour base à la morale. « Trop souvent, dit-il, la raison nous trompe; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser; mais la conscience ne nous trompe jamais; elle est le vrai guide de l'âme. » Rousseau est en morale, nous l'avons dit, le philosophe du sentiment, ainsi qu'Adam Smith; s'il l'est avec moins de netteté psychologique et de rigueur démonstrative, il l'est, en revanche, avec plus de profondeur morale, plus d'éclat, et aussi avec bien plus d'étendue dans les applications. En louant cette réaction salutaire, il faut cependant remarquer que le sentiment, pris pour base de la morale, est impuissant, si l'on n'y ajoute l'autorité de la raison. Le sentiment tout seul risque d'être un guide trompeur ou du moins fort inégal: car toute la lumière qui est en lui, lui vient à son insu de cette source plus haute; et la rectitude, la clarté, le développement de la raison, font seuls la sûreté de la conscience, de cet *instinct divin* si magnifiquement célébré par le vicaire savoyard. Il est juste de dire que Rousseau subordonne à l'excès cette vérité plutôt qu'il ne la nie décidément. En effet, il donne au sentiment l'universalité de la raison même, lorsqu'il défend énergiquement l'unité de la morale contre tous les sophismes; lorsqu'il la montre éternelle et invariable au milieu de la diversité des coutumes et des croyances; lorsqu'il nous la représente, dans une de ses plus belles pages, se maintenant contre les erreurs du paganisme.

La seconde partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard* est un examen critique des révélations; elle appartient peut-être encore plus au XVIII^e siècle, par le fond des objections, qu'à Jean-Jacques; ce qui lui revient en propre, c'est le sérieux de la discussion, l'accent convaincu, l'hommage rendu si pleinement à l'Évangile et à la beauté morale du christianisme, hommage qui indigna et acheva de soulever contre lui les philosophes, en même temps que ses doutes soulevaient l'Église et suscitaient de la part de l'archevêque de Paris un mandement rendu célèbre par la réponse dont il fut l'objet. Cette partie critique n'a pas, au reste, dans la pensée de l'auteur, la même importance que la première. Lui-même, dans la *Lettre à M. de Beaumont*, un des chefs-d'œuvre de la polémique, s'en explique assez clairement, et le commentaire qu'il en donne achèvera notre analyse. « La *Profession de foi du vicaire savoyard*, dit Rousseau, est composée de deux parties. La première, qui est la

plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable... La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur. L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé, dans sa religion, à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux, qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous... La première partie, qui contient ce qui est vraiment essentiel à la religion, est décisif et dogmatique. L'auteur ne balance pas, n'hésite pas. Sa conscience et sa raison le déterminent d'une manière invincible. Il croit, il affirme, il est fortement persuadé... Il propose dans l'autre ses objections, ses difficultés, ses doutes. Il propose aussi ses grandes et fortes raisons de croire; et de toute cette discussion résulte la certitude des dogmes essentiels, et un scepticisme respectueux sur les autres. »

Toute la dernière partie de l'*Emile*, outre les études littéraires et l'étude du monde dans laquelle il introduit enfin son élève, est consacrée à ce que Rousseau appelle le choix d'une compagne. Au tableau de l'éducation de l'homme succède une théorie de l'éducation de la femme qui occupe presque tout le cinquième livre. Rousseau se sépare ici fort heureusement de ces systèmes de l'antiquité qui élevaient l'homme et la femme d'une manière ou trop semblable ou trop opposée, et s'il tient compte des rapports, il en tient un fort grand aussi des différences. Cette partie du livre est en effet beaucoup plus pratique. C'est plutôt même ici l'idéal que la réalité qui trouverait à se plaindre. Rousseau, en général, est élevé plutôt que délicat, et cette remarque n'est pas moins confirmée par la peinture de Sophie dans l'*Emile*, que par celle de Julie dans la *Nouvelle Héloïse*. Ce qu'il a observé admirablement, c'est plutôt encore les *instincts* de la femme que ses *sentiments*. Au reste, il veut que l'éducation développe en elles toutes les qualités morales et intellectuelles dont elles sont capables; mais il ne croit pas que ces qualités soient celles de l'homme. Ce n'est pas de ce côté, du moins, que Rousseau a ouvert la porte aux folies contemporaines. « Cultiver, dit-il, dans les femmes les qualités de l'homme, et négliger celles qui leur sont propres, c'est visiblement travailler à leur préjudice. Toutes les facultés communes aux deux sexes ne leur sont pas également partagées; mais, prises en tout, elles se compensent. La femme vaut mieux comme femme et moins comme homme; partout où elle fait valoir ses droits, elle a l'avantage; partout où elle veut usurper les nôtres, elle reste au-dessous de nous. » S'ensuit-il que les femmes doivent être élevées dans l'ignorance de toute chose et bornées aux seules fonctions du ménage? Rousseau ne l'entend pas ainsi. La nature, selon lui, veut qu'elles pensent, qu'elles jugent, qu'elles aiment, qu'elles connaissent, qu'elles cultivent leur esprit comme leur figure: elles doivent apprendre beaucoup de choses, mais seulement celles qu'il leur convient de savoir.

Rousseau étudie les rapports de mutuelle dépendance entre l'homme et la femme. D'une part, la femme dépend de l'homme pour les nécessités de la vie physique; elle dépend de ses sentiments, à la merci desquels elle se trouve,

pour ainsi dire. D'un autre côté, de la bonne constitution des mères dépend d'abord celle des enfants; du soin des femmes dépend la première éducation des hommes; d'elles encore dépendent leurs mœurs, leurs passions, leurs goûts, leurs plaisirs, leur bonheur. Il en conclut que toute leur éducation doit être relative aux hommes. Elles seront donc toute leur vie asservies à la gêne la plus continuelle et la plus sévère, qui est celle des bienséances. Il faut les exercer d'abord à la contrainte, afin qu'elle ne leur coûte rien; à dompter toutes leurs fantaisies, pour les soumettre aux volontés d'autrui. Au surplus, il veut que l'attrait se mêle à cette éducation sévère, et il cite Fénelon qui, au sujet des occupations et des amusements de l'enfance, se plaint déjà qu'on mit tout l'ennui d'un côté et tout le plaisir de l'autre. A la question uniforme d'Émile : *A quoi cela est-il bon?* Rousseau ici en substitue une autre : *Quel effet cela fera-t-il?* C'est encore une exagération : car, si l'opinion est beaucoup pour la femme, elle n'est pas, elle ne doit pas être tout. Au reste, Rousseau cherche aussi à l'armer d'un autre secours. Il ne lui fait pas attendre, comme à Émile, l'idée de Dieu jusqu'à quinze ans. L'éducation religieuse doit consister avec elle plutôt en sentiments qu'en dogmes, et se communiquer par l'exemple plutôt que par des préceptes. Si les femmes, selon sa judicieuse observation, pouvaient remonter aussi bien que l'homme aux principes, et que l'homme eût aussi bien qu'elles l'esprit de détails, ils seraient trop indépendants l'un de l'autre et ils vivraient dans une discorde éternelle. Dans l'harmonie qui règne entre eux, tout tend, au contraire, à la fin commune. Pourquoi Rousseau, en analysant les relations sociales, n'a-t-il pas su comprendre, comme il le comprend au sujet de la famille, que l'harmonie suppose nécessairement les différences, et l'ordre la variété? La nature n'a pas fait deux règles opposées.

Telles sont, en résumé, les idées et les doctrines contenues dans *Émile*. Malgré ses imperfections et ses taches, malgré l'esprit d'exagération qui le pénètre partout, ce livre n'en restera pas moins le monument le plus pur de la philosophie morale au XVIII^e siècle. Les vérités durables que Rousseau y a exprimées ou renouvelées, les protestations souvent fondées qu'il y a fait entendre, ont eu une influence presque toujours salutaire, et un tel ouvrage, jeté au milieu d'une société athée, matérialiste, corrompue, a été un éminent service rendu aux esprits et aux mœurs. Il n'en fut pas moins celui de tous ses écrits qui souleva le plus de colère contre Rousseau. Abandonné et injurié par les philosophes, décrété de prise de corps par le Parlement qui fit brûler le livre en place publique, attaqué violemment dans sa personne et ses opinions par l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, il quitta précipitamment la vallée de Montmorency, et du fond de son exil renvoya à ses accusateurs cette réponse si fière et si habile à la fois : *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris.*

Notre but étant de faire connaître les opinions de Rousseau, et non les événements si multipliés de sa vie, nous ne le suivrons pas dans son exil; nous dirons seulement qu'après bien des vicissitudes il accepta, vers la fin de mai 1778, l'hospitalité que lui offrait M. de Girardin, dans sa terre d'Ermenonville. C'est là que la mort le frappa le 3 juillet, donnant lieu par sa soudaineté, rapprochée de l'humeur bizarre et sombre du philosophe, à des bruits de suicide que rien ne confirme, et que bien des vraisemblances et des témoignages positifs se réunissent pour com-

battre. Il avait passé les dernières années de sa vie dans une sorte de dialogue avec la nature, dont l'amour passionné lui inspira, dans les *Réveries*, des pages pleines de poésie. Consulté tour à tour par les Polonais et les Corses sur le gouvernement qu'ils devaient se donner, il put se convaincre, avant de mourir, que le rôle des législateurs antiques était fini. Pendant qu'il écrivait les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* et les *Lettres sur la législation de la Corse*, la Corse était réunie à la France et la Pologne partagée.

La philosophie et la politique de Rousseau, comme nous avons essayé de le démontrer, découlent d'un même principe, la supériorité du sentiment sur la raison, ou la bonté native de l'homme; mais il a tiré de cette idée des conséquences qui peuvent subsister ensemble. Si l'homme est libre, comme le dit l'auteur de la *Profession de foi*, et si la personne humaine est digne de respect dans toutes ses manifestations, il faut accepter la propriété comme une expression et une garantie de cette liberté, et rejeter la théorie du *Discours sur l'inégalité* et du *Contrat social*. Si l'homme est perfectible, il doit faire servir à son perfectionnement les lettres, les sciences, les arts, la civilisation et la société. Si l'homme est responsable, ne substituez pas l'action de l'État à la sienne; si la vie est une épreuve, admettez l'inégalité. Si la pensée va naturellement à Dieu, ne lui imposez pas un symbole civil. Si la famille est sainte, renoncez à votre admiration pour Lycurge, et rompez avec l'idéal de la *République* de Platon. Ainsi Rousseau réfute Rousseau, et le moraliste condamne l'écrivain politique.

L'influence de Rousseau a été mêlée de bien et de mal, comme sa personne, comme ses idées : elle a été surtout très-diverse; et on le comprend quand on songe qu'il a eu deux directions comme penseur, et que, comme écrivain, il a uni tous les genres, depuis la rêverie, qu'il a créée, jusqu'au style politique, chez lui plein de force et de sévérité, jusqu'à la haute polémique, où il n'a pas de supérieur. Quelle influence que celle qu'on retrouve à la fois dans Bernardin de Saint-Pierre, Byron, Goethe, Mme de Staël, Chateaubriand, sans compter les contemporains!

Nous ne pouvons nommer tous les livres où il est question de Rousseau. Pour la biographie, nous citerons sa *Vie*, par Musset-Pauthy; pour l'appréciation philosophique de ses idées et de son rôle, trois belles leçons de M. Villemain, dans le *Cours de littérature française au dix-huitième siècle*, et les *Leçons* de M. Cousin sur Hobbes, ainsi que l'édition annotée de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, in-12, Paris, 1849. H. Br.

ROYER-COLLARD (Pierre-Paul), professeur d'histoire de la philosophie moderne à la Faculté des lettres de Paris, né le 22 juin 1763, mort le 4 septembre 1845, s'est illustré dans la philosophie et dans la politique, qu'il ne considérait elle-même que comme une dérivation de la philosophie. M. Royer-Collard a été l'un des fondateurs de la philosophie contemporaine; cependant il n'a donné à l'enseignement philosophique que deux années seulement de sa longue existence. Comment a-t-il pu imprimer à la philosophie une si profonde empreinte, pour n'y avoir mis la main qu'un seul instant? C'est que si le hasard le tourna vers l'enseignement philosophique, sa nature l'avait fait philosophe; et ne lui fallait qu'une occasion pour mettre au jour les qualités qui résidaient en lui : le goût de l'observation de soi-même, la pénétration qui saisit et démêle les matières les plus abstraites,

et ce respect de la raison, cet amour de l'évidence qui constituent l'aptitude métaphysique. Il faut considérer aussi que M. Royer-Collard a partout marqué son passage par une trace ineffaçable. Placé un moment dans une chaire de philosophie, il a changé la direction de l'enseignement philosophique, qui inclinait vers les doctrines du XVIII^e siècle; appelé à la tête de l'instruction publique, il a fondé l'enseignement de l'histoire, qui manquait à l'Université impériale, et il a doté notre pays, désormais engagé dans la voie du gouvernement constitutionnel, d'un genre de connaissances indispensables à la science de la législation. Porté dans la carrière parlementaire par les suffrages constants de ses concitoyens, il avait réussi à faire prévaloir dans le pays sa doctrine politique, qui était la difficile alliance de l'ancienne monarchie et des intérêts nouveaux de la France régénérée, alliance qui n'a été brisée que par la monarchie elle-même. M. Royer-Collard exerça cette puissante influence par une énergie que ne rebutait aucun obstacle, par le goût des entreprises difficiles, par l'amour et le talent du commandement. Il avait pris ces qualités dans la forte race dont il était issu et qu'il importe de connaître pour comprendre cette imposante figure que nous trouvons au premier rang de la philosophie et de la politique de notre temps.

Le village de Métiereclin est connu dans l'histoire du jansénisme. Un curé d'une éminente vertu, appartenant à l'école de Port-Royal, avait autrefois pénétré les simples esprits de ce village, de cette piété étroite, mais ferme, qui est le propre de la secte de Jansénius. Une famille se faisait remarquer entre toutes celles de ce pays par la rigidité de la piété, la simplicité des mœurs et la grandeur des caractères, particulièrement chez les femmes. C'est à cette famille qu'appartenaient la mère et l'aïeule de M. Royer-Collard.

Son père, M. Royer, qui, suivant l'habitude du pays, joignit à son nom celui de la famille de sa femme, habitait le village de Somepuis, près de Vitry-le-François. Fils d'un ancien notaire, il n'avait pas pris de profession et cultivait lui-même ses champs. Connaissant la haute vertu des filles de la famille à laquelle il s'unissait, il avait dit à sa femme : « Vous gouvernez l'intérieur de la maison, vous dirigerez l'éducation de nos enfants, et vous ordonnerez de leur destinée. Je ne vous en demande qu'un seul pour en faire un cultivateur comme moi. » Elle lui donna trois fils et une fille. L'un des fils mourut au berceau; elle décida que l'aîné de ceux qui restaient, celui dont nous retraçons l'histoire, ferait des études complètes, et que l'autre, conformément au désir de son mari, sortirait des classes de bonne heure, afin de se consacrer aux travaux de la campagne. Ce dernier n'éprouva point de goût pour ce genre de vie, et le père se priva volontairement de la douceur d'associer un de ses fils à sa vie favorite. Ce fils devint le professeur à la Faculté de médecine de Paris, qui provoqua le livre de Maine de Biran sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme*; d'un esprit brillant, d'une parole animée et éloquent, et qui resta toujours étroitement uni de cœur et d'intelligence avec son frère.

La première enfance de M. Royer-Collard s'écoula dans la maison paternelle, sous la triste et rude discipline de la secte à laquelle appartenait sa mère. Il s'est plaint depuis qu'on lui eût alors présenté la règle dans toute sa froideur, sans ces encouragements et cet appui du cœur dont l'enfance a un si grand besoin.

Il fut placé de bonne heure au collège de

Chaumont, tenu alors par les Pères de l'Oratoire, et y remporta toutes les couronnes. Au sortir de cette école, il fut envoyé auprès de celui de ses oncles qui dirigeait le collège de la doctrine à Saint-Omer. Ce dernier, après l'avoir interrogé, lui déclara qu'il était bien préparé pour apprendre, et lui fit tout recommencer à partir même des éléments. Le neveu employa trois années à refaire auprès de ce maître sévère toutes ses études, aussi bien celles des langues anciennes que celles des sciences mathématiques, pour lesquelles, comme Platon, Descartes, Leibniz et Reid, il avait un amour particulier.

En quittant Saint-Omer, il vint à Paris étudier les lois, et reçut le titre d'avocat, encore assez à temps pour porter la parole devant la grand-chambre du Parlement. On était à la veille de la révolution. Le jeune avocat partagea les vœux et les espérances de tous les esprits éclairés et de tous les cœurs généreux de ce temps. Il fut envoyé à la commune de Paris, par le quartier de l'île Saint-Louis qu'il habitait alors, et devint le secrétaire du conseil. Il resta dans la commune jusqu'au jour où elle fut envahie et renversée par les auteurs de la révolution du 10 août. Peu de temps après, député à la barre de la Convention, par la section de Paris, à laquelle il appartenait, il vint faire entendre des paroles qui auraient pu prévenir les sanglantes proscriptions du 31 mai. Proscrit lui-même alors, comme tous les amis modérés de la révolution, il quitta Paris, et vint demander un asile à sa mère. Celle-ci, sans s'émouvoir, fit venir une jeune servante nommée Marie-Jeanne : il faut en citer le nom, à cause de la grande place qu'elle tient dans le tableau de cette famille, dont elle partageait la piété rigoureuse, les mœurs pures et l'indomptable caractère. Sa maîtresse lui dit : « Vous vous tiendrez tous les jours à l'étagé le plus élevé de la maison, et vous nous avertirez, si vous apercevez de loin quelque danger. — Vous, dit-elle à un domestique, vous aurez un cheval toujours sellé, que vous monterez de temps en temps pour détourner les soupçons; et vous, mon fils, vous irez travailler aux champs; vous partirez avant le jour et ne reviendrez qu'à la nuit. » Le jeune avocat traversa ainsi le temps de la *Terreur*, poussant devant lui la charrue, sur laquelle il plaçait un livre tout ouvert, et occupant à la fois le corps et l'esprit.

Les gens du village respectaient trop la mère de M. Royer-Collard pour la trahir. L'un d'eux ayant quelques relations avec un des membres du comité de salut public, fut chargé de rechercher le fugitif; mais il alla trouver la mère pour aviser avec elle aux moyens de le faire évader. Reçu dans une chambre aux murs de laquelle était suspendue une grande image du Christ, cet homme fut frappé du ton de majesté de Mme Royer-Collard, et du courage qu'elle avait de laisser cette image sainte exposée à tous les yeux en de pareils temps. Il décida que le fils resterait auprès de sa mère, et écrivit à Paris qu'il n'y avait aucun proscrit dans le village. « Je voulais d'abord, dit-il, sauver son fils sans exposer ma tête; mais à présent je monterais pour elle sur l'échafaud. »

Quelque temps après, un agent de la force publique entra dans la maison; Mme Royer pensa que c'en était fait de son fils, et elle en offrait le sacrifice à Dieu dans son cœur; mais la *Terreur* était passée, une constitution avait été récemment promulguée, le jeune Royer-Collard venait d'être nommé député au conseil des Cinq-Cents, par les électeurs de la ville voisine, chez qui s'était répandue depuis longtemps la renommée de cette irréprochable famille, et qui avaient choisi le fils sur la garantie du nom de sa mère. L'agent si

redouté apportait la nouvelle de sa nomination.

De retour à Paris, le jeune député se refusa aux intrigues qui tendaient à une restauration de la monarchie; il croyait encore à la possibilité d'une république équitablement gouvernée. Mais bientôt le parti vainqueur au 18 fructidor, mettant par erreur M. Royer-Collard au nombre de ses ennemis, fit annuler son élection. « Bien des gens, a-t-il dit depuis, ont été persécutés pour une opinion qu'ils n'avaient pas et que la persécution leur a donnée. » Ce fut à cette époque seulement que, dégoûté de la violence qu'il voyait présider au gouvernement, il commença de croire à l'utilité du retour de la monarchie. Il entretenait même avec les princes exilés un commerce de lettres, dans lequel il leur déconseillait les conspirations, les troubles intérieurs, l'intervention étrangère, et leur recommandait d'attendre la vacance du pouvoir et surtout le vœu de la France.

Cette correspondance cessa dès la première année de l'Empire. Ce fut vers ce temps que M. Royer-Collard se maria. Il épousa Mlle de Forges-de-Chateaubrun, d'une ancienne famille noble du Berry. Il en eut trois filles et un fils. Son fils vécut à peine. L'aînée de ses filles mourut à trois ans et lui laissa un regret profond, dont il donna des signes toute sa vie. Pour élever ses deux autres filles et suppléer Mme Royer-Collard, à qui une trop faible santé ne permettait pas d'entreprendre une tâche aussi continue que celle d'une éducation, il fit venir cette servante Marie-Jeanne, dont nous avons déjà parlé. Cette fille s'était encore fortifiée dans la dévotion difficile par la lecture d'ouvrages d'un choix sévère. Elle possédait sept ou huit cents volumes de ce genre, qu'elle lisait avec attention. Son langage et ses lettres gagnaient à cette étude une couleur et une élévation singulières. Ce fut avec son aide que M. Royer-Collard s'efforça de donner à ses enfants une âme fortement trempée.

Le père, en mettant auprès de ses enfants une maîtresse inflexible, indiquait assez par là ses propres sentiments. Il imposait lui-même le frein d'une main inexorable. Ce n'est pas que son cœur ne renfermât pour ses filles une profonde tendresse, ce n'est pas qu'il fût incapable de s'émouvoir, car l'émotion était souvent en lui si profonde qu'elle lui coupait la voix; ce n'est pas même que son esprit fût dépourvu de grâce naturelle, que dans l'intérieur de sa maison il ne s'abandonnât quelquefois à la gaieté et jusqu'au badinage; mais il voulait former des âmes fermes, et il aurait craint de les amollir par trop de caresses. Ce qui le poussait surtout dans cette voie, c'est qu'il avait vu les femmes de la fin du xviii^e siècle, et qu'il avait gardé un vif dégoût de leur mollesse, de leur frivolité et du vide de leur esprit. Il opposait à ce tableau les images vénérables de sa mère et surtout de son aïeule. Il ne partageait pas cependant les croyances de la secte à laquelle elles appartenaient; il réprouvait l'interprétation des solitaires de Port-Royal sur la doctrine de la grâce: il la trouvait contraire au sentiment de notre liberté et à l'établissement d'une saine morale, qui ne peut se passer de l'idée du mérite et d'une entière responsabilité. « Ils ont les textes pour eux, disait-il, j'en suis fâché pour les textes. » Il répétait à ses enfants: « Il ne se peut pas que Dieu ne tienne aucun compte des efforts de l'homme et que le vent de la grâce souffle où il lui plaît. Ce serait le fatalisme turc; il n'en est pas ainsi, mes enfants: Dieu est juste. » Mais il était resté frappé de la grandeur des caractères de la première génération de Port-Royal.

Dans sa maison, les actes de chaque jour s'accomplissaient régulièrement à la même heure.

Il ne pouvait souffrir le désordre et il voulait que chaque objet eût sa place et chaque action son temps. Il ne permettait ni l'oisiveté, ni l'inattention, ni la légèreté, ni les jeux, ni les chansons. Toujours poursuivi par l'image de la molle existence des femmes du xviii^e siècle, il disait à ses filles: « Je ne veux point que vous soyez des dames: je saurai bien vous en empêcher. » Il voulait qu'elles tinssent une classe destinée aux filles pauvres, non pour orner l'esprit de ces dernières, mais pour former leur cœur, leur apprendre à visiter les malades et à pratiquer le dévouement. « Il faut, disait-il, donner aux classes pauvres la plus grande élévation morale, en même temps que la plus complète simplicité de mœurs. »

N'attachant d'importance qu'à la raison, il redoutait l'influence de l'imagination et ne prisait pas beaucoup la culture des arts, surtout chez les femmes. Il ne conduisit jamais ses filles dans un musée, disant qu'il ne convenait pas qu'elles entrassent là où leurs yeux ne pourraient se porter partout avec chasteté. Il voulait que la femme fût douée des grâces du caractère plutôt que des ornements de l'esprit. Le courage, la force d'âme, voilà l'objet unique de ses éloges.

M. Royer-Collard s'astreignait lui-même à la vie la plus simple. Il avait en horreur les molles délices; il recherchait tout ce qui pouvait faire de notre passage sur cette terre une laborieuse épreuve. La privation et le sacrifice lui étaient chers. Il restreignait autant que possible la durée de son sommeil; si quelquefois, dans la journée, il se sentait accablé de fatigue, il s'étendait non sur un lit, mais sur le sol; il se refusait toutes les choses commodes: les voitures, les vêtements lâches qu'on porte dans l'intérieur de la maison, les tapis, les sièges larges et profonds, les vases, les statues, même les pendules. Il n'y avait que trois choses pour lesquelles il se relâchait de sa parcimonie: l'achat de ses livres, la distribution de ses charités et la représentation extérieure que lui imposaient les fonctions publiques et l'honneur de sa maison. Sauf quelques articles de littérature et de philosophie qu'il avait insérés dans le *Journal des Débats*, sous l'initiale P., M. Royer-Collard ne s'était jamais communiqué au public, lorsque M. Pastoret, appelé dans le sénat, vint lui offrir d'être son successeur à la Faculté des lettres de Paris comme doyen et professeur d'histoire de la philosophie. M. Royer-Collard s'en défendit longtemps; mais il finit par céder aux instances de son ami et à celles de M. de Fontanes, qui le nomma malgré son refus.

M. Royer-Collard n'avait pas fait de la philosophie une étude particulière. Sa profonde instruction s'étendait aussi bien à l'histoire, à la littérature et aux sciences qu'à la philosophie. On peut même dire que son goût le plus vif était pour les lettres. Il passait sa vie dans la lecture et la méditation de Pascal, Corneille, Bossuet, Racine; il relisait sans cesse La Bruyère; il chérissait Milton, qu'il pouvait apprécier dans sa langue. Thucydide fut le livre de sa vieillesse; il y joignit Platon, qu'il ne quittait presque pas. Quoiqu'il n'eût pas une connaissance approfondie de la philosophie, il se sentait cependant plus porté vers les philosophes du xvii^e siècle que vers ceux du xviii^e. Il était trop clairvoyant pour ne pas apercevoir que la sensation ne pouvait rendre compte de toutes les connaissances, et particulièrement de l'idée du devoir qu'il plaçait au-dessus de toutes choses; mais il avait à choisir entre plusieurs guides. Ce fut le hasard qui le mit dans la voie de Reid. Il trouva sur le parapet d'un quai, à l'étalage d'un libraire, la *Recherche sur l'entendement humain*. Il en feuilleta quelques pages et fut charmé de la sagacité du phi-

Iosophe écossais. Il acheta le livre pour un prix trop modique à son gré, l'emporta à la campagne, et employa toute une saison à le méditer. De là, il passa au grand ouvrage de Reid, sur les *facultés intellectuelles* et sur les *facultés actives*, qui n'était pas encore traduit en français. Il se borna d'abord à en traduire quelques pages, qu'il lisait à son auditoire, les accompagnant de ses réflexions. L'année suivante, étant devenu plus maître de son sujet, il composa lui-même des leçons sur les questions traitées dans les ouvrages de Reid; il refondit la matière dans le moule de son propre esprit, et lui donna ainsi plus de solidité et d'éclat. On peut voir les fragments de ses leçons dans la traduction des œuvres de Reid donnée par M. Jouffroy.

Ces leçons ne portaient pas seulement sur les connaissances des sens extérieurs, comme on l'a dit quelquefois; mais sur toute la perception externe, entendue dans l'acception la plus large, c'est-à-dire sur la connaissance de tout ce qui est hors de l'esprit et, par conséquent, sur les données de la raison pure. On est étonné de l'attention que prête à tous ces problèmes métaphysiques ce futur homme d'Etat, et de la profondeur à laquelle il s'est enfoncé dans un sujet auquel il s'est appliqué si peu de temps.

Le phénomène de la sensation est un phénomène très-complexe. Il était resté obscur non-seulement dans Descartes et dans son école qui refusait aux sens toute participation à la connaissance, mais même dans Locke et dans Condillac, qui en dérivait toutes les idées. Reid montra dans la *Recherche sur l'entendement humain*, que les sens connaissent, qu'ils ne sont pas seulement le théâtre de certains mouvements à propos desquels, comme le disait Descartes, l'intelligence conçoit des idées qui lui sont propres et qui pourraient ne pas ressembler aux objets extérieurs; mais que les sens saisissent les objets extérieurs eux-mêmes, qu'ils les connaissent, c'est-à-dire qu'ils jugent de leur existence, et qu'en conséquence la sensation contient un jugement. Reid fit voir que, faute d'avoir reconnu que les sens perçoivent, c'est-à-dire qu'ils prononcent un jugement sur l'existence de leur objet, tous les philosophes, aussi bien ceux de l'école de la sensation que ceux de l'école de la raison, s'étaient mis dans l'impuissance d'affirmer l'existence du monde extérieur. M. Royer-Collard fut extrêmement frappé de cette remarque, et il employa toute la première année de son enseignement à la développer. Dans la seconde année, il porta son étude sur les objets que l'esprit découvre, à propos des connaissances fournies par les sens, c'est-à-dire sur les connaissances de l'entendement pur ou, comme le dit Descartes, de l'intuition de l'esprit, *intuitus mentis*. Cette partie de son enseignement où il resserra et fortifia les découvertes de Reid sur les connaissances les plus importantes de l'esprit humain, est celle qui doit surtout fixer notre attention. Nous l'analyserons, en conservant, autant que possible, les expressions mêmes de l'auteur.

« Les sens, dit M. Royer-Collard, nous font connaître les qualités des corps; l'entendement pur nous fournit le principe d'induction ou l'idée de la stabilité et de la généralité de la nature, le principe de causalité, la notion de la substance, de l'espace et du temps. Le principe d'induction contient les deux jugements suivants: 1° l'univers est gouverné par des lois stables; 2° il est gouverné par des lois générales. Les qualités de la nature qui sont connues dans un point de la durée, sont connues pour tous les autres points; celles qui sont connues dans un seul cas, le sont pour tous les cas semblables. L'induction nous

donne l'idée de l'avenir et rend possible le jugement par analogie. Sans l'induction, il n'y aurait que des faits particuliers et passagers; la nature bornée au moment présent serait pour nous comme un vaste cadavre. Les sciences physiques reposent sur l'induction, et les sciences mathématiques sur la déduction. Le principe d'induction n'est pas un principe nécessaire comme le principe de causalité et la notion de la substance, de l'espace et du temps, et il ne dérive cependant pas de l'expérience; il en découle si peu, qu'il agit le plus fortement à l'âge où l'expérience est la plus faible. L'induction est encore ce qui nous fait communiquer par le langage avec nos semblables. Sans elle, comment saurions-nous que les hommes emploient aujourd'hui les signes dans le même sens qu'hier, et qu'ils leur conserveront demain la même signification qu'aujourd'hui? D'où nous vient cette prescience des actions libres de l'homme? Elle nous vient de notre nature elle-même: il faut donc mettre l'induction au nombre des principes intellectuels qui se distinguent de nos sens.

« Le principe de causalité s'exprime en ces termes: Tout ce qui commence d'exister a une cause, expression qu'il ne faut pas confondre avec cette proposition tautologique: Tout effet a une cause. Dès qu'on pose l'effet, on pose la cause, puisque le mot *effet* signifie un phénomène produit par une cause; mais l'expression *ce qui commence d'exister* ne contient pas l'idée de cause; il faut donc l'y ajouter: c'est l'expérience qui nous donne la notion de ce qui commence d'exister; mais ce n'est pas elle qui nous fournit l'idée de la nécessité de la cause. Ce principe est ou un préjugé, ou un produit du raisonnement, ou une généralisation de l'expérience, ou un principe primitif, évident de lui-même, fourni par la raison pure. S'il est un préjugé, qu'on tâche de le détruire; s'il est un raisonnement, qu'on en montre les prémisses; s'il est une généralisation de l'expérience, il sera général, mais non absolu, nécessaire, universel. L'expérience extérieure ne peut produire ce principe, car elle ne nous montre qu'une succession de phénomènes. L'expérience intérieure nous donne bien la notion d'une cause, c'est-à-dire de celle que nous sommes, car le *moi* est une cause; mais c'est une cause spéciale et non une cause universelle et nécessaire. Il reste donc que la notion d'une cause nécessaire et éternelle soit un principe évident de lui-même, fourni par la raison.

« Le principe de la substance est immédiat comme le principe de causalité, et n'est dérivé d'aucun autre. Dire que le néant n'a pas d'attribut, pour prouver que la substance existe, c'est faire un cercle vicieux. Il ne faut pas raisonner sur cette notion comme les anciens et les scolastiques; il ne faut que la constater. Si l'idée de la substance est relative à celle de la qualité, on ne doit pas la nier pour cela, comme le fait Condillac. Nous acquérons à la fois l'idée de qualité et l'idée de substance: l'une par la perception des sens extérieurs ou de la conscience, l'autre par l'entendement. Nous ne disons pas que nous soyons froissés par la dureté, mais par quelque chose de dur. On prétend que la substance n'est que la collection des qualités; mais une collection suppose trois choses: 1° des individus existant réellement dans la nature; 2° un rapport de similitude entre ces individus; 3° un esprit qui aperçoit ce rapport. Or, ici les individus ne seraient que des abstractions, telles que la dureté, l'étendue, la forme ou la pensée, la sensibilité et la volonté, et il n'y aurait ni corps ni esprit. De plus, quel rapport de similitude existe-t-il entre la dureté et l'étendue, entre la pensée

et la sensibilité? Dira-t-on que ces qualités existent dans le même lieu? Mais qu'est-ce que le lieu? Une qualité ou une substance? Si c'est une qualité, ajoutez-la aux autres qualités; s'il est une substance, la substance est donc autre chose que la collection des qualités. Enfin, que sera l'esprit qui perçoit la collection? S'il est lui-même une collection qui en perçoit une autre, ce sera une addition qui aura la vertu d'additionner. Condillac dit que le *moi* est une collection de sensations; mais de deux choses l'une: ou la première sensation est sentie, ou elle ne l'est pas; si elle ne l'est pas, qu'on explique ce que c'est qu'une sensation non sentie; si elle est sentie, il y a un *moi* qui la sent. Le *moi* est déjà à la première sensation; il est donc autre chose que la collection des sensations. Condillac dit encore: Un corps est une collection de qualités que vous touchez, voyez, etc.; mais est-ce la dureté qui est dans la forme ou la forme qui est dans la dureté? ou si elles ne sont pas l'une dans l'autre, comment s'unissent-elles? Il faut qu'il y ait au fond de la collection une chose dans laquelle résident les qualités, c'est-à-dire une chose qui soit figurée, dure, mobile, etc., sur laquelle s'appuie la collection, et que la collection ne crée pas. La collection n'est pas la même aux yeux de tous les individus, car elle est plus ou moins complètement connue de l'un que de l'autre, et cependant tout le monde se fait la même idée de la substance; donc l'idée de la substance ne dépend pas de l'idée de la collection. La cause principale des erreurs que l'on commet sur la substance est l'ambition de faire dériver toutes les connaissances humaines d'une seule origine. La substance et la qualité ne sont séparées que par la pensée et par le langage, qui sont des analyses; mais elles sont inséparables dans la réalité. Nous ne savons point quelle est la nature de la substance; nous savons seulement qu'elle existe. Il y a dans toute science des bornes qu'elle ne peut passer. La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle nous mènera puiser l'ignorance à sa source la plus élevée.

« La notion de l'espace est actuellement dans notre intelligence. Nous ne pouvons remonter par la mémoire à une époque où elle n'y fût point présente. Il nous est impossible de concevoir rien hors de l'espace. Nous sommes forcés de le concevoir infini. Nous ne pouvons nous former une image sensible de l'espace infini; nous le concevons seulement. L'espace est conçu comme éternel et indestructible. C'est une notion nécessaire qui nous impose une croyance absolue. Cette notion ne dérive point de l'expérience: nul de nous n'a vu l'infini; ni du raisonnement: où en est le principe? Il faut la rapporter à une loi spéciale et primitive de notre intelligence. La circonstance psychologique dans laquelle a été donnée la notion de l'espace, est la perception de la solidité par le toucher. L'espace que nous concevons à propos de la solidité, laisse celle-ci bien loin en arrière; car il devient, dans notre esprit, universel et éternel. Il ne faut ni confondre l'espace avec l'ordre et la situation des corps, ainsi que l'a fait Leibniz; ni le regarder comme un attribut de Dieu, suivant l'exemple de Clarke. Si l'espace était un attribut de Dieu, aucune pensée humaine ne les aurait séparés, et l'esprit passerait de l'un à l'autre, comme il passe de la modification à la substance. L'espace est distinct du corps et de Dieu; il est aussi distinct de notre esprit, et il existe en lui-même.

« Pour rendre compte de la notion de la durée, il faut distinguer la durée contingente et la durée

absolue. La notion de la première est due à la mémoire, dont l'objet est une chose passée. On ne peut concevoir une chose passée sans concevoir la durée du *moi* entre cette chose et le moment présent. La notion de la durée ne vient pas de la notion de succession, car la possibilité de la succession présuppose la durée; elle ne vient pas, non plus, de la notion du mouvement, car la notion du mouvement implique déjà celle de la durée, et il suffit, d'ailleurs, de la mémoire de nos pensées pour nous donner l'idée de la durée. Il n'est même pas besoin d'une suite de pensées pour nous donner la notion de la durée. Cette notion nous viendrait dans une seule opération de notre esprit, puisque cette opération aurait elle-même une durée. Nous n'aurions pas l'idée de l'espace sans le toucher, ni l'idée de la durée sans la mémoire. La durée ne nous est donnée que comme *notre* dans la mémoire; par induction, nous concevons que toute chose dure, comme nous durons nous-mêmes. Quand on dit que les choses extérieures durent, on veut dire qu'elles coexistent à tous les instants de notre durée. Nous seuls, nous réalisons, nous localisons, en quelque sorte, la durée observable, comme les corps seuls réalisent l'étendue, objet de l'observation; et de même que, pour nous, la mesure de l'étendue ne peut être qu'un corps étendu, de même la mesure de la durée ne se rencontre que dans cette fraction de la durée universelle qui nous est accordée et qui s'écoule en nous. En un mot, la durée observable ne sort jamais du *moi*, pas plus que l'étendue observable n'y peut entrer. Le mouvement volontaire nous donne une mesure exacte de la durée, parce que l'activité de l'âme y est plus marquée que partout ailleurs, et que la seule durée que nous mesurons est celle de l'activité de l'âme. La mémoire nous atteste que chaque effort volontaire simple est d'égalé durée; or, comme chaque effort peut se traduire au dehors par un pas, c'est-à-dire par un mouvement, et, en conséquence, par une portion d'étendue, nous avons des parties d'étendue qui sont entre elles comme les durées de nos efforts volontaires; et si nous sommes sûrs de l'uniformité de ces durées, nous pouvons appliquer la mesure de l'étendue parcourue à la mesure de la durée écoulée. Au lieu de nos pas, supposez le mouvement d'un pendule, dont nous vérifions l'égalé durée en la comparant à celle de nos efforts volontaires, et vous comprendrez comment les oscillations du pendule peuvent nous servir à mesurer la durée du jour. D'où vient que nous estimons si diversement les parties de notre propre durée? De ce qu'on les *estime* et de ce qu'on ne les *mesure* pas. Pour les mesurer, il faut 1° faire attention à la durée de notre activité; 2° diviser mentalement cette durée en parties observables, comme on l'a indiqué plus haut dans l'exemple du mouvement volontaire; 3° additionner toutes ces parties. Or, c'est ce qu'on ne fait pas. On ne se trompe d'ailleurs que sur des durées de grande étendue. Dans ces heures qui s'écoulent si rapidement ou si lentement, faites un pas, appelez quelqu'un: le moment rempli par cet acte ne vous paraîtra ni plus long ni plus court que de coutume. L'homme est incapable de mesurer la durée sans la traduire au dehors par une étendue, et de mesurer l'étendue sans la durée; car, pour mesurer la durée, il faut compter, il faut durer: c'est le temps qui est le père du nombre.

« A l'occasion de notre durée, la seule que nous observons par la mémoire, nous concevons la durée des choses contingentes hors de nous, et enfin une durée indépendante de nous et des choses matérielles, durée invariable, illimitée,

éternelle, universelle, nécessaire. Ces deux autres durées ne sont pas déduites de la mienne; elles me sont données à son occasion. Elles ne sont pas, non plus, des abstractions réalisées, car une abstraction réalisée, c'est une qualité remise dans son sujet. Si la durée d'autrui est l'abstraction de ma durée réalisée, qu'en résultera-t-il? L'abstraction de ma durée étant la durée réalisée ou remise dans son sujet, elle me donnera moi durant, et non pas la durée d'autrui. S'il n'y a au dehors de moi que ma durée réalisée, rien au dehors de moi n'a une durée qui lui soit propre, et le monde est une chimère. Mon père ne dure pas : c'est ma durée que je vois dans ce que j'appelle la sienne, et c'est ici le fils qui engendre le père. La durée d'autrui n'est donc pas une abstraction de la mienne, et la durée absolue n'est pas abstraite de la mienne, ni de celle des autres choses; elle en est indépendante. Selon Condillac, il n'y a que des durées relatives, et ce qui est un millier de siècles pour les uns peut être, non pas seulement en apparence, mais réellement et en soi, un instant pour les autres. Si on peut mettre un siècle en un instant, on peut mettre Paris dans une bouteille. Nous pouvons nous tromper sur la mesure de la durée et de l'étendue, mais nous concevons l'une et l'autre comme invariables en elles-mêmes. L'espace et le temps deviennent pour nous indépendants des objets qui les introduisent dans notre pensée. Ils ne peuvent être supposés anéantis, quoique l'objet qu'on a touché ou dont on se souvient puisse l'être. Ils deviennent universels et immuables. Nous ignorons ce que sont le temps et l'espace, mais nous les regardons comme indépendants de notre pensée. Le temps et l'espace sont infinis et non pas seulement indéfinis. L'indéfini peut avoir des limites, dont on fait abstraction pour le moment, et ces limites on peut les déplacer toujours sans jamais les faire disparaître, tandis que l'infini est ce dont on affirme que les limites ne peuvent être atteintes. »

On voit que cette doctrine ne contient pas seulement une théorie sur l'exercice des sens extérieurs, mais des vues sur la cause, la substance, l'espace et le temps, c'est-à-dire sur toutes les matières de la métaphysique. Elle embrasse, comme on voit, le problème de toute la connaissance humaine. Après avoir établi d'une main très-ferme, à l'imitation de Reid, la véracité de la connaissance fournie par les sens, il a recueilli toutes les connaissances que l'entendement pur ajoute à la connaissance sensitive; il les a rassemblées dans une forte synthèse qui ne se trouve pas chez Reid. Il a placé d'un côté la croyance inductive, qui dépasse la portée des sens, mais qui ne fournit pas de principes nécessaires, et de l'autre, la connaissance nécessaire qu'il réduit à quatre principes : le principe de causalité, le principe de substance, la notion de l'espace pur et la notion du temps absolu. On regrette pour la philosophie qu'un esprit aussi délié et aussi ferme n'y ait pas consacré sa vie. Doué d'autant de perspicacité que Reid, avec plus de force de généralisation, il aurait donné aux analyses du philosophe écossais l'ensemble qui leur manque, il aurait ramassé de sa main puissante tous ces excellents matériaux et en aurait construit un solide et imposant édifice.

Lorsque M. Royer-Collard avait paru à la Faculté des lettres, la philosophie y jetait déjà un vif éclat. C'était celle de la fin du xviii^e siècle, mais améliorée par les réformes d'un philosophe plus clairvoyant, de M. Laromiguière. Ce professeur joignait à la finesse de l'esprit le charme d'une parole facile, claire, élégante, et relevée encore par l'accent méridional. Il attirait dans

les sombres murs du collège du Plessis, où se tenait alors la Faculté des lettres, une foule brillante et mondaine. Les jeunes disciples de l'École normale, auxquels on n'avait point enseigné de philosophie dans les lycées, étaient étonnés de cette nouveauté, que les grâces du maître rendaient encore plus séduisante. C'est au milieu de ce succès populaire qu'apparut la grave et sévère figure de M. Royer-Collard. Au lieu d'une abondante improvisation, une lecture un peu traînante; au lieu de ces brillantes clartés répandues sur des sujets faciles, des profondeurs obscures qui descendent jusqu'aux questions les plus cachées; au lieu d'une parole ample et développée, un style concis et serré. Une forme nouvelle et une doctrine plus nouvelle encore; l'auditoire s'étonne; l'École normale, peu préparée à l'intelligence des problèmes épineux de la philosophie, écoute sans comprendre, mais est retenue par l'austère beauté du langage. Dans l'intérieur de ses murs, elle se divise par groupes et lit curieusement les exemplaires du discours d'ouverture que le professeur a fait distribuer. Elle admire cette concision expressive, cette propriété savante, cette couleur sobre et juste. Le mérite évident de la forme couvre et fait accepter peu à peu les aspérités du fond. C'est la beauté littéraire qui introduit dans l'école la philosophie nouvelle, qui fait prendre le temps de reconnaître et d'apprécier la solidité de la doctrine.

Les événements de 1814 vinrent enlever M. Royer-Collard à l'enseignement. La royauté rétablie trouva en lui un partisan déjà ancien, que recommandait la correspondance qu'il avait entretenue avec le roi, par l'intermédiaire de l'abbé André et de l'abbé de Montesquiou. Ce dernier étant devenu ministre, M. Royer-Collard fut placé auprès de lui comme directeur de l'imprimerie et de la librairie. Pendant le cours de la première restauration, il soutint de ses conseils M. de Montesquiou et commença à lutter contre les exigences du parti de l'émigration. On aperçut l'influence de ce parti dans la formation de la maison militaire du roi, dans quelques prétentions de la noblesse et du clergé. M. Royer-Collard sentit le souffle de l'esprit ancien dans une tentative qui fut faite auprès de lui-même. On lui offrit des lettres de noblesse, comme si un titre suranné pouvait donner à son nom plus de valeur que le mérite de celui qui le portait. « Dites au ministre, répondit-il, que j'ai assez de dévouement pour oublier cette imper-tinence. »

Le retour de Napoléon le dépouilla de ses fonctions de directeur de l'imprimerie. Il avait conservé son titre de professeur et de doyen à la Faculté des lettres. Il signa en cette qualité l'acte additionnel aux Constitutions de l'empire.

La seconde restauration le trouva peu empressé. « Comment choisir, s'écria-t-il, entre le despotisme de Napoléon et le gouvernement de ces malheureux princes qui reviennent dans les bagages de l'étranger? » Cependant le roi Louis XVIII, instruit par la récente catastrophe dont il avait été la victime, avait pris la résolution de faire une plus grande part aux intérêts de la France nouvelle. Il s'était entouré d'un ministère dont les sentiments modérés pouvaient rassurer les esprits contre les influences des partisans de l'ancien régime. M. Royer-Collard fut bientôt nommé président de la commission de l'instruction publique, et envoyé par son département à la Chambre des députés. Il n'avait répudié aucune des idées salutaires de 1789 : il voulait favoriser le progrès de la raison et des sciences, et maintenir l'abolition des privilèges,

l'égalité des cultes et la complète sécularisation de l'État. Il voulait que l'armée, les cultes, la justice et l'enseignement restassent sous la main du pays, et qu'en un mot aucune exception ne vint détruire l'unité de la France. Il pensait qu'une royauté héréditaire, tempérée par des conseils ou viendrait siéger l'élite de la nation, était la forme la plus propre à protéger tous les intérêts du pays ; mais la forme ne lui fit jamais oublier le fond. L'organisation du gouvernement n'était pour lui qu'un moyen ; le but était l'abolition de tout privilège, le progrès des sciences et des lumières, l'unité de l'État fondée, non sur le culte qui était divers, mais sur la justice, qui devait être uniforme.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer en détail la vie parlementaire de M. Royer-Collard ; il nous suffira d'indiquer les idées politiques qu'il essaya de faire prévaloir, et qui sont dans une étroite alliance avec sa philosophie. Après avoir lutté contre la Chambre de 1816, toute remplie des partisans de l'ancien régime, et avoir contribué à la faire dissoudre, il se trouva, dans la session de 1817, d'accord avec le roi et le ministère, qui étaient favorables aux intérêts de la France régénérée. Il consentit donc à leur accorder un certain pouvoir sur les journaux : « Il s'agit uniquement de savoir, dit-il, si le gouvernement du roi sert la nation, ou s'il sert un parti. En définitive, c'est sous cette question que sont cachées toutes les autres.... Or, nous pensons, nous, que le gouvernement appartient en ce moment aux grands intérêts qui font l'objet de notre sollicitude. » Il montrait par là que les formes politiques n'étaient pour lui que des moyens de conserver la constitution civile de la France nouvelle.

Un de ces grands intérêts était la complète égalité des consciences et des cultes, et, par conséquent, la direction de l'éducation publique par des mains laïques, sous l'autorité de l'État. C'était aussi l'un des intérêts nouveaux que les partisans de l'ancien régime attaquaient avec le plus d'ardeur. Pour reconstituer une Église dominante, il fallait changer les esprits en France, et l'on espérait changer les esprits en mettant l'instruction entre les mains du clergé. Dans un discours prononcé le 25 février 1817, M. Royer-Collard repoussait cette agression avec une extrême énergie. « L'université, dit-il, n'est autre chose que le *gouvernement* appliqué à la direction *universelle* de l'instruction publique. Elle a été élevée sur cette base fondamentale, que *l'instruction et l'éducation publique appartiennent à l'État*, et sont sous la direction supérieure du roi. Il faut renverser cette maxime ou en respecter les conséquences ; et pour la renverser il faut l'attaquer de front ; il faut prouver que l'instruction publique, et avec elle les doctrines religieuses, *philosophiques* et politiques qui en sont l'âme, sont hors des *intérêts généraux de la société* ; qu'elles entrent naturellement dans le commerce comme les besoins privés, qu'elles appartiennent à l'industrie comme la fabrication des étoffes, ou bien, *peut-être, qu'elles forment l'apanage indépendant de quelque puissance particulière qui aurait le privilège de donner des lois à la puissance publique...* L'Université a donc le monopole de l'éducation, à peu près comme les tribunaux ont le monopole de la justice, ou l'armée celui de la force publique. »

Dans la session de 1819, l'opposition de droite, toujours préoccupée du désir de faire prédominer le culte catholique, voulait que l'on punît les offenses à la religion et non les offenses à la morale publique, alléguant qu'il n'y a point de morale sans religion : ce qui est vrai si on en-

tend parler de la religion commune à tous ; ce qui n'est plus vrai si l'on entend parler exclusivement de la religion catholique. M. de Serre prononça en sa qualité de garde des sceaux, un discours dans lequel il montra que le lien commun des Français n'était plus le culte, mais la morale ; que nous avons des dogmes politiques fixes, mais non des dogmes religieux communs à tous les Français ; que nous ne pouvons établir des lois pour faire respecter des dogmes religieux qui n'obligent pas tous les citoyens ; que la morale publique est celle qui est révélée par la conscience à tous les peuples, comme à tous les hommes, parce que tous l'ont reçue de leur divin auteur en même temps que l'existence ; qu'il n'est jamais arrivé que tous les caractères sacrés de cette morale aient été effacés ; que, plus une religion a sanctionné cette morale commune à toutes, plus elle a été sainte, et que c'est l'honneur immortel du christianisme de l'avoir portée au dernier degré de pureté et de sublimité.

Ces principes étaient ceux de M. Royer-Collard. Il avait souvent pris en main la cause de la philosophie, qu'on attaquait déjà et qu'on voulait retrancher des études. « Le pays qui a donné Descartes à l'Europe, avait-il dit, ne repoussera pas le flambeau allumé par ce grand homme. Sans la philosophie il n'y a ni littérature ni science véritable. Si de pernicieuses doctrines se sont élevées sous son nom, c'est à elle, *non à l'ignorance*, qu'il appartient de les combattre, à elle seule qu'il est réservé de les détruire.... La pensée a maintenant retrouvé dans les épreuves de l'analyse sa sublime origine, la morale son autorité, l'homme ses destinées immortelles. »

À la fin de 1819, se trouvant en désaccord avec le gouvernement au sujet d'une loi sur les élections, dans lesquelles le ministère voulait augmenter l'influence des partisans de l'ancien régime, M. Royer-Collard donna sa démission de président de la commission de l'Instruction publique. Quelque temps après, le ministère lui ôta son titre de conseiller d'État, enveloppant dans sa disgrâce M. Guizot, que M. Royer-Collard avait proposé à M. de Fontanes pour la chaire d'histoire moderne à la Faculté des lettres, et M. Camille Jordan, qui était toujours demeuré uni à M. Royer-Collard depuis le conseil des Cinq-Cents.

L'un des vœux les plus ardents de la faction de droite était de reconstituer le clergé sur ses anciennes bases, d'en faire un corps indépendant de l'État, pour qu'il arrivât bientôt à le dominer. On revint au projet de 1816, de lui constituer une dotation inaliénable, et d'abord de faire accroître au budget du clergé les pensions ecclésiastiques à mesure de leur extinction. M. Royer-Collard se chargea de repousser cette nouvelle attaque. Il traça la situation du clergé dans la société nouvelle. « L'alliance entre l'État et le clergé, dit-il, consiste en ce que, de la mission du prêtre, l'État fait une magistrature sociale, la plus haute de toutes, puisqu'elle a pour *fonction* d'enseigner la religion. Le prix de l'alliance, qu'on excuse cette expression nécessaire, est la protection ; la condition, c'est que le prêtre *restera dans le temple*, et qu'il n'en sortira point pour troubler l'État. Voilà la matière de tous les concordats. La condition des ministres de la religion catholique est nouvelle surtout en ce qu'ils sont placés, à l'égard des *cultes chrétiens, sous la loi de l'égalité*, à l'égard de la société, sous la loi de la liberté de conscience.... Sous des formes bénignes, le concordat de 1817 cachait la contre-révolution dans le clergé. Je juge la révolution aussi sévèrement qu'il convient et que la justice l'exige ; mais je

ne crois la contre-révolution bonne ni permise nulle part.... Des traitements fixes ont remplacé les dotations territoriales : ainsi le clergé catholique est une *magistrature légale*, instituée sur les mêmes bases et le même plan que l'ordre judiciaire. »

Le ministère, en 1825, proposa une loi sur le sacrilège. Il y avait des peines dans nos codes contre ceux qui avaient outragé les objets ou les ministres d'un culte. On voulait davantage ; on voulait non-seulement augmenter la peine, et, par exemple, couper le poing au coupable, mais forcer la loi à faire profession de la religion catholique, et à nommer *sacrilèges* les outrages qui seraient adressés à cette religion. On voulait, selon l'expression de M. Royer-Collard, que cette religion tout entière fût tenue pour vraie, et les autres pour fausses ; qu'elle fit partie de la constitution de l'Etat, et de là se répandit dans les institutions politiques et civiles, ou autrement, disait-on, l'Etat professe l'indifférence des religions, il exclut Dieu de ses lois, *il est athée*. M. Royer-Collard prononça sur ce sujet son discours le plus éloquent, celui qu'il préférait lui-même à tous les autres. « Les gouvernements, dit-il, sont-ils les successeurs des apôtres et peuvent-ils dire comme eux : « Il a semblé bon « au Saint-Esprit et à nous? » Ils ne l'oseraient, ils ne sont pas les dépositaires de la foi, et ils n'ont pas reçu d'en haut la mission de déclarer ce qui est vrai en matière de religion, et ce qui ne l'est pas. »

M. Royer-Collard ajouta que si l'on frappait la profanation des hosties, il faudrait bientôt frapper le blasphème, l'hérésie, l'incrédulité. « De quel droit votre main profane scinde-t-elle la majesté divine, et la déclare-t-elle vulnérable en un seul point, invulnérable sur tous les autres, sensible aux voies de fait, insensible à toute autre espèce d'outrage? » Il conclut que le gouvernement deviendrait théocratique, mais que, si la théocratie avait pu dans d'autres temps reprendre encore quelque autorité à la faveur de l'ignorance, elle ne serait de nos jours qu'une imposture décriée, à laquelle la *sincérité* manquerait d'une part et la *crédulité* de l'autre. « Il est faux, poursuivit-il, qu'on ne sorte de la théocratie que par l'athéisme.... Ouvrez le budget : vous y trouverez que l'Etat acquitte annuellement trente millions pour les dépenses du seul culte catholique. La loi de finances, au moins, n'est pas athée. Mais voici une preuve plus convaincante, s'il est possible, que Dieu n'est pas exclu de nos lois : c'est que les lois elles-mêmes se sont mises, et avec elles la société entière, sous la protection du serment.... Quoi ! le serment est un acte de religion où Dieu, partout présent, intervient comme témoin et comme vengeur ; et quand les lois se confient sans cesse au serment, que sans cesse elles le prescrivent et peut-être le prodigent, on ose dire que Dieu est exclu de ces mêmes lois, et que l'Etat est légalement athée... Cet anathème lancé de toutes parts et avec tant d'éclat n'est que le cri de l'orgueil irrité, une vengeance tirée de la loi dont la molle indifférence a négligé de déclarer une seule religion vraie et toutes les autres fausses. La liberté et l'égalité *protection des cultes*, voilà tout l'athéisme de la Charte. » Examinant ensuite le rôle politique de la religion, il fit remarquer finement que les fausses religions ont, pour la stabilité et la splendeur des sociétés, les mêmes avantages que la vraie. Il opposa les prospérités de l'hérétique Angleterre à la décadence de la catholique Espagne, et remontra que, dans l'alliance qu'on appelait sainte, le premier rang appartenait à la Russie, que nous tenons au moins pour schismatique.

La dernière lutte soutenue par M. Royer-Collard fut dirigée contre le projet de loi par lequel la faction de droite voulut envelopper la presse de liens plus forts que ceux qu'elle lui avait donnés jusqu'alors. L'indignation avait été le ton dominant du discours contre la loi du sacrilège ; les dernières paroles de M. Royer-Collard furent marquées par l'accent de l'ironie et du mépris : « Dans la pensée intime de la loi, dit-il, il y a eu de l'imprévoyance, au grand jour de la création, à laisser l'homme s'échapper, libre et intelligent, au milieu de l'univers : de là sont sortis le mal et l'erreur. Une plus haute sagesse vient réparer la faute de la Providence, restreindra sa libéralité imprudente, et rendre à l'humanité sagement mutilée le service de l'élever enfin à l'heureuse innocence des brutes ! »

Les partisans du privilège, en faisant voter la septennalité dans l'année 1824, s'étaient crus possesseurs de la Chambre et du pays pour longtemps, et cependant, déjà en 1827, ils ne se sentaient plus assurés de la majorité dans le parlement, et ils voulaient essayer de la recomposer d'éléments nouveaux, qu'ils espéraient voir plus favorables à leurs desseins. Ils firent donc dissoudre la Chambre des députés et convoquer les collèges électoraux. M. Royer-Collard reçut alors la récompense de ses longs combats pour les intérêts de la France nouvelle : il fut élu par sept départements.

L'Académie française voulut aussi concourir à l'éclat de son triomphe et lui ouvrit ses portes. Elle ne pouvait d'ailleurs se dispenser d'appeler dans son sein un écrivain dont le langage était si pur et si élevé, et qui était le premier orateur politique de ce temps.

Nommé président de la Chambre des députés pendant les sessions de 1828 et 1829, M. Royer-Collard, satisfait des efforts du ministère pour concilier la liberté et la prérogative royale, essaya de contenir le zèle de ses amis ; mais sa voix ne fut pas entendue, et le ministère Martignac n'ayant pu réussir à faire recevoir de la Chambre la loi qu'il venait de lui présenter sur l'organisation départementale, le roi prit avantage de cet échec essayé par un cabinet qui n'était pas de son choix : il forma alors le ministère déplorable qui inspira au pays de si tristes sentiments, et qui ne tarda pas à amener la chute de la dynastie.

M. Royer-Collard vit cette révolution avec une extrême répugnance ; il n'aurait pas voulu qu'on répondît à une violation de la Charte par une autre violation. « Les révolutions, dit-il, vendent cher les avantages qu'elles promettent. La postérité jugera si celle-ci était inévitable ou si elle pouvait s'opérer à d'autres conditions. » Cependant il ne se retira point de la Chambre, parce que, derrière la révolution politique, il entrevoyait des tentatives de révolution sociale, et qu'au-dessus des dynasties et des gouvernements, disait-il, règne la question permanente, la question souveraine de l'ordre et du désordre, du bien ou du mal, de la liberté ou de la servitude. Il prit la parole dans la discussion sur la constitution de la Chambre des pairs, en 1831, et plus tard, en 1835. En 1839, après le triomphe de la coalition, il se retira définitivement de la carrière politique.

Cependant M. Royer-Collard approchait peu à peu de sa fin. Il était depuis longtemps résigné à la mort ; et il se mit tranquillement à en faire les apprêts. Il avait résolu d'aller mourir à la campagne, au milieu de sa famille et de ses métrayers, entre les bras du curé de son village. Il avait fait enseigner à ses enfants les dogmes et les actes d'une religion sévère, mais il n'en

suivait pas lui-même toutes les pratiques. Quels étaient ses motifs? Nul ne peut le dire, car il a souvent répété qu'il ne s'était révélé à personne tout entier. Quoi qu'il en soit, il se trouvait ainsi dans une contradiction pénible pour lui et surtout pour ses filles. Il leur disait : « J'ai la foi qui croît, mais je n'ai pas la foi qui voit; elle est si précieuse, cette foi, qu'il faudrait aller la chercher jusque dans les entrailles de la terre. Je ne suis pas tel que je le voudrais pour m'approcher de l'autel; si je voulais y aller, je tomberais. » On lui répondait « qu'à force de respecter la loi, il la violait. » Il voulait cependant, trois ou quatre ans avant sa mort, recevoir les entretiens d'un prêtre; et l'année qui précéda sa fin, il dit à sa fille, car il n'en avait plus qu'une alors : « Je suis maintenant résolu d'accomplir ce que j'ai toujours différé par la remise au lendemain. » Mais, soit par un reste d'hésitation, soit par la répugnance naturelle à la secte de sa mère pour la fréquence des sacrements, il ajourna pour lui la communion aux derniers moments de sa vie.

Dans l'été de 1845, M. Royer-Collard partit pour la campagne, devantant comme à l'ordinaire le départ de sa famille. Il dit, en arrivant dans la cour du château, qui était comme le rendez-vous des métayers au moment du repos, et qu'il trouva remplie de paysans : « Mes amis, je viens mourir au milieu de vous. J'ai voulu vous revoir encore une fois, m'occuper de pourvoir à vos besoins de cet hiver et vous faire profiter des dépenses et des libéralités inséparables même des plus simples funérailles. » Il se fit porter dans sa chambre et n'en sortit presque plus; il n'admit auprès de lui que le médecin et le curé. Il dit à celui-ci : « Ne demandez pas au ciel pour moi la guérison; demandez-lui la patience et la soumission, » et il ne s'occupa plus que des préparatifs de sa mort, disposant lui-même, soit les objets qui devaient servir aux cérémonies funèbres, soit les dons qu'il voulait laisser après lui. Il n'entretint sa pensée que de méditations sur le moment suprême, et l'on trouva, quand il ne fut plus, tous ses livres marqués par les signets aux passages qui traitent de la mort.

Lorsque sa famille vint le rejoindre, il ordonna que son genre fut d'abord admis seul auprès de lui. Il voulait compter exactement le nombre de moments qu'il lui restait à vivre. Il exigea une réponse sérieuse, et comme on la doit faire à un homme qui ne craint pas la mort. Il reçut alors le reste de sa famille. Il fixa lui-même la nuit où l'on devait lui donner les sacrements, fit dresser un autel dans sa chambre par les mains de ses proches, et il leur disait avec sérénité : « Je suis pas à pas les progrès de ma mort, j'apprends petit à petit à me séparer de toutes choses; je me vois déjà dans le cimetière du village et je m'y mets. » Ses dernières paroles furent celles-ci : « Il n'y a dans ce monde de solide que les idées religieuses; ne les abandonnez jamais, ou si vous en sortez, rentrez-y. »

Les *Fragments philosophiques* de M. Royer-Collard ont été publiés dans la traduction française en six volumes qu'a donné M. Jouffroy des *Œuvres de Th. Reid*.

Consultez : de Barante, *Royer-Collard, sa vie politique, ses discours et ses écrits*, Paris, 2 vol. in-8; — Bandrillart, *Publicistes modernes*, Paris, 1862, in-8; — H. Taine, *les Philosophes français du dix-neuvième siècle*, Paris, 1857, in-12. A. G.

RUCKERT (Joseph), né à Beckstein, dans la Franconie, en 1771, mort à Wurtzbourg, professeur d'histoire de la philosophie, en 1813 ou 1823, essaya de fonder, au commencement de ce siècle, une nouvelle philosophie sur des bases purement pratiques. Après avoir fait la critique de tous les

philosophes, ses devanciers, depuis Thalès jusqu'à Fichte, il arrive à l'exposition de sa propre doctrine dans un ouvrage intitulé : *le Réalisme, ou Fondement d'une philosophie exclusivement pratique*, in-8, Leipzig, 1801 (all.). Il publia plus tard un autre écrit : *du Caractère de toute vraie philosophie*, in-8, Bamberg et Wurtzbourg, 1805. Mais la tentative de Ruckert n'eut aucun succès. Elle rencontra un seul partisan, dans la personne de Weiss, qui ne tarda pas à l'abandonner pour d'autres idées.

RUYSBROEK (Jean), et non pas RUSBROK, un des plus célèbres mystiques du xiv^e siècle, naquit en 1293, dans le village dont il porte le nom, entre Bruxelles et Halle. Dès l'âge de quinze ans, montrant déjà un goût prononcé pour la vie contemplative, il quitta l'étude des lettres pour celle de la théologie; mais là même son esprit ne put se plier à aucune règle, à aucune méthode précise, et se laissa entraîner dans les voies de la rêverie et de la spéculation solitaire. Aussi n'est-ce point à son savoir qu'il a dû sa renommée. Ses lectures ne s'étendaient pas au delà de saint Augustin, du prétendu Denis l'Aréopagite, et de quelques Pères de l'Eglise. Il écrivait en flamand, sa langue maternelle, et c'est à Sarius, un de ses disciples, qu'on doit la traduction latine de ses œuvres. Consacré prêtre à vingt-quatre ans, nommé vicaire, puis curé de Sainte-Gudule, à Bruxelles, Ruysbroek arriva promptement à la plus haute réputation de sainteté. De toute part on venait le voir ou on lui écrivait pour le consulter sur les mystères de la vie spirituelle. Parvenu à l'âge de soixante ans, il quitta sa modeste cure pour entrer au monastère nouvellement fondé des chanoines réguliers de Groendal (*Vridis vallis*), dont il fut le premier prieur. Il y demeura, partagé entre les austérités de la vie ascétique et les douceurs de la contemplation, jusqu'à sa mort, arrivée le 1^{er} décembre 1387. Retiré, le plus souvent, dans quelque sombre réduit de la forêt de Soignes, qui entourait son monastère, il se livrait entièrement au pouvoir de l'extase, croyant que chaque parole qu'il écrivait lui était dictée par le Saint-Esprit.

Ruysbroek se place à cette hauteur où la théologie et la philosophie se confondent; mais, à sa manière de composer, on ne doit pas s'attendre à trouver chez lui un système ou un corps de doctrine présenté avec ordre et clarté. Son langage est constamment allégorique. Son mysticisme est une sorte d'ivresse, au milieu de laquelle il semble avoir à peine conscience des paroles qui lui échappent. Cependant, à travers ces ténébres, on distingue un certain nombre d'idées dominantes, les mêmes qui forment à peu près le fond invariable de tout mysticisme spéculatif. L'essence divine est une unité simple, qui ne peut être exprimée par aucune parole, ni représentée par aucune image. Pour la concevoir, la raison ne suffit pas; il faut le secours d'une illumination surnaturelle. C'est, en effet, au nom de cette faculté supérieure que Ruysbroek expose toutes ses convictions. Un dans son essence, Dieu est triple dans ses manifestations; il forme trois personnes : le Père est le principe; le Fils est la sagesse éternelle, créée du Père; le Saint-Esprit, c'est l'amour, émanant à la fois du Père et du Fils, et les unissant en un seul Dieu. En conservant le nom de la création, c'est véritablement à l'idée de l'émanation que Ruysbroek semble se rattacher, comme la plupart des mystiques. La création, selon lui, est éternelle. Les créatures, quoique différentes de Dieu, comme existences finies, doivent cependant rentrer en Dieu, d'où elles sont sorties, qui est leur centre commun, et au sein duquel elles perdent leur nom et leur différence. Dans l'homme, il

faut distinguer l'esprit et l'âme, qui forment ensemble une même vie. L'âme est le principe de la vie de l'homme, considéré comme homme; et l'esprit est le principe de la vie en Dieu. L'âme, par ses trois facultés supérieures et ses trois qualités essentielles, est le miroir de la Trinité divine. Tous les hommes sont *un* dans leur type éternel, qui est le Fils. Malgré ce lien intime, cette consubstantialité établie entre le Créateur et la créature, Ruysbroek accorde une grande influence à la volonté. « Tu n'as qu'à vouloir être quelque chose, dit-il, et tu le seras. » Éclairée par la grâce, la volonté peut tout; abandonnée à son état naturel, elle n'a que le pouvoir de haïr le péché et de désirer la grâce.

Dans le chemin que l'homme doit parcourir pour arriver à la perfection, Ruysbroek distingue trois degrés, ou, pour parler comme lui, trois vies : la vie *active*, la vie *intime* ou *affektive* et la vie *contemplative*. La première consiste dans les œuvres de pénitence, bonnes actions, bonnes mœurs; la seconde, dans le renoncement volontaire et absolu à toute affection pour la créature, dans la *dénudation du cœur* ou la *abstraction intérieure*; enfin, dans la troisième, l'âme n'a plus même la conscience de son abnégation et de son union avec Dieu : elle est au-dessus de l'espérance, de la foi et de toutes les vertus; elle est au-dessus même de la grâce; elle demeure éternellement dans le Père, émane de lui avec le Fils, et se réfléchit dans le Saint-Esprit; en un mot, elle devient *difforme*, mais elle ne devient pas Dieu. Dieu et l'âme sont *unis* par l'amour; ils ne sont pas *un* en substance et en nature. C'est par cette distinction que Ruysbroek s'efforce d'échapper au panthéisme; malheureusement, il n'y est pas toujours fidèle; ses expressions, surtout dans les *Noces spirituelles*, vont souvent au delà de la limite tracée par sa pensée; aussi a-t-il été accusé par Gerson (voy. ses *Œuvres*, édit. Dupin, t. II, 2^e partie, p. 59) de renouveler la doctrine d'Amaury de Bène, depuis longtemps condamnée par l'université de Paris, et d'être attaché à la secte des beghards.

La doctrine de Ruysbroek est renfermée principalement dans les ouvrages suivants : *Speculum eternæ salutis*; — *de Calculo, sive de Perfectione filiorum Dei*; — *Samuel, sive de alta contemplatione apologia*. Les autres, au nombre de neuf, ne sont que des répétitions de ceux-ci. Tous, comme nous l'avons dit, ont été composés en flamand, puis traduits en latin et réunis par Surius, in-f^o, Cologne, 1552, 1609 et 1692. On peut consulter sur Ruysbroek les *Études sur le mysticisme allemand au quatorzième siècle*, par M. Schmidt, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, recueil des savants étrangers, t. II, p. 437 et suivantes.

SAADIA, voy. JUIFS (Philosophie chez les).

SABÉENS, SABÉISME ou **SABAISME**. Les savants sont loin d'être d'accord sur l'étymologie de ce mot. Les uns le font venir du syriaque *tsaba*, qui signifie *adorer*, c'est-à-dire les *adorateurs*, les *idolâtres*; les autres de *Saba*, fils de Chus et petit-fils de Seth; d'autres l'appliquent aux *Orientaux* en général, comme ayant été longtemps confondus dans une même croyance; d'autres le dérivent de l'hébreu *tsaba* ou *zaba*, armée céleste; d'où cette expression : *Domini Sabaoth*, le maître des astres, le dieu des sphères. Quoiqu'il en soit, on entend généralement par le sabéisme le culte des astres, longtemps répandu dans l'Orient, principalement dans la Syrie, dans l'Arabie, dans la Chaldée, dans la Perse. Considéré sous ce seul point de vue, le sabéisme n'a pas plus le droit de nous occuper ici que tant d'autres cultes superstitieux et bar-

bares, nés pendant l'enfance de l'esprit humain; mais il présente aussi des éléments d'une autre nature et se lie à des questions historiques qui ne sont pas indignes de l'intérêt du philosophe.

Les Sabéens, complètement ignorés des écrivains grecs et romains, ne nous sont connus que par les écrivains arabes, qui leur donnent de préférence le nom de Nabaléens. Sous ce nom, ils sont déjà mentionnés par saint Jérôme, qui, les considérant, non comme une secte, mais comme un peuple distinct, les fait descendre de Nabaïot, fils d'Ismaël. Quant aux doctrines des Sabéens, il résulte des recherches mêmes les plus récentes, qu'elles ont été fidèlement résumées par Moïse Maimonide, dans la 3^e partie (ch. xxix et xxx) du *Moré Nebouchim*.

Selon Maimonide, il faudrait distinguer chez les Sabéens ou Nabaléens deux croyances : l'une populaire et l'autre philosophique. La première n'est pas autre chose que le culte des astres, d'après lequel le soleil, dieu suprême, étendrait sa domination sur l'univers tout entier, non-seulement sur le ciel, mais sur notre monde sub lunaire; et les autres astres ne seraient que les ministres de sa volonté. Abraham, après avoir été élevé dans cette idolâtrie, aurait cherché à la détruire pour élever à sa place le culte du Créateur; et c'est pour cela que, persécuté par Nemrud, il aurait été obligé de quitter son pays. Mais les philosophes sabéens distinguaient dans les astres deux choses : l'âme et le corps. Ce n'est pas le corps qui est Dieu ou la matière céleste répandue dans l'espace; mais l'esprit qui l'anime, c'est-à-dire l'âme universelle, l'âme du monde. Toutes deux, l'âme du monde et la matière ont toujours existé, existeront toujours, car elles ne peuvent se passer l'une de l'autre; par conséquent le monde est éternel.

A ces dogmes fondamentaux, les Sabéens joignaient une foule de superstitions astronomiques, magiques, liturgiques, instituées dans le but de se rendre favorables les astres ou les esprits qui les dirigent, de les évoquer, de les conjurer, de leur arracher le secret de l'avenir. Une foule de légendes avaient cours parmi eux, dont la plupart se rapportaient aux personnages de la Bible. Ainsi Adam passait pour un prophète qui a enseigné aux hommes le culte de la lune. Noé, au contraire, aurait propagé le culte de la terre et institué en son honneur l'agriculture. Un autre prophète du nom de Tamouz, pour lequel ils professaient une dévotion particulière, serait l'auteur du culte du soleil, des sept planètes et des douze signes du zodiaque. Le caractère dominant de cette religion, si nous en croyons Maimonide, c'était d'encourager l'agriculture et de consacrer, en quelque sorte, chacune des opérations de cet art en les plaçant sous la protection d'un des corps célestes.

Les Sabéens possédaient aussi plusieurs livres que Maimonide a eus sous les yeux. L'un de ces livres était attribué à Adam, un autre à Seth, un troisième à Hermès, un quatrième à Aristote; mais le plus important de tous, ayant pour titre : *Agriculture nabatéenne, Abodah, haneboith*, est aujourd'hui en partie dans nos mains. Composé originellement en syriaque, il a été traduit en arabe, l'an 291 de l'hégire; et c'est cette traduction que l'on trouve parmi les manuscrits arabes (n^o 913) de la Bibliothèque nationale. Elle se composait de neuf parties, dont il ne nous reste que la deuxième et la troisième. La Bibliothèque nationale possède, sous le même numéro, une traduction arabe des aventures de Tamouz.

Il est évident que le culte des astres, sous quelque nom qu'on le désigne, remonte à la plus

haute antiquité; tous les historiens sont d'accord pour en placer le berceau dans l'Orient, et il n'est pas difficile d'en démêler les traces dans les religions qui lui ont succédé : car la plupart des divinités de l'Inde, de la Perse, de la Chaldée, de la Syrie, de l'Égypte et même de la Grèce, ne sont guère que des personifications mythologiques des planètes et des constellations. De même que le fétichisme, c'est-à-dire l'adoration des objets terrestres, des fleuves, des montagnes, des animaux, paraît avoir précédé le sabéisme; de même le sabéisme paraît avoir précédé les différents cultes mythologiques. Souvent on aperçoit ces trois degrés l'un à côté de l'autre dans une même religion. Mais il est impossible de ne pas reconnaître une secte relativement très-moderne dans ce que Maimonide appelle le sabéisme philosophique. Tout porte à croire que cette secte ne remonte pas au delà des premiers siècles de l'ère chrétienne, et qu'elle s'est formée en même temps et à peu près des mêmes éléments que le gnosticisme. En effet, comme ce dernier système, elle nous offre un mélange de vieilles traditions orientales, de noms bibliques et de notions empruntées à la philosophie grecque : c'est la Grèce, évidemment, et particulièrement le platonisme, qui a fourni l'idée d'une âme du monde; c'est la Bible qui a fourni les noms des patriarches et la tradition rabbinique des légendes d'Abraham; enfin, les cérémonies magiques et astrologiques sont un reste de l'ancien culte populaire. Il n'est pas jusqu'aux livres supposés invoqués par les Sabéens qui ne soient une preuve de leur récente origine; car les falsifications de ce genre étaient très-fréquentes pendant les premiers siècles du christianisme, et appartiennent à toutes les sectes qui ont cherché à se vieillir.

Les Sabéens paraissent être à l'Arabie ce que les Sipasiens, dont parle le Dabistan, sont à la Perse. Voy. PERSE.

Les auteurs modernes qu'on peut consulter sur les Sabéens sont : Pocock, *Specimen historię Arabum* in-4, Oxford, 1649, p. 138; — Thomas Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia*, in-8, ib., 1700 et 1760; — Jean Spencer, de *Legibus Hebrœorum ritualibus*, 2 vol. in-8, Cambridge, 1727, t. XXI, p. 277 et suiv.; — Prideaux, *Histoire des Juifs*, trad. de l'anglais, 6 vol. in-12, Amst. et Paris, 1722, 42, 44; — Bock (le baron de), *Essai sur l'histoire du sabéisme*, in-12, Metz, 1788. Tous ces écrivains, à l'exception du dernier, s'appuient sur les mêmes textes, et ne diffèrent entre eux que par des hypothèses plus ou moins hasardées. Quant au baron de Bock, outre qu'il comprend sous le nom de *sabéisme* à peu près toutes les religions de l'antiquité, son ouvrage est rempli de digressions étrangères au sujet. Le travail le plus récent et le plus utile à consulter sur cette question est le mémoire de M. Quatremère : *Sur l'origine, la langue et les livres des Nabatéens*, dans le tome XV du *Journal asiatique*, in-8, Paris, 1835.

Il ne faut pas confondre les Sabéens avec les sabians ou maudaites, secte à demi chrétienne, à demi gnostique, qui reconnaît pour rédempteur du monde saint Jean-Baptiste, et qu'on appelle pour cette raison les chrétiens de Saint-Jean. Les sabians invoquent aussi plusieurs livres supposés, auxquels ils donnent pour auteurs Adam et Seth.

SADOLET (Jacques), né à Modène en 1477, mort à Rome en 1547, après avoir été successivement secrétaire de Léon X et de Clément VII, évêque de Carpentras, cardinal et légat du pape près de François I^{er}, a été un des écrivains les plus élégants et les plus féconds du xvi^e siècle. Avec

Bembo, dont il était l'ami intime, avec Érasme, dont il fut le correspondant, et les hommes les plus éclairés de cette époque, il a contribué, par ses encouragements et son exemple, à relever le goût des lettres antiques; mais il a aussi rendu quelques services à la saine philosophie par les ouvrages suivant : de *Liberis instituendis*, in-8, Venise, 1533, Paris, même année, et Lyon, 1533; — *Phœdrus, sive de laudibus philosophię libri duo*, in-4, Lyon, 1538. Le premier de ces écrits est un traité complet d'éducation, ou, comme on dirait aujourd'hui, de pédagogie; il renferme les observations les plus sages sur les mœurs et les facultés des enfants. Le second, beaucoup plus important, et remarquable par le style, nous offre un plaidoyer éloquent en faveur de la philosophie : il est destiné, dans la pensée de l'auteur, à réparer la perte du traité que Cicéron avait composé sur le même sujet. Des deux livres dont il est formé, le premier écarte de la philosophie les reproches dont elle est habituellement l'objet; le second en montre les avantages. Nous citerons encore une production de la jeunesse de Sadolet qui a pour titre : *Philosophicę consolationes et meditationes in adversis*, in-8, Francfort, 1577. L'édition la plus complète des œuvres de cet écrivain est celle de Rome, 4 vol. in-4, 1737. On peut consulter : Perrin, de *Jacobo Sadoleto cardinali*, etc., in-8, 1847; — Joly, *Étude sur Sadolet*, Caen, 1857, in-8. X.

SAGES (LES SEPT). Une légende naïve, conservée par Diogène Laërce, nous fait connaître les rapports d'amitié et de haute estime qui existaient entre les hommes à qui les Grecs firent l'honneur de les compter au nombre des sept sages. Voici ce qu'elle rapporte : « On connaît l'histoire du trépied trouvé par des pêcheurs, et que les Milésiens offrirent au sept sages. Des jeunes gens achetèrent, dit-on, un coup de filet à des pêcheurs de Milet; un trépied ayant été tiré de l'eau, une contestation s'éleva, et les Milésiens, ne pouvant accorder les parties, envoyèrent consulter l'Oracle de Delphes. Le Dieu répondit en ces termes : *Enfants de Milet, vous m'interrogez au sujet du trépied : je l'udjuge au plus sage*. En conséquence, on le donna à Thalès qui le transmit à un autre, et celui-ci à un troisième; enfin Solon le reçut et l'envoya à Delphes, en disant que le premier des sages était le Dieu. » (Diogène Laërce, liv. I, ch. 1.)

Le même auteur donne plusieurs variantes de la même anecdote. Mais une autorité plus grave, Platon, dans son *Protagoras*, nous a conservé les noms de ceux qui furent les sept sages. Socrate, dans un dialogue où il se joue si spirituellement de Protagoras, veut établir que le caractère de la philosophie ancienne a été une brièveté vraiment laconique; et il s'exprime ainsi : « On n'a qu'à converser avec le dernier Lacédémonien, dans presque tout l'entretien on verra un homme dont les discours n'ont rien que de très-médiocre; mais à la première occasion qui se présente, il jette un mot court, serré et plein de sens, tel qu'un trait lancé d'une main habile, et celui avec lequel il s'entretient ne paraît plus qu'un enfant. Aussi a-t-on remarqué de nos jours, comme déjà anciennement, que l'institution lacédémonienne consiste beaucoup plus dans l'étude de la sagesse que dans l'exercice de la gymnastique : car il est évident que le talent de prononcer de pareilles sentences suppose en ceux qui le possèdent une éducation parfaite. De ce nombre ont été Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Linde, Myson de Chènes, Cléobule de Lacédémone, que l'on compte pour le septième de ces sages. »

Cependant une tradition plus générale, et qui

a préval, substitue le nom de Périandre, tyran de Corinthe, à celui de Myson, dans la liste des sept sages. A cet égard, les divers auteurs fournissent plus d'une variante, et Diogène Laërce, tout en rétablissant à sa place le nom de Périandre, ne laisse pas d'admettre Myson, avec deux ou trois autres, tels qu'Épiménide, Phérécyde de Seyros, et même le Scythe Anacharsis, pour compléter sa liste. Si l'on admettait le témoignage du *Banquet des sept sages*, écrit attribué à Plutarque, la liste s'élèverait jusqu'à seize.

Quoi qu'il en soit des fables dont on a enveloppé l'histoire de ces sages, il est à remarquer que les noms les plus accrédités qui figurent sur ces listes nous rappellent des législateurs, ou des hommes qui ont exercé de grandes fonctions publiques dans leur patrie. Les renseignements biographiques que les divers auteurs de l'antiquité nous fournissent sur chacun d'eux, nous les montrent comme des hommes d'État, à l'expérience, aux lumières et à la vertu desquels on avait recours dans les circonstances critiques, lorsqu'il s'agissait, soit de relever des villes détruites, soit de rétablir l'ordre par des lois équitables. Les dates que l'on a recueillies sur la naissance ou la mort de ces hommes célèbres les placent tous dans le cours du VI^e siècle avant l'ère chrétienne, à cette époque de fermentation où les cités de la Grèce et de l'Ionie, travaillées d'un besoin d'améliorations politiques, cherchaient à s'affranchir du joug des vieux gouvernements, et où l'histoire nous révèle dans ces pays un mouvement général vers la liberté et vers la démocratie.

Périandre était né la première année de la xxxix^e olympiade, ou 615 ans avant J. C.; il vécut quatre-vingts ans, et mourut l'an 535; la *Chronique* d'Eusèbe le fait mourir quatre ans plus tôt, ol. XLVIII, 1 = 539. D'après le témoignage d'Apollodore, Thalès était né ol. XXXV, 1 = 639 av. J. C.; il mourut à soixante-dix-huit ans, ol. LIV, 3 = 561. Pittacus, né également ol. XXXV, 1 = 639, est mort à soixante-dix ans, ol. LII, 3 = 569. Solon, né dans l'île de Salamine, ol. XXXV, 2 = 638, donna ses lois dans la XLVI^e olympiade, et mourut à quatre-vingts ans dans l'île de Chypre, ol. LV, 2 = 558. Les dates sont moins précises pour les autres; mais tous les témoignages attestent qu'ils furent contemporains.

Le rôle de Solon, comme législateur, est bien connu : rien n'est plus authentique dans l'histoire que les témoignages réunis d'Hérodote, de Platon, d'Aristote, de Plutarque sur le compte de ce sage. Nous renvoyons, pour l'examen de ses maximes et de sa législation, à l'article spécial qui lui est consacré dans ce recueil.

Avant d'entrer dans quelques détails nécessaires pour donner une idée suffisante de chacun des sept sages, il est à propos de remarquer que le caractère général de leur philosophie était tout pratique. Elle se résume en quelques maximes d'une application usuelle, sous la forme de sentences concises, propres à se graver dans la mémoire. La plupart d'entre eux n'étaient ni des philosophes proprement dits, ni des écrivains; c'étaient des hommes distingués par leurs talents, et respectables surtout par leur caractère, et par les services qu'ils avaient rendus à leur patrie. A cette époque de la jeunesse des peuples, où ils vivaient, le caractère de l'enseignement moral ne peut être que d'une extrême simplicité. C'étaient donc les résultats de leur expérience personnelle qu'ils communiquaient à leurs concitoyens, ou à ceux qui les approchaient : c'est ainsi qu'ils rédigeaient un petit nombre de vérités de la morale et de la politique en maximes assez claires pour être facilement saisies, et assez précises pour être

ou paraître profondes. Pour mieux les fixer dans la mémoire, dans ces temps où l'art d'écrire n'était pas encore très-commun, on les mettait le plus souvent en vers; on les gravait sur des plaques en marbre exposées dans les temples, et particulièrement dans celui d'Apollon à Delphes. Ces règles de prudence pratique, exprimées avec énergie et brièveté, ne sont pas encore la philosophie; mais elles l'annoncent, elles la préparent : c'est la naissance de la réflexion, qui marque déjà un progrès dans la civilisation, et une raison déjà assez formée pour entrer dans les voies de la science, dès qu'un esprit supérieur les ouvrira.

Cet esprit supérieur, nous le trouvons parmi nos sages eux-mêmes : c'est Thalès de Milet, le père de la philosophie naturelle. Issu d'une famille phénicienne venue en Grèce avec Cadmus, et fixé d'abord à Athènes, puis établie à Milet, lors de la fondation de cette ville par Néléc, fils de Codrus, Thalès avait été élevé dans une des villes les plus florissantes de cette riche et commerçante Ionie, où brillait déjà l'aurore des lumières qui devaient éclairer la civilisation grecque. Animé du désir d'apprendre et de connaître, il fit ce que firent presque tous les hommes les plus éclairés de son temps : il se mit à voyager; il alla chercher la science dans le pays qui passait alors pour en être l'asile et le berceau : il alla en Égypte. Il obtint, dit-on, d'être initié aux mystères des prêtres égyptiens.

Un article spécial étant consacré à l'exposition des opinions philosophiques et spéculatives de Thalès, fondateur de l'école ionienne, nous ne rapporterons ici que les maximes de sagesse qui lui sont attribuées dans le sens antique et primitif du mot.

« Il y a trois choses, avait-il coutume de dire, dont je remercie la fortune : de m'avoir fait membre de l'espèce humaine, plutôt que bête; homme plutôt que femme, Grec et non barbare. »

Voici quelques-unes de ses sentences, rédigées sous forme de réponses à des questions qu'on lui adressait : « Qu'y a-t-il de plus ancien? — Dieu, car il n'a point eu de commencement. — De plus beau? — Le monde, car c'est l'œuvre de Dieu. — De plus grand? — L'espace, car il contient tout. — De plus rapide? — La pensée, car elle s'élance partout. — De plus fort? — La nécessité, car elle soumet tout. — De plus sage? — Le temps, car il découvre tout. — De plus commun? — L'espérance, car elle reste même à ceux qui n'ont plus rien. — De plus utile? — La vertu, car elle fait bien user de tout. — De plus nuisible? — Le vice, car il corrompt tout. — De plus facile? — Ce qui est selon la nature, car on se lasse même du plaisir. »

Aristote nous apprend (*Politique*, liv. II, ch. ix) que Pittacus de Mitylène a fait des lois, mais n'a pas fondé de gouvernement. Une loi qui lui est propre est celle qui punit d'une peine double les fautes commises pendant l'ivresse. Le même auteur, à propos de la tyrannie élective, rapporte (*ib.*, liv. III, ch. ix) que Mitylène élut Pittacus pour repousser l'invasion des bannis que commandaient Antiménide et le poète Alcée, Alcée lui-même, ce poète violent et passionné, dans un de ses *Scolies* (chansons), dont il nous reste un fragment, reproche à ses concitoyens « d'avoir pris un Pittacus, l'ennemi de son pays, pour en faire le tyran de cette ville, qui ne sent ni le poids de ses maux, ni le poids de sa honte, et qui n'a pas assez de louanges pour son oppresseur. » Le souvenir de la haine dont Alcée poursuivait Pittacus, s'est conservé dans quelques épithètes ou surnoms, d'assez mauvais goût, dont il se plaisait à l'affubler; cependant, au dire d'Héraclite, cité par Diogène Laërce, Pittacus aurait

rendu la liberté à Alcée, devenu son prisonnier, en disant : « Il vaut mieux pardonner que punir. »

Plusieurs des sentences conservées sous le nom de Pittacus sont surtout les conseils d'un homme politique, qui enseigne l'esprit de conduite à ceux qui veulent faire leur chemin. Par exemple : « Saisis l'à-propos. — N'annonce jamais ce que tu dois faire; car, si tu échoues, on se moquerait de toi. — Ne dis pas de mal de ton ami, ni de bien de ton ennemi. — Supporte les légers inconvénients de tes voisins. » Dans d'autres maximes pourtant, il montre un esprit plus généreux : « Ne fais pas toi-même ce que tu reproches à ton prochain. — Ne reproche pas au malheureux sa mauvaise fortune, car c'est un tort que punit la vengeance des dieux. — De tous les animaux sauvages, le pire est le tyran; des animaux domestiques, c'est le flatteur. » On lui demandait si les mauvaises actions échappaient aux dieux : « Pas même les mauvaises pensées, répondit-il. — Qu'y a-t-il de plus obscur? — L'avenir. — Le commandement est l'épreuve de l'homme. — En qui consiste la perfection? — A bien faire ce qu'on fait naturellement. — Les véritables victoires sont celles qui ne coûtent pas de sang. » Crésus lui demandait quelle est l'autorité la plus grande. « C'est celle des *tables gravées* (par allusion aux lois). » Une de ses maximes était aussi, qu'il est difficile de rester vertueux. On peut voir dans le *Protogoras* de Platon, la réponse en vers que fit Simonide à Pittacus, et le spirituel commentaire de Socrate sur ces vers.

On ignore si Bias de Priène exerça des fonctions publiques dans sa patrie, mais le témoignage d'Hérodote (liv. I, ch. xxvii et clxx) ne laisse pas à douter qu'il n'ait exercé une influence heureuse par ses conseils. Pendant la guerre que fit à Priène le roi de Lydie Alyatte, père de Crésus, qui tenait la ville assiégée, on raconte que Bias fit engraisser deux mulets, qu'il chassa ensuite vers le camp des assiégeants. Alyatte fut surpris de voir les animaux eux-mêmes si bien nourris, et, songeant à lever le siège, il envoya un messager reconnaître l'état de la place. Bias avait fait recouvrir de blé des monceaux de sable qu'il montra à l'envoyé; et, sur le rapport de ce dernier, Alyatte fit la paix avec Priène. Lors de l'invasion de l'Ionie par les Perses, sous la conduite d'Harpagon, dans une assemblée générale du Panionium, Bias avait ouvert un avis plein de sagesse. Il conseillait aux Grecs de cette province de réunir leurs vaisseaux en une seule flotte, de s'y embarquer tous, et de se rendre en Sardaigne pour y fonder une ville, qui serait l'asile commun de tous les fugitifs de l'Ionie. Il leur montrait que ce parti était le seul par lequel ils pussent se soustraire à la servitude, et assurer en même temps leur existence, en cultivant une grande île, où ils pourraient fonder avec le temps une puissance redoutable. Bias se distinguait par son talent oratoire; et ce qui le faisait surtout honorer, c'est qu'il ne le consacrait qu'à défendre de bonnes causes. De là ce mot de Démocrite de Léros : « Si vous êtes juge, rendez la justice comme à Priène. » Hipponax dit aussi : « Dans vos jugements, surpassez même Bias de Priène. » Un jour, Bias était en mer avec des impies; une tempête s'éleva, et ses compagnons de voyage se mirent à invoquer les dieux : « Silence! leur dit-il; les dieux pourraient s'apercevoir que vous êtes ici. » Un impie lui demandait ce que c'était que la piété; il garda le silence. L'autre voulut en savoir la raison : « Je me tais, dit-il, parce que tu m'interroges sur des choses qui ne te regardent pas. » Il se plaisait à dire : « Pendant que vous êtes jeunes, faites-vous de la sagesse un viatique pour la vieillesse; car c'est là le moins fragile de tous

les biens. — Soyez lent à entreprendre, mais ce que vous avez commencé, poursuivez-le avec persévérance. — C'est le propre d'une âme malade de désirer l'impossible et de ne pas songer aux maux d'autrui. — Les gens de bien sont faciles à tromper. » A côté de ces maximes, où l'on reconnaît une saine morale avec l'expérience de la vie, on est surpris de trouver cette sentence d'une philosophie pessimiste qu'on attribue aussi à Bias : « Il faut aimer comme si l'on devait haïr un jour, parce que la plupart des hommes sont pervers. » C'était sans doute à la suite de quelque déception que ce mot avait échappé au sage qui avait dit : « Quand tu fais quelque chose de bien, fais-en honneur aux dieux, non à toi-même. »

Bayle a témoigné son étonnement de voir figurer au nombre des sept sages Périandre, tyran de Corinthe, qui avait asservi sa patrie, et dont la vie est souillée de plusieurs crimes : ainsi, dans un accès de colère brutale, il fit périr sa femme enceinte, en la précipitant du haut des degrés de son palais; il a été convaincu d'inceste avec sa mère Cratéa. Mais dans le récit de Parthénus (*Erotica*, ch. xvii), c'est par une ruse de Cratéa qu'est consommé l'inceste, qui de la part de Périandre aurait été involontaire. Hérodote (liv. III, ch. xlvii) raconte qu'un habitant de Corcyre ayant fait périr Lycophon, fils de Périandre, celui-ci fut si irrité, qu'il envoya les enfants des Corcyriens, qu'il gardait en otage, au roi de Lydie, Alyatte, pour en faire des eunuques. Hérodote ajoute qu'ils étaient au nombre de trois cents, des meilleures familles. Mais le vaisseau qui les portait ayant relâché à Samos, le sort de ces jeunes gens inspira un intérêt général, et ils furent délivrés par les Samiens. A cette nouvelle, selon Diogène Laërce, Périandre mourut de douleur à quatre-vingts ans.

Le même auteur dit que Périandre est le premier qui ait établi la tyrannie à Corinthe et qui se soit entouré de gardes. Mais le témoignage formel d'Hérodote (liv. V, ch. xcii) nous apprend qu'avant lui son père Cypselè avait régné trente ans à Corinthe, et exercé assez durement son autorité. Aristote confirme le fait (*Politiques*, liv. V, ch. ix). « Périandre, ajoute ce philosophe, était un despote, mais un grand général... » C'est à lui qu'on rapporte l'invention de ces épérides politiques dont la monarchie des Perses peut offrir bon nombre d'exemples. Périandre avait trouvé dans Thrasybule, tyran de Milet, un conseiller digne de lui, comme le témoigne cette lettre citée par Hérodote (liv. II, ch. xx) : « Je n'ai rien répondu à ton envoyé, mais je l'ai mené dans un champ de blé, où, tandis qu'il me suivait, j'abattais avec un bâton les épis les plus élevés; après cela, je lui ai dit de te rapporter ce qu'il avait vu et entendu. Fais de même, si tu veux conserver le pouvoir : débarrasse-toi des principaux citoyens, amis ou ennemis. L'ami même d'un tyran doit lui être suspect. » Voilà un échantillon de la politique antique. Selon Aristote (*Politiques*, liv. III, ch. viii), c'est Périandre qui donna ce conseil à Thrasybule. Et plus loin (liv. V, ch. viii), Aristote ajoute cette explication : « La tyrannie emprunte à la démocratie ce système de guerre continue contre les citoyens puissants, cette lutte secrète et publique contre eux, les bannissements qui les frappent, sous prétexte qu'ils sont factieux et ennemis du pouvoir : car elle n'ignore pas que c'est des rangs des hautes classes que sortiraient contre elle les conspirations dont les chefs voudront, les uns se saisir du pouvoir à leur profit, les autres se soustraire à l'esclavage politique. Voilà ce que signifiait le conseil de Périandre à Thrasybule; et ce nivellement des épis qui dépassait

saient les autres, voulait dire qu'il fallait à tout prix se défaire des hommes éminents. »

Personne assurément ne s'avisera de faire l'apologie des crimes et des cruautés de Périandre. Néanmoins, on trouve dans Héraclide certains faits à son avantage. Ainsi, il n'imposa jamais aucune taxe aux citoyens; il se contentait des revenus de quelques droits de péage sur l'entrée et la sortie des marchandises. Il paraît avoir veillé avec sollicitude sur les mœurs publiques, et il punissait très-rigoureusement les entreprenneuses. Il établit un sénat et régla la dépense de ceux qui le composaient par des lois somptuaires. La tradition lui attribue, comme aux autres sages, des maximes et des sentences, qui ont été recueillies par Diogène Laërce et par Stobée. Il disait que pour régner en sûreté, il faut se faire un rempart, non pas des armes, mais de la bienveillance publique. On lui demandait pourquoi il conservait la tyrannie. « C'est, dit-il, qu'il est aussi dangereux de la quitter volontairement, que d'en être violemment dépossédé. — Le gain honteux est un trésor bien lourd. — Soyez modeste dans la prospérité; soyez ferme dans le malheur. — Soyez toujours le même avec vos amis, qu'ils soient heureux ou malheureux. — Punissez non-seulement le crime accompli, mais même l'intention. »

Périandre paraît avoir gouverné avec modération, pendant un long règne de quarante ou quarante-quatre années. A sa mort, les Corinthiens inscrivirent sur son tombeau une épitaphe dans laquelle ils lui donnaient le nom de sage.

Chilon, de Lacédémone, se rendit célèbre parmi les Grecs, surtout par la prédiction qu'il fit au sujet de l'île de Cythère, sur les côtes de la Laconie. Faisant allusion à la situation de cette île, il s'écria : « Plût aux dieux qu'elle n'eût jamais existé, ou qu'elle fût abîmée dans la mer ? » Il prévoyait qu'un jour cette île deviendrait fatale à ses compatriotes, et il redoutait une expédition entreprise sur ce point par les ennemis de Lacédémone. Sa prédiction fut justifiée par l'événement : car lorsque Démarate, fugitif de Sparte, eut trouvé un asile auprès de Xerxès, qui venait d'envahir la Grèce, il conseilla au roi de Perse d'envoyer trois cents vaisseaux s'emparer de l'île de Cythère; et si Xerxès eût suivi ce conseil, la Grèce était perdue. Plus tard, Nicias en fit la conquête sur les Lacédémoniens, y mit une garnison athénienne, et fit de là beaucoup de mal à Sparte. — On peut voir dans le VII^e livre d'Hérodote le discours où Démarate, ouvrant cet avis, fait l'éloge de Chilon. Celui-ci fut nommé éphore vers la IV^e olympiade. On prétend qu'il fut le premier à qui cette dignité fut conférée; on ajoute même que ce fut lui qui donna les éphores pour adjoints aux rois de Lacédémone, quoique Satyrus fasse remonter cette institution à Lycurgue. On lui attribue la fameuse sentence : « Connais-toi toi-même, » qui est devenue la devise de la philosophie d'observation. Parmi celles qui nous restent sous son nom citons-en quelques-unes : « Êtes-vous puissant? soyez bienveillant, afin d'inspirer plus de respect que de crainte. — Plûtôt une perte qu'un gain honteux : l'un n'afflige qu'une fois, l'autre est une source éternelle de regrets. — Que le malheur d'un ami vous trouve plus empressé que sa bonne fortune. — Que la langue ne devance pas ta pensée. »

On a conservé l'inscription qui fut gravée sous sa statue : « Sparte, terrible par sa lance, a donné le jour à Chilon, le plus grand des sept sages. »

Cléobule, le dernier dont il nous reste à par-

ler, était de Lindo, ville de l'île de Rhodes, nommée dans l'*Iliade*, liv. II, v. 656. Il avait cherché l'instruction en voyageant loin de sa patrie, et s'était fait initier aux doctrines des préteurs. Sa maxime favorite, μέτρον ἀρίστον, la mesure (ou le juste milieu) est ce qu'il y a de meilleur, devint la base de la morale d'Aristote. Presque toutes celles qu'on cite de lui sont de sages principes de conduite, et annoncent l'expérience de la vie : « Ne sois ni fier dans la prospérité, ni humble dans l'adversité. — Marie-toi parmi les égaux, car si tu prends femme dans un rang plus élevé, tu auras des maîtres et non des parents. » Il pensait qu'on devait donner un soin particulier à l'éducation des filles. Il avait composé un assez grand nombre de chants lyriques et d'énigmes en vers.

Bien que les traditions aient varié sur le nombre et même sur les noms des sages de la Grèce, sans admettre qu'ils aient jamais formé une institution spéciale, une espèce d'académie qui s'occupait à rédiger des maximes, le genre sentencieux qui distingue leurs pensées caractérise une époque de réveil pour l'esprit humain; ces hommes nés dans les diverses parties de la Grèce, durent aux situations à peu près semblables des petites cités où ils vivaient, une certaine communauté d'idées, et rendirent également des services à leur patrie, quelques-uns comme chefs de l'État, et d'autres comme législateurs.

Consultez, outre les auteurs cités dans le cours de cet article et les articles spéciaux consacrés aux hommes comptés au nombre des sept sages, la *Morale dans l'antiquité*, par Ad. Garnier, Paris, 1865, in-12; — la *Morale avant la philosophie*, par L. Ménard, Paris, 1860, in-8; — Cerquand, *Questiones de sapientibus VII*, 1853, in-8.

A....D.

SAINT-LAMBERT (Jean-François de), né à Affracourt, près Nancy, en 1716, mort en 1803, auteur du poème des *Saisons* et de petits vers qui ne brillent pas par la gravité, faisait pourtant profession de philosophie. Il croyait sincèrement en avoir mis beaucoup dans ses poésies, et ses amis, les encyclopédistes, le confirmèrent par leurs éloges dans cette illusion. Condorcet lui-même voyait en lui « le seul poète français qui ait réuni l'âme et l'esprit d'un philosophe ». Pour soutenir cette réputation, il s'avisa de satisfaire le vœu de d'Alembert qui, à la fin de ses *Éléments de philosophie*, souhaite qu'on rédige un catéchisme de morale à l'usage des enfants. Il avait été militaire, bel esprit, homme du monde, un peu libertain dans tous les sens du mot; il voulut se faire l'instituteur des faibles et se signaler dans cet art que saint Augustin a mis à si haut prix dans son traité de *Catechizandis rudibus*. Son livre, terminé en 1786, parut en 1796, en pleine révolution. On peut deviner quelle sorte de philosophie y est enseignée, mais on ne croirait jamais qu'il ait pu être destiné aux enfants. C'est une composition volumineuse, semée d'épisodes, de dissertations ambitieuses, mortellement ennuyeuse en définitive, quoique parfois peu édifiante. Les lecteurs que Saint-Lambert veut catéchiser ne comprendraient pas ses leçons, et on doit s'en féliciter; elles leur apprendraient des choses qu'il vaut mieux ignorer, et il n'y aurait pas grand profit pour eux à entendre l'épicurien Bernier et la courtisane Ninon s'entretenir, à leur intention, de la nature et de la destinée de la femme. Quant aux juges plus éclairés, ils regretteraient le temps perdu à feuilleter ces pages, où se retrouvent les lieux communs de la doctrine sensualiste, les principes d'Helvétius et de

d'Holbach, dépouillés de l'apparente logique qu'ils ont su leur donner dans leurs écrits, compromis par la faiblesse intellectuelle de l'auteur, et noyés dans un style diffus. En voici pourtant un résumé. Le *Catéchisme* est divisé en trois parties : la première traite des natures ou idées générales relatives à la nature, à la destinée et aux mobiles d'action de l'homme ; la seconde contient les préceptes qui dérivent de ces principes, et la troisième indique le moyen de pratiquer ces préceptes. Les notions sont celles de la philosophie qui domine alors, appliquées à la science des mœurs, à laquelle elles doivent donner une évidence égale à celle de la géométrie, et une indépendance complète à l'égard de la religion. La confusion entre les questions morales et les questions religieuses est une erreur qui nous a été léguée par les anciens philosophes, Pythagore, Socrate, Platon et les stoïciens ; Aristote s'en est préservé ; elle est devenue inexcusable depuis les travaux de Hobbes et de Locke. Pour fonder une doctrine des mœurs il suffit d'observer la nature humaine. Qu'est-ce que l'homme ? « Une masse organisée et sensible qui reçoit de tout ce qui l'environne et de ses besoins cet esprit dont il est si fier. » Les impressions extérieures déterminent en lui les deux sentiments primitifs du plaisir et de la douleur ; ceux-ci à leur tour font naître l'amour de l'être et du bien-être, et l'activité qui recherche les moyens de se satisfaire. Cette activité, issue de la sensation, prend les deux formes de l'idée et de la passion ; elle a un but unique, le bonheur, « état dans lequel nos réflexions sur notre sort et sur nous-mêmes sont accompagnées d'une douce joie et du sentiment agréable de la vie qui tient surtout à la satisfaction des trois sens, le goût, le toucher et le sixième sens. »

Pour ne pas être injuste, il faut dire que Saint-Lambert y ajoute la satisfaction des penchants, et des affections bienveillantes, et que souvent il prêche la modération dans les plaisirs, et semble même entrevoir un état idéal qui ressemble à la continence : mais cette vertu n'est recommandable que parce qu'elle est une forme plus raffinée et plus sûre du bonheur. Les préceptes qui résultent de ce principe comprennent nos devoirs envers nous-mêmes, qu'on peut résumer en un mot : se conserver ; nos devoirs envers nos semblables fondés sur ce fait que sans eux nous ne pouvons être heureux, qu'ils sont des moyens pour notre félicité ; quant à nos obligations envers Dieu, elles ne sont ni niées, ni décriées : Saint-Lambert les oublie. Toutefois, pour mettre encore ici le bien à côté du mal, ce moraliste qui donne pour fondement à la société la réciprocité du plaisir, prescrit par inconséquence la justice, la bienfaisance, la discrétion, la bonté qui ne va pas pourtant jusqu'à l'oubli des offenses nuisibles au bonheur de la vie ; il parle avec sensibilité des affections de famille, et expose une morale conjugale sans reproches. Enfin, le moyen qu'il indique pour transformer la pratique du devoir en habitude, est celui-là même que les stoïciens avaient déjà recommandé, que le christianisme a consacré, l'examen de conscience, la confession à soi-même. Voilà la vraie prière, celle qui nous assure d'un ferme propos, et nous rend sévères à nous-mêmes. Chacun peut ainsi se suffire à soi-même. Cependant il pourrait être nécessaire de créer dans la société des « officiers de morale » chargés d'expliquer le devoir, et d'éveiller la conscience. Quant à la récompense promise à la vertu, il est inutile de la chercher dans un avenir impénétrable. Les hommes méconnus, les pauvres et les malheureux ont ici-bas pour se consoler d'autres moyens

que les rêveries d'une autre vie ; qu'ils contemplent le monde avec sa grandeur et sa beauté. Si le mal devient insupportable, n'ont-ils pas en main le remède souverain ? La morale du plaisir a ici sa conclusion forcée, elle excuse le suicide, on pourrait démontrer qu'elle le consacre, et se confond en ce point avec les formes les plus désolantes du pessimisme.

Les *Œuvres philosophiques* de Saint-Lambert ont été publiées à Paris en 1801, 5 volumes. On consultera sur sa doctrine : Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII^e siècle*, Paris, 1858 ; — Bersot, *Études sur le XVIII^e siècle*, Paris, 1865 ; — Barni, *La Morale au XVIII^e siècle*, Paris, 1872. E. C.

SAINT-SIMON, voyez le SUPPLÉMENT.

SAINT-SIMON. Voy. SOCIALISME.

SAISSET (Emile-Edmond), philosophe français, né en 1814 à Montpellier, mort en 1863, entra en 1833 à l'École normale, où il eut pour maîtres Cousin et Jouffroy, et en sortit avec le titre d'agrégé de philosophie. Il professa cette science à Cahors, à Caen et bientôt à Paris, aux collèges Stanislas, Charlemagne et Henri IV. Il était en même temps chargé d'une conférence à l'École normale. En 1840, il présentait à la Faculté des thèses pour le doctorat, une étude sur *Œnéside*, où il commençait cette critique persévérante du scepticisme qui est l'un de ses titres les plus sérieux, et une histoire de l'*Argument de saint Anselme*, qui ouvrait la voie à ses travaux de philosophie religieuse. En 1843, il obtenait, après un concours resté mémorable dans l'Université, le titre d'agrégé de la Faculté des lettres de Paris, et après un enseignement provisoire au Collège de France et à la Faculté, il remplaçait, en 1856, M. Damiron dans la chaire de philosophie de la Sorbonne, qu'il devait occuper pendant le reste de sa vie. Ses qualités d'écrivain et de professeur, son ardeur à soutenir le spiritualisme contre les attaques de l'école théologique, et contre l'invasion menaçante des doctrines du panthéisme, lui avaient valu une renommée qui chaque jour s'appuyait sur des œuvres plus considérables. Il aurait pu, en suivant d'illustres exemples, en profiter pour entrer dans la vie politique où son éloquence lui assurait le succès. Mais, comme l'a dit M. Naudet, « il n'eut, tant qu'il vécut, qu'un seul état, le professorat ; une seule vocation, la philosophie ; un seul dogme, le spiritualisme ; une seule passion, la vérité. » Pourtant son caractère n'était pas fait pour la seule contemplation ; il n'avait pour les événements au milieu desquels il vivait ni dédain ni indifférence ; il souffrait vivement chaque fois qu'il voyait la raison méconnue ou le droit violé ; il ne reculait pas devant la lutte, mais il l'entreprenait plus volontiers sur les principes que sur les faits. Les débats philosophiques ont aussi leur passion ; il s'y portait avec une ardeur qui souvent excita la colère de ses adversaires. Une première fois il ne craignit pas de contredire un de ses maîtres de l'École normale, M. Michelet, et d'encourir le reproche de trahir la philosophie ; plus tard, il ne cessa de prouver à ceux qui auraient pu s'y méprendre et l'associer à leur haine pour la liberté de penser, qu'il n'entendait ni la sacrifier ni la défendre par des représailles propres à la discréditer. Peut-être risquait-il ainsi de déplaire aux deux partis ; mais il s'y résignait, content de se satisfaire lui-même. Du reste la dignité de son caractère, la loyauté et la bonté de son cœur avaient fini par lui concilier l'estime même de ses adversaires : en même temps son talent, soutenu par un travail acharné, entraînait dans sa pleine maturité et promettait les œuvres les plus durables. Une mort précoce le saisit au

milieu du progrès de son esprit et de sa réputation : il supporta cette dernière épreuve avec sérénité, sans surprise, comme un homme que la méditation y a préparé, et qui puise la force de bien mourir dans les mêmes pensées qui lui ont appris à bien vivre.

Parmi les ouvrages assez nombreux que Saisset nous a laissés, la plupart ont pour principal, sinon pour unique objet, l'histoire de la philosophie. Dans une école qui s'est honorée par tant de travaux historiques, il est au premier rang. Il avait au plus haut degré cette sorte de flair philosophique qui sait reconnaître une doctrine sous les développements parasites qui la dissimulent, un besoin de clarté qui souvent profite aux auteurs qu'il expose, et une impartialité qui n'exclut pas de grandes vivacités de critique. Son chef-d'œuvre en ce genre, c'est l'*Introduction* qu'il a mise en tête de sa traduction de Spinoza, telle qu'elle parut en 1842. Cette philosophie si complexe, malgré l'apparente simplicité de sa construction, pleine de recoins et d'enfoncements, où il faut pénétrer, si on ne veut en négliger les aspects les plus saisissants, était pour la première fois dégagée de son appareil géométrique, exposée en une langue précise et nerveuse, malgré quelque prétention à l'éloquence, sondée dans toutes ses profondeurs et interprétée sans fausse indignation. Quelques admirateurs de Spinoza se méprirent même sur les intentions de Saisset, et il racontait que l'un d'eux vint un jour lui proposer de répandre à profusion, dans toutes les langues, et par tous les moyens de publicité, une doctrine si salutaire pour le genre humain. Rien de plus rare et de plus précieux pour un historien que cette faculté de se mettre à la place d'un grand homme, d'entrer en commerce intime avec lui, de repenser ses idées, et de les exprimer sans en altérer le fond, en leur rendant le prestige de la nouveauté. Mais ce talent que Saisset a déployé dans tant d'études consacrées à Leibniz, à Maimonide, à Roger Bacon, à Pascal, etc., etc., on ne peut que le signaler sans en donner les preuves : il n'y a pas d'analyse possible de ces œuvres, qui sont elles-mêmes des analyses. On pourrait pourtant extraire de ses écrits un certain nombre d'idées originales qu'il a introduites dans une doctrine qui est commune avec toute l'école spiritualiste de son temps. On pourrait rappeler ses vues sur la certitude, sa description de la perception extérieure ; mais on peut les lire tout au long dans ce dictionnaire, avec tant d'autres articles dont il l'a enrichi (voy. SENS, SCEPTICISME, etc.). Il ne serait pas non plus sans intérêt de résumer sa philosophie religieuse, l'œuvre de prédilection d'un esprit qui était, comme on l'a dit, « profondément pénétré par la pensée du devoir. » Mais cette doctrine est avant tout une critique du panthéisme, qu'il condamne à nier la personnalité de l'homme ou celle de Dieu, sinon toutes les deux à la fois ; on en trouve la substance ici-même (PANTHÉISME, SPINOZA), et malgré quelques vues qui sont particulières à M. Saisset, comme l'infini du monde, elle ne diffère pas sensiblement des idées dont on trouve l'expression à chaque page de ce recueil. Voilà pour quelles raisons on abrège cette notice, dont l'étendue n'est pas proportionnée au rang qui appartient à Saisset parmi les philosophes de ce siècle.

Voici la liste de ses ouvrages : *Énéside*, Paris, 1840 ; — *de Varia S. Anselmi in proslodio argumenti fortuna*, Paris, 1840 ; — *Manuel de philosophie*, en collaboration avec MM. Jacques et J. Simon. Saisset y a traité de la morale et de la théodicée ; — *Essai sur la philosophie et la religion au dix-neuvième siècle*, Paris, 1843 ; — *Mélanges d'histoire, de morale et de critique*,

Paris, 1859 ; — *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, 1862 ; — *L'Âme et la vie*, Paris, 1863 ; — *Critique et histoire de la philosophie*, Paris, 1863. Outre ces travaux, il faut citer la *Traduction de Spinoza* publiée d'abord en 1843 en deux volumes, avec une introduction, qui est un morceau achevé ; rééditée avec beaucoup d'additions et une critique du spinozisme en 1860 ; — la traduction de *la Cité de Dieu* de saint Augustin ; et des éditions d'Euler et de Clarke, avec des notes et des préfaces. M. Saisset a aussi été pendant longtemps l'un des écrivains les plus goûtés de la *Revue des Deux-Mondes*. Les articles qu'il y a donnés ont été recueillis dans les publications qu'on vient de citer. E. C.

SALABERT (Jean) n'est connu que par un opuscule qui a pour titre : *Philosophia nominalium vindicata*, in-8, Paris, Cramoisy, 1651. Cette apologie ne se distingue par aucune qualité littéraire ; elle ne satisfait pas, d'ailleurs, les esprits curieux, qui veulent aller au fond des choses. Ceux-ci trouvent, en effet, que les graves débats du moyen âge réclamaient un examen plus impartial et plus scrupuleux. On ne saurait cependant contester au petit livre de Salabert le mérite de l'originalité. Il était universellement admis, au xvii^e siècle, que les docteurs scolastiques avaient ignoré les principes de la philosophie, et qu'il n'y avait aucun profit à faire dans l'immense collection de leurs œuvres. Salabert vint protester contre cet injuste dédain, et démontrer, avec des preuves authentiques, que les nominalistes du xiii^e et du xiv^e siècle n'avaient ignoré ni tous les principes ni toutes les conclusions de la nouvelle philosophie. C'est une protestation qui resta sans échos. On s'occupait beaucoup moins, au xvii^e siècle, d'apprendre l'histoire des doctrines philosophiques, que d'assurer le triomphe de la vérité sur l'erreur. Nous croyons, toutefois, qu'Antoine Arnauld connut l'opuscule de Salabert, et s'en servit dans sa polémique avec Malebranche au sujet des vraies et des fausses idées. B. H.

SALAT (Jacques), né en 1766, à Abtsgmünd, en Bavière, d'abord professeur de morale au lycée de Munich, puis professeur de philosophie à l'université de Landshut, après avoir occupé diverses fonctions ecclésiastiques, appartient à la fois à l'école de Jacobi et à celle de Kant qu'il a essayé de concilier ensemble, en faisant la part du sentiment et de la raison. En même temps qu'il cherchait à fonder sur cette double base son propre système, il dirigeait une polémique très-ardente et contre ceux qui voulaient étouffer toute philosophie, contre les écrivains néo-catholiques de la Bavière, et contre la philosophie naissante de Schelling et de Hegel. Mais ni ses idées ne furent assez arrêtées ni son langage assez clair et assez ferme pour lutter contre le double torrent du mysticisme et du panthéisme. Voici les titres de ses nombreux écrits tous rédigés en allemand : *la Morale dérive-t-elle de la religion, ou la religion de la morale?* dans le *Journal philosophique* de Fichte et de Niethammer, 3^e cahier, année 1797 ; — *Nouveau Mémoire sur le fondement moral de la religion*, même recueil, 3^e cahier, année 1798 ; — *Quelques mots sur cette question : « En éclairant les esprits arrive-t-on à la révolution? »* in-8, Munich, 1802 ; — *Indication sur les rapports de la culture intellectuelle et le raffinement des idées avec la culture morale*, in-8, ib., 1803 ; — *de l'Esprit de la philosophie, avec des aperçus critiques sur quelques faits nouveaux dans le domaine de la littérature philosophique*, in-8, ib., 1803 ; — *la Philosophie aux prises avec les obscurantistes et les sophistes*, in-8,

Ulm, 1803; — *de l'Esprit d'amélioration, en opposition avec l'esprit de destruction*, en deux parties, in-8, Munich, 1805; — *le Mariage envisagé d'un point de vue purement humain*, in-8, ib., 1807; — *Raison et Entendement*, in-8, Tubingue; 1808; — *la Philosophie morale*, in-8, Landshut, 1809, 1814 et 1821; un abrégé de cet ouvrage a été publié sous ce titre : *Esquisse de la philosophie morale*, in-8, Munich, 1827; — *Des causes d'un refroidissement récent des esprits en Allemagne pour la philosophie*, in-8, Landshut, 1810; — *D'une belle espérance qui s'annonce en faveur de la philosophie*, in-8, ib., 1810; — *la Philosophie de la religion*, in-8, ib., 1811, et Munich, 1821; — *Esquisse de la philosophie de la religion*, in-8, Sulzbach, 1819; — *Eclaircissement de quelques points importants de philosophie, avec des observations sur le nouveau débat entre Jacobi, Schelling et Frédéric Schlegel*, in-8, Landshut, 1812; — *Pour le bien de la critique et de la philosophie allemande*, in-8, ib., 1815; — *Des rapports de l'histoire avec la philosophie dans la science du droit, ou le Principe protestant en jurisprudence*, in-8, Sulzbach, 1817; — *Esquisse de la philosophie générale*, publié aussi sous le titre d'*Exposé de la philosophie générale*, in-8, Munich, 1820, 1826 et 1827; — *Soerale, ou de la nouvelle opposition entre le christianisme et la philosophie*, in-8, Sulzbach, 1829; — *Manuel de psychologie transcendante, ou l'Anthropologie psychique*, in-8, Munich, 1820; — *Esquisse de l'anthropologie psychique*, in-8, ib., 1827; — *Observations importantes sur la marche des sciences et des lumières dans le sud de l'Allemagne*, in-8, Landshut, 1823; — *Essai sur le supernaturalisme et le mysticisme*, in-8, Sulzbach, 1823; — *Manuel de la science morale considérée au point de vue particulier de l'esprit et des besoins de notre temps*, in-8, Munich, 1824; — *Trois écrits sur le rationalisme considéré au point de vue des intérêts les plus élevés de l'humanité, dans l'Église et dans l'État*, in-8, Landshut, 1828; — *Affinité élective entre les soi-disant supernaturalistes et les philosophes de la nature*, in-8, ib., 1829; — *la Position littéraire du protestant par rapport au catholique*, in-8, ib., 1831; — *Eclaircissement sur l'ultra-catholicisme, même parmi les protestants*, in-8, Munich, 1833; — *Des vices capitaux de la philosophie allemande considérée comme science*, in-8, Stuttgart, 1834; — *Mémoire pour l'émancipation de la philosophie*, in-8, ib., 1835; — *Schelling à Munich*, in-8, Fribourg, 1837. — Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Salat a fourni plusieurs articles à différents journaux philosophiques. En opposition à quelques-unes de ses doctrines, on a publié l'ouvrage suivant : *Sur l'art de payer de mots et de faire illusion; supplément aux écrits philosophiques de Salat, et particulièrement à son Soerale*, in-8, Sulzbach, 1821. X.

SALES (Jean-Baptiste-Isaord DELISLE DE) naquit à Lyon en 1743. Entré fort jeune dans la congrégation de l'Oratoire, il en sortit bientôt, dévoré par l'amour de la célébrité, et vint s'établir à Paris, dans l'espérance de s'y faire un nom par ses ouvrages. Il débuta par le plus important de ses écrits, la *Philosophie de la nature*, qui, publié depuis sept ans, était demeuré inaperçu, quand la persécution attira sur lui l'attention et l'intérêt du public. Décrété d'accusation, comme auteur d'un livre contraire à la religion et aux mœurs, il fut condamné, en 1777, par arrêt du Châtelet, au bannissement perpétuel. De Sales appela de ce jugement à la cour du Parlement, et le temps qu'il passa en

prison en attendant la décision des seconds juges fut pour lui un perpétuel triomphe. Les personnes les plus distinguées par le talent et par la naissance se succédaient dans sa cellule. On ouvrit en sa faveur une souscription à laquelle Voltaire concourut pour une somme de 500 livres; mais l'austère écrivain, quoique dépourvu de fortune, ne voulut rien recevoir, et distribua tout cet argent aux prisonniers. L'arrêt du Châtelet ayant été cassé, de Sales, sur les conseils de Voltaire, se rendit à Berlin, espérant y trouver plus de succès et plus de liberté que dans son pays. Son attente fut trompée, à ce qu'il paraît : car, après une courte absence, il revint à Paris, où, malgré des publications multipliées, il passa quinze ans dans une tranquillité profonde. Arrêté, au commencement de 1794, pour quelques allusions peu bienveillantes au gouvernement de la Convention, il fut enfermé à Sainte-Pélagie, d'où il ne sortit que le 9 thermidor. En 1795, lors de la création de l'Institut, il fut nommé membre de la classe des sciences morales et politiques, et, s'il n'y brilla point par ses mémoires, il y donna l'exemple de l'indépendance et du courage. Seul, après le coup d'État du 18 fructidor, il osa défendre quatre de ses confrères, de Fontanes, Pastoret, Carnot et Sicard, exclus de l'Institut par une décision du Directoire. Quoique arrivé à un âge déjà très-avancé, il continua d'écrire, et sa principale passion, après celle de faire des livres, c'était d'en avoir. Il se forma une bibliothèque de trente-six mille volumes, au centre de laquelle on voyait son buste en marbre blanc, avec cette inscription :

Dieu, l'homme, la nature, il a tout expliqué.

Une main anonyme, celle de M. Andrieux, dit-on, y ajouta ce vers :

Mais personne avant lui ne l'avait remarqué.

Delisle de Sales mourut à Paris, le 22 septembre 1816.

De ses nombreux et volumineux ouvrages, le plus important, comme nous l'avons dit, est la *Philosophie de la nature*, qui n'a pas eu moins de sept éditions (la première publiée en 1770, la dernière en 1804), et qui, de six volumes in-12, dont elle se composait d'abord, s'est augmentée successivement jusqu'à dix volumes in-8. Rien n'empêchait d'en augmenter le nombre indéfiniment, car il n'y a aucun ordre, aucune méthode, aucune suite, aucune unité de composition dans ce livre. Toutes les questions y sont, non pas traitées, mais remuées pêle-mêle, dans un style boursoufflé, ridiculement emphatique, qui semble être la charge de celui de Rousseau; et l'on passe alternativement d'un sujet et d'un genre à un autre, du roman à la dissertation, de la philosophie à l'histoire ou à la politique, des réflexions générales aux confidences personnelles, sans que l'auteur essaye même de justifier ces changements. Cependant, au milieu de ce chaos, on démêle une sorte de doctrine qui donne à Delisle de Sales une physionomie distincte parmi les philosophes secondaires du XVIII^e siècle.

Il admet, « comme une des premières vérités de la nature, dont il n'est plus permis de douter depuis Locke, » que toutes nos idées prennent leur origine dans les sens; mais, en même temps, il élève à côté de ce principe une théodicée et une psychologie qui le renversent complètement. Sans chercher à démontrer l'existence de Dieu, il l'admet comme une vérité évidente par elle-même. Dieu, pour lui, ce n'est pas le Créateur, c'est l'architecte du monde, et la nature en est le machiniste. La nature, par conséquent, est éternelle. Elle n'est pas un principe distinct

de la matière, elle est la matière même en mouvement, et ce qui produit le mouvement c'est le feu élémentaire, le feu dans toute sa pureté, sans aucun mélange d'autres substances. Ce feu primitif communique à l'univers le mouvement et la vie. Il remplit le même rôle que l'âme du monde chez quelques anciens. Il est l'instrument de Dieu, l'agent universel de la nature.

En psychologie, Delisle de Sales s'est plus inspiré de Descartes que de Locke. Il veut que cette science, fondement de la morale et du droit naturel, au lieu de procéder par hypothèses, comme dans les systèmes de Condillac et de Bonnet; au lieu de créer l'homme, en quelque sorte, dans une statue, l'observe tel qu'il est, à la lumière de la conscience. Mais il ne lui permet pas de dépasser les bornes de l'expérience, de joindre à l'observation le raisonnement, et de s'élever des faits au principe d'où ils découlent; en un mot, la psychologie doit être une science expérimentale et non rationnelle. L'intelligence, la volonté, la sensibilité, l'unité, la simplicité, l'activité, sont des attributs incontestables de la nature humaine, parce que la conscience les atteste. Si nous voulons aller au delà de ces qualités et affirmer quelque chose de la substance même de notre être, nous sortons aussitôt des limites naturelles de nos facultés, nous nous trouvons sur le domaine de l'hypothèse. Cette circonspection s'accorde assez peu avec les aventureuses hypothèses que nous avons exposées tout à l'heure. Au reste, de Sales cherche à suppléer par le sentiment à l'insuffisance de l'observation. C'est au nom du sentiment, non de la science, qu'il croit à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme.

Nouveau changement de doctrine dans la morale. La morale de Delisle de Sales, comme celle d'Helvétius, a pour unique fondement l'amour de soi : car toutes les vertus, ou du moins les qualités que nous appelons ainsi, les affections de la famille, le patriotisme, l'amour de l'humanité, ne nous représentent que les différents degrés d'extension dont ce sentiment est susceptible. C'est nous-mêmes que nous aimons dans les autres, dans notre femme et dans nos enfants, dans nos concitoyens, dans nos semblables. D'ailleurs, comment l'homme n'aurait-il point pour ses semblables le même amour qu'il a pour lui-même, puisqu'il ne peut pas vivre sans eux ? L'état de nature, tel que l'ont rêvé certains philosophes, n'a jamais existé, selon Delisle de Sales; l'homme est né pour la société, et toutes les lois sur lesquelles repose l'ordre social se confondent avec celles dont dépend notre propre bonheur. Quant à la manière dont ces lois doivent être rendues et exécutées; quant à la forme du gouvernement, dont Delisle de Sales a longuement traité dans son *Éponine*, elle doit être également éloignée du despotisme et de l'anarchie; elle doit être une monarchie tempérée par les lois et garantie par la distinction des rangs. Le gouvernement chinois paraît être son idéal. Il se déclare fortement contre la peine de mort, qu'il accuse non-seulement de cruauté, mais d'impuissance. Il l'assimile à la loi du talion; il la regarde comme un attentat à l'inviolabilité de la vie humaine, et ne lui reconnaît pas d'autre résultat que l'endurcissement des âmes et la férocité des mœurs.

Delisle de Sales a été d'une fécondité inépuisable. Ceux de ses écrits qui, après la *Philosophie de la nature*, ont le plus d'intérêt pour ce recueil, sont les suivants : *Essai sur la tragédie, par un philosophe*, in-8, Paris, 1774; — *Examen pacifique et paradoxes d'un célèbre astronome en*

faveur des athées, in-8, 1804; — *Philosophie du bonheur*, 2 vol. in-8, 1796 : une analyse de cet ouvrage, par l'auteur lui-même, a été insérée dans le tome II des *Mémoires de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut*; — *Mémoire en faveur de Dieu*, in-8, 1802; — *Histoire philosophique du monde primitif*, 7 vol. in-8, 1793 : c'est un système sur la formation du globe, qui devait servir d'introduction à l'*Histoire des hommes*, c'est-à-dire une histoire universelle en 52 volumes, dont de Sales a écrit les 40 premiers; — *Ma République, auteur Platon, éditeur J. de Sales*, 12 vol. in-12, 1791 : réimprimé sous le titre d'*Éponine*, 6 vol. in-8, 1793.

SALISBURY ou **SARISBÉRY** (Jean PETIT, *Johannes Parvus*, plus connu sous le nom de) était ainsi appelé de sa ville natale, la capitale du Wiltshire. Comme cette province s'appelait autrefois *Severia*, en souvenir de l'empereur Sévère, conquérant de la Grande-Bretagne, il n'est pas rare que l'écrivain dont nous nous occupons soit aussi désigné sous le nom de *Severianus*. Il nous apprend lui-même qu'il était très-jeune encore, *adolescens admodum*, quand il vint étudier en France, un an après la mort de Henri I^{er}, roi d'Angleterre, c'est-à-dire en 1136. Il suivit d'abord les leçons d'Abailard, pour qui il conserva toute sa vie la plus vive admiration, et dont la doctrine semble avoir laissé le plus de traces dans son esprit. Lorsque Abailard eut cessé d'enseigner, il eut successivement pour maîtres de dialectique Albéric de Reims, Robert de Melun, Guillaume de Conches, Adam du Petit-Pont, qui fut aussi son protecteur, Guillaume de Soissons, Gilbert de la Porrée, Robert Pullus et Simon de Poissy. L'évêque Richard le fit surtout avancer dans le *quadrivium*, c'est-à-dire l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie et la musique, et il étudia la rhétorique sous Théodoric et Pierre Hélie. Son extrême pauvreté l'ayant chassé de Paris, il alla chercher un asile à l'abbaye de Moutier-la-Celle, dans le diocèse de Troyes. Il y fut reçu en qualité de chapelain de l'abbé Pierre de Celle, avec qui il se lia d'une étroite amitié, et qui devint son successeur comme évêque de Chartres. Au bout de trois ans, il retourna en Angleterre, où il arriva rapidement à une position très-élevée. Recommandé à Thibaut, archevêque de Cantorbéry, et introduit par ce prélat près de Thomas Becket, alors chancelier d'Angleterre, il fut chargé de plusieurs missions importantes près des papes Eugène III, Anastase IV, Adrien IV, et se concilia la faveur de ces trois pontifes, particulièrement d'Adrien, qui était Anglais d'origine. Plus tard, dans la lutte qui éclata entre Henri II et Thomas Becket, récemment élevé au siège de Cantorbéry, Jean prit parti pour son protecteur, fut enveloppé dans sa disgrâce et obligé de se réfugier à Paris, où il arriva aussi pauvre que dans sa jeunesse. En 1170, le fougueux archevêque ayant paru se réconcilier avec son souverain, Salisbury l'accompagna en Angleterre et faillit tomber comme lui sous le poignard d'un assassin. Enfin, en 1176, après avoir été attaché au successeur de Thomas Becket, il dut à la protection de Guillaume, fils de Thibaut, comte de Champagne, d'être appelé à l'évêché de Chartres, où il mourut en 1180.

Jean Salisbury, esprit critique et sensé, d'une érudition choisie et rare pour son époque, qui a entendu par lui-même les chefs de toutes les écoles, les maîtres les plus célèbres, est une autorité très-précieuse à consulter, non-seulement sur l'histoire de la philosophie, mais sur l'histoire des lettres et des sciences, sur l'état des idées au XII^e siècle. Ses deux principaux ouvrages sont le *Policraticus* et le *Metalogicus*, deux

titres qu'il serait bien difficile de traduire exactement.

Le *Polieraticus*, également intitulé de *Nugis curialium et vestigiis philosophorum* (des Amusements des courtisans et des vestiges des philosophes), est le plus important des deux pour l'étendue. Il est précédé d'une épître en vers, consacrée à l'éloge de Thomas Becket, et se divise en huit livres où sont agitées les plus importantes questions de la morale, de la politique et de la philosophie, mais sans ordre et sans aucun plan. C'est un recueil d'observations et de réflexions diverses, où l'on remarque principalement cette doctrine, attribuée à des auteurs plus modernes : « Il est non-seulement permis, mais méritoire de tuer un tyran. Sont réputés tyrans tous les rois que le peuple a déposés, tous ceux qui ne reconnaissent pas la suprématie temporelle du peuple, et refusent de se laisser conduire par ses conseils. Le roi n'est que le ministre des prêtres et leur subalterne. » Il y a tout un chapitre qui a pour titre : *Quod princeps minister est sacerdotum et minor eis.*

Le *Metalogicus* a un objet plus précis et plus intéressant pour l'histoire de la scolastique : il est destiné à défendre les belles connaissances contre une secte barbare de charlatans et de sophistes, que l'auteur appelle les cornificiens, du nom de Cornificius, leur chef réel ou supposé. C'est dans ce livre qu'on rencontre les renseignements les plus précis sur l'état des études, et particulièrement sur la philosophie et les philosophes de son siècle. Salisbury ne les flatte pas, tout en exprimant de l'admiration pour quelques-uns d'entre eux. Il leur reproche de ne pas puiser leur science à sa véritable source, de ne pas connaître Aristote par ses œuvres mêmes, au lieu de l'étudier dans des traductions informes et infidèles. Il se plaint aussi de l'obscurité qu'ils affectent dans leurs leçons et des discussions frivoles, des subtilités puérides dont ils ont embarrasé la dialectique. Partout il se raille des nominalistes; ce qui ne veut pas dire, comme on l'a prétendu, qu'il ait épousé la cause du réalisme. Il est plus probable qu'il est resté attaché au conceptualisme d'Abailard. Du reste, il n'exprime pas la même opinion dans ses deux ouvrages. Le *Polieraticus* nous le montre attaché aux doctrines de Platon, sans qu'il admette la supposition, très-accréditée alors, que Platon a puisé toutes ses idées dans les livres saints. Dans le *Metalogicus*, au contraire, il se donne expressément pour un disciple d'Aristote.

Les deux ouvrages de Salisbury ont été imprimés plusieurs fois, tantôt séparés et tantôt réunis. Les éditions où ils se trouvent réunis sont celles de Lyon, in-8, 1513; de Leyde, in-8, 1639, et d'Amsterdam, in-8, 1664. Le *Polieraticus* a été traduit en français par Mézerai, sous ce titre : *Variétés de la Cour*, par Jean de Sarisbéry, in-4, Paris, 1640.

On a aussi de Salisbury un petit poème, de *Membris conspirantibus*; — une *Vie de saint Anselme de Cantorbéry*, dans l'*Anglia sacra* de Warthon, t. II, p. 14; — une *Vie de Thomas Becket*, *Vita atque passio sancti Thomæ*, dans le *Quadriologus*, publié par ordre de Grégoire XI, in-4, Paris, 1495; — un Commentaire sur les Épîtres de saint Paul, in-4, Amst., 1646; — et 339 lettres. Tous ces écrits sont analysés avec le plus grand soin dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIV, par le marquis de Pastoret.

SALLUSTE. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un néo-platonicien, qui florissait au 1^{er} siècle de notre ère, et auteur du petit traité des *Dieux et du monde* (Ἐπι θεῶν καὶ κόσμου); l'autre cynique, qui appartient au 1^{er} siècle. Nous nous occuperons d'abord du premier.

Secundus Sallustius Promotius, ordinairement appelé Salluste le Philosophe, naquit dans les Gaules, d'une famille patricienne, au commencement du 1^{er} siècle après Jésus-Christ. Nommé préfet des Gaules par l'empereur Constance, et chargé de surveiller la conduite de Julien, il ne tarda pas, grâce à son amour pour la philosophie, à se lier d'amitié avec ce prince. Devenu pour cela même suspect à Constance, il fut appelé en Illyrie, au grand chagrin du jeune César, qui nous a laissés dans un discours l'expression de ses regrets. Après la mort de Constance, Julien, devenu empereur, l'emmena en Orient où nous le voyons, en 563, élevé à la dignité de consul. Il suivit l'empereur dans son expédition contre les Perses, dont il avait vainement essayé de détourner; et lorsque, après la mort de Julien, les soldats lui offrirent la couronne impériale, il la refusa en s'excusant sur ses infirmités et son âge, et contribua de tout son pouvoir à faire nommer Valentinien. Salluste, pendant la durée de sa puissance, rendit de grands services aux chrétiens, en opposant à la rigueur dont ils étaient l'objet et qu'ils devaient bientôt dépasser contre leurs adversaires, le principe philosophique de la tolérance. Ainsi il défendit Marc, évêque d'Aréthuse, contre les habitants de cette ville, qui voulaient le forcer à rebâtir un temple païen. Le temple de Daphné, dans le faubourg d'Antioche, ayant été réduit en cendres, et les chrétiens, sur les ordres de Julien, étant poursuivis comme les auteurs de l'incendie, Salluste, chargé de les juger, prononça l'absolution des accusés. Julien, en lui laissant sa faveur, finit par lui ôter la connaissance des affaires relatives aux chrétiens. Selon la *Chronique* d'Alexandrie, il vivait encore en 379; mais on ignore l'époque de sa mort.

C'est le Salluste dont nous venons de parler, l'ami de Julien, le disciple de l'école d'Alexandrie, qui est évidemment l'auteur du petit traité des *Dieux et du monde*, car le fond de cet écrit est purement alexandrin. C'est un sommaire précis, fidèle et très-élegant des doctrines les plus essentielles dont se compose la philosophie néo-platonicienne. Il parle successivement des rapports de la mythologie et de la philosophie, ce sujet si cher aux alexandrins, de la nature divine, du monde, de l'âme et de l'intelligence, de la providence, du destin et du hasard, de la distinction du vice et de la vertu, de la meilleure forme de gouvernement, de l'origine et de la nature du mal, du culte et des sacrifices, de la rémunération des bonnes et des mauvaises actions, de la métempychose et de l'immortalité de l'âme. Il n'est pas sans intérêt de voir comment l'auteur résout la première de ces questions. Il croit que les dogmes religieux ont besoin d'être enveloppés dans des symboles, d'être enseignés sous la forme de récits, pour frapper l'esprit du grand nombre et porter le sage à la méditation. Ces symboles, ou ces mythes, comme on les appelle, viennent de deux sources, de la poésie et de la philosophie, de l'inspiration et de la réflexion. Ils se divisent en cinq classes : les uns se rapportent uniquement à la nature de Dieu, et sont appelés *théologiques*; les autres aux phénomènes de la nature, et sont appelés *physiques*; les autres aux opérations de l'âme, et sont appelés *psychiques*; d'autres, sous le nom de *mythes matériels*, désignent les différents éléments, les différentes parties de l'univers; enfin d'autres, qui réunissent ces différents caractères, forment un genre mixte. Cette théorie est la même que nous voyons développée dans les œuvres d'Olympiodore. On remarquera aussi la manière dont Salluste parle des sacrifices et des cérémonies du culte. La Divinité n'a besoin de rien et ne peut se laisser diriger par nos prières :

mais l'homme a besoin d'agir sur lui-même et d'élever sa pensée jusqu'à l'auteur de toutes choses pour s'unir à lui et devenir meilleur. L'ouvrage dont nous parlons a été publié, pour la première fois, par Gabriel Naudé, avec une traduction latine de Léon Allatius, in-8, Rome, 1638; réimprimé à Leyde, même format, en 1639. Th. Gale l'a recueilli dans ses *Opuscula mythologica*, in-8, Cambridge, 1671, et Amst., 1688. Formey l'a traduit en français, in-8, Berlin, 1748, et dans le *Philosophe païen*, 2 vol. in-12, ib., 1759.

Salluste le Cynique naquit au VI^e siècle de notre ère, à Emèse, en Syrie. Se préparant d'abord à la carrière du barreau, il prit des leçons d'éloquence près du sophiste Eunoïus qui se trouvait alors à Emèse; mais il comprit que l'étude des modèles valait mieux que toutes les règles, et il se mit à apprendre par cœur les harangues de Démosthène. Il composa lui-même des discours, fort admirés de son temps, mais qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Ayant quitté plus tard l'éloquence et le droit pour la philosophie, il se rendit à Alexandrie pour y suivre sa nouvelle vocation. D'Alexandrie, où il ne rencontra point de maître digne de lui, il alla à Athènes, où il entendit Proclus. Enfin, il quitta Athènes avec Isidore, déserteur comme lui de l'école platonicienne, et retourna à Alexandrie où il adopta la vie et les maximes de l'école cynique, renonçant aux plaisirs et aux simples commodités de la vie, abandonnant sa fortune, se faisant respecter par l'austérité de ses mœurs et redouter par ses sarcasmes. Son enseignement philosophique n'a pas laissé plus de trace que ses compositions littéraires. — On peut consulter sur Salluste le Cynique, Phe-tius, *Cod.* 242, et Suidas, art. *Salluste et Athénodore*.

SALVIEN, écrivain religieux, né sur les bords du Rhin, on ne sait au juste en quelle ville ni en quelle année, florissait vers 418 à Marseille où il fut honoré comme une des gloires de l'Église. Son nom appartient à l'histoire de la religion; et il serait peu sensé de le compter parmi les philosophes, ou même parmi ceux qui, comme saint Augustin, ont mêlé la philosophie aux démonstrations théologiques. Il a pourtant droit à une courte mention parce qu'il a laissé un livre célèbre sur la Providence : *de Gubernatione Dei et de justo Dei presentique judicio*. Ce livre, écrit au moment où les chrétiens de la Gaule, foulés par l'invasion des barbares, désespéraient malgré eux de la justice de Dieu, et devenaient incrédules aux promesses de l'Église, n'est pas un traité du genre de celui que Leibniz appela plus tard *Essai de Théodicée*. Il s'agit bien de soutenir la cause de Dieu : « *Causam Dei agimus*, » dit Salvien; mais non pas par des raisonnements abstraits. C'est surtout l'histoire qui est appelée en témoignage de l'intervention divine, et le *de Gubernatione* ressemble plus au *Discours sur l'histoire universelle* qu'à un traité de métaphysique.

Le pieux écrivain annonce qu'il va établir ces trois propositions : Dieu est présent partout, et toujours agissant; il est l'auteur du monde; il le gouverne et le juge; et, en s'appuyant principalement sur les préceptes du christianisme, Salvien ne dédaigne pas non plus les arguments des philosophes; mais la part qu'il leur fait dans sa démonstration est bien insignifiante. Il a du reste des preuves plus frappantes, et d'un à propos saisissant : à ces hommes qui se lamentent et accusent Dieu, au milieu des désastres, il ordonne de rentrer en eux-mêmes, et de se demander si le mal qu'ils souffrent n'est pas plutôt une marque de la justice de Dieu,

qu'une présomption en faveur d'un destin aveugle. Qui sont-ils pour se trouver injustement frappés, ces peuples des Gaules, de l'Italie et surtout de l'Afrique qui ont inventé des vices jusque-là inconnus, se plaisent dans une corruption inouïe, et sont tellement affamés de plaisir, qu'ils sont au théâtre quand leurs murs sont menacés, et demandent des spectacles le lendemain du jour où ils ont été détruits? Ce n'est pas là de la philosophie; c'est de l'éloquence. Il est du reste difficile de confirmer la foi en l'action tutélaire de Dieu, en s'appuyant sur l'histoire ou sur l'expérience de la vie, qui porterait plutôt à la mettre en doute. La croyance en la Providence est une certitude de la raison que la pratique de la vie semble démentir; et l'on ne doit pas conclure la bonté de Dieu de la perfection du monde; mais au contraire s'obstiner à croire que l'œuvre est bonne, en se fondant sur la bonté de son auteur. Salvien s'aperçoit parfois qu'il entend une tâche impossible, et ne pouvant plus justifier des désordres réels, il se défend de les juger : « Je suis homme, dit-il, je ne comprends pas, je n'ose sonder les secrets de Dieu, et même je crains d'y toucher; car c'est une espèce de témérité sacrilège que de vouloir savoir plus qu'il ne nous est permis. »

On peut consulter sur le traité de *Gubernatione Dei* : Saint-René Taillandier : *de Summa providentia*, thèse pour le doctorat, Paris, 1843; — Giraud, *de Salviano*, Montpellier, 1849; — *Histoire littéraire de la France*, t. II, p. 517.

E. C.

SANCHEZ (François), **SANCTIUS** en latin. Il naquit à Bracara, d'autres disent à Tuy sur les frontières du Portugal, de parents juifs, à ce que prétend Guy-Patin (*Patiniana*, in-12, Paris, 1703). Il fit ses premières études à Bordeaux, où son père, forcé de s'exiler, l'amena dans son enfance; puis il visita plusieurs universités italiennes, et s'arrêta particulièrement à Rome. Ayant choisi pour profession l'exercice de la médecine, il vint, en 1573, se faire immatriculer à la Faculté de Montpellier. Cette date authentique nous montre que Guy-Patin se trompe en plaçant sa naissance en 1562, ou, ce qui revient au même, en ne lui comptant que soixante-dix ans à l'époque de sa mort, en 1632; car il n'est guère possible de supposer qu'un enfant de onze ans ait déjà fait tant de voyages, fréquenté tant d'universités, et soit admis à suivre des cours de médecine. Arrivé au grade de docteur, Sanchez alla s'établir à Toulouse, où il professa pendant vingt-cinq ans la philosophie, et pendant onze ans la médecine, avec un rare succès. Il mourut, comme nous venons de le dire, en 1632.

C'est à tort, ou au moins avec beaucoup de légèreté, qu'on a compté Sanchez parmi les philosophes sceptiques, sur le seul titre de son principal ouvrage de philosophie : *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur* (in-4, Lyon, 1581; in-8, Francfort, 1628; in-12, Rotterdam, 1649); — *Traité de la science très-noble et vraiment universelle, à savoir : qu'on ne sait rien*. Dans ce même écrit où l'on a vu un monument du scepticisme, et qui a valu à Sanchez une place à côté de Montaigne et de Charron, on remarque ces mots (édit. Rotterdam, p. 181) : « Mon dessein est de fonder, autant que cela dépend de moi, une science solide et facile, purgée de ces chimères et de ces fictions sans fondement qu'on rassemble dans le but, non de nous instruire, mais de nous montrer l'esprit de l'auteur. Décidé à porter mon examen sur le fond des choses, je me propose, autant que le permet la faiblesse humaine, de rechercher dans un autre livre si l'on sait quel-

que chose et comment on le sait, quelle est la méthode de la science.... » *Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur et quo modo, libello alio proponemus, que methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus.* Le scepticisme n'est donc ici que provisoire ou relatif, comme dans le doute méthodique de Descartes ou dans la partie destructive, *pars destruens*, du *Nouum Organum* de Bacon. C'est un acte d'accusation, non contre la science en elle-même, et encore moins contre l'esprit humain, mais contre la science d'une époque, contre la philosophie péripatéticienne, exclusivement enseignée dans les écoles et défendue par les rieurs de l'autorité. Il est vrai que la seconde partie de la doctrine de Sanchez, celle où il promet de faire connaître les véritables fondements de la science et de la méthode, n'a jamais paru, et vraisemblablement n'a pas même été rédigée; mais la pensée se montre suffisamment dans la première. En effet, la philosophie d'Aristote et la logique scolastique, la méthode d'argumentation sont les principaux objets de ses attaques. Il considère le Stagirite comme un des esprits les plus éminents qui aient jamais existé et un des plus profonds observateurs de la nature, mais comme un homme semblable à nous, qui s'est trompé sur certaines choses, qui en a ignoré un plus grand nombre, qui a hésité souvent, qui est tombé quelquefois dans la confusion, ou n'a saisi que la surface, ou a gardé prudemment le silence (*Préface*, p. 8). Il reproche aux savants contemporains, quand ils ne se bornent pas à être l'écho des temps passés, de ne tirer leur prétendue science que de l'imagination, sans s'inquiéter jamais de la vérité. La logique, telle qu'on la concevait alors, n'est à ses yeux qu'une pure logomachie, qui, par des définitions de mots et des prémisses arbitraires, dont on tire des conséquences à l'infini, accoutume l'esprit à se payer de mots. Il s'attaque au syllogisme lui-même, qu'il accuse de tourner dans un cercle, sans faire avancer l'esprit humain d'un seul pas. Ce sont précisément les objections que nous rencontrons plus tard dans la bouche de Bacon. La science, selon lui, n'a rien de commun avec ces artifices de langage; il ne faut pas la chercher dans l'argumentation syllogistique, mais dans la connaissance parfaite des choses, *Scientia est rei perfecta cognitio*. Car toute argumentation repose sur une définition; et la définition elle-même, toujours plus obscure que la chose définie, ne repose sur rien, est une proposition arbitraire. Sans doute, il ne dissimule pas les difficultés de la science telle qu'il la comprend; le nombre infini des objets, leur dépendance réciproque qui nous empêche de les connaître isolément, le rapport de nos idées avec les choses, les bornes naturelles de notre intelligence, et surtout les obscurités qu'on rencontre dans l'âme humaine quand on veut l'étudier comme le principe même de nos connaissances et de nos facultés intellectuelles; mais s'il veut rendre la philosophie circonspecte, jamais il ne conclut à l'impuissance de la raison, nulle part il ne fait profession de scepticisme. Ajoutons que le livre de Sanchez est d'une lecture très-agréable, écrit dans un style vif et animé, où la finesse se mêle à une vaste érudition; il respire partout cet esprit de liberté qui annonce à l'esprit humain une ère nouvelle. On éprouve d'autant plus de regret que l'auteur se soit arrêté à la moitié de sa tâche, et que les « éclairs de son esprit, comme dit Tennemann (*Hist. de la philosophie*, t. IX, p. 508), au lieu de dissiper les ténèbres, n'aient servi qu'à les rendre visibles. »

Outre le traité que nous venons d'analyser, Sanchez a laissé d'autres écrits philosophiques qui ont pour titres : *De divinatione per somnum*, ad Aristotelem; — *In librum Aristotelis physiognomicum commentarius*; — *De longitudine et brevitate vite*. Ils ont été réunis dans l'édition de Rotterdam, in-12, 1649. On a joint ses ouvrages philosophiques à ses compositions médicales dans une édition complète de ses œuvres, publiée sous ce titre : *Opera medica; his juncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles*; in-4°, Toulouse, 1636. Une réfutation du prétendu scepticisme de Sanchez a été publiée par Ulrich Wild : *Quod aliquid scitur*; in-4, Leipzig, 1664. Une autre réfutation, sous forme de notes, a été publiée avec l'ouvrage même de Sanchez, par Daniel Gartmarck : *Sanchez aliquid sciens, addite sunt lectui notæ refutatorie*, etc.; in-12, Stettin, 1665.

SANCHONIATHON. Que ce mot désigne un personnage historique, un personnage symbolique et mythologique, ou le recueil complet des pages sacrées de l'ancienne Phénicie, ou l'auteur, c'est-à-dire le collecteur de ce recueil, toujours est-il qu'il joue dans l'histoire des doctrines et des lettres philosophiques un rôle considérable.

Les Grecs Phylon de Biblos, Athénée, Suidas, et les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles qui parlent de Sanchoniaton d'après eux, prennent Sanchoniaton pour un personnage historique, né à Tyr ou à Sidon, vers l'époque de la guerre de Troie ou celle de Sémiramis. Ils le qualifient de philosophe et lui attribuent les ouvrages suivants, écrits en langue phénicienne : *de la Physiologie d'Hermès*; — *des Coutumes ou des lois des Tyriens*; — une *Théologie égyptienne*, et d'autres écrits.

Cette existence historique et ce rôle d'écrivain ou de philosophe sont contestés à Sanchoniaton par celui des historiens modernes qui s'est le plus occupé de l'ancienne Phénicie. Le mot San-chon-iâth, dit M. Movers (*Die Religion der Phœnizier*, p. 99), signifie en phénicien la loi entière de Chon. Chon est le dieu révélateur, Bel ou Hercule philosophe. Ce nom d'un recueil, Philon, trompé par la tradition phénicienne, l'a pris pour un nom d'auteur; de là, c'est-à-dire de la tradition phénicienne et de la tradition grecque, est né pour nous le personnage de Sanchoniaton. Des analogies frappantes se présentent ailleurs, chez plusieurs nations, au sujet de leurs livres sacrés : ainsi, dans l'Inde, Vyasa passe également pour avoir recueilli les védas; chez les Babyloniens, les noms des sept livres sacrés et celui du recueil complet ont été transportés également sur des êtres mythologiques.

Cette hypothèse n'a rien d'illégitime, mais elle soulève de grandes objections. D'abord l'interprétation du mot *sanchoniaton* est un peu forcée, et l'invocation du dieu Chon arbitraire. En second lieu, on n'a rien gagné, et l'on a manqué aux règles d'une saine critique lorsque, de deux personnages que les mêmes autorités nous donnent pour historiques, contemporains et écrivains du même genre, nous entendons Mo-chus et Sanchoniaton, on a fait disparaître l'un par voie étymologique tout en conservant l'autre.

Nous maintiendrons donc Sanchoniaton comme personnage historique, en même temps que nous nous efforcerons de rétablir son caractère phénicien contre les assimilations helléniques de son interprète Philon. Ce dernier dit que, voulant donner la théologie primitive de la Phénicie, il a cherché ce qui n'avait pas été altéré par les interprétations des prêtres et qu'il était parvenu, à la suite de longues recherches, à trouver l'an-

cion écrit de Sanchoniathon, qu'on tenait caché. Il nous faut aujourd'hui recommencer une œuvre semblable à l'égard de Philon lui-même, et retrouver Sanchoniathon au milieu des alterations dont il s'est rendu coupable, car nous sommes loin des temps où Scaliger, Grotius, Bochart, Selden, Huet, Goguet et Mignot voyaient, avec Porphyre et Eusèbe, dans les fragments conservés par ce dernier une sorte de traduction faite sur l'original phénicien de Sanchoniathon, par Philon. On ne doit plus y voir avec Dodwell, van Dale, Richard Simon, Leclerc, Meiners et Hissmann, une simple fraude, une supposition; mais il y faut faire une grande part à l'écrivain de Biblos. En effet, ce philosophe, outre les deux erreurs fondamentales qui faussent son exposé, à savoir l'évhémérisme et l'hypothèse de l'autorité des mythes égyptiens et phéniciens sur tous les autres, veut encore démontrer notamment que l'ancienne théologie de la Grèce, et celle du judaïsme elle-même, n'étaient que celle de la Phénicie. Il faut donc, tout en le prenant pour guide de la théogonie et de la cosmogonie phéniciennes, demeurer constamment en garde contre lui, et ne pas perdre de vue un seul instant que ce qu'il nous donne est une conception hellénique d'un bout à l'autre. Cette opinion, qui s'appuie de l'autorité de Fouché, de Heyne, de Beck, d'Orelli et de Meyers, est plus admissible que celle de Creuzer et de Gésenius, qui inclinent à penser que l'ouvrage mis sous le nom de Sanchoniathon est un composé de fables phéniciennes, de dogmes théologiques et d'allégories d'un âge récent, *fabriqué* à Alexandrie par un Grec, et attribué après coup à cet antique historien (*Scripturæ linguæque Phœnicie monumenta*, p. 343). Plus inadmissible encore est l'hypothèse de Lobeck, qui veut qu'Eusèbe lui-même ait fabriqué le fragment qu'il assure avoir tiré de Philon (*Aglaophamus*, p. 1268 et sq.).

En résumé, voici ce que nous expose le Sanchoniathon de Philon sur la théogonie et la cosmogonie phéniciennes.

Il y a dans le développement religieux et philosophique de l'ancienne Phénicie trois ères distinctes, trois cycles de divinités, ayant chacune ses générations ou ses classes particulières. Le premier cycle offre douze générations, issues des dieux *anti-cosmiques*, *Baau*, le Chaos ténébreux, et *Kolpia*, l'Air ou le souffle. Ce sont, comme leurs noms l'indiquent en grande partie, des éléments, des puissances, des ouvriers cosmiques : Aïon et Protonos; Phos, Pyr et Phlox; Casios, Libanos, Antilibanos et Brathy; Hypsouranos et Ousos; Agreus et Haliëus; Chusor et Hephaistos; Technilès et Gaeïnos; Agros et Agroueros; Alétai et Titanes; Amonos et Magos; Misoor et Sydyk; les Kabires, ainsi qu'Esmoun et Taout.

La deuxième ère offre trois générations : Elioun et Berout; Ouranos et Gè; El ou Kronos, avec vingt-deux assistants du premier rang et vingt-deux du second, dont les appellations sont indistinctement empruntées au grec et aux dialectes sémitiques, d'après l'alphabet phénicien.

Eusèbe ne nous a pas conservé dans ses extraits les noms que Philon donnait aux divinités de la troisième ère; mais il cite ailleurs deux de ces noms : *Thuro Chusarthis* (l'Harmonie) et *Surno-Bel* (le Serpent de Bel), auteurs d'écrits sacrés ou interprètes des dieux, et qu'on peut assimiler à Taout-Hermès et à d'autres personnages mythiques.

Quant à la cosmogonie, que Sanchoniathon doit avoir liée à cette théogonie, elle offrait, selon Philon des solutions à tous les principaux pro-

blèmes qu'on agitait, de son temps, chez les Grecs : la formation des choses et les principes qui y présidèrent, l'origine des êtres célestes et des êtres terrestres. Sanchoniathon reconnaissait deux principes ou deux éléments antérieurs à tout : le souffle d'un air obscur et un chaos ténébreux; l'un plus actif, l'autre plus passif, infinis, illimités, mais non pas purement matériels tous les deux. En effet, dans l'air surgit un désir, une inspiration (*πρόσος*), qui mit en jeu sa force latente et qui figure en mythologie comme frère d'*Eros* et fils d'*Astarté*. Tel fut le commencement de toutes choses. D'abord naquit *Mot*, le mélange qui contenait les germes du monde et des êtres dont le monde est peuplé. En vain Philon, dominé par la mythologie égyptienne, fait-il de *Mot* une substance purement matérielle, il ne peut réussir, avec cette interprétation, à expliquer l'origine de l'intelligence. « Il y avait, dit-il, quelques animaux n'ayant pas de sensibilité (*ζῶα ὄν' ἔχοντα αἰσθησι*), qui devinrent des animaux doués d'intelligence (*ζῶα νοερά*). Comment le devinrent-ils? C'est ce que le matérialisme de Philon ne saurait expliquer; mais, compilateur érudit, il nous apprend le nom de ces êtres, celui de *ζωαστημίν*, dont on a fait les mots sémitiques *tsophé schemaim*, gardiens du ciel, par la raison que Philon les appelle lui-même *ἐξ οὐρανοῦ καλοῦσαι, speculatores e caelo*. » Il ajoute : « Ils furent façonnés d'une manière semblable à la figure d'un œuf, et *Mot* brilla ainsi que le soleil, la lune, les astres et les grandes étoiles. » Mais ces mots rendent bien imparfaitement sa pensée ou sa théorie, car il veut dire que, de la masse liquide de forme ovale sortit, non pas d'abord la terre, mais le ciel où brillent ces astres animés et intelligents auxquels fut confiée, selon Platon, la création des hommes. Toutefois le Sanchoniathon de Philon est loin d'admettre l'intervention de pareilles intelligences dans la formation de notre espèce. Au contraire, il a recours à un conte ou à une allégorie ridicule : « De la terre et de la mer, échauffées par le soleil, s'élevèrent des vapeurs qui enfantèrent des orages, et, au bruit du tonnerre, à la lueur des éclairs, s'éveillèrent mâles et femelles les animaux intellectuels. » Ce sont ceux-là mêmes qui ont figuré déjà comme des puissances cosmiques. L'origine de l'intelligence dans l'homme n'est donc pour lui qu'un réveil; il est de sa nature même un animal intellectuel et n'a pas besoin qu'il lui soit fait don de l'intelligence de la part d'une intelligence suprême. On reconnaît à ces traits l'évhémérisme, et ce caractère fondamental, joint à celui d'une absence complète de toute idée de création ou de créateur, distingue si nettement cette cosmogonie de celle de Moïse, dont on l'a dite tour à tour le type ou la copie, que nous sommes dispensés de discuter quelques-unes de ces analogies qui se rencontrent là comme à peu près dans toutes les cosmogonies de l'ancien Orient. Ces analogies, toutefois, sont frappantes. De même que l'Éternel assiste l'homme fait de terre et prend part à ses destinées premières, les dieux *Alw* et *Πρωτόγονος*, pères de Gènes et de Génécia, assistent les premiers hommes sortis de la terre. *Αἰών*, qui est aussi appelé *Ophion*, le *Serpent*, leur enseigne à se nourrir du fruit des arbres. D'autres divinités, *Adoni*, par exemple, rappellent les noms ou les épithètes du Dieu d'Israël.

Mais ce que Philon a pris dans Sanchoniathon et ce qu'il en a fait est si évidemment un mélange d'idées égyptiennes et chaldéennes, les unes et les autres revêtues d'une forme grecque, qu'on ne doit plus se flatter d'avoir la cosmogonie phénicienne. Cela est, sans nul doute, fort regrettable; toutefois cela atteste, une fois de plus, un

grand fait dans l'histoire des idées, la liaison intime de l'Orient et de l'Occident, liaison telle, qu'en effaçant les différences nationales, on peut retrouver les idées qui forment comme la trame dans l'enchaînement de tous les grands systèmes. Il résulte, en effet, de cette compilation philosophique de Philon, que la Phénicie a joué, dans les spéculations théogoniques et cosmogoniques, le même rôle que dans les institutions, l'industrie et le commerce, c'est-à-dire un rôle d'interprète, d'intermédiaire. Son génie forme comme une nuance, sa science une transition entre l'Orient et l'Occident. C'est le rôle que lui assignait évidemment sa situation géographique.

Outre les ouvrages cités dans le courant de cet article, on doit consulter : Roth, *Zur Litteratur des Sanhoniathon*, 1841 ; — Hengstenberg, *Beitrag zur einleitung ins alte testament*, t. II, p. 209 et suiv. ; — Vibelit, de *Sanhoniathone*, Christiania, 1842 ; — Guignaut, sur *Sanhoniathon*, *Revue de philologie*, 1847, p. 485 ; — Albert Matter, de la *Cosmogonie de Sanhoniathon*, in-8, 1849. — Il n'est pas besoin de parler désormais de la prétendue découverte de Hagenfeld (*Sanhoniathon's Urgeschichte*, Hanovre, 1836, et *Sanhoniathon's historiarum Phœnicie libri IX, græce versos a Philone*, 1837), qui n'était qu'une fraude grossière. J. M.

SANKHYA, le plus indépendant et le plus complet des systèmes, ou darsanas, de la philosophie sanscrite.

Le fondateur du sânkhyâ est Kapila, personnage sur lequel nous n'avons aucun renseignement authentique, et dont le nom se trouve cité dans le *Mahabhârata* et dans le *Bhagavata Pourâna* (voy. plus haut l'article KAPILA). Il est aujourd'hui constaté que la doctrine sânkhyâ est plus ancienne que le bouddhisme ; et même la date de la mort de Bouddha est fixée, sans qu'on puisse le révoquer en doute, à l'année 547 avant notre ère, la philosophie sânkhyâ compte aujourd'hui tout au moins vingt-quatre siècles de durée. Elle est encore dans l'Inde l'une des plus célèbres et l'une de celles que les savants du pays cultivent avec le plus de curiosité.

Le mot *sânkhyâ*, quand on le prend substantivement, veut dire *nombre*, et adjectivement, *numérique*. Il veut dire aussi, par extension : calcul, supputation, raisonnement, raison. Colebrooke a eu tort de rapprocher le nom de Pythagore de celui de Kapila ; et l'on pourrait croire, selon lui, que dans le sânkhyâ les nombres jouent un grand rôle. Il n'en est rien, et la seule intervention des nombres dans ce système, c'est que Kapila porte à vingt-cinq le nombre des principes qui, suivant ses théories, constituent l'universalité des choses. Le véritable sens du mot *sânkhyâ*, c'est le second que nous venons d'indiquer : ce mot signifie le système de la raison, et, pour prendre un terme tout moderne, le rationalisme. L'un des traits caractéristiques du sânkhyâ, c'est en effet de répudier hautement toute autre autorité que celle de la raison. Kapila ne s'en fie qu'à elle, comme plus tard Platon et Descartes ; et il repousse avec fermeté, quoique toujours avec respect, l'autorité de la révélation et des livres saints.

On connaît déjà les principaux dogmes de la philosophie sânkhyâ par ce qui en a été dit antérieurement dans les deux articles sur la philosophie indienne et sur Kapila. Il faut les rappeler de nouveau et avec le plus de concision possible.

Selon Kapila, les vingt-cinq principes sont : 1° la nature, ou le principe secret et tout-puissant de la vie universelle ; — 2° l'intelligence ; — 3° la conscience ; — 4°-8° les cinq particules subtiles, qui sont comme les essences des cinq éléments

grossiers, c'est-à-dire les particules de la lumière, du son, de la saveur, de l'odeur et de la tangibilité ; — 9°-19° les onze organes des sens et de l'action, c'est-à-dire, d'une part, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher ; et, d'autre part, la voix, les mains, les pieds, les génitoires et les excrétoires ; puis, au onzième rang, le manas, chargé de transmettre à la conscience les informations des sens et d'en recevoir des ordres que les organes d'action doivent exécuter ; — 20°-24° les cinq éléments grossiers, qui sont l'éther, l'air, la lumière, l'eau et la terre ; — 25° enfin l'âme, qui connaît et qui juge tout le reste.

La nature consiste essentiellement dans le principe primordial qui anime et qui soutient tout : elle se développe dans les vingt-trois principes qui la suivent et qui ne sont, en quelque sorte, que son épanouissement. L'ensemble de ces vingt-trois principes forme le monde, la création, destinée à périr un jour, ou plutôt à rentrer dans le sein de la nature d'où elle est sortie, et à en ressortir de nouveau. La nature est éternelle et incréée : elle dure sans commencement et sans fin, et c'est elle qui crée tout ce que nos sens peuvent apercevoir. Elle produit d'abord l'intelligence, qui produit à son tour la conscience ; et la conscience produit les principes qui la suivent. Ces principes secondaires sont donc à la fois producteurs et produits. Quant à la nature, elle produit, mais elle n'est pas produite.

En dehors de toutes ces catégories, l'âme, éternelle comme la nature, n'est pas produite plus qu'elle ; mais elle ne produit pas ainsi qu'elle ; et de même que l'âme est incréée, elle est aussi éternellement stérile.

Au fond, il y a donc deux principes coéternels, la nature et l'âme ; et la totalité des vingt-cinq principes que compte ordinairement le sânkhyâ se réduit en définitive à ces deux-là.

L'âme est indépendante de la nature en ce sens que ce n'est pas la nature qui la produit ; elle lui est supérieure en ce sens que la nature est aveugle et que l'âme seule connaît les choses et peut acquiescer à la science. Mais, sans la nature, l'âme ne saurait atteindre le but qu'elle poursuit ici-bas, c'est-à-dire le salut éternel. Il faut que l'âme étudie la nature pour s'en distinguer profondément ; il faut qu'elle étudie les choses pour ne se confondre avec aucune d'elles.

L'âme a donc besoin de la nature ; et sans la nature, qui vient la solliciter sans cesse, l'âme, qui est par elle-même incapable d'agir, ne sortirait pas d'une éternelle inertie. C'est la nature seule qui agit, et l'âme ne fait qu'assister comme un témoin impassible, comme un arbitre et un juge impartial, au spectacle qui se déroule sous ses yeux.

On peut ainsi comparer l'association de l'âme et de la nature à celle d'un aveugle et d'un boiteux : le boiteux, qui ne peut marcher, est porté par l'aveugle qui ne peut voir ; il le dirige sans pouvoir lui-même faire un pas ; et tous deux, grâce au secours commun qu'ils se prêtent, arrivent au but qu'ils cherchent, et qu'isolés ils ne sauraient atteindre.

La nature est faite pour être connue ; l'âme est faite pour connaître : et dans cet échange de services réciproques, si l'activité apparente est du côté de la nature, l'activité véritable, celle de la science et de la pensée, est du côté de l'âme.

Une fois que l'âme a connu la nature, l'union cesse : la nature connue n'a plus de séduction pour l'âme. Comme une actrice aimable et habile, elle avait provoqué et soutenu l'attention de l'âme par ses jeux, par ses transformations, par ses illusions infinies ; elle l'avait poussée à la science ; mais cette science une fois acquise,

l'âme, qui sait désormais ce qu'elle est et ce que vaut la nature, n'a plus rien à apprendre; et toutes les conditions du salut éternel sont remplies pour elle. Réunie au corps qu'elle anime, elle peut bien vivre encore en ce monde jusqu'à ce que ce corps périssable soit dissous et absorbé dans les éléments grossiers dont il avait été formé; mais l'âme reste alors sur la terre comme la roue du potier tourne encore quelques instants même après qu'a cessé l'impulsion qui la mettait en mouvement. Quand la mort arrive, l'âme, délivrée des liens matériels du corps, délivrée des liens bien autrement redoutables de l'ignorance, entre dans la béatitude éternelle.

Cette béatitude, sur laquelle Kapila ne s'explique pas en des termes fort précis, consiste surtout à être soustrait pour jamais à la loi fatale de la renaissance. L'âme, une fois rachetée par la science que propose le sânkhyâ, une fois parvenue à se connaître elle-même et à se distinguer de tout ce qui n'est pas elle, n'a plus à craindre de renaître dans aucun des degrés de l'échelle des êtres. Il y a en tout quatorze degrés, depuis Brahma, le plus grand des dieux, jusqu'à la pierre immobile, jusqu'à la matière inerte. Cinq sont au-dessous de l'homme et se composent des divers êtres inorganiques ou organisés, sans vie ou vivants. L'humanité forme une classe à part. Au-dessus d'elle est le monde supérieur où l'on compte encore huit degrés, depuis les moins puissants des génies jusqu'aux dieux les plus élevés. L'âme peut successivement parcourir ces quatorze échelons, et monter dans la série des êtres, selon qu'elle a été vertueuse et savante; ou bien y descendre, selon qu'elle a été ignorante et dépravée. Mais dans toutes ces transformations, depuis les plus infimes jusqu'aux plus hautes, elle est toujours soumise à la métempsychose; et les dieux eux-mêmes n'échappent pas à cette terrible loi. La science seule, et la science telle que l'enseigne l'école du sânkhyâ, peut soustraire l'âme à ce joug redoutable : la science est l'instrument et la condition du salut.

Tel est l'ensemble de la doctrine sânkhyâ; telle est la foi qu'inspirait Kapila à ses disciples.

Comme on le voit, le caractère éminent de cette doctrine, c'est d'être spiritualiste. Sans doute, le spiritualisme de Kapila n'est ni très-complet, ni très-juste, et qu'on ait peine à comprendre ce qu'est l'âme isolée de l'intelligence et du *moi*, cependant on ne peut nier que l'âme, profondément séparée de la nature qu'elle seule connaît et juge, ne soit bien l'âme telle que le spiritualisme l'admet.

Un autre reproche, aussi peu fondé, qu'on a fait à Kapila, c'est de l'accuser de scepticisme. Kapila est encore moins sceptique, s'il est possible, qu'il n'est matérialiste : on s'est mépris sur le sens d'un des distiques de la *Kârikâ*; et ce distique, loin d'impliquer en quoi que ce soit le doute et le nihilisme, ne fait, au contraire, qu'affirmer, dans les termes les plus énergiques et les plus nets, la distinction de l'esprit et de la matière, la séparation absolue du principe spirituel, qui ne peut être confondu avec aucun autre. La méthode de Kapila est entièrement dogmatique, et les trois *critériums* qu'il admet, la sensibilité, l'inférence et le témoignage, sont ceux que le scepticisme a toujours repoussés et combattus.

Mais il s'est élevé contre la doctrine de Kapila une critique plus grave encore et plus juste à certains égards. Kapila n'a pas méconnu le principe de causalité, comme l'a cru Colebrooke : il a fait de la nature la cause universelle de toutes choses; et, comme s'il eût craint qu'on ne se trompât plus tard sur sa pensée, il a essayé de démontrer l'existence de la cause par les plus nombreux et les plus irrésistibles arguments. Mais Kapila, dans son système tout entier, a omis l'idée de Dieu; et dans l'Inde, on appelle ce système le sânkhyâ sans Dieu (*nirîsvâra*), pour le distinguer du Sânkhyâ de Latandjâli, qui, adoptant toutes les théories de Kapila, les a couronnées et achevées par une théorie plus vaste et plus profonde sur l'existence de Dieu. Cette lacune, signalée souvent dans le sânkhyâ, est considérable, mais elle ne suffit pas cependant pour élaser parmi les athées un philosophe spiritualiste comme l'est Kapila. Il est vrai qu'il ne parle pas de Dieu; du moins la *Kârikâ*, ou recueil de vers mémoriaux du sânkhyâ, garde sur ce grand sujet le plus complet silence; mais la *Kârikâ* ne combat pas l'existence de Dieu. Sans doute, il est regrettable qu'elle se taise; mais c'est pousser trop loin les inductions que d'imposer à un système une conséquence aussi fâcheuse quand lui-même ne l'a pas formellement admise.

A n'en juger que sur la *Kârikâ*, on ne peut donc pas soutenir que Kapila soit athée; il est possible que dans les *Souâtras*, qui sont les aphorismes primitifs du maître, l'athéisme ait été plus nettement exposé; mais jusqu'à ce que les *Souâtras* nous soient complètement connus, il est prudent de ne pas prononcer une sentence qui ne serait peut-être pas tout à fait équitable. Aujourd'hui tout ce qu'on peut faire, c'est de suspendre son jugement. Les classifications ordinaires qu'adopte l'histoire de la philosophie ne conviennent pas bien au système de Kapila; il ne faudrait pas le mutiler pour le faire rentrer de force dans des cadres où il ne peut être compris.

Pour bien apprécier le génie de Kapila, il faut reconnaître que la doctrine professée par lui est la plus profonde et la plus vaste de toutes celles que nous offre la philosophie indienne. On peut même aller jusqu'à dire que la science de nos jours, tout éclairée qu'elle est par les travaux des siècles précédents, peut encore profiter à cette école. Les rapports généraux de l'homme et de la nature n'ont jamais été mieux compris; le but de notre destinée terrestre, rattachée à la pensée du salut éternel, n'a jamais été mieux montré, et jamais méditations plus sérieuses n'ont fixé l'esprit humain sur de plus nobles sujets. Quand on se rappelle que le sânkhyâ remonte au moins à six siècles avant notre ère, et qu'on sait ce qu'il est, on comprend alors ce renom de sagesse que la philosophie indienne avait conquis dans le monde ancien, et l'on partage l'admiration qu'elle a provoquée jusqu'à nos jours.

Voici, dans l'ordre chronologique, les documents qu'il faudrait consulter pour bien connaître le sânkhyâ : la lettre du P. Pons au P. du Halde, Karikal, 23 novembre 1740, *Lettres édifiantes*, mémoires de l'Inde, t. XIV; — l'analyse de Ward, *Views of Indostan*, t. I, p. 318; — le mémoire de Colebrooke, *Transactions de la Société asiatique de Londres*, 1823; — les Leçons de M. Cousin, Cours de 1829, p. 123 et suivantes; — le texte et la traduction latine de la *Kârikâ du Sânkhyâ*, par M. Lassen, en 1832, dans le 1^{er} cahier du *Gymnosophista*; — la traduction française de la *Kârikâ*, par M. Pauthier, dans sa traduction des *Mémoires de Colebrooke*; — la traduction allemande de M. C.-J.-H. Windisch-

mann, dans son *Histoire de la philosophie*; — le texte de la *Kārikā*, avec le texte du commentaire de Gaoudapada sur cet ouvrage et la traduction anglaise de ces deux monuments par M. Wilson, professeur de sanscrit à Oxford (M. Wilson a gardé pour la *Kārikā* la traduction de Colebrooke, et il a fait lui-même un commentaire nouveau sur chacun des slokas); — enfin, un mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. VIII, p. 107 et suivantes. Ce dernier travail, qui renferme une traduction nouvelle de la *Kārikā*, et la traduction de très-nombreux sutras de Kapila, résume et complète tous les travaux antérieurs.

B. S.-H.

SARNANUS (Constantius), ou mieux Constantius BUCCAFOCUS, né à Sarnano, bourgade de l'Ombrie, fut un des maîtres franciscains qui défendirent avec le plus d'ardeur, au XVI^e siècle, les conclusions de Duns-Scot. On le vit d'abord enseigner la théologie dans la ville de Pérouse, puis occuper le siège épiscopal de Verceil. Sixte V l'avait nommé cardinal au titre de saint Vital. Il mourut à Rome en 1595. On lui doit diverses éditions d'ouvrages théologiques ou philosophiques, laissés par des docteurs de son ordre, saint Bonaventure, Pierre Auriol, Duns-Scot, Sirectus. De ses ouvrages particuliers, ceux qui regardent la philosophie sont : *Directorium in logicam, philosophiam et theologiam, ad mentem Scoti*, in-8, Venise, 1580; — *De secundis intentionibus ad mentem Scoti*, ib., 1619; — *J. D. Scoti in universam Aristotelis logicam exactissimæ questiones, quibus, adjecte sunt dubitationes, cum earum solutionibus, a Const. Sarnano*, in-4, Ursel, 1622; — *De concilianda doctrina D. Thomæ et Scoti*, Lyon, 1597; — *Expositiones questionum J. D. Scoti in universalium Porphyrii*, in-8, Venise, 1576. Il passait pour un très-habile homme, et c'est, en effet, un ingénieux interprète. Mais il ne faut lui demander son opinion personnelle sur aucun problème; il ne prétend jamais penser autrement que son maître Duns-Scot.

B. H.

SATURNIN, philosophe sceptique. Voy. CYTHENAS.

SATURNIN LE GNOSTIQUE, VOY. GNOSTICISME.

SAY (Jean-Baptiste), célèbre économiste, naquit à Lyon en 1767, d'une famille de négociants très-honorables, et mourut à Paris le 17 novembre 1832. J.-B. Say fut initié à la politique de Mirabeau, sous la direction duquel il travailla à la rédaction du *Courrier de Provence*. De là, il devint secrétaire du ministre des finances Clavière; plus tard, il fonda avec Ginguéné, Chamfort, et son frère Horace Say, la fameuse *Décade philosophique, littéraire et politique*. De 1800 à 1804, il fit partie du tribunal; il en fut exclu par suite de son vote contre l'établissement de l'Empire. Enfin, pendant quelque temps, il remplit les fonctions de receveur des droits réunis dans le département de l'Allier. Mais vers cette époque il se décida à quitter tout à fait la politique active pour étudier exclusivement l'économie politique, à laquelle il voua le reste de sa vie, et à laquelle il doit la célébrité qui s'est attachée à son nom.

J. B. Say avait enseigné l'économie politique à l'Athénée; il y eut du succès, et fut chargé officiellement du même enseignement, en 1826, au Conservatoire des arts et métiers, et plus tard au Collège de France. Il occupa ces deux chaires jusqu'à sa mort.

Le succès de Say, comme professeur et comme écrivain, a été considérable. Il possédait, dans l'exposition de ses idées, le don d'une merveilleuse clarté. Say savait surtout rendre accessibles

aux esprits vulgaires les théories économiques en apparence les plus difficiles et les plus compliquées. On ne peut dire qu'il fut créateur dans la science qu'avaient fondée avant lui Quesnay et Adam Smith; mais il propagea les idées de ses deux devanciers avec une méthode recommandable; et le zèle qu'il apporta dans cette propagation ne contribua pas médiocrement, avec le retour de la paix, à répandre partout le goût et presque la passion des problèmes économiques.

Il y eut d'ailleurs un point de doctrine où Say porta l'analyse plus loin que personne avant lui. Adam Smith s'était principalement occupé de la science de la production; Say développa surtout celle de la *distribution des richesses*. Là, il défendit et poussa jusqu'à des limites extrêmes le vieil axiome : *Laissez faire, laissez passer*. Appuyé sur ce principe, il battit en brèche l'ancien système des restrictions et des prohibitions, sur lequel se basait, entre autres, notre vieil édifice colonial. Say était fort absolu dans ses idées. Il voulait donc la séparation absolue aussi de la politique et de l'administration d'avec l'économie politique, imposant ainsi à la science des conclusions plus rigoureuses que la réalité ne peut, en effet, les supporter; car l'économie politique aura beau réclamer pour la production la plus entière liberté et agrandir le domaine de l'industrie, elle ne pourra pas faire qu'à chaque instant la question éminemment politique de l'impôt ne touche à la question théorique et pratique de la production. Mais on sortait à peine de l'ancien système, et on était loin d'apercevoir encore les inconvénients de l'individualisme outré, en industrie comme en toutes choses.

Le mérite de Say fut, avec celui de la clarté et de la lucidité dans l'exposition des théories, de montrer comment tous les peuples sont solidaires dans la production des richesses; comment la ruine des uns influe sur la misère des autres; comment ainsi la paix est toujours le plus grand des biens; et de donner de cette vérité une démonstration d'un ordre différent de la démonstration des moralistes et des hommes purement religieux. Say acheva en outre de mettre en évidence les résultats funestes que renferment les entraves qu'une politique aveugle et étroite apporte trop souvent au développement du commerce et de l'industrie.

Le mal des théories de Say fut, en revanche, d'oublier trop dans la production le producteur lui-même; de ne pas voir qu'à côté du bien général, produit par le feu de la concurrence et par les progrès incessants de l'activité humaine, il y a trop souvent les malheurs individuels du négociant ruiné par cette même concurrence, et la misère de l'ouvrier, instrument sacrifié de cette activité et de ces progrès.

Mais Say appartenait tout entier à ses doctrines; et quand on lui faisait des objections, quand on lui montrait l'inconvénient de placer l'industrie trop en dehors de l'action gouvernementale, il répondait hardiment par son adage favori : « Le Gouvernement fait déjà beaucoup de bien quand il ne fait pas de mal. » Aussi, en conséquence de ces doctrines, demandait-il qu'on adjugât les travaux publics à l'industrie privée, et que l'action du Gouvernement se bornât à des mesures de police.

Un instant, sous la Restauration, à l'époque où la dynastie régnante cherchait hautement le retour aux vieilles traditions, et faisait une guerre ouverte à tous les principes de 1789, les doctrines économiques et politiques de Say eurent un grand succès. Mais bientôt commença, après la mort de Say, une réaction contre ses idées

Le mouvement philosophique auquel appartenait cet écrivain est donc, on le voit, le même que celui d'où sortirent un assez grand nombre d'esprits peu féconds qui oublièrent dans l'homme le côté social, et un peu même le côté moral. Sous ce rapport, l'influence de cet économiste sur le courant des idées de ce siècle ne fut pas sans inconvénient, malgré sa modération personnelle. Il importait de le signaler.

Les principaux ouvrages de Say furent d'abord son *Traité d'économie politique*, in-8, publié en 1803; — puis le *Catéchisme d'économie politique*, in-12, 1815; — le *Cours complet d'économie politique*, 6 vol. in-8, Paris, 1828-30; — et enfin les *Mélanges et correspondances d'économie politique*, in-8, publiés après sa mort, en 1833, par M. Charles Comte, son gendre. F. R.

SCEPTICISME. Considéré dans son sens le plus rigoureux, le scepticisme est l'opposé du dogmatisme; il consiste, non pas dans une simple disposition de l'esprit à douter, non pas dans un doute partiel et limité; mais dans un doute systématique et universel, aussi précis que la science, aussi vaste que l'esprit humain.

Le scepticisme, ainsi entendu, est né en Grèce, dans l'école de Pyrrhon. Aussi, qui dit pyrrhonisme, dit scepticisme universel et absolu, et réciproquement. Les pyrrhoniens faisaient profession de tout examiner (*ἀεπιτορακι*), et c'est pourquoi on les appela *σκηπτικοί*; de retenir en tout leur jugement (*ἐπιζῶν*), et c'est pourquoi on les appela *ἐξεπτακοί*. En effet, l'époché de Pyrrhon, la suspension absolue du jugement, appliquée à tous les objets de la connaissance humaine, voilà bien le caractère distinctif et comme l'éternel idéal du scepticisme.

Il suffit de cette courte explication pour prévenir une méprise assez ordinaire. On donne souvent le nom de scepticisme à la négation de certains principes généralement admis, surtout à la négation de certains dogmes religieux. C'est abuser des mots et confondre les idées. Nier, n'est pas douter. Xénophane n'avait aucun doute sur la réalité des dieux homériques, il la niait très-positivement. Or, ici, la négation, au lieu de supposer, comme le doute, un manque de certitude et de foi, part d'une conviction éternelle et d'une foi précise. Ferme et persuadé que Dieu est une unité immuable, Xénophane poursuit de sa dialectique et de ses moqueries les divinités multiples et changeantes de la religion populaire. Dans des temps plus voisins de nous, lorsqu'une grande religion, qu'il serait d'ailleurs injuste d'assimiler au paganisme, essuya les atteintes de l'esprit d'examen, ce fut aussi du haut d'un dogmatisme impérieux que les réformateurs et les philosophes, les Calvin et les Spinoza, rompirent en visière aux enseignements de l'Église. Transformer de tels esprits en sceptiques, c'est ne pas s'entendre : on est sceptique, non pas pour affirmer que la vérité n'est pas ici ou là, dans tel système philosophique ou dans telle croyance religieuse, mais pour mettre en question l'existence même de la vérité.

Nous en avons assez dit pour définir le scepticisme et le distinguer nettement de ce qui n'est pas lui. Il s'agit de reconnaître son origine, d'examiner les fondements sur lesquels il repose, d'apprécier enfin sa valeur.

Dans la science comme dans la vie, l'état primitif et naturel de l'homme, c'est la foi. Quand la raison fait ses premiers pas, loin de douter d'elle-même, elle est plutôt disposée à s'exagérer sa force. Elle s'élance, hardie et naïve, dans la carrière des spéculations, et enfante mille systèmes d'une hardiesse et d'une étendue merveilleuses. Telle est la nature de la raison, telle est

son invariable loi. Il n'y a pas d'exemple qu'une seule époque de la pensée humaine ait jamais commencé par le scepticisme. Les Pyrrhon et les David Hume ne viennent qu'après les Aristote et les Descartes. Mais quand l'esprit humain, pendant une longue suite d'années, s'est fatigué à la recherche de la vérité, quand il a traversé un grand nombre de systèmes opposés, sans pouvoir se reposer dans aucun d'eux, alors se produit un phénomène particulier, étrange aux yeux du sens commun, mais inévitable. La raison s'interroge avec inquiétude sur l'origine de ces contradictions ou elle a été comme ballottée; panthéisme et dualisme, matérialisme et spiritualisme, tous ces systèmes lui ont tour à tour paru vrais; et cependant ils ont été tour à tour convaincus de contradiction et d'erreur. Qu'est-ce à dire? L'erreur et la contradiction, au lieu d'être le fait du philosophe qui use mal de la raison, viendraient-elles de la raison elle-même, qui alors éguserait le philosophe? Si le mal vient des philosophes, il est susceptible de guérison : car, dans ce cas, la raison se chargera de redresser les esprits qui, en se servant d'elle, ont désobéi à ses lois; mais si le philosophe était innocent et la raison coupable, si la racine de la contradiction et de l'erreur était dans l'organisation même de la raison, alors, plus d'espoir de redresser la raison égarée, plus de confiance en elle : c'en serait fait de toute science et de toute vérité. Arrivée là, la raison fait un pas de plus dans la route du scepticisme, et ce pas la conduit jusqu'à une limite qu'il est impossible de dépasser. La raison se demande de quel droit elle affirme une vérité. Elle s'aperçoit que toute affirmation humaine suppose un postulat, savoir : qu'il existe de la vérité, et que nous avons un moyen infailible de la reconnaître. Or, ce postulat est indémontrable : car, prouver qu'il y a une vérité, et que nous sommes capables de l'atteindre, c'est se servir de la raison pour établir l'autorité de la raison. De là, un paralogisme éternel qui semble planer sur l'humaine raison et ne lui laisser de place qu'entre un dogmatisme arbitraire et le doute absolu.

En indiquant l'origine et le progrès du scepticisme dans l'esprit humain, nous venons de saisir à leur source les deux grandes thèses sur lesquelles les sceptiques de tous les temps ont appuyé leur système. Parcourez, en effet, l'histoire du scepticisme, depuis Pyrrhon ou même depuis Protagoras jusqu'à Sextus, de Sextus à Montaigne, de Montaigne à l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, sous les formes les plus diverses, vous ne trouverez jamais que ces deux thèses invariablement reproduites :

1^{re} Thèse. *La raison ne pouvant se prouver à elle-même sa propre dignité, toute affirmation est une hypothèse gratuite.*

2^e Thèse. *La raison est condamnée par sa nature à des contradictions insolubles.*

Selon nous, la force vraie et la vraie utilité du scepticisme sont surtout dans cette seconde thèse; mais la première a fait une si brillante et si singulière fortune dans l'antiquité et dans les temps modernes, elle a rencontré de nos jours même tant d'adhérents parmi des esprits supérieurs, que nous devons l'exposer et la discuter ici avec une certaine étendue.

La première origine de cette objection tant répétée de l'impossibilité d'un criterium absolu de vérité, se trouve dans l'école académique. C'est une chose curieuse de lire dans Cicéron comment le père de l'école stoïcienne fut conduit, presque malgré lui, par les objections d'Arcésilas qui le pressait et le harcelait sans relâche, à établir peu à peu pour la première fois

une théorie régulière sur le criterium de la vérité. Zénon soutenait contre Arcésilas (Cicéron, *Quest. acad.*, liv. II, ch. xxiv) que le sage peut quelquefois se fier sans réserve aux représentations de l'esprit humain (πραγμασις). Arcésilas lui opposait les illusions des rêves et du délire, la diversité des opinions humaines, les contradictions de nos jugements. Pressé par son adversaire, Zénon crut qu'il lui fermerait la bouche s'il découvrait un caractère, une règle qui fit distinguer les représentations illusoire de celles qui sont véridiques. Ce caractère, cette règle, il l'appela *représentation compréhensive*, *επινοια καταληπτική*. Voici la définition qu'il en donna d'abord : « C'est une certaine empreinte sur la partie principale de l'âme, laquelle est figurée et gravée par un objet réel, et formée sur le modèle de cet objet. » — Mais, objecta Arcésilas, cette représentation compréhensive ne servirait de rien, si un objet imaginaire était capable de la produire. Zénon ajouta alors : « Qu'elle devait être telle qu'il fût impossible qu'elle eût une autre cause que la réalité. » — *Recte consensus Arcesilas*, dit Cicéron. Cette définition, en effet, était entre les mains de l'habile académicien, une source intarissable d'objections.

Voici la seule qui nous intéresse : s'il existe des représentations non compréhensives et illusoire, d'une part, et des représentations compréhensives et véridiques, de l'autre, il faut un criterium pour les démêler. Quel sera ce criterium? Une représentation compréhensive et véridique, dites-vous? Or, la pétition de principe est manifeste, puisqu'il s'agit de discerner la représentation compréhensive et véridique de ce qui n'est pas elle. Ainsi donc, ce criterium arbitraire demandera un autre criterium, et celui-ci un autre, et ainsi à l'infini.

Il est facile de reconnaître dans cette argumentation, qu'Arcésilas légua à Carnéade et Carnéade à Clitomaque, le germe de l'objection plus générale que l'école pyrrhonnienne adressait vers le premier siècle de l'ère chrétienne à toutes les écoles dogmatiques. « La raison, disait-elle (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 223, D; *Hyp. Pyrrh.*, lib. II, c. ix. Cf. Diogène Laërce, liv. II, ch. xi), est un témoin souvent trompeur. Si elle veut qu'on se fie à ses dépositions, il faut qu'elle établisse les titres de sa véracité; mais il faudrait pour cela que la raison cessât d'être suspecte, c'est-à-dire qu'elle cessât d'être elle-même. Ainsi, ou bien on admet aveuglément toutes les représentations de la raison, et alors on se condamne à la contradiction; ou bien on fait un choix, et dans ce cas on tourne dans un cercle vicieux, ou l'on se perd dans un progrès à l'infini. »

Voilà la question nettement posée entre le scepticisme et le dogmatisme. C'est l'honneur de l'école pyrrhonnienne de l'avoir dégagée de toute controverse particulière et de l'avoir ainsi élevée à son plus haut degré de généralité et de rigueur.

Avant de la discuter, nous ferons remarquer que, depuis les sceptiques de l'antiquité, elle a été mille fois répétée, sans qu'on ait jamais pu y rien ajouter d'essentiel. Montaigne, cet interprète ingénieux du pyrrhonisme, mais qui, si l'on excepte la grâce incomparable de son style, déroge à l'antiquité presque tout le reste, se garde bien d'oublier l'objection du criterium parmi celles qu'il veut rajeunir. « Pour juger, dit-il (*Essais*, liv. II, ch. xii), des apparences que nous recevons des subjects, il nous faudroit un instrument judicatoire; pour vérifier cet instrument, il nous faut de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voylà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrêter notre dispute, étant pleins eux-mêmes

d'incertitude, il faut que ce soit la raison; aucune raison ne s'établira sans une autre raison : nous voylà à reculons jusques à l'infiny. » C'est bien là, sous une forme piquante, le progrès sans terme et le cercle vicieux dont l'école pyrrhonnienne laisse le choix aux dogmatistes.

Dès l'origine de la philosophie moderne, ce *mauvais génie*, non moins rusé et trompeur que méchant et qui emploie toute son industrie à tromper les hommes, fantôme dont le génie de Descartes fut trop souvent obsédé, qu'est-ce autre chose qu'un retour de l'opinion pyrrhonnienne qui, sous les traits nouveaux dont l'imagination la déguise, se laisse pourtant reconnaître? Descartes, en effet, demandait à la raison de prouver qu'elle n'est pas le jouet d'une illusion perpétuelle. N'était-ce pas la précipiter dans l'inévitable contradiction d'un témoin suspect qui, pour établir sa véracité, est obligé de la supposer?

On sait quelle a été la fortune de ce mauvais génie évoqué par le père de la philosophie moderne. Pascal l'appelle à son secours, afin de contempler la superbe raison, *invinciblement froissée par ses propres armes*, et l'homme en révolte sanglante contre l'homme. « Nous n'avons, dit-il (*Pensées*, 2^e partie, art. 1), aucune certitude de la vérité des principes, hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque, n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon ou par un démon méchant..., il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables ou faux ou incertains, selon notre origine. De plus, personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que, durant le sommeil, on ne croit pas moins fermement veiller qu'en veillant effectivement. De sorte que la moitié de notre vie se passant en sommeil par notre propre aveu, où, quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions, qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller, n'est pas un sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir, comme on rêve souvent qu'on rêve en entassant songes sur songes? »

Ce doute que Pascal vient de peindre en vives images, le dialecticien Bayle le ramène à une forme précise : « Il est impossible, je ne dirai pas de convaincre un sceptique, mais de raisonner juste contre lui, n'étant pas possible de lui opposer aucune preuve qui ne soit un sophisme, le plus grossier de tous, je veux dire la pétition de principe. En effet, il n'y a point de preuve qui puisse conclure, qu'en supposant que tout ce qui est évident est véritable, c'est-à-dire qu'en supposant ce qui est en question. » (*Dictionn. crit.*, art. *Pyrrhon.*) Demander qu'on prouve que la vie humaine n'est pas un long rêve, et demander qu'on démontre que tout ce qui est évident est véritable, n'est-ce pas absolument la même chose? et tout cela ne revient-il pas à demander la preuve de la légitimité de la raison?

Nous pourrions citer encore un grand nombre de sceptiques modernes, mais il vaut mieux aller droit au plus sérieux, au plus original et au plus profond de tous, au père de la philosophie critique. On peut ramener toute l'*Analytique transcendante* à deux points très-simples, une question par où elle commence, une réponse par où elle finit. Voici la question : Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? Voici la réponse : Ces jugements sont possibles comme formes *a priori* de la raison, et par suite, comme conditions subjectives de

l'expérience. En d'autres termes, quand la raison cherche les garanties de la légitimité des premiers principes, elle n'en trouve pas d'autres que l'impossibilité où elle est, par le fait de son organisation naturelle, de ne pas porter avec soi ces premiers principes dans tous ses jugements. Dès lors, suivant Kant, on ne peut leur attribuer qu'une valeur subjective, et la métaphysique est impossible. N'est-il pas évident que ce scepticisme ontologique dont l'originalité a été tant célébrée, repose tout entier sur cette antique prétention pyrrhonnienne : la raison doit être tenue pour suspecte jusqu'à ce qu'elle ait prouvé sa véracité par un criterium infallible ? Ainsi donc, Kant est venu à son tour répéter l'argumentation des sceptiques de la Grèce, comme firent à un autre âge Montaigne, Pascal, Bayle et, quoique dans un autre but, Descartes lui-même. Cette curieuse destinée d'un argument aussi vivace, et dont la chute ou le triomphe semblent entraîner le triomphe ou la chute du dogmatisme, rend plus étroite encore l'obligation qui nous est imposée de le soumettre à une critique approfondie.

Dans les débats sans nombre que cet argument a suscités, il semble qu'on ait oublié trop souvent qu'une question mal posée est une question insoluble. Les dogmatistes, en se tourmentant de difficultés imaginaires, ont prêté le flanc aux attaques victorieuses du scepticisme, et celui-ci, abusé à son tour par un stérile triomphe, ne s'est pas aperçu qu'il s'épuisait à combattre contre des ombres. Comme des ennemis qui luttent dans les ténèbres, dogmatistes et pyrrhoniens, en croyant abattre leurs adversaires, n'ont souvent frappé que sur eux-mêmes.

Au milieu de cette controverse embarrassée, on peut démêler trois questions fort indifférentes, qui, perpétuellement prises l'une pour l'autre, ont jeté partout la confusion : 1° En fait, l'esprit humain reconnaît-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité ? 2° Appelons ce caractère criterium et supposons qu'il existe réellement. L'esprit humain peut-il démontrer la véracité, l'infaillibilité absolue du criterium de la vérité ? 3° Admettons que l'esprit humain ne puisse faire cette démonstration. Faut-il prendre le parti de douter de la légitimité du criterium de la vérité, et, par suite, de la vérité elle-même ?

Selon nous, un scepticisme sérieux et un dogmatisme conséquent doivent tomber d'accord sur les deux premières questions. Ils ne diffèrent que sur la troisième. Toute la difficulté est là. Nous espérons prouver en peu de mots que l'argument si vanté des sceptiques n'emprunte quelque solidité apparente qu'à la confusion de ces trois éléments du problème. Aussitôt que le débat sera replacé sur son véritable terrain, cet argument se dissipera avec les nuages qui en déguisaient la vanité.

Si la question du criterium de la vérité était ainsi posée : En fait, l'esprit humain reconnaît-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité ? je ne crois pas qu'aucune discussion sérieuse pût s'engager sur ce point entre le scepticisme et le dogmatisme ; car, du moment qu'il ne s'agit pas de savoir si les choses qui nous semblent vraies sont réellement et absolument vraies, mais seulement si de certaines choses nous semblent vraies, sceptiques et dogmatistes doivent se trouver d'accord. Quel est, en effet, l'objet de leur controverse ? Le voici : les uns soutiennent que ce qui nous paraît vrai est vrai ; les autres doutent qu'il en soit ainsi. Mais cette opposition implique un point accordé de tous, c'est que certaines choses nous semblent

vraies. Nier ce point, c'est nier la discussion même, c'est nier la conscience, c'est se nier avec tout le reste. Quand le scepticisme en vient là, misérable sophisme ou incurable folie, il perd jusqu'au droit d'être réfuté. Mais tous les sceptiques sérieux reconnaissent les faits de conscience. Ils reconnaissent donc que la science humaine aperçoit une différence entre le vrai et le faux, et, par conséquent, qu'elle les distingue l'un de l'autre par un certain caractère. Ce caractère, c'est le criterium de la vérité. Jusque-là, il n'y a pas de controverse.

Nous accorderons maintenant que si l'on entend par criterium de la vérité une certaine règle, placée en dehors de la raison et au-dessus d'elle, soit qu'au moyen de cette règle on veuille redresser les jugements que la raison a portés, ou confronter avec la réalité les idées qu'elle a conçues, la question alors est toute différente. Mais sur cette question encore, le scepticisme et le dogmatisme ne peuvent différer sérieusement, car il est en vérité trop clair que si la raison n'a pas sa règle en elle-même, elle ne la trouvera jamais en dehors et au-dessus d'elle, puisque, pour l'y trouver sûrement, il faudrait qu'elle l'eût déjà. Le criterium ainsi entendu est la plus absurde des chimères.

Voilà donc la première question ramenée à deux points qui semblent incontestables pour un sceptique de bonne foi, comme pour un dogmatiste raisonnable : le criterium de la vérité, pris comme une règle extérieure et supérieure à la raison humaine, c'est une contradiction insoutenable ; mais le criterium de la vérité, considéré comme le caractère auquel l'esprit humain reconnaît ce qu'il doit croire, est un fait qui échappe à toute discussion.

Ce que la logique vient d'établir, l'histoire le confirme. L'école pyrrhonnienne, tout en contestant la légitimité absolue de tout criterium de vérité, admettait expressément un criterium de fait, savoir ce qui paraît, τὸ φαινόμενον. Dans les temps modernes, Kant, après avoir reproduit, dans la *Critique de la raison pure*, avec des développements qui lui sont propres, la théorie pyrrhonnienne contre la possibilité d'un criterium absolu, reconnaît avec force l'existence et la nécessité d'un criterium subjectif, lequel est, dans sa doctrine, l'accord de la connaissance avec les lois formelles de la raison. Si donc, laissant de côté pour un moment la question de la légitimité absolue, de la portée objective du criterium de la vérité, nous interrogeons le scepticisme et le dogmatisme sur la question de fait : — Le criterium de la vérité, c'est l'évidence, dira tel dogmatiste. — C'est l'apparence, dira le pyrrhonnier. — Tel autre dogmatiste soutiendra que la vérité est dans la liaison des idées. — Non, dira le sceptique, elle est dans l'accord de la raison avec ses lois constitutives. — Dans ces limites, je le demande, Descartes et Pyrrhon, Leibniz et Kant, ne peuvent-ils pas s'entendre ? Ce qui est évident et ce qui paraît vrai, la liaison des idées ou leur accord avec les formes de l'entendement, n'est-ce pas au fond la même chose ?

Notre seconde question n'a pas été moins embrouillée que la première : L'esprit humain peut-il démontrer la légitimité absolue du criterium de la vérité ? C'est ici qu'il faut voir triompher tous les sceptiques anciens et modernes ? Ils n'ont pas assez de pitié pour cette raison si impuissante et si orgueilleuse, qui peut tout démontrer, dit-elle, et ne sait pas se démontrer elle-même ; aveugle qui nous vante sa clairvoyance, esclave qui veut secouer le joug des préjugés, et qui s'enchaîne, dès le premier pas, au plus grossier

de tous; ouvrière ignorante, insensée, qui pose dans le vide la première pierre de son édifice.

A tenir peu de compte des déclamations, la forme que les anciens pyrrhoniens donnaient à cette objection est encore la plus précise: Celui qui entreprend, disaient-ils, de démontrer la légitimité du criterium de la vérité se sert pour cela de ce même criterium, ou bien il en emploie un autre. Dans le premier cas, il fait un paralogsme; dans le second, il se perd dans un progrès à l'infini.

Assurément, cette argumentation est concluante; mais les sceptiques n'ont pas pris garde à une chose, c'est qu'elle ne conclut pas pour eux. A quoi vient-elle aboutir, en effet? A ce seul point, qu'on ne peut prouver l'évidence. Mais qui le conteste? N'est-ce pas là une des maximes éternelles du sens commun? et n'est-ce pas en même temps le premier principe de toute saine logique? Le père du dogmatisme le plus vaste et le plus absolu de l'antiquité n'a-t-il pas cent fois répété que, dans la série des principes de la connaissance, comme dans celle des principes de l'existence, *il est nécessaire de s'arrêter*? J'ose dire qu'il n'existe aucune vérité sur laquelle deux hommes de bonne foi aient moins de peine à s'accorder que celle-ci: Si tout peut être démontré, rien ne saurait l'être; prouver l'évidence, c'est la détruire. Quand donc les sceptiques s'écrient qu'il est à jamais impossible de prouver que l'esprit humain ne soit pas le jouet d'un mauvais génie qui l'abuse, la vie est un long rêve, la raison folie, et la folie raison, il n'y a qu'une seule réponse sensée à leur faire: « Vous prouvez le plus évidemment du monde qu'on ne peut prouver l'évidence; la philosophie et le genre humain sont de votre avis.

Malheureusement le dogmatisme ne s'est pas toujours renfermé dans cette sage réserve. Il s'est rencontré, même dans les âges modernes, des hommes de génie abusés à ce point par la force même de leur intelligence, qu'ils ont essayé de démontrer ce qui est antérieur et supérieur à toute démonstration. L'un croit trouver dans la vérité divine la garantie infaillible de l'évidence, oubliant que rien ne peut servir de garantie à l'évidence, si ce n'est elle-même, puisque c'est elle qui sert de garantie à la vérité divine comme à tout le reste. L'autre, outrageant aveuglément la raison, ne veut devoir qu'à la foi la certitude des premiers principes; que disons-nous? la certitude qu'il ne rêve pas en veillant; semblable, malgré son génie, à un insensé qui, mécontent de la lumière du soleil, se crèverait les yeux pour chercher une lumière plus pure.

Ces vaines tentatives, renouvelées dans tous les temps, expliquent et absolvent les attaques du scepticisme contre le criterium de la vérité. Il fallait un contre-poids à l'absurdité de donner la preuve de l'évidence, c'était l'absurdité de la demander.

Arrivons maintenant au nœud de la discussion. Il résulte des aveux mutuels que la logique et l'histoire imposent aux deux écoles opposées: 1° que l'existence de fait du criterium de la vérité est incontestable; 2° que toute tentative pour démontrer la légitimité de ce criterium est absurde. Le scepticisme nous accorde le premier point, nous accordons le second au scepticisme; mais, qu'on y prenne garde, il lui est impossible d'en abuser. En effet, tant qu'un philosophe se borne à soutenir et à démontrer qu'il est impossible de prouver l'évidence, il est sur le terrain du dogmatisme. Il ne devient sceptique qu'au moment où il raisonne sur cette impossi-

bilité et prétend en déduire cette conclusion, que la légitimité de l'évidence est une chose incertaine. Toute la valeur de la théorie sceptique sur le criterium de la vérité est donc dans la valeur de cette conclusion. Si celle-ci succombe, celle-là devra partager le même sort.

Or, le scepticisme raisonne ainsi: La légitimité du criterium ne peut se démontrer; donc, elle est incertaine. Il est clair que ce raisonnement suppose cette majeure: Tout ce qui ne peut se démontrer est incertain. Supprimer cette majeure, ce serait supprimer la conclusion et l'argumentation tout entière. Autant donc vaut cette majeure, autant valent la conclusion et l'argumentation du scepticisme. Mais cette majeure est absurde, on peut le prouver avec évidence; et, qu'on veuille bien le remarquer, je n'entends parler ici que de cette évidence de fait admise par le scepticisme, et je ne suppose, par conséquent, rien ici qu'un adversaire de bonne foi ne me donne le droit de supposer.

Nous prouvons ainsi l'absurdité de la majeure sur laquelle tombe maintenant toute la discussion: Dire que tout ce qui ne peut pas se démontrer est incertain, c'est dire en même temps que toute certitude est dans la démonstration et qu'aucune certitude ne peut s'y rencontrer. Car toute démonstration supposant des principes indémontrables, c'est-à-dire des principes certains sans démonstration, nier qu'il existe des principes certains sans démonstration, c'est nier la démonstration elle-même. Le scepticisme ne peut donc poser sa majeure sans la détruire. De plus, le scepticisme, en posant ce principe: « Tout ce qui ne peut se démontrer est incertain, » ne le démontre pas. S'il ne le démontre pas, c'est qu'il le prend pour certain. Le voilà donc obligé d'admettre un principe certain sans démonstration. C'est, en vérité, une singulière majeure que celle du scepticisme. Il la pose comme certaine, puisqu'il la pose sans la démontrer; mais par cela seul qu'il la pose sans la démontrer, il est obligé de dire qu'elle est incertaine, réduisant ainsi sa majeure et son argumentation à une logomachie intelligible.

On dira peut-être que cette réponse ne termine pas le débat; qu'un pyrrhonien habile ne se tiendrait pas pour battu et qu'il répliquerait ainsi: Je veux bien supposer que vous ayez établi de la façon la plus régulière que mon argumentation contre la légitimité du criterium de la vérité n'est pas d'accord avec la raison; mais comment avez-vous établi cela? Par des raisonnements? Et sur quoi reposent ces raisonnements? Apparemment sur des principes certains, qui reposent eux-mêmes sur l'évidence. C'est donc finalement l'évidence que vous avez invoquée pour me confondre. Mais vous oubliez que c'est l'évidence elle-même qui est ici en question. Vous avez affaire à un adversaire qui conteste la légitimité de l'évidence, et pour le convaincre, vous ne trouvez rien de mieux que de la supposer. C'est une grossière pétition de principe. Du reste, elle est inévitable dans le système du dogmatisme. L'objection contre le criterium atteignant en effet la raison jusque dans son essence, celui qui veut réfuter cette objection, par cela seul qu'il la discute, et la discute avec sa raison, se condamne à la supposer résolue, c'est-à-dire à un cercle vicieux palpable. Notre objection n'échappe donc pas seulement à toute réfutation, mais même à toute controverse possible.

Cette réplique ne paraîtra embarrassante qu'à ceux qui perdront de vue la véritable position de la question entre le dogmatisme et le scepticisme. Nous pourrions nous borner à la rétablir et à

dire : Il est vrai que nous nous servons de l'évidence pour convaincre votre argumentation d'absurdité ; mais il n'y a pas là de pétition de principe. En effet, vous faites profession d'admettre l'évidence, sinon comme absolument légitime en soi, au moins comme un fait. C'est au nom de cette évidence de fait que vous argumentez contre le criterium. Votre argumentation doit donc satisfaire à la condition de l'évidence de fait, sous peine de n'être plus, pour vous comme pour nous, qu'un assemblage de mots vides de sens. Lors donc que nous vous prouvons, à la lumière de cette même évidence que vous invoquez contre nous, que votre argumentation est absurde, contradictoire, inintelligible, nous la détruisons radicalement, et nous la détruisons sur le terrain même que vous avez choisi et avec les armes que vous nous avez mises dans les mains.

À la rigueur, cette réponse pourrait suffire ; mais, comme les sceptiques ont ici, plus que partout ailleurs, embrouillé la discussion, quelques éclaircissements ne seront peut-être pas inutiles. À entendre les sceptiques, on dirait que les hommes naissent dans une complète indifférence entre ces deux choses, croire et douter. Mais la nature n'a pas voulu qu'il en fût ainsi ; elle a fait l'humanité dogmatique. Il suit de là que la plus grande dissidence qui soit possible entre les philosophes est celle-ci : les uns se séparent violemment du genre humain et déclarent que l'évidence qui suffit à leurs semblables ne leur suffit pas : ce sont les sceptiques ; les autres se font gloire, au contraire, de s'unir étroitement au genre humain, en se confirmant par la réflexion philosophique dans cette foi naïve et spontanée qui fut le premier besoin de leur intelligence au berceau : ce sont les dogmatiques.

Il est clair qu'il y a un point de départ commun entre le dogmatisme et le scepticisme, c'est le fait de l'évidence naturelle et de la foi du genre humain à cette évidence, fait antérieur et supérieur à toute controverse. Tout le débat consiste en ce que le dogmatisme s'en tient avec le genre humain à la foi primitive et profonde que l'évidence lui inspire, sans rien chercher ni rien désirer au delà ; tandis que le scepticisme déclare cette évidence suspecte et insuffisante, et, en dépit de la conscience qui proteste, rompt en visière au genre humain. Les partisans du scepticisme sont évidemment tenus, sinon de justifier, au moins d'expliquer une aussi prodigieuse prétention. Refuser de le faire, ce serait entreprendre de se placer en dehors de toute espèce d'évidence et de foi, ce serait douter sans vouloir convenir de son doute, ce serait abdiquer son intelligence et refuser de confesser cette abdication elle-même. Certes, un tel scepticisme est irréfutable. Il échappe, je l'avoue, à la controverse ; mais qui ne voit que, perdant tout rapport avec l'évidence et la raison, il n'en a plus aucun avec l'humanité ? qui ne voit qu'il est absolument impossible et inconcevable, je ne dis pas seulement dans la pratique de la vie, mais même dans la pure spéculation ? Ce n'est pas là un état réel de l'esprit humain, ce n'est pas là un faux système, un égarement, une folie ; c'est un vain fantôme dont se repaît l'imagination d'un sceptique aux abois, un je ne sais quoi que la pensée ni le langage ne peuvent saisir.

Concluons qu'il faut toujours, sceptique ou dogmatiste, en revenir à l'évidence et à la raison : l'évidence, seule lumière qui puisse éclairer les controverses ; la raison, seul arbitre qui puisse les juger ; l'évidence et la raison, qui forcent ceux-là mêmes qui les accusent à confesser leur autorité, qui précèdent tous les systèmes comme

tous les doutes et survivent à tous, inmutables comme la vérité, leur source éternelle.

Arrivons à la seconde thèse du scepticisme, laquelle peut être formulée ainsi : *La raison humaine est condamnée par sa nature à des contradictions insolubles.*

Antant le sceptique est faible et stérile quand, subissant et niant tout à la fois les conditions de l'esprit humain, il demande la preuve de l'évidence ; autant il retrouve de force et de vie quand il s'associe au mouvement des idées spéculatives et cherche dans la profondeur des grands problèmes les difficultés, les oppositions, et, à ce qu'il croit, les contradictions de l'esprit humain et des choses. Non, sans doute, que le scepticisme atteigne ici son but et parvienne à convaincre la raison de contradictions naturelles et nécessaires, car alors il faudrait renoncer à la science, à la vérité, à la vie ; mais, en voulant faire une chose impossible, le scepticisme fait deux choses éminemment utiles : la première, c'est de montrer au grand jour les faiblesses et les contradictions des faux systèmes, ce qui met l'esprit humain en garde contre des erreurs pleines de prestige ; la seconde, c'est de signaler aux philosophes les écueils de la raison humaine, les difficultés qui lui restent à surmonter, les limites qu'elle ne peut franchir. C'est à ce double titre que des esprits tels que Pyrrhon et Carnéade, tels surtout que Bayle, David Hume et Kant, ont contribué, sans le vouloir, aux progrès de la philosophie dogmatique, et mérité une place parmi les grands serviteurs de l'esprit humain.

Quel a été le principal effort de ces maîtres du scepticisme, et de quoi sont remplis les ouvrages qu'ils nous ont laissés ? Lisez les *Académiques* de Cicéron, les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus ; méditez les *Essais* de Montaigne, les *Pensées* de Pascal, le livre d'Huet de *la Faiblesse de l'esprit humain*, le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle ; parcourrez, en un mot, tout l'arsenal de l'école sceptique : dans ces ouvrages si divers de forme, d'intention et de génie, que trouverez-vous d'uniforme et de constant ? C'est le parti pris de mettre l'esprit humain en contradiction avec lui-même : tantôt on prétend prouver que nos diverses facultés intellectuelles se heurtent les unes contre les autres, l'expérience contre la raison, la raison contre l'expérience, et le raisonnement contre toutes deux ; tantôt on nous montre nos facultés en lutte avec elles-mêmes, tel sens donnant un démenti à tel autre sens, et les mêmes principes aboutissant aux conséquences les plus opposées ; puis on passe de l'individu à l'espèce, et on retrouve encore ici la lutte éternelle des idées ; on nous montre les générations présentes toujours prêtes à condamner à l'erreur celles qui ont précédé, sauf à subir à leur tour le même arrêt rendu par les générations futures. Bien plus, au sein d'une même époque, d'un même état social, éclate l'irréconciliable guerre des préjugés et des systèmes. En un mot, l'immense et désolant tableau des contradictions de la raison, voilà ce qui remplit les livres des sceptiques. Mais, de l'avoué de tout le monde, l'homme qui a donné à cette antique stratégie du scepticisme une face toute nouvelle ; l'esprit grave et sévère qui, sans jamais déclamer, n'employant d'autres armes que l'analyse et la dialectique, a dressé, contre la raison spéculative, l'acte d'accusation le plus redoutable ; celui, enfin, qui a imprimé au doute moderne la précision, la rigueur et la régularité d'une science, c'est l'auteur de la *Critique de la raison pure*, c'est Kant. Avoir affaire à lui, c'est avoir affaire au scepticisme en personne. Analyser et réfuter dans ses parties essentielles son erreur

capitale, c'est ôter à la thèse sceptique l'appui le plus solide qu'elle ait jamais rencontré.

L'idée mère de la *Critique de la raison pure* est aussi simple que hardie; des deux éléments dont le rapport et l'harmonie composent la science, savoir, l'esprit humain d'une part, le *sujet*; et de l'autre, les choses, les êtres, l'*objet*, Kant se propose de supprimer le second, et de réduire la science au premier. Écarter à jamais l'*objectif*, comme absolument inaccessible et indéterminable, tout résoudre dans le *subjectif*, voilà le but de Kant. De là les grandes lignes de son entreprise.

Kant arrive à son but par deux voies diverses et convergentes. Il s'enferme d'abord dans le *sujet*, c'est-à-dire dans l'analyse de l'esprit humain; ramenant toutes les lois qui gouvernent la pensée à un certain nombre de concepts élémentaires rigoureusement définis et régulièrement classés, il s'efforce de prouver que ces concepts n'ont qu'une valeur subjective et relative, incapables qu'ils sont de nous rien apprendre sur l'essence des choses, et utiles seulement à coordonner les phénomènes de l'expérience, ou, en d'autres termes, à imprimer à nos connaissances le caractère de l'unité. Cette œuvre achevée, Kant appelle la dialectique au secours de l'analyse; il parcourt successivement les trois grands objets des spéculations métaphysiques, l'âme, l'univers et Dieu, et entreprend d'établir qu'il n'y a pas une seule assertion dogmatique sur l'essence de l'âme, sur l'origine et les éléments de l'univers, enfin sur l'existence de Dieu, qui ne puisse être convaincue de s'appuyer sur un paralogisme, de couvrir une antinomie ou de réaliser arbitrairement une abstraction.

Suivons tour à tour la *Critique de la raison pure* sur le terrain de l'analyse et sur celui de la dialectique; peut-être parviendrons-nous, sinon à prouver sur tous les points, au moins à faire comprendre sur quelques-uns des plus essentiels, que l'analyse de Kant, quelque force d'esprit qu'il ait déployée, est radicalement fautive et artificielle, comme sa dialectique, si ingénieuse d'ailleurs, est au fond une œuvre stérile.

Suivant Kant, tout le mécanisme de la connaissance humaine se décompose en trois fonctions intellectuelles, savoir : la sensibilité, l'entendement et la raison. Apercevoir les choses, ou, en d'autres termes, former des intuitions particulières, voilà l'acte propre de la sensibilité; saisir les rapports des choses, ou former des jugements, voilà l'acte propre de l'entendement; enfin, former des raisonnements, c'est-à-dire lier entre eux les jugements, et rattacher les conséquences à leurs principes, voilà l'acte propre de la raison. Or, dans l'exercice de chacune de ces trois fonctions intellectuelles, l'analyse découvre deux éléments, l'un qui est *a priori*, l'autre qui est *a posteriori*; le premier sert de matière à la connaissance, le second en constitue la forme; celui-là est donné pour ainsi dire du dehors, celui-ci sort du propre fond de l'esprit, de son activité, de sa spontanéité natives. C'est ainsi que nul acte de la sensibilité, nulle intuition n'est possible qu'à l'aide des notions d'espace et de temps; Kant soutient que ces notions sont *a priori* et il les appelle formes pures de la sensibilité. — De même, nul acte de l'entendement, nul jugement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions d'unité, de réalité, de revivibilité, etc., lesquelles sont également *a priori*, et que Kant appelle les concepts purs de l'entendement. Enfin, nul acte de raison, nul raisonnement n'est possible qu'à l'aide de certaines notions de l'absolu ou de l'inconditionnel; Kant leur donne le nom d'idées pures de la raison. Il s'agit maintenant de recueillir ces formes, ces

concepts, ces idées, lois suprêmes, ressorts constitutifs de la raison humaine, pour en approfondir la nature et en mesurer la portée.

L'analyse de la sensibilité est, dans le système de Kant, une affaire capitale. La sensibilité, en effet, est la source des intuitions, lesquelles deviennent la matière des jugements, et par suite celle des raisonnements, ce qui nous conduit jusqu'à l'idée de l'absolu, forme suprême de toutes nos connaissances. Il nous importe donc d'arrêter Kant dès le premier pas, et de prouver que son analyse de la sensibilité, ou esthétique transcendantale, est profondément entachée d'erreur. Dans toute perception d'un phénomène extérieur, Kant distingue deux choses : d'une part, le phénomène lui-même, par exemple, tel mouvement corporel; de l'autre, la condition de ce phénomène, savoir : l'espace, sans lequel aucun mouvement ne saurait être perçu. Les phénomènes extérieurs varient à l'infini; la condition de ces phénomènes, l'espace, est toujours la même. L'espace est donc, suivant Kant, la forme pure des sens extérieurs. De même le temps est la forme pure du sens intime, nulle sensation, et en général nulle modification de nous-mêmes ne pouvant être perçue que sous la condition du temps : l'espace et le temps, voilà donc les deux formes pures de la sensibilité. Étant conçus comme antérieurs aux phénomènes, comme uns et infinis, l'espace et le temps ne sont pas des objets de l'expérience, laquelle ne donne que des phénomènes toujours divers et toujours limités. Qu'est-ce donc que l'espace et le temps? Voulez-vous en faire des choses absolues, objectives? Soit que vous les élevez au rang d'êtres absolus ou d'attributs de Dieu, soit que vous les réduisiez à des propriétés ou à des rapports des êtres de la nature, vous tombez également dans l'absurde : dans le premier cas, en effet, vous aboutissez à deux êtres absolus, qui sont des non-êtres; dans le second, ne donnant à l'espace et au temps qu'une valeur contingente, vous êtes dans l'impossibilité d'expliquer le caractère absolu de deux sciences fondées sur les notions d'espace et de temps, savoir : la géométrie et la mécanique rationnelle. Il suit de là que l'espace et le temps ne sont autre chose que des formes de la connaissance, formes nécessaires, universelles, données *a priori*, mais n'ayant aucune portée objective, n'exprimant que la nature de la pensée, ne servant à aucun autre usage qu'à rendre l'expérience possible.

Cette analyse de la sensibilité est fautive, et les conclusions qu'en déduit Kant doivent succomber avec leur principe. Kant, en effet, tombe ici dans une erreur qui se retrouve dans toute la suite de son œuvre analytique et en corrompt tous les résultats : au lieu d'observer la réalité, il tourmente des abstractions; au lieu de chercher dans la conscience l'origine des notions fondamentales, il les prend toutes formées à l'état où une longue suite d'abstractions les a portées, et il s'imagine que ces notions abstraites sont antérieures à l'expérience, sans laquelle pourtant elles seraient inexplicables, parfaitement vides et intelligibles. Ainsi, Kant considère l'espace et le temps sous leur forme la plus générale et la plus abstraite, antérieurement à toute notion d'étendue sensible et de durée particulière et déterminée. Or, il est parfaitement faux que l'esprit humain débute par de telles conceptions. Avant l'abstrait, le concret; avant la notion d'espace, il y a dans l'esprit humain la notion de l'étendue; avant la notion du temps, il y a la notion de succession et d'identité personnelle. Je vois un corps ou je le touche; je le perçois comme étendu, en le maniant, je passe d'une impres-

sion à une autre ; je me sens identique dans la succession de ces deux états : je me sens durer ; il n'y a point encore dans mon esprit l'idée abstraite d'espace, l'idée abstraite du temps. Ce n'est qu'après avoir perçu bien des étendues et bien des durées que je me formerai par l'abstraction l'idée générale d'espace et l'idée générale du temps, pour arriver, enfin, à concevoir, par la raison, au delà de tous les corps et de toutes les durées, un être infini, absolu, pur des limitations de l'étendue, étranger aux vicissitudes du temps, en un mot, immense et éternel.

Ainsi donc, d'abord, par un acte d'intuition, les notions concrètes de telle étendue sensible, de telle durée déterminée ; puis, par un acte d'abstraction, les notions générales d'espace et de temps ; puis, par un acte de raison, les conceptions absolues d'éternité et d'immensité : voilà la vraie histoire de l'esprit humain, à la place de l'histoire fantastique tracée par Kant. Ayant une fois séparé, isolé l'espace et le temps de toute intuition concrète d'étendue et de durée, il n'est pas merveilleux qu'il trouve ces notions vides, creuses, insignifiantes ; pour leur rendre leur réalité et leur sens, il suffit de les rapporter à leur véritable origine, de les replacer au sein de la conscience. Kant nous demandera-t-il maintenant ce que nous pensons de la nature objective de l'espace et du temps ? Nous lui répondrons qu'il faut distinguer entre l'étendue, l'espace et l'immensité, comme il faut distinguer entre la durée, le temps et l'éternité. L'étendue est une propriété réelle des corps ; la durée, une propriété réelle de tous les êtres qui changent ; l'immensité et l'éternité sont deux attributs de l'être divin, lesquels expriment la permanence et l'omniprésence de son être, profondément distinctes et indépendantes de toute succession et de toute forme finie ; l'espace et le temps, enfin, sont de pures abstractions. Faire de l'espace et du temps des êtres en soi, cela est absurde, nous en convenons ; concevoir Dieu comme durant et étendu, même à l'infini, cela n'est pas moins insoutenable, nous l'accordons encore à Kant ; mais nous n'en sommes pas pour cela condamnés à refuser à la science de l'étendue et à la science du mouvement leur caractère absolu. En effet, nous reconnaissons que toutes les propositions de la géométrie sont absolument nécessaires ; mais nous expliquons autrement que Kant leur nécessité. La géométrie repose sur l'idée de l'espace, idée abstraite selon nous ; mais cette idée abstraite étant donnée, toutes les conséquences qui s'en déduisent sont nécessaires, par la nécessité inhérente au principe même du raisonnement, le principe d'identité. Le triangle, le cercle, ne sont pas des choses réelles ; ce sont de pures constructions de l'esprit, traçant, pour ainsi dire, au sein de l'idée abstraite de l'étendue, diverses limitations précises ; mais le cercle étant une fois posé comme cercle, il est nécessaire que ses rayons soient égaux. Voilà la nécessité inhérente aux propositions géométriques ; elle n'a nul besoin d'une prétendue intuition *a priori* de l'espace un et infini ; elle n'a besoin que de la nécessité de ce principe : A est A, un cercle est un cercle ; en général, une chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est : principe évidemment nécessaire et absolu, qui communique sa nécessité à toutes les conséquences qui s'en déduisent rigoureusement.

L'analyse de l'entendement a, dans le système de Kant, les mêmes défauts que celle de la sensibilité : elle est artificielle et fautive, prenant des abstractions pour des réalités, étrangères à l'observation vraie de la conscience. De quoi

s'agit-il en définitive ? De rendre compte d'un certain nombre de notions premières, qui sont, en effet, présentes dans tous nos jugements, comme les notions de cause, de substance, d'unité, lesquelles deviennent la base de ces grands principes de causalité, de substantialité, sur lesquels repose le système entier de nos connaissances. Que fait Kant ? Au lieu d'observer la conscience humaine, au lieu d'avoir l'œil fixé sur ce principe réel et vivant qui s'appelle le moi, qui se saisit immédiatement lui-même, qui se sent vivre, agir, durer, qui s'aperçoit non comme une condition abstraite de la pensée, mais comme le sujet vivant de la pensée, comme une véritable cause, comme une véritable substance, comme une véritable unité ; au lieu, dis-je, de contempler ce monde des réalités intérieures, Kant se perd dans un labyrinthe inextricable de conceptions abstraites et de distinctions arbitraires. Il dresse une table de tous les jugements possibles ; il en reconnaît douze espèces, réparties trois à trois dans quatre cadres distincts, suivant leur quantité, leur qualité, leur relation et leur modalité. Ces douze espèces de jugements, généraux, particuliers et singuliers, affirmatifs, négatifs et limitatifs, catégoriques, hypothétiques et disjonctifs, problématiques, assertoriques et apodictiques, représentent à ses yeux douze fonctions logiques de l'entendement, douze procédés distincts pour ramener une variété donnée à l'unité. Il conclut de là qu'il doit y avoir dans l'entendement douze concepts purs, qui seuls peuvent rendre possibles ces diverses formes du jugement. C'est ainsi que sont introduites les fameuses catégories : unité, pluralité et totalité ; réalité, négation et limitation ; inhérence, dépendance et réciprocité ; possibilité, existence et nécessité.

Suivant Kant, tous ces concepts sont *a priori*, antérieurs à toute expérience, absolument nécessaires à la formation du moindre jugement. Ce n'est pas tout, une nouvelle condition est nécessaire : au-dessus de ces douze formes pures de l'entendement, Kant place une forme générale qu'il appelle l'unité synthétique de l'aperception, ou encore l'unité transcendante de la conscience. Et n'allez pas croire qu'il soit ici question de la conscience réelle que chacun de nous a de ses actes, de cette conscience qui se traduit par des affirmations permanentes comme celle-ci : Je sens, je pense, je suis. Non, la conscience de Kant est une conscience abstraite, une *cogito* logique, une forme générale de la pensée ; en un mot, ce n'est pas un fait, une réalité ; c'est une pure abstraction, arbitrairement érigée en condition nécessaire et *a priori* de tout jugement possible.

Voilà une analyse qui paraît déjà bien compliquée ; mais nous ne sommes pas au bout ; nous avons des concepts purs d'unité, d'inhérence, de dépendance, etc. ; nous n'avons pas encore atteint la notion de cause, de substance, d'activité, ni les principes correspondants. Kant place ici sa théorie du schématisme. Outre ses douze concepts purs, il lui faut douze schèmes, c'est-à-dire douze représentations *a priori* du temps, schèmes de quantité, schèmes de qualité, schèmes de relation, schèmes de modalité. Il lui faut ces représentations pour vivifier ses concepts abstraits, pour les rendre applicables aux données de l'expérience, pour leur donner une valeur et un sens. Telle est la série compliquée, subtile, laborieuse des conditions sous lesquelles Kant croit parvenir à rendre compte enfin des principes de l'esprit humain, et pour ne prendre qu'un ou deux exemples des principes de causalité et de substance. Eh bien, rien de plus

faux, rien de plus vain que cette prétendue déduction qui lui a coûté tant d'efforts. Kant altère essentiellement les notions de cause et de substance. La notion de cause se transforme pour lui en celle de succession constante; la notion de substance, en celle de permanence. Ce sont là deux erreurs psychologiques de la dernière gravité. Quand je produis une action volontaire, un effort des muscles, par exemple, il n'y a pas entre ces deux termes, ma volonté et l'effort, une simple relation de succession, comme entre le jour et la nuit, entre le vent qui souffle et le roseau qui ploie; il y a une relation bien plus intime, bien plus profonde: ma volonté produit l'effort; ma volonté est une cause dont l'effort est un effet, cause fixe, une, identique, qui se manifeste par une variété indéfinie de phénomènes. Approfondissez la notion de cette activité, de ce *moi* qui fait le fond de la conscience, vous trouverez qu'il s'aperçoit non-seulement comme cause, mais comme substance; je veux dire comme un être tour à tour ou simultanément actif et passif, mais toujours identique sous la succession de ses modifications diverses. Ce n'est point là une substance abstraite, comme celle de Kant, un je ne sais quoi conçu comme permanent en opposition avec un écoulement de phénomènes dont ce terme permanent serait la condition abstraite et *a priori*; c'est une substance réelle, une substance déterminée, une substance qui se sait et se sent exister et agir. Voilà une analyse bien simple, bien facile à vérifier; elle suffit pour faire crouler tout l'échafaudage d'abstractions, symétrique, subtil, ingénieux, mais essentiellement artificiel et fantastique, élevé par les mains de Kant. A la place de concepts *a priori*, parfaitement vides et creux, il faut donc substituer des intuitions immédiates de la conscience, pleines de réalité et de vie: à la place de principes arbitraires, sans usage et sans portée, de véritables principes tenant par leurs racines à l'expérience et dans leurs amples développements, éclairant la science de l'univers et portant jusqu'à la science de Dieu.

Nous croyons en avoir dit assez, sinon pour réfuter d'une façon régulière et complète l'œuvre analytique de Kant, au moins pour en signaler les vices essentiels et pour mettre en garde contre les conséquences qu'il va en tirer dans la partie dialectique de son entreprise.

On a vu quel est, suivant Kant, le rôle de la raison dans l'économie de nos connaissances: la raison, prise en général, est la faculté de raisonner, c'est-à-dire de ramener le particulier au général. Or, cette opération suppose un dernier principe général qui soit la condition de tous les autres, et qui lui-même soit inconditionnel. La conception de cet inconditionnel, tel est l'office de la raison pure. Mais la raison pure ne se borne pas à concevoir l'inconditionnel; elle entend se servir de cette idée pour spéculer *a priori* sur la nature des êtres. De là, si l'on en croit Kant, des égarements nécessaires. Pour les détruire à jamais, il entreprend d'en mettre à nu les racines, et de construire, en quelque sorte, la science des erreurs naturelles de l'esprit humain.

Le principe général de la raison pure est celui-ci: Le conditionnel étant donné, avec lui est donnée la série entière des conditions, et, par conséquent, l'inconditionnel lui-même. Ce principe reçoit trois grandes applications: 1° au sujet de la pensée, au *moi*; 2° aux objets sensibles, aux phénomènes de l'univers; 3° aux choses en général. De là trois idées: l'idée psychologique, l'idée cosmologique et l'idée théologique. Ces

trois idées correspondent aux trois formes du jugement comprises dans la forme générale de la relation, savoir: la forme catégorique, la forme hypothétique et la forme disjonctive. La raison cherche, suivant la forme catégorique, un sujet qui ne soit pas l'attribut d'un autre sujet, un sujet absolu, le *moi*, substance pensante. Suivant la forme hypothétique, la raison remonte de cause en cause, et conçoit quelque chose de premier et de définitif, qui sert de base et de principe aux phénomènes de l'univers. Enfin, suivant la forme disjonctive, elle embrasse la totalité absolue de toute existence possible, et pose comme condition de cette totalité une unité absolue qui enferme et contient tout, Dieu. Ces trois idées, ces trois principes ne peuvent être, par leur nature même, ni démontrés ni réalisés; ils ne peuvent être démontrés, puisqu'ils sont ce qu'il y a de plus général, ce qui fonde toute démonstration; ils ne peuvent être réalisés, puisqu'ils représentent ce qui est au delà de toute expérience possible. Leur valeur est donc purement subjective et circumscriptive; ils achèvent et limitent la connaissance humaine, voilà tout.

Mais la métaphysique, dit Kant, a d'autres prétentions; elle prétend faire la science de l'âme, celle de l'univers et celle même de Dieu. De la conception transcendantale de notre être pensant, laquelle ne contient rien de multiple, elle conclut à l'unité absolue de cet être, ce qui est un paralogisme. De l'impossibilité de s'arrêter dans la série régressive des effets et des causes, elle conclut à une unité absolue embrassant la totalité des conditions des phénomènes, et cette unité se présentant de deux façons contradictoires, il en résulte une antinomie; enfin, de la totalité des conditions ou des objets en général, elle conclut à l'unité absolue de toutes les conditions de la possibilité des choses, et à l'être des êtres comme fondement de l'existence de tous les êtres, bien que cet être nous soit absolument inconnu. De là un idéal que nous prenons arbitrairement pour une réalité et pour le fondement de toute réalité. La conclusion dernière de toute cette dialectique, c'est que la métaphysique entière, avec les trois sciences qui la constituent, psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle, théologie rationnelle, est ruinée à jamais.

Nous nous bornerons à de très-courtes observations sur les objections élevées par Kant contre la psychologie et la théologie rationnelles. La cause du dogmatisme ne nous paraissant pas sérieusement engagée dans ce débat. Il sera nécessaire d'insister davantage sur les prétendues antinomies de la cosmologie rationnelle; c'est ici, en effet, que Kant se flatte d'atteindre le beau idéal du scepticisme, je veux dire de mettre la raison spéculative en contradiction flagrante avec elle-même.

Kant ramène la psychologie rationnelle aux quatre propositions suivantes: l'âme est une substance, l'âme est simple, l'âme est une, l'âme est spirituelle. Or, suivant lui, ces quatre propositions reposent uniquement sur quatre arguments vicieux, où se retrouve toujours le même paralogisme. On pose, en effet, dans les prémisses un *moi* purement empirique et subjectif, lequel n'est qu'une condition logique de la perception des phénomènes; et dans le passage des prémisses à la conclusion, on transforme ce *moi* subjectif et logique en un *moi* objectif, doué d'une réalité absolue.

Il suffit de répondre à Kant que sa dialectique peut être victorieuse contre une mauvaise psychologie exclusivement fondée sur l'abus des procédés logiques, mais qu'elle ne saurait atteindre

la psychologie véritable, laquelle prend son point d'appui, non dans des syllogismes, mais dans une analyse approfondie de la conscience. En effet, quelle est la véritable base de la psychologie? C'est un fait permanent et universel, le fait de conscience. Chacun de nous sent vivre au dedans de lui un principe toujours présent, qui ne se confond pas avec la série changeante de ses modifications, qui se retrouve identique à lui-même sous les vicissitudes de son existence mobile, qui, soit en subissant l'action des choses extérieures, soit en réagissant au dehors, soit en se concentrant sur soi dans une action tout intérieure, à chaque instant se connaît, à chaque instant s'affirme avec une clarté et une certitude infaillibles. Est-ce là ce *moi* subjectif dont parle Kant, ce sujet logique, cette forme abstraite, pure condition de la possibilité de l'expérience? Non, évidemment non. Ce *moi* de la conscience est une force en action, une énergie, quelque chose, en un mot, d'essentiellement réel, concret, vivant. Maintenant, pour être réel et concret, ce *moi* n'a-t-il qu'une valeur empirique? N'est-il pas un véritable être, une véritable substance? On répondra non, si, avec Kant, on fait de la substance un principe mystérieux, un je ne sais quoi, une X (*x*) algébrique; si, avec lui, on se plaît à creuser un abîme infranchissable entre la région de la conscience et la région de la raison pure, entre le monde des phénomènes et le monde des êtres; mais, pour l'observateur attentif, ces deux mondes sont toujours unis et jamais séparés; ils s'identifient, en quelque sorte, dans la conscience. Là, en effet, le sujet se saisit lui-même et s'affirme comme objet. Entre le *moi* qui agit et le *moi* qui se sent agir, l'analyse peut distinguer; mais la nature, le mouvement réel de la vie réunissent les deux termes en un seul. En un mot, pour emprunter à Kant son langage en répudiant sa pensée, l'objectif et le subjectif coïncident.

Et maintenant, pour établir l'unité, la simplicité, la substantialité, la spiritualité de l'âme, faudra-t-il faire appel au raisonnement, construire des syllogismes? Il est clair que cela est parfaitement inutile; ajoutons que cela est très-dangereux. En effet, raisonner pour trouver l'âme, c'est admettre que l'âme ne s'aperçoit pas elle-même, c'est établir une distinction artificielle entre deux *moi*, le *moi* de la conscience et le *moi* de la raison; c'est élever entre ces deux *moi* une barrière arbitraire que le raisonnement ne pourra plus franchir. A ce point de vue, Kant a raison. Il n'y a plus de psychologie dès qu'il n'y a plus une intuition de conscience qui atteigne l'être, l'unité, la substance, dans leur profondeur; je dirai plus, s'il y a une intuition immédiate de la cause, de l'unité de la substance, toute métaphysique est coupée à sa racine; l'esprit humain est condamné à ignorer l'univers et Dieu, à rester hermétiquement enfermé dans la région des phénomènes. Voilà ce que Kant a supérieurement vu; voilà la valeur et l'intérêt de sa dialectique; mais ce qu'il n'a pas vu, c'est que la vraie psychologie a pour base, non pas un *moi* logique, mais un *moi* réel; non pas un *moi* purement phénoménal, mais un *moi* cause, un *moi* substance, un *moi* un, identique, vivant, objectif et subjectif tout ensemble. Rétablir ce principe, c'est réluter Kant, et c'est du même coup rendre à la psychologie rationnelle et à sa métaphysique leur inébranlable fondement.

Les objections du philosophe allemand contre la possibilité d'une théologie rationnelle viennent encore d'une fausse analyse de la conscience. Après avoir altéré et méconnu l'intuition immédiate du *moi* par lui-même, Kant altère et mé-

connaît une intuition plus haute, moins claire peut-être, mais également irréfutable : c'est l'intuition de l'être en soi. Ici encore il n'y a pas, d'un côté, un concept abstrait, logique, le concept d'une existence absolue envisagée comme purement possible; de l'autre, l'esprit humain se consumant en raisonnements stériles, entassant les syllogismes pour trouver, par delà ce concept parfaitement vide de toute réalité, un Dieu réel et vivant, qui sans cesse lui échappe et semble se dérober à ses efforts. C'est là une fausse image de la conscience humaine, sur laquelle on ne peut édifier qu'une fausse et stérile théologie. De même que l'esprit humain ne saisit pas d'abord un *moi* abstrait, un *moi* possible, pour arriver ensuite, à travers des raisonnements arbitraires, à un *moi* réel, concret, effectif, substantiel; de même, quand nous rattachons notre existence fragile à cette source infinie d'être, de pensée et de vie que nous adorons sous le nom de Dieu, ce n'est point là un raisonnement fondé sur des conceptions abstraites, c'est une véritable intuition où l'être des êtres est saisi et affirmé, non comme possible, mais comme réel et présent.

Vienne maintenant Kant réduire la théologie rationnelle à trois argumentations, l'une qu'il appelle physico-théologique, l'autre qui constitue la preuve cosmologique, la troisième qui est l'argument ontologique, nous lui dirons qu'il peut avoir raison contre une théologie raisonnée et nourrie de pures abstractions, contre la théologie toute scolastique de Wolf; mais il n'atteint pas une théologie amie des faits et solidement appuyée sur les intuitions réelles et fécondes de la conscience.

Remarquez, en effet, le procédé dont se sert Kant pour battre en brèche la théologie rationnelle. Après avoir fait justice de l'argument physico-théologique fondé sur les causes finales, lequel devient entre ses mains une preuve purement empirique, étrangère à toute notion de perfection absolue, incapable, par conséquent, d'atteindre jusqu'au principe de l'existence, il ramène subtilement l'argument cosmologique, tiré de la contingence du monde, à l'argument ontologique, sur lequel il se plaît à concentrer tout le débat. Or, quel est cet argument suprême? c'est la preuve inspirée à saint Anselme par le génie subtil de la scolastique et mal à propos ressuscitée par le grand géomètre qui a fondé la philosophie moderne. Elle consiste à poser le concept d'une perfection possible pour en faire sortir par le raisonnement l'existence réelle et actuelle d'un être parfait. Toute la subtilité ingénieuse de saint Anselme, toute l'industrie géométrique de Descartes, sont impuissantes, il est vrai, à opérer cette déduction. Nous l'accordons à Kant, et voilà le résultat net de cette partie de son entreprise dialectique. Mais a-t-il atteint son but? a-t-il prouvé l'impuissance de l'esprit humain à saisir le principe premier de la pensée de l'être? Il est clair que non, et lui-même s'est heureusement plus tard contredit sur ce point.

Arrivons à ces fameuses antinomies qui passent chez beaucoup d'esprits pour le désespoir éternel et l'éternel écuil de la philosophie spéculative. Elles résultent, dans le système de Kant, de l'application du principe fondamental de la raison, savoir : que le conditionnel étant donné, avec lui est également donnée la série entière des conditions, et, partant, l'inconditionnel lui-même. Appliquez ce principe à l'idée du monde considéré comme un ensemble de phénomènes extérieurs, vous verrez se former quatre thèses, contre lesquelles s'éleveront aussitôt quatre antithèses, d'où résultera une quadruple antinomie. Comment cela se fait-il? C'est que chaque fois que

vous affirmerez qu'un phénomène est subordonné à une série de conditions, vous pouvez également concevoir cette série comme finie ou comme infinie. Dans les deux cas, l'absolu semble donné, et l'absolu, pour Kant, c'est la chimère que l'esprit humain, par les lois de sa nature, cherche sans cesse, sans pouvoir jamais la saisir. Considérez-vous le monde suivant les catégories de la quantité et de la qualité? vous le concevez avec un droit égal comme limité en extension et en durée, c'est-à-dire comme fini, ou comme illimité dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire comme infini; vous vous le représenterez alternativement comme composé de parties simples ou comme infiniment divisible. — Ce sont là les antinomies que Kant appelle mathématiques. Concevez-vous le monde suivant les catégories de la relation et de la modalité? vous rattachez tous les effets à une cause première et libre, ou bien, tout aussi arbitrairement, vous le concevez comme une chaîne infinie de phénomènes liés par une aveugle fatalité. — De même, vous êtes également porté à donner pour base à la série des choses contingentes une existence nécessaire, et à concevoir cette série comme prolongée indéfiniment. Ce sont là les antinomies nommées par Kant dynamiques, et qui terminent ce système de contradictions régulières par lui imposées à l'esprit humain.

Une première réflexion, c'est que Kant ne considère comme absolument insolubles que les antinomies mathématiques; les autres admettent une solution, et Kant l'indique expressément. Certes, voilà une concession qui est de la dernière importance; car il ne peut échapper à personne que les antinomies dynamiques sont les plus graves de toutes, puisque l'existence de la liberté et celle même de Dieu y sont engagées, c'est-à-dire la morale et la religion. Kant accorde donc que sur ces grands objets, la raison n'est pas réduite au désespérant aveu d'une contradiction inévitable. La morale et la religion sont à couvert. Il ne reste donc plus de sérieusement compromis que l'intérêt de curiosité qui s'attache pour l'homme à ces questions purement métaphysiques qui restent pour la masse du genre humain parfaitement indifférentes, et sur lesquelles l'ignorance est facile à supporter même au petit nombre d'esprits curieux qui les agitent, par exemple, la question de savoir si la matière est ou non divisible à l'infini. — Voilà donc où aboutit ce grand et solennel acte d'accusation si laborieusement construit, où le scepticisme a épuisé toute sa force et tous ses artifices.

On conviendra aisément que, concentrée sur ce terrain, la discussion perd à la fois de sa grandeur et de ses périls. Si la psychologie et la théodicée sont sauvées, si la morale et la religion sont hors de tout péril, si ces grandes vérités qui sont le fond du dogmatisme du genre humain, la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu, la liberté et la responsabilité humaine, si tous ces principes restent à l'abri des atteintes du scepticisme, qu'importe, après tout, que sur quelques points de subtile métaphysique l'esprit humain soit obligé de confesser son impuissance à sortir des alternatives contraires? Eh bien, même dans cet ordre de problèmes abstraits, Kant n'aboutit pas à la conclusion où il aspire, il ne convainc pas la raison humaine de se donner à elle-même un inévitable démenti. En effet, on peut ici s'armer contre Kant de ses propres aveux. Il résout les antinomies dynamiques par une distinction fort juste entre le point de vue de l'expérience et le point de vue de la raison. De ce que pour les sens il n'y a que des phénomènes contingents, il ne s'ensuit pas, dit-il, qu'au delà des phénomènes,

dans une région où les sens ne peuvent atteindre, il n'y ait pas un être nécessaire, une cause spontanée et première qui soit le principe de tous les phénomènes de l'univers. C'est à merveille; mais nous dirons à Kant, en lui empruntant son moyen de solution et en le poussant plus loin que lui, que si les sens et l'imagination nous invitent à nous représenter un monde infini, cela ne prouve pas que la raison n'ait pas le droit de concevoir, au moins comme possible, un univers sans bornes, dont l'étendue et la durée illimitées réfléchissent en quelque sorte l'éternité et l'immensité incommunicables de Dieu. De même, si les sens et l'imagination s'arrêtent avec complaisance à la vieille et grossière hypothèse des atomes, rien n'empêche la raison de détruire ces fausses apparences, de faire comprendre l'impossibilité d'un atome étendu, c'est-à-dire d'un indivisible divisible; rien ne l'empêche surtout de saisir au delà de l'étendue et du mouvement les causes invisibles dont l'action permanente anime la face du monde, et de concevoir ces causes comme des principes doués d'unité, inférieurs sans doute, mais plus ou moins analogues à cette cause simple et indivisible que nous sentons vivre et palper au dedans de nous. Ainsi s'évanouit le fanatique assemblage de contradictions imaginé par le scepticisme; et il ne reste de tant d'efforts d'un génie fait pour un meilleur usage, qu'une leçon de modestie donnée à l'esprit humain. Oui, dirons-nous avec Kant, oui, la métaphysique est une science périlleuse; elle est, comme l'esprit humain, enfermée dans d'étroites limites qu'une curiosité inquiète nous sollicite de franchir. Oui, il faut renoncer à une explication complète, adéquate, absolue, de toutes choses. Il faut se résigner, étant homme, à savoir peu et à beaucoup ignorer; mais l'acte de foi par lequel la raison humaine s'affirme primitivement capable de certitude et de vérité, cet acte de foi ne rencontre aucun démenti dans les analyses les plus profondes de la science. La raison humaine est souvent forcée de convenir qu'elle ignore et qu'elle ignorera toujours; jamais elle n'est forcée de se contredire. Où la lumière abonde, et elle abonde sur tous les points qui intéressent notre être moral, sachons affirmer; où la lumière s'affaiblit, sachons ignorer et attendre: tel est le conseil du bon sens, tel est le dernier mot de la science.

On peut consulter quelques ouvrages spéciaux sur le scepticisme: E. Saisset, *le Scepticisme*, Paris, 1865, in-8; — Maurial, *le Scepticisme combattu dans son principe*, Paris, 1847, in-8; — *Revue des doctrines sceptiques*, Paris, 1857, in-8. Voy. CERTITUDE. Em. S.

SCHAD (Jean-Baptiste), né en 1758, près de Bamberg, fut élevé par les jésuites; entra comme novice dans un couvent de bénédictins, d'où il s'enfuit en 1798, persécuté pour ses opinions indépendantes. Il devint successivement professeur à Iéna, à Charkow, à Berlin, et mourut à Iéna vers 1830. Il publia un grand nombre d'écrits allemands et latins, dans un style souvent obscur. Ses premiers ouvrages sont théologiques et même ascétiques, plus ou moins dans l'esprit de l'Église. Ses ouvrages les plus nombreux sont conçus d'abord sous l'influence de Fichte, puis sous l'inspiration plus durable de Schelling. La logique, la métaphysique, la théodicée, furent l'objet ordinaire de ses meilleurs traités. Nous recommandons particulièrement son *Exposition populaire du système de Fichte et de la théorie religieuse qui en découle*, 3 vol. in-8, 1800 (alle.). Voy. son *Autobiographie*, 1828 (alle.). C Bs.

SCHAUMANN (Jean-Christian-Guillaume), né à Husum, dans le duché de Schleswig, en 1768; mort à Giessen en 1821, après y avoir enseigné

la philosophie, en qualité de professeur ordinaire, depuis 1794. C'est un des premiers disciples et des propagateurs les plus ardents de la philosophie de Kant, qu'il a expliquée, développée et appliquée dans les écrits suivants, tous rédigés en allemand ou en latin : *de l'Esthétique transcendante, essai critique, avec une lettre à M. Feder sur l'idéalisme transcendantal*, in-8, Leipzig, 1789; — *Psyché, ou Entretien sur l'âme*, 2 vol. in-8, Halle, 1791; — *de Principio juris naturalis*, in-8, ib., 1791; — *de Johanne Lugduno Vive, Valentino, philosopho præsertim anthropologo, ex libris ejus de anima et vita*, in-8, ib., 1791; — *Idées pour servir à une psychologie criminelle*, in-8, ib., 1792; — *le Droit naturel selon la science*, in-8, ib., 1792; — *Essai sur les lumières, la liberté et l'égalité*, in-8, ib., 1793; — *Philosophie de la religion en général et du christianisme en particulier*, in-8, ib., 1793; — *Aphorismes de logique et de métaphysique*, in-8, Giessen, 1794; — *Eléments de la logique générale, avec une esquisse de la métaphysique*, in-8, ib., 1795; — *Leçons sur les doctrines philosophiques*, in-8, ib., 1794; — *Traité critique sur la philosophie du droit*, in-8, Halle, 1795; — *Philosophie morale*, in-8, Giessen, 1796; — *Essai d'un nouveau système de droit naturel*, 2 vol. in-8, Halle, 1796; — *Méthodologie de la réflexion*, in-8, ib., 1796; — *Explication sur l'appel de Fichte et les accusations contre la philosophie*, in-8, Giessen, 1799; — *L'Homme et la Femme, ou Déduction du mariage*, in-8, Hadamar, 1802. Indépendamment de ces nombreux ouvrages, Schumann a publié aussi plusieurs articles dans le *Journal philosophique* de Niethammer. X.

SCHEGG (Jacques), médecin et philosophe allemand, né en 1511 à Schorndorf, dans le Wurtemberg. Après avoir étudié la théologie, la philosophie, la jurisprudence, il se consacra définitivement à la médecine qu'il cultiva pourtant plutôt en philosophe qu'en praticien. La dialectique d'Aristote commençait alors à perdre un peu de son crédit en Allemagne, et il y avait plusieurs années qu'on ne l'avait enseignée à l'université de Tubingue, lorsque Schegg fut chargé, en 1554, de ranimer le péripatétisme. Il s'acquitta de sa tâche avec un grand éclat, publia nombre d'ouvrages pour interpréter la doctrine du maître, forma des disciples dont le plus célèbre est Taurellus, et fut pendant quelques années le véritable chef du péripatétisme allemand, *Germanorum peripateticorum princeps*. Aussi s'opposait-il de toutes ses forces aux progrès de la réforme entreprise par Ramus, et d'abord accueillie avec quelque faveur au delà du Rhin. On a publié, en 1569, un recueil de lettres échangées entre lui et le philosophe français; le ton qui y domine n'est pas précisément celui de la courtoisie : le scolastique allemand s'y montre insolent et brutal; il accuse son adversaire d'ignorance, de mauvaise foi, d'ambition. « Vous n'avez rien prouvé contre Aristote, lui dit-il, si ce n'est que vous êtes incapable de le comprendre. » D'ailleurs Ramus est coupable d'un autre crime : il fait peu de cas des *Commentationes physicae* du commentateur allemand, et il ne recommande pas l'usage de ses livres. Ramus garde l'avantage dans cette polémique, où ne figure qu'une lettre de son contradicteur; il a au moins pour lui le bon goût et l'esprit. « Comment, dit-il, aurais-je empêché vos livres de pénétrer dans nos écoles? Avant mon voyage en Allemagne, j'ignorais jusqu'au nom d'un homme si considérable; et je n'en connaissais rien encore, si par aventure je n'avais trouvé à Strasbourg vos livres en proie à la poussière et aux vers, dans la boutique d'un libraire. Comme je lui demandais qui vous étiez et comment des

ouvrages d'un si grand poids ne se vendaient pas, il me répondit que vous étiez le grand philosophe de l'académie de Tubingue, mais que l'on ne comprenait rien à vos écrits, etc. » Ramus invite son irascible correspondant à plus de calme : « Furiosam istam et agrestem logicæ tempestatem desicito, et socraticam disserendi tranquillitatem atque urbanitatem in Xenophontis et Platonis schola perdisicito. » Ces railleries portèrent à l'excès l'aménosité de Schegg, qui ne cessa de défendre l'orthodoxie scolastique jusqu'à sa mort, en 1587. Ses ouvrages n'ont rien d'original; on en trouve la liste dans le livre de Melchior Adam, *Vita medicorum*. On y distingue, outre des commentaires sur Aristote, un traité du syllogisme hypothétique, et un dialogue, *de Principatu animæ*, Tubingue, 1542. C'est une dissertation sur le siège de l'âme, et l'auteur hésite entre Aristote qui la place dans le cœur, et Galien qui la loge dans le cerveau. Ses procédés de discussion y montrent que déjà les plus fervents péripatéticiens pratiquaient la méthode du libre examen, et admettaient cette maxime qu'on y lit : « Libera debent esse judicia. » Voy., outre Brucker et les historiens de la philosophie, Liebler, *Oratio funebri de vita, moribus et studiis J. Scheggii*, Tubingue, 1587. E. C.

SCHELLING (Frédéric-Guillaume-Joseph de) naquit à Léonberg, dans le royaume actuel de Wurtemberg, le 27 janvier 1775. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Tubingue, où il eut Hegel pour condisciple, il se rendit à l'université d'Iéna, où il connut et entendit Fichte, et où il enseigna quelque temps. Il quitta ensuite cette université pour celle de Wurtzbourg. De 1807 à 1820, il vécut à Munich comme secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts. En 1820, il se retira à Erlangen, d'où il revint à Munich, en 1827, comme professeur à l'université qui venait d'être établie dans cette ville. Il fut en même temps président de l'Académie. Enfin, en 1841, il fut appelé à Berlin, pour y enseigner dans la chaire qu'avaient occupée Fichte et Hegel. Il mourut en 1854, aux bains de Ragatz, en Suisse, où son élève le roi Maximilien 1^{er} lui a élevé un monument.

Schelling avait vingt ans à peine lorsqu'il publia ses premiers écrits. A quarante, il déposa la plume pour ne la reprendre que vingt ans après. Il n'a jamais produit son système sous une forme définitive, et « fit, comme dit Hegel, ses études devant le public; » mais il faut ajouter que le public les suivit avec un vif intérêt, et que le jeune et ardent écrivain exerça sur lui une puissante influence. S'il n'a pas exposé sa philosophie avec une précision systématique, s'il la présente sous plusieurs formes, revenant sans cesse sur son travail précédent et recommençant sa course à plusieurs reprises, il n'en demeura pas moins fidèle à son génie, et ses œuvres respirent le même esprit du commencement à la fin. Sa philosophie se modifia, varia dans son expression, s'accrut et se compléta, sans changer essentiellement. Lorsqu'en 1841 il reparut avec éclat devant le public, il a pu dire, dans sa première leçon de Berlin, sans blesser la vérité, qu'il ne désavouait pas la pensée de sa jeunesse, pensée qu'on y retrouve, en effet, bien qu'un peu vieillie et usée par le temps. C'est qu'il ne dépend pas de l'homme de génie de changer ses idées à son gré; il est sous leur empire plus qu'il ne les possède; il leur appartient plus qu'elles ne sont à lui.

Schelling était doué au plus haut degré de l'imagination spéculative. Il était philosophe dans toute la force de l'expression; mais sa pensée dédaigne les allures lentes et compassées d'une dia-

lectique précise et scolastique, et revêt naturellement les formes de la poésie. Il était né tout à la fois avec le génie poétique et le génie philosophique, et s'il avait voulu être poète, il eût été parmi les poètes un grand philosophe, ainsi qu'il est le plus grand poète parmi les penseurs. Et en nous exprimant ainsi, nous n'entendons ni lui faire un reproche ni faire son éloge, mais simplement le caractériser. D'ailleurs, comme il l'a dit souvent, tout système de philosophie, lorsqu'il est puisé à la source vive de l'inspiration intellectuelle, et lorsqu'il prétend représenter le monde physique et moral, et reproduire la pensée créatrice, n'est-ce pas un poème dans le sens le plus élevé de ce mot, ainsi que l'univers est lui-même le poème le plus vaste et le plus sublime dont toutes les philosophies et toute véritable poésie ne sont que d'imparfaites imitations ?

Schelling se forma sous l'influence de l'école de Kant et de Fichte, et se rattacha à eux par ses commencements historiques, mais avec une tendance manifeste à s'élever au-dessus d'eux, en même temps qu'à remonter au delà. Pour le fond de sa pensée, il s'inspira des néo-platoniciens, de Jordan Bruno, de Spinoza surtout, et arriva ainsi, à travers quelques variations peu essentielles, à un panthéisme idéaliste ou à un idéalisme panthéiste.

Sa carrière philosophique, jusqu'en 1815, peut se diviser en deux périodes. Pendant la première, qui va jusqu'en 1800, il essaye ses forces et cherche à formuler sa pensée. Pendant la seconde, il l'exprime avec une pleine assurance, la développe et la défend contre ses adversaires.

Il débuta, en 1792, par une dissertation académique sur l'*Origine du mal*, d'après le chapitre III de la Genèse (*Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen*), et, ainsi qu'on l'a fait observer, il est remarquable qu'il ait choisi ce sujet, lui qui, depuis, n'a cessé de se préoccuper des commencements de l'histoire et de la fin de l'humanité, de sa déchéance et de sa réhabilitation.

Les écrits qu'il publia de 1794 à 1796 (*de la Possibilité d'une forme de la philosophie en général*; — *du Moi comme principe de la philosophie*; — *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*) semblaient, au premier aspect, congrus dans l'esprit de Fichte, et Fichte s'applaudissait d'avoir rencontré un pareil commentateur, tout en se plaignant peut-être de n'avoir pas été parfaitement compris par lui. Mais, en y regardant de plus près, il put se convaincre sans peine que le jeune philosophe s'éloignait de lui tout autant que lui-même s'était éloigné de Kant.

Dans le premier de ces écrits, l'auteur recherche le principe général de la philosophie. Une science est un tout sous la forme de l'unité. Or, cette unité n'est possible qu'autant que la science est fondée sur un principe unique et absolu quant à elle. La philosophie, la science souveraine doit donc reposer sur un principe suprême, absolu à la fois pour le contenu et pour la forme. Dans ce principe doivent être données en même temps la forme et la matière de la science. Or, on ne peut reconnaître pour principe absolu que ce par quoi tout le reste est posé et ce qui se pose soi-même. Ce caractère n'appartient qu'au *moi*, et le principe absolu sera celui-ci : *moi est moi*.

Dans le second écrit, Schelling s'écarte déjà plus sensiblement de Fichte. Son idéalisme tend de plus en plus à devenir objectif. Le *moi* qu'il pose comme le principe souverain du savoir, ce n'est plus l'activité libre du *moi* individuel, qui se sent limité par le *non-moi* et tend à s'affranchir de ces limites : c'est déjà le *moi* mis réso-

lument à la place de la substance absolue de Spinoza, le *moi* absolu, l'identité du sujet et de l'objet. Loin de vouloir relever le drapeau flétri de Spinoza, Schelling déclare qu'il prétend le renverser en le combattant avec ses propres armes; mais, dans le fait, il ne le renverse pas; il le corrige, en remplaçant la substance absolue par le sujet absolu. Il faut nécessairement admettre quelque chose d'absolu qui soit le principe suprême et fondamental de toute réalité et de tout savoir, et qui n'ait d'autre fondement que lui-même. Or, cet absolu ne peut être ni un sujet déterminé par un objet, ni un objet déterminé par un sujet, puisque, dans l'un et l'autre cas, il ne serait pas indépendant; il faut donc le chercher soit dans un objet, soit dans un sujet absolu. Mais il ne peut se trouver dans un objet, parce que tout objet a besoin d'être posé, reconnu par un sujet. Il doit donc être dans un sujet absolu, se posant et se déterminant lui-même. C'est sur ce principe suprême de connaissance et d'existence qu'est fondé l'*idéalisme critique* ou *transcendantal*. Le sujet absolu est *moi* pur, identité pure, unité pure, liberté, réalité, substantialité absolue, causalité immanente, être pur, infini, indivisible, immuable. Cet être ne peut se concevoir que par une *intuition intellectuelle* qu'il faut savoir produire en soi. La philosophie qui en résulte n'est ni l'idéalisme vulgaire, qui nie la réalité absolue du monde objectif, ni l'idéalisme pur, qui nie tout *non-moi*. Selon l'idéalisme transcendantal, la création est l'expression de l'infinie réalité du *moi*, une manifestation positive et réelle de l'esprit dans les limites du fini. Par l'intuition intellectuelle, nous nous élevons dans la sphère de l'être absolu, dans le monde intelligible, où tout est *moi* et où le *moi* est un.

Cet idéalisme prétend se concilier avec le réalisme; la philosophie nouvelle sera philosophie de la nature en même temps que philosophie de l'esprit; elle sera dogmatique et réaliste en même temps que critique et idéaliste. Elle entend convertir en *idéalisme objectif* le *réalisme subjectif* de la *Critique* de Kant, et en *idéalisme subjectif* le *réalisme objectif* de l'ancien dogmatisme : en d'autres termes, à la doctrine qui attribue aux objets extérieurs une réalité absolue, elle substitue l'idéalisme qui leur refuse toute réalité indépendante du sujet; et à la théorie critique de Kant, qui n'accorde aux choses phénoménales qu'une réalité relative, elle substitue un idéalisme selon lequel les choses sont l'expression réelle des idées. Cette philosophie, que le jeune penseur annonçait dans ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, il l'appelait philosophie de l'identité, parce qu'elle pose dans l'absolu l'identité non-seulement de la pensée et de l'être, des idées et des choses, mais encore celle de toutes les différences et de tous les contraires, et qu'elle prétend concilier, en même temps que l'idéalisme et le réalisme, la nécessité et la liberté, le stoïcisme et l'épicurisme, la moralité et la félicité. Elle aspire à un réalisme tel qu'il peut se concevoir en Dieu, et selon lequel Dieu voit les choses telles qu'elles sont en soi, réalisme qui est identique avec l'idéalisme le plus absolu, puisque les objets pris en soi cessent d'être opposés au sujet, et que l'esprit, en les voyant ainsi, ne voit autre chose que lui-même et sa propre réalité.

Schelling reconnaît tout d'abord la raison pour l'organe et la mesure absolue de la vérité. Il part du principe que l'essence de l'homme intellectuel est liberté, indépendance absolue. En attribuant à l'intelligence humaine la faculté de la science parfaite, il l'égale à la raison divine et l'identifie avec elle. Il fait ainsi des idées et

des lois de l'esprit la mesure réelle des choses, et du développement de la conscience rationnelle le type du développement universel.

En vertu de l'identité de la pensée et de l'être dans l'absolu, la science de l'esprit et la science de la nature sont parallèles l'une à l'autre comme expression identique d'un même contenu.

Jusqu'en 1800, Schelling publia sur la philosophie de la nature les quatre ouvrages suivants : *Idees sur la philosophie de la nature*, 1797 ; — *de l'Âme du monde, hypothèse de physique supérieure pour expliquer l'organisme universel*, 1798 ; — *Première esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, 1799 ; — *Introduction à l'esquisse du système*, 1799. En voici les propositions principales :

Tandis que la philosophie *transcendantale* explique le monde réel par les idées, et considère l'esprit comme le type de l'univers, la philosophie de la nature explique les idées par le monde réel, et démontre par l'expérience même que la nature est faite à l'image de l'esprit. La philosophie de la nature, la *physique spéculative*, a pour objet de ramener le monde de l'expérience à des principes rationnels. Pour cela, il faut admettre une harmonie préétablie entre la raison et la nature, et arriver à ce résultat que le système universel n'est autre chose que l'expression de l'esprit dans la matière ; que dans le développement continu de la nature règne un seul et même principe d'action, tendant à exprimer progressivement un seul et même type, qui est la forme même de l'esprit. Tout nous ramène à cette identité de la pensée et de la matière, de la liberté et de la nature. Comment expliquer autrement leur action réciproque, et concevoir la nature comme un tout organique, plein de convenance et d'harmonie ? Évidemment la nature est l'esprit visible.

Pour faire de la physique une science véritable, il faut, pour ainsi dire, *construire* la nature, non avec de simples idées sans doute, car nous n'en savons rien que par l'expérience, mais par une expérimentation fondée sur des principes rationnels. Il faut interroger la nature d'après ces principes, et soumettre toutes les lois secondaires et tous les phénomènes à une loi suprême. Cette loi souveraine que l'expérience ne fournit pas, mais qu'elle doit confirmer, ne peut être qu'une hypothèse, mais une hypothèse aussi nécessaire que la nature. De cette manière, la connaissance expérimentale sera transformée en un savoir philosophique *a priori*.

La nature est un système organique, dont le tout a dû, par conséquent, exister avant les parties, loin de résulter de celles-ci ; elle est donc elle-même *a priori*, construite d'après l'idée d'une nature en général, et c'est à la comprendre comme telle que consiste la philosophie.

Selon Kant, le système universel était le système des phénomènes déterminé d'une part par les choses, qui y apparaissent, et d'autre part par les lois de la sensibilité et de l'entendement humain ; ce qu'on appelle les lois générales de la nature, ce sont les lois de l'esprit. Schelling alla plus loin. Selon lui, la nature est la manifestation objective, réelle de l'absolu, l'esprit réalisé : elle doit donc former un tout organique, plein de vie, animé d'un même principe, qui comprend et explique le mécanisme lui-même. Tel est le résultat général du traité de *l'Âme du monde*.

Du moment que l'on conçoit la nature comme un grand tout, procédant d'un même principe et tendant à une même fin, il n'y a plus réelle-

ment opposition entre le mécanisme et l'organisme ; tout, au fond, est organisme, et la physique tout entière est une *dynamique*. Deux forces, l'une positive, l'autre négative, constituent la nature par leur opposition même : elles dépendent toutes deux d'un même principe, qui est l'âme du monde, source et cause permanente de tout mouvement, de tout phénomène. Ce principe suprême, qui est la force positive elle-même, considérée comme infinie, est l'objet immédiat de la *physique spéculative*. Il se manifeste en se limitant, en se déterminant. Son premier phénomène, sa première manifestation, est la lumière, combinaison de l'éther et de l'oxygène. La chimie sera le système général de la nature. La végétation est une désoxydation, la vie animale une oxydation ; continuelle. L'élément positif de la vie est le même pour tous les êtres animés, et ainsi qu'un même principe est présent partout, un même type se révèle dans le développement progressif de la nature.

Tout, dans la nature, procédant d'un principe unique, la loi de continuité préside nécessairement à son évolution ; de sorte que le mouvement de production peut se comparer à celui d'un fleuve, avec cette différence, qu'à tout instant, grâce à l'intervention d'une force de retardation, imaginée à cet effet, il se produit une forme déterminée qui sert de transaction à une forme suivante, toujours plus parfaite.

Selon Kant, la loi de continuité n'est qu'une *idée* d'après laquelle il est utile de considérer la nature dans l'intérêt de la science ; selon Schelling, c'est une loi réelle, positive. Selon lui, la nature, prise comme sujet actif, *natura naturans*, est la productivité même. Or, en toute productivité il y a continuité absolue. Mais si l'action productive de la nature était absolue, l'évolution s'opérant avec une vitesse infinie, ne produirait rien de déterminé, rien de réel. Il faut donc que cette infinie productivité soit à tout moment suspendue, et qu'à tout moment elle reprenne son cours : de là des produits déterminés, formes diverses, quoique continues d'un seul et même produit.

Pour expliquer la diversité des *qualités*, Schelling admet des *actions* simples et primitives, des *entéléchies* pures, raisons idéales de toutes les différences. Ces *actions* remplacent dans le système les atomes et les monades, et, par là, il devient *atomistique dynamique*. L'analyse ne peut remonter au delà ; elles ne peuvent être déduites ; c'est par elles que toute déduction commence.

Par la division de la force productive en des directions opposées, le produit général se partage en des produits individuels, qui sont autant de métamorphoses d'un même type fondamental : cette *échelle dynamique* progressive est l'objet principal du système. Il s'agit de réduire la construction du monde organique et celle du monde inorganique à une commune expression. Le premier suppose le second ; il est le produit à la seconde puissance : de là, on peut conclure et poser comme principe de l'interprétation de la nature, que la construction du produit organique est analogue à la construction primitive du produit. Il n'y a pas une opposition réelle entre les deux natures ; la nature organique est le résultat des mêmes forces à un plus haut degré de développement. Les trois forces du monde organique, la sensibilité, l'irritabilité et la faculté de reproduction, correspondent à celles du monde inorganique, le magnétisme, l'électricité et l'action chimique, dont celles-là ne sont que des fonctions supérieures. Les unes et les autres doivent pouvoir être ramenées à des

principes communs, à des forces plus fondamentales, qui sont celles de la *nature générale*. Ainsi, de la nature considérée comme objet ou comme produit, *natura naturata*, et qui comprend le monde organique et le monde inorganique, il faut distinguer la nature générale, la nature considérée comme sujet actif, *natura naturans*, qui anime et domine le tout par des lois communes.

Telles sont les idées fondamentales exposées dans l'*Introduction à l'esquisse du système*. L'*Esquisse* en est le développement et l'application. Ne pouvant donner ici une analyse détaillée de cet écrit, nous nous bornons à en relever quelques points seulement.

L'auteur commence par établir que la nature agit organiquement dans ses produits les plus primitifs; mais que, néanmoins, la nature dite organique a pour condition de son existence le monde inorganique. La vie est une activité qui réagit contre toute influence du dehors, mais qui, sans cesse, a besoin d'être ranimée par une action extérieure. Par là se trouve posée, à côté de la nature organique, une nature inorganique, qui forme un tout avec elle, et qui, à son tour, est soumise à une influence étrangère. Pour expliquer le monde inorganique, Schelling, rejetant tout ensemble le système *mécanique* ou *atomistique* et la *métaphysique de l'abstraction*, tout comme en physiologie il repousse à la fois le matérialisme et l'immatérialisme, professe ce qu'il appelle le système de l'*attraction physique*, d'après lequel il y a dans le phénomène de la gravitation en même temps quelque chose de matériel comme dans la théorie des atomistes, et quelque chose d'immatériel comme dans la pesanteur des newtoniens. Toutes les parties d'une même masse ne tendent à s'unir étroitement entre elles que par l'influence sur elles d'une autre masse avec laquelle elle tend à s'unir en même temps à une troisième; la tendance qui porte toutes les parties d'une même masse vers une autre est aussi ce qui les lie entre elles. Par l'influence du soleil sur la terre, toutes les parties de celle-ci tendent vers toutes les parties de celle-là, et cette action du soleil sur la terre s'explique par celle qu'exerce sur elle-même une troisième masse, vers laquelle se porte le soleil avec toutes les planètes. De là, un organisme universel, une synthèse primitive qui constitue et maintient le monde.

Le seul mécanisme ne peut expliquer l'univers; on doit le concevoir comme organique, comme produit par une expansion et une contraction alternatives: il n'est pas, il devient indéfiniment, par une évolution continue, par une métamorphose perpétuelle. Le mouvement part d'un centre idéal, qui est sans cesse transporté ailleurs.

Avec l'attraction universelle est mise dans la nature la tendance à une universelle intussusception; mais, pour que cette tendance se réalise, il faut qu'il vienne s'y joindre une autre action. Il n'y a intussusception que par le travail chimique, et toute action chimique, dans une sphère donnée, suppose un principe venu d'ailleurs, issu d'une sphère supérieure. Le principe de toute action chimique sur la terre, et qui, comme tel, est là chimiquement invincible, est, selon Schelling, l'oxygène, produit du soleil. C'est par l'oxygène que le soleil exerce sur notre globe cette action qui vient s'unir à la pesanteur, et dont la lumière est le premier phénomène.

De là un rapport secret entre l'action de la lumière, principe de la tendance chimique des corps, et celle de la pesanteur, principe de leur

tendance statique ou de l'équilibre. Il y a cette différence entre l'action de la pesanteur et l'action chimique du soleil sur la terre, que la première est déterminée par une influence supérieure que le soleil subit lui-même, et qui fait qu'il forme avec les planètes un même système, tandis que la seconde résulte uniquement de la nature particulière de cet astre.

Si l'on admet que les soleils sont subordonnés à leur tour à un centre commun, leur réunion en un même système doit être déterminée par une cause pareille, et, dans ce cas, la lumière qui en jaillit et qui est, relativement aux planètes, à l'état positif, doit être négative quant à l'influence supérieure qui en est le principe; mais ce qui est au-dessus de la lumière est au-dessus de toute science.

Dans la troisième partie de l'*Esquisse*, qui traite des rapports de la nature organique et de la nature inorganique, Schelling expose sa théorie sur l'instinct et l'industrie des animaux; selon lui, c'est une seule et même force qui devient graduellement sensibilité, irritabilité, faculté de reproduction et industrie instinctive. L'instinct de l'abeille n'est qu'une modification de la faculté reproductive, et, en dernière analyse, de la sensibilité. Le caractère de l'activité de l'instinct étant l'imperfectibilité, on ne peut l'expliquer par une faculté analogue à l'intelligence. L'instrument dont l'animal se sert et son usage sont identiques; avec l'organisation est en même temps prédéterminé son produit; la cellule que construit l'abeille est le dernier terme de son développement organique; c'est le résultat nécessaire d'une impulsion primitive: de là, la parfaite régularité, la perfection géométrique de l'œuvre. Schelling n'accorde à l'animal aucune espèce d'intelligence, et lui refuse même toute faculté de représentation: il y a, selon lui, un abîme entre l'instinct des animaux et la raison de l'homme. Il attribue à ceux-là la sensibilité, des sensations; mais il n'admet pas que la sensation puisse produire des idées. Et si, dans l'homme, une perception coexiste avec la sensation et semble s'y rapporter, ce n'est pas qu'il y ait de l'un à l'autre un lien de causalité, c'est en vertu d'une sorte d'harmonie préétablie. L'homme seul est doué d'intelligence, et il n'y a pas de degrés d'intelligence: la raison est une; elle est l'absolu lui-même. Là où elle est présente, elle existe tout entière. Ainsi la loi de progression continue, qui, d'ailleurs, régit le monde, ne s'applique pas aux facultés intellectuelles.

Du reste, cette loi de continuité, Schelling ne l'impose pas seulement aux formes et aux fonctions de la nature organique, ce qui suppose pour toutes les organisations unité de type et unité de force; il l'applique aussi à l'organisme universel, ce qui suppose pour le tout, unité de force première et de mouvement.

Par là s'efface la différence réelle de la nature organique et de la nature inorganique, subordonnées ensemble à une troisième nature, la nature générale. Trois forces gouvernent le monde organique: la force productive, l'irritabilité proprement dite et la sensibilité, qui en est le dernier degré: celle-ci est partout, même dans les plantes; elle va en augmentant, et au sommet de l'organisation elle devient indépendante des forces inférieures, et domine souverainement tout l'organisme. De même trois forces, degrés progressifs d'une même force fondamentale, régissent le monde inorganique: l'*action chimique*, l'*action électrique*, et le *magnétisme*. Et, ainsi que les deux natures sont coordonnées ensemble, les trois forces de l'une correspondent

aux trois forces de l'autre. Cette analogie, cette correspondance respective des trois forces des deux natures a sa raison dans leur dépendance commune des trois forces qui constituent la nature générale, et qui sont la lumière, l'électricité et le principe du magnétisme. Il résulte de là que la lumière, principe suprême et commencement de la création que nous connaissons, est la cause immédiate de l'action chimique dans la nature inorganique, et par elle, la cause indirecte de la faculté de production, force première de la nature organique, et qui n'est autre chose que l'action chimique élevée à une plus haute puissance. De même, l'électricité, qui est la seconde force de la nature générale et une transformation de la lumière, produit immédiatement l'action électrique, et par elle l'irritabilité. Enfin, le principe supposé du magnétisme, troisième force de la nature générale, est, par le magnétisme, la cause de la sensibilité. Il y aurait ainsi une double production dynamique, l'une d'une force à l'autre dans les trois natures, et l'autre qui les relie ensemble, et qui va d'une force de la nature générale à la force correspondante de la nature organique par le moyen de la force du même degré de la nature inorganique. Il n'y a donc pas au fond progression unique et vraiment continue. Mais la grande objection contre ce système, c'est que, si l'on conçoit bien que la lumière soit la cause de l'action chimique, que l'action chimique soit la condition de la force productive, on ne comprend pas comment la lumière devient action chimique, et comment celle-ci devient force de production. Une condition n'est pas une cause suffisante. Que l'action électrique ait sa cause dans un principe qui le produit, rien de plus simple; qu'il y ait de l'analogie entre l'électricité et l'irritabilité, entre le magnétisme et la sensibilité, cela se peut; mais évidemment l'irritabilité est plus, est autre chose que l'électricité, et la sensibilité autre chose que le magnétisme. Cette progression, si elle existe, n'est donc pas l'effet d'un simple développement qui meite successivement au jour ce qui est en germe : elle se fait par addition; et il n'y a pas simplement métamorphose, mais accroissement et changement au fond. Ce qu'on appelle *puissance* en mathématiques ne peut s'appliquer à la nature. On a beau multiplier une force par elle-même : elle en sera plus puissante; mais elle n'en restera pas moins ce qu'elle est.

La progression dynamique fondée sur l'unité des forces étant admise, comment la diversité sortira-t-elle de cette identité? S'il y a continuité dans l'évolution de l'univers, comment expliquer les différences? La cause de tout développement, de toute différenciation sera le magnétisme. Le magnétisme, qui, dans la nature générale, correspond à la sensibilité, source de toute activité organique, doit être la source de toute activité dynamique. A cette force seule appartient l'identité dans la duplicité, et la polarité n'est pas autre chose que cette identité. C'est elle qui a produit cette dualité universelle et organique sans laquelle il n'y aurait pas création, et qui empêche l'univers de retourner à l'état d'unité, d'homogénéité absolue, et la nature organique de s'éteindre par un retour à l'état de parfaite identité. C'est le magnétisme qui, en portant la division dans l'unité primitive, est le principe de tout mouvement, de toute différence, de toute production déterminée. L'homogénéité primitive est constamment troublée par l'action continuelle du magnétisme universel, condition de tout développement chimique et dynamique.

Telle est donc l'organisation de l'univers; mais, outre les forces premières qui la rendent possi-

ble, il en faut d'autres encore qui la construisent réellement et qui en déterminent l'évolution dans le temps et l'espace : ces forces sont la force d'expansion, la force de retardation ou de suspension, et la force de gravitation. Le principe de l'évolution est une dualité primitive née au sein de l'identité absolue. Par la force d'expansion, elle tend à se développer avec une vitesse infinie; la force de suspension la retarde à chaque instant, et rend possibles des produits déterminés, qui sont fixés par la force de gravitation. Sous l'empire exclusif de la première, la nature se perdrait dans l'espace infini; sous celui de la seconde, tout serait réduit à un point mathématique, et il y aurait *involution* absolue : grâce à leur concours, la nature reste suspendue entre ces deux états; et grâce à la pesanteur, les produits sont déterminés dans le temps et dans l'espace, et fixés à toujours.

Après les forces primitives et les forces organiques viennent les forces purement mécaniques : celles-ci ne sont plus du domaine de la philosophie de la nature, dynamique supérieure, que l'expérience doit confirmer, bien qu'elle soit au-dessus de l'expérience.

Le *Système de l'idéalisme transcendantal*, qui parut en 1800, a quelques airs de ressemblance avec la *Théorie de la science de Fichte*; mais il en diffère essentiellement. Dans l'impossibilité de faire ici l'analyse de cet ouvrage, nous devons nous contenter d'en indiquer la marche générale, en insistant sur les points les plus remarquables. Essayons d'abord d'en faire comprendre l'objet et le but, en en consultant l'*introduction*.

L'idéalisme transcendantal, dit l'auteur, est le système de tout savoir, offrant dans une parfaite continuité toutes les parties de la philosophie, l'histoire continue de la conscience. Il est surtout nécessaire dans l'intérêt de la philosophie pratique.

Tout savoir repose sur l'accord d'un objet avec un sujet; car la vérité est la conformité des idées avec leurs objets. Tout ce qui est objectif peut se comprendre sous le nom de *nature*, et tout subjectif peut s'appeler le *moi* ou l'*intelligence*. Il y a opposition entre le *moi*, qui a conscience de lui-même, et la nature, qui est sans conscience : d'où vient leur accord?

Dans le savoir même, les deux éléments, l'objectif et le subjectif, sont mêlés ensemble; ils y sont contemporains et identiques. Pour démontrer cette identité, il faut partir de l'un des deux facteurs du savoir pour arriver à l'autre. A cet effet, on peut poser l'objectif le premier, et rechercher comment le sujet vient s'accorder avec lui, comment la nature est perçue par le sujet; ou bien, si l'on pose le sujet comme le premier, la question sera de savoir comment vient s'unir l'objet. Dans le premier cas, on obtient la philosophie de la nature; dans le second, la philosophie transcendantale. Celle-là va de la nature à l'intelligence, et tend à intellectualiser les lois physiques; celle-ci, partant du *moi* ou du sujet posé comme absolu, en fait sortir la nature. Elle commence par douter de la réalité de l'objet; elle est d'abord un scepticisme absolu, qui s'attaque à la prévention fondamentale du sens commun, qui affirme qu'il y a *des choses hors de nous*. La confiance imperturbable avec laquelle nous admettons cette proposition, qui pourtant n'est pas d'une certitude immédiate, ne peut s'expliquer que par la supposition qu'elle est identique avec quelque principe d'une évidence absolue. Or, il n'y a d'immédiatement certain que cette proposition : *Je suis*. Celle qui dit qu'il y a un monde hors de nous ne sera donc vraie que par son identité avec celle-là. Etablir cette iden-

tité est précisément le problème de la philosophie transcendante.

Son objet est le savoir en général. Or, tout savoir se réduit à certaines convictions primitives que la philosophie doit ramener à une seule, qui sera son *premier prin*: *ἡ ἀλήθεια*, principe absolument certain et source de toute certitude. Ces convictions naturelles sont les suivantes :

D'abord, il existe hors de nous et indépendamment de nous un monde réel, qui est tel que nous nous le représentons : de là pour la philosophie le devoir d'expliquer avant tout comment les idées peuvent s'accorder avec les objets, qui, cependant, sont indépendants d'elles. La solution de cette question constitue la philosophie *théorique*, qui recherche comment est possible l'expérience.

En second lieu, il y a en nous des idées qui n'ont pas, quant à leur origine, le caractère de la nécessité comme nos idées objectives, mais qui naissent de la liberté, et qui tendent à se réaliser dans le monde réel. De là, pour la philosophie, le devoir d'expliquer comment la pensée peut modifier la réalité extérieure. La solution de ce problème constitue la philosophie *pratique*, qui recherche comment est possible la liberté.

Mais, en voulant résoudre ces deux problèmes, on s'engage dans une contradiction. Selon la première des deux propositions, les idées sont déterminées par leurs objets, qui sont absolument indépendants de nous; et selon la seconde, la pensée prétend agir sur le monde extérieur, le modifier d'après les idées. Cette contradiction ne semble-t-elle pas compromettre soit la réalité de la connaissance, soit celle de la volonté?

Les deux questions sont donc dominées par celle-ci : Comment est-il possible de considérer à la fois les idées comme se conformant aux objets, et les objets comme se conformant à nos idées? Pour résoudre ce problème il faut admettre, entre le monde idéal et le monde réel, une harmonie préétablie; et cette harmonie suppose elle-même que l'activité par laquelle le monde objectif a été produit est primitivement identique à celle qui se manifeste dans la volonté. En admettant que cette activité unique et identique est productive sans conscience dans le monde réel et avec conscience dans le monde intellectuel et moral, la contradiction se trouve résolue.

Mais il faut encore expliquer comment le *moi* peut avoir conscience de cette harmonie préétablie entre le sujet et l'objet, entre l'intelligence et la nature. Tel est le résultat de la *téléologie*, qui nous fait voir dans la nature un ensemble plein d'ordre, de sagesse, de convenance, bien qu'elle ait été produite sans conscience par le mouvement nécessaire et aveugle de la pensée.

Enfin, pour comprendre parfaitement comment une activité peut être productive à la fois avec conscience et sans conscience, il faut chercher en nous-mêmes une pareille activité. C'est celle de l'art, celle du génie, dont les œuvres ont en même temps le caractère d'un produit de la nature et celui d'un produit de la liberté. Dans le génie, l'absolu se révèle dans toute sa vérité en le faisant agir comme il agit lui-même. Le génie, en effet, n'est ni cette activité aveugle qui produit la nature, ni l'activité libre et consciente qui produit le monde moral; il les comprend toutes deux. Ainsi l'art est à la fois le dernier terme du développement et le moyen d'en dévoiler le mystère, et la philosophie de l'art sera en même temps le couronnement du système, le moyen de construire la philosophie en général. La philosophie elle-même est le produit d'une double action : l'une par laquelle l'intelligence se développe selon ses propres lois et avec néces-

sité; l'autre, la réflexion par laquelle le sujet pensant se donne la conscience de ce mouvement de la pensée. Elle est une production comme celle de l'art; seulement, au lieu que dans l'art la force productive se porte au dehors et se réfléchit dans ses œuvres, la production philosophique est tout interne et se réfléchit dans l'*intuition intellectuelle*.

L'*idéalisme transcendental* est l'histoire de la conscience jusqu'au dernier degré de son développement; l'intuition esthétique le couronne et l'explique. Il repose tout entier, dit l'auteur dans sa conclusion, sur l'intuition de soi, élevée à une puissance toujours plus haute, depuis la conscience naturelle et immédiate jusqu'à la conscience absolue, dans l'activité qui produit l'art.

Il nous est impossible de suivre l'auteur dans ses déductions des moments à travers lesquels l'esprit se donne la conscience philosophique de sa puissance infinie et de l'identité essentielle de l'intelligence et de la nature. Nous ferons seulement ressortir quelques détails importants.

On l'a vu, le grand problème de la philosophie transcendante, dans le système de Fichte et de Schelling, c'est de montrer comment, sans que rien du dehors vienne l'affecter, le sujet pensant, par son seul développement, produit un monde idéal parfaitement correspondant au monde réel, de manière que les divers degrés de l'organisation de celui-ci, tels qu'ils sont donnés par l'expérience, soient exactement représentés dans l'histoire continue de la conscience de soi. Tandis qu'en Dieu la pensée est immédiatement créatrice, elle n'est dans le sujet humain que représentative; mais, du reste, elle est parfaitement identique dans l'intelligence absolue et dans l'homme. C'est ainsi qu'il y a dans le développement de la conscience un moment correspondant à celui où, dans la réalité, se produit la matière; un autre est parallèle à celui où viennent à se produire les êtres organiques. C'est ce que Schelling appelle *construire*, et voici comment, par exemple, il *construit* la matière.

Par un effet de l'antagonisme constant des deux activités du *moi*, l'une subjective ou idéale, l'autre objective ou réelle, il se produit une série d'actes continue dont la fin idéale est une *synthèse absolue*. Trois époques marquent ce développement de la conscience. La première part de la *sensation primitive* et aboutit à l'*intuition productive*; la seconde va de celle-ci à la *réflexion*; la troisième de celle-ci à la *volonté*. La matière se construit dans la première de ces trois périodes, et cette *construction* s'accomplit par trois moments, qui sont autant d'actes de la conscience de soi. Les deux activités opposées du *moi*, en se pénétrant dans une troisième, produisent un résultat commun, quelque chose de fini : c'est l'antagonisme *fixé*, et c'est par là que le *moi* se regarde comme limité. Or, ce produit commun, résultant de l'équilibre des deux activités, est la matière pure, le *μη ὄν* de Platon, ce qui, sans forme encore, n'existe pas. Ce n'est pas encore la matière proprement dite, indépendante, pour que le *moi* conçoive quelque chose comme matière positive, il faut qu'il pose son propre produit comme une réalité extérieure, comme une chose *en soi* qu'il *sente*, qui le limite. Cette opposition entre la chose en soi et le *moi* intuitif une fois établie, opposition par laquelle le *moi* primitif est divisé en sujet et objet, les deux activités apparaissent désormais comme étant celle du *moi* et celle de la chose. Par leur concours, elles produisent encore un résultat commun, qui participe de la nature des deux facteurs, et tient le milieu entre eux. Ce sont deux forces, l'une positive, l'autre négative, qui correspondent à la

force d'expansion et à la force d'attraction dans la nature : par leur synthèse ou leur réunion dans une troisième, elles deviennent *matière*. Cette troisième activité, activité véritablement productive, correspond à la gravitation. C'est ainsi que l'esprit conçoit ses trois activités comme les trois forces fondamentales de la nature, et c'est ainsi que toutes les forces physiques doivent pouvoir se réduire à des puissances de l'intelligence. La matière n'est autre chose, dans son principe, que l'esprit dans l'équilibre de ses activités : c'est l'esprit éteint, comme l'esprit est la matière en formation.

De même, il arrive dans le travail progressif de la nature un moment où elle devient organique, nature animée. Or, dans la déduction des phénomènes de la conscience, il arrive un instant qui correspond à ce moment de l'évolution créatrice, et qui explique en même temps la nature de l'âme des animaux. Chez eux, la conscience reste à jamais fixée à ce point du développement intellectuel où l'intelligence se conçoit comme objet vivant ou sensible.

Dans ce système, tout est intuition et la volonté elle-même n'est que l'intuition à une plus haute puissance. A ce degré de son développement, le *moi* est produit avec conscience, avec liberté; il se réalise, et de là sort une seconde nature, le monde moral. Mais cette liberté ne mérite pas ce nom, puisqu'elle n'est que le produit d'un développement nécessaire. Les idées que Schelling expose ici sur la philosophie de l'histoire offrent un grand intérêt; mais le bon sens ne peut y souscrire. La fin de l'histoire, selon Schelling, est la réalisation successive d'un idéal par l'espèce tout entière à travers trois périodes. Dans la première, le principe dominant apparaît comme *destin*; dans la seconde, comme *nature* ou nécessité; dans la troisième enfin, comme *Providence*: alors Dieu sera. Ainsi, l'histoire de l'humanité est celle de Dieu. Dieu ne devient providence, ne se réalise que dans la conscience humaine; il y est déjà présent dans l'origine, mais sous la forme de destin, et il ne devient explicitement Dieu véritable que par l'établissement de cet ordre moral que l'espèce, dans son progrès, tend à réaliser. Sans doute, Schelling a voulu dire qu'alors que les destinées du genre humain seront accomplies il sera manifeste que ce qui avait paru d'abord comme le règne du destin ou de l'aveugle nécessité, était déjà implicitement le règne de la Providence.

Tel est, quant à l'essentiel, le système primitif de Schelling. Depuis, il l'a modifié dans la forme plutôt que dans le fond.

De 1800 à 1809, il publia les ouvrages suivants: *Exposé de mon système de philosophie* (dans le *Journal de physique spéculative*, 1800-1803, t. II); — *Bruno, dialogue sur le principe divin et le principe naturel des choses*, 1802; — *Leçons sur la méthode des études académiques* (1803); — *Philosophie et religion*, 1804; — *Aphorismes pour servir d'introduction à la philosophie de la nature* (dans le tome I des *Annales de Médecine*), 1806; — *du Rapport de la réalité et de l'idéal dans la nature*, 1806; — *du Rapport des arts plastiques à la nature*, 1807; — *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, 1809 : les deux ouvrages se trouvent dans le tome I de ses ouvrages philosophiques.

De 1809 à 1815, Schelling n'a plus publié qu'une défense de sa philosophie au point de vue religieux, contre les accusations de Jacobi (1812), et un essai de mythologie philosophique (*Sur les divinités de Samothrace*, 1815).

Nous allons indiquer rapidement ce que ces divers écrits offrent de plus remarquable sur la

philosophie en général, sur l'histoire de la philosophie et sur la philosophie de l'histoire, sur la philosophie de la nature, sur la philosophie de l'art et sur la philosophie morale et religieuse.

L'*Exposé de mon système* n'est encore qu'un fragment. L'auteur voulait y présenter le fondement commun de sa philosophie de la nature et de sa philosophie de l'esprit. Il consent à ce que sa doctrine soit appelée *idéalisme*, bien qu'elle soit tout aussi bien *réalisme*, pourvu qu'on ne la confonde pas avec l'idéalisme *subjectif* de Fichte, qui dit que *le moi est tout*, tandis que l'idéalisme *objectif*, qui est le sien, dit : *tout est moi*. Sa méthode est celle de Spinoza, dont il se rapproche aussi le plus pour le fond. Voici quelques-unes des principales propositions de ce fragment :

« Le point de vue de la philosophie est celui de la *raison absolue*, c'est-à-dire de la raison considérée comme *l'indifférence totale* du subjectif et de l'objectif, et abstraction faite du sujet pensant. — La raison est absolument *une et identique* avec elle-même. Sa loi suprême, et la loi de tout ce qui est, puisque en dehors d'elle il n'y a rien, est la loi de l'identité. — La seule connaissance absolue est celle de l'identité absolue, et celle-ci est infinie, éternelle, immuable. — Rien n'est venu à naître quant à ce qu'il est en soi; et rien, pris en soi, n'est fini. — Il y a une connaissance primitive de l'identité absolue; elle est posée immédiatement avec la proposition $A = A$. L'identité absolue ne peut se connaître elle-même d'une manière infinie sans se poser comme infinie, comme sujet et comme objet. Elle n'est pas sujet et objet en soi, mais dans sa forme. Il n'y a d'autre différence entre le sujet et l'objet qu'une différence de quantité. — L'identité absolue est totalité absolue, univers. Elle est essentiellement la même en chaque partie de l'univers. Rien d'individuel n'a en soi le principe de son existence. — *Il n'y a qu'une matière*; elle est homogène en soi : c'est comme un *aimant infini*. En chaque matière, toute autre est virtuellement renfermée. Le magnétisme est la condition de toute formation. L'aimant naturel est le fer, dont tous les corps ne sont que des métamorphoses. Toute leur différence vient uniquement de la place qu'ils occupent dans l'aimant universel. — La lumière est la matière pure à la seconde puissance (A^2): elle est l'*existence* de l'identité absolue. — Le produit à la troisième puissance (A^3) est l'organisme : c'est la lumière combinée avec la gravitation. La pensée elle-même n'est que le dernier développement de la lumière. Le cerveau de l'homme est la *fleur*, le dernier terme des métamorphoses organiques sur la terre. La nature actuellement inorganique n'est autre chose que le résidu du développement organique. »

On le voit, ce système repose tout entier sur une définition arbitraire de la raison absolue et se développe au moyen d'une formule absolument vide : $A = A$.

Ces mêmes idées, quelque peu modifiées, sont reproduites en d'autres termes en tête de la 2^e édition des *Idées* (1803).

La condition de toute philosophie, dit ici Schelling, est la conviction de l'identité de l'idéal absolu et de la réalité absolue, et l'affirmation que, hors de l'absolu, il n'y a qu'une réalité relative et phénoménale. L'absolu est identité pure, et se répand identiquement dans le sujet et dans l'objet, dans l'esprit et dans la nature. — L'absolu est un *acte de connaissance éternel*, qui est à lui-même sa *matière* et sa *forme*. On peut y distinguer trois actions ou trois unités : celle par laquelle son contenu infini est transformé en objectivité, en un monde fini, la nature; celle par laquelle l'objectivité ou la

forme redevient essence ou subjectivité, le monde idéal; enfin celle qui rétablit l'absolu pur et identique, qui est la totalité des trois unités. — Les choses en soi sont les idées dans l'acte de connaissance éternel, et, comme dans l'absolu les idées sont une seule et même idée, toutes les choses sont intrinsèquement une seule et même essence. Chacun des deux mondes, représentation distincte de l'absolu, est de même nature que celui-ci, et renferme les mêmes trois unités qu'on peut encore appeler *puissances*; de sorte que ce type universel se reproduit nécessairement dans tous les phénomènes particuliers. Il résulte de là que la nature se développe parallèlement avec le monde idéal, que les deux mondes sont, au fond, identiques et forment ensemble un seul et même système.

L'idée de l'absolu, dit ailleurs Schelling, est l'idée des idées (*Idea idearum* de Spinoza, *Idee absolute concreta* de Hegel), l'unique objet de la philosophie. La connaissance absolue, la forme des formes, est éternellement en Dieu, est Dieu lui-même, le fils de l'absolu, identique avec lui. Connaître celui-ci, c'est connaître le père.

Un des ouvrages les plus intéressants de Schelling, ce sont ses *Leçons sur les études académiques*. Ces leçons sont au nombre de quatorze. La première traite de l'idée absolue de la science et insiste sur la nécessité de vues encyclopédiques. Plus les sciences tendent à se diviser, plus il importe d'en comprendre la connexité et l'unité. C'est à la philosophie, comme science des sciences, qu'il appartient de faire connaître l'organisme du savoir universel. Toutes les sciences sont des parties de la philosophie, qui est la tendance à participer au savoir primitif et divin. — Dans le second discours, qui traite de la *destination des universités*, Schelling admet, comme ailleurs, l'existence d'un peuple primitivement éclairé par une révélation divine, ou par des êtres d'un ordre supérieur. — Il est au-dessous de la dignité de la philosophie de prouver son utilité; cependant Schelling consent à réfuter les objections qui se sont élevées contre la philosophie: cette réfutation est le sujet de la cinquième leçon. A l'objection qu'on lui fait d'être un danger pour la religion et pour l'État, il répond: Qu'est-ce qu'une religion, qu'est-ce qu'un État que la philosophie pourrait mettre en péril? Deux directions de la science peuvent devenir funestes à l'État. La première a lieu lorsque le savoir vulgaire prétend se mettre à la place du savoir philosophique; il n'y a pas de moralité en dehors des idées. La seconde, c'est l'*utilitarisme*: la recherche exclusive de l'utilité étouffe dans une nation tout germe de grandeur. Pour ce qui est de ceux qui ne voient dans la philosophie qu'une mode passagère, Schelling les compare au paysan de la fable :

Rusticus expectat dum defluat amnis.

A cette occasion, il expose ses vues sur l'histoire de la philosophie, dont les variations, dit-il, n'existent que pour les ignorants. Les véritables philosophes ne sont qu'autant de métamorphoses. L'essence de la philosophie demeure invariablement la même; mais c'est une science pleine de vie et de mouvement. Tout système nouveau est un pas de plus vers la forme définitive, et ajoute à la force et à la sagacité de l'esprit philosophique. — La sixième leçon est consacrée à l'étude de la philosophie. Il faut être né philosophe, et l'on ne peut apprendre que la méthode, la dialectique. Le génie philosophique est essentiellement productif. L'imagination spéculative est pour les choses idéales ce que l'imagination ordinaire est pour les choses réelles, réduction à l'identique du

général et du particulier. Schelling n'admet pas que la *logique* vulgaire puisse servir d'organe à la philosophie; c'est à tort qu'elle donne les lois de l'entendement pour des lois absolues. Il condamne également la *psychologie* comme base de la philosophie spéculative, qui a surtout pour objet les *idées*, que, selon lui, la psychologie ne comprend pas. — Dans la septième leçon, qui traite des *rappports de la philosophie avec les sciences positives*, il soutient que la moralité et la philosophie sont identiques, et que les *idées* seules donnent à l'action de l'énergie et une valeur morale. Les diverses sciences historiques ou positives sont l'expression réelle et objective du savoir absolu, la révélation successive du savoir primitif. Elles présentent séparé ce qui, dans le savoir absolu, dans la philosophie, est uni. Mais ensemble, dans leur séparation même, elles doivent encore offrir l'image du type interne du savoir philosophique. La *théologie* représente le point d'indifférence absolue où le monde idéal et le monde réel sont unis; la science de la nature avec la *médecine* exprime le côté réel de la philosophie, et la science de l'histoire avec le *droit* en représente objectivement le côté idéal: de là les trois facultés académiques.

Dans les trois leçons suivantes, Schelling expose sommairement ses idées sur la philosophie de l'histoire, et spécialement sur le christianisme comme fait historique. Il revient ici à son hypothèse d'une révélation primitive. Une certaine civilisation fut, selon lui, le premier état du genre humain. L'histoire, comme la nature, a sa source dans l'éternelle unité, dans l'absolu; elle est le produit d'un développement nécessaire. Les individus ne sont que les instruments prédestinés pour exécuter les desseins de la Providence. Le point de vue le plus élevé sous lequel puisse être considérée l'histoire, c'est celui de la religion. L'histoire est le miroir de l'esprit universel, l'éternel poème de l'intelligence divine; elle est un drame où tout se lie, où tout concourt à l'expression d'une nécessité supérieure.

Schelling considère le christianisme surtout dans son opposition avec le génie du monde ancien. Avec le christianisme commence ce qu'il appelle l'*âge de la Providence*. Le monde ancien, pris en général, est, au point de vue religieux, ce que la nature est quant à l'esprit, l'expression de l'infini dans le fini. Le monde moderne, sous l'empire du christianisme, est le côté opposé, le côté idéal: par lui, le fini doit faire retour à l'infini. L'idée fondamentale de la religion chrétienne est Dieu devenu homme, l'infini qui s'est fait chair. Le Christ, après avoir accompli sa mission, retourne au sein de l'absolu, laissant au monde la promesse de la venue de l'esprit, le principe idéal qui doit ramener le fini à l'infini. Par là s'expliquent, selon notre philosophe, tous les mystères, toutes les institutions du christianisme, dont le principe est la réconciliation du fini déchu avec Dieu par l'incarnation de l'infini. Du reste, l'idée de la nouvelle religion a existé longtemps avant son avènement historique. L'idéalisme est aussi ancien que le monde; il a surtout régné en Orient, et l'on en trouve des traces même chez les Grecs: Platon est comme une prophétie du christianisme.

En parlant de l'étude du *droit*, Schelling expose ses vues sur la philosophie politique. Il veut que l'État soit *construit* d'après des *idées*, et non d'après un but pratique déterminé. Platon seul, à son gré, a résolu le problème en ce sens, et il appelle sa *République* une œuvre divine.

Le dialogue intitulé *Bruno* est un des plus beaux ouvrages de Schelling. Il y expose sous une forme nouvelle la doctrine de l'*identité*. Il

est précédé d'un discours sur la vérité et la beauté, et d'une exposition de la théorie des idées, ces filles de Dieu, dont les choses ne sont que d'imparfaites imitations, et qui seules sont absolument belles. Après ce début, le principal personnage du dialogue, Bruno, exposant le principe de la *coïncidence des opposés*, soutient, avec son homonyme du xvi^e siècle, qu'il n'y a point d'opposition absolue, et que la vraie philosophie consiste à reconnaître l'unité de toutes choses dans l'idée éternelle, dans l'idée des idées; que l'absolu est réalité et idéalité infinies; que l'idéalité infinie est l'infinie possibilité de tout; que l'univers véritable, l'univers idéal est un tout organique absolument un; que, dans l'absolu, les choses et les notions qui les représentent sont unies d'une manière éternelle dans les idées archétypes, et que toute autre existence est une illusion.

La discussion se porte ensuite sur la nature du savoir. L'âme, sujet de la connaissance, est une partie de l'infinie virtualité de Dieu. Elle est même infinie en soi, et finie seulement comme *entéléchie* du corps, comme existant dans un corps. Elle est capable de la connaissance infinie, bien qu'en tout temps une partie seulement de l'univers soit l'objet de l'intuition. L'âme est virtuellement une notion infinie. L'intelligence humaine est l'image de l'univers: tout s'y réfléchit; chaque chose y est à sa place et y apparaît à son moment avec nécessité. La raison de cette nécessité des choses est leur vraie nature, dont Dieu seul a le secret, mais que peuvent connaître ceux qui connaissent Dieu. — En distinguant les deux mondes, le monde intelligible ou infini et le monde réel ou phénoménal, on a posé deux principes, l'un le principe divin, et l'autre le principe naturel des choses. Par là, on s'est habitué à voir la nature hors de Dieu et Dieu hors de la nature. Mais, en réalité, Dieu est dans la nature et la nature est en Dieu.

Un des interlocuteurs expose l'histoire du panthéisme matériel en termes magnifiques. Un autre lui oppose l'idéalisme absolu: l'idée des idées, l'unité absolue est la substance proprement dite ou Dieu. « Le sujet-objet pur, dit en finissant Bruno, la connaissance ou le moi absolu est le fils unique de l'absolu, coéternel avec lui, et le connaître, c'est connaître le père. »

« L'objet de la science, dit ailleurs Schelling (*Dissertation sur le rapport de l'élément réel et de l'élément idéal dans la nature*, en tête de la 2^e édit. du *Traité de l'âme du monde*), est la réalité véritable, Dieu présent en toute chose. Dieu est la copule universelle, le lien qui unit tout. En unissant la pesanteur à la lumière, Dieu a produit la matière, et par cet acte toutes les choses sont posées, affirmées. Ce besoin d'affirmation est le principe de toute création. Cette copule universelle est en nous comme raison. La nature est Dieu manifesté. Dans le règne minéral même se révèle la tendance vers des formes déterminées. Elle éclate davantage dans les végétaux et dans l'organisation animale. Dans la raison, enfin, la substance divine se repose en quelque sorte, se reconnaît et se réfléchit. »

Ce panthéisme est exprimé avec plus de force encore dans les *Aphorismes sur la philosophie de la nature*. « Il n'y a pas de plus haute révélation que celle de la Divinité dans le tout. De la foi en cette révélation dépend le salut du monde: elle est la source de toute inspiration et de tout progrès. Lorsque cette foi s'affaiblit ou s'éteint, toute beauté s'efface et disparaît. Tous les faux systèmes, toutes les erreurs ne sont qu'autant de conséquences de l'absence de cette foi. — Mais ce n'est pas seulement le tout, comme tel, qui est

divin; chaque partie, chaque individu est divin. » Schelling se vante ici de proclamer la divinité de l'individu, tandis qu'ailleurs, plus fidèle à l'esprit de sa doctrine, il nie la réalité des existences individuelles. Plus loin, dans ce même ouvrage, il explique les individualités finies, en les niant comme telles, de même qu'il nie la réalité des rapports, d'où cependant résulte l'ordre universel. « Les choses, considérées dans leur essence, dit-il, ne sont que des rayons émanés de l'affirmation infinie de Dieu, des *fulgurations*, comme disait Leibniz, de la lumière divine. Les rapports entre les affirmations diverses ou entre les rayons divers qui s'échappent incessamment du foyer de l'unité absolue, ne sont pas en Dieu, ne sont rien quant à lui, et par conséquent en rien soi. Ces rapports, n'étant pas affirmés par Dieu, sont sans véritable réalité, et l'univers, en tant qu'il résulte des relations que les choses ont entre elles, n'est point en Dieu, n'est pas de lui; ce n'est qu'un vain simulacre. Il résulte de là que le monde fini et phénoménal n'est qu'une illusion, comme l'affirmait l'idéalisme vulgaire; que l'infini seul est véritablement, comme affirmation absolue de soi, laquelle est Dieu et tout. Les qualités, les différences sont également déclarées nulles quant à l'absolu, et par conséquent en soi; ce sont, en réalité, des dégradations, des degrés différents d'une même puissance, et non des différences réelles. »

Ce système, en même temps qu'il semblait favoriser le mysticisme le plus profond, dut, à plus juste titre, alarmer la conscience religieuse et morale, et provoquer à cet égard une vive opposition. Schelling essaya de détruire ces objections dans l'écrit intitulé *Philosophie et Religion*, et dans sa *Réponse à Jacobi*. Il est évident, cependant, que la seule idée de l'absolu, alors même qu'il est conçu comme la source de toute intelligence et de toute réalité, ne peut fournir l'idée d'un dieu tel que le veulent la raison et le sentiment religieux. Le dieu de Schelling, qui est connaissance éternelle et affirmation infinie, n'a conscience de soi que dans l'homme. Ce peut être la Providence dans un système selon lequel tout, dans le monde, se réduit à une *évolution immanente*; où tout se produit, le bien et le mal, avec une absolue nécessité? Selon Schelling, les choses finies, dont les idées sont en Dieu, sont nées d'une sorte de chute: de là le mal, l'imperfection, l'erreur. Mais quelle est la cause de cette déchéance? Comment concilier ce dualisme secondaire avec l'unité primitive? Pour innocenter l'absolu du mal, il distingue entre la possibilité et la réalisation de la chute, plaçant la première en Dieu, et la seconde dans les choses. Appliquant à Dieu lui-même le principe de causalité et la catégorie du *devenir*, il distingue en lui quelque chose qui n'est pas lui et qui est le fondement de sa propre existence. Ce fondement n'est pas Dieu existant; c'est quelque chose qui est en lui, et qui pourtant est distinct de lui. Au-dessus des deux principes, le *fondement* et l'*existence* de Dieu, il imagine un principe plus haut, qu'il appelle le *fondement primitif* et *sans cause* (*Urgrund* et *Un grund*), et qui est indifférence absolue. Il distingue ailleurs entre un dieu *implicite* et un dieu *explicite*. Dans son principe, Dieu est implicitement renfermé, et il s'en dégage par une sorte de *soif d'existence*, par une évolution successive qui constitue la création avec ses formes multiples et ses différences. On peut juger combien peu une pareille réponse dut satisfaire Jacobi.

Pour ce qui est de l'immortalité de l'âme, elle est nécessairement sans personnalité, dans une philosophie qui refuse toute réalité aux exis-

tences individuelles. Schelling distingue entre l'âme idéale ou l'idée de l'âme en Dieu, et l'âme réelle. Celle-ci périt avec le corps dont elle est le principe; celle-là est immortelle. Par la mort, elle est relevée de l'état de chute et de négation où elle a été réduite en s'individualisant dans un corps. Les âmes réhabilitées, retournées à Dieu, subsistent en lui comme des idées distinctes. Dieu, en donnant, par l'éternelle nécessité de sa nature, une existence distincte à ses idées, qui sont primitivement en lui sans vie propre, les livre pour un temps à l'existence finie, afin qu'elles deviennent par là même capables de faire retour à lui et de subsister en lui comme des substances indépendantes. Cette immortalité, distincte en Dieu, des âmes revenues à lui, a pour condition une parfaite moralité.

Mais cette moralité en quoi consiste-t-elle? Le panthéisme idéaliste peut sans doute se concilier avec les sentiments les plus élevés, avec toutes les vertus; mais il ne peut fonder la morale comme science, puisque la morale suppose la réalité du monde, qu'il nie, l'individualité et la liberté qu'il n'admet pas. Le panthéisme ne peut inspirer qu'une résignation sans mérite, qu'une vertu passive, une sorte de quiétisme moral et religieux. Schelling dit expressément, dans ses *Recherches sur la liberté*, que la liberté, comme puissance d'action à part, est incompatible avec l'idée de l'absolu. Une causalité absolue attribuée à un être ne laisse à tous les autres qu'une absolue passivité. Tout étant prédéterminé par l'effet d'un acte contemporain de la création, le sentiment de la liberté ne peut être qu'une illusion. Il est vrai qu'il prétend sauver la personnalité de l'homme en disant que la dépendance des choses n'en détermine pas la nature. Mais l'homme, selon lui, n'est pas plus libre que telle ou telle partie d'un corps organique: il est libre quant à Dieu, comme l'œil ou le bras est libre quant au corps dont il fait partie.

L'art est ce qu'il y a de plus élevé dans la philosophie de Schelling. Il a exposé sa théorie sur ce sujet dans la 6^e partie de *l'Idéalisme transcendantal*, dans la dernière des *Leçons sur les études*, et dans un discours de 1807 sur les *Rapports des arts du dessin à la nature*.

L'esthétique de Schelling, toute fondée sur l'idéalisme panthéiste, est à la fois opposée à la théorie vulgaire qui fait consister l'art dans l'imitation de la nature, et au système de l'idéalisation ordinaire. Selon lui, l'art tend à exprimer les idées de la même manière que l'esprit universel les réalise dans la création. Le génie est l'imitation inconsciente de l'esprit créateur; mais, tout en obéissant à une impulsion mystérieuse et aveugle, il a la conscience de sa production. L'activité du génie artistique, qui est identique avec celle de l'âme du monde, n'imité pas la nature, mais elle agit comme l'esprit divin qui l'anime. Il n'y a de véritablement vivant, de vrai et de beau dans les choses, que l'idée qu'elles représentent, et c'est cette idée que l'artiste doit chercher à exprimer, en saisissant dans les productions naturelles le moment fugitif où elles sont le plus conformes à l'idée. En idéalissant ainsi la nature, l'art ne fait que la saisir dans toute sa vérité, en l'affranchissant de toute l'imperfection qu'impose à l'idée son existence dans le temps. C'est de cette manière que se concilient ce qu'on a toujours appelé l'inspiration et la puissance créatrice du génie, et le principe de l'imitation. L'art s'attache surtout à représenter la forme humaine, et dans celle-ci l'expression de l'âme, du sentiment, de la grâce, parce que la plus haute réalisation de la puis-

sance créatrice dans le monde visible est aussi pour l'art la beauté suprême. Il y a, du reste, dans le discours de 1807 sur les œuvres des grands artistes, des détails pleins de charme et de vérité qu'il nous est impossible de reproduire ici.

Rien de plus grandiose, de plus imposant au premier aspect que l'idée fondamentale du système de Schelling: l'univers est l'expression identique de la pensée divine, et la raison est virtuellement l'image de l'intelligence absolue et de l'univers. Le monde idéal est le type du monde réel, et la philosophie en est le savoir, la reproduction réfléchie; l'art en est la représentation sensible. La philosophie est un poème sans fiction, dont le sujet est la création du monde par la pensée de Dieu; elle reconstruit avec conscience et librement ce que l'éternelle activité produit sans conscience et avec une spontanéité nécessaire.

Vue de plus près cependant, cette grande idée n'offre que l'inconsistance d'une magnifique illusion. En effet, ce n'est plus la raison humaine cherchant à se comprendre elle-même et la source d'où elle émane, aspirant à la science parfaite que Dieu seul possède; c'est Dieu qui apprend à se connaître dans la conscience de l'homme. L'unique but de la triple activité de la nature, de l'art et de la philosophie, est de donner à Dieu la conscience de lui-même. La raison humaine produisant Dieu, non quant à son essence, sans doute, mais comme Dieu vivant et existant réellement, telle est la dernière expression de cette philosophie; et la réduire à ces termes, c'est en faire la meilleure critique et l'exposer à se voir condamnée au tribunal de la raison philosophique, aussi bien que par le sentiment et le bon sens.

La philosophie de Schelling eut cependant de nombreux partisans, surtout parmi les naturalistes, tels que Oken, Steffens, G. H. Schubert, qui l'appliquèrent aux sciences naturelles, à la psychologie. Selon qu'elle est saisie, elle favorise le mysticisme le plus exalté ou répugne au véritable sentiment religieux et moral. Voilà pourquoi elle a pu être professée avec plus ou moins de réserve par des esprits éminemment religieux, ultracatholiques même, tels que Gœrres, François Baader, Windischmann; tandis que d'autres, comme Blasche, par exemple, s'en autorisèrent pour proclamer le panthéisme le plus franc et le plus formel, et que d'autres encore, comme Eschenmayer et J. J. Wagner, s'en détachèrent parce que leur conscience religieuse n'en était pas satisfaite. D'autres enfin, tels que Krause et Hegel surtout, cherchèrent à la corriger et à la compléter par une méthode plus sévère.

Schelling lui-même travailla pendant les dernières années de sa vie à refaire, à perfectionner sa philosophie.

En 1815, il publia la *Dissertation sur les divinités de Samothrace*, qui est un échantillon de la manière dont il entendait interpréter la mythologie dans le sens de sa philosophie. Cet écrit était annoncé sur le titre comme pièce justificative d'un ouvrage intitulé *les Âges du monde*, et qui n'a point paru. Depuis cette époque, Schelling garda le silence, qu'il ne rompit qu'une fois, en 1834. Il consentit alors à écrire une préface en tête de la traduction allemande de la préface de la seconde édition des *Fragments* de M. Cousin. Dans cet écrit, où il faisait à la fois la critique de la méthode psychologique et de la dialectique de Hegel, il annonçait une philosophie nouvelle, la philosophie positive, qui, tout en admettant que la raison est souveraine et le premier principe des choses absolu, devait enfin expliquer la réalité.

Dans sa *première leçon* à Berlin (en 1841), il développe cette idée d'une philosophie *réelle* ou *positive*, qui doit couronner sa carrière philosophique. Il ne désavoue point la philosophie de sa jeunesse ; il veut, au contraire, la confirmer en l'expliquant et en la complétant. Il prétend réconcilier la spéculation idéaliste avec les grands intérêts de la religion et de la vie pratique. Mais cette philosophie nouvelle et définitive ne nous est connue que très-imparfaitement par quelques fragments et des commentaires qui ne permettent pas de la juger.

Les *Œuvres complètes de Schelling* ont été publiées à Stuttgart, de 1856 à 1861, en 14 vol. in-8. Depuis, sa *Correspondance* a paru séparément à Munich, en 1863, in-8.

M. Grimblot a publié, en 1842, une traduction française du *Système de l'idéalisme transcendantal*. M. Husson a traduit *Bruno* en 1845. M. J. Willm a publié, en 1835, une traduction de la préface écrite par M. de Schelling en 1834 (*Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*). M. Bénard a traduit un volume d'*Écrits philosophiques*, Paris, 1847.

Consultez : Matter, *Schelling et sa philosophie de la nature*, Paris, 1842, in-8 ; — J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846 et suiv., 4 vol. in-8 ; — Ch. de Rémusat, *la Philosophie allemande*, dans le compte rendu des séances de l'Académie des sciences morales et politiques. J. W.

SCHILLER (Jean-Christophe-Frédéric), né en 1759 à Marbach, mort en 1805, n'est pas seulement le poète et l'historien que tout le monde connaît et admire : c'est un philosophe. Il n'est pas nécessaire, pour s'en convaincre, de tourmenter sa poésie et d'en extraire quelques lambeaux de doctrine ; il a aimé, étudié la philosophie ; il a écrit plusieurs ouvrages qui appartiennent proprement à cette science. Pendant cinq années de sa vie, dans l'intervalle qui sépare le drame de *Don Carlos* de celui de *Wallenstein*, il abandonne pour un moment la poésie et recherche non sans originalité les principes de l'art, où il s'est montré créateur, et ses rapports avec la morale. Il avait étudié la philosophie à Stuttgart, où son maître, à peine plus âgé que lui, Frédéric d'Abel, lui avait enseigné une sorte d'éclectisme, dont le fond était emprunté à Leibniz et à Wolf. Puis il avait subi l'influence des écrivains français du XVIII^e siècle, et particulièrement celle de Rousseau ; beaucoup plus tard il suivit avec intérêt les spéculations de Fichte, et même on remarquerait facilement dans la préface de *la Fiancée de Messine*, quelques traces des doctrines de Schelling. Mais son maître est Kant : c'est la lecture de la *Critique de la raison pure*, de la *Critique de la raison pratique* et surtout de la *Critique du jugement* qui fixe ses idées jusqu'alors hésitantes ; ce sont les principes de Kant sur le beau et le bien qui dominent dans ses recherches sur l'art et sur la morale, et s'il finit par une conclusion que Kant n'aurait pas acceptée, il croit plutôt développer ses idées que les contredire. Avant d'avoir lu ces ouvrages, il était dans une disposition d'esprit favorable pour les goûter. Il inclinait à tout expliquer par des raisons morales et à tout y ramener. Dans ses *Lettres philosophiques de Jules et de Raphaël*, écrites pour la plupart avant qu'il connût les travaux de Kant, il se montre vivement préoccupé du problème de la destinée humaine ; mêlant la poésie à la science et l'enthousiasme à la réflexion, il inclinait comme Rousseau vers une sorte de mysticisme, cherchant à la fois le principe de l'ordre naturel et de l'ordre moral, il le trouvait dans l'amour.

La création entière lui apparaissait comme un ensemble de rapports harmonieux dont l'accord témoignait d'une puissance aimante et sage, et l'exprime de mille manières : « Là où je découvre un corps, disait-il, je pressens un esprit ; là où je remarque un mouvement je devine une pensée.... la nature est un Dieu divisé à l'infini. » L'amour est aussi la loi du monde moral, et le devoir n'a pas d'autre règle, à condition toutefois que cet amour comporte le renoncement à soi-même, et ne compte sur aucune récompense, pas même sur celle que peut promettre une autre vie. L'homme doit élever son cœur jusqu'à cette perfection ; mais il n'y parviendrait jamais sans le secours de l'art et l'attrait de la beauté ; aussi l'artiste est-il l'éducateur du genre humain, et la beauté qui est le symbole du bien, est un moyen pour la vertu qui reste l'idéal suprême de la vie. Schiller s'est donc déjà proposé le problème des rapports de l'esthétique et de la morale ; il y revient après avoir étudié Kant : c'est en cette recherche que consiste toute son œuvre philosophique. Il avait commencé par subordonner la première à la seconde ; peu à peu il arrive à les mettre sur le même rang, et il finit peut-être, comme il convient à un poète, par donner la préférence à l'esthétique.

Kant fait consister la dignité humaine dans l'accomplissement du devoir, au nom d'une maxime purement rationnelle, et sans aucune sollicitation des penchants. Schiller est loin de le contredire ; il comprend cet idéal, mais il en connaît un autre. A la vertu qui est le triomphe de la raison sur les penchants, il ajoute une vertu involontaire qui est le développement d'une inclination bonne en elle-même ou devenue telle par habitude ; à côté de la dignité qui consiste à dominer la nature, à faire son devoir uniquement par devoir, il reconnaît la *grâce morale*, qui est l'accomplissement spontané de la loi. Sans doute l'esprit doit triompher des penchants. Cette victoire, quand elle est obtenue par la lutte, et consacrée par la souffrance, est plus que belle, elle est sublime, et l'art tragique, qui en est l'expression, met aux prises l'âme humaine avec cette fatalité qu'elle subjugue par un effort douloureux. Mais l'esprit a une autre manière de manifester sa liberté et sa supériorité ; il s'affranchit parfois par un élan tout spontané, avec aisance, et comme en vertu d'une force qui lui est innée : il s'exprime sans violence, avec mesure et liberté, et pour dire le seul mot exact, avec cette beauté que nous appelons la grâce. La dignité gouverne volontairement le cœur, et commande de parti pris à la passion ; la grâce est maîtresse, sans le vouloir, sans sentir l'obstacle qu'elle surmonte ; l'une est respectable, l'autre est charmante ; l'une est sublime, l'autre est belle. L'une et l'autre ne se rencontrent que dans l'âme humaine. La nature n'est pas gracieuse, même quand elle semble s'abandonner ; elle n'est pas sublime, bien que nous lui préférons parfois cette qualité : le sublime ne réside pas dans l'espace, il est dans l'esprit soumis à la loi, et l'accomplissant au prix de la douleur. Mais tous deux peuvent se réunir dans cette âme, s'y confondre dans une admirable unité, et y réaliser la beauté parfaite. Là semble expirer le contraste si fortement accusé par Kant entre la nature et la volonté ; le monde intelligible et le monde réel se rapprochent ; le devoir devient penchant, parce qu'il est devenu comme un instinct acquis vers le bien, et la morale et l'esthétique n'ont plus qu'un seul et même idéal. Si l'homme n'agissait jamais moralement qu'en sacrifiant ses désirs, en immolant son cœur, il serait à la fois sublime et malheureux, et l'hon-

nête homme serait un chartreux; s'il allait vers le bien par un mouvement irréflecti, il manquera de dignité, et n'apprenant jamais que la raison et le désir peuvent être en conflit, il serait à peine une personne. Mais au-dessus de ces deux conditions il en est une où il accomplit le devoir sans douleur, où il réconcilie en lui la raison et le sentiment, « où il devient citoyen complet de la nature, sans perdre son droit de cité dans le monde intelligible. » Cette perfection esthétique où le bonheur et la vertu sont en accord, est en même temps une perfection morale. Entre le beau et le sublime, il ne faut pas choisir : « Ne vous confiez jamais à un seul, ne confiez jamais à l'un votre dignité, à l'autre votre bonheur. » Mais pour vivre sous les lois de la raison, comme dans son élément, et pour respirer à l'aise dans ce milieu comme s'il était naturel, l'homme a besoin d'une préparation : ce sont les beaux-arts qui doivent l'élever au-dessus de « l'état de nécessité », jusqu'à « l'état de raison ». Une fois qu'ils l'ont introduit de l'un de ces deux mondes dans l'autre, ils l'ont transformé : il n'a plus besoin de vouloir être moral, il l'est devenu; il accomplit naturellement le devoir, et ne désire plus que ce qu'il doit. N'est-ce pas en effet, d'après Kant lui-même, un caractère du sentiment du beau d'exclure tout désir égoïste, tout retour sur soi-même? l'âme qu'il anime est à la fois affranchie de la sujétion des penchants, et de la souffrance qu'elle éprouve à les maîtriser; quand tous les désirs sont nobles, il n'y a plus besoin de résolutions héroïques. Peut-être pourtant tous les hommes ne sont-ils pas capables de s'élever jusqu'à ce niveau; mais qu'importe, puisque ceux qui ne peuvent pas aimer la beauté, ont toujours au moins le pouvoir de vouloir le bien; ne doivent-ils pas se consoler? S'il leur est interdit d'être beaux, ils peuvent être sublimes. Kant avait accueilli avec bienveillance les critiques de Schiller; il s'était déjà refusé, dans une note de la *Religion dans les limites de la raison*, à accompagner de grâce l'idée du devoir; il avait exprimé la crainte que la majesté de la loi ne fût abaissée, et tout en avouant que l'accomplissement de la loi n'implique pas la tristesse qui souvent dissimule une haine cachée pour le devoir, il avait maintenu que le sentiment ne peut jamais être un motif moral, bien qu'il soit parfois un résultat de la moralité. Il aurait sans doute marqué plus fortement la dissidence des deux doctrines, s'il avait su que Schiller devait finir par substituer l'esthétique à la morale. Voici les ouvrages où l'on peut trouver les éléments de la philosophie de Schiller : *Théosophie de Julius*, œuvre de jeunesse, où Schiller interprète l'optimisme de Leibniz de façon à le rapprocher du panthéisme de Spinoza, qu'il ne paraît pourtant avoir jamais étudié; — *Lettres philosophiques de Jules et de Raphaël*, 1786 à 1789; c'est dans la dernière seulement que l'on découvre l'influence des idées de Kant, et l'on conteste qu'elle soit l'œuvre de Schiller; — *les Artistes*, petit poème philosophique, publié en 1789; — *Lettres sur l'éducation esthétique du genre humain*, 1793-1795; — *Sur la grâce et la dignité*, 1793; — *Du beau et du sublime*, opuscule d'abord intitulé *les Deux Guides de la vie*, 1795; — *Traité de la poésie naïve et sentimentale*, 1795-1796; — *Idéal et la Vie*, poème publié en 1795 et qui marque le retour de Schiller à la poésie, et la fin de ce qu'on peut appeler sa période philosophique. On consultera avec intérêt sur les questions résumées dans cette notice : Karl Tomascheck, *Schiller et Kant*, Vienne, 1857; — Kuno Fisher, *Schiller comme philosophe*, Francfort, 1858. Ce

dernier travail a été traduit en français dans la *Revue germanique*, t. VI, p. 477. E. C.

SCHLEGEL (Charles-Frédéric) naquit à Hanovre en 1772. Après avoir enseigné quelque temps la philosophie à Iéna, il alla vivre à Paris, où il s'appliqua principalement à l'étude de la langue et de la littérature de l'Inde, en même temps qu'à celle des littératures romanes. En 1808, après avoir embrassé le catholicisme, il se rendit à Vienne, où il fit avec succès des leçons publiques, et où il prit part à la rédaction de l'*Observateur autrichien*. Il fut ensuite conseiller de légation près de l'ambassade d'Autriche à la diète de Francfort, et revint en 1818 à Vienne. Il mourut en 1829, d'une attaque d'apoplexie foudroyante, à Dresde, où il venait de commencer un cours sur la philosophie des langues.

Frédéric Schlegel fut, comme son frère Guillaume, un savant philologue, un critique de premier ordre, un poète original, un des chefs de l'école romantique. Il fut, de plus, un publiciste dévoué à l'absolutisme, un historien de parti, et un philosophe médiocre et remarquable seulement par ses excentricités. Son *Histoire de la poésie des Grecs et des Romains*, son ouvrage sur la *Langue et la Sagesse des Hindous*, ses *Leçons sur l'histoire de la littérature ancienne et moderne*, malgré quelques jugements hasardés, les *Critiques*, qu'il publia avec son frère, seront toujours comptés parmi les meilleures productions de la littérature allemande. Ses œuvres historiques passeront avec les intérêts du parti qui les ont inspirées, et il ne marquera dans l'histoire de la philosophie que comme un épisode de peu d'importance; heureux si, en appréciant sa pensée, elle veut bien laisser dans l'ombre l'histoire de sa vie, à moins, toutefois, qu'il ne lui importe de montrer par son exemple jusqu'à quel point les vices du caractère peuvent corrompre le plus beau talent.

Frédéric Schlegel ne marque réellement dans l'histoire de la philosophie allemande, dont quelques historiens n'ont pas même daigné le nommer, qu'à la suite de l'école de Fichte, dont il exagéra d'abord l'idéalisme en le poussant à l'extrême. Il prétendit ensuite, à l'exemple de Schelling, y substituer un idéalisme plus absolu. Plus tard, enfin, après sa conversion, il s'abandonna à une sorte de panthéisme mystique.

Sa première philosophie est exposée dans le trop fameux roman de *Lucinde* (1799), dans *l'Athénée* (1798-1800), et dans les *Critiques* (1801). Dans ses *Leçons philosophiques*, de 1804 à 1806, publiées par Windischmann (2 vol. in-8, Bonn, 1836), on le voit passer à l'idéalisme absolu et au panthéisme.

Frappé de ce que laissait à désirer, au point de vue de l'idéalisme absolu, la philosophie de Kant, qu'il prétendait, à tort, n'être qu'un composé des doctrines de Locke, de Hume et de Berkeley, Frédéric Schlegel avait songé de bonne heure à fonder un idéalisme plus parfait. Il crut le trouver d'abord dans le système de Fichte, parce que, dans son principe, celui-ci fait dériver du moi, non pas seulement la forme, mais encore la matière de toutes les idées. Cependant, au lieu de puiser dans la philosophie de Fichte cette morale généreuse qui, à l'exemple de celle de Platon et du christianisme, impose le devoir d'aspirer à la perfection et à la liberté divines, l'auteur de *Lucinde* fait consister la sagesse dans une entière licence de conduite et une oisiveté orgueilleuse. « Pourquoi les dieux sont-ils dieux, dit-il, si ce n'est parce qu'ils vivent dans une parfaite inaction? Et voyez comme les poètes et les saints cherchent à leur ressembler en cela, comme ils font à l'envi l'éloge de la

solitude, de l'oisiveté, de l'insouciance! Et n'ont-ils pas raison? Tout ce qui est beau et bien n'existe-t-il pas sans nous, et ne se maintient-il pas par sa propre vertu? A quoi bon cet effort incessant tendant à un progrès sans relâche et sans but? Cette activité inquiète, qui s'agite sans fin, peut-elle le moins du monde contribuer au développement de la *plante* inflic de l'humanité, qui croît et se forme d'elle-même? Le travail, la recherche de l'utile, est l'ange de mort à l'épée flamboyante, qui empêche l'homme de rentrer au paradis. Ainsi que la plante est, de toutes les formes de la nature, la plus belle et la plus morale, la vie la plus divine serait une *végétation pure*. Je me contenterai donc de jouir de mon existence, et je m'élèverai au-dessus de toutes les fins de la vie, parce que toutes elles sont bornées, et par conséquent méprisables. » Mais il y a plus : tout ce qui constitue la vie morale, tout ce que la conscience universelle révère, les mœurs, les convenances, les lois, le culte établi, ne sont que des formes finies et sans consistance, un reflet passager du *moi* infini, indignes des respects de l'homme *cultivé*, du sage ; et si celui-ci consent néanmoins à faire comme les autres, il se rit intérieurement de sa propre action, en tant qu'elle est individuelle et qu'elle n'a pas le caractère de l'absolu, de l'infini. La sagesse (*die Bildung*, comme on disait à Berlin) consiste à s'affranchir de la morale du vulgaire : c'est un raffinement qui tend à la licence plutôt qu'à un sens moral plus délicat et à une volonté plus libre, plus ferme et plus constante. Le roman de *Lucinde* est plus particulièrement l'évangile de l'amour libre, la critique du mariage, de l'amour consacré par la religion et la loi ; et telle était alors à Berlin, sept années avant la bataille d'Iéna, la disposition des esprits, que Schleiernmacher lui-même en fut un moment séduit. Il consentit à publier les *Lettres sur Lucinde*. « L'amour doit ressusciter, dit-il dans la préface ; une vie nouvelle doit réunir et ranimer ses membres meurtris et épars, afin qu'il règne libre et heureux dans l'âme des hommes et dans leurs œuvres, et qu'il se mette à la place de vos vertus prétendues. »

Dans *Athènes* et dans les *Critiques*, Frédéric Schlegel exagère ce que Fichte avait dit du véritable savant et de l'artiste. Selon lui, la poésie et la philosophie sont identiques au fond. L'artiste est l'homme complet, le seul homme vraiment religieux, le prêtre véritable : en lui se manifeste la voix de la Divinité, voix qui est à l'impératif *catégorique* de Kant ce que la fleur vivante est à la fleur desséchée de l'herbier. Ce qui fait l'artiste, le poète surtout, c'est l'inspiration par laquelle il s'élève au-dessus de la vie vulgaire. Cette vie poétique constitue ce que Schlegel appelle *génialité* ; la véritable vertu elle-même est du génie ; le génie seul est vraiment libre, parce qu'il *pose* tout lui-même, et qu'il ne reconnaît d'autre loi que la sienne. Supérieur à la grammaire morale, il peut se permettre contre elle toute sorte de licences. Pour les natures vulgaires, même au point de vue de la philosophie de Kant, il n'y a rien de plus élevé que le *travail* : pour le génie il n'y a que jouissance. La fantaisie, l'imagination créatrice, l'esprit, l'*humour*, sont une seule et même chose, et cette chose est tout.

Sur cette philosophie se fonda, en grande partie du moins, le romantisme nouveau, qui, au commencement du siècle, fit irruption dans la littérature allemande, malgré la puissante opposition de Schiller et de Goëthe, et dont les deux Schlegel, Tieck et Novalis furent les chefs. « Les poètes romantiques, dit M. Erdmann (dans son *Histoire*

de la spéculation allemande depuis Kant, t. I, 1848), prirent de cette philosophie le principe que le génie ne doit s'intéresser qu'à ce qu'il produit lui-même ; qu'il doit s'élever, par l'ironie, au-dessus du présent, du monde réel, comme lui étant étranger, et ne s'en occuper que pour le persifler, ou se réfugier soit dans les régions fantastiques du conte, soit dans un passé arbitrairement saisi et reproduit, également fantastique. »

Cependant Frédéric Schlegel ne tarda pas à quitter cette hauteur factice de la souveraineté absolue du *moi*. Selon une expression du même historien, il y fut saisi de vertige, et il en tomba plutôt qu'il n'en descendit. Au lieu de chercher à concilier la dignité du *moi* humain avec la suprématie du *moi* divin, il le sacrifia complètement ; et, après avoir prêché une liberté de penser sans frein, le mépris de toute règle et de toute convention, il finit par recommander un abandon complet de toute individualité, et par se soumettre aveuglément à l'autorité.

Cette tendance commence à se manifester dans ses *Leçons philosophiques* de 1804 à 1805, et arrive à ses conséquences extrêmes dans sa *Philosophie de la vie* (1828, traduite en français par M. l'abbé Guénot, 1837, 2 vol. in-8), et dans la *Philosophie de l'histoire* (1829, traduite en français par M. l'abbé Lechat, 1836, 2 vol. in-8).

Dans les *Leçons philosophiques*, Schlegel commence par exposer ses vues sur la logique, qu'il considère comme la méthode de la philosophie, et à laquelle il mêle des recherches de métaphysique. Il la divise en psychologie, ontologie et syllogistique. Sous le premier titre il traite, non pas seulement de la formation des idées, mais encore de leur origine réelle ; sous le second, des principes logiques, des catégories, du rapport du fini à l'infini, des lois génétiques, c'est-à-dire des lois d'après lesquelles tout devient et se développe ; enfin, sous le titre de syllogistique, il traite du raisonnement et de la méthode.

Schlegel soutient que l'idée suprême et qui domine toutes les autres est celle de l'*unité infinie*, idée primitive, éternelle, innée. De cette idée est inséparable celle de *plénitude infinie*, qui est au fond identique avec celle-là. Et, puisque l'expérience ne la fournit point, comment l'expliquer, si ce n'est par une sorte de réminiscence qui nous est restée d'un état antérieur, où notre *moi* était encore uni à la conscience divine du *moi* infini? De là la double tendance de l'esprit humain à ramener tout à l'unité et à retrouver partout l'infinie plénitude ; par là, la pensée humaine est pensée divine, et par là aussi est donnée la vraie méthode, la *méthode génétique*. Cette méthode est, dans le principe, la même que celle de Schelling et celle de Hegel, et repose sur la supposition que le mouvement de la pensée humaine, le développement psychologique est identique au développement de la vie divine, de la dialectique du *moi* divin, avec cette différence que celle-ci est créatrice, tandis que la pensée humaine ne peut que *reconstruire* le monde. Ainsi l'histoire du développement de l'esprit dans l'homme est en même temps celle du monde et de Dieu, qui *devient*, comme dans le premier système de Schelling, à mesure qu'il est reconnu et désiré.

Dans sa théorie de la nature et de l'univers, Schlegel prétend *construire* le *moi* universel d'après sa psychologie. Le monde n'est pas un système, mais une histoire ; il a commencé, et Dieu, comme *moi* universel, a commencé avec lui. À son commencement, le *moi* universel est *unité infinie*, simplicité absolue ; il ne peut avoir conscience de cette unité, de ce vide absolu, sans éprouver le besoin infini d'une plénitude et d'une

variété infinies : tel est le principe d'une activité qui produira l'univers. C'est le néant de Hegel, la soif de l'existence que Schelling attribue à l'absolu. Cette première activité ne tend encore à rien de déterminé; infinie, elle s'étend dans tous les sens, dans toutes les directions : de là l'espace, qui est la première forme d'existence du *moi* universel. Mais l'espace n'est encore que le vide, et plus il s'étend, plus s'accroît le désir de le remplir : de là une activité nouvelle plus vive, plus agitée. Nous ne dirons pas comment, après cela, Schlegel construit les forces élémentaires, le feu, l'air, la nature tout entière, les êtres organisés, et l'homme qui en est le couronnement. Il construit ainsi la Trinité elle-même, mais dans l'ordre inverse : l'Esprit vient d'abord, puis le Fils, enfin le Père. Le Père, roi du monde, souverain de la lumière et législateur moral, n'a aucune part immédiate à la création matérielle, puisqu'il y a tant de productions imparfaites. Le père ne doit être considéré comme créateur qu'en tant qu'il est l'auteur de ce qu'il y a de divin et d'idéal dans l'homme. Il n'est pas, non plus, la source des lois naturelles, qui sont nées d'un mouvement du premier amour. Dieu le Père est l'auteur de la loi morale; il dirige et gouverne les esprits, qui ont leur racine dans le *moi* universel.

Pour caractériser cette philosophie d'un mot, on peut dire que c'est une sorte de gnosticisme où l'imagination a plus de part que la raison, une théosophie qui n'est pas plus d'accord avec le bon sens qu'avec la véritable doctrine chrétienne.

Dans ce système, l'univers est le produit d'une sorte d'expansion du *moi* universel, qui se développe dans l'espace et le temps. Le *moi* humain en est issu par une sorte de chute, et le dernier terme de son activité doit être son retour à sa source, à l'unité primitive : tel est le thème traité dans la *Philosophie de la vie*, théologie appliquée et morale supérieure, ayant pour but d'enseigner la voie à suivre pour revenir à Dieu : c'est le pendant de la *Vie bienheureuse*, de Fichte. L'histoire n'est autre chose que le récit du développement par lequel l'humanité tend à retourner à son origine. Elle commence par la révélation primitive, et sa fin est le jugement dernier; le moyen de la réhabilitation est l'établissement du royaume de Dieu, dont l'Église est la forme. Tel est le sujet des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

Aussitôt après la chute, le genre humain se divisa en deux partis, les enfants de Caïn et les enfants de Seth, seuls restés fidèles. Cette division domine toute l'histoire. Une partie du genre humain s'éloigna de plus en plus de l'état primitif, tandis que chez d'autres nations on retrouve des traces de la primitive révélation, que les Hébreux conservèrent dans toute sa pureté. Le christianisme vint ensuite renouveler et répandre les idées dont le triomphe amènera la réhabilitation universelle. Cependant le génie du mal sema l'esprit de révolte au sein même de l'Église chrétienne. L'individualisme, le rationalisme, le libre examen, qui remplit l'histoire des derniers siècles, est une inspiration de l'antechrist. Ce mouvement insurrectionnel commença par la lutte des Gibelins contre l'autorité du saint-siège. La réformation, favorisée par l'imprimerie, fut la première grande manifestation de cet esprit de rébellion. En vain l'institution de l'ordre des jésuites offrit-elle un remède au mal, la révolution française fut la conséquence et le complément de la réforme : par elle la liberté subjective s'est étendue à toutes les sphères de la réalité. Il a fallu que, de nos jours, le mal arrivât à son dernier période, afin de préparer le triomphe

de la bonne cause, lequel consiste dans la soumission de tous à la religion positive et à la triple autorité du père, du prêtre et du roi. L'autorité royale est la plus élevée, parce qu'elle embrasse la vie publique tout entière. Le roi, exécuteur des justices divines, n'est responsable qu'envers Dieu. La domination absolue de ces trois vicaires de la Divinité, le père, le prêtre et le roi, est la fin de l'histoire.

Reconnaissons, en terminant, que l'ouvrage de Frédéric Schlegel renferme cependant des observations justes et profondes sur les peuples historiques, et principalement sur les commencements et la fin de l'histoire; mais on peut admettre en d'autres termes le principe d'où il part, sans les conséquences qu'il en a tirées, et tout en condamnant l'application qu'il en a faite et les résultats auxquels il est arrivé.

Consultez : J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, 1846 et suiv., 4 vol. in-8. J. W.

SCHLEIERMACHER (Frédéric-Daniel-Ernest), illustre comme philologue, comme philosophe et comme théologien, naquit à Breslau en 1768. Après avoir été élevé dans les principes et les habitudes des frères Moraves, il quitta en 1787 le séminaire de Barby et la communauté morave, pour aller étudier à Halle, où il fut nommé professeur en théologie en 1805. Appelé à Berlin, en 1809, comme prédicateur, il devint en 1810 professeur à l'université de cette ville, et l'année suivante, membre de l'Académie des sciences, près de laquelle il remplit depuis 1814 les fonctions de secrétaire perpétuel de la classe de philosophie. Il mourut en 1834.

M. Michelet de Berlin classe Schleiermacher parmi ceux qui, dans le mouvement philosophique suscité par Kant, forment la transition de Fichte à Schelling, de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme absolu. Reinhold, au contraire, prétend que sa première direction fut déterminée par la *philosophie de la nature*. Ce qui le prouve, dit-il, c'est l'esprit panthéiste qui règne dans ses *Discours sur la religion*, ainsi que la méthode que plus tard, alors qu'il eut renoncé au panthéisme, il continua d'appliquer à la solution des problèmes philosophiques. Il serait plus juste de dire que, dans ses commencements, Schleiermacher était à Fichte dans le même rapport, à peu près, que Schelling, et que plus tard il s'éleva tout aussi bien au-dessus du panthéisme que du théisme ordinaire.

Schleiermacher fut en même temps le disciple de tout le monde et de personne, et, tout en subissant l'influence de Spinoza, de Leibniz, de Kant, de Jacobi, de Fichte et de Schelling, il sut rester lui-même et maintenir son originalité. Nourri jusqu'à l'âge de vingt ans à l'école des frères Moraves, devenu ensuite à Halle l'élève du théologien Semler, en même temps que celui de la philosophie nouvelle et par suite de Spinoza, très-lié avec les chefs de l'école romantique, littérateur et patriote, doué à la fois d'un esprit flexible, étendu et indépendant, Schleiermacher, tout en s'assimilant les idées et les sentiments qui agitaient ses contemporains, sut conserver à sa pensée un caractère propre et individuel. Comme il l'a dit, il n'a consenti à relever de personne en particulier, ni voulu s'ériger en chef d'école. Selon lui, il importe que, dans l'intérêt de tous, l'esprit de chacun s'exerce et se développe, que chacun ait conscience de son rapport à l'univers. De là sa prédilection pour la critique et la dialectique, comme un moyen à la fois d'exercer les forces de l'esprit et de fonder la science.

Schleiermacher, à son début, publia presque en même temps ses *Discours sur la religion*,

Berlin, 1799, in-8 (anonymes), et ses *Monologues*. Les premiers s'adressent aux détracteurs éclairés de la religion, à ceux qui se vantent de leur détachement de la vie religieuse comme d'une preuve de la supériorité de leur esprit et de leurs lumières : c'est au nom même de la philosophie que l'auteur veut leur démontrer la vérité de la religion. Il prouvera que cette culture intellectuelle en vertu de laquelle on méprise les choses religieuses, n'est pas la véritable, puisque la religion répond au plus noble besoin de la nature humaine.

Le second discours surtout est remarquable : il traite de l'essence de la religion. La religion n'est ni un simple savoir, ni une sorte d'activité, ni un mélange de l'un et de l'autre, mais le fruit d'une disposition primitive et particulière. Sans doute elle suppose la pensée et l'expérience du monde ; mais le savoir de l'homme religieux est la conscience immédiate que tout ce qui est fini a sa raison d'être dans l'infini. Chercher et trouver l'infini, l'éternel en toutes choses, voilà la religion, selon Schleiermacher. Elle est distincte de la morale, en ce qu'elle rapporte toute action à Dieu, bien qu'elle ne reconnaisse pour divin dans les actions que ce qui est conforme aux décisions de la raison et de la conscience. La morale suppose la liberté, tandis que la piété pourrait être tout aussi vive et profonde alors que tout serait soumis à l'empire de la nécessité. Toutefois, bien que la religion soit autre chose que le savoir et l'action, elle ne peut exister sans l'un et l'autre. L'unité du moi et de l'infini, tel est le but du savoir et de la moralité ; mais on y peut tendre aussi par le sentiment, et c'est là ce qui constitue la vie religieuse. La religion est le sentiment, le goût de l'infini ; pour elle, l'être et la vie sont être et vivre en Dieu et par lui. Aimer l'esprit universel, contempler ses œuvres avec amour et admiration, comprendre l'unité divine et l'éternelle immutabilité du monde, l'harmonie qui l'anime, telle est la fin de la religion. Mais pour ressentir ainsi la vie de l'esprit divin, il faut avant tout sympathiser avec l'humanité, et notre intérêt pour elle est la mesure de notre piété. Pour aimer les hommes, il ne faut pas vouloir trouver l'idéal de la perfection humaine réalisé dans les individus, mais dans l'espèce tout entière, dont chaque individu est un membre nécessaire. L'histoire aussi, par le progrès constant qui s'y manifeste, est une source de religion : elle est une œuvre éternelle de rédemption. Ainsi, l'esprit religieux est appliqué à voir partout l'unité, l'action de l'esprit qui gouverne le monde, la vie universelle, et par la religion notre existence devient elle-même vie universelle, et participe du caractère de l'infini. La religion, en un mot, est le vif sentiment qu'un esprit divin se révèle en nous et nous inspire.

On reconnaît ici sans peine le disciple de Spinoza, à qui l'auteur rend un éclatant hommage, mais en l'interprétant à sa manière et en le corrigéant. « Pour lui, dit-il, l'infini était le commencement et la fin ; l'univers, son unique et éternel amour ; avec une sainte innocence et une humilité profonde, il se mirait dans le monde éternel, et en était lui-même le miroir fidèle. » Mais tandis que Spinoza sacrifie sans réserve sa personnalité à Dieu, qu'il conçoit lui-même comme impersonnel, Schleiermacher s'efforce de concilier la substantialité indépendante du moi individuel avec la souveraineté de la substance absolue, et de concevoir celle-ci comme une personnalité infinie.

En définissant ainsi la religion, on admet implicitement Dieu et l'immortalité de l'âme. Dire que la religion est le sentiment de la présence

de Dieu en nous, c'est évidemment professer Dieu, qui est précisément cet infini, cette unité suprême que le sentiment religieux cherche et trouve partout. On peut à la fois concevoir Dieu comme substance universelle, infinie, et comme personnel, pourvu qu'on s'applique à écarter de cette notion tout ce qui est en contradiction avec l'idée de l'être infini et absolu.

Ce que dit Schleiermacher de l'immortalité de l'âme, comme implicitement renfermée dans sa définition de l'essence de la religion, est moins satisfaisant. « Au milieu du monde fini, se sentir un avec l'infini et être éternel à chaque instant, voilà, dit-il, l'immortalité religieuse. Celui qui a compris qu'il est plus que lui-même, sait qu'en se perdant il perd peu de chose. Celui-là seulement qui a éprouvé un plus saint et plus vaste désir que le vœu de durer comme individu, a droit à l'immortalité ; lui seul comprend l'existence infinie à laquelle nous devons infailliblement nous élever par la mort. »

Dans les discours suivants, Schleiermacher traite de l'éducation religieuse, de l'Église, des formes diverses de la religion. La religion n'étant pas, en soi, une doctrine, ne peut être enseignée ; mais on en peut faire naître le besoin et le sentiment. Telle est la fonction du prêtre, animé de l'enthousiasme qui saisit l'homme religieux. Le laïque est celui qui a besoin de recevoir une impulsion. La véritable Église est une république où chacun est tour à tour prêtre et laïque. L'Église actuelle est un moyen de préparer l'avènement de l'Église véritable. Ce qui l'empêche d'agir plus efficacement, c'est son union avec l'État. Schleiermacher fut toujours le défenseur décidé de la liberté absolue de l'Église, en même temps que d'une entière tolérance, la pluralité des formes religieuses étant, selon lui, donnée dans l'essence même de la religion, qui est surtout exprimée dans le christianisme.

Dans les *Monologues*, on retrouve ce même mysticisme philosophique qui respire dans l'ouvrage de Fichte, de la *Destination de l'homme*. Il y insiste principalement sur la souveraineté de l'esprit, sur la liberté en présence de la nécessité physique, sur le principe de l'individualité. L'esprit est ce qu'il y a de plus grand, de seul grand dans le monde ; les formes éternelles des choses ne sont que le reflet de son intelligence. La liberté est ce qu'il y a de plus primitif, et n'a d'autre limite que la loi du monde moral et la liberté d'autrui. Tout homme doit représenter l'humanité selon sa nature particulière. Chacun est individuellement voulu par Dieu, un ouvrage particulier de sa puissance, posé pour lui-même, destiné à jouir d'un développement spécial, où viennent se concentrer et se pénétrer en une essence propre et distincte tous les éléments de la nature humaine.

Par cette doctrine de l'individualité, Schleiermacher s'éloigne entièrement de Spinoza, et se rapproche de Leibniz. Mais ce principe du développement particulier et de l'existence individuelle frappée d'une empreinte qui lui est propre, ne détruit pas l'identité de l'humanité, la solidarité de tous ; il la suppose, au contraire : c'est précisément pour que l'humanité se développe tout entière, que c'est un devoir pour chacun de se former selon sa nature. Une sympathie universelle est la première condition du perfectionnement de chacun dans une sphère déterminée. Le sentiment et l'amour sont la condition du développement individuel, et par là même de la moralité. Une société occupée uniquement du bien-être matériel, et qui, en perdant de vue le bien-être spirituel, ne songe pas à pourvoir aux vrais besoins de l'humanité, est une société barbare, et

l'homme véritablement libre n'appartient pas à ce monde-là, mais à un monde meilleur, qu'il ne peut espérer avec certitude, et dont il jouit déjà par l'esprit, par la puissance poétique de la pensée.

En traitant de la mort, dans le dernier monologue, Schleiermacher nous fournit ou plutôt renouvelle un des meilleurs arguments en faveur de l'immortalité individuelle. Un homme qui arriverait dans cette vie à la perfection, n'aurait plus de raison d'être; il cesserait d'exister. Mais la mort vient toujours mettre un terme à la vie avant que nous soyons parvenus à la perfection. Par là se trouve garantie la durée de la vie de l'âme après le trépas. Pour l'assurer à toujours, il resterait à établir que l'éternité elle-même ne suffit pas à l'œuvre imposée aux individus, parce que l'homme est un être fini avec des tendances infinies.

Schleiermacher s'est beaucoup occupé de la dialectique et de la morale; nous ne pouvons ici indiquer que quelques idées principales.

La *Dialectique* n'a été publiée qu'en 1839 (elle fait partie de ses œuvres posthumes). Dans l'introduction, l'auteur expose quel est, selon lui, le rapport de la dialectique à la philosophie. « La philosophie, dit-il, est la pensée la plus parfaite avec une parfaite conscience, le développement complet de la conscience; et la dialectique est l'art de philosopher. La logique ordinaire, sans métaphysique, n'est pas une science; et la métaphysique ou la connaissance du rapport de la pensée et de l'être, sans la logique, est une science fantastique et arbitraire. La dialectique est incompatible avec le scepticisme, ainsi qu'avec la supposition d'une différence absolue entre le savoir ordinaire et le savoir philosophique; il y a seulement progrès de l'un à l'autre. La philosophie, comme science, est le plus haut développement d'un seul et même savoir qui existe véritablement dans la conscience. »

La *Dialectique* se divise en une partie *transcendantale* et une partie *formelle* ou *technique*. La première part de l'idée du savoir, et examine d'abord ce que le savoir est en soi, afin d'en reconnaître le principe. Or, le savoir est d'abord produit nécessairement de la même manière par tous ceux qui pensent; et, en second lieu, il est considéré comme correspondant à un objet pensé. Par le premier de ces deux caractères, il est dérivé de tout ce qu'il y a de personnel et d'arbitraire dans la pensée individuelle; par le second, il est reconnu pour réel. Il est fondé sur l'identité des sujets pensants, sur l'impersonnalité de la raison, étant le produit de l'intelligence et de l'organisation humaine telles qu'elles sont en tous. Il exprime le rapport de l'univers au sujet qui pense, et suppose l'accord de la pensée et de l'être. La pensée résulte du concours de l'activité intellectuelle et des sens. La seule sensibilité n'est pas encore la pensée; elle ne sait pas même fixer l'objet; mais, à son tour, l'activité intellectuelle, sans le concours des sens, ne suffit pas à la pensée. Il n'y a pas jusqu'aux idées les plus générales et les plus abstraites qui ne renferment un élément sensible. La forme la plus parfaite de la pensée est l'*intuition*, et il y a intuition lorsque l'objet est perçu dans ses rapports avec le reste; elle suppose un concours égal de l'activité intellectuelle et de l'activité organique ou des sens. Schleiermacher réfute à la fois le sensualisme ou le réalisme pur et matérialiste, et l'idéalisme de Kant et de Fichte, ainsi que le spiritualisme pur. Sa doctrine, à cet égard, est peut-être la plus heureuse conciliation du réalisme et de l'idéalisme; elle repose sur l'indépendance objective des deux activités, l'intelligence

et le monde, indépendance qui n'exclut pas leur harmonie, et qui est la condition de toute vie, de toute intuition et de tout savoir. Cependant Schleiermacher admet, avec Schelling et Hegel, l'identité primitive de la pensée et de l'être, l'unité absolue de l'être, principe absolu, substance ou sujet infini dont l'évolution produit le monde; mais il conçoit autrement cette évolution, et cherche à échapper au panthéisme. Les existences particulières, expression phénoménale des idées éternelles; le monde fini, comme ensemble des phénomènes, n'a, selon Schleiermacher, d'autre rapport au principe absolu que celui de la dépendance. Dans son développement, il y a tout à la fois mouvement et persistance; point de continuité absolue. Toute existence est déterminée, constante en soi. Si, d'une part, notre philosophie refuse toute individualité réelle aux plantes et aux animaux, n'admettant comme des réalités vraies que les espèces, d'un autre côté il revendique pour chaque homme une essence propre, une existence véritablement individuelle, agissant par soi, et par conséquent libre, malgré sa dépendance de l'être infini et de l'univers. Dans tous, cependant, la raison est une et identique. Il admet la doctrine de Kant sur les concepts *a priori*, les formes synthétiques de la pensée; mais il leur accorde, de plus, une réalité absolue. Grâce à l'harmonie de notre organisation avec la totalité des existences, nous percevons véritablement l'être réel, en l'adaptant par le jugement au système des concepts rationnels. Schleiermacher professe ainsi avec Leibniz la théorie de la *préformation* intellectuelle.

Dans les derniers paragraphes de la *Dialectique transcendantale*, Schleiermacher, s'occupant de l'idée de Dieu, repousse le panthéisme et le dualisme. Il soutient que l'idée de Dieu, comme être suprême, universel, substance absolue, ne répond pas au sentiment religieux, qui suppose en Dieu autre chose que des attributs ontologiques. Selon ce sentiment, Dieu est en nous et dans les choses, et non hors du monde, et la présence de Dieu en nous constitue notre être véritable. Schleiermacher n'admet pas que la pensée puisse saisir le tout, Dieu et le monde. Selon lui, bien que l'idée de Dieu soit présente en tout acte de la pensée, et qu'avec l'idée du monde elle constitue notre être et notre savoir, la Divinité est placée dans une sphère où nulle science ne peut la saisir tout entière, et la science la plus avancée ne peut connaître la totalité des choses, l'organisme universel, que par approximation. Ces deux idées, Dieu et le monde, ne sont ni identiques ni opposées, mais corrélatives; on ne peut ni les séparer, ni les identifier; et l'on ne peut concevoir entre Dieu et l'univers d'autre relation que celle d'*existence connexe*: nulle parole humaine ne peut exprimer convenablement ce rapport.

La seconde partie de la *Dialectique*, qui traite de la réalisation du savoir, offre moins d'intérêt, bien qu'elle renferme encore des aperçus remarquables. La science est le résultat de deux opérations, la *production* et la *combinaison*. Il y a une double production: l'une, naïve et spontanée, d'où résulte l'expérience, le sens commun; l'autre, réfléchie et volontaire, qui est complétée par la combinaison. Sous le titre de la *Construction du savoir*, Schleiermacher traite de la formation des idées et des jugements; et sous le titre de la *Combinaison du savoir*, il expose sa théorie de l'invention et du travail architectonique par lequel les connaissances sont réduites en système. Le système absolu est la réalisation complète de l'idée du savoir, où viennent se combiner et se pénétrer l'expérience et la science

spéculative, dont l'identité constitue la vraie philosophie.

Schleiermacher a exposé ses idées sur la morale, principalement dans sa *Critique des systèmes de morale* (1803), et dans un ouvrage posthume intitulé *Esquisse d'un système de la morale* (Berlin, 1835).

Selon lui, la morale doit pouvoir se réduire en système et se rattacher à la science souveraine, à la philosophie générale, parce que le savoir est un. Toutefois, d'accord avec Kant, il accorde à la conscience morale une sorte de suprématie, ou du moins une grande influence sur le savoir théorique. « L'idée vraie d'un système des connaissances humaines, dit-il, dépend pour chacun de l'idéal qu'il se fait de la moralité accomplie, ou, ce qui revient au même, de la conscience complète des lois souveraines et du vrai caractère de l'humanité. » Dans sa critique, plus négative que positive, il s'applique surtout à montrer ce que les systèmes les plus connus laissent à désirer pour la méthode.

L'idée dominante dans la morale de Schleiermacher est encore celle du développement individuel de chacun par une assimilation universelle : entrer en communauté d'existence avec ses semblables, en restant soi-même et pour mieux devenir soi-même ; se livrer tout entier à la société, avec la seule réserve de sa personnalité, ou s'assimiler tout autour de soi, avec la seule réserve de l'intérêt universel, tel est le devoir général. L'action des hommes en société est à la fois identique et diverse, universelle et individuelle : ils ont ensemble à remplir une mission commune, qui s'accomplit par cela même que chacun y concourt selon sa nature particulière. Ainsi, partout dans la philosophie de Schleiermacher domine le principe de l'individualité : c'est partout l'effort de la conserver et de la développer en présence de l'identité et de l'universalité.

Il a laissé sur la science politique divers écrits (*Sur les formes de l'État* ; *Sur la mission de l'État quant à l'éducation*, dans les *Œuvres philosophiques*, vol. II et III ; la *Politique*, ouvrage posthume, Berlin, 1845), où respire un libéralisme sage et modéré. Il n'admet ni la maxime que toute constitution est bonne pourvu que l'État soit bien administré, ni celle qui attend tout de la seule constitution, ni celle enfin qui prétend que tout est pour le mieux lorsqu'il est bien pourvu à la conservation de l'État, au dedans et au dehors. Selon lui, la constitution doit se régler, d'une part, sur la grandeur du pays qu'elle doit gouverner, et, d'autre part, sur les besoins de l'administration et de la défense.

Parmi les ouvrages de théologie proprement dite de Schleiermacher, le plus remarquable est celui qui est intitulé *la Foi chrétienne selon les principes de l'Église évangélique* (2 vol., Berlin, 1821 et 1830). Dans l'*Introduction*, qui est toute philosophique, il fait encore consister l'essence de la religion dans le sentiment de l'infini, de l'absolu ; mais l'absolu, c'est ce que tous les peuples appellent Dieu, et la religion est la conscience de notre dépendance absolue de Dieu : le monothéisme est la forme la plus parfaite de la religion, et le monothéisme le plus pur est celui du christianisme. Deux sentiments opposés, mais inséparables et également nécessaires, le sentiment de la liberté, par lequel nous sommes nous-mêmes, et le sentiment de notre dépendance, constituent la conscience. Par le premier, principe de toute action, l'individu travaille à se maintenir comme tel et à s'assimiler le monde ; le second le porte à s'unir à l'univers, à Dieu, à se confondre avec lui. Ce sentiment, en tant qu'il est rapporté à Dieu, est la religion. L'idée de

Dieu est virtuellement donnée dans la conscience, et c'est dans ce sens qu'il y a une révélation primitive : c'est par là que Dieu est présent en nous. Il ne doit être conçu ni comme l'universalité des choses, ni comme un objet donné et déterminé, comme un être individuel et apercevable dans le sens humain.

Pour donner une idée complète de l'œuvre de Schleiermacher, il faudrait encore rappeler ses travaux de haute critique sur la philosophie ancienne. On lui doit un travail très-remarquable sur Héraclite, dont il a le premier mis en ordre les fragments, des dissertations sur les Ioniens Anaximandre et Diogène d'Apollonie, sur la philosophie de Socrate et sur le philosophe Hippon. Ces travaux ont été publiés dans les *Mémoires de l'Acad. roy. des sciences de Berlin*, dans le *Museum der Alterthumswissenschaften*, depuis 1808. Sa traduction des œuvres de Platon (Berlin, 1804-1810, 6 vol. in-8), malheureusement laissée incomplète, accompagnée d'introductions et de commentaires, est un modèle de fidélité intelligente. J. W.

SCHMALZ (Théodore-Antoine-Henri), né en 1759 à Hanovre, successivement professeur de droit à Göttingue, à Königsberg et à Berlin, où il est mort en 1831, a appliqué les principes de Kant à la philosophie du droit. Il a laissé les ouvrages suivants, tous rédigés en allemand, à l'exception d'un seul : *le Droit de la nature dans sa pureté*, in-8, Königsberg, 1794 ; — *le Droit naturel politique*, in-8, ib., 1794 ; — *le Droit naturel de la famille*, in-8, ib., 1795 ; — *le Droit naturel ecclésiastique*, in-8, ib., 1795. Ces trois ouvrages ont été réunis en un seul sous ce titre : *le Droit de la nature*, 3 vol. in-8, ib., 1795 ; — *Explication des droits de l'homme et du citoyen* ; — un *Commentaire sur le droit naturel et le droit politique*, in-8, ib., 1798 ; — *Annales des droits de l'homme, des citoyens et des peuples*, 2 livr. in-8, Halle, 1794 ; — *de la Liberté civile*, in-8, ib., 1804 ; — *Petits Écrits sur le droit et l'État*, in-8, ib., 1805 ; — *Manuel de la philosophie du droit*, in-8, ib., 1807 ; — *des Sujets héréditaires*, in-8, Berlin, 1808 ; — *Jus naturale in aphorismis*, in-8, ib., 1812 ; — *la Science du droit naturel*, in-8, Leipzig, 1831. Il a aussi publié un *Manuel d'économie politique*, in-8, Berlin, 1808, où il adopte le système des physiocrates. Schmalz n'a pas persévéré jusqu'à la fin de sa vie dans les idées libérales qu'il avait empruntées de Kant ; dans ses *Petits Écrits* on le voit même incliner au despotisme. X.

SCHMAUSS (Jean-Jacques) naquit à Landau en 1690, suivit les cours des universités de Strasbourg et de Halle, fit lui-même des cours d'histoire dans cette dernière ville, puis y revint plus tard comme professeur de droit naturel, après avoir, pendant neuf ans, de 1734 à 1743, occupé la même chaire à l'université de Göttingue. Il retourna à Göttingue en 1744 et y mourut en 1747. Schmauss s'est principalement signalé comme historien et comme publiciste ; mais il appartient aussi à l'histoire de la philosophie par les ouvrages suivants : *Dissertationes juris naturalis quibus principia novi systematis hujus juris ex ipsis naturæ humanæ instinctibus extruendi proponuntur*, in-8, Göttingue, 1742 ; — *Nouveau Système du droit de la nature*, in-8, ib., 1754 (all.). C'est à tort qu'on a compté parmi les écrits philosophiques de Schmauss son *Introduction à la politique*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1741 et 1742. Cet ouvrage n'est qu'un traité de diplomatie. C'est une histoire et un commentaire de tous les traités qui ont été conclus entre les puissances européennes. X.

SCHMID ou **SCHMIDT** (Georges-Louis), né à

Auenstein, canton d'Argovie, en Suisse, le 12 mars 1720, entré au service de Saxe-Weimar en 1748, retiré à Nyon, dans le pays de Vaud, avec le titre de conseiller, mort dans cette dernière ville le 30 avril 1805, appartient à la France par ses opinions et ses écrits. Il eut des relations très-suívies avec Voltaire, Diderot, d'Alembert et les principaux philosophes du xviii^e siècle. Il a publié en français, et dans l'esprit de cette époque, les deux ouvrages suivants : *Essais sur divers sujets intéressants*, 2 vol. in-8, Paris, 1760; traduit en allemand et publié à Leipzig en 1764; — *Principes de la législation universelle*, in-8, Amsterdam, 1776. On remarque, dans ces deux écrits, beaucoup d'esprit et d'érudition. Sur la fin de sa vie, Schmid se tourna vers l'Allemagne; il étudia avec beaucoup d'ardeur la philosophie de Kant, de Fichte et de Schelling. X.

SCHMID (Jean-Guillaume), né à Iéna en 1744, mort dans la même ville en 1798, après y avoir occupé pendant longtemps la chaire de théologie, s'est efforcé de concilier les croyances chrétiennes avec la philosophie de Kant. Les ouvrages qu'il a composés dans ce sens ont pour titres : *Immortalitatis animorum doctrina historice et dogmaticæ spectata*, in-4, Iéna, 1770; — *De consensu principii moralis Kantiani cum ethica christiana*, in-4, ib., 1788-89; le même ouvrage plus développé, en allemand : *de l'Esprit de la morale de Jésus et de ses apôtres*, in-8, ib., 1790; — *De eo quod nimium est in comparanda doctrina rationis practicæ pure et disciplina morum christiana*, in-4, ib., 1791; — *De populari usu præceptorum rationis practicæ pure*, in-4, ib., 1792; — *Diversus philosophiæ ad doctrinam christianam habitus*, in-4, ib., 1793; — *la Morale chrétienne considérée scientifiquement*, 3 vol. in-8, ib., 1798-1804 (all.). X.

SCHMID (Joseph-Charles), né en 1760 à Jettingen, dans la principauté de Staufenberg, professeur de droit à Dillingen, et mort juge provincial en Bavière, a laissé plusieurs ouvrages rédigés en allemand qui intéressent la philosophie du droit : *du Fondement du droit pénal*, in-8, Augsbourg, 1801; — *Essai sur les bases du droit naturel*, in-8, ib., 1801; — *Essai d'une théorie complète de la science du droit naturel*, etc., in-4, Landshut, 1808; — *le Principe de la police*, in-4, ib., 1808. C'est à lui qu'on attribue aussi un ouvrage de métaphysique dirigé contre la philosophie de Kant et de Schelling : *Esquisse sommaire des principes de toutes les sciences considérées dans leur enchaînement nécessaire, avec une démonstration de la fausseté absolue du criticisme de Kant et de l'idéalisme de Schelling*, in-8, Ulm, 1812. D'autres considèrent comme l'auteur de cet écrit un autre Schmid, du prénom de Joseph, chef d'une institution à Bregenz, et longtemps associé à Pestalozzi. X.

SCHMID (Charles-Frédéric), né à Eisleben en 1750, professeur de morale à Wittemberg, et mort dans cette ville en 1809, a laissé plusieurs ouvrages de morale et de droit naturel : *De summo principio juris nature*, in-4, Wittemberg, 1779; — *De utilitate juris nature*, in-4, ib., 1780; — *De officiorum perfectorum et imperfectorum differentia ethicæ admodum proficua*, in-4, ib., 1783; — *De æquitate naturali*, in-4, ib., 1784; — *De cautione in jure naturali nulla*, in-4, ib., 1785; — *De jurebus singulorum hominum naturalibus propter societatem civilem immutandis*, in-4, ib., 1788; — *De libertate naturali tam singulis civibus quam civitati attribuenda*, in-4, ib., 1794. Il a aussi publié une dissertation sur le poète Lucrèce, in-4, Leipzig, 1768. X.

SCHMID (Charles-Christian-Erhard), né en 1761 à Heilsberg, dans le duché de Weimar, docteur en médecine, en philosophie et en théologie, successivement professeur de philosophie à Giessen et à Iéna, puis conseiller ecclésiastique du duché de Weimar, mort en 1812. Il s'est proposé pour but de défendre, de populariser et de développer la philosophie de Kant, dont il a été un des soutiens les plus ardents et les plus éclairés. Voici les titres de ses nombreux écrits, tous rédigés en allemand : *Esquisse de la critique de la raison pure, avec un vocabulaire pour faciliter l'usage des écrits de Kant*, in-8, Iéna, 1786, 1788 et 1794; — *Essai d'une philosophie morale*, in-8, ib., 1790, 1792, 1795 et 1802; — *Psychologie empirique*, in-8, ib., 1791 et 1796; — *Esquisse de la philosophie morale*, in-8, ib., 1793; — *Esquisse de la philosophie du droit*, in-8, Iéna et Leipzig, 1795; — *Philosophie dogmatique*, in-8, Iéna, 1796; — *Esquisse de la logique*, in-8, ib., 1797; — *la Philosophie traitée d'une manière philosophique*, 3 vol. in-8, ib., 1798-1801; — *Esquisse de la métaphysique*, in-8, Altenbourg, 1799; — *Mémoires sur divers sujets de philosophie et de théologie*, in-8, Iéna, 1802; — *Adiaphora, au point de vue de l'histoire de la science*, in-8, Leipzig, 1809; — *Encyclopédie générale et méthodologique des sciences*, in-4, Iéna, 1810. Il a publié en outre, en collaboration avec Snell, un *Journal philosophique pour la morale, la religion et le bien des hommes*, 4 vol. in-8, Giessen, 1793-95; — un *Magasin psychologique*, 2 vol. in-8, Iéna, 1796-97; — un *Journal anthropologique*, 2 vol. in-8, ib., 1803. Il a fourni, en outre, plusieurs articles au *Journal philosophique* de Niethammer et à d'autres recueils savants. X.

SCHMID (Jean-Henri-Théodore), fils du précédent, né en 1799 à Iéna, mort en 1836 à Heidelberg, où il enseignait la philosophie en qualité de professeur extraordinaire, a laissé les écrits suivants, composés dans le sens de son maître Fries : *le Mysticisme au moyen âge*, in-8, Iéna, 1824; — *de la Doctrine de la foi de Schleiermacher*, etc., in-8, ib., 1835; — *Leçons sur l'essence de la philosophie et sa signification par rapport à la science et à la vie*, in-8, Stuttgart, 1836. Ce dernier ouvrage est resté inachevé. A consulter : *Rapide esquisse de la vie de Henri Schmid*, par le docteur Charles-Alexandre, baron de Reichlin-Meldegg, in-8, Heidelberg, 1836. X.

SCHMID-PHISELDECK (Conrad-Frédéric), né en 1774 à Brunswick, mort en 1832, membre de l'Académie des sciences de Copenhague, après avoir exercé successivement plusieurs fonctions dans l'administration et dans l'enseignement. C'est un disciple de Kant, qui s'est consacré à répandre et à développer les doctrines de son maître. Voici les titres de ses ouvrages, rédigés les uns en latin et les autres en allemand : *Lettres intimes sur divers sujets de morale pratique*, in-8, Copenhague, 1791; — *De philosophica natione perfecti ad hominem translata, atque de defectibus nature humanæ ejusdem immortalitatem probantibus*, in-4, ib., 1792; — *Conspectus operis systematici philosophiam criticam secundum Kantium exposituri*, in-8, ib., 1795; — *Philosophiæ criticæ secundum Kantium expositio systematica*, t. I, *Criticam rationis puræ completens*, in-8, ib., 1796; — *Lettres sur l'esthétique*, ayant rapport principalement à la théorie de Kant, in-8, Altona, 1797; — *l'Europe et l'Amérique, ou les relations du monde civilisé dans l'avenir*, in-8, Copenhague, 1820 et 1821; — *la Confédération européenne*, in-8, ib., 1821; — *l'Humanité dans sa position*

actuelle, in-8, ib., 1827; — *le Monde considéré comme un automate et le royaume de Dieu*, in-8, ib., 1829. Le même auteur a aussi publié quelques écrits politiques de circonstances, un ouvrage d'économie politique sur l'argent (in-8, Copenhague, 1819), un Essai sur la philosophie de l'histoire, inséré dans un recueil de littérature scandinave, et quelques articles philosophiques qui font partie du *Magasin allemand* d'Égger (année 1790).

SCHNELLER (Jules-François-Borgias) naquit à Strasbourg en 1777, fit ses études à l'université de Fribourg, où son père était professeur de droit, étudia lui-même le droit et les mathématiques; puis, réfugié à Vienne, après la prise de Fribourg par l'armée française, écrivit des pièces de théâtre sous la direction de Kotzebue, quitta le théâtre pour l'histoire, qu'il enseigna successivement dans les universités de Linz et de Grätz; il mêla à l'histoire la philosophie de la politique. L'esprit libéral qui pénétrait son enseignement et ses écrits l'ayant rendu suspect au gouvernement autrichien, il quitta, en 1823, sa chaire de Grätz pour aller occuper une chaire à Fribourg, où il mourut en 1833. Schneller, au moins de son vivant, s'était fait en Allemagne une assez grande réputation comme écrivain, comme historien et comme philosophe. Mais, en philosophie, ce qui l'a le plus préoccupé, c'est le côté moral politique et historique. Voici ceux de ses ouvrages qui méritent d'être cités ici : *de l'Influence de l'histoire sur la philosophie*, in-8, Fribourg, 1824; — *de l'Enchaînement de la philosophie avec l'histoire*, in-8, ib., 1825; — *l'Homme et l'histoire*, in-8, Dresde, 1828; — *Histoire de l'humanité*, in-8, ib., 1828; et le 4^e vol. de ses *Œuvres posthumes*, intitulé *Vues de Schneller sur la philosophie de l'histoire, la politique, les événements, la foi et l'état ecclésiastique*, publié par Ernest Münch, in-8, Stuttgart, 1835. X.

SCHOLASTIQUE, VOY. SCOLASTIQUE.

SCHOOCK, en latin *Schoockius* (Martin), philosophe hollandais, né à Utrecht en 1614, mort à Groningue, professeur de philosophie, en 1665. Il s'est signalé par deux ouvrages, l'un dirigé contre le scepticisme, renouvelé par La Mothe le Vayer, et l'autre contre la philosophie de Descartes, que Schoock attaque avec la dernière violence, sous l'instigation de son maître Voët, et qu'il accuse de conduire au scepticisme, à l'athéisme, au fanatisme, aux dernières limites de l'extravagance. Ces deux ouvrages ont pour titres : *de Scepticismo pars prior*, in-8, Groningue, 1652; — *Philosophia Cartesiana, seu admiranda methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*, in-8, ib., 1643, précédé d'une longue préface, par Voët. X.

SCHOPENHAUER (Arthur), philosophe allemand, né à Dantzig en 1788. Son père était un riche banquier, et sa mère s'était fait connaître en écrivant des relations de voyage et des romans; l'un était un peu misanthrope, l'autre spirituelle et frivole, et Schopenhauer prétendait avoir hérité de l'esprit de sa mère et du caractère de son père. On le destinait aux affaires, et après quelque résistance, il entra dans une maison de commerce à Hambourg, où son père s'était retiré, pour ne pas tomber sous la domination prussienne. Après la mort de ce dernier, il quitte cette carrière, reprend ses études, commence par lire Platon et Kant, et trouve pour maître à l'université de Göttingue le sceptique Ernst Schulze, l'auteur d'*Encyclopedem*. En 1811, il devenait à Berlin l'auditeur de Fichte, qu'il a très-maltraité, tout en lui empruntant beaucoup. En 1813, au milieu du soulèvement de toute l'Allemagne contre la do-

mination française, il conserve toute sa sérénité, ou plutôt toute son indifférence, et jugeant dès lors que le patriotisme est une sottise, il conserve assez de liberté d'esprit pour écrire sa thèse sur la *Quadruple Racine du principe de la raison suffisante*, et prendre à léna le grade de docteur. Il passe l'hiver suivant à Weimar; il s'attache à Goëthe, qui le séduit par son caractère dédaigneux et impassible; il adopte ses idées sur la lumière, et commence un traité sur l'optique, qu'il publie plus tard. En même temps, s'initie à l'antique philosophie de l'Inde, ou pour mieux dire à la religion de Bouddha, qui lui paraît la forme la plus achevée de la sagesse. De 1814 à 1818, il habite à Dresde, méditant son ouvrage principal, *le Monde comme perception et comme volonté*, sur lequel il fonde des espérances de gloire, bientôt déçues; son livre reste dans une profonde obscurité, dont il ne devait sortir que trente ans après. Il se distrairait de ce mécompte en voyageant en Italie; des pertes d'argent le forcent à chercher des ressources dans l'enseignement, et en 1820, il enseigne la philosophie à l'université de Berlin, en qualité de privat-docent. Ses succès ne répondirent pas à son attente; il ne put obtenir une chaire, et il en garda contre des rivaux plus heureux une rancune qui se traduisit dans ses ouvrages en récriminations amères contre l'enseignement de l'État et contre les professeurs de philosophie. Hegel surtout devient l'objet de son animosité : suivant lui, c'est un charlatan, une tête médiocre; sa doctrine n'est qu'une poésie scolastique et pédantesque, bonne pour les adolescents et les démagogues. En 1831, il quitte Berlin et se retire à Francfort, où il vit dans la retraite, attendant obstinément que ses compatriotes lui rendent justice. Ce jour tant souhaité arrive enfin, quand l'Allemagne fatiguée des spéculations *a priori* se dégoûta de l'hegelianisme. Les ouvrages de Schopenhauer avaient devancé ce mouvement de réaction, et dès lors plus connus, ils l'accélérent. Ses traits mordants, sa critique acérée, ses aphorismes spirituels servirent plus à sa gloire que ses doctrines; mais peu à peu ils attirèrent l'attention sur elles. La mode et l'engouement portèrent très-haut dans quelques cercles la réputation de Schopenhauer, qui mourut en 1860, en possession d'une renommée qui n'a pas encore trop sensiblement diminué. L'analyse succincte de son système montrera sans doute qu'il n'en est pas indigne.

Dans son premier ouvrage, *de la Quadruple Racine du principe de la raison suffisante*, Schopenhauer se propose de démontrer que ce que nous appelons le monde n'est qu'un phénomène intellectuel, et d'établir scientifiquement l'espèce d'idéalisme qui lui est propre. Voici la substance de cette subtile dissertation, qui sert de préambule à son système. Tous les principes de l'ordre métaphysique, physique ou logique se ramènent au seul axiome de la raison suffisante, à savoir : que rien n'existe sans une raison pour laquelle il est, et n'est pas autrement. Cette proposition unique résume et combine toutes les vérités que les logiciens de l'école nomment principes du devenir, du connaître, de l'être et de l'action (*principia fieri, cognoscendi, essendi, agendi*). Mais elle exprime en définitive, sous forme d'un jugement *a priori*, la liaison nécessaire de nos perceptions, l'impossibilité où nous sommes de connaître un seul objet en lui-même et séparé des autres. Cette liaison varie avec les objets; elle peut prendre différents noms, mais au fond c'est toujours celle de plusieurs perceptions, c'est-à-dire une loi purement subjective de l'esprit. Il y a quatre classes d'objets; le principe de la raison suffisante aura donc quatre formes, ou si

l'on veut quatre racines. Premièrement, s'il s'agit des objets de l'expérience, des faits qui se produisent sous la condition de l'espace et du temps, nous ne pouvons les percevoir que sous la forme de la causalité : tout état nouveau d'un objet a été précédé d'un autre, que le second suit nécessairement, c'est-à-dire toutes les fois que le premier se manifeste ; l'un s'appelle la cause et l'autre l'effet. Ce principe de causalité implique celui de l'inertie, puisque, sans l'action d'une cause, le premier état se maintiendrait ; et celui de la permanence de la substance qui, nominale-ment au moins, se distingue de celle des modes ou des manières d'être. Une cause est donc toujours un fait qui est pour nous la raison suffisante d'un autre : qu'il s'agisse d'actions mécaniques, comme dans le monde matériel, de désirs ou d'instincts, comme dans les êtres organisés, de motifs intelligibles, comme chez les agents doués de conscience, la causalité se ramène toujours à la liaison de nos perceptions ; elle est un rapport que nous établissons nous-mêmes, et sous ce premier aspect elle se ramène à la raison suffisante du devenir, *principium fiendi*. En second lieu, si nous passons à l'ordre des conceptions, des matières abstraites et des jugements que nous en formons, nous trouvons que ce monde intellectuel est soumis à l'empire d'une loi unique, à savoir : que tout jugement doit avoir une raison suffisante ; à ce titre, il devient vérité. La vérité a donc son principe comme le devenir, dans cet axiome universel de la raison suffisante. C'est la liaison des actes intellectuels qui en constitue la valeur. Sans doute on peut distinguer, comme Kant, la vérité logique qui dépend de la régularité formelle des rapports des jugements entre eux, et la vérité matérielle qui semble fondée sur les rapports des objets eux-mêmes ; mais ces objets sont en définitive des perceptions, c'est-à-dire encore des faits intellectuels. Lorsque même la raison s'établit entre les conditions de toute pensée, qu'elle s'exprime sous la forme du principe de contradiction, ou d'identité, ou d'exclusion du milieu, elle marque toujours l'impuissance où nous sommes de penser à une chose sans penser à une autre, et résume en elle tous les principes de la connaissance, *principia cognoscendi*. Il en est de même de la troisième classe d'objets, c'est-à-dire des intuitions *a priori* du temps et de l'espace, qui sont les formes nécessaires de nos perceptions, mais peuvent en être distinguées. Qu'est-ce que penser à l'espace ? C'est considérer des parties telles que chacune d'elles est bornée par d'autres, c'est-à-dire des lieux, des positions, des figures, un ensemble de rapports dont la géométrie étudie toutes les variétés. De même le temps a cette propriété que chacun de ses éléments, qu'on nomme des instants, est borné par un autre, et cette relation qui dans l'espace se nomme position, dans le temps s'appelle suite ; de même encore chaque nombre suppose les précédents comme raison de son existence. Et comme rien n'existe, du moins dans l'ordre naturel et contingent, sans former succession ou série étendue, on peut dire qu'envisagée de cette façon, la double loi de l'espace et du temps n'est encore que celle de la raison suffisante, qui devient ensuite le principe de l'être, *principium essendi*. Enfin il y a un dernier objet de connaissance, c'est celui que saisit directement le sens interne, et qui se révèle à lui-même par l'action, à la fois sujet de l'acte qu'il produit, et objet pour le sujet connaissant ; il ne se manifeste que dans le temps, par la succession des déterminations de la volonté, seul objet de la conscience. Mais le vouloir lui-même n'est pas connu en soi, indépendam-

ment de sa relation avec quelque autre chose, et hors de la forme du principe de la raison suffisante, il suppose un motif, c'est-à-dire une cause, qui, à ce titre, rentrerait dans la première catégorie des objets ; mais son effet, c'est-à-dire la détermination, ne nous est pas connu du dehors et par voie indirecte ; nous le saisissons en nous dans son rapport avec sa cause et simultanément avec l'activité du motif ; le motif et l'acte sont réunis dans un seul jugement, qui nous révèle ce que c'est qu'une cause et quel est le sens de ce mot si souvent répété, produire : l'action du motif (motivation), c'est la causalité vue du dedans. Ainsi chaque démarche de l'intelligence s'opère sous l'empire du principe de la raison suffisante ; on peut dire de lui qu'il est la forme de tous les objets, et comme il n'est évidemment qu'un procédé intellectuel, inhérent à notre entendement, et fatalement employé dans toute opération de l'esprit, il en résulte que c'est nous-mêmes qui imprimons aux choses leur forme essentielle, et que le monde est encore quelque chose de nous. Qu'est-ce que le monde sans le temps et ses divisions, sans l'espace et ses configurations ? qu'est-ce que le monde sans l'enchaînement des causes et des effets, sans l'activité, sans l'ordre et la vérité ? Or, toutes ces conditions fondamentales de l'existence, du mouvement, de l'action, de l'intelligibilité, ne sont rien en dehors de nous ; c'est nous qui les constituons, qui les projetons hors de nous-mêmes ; à la lettre, le monde est nous ; le connaître, c'est le créer. Jusque-là, Schopenhauer se borne à donner une forme systématique à des idées qu'on a proposées avant lui. Berkeley, Kant et Fichte reconnaîtraient chacun quelques portions de leurs doctrines dans ce *subjectivisme* à outrance ; les critiques y retrouveraient la plupart de leurs paradoxes. Mais ce n'est là qu'un prélude, et le système va devenir plus original dans la vérité et dans l'erreur.

« Le monde est ma représentation, » voilà la première proposition du grand ouvrage de Schopenhauer : *le Monde comme volonté et comme représentation*. Il faut la prendre au pied de la lettre et en écarter tout sens métaphorique. Elle ne signifie pas que l'homme entrevoit l'univers à travers un esprit et des organes qui mêlent leur propre nature à celle des autres ; ni que notre connaissance est fatalement relative à nos moyens de connaître. Parler ainsi, c'est encore croire à l'existence du monde comme forme distincte, et proclamer à la fois qu'il est et que nous ne le connaissons pas tel qu'il est. Schopenhauer, tout au contraire, professe qu'il est tel que nous le connaissons et seulement parce que nous le connaissons. Ses phénomènes, ses mouvements, ce sont nos sensations ; ses lois, son ordre, ses causes, ce sont nos idées. Sans doute nous sommes invinciblement portés à discerner notre âme, qui connaît, de l'objet extérieur, qui est connu ; mais ce que nous prenons pour deux réalités distinctes, ce sont seulement deux phases d'une opération intellectuelle : l'idée sous sa forme empirique ou intuitive se présente à nous comme différente de nous-mêmes ; au contraire, quand nous l'amenons par notre activité à l'état d'idée pure ou abstraite, nous y reconnaissons un acte du moi ; au fond c'est toujours la même idée, la même modification de l'esprit ou du cerveau : objet ou idée c'est tout un. Le monde est-il pour nous un objet ? En cette qualité, est-il autre chose qu'une perception, a-t-il une autre existence que celle qui est relative au sujet percevant ? Si on supprime l'œil, y a-t-il quelque chose qui ressemble à la couleur ? si on fait disparaître toute trace du système nerveux, reste-t-il rien des qualités du

corps? si l'on suppose les organes autrement constitués, le cerveau formé sur un autre plan, la scène extérieure devient tout autre; non-seulement elle change avec le spectateur, mais encore elle s'évanouit si personne ne la contemple, puisque son essence et sa réalité c'est d'être vue. Elle n'a rien à elle, pas même ses lois qui sont celles de notre esprit, ni sa beauté qui est le sentiment de notre affranchissement. « Le monde tout entier, avec l'immensité de l'espace, dans lequel le Tout est contenu, et l'immensité du temps, dans lequel le Tout se meut, avec la merveilleuse variété des choses qui remplissent l'un et l'autre, » ne sont que des phénomènes cérébraux. Tout cela tient « dans cet organe à peine aussi gros qu'un gros fruit », tout cela périrait « si cette sorte d'objet ne pullulait sans cesse comme des champignons ». Bref, de même que Fichte répète qu'il n'y a pas de non-moi sans moi et prétend établir par là que le monde n'est qu'une projection ou une affirmation du moi, de même Schopenhauer proclame qu'il n'y a pas d'objet sans sujet, et il en conclut que le monde « en tant qu'objet » est une simple représentation de notre esprit. Au delà de cette sphère, la seule où notre intelligence, asservie au cerveau et peut-être identifiée avec lui, puisse se mouvoir, y a-t-il une autre réalité mystérieuse, celle des « choses en soi » que Kant nous laisse entrevoir, tout en nous dépouillant du pouvoir d'y pénétrer? C'est une question réservée, et qu'on résoudra tout à l'heure. Mais on peut dire dès à présent que l'intelligence, quand elle aurait une puissance infinie, ne trouverait jamais dans le monde ce chimérique absolu; c'est ailleurs, en nous-mêmes, par un procédé qui s'affranchit des lois de la connaissance, que l'on découvrira l'essence *immanente* des choses. Quant à leur essence *transcendante*, la métaphysique ne peut y atteindre, elle est au-dessus de l'intelligence et peut-être en dehors de toute intelligence. Rien ne dit, malgré les excès de l'idéalisme logique, que le principe des choses ne soit pas étranger à toute pensée, incompréhensible à la fois et incompréhensible. Quoi qu'il en soit, le monde n'est qu'un objet, c'est-à-dire une perception; et par cette seule proposition on ruine à la fois le matérialisme pur, et l'idéalisme de Fichte. Grâce à une métaphysique qui prétend ne pas s'affranchir des données de l'expérience, tout en les interprétant, on trouve une vraie moyenne entre ces deux excès. Le matérialisme nie la réalité du sujet, et avec elle les formes universelles de la connaissance qu'il porte en lui-même; il succombe sous cette énorme contradiction d'un objet qui n'est l'objet de rien; d'une perception qui n'est pas perçue. Fichte au contraire commence par poser le sujet, mais il cherche à en tirer l'objet par voie de déduction; il semble ignorer qu'il avait déjà posé l'un avec l'autre, puisqu'ils ne sont intelligibles que dans leur relation; il commet de plus un monstrueux sophisme; car toute déduction s'appuie sur le principe de raison suffisante, et ce principe est, comme on l'a dit plus haut, la forme universelle de l'objet, le suppose déjà connu, et n'est absolument rien avant lui ni hors de lui. Entre ces deux extrêmes, la vraie philosophie — celle de Schopenhauer — prend son point de départ dans l'idée, premier fait de conscience, ayant pour forme la distinction du sujet et de l'objet, et la dépendance du second à l'égard du premier.

Le monde est donc une simple représentation; mais n'est-il que cela? La pensée est-elle, comme le disent les rationalistes, la principale ou plutôt la seule réalité? Non; elle est elle-même un phénomène secondaire, engagé avec ses conditions,

c'est-à-dire avec les mouvements du cerveau, dans la série infinie des relations. Derrière elle il y a quelque chose de plus consistant, un absolu en dehors des lois subjectives du temps, de l'espace, de la causalité, et pour tout dire, de la raison suffisante. Mais comment l'atteindre? comment penser en dehors des lois de la pensée, qui nécessairement donnent à tout objet le caractère d'un phénomène relatif? comment connaître en s'affranchissant du temps, de l'espace, de la causalité? Tout effort pour échapper à cette fatalité est inutile : le sujet ne peut sortir de lui-même et s'identifier aux choses. Kant a commis une inconséquence en déclarant tout à la fois que cet inconnu existe, et que la raison est incapable de l'atteindre; s'il est l'inconnu, comment le connaît-il? comment au moins sait-il qu'il existe? La pensée n'a pour objet que la pensée, et se retrouve sous tout ce qu'elle prétend distinguer d'elle-même; elle se repaît de ses abstractions qu'elle décore du nom de réalité; et la métaphysique qui repose sur ce fondement ruineux ne peut être qu'une logique, comme celle d'Hegel, « une philosophie qui met les questions la tête en bas, et tire l'existence du monde sensible de conceptions mentales. » Il y a pourtant un moyen de pénétrer par delà cette face extérieure de la réalité, jusqu'au principe absolu de l'univers, et jusqu'à cette « chose en soi » que Kant nous interdit, et dont Schelling et Hegel ne nous montrent que l'ombre : le fond immuable de l'être, le sentiment le découvre perpétuellement en nous. C'est la volonté, la volonté toujours et partout identique à elle-même, c'est-à-dire étrangère aux formes du temps et de l'espace, et dégagée des liens de la causalité, puisqu'elle est la cause en soi, la cause d'elle-même. Qu'on le comprenne bien, il ne s'agit pas ici d'une volonté sans effet, d'une pure virtualité qui nous rejeterait dans le monde des abstractions, qui serait l'*idée* de la volonté, et par suite soumise à toutes les conditions de la pensée ou de l'expérience : c'est la volonté en acte, la volonté *sentie*, et non pas *connue*; ce n'est pas non plus ma volonté ni la vôtre, c'est la volonté en soi, sans individualité. Elle se manifeste à nous de deux façons, dans son principe et dans ses actes, comme la force qui produit et le mouvement qui est produit; il ne faut pas dire comme une cause et un effet; le mouvement du corps n'est pas l'effet de la volonté, il est son acte direct; c'est encore quelque chose d'elle-même; c'est elle qui s'objective, qui se représente, qui devient connue, qui entre dans les conditions de toute connaissance, et se change en phénomène. Notre corps est un ensemble de mouvements, c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes de la volonté; lui et elle ne sont qu'une seule et même chose donnée de deux manières différentes. Que pourrait être un mouvement de notre corps, sans la volonté qui l'exécute? et, d'autre part, que serait la volonté sans les actes? L'action du corps n'est autre chose que l'acte de la volonté qui s'objective, c'est-à-dire qui passe dans la perception, et le corps tout entier n'est que l'objectivité, pour ne pas dire l'*objectivation* de la volonté. La connaissance du corps, c'est donc la perception de la volonté à travers les formes de l'entendement, la vue de cette force troublée par l'interposition des principes subjectifs de la connaissance qui y introduisent les relations de tout genre, et la forme de l'individualité résultant à la fois de l'espace et du temps; ce n'est pas la volonté pure, c'est telle ou telle volonté agissant ou paraissant agir ici ou là, de cette façon ou de cette autre. Encore une fois, le corps et la volonté sont identiques; mais celle-ci est saisie directement par le sentiment, elle est

l'objet-sujet; l'autre est connu par l'intelligence, et seulement objet : au fond, ce sont deux aspects d'une seule et même chose, absolue d'un côté et relative de l'autre. Il y a donc quelque chose au-dessus de l'intelligence, c'est le sentiment; il y a aussi quelque chose au-dessus du phénomène, c'est l'absolu; quelque chose au-dessus de la science, c'est la métaphysique. Mais ces termes qu'on oppose ici ne sont pas séparés : le sentiment et l'intelligence saisissent la même chose, chacun suivant sa nature; le phénomène, c'est l'absolu représenté; et la métaphysique, c'est la science élevée à son principe.

Nous avons ainsi trouvé au-dessus de toutes les relations et en dehors de toutes les catégories qui, suivant Kant, s'imposent à nos actes intellectuels, le principe de l'existence. Mais si l'on peut dire que l'homme, corps et âme, est une volonté, comment rendre compte de l'univers? comment passer de l'homme à la nature? La nature peut être envisagée de deux façons, dans ses lois et dans ses mouvements. Les lois, on sait d'où elles proviennent : c'est notre connaissance qui les impose au monde; ce sont celles de l'intelligence, et par suite celles de la réalité connue. Mais les mouvements ou les corps sont-ils aussi les apparitions d'une volonté? Pourquoi pas? La volonté que nous saisissons dans ses actes n'est pas, qu'on s'en souvienne, une volonté personnelle; le temps et l'espace, voilà le principe d'individuation, et ce qui est en dehors d'eux reste universel. La volonté en soi est donc universelle. Ce n'est pas mon être ni ma volonté que je sens; la conscience est un accident secondaire du sentiment primitif; avant tout, je pose l'équation de l'être et du vouloir : tout ce qui est est volonté. Ensuite, à moins d'extravagance, on ne peut rejeter toute analogie : ce que je sais de moi je l'attribue à mes semblables, puisqu'ils sont pour moi ce que je suis en quelque façon pour moi-même, des objets. De mon corps, qui est une volonté objectivée, à tous les corps que je perçois avec lui, et comme soumis aux mêmes lois, le passage n'est pas plus difficile. Le monde est donc une volonté objectivée. Si l'on conteste la sûreté de ce procédé, on tombe dans l'absurdité; on se condamne à tenir pour vrai l'égoïsme théorique, le *solipsisme*, c'est-à-dire cette croyance d'un individu qui n'admet pas d'autre existence que la sienne, « chimère qui ne peut se combattre par raison démonstrative, mais qui est un pur sophisme sceptique, et ne peut être prise au sérieux que dans une maison de fous. » Nous jugerons donc (le peut-on sans reconnaître quelque valeur objective aux catégories de l'unité et de la pluralité?), nous jugerons des choses extérieures par analogie avec notre propre corps; nous admettrons que, comme lui, elles sont des perceptions, et, en outre, que si on fait abstraction de leur existence comme perceptions du sujet, ce qui reste en elles, leur fond intime et leur substance, doit être ce que nous appelons vouloir. C'est la volonté se manifestant, c'est-à-dire tombant sous la diversité et la relation, revêtant des formes qui n'attaquent pas son être en tant que réalité, mais seulement ses apparitions en tant qu'objet. Sans doute, nos préjugés nous font trouver l'apparence d'un paradoxe à cette assertion : l'univers est volonté. C'est que nous confondons perpétuellement la volonté avec les circonstances qui l'accompagnent chez nous, la conscience de soi-même, la conception d'un motif et d'un but. Mais ces phénomènes intellectuels ne sont pas essentiels à la volonté; ils ne la constituent pas; tout au contraire, c'est elle qui se les crée comme des moyens. L'intelligence est un instrument, et non pas un principe; elle est faite pour la volonté et

par la volonté. Cette dernière puissance qui précède tout, s'assure en même temps les moyens de tout conserver; il lui suffit, chez le minéral, d'une sorte d'obscur tendance et de mouvements spontanés. Déjà le végétal a des instincts, une sorte d'irritabilité qui est un degré de la volonté pure ou élémentaire; à un étage plus élevé, l'animal, dont l'existence plus complexe a plus de besoins, se conserve par des moyens plus multipliés, tels que la mobilité et la sensibilité : il veut exister, et par là même il veut toutes les conditions de son existence, parmi lesquelles on trouve une première et obscure ébauche de l'intelligence. Quant à l'homme, sa vie précaire ne peut se soutenir qu'à l'aide d'une puissance qui remplace toutes les autres, la pensée, qui est implicitement contenue dans sa volonté de vivre, comme les moyens sont contenus dans la fin. Le langage est, sur ce point, singulièrement expressif : nous disons des corps qu'ils ont des tendances, des affinités, des répulsions, qu'ils se repoussent ou s'attirent, qu'ils ne veulent pas céder. Ce même mot, *vouloir*, nous l'appliquons sans cesse à toute la nature organisée : le labourer dit que son « blé ne veut pas pousser », et que son « cheval ne veut lui obéir ». Le naturaliste philosophe reconnaît que l'organisation correspond au genre de vie, qu'elle se conforme aux penchants, et qu'un être est pour ainsi dire déterminé par sa volonté; que le lion a des griffes parce qu'il veut déchirer sa proie, et l'oiseau des ailes, parce qu'il veut voler. Nul mot ne peut remplacer celui-là, qui résout l'énigme universelle.

Les individus sont donc des déterminations particulières de la volonté universelle; mais ils forment des espèces, sont conformes à des types et régis par des lois. Pour parler le langage de Platon, ils « imitent les idées » ou y participent. Il y a donc des idées qui combent l'intervalle immense qui semble séparer la volonté de ses formes variables, et sont intermédiaires entre elle et les individus. Les idées sont la première expression, ou, comme parle Schopenhauer, la première *objectivation* de la volonté, la première forme du désir d'exister, qui implique la réalisation de la possibilité de l'existence. Elles sont les déterminations constantes de ce principe absolu, au-dessus du temps et de l'espace, qui servent de milieu à l'individu, durant toujours, sans changement, sans devenir, tandis que tous les objets sont soumis à un mouvement incessant. Elles forment une sorte de hiérarchie : aux plus bas degrés, la volonté, en s'objectivant, produit les idées, qui sont les formes de tous les agents naturels, aveugles et inanimés, comme la pesanteur et l'impenétrabilité; ou de quelques-uns d'entre eux, comme l'élasticité, la solidité, la fluidité, l'électricité et les propriétés chimiques. En montant les degrés de cette échelle, on s'élève à des formes où l'individualité va croissant; mais chacune d'elles ne subsiste qu'en disputant à celles qui lui sont inférieures leurs conditions d'existence. Chaque organisme exprime l'idée dont il est la représentation, en y dominant les idées inférieures. Il y a pour ainsi dire un conflit perpétuel, un véritable combat pour la vie. L'être qui obtient le plus de succès dans cette lutte, est l'expression la plus complète de son idée; il se rapproche de l'idéal auquel, dans son genre, appartient la beauté. C'est ainsi que le platonisme fait brusquement irruption dans un système où il semble hors de propos, et que l'intelligible devient l'explicable manifestation d'un principe inintelligent.

La doctrine des idées sert de fondement à la théorie de l'art. L'intelligence, on l'a vu, a une fonction presque servile; elle est entre les mains

de la volonté comme un agent secondaire, chargé de pourvoir à la vie de l'individu. Elle ne s'élève pas du premier coup à la connaissance des idées, qui en elles-mêmes sont soustraites à l'empire du principe de la raison suffisante, hors duquel il n'y a pas pour nous d'acte intellectuel ; elle perçoit plus aisément l'utile que l'idéal. L'homme, en tant qu'individu, ne peut donc s'élever au-dessus du réel : pour pénétrer dans la sphère des idées, il faudrait qu'il pût abdiquer cette nature individuelle, et par suite égoïste, et qui rapporte tout à soi. Que l'intelligence, après avoir pris des forces dans l'accomplissement de son œuvre mercenaire, secoue la domination de la volonté qui la lui a imposée, qu'elle s'affranchisse de ce souci de la vie, et elle pourra se reposer dans la contemplation de l'objet sans considérer ses rapports avec elle-même : elle le verra alors dans son idée, dans son type. L'objet et celui qui l'envisage seront en quelque sorte transfigurés ; il n'y aura plus rien d'individuel dans l'un ni dans l'autre. Ce joug du principe de la raison suffisante qui pèse si lourdement sur nous sera sinon renversé, au moins légèrement déplacé, et nous pourrons respirer plus librement. Lorsque l'homme cesse de se soumettre aux choses dans leurs rapports les unes avec les autres, et avec son propre vouloir, quand il ne leur pose plus ces questions, où, quand, pourquoi et à quoi bon ? mais qu'il en contemple seulement l'essence ; quand il accomplit cet acte non par une pensée, abstraite, mais par l'intuition pure de l'objet actuellement présent, alors ce qui est connu n'est plus une chose particulière, c'est l'idée, la forme éternelle, l'objectivité directe de la volonté ; alors aussi le sujet échappe aux servitudes de l'individualité, il est le sujet pur de la connaissance, sans volonté et sans douleur. Le génie recueille dans ces pures contemplations les idées éternelles, et son privilège est de les exprimer aux autres, et de détourner la pensée des préoccupations égoïstes, pour lui faire découvrir ou du moins entrevoir un monde plus réel. L'art est donc un affranchissement ; il nous délivre pour un moment de notre personnalité ; il suspend en nous la volonté, c'est-à-dire le désir de vivre, il nous donne comme un avant-goût du repos et de cette liberté suprême qui consisterait à ne plus être.

Telle est en effet la conclusion morale de toute cette métaphysique : la vie est détestable, et ce monde est le plus mauvais possible. Être en soi, vivre, exister, vouloir, ce sont autant de mots qui désignent la souffrance, et une destinée digne de compassion ou d'épouvante. Ce n'est pas pour rien que Schopenhauer a insisté tant sur la subordination de l'intelligence à la volonté. Le principe de toute chose, volonté pure, est par cela même l'absurde absolu. En se développant, en se produisant sous la forme de la vie individuelle, il ne peut, comme une force intelligente, adapter les moyens à la fin, ni éviter les contradictions. Elles éclatent surtout chez l'homme : la volonté va chez lui, comme partout, d'elle-même à la vie, et la pensée découvre que les conditions de la vie sont la guerre et la destruction : il faut anéantir pour exister. En laissant de côté la nature brute, où la volonté se déploie sans conscience et sans individualité, aussitôt qu'apparaissent les premières lueurs de la vie, le désir le plus aveugle, la connaissance la plus sourde, on voit en même temps commencer le conflit de la vie contre elle-même, avec toutes les misères et les douleurs qu'il entraîne. Rien n'est exempt de cette fatalité originelle : dans les forêts et dans les prairies les brins d'herbe et les arbres se disputent le sol, la lumière et

l'air, et s'exerminent silencieusement ; les bêtes se poursuivent et se dévorent, et vivre, pour elles, s'est se livrer au carnage ; l'homme à son tour ne se conserve qu'aux dépens des animaux et même de ses semblables. À la fatigue, aux privations, aux efforts que réclame toujours le combat pour la vie, il joint par surcroît l'ennui, la tristesse, le souvenir de son impuissance ou la prévision de ses épreuves ; et malgré tout, le désir d'exister est si violent en lui-même, que dans son égoïsme il y sacrifierait l'univers entier. La vie est donc hostile à la vie ; la volonté de vivre est donc à la fois absurde et funeste ; et le monde est si mauvais, que s'il était un peu plus imparfait, il ne subsisterait pas une minute. L'optimisme est plus qu'une erreur de théorie : c'est une aberration morale qui trompe les hommes sur leurs devoirs, en leur persuadant que la vie est bonne. La vie c'est le mal, et le pessimisme est la vérité ; il est démontré à la fois par la spéculation qui nous découvre la contradiction fondamentale de la *volonté pour la vie*, et par l'expérience qui nous fait cruellement ressentir les malheurs attachés à l'être. L'art, il est vrai, nous soulage, et en nous donnant quelque relâche, nous fait sentir déjà combien il est dur de pâtir, et combien il est doux de ne pas vivre. Mais il nous ouvre à peine la voie ; beaucoup d'entre nous sont incapables de s'y avancer, et les mieux doués s'y fatiguent et s'y épuisent vite. Ce qu'il faut obtenir, c'est le *quétisme* de la volonté, condition d'une libération définitive. La cause du mal est connue : c'est l'affirmation de la volonté ; le remède est indiqué du même coup, c'est la *négarion* de la volonté. La volonté s'affirme, lorsque après avoir acquis la connaissance de la vie, elle persévère à vouloir comme au premier moment où elle n'était qu'une nécessité aveugle. La volonté se nie, quand elle renonce à la vie, s'en détache par une abdication persévérante et s'abolit librement. Il ne s'agit pas de tuer le corps, qui peut disparaître et laisser intact l'être, c'est-à-dire la volonté universelle, source inépuisable de toutes les douleurs, il faut consommer un suicide autrement difficile, anéantir en soi cette force maudite, et lui ôter toutes les idées qui, sous le nom de motifs, la remuent incessamment. Détruire la volonté absolue, c'est une tâche impossible et contradictoire ; détruire la *volonté pour la vie*, c'est un devoir que le christianisme et le bouddhisme ont recommandé et que la philosophie impose à tout homme éclairé. Les obligations de cette morale ascétique ne sont pas nombreuses : compassion pour les autres, mortification pour soi-même, repos dans l'ancêtrement, ou pour parler indien et mêler comme Schopenhauer le langage de Bouddha à celui de Kant et de Platon, « sortir du monde de la vie (samsara), et entrer dans l'inconscience (nirvanah). » Il est vrai pourtant que ces formules générales impliquent des pratiques moins difficiles à observer, et d'une application plus immédiate : admettre que la volonté est le fond commun de tous les êtres, c'est proclamer la fraternité des membres de la famille humaine, et y faire même une place aux autres hôtes de l'univers ; renoncer à trouver dans ces objets des motifs pour satisfaire ses desirs, c'est abdiquer l'égoïsme, et ouvrir son cœur à la sympathie. Enfin une conséquence qu'il faut oser avouer, quoiqu'elle puisse exciter la raillerie, c'est qu'on doit s'abstenir de contribuer à perpétuer cette exécration tragédie dont nous sommes les héros ; si les hommes le voulaient bien, ils arriveraient à l'extinction d'une des formes les plus mauvaises de la vie, et le christianisme, en sanctifiant le célibat, leur a montré la voie du salut.

Voilà, sauf erreur, comme il faut toujours le dire après avoir exposé un système, voilà l'esquisse de cette philosophie, qui a eu tant de retentissement, et qui demeure un épisode considérable de l'histoire de la pensée moderne. On n'y trouve pas cette vigueur d'esprit ni cette nouveauté d'invention, qui dans les temps où le génie philosophique n'est pas appesanti par l'érudition, crée d'un seul jet des théories originales. C'est peut-être une construction savante, dont les matériaux ont été patiemment recueillis et ajustés avec une habileté qui parfois en dissimule les préparates; il n'est peut-être pas un seul philosophe de grande valeur depuis Platon, pour ne pas parler de Cakia-mouni, jusqu'à Schelling et Hegel, qui n'ait contribué à l'élever; mais l'agencement savant de ces pièces de rapport, leur emploi en vue d'une seule et même idée, et la conception même de cette idée qui les rattache et les unit, voilà l'œuvre propre de Schopenhauer. Bien qu'il n'emprunte pas toujours des vérités à ses maîtres, il est inutile de signaler les erreurs qui ne lui appartiennent pas. Ce qui est bien à lui, c'est la théorie de la volonté absolue, conception artificielle, qui semble avoir eu pour modèle la doctrine de l'identité de l'être et de la pensée, et s'être proposé de la détruire tout en l'imitant. C'est là aussi qu'il rencontre des obstacles qu'il a dissimulés plutôt qu'il ne les a surmontés. On ne sait pas où il prend le type de cette volonté étrangère à l'intelligence, hors du temps, de la causalité et des autres catégories; sa métaphysique, qui se vante d'être expérimentale, commence par forger une chimère, et lui impose un nom, consacré à un autre usage par l'affirmation primitive de notre conscience. Il ne sait plus ensuite comment faire apparaître l'intelligence dans cette puissance aveugle, où elle n'est plus en tout cas qu'un accident; il ne peut pas plus que les panthéistes, et moins qu'eux, si c'est possible, passer de l'unité de l'être à la variété des individus: ces catégories d'unité et de variété étant pour lui de purs concepts, le temps et l'espace des lois de nos perceptions, il en résulte que l'individu n'existerait pas si nous ne le pensions. Schopenhauer se fait gloire d'éviter le panthéisme; il le remplace par un athéisme qui n'a pas moins de contradictions et plus d'erreurs; lui aussi croit à l'unité de la substance, mais il lui ôte ses attributs les plus précieux, et ne la conçoit guère que comme une force stupide, une puissance aveugle et mauvaise, un vrai principe du mal, sans intention méchante, qui ne peut être sans produire un monde absurde, ni sans vouloir une vie détestable.

Voici la liste complète des ouvrages de Schopenhauer: de la *Quadruple Racine du principe de raison suffisante*, Rudolstadt, 1813, réimprimé en 1847 et en 1864 à Leipzig; — sur la *Vie et les Contours*, Leipzig, 1816; 3^e éd., 1869; — *le Monde comme volonté et représentation*, ib., 1819; 3^e éd., 1859; — sur la *Volonté dans la nature*, Francfort, 1836; 3^e éd., Leipzig, 1867; — *les Deux Problèmes fondamentaux de Véthique* (sur la liberté et la volonté, et sur le fondement de la morale), Francfort, 1834; 3^e éd., Leipzig, 1860; — *Parerga et paralipomena*, Berlin, 1851, 1862. En outre des traités, remarques, aphorismes et fragments publiés à Leipzig en 1864 par son disciple, M. J. Frauenstadt. Aucun de ces ouvrages n'a été traduit en français. On a beaucoup écrit en Allemagne, dans ces vingt dernières années, sur la vie et les œuvres de Schopenhauer. Vivement attaqué par Seydel, Hayne, Freudelenbourg, etc., etc., sa doctrine a été défendue par de nombreux disciples, au premier rang desquels il faut placer M. Frauenstadt

qui a beaucoup fait pour la gloire tardive de son maître, et MM. G. Gwinner et Otto Lindner. Les historiens de la philosophie lui accordent une sérieuse attention: Rozenkranz, *Histoire de la philosophie kantienne*, Leipzig, 1840 (all.); — Karl Faltlage, *Histoire de la philosophie depuis Kant*, ib., 1859; — Erdmann, *Histoire de la philosophie moderne*, ib., 1868, t. II; — Neberweg, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Berlin, 1872, t. III. Herbart lui-même publiait, dès 1820, un article où il examine l'ouvrage principal de Schopenhauer, et qui a été reproduit dans ses œuvres complètes, volume XII, p. 309. On peut voir en outre les écrits nombreux de J. Frauenstadt à partir de sa *Lettre sur la philosophie de Schopenhauer*, Leipzig, 1854; — H. L. Korten, *Quomodo Schopenhauerius ethicam fundamentum metaphysico constituere conatus sit*, Halle, 1864; — St. Paulicki, de *Schopenhauer doctrina et philosophandi ratione*, Breslau, 1865; — Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, Paris, 1862; — Fr. Morini, une *Visite à Schopenhauer*, Revue de Paris, t. VII, p. 528; — Challemeil-Lacour, un *Bouddhiste contemporain*, Revue des Deux-Mondes, 15 mars 1870; — Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer*, 1 vol. in-8, Paris, 1874. E. C.

SCHOPPE (Gaspard), *Casparus Scioppius*, né à New-Marck, dans le haut Palatinat, en 1576, ne se rendit pas moins célèbre par l'emportement de son caractère que par la variété de son érudition. Il était né dans la religion protestante; mais, l'ayant abjurée, il se montra le plus véhément des controversistes catholiques. Ses fureurs ne ménagèrent personne; pour être, à ses yeux, convaincu de tous les crimes, il suffisait de ne pas adhérer à toutes les décisions de l'Eglise romaine touchant le dogme ou la discipline. Son principal ouvrage a pour titre: *Elementa philosophiæ stoicæ moralis*, in-8, Mayence, 1606. Le but de ce livre est de substituer la philosophie stoïcienne à la philosophie scolastique. Celle-ci, selon l'auteur, n'exerce que l'esprit; celle-là se propose surtout de diriger les actions et de former les mœurs. Elle donne à la morale la place qui lui appartient et que lui avait déjà accordée auparavant l'école platonicienne. Dans cette tentative de ressusciter le stoïcisme, Schoppe n'a fait que suivre les traces de Juste-Lipse (voy. LIPISE); mais il faut reconnaître qu'il y a montré du talent et une grande fermeté de conviction. C'est très-justement que Tennemann lui reproche de n'avoir pas d'opinion arrêtée. — On doit aussi à Schoppe un autre écrit: *Fragmentum pædagogicæ regiæ, sive manuductionis ad artem imperandi*, in-4, Milan, 1621. C'est un petit traité qui a pour objet l'application des principes de la morale au gouvernement des États. H. B.

SCHULTZ (Jean), né en 1739, à Mulhausen, en Prusse, mort en 1805, professeur de mathématiques à l'université de Königsberg, se montra un des premiers partisans de Kant. Voici les titres de ses ouvrages philosophiques: *Considérations sur l'espace vide*, in-8, Königsberg, 1758; — *Éclaircissement sur la Critique de la raison pure de Kant*, in-8, ib., 1784 et 1791; — *Examen de la Critique de la raison pure de Kant*, in-8, ib., 1789-1792; — *Éléments de la mécanique pure*, in-8, ib., 1804. X.

SCHULZE (Gottlob ou Théophile-Ernest), né à Heldrungen, en Thuringe, le 23 août 1761, mort à Gœttingue le 14 janvier 1833, après avoir successivement enseigné la philosophie à Wittemberg, à Helmstedt et à Gœttingue, a joué un grand rôle dans le mouvement philosophique provoqué en Allemagne par Kant. Il commença sa carrière

d'écrivain par des dissertations purement historiques : *De cohærentia mundi partium, earumque cum Deo conjunctione summa secundum stoicorum disciplinam*, in-4, Wittemberg, 1785 ; — *De ideis Platonis*, in-4, ib., 1786 ; — *De summo secundum Platonem philosophiæ fine*, in-4, Helmst., 1789. Puis il publia, d'après les leçons de son maître, F. V. Reinhold, une *Esquisse des sciences philosophiques*, 2 vol. in-8, Wittemberg, 1738-1790. Mais lorsque apparut la philosophie de Kant, suivie de celle de Reinhold, il entra dans la lice par son ouvrage anonyme d'*Enésidème*, comme adversaire à la fois de l'idéalisme et du dogmatisme. Il reproche au système de Kant d'être inconséquent, ou tout au moins incomplet : car, aboutissant à la négation de toute métaphysique positive, il n'ose pas l'avouer, et conserve encore des ménagements pour le dogmatisme. Quant à Reinhold (voy. ce nom), qui, au lieu de séparer, à l'exemple de Kant, le sujet de l'objet, les avait en quelque sorte réunis dans la faculté représentative, c'est-à-dire dans la conscience, voici l'objection que Schulze lui adresse : Des représentations peuvent exister sans aucun objet ; et, réciproquement, un objet réel, un arbre, par exemple, peut exister en soi, indépendamment d'un sujet. On ne peut donc pas, sans aveuglement, se refuser à reconnaître la réalité objective de ce qui tombe sous les sens, la vérité de la perception immédiate. Le livre de Schulze eut beaucoup de succès parmi les adversaires de Kant ; mais pendant qu'il faisait ainsi la guerre à la philosophie critique, il fut lui-même attaqué par Fichte. Schulze lui répondit par la *Critique de la raison théorique*, où il soutient l'impossibilité de toute science ayant pour objet les principes absolus des choses, où il montre comme une tentative chimérique toute critique de la connaissance. Nous sommes condamnés, selon lui, à faire usage de nos facultés intellectuelles, à ajouter foi à leur témoignage, sans rien savoir de leur valeur absolue et de leur origine. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de rechercher de quels éléments nos connaissances se composent, quelles différences les distinguent les unes des autres, et par quelles lois elles s'imposent à notre conviction. Le scepticisme de Schulze ne s'adresse donc qu'à la spéculation, et non à la raison humaine en général ; il accepte tous les faits, toutes les données du sens commun, et ne repousse que la discussion des premiers principes. C'est, pour nous servir de nos propres expressions, moins le scepticisme que l'anti-dogmatisme. Mais il était impossible de garder longtemps cette position indécise. Aussi Schulze, sur la fin de sa vie, a-t-il adopté la plupart des opinions très-dogmatiques de Jacobi, et de son scepticisme il n'est plus resté qu'une sage réserve en matière de spéculation ; réserve motivée sur les bornes naturelles de l'esprit humain, et les vicissitudes que présente l'histoire de la philosophie. Il ne voit l'infailibilité dans aucun système ; il regarde la science comme infiniment perfectible, et ne veut se reposer que dans l'évidence.

Voici les titres des ouvrages philosophiques de Schulze, tous rédigés en allemand : *Enésidème, ou des fondements de la philosophie élémentaire de Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison*, in-8, Helmst., 1792 ; — *Quelques considérations sur la philosophie de la religion de Kant*, in-8, Kiel, 1795 ; — *Critique de la philosophie théorique*, 2 vol. in-8, Hambourg, 1801 ; — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, in-8, Gœttingue, 1814, 1818, 1822 et 1824 ; — *Éléments de la logique générale*, in-8, Helmst.,

1802, et d'autres éditions ; — *Guide pour le développement des principes philosophiques du droit civil et du droit pénal*, in-8, ib., 1813 ; — *Anthropologie psychologique, c'est-à-dire la Psychologie*, in-8, ib., 1816, 1819, 1826 ; — *Théorie philosophique de la vertu*, in-8, ib., 1807 ; — *de la Connaissance humaine*, in-8, ib., 1832. Ce dernier ouvrage est, en quelque sorte, le testament philosophique de Schulze. Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Schulze a fourni des articles à divers journaux philosophiques, entre autres au *Nouveau Musée de la philosophie*, publié par Bouterweck, année 1805, t. III, 2^e livraison, et à la *Chronique de Bredow*, année 1807, t. II, p. 1121.

SCHUTZ (Christian-Godefroi), né en 1747 à Dederstedt, mort en 1832 à Halle, après avoir longtemps professé dans cette ville la littérature et la philosophie, a laissé plusieurs écrits philosophiques, inspirés par la doctrine de Leibniz, puis par celle de Kant, dont voici les titres : *De origine ac sensu plurichritianis*, in-4, Halle, 1768 ; — *Super Aristotelis de animæ sententia*, in-4, ib., 1770 ; — *Principes de la logique, ou l'Art de penser*, in-8, Lemgo, 1773 (all.) ; — *Introduction à la philosophie spéculative*, in-8, ib., 1775 (all.) ; — *Manuel pour l'éducation de l'entendement et du goût*, 2 vol. in-8, Halle, 1776-1788 (all.) ; — *De vera sententiâ intelligendi facultatis discrimine, Leibnizianæ philosophiæ cum Kantiana comparatio*, in-8, Iéna, 1788 et 1789 ; — *Theses rationi humanæ justam in rerum divinarum cognitione auctoritatem asserendi causa propositæ*, in-8, ib., 1818. Il a aussi publié une traduction allemande de l'*Essai analytique* de Bonnet, 2 vol. in-8, Brême, 1770. Sa biographie et un choix de sa correspondance avec les savants de son temps ont été mis au jour par son fils Ferdinand-Charles, docteur en philosophie, in-8, Halle, 1834.

SCHWAB (Jean-Christophe), né en 1743 à Ilsfeld, dans le royaume de Wurtemberg ; mort à Stuttgart, en 1821, après avoir été successivement professeur de philosophie, conseiller aulique et membre de la direction supérieure des études. Il s'est signalé comme un défenseur ardent de la philosophie de Leibniz et de Wolf contre le système de Kant. Voici les titres de ses écrits, rédigés les uns en latin et les autres en allemand : *De reductione theologiæ naturalis ad unum principium*, in-4, Tubingue, 1764 ; — *De abstractionibus*, in-4, Stuttgart, 1778 ; — *De methodo analytica*, in-4, ib., 1779 ; — *Theses ex psychologia, cosmologia et theologia naturali*, in-4, ib., 1780 ; — *Examen succinctum primariarum hypothesium de reproductione idearum*, in-4, ib., 1781 ; — *De permissione mali divinis perfectionibus non refragante*, in-8, Ulm, 1786 ; — *Examen de l'essai de Camp d'une nouvelle preuve de l'immortalité de l'âme*, in-8, Stuttgart, 1781 ; — *Examen de cette question : Si l'on peut démontrer par la nature de Dieu que la prescience divine n'est pas contraire à la liberté humaine*, in-8, Ulm, 1788 ; — *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne, depuis les temps de Leibniz et de Wolf*, in-8, Berlin, 1796 (écrit couronné par l'Académie de Prusse) ; — *sur le Serment judiciaire d'après Kant*, in-8, Stuttgart, 1797 et 1799 ; — *Neuf Dialogues entre Christian Wolf et un kantien, etc., avec une préface de Nicolai*, in-8, Berlin, 1798 ; — *Huit Lettres sur quelques contradictions et inconséquences recueillies dans les derniers écrits de Kant*, in-8, ib., 1799 ; — *Douze Lettres sur l'appel de Fichte au public*, in-8, ib., 1799 ; — *Quelques Réflexions sur la défense de Forberg contre l'accusation d'athéisme*, in-8,

Tubingue, 1800; — *Parallèle entre le principe moral de Kant et celui de Leibniz et de Wolf*, in-8, Berlin, 1800; — *de la Vérité de la philosophie de Kant*, in-8, ib., 1803; — *Appréciation des idées de Kant sur l'imperméabilité, l'attraction et la répulsion des corps*, in-8, Leipzig, 1807; — *des Notions obscures, pour servir à la théorie de l'origine des connaissances humaines*, in-8, Stuttgart, 1813. Indépendamment de ces ouvrages, Schwab a publié, dans différents journaux et recueils, un grand nombre de dissertations et d'articles critiques, dirigés principalement contre les systèmes de Kant et de Reinhold.

X.

SCHWARTZ (Frédéric-Henri-Christian), né à Giessen en 1766, mort à Heidelberg en 1837, après avoir exercé, en plusieurs villes de l'Allemagne, diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, est un théologien attaché à la philosophie de Kant. Outre quelques écrits théologiques, il a consacré à la philosophie, c'est-à-dire au système de Kant, et particulièrement à la partie morale et pédagogique de ce système, les ouvrages suivants, tous rédigés en allemand : *L'Esprit de la vraie religion*, in-8, Marburg, 1790; — *la Religiosité, ce qu'elle doit être et par quels moyens on aide à son développement*, in-8, Giessen, 1793; — *les Sciences morales, manuel de morale et de religion naturelle*, in-8, Leipzig, 1793 et 1797; — *Théorie de l'éducation*, 4 vol. in-8, ib., 1802-1813; — *Manuel de pédagogie et de l'art d'enseigner*, in-8, Heidelberg, 1805; — *les Écoles, leurs différentes espèces, leurs rapports intérieurs et extérieurs*, etc., in-8, Leipzig, 1832; — *la Vie dans sa fleur, ou la moralité, le christianisme et l'éducation dans leur unité*, in-8, ib., 1837. Il a aussi publié divers articles dans des recueils philosophiques, et une dissertation sur Raban-Maur : *de Rabano-Mauro, primo Germanico præceptore*, in-4, Heidelberg, 1811.

X.

SCIENCE. Savoir, c'est connaître avec certitude. Le savoir parfait serait la certitude absolue et universelle; mais ce savoir, qui serait infini et immuable, est évidemment en dehors et au-dessus des conditions de notre nature : il est un attribut de Dieu, et il ne peut pas être autre chose. Pour nous, c'est un idéal vers lequel nous pouvons tendre indéfiniment sans l'atteindre jamais. Le savoir humain sera toujours borné et toujours perfectible.

Entre la connaissance certaine et l'ignorance, il y a pour nous deux intermédiaires : le premier est le *doute*, qui implique la connaissance de la question et la curiosité de la résoudre; le second est la *probabilité*, qui s'appuie toujours sur quelque certitude antérieure, qui renferme toujours en elle-même quelque certitude restreinte, et qui peut servir de transition pour arriver à une certitude nouvelle et plus étendue. En effet, la probabilité implique la connaissance de nos motifs actuels de croire ou de ne pas croire une chose encore douteuse pour nous. La connaissance de l'existence réelle de ces motifs peut être certaine; si elle n'est que probable, il faut que cette probabilité s'appuie, en dernière analyse, sur des motifs dont l'existence soit certainement connue. En outre, il faut que nous sachions avec certitude que nos motifs, insuffisants pour produire une certitude parfaite sur l'objet auquel ils s'appliquent, ont cependant quelque valeur : autrement, ce ne seraient pas pour nous des motifs, et il n'y aurait pas de probabilité. La valeur relative des motifs de probabilité peut quelquefois, mais non toujours, être appréciée d'une manière exacte et mathématique : alors seulement les probabilités peuvent être soumises

au calcul. Il y a donc déjà dans la probabilité un véritable savoir, une certitude réelle, mais qui ne s'étend pas à tout l'objet, encore douteux dans son ensemble, auquel la probabilité s'applique. Par l'acquisition de nouvelles connaissances, la probabilité peut se transformer en certitude.

Le savoir, c'est la certitude vraie. L'erreur, c'est la fausse certitude. En présence de la certitude légitime, le doute est déjà une erreur, puisqu'il est la négation de la certitude acquise; mais, en présence de l'affirmation prématurée, le doute est un premier pas vers la certitude vraie, et, en présence de l'erreur, il est déjà un retour vers la vérité. L'erreur accompagnée de doute n'est plus une erreur complète; c'est une incertitude, avec tendance encore prédominante vers l'erreur.

Lorsque l'incertitude existe, non pas entre l'affirmation ou la négation d'une proposition qui n'admet ni *plus* ni *moins*, mais entre des appréciations diverses d'une quantité connue empiriquement, ou bien du rapport de deux quantités incommensurables en nombres finis, alors les chances d'erreur se trouvent renfermées entre des limites qui dépendent du degré d'exactitude de nos moyens de mesure et de nos procédés d'appréciation. Or, ces limites peuvent être connues quelquefois avec certitude; et, presque toujours, en faisant la part de l'incertitude un peu trop large, nous pouvons être sûrs du moins de ne pas la faire trop étroite. Nous pouvons donc alors, avec une certitude entière, fixer un *maximum* et un *minimum* entre lesquels la valeur cherchée se trouve comprise. Le perfectionnement des méthodes et des instruments amène des approximations de plus en plus voisines de l'exactitude, et qui finissent par se confondre sensiblement avec elle, sans cependant l'atteindre jamais d'une manière certaine. Ainsi, de même que la probabilité, l'*approximation* progressive est un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir parfait, et elle constitue par elle-même un savoir très-réel.

Le *savoir* n'est pas toujours la *science*, car la science n'est pas un assemblage confus de notions rapprochées au hasard. Toute science est un ensemble de notions liées entre elles, non pas d'après certains rapports superficiels ou arbitrairement établis, mais d'après la raison et d'après la nature même des choses. Or, pour établir cette liaison naturelle et rationnelle entre des notions nombreuses et variées, il est indispensable de se rendre compte de chacune d'elles, de les comparer et d'en découvrir les rapports. Ainsi, pour connaître scientifiquement, il faut toujours plus ou moins comprendre, et le caractère scientifique d'un ensemble de connaissances est d'autant plus prononcé, que ces connaissances sont plus et mieux comprises, soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports.

Mais l'idéal de la science parfaite ne peut jamais être réalisé complètement dans aucune de ses parties. En effet, comprendre entièrement une vérité nécessaire, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les vérités du même ordre et avec le principe éternel de toute vérité; ce serait en comprendre toutes les conséquences et toutes les applications dans l'ordre des vérités contingentes. Comprendre entièrement une vérité contingente, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les autres vérités tant contingentes que nécessaires, et en comprendre la raison d'être et le rapport avec la cause suprême. Comprendre entièrement un être contingent ou un phénomène, ce serait en pénétrer complètement la nature, l'origine et les rapports; ce serait connaître toutes les lois et toutes les causes

qui interviennent dans sa production, si c'est un phénomène ; toutes ses facultés, toutes les lois de son activité et toute son histoire, si c'est un être concret ; il faudrait pouvoir assigner à cet être ou à ce phénomène sa place dans l'ensemble des choses, ses rapports de différence et de ressemblance non-seulement avec les objets de même espèce ou de même genre, mais avec les objets les plus éloignés dans la classification universelle ; il faudrait savoir quels sont les causes et les effets, médiats ou immédiats, de cet être ou de ce phénomène ; quels en sont les rapports avec l'ensemble des causes secondes et avec la cause première. Ainsi, la science complète du moindre objet comme du plus grand suppose la science universelle ; la science du moindre objet comme du plus grand est et sera toujours bornée et toujours perfectible. Jamais on n'expliquera complètement l'existence d'un brin d'herbe ; on la comprend mieux qu'on ne la comprenait il y a un siècle, et c'est là un progrès qui en suppose beaucoup d'autres dans un grand nombre de sciences.

Certains hommes, très-fiers de la sévérité et de la supériorité de leur esprit scientifique, ont sur le vulgaire, qu'ils méprisent souverainement, un triste avantage, celui d'ignorer seuls ce que tout le monde sait, c'est-à-dire d'ignorer que, parmi les choses qu'on ne peut pas *comprendre*, il y en a beaucoup qu'on peut *savoir* et qu'on sait effectivement avec certitude. Ils s'imaginent qu'une intelligence qui se respecte ne doit admettre comme vrai que ce qu'elle *comprend* entièrement, c'est-à-dire sans doute ce qu'elle *croit comprendre* ainsi. En fait de science sur un objet donné, il leur faut tout ou rien. Tantôt ils se contentent trop facilement d'une fausse apparence de science complète, sous laquelle il n'y a quelquefois qu'une complète illusion ; tantôt ils croient faire preuve de profondeur d'esprit en obscurcissant ce qui est clair, et en projetant sur ce qu'il ne tient qu'à eux de connaître l'ombre de ce qu'ils ignorent. Ils voudraient voir l'invisible, et ils cessent de voir ce que tout le monde voit. En cherchant la science absolue, ils perdent le sens commun, et ne trouvent que le néant, dernier mot du scepticisme absolu. Reculant devant cet abîme, quelques-uns se jettent dans un autre : pour se donner la science infinie qui seule peut les satisfaire, ces esprits *transcendants* rêvent être Dieu même, Dieu, qui, jusqu'alors inconscient, prend enfin pleine et entière conscience de lui-même en leurs adorables personnes. Logiquement fidèles à ce rêve insensé, ils supposent *a priori* l'identité de leurs pensées avec la vérité absolue, objet de l'intelligence divine. Une fois en possession de cette *identité du subjectif et de l'objectif*, pour savoir tout, ils n'ont qu'à penser ce qu'ils veulent. Ils ne s'en font pas faute, et construisent l'univers à leur fantaisie. Dans cet univers créé par eux tout d'une pièce, il n'y a pas plus de place pour la liberté de l'homme et pour sa personnalité que pour la Providence divine ; il n'y en a pas davantage pour certaines lois parfaitement constatées par la méthode expérimentale des sciences physiques. Que leur importe ? Si l'univers n'est pas conforme à leur divine pensée, c'est l'univers qui a tort. Ainsi, quand on n'a pas voulu se résigner aux conditions et aux limites de la connaissance humaine, on rencontre, au lieu de la science, de deux choses l'une, le doute absolu, ou bien l'erreur poussée jusqu'à la folie.

D'autres esprits, moins ambitieux, pensent éviter ce double écueil et arriver à la science en la bornant à l'observation, à la classification et à la généralisation des phénomènes perçus par les

sens, et en proscrivant la notion de *cause* comme le produit d'une illusion universelle. Ainsi, pour ces esprits qui se disent *positifs* et qui sont très-négatifs, il n'y a plus de causes, c'est-à-dire plus d'âmes, plus de Dieu, plus de liberté humaine, et par conséquent plus de devoir. Fajoute qu'il n'y a plus de forces physiques, qu'il n'y a plus de corps, qu'il n'y a plus de substances, mais seulement des phénomènes qui se succèdent, sans qu'on puisse savoir en quoi, pourquoi ni comment. Car, si la raison de ces savants se renie elle-même au point de rejeter le principe de causalité, de quel droit garderait-elle le principe de substance ? Ni l'un ni l'autre de ces deux principes n'est un phénomène observable par les sens : c'est la raison qui les donne tous deux à l'occasion des perceptions tant internes qu'externes. Or, avec la négation de ces deux principes, que devient la réalité extérieure ? Il est vrai qu'à l'occasion de certaines sensations, la réalité de notre corps et des autres corps mis en rapport avec lui nous est donnée par une perception immédiate, sans raisonnement explicite ; mais cette perception même implique les principes de causalité et de substance donnés par la raison. Si donc, par une malheureuse révolte contre la raison, l'on rejette ces principes, il faut rejeter aussi la perception qui les implique : la distinction du *moi* et du *non-moi* doit disparaître, et il ne reste plus qu'une succession confuse de phénomènes sans substance et sans cause. La prétendue science des faits naturels sans principes rationnels devrait donc se réduire au souvenir des sensations de l'observateur et de leur ordre de succession, et à la constatation de leurs rapports de différence ou de ressemblance. Que dis-je ? les sensations de l'observateur ? Mais parler d'un observateur, c'est supposer un être persistant, une substance, une cause, un individu capable de réflexion et d'attention volontaire ! Celui qui, rejetant les principes de causalité et de substance, se réduit lui-même à n'être qu'une somme variable de sensations présentes et d'images de sensations passées, ne peut pas se poser en observateur ; il s'est ôté à lui-même le droit de dire *moi*. Quand on en est venu là, le seul droit qu'on garde et dont on devrait user, c'est le droit de se taire.

Quant à d'autres savants qui, plus modérés dans ce qu'ils appellent leur *positivisme*, ne nient pas d'une manière absolue les principes de causalité et de substance, mais veulent ne s'occuper que des phénomènes de la matière et des lois de ces phénomènes, et prétendent écarter toute recherche des causes, ils peuvent rendre, même ainsi, des services à la science, bien moins pourtant que s'ils n'imposaient pas à leurs recherches cette barrière aussi gênante qu'inutile. Cette barrière est, de plus, impuissante ; car, ils auront beau faire : en physiologie, ils ne pourront pas écarter la distinction des mouvements volontaires et des mouvements involontaires ; en mécanique, ils s'occuperont malgré eux des forces, de leurs sièges, de leurs directions, de leurs points d'application. Or, la volonté et les forces mécaniques sont des causes. Il est vrai que par des circonlocutions bizarres qui outragent la langue et le bon sens, ils pourront dissimuler ces objets inévitables de leurs recherches. Mais qu'y gagneront-ils ? D'être mal compris et de mal se comprendre eux-mêmes. Quiconque saura expliquer leur langage y trouvera ce qu'ils veulent cacher. Mais, s'ils vont jusqu'à nier tout ce dont ils ont la prétention de ne pas s'occuper, s'ils vont jusqu'à vouloir supprimer la notion de cause, alors, par cette alijuration du sens commun et à la raison, ils détruisent la certitude de leur

science elle-même, puisque cette science, toute mutilée qu'elle est, implique pourtant le principe de causalité, dont la négation, bien imprudente de leur part, supprime toute certitude de la réalité extérieure, objet unique de leur science.

Ne demandons pas à la science ce qu'elle ne peut pas nous donner, parce que nous ne serions pas capables de le recevoir. Mais gardons-nous bien de la mutiler pour l'accommoder à la petitesse de nos vues ou bien à nos négations préméditées. Demandons-lui chacun ce que notre esprit peut porter; mais ne nions pas le reste.

La science est une et infinie dans son essence absolue; mais elle n'est qu'imparfaitement réalisable dans l'esprit humain, qui ne peut pas embrasser toutes les choses finies, et encore moins embrasser l'infini. La science humaine est nécessairement partielle, et par conséquent divisible; sa divisibilité est la condition de ses progrès. Partant d'une première synthèse vague et incomprise, elle arrive par l'analyse à une synthèse un peu moins défectueuse, et de là, par des analyses de plus en plus profondes, elle arrive à des synthèses de plus en plus vraies et compréhensibles. L'analyse ajourne les questions les plus générales, pour mieux les résoudre; elle les décompose en leurs éléments, qu'elle examine l'un après l'autre; elle ramène ainsi aux questions générales par la solution des questions particulières. Mais, pour ne pas se perdre dans l'étude stérile de détails isolés les uns des autres, il faut qu'elle dirige ses recherches d'après un plan préconçu, et par conséquent d'après une hypothèse antérieure, qui se trouve confirmée ou rectifiée par le résultat de ces recherches mêmes. Le champ de la science universelle doit donc se diviser non pas en parcelles imperceptibles, mais d'abord en grandes régions, qui se subdivisent elles-mêmes en régions de plus en plus restreintes, et au milieu desquelles il faut savoir s'orienter pour choisir l'objet spécial de ses recherches. Ces délimitations, d'abord nécessairement vagues et indéfinies, doivent se fixer de plus en plus d'une manière conforme à la nature des choses, à mesure que la science fait des progrès. C'est ainsi que les sciences, distinctes, mais non isolées, coexistent dans la science sans en détruire l'unité. Mais cette unité ne se manifeste qu'autant que les sciences sont unies entre elles suivant leurs vrais rapports, et qu'elles forment ainsi une hiérarchie une et multiple à la fois, où chaque science a le rôle supérieur ou subordonné qui lui appartient, et où toutes se prêtent un mutuel concours.

Au point de vue de l'absolu, la science dominatrice, celle qui embrasse en quelque façon toutes les autres, c'est la science de la cause première, c'est la théologie naturelle. En d'autres termes, pour celui qui possède la science absolue, c'est-à-dire pour l'Être suprême, la science universelle est comprise en quelque façon dans la connaissance qu'il a de lui-même, de sa puissance, de sa pensée, de ses intentions et de ses actes. L'homme n'est pas placé et ne peut pas se placer au point de vue de l'absolu; il ne peut pas se faire Dieu en supposant l'identité de sa pensée avec celle de Dieu, et construire le monde au gré de sa pensée ainsi divinisée par lui-même: ce rêve, pour avoir été celui de quelques penseurs éminents, n'en est pas moins le comble de l'illusion. Le point de départ de la pensée humaine est nécessairement dans l'homme même; c'est de là qu'il doit partir pour se rattacher soit à Dieu, soit à tout ce qui l'entoure; c'est là qu'il trouve la notion de Dieu présente en lui-même; c'est là qu'il trouve tous ses moyens de connaître. Une certaine connaissance de soi-

même est donc pour lui le commencement nécessaire de toute science.

D'une part, il faut qu'il arrive à se faire une notion distincte de ces principes antérieurs et supérieurs à l'expérience, que tout homme applique le plus souvent sans s'en rendre compte; de ces *jugements synthétiques a priori*, de ces axiomes, qui sont les majeures sous-entendues de tant de raisonnements instinctifs; il faut qu'il apprenne à formuler les *jugements analytiques*, c'est-à-dire les définitions qui mettent en évidence le contenu implicite de nos idées; enfin il faut que, rapprochant les définitions des axiomes, il en fasse sortir les sciences *deductives*, telles que l'ontologie générale, la science des nombres et la science de l'étendue, ou, en d'autres termes, la métaphysique, l'arithmétique et la géométrie.

D'un autre côté, l'esprit scientifique appliqué aux objets corporels doit étudier les conditions de la perception sensible, la valeur et la portée du témoignage de chacun de nos sens, les causes d'erreur qui résultent soit d'une confiance présumptueuse dans nos organes, lorsque nous n'en avons pas suffisamment expérimenté la puissance, soit des fausses suppositions et des faux raisonnements impliqués dans les jugements instinctifs que les sensations nous suggèrent. Il doit inventer et perfectionner les instruments et les procédés qui viennent en aide à l'observation sensible, pour augmenter la portée et l'exactitude des données qu'elle fournit. Il doit apprendre à comparer et à grouper ces données, à en faire sortir des notions générales, des *jugements synthétiques a posteriori*. Il ne doit pas en rester là: il faut qu'appelant au secours de l'expérience, d'une part la raison et ses principes nécessaires, d'autre part la foi à la stabilité des lois de la nature, il étende légitimement à tous les êtres semblables entre eux, à tous les phénomènes de même espèce, les notions qu'il a acquises par l'observation de quelques individus ou de quelques faits de chaque espèce, et qu'il étende de même à tous les temps et à tous les lieux les notions acquises par des observations faites en un temps et en un lieu donnés. Il doit aller plus loin encore dans la même voie: il doit découvrir les lois suivant lesquelles les phénomènes se produisent; quand ces lois sont complexes, il doit les décomposer en des lois plus simples qui se manifestent par l'observation et l'expérimentation convenablement dirigées; il doit, lorsqu'il le peut, arriver ainsi aux lois entièrement simples qui lui révèlent le mode d'action d'une cause isolée; alors, combinant entre elles plusieurs lois simples, il peut arriver à prévoir les phénomènes qui se produiraient dans des circonstances autres que celles qui ont été observées; il peut, remontant le cours des âges, reconstruire, du moins en partie, le passé de l'univers, par exemple l'histoire des révolutions célestes, ou même de ces changements dont la surface de la terre nous offre des vestiges. Il doit former ainsi les sciences *inductives qui concernent les corps*, c'est-à-dire les sciences naturelles.

Enfin, celui qui veut aborder l'étude de l'homme et de la société doit étudier en lui-même et dans ses semblables les facultés, les lois et les méthodes de l'intelligence humaine; il doit en apprécier la portée et chercher les moyens de l'augmenter, en observer les écarts, découvrir les causes qui les produisent et les moyens de les éviter. Il doit s'efforcer, par les mêmes moyens, de connaître toutes les facultés, tous les penchants et tous les besoins de l'âme humaine; de connaître non-seulement l'homme individuel, mais la famille, mais la société, dans leurs principes, dans leurs lois, dans

leur histoire et dans leur but. Ici, de même que dans la science des corps, il faut signaler, d'une part des principes nécessaires, d'autre part des lois contingentes. Parmi les principes nécessaires applicables au monde moral, il y en a qui concernent et restreignent la possibilité absolue des choses, et ceux-là ont toujours leur accomplissement, de même que les principes nécessaires applicables à l'existence des corps. D'autres, non moins nécessaires, ne s'imposent pas comme conditions de l'existence, mais comme règles de la liberté, et, par cette raison même, ne sont pas toujours obéis. Un des plus dignes objets de l'esprit scientifique est donc de démêler, au milieu des inspirations instinctives de la conscience morale, les principes nécessaires du devoir, d'en déduire toutes les règles, et de montrer l'application de ces règles à la vie individuelle, à la vie de famille et à la vie sociale. Il doit chercher quelle est la destinée de l'homme et de la société, quel en est le but, et quels sont les moyens de l'atteindre. Comme auxiliaire de la morale, il ne doit pas négliger le sentiment du beau qui, analysé dans ses conditions, les unes nécessaires, les autres contingentes, devient l'objet de l'esthétique, science théorique et pratique à la fois. Il doit entrer ainsi en possession du domaine des *sciences inductives qui concernent les êtres intelligents*, c'est-à-dire du domaine des *sciences morales*, non moins vaste que celui des sciences naturelles.

Dans les sciences déductives, dans les sciences naturelles, dans les sciences morales, l'esprit humain se trouve sans cesse en présence de l'infini, de l'Être suprême en qui seul peuvent résider éternellement les idées nécessaires, qui seul est la cause première souverainement intelligente de l'ordre physique et de l'ordre moral, et qui seul peut ménager à l'homme l'accomplissement de sa destinée au delà des limites de cette vie. Il est donc nécessaire de donner pour couronnement aux autres sciences la théologie naturelle, la science de la Providence et de l'immortalité.

Dans cet aperçu rapide, nous n'avons point la prétention de donner une classification des sciences, mais seulement d'en marquer quelques grandes divisions fondées sur des différences importantes que pourtant il faut bien se garder d'exagérer, sur des caractères dominants qu'il faut bien se garder de considérer comme exclusifs.

Dans les sciences déductives pures, il n'est pas besoin d'induction expérimentale; mais, au début, il y a l'observation des jugements instinctifs où se trouvent impliqués les principes nécessaires; il y a l'induction rationnelle qui les en dégage; il y a ensuite l'observation des faits dans lesquels ces principes trouvent leur application; il y a la généralisation immédiate qui, à propos de ces faits et en les dégageant des circonstances accidentelles, trouve les définitions rigoureuses, points de départ de toute science déductive. Ce n'est pas tout: les sciences déductives valent surtout par leur application, et c'est aux résultats de l'observation et de l'induction expérimentale qu'elles s'appliquent.

D'un autre côté, nous avons vu que l'induction expérimentale s'arrêterait aux premiers pas, si elle n'invoquait pas des principes nécessaires empruntés aux sciences déductives. D'ailleurs, le raisonnement déductif doit y intervenir sans cesse, pour interpréter, développer et appliquer les résultats de l'induction. Dans les sciences naturelles, lorsque l'induction nous a conduits, non-seulement des faits aux lois complexes, mais de celles-ci aux lois premières et simples, on peut partir de ces lois contingentes, mais cer-

taines, comme on partirait d'un principe nécessaire, et l'on peut en déduire des lois complexes par une série de combinaisons. En astronomie, par exemple, on peut partir de la loi de l'attraction universelle appliquée aux différents corps de notre système planétaire, pour en déduire et les *lois de Kepler* et les *lois des perturbations*, et l'on n'a besoin que d'un petit nombre de données empiriques, établies chacune par des observations exactes et multipliées, pour tracer longtemps d'avance toute une vaste série de phénomènes astronomiques futurs. Ainsi, plus les *sciences inductives* sont parfaites, plus elles se prêtent au concours des *sciences déductives*, et voilà comment se forment des *sciences mixtes*, qui participent des unes et des autres, l'astronomie mathématique, la géographie mathématique, la physique mathématique, etc.

Il en est de même pour les sciences morales: l'observation psychologique en est le point de départ; mais elle serait bien stérile, si, pour sortir du point de vue purement subjectif, elle n'invoquait pas quelques principes qui appartiennent à la métaphysique; si elle n'avait pas recours au raisonnement déductif, qui part de ces principes; si elle n'aboutissait pas à une méthode, dans laquelle le raisonnement déductif a sa place; et si elle n'arrivait pas à la morale, qui part aussi de principes nécessaires, et dont les détails ne peuvent s'éclaircir sans la déduction. La nécessité d'adjoindre le raisonnement déductif et quelquefois le calcul mathématique à l'observation, ne se montre pas moins dans toutes les sciences qui concernent l'ordre social, notamment dans l'établissement des règles du droit naturel et des doctrines de l'économie politique. De même encore, quoique la croyance en Dieu et en l'immortalité de la personne humaine ait son fondement inébranlable dans l'assentiment spontané de la conscience, cette croyance n'entre dans la science proprement dite que par le raisonnement inductif et déductif à la fois.

La division n'est pas plus absolue entre les deux branches principales des sciences inductives. L'homme n'est pas un pur esprit indépendant de la nature corporelle; il y tient, au contraire, par ses organes, qui le mettent en rapport avec les autres hommes et avec les différents corps de l'univers, et qui sont l'instrument obligé, rebelle quelquefois, de ses opérations, même purement intellectuelles; il y tient par ses besoins, par ses penchants et par toute son activité externe, qui, lors même qu'elle se propose et atteint un but supérieur, agit toujours sur la matière et par la matière. Soit que l'on se contente de constater en fait les rapports du physique et du moral dans l'homme, soit qu'on essaye de les expliquer, on est bien obligé de les faire intervenir sans cesse dans l'étude de nos facultés, et spécialement de nos moyens de connaître; dans l'étude des lois de l'esthétique, qui reposent d'une part sur des principes nécessaires, d'autre part sur les lois contingentes de notre aptitude intellectuelle et de notre sensibilité physique et morale; dans l'établissement de la méthode intellectuelle, de la règle morale et du droit naturel; dans toutes les branches de l'économie politique, qui, spiritualiste par son but, doit se proposer de satisfaire aux nécessités de la double nature de l'homme, en mettant la matière au service de l'intelligence soumise elle-même à la loi du devoir, et d'aider ainsi l'homme dans l'accomplissement de sa destinée. Les sciences morales ne peuvent donc pas se séparer entièrement des sciences naturelles. Réciproquement, celles-ci ne peuvent pas, non plus, se passer du concours des sciences morales. En effet, elles ont pour

objet les corps; mais elles sont faites par l'homme et pour l'homme. Elles supposent donc une certaine connaissance au moins implicite des facultés intellectuelles de l'homme et de leurs lois, de ses moyens de connaître, de la méthode qui convient à son intelligence, des causes et des remèdes de ses erreurs; en outre, elles supposent certaines notions métaphysiques sans lesquelles l'induction, du moins dans ce qu'elle a de plus élevé, serait impossible; elles emploient certaines hypothèses utiles au progrès de la science, et qui ont besoin d'être inspirées par des considérations philosophiques; dans la direction de leurs recherches et dans l'interprétation de leurs résultats, elles subissent nécessairement l'influence d'une philosophie quelconque; faites pour concourir à l'accomplissement de la destinée humaine, elles ne peuvent pas être indépendantes des opinions scientifiques qui concernent cette destinée. Ainsi, par leur point de départ, par leur méthode et par leur fin, les sciences naturelles sont en relation avec les sciences morales.

Il y a aussi une liaison entre les connaissances scientifiques et rationnelles et celles qui dérivent soit de l'empirisme aveugle, soit du principe d'autorité. Les mêmes connaissances peuvent quitter peu à peu le dernier de ces deux caractères pour revêtir le premier; et c'est ce qui est arrivé successivement à tous les ordres de connaissances aujourd'hui purement rationnelles. Bien plus, certaines connaissances doivent participer toujours à ces deux caractères. L'histoire ne releva d'abord que de la mémoire et de l'imagination appliquées aux témoignages conservés par tradition; elle commença à devenir une science, lorsqu'elle s'inquiéta de contrôler les témoignages, et d'appliquer les principes de la critique à la détermination des faits passés, des circonstances et des époques où ils se sont produits, et du lien qui les unit entre eux. Elle fut plus scientifique encore, lorsque, par des inductions légitimes, elle s'inquiéta d'expliquer les faits par leurs causes, et surtout lorsque au nom des principes de la morale, du droit et de l'économie politique, elle s'efforça d'apprécier les institutions et les événements, et qu'elle essaya de déterminer les lois du libre développement de l'humanité. Mais elle devra toujours admettre beaucoup de faits sans pouvoir les expliquer, et elle devra toujours s'appuyer principalement sur l'autorité du témoignage.

Le droit naturel, source commune de ce qu'il y a de bon et de vrai dans les principes généraux de toutes les législations, est l'objet d'une science rationnelle, et qui peut être parfaitement vraie, mais qui sera toujours vague; qui sera toujours indispensable, mais toujours insuffisante. Le droit naturel aura toujours son complément nécessaire dans le droit positif, qui s'est établi primitivement par l'usage et par l'empirisme, mais qui, plus tard, a demandé des inspirations à la science, et qui est devenu lui-même l'objet d'une science, lorsqu'on s'est inquiété de rattacher ses prescriptions à une théorie, de les interpréter d'après des principes, et de les apprécier d'après les lumières du droit naturel. Mais le droit positif, dans ses dispositions spéciales, appropriées à tel peuple et à telles circonstances, relèvera toujours du principe de l'autorité humaine.

Dans une sphère très-inférieure, ce qu'il y a de vrai au fond des croyances instinctives et empiriques dérive des mêmes principes que les connaissances rationnelles, et en diffère surtout faute d'être accompagné, comme ces dernières, de la notion réfléchie de ces principes et de la conscience du chemin parcouru pour arriver aux vérités qui s'y rattachent. Il ne faut ni accepter

sans contrôle, ni trop dédaigner les résultats de ce travail latent de l'esprit humain. Les sciences elles-mêmes ne peuvent faire de progrès sans recourir à l'imagination aidée de l'instinct du vrai, pour diriger les recherches, et pour trouver les hypothèses, qu'il s'agira de confirmer ou de réformer par l'expérience. Les sciences ne peuvent pas se conserver et s'accroître d'une manière indépendante de la tradition et de l'autorité. Heureusement chaque homme n'est pas réduit à développer isolément ses facultés intellectuelles; le langage le met en communication de pensée avec ses semblables; l'éducation façonne l'instrument dont il devra se servir. Heureusement aussi sa tâche n'est pas de refaire la science tout entière: la tradition et l'enseignement la lui livrent telle que l'ont faite les siècles passés. Nécessairement il doit d'abord, et il devra même toute sa vie, croire beaucoup sur la parole du maître: il garde sa liberté, et il en use; mais il ne peut pas vérifier toutes les propositions qu'il a besoin d'employer. Par exemple, même dans une science où enseigner c'est démontrer et où chaque démonstration se justifie par elle-même, dans les mathématiques pures, qui pourrait s'imposer la loi de considérer comme non avendus tous les résultats des calculs des mathématiciens antérieurs, et de les refaire tous, avant de s'en servir? Mais surtout, que serait l'astronomie, si chaque astronome n'ajoutait foi qu'à ses propres observations? Que serait l'histoire naturelle, si chaque naturaliste n'admettait que ce qu'il a vu de ses yeux? En physique, la plupart des expériences peuvent se répéter; mais que deviendrait la physique, si chaque physicien devait employer son temps à les répéter toutes avant de croire à aucune? Au lieu de cela, chaque physicien accepte d'abord provisoirement la science telle que ses devanciers l'ont faite; puis il s'attache à une certaine partie pour la compléter et pour la rectifier, s'il est nécessaire: dans ce champ restreint, il répète les expériences anciennes, pour peu qu'elles soient importantes et qu'elles puissent sembler suspectes d'erreur ou d'inexactitude; il corrige les résultats anciens, s'ils étaient faux, ou s'ils n'étaient pas suffisamment approximatifs; il y ajoute les résultats de nouvelles expériences; sur ces données plus exactes et plus étendues, il essaye de fonder une meilleure théorie. Voilà comment dans les sciences la tradition se concilie avec le progrès et avec l'indépendance du jugement personnel.

Ainsi la science est une et multiple à la fois, non-seulement dans son essence absolue, mais dans son développement sous les conditions de la connaissance humaine. A mesure qu'elle se perfectionne, ses diverses parties, en devenant plus scientifiques, deviennent à la fois plus distinctes et plus étroitement liées entre elles, parce qu'à la juxtaposition confuse des notions incertaines et vagues succède la subordination hiérarchique des sciences. Primitivement, le caractère purement scientifique ne se montre dans aucun ordre de connaissances: celles qui apparaissent au premier âge de la vie intellectuelle des peuples relèvent presque exclusivement de l'autorité divine ou humaine, de la tradition, de l'instinct du vrai, de l'empirisme pratique ou de l'imagination. Cependant la curiosité scientifique s'éveille de bonne heure; mais elle s'attache d'abord à un problème universel et unique qu'elle n'est pas en état de résoudre, ou problème de l'origine des choses, problème qui embrasse celui de l'origine et de la destinée du genre humain. Elle en demande la solution moins à l'étude du présent qu'aux souvenirs du passé: si la tradition vraie lui fait défaut, elle appelle eu

aide l'imagination, dont les rêves usurpent l'autorité de l'inspiration divine; ainsi se forment les mythes cosmogoniques et épiques, qui cachent une sorte de philosophie instinctive, et qui prétendent être l'histoire de l'univers et de l'humanité, l'explication du passé, du présent et de l'avenir. Chez les peuples où, malgré les erreurs du polythéisme, l'esprit humain a conscience de sa force, il peut, par des essais successifs, trouver enfin sa voie et se tracer peu à peu une marche régulière et progressive vers la connaissance scientifique. Chez les peuples où le panthéisme domine, où la raison et la liberté humaine sont méconnues en même temps que la Providence divine, où l'on voit Dieu partout, mais sans ses attributs essentiels, où *tout est Dieu, excepté Dieu même*, chez ces peuples, l'inspiration divine simulée ou imaginaire reste à peu près seule chargée de l'enseignement scientifique ou de ce qui en tient lieu, et elle s'oppose à tout progrès régulier.

En Orient, le peuple juif, conservateur solitaire de la vérité religieuse, a fait beaucoup pour l'avenir du genre humain, mais a peu fait directement pour la science. Chez les autres peuples antiques de l'Orient, l'imagination résout audacieusement les problèmes de la science et impose ses solutions au nom de l'inspiration divine; la raison ne se tait pas entièrement, mais elle se cache sous l'apparence d'une autorité étrangère, et, par suite, elle ne s'inquiète pas de la légitimité de sa méthode ni de l'exactitude de ses procédés. A l'époque présumée du développement original de leurs sciences, ces peuples n'ont pas d'histoire, ni surtout de chronologie: ils comptent presque tous par centaines les siècles de leur existence, et c'est dans cette antiquité fabuleuse qu'ils placent leurs principales découvertes, ou, pour mieux dire, les principales révélations qu'ils disent avoir reçues. Après un premier mouvement intellectuel d'une remarquable vigueur, il y a eu chez eux arrêt de développement, immobilité ou agitation stérile dans un même cercle; car le principe du progrès intellectuel leur a manqué. A partir du IV^e siècle avant notre ère, les relations avec les Grecs, puis avec les Romains, ont apporté à ces peuples de l'Orient de nouvelles connaissances scientifiques, qu'ils se sont appropriées en les défigurant et en les combinant avec leurs doctrines prétendues révélées; car, chez eux, la vérité même ne se produit en général que sous la forme du mensonge.

Le plus spéculatif de ces peuples, ce sont les Hindous: panthéistes matérialistes ou idéalistes, ils ont la gloire, si c'en est une, d'avoir devancé presque toutes les erreurs des philosophes modernes; mais chez eux tous les systèmes se sont produits à titre de commentaires de leurs livres sacrés, où en effet ils se trouvent en germe. Après la philosophie, et surtout après la logique déductive, les deux sciences que les Hindous paraissent avoir cultivées avec le plus d'originalité et de succès sont l'arithmétique et l'algèbre numérique. Cependant on ne sait pas au juste ce que, dans ces deux sciences, les Hindous du VI^e siècle de notre ère peuvent devoir à Diophante, dont les œuvres sont perdues en partie, et à d'autres arithméticiens grecs dont il ne nous reste rien. Quant à l'originalité trop vantée de leur géométrie, elle est plus que contestable: la compilation géométrique de Brahme Gupta, où l'on avait cru trouver la preuve de cette originalité, a pour source principale, sinon unique, un abrégé grec d'un ouvrage d'Héron d'Alexandrie, abrégé dont il nous reste quelques extraits, mais dont la proposition la plus difficile n'a jamais été comprise ni par Brahme Gupta, ni par aucun géomètre hindou, parce que l'abrégé grec

ne contenait que des énoncés sans démonstrations. Leur astronomie, prétendue révélée, et qu'ils ont fait remonter à des centaines de siècles par des calculs rétrogrades, est fondée, dans ce qu'elle a de meilleur, sur les données des astronomes grecs alexandrins, et leur astrologie a fait aussi de larges emprunts aux doctrines des astrologues grecs, disciples des astrologues chaldéens et égyptiens, et aussi superstitieux, mais plus savants que leurs maîtres.

Chez les Chinois, c'est de tout temps l'empirisme pratique qui domine, sous une autorité despotique qui a tout réglé, jusqu'aux plus minces détails. Chez eux on trouve l'observation, mais sans puissance inductive; et des procédés ingénieux, perfectionnés par tâtonnement sans théorie, et suivis avec une infatigable patience; des arts assez avancés, et pas de sciences dignes de ce nom. Leur astronomie elle-même, assez remarquable dans ses procédés pratiques dès une antiquité assez haute, était moins une science qu'un art un peu plus relevé que les autres par son objet, et cet art même, après un temps d'arrêt et de caducité, n'a dû ses derniers et tardifs progrès qu'à l'astronomie indienne transformée par l'influence grecque, et à l'astronomie des mahométans, imitateurs des astronomes grecs. Ensuite est venue en Chine la science des missionnaires européens.

Les Arabes, les Mèdes et les Perses n'ont rien fait pour la science avant l'islamisme. Les Chaldéens de la Babylonie, adonnés aux superstitions astrologiques, ont fait des observations astronomiques, qui ont pris un caractère scientifique à partir du moment où ils ont commencé à pouvoir les dater dans une ère fixe, c'est-à-dire à partir du VII^e siècle avant notre ère: ils ont trouvé empiriquement avec assez d'exactitude les périodes de temps qui ramènent à peu près les mêmes phénomènes astronomiques; là s'est borné leur rôle original. Ils ont échoué dans la théorie, jusqu'au moment où ils ont emprunté les hypothèses grecques.

Les anciens Égyptiens ressemblent aux Chinois par l'empirisme, par l'esprit de tradition et d'immobilité, et par le génie des arts utiles à la vie. Leur géométrie paraît avoir été purement pratique, sans théorie et sans démonstrations: pour se passer de la mesure des angles et de la trigonométrie, qu'ils ignoraient, ils avaient des procédés ingénieux, qui leur furent empruntés par les arpenteurs grecs et romains. Leur astronomie, mêlée d'astrologie, paraît avoir eu le même caractère pratique que celle des Chaldéens, et, au milieu des incertitudes et des mensonges de leur chronologie, ils paraissent n'avoir jamais eu une ère fixe, ni aucun moyen exact de comparer les dates de leurs observations. Ils ont eu le mérite d'avoir essayé, les premiers peut-être, de se représenter géométriquement les mouvements du soleil, de la lune et des cinq planètes alors connues. Jusque vers l'époque des guerres médiques, ils ont eu des connaissances mathématiques à communiquer aux Grecs; mais bientôt les rôles furent changés: par exemple, ce sont les Grecs qui les premiers ont découvert la précession des équinoxes. L'ignorance des Chaldéens et des Égyptiens sur ce point capital suffit pour marquer l'infériorité de leur astronomie.

Le peuple grec est le seul peuple de l'antiquité chez qui la science ait une histoire, chez qui elle ait eu un développement régulier, une méthode rationnelle et un principe de progrès. Par la Phénicie et par l'Égypte, les Grecs reçurent successivement communication de diverses parties des doctrines de l'Orient, à une époque où l'Orient avait encore sur eux une certaine

supériorité de savoir. Parmi les sectes grecques, la plus orientale par son esprit, le pythagorisme affecta d'abord l'inspiration et enseigna au nom du principe d'autorité (Αὐτό; ἔξω). Mais, pour le maître et pour les disciples entièrement initiés, c'était la raison seule qui décidait dans les questions scientifiques. L'esprit grec garda cette indépendance jusqu'au jour où il fut transformé par l'influence orientale.

Au premier éveil de la raison philosophique, l'esprit grec s'est posé tout d'abord le problème de l'origine de toutes choses. Mais, au lieu d'en chercher la solution dans les théogonies et les cosmogonies religieuses et poétiques, il l'a cherchée dans les choses elles-mêmes. L'école d'Ionie fit successivement l'essai soit de tel ou tel principe matériel considéré comme unique, soit d'un petit nombre de ces principes réunis, soit d'une multitude infinie de principes matériels produisant tout par leurs combinaisons ou par leurs métamorphoses. Elle supposa donc que de ces principes devaient naître tous les corps par une série soit perpétuelle soit périodique de mouvements ou de transformations. Parmi ces hypothèses, quelques-unes admettaient le concours d'une ou de plusieurs puissances intelligentes, pour produire ou régler les mouvements de la matière; d'autres voulaient tout expliquer par la matière et la nécessité. Sous chacune de ces hypothèses se plaçaient un certain nombre d'observations et d'explications physiques destinées à les confirmer, et aux hypothèses cosmogoniques se joignaient des hypothèses cosmographiques très-grossières, dans la plupart desquelles la surface de la terre était supposée plane. Tels furent en Grèce les premiers commencements des sciences naturelles.

D'un autre côté, les pythagoriciens cherchèrent dans les corps un principe immanent, mais supérieur, un et multiple à la fois, les *nombre*s, identiques pour eux d'une part avec les lois de l'univers, d'autre part avec les forces intelligentes. Ils pensèrent donc que la science universelle pouvait se construire *a priori* par l'examen et l'interprétation des propriétés des nombres. Sous cette interprétation illusoire, à côté de vaines hypothèses, ils donnèrent place non-seulement à de bonnes théories arithmétiques, mais à des observations précises et à quelques premiers essais de physique mathématique, essais heureux en ce qui concerne la théorie mathématique des sons musicaux. Aristote reprochait aux pythagoriciens d'arranger trop les phénomènes d'après les nombres préconçus, au lieu d'exprimer par les nombres les lois des phénomènes observés : ils méritaient ce reproche, par exemple, par la fausseté de leurs cycles lunisolaires. Ce fut en dehors des écoles philosophiques que l'astronomie fit en Grèce ses principaux progrès. Cependant, par une déduction tirée de la doctrine des nombres, les pythagoriciens se trouvèrent amenés peu à peu à abandonner le système ionien et égyptien de l'immobilité complète de la terre, à laquelle déjà Pythagore avait attribué la forme sphérique : ils n'en vinrent pas, comme on l'a trop répété depuis trois siècles, à l'hypothèse vraie de la révolution annuelle de la terre autour du soleil et de sa rotation diurne sur elle-même; mais, parmi eux, les uns, pour avoir dix révolutions célestes, imaginèrent une planète invisible pour nous, et eurent recours à l'hypothèse ingénieuse d'une révolution diurne de la terre dans une orbite autour d'un feu situé au centre du monde et toujours invisible pour notre hémisphère terrestre, toujours tourné vers le dehors de l'orbite; les autres, supprimant le feu

central et la planète invisible pour nous, fixèrent la terre au centre du monde et lui donnèrent une rotation diurne sur son axe; les uns et les autres crurent toujours que le soleil, la lune et les cinq planètes, en des temps divers, exécutaient leurs révolutions d'occident en orient, autour de la terre comme centre, ou bien autour du feu central, suivant des orbites qui enveloppaient celles de la terre et de la planète invisible. Nous ne voyons aucune trace d'une notion de la révolution annuelle de la terre autour du soleil avant Aristarque de Samos et Seleucus de Babylone, astronomes de l'époque alexandrine. Hipparque et Ptolémée maintinrent dans l'astronomie grecque le règne de l'hypothèse de l'immobilité de la terre.

Pour les pythagoriciens, l'unité, premier principe des nombres, c'était Dieu, principe de toutes choses. L'école d'Élée déclara que la science ne pouvait reconnaître que l'unité absolue et immuable, d'où rien de multiple et de changeant ne pouvait sortir. Elle nia, au nom de la *science*, l'objet même des sciences physiques, et l'admit seulement au nom de l'*opinion*, c'est-à-dire à titre de fausse apparence livrée à toutes les conjectures. Le philosophe ionien Héraclite avait ébranlé les principes de toute science positive en niant toute stabilité dans l'univers. Les éléates conduisaient au même but, en déclarant que tout ce qui n'est pas l'être immuable n'existe pas pour la science. Les atomistes conduisaient de même au doute par leur matérialisme plein d'hypothèses insoutenables et de contradictions. Le scepticisme déborda, et les sophistes, forts des erreurs de leurs adversaires, se firent un jouet de toutes les connaissances humaines, et des connaissances physiques comme des autres.

Alors Socrate parut : pour sauver la science, il la restreignit à la connaissance de l'homme, de sa destinée et de ses devoirs, c'est-à-dire qu'il fonda la philosophie sur les ruines de la science universelle, que ses prédécesseurs avaient vainement essayé de construire. Mais cette concentration temporairement nécessaire de la pensée sur elle-même devait être bientôt suivie d'une expansion nouvelle plus puissante et mieux dirigée.

Pour Platon, la philosophie est la science première. D'un côté, par la dialectique, elle s'élève de l'observation psychologique jusqu'à la contemplation des notions absolues, types imparfaitement réalisés dans les êtres périssables, et jusqu'à la notion de l'être souverainement parfait, type suprême, mais doué d'intelligence, de puissance et de vie; d'un autre côté, elle sert d'introduction à toutes les autres sciences, dont Platon le premier a esquissé une division hiérarchique. Au premier rang il place la connaissance de Dieu et des *idées*, objet sublime de la *raison*, mais auquel il faut s'élever peu à peu par la méthode dialectique en partant des données de l'observation, et d'où il faut descendre aux applications morales et politiques. Au second rang, il place la connaissance des *mathématiques*, objet de la *science*, considérée par Platon comme intermédiaire entre la *raison* et l'*opinion*, et comme participant à la certitude de la première. Enfin, au troisième rang, il place les connaissances *physiques*, objet de l'*opinion*, où l'on n'atteint pas la certitude, mais seulement la vraisemblance. Il rattache l'astronomie aux sciences mathématiques, mais en la fondant sur l'hypothèse et le calcul, sans y donner assez de place à l'observation. Il n'a pas deviné ce que pouvaient devenir les sciences physiques, fondées sur l'observation et l'induction et précisées par les mathématiques. Il avait cependant sous les

yeux l'exemple de la théorie mathématique des sons, formulée par les pythagoriciens; mais il croyait sans doute que cette théorie avait été trouvée *a priori*, et que l'expérience n'était qu'imparfaitement d'accord avec elle. Il avait aussi sous les yeux l'exemple du légitime succès qu'Hippocrate avait obtenu, par l'induction expérimentale dans une science éminemment utile, dans la médecine. Mais Platon la considérait sans doute moins comme une science que comme un art conjectural. La médecine avait, en effet, beaucoup trop ce caractère dans les écrits des philosophes ioniens et pythagoriciens qui s'en étaient occupés avant Platon. Mais, philosophe lui-même, Hippocrate était entré avec une rectitude d'esprit et une perspicacité merveilleuse dans la voie de l'observation médicale, dont il avait su faire prédominer les résultats au milieu des hypothèses, physiologiques nécessairement fort inexactes de son temps, et malgré l'insuffisance des connaissances anatomiques de cette époque.

Avec des vues moins justes que celles de Platon sur quelques questions, par exemple sur la Providence divine, Aristote porta dans l'enseignement philosophique plus de précision et de rigueur. Il embrassa plus complètement l'ensemble et les diverses parties de la philosophie, et il étendit ses études d'une manière plus sérieuse aux sciences physiques. Il organisa ce que Platon n'avait fait qu'esquisser avec génie. Il fonda la métaphysique sur une analyse puissante, bien qu'imparfaite, des notions naturelles de l'esprit humain. Il établit l'histoire naturelle et la météorologie descriptives, la psychologie, la morale, la politique, la rhétorique et la poétique sur l'observation et la comparaison des faits. Il formula les lois de la méthode déductive d'après un examen approfondi de ses procédés; il indiqua la méthode inductive, mais sans en tracer les règles si compliquées, sans en montrer les conditions et les ressources, sans en marquer toute la portée, et sans signaler toute l'étendue de ses applications. Dans les sciences physiques, il n'assigna à l'induction qu'un rôle préliminaire pour atteindre les idées générales et pour dégager les principes nécessaires; mais c'est par la déduction et en partant de la métaphysique qu'il voulut construire les théories physiques, et c'est ainsi qu'il leur donna une apparence trompeuse d'exactitude et de rigueur. Son œuvre immense excita l'admiration plutôt que l'émulation: il eut beaucoup de commentateurs, mais non d'imitateurs ou de continuateurs dignes de lui.

Depuis la fondation d'Alexandrie, les sciences prirent chez les Grecs un nouvel essor. Il est vrai que l'histoire naturelle, abandonnée de la philosophie, ou bien empruntant au stoïcisme la doctrine superstitieuse des sympathies et des antipathies occultes, se perdit dans les petits détails et dans les compilations plus ou moins érudites, ou bien dans la recherche plus curieuse que critique des faits réputés extraordinaires ou merveilleux; mais les sciences mathématiques pures, désormais sûres de leur méthode et indépendantes de toute hypothèse philosophique, accomplirent d'admirables progrès, auxquels, du reste, les philosophes ne furent pas étrangers. On vit aussi se perfectionner, plus ou moins rapidement, la mécanique, l'optique, l'astronomie, la géographie mathématique, en un mot toutes les sciences où il s'agissait de déduire mathématiquement les conséquences de quelques données physiques qui ne dépassaient pas les procédés et les moyens d'observation alors connus, et qui n'exigeaient pas de grands efforts d'induction expérimentale. L'astronomie avait

besoin de la trigonométrie: Hipparque l'inventa. Elle avait besoin d'observateurs: elle en eut un de premier ordre; ce fut Hipparque. Dans Ptolémée, elle trouva un organisateur habile, mais inexact, qui pourtant en optique fut observateur en même temps que théoricien. La plupart des autres branches de la physique restèrent dans le domaine de la philosophie et ne purent acquérir une existence propre. L'anatomie, délivrée enfin d'entraves superstitieuses, fit de grands progrès. Ceux de la physiologie et de la thérapeutique furent aussi assez étendus, mais plus contestables et plus mêlés d'erreurs, parce que ces deux sciences, dont la première doit tant à Galien, mais dont la seconde ne trouva pas, si ce n'est peut-être dans Arétée, un génie observateur comparable à celui d'Hippocrate, auraient eu besoin toutes deux d'une méthode inductive plus sûre et d'une philosophie plus vraie que celles qui dominaient alors. Les stoïciens et les épicuriens procédaient dans les sciences naturelles par l'hypothèse, les premiers avec le dogmatisme présomptueux de leur panthéisme matérialiste; les derniers avec un scepticisme insouciant pour tout, si ce n'est pour leur théorie des atomes et pour leur négation de la Providence. Le péripatétisme languissait. La nouvelle Académie concentrait des efforts stériles sur le problème de la certitude, et préparait la voie au scepticisme absolu, qui allait ébranler toutes les sciences, et qui, s'ajoutant à la dépravation générale et au désordre profond de la société, menaçait de compléter la destruction de toutes les croyances religieuses et morales du monde païen.

Le christianisme naissait, mais il lui fallait subir trois siècles de persécutions pour s'emparer du monde romain. En attendant, il y eut un essai de renaissance de tous les systèmes philosophiques du passé. Ayant fait l'épreuve individuelle de leur insuffisance, ils essayèrent de se rapprocher, de s'unir entre eux et d'absorber toutes les sciences et toutes les religions des peuples païens, en faisant en même temps quelques emprunts au christianisme. Mais, pour opérer cette fusion, il fallait une doctrine. Cette doctrine puissante, mais erronée, ce fut le néoplatonisme, empreint à la fois de la subtilité grecque et de l'imagination orientale, conciliant en apparence, exclusif en réalité, puisqu'il changeait complètement, par des interprétations forcées, les doctrines qu'il prétendait réunir dans la sienne. Le panthéisme idéaliste des néoplatoniciens, en même temps qu'il falsifiait l'histoire de la philosophie et des sciences, leur enlevait leur méthode rationnelle et quelques-uns de leurs résultats les plus avérés, pour y introduire toutes les superstitions et pour les soumettre au joug d'une autorité illusoire. Par exemple, en astronomie, il niait la précession des équinoxes au nom de la science des Égyptiens et des Chaldéens, science qui, fondée d'abord sur une révélation des dieux, ensuite sur des observations prolongées pendant plusieurs grandes années du monde, et prouvée infallible par les prédictions astrologiques des événements publics et privés, devait l'emporter sur les observations peu nombreuses d'Hipparque et de Ptolémée: et ce n'était pas le thaumaturge Jamblique qui s'exprimait ainsi, c'était le savant Proclus. Les astronomes grecs avaient trouvé que les étoiles fixes n'ont pas de parallaxe sensible et que le soleil en a une, et que, par conséquent, le soleil est plus près de nous que les étoiles fixes; mais, dit l'empereur Julien, cette opinion grecque, reposant seulement sur des conjectures tirées de l'observation des phé-

nomènes, doit le céder à un dogme révélé aux mages par les dieux, ou tout au moins par les génies, dogme d'après lequel le soleil se meut dans une région située au-dessus de celle des étoiles fixes. Voilà comment les néo-platoniciens et leurs disciples traitaient la science.

Pendant le moyen âge, l'esprit humain, ayant conscience de sa faiblesse présente, se rattacha de toutes parts au principe de l'autorité, principe qui, en effet, l'empêcha de se perdre entièrement dans l'ignorance, l'erreur et le désordre. Dans le domaine de l'intelligence, au-dessous de l'autorité suprême de la religion et de l'Eglise, il y eut l'autorité des anciens, surtout d'Aristote, et l'autorité des docteurs de la scolastique. La théologie fut la science dominatrice : elle part et doit partir du principe d'autorité ; les autres sciences se soumettent à ce même principe, non sans quelques révoltes : elles perdirent ainsi leur méthode et leurs principaux moyens de progrès, mais elles ne périrent pas, et c'était beaucoup alors. L'esprit humain épuisé se fortifia par la gymnastique de la logique, par les luttes de la scolastique, par une étude patiente de quelques textes anciens. Cette longue compression prépara son essor, auquel il avait préludé par un travail latent, par une accumulation lente de quelques découvertes, dues surtout aux Arabes musulmans, qui, non contents d'étudier et de commenter les Grecs, les imitèrent quelquefois avec succès dans les procédés mathématiques et dans les observations astronomiques, et qui transmirent à l'Occident quelques connaissances pratiques de l'Inde et de la Chine.

Le moyen âge avait connu imparfaitement une faible partie des trésors de l'antiquité. Une connaissance plus complète du passé prépara l'émancipation de l'esprit humain. Pendant cette époque de transition, l'on vit tous les systèmes antiques se reproduire, se combattre, se détruire dans ce qu'ils avaient de plus défectueux, et faire place peu à peu aux idées nouvelles qui jaillirent de cette lutte, aux observations et aux découvertes physiques, astronomiques, géographiques, qui peu à peu vinrent contredire les anciennes hypothèses. Au milieu de ces efforts, d'abord incertains, l'esprit scientifique trouva enfin sa voie. La méthode philosophique et la méthode inductive des sciences naturelles furent esquissées dans leurs principaux traits : l'une par Descartes, qui joignit avec succès l'exemple au précepte ; et l'autre par Bacon, qui généralisa et étendit, mais en théorie seulement, les procédés déjà suivis par Galilée, et bientôt après perfectionnés par Newton. En même temps, la méthode analytique, aidée des signes algébriques, laissa bien loin en arrière les résultats obtenus jusque-là par l'emploi presque exclusif de la méthode synthétique dans les sciences mathématiques. Dès lors, ces sciences ont pu prêter aux sciences naturelles un bien plus utile concours. Ces diverses méthodes ont été confirmées, complétées et rectifiées par les progrès ultérieurs de la science jusqu'à nos jours. Elles sont acceptées et pratiquées par tous les peuples de l'Europe et par leurs colonies. Désormais, grâce à l'imprimerie et à la facilité des communications, la science n'a qu'un seul et même développement, auquel chaque nation contribue pour sa part. A la faveur de ce concours, du perfectionnement des méthodes et des instruments, et de la spécialité des recherches, le champ de la science, en même temps qu'il s'est immensément agrandi par la création de sciences nouvelles, a été fouillé à des profondeurs jusqu'alors inconnues.

De plus en plus, les sciences doivent toutes concourir vers un même but, en gardant cha-

cune leur méthode propre et leur indépendance, en même temps que leurs rapports naturels les unes avec les autres. C'est la science des facultés de l'homme, de leur portée, de leurs limites et de leur but, c'est la philosophie vraie, qui peut produire et maintenir entre les sciences cette unité et cette harmonie ; mais il faut que la philosophie soit à la hauteur de cette mission et qu'elle ne s'y refuse pas ; il faut aussi que son concours soit accepté par les autres sciences. Ces conditions ont été remplies plus ou moins à diverses époques depuis la Renaissance, mais jamais d'une manière pleinement satisfaisante. Descartes avait eu le tort de croire que les lois physiques pouvaient et devaient être trouvées *a priori*. Bacon formula d'une manière vraie dans son ensemble, quoique défectueuse en beaucoup de points, la méthode des sciences naturelles, mais sans en marquer convenablement les rapports avec la philosophie, sans reconnaître pour elles la nécessité des mesures exactes et du calcul, sans comprendre la valeur de la recherche des causes efficientes, et en écartant trop la considération des causes finales. Leibniz établit la contingence des lois physiques ; mais, au lieu d'en conclure la nécessité de la méthode expérimentale, il en conclut qu'il fallait partir des causes finales pour trouver les lois physiques ; il voulut faire des causes finales l'instrument des sciences naturelles, tandis qu'elles en sont la conclusion. L'école de Locke appliqua à la philosophie la méthode de Bacon, mais d'une manière étroite et exclusive : en méconnaissant le rôle légitime des notions *a priori* et de la déduction, cette école tomba dans le matérialisme. Ce fut elle qui s'empara de la direction des sciences naturelles ; elle les affermit dans la méthode expérimentale et elle leur laissa le concours des mathématiques ; mais elle les priva des vues élevées du spiritualisme, seul capable de perfectionner leur méthode générale, d'interpréter leurs résultats, de diriger leurs recherches de la manière la plus utile et la plus sûre, et de les faire conspirer ensemble vers un même but conforme à la destinée générale de l'homme. Elles se développèrent d'une manière trop isolée ; elles se perdirent dans des détails infinis, avec trop peu de vues d'ensemble, ou bien avec des vues étroites ou fausses ; elles prirent quelquefois des hypothèses mal faites, par exemple les hypothèses *phrénologiques*, pour des résultats légitimes de l'expérience. Dans leurs conclusions, elles furent trop souvent superficielles, ou même erronées, et agressives contre les doctrines morales, philosophiques et religieuses.

La nouvelle philosophie allemande voulut s'opposer à cette action dissolvante du matérialisme ; mais la philosophie de Kant enlevait à toutes les sciences, excepté à la psychologie et à la morale, la certitude objective. Fichte réduisait tout au *moi*, et niait ainsi l'objet même de toute science autre que celle du *moi*. L'*idéalisme transcendantal* des successeurs de Kant et de Fichte a voulu rabaisser la méthode expérimentale, dont il a nié les plus beaux résultats ; il a voulu la remplacer dans toutes les sciences par sa méthode illusoire de *construction a priori* ; il a nié la liberté humaine et la Providence divine, et finalement, poussé à ses dernières conséquences, il a abouti aux mêmes conclusions que le matérialisme pur.

Pendant ce temps, surtout en Angleterre et en France, le spiritualisme renaissant, timide d'abord, et soucieux, avant tout, de se défendre. La philosophie écossaise a gardé trop fortement l'empreinte de cette timidité ; l'école française moderne s'en est un peu affranchie ; mais elle a

laissé la philosophie trop isolée des autres sciences : c'est pourquoi l'influence du spiritualisme sur les sciences naturelles et sociales a été trop médiate, trop restreinte; mais elle a été pourtant déjà bien salutaire. Il y a lieu d'espérer qu'elle le sera de plus en plus à l'avenir, depuis que les philosophes ont compris la nécessité de se préoccuper des rapports de leur science avec les sciences voisines.

Le besoin de conciliation et d'harmonie se fait de plus en plus sentir entre tous les ordres divers de connaissances humaines. On sent mieux que jamais, dans chaque genre d'étude, le besoin de spécialité pour approfondir, et le besoin de notions étendues et variées pour que les progrès de toutes les sciences servent à chacune d'elles. La popularisation de toutes les sciences par des résumés exacts, clairs, concis et accessibles à tous, vient en aide à ce besoin. Les sciences justifient sans cesse aux yeux de tous leur utilité par des applications pratiques, au-dessus desquelles la théorie pure se maintient dans ses droits; car on comprend que, d'une part, elle fortifie la pensée, instrument de toutes connaissances, et que, d'autre part, c'est par elle qu'on arrive aux connaissances applicables, et souvent aux applications les plus imprévues.

Mais, à côté de ces tendances heureuses, il y a pour la science des causes de dangers, qu'il est bon de signaler. C'est cet esprit de négation et de destruction qui, produit par le matérialisme et les passions subversives du siècle dernier, est observable encore aujourd'hui dans trop d'intelligences attardées. C'est ce scepticisme inconséquent de l'école sensualiste, qui ne veut croire qu'aux résultats de l'observation sensible ou du calcul mathématique et qui prend pour résultats de l'observation et du calcul de détestables hypothèses et des négations sans preuves; qui prétend réduire l'induction à la généralisation et interdire la recherche des causes, et qui fait elle-même inévitablement ce qu'elle défend de faire, mais qui, le faisant sans le savoir, le fait au hasard et avec de grandes chances d'erreur; par exemple lorsque, défendant de chercher la cause de l'existence et de l'ordre du monde, elle la montre dans la matière éternelle et dans la nécessité aveugle, ou bien lorsque, défendant de chercher la cause de la pensée elle la montre dans la pulpe cérébrale, dont la pensée serait un mouvement ou même une sécrétion; de sorte que, suivant la logique de cette école, il n'est pas besoin de preuves pour nier l'existence de Dieu et des âmes, et les preuves sur lesquelles on s'appuie pour affirmer ces vérités doivent être rejetées sans examen. C'est aussi cet esprit de superstition qui, soufflant toujours là où le scepticisme a ébranlé l'autorité de la raison et celle de la religion, substituée à la science et à la foi raisonnable, aujourd'hui sous le nom de *spiritisme*, demain sous un autre nom, les fantaisies d'une imagination malade, et livré à leurs propres illusions et aux duperies des charlatans des intelligences qui auraient été capables d'un meilleur emploi de leurs facultés. C'est surtout l'indifférence, trop commune de nos jours, pour la vérité considérée en elle-même, indépendamment de ce qu'elle rapporte. Le principe *utilitaire*, quand il est isolé des principes du *vrai*, du *beau* et du *bien moral*, conduit à escompter l'avenir au profit du présent, en ne s'occupant que des applications immédiatement productives, et en négligeant les théories dont les applications pratiques ne pourraient se produire que plus tard et sont encore imprévues. Cet égoïsme, s'il n'était pas heureusement combattu par des tendances plus nobles, deviendrait un principe d'impuis-

sance, de désordre et de mort pour la science, de même que pour la société.

Voy. les articles NATURE, AMPÈRE et GALILÉE. Outre les ouvrages cités à la fin de l'article NATURE, comparez M. A. M. Ampère, *Philosophie des sciences* (1838-1843, 2 vol. in-8), et M. Chevreul, *Connexion des sciences du domaine de la philosophie naturelle* (1866, in-8, *Histoire des connaissances chimiques*, Introduction, tome I).
TH. H. M.

SCIOPIUS, voy. SCHOPPE.

SCOLASTIQUE (PHILOSOPHIE). C'est la philosophie qu'on professait dans les écoles du moyen âge. On est aujourd'hui considéré comme philosophe dès qu'on pense avec quelque liberté, et l'on a vu décerner ce titre à des gens qui, n'ayant pas d'études, ne soupçonnaient pas que la philosophie pût être la matière d'un enseignement. Au moyen âge il ne suffisait pas même, pour être compté parmi les philosophes, d'avoir à grand labeur étudié diverses doctrines, et pris entre elles un parti; il fallait encore, après avoir subi plus d'une épreuve, avoir acquis le droit de lire en public, ou d'enseigner. Dans ce temps, la philosophie scolastique était, à proprement parler, toute la philosophie; elle ne se distinguait d'aucune autre. La distinction devint nécessaire aussitôt qu'on n'eut plus besoin de monter en chaire pour adresser la parole au public. L'imprimerie venait d'être inventée, et l'un des premiers résultats de cette invention était de compromettre la situation des écoles: désormais la parole allait franchir toutes les distances, et des docteurs sans diplôme, clercs ou laïques, allaient avoir le monde entier pour auditoire, tandis que les régents universitaires verraient diminuer chaque jour le nombre de leurs jeunes clients. Les anciennes méthodes ne pouvaient guère s'accommoder à cette nouvelle forme de l'enseignement: aussi les nouveaux maîtres ne tardèrent-ils pas à les abandonner pour en chercher d'autres, et ils en trouvèrent facilement de plus simples: de sorte que la philosophie scolastique devint bientôt tout à fait étrangère, par ses procédés, à la philosophie qu'on enseignait au moyen des livres. Dès le *xvi^e* siècle, il y eut entre l'une et l'autre une telle différence, que la méthode scolastique, décriée par tous les beaux esprits, n'eut plus d'autre objet que de préparer la jeunesse à de plus hautes et plus nobles études. Jalouse de rétablir ses affaires et de reconstituer son empire, elle fit alors promulguer de solennels décrets contre toutes les nouveautés; mais ces menaces de l'impuissance n'arrêtaient pas les novateurs, et le *xviii^e* siècle les vit envahir peu à peu toutes les écoles séculières. Telles furent les grandeurs, telle fut la décadence de la philosophie scolastique.

Cela fait assez connaître quel est le véritable caractère de cette philosophie. On s'est occupé souvent de la définir, et la plupart des définitions qu'on a proposées sont bien loin d'être satisfaisantes.

Beaucoup de gens croient encore que ce nom de *scolastique* est celui d'un système; que les docteurs scolastiques professent des principes communs, et argumentent concurremment sur les mêmes thèses pour aboutir aux mêmes conséquences. Entre ces docteurs il en est un, saint Thomas, qui surpasse tous les autres par l'éclat de son génie: aucune renommée ne fut égale à la sienne; et, quand finirent les orageux débats auxquels il prit une part si considérable, la majorité se déclara pour ses conclusions. Cela est vrai; mais saint Thomas n'eut-il pas de nombreux contradicteurs? Descartes est assurément le plus grand nom de la philosophie moderne,

mais combien de systèmes ne connaît-on pas qui diffèrent de celui de Descartes, et qui doivent leur succès à ces différences? Il en est de même de saint Thomas : c'est le plus illustre des maîtres scolastiques, et pourtant, même de son temps, il n'exerça qu'une influence disputée. Tous les systèmes sont représentés dans la philosophie scolastique : elle n'est donc pas un système.

On l'a définie une certaine manière de disserter sur toute question dans un intérêt étranger à la véritable science, et l'on a dit que, sous un titre emprunté, les philosophes scolastiques n'avaient été que des théologiens raffinés, cherchant des armes pour la foi dans l'arsenal de la raison, et brisant en secret celles qui ne pouvaient servir à cet usage. On a même été jusqu'à prétendre que le but final de leurs constants efforts avait été de fabriquer une fausse philosophie, pour la mettre au service d'une certaine théologie. C'est la définition qu'Heumann donne de la scolastique : *Philosophiam in servitute theologiae papae redactam*; et Chrétien Korholt ne la traite pas mieux (Leibniz, *Recueil de diverses pièces*, 1734). C'est une accusation mal fondée. Il est certain que tous ces docteurs du moyen âge avaient des préoccupations théologiques; le reconnaître, c'est simplement avouer qu'ils étaient de leur temps. Quand toutes les sciences, quand tous les arts voulaient être les auxiliaires du dogme ou du culte religieux, la philosophie ne pouvait seule prétendre à l'indépendance. Il faut donc s'empresseur de déclarer que la philosophie du moyen âge n'a pas les allures dégagées de la philosophie moderne. Cependant son obséquieuse soumission va-t-elle, comme on l'a dit, jusqu'à la servilité? il s'en fait bien. Elle respecte les pouvoirs établis, elle s'incline devant les dogmes traditionnels, et ces témoignages de déférence sont d'une parfaite sincérité. Mais, d'où la philosophie nous est-elle venue? Elle prend son origine, suivant Aristote, dans le désir naturel de connaître; or, quelque précaution que l'on prenne dans cette recherche des choses ignorées, quelque surveillance qu'on exerce sur soi-même, on s'écarte toujours des voies frayées; on se complait toujours en des idées qu'on ne doit qu'à ses propres efforts. C'est ce qui devait arriver à nos philosophes scolastiques. La réformation du xvi^e siècle eut pour premiers apôtres Guillaume d'Ockam et ses disciples; quelques-uns même des plus fervents thomistes ont été portés par les historiens protestants à leur célèbre Catalogue des témoins de la vérité.

La définition qui convient le mieux à la philosophie scolastique est donc la plus simple : c'est, comme nous l'avons dit, la philosophie qu'on enseignait dans les écoles du moyen âge. Disons maintenant, en peu de mots, suivant quelle méthode cet enseignement était distribué.

C'était la méthode herméneutique, ou interprétative. Aux écoliers de la classe de grammaire, on lisait Donat et Priscien, et l'on accompagnait cette lecture d'un commentaire : commentaire littéral ou digressif, suivant l'étendue des connaissances acquises par le maître ou par ses élèves. Pour la rhétorique, on interprétait quelques traités de Cicéron ou de Boèce. Ptolémée servait aux leçons d'astronomie, et la philosophie proprement dite était enseignée d'après les livres d'Aristote. Cette méthode n'a pas toujours été fidèlement observée : dans les écoles du xvi^e siècle, on ne faisait plus guère usage des textes originaux; les professeurs avaient alors quelques manuels de philosophie péripatéticienne, qu'ils mettaient aux mains de leurs élèves et qu'ils paraphrasaient devant eux. Mais on ne connaissait pas cette pratique au xiii^e siècle : enseigner la

grammaire, l'arithmétique, la philosophie se disait alors lire en philosophie, *legere in philosophia*, lire en arithmétique et en grammaire; on faisait même usage de cette locution plus singulière encore, lire en musique, *legere in musica*. Les détracteurs de la scolastique ont beaucoup déclamé contre cette méthode. Elle offrait de grands avantages; mais nous ne voulons pas dire qu'elle fût sans défauts. Cependant on l'a condamnée sur des griefs imaginaires.

On a dit qu'elle était ingrate, répulsive, qu'elle inspirait le dégoût de la science. Cela n'est pas suffisamment prouvé. Quel professeur de philosophie dogmatique rassembla jamais autour de sa chaire plus d'auditeurs, plus de disciples qu'Abailard, Albert le Grand, saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam? Des textes irrécusables nous apprennent qu'on accourait des terres les plus lointaines pour venir entendre ces illustres lecteurs, et qu'il n'y avait pas de salles assez vastes pour contenir leur auditoire. En quel temps, d'ailleurs, la philosophie paraît-elle avoir eu plus de charmes pour la jeunesse qu'elle n'en eut au moyen âge? Sous quelle méthode témoignait-on plus de zèle, plus de passion pour l'étude des grands problèmes, que sous la méthode scolastique? On n'a qu'à venir dans nos bibliothèques inventorier les monuments de la controverse qui commence avec le x^e siècle et finit avec le xvi^e : que de gros et que de petits livres! Cet amas prodigieux d'écrits de toutes sortes et sur toutes questions prouve qu'en aucun temps l'intelligence n'eut un égal besoin de raisonner, et n'éprouva moins de gêne à se satisfaire.

On a dit encore que, pour s'être tenus trop près du texte d'Aristote, nos docteurs scolastiques n'ont laissé que des gloses, et que l'originalité manque à tous leurs ouvrages. C'est une critique qui se fonde sur des apparences, et qui est contredite par la réalité. La méthode interprétative ne semble pas, en effet, offrir de grandes facilités à la liberté du jugement; mais ne sait-on pas que les systèmes les plus opposés ont été recommandés au moyen âge sous le nom d'Aristote, et que, sur tous les points, nos scolastiques se sont efforcés de le mettre en contradiction avec lui-même, pour légitimer les plus aventureuses et les moins péripatéticiennes de toutes les solutions? N'est-ce pas sous la responsabilité d'Aristote que s'est produit, à la fin du xii^e siècle, le panthéisme d' Amaury de Bène? N'est-ce pas la même autorité qui fut invoquée par Duns-Scot en faveur de la même doctrine? Qu'ils soient nominalistes, conceptualistes, réalistes et même mystiques, tous ou presque tous les maîtres du moyen âge ne se prétendent-ils pas disciples fidèles d'Aristote, et leur principale affaire n'est-elle pas de justifier cette prétention?

Il y a donc plus d'une erreur de fait dans les considérants de la sentence prononcée contre la méthode scolastique. Mais dirons-nous que c'est la plus parfaite des méthodes? Non, assurément, et c'est ici qu'il faut condamner un des grands abus commis au préjudice de la saine philosophie par le plus grand nombre de nos docteurs du moyen âge. L'interprétation exerce et développe particulièrement une des énergies de l'intelligence, l'énergie subtile, et celle-ci ne peut être réglée que par la logique : c'est ce qui leur recommanda l'étude de la logique, et ils ont excellé dans cette partie de la science. Mais en toute chose l'excès est un vice. Les plus déliés des dialecticiens eurent pour disciples immédiats les plus effrontés des sophistes. Le mal est venu de l'importance exagérée qu'ils attribuaient à la logique. Les épicuriens n'avaient voulu se fier qu'au sentiment; les alexandrins avaient placé

dans l'imagination le fondement et le criterium de toute certitude; un grand nombre de philosophes scolastiques méconnaissent d'une autre manière l'économie de l'intelligence, c'est-à-dire la variété de ses formes, lorsqu'ils réduisent toute la science à l'art de raisonner, et proclament qu'un syllogisme régulier est l'unique mesure de l'évidence. Nous ne reprochons pas seulement aux docteurs scolastiques d'avoir été des logiciens outrés; nous leur reprochons encore d'avoir compromis l'usage, le bon et légitime usage de la logique, et d'avoir, par leurs écarts, suscité cette intempérante réaction, qui, sous les auspices d'Agrippa et de Paracelse, poussa le berceau de la philosophie moderne sur les débris du scepticisme et du mysticisme, et faillit l'y briser. Que de clameurs ceux-ci firent entendre contre la logique! Un de leurs disciples les plus modérés, Joseph Martini, vint proposer de la reléguer, avec la grammaire et la mécanique, parmi les sciences de second ordre, et d'en franchir complètement la philosophie de son premier concours: *Neque logica, dit-il, sive disserendi subtilitas, philosophia pars est (Exercit. métaphys., lib. 1, exerc. 1, thor. 5)*. Autre exagération, autre folie, et la responsabilité de l'une et de l'autre appartient, suivant nous, aux docteurs scolastiques. Les réactions ne viennent jamais sans être provoquées, et l'on s'excuse mal quand on impute à la force des choses les déplorables entraînements auxquels succèdent toujours les excès contraires.

Après avoir présenté ces considérations sommaires sur le caractère particulier de la philosophie scolastique et sur la méthode uniformément pratiquée dans les écoles rivales, devons-nous exposer en détail les problèmes qui ont agité ces écoles? On les connaît déjà. Des articles spéciaux ont été consacrés à l'examen des principaux objets de toute cette controverse, et l'on y trouvera sous leur formule consacrée, les conclusions diverses qui furent soutenues avec une égale énergie par les sectes belligérantes. Des articles historiques placés à la suite des noms propres indiquent le rôle qui a été rempli par chaque docteur. Qu'il nous suffise de distinguer ici deux périodes dans l'histoire de la philosophie au moyen âge, de signaler en quoi l'une et l'autre diffèrent, et de rechercher ensuite ce qui, malgré les différences, constitue l'unité de la scolastique.

Nous avons dit que les philosophes du moyen âge étaient des professeurs, et qu'ils professaient en interprétant Aristote. Or, du x^e au xiii^e siècle, ils n'auraient entre les mains que certaines parties de l'*Organon*; en conséquence, leur enseignement fut circonscrit dans cette étroite limite. Ils lisaient d'abord à leurs élèves l'*Isagoge* de Porphyre; ensuite les *Catégories* et l'*Ilhermenia* d'Aristote; et puis ils s'arrêtaient, sachant bien que les frontières de la philosophie s'étendaient beaucoup plus loin, mais n'osant guère s'aventurer au delà avec un guide aussi peu sûr que Boèce. Toute question était donc pour eux de l'ordre logique; aussi, dans leur vocabulaire, *logique* et *philosophie* sont-ils deux termes synonymes.

On apprécie tout d'abord quelles devaient être les lacunes d'une telle science; on soupçonne combien elle devait laisser de questions vagues, de solutions incertaines, dans l'esprit des maîtres et de leurs écoliers. Les premiers chapitres des *Catégories*, qui, plus que les autres, ont excité l'attention des docteurs scolastiques, ne peuvent être parfaitement compris sans le secours des autres traités d'Aristote. Le vrai sens des mots échappe à qui ne sait pas en distinguer l'acceptation logique et l'acceptation métaphysique. A quoi donc pouvait aboutir l'étude exclusive de l'*Orga-*

non? à une science imparfaite. Cependant le plus grand malheur des anciens maîtres fut-il de n'avoir possédé ni la *Métaphysique*, ni la *Physique* d'Aristote? Non, sans doute. Ce fut, n'hésitons pas à le dire, d'avoir possédé le *Timée* de Platon. Ayant, en effet, sous les yeux ces deux monuments de la sagesse antique, l'*Organon* et le *Timée*, et ne souponnant guère qu'il eût existé d'aussi graves dissentiments entre Platon et son disciple Aristote, ils prétendirent concilier la doctrine de l'un et de l'autre ouvrage, et les efforts qu'ils firent dans ce but les jetèrent dans une grande confusion. C'est une tentative qui fut renouvelée plusieurs fois au xiv^e siècle, et toujours avec aussi peu de succès, comme nous l'atteste Jean de Salisbury; et quand ce témoignage nous manquerait, quand le temps n'aurait épargné ni les écrits de Guillaume de Conches, ni ceux de Gilbert de La Porrée, nous serait-il difficile de soupçonner en quelles incohérences, en quels paradoxes durent tomber des esprits inexpérimentés travaillant à démontrer l'accord des *Catégories* et du *Timée*?

Dans les premières années du xiii^e siècle, les études prirent tout à coup un développement inattendu. Des juifs espagnols venaient de traduire, d'arabe en latin, le plus grand nombre des ouvrages d'Aristote que n'avait pas connus l'école d'Abailard, c'est-à-dire la *Physique*, le traité de l'*Ame*, la *Métaphysique*, l'*Éthique* à *Nicomaque*, la *Politique*, les deux livres des *Analytiques*, etc., etc. La possession de telles richesses troubla d'abord les esprits. Ce qui contribua surtout à ce fâcheux résultat, c'est que les nouveaux textes se présentaient avec des gloses: les gloses d'Avicenne et d'Averroès, qui, surchargées de paraphrases orientales, ne convenaient guère à des professeurs de logique. Transportés subitement aux plus hautes régions de la fantaisie, ils eurent le vertige, et tinrent alors de tels discours que l'Église en frémit d'épouvante. Elle n'avait pas été trompée par de vaines apparences; les paroles étranges qu'elle avait entendues étaient bien des blasphèmes. Mais quand elle eut condamné l'auteur et les complices de ces témérités, elle se laissa facilement persuader qu'elle avait flétri le nom d'Aristote sur des rapports infidèles. On rechercha dès lors, avec une nouvelle ardeur, les livres interdits; on les dégaya de leurs abominables gloses, et l'on ne s'employa plus qu'à les interpréter d'une manière satisfaisante pour les oreilles orthodoxes. C'est ce que firent Robert de Lincoln, Jean de La Rochelle, Albert le Grand, saint Thomas, et tant d'autres après eux.

Le cercle des études étant considérablement agrandi, il fallut songer à classer dans leur ordre naturel les diverses parties de la science. La logique péripatéticienne ayant pour objet la recherche des principes qui régissent l'existence et la manière d'être des choses, on lui donna le nom de science élémentaire, et on la chargea d'occuper la première étape de l'enseignement. Ensuite on plaça la physique, qui traite des choses comme elles se comportent dans la nature phénoménale, et la psychologie fut considérée comme une section de la physique. Enfin, le degré le plus élevé de la science fut pour la métaphysique, dont l'objet spécial est de remonter aux causes des choses et de sonder les divins mystères de l'être. Les plus fameux logiciens du xii^e siècle conservèrent peu de crédit auprès des physiciens et des métaphysiciens du xiii^e: on les méprisa tant, qu'on ne les nomma plus; et les questions, si vivement débattues entre Roscelin et saint Anselme, entre Abailard et Guillaume de Champeaux, n'eurent plus qu'un médiocre intérêt pour des gens à l'esprit desquels avaient été présentés les formi-

dables problèmes de l'origine et de la nature des idées, de l'essence et de l'être, de la matière première et du principe individuatif, des idées divines et de leur éternelle permanence, opposée à l'existence éphémère des choses naturelles. Introduites au sein de l'école avec le traité de l'Âme, la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, ces questions et quelques autres du même ordre eurent seules désormais le privilège d'inquiéter les esprits et de susciter de vives controverses.

La différence des époques est donc assez marquée par la diversité des sujets de la dispute : elle l'est peut-être plus encore par les formes du langage. Jusqu'au xiii^e siècle, l'idiome des philosophes se distingue peu de celui des rhéteurs : ils s'expriment dans cette langue quelquefois solennelle, plus souvent triviale, toujours embarrassée de locutions bibliques, que leur ont enseignées les Pères latins : leur phrase est longue, pesante, et non moins dépourvue d'élégance que de précision ; ils ne discutent pas, ils dissertent ou pérorent. Avec le xiii^e siècle, la langue philosophique prend des formes nouvelles. Elle s'enrichit d'abord de mots barbares, mais techniques, empruntés aux versions latines des gloses arabes. Alexandre de Halès, qui, le premier, a fait usage de cette terminologie, ne l'a pas toujours bien comprise, et ses ouvrages offrent un mélange obscur de l'ancien et du nouveau style. Le temps et la pratique corrigèrent ensuite ces imperfections. Pour satisfaire aux exigences de la démonstration syllogistique, il fallait employer des mots d'un sens clair, c'est-à-dire bien déterminé, fuir les périphrases et réduire la formule de toute l'argumentation aux termes nécessaires. Or, cela fut observé avec tant de rigueur par saint Thomas, par Duns Scot et par le plus grand nombre de leurs disciples, que l'addition ou le retranchement d'un seul mot suffisait bien souvent pour altérer le sens d'une de leurs distinctions. C'est ainsi que se forma, dans les écoles du xiii^e siècle, cette langue nette, fière et pleine d'énergie, qui devait, avec le temps, perdre sa rudesse, mais non sa précision, et devenir, après quelques autres transformations, notre langue nationale.

Il faut dire maintenant en quoi consiste l'unité de la scolastique. Sous les problèmes différents qui tour à tour ont occupé les esprits, il n'y a jamais eu qu'une recherche, la recherche de l'être. S'agit-il des genres, des espèces, des universaux ? On se demande quelle est la véritable nature de la substance ; en d'autres termes, si le premier et le dernier terme de la réalité est l'être en général des platoniciens, ou l'être individuel des péripatéticiens. S'agit-il d'analyser les opérations de la cause génératrice, et d'apprécier la part de la matière et celle de la forme dans la constitution de la substance ? c'est encore la même recherche faite à un point de vue différent ; non plus dans les choses, mais dans la cause et dans les éléments des choses. Qu'ils traitent ensuite du principe d'individuation, de l'origine et de la nature des idées humaines, des idées divines, de l'essence même de Dieu, etc., etc., nos docteurs discutent toujours la même question en des termes nouveaux. Cette question, ils l'avaient rencontrée, en commençant leurs études, dans l'*Introduction* de Porphyre. Elle n'y eût pas été, qu'elle se fût présentée d'elle-même à leur intelligence et l'eût aussitôt remplie d'inquiétude. Non-seulement, en effet, toute philosophie suppose une définition préalable de l'être, mais encore toute autre science a l'être pour objet ; il était donc nécessaire qu'ils fissent cette information sur la nature et les modes de l'être au début même de toute enquête scientifique. Ils la firent avec succès, et, quand elle fut ache-

vée, Bacon put venir élever sur un terrain solide l'édifice de la science nouvelle. C'est ainsi que l'ère de la philosophie scolastique a préparé l'ère de la philosophie moderne.

Il faut consulter pour l'histoire de la philosophie scolastique, outre les histoires générales de la philosophie de Brucker, de Tennemann, de Ritter : Xav. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, 3 vol. in-8, Paris, 1840-1842 ; — de Caraman, *Histoire des révolutions de la philosophie en France*, 3 vol. in-8, ib., 1847 ; — B. Hauréau, *de la Philosophie scolastique*, 2 vol. in-8, ib., 1850 ; — le même, *Histoire de la phil. scol.*, première période, 1872 ; — Marius Nizolius, *de Veris principijs et veraratione philosophandi*, in-4, Francfort, 1670 ; — J. Thomasius, *de Doctoribus scolasticis*, in-4, Leipzig, 1676 ; — Salabertus, *Philosophia nominalium vindicata*, in-8, Paris, 1651 ; — Ch. Meiners, *de Nominalium ac realium utilitibus*, dans le tome XII des *Comment. Soc. Gœtting.* ; — J. Lanoius, *de Varia Aristotelis in academia parisiensi fortuna*, in-4, Paris, 1653 ; — C. V. Cousin, *Fragments de philosophie scolastique* ; — Saint-René Taillandier, *Jean Scot Érigène et la Philosophie scolastique*, in-8, Strasbourg, 1843 ; — Ch. de Rémusat, *Abailard*, 2 vol. in-8, Paris, 1845 ; — Morin, *de l'Histoire de la philosophie scolastique*, in-8, Lyon, 1852, — et *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique*, 2 vol. gr. in-8, Paris, 1857-58. B. H.

SCOT (Michel) n'est pas né, comme on l'a souvent prétendu, dans la ville de Tolède, en Espagne ; il est né à Balwearie, dans le comté de Fife, en Ecosse. Si l'on ignore la date précise de sa naissance, un document récemment publié nous apprend, du moins, qu'il jouissait déjà d'une assez grande considération sous le pontificat d'Honorius III, c'est-à-dire avant l'année 1227, date de la mort de ce pontife. Michel Scot a traduit, d'arabe en latin, plusieurs traités d'Aristote, avec les commentaires d'Averroès. On compte, en outre, parmi ses œuvres, divers ouvrages d'astronomie et d'alchimie qui sont, pour la plupart, restés inédits, et un livre plein d'abominables discours (*foeda dicta*) qui nous est dénoncé, par Albert le Grand, sous ce titre bizarre : *Questiones Nicolai peripatetici* ; mais ce livre n'est pas parvenu jusqu'à nous ; on n'en connaît que deux fragments.

Michel Scot fut longtemps placé parmi les plus illustres docteurs du xiii^e siècle, et son nom, célébré par le Dante, est encore populaire dans les montagnes de l'Ecosse. Il est assez difficile aujourd'hui de dire quels furent ses titres à cette grande renommée. Tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il était un réaliste enthousiaste, qu'il méprisait Aristote, vénérât Platon comme un homme divin et pratiquait tous les genres de magie.

On trouvera quelques autres renseignements sur sa vie et ses ouvrages dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XX, p. 48 ; dans les *Recherches critiques* de M. Jourdain, et dans notre ouvrage : *de la Philosophie scolastique*, t. I, p. 467 et suiv. B. H.

SEARCH (Edouard), de son vrai nom *Abraham Jucker*, philosophe anglais, mort à la fin du dernier siècle, auteur de deux ouvrages : *Liberty, Prescience et Destin* (*Freewill, foreknowledge and Fate*), in-8, Londres, 1763 ; — *Recherche de la lumière de la nature* (*Light of nature pursued*), 5 vol. in-8, ib., 1769-70 ; traduit en allemand par Erleben, in-8, Gœttingue, 1771. Dans le premier de ces écrits, Search essaya de fonder une philosophie du sens commun, en recueillant les divers principes sur lesquels se fondent nécessairement tous les systèmes, et en

tirant de ces principes des conséquences rigoureusement nécessaires. Sa méthode est celle de Locke, en qui il reconnaît le vrai fondateur de la philosophie moderne, et le plus fidèle interprète qu'ait jamais eu la raison; c'est dire qu'il n'admet pas d'autre autorité que celle des sens, et qu'il fait dériver toutes nos connaissances de la perception. En morale, Search se rattache à l'école égoïste : toutes les vertus, pour lui, ont leur principe dans l'intérêt bien entendu. Cependant, il ne repousse pas la révélation; il la considère, au contraire, comme la tutrice et la gardienne de la raison, toujours prête à la redresser quand elle s'égaré, et à donner à ses résultats légitimes la sanction sans laquelle elle ne peut exercer aucune autorité. Ce livre, composé sans ordre et sans règle, dans un style à la fois aride et diffus, mêle ensemble les matières les plus distinctes, les questions les plus diverses. X.

SECUNDUS, surnommé ΕΡΘΥΡΟΣ, c'est-à-dire le fils de l'artisan, était un philosophe pythagoricien qui florissait à Athènes sous le règne d'Adrien. Nous ne connaissons de lui que des pensées détachées rapportées par différents auteurs, entre autres par Philostrate (*Vita sophistarum*, lib. 1), par Suidas (au mot *Secundus*) et Antoine de Mélisse. Ces maximes, recueillies par Th. Gale, dans ses *Opusculs mythologiques, physiques et éthiques* (*Opuscula mythologica, physica et ethica*, in-8, Amst., 1688, p. 633 et suiv.), nous montrent dans Secundus un rhéteur plutôt qu'un philosophe, un moraliste plutôt qu'un métaphysicien, un disciple de Platon et de l'école stoïcienne, aussi bien que de Pythagore. On en jugera par les propositions suivantes, les plus importantes de celles qui lui sont attribuées. On lui demandait ce qu'il pensait de l'univers : « L'univers, répondit-il, est un cercle sans fin, une continuité éternelle. » Il définissait Dieu, « le bien qui se fait lui-même (ἰσοπέπτον αγαθόν), la forme qui renferme toutes les autres, l'intelligence immortelle, l'esprit qui pénètre tout, l'essence propre de toutes choses, la force aux mille noms, la lumière, l'intelligence et la puissance. » Voici la définition de l'homme : « Une intelligence incarnée (revêtue de chair), un vase à recevoir l'esprit, une âme sujette au temps, née pour la douleur, le jouet de la fortune, le déserteur de la lumière. » On sent, dans ses derniers mots, comme un écho des livres saints. N'est-ce pas à la même influence qu'il obéit quand il nomme la vie « l'attente de la mort » ; quand il définit la foi « la certitude de l'inconnu ? » Très-mal marié, à ce que nous apprennent ses biographes, il s'en prend au sexe tout entier et appella la femme « un mal nécessaire ». Nous pouvons nous convaincre par là que le pythagorisme de Secundus n'allait pas au delà de certaines sentences morales et de quelques pratiques extérieures. On dit, en effet, qu'il poussait à la dernière exagération la règle du silence.

SELLE (Chrétien-Théophile), médecin philosophe, né à Steintin, en 1748, mort à Berlin, en 1800, après avoir été successivement conseiller intime et directeur du collège de médecine et de chirurgie, membre de la classe de philosophie de l'Académie de Berlin, et médecin particulier des rois Frédéric-Guillaume II et Frédéric-Guillaume III. Selle s'est fait un nom dans la science médicale, qui lui doit plusieurs ouvrages très-estimés à l'époque où ils parurent; mais il a aussi joué un certain rôle dans l'histoire de la philosophie, comme adversaire de Kant et comme partisan exclusif de la méthode expérimentale dans les recherches de la métaphysique. Il soutint contre l'auteur de la *Critique de la raison pure*, qu'il n'existe dans notre esprit aucun prin-

cipe synthétique *a priori*, que toutes nos idées ont leur source dans l'expérience des sens, et que la raison n'est que la faculté de combiner. Cette doctrine, il la développa dans un journal mensuel de Berlin, le *Monatschrift*, années 1783, 1784 et 1786, et dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*. Il a publié à part, en allemand, les écrits suivants : *Notions premières de la création, de l'origine et de la fin de la nature*, in-8, Berlin, 1776; — *Entretiens philosophiques*, 2 vol. in-8, ib., 1780; — *Principes de la philosophie pure*, in-8, ib., 1788. Ce dernier ouvrage est attribué à Voigt, à qui Selle a consacré une notice biographique dans le journal mensuel de Berlin. X.

SÈNEQUE (*Lucius Annæus Seneca*) naquit à Cordoue vers l'an 2 de l'ère chrétienne. Il était très-jeune lorsque son père, Sénèque le Rhéteur, vint s'établir à Rome avec sa famille. Malgré la délicatesse malade de sa constitution, il montra de bonne heure une ardeur extraordinaire pour l'étude. Ses débuts dans la carrière du barreau furent si brillants qu'ils éveillèrent la jalousie de Caligula, qui se piquait d'éloquence. Sénèque n'échappa aux dangers de cette rivalité que grâce à l'intercession d'une courtisane qui sut dissuader le cruel empereur d'un meurtre assez inutile, disait-elle, « puisque ce jeune homme n'avait que le souffle. » Sénèque, pour se faire oublier, changea prudemment de carrière et se donna tout entier à la philosophie. Voulant imiter l'exemple du pythagoricien Sotion, l'un de ses maîtres, il embrassa un genre de vie sévère, mais dont il fut obligé de se relâcher un peu au bout de deux ans, dans l'intérêt de sa santé; il en retint néanmoins pour le reste de sa vie l'habitude d'une frugalité extrême.

La mort de Caligula, en lui rouvrant la vie publique, fit renaître l'ambition politique dans un cœur où la philosophie avait quelque temps régné seule, et le plaça entre deux passions dont l'une devait faire sa gloire, tandis que l'autre a été fatale à son honneur. En même temps qu'il ouvrait une école et publiait des traités de philosophie stoïcienne, Sénèque brigua et obtint la questure; mais accusé, sans doute injustement, d'une liaison criminelle avec Julie, fille de Germanicus, il fut envoyé en exil par l'empereur Claude, que Messaline gouvernait alors. Il supporta d'abord sa disgrâce avec constance : du fond de la Corse où il était relégué, il écrivit à sa mère Helvia une *Consolation* pleine de sentiments stoïques. Mais deux années s'étaient à peine écoulées, que, trahissant les principes dont il avait fait gloire, il adressa à l'affranchi Polybe, un des favoris de Claude, une autre *Consolation*, où il combat des plus basses flatteries l'empereur et son ministre, et sollicitait lâchement sa grâce. Cette honteuse démarche demeura sans effet : on le laissa encore cinq ans dans son exil. Il n'en fut rappelé que l'an 47 par Agrippine, qui venait d'épouser Claude, et qui voulut sans doute se rendre populaire en protégeant un écrivain célèbre. L'impératrice, déjà sûre du dévouement de Burrhus, préfet du prétoire, s'attacha Sénèque en le faisant nommer préteur, et en lui confiant l'éducation de son jeune fils Néron. Le stoïcien s'était fait courtisan; favori d'Agrippine tant que dura sa puissance, il sut conserver son crédit auprès de son élève après la mort de Claude (en 54). Ce fut lui qui écrivit le discours prononcé par Néron en l'honneur de son prédécesseur; il est vrai qu'en même temps, comme pour soulager sa haine, il composait l'*Apokolyntosis*, satire amère contre ce même Claude, dont il avait fait deux fois l'apothéose.

Devenu ministre de Néron, Sénèque fit de no-

bles efforts pour lui inspirer la douceur et la bonté. Il était secondé par Burrhus dans cette tâche difficile, et pendant quelque temps ils purent croire qu'ils avaient réussi; Sénèque en félicitait publiquement son royal élève, dans son traité de *Clementia* qu'il publia la seconde année du règne de Néron. La mort de Britannicus dut faire évanouir ces illusions; et pourtant Sénèque demeura à la cour, soit par amour du pouvoir, soit pour ne pas abandonner Burrhus; au moins est-il certain que ce dernier ayant été l'objet d'accusations injustes, Sénèque prit courageusement sa défense, et sut lui rendre la confiance du prince. L'histoire tient compte aux deux ministres de Néron de leurs bonnes intentions; mais elle ne peut les absoudre entièrement des crimes qu'ils ont soufferts ou partagés. On blâmera toujours, à bon droit, Sénèque d'avoir manqué d'austérité dans sa conduite et même dans ses conseils (voy. Tacite, *Annales*, liv. XIII, ch. II et XI); on lui reprochera toujours, avec raison, de n'avoir point détourné Néron d'un odieux parricide, et d'avoir en quelque sorte pris l'initiative du meurtre d'Agrippine, en demandant à Burrhus, devant l'empereur, si l'on en pouvait charger les soldats, *an militi cædes imperanda esset* (*Annales*, liv. XIV, ch. XVII). Lorsque enfin le crime eût été consommé par les mains des esclaves, n'était-ce pas se déshonorer que d'écrire au sénat pour justifier Néron, pour le louer même d'avoir tué sa mère? L'opinion publique, si l'on en croit Tacite, fut d'autant plus sévère pour Sénèque qu'elle l'avait soutenu jusque-là (*Annales*, liv. XIV, ch. XI). Sénèque commença même dès lors de déplaire à Néron, parce qu'il ne comprit pas qu'il avait perdu le droit de lui donner des conseils sévères. La mort de Burrhus acheva de ruiner son ascendant, en faisant arriver auprès du prince des favoris ignobles. Du moins Sénèque eut l'honneur de ne pouvoir s'entendre avec eux. Attaqué violemment au sujet de ses richesses, qui étaient en effet bien considérables pour un philosophe, il demanda qu'il lui fût permis de quitter la cour, et supplia l'empereur de prendre tous ses biens. Néron refusa, et par de belles paroles s'efforça de rassurer son ancien précepteur. Celui-ci renonça néanmoins à son luxe, et, se retirant à la campagne autant qu'il le put, il y vivait avec Pauline, sa seconde femme. Ami de Pætus Thraséas, il félicita un jour Néron de s'être réconcilié avec ce vertueux citoyen (*Annales*, liv. XV, ch. LVI). Cette parole courageuse fut tournée contre lui, et bientôt on essaya de faire disparaître ce censeur incommode. Une tentative d'empoisonnement échoua; mais la conspiration de Cn. Pison fournit à Néron un prétexte pour se défaire d'un homme à qui les conjurés avaient pu songer pour le mettre au pouvoir.

Sénèque était, avec quelques amis, dans une campagne voisine de Rome quand un centurion vint lui apporter l'ordre de se faire ouvrir les veines. Le philosophe qui avait tant et si bien écrit sur le mépris de la mort, ne pensa plus qu'à bien mourir. Il voulait écrire son testament; on ne le lui permit point. « Eh bien! dit-il à ses amis, puisqu'on m'empêche de récompenser votre fidélité, je vous léguerai l'exemple de ma vie. » Il se fit alors saigner aux quatre membres. Sa femme Pauline demandait à partager le supplice de son mari. Sénèque s'y opposa d'abord; mais elle réclama la mort et comme un droit et comme un bienfait, et il fallut céder à cette volonté si ferme. Sénèque, à cette heure suprême, ne démentit point son stoïcisme; calme au milieu des souffrances, il s'entretint de philosophie, et, retrouvant toute son éloquence, il dicta un ad-

mirable discours qui a été perdu, mais qui, du temps de Tacite, était dans toutes les mains. Cependant son sang, appauvri par l'âge et par l'abstinence, s'écoulait trop lentement à son gré. En proie à d'affreuses tortures, il ne voulut pas que Pauline en fût témoin; et comme il craignait de se laisser attendrir lui-même au spectacle des souffrances de sa jeune femme, il la lit retirer. Puis, comme la mort tardait trop à venir quoiqu'il eût pris du poison pour la hâter, il se fit porter dans un bain chaud où il expira suffoqué par la vapeur. Quant à sa femme, on avait bandé ses plaies par l'ordre de Néron; mais elle lui survécut à peine quelques années. Ainsi mourut Sénèque, l'an 66 de notre ère, dans la soixante-quatrième année de son âge. Une telle fin n'est point d'un homme vulgaire; si l'on regrette d'y trouver quelque ostentation, on doit reconnaître qu'elle est digne du sage des stoïciens, et que la fermeté de Sénèque à sa dernière heure rachète bien quelques-unes des faiblesses de sa vie.

Au moment de considérer Sénèque comme philosophe, il était indispensable de reproduire les principaux traits de cette biographie si connue et tant de fois racontée. Jamais le philosophe ne doit être séparé de l'homme; mais cette séparation, qui n'est point dans la nature, serait encore plus fâcheuse ici qu'ailleurs. Les Romains, peuple éminemment doué de l'esprit pratique, n'avaient point cherché dans la philosophie la satisfaction d'une oisive curiosité; ils lui avaient demandé des principes de conduite, des règles pour vivre et pour mourir; leur rôle, en philosophie, fut surtout de mettre en pratique les doctrines morales qu'ils avaient empruntées aux Grecs. Aussi est-ce à Rome qu'on trouve ces prodiges d'épicurisme, les Lucullus et les Apicius; c'est aussi à Rome que sont les véritables héros du stoïcisme. Les plus grands d'entre les philosophes romains ont une prédilection pour cette mâle et sévère doctrine. Cicéron, malgré ses sympathies déclarées pour l'Académie, n'est, dans ses grands traités, qu'un éloquent interprète de Zénon. Il en est de même de Sénèque; il est stoïcien, mais d'une certaine manière qu'il nous faut essayer de caractériser.

Ce n'est pas à tort que Malebranche, parlant de la contagion qu'exercent les imaginations puissantes, a pris Sénèque pour exemple (*Recherche de la vérité*, liv. II, 3^e partie, ch. IV). C'est, en effet, un homme, un écrivain, un philosophe d'une imagination rare et tout à fait surprenante, et l'on explique par là bien des choses. De là, en effet, dans sa vie, ces alternatives d'exaltation et de découragement, de noblesse et de dégradation; de là, dans ses écrits, ces traits brillants et ce défaut de suite, cette puissance dans l'affirmation et cette faiblesse dans le raisonnement; de là, enfin, cette doctrine philosophique sans unité, où l'on rencontre une foule d'erreurs, de contradictions et d'éclatants paradoxes, à côté des plus belles maximes et des vérités les mieux senties. Cicéron, tout en empruntant aux stoïciens leur morale, s'était gardé de leurs exagérations; Sénèque, au contraire, en est épris, et c'est ce qu'il développe avec le plus de complaisance. Tout en affectant un grand mépris pour les subtilités des stoïciens, il y abonde avec excès. Il prétend qu'il a conservé sa liberté, qu'il ne s'est point enchaîné à une secte, et jamais disciple fanatique n'a outré comme lui les doctrines de ses maîtres. Il abandonne parfois Zénon; mais il n'est grand, il n'est véritablement lui-même que lorsqu'il applique aux idées morales du Portique son imagination et son enthousiasme.

Senèque acceptait la division commune de la philosophie, en logique, physique et morale. Il n'a traité nulle part de la logique ou « philosophie rationnelle », comme il l'appelait; le peu qu'il en a dit prouve qu'il n'en faisait point de cas, probablement parce qu'il ne la connaissait guère (voy. surtout la lettre 89). Il s'est occupé davantage de la philosophie naturelle ou physique; mais ses *Questions naturelles* sont loin d'embrasser tout le domaine que les stoïciens et Senèque lui-même attribuaient à cette science. Il ne parle de la nature de l'âme qu'en passant et d'une manière très-grossière, disant assez crûment que l'âme est un corps composé, il est vrai, d'éléments fort subtils (*Quæst. nat.*, lib. VII, ch. xxiv; lettres 57, 106). Quant à notre avenir au delà de cette vie, il ne se prononce pas nettement; deux hypothèses lui paraissent seules possibles, le néant ou l'immortalité bienheureuse; il les présente parfois toutes les deux, sans les admettre ni les rejeter (*Consol. ad Polybium*, ch. xxvii); parfois aussi il paraît adopter l'espoir légitime d'une vie meilleure (*Consol. ad Helviam*, ch. xvii; *Consol. ad Marciam*, ch. xxiv et sq.). Il proclame souvent l'existence de Dieu; il emploie sans cesse le mot de *Providence*; il admire l'ordre du monde; mais, dans les rares endroits où il explique sa pensée, Dieu n'est autre chose, à ses yeux, que la nature, le monde, ou le grand tout dont nous sommes les membres, et la Providence se confond avec le destin. En un mot, il s'abstient de la spéculation, ou il se borne à des généralités vagues et superficielles qui sont sous sa plume de magnifiques lieux communs, et rien de plus. C'est lui cependant qui, à plusieurs reprises, recommande à l'homme, comme sa destination la plus haute, quoi? précisément la vie contemplative, la science, la spéculation, que du reste il distingue de l'oisiveté (*de Otio sapientis*, ch. xxxii; *de Brevitate vitæ*, ch. xv, xviii, xix, xx; *Consol. ad Helviam*, ch. xvii).

A vrai dire, Senèque ne s'est appliqué sérieusement qu'à la morale; là seulement il a laissé une trace, et là même il ne doit pas être admiré sans réserve. D'abord, des deux parties qu'il distingue lui-même dans cette étude, à savoir, la morale générale et la morale spéciale (lettres 94, 95), il néglige presque entièrement la première, tant il est vrai que son génie, comme celui de sa nation, régné aux grandes spéculations de la philosophie. Il ne s'inquiète pas de savoir en quoi consiste le souverain bien; nulle part il n'en détermine la nature, à moins qu'on ne prenne au sérieux la question qu'il agit dans une de ses lettres : *An bonum sit corpus?* « si le bien est un corps », question qu'il résout par l'affirmative (lettre 106). Sa morale paraît reposer sur deux principes qu'il accepte sans examen : l'un, qu'il faut vivre conformément à la nature; Senèque énonce sans l'expliquer cette formule, et quand par hasard il essaye de l'interpréter (*de Otio sapientis*, ch. xxxii), il ne le fait pas même en écolier intelligent des stoïciens. L'autre principe de sa morale est l'idéal proposé à l'homme par Zénon : le sage des stoïciens. Il décrit à sa manière cette conception, ambitieuse à la fois et stérile, d'un être libre et qui se suffit, insensible à la peine comme au plaisir, inaccessible à la crainte, maître de l'univers parce qu'il l'est de soi-même, et qui seul sait vivre parce que seul il sait mourir. Senèque se complaît dans le spectacle de cet être si grand, si noble et si fort; il le trouve supérieur à Dieu même; car, si Dieu est bon, c'est par l'effet de sa nature, tandis que la vertu du sage est l'effet de sa libre volonté (lettre 53; *de Provid.*, ch. vi). Voilà le modèle

qu'on nous propose; mais si nous devons l'imiter, il ne faut pas oublier de nous faire connaître ce que ce sage a de commun avec l'homme. Nulle part Senèque n'a essayé de montrer que son idéal n'était pas une fiction.

C'est dans le détail de la morale, c'est dans l'analyse du cœur humain et dans la description de nos devoirs que Senèque brille et excelle. Nul n'a mieux que lui analysé, décrit, stigmatisé les mauvaises passions, la colère, la cruauté, la corruption, l'ingratitude. Il porte dans ces études la pénétration la plus rare, et ses profondes observations sont traduites par ce style plein d'esprit, d'audace et d'éclat que tout le monde connaît et admire. Il a rendu irrésistibles pour l'esprit, ineffaçables pour la mémoire, toutes les vérités morales dont il s'est fait l'interprète et dont il a exprimé jusqu'aux nuances les plus délicates. Il est souvent dans le faux, mais c'est par l'exagération du vrai. Ses défauts tiennent tous à l'excès de quelque qualité. Il exagère, mais avec quelle éloquence! Il se répète, mais avec quelle force! Il semble à chaque instant avoir épuisé l'idée à laquelle il s'attache, et toujours il y ajoute quelque trait inattendu. Il est parfois un peu guidé; mais l'élevation véritable ne lui manque point; voyez, par exemple, ce qu'il dit du mépris de la mort. Il a tort de supposer que la douleur n'est rien; mais comme il parle noblement du courage avec lequel nous devons la supporter et du lustre nouveau que les épreuves ajoutent à la vertu! On peut trouver qu'il s'adresse trop à notre orgueil; mais il ne faut pas non plus appeler orgueil ce sentiment de dignité naturelle qui pour l'homme est toujours un devoir. Enfin, sous la plume brillante de Senèque, la doctrine même du suicide a quelque chose de moins sinistre. Ce n'est pas avec désespoir que son sage a recours à la mort volontaire, c'est avec le calme d'une bonne conscience, avec un sentiment de gratitude envers la Providence qui a mis à sa portée ce moyen suprême de braver les tyrans et d'échapper à des maux intolérables (*de Provid.*, ch. vi).

Toutes ces idées, Senèque les empruntait à d'autres; il n'a fait qu'y mettre le cachet de son imagination. Il en est cependant quelques-unes qu'il semble s'être appropriées davantage, bien que d'ailleurs elles soient conformes au stoïcisme et au platonisme, sans parler de la morale chrétienne qu'il a pu ne pas ignorer. Ainsi, il ne s'est pas contenté de recommander de la manière la plus pressante l'indulgence, la bonté pour les esclaves (lettre 47; *de Ira*, lib. III, ch. xxix, xxxi); il a fait plus : il a proclamé, en termes explicites, l'égalité de tous les hommes. « La servitude de l'esclave, dit-il, ne va pas jusqu'à l'âme » (*de Benef.*, lib. III, ch. xx). — « Ne sommes-nous pas enfants du même père? Sénateur, chevalier ou esclave, c'est l'accident, c'est le vêtement pour ainsi dire » (lettre 32). S'il est méritoire, de la part d'un grand personnage tel que l'était Senèque, de reconnaître l'égalité naturelle du maître et de l'esclave, il n'est pas moins beau de voir un Romain du parti libéral, et à qui le patriotisme ne manquait point, s'élever par le cœur et par la pensée au-dessus des barrières que les lieux et les climats élèvent entre les citoyens des différentes patries, et concevoir la grande cité humaine : *Patria mea totus hic mundus est* (lettre 28). — Il décrit magnifiquement cette république universelle à laquelle tous les hommes se doivent, mais surtout le sage dont la pensée dépasse le coin de terre où le hasard l'a fait naître (*de Otio sapientis*, ch. xxxi). Et ce n'est pas un mouvement passager de vague philanthropie; il y insiste, et démontre que les hommes sont faits pour s'aimer et s'entraider :

Homo in adjutorium mutuum generatus est. (*De Ira*, lib. I, c. v.) Aussi trouve-t-on, dans tous ses écrits, d'éloquents protestations contre les passions haineuses. Il recommande en termes bien remarquables la bienveillance et le support mutuel : « Nul n'a le droit de s'absoudre soi-même. Soyez humain; montrez à ceux qui pêchent des sentiments doux, paternels; essayez de les ramener, au lieu de les poursuivre. » (*De Ira*, lib. I, c. xiv; *de Vita beata*, c. xxiv.) Sa morale abonde en traits de ce genre, qui semblent appartenir à une époque plus moderne. Il voudrait, par exemple, supprimer la peine de mort (*de Ira*, lib. I, c. v; lib. II, c. xxxi, etc.). Il dit et redit qu'on ne doit point se lasser de faire du bien; c'est le premier mot du *de Beneficiis*, c'en est aussi le dernier. « Ne vivre pour personne, dit-il encore (lettre 55), ce n'est pas même vivre pour soi. » Aussi veut-il un ami (lettre 9), « afin d'avoir pour qui se dévouer, pour qui mourir. »

On a beaucoup reproché à Sénèque ses contradictions : elles sont réelles, mais elles s'expliquent par la nature de son esprit et de son talent. Sa faculté dominante n'est-elle pas l'imagination, cette chose mobile et changeante? Bien loin d'être étonné de quelques variations dans un homme tel que Sénèque, c'est le contraire qui paraîtrait surprenant. Ainsi n'est-il pas toujours purement stoïcien. Epris de toute grande pensée, il fait plus d'un emprunt à Platon (notamment dans sa *Consolation à Marcia*, ch. xxiii et pass.). Ami du paradoxe, il ne craint pas de transformer parfois Epicure en stoïcien (*de Vita beata*, c. xiii), à peu près comme Cicéron identifiait les doctrines d'Aristote et de Platon. Il lui arrive aussi de se relâcher, dans ses conseils, de sa sévérité accoutumée. Il a même des boutades contre les partisans de Zénon, il les accuse d'ignorer la vie; il est vrai que cela se trouve dans sa regrettable *Consolation à Polybe* (ch. xxxvii). Mais ailleurs, tout en se déclarant stoïcien et sectateur du sage, il a soin d'établir qu'on ne le doit pas juger trop sévèrement en le mesurant sur ce modèle (*de Vita beata*, c. xvii, xviii). Il semble avoir voulu répondre d'avance aux reproches dont sa conduite publique et privée a été l'objet. Il faut l'entendre (*de Vita beata*, c. xviii, xxi) se justifier lui-même en ce qui concerne ses grandes richesses : « C'est de la vertu que je parle, et non pas de moi; et quand j'éclate contre les vices, c'est d'abord contre les miens.... Quant à moi, mes richesses m'appartiennent, et je ne leur appartiens pas; le jour où elles s'écouleront, elles ne m'ôteront rien qu'elles-mêmes. » Cela est très-beau, et, ce qui vaut mieux, cela est vrai. Sénèque le prouva le jour où il offrit à Néron de reprendre tous ses biens. Pourquoi faut-il qu'il ait trop souvent accepté des bienfaits provenant d'une source impure? Enfin, comment ne pas regretter qu'un si brillant génie, un si grand écrivain ne se soit pas renfermé dans la sphère paisible de la méditation, au lieu de braver follement les honneurs de la vie politique sous des princes dont il ne pouvait être longtemps le favori, malgré toute son habileté? Souvenons-nous, en effet, à sa gloire, qu'il fut suspect sous Caligula, exilé par Claude, condamné à mort par Néron.

On a tant écrit sur Sénèque, qu'il serait impossible de donner une liste des auteurs que l'on peut consulter à son sujet. Le meilleur moyen d'ailleurs de connaître un philosophe et un écrivain tel que lui, c'est de lire ce que le temps nous a conservé de ses œuvres. Nous indiquerons seulement ici pour la biographie, la notice intéressante que M. Du Rozoir a mise en tête de

l'édition de Sénèque publiée par Panckoucke (8 vol. in-8, Paris, 1833 et années suiv.); et pour l'appréciation philosophique, les études de M. Jules Simon, dans la *Liberté de penser* (décembre 1848 et janvier 1849), et de M. Martha dans l'ouvrage intitulé : *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8. Ch. W.

SENS, SENSATIONS. On comprend, sous le nom de *sens*, deux sortes de fonctions intellectuelles : le sens intime ou conscience, qui ne répond à aucun organe déterminé, et les sens extérieurs, comme la vue, l'ouïe, le toucher, lesquels s'exercent par tel ou tel organe, comme l'œil, l'oreille ou la main. Nous n'avons point à nous occuper ici du sens intime (voy. l'article CONSCIENCE), mais seulement des sens proprement dits, ou, comme parlent les écossais, de la *perception extérieure* et des sensations qui s'y rattachent. Quelles sont les données de chacun de nos sens, analysés l'un après l'autre? Parmi ces données, quelles sont celles qui sont propres à tel ou tel sens et celles qui sont communes à tous? Comment s'accomplit, à l'aide de nos différents sens, la connaissance des choses matérielles? Quelle est la portée, quelle est la valeur des informations des sens? Sont-elles véridiques ou trompeuses, infaillibles ou sujettes à l'illusion et à l'erreur? Nous font-elles connaître l'existence des corps, leurs propriétés absolues et jusqu'à leur essence? Voilà les questions que nous allons traiter successivement.

Nous commencerons par le sens de l'odorat, comme fait Condillac dans le *Traité des sensations*; mais nous n'imiterons pas sa méthode. Il prétend observer une statue que son imagination anime par degrés et dont les sens s'ouvrent successivement. On voit, du premier coup d'œil, tout ce qu'il y a de factice dans un tel procédé. La statue interrogée répond tout ce que veut l'interrogateur : elle ne lui renvoie que le fidèle et complaisant écho de ses hypothèses.

Ne faisons point le roman de l'âme, essayons de tracer quelques lignes de son histoire. Le sens de l'odorat est un de ceux qui peuvent le plus aisément être isolés. Quels sont ses objets propres? Évidemment les senteurs. Toutes les exhalaisons si diverses, si nombreuses qui émanent des corps, voilà son domaine. Jusque-là tout est simple. Mais qu'est-ce précisément qu'une odeur? est-ce une simple modification de la sensibilité, un phénomène tout interne, tout spirituel, tout subjectif? ou bien, est-ce une impression organique, un état des nerfs? ou bien, est-ce une qualité des choses matérielles, une propriété, une donnée objective? ou enfin, est-ce tout cela à la fois? C'est ici que commencent les difficultés et qu'on voit apparaître les systèmes. Analysons les faits; considérons une odeur, non pas l'odeur en général, mais telle ou telle odeur particulière : l'odeur de rose, par exemple. L'odeur de rose est-elle, comme Malebranche l'a prétendu, une simple modification de l'âme, une sensation plus ou moins agréable, que nous transportons par une illusion naturelle hors de nous, pour en faire arbitrairement une qualité effective des choses extérieures? Je dis qu'il n'en est point ainsi. Sans doute, si je ferme les yeux, je ne sais pas qu'il existe une rose, ayant telle couleur, telle forme; mais il me suffit de sentir l'odeur de la rose, surtout si je la flaire fortement, pour avoir la perception plus ou moins claire d'une partie de mes organes. Ici, nous rencontrons un phénomène qui a échappé à beaucoup d'excellents observateurs : c'est le phénomène de la localisation des sensations dans les divers sièges organi-

ques. Voulez-vous vous assurer, par une seconde expérience, de la réalité de ce phénomène ? Laissez un instant l'odorat et les senteurs, pour considérer l'ouïe et les objets qui lui sont propres : savoir, les sons. Quand une cloche tinte à mes oreilles, est-ce là une pure modification de mon âme, un phénomène tout spirituel, tout objectif ? Non. En supposant que j'ignore ce que c'est qu'une cloche, il me suffit d'en entendre le son pour savoir, pour sentir que j'ai un tympan et des oreilles, pour localiser, dans un siège organique déterminé, l'impression dont je suis affecté. Souvent même, je discerne si le son part de telle ou telle direction, suivant que mon oreille droite ou mon oreille gauche a été plus vivement frappée. Ce n'est pas tout, remarquez encore qu'un son déterminé, par exemple un son argentin, ou bien une odeur déterminée, par exemple une odeur de rose, ne sont pas des sensations vagues de plaisir ou de douleur. Ce sont des sensations précises, distinctes, originales. Le plaisir ressemble au plaisir ; mais l'odeur de rose ne ressemble pas à l'odeur du jasmin, pas plus que le son de la flûte ne ressemble au son du clairon. Cette spécialité des sensations, et pour ainsi dire cette physionomie qui est propre à chacune d'elles, voilà un fait qui a été méconnu par Malebranche et par Berkeley ; et pourquoi cela ? c'est que le fait de la localisation des sensations leur avait également échappé ; c'est, en un mot, qu'ils ont observé imparfaitement la conscience, et que la justesse de leur coup d'œil a été obscurci par l'esprit de système.

Les écossais ont très-bien vu l'erreur de Malebranche et de Berkeley ; ils ont protesté contre cette prétendue illusion, gratuitement imputée au genre humain, et qui lui faisait répandre au dehors ses modifications internes ; ils ont distingué, avec raison, l'odeur comme sensation et l'odeur comme qualité des corps : la première, qui appartient à l'âme et qui est un effet ; la seconde, qui appartient au corps et qui est une cause ; mais les écossais sont à leur tour tombés dans une grave erreur quand ils ont cru que l'odeur, comme sensation, est un phénomène tout interne et tout subjectif, de sorte que, pour acquérir la notion de l'extériorité, il faut attendre que le toucher nous ait informé de l'existence des corps, et que notre raison, appuyée sur le principe de causalité et aidée de la mémoire et de l'induction, vienne nous apprendre à placer dans un sujet fixe et précis la cause de ces sensations toutes spirituelles d'odeur, de son, qui nous avaient affectés jusqu'à ce moment, sans nous donner aucune notion d'étendue corporelle. Cette analyse est fautive et démentie par l'expérience. Les senteurs sont naturellement localisées dans les organes de l'odorat ; il en est de même des sons, que nous localisons spontanément dans les organes de l'ouïe, et c'est là une loi générale de tous nos sens. L'ouïe et l'odorat nous donnent donc déjà, par leur énergie propre, indépendamment de la vue et du toucher, et sans aucune opération de la raison ; ces sens, dis-je, nous donnent une perception, confuse, il est vrai, mais réelle, de nos propres organes, par conséquent, quelque vague notion d'étendue et de figure. C'est pour avoir méconnu ces faits que les cartésiens sont tombés dans l'idéalisme et que les écossais n'ont expliqué ce d'une manière fautive et incomplète la connaissance que nous avons du monde extérieur.

Nous n'insisterons pas plus longtemps sur l'odorat, ni sur l'ouïe ; quant au goût et aux saveurs, il nous suffira d'étendre à ce sens les observations que nous venons de faire sur les deux autres.

Abordons la vue et le toucher, qui sont les sources les plus riches de nos connaissances sensibles.

Quel est l'objet propre de la vue ? On peut le dire en deux mots : c'est la surface colorée. Il y a là deux choses que le langage et l'analyse distinguent, mais que la nature ne sépare pas : d'une part, la lumière avec ses mille couleurs, les innombrables nuances qui la diversifient ; de l'autre, la surface où la lumière est, pour ainsi dire, répandue. Aucune surface n'est visible que par une certaine couleur ; aucune couleur n'est saisie que comme étendue sur une certaine surface. Ici éclate l'erreur déjà signalée chez les cartésiens et dont on retrouve quelques traces, même chez les consciencieux observateurs de l'école écossaise. Si la couleur était sentie comme une pure modification de l'âme, comme un phénomène tout interne, tout subjectif, la couleur serait-elle indivisiblement liée avec les idées de surface et de figure ? Qu'est-ce qu'une sensation de plaisir ou de douleur qui aurait de l'extension et une figure déterminée ? Ces mots ne peuvent aller ensemble. Il est donc bien certain que le sens de la vue nous donne non-seulement la lumière et les couleurs, mais encore, par sa force propre, indépendamment du toucher et des opérations de la mémoire et de la raison, la vue, disons-nous, nous donne quelque notion de l'étendue et de la figure, par conséquent quelque idée d'un monde extérieur.

Mais prenons garde, en évitant une erreur, de tomber dans une autre. La vue, il est vrai, nous donne quelque notion de l'étendue, mais non pas cette notion précise et complète de l'extension en longueur, largeur et profondeur qui est le privilège du toucher. On peut même affirmer que la vue est réduite, par elle-même, à la notion de la longueur et de la largeur, et qu'elle est étrangère à la notion de la profondeur. Des expériences rigoureuses établissent que primitivement tous les objets extérieurs nous sont donnés par la vue comme étendus sur une surface unique perpendiculaire au rayon visuel, et en quelque sorte tangente à l'orbite de l'œil. En observant de près les enfants dans leur premier âge, on s'aperçoit qu'avant d'avoir touché les corps qui les entourent, ils n'ont aucune idée de leurs vraies relations dans l'espace. Les choses les plus éloignées leur paraissent à leur portée tout aussi bien que les plus proches ; leurs mains indécises flottent au hasard sans s'attacher à aucun objet précis. Pendant une assez longue suite de jours, ils voient tout ce qui les environne sur un seul et même plan. Ce fait curieux a été mis hors de toute contestation par la célèbre expérience de Cheselden. Ce chirurgien ayant pratiqué pour la première fois, sur des aveugles de naissance, l'opération de la cataracte, reconnut que les nouveaux clairvoyants n'avaient aucune notion de la distance vraie qui les séparait des corps environnants, et que tous les objets n'étaient pour leurs yeux inexpérimentés qu'une juxtaposition de surfaces diversement colorées, toutes étendues sur un seul plan. C'est donc au toucher, et à lui seul, qu'il appartient de nous donner une perception à la fois précise et complète de l'étendue corporelle.

Quel est l'objet propre du toucher ? c'est la solidité avec ses degrés infinis, comme la couleur est l'objet propre de la vue, comme le son est l'objet propre de l'ouïe ; mais de même que la sensation de son, localisée dans les organes de l'ouïe, est accompagnée de quelque vague perception d'étendue et de figure, de même surtout que la couleur est inséparablement jointe à la notion de surface colorée, ainsi le toucher, en

nous donnant la solidité, nous donne en même temps l'étendue. Et, en effet, qu'est-ce que la solidité? C'est un degré précis de résistance que tel ou tel corps oppose à ses organes. Suivant la nature et l'intensité de cette résistance, je sens et je dis que tel corps est dur ou mou, poli ou rude, qu'il est élastique, malléable, ductile, qu'il est proprement solide, ou bien liquide ou gazeux, et ainsi de suite. Maintenant, cette impression de résistance est-elle une pure modification de l'âme, un phénomène tout spirituel, tout subjectif? Malebranche et Berkeley disent oui; mais l'expérience répond clairement non. Cette fois, les faits parlent si haut que les écossais n'ont pu les méconnaître. Ils ont expressément admis que la solidité n'est pas une modification de la sensibilité, et qu'elle est étroitement liée avec l'étendue et la figure. Cet aveu ne les empêche pas, toutefois, de placer le chaud et le froid parmi les qualités secondaires de la matière, c'est-à-dire parmi celles que nous n'attribuons au monde extérieur que d'une manière indirecte, et à la suite d'opérations de l'esprit assez compliquées. Comment n'ont-ils pas vu que le chaud et le froid, ou, en un mot, que la température des corps nous est donnée par le tact en même temps que la solidité, l'étendue et la figure, dans une seule et même opération indivisible?

Il résulte de cette analyse qu'Aristote, et sur ses traces saint Thomas et Bossuet, ont eu pleinement raison de distinguer deux sortes de sensibles, les sensibles propres et les sensibles communs. Les sensibles propres sont, pour l'odorat, les senteurs; pour l'ouïe, les sons; pour le goût, les saveurs; pour la vue, les couleurs; pour le toucher, les degrés de solidité et la température. Les sensibles communs sont l'étendue et la figure. On peut y joindre la divisibilité et le mouvement, mais à condition de ne pas oublier que ce sont là des notions complexes qui demandent, outre les données propres des sens, l'intervention de la mémoire et de la raison.

Maintenant, comment s'accomplit le phénomène si curieux de la réunion des sensations autour d'un centre commun? car enfin, pour percevoir un objet extérieur, pour dire: «Voilà un morceau de cire,» il ne suffit pas d'avoir des yeux et de sentir telle couleur, il ne suffit pas d'avoir des mains et de palper telle figure, de mesurer telle résistance, de constater tel degré de chaleur; il faut encore former de toutes ces sensations et de toutes ces perceptions réunies une seule notion, il faut ramener cette variété à une unité synthétique. Ici se présente un des problèmes les plus difficiles et les plus délicats de la psychologie. Aristote qui l'a posé dans son traité de l'Âme, le résout de la manière suivante:

Il admet l'existence d'un sens général qui recueille, compare et coordonne les données des sens particuliers. Comment jugeons-nous, dit-il (de Anima, lib. III, c. n), que le blanc n'est pas le doux, que le noir n'est pas l'amer? C'est assurément par quelques sens, car ce sont là des choses sensibles; mais ce n'est pas la vue qui compare les couleurs et les saveurs, ni l'odorat les saveurs avec les sons. Il faut donc un sens général qui perçoive ces divers objets. Outre cette fonction synthétique, Aristote lui attribue la perception des sensibles communs, celle du temps, et d'autres encore. Ce sens général est devenu dans l'école le *sens commun*, expression à laquelle l'usage a donné depuis, par degrés, une acception toute différente. Au surplus, pour Aristote, le sens général n'est autre que la sensibilité elle-même considérée dans son organe central. Il admet, en effet, qu'outre les organes particuliers des sens, il y a un organe ou sensorium

commun où se concentrent toutes les impressions vitales: c'est le cœur chez tous les animaux sanguins, et chez quelques-uns, c'est aussi le cerveau.

Nous ne pouvons souscrire à cette théorie péripatéticienne, bien qu'elle renferme une part de vérité. Au point de vue de la science physiologique, il est incontestable que les impressions des organes des sens ont un centre qui est généralement le cerveau. Mais est-ce une raison pour admettre dans l'âme une faculté indépendante, *sui generis*, distincte à la fois des sens particuliers, de la conscience et de la raison? Nous ne le pensons pas. On peut appliquer aux facultés de l'âme la maxime qu'invoquait Ockam contre les entités de certains scolastiques: *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem*. Sans aucun doute, les sensations qui se produisent par suite des impressions organiques ont un centre, un centre unique et actif où elles sont non-seulement rassemblées, mais comparées, coordonnées, soumises à une sorte d'élaboration naturelle qui leur imprime le caractère de l'unité; mais qu'est-il besoin de supposer gratuitement, sous le nom de sens général ou de sens commun, ce centre d'unité, quand on le trouve dans l'unité même de la conscience, c'est-à-dire dans l'unité du moi sentant, qui est en même temps le moi percevant, comparant et coordonnant les matériaux de la sensation?

Nous avons recueilli les données particulières et les données générales des sens; la question est maintenant de savoir au juste quelle est la valeur et quelle est la portée de la perception extérieure? Nous rencontrons ici le scepticisme et l'idéalisme: celui-ci qui nie ou conteste le droit de la raison humaine à rien affirmer sur l'essence, les qualités ou même sur l'existence pure et simple de la matière; celui-là qui accuse nos sens d'illusion et de contradiction, et, sur ce fondement, suspecte ou répudie leur témoignage.

C'est une vieille accusation que celle qu'on élève contre la certitude des sens. La tour carrée qui de loin semble ronde, le bâton plongé dans l'eau et paraissant brisé, le cou changeant de la colombe, ces phénomènes et mille autres semblables ont exercé la subtilité ingénieuse des Grecs. Sophistes, mégariques, académiciens, pyrrhoniens, se sont transmis l'héritage toujours grossissant de ces objections que le scepticisme contemporain a vainement essayé de rajeunir. Rien de plus vain que cette dialectique, rien qui résiste moins à une analyse un peu approfondie des faits.

Nous ne serions jamais trompés touchant les choses sensibles, si nous prenions pour règle de ne jamais demander aux sens ce que qu'ils sont naturellement chargés de nous donner. La région où se déploie l'activité des sens est la région des phénomènes, c'est-à-dire des choses changeantes et relatives; à la raison seule, il appartient de nous élever au stable, à l'éternel, à l'absolu. Prenons un exemple familier à nos adversaires. Voici un vase plein d'eau tiède. Deux personnes y trempent la main. L'une d'elles, qui a la fièvre, trouve cette eau froide; l'autre, qui vient du dehors par une température d'hiver, la trouve chaude. Sur cela, le scepticisme crie à la contradiction. La même eau, dit-il, ne peut pas être à la fois chaude et froide. J'en conviens. Mais il y a ici un sophisme qu'il est facile de percer à jour. Veut-on savoir ce qui serait vraiment contradictoire? Ce serait qu'en plongeant deux fois de suite un thermomètre dans le vase en question, on trouvât dix degrés de chaleur dans le premier cas et dix degrés de froid dans le second; mais cette contradiction ne s'est jamais rencontrée, et

on peut assurer sans témérité qu'elle ne se rencontrera jamais ; maintenant, lorsque deux personnes différemment disposées reçoivent d'un même liquide deux impressions différentes, où est la contradiction ? Quoi de plus simple que ce phénomène ? Ce qui serait étrange, ce qui serait inexplicable, c'est que deux personnes différemment disposées à l'égard d'un même objet en recussent des impressions semblables : car, s'il est vrai que la même cause doit produire les mêmes effets dans les mêmes circonstances, il n'est pas moins vrai que dans des circonstances différentes, la même cause, agissant sur des termes différents, doit produire des effets contraires.

Mais, dit-on, accordons pour un instant qu'un même sens, dans une même personne, soit toujours ce qu'il doit être et s'accorde parfaitement avec lui-même ; que direz-vous quand deux de nos sens viennent à se contredire ? Par exemple, en présence d'une peinture bien faite, si je consulte ma main, elle me dira que j'ai devant moi une toile colorée, c'est-à-dire une surface sans profondeur. Si, au contraire, je consulte ma vue, elle me persuadera qu'il y a devant moi deux, trois, quatre groupes de personnages ou d'objets divers, placés sur des plans différents, et formant un espace auquel l'art du peintre peut donner plusieurs lieux de profondeur. Qui a raison ? qui a tort ? J'ai affaire à deux témoins qui se contredisent, et il n'y a pas de tiers arbitre capable de les réconcilier. — La réponse à cette objection est dans une analyse exacte des données des sens et dans la distinction très-simple de ce que les sens nous fournissent directement et par leur énergie propre, et de ce que la raison, comparant les données de chacun, ajoute de son chef à leurs premières informations. Nous avons constaté que l'objet propre de la vue c'est la couleur ou, plus exactement, la surface colorée. Interrogez vos yeux sur la surface colorée d'un objet, vous les trouverez infaillibles. Je m'explique. Sans aucun doute, si vous changez de position à l'égard d'un objet, vous verrez changer la surface colorée qui le représente ; mais rien de plus simple et de plus raisonnable que ce changement, qui n'a rien d'arbitraire et s'accomplit suivant des lois immuables et précises. Maintenant, si vous voulez, à l'aide de la seule vue, prononcer sur la grosseur, la consistance, la situation relative des objets qui sont devant vous, il pourra vous arriver de tomber dans l'erreur. Cela s'explique à merveille. En pareil cas, en effet, vous bornez-vous à constater une sensation ? Non ; vous faites une conjecture. Sur quoi est-elle fondée ? sur des analogies plus ou moins exactes, sur des associations d'idées qui peuvent être accidentelles ; mais, fussiez-vous appuyé sur les inductions les plus sûres, vous ne faites jamais qu'induire. Or, induire, c'est raisonner, ce n'est pas sentir et voir. Rien de plus facile que de remonter à la source de ces erreurs, et rien aussi de plus facile que de les redresser. Nous sommes accoutumés à juger de la distance qui nous sépare des objets environnants à l'aide de la surface colorée qu'ils nous présentent. L'expérience, en effet, nous a appris qu'à mesure qu'un corps s'éloigne de nos yeux, sa surface colorée diminue, comme elle augmente quand il s'en rapproche. Nous avons appris à la même école que la teinte des objets augmente ou diminue en éclat suivant l'éloignement. Que résulte-t-il de là ? c'est que si un habile homme, figurant deux objets sur un tableau, sait donner à celui-ci la forme visible d'un objet prochain et à celui-là l'aspect coloré d'un objet éloigné, le spectateur qui n'y prendra pas garde et qui se confiera exclusivement à ses yeux risquera d'être dupe d'une

illusion adroitement concertée, et qui tourne, en définitive, au profit de ses plaisirs. Ou en serions-nous s'il fallait appliquer à chacune des propriétés des corps qui nous intéressent le seul sens qui soit fait pour elle ? Notre vie s'épuiserait dans une crainte perpétuelle et dans un perpétuel tâtonnement. La vue, l'ouïe, ces sens si riches, si merveilleusement instructifs quand ils sont aidés du toucher et fécondés par la raison, nous deviendraient presque inutiles ; et pour quelques illusions de moins qui n'ont aucune importance, pour quelques erreurs presque toujours faciles à redresser, nous perdriions une masse de connaissances qui sont pour nous d'une nécessité de chaque heure et d'un inestimable prix.

Voilà notre réponse à la vieille thèse du scepticisme sur les erreurs, illusions et contradictions des sens. Après avoir prouvé l'accord de nos perceptions sensibles, il reste à en déterminer le contenu, à en mesurer la juste portée. Ici nous nous plaçons à égale distance d'un idéalisme chimérique, démenti tout à la fois par l'analyse psychologique et par le sens commun, qui prétend interdire à l'esprit humain le droit de sortir de lui-même et d'affirmer l'existence de l'univers, et d'un dogmatisme ambitieux qui s'arroge l'exorbitant privilège de pénétrer jusqu'aux propriétés absolues et à l'essence même de la matière (voy. l'article MATIÈRE). Sur cette question difficile, il faut encore interroger les faits. Est-il vrai que toutes les qualités, propriétés, dispositions, phénomènes, que nous pouvons saisir dans les corps, nous soient donnés à travers les sensations ? est-il vrai que la sensibilité humaine soit par essence variable et relative ? Tout le problème est dans ces deux points. Le second n'a jamais été contesté, que nous sachions ; mais de grands philosophes ont nié ou méconnu le second. Descartes et ses disciples séparaient les qualités de la matière en deux classes, celles que nous atteignons par l'intermédiaire des sensations, et ils accordaient que ce genre de qualités, chaleur, lumière, saveur, n'a rien d'absolu ; et puis, ces qualités que nous concevons, suivant eux, par la raison, comme l'étendue, la figure, la divisibilité et le mouvement. Les cartésiens tiennent en grand honneur les qualités de cette espèce. Elles ont à leurs yeux ce caractère d'évidence, cette clarté et cette distinction qui sont le signe infaillible du vrai. Elles sont susceptibles d'une mesure précise ; elles sont finies, invariables, absolues. Ils en concluent qu'elles sont l'essence de la matière. Sur ce fondement, Descartes bâtit un système de physique, ingénieux, grandiose, où toutes les lois du mouvement, où tous les grands phénomènes de l'univers sont déduits de la nature de l'étendue avec une vigueur et une témérité admirables. Par malheur, toute cette belle construction repose sur une hypothèse, l'hypothèse d'une matière réduite à la pure extension en longueur, largeur et profondeur, c'est-à-dire d'une matière mathématique, d'une matière abstraite, qui peut bien être celle des géomètres, mais qui n'est pas cette matière réelle, sensible, animée, qui se déploie devant nous. Or, d'où vient l'erreur de Descartes, adoptée par Malebranche, par Spinoza, et par toute cette école de philosophes géomètres ? Elle vient de ce qu'ils n'ont pas remarqué ce fait très-simple, que toutes les qualités de la matière, même l'étendue et la figure, nous sont données, non pas d'une manière abstraite et par un acte de raison, mais à travers des sensations diverses, variables, relatives, individuelles. Ainsi, l'étendue est toujours perçue, par la vue, comme liée à la sensation de couleur, et par le tact comme liée à des sensations de résistance, de solidité,

de chaleur. Otez ces sensations, il peut rester dans l'esprit l'idée abstraite de l'étendue ou la puissance de la concevoir géométriquement; mais cette étendue n'est pas l'étendue réelle, l'étendue concrète, déterminée, actuelle, qui n'est saisie par nous qu'en relation étroite avec une solidité déterminée, avec un degré précis de résistance. Voilà les faits; ils suffisent pour renverser le système de Descartes et tout système qui aura la prétention de saisir directement quelque chose d'absolu dans un monde essentiellement variable et relatif.

On nous dira que cette doctrine conduit à l'idéalisme, et qu'il nous sied bien mal de réfuter Descartes et Malebranche avec un système qui conduit jusqu'à Berkeley. Nous répudions complètement cette conséquence, et pour fixer le vrai caractère de la conclusion ou nous voulons aboutir, nous ferons une dernière fois appel à l'autorité de l'expérience psychologique. Ce qui a conduit Berkeley et beaucoup d'autres esprits à l'idéalisme, c'est de se figurer que les données des sens se réduisent à une série de modifications de l'âme, modifications toutes spirituelles, toutes subjectives : erreur grave, qui vient elle-même de cette erreur capitale de la philosophie cartésienne, qui consiste à se représenter le *moi* comme un pur esprit, vivant d'une vie tout interne, enfermé en soi dans une solitude profonde, sans lien naturel avec le corps et avec la nature. Descartes a transmis cette erreur à Leibniz, qui soutenait que les *monades n'ont point de fenêtres*; et de Leibniz, elle est passée dans la nouvelle philosophie allemande. On a posé un *moi* abstrait, un sujet pur, un être isolé, et puis on s'est consumé en raisonnements subtils pour retrouver le monde réel qu'on avait supprimé, et pour y replacer le *moi* au milieu de tous les êtres de la nature : efforts superflus, jeux de l'abstraction!

La vérité est que l'âme ne s'aperçoit jamais elle-même dans cet état fantastique d'isolement absolu : elle ne vit pas une minute sans recevoir une foule de sensations. Or, chaque sensation l'assure de l'existence de son corps et des corps extérieurs. Analysez, en effet, les données de chacun de nos sens, vous reconnaîtrez que non-seulement le tact et la vue, mais même l'odorat, le goût et l'ouïe ne nous font pas éprouver une seule impression qui ne soit localisée spontanément dans un de nos organes, qui ne soit accompagnée de la notion de l'étendue. Or, si nos organes sont nôtres, ils ne sont pas nous. Si nous percevons notre corps et les corps environnants comme étendus, figurés et divisibles, nous avons conscience de notre unité, de notre indivisibilité; nous nous distinguons donc à chaque instant de ce monde extérieur qu'à chaque instant nous sentons et percevons. Le dehors nous est donc donné avec le dedans, notre corps avec notre esprit, le *non-moi* avec le *moi*, l'existence de l'univers avec notre propre existence. Il est donc parfaitement inutile de chercher des démonstrations pour établir la réalité des corps, de se perdre dans les spéculations métaphysiques et les subtilités du raisonnement. Au lieu de ces sentiers détournés, la nature nous conduit, par une voie droite et simple, l'intuition directe, immédiate, permanente de ce monde de phénomènes, de cette scène mobile, agitée, que nous appelons l'univers visible, dont la réalité et la vie sont aussi claires, aussi incontestables, pour l'analyse la plus sévère comme pour le sens commun le plus grossier, que notre propre vie et notre propre réalité. Concluons, contre un dogmatisme indiscret et à la fois contre le scepticisme et l'idéalisme, que les données de nos sens

composent un ensemble d'informations aussi riche qu'harmonieux, fournissant une base solide aux sciences physiques et naturelles, nous dévoilant un univers immense, toujours changeant, toujours mobile, mais un univers dont nous pouvons atteindre par la raison les lois immuables, un univers que nous pouvons enlainer par l'industrie à nos besoins et à nos plaisirs, bien que Dieu se soit réservé l'impénétrable secret de son essence.

Consultez : Aristote, *Traité de la sensation et des choses sensibles*; — Malebranche, *Recherche de la Vérité*; des Sens; — Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II; — Th. Reid, *Recherches sur l'entendement*; — Dugald Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*; — A. Lemoine, *L'Âme et le Corps* (Apologie des sens), in-12, Paris, 1862.

EM. S.

SENS COMMUN (*sensus communis*, κοινὴ αἰσθησις). Cette expression, employée pour la première fois par Aristote, a dans ses œuvres une signification bien différente de celle que l'usage lui donne aujourd'hui. Le sens commun, pour le père de la philosophie péripatéticienne (*de Anima*, lib. III, c. 11), c'est la faculté où se réunissent et qui enveloppe en quelque sorte toutes nos sensations; c'est un sens général dans lequel se trouvent compris tous nos sens particuliers; qui, tandis que ceux-ci nous font connaître les qualités particulières des corps, est seul capable de nous donner une idée de leurs propriétés générales, telles que la figure, l'étendue, le nombre; en un mot, c'est la conscience appliquée aux sens, ou la faculté de sentir et de percevoir tout à la fois, considérée dans son unité et sa généralité. Le sens commun, dans l'opinion d'Aristote, est si bien un sens, qu'il a son organe, comme la vue, l'ouïe, l'odorat, le tact; et cet organe central, désigné sous le nom de *sensorium commune*, c'est le cœur. Mais la langue commune ne s'est pas renfermée dans les limites de cette définition. De même qu'elle a étendu le mot *sens* à chacune des facultés, et jusqu'aux simples jugements de notre esprit, en reconnaissant un *sens* du beau, un *sens* du vrai, un *sens* moral, des hommes et des discours pleins de *sens*, et d'autres qui en sont dépourvus; de même elle a appelé du nom de *sens commun* ce qui fait l'unité de ces facultés et de ces jugements, ce qu'ils ont de constant, d'invariable, d'universel, c'est-à-dire les notions communes à tous les hommes, les principes évidents par eux-mêmes, les jugements primitifs et spontanés qui contiennent les motifs de tous les autres. Cette acception de la langue commune a toujours été maintenue et respectée par les philosophes. « Qu'est-ce que le sens commun? dit Fénelon (*de l'Existence de Dieu*, 2^e partie, ch. II). N'est-ce pas les mêmes notions que tous les hommes ont précisément des mêmes choses? Le sens commun, qui est toujours et partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que, malgré lui, on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quel que effort qu'il fit pour se mettre dans un vrai doute; ce sens commun qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire ni examiner; suivant lesquelles, au contraire, j'examine et je décide de tout; en sorte que je ris au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que mes idées immuables

ne représentent. » La définition de Fénelon est celle de tous les philosophes, sans aucune distinction d'école, qui ont parlé du sens commun. Les sceptiques même, et Hume à leur tête, l'invoquent à l'appui de leur triste système. Berkeley convient qu'il n'est que son fidèle interprète lorsqu'il nie l'existence du monde matériel.

Ce qu'on appelle le *bon sens*, au moins dans notre langue, n'est pas tout à fait la même chose que le sens commun. Le sens commun, c'est le fait, ce sont les jugements tout formés, les notions inséparables de notre esprit que nous appelons des principes évidents par eux-mêmes, des jugements naturels et spontanés. Le bon sens (*recta ratio*), c'est la faculté, la faculté de juger et de raisonner conformément à ces données primitives sans les perdre de vue un instant. On a plus ou moins de bon sens, comme on a plus ou moins de force, de sensibilité, de mémoire, d'imagination; mais le sens commun n'admet pas de degrés : on l'a ou on ne l'a pas. Si on ne l'a pas, on n'a rien de commun avec les autres hommes; on mérite le nom d'insensé. Le bon sens est à l'esprit ce que la santé est au corps, c'est-à-dire l'équilibre des idées et des facultés. Voilà pourquoi l'on rencontre souvent beaucoup d'imagination avec très-peu de bon sens, et qu'on peut être un esprit brillant, fin, délicat, sans être un esprit solide. Le sens commun, encore une fois, c'est l'esprit même dans ses éléments invariables et nécessaires. On peut donc reprocher à Descartes d'être tombé dans une erreur de fait ou dans une confusion de mots, lorsque, au début du *Discours de la Méthode*, après avoir défini le bon sens « la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux », il prétend que cette puissance est naturellement égale chez tous les hommes. Non, malheureusement! ce n'est pas le bon sens qui est égal chez tous les hommes, mais le sens commun; car il n'y a rien à ajouter ni à retrancher aux principes qu'il renferme.

Après ce que nous venons de dire, on pourrait être tenté de supposer que le sens commun ne diffère pas de la raison; mais ce serait une erreur. Le sens commun est dans la raison; il n'est pas toute la raison. Ils contiennent tous deux les mêmes notions, les mêmes jugements, les mêmes principes; mais ces principes, dont le nombre, encore une fois, ne peut ni augmenter ni diminuer, la raison les embrasse dans toute leur étendue, dans toutes leurs conséquences, dans toutes leurs relations; tandis que le sens commun en a à peine conscience. En effet, la raison est parfaite; elle se développe et s'éclaire par la réflexion, non-seulement dans l'individu, mais dans l'humanité; chacune des conquêtes de la science tourne à l'accroissement de ses forces et lui donne une vue plus complète de sa nature et de ses lois. Le sens commun, au contraire, exactement le même chez tous les hommes et à toutes les époques, n'avance ni ne recule; il est, si l'on peut ainsi parler, la raison à l'état brut, la raison sans la réflexion et sans la science. Quant au bon sens, ce n'est que la raison appliquée aux besoins de la vie ordinaire, et principalement aux questions pratiques; ce n'est pas la raison dans tout son développement; comme la santé, à laquelle nous l'avons comparé, il représente plutôt une qualité individuelle, c'est-à-dire l'absence des défauts qui empêchent de voir juste dans ces matières, qu'une faculté universelle du genre humain.

Connaissant l'objet et la portée du sens commun, il ne nous est pas difficile de déterminer ses rapports avec la philosophie, ni de dire pour-

quoi il nous semble si souvent en opposition avec les plus célèbres systèmes. La philosophie, comme nous l'avons montré ailleurs (voy. *Philosophie*), c'est le plus haut degré de la réflexion et de la science, un perpétuel effort de la raison pour arriver à la conscience d'elle-même ou à la connaissance complète de ses propres idées, de leur valeur, de leur principe, de leur extension, de leur essence. C'est dans cette connaissance seule qu'elle trouvera la solution des questions qu'elle se propose relativement aux êtres: la nature de ses idées détermine celle des êtres ou des choses avec lesquels elle est en communication. Par conséquent, la philosophie dit nécessairement plus que le sens commun. Une philosophie du sens commun, comme on s'exprime quelquefois, c'est un non-sens, à moins que ce ne soit la négation de la philosophie. La philosophie dit plus, elle dit mieux que le sens commun; mais elle ne doit pas dire le contraire. Il ne lui est pas permis de détruire le germe qu'elle veut féconder, les fondements sur lesquels elle est appelée à bâtir. Tous les principes qu'elle développe, qu'elle analyse, qu'elle distingue, qu'elle éclaire, elle les puise dans le sens commun. Quand ces principes sont méconnus, le sens commun se révolte, et quand le sens commun se révolte, la philosophie a tort. Le sens commun est donc pour la philosophie un excellent criterium, mais un criterium négatif; il montre où est l'erreur, il ne dit pas où est la vérité; car il est essentiellement inerte et passif, il ne saurait rien produire de lui-même; pour qu'il se reconnaisse, il faut qu'on le blesse ou qu'on l'instruise.

Comment donc arrive-t-il que les systèmes enfantés par la philosophie sont si souvent en opposition avec le sens commun, qu'il y a des idéalistes qui nient le monde extérieur, des matérialistes qui nient le monde intérieur de la conscience, le beau, le juste, la liberté, l'identité de la personne humaine; des sceptiques qui doutent indistinctement de toutes choses, même de leur propre existence, et des panthéistes qui ramènent tout à un seul être? La raison de ce fait est dans la nature même de la réflexion, qui décompose, en les éclairant successivement, et isole les unes des autres les données diverses que renferme le sens commun. Prenant pour le tout le point que chacun d'eux a observé, et niant le reste, les philosophes se sont ainsi trouvés en désaccord les uns avec les autres, et tous ensemble avec le sens commun. Mais les contradictions qui sortent de ces aperçus partiels et les protestations du sens commun font une nécessité à l'esprit humain de s'élever à une connaissance de plus en plus claire et profonde de lui-même, ou à une conscience au sein de laquelle tous les différends se concilient et toutes les oppositions s'effacent. C'est là qu'est la philosophie et non dans les systèmes, soit qu'on les considère séparément ou réunis. Les systèmes ne sont qu'un intermédiaire nécessaire entre la philosophie et le sens commun. Sans eux, la philosophie ne peut se former, et le sens commun, faute de se connaître, devient à jamais stérile. Le sens commun, avant la naissance des systèmes philosophiques, n'a sauvé aucun peuple de la barbarie et de la superstition.

On peut consulter, sur le sujet de cet article: Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, dans le *Cours des sciences sur les principes nouveaux*, in-8°, Paris, 1791; — Shaftesbury, *Sensus communis, essai sur la liberté de l'esprit et sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement*, publié séparément, in-8, Londres, 1709, et dans le tome I^{er} de ses

Œuvres, traduit en français, in-12, la Haye, 1710; — Reid, *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, essai II, ch. II, dans le tome V de la traduction de M. Jouffroy; — Jouffroy, *de la Philosophie et du sens commun*, dans le tome I^{er} de ses *Mélanges philosophiques*, 2 vol. in-8, Paris, 1838; — Amedée Jacques, *Mémoire sur le sens commun comme principe et comme méthode philosophique*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, recueil des savants étrangers, t. II.

SENSIBILITÉ. La sensibilité est la faculté de sentir. Sentir est un fait qui, ne pouvant se résoudre en aucun autre, un fait absolument primitif et essentiel à notre âme, échappe à toute définition, comme penser, vouloir, agir, être. Mais si la sensibilité en elle-même est indéfinissable, on peut du moins la distinguer par les principaux phénomènes dont elle est la source, et que notre esprit comprend sous son nom. Nous dirons donc que sentir c'est souffrir, jouir, désirer, aimer, haïr, admirer, espérer, craindre, etc. Évidemment, entre toutes ces manières d'être, il y a quelque chose de commun qui les caractérise et les sépare de tous les autres modes de notre existence, qui oblige à les rapporter à une source identique, à une seule et même faculté. C'est cette faculté que nous voulons étudier, d'abord dans ses effets ou les principaux phénomènes qui attestent son existence; ensuite en elle-même, c'est-à-dire dans ses attributions les plus générales et son principe le plus élevé. Nous terminerons par quelques considérations sur la place que la sensibilité a occupée jusqu'à présent dans les recherches philosophiques, et sur les diverses théories dont elle a été l'objet.

1^o Si nombreux, si variés et si désordonnés quelquefois que nous paraissent les phénomènes de sensibilité, ils n'échappent pas aux règles de la méthode; ils se divisent en plusieurs classes, suivant les objets ou les idées qui les excitent, et forment en nous comme une chaîne non interrompue qui commence au monde extérieur pour finir à la limite où s'arrête la pensée. Les uns ont uniquement pour cause ou pour fin des phénomènes matériels et dépendent étroitement des organes des sens : on les réunit sous le nom de *sensations*. Les autres, étrangers à la vie physique, lient notre existence à celle de nos semblables, nous faisant jouir ou souffrir, nous rendant heureux ou malheureux avec eux : ce sont les *affections*, autrement appelées *sentiments du cœur*. D'autres, encore plus éloignés du monde sensible, se rapportent à l'idée seule du juste et du bien, c'est-à-dire à la loi qui commande à tous les hommes, considérés comme des êtres intelligents et libres : ce sont les formes diverses du *sentiment moral*. Une loi plus générale que celle du juste et du bien, un ordre qui s'applique aussi bien au monde physique qu'au monde moral, nous inspire le *sentiment du beau*. Il y a aussi dans notre âme une disposition par laquelle nous sommes heureux de savoir, malheureux de douter ou d'ignorer, et qui nous fait désirer avec ardeur, nous pousse à acheter, par les plus durs sacrifices, tout ce qui peut étendre nos connaissances : c'est le *sentiment du vrai*. Enfin, au-dessus de toute vérité, de toute beauté, de toute bonté morale, telles que notre intelligence peut les comprendre, au-dessus de l'humanité et de la nature, est l'infini, source commune de ces existences et de ces idées. L'infini, en même temps qu'il s'adresse à notre raison, émeut notre sensibilité, et produit, sous toutes ses formes, avec tous ses effets intérieurs et extérieurs, le *sentiment religieux*.

Pour montrer que ces faits existent véritable-

ment dans l'âme humaine et qu'ils appartiennent à une faculté essentiellement distincte de la volonté et de l'intelligence, il suffit de les indiquer avec précision, dans l'ordre même où ils se présentent, comme on montre à l'œil et qu'on fait toucher du doigt un objet sensible : car, ne les connaissant que pour les avoir éprouvés, il nous est impossible de mettre le raisonnement à la place de l'expérience, c'est-à-dire de la conscience et du souvenir.

La sensation, ce n'est pas la connaissance que nous avons par les sens de l'existence des corps, de leurs qualités et de leurs rapports, connaissance qui exige l'intervention de la raison, des notions de cause, d'espace, de temps, et que les philosophes modernes distinguent sous le nom de perception; c'est l'émotion qui naît en nous, la douleur, le plaisir, l'excitation que nous éprouvons quand nos organes sont ébranlés, soit par leur mouvement interne, soit par l'action d'un corps étranger. L'enfant a des sensations : il souffre, il a faim, il a soif, avant de voir, avant d'entendre, avant de rien discerner de tout ce qui l'entoure, avant d'avoir aucune idée de son propre corps. Différente de la perception, la sensation ne se sépare pas moins des phénomènes organiques, comme la circulation, la digestion, l'innervation, puisque c'est par la conscience seule que nous en avons connaissance, tandis que les fonctions dont nous venons de parler ne se constatent que par des expériences multipliées des sens; mais il est vrai qu'elle dépend tellement de nos organes, qu'elle paraît se confondre avec eux et tenir de la matière autant que de l'esprit. Elle n'est, à proprement dire, ni spirituelle, ni matérielle; elle est un fait *animal*, et, comme l'a observé un grand naturaliste, elle marque le point précis qui sépare l'animal de la plante : *Vegetalia vivunt, animalia vivunt et sentiunt*. Aussi voyons-nous qu'elle suit tous les degrés qu'on aperçoit dans ce règne de la nature : sourde, confuse dans les espèces inférieures, elle s'épanouit et s'éveille à mesure que l'organisation devient plus parfaite, et n'arrive que chez l'homme, chez l'homme sain, adulte, éveillé, à ce degré de conscience qui nous permet de l'observer.

Les affections nous présentent un tout autre caractère. La tendresse paternelle, la piété filiale, l'amitié, la reconnaissance, le respect, l'estime, la pitié, ne dépendent en aucune manière des qualités physiques, des objets ou des impressions que nous recevons par les sens. Ce qui excite dans notre âme ces différents mouvements, ce n'est pas un corps, ni rien de corporel, si on le considère à ce point de vue; c'est quelque chose qui est fait à notre image intérieure, imprimée dans notre conscience, un être qui sent, qui aime, qui pense, selon le genre d'affection qu'il nous inspire, ou qui possède au moins le germe de ces facultés. Dites-moi que vous êtes indifférent aux maux dont vous semblez souffrir, ma pitié disparaît; que le bien que j'ai reçu de vous s'est accompli sans votre volonté, ou dans un intérêt personnel, je me dispense de la reconnaissance; que votre âme est incapable d'attachement, vous ne m'inspirez ni amitié, ni amour, dans le vrai sens de ce mot : car ce n'est pas aimer que de suivre uniquement l'attrait de ses sens. Chez l'enfant qui vient de naître ou qu'elle porte encore dans son sein, la jeune mère voit déjà toutes les qualités qui répondent à sa tendresse, tous les maux qui appellent sa compassion et sa prévoyance; elle lui fait, avec le surcroît de son âme dédoublee par un divin mystère, l'âme qui lui manque.

De même que la sensation devient plus dis-

tincte et plus variée à mesure qu'on s'élève dans la vie organique, de même les affections s'étendent et s'épurent, revêtent un caractère plus général et plus désintéressé, à mesure que l'esprit se développe par l'exercice de l'intelligence et de la liberté. Ainsi, il y a un attachement des parents pour les enfants qui ressemble à l'instinct de la brute, et qui ne paraît être que le cri du sang; il y a une amitié qui se fonde presque uniquement sur l'habitude et qu'on rencontre même chez les animaux; un dévouement sans dignité, inspiré par le besoin d'obéir non moins que par la reconnaissance, comme celui du chien pour son maître; un amour purement physique, né des sens et nourri par l'imagination. Mais que la conscience morale s'éclaire, que l'homme ait une plus haute idée de lui-même, l'on verra à ces penchants aveugles se substituer, sous les mêmes noms, des sentiments plus élevés et plus doux, plus durables à la fois et plus calmes, où les âmes seules sont unies entre elles par leurs plus intimes facultés. Alors aussi l'amour, qui est le fond commun de ces sentiments, s'adressant à ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, en dominant toutes les circonstances extérieures, s'étendra peu à peu des affections de famille, de race, de nationalité, à l'humanité tout entière. Il y a, d'ailleurs, dans notre cœur une disposition native qui seconde et prépare cet amour universel: c'est l'attrait irrésistible que l'homme a pour l'homme; c'est le besoin que nous avons, même dans la plus profonde abjection, d'entendre la voix et de voir le visage de nos semblables.

Mais, si généreuses et si nobles que puissent être nos affections, elles demeurent toujours au-dessous du sentiment moral. Les premières ont pour objet des personnes avec lesquelles nous sommes toujours en relation par les sens, et qui ne peuvent pas toutes occuper la même place dans notre cœur; le second se rapporte à une idée, l'idée du bien, la loi du devoir, qui, en même temps qu'elle brille aux yeux de la raison comme la règle immuable de toutes les intelligences, comme la loi souveraine de tous les êtres libres, parle aussi à notre sensibilité par le remords et la satisfaction de conscience, l'estime et le mépris, l'indignation contre le mal, l'amour et l'admiration de ce qui est juste, humain, généreux. Le sentiment moral est le plus souvent en avance sur la morale. Combien d'hommes sont incapables de se conduire d'après un principe, ou de se faire une idée exacte du juste et de l'honnête, et qui en accomplissent religieusement toutes les lois par la seule puissance du sentiment! Combien de fois il arrive que le sentiment resté sain se soulève contre la raison pervertie et nous pousse malgré elle au but vers lequel nous sommes appelés! Au contraire, quand le sentiment est corrompu, il est bien difficile de se relever par les idées. Les plus hautes doctrines ne sont rien, et peuvent même, comme nous l'apprenons par l'histoire, être invoquées au profit de nos passions et de nos vices, quand elles ne tombent pas dans une belle âme et ne sont point appuyées par la sensibilité avant d'être reçues par l'intelligence.

Le sentiment dont nous parlons, toujours un dans son principe, revêt plusieurs formes et reçoit plusieurs noms, selon le rôle que nous jouons dans l'ordre moral, selon que nous sommes acteurs ou spectateurs, que nous avons exécuté ou violé les devoirs qu'il nous impose; mais il est impossible d'y reconnaître les mêmes degrés que dans les affections, car le bien est absolu; on le sent ou on ne le sent pas; on le conçoit ou on ne le conçoit pas. Tous les de-

voirs sont également saints; toute action juste et honnête l'est au même degré; il n'y a de différences que dans le mérite que nous avons eu à la faire. Cependant les affections, par le désintéressement qui les accompagne, préparent les voies au sentiment moral, et finissent par se confondre avec lui. Qu'est-ce, en effet, que l'amour du genre humain, sinon le sentiment de son unité morale et de sa commune destinée, c'est-à-dire de l'ordre qui nous impose à tous des obligations les uns envers les autres, par conséquent où nous sommes tous semblables, tous égaux? Supprimez ce lien invisible, et voyez s'il vous reste autre chose que des races profondément divisées d'intérêts, de mœurs, de langage, d'organisation. De là vient que le sentiment moral, dans sa plus haute et plus universelle expression, est devenu un précepte d'amour: «Aime ton prochain comme toi-même.»

Le sentiment du beau, ainsi que le sentiment moral, s'élève au-dessus des choses et des personnes, s'adresse uniquement à une idée; mais à une idée devenue visible pour nous, qui a laissé son empreinte dans une œuvre de la nature ou de la main des hommes. En effet, qu'est-ce que nous admirons dans un beau site, un bel animal, une belle personne, ou une belle œuvre d'art, un beau morceau de poésie? Est-ce la matière même dont ces choses sont composées, la terre, le rocher, le bois, la chair, le marbre? Sont-ce les qualités purement physiques, les couleurs, les sons, qui frappent nos yeux et nos oreilles? Assurément non, puisque la même matière et les mêmes qualités nous laissent ailleurs dans l'indifférence ou nous inspirent un sentiment tout opposé. Ce qui excite notre admiration, ce qui nous charme dans les objets de cette espèce, c'est la forme, c'est l'expression, c'est l'harmonie, c'est une idée devenue sensible. Il n'entre pas dans notre intention de donner ici la définition du beau (voy. ce mot); nous dirons seulement qu'entre cette idée et le sentiment qui l'accompagne, il y a la même distance qu'entre l'idée du bien et le sentiment moral. Qui a la certitude, même parmi les philosophes, de se faire une idée précise et complète du beau? Et en supposant que parmi les mille théories qui existent sur ce sujet il y en ait une qui soit absolument incontestable, quel effort de réflexion n'a-t-elle pas coûté, tandis que le sentiment du beau existe, à des degrés différents, dans toutes les âmes, et intervient par les arts dans toutes les relations de la vie! Si le sentiment manque, ou s'il est seulement obscurci, c'est en vain que vous chercherez à y suppléer par la raison. La raison pourra vous instruire de l'existence et de la nature du beau en général; elle ne vous dira pas toute seule où il est, elle ne vous enseignera pas à reconnaître sa présence, et encore moins à l'exprimer dans vos œuvres.

Le sentiment du beau touche par un certain côté au sentiment du bien, comme le sentiment du bien touche aux affections; mais il s'exerce dans une bien plus grande étendue, puisqu'il embrasse à la fois le monde moral et le monde physique. Le beau ne se manifeste pas moins dans les actions et dans les sentiments que dans les objets extérieurs. Il paraît consister principalement dans l'harmonie de l'âme et des sens, ou de l'intelligence et de la matière; dans la matière disposée de telle sorte qu'elle réfléchisse les lois, les idées de l'intelligence; et dans les idées de l'intelligence ou des mouvements du cœur rendus visibles aux sens et à l'imagination. Voilà pourquoi le sentiment du beau, appliqué aux actions et aux sentiments, est beau-

coup moins exigeant que le sentiment moral. Il suffit au premier que le bien se manifeste sous une forme convenable, qu'il soit exprimé avec justesse, avec force, de manière à nous remuer; le second ordonne qu'il soit accompli et qu'il serve de règle constante à notre volonté.

Le beau et le bien sont tous deux renfermés dans une sphère plus vaste, qui est celle du vrai: car même le beau idéal a sa vérité; l'art, aussi bien que la morale, a ses principes éternels. Le vrai paraît être l'objet propre de l'intelligence; cependant il y a aussi un point par lequel il affecte notre sensibilité. Nous aimons naturellement le vrai, comme nous aimons le beau et le bien. Nous le recherchons avec une ardeur qui acquiert dans quelques âmes la puissance d'une passion; nous goûtons la joie la plus pure quand nos méditations l'ont rencontré; nous souffrons quand il se dérobe à notre poursuite, ou que nous ne réussissons point à le persuader aux autres; quand nous le voyons nié, méconnu de nos semblables, alors même qu'il n'en résulte pour nous aucun dommage, et que le contraire ne peut nous apporter ni profit, ni gloire. Or, évidemment, ce n'est pas avec l'intelligence qu'on aime, qu'on désire, qu'on jouit et qu'on souffre; c'est avec la sensibilité. Il existe donc non-seulement une connaissance, mais un sentiment du vrai. C'est par le sentiment que s'expliquent les efforts que nous faisons pour acquérir la connaissance; on ne recherche pas ce qu'on n'aime pas.

Enfin il y a aussi, au fond de l'âme humaine, dans la plus humble, la plus obscure, comme dans la plus élevée, un sentiment particulier de l'infini, c'est-à-dire une foi instinctive qu'au delà de ce que nous connaissons ou pouvons imaginer, il y a quelque chose qui surpasse notre imagination et notre intelligence, et dont l'action nous entoure, nous pénètre de toute part. Ce sentiment de l'infini est le même que le sentiment religieux. Car, qu'est-ce que le sentiment religieux? Est-ce la simple croyance qu'il y a un Dieu, auteur et providence du monde, principe intelligent de tous les êtres? Non, cette croyance, nous la devons à la raison; elle est lentement mûrie par la réflexion et triomphe avec effort des passions qui la voilent, des apparences qui la choquent, des sophismes qui l'embarrassent; au lieu que le sentiment religieux est spontané, universel, plein d'émotion et de mystère. Partout où règne le mystère, le mystère dans la grandeur, là nous apparaît l'infini et se réveille le sentiment religieux. Aussi toutes les religions ont-elles leurs mystères, parce que le sentiment de l'infini demeure intact à côté même des croyances les plus imparfaites. Tout le monde connaît la statue voilée du temple de Saïs: c'était une représentation matérielle du mystère, une image de l'infini dans un culte qui divinisait les animaux. Le mystère avait aussi sa place chez les Grecs, au sein d'une religion toute poétique, qui ne paraît adorer que la beauté et la vie; car, au-dessus de ces symboles transparents qui représentaient ou les passions de l'homme ou les forces de la nature, ils reconnaissent la puissance terrible du destin; puissance immuable, incompréhensible, à laquelle rien n'échappe, ni les hommes, ni les dieux. Chez les Hébreux, rien n'était plus simple que le dogme; mais le culte était plein de mystères. Dieu ne pouvait être représenté aux yeux par aucune image; mais il était toujours présent dans le cœur et dans la pensée: « J'ai toujours Dieu en face de moi, » dit le Psalmiste. C'est lui qui parlait dans la loi, qui dictait toutes les paroles du prophète, qui descendait

sur l'autel dans le feu du sacrifice, qui rendait des oracles sur la poitrine du grand prêtre, et qui, remplissant l'univers de sa gloire, pour parler le langage de l'Écriture, avait aussi choisi pour sa demeure visible ce saint des saints où le successeur d'Aaron pouvait pénétrer seul une fois dans l'année. Otez aux religions le mystère, et vous les verrez disparaître aussitôt pour ne laisser à leur place que des systèmes de philosophie. Mais le mystère n'est pas seulement dans les religions, il est aussi dans la nature. Devant cette immensité, ces solitudes, cette voix majestueuse de la mer, ce silence éloquent de la nuit, ces montagnes entassées les unes sur les autres, et ces débris d'un autre monde qu'elles renferment dans leur sein, comment se défendre, nous ne dirons pas de l'idée de l'infini, mais du sentiment de sa présence révélée dans tout être par une émotion indéfinissable? Donc le sentiment de l'infini n'est pas moins réel que tous ceux qui l'ont précédé dans cette analyse.

N'y a-t-il que ces phénomènes qui appartiennent à la sensibilité? N'en connaissons-nous pas d'autres qu'on puisse revendiquer pour la même faculté: le plaisir, la douleur, la tristesse, la joie, le désir, la crainte, l'espérance, la haine, l'envie, l'orgueil? Examinons. Le plaisir et la douleur, pris dans le sens propre du mot, ou, pour parler le langage vulgaire, dans le sens physique, ne sont, comme nous l'avons déjà remarqué, que la sensation elle-même; car, comment séparer d'une sensation agréable le plaisir, et d'une sensation désagréable la douleur qui s'y mêle? Cela ne veut pas dire que toute sensation ait nécessairement l'un ou l'autre de ces deux caractères, mais qu'elle ne peut pas, lorsqu'elle en est revêtue, en être distraite comme une chose à part. La même observation s'applique à la joie et à la tristesse, qu'on peut appeler un plaisir et une douleur de l'âme. Il y a des sentiments qui apportent naturellement avec eux, ou plutôt en eux, ces deux manières d'être. Ainsi, le remords nous rend tristes; une bonne conscience nous donne de la sérénité. C'est un plaisir d'admirer ce qui est beau; l'aspect du laid nous fait souffrir. Rien ne rend plus heureux qu'une noble affection qui est payée de retour; un tel sentiment repoussé, méconnu, est une source de chagrin. Or, comment diviser ces choses si étroitement unies dans notre existence: le plaisir et la satisfaction de conscience, l'admiration, l'amour partagé, la tristesse et le remords, l'horreur du laid, un amour malheureux? Le désir n'est également qu'une dépendance et une conséquence des mêmes phénomènes. Par exemple, de la sensation naissent les appétits et les désirs physiques; on peut dire même que, dans ce cercle, le désir n'est qu'une sensation qui nous pousse à agir. A nos différentes affections se trouve attaché le désir de faire du bien à l'objet aimé. Je te veux du bien, *ti voglio bene*, signifie en italien, je vous aime. Dans le sentiment moral se trouve renfermé le désir de faire de bonnes actions; dans le sentiment du beau, celui de voir ou de produire de belles choses; dans le sentiment du vrai, celui d'échapper à l'erreur et de rencontrer la vérité. Que dirions-nous de la crainte et de l'espérance? Est-ce que l'on craint, est-ce que l'on espère, sans aimer ou sans désirer, et sans éprouver par anticipation le bien ou le mal qu'on entrevoit dans l'avenir? La crainte et l'espérance nous offrent donc un phénomène mixte, qui se confond, d'une part, avec l'intelligence ou l'imagination, et de l'autre avec le désir, avec l'amour, avec le sentiment même qu'excite en nous l'objet aimé ou désiré. Pour la haine, l'envie, l'orgueil, la colère,

ce ne sont pas non plus des phénomènes simples, des mouvements spontanés de notre nature, mais des passions nées d'un désir ou d'un penchant comprimé, et qui, avec le concours des autres facultés, placent notre âme dans un état de réaction contre l'auteur de cette résistance. Toute manière de sentir rentre donc dans celles que nous avons reconnues, et il ne nous reste plus qu'à nous occuper de leur principe commun, ou de la sensibilité elle-même, considérée dans ses caractères et ses lois les plus essentiels.

2^o Le premier caractère qui nous frappe dans la sensibilité, c'est son unité, c'est la continuité et la suite de ses effets, malgré la variété et les contrastes que nous y apercevons d'abord. Dans le domaine étroit de la sensation et des lois organiques nous voyons déjà se produire, par la force de l'instinct et de l'habitude, le germe des affections. Celles-ci, épurées par la raison et par la liberté, ayant pour objet non-seulement des individus, mais l'humanité tout entière, se réunissent au sentiment moral. Ce sentiment, à son tour, se confond, comme nous l'avons remarqué, par plus d'un point, avec le sentiment du beau, sans que jamais l'un puisse se substituer à l'autre. Tous deux sont inséparables du sentiment du vrai : car je suis pénétré de cette conviction que la loi qui subjugue mon cœur et commande à ma volonté, que l'ordre que j'admire dans les œuvres de la nature ou de l'art, ont une existence réelle et nécessaire, indépendante de mes impressions. Plus je réfléchis, et plus la présence de la vérité m'apparaît distinctement dans le beau et dans le bien. Enfin le sentiment de l'infini suppose et domine tous les autres ; il s'adresse à un monde que ni la sensibilité, ni l'intelligence, ni aucune autre de nos facultés ne peut embrasser, mais devant lequel toutes nous conduisent, dont toutes nous affirmont et nous démontrent l'existence. Que faut-il conclure de cette unité de la sensibilité ? Que tous nos sentiments dérivent de la sensation, ou ne sont que des sensations diversement modifiées et toutes également dépendantes des organes du corps ? Mais une pareille conséquence est inadmissible : le plus ne peut sortir du moins, ni le tout de la partie. La puissance qui m'élève au-dessus de tous les mouvements de mes sens, du plaisir, de la douleur, des besoins physiques, et qui me porte à les mépriser, à les combattre, pour rester fidèle à une loi de ma raison, ne saurait être confondue avec ces mouvements mêmes. Puis, quels sont les organes, quels sont les sens particuliers que la nature a donnés pour siège à l'estime, à l'amitié, à l'admiration, au sentiment du devoir, au sentiment religieux ? La sensibilité est donc une faculté immatérielle, c'est-à-dire indépendante dans son principe, dans son unité, des lois du monde physique. Elle pénètre par la sensation dans l'organisme, pour en diriger et en féconder les opérations ; mais elle ne s'y arrête pas et prend son essor vers l'infini en parcourant, dans un ordre admirable, tous les degrés de la vie intellectuelle et morale. Elle embrasse à peu près la même sphère que la raison ; car à nos idées les plus essentielles correspondent des émotions et des sentiments. La vérité, en même temps qu'elle nous éclaire, nous échauffe et nous remue comme pour mieux marquer sa présence.

La sensibilité, en général, est considérée comme une faculté passive ou une pure capacité, c'est-à-dire comme une force spontanée, irrésistible, que nous subissons sans la pouvoir diriger. Cette opinion n'est pas exacte. Nous n'avons pas, il est vrai, sur nos sentiments, nos

affections, nos sensations, le même empire que sur nos actes. Nous ne sommes pas libres de choisir entre le plaisir et la douleur, la satiété et le désir, l'amour, la haine, l'admiration ou l'indifférence, comme nous sommes libres d'agir ou de ne rien faire, de prendre un parti ou un autre ; mais il s'en faut que ces phénomènes soient hors de notre influence, ou que la volonté, c'est-à-dire la personne humaine, considérée dans son principe fondamental, ne joue aucun rôle dans la sensibilité. C'est une observation bien commune, que nos sens ne sont pas affectés de la même manière quand notre esprit est libre, et quand il est dominé par quelque vive préoccupation. Voici un homme malade de la goutte ; il est en proie aux plus cruelles souffrances. Eh bien, qu'on lui annonce la mort de son père ou de son ami, la perte de sa propre fortune, à l'instant la douleur physique disparaît devant la douleur morale, le corps devant l'esprit. Le jeu, la conversation, une lecture intéressante, en un mot la distraction pourra produire, mais plus lentement, un résultat semblable. Comment rendre compte de ce fait ? C'est que l'attention, sans laquelle il n'y a pas de conscience, ni par conséquent de véritable sensation, a passé d'un objet à un autre. Or, l'attention nous appartient, elle émane de notre volonté, elle est notre acte de présence dans les impressions que nous recevons du dehors. Les sensations qu'elle abandonne, celles qui, répétées à chaque instant de notre vie, ne peuvent plus exciter que l'indifférence, s'obscurcissent par degrés et finissent par s'évanouir ; tandis que d'autres, très-confuses en elles-mêmes, qu'elle observe, qu'elle analyse dans un but d'intérêt ou de plaisir, gagnent en netteté et en finesse jusqu'à devenir presque un art. C'est ainsi qu'un aveugle de naissance arrive à substituer le tact à la vue, et qu'il y a des hommes faisant profession de cette délicatesse de sens, ou des épicuriens exercés, qui n'ont qu'à approcher de leurs lèvres un verre de liqueur pour en démêler aussitôt l'âge, l'origine, la qualité. Ce que nous disons de la sensation s'applique encore bien mieux aux autres modes de la sensibilité : car plus nos sentiments s'éloignent de la vie physique, c'est-à-dire plus ils sont élevés et délicats, plus la volonté est forcée d'intervenir pour les défendre contre les passions vulgaires et les empêcher d'être étouffés sous le poids de l'intérêt ou du besoin. Les affections pures et généreuses, le sentiment moral, le sentiment religieux n'arrivent pas d'eux-mêmes à leur complet développement et n'agissent pas sur toutes les âmes avec une égale force ; il faut les éveiller, les exercer, et, si l'on peut ainsi parler, les nourrir sans cesse ; en un mot, la sensibilité a besoin d'être cultivée comme l'intelligence ; et cette culture est la partie la plus difficile et la plus importante de l'éducation. Elle se fonde tout entière sur des actes et des exemples. Conduisez-vous avec vos semblables comme si vous les aimiez, et vous les aimerez ; les sacrifices que vous leur ferez vous attacheront à eux beaucoup plus que ceux que vous recevrez. Pratiquez assidûment le bien, et il s'emparera non-seulement de vos habitudes, mais de votre cœur. Il n'en est pas autrement du vrai et du beau : c'est en poursuivant le premier avec une austère probité, c'est en contemplant le second dans des exemples irréprochables, qu'on finit par les goûter, par les aimer l'un et l'autre.

Ainsi la volonté intervient sous une forme ou sous une autre, celle de l'action ou de l'abstention, dans toutes nos manières de sentir. C'est par elle que la sensibilité nous appartient, qu'elle

s'accorde avec notre intelligence et notre libre arbitre, qu'elle mérite d'être comptée comme une faculté de l'âme : car un être libre a des facultés dont il dispose, et ne peut pas être, comme une chose inerte, entièrement dominé par une force étrangère. Otez de la sensibilité la volonté, vous en ôtez la conscience, la persistance, l'unité, la personnalité : la faculté s'évanouit pour ne laisser à sa place que des impressions confuses et fugitives.

Cependant, quelle que soit dans la sensibilité la part de la volonté ou de la personne humaine, il y en a encore une autre : car personne n'osera soutenir que nous sommes les auteurs de nos sentiments et de nos sensations, que nous créons en nous le plaisir, la douleur, la joie, la tristesse, l'aversion, le désir, la pitié, le remords, comme nous créons en quelque sorte nos déterminations. Cette part qui nous est étrangère, et que l'on pourrait appeler la matière de la sensibilité, d'où nous vient-elle? quelle en est la cause immédiate? quelle est la force qui la produit? Car si l'on ne veut pas se payer de mots et de vaines métaphores, il faut, après avoir écarté la volonté humaine, chercher une autre cause non moins efficace, s'adresser à une autre force aussi réelle et aussi vivante que notre *moi*. Nous avons déjà prouvé que cette force n'est pas dans la nature physique. La nature physique n'agit que sur notre organisation, et il n'y a aucun rapport entre celle-ci et la plupart des phénomènes que nous avons analysés. La sensation elle-même, dont les différents modes sont appropriés avec tant d'art aux fonctions et à la conservation des êtres animés, ne saurait s'expliquer par une cause dépourvue d'intelligence. Il faut donc admettre ici l'intervention directe d'une force à la fois supérieure à la nature et à nous-mêmes, et dont la sphère d'activité égale en étendue celle de nos sentiments. C'est dire que la sensibilité, quand on en a retranché les passions qui sont l'œuvre de l'homme (voy. PASSIONS), est un mouvement qui émane de Dieu, une action immédiate de sa puissance qui nous incline vers notre fin sans nous contraindre, et nous pénètre sans nous absorber. Ainsi s'explique l'ordre qui règne naturellement dans cette partie de notre être, l'accord de nos inspirations avec nos facultés et le but que la raison leur impose, le lien qui unit la douleur et le plaisir, la souffrance et le bonheur, avec la violation et l'accomplissement des lois de notre existence. Il faut la volonté, pour accueillir cette précieuse influence et l'assimiler à notre âme; il faut la raison pour la comprendre; par conséquent elle laisse subsister intacte notre personnalité, et n'intervient que pour l'avertir, la solliciter et prêter secours à sa faiblesse. Qu'on se figure, en effet, ce que serait l'homme condamné à voir toutes choses avec indifférence, c'est-à-dire sans aversion et sans amour, et n'ayant pour le pousser à agir que les idées abstraites de sa raison! La sensibilité prise tout entière, mais plus particulièrement le sentiment, est donc dans l'ordre naturel ce que dans le domaine de la théologie on appelle la *grâce*, c'est-à-dire une action divine venant au secours de la faiblesse humaine et sollicitant notre liberté à la suivre sans lui ôter le mérite de son choix ni la faute de sa résistance. Cette grâce naturelle, si l'on nous permet de l'appeler ainsi, dans laquelle sont unis tous les hommes et qui suit le développement de nos facultés, descend des mêmes hauteurs que la lumière naturelle de la raison; car, de même que nos sentiments, les idées éternelles sur lesquelles reposent toutes nos connaissances viennent d'une source plus élevée que le monde extérieur et nous-

mêmes. La raison et la sensibilité sont comme les deux voies par lesquelles Dieu pénètre sans cesse dans notre conscience et s'unit avec nous. La volonté, c'est notre substance propre, ce qui nous a été donné, non communiqué, et ne peut jamais, quoi que prétendent les idéalistes et les mystiques, disparaître entièrement dans les facultés précédentes, car là où la volonté est absente nous ne sommes plus. Mais si la volonté, au lieu de développer la sensibilité parallèlement à la raison et de l'élever à toute sa hauteur, la retient, en l'exaltant, emprisonnée dans les limites de la sensation ou de l'intérêt personnel, alors son œuvre s'est substituée à celle de Dieu, la sensibilité a disparu devant les passions.

3^e La sensibilité a été, de la part des philosophes, l'objet d'une étude moins sérieuse et moins attentive que les autres facultés de l'âme; peut-être parce qu'elle se prête moins à l'esprit d'hypothèse, et qu'elle proteste au fond de notre âme contre la plupart des systèmes. On a souvent observé et décrit séparément certains phénomènes ou certains états de la sensibilité; mais ces phénomènes, on ne les a pas recherchés tous avec une égale attention, on ne s'est pas mis en peine de les classer et de les coordonner avec une méthode rigoureuse, ni de savoir s'ils appartiennent à une seule faculté, à un seul principe ou à plusieurs. Ainsi, chez Platon, ces quatre faits, la sensation, le désir, la colère, l'amour, que certainement la sensibilité a également le droit de revendiquer, n'ont aucun rapport entre eux, et appartiennent moins encore à des facultés qu'à des principes différents. La sensation est surtout considérée par lui comme représentative, et semble se confondre avec la perception. La colère se confond avec la volonté; le désir comprend à la fois les passions et les appétits naturels; enfin l'amour, c'est le sentiment de l'idéal et de l'infini. Aristote a mis plus d'unité, mais aussi moins d'élevation dans ses recherches et moins de vérité dans les détails. Dans son langage comme dans sa pensée, la sensibilité (*τὸ αἰσθητικόν, ἢ αἰσθητικὴ δύναμις*) n'est que la faculté d'éprouver des sensations, et appartient à la fois à l'âme et au corps. La sensation est la source commune, l'origine première de nos plaisirs et de nos peines, quoique ceux-ci ne se rapportent pas tous à des objets sensibles, et qu'on puisse distinguer des plaisirs et des peines du corps, des plaisirs et des peines de l'âme. De la sensibilité proprement dite il distingua l'appétit ou la faculté appétitive (*τὸ ὀρεκτικόν*), tout en reconnaissant entre ces deux facultés des rapports très-étroits, car tout être sensible est capable de jouir et de souffrir, et à ces deux manières d'être se lieent naturellement l'appétit qui nous attache à la première et la répugnance qui nous éloigne de la seconde. L'appétit se présente sous trois formes : le désir, qui poursuit le plaisir sans tenir compte du besoin; la passion, qui se traduit par l'amour et par la haine; enfin la volonté, qui n'est que l'appétit dirigé par la raison. Ainsi, ce qui doit être séparé, la volonté et la sensibilité, les sentiments et la sensation, se trouve réuni dans ce système, et ce qui doit être réuni, la sensibilité et le désir, se trouve séparé.

Les docteurs chrétiens du moyen âge, en conservant, dans la forme, la théorie d'Aristote, l'ont beaucoup modifiée dans le fond. Ils reconnaissent, avec le philosophe grec, que le désir, les passions et la volonté ne sont que trois modes différents de l'appétit : ce qui les amène à distinguer un appétit de concupiscence, un appétit de colère, et un appétit raisonnable; mais en même temps ils croient fermement à la liberté, et ajoutent aux phénomènes que nous venons d'énoncer

un phénomène nouveau, la *syndérèse* (*synderesis*), par laquelle ils entendent l'amour pur du bien, et par conséquent de Dieu, le bien en substance. La syndérèse n'est pas une idée purement mystique, comme on pourrait le croire; elle n'existe pas moins pour saint Thomas d'Aquin que pour Gerson et saint Bonaventure; et Gerson, de son côté, n'est pas moins fidèle à la division aristotélicienne pour les mouvements inférieurs de la nature humaine. On apercevra facilement ici la rencontre ou plutôt la lutte de deux courants d'idées, l'un du christianisme, et l'autre du paganisme. Comment la volonté, n'étant qu'un mode de l'appétit ou du désir, peut-elle parvenir à la liberté? Comment le simple désir peut-il se changer en passion? Comment la passion, étant entièrement l'œuvre de la nature, c'est-à-dire de Dieu, peut-elle se concilier avec la syndérèse, avec l'amour pur qui vient également de Dieu? C'est ce qu'aucun docteur du moyen âge n'a cherché ni songé à expliquer.

Le père de la philosophie moderne, Descartes, ayant confondu la sensibilité avec les passions, dont nous avons traité plus haut (p. 1263-1272), nous ne reviendrons point ici sur sa doctrine; mais il est utile que nous parlions de celle de Malebranche. L'auteur de la *Recherche de la vérité* est loin d'être aussi absolu que son maître; il fait une différence entre les passions et les inclinations naturelles. Les premières nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut lui être utile; aussi sont-elles inséparables des phénomènes du corps, tels que le jeu des muscles, l'agitation du sang et des esprits animaux. Les secondes, indépendantes du mécanisme de nos organes, nous portent à aimer Dieu comme notre souverain bien, et tout le reste à cause de lui. La liste des passions se compose de l'amour et de l'aversion, du désir, de la joie et de la tristesse. Les inclinations sont au nombre de trois : 1° l'amour du bien en général, source première de toute curiosité; 2° l'amour-propre ou de nous-mêmes, lequel se divise en amour de l'être et amour du bien-être, amour de la grandeur et amour du plaisir; 3° l'amour que nous avons pour nos semblables et pour tous les êtres avec lesquels nous avons quelque rapport; car, Dieu aimant tous ses ouvrages, nous porte à les aimer à notre tour dans des mesures différentes, suivant les degrés qui les approchent ou qui les éloignent de nous. On pourrait élever plus d'une difficulté contre cette classification. On pourrait demander, par exemple, comment l'amour se trouve à la fois parmi les passions et les inclinations; en quoi le désir, qui est compris dans la première catégorie, se distingue de l'amour du plaisir qui appartient à la seconde. Mais une objection bien plus grave se présente sur le principe même de ces phénomènes. Ni les passions, ni les inclinations n'appartiennent à la sensibilité, mais à la volonté dont elles représentent les différents mouvements. La sensibilité n'est pas comptée au nombre de nos facultés; elle n'est même pas nommée dans la philosophie de Descartes et de Malebranche. Or, qu'est-ce que la volonté? Pas autre chose que ces mouvements mêmes dont nous venons de parler et qui tous viennent de Dieu. « Non-seulement, dit Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. IV, ch. 1), notre volonté ou notre amour pour le bien en général vient de Dieu; nos inclinations pour les biens particuliers, lesquelles sont communes à tous les hommes, comme notre inclination pour la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous sommes unis par la nature, sont encore des impressions de la volonté de Dieu sur nous. » En deux mots, la sensibilité se confond avec la volonté, et la volonté elle-

même avec l'action divine. Il ne reste à l'âme que la conscience des mouvements excités dans son sein.

Se plaçant à une extrémité tout opposée, la philosophie française du XVIII^e siècle a confondu la volonté et l'intelligence à la fois avec la sensibilité, renfermée à son tour dans la sensation. Seul, J. J. Rousseau a protesté contre cette doctrine au nom du sentiment, mais sans chercher à définir la nature et le principe de ce fait. C'est vainement aussi que l'on chercherait dans Kant une théorie de la sensibilité. Sous ce nom (*die Sinnlichkeit*) il entend tout à la fois les sens proprement dits et le sens intime, ou la faculté de nous représenter les choses par nos affections. S'il parle çà et là du sentiment moral, du sentiment du beau et du sublime, ce n'est pas avec le dessein d'en faire une étude approfondie et systématique comme celle qu'il a faite des facultés de l'intelligence. Les philosophes écossais, Reid (*Essai sur les facultés actives*, essai III, t. VI de la traduction de Jouffroy) et Dugald Stewart (*Esquisses de philosophie morale*, 2^e partie, sect. I-VIII) ont décrit selon leur méthode, avec beaucoup de sagacité et de patience, la plupart des phénomènes de sensibilité, mais sans les soumettre à une classification rigoureuse, sans chercher à les rattacher à un principe commun, sans essayer de les faire dépendre d'une faculté unique, puisque le nom même de la sensibilité n'est point prononcé par eux. Ils les considèrent comme des principes d'action parfaitement distincts et indépendants les uns des autres. Parmi ces principes, il y en a qui, appartenant à la fois à l'homme et à l'animal, ont reçu le nom de principes *animaux*, et d'autres, particuliers à l'homme, qu'on appelle des principes *rationnels*. Les premiers sont : les appétits, les désirs, les affections, tant bienveillants que malveillants, les passions et les dispositions ou inclinations qui naissent des principes précédents. Par principes rationnels on entend non-seulement l'idée, mais le sentiment du devoir; non-seulement l'intérêt bien entendu, mais le sentiment qui l'inspire ou l'amour de soi. A ces deux sortes de principes qu'il reconnaît avec son maître, Dugald Stewart ajoute encore le respect humain, la sympathie, le sentiment du ridicule et le sentiment du beau. Chacun de ces faits, encore une fois, est le sujet d'observations très-sensées et pleines de finesse; mais, juxtaposés comme ils sont et compris sous le même titre avec des phénomènes d'une nature différente, ils ne forment pas, dans leur ensemble, une théorie de la sensibilité.

Nous ne parlerons ni de la philosophie allemande postérieure à Kant, où la sensibilité, considérée comme un degré inférieur de la raison, se trouve véritablement supprimée; ni de la philosophie française contemporaine. Il suffit de remarquer que la sensibilité y est unanimement considérée comme une faculté distincte de la volonté et de l'intelligence, et que ses premiers et plus constants efforts ont eu pour but d'établir cette distinction. La question est cependant loin d'être épuisée, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue métaphysique; car ce n'est pas tant pour elle-même que pour en dégager les deux autres facultés de l'âme, considérées comme beaucoup plus importantes, qu'on paraît avoir étudié jusqu'aujourd'hui la sensibilité. Consultez : A. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, Paris, 1865, 3 vol. in-12; — F. Bouillier, *du Plaisir et de la Douleur*, Paris, 1865, in-12.

SENSORIUM COMMUNE, ou simplement **SENSORIUM**. Aristote, outre les sens particuliers qui nous donnent connaissance des qualités particulières des corps, ayant reconnu un sens com-

mun qui nous instruit de leurs qualités générales et où se réunissent les données des autres sens, a aussi assigné à ce sens commun un organe ou un siège commun; et c'est cet organe, dont l'idée a été conservée après lui, qui a reçu le nom de *sensorium* (αἰσθητήριον). Plus tard, on a aussi compris sous ce nom le siège de l'âme tout entière. Selon le philosophe grec, c'est le cœur qui, chez tous les animaux sanguins et par conséquent chez l'homme, est l'organe central, le siège du sens commun ou du principe même de la sensibilité, de l'âme sensitive. Pour les philosophes modernes, le *sensorium* c'est le cerveau. Descartes a voulu déterminer la partie même du cerveau où l'âme fait sa résidence et où elle rencontre toutes les images sensibles: il suppose que c'est la glande pinéale, *conarium*. D'autres ont donné la préférence soit aux ventricules du cerveau, soit au corps calleux, soit au centre ovale. Newton a représenté l'univers comme le *sensorium* de Dieu. Voy. A. Lemoine, *l'Âme et le Corps*, Paris, 1862, in-12.

SENSUALISME. Sous ce nom, de formation très-récente, on a coutume de désigner tous les systèmes qui, directement ou indirectement, font dériver toutes nos idées de l'expérience des sens, en réduisant l'intelligence, et par suite toutes nos facultés, à la sensation. Le sensualisme n'est pas la même chose que l'empirisme, quoique très-souvent, surtout en Allemagne, on les prenne l'un pour l'autre. L'empirisme n'est que l'emploi exclusif de l'expérience, au préjudice du raisonnement et des idées *a priori*. Or, l'expérience s'étend plus loin que les sens; toute expérience n'est pas nécessairement sensible. L'empirisme, c'est la prétention bien ou mal fondée de n'admettre que des faits, sans aucune explication, sans aucun ordre ni arrangement systématique. Le sensualisme, au contraire, est un véritable système, où un seul fait, la sensation, doit servir à l'explication et à la génération de tous les autres.

Le sensualisme, pris dans l'acception que nous lui donnons et qu'on lui donne généralement en France, se présente sous trois formes: le sensualisme objectif, qui, s'occupant moins de notre faculté de connaître que des choses que nous connaissons, ne croit qu'à l'existence des objets sensibles; le sensualisme subjectif ou psychologique, qui, plus attentif à la nature de l'esprit qu'à celle des choses, parce que la connaissance que nous avons de celle-ci dépend de la première, cherche dans la sensation l'origine de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés; enfin le sensualisme moral, plus généralement connu sous le nom d'épicurisme, qui considère les émotions des sens, le plaisir et la douleur, soit présents, soit éloignés, comme le seul criterium du bien et du mal.

Le sensualisme objectif c'est le matérialisme: car la matière ou les corps sont, d'après les matérialistes, les seuls objets que nos sens puissent atteindre. Le matérialisme est la première forme du sensualisme, ainsi que le prouve l'histoire. La raison en est que l'homme, à quelque point de vue qu'il se place, s'occupe de l'univers avant de se replier sur lui-même. Mais la matière peut être considérée sous deux aspects bien différents: on peut la confondre avec les corps mêmes; on peut la concevoir comme un principe commun à tous les corps, et dont ceux-ci ne nous présentent que des formes particulières ou des modifications. Dans le dernier cas on s'élève nécessairement au-dessus des sens; on admet une force ou des lois dont la raison seule pourra nous donner l'idée; dans le premier, on n'aura devant soi que des apparences, que des phénomènes fugitifs et variables, formant, se-

lon l'expression des anciens, un flot perpétuel, ῥοή; nous ne saurons pas ce que sont les choses en elles-mêmes, nous ne connaissons que nos propres sensations, et le matérialisme aura fait place au sensualisme proprement dit. Ne voyons-nous pas, en effet, Protagoras, sorti de l'école matérialiste de Démocrite, soutenir que l'homme est la mesure de toutes choses? Cette doctrine n'est-elle pas, au fond, celle de Démocrite lui-même et de son disciple Epicure?

Mais c'est surtout dans l'histoire de la philosophie moderne que le sensualisme nous apparaît avec son caractère propre, sous la forme réflexive et psychologique. La philosophie moderne, en général, ne procède pas du dehors au dedans, comme la philosophie ancienne, mais du dedans au dehors, c'est-à-dire qu'avant de se prononcer sur la nature des choses, elle veut étudier celle de l'esprit même; elle veut savoir quelle est l'origine et quels sont les fondements de la connaissance. Observant que toute connaissance se produit d'abord à l'occasion ou d'une sensation ou d'une émotion intérieure excitée en nous par le canal des sens, quelques-uns ont pensé que la sensation était elle-même l'intelligence, et que toutes nos idées étaient tirées de son sein. Mais il y a deux degrés dans cette manière de voir, l'un représenté par le système de Locke et l'autre par celui de Condillac. Selon le premier de ces deux philosophes, la sensation n'est que la matière de nos idées; il faut une autre faculté, la réflexion, pour lui en imprimer la forme, c'est-à-dire pour nous en donner la conscience, pour la combiner et la généraliser. Selon Condillac, la réflexion est comprise dans la sensation. Celle-ci nous fournit seule, par ses transformations successives, tous les effets que nous attribuons à l'intelligence. Or, si la sensation prend la place de l'intelligence, évidemment elle ne connaît et il n'existe en nous d'autre faculté qu'elle-même; elle absorbe aussi la volonté et l'âme tout entière. Tel est, à sa plus haute expression, le sensualisme psychologique.

On peut aussi reconnaître, comme tenant le milieu entre le matérialisme antique et le système moderne de la sensation, un sensualisme logique, c'est-à-dire le nominalisme, qui, après avoir joué un grand rôle au moyen âge, a été ressuscité par Hobbes, au milieu du xviii^e siècle. Supposer, en effet, qu'il n'y a pas d'idées générales dans notre esprit et que tout ce que nous appelons ainsi n'est qu'un mot vide de sens, comme dit Roscelin, ou un chiffre sous lequel on comprend plusieurs notions individuelles, c'est supprimer la raison pour ne laisser subsister que la sensation; c'est arriver, par l'analyse logique, au même terme que l'analyse psychologique de Locke et de Condillac.

Quant à la troisième forme du sensualisme, celle que nous avons appelée le sensualisme moral, elle n'est que la conséquence des deux autres et s'attache à l'école de Locke, comme à celle d'Epicure et de Démocrite. Evidemment, si non-seulement notre intelligence, mais notre âme tout entière, est renfermée dans les sens, la sensation, de même qu'elle est le criterium du vrai et du faux, est aussi seule appelée à prononcer entre le bien et le mal: ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'autre bien que le plaisir, qu'il n'y a pas d'autre mal que la douleur. Après cela, peu importe, que l'on considère le plaisir et la douleur dans l'avenir; que l'on préfère la passion ou l'intérêt bien entendu. Tous les philosophes sensualistes n'ont pas avoué cette conséquence; mais le sensualisme l'a toujours apportée avec lui, et, un peu plus tôt, un peu plus tard, des esprits conséquents l'en ont fait sortir.

Une autre conséquence du sensualisme, non moins inévitable que la précédente, c'est le scepticisme : car, si toute idée se résout dans une sensation, et si une sensation n'est qu'une affection personnelle, fugitive, mobile, variable à l'infini, il nous est impossible de rien découvrir de la nature et de l'existence des êtres ; nous ne savons pas s'il y a quelque chose, indépendamment de notre propre sensibilité ; nous ne savons pas même si nous sommes. Nous ne sommes pas, en effet, nous ne formons pas un être ou une personne, sans unité, sans identité, deux qualités que les sens ne sauraient atteindre. Aussi le sensualisme est-il à peine né dans l'antiquité, que nous voyons naître avec lui le scepticisme. Il en est de même chez les modernes ; Locke est bientôt suivi de Berkeley et de Hume, dont l'un doute de l'existence des corps, et l'autre des corps et des esprits tout ensemble, n'admettant que des idées et des impressions.

Il nous suffit d'avoir indiqué les diverses formes du sensualisme et ses conséquences générales ; pour le connaître avec plus de détail il faut étudier en particulier chacune des écoles qui le représentent.

SEPULVEDA (Juan Genesio de), né vers l'année 1490, à Pozo-Blanco, dans le pays de Cordoue, a longtemps eu le renom de grand historien et de grand philosophe. Pomponace fut un de ses premiers maîtres ; mais il ne partagea pas sa doctrine, comme on le voit dans une de ses lettres, où il prétend qu'Aristote s'est prononcé pour l'immortalité de l'âme en des termes irréprochables. Il avait manifesté, dans sa jeunesse, plus de goût pour la philosophie morale que pour les spéculations métaphysiques ; et quand il devint un des familiers de Charles-Quint, il ne songea guère à compromettre sa fortune en s'attachant à des nouveautés contre lesquelles s'élevaient tant de protestations. Après avoir fait quelque séjour à Bologne, il se rendit à Rome, puis à Naples et à Gênes, tour à tour protégé par le prince de Carpi, le cardinal Caietan, le cardinal Quignonès. Il entendait les affaires et ne les traitait pas avec beaucoup de scrupule : c'est par là qu'il gagna la confiance de Charles-Quint. Nommé, en 1536, chapelain et historiographe de ce prince, il quitta l'Italie pour retourner en Espagne, où il devint précepteur de l'enfant don Philippe. Il résidait, avec la cour, à Valladolid, quand, en l'année 1550, l'évêque de Chiapa, Barthélemy de Las Casas, vint le provoquer à un tournoi doctrinal, le dénonçant aux princes et aux peuples comme auteur de propositions criminelles, et prenant l'engagement de le confondre. La matière de cette controverse était grave. Dans plusieurs de ses écrits (parmi lesquels nous désignerons ceux qui ont pour titre de *Regno et regis officio* ; — de *Convenientia militaris disciplina cum christiana religione* ; — et de *Justitiae belli causis*), Sepulveda s'était énergiquement déclaré contre les docteurs de son temps, qui, dans l'intérêt des champs dévastés, des familles en deuil, des populations décimées, réclamaient, au nom de Dieu même, au nom de l'éternelle justice, la fin des horribles guerres du xvi^e siècle. La pratique des affaires avait fermé son âme aux tendres émotions de la charité ; il ne comprenait plus que les raisons d'État, et ne permettait pas qu'on vint, avec des sermons et des larmes, déranger les calculs de la politique. On l'avait délié de justifier la guerre : il l'avait fait, et en des termes véhéments, déclarant aux princes qu'il leur était ordonné par les saintes Écritures de combattre les hérétiques, d'anéantir les infidèles, et qu'ils avaient même, suivant les lois divines et les lois humaines, le droit de tirer

l'épée simplement pour accroître leurs États. Attaquée par Melchior Cano et par don Ramirez, évêque de Ségovie, cette doctrine était appuyée par le plus grand nombre des conseillers de la couronne. Une assemblée de docteurs, convoquée par Charles-Quint, à la requête de Barthélemy de Las Casas, entendit les deux champions, mais n'osa se prononcer ni pour l'un ni pour l'autre. Les académies de Salamanque et d'Alcala eurent plus de courage, et condamnèrent les propositions de Sepulveda. Ce fut un échec pour son crédit. Il ne le supporta pas, et, quittant la cour, il se retira dans une maison de campagne qu'il avait à Mariano. C'est là qu'il mourut en 1573.

Nous désignerons parmi ses ouvrages ceux qui concernent la philosophie. Il publia d'abord, contre Luther et ses adhérents : de *Fato et libero arbitrio*, in-4, Rome, 1500. « Supprimer le libre arbitre, c'est, dit-il, supprimer l'homme même ; » et il confond la thèse des luthériens avec celle des astrologues, les uns et les autres soutenant que la volonté de l'homme est fatalement gouvernée par des influences secrètes. Mais si la volonté ne connaît aucune contrainte, qu'est-ce que la grâce ? Sepulveda n'en parle guère. Quand on lui montre les textes formels de saint Paul, de saint Augustin, de saint Jérôme, il dit que c'est du *fumier recueilli dans l'or des grands docteurs* (c. xx). S'arrêtera-t-il, du moins, aux conclusions discordantes du semi-pélagianisme ? Il s'affranchira de toute réserve pour reproduire la thèse de Pélagé avec sa primitive énergie. On n'attendait peut-être pas cela d'un homme qui conseille aux principes d'anéantir, par le fer et la flamme, le principe de la liberté de conscience. Mais pour comprendre toute cette polémique du xvi^e siècle sur la grâce et la liberté, il faut moins considérer la surface que le fond des choses. Où tendait la doctrine de Luther sur le serf arbitre ? à l'entière indépendance des âmes. Dès que tous les mouvements de la conscience humaine étaient regardés comme ayant la grâce divine pour cause absolument déterminante, chacun n'avait plus qu'à se laisser conduire par ce guide intérieur ; et, dès lors, il était permis de résister à la voix de l'Église, à l'autorité des pasteurs, de contredire ouvertement les décrets des papes, des conciles : la théorie du serf arbitre fondait ainsi comme un droit divin la révolte individuelle. C'est pour cela qu'elle fut si vivement attaquée par les théologiens demeurés fidèles à la cause du souverain pontife, et par les docteurs engagés au service des princes.

Sepulveda savait le grec ; il l'avait appris de Tryphon le Byzantin et de Marc Musurus. Comme on signalait des fautes nombreuses dans les versions latines des philosophes grecs, il entreprit de les corriger, et donna d'abord en l'année 1526, à Rome, une traduction nouvelle du traité d'Aristote qui a pour titre : de *la Naissance et de la Mort*. L'année suivante il publia les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise sur la *Métaphysique* : *Alexandri Aphrodisæi commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia*, in-2°, Rome, 1527. Il avait entrepris cette traduction par les conseils de Jules de Médicis, et il la dédiait à Clément VII. Elle eut un grand succès, et obtint en peu d'années les honneurs d'une quadruple impression. A l'édition de Rome succéderent celle de Paris, 1536, et celles de Venise, 1541, 1561. Les petits traités d'Aristote qui ont pris le titre de *Parva naturalia* parurent ensuite à Paris, sans date, traduits en latin par Juan de Sepulveda. On les accueillit avec une égale faveur. Cette édition, qui possède la Bibliothèque nationale, était déjà très-rare à la

fin du dernier siècle : on n'en connaissait que notre exemplaire.

Après avoir consacré quelques années à ces travaux de pure érudition, Sepulveda se jeta de nouveau dans l'arène des partis. On se plaignait amèrement des maux que cause la guerre, et l'on se demandait si le métier des armes n'imposait pas des devoirs contraires aux préceptes de la morale évangélique. Sepulveda prit la parole sur cette question, et publia *De conventiua militaris disciplina cum christiana religione, dialogus qui inscribitur* Democrates, in-4, Rome, 1535 : le plus célèbre de ses ouvrages. Le ton dogmatique qui règne dans ce dialogue se retrouve dans les autres écrits de Sepulveda : il est exempt de pédantisme, et cependant il offense bien souvent l'esprit du lecteur, parce que c'est le ton du paradoxe. Vers le même temps parut un autre écrit de Sepulveda, qui n'est peut-être pas moins digne d'estime ; c'est son discours sur les devoirs des témoins : *Jo. Genesii Sepulveda, Cordubensis, de ratione dicendi testimonium in causis occulorum criminum, dialogus qui inscribitur* Theophilus, in-4, Valladolid, 1538. Il mit ensuite au jour un ouvrage longtemps préparé, une traduction latine de la *Politique* d'Aristote : *Aristotelis de Republica libri octo, interprete et enarratore J. Genesio Sepulveda*, in-4, Paris, 1548. Louée par Gabriel Naudé et par Heinsius, cette traduction a été critiquée par Huet. Suivant M. Barthélemy Saint-Hilaire, c'est la meilleure de toutes les versions latines de la *Politique*. Désignons enfin, parmi les ouvrages politiques de Sepulveda, le dialogue intitulé *Gonsalvus*, qui a pour matière la recherche de la gloire, de *Appetenda gloria*, le *Second Democrate*, ou de *Justis belli causis*, qui paraît inédit, et le traité de *Regno et officio*, qui fut publié pour la première fois à Hlerda, en 1571, in-8.

Il y a plusieurs éditions des *Œuvres* de Sepulveda, mais aucune n'est complète. La première parut à Paris en 1541, in-8 ; la seconde à Cologne, in-4, en 1602 ; la troisième à Madrid, en 1780, 4 vol. in-4, par les soins de l'Académie royale d'histoire. Cette édition ne contient pas les traductions de Sepulveda. — Sur la vie et les œuvres de cet écrivain il faut consulter le P. Nicéron, *Hommes illustres*, et le *Commentarius de vita et scriptis J. G. Sepulveda*, que les éditeurs de l'année 1780 ont mis à la tête de leur premier volume. B. H.

SERVET (Michel). On n'ignore pas en général que Michel Servet a nié le mystère de la Trinité ; on sait aussi qu'il a innové en physiologie comme en religion, et qu'il est au nombre des savants qui disputent à Harvey la glorieuse découverte de la circulation du sang ; mais quel est au juste le caractère des doctrines et du génie de ce médecin novateur, de ce théologien hérétique ? S'est-il borné, en théologie, à des négations partielles, ou bien a-t-il conçu un système dont la négation de la Trinité ne soit qu'un corollaire ? quel est ce mystère ? quelles en sont les origines, les destinées, la valeur propre ? Voilà des questions que personne, en France, n'a jamais résolues, disons plus, qu'aucun historien, aucun critique ne s'est jamais sérieusement proposées.

Cet oubli est injuste. Les opinions religieuses de Michel Servet ont exercé une influence considérable sur les esprits de son temps. Il y a eu des servetistes en Allemagne, en Suisse, en Italie. Étroitement liée au protestantisme qu'elle tend à dissoudre, et au socinianisme qu'elle vient susciter, l'hérésie de Michel Servet est le lien de ces deux grandes phases du mouvement religieux au xvi^e siècle. Ce n'est pas tout : il n'y

a pas seulement dans Michel Servet un grand hérésiarque ; il y a aussi un philosophe. On doit le rattacher à ce groupe de penseurs qui s'enflammèrent d'enthousiasme pour le platonisme alexandrin. Ce torrent d'idées panthéistes et mystiques qui agita sans la troubler l'âme candide de Marsile Ficin, qui égara Patrizzi et perdit Giordano Bruno, ce même flot entraîna Michel Servet ; mais ce qui le sépare des purs platonisants, ce qui donne à sa doctrine une physionomie originale, c'est qu'il entreprit de fondre ensemble son panthéisme néo-platonicien et son christianisme hérétique ; c'est qu'il essaya, non sans génie, une sorte de déduction rationnelle des mystères du christianisme ; c'est, en un mot, qu'il tenta, au xvi^e siècle, une œuvre qui semblait réservée à la hardiesse du nôtre : je veux dire une théorie du Christ ; ce qu'on appellerait aujourd'hui, de l'autre côté du Rhin, une christologie philosophique, et, qui plus est, une christologie panthéiste. A ce point de vue, Michel Servet se présente aux regards de l'historien sous un jour nouveau. On ne voit plus seulement en lui le rival et la victime de Calvin, le médecin novateur, le chrétien hérétique, mais le théologien philosophe et panthéiste, précurseur inattendu de Malebranche et de Spinoza, de Schleiermacher et de Strass.

Nous allons raconter rapidement sa vie orageuse, terminée par une fin si tragique ; puis nous caractériserons avec soin ses idées métaphysiques, qui sont le lien par où son nom se rattache à l'histoire de la philosophie ; quant à ses doctrines théologiques, nous nous bornerons à les esquisser.

Michel Servet, ou, plus exactement, Micaël Serveto, naquit l'an 1509, à Villanueva, petite ville d'Aragon, de parents honorables, chrétiens d'ancienne race, comme il nous l'apprend lui-même, et vivant noblement. A dix-neuf ans il quitta l'Espagne, qu'il ne devait plus revoir. Étrange destinée de ces aventureux génies du xvi^e siècle, Servet, Bruno, Vanini ! ils n'ont ni famille, ni patrie. Agités d'une inquiétude secrète, d'un insatiable besoin de mouvement, ils traversent en courant l'Europe sans pouvoir se fixer jamais, avides de nouveautés, de disputes et de périls, allant d'écueil en écueil et d'orage en orage, jusqu'à ce que la tempête finisse par les engloutir.

Toulouse fut la première station de Michel Servet. Il y commença l'étude du droit, bientôt abandonnée pour celle des saintes Écritures. Nous voyons éclater ici le trait distinctif de son caractère, je veux dire une curiosité passionnée, insurmontable, inextinguible pour les questions religieuses. La réforme de Luther agitait l'Allemagne et l'Europe, et partout soufflait un esprit nouveau. L'âme de Servet en fut embrasée, et sa vie appartint désormais à une sorte de méditation fiévreuse des mystères du christianisme. En 1530, il se dirige tour à tour vers les foyers les plus actifs de la réforme, et s'adresse d'abord à Écolampade. Servet, qui déjà préluait au panthéisme en soutenant l'éternité de la création, produisit sur ce chrétien simple et scrupuleux un effet d'épouvante. A Strasbourg, Bucer et Capito ne lui firent pas meilleur accueil, et Zwingle s'unit à eux pour maudire le méchant et scélérat Espagnol. Servet en appela au public de l'anathème des chefs de la réforme. En 1531, il publia à Haguena son livre des *Variations de la Trinité (de Trinitatis erroribus libri septem)*, per Michaelem Serveto, alias Rives, ab Arragonia Hispanum, anno 1532, in-8, cent dix-neuf feuillets, sans nom de ville ni d'imprimeur. L'année suivante, il donna ses *Dialogues (Dialo-*

geriam de Trinitate libri duo; de Justitia regni Christi capitula quatuor, per Michaelem Servetum, alias Rives, ab Arragonia Hispanum, 1532, in-8 de six feuilles). Tout le système philosophique et religieux de Michel Servet est en germe dans ces deux écrits, qui firent un tel scandale en Allemagne, que Servet changea son nom en celui de Michel de Villeneuve, et gagna la France. En 1533 il est à Paris et semble avoir abandonné des spéculations périlleuses pour étudier la médecine sous deux maîtres illustres, Sylvius et Fernel. Il prend le bonnet de docteur et professe avec éclat au collège des Lombards. Pourtant dans cette carrière nouvelle les qualités et les défauts de sa nature, il donne dans les visions de l'astrologie judiciaire, et découvre ou plutôt devine la circulation du sang.

A la suite d'une querelle avec la Faculté de médecine, Servet quitta Paris en 1538, et mena longtemps une vie errante, séjournant tour à tour à Lyon, à Chaulieu, à Avignon, peut-être en Italie, sans protection, sans fortune, sans asile, obligé pour vivre de mettre sa plume au service des libraires, publiant une bonne édition de la Géographie de Ptolémée, une Bible annotée, des arguments pour une *Somme* de saint Thomas en Espagnol, et quelques autres travaux de même espèce. En 1541, il fut rencontré à Lyon dans un état assez misérable par Pierre Paulmier, archevêque de Vienne, en Dauphiné, savant homme et ami des lettres, qui l'avait connu à Paris, et lui offrit dans son propre palais une honorable hospitalité. Là, tout conseilla à Servet de terminer en paix sa carrière vagabonde. Habile et heureux dans son art, recherché par les familles les plus considérables, respecté pour sa science, aimé pour la douceur de son caractère, tout autre à sa place eût vécu content; mais rien n'avait pu éteindre dans cette âme inquiète, rêveuse et passionnée, la soif des spéculations religieuses. A Vienne, comme à Toulouse, comme à Bâle et à Strasbourg, persécuté ou paisible, pauvre ou dans l'abondance, son âme était tout entière au spectacle des agitations du christianisme. Il croyait avoir trouvé, seul, le nœud de toutes les difficultés du temps. Ce n'est pas que la réforme à ses yeux ne fût légitime; mais elle s'arrêta à moitié chemin. Il prétendait lui imprimer une impulsion nouvelle et méditait le dessein de présenter au monde une œuvre que n'avaient osé entreprendre ni Luther, ni Zwingle, ni Calvin, un christianisme rajeuni, reconstruit depuis la base jusqu'au faite, le christianisme de l'avenir, qui était aussi pour lui le vrai christianisme du passé. Ses yeux étaient fixés sur Genève. L'auteur de l'*Institution chrétienne*, le législateur du protestantisme, lui paraissait l'homme le plus capable de comprendre ses idées, le mieux placé pour réaliser ses desseins. Il mettait sa gloire à le séduire à sa doctrine. Entraîner Calvin, en effet, c'était entraîner le protestantisme, c'était changer la face du monde religieux.

Rien ne put détourner Servet du dessein de convaincre son adversaire. Mis en communication avec lui par le libraire lyonnais Frelon, une correspondance active s'engagea. Également sincères, mais également orgueilleux et entiers, ces deux esprits, d'ailleurs si différents, ne pouvaient s'entendre. Calvin rompit tout commerce avec une hauteur suprême, et le cœur profondément irrité. Servet résolut alors de publier le grand ouvrage qu'il méditait depuis longues années, et dont il avait communiqué plusieurs parties à Calvin et à son ami Viret. Il décida à prix d'argent deux libraires de Vienne, Balthazard Arnollet et Guillaume Guérault, à l'imprimer

en secret pour le répandre ensuite dans toute l'Europe. Le titre de l'ouvrage était significatif: *Restitutio dei christianisme (Christianismi restitutio, totius Ecclesie apostolice ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis baptismi et cæne Domini nomenclationis. Restituito denique nobis regno cælesti, Babylonis impie captivitate soluta, et antechristicum suis pœnitibus destructo*; 734 pages in-8, M. S. V. (Michael Servetus Villanovanus, 1533). — Évidemment cette publication, destinée à produire chez les protestants et les catholiques un scandale immense, créait par cela même contre Servet un danger presque inévitable. L'hérésie était flagrante, et la loi frappait les hérétiques du supplice du feu. Servet se jeta tête baissée dans cet abîme, et nul doute qu'un orgueil excessif et un désir violent de paraître et d'agir le monde n'eût fortement contribué à le faire agir; mais il serait injuste de ne pas reconnaître en lui un homme sincère, profondément convaincu de la vérité de son système, et qui céda à l'irrésistible besoin de communiquer à ses semblables ce qu'il croyait être la vérité. Noble audace après tout, qui lui faisait sacrifier son repos et sa vie à la fortune d'une idée!

C'est à l'histoire à raconter les mémorables détails de cette tragique affaire. Dénoncé par les propres manœuvres de Calvin à l'autorité ecclésiastique, Servet est mis en prison, s'échappe de Vienne, et, après avoir erré plusieurs mois autour de la frontière, se fait prendre au piège à Genève par son plus mortel ennemi. Après un long procès et des souffrances inouïes, il est brûlé vif sur la place du Champel, et subit son supplice avec une fermeté d'esprit et un courage indomptables (1553).

Pour comprendre cette effroyable immolation, dont Gibbon a dit avec raison qu'il en était plus profondément scandalisé que de toutes les hécatombes humaines qui ont été sacrifiées dans les auto-da-fé de l'Espagne et du Portugal, il faut mesurer le péril que créait pour le protestantisme la théologie de Servet, et on ne comprend bien cette théologie elle-même qu'en la rapportant au système métaphysique dont elle est une curieuse application.

Le point de départ de Servet en philosophie, c'est que Dieu, considéré en soi dans les profondeurs de son essence créée, est absolument indivisible.

Il faut se rendre compte de ce principe, de son origine et de sa portée. Servet ne se donne pas pour l'avoir inventé: il l'emprunte à la tradition néo-platonicienne, à ses autorités favorites, Numenius et Plotin, Porphyre et Proclus, Hermès Trismégiste et Zoroastre. Et en effet, ce principe de l'absolue indivisibilité de Dieu a été et devait être hautement proclamé par toutes les écoles panthéistes et mystiques de l'antiquité. C'est le génie du mysticisme de ne voir dans toutes les formes de la vie individuelle que des ombres fugitives et décevantes; dans la vie elle-même, depuis son plus humble degré jusqu'au plus sublime, qu'une stérile agitation; et de concevoir, au-dessus de ce courant de phénomènes où l'existence se divise et se perd, un principe immobile, simple, pur, exempt de toute action, de toute division, où tout doit s'identifier et s'unir. Le panthéisme paraît d'abord animé d'un génie tout contraire. Son Dieu est un Dieu vivant; il agit, et se développe par la nécessité de son essence; il se mêle à la nature, il est la nature elle-même, en revêt toutes les formes, en monte, en descend et en remplit tous les degrés. Mais si le dieu du

panthéisme est inséparable de la nature, par là même il n'a pas de vie propre et distincte; il ne se manifeste que dans ses œuvres et sous la condition de l'espace, du temps et du mouvement. Pris en soi, il n'est plus que l'unité absolue, l'être pur, la substance absolument indivisible et incompréhensible; il est l'inconnu, l'ineffable, l'infini; c'est l'Abîme des Chaldéens, l'Un de Plotin, l'En-Soph des kabbalistes; de la sorte, le mysticisme et le panthéisme, divers à tant d'égards, se rencontrent dans ce principe de l'indivisibilité absolue de Dieu. Servet l'adopte, sauf des réserves de peu d'importance, et il s'en sert avec une sagacité et une hardiesse extrêmes contre la doctrine chrétienne de la Trinité.

A la place de cette Trinité qui révolte sa raison, Servet conçoit un dieu parfaitement un, parfaitement simple, si simple et si un qu'à le prendre en lui-même il n'est ni intelligence, ni esprit, ni amour. Toutefois, entre un tel dieu, retiré en soi dans sa simplicité inaltérable, et ce flot d'existences mobiles, divisées, changeantes, il faut un lien, un intermédiaire. Cet intermédiaire, ce lien, pour Servet, ce sont les idées.

Les idées sont les types éternels des choses. Ce monde visible, où trop souvent s'arrêtent nos pensées et nos désirs, qui enchante notre imagination de ses riches couleurs, n'est qu'une image affaiblie d'un indivisible et plus noble univers. S'il est dans la région des sens une chose entre toutes belle et féconde, c'est la lumière; mais son fugitif éclat, toujours mêlé d'ombres, pâlit et s'éclipse devant les éternelles et pures splendeurs de la lumière incréée. Ces mêmes objets qui apparaissent dans notre monde et sous la condition de la limite, du mélange et du mouvement, la pensée du vrai philosophe les contemple au sein du monde idéal, purs, simples, infinis, immobiles, harmonieux.

Les idées ne sont pas seulement les modèles immuables, les essences abstraites des choses; ce sont des principes substantiels et actifs, elles président à la fois à la connaissance et à l'existence; en même temps qu'elles ordonnent le monde et règlent la pensée, elles soutiennent et vivifient toutes choses. Ainsi, l'invisible univers des idées, distinct de l'univers visible, n'en est point séparé; il le pénètre et le remplit. De même, les idées ne sont point séparées de Dieu, bien qu'elles s'en distinguent. Elles sont le rayonnement éternel de Dieu, comme le monde sensible est le rayonnement éternel des idées. Ce que les idées sont aux choses, Dieu l'est aux intelligences. Les choses trouvent leur essence et leur unité dans les idées; les idées trouvent leur essence et leur unité en Dieu. Dieu, indivisible en soi, se divise dans les idées; les idées se divisent dans les choses. Dieu, pour parler le langage de Michel Servet, qui fait songer ici tout à la fois à Plotin et à Spinoza, Dieu est l'unité absolue qui unifie tout, l'essence pure qui *essentie* tout, *essentia essentians* (*Christ. rest.*, lib. IV, p. 125). L'essence, l'unité, descendent de Dieu aux idées, et des idées à tout le reste; c'est un océan éternel d'existence, dont les idées sont les courants, dont les choses sont les flots.

En résumé, il y a trois mondes, à la fois distincts et unis: au sommet, Dieu, absolument simple, ineffable; au milieu, l'éternelle et invisible lumière des idées; au bas de cette échelle infinie, s'agitent les êtres. Les êtres sont contenus dans les idées, les idées sont contenues en Dieu, Dieu est tout, tout est Dieu; tout se lie, tout se pénètre, et la loi suprême de l'existence est l'unité universelle. L'unité, l'harmonie, la consubstantialité de tous les êtres, voilà le principe qui a séduit Servet, comme il captiva depuis Sabellius et Eu-

tychès, comme il devait égarer un jour et Bruno, et Spinoza, et Schelling, et tant d'autres nobles génies. Ne faisons point un crime à Michel Servet de s'être laissé gagner à ces doctrines noblement chimériques, dans un siècle surtout où la plupart des esprits en subissaient le prestige.

Servet était tellement convaincu de la vérité de cette doctrine, que devant ses juges mêmes, en face de la mort, il eut le courage de la confesser. Calvin, qui avait fait des doctrines panthéistes de Servet un des principaux chefs de l'accusation capitale intentée contre lui, l'interpelle en ces termes au conseil de Genève: «Maintiens-tu que nos âmes soient un sourgeon de la substance divine; qu'il y ait dans tous les êtres une déité substantielle?» — Je le maintiens, répond Servet. — Mais quoi! misérable! s'écrie Calvin en frappant du pied, ce pavé est-il Dieu? Est-ce Dieu qu'en ce moment je foule? — Sans aucun doute. — A ce compte, ajoute Calvin avec ironie, les diables eux-mêmes contiennent Dieu? — En doutes-tu? réplique sur le même ton l'indomptable panthéiste, perdant ici toute prudence, mais n'hésitant pas à livrer sa vie plutôt que de désavouer sa foi.

Disons en quelques mots comment Servet rattachait à sa métaphysique panthéiste une théologie profondément contraire à la lettre et à l'esprit du christianisme. Servet partait de ce principe, que toute détermination précise répugne à la nature de Dieu. La négation de la divinité du Christ était une conséquence inévitable de ce principe. Michel Servet l'a-t-il résolument acceptée? l'a-t-il nettement repoussée? ni l'un ni l'autre. Il a essayé de l'atténuer en l'acceptant. C'est ce qui fait l'obscurité de sa christologie. La clef de toutes les difficultés qu'elle présente, c'est que Servet veut être à la fois chrétien et panthéiste. Pour résoudre ce problème insoluble, pour reconnaître dans le Christ quelque chose de plus qu'un homme, sans y voir Dieu lui-même mystérieusement uni à l'humanité, Servet imagine sa théorie d'un Christ idéal qui n'est point Dieu, qui n'est point un homme, qui est un intermédiaire entre l'homme et Dieu. C'est l'idée centrale, le type des types, l'Adam céleste, modèle de l'humanité et par suite de tous les êtres. Pour l'Église, le Christ est Dieu; pour le panthéisme, le Christ n'est qu'un homme, une partie de la nature. Servet place entre la Divinité, sanctuaire inaccessible de l'éternité et de l'immobilité absolue, et la nature, région du mouvement, de la division et du temps, un monde intermédiaire, celui des idées, et il fait du Christ le centre du monde idéal. De la sorte, il croit concilier le christianisme et le panthéisme en les corrigeant et les tempérant l'un par l'autre.

L'effort de Servet pour échapper au panthéisme est manifeste. Il reproche à Zoroastre et à Hermès Trismégiste d'avoir admis entre la nature et Dieu une union trop immédiate: il essaye de conserver les idées de création et de créateur. «Tous les êtres, dit-il, sont sans doute consubstantiels en Dieu, mais par l'intermédiaire des idées, c'est-à-dire par l'intermédiaire du Christ.» Le Christ seul est fils de Dieu, engendré immédiatement de sa substance; les autres êtres ne sont fils de Dieu que par adoption, et grâce à la médiation du Christ. Le Christ est le nœud de la terre et du ciel, le pont qui comble l'abîme entre l'éternité et le temps, entre le fini et l'infini, entre la nature et Dieu.

Que serait Dieu sans le Christ? un principe inaccessible, retiré en soi dans les muettes profondeurs d'une existence absolue, une cause sans effet, un soleil sans lumière. Le Christ est la

lumière de Dieu, sa manifestation la plus parfaite, son image la plus pure, *sa personne*. En ce sens, le Christ est égal à Dieu; il est Dieu même, mais Dieu visible, participant des créatures, contenant en soi l'humanité et tous les êtres de l'univers. C'est du Christ que tout émane; c'est vers lui que tout retourne; il est la cause, le modèle et la fin de tous les êtres; tout en lui s'unifie, et il unifie tout en Dieu.

Servet développe cette idée avec un véritable enthousiasme; c'est le pivot de toute sa doctrine. Par elle, il prétend rendre le christianisme à sa pureté primitive, en expliquer tous les dogmes, les mettre en harmonie avec un panthéisme épuré, avec les traditions de tous les peuples, les symboles de tous les cultes, les formules de tous les systèmes, les maximes de tous les sages. Quelque jugement qu'on porte au fond sur son entreprise, ni la sincérité dans sa foi, ni la noblesse dans son enthousiasme, ni une certaine originalité dans ses idées ne sauraient être contestées sans injustice.

Il est clair que cette théorie du Christ détruisait radicalement le dogme de l'incarnation, comme la doctrine de Servet sur l'indivisibilité absolue de Dieu détruisait le dogme de la Trinité, comme sa conception d'un monde intelligible qui émane de Dieu par une loi nécessaire et le réfléchit éternellement dans le monde visible, sapait par la base le dogme de la création. Voilà donc toute la métaphysique du christianisme renversée. Servet respectera-t-il davantage la morale chrétienne, dont la racine est le dogme de la Rédemption? Tant s'en faut: Servet admet à la vérité une chute primitive, un abaissement de la nature humaine en Adam; mais il rejette l'idée d'une transmission héréditaire du péché originel, et supprime en conséquence le baptême des petits enfants. Il ne reconnaît pas la nécessité de la grâce pour le salut, ni celle de la foi aux promesses de Jésus-Christ: aussi sauve-t-il les mahométans, les païens et tous ceux qui auront vécu selon la loi naturelle.

En résumé, la Trinité restreinte à une distinction de points de vue, le Christ devenu une idée, l'idée éternelle de l'humanité, l'Incarnation réduite à une forme supérieure de cette idée, la Chute d'Adam à un abaissement de la nature humaine, la Rédemption au retour de cette nature vers sa pureté primitive, tel est le christianisme de Servet. Supprimez la métaphysique panthéiste qu'il emprunte à l'école néo-platonicienne et qui sert d'instrument à cette négation radicale de tous les dogmes chrétiens, ne gardez que la négation elle-même, et vous avez le socinianisme. A cette condition seule, la doctrine de Michel Servet pouvait devenir populaire. Embarrassée dans la profondeur et la subtilité de ses conceptions transcendantes, elle n'est dans Servet qu'une philosophie; dégagée de ce cortège, réduite à ses conséquences les plus simples, elle va devenir avec Socin une religion.

On peut consulter: E. Saisset, *Mélanges d'histoire, de morale et de critique*, Paris, 1859, in-12. On trouvera dans la partie de ce volume consacrée à Michel Servet tous les renseignements biographiques, bibliographiques et philosophiques les plus nouveaux et les plus complets. M. E. Saisset a eu sous les yeux le manuscrit du *Procès de Michel Servet*, soigneusement gardé à Genève et dérobé jusqu'alors à tous les regards. EM. S.

SEXTIUS (Quintius), philosophie romain, contemporain de Jules César et d'Auguste. Ses talents et sa naissance lui ouvraient le chemin de la fortune. Jeune encore, il avait su gagner la faveur de Jules César, qui lui offrit la dignité de sénateur; mais il aimait mieux se consacrer à la phi-

losophie dans l'obscurité et dans l'indépendance de la vie privée. Après avoir étudié à Athènes, sous les maîtres les plus célèbres, il composa lui-même en grec plusieurs ouvrages où il se montre, comme dit Sénèque dans ses lettres (la 59^e), Grec par la langue, Romain par les mœurs. *Græcis verbis, romanis moribus philosophatur*. En effet, obéissant au génie de sa nation, il ne cherche dans la philosophie qu'une science pratique, un moyen de régénérer les mœurs et de régler les actions. Fondateur d'une nouvelle secte, appelée de son nom les sextiens (*Sectiorum nova et romani roboris sexta*), et à laquelle appartenait son propre fils, ainsi que Sotion, un des maîtres de Sénèque, il essaya d'unir ensemble la morale du Portique et l'ascétisme de Pythagore. Il empruntait aux stoïciens l'idée de leur sage, mais en la dépouillant de la plupart de ses exagérations, et en mettant la sagesse aussi bien que le bonheur à la portée de l'humanité. A Pythagore il prenait la règle de l'abstinence, regardant la chair des animaux comme nuisible à la santé de l'homme, et comme une excitation à la cruauté et à l'intempérance. Comparant la vie à un combat, il recommandait à l'homme de ne jamais s'endormir dans la sécurité, d'avoir toujours la conscience et l'usage de ses forces; et ce précepte, il le pratiquait lui-même: car, chaque soir, avant de se livrer au repos, il passait en revue les actions de la journée, afin de savoir de quel vice il s'était guéri, quelle vertu nouvelle il avait acquise.

Il est absolument impossible de regarder comme authentiques les prétendues sentences de Sextius traduites du grec par Ruffin et attribuées au pape Sixte II: *Sexti Pythagorei Sententia e greco in latinum a Ruffino versa, et Xysto, romane Ecclesie episcopo, falso attributa*, dans le recueil des *Opusculum mythologiques et moraux* de Th. Gale, in-8, Amst., 1688, p. 645. Ces maximes, toutes pénétrées des idées chrétiennes, ne peuvent appartenir qu'à un écrivain ecclésiastique des premiers siècles de notre ère. Ainsi, on y lit que tout péché est une impiété; que tout membre qui nous excite à l'impudicité doit être retranché; qu'il faut abandonner volontairement ce qui nous a été dérobé; qu'il faut laisser au monde ce qui appartient au monde et rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu. Il est aussi question des anges, de Satan et des peines éternelles. On ne pourrait pas même admettre la supposition de Baronius, que cet écrit a été interpolé par Ruffin: car les préceptes de l'Évangile, à peine déguisés dans la forme, se retrouvent partout. — Lèvesque de Burigny a consacré à Sextius une courte dissertation dans le tome XXXI des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*.

SEXTUS (Empiricus). Nous parlerons avec quelque étendue des livres de Sextus, et très-peu de Sextus lui-même. La raison en est simple: Sextus n'est qu'un compilateur. Ses traités de scepticisme, ou sont vus se fonder et se résumer cinq siècles de controverses, ont une grande importance; quant à l'auteur, il n'en a presque aucune, parce qu'en recueillant l'héritage des Pyrrhon, des Timon, des Énésidème, des Agrippa, il n'y ajoute absolument rien.

Sextus paraît avoir fleuri vers le commencement du III^e siècle de l'ère chrétienne. En effet, Diogène Laërce (liv. IX, § 116) le cite comme un des disciples d'Hérodoté de Tarse; et Galien, dans un traité qu'il écrivit à trente-sept ans, sous Marc-Aurèle (*de Hypotyposi empirica*), met au nombre des derniers médecins empiriques Ménodote de Nicomédie, qui eut Hérodoté de Tarse pour disciple. Sextus pourrait donc avoir vécu trente ou quarante ans après l'époque de cet ou-

vrage, vers le temps où régna Septime-Sévère et où mourut Galien.

On est dans la même incertitude sur le lieu de sa naissance. Suidas, et d'après lui Dacier et Marsilio Cagnati, ont prétendu que Sextus était Africain; mais cette opinion est démentie par le témoignage de Sextus lui-même (*Hypotyposes pyrroh.*, liv. III, f. 213). Il est donc très-probable que Suidas, tombant dans une de ces confusions qui lui sont ordinaires, aura pris un autre Sextus pour celui dont il s'agit ici. On est surpris de rencontrer des méprises de ce genre chez certains critiques modernes; le savant Huet a confondu Sextus Empiricus avec le philosophe Sextus de Chéronée, fils de la sœur de Plutarque, le même probablement dont parle Marc-Aurèle dans ses *Pensées*. Une conjecture encore plus étrange est celle du célèbre médecin de Véronne, cité plus haut, Marsilio Cagnati; il a cru reconnaître dans le sceptique Sextus un auteur chrétien cité par Eusèbe. Sans insister plus longuement sur ce point, nous nous bornerons à dire qu'on peut inférer de plusieurs passages des écrits de Sextus Empiricus qu'il était né Grec et qu'il vécut à Tarse, patrie de son maître Hérodote.

Quant au nom d'*Empiricus*, les manuscrits le lui donnent, et Diogène Laerce pareillement. Ce nom indique la secte à laquelle il appartenait, celle des médecins *empiriques*, opposée à la secte des *methodiques*; ceux-ci pratiquant la méthode rationnelle, et pour guérir les malades s'efforçant d'en saisir les causes les plus cachées; ceux-là considérant les spéculations sur la nature des maladies comme vaines, et ne voulant d'autre guide que l'expérience. Pour se convaincre que Sextus était du nombre de ces derniers, il suffit de remarquer qu'il cite lui-même comme un de ses ouvrages les *Mémoires empiriques* (*Εμπερική ἱστορία*).

Au surplus, il ne reste aucun des ouvrages de Sextus sur la médecine. On a perdu ses *Mémoires de médecine* et ses *Mémoires empiriques*, cités par lui, qui sont peut-être le même ouvrage. Rien non plus n'a survécu de ses *Mémoires sceptiques*, de son *Traité sur l'âme* et d'un écrit qu'on lui attribue sous le nom de *Questions pyrrohoniennes*. Voici ce que nous avons de lui :

1^o Les *Hypotyposes pyrrohoniennes*, en trois livres;

2^o L'ouvrage connu sous ce titre, *Contre les mathématiciens*, lequel comprend deux compositions distinctes. Dans la première, composée de six livres, Sextus combat tour à tour les mathématiciens proprement dits, c'est-à-dire les savants, savoir : les grammairiens, les rhéteurs, les géomètres, les arithméticiens, les astrologues et les musiciens. — Viennent ensuite cinq autres livres, dirigés non plus contre les savants, mais contre les philosophes.

De ces deux ouvrages, le second n'est guère autre chose que le développement du premier. On peut donc considérer les *Hypotyposes pyrrohoniennes* comme le résumé précis et complet de tout le scepticisme de l'antiquité. Nous allons nous y attacher avec le soin et l'exactitude convenables, et en extraire l'essentiel.

Le plan de cet ouvrage est simple et régulier. Dans le premier livre, Sextus traite du scepticisme en général, de son caractère distinctif, de ses arguments les plus généraux, de ses formules traditionnelles. Après avoir pris position, en quelque sorte, au nom du scepticisme, contre les écoles dogmatiques, Sextus attaque ses adversaires sur leur propre terrain. Il adopte la division de la philosophie en logique, physique et morale, et consacre la seconde et la troisième partie de son ouvrage à démontrer successivement que

toutes ces sciences reposent sur des fondements ruineux.

Sextus commence par indiquer nettement la situation de l'école pyrrohonienne à l'égard des autres écoles philosophiques. « Dans la recherche de la vérité, il peut arriver trois choses : on bien on croit l'avoir découverte; ou bien on nie la possibilité de la découvrir; ou, enfin, sans rien affirmer et sans rien nier sur ce dernier point, on continue de poursuivre son objet. Les dogmatistes, comme Aristote, Épicure et les stoïciens, sont dans le premier cas; les académiciens, comme Clitomaque et Carnéade, dans le second; les sceptiques, dans le troisième. » Après cette indication générale, Sextus s'attache à donner une définition précise du scepticisme. « Le scepticisme, dit-il, consiste essentiellement à opposer les choses sensibles et les choses intelligibles, les phénomènes et les noumènes, de toutes les manières possibles. Cette opposition est fondée sur l'égalité valeur des thèses contraires. Elle conduit d'abord à la suspension absolue du jugement (*ἐποχή*), puis à l'absence complète de passion (*ἀταραχία*). »

On demande si le sceptique ne dogmatise pas.

Si l'on entend par dogmatiser donner son assentiment à quelque chose, dans ce sens le sceptique dogmatise; par exemple, s'il a froid ou s'il a chaud, il ne dira pas : « Il me semble que je n'ai pas froid ou que je n'ai pas chaud. » Mais si l'on appelle dogmatiser affirmer une de ces choses incertaines et obscures qui sont l'objet des sciences, alors il est vrai que le sceptique ne dogmatise jamais; car, lorsqu'il dit : *Je ne détermine rien, tout est faux*, il comprend ces paroles elles-mêmes dans les choses auxquelles il les applique. Ainsi, le dogmatiste affirme qu'une chose est réelle; le sceptique ne l'affirme jamais, et il n'affirme pas même la réalité des mots dont il se sert. Il exprime, sans rien affirmer, ce qui lui paraît, ce qu'il éprouve; mais, pour ce qui est hors de lui, il n'en dit rien.

Sextus fait la même réponse à une question analogue : Le sceptique choisit-il une secte? « Si l'on entend, dit-il, par choix d'une secte l'adhésion à certains dogmes liés entre eux et avec les choses qui apparaissent, le sceptique n'est d'aucune secte; car tout dogme est une affirmation sur un sujet obscur, et le sceptique s'y refuse absolument. Mais si l'on donne le nom de secte à un certain système réglé d'après les apparences sensibles et qui apprend à bien vivre en conformité avec les coutumes d'un pays, les lois et les affections individuelles, ce système, conduisant d'ailleurs à la suspension du jugement en toutes choses, alors il est vrai de dire que le sceptique appartient à une secte. »

On voit que le scepticisme de Sextus et des pyrrohoniens tient à ne pas contredire le sens commun, et accepte ce qu'on appellera aujourd'hui les phénomènes de conscience, ou encore l'élément subjectif de la connaissance humaine. Sextus, en effet, consacre un chapitre curieux à l'examen de cette question : Si la philosophie sceptique détruit les phénomènes? « Dire que notre scepticisme détruit les phénomènes, c'est ne pas nous entendre. Nous admettons tout ce qui affecte les sens et l'imagination, et emporte malgré nous notre assentiment. Nous n'accordons, il est vrai, rien de plus. Ainsi, tout en admettant ce qui nous affecte, en tant qu'il nous affecte, nous nous demandons si ce qui nous affecte est tel qu'il paraît être; et, sur ce point, nous blâmons la témérité dogmatique. Ainsi, par exemple, le miel me paraît doux, et je ne nie pas qu'il ne me paraisse doux; mais je me demande ensuite si le miel en lui-même est doux

et il ne s'agit plus ici de ce qui me paraît, mais de ce qu'on affirme touchant ce qui me paraît; or, c'est là une question toute différente. »

Il ne faut pas s'étonner, après cela, d'entendre dire à Sextus que le scepticisme a un criterium. « Il y a, dit-il, deux sortes de criteriums : celui qui concerne la foi que l'on accorde à l'existence ou à la non-existence d'une chose; et celui qui se rapporte à la pratique, en vertu duquel on fait ou ne fait pas certaines choses. Nous combattons le premier quand il en sera temps; quant au second, je dis que notre criterium est le *phénomène*, en entendant par là ce qui frappe les sens et l'imagination. En effet, ce qui nous affecte et nous persuade fatalement n'est pas sujet à controverse. Le sceptique, en restant libre de toute opinion, conduit sa vie d'après l'apparence; car l'inaction absolue est impossible. Cette apparence se montre sous quatre aspects : 1° les lois de la nature, qui nous a faits sensibles et intelligents; 2° la forme des appétits et des passions, la nécessité; exemples : la faim et la soif; 3° les coutumes et les institutions; 4° la connaissance pratique des arts, sans laquelle nous serions des hommes inoccupés et inutiles. »

Après avoir ainsi fixé, d'une manière subtile mais rigoureuse, le caractère propre du scepticisme, Sextus en expose les moyens les plus généraux, les *lieux* ou *tropes*. Le premier se tire de la différence des animaux. Ce qui paraît désirable aux uns paraît nuisible ou indifférent aux autres, suivant la différence des races. Le second *trope* se tire de la différence des hommes. Nous trouvons ici une comparaison assez ingénieuse entre l'homme et le reste des animaux. « Quand nous argumentons, dit Sextus, de la différence qui existe entre les animaux, les dogmatistes nous opposent leur distinction entre les animaux doués de raison, et ceux qui en sont privés. Examinons maintenant la valeur de cette distinction. Parmi les animaux, nous choisissons le chien pour le comparer à l'homme soit sous le rapport des sens et de l'imagination, soit sous le rapport de la raison. D'abord, il est reconnu que le chien est supérieur à l'homme du côté des sens. Quant à la raison, considérons-la tour à tour en elle-même et dans sa manifestation extérieure. Suivant les stoïciens, la raison consiste : 1° à choisir les choses qui nous conviennent et à exclure les autres; 2° à connaître certains arts qui facilitent ce choix; 3° à acquérir certaines vertus qui sont propres à notre nature et à la conduite des passions. Le chien a tout cela. En effet : 1° il sait choisir la nourriture qui lui convient; 2° il la trouve à l'aide de la chasse, art où il excelle; 3° enfin il est juste, puisque la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, et le chien se montre ami de son maître, et ennemi des voleurs et des inconnus. De plus, si le chien a une vertu, il doit, d'après les stoïciens, posséder toutes les vertus. Ajoutez que le chien est courageux et reconnaissant. Si on en croit Carnéade, le chien n'est pas étranger à la dialectique, puisqu'en chassant, du moment qu'il s'est aperçu que de trois chemins que le gibier a pu prendre il en est deux qu'il n'a pas pris, incontinent il se précipite dans le troisième. Enfin le chien, quand il est malade, sait se soigner et se guérir. Considérons maintenant la raison manifestée par le langage. Et d'abord, la parole n'est pas une condition nécessaire des êtres raisonnables, puisqu'un homme muet est toujours un homme; de plus, on a vu de très-grands philosophes se condamner au silence; enfin certains animaux profèrent des paroles. Et quant au chien, il a aussi son langage, quoique nous ne le comprenons pas toujours. Suivant l'occasion, il sait varier l'expres-

sion de sa voix. Ce que nous venons de prouver pour le chien, il est aisé de l'étendre aux autres animaux. D'où il suit que nous n'avons aucune raison de préférer nos perceptions à celles des bêtes, puisqu'elles sont tout aussi raisonnables que les hommes. »

Nous avons cité ce développement des deux premiers *tropes*, pour donner une idée de ce qu'il y a d'ingénieux, et aussi de ce qu'il y a souvent de sophistique, dans ces lieux communs du scepticisme ancien. Qu'il nous suffise d'indiquer les huit *tropes* qui complètent cette première classification. Le troisième se tire de la différence des organes des êtres sensibles; le quatrième, de la diversité des circonstances; le cinquième, des positions, distances et lieux divers; le sixième est fondé sur les mélanges, c'est-à-dire sur ce que les objets ne nous sont jamais donnés dans un état d'isolement et de pureté, mais toujours compliqués d'éléments étrangers; comme, par exemple, un même corps est perçu par nous, tantôt dans l'air et tantôt dans l'eau, toujours différent suivant la différence des milieux. Le septième *trope* est tiré des quantités. Ainsi, des pailles d'argent, prises une à une, paraissent noires; réunies en grande quantité, elles paraissent blanches. Ou encore, une petite quantité de vin fortifie le corps; une grande quantité lui est préjudiciable. Le huitième *trope* est tiré de la diversité des relations; le neuvième, des rencontres rares ou fréquentes; le dixième, enfin, des institutions, mœurs, croyances et opinions.

Sextus remarque avec raison que ces dix catégories du doute peuvent aisément se ramener à huit, suivant que l'on considère celui qui juge (tropes 1, 2, 3 et 4), ce dont on juge (tropes 7 et 10) et le rapport de celui qui juge à ce dont il juge (tropes 5, 6 et 8); enfin, ces huit catégories générales viennent elles-mêmes se subordonner à une seule qui les résume et les embrasse : c'est la catégorie de la relativité, qui peut s'exprimer ainsi : *tout est relatif*.

Voilà où en était restée la science du scepticisme aux temps de Pyrrhon et de Timon; mais, depuis, d'autres sceptiques sont venus qui l'ont construit des catégories plus complètes et plus savantes. Sextus expose ici les *cinq tropes* des sceptiques nouveaux. Les voici : la contrariété, le progrès à l'infini, l'hypothèse, la relativité, le diallèle. Sextus entreprend de prouver que toute recherche dogmatique donne prise à ces cinq arguments. En effet : 1° cette recherche sera de l'ordre sensible ou de l'ordre intelligible. Il y aura donc toujours contrariété dans les opinions, les uns n'admettant que le sensible, les autres n'admettant que l'intelligible, d'autres n'admettant que telle partie du sensible ou de l'intelligible. 2° Cette antinomie peut-elle être résolue? Oui ou non. Si non, le scepticisme est vainqueur. Si oui, on y parviendra, soit à l'aide d'une chose sensible, soit à l'aide d'une chose intelligible. Si c'est à l'aide d'une chose sensible, celle-ci ayant besoin de s'appuyer sur une autre chose sensible, voilà le progrès à l'infini. 3° Veut-on, pour établir une chose sensible, s'appuyer sur une chose intelligible, il faudra, pour établir cette chose intelligible, s'appuyer sur une chose sensible. Voilà le diallèle. 4° Pour échapper à cette alternative d'un progrès à l'infini ou d'un diallèle, propose-t-on de s'arrêter, soit à une chose sensible, soit à une chose intelligible, qu'on supposera certaine sans la démontrer, on fait une hypothèse. Or, le scepticisme vous arrête et vous dit : Si vous admettez tel principe par supposition, nous avons le même droit de poser le principe contraire. De plus, si ce que vous

supposez est vrai, comme vous ne le démontrez pas, il est impossible de s'en assurer. Enfin, hypothèse pour hypothèse, autant valait prendre directement pour vrai ce qui était en question. 5° Le dernier de ces cinq tropes est celui de la relativité, qui a été suffisamment développé plus haut.

Vient ensuite l'explication de deux tropes que Sextus donne comme nouveaux, mais qui ne sont que le résumé des cinq qui précèdent.

De deux choses l'une, dit-il : ou une chose est compréhensible par elle-même, ou elle est compréhensible par une autre chose. 1° Aucune chose n'est compréhensible par elle-même. En effet, il n'en est aucune sur laquelle les dogmatistes ne soient en contradiction avec les autres, les uns niant tout ce qui est sensible, les autres tout ce qui est intelligible. Or, on ne peut décider entre ces adversaires, puisqu'il faudrait partir soit d'une chose sensible, soit d'une chose intelligible, c'est-à-dire supposer ce qui est en question. 2° Si aucune chose n'est compréhensible par elle-même, il en résulte qu'aucune n'est compréhensible par une autre chose, puisque celle-ci en supposerait une autre, et ainsi à l'infini.

A ces divers systèmes d'arguments dirigés contre le dogmatisme en général, Sextus ajoute une dernière série de tropes, spécialement applicables à la recherche des causes, à ce qu'il appelle l'*œtiologie*. Il fait honneur de cette série d'arguments à Énésidème. Les voici au nombre de huit :

1° On donne pour cause ou raison d'un phénomène une chose obscure en soi, et qui n'est confirmée par aucune apparence claire. 2° Entre plusieurs causes qui expliquent également un phénomène, on en choisit une arbitrairement, à l'exclusion des autres. 3° Quand des phénomènes se produisent dans un certain ordre, on les explique par une cause qui ne rend pas raison de l'ordre de ces phénomènes. 4° On voit comment arrivent des choses qui apparaissent aux sens, et on croit par là comprendre des choses qui n'apparaissent point aux sens, tandis qu'il peut se faire qu'elles se comportent tout autrement. 5° On rend raison des choses à l'aide de certaines hypothèses qu'on fait sur les éléments dont elles sont composées, au lieu d'employer des notions communes et évidentes par elles-mêmes. 6° On n'admet que les faits qui sont d'accord avec les hypothèses qu'on a imaginées ; on supprime tout ce qui peut les contrarier. 7° On admet des causes qui sont en contradiction non-seulement avec les faits qui se montrent aux sens, mais même avec les hypothèses qu'on a imaginées. 8° Enfin, on s'appuie, pour rendre raison d'un phénomène, sur l'existence d'un autre phénomène à tout autant besoin que l'autre d'être expliqué.

Ces huit moyens d'attaque contre la recherche des causes épuisent l'exposition des arguments généraux du scepticisme. Avant d'entrer dans le développement des arguments particuliers que le scepticisme dirige contre les différentes parties de la philosophie dogmatique, Sextus complète la partie générale de son œuvre en expliquant les principales formules usitées dans l'école pyrrhonienne, et en distinguant cette école de toutes les autres. Voici quelques-unes de ces formules générales du scepticisme : *Pas plus ceci que cela. — Peut-être oui, peut-être non. — Je m'abstiens, je ne détermine rien. — Toute raison d'affirmer est contredite par une raison égale et contraire.* — Sextus a soin d'avertir qu'il ne donne pas à ces formules un sens absolu. Il faut toujours sous-entendre : *à ce qu'il*

semble, et ces mots eux-mêmes, on ne les emploie que comme signes apparents et relatifs de la disposition présente. — Aussi, quelques pyrrhoniens craignant de trop affirmer en disant : *pas plus ceci que cela, οὐδὲν μᾶλλον*, donnaient-ils à ce principe la forme suspensive de l'interrogation : *pourquoi ceci plutôt que cela ? τι μᾶλλον* ; c'est pour cela qu'Énésidème définissait le scepticisme : « un souvenir par lequel, confrontant ensemble et soumettant à la critique les phénomènes et les nomènes de toute espèce, nous ne trouvons partout que désordre et stérilité. » Ainsi le scepticisme n'est pas une déduction logique ; c'est un état de l'âme, une impression, un souvenir, une sorte de souvenir, *μνήμη τίς*.

On conçoit maintenant que Sextus s'attache avec force, à la fin de son premier livre, à distinguer son école non-seulement des écoles d'Héraclite, de Démocrite et d'Aristippe, mais surtout de l'école de Protagoras et de l'école académique. Il peut sembler en effet que ces deux dernières écoles, toutes négatives, se confondent avec le scepticisme : car enfin le pyrrhonien le plus déterminé est forcé de convenir que celui qui nie toutes choses a ce point commun avec celui qui les met en doute, que ni l'un ni l'autre n'affirme rien. La différence, s'il en reste une, est sans conséquence ; elle paraît même puérile : car n'affirmer qu'une seule chose, savoir, qu'on ne peut rien affirmer, et n'affirmer aucune chose, pas même qu'on n'en saurait affirmer aucune, c'est en termes différents la même position intellectuelle ou, pour mieux dire, la même absurdité ; puisque soutenir qu'on n'affirme rien, et que cela même on ne l'affirme pas, c'est affirmer encore malgré qu'on en ait. La seule différence est donc que dans le premier cas l'affirmation paraît au grand jour, et que dans le second on essaye de la cacher par un subterfuge.

A cette objection très-spécieuse, voici la réponse de Sextus et de toute son école : Si notre doute s'étendait à toutes choses, même aux impressions internes, aux phénomènes en tant que phénomènes, ce doute universel serait aussi absurde que l'universelle négation des académiciens, et n'en différait pas sérieusement ; car, nous l'avouons, de même qu'une négation absolue détruit son propre ouvrage, ainsi un doute absolu, soit qu'il affirme, soit qu'il s'applique à soi-même comme à tout le reste, est une contradiction évidente. Mais ce doute n'est pas le nôtre ; car notre doute, nous l'affirmons. Nous l'affirmons comme un phénomène interne, au même titre et sous la même réserve que tous les phénomènes analogues. Et qu'on ne nous accuse pas de nous contredire. Nous faisons profession, il est vrai, de mettre en doute la valeur de toute affirmation comme de toute négation touchant la nature des êtres ; mais d'où vient ce doute ? Il vient du spectacle des contradictions où tombe la raison quand elle veut pénétrer jusqu'à l'impénétrable région des essences. Dans cette région, notre doute est universel. Nous n'affirmons rien, nous ne nions rien. Nous n'affirmons et nous ne nions pas même qu'on puisse rien nier ni rien affirmer ; mais notre doute s'arrête là. Il respecte les pures impressions, les phénomènes. Et la raison en est très-simple : car du moment qu'on retranche à ces impressions toute portée speculative, toute valeur dogmatique absolue, les contradictions disparaissent, et avec elle notre doute.

On n'a donc pas le droit de confondre cette doctrine avec celle de l'Académie. Les académiciens nient absolument la possibilité de cou-

prendre les choses; nous ne la nous pas, nous en doutons. Les académiciens se contredisent grossièrement par cette négation absolue; notre doute échappe à ce reproche. La négation des académiciens n'est fondée que sur la contradiction des opinions dogmatiques; nous nous appuyons, nous, tout à la fois des contradictions où l'on tombe en affirmant et de celles qu'on n'évite pas en niant, pour nous réfugier, par delà l'affirmation et la négation, dans un doute spéculatif universel. Enfin, les académiciens nient les phénomènes internes comme tout le reste; nous doutons, nous, de tout le reste; mais nous affirmons les phénomènes internes. En vain diriez-vous que nous avons ce point commun avec l'Académie, que nous excluons comme elle toute affirmation spéculative. Cela est vrai; mais vous oubliez que nous avons aussi, avec l'ensemble des autres écoles, ce point commun, que nous excluons comme elles la négation spéculative de l'Académie. Il n'y a donc pas plus de raisons pour nous confondre avec l'Académie qu'avec ses adversaires les plus déclarés. C'est le propre de notre doute en matière de spéculation de se rapprocher à la fois et de s'éloigner de l'affirmation et de la négation: de l'affirmation, parce qu'il exclut la négation; de la négation, parce qu'il exclut l'affirmation. En deux mots, notre doctrine diffère de la doctrine académique: 1° dans la sphère de la spéculation pure, comme le doute diffère de la négation; 2° dans celle des phénomènes internes, comme l'affirmation diffère de la négation, et, il faut bien l'ajouter, comme une affirmation conséquente avec elle-même et avec le doute spéculatif qui lui sert de limite, diffère d'une négation absolue qui ne peut s'énoncer sans se contredire.

L'exposition générale du scepticisme se termine avec le premier livre. Dans les deux suivants, Sextus prend à partie les dogmatistes sur les différents problèmes qu'embrasse la philosophie, et d'abord sur les problèmes logiques.

Pour comprendre, dans ses lignes principales comme dans ses détails compliqués et presque infinis, l'argumentation de Sextus contre les logiciens, laquelle remplit tout le second livre des *Hypotyposes*, il faut savoir que l'école pyrrhonienne, en matière de logique plus qu'en toute autre, avait surtout affaire aux stoïciens. Or, deux grandes questions étaient, pour ainsi dire, à l'ordre du jour dans l'école stoïcienne, savoir: la question du criterium de la vérité, et la question des signes. Le second livre des *Hypotyposes* est tout entier consacré à ces deux questions.

Sextus distingue trois sortes de criteriums: l'homme qui juge du vrai et du faux, la connaissance par laquelle il juge, et enfin l'impression produite par l'objet et suivant laquelle l'esprit forme son jugement. Il est impossible d'entrer dans le détail des objections qu'entasse Sextus contre ces trois formes du criterium de la vérité; tout ce que l'école pyrrhonienne et l'école académique avaient imaginé, tout ce que ces écoles elles-mêmes avaient hérité de la sophistique et de l'école de Mégare, tout cela est enregistré et classé par Sextus avec la patience et le sang-froid d'un scrupuleux compilateur. Voici les deux objections les plus essentielles: 1° Celui qui affirme l'existence du vrai démontre son assertion ou ne la démontre pas. S'il ne la démontre pas, elle ne mérite aucune confiance; s'il la démontre, il fait une pétition de principe. 2° Entre ceux qui soutiennent l'existence de la vérité, les uns la voient tout entière dans les choses sensibles, apparentes, phénoménales; les

autres dans les choses intelligibles, obscures, invisibles; d'autres enfin reconnaissent dans ces deux ordres de choses des manifestations différentes, mais également légitimes, de la vérité absolue. Ces trois hypothèses sont également absurdes.

Première hypothèse. Les choses sensibles sont génériques ou individuelles. On prétend que celles-ci ont une existence propre et distincte; mais on est forcé d'accorder que celles-là n'existent que relativement et d'une façon purement idéale. Or, la vérité, étant absolue de son essence, ne peut se rencontrer dans les choses génériques. De plus, les sens sont incapables de saisir les genres, puisque tout ce qui est universel leur échappe. Enfin ceux qui admettent la réalité des genres sont forcés de remonter à un genre supérieur, à un genre généralissime qui comprend toutes choses dans son universalité. Or, ce genre doit être vrai ou faux, ou vrai et faux tout ensemble. S'il est vrai, tout est vrai; s'il est faux, tout est faux; s'il est vrai et faux, tout est vrai et faux. Trois alternatives également absurdes. Donc la vérité ne peut se rencontrer dans les genres. Sera-t-elle dans les individus? non; car la connaissance des choses individuelles est individuelle, par conséquent relative. Voilà donc la vérité qui cesse d'être absolue, ce qui est insoutenable.

Deuxième hypothèse. Si la vérité est dans les conceptions de l'entendement, il faudra dire qu'il n'y a rien de vrai dans les choses sensibles. De plus, ou bien l'entendement de tous les hommes sera bon juge de la vérité, ce qui est démenti par la contradiction des jugements humains, ou ce sera l'entendement de tel ou tel philosophe. Mais pourquoi celui-ci plutôt que celui-là? et pourquoi l'entendement d'un philosophe plutôt que l'entendement d'un autre homme?

Troisième hypothèse. Veut-on que la vérité soit tout ensemble dans les notions sensibles et dans les conceptions rationnelles? Mais les sens ne peuvent s'entendre avec la raison, et ni la raison ni les sens ne s'entendent avec eux-mêmes. Il faudra, par conséquent, dire que la vérité se rencontre seulement dans certaines notions sensibles et dans certaines conceptions rationnelles. Mais comment les démêler au milieu de celles qui ne sont pas vraies? Il faut un criterium. Ce criterium sera-t-il pris dans les notions sensibles? C'est supposer le problème résolu. Dans les conceptions rationnelles? c'est encore une pétition de principe. De plus, si la vérité a besoin d'un criterium, on demandera si ce criterium est vrai ou faux. S'il est faux, on ne peut l'admettre sans absurdité; s'il est vrai, ou bien il est vrai par lui-même et sans criterium, ou bien par un autre criterium. Vrai par lui-même? c'est se contredire, puisqu'on soutient que le vrai a besoin d'un criterium. Vrai par un autre criterium? mais ce criterium en suppose un troisième, lequel en veut un quatrième, dans un progrès à l'infini. Donc, dans aucune hypothèse on ne peut prétendre qu'il existe une vérité.

Après avoir épuisé la question du vrai absolu et du criterium de la certitude, Sextus passe à la question des signes, qui embrasse, comme nous l'avons expliqué, la question de la démonstration et la dialectique tout entière. Ici encore, ne pouvant rapporter tous les arguments de Sextus, qui d'ailleurs s'adressent le plus souvent à la logique stoïcienne, et qu'il serait impossible de faire comprendre sans elle, nous nous bornerons à en donner un échantillon.

1° Si les signes avaient par eux-mêmes une valeur propre et absolue, toutes les intelligences les interpréteraient de même façon dans les

mêmes circonstances. Or, quel est entre les signes celui qui satisfait à cette condition? Le langage? On ne cesse de disputer sur les mots. La définition? Il n'y a pas deux philosophes d'accord sur celle de l'homme. La démonstration? Elle est au service des causes les plus opposées. L'induction? Mais voici Erasistrate et Hiérophile qui ne peuvent s'entendre sur les symptômes de la maladie et de la mort. Tel navigateur redoute la tempête à l'aspect des signes qui, pour un autre, présagent la sérénité. Ainsi donc, les signes ne sont que des apparences changeantes et fugitives, dénuées de tout caractère absolu.

2° Le signe et la chose significée sont deux termes corrélatifs; ils ne peuvent donc être pensés l'un sans l'autre. Mais si la chose significée est pensée en même temps que le signe, elle n'a plus besoin de signe pour être connue : le signe cesse donc d'être lui-même. Ceci s'applique au rapport des prémisses à la conséquence. Ces deux choses sont corrélatives, par suite, simultanées dans la pensée; et, partant, la conséquence ne dérive plus des prémisses, et les prémisses ne conduisent plus à la conséquence.

3° A celui qui constate l'existence des signes et de la démonstration, on ne peut la prouver que par des signes et des démonstrations. Chaque preuve est donc une pétition de principe.

Sextus, comme s'il sentait la faiblesse de plusieurs de ces arguments, termine ce second livre en remarquant que si on essaye de le réfuter sur tel ou tel point, on fortifiera le scepticisme plutôt que de l'affaiblir. Introduire, en effet, de nouveaux éléments de discussion, c'est compliquer une discussion déjà très-confuse, et en rendre impossible le dénouement.

La question logique est épuisée. Sextus consacre son troisième et dernier livre à combattre successivement le dogmatisme sur le terrain de la physique et de la morale.

La science que Sextus appelle physique ou physiologie, en se conformant au langage de toutes les écoles de son temps, c'est, à peu de chose près, l'ontologie des âges modernes, savoir : la science des premiers principes et des premières causes. Dieu et la Providence, l'âme et la matière dans leurs lois éternelles, tels sont les objets qui la constituent. Sextus, après avoir distingué, avec les stoïciens, deux sortes de causes et de principes : les principes matériels et passifs, d'une part, et de l'autre les principes efficients et actifs, commence par ceux-ci, comme étant les plus élevés; et parmi eux il considère d'abord le premier de tous, savoir : Dieu. Mais, avant d'entamer cette controverse, Sextus déclare que les pyrrhoniens ne professent, touchant la Divinité, qu'un scepticisme spéculatif; dans la pratique, ils sont croyants comme le reste des hommes. « Fidéles aux croyances de la vie commune, dit-il, nous reconnaissons l'existence des dieux; nous les honorons et nous admettons leur providence. » Cette réserve faite, Sextus argumente ainsi : « Comprendre un objet, c'est, d'abord, comprendre son essence; savoir, par exemple, s'il est incorporel ou corporel; puis comprendre sa forme, c'est-à-dire ses attributs; enfin, son lieu. Or, si vous interrogez les écoles dogmatiques sur l'essence de la Divinité, sur ses attributs, sur le lieu qu'elle occupe, vous n'obtienez que des réponses contradictoires : première raison de suspendre son jugement.

De plus, quand les dogmatistes nous disent : « Concevez quelque chose d'incorruptible et d'heureux », nous avons le droit de leur demander comment, ne comprenant pas l'incompréhensible essence de Dieu, ils peuvent lui assigner tel ou tel attribut, par exemple la félicité; puis, en quoi

consiste la félicité? consiste-t-elle dans une action parfaite, comme le pensent les stoïciens, ou dans une parfaite inaction, comme l'assurent les épicuriens? Question insoluble.

Supposons maintenant que Dieu soit compréhensible à la raison, il n'en résulte pas que Dieu existe. Pour avoir le droit d'affirmer son existence, il faudrait pouvoir la démontrer. Or, cela est impossible; car, de deux choses l'une : ou bien on prouverait Dieu par une chose évidente, ou bien on le prouverait par une chose obscure. Par une chose évidente, il s'ensuivrait alors que l'existence de Dieu serait elle-même une chose évidente, puisque la conclusion est relative au principe; et que, si le principe est évident, la conclusion, qui est comprise en même temps que le principe, doit être également évidente. Prouvez-vous Dieu par une chose obscure, cette preuve en demande une seconde, et celle-ci une troisième, et ainsi à l'infini.

Sextus termine ce chapitre sur Dieu par un dernier argument : « Celui qui admet un Dieu, de trois choses l'une : ou il pense que la providence de Dieu s'étend à toutes choses, ou qu'elle s'étend seulement à quelques-unes, ou, enfin, il n'admet pas de providence. Or, si la providence de Dieu s'étendait à toutes choses, il n'y aurait dans le monde ni mal, ni vice, ni imperfection. Dirait-on qu'elle s'applique au moins à certaines choses? Je demande pourquoi à celles-ci plutôt qu'à celles-là. Je demande, en outre, si Dieu peut et veut pourvoir à toutes choses, ou bien s'il veut et ne peut pas, ou bien s'il peut et ne veut pas, ou, enfin, s'il ne veut ni ne peut y pourvoir. Dans le premier cas, Dieu pourvoirait à toutes choses, contre l'hypothèse; dans le second cas, Dieu est impuissant; dans le troisième, il est envieux; dans le quatrième, enfin, il est à la fois envieux et impuissant. Ainsi donc, il faut dire que Dieu ne s'occupe nullement de l'univers. Mais alors, comment saurons-nous s'il existe, puisque, d'une part, nous ne pouvons saisir son essence, et que, de l'autre, nous ne pouvons saisir son action? Concluons, dit Sextus, que ceux qui affirment sur Dieu quelque chose d'absolu ne peuvent éviter l'impiété. »

Il ne suffit pas, pour avoir renversé la science physique, d'avoir prouvé l'impossibilité de remonter à une cause première. Sextus, généralisant le problème, prétend prouver que toute recherche sur les causes, même secondaires, est impuissante; bien plus, que la notion même de cause est contradictoire et n'a aucun fondement dans l'esprit humain. Mais, fidèle à sa méthode, il commence par déclarer qu'il paraît extrêmement probable qu'il y a des causes. En effet : 1° comment expliquer autrement la génération et la corruption, le mouvement et le repos? 2° Supposez que ces phénomènes soient purement illusoires, comment expliquer que les choses nous paraissent ainsi, et non pas autrement? 3° De plus, s'il n'y avait pas de causes, toutes choses viendraient de toutes choses, au hasard, et il n'y aurait pas de raison pour que les propriétés de tel objet n'appartiennent pas à un objet différent. 4° Enfin, celui qui nie l'existence d'une cause ou d'une raison des choses, nie cela sans raison et sans cause, et alors, sa négation est vaine; ou bien s'il a quelque raison, quelque cause de penser ainsi, il confesse qu'il y a des causes.

Sextus consacre ensuite trois chapitres étendus à prouver l'impossibilité des causes. Voici ses principaux arguments, tels qu'il les a repris et développés dans son livre spécial contre les physiciens :

1° Ceux qui soutiennent l'existence des causes sont obligés d'accepter l'une de ces quatre alter-

natives : le corporel, cause du corporel ; l'incorporel, cause de l'incorporel ; le corporel, cause de l'incorporel ; l'incorporel, cause du corporel : or, ces quatre hypothèses son également absurdes.

Première et deuxième hypothèses. Si A était cause de B, il le produirait, ou en demeurant en soi, ou en s'unissant à C. Or, s'il demeurait en soi, il ne produirait rien qui différât de soi-même. Car supposez qu'une unité A pût causer une dualité AB, chacun des éléments de cette dualité causerait une dualité nouvelle, et ainsi à l'infini. Si, au contraire, A produisait B en s'unissant à C, alors l'union de C avec l'un quelconque des deux autres termes en pourrait produire un quatrième, puis un cinquième, et ainsi encore à l'infini.

Preuve spéciale contre la deuxième hypothèse. L'incorporel est intangible : il ne peut donc agir ni pâtir en aucune façon.

Troisième et quatrième hypothèses. Ni le corporel ne peut être cause de l'incorporel, ni l'incorporel du corporel : car le corporel n'est pas contenu dans la nature de l'incorporel, et réciproquement ; ou bien, si l'un est contenu dans l'autre, il n'est donc pas produit par lui, puisqu'il existe déjà : donc aucune cause n'est possible.

2° Ces deux termes, la cause et l'effet, sont tous deux en mouvement ou tous deux en repos ; ou bien l'un est en mouvement, l'autre en repos. Si la cause et l'effet sont tous deux, soit en mouvement, soit en repos, l'un des deux termes n'est pas plus cause que l'autre. Car, supposez que celui-ci soit cause en tant qu'il est en mouvement ou en tant qu'il est en repos, celui-là sera cause au même titre. Si les deux termes sont, l'un en mouvement, l'autre en repos, aucun ne peut être cause, car une cause ne produit que ce qui est contenu dans sa nature : donc, dans le premier cas, l'homogénéité de la cause et de l'effet ; dans le second cas, l'hétérogénéité des deux termes détruit la possibilité de leur rapport.

3° La cause ne peut être contemporaine de l'effet : car, puisque ces deux objets coexistent, celui-ci n'est pas plus cause que celui-là, tous deux possédant également l'existence. De plus, la cause ne peut être antérieure à l'effet, car une cause sans effet cesse d'être une cause, et un effet suppose une cause qui coexiste avec lui : deux termes corrélatifs ne pouvant être l'un sans l'autre, ni, par conséquent, l'un avant l'autre.

Enfin la cause ne saurait être postérieure à l'effet, car autrement il y aurait un effet sans cause : donc il n'y a ni cause ni effet possibles.

4° Ou la cause produit son effet par sa seule vertu, ou elle a besoin d'une matière passive qui concoure à son action. Dans le premier cas, elle devrait toujours produire son effet, puisqu'elle est toujours elle-même et ne perd rien de sa vertu, ce qui est contraire à l'expérience. Dans le second cas, puisque l'agent ne peut rien produire sans le patient, le patient est aussi bien cause que l'agent, puisqu'il n'y a pas plus d'agent sans patient que de patient sans agent : donc il n'existe point de cause.

5° La cause a plusieurs puissances ou une seule. Si elle a une seule puissance, elle doit toujours produire le même effet, ce qui est contredit par l'expérience. Si elle a plusieurs puissances, elle doit toujours les manifester toutes dans son action, ce qui est également contredit par l'expérience : donc il n'y a pas de cause.

6° Ou l'agent est séparé du patient, ou il n'en est pas séparé. Si l'agent et le patient sont séparés, l'action de l'un est impossible en l'absence de l'autre. S'ils ne sont pas séparés, cette action s'opérera par le contact ; or, l'action par le con-

tact est sujette à d'insolubles difficultés : donc il n'y a pas de cause.

7° Enfin la cause est relative à l'effet ; or, les choses relatives n'existent qu'idéalement : donc il n'y a en réalité aucune cause.

L'argumentation pyrrhonienne contre les principes actifs et efficients étant épuisée, Sextus passe aux principes passifs et matériels.

Un premier motif de doute se tire de la diversité et de la contradiction des systèmes imaginés par les philosophes sur la matière des choses. Ici se place une énumération des systèmes de Phérecyde, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Hippase de Métaponte, Xénoplane, Énopide, Hippon de Rhégium, Onomacrite, Empédocle, Aristote, Démocrite, Epicure, Anaxagoras, Diodore Cronus, Héraclide de Pont, Asclépiade de Bithynie, Pythagore, Straton et quelques autres. « Nous pourrions, dit Sextus, rétuler successivement chacun de ces systèmes ; mais il vaut mieux réduire la discussion à deux points qui embrassent tout le reste : c'est que les éléments des choses, soit qu'on les suppose corporels, soit qu'on les suppose incorporels, sont également incompréhensibles.

« Qu'appelle-t-on un corps ? C'est, dit-on, ce qui a les trois dimensions de l'étendue et la résistance. Or, toutes ces notions sont contradictoires. Considérons d'abord l'étendue avec ses trois dimensions. L'étendue limitée se compose de surfaces, les surfaces se composent de lignes. Or, qu'est-ce que des lignes et des surfaces ? Existente-elles à part, ou seulement autour des corps comme limites ? La première hypothèse est évidemment absurde. Si on admet la seconde, il en résulte que les lignes et les surfaces ne peuvent pas être les éléments composants des corps étendus, puisque les composants doivent préexister aux composés. Dira-t-on maintenant que les lignes et les surfaces sont des corps ? Mais ces limites alors supposeraient elles-mêmes d'autres limites, et ainsi à l'infini. Concluons que les limites des corps sont choses incompréhensibles et contradictoires. Quant à la résistance, si on la peut concevoir, ce sera à l'aide du contact. Or, le contact est impossible. En effet, deux corps se touchent par toutes leurs parties, ou seulement par quelques-unes. Par toutes leurs parties, cela est évidemment absurde. Direz-vous que c'est par quelques-unes ? Ces parties étant elles-mêmes des corps, je demande si elles se touchent par toutes leurs parties ou seulement par quelques-unes, et ainsi à l'infini, sans que le contact puisse jamais être déterminé. Ainsi donc, ni la résistance, ni les dimensions des corps ne peuvent être conçues sans contradiction ; d'où il suit que les éléments des choses ne peuvent être corporels.

« La question est de savoir s'ils peuvent être incorporels. Or, déjà, si les corps sont incompréhensibles, l'incorporel n'étant que la privation du corporel, il s'ensuit que l'incorporel lui-même est incompréhensible. De plus, l'incorporel ne peut être connu par les sens, d'après les raisons que nous avons déjà fait valoir en développant les dix tropes de l'εἰσῆξις. Par conséquent, il ne peut pas non plus être connu par l'entendement, puisque, suivant les stoïciens, l'entendement ne conçoit rien sans s'appuyer sur les perceptions des sens. »

Sextus, après avoir prouvé, par ces arguments et par beaucoup d'autres, l'impossibilité des éléments composants des choses, passe à la considération des composés ; et, comme la formation des composés suppose le mouvement, qui lui-même suppose l'espace et le temps, il traite successivement des mélanges ou composés en général, du mouvement et de ses différentes espèces, de l'espace et du

lieu, du temps, du nombre, etc. Nous nous contenterons de rapporter les difficultés qu'il élève contre les dogmatistes touchant le temps.

« Le temps, suivant les dogmatistes, ne peut subsister si l'on ôte le mouvement; or, nous avons prouvé que le mouvement est impossible: donc le temps est également impossible. — De plus, le temps est fini ou infini. S'il est fini, il a commencé et il finira; par conséquent, il y a eu un temps où il n'y avait pas de temps, et il y aura un temps où il n'y aura pas de temps, ce qui est contradictoire. Si le temps est infini, le temps se composant du passé, du présent et du futur, je demande si le passé et le futur existent ou non. S'ils n'existent pas, il en résulte que le temps présent est le seul qui existe. Or, le temps présent est fini. Si l'on dit que le passé et le futur existent, alors il faudra dire qu'ils sont présents, ce qui est absurde. Donc le temps n'est ni fini ni infini. — Le temps est divisible ou indivisible. Il n'est pas indivisible, puisqu'on le divise en passé, présent et futur. Il n'est pas non plus divisible: en effet, tout ce qui est divisible peut être mesuré par une partie de soi-même que l'on compare successivement aux autres parties. Or, le présent ne peut servir à mesurer le passé ni le futur, autrement il serait passé et futur. De même, le futur et le passé ne peuvent servir à mesurer le présent: donc le temps n'est ni divisible ni indivisible. — Le temps est passé, présent ou futur. Le passé et le futur n'existent pas. Or, je dis que le présent n'existe pas davantage; car, s'il existe, il est divisible ou indivisible. Il n'est pas indivisible, car les choses qui changent changent dans le présent, et elles ne changent pas dans un temps indivisible. — Il n'est pas divisible, car les parties du temps présent ne peuvent pas être présentes en même temps: les unes, en effet, seraient passées, les autres futures, ce qui est absurde. — Enfin, le temps est engendré et corrompible, ou il n'est pas engendré et il est incorruptible. La seconde hypothèse est fautive, puisque certaines parties du temps ne sont plus et certaines autres ne sont pas encore. Examinons la première hypothèse. Une chose qui naît, naît de quelque chose. Une chose qui se corrompt, se corrompt en quelque chose. Or, le temps futur et le temps passé sont des non-êtres. Donc il est impossible que de l'un vienne quelque chose, et que quelque chose en se corrompant devienne l'autre. De plus, tout ce qui est fait est fait dans un temps. Or, si le temps est fait, il est fait dans un temps: il faut donc dire qu'il est fait dans lui-même, ce qui est absurde; ou qu'il est fait dans un autre, ce qui n'est pas moins absurde, puisque le présent ne peut être fait dans le futur, ni le futur dans le passé, et ainsi de suite. Donc le temps n'est ni engendré et incorruptible, ni corrompible et non engendré. Donc, enfin, le temps n'est rien. »

Après une nouvelle série d'arguments dirigés contre le nombre, Sextus conclut que toute science physique est impossible, et il consacre la fin de son ouvrage à prouver l'impossibilité de la science morale.

La morale a un double objet: un objet spéculatif, c'est la détermination du souverain bien; un objet pratique, c'est l'art de bien vivre. Un premier argument contre la possibilité d'une détermination absolue du souverain bien, c'est la diversité et la contradiction des systèmes de morale. Sextus passe en revue et oppose les unes aux autres les théories péripatéticiennes, épicuriennes, stoïciennes, etc. « Les péripatéticiens, dit-il, distinguent trois sortes de biens: ceux de l'âme, comme les vertus; ceux du corps, comme la santé; ceux qui sont au dehors de nous,

comme la richesse. Les stoïciens distinguent également trois sortes de biens; mais ils ne reconnaissent pas les biens du corps, ni les biens extérieurs. Certains philosophes ont embrassé la volupté comme le souverain bien; d'autres l'ont mise au rang des maux. »

A ce premier argument Sextus en ajoute quelques autres, dont le plus frappant est celui-ci: « Le bien est le désir ou la chose désirée. Or, le bien n'est pas le désir, car alors le désir nous suffirait. De plus, le désir est une chose pénible. Le bien est-il la chose désirée? Pas davantage. En effet, le bien que l'on désire est au dehors de nous, ou en dedans. S'il est au dehors, il excitera en nous une disposition agréable ou pénible. Pénible, ce ne sera plus un bien. Agréable, il ne sera pas désirable par lui-même, mais par son effet: donc le bien que nous désirons n'est pas hors de nous. S'il est en nous, il sera dans le corps ou dans l'âme. Dans le corps, il ne sera pas connu. Dans l'âme, alors il faut convenir que le bien n'existe pas absolument en soi, mais seulement dans les âmes qui le goûtent. Reste à savoir si l'âme elle-même existe absolument, et si l'on peut concevoir ce qu'elle est. De là une nouvelle source de difficultés inextricables. »

« Il est également impossible d'admettre d'une manière absolue un art de bien vivre. D'abord, s'il n'y a pas de bien absolu, comme on vient de le prouver, il ne peut y avoir d'art de bien vivre. — De plus, les écoles philosophiques ne sont pas plus d'accord sur l'art de bien vivre que sur tout le reste. — En outre, admettons que toutes s'accordent à reconnaître cette célèbre prudence qui constitue, selon les stoïciens, l'art de vivre; je leur dirai: « La prudence est une vertu. Or, le sage seul possède la vertu. Donc les stoïciens, « qui ne sont pas des sages, ne possèdent pas la prudence, ni par conséquent l'art de vivre. » Enfin, s'il y a un art de vivre, il se révèle par la nature, ou par l'enseignement. Il ne se révèle pas par la nature, car alors tous les hommes vivraient bien. Dira-t-on qu'il s'apprend par l'enseignement? Mais alors on soulève une question nouvelle, celle de savoir si l'enseignement est chose possible. Ainsi, la science morale, comme la science physique, comme la science logique, comme toute science quelconque, est condamnée à des contradictions insolubles; d'où il suit que la seule sagesse, c'est de s'abstenir de toute affirmation; et le seul bonheur, c'est la paix qui résulte de cette abstention universelle. »

Après avoir fait l'inventaire fidèle de cet immense répertoire des arguments du scepticisme, il nous reste à déterminer la part qui revient à Sextus Empiricus dans son propre ouvrage. Selon nous, cette part se réduit à peu de chose. Sextus est un compilateur, rien de plus. Sa patience infatigable, sa mémoire vaste et sûre lui tiennent lieu de tout autre mérite. Venu le dernier dans son école, il a mis à profit en les réunissant (on pourrait dire plus d'une fois en les amalgamant) les travaux de ses devanciers, et il est arrivé que ses livres sur le scepticisme, riches de la substance des autres, les ont fait oublier en les remplaçant. Presque tous les historiens de la philosophie inclinent plus ou moins à faire honneur à Sextus de l'esprit qu'il n'a pas et qu'il emprunte un peu partout. On ne dit rien de Ménodote, d'Agrippa, presque rien d'Enésidème; mais Sextus qui les a copiés a une place à part, et quelquefois est l'objet d'éloges que sa modestie eût assurément repudiés. Bayle a jugé Sextus avec une certaine faveur; on lui pardonne cette complaisance pour un des siens. Tennemann et Cousin sont plus justes, parce qu'ils sont plus sévères; et ils ne le sont pas assez, à beaucoup

près. Mais un historien contemporain, Degérando, n'a gardé aucune mesure. Aux yeux de ce juge prévenu, Sextus est un critique de premier ordre, un homme extraordinaire. C'est le Bayle de l'antiquité; c'est Lucien, mais Lucien sérieux, armé de logique et d'érudition. Il semble que cet enthousiasme un peu factice se fût refroidi à une lecture assidue de Sextus. On eût infailliblement remarqué que son érudition est quelquefois très-contestable, et que la médiocrité de son esprit n'est jamais.

Des deux ouvrages que nous avons de Sextus, le second, celui qui est dirigé contre les savants et les philosophes, n'est guère que la répétition diffuse des *Hypotyposes*. Dans cette seconde composition, lourde, monotone, sans caractère et presque sans but, tantôt commentaire, tantôt abrégé, il arrive, même à Sextus, fatigué sans doute de développer ou de raccourcir son premier ouvrage, de se mettre purement et simplement à le copier. Au fond, sauf un assez grand nombre d'indications historiques, il n'y ajoute absolument rien de nouveau.

En somme, les *Hypotyposes pyrrhoniennes* sont le meilleur et presque le seul ouvrage de Sextus; c'est là qu'on peut le mieux saisir le caractère de son talent. Le premier livre, où le scepticisme est défini et séparé nettement de tout autre système, a pour objet propre l'exposition des lieux ou tropes de l'école pyrrhonienne. Or, on sait que les dix tropes ou mots de suspension sont de Pyrrhon. Les cinq et les deux reviennent à Agrippa, et les huit à Énésidème. Que restait-il à Sextus pour l'invention? Absolument rien. Nous jugerons tout à l'heure la mise en œuvre. Le second livre traite deux ordres de questions : celles du criterium et de l'existence du vrai; celles du signe et de la démonstration. Si l'on fait deux parts dans ce livre, l'une qui revient à l'école académique, l'autre qu'on ne peut contester à Énésidème, celle de Sextus sera bien petite en vérité. Ajoutez qu'il reste à débattre les droits des absents, nous voulons dire ceux de Phavorinus, ceux de Zeuxis, ceux enfin d'Agrippa et de Ménodote, dont les ouvrages se sont fondus dans celui de Sextus, du propre aveu de celui-ci. Le dernier livre traite de Dieu, des causes, de la matière, du mouvement, et de la plupart des questions métaphysiques et morales. Or, il est certain que la controverse sur l'existence de Dieu appartient à l'école académique, surtout à Carnéade. L'argumentation contre les causes revient de droit à Énésidème. Les objections relatives au mouvement remontent à l'école d'Élée, aux mégariens et aux sophistes. Il est inutile de pousser plus loin cette espèce d'inventaire de la fortune philosophique de Sextus. Nous en avons dit assez pour établir que son meilleur ouvrage, celui qu'il a copié ou imité partout ailleurs, est une compilation d'un bout à l'autre. Au surplus, ceux qui revendiqueraient pour Sextus le mérite de l'originalité, y tiendraient plus que lui-même. Cet homme sincère en fait si bon marché, qu'on a peine à le surprendre parlant en son propre nom. C'est toujours son école et jamais sa personne qu'il met en avant. Ὁ σκεπτικός, dit-il, οἱ σκεπτικοί, ἢ σκεπτικῆ, οἱ πυρρόνιοι, οἱ περὶ Ἀγrippάου, οἱ περὶ Ἀγρίππαν. Il est clair que le rôle modeste d'historien et de collecteur suffit parfaitement à son ambition.

Il y a pourtant de certaines choses, dans les ouvrages de Sextus, qu'il faut bien lui imputer; nous parlons des contradictions grossières, des équivoques et des subtilités ridicules qui y abondent. Car, de deux choses l'une : ou bien il en est l'auteur, et partant il en est responsable; ou bien il les enregistre les yeux fermés, et alors il

abdique tout droit au rôle d'un esprit original et indépendant. C'est la triste fortune des compilateurs, qui prennent de tous côtés le bien comme le mal, de répondre du mal sans avoir leur part du bien.

Nous avons jugé Sextus comme philosophe et comme critique. Dira-t-on que c'est surtout un érudit? Mais d'abord, qu'est-ce que l'érudition, sans la critique qui l'éclaire et la féconde? Et puis, ne faut-il pas rabattre beaucoup, même de cette érudition stérile dont on veut faire un titre à Sextus? En réalité, il ne connaît bien que deux écoles avec la sienne, l'école stoïcienne et l'école académique; et nous ayons que, sur ces trois parties de l'histoire de la philosophie, ses livres sont du plus grand prix. Mais il faut ajouter qu'il connaît à peine Platon, et semble tout à fait étranger aux écrits d'Aristote. Un homme qui aurait lu et médité le premier livre de la *Métaphysique*, eût-il exposé à la façon de Sextus les opinions des philosophes grecs sur les principes matériels de l'univers? De Phérécyde et Thalès il va à Onomacrite, revient à Empédocle, puis court à Aristote pour remonter à Démocrite et à Anaxagore, descendre à Diodore Cronus, et finir par les pythagoriciens. Qu'est-ce qu'un tel chaos? Est-ce de l'histoire? est-ce de la critique? est-ce de l'érudition?

Nous ne dirons qu'un mot du style de Sextus. On en a vanté la clarté; et il est vrai que Sextus, excepté en certaines rencontres où il a bien l'air de rapporter des opinions qu'il ne comprend pas, est généralement fort clair; mais, au lieu de cette clarté supérieure qui naît de la force et de l'enchaînement des pensées, il n'a guère que la stérile clarté que le style emprunte d'ordinaire à la pauvreté d'un esprit diffus. En général, tel esprit, tel style. L'esprit de Sextus est celui d'un compilateur, et son style est digne de son esprit. Du reste, il y aurait de l'injustice à lui contester les qualités estimables d'un commentateur studieux. Sa mémoire est exercée et sûre. Aucun soin ne lui coûte pour débrouiller et classer les matières. Il distingue, divise, résume. De peur que le fil de sa laborieuse exposition ne vienne à échapper, il prend la peine de le montrer sans cesse, sauf les cas rares, il est vrai, où lui-même l'a perdu.

Terminons en indiquant les traductions et éditions de notre auteur.

Henri Estienne donna la traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* en 1562, in-8; et Gentien Hervet, celle des livres *Contre les mathématiciens et les philosophes* en 1569, à Anvers; en 1601, à Paris, in-8°. Le texte grec ne parut qu'en 1621, Paris et Genève, in-8°, avec la traduction latine indiquée ci-dessus. Il n'y a, dans cette édition, que dix livres contre les mathématiciens et les philosophes; c'est que le septième et le huitième ont été réunis. La deuxième édition du texte est du célèbre Fabricius, in-8°, Leipzig, 1718, avec la version latine de Henri Estienne et de Gentianus Hervetus, revue par l'éditeur. Les *Hypotyposes pyrrhoniennes* ont été traduites en français sous ce titre : les *Hypotyposes ou institutions pyrrhoniennes de Sextus Empiricus, en trois livres, traduites du grec, avec des notes qui expliquent le texte en plusieurs endroits*, in-12, 1721, sans indication de lieu (probablement Amsterdam). L'auteur anonyme est Huart, maître de mathématiques, homme instruit, mais dont la critique laisse beaucoup à désirer. — Une édition nouvelle de Sextus a été commencée à Halle en 1696, petit in-4, par Mund, avec un commentaire; elle n'a pas été terminée. — Consultez, sur Sextus Empiricus et ses ouvrages : Bayle, *Dict. crit.*, art. *Pyrrhon*; — J. V. Le Clerc, *Biographie univer-*

selle, art. *Sextus*; — Ph. Lebas, *Scepticæ philosophiæ secundum Sexti Empirici pyrrhonianas hypotheses vel institutiones expositio*, Paris, 1829, in-4; — E. Saisset, *le Scepticisme*, Paris, 1865, in-8; — Javary, *de la Certitude*, Paris, 1847, in-8.

EM. S.

SEXTUS (Quintus), de Chéronée, philosophe stoïcien, petit-fils de Plutarque, et un des maîtres de Marc-Aurèle, qui parle de lui dans ses *Pensées* avec un profond sentiment de respect et de reconnaissance. Quelques-uns lui attribuent les *Dissertations antiseptiques*, qui, dans certaines éditions, sont imprimées à la suite des œuvres de Sextus Empiricus, et que Fabricius a publiées dans la *Bibliothèque grecque* (t. XII, p. 617 et suiv.); mais il est très-douteux que ces écrits soient de lui. — On peut consulter, sur ce philosophe, outre les *Pensées* de Marc-Aurèle (liv. I, ch. ix), Philostrate, *Vies des sophistes* (liv. II, ch. i), et Suidas, aux mots *Sextus* et *Amec*.

X.

SHAFESBURY (Ant. ASHLEY COOPER, comte de), philosophe anglais né à Londres en 1671, mort en 1713, était le petit-fils du célèbre chancelier Shaftesbury, l'un des grands esprits de l'Angleterre, qui le fit élever sous ses yeux et avec les conseils de Locke. Après avoir montré dans ses études classiques une étonnante précocité, il voyagea sur le continent, et séjourna plusieurs années en Italie où il puisa le goût des arts, et en Hollande où il se lia avec les libres penseurs de ce pays, surtout avec Bayle et Leclerc. La disgrâce de son grand-père lui avait, sous Jacques II, fermé la carrière politique; la révolution de 1688 la lui ouvrit. Il siégea quelque temps à la Chambre des communes, et entra à la Chambre des lords après la mort de son père; il fut même sollicité par Guillaume III d'accepter une place dans le cabinet; mais le mauvais état de sa santé le força bientôt de renoncer aux affaires, et il consacra ses loisirs aux lettres et à la philosophie.

Il avait, dès l'âge de vingt ans, rédigé des *Recherches sur la vertu*, qu'il ne destinait pas à la publicité; Toland les publia en son absence, et, bien que ce ne fût qu'une ébauche imparfaite, cet opuscule commença à le faire connaître avantageusement. Il le revit et le compléta depuis. En 1708, à l'occasion des troubles excités en Angleterre par quelques-uns des *trembleurs des Cévénnes* réfugiés dans ce pays, il écrivit une *Lettre sur l'enthousiasme*, satire ingénieuse où il livrait au ridicule les excès de ces fanatiques dont le gouvernement anglais commençait à s'inquiéter, et par là même il en détruisait tout le danger. En 1709, il publia les *Moralistes*, dialogue qu'il intitula lui-même *Rhapsodie philosophique*, à cause de la diversité des sujets qui y sont traités; peu de mois après parut le *Sens commun, essai sur la liberté d'esprit et sur l'usage de la raison et de l'enjouement*, et enfin le *Soliloque ou Avis à un auteur* (1710). Dans ses dernières années, il s'occupa de réunir et de reviser ses divers écrits. Une première édition parut en 1711 sous le titre de *Characteristiks of men, manners, opinions and times (Les hommes, les mœurs, les opinions et les époques)*; il en préparait une deuxième, plus complète et plus soignée, lorsqu'il mourut prématurément; néanmoins elle fut publiée l'année même de sa mort (1713). Ses *Œuvres*, déjà traduites séparément pour la plupart, ont été réunies dans une traduction française complète qui porte aussi le titre de *Characteristiques* (3 vol. in-8, Genève, 1769).

Shaftesbury est, en philosophie, un amateur éclairé plutôt qu'un philosophe de profession. Ses opinions, répandues dans divers opuscules qui,

pour la plupart, lui étaient inspirés par les circonstances et dans lesquels il donne beaucoup à la forme littéraire, n'ont rien de la rigueur de l'école. Toutefois, ces opinions ont leur importance dans l'histoire de la philosophie. On peut les réduire à un petit nombre de points.

Pour ce qui est de la méthode, Shaftesbury regarde le *ridicule* comme la *pièce de touche de la vérité*; il soutient qu'il y a certaines erreurs, surtout en morale et en religion, qu'il suffit d'attaquer avec l'arme du ridicule, au lieu de déployer pour les combattre l'appareil du raisonnement. Il avait déjà fait l'application de cette théorie dans sa *Lettre sur l'enthousiasme*; il l'érigea en système dans le *Sens commun*, et la confirma dans son dernier écrit, le *Soliloque*. « Les doctrines qui ne peuvent pas soutenir cette épreuve, dit-il, ressemblent à un bon mot, qui ne paraît plus qu'un trait de faux bel esprit lorsqu'il est soumis à l'analyse, qui en détruit le charme. » — « Ce qui est ridicule, dit-il encore, ne peut tenir contre la raison. » — « Cela serait vrai, répond Leibniz, si les hommes aimaient mieux à raisonner qu'à rire. » Toutefois on ne peut contester que le procédé indiqué par Shaftesbury n'ait une grande utilité quand il est appliqué à propos. Socrate et Platon en avaient déjà fait le plus heureux emploi; les philosophes écossais n'ont réfuté que par un appel au *Sens commun* les paradoxes de Berkeley et de Hume, qui, en élevant des doutes sur les vérités premières, se mettaient en contradiction avec le genre humain.

En métaphysique et en théodicée, Shaftesbury enseigne qu'il existe un ordre universel réglé par la Providence, où tout a sa place marquée, où tout tend à sa fin, où par conséquent *tout est bien*; c'est la première apparition, chez les modernes, de cet optimisme qui a été développé bientôt après par Bolingbroke, puis mis en beaux vers par Pope, et qui, à la même époque, était réduit en système par Leibniz. C'est surtout dans son livre des *Moralistes* que sont exposées les idées de Shaftesbury sur cet important sujet.

En morale, il établit que l'homme possède en lui un *sens réfléchi*, un *sens moral* qui lui fait trouver, dans certaines qualités de ses semblables, dans certaines actions, dans certaines affections, un objet d'amour et de haine; ce qui obtient ainsi l'approbation et l'amour, constitue la *vertu* et le *mérite*. Tel est le sujet de son *Essai sur le mérite et la vertu*, ouvrage dont Diderot a reproduit la doctrine dans un écrit qui porte le même titre. L'auteur se trouve par là conduit à établir une morale entièrement désintéressée, supérieure à toute crainte comme à toute espérance; morale indépendante de toute religion, et qui, ne s'appuyant pas sur l'attente d'une autre vie, doit avoir tout autant de valeur pour l'athée que pour le croyant.

En religion, il combat l'athéisme; mais il s'arrête là, et, tout en s'entourant d'une grande circonspection, tout en protestant de son respect pour la religion révélée, il s'en tient au pur déisme; en même temps il recommande, en fait de religion, une tolérance, une impartialité que ses adversaires ont taxée de complète indifférence. Aussi Voltaire le met-il ouvertement au nombre des incroyables et le proclame-t-il un des plus hardis philosophes de l'Angleterre.

Shaftesbury peut être considéré comme faisant la transition de la philosophie tout empirique de Hobbes et de Locke à la doctrine plus idéaliste et plus morale des écossais. Il a ouvert la voie à ces derniers, non-seulement en faisant appel au sens commun et en refusant de combattre par le raisonnement ce qui est absurde, mais en ad-

mettant un sens moral, en reconnaissant le caractère essentiellement désintéressé de la vertu.

Leibniz, qui avait correspondu avec Shaftesbury dans les dernières années de la vie de ce dernier, a consacré une assez grande place à l'examen de ses doctrines philosophiques (*Jugement des œuvres de Shaftesbury*, t. III de l'édition de Dutens). M. Tabaraud, dans son *Histoire critique du philosophe anglais* (t. II, p. 163-248), a exposé tout au long les opinions de Shaftesbury et les a combattus du point de vue chrétien. Enfin, Mackintosh a résumé et apprécié en quelques pages sa vie, ses écrits et ses doctrines dans son *Histoire de la philosophie morale* (p. 145-156 de la traduction de M. Poret).

N. B.

SIGNES. Un signe, quand on prend ce mot dans son acception la plus étendue, est un fait présent, sensible, qui nous en représente un autre absent, éloigné ou inaccessible à nos sens. D'après cette définition, tous les phénomènes de la nature et toutes les œuvres des hommes peuvent être considérés comme des signes. Aussi dit-on que l'éclair est le signe de l'orage; que la respiration est le signe de la vie; que telle œuvre d'art, telle institution, telle production littéraire, est un signe de grandeur ou de dépérissement, de progrès ou de décadence dans les esprits. Alors les rapports du signe et de la chose signifiée sont entièrement les mêmes que ceux de l'induction et de la causalité: car c'est à l'effet qu'on reconnaît la cause; c'est à cause de l'ordre constant que nous supposons dans la nature, qu'un phénomène venant frapper nos yeux, il nous est permis de dire quel est celui qui le suivra. Mais ce sens général doit être complètement écarté du sujet que nous traitons ici; autrement la question des signes n'embrasserait pas moins que la métaphysique et les sciences naturelles. Sous le nom de signes nous entendons simplement, et tous les philosophes entendent avec nous, les moyens dont l'homme se sert pour communiquer avec ses semblables et pour s'entretenir avec lui-même, c'est-à-dire pour arrêter et développer sa propre pensée. En effet, il y a longtemps qu'on l'a remarqué, la pensée est un discours intérieur; et ce discours doit être composé de la même manière et soumis aux mêmes considérations que ceux que nous faisons entendre par la voix.

Les signes d'une même espèce, produits par les mêmes moyens et coordonnés entre eux d'après certains rapports, forment ce qu'on appelle un langage. On distingue quatre sortes de langages: le langage d'action, qui comprend les gestes, le jeu de la physionomie, les attitudes et les mouvements du corps; le langage des sons inarticulés, qui se compose des cris et des différentes inflexions ou modulations de la voix; celui des sons articulés ou la parole; enfin l'écriture. On réunit ordinairement les deux premiers sous le nom de signes naturels, et les deux derniers sous celui de signes artificiels; mais nous repoussons cette division, parce qu'elle suppose déjà résolu le problème le plus difficile que nous aurons à examiner; un problème qui a exercé de tout temps l'érudition des savants et les méditations des philosophes, à savoir: si les langues, soit parlées, soit écrites, sont le résultat d'une pure convention, ou une institution fondée sur la raison ou sur la nature.

1° *Des gestes et des sons.* — Les gestes et les sons inarticulés sont notre premier langage, celui que l'enfant apporte en naissant, celui que la nature enseigne à tous les hommes, et que les animaux mêmes possèdent dans une mesure variée selon leur organisation. Mais ce langage primitif et universellement compris est loin de

s'étendre à toutes nos facultés; il n'exprime que nos besoins, nos passions et les volontés qui répondent à ces mouvements tumultueux de notre âme; il est complètement impropre à traduire les opérations de la pensée: car il est à peine besoin de faire remarquer que le langage qu'on enseigne aux sourds-muets est une institution de l'art, non de la nature, une imitation des langues, non un fait primitif. Selon l'opinion soutenue par J. J. Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues*, les gestes seraient uniquement l'expression de nos besoins, et les sons inarticulés celle de nos passions; et comme nos passions se montrent plus tard que nos besoins, le premier de ces deux ordres de signes a précédé l'autre. Cette supposition est contraire à l'expérience. Les gestes et les sons, comme on peut l'observer chez les enfants et chez les animaux, sont simultanés et non successifs, également propres à représenter les passions et les besoins, deux classes de phénomènes que la nature a étroitement unies: car la joie, la tristesse, la colère, la haine, la reconnaissance, ont leur première origine dans un besoin satisfait ou contrarié. Ce qui est vrai, c'est que les gestes ont un rapport plus direct avec les mouvements de la volonté, tels que le consentement, le refus, le commandement, la menace; et les diverses modulations de la voix avec les passions et les sentiments. Mais cela même nous démontre que ces deux langages sont inséparables: car, jusqu'à ce que la raison vienne interposer ses lois, l'action suit de près les impulsions de la sensibilité; d'où il résulte que chaque passion peut être désignée non-seulement par les sons, mais par les mouvements qu'elle provoque habituellement.

Reproduits par une imitation savante, ces signes spontanés forment dans la musique, dans la peinture, dans la sculpture, dans la pantomime et la danse, ce qu'on appelle l'expression, c'est-à-dire la partie la plus puissante et la plus élevée de l'art. En effet, ôtez l'expression, il vous restera encore les formes qui pourront plaire à vos yeux, ou des sons qui pourront charmer vos oreilles; mais la vie et le sentiment auront disparu; votre âme restera indifférente. Les fleurs mêmes et la nature inanimée ont leur expression: car, à défaut d'une sensibilité qui leur est propre, elles réfléchissent le sentiment qu'on éprouve à les contempler.

Pour expliquer l'existence de ces signes et la spontanéité avec laquelle ils sont universellement compris et produits, Reid (*Essais sur les facultés intellectuelles*, essai VI, ch. v), et après lui Jouffroy (*Faits et pensées sur les signes*, dans ses *Nouveaux Mélanges*), ont eu recours à un principe distinct de l'entendement, qui ne peut se confondre avec aucun autre, ou à une idée première appelée le rapport d'expression, qui est pour le signe et la chose signifiée ce qu'est pour l'effet et la cause le rapport de causalité. Il nous est impossible de souscrire à cette opinion: car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la brute dépourvue de raison, l'enfant qui vient de naître et chez qui la raison sommeille encore, entendent ce langage aussi bien et même mieux que l'homme le plus exercé. Pourquoi en est-il ainsi? C'est que les sons et les gestes s'adressent à la sensibilité, non à l'intelligence; ils n'ont pas pour effet, comme la parole, de nous donner simplement une idée de la volonté et des passions; mais ils sont comme une peinture vivante de ces mouvements intérieurs: ils sont le corps sous lequel nous les voyons, nous les touchons et en sommes pénétrés, avant que notre esprit ait pu établir aucune distinction et concevoir aucun rapport entre le signe et la chose signifiée.

2° *De la parole.* — La parole est particulièrement le langage de l'intelligence; non qu'elle ne puisse être un interprète fidèle de tout ce qui se passe en nous : mais quand elle exprime soit un acte de volonté, soit un fait de sensibilité, elle le revêt d'abord d'une forme intellectuelle; elle le convertit en jugement, afin de pouvoir le traduire par une proposition. Que l'on compare une proposition quelconque avec le langage appelé naturel, et l'on apercevra clairement le caractère distinctif de la parole. Quand je jette un cri de joie ou de douleur, quand je fais un geste d'assentiment ou de refus, impératif ou menaçant, l'esprit n'aperçoit rien que la passion ou la résolution que j'exprime, tout le reste disparaît devant ce fait unique. Au contraire, quand je me sers de ces mots : « Je suis heureux; je souffre; j'ordonne, je défends telle ou telle chose, » le fait que je veux manifester m'apparaît comme un attribut qui se rapporte à un sujet, c'est-à-dire comme une idée, en vertu d'une loi générale de la raison, celle qui lie toute qualité à une substance.

De là résulte que la constitution de la parole est nécessairement modelée sur celle de la pensée, c'est-à-dire que toutes les formes et tous les éléments essentiels de la première doivent se réfléchir dans la seconde. Or, quelle est la forme la plus générale de la pensée, celle qui résume, qui contient et qui suppose toutes les autres? C'est, sans contredit, le jugement, ou l'acte par lequel une chose est affirmée ou niée d'une autre : car sans une affirmation ou une négation, il n'y a ni conscience, ni mémoire, ni perception, ni raisonnement, ni croyance instinctive; en un mot, rien de ce qui appartient à l'être intelligent. Tout jugement se compose de trois idées, que l'esprit nous offre d'abord simultanément, mais que l'analyse distingue sans effort. Ces trois idées sont celles d'une substance, d'une qualité ou d'un phénomène, et d'un rapport qui lie entre elles la qualité et la substance. Il est facile de reconnaître la même composition dans la parole. Le jugement est traduit par les propositions, forme générale, et en quelque sorte noyau du discours, puisque sans elle aucune pensée ne peut être énoncée et qu'il ne reste que des appellations sans suite. Les idées qui entrent dans le jugement sont traduites par des mots : l'idée de substance par le *substantif*, l'idée de qualité par l'*adjectif*, et celle du rapport qui les lie par le *verbe*. C'est avec raison que le verbe est appelé par ce nom (*verbum*, le mot par excellence), car il est le principal élément de la proposition; il exprime la condition la plus essentielle de l'existence, et, par conséquent, de la pensée, aucune substance ne pouvant être conçue sans qualité, ni aucune qualité sans substance. L'existence d'un être se manifestant le plus souvent par l'action, le mouvement, un effet produit ou reçu, le verbe exprime aussi bien le rapport de cause à effet que celui de substance à phénomène.

Mais, outre ces deux rapports, il y a celui d'une substance avec une autre substance, d'une qualité avec une autre qualité, d'un jugement avec un autre jugement. Les deux premiers sont représentés dans le discours par la *proposition*, le dernier par la *conjonction*. D'autres éléments nécessaires de la pensée, auxquels ne répondent point ces éléments ou parties du discours, trouvent leur expression dans les formes des mots, comme les divisions des temps, la distinction des nombres et des sexes, l'état actif, passif ou réfléchi. Il y a, en effet, une différence entre ces idées et les précédentes : les unes se rapportent à la forme accidentelle, et les autres

à la nature des choses. Au reste, le but que nous poursuivons ici n'est pas celui que se propose la *Grammaire générale* (voy. ce mot). Nous ne prétendons pas rendre compte de toutes les conditions de la parole; il nous suffit d'avoir démontré qu'elle est l'expression particulière de l'intelligence, comme les gestes sont l'expression particulière de la volonté, et les sons de la sensibilité ou des passions.

Cependant on serait dans une grande erreur si l'on pensait que la volonté et les passions ne sont pas directement représentées dans les langues, et qu'elles passent de toute nécessité par l'intermédiaire du jugement. Nous ne parlerons pas des gestes qui accompagnent la parole et qui jouent un si grand rôle dans l'éloquence; mais il y a, dans la composition même de tous les idiomes connus, des signes qui répondent aux deux facultés en question. Au premier rang se présentent les interjections, qui, loin de former, comme on l'a dit, des propositions elliptiques, ne peuvent pas même être comptées pour des mots : ce sont de véritables cris ou des sons à peine articulés, que la passion, de temps en temps, vient jeter au travers du discours régulier. Aux interjections nous joindrons deux modes du verbe : le mode *impératif* et le mode *optatif*. Tout le monde comprendra la différence qui existe entre ces deux manières de parler : « va, écoute, obéis : j'ordonne que tu ailles, je te commande d'écouter, je veux que tu obéisses. » Dans le dernier cas, il y a manifestement deux propositions liées ensemble et qui répondent à deux jugements. Rien de plus facile que d'y montrer les éléments nécessaires de toute proposition, de tout jugement, et le rapport qui les unit. C'est, par conséquent, l'intelligence qui parle, et la volonté n'apparaît que comme un objet de l'intelligence, c'est-à-dire comme une pensée. Dans le premier cas, au contraire, la volonté se fait jour directement; elle se traduit, non comme une pensée, mais comme un fait, et ce n'est qu'en la dépouillant complètement de son caractère que les grammairiens ont pu découvrir dans cette forme de langage une proposition ordinaire. Les mêmes observations s'appliquent au mode *optatif*, expression de la passion ou du désir, comme l'impératif est celle de la volonté, et qui, sous un nom ou sous un autre, existe dans toutes les langues. Ainsi lorsque, dans *Horace*, Camille s'écrie :

Puissé-je de mes yeux y voir tomber la foudre !

ce serait bien mal comprendre le caractère et la situation du personnage que de supposer dans son esprit un jugement ainsi conçu : je désire que je puisse voir; ou, selon d'autres encore plus raffinés : je suis désirant ceci, etc. Non, ce n'est pas un jugement qu'exprime l'amante désespérée de Curiaçe, mais l'état violent de son cœur, un dépit qui éclate sans laisser à l'intelligence le temps de le recueillir et de le marquer à son empreinte.

Une autre issue que les langues ont laissée ouverte aux mouvements spontanés de l'âme humaine, c'est l'ordre des mots dans la proposition, ou ce qu'on appelle la construction. Il y a, en effet, deux manières de construire une phrase : l'une conforme à la marche des idées, au développement régulier de l'intelligence; l'autre accommodée au mouvement varié des passions, des sentiments, des impressions mêmes des sens. La première a reçu le nom de construction *naturelle*, et la seconde de construction *inversible*; mais, comme elles sont aussi naturelles l'une que l'autre, nous nous ferons mieux comprendre

par ces deux expressions : construction *logique*, construction *libre* ou *poétique*. « La construction que réclame la pensée, la raison, dit Herder (*Fragments sur la langue allemande*), n'est pas la même que celle qui convient aux sens et aux passions. Or, comme l'homme est un être sensible et passionné avant de se montrer un être raisonnable, les constructions inversives ont dû précéder les constructions logiques. » C'est ce que démontre pleinement l'étude des langues. Dans toutes les langues anciennes la construction est libre : les choses sont désignées dans l'ordre où elles frappent nos sens, ou dans le rang que leur attribuent nos sentiments personnels. Aussi la même proposition peut-elle se construire de diverses manières, suivant les passions de celui qui parle, ou le point de vue qui domine son esprit. Dans les langues modernes, au contraire, ou tout au moins dans les langues européennes, la construction logique domine généralement, c'est-à-dire que la première place, dans la proposition est donnée au sujet, la seconde au verbe, la troisième à l'attribut ou au complément du verbe. Ainsi le veut la raison : car d'abord il faut admettre l'être qui agit, puis l'action elle-même, et enfin l'objet où l'action s'arrête, le but qu'elle doit atteindre. Dans aucune langue ce caractère n'est plus prononcé que dans la nôtre, qui a été appelée à bon droit la langue de la raison. De là cette clarté admirable qui en fait la langue de la conversation, de l'éloquence et des traités.

Dans les langues à construction libre, l'inversion, au lieu de suivre le mouvement des impressions et des sentiments, se règle quelquefois sur l'association des idées; de sorte qu'autour d'une idée dominante viennent se grouper une multitude d'idées secondaires, que la proposition principale livre passage à un nombre indéterminé de propositions incidentes, et que la pensée ne peut être comprise qu'au dernier mot de la phrase. Tel est le caractère de la langue allemande, qui, avec ses innombrables parenthèses et ses mots *séparables*, toujours prêts à recevoir entre leurs deux parties d'autres mots et des propositions tout entières, semble plutôt faite pour se parler à soi-même que pour parler aux autres. Cette marche est, en effet, celle que suit notre esprit dans la méditation solitaire. Chacune des idées qui se présentent à notre esprit en attire autour d'elle, par les lois de l'analogie ou de l'association, un grand nombre d'autres qui deviennent le centre de nouveaux groupes, de manière à former comme une masse invisible de plusieurs jugements simultanés. Au contraire, lorsqu'on veut communiquer sa pensée et la faire comprendre, il faut en dégager avec soin tous les éléments, il faut substituer la succession à la simultanéité, et l'ordre de déduction, c'est-à-dire l'ordre logique, à l'ordre d'association. Celui-ci, d'ailleurs, est purement personnel, tandis que celui-là est universel.

Ainsi, quoique la parole soit particulièrement le langage de l'intelligence, et que ses deux éléments les plus essentiels, les mots et les propositions, nous représentent les idées et les jugements, elle renferme cependant des signes d'une autre espèce : car l'homme ne cesse pas un seul instant d'être une créature sensible et active. Les sentiments, les passions, la volonté, s'ouvrent donc un passage dans la parole même par les interjections, les *modos* du verbe et les constructions libres. Nous verrons tout à l'heure que même les mots qui paraissent le mieux appropriés à l'usage de la pensée, ont passé par bien des métamorphoses avant de revêtir ce caractère. Aussi, rien de plus difficile que de

répondre d'une manière absolue à cette question proposée par les philosophes du dernier siècle : « Quels sont les caractères d'une langue bien faite ? » La langue de chaque peuple est appropriée à son génie, à son caractère, à l'état de ses sentiments et de ses idées. Or, comme il n'appartient pas plus à une même nation qu'à un même homme de porter à une égale hauteur toutes les facultés de l'âme humaine, il ne faut pas demander toutes les perfections à une seule langue. L'une, comme nous avons déjà pu le voir, conviendra mieux à la pensée, aux notions abstraites de l'intelligence; l'autre à l'action, au commandement, à la conversation, à l'éloquence; une troisième aux passions, aux sentiments, à l'imagination, à tout ce qui fait l'essence de la poésie. Nous ajouterons qu'il ne peut pas en être autrement, car l'abstraction exclut l'image, la réflexion tue la passion; l'analyse détruit la synthèse, c'est-à-dire tous les élans spontanés de la nature, toutes les intuitions primitives de notre esprit. On a souvent cité le grec comme une langue également propre à la philosophie, à la poésie et à l'éloquence. Il est vrai qu'aucun autre idiome ne nous offre la réunion d'autant de qualités diverses, et n'est plus fait pour nous donner une idée du peuple privilégié qui a produit à la fois Homère, Platon et Démosthène; mais il ne faut pas comparer chacune de ces qualités à celles qu'on rencontre séparément ailleurs. Ainsi, pour la hardiesse et la grandeur des images, pour la hauteur et la puissance des sentiments, de ceux principalement qui appartiennent à la poésie lyrique, le grec est très-inférieur à l'hébreu et à quelques autres langues orientales. Pour la construction logique et la clarté qui en jaillit sur la pensée comme sur la phrase, il n'égale pas le français.

Quant à ceux pour qui la langue la plus parfaite est celle des calculs, c'est-à-dire les mathématiciens, ils n'ont pas réfléchi qu'ils dépouillaient l'homme de toutes ses facultés, à l'exception d'une seule, celle de généraliser et d'abstraire. D'ailleurs, la langue des mathématiques, comme la nomenclature de la chimie, a été formée par convention pour un ordre d'idées parfaitement déterminé et à l'usage de quelques savants. Il serait impossible de fabriquer et surtout de faire adopter de la même manière une langue appropriée aux besoins de tous et à l'expression de tous les phénomènes qui se passent en nous. C'est pour cette même raison qu'il faut regarder comme chimérique tout essai de fonder une langue et même une écriture universelle : car, malgré les grands esprits qui l'ont tentée au xvii^e siècle, Bacon, Descartes, Pascal, et surtout Leibniz, cette entreprise s'appuie sur deux suppositions radicalement fausses : l'une, qu'on peut amener les hommes à n'exprimer dans leurs relations que des idées; l'autre, que les idées peuvent arriver chez tous, dans un temps donné, au même degré de clarté, de netteté, d'abstraction philosophique. En effet, pour ne parler que du projet de Leibniz, la *Caractéristique universelle* devait être fondée sur un catalogue de toutes les idées simples représentées chacune par un signe ou par un numéro d'ordre, en sorte que, pour exprimer les diverses opérations de la pensée, on n'aurait eu qu'à combiner entre eux ces divers signes, comme on fait de ceux du calcul. L'algebre proprement dite n'aurait été qu'une branche particulière de cette algebre métaphysique (*Historia et commendatio lingue characterica universalis*, dans le recueil de Raspe, in-4, Amst. et Leipzig, 1765).

3^e De l'origine et de la formation de la parole.
— Après avoir étudié la nature de la parole et

ses rapports avec les diverses facultés, nous sommes conduits à rechercher quelle est son origine, comment elle a commencé, comment elle s'est développée, comment ont pris naissance cette multitude de langues entre lesquelles se partage le genre humain. Cette question, depuis les philosophes de la Grèce jusqu'à Bonald et Maine de Biran, a toujours été d'un vif attrait pour les philosophes, et a reçu des solutions bien différentes. Selon les uns, la parole, c'est-à-dire les premières langues, celles qui ne dérivent d'aucune autre, sont de pure convention, ou se composent de signes absolument arbitraires. Selon les autres, la première langue parlée par les hommes, et même la première écriture, a été une institution divine, une révélation surnaturelle. D'après une troisième opinion, la parole est chez l'homme une faculté naturelle qui s'est développée par degrés, comme la pensée, et les signes dont elle fait usage ont des rapports naturels avec les choses.

Nous nous occuperons peu de la première de ces solutions. Elle n'a été adoptée par aucun esprit de quelque valeur. Dans l'antiquité, Hermogène, un des interlocuteurs du *Cratyle*; dans les temps modernes, des écrivains aussi obscurs et aussi bizarres que l'auteur de *l'Origine des langues* (in-8, Paris, sans date), tels sont ses interprètes. Locke a pu dire (*Essai sur l'entendement*, liv. III, ch. 1) que la signification des mots est parfaitement arbitraire, sans prétendre que les langues soient un artifice inventé à plaisir. En effet, il n'y a rien de sérieux dans cette hypothèse; car, comment concevoir que du sein du genre humain, plongé depuis des siècles dans un mutisme bestial, *mutum et turpe pecus*, un homme soit sorti un jour, se disant à lui-même : « Je m'en vais créer une langue; » bien plus : « Je m'en vais créer la parole! » Et d'où cet homme savait-il que notre espèce a la faculté de parler? Comment a-t-il trouvé des mots pour des idées qui n'existaient pas encore, ou dont il n'avait pas conscience? Pourquoi les passions et les besoins qu'il avait exprimés jusque-là par ses gestes et par ses cris, n'a-t-il pas continué de les exprimer de la même manière? Par quels moyens a-t-il mis son invention à la portée de ses semblables et leur a-t-il persuadé de s'en servir? Enfin, pourquoi, dans toutes les langues, tant d'éléments identiques, tant de règles semblables, tant de racines communes, si l'arbitraire seul leur a donné naissance? Autant de questions proposées, autant de difficultés insolubles.

Une autre hypothèse, qui se rapproche beaucoup de celle-là, mais plus savante, plus systématique, du moins en apparence, c'est celle que soutient Condillac dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (2^e partie). Il admet en fait que la parole a été révélée, qu'Adam et Eve ont appris de Dieu même la langue dont ils faisaient usage; mais, désirant savoir comment la parole aurait pu s'établir sans aucun secours surnaturel, il suppose deux enfants abandonnés après le déluge, qui sont devenus la souche de quelque peuple, et il raconte ce qui a dû se passer entre eux. D'abord, certaines sensations sont accompagnées chez eux de certains gestes, de certains cris, de certains mouvements de la langue qui, fréquemment répétés, finissent par être remarqués et compris. Voilà les signes naturels. Ces mêmes signes, reproduits avec intention pour indiquer les sensations auxquelles ils correspondent, deviennent *imitatifs*. Enfin, aux signes imitatifs se substituent peu à peu des signes de convention, arbitraires, *artificiels*, c'est-à-dire la parole et l'écriture. Ajoutons, pour donner une idée complète de la théorie de Condillac, que

sans les signes de cette dernière espèce la pensée même n'existerait pas, car la pensée ne se compose que de termes abstraits et collectifs; en sorte qu'une science n'est point autre chose qu'une langue bien faite, et toute langue bien faite est une science. La science qui passe pour la plus positive, celle des calculs, est aussi, comme nous l'avons déjà dit, la langue la plus parfaite.

Ce système n'est qu'un tissu d'hypothèses chimériques et contradictoires. D'abord il est impossible de faire marcher ensemble ces deux propositions : que le langage a été révélé, et qu'il est d'institution humaine. S'il a été né-essaire, en raison de l'insuffisance de nos facultés, que le langage fût révélé, comment l'homme l'aurait-il inventé quelque part? Mais arrêtons-nous à cette dernière supposition, qui est, si nous ne nous trompons, la véritable pensée de Condillac. Sans insister sur l'invraisemblance des circonstances accessoires, on se demande ce que sont les signes que Condillac appelle *naturels*. Les signes vraiment dignes et généralement appelés de ce nom sont ceux que nous produisons instinctivement et qui sont les mêmes chez tous les hommes, qui subsistent invariables à côté de la parole. Or, Condillac n'admet et ne pouvait rien admettre de semblable. Il n'y a pour lui rien d'instinctif ni d'inné; tout se réduit à la sensation, tout vient du dehors. Ce qu'il entend par signes naturels n'est donc qu'un effet du hasard; certains sons et certains gestes accompagnent d'une manière fortuite certaines sensations, sans qu'il y ait entre ces deux choses le moindre rapport. Mais comment ces phénomènes accidentels seraient-ils notre premier langage? comment seraient-ils remarqués et compris, s'ils pouvaient varier à chaque instant et ne découlaient pas du fond même de notre nature? Supprimez le langage naturel, vous aurez supprimé du même coup le langage imitatif et le langage artificiel, parce que ce dernier se fonde sur le second, et le second sur le premier. L'homme, né muet, restera muet. D'ailleurs, puisque la pensée et la langue sont presque une seule chose, dans la philosophie de Condillac, comment aurait-on inventé des mots pour des idées qui n'existaient pas encore?

Le hasard et l'arbitraire une fois écartés de l'origine des langues, il ne reste plus devant nous que deux opinions principales : celle qui considère la parole et, par conséquent, la première langue comme une révélation, et celle qui la tient pour une institution naturelle, ou plutôt pour une faculté correspondant à la pensée, et se développant comme elle, avec l'aide du temps. La première, quoique très-ancienne, n'a été soutenue, sous une forme vraiment philosophique, qu'au commencement de ce siècle, par de Bonald; la seconde fait la base commune de plusieurs systèmes, parmi lesquels on remarque ceux de J. J. Rousseau, de Herder, de Maine de Biran, du président de Brosses et de Court de Gébelin, inspirés l'un et l'autre par Platon.

Le principal argument de de Bonald, pour soutenir que la parole ne peut être d'institution humaine, se résume en ces termes, répétés sans fin dans ses œuvres, particulièrement dans ses *Recherches philosophiques* : « L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée; » ou bien : « L'homme ne peut parler sa pensée sans penser sa parole; » d'où il résulte que les deux choses nous ont été données ensemble à l'instant de la création. Cela revient à dire avec Condillac et de Tracy que, sans les signes, nous ne penserions pas. En effet, selon l'auteur de la *Législation primitive*, deux sortes de vérités

sont accessibles à notre esprit : des vérités particulières ou physiques, qui sont représentées par des *images*, et des vérités métaphysiques ou morales, qui sont l'objet des *idées*. Les premières sont aperçues directement par notre esprit, sans le concours des signes ; les autres, déposées en nous comme un germe informe, ne se montrent à la conscience que sous l'action de la parole et, par conséquent, sont dues exclusivement à un enseignement traditionnel, qui remonte à l'origine de notre espèce, avec la parole elle-même (*Recherches philosophiques*, t. 1^{er}, p. 100-104).

A cet argument, de Bonald en ajoute deux autres, l'un tiré de la société, l'autre de la constitution des langues. Sans la parole, dit-il, il n'y a pas de société ; sans la société, l'existence même de l'homme est impossible : donc toutes trois ont été créées en même temps. D'un autre côté, si l'on compare entre elles les différentes langues que nous connaissons, on trouvera entre elles de frappantes analogies, des ressemblances multipliées, qui font supposer une langue primitive, originelle, mère de toutes les autres. En outre, les langues les plus anciennes sont aussi les plus parfaites, les plus modernes sont les plus pauvres et les plus ingrates ; ce qui est inexplicable si la parole est d'institution humaine, et s'explique à merveille si elle a été créée avec le premier homme.

Nous écarterons d'abord ces deux raisons accessoires, qui n'ont aucune valeur par elles-mêmes : car si le langage est un fait naturel, la société a pu exister dès l'origine et se développer avec lui. En second lieu, si le langage est une faculté naturelle, et non pas une invention arbitraire, comment s'étonner que, comme les autres facultés humaines, elle obéisse partout aux mêmes lois, et, par conséquent, qu'il y ait des règles, des formes grammaticales, des nécessités communes à toutes les langues ? Veut-on dire que la ressemblance est non-seulement dans les formes et dans les règles, mais dans les racines de toutes les langues ; on soutiendra une assertion excessivement contestable, et qui pourra se concilier aussi bien avec l'idée d'un langage naturel, que celle d'une langue révélée : car on peut dire, et l'on a dit en effet, avec Platon, que certains sons qui peignent les choses, soit directement, soit par analogie, sont les éléments primitifs, les racines communes que la nature a fournies à toutes les langues. Quant à la supériorité des langues anciennes sur les langues modernes, nous avons déjà montré qu'elle est loin d'être absolue, et que, sur plus d'un point, les langues modernes ont l'avantage. D'ailleurs, les unes et les autres ont leur enfance et leur âge de maturité ; la langue d'Ennius ne vaut pas celle de Virgile. C'est le contraire qui devrait avoir lieu dans le système de de Bonald.

Nous n'avons donc plus à nous occuper que de son premier argument : « L'homme pense sa parole avant de parler : la pensée. » Nous observerons d'abord que de Bonald l'a discrédité lui-même en appliquant à l'origine de l'écriture un raisonnement tout à fait semblable. « La décomposition des sons, dit-il (*ubi supra*, c. II), et l'écriture, sont une seule et même chose ; donc l'une n'a pu précéder l'autre, puisqu'on ne pouvait décomposer les sons sans les nommer, ni les nommer que par les lettres ou les caractères qui les distinguent. » — « L'écriture, pour nous servir d'une autre de ses expressions, est nécessaire à l'invention de l'écriture ; » par conséquent, l'homme n'a pas plus inventé l'alphabet que les langues. Cette théorie nous rappelle une légende talmudique, d'après laquelle Dieu, par

un miracle de sa toute-puissance, aurait aussi créé la première paire de tenailles : car, disent les rabbins, les tenailles sont nécessaires à la fabrication des tenailles. Toutes les autres preuves de M. de Bonald pourraient également trouver ici leur application. Il y a, entre tous les instruments de cette espèce, quelque chose de semblable ; donc ils ont été fabriqués sur un modèle unique. On ne connaît pas plus l'inventeur humain des tenailles, que de la première langue et du premier alphabet.

Mais parlons sérieusement. Est-il vrai que, dans notre esprit, il n'y ait absolument que ces deux choses : des *images*, c'est-à-dire des perceptions particulières des sens, qui nous représentent directement les objets matériels, et des idées générales et abstraites, qui ne peuvent être fixées que par des mots ? Les sens n'ont assurément rien à voir dans nos affections, nos sentiments, nos déterminations volontaires : cependant peut-on dire que, sans les noms qui désignent ces divers phénomènes, nous n'en aurions aucune idée ? Peut-on souffrir, jouir, haïr, aimer, s'irriter, s'attendrir, prendre une détermination, sans avoir conscience, c'est-à-dire sans avoir une idée de la douleur, du plaisir, de la haine, de l'amour, de la colère, de la pitié, de la volonté ? Il serait étrange de soutenir que le sourd-muet, même celui qui est resté sans culture, n'a aucune idée ni de sa propre personne, de son *moi*, ni de ce qu'il sent, de ce qu'il éprouve, de ce qu'il veut. L'expérience et les protestations de ces infortunés, qui sont aujourd'hui en état de rendre compte de leurs premiers souvenirs, attestent positivement le contraire. Nous citerons particulièrement un mémoire très-remarquable communiqué à l'Académie des sciences morales et politiques (voy. *Compte rendu des séances*, février et mars 1851), par M. Ferdinand Berthier, sourd-muet lui-même et ancien professeur de l'Institution des sourds-muets de Paris.

À ces sentiments, à ces déterminations intérieures que nous apercevons à la fois sans le secours des sens et sans le secours des mots, correspondent certains signes, non-seulement naturels, mais nécessaires ; nous voulons parler des actes par lesquels nos sentiments et nos déterminations se traduisent au dehors : car, ainsi que l'observe Maine de Biran, « tout acte qui accompagne une impression ou un mode en devient le signe et l'éleve à l'état d'idée. » C'est ce que nous attestent les langues les plus anciennes, et particulièrement celle de l'Écriture sainte, la langue hébraïque. La colère, en hébreu, c'est un *visage enflammé*, *un nez fumant*, le *souffle des narines* ; la patience, le *souffle des narines que l'on retient*, et, par ellipse, *la longueur des narines* ; l'orgueil, *dresser le cou*, *tendre la gorge* ; Popiniâtreté, *avoir la nuque dure*, *un cou qui ne sait pas plier* ; la faveur, *tourner sa face vers quelqu'un* ; la disgrâce, *détourner sa face*, etc.

Même les idées les plus abstraites, celles qui n'ont aucun rapport ou qu'un rapport très-indirect avec nos sentiments et nos actions, peuvent être fixées dans notre esprit par des images sensibles que l'analogie suggère spontanément, et, par conséquent, ne sont pas nécessairement liées à des mots. Ainsi le nom de l'âme, en grec ($\psi\upsilon\chi\eta$), est le même que celui du papillon. Son nom latin, *anima*, vient de $\alpha\nu\epsilon\mu\omicron\varsigma$, qui veut dire *souffle*, *vent*. Dans toutes les langues connues, le mot que nous traduisons par *esprit*, *spiritus* ou *animus* ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$), signifie également un souffle ou l'air. La raison, en grec, a le même nom que la parole ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), parce que la parole est le signe et l'instrument de la raison. Penser

vient de *pensare*, peser; réfléchir, de *reflectere*, plier en deux, parce que la pensée, dans la réflexion, semble se replier sur elle-même. Circumspexion (*circum spicere*) signifie, à proprement parler, regarder autour de soi; considération (*considerare*, de *sidus*), regarder les étoiles; admiration, se tourner vers la lumière; délibération (de *libra*, balance), tenir la balance égale; douter (*dubium*, de *duo*, *duobus*), hésiter entre deux choses. Le terme le plus abstrait qui existe dans notre langue, le mot *être* (*esse*) ne signifiait pas autre chose, dans l'origine, que manger, comme si l'existence était attachée à cet acte de la vie animale. Nous pourrions citer des exemples sans nombre; mais nous aimons mieux renvoyer au président de Brosses qui, dans son *Traité de la formation mécanique des langues* (t. II, ch. XI), a réuni sur ce sujet les observations les plus fines et les plus curieuses.

Ainsi se trouvent complètement détruites les deux propositions sur lesquelles de Bonald a édifié tout son système : car il y a autre chose dans notre esprit que des idées et des images; et les idées elles-mêmes peuvent être exprimées ou fixées dans la pensée autrement que par des mots. Ce qui achève de condamner cette théorie, c'est qu'elle est obligée de considérer comme une tradition d'origine surnaturelle même le langage des gestes et des sons inarticulés. « Non-seulement la parole, dit de Bonald (*ubi supra*, p. 124), est en nous une imitation ou une répétition de la parole que nous avons ouïe; mais toute autre expression de nos pensées, même l'expression corporelle, comme l'inflexion de la voix, le geste et le regard, n'est encore qu'une imitation ou une répétition de l'expression que nous avons vue. C'est ce qui fait que la parole des aveugles est morte et inanimée, tandis que le silence même des muets est tout à fait expressif. »

Il n'existe pas, à notre avis, de réfutation plus solide et plus directe du système de de Bonald que celle que Maine de Biran en a donnée à la fin de sa vie, dans son *Essai sur les fondements de la psychologie. Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville, Paris, 1859.

Selon Maine de Biran, c'est notre activité qui donne naissance aux signes et qui change nos impressions en idées : car tout acte qui accompagne une impression ou un mode, en devient le signe. Ainsi le signe primitif d'une forme perçue dans l'espace, c'est le mouvement de la main par lequel l'impression que nous ayons d'abord de cette forme s'est changée en une idée claire et distincte. Mais ces premiers signes, appelés *perceptifs*, disparaissent bientôt avec le sentiment de notre activité, étouffé par l'habitude. Il n'en est pas de même des sons articulés de la voix joints aux fonctions de l'ouïe : car, d'une part, l'émission de ces sons étant un acte propre de notre volonté, est toujours accompagnée de conscience; d'une autre part, l'impression qu'en reçoit l'âme étant produite par nous-mêmes, il est impossible que le sentiment de notre activité disparaisse ici comme dans les signes purement perceptifs, quand l'impression est produite par un objet étranger.

A l'aide des signes de cette espèce, nous exerçons un grand pouvoir sur toutes nos facultés : car, répétant le signe, nous reproduisons par là même le phénomène qu'il représente, et le dernier se trouve à notre disposition comme le premier. Nos sensations et nos affections sont transformées en idées; et nos idées comparais- sent devant nous comme nous voulons; nous les

étendons et les multiplions indéfiniment. Mais où réside cette puissance? Est-ce dans les signes ou dans l'activité personnelle et libre qui les fait servir à son usage? La réponse ne saurait être douteuse. « L'institution du langage, dit Maine de Biran, suppose la préexistence d'une activité supérieure à la sensation, par laquelle l'être pensant se place en dehors du cercle des impressions et des signes, pour les signifier et les noter. » Il ne faut donc pas dire que l'homme pense parce qu'il parle; tout au contraire, il parle parce qu'il pense; et il pense en vertu des facultés par lesquelles il est homme. S'attaquant directement au système de de Bonald, surtout dans son *Journal intime*, le dernier de ses écrits, Maine de Biran prouve que les idées supra-sensibles ou métaphysiques ne sont point exceptées de ce principe général; qu'elles ont leur source en nous et sont présentes à notre esprit, même sans les signes qui nous en facilitent l'usage et nous permettent de les exprimer. « Comment se persuader, dit-il, que le moi humain n'existe ou ne se connaît qu'autant qu'il se donne un nom? » Il en est de même des notions de cause et de substance, qui ne sont que des dérivations immédiates de la conscience du moi.

C'est la volonté ou notre activité personnelle qui met le langage au service de l'intelligence; mais la nature nous en fournit les premiers éléments dans les signes instinctifs dont elle nous a pourvus, dans les cris et les gestes qui répondent aux différents modes de la sensibilité. Ces signes instinctifs n'ont d'abord un sens que pour les autres. L'enfant qui les produit n'en a pas conscience. Mais à mesure que s'éveille le sentiment de sa personnalité, il les remarque et s'en empare, et, les répétant librement pour son usage, les transforme en signes volontaires. C'est ainsi que les choses se passent dans la conscience de l'individu; elles n'ont pas dû, selon Maine de Biran, se passer autrement dans l'histoire. L'hypothèse d'une langue primitive, source commune de toutes les autres, lui paraît fort suspecte, et il ne comprend pas qu'une langue instituée par Dieu même se soit complètement perdue dans la suite des temps. Il n'est pas plus difficile à l'homme d'inventer une langue que de l'apprendre ou de la comprendre. « Les difficultés sont à peu près les mêmes pour expliquer comment l'homme naissant en société, mais *tabula rasa*, a pu acquérir ses premières idées, que pour expliquer comment il aurait pu inventer les langues en recevant les idées. »

La même opinion que Maine de Biran, au commencement de ce siècle, soutenait contre de Bonald, Herder, à la fin du siècle dernier, l'opposait à un théologien de son temps et de son pays. Les arguments seuls diffèrent. Ceux du philosophe français sont exclusivement psychologiques; ceux du philosophe allemand historiques et littéraires.

L'hypothèse d'une origine surnaturelle du langage n'est pas moins contraire, selon Herder, à l'idée que la raison nous donne de la puissance divine qu'à l'expérience de l'histoire, qui nous montre toutes les institutions, et la société même, se formant lentement et par degrés. « Voyez, dit-il (*Fragments sur la langue allemande*, dans le tome I^{er} de ses *Œuvres*, in-8, Tubingue, 1805), voyez cet arbre avec son tronc vigoureux, avec sa magnifique couronne de verdure, avec ses branches, son feuillage, ses fleurs et ses fruits, s'élever sur ses racines comme sur un trône; saisi d'admiration et d'étonnement, vous vous écrierez : Cela est divin! divin! Maintenant, regardez cette petite graine; voyez-la enfoncée dans

la terre, puis pousser un faible rejeton, se couvrir de bourgeons, se revêtir de feuilles; vous vous écrirez aussi : Cela est divin ! mais d'une manière plus digne et plus intelligente. »

Non-seulement les langues en général lui paraissent d'une telle diversité qu'il est impossible de les faire dériver d'une source unique, mais chacune d'elles, considérée à part, a, comme les individus et les peuples, ses âges successifs, son enfance, sa jeunesse, sa maturité et sa décrépitude.

L'homme sent avant de penser ; il a des passions avant d'avoir des idées. Or, les passions se manifestent surtout par les sons et les gestes, les idées par la parole. Il y a donc, ou du moins il y a eu un temps où le langage naturel suffisait presque à nos passions bornées, où des mots en petit nombre, affranchis des lois de la syntaxe et indifférents à toute construction déterminée, nous présentaient les objets matériels, les seuls à peu près que nous connussions, dans l'ordre même où ils viennent frapper nos sens. Ce temps, c'est le premier âge ou l'enfance des langues.

Une seconde période s'ouvre ensuite où des idées qui ne viennent pas des sens sont exprimées sous des images sensibles; où les inversions plus limitées obéissent à des règles, quoique variables encore et propres à peindre tous les mouvements de l'âme; où l'accent lui-même est soumis à des lois, et devient la prosodie. C'est l'âge de la poésie et de la jeunesse.

A la poésie succède la prose : car la prose est l'état viril des langues. Alors les mots abstraits se multiplient, la période chasse le rythme poétique, et une syntaxe inflexible détruit les inversions; les passions elles-mêmes sont obligées d'accepter la discipline de la raison. Enfin, il y a aussi pour les langues une époque de décrépitude : c'est celle où elles préfèrent l'exactitude à la beauté et le mot propre à l'image la plus juste. Elles sont revenues des péchés de leur jeunesse, mais aussi elles ont perdu tous leurs charmes.

Les principaux traits de ce système avaient déjà été esquissés par J. J. Rousseau. En effet, si dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau développe cette proposition entièrement identique à celle de de Bonald : « La parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole; » s'il se montre convaincu « de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, » il entreprend, dans un des derniers écrits de sa vie, son *Essai sur l'origine des langues*, de démontrer précisément le contraire. « La parole, dit-il, étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles. » Mais la parole a été précédée par les sons inarticulés, qui, à leur tour, ont été précédés par les gestes. Le geste a été le premier langage, parce qu'il est plus propre à peindre nos besoins, et les sons à peindre nos passions et nos sentiments. Or, l'homme a des besoins avant d'avoir des passions. « Il est donc à croire, dit Rousseau, que les besoins dictèrent les premiers gestes et que les passions arrachèrent les premières voix. » A ces deux classes de signes viennent se mêler plus tard les sons articulés ou les mots, mais en petit nombre, appropriés aux objets les plus nécessaires et dominés par le langage naturel. De là le caractère poétique des premières langues : car l'accent y est maintenu dans l'harmonie, dans le rythme, et le geste dans la métaphore ou l'image. Mais peu à peu notre intelligence se développe et les mots se

multiplient en même temps que les idées, les termes abstraits succèdent aux figures, la parole remplace le chant ou l'accent, et l'écriture elle-même, la langue écrite, remplace la langue parlée. Rousseau marque très-bien la différence de ces deux langues. « L'on rend ses sentiments, dit-il, quand on parle, et ses idées quand on écrit. » — « On n'invente les accents que quand l'accent est déjà perdu. » Il explique également, à l'aide de sa théorie, les caractères qui distinguent les langues du Midi de celles du Nord. Dans les climats où la nature prodigue ses bienfaits, les passions l'emportent sur les besoins; les langues du Midi sont donc filles de la passion, c'est-à-dire poétiques et musicales. « Les langues du Nord, tristes filles de la nécessité, se sentent de leur dure origine. » Des sons rudes y expriment de rudes sensations; la clarté y est plus nécessaire que l'harmonie.

Les philosophes dont nous venons de parler, et dont il nous serait facile de grossir la liste, se sont attachés à un seul point : à montrer que les langues sont un fait naturel qui s'est développé en même temps, d'après les mêmes lois et par la même cause que l'intelligence. Mais une autre question se présente, sans laquelle la première a été résolue d'une manière insuffisante : où est la raison de chacun des sons, des articulations primitives et des mots radicaux qui entrent dans la formation des langues? car, pour les mots composés, ils s'expliquent par les rapports qui existent entre leurs racines. Pourquoi tel ou tel son, telle ou telle articulation, tel ou tel mot radical est-il devenu le signe de telle ou telle idée, et non pas d'une autre? Est-ce par un effet du hasard, ou par une loi fondée sur la nature des choses? Deux écrivains modernes, de Brosses et Court de Gébelin, se sont particulièrement occupés de ce problème, qui a aussi arrêté un instant le génie de Platon.

Platon, dans le *Cratyle*, nous montre le philosophe qui a donné son nom à ce dialogue, en discussion avec Hermogène. Selon le premier, les mots ont un sens naturel, et chaque chose a reçu dans toutes les langues un nom conforme à sa nature. Le second pense, au contraire, que les langues sont une œuvre de pure convention. Survient Socrate qui, non content de donner raison à Cratyle, veut prouver que chaque son pris à part, voyelle ou consonne, a un rapport de similitude ou d'analogie avec certains objets; en sorte que les onomatopées forment la base du langage. Ainsi la lettre R, que nous prononçons avec un certain tremblement de la langue, exprime le mouvement; la lettre I, la ténuité et la petitesse; l'S, le Z, l'F (Φ) et la double lettre Ψ, tout bruit fait dans l'air; le D et le T, la cessation de mouvement; l'L, ce qui est fluide, ce qui s'échappe aisément; la même lettre précédée d'un G (Γ), l'adhérence, ce qui est visqueux; l'N, tout ce qui est intérieur; A la largeur, O le rond, et E (H) la longueur. Mais tel est le ton de l'ouvrage où cette théorie est exposée, qu'on ne sait s'il faut la prendre pour une satire ou une conviction sérieuse.

Le président de Brosses, dans son *Traité de la formation mécanique des langues* (2 vol. in-12, Paris, 1765), a élevé non pas un système, mais une véritable science sur le principe que Platon n'a fait qu'indiquer. Voici en quels termes cet ingénieux et savant observateur a essayé de résumer, dans son *Discours préliminaire*, les principes les plus généraux de sa doctrine. Il déclare « que le système de la première fabrique du langage humain et de l'imposition des noms aux choses n'est pas arbitraire et conventionnel, comme on a coutume de se le figurer, mais un

vrai système de nécessité déterminé par deux causes : l'une est la construction des organes vocaux, qui ne peuvent rendre que certains sons analogues à leur structure ; l'autre est la nature et la propriété des choses réelles qu'on veut nommer ; elle oblige d'employer à leur nom des sons qui les dépeignent, en établissant entre la chose et le mot un rapport par lequel le mot puisse exciter une idée de la chose ; que la première fabrique du langage humain n'a donc pu consister, comme l'expérience et les observations le démontrent, qu'en une peinture plus ou moins complète des choses nommées, telle qu'il était possible aux organes vocaux de l'effectuer par un bruit imitatif des objets réels ; que cette peinture imitative s'est étendue de degrés en degrés, de nuances en nuances, par tous les moyens possibles, bons ou mauvais, depuis les noms des choses le plus susceptibles d'être imitées par le son vocal, jusqu'aux noms des choses qui le sont le moins ; ... que les choses étant ainsi, il existe une langue primitive, organique, physique et nécessaire, commune à tout le genre humain, qu'aucun peuple au monde ne connaît ni ne pratique dans sa première simplicité, que tous les hommes parlent néanmoins, et qui fait le premier fonds du langage de tous les pays. »

Ce fonds primitif, et, si l'on peut ainsi parler, cette matière première de toutes les langues, se compose des éléments suivants : 1° les interjections, c'est-à-dire les sons articulés par lesquels se trahissent spontanément nos passions, nos sentiments, nos sensations intérieures, et qui appartiennent aussi au langage des animaux ; 2° les mots enfantins qui se prêtent le mieux aux premiers efforts de la voix, et qu'on rencontre à peu près dans tous les idiomes, comme un premier essai que l'homme fait de la parole : *papa, maman, dada*, ou, par transposition, *ab, am* ; d'où l'on a fait Jupiter *Ammon*, c'est-à-dire Jupiter *omnium parens* ; 3° les noms donnés aux organes de la parole d'après le son même que ces organes produisent d'après l'articulation qui leur est propre. On reconnaîtra facilement ce caractère dans la lettre radicale ou dominante des mots *gorge, langue, dent, bouche*. Il en est de même des noms que ces organes présentent dans les autres langues : *garon, laschon, pé*, etc. Ces noms ont été ensuite étendus à toutes les choses qui ont quelque analogie avec les organes qu'ils désignent. Au quatrième rang nous trouvons les onomatopées, ou les mots qui peignent matériellement les objets par l'imitation des bruits que ces objets produisent : tels sont les mots *souffler, siffler, crier, fredonner, cog, choc*, etc. Enfin, comme il y a des sons qui représentent des modes et des objets extérieurs, il y en a d'autres qui expriment par analogie des modes et des qualités intérieures : ceux-là forment la cinquième et dernière classe. Ainsi, la fixité et la fermeté sont le plus souvent désignées par les consonnes *st*, comme dans *stable, stabilité, stirps, stamen, stagnum, στατήρ, στηλή*, etc. Les mêmes consonnes sont le signe de l'interjection dont on se sert pour faire rester quelqu'un dans l'immobilité. Les lettres *sc* sont affectées à l'idée d'excavation, à tout ce qui est creux, et par suite à ce qui est sonore : *σκάλλω, σκάπτω, scutum, scaturire, schneiden, schallen* ; les lettres *fl* à tout ce qui coule, à tout ce qui est fluide et léger : *flamma, fluo, flatus, feuille, sèche*, etc. Les choses dures se peignent par l'articulation *r* : *rude, âcre, âpre, roc, rompre, racler, irriter* ; les choses profondes, entr'ouvertes, par l'articulation *g*, signe de la gorge, et l'aspiration *h* : *gouffre, golfe, hiatus*.

De Brosses ne dit pas que ces différents sons

apparaissent successivement dans la parole ; il a voulu seulement les classer d'après leurs caractères les plus généraux. Ils entrent, encore une fois, à titre de racines et de premiers éléments, dans toutes les langues, sans former par eux-mêmes une langue arrêtée, précise, dont on puisse ou dont on ait jamais pu se servir. Dans cet état, l'on comprend qu'ils se soient prêtés à des modifications sans nombre, suivant les différents degrés d'intelligence, les mélanges produits par la migration ou la conquête. Chaque peuple a donc sa manière de se servir de l'instrument général. Il y a dans chaque langue un caractère particulier à la nation qui en fait usage, et des éléments, des signes communs à toute l'humanité.

On peut admettre cette théorie dans ses traits essentiels, et, toutes réserves faites, quant aux détails. Elle est à la fois une conséquence et une preuve de tout ce qui a été dit sur l'origine naturelle du langage. Elle s'accorde en même temps avec la raison et avec les faits : avec la raison, qui ne saurait admettre l'arbitraire et le hasard dans la formation des premiers signes de la pensée ; avec les faits, qui résultent de la comparaison d'un certain nombre de langues, et qui nous montrent sous leur diversité un fond identique et invariable.

Dans son *Manuel primitif* et dans l'extrait qu'il en a publié sous le titre d'*Histoire naturelle de la parole, ou Précis de l'origine du langage et de la grammaire* (in-8, Paris, 1776), Court de Gébelin reproduit la plupart des idées et des observations du président de Brosses. Il pense, comme celui-ci, que la parole est d'origine divine, en ce sens que Dieu créa l'homme parlant, qu'il lui donna la faculté, les instruments et le besoin de la parole, comme il lui donna la faculté et le besoin de voir, d'entendre et de marcher. Il croit que l'arbitraire n'a aucune part dans la formation des premières langues, ou tout au moins des premiers mots, et que les choses eurent d'abord pour signes les sons qui peignent leurs qualités, soit directement, soit par analogie. Il admet enfin une langue primitive qui, sans avoir jamais été parlée, est composée de sons pris dans la nature, de mots en quelque sorte inachevés, et contient les racines de toutes les autres langues. Mais en acceptant ces principes, l'auteur du *Monde primitif* y a associé des rêveries et des subtilités qui n'y ont aucun rapport et dont il faut laisser toute la responsabilité à sa bizarre imagination. La pensée dominante de son système, c'est que chaque lettre considérée séparément, chaque son élémentaire de la parole, a un sens particulier, est l'expression d'une idée ou d'une sensation ; que les sensations sont exprimées par les voyelles et les idées par les consonnes. Mais il suffit de deux remarques pour renverser cette proposition : 1° les voyelles et les consonnes sont des éléments inséparables du langage ; sauf un petit nombre d'exceptions, elles entrent dans la formation de tous les mots ; or un mot ne peut exprimer à la fois qu'une seule idée ; 2° nos idées, même les plus générales et les plus métaphysiques, se présentent d'abord à notre esprit sous des images, et ne peuvent être traduites que par des métaphores qui intéressent autant notre sensibilité que notre entendement. Au reste, on ne comprendra jamais mieux ce qu'il y a de chimérique dans ce principe qu'en voyant les applications qu'en a faites Court de Gébelin.

4° De l'écriture. — Ce que nous avons dit de la parole peut s'appliquer en grande partie à l'écriture et se démontrer par les mêmes preuves : nous n'avons donc point à nous occuper

longtemps des signes de cette espèce. Personne ne prendra au sérieux la proposition de de Bonald, que l'alphabet est une révélation divine, une création surnaturelle, contemporaine de celle de l'homme. L'alphabet a été précédé de plusieurs modes d'écriture, comme les langues abstraites ont été précédées par les langues poétiques, et celles-ci par les sons naturels ou imitatifs des choses. D'abord on s'est contenté de peindre les objets, de les représenter par un dessin plus ou moins fidèle, qui est pour l'œil ce que l'onomatopée est pour l'oreille : c'est l'écriture *in rebus*, en usage chez tous les peuples enfants, qu'on a rencontrée au Mexique au moment de la découverte de ce pays, et qui occupe aussi une grande place parmi les hiéroglyphes égyptiens. A ces formes grossières succèdent ou viennent s'associer des caractères symboliques où, tout comme dans le langage de la poésie, des idées morales et métaphysiques, des sentiments, des passions, sont représentés par des images sensibles : tel est le caractère de l'écriture héraldique, d'un grand nombre d'hiéroglyphes et des plus anciens signes de l'écriture chinoise. Ces symboles se dégradant peu à peu par une suite d'abréviations, se changent en caractères cursifs qui expriment non des sons, mais des idées, et s'adressent à l'esprit sans passer par l'oreille. Nous avons un exemple considérable de cette substitution dans l'écriture actuelle des Chinois, dont les clefs portent encore des traces évidentes de leurs premières formes. Des signes abstraits, mais incommodes, formant ce qu'on appelle l'écriture *idéographique*, on est conduit peu à peu à l'écriture *phonétique*, qui représente les différents sons de la voix ou les éléments de la langue parlée. L'écriture phonétique nous offre elle-même deux degrés : elle est *syllabique* ou *alphabétique*, c'est-à-dire que les signes dont elle se compose représentent des syllabes comme l'écriture japonaise, ou des sons tout à fait élémentaires, de simples lettres, comme la plupart des langues connues.

Ainsi, à part certains signes particuliers inventés par les savants pour un but déterminé, comme ceux de l'algèbre ou de la musique, rien d'arbitraire, rien d'artificiel, mais aussi rien de surnaturel dans le langage, tel que nous le connaissons par l'expérience et par l'histoire. Tous les éléments dont il est formé, tous les faits qu'il réunit ont leur raison d'être dans la propriété des choses et dans les facultés de l'homme. La parole et l'écriture sont l'expression de la pensée, et, comme la pensée, elles se transforment, se développent, s'élèvent du concret à l'abstrait, du monde sensible au monde intelligible, nous montrant, à côté des lois les plus générales de la nature et de la raison, les empreintes particulières des temps, des lieux, des nationalités. A nos instincts et à nos passions, qui sont partout et toujours les mêmes, répondent les sons et les gestes, qui ne changent pas davantage, et dont l'usage nous est connu dès notre naissance. C'est en vain qu'on voudrait qualifier d'irrégulière une manière de voir qui a pour elle des esprits aussi religieux que Platon, Leibniz, Herder, Maine de Biran, Reid et Dugald Stewart. Elle est la seule conforme à la majesté divine et à la dignité humaine.

Aux auteurs que nous avons cités dans le cours de cet article, nous ajoutons : Walton, *Dissertation de linguarum origine*, dans le tome II de la *Polyglotte*; — Leibniz, *Miscellanea Berolin.*, t. II, in-4, 1710, et *Considérations sur la culture et la perfection de la langue allemande*, édit. Duteins, t. XII, 2^e partie; — Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des*

langues, dans la *Théorie des sentiments moraux*, traduction française, t. II; — Reid, *Recherches sur l'entendement humain*, 4 vol. in-8, sect. 22, dans le tome II de la traduction française; — Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, t. III de la traduction de M. Peisse; — Degérando, *des Signes de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, 4 vol. in-8, Paris, an VIII; — Charma, *Essai sur le langage*, 2^e édit., in-8, Paris, 1846; — l'abbé Carl, *de Origine et natura sermonis*, in-4, Paris, 1827; — Desprez, *de Sermone*, in-4, Paris, 1828; — Denis, *de Sermonis origine*, Paris, 1847, in-8; — Renan, *de l'Origine du langage*, Paris, 1862, in-8; — Max Müller, *la Science du langage*, traduite en français par G. Perrot et G. Harris, Paris, 1864, in-8; — J. Grimm, *de l'Origine du langage*, traduit en français par F. de Wegmann, Paris, 1859, in-8; — A. Lemoine, *de la Physionomie et de la Parole*, Paris, 1865, in-12; — Ed. Chaignet, *la Philosophie de la science du langage, étudiée dans la formation des mots*, in-18, Paris, 1875.

SILHON (JEAN), né à Sos, petit bourg des environs d'Auch, vers la fin du xvi^e siècle, mort à Paris en 1667, après avoir été l'un des premiers membres de l'Académie française, et un des secrétaires de Richelieu et du cardinal Mazarin, s'est distingué par plusieurs écrits très-estimés de ses contemporains, et qui appartiennent, les uns à la politique, les autres à la philosophie. Les écrits philosophiques de Silhon sont : 1^o *les deux Vérités*, in-8, Paris, 1626. Ces deux vérités sont l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Dans une troisième partie, dont le plan seul a été conçu, l'auteur devait établir la vérité du christianisme; 2^o *de l'immortalité de l'âme*, in-4, ib., 1634 : c'est la dernière partie du précédent ouvrage, présentée avec plus de développements; 3^o *de la Certitude des connaissances humaines*, in-4, 1661. Cet ouvrage, dont il n'a paru qu'une première partie, se divise, tel qu'il est, en cinq livres. Dans les deux premiers, l'auteur établit la certitude de nos connaissances contre les objections des pyrrhoniens, et particulièrement de Montaigne; dans les deux suivants, il traite de l'obéissance que les sujets doivent au souverain; enfin, dans le cinquième, revenant à la question de la certitude, il définit ce qu'il appelle la démonstration morale. On voit que Silhon ne brille pas par la méthode; malgré les éloges qui lui sont accordés par Bayle, il n'est pas plus remarquable par le fond des idées. En homme sensé et pratique, il voyait les ravages qu'avait faits dans les esprits le scepticisme de Montaigne et de Charron; mais il fallait pour les combattre autre chose que des lieux communs.

SIMMIAS de Thèbes, disciple et ami de Socrate, joue un rôle important dans le *Phédon* de Platon; il est d'ailleurs peu connu, quoique Diogène Laërce (liv. II, § 124) atteste qu'il avait écrit vingt-trois dialogues philosophiques sur divers sujets. Plutarque nous apprend encore (*Sur le génie de Socrate*) que Simmias avait longtemps vécu en Egypte, mais il ne paraît pas qu'il ait rapporté de ce pays des notions importantes sur la langue et sur les sciences égyptiennes. Ses dialogues étaient fort courts, à ce qu'il semble, puisque, comme ceux de Simon, ils tenaient tous en un volume. E. E.

SIMON d'Athènes, nous dit Diogène Laërce (liv. II, § 122), était un cordonnier. Comme Socrate allait quelquefois converser dans sa boutique, Simon prenait note de ce qu'il retenait de ces entretiens, et c'est ainsi qu'il devint capable d'écrire des *Dialogues socratiques*. On lui en attribuait trente-trois, dont Diogène nous a conservé les titres. Les sujets en sont très-variés.

Morale, critique, grammaire, rhétorique, etc., presque toutes les parties de la science philosophique y figurent. On a pensé longtemps que tous ces dialogues étaient perdus; mais un très-habile philologue, M. A. Bœckh, a cru en reconnaître quatre (*sur le Juste, sur la Vertu, sur la Loi, sur l'Amour du Gain*) parmi les dialogues apocryphes qui se trouvent dans la collection des œuvres de Platon, et il a rassemblé, à l'appui de sa conjecture, un grand nombre d'arguments spécieux, sinon décisifs. Si l'opinion de M. Bœckh était admise, nous aurions dans ces quatre dialogues, malgré leur peu de mérite, un témoignage intéressant de la popularité des enseignements de Socrate à Athènes, et de l'élégance qui avait pénétré jusqu'aux derniers rangs de la société athénienne. Diogène Laërce voudrait, en outre, que Simon eût donné le premier exemple de ces dialogues, assertion très-in vraisemblable. Il ajoute que Périclès ayant offert à Simon un asile dans sa propre maison, le cordonnier philosophe refusa cette offre généreuse pour garder sa liberté. Voy. pour plus de détails : A. Bœckh, *In Platonis qui vulgo fertur MINOEM* (c'est le dialogue sur la Loi, où se trouve une assez longue digression sur Minos), *ejusdemque libros priores de Legibus commentatio* (Halle, 1806); et, *Simonis Socratici, ut videtur, dialogi quatuor.... Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Aziochus. Græca recensuit et pref. criticam præmisit* A. Bœckh (Heidelberg, 1810). Au reste, quelque lumière sur ce sujet pourra nous venir, un jour, par la publication de quelque nouveau papyrus comme ceux que nous a rendus la bibliothèque philosophique d'Herculanum. On est d'autant plus autorisé à l'espérer que les derniers fragments publiés de cette précieuse collection (*Papiri Ercolanense inedito publicato da domenico Comparetti*, Florence, Turin et Rome, 1875, in-8) contiennent précisément des débris d'une de ces *Διαδοχαι φιλοσόφων*, ou Listes des Ecoles philosophiques, que Diogène Laërce a si souvent consultées, mais avec négligence, pour la rédaction de ses *Vies des philosophes*. E. E.

SIMON PORTUIS, voy. MARTA.

SIMONIDE, un des plus grands poètes lyriques de la Grèce, n'était pas moins célèbre dans l'antiquité par sa sagesse que par son talent poétique. Cicéron dit de lui : « *Non tantum suavis poeta, sed doctus sapiensque*; non-seulement un charmant poète, mais un savant et un sage » (*de Nat. Deor.*, lib. I, c. xxii).

Né d'une famille pauvre dans l'île de Céos, 558 ans avant notre ère, Simonide, encore jeune, se mit à parcourir les villes de l'Asie Mineure pour tirer parti de ses talents; puis il vint à Athènes, où il obtint la faveur d'Hipparque, fils et successeur de Pisistrate, et qui, à l'exemple de son père, tâchait de se faire pardonner son usurpation par la douceur de son gouvernement et par la protection qu'il accordait aux lettres. Hipparque ayant succombé sous les coups d'Harmodius et d'Aristogiton, Simonide se retira auprès d'Aleas, roi de Thessalie, qui cherchait depuis quelque temps à l'attirer à sa cour. C'est à cette époque de sa vie qu'il faut placer l'aventure merveilleuse dont Phèdre a tiré la fable de *Simonide préservé par les dieux*, que Cicéron raconte d'ailleurs avec détail dans le second livre de *l'Orateur*. Un passage du *Protagoras* de Platon nous apprend, en outre, que le poème, ou *ode agonistique*, dont il s'agit, avait été composé en l'honneur de Scopas, fils de Créon le Thésalien.

À ce même fait Cicéron rattache l'invention de la mémoire artificielle, dont plusieurs autres auteurs font également honneur à Simonide. En

effet, Scopas et ses convives ayant été écrasés sous les ruines de la salle du banquet, furent tellement défigurés qu'on ne pouvait les distinguer les uns des autres. Cependant il importait de les reconnaître pour que les honneurs funèbres pussent être rendus à chaque mort par sa famille. Simonide se souvint de la place que chacun des conviés occupait, et par là il put indiquer aux parents les corps de leurs proches. Mais ce qui importe ici, c'est la réflexion que Cicéron prête à Simonide : il remarqua « que c'est l'ordre surtout qui éclaire la mémoire de sa lumière », *ordinem esse maxime qui memoria lumen afferret*, et, par la suite, il inventa ce procédé de mnémonique locale, qui consiste à associer l'idée des choses au souvenir des lieux qui s'y rattachent.

Non-seulement les vainqueurs dans les jeux publics ambitionnaient l'honneur d'être chantés par Simonide, mais la gloire de son nom le fit rechercher de tous les hommes illustres de son temps. Plutarque (*Consol. ad Apoll.*) raconte que Pausanias, roi de Lacédémone, vantait continuellement ses exploits. Un jour qu'il demandait à Simonide, d'un ton moqueur, de lui donner quelque sage maxime, le poète, qui connaissait sa vanité, se contenta de lui dire : « *Souviens-toi que tu es homme.* » Pausanias ne parut pas y faire attention. Mais plus tard, lorsque après avoir trahi sa patrie, il se trouva en proie à une faim intolérable, dans un asile d'où il ne pouvait sortir sans s'exposer au dernier supplice, il se souvint des paroles de Simonide, et s'écria par trois fois : « *O mon hôte de Céos, qu'il y avait un grand sens dans tes paroles! et moi, dans mon peu de sens, je trouvais qu'elles ne signifiaient rien!* »

C'est à lui que Plutarque attribue ce mot ingénieux : « *La peinture est une poésie muette, et la poésie une peinture parlante.* » Il dit encore, et il est bon d'avoir toujours présent à l'esprit ce mot de Simonide : « *Qu'il s'était souvent repenti d'avoir parlé, et jamais de s'être tu.* »

À quatre-vingt-sept ans, Simonide, cédant aux instances d'Hiéron, roi de Syracuse, se rendit à sa cour. Déjà il avait chanté la victoire éclatante remportée sur les Carthaginois par Gélon et ses frères Hiéron, Polyzèle et Thrasybule. Hiéron, dont le règne avait été d'abord souillé par des crimes, réforma sa vie. Simonide se réconcilia avec Hiéron, roi d'Aggrigente, et avec son frère Polyzèle, qui, craignant pour ses jours, s'était retiré auprès d'Hiéron. C'est ce même roi Hiéron qui pria Simonide de lui dire ce que c'est que Dieu. Le poète lui demanda un jour pour y songer. Le lendemain, questionné de nouveau, il demanda deux jours; et chaque fois qu'on le sommait de répondre, il réclamait un temps deux fois plus long. Enfin, surpris de ce manège, Hiéron voulut en savoir la cause : « *C'est, répondit Simonide, que plus j'examine cette matière, plus je la trouve obscure.* » Cicéron, qui rapporte ce fait (*de Nat. Deorum*, lib. I), en conclut que Simonide s'arrêta dans le doute. Cette opinion n'est pas éloignée de celle d'Aristote, lorsqu'il dit (*Métaphysique*, liv. I, ch. ii) : « *C'est pourquoi on est fondé à penser que la possession de la science des principes n'appartient pas à l'homme; en sorte que, selon Simonide, Dieu seul possède ce privilège* : *ὁτι θεός; ἄν; ἄν; ἄν; ἄν; τούτο γέρον.* Ceci est un passage du poème de Simonide en l'honneur de Scopas, que nous retrouvons dans le *Protagoras* de Platon.

Aristote, dans le chapitre de sa *Rhétorique* (liv. II, ch. xvi) où il traite des mœurs des riches, après avoir dit qu'ils sont hautains, voluptueux, fastueux, ajoute : « *De là ce mot de Simonide à la femme d'Hiéron, qui lui demandait lequel valait mieux, d'être riche ou sage?* il répondit

qu'il valait mieux être riche ; car il voyait, disait-il, les sages passer leur vie à la porte des riches.»

Pendant le séjour de Simonide à Syracuse, tout ce qui était nécessaire à sa subsistance lui était fourni largement chaque jour par le roi. Il en vendait la plus grande partie, alléguant à ceux qui lui demandaient pourquoi il en usait ainsi, qu'il voulait faire paraître sa frugalité et la magnificence d'Hiéron. On suppose que c'est contre lui qu'est lancé ce trait de Pindare (*Isthmiques*, ode II) : « Alors la muse n'était pas encore avide, ni mercenaire, jamais les doux chants de Terpichore aux accents mélodieux ne s'étaient vendus, en mettant à prix le charme de sa voix. » Plutarque rapporte qu'il avait coutume de dire : « J'ai deux coffres : l'un pour les salaires, l'autre pour la reconnaissance. Je les ouvre de temps en temps, et je trouve toujours plein celui des salaires, et celui de la reconnaissance toujours vide. » On lui demandait pourquoi il était avare dans ses vieux jours : « C'est, répondit-il, parce que j'aime mieux laisser du bien à mes ennemis après ma mort, que d'avoir besoin de mes amis pendant ma vie. » Il nous reste, sous son nom, un morceau satirique très-mordant contre les femmes ; mais on l'attribue à un autre Simonide, d'Amorgos, appelé l'ambographe. Ce morceau est, en effet, en vers iambiques.

Simonide, après un séjour de trois années à Syracuse, y mourut dans sa quatre-vingt-dixième année, l'an 468 avant Jésus-Christ. A...D.

SIMPLICIUS, commentateur célèbre d'Aristote et d'Épicète, et l'un des derniers représentants de l'école d'Alexandrie, naquit en Cilicie, de l'an 500 à l'an 510 après J. C. Il était encore très-jeune lorsqu'il suivit, à Athènes, les leçons d'Ammonius, fils d'Hermias, avec lequel il fit aussi des observations astronomiques à Alexandrie. Après Ammonius, il prit pour maître son ancien disciple Damascius. Les temps étaient devenus difficiles ; les maîtres d'Athènes, privés des revenus de leurs chaires, enseignaient gratuitement la philosophie, lorsque, en 529, un décret de l'empereur Justinien ferma cette école de science païenne. Les derniers néo-platoniciens, pour échapper à la persécution, cherchèrent un asile auprès de Chosroës, roi de Perse : Simplicius était du nombre. De retour à Athènes, il écrivit un assez grand nombre de livres de philosophie ; peut-être même lui fut-il permis d'enseigner : car, dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, il s'adresse à ses auditeurs. Il est donc probable qu'il avait composé cet ouvrage comme un résumé de ses leçons. On ne sait pas autre chose sur sa vie ; on pense qu'il mourut en paix à Athènes, au milieu des études pour lesquelles il avait souffert dans sa jeunesse.

Les écrits de Simplicius ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous. Parmi ceux qui ont été perdus, les plus regrettables sont sans doute un *Abrégé de la Physique de Théophraste*, qui nous eût tenu lieu de ce traité, et un livre sur les syllogismes, où était résumée cette importante théorie.

Simplicius n'est connu aujourd'hui que par cinq commentaires, dont un sur le *Manuel d'Épicète* ; les quatre autres sont consacrés à l'interprétation de divers traités d'Aristote, savoir : 1° les *Catégories* ; 2° le *Traité de l'âme* ; 3° le *Traité du Ciel* ; 4° la *Physique*. A ne considérer que les titres de ces ouvrages, on comprend que plusieurs savants aient cru devoir ranger leur auteur parmi les péripatéticiens ; mais cette conjecture n'est pas mieux fondée que celle de Suidas, quand il fait de Damascius un stoïcien. Sans parler des relations bien connues de Simplicius avec les philosophes dont il partagea

l'élit et la destinée suprême, il suffit d'ouvrir un de ses livres pour se convaincre qu'il appartient réellement à l'école néo-platonicienne. Si commentateur Aristote, c'est suivant la méthode de ses prédécesseurs et dans le même esprit, c'est-à-dire avec le dessein bien marqué de ramener Aristote à la doctrine commune ou l'éclectisme alexandrin avait fait entrer le paganisme tout entier, religion et philosophie. Tel est, en effet, le but et le sens principal de tous les commentaires des philosophes éclectiques d'Athènes. Simplicius, en particulier, excelle dans cette œuvre de conciliation, parce qu'au lieu de s'en tenir à la lettre, il pénètre avec une sagacité singulière jusqu'au fond des systèmes dont il veut montrer l'accord. C'est ainsi que, par une habile interprétation, il sait concilier la logique d'Aristote avec la dialectique de Platon, malgré le dissentiment de ces deux philosophes sur les idées. Il va plus loin ; il soutient, non sans raison, que la *forme* est pour l'un ce qu'était l'*idée* pour l'autre. Cette vue, que semble confirmer l'identité du mot grec εἶδος, explique bien des choses et permet d'apprécier équitablement la métaphysique péripatéticienne. Simplicius interprète donc Aristote, il le justifie au besoin, et le défend même contre certains platoniciens, en rappelant sans cesse le point de vue particulier où se plaçait l'auteur de la *Métaphysique* ; mais, encore une fois, il n'est pas péripatéticien : il l'est si peu, que lorsque Aristote est en dissentiment par trop évident avec la doctrine platonicienne, il n'hésite pas à lui donner tort. Il blâme à plusieurs reprises le commentateur Alexandre d'avoir fait trop peu de cas de Platon et d'avoir trop abondé dans le sens d'Aristote. Bien loin de s'en tenir à la doctrine de ce dernier, il la corrige ou la complète en y ajoutant, par exemple, l'unité indivisible et l'immortalité de l'âme humaine tout entière, en attribuant à notre liberté un rôle très-considérable ; enfin, en insistant, comme tous les philosophes alexandrins, sur la nature ineffable de l'Être suprême. Mais toutes les fois qu'il est d'accord avec Aristote, comme, après tout, ce philosophe est à ses yeux le plus grand commentateur de Platon (ὁ τοῦ Πλάτωνος ἀριστος ἐξηγητής), il est heureux de s'appuyer sur une telle autorité et de pouvoir l'opposer à ses adversaires. Il ne paraît avoir écrit son *Commentaire sur la Physique* que pour répondre à Jean Philopon, qui avait attaqué Proclus et l'hypothèse païenne de l'éternité du monde ; et le commentateur sur le *Traité du Ciel* est destiné à réfuter le même Philopon, qui, en défendant la création, avait combattu le mouvement éternel du ciel. Ainsi s'agitait, au v^e siècle de notre ère, la perpétuelle controverse métaphysique entre le système du dieu-cause et celui du dieu-substance.

Si Simplicius est médiocrement péripatéticien dans ses commentaires sur Aristote, que dire de son célèbre *Commentaire sur le Manuel d'Épicète* ? Il n'y est question ni d'Aristote, ni de ses écrits, ni de son système ; son nom n'est pas cité une seule fois, et, pourtant, il eût été facile à un péripatéticien d'établir plus d'un rapprochement entre la morale stoïcienne et certains passages des *Topiques* ou de la *Morale à Nicomaque*. Platon, au contraire, est allégué à chaque page, ainsi que Parménide et les pythagoriciens. Ici, comme ailleurs, Simplicius développe la pensée de Plotin et de Proclus. Seulement, ce n'est plus Aristote qu'il s'agit, en quelque sorte, de conquérir au néo-platonisme ; c'est Épicète, dont la doctrine forte, mais étroite, va servir d'introduction à un système plus large et plus élevé, où la liberté nous est présentée comme l'essence même de l'âme, suivie de l'esprit du stoïcisme, mais où

l'amour pur de l'idéal et la contemplation du premier principe, « qui n'a point de nom », sont mis fort au-dessus des vertus *élémentaires* dans lesquelles se renfermait Épictète (voy. la préface de Simplicius sur le *Manuel*). L'âme ainsi purifiée est appelée à une vie meilleure, et elle a pour garant de son immortalité la Providence divine, que Simplicius invoque en termes touchants à la fin de ce traité: « Voilà, dit-il, tous les éclaircissements qu'il m'a été possible de fournir à ceux qui lisent Épictète. Je me réjouis de ce que ces temps de tyrannie m'ont donné l'occasion d'entreprendre un tel travail. Il ne me reste qu'à finir ce traité par une prière qui en rappelle l'objet: « Seigneur, père et guide de « la raison qui est en nous, fais, je t'en supplie, « que nous gardions le souvenir de la noblesse « naturelle que nous te devons; et, puisque nous « avons en nous-mêmes le principe de nos mou- « vements, aide-nous à nous purifier, à nous « rendre maîtres du corps et des passions, et à « nous en servir comme d'instruments, suivant « notre devoir. Aide-nous aussi à redresser notre « raison, en sorte qu'elle soit unie aux êtres réels « par la lumière de la vérité. Enfin, le dernier « vœu que je t'adresse pour notre salut (*σωτηριον*), « c'est que tu daignes dissiper entièrement les « ténèbres qui couvrent les yeux de notre âme, « afin que, suivant l'expression d'Homère, nous « puissions connaître et l'homme et Dieu. » Le caractère religieux de ce passage a été fort remarqué par plusieurs critiques modernes, qui ont prétendu y trouver des traces de christianisme; mais plusieurs fois, dans ce traité, l'auteur raille « ces nouveaux sages qui font sortir le monde du néant », et dans cette fin même que l'on vient de lire, on a pu voir qu'il maudissait la *tyrannie* des chrétiens. Au reste, il n'est pas étonnant que Simplicius, écrivant au vi^e siècle, ait employé quelquefois des formes de langage qui étaient devenues populaires. On a insisté plus judicieusement, à notre gré, sur la valeur morale de ce commentaire tout rempli d'excellents préceptes. Quant à sa portée philosophique, elle est assez évidente par le seul contenu du livre. Simplicius y traite *ex professo* les questions suivantes dans cinq dissertations assez étendues: 1^o du libre arbitre; 2^o de l'utilité des épreuves; 3^o de la nature et de l'origine du mal; 4^o des obligations spéciales qui dérivent de nos diverses relations; 5^o de l'existence et des caractères de la Providence divine. Ces dissertations contiennent, avec des erreurs fâcheuses, un grand nombre de vérités exprimées en un langage ferme et précis. En voici deux ou trois exemples relatifs à la volonté humaine: « La liberté est l'essence propre de l'homme; — Ce qui est libre est, par sa nature, toujours maître de soi-même; — L'âme ne saurait être forcée: l'objet de notre choix peut être hors de nous, mais le choix par lequel nous nous y portons est un mouvement intérieur de l'âme, et, par conséquent, il dépend toujours de nous; — L'âme est la seule cause du mal (moral). »

On le voit, Simplicius ne commente pas en compilateur, comme son adversaire Philopon, mais en homme qui sait penser et qui appuie sa doctrine à la fois sur le raisonnement et sur le témoignage des plus illustres philosophes. Ses commentaires n'ont pas seulement le mérite d'expliquer toujours avec clarté, quelquefois avec profondeur, la pensée d'Aristote ou d'Épictète, rattachés systématiquement au néo-platonisme; ils se recommandent encore à l'historien de la philosophie par les nombreux fragments d'ouvrages perdus qu'on y rencontre, et que Simplicius emploie avec autant de jugement que d'éruc-

dition. Ce n'est pas que sa critique soit à l'abri de tout reproche: il admet un peu légèrement l'authenticité de certains écrits attribués de son temps à Aristote, au pythagoricien Archytas, et même à Orphée. Il fait aussi un trop fréquent usage des traditions fabuleuses de la Perse et de l'Égypte; mais, à part cet amour excessif de l'antiquité et de l'Orient, qui est un défaut commun à toute son école, Simplicius mérite l'éloge que lui décerne Fabricius; ses écrits sont bien, en effet, « un répertoire de la philosophie ancienne. » Il a été aussi appelé le ciment de tous les anciens philosophes, *omnium veterum philosophorum coagulum*.

Pour la bibliographie, voy. la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (édit. Harles, t. IX, p. 529-567); l'article du savant Daunou sur Simplicius, dans la *Biographie universelle*; et le recueil intitulé *Scholia in Aristotelem* (collegit C. A. Brandis, in-4, Berlin, 1836): les extraits de Simplicius occupent à peu près le quart de ce volume.

CH. W.

SINCLAIR (Jean, baron de), né en 1776 en Écosse, mort à Vienne en 1815, après avoir parcouru différentes carrières civiles et militaires, publia en allemand deux ouvrages de philosophie, conçus dans un esprit modéré, et généralement juste, mais dépourvu d'élévation et de profondeur. Le sens commun et la conscience morale sont les deux guides d'ordinaire suivis dans les deux ouvrages dont voici les titres: *Vérité et certitude* (3 vol. in-8, 1811); — *Essai d'une physique fondée sur la métaphysique* (in-8, 1815).

On trouve cependant aussi, dans l'un et l'autre ouvrage, des réminiscences des systèmes contemporains, des emprunts faits à Kant, à Fichte, à Schelling. La philosophie dite de l'identité, par exemple, fournit à Sinclair le but et le problème de la spéculation, « l'union et l'identification de la différence et de la non-différence » (*Vérité et certitude*, t. I, p. 8, 18, 27). Cette union, néanmoins, Sinclair ne la regarde que comme une tâche à proposer et à accomplir dans le cours des âges, et non pas comme un fait accompli ou primitif. La foi naturelle du genre humain, et non l'autorité de l'intuition intellectuelle, lui semble la véritable sauvegarde de la science philosophique.

C. Bs.

SIUN-TSEU, philosophe chinois de l'école de Confucius, qui vivait 250 ans avant notre ère. Quoique de la même école que Meng-Tseu, il avait une autre doctrine que ce dernier sur la nature de l'homme, car il soutenait que cette nature est vicieuse, et que les prétendues vertus de l'homme sont fausses et mensongères. Cette opinion pouvait bien lui avoir été inspirée par l'état permanent de guerre civile auquel les sept royaumes de la Chine étaient livrés de son temps.

Ce même Siun-Tseu distinguait ainsi l'existence matérielle de la vie, la vie de la connaissance, la connaissance du sentiment de la justice: « L'eau et le feu, disait-il, possèdent l'élément matériel (*chi*), mais ils ne vivent pas; les plantes et les arbres de haute tige ont la vie, mais ils ne possèdent pas la connaissance; les animaux ont la connaissance, mais ils ne possèdent pas le sentiment de la justice. L'homme seul possède tout à la fois l'élément matériel, la vie, la connaissance et, en outre, le sentiment de la justice. C'est pourquoi il est le plus noble de tous les êtres de ce monde! »

G. P.

SMITH (Adam), célèbre économiste et l'un des principaux représentants de l'école écossaise, naquit le 5 juin 1723, à Kirkcaldy, en Écosse. De bonne heure, il se distingua par les plus heu-

reuses dispositions pour l'étude, et son père, qui remplissait les fonctions d'inspecteur des douanes, le fit passer, en 1737, de l'école de Kirkaldy à l'université de Glasgow, où il resta trois ans. Il y trouva pour maître Hutcheson, dont l'enseignement exerça sur son esprit la plus profonde et la plus légitime influence. En même temps qu'il se passionnait pour une doctrine généreuse qui faisait appel aux plus nobles sentiments du cœur humain, il y puisa le goût de cette sage méthode expérimentale qui contrôle les données de l'observation psychologique par l'étude de l'histoire, de la littérature et des langues, et l'on peut dire que cette première rencontre décida de sa vocation philosophique. Au sortir de l'université de Glasgow, sa famille, qui voulait le voir entrer dans l'Église en Angleterre, l'envoya achever ses études au collège de Béliol, à Oxford; mais la théologie ne souriait pas au jeune Adam, qui pendant plusieurs années continua de s'occuper de science et de littérature. Enfin, renonçant à l'état ecclésiastique, pour lequel il ne se sentait pas d'inclination, il revint en Écosse et se fixa, vers 1748, à Édimbourg. C'est à cette époque qu'il paraît s'être lié avec Hume, et dès lors s'établit entre ces deux hommes, de caractère et d'esprit si différents, une inaltérable intimité. Smith, qui désirait suivre la carrière de l'enseignement, commença par donner à Édimbourg quelques leçons publiques de rhétorique et de belles-lettres. Elles eurent assez de succès pour que l'université de Glasgow, en 1751, le nommât professeur de logique. L'année suivante, en 1752, on lui confia la chaire de philosophie morale, devenue vacante par la mort de Thomas Craigie, disciple immédiat d'Hutcheson. Il l'occupa pendant treize années consécutives. Sa réputation comme professeur, dit son biographe Dugald Stewart, jeta le plus grand éclat et attira à l'université une multitude d'étudiants animés du désir de l'entendre. Les objets d'enseignement dont il était chargé y devinrent des études à la mode, et ses opinions sur le sujet principal des discussions et des entretiens des cercles et des sociétés littéraires. Quelques particularités de prononciation, quelques petites nuances d'accent ou d'expression qui lui étaient propres, devinrent même souvent des objets d'imitation. En 1759 Smith publia sa *Théorie des sentiments moraux*, qui lui valut un juste renom dans le monde philosophique en Angleterre et en France. En 1763 il se démit de ses fonctions de professeur (ce fut Reid qui lui succéda dans sa chaire de philosophie morale à l'université de Glasgow) pour accompagner le jeune duc de Buccleugh dans ses voyages sur le continent. A Paris, il retrouva Hume, secrétaire d'ambassade, qui l'introduisit dans la célèbre société du duc de La Rochefoucauld. Il s'y lia avec la plupart des philosophes et des économistes du temps, principalement avec Turgot et Quesnay. On a prétendu que Smith aurait puisé dans ses entretiens avec eux les principes essentiels d'économie politique développés dans son grand ouvrage, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, qui ne parut, en effet, qu'en 1776. Mais Smith, fidèle aux traditions de son maître Hutcheson, comprenait l'économie politique dans l'enseignement de la philosophie morale; il l'avait enseignée pendant treize ans à l'université de Glasgow, et tous les matériaux de son livre étaient recueillis avant son voyage en France. Dugald Stewart, son biographe, cite même un manuscrit, à la date de 1755, qui prouve qu'à cette époque Smith était déjà maître du plan général et des principales subdivisions de son ouvrage. Après trois années d'absence, Smith

revint en Angleterre avec le jeune duc de Buccleugh, à la fin de 1766, et alla se fixer au lieu de sa naissance, à Kirkaldy. Il y demeura dix ans, tout occupé de ses travaux, notamment des deux grands ouvrages dont il avait annoncé la publication dès 1759, à savoir, un traité sur la richesse, et un autre sur le droit civil et politique des peuples. Le premier, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations), parut, comme nous l'avons dit, en 1776, et obtint aussitôt le plus brillant succès. Avant la fin du siècle, il avait été plusieurs fois traduit dans presque toutes les langues de l'Europe. Le gouvernement, juste appréciateur d'un si éclatant mérite, nomma Smith, en 1778, commissaire des douanes en Écosse. Celui-ci dut venir alors fixer sa résidence à Édimbourg, qu'il ne quitta plus. En 1789, il donna une nouvelle édition de la *Théorie des sentiments moraux* (c'est celle qui a servi de texte à sa traduction de Mme de Condorcet, Paris, 1798); mais il ne put malheureusement achever son *Traité de droit civil et politique*; il mourut le 8 juillet 1790, à l'âge de soixante-sept ans. Avant sa mort il fit impitoyablement détruire tous ses papiers: quelques écrits seuls furent conservés et publiés sous le titre d'*Essais philosophiques* (Essays an philosophical subjects), in-4, Londres, 1795.

Il n'est rien resté de l'enseignement de Smith sur la logique, que le traité intitulé *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, inséré à la suite de la *Théorie des sentiments moraux*, et quelques opuscules compris dans les *Essais*. Cependant la première partie de ce cours avait été complètement rédigée, et Blair, à qui Smith en avait communiqué le manuscrit, le cite avec éloges dans ses *Leçons de rhétorique*. C'est déjà une regrettable perte; mais il en est une plus cruelle, et que rien dans les écrits de notre auteur ne saurait ni compenser ni réparer.

Nous savons que Smith divisait l'enseignement de la philosophie en quatre parties. Dans la première, ou théologie naturelle, il considérait les preuves de l'existence de Dieu et de ses attributs, ainsi que les principes ou facultés de l'esprit sur lesquels se fonde la religion. Dans la seconde, ou éthique, il exposait la doctrine morale tirée du seul principe de la sympathie, telle qu'il l'a publiée dans sa *Théorie des sentiments moraux*. Dans la troisième, au témoignage de son biographe, il traitait avec plus d'étendue des principes moraux qui se rapportent à la justice. Il suivait, dans cette matière, un plan qui semble lui avoir été suggéré par Montesquieu: il s'appliquait à tracer les progrès successifs de la jurisprudence, tant publique que privée, depuis les siècles les plus grossiers jusqu'aux siècles les plus polis; il indiquait avec soin comment les arts qui contribuent à la subsistance et à l'accumulation de la propriété agissent sur les lois et sur le gouvernement, et y amènent des progrès et des changements analogues à ceux qu'ils éprouvent. Dans la quatrième, enfin, il examinait les divers règlements politiques qui ne sont pas fondés sur le principe de la justice, mais sur celui de la convenance, et dont l'objet est d'accroître les richesses, le pouvoir et la prospérité de l'État.

Or, de ces quatre parties de son enseignement, nous n'en connaissons aujourd'hui que deux, sa doctrine morale et sa doctrine économique. Il ne paraît pas que Smith ait rédigé son *Cours de théologie naturelle*, dont il serait facile d'ailleurs de restituer les principaux points, en consultant celui d'Hutcheson; mais une perte irréparable est

celle du traité de *Droit civil et politique*. Dans ce grand ouvrage, annoncé dès 1759, l'auteur se proposait, d'après le plan qui nous en est parvenu, de suivre parallèlement l'histoire et la théorie du droit depuis ses plus obscurs commencements chez les peuples et dans l'âme humaine, jusqu'à son développement le plus achevé. Que de vues originales, ingénieuses ou profondes perdues à jamais, si l'on juge du mérite de ce traité par celui des deux autres, qui ont fait de Smith l'un des moralistes les plus éminents et le fondateur d'une science nouvelle! Les ouvrages qu'il a laissés sont donc : la *Théorie des sentiments moraux*, avec une dissertation sur l'origine des langues; les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, et différents *Essais philosophiques*.

Smith a sa place marquée, dans l'école écossaise, à la suite d'Hutcheson, dont il fut le disciple, comme on sait, et dont plus tard il occupa la chaire à l'université de Glasgow. Suivant Hutcheson, ce n'est ni à la sensation ni à la raison qu'il faut demander le principe de la morale, mais au sentiment, et il avait fait sortir de la bienveillance naturelle au cœur de l'homme toutes les vertus et tous les devoirs. Smith adopte la méthode et la doctrine de son maître. Adversaire déclaré de la morale de l'intérêt, il cherche également à expliquer les actes moraux par l'intervention d'un sentiment désintéressé; seulement, au lieu de la bienveillance, il choisit la sympathie.

Voyons comment de ce fait, dont la portée semble si restreinte au premier abord, Smith a pu tirer une règle de conduite universelle, avec toutes les obligations spéciales qui en découlent. Le fait, en lui-même, est bien connu. Un irrésistible penchant nous pousse à partager les joies et les peines, les émotions, les manières d'être de nos semblables, et à nous identifier en quelque sorte avec eux. Quelque degré d'amour de soi qu'on puisse supposer à l'homme, dit Smith, il y a évidemment dans sa nature un principe d'intérêt, pour ce qui arrive aux autres, qui lui rend leur bonheur nécessaire, lors même qu'il n'en retire que le plaisir d'en être témoin. C'est ce qui fait de la sympathie le principe des affections bienveillantes et des vertus aimables; elle ne laisse que de douces émotions dans l'âme de celui qui l'éprouve, aussi bien que dans l'âme de celui qui en est l'objet : aussi cherchons-nous toujours à mettre nos sentiments à l'unisson de ceux d'autrui. Sommes-nous affectés de quelque peine ou de quelque joie, nous en adoucissons la manifestation extérieure en présence d'un témoin, qui ne saurait la ressentir au même titre que nous; tandis que celui-ci, de son côté, comme par une complaisance instinctive, s'efforce d'exalter sa sensibilité au niveau de la nôtre. Smith multiplie sur ce point les exemples; il est subtil, ingénieux, délicat, et fait valoir avec une rare sagacité toutes les ressources de la sympathie, pour arriver enfin à cette conclusion fondamentale, à savoir : que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nous-mêmes. Dans son hypothèse, un homme relégué dans une île déserte, et qui aurait vécu sans aucune communication avec son espèce, n'aurait pas plus d'idée de la convenance ou de l'inconvenance de ses sentiments et de sa conduite que de la beauté ou de la difformité de son visage. La notion du bien et du mal, du juste et de l'injuste, ne nous est donc suggérée, si nous l'en croyons, que par la vue des actes d'autrui. Nous ne concluons pas, dans nos jugements moraux, de nous-mêmes à nos semblables, mais de nos semblables à nous; et, si nous n'avions

été préalablement les spectateurs et les juges de leur conduite, nous serions hors d'état d'apprécier et de juger la nôtre.

Telle est la doctrine expressément formulée par Smith, et conforme d'ailleurs au principe sur lequel elle repose. Suivons-la maintenant dans ses détails. A quel titre qualifions-nous d'honnêtes et de déshonnêtes les actions dont nous sommes témoins? La réponse est bien simple. Nous appelons honnêtes ou morales les actions qui nous font sympathiser avec leur auteur, et nous les approuvons en conséquence; déshonnêtes ou immorales, celles que nous désapprouvons par le motif contraire. S'agit-il de notre propre conduite? La réciproque a lieu : nous la tenons pour bonne quand elle excite les sympathies de nos semblables; pour mauvaise, quand elle provoque leur antipathie. Une fois maîtres de cette double expérience, nous nous faisons les spectateurs de nous-mêmes, pour ainsi dire, et nous prononçons sur la moralité de nos actes, en consultant l'impression qu'en ressentirait un témoin étranger, ou celle que nous avons déjà ressentie dans des situations analogues. Quant à la raison, Smith lui réserve les fonctions de recueillir les divers cas particuliers dans lesquels il a été reconnu qu'une action est bonne ou mauvaise, et d'en tirer une règle générale applicable à tous les cas du même ordre. C'est ainsi que se forme peu à peu, dans l'esprit de chacun de nous, un code de morale plus ou moins complet, et dont les prescriptions, confiées à la mémoire, nous permettent de juger immédiatement notre conduite et celle d'autrui, sans avoir besoin de recourir au criterium de la sensibilité.

Smith explique avec la même facilité, dans sa théorie, les phénomènes moraux secondaires qui se rattachent à la distinction du bien et du mal, et en particulier le sentiment ou la notion du mérite et du démérite. A la vue d'une action bienveillante, que se passe-t-il en moi? J'éprouve une double sympathie, et pour la personne qui oblige, et pour celle qui est obligée. Or, quel est le sentiment de la personne obligée? La reconnaissance, c'est-à-dire le désir et la volonté de rendre le bien pour le bien, de récompenser le bienfaiteur de sa bonne action, et l'idée de récompense équivaut à celle de mérite. Moi donc, qui partage la disposition de l'obligé, je me sens animé du même désir de récompenser le bienfaiteur, dont l'action, par cela seul, me paraît méritante. A la vue d'une action malveillante, au contraire, en même temps que j'éprouve de l'antipathie pour l'offenseur, je sympathise avec le ressentiment de l'offensé; comme lui, je voudrais rendre le mal pour le mal, en un mot, punir l'auteur de l'acte cruel dont j'ai été témoin. Ainsi le mérite et le démérite s'identifient avec l'idée même de récompense et de punition, laquelle, à son tour, nous est suggérée par les impressions de la sympathie et de l'antipathie. La joie d'avoir bien fait et les remords d'avoir mal fait reçoivent une explication identique. Grâce à la faculté que nous avons de nous rendre les spectateurs de nos propres actes, nous sommes à notre égard, quand nous avons bien ou mal agi, dans les mêmes dispositions où se trouverait un témoin étranger vis-à-vis de nous, et nous reconnaissons, en conséquence, aux sentiments mêmes qu'excite en nous notre conduite, que nous avons mérité ou démérité.

Smith enfin, toujours au nom du principe fondamental de son système, établit une classification des vertus, qu'il partage en vertus aimables et vertus respectables : les premières, qui résultent de la tendance que nous avons à mettre nos

sentiments d'accord avec ceux des personnes qui nous entourent, à partager leurs émotions en élevant notre sensibilité au niveau de la leur, et dont la bienveillance est la source; les secondes, qui dépendent de l'effort que nous faisons pour contenir dans de justes limites l'expression des sentiments qui nous affectent, et qui ont pour principe l'empire sur soi. Mais il n'est pas nécessaire d'insister davantage ni de poursuivre jusque dans ses derniers détails la doctrine de Smith. Un seul point mérite encore d'appeler l'attention. Smith n'a pu se dissimuler que dans certains cas nous encourageons la désapprobation de nos semblables au moment même où la conscience nous atteste que nous avons rempli notre devoir, et il n'hésite pas à déclarer qu'il faut, dans cette occasion, préférer à l'opinion du monde le témoignage de notre conscience. Cet avcu, s'il fait honneur à la probité de l'homme, ne semble-t-il pas condamner la théorie du philosophe? Par quelle conséquence vient-on substituer au criterium de la sympathie d'autrui les impressions de la sympathie individuelle dans l'appréciation des actes moraux? Smith répond qu'il ne s'agit pas tant de la sympathie de nos semblables ou de la nôtre propre, que de celle d'un spectateur impartial à la place duquel nous devons toujours nous mettre en idée, si nous voulons apprécier à sa juste valeur la convenance et la moralité d'un acte. Ce spectateur impartial, dont la sympathie véritablement, désintéressée fait loi, représente en quelque sorte l'humanité tout entière, et enfin se personnifie en Dieu, l'arbitre et le juge suprême de notre conduite.

Toute cette doctrine est fort ingénieuse et, pour la finesse de l'analyse et l'originalité des détails, l'une des plus remarquables assurément que présente l'histoire de la philosophie moderne. On sait qu'Hutcheson, pour échapper aux tristes conséquences de l'égoïsme de Hobbes en politique et en morale, avait cherché un principe désintéressé d'action, et l'avait cru rencontrer dans le sentiment de la bienveillance, qui nous fait trouver notre bonheur dans le bonheur d'autrui. Il avait également signalé la sympathie comme l'un des sentiments désintéressés de notre nature; mais il ne l'avait pas jugé suffisant pour rendre compte de tous nos actes moraux. La difficulté même de l'entreprise dut séduire un esprit aussi pénétrant et aussi souple que celui de Smith; et l'on a vu quelles heureuses applications il avait su tirer de l'étude d'un fait en apparence si restreint, et qui avait passé presque inaperçu jusqu'alors. Mais, au fond, sa théorie n'est pas plus acceptable que celle de son maître. Les objections qu'elle soulève peuvent aisément se résumer. Suivant l'auteur écossais, la qualification des actes moraux dépend de l'approbation ou de la désapprobation qui leur est donnée, ou, ce qui en est l'équivalent, des impressions de sympathie ou d'antipathie qu'ils excitent en nous. Smith confond manifestement ici des faits en réalité très-distincts : il prend le conséquent pour l'antécédent, l'effet pour la cause. Est-ce parce que nous l'approuvons ou le désapprouvons qu'un acte est réputé bon ou mauvais, juste ou injuste? Loin de là; l'approbation et la désapprobation supposent un terme antérieur qui en est le motif et la raison d'être, à savoir : la conception préalable du bien et du mal, de la justice ou de l'injustice, sans laquelle nous ne saurions approuver ni désapprouver ce qui resterait de soi-même indifférent. L'idée de bien est, en outre, obligatoire. Smith le sait; et, une fois maître de la notion de bien, laquelle dérive de l'approbation qui est à son tour engendrée par la sympathie,

il n'a pas de peine à conclure que ce qui est bien doit être fait. Mais cette conclusion sort-elle rigoureusement des prémisses? A quel titre la sympathie aurait-elle plus d'autorité qu'aucun des autres faits sensibles de notre nature? N'est-elle pas éminemment relative et variable suivant l'âge, le tempérament, le sexe, l'état de santé ou de maladie, le temps, le lieu et ces mille circonstances d'où dépendent le caractère, l'humeur et, pour tout dire d'un seul mot, l'opinion? Smith a si bien compris l'objection, qu'il essaye d'y répondre par l'hypothèse de son spectateur impartial. Ce n'est qu'une difficulté de plus, et une contradiction dans son système. Pour qui ne reconnaît d'autre règle que les mouvements de la sensibilité ou les impulsions d'un instinct, l'impartialité ne s'entend pas. En quoi consisterait-elle? Etre impartial, quand il s'agit de juger, de discerner le vrai d'avec le faux, c'est se tenir en garde contre toute passion, tout intérêt dont l'influence pourrait ofusquer la lumière naturelle de l'entendement. Mais la sympathie peut-elle être impartiale, se contenir, se modérer, se régler, quand elle entre en jeu sous le coup même des impressions qui la provoquent? Et, s'il est vrai que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nous-mêmes, de quel droit Smith veut-il substituer au criterium de la sympathie de nos semblables (le seul légitime dans l'hypothèse). Je ne dis pas seulement la sympathie de l'individu, mais celle d'un spectateur abstrait qui n'est ni vous, ni moi, ni personne au monde? Ne renverse-t-il pas d'une main ce qu'il a construit de l'autre? Nous voilà, dans tous les cas, bien loin de la sympathie; car ce prétendu spectateur ne représente rien, ou il est la raison même personnifiée. Est-il vrai, d'ailleurs, en nous plaçant avec lui sur le terrain des faits, que nous ayons recours au témoignage de la sympathie pour apprécier la moralité, soit de nos propres actes, soit de ceux dont nous sommes témoins? C'est le contraire qui a lieu. Nous ne pensons pouvoir bien juger qu'à la condition de faire taire nos sympathies et nos antipathies, ou de résister à leur entraînement. L'expérience de chaque jour est là qui l'atteste. Enfin, Smith s'est mépris en croyant trouver dans la sympathie un principe d'action véritablement désintéressé. Si on la compare avec le motif égoïste, il est certain que la sympathie n'implique aucun calcul de notre intérêt personnel, puisqu'elle se développe spontanément; mais autre chose est la privation ou l'absence du motif de l'intérêt, et autre chose le sacrifice que nous en ferons pour obéir à la loi morale. La doctrine de Smith est donc insuffisante et inexacte; mais on ne peut assez admirer la finesse de l'analyse et l'originalité des aperçus de l'auteur. Il a mis en complète lumière un des faits les plus délicats de la nature humaine, et les résultats de son observation restent désormais acquis à la science.

Tous les mérites que nous avons signalés dans la *Théorie des sentiments moraux* se retrouvent au plus haut degré dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Accueilli par le plus éclatant succès lors de sa publication, en 1776, cet ouvrage fut aussitôt traduit dans presque toutes les langues de l'Europe, et il a valu à son auteur le titre de fondateur d'une science nouvelle, l'économie politique. Du moins Smith est-il le premier qui, par une méthode rigoureuse, ait essayé d'en déterminer le principe fondamental et les conditions essentielles. S'il a pu tirer de l'analyse d'un seul fait de conscience jusque-là négligé, tant de fins aperçus, d'explications ingénieuses, on conçoit

tout ce que cet esprit original et inventif a dû trouver de vérités délicates ou profondes dans un sujet qu'il avait créé, pour ainsi dire, et dont les questions inépuisables touchent aux plus chers intérêts de la vie des peuples. Quelques indications rapides suffiront pour en donner idée.

L'ouvrage se divise en cinq livres. Le premier traite des causes générales de la formation, de l'accroissement et de la diminution des richesses, de leur distribution entre les différentes classes et sortes de personnes dont se compose la société. Le second traite de la nature du capital, de la manière dont il s'accumule graduellement, et de son rôle dans les différentes quantités de travail qu'il met en jeu. Le troisième et le quatrième sont consacrés à l'examen des théories d'économie politique qui ont successivement prévalu chez les différents peuples aux diverses époques de l'histoire, et des effets qu'elles ont produits dans le développement des arts, de l'agriculture, de l'industrie et du commerce. Le cinquième, enfin, traite des revenus de l'État, de la meilleure répartition des impôts et des dépenses qui doivent frapper, soit l'universalité de citoyens, soit telle classe d'entre eux.

Le cadre, on le voit, est immense; mais un seul principe domine toutes ces recherches, et permet d'en apprécier l'ensemble et la portée. Smith, au début même de son livre, l'énonce en ces termes : « Toutes les choses qui servent aux besoins et aux commodités de la vie sont ou le produit immédiat du travail, ou achetées des autres nations avec ce produit. » Il ajoute un peu plus loin : « En tout temps et en tout lieu, ce qui est difficile à obtenir, ou qui coûte beaucoup de travail à acquérir, est cher; et ce qu'on peut se procurer aisément, ou avec peu de travail, est à bon marché. Ainsi, le travail, ne variant jamais dans sa valeur propre, est la seule mesure réelle et définitive qui puisse servir dans tous les temps et dans tous les lieux à apprécier et à comparer la valeur de toutes les marchandises. Il est leur prix réel. » Ce principe, Hume l'avait déjà reconnu; Voltaire aussi l'avait indiqué en quelques traits vifs et nets, mais il se trouve ici pour la première fois scientifiquement établi et justifié par l'infini même des applications auxquelles il donne lieu. La richesse ou la pauvreté d'un peuple ne dépend pas, en effet, de la fertilité ou de la stérilité du sol, de l'abondance ou de la rareté des produits bruts, mais surtout, et l'on peut dire exclusivement, du travail et de son emploi. C'est en cela précisément que consiste l'erreur des physiocrates qui n'attachent l'idée de valeur qu'aux choses, à la nature, et particulièrement à la terre. La terre et les choses contribuent sans doute à la formation de la valeur, elles en sont un des éléments, une des conditions, puisque sans elles l'homme ne pourrait rien; mais elles ne la créent pas, et ne sauraient jamais la constituer indépendamment de nos besoins et de notre activité propre. Les exemples abondent à l'appui. N'est-il pas vrai que les circonstances et les conditions extérieures les plus favorables ne deviennent que trop souvent un obstacle à la prospérité des peuples; qu'elles entretiennent l'oïveté, l'apathie, pour aboutir finalement à la misère; tandis qu'une nature inculte et sauvage, âpre, en provoquant les efforts de l'homme, lui rend au centuple, en bien-être et en civilisation, ce qu'il a pu dépenser d'énergie pour la vaincre? Les sauvages qui vivent au jour le jour, de la chasse et de la pêche, et qui, dans l'immensité des solitudes, n'ont à pourvoir pour eux et pour leurs familles qu'aux indispensables né-

cessités de la vie, n'endurent-ils pas d'ordinaire les plus cruelles extrémités, et la faim, et la soif, et l'attaque des bêtes féroces, et l'intempérie des saisons? Chez toute nation civilisée, au contraire, le produit du travail total croît dans une telle proportion avec le progrès des arts et de l'industrie, qu'il permet au dernier des citoyens, s'il est économe et laborieux, de se procurer aisément, soit pour les besoins, soit pour l'agrément de la vie, une somme de choses ou d'objets de beaucoup supérieure à celle que pourra jamais posséder un sauvage. Le fait est incontestable, et, malgré quelques exceptions plus apparentes que réelles, confirme de tout point la théorie. La vraie mesure de la valeur n'est donc ni dans les choses qui ne sont rien indépendamment de nos besoins, ni même dans nos besoins indépendamment de la faculté de les satisfaire; mais elle réside dans cette faculté, ou puissance productive de la force qui nous constitue, c'est-à-dire l'esprit ou l'âme. Et c'est pour cela que le travail n'est pas seulement l'instrument et la source du bien-être matériel de l'homme, mais aussi le plus sûr garant de son amélioration morale au sein de la société dont il fait partie. Voilà le principe que Smith a eu le mérite de mettre en lumière, et dont il a poursuivi les applications avec une rare sagacité dans diverses branches de l'activité humaine, agriculture, industrie, commerce. Il ne les sépare pas, conformément aux préjugés reçus, pour sacrifier ou pour exalter l'une aux dépens de l'autre; il les proclame également nécessaires, également légitimes, comme concourant à la formation de la richesse publique. Acquisition des matières premières, fabrication, échange, produits en nature, produits manufacturés, produits réalisés et accumulés sous forme de capital, Smith fait la part de chacun de ces éléments, et les montre se développant et se perfectionnant chaque jour sous une double loi, celle de la division et de la liberté du travail. Il n'est pas besoin de dire quelle est l'importance de ces différents points de vue. Cependant Smith en peut-être allé trop loin dans sa *Théorie du self-government*, si conforme d'ailleurs au caractère et aux traditions de la race anglo-saxonne. Il amoindrit outre mesure le rôle et l'influence de l'État : en paraissant l'exonérer d'une charge, il le prive en réalité d'un droit, et du plus sacré de tous, le droit de surveillance, de protection, de direction des intérêts intellectuels, moraux et religieux. Il se préoccupe exclusivement de l'utile, et des seuls devoirs de stricte justice, oubliant qu'il en est d'autres d'un ordre supérieur, et qu'aucune société ne saurait désertir impunément sans abdiquer ce qu'il y a de meilleur dans notre nature, la vertu de l'abnégation, du sacrifice, la toute-puissance de l'amour et de la charité. Mais, si Smith a poussé à l'extrême certaines conséquences de son principe, le principe en lui-même n'en demeure pas moins profondément vrai. Il appartenait à un philosophe de le dégager des faits complexes sous lesquels il se dérobe à l'attention de l'observateur; il appartient toujours à la philosophie d'en compléter ou d'en rectifier les applications par une étude plus approfondie de la nature humaine, de ses facultés et de ses lois.

Les *Œuvres complètes* de Smith, précédées de sa biographie, ont été publiées, par Dugald Stewart, en 5 vol. in-8, Edimbourg, 1812. Cette biographie a été traduite en français par Prévost de Genève, et placée par lui à la tête de sa traduction des *Essais philosophiques* de Smith, 2 vol. in-8, Paris, 1797. — La *Théorie des sentiments moraux* a été plusieurs fois traduite en

français : une première fois, en 1764, sous le titre de *Métaphysique de l'âme*, 2 vol. in-12, Paris; une seconde fois par Blavet, et une troisième fois par Mme Grouchy, veuve de Condorcet, 2 vol. in-8, Paris, 1798. Cette dernière traduction a été rééditée par M. Baudrillard en 1 vol. in-12, Paris, 1860. — Les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse* ont été aussi plusieurs fois traduites en français : la première fois par l'abbé Blavet, 3 vol. in-12, Paris, 1781; une seconde fois par M. G. Garnier. Cette traduction a été publiée avec des notes de tous les commentateurs par M. Blanqui et J. Garnier, Paris, 1859, 3 vol. in-12.

On peut consulter Jouffroy, *Cours de droit naturel*; — Cousin, *Philosophie écossaise*; — Baudrillard, *Publicistes modernes*, Paris, 1862, in-8.

A. B.

SNELL (Christian-Guillaume), né en 1755 à Dachsenhausen, dans le duché de Hesse-Darmstadt, mort à Wiesbaden en 1834, après avoir passé toute sa vie dans diverses fonctions de l'enseignement, a laissé les écrits suivants, la plupart inspirés par la philosophie de Kant, et tous rédigés en allemand : *Sophon et Néophil, dialogue philosophique*, in-8, Giessen, 1785; — *du Déterminisme et de la liberté morale*, in-8, Offenbach, 1789; — *la Moralité, dans ses rapports avec le bonheur des individus et des États*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1790; — *Lectures philosophiques recueillies dans Cicéron, accompagnées d'une rapide histoire de la philosophie chez les Grecs et les Romains*, in-8, ib., 1792; — *Manuel de la critique du goût*, in-8, Leipzig, 1795; — *Trois Dissertations philosophiques*, in-8, ib., 1796; — *De quelques points essentiels de la théorie philosophique et morale de la religion*, in-8, ib., 1798; — *Essai sur le désir de l'honneur*, in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1800, publié en 1808, sous le titre de *Philotime*. — Avec la collaboration de son frère (voy. plus bas) : *Manuel de la philosophie à l'usage des amateurs*, 8 vol. in-8, Giessen, 1802-1819. X.

SNELL (Frédéric-Guillaume-Daniel), frère du précédent, naquit en 1761, dans la même ville, passa presque toute sa vie, comme professeur de philosophie, à l'université de Giessen, et mourut dans cette ville vers 1830. Ainsi que son aîné, mais avec plus de succès et de talent, il se consacra à expliquer et à développer la philosophie de Kant. Ses ouvrages, tous rédigés en allemand, sont : *Mélanges*, in-8, Giessen, 1788; — *Ménon, ou Essai en dialogue, pour éclaircir les principaux points de la Critique de la raison pratique de Kant*, in-8, Manheim, 1789-1796; — *Exposition et éclaircissement de la Critique du jugement de Kant*, 2 vol. in-8, ib., 1791-1792; — *Manuel pour le premier degré des études philosophiques*, 2 vol. in-8, Giessen, 1794, et sept autres éditions jusqu'en 1832; — *du Criticisme philosophique, comparé au dogmatisme et au scepticisme*, in-8, ib., 1802; — *Premiers Linéaments de la logique*, in-8, ib., 1804, 1810, 1828; — *Psychologie empirique*, in-8, ib., 1802 et 1833. — Il a publié, avec la collaboration de son frère, un *Manuel de philosophie pour des amateurs* (voy. l'article précédent); — avec celle de Schmid, un *Journal philosophique pour la moralité, la religion et le bonheur des hommes*, in-8, ib., 1793; — Avec Jean-Ernest-Chrétien Schmidt, des *Éclaircissements sur la philosophie transcendante*, in-8, ib., 1800; — avec le même et Grolman, un *Journal pour l'explication des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen*, in-8, Herborn et Hadamar, 1799. — Deux autres Snell, fils du premier, se sont fait connaître par une traduction allemande de Dio-

gène Laërce, in-8, Giessen, 1806; et une courte *Esquisse de l'histoire de la philosophie*, 2 vol. in-8, ib., 1813, 1819 et 1821. X.

SOCHER. Il a existé deux philosophes de ce nom. Georges Socher, né en 1747, à Strasswalchen, mort dans la même ville, en 1807, après avoir professé la philosophie à Silzbourg, appartient à l'école de Leibniz et de Wolf, et a laissé les écrits suivants : *Positiones ex prolegomenis philosophiæ et institutionibus logicæ*, in-4, Salzbouurg, 1775; — *Positiones ex institutionibus ontologicis*, in-4, ib., 1775; — *Positiones ex psychologia theologia naturali et physica generali*, in-4, ib., 1776. — Joseph Socher, né en 1755 à Peutingen, en Bavière, mort vers 1821, membre de l'Académie des sciences de Munich et député du clergé au parlement bavarois, est un disciple de Kant. Ses écrits philosophiques sont : *Appréciation des nouveaux systèmes en philosophie*, in-8, Ingolstadt, 1800; — *Esquisse d'une histoire des systèmes philosophiques depuis les Grecs jusqu'à Kant*, in-8, Munich, 1802; — *des Écrits de Platon*, in-8, Munich, 1820. Ce dernier ouvrage, sur lequel on trouvera des renseignements à l'article PLATON, a le plus contribué à sa renommée. Tous les écrits de Socher sont en allemand. X.

SOCIÉTÉ, SOCIALISME. On s'est donné beaucoup de peine pour prouver que l'homme est un être sociable. Ces efforts sont parfaitement superflus : l'homme est un être sociable, puisqu'il vit et a toujours vécu en société. Les sauvages mêmes forment un commencement de société, et n'ont rien de commun avec l'état de nature tel que Hobbes, Spinoza, J. J. Rousseau l'ont rêvé. D'ailleurs, si cette condition chimérique avait existé, pourquoi, comment en serions-nous sortis pour devenir le contraire de ce que nous devons et, par conséquent, de ce que nous pouvions être ? Si l'on veut chercher, non la preuve, mais la raison, l'explication de l'état social, on la trouvera immédiatement dans toutes les facultés de l'homme, dans ses facultés physiques, morales et intellectuelles, dans ses besoins, dans ses sentiments et dans son intelligence. Physiquement, il est impossible à l'homme de vivre, de se conserver, de se défendre contre les rigueurs de la nature et les attaques des bêtes féroces sans le concours de ses semblables. Moralement, la solitude lui est aussi redoutable que la mort; son cœur est plein de sentiments, d'affections naturelles qui ne peuvent trouver leur satisfaction que dans la société, et qui, refoulés en lui-même lorsqu'ils ont eu le temps de naître, se changent en supplice ou en folie. Enfin, l'homme est tout à la fois un être pensant et un être parlant. La pensée a besoin, pour atteindre tout son développement, du secours de la parole, et la parole suppose nécessairement les relations humaines. Aussi cette proposition célèbre : « L'homme qui médite est un animal dépravé, » n'est-elle qu'un simple corollaire du paradoxe que la société est un état contre nature.

Au lieu de démontrer un fait aussi évident que la sociabilité humaine, il serait plus utile de rechercher quelle est la fin et quelles sont les conditions de la société; quel est le but suprême qu'elle doit avoir sous les yeux, et par quels moyens il lui est donné d'y atteindre. Mais nous avons déjà traité cette question à sa place naturelle, quand nous nous sommes occupés de la morale et de l'Etat. En nous enseignant quelle est la fin de l'homme, la morale nous apprend nécessairement quelle est la fin de la société; car la société n'a aucun pouvoir sur les lois de la conscience; elle ne peut ni les changer ni les abroger; elle doit seulement nous fournir le moyen de les accomplir. Si elle devait

changer notre fin, elle devrait aussi changer nos facultés; et l'on serait obligé de la considérer comme une institution contre nature. L'État, ce n'est que la société constituée d'une certaine manière, ayant sa vie et, pour ainsi dire, ses organes propres. Or, il est évident que les constitutions particulières de la société, ou les différentes formes politiques, ne sont pas moins subordonnées que la société elle-même aux lois supérieures de la morale. Ces deux points importants étant traités, comme nous venons de le dire, chacun à sa place, que nous reste-t-il donc à faire ici? Il nous reste à les confirmer par la critique, en montrant à quels déplorable résultats l'on est arrivé en invoquant d'autres principes; il nous reste à donner une idée des principaux systèmes qui, sous le nom de *socialisme*, ont proposé, surtout au commencement de ce siècle, de changer non-seulement la forme, mais les bases mêmes de la société, ses conditions les plus essentielles, et qui, passant de la théorie à l'action, ont failli plusieurs fois la détruire.

Si ce que nous avons dit est vrai, et cela est vrai si la vérité est dans l'évidence; si la fin de la société est nécessairement la même que celle de l'homme; si les lois de la société ne peuvent pas être contraires aux lois de la conscience et de la morale, c'est-à-dire aux lois qui découlent de notre raison, de notre nature, et qui déterminent l'usage que nous devons faire de nos facultés et les relations que nous devons avoir avec nos semblables, la société repose sur ces trois conditions : 1^o la *liberté*, et, par conséquent, la *responsabilité individuelle* de chaque personne arrivée à l'âge de raison, dans les choses qui ne portent pas atteinte à la liberté des autres et ne compromettent pas l'existence de l'ordre social; 2^o la *propriété*, considérée comme le droit non-seulement de posséder, mais de donner et de transmettre les fruits de son travail, sous la restriction de ne pas blesser le droit d'autrui et de contribuer aux charges communes de la société, par laquelle ce droit est garanti; 3^o la *famille*, avec tous les devoirs que ce mot renferme; avec le contrat qui élève la femme au rang d'une personne morale; avec l'obligation pour les parents d'élever les enfants à qui ils ont donné le jour. Il est évident, en effet, que sans la liberté individuelle, dans les limites où nous venons de la circonscrire, il n'y a pas de responsabilité, ni, par conséquent, de moralité; l'homme proprement dit a cessé d'exister, et la société a perdu sa raison d'être. Sans la propriété, il n'y a pas de liberté; car la propriété n'est que la liberté même considérée dans ses effets extérieurs. Si mes facultés et mes forces, mon esprit et mon corps m'appartiennent, il est clair que l'œuvre à laquelle je les ai consacrés ou les résultats de mon travail m'appartiennent au même titre. Enfin, sans la famille, il n'y a ni liberté ni propriété : la femme dépouillée de ses titres de fille, d'épouse et de mère, devient l'esclave de l'homme, et l'enfant celui de l'État, si sa destinée n'est pire encore. L'homme, de son côté, sans frein dans ses desirs, sans attachement durable, sans responsabilité pour lui-même et encore moins pour les autres, ne songera pas au lendemain. Aussi voyons-nous que les progrès de la société consistent précisément à accorder de plus en plus de respect, à faire de plus en plus de place à ces trois choses. Ainsi la femme, d'abord achetée par le mari et vendue par le père, soumise au régime hideux de la polygamie, acquiert peu à peu la place qui lui est due au foyer domestique. L'homme, en général, s'affranchissant par degrés de l'esclavage politique et de la servitude privée, secouant les chaînes qui l'atta-

chaient tantôt à une caste, tantôt au sol, tantôt à un individu, est devenu dans l'ordre civil ce qu'il est dans l'ordre moral, un être qui s'appartient, une personne libre et responsable. La propriété s'est établie partout en même temps, et par les mêmes moyens que la liberté; et cela se conçoit aisément, puisque l'esclave ne peut rien posséder. Dans la servitude privée, tous les biens appartiennent au maître; dans la servitude politique, ils appartiennent à l'État, au prince ou à la caste dominante.

Lorsqu'on parle des fondements nécessaires de l'ordre social, on donne ordinairement, et avec beaucoup de raison, la première place à la religion. Mais la religion, considérée dans ses rapports avec la société, ne peut être que la plus haute consécration de la propriété, de la famille et de la liberté individuelle; car toutes ces choses, comme nous venons de le prouver, découlent directement de la nature morale de l'homme, sur laquelle se fonde sa responsabilité. Or, la nature morale de l'homme est inséparable de sa nature spirituelle, qui suppose, à son tour, les dogmes religieux de la Providence et de la vie future. Avec l'idée d'un Dieu qui nous a créés pour lui et à son image, c'est-à-dire avec la liberté et pour une fin éternelle, le despotisme n'est pas seulement un attentat contre les hommes, c'est un véritable blasphème.

Ce qu'on appelle du nom de *socialisme*, ce sont les systèmes qui, voulant changer non la forme ou l'organisation politique de la société, mais ses fondements et son essence même, rejettent avec plus ou moins de franchise, tantôt directement, tantôt par un détour, les trois conditions que nous venons de désigner : la propriété, la famille, la liberté individuelle. Tel est, qu'on le sache bien, le caractère distinctif, le but commun du socialisme. Tous les systèmes socialistes ont également pour devise le mot *solidarité*. Tous également, malgré les différences qui les divisent, malgré la guerre acharnée qu'ils se livrent entre eux, se proposent de délivrer l'homme de sa responsabilité, en substituant à sa prévoyance, à son industrie, à son activité, celles de la société tout entière, comme si la société était en dehors des individus dont elle est formée, ou comme si chacun de ses membres, travaillant uniquement pour elle, pouvait lui donner plus qu'il ne donne à sa famille et à lui-même. Or, il est évident que l'homme ne peut être déchargé de sa responsabilité qu'au prix de sa liberté, et qu'il ne peut perdre sa liberté qu'en perdant le droit de disposer de lui-même et des fruits de son travail, dans le cercle de la vie domestique, en faveur des objets de son affection; car, si la société, c'est-à-dire l'État, doit répondre de tout, il faut aussi que tout lui appartienne, les personnes et les choses. Le seul point par lequel les adeptes du socialisme diffèrent entre eux, c'est que les uns s'attaquent plus particulièrement à la propriété : ce sont les *communistes*; les autres à la famille et à toute discipline morale : ce sont les *philansthériens* ou *fourniéristes*; d'autres à l'individu tout entier, en lui ôtant jusqu'à la conscience de lui-même, en faisant du panthéisme une religion, en confondant dans un même culte la matière et l'esprit, et en essayant d'organiser, au profit d'un seul homme, à la fois prêtre et roi, le despotisme universel : ce sont les *saint-simoniens*, et ceux qui, de nos jours, continuent leurs traditions sous le nom de *philosophes humanitaires*. Ces diverses sectes se confondent, car la suppression de l'un des principes entre lesquels se partage leur œuvre de destruction amène fatalement la ruine des deux autres.

1° Il faut distinguer deux espèces de communisme : le communisme ascétique, pratiqué par les esséniens, les thérapeutes et les ordres monastiques ou les associations religieuses issues du christianisme ; et le communisme civil, qui a existé autrefois chez certains peuples, et qui a osé de nos jours se proposer à l'humanité tout entière. Nous n'avons rien à dire du premier : car il n'a jamais eu et n'aura jamais la prétention de fonder un ordre social ou de renverser la société qui existe actuellement pour se mettre à sa place. Les esséniens, les thérapeutes, les moines du catholicisme et certains sectaires protestants, ne sont pas autre chose que des solitaires qui vivent en commun entre eux, mais en dehors de la société et dans le but, précisément, de renoncer à ses jouissances et à ses bienfaits : de là les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Comment donc songeraient-ils à réformer la société, puisqu'ils ne pensent qu'à la fuir pour se réformer eux-mêmes, et se préparer au ciel par la contemplation et la prière ? Comment songeraient-ils à faire l'humanité à leur image, puisque sans la société extérieure, constituée comme elle est, il n'y aurait point de bras pour les nourrir et pour les défendre, ni de postérité pour les continuer ?

Le communisme civil, le seul véritablement qui mérite le nom de communisme, ne renonce pas à la propriété, il la transporte de l'individu à l'Etat. Il n'attend point qu'on l'abandonne, il en dépouille ses détenteurs actuels et la rend inaccessible dans l'avenir : car tout ce qui sert à la production, la terre, les capitaux, les instruments d'industrie, l'attribue, d'une manière indivise, à la société tout entière, et tout ce qui sert à la consommation il le partage en parties égales entre tous ses membres. Il repose donc, non sur la volonté ou la libre adhésion de l'individu, mais sur la contrainte. Aussi, rien de plus absurde que de présenter le communisme, ainsi que le font un grand nombre de ses partisans, comme l'application la plus étendue du principe évangélique de la charité. La charité est un libre élan du cœur, qui ne peut exister avec la contrainte de la loi civile. La charité s'exerce par le sacrifice, et le sacrifice suppose la propriété ; car on ne peut donner ce qu'on a. Ce que je ne donne pas moi-même, ce qu'un autre donne à ma place, en le prenant, malgré moi, sur les fruits de mon industrie et de mon labeur, ce n'est pas de la charité, c'est de la spoliation et de la servitude.

On conçoit le régime de la communauté avec la vie sauvage, où il existe, en effet, le plus ordinairement, et où il fut rencontré, il y a trois siècles, lors de la découverte de l'Amérique ; car lorsque l'homme ne doit rien ou presque rien à son génie, à son travail propre, que pourrait-il réclamer comme sa propriété personnelle ? Quand chacun puise immédiatement dans la nature ce qui suffit à ses besoins, la nature est par le fait un fonds commun, dont il n'y a que des usufructiers et point de propriétaires ; et la conquête même de ces modestes biens, la chasse et la pêche, semble plutôt un plaisir qui réunit les hommes qu'un titre qui les sépare.

On conçoit encore la communauté des biens dans une société partagée en deux fractions éternellement divisées, dont l'une a pour attributions de jouir et de commander, l'autre de travailler et de servir ; dans une société, enfin, où règne, soit par le droit de la guerre, soit au nom des croyances religieuses, l'esclavage politique : c'est que la situation pour ceux qui commandent et qui jouissent est ici la même que dans l'état sauvage. Il est facile de partager ou de consom-

mer en commun des biens auxquels personne n'a plus de droits que les autres, puisque ces biens sont le fruit de la servitude. Ajoutons que les maîtres sont intéressés à rester unis pour contenir les esclaves, et se consolent par la domination du sacrifice de leur liberté. Cette communauté, fondée sur l'oppression et l'esclavage, n'est pas une vaine hypothèse : elle a existé de fait, dans l'antiquité, chez plusieurs nations de l'Orient, où une caste dominante, celle des prêtres, possédait seule en commun la terre et vivait du travail des castes inférieures ; elle a existé chez les Grecs, dans les républiques guerrières de Sparte et de la Crète, où les races vaincues des îles et des périécies étaient possédées en commun, ainsi que la terre, par les races victorieuses exclusivement vouées à la guerre. Les républiques imaginaires de Platon et de Thomas Morus s'appuient exactement sur le même principe ; car nous apercevons dans l'une le régime des castes, et la communauté restreinte aux guerriers ; dans l'autre, l'institution de l'esclavage public, entretenue par les criminels et des achats d'esclaves faits à l'étranger.

Mais transportons-nous à une époque où ces odieuses distinctions ont disparu, et où la société tout entière, en l'absence de la guerre et de l'esclavage, ne peut subsister que par l'industrie et le travail. Comment appliquer alors les principes du communisme ? Il n'en est pas, de ce que nous avons produit nous-mêmes avec effort et dont la conscience nous déclare propriétaires légitimes (voy. le mot PROPRIÉTÉ), comme de ce que nous arrachons aux autres ou de ce que nous puisons sans peine dans le vaste sein de la nature. Chacun revendique la création de ses mains ou de son esprit, chacun s'identifie avec son œuvre, et se croit le droit d'en disposer selon les lumières de sa raison ou les affections de son cœur, sous la condition de ne pas faire tort aux autres. Veut-on faire violence à ce sentiment naturel et forcer tous les hommes à traîner le même char, à travailler chacun pour tous, autant qu'il est nécessaire aux besoins et même aux passions de tous ; on aura de nouveau l'esclavage politique, qui pèsera, cette fois, non sur une partie de la société, sur une race maudite ou vaincue, mais sur la société ou la communauté tout entière. Il est vrai que les défenseurs du communisme comptent beaucoup sur le dévouement dans une société soumise à leur régime. Mais ce dévouement pour tous, pour l'Etat, pour le genre humain, puisque le genre humain ne doit plus former qu'une nation, peut bien trouver place dans quelques âmes d'élite et les soutenir dans quelques occupations élevées, comme la science, l'administration et la guerre : il ne saurait être le mobile de tous les hommes, dans les plus humbles et souvent les plus repoussants métiers. Le communisme, lorsqu'il veut passer de la théorie dans la pratique, et se substituer aux institutions régnantes, comme la forme définitive ou comme la seule forme légitime de la société, a donc besoin de la contrainte, tant pour subsister que pour s'établir ; la servitude lui est nécessaire au même degré que la spoliation, comme le prouvent surabondamment les essais communistes qui ont été tentés dans la société européenne, depuis les anabaptistes du xvi^e siècle jusqu'à nos jours. On devine quel sera l'effet de ce régime dans l'ordre économique : déchargé de toute responsabilité envers lui-même et envers les autres, n'ayant que sa tâche quotidienne à fournir, l'individu descendra au rang d'automate ; toutes les facultés s'engourdiront, toute énergie s'éteindra, et à la servitude viendra se joindre le besoin. Aussi un célèbre écrivain

de notre temps, celui-là même qui s'est élevé avec le plus de violence contre la propriété, a-t-il parfaitement défini le communisme en l'appellant *la religion de la misère*.

Le communisme n'est pas plus supportable dans son principe que dans ses effets : car le principe qu'invoquent les communistes, les uns, comme certains sectaires, au nom de la religion; les autres, comme Rousseau, Mably, Morelly, Babeuf et leurs modernes successeurs, au nom de la raison, c'est l'égalité naturelle de tous les hommes. En sortant des mains de Dieu et de la nature, les hommes, disent-ils, se sont trouvés tous égaux; ils avaient les mêmes organes, les mêmes besoins, le même degré d'intelligence, et ils jouissaient en commun des mêmes biens; la propriété seule les a faits inégaux, et, avec la propriété, l'éducation, nécessairement différente pour chaque classe de la société. Qu'on supprime donc la cause, et l'on supprimera l'effet; qu'on rentre dans la communauté, et l'on rentrera dans l'égalité. Mais c'est bien mal comprendre l'égalité que de la définir ainsi; l'égalité est dans la liberté morale, car nous sommes également libres, également responsables de nos actions. L'égalité est dans le droit que nous avons d'user de cette liberté pour accomplir les mêmes devoirs; elle n'est pas ailleurs. Les hommes, quoique semblables, naissent et demeurent inégaux pour toutes leurs facultés, par celles de l'esprit comme par celles du corps; et, en voulant les assujettir au même niveau, on leur inflige la plus dure servitude; on viole, pour une chimère, le plus sacré de tous les droits; on donne pour mesure à l'humanité le dernier degré de l'abaissement et de la faiblesse.

2^e Le communisme, en dispensant les parents de pourvoir à l'éducation et au sort de leurs enfants, et en rendant ce devoir impossible par la destruction de la propriété, aboutit, par un chemin détourné, à la ruine de la famille; mais il ne l'attaque pas directement, comme le fouriérisme. En effet, le trait caractéristique de ce dernier système, son principe avoué, c'est d'affranchir, de justifier et d'exalter toutes les passions en les considérant comme notre seul mobile, notre seule règle, et en nous proposant le plaisir comme notre seule fin. La passion est, pour Fourier, la même force, la même impulsion qui joué un si grand rôle dans la nature physique sous le nom d'*attraction*, et dans la nature animale sous le nom d'*instinct*. Elle est la seule forme sous laquelle la volonté divine se manifeste dans la conscience ou dans la nature humaine, et lui résister n'est pas seulement une folie, mais une impiété. Aussi le rôle de la raison n'est-il pas de la combattre, mais de lui aider à se satisfaire en variant, en multipliant ses jouissances et en combinant entre eux nos différents penchants, de manière à les assouvir tous; car, ce qui nous a fait penser que nos passions sont mauvaises et qu'elles ont besoin d'être réprimées, c'est qu'au lieu de les associer et de les coordonner entre elles, on les a constamment opposées les unes aux autres. Le devoir est donc une pure chimère, née de l'ignorance des lois de la nature; il n'a aucune place dans une société bien organisée.

Nous avons montré ailleurs (voy. le mot Passions) quelles sont, d'après Fourier, les trois classes de passions sur lesquelles roule toute la vie humaine, et qui sont dans notre conscience comme les organes de l'attraction universelle. Ici, nous n'avons pas d'autre but que de montrer les conséquences que Fourier lui-même a tirées de son principe par rapport à l'ordre social.

La première et la plus directe de ces consé-

quences, c'est la suppression de la règle des mœurs, c'est la destruction complète de la famille. Sur quoi repose la famille? sur le mariage et sur les devoirs de la paternité. Eh bien, voici ce qu'est le mariage pour le fondateur de la secte phalanstérienne. Le mariage, dans une société bien organisée, n'est que le libre essor de l'amour, et doit être constitué de telle sorte « que chacun des hommes puisse avoir toutes les femmes et chacune des femmes tous les hommes ». Ce sont les propres expressions de Fourier dans sa *Théorie de l'association universelle* (t. IV, p. 461). La polygamie sera donc de droit; elle sera en quelque sorte l'essence du mariage; mais elle existera au profit des femmes comme au profit des hommes; et dans cette double polygamie seront établis plusieurs degrés qui répondront aux diverses dispositions de la nature humaine, ou aux différentes espèces d'amour : au premier degré, l'on admettra les amours de passage ou les simples caprices, pour le service desquels il y aura dans l'Etat diverses classes de fonctionnaires, appelés des noms significatifs de *bayadères*, *bacchantes*, *jaquinesses*, etc.; au deuxième degré figureront les *favoris* et les *favorites*, c'est-à-dire les passions d'une certaine durée, mais restées stériles; au troisième degré, les *généteurs* et *génétrices*, ou les amours temporaires qui n'ont produit qu'un enfant; au quatrième et dernier degré, les *époux* et *épouses*, qui s'accorderont ce titre réciproquement et volontairement, après une union éprouvée par les années ou cimentée par la naissance de plusieurs enfants. Du reste, aucune de ces liaisons ne portera préjudice aux trois autres; car elles pourront être contractées simultanément par la même personne avec des personnes différentes. C'est dire, en d'autres termes, que le mariage sera aboli et remplacé par le libertinage le plus effréné. Encore Fourier ne reste-t-il point dans ces termes, et ce que son impure imagination promet à l'avenir, notre plume se refuse à le retracer. Quant à la paternité, que Fourier admet sous le nom de *familisme* parmi les douze passions radicales du cœur humain, elle n'est et ne peut être, dans son système, qu'une affection grossière à laquelle aucun devoir, aucun droit n'est attaché, un instinct physique plutôt qu'un sentiment moral, comme l'instinct de la brute pour ses petits. D'ailleurs, comment le père reconnaîtra-t-il ses enfants dans cette promiscuité hideuse? et s'il les reconnaît, quels devoirs aura-t-il à remplir envers eux, puisque l'Etat les prend dès leur naissance pour les élever à ses frais et les initier aux fonctions pour lesquelles il les juge propres? Vainement quelques écrivains plus récents de la secte phalanstérienne ont-ils dissimulé ou repoussé cette doctrine; elle est, on peut le dire, la partie la plus positive du système de Fourier, la conséquence la plus nette de son principe, et celle qui entrerait la première dans la pratique, si la pratique pouvait être essayée sans entrave.

Il est vrai cependant que Fourier poursuivait un but plus général. Ce n'est pas seulement la famille, c'est la société tout entière, c'est la civilisation elle-même, objet de ses malédictions et de sa colère, qu'il voulait remplacer par une société nouvelle, exclusivement fondée sur l'attraction, et où les passions humaines, affranchies de toute contrainte, concourraient par leur accord et leur liberté même à la félicité commune, une félicité telle que l'imagination la plus hardie ne pourrait l'égaliser. Le nom de cette société, c'est l'*harmonie*; et le fait qui la représente le plus immédiatement, il faut dire aussi le plus complètement, le *phalanstère*. On appelle phalanstère un bâtiment, ou plutôt un palais d'une

forme particulière, contenant une *phalange*, c'est-à-dire une association de seize cents à deux mille personnes, et entouré d'un terrain suffisant pour l'industrie et la subsistance de cette population. Le phalanstère a été souvent considéré comme la commune de la société harmonienne; mais, en réalité, il forme un État indépendant et souverain : car la hiérarchie politique que Fourier veut établir entre les trois millions de phalanstères promis à notre globe, n'est appuyée d'aucun pouvoir; les divisions qu'il imagine sous les noms d'*unarchie*, *duarchie*, *triarchie*, etc., pour faire de la terre une seule république dont la capitale serait Constantinople, ne sont que des divisions géométriques et des mots vides de sens. Nous connaissons donc le système entier de Fourier, si nous arrivons à nous faire une idée exacte du phalanstère.

Les points capitaux de cette association, après tout ce que nous avons dit de son état moral, sont la constitution de la propriété et l'organisation du travail. La propriété doit être également éloignée de la division et de la communauté; car la division, c'est l'ordre actuel des choses, c'est le contraire de l'association; et la communauté absolue, c'est l'égalité, c'est-à-dire la contrainte, la réduction de toutes les passions à une même mesure. Le travail doit avoir pour unique moteur l'attraction et se confondre avec le plaisir, en sorte qu'il n'y ait pas une fonction dans la société, si pénible ou si rebutante qu'elle nous paraisse aujourd'hui, qui ne puisse être recherchée et accomplie avec passion. Voici d'abord comment Fourier a cru résoudre le premier de ces deux problèmes.

Toute propriété ressemblera à celle des travaux publics que nous voyons aujourd'hui aux mains des compagnies. Il ne viendrait à l'esprit de personne de réclamer, pour les fonds qu'il a placés dans ce genre d'entreprises, un morceau de chemin de fer ou de canal; mais la valeur totale du canal ou du chemin de fer est estimée en numéraire, et l'on remet à chacun un titre, une ou plusieurs actions représentant la part qui lui revient de cette valeur. C'est ainsi qu'au phalanstère toutes les propriétés, meubles ou immeubles, capitaux et instruments de travail, seront réunies en un fonds social qui ne pourra pas être divisé, mais sur lequel chaque sociétaire possédera, en raison de ses apports, des actions portant intérêt et transmissibles à volonté.

La même inégalité que nous voyons consacrée dans la propriété est consacrée dans la répartition du revenu ou du bénéfice social. Après le prélèvement des dépenses communes, des frais de construction, des approvisionnements, des réserves, etc., ce qui restera à la société de bénéfice annuel sera divisé en trois parts inégales : $\frac{5}{12}$ seront réservés au travail, $\frac{4}{12}$ aux intérêts du capital, et $\frac{3}{12}$ au talent; en sorte que tous les droits auront satisfaction : ceux de la propriété, ceux du travail, ceux de l'intelligence. Dans la part même du travail, on établira une différence entre les travaux nécessaires, les travaux utiles et les travaux d'agrément; les premiers seront mieux rétribués que les seconds, et les seconds que les troisièmes.

Mais ce n'est pas tout : il faut aussi penser à ceux qui n'ont rien et qui ne trouveraient pas une ressource suffisante dans leur activité ou leur talent. Pour ceux-là Fourier réclame, sur les revenus communs, un *minimum* assez considérable pour les faire vivre commodément, et qui, augmentant avec les bénéfices de l'association, reçoit le nom de *minimum proportionnel*. Cette part, faite indistinctement à l'oisiveté et au malheur, ne doit pas être considérée comme un bien-

fait, comme un sacrifice digne de reconnaissance, mais comme une restitution. En effet, l'homme est né avec certains droits dont il jouissait dans l'état sauvage, et qui lui assuraient une existence tranquille et heureuse : les droits de chasse, de pêche, de pâture, de cueillette, d'insouciance, de ligue extérieure, c'est-à-dire de former des attroupements, et enfin de vol. Ces droits naturels d'une nouvelle espèce que Fourier veut substituer à ceux des philosophes, la société nous les a enlevés; elle doit donc les restituer en assurant, sans condition, à chacun de ses membres un sort non moins heureux que celui dont il jouissait dans l'état de nature.

Quant au travail, qui supportera toutes ces charges, il ne pourra point faillir, puisqu'il sera une passion; et il deviendra une passion par la manière savante dont on saura l'organiser. D'abord on travaillera en commun, chacun à ce qui lui plaît et avec qui il lui plaît, ce qui donnera à toutes les occupations le charme qu'on trouve aux vendanges et aux moissons. Ensuite le travail sera extrêmement divisé, et par là même très-facile, très-propre à satisfaire tous les goûts, à développer toutes les vocations; il recevra, en outre, de nouvelles forces de l'esprit d'émulation que produira cette division entre les différentes séries de travailleurs attachées aux diverses branches de l'industrie et les groupes composant chaque série. Enfin, un dernier attrait naîtra de la variété; car, grâce à la division du travail, une même personne pourra exercer jusqu'à trente professions, et changer plusieurs fois dans un jour de groupe et de série. Ces trois conditions du travail correspondent à un même nombre de passions sur lesquelles reposent, d'après Fourier, la vie et l'harmonie de la société : la *papillonne* ou l'amour du changement; la *cabaliste*, c'est-à-dire l'esprit de rivalité, l'émulation; et la *composite*, ou l'ivresse qui naît en nous du mélange de plusieurs plaisirs. Mais, indépendamment de ces passions générales, il y en a de particulières qui réclameront certaines fonctions moins attrayantes, en apparence, que les autres. Ainsi, un grand nombre d'enfants ont le goût de la saleté; au lieu de les corriger, comme on fait maladroitement sous le régime de la civilisation, on les enrégimentera sous le nom de *petites hordes*, et on leur confiera les travaux les plus immondes. D'autres se font remarquer par leur gourmandise, on en fera les cuisiniers, les pâtisseries et les confiseurs du phalanstère. On se rendra réciproquement, par amitié ou par amour, les humbles services abandonnés aujourd'hui à la domesticité.

Si l'âme se soulève de dégoût devant l'immoralité de ce système, l'esprit n'est pas moins choqué des inconséquences et des chimères qu'il renferme. La propriété, telle que Fourier la conçoit, c'est le communisme, et son organisation du travail, une hallucination. Comment, en effet, échapper au communisme, quand on n'est pas maître de son capital, quand on n'est pas libre de le retirer ou de le racheter, quand on n'a pas le droit de l'exploiter ou de le dépenser à sa manière? Comment échapper au communisme, quand la société se reconnaît le devoir de procurer à tous ses membres une vie commode, sans aucune condition de service rendu? Comment échapper au communisme, quand la famille est détruite de fond en comble, et que, personne ne pouvant reconnaître son sang, tous les enfants appartiennent nécessairement à l'État? Comment échapper au communisme, quand l'attraction est la seule règle de la vie humaine, et qu'ayant obéi tous deux à cette loi, celui qui travaille et celui qui se repose ont exactement les mêmes

droits? Mais il y a plus : pour être parfaitement fidèle au principe de Fourier, il faut rétribuer chacun, non suivant ses œuvres, mais suivant ses désirs. Sans doute, le travail attrayant serait une réponse à cette objection; mais le travail attrayant, dans le sens absolu où Fourier le conçoit, le travail changé en passion dans toutes les fonctions possibles, c'est une chimère qu'il suffit d'énoncer pour la détruire. La terre ne devient féconde, le métal ne se transforme sous nos doigts, la pierre ne s'élève en murailles qu'arrosés de nos sueurs. Jamais le plaisir ne prendra la place de la nécessité et du devoir. Jamais l'homme ne pourra s'attacher sérieusement qu'à une seule profession; celui qui en exerce plusieurs à la fois les exerce mal. Et quant à la division du travail, si elle s'applique avec succès à des œuvres purement mécaniques, elle est très-limitée dans les occupations qui demandent le concours de l'intelligence et de l'art.

3° En ruinant la famille et la propriété, Fourier ne laisse rien subsister de l'individu; mais il croit fermement le respecter et apporter son affranchissement, puisque la liberté, pour lui, n'est pas autre chose que la puissance de satisfaire toutes ses passions (voy. son *Traité du libre arbitre*). C'est, au contraire, contre l'individu et la liberté individuelle qu'a été imaginé surtout le système saint-simonien.

Le saint-simonisme a succombé dans la tentative qu'il fit, il y a une quarantaine d'années, pour réaliser ses doctrines. Il a succombé par sa propre impuissance encore plus que par les arrêts de la justice, et il n'est pas même resté à l'état de parti, comme le communisme et le fouriérisme; mais ses principes ont profondément perverti les esprits, en y laissant comme une scorie de matérialisme et de panthéisme, de prétentions religieuses et d'égoïsme positif, de licence individuelle et d'aspirations au despotisme; ils se sont fondus dans les autres sectes socialistes, en même temps qu'ils ont conservé leur caractère propre dans une certaine philosophie verbale, confuse, dithyrambique, algébrique, qui, faute d'autre nom, peut recevoir à bon droit celui de philosophie *humanitaire*, car l'homme, l'individu, y disparaît complètement devant l'humanité.

Ce qui distingue particulièrement le saint-simonisme, c'est qu'il est tout à la fois une religion et une institution politique, une Église et une société temporelle étroitement et sciemment confondues. Le dogme de cette Église, c'est le panthéisme, et le dernier mot de cette organisation sociale, le despotisme, le pouvoir absolu d'un seul homme qui réunit sur sa tête la tiare et la couronne, qui gouverne sans contrôle les personnes et les consciences.

Le panthéisme saint-simonien ne s'est jamais dissimulé; aspirant à détrôner, dans l'esprit des masses, le dogme chrétien, il était forcé de parler un langage aussi clair que son propre principe pouvait le permettre. Aussi voici la définition qu'il donnait de Dieu, en tête de ses publications : « Dieu est un, Dieu est tout ce qui est; tout est en lui, tout est par lui, tout est lui. Dieu, l'être infini, universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est l'amour infini et universel qui se manifeste à nous sous ses deux aspects principaux, comme esprit et comme matière, ou comme intelligence et comme force, comme sagesse et comme beauté. L'homme, représentation finie de l'être infini, est, comme lui, dans son unité active, amour, et dans les modes, dans les aspects de sa manifestation, esprit et matière, intelligence et force, sagesse et beauté. »

La morale qui sort de ce dogme se devine aisément. Si l'esprit et la matière sont également

divins et aussi essentiels l'un que l'autre soit à la nature de Dieu, soit à celle de l'homme, pourquoi les subordonner l'un à l'autre? pourquoi la sagesse et l'intelligence seraient-elles préférées à la beauté et à la force? pourquoi l'âme commanderait-elle au corps et la raison aux passions? C'est ce qu'a compris le saint-simonisme quand il a proclamé la *réhabilitation de la chair*, et la légitimité ou plutôt la sainteté des passions. « Sanctifiez-vous dans le travail et dans le plaisir. » Telle était sa règle suprême, ou, pour parler son langage, sa formule morale. « Les législateurs anciens, disaient-ils, s'étaient exclusivement occupés de la matière : Jésus-Christ a émancipé l'esprit; après lui, Saint-Simon est venu unir et réconcilier ces deux moitiés inséparables de notre être. »

Dans une doctrine semblable, il n'y a pas de place pour la liberté; car la liberté n'existe qu'avec le devoir et la conscience de notre personnalité, qui elle-même est inconciliable avec l'unité de substance. Aussi le saint-simonisme était-il conséquent avec lui-même en proposant un ordre social où l'individu disparaissait dans l'État, confondu lui-même avec l'humanité et personnifié dans un seul homme. L'homme, dans la société saint-simonienne, emprunte toute sa valeur à la fonction qu'il remplit. Il y a trois fonctions principales : le sacerdoce, la science, l'industrie; par conséquent, il y a trois ordres de fonctionnaires : les prêtres, les savants, les industriels. Chacun de ces trois ordres est représenté par ses chefs dans un conseil suprême appelé *collège*; et au-dessus du collège est le *père*, c'est-à-dire un chef à la fois spirituel et temporel, dont la volonté est la loi suprême, la loi vivante de la société. C'est ainsi que le saint-simonisme voulait échapper à l'antagonisme qui existe, sous le régime actuel, entre l'Église et l'État.

La principale tâche du père, c'est de mettre en pratique cette règle de justice : « Chacun doit être classé selon sa capacité et rétribué suivant ses œuvres. » En conséquence, il dispose à la fois des personnes et des biens de l'association. Il dispose des personnes, puisqu'il assigne à chacun les fonctions qu'il doit remplir, et que tout citoyen est élevé au rang de fonctionnaire public. Il dispose également de tous les biens, puisque toute rémunération émane de lui, et que personne ne doit rien posséder qui ne soit une rémunération légitime de ses œuvres personnelles. Aussi le saint-simonisme a-t-il demandé l'abolition de l'hérédité, ce qui est la même chose que l'abolition de la propriété. D'ailleurs, pour être entièrement fidèle au principe de la rémunération selon les œuvres, il faudrait aussi supprimer les donations et les présents entre-vifs, car la générosité et l'affection ne sont pas toujours d'accord avec le mérite.

L'abolition de la propriété, d'une part, et de l'autre la réhabilitation de la chair, la sanctification des passions, ont conduit le saint-simonisme, sur la fin de sa carrière, à demander la suppression de la famille; car ce n'est point la transformer, comme il le prétendait, c'est véritablement la supprimer que de ne reconnaître d'autre règle que la passion dans les relations mutuelles de l'homme et de la femme. Le code de ces relations devait être promulgué par la femme elle-même, appelée pour la première fois à une complète émancipation, par la femme-messie, par la *femme libre*, dont le trône était déjà dressé à côté de celui du père.

Le saint-simonisme porte avec lui sa propre réfutation; car il n'est qu'une juxtaposition d'erreurs, dont chacune à part a été mille fois repoussée par la raison et par la conscience du

genre humain : le panthéisme en religion, le matérialisme ou l'épicurisme en morale, et le despotisme en politique. Chacun de ces trois systèmes se rencontre au début de la civilisation, et plus le genre humain s'éclaire et s'améliore, plus il s'en écarte. Ainsi le panthéisme religieux a produit le brahmanisme et le bouddhisme ; la sanctification des passions est dans la mythologie grecque ; et le despotisme est le gouvernement de tous les États barbares. Le saint-simonisme est donc en contradiction avec cette loi du progrès qu'il invoque si souvent, et qui est la seule preuve qu'il allègue en faveur de ses doctrines. Quant à la fameuse formule, « A chacun suivant sa capacité, et à chaque capacité suivant ses œuvres », il est vrai qu'elle exprime parfaitement l'idée de la justice ; mais cette idée n'est pas nouvelle dans la conscience humaine ; le difficile, c'est de la réaliser. Or, quel homme, quel gouvernement peut se charger d'une pareille tâche ? La justice, autant que le permet notre infirmité, se réalisera d'elle-même, par la liberté et par les progrès de la raison. Laissez chacun développer ses facultés, sans empêcher les autres d'en faire autant ; répandez d'une main libérale l'expérience et les lumières qui seront la conséquence de ces efforts, et chacun occupera la place qu'il est à peu près digne d'occuper ; et ses services, répondant à un besoin réel, ne manqueront pas de récompense. Il faut dire toutefois que, de tous les systèmes socialistes, le saint-simonisme est le plus complet, le plus franc, le plus conséquent ; il attaqué dans leur principe commun, sans hésitation ni détour, les trois conditions essentielles de la société. C'est pour cela même qu'il a succombé plus vite ; car une erreur ne peut se soutenir et captiver les esprits qu'en dissimulant une partie de ses conséquences.

Ce tableau succinct, mais fidèle, du socialisme, est pour nous une preuve directe, une démonstration *par l'absurde*, que l'ordre social se confond avec l'ordre moral, et que, sans le respect de ces trois choses, la liberté, la propriété, la famille, la société est impossible. Le socialisme a donc une utilité négative : c'est d'inspirer l'horreur de l'immoralité et du despotisme, sous quelque nom qu'ils puissent se cacher, et de pousser les hommes, par la seule crainte de ces deux choses, vers la liberté et la justice, vers le respect de la personne humaine. Le socialisme a encore un autre usage : en dévoilant avec passion pour le besoin de sa cause, et en peignant sous les plus sombres couleurs les maux de la société telle qu'elle est constituée aujourd'hui, il tire de leur engourdissement et de leur sécurité les heureux de la terre, il les pousse à s'occuper des classes souffrantes, et ce que l'utopie n'a pu faire dans la servitude, la charité, la raison, la prévoyance le feront peu à peu dans la liberté.

On trouvera sur le socialisme tous les renseignements bibliographiques dans les deux ouvrages suivants : *Études sur les réformateurs*, par M. Louis Reybaud, 4^e édit., 2 vol. in-8, Paris, 1844 ; — *Histoire du communisme*, par M. Alfred Sudre, in-12, ib., 1848. — On pourra consulter aussi le *Communisme jugé par l'histoire*, 3^e édition, in-12, Paris, 1871, par Ad. Franck.

SOCRATE. Il naquit à Athènes la quatrième année de la LXXVII^e olympiade (470 avant J. C.) ; son père, Sophronisque, comme on sait, était sculpteur, et sa mère Phénarète était sage-femme. Il étudia certainement la sculpture. Timon, cité par Diogène Laërce, l'appelle *ἁβόροος*, polisseur de pierres. Diogène même rapporte que l'on montrait de son temps, dans la citadelle d'Athènes, des grâces voilées, dues, disait-on, au

ciseau de Socrate. Ce qui est probable, c'est que cette première éducation donna à Socrate le goût du beau et le sentiment des arts si particulier à son école. On ne sait rien, du reste, de sa jeunesse. Une anecdote intéressante semble prouver que Socrate était né avec de mauvais penchants. Zopyre, physionomiste célèbre, rencontrant un jour Socrate entouré de disciples, déclara, après avoir examiné les traits bizarres de sa figure, qu'ils attestaient des penchants vicieux. Comme les disciples se mettaient à rire de ce singulier diagnostic, Socrate les arrêta, et avoua qu'il était né en effet avec de mauvaises passions, mais qu'il les avait vaincues par la force de sa volonté. Tout nous donne à supposer qu'il passa sa jeunesse à s'instruire, soit tout seul, soit à l'école de maîtres célèbres. Son père lui avait appris la sculpture ; Damon lui enseigna la musique, qu'il étudia encore plus tard avec Cynos. Il suivit aussi vraisemblablement les leçons de Prodicus ; il apprit la géométrie avec Théodore de Cyrène ; il savait enfin l'astronomie et les sciences mathématiques à peu près autant qu'un homme de son temps. Quant à la philosophie, il est certain, malgré de fausses traditions, qu'il ne connut la doctrine d'Anaxagore que par ses livres : c'est ce que nous apprend Platon dans le *Phédon*. Aristoxène, qui le prétend disciple d'Archélaus, est une trop mauvaise autorité pour mériter aucune confiance. Enfin, Xénophon nous dit positivement qu'il fut son propre maître en philosophie, *αὐτομαθὴς τῆς φιλοσοφίας* (*Conv.*, liv. I, ch. v).

Socrate ne partagea pas le goût des philosophes ses prédécesseurs pour les pérégrinations lointaines. Il ne fit jamais aucun voyage, quoi qu'en disent de fausses traditions, et, selon Platon lui-même, une seule fois dans sa vie, il alla à l'isthme de Corinthe. C'est à peine s'il sortait de l'enceinte même de la ville. Platon nous le voit, dans le *Phédon*, entraîné par hasard, et contre sa coutume, dans les campagnes d'Athènes. Pour Socrate, l'homme était tout : il passait sa vie à s'examiner lui-même et les autres ; il ne lui restait aucune curiosité pour les choses extérieures.

La même raison l'éloignait des affaires publiques ; il répétait souvent les maximes des anciens sages qui conseillent cet éloignement. Il affectait une grande inhabileté au maniement des affaires humaines, et estimait trop haut la vie morale pour la sacrifier à la vie politique. Il déclarait que celui qui veut se mêler de corriger les hommes ne doit prendre aucune fonction dans l'État, s'il veut vivre quelque temps. Mais, en fuyant les honneurs et les charges, il accomplissait d'une manière inflexible les devoirs du citoyen, et nul ne le surpassait par le courage et la justice, les deux vertus civiques par excellence. Soldat, on le vit souffrir, sans se plaindre, toutes les privations ; il marchait pieds nus, à peine couvert, sur la glace ; supportait la faim et la fatigue mieux qu'Alcibiade lui-même et les autres soldats ; il combattit à Délium, à Potidée, à Amphipolis. Il était à la bataille comme dans les rues d'Athènes, l'allure superbe, le regard dédaigneux. Dans deux de ces combats, il sauva la vie d'Alcibiade et de Xénophon. A Athènes, Socrate ne remplit qu'une seule fois une fonction publique. Il était prytane quand on fit le procès aux dix généraux des Arginuses : il les défendit devant le peuple. Plus tard, sous la domination des Trente, il refusa, malgré les relations qui l'unissaient à quelques-uns d'entre eux de leur amener Léon le Salaminius, qu'ils voulaient mettre à mort. Socrate défendit donc la justice contre tous les pouvoirs ; contre le peuple et contre les tyrans.

Mais, pour être étranger à la politique, il n'en vivait pas moins d'une manière publique : sa vie était en quelque sorte tout ouverte, ἐν τῷ παντες. Socrate, en effet, n'avait point d'école ; il n'enseignait pas dans un lieu fermé ; il ne publia point de livres. Son enseignement fut une perpétuelle conversation. Socrate était partout, sur les places publiques, dans les gymnases, sous les portiques, partout où il y avait réunion du peuple ; il aimait les hommes, et les cherchait. Il causait avec tout le monde et sur toute espèce de sujets. Il parlait à chacun de ses affaires, et savait toujours donner à la conversation un tour moral. Son bon sens, si juste, trouvait en toute circonstance le meilleur conseil : il réconciliait deux frères ; il enseignait à son propre fils le respect d'une mère violente et importune ; à un homme ruiné, il présentait la ressource du travail, et lui apprenait à mépriser l'oisiveté comme servile ; à un riche, il fournissait un intendant pour le soin de ses affaires ; il faisait sentir à un jeune homme présomptueux et ambitieux son ignorance des affaires publiques. Au contraire, il encourageait l'ambition d'un homme capable, mais timide et trop modeste. Enfin, il parlait peinture avec Parrhasius, sculpture avec Cliton le statuaire ; il causait de rhétorique avec Aspasia, et, ce qui est un curieux trait de mœurs, il enseignait à la courtisane Theodota les moyens de plaire.

Socrate aimait passionnément les jeunes gens. C'était un plaisir pour lui de s'entourer d'une jeunesse curieuse et intelligente, qu'il ne corrompait pas, comme le prétendirent ses accusateurs, mais qu'il séduisait à une morale nouvelle, et à une religion plus pure que celle de la république ; il ne leur enseignait pas le mépris de l'autorité paternelle, mais il leur apprenait vraisemblablement à placer la raison et la justice au-dessus de toute autorité humaine, en ayant soin d'ajouter, sans doute, que l'une des parties essentielles de la justice et de la piété est l'obéissance respectueuse aux parents, comme on le voit dans son enseignement avec Lamproclès, son fils aîné. Enfin Socrate, quoiqu'il parlât toujours d'amour, et quoique sensible comme un Grec et un artiste à la beauté physique, aimait surtout la beauté morale, et s'attachait cette jeunesse d'élite par une sympathie extraordinaire. C'est surtout à cette sympathie, nous dit Platon dans le *Théagès*, que Socrate dut les merveilles de son enseignement. Il est difficile aujourd'hui de se rendre compte des séductions de cette parole évanouie. Xénophon nous en a conservé la grâce, l'élégance et la simplicité : on sent que cette bonhomie mêlée d'ironie devait toucher les jeunes âmes. Mais était-ce assez pour les conquérir ? Est-ce assez pour expliquer cet enthousiasme dont parle Alcibiade dans le *Banquet* ? « En l'écoutant, les hommes, les femmes, les jeunes gens étaient saisis et transportés. Pour moi, ajoute-t-il, je sens palpiter mon cœur plus fortement que si j'étais agité de la manie dansante des Corybantes ; ses paroles font couler mes larmes. » Faut-il croire que Platon prête ici à Socrate son propre enthousiasme ? Nous ne le pensons pas : il est plus probable que Xénophon n'a pas compris le personnage entier de Socrate, ou encore qu'il a été incapable de le rendre dans toute son originalité. Nous voyons dans Platon deux traits qui paraissent affaiblis dans Xénophon : l'ironie et l'enthousiasme. Alcibiade appelle Socrate un effronté railleur, et le compare au satyre Marsyas. Xénophon a, en général, adouci le caractère de la raillerie socratique : il est probable que c'est à ses traits mordants que Socrate dut en grande partie ces

inimitiés qui le firent périr. Un de ces traits, rapporté par Xénophon, nous explique la haine de Théramène et de Critias. Socrate ne dut pas ménager davantage les chefs du parti populaire. En même temps, son enthousiasme, tempéré sans doute par la mesure et la grâce, mais engendré par une foi vive dans son génie, et le sentiment ardent d'une mission divine, dut révolter les hommes médiocres et superstitieux, comme le signe d'un orgueil exagéré. Le fond du génie de Socrate est le bon sens, mais un bon sens à la fois aiguë et passionné, armé de l'ironie, échauffé par l'enthousiasme.

Platon lui prête dans son *Apologie* des paroles sublimes qui rappellent celles des premiers apôtres chrétiens : « Si vous me disiez : Socrate, nous rejetons l'avis d'Anytus, et nous te renvoyons absous, mais à la condition que tu cesseras tes recherches accoutumées... je vous répondrais sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous... Faites ce que vous demande Anytus ou ne le faites pas, renvoyez-moi ou ne me renvoyez pas, je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois. »

C'est ici le lieu de nous demander s'il croyait aux dieux de sa patrie, et quelles étaient ces divinités nouvelles qu'on l'accusait d'introduire. Si nous écoutons Xénophon, Socrate rêverait les dieux de l'État. Il sacrifiait ouvertement dans sa propre maison ou sur les autels publics. Xénophon ne nous cite aucune parole injurieuse aux divinités païennes, aucune même qui témoigne d'un seul doute sur leur existence. Le dernier mot de Socrate mourant semble indiquer aussi la foi au paganisme, puisqu'il est douteux que Socrate ait voulu mentir dans la mort même. D'un autre côté, Xénophon ne cite pas davantage une seule parole de Socrate qui implique la croyance aux dieux de l'Olympe. Tout ce que Socrate dit des dieux se peut entendre parfaitement du Dieu immatériel et unique que nous reconnaissons après lui ; sa croyance à la divination et aux oracles s'explique très-bien par la pensée d'une Providence particulière toujours présente. Il sacrifiait aux dieux par respect pour la république, et d'ailleurs, il pouvait dans sa pensée adresser ces hommages au Dieu véritable. Il devait ainsi se servir fréquemment du nom des dieux populaires, leur laissant leurs attributions, mais toujours avec une légère intention d'ironie dont ses disciples les plus intimes avaient vraisemblablement le secret. Xénophon, dans ses *Mémoires*, qui étaient une sorte d'apologie, devait éviter tout ce qui pouvait charger la mémoire de Socrate et donner raison à ses accusateurs. Dans les dialogues de Platon, Socrate parle avec plus de hardiesse. Il dit, dans le *Phèdre*, et au propos d'une fable mythologique, qu'il n'a pas assez de loisir pour en chercher l'explication, qu'il se borne à croire ce que croit le vulgaire, et qu'il s'occupe, non de ces choses indifférentes, mais de lui-même. Ces paroles nous montrent bien comment se comportait Socrate à l'égard de la religion populaire : il en parlait peu ; et s'il en parlait, c'était sans mépris, mais avec un demi-sourire et un léger dédain. Dans l'*Eutyphton*, Platon va plus loin. Est-ce lui-même qui parle, ou le Socrate véritable ? il est difficile de le savoir ; mais il est probable que la pensée de ce petit dialogue est tout à fait socratique : c'est l'opposition de la morale et de la mythologie.

On ne peut donc nier qu'il n'y eût quelque chose de plausible dans l'accusation dirigée plus tard contre Socrate. La vérité est qu'il ne croyait guère aux dieux de la république. La manière

même dont il se défend dans l'*Apologie* justifie l'accusateur. Socrate, en effet, croyait à Dieu; mais, par cela même, il ne croyait pas aux dieux; c'était son crime alors, c'est aujourd'hui sa gloire, et il est heureux pour lui que ses accusateurs aient eu raison. Mais, quand on lui reprochait d'introduire de nouveaux dieux dans l'État, ici sa défense était pleine de force et de raison. De quels dieux parlait-on? Ce n'était pas sans doute du Dieu unique et parfait dont il enseignait l'existence: car souvent les poètes et les philosophes, sans nier les autres dieux, attribuaient cependant la suprématie à Jupiter et le distinguait entre tous par les attributs de la toute-puissance. D'ailleurs, Socrate, dans sa démonstration de la Providence se servait ordinairement du langage populaire, et mêlait volontiers Dieu et les dieux, laissant à l'intelligence exercée de ses disciples le soin de comprendre le vrai sens de ses paroles. Enfin Socrate, dans sa défense sur ce point de l'accusation, ne fait jamais allusion à ce dieu nouveau qu'il a introduit sur les ruines du polythéisme, à ce dieu inconnu dont saint Paul rencontra plus tard le temple à Athènes. La divinité nouvelle que l'on reprochait à Socrate, c'était son démon familier. Ici Socrate était très-fort contre l'accusation. La religion païenne reconnaissait des démons, c'est-à-dire des divinités de toutes sortes, nées du commerce des dieux avec les mortels. De plus, la mythologie grecque supposait la communication continuelle des dieux et des hommes: elle faisait parler les dieux par la voix des oiseaux, des sibylles, du tonnerre; Socrate, en admettant qu'un certain dieu lui parlait directement, lui donnait des conseils, lui révélait l'avenir, n'affirmait rien que de conforme à la religion de l'État.

Qu'était-ce enfin que ce démon familier dont on a tant parlé? Socrate, qui avait, selon Plutarque, délivré la philosophie de toutes les fables et de toutes les visions dont Pythagore et Empédocle l'avaient chargée, est-il tombé à son tour dans une superstition nouvelle? Socrate a-t-il cru à un dieu particulier chargé de veiller sur lui seul, et admettait-il sérieusement l'existence des demi-dieux ou démons, dont il s'autorise pour se défendre dans l'*Apologie*? Socrate était-il un mystique, comme le pensent les uns, un monomane, comme on a osé l'écrire? Était-il enfin un imposteur qui jouait l'illumination pour tromper ses adeptes? Socrate était un personnage très-complexe, dans lequel mille nuances s'unissaient sans se confondre. Ainsi il fut certainement l'adversaire du polythéisme, mais pas assez pour qu'on puisse affirmer sans réserve qu'il n'admettait aucune puissance intermédiaire entre Dieu et l'homme. Sans doute, la raison dominait en lui, mais non sans que l'inspiration y eût aussi son rôle, et une inspiration tellement mesurée, qu'elle était rarement sans un certain mélange de douce ironie. Cette inspiration paraît n'être, la plupart du temps, chez Socrate, que la voix vive et pressante de la conscience; mais quelquefois elle était quelque chose de plus: elle prenait un caractère prophétique, et enfin il était des moments où elle devenait presque de l'extase. Platon nous rapporte, dans le *Banquet*, que l'on vit Socrate se tenir vingt-quatre heures debout dans la même situation, livré à une méditation profonde. Il y avait donc, sans aucun doute, quelque chose de mystique dans l'âme de Socrate. Plutarque nous dit qu'il regardait comme arrogants ceux qui prétendaient avoir des visions divines, mais qu'il écoutait volontiers ceux qui avaient entendu des voix, et s'en entretenait avec eux. Le dieu de Socrate était donc

une sorte de voix intérieure qui n'était d'ordinaire que la conscience, plus vive chez lui que chez les hommes de son temps, mais qui souvent devenait un avertissement mystique de l'avenir, et lui paraissait une parole de Dieu même. Ce fut le secret de la force d'âme de Socrate, de sa persévérance dans son dessein, de son courage devant la mort.

Si Socrate a été tel que nous venons de le peindre, c'est-à-dire tel que le représentent tous les écrivains de son temps: un modèle de patience, de tempérance, de douceur; s'il jouissait à ces vertus toutes les qualités de l'homme aimable; s'il fut lié d'amitié avec tout ce qu'il y eut à Athènes de plus distingué, comment expliquer la satire injuste dont les *Nuées* d'Aristophane nous ont conservé le souvenir? Comment Aristophane, qui connaissait Socrate, qui s'asseyait à côté de lui, à la même table, chez des amis, comment put-il travestir sciemment un homme aussi respecté? Comment lui a-t-il prêté les subtilités les plus puérides et les maximes les plus décriées de ces mêmes sophistes que Socrate passait sa vie à combattre? C'est qu'Aristophane est le partisan des vieilles mœurs, de la vieille Athènes, chaque jour transformée par la démocratie et la philosophie. Il avait accablé de ses traits mordants le représentant de la démocratie athénienne, Cléon; il crut devoir frapper en même temps le représentant de la philosophie. En politique, Socrate et Aristophane étaient du même parti, l'un et l'autre partisans du gouvernement aristocratique, ou plutôt de l'ancienne démocratie athénienne, constituée par Solon; mais en philosophie ils se séparaient. Aristophane se rattachait à cette chaîne de poètes qui avait fondé et consacré la religion mythologique de la Grèce: il célébrait Eschyle, et critiquait Euripide, complice de l'affaiblissement des croyances et des mœurs. La philosophie, qui depuis deux siècles minait la religion populaire, dut paraître à Aristophane le principe de la décadence. Sans distinguer entre les différents philosophes, il les considérait tous comme sophistes et leur prêtait à tous, en général, l'incrédulité de quelques-uns.

En outre, le doute socratique, si excellent pour former l'esprit, était évidemment dangereux pour la fidélité aux vieilles mœurs, aux vieilles traditions: Aristophane pouvait le confondre facilement avec le doute sophistique. Enfin, les singularités de la personne de Socrate, son peu de goût pour les poètes, dont hérita son élève Platon, les fautes de quelques-uns de ses plus illustres disciples, purent se réunir à tout le reste pour attirer sur lui les traits perçants de l'auteur des *Nuées*. Sans doute il n'est pas juste de compter Aristophane parmi les accusateurs de Socrate et les auteurs de sa mort; mais il faut lui laisser la responsabilité qui lui appartient. L'idée qu'il donna de Socrate ne fit que grandir avec le temps. Anytus et Mélitus n'eurent plus tard qu'à traduire dans un acte d'accusation les calomnies d'Aristophane: ils trouvèrent la passion du peuple toute prête à les écouter.

Voici les propres termes de cet acte, tel qu'il était conservé, au temps de Diogène Laërce, au greffe d'Athènes: «Mélitus, fils de Mélitus, du bourg de Pittéas, accuse par serment Socrate, fils de Sophronisque, du bourg d'Alopèce. Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnaît pas les dieux de la république, et met à leur place des extravagances démoniaques; il est coupable, en ce qu'il corrompt les jeunes gens. Peine de mort.» Ce qui serait plus intéressant que cet acte même, ce serait le développement des motifs qui l'accompagnaient. Sur le premier chef, le

rejet des dieux du polythéisme, l'accusation a dû produire des preuves, des faits, des détails qui seraient pour l'histoire de la plus grande importance, et que naturellement les apologistes se sont gardés de reproduire; sur tout le reste, l'accusation est manifestement calomnieuse.

Le sentiment de l'iniquité qu'ils commettaient fut vraisemblablement dans l'âme des juges; sans quoi on ne s'expliquerait pas que la condamnation ait eu lieu à une aussi faible majorité. Socrate en aurait pu être quitte pour une simple amende, s'il eût voulu se condamner lui-même à cette légère peine et s'humilier ainsi devant la loi. Mais on peut dire qu'il provoqua sa condamnation par sa fierté sublime. Non-seulement il refusa de se condamner; mais, avec plus d'orgueil peut-être qu'il ne convenait, il demanda d'être nourri au Prytanée jusqu'à la fin de ses jours aux frais du public. Il est difficile de nier que dans l'*Apologie* la fierté de Socrate ne dégénère quelque peu en jactance, et que son ironie n'ait quelque chose de blessant. C'est ce qui explique que la simple condamnation n'ait eu que cinq voix de majorité, et que la condamnation à mort en ait réuni plus de quatre-vingts. Il semble, en lisant cette défense, que Socrate ait volontairement cherché la mort. Peut-être y voyait-il un couronnement naturel de sa doctrine, et pensait-il que la vérité avait besoin de la consécration du martyre.

Une fois en prison, Socrate fut aussi simple que sublime. Il se consola de la captivité par la poésie; il composa un hymne en l'honneur d'Apollon; il traduisit en vers les fables d'Esopé. Ses amis, ses disciples venaient le visiter pendant les heures où la prison était ouverte au public. Ils le supplèrent plusieurs fois de consentir à son évasion. Criton, son plus vieil ami, avait tout préparé pour sa fuite. Socrate refusa; il voulut donner jusqu'au bout l'exemple de l'obéissance aux lois d'Athènes. Après avoir passé les derniers instants de sa vie au milieu de ses disciples en sublimes entretiens, il mourut en prononçant cette dernière parole : « Nous devons un coq à Esculape. » Il devait, en effet, un dernier hommage au dieu de la médecine, qui venait de le guérir de la vie par la mort. « Voilà, dit Platon, la fin de notre ami, de l'homme le meilleur des hommes de ce temps, le plus sage et le plus juste de tous les hommes. »

Quelle influence que l'on accorde à la personne de Socrate sur les mœurs et les idées de son temps, il ne faut pas oublier qu'il fut le fondateur d'une grande école et le promoteur de toutes les recherches philosophiques qui se développèrent en Grèce après lui. Non-seulement l'Académie, mais le Lycée, rameau détaché de l'Académie, mais l'école stoïcienne et épicurienne, mais le pyrrhonisme même, toutes les écoles grecques, en un mot, prétendirent se rattacher à Socrate, et non sans raison; car s'il y a dans la doctrine de Socrate des opinions particulières que développa surtout Platon, son plus grand disciple, sa philosophie se signale cependant par un esprit général qui fut à peu près commun à toutes les écoles philosophiques de la Grèce.

On peut dire que Socrate a fondé, non tel ou tel système de philosophie, mais la philosophie elle-même, c'est-à-dire l'esprit philosophique, l'esprit d'observation et d'analyse qui s'attache à découvrir ce qui est au lieu de supposer ce qui pourrait être. Qu'est-ce qu'était, en effet, la philosophie avant Socrate? une sorte de divination plutôt qu'une recherche patiente et sincère de la vérité. On adoptait, sur de vagues analogies, quelque principe général qu'on appliquait en-

suite comme on pouvait aux phénomènes de la nature, en appelant au secours de l'hypothèse certains procédés logiques, certains raisonnements particuliers, comme ceux de l'école éléatique ou de l'école atomique. Tel est le caractère général des premiers systèmes de la Grèce, où le vrai même est sans preuve et sans autorité. La sophistique, sans s'attacher à aucun système, prenait la philosophie non pour une science, mais pour un artifice au moyen duquel on peut tout démontrer et tout renverser, qui peut servir également à soutenir les thèses les plus opposées. Socrate est venu combattre à la fois le sophisme et l'hypothèse. Il enseignait à ses disciples à aimer la vérité et à la chercher pour elle-même, dans les faits, par une lente et patiente investigation, sans aucun parti pris d'avance.

C'est cet esprit même qui le conduisit à faire de l'homme, de l'homme intellectuel et moral, de l'âme humaine, en un mot, la base de ses observations et de ses recherches; car qu'est-ce que nous pouvons savoir si nous nous ignorons nous-mêmes? Qu'y a-t-il de plus près de nous que nous, de plus immédiatement certain, en même temps de plus digne de notre intérêt, que ce qui touche à notre propre existence et à celle de nos semblables? De là la fameuse maxime : « Connais-toi toi-même, » à laquelle Socrate attachait un sens tout à la fois spéculatif et pratique. Il voulait que la philosophie fût particulièrement et, disons-le, exclusivement la science de l'homme. Toute autre connaissance, surtout la physique telle qu'on la comprenait avant lui, c'est-à-dire la science universelle de la nature, lui semblait vaine et même dangereuse; mais il voulait que la science de l'homme se confondit avec la sagesse, qu'elle tendit à nous rendre heureux et meilleurs. C'est ce qui résulte clairement de ces paroles citées par Xénophon (*Mémor.*, liv. IV, chap. 1) : « N'est-il pas évident que les hommes ne sont jamais plus heureux que lorsqu'ils se connaissent eux-mêmes, ni plus malheureux que lorsqu'ils se trompent sur leur propre compte? En effet, ceux qui se connaissent eux-mêmes sont instruits de ce qui leur convient, et distinguent les choses dont ils sont capables ou non. Ils se bornent à faire ce qu'ils savent, cherchent à acquérir ce qui leur manque, et, s'abstenant complètement de ce qui est au-dessus de leur connaissance, ils évitent les erreurs et les fautes. Mais ceux qui ne se connaissent pas eux-mêmes et se trompent sur leurs propres forces, sont dans la même ignorance par rapport aux autres hommes et aux choses humaines en général; ils ne savent ni ce qui leur manque, ni ce qu'ils sont, ni ce qui leur sert; mais, étant dans l'erreur sur ces choses, ils laissent échapper les biens et ne s'attirent que des maux. » Que l'on étende ces observations à l'homme en général, on aura le vrai caractère de la philosophie de Socrate, une philosophie morale qui s'appuie sur l'observation intérieure.

Sans être aussi exclusifs que leur maître, tous les disciples de Socrate et même tous les philosophes qui sont venus après lui ont vu dans l'homme, dans sa nature, dans son principe, dans sa fin, l'objet le plus essentiel de la philosophie. Tandis qu' auparavant l'homme n'était, pour ainsi dire, qu'un accident dans la science, parce que la science elle-même cherchait d'abord à embrasser toute la nature, au sein de laquelle nous tenons si peu de place, il devient maintenant le centre de la science et le but de toutes les spéculations. C'est pour lui et par rapport à lui qu'on étudie le reste; c'est par les lois de son intelligence qu'on détermine la nature et les rapports de tous les êtres.

Après avoir défini le caractère général de sa philosophie, nous allons montrer comment Socrate a cherché à la propager chez ses contemporains ; nous allons faire connaître sa méthode d'enseignement, méthode toute personnelle, et qu'il ne faut pas confondre avec la méthode de toute philosophie et de toute science. Quand nous aurons donné une idée de sa méthode, nous exposerons ses opinions, ses idées particulières sur les questions qui lui paraissaient seules dignes de la philosophie.

La méthode de Socrate se composait de deux procédés : l'un purement critique, qui avait pour but de confondre l'erreur, de dissiper les illusions et d'humilier la fausse science, et qui trouvait principalement son application contre les sophistes ; l'autre qui devait donner confiance à la vérité et pousser les esprits à la chercher, à la découvrir, en passant par degrés du connu à l'inconnu, de l'ignorance à la science. Ces deux procédés sont l'*ironie*, dans le sens particulier où l'entendent les disciples de Socrate, et la *maïeutique* (μαϊευτική), ou l'art d'accoucher les esprits, art que Socrate comparait plaisamment à celui de Phénarète, sa mère.

On sait comment Socrate employait l'ironie : soit qu'il rencontre un philosophe attaché à l'une des sectes célèbres de ce temps, un sophiste étranger à toutes, fier d'une rhétorique vaine qui lui permettait de tout soutenir et de tout combattre, un jeune homme ignorant mais qui croit savoir, il leur applique à tous le même traitement. Il n'emploie pas de démonstration directe, qui laisse toujours une issue à celui qui écoute ; il l'interroge, il le force à lui répondre ; il l'amène peu à peu à un aveu de la faiblesse ou de la fausseté de son opinion, et, par une raillerie juste et opportune, il le fait rougir de lui-même. Voilà l'*εἰρωνεία*, procédé de discussion dont il n'est pas difficile d'imiter la forme, mais que Socrate avait porté à un tel degré de perfection qu'il est resté, pour ainsi dire, sa propriété originale.

C'était aussi l'interrogation qui servait à conduire l'adversaire ou le disciple d'une fausse science à une science meilleure. Une fois que Socrate l'avait amené du doute à l'ignorance, et à l'aveu de son ignorance, il l'élevait ensuite peu à peu à des idées plus exactes ; il le faisait chercher en lui-même, et le forçait à découvrir ce qu'il cachait à son insu dans les profondeurs de son intelligence, les germes des idées générales, source de tout raisonnement, et des définitions, objet de la science. C'est pourquoi Aristote nous dit que Socrate fut l'inventeur de l'induction et de la définition.

En effet, comme nous l'apprenons à la fois d'Aristote (*Métaph.*, liv. V, ch. 1) et de Xénophon (*Mémor.*, liv. II, ch. 1), son but le plus ordinaire était de découvrir ce qu'il y a de général et d'invariable dans la morale ; par exemple, ce que c'est que le juste et l'injuste, la piété et l'impie, la modération, le courage, etc. Il y arrivait par l'induction ; non celle qui s'applique aux sciences physiques et dont Bacon nous a tracé les règles, non celle qui procède par voie d'observations et de comparaisons successives, mais une induction plus simple, qui procède par élimination, ou qui, sur les traces de l'analogie, passe successivement d'un objet à un autre, jusqu'à ce qu'elle arrive à une idée assez claire, assez générale, assez exacte pour satisfaire entièrement l'esprit. Cette idée une fois trouvée, elle devenait naturellement la définition de l'objet proposé, et c'est ainsi que la définition dans la méthode de Socrate se liait nécessairement à l'induction.

Dans cette méthode, si simple qu'elle paraisse,

il est facile de voir en germe les deux parties les plus essentielles de la philosophie de Platon : la dialectique et la théorie des idées. La dialectique platonicienne n'est que l'induction même de Socrate poussée à ses derniers développements et appliquée à tous les objets de la connaissance humaine. D'ailleurs, le nom même de la dialectique, si nous en jugeons par Xénophon (*Mémor.*, liv. IV, ch. v), ne paraît pas avoir été inconnu à Socrate ; il recommandait à ses disciples de s'exercer beaucoup dans la dialectique, ou dans l'art d'interroger et de répondre (τῷ διαλέγεσθαι), et de devenir de très-habiles dialecticiens (δυναταί διαλεκτοί), leur assurant que c'était le moyen de devenir des gens de bien. Quant à la théorie des idées, sans doute elle n'existe pas dans Socrate, et il ne la connaissait pas même de nom, puisque Xénophon lui attribue la recherche des genres (τὰ γένη), non celle des idées ; mais elle devait sortir de la théorie des définitions rigoureuses. Ce rapport n'a pas échappé à la pénétration d'Aristote. « Socrate, dit-il (*Métaph.*, liv. XIII, ch. iv, édit. Brandis), s'étant occupé de morale et non plus d'un système de physique, ayant cherché dans la morale ce qu'il y a d'universel, et porté le premier son attention sur les définitions, Platon, qui le suivit et le continua, fut amené à penser que les définitions devaient porter sur un ordre d'être à part, et nullement sur les objets sensibles : car, comment une définition commune s'appliquerait-elle aux choses sensibles livrées à un perpétuel changement? »

Cependant, comme nous l'avons remarqué, la méthode de Socrate était plutôt un procédé ou une pratique personnelle, qu'une théorie générale. Cette pratique a été observée par ses disciples, et c'est à eux que nous en devons la théorie. Socrate ne l'a enseignée que par son exemple ; il n'a jamais donné de préceptes de logique. Au reste, cette manière de chercher la vérité et de la démontrer était celle qui convenait le mieux à son esprit railleur et à sa bonhomie satirique. Elle lui permettait de faire l'ignorant, afin de confondre d'autant mieux, par ses questions répétées, la fausse science des sophistes ; elle lui permettait, pour expliquer ses questions mêmes de répéter à chaque instant : « La seule chose que je sache, c'est que je ne sais rien. » Ces paroles renferment à la fois une leçon de modestie et un précepte de méthode, en montrant que le premier degré de la sagesse est d'avoir l'esprit libre d'erreur. Elles sont l'expression du doute méthodique, tel qu'il pouvait alors être compris et pratiqué, comme le prouve cette comparaison citée par Platon dans le *Sophiste* : « Les médecins pensent que la nourriture n'est pas profitable au corps, si, avant de la prendre, le corps n'a été purgé. De même, ceux qui veulent purifier leur âme, sont obligés, pour la tenir prête à recevoir toutes les connaissances dont elle a besoin, d'en arracher d'abord les prétentions d'un savoir imaginaire. » — « Il n'y a pas d'ignorance plus honnête, disait encore Socrate, que de croire à ce que l'on ne connaît pas, et il n'y a pas de bien comparable à celui d'être délivré d'une opinion fausse. » C'est exactement ce que Bacon et Descartes ont enseigné vingt siècles plus tard.

Telle a été la méthode de Socrate. Nous allons dire maintenant quelles furent ses opinions sur les principaux sujets de la morale, puisque la morale, pour lui, était la philosophie tout entière ; puisque la science se confondait dans sa pensée avec la sagesse, et que toute spéculation, tout effort de l'intelligence, devait avoir un but pratique, c'est-à-dire un but moral. Ici Socrate avait tout à faire. Les sophistes, en niant toute vérité, avaient nié aussi les lois de la conscience,

les principes de la justice et du devoir, la différence du bien et du mal; et avec les fondements de la morale, ils rejetaient toute croyance religieuse. « Quant aux dieux, disait Protagoras, je ne saurais dire s'ils existent ou s'ils n'existent pas. » Ils faisaient dériver toutes choses de la nature et du hasard ou de la volonté humaine. Ils considéraient l'homme comme l'auteur des dieux et des lois, croyant que la justice est la loi que le plus fort impose au plus faible. Socrate entreprit de relever à la fois l'idée du devoir et l'idée de Dieu, en les rattachant l'une à l'autre, en les éclairant l'une par l'autre, en ruinant du même coup les objections des sophistes et les traditions du paganisme.

Socrate, en effet, pour faire porter ses méditations sur l'homme, ne détournait pas ses regards d'un monde supérieur. Il cherchait à sa manière le principe des choses : ce principe n'était pas pour lui un être abstrait ou une forme aveugle, comme l'avaient imaginé ses prédécesseurs : c'était une providence, un être doué de tous les attributs de la sagesse et de la perfection. Socrate a été, si nous osons le dire, le révélateur du Dieu de l'Occident. Tandis que l'Orient tout entier, la Judée exceptée, adorait la nature sous le nom de Dieu; tandis que la religion grecque n'était encore, sous une forme plus parfaite, que le culte de la nature; tandis que la philosophie ou supprimait Dieu tout à fait, ou inventait un Dieu métaphysique ou mathématique, inaccessible à l'intelligence, Socrate révéla le Dieu moral, qui depuis a été presque partout reconnu et adoré des nations civilisées. Cette idée d'un Dieu moral éclaire de loin en loin la grande poésie d'Eschyle ou de Pindare, elle est peut-être l'obscur pensée qui se cache sous les symboles de Pythagore. Mais Socrate, le premier, l'a exprimée avec cette simplicité et cette clarté qui ont assuré de tout temps le triomphe du vrai.

Il s'est fait les mêmes questions que les philosophes antérieurs sur l'origine des choses et la composition de l'univers; mais il n'a pu se contenter de leurs explications abstraites et hypothétiques : il a conçu l'univers comme l'effet d'une cause morale; il ne s'est point dit que les phénomènes se produisent parce que cela est nécessaire, mais parce que cela est bon. Enfin l'observation des choses l'a amené à concevoir, au-dessus de tout, une volonté intelligente, cherchant partout et toujours le mieux. Platon dans le *Phédon*, Xénophon dans les *Mémoires*, s'accordent à nous peindre cette recherche du principe intelligent en toutes choses. Selon Platon, Socrate, émerveillé du principe d'Anaxagore, mais mécontent de l'usage imparfait que celui-ci en avait fait, rejeta insensiblement toutes les explications physiques des phénomènes, et mit partout en lumière le principe du mieux. Xénophon nous le montre également, mais d'une manière plus pratique, développant à Aristodème les heureuses combinaisons du corps humain et l'enchaînement harmonieux des causes et des effets, des moyens et des fins. C'est Socrate qui a le premier introduit dans la philosophie la preuve célèbre connue sous le nom de preuve des causes finales, preuve développée avec tant d'éloquence par Cicéron et Fénelon, et pour laquelle Kant, malgré son profond scepticisme, conserve une sympathie particulière. Socrate ne voit pas seulement dans la nature les traces d'une intelligence, il y reconnaît les preuves d'une puissance essentiellement bonne et pleine de sollicitude pour les hommes; il croit à la présence constante et à l'action infaillible de cette puissance dans tout l'univers; il croit qu'elle a les regards ouverts sur les hommes, qu'elle

connaît le secret de leurs pensées et de leurs sentiments, qu'elle veille sur eux d'une manière particulière, qu'elle leur révèle ses volontés et leur avenir par la voix des oracles, par les signes des augures, par des avertissements intérieurs et par des voix secrètes que quelques privilégiés entendent dans la profondeur de leur cœur. Socrate enfin a annoncé au genre humain le dogme sublime de la Providence.

Ce dogme donnait à la justice un fondement et une sanction qui lui manquaient auparavant. Socrate rapportait aux dieux, ou plutôt à Dieu, l'origine de la justice et de la vertu : il considérait les lois portées par ce législateur infaillible comme les modèles éternels et immuables de nos lois passagères. Sans doute il définissait la justice l'obéissance aux lois de la patrie : il avait pour les lois le culte que tous les anciens avaient pour la patrie, dont les lois exprimaient la volonté; mais au-dessus de la loi écrite il montrait des lois non écrites, gravées par Dieu dans le cœur de tous les hommes, et qui prescrivent les mêmes choses dans tous les pays. Partout la justice commande d'honorer les dieux, d'aimer et de vénérer ses parents, de reconnaître les bienfaits. Partout ces lois portent avec elles la punition de celui qui les enfreint, témoignage manifeste d'un législateur suprême et toujours présent, quoique invisible. Ainsi la justice, dans sa plus haute acception, n'est pas seulement l'obéissance aux lois de la patrie, mais l'obéissance aux dieux, c'est-à-dire à la Divinité, telle qu'il la concevait, telle que nous venons de la définir.

Nous avons vu que Socrate n'admettait qu'une seule science, celle de la sagesse; toute science qui ne servait pas à la sagesse était une science inutile. Il définissait la science par la sagesse, et la sagesse par la science : le mot *σοφία* conservait dans sa philosophie le sens vague que lui avaient donné les premiers sages. Ici le caractère général de sa doctrine paraît se démentir, s'il fallait entendre par science autre chose que la connaissance pratique de ce qu'il faut faire ou éviter dans toute circonstance. Socrate ne voyait dans les différentes vertus que des sciences particulières : il définissait la justice, la connaissance de ce qui est juste; le courage, la connaissance de ce qui est terrible et de ce qui ne l'est pas; la piété, la connaissance du culte légitime que l'on doit aux dieux. Cette définition de la sagesse et de la vertu conduisait Socrate à des conséquences qui auraient dû répugner à son bon sens. Il pensait que si la vertu est une science, le vice ne peut être qu'une ignorance : car celui qui connaît véritablement le bien, ne peut rien lui préférer; quoiconque discerne entre toutes les actions possibles la meilleure et la plus avantageuse, la choisit nécessairement. La inéchangéité est donc involontaire.

On comprendra facilement cette confusion, si l'on songe à l'idée que Socrate se faisait du bien et du mal. La faiblesse et le vague des définitions socratiques prouvent combien il faut peu attendre de lui un système rigoureux, mais admirer surtout la direction générale et l'inspiration. Socrate, qui a peut-être eu de tous les philosophes anciens l'esprit moral le plus pur et le plus profond, ne sépare cependant pas le bien de l'utile, ce qui explique sa théorie du vice involontaire; car il est évident que personne ne cherche volontairement ce qui lui est nuisible. Mais il faut dire que Socrate entend par utile ou avantageux tout ce qui est conforme à la dignité et à la véritable liberté. L'âme est-elle libre, maîtrisée par la volupté? Si la liberté est le pouvoir de bien faire, n'est-ce pas une servitude que d'entretenir en

nous des maîtres qui nous ravissent ce pouvoir ? L'intempérance obscurcit l'esprit, éteint la prudence, précipite l'âme dans des actions basses et honteuses ; elle tarit la source des plus pures et des meilleurs voluptés ; elle nous ôte le goût du beau, le plaisir de servir nos amis, notre patrie, notre famille ; elle nous ôte jusqu'au plaisir des sens, car c'est la privation qui rend agréable la satisfaction du besoin. Enfin l'homme intempérant refuserait d'avoir un esclave semblable à lui-même.

Si Socrate a quelquefois confondu les idées dans ses théories morales, il a toujours, dans la pratique, une justesse et une hauteur de sentiments qui ne se rencontrent pas d'ordinaire dans la morale un peu équivoque des anciens sages. Comme il traite avec noblesse de cette vertu tout antique, l'amitié, qui, avec l'amour de la patrie, tient lieu chez les anciens de la charité du christianisme ! L'honnêteté est, selon lui, le principe de la véritable amitié : l'homme vertueux a seul des amis. Socrate ennoblit aussi, en la ramenant à la vertu, la passion de l'amour ; il fait voir, avec une éloquence presque poétique, les périls de l'amour sensuel ; lui-même se disait souvent amoureux ; mais ce qu'il aimait, ce n'était pas la fleur de la beauté dans les corps, c'étaient les nobles dispositions de l'âme. Il encourageait, par d'aimables et opportunes exhortations, l'amour fraternel, l'obéissance filiale, la piété envers les dieux. Il s'élève même au-dessus des préjugés de son temps avec une simplicité profonde, en recommandant le travail comme le plus noble moyen de gagner sa nourriture, comme le plus sûr garant de la paix et de la concorde. L'idée de la servilité du travail était tellement répandue en Grèce, et même à Athènes, que plus tard Aristote vit dans le travail le principe et le cachet de l'esclavage. Socrate, plus éclairé, éloigne de l'idée de travail toute honte, et fait consister la noblesse de l'âme, l'ingénuité ou la liberté, non dans une oisiveté inutile, mais dans la justice : « Et quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent, ou de ceux qui rêvent les bras croisés aux moyens de subsister ? » Grand principe qui, s'il eût été compris des anciens et s'il avait pu être pratiqué, eût guéri peut-être le mal corrupteur et mortel de leur société, le fléau de l'esclavage.

La justice, voilà le principe de la politique de Socrate, comme elle sera plus tard celui de Platon. « Il est impossible d'être bon citoyen sans être juste, » dit-il. Mais ce principe ne le conduit pas aux hautes mais trop souvent chimériques considérations qui ennoblissent et corrompent à la fois la politique de son disciple, devenu maître à son tour. La politique de Socrate est plus modeste et plus pratique : il ne se mêle pas des affaires publiques, mais il croit être plus utile à la république en lui préparant des hommes capables ; surtout il critique avec toute la finesse de sa vive ironie l'inexpérience présomptueuse des jeunes ambitieux qui aspiraient alors, sans autre préparation qu'un certain art de parole, à l'administration de la république. Glaucon veut gouverner l'État ; c'est une belle tâche, sans doute ; mais connaît-il bien les revenus de la république, le nombre des troupes, le fort et le faible des garnisons, les besoins de la population, la quantité de blé que produit le territoire, les moyens d'exploiter les mines ? Sur tout cela Glaucon n'a que des conjectures. Mais avant de gouverner toutes les maisons d'Athènes, ne ferait-il pas mieux de relever celle de son oncle, qui menace ruine. « Je ferais fait, dit Glaucon, s'il eût voulu m'écouter. — Eh quoi ! réplique Socrate, vous n'avez pas pu persuader votre oncle, et vous voulez persuader tous les Athéniens ! » Critique ingénieuse des

naïves prétentions d'une jeunesse bien douée, mais sans connaissances positives, et qui croyait que pour se livrer à la pratique des affaires publiques il suffit de parler avec facilité, sans rien savoir du fond des questions. C'était la politique des sophistes, qui attribuaient avec raison une grande importance à la rhétorique, mais sacrifiaient tout à la puissance de la parole, et préparaient ainsi l'empire de la médiocrité et l'asservissement de la multitude. « Mais qu'il demandait Socrate, est-ce à celui qui parle le mieux que vous livrez votre santé, votre fortune, vos intérêts les plus chers ? Non, sans doute, mais au médecin et à l'intendant. Eh bien ! s'il en est ainsi pour les intérêts modestes de la famille, comment se passer de l'expérience dans une administration bien plus compliquée, celle de l'État ? » Les affaires publiques ne diffèrent que par le nombre des affaires d'un particulier. Ceux qui savent diriger les affaires de la famille sauront diriger celles de l'État, si on les emploie avec discernement. Ce qu'il faut avant tout à la tête de l'État, ce sont des chefs capables, qui sachent connaître, choisir, récompenser les hommes, s'en faire obéir et respecter ; en un mot, qui sachent commander. Ce sont ceux-là qui sont les vrais chefs et les vrais politiques, et non ceux que la violence ou le hasard porte aux premières places de l'État. Livrer au sort le choix des magistrats, c'est se laisser gouverner par le hasard. Quelle folie ! qu'une fève décide du choix des chefs de la république, tandis que l'on ne tire au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un joueur de flûte. C'était amèrement critiquer l'une des institutions favorites des démocraties anciennes. Socrate n'admettait que le gouvernement de la loi ; il n'était pas partisan de l'aristocratie, et n'alla jamais aussi loin, sous ce rapport, que ses disciples Platon ou Xénophon ; mais on peut voir en lui un ami fidèle de l'ancienne démocratie athénienne, constituée et tempérée par les lois de Solon. On ne voit pas que Socrate ait eu, pour le gouvernement de Lacédémone, ce sentiment de préférence et de vive sympathie qu'ont eu ses deux disciples, et qui poussa l'un d'entre eux jusqu'à l'abandon de sa patrie. Socrate, au contraire, combattit pour elle ; il l'aimait non-seulement en elle-même, mais dans ses lois, sa constitution, dont il ne répudiait que les excès.

Socrate ne s'occupait pas seulement de la nature du bien, mais encore de la nature du beau. La science du beau n'était pas pour lui, comme pour les modernes, une science particulière qui répond à un besoin original de l'esprit. Il s'inquiétait peu de l'essence abstraite du beau ; et les recherches d'une analyse curieuse sur les conditions de la beauté, sur les impressions qu'elle nous procure, sur les divers moyens de la reproduire, ne lui eussent paru, sans doute, que des études non moins stériles que celles auxquelles se livraient les sophistes. Pour Socrate, le beau n'était que le bien ; il embrassait ces deux idées dans une seule définition, et il ramenait l'une et l'autre à un seul principe, l'avantageux. Nous pouvons difficilement comprendre, aujourd'hui, que l'étude du beau ait été chez les Grecs une partie de la morale. Le beau nous paraît assez ordinairement un objet de loisir ou de spéculation, et nous n'y voyons guère qu'un ornement de la vie. Dans l'antiquité, surtout en Grèce, le culte du beau était à la fois religieux et moral. La beauté sous toutes ses formes régnait dans l'Olympe, et les grands statuaires, les grands architectes n'étaient pas moins que les poètes les prêtres de la religion. De plus, dans cette vie de loisir qui se passait surtout en conversations, toutes les qualités de l'âme qui correspondent à

la beauté étaient presque des vertus; la majesté et la grâce couronnaient, dans une âme bien faite, le courage et la tempérance. L'homme accompli était l'homme à la fois beau et bon (καλὸς καὶ ἀγαθός). L'enseignement de Socrate était tout plein de ce sentiment, et s'appliquait à le répandre. On voit comment les conversations de Socrate sur le beau répondent à l'esprit général de sa doctrine. On s'explique enfin, en oubliant un peu nos principes plus sévères, comment il put quelquefois, sans manquer à la sagesse, donner des conseils sur l'art de plaire. Enfin il appliquait aux différents arts ce goût de la vie et du mouvement tempéré par la mesure qui caractérise sa morale, et il excitait les artistes à chercher, surtout dans leurs œuvres, l'expression.

Une dernière question nous manque pour compléter l'ensemble des spéculations de Socrate; c'est encore une question qui touche à la morale, et en est, on peut le dire, le couronnement: nous voulons parler de l'immortalité de l'âme. Socrate eut-il, sur ce sujet, des idées précises? Il serait téméraire de l'affirmer. Platon a mis sous son nom et dans sa bouche une admirable démonstration de cette vérité; mais il y a tout lieu de croire que les raisonnements du *Phédon* sont du nombre de ces idées dont Socrate disait: « Que de choses me fait dire ce jeune homme, auxquelles je n'ai jamais songé! » Dans les *Mémorables* de Xénophon, pas un mot n'a trait à cette grande et redoutable question, et l'on pourrait en conclure que Socrate n'était pas favorable à cette vérité, si, d'une part le discours de Cyrus mourant, dans la *Cyropédie*, de l'autre l'*Apologie* de Platon, et enfin le *Phédon*, ne nous permettaient de supposer l'opinion contraire. Dans ces deux morceaux, écrits de mains différentes, se manifeste un même sentiment, une vive espérance, non sans quelque crainte, une disposition à croire, accompagnée cependant d'un certain doute. Socrate ne paraît pas avoir fait de l'immortalité de l'âme l'objet d'une démonstration. Il s'en rapporte, au dire des sages, à la tradition des poètes, au sentiment populaire, enfin à cet instinct prophétique auquel il ne croyait pas moins qu'aux déclarations claires et précises de la raison. Il ne se fût pas montré si brave devant la mort, s'il n'eût eu la vive confiance de retrouver, au delà des temps, les hommes sages qu'il « aurait, dit-il, tant de plaisir à rencontrer et à interroger, à entretenir de leurs communes aventures ». Il se représentait la vie future comme une perpétuelle conversation avec les grands hommes de tous les âges: c'étaient bien les Champs-Élysées d'un Grec, d'un Athénien, du plus charmant causeur de l'antiquité.

Nous croyons avoir rendu la physionomie vraie de Socrate, de sa personne et de sa doctrine, sans y rien ajouter, sans en rien diminuer. Dans sa personne, le trait dominant était le sentiment moral, ce sentiment qui lui inspirait le courage militaire à Délium et à Potidée, le courage civil devant le peuple et devant les Trente, qui l'animait dans sa lutte contre les sophistes, qui ne lui permit pas de s'humilier devant ses juges, d'échapper à la condamnation par la fuite, et qui enfin le soutint si fier et si calme dans une mort injuste. Le même sentiment remplait sa doctrine tout entière: plein de mépris pour les spéculations curieuses et stériles de ses prédécesseurs, il n'aime que les spéculations qui ont rapport à l'honneur et à la vertu. Mais il porte dans ces spéculations toutes nouvelles une méthode simple et naturelle, puisée dans la connaissance de l'esprit humain, et qui promet à la philosophie les plus heureuses et les plus vastes découvertes dans ces mêmes domaines que Socrate abandonnait d'abord avec raison. Lui-même, malgré la simplicité

apparente de son système, jetait les bases des plus grandes théories de Platon: sa méthode était le germe de la dialectique; sa recherche des définitions contenait en principe la théorie des idées; sa morale et sa politique furent agrandies et développées, mais non transformées par Platon; enfin, ce dieu auguste dont il découvrit le premier la grande image, ce dieu moral, intelligent, prévoyant, paternel, cette providence toujours présente, n'est-ce pas le dieu du *Timée* et de la *République*? Platon dut à Socrate sa méthode et son inspiration, les deux choses qui durent le plus longtemps dans les débris des systèmes.

On pourrait former une bibliothèque de tout ce qui a été écrit sur Socrate, sur sa vie, sur sa doctrine, sur son procès, son démon familier, etc. Ne pouvant tout citer, nous nous contenterons d'indiquer les auteurs principaux: Xénophon, *Mémorables, Apologie, Banquet, Économique*; — Platon, *L'Apologie, Criton, Phédon, le Banquet*; — Plutarque, *du Démon de Socrate*; — Diogène Laërce, *Vies des philosophes*; — Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. II; — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. II; — *Biographie universelle*, art. *Socrate*, par Stapler; — Fouillée, *la Philosophie de Socrate*, 2 vol. in-8, Paris, 1874. P. J.

SOCRATE le jeune. Aristote parle, au livre VIII de la *Métaphysique*, d'une comparaison « dont se servait, dit-il, Socrate le jeune ». Platon, dans le *Politique*, donne la parole à un personnage qu'il désigne par le même nom, et qui converse avec l'autre Socrate. Dans le *Sophiste*, il lui donne le rôle de simple auditeur: « Si je venais à manquer, dit Théétète, nous mettrions à ma place Socrate que voilà, l'homonyme de Socrate, du même âge que moi, mon compagnon de gymnastique, etc. » Il est donc certain qu'il y a eu un second Socrate, philosophe de quelque valeur, puisque Aristote lui fait l'honneur de le citer, et disciple de Platon, ou plus vraisemblablement son condisciple. Alexandre d'Aphrodisie ne paraît pas le connaître autrement: il le rapporte, en commentant le passage d'Aristote, que Platon nous montre un certain Socrate s'entretenant μετὰ τοῦ γηραιῶ Σωκράτους. Quelques critiques s'appuyant sur un passage de la vie d'Aristote d'Ammonius, prétendent reconnaître en lui ce Socrate dont Aristote, suivant ce biographe peu sûr, aurait été pendant trois ans le disciple; ils confirment leur conjecture par le témoignage d'Olympiodore dans son commentaire sur le *Gorgias*, XLII. Mais ces deux auteurs ont évidemment voulu parler du vrai Socrate, et leur assertion ne peut, il est vrai, s'accorder avec les dates, mais n'autorise pas à substituer au grand philosophe le personnage obscur dont on ne sait rien davantage. E. C.

SOFIS, SOUFIS ou **SSOUFIS**, d'où l'on a fait *soufisme*. Tel est le nom d'une secte musulmane, d'une secte mystique, fondée en Perse, vers la fin du second siècle de l'hégire, par Abou-Saïd Abou'l'khaïr, et qui est encore aujourd'hui très-florissante. Ce serait une erreur de croire que *sofi* vient du grec σοφός, et qu'il signifie un sage: ce mot veut dire simplement un homme vêtu de laine, parce que les habits de laine sont la marque extérieure de la secte.

Deux dogmes principaux constituent le soufisme: l'union de l'âme avec Dieu, et la formation du monde par voie d'émanation; c'est-à-dire le mysticisme et le panthéisme, que l'histoire nous montre partout étroitement unis l'un à l'autre. Mais comme le soufisme est une doctrine religieuse et qu'il prétend, comme le quietisme au sein de l'Église chrétienne, n'être qu'une inter-

prétation fidèle du dogme révélé, c'est le mysticisme qui est pour lui le point capital, et c'est par cette première erreur qu'il a été précipité dans le panthéisme.

Selon la doctrine des sofis, l'âme n'est pas abandonnée à elle-même; mais Dieu exerce constamment sur elle une action par laquelle il l'attire, il l'appelle à lui, et qui prend le nom d'*émanation*, *débordement*, *attraction*. S'ouvrir à cette action féconde, la recevoir dans son sein, l'attirer à soi par l'ardeur de ses désirs, s'y abandonner sans réserve, se perdre dans le ravissement qui la suit, enfin perdre en elle jusqu'au sentiment de son existence, voilà ce que les sofis appellent l'union avec Dieu. Comme tous les mystiques du même ordre, et notamment comme les quétistes, avec lesquels nous venons de les comparer, ils distinguent plusieurs degrés dans cette marche ascendante de l'âme vers l'infini, représentée au dehors par la vie contemplative. Le premier degré est la pénitence, l'obéissance et le souvenir de Dieu; le dernier, la *disparition* de la *disparition*, c'est-à-dire tout à la fois l'*anéantissement* et l'*existence sans fin*. En effet, semblable à la goutte d'eau qui tombe dans la mer, l'âme, dans cette situation, perd son existence individuelle pour acquérir au sein de Dieu, en s'identifiant avec lui, une existence éternelle. Aussi un sofi ne doit pas craindre de dire : « Je suis Dieu. » On lit dans le *Gulschen-raz*, un des principaux ouvrages du sofisme, ces audacieuses paroles : « En Dieu, il n'y a point de qualité; dans sa divine majesté, le *moi*, le *nous*, le *toi* ne se trouve point. *Moi*, *nous*, *toi* et *lui* ne sont qu'une même chose : car dans l'unité il ne saurait y avoir aucune distinction. Tout être qui s'est anéanti et qui s'est entièrement séparé de lui-même entend retentir au dedans de lui cette voix et cet écho : *Je suis Dieu*. » Devenu dieu, le sofi possède la divine perfection; par conséquent, les lois, les règles, les préceptes de la religion n'existent pas pour lui. C'est aussi ce que soutenait Molinoz et ce qui l'a fait condamner.

A cette idée de l'union avec Dieu vient se rattacher naturellement la croyance que Dieu est la seule substance, et que l'univers n'est qu'un écoulement ou une partie de lui-même. Aussi les sofis ont-ils substitué le système de l'émanation au dogme de la création, consacré par le Koran. Seulement, pour ne point se mettre en guerre ouverte avec le livre saint, ils l'interprètent dans leur sens, à l'aide de la méthode allégorique, comme font les kabbalistes de la Bible. Dieu, disent-ils, a produit l'univers *pour jouer avec lui-même*; ce qui signifie que l'univers fait partie de sa substance. L'univers, disent-ils encore, est postérieur à Dieu par la nature de son existence, non par le temps; par quoi ils entendent que l'univers est éternel, qu'il est une éternelle manifestation de Dieu. Quelquefois ils semblent dire aussi que l'univers n'est que le non-être, opposé à Dieu, qui est le seul être; et que Dieu, sans cette opposition, n'aurait pas eu la conscience de lui-même. Le poète Djemi, pour faire comprendre ce rapport, se sert d'une comparaison tirée de l'ordre physique. De même que les poissons, dit-il, ne comprennent ce qu'est pour eux l'eau ou la mer, que lorsqu'ils en sont sortis; de même Dieu ne se comprend lui-même que lorsqu'il est, en quelque façon, sorti de lui-même en formant le monde.

La conséquence morale de ce système, c'est l'anéantissement de toute liberté, c'est le fanatisme absolu, désigné, dans la théologie musulmane, sous le nom de *djebr*. « Comprenez bien,

dit le *Gulschen-raz*, que nous avons déjà cité, comprenez bien que Dieu imprime son action en tout lieu.... Quiconque sent une autre doctrine que celle du *djebr* est, suivant la parole de Mahomet, semblable aux guèbres. De même que le guèbre dit : Dieu et Ahirmane; cet insensé dit : Dieu et moi. »

A toutes ces doctrines, quelques sofis ont joint celle de la métempsychose. Ils croient que l'âme, qui ne retourne pas à Dieu par la vie contemplative, doit y rentrer un jour, après une suite d'épreuves et de purifications dans une longue série d'existence. Enfin, puisque Dieu est partout, puisqu'il est l'auteur de toutes nos actions et de toutes nos paroles, il ne saurait exister de faux prophètes. Aussi les sofis pensent-ils que les religions entre lesquelles se partage le genre humain, les religions actuelles et les religions détruites, ne sont que des formes diverses de la vérité accommodée à la faiblesse des hommes et à la différence des temps.

La secte des sofis, peu de temps après sa naissance, dès le 11^e siècle de l'hégire, se divisa en deux branches principales, dont l'une paraît avoir eu pour chef Bostani, mort en 261 de l'hégire, et l'autre, Djouneïd, mort en 297 de la même ère. La première, professant ouvertement un panthéisme effréné, a été rejetée du sein de l'islamisme; la seconde, ou plus timide dans ses doctrines, ou plus réservée dans sa manière de les exprimer, a conservé en apparence le dogme musulman. Aujourd'hui, les divisions du sofisme sont devenues bien plus nombreuses.

On s'est demandé quelle était l'origine des doctrines professées par cette secte, si elles venaient de l'Inde, de la Grèce ou du magisme, c'est-à-dire des anciennes croyances de la Perse. Elles ne viennent pas de l'Inde, puisque cette contrée n'avait aucune relation avec les peuples musulmans à l'époque où le sofisme s'est établi. Il n'est pas impossible qu'elles aient reçu quelque influence de la Grèce, c'est-à-dire de l'école d'Alexandrie, par l'intermédiaire des commentateurs de cette école, très-conus des musulmans. Mais pourquoi aller aussi loin? Dans la patrie même du sofisme existait, depuis longtemps, comme nous l'avons démontré (voy. PERSÉS), une foule de sectes mystiques et panthéistes; pourquoi ces sectes anciennes seraient-elles restées sans aucune action sur les conquérants?

Les principaux ouvrages à consulter sur le sujet de cet article sont : *Ssufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica*, etc., par M. Tholuck, in-8, Berlin, 1821; — M. Silvestre de Sacy, *Journal des savants*, années 1821 et 1822.

SOLGER (Charles-Guillaume-Ferdinand) naquit en 1780 à Schwedt, dans le Brandebourg, reçut une éducation distinguée à Berlin et à Halle, et suivit, en 1801, les leçons de Schelling à Iéna, où il connut Schiller et Goethe. En 1806, il renonça à la carrière administrative, où il était entré en 1803, pour se consacrer à l'enseignement des lettres et de la philosophie. Disciple du célèbre helléniste Fr.-Aug. Wolf, il se fit connaître, en 1808, par une belle traduction de Sophocle, qui naturalisa en quelque sorte le tragique grec parmi les Allemands. Il fut d'abord professeur à Francfort-sur-l'Oder, puis, en 1811, à Berlin. C'est là qu'il mourut, en 1819, à peine âgé de trente-neuf ans, et à la veille de devenir chef d'école.

Solger avait publié, en 1815, un ouvrage consacré à la philosophie des arts : *Erwin, ou Quatre Dialogues sur le beau*, Berlin, 2 part., in-8, ouvrage froidement accueilli, parce que l'auteur y illoie indécis entre les traditions littéraires des anciens et les nouveautés de l'école

romantique. Deux ans après, il fit paraître des *Dialogues philosophiques*, Berlin, 1817, in-8 ; et en 1826 furent réunies, par L. Tieck et Frédéric de Raumer, ses *Œuvres posthumes* et sa *Correspondance*. En 1829, enfin, un de ses auditeurs, Heyse, édita le *Cours d'esthétique* que Solger avait fait à l'université de Berlin.

Ces quatre sortes d'écrits doivent être consultés avec le même soin par quiconque désire connaître les opinions et les vues philosophiques de ce jeune penseur, si prématurément enlevé aux sciences et à la littérature de sa patrie.

Il suffit d'en ouvrir un seul, cependant, pour se convaincre que Solger, attiré d'abord par la rigueur de démonstration qui distinguait Fichte, fut surtout captivé par l'essor poétique de Schelling, et ainsi ramené à Spinoza. « Je ne veux suivre d'autre voie, dit-il, que celle où avait marché Spinoza le juste. » (*Œuvres posthumes*, t. I, p. 145, 175.)

Le fond du système adopté, doit-on aussi admettre la méthode propre à Spinoza ? Non, c'est là que Solger se sépare de lui. Il lui faut un organe plus libre, il lui faut l'instrument de l'imagination et de la fantaisie, qu'il appelle le *sublime organe de la religion* (t. I, p. 14) ; et il lui faut un pareil moyen, parce que la philosophie, à ses yeux, ne peut naître et mûrir qu'à l'aide d'une certaine *inspiration*, d'une certaine *révélation*, toute spontanée et tout individuelle (p. 507). Or, comment réussirait-on le mieux à exciter cette inspiration, à obtenir cette révélation ? Par l'art de converser, par le *dialogue*. Le dialogue, la dialectique, voilà la forme la plus élevée de la philosophie, la forme consacrée par Platon (p. 145). C'est dans le libre mouvement des entretiens socratiques que se manifeste et se consomme l'unité de la pensée et de la vie, cette unité qui est le terme final et la constante recherche de la science humaine.

Ailleurs, dans l'*Erwin*, par exemple, Solger appelle cette méthode du dialogue l'*ironie* ou l'*humour*, suivant en cela l'exemple de quelques disciples de Fichte, tels que Frédéric Schlegel, Adam Müller, Tieck. L'ironie, en effet, prise dans cette acception, est le jeu le plus hardi de l'esprit humain, l'effort qu'il fait pour triompher et rire de tous les objets qui tendent de l'asservir ; l'ironie n'est donc destructive et subversive qu'en apparence ; au fond, elle élève, elle initie l'âme aux choses les plus hautes et les plus saintes ; elle lui communique l'action la plus vive et le sentiment le plus énergique de ses dons créateurs. C'est par elle, c'est par les pieuses témérités de l'*humour*, que la pensée s'abaisse en Dieu, et fait résoudre tout ce qui est fini et passager dans le sein de l'infini et de l'éternel. Négative quant à la forme, elle est positive en réalité : elle anéantit tout ce qui n'est pas réel et essentiel ; elle transporte le moi et l'affermir pour toujours dans l'être seul entièrement libre et substantiel, dans l'être divin.

Voilà pourquoi Solger qualifie son ironie de *mystique* : elle est, dit-il, fille de la mysticité même. Voilà pourquoi aussi il la donna pour base à la religion et pour centre à la philosophie aussi bien qu'à la poésie. La religion, d'ailleurs, n'est pour lui qu'une *philosophie populaire* (*Œuvres posthumes*, t. I, p. 95, 385), comme la philosophie ne lui semble avoir d'autre mission que de recueillir les pensées divines, les idées que révèlent le monde et l'homme, la réalité et la conscience (*Dialogues philosophiques*, p. 398, 310).

Ce fondement mystique et poétique, qui ressemble si fort à l'*intuition intellectuelle* de Schelling, fait soupçonner que le principal objet des

méditations de Solger devait être le beau dans sa source idéale et dans ses applications, soit naturelles, soit artificielles. Le beau, selon Solger, n'est point donné dans la nature, à proprement parler : c'est dans l'esprit humain qu'il réside ; et si nous trouvons des beautés hors de nous, c'est parce que nous considérons la nature même comme une œuvre d'art, comme une production d'un art divin, de la force divine, de l'*idée*. Reconnaître et reproduire cette idée, voilà le but de l'esthétique et de l'art humain. La philosophie, qui fournit aux beaux-arts leurs principes, nous montre partout visiblement la présence des idées divines, partout et jusque dans les moindres phénomènes du monde extérieur.

Quelle différence y a-t-il donc entre le beau et le bien ? Le beau, c'est l'expression, la représentation de l'idée divine. Le beau se produit là où l'idée divine est réalisée par un acte moral, par une action humaine, par un mouvement déterminé en vue de la pleine manifestation de l'idée divine. L'art tient donc intimement à la vie morale, comme il touche à la religion : ce sont deux faces d'une seule et même chose. Il y a une religion partout où l'homme voit en Dieu tout, y compris soi-même. L'art et la religion constituent le côté pratique de la pensée, comme le culte réfléchi du vrai constitue le côté théorique de la pensée. L'*idée*, uniquement rapportée à la pensée pure, est ce qui s'appelle le *vrai* ; elle est le *bien*, lorsqu'elle est rapportée à la vie sociale ; le *beau*, quand elle se réalise dans un phénomène.

Tout être humain est-il capable de s'élever à cette triple connaissance de l'idée ? Oui, car il y a deux sortes de savoir, répond Solger : le savoir commun et ordinaire, qui est incomplet, mais qui n'est pas faux ; puis le savoir supérieur, qui s'obtient par l'exercice de la raison. Le premier est doué de conscience, comme le second, mais il est inférieur, parce qu'il ne considère pas la vérité en elle-même. On arrive à cette manière de considérer la vérité par l'emploi de la dialectique. Celle-ci consiste à connaître les oppositions dans leurs rapports mutuels, et à savoir les concilier et les réduire à l'unité. Elle nous apprend à pénétrer le fond intime de l'esprit et des choses, qui est l'unité, qui est, par conséquent, l'idée divine.

Cependant, la véritable dialectique ne s'arrête pas à saisir et à vaincre les oppositions, les dualités ; elle engendre la foi, cette connaissance vivante et immédiate par laquelle Dieu même se révèle à la pensée humaine. Le sujet, s'anéantissant dans cette connaissance, qui est philosophie en même temps que religion, s'unit à Dieu pour toujours ; car, à cette profondeur, le sujet est l'idée divine même réalisée et déterminée ; il est Dieu même en l'homme, *Deus in nobis*.

C'est à cause de cette conclusion religieuse, à laquelle aboutit toute la doctrine de Solger, que l'on a voulu la regarder comme un essai de conciliation entre Jacobi et Schelling ; de même que l'on a prétendu, à cause de sa théorie dialectique, y retrouver le système de Hegel. Il est évident, en effet, qu'il y a là des reminiscences de Jacobi, moins toutefois que de Novalis ; et il est évident aussi que Solger est l'émule de Hegel, en ce qui concerne la *Logique*. Mais ce qui est évident surtout, c'est que bien des dogmes contraires se rencontrent et se heurtent dans ses spéculations, tantôt nourries du génie de l'antiquité, tantôt puisées aux sources si variées de la philosophie moderne. Le vague et le contradictoire s'y font sentir constamment, et n'y sont pas toujours rachiés par l'éclat séduisant des

hypothèses, ni par la rare pénétration du coup d'œil. Ce fut un homme de génie, certainement, que l'infortuné Solger; mais il est fort à regretter, même pour la durée de son nom, qu'il ait été enlevé avant l'âge de la maturité. Ce qu'il nous a laissé, ce sont des matériaux incohérents, hétérogènes, qu'il eût réunis et améliorés, et dont un jour il eût fait quelque grand et solide édifice. C. Bs.

SOLO, le législateur d'Athènes et un des sept sages, a été aussi un grand poète. Il ne nous reste guère de ses poésies que des fragments, mais ils sont précieux, et par le fond même des pensées, et par le talent poétique qu'ils révèlent. Quelque mutilés que soient le plus grand nombre de ces fragments, il n'est cependant pas impossible de les rattacher aux principales époques et aux événements les plus importants de sa vie. Il en est d'ailleurs quelques-uns dont l'étendue permet de saisir, non-seulement le but, mais encore l'art et l'économie de la composition. Malgré la variété des sujets qu'ils traitent et leurs formes tronquées, ce qui frappe surtout après une étude attentive de ces divers morceaux, c'est l'unité d'esprit et d'intention qui semble les lier. C'est qu'en effet, dans Solon, le législateur, le philosophe et le poète forment une admirable unité : tel est le trait éminent de son caractère. Au dire de Plutarque, si dans sa jeunesse il se livra d'abord à la poésie pour occuper ses loisirs, plus tard il mit en vers des sentences philosophiques, et fit entrer dans ses ouvrages plus d'un trait relatif aux affaires publiques, non pour en conserver le souvenir, mais pour servir à l'apologie de ses actes, quelquefois aussi pour adresser aux Athéniens des encouragements, des conseils ou des reproches. C'est ainsi que la poésie est devenue, entre les mains de Solon, un instrument sérieux; elle a été presque toujours pour lui un moyen de produire, de populariser ou de justifier ses vues politiques, les réformes qu'il se proposait d'introduire dans la société athénienne, ou les préceptes d'une saine morale, les conseils de cette sagesse pratique, qui est le résultat d'une longue expérience de la vie et de la profonde connaissance des hommes.

Cette unité de doctrine qui domine toutes ses pensées et toute sa conduite, nous la ferons ressortir de l'examen même de ses écrits, tout incomplets et défigurés qu'ils sont. Dans les membres épars du poète, nous tâcherons de retrouver le plan et les principaux linéaments de l'œuvre patiente du législateur, et aussi la physionomie calme et grave du sage : nous y reconnaitrons les traits essentiels de l'homme d'État, qui fonda sur les vrais et éternels principes du gouvernement les bases de la grandeur d'Athènes, et en même temps du philosophe aimable, en qui s'alliaient, dans une admirable harmonie, la force et la grâce, le courage et la prudence, l'enthousiasme et la réflexion.

Solon, dont la longue vie embrasse un espace de quatre-vingts années, naquit à Salamine, la troisième année de la xxxv^e olympiade, ou 638 avant J. C. Il était d'illustre famille, puisque son père Exécésite descendit du roi Codrus, et que par sa mère, aïeule de Platon, il était parent de Pisistrate. Il passa de longues années à voyager. Ces voyages eurent lieu à deux époques très-différentes de sa vie, d'abord dans sa jeunesse, puis, plus tard, dans un âge beaucoup plus avancé, et après la promulgation des lois d'Athènes. Nous n'avons pas sur ses premiers voyages des renseignements aussi précis que sur les derniers; seulement, Plutarque et Diogène Laërce s'accordent à dire que, la bienfaisance et la générosité de son père ayant diminué sa fortune, Solon se li-

vra, jeune encore, au commerce; or, le commerce d'Athènes se faisait alors dans les pays étrangers, et surtout par mer. « Cependant, ajoute Plutarque, au rapport de quelques auteurs, ce fut plutôt en vue d'acquérir de l'expérience et de l'instruction qu'en vue du profit, que Solon se mit à voyager. »

A son retour il trouva Athènes dans un état d'agitation intestine qui n'empêchait pas les guerres extérieures : elle avait perdu Salamine après des hostilités prolongées entre elle et Mégare. Les Athéniens, fatigués des efforts qu'ils avaient faits en vain pour reprendre cette île, avaient, par un décret, défendu, sous peine de mort, de faire aucune proposition qui eût pour objet de reconquérir Salamine. Solon s'indigna de cette honteuse résignation. Voyant d'ailleurs que la jeunesse pleine d'ardeur ne demandait qu'un prétexte pour recommencer la guerre, mais n'osait s'avancer, retenue par la crainte de la loi, il imagina de faire le fou, et bientôt le bruit se répandit dans la ville qu'il avait perdu l'esprit. Un jour il sort brusquement de chez lui, la tête couverte d'un chapeau : c'était le costume des malades; il court à la place publique, et le peuple l'y suit en foule. Là, monté sur la pierre qui servait de tribune, il chante une élégie, dont voici le début : « Je suis venu moi-même en héraut de Salamine si regrettable; c'est un chant, ce sont des vers que je vous apporte au lieu de discours. » Ce poème, dit Plutarque, est intitulé *Salamine*, et se compose de cent vers d'une grande beauté. Voici ceux qui firent la plus grande impression sur le peuple : « Que ne suis-je né à Pholégandre ou à Sicinne, au lieu d'être Athénien! Que ne puis-je changer de patrie! car partout j'aurai à entendre ces mots injurieux : Cet homme est un des Athéniens qui ont fui de Salamine! » Il terminait par ces deux vers : « Allons à Salamine, allons reconquérir cette île désirée, et nous délivrer du poids de notre honte! » A ces mots la jeunesse athénienne, transportée d'enthousiasme, répéta tout d'une voix : « Allons à Salamine! Le décret fut révoqué. Avec le concours de Pisistrate, la guerre fut déclarée, et Solon nommé chef de l'expédition. Salamine fut reprise.

Vers le même temps, Athènes était en proie aux plus profondes dissensions. Trois partis s'étaient formés : les habitants de la montagne voulaient le gouvernement le plus démocratique; ceux de la plaine, le plus oligarchique; ceux du littoral, un gouvernement mixte. Les pauvres, accablés de dettes, étaient réduits par les riches à une condition intolérable; forcés de labourer pour leurs créanciers, ou d'engager leur propre liberté, ils devenaient esclaves à Athènes, ou étaient vendus en pays étranger; quelques-uns même en venaient à vendre leurs enfants. Aussi l'excès de la misère fit-il naître des projets de révolte. Le plus grand nombre et les plus énergiques s'assemblèrent et s'engagèrent mutuellement à choisir pour chef un homme sûr, et à délivrer les débiteurs tombés en esclavage; on projeta même un nouveau partage des terres et une révolution complète dans le gouvernement.

En présence de ce danger, les plus sensés parmi les Athéniens jetèrent les yeux sur Solon. Voyant qu'il était le seul qui ne fût suspect à aucun des partis, car il n'avait pas pris part à l'injustice des riches, et n'avait pas éprouvé la détresse des pauvres, ils le prièrent de prendre la direction des affaires publiques. Solon fut élu archonte après Philobrote (vers l'an 595), avec le pouvoir de régler les différends et de faire les lois. Il fut accueilli avec joie, par les riches à cause de sa fortune, et par les pauvres comme

homme de bien. Il courut même alors ce mot de lui, que « l'égalité n'engendre pas la guerre », mot qui plut également aux uns et aux autres. Entre les divers partis qui fondaient sur lui des espérances, les grands, surtout, l'entouraient et lui conseillaient de s'emparer pour toujours du gouvernement, dont il était déjà le maître. Ses amis lui reprochaient de se laisser effrayer par le nom de *monarchie*, comme si la vertu du monarque ne légitimait pas la royauté. N'avait-on pas vu l'exemple de Tynnondas en Eubée, et maintenant même Pittacus ne venait-il pas d'être promu à la tyrannie par le choix des Mityléniens? Rien de tout cela n'ébranla la résolution de Solon, et il répondit que « la tyrannie est un beau pays, mais qui n'a pas d'issue ». Il rapporte lui-même les plaisanteries que l'on faisait sur lui, lorsqu'il eut refusé la tyrannie : « Solon n'a été ni un esprit profond ni un homme avisé; les biens qu'un dieu lui offrait, il n'a pas voulu les recevoir. Après avoir enveloppé le poisson, le pêcheur n'a pas tiré le filet; l'esprit égaré, il a perdu la tête. A ta place, ô Solon, j'aurais voulu, une fois maître, gagner une fortune immense et régner sur Athènes un seul jour, dussé-je ensuite être écorché vif et voir périr toute ma race. » Cependant, une fois investi du pouvoir, Solon l'exerça sans faiblesse, s'appliquant à donner aux Athéniens, non des lois parfaites, mais, comme il disait lui-même, « les meilleures qu'ils pouvaient recevoir. »

Le premier acte de son autorité fut l'abolition des dettes, sous le nom adouci de *décharge*, et, pour l'avenir, les emprunts furent affranchis de la contrainte par corps. Le complément de cette mesure fut un changement dans la valeur nominale des monnaies. Ainsi, il donna la valeur de cent drachmes à la mine, qui n'était auparavant que de soixante-treize; en sorte que les débiteurs, en payant une somme nominalement égale, mais moindre en réalité, gagnèrent beaucoup en se libérant; et quoique Plutarque ajoute : *sans faire rien perdre à leurs créanciers*, cet expédient, que nous voyons imité par plus d'un gouvernement à diverses époques de l'histoire, n'en est pas moins une véritable banqueroute. Mais ce n'était pas un droit que Solon voulait consacrer au profit des pauvres, c'était un sacrifice qu'il demandait aux riches dans leur intérêt même, et dont il donnait l'exemple, en faisant l'abandon entier d'une créance de cinq talents, quelques-uns même disent de quinze.

Il abolit les lois de Dracon, qui avait prodigué la peine de mort pour les délits les plus légers. Dans l'intention de laisser les magistratures entre les mains des riches, tout en donnant aux pauvres une part dans le gouvernement, dont ils étaient exclus, il fit faire un nouveau recensement des fortunes, et partagea tous les citoyens en quatre classes. La première comprenait ceux qui avaient cinq cents médimnes de revenu; la seconde, ceux qui pouvaient nourrir un cheval, et on les appela chevaliers; ceux qui avaient un revenu de deux cents médimnes composaient la troisième classe; enfin, dans la quatrième entrèrent tous ceux qui avaient un revenu inférieur. Solon, en retirant à ces derniers l'accès des magistratures, leur donna le droit de voter dans les assemblées et dans les jugements. On ne tarda pas à reconnaître toute l'importance de ce droit, si restreint en apparence. En effet, tous les procès finissaient par retomber sous la juridiction populaire : car si c'étaient généralement les magistrats qui commençaient par en connaître, on pouvait toujours en appeler au peuple de la sentence des magistrats; par là les juges à qui l'on portait en dernier ressort la décision des

procès, se trouvaient en quelque sorte maîtres des lois. Cependant deux autres institutions contribuaient à contenir un peu le débordement de la démocratie : c'étaient, d'une part, l'aréopage, conseil supérieur investi d'une double autorité, politique et judiciaire. Solon l'établit surveillant général et gardien des lois, et y fit entrer tous ceux qui avaient été archontes annuels. A même temps il créa un second conseil, ou sénat de quatre cents membres, tirés des quatre classes, dont chacune devait en fournir cent. Ils étaient chargés de discuter les lois avant qu'elles fussent proposées au peuple, et il fut défendu de porter devant l'assemblée du peuple (*ecclesia*) aucun projet qui n'eût été préalablement examiné dans ce conseil.

Enfin, pour subvenir à la faiblesse des classes inférieures, il donna à tous le droit d'intervenir en justice en faveur de celui qui était maltraité. Lorsqu'un citoyen avait été battu, outragé, violenté, il était permis à qui le voulait d'accuser et de poursuivre l'agresseur. L'intention du législateur était d'accoutumer par là les citoyens, comme les membres d'un même corps, à ressentir et à partager les souffrances les uns des autres. On rapporte un mot de Solon, qui nous montre l'esprit de cette loi. On lui demandait quelle était la cité la mieux policée : « C'est celle, répondit-il, dans laquelle tous les citoyens poursuivent et châtent l'injustice aussi vivement que celui qui l'a subie. »

Solon donna force à ses lois pour cent ans, et on les inscrivit sur des rouleaux de bois en forme d'essieu, qui tournaient dans les cadres où ils étaient enclâssés. Le conseil s'engagea, par un serment commun, à maintenir ces lois, et chaque thesmothète fit le même serment sur la place publique. Puis ayant résigné ses fonctions de législateur, il partit pour un voyage qui devait durer dix années, dans l'espoir que cet intervalle suffirait pour enraciner ses lois et leur donner la sanction de l'habitude et du temps.

Il alla d'abord en Égypte, où il demeura quelque temps « vers les embouchures du Nil, près des rives de Canope », ainsi que l'atteste un de ses vers. Il y eut de fréquents entretiens sur la philosophie avec Psenophis d'Héliopolis et Sonchis de Saïs, les plus savants des prêtres d'Égypte. C'est d'eux qu'il entendit le récit sur l'Atlantide, qu'il se proposait de mettre en vers, pour le faire connaître aux Grecs. De là il se rendit à Saïs, ville dont les habitants aimaient beaucoup les Athéniens. Platon nous raconte dans le *Timée* l'entretien qu'il eut avec les prêtres de cette ville, et qui, vrai ou faux, nous montre parfaitement le contraste des deux peuples.

D'Égypte Solon passa dans l'île de Chypre, où il se lia d'amitié avec Philocyprus, un des rois de l'île, qui habitait une petite ville bâtie dans une position assez forte, mais sur un terrain stérile et ingrat. Solon lui persuada de transporter la ville dans une belle plaine située plus bas, et de l'agrandir en la rendant plus agréable : il aida même à la construire et à la pourvoir de tout ce qui pouvait y assurer l'abondance et en faire la sûreté. Ce roi, par une juste reconnaissance pour Solon, donna à cette ville le nom de Soles. Il nous reste quelques vers d'une élégie de Solon, où il parle de cette fondation; il s'adresse en ces termes à Philocyprus : « Maintenant puisses-tu ici, dans Soles, régner de longues années, habiter en paix cette ville, toi et la postérité. Pour moi, sur mon vaisseau rapide, que Cypris, couronnée de violettes, m'emporte sain et sauf loin de cette île

célèbre. Pour cette fondation, qu'elle m'accorde reconnaissance, gloire brillante, et un heureux retour dans ma patrie ! »

C'est à cette époque qu'il faut placer son voyage en Lydie, et son célèbre entretien avec Crésus, sur lequel nous avons le témoignage d'Hérodote, d'accord avec le récit de Plutarque. Quoique cet entretien soit dans la bouche de tout le monde, nous en citerons les dernières paroles, parce qu'elles donnent une idée des principes philosophiques de Solon et de ce que les Grecs en général honoraient alors sous le nom de sagesse : « O roi des Lydiens, nous avons reçu en partage de Dieu, nous autres Grecs, toutes choses en une moyenne mesure; notre sagesse, surtout, est ferme, simple et, pour ainsi dire, populaire; elle n'a rien de royal ni de splendide; son caractère, c'est cette médiocrité même. En nous faisant voir la vie humaine agitée par des vicissitudes continuelles, cette sagesse ne nous permet ni de nous enorgueillir des biens que nous possédons, ni d'admirer dans les autres une félicité que le temps peut détruire. Il n'est pas d'homme à qui l'avenir n'a même mille événements imprévus. Celui donc à qui les dieux ont accordé jusqu'à la fin de la vie une constante prospérité, voilà le seul que nous estimions heureux. Mais l'homme qui vit encore et qui est exposé à tous les périls de la vie, son bonheur est aussi incertain, aussi peu en son pouvoir que le sont pour l'athlète qui combat encore, la proclamation du héraut et la couronne. »

De retour à Athènes, Solon trouva sa patrie divisée par les mêmes partis qu'il avait essayé de concilier. On observait encore ses lois; mais tous les citoyens comptaient sur une révolution et désiraient une autre forme de gouvernement, chacun se flattant de l'espoir de faire dominer le parti auquel il appartenait. On sait comment Pisistrate profita de cette disposition pour s'emparer de la tyrannie. En vain Solon chercha-t-il à prévenir cette usurpation, il eut la douleur de la voir triompher, et, ne pouvant rester au milieu de ses concitoyens avilis, il alla mourir sur la terre étrangère, après avoir consacré à la philosophie et à la poésie ses derniers instants. Il disait : « Je vieillis en apprenant toujours. » Les rares fragments de Solon ont été publiés dans les recueils des Gnomiques; ils l'ont été aussi séparément, Bonn, 1825, in-8. Voy. pour les renseignements bibliographiques les articles GNOMIQUE (philosophie) et SAGES (les sept).

A.

SOMMEIL (ὕπνος, *somnus*). Dans l'ordre complet et vrai des choses, ou plutôt dans son appréciation, tous les phénomènes naturels sont placés sur la même ligne : nous voulons dire qu'ils sont tous également naturels, également ordinaires, également essentiels au train régulier du monde, et qu'il n'y a pas plus à s'étonner des uns que des autres. Et pourtant, on ne saurait le nier, un certain nombre de ces phénomènes, en dépit de l'habitude, qui émusse ou nivelle tout, possèdent, par-dessus les autres, dans l'espèce de mystère qui les entoure, le privilège de provoquer la surprise et de poser à la science des problèmes que ne semblent pas soulever une foule d'autres faits naturels.

Au premier rang, parmi ces faits en apparence plus mystérieux, plus extraordinaires, plus gros de questions que les autres, il faut placer le sommeil et les divers phénomènes qui le constituent ou s'y rattachent.

Pour peu, en effet, qu'on porte son attention sur le sommeil, il n'y a pas moyen de ne pas être frappé de ce qu'offre de mystérieux et en

quelque sorte de provoquant ce nouvel état de la nature animale.

Voilà une créature animée, un homme (nous prenons un homme pour rendre la singularité plus singulière et plus élevée) : voilà un homme, un homme intelligent, actif, un homme d'esprit, de talent, de génie. On sait dans l'état de veille, tout ce qu'il peut concevoir et exécuter d'actes de toutes sortes, où se révèlent à la fois, et dans leur plus haute expression, le mouvement, l'activité de son corps et de son esprit. Il vient pourtant un moment, dans cette période de vingt-quatre heures que règle le cours du soleil, où toute cette activité du corps et de l'esprit cesse, quelquefois même d'une manière presque soudaine. Le corps finit par devenir une masse inerte, souvent insensible. L'esprit semble avoir quitté ce corps; on pourrait croire que la vie s'en est aussi retirée, si certains phénomènes, certains mouvements qui viennent de ses profondeurs faire explosion à la surface, n'annonçaient qu'elle persiste encore. Dans cet état, l'homme n'est véritablement plus un homme, ce n'est plus même un animal, c'est-à-dire un animal à l'état de veille. C'est une plante, moins qu'une plante, à la disposition et à la merci, nous ne disons pas du moins intelligent et du moins hardi de ses semblables, nous ne disons pas du plus faible et du plus stupide animal; mais à la merci de la pierre qui tombe, de l'arbre qui se déracine, du fleuve qui déborde et inonde.

Maintenant est-il nécessaire que nous décrivions le sommeil, nous voulons dire ses dehors, ses caractères corporels? nous venons presque de le faire; et dans le but de cet article, but particulièrement psychologique, nous avons bien peu de chose à ajouter à cette première description.

Les mouvements du corps s'alanguissent, et ceux de l'esprit du même pas. La marche devient plus lente et moins sûre, moins sûrs aussi et moins actifs les mouvements des bras et des mains. La tête tend à perdre ce port sublime qui est l'attribut de l'humanité; elle s'incline vers la terre comme celle de la brute. Les paupières s'alourdissent et tombent. Les mouvements de la parole témoignent par leur lenteur de la lenteur de la pensée. Les sensations s'affaiblissent et s'émeussent. L'œil finit par ne plus voir, l'oreille par ne plus entendre, la main par ne plus toucher. Bientôt tous les ressorts de la machine se détendent; l'homme tomberait si tous les phénomènes qui précèdent ne l'avaient averti de l'imminence de sa chute, et si, pour l'éviter, il ne s'était hâté de prendre la position qui est éminemment celle du sommeil, *le coucher*.

C'est dans cette position et ces conditions que va se clore le sommeil, le sommeil qu'on appelle complet, celui où il n'y a plus, où il semble ne plus y avoir de mouvement, d'action, soit du corps, soit de l'âme, où les sensations paraissent tout à fait abolies, où la pensée a l'air d'avoir quitté les organes, où la vie ne se manifeste plus que par les battements du cœur contre les parois de la poitrine et par les mouvements affaiblis de la respiration.

Un tel état de sommeil, plus ou moins profond, plus ou moins complet, plus ou moins continu, dure une partie de la révolution diurne de la terre, six heures, huit heures, dix, douze heures; après quoi le sommeil finit à peu près comme il avait commencé.

Le corps reprend peu à peu ses mouvements pour n'arriver que plus tard à l'équilibre de la station ou de la marche. Les sens se rouvrent

graduellement aussi : l'ouïe, le tact, les premiers, la vue ensuite, les deux autres sens n'ayant rien à réclamer immédiatement dans cette reprise de la vie de rapports. La pensée, confuse, incertaine, se débarrasse par degrés de l'espèce de voile qui l'offusque. Il se fait un véritable combat entre la nuit et le jour, la plante et l'homme, le corps et l'esprit, la vie et la pensée ; combat, lutte, que marquent, pour l'esprit qui a peine à s'y reconnaître, des restes, des souvenirs de rêves, des perceptions inexactes ou fausses ; pour le corps des mouvements du tronc et des membres supérieurs qu'on appelle des pandiculations, d'autres mouvements des muscles du thorax, du cou, de la face, qui constituent le bâillement.

Le jour enfin l'emporte sur la nuit, l'homme sur la plante, la pensée sur la vie. La veille a succédé au sommeil, et pendant les trois quarts, les deux tiers de la nouvelle révolution terrestre, de nouveaux mouvements, de nouveaux actes de l'esprit et du corps vont préparer de nouvelles fatigues qui donnent lieu à un nouveau sommeil, et ainsi jusqu'à la fin de la vie.

Nous venons de prononcer le mot de *fatigue*. Nous le prononçons sans dessein, ou plutôt parce qu'il se présentait de lui-même ; mais ce nous sera une transition.

Fatigue et repos consécutif et nécessaire, tels sont, en effet, la cause et le but du sommeil.

Peut-être concevrait-on qu'en vertu d'une nature différente de celle qui lui a été donnée, l'homme eût pu faire toujours ce qu'il fait quelquefois et dans de certaines circonstances. Peut-être comprendrait-on qu'au lieu d'être astreint à un repos, à un sommeil de dix, huit, six heures, il eût pu passer dans l'état de veille et d'activité vingt-quatre heures, quarante-huit heures, toutes les heures, tous les jours, toutes les années de sa vie. Une semblable nature humaine semble ne pas impliquer contradiction ; mais enfin telle n'est pas celle qui nous a été faite. Dieu qui, après l'effort d'où est né le monde en six jours, s'est reposé le septième, a voulu que l'homme, les créatures animées, les plantes peut-être, après les efforts du jour, se reposassent dans la torpeur de la nuit, et il a tout ordonné en conséquence.

Ce repos, qu'il regardait comme indispensable après les fatigues du jour, est tout autant, et plus peut-être, le repos de l'esprit que celui du corps. Le repos de l'esprit, c'est aussi et nécessairement le repos des sens ; et le sens le plus spirituel, celui des idées, des idées par excellence, de celles qui donnent leur nom et leur forme à toutes les autres, c'est le sens de la vue. Dieu donc (et nous demandons pardon d'avoir l'air de nous faire ici le trucheman de sa sagesse), Dieu a fermé avant tout le sens de la vue, il l'a fermé sous les voiles de la nuit. Mais en couvrant la face du soleil, ce n'est pas seulement la lumière, c'est le mouvement qu'il a arrêté. De l'ombre est né le silence, de l'occlusion de la vue celle de l'ouïe : ainsi se sont fermés ensemble les deux sens dont le sommeil entraîne plus particulièrement celui de la pensée.

Ce relâchement dont Dieu a voulu faire suivre l'effort, ce repos qu'il a cru nécessaire après la fatigue, ce sommeil, en un mot, qui, dans les plans de la Providence, succède à l'état de veille, ce n'est pas seulement le sommeil de l'homme, le sommeil même des animaux ; c'est le sommeil de toute la nature ; et tous ces repos, tous ces sommeils sont solidaires l'un de l'autre, sont nécessaires l'un à l'autre, coexistants, simultanés l'un à l'autre.

Le repos nocturne des plantes n'est ignoré de personne. Nous disons repos ; nous ne disons pas autre chose : nous ne disons pas diminution, suspension de leur sensibilité ; nous disons diminution de leurs actions organiques, diminution évidente et caractérisée dans toutes, plus évidente et plus caractérisée dans quelques-unes. Nous ne pouvons, à cet égard, descendre dans les détails : les bornes, et plus encore le caractère de cet article, ne nous le permettent pas ; mais ces détails surabondent, aussi concluants que nombreux.

Quant aux minéraux, on ne peut assurément pas dire que, durant la nuit, comme les animaux, ils dorment, ou, comme les plantes, se reposent. La poésie elle-même n'oserait pas pousser jusqu'à l'abus de la métaphore. Mais, peut-être qu'en y regardant, on trouverait que durant la nuit les actions des minéraux, ou plutôt l'action des fluides impondérables, les fluides électrique, magnétique, électro-magnétique, qui les traversent, les meuvent, les unissent ou les disjoint, cette action est notablement diminuée ; c'est une recherche, une question que nous nous permettons de recommander à l'attention des physiciens.

C'est donc un repos général de la nature que le repos de la nuit, repos jusqu'ici problématique dans la nature inorganique et qui, dans tous les cas, y mériterait à peine ce nom ; repos réel, profond, mais qu'on ne peut que métaphoriquement appeler un sommeil, dans les plantes ; repos enfin qui a sa plus haute expression, son vrai caractère et son nom dans les créatures sensibles et intelligentes, chez lesquelles des efforts de sensibilité et d'intelligence nécessitaient un relâchement plus ou moins absolu, ayant pour condition l'immobilité et le silence du reste de la création.

Il y a sur le sommeil une première ou, si l'on aime mieux, une dernière question à se faire, une question que les physiologistes posent, que les philosophes sont libres de ne pas poser, que dans tous les cas ils peuvent, sans grand inconvénient, accepter, car jusqu'ici les physiologistes n'ont à peu près rien trouvé à y répondre. Cette question, c'est celle de la condition physique ou organique du sommeil ; la question de l'état nouveau des organes, qui est la cause prochaine de cet état nouveau de l'esprit.

Ces organes, les physiologistes disent d'abord que ce sont, en dernier ressort, ceux ou celui qui dort, ou est particulièrement en cause et en repos dans le sommeil ; l'organe qui, dans la veille, étant l'instrument immédiat de la sensibilité et de la pensée, doit entrer, durant le sommeil, dans de certaines conditions qui expliquent cet état et soient l'opposé, par exemple, des conditions cérébrales qui correspondent à l'état de veille. Et, jusqu'ici, ou en disant ceci, les physiologistes n'ont pas tort, ou plutôt ils ne s'avancent pas beaucoup. Mais, au delà, que disent-ils, et surtout que prouvent-ils ?

Ils disent, par exemple, que dans le sommeil le cerveau est traversé, comprimé, offusqué par une plus grande quantité de sang que dans l'état de veille, et que cet envahissement a lieu surtout dans les points de ce viscère qui sont plus spécialement en rapport avec les sens dont le sommeil partiel est la principale condition du sommeil général, les sens du toucher, de l'ouïe, et principalement celui de la vue.

Et les mêmes physiologistes, qui établissent avec plus ou moins de vraisemblance cette théorie physique du sommeil, donnent pour condition de l'accroissement d'activité, c'est-à-dire de veille, du cerveau dans ses fonctions d'organe de la pensée, de la sensibilité, des sensations de l'ouïe,

de la vue, l'affluence plus considérable du sang à celles de ses parties qu'on croit plus particulièrement affectées à l'exercice de la pensée et des sensations.

Nous n'avons pas besoin de relever la contradiction, à peine avons-nous besoin de tirer la conséquence qui en découle. On ne sait rien, absolument rien, de l'état cérébral corrélatif à l'état de sommeil; on n'est pas plus instruit sur ce point qu'on ne l'est des conditions cérébrales corrélatives aux actes divers de l'esprit, les sensations, les passions, la réflexion; et jusqu'à présent au moins on n'a pas tiré plus de lumière de l'étude des animaux hibernants, de ces animaux qui ont le singulier privilège de dormir plusieurs mois de suite, le plus grand nombre en hiver, mais quelques-uns aussi en été. Abord plus ou moins considérable de sang artériel au cerveau, ou à certaines de ses parties; stase du sang veineux dans les veines ou dans les sinus qu'il parcourt; pures hypothèses, sans base et sans vérité!

Voilà enfin, ce nous semble, les abords du terrain dégagés, voilà les préliminaires de notre travail achevés, son cadre tracé. Il s'agit maintenant de placer dans ce cadre le tableau, l'histoire réelle du sommeil, de ses phénomènes propres et intimes.

La première chose à se dire, c'est que si, comme on le croit généralement et quand on n'a pas approfondi ce sujet, il y avait un sommeil sans rêves, l'histoire en serait bientôt faite, la nature en serait bientôt établie. Il n'y aurait à peu près rien à ajouter à ce que nous avons dit en commençant ce travail, lorsque, parlant des phénomènes corporels du sommeil, nous avons montré les sens se fermant, les mouvements s'arrêtant, le corps s'affaissant et se couchant pour se mieux reposer. Il n'y aurait presque rien à y ajouter que ceci, que nous avons aussi plus ou moins explicitement exprimé : que de ce corps, dans lequel persistent les actions vitales, la sensation, la pensée sont momentanément mais totalement absentes, et que cette absence se traduit par un état d'affaissement et d'abandon du corps, tel que dans la mort confirmée il n'y en a pas un plus profond et plus absolu.

Mais pour faire voir l'erreur d'une semblable théorie du sommeil, pour faire voir que dans cet état les choses ne se passent point ainsi, il suffit de se demander ce que c'est que le sommeil, ou plutôt se rappeler ce que nous avons montré qu'il est.

Qu'est-ce, en effet, que le sommeil? C'est, nous l'avons dit, le repos de l'homme. Or, qu'est-ce que l'homme? une intelligence, une pensée, servie, sans doute, par des organes; mais, avant tout, une pensée. Le sommeil, c'est donc le repos de la pensée. Comment la pensée se repose-t-elle? Comment peut-elle se reposer? Est-ce en se suspendant complètement, bien que momentanément? Non, car alors elle ne serait plus la pensée. Descartes, ici, avait raison. La pensée, quand elle ne pense pas, n'est pas. La pensée pense toujours; c'est là sa nécessité, son essence. Elle pense ou agit beaucoup, modérément, peu, très-peu, dans ses divers éléments, ses diverses facultés; elle se repose, mais ne se suspend complètement dans aucun de ses éléments, dans aucune de ses parties, dans aucune de ses facultés. Cela nous paraît incontestable. Il nous faut montrer que ce l'est.

C'est ne rien avancer que de très-philosophique et de très-certain, que de dire que dans l'ordre actuel des choses et dans l'état particulier de la constitution humaine, l'esprit, s'il n'est pas dépendant de la matière, y est au moins fort étroi-

tement uni; que ces modifications dépendent de celles de la matière, ou au moins leur sont corrélatives. C'est là un fait admis par tous et qui ne peut pas ne pas l'être. Or, qui dit matière dit activité, mouvement nécessaire et sans relâche; autre vérité aussi ancienne que la philosophie, et qui a pour répondant Leibniz aussi bien qu'Épictète. S'il en est ainsi de la matière qu'on a quelquefois appelée inerte, que sera-ce de celle qui, dans le plus élevé des êtres de la création, constitue l'organe régulateur de son économie tout entière? Or, du continué mouvement de cet organe dépend non-seulement la vie, mais encore, mais surtout le sentiment, la pensée. On voit donc qu'on peut arriver, par une voie tout opposée à celle qu'avait prise Descartes, à reconnaître avec lui qu'il n'y a pas de repos absolu pour l'esprit.

Veut-on tenir le raisonnement plus voisin de l'observation, serrer de plus près les faits de l'économie vivante? cette vérité deviendra plus manifeste encore. En mécanique, nous voulons dire dans celle qui est l'ouvrage de l'homme, la recherche du mouvement perpétuel est une chimère; mais en mécanique animale ce mouvement est tout trouvé. Envisagée dans ses rouages, la vie n'est pas autre chose que cela. Non-seulement l'ensemble des organes ne se repose jamais, mais aucun organe ne se repose complètement. Un peu de ralentissement, voilà tout ce qu'il est possible d'observer dans l'ensemble et dans les détails des fonctions plus particulièrement vitales, ralentissement d'autant moindre qu'on y pénètre à une plus grande profondeur. Et ce travail continué des organes a lieu la nuit comme le jour, dans le sommeil comme dans l'état de veille. Souvent même, dans le sommeil, leurs actes les plus intimes et les plus nécessaires offrent, au lieu de ralentissement, un surcroît d'activité.

Or, ce sont précisément ces actes vitaux que d'étroits rapports de solidarité unissent aux manifestations les plus élémentaires de la sensibilité, grossiers, mais premiers matériaux de la pensée. Ce sont ces actes intimes des organes de la vie végétative, ou des foyers nerveux qui les tiennent sous leur dépendance, qui donnent lieu au sentiment général de l'existence, et plus particulièrement à ces sensations confuses, à ces émotions indistinctes, relatives soit aux principaux instincts de la vie alimentaire, soit à des affections déjà un peu plus relevées et un peu plus intellectuelles. Les résultats psychologiques auxquels ils concourent dans l'état de veille, ils y concourent de toute nécessité dans le sommeil. Les sensations élémentaires dont ils sont le point de départ, y déterminent inévitablement les sentiments, les idées qu'associent à ces sensations les lois de l'organisation ou les habitudes de la vie. C'est à ces sentiments, à ces idées, c'est aux déterminations, sans doute très-faibles, qui en résultent, qu'il faut attribuer les mouvements qui ont toujours lieu dans le sommeil. Le dormeur le plus immobile ne garde pourtant jamais ni la même position générale ni les mêmes attitudes particulières, et dans les mouvements qu'il exécute on peut quelquefois saisir l'indice de sensations au moins internes, en général désagréables, que ces mouvements ont pour but de faire cesser.

Sans doute il est des états de sommeil, et ce sont de beaucoup les plus nombreux, qui ne laissent après eux aucune trace de sensations et des idées même les plus incohérentes; mais on ne saurait conclure de là que ces sensations et ces idées n'y aient pas eu lieu. Il y a une foule de rêves dont la manifestation a été indubitablement constatée, et dont il ne reste absolument rien dans l'esprit qui les a éprouvés. C'est là en

particulier un des caractères des rêves du somnambulisme. De même, dans le délire ardent, résultat direct de certaines affections du cerveau, ou effet sympathique d'une maladie aiguë d'un autre organe, dans certains cas même de folie violente, le malade, après sa guérison ou après la cessation de l'accès, ne garde, la plupart du temps, aucun souvenir de ce qu'il a senti et pensé pendant toute la durée du désordre. Enfin, pour s'en tenir même à l'état de veille et de raison le plus complet, nous ne nous rappelons pas, du jour au lendemain, et quelquefois du matin au soir, la centième, la millième partie de toutes les innombrables impressions que nous avons subies, de toutes les innombrables idées que nous avons eues, de toutes ces *petites perceptions* dont parle Leibniz, et qui ont, suivant sa remarque, une si grande influence sur la nature de nos goûts et le caractère de nos déterminations.

Dans ces diverses manières d'être, il semble que la mémoire des impressions, des idées, soit en raison inverse de la part que prend l'organisation à la manifestation des unes et des autres. Plus cette part est considérable et, pour ainsi dire absorbante, comme par exemple dans le sommeil, plus elle est considérable et violente, comme dans les maladies cérébrales caractérisées par les hauts degrés du délire, plus elle est considérable et automatique, comme dans beaucoup d'actes sensitifs et intellectuels que l'habitude a presque soustraits au contrôle de la conscience, plus aussi la mémoire de ces impressions et de ces idées est fugitive, infidèle, nulle.

En résumé, l'on doit admettre que dans le sommeil le plus profond et en apparence le plus insensible, il n'y a pas plus suspension complète de l'exercice des facultés de l'âme et même de la volonté, qu'il n'y existe une semblable suspension des fonctions du corps. On doit reconnaître, en d'autres termes, avec Descartes, avec Leibniz, avec les hommes qui ont le plus creusé ce sujet, qu'il n'y a pas de sommeil sans rêves, quelque légers, quelque agréables, quelque peu fatigants qu'on veuille les faire dans l'intérêt du repos de l'esprit.

Les rêves, malgré une incohérence qui est quelquefois portée si loin, offrent de tous points les mêmes éléments intellectuels que l'état de veille. Comme dans ce dernier état, rien n'y est complètement passif ou actif; seulement tout y est plus faible, en même temps qu'infiniment plus machinal.

Il y existe d'abord des sentiments, des passions, des idées qui, dans bien des cas, sont évidemment la suite ou la reproduction des sentiments, des passions, des idées dont était occupé l'esprit peu d'heures avant l'invasion du sommeil. Si les idées s'y succèdent, s'y heurtent la plupart du temps d'une façon bizarre, contradictoire, impossible, insensée, souvent aussi elles s'y dégagent si nettement, s'y enclament avec tant de logique, y donnant lieu quelquefois même, par leurs combinaisons, à des pensées nouvelles et vraies, qu'au moment du réveil le songe a peine à être distingué de la réalité qui a précédé et de celle qui va suivre.

Dire qu'il y a dans le rêve, comme dans l'état de veille, des sentiments, des passions, des idées qui sont nécessairement les mêmes dans l'une de ces deux phases de notre vie spirituelle que dans l'autre, c'est dire qu'il y a dans le rêve un *moi*, et que ce *moi* est le même que celui de l'état de veille. C'est, en effet, le même *moi* qui se souvient, au réveil, des diverses particularités du rêve, les compare aux événements de l'état de veille, et les en distingue. C'est lui qui, dans cer-

tains cas même, et Aristote en avait fait la remarque, conçoit quelque doute, en rêvant, que ce qu'il éprouve ou crée n'est qu'un rêve, qui désire la fin de cet état, fait effort pour la provoquer quand les scènes dans lesquelles il est acteur ou témoin sont d'une nature douloureuse ou menaçante, et voit son reste de volonté déterminer leur cessation. Il y a en effet dans le rêve, non-seulement un reste de volonté, et par conséquent de personnalité, mais une volonté quelquefois très-forte. Mais, comme l'a remarqué Dugald Stewart, cette volonté très-volontaire perd à peu près toute son influence sur les actes de l'esprit et sur les mouvements du corps.

Indépendamment des passions, des sentiments, des idées que lui fournit si évidemment l'état de veille, le rêve compte aussi parmi ses éléments des sensations venues des surfaces ou des points de rapport, soit internes, soit externes. Nous n'entrerons pas dans le détail des sensations intérieures auxquelles peuvent donner lieu, soit les diverses attitudes prises durant le sommeil, soit surtout l'état propre des principaux viscères, l'estomac, le cœur, le poumon. A peine signalerons nous, à cet égard, un ou deux faits qui ont pu être observés par chacun de nous, et qui mettront sur la voie de faits du même genre. Qui ne sait tout ce que fournissent de matériaux aux rêves érotiques les impressions internes nées des organes reproducteurs? Qui n'a pas éprouvé par soi-même pour quelle part entrent, dans les péripiéties de quelques rêves, certains besoins bien plus grossiers et bien plus animaux? Quant aux sens extérieurs, rarement sont-ils tous complètement endormis. Il y a, par exemple, des dormeurs qui répondent d'une manière bien singulièrement précise aux questions qui leur sont adressées, surtout quand elles leur viennent de voix qu'ils connaissent. Aussi, dans combien de circonstances, surtout vers la fin du sommeil, des bruits, des paroles, sans parler de l'action de la lumière, ne se mêlent-ils pas aux autres conditions de la vie intellectuelle, pour modifier le rêve ou en faire naître un nouveau? Dans ces cas divers et dans une foule de cas analogues, le *moi* subit ou emploie ces éléments externes du rêve, comme il en subit ou emploie les éléments internes, les mêlant les uns aux autres, mais les mêlant surtout à un ordre de matériaux dont il nous reste à parler.

Ce qui constitue plus particulièrement le rêve, ou plutôt ce qui lui donne son caractère le plus essentiel et en apparence le plus extraordinaire, ce sont des sensations fausses relatives aux sens externes, œuvre de l'imagination qui veille, quand l'attention, la réflexion, la conscience sont à moitié, mais ne sont qu'à moitié endormies. Il n'est personne qui n'ait étudié ou pu étudier sur soi-même ces fausses sensations du sommeil, et qui ne sache combien quelquefois elles sont vives, nettes, bien ordonnées, et en apparence aussi réelles que les sensations de la veille la plus active.

Les deux espèces de sensations dont la reproduction spontanée est la plus rare dans les rêves, sont celles du goût et de l'odorat, bien qu'il ne manque pas d'exemples de rêves où l'on se soit assis à une table chargée de mets savoureux, où l'on se soit promené dans des jardins embaumés du parfum des fleurs. Cette rareté des sensations du goût et de l'odorat dans les rêves découle, comme l'a fait remarquer Maine de Biran, de la nature essentiellement affective de ces sensations, qui s'opposent, dans la vie éveillée, à leur reproduction, surtout volontaire. Nous ajouterons qu'elle est en rapport avec leur degré d'importance dans cette vie. Elles ne lui fournissent, en

effet, que des éléments intermittents, et leur absence complète ne s'y ferait que très-peu sentir. Il y a des hommes de l'intelligence la plus entière et la plus élevée complètement privés, dès leur naissance, de l'un ou de l'autre de ces deux moyens de relation avec la nature extérieure, et même de tous les deux à la fois.

Les trois espèces de sensations qui contribuent plus particulièrement à la lucidité fantastique des rêves, comme elles contribuent à la lucidité réelle de l'état de veille, sont donc les sensations du toucher, de l'ouïe et de la vue.

La fausse sensation du toucher entre pour une part considérable dans les scènes imaginaires des rêves. Elle y prend toutes les formes, s'y reproduit dans tous les détails qu'elle affecte dans les scènes de la vie réelle. On touche, on est touché, on frappe, on est frappé, on marche, on court, on nage, on se précipite, absolument comme on le ferait dans l'état de veille; et il y a, dans les rêves, telle sensation du tact général, celle, par exemple, de la forme du cauchemar appelée incubes, qui ressemble si horriblement à la réalité, que lorsque sa violence a fait cesser le sommeil, on est encore longtemps tenté de croire qu'on ne rêvait pas.

Mais les deux espèces de sensations qui prennent la plus grande part, la part la plus essentielle aux drames fantastiques des rêves, et leur donnent, on peut le dire, la vie, l'espace, la lumière, ce sont celles qui remplissent le même office dans les drames réels de l'état de veille : ce sont les sensations de l'ouïe et de la vue. Dans les rêves, dans certains rêves au moins, on entend aussi distinctement que dans l'état de veille les mélodies les plus suivies, les accords les plus complexes et les plus variés. On y perçoit des paroles auxquelles on répond quelquefois en réalité, mais auxquelles le plus souvent on ne répond que mentalement, en se figurant y avoir répondu à voix haute.

Plus encore que les perceptions de l'ouïe, les perceptions de la vue ont parfois dans les rêves un degré de force, de clarté, une harmonie, une suite qui les assimile, pour le songeur, aux plus vives perceptions visuelles de l'état de veille. Il en résulte pour lui des scènes d'une lucidité et d'une vraisemblance inouïes, des scènes dont, à son réveil, il a beaucoup de peine à reconnaître sur-le-champ la fausseté.

Souvent, le plus souvent peut-être, ces fausses sensations, ou les idées qu'elles représentent, semblent, indépendamment de l'incohérence de leur association, n'avoir aucun rapport avec les idées même sensibles qu'on a eues tout récemment étant éveillé. Elles surviennent alors, soit par le fait d'une filiation automatique qui a suivi de nombreux détours et dont elles sont le seul résultat perçu, soit par une sorte d'ébranlement soudain qui les a fait sortir à la fois des profondeurs de l'organisation et des replis les plus secrets de la mémoire. N'en est-il pas, du reste, ainsi dans le cours ordinaire de la vie? n'y sent-on pas de temps à autre s'élever des mêmes abîmes, des idées depuis bien longtemps oubliées et que rien actuellement ne provoque, sortes de spectres que l'organisme nerveux envoie à la volonté, comme pour lui rappeler que sa souveraineté n'est pas absolue, et qu'elle est tenue de compter avec lui?

Toutefois, dans une foule de rêves, les fausses sensations ont la relation la plus manifeste avec les pensées actuelles de l'état de veille. Tantôt elles ne sont que la représentation plus ou moins incohérente d'idées qui sont survenues peu de jours avant la nuit du songe, ou celui même qui a précédé; d'autres fois elles traduisent des

préoccupations qu'on porte depuis des années avec soi, comme une grande crainte, un grand désir, un grand remords. Dans les deux cas, il peut arriver que plusieurs nuits de suite elles reproduisent la même scène. L'observation psychologique offre de nombreux exemples de cette répétition nocturne d'une même transformation des idées.

Jusqu'ici, le dormeur, le rêveur demeurait couché, c'est-à-dire dans un état de torpeur des mouvements équivalant, pour ses relations avec le monde extérieur, à leur abolition complète; maintenant la scène va changer, et nous allons assister à un spectacle plus extraordinaire, avoir affaire à un degré supérieur de l'activité de la pensée dans le sommeil. Le dormeur, le rêveur va se lever; il va marcher, se livrer avec une énergie, quelquefois même avec une violence extrême, à l'exercice de tous les mouvements volontaires de l'état de veille. Le rêve, loin d'en être affaibli, n'en sera que plus vif et plus actif, ou plutôt c'est sa vivacité et son activité mêmes qui donneront lieu à ces mouvements, en provoquant les déterminations d'où ils résultent. Tel est, en effet, le caractère des rêves du somnambulisme. En même temps que la mémoire retrace au somnambule, dans toute leur force et leur enchaînement, ses préoccupations, ses affections, ses idées, l'imagination lui représente avec une clarté non moins vive les objets avec lesquels il est le plus familier, dans des rapports qui lui sont parfaitement connus et qu'il a pu vérifier avant son sommeil. C'est ce qui explique, mais n'explique qu'en partie, la précision et le succès des mouvements qu'il exécute pour se mettre en relation avec ces objets, les rechercher, les saisir, souvent aussi les éviter.

Il ne faut pas croire, en effet, que chez le somnambule l'exercice de la sensibilité ne donne lieu qu'à des perceptions fausses, et que ses sens restent hermétiquement fermés à toute action du monde extérieur. Cela n'a pas plus lieu complètement chez lui que chez le songeur ordinaire.

Que les yeux restent à demi voilés par les paupières, ou bien que, largement découverts, ils aient ce regard fixe et profond qui semble plutôt se réfléchir vers l'organe de la fantaisie que se diriger vers les objets extérieurs, il est hors de doute que dans l'un et l'autre cas le somnambule, parmi les impressions de ces objets sur la rétine, perçoit au moins celles qui sont en harmonie avec ses fausses perceptions visuelles. L'occlusion absolue des paupières n'empêcherait même pas complètement ce résultat, une action plus énergique et plus exclusive de la partie cérébrale du sens donnant au somnambule la faculté de recevoir des impressions lumineuses auxquelles il serait insensible dans l'état de veille.

Mais il y a un sens qui est évidemment éveillé et des plus éveillés chez le somnambule, au moins dans ce qui est relatif à ses fausses sensations : c'est le sens du toucher. C'est ce sens qui lui vient en aide dans ses promenades périlleuses sur les toits, au bord des fleuves, promenades qu'il ne tente, du reste, que dans des lieux qu'il connaît, et pour lesquelles il a besoin d'être entièrement abandonné à la direction des fantômes de son imagination, ou plutôt de sa mémoire. C'est ce sens surtout dont l'action surexcitée lui donne les moyens d'exécuter d'autres actes plus merveilleux encore : d'écrire, avec une correction extrême, de la prose, des vers, de la musique; de distinguer et de choisir, parmi les objets les plus téneus, ceux qu'il destine aux ouvrages les plus délicats : actes complexes, difficiles, qui nécessiteraient, dans l'état de veille, l'exercice le plus attentif du sens de la vue.

Il est un dernier caractère du somnambulisme, celui qu'on a donné comme son caractère essentiel, et qui, s'il était absolu, s'opposerait à ce que personne ne pût observer cet état de l'esprit sur soi-même, de sorte que la psychologie n'en pourrait être faite que par induction. Ce caractère, c'est l'absence de tout souvenir des scènes, moitié fantastiques, moitié réelles, qui le constituent; une séparation telle, entre le moi du rêve et le moi de la veille, que le premier se souviendrait du dernier sans que celui-ci pût se rappeler l'autre.

C'est cet oubli au réveil des songes du somnambulisme qui a surtout porté Maine de Biran à admettre deux moi réellement distincts et de nature opposée. Mais d'abord, ce phénomène est loin d'être aussi absolu que le croyait l'illustre métaphysicien et que le prétendent les auteurs mêmes qui se sont le plus occupés de ce point d'anthropologie. Il existe des histoires avérées de somnambules qui conservaient quelque souvenir des actes et des idées de leur sommeil; une observation de ce genre a, notamment, pu être faite par un philosophe (Gassendi) sur son valet. Ensuite, cette amnésie des rêves du somnambulisme, dans le cas même où elle serait sans exceptions, ne leur serait point particulière. Nous avons déjà fait remarquer que, dans l'état de veille le plus régulier, il y a une foule de perceptions qui, du jour au lendemain, et même du matin au soir, s'effacent totalement de la mémoire. Nous avons ajouté qu'il se passe quelque chose de semblable dans le délire de certaines maladies aiguës. Nous avons dit enfin que l'oubli au réveil est incontestable dans une foule de rêves; et, s'il est vrai qu'on ne dorme jamais sans rêver, cet oubli ne serait peut-être pas plus fréquent dans les songes du somnambulisme que dans ceux du sommeil ordinaire.

Nous croyons devoir terminer ici ce que nous avions à dire du sommeil, des rêves et du somnambulisme. Ce n'est pas que ce mot de *somnambulisme* ne nous rappelle qu'on a rattaché à l'état de l'âme qu'il représente un autre état désigné sous les noms divers de somnambulisme artificiel, de magnétisme animal, de sommeil, de lucidité magnétique; mais nous savons aussi que cet état prétendu de l'âme, ou plutôt du corps et de ses organes, n'a pu parvenir encore à se faire prendre au sérieux par la science, et à sortir des voies et des mains du charlatanisme et du mensonge. Nous nous bornerons donc à poser à ce sujet un point d'interrogation, et ce sera encore beaucoup faire. Ce point d'interrogation, nous le préparerons et le formulerons ainsi qu'il suit.

Lorsqu'on recherche avec attention les prétendus faits du somnambulisme magnétique, on arrive promptement à la double conclusion que voici. Premièrement, ces faits sont tout au moins mêlés à des supercheries et à des échecs sans nombre, avoués par les magnétiseurs eux-mêmes, par ceux au moins qui sont de bonne foi. En second lieu, ils peuvent, en les supposant avérés, rentrer tous dans la catégorie et tomber sous les explications des faits physiologiques et psychologiques ordinaires; tous, excepté deux, qui sont véritablement d'un ordre surnaturel: 1° voir ou plutôt percevoir les objets à travers les corps les plus grossièrement opaques; 2° exercer le même pouvoir à des distances où peut seul atteindre l'œil de Dieu.

C'est ici que se place notre point d'interrogation.

A-t-on prouvé, prouvera-t-on qu'il existe un état de l'âme dans lequel on puisse lire le mot *abracadabra*, par exemple, à travers l'enveloppe

de fer d'une bombe, ou, comme le disait il y a bien longtemps Aristote, voir à quelque mille lieues ce qui se passe aux colonnes d'Hercule ou sur les rives du Borysthène?

Bibliographie: Aristote, *du Sommeil et de la veille*; des Songes; de la Divination par le sommeil; — Gassendi, *Syntagma philosophicum*, 2^e partie, liv. VIII; — Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. II, ch. 1; liv. III, ch. x; — Formey, *Essai sur les songes*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1746; — *Encyclopédie méthodique*, t. XV, art. *Songe*; — Linnée, *de Somno plantarum*, Upsal, 1755; — Buffon, *Histoire naturelle*, t. IV de l'édition de 1753; — Darwin, *Zoonomie*, trad. française, t. 1^{er}; — Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, in-8, Paris, 1806, t. II; — Dugald Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, 3^e partie, trad. de Peisse, 2 vol. in-12, Paris, 1842, t. 1^{er}, p. 243 et suiv.; — Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1^{re} partie, § 4; — Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, 10^e mémoire, *du Sommeil en particulier*; — Moreau (de la Sarthe), art. *Rêve* du *Dictionnaire des sciences médicales*, t. XLVIII; — Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, t. II des *Œuvres philosophiques*, Paris, 1841; — Jouffroy, *du Sommeil*, dans les *Mélanges philosophiques*, in-8, Paris, 1833; — P. Prévost, *Bibliothèque universelle de Genève*, 1834, t. 1^{er}; — Burdach, *Traité de physiologie*, traduction de Jourdan, 1839, t. V; — Lélut, *L'Amulette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations*, in-8, Paris, 1846; *Physiologie de la pensée; Mémoire sur le sommeil, les rêves et le somnambulisme*, Paris, 1862, 2 vol. in-8 et in-18; — Saissy, *Recherches expérimentales sur la physique des animaux hibernants*, in-8, ib., 1808; — *Dictionnaire universel d'histoire naturelle*, t. XI, 1848, art. *Sommeil*; — Bertrand, *Traité du somnambulisme*, in-8, Paris, 1823; — Burdin et Dubois (d'Amiens), *Histoire académique du magnétisme animal*, in-8, 1841; — R. Macnish, *the Philosophy of sleep*, Glasgow, 1845; — Charma, *du Sommeil*, in-8, Paris, 1851; — A. Lemoine, *du Sommeil*, Paris, 1855, in-12; — A. Maury, *le Sommeil et les rêves*, Paris, 1860, in-12; — Liébeault, *du Sommeil et des états analogues*, Paris-Nancy, 1836, in-8. F. L.

SOPHISTES, SOPHISTIQUE. Le nom de *sophiste* n'eut pas primitivement le sens défavorable qu'on a pris l'habitude d'y attacher. Il voulait dire maître de sagesse ou d'éloquence. Mais quand on vit se répandre en Grèce une race d'hommes déliés, se piquant de tout savoir et offrant de tout enseigner; rhéteurs habiles, mais qui mettaient leur éloquence au service de toutes les causes; dialecticiens brillants et subtils, mais qui soutenaient le pour et le contre avec la même intrépidité; capables de tout nier, même l'évidence, et de tout affirmer, même l'absurde; hommes avides d'ailleurs, affamés de richesses, de pouvoir et de renommée, et faisant servir indifféremment le vrai et le faux, le juste et l'injuste, aux intérêts de leur fortune; en présence d'un tel abus de l'esprit et de la parole, la conscience publique s'alarma, le nom de sophiste commença d'être suspect, et finit par devenir injurieux. Nous n'avons point ici à considérer la sophistique sous tous les aspects intéressants qu'elle peut présenter. Elle a sa place dans l'histoire des cités de la Grèce, dans celle de l'éloquence et des mœurs. Attachés au seul point de vue scientifique, nous nous demanderons surtout si la sophistique est ou non un fait considérable dans le développement de la philosophie grec-

que ; nous en chercherons ensuite la juste portée et le sens précis.

Et d'abord, il semble impossible de contester l'influence qu'ont exercée les sophistes sur les esprits de leur temps. Nous n'en voulons d'autres preuves que la guerre opiniâtre que leur déclara Socrate et la grande place qu'ils occupent dans les dialogues de Platon. Pour Socrate et pour son grand disciple, les sophistes représentaient, sinon le scepticisme proprement dit, du moins cet esprit de négation qui mène au doute par une pente inévitable. Et c'est bien là, en effet, le vrai sens de la sophistique. Elle signale ou elle consomme la dissolution de toutes les grandes écoles de philosophie nées du premier essor de la spéculation naissante ; elle pousse à l'extrême cette opposition des sens et de la raison, de l'empirisme ionien et de l'idéalisme italique, d'où un scepticisme mortel serait infailliblement sorti, si Socrate n'avait pas ramené la sève du dogmatisme, donné à la philosophie fourvoyée un point d'appui ferme et solide, une méthode régulière, et toute une robuste et durable organisation.

Veut-on s'assurer que tel est bien le sens de la sophistique, il suffit de jeter un coup d'œil sur ses représentants les plus sérieux et d'examiner leurs origines.

On sait que la philosophie grecque, à ses premiers pas, se divisa en deux grandes directions opposées : d'un côté, le génie ionien suscita deux écoles empiriques, celle de Milet et celle d'Abdère ; de l'autre, le génie dorien enfanta sur les côtes de la Grande-Grèce les écoles de Crotona et d'Élée. Or, si vous parcourez la liste des principaux sophistes, vous verrez qu'ils se rattachent tous à quelque-une de ces écoles : Gorgias et son disciple Polus viennent de l'école d'Élée. Protagoras, et à sa suite Euthydème et Dionysodore invoquent les principes d'Héraclite. Un autre sophiste, Métrodore de Chio, se rattache à l'école d'Abdère ; de sorte qu'il n'y a point d'école dogmatique du sein de laquelle un sophiste ne soit sorti. Maintenant, quelle est l'œuvre commune de ces hommes d'origines si différentes ? Elle consiste à pousser à l'extrême les principes de chaque école et à les mettre en opposition avec les principes de toutes les écoles opposées. Et quel est le but dernier où ils aspirent ? Est-ce de faire sortir de cette contradiction un principe nouveau, plus large et plus fécond ? Non, et rien n'est plus éloigné de l'esprit tout négatif qui les anime. Est-ce de se renfermer dans une abstention absolue ? Pas davantage, et c'est ici que sans vaine subtilité il faut distinguer la sophistique du scepticisme.

Le caractère propre de la philosophie sceptique, en Grèce comme partout ailleurs, c'est de ne rien affirmer touchant la nature des choses, et de se renfermer à cet égard dans une réserve absolue, dans une abstention inébranlable. Les sophistes, au contraire, étaient les plus hardis, les plus affirmatifs, les plus tranchants des hommes. Ils faisaient profession de ne douter de rien, de n'ignorer rien, de savoir le dernier mot de toutes choses. Seulement, et c'est un nouveau trait qui les sépare des sceptiques honnêtes et sérieux, les sophistes, en étalant leur science tranchante, avaient pour but, non la vérité, mais le succès, non le bien des hommes, mais leur propre bien. De sorte que la sophistique, sans avoir la profondeur d'une véritable école de scepticisme, était, en un sens, plus dangereuse : elle conduisait non-seulement à la mort de la philosophie, mais à son avilissement.

Ainsi donc, ce qui caractérise essentiellement la sophistique, ce n'est pas l'esprit de doute, qui ne s'est montré en Grèce qu'avec Pyrrhon, c'est

l'esprit de négation. Cela va résulter, avec une nouvelle évidence, de la méditation attentive des fragments qui nous sont restés des deux plus célèbres sophistes, Gorgias et Protagoras.

Nous avons dit que Gorgias partit de l'éléaticisme, et le brisa contre le sensualisme ionien ; tandis que Protagoras, adoptant le système d'Héraclite, en consumma la ruine par le développement de ses conséquences.

Écoutons Gorgias. « L'être n'est pas, dit-il ; en effet, s'il était, il serait éternel ou engendré, ou l'un et l'autre. Or, ce qui est éternel n'a pas commencé, et par conséquent n'a pas de principe, et par conséquent est indéfini ; mais l'indéfini n'est nul part ; car, s'il était quelque part, il serait différent de ce en quoi il est, et il y aurait quelque chose de plus grand que lui ; de plus, il ne peut être contenu en lui-même ; car, alors, le contenant et le contenu, le corps et le lieu ne feraient qu'un, ce qui est impossible. Ainsi l'être, dans l'hypothèse qui le fait éternel, n'est nul part, et par conséquent n'est pas. — En second lieu, l'être n'est pas engendré, car il serait engendré de l'être ou du non-être ; or, pour qu'il fût engendré de l'être, il faudrait que l'être existât déjà ; et il ne peut pas non plus être engendré du non-être, car le non-être ne peut rien produire. — Enfin l'être ne peut être tout à la fois éternel et engendré. Donc l'être n'est point.

« Autre preuve que l'être n'est point. L'être est un ou plusieurs. Or, l'être ne peut être qu'une quantité, un continu, une grandeur ou un corps ; et rien de tout cela n'est un. De plus, l'être ne peut être plusieurs ; car, s'il n'y a plus d'unité, il ne peut plus y avoir de pluralité. » (*Voy. Sextus, Adv. Mathem.*, p. 149 sq. ; et Aristote, *de Xen., Zen. et Gorg.*, lib. V.)

Le caractère de cette argumentation, au premier abord, est éléatique ; mais, quand on y regarde de près, on y voit les principes sensualistes réunis par un monstrueux assemblage aux dogmes de Parménide, pour les détruire et se détruire eux-mêmes du même coup. « L'être, dit Gorgias, est engendré ou éternel. Il ne peut être engendré ; j'en appelle à Parménide ; il ne peut être éternel, car tout ce qui est a commencé d'être ; demandez à Héraclite. » Impossible de trouver, en traits plus sensibles, le caractère de cette dialectique toute négative qui dissolvait, pour ainsi parler, chaque système en y infiltrant tous les autres. Le résultat définitif est celui-ci : toute vérité, tout être, sont absolument impossibles.

Suivons maintenant Protagoras dans une autre voie. « Connaître, dit-il, c'est sentir ; or, quel est le caractère de la sensation ? C'est de varier à l'infini, suivant les dispositions de l'être sensible. Chacun connaît donc à sa façon, et chacun est bon juge et seul juge de sa façon de connaître. Ce qui est vrai pour celui-ci peut donc être faux pour celui-là, et incertain pour un troisième. Tout le monde a tort, et tout le monde a raison. » A ce compte, toute chose est et n'est pas tout à la fois ; elle est ceci, elle est cela, et elle n'est aussi ni l'un ni l'autre. C'est ce que Protagoras exprimait en disant que « l'homme est la mesure de toutes choses ; des choses qui sont, en tant qu'elles sont, et des choses qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas. »

Ainsi, suivant Protagoras, tout est relatif, parce que tout est sensible ; et tout est vrai, parce que tout est relatif. Et comme tout est vrai, le oui est vrai comme le non. Mais Gorgias dit-il autre chose ? Rien n'est, selon lui, et rien n'est vrai, ni le oui ni le non. Or, qui ne voit que cette formule est identique à la précédente. Si tout est vrai, rien n'est vrai ; et si rien n'est vrai, on peut tout soutenir, et par conséquent tout est vrai. Acceptez

les deux alternatives contradictoires ou niez-les, la vérité y succombe également, et le sens commun y reçoit pareil outrage.

Qu'on examine maintenant les doctrines de Métrodore de Chio, de Prodicus, d'Hippias, de Diagoras, d'Anaxarque, d'Euthydème : on y reconnaîtra le même esprit. Nulle part l'esprit de doute, la suspension du jugement ; partout l'esprit critique et négatif poussé à ses dernières limites et déshonoré par l'effronterie.

Un philosophe célèbre de notre temps, historien ingénieux de la philosophie, mais historien systématique et prévenu, a entrepris une sorte de réhabilitation des sophistes. Selon Hegel, les sophistes ont moins été les adversaires de Socrate que ses précurseurs. C'est à Protagoras en personne qu'il fait honneur d'avoir ouvert l'ère de la subjectivité, en expliquant la diversité et la contradiction des idées par les dispositions du sujet pensant, et ramenant ainsi la philosophie à l'étude de l'homme. A ce point de vue l'Ἀνθρώπου πάντων μετρίων, tant reproché à Protagoras, n'est rien moins que le prélude du Γνωθὶ σεαυτὸν de Socrate. Les sophistes ont compris les premiers la haute importance de l'élément subjectif dans la science : à eux l'honneur d'avoir proclamé que l'esprit humain n'a pu recevoir ses lois des mains de la nature ; que c'est lui, au contraire, qui pense, ordonne et en quelque façon construit les choses selon les lois qui lui sont propres. De là, suivant Hegel, la haute idée que les sophistes se sont formée de la puissance, de la souveraineté de l'esprit humain ; de là une sorte d'exaltation qui a pu les entraîner innocemment à un orgueil extrême, à une sorte d'immortalité, et jusqu'à l'athéisme. Celui qui connaît les ressources de l'esprit humain possède la science universelle, et peut tout enseigner, depuis la physique jusqu'à l'art militaire. Maître des impressions et des résolutions de l'homme, il les manie à son gré ; il est homme d'État, et, s'il le veut, tyran. Sachant tout, gouvernant tout, donnant aux hommes et à la nature leurs lois, faisant à son gré le beau et le laid, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, que manque-t-il au sophiste pour être Dieu ?

On ne saurait contester ce qu'il peut y avoir d'original et d'ingénieux dans quelques-uns de ces aperçus de Hegel ; mais tout cet échafaudage repose sur une interprétation infidèle et arbitraire des textes. Quand Protagoras soutenait que l'homme est la mesure de toutes choses, il n'entendait nullement parler de l'homme en général, de l'esprit humain dans la riche variété de ses puissances et de ses lois. Entendre ainsi la formule de Protagoras, c'est la détacher de tout ce qui sert à l'éclaircir et à lui donner son vrai sens, pour y introduire arbitrairement toutes sortes d'idées modernes. Lisez le chapitre de Sextus Empiricus où est rapportée et commentée la formule du sophiste grec ; faites mieux : lisez le *Théétète* de Platon et vous y trouverez l'interprétation la plus exacte et la plus rigoureuse, en même temps que la réfutation la plus solide des théories de Protagoras. Le sophiste d'Abdère était élève d'Héraclite. Il ne voyait, comme son maître, dans la nature qu'une métamorphose continue, un écoulement sans fin de phénomènes périssables et fugitifs. Or, au lieu de rapporter ces formes changeantes à un principe éternel, à un feu vivant, comme inclinait à le faire Héraclite, comme le firent plus tard les stoïciens, Protagoras expliquait la variété et la contradiction des phénomènes par la mobilité des sens : l'homme n'est qu'un animal doué de sensibilité, et chaque individu a sa manière de sentir. Or, comme il n'y a aucun autre moyen

de connaître que la sensation, comme la sensation est toute la science, il s'ensuit que tout ce qui est senti comme beau, comme bon, comme juste, doit être réputé pour tel, sauf à être jugé comme laid, mauvais et injuste, un instant après ; d'où Protagoras concluait que pour savoir tout, enseigner tout et gouverner à son gré les hommes, il suffisait de savoir donner aux choses telle et telle couleur suivant les circonstances et le besoin du moment. Parti du principe sensualiste, Protagoras aboutissait donc, dans l'ordre spéculatif, à une sorte de nihilisme, et dans la pratique, à une révoltante immoralité.

Hegel ne réussit pas mieux quand il essaye de justifier cette thèse de Gorgias, que rien n'existe, que l'être n'est pas. Hegel voyant ici paraître, pour la première fois, dans l'histoire de la philosophie, un principe qui lui est cher, le principe de l'identité des contradictoires, se défend lui-même en défendant Gorgias, et il n'hésite pas à lui prêter ses plus subtiles et ses plus hardies spéculations. A l'en croire, Gorgias a parfaitement compris que tout être de la nature enferme en ses profondeurs une contradiction nécessaire, une sorte de lutte entre l'être et le néant ; l'être, tel que l'univers nous le présente, change sans cesse, c'est-à-dire se nie sans cesse, et sans cesse s'affirme après s'être nié. De ce conflit, de cette antithèse entre l'être et le néant, résulte le *devenir*, synthèse merveilleuse, où le néant et l'être, toujours contraires et toujours unis, viennent se réconcilier. Nous n'avons point à examiner ici la valeur de cette théorie de Hegel ; mais ce qui est incontestable, c'est qu'elle est restée complètement inconnue à Gorgias. La formule de Hegel, quoi qu'elle vaille, a du moins un caractère dogmatique ; celle de Gorgias est, au contraire, empreinte d'un esprit tout négatif. De la contradiction des idées, Hegel prétend faire sortir leur harmonie et les lier ainsi dans un système régulier. Gorgias cherche la contradiction pour s'y complaire et pour s'y enfermer sans retour.

Laissons là les raffinements de la spéculation moderne ; revenons à l'antiquité ; donnons aux textes leur sens véritable, et quand il s'agit de les interpréter, rapportons-nous-en à deux critiques incomparables : Aristote et Platon. Ici, par exemple, relisons le *Théétète* et surtout cet admirable dialogue où Platon a défini le sophiste. Quand il l'appelle tour à tour chasseur de jeunes gens riches, pêcheur à l'hameçon, commerçant faisant négoce de connaissances à l'usage de l'âme, charlatan, habile dans l'art d'imiter, etc., on peut croire que ce grand artiste badine, et encore sous ce badinage, y a-t-il une ironie profonde et un sens sérieux ; mais quand il veut opposer la sophistique à la vraie philosophie, le pur amour du beau et du bien à la recherche des faux brillants et des vaines apparences, il caractérise, et pour ainsi dire grave en deux traits profonds la différence du philosophe et du sophiste : celui-là, dit-il, tend vers l'être ; celui-ci va au néant.

Tel est l'arrêt du plus grand philosophe et du plus grand moraliste de l'antiquité sur la sophistique. La conscience universelle a confirmé cette sentence, contre laquelle une réhabilitation tardive ne saurait prévaloir.

Les auteurs à consulter pour l'antiquité : Platon, *Gorgias*, *Théétète*, *Sophiste* et autres dialogues ; — Aristote, *Sophist. elench.*, de *Gorgia* ; — Xénophon, *Memorab.* ; — Plutarque, Sextus, Diogène Laërce ; — Philostrate, *Vitæ sophistarum*. Pour les modernes : L. Cresollius, *Theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamatorum, id est, sophistarum, de eorum disciplinâ*

ac discendi docendique ratione, Paris, 1620, in-8; — Kriegk, *Dissertatio de sophistarum eloquentia*, Iéna, 1702, in-4; — G. Walch, *Diatribe de praeiis veterum sophistarum rhetorum atque oratorum; de Enthusiasmo veterum sophistarum atque oratorum* (dans ses *Parerga Academica*, p. 129, 367, Leipz., 1721, in-8.)

Voy. pour plus de renseignements bibliographiques les articles consacrés aux principaux sophistes : GORGIAS, PROTAGORAS, PRODICUS, etc.

EM. S.

SORBIÈRE (Samuel) est né au commencement du XVII^e siècle, de parents protestants, dans les environs de la ville d'Uzès, et mort en 1670.

C'est un disciple de Gassendi et un médecin, de même que Bernier. Toute sa vie il fut plus ou moins suspect d'irrégularité, de socinianisme et d'impétié, quoique de protestant il se fût fait catholique. Personne ne crut à la sincérité de sa conversion, qu'il mit un grand empressement à exploiter auprès de Mazarin et du pape. Guy-Patin disait qu'il n'avait fait que retourner sa jaquette. En se glissant auprès des savants, en publiant ce qu'il avait retenu de leurs conversations, il réussit à se faire une certaine réputation dans la république des lettres. Il divulguait sans loyauté ce qu'il avait surpris dans leur intimité; il se mêlait à leurs discussions et à leurs querelles plutôt pour les envenimer que pour les apaiser, et sans avoir l'excuse de la bonhomie et du sincère amour pour la vérité du P. Mersenne. Tel a été son rôle entre Descartes et Gassendi. Pendant plusieurs années de séjour en Hollande, il fut auprès de Descartes comme l'espion de Gassendi. C'est lui qui excita Gassendi à répliquer par les *Instantiæ* à la réponse de Descartes, et qui les publia lui-même en Hollande, avec les premières objections de Gassendi et la réponse de Descartes, sous le titre de *Disquisitionis metaphysicæ, seu dubitationes et instantiæ Petri Gassendi adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, en y joignant une préface désobligeante pour Descartes. Il a écrit une vie de Gassendi, *Dissertatio de vita et moribus Petri Gassendi*, qui sert de préface à ses œuvres complètes publiées en 1658, à Lyon, après sa mort. Bernier, dans sa vieillesse, disait qu'il ne connaissait que Sorbière qui eût été meilleur gassendiste que lui. A en croire le *Sorberiana*, Sorbière s'étonnait que dix ans après la publication du *Syntagma philosophicum*, il y eût des gens qui eussent embrassé une autre philosophie, tout de même que si après avoir trouvé l'usage du pain on mangeait encore du gland. Sa grande érudition littéraire et philosophique lui semble une des causes du peu de succès de ses ouvrages comparés à ceux de Descartes : « Si la manière de philosopher de M. Gassendi, admirée de tout le monde, ne fait pas plus de bruit, je pense que cela vient de sa trop grande littérature qui a mis de plus grands intervalles qu'il ne fallait entre ses raisonnements, ce qui en a dissipé la force et la liaison. » Après Gassendi, ses héros étaient Montaigne et Charron; il ne pouvait souffrir qu'on en parlât mal. Aussi une tendance sceptique s'allie en lui, comme chez le maître, à l'empirisme. Membre assidu de l'Académie pour la recherche des causes naturelles qui se réunissait chez M. de Montmort, il y fit plusieurs discours sur le peu de connaissances que nous avons des choses naturelles. Enfin, une traduction française du *de Cive* de Hobbes achève de mettre dans tout leur jour les tendances philosophiques de ce disciple peu recommandable de Gassendi.

On peut consulter sur Sorbière, un mémoire

sur sa vie, par Graverol, en tête du *Sorberiana*, et l'article qui lui est consacré dans les *Mémoires de Nicéron*. F. B.

SORITE (σωρίτης, de σωρός, tas, monceau, *acervus* en latin); c'est un argument composé d'un nombre indéterminé de propositions qui aboutissent à une conclusion commune. Ces propositions devant être disposées de telle sorte que l'attribut de la première devienne le sujet de la seconde, l'attribut de la seconde, le sujet de la troisième, et ainsi de suite, on arrive à une conclusion qui unit le sujet de la première avec l'attribut de la dernière. En voici un exemple tiré de Montaigne : c'est le raisonnement que ce charmant sceptique prête au renard lâché par les Thraces sur une rivière glacée (*Essais*, liv. II, ch. XII). « Ce qui fait bruit se remue; ce qui se remue n'est pas gelé; ce qui n'est pas gelé est liquide; et ce qui est liquide plie sous le faix; donc cette rivière qui fait bruit pliera sous le faix. »

Le sorite n'est qu'une suite de syllogismes dont la mineure est sous-entendue, et qui se suivent de manière que la conclusion du premier est la majeure du second; la conclusion du second la majeure du troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on ait atteint la proposition qu'on veut démontrer, la conclusion dernière. Si cette condition n'est pas remplie, il n'y a pas de raisonnement, mais une agglomération de propositions sans lien.

Le sorite est un argument plus oratoire que philosophique, qui vise plus à l'effet qu'à la démonstration. Il n'a été dans l'origine qu'un sophisme inventé par Eubulide à l'usage de l'école mégarique, pour prouver qu'il n'y a rien de déterminé dans l'idée de quantité; que la même quantité est à la fois *peu* et *beaucoup*. Qu'on se figure un tas de blé construit grain par grain : il arrivera un moment où un seul grain fera un tas. *Quum aliquid minutatim et gradatim additur aut demitur, soritas hoc vocant, quia acervum efficitur uno addito grano.* (Cicéron, *Acad.*, liv. II, c. XXIX.) X.

SOTION D'ALEXANDRIE, ainsi nommé de sa ville natale, florissait à Rome pendant les premières années du I^{er} siècle de l'ère chrétienne. Il était disciple de Sextius et un des maîtres de Sénèque; et, comme le premier, il se proposait de fonder ensemble la morale stoïcienne et l'ascétisme de Pythagore. De là vient que les historiens modernes de la philosophie le considèrent tantôt comme un pythagoricien, tantôt comme un disciple du Portique. Tout ce que nous savons de son enseignement, c'est que, pour donner plus de force à l'abstinence prêchée par Sextius, à la défense de manger de la chair des animaux, il admettait le dogme de la métempyschose. Stobée nous a conservé quelques fragments assez peu remarquables d'un écrit qui lui est attribué sur la colère. Le meilleur document à consulter sur Sotion, ce sont les *Lettres* de Sénèque, et particulièrement la 108^e. X.

SPÉCULATION (de *speculari*, regarder de haut). C'est la partie de la philosophie et de la science en général qui n'est ni pratique ni expérimentale. En effet, la spéculation est opposée à la fois à la pratique et à l'expérience, et se prend par conséquent, dans un sens plus restreint que la théorie; car une théorie peut être expérimentale ou spéculative, et se distinguer seulement de la pratique. La partie spéculative de la philosophie, c'est la métaphysique; la partie spéculative des mathématiques, celle qui n'a pas d'application dans les arts. La physique et l'histoire naturelle ont aussi leurs régions spéculatives au sein desquelles se déploie l'es-

prit de système. On désigne sous le nom de méthode *spéculative*, en philosophie, celle qui prétend se passer entièrement des secours de la conscience et de l'expérience, telle que la méthode de Spinoza et de quelques modernes philosophes de l'Allemagne. La méthode spéculative est une chimère ainsi que la philosophie purement spéculative.

SPEUSIPPE. Il était le neveu de Platon et lui succéda, après sa mort, à la tête de son école. Platon lui avait donné, en outre, une de ses petites-filles en mariage, avec une dot considérable, et l'avait emmené avec lui dans son dernier voyage en Sicile. Speusippe inspira aux Syracusains une telle confiance, qu'il fut chargé par eux d'inviter Dion à revenir dans leur île renverser la tyrannie. Ayant pris la direction de l'école platonicienne, la première année de la *cvm^e* olympiade (349 av. J. C.), il la conserva huit ans. Il était d'une si misérable santé, qu'on était obligé de le traîner à l'Académie. Diogène le rencontrant un jour, lui demanda s'il n'avait pas honte de vivre dans cet état. « Je vis par l'âme, répondit Speusippe. » Enfin, vaincu par la paralysie, il fit venir Xénocrate, et lui céda la chaire de son maître. On raconte sa mort de diverses manières : quelques-uns veulent même qu'il ait cherché dans le suicide la fin de ses maux. Son esprit était des plus distingués et des plus aimables ; mais ses mœurs ne répondaient ni à son esprit, ni à sa doctrine. Il était voluptueux et avare, et, contre les libérales traditions de Socrate et de Platon, il faisait payer ses leçons. Speusippe, si l'on en croit Diogène Laërce, a composé un très-grand nombre d'ouvrages dont il ne nous reste que le nom. On lui attribue un fragment que nous possédons sur les nombres pythagoriciens, et quelques définitions que l'on a aussi prêtées à Platon. On rapporte enfin comme témoignage de l'importance des ouvrages de Speusippe, qu'Aristote, disciple comme lui de Platon, mais disciple indépendant, acheta ces ouvrages pour la somme énorme de trois talents.

Selon Diogène Laërce, il serait resté fidèle aux dogmes de Platon. Il est facile de voir cependant, par le peu de témoignages qui nous restent, qu'il les modifia gravement. Les rares documents que nous possédons aujourd'hui sur la doctrine de Speusippe touchent à la logique, à la métaphysique et à la morale.

A l'exemple de Platon, il s'efforça de ramener toutes les sciences à l'unité : il chercha ce qu'elles avaient de commun, et les unit par leurs analogies. Mais Diodore a tort de lui attribuer la première idée de cette unité : son originalité fut peut-être seulement de l'avoir exagérée. Nous voyons, en effet, par l'opinion de Speusippe sur la définition, qu'il avait donné beaucoup trop d'extension aux rapports mutuels de nos connaissances. Il disait que, pour définir, il fallait savoir toutes choses ; car il faut connaître toutes les différences possibles de l'objet à définir et de tous les objets dont nous voulons le distinguer. Il ne pensait donc pas qu'on pût définir un objet sans définir en même temps tous les autres. On peut juger par là de la décadence de l'école platonicienne ; car ces difficultés logiques sur la possibilité d'une définition rappellent celles de l'école d'Antisthène, que Platon avait réfutées dans le *Sophiste*.

Speusippe ne différait pas moins de Platon sur la théorie de la connaissance. Platon avait distingué la sensation de la raison, sans donner à la première aucune espèce de valeur scientifique. Speusippe distingue la sensation scientifique et la raison scientifique (*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, ἐπιστημονικὸς λόγος*), l'une qui connaît

les choses intellectuelles, et l'autre les choses sensibles. Mais la sensation emprunte à la raison ce qu'elle possède de vérité ; et l'exercice nous habitue à juger tout d'abord de la vérité dans le monde sensible, de même que l'art du musicien apprend par l'exercice réfléchi à distinguer clairement l'harmonie dans les sons. Ainsi Speusippe, tout en rapportant à la raison le principe de la vérité pour les sens, donne cependant à ceux-ci une certaine puissance de juger due à l'exercice et à l'habitude, et il leur reconnaît une autorité scientifique.

Si l'on en croit Cicéron, Speusippe tendait à détruire dans les esprits la croyance aux dieux, en admettant qu'une certaine force vivante animait et gouvernait l'univers. Si cette assertion de Cicéron était fondée, le système de Speusippe se rapprocherait de celui des stoïciens ; mais on sait que Cicéron confond volontiers les différents systèmes. Il attribue cette même opinion à Pythagore, et, en effet, il y a de grands rapports entre les idées de Pythagore et celles de Speusippe. Aristote les réunit presque toujours, et les réfute en même temps. Mais comment faut-il entendre cette sorte de panthéisme naturaliste que Cicéron prête en même temps aux pythagoriciens et à Speusippe ? Aristote va nous l'expliquer. Selon lui, les pythagoriciens et Speusippe admettaient que le meilleur et le plus beau n'est pas au commencement des choses, mais qu'il est la suite de leur développement, *μὴ ἐν ἀρχαίς, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐκ τούτων*. Ils prouvaient cette assertion par l'exemple des plantes et des animaux qui sortent d'un germe : ce n'est pas le germe, c'est l'animal qui est parfait. Aristote répondait avec raison que ce n'est point le germe qui est avant l'homme, mais l'homme qui est avant le germe. Il comparait ces nouveaux théologiens aux théologiens de l'antiquité, qui avant Jupiter plaçaient la Nuit et le Chaos.

Ainsi, dans la doctrine de Speusippe, le premier principe ne fut plus ce qu'il avait été pour Platon, le bien en soi, le parfait, l'idée du bien : mais l'un en soi, comme dans l'école élatique ou pythagoricienne. A la place du principe moral, que Platon faisait planer sur toute sa philosophie, Speusippe rétablissait le principe mathématique et abstrait des philosophies précédentes.

Aristote nous apprend que Speusippe s'écartait aussi de Platon sur un autre point. Il ne regardait pas comme le bien l'unité en soi, dans la crainte d'être obligé de dire, comme une conséquence nécessaire, que le multiple est en soi le principe du mal. Bien plus, il supprimait l'opposition du bien et du mal, que Platon avait confondue avec celle de l'un et du multiple, et voulait ramener toutes choses à l'unité.

Speusippe ne se contenta pas de retrancher le bien de la nature du premier principe, il en retrancha encore l'intelligence. Il en veut faire un principe distinct, c'est-à-dire subordonné. Or, l'un en soi n'étant ni le bien, comme le pensait Platon, ni l'intelligence, comme le pense Aristote, ne peut être que l'unité abstraite de Parménide, ou l'unité incompréhensible de l'école d'Alexandrie. Aristote poussant à ses dernières conséquences le principe de Speusippe, lui reproche d'admettre pour principe le non-être.

Comment Speusippe, avec son principe de l'unité, expliquait-il l'origine et la nature des choses ? C'est ici que les plus grandes obscurités enveloppent sa doctrine, et que les conjectures doivent être d'autant plus prudentes qu'elles sont moins assurées. Il paraît vraisemblable que Speusippe a porté une atteinte grave à la théorie

des idées. Déjà il en avait dénaturé le premier terme; il alla plus loin : il supprima cette série de principes intermédiaires que Platon avait reconnus entre le principe premier et la nature. Il chercha immédiatement dans l'unité même l'essence particulière de chaque chose.

Nous avons encore quelques détails sur la morale de Speusippe. Selon Sénèque, il aurait pensé que l'homme n'est heureux que par la vertu, sans aller jusqu'à admettre l'honnête comme le seul bien. Ces paroles s'expliquent aussi par la constante assimilation que fait Cicéron entre la morale de l'ancienne Académie et celle du péripatétisme. Ces deux écoles plaçaient le bonheur dans la vertu et admettaient d'autres biens que l'honnête. Selon saint Clément d'Alexandrie, Speusippe définissait le bonheur un certain état parfait dans les choses naturelles, *ἔστιν τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν*, et considérait les vertus comme les instruments du bonheur, *ἀπεργαστικά τῆς εὐδαιμονίας*. Enfin, la volupté et la douleur étant pour lui deux extrêmes entre lesquels se trouve placé le bien, comme l'égal est entre le trop grand et le trop petit, il regardait le plaisir comme un mal. C'est à peine si la doctrine stoïcienne va jusque-là : Platon s'était gardé de ces extrémités, lui qui, dans le *Phédon*, veut que le plaisir s'unisse à l'intelligence pour former le souverain bien. Comment Speusippe faisait-il pour concilier entre eux ces deux principes opposés : que le bonheur est la fin de la vertu, et que le plaisir est un mal? C'est ce qu'il nous est impossible de savoir par les faibles débris qui nous restent de leurs systèmes. Nous avons conservé enfin une maxime politique de Speusippe qui se rapporte tout à fait aux principes de Platon : « Si le gouvernement est une chose bonne, le sage seul est prince et roi : la loi, puisqu'elle est la droite raison, est bonne. »

Voy. sur Speusippe, Aristote, *Métaph.*, passim ; — Diogène Laërce, liv. IV, § 1 ; — Brucker, 2^e partie, ch. vi, sect. 2 ; — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. II, ch. vi ; — Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principijs placita*, in-8, Paris, 1838. P. J.

SPHÈRE. Ce terme a été employé par les logiciens dans un sens tout particulier. Pour le comprendre, il faut se rappeler qu'une idée générale est la combinaison sous une idée logique d'un certain nombre de qualités inhérentes à un certain nombre d'individus. Il y a donc en elle deux quantités, à savoir la somme des caractères abstraits, et celle des êtres qui en sont doués. La première est déterminée, la seconde ne l'est pas, puisque le nombre des individus d'une espèce ne peut être limité; l'une est intensive, l'autre extensive. La première est appelée par quelques logiciens grecs la profondeur (*βάθος*) de la notion, ou plus ordinairement sa compréhension; tels sont par exemple les caractères désignés par ce terme général : homme. La seconde, nommée en grec la largeur (*πλάτος*) ou le circuit (*ἡ περιωγή*), reçoit plus souvent le nom d'extension ou d'étendue : ce sont, par exemple, tous les êtres auxquels on peut attribuer les caractères exprimés par le mot homme. Ces êtres constituent le domaine ou la sphère de l'idée, *regio, sphaera*. Voy. les mots COMPRÉHENSION, EXTENSION. E. C.

SPINOZA. A toute époque le nom de Spinoza serait un nom des plus considérables, parce que son système est à la fois un effort puissant de l'esprit humain et un mémorable exemple des erreurs où les spéculations abstraites le peuvent entraîner; mais, au siècle où nous vivons, Spinoza a pris une importance toute particu-

lière : l'esprit qui anima son système, renaissant sous des formes nouvelles, a pénétré depuis cinquante ans toute l'Allemagne, et de là s'est répandu et se répand sur l'Europe entière. Appréhender Spinoza, c'est donc approfondir une pensée toute vivante et tout agissante; réfuter Spinoza, c'est armer notre temps contre les plus puissantes et les plus dangereuses séductions.

Tout est extraordinaire dans Spinoza, sa personne, son style, sa philosophie; mais ce qui est plus étrange encore, c'est la destinée de cette philosophie parmi les hommes. Mal connu, méprisé de ses plus illustres contemporains, Spinoza meurt dans l'obscurité, et il y demeure enseveli durant tout un siècle. Tout à coup son nom reparait avec un éclat extraordinaire. On lit l'*Éthique* avec passion; on croit y découvrir un monde nouveau, des horizons inconnus à nos pères; et le dieu de Spinoza, que le xvii^e siècle avait brisé comme une idole, devient le dieu de Lessing, de Goethe, de Novalis.

Ce penseur inoffensif, que Malebranche appelait un *misérable*, Schleiermacher le révère et l'invoque à l'égal d'un saint. Cet *athée de système*, à qui Bayle prodigue l'outrage, a paru, aux yeux de l'Allemagne moderne, le plus religieux des hommes. Ivre de Dieu, comme dit Novalis, il a vu le monde au travers d'un épais nuage, et l'homme n'a été pour ses yeux troublés qu'un mode fugitif de l'être en soi. Ce système, enfin, si choquant et si monstrueux, cette *épouvantable chimère*, Jacobi y voit le dernier mot du rationalisme, Schelling le pressentiment de la philosophie véritable.

Cette sorte d'enthousiasme, aussi excessif dans son genre que les emportements des adversaires de Spinoza, ne sortira pas, nous l'espérons, de l'Allemagne. Nous n'avons point en France, grâce à Dieu, assez d'imagination, et nous avons trop de bon sens pour nous passionner ainsi sans raison et sans mesure. La nouvelle philosophie française, à qui l'on n'a pas épargné l'accusation de spinozisme et toutes les injures qu'elle mène avec soi, s'est nettement séparée de Spinoza dès son origine; et du jour où elle a substitué la méthode psychologique à la déduction *a priori*, en donnant pour base à toute spéculation métaphysique la conscience du *moi*, elle s'est heureusement condamnée à ne pouvoir être spinoziste sans la plus éclatante contradiction.

Pourquoi donc toutes ces colères? pourquoi ces cris de violence? Nous déclarons, quant à nous, qu'ils nous laissent l'âme aussi calme que les transports d'admiration de l'ardente et chimérique Allemagne. Nous ne pouvons comprendre qu'un esprit un peu grave ait autre chose à faire d'utile et de sérieux sur Spinoza, que de laisser là les fanatiques de toute espèce, et de résoudre avec un calme parlant ces deux questions : Qu'a pensé Spinoza? Qu'y a-t-il de vrai, qu'y a-t-il de faux dans ce qu'il a pensé?

Mais avant d'entrer en matière, il importe de faire connaître la personne de Spinoza et de décrire ses principaux ouvrages. Si la biographie est toujours utile à l'histoire de la philosophie, elle devient ici presque nécessaire. La personne de Spinoza est, en effet, comme sa doctrine, profondément originale. On trouve dans sa manière de vivre le même cachet de singularité que dans sa manière d'écrire et de penser. Son caractère, son isolement, les infirmités physiques et morales de sa nature donnent souvent le secret de ses spéculations et de ses erreurs.

Baruch Spinoza naquit à Amsterdam le 24 novembre 1632, d'une famille de juifs portugais. Ses parents, honnêtes gens et à leur aise, étaient

marchands à Amsterdam, où ils demeuraient sur le Burgwal, dans une assez belle maison, près de la vieille synagogue portugaise. Son éducation fut faite avec soin. On lui donna pour maître de latin le médecin Van den Ende, homme instruit, mais esprit inquiet et hardi, bien connu par la fin tragique où se termina sa carrière aventureuse. Le principal biographe de Spinoza, l'honnête ministre luthérien Jean Colerus, assure que Van den Ende répandait dans l'esprit de ses élèves les premières semences de l'athéisme. Ce médecin, dit-il, avait une fille unique qui possédait la langue latine si parfaitement, qu'elle était capable d'instruire les écoliers de son père en son absence, et de leur donner leçon. Elle savait aussi très-bien la musique. Comme Spinoza avait occasion de la voir et de lui parler très-souvent, il en devint amoureux, et il a souvent avoué qu'il avait eu dessein de l'épouser. Ce n'est pas qu'elle fût des plus belles ni des mieux faites; mais elle avait beaucoup d'esprit, de capacité et d'enjouement, ce qui avait touché le cœur de Spinoza, aussi bien que d'un autre disciple de Van den Ende, nommé Kerkering. Celui-ci s'aperçut bientôt qu'il avait un rival, et redoubla ses soins et ses assiduités auprès de sa maîtresse. Il le fit avec succès, outre que le présent qu'il avait fait auparavant à cette fille d'un collier de perles, de la valeur de deux ou trois cents pistoles, contribua sans doute à gagner ses bonnes grâces. Elle les lui accorda donc et lui promit de l'épouser, ce qu'elle exécuta fidèlement après que Kerkering eut abjuré la religion luthérienne, dont il faisait profession, et embrassé la catholique.

De l'étude du latin Spinoza passa à celle de la théologie et s'y attacha pendant plusieurs années, puis il s'adonna tout entier à la physique. Il débâta longtemps, nous dit Colerus, sur le choix qu'il devait faire d'un maître dont les écrits lui pussent servir de guide dans le dessein où il était. Mais, enfin, les œuvres de Descartes étant tombées entre ses mains, il les lut avec avidité, et dans la suite il a souvent déclaré que c'était de là qu'il avait puisé ce qu'il avait de connaissances en philosophie. Il était charmé de cette maxime de Descartes qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour véritable qui n'ait été auparavant prouvé par de bonnes et solides raisons. Il en tira cette conséquence que la doctrine des rabbins ne pouvait être admise par un homme de bon sens. Il fut dès lors fort réservé avec les docteurs juifs, dont il évita le commerce autant qu'il lui fut possible : on le vit rarement dans les synagogues, ce qui les irrita extrêmement contre lui. Ils employèrent tous les moyens possibles pour le ramener, la douceur et la séduction d'abord, puis la violence. Au témoignage de Colerus, Spinoza racontait lui-même à Van der Spycq, son hôte, que les rabbins lui avaient offert une pension de mille florins; mais il protestait que, quand ils lui eussent offert dix fois autant, il n'eût pas accepté leurs offres ni fréquenté leurs assemblées, parce qu'il n'était pas hypocrite et qu'il ne recherchait que la vérité. Spinoza racontait aussi à Van der Spycq et à sa femme qu'un soir, sortant de la vieille synagogue portugaise, il vit quelqu'un auprès de lui, le poignard à la main; comme il se tint aussitôt sur ses gardes, il put éviter le coup, qui porta seulement dans ses habits. Il gardait encore le justaucorps percé du coup, en mémoire de cet événement. Les rabbins, ne pouvant ni le persuader, ni le séduire, ni l'intimider, se décidèrent à l'excommunier. Il paraît qu'on choisit, parmi les formules de l'excommunication, la plus terrible, la formule *schanmutha*, qui était signi-

fiée au coupable publiquement dans la synagogue, à la lumière des cierges et au son du corne. Spinoza n'avait pas attendu la sentence pour quitter Amsterdam; il protesta dans un écrit en espagnol qui est perdu.

Voilà donc Spinoza éprouvé de bonne heure et tout à la fois dans ses affections, dans ses croyances, dans ses liens de famille et de religion. Ce fut alors qu'il prit un parti définitif sur la conduite de sa vie: il se voua à la méditation des problèmes philosophiques et religieux, dans une solitude profonde et une indépendance absolue. Il apprit un art mécanique, en quoi, du reste, il demeura fidèle aux traditions de sa religion et de sa famille, et travailla de ses mains pour vivre à l'abri du besoin et ne dépendre de personne. L'art qu'il choisit fut celui de faire des verres pour des lunettes d'approche et pour d'autres usages; et il y réussit si parfaitement, nous dit Colerus, qu'on s'adressait de toutes parts à lui pour en acheter. On en trouva dans son cabinet, après sa mort, un bon nombre qu'il avait polis.

Après avoir séjourné tour à tour aux environs d'Amsterdam, puis à Rhynsburg, près de Leyde, puis à Voorburg, près de la Haye, il s'établit et se fixa dans cette dernière ville, chez un honnête et modeste bourgeois, Van der Spycq, qui lui loua une chambre dans sa maison. Toute sa vie est comme renfermée dans ces simples paroles de Colerus: « Il passait le temps à étudier et à travailler à ses verres. » C'est une chose incroyable, ajoute l'honnête biographe, combien Spinoza a été sobre et bon ménager. On voit, par différents petits comptes trouvés dans ses papiers, qu'il a vécu un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenait à trois sous, et d'un pot de bière d'un sou et demi. Un autre jour, il n'a mangé que du gruau apprêté avec des raisins et du beurre, et ce plat lui avait coûté quatre sous et demi.

Cette extrême sobriété se comprend plus aisément quand on sait quelle était la constitution de Spinoza. Il était, nous dit Colerus, très-faible de corps, maigre, et attaqué de phthisie depuis sa jeunesse. C'était un homme de moyenne taille; il avait les traits du visage bien proportionnés, la peau un peu noire, les sourcils longs et de même couleur; de sorte qu'à sa mine on le reconnaissait aisément pour être descendu de juifs portugais. Pour ce qui est de ses habits, il en prenait fort peu de soin, disant qu'il est contre le bon sens de mettre une enveloppe précieuse à des choses de néant ou de peu de valeur. Si sa manière de vivre était fort réglée, sa conversation n'était pas moins douce et paisible. Il savait admirablement bien être le maître de ses passions. On ne l'a jamais vu ni fort triste ni fort joyeux. Il savait se posséder dans sa colère et dans les déplaisirs qui lui survenaient; il n'en paraissait rien au dehors. Il était, d'ailleurs, fort affable et d'un commerce aisé; parlait souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches, et à ceux du logis lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie; il ne manquait point alors de les consoler et de les exhorter à souffrir avec patience des maux qui étaient comme un partage que Dieu leur avait assigné. Il avertissait les enfants d'assister souvent à l'église au service divin, et leur enseignait combien ils devaient être obéissants et soumis à leurs parents. Lorsque les gens du logis revenaient du sermon, il leur demandait souvent quel profit ils y avaient fait et ce qu'ils en avaient retenu pour leur édification. « Il avait, nous dit encore Colerus, une grande estime pour mon prédécesseur, le docteur Cordes, qui était

un homme savant, d'un bon naturel et d'une vie exemplaire : ce qui donnait occasion à Spinoza d'en faire l'éloge. Il allait même quelquefois l'entendre prêcher, et faisait état surtout de la manière savante dont il expliquait l'Écriture et des applications solides qu'il en faisait. Il avertissait en même temps son hôte et ceux de la maison de ne manquer jamais aucune prédication d'un si habile homme. Il arriva que son hôte se lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession ; à quoi il répondit : *Votre religion est bonne ; vous n'en devez pas chercher l'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille.* »

Pendant qu'il était au logis, il n'était incommode à personne ; il y passait la meilleure partie de son temps tranquillement dans sa chambre. Lorsqu'il lui arrivait de se trouver fatigué, pour s'être trop attaché à ses méditations philosophiques, il descendait pour se délasser, et parler à ceux du logis de tout ce qui pouvait servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il se divertissait aussi quelquefois à fumer une pipe de tabac ; ou bien, lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit un peu plus longtemps, il cherchait des araignées qu'il faisait luter ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir qu'il éclatait quelquefois de rire ; il observait aussi avec le microscope les différentes parties des plus petits insectes, d'où il tirait après les conséquences que lui semblaient le mieux convenir à ses découvertes.

Tel était l'homme que vinrent chercher, au milieu de sa solitude, la richesse, les honneurs, la gloire, les hautes amitiés. Il sacrifia tout cela sans effort pour vivre libre et heureux dans la modération et dans la paix.

Son ami, Simon de Vries, lui fit un jour présent d'une somme de deux mille florins pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise ; mais Spinoza s'excusa civilement, sous prétexte qu'il n'avait besoin de rien. Le même Simon de Vries, approchant de sa fin et se voyant sans femme et sans enfants, voulait faire son testament et l'instituer héritier de tous ses biens ; mais Spinoza n'y voulut jamais consentir, et remontra à son ami qu'il ne devait pas songer à laisser ses biens à d'autres qu'à son frère.

La conduite qu'il tint après la mort fatale de Jean de Witt, qui fut aussi son ami, est une nouvelle preuve, entre mille autres, de son désintéressement. L'illustre grand pensionnaire lui avait assuré, de son vivant et après lui, une pension de deux cents florins ; mais ses héritiers faisant difficulté de continuer la pension, Spinoza leur mit son titre entre les mains avec une si noble indifférence, qu'ils rentrèrent en eux-mêmes et accordèrent de bonne grâce ce qu'ils venaient de refuser.

Lors de la campagne des Français en Hollande, le prince de Condé, qui prenait alors possession du gouvernement d'Utrecht, désira vivement s'entretenir avec Spinoza. Il paraît même qu'il fut question d'obtenir pour lui une pension du roi, et qu'on l'engagea à dédier quelques-uns de ses ouvrages à Louis XIV. Spinoza racontait lui-même que, *comme il n'avait pas dessein de rien dédier au roi de France, il avait refusé l'offre qu'on lui faisait avec toute la civilité dont il était capable.* On ne sait si l'entrevue de Spinoza avec le prince de Condé put avoir lieu ; mais il est certain que Spinoza s'y prêta de bonne grâce, se rendit au camp français, et qu'après son retour

la population de la Haye s'émut extraordinairement à son occasion : il en était regardé comme un espion. L'hôte de Spinoza accourut alarmé : « Ne craignez rien, lui dit Spinoza, il m'est aisé de me justifier. Mais quoi qu'il en soit, aussitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai et irai droit à eux, quand ils devraient me faire le même traitement qu'ils ont fait aux pauvres messieurs de Witt. Je suis bon républicain, et n'ai jamais eu en vue que la gloire et l'avantage de l'État. »

Cela fut en cette même année que l'électeur palatin lui fit offrir, par l'intermédiaire du savant Fabricius, la chaire de professeur ordinaire de philosophie à l'université de Heidelberg. On lui promettait *toute liberté pour philosopher*, mais à cette condition qu'il n'en abuserait pas pour *troubler la religion établie.* Spinoza refusa, avec sa politesse accoutumée, mais avec une résolution inébranlable.

Le soin de son repos et son indépendance alla jusqu'à le décider, après la publication de son *Traité théologico-politique*, qui excita un violent orage, à ne plus rien donner au public. Sa fameuse *Éthique* n'a paru qu'après sa mort, qui arriva le 23 février 1677. Ce jour-là, qui était un dimanche, l'hôte de Spinoza et sa femme étaient allés à l'église faire leurs dévotions. Au sortir du sermon, ils apprirent avec surprise que Spinoza venait d'expirer.

Il n'avait pas quarante-cinq ans ; quoique tombé en langueur depuis quelques mois, rien ne faisait présumer une mort si prompte. Tout prouve qu'il mourut en paix comme il avait vécu.

Pour comprendre le système de Spinoza, commençons par nous rendre compte de la méthode qu'il a suivie. Génie essentiellement réfléchi, élevé à une école sévère, celle de Descartes, Spinoza n'ignorait point qu'il n'y a pas en philosophie de problème plus important que celui de la méthode. La nature et la portée de l'entendement humain, l'ordre légitime de ses opérations, la loi fondamentale qui doit les régler, tous ces grands objets avaient occupé ses premières méditations, et il ne cessa de s'en inquiéter pendant toute sa vie. Nous savons qu'avant d'écrire son *Éthique*, il avait jeté les bases d'un traité complet sur la méthode ; ouvrage informe, mais plein de génie, plusieurs fois abandonné et repris sans jamais être achevé, où toutes les vues générales de Spinoza sont suffisamment indiquées par des traits d'une force et d'une hardiesse singulières.

Suivant Spinoza, toutes nos perceptions peuvent être ramenées à quatre espèces fondamentales : la première est fondée sur un simple oui-dire, et en général sur un signe ; la seconde est acquise par une *expérience vague*, c'est-à-dire passive, et qui n'est pas déterminée par l'entendement ; la troisième consiste à concevoir une chose par son rapport avec une autre chose, mais non pas d'une manière complète et adéquate ; la quatrième atteint une chose dans son essence ou dans sa cause immédiate.

Ainsi, au plus bas degré de la connaissance, Spinoza place ces croyances aveugles, ces tumultueuses impressions, ces images confuses dont se repaît le vulgaire. C'est le monde de l'imagination et des sens, la région de l'opinion et des préjugés. Spinoza y trouve une division, mais à laquelle il n'attribue que peu d'importance, puisqu'il réunit dans l'*Éthique* (2^e partie, schol. de la propos. XL), sous le nom de *connaissance du premier genre*, ce qu'il a distingué, dans la *Réforme de l'entendement*, en perception par simple oui-dire et perception par voie d'expérience vague. Je sais par simple oui-dire quel

est le jour de ma naissance, quels furent mes parents, et autres choses semblables. C'est par une expérience vague que je sais que je dois mourir; car si j'affirme cela, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes semblables, quoiqu'ils n'aient pas vécu le même espace de temps, ni succombé à la même maladie. Je sais de la même manière que l'huile a la vertu de nourrir la flamme, et l'eau celle de l'éteindre, et en général toutes les choses qui se rapportent à l'usage de la vie.

Ce premier genre de connaissance, utile pour la pratique, n'est d'aucun prix pour la science. Il atteint les accidents, la surface des choses, non leur essence et leur fond. Livré à une mobilité perpétuelle, ouvrage de la fortune et du hasard, et non de l'activité interne de la pensée, il agite et occupe l'âme, mais ne l'éclaire pas. C'est la source des passions mauvaises qui jettent sans cesse leur ombre sur les idées pures de l'entendement, arrachent l'âme à elle-même, la dispersent en quelque sorte vers les choses extérieures, et troublent la sérénité de ses contemplations.

La connaissance du second genre est un premier effort pour se dégager des ténèbres du monde sensible. Elle consiste à rattacher un effet à sa cause, un phénomène à sa loi, une connaissance à son principe. C'est le procédé des géomètres, qui ramènent les propriétés des nombres, des figures, à un système régulier de propositions simples, d'axiomes incontestables. En général, c'est la raison discursive par laquelle l'esprit humain, aidé de l'analyse et de la synthèse, monte du particulier au général, descend du général au particulier, pour accroître sans cesse, pour éclaircir et pour enchaîner de plus en plus ses conséquences. Que manque-t-il à ce genre de perception? une seule chose, mais capitale. La raison discursive, le raisonnement est un procédé infallible, mais aveugle. Il explique le fait par sa loi, mais il n'explique pas cette loi. Il établit la conséquence par les principes; mais les principes eux-mêmes, il les accepte sans les établir. Il fait de nos pensées une chaîne d'une régularité parfaite, mais il n'en peut fixer le premier anneau. Il y a donc au-dessus du raisonnement une connaissance supérieure, qui seule peut affermir toutes les autres. Cette connaissance, c'est la raison intuitive, dont l'objet propre est l'être en soi et par soi.

Après avoir décrit les différentes espèces de perceptions, Spinoza examine tour à tour leur valeur scientifique. L'expérience, sous sa double forme, ne peut fournir, à ce qu'il soutient, une connaissance vraiment claire et solide. Elle est donc exilée, sans restriction et sans réserve, du domaine de la métaphysique. La connaissance du second genre est moins sévèrement traitée, parce qu'elle est un degré pour s'élever à l'intuition immédiate. Toutefois ce genre de perception n'est pas celui que le philosophe doit mettre en usage. Il donne, il est vrai, la certitude; mais la certitude ne suffit pas au philosophe, il lui faut la lumière.

Ce mépris du raisonnement paraît au premier abord fort étrange, et l'on ne peut concevoir que Spinoza, cet habile et profond raisonneur, ait voulu interdire aux philosophes un instrument qu'il manie sans cesse, et qui est entre ses mains d'une inépuisable fécondité. Mais il faut bien entendre sa pensée. Spinoza distingue deux manières de raisonner : ou bien l'on enchaîne les unes aux autres une suite de pensées à l'aide de certains principes qu'on accepte sans les examiner et sans les comprendre, et c'est ce raisonnement aveugle que Spinoza exclut de la philosophie; ou bien l'on part d'un principe

clairement et immédiatement aperçu en lui-même, et de l'idée adéquate de ce principe on va à l'idée adéquate de ses effets, de ses conséquences, et voilà le raisonnement philosophique, ou tout est intelligible et clair, où les images des sens et les croyances aveugles n'ont aucune place. Élevé à cette hauteur, le raisonnement se confond presque avec l'intuition immédiate; il est le plus puissant levier de l'esprit humain, et son instrument le plus nécessaire. Il n'y a au-dessus que l'intuition intellectuelle dans son degré supérieur et unique de pureté et d'énergie, qui met face à face la pensée et son plus sublime objet, les unissant et, pour ainsi dire, les unifiant l'un avec l'autre.

La loi suprême de la pensée philosophique, c'est donc de fonder la science sur des idées claires et distinctes, et de ne faire usage d'aucun autre procédé que de l'intuition immédiate et du raisonnement appuyé sur elle. Or, le premier objet de l'intuition immédiate, c'est l'être parfait. Spinoza conclut donc finalement que : *La méthode parfaite est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée et de l'être absolument parfait.*

On comprend bien maintenant comment toute la philosophie de Spinoza devait être et est en effet le développement d'une seule idée, l'idée de l'infini, du parfait, ou, comme il dit, de la substance.

La substance, c'est l'être, non pas tel ou tel être, non pas l'être en général, l'être abstrait, mais l'être absolu, l'être dans sa plénitude, l'être qui est tout l'être, l'être hors duquel rien ne peut être ni être conçu.

La substance a nécessairement des attributs, qui caractérisent et expriment son essence; autrement la substance serait un pur abstrait, un genre, le plus général, et par conséquent le plus vide de tous; elle se confondrait avec l'idée vague et confuse d'être pur, universel, sans réalité et sans fond; pensée creuse et stérile, fantôme indécis, ouvrage des sens et de l'imagination épuisée.

La substance est indéterminée, en ce sens que toute détermination est une limite, et toute limite une négation; mais elle est profondément et nécessairement déterminée, en ce sens qu'elle est réelle et parfaite, et possède à ce titre des attributs nécessaires tellement unis à son essence, qu'ils n'en peuvent être séparés et n'en sont pas même distingués en réalité; car ôtez les attributs, vous ôtez l'essence de la substance et la substance elle-même.

La substance, l'être infini, a donc nécessairement des attributs, et chacun de ces attributs exprime à sa manière l'essence de la substance. Or, cette essence est infinie, et il n'y a que les attributs infinis qui puissent exprimer une essence infinie. Chaque attribut de la substance est donc nécessairement infini. Mais de quelle infinité? D'une infinité relative et non absolue. Si en effet un attribut de la substance était absolument infini, il serait donc l'infini, il serait la substance elle-même. Or, il n'est pas la substance, mais une manifestation de la substance, distincte de toute autre manifestation particulière, et déterminée par conséquent, parfaite et infinie en elle-même, mais dans un genre particulier et déterminé de perfection.

Ainsi la pensée est un attribut de la substance, car elle est une manifestation de l'être. La pensée est donc infinie. Mais la pensée n'est pas l'étendue, qui est aussi une manifestation de l'être, et par conséquent un attribut de la substance. De même, l'étendue n'est pas la pensée. La pensée et l'étendue sont toutes deux infinies,

mais d'une infinité relative; parfaites, mais d'une perfection déterminée; elles sont donc, pour ainsi parler, parfaites et infinies d'une perfection imparfaite et d'une infinité finie.

La substance seule est l'infini en soi, le parfait en soi, l'être plein et absolu. Or, il ne suffit pas que chaque attribut de la substance en exprime, par son infinité relative, l'absolue infinité; il faut, pour exprimer absolument une infinité vraiment absolue, non-seulement des attributs infinis, mais une infinité d'attributs infinis.

Si un certain nombre, un nombre fini d'attributs infinis exprimait complètement l'essence de la substance, cette essence ne serait donc pas infinie et inépuisable; il y aurait en elle une limite, une négation, sinon dans chacune de ses manifestations prise en elle-même, au moins dans sa nature et dans son fond. Or, il implique contradiction que le fini trouve sa place dans ce qui est l'infini même, et que quelque chose de négatif puisse pénétrer dans ce qui est l'absolu positif, l'être. Ce qui n'est infini que d'une manière déterminée n'exclut pas, mais au contraire suppose quelque négation; mais l'infini absolu implique au contraire la négation de toute négation. Tout nombre, si prodigieux qu'on voudra, d'attributs infinis, est donc infiniment éloigné de pouvoir exprimer l'essence infinie de la substance, et il n'y a qu'une infinité d'attributs infinis qui soit capable de représenter d'une manière adéquate une nature qui n'est pas seulement infinie, mais qui est l'infini même, l'infini absolu, l'infini infiniment infini.

La substance a donc nécessairement des attributs, une infinité d'attributs, et chacun de ces attributs est infini dans son genre. Or, un attribut infini a nécessairement des modes. Que serait-ce, en effet, que la pensée sans les idées qui en expriment et en développent l'essence? Que serait-ce que l'étendue sans les figures qui la déterminent, sans les mouvements qui la diversifient?

La pensée et l'étendue ne sont point des universaux, des abstraits, des idées vagues et confuses; ce sont des manifestations réelles de l'être, et l'être n'est point quelque chose de stérile et de mort, c'est l'activité, c'est la vie. De même donc qu'il faut des attributs pour exprimer l'essence de la substance, il faut des modes pour exprimer l'essence des attributs: ôtez les modes de l'attribut, et l'attribut n'est plus; tout comme l'être cesserait d'être, si les attributs qui expriment son être étaient supposés évanouis.

Les modes sont nécessairement finis; en effet, ils sont multiples; or, si chacun d'eux était infini, l'attribut dont ils expriment l'essence n'aurait plus un genre unique et déterminé d'infinité, il serait l'infini en soi, et non tel ou tel infini; il ne serait plus l'attribut de la substance, mais la substance elle-même. Le mode ne peut donc exprimer que d'une manière finie l'infinité relative de l'attribut, comme l'attribut ne peut exprimer que d'une manière relative, quoique infinie, l'absolue infinité de la substance.

Mais l'attribut est néanmoins infini en lui-même, et l'infinité de son essence doit se faire reconnaître dans ses manifestations. Or, supposez qu'un attribut de la substance n'eût qu'un certain nombre de modes, cet attribut ne serait pas infini, puisqu'il pourrait être épuisé; il implique contradiction, par exemple, qu'un certain nombre d'idées épuise l'essence infinie de la pensée, qu'une étendue infinie soit exprimée par une certaine grandeur corporelle, si prodigieuse qu'on la suppose. La pensée infinie doit

done se développer par une infinité inépuisable d'idées, et l'étendue infinie ne peut être exprimée dans sa perfection et sa totalité que par une variété infinie de grandeurs, de figures et de mouvements.

Ainsi donc, du sein de la substance s'écoulent nécessairement une infinité d'attributs, et du sein de chacun de ces attributs s'écoulent nécessairement une infinité de modes. Les attributs ne sont pas séparés de la substance, les modes ne le sont point des attributs. Le rapport de l'attribut à la substance est le même que celui du mode à l'attribut; tout s'enchaîne sans se confondre, tout se distingue sans se séparer. Une loi commune, une proportion constante, un lien nécessaire retiennent éternellement distincts et éternellement unis la substance, l'attribut et le mode; et c'est là l'être, la réalité, Dieu.

Voilà l'idée mère de la métaphysique de Spinoza. On ne peut nier que ce vigoureux génie ne l'ait développée avec puissance dans un vaste et riche système; mais il s'y est épuisé, et n'a jamais dépassé l'horizon qu'elle lui traçait.

Ce qu'on doit surtout remarquer dans cette première esquisse du système, c'est l'effort de Spinoza pour n'y laisser pénétrer aucun élément empirique, aucune donnée de la conscience et des sens; tout y est strictement rationnel, nécessaire, absolu. Cette sévérité dans la déduction (à laquelle Spinoza n'a pas toujours été fidèle) lui était imposée par la méthode qu'il avait choisie: elle consiste, comme on l'a vu, à se décharger des impressions passives et confuses des sens, des fausses clartés dont l'imagination nous abuse et nous séduit, pour s'élever, par l'activité interne de la pensée, à la région des idées claires, et pénétrer d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême, l'idée de l'être parfait. Parvenu à ce sommet des intelligibles, le philosophe doit y saisir d'une main ferme les premiers anneaux de la chaîne des êtres, et en parcourir successivement tous les anneaux inférieurs, sans jamais lâcher prise jusqu'à ce que l'ordre entier des choses soit clair à ses yeux.

L'expérience n'a rien à faire ici; elle ne pourrait que troubler de ses ténèbres la pureté de l'intuition intellectuelle, et arrêter par la force de ses impressions et la séduction de ses prestiges le progrès de la déduction métaphysique. Comme la dialectique platonicienne, la méthode de Spinoza exclut toute donnée sensible; elle part des idées, poursuit avec les idées, et c'est encore par les idées qu'elle s'accomplit.

Si Spinoza n'avait pas eu le dessein prémédité de se passer de l'expérience; si, pour ainsi parler, il ne s'était pas mis un bandeau devant les yeux pour n'y point regarder, aurait-il construit le système entier des êtres avec ces trois éléments: la substance, l'attribut et le mode? Certes, s'il est une réalité immédiatement observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le constitue, la réalité du *moi*. Cherchez la place du *moi* dans l'univers de Spinoza; elle n'y est pas, elle n'y peut pas être. Le *moi* est-il une substance? Non; car la substance, c'est l'être en soi, l'être absolument infini. Le *moi* est-il un attribut de la substance? Pas davantage; car tout attribut est encore infini, bien que d'une infinité relative. Le *moi* est donc un mode? Mais cela n'est pas soutenable; car le *moi* a une existence propre et distincte, et, quoique parfaitement un et simple, il contient en soi une infinie variété d'opérations. Le *moi* serait donc tout au plus une collection de modes: mais une collection est une abstraction, une unité toute mathématique; et le *moi* est une

force réelle, une vivante unité. Le moi est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza : c'est en vain que la conscience y réclame sa place ; une nécessité logique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence.

Mais non-seulement Spinoza ne recule pas devant ces difficultés que le sens commun oppose à son système, il semble quelquefois les provoquer lui-même et aller lui-même au-devant d'elles avec une sincérité et une hardiesse surprenantes. Ainsi, c'est un point fondamental de sa théorie de la substance, que nous n'en connaissons que deux attributs, savoir, la pensée et l'étendue. Il n'en démontre pas moins avec force que la substance doit nécessairement renfermer une infinité d'attributs. C'est se préparer une énorme difficulté, et on ne supposera pas sans doute qu'un aussi subtil génie ne l'ait point aperçue. En tout cas, elle n'avait point échappé à la sollicitude affectueuse et pénétrante de Louis Meyer, qui l'avait signalée à Spinoza, entre beaucoup d'autres également graves, dans le secret de l'amitié.

Mais Spinoza n'est point homme à sacrifier une nécessité logique à un fait d'observation. C'eût été à ses yeux un dérèglement d'esprit, un renversement de l'ordre des idées et des choses. L'expérience donne ce qui paraît, ce qui arrive, et, en lui faisant la part libérale, ce qui est ; la logique donne ce qui doit être. C'est donc à l'expérience à se régler suivant les lois nécessaires que lui impose cette logique toute-puissante qui gouverne l'univers et que la science aspire à réfléchir. Or, rien ne se déduit de l'idée de l'être, qu'une infinité d'attributs ; et de l'idée des attributs, qu'une infinité de modes. La substance renferme donc une infinité d'attributs, quelque petit nombre que nous en connaissons ; et tout ce qui n'est pas la substance, ou l'attribut, ou le mode de la substance, tout cela, en dépit de la conscience qui proteste, n'est absolument rien et ne peut absolument pas être conçu.

On doit comprendre maintenant qu'il serait inutile d'aller chercher dans Spinoza les preuves qui établissent, qui démontrent son système ; ce serait peine perdue. Quiconque s'épuise à courir de théorème en théorème pour chercher l'argument capital, la preuve décisive sur laquelle repose le spinozisme, n'en a pas véritablement le secret. Lorsque Mairan, jeune encore, se passionna pour l'étude de l'*Éthique* et demanda à Malebranche de le guider dans cette périlleuse route, on sait avec quelle insistance, voisin de l'importunité, il pressait l'illustre Père de lui montrer enfin le point faible du spinozisme, l'endroit précis où la rigueur du raisonnement était en défaut, le paralogisme contenu dans la démonstration. Malebranche éludait la question et ne pouvait assigner le paralogisme après lequel s'échauffait Mairan. C'est que ce paralogisme n'est pas dans tel ou tel endroit de l'*Éthique*, il est partout. Spinoza disposait d'une puissance de déduction vraiment incomparable, et, à bien peu d'exceptions près, chacune de ses propositions, prise en soi, est d'une rigueur parfaite. Ce bourgeois de Rotterdam qui s'enflamma soudain d'une si belle ardeur pour la philosophie, ayant voulu, pour réfuter Spinoza, se mettre à sa place et faire sur lui-même l'épreuve de la force de ses raisonnements, se trouva pris au piège ; le tissu de théorèmes où il s'était enfermé volontairement se trouva impénétrable, et il ne put plus s'en dégager.

Le système de Spinoza est une vaste concep-

tion fondée sur un seul principe qui contient en soi tous les développements que la logique la plus puissante y découvrira. La forme géométrique ne doit point ici faire illusion. Spinoza démontre sa doctrine si l'on veut, mais il la démontre sous la condition de certaines données qui au fond la supposent et la contiennent. C'est un cercle vicieux perpétuel ; ou, pour mieux dire, au lieu d'une démonstration de système, Spinoza s'en donne sans cesse à lui-même le spectacle, et il ne nous en présente, dans son *Éthique*, que le régulier développement. Déjà les premières définitions le contiennent tout entier : c'est que les définitions pour Spinoza ne sont point des conventions verbales, des signes arbitraires, mais l'expression rigoureuse de l'intuition immédiate des êtres réels. Les vrais principes, aux yeux de ce métaphysicien-géomètre, ce ne sont pas les axiomes, lesquels ne donnent que des vérités générales ; ce sont les définitions, car les définitions donnent les essences.

Voici les quatre définitions fondamentales.

J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin de concept d'aucune autre chose.

J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

J'entends par *mode* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose.

J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs infinis, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

Explication. Je dis absolument infini, et non pas infini dans son genre ; car toute chose qui est infini seulement en son genre, on en peut nier une infinité d'attributs ; mais quant à l'être absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence.

Tout philosophe remarquera l'étroite connexion de ces quatre définitions. Mais il y a un théorème de Spinoza où lui-même les a enchaînées avec une précision et une force singulières : c'est dans le *de Deo*, la proposition xvi^e, où l'on peut dire que Spinoza est tout entier : *Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés.*

Tennemann reproche à Spinoza de n'avoir pas suffisamment établi cette proposition, et il a bien raison. Mais ce n'est pas là seulement, comme cet habile homme paraît le croire, une proposition très-importante : c'est l'idée même du système, et, pour emprunter à Spinoza son langage géométrique, c'est le postulat de sa philosophie.

Sa définition de la substance une fois posée, Spinoza n'a aucune peine à démontrer que la substance existe et qu'il ne peut exister qu'une seule substance. Voici sa démonstration : Proposition xi^e : *Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.* — Démonstration : « Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde. Donc Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D. »

Dieu ou la substance est unique. En effet, dit Spinoza, Dieu est l'être absolument infini, duquel on ne peut exclure aucun attribut exprimant l'essence d'une substance, et il existe néces-

sairement. Si donc il existait une autre substance que Dieu, elle devrait se développer par quelqu'un des attributs de Dieu, et de cette façon il y aurait deux substances de même attribut, ce qui est absurde. Par conséquent, il ne peut exister aucune autre substance que Dieu, et on n'en peut concevoir aucune autre; car, si on pouvait la concevoir, on la concevrait nécessairement comme existante, ce qui est absurde (par la première partie de cette démonstration). Donc aucune autre substance que Dieu ne peut exister ni se concevoir.

L'existence et l'unité de Dieu sont démontrées; il s'agit de construire la science de Dieu. Spinoza, tout en soutenant que Dieu doit nécessairement se développer en une infinité d'attributs infinis, convient que nous n'en connaissons que deux, savoir, l'étendue et la pensée. De sorte que notre science de Dieu se réduit à ces deux propositions : Dieu est l'étendue absolue; Dieu est la pensée absolue.

Si bizarre et si monstrueux qu'il puisse paraître d'attribuer à Dieu l'étendue, Spinoza, dominé ici tout à la fois par son éducation cartésienne et par la logique, n'hésite pas. Il dit nettement et résolument que l'étendue infinie, c'est Dieu même; en termes plus significatifs encore, que Dieu est chose étendue (*Deus est res extensa*). D'un autre côté, Spinoza convient et même il démontre à merveille que Dieu est absolument indivisible. Comment comprendre que Dieu soit à la fois indivisible et étendu? Tout s'explique, suivant Spinoza, par la distinction de l'étendue finie, qui est proprement le corps, et de l'étendue infinie, qui seule convient à la nature de Dieu. Dire que Dieu est étendu, ce n'est pas dire que Dieu ait longueur, largeur et profondeur, et se termine par une figure; car alors, Dieu serait un corps, c'est-à-dire un être fini; ce qui est, suivant Spinoza, l'imagination la plus grossière et la plus absurde qui se puisse concevoir. Dieu n'est pas telle ou telle étendue divisible et mobile, mais l'étendue en soi, l'immobile et indivisible immensité.

Voilà en peu de mots la théorie de Spinoza sur l'étendue divine; nous insisterons davantage sur une théorie tout autrement profonde, celle de la pensée divine.

Dieu est la pensée absolue, comme il est l'étendue absolue. La pensée, en effet, est nécessairement conçue comme infinie; puisque nous concevons fort bien qu'un être pensant, à mesure qu'il pense davantage, possède un plus haut degré de perfection. Or, il n'y a point de limite à ce progrès de la pensée; d'où il suit que toute pensée déterminée enveloppe le concept d'une pensée infinie, qui n'est plus telle ou telle pensée, c'est-à-dire telle ou telle limitation, telle ou telle négation de la pensée, mais la pensée elle-même, la pensée toute positive, la pensée dans sa plénitude et dans son fond.

La pensée ainsi conçue ne peut être qu'un attribut de Dieu. Dieu pense donc; mais il pense d'une manière digne de lui, c'est-à-dire absolue et parfaite. A ce titre, quel peut être l'objet de la pensée? Est-ce lui-même et rien que lui? est-ce à la fois lui-même et toutes choses? Ensuite, quelle est la nature de cette divine pensée? A-t-elle avec la nôtre quelque analogie, ou du moins quelque ombre de ressemblance, et l'exemplaire tout parfait laisse-t-il retrouver, dans cette imparfaite copie que nous sommes, quelques traces de soi?

La réponse de Spinoza à ces hautes questions ne peut être pleinement entendue qu'à une condition : c'est d'avoir parcouru le cercle entier de sa métaphysique. Dans un système comme le

sien, ou Dieu et la nature ne sont au fond qu'une seule et même existence, comprendre la nature divine considérée en elle-même et hors des choses, ce n'est pas vraiment la comprendre, c'est tout au plus l'entrevoir.

Dieu, en tant que Dieu, si l'on peut parler de la sorte, c'est-à-dire en tant qu'absolu, c'est la substance avec les attributs qui constituent son essence, comme la pensée et l'étendue. La nature en soi, ce sont toutes ces choses mobiles et successives qui s'écoulent dans l'infinité de la durée; mais que sont, au fond, ces âmes toujours changeantes, ces corps périssables que le mouvement forme et détruit tour à tour? Ce ne sont pas des êtres véritables, mais des modes fugitifs qui apparaissent pour un jour sur la scène du monde d'une manière déterminée, et y expriment à leur façon la perfection de l'étendue, la perfection de la pensée, en un mot, la perfection de l'être.

Séparer la nature de Dieu ou Dieu de la nature, c'est, dans le premier cas, séparer l'effet de sa cause, le mode de sa substance; c'est, dans le second, séparer la cause absolue d'avec son développement nécessaire, la substance absolue d'avec les modes qui expriment nécessairement la perfection de ses attributs. Égale absurdité, car Dieu n'existe pas plus sans la nature que la nature sans Dieu; ou plutôt, il n'y a qu'une nature, considérée tour à tour comme cause et comme effet, comme substance et comme mode, comme infinie et comme finie, et pour parler le langage bizarre mais énergique de Spinoza, comme naturante et comme naturée. La substance et ses attributs, dans l'abstraction de leur existence solitaire, c'est la nature naturante, l'univers, matériel et spirituel, abstractivement séparé de sa cause immanente, c'est la nature naturée; et tout cela, c'est une seule nature, une seule substance, un seul être, en un mot, Dieu.

Où, tout cela est Dieu pour Spinoza : non plus Dieu conçu d'une manière abstraite, et, par conséquent, partielle; mais Dieu dans l'expression complète de son être, Dieu manifesté, Dieu vivant, Dieu infini et fini tout ensemble, Dieu tout entier.

Il suit de ces principes généraux qu'aucun des attributs de Dieu, et notamment la pensée, ne peut être embrassé complètement que si on l'envisage tour à tour, ou, mieux encore, tout ensemble, dans sa nature absolue et dans son développement nécessaire.

A cette question : Quel est l'objet de la pensée divine? il y a donc deux réponses, suivant que l'on considère la pensée divine d'une manière abstraite et partielle, soit en elle-même, soit dans un certain nombre ou dans la totalité de ses développements; ou d'une manière réelle et complète, c'est-à-dire à la fois dans son essence et dans sa vie, dans son éternel foyer et dans son rayonnement éternel, comme pensée substantielle et comme pensée déterminée, comme pensée absolue et comme pensée relative, en un mot comme pensée créatrice et naturante, et comme pensée créée et naturée.

Il faut donc bien entendre Spinoza quand il ose affirmer que Dieu n'a ni entendement ni volonté. Il s'agit ici de Dieu considéré en soi, dans l'abstraction de sa nature absolue. A ce point de vue, la pensée de Dieu est absolument indéterminée; mais ce n'est point à dire qu'elle ne se détermine pas; tout au contraire, il est dans sa nature de se déterminer sans cesse, et l'on peut dire strictement, au sens le plus juste de Spinoza, que s'il n'y avait pas en Dieu d'entendement, il n'y aurait pas de pensée, tout comme il n'y au-

rait pas d'étendue, comme il le dit expressément, si les corps, si un seul corps était absolument détruit.

Spinoza devait donc donner deux solutions au problème de la nature et de l'objet de la pensée divine. Recueillons la première de ces solutions : la suite du système contiendra la seconde, et les éclaircira toutes deux en les unissant.

L'objet de la pensée divine, en tant qu'absolue, c'est Dieu lui-même, c'est-à-dire la substance. La pensée divine comprend-elle aussi les attributs de la substance? C'est un des points les plus obscurs de la métaphysique de Spinoza. D'une part, il ne semble pas qu'on puisse séparer la pensée de la substance d'avec la pensée de ses attributs, puisque ces attributs sont inséparables de son essence.

Mais il faut céder devant les déclarations expresses de Spinoza. Il soutient que l'idée de Dieu, qui est proprement l'idée des attributs de Dieu, n'est qu'un mode de la pensée divine, et, à ce titre, quoique éternel et infini, se rapporte à la nature naturée. La pensée divine est donc absolument indéterminée; et son objet, c'est l'être absolument indéterminé, la substance en soi, dégagée de ses attributs, puisque ces attributs sont inséparables de son essence.

Si telle est la nature, si tel est l'objet de la pensée divine, qu'a-t-elle à voir avec l'entendement des hommes? L'entendement, en général, est une détermination de la pensée, et toute détermination est une négation. Or, il n'y a pas de place pour la négation dans la plénitude de la pensée.

Pour Spinoza, l'entendement humain n'est rien de plus qu'une suite de modes de la pensée, ou, comme il le dit encore, une idée composée d'un certain nombre d'idées. Supposer dans l'âme humaine, au delà des idées qui la constituent, une puissance, une faculté de les produire, c'est réaliser des abstractions. Tout l'être de l'entendement est compris dans les idées, comme tout l'être de la volonté s'épuise dans les volitions. La volonté en général, l'entendement en général, sont des êtres de raison, et, si on les réalise, des chimères absurdes, des entités scolastiques, comme l'humanité et la pierreité.

Or, il est trop clair que la pensée de Dieu ne peut être une suite déterminée d'idées; si donc l'on attribue à Dieu un entendement, il faut le supposer infini. Mais qu'est-ce qu'un entendement infini? une suite infinie d'idées. Concevoir ainsi la pensée de Dieu, c'est la dégrader; car c'est lui imposer la condition du développement, c'est la faire tomber dans la succession et le mouvement, c'est la charger de toutes les misères de notre nature. L'entendement est de soi déterminé et successif; il consiste à passer d'une idée à une autre idée dans un effort toujours renouvelé et toujours inutile pour épuiser la nature de la pensée. L'entendement est une perfection sans doute, car il y a de l'être dans une suite d'idées; mais c'est la perfection d'une nature essentiellement imparfaite, qui tend sans cesse à une perfection plus grande, sans pouvoir jamais toucher le terme de la vraie perfection : il suppose l'entendement infini, et ne sera jamais qu'une suite infinie de modes de la pensée, et non la pensée elle-même, la pensée absolue, qui ne se confond pas avec ses modes relatifs, quoiqu'elle les produise; la pensée infinie, qui sans cesse enfante et jamais ne s'épuise; la pensée immanente, qui, tout en remplissant de ses manifestations passagères le cours infini du temps, reste immobile dans l'éternité.

Plein du sentiment de cette opposition, Spinoza l'exagère encore, et va jusqu'à soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la pensée divine et notre intelligence; de sorte que, si on donne un entendement à Dieu, il faut dire, dans son rude et énergique langage, qu'il ne ressemble pas plus au nôtre que le Chien, sign céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la pensée divine n'a absolument rien de commun avec la pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer? sur ce que la pensée divine est la cause de la pensée humaine. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième proposition de l'*Éthique* est celle-ci : « Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être cause l'une de l'autre. » Un ami pénétrant le lui rappellera, mais il sera trop tard pour revenir sur ses pas.

Spinoza argumente ainsi : « La chose causée diffère de sa cause précisément en ce qu'elle en reçoit : par exemple, un homme est cause de l'existence d'un autre homme, non de son essence. Cette essence, en effet, est une vérité éternelle; et c'est pourquoi ces deux hommes peuvent se ressembler sous le rapport de l'essence, mais ils doivent différer sous le rapport de l'existence; de là vient que si l'existence de l'un d'eux est détruite, celle de l'autre ne le sera pas nécessairement. Mais si l'essence de l'un d'eux pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre périrait en même temps. En conséquence, une chose qui est la cause d'un certain effet, et tout à la fois de son existence et de son essence, doit différer de cet effet, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence. Or, l'intelligence de Dieu est la cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Donc l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence divine, diffère de notre intelligence tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence, et ne lui ressemble que d'une façon toute nominale, comme il s'agissait de le démontrer. »

Quand Louis Meyer arrêta ici Spinoza au nom de ses propres principes, on peut dire qu'il était vraiment dans son rôle d'ami; car, si les principes de Spinoza conduisaient strictement à cette extrémité de nier toute espèce de ressemblance entre l'intelligence divine et la nôtre, quelle accusation plus terrible contre sa doctrine? A qui persuadera-t-on que la pensée humaine est une émanation de la pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale? Mais que nous parlez-vous alors de la pensée divine? Comment la connaissez-vous? Si elle ne ressemble à la nôtre que par le nom, c'est qu'elle-même n'est qu'un vain nom.

Mais je suis porté à croire que Spinoza a excédé sa propre pensée. Rien ne l'obligeait, en effet, à s'embarrasser d'une difficulté nouvelle. La pensée divine, prise en soi, diffère de la pensée humaine, comme une cause infinie diffère d'une de ses manifestations finies, comme une perfection absolue diffère d'une perfection relative, comme l'éternité immobile diffère de la durée, sa mobile image. Mais cette différence n'exclut point tout rapport; loin de là : elle implique un rapport nécessaire.

Comment, d'ailleurs, Spinoza aurait-il brisé tout lien entre la pensée absolue et la pensée relative ou l'entendement, lui qui bientôt nous dira que la pensée n'est rien si elle ne se développe pas; que l'entendement humain, c'est la pensée absolue elle-même, en tant qu'elle se manifeste

nécessairement? Si donc le Dieu de Spinoza n'a point d'entendement, il n'en faut pas conclure qu'il soit à ses yeux une force aveugle, un Dieu sans intelligence et sans vie. Le Dieu de Spinoza pense, et, considéré dans la totalité de son être, il pense toutes choses, même les plus humbles et les plus viles. Considéré en soi, il ne pense que soi, et c'est là la pensée absolue, pure des limitations de l'entendement, étrangère à la mobilité des idées, pleine, simple, éternelle, digne enfin de son objet.

De Dieu considéré en soi comme substance infiniment étendue et infiniment pensante, il s'agirait maintenant de descendre à l'univers visible, où la pensée et l'étendue divines se développent à l'infini. Forcé de borner notre exposition, nous essayerons du moins de la concentrer sur les points les plus essentiels.

Dans ces mondes innombrables émanés de l'éternelle fécondité de la substance, nous allons chercher la place de l'homme. Nous quittons les hauteurs de la pure métaphysique pour mettre le pied sur la terre et demander à Spinoza quelle idée il s'est formée de l'âme humaine, de sa nature, de ses facultés, de sa destinée.

Pour Spinoza comme pour Descartes, l'essence de l'âme, le fond de l'existence spirituelle, c'est la pensée : la sensibilité, la volonté, l'imagination n'étant que des suites ou des formes de la pensée. L'âme est donc, aux yeux de Descartes, une pensée. Spinoza ajoute qu'elle est une pensée de Dieu, et par là il donne à la définition cartésienne de l'âme une physionomie toute nouvelle.

La pensée divine, étant une forme de l'activité absolue, ne peut pas ne pas se développer en une suite infinie de pensées, ou d'idées, ou encore d'âmes particulières. D'un autre côté, il implique contradiction qu'aucune idée, aucune âme, en un mot aucun mode de la pensée puisse exister hors de la pensée elle-même; tout ce qui pense, par conséquent, à quelque degré et de quelque façon qu'il pense, en d'autres termes, toute âme est un mode de la pensée divine, une idée de Dieu. Or, qu'exprime cette suite infinie d'âmes et d'idées qui découlent éternellement de la pensée divine? Elle exprime l'essence de Dieu. Mais le développement infini de la nature corporelle exprime-t-il autre chose que l'essence infinie et parfaite de Dieu? L'étendue exprime sans doute l'essence de Dieu d'une tout autre façon que ne fait la pensée, et de là la différence nécessaire de ces deux choses; mais elles expriment toutes deux la même perfection, la même infinité, et de là leur rapport nécessaire. Par conséquent, à chaque mode de l'étendue divine doit correspondre un mode de la pensée divine; et, comme dit Spinoza, *l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses*. De plus, de même que l'étendue et la pensée ne sont pas deux substances, mais une seule et même substance considérée sous deux points de vue, ainsi un mode de l'étendue et l'idée de ce mode ne font qu'une seule et même chose, exprimée de deux manières différentes. Par exemple, un cercle qui existe dans la nature et l'idée d'un tel cercle, laquelle est aussi en Dieu, c'est une seule et même chose, exprimée relativement à deux attributs différents. « Et c'est là, ajoute Spinoza en désignant peut-être les kabbalistes, ce qui paraît avoir été aperçu comme à travers un nuage par quelques Hébreux qui soutiennent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle conçoit ne font qu'un. »

Une conséquence évidente de cette doctrine, c'est que tout corps est animé; car tout corps est un mode de l'étendue, et chaque mode de l'éten-

due correspond si étroitement à un mode de la pensée, que tous deux ne sont au fond qu'une seule et même chose. Spinoza n'a point hésité, ici, à se séparer de l'école cartésienne. On sait que Descartes ne voulait reconnaître la pensée et la vie que dans cet être excellent que Dieu a fait à son image. Tout le reste n'est que matière et inertie. Les animaux mêmes qui occupent les degrés les plus élevés de l'échelle organique ne trouvent point grâce à ses yeux; il les prive de tout sentiment, et les condamne à n'être que des automates admirables dont la main divine elle-même a disposé tous les ressorts. Cette théorie donne à l'homme un prix infini dans la création; mais, outre qu'elle a de la peine à se mettre d'accord avec l'expérience et à se faire accepter du sens commun, on peut dire qu'elle rompt la chaîne des êtres et ne laisse plus comprendre le progrès de la nature.

Cet abîme ouvert par Descartes entre l'homme et le reste des choses, Spinoza n'hésite pas à le combler. Il est loin de rabaisser l'homme et de l'égaliser aux animaux; car, à ses yeux, la perfection de l'âme se mesure sur celle du corps, et réciproquement. Par conséquent, à ces organisations de plus en plus simples, de moins en moins parfaites qui forment les degrés décroissants de la nature corporelle, correspondent des âmes de moins en moins actives, de plus en plus obscurcies, jusqu'à ce qu'on atteigne la région de l'inertie et de la passivité absolues, limite inférieure de l'existence, comme l'activité pure en est la limite supérieure.

Qu'est-ce donc que l'âme humaine dans cette doctrine? Evidemment c'est une suite de modes de la pensée étroitement unis à une suite de modes de l'étendue; en d'autres termes, c'est une idée unie à un corps, et, comme dit Spinoza, l'âme humaine, c'est l'idée du corps humain.

Il est aisé maintenant de définir l'homme de Spinoza : c'est l'identité de l'âme humaine et du corps humain. L'âme humaine, en effet, n'est, au fond, qu'un mode de la substance divine; or, le corps humain en est un autre mode. Ces deux modes sont différents, en tant qu'ils expriment d'une manière différente la perfection divine, l'un dans l'ordre de la pensée, l'autre dans l'ordre de l'étendue; mais, en tant qu'ils représentent un seul et même moment du développement éternel de l'activité infinie, ils sont identiques. Ce que Dieu est, comme corps, à un point précis de son progrès, il le pense comme âme, et voilà l'homme. Le corps humain n'est que l'objet de l'âme humaine; l'âme humaine n'est que l'idée du corps humain. L'âme humaine et le corps humain ne sont qu'un seul être à deux faces, et pour ainsi dire un seul et même rayon de la lumière divine, qui se décompose et se dédouble en se réfléchissant dans la conscience.

Si l'âme humaine correspond exactement au corps humain, celui-ci étant un composé de molécules, il faut que celle-là soit un composé d'idées. Spinoza accorde ouvertement cette conséquence, et il définit l'âme « une idée composée de plusieurs idées ». Comment l'âme humaine, ainsi conçue, aurait-elle des facultés? Une faculté suppose un sujet; la variété des facultés d'un même être demande un centre commun d'identité et de vie. Or, l'âme humaine n'est pas proprement un être, une chose; et, comme dit Spinoza, *ce n'est pas la substance qui constitue la forme ou l'essence de l'homme*; l'âme humaine est un pur mode, une pure collection d'idées; et la réalité d'une collection se résout dans celle des éléments qui la composent. Ne cherchez donc pas dans l'âme humaine des facultés, des puissances : vous n'y trouverez que des idées. Qu'est-ce

donc que l'entendement? Qu'est-ce que la volonté? Des êtres de raison, de pures abstractions que le vulgaire réalise; au fond, il n'y a de réel que telle ou telle pensée, telle ou telle volition déterminées. Or, l'idée et la volition ne sont pas deux choses, mais une seule, et Descartes s'est trompé en les distinguant. A l'en croire, la volonté est plus étendue que l'entendement, et il explique, par cette disproportion nécessaire, la nature et la possibilité de l'erreur. Il n'en est point ainsi; vouloir, c'est affirmer. Or, il est impossible de percevoir sans affirmer, comme d'affirmer sans percevoir. Une idée n'est point une simple image, une figure muette tracée sur un tableau: c'est un vivant concept de la pensée, c'est un acte. Le vulgaire s'imagine qu'on peut opposer sa volonté à sa pensée. Ce qu'on oppose à sa pensée, en pareil cas, ce sont des affirmations ou des négations purement verbales. Concevez Dieu et essayez de nier son existence, vous n'y parviendrez pas. Quiconque nie Dieu n'en pense que le nom. L'étendue de la volonté se mesure donc sur celle de l'entendement. Descartes a beau dire que s'il plaisait à Dieu de nous donner une intelligence plus vaste, il ne serait pas obligé pour cela d'agrandir l'enceinte de notre volonté, c'est supposer que la volonté est quelque chose de distinct et d'un; mais la volonté se résout dans les volitions, comme l'entendement dans les idées. La volonté n'est donc pas infinie, mais composée et limitée, ainsi que l'entendement. Point de volition sans pensée, point de pensée sans volition; la pensée, c'est l'idée considérée comme représentation; la volition, c'est encore l'idée considérée comme action; dans la vie réelle, dans la complexité naturelle de l'idée, la pensée et l'action s'identifient.

On objectera peut-être à Spinoza qu'il doit au moins reconnaître dans l'âme humaine une faculté proprement dite, savoir, la conscience. Mais la conscience, prise en général, n'est à ses yeux qu'une abstraction, comme l'entendement et la volonté. Ce n'est pas que Spinoza ne reconnaisse expressément la conscience; il la démontre même *a priori*, et c'est un des traits les plus curieux de sa psychologie, que cette déduction logique qu'il croit nécessaire pour prouver à l'homme, par la nature de Dieu, qu'il a la conscience de soi-même. « Il y a, dit-il, en Dieu, une idée de l'âme humaine, et cette idée est unie à l'âme comme l'âme est unie au corps. De la même façon que l'âme représente le corps, l'idée de l'âme représente l'âme à elle-même, et voilà la conscience. Mais l'idée de l'âme n'est pas distincte de l'âme; autrement il faudrait chercher encore l'idée de cette idée dans un progrès à l'infini. C'est la nature de la pensée de se représenter elle-même avec son objet. Par cela seul que l'âme existe et qu'elle est une idée, l'âme est donc conscience de soi. »

Bornons-nous à cette théorie générale des facultés de l'âme, et cherchons ce qui en résulte pour la destinée de l'homme, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre politique et religieux.

Et d'abord, se peut-il comprendre que le problème moral soit seulement posé dans le système de Spinoza? Ce problème, en effet, le voici: Comment l'homme doit-il régler sa vie pour qu'elle soit conforme au bien? Cela suppose évidemment deux conditions: premièrement, que l'homme soit capable de régler sa vie, de diriger à son gré sa conduite, en un mot que l'homme soit libre; secondement, qu'il existe un bien moral, un bien obligatoire auquel l'homme doit conformer ses actions. Interrogez maintenant Spinoza sur ces deux objets, le libre arbitre et l'ordre moral. Sa pensée est aussi claire, aussi tranchante, aussi

résolue sur l'un que sur l'autre; il les nie tous deux, non pas une fois, mais en toute rencontre, à chaque page de ses écrits, et toujours avec une énergie si inébranlable, une conviction si profonde et si calme, que l'esprit en est confondu et comme effrayé. C'est que le libre arbitre et le sentiment du bien et du mal ne sont, après tout, que des faits; et entre des faits et une nécessité logique, Spinoza n'hésite pas. Soit qu'il considère la nature divine, le caractère de son développement éternel et l'ordre universel des choses, soit qu'il s'attache à l'essence de l'âme humaine, à son rapport avec le corps, aux divers éléments de la nature, aux mobiles divers de ses actions, tout lui apparaît comme nécessaire, comme fatal, comme réglé par une loi inflexible, et le libre arbitre, en Dieu comme dans l'homme, lui est également inconcevable.

Reste à comprendre qu'après ce démenti éclatant donné à la conscience du genre humain au nom de la logique, Spinoza vienne ensuite proposer aux hommes une morale dont il a par avance détruit les conditions. Voici par quelle série de distinctions et de raisonnements l'auteur de l'*Éthique* est parvenu à se tromper lui-même sur la radicale inutilité d'une telle entreprise.

Fataliste absolu, Spinoza ne pouvait admettre les idées de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, prises au sens moral que leur donne la conscience du genre humain; mais si l'on considère ces idées abstraction faite du libre arbitre et de la responsabilité humaine, si on les prend au sens purement métaphysique, il est vrai de dire que rien n'empêche Spinoza de leur faire une certaine part dans sa doctrine.

Dieu, pour lui, est l'être parfait. En quoi consiste sa perfection? dans l'infinité de son être. Les attributs de Dieu sont aussi des choses parfaites. Pourquoi cela? parce qu'à ne considérer que le genre d'être qui leur appartient, rien ne manque à leur plénitude; mais si on les compare à l'être en soi, leur perfection tout empruntée et toute relative s'éclipse devant la perfection incréée. Ce nombre infini de modes qui émanent des divins attributs ne contient qu'une perfection plus affaiblie encore; mais chacun pourtant, suivant le degré précis de son être, exprime la perfection absolue de l'être en soi. La perfection absolue a donc sa place dans la doctrine de Spinoza, ainsi que la perfection relative à tous ses degrés, laquelle enveloppe un mélange nécessaire d'imperfection; seulement, la perfection ne diffère pas de l'être: elle s'y rapporte et s'y mesure, et l'échelle des degrés de l'être est celle des degrés de perfection.

Dans l'homme, qu'est-ce pour Spinoza que le bien? c'est l'utilité; et l'utilité, c'est ce qui amène la joie et la tristesse. Mais qu'est-ce que la joie et la tristesse? La joie, c'est le passage de l'âme à une moindre perfection. En d'autres termes, la joie, c'est le désir satisfait; la tristesse, c'est le désir contrarié; et tout désir se ramène à un seul désir fondamental, qui fait l'essence de l'homme, le désir de persévérer dans l'être. Ainsi, toute âme humaine a un degré précis d'être ou de perfection qui la constitue, et qui de soi tend à se maintenir. Ce qui augmente l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est utile, lui est bon; ce qui diminue l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est nuisible, est un mal à ses yeux. Il y a donc de la perfection et de l'imperfection, du bien et du mal, dans la nature humaine comme en toutes choses; et la vie des hommes est une série d'états successifs qui peuvent être comparés les uns aux autres, mesurés, estimés sous le rapport de la perfection et du bien; le tout, sans

tenir aucun compte du libre arbitre, du mérite, du péché, et comme s'il s'agissait de plantes ou de minéraux.

Spinoza a donc le droit de poser cette question : Quelle est pour l'homme la vie la plus parfaite ? car cela veut dire : quelle est la vie où l'âme a le plus de joie, c'est-à-dire le plus de perfection, c'est-à-dire le plus d'être ? On dira : Qu'importe à l'homme de savoir quelle est la vie la plus parfaite, s'il ne peut y conformer la sienne ? Mais Spinoza répliquera que c'est une autre question.

Soit. Convenons que le problème ainsi posé (et nos réserves faites), Spinoza en donne une solution d'une simplicité et d'une élévation remarquables. Il démontre d'abord que la vie la plus parfaite, c'est la vie la plus conforme, non à l'aveugle appétit, mais au désir éclairé par la raison, d'un seul mot, la plus raisonnable. En effet, la vie la plus parfaite, c'est la vie la plus heureuse, la plus riche, c'est-à-dire celle où l'être de l'homme se conserve et s'accroît de plus en plus ; or, la vie raisonnable a seule ce privilège.

Spinoza cherche ensuite quelle est la vie la plus raisonnable, et, l'âme étant pour lui essentiellement une idée, il n'a pas de peine à démontrer que la vie la plus raisonnable est celle de l'âme qui a le plus d'idées claires et distinctes, d'idées adéquates, c'est-à-dire qui connaît le mieux et soi-même et les choses. Or, quel est le moyen de comprendre les êtres d'une manière adéquate ? C'est former de ses idées une chaîne dont l'idée de Dieu soit le premier anneau, c'est penser sans cesse à Dieu, c'est voir tout en Dieu. Vivre, agir avec plénitude, c'est ramener tous ses desirs à un seul, le désir de posséder Dieu ; c'est aimer Dieu, c'est vivre en Dieu. La vie en Dieu est donc la meilleure vie et la plus parfaite, parce qu'elle est la plus raisonnable, la plus heureuse, la plus pleine, en un mot ; parce qu'elle nous donne plus d'être que toute autre vie, et satisfait plus complètement le désir fondamental qui constitue notre essence.

Telle est la morale de Spinoza, telle est aussi sa religion. Car, pour lui, la religion ne se distingue pas au fond de la morale ; et elle est tout entière dans ce précepte : Aimer ses semblables et Dieu. Or, l'amour de nos semblables est une suite naturelle et nécessaire de l'amour de Dieu. C'est, en effet, une loi de notre nature, que nos affections s'accroissent quand elles sont partagées, et par une suite inévitable, que notre âme fasse effort pour que les autres âmes partagent ses sentiments d'amour. Il résulte de là, dit Spinoza, que *le bien que désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désirera également pour les autres hommes, et avec autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu*. L'amour de Dieu est donc tout à la fois le principe de la morale, de la religion et de la société. Il tend à réunir tous les hommes en une seule âme par la communauté d'un seul amour. Ainsi donc, celui qui s'aime soi-même d'un amour raisonnable, aime Dieu et ses semblables, et c'est en Dieu qu'il aime ses semblables et soi-même. Voilà la véritable loi divine, inséparable de la loi naturelle ; fondement de toutes les institutions religieuses ; original immortel dont les diverses religions ne sont que de changeantes et périssables copies. Cette loi, suivant Spinoza, a quatre principaux caractères : premièrement, elle est seule vraiment universelle, parce qu'elle est fondée sur la nature même de l'homme, en tant que réglée par la raison ; en second lieu, elle se révèle et s'établit par elle-même, et n'a pas besoin de s'appuyer sur des récits historiques et des traditions ; troisièmement, elle ne nous demande pas des céré-

monies, mais des œuvres ; enfin, son quatrième caractère, c'est que le prix de l'avoir observée est renfermé en elle-même, puisque la félicité de l'homme ainsi que sa règle, c'est de connaître et d'aimer Dieu d'une âme vraiment libre, d'un amour pur et durable : le châtiement de ceux qui violent cette loi, c'est la privation de ces biens, la servitude de la chair, et une âme toujours changeante et toujours troublée.

Que deviennent avec de pareils principes la révélation proprement dite, les prophéties, les miracles, les mystères, le culte ? Il est aisé de pressentir que rien de tout cela ne peut avoir aux yeux de Spinoza aucune valeur intrinsèque et absolue. Il ne voit dans toute l'économie des religions positives, même de la religion chrétienne, qu'un ensemble de moyens appropriés à l'enseignement et à la propagation de la vertu : « Selon moi, dit-il, les sublimes spéculations n'ont rien à voir avec l'Écriture sainte, et je déclare que je n'y ai jamais appris ni pu apprendre aucun attribut de Dieu. » Il n'y a qu'une seule chose dans l'Écriture comme dans toute révélation, c'est celle-ci : « Aimez votre prochain. » Spinoza traite fort durement ceux qui trouvent une métaphysique cachée et profonde dans les mystères du christianisme : « Si vous demandez, dit-il à ces personnes subtiles, quels sont les mystères qu'elles trouvent dans l'Écriture, elles ne vous produiront que les fictions d'un Aristote, d'un Platon, ou de tout autre semblable auteur de systèmes : fictions qu'un idiot trouverait bien plutôt dans ses songes que le plus savant homme du monde dans l'Écriture. » Spinoza se radoucit pourtant sur ce point, et il avoue ailleurs que l'Écriture contient quelques notions précises sur Dieu ; mais elles tendent toutes à cet unique objet, savoir : qu'il existe un Être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tout le monde doit obéir pour être sauvé, et qu'il faut adorer par la pratique de la justice et de la charité envers le prochain.

Voilà le catéchisme de Spinoza : « Je laisse à juger à tous, dit-il, combien cette doctrine est salutaire, combien elle est nécessaire dans un État pour que les hommes y vivent dans la paix et la concorde ; enfin, combien de causes graves de troubles et de crimes elle détruit jusque dans leurs racines. » Quelle est, en effet, l'origine de toutes les discordes qui agitent les empires ? C'est l'empiétement de l'autorité religieuse sur celle de l'État ; et cette tendance perpétuelle du sacerdoce à envahir le gouvernement tient elle-même à ce que la religion n'est point séparée de la philosophie et circonscrite dans la sphère qui lui est propre, la sphère de la pratique et des mœurs. Bien loin que la religion doive dominer l'État, c'est l'État qui doit régler et surveiller la religion.

Spinoza est amené ici à rechercher l'origine de l'État. Suivant lui, dans l'ordre de la nature, le droit de chacun est identique à sa puissance, et se mesure exactement sur elle. « En effet, dit-il, il est certain que la nature, considérée d'un point de vue général, a un droit souverain sur ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. La puissance de la nature, en effet, c'est la puissance même de Dieu, qui possède un droit souverain sur toutes choses ; mais, comme la puissance universelle de toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les individus réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser. »

Ainsi, avant l'établissement de l'État, il n'y a ni juste, ni injuste, ni bien, ni mal. « Les pois-

sons, dit Spinoza, sont naturellement faits pour nager; les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les petits; et conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poissons jouissent de l'eau, et les plus grands mangent les plus petits. » Voilà l'image de l'état de nature. Il est clair que cet état ne peut longtemps subsister; car il n'est personne qui ne désire vivre en sécurité et à l'abri de la crainte: or, cette situation est impossible tant que chacun peut faire tout à son gré, et qu'il n'accorde pas plus d'empire à la raison qu'à la haine et à la colère; chacun dès lors vit avec anxiété au sein des inimitiés, des haines, des ruses et des fureurs de ses semblables, et fait tous ses efforts pour les éviter. Que si nous remarquons ensuite que les hommes privés de secours mutuels et ne cultivant pas la raison mènent nécessairement une vie malheureuse, nous verrons clairement que pour mener une vie heureuse et pleine de sécurité, les hommes ont dû s'entendre mutuellement et faire en sorte de posséder en commun ce droit primitif sur toutes choses que chacun avait reçu de la nature; ils ont dû renoncer à suivre la violence de leurs appétits individuels, et se conformer de préférence à la volonté et au pouvoir de tous les hommes réunis. » (*Théol. polit.*, t. 1^{er}, p. 271 de la trad. fr.) La société, suivant Spinoza, est donc le résultat d'un pacte. Or, aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute son autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte occasionne pour le violateur de ses serments plus de dommage que de profit; c'est là ce qui doit arriver particulièrement dans la formation d'un État. Ce moyen de conserver le pacte social, c'est l'autorité absolue du souverain, maintenue par la force et par les supplices.

Le but de Spinoza, en établissant cette théorie du despotisme, c'est surtout de prouver que le droit du souverain comprend l'administration des choses religieuses. Il ne faut pas voir en lui un ennemi systématique de la liberté. Entre toutes les formes de gouvernement c'est la démocratie qu'il croit la meilleure, la plus appropriée à la nature humaine, celle qui offre le plus de garanties de stabilité. Et, bien qu'il accorde au souverain un droit absolu sur toutes choses, il y met pourtant une limite; il soutient qu'il est impossible qu'un homme cède absolument tous ses droits au souverain; par exemple, qu'il abdique sa pensée et se soumette absolument à la pensée d'autrui. Personne ne peut faire ainsi l'abandon de ses droits naturels et de la faculté qui est en lui de raisonner librement et de juger librement des choses; personne n'y peut être contraint. » Il est bien vrai, dit Spinoza, que le gouvernement peut à bon droit considérer comme ennemis ceux qui ne partagent pas sans restriction ses sentiments; mais nous n'en sommes plus à discuter les droits du gouvernement; nous cherchons maintenant ce qu'il y a de plus utile. »

Spinoza soutient donc que sa doctrine morale et politique diffère de celle de Hobbes par deux endroits essentiels: premièrement, parce qu'elle conserve toujours le droit naturel dans son intégrité; et en second lieu, parce qu'elle n'accorde à l'État qu'un droit proportionné à sa puissance. De là, dit-il, des garanties de liberté que le système de Hobbes n'admet pas. Il est aisé de voir que ces garanties sont tout illusoires. Écoutez Spinoza: « J'accorde bien, dit-il (*Théol. polit.*, t. 1^{er}, p. 329 de la trad. fr.),

que l'État a le droit de gouverner avec la plus excessive violence, et d'envoyer, pour les causes les plus légères, les citoyens à la mort; mais tout le monde niera qu'un gouvernement qui prend conseil de la raison puisse accomplir de pareils actes. Il y a plus: comme le souverain ne saurait prendre ces mesures violentes, sans mettre l'État tout entier dans le plus grand péril, nous pouvons lui refuser la puissance absolue, et conséquemment le droit absolu de faire ces choses et autres semblables; car nous avons montré que les droits du souverain se mesurent sur sa puissance. »

Singulière politique que celle de Spinoza! Mes droits, ma vie sont dans la main du souverain; et la garantie de mes droits et de ma vie est dans l'impuissance du souverain à me les ôter. « On ne voit que fort rarement les souverains, dit Spinoza avec une étonnante naïveté, donner des ordres absurdes; car il leur importe surtout, dans leur intérêt à venir et pour garder le pouvoir, de veiller au bien public et de ne se diriger dans leur gouvernement que par les conseils de la raison. »

La politique de Spinoza renferme donc la même contradiction que sa morale: sa morale montre parfaitement quel est l'idéal de la meilleure vie, mais elle ôte à l'homme tous les moyens d'y parvenir; de même, sa politique contient l'idée d'un gouvernement libre et excellent, mais, dans un gouvernement despotique, elle légitime les derniers excès de la tyrannie et dit aux sujets de courber la tête.

Dans ce vaste développement de spéculation et d'idées dont nous venons de toucher le terme, et où se font partout reconnaître, au milieu même des erreurs les plus déplorable, la vigueur et l'originalité d'une intelligence du premier ordre, ce qui frappe avant tout c'est l'extrême simplicité des principes sur lesquels repose toute la doctrine. La forme en est sans doute peu attrayante; l'appareil de la déduction y est laborieux et compliqué; et il faut même ajouter que sur un certain nombre de points particuliers, l'interprétation du système présente les plus grandes difficultés, par suite de cette obscurité inévitable que l'erreur amène toujours avec soi. Mais à prendre le spinozisme dans son ensemble, il est impossible de rien concevoir de plus uni, de plus régulier, de plus lumineux. Et toutefois jamais système n'a été caractérisé d'une façon plus diverse: c'est l'athéisme absolu pour les uns; c'est pour les autres le théisme dans son excès. Ceux-ci font de Spinoza un mystique, ceux-là un matérialiste de la famille d'Epicure, un impie, un libertin. Quelqu'un même, dans l'aveugle emportement de la passion, attribuant au système de Spinoza des caractères inconciliables et veut qu'il soit à la fois panthéiste et athée.

Quant à nous, s'il faut l'avouer, nous n'attachons qu'une médiocre importance à ces accusations contradictoires. Qu'importent à la science ces qualifications de matérialiste, de panthéiste, d'athée, presque toujours équivoques et arbitraires? Qu'on donne au système de Spinoza les noms qu'on voudra, pourvu qu'on l'entende et qu'on le discute; c'est ce que nous allons essayer de faire pour notre part, et bien que nous ayons déjà dit notre pensée sur ce système, pris en général (voy. l'article PANTHÉISME), nous résumerons ici, sous la forme la plus précise, les objections capitales que nous avons à lui adresser.

Ces objections porteront sur trois points: la méthode de Spinoza, sa théorie de Dieu, sa théorie de l'homme.

I. La méthode de Spinoza est une méthode

parfaitement arbitraire et parfaitement stérile ; nous ajouterons qu'elle est absolument inapplicable, à ce point que Spinoza s'est vu obligé, pour avancer, de se mettre à chaque pas en contradiction avec elle.

Cette méthode, en effet, consiste dans l'emploi de la raison pure et du raisonnement déductif, à l'exclusion de l'expérience. Quoi de plus arbitraire qu'une telle exclusion? L'esprit humain a un certain nombre de moyens de connaître également naturels, également nécessaires, également légitimes : d'un côté, les sens, la conscience, d'un seul mot, l'expérience, avec l'induction qui s'appuie sur elle et qui la féconde ; de l'autre côté, la raison pure et le raisonnement. De quel droit bannir de la science une seule de ces fonctions intellectuelles? et quel avantage peut-on s'en promettre? Agir ainsi, c'est amoindrir, c'est mutiler l'esprit humain. Remarquez, de plus, que les différentes fonctions intellectuelles ne sont pas en réalité séparées ni séparables. Avant Kant, Aristote et d'autres encore avaient fortement démontré que la séparation de la raison pure et des sens est une séparation artificielle. L'homme n'est jamais un pur esprit, ou un simple animal ; ni les sens ne s'exercent sans la raison, ni la raison indépendamment des sens. Dans tout jugement, dans toute pensée, la plus grossière comme la plus sublime, une analyse exacte découvre deux éléments étroitement unis, un élément empirique et un élément rationnel, une donnée *a posteriori* et un concept *a priori*. Séparer la raison pure des sens, c'est donc rompre le faisceau naturel de nos facultés intellectuelles, c'est se placer dans une situation arbitraire et artificielle, c'est ne plus examiner les choses que sous un point de vue particulier, c'est renoncer à la réalité pour courir après des chimères.

Le meilleur moyen d'arrêter ces raisonneurs impérieux, c'est de leur demander compte de leur principe et de leur faire voir qu'ils ne peuvent ni le poser, ni, l'ayant une fois posé arbitrairement, faire un mouvement au delà. Nous nous adressons ici en particulier à Spinoza et je lui demande où il prend son principe : savoir la substance ou l'être en soi et par soi. Nous demandons si cette notion de l'être est la notion de l'être absolument indéterminé, sans activité, sans vie, ou la notion de l'être actif et vivant. S'il est question de l'être actif et vivant, évidemment cette notion ne vient pas de la raison pure qui ne donne que l'être absolu en général ; c'est l'expérience qui nous fait voir l'être en action, l'être vivant. Otez les sens, ôtez la conscience, toute idée d'action et de vie expire. Vous êtes en face de l'être indéterminé.

Or, si vous partez de l'être indéterminé, que tirez-vous d'une telle abstraction? absolument rien. Ditez-vous, en effet, que l'être a nécessairement des attributs qui expriment et déterminent son essence? Je vous demanderai d'où vous tirez cette notion d'attribut, si l'expérience ne vous a pas appris que les êtres de la nature ont des attributs, des qualités, des déterminations précises par où ils se distinguent les uns des autres et deviennent saisissables et intelligibles. Et, supposons même que de l'idée d'être en général, vous puissiez déduire *a priori*, et sans le secours de l'expérience, l'idée d'attribut en général, vous n'en serez pas plus avancés pour cela ; car quoi de plus vide et de plus creux que l'idée d'un attribut en général, d'un attribut possible? Comment déterminer ces attributs? car enfin, vous voulez en venir à dire que la substance a, non pas des attributs en gé-

néral, mais tels et tels attributs ; non pas des attributs possibles, mais des attributs réels, par exemple la pensée et l'étendue. Or, n'est-il pas évident que tous les efforts et toutes les ressources du raisonnement sont impuissants à faire sortir la notion précise de la pensée, de la notion vague et indéterminée de l'être en soi? Il faut donc recourir ici à l'expérience, bon gré mal gré. Et, pourquoi se tromper soi-même et tromper les autres? de bonne foi, quand vous réduisez tous les attributs déterminables de la substance à deux, savoir, la pensée et l'étendue, n'est-ce pas à la conscience que vous vous adressez pour vous donner la notion de la pensée? N'est-ce pas aux sens que vous empruntez la notion de l'étendue? Convenez-en donc. L'expérience est absolument nécessaire en toute œuvre scientifique ; elle est donc aussi légitime que le raisonnement et la raison. Mais ce point une fois accordé, quand vous viendrez nous dire que toutes les formes de l'existence se réduisent à trois : la substance, l'attribut, le mode ; comme toutes les dimensions de l'étendue se réduisent à trois : la longueur, la largeur et la profondeur, et cela, comme un principe *a priori*, comme une chose incontestable, antérieure et supérieure à l'expérience ; quand vous viendrez nous dire qu'en dépit du témoignage intérieur il faut admettre que l'âme n'est qu'un mode de la substance divine, qu'elle n'a ni unité, ni liberté, nous vous rappellerons que cette expérience à qui vous rompez si résolument en visière, vous avez eu besoin vous-même de vous y appuyer pour donner la vie et le mouvement à votre principe, et que par cela seul vous avez perdu le droit de la désavouer.

Il. Venons maintenant à la théorie de Dieu. Nous posons contre Spinoza ce dilemme : Ou votre Dieu est tout, de sorte qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'un seul être, une seule personne, un seul individu qui est Dieu ; ou bien votre Dieu n'est qu'une abstraction sans vie et sans réalité, de sorte qu'il n'y a d'êtres réels que les êtres finis et déterminés qui composent la nature.

En effet, il n'y a, dans le système de Spinoza, que trois définitions possibles de Dieu : Dieu est la substance, rien de plus ; c'est la première définition. Dieu est la substance, plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue ; c'est la seconde définition. Dieu est la substance, plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue, plus les modes de ces attributs, c'est-à-dire la variété infinie des âmes et des corps ; c'est la troisième et dernière définition. Évidemment il faut choisir entre ces trois alternatives.

Si Dieu est la substance, la substance sans attributs, il s'ensuit que Dieu est l'être absolument indéterminé. Or, c'est là une abstraction pure, parfaitement creuse et vide, d'où rien ne pourra sortir. Considérez-vous la pensée comme une perfection ou comme une limitation, une déchéance? Spinoza hésite entre ces deux extrêmes : tantôt il dit en propres termes : *Omnis determinatio negatio est*, ce qui place la perfection suprême dans la suprême indétermination et conduit à considérer tout attribut, même le sublime attribut de la pensée, comme une déchéance de l'être. Or, si la pensée est une perfection, il s'ensuit qu'un Dieu sans pensée est un Dieu imparfait ; il s'ensuit, de plus, que la pensée, qui est une perfection, a pour principe la substance, qui vaut moins qu'elle, puisqu'elle est l'être indéterminé, l'être abstrait. Ainsi donc, un Dieu imparfait, ou la perfection naissant de l'imperfection, voilà deux absurdités inévitables pour Spinoza, s'il admet que la pensée soit une perfection de l'être. Admet-il la doctrine con-

traire, la doctrine que les mystiques et les panthéistes de tous les âges ont ainsi formulée : *Omnis determinatio negatio est*, nous lui demandons comment il se fait que la détermination et la négation pénètrent au sein de la substance. Vous la supposez parfaite dans son existence indéterminée ; puis vous prétendez qu'elle prend des attributs, qu'elle se détermine, c'est-à-dire qu'elle se nie elle-même, qu'elle dégénère. Cela est inconcevable et, qui plus est, contradictoire. Comment l'être absolument parfait deviendrait-il imparfait en se déterminant ? C'est, dites-vous, une nécessité absolue. Grand mot, destiné à pallier une hypothèse parfaitement arbitraire. Sans doute, votre système adopté, il n'y a d'autre moyen d'expliquer le passage de la substance à l'attribut, de l'indéterminé au déterminé, de l'abstrait au concret ; il n'y a d'autre moyen que l'hypothèse d'une nécessité absolue qu'on suppose sans la démontrer et sans l'expliquer. Mais c'est justement cette hypothèse désespérée, absurde en soi et en même temps indispensable au panthéisme, qui se tourne en condamnation contre lui. De plus, cette hypothèse inconcevable et arbitraire implique directement contradiction. Vous posez, en effet, la substance comme le positif absolu. Vous dites que tout attribut étant une détermination, est quelque chose de négatif, et vous voulez que la substance produise nécessairement des attributs ou, en d'autres termes, se détermine nécessairement, c'est-à-dire que le positif absolu devienne nécessairement le négatif, que le oui devienne nécessairement le non. Le seul moyen d'échapper à l'absurdité de cette conséquence, c'est de la généraliser et de la poser intrépidement en principe sous le nom fastueux de principe de l'identité des contradictoires. Le panthéisme en est venu là de nos jours ; il a proclamé, par la bouche de Hegel, l'identité absolue du néant et de l'être, de l'unité et du zéro, et il faut convenir qu'il est devenu irréfutable ; mais c'est qu'il a rompu tout lien avec le sens commun, avec toute pensée humaine, avec tout langage.

Laissons là ces égarements dont Spinoza n'est pas coupable, et passons de la première définition de Dieu, suffisamment réfutée, à la seconde, qui est celle-ci : Dieu, c'est la substance, plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue. Au fond, cette définition diffère à peine de la première ; elle aboutit comme elle à un Dieu indéterminé, à un Dieu abstrait, à un Dieu néant ; elle succombe sous les mêmes objections.

Considérons, en effet, spécialement l'attribut de la pensée. Dieu est la substance infiniment pensante : voilà sa définition. Or, nous demandons à Spinoza si cette pensée divine est une pensée réelle, effective, une pensée ayant conscience de soi, une pensée riche d'idées, une pensée qui embrasse distinctement tous les objets réels et possibles : c'est ainsi qu'on entend les choses, quand on reconnaît Dieu comme intelligence ; ou bien si Dieu est la pensée indéterminée, sans conscience, sans idées, la pensée en général qui ne pense rien en particulier. Spinoza adopte le plus souvent cette dernière alternative. Il accorde à Dieu la pensée, comme dit fort bien Leibniz, et lui refuse l'intelligence : *Cogitationem Deo concedit, non intellectum*. Et en effet, il est clair que si Spinoza eût admis que la pensée de Dieu est une pensée déterminée, comme les déterminations de la pensée, dans son système, ce sont les idées ou les âmes, Spinoza aurait fait entrer les modes de la pensée dans la nature naturelle ; il aurait supprimé la nature naturelle. Spinoza a donc été conséquent en déclarant que Dieu, pris en soi, n'a pas d'idées, qu'il n'est pas

une intelligence. Mais alors, il faut dévorer mille et mille absurdités déjà signalées. Ou bien l'on dira que c'est une perfection pour la pensée de se déterminer par des idées : et voilà la pensée divine convaincue d'être imparfaite, voilà la perfection qui sort de l'imperfection ; ou bien on dira que la pensée dégénère en se déterminant par des idées : et voilà la perfection qui devient imparfaite, voilà l'affirmation qui devient la négation, voilà l'être qui devient néant, l'unité qui devient zéro par une nécessité éternelle.

Arrivons à la dernière définition possible : Dieu est la substance plus ses deux attributs infinis, la pensée et l'étendue, plus les modes de ces attributs, c'est-à-dire la variété infinie des âmes et des corps. Il est clair, à la simple vue de cette définition, qu'elle conduit à absorber la nature en Dieu. En effet, Dieu est, pour Spinoza, dans cette hypothèse, tout ce qui est et tout ce qui peut être. Par conséquent, toute personnalité, toute individualité, dans le monde moral, comme dans le monde physique, sont mises en pièces et deviennent des fragments de l'individualité divine. Il est inutile de réfuter une telle assertion. Elle se détruit elle-même, puisque Spinoza, qui affirme Dieu, ne peut l'affirmer, qu'à condition de se distinguer de lui, de se poser en face de lui, comme un sujet réel, comme une individualité pensante et vivante.

En définitive, point de milieu : un Dieu qui est tout, qui dévore tout, qu'on ne peut affirmer sans se nier soi-même et sans nier son affirmation ; ou bien un Dieu qui n'est rien, un Dieu qu'on pose comme réel en l'affirmant, et qu'on détruit, soit en faisant de sa pensée et de tous ses attributs quelque chose d'absolument indéterminé, soit en lui refusant même ces attributs vides et creux et le réduisant à l'existence pure, décorée du nom d'existence absolue, c'est-à-dire à la plus vaine et à la plus absurde des chimères.

III. De Dieu passons à l'homme et concentrons ce dernier débat sur un petit nombre de points précis et essentiels. Nous demanderons à Spinoza ce qu'il fait de la liberté morale, comment il explique l'unité de la personne humaine, enfin ce qu'il pense de l'immortalité de l'âme.

Avec un raisonneur moins sincère et moins conséquent, on pourrait s'attacher à faire voir que les principes fondamentaux de tout panthéisme aboutissent nécessairement à la négation de la liberté morale ; mais Spinoza, sur ce point si grave, n'a presque rien laissé à faire à ses adversaires. Jamais le dogme de la fatalité absolue n'avait rencontré un partisan aussi entier et aussi calme dans sa foi, aussi tranchant dans ses négations, aussi explicite dans ses aveux. Spinoza nie la liberté morale en Dieu ; il la nie dans l'homme ; il la nie, en fait et en droit, au nom de la logique et au nom de l'expérience ; il la nie *a priori* et *a posteriori*, comme réelle et comme possible ; en un mot, il la nie de toutes les façons dont on peut la nier.

Jusqu'à nous n'avons qu'à prendre acte de ses déclarations ; mais Spinoza, en détruisant le libre arbitre, a la prétention de sauver la morale ; il comprend qu'un système qui nierait le droit, le devoir, le bien et le mal, le mérite et le démérite, est un système condamné par le cri de la conscience universelle, et il s'épuise en distinctions subtiles et en combinaisons spécieuses pour relever un édifice dont il a détruit le fondement. C'est ici que nous l'arrêterons pour opposer aux illusions d'un génie que l'abstraction égare, l'évidence des faits et l'impérieuse autorité de la logique.

Commençons par rappeler une distinction très simple entre deux sortes de bien : le bien dans

l'ordre de la nature et le bien dans l'ordre de la volonté. Ce dernier est le bien moral proprement dit; mais il ne faut pas croire que le bien moral soit le bien tout entier. L'ordre, l'harmonie, la force, la santé, la beauté, sont assurément des biens, et ces biens sont indépendants de la volonté humaine et se rapportent à l'ensemble de l'univers. Non-seulement le bien moral n'est pas le bien tout entier, le bien pris d'une manière générale et absolue; mais il s'y rapporte comme une conséquence à son principe ou comme une espèce à son genre. Être vertueux, c'est faire le bien, c'est poursuivre en toute occasion une fin qui est bonne en soi, de sorte qu'on peut définir le bien moral : la réalisation du bien par la volonté humaine.

Ce point établi, nous nous tournons vers Spinoza et nous lui disons : Quand vous parlez de bien et de mal d'une manière générale, au point de vue de la nature, et non au point de vue de la volonté; quand vous dites qu'une plante vigoureuse est meilleure qu'une plante chétive; qu'il vaut mieux pour un homme avoir reçu de la nature une bonne qu'une mauvaise santé, un esprit lucide et pénétrant qu'une intelligence obtuse; en un mot, quand vous introduisez les notions de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, en faisant abstraction du libre arbitre, on comprend jusqu'à un certain point que votre système, tout panthéiste et fataliste qu'il est, puisse admettre ces distinctions; mais prenez garde, n'allez pas plus loin; dès que vous prononcez les mots de vertu et de vice, de devoir et de droit, de mérite et de démerite, vous sortez de votre système : car il ne s'agit plus ici du bien en général, du bien dans l'ordre universel de la nature; il s'agit du bien moral, du bien dans l'ordre particulier de la volonté. Or, sur ce terrain, la distinction du bien et du mal a un tout autre sens; vice et vertu, droit et devoir, mérite et démerite, tout cela implique un élément commun, savoir : le libre arbitre. Supprimez dans un être le libre arbitre, cet être pourra être encore plus ou moins bon, en ce sens qu'il aura une organisation plus ou moins forte, plus ou moins saine, plus ou moins régulière, plus ou moins belle et harmonieuse; mais dire qu'un tel être a des droits, qu'il est assujéti à des devoirs, qu'il est vertueux et coupable, c'est se contredire d'une manière flagrante, c'est abuser des mots.

Nous croyons donc pouvoir considérer le système de Spinoza comme convaincu de nier la liberté et la moralité humaines. Voyons s'il conserve au moins à l'âme son unité, qui fait l'indépendance de son être. Ici, encore, Spinoza ne laisse à la critique presque rien autre chose à faire qu'à prendre de ses propres mains les conséquences de ses principes. On connaît sa définition de l'âme : c'est un mode de la pensée divine, en rapport intime avec un mode correspondant de l'étendue divine; en d'autres termes : une âme humaine, c'est l'idée d'un corps humain. On pourrait croire, au premier abord, que Spinoza, en disant que l'âme est une idée, a voulu lui conserver, au moins dans les termes, cette unité dont elle a un sentiment si distinct et si vif par la conscience. Point du tout : Spinoza se hâte d'ajouter que l'idée qui constitue une âme humaine n'est point une idée simple, mais une idée composée de plusieurs idées.

On pourrait hésiter encore sur le sens de cette étrange théorie; on pourrait croire qu'en définissant une âme humaine « l'idée d'un corps humain », Spinoza a voulu dire qu'il y a dans l'âme humaine un principe d'unité, un centre où les différentes idées qui sont renfermées dans l'âme viennent converger; de même que dans

le corps humain, outre les tissus, les viscéres et les os qui forment l'ensemble des organes, il y a un centre organique, une force dirigeante qui fait l'union des organes, l'harmonie des fonctions, l'unité et l'identité du corps humain. Rien de plus inexact que cette interprétation de la psychologie de Spinoza, rien de plus contraire à ses déclarations formelles. A ses yeux, le corps humain n'est qu'une collection de molécules, ou, comme il dit, un mode complexe de l'étendue divine, formé par la réunion de plusieurs modes simples. Il n'y a point dans le corps humain de centre actif ou vivant, point de force vitale; l'unité organique n'est qu'une unité de proportion. Il en est absolument de même pour notre âme : son unité est en tout semblable à celle du corps; elle consiste dans l'assemblage d'un certain nombre de parties : ces parties, ce sont des idées simples. Réunissez ces idées en un rapport déterminé, voilà une âme. Concevez comme liée à cette âme un corps également composé de portions simples, voilà un homme au complet.

Cette théorie d'une âme sans unité, d'un moi formé, pour ainsi dire, de pièces et de morceaux, a quelque chose de si absurde, que plus d'un panthéiste essaiera peut-être de sauver ici le principe de son système aux dépens de Spinoza. Il dira que rien n'obligeait ce philosophe à nier l'unité réelle et substantielle du moi, de sorte que sa théorie de l'âme n'est qu'un accident, une maladresse, une erreur de détail qui n'engage nullement la cause générale du panthéisme. Raisonner de la sorte, c'est outrager également Spinoza et la vérité. Jamais, en effet, Spinoza n'a été plus conséquent au principe fondamental du panthéisme, que dans sa théorie de l'âme humaine; et il est clair comme le jour que le panthéisme et l'unité réelle et substantielle du moi sont deux choses incompatibles. L'essence du panthéisme, c'est de considérer la nature et Dieu comme les deux aspects d'une seule et même existence; la nature, c'est la vie de Dieu. Par conséquent, chaque être de la nature, l'âme humaine comme tout le reste, n'est qu'un fragment de la vie divine. L'unité vivante ne peut donc se trouver en Dieu; ou, pour mieux dire, nous voyons s'élever ici contre le panthéisme ce dilemme toujours renaissant : Ou bien chaque être aura sa vie propre, et alors la vie divine ne sera que la collection de toutes les vies particulières, collection purement abstraite, simple total, sans unité, sans réalité, sans individualité véritables; ou bien il y aura véritablement une vie divine, réelle, individuelle, dont toutes les existences particulières ne seront que des fragments, et alors ces existences n'auront plus qu'une individualité apparente, une réalité toute nominale, une fausse et trompeuse unité.

Ceci nous conduit à tirer du système de Spinoza, et en général du panthéisme, une dernière conséquence de la plus haute gravité, savoir, la négation de l'immortalité de l'âme.

A un premier coup d'œil jeté sur le cinquième livre de l'*Éthique*, on pourrait croire que Spinoza professe l'existence d'une vie future; il semble même admettre un système de punitions et de récompenses, une sorte d'échelle graduée très-ingénieuse et très-originale, d'après laquelle chaque âme humaine, au moment de la mort, recevrait naturellement une part d'immortalité et de félicité égale au degré précis de perfection où elle se serait élevée à travers les vicissitudes terrestres. Nous ne contestons pas que Spinoza n'ait été de bonne foi en esquissant ce curieux système de rémunération; mais ni la bonne foi de l'esprit ni sa rigueur même ne le préservent

infailliblement de l'illusion, quand il est hors des voies de la vérité. Méditez le système de Spinoza, méditez surtout le principe fondamental du panthéisme, et vous reconnaîtrez que le dogme de l'immortalité de l'âme en est banni. Et, d'abord, comment Spinoza pouvait-il admettre que l'âme survit à la dissolution du corps, après avoir enchaîné l'âme au corps par une solidarité absolue ? L'âme humaine, c'est, pour lui, l'idée du corps humain ; en d'autres termes, une aggrégation d'idées nécessairement liée à une aggrégation de molécules corporelles. Pour que l'âme de Spinoza continuât d'exister après la décomposition du corps, il faudrait un miracle, un renversement des lois nécessaires de la vie universelle, ce qui est à ses yeux la plus énorme des absurdités. Mais ce n'est pas tout : Spinoza déclare formellement qu'après la dissolution des organes, ni l'imagination, ni la mémoire ne peuvent exister : or, sans mémoire, la continuité de la conscience et partant la conscience elle-même s'évanouissent. Que peut être désormais la vie pour une âme dépourvue de conscience, pour une âme qui n'est plus une personne, un moi ? Exister sans le savoir, ce n'est plus vivre de la vie humaine ; par conséquent, pour l'homme, c'est ne plus exister. Ainsi donc, la vie que nous laisse Spinoza est en tout semblable à la mort, au néant de l'existence personnelle ; et ce sincère génie l'a si bien compris, qu'il n'a jamais prononcé le nom d'*immortalité* : « Il y a, dit-il, dans l'âme humaine quelque chose d'éternel. » — « Nous sentons, s'écrie-t-il ailleurs, que nous sommes éternels. » Qu'est-ce à dire ? Cela signifie tout simplement que l'âme humaine n'est qu'une forme passagère d'un principe éternel ; que nous sentons notre existence successive s'écouler comme un flot rapide sur le mobile océan de la vie universelle ; en dernière analyse, que Dieu seul est éternel et toujours vivant, tandis que toute existence individuelle, l'âme humaine comme le plus vil ou le plus chétif des animaux, est irrévocablement condamnée, après avoir surnagé quelques instants fugitifs au-dessus de l'abîme, à y être engloutie pour jamais.

Cette conséquence est tellement inhérente à l'idée mère du panthéisme, qu'elle en est sortie naturellement à toutes les époques de la pensée humaine. Héraclite, Zénon, Chrysippe, Plotin, Giordano Bruno, tous ces nobles génies ont fait, comme Spinoza, d'héroïques efforts pour concilier le dogme de l'immortalité de l'âme avec le principe fondamental du panthéisme ; mais, en dépit de leurs aspirations généreuses, de leurs loyales intentions et de quelques inconséquences arrachés un instant à leur esprit par leur conscience et leur bon sens, ils ont tous tristement subi le joug impérieux de la logique et contredit, par leur dernier mot sur la vie future, la foi et les saintes espérances du genre humain.

Concluons contre Spinoza, comme aussi contre ses récents imitateurs, que le panthéisme, partant d'un principe abstrait, stérile et arbitraire, savoir, la substance ou l'absolu, et développant ce principe à l'aide d'une méthode également arbitraire, également abstraite, également stérile, savoir, la déduction purement rationnelle, aboutit sciemment ou à son insu à altérer essentiellement la nature de Dieu et à dégrader celle de l'âme, c'est-à-dire au renversement de toute religion et de toute moralité. Principes arbitraires, conséquences impies, voilà tout le système de Spinoza ; par la faiblesse des principes, il succombe sous la dialectique des philosophes ; par l'impénétrabilité des conséquences, il soulève à juste titre contre lui la réprobation du sens commun.

Voici la liste des ouvrages de Spinoza :

I. Le premier est celui qui fut publié sous ce titre : *Renati Descartes principiorum philosophiarum pars I et II, more geometrico demonstrata, per Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, quibus difficultiores, quæ tam in parte metaphysicæ generali quam specialiter occurrunt, quæstiones breviter explicantur.* Amst., J. Rieuwerts, 1663.

Cet ouvrage est un résumé très-bien fait de la philosophie de Descartes. Spinoza l'avait dicté en partie à un jeune homme dont il soignait l'éducation philosophique. Ses amis le pressèrent d'achever ce travail et de le publier ; l'ouvrage parut, avec une préface de Louis Meyer, où le lecteur est expressément averti que Spinoza ne lui donne pas sa propre pensée, mais celle d'autrui.

II. Le *Traité théologico-politique* est donc véritablement le premier ouvrage original de Spinoza ; il parut, pour la première fois, sous ce titre : *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquas quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et republicæ pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace republicæ ipsaque pietate tolli non posse* ; avec cette épigraphe : *Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.* (Joh., *epist.* 1, c. iv, v. 13.) Hamburg, H. Künrath, 1670, in-4 de 233 pages. — Ce titre est bien celui que Spinoza a donné à son *Traité* ; mais ce n'est point à Hamburg, ni chez Henri Künrath, c'est à Amsterdam, chez Christophe Conrad, que le *Tractatus theologico-politicus* a été imprimé.

Proscrit dès sa première apparition, le *Tractatus theologico-politicus* ne put circuler que clandestinement et sous divers faux titres destinés à donner le change à l'autorité. En voici la liste :

1° *Danielis Heinsii P. P. operum historicorum collectio. Editio secunda, priori editione multo emendatior.* Leyde, 1673, in-8 de 331 pages.

2° *Fr. Henricus de Villacorta, M. Doct. a cubiculo Philippi IV, Caroli II archiatri, opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potent. Hispan. regis.* Amst., 1673, in-8.

3° *Franc. de la Ecz Sibivii totius medicinæ idea nova. Editio secunda.* Amst., 1673, in-8.

Le *Tractatus theologico-politicus* est le seul ouvrage de Spinoza qui ait été traduit en français jusqu'à ces derniers temps ; encore est-il difficile de considérer comme une traduction véritable l'ébauche grossièrement infidèle attribuée par les uns au médecin Lucas, de la Haye, par les autres, au sieur de Saint-Glaim, capitaine au service des États de Hollande. Elle parut sous ce titre : *La Clef du sanctuaire*, par un savant homme de notre siècle, avec cette épigraphe : *Là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté!* (*Épil. aux Cor.*, ch. iii, v. 17.) Leyde, 1678, pet. in-12 de 531 pages.

On intitula ensuite cette traduction : *Traité (sic) des cérémonies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes.* Amst., chez Jacob Smith, 1678 ; ou bien *Réflexions curieuses d'un esprit des-intéressé (sic) sur les matières les plus importantes auxquelles tant public que particulier.* A Cologne, chez Claude Emmanuel, 1678. — Ce ne sont pas là trois éditions de l'ouvrage, mais une seule et même édition, où le premier feuillet seulement est changé.

III. L'orage excité en Europe par la publication du *Tractatus theologico-politicus* dégoûta Spinoza de plus rien donner au public. Ce ne fut donc qu'après sa mort que parurent l'*Éthique*, le *Traité de la réforme de l'entendement*, le

Traité politique, les Lettres et la Grammaire hébraïque.

Spinoza avait d'abord écrit l'*Éthique* en hollandais; il la mit ensuite en latin, probablement à l'époque où il voulut la donner au public; mais il renonça bientôt à ce dessein, et l'ouvrage ne parut qu'en 1677, quelques mois après sa mort, par les soins de l'imprimeur Ricuertz, d'Amsterdam, à qui Spinoza fit remettre, en mourant, tous ses papiers. Deux amis de l'illustre mort, Louis Meyer et Jarrig Jellis, surveillèrent la publication de ses écrits posthumes: Jarrig Jellis en composa la préface, que Meyer mit en latin. L'ouvrage portait ce titre: *B. D. S. Opera posthuma, quorum series post præfationem exhibetur*, 1677, sans autre indication. 2 part. en 1 vol. in-4. Ces *Opera posthuma* sont:

1° *L'Éthica more geometrico demonstrata et in quinque partes distincta*;

2° *Le Tractatus politicus*, où l'on trouve, sous une autre forme, les idées du *Tractatus theologico-politicus*;

3° *Le Tractatus de emendatione intellectus*, ouvrage inachevé où se trouvent les vues de Spinoza sur l'entendement humain et sur la méthode;

4° *Les Epistolæ*, adressées à Oldenburg, à Louis Meyer, à Loibniz, à Fabricius, à Guillaume de Blyenbergh, etc.;

5° *Le Compendium grammaticæ linguæ hebrææ*, ouvrage de peu d'intérêt, même, à ce qu'il paraît, pour les hébraïsants.

Il y a deux éditions complètes de Spinoza: celle de Paulus, en deux volumes gr. in-8, publiée à Iéna en 1803; et celle de Gfrœrer, en un seul volume in-8, dans le *Corpus philosophorum*, t. III, Stuttgart, 1830.

Les principaux ouvrages de Spinoza ont été traduits en français par M. E. Saisset qui en a donné deux éditions: la première, Paris, 1842, 2 vol. gr. in-18; la seconde, Paris, 1860, 3 vol. Une Introduction du traducteur, formant le premier volume de la seconde édition, renferme, outre une exposition et une critique de la doctrine de Spinoza, les renseignements biographiques et bibliographiques les plus complets. Nous renvoyons le lecteur à cette Introduction, nous contentant d'y ajouter l'indication de deux ouvrages publiés depuis 1860, l'un de M. E. Saisset lui-même, où il résume à grands traits la doctrine de Spinoza: *Essai de philosophie religieuse*. Paris, 1859, 1 vol. in-8; 1862, 2 vol. gr. in-18; l'autre de M. Nourrisson: *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Paris, 1866, gr. in-18. E. M. S.

SPIRITUALISME, voyez le SUPPLÉMENT.

SPONTANÉITÉ, voy. REFLEXION.

STAËL-HOLSTEIN (Germaine NECKER DE), née à Paris en 1766, morte à Paris le 14 juillet 1817.

Mme de Staël a commencé par l'inspiration, en philosophie, une révolution qui devait se poursuivre et s'achever par les procédés de la réflexion et de la science. Mais l'inspiration, chez elle, ne se sépare pas de la raison; elle part de la liberté de penser, et elle y fait constamment appel: c'est ce qui distingue son apostolat de la réaction spiritualiste opérée, également au commencement de ce siècle, sous les auspices du principe d'autorité et en haine de toute philosophie. Il n'est pas un seul de ses livres dans lequel cette femme illustre ne prenne en main, d'une façon toute directe, la cause de la philosophie, en la distinguant des excès avec lesquels la réaction religieuse et politique prétendait l'identifier. Elle alla au spiritualisme le plus pur, au sentiment religieux le plus profond et le plus tendre, l'amour de la raison et de la liberté,

inséparables pour elle des idées de devoir et de dignité humaine, source à laquelle elle ramène tout, l'art, la religion, la philosophie, la société.

Mme de Staël respira, en quelque sorte, dès sa première jeunesse, l'atmosphère de la philosophie régnante, dont quelques-uns des principaux représentants se donnaient rendez-vous dans le salon de son père. Pourtant, les influences qui devaient la combattre ne lui manquèrent pas; celle de son père d'abord, M. Necker (voy. ce nom), celle de sa mère, et enfin la lecture assidue et exaltée de J. J. Rousseau, qui fut comme son premier maître de philosophie. Mais si Mme de Staël échappe par le sentiment à la métaphysique de la sensation transformée, elle y paraît encore engagée par les préjugés de son éducation intellectuelle; elle ne semble pas même saisir bien clairement le caractère spiritualiste de la *Profession de foi du vicairé savoyard*. Cet affranchissement de la philosophie dominante est chez elle graduel, et chacun de ses ouvrages témoigne d'un pas nouveau fait dans cette carrière, jusqu'à l'émancipation complète et à l'opposition décidée.

Le livre de *Influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, livre touchant et élevé, fort remarquable dans la partie politique, offre, si on le juge au point de vue sévère de la philosophie, un mélange de vérités morales et d'idées peu nettes en métaphysique. La morale du plaisir y est vigoureusement combattue. L'auteur signale avec force les conséquences désastreuses des passions pour l'âme, pour la vie des individus et des sociétés; mais on sent dans ces pages écrites au lendemain de la Terreur, quelque chose de découragé, une sorte d'effort vers le stoïcisme, qui aboutit à considérer le suicide, dans certains cas, comme une sublime ressource. L'auteur s'y montre moraliste supérieur plutôt dans les détails, dans une foule de remarques pleines de finesse sur les passions individuelles et sur les passions politiques, que par la conception d'un système. Par là, le livre des *Passions* indique la transition d'une doctrine à une autre sans présenter lui-même une doctrine bien appréciable.

Malgré le titre et le sujet, la philosophie peut revendiquer la meilleure part de la *Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. L'idée philosophique de la perfectibilité en fait le fond. « En étudiant l'histoire, dit l'auteur, il me semble qu'on acquiert la conviction que tous les événements principaux tendent au même but: la civilisation universelle. » Cette idée, quand on l'applique aux beaux-arts, soulève plus d'une objection; mais c'est plutôt à l'inspiration des grands ouvrages qu'à leur forme que Mme de Staël en fait l'application. L'analyse des passions lui paraît surtout en progrès. Au centre de cette étude se trouve toujours l'âme. C'est l'homme considéré dans sa nature durable et modifiée par les religions, les mœurs, les lois, les théories philosophiques, qui explique à l'auteur la valeur, les différences et l'enchaînement des chefs-d'œuvre de la littérature ancienne et moderne. L'influence du christianisme sur le monde et sur le cœur humain est reconnue et exaltée comme dans le livre célèbre de M. de Chateaubriand, mais en dehors de tout surnaturalisme. Enfin, les doctrines morales y sont déjà pures de tout alliage: « La morale doit être placée au-dessus du calcul, écrit Mme de Staël;... établissons-la comme point fixe. La morale doit diriger nos calculs, et nos calculs doivent diriger la politique. » Elle proteste à la fois contre

la doctrine de l'intérêt bien entendu, prise pour règle unique de la conduite individuelle, et contre celle du salut public, c'est-à-dire de la fin justifiant les moyens, appliquée au gouvernement. La pensée métaphysique est loin d'offrir la même netteté et d'être aussi satisfaisante. Il y est dit, par exemple, que « Locke et Condillac sont entrés dans la route de la démonstration géométrique : méthode qui présente seule des progrès réguliers et sans bornes » ; et encore : « Depuis Locke on ne parle plus des idées innées, l'on est convenu que toutes les idées nous viennent des sens. » Cette solution est donnée par l'auteur comme évidente, et comme une de celles « qui n'offrent plus à l'esprit de parti l'espérance d'aucun débat ».

C'est seulement dans le beau livre de *l'Allemagne* que la doctrine morale de Mme de Staël s'allie avec une métaphysique plus profonde. Nous la suivrons seulement dans la troisième partie, intitulée *la Philosophie et la Morale*. L'auteur de *l'Allemagne* distingue trois parties essentielles dans cette étude : la métaphysique proprement dite, qui a en vue l'infini ; la question de la formation des idées, et enfin celle de nos facultés sans remonter à leur source. Mme de Staël, sans croire que la haute métaphysique doive être interdite à l'esprit humain, pense qu'elle est d'un très-difficile accès, et plus propre encore à montrer l'impuissance de la pensée que sa force : l'infini lui paraît être plutôt un objet de foi que de connaissance méthodique et d'étude approfondie. La dernière question lui offre peu d'intérêt et surtout peu de certitude sans la seconde, à laquelle elle accorde la préférence. La philosophie française, en s'attachant au problème de l'origine de nos idées, lui paraît donc être dans une voie plus sûre et meilleure que la philosophie allemande, qui débute par l'infini. Mais ce problème a reçu une mauvaise solution des idéologues, parce qu'ils y ont appliqué une mauvaise méthode. Ils n'ont consulté que le raisonnement, tandis que, dans les choses de conscience, c'est le sentiment qu'il faut suivre. De là pour l'auteur de *l'Allemagne* le libre arbitre et la distinction des deux natures fondée sur le sentiment de leur opposition.

Mme de Staël comprend bien le rapport de la philosophie française du xviii^e siècle avec la philosophie anglaise, et c'est d'abord à Hobbes et à Locke qu'elle s'adresse. La manière dont elle juge l'auteur du *Léviathan* montre avec quelle sagacité elle aperçoit la relation de la morale et de la politique avec la métaphysique. La fatalité des sensations pour la pensée, la négation de la liberté morale et la suppression de la liberté civile et politique, forment, à ses yeux, les trois anneaux d'une même chaîne. Locke, dit-elle, s'est particulièrement attaché à prouver qu'il n'y avait rien d'inné dans l'âme : il avait raison, puisqu'il mêlait toujours au sens du mot *idée* un développement acquis par l'expérience. Mais il n'en est pas de même des sentiments, ni des dispositions, ni des facultés qui constituent les lois de l'entendement humain. Locke, croyant du fond de son âme à l'existence de Dieu, établit sa conviction, sans s'en apercevoir, sur des raisonnements qui sortent tous de la sphère de l'expérience ; il affirme qu'il y a un principe éternel, une cause primitive de toutes les autres causes ; il entre ainsi dans la sphère de l'infini, et l'infini est par delà toute expérience. A cette philosophie, Mme de Staël oppose déjà la philosophie écossaise, et pour la première fois les noms d'Hutcheson, de Smith, de Reid et de Dugald Stewart se trouvent au-

tement loués en France, de même que ceux de Kant, de Fichte, de Jacobi et de Schelling.

Au sujet du xviii^e siècle en France, l'auteur de *l'Allemagne* note avec exactitude les différences de la métaphysique de cette époque avec celle de l'époque de Descartes et de Malebranche ; elle signale, dans le xviii^e siècle lui-même, deux moments différents, celui de Montesquieu et celui de Raynal, celui de Voltaire écrivant ses *Lettres anglaises*, et de Voltaire se laissant emporter aux excès. Condillac et Helvétius, ajoutée-elle, portent aussi l'un et l'autre, quoiqu'ils fussent contemporains, l'empreinte de ces deux époques si différentes. Elle impute aux tendances, mais non aux opinions personnelles du premier, la doctrine du second, ajoutant que Locke, Condillac, Helvétius et l'auteur du *Système de la nature*, ont marché par degrés dans la même route ; mais que ni Condillac ni Locke n'ont connu les dangers des principes de leur philosophie.

Dans ses observations générales sur la philosophie allemande, Mme de Staël signale la tendance spiritualiste des nations germaniques, qu'elle avait déjà remarquée dans son ouvrage sur la *Littérature*. L'esprit allemand lui paraît le triomphe de ce qu'elle appelle la philosophie contemplative à tous ses points de vue, et elle appelle Leibniz tout à la fois le Bacon et le Descartes de l'Allemagne, signalant dans ce grand homme une preuve nouvelle de l'alliance qui existe entre la philosophie et les sciences, et notamment entre les mathématiques et la métaphysique.

Kant est l'objet d'un chapitre substantiel dans le livre de *l'Allemagne*. Bien qu'on soit depuis allé bien au delà dans la connaissance de la philosophie kantienne, on n'en a jamais mieux marqué le caractère général. Aidée de la lecture d'un certain nombre de morceaux, des conversations de quelques Allemands instruits et philosophes, et d'une merveilleuse divination, Mme de Staël expose le kantisme avec fidélité, quoique avec une lucidité toute française. Elle observe avec raison, à l'usage de ses frivoles contemporains, ou des prétendus esprits positifs qui ont en horreur toute philosophie, « qu'il n'y a point d'homme plus opposé à ce qu'on appelle la philosophie des rêveurs, et qu'il aurait plutôt du penchant pour une façon de penser sèche et didactique, quoique sa doctrine ait pour objet de relever l'espèce humaine dégradée par la philosophie matérialiste. » Elle interprète d'une manière toute favorable les antinomies de Kant. Ces contradictions du raisonnement lui semblent établir d'autant mieux la nécessité de recourir en dernier ressort à la décision du sens intime. Au yeux de Mme de Staël, Dieu, la conscience et le libre arbitre se prouvent comme le mouvement et la vie. Elle va même un peu plus loin lorsque, comparant l'analyse à l'antonomie qui ne peut s'exercer sur un corps vivant sans le détruire, elle prétend que notre âme doit être partagée en deux, pour qu'une moitié de nous-mêmes observe l'autre. Mais hâtons-nous d'ajouter qu'à propos de Fichte, elle rétablit pleinement dans ses droits l'observation psychologique.

L'auteur de *l'Allemagne* loue sans réserve la *Critique de la raison pratique*, qui contient la morale de Kant, et la *Critique du jugement*, qui renferme ses idées sur le beau et le sublime. Le matérialisme dans la théorie des arts est, sous le nom du philosophe allemand, vivement combattu ; et c'est à ce beau livre de Mme de Staël que l'on doit certainement en France l'avènement d'une critique supérieure et vrai-

ment philosophique. Ajoutons, pour caractériser cet esprit vraiment français, qu'en admettant la plupart des doctrines de Kant, surtout ses doctrines morales et esthétiques, en reconnaissant ce qu'il y a d'originalité et de profondeur dans sa métaphysique, Mme de Staël est loin d'approuver sa terminologie barbare. « Kant, dit-elle, avec esprit, dans les objets les plus clairs par eux-mêmes prend souvent pour guide une métaphysique fort obscure, et ce n'est que dans les ténèbres de la pensée qu'il porte un flambeau lumineux : il rappelle les Israélites, qui avaient pour guide une colonne de feu pendant la nuit, et une colonne nébuleuse pendant le jour. »

Sur les philosophes allemands qui ont suivi ou précédé Kant, Mme de Staël s'exprime avec non moins d'intérêt, quoique, peut-être, avec moins de détail. Ce qu'elle dit de Lessing et d'Hemsterhuys est exact; et si, dans Jacobi, elle approuve une certaine réaction de la foi, du sentiment, de l'imagination, contre ce qu'il y a d'excessif dans l'appareil logique et dans l'esprit mathématique de Kant, elle sait y signaler les écarts d'une philosophie sans règle fixe et précise et la déclamation sentimentale. En louant, dans Fichte, l'énergie du sentiment moral, et dans Schelling l'enthousiasme et la contemplation de la nature, l'esprit de synthèse le plus étendu et le plus fécond, elle présente vivement le danger de la doctrine de l'identité absolue. Elle préfère le dualisme maintenu par Kant entre l'âme et le monde extérieur. L'unité de principe ne lui semble pas expliquer plus clairement l'univers, et lui paraît contredite par la lutte du physique et du moral. L'influence générale de la philosophie allemande sur les lettres, les arts, la morale, et même les sciences, est appréciée dans cette partie du livre avec une grande élévation d'idées et une rare fermeté de jugement.

La quatrième et dernière partie du livre de *L'Allemagne*, consacrée à la religion, en est la digne couronnement. Rien de plus philosophique que la manière dont la religion y est conçue et présentée. Les chapitres sur la mysticité, sur l'enthousiasme, sur la puissance vivifiante, régénératrice de la douleur, n'ont rien, dans leur élan admirable, qu'une philosophie saine n'avoie et dont elle ne puisse faire son profit.

Malgré des préférences non dissimulées, on peut dire qu'une haute impartialité forme le caractère essentiel de *L'Allemagne*. Cette comparaison des œuvres littéraires entre elles et des systèmes n'annonce-t-elle pas l'esprit et la méthode de l'éclectisme? Mme de Staël, ici encore, a inauguré avec son éloquence ordinaire et avec une remarquable étendue d'esprit ce que la science, après elle, s'est mise en voie d'accomplir par les moyens qui lui sont propres.

L'inspiration spiritualiste de la plupart de ses écrits est marquée encore dans ses *Considérations sur la révolution française*. Dans ce livre, écrit en vue d'un système sagement libéral, qui tient compte de la dignité de l'homme, de tous les droits et de tous les devoirs, la politique est soumise constamment aux principes de la morale, dont la violation, selon l'auteur, explique tous les grands revers. Mme de Staël passa les dernières années de sa vie à combattre M. de Bonald et son école.

Tous ces titres lui assurent une place dans l'histoire de l'esprit humain et même de la philosophie proprement dite. La liberté de penser, pour laquelle elle a lutté et souffert l'exil, voit en elle un de ses apôtres les plus convaincus; l'intelligence, à plusieurs points de vue, un de

ses promoteurs, et la philosophie de notre temps son précurseur incontestable. On comprend qu'une longue notice biographique ou bibliographique sur un auteur qui appartient bien plus aux lettres et à la politique qu'à la philosophie, ne serait point ici à sa place. Nous indiquerons seulement l'édition complète des *Œuvres de Mme de Staël*, publiée par son fils. Paris, 1821, 17 vol. in-8. H. Br.

STÆUDLIN (Charles-Frédéric), né à Stuttgart en 1761, mort à Gœttingue, professeur de théologie à l'université de cette ville, en 1826, s'est signalé par plusieurs écrits utiles à l'histoire de la philosophie, et quelques dissertations philosophiques sur des sujets de morale ou, après avoir soutenu d'abord l'autorité absolue de la raison, il finit par se déclarer pour le supernaturalisme. Voici les titres de ses ouvrages, tous rédigés en latin ou en allemand : *Histoire et esprit du scepticisme, principalement par rapport à la morale et à la religion*, 2 vol. in-8, Leipzig, 1794; — *Mémoires pour la philosophie et l'histoire de la religion, et de la morale en général*, 5 vol. in-8, Lubeck, 1797-99; — *Prologo quæ auctor philosophicæ criticæ a suspitione atheismi vindicatur*, in-8, Gœttingue, 1799; — *Apologie pro J. C. Vanino, notis et accessionibus auctoris, ab ipso auctore Arpio curata, sed nondum in lucem publicam emissa*, in-8, ib., 1802; — *la Morale philosophique et la morale biblique*, in-8, ib., 1805; — *Histoire de la morale philosophique et biblique*, in-8, Hanovre, 1806; — *De philosophiæ platonice cum doctrinâ religionis judaicæ et christianicæ cognatione*, in-4, Gœttingue, 1819; — *Histoire de la philosophie morale*, in-8, Hanovre, 1822. Il a aussi publié, dans différents recueils, des dissertations sur les spectacles, le suicide, le rationalisme et le supernaturalisme. X.

STAHL (Georges-Ernest), né à Anspach en 1660, s'est rendu célèbre par ses travaux en médecine, et par la doctrine qui a reçu son nom, le *stahlianisme*. On n'a pas ici à raconter sa vie qui se termina en 1734, ni à énumérer ses découvertes et ses travaux. Il suffit d'indiquer ceux de ses travaux qui sont nécessaires à l'intelligence de sa théorie animiste. Ce sont : *Theoria medica vera*, Halle, 1707, 1708, 1737; — *Vindicæ theoricæ veræ medicinæ*, ib., 1694; — *Disquisitionis de mechanismi et organismi diversitate*, ib., 1697; — *Ars sanandi*, Offenbach, 1730; — *Negotium otiosum seu sciamachia*, etc., Halle, 1720. C'est le recueil où se trouvent les pièces de sa polémique avec Leibniz. Quant à sa doctrine, elle a été exposée au mot ANIMISME. On consultera utilement : Lasègne, de *Stahl et de sa doctrine médicale*, Paris, 1846; — *Dictionnaire des sciences médicales*, article *Stahlianisme*; — Fr. Bouillier, de *Principe vital et de l'âme pensante*, Paris, 1863; — A. Lemoine, de *Vitalisme et l'animisme de Stahl*, Paris, 1865. E. C.

STANLEY (Thomas), érudit anglais, né en 1625, dans le comté d'Hertford, mort en 1678, a laissé différents ouvrages, dont un seul doit être mentionné : c'est *l'Histoire de la philosophie, contenant la vie, les opinions, les actions et les discours des philosophes de toutes les écoles*, Londres, 1665-1666. Cette compilation est faite sans méthode et sans critique. Elle est composée de fragments empruntés aux bibliographes anciens, rangés dans l'ordre le plus arbitraire. On voit d'abord les traditions qui concernent Thalès et les sept sages; puis, après Socrate et ses disciples, arrivent Pythagore, Empédocle, Héraclite, les sceptiques et Epicure, et, pour terminer, la philosophie chaldéenne, persane et sabéenne. Ce

recueil, tout informe qu'il est, a eu trois ou quatre éditions; celle de 1743 a été purgée d'un grand nombre d'erreurs qu's'étaient glissées dans les précédentes. Il a été traduit en latin par Olfarius (Leipzig, 1721). Il n'y a nul profit à en tirer aujourd'hui.

E. C.

STAPPER (Philippe-Albert). Un des hommes qui, les premiers, ont fait connaître en France la philosophie allemande régénérée par Kant, naquit à Berne en 1766. Aux fonctions de ministre protestant il joignait celles de membre du conseil chargé de la direction des écoles et des affaires ecclésiastiques, quand eut lieu l'occupation de la Suisse par les troupes françaises (1798). Délégué près du Directoire avec Luthard et Jenner, il vit leur mission commune aboutir au pacte secret qui stipulait, entre autres articles, la retraite des Français et la neutralité de la Suisse; à son retour, non-seulement il fut nommé ministre de l'instruction publique et des cultes, mais il se maintint à ce poste en dépit du général français, qui fit tous ses efforts pour amener sa chute en Suisse, et sa mise en accusation par ordre des autorités françaises. Stapfer signala son passage aux affaires par la faveur dont il environna l'institut Pestalozzi, dont il fut comme le second fondateur. Renvoyé en France après Marengo (1800), il succéda comme plénipotentiaire à Jenner. Sa position était des plus embarrassantes. L'énergie avec laquelle, sans même attendre les instructions de son gouvernement, il répondit par une note à la note par laquelle Bonaparte demandait l'annexion du Valais à la France, retarda pour huit ans l'absorption de ce pays dans le grand empire. Mais il n'eut pas et il ne pouvait avoir le même bonheur quant à l'organisation générale de son pays sous la pression de l'influence française : unitaire, il eut le chagrin d'avoir à signer, comme membre de la consulte, puis du comité central des dix, l'acte du 20 février 1803, qui consacrait et la forme fédérative et la médiation française; de plus, il vit ses efforts mal compris plus d'une fois par les siens. Il remplit encore divers offices, mais peu importants, et passa plusieurs années à Montfort-l'Amaury, occupé de l'éducation de ses enfants. De retour à Paris en 1817, il y vécut jusqu'en 1840. Outre quelques œuvres très-secondaires (telles qu'une traduction de *Faust*, une *Description de l'Oberland*, une *Histoire de Berne*, etc.), on doit à Stapfer : 1° *De philosophia Socratica*, 1786; — 2° *la Mission divine et la nature sublime de Jésus-Christ déduite de son caractère* (all.), 1787; — 3° *De vitæ immortalitate firmata per resurrectionem Christi*, 1787; — 4° *De natura, conditore et incrementis reipublicæ ethicæ*, 1797; — 5° *Du développement le plus fécond et le plus raisonnable des facultés de l'homme, d'après une méthode dirigée par l'étude philosophique de la marche de la civilisation* (all.), 1792. Les deux derniers ouvrages sont, sans contredit, les plus importants de Stapfer, et le *De natura reipublicæ ethicæ* surtout ne manque pas d'une certaine hauteur. Mais, si l'on tient à connaître la nature de l'esprit de l'auteur, il est au moins aussi nécessaire de connaître ses trois premiers écrits, et les articles *Socrate*, *Kant* et *Villers* qu'il a donnés, parmi bien d'autres, à la *Biographie universelle*. Stapfer ne fut point un génie inventeur, et l'on ne peut dire qu'il ait rien ajouté à la philosophie; mais il mérita bien d'elle en s'y livrant résolument lorsque le pouvoir la trouvait importune et voulait l'éteindre sous le nom d'*idéologie*; en la savait l'histoire; il était doué des qualités nécessaires pour l'exposer. Il aimait à suivre toutes les évolutions de la civilisation et

de l'esprit humain; quelques-unes le passionnaient. Telles furent celles que représentent les noms de Kant parmi les modernes, de Socrate et du Christ dans le monde. De là son article *Kant*, en un temps où seuls en France Villers et Mme de Staël avaient esquissé la doctrine de ce philosophe; de là deux autres ouvrages signalés plus haut, et l'article *Socrate*, postérieur de quarante ans à la monographie de 1786; article excellent, qui contient plus d'un aperçu particulier à l'auteur. Quant à la philosophie même, Stapfer peut être qualifié d'éclectique; il a uni, dans sa croyance et dans sa conduite, la morale du kantisme et la foi au christianisme. Convaincu que nos facultés intellectuelles par elles-mêmes ne peuvent saisir la vérité en soi, convaincu peut-être encore plus de ce qu'il appelle « l'impuissance du sens moral », il proclame le besoin de la révélation. « Socrate, dit-il, l'avait pressentie et presque annoncée; au double point de vue théorique et pratique, Socrate avait porté l'idée de la vertu au plus haut point que l'homme puisse atteindre par ses propres forces; et, grâce à lui déjà, la philosophie, de cosmologique ou physique qu'elle était, devint religieuse. » Pour compléter son œuvre, il fallait la mission divine du Christ, dont, comme Villers, il admire « l'esprit sérieux, mesuré et ingénu, l'âme calme, transparente et profonde comme l'éther ». Il gémit et il s'étonne que Kant ne voie dans Jésus de Nazareth que le premier des hommes et répugne à l'origine surnaturelle du christianisme. Il s'écarte aussi de Kant, en ce que la métaphysique, à ses yeux, ne doit tenir que peu de place, quoique la place la plus haute; mais il s'attache surtout à la psychologie et à la morale. Dans cette dernière sphère, il proclame comme principe vivifiant par excellence la philanthropie universelle; et, en psychologie, il se rapproche de l'école écossaise par le caractère de ses observations. Il ne méconnaît aucune faculté, aucun état de l'âme, pas même l'extase; mais il avertit que l'extase est incompatible avec le libre arbitre, car il réduit l'être qui la sent à un état passif entièrement opposé à l'état moral de l'homme qui surveille tous ses sentiments pour leur résister au besoin et pour les régir. Stapfer attache aussi la plus haute importance à l'éducation. Dans sa *République éthique* comme dans son *Développement des facultés de l'homme*, il relie sans cesse l'un à l'autre, il éclaire sans cesse l'un par l'autre le développement intellectuel et celui du sens moral, et ce double développement, il le voit se refléter de l'homme pris individuellement dans l'humanité. La *République éthique*, au reste, n'est pas un ouvrage de politique. Stapfer n'a rien écrit à ce sujet; mais il ressort et de ses ouvrages et de toute sa vie qu'il professait un libéralisme modéré, qu'il voulait la pondération des pouvoirs, qu'il penchait pour l'aristocratie; que, regardant le mécanisme électoral comme la clef d'un gouvernement sage, il eût établi ce mécanisme à deux degrés, ou qu'il eût hérisé de nombreuses complications. En un mot, on peut dire que, sans avoir été jamais homme politique en France, on doit voir en lui un des promoteurs et en quelque sorte un des fondateurs de la politique doctrinaire. C'est à Stapfer que sont adressées par Maine de Biran, qui l'appelle son « savant et honorable ami », les *Réponses* aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison causale entre le pouvoir primitif et la motion. Ces réponses ont été publiées par M. Cousin dans le volume intitulé : *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*.

STATTLER (Bénédict), philosophe allemand contemporain et adversaire de Kant, avait publié divers ouvrages, où il ne s'écartait guère des opinions de Wolf, modifiées par Baumgarten, lorsque parut la *Critique de la raison pure*. Ce livre, qui menaçait dans ses fondements l'enseignement scolastique des universités et donnait au scepticisme une forme savante, fut accueilli par lui avec inquiétude et colère. Il s'en fit le critique acharné, ou plutôt le détructeur, et essaya moins de l'attaquer dans ses principes, que de le diffamer dans ses conséquences, en soutenant qu'il était incompatible avec la morale et la religion chrétienne. Voici la liste de ses ouvrages : *Philosophia*, Munich, 1769 ; — *Dissertatio logica de valore sensus communis*, 1780 ; — *Antikant*, Munich, 1788 (all.). Il publia ensuite un *Supplément*, et bientôt après un *Abrégé*, où il attaque violemment Schulze ; — *Esquisse abrégée des conséquences intolérables de la philosophie kantienne, et témérités de plusieurs de ses partisans, le tout démontré pour toute intelligence saine*, Munich, 1792 (all.) ; — *Véritable relation entre la philosophie kantienne, la religion et la morale chrétienne*, ib. (all.). E. C.

STEFFENS (Henri), naturaliste et philosophe danois de naissance, Allemand par choix, naquit en 1773 à Stavanger dans la Norvège, qui alors était encore unie au Danemark. L'éducation qu'il reçut d'une mère très-pieuse le destinait à la carrière ecclésiastique ; mais son goût pour les sciences naturelles, subitement éveillé par la lecture de Buffon, lui fit abandonner la théologie, et ses études philosophiques l'écartèrent même du luthéranisme auquel il revint plus tard avec éclat. Après avoir terminé ses études à Copenhague, il résolut de s'établir en Allemagne, et après avoir échappé à un naufrage qui le laissa dans un extrême dénûment, il vécut quelque temps à Hambourg et à Kiel, et fut reçu en 1797 docteur en philosophie. Il devint ensuite le disciple et l'ami de Schelling, auquel il fut adjoint dans la chaire de philosophie d'Iéna. On le retrouve à Freiberg où il apprend la géologie, à Copenhague où il donne des leçons, et enfin à Halle où il est professeur de minéralogie et de philosophie, deux sciences qu'il a souvent mêlées au grand détriment de l'une et de l'autre. Pendant l'invasion française il épousa sans arrière-pensée la cause de sa patrie d'adoption, aida au soulèvement de l'Allemagne et servit en qualité de lieutenant dans l'armée qui entra à Paris. Il fut ensuite nommé professeur de philosophie naturelle à l'université de Berlin, où il mourut en 1845. Il est très-difficile de rendre compte de ses doctrines philosophiques : elles sont étroitement mêlées à ses travaux sur les sciences naturelles, auxquelles elles communiquent un caractère systématique et conjectural. Ce qu'on peut assurer, c'est qu'il applique à la nature la philosophie de Schelling et, comme il le dit lui-même, s'efforce de développer par induction les idées que son maître a trouvées par déduction. L'unité de la nature et de l'esprit devient pour lui comme une formule qu'il prétend tirer de l'histoire du globe et de ses habitants, des révolutions géologiques, des évolutions de la vie, des propriétés des éléments de la matière ; mais au lieu de l'extraire des faits, il la leur impose et n'interroge la nature qu'avec le parti pris de lui arracher une réponse conforme à ses vues théoriques, c'est-à-dire au panthéisme. La philosophie ne lui doit aucune idée qui ne se retrouve ailleurs ; la science pure ne souscrirait pas à ses spéculations sur les six prétendues époques géologiques, sur l'antithèse

de l'oxygène et de l'hydrogène, sur celle des plantes et des animaux, représentée dans l'homme par l'opposition des deux sexes, et sur la quadruplicité essentielle de tous les éléments. On a reproché à Steffens, dans son école même, de se contenter d'analogies plus ou moins ingénieuses, et de prendre pour des similitudes réelles de simples rapprochements de mots. Pourtant ce n'est pas un esprit médiocre ni un écrivain sans talent, et il ne faut pas oublier quel cas en faisait Schelling qui a écrit pour servir de préface à ses *Œuvres posthumes* (Berlin, 1846) les dernières pages que sa plume ait tracées. Voici le titre de ceux de ses écrits qui concernent plus particulièrement la philosophie : *Essai sur la constitution intérieure de la terre*, Freiberg, 1801, son meilleur ouvrage, celui, dit Erdmann, qui montre pour la première fois un philosophe de la nature ayant des connaissances positives ; — *Le Temps présent et ses origines*, Berlin, 1817 ; — *Caricatures de ce qu'il y a de plus saint*, Leipzig, 1821. Ces deux ouvrages contiennent des principes sur le droit naturel et la morale ; le titre bizarre et presque intraduisible du second exprime pour l'auteur la différence entre l'idée pure et ses manifestations dans la vie sociale. L'idée de l'État est celle de la liberté morale, mais elle se fractionne en moments isolés, qui en sont comme l'expression dérisoire, la caricature ; — *Principes de la philosophie de la nature*, Berlin, 1806. Steffens mêle dans cet écrit les opinions de Schelling à celles de Schleiermacher ; — *Anthropologie*, Breslau, 1822. Les deux volumes de ce livre sont divisés en trois parties : l'homme étant le tout de la nature, résumant en son éternelle personnalité le monde entier, il faut d'abord suivre pas à pas l'évolution par laquelle la nature arrive à cette expression définitive de son essence : c'est l'anthropologie géologique ; puis montrer que toutes les formes de la vie arrivent à leur état le plus parfait dans l'homme, c'est l'anthropologie physiologique ; et enfin considérer le genre humain tout entier dans ses évolutions à travers le temps, c'est l'anthropologie psychologique. Outre ces œuvres, Steffens a publié plusieurs écrits qui touchent à des questions de théologie, des nouvelles et de volumineux mémoires sur sa vie. E. C.

STEINBART (Gothilf-Samuel), né à Züllichau en 1738, mort en 1809, après avoir enseigné pendant longtemps, comme professeur ordinaire, la philosophie et la théologie à Francfort-sur-l'Oder, a propagé sous une forme populaire, et s'est efforcé de concilier avec le christianisme la doctrine si accréditée alors de l'intérêt bien entendu. A cette morale facile, qu'on est surpris de rencontrer chez un théologien, se joignait une logique tout aussi peu profonde. Il soutenait que la vérité est inaccessible à l'homme, et que nos connaissances n'ont qu'une valeur relative. Son principal ouvrage, celui qui lui a valu la célébrité dont il jouissait, a pour titre *Système de la philosophie pure, ou Théorie du bonheur selon le christianisme*, in-8, Berlin, 1778 et 1780 ; Züllichau, 1786 et 1794 (all.). Ce livre ayant soulevé de très-vives critiques, surtout parmi les théologiens, Steinbart leur répondit par un nouvel écrit qui n'est en quelque sorte qu'un appendice du précédent : *Entretiens philosophiques pour servir d'explication plus étendue à la théorie du bonheur*, trois cahiers in-8, Züllichau, 1782-94 (a.l.). Les autres ouvrages philosophiques de Steinbart, également rédigés en allemand, sont : *Examen des motifs de la vertu, d'après le principe de l'amour de soi*, in-8, Berlin, 1770 ; — *Introduction de l'entendement humain à une connaissance aussi par-*

faite que possible, 2 vol. in-8, Züllichau, 1780 ; — le même ouvrage, sous le titre suivant : *Introduction utile de l'entendement à l'art de penser par soi-même d'une manière régulière*, in-8, ib., 1787 et 1793 ; — *Notions fondamentales de la philosophie du goût*, in-8, ib., 1785. On trouvera sa biographie dans le *Magasin des précitateurs* de Reyde, t. V, p. 695. X.

STELLINI (Jacopo), philosophe italien, né en 1699 à Cividale en Frioul, enseigna d'abord la rhétorique au collège des nobles à Venise, et en 1739 fut appelé à la chaire de morale de l'université de Padoue, qu'il occupa pendant plus de trente ans. S'il faut en croire les biographes italiens, c'était un homme d'une intelligence extraordinaire. Il est capable des œuvres les plus diverses : faire des vers grecs, latins, italiens, défendre Euclide, traduire vingt-deux odes de Pindare, justifier Epicure, faire l'éloge d'Hermogène, corriger le texte de Platon, expliquer les passages obscurs d'Aristote, éclaircir Aristide et Quintilien, traduire la *Perspective* de Taylor, discuter sur le calcul infinitésimal, voilà un aperçu de ses travaux, sans parler d'un vaste système de morale qui est son plus grand titre de gloire. A dire vrai, ce fut un professeur de mérite qui sut conserver à Padoue les traditions péripatéticiennes, sans cependant les suivre à la lettre. Dans le recueil de ses œuvres, on voit qu'il se préoccupait avant tout de la morale : *Oratio ad Ethicam tradendum*, Padoue, 1739 ; — *Specimen de ortu et progressu morum*, Venise, 1740 ; — *Opera omnia*, Padoue, 1779, recueil où se trouve son cours de morale et d'histoire, professé pendant six ans. Romagnosi en faisait grand cas et estimait que sous les apparences d'une soumission absolue aux principes d'Aristote, il dissimulait une véritable originalité. On le croira d'autant plus aisément que malgré ses précautions, il fut accusé de nouveautés suspectes, et même soupçonné d'enseigner les idées de Spinoza et celles de Hobbes. Les philosophes italiens plus récents n'ont guère profité de ses travaux, mais ils parlent de lui avec respect. Voy. Luigi Mabil, *Lettres stelliniennes*, Milan, 1811 ; — Romagnosi, *Philosophie morale des anciens*, 1831 ; — De Angelis, *Biographie universelle*, article STELLINI. E. C.

STÉSIBROTE de THASOS nous est signalé par Platon (dans l'*Ion*), par Xénophon (*Banquet*, liv. III, ch. vi), et par Tatien, comme un des premiers critiques qui essayèrent d'appliquer à l'interprétation des anciens poètes la méthode de l'allégorie (voy. PHILOSOPHE HOMÉRIQUE). Il ne reste de son travail, sur ce sujet, qu'un petit nombre de citations assez courtes et assez obscures dans les commentateurs d'Homère. Le grammairien, auteur du lexique intitulé *Grand Étymologique*, lui attribue aussi un livre sur les *Mystères* ou sur les *Initiations* (ἱερεῖα τελετών), que paraît aussi avoir eu sous les yeux le scoliaste d'Apollonius de Rhodes. Suidas, enfin, lui donne pour disciple, sans doute dans l'interprétation critique d'Homère, le célèbre poète Antimaque, de Colophon. E. E.

STILPON, un des chefs les plus célèbres de l'école mégarique, naquit à Mégare et y passa la plus grande partie de sa vie. La date de sa naissance nous est inconnue ; mais on sait du moins que, contemporain de Démétrius Poliorète et de Ptolémée Soter, il florissait trois cents ans avant notre ère et atteignit un âge très-avancé. Tel était le talent avec lequel il enseignait sa doctrine, qu'il s'en fallut peu, dit Diogène Laërce (liv. II, §§ 113-119), qu'il n'y convertit la Grèce entière. Il ne fut pas moins admiré pour l'élévation de son caractère et l'austérité de ses mœurs.

Mégare étant tombée au pouvoir de Démétrius, fils d'Antigone, ce prince ordonna qu'on épargnât la maison de Stilpon, et qu'on lui rendit tout ce qu'il avait perdu. Mais le philosophe refusa cette faveur, en disant qu'il avait conservé tous ses biens, puisqu'il possédait encore la raison et la science. Une autre fois, il refusa à Ptolémée Soter, devenu maître à son tour de sa malheureuse patrie, de l'accompagner en Égypte, et il préféra aux plus séduisantes promesses sa pauvreté et sa liberté. Ainsi que Xénophane, mais avec plus de réserve, il paraît s'être attaqué au polythéisme et au culte extérieur en général. Crates le cynique lui ayant demandé si les prières étaient agréables aux dieux : « Imprudent, répondit-il, ne me fais point de pareilles questions en public ; attends que nous soyons seuls. » Malgré le respect universel qu'inspiraient ses vertus et son éloquence, il se fit bannir d'Athènes par un jugement de l'aréopage, pour quelques propos inconsidérés sur la divinité de Minerve.

Ainsi que tous les philosophes de l'école mégarique, Stilpon soutenait « que l'être est un, que le non-être est divers, que rien ne naît, rien ne périt, rien ne se meut d'aucune façon » (*Aristocles*, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. XIV, ch. xvii) : c'est-à-dire qu'il ne reconnaissait que l'être absolu, immuable, immobile, et qu'il niait la pluralité des êtres. Entre ces deux choses : l'être absolu, tel que la raison nous le fait concevoir, et les êtres particuliers, les choses contingentes que nous percevons par les sens, il ne voyait aucune relation, aucune transition possible ; de sorte que l'être ne peut participer en rien des choses contingentes, ni les choses contingentes de l'être, et que les perceptions de nos sens sont de pures illusions. C'est la doctrine opposée à celle que Platon veut établir dans le *Sophiste* et dans le *Philèbe*. Or, qu'est-ce qui sert d'intermédiaire entre l'être absolu, conçu par la raison, et les êtres particuliers, perçus par les sens ? Ce sont les idées (ἰδέαι), les formes invariables par lesquelles tous les individus d'une même espèce se ressemblent. Stilpon supprima donc les idées (Diogène Laërce, liv. II, § 119) : ainsi, pour lui, le mot *homme* ne signifie absolument rien ; car, ne s'appliquant ni à celui-ci, ni à celui-là, il ne désigne personne. Il ne faut donc point, comme on l'a fait dans quelques dissertations récentes sur l'école de Mégare, voir dans Stilpon un précurseur du nominalisme. Il supprime les idées, parce qu'il ne veut point d'intermédiaire entre l'un et le divers ; mais il supprime aussi les individus, parce que l'être, selon lui, est indivisible et qu'il ne peut ni naître ni mourir. A cette théorie vient se joindre naturellement le principe professé par toute l'école mégarique et emprunté à la philosophie d'Antisthène : c'est qu'une chose ne peut pas être définie et qualifiée par une autre ; que, par conséquent, aucun attribut ne peut être réuni à un sujet, et qu'il est impossible d'énoncer autre chose que des propositions identiques. Ainsi, quand on dit : « L'homme est beau, le cheval court, » il faut qu'on choisisse entre ces deux partis : ou l'attribut et le sujet de chacune des deux propositions sont différents, ou ils sont identiques. S'ils sont différents, pourquoi les affirmer l'un de l'autre ? S'ils sont identiques, l'homme sera la même chose que la beauté, et le cheval que la faculté de courir : alors, comment dire que des aliments sont bons et que le lion court ? Donc, la diversité n'existe nulle part, ni dans la pensée ni dans la réalité ; l'identité seule est possible. Ce n'est pas là simplement un exercice

dialectique, comme le soutenait Plutarque (*Adv. Colotem*), c'est une conséquence nécessaire de la doctrine de Stilpon.

Ce que nous savons de la morale de Stilpon se borne à cette seule proposition : que le souverain bien est dans l'impassibilité de l'âme; *summum bonum animus impatiens* (Sénèque, *épit.* ix). En effet, lorsque tout est confondu dans l'unité, il faut mépriser les vains objets de nos passions, car ils n'existent même pas; il ne faut écouter que la raison, par laquelle nous avons connaissance de l'être unique. La morale de Stilpon est donc la même que la morale stoïcienne.

Stilpon avait écrit plusieurs dialogues, dont il ne nous reste que les titres, conservés par Diogène Laërce. Voy., pour la bibliographie, ÉCOLE MÉGARIQUE.

STOBÉE (Jean), ainsi nommé du lieu de sa naissance, Stobi, ville de Macédoine, est un compilateur sans aucune valeur personnelle, mais à qui l'on doit des fragments précieux pour l'histoire de la philosophie. On ne sait rien de sa vie; mais, selon toute probabilité, il doit avoir fleuri entre les années 450 et 500 de notre ère; car les plus récents des auteurs mentionnés par lui sont Thémistius, qui vivait à la fin du i^{er} siècle, et Hiéroclos, qui appartient au milieu du v^e.

Le recueil que Stobée nous a laissé, et qu'il aurait composé à l'usage de son fils, a pour titre: *Recueil d'extraits choisis, sentences et préceptes, Ἀποθροῦν ἐκλογῶν, ἀποθροῦν ἄποθροῦν, ὑποθροῦν*. Les extraits dont il est formé sont tirés de près de cinq cents auteurs grecs, dont la plupart sont perdus ou mutilés par le temps. Il se divise en deux volumes, que Photius avait trouvés séparément, et qu'on a réunis pour la première fois dans l'édition de Lyon, in-f^o, 1608. Le premier volume est nommé plus particulièrement *Eclogæ physice et ethice*; le second, *Anthologicum, Florilegium* ou *Sermones*. Chacun se divise en deux parties, et chaque partie en chapitres, dont le nombre total se monte à deux cent huit. On comprend ce qu'il doit y avoir d'arbitraire et d'artificiel dans une telle distribution. Il serait sans utilité de citer ici les nombreuses éditions qui ont été publiées de Stobée; nous nous contenterons de dire que la meilleure est celle que Heeren a donnée des *Eclogæ*, 2 vol. in-8, Gœttingue, 1792-1801. Une partie seulement de l'*Anthologicum* a été publiée par Schow, sous ce titre: *Jos. Stobæi Sermones ex codicibus manuscriptorum emendatos et auctos*, etc., in-8, Leipzig, 1797. Dans plusieurs des éditions antérieures, il y a des interpolations tirées d'écrivains postérieurs à Stobée. X.

STOÏCIENS, STOÏCIENNE (ÉCOLE). Il n'y a pas de nom philosophique plus populaire que celui de l'école stoïcienne; elle doit cet avantage à son caractère essentiellement pratique, à l'originalité profonde de sa morale. Rien pourtant de plus diversement jugé et de plus difficile à apprécier en dernier ressort que la morale des stoïciens. Tandis que les uns ont admiré avec enthousiasme un idéal sublime de grandeur, de force et de pureté, elle n'a paru aux autres qu'une stérile chimère, un rêve, un délire de l'orgueil humain. Chantée par Horace en vers immortels, décrite par Sénèque du pinceau le plus brillant qui fut jamais, gravée en si nobles traits par la main de Marc-Aurèle, cette grande doctrine n'a pu trouver grâce devant les Pères de l'Église, dont la sévérité, en quelque sorte héréditaire, s'est transmise jusqu'à nos jours et a armé contre le stoïcisme le sens juste et profond d'Arnand, la pureté, la douceur de Nicole et de Malebranche.

Cette extrême diversité de jugements doit-elle

déconcerter et décourager la critique? Non, elle la doit éclairer. C'est qu'en effet les adversaires les plus décidés de la doctrine stoïcienne et ses admirateurs les plus ardents ont également tort et également raison. Rien de plus noble et de plus pure que la morale stoïcienne; rien aussi de plus chimérique, de plus stérile, de plus excessif. En un mot, il n'y a pas de caractères opposés que cette doctrine ne réunisse, de conséquences contraires qu'elle n'ait portées tour à tour, d'effets si divers quelle n'ait produits. C'est elle qui inspire et qui soutient l'héroïsme de Thraséas et d'Helvidius Priscus; la patience d'Épictète, l'humanité de Marc-Aurèle; c'est elle aussi qui conseille le suicide de Caton et la vertu meurtrière et farouche du dernier Brutus.

Il faut bien le dire : l'école d'où est sortie cette doctrine morale est une admirable école, mais une école de décadence. Or, le commun caractère de toutes les décadences, c'est qu'on n'y trouve plus rien de véritablement simple et grand; tout y est excessif, exagéré, artificiel; et l'amour déréglé d'une perfection fautive, parce qu'elle est démesurée et impossible, s'y substitue au sentiment et au goût de la perfection véritable. D'autres signes d'abaissement éclatent de toutes parts à l'époque où paraît l'école stoïcienne. On abandonne les traces des grands maîtres, d'Aristote, de Platon, pour suivre celles d'Héraclite et de Leucippe. A la sévérité mâle, mais sobre et tempérée de la morale socratique, on préfère l'austérité et la rudesse d'Antisthène. On veut donner un contre-poids aux principes relâchés d'Épicure, et on se précipite à l'extrémité opposée, armant l'homme contre lui-même, oubliant ses instincts les plus légitimes, ses besoins les plus impérieux, et ne lui présentant, au lieu du vrai bien et du vrai bonheur, que l'image inutile d'une vertu impraticable.

Si l'école stoïcienne manque de mesure et de vraie sagesse, elle porte encore un autre caractère de décadence, c'est le défaut d'unité, de proportion et d'accord entre les diverses parties de sa philosophie. A une idéologie fortement empreinte de sensualisme, elle associe une physique panthéiste, et elle prétend joindre à tout cela une morale pure et sévère. Entreprise impossible! contradictions vainement déguisées! Si toutes les idées viennent des sens, l'idée pure du devoir s'évanouit. Si chaque âme est un flot de la vie universelle, que devient la liberté, si chère aux stoïciens, et comment expliquer l'individualité durable et l'immortalité de l'âme?

C'est dans ce défaut de mesure et d'accord, et dans les contradictions inévitables qui en sont résultées, que nous trouvons le caractère distinctif de l'école stoïcienne, la cause de sa chute, la source de ses misères, et comme aussi de ses grandeurs, la beauté de ses vues morales et en même temps leur faiblesse, enfin, l'explication des jugements si divers qu'on a portés sur la valeur de cette école, noble et dernier fruit d'une grande civilisation épuisée.

Mettons en pleine lumière ce singulier mélange de vues sublimes et profondes, et de directions fausses et excessives qui se rencontrent dans une même doctrine, et nous concilierons ainsi les jugements si contraires dont elle a été l'objet, en les tempérant et les corrigeant les uns par les autres. Mais, d'abord, décrivons rapidement sa destinée extérieure, les vicissitudes de sa longue carrière, la suite des grands esprits et des grands caractères qui l'ont illustrée, depuis Zénon, son fondateur, jusqu'à Épictète et Marc-Aurèle, ses derniers représentants.

Venu de Cittium, sa ville natale, à Athènes, Zénon y suivit les leçons de plusieurs philosophes

(vers 300 avant J. C.). Les mégariques Stilpon et Diodore Cronus, les académiciens Xénocrate et Polénon, l'initièrent à tous les secrets de la dialectique; mais Cratès le cynique fut celui de ses maîtres qui exerça sur son esprit l'influence la plus décisive. On peut considérer, en effet, la philosophie de Zénon et le stoïcisme tout entier comme une suite et un développement de la doctrine des cyniques. Oubliez les exagérations et les excès où s'emportèrent Diogène, Cratès et leurs disciples; remontez au premier maître, à celui qui fut disciple originel de Socrate, au noble et sérieux Antisthène, vous verrez que le principe de cette mâle école de philosophie, c'est la lutte de l'homme contre les passions, c'est l'épuration et l'affranchissement de la volonté humaine devenue indifférente aux voluptés des sens, aux besoins du corps, aux phénomènes de la nature, et maîtresse absolue de soi.

Zénon de Citium recueillit ce principe et l'associa à un vaste système de spéculations qui embrassait l'homme, la société, la nature, et fondait à la fois la science et la vie sur l'idée de l'effort, de l'énergie, de la force en action. Il suffit à la gloire de Zénon d'avoir connu et ébauché ce système, qui reçut après lui de ses disciples Athénodore, Ariston de Chio, Héritille de Carthage, et surtout de Cléanthe d'Assos, de nombreux et riches développements. Mais le vigoureux génie qui devait donner à la doctrine stoïcienne son organisation scientifique et former de toutes ses parties un ensemble imposant et régulier, ce fut le disciple de Cléanthe, Chrysippe de Soli (né en 280, mort en 212 ou 208 avant J. C.).

Des historiens assurent que ce second fondateur de la philosophie du Portique composa plus de sept cents ouvrages, dont il n'est resté que de courts et rares fragments. On s'explique plus aisément cette perte, et en même temps on en éprouve moins de regrets, quand on songe que les stoïciens étendaient jusqu'à l'art d'écrire l'inflexible sévérité de leurs principes, et, prosolvant la grâce comme un relâchement et une faiblesse, ne visaient dans leurs écrits qu'à une grande précision et à la plus austère exactitude.

Les principaux disciples de Chrysippe furent Zénon de Tarse, Diogène de Babylone, qui alla à Rome en qualité d'envoyé avec Carnéade et Critolaüs (vers 155); plus tard, Antipater de Tarse ou de Sidon (vers 142); Panætius de Rhodes (vers 130), qui tint école à Rome et accompagna à Alexandre Scipion l'Africain; enfin Posidonius d'Apamée en Syrie, disciple de Panætius, surnommé le Rhodien, à cause de l'école qu'il établit à Rhodes à la fin du second siècle avant l'ère chrétienne.

À cette époque, le stoïcisme subit une notable transformation: du monde grec il passa dans le monde romain, et, désertant les hauteurs de la spéculation pure, il s'attacha de plus en plus à devenir une école de vie pratique, une doctrine morale, politique et religieuse. C'est à ce titre qu'il exerça une influence considérable sur la société romaine, et attira vers lui les plus graves esprits du temps, les âmes fortement trempées, toute une famille d'hommes d'État, de jurisconsultes et de grands citoyens. Il suffit de citer les Scipions et en particulier l'Émilien, C. Lælius, et plus tard, Caton d'Utique et M. Brutus. Sans parler d'une foule de jurisconsultes éminents, tels que Rutilius Rufus, Q. Tubero, Q. Mucius Scaevola, il se fonda à Rome, sous Auguste, une école de jurisprudence qui faisait profession d'appliquer les principes du stoïcisme. Elle eut pour chef Antistius Labéon, et fut appelée secte des proculiens, du nom de Sempronius Procu-

lus, un des hommes qui lui firent le plus d'honneur.

Les écrits de Sénèque, d'Épictète, d'Arrien marquent le dernier éclat de la philosophie stoïcienne, s'éloignant chaque jour davantage de ces hautes spéculations dont le monde était pour longtemps découragé, adoucissant la rigueur de ses maximes pour les rapprocher du christianisme, mais par là même altérant l'antique esprit de la doctrine et cedant la place à l'esprit nouveau qui, par degrés, pénétrait et dominait tout. Avec Marc-Aurèle Antonin, vers la fin du second siècle de l'ère chrétienne, l'école stoïcienne rendit le dernier soupir.

Demandons-nous maintenant quelle était cette doctrine qui a duré cinq siècles, et constamment exercé une action si féconde et si générale. Son principe le plus constant, celui qu'on retrouve partout, au milieu même de ses inconséquences, c'est l'idée d'énergie ou de force en action. On peut, en ce sens, définir le stoïcisme: la philosophie de l'effort, comme il serait assez juste de définir l'épicurisme: la philosophie du relâchement. Les stoïciens, grecs et romains, exprimaient leur idée dominante par le mot de tension, *τόνος*, *ἐπιτάσις*, *tenor*, et, autres semblables. Cette idée sert à éclaircir et à lier jusqu'à un certain point toutes les parties de leur doctrine, leur *logique*, qui sert d'appui à leur *physiologie* ou théorie de la nature, et enfin leur *éthique*, où tout le système vient aboutir.

Au premier abord, la logique des stoïciens paraît empreinte d'un caractère tout sensualiste. Ils proclamèrent ouvertement le fameux principe, qui a fait une si grande fortune dans le monde sous la protection du nom d'Aristote: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Comme Aristote, ils comparent l'intelligence, avant la sensation, à des tablettes sur lesquelles aucun caractère n'a encore été tracé. La raison même, cette haute partie de l'âme, qu'ils appellent *τό ἡγεμονικόν*, est un sens: *Mens enim ipsa*, dit Cicéron, *quæ sensuum sors est atque etiam ipsa sensus est.* (*Questions acad.*, liv. II, ch. x.) Voilà, ce semble, une théorie toute semblable à celle des épicuriens. Mais si l'on y jette un regard plus attentif, on s'aperçoit que la différence est notable. Les stoïciens reconnaissent sans doute que la sensation est le premier degré et le fondement même de la connaissance, mais cette sensation toute passive n'est à leurs yeux que la matière à laquelle va s'appliquer l'activité de l'esprit. Excité par l'impression des choses extérieures, l'esprit, essentiellement actif, entre en exercice, s'empare des matériaux que lui livre l'expérience, et leur fait subir une série de transformations qui, d'une masse d'impressions fugitives, confuses, particulières, tire des jugements clairs et précis, des raisonnements bien liés, des vérités générales, des principes, en un mot des connaissances dignes d'un être fait pour comprendre et pour expliquer l'univers. Au-dessus de la sensation s'élève le jugement, synthèse des sensations; au-dessus du jugement, la représentation compréhensive, la célèbre *φαντασία καταληπτική*, synthèse des jugements; au-dessus de tout, la synthèse universelle et définitive, la science. Ces divers degrés de la connaissance ne sont autre chose que les efforts successifs de l'esprit, s'élevant du particulier au général, en vertu de l'activité essentielle qui le constitue. Zénon rendait, dit-on, cette théorie sensible aux yeux par une ingénieuse image. Une main ouverte, voilà la sensation. Cette main à demi fermée par un premier acte de l'énergie musculaire, voilà le jugement. Fermez complètement la main, voilà le type de la représentation compréhensive; enfin, servez-vous

l'une de vos mains pour serrer plus fortement l'autre, voilà le dernier progrès de l'esprit, le ferme et solide enchaînement de toutes nos connaissances.

Cette esquisse de la théorie stoïcienne suffit pour mettre en lumière la grande part qu'ils faisaient, malgré leur sensualisme, à la spontanéité propre de l'esprit dans la formation de nos idées. Quelques stoïciens allaient si loin dans cette voie que, contredisant leur principe, ils admettaient des idées indépendantes de toute donnée expérimentale. C'est ce qu'ils appelaient des *anticipations*, *προλήψεις*, et ils en donnaient cette définition qu'accepterait volontiers l'idéalisme le plus pur : *La προλήψις est une conception naturelle de l'universel* (Diogène Laërce, liv. VII, §§ 51, 53, 54).

La physiologie stoïcienne se montre également à nous sous un double aspect : elle paraît d'abord matérialiste et athée; mais on y sent bientôt circuler un souffle de spiritualisme et de religion. Les stoïciens posent en principe que tout ce qui existe est corporel. Et, en effet, ajoutent-ils, tout ce qui existe est actif ou passif. Or, point d'action ni de passion sans un corps qui exerce l'acte ou qui le subisse. Les stoïciens vont jusqu'à dire que les qualités des choses, non-seulement sont corporelles, mais sont des corps; et enfin tout ce qui n'est pas corps n'est qu'abstraction, c'est-à-dire n'est réellement pas (Plutarque, *de Stoic. republ.*, c. XLIII, XLV, XLIX sqq.). Tout cela paraît assez clair; mais il faut bien l'entendre. Les stoïciens appellent corps la réunion naturelle, intime, indissoluble, de deux éléments que l'abstraction seule peut séparer : un élément passif, matériel, et un élément actif, spirituel. Écoutez Sénèque : *Dicunt, ut scis, stoici nostri, « duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiunt : causam et materiam. »* (*Epist.* LXV.) Et encore : *Initia rerum stoici credunt tenorem atque materiam.* *Materia* désigne ici, non les objets matériels, les corps, mais la substance passive qui sert de base à toutes les qualités, à toutes les énergies corporelles; *tenor, causa*, indiquent la force active qui s'applique à cette substance pour l'animer et la mettre en mouvement. Point de matière sans esprit, point d'esprit sans matière; l'union de la matière et de l'esprit constitue un corps, c'est-à-dire une réalité.

Tel est le sens de la physiologie stoïcienne; elle n'est point proprement matérialiste et athée, bien qu'elle incline à le devenir; elle est panthéiste. Les stoïciens admettent à l'origine des choses un principe d'où sortent tous les êtres et où ils doivent tous rentrer. C'est la semence primitive et universelle, c'est Dieu.

Dieu est essentiellement intelligent et raisonnable. Les stoïciens l'appellent intelligence, raison, *λόγος*, *σπέρμα νοερόν*, *σπερματικός λόγος*. Il est à la fois la semence et la raison des choses, et contient en soi toutes les semences et toutes les raisons particulières de tous les êtres de la nature.

Ce n'est pas tout; ce Dieu, à ce que disent les stoïciens, est une Providence, *Πρόνοια*. Il est la force motrice de l'univers. À ce titre, il gouverne et enveloppe toutes choses, et son gouvernement est tout de sagesse et de raison. Dieu assigne à chaque partie du monde sa nature propre, son rôle distinct, son but précis. Il assortit tous les ressorts de cet immense organisme, et les coordonne vers une seule et même fin. Grâce à cette action souveraine qui pénètre jusque dans l'intimité des êtres, grâce à cette âme universelle partout répandue, partout agissante, partout irrésistible, l'univers est comme une ruche d'abeilles où règne la symétrie la plus parfaite,

comme une maison bien réglée à laquelle préside une sévère et sage économie; rien d'inutile, point de double emploi, point de hasard; tout est à sa place, tout arrive à son heure, tout agit, tout est vivant, et cette vie intelligente et universelle de tous les êtres forme un poème grandiose dont Dieu a conçu le plan et assuré l'exécution.

Voilà le bon côté de la physiologie stoïcienne; mais il ne faut pas se laisser séduire à ces brillants dehors; il faut aller au fond des choses, presser le principe de cette spacieuse doctrine et en exprimer les conséquences. Le Dieu des stoïciens est-il une véritable Providence, nous voulons dire une intelligence distincte, ayant conscience de soi, formant librement le monde et y répandant la raison et la vie? Nullement. Ce Dieu n'est point un principe déterminé en soi, doué d'une existence propre et distincte. C'est un germe, une semence; ce germe se développe, il est vrai, mais par une loi nécessaire et en vertu d'une fatalité absolue. Et quel est le résultat de ce développement éternel? C'est le monde, c'est la variété infinie des êtres. Dieu se développe nécessairement dans la nature, ou, pour mieux dire, Dieu devient la nature, l'infini se transforme dans le fini, l'indéterminé se détermine; en un mot, il n'y a plus de Dieu distinct de l'univers, il n'y a plus qu'un seul être qui, considéré tour à tour dans ses formes et dans son fond, dans ses modes et dans sa substance, s'appelle alternativement Nature et Dieu.

Nous sommes ici évidemment en plein panthéisme. Ajoutons que ce panthéisme était assez grossier, puisque les stoïciens, voulant caractériser et définir le premier principe des choses, après l'avoir appelé semence, souffle, *σπέρμα*, *πνεύμα*, aboutissaient à l'assimiler au feu. C'était rétrograder jusqu'à Héraclite, qui avait fait du feu le foyer primitif d'où rayonnaient tous les êtres, et où ils doivent tous être consumés. « Dieu ou la Nature, disaient-ils (car, pour eux, c'est tout un), est un feu artiste qui marche par une voie certaine vers la génération. » Voici une autre de leurs formules : « La nécessité (*εὐμαρτένη*), *fatalis necessitas*, selon Cicéron, est la cause de tous les êtres; c'est elle qui fait que tout arrive par l'enchaînement éternel des causes, *ut quidquid accidat, id ex aeterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis*.

On comprend maintenant qu'avec ce panthéisme matérialiste et fataliste, les stoïciens n'eussent aucune difficulté à admettre la théologie du paganisme. Ils ne se réservaient que le droit de l'interpréter avec une certaine liberté, et de transformer, comme ils disaient, la théologie mythique et la théologie civile en *théologie physique*. Selon ce système d'exégèse, Dieu, comme cause de la vie, s'appelle Zeus (de ζωή); comme présent dans l'éther, qui est son lieu propre, Athéné; dans le feu, Héphaëstos; dans l'air, Héra; dans l'eau, Poseidón; dans la terre, Déméter ou Cybèle. Tel est, suivant les stoïciens, le fond vrai des traditions religieuses.

Abordons maintenant avec eux le problème essentiel de leur philosophie, le problème moral, et voyons comment ils parviendront à tirer une doctrine pure et élevée d'une logique et d'une physiologie si aisément d'accord avec la religion de la chair et des sens.

Le principe moral proclamé par toute l'école stoïcienne est celui-ci : *Vivre conformément à la nature*. On trouve, il est vrai, plus d'une fois dans Zénon et dans Chrysippe, cet autre principe : *Vivre conformément à la raison*; mais ces deux principes sont absolument identiques

pour les stoïciens. Qu'est-ce, en effet, dans leur doctrine, que la nature? La nature, c'est l'être, c'est le tout; et la théorie de la nature, la physiologie, est la théorie universelle de l'être. Or, comme on vient de le voir, l'être, un en soi, enferme une dualité nécessaire, la matière et la forme, la substance et l'essence, le corps et l'esprit, l'inertie et la vie. L'être est donc essentiellement engagé dans la matière, disent les stoïciens, et il n'y a de réel que le corporel; mais ce n'est pas à dire pour cela que l'esprit, l'âme, la vie ne soient que des abstractions. Tout corps est vivant, tout être est animé, et c'est la vie, c'est l'âme qui donne le mouvement et la forme à toutes choses.

L'homme est donc un et double à la fois, comme les autres êtres : il est un, comme étant une partie de l'être; il est double, parce qu'il a, comme l'être lui-même, dont il est une partie déterminée, une âme et un corps, une forme et une matière, quelque chose à mouvoir et à gouverner, et un principe de mouvement et d'ordre.

Maintenant, quelle est la loi fondamentale de l'être? C'est que l'esprit donne la vie à la matière, et que l'âme gouverne le corps. La matière est un principe passif, inerte, aveugle, inférieur. L'âme est essentiellement active, féconde, raisonnable, régulatrice et dominatrice de l'univers. Cette loi universelle de l'être se fait sentir en toutes ses parties. Elle doit se retrouver dans l'homme et présider à sa destinée; l'homme doit donc subordonner en lui-même la partie inférieure à la partie supérieure, courber le corps sous l'empire de l'âme, gouverner son être comme Dieu même gouverne le sien, en un mot suivre la nature et la raison. Voilà le sens précis de la grande maxime stoïcienne; voilà le rapport exact de cette maxime avec l'ensemble et l'esprit général du système; voilà l'identité évidente des deux formules sous lesquelles cette maxime est exprimée.

Jusqu'ici, la doctrine morale des stoïciens nous paraît absolument irréprochable. On peut ne pas les suivre dans le chemin qu'ils prennent pour atteindre leur principe fondamental; mais ce principe, considéré en lui-même, est, à nos yeux, d'une solidité à toute épreuve.

Il est vrai que les principes très-généraux, en morale, sont presque toujours très-vagues; c'est dans l'application seule que ces principes se déterminent et prennent leur véritable caractère. Qu'est-ce donc, pour les stoïciens, que la vie humaine, quand elle est réglée selon la nature et selon la raison?

Les stoïciens en général se sont représenté la vie comme une lutte violente entre deux ennemis acharnés, irréconciliables, la passion et la liberté. Dans cette lutte, il faut que la liberté soit victorieuse, et elle ne peut l'être que par la diminution, l'affaiblissement, plus encore, par l'absolue destruction de la passion. Voilà le trait distinctif de l'idée stoïcienne de la vie. Avant Chrysippe, avant Cléanthe, avant Zénon, plusieurs philosophes, Platon, Socrate, Pythagore, avaient enseigné aux hommes à contenir la brutalité des appétits, à étouffer les passions mauvaises, à établir dans l'âme le gouvernement de la raison; mais ce que Pythagore, Socrate et Platon n'enseignèrent jamais, c'est que le principe même des passions, c'est-à-dire la sensibilité, dût être, non pas subordonné et contenu, mais coupé à sa racine. Le sage et profond Platon distinguait entre les passions; il en admettait de nobles et de généreuses, et, loin de les proscrire avec les autres, il voulait qu'on s'en servit pour gouverner celles-ci. C'est que Platon

ne mutilait pas la nature humaine, il ne voulait que la régler; la perfection de la vertu n'était pas pour lui dans la destruction d'une partie de notre nature, mais dans l'harmonie de toutes ses parties.

Telle n'est pas la doctrine des stoïciens. Le véritable maître de Zénon, ce n'est point Platon, c'est Antisthène; la première et véritable racine de l'école stoïcienne, ce n'est pas l'Académie, c'est l'école cynique. Ce sont les cyniques qui ont transmis aux philosophes stoïciens cette idée, noble et forte sans doute, mais au fond étroite et incomplète, que la vie est une lutte entre la passion et la liberté; que la liberté est le bien, que la passion est le mal; que la passion ne doit pas seulement obéir et plier, mais succomber et périr. De là cette lutte vigoureuse et obstinée des cyniques contre les passions et aussi contre les sentiments de toute espèce, cette réduction des besoins de la vie au plus strict nécessaire, ces courageuses et volontaires épreuves contre la soif, contre la faim, contre l'extrême chaud et l'extrême froid; enfin ce mépris de la gloire, de la richesse et de tous les biens qui charment, mais qui enchaînent les hommes. L'école stoïcienne reçut l'héritage de ces mâles vertus; elle le porta dignement et l'étendit encore; elle pratiqua avec grandeur sa forte maxime : *Abstine et susline*; mais elle ne sut pas en retrancher complètement le déplorable cortège d'aberrations que l'école cynique y avait mêlées. Selon Antisthène, les objets de l'activité humaine ne prennent un caractère moral que par leur rapport déterminé, soit avec la passion, soit avec la liberté.

Tout ce qui entrave et diminue la liberté est absolument mauvais; tout ce qui l'épure et l'agrandit est absolument bon; tout ce qui n'a point d'effet sur elle est absolument indifférent. De là plusieurs conséquences que les stoïciens ont eu le tort d'accepter, et où se trahit, tantôt d'une manière ridicule, tantôt d'une manière honteuse, le vice de leur doctrine.

Il faut distinguer entre les passions ou plutôt entre les sentiments de l'âme et les appétits du corps. Les stoïciens, sur les traces des cyniques, se proposent comme idéal de la vie la destruction des sentiments de l'âme ($\alpha\pi\alpha\rho\eta\sigma\iota\alpha$), le triomphe et le règne exclusif de la liberté. Mais on ne peut détruire les appétits du corps, puisqu'ils sont nécessaires à sa conservation. La satisfaction des appétits corporels est donc une de ces choses nécessaires, indépendantes de l'homme véritable, sans rapport à l'accroissement ou à la diminution de sa liberté, par conséquent une chose absolument indifférente. On sait le prodigieux abus que firent les cyniques de cet étrange principe, et l'audacieux défi qu'ils jetèrent en son nom aux lois de la société, de la décence, de la pudeur.

Les stoïciens se sont généralement affranchis, dans la vie du moins, de ces étranges excès, mais il ne faut pas croire qu'ils aient entièrement échappé aux conséquences de leur principe. Nous savons, par d'incontestables témoignages, que Zénon et Chrysippe, dans leur casuistique morale, montraient une extrême indulgence pour la prostitution, et même qu'ils autorisaient des déréglés plus honteux encore. Ce n'était là, aux yeux de ces moralistes logiciens, que choses en elles-mêmes indifférentes, qui laissaient l'âme intacte et libre et ne souillaient que le corps. Rappelons que Chrysippe ne voyait dans la polygamie et dans l'horrible usage de se nourrir de chair humaine, que des mœurs et des pratiques locales, absolument indifférentes au sage. Tout cela vient en dernière analyse de ce prin-

cipe fondamental, que le bien de l'homme est tout entier dans la liberté.

Mais ce principe conduit à de bien plus graves conséquences. Le bien de l'homme, c'est la liberté; or, quel est le moyen pour l'homme de conquérir la pleine et absolue liberté? Ce moyen, c'est encore la liberté. Voilà donc la liberté humaine qui produit elle-même, qui trouve en elle-même, qui est à elle-même, dans son plus parfait développement, son premier et son dernier bien. Le sage, l'homme libre ne doit donc son bien qu'à soi-même et ne relève que de soi. Telle est la source de cet orgueil excessif, de cette idolâtrie de soi-même, si durement et si justement reprochée à l'école stoïcienne. Le sage stoïcien est dans une indépendance absolue; son âme s'est peu à peu dégagée par sa propre vertu de toutes les entraves qui l'enchaînaient. A l'abri des coups du sort, insensible à toutes choses, maître de soi, n'ayant besoin que de soi, il trouve en soi une sérénité, une liberté, une félicité sans limites. Ce n'est plus un homme, c'est un dieu; c'est plus qu'un dieu, car le bonheur des dieux est le privilège de leur nature, tandis que la félicité du sage est une conquête de sa liberté.

Quelques stoïciens sont allés plus loin encore. La liberté parfaite, c'est le parfait bonheur. Or, le sage est parfaitement heureux, puisqu'il possède le bien lui-même dans son essence. Le sage n'est donc privé d'aucun bien. Il a donc tous les biens : il est riche, il est beau, il est fort. Il connaît toutes les sciences et tous les arts.

Puisque le sage a tous les biens de la terre, aucun mal ne peut l'atteindre. Si son patrimoine lui est ravi, il ne s'en croit pas moins riche; si la douleur le presse, si la goutte vient le tourmenter, il s'écrie : « Douleur, tu n'es point un mal. »

Voici une conséquence moins étrange, mais infiniment plus dangereuse du même principe : la liberté, une fois conquise dans sa plénitude, ne peut ni trouver des limites, ni déchoir. Le sage, l'être vraiment libre, peut donc tout faire, et tout faire sans faillir. Par exemple, il peut se donner la mort. De là la légitimité du suicide (*αὐτοκτονία*) déjà proclamée par les cyniques. Quelques-uns ont osé prétendre que le sage peut impunément accomplir les actions réputées les plus honteuses et les plus criminelles, souiller son corps par les pratiques les plus abominables, sans que la pureté inaltérable de son âme en soit seulement effleurée. Nous voyons ici aboutir au même excès le stoïcisme et le mysticisme. Une fois ravi aux misères de la vie corporelle par l'effort suprême de l'extase, le mystique n'est plus de ce monde; son corps, ses sens, sa volonté même ne lui appartiennent plus, et leurs derniers déréglés sont pour l'âme, désormais absente, comme s'ils n'étaient pas.

Les stoïciens ont soutenu deux choses également excessives et également fausses : la première, c'est que le principe de la passion dans l'âme humaine est essentiellement mauvais, et doit être, autant que possible, affaibli et extirpé; la seconde, c'est que l'homme peut être à lui-même son bien. Ce sont là deux erreurs capitales, lesquelles se peuvent rattacher à une seule et même erreur, qui consiste, selon nous, en ce que les stoïciens ont complètement méconnu le véritable rôle de la sensibilité dans le développement de la destinée humaine.

Que serait l'homme sans la sensibilité, réduit à la liberté pure et à la pure raison? Cherchons-nous à conserver et à accroître notre être, si notre être nous était indifférent, si le plaisir et la douleur ne venaient développer en nous les germes d'une activité encore endormie? Pour-

rons-nous rechercher le bien de nos semblables, si nos semblables n'avaient rien d'aimable pour nous? Un bien abstrait, aperçu par la seule raison et qui ne dit rien à notre cœur, est incapable de mettre en jeu notre volonté; il faut que ce bien nous plaise, nous agrée; il faut du moins que nous ayons le désir de le posséder. Or, si le désir est déjà de l'activité, c'est une activité dont nous ne sommes point absolument les maîtres, que nous pouvons contenir ou déployer, mais dont l'homme, enfin, comme être libre et moral, n'a pas l'initiative. (Voy. SENSIBILITÉ.)

De plus, parmi les nombreux désirs qui sollicitent en des sens divers notre activité, il en est un dont la plupart des hommes n'ont qu'une conscience bien confuse, mais qui n'en exerce pas moins sur leur destinée une influence souveraine d'autant plus efficace qu'elle se laisse moins mesurer et apercevoir.

Pour commencer par des faits très-simples : quel est le principe qui nous conduit, dans la vie, à faire de bonnes actions? N'est-ce pas ce que nous appelons les bons désirs? Or, d'où viennent ces bons désirs? Ils ne viennent pas de notre liberté, puisqu'ils la meuvent et la déterminent; c'est donc d'une source cachée, d'une source plus intime que la conscience réfléchie. C'est du fond même de notre être que jaillit cette source mystérieuse qui vient répandre dans notre âme ces nobles désirs, ces inspirations généreuses, ces élans puissants qui nous portent aux grandes choses. Et il ne faut pas croire que ce désir du bien, du beau, du grand soit tel ou tel désir particulier de notre nature, comme l'amitié, la sympathie, la pitié. Amitié, pitié, sympathie, amour pur, ne sont que des formes diverses de ce vaste et profond désir. C'est lui qui nous inspire tout ce qui est bon. C'est lui qui commence en nous tout ce qui nous élève et nous ennoblit. C'est lui qui convie notre liberté à seconder l'effort qu'elle lui donne, et à la suivre vers les objets sublimes où elle la conduit. Ce désir de l'être et du bien, non plus de tel ou tel bien, de tel ou tel degré d'être, mais de l'être infini, du bien sans mesure, ce désir, c'est Dieu même présent et vivant au plus profond de la conscience, et qui, nous enfantant sans cesse, nous ramène sans cesse vers lui.

C'est pour être restés complètement étrangers à ce fait, que les stoïciens n'ont su donner à l'homme ni le véritable objet de sa destinée, ni les véritables moyens d'y atteindre. Ils ont proclamé les plus beaux principes, les plus hautes, les plus pures maximes : qu'il faut obéir aux conseils de la raison, et non aux désirs des sens; que la vie est une lutte de la liberté humaine contre la fatalité extérieure, lutte orageuse et difficile d'où la liberté humaine doit sortir triomphante; que le bien de l'homme est dans la vertu et la liberté de l'âme, non dans les plaisirs et l'esclavage des passions. Par ces nobles préceptes soutenus par de nobles exemples, ils ont maintenu la dignité humaine à une époque où elle semblait entièrement perdue. Leur école a été l'asile de toutes les âmes fortes et pures; et si elle n'a pu puissamment réagir, elle a du moins protesté contre la dissolution morale où l'épicurisme précipitait la civilisation grecque à son déclin : voilà ses mérites, voilà sa gloire. Mais la doctrine stoïcienne ne pouvait suffire au monde; placée hors des conditions de la nature humaine, bonne tout au plus pour quelques âmes d'élite, morale incomplète, excessive, chimérique, elle devait céder la place à une autre morale, plus profonde, plus humaine, plus vraie : la morale de l'Évangile.

Consultez, sur l'école stoïcienne : les fragments

de Cléanthe (*Hymne à Jupiter*), Chrysippe et Posidonius; — Cicéron, *de Finibus bon. et mal.*; — Sénèque, Arrien, Stobée, Diogène Laërce, Plutarque. — Pour les modernes : Dan. Heinsius, *de Philosophia stoica*, in-4, Leyde, 1627; — Juste-Lipse, *Manuductio ad stoicam philosophiam*, in-4, Anvers, 1604; — Thomas Gataker, *Dissertatio de disciplina stoica* (en tête de son édition d'Antonin), in-4, Cambridge, 1633; — Quévédo, *Doctrina stoica*, Bruxelles, 1671, in-4; — Tiedemann, *Système de la philosophie stoïcienne*, Leipzig, 1776, 3 vol. in-8; — Henri Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. III; — Félix Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 117 et suiv.; — Le Huerou, *Stoica reconon epicurea de Deo et homine doctrina*, in-8, Paris, 1838; — Robiou, *de l'Influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*, Paris, 1852, in-8; — Martha, *les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1864, in-8. Em. S.

STRATON DE LAMPSAQUE, fils d'Arcésilas, et surnommé dans l'antiquité LE PHYSICIEN, reçut après Théophraste l'héritage de l'école d'Aristote, la troisième année de la cxxxix^e olympiade (286 ans avant J. C.), et il en fut le chef pendant dix-huit ans. Il enseigna, dit-on, la philosophie à Ptolémée Philadelphe. Il écrivit un grand nombre d'ouvrages, particulièrement sur la philosophie naturelle; mais tous sont perdus aujourd'hui; il n'en reste pas même un seul fragment authentique: on trouve seulement quelques renseignements épars sur sa doctrine, dans Cicéron, Plutarque, Sextus Empiricus, Simplicius.

Tous les témoignages s'accordent à reconnaître que Straton a négligé les études morales, qui étaient, comme on sait, une des gloires du péripatétisme, et surtout d'Aristote et de Théophraste, pour s'appliquer particulièrement à la physique. On remarque aussi une tendance manifeste de ce philosophe à faire descendre la philosophie de cette hauteur où s'était élevé Aristote dans sa *Métaphysique*, et à se renfermer dans la science de la nature. Straton marque le passage du péripatétisme à l'épicurisme. Un signe très-évident de la décadence de la pensée d'Aristote dans la doctrine de Straton, c'est qu'il considérait non-seulement la sensation, mais la pensée même comme un mouvement, confondant le mouvement et l'acte, deux choses si différentes dans la psychologie d'Aristote. Selon Aristote, l'acte est la fin du mouvement, et n'est pas lui-même un mouvement; l'âme, qui est l'acte du corps, est essentiellement immobile, au moins dans cette partie supérieure où réside la pensée. Selon Straton, l'esprit se meut aussi bien quand il pense que lorsqu'il voit ou qu'il entend. Il unissait d'une manière très-intime la pensée et la sensation. Il disait que l'âme ne peut pas penser ce qu'elle n'a pas d'abord vu, et encore, que la pensée ou l'âme se fait jour à travers les organes comme à travers des ouvertures, pour saisir les objets sensibles. Tertullien compare, dans un passage, cette opinion de Straton au système de l'orgue, où un seul son divisé dans des tuyaux produit des sons si variés. Mais si Straton paraît mettre ainsi la pensée dans la dépendance des sens, il n'admet pas, d'autre part, que les sens puissent être indépendants de la pensée: il n'y a point, selon lui, de sensations sans pensée. Souvent des lettres ou des discours qui frappent nos yeux et nos oreilles nous échappent, parce que notre esprit est ailleurs; ce ne sont point les yeux et les oreilles, c'est l'esprit qui voit et qui entend. Enfin, il plaçait le siège de la sensation non dans les organes des sens, mais dans l'entendement ou le principe directeur (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ). Si la psychologie de Straton incline au sensualisme, sa logique in-

cline au nominalisme, et par là encore il est, pour ainsi dire, le trait d'union d'Aristote et d'Épicure. Il n'admettait que deux choses, selon Sextus Empiricus, l'objet et le signe (σημαζόμεν τε καὶ τυχόντων), et il paraissait lire résider le vrai et le faux uniquement dans les mots (ἐν τῷ φωνῆ). On peut supposer que le célèbre sceptique a exagéré la pensée de Straton, pour ajouter à l'autorité de ses propres opinions; mais il reste toujours vraisemblable que Straton tendait à confondre le signe avec l'idée, comme la sensation avec la pensée.

Il n'est pas facile de se faire des idées très-exactes sur la métaphysique de Straton. Deux phrases de Cicéron sont la source unique de ce que nous savons sur cette métaphysique. Nous les citerons textuellement. « Straton, dit-il (*de Nat. Deor.*, lib. I, c. xiii), pense que toute la vie divine réside dans la nature, qui est le principe de la génération, de l'augmentation et de la diminution, et enfin de l'allération, et qui est privée de tout sentiment et de toute figure. » — « Straton, dit encore le même auteur (*Académiques*, liv. II, ch. xxxviii), prétend n'avoir pas besoin du secours des dieux pour la formation du monde. Il enseigne que tout ce qui existe est produit par la nature; non pas qu'il admette, comme Épicure, que tout résulte de la rencontre d'atomes rudes, polis, dentelés, crochus; « ce sont là, ajoute Straton, des rêves de Démocrite, qui parle au gré de son imagination plutôt que selon une raison exacte. » Mais Straton pense que « tout ce qui est ou devient, est ou devient par l'effet des poids et des mouvements naturels, *naturalibus ponderibus et motibus*. » Il ne résulte nullement de ces textes que Straton ait admis une âme du monde universellement répandue dans la nature, et qu'il ait substitué cette âme à Dieu, comme ont fait plus tard les stoïciens. Straton ne paraît pas avoir changé le sens que le mot *nature* (φύσις) a dans la *Physique* d'Aristote. La nature, selon Aristote, n'est pas une substance douée de vie, une force déterminée qui anime le monde comme l'âme anime le corps; c'est, dans chaque être particulier, le principe du mouvement de cet être; et, pris d'une manière abstraite, c'est le principe inférieur du mouvement dans les êtres mobiles. C'est dans ce sens que Straton déclare que toutes choses se font dans l'univers par des poids et des mouvements naturels, c'est-à-dire que chaque être se meut en vertu de sa nature propre, et non point par l'action d'une cause extérieure. Ce qui caractérise la doctrine de Straton, ce n'est point d'avoir rapporté à la nature le principe du mouvement dans les choses, puisque c'était la définition même de la nature dans Aristote: c'est d'avoir retranché tout autre principe de mouvement, et d'avoir réduit la vie divine à la nature. Et le système de Straton ne s'oppose pas seulement au système de Platon, où Dieu est représenté comme organisant l'univers avec volonté, connaissance et amour; il s'oppose encore à celui d'Aristote, où Dieu, comme fin du mouvement, détermine ce mouvement même dont la racine est dans la nature, mais dont la direction est dans l'acte pur. Si Straton n'avait point supprimé, ou rendu du moins tout à fait inutile, ce terme essentiel de la métaphysique péripatéticienne, il ne serait qu'un disciple exact d'Aristote, et son nom ne marquerait pas une époque dans les transformations du péripatétisme. Enfin, le sens de la doctrine de Straton s'éclaircit par ce passage de Plutarque: « Selon Straton, le monde n'est point un animal; mais le naturel ne vient qu'à la suite du fortuit (τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἐπεσθαι τῷ κατὰ τύχην); c'est la spontanéité qui

donne le commencement, et à la suite se développe chacune des qualités naturelles. » En d'autres termes, les effets connus ont pour cause un principe inconnu et indéterminé; la nature dépend du hasard.

Straton rapportait donc l'origine de toutes choses au développement des qualités naturelles des êtres; par exemple, le froid et le chaud, la légèreté et la pesanteur. Il examinait ensuite les principales questions traitées dans la *Physique* d'Aristote : le lieu, l'espace, le vide, le temps. Aristote avait défini l'espace et le lieu, l'intervalle entre les limites extrêmes des corps. Straton essaya de préciser davantage cette définition. Le lieu est, selon lui, l'intervalle qui existe entre le contenant et le contenu, et il en est, pour ainsi dire, inséparable. La théorie du lieu conduit naturellement à celle du vide. Straton est, encore ici, l'intermédiaire entre Aristote et Epicure. On sait qu'Aristote rejette absolument le vide. Epicure l'admet, au contraire, entièrement. Straton soutient une opinion moyenne : il ne reconnaît pas l'existence du vide en dehors de l'univers, mais il l'admet en dedans; encore ne l'admet-il guère qu'en puissance (*δυνατόν*). Selon lui, le vide a exactement la même mesure que les corps; il est rempli par les corps, et n'est conçu en soi que par abstraction. Straton démontrait l'existence du vide, contre Aristote, d'abord par les arguments ordinaires, tirés du mouvement des corps et de leur élasticité, et par d'autres qui lui étaient propres, tirés de l'attraction de l'aimant, ou du déplacement réciproque des objets, ou enfin de la diffusion de la chaleur et de la lumière dans les interstices des corps. Straton modifia encore la définition qu'Aristote donnait du temps. Celui-ci disait que « le temps était le nombre du mouvement, suivant l'antériorité et la postériorité ». Straton crut sans doute cette définition à la fois incomplète et rédundante, car il la changea en celle-ci : « Le temps est la mesure du mouvement et du repos. » La définition d'Aristote mettait l'immobile en dehors du temps; Straton, au contraire, le plaçait dans le temps : nouvelle différence qui vient encore éclaircir et démontrer la dégradation que les idées d'Aristote souffrirent en passant à Straton. Rien n'est plus logique, au reste, que cette différence; par la même raison que Straton avait presque confondu l'entendement et les sens, Dieu et la nature, il devait rapprocher aussi le repos et le mouvement; il ne devait pas admettre cet acte pur tout à fait en dehors du temps et du mouvement, et qui était pour Aristote le premier principe. Il ne devait plus voir dans le repos qu'un point d'arrêt du mouvement également mesurable par le temps; le repos n'était plus qu'un terme relatif susceptible de nombre, et non ce point fixe et éternel, supérieur à toute mesure et à tout rapport. Straton donnait encore du temps une idée qui revient à la précédente; il le définissait « la quantité dans les actions » (*τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσόν*), et il n'entendait pas seulement par *πράξεις* les actes, mais encore les états de l'âme, comme d'être assis, de dormir, de ne rien faire. Il voulait donc dire que le temps est la mesure des actions et du repos de l'âme; et il semblait entendre que ce terme était tout relatif, et variait au gré des impressions de chacun. Enfin, une dernière particularité des opinions physiques de Straton, c'est qu'il considérait le temps comme divisible en parties indivisibles, et l'espace, au contraire, comme divisible à l'infini.

En résumé, Straton est un disciple dégénéré d'Aristote et l'un des premiers corrupteurs du péripatétisme. On peut dire de lui ce que Leibniz disait de Spinoza relativement à Descartes :

« Il a cultivé quelques mauvaises semences contenues dans la philosophie d'Aristote. »

Voy. Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, liv. IX, ch. vi; — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, 4^e partie, liv. I, ch. 1; — Nauwerk, de *Stratone philosopho disquisitio*, Berlin, 1836. P. J.

STUTZMANN (Jean-Josué), né en 1777, à Friolsheim, dans le royaume de Wurtemberg, mort en 1816, professeur au gymnase d'Erlangen, a laissé plusieurs écrits philosophiques conçus sous l'influence de Schelling. En voici les titres : *Introduction systématique à la philosophie de la religion*, in-8, Göttingue, 1804; — *Considérations sur la religion et le christianisme*, in-8, Stuttgart, 1804; — *Essai d'une nouvelle organisation du savoir philosophique*, in-8, Erlangen, 1806; — *Philosophie de l'histoire de l'humanité*, in-8, Nuremberg, 1808; — *Aperçu général de la base, de l'esprit et de la loi de la philosophie universelle* (le système de Schelling), in-8, Erlangen, 1811. Tous ces écrits, et quelques autres, insérés dans divers recueils, sont rédigés en allemand. Stutzmann a aussi publié en latin une dissertation sur la philosophie platonicienne : *Platonii de philosophia*, in-8, ib., 1807; et une traduction latine de la *République* de Platon, in-8, ib., 1807 et 1818.

X.

SUABEDISSEN (David-Théodore-Auguste), né en 1773 dans la basse Hesse, précepteur, en 1815, de l'électeur de Hesse-Cassel, depuis 1822 professeur à l'université de Marbourg, où il mourut en 1839, s'est fait une place distinguée comme psychologue. Il regarde la philosophie comme la science de la vie de l'homme, tant en elle-même que dans ses rapports avec Dieu et le monde. Il regarde, par conséquent, la connaissance de soi-même comme la base et le centre de toute étude philosophique. Ces considérations, où la théorie de Jacobi se combine avec celle de Schelling, en s'appuyant sur un grand nombre d'observations personnelles, pleines de sagacité et de justesse, se trouvent exposées dans plusieurs ouvrages que l'on peut envisager comme les parties suivies d'un même tout.

Les premiers essais de Suabedissen furent couronnés par deux académies allemandes; ce sont : *Résultats des recherches philosophiques sur la nature humaine, depuis Platon jusqu'à Kant*, Marbourg, 1805; puis, de la *Perception interne*, Berlin, 1808; écrit que l'Académie de Berlin préféra à l'ouvrage de Maine de Biran, auquel elle n'accorda que l'accessit.

Les trois volumes, publiés à Cassel et à Leipzig, 1815-1818, sous ce titre : *Considérations sur l'homme*, forment le résumé des expériences de cet auteur; et comme les deux premiers tomes embrassent la vie spirituelle, et le troisième la vie corporelle de l'homme, on possède dans cette production une anthropologie à peu près complète. L'histoire de la philosophie doit aussi à Suabedissen plusieurs travaux importants : la *Philosophie et l'histoire*, Leipzig, 1821; — *Programma : cur pauci semper fuerint physiologie stoicorum sectatores*, Cassel, 1813, in-4. Suabedissen a enfin composé plusieurs ouvrages sur la pédagogie. C. Bs.

SUARÈS (François), né à Grenade en 1548, entra, dès sa jeunesse, dans la Société de Jésus. On raconte qu'il avait alors peu de goût ou peu de dispositions pour l'étude, mais qu'après avoir franchi les premiers degrés de l'enseignement, il se montra tout à coup doué d'une intelligence extraordinaire. Il s'appliqua principalement à la philosophie. L'étude de la philosophie était

alors pleine de difficultés. Il s'en tira de manière à passer bientôt non-seulement pour le meilleur des écoliers, mais encore pour le plus habile des maîtres. Il enseigna tour à tour à Ségovie, à Valladolid, à Rome, à Alcalá, à Salamanque, à Coïmbre, et ses leçons eurent le plus grand succès. Un des derniers philosophes de la société de Jésus, Rodriguez d'Arriaga, nous le représente surpassant tous les docteurs scolastiques du xvi^e siècle comme un géant, *tanquam gigas*, dont la tête domine celle des vulgaires mortels. Cet éloge est emphatique. Cependant personne ne pourra refuser à François Suarès des connaissances très-étendues, une sagacité rare, un jugement droit et une grande puissance de logique. Il mourut le 25 septembre 1617.

Ses ouvrages sont nombreux; nous en désignerons deux qui se rapportent plus que les autres à la philosophie. Le plus célèbre est un immense recueil de dissertations métaphysiques : *Metaphysicarum disputationum tomus duo*, in-^{fo}, Paris, 1619. On peut lire encore avec intérêt et profit son *Traité des lois*, *Tractatus de legibus et Deo legislatore*, in-^{fo}, Londres, 1679. Quant à sa doctrine, on l'a diversement jugée. C'est qu'on ne l'a pas toujours bien comprise. Suarès est du parti de saint Thomas, et tour à tour il censure Duns-Scot et s'élève contre Guillaume d'Ockam. C'est, d'ailleurs, un thomiste moins enthousiaste qu'indépendant et modéré. Aussi n'a-t-il pas obtenu l'approbation des docteurs attachés aux partis extrêmes. Suarès se fût peut-être montré moins sévère pour Guillaume d'Ockam, s'il n'eût pas redouté les conclusions qu'on peut tirer de la doctrine nominaliste contre quelques thèses de la théologie chrétienne; mais il s'en faut bien qu'il ait donné dans tous les écarts du réalisme. Pour l'apprécier, il suffit de connaître ses déclarations sur le problème des universaux.

Il ne peut, selon Suarès, exister au sein des choses d'autre *unité véritable et réelle* que l'unité numérique, c'est-à-dire l'entité individuelle. Cette unité, c'est, à proprement parler, l'*indivision numérique*. Mais ne dit-on pas qu'il existe encore une autre indivision, l'*indivision formelle*, qui confond dans une même forme des individus numériquement séparés? C'est une opinion qu'il trouve bien fondée, et qu'il se gardera de combattre. Cependant, comme on l'exprime en des termes équivoques et qui fournissent matière à des interprétations diverses, il s'expliquera sur ce point. Ainsi, Duns-Scot prétend que cette entité, que cette indivision formelle subsiste d'une manière tout à fait indépendante, et qu'elle est véritablement, réellement (*ex natura, ex parte rei*) distincte, au sein de la nature, des entités, ou différences individuelles. C'est une décision contre laquelle protestent les disciples de saint Thomas. Duns-Scot ajoute, dit-il (et cela s'accorde avec ses prémisses), que, l'unité formelle étant donnée, ce vrai substant, qui réunit toutes les conditions de sa réalité, ne supporte aucune division, et que toutes les différences individuelles sont des accidents éphémères qui en varient simplement la surface. Nouvelle protestation des thomistes, et celle-ci doit être faite en des termes encore plus énergiques que la première. Ne voit-on pas, en effet, que la thèse de Duns-Scot arrive par le droit chemin du syllogisme à la négation de toute personnalité? Suarès établit d'abord que chaque individu possède en lui-même deux indivisibles unités : l'une matérielle, l'autre essentielle, ou spécifique, et qu'il ne peut être séparé ni de l'une ni de l'autre. Notre docteur se demande ensuite

si l'unité spécifique ne paraît pas appartenir à tous les individus de la même espèce. Il l'accorde. Et n'est-ce qu'une apparence? c'est plus que cela. L'humanité de Socrate ne diffère, sous aucun rapport, de l'humanité de Platon. Mais parce qu'elles ne diffèrent pas l'une de l'autre, faut-il conclure qu'elles constituent *réellement* un *même*, et que Socrate, Platon, Callias et tous les autres hommes sont *essentiellement* un seul homme, sous des noms ou des nombres divers? C'est une conclusion que Suarès repousse très-vivement. Tels sont ses termes : « *Hæc unitas formalis, prout existit in natura rei ante omnem operationem intellectus, non est communis multis individuís, sed tot multiplicatur unitates formales quot sunt individua; ita ut plura individua, quæ dicuntur esse ejusdem nature, non sint unum quid vera entitate quæ sit in rebus, sed solum vel fundamentaliter, vel per intellectum.* » *Vel fundamentaliter, vel per intellectum* : dans cette double acception de l'universel est toute la doctrine de Suarès. Non, comme le prouvent bien les nominalistes, on ne trouve pas, dans la nature, l'universel absolument universel, séparé, *quoad rem*, de l'individuel. et constituant de cette manière un tout indivis, *unum quid vera entitate* : cet universel n'est qu'un être de raison, un être métaphysique, une créature de l'intellect. Mais cette notion n'est-elle pas légitime? Est-ce une pure chimère, et l'idée d'une essence commune à tous les êtres n'est-elle pas mieux justifiée que l'idée de l'*Mirrocervus*, du Centaure et de tous les autres monstres qu'a mis en scène l'imagination des poètes? Suarès s'empresse de contester cette assimilation téméraire. L'idée de l'essence commune a, dit-il, son *fondement* dans la nature des choses. Ce qui revient à dire que les substances, naturellement séparées, sont néanmoins unies par l'identité de leurs essences, et que des essences identiques sont *fondamentalement* une essence commune. Enfin la conclusion finale de Suarès se produit en ces termes : L'universel est en puissance dans les choses; il est en acte dans l'intellect.

Assurément, cette conclusion n'est pas réaliste.

Parmi les contradictoires de Suarès, il faut nommer, au premier rang, Jacques Revius, principal du collège théologique de Leyde, qui l'a fort maltraité dans un gros volume dont voici le titre : *Suares repurgatus, sive Syllabus disputationum metaphysicarum Francisci Suares, in-4, Leyde, 1643*. On a la *Vie de Suarès*, écrite en latin par Ignace Deschamps, jésuite, et publiée in-4, à Perpignan, en 1671.

B. H.

SUBJECTIF, voy. OBJECTIF.

SUBLIME. Entre les idées du sublime et du beau il existe une relation étroite; mais elles présentent aussi des différences, soit dans les sentiments qu'ils excitent dans l'âme humaine, soit dans les formes sous lesquelles ils se présentent dans la nature et dans l'art. Ce sont ces différences que nous voulons indiquer.

I. Kant est le premier philosophe qui ait décrit avec exactitude et profondeur les faits de l'intelligence qui accompagnent la perception du sublime comme celle du beau, et les sentiments qui se produisent en nous en leur présence (voy. *Critique du jugement*, liv. II, trad. de M. Barni). Voici, résumés en peu de mots, les résultats de cette savante analyse.

D'abord le sublime, comme le beau, s'adresse aux deux facultés principales de l'esprit, à l'imagination et à l'entendement réunis et agissant de concert; mais, au lieu que dans le beau ces facultés restent en harmonie, le sublime fait éclater leur désaccord. Il frappe les sens,

mais les sens et l'imagination se trouvent dans l'impossibilité d'atteindre à la hauteur incommensurable de l'objet qui leur est offert et qu'ils cherchent vainement à comprendre. Ils sentent leur impuissance à saisir l'infini qui dépasse leur portée. L'objet, en effet, n'est sublime que parce qu'il fait violence à l'imagination et s'élève au-dessus de toute perception sensible. Ce qui est révélé, c'est un effort impuissant pour atteindre à une sphère supérieure où ils ne sauraient pénétrer. Dans ce spectacle offert aux sens, le sublime donne l'idée d'un objet ou d'une puissance suprasensible qui, au lieu de s'harmoniser avec le sensible, le dépasse infiniment, et que l'entendement seul peut comprendre ou concevoir. Entre les deux facultés de l'esprit se révèle donc un désaccord qui ne peut se concilier, c'est-à-dire une opposition, une contradiction : de là la nature propre du sentiment qui accompagne la perception du sublime et les caractères qui le distinguent du sentiment du beau.

Ce qui caractérise, en effet, ce sentiment, c'est une sorte de terreur, de saisissement qui s'empare de l'âme et l'ébranle fortement, et, en même temps, un plaisir, une jouissance profonde que nous fait éprouver le plus vif enthousiasme.

Le sentiment du sublime n'est pas simple comme celui du beau. Celui-ci est tout entier dans la jouissance pure qui laisse notre âme calme et lui donne seulement la conscience du jeu facile, de l'harmonie de ses facultés. Ici, au contraire, l'âme est fortement émue; la nature sensible se sent menacée dans son existence en présence d'une puissance infinie dont la grandeur l'accable : aussi est-elle saisie d'une religieuse frayeur. Mais si notre nature sensible est re foulée, il en est autrement de notre nature morale : celle-ci, qui est divine dans son essence et qui participe de l'infini, prend d'autant mieux conscience d'elle-même, de son origine et de sa destinée. L'essor lui est donné, et l'âme éprouve la plus haute jouissance qu'elle puisse ressentir dans son enveloppe mortelle.

Tel est le sentiment du sublime, mélange de peine et de plaisir, de trouble et de satisfaction, de frayeur et d'enthousiasme, où se manifestent la différence et la disproportion des facultés de notre être, en présence d'objets qui, par leur caractère à la fois terrible et imposant, excitent notre admiration en même temps qu'ils nous tiennent à distance et nous inspirent un effroi mystérieux. Ce sentiment diffère de celui du beau, plus simple, plus pur, plus calme, où se révèle l'harmonie de nos facultés, comme leur objet représente l'accord et l'unité. Le sublime nous émeut, le beau nous charme. L'émotion du sublime est plus puissante que celle du beau; mais elle fatigue et l'on n'en peut jouir longtemps. La différence des deux sentiments se traduit par les traits de la physionomie. « La figure de l'homme absorbé par le sentiment du sublime est sérieuse, quelquefois fixe et étonnée. Au contraire, le vif sentiment du beau se manifeste par l'éclat brillant des yeux et souvent par une joie bruyante. » (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime.*)

Ce sentiment a été souvent confondu avec d'autres sentiments qui ont avec lui du rapport ou de l'affinité, mais dont il reste profondément distinct. D'abord, l'espèce de crainte que nous fait éprouver le sublime n'a rien de commun avec l'impression de la frayeur ordinaire ou de la terreur proprement dite. Ce sont là uniquement des affections de notre nature sensible. La force morale, la liberté n'y sont pour rien, ou elles

sont paralysées; c'est le contraire même du sublime. Il y a plus, pour goûter le sublime, il faut que nous soyons en sécurité sur notre existence. C'est en ce sens seulement qu'est vraie la pensée exprimée dans les vers de Lucrèce :

Suave mari magno turbantibus æquora ventis, etc.

Le guerrier au fort de la bataille, le peintre qui se fait attacher au mât du vaisseau pour observer la tempête, sont très-capables d'éprouver ce sentiment; mais il ne se produit que dans les âmes fortes, habituées à mépriser le danger et à braver la mort, inaccessibles à la crainte.

Ce sentiment, sans doute, a beaucoup d'analogie avec le sentiment moral. On aurait tort cependant de les confondre et de les identifier. Le sentiment moral peut être sublime, mais tout sentiment du sublime n'est pas moral, et, de plus, le sentiment moral n'est proprement sublime que quand nous faisons abstraction de la loi morale comme s'imposant à la volonté et lui commandant l'obéissance. Toute idée de soumission, d'obligation, de devoir doit être écartée pour faire place à la volonté libre, se confondant avec la raison et la loi même, la réalisant librement en vertu de la force et de l'énergie du caractère moral et de la personnalité. Le sublime nous apparaît comme le développement naturel d'une grande âme accomplissant spontanément la loi morale sans céder à une injonction ou obéir à un précepte.

La loi morale, comme telle, s'adresse à l'entendement avant de commander à la volonté; elle apparaît donc distincte de la volonté; l'harmonie n'est que postérieure. C'est une conformité à un but compris d'avance et cherché par un effort ultérieur et distinct. Or, le caractère du sublime, comme du beau, est la réalisation immédiate, l'intime et originelle harmonie du but et de l'acte. L'obstacle seul est distinct et forme une opposition. Le tout apparaît sous une forme vivante et personnelle qui offre prise à l'imagination en même temps qu'à la raison et à l'entendement.

Il en est de même du sentiment religieux comparé à celui du sublime. Il y a quelque chose de religieux dans le sublime; mais le sentiment religieux, proprement dit, s'éveille à la pensée de l'être ou de la puissance suprême directement conçus par l'entendement, non simplement saisis par les sens ou l'imagination. Il ne se développe qu'au sein de la méditation religieuse. Les emblèmes de l'art et la vue des objets sublimes peuvent le favoriser, mais il finit par s'en dégager. L'essence de la pensée religieuse est de concevoir Dieu en esprit, comme l'être infini et tout-puissant, abstraction faite des formes de l'imagination et de l'art (voy. ARTS).

II. Le sublime, comme le beau, affecte un grand nombre de formes. Il y a un sublime terrible, un sublime noble, un sublime magnifique. « Quelquefois, dit Kant, le sentiment du sublime est accompagné d'horreur et de tristesse; dans quelques cas, d'une admiration plus tranquille. » On connaît la distinction établie par Kant entre le sublime mathématique et le sublime dynamique. Le premier nous offre le spectacle de la grandeur sous la forme de l'étendue, comme la mer calme, le silence de la nuit, les espaces célestes, l'aspect des Pyramides. Le second manifeste la puissance : ainsi l'orage et la tempête, le déchaînement des forces de la nature et la lutte des éléments. Mais c'est surtout l'énergie de la force morale et de la liberté humaine, dans son antagonisme contre les passions et la douleur, qui sont capables de le produire. Cette distinction très-réelle n'est pourtant pas aussi absolue qu'on pourrait le croire. On doit se rappeler que nous

ne sommes pas ici dans la région des abstractions, mais dans le monde réel ou idéal qu'habite à la fois les sens ou l'imagination, et l'entendement. Or, outre que la puissance est aussi une grandeur, l'étendue, dans le monde physique, ne va guère sans le mouvement, et quand elle paraît immobile, elle en est encore l'emblème. Dans l'immense étendue des espaces, l'imagination peut-elle faire complètement abstraction du mouvement des grands corps qui la parcourent? Pythagore entendait l'harmonie des sphères et le bruit de cette musique céleste. L'action, le mouvement, la puissance, là où ils ne sont pas, apparaissent encore comme opposition ou contraste. Le repos sans l'action ne peut pas plus se concevoir et surtout s'imaginer que l'ombre sans la lumière. Au spectacle d'une mer tranquille et des flots apaisés, ne se mêle-t-il rien du souvenir de la tempête? Dans le calme d'une profonde nuit, quand tout se tait autour de nous, que de voix mystérieuses se font entendre au fond de l'âme profondément émue! Dans l'état de rêverie où elle est plongée, elle assiste à la succession de ses pensées, qu'emporte le cours rapide du temps. Et dans cette nature elle-même où tout sommeille, où pas un brin d'herbe ne remue, n'y a-t-il rien qui éveille en nous le sentiment de la vie universelle des êtres qui la peuplent et la remplissent? Le vide, le calme, l'immobilité absolus sont des abstractions qu'il faut renvoyer à la science de l'entendement. Tout dans la nature est animé ou révèle l'animation, la force, la vie. Les figures mathématiques tracées sur le sable expriment encore la pensée et le doigt de celui qui les a tracées. La vue des Pyramides rappelle les efforts des générations d'hommes dont les bras ont élevé ces masses gigantesques. Quelle image de la puissance dans ces montagnes qui portent au ciel leurs têtes sublimes! Le sublime, d'ailleurs, comme Kant le reconnaît en exagérant cette idée, existe surtout en nous. La nature n'est sublime que par reflet, comme révélant une force, une puissance supérieure à elle, qui ne se manifeste bien qu'en nous. C'est en nous que nous puisons véritablement l'idée de l'infini. Or l'âme, image de Dieu, n'est pas une grandeur mathématique; c'est une force, une puissance toujours agissante. Ce que le sublime nous révèle, c'est l'infini de notre être ou de notre âme. Ou plutôt, un seul être est grand, et c'est lui qui se manifeste à la fois dans le spectacle de la nature et dans l'homme. *Est Deus in nobis*. Lui seul est sublime, parce qu'il est l'être tout-puissant. C'est le mot de Massillon, expression sublime du sublime : « Dieu seul est grand. » Or, Dieu n'est pas une abstraction, une quantité mathématique; en lui la puissance est inséparable de l'être, et la pensée éternellement en acte. A Dieu ne convient pas l'étendue, quoiqu'il soit immuable et immense. Le temps lui-même est l'image mobile de l'immobile éternité.

III. La division générale du sublime la plus naturelle est la même que celle du beau. Le sublime se manifeste dans le monde *physique*, dans le monde *moral*, et dans l'*art* qui reproduit l'un et l'autre en les idéalisant.

1° Dans la nature, on peut distinguer, comme l'a dit Kant, le sublime qui apparaît particulièrement sous la forme de l'étendue, celui des grandes masses et des vastes espaces. C'est le sublime de la forme, le sublime mathématique. On peut lui donner ce nom, pourvu qu'on n'oublie pas que le mouvement s'exprime aussi par de muets et immobiles emblèmes. Mais c'est surtout la lutte des forces de la nature qui produit sur nous l'impression du sublime, telle que l'éruption d'un volcan, le débordement des fleuves, le déclai-

ment de la tempête, les éclats répétés du tonnerre, parce qu'ils éveillent dans notre esprit l'idée d'une puissance capable de renverser ou de briser tous les obstacles. En général, tout ce qui nous offre le spectacle de la force, de la puissance et de la grandeur, soit dans l'ensemble des êtres, soit dans les êtres particuliers, produit sur nous l'effet du sublime; de même que nous trouvons l'image du beau partout où nous voyons un développement facile et harmonieux, l'ordre, la régularité, la proportion. Les parterres émaillés de fleurs, les arbres taillés sont beaux; les forêts du nouveau monde dans le désordre de leur luxuriante végétation, les immenses steppes de l'Asie sont sublimes. Le peuplier est noble et beau; le chêne est majestueux et sublime. Chez les êtres animés se reproduisent les mêmes différences. Le cheval est beau, parce que cet animal exprime dans ses formes et ses mouvements la noblesse et l'agilité. Le lion est sublime, parce que tout en lui annonce la force et la magnanimité. Les mêmes différences du beau physique se retrouvent dans la forme humaine; et si l'on veut caractériser la beauté de l'homme et de la femme, on dira que l'une répond à l'idée même du beau, et que l'autre est plutôt sublime. « Celui qui le premier, dit Kant, comprit toutes les femmes sous la dénomination de beau sexe, rencontra plus juste qu'il ne l'avait cru, s'il ne voulut être que galant. Dans l'homme aussi, la beauté affecte des nuances analogues. La beauté de l'Apollon sera le type du beau, celle de Jupiter représentera le sublime. »

2° Dans l'ordre moral, les différences entre le sublime et le beau se prononcent et s'éclaircissent davantage. Ici nous voyons plus clairement que le beau consiste dans la facilité, la grâce, la noblesse, les qualités aimables, et qu'au sublime appartiennent les qualités de l'âme qui se distinguent par la grandeur, l'élevation, l'énergie, la puissance. Les unes inspirent l'amour, les autres commandent le respect. Le talent est beau, le génie est sublime. La vertu est belle; elle devient sublime lorsqu'elle nous apparaît luttant avec énergie contre les obstacles et la mauvaise fortune. Certaines vertus qui révèlent le calme sont simplement belles, la résignation, par exemple. « La vertu des femmes doit être belle, dit Kant, celle des hommes noble. » Les passions mêmes et les fautes prennent souvent quelques traits du sublime. Il suffit que la grandeur et l'énergie s'y montrent à un haut degré. La colère d'un homme redoutable est sublime, comme celle d'Achille dans Homère. Il est des qualités morales aimables et belles, et qui s'accordent avec la vertu, sans avoir précisément le droit d'être mises au rang des vertus. Une certaine tendresse de cœur, une bienveillante sympathie se concilient très-bien avec la vertu, mais elles peuvent être aveugles et devenir la source de toutes les faiblesses.

3° Si nous suivions le développement des deux idées dans le domaine de l'art, nous retrouverions les mêmes différences encore plus nettement accusées. Nous nous bornerons à faire remarquer que, parmi les arts, les uns sont plus propres à représenter le beau, et les autres le sublime. La *sculpture*, qui exprime ses idées uniquement par la forme, enfermée d'ailleurs dans un étroit espace, est obligée de donner un certain calme à ses figures, d'observer avant tout les conditions de la régularité, de l'harmonie et de la proportion; c'est l'art du beau. Si elle représente le sublime, elle doit, pour ne pas sortir de son domaine et rester fidèle à ses lois, se garder de vouloir représenter l'énergie, la violence des grandes passions, l'action et le mouvement. La

peinture, qui dispose d'un plus vaste espace et de moyens supérieurs, peut oser beaucoup plus et représenter sur la toile les scènes les plus pathétiques et les plus terribles. Toutefois ses images, restant sous les yeux, doivent conserver un certain air de calme, une certaine harmonie dans les formes, une sérénité dans les traits, qui ne permettent pas au peintre de chercher à produire tous les effets de l'action dramatique. Le beau doit encore ici dominer. Raphaël, et non Michel-Ange, reste le type de la perfection dans cet art.

La *musique*, l'art du sentiment, a le droit d'exprimer les grands et profonds sentiments de l'âme humaine, et, en particulier, la musique religieuse le sentiment de l'infini. La musique dramatique exprime les émotions les plus vives et les plus déchirantes, la lutte et le déchaînement des passions et tout le pathétique de l'action. Néanmoins elle ne doit pas oublier que l'harmonie et la mélodie sont ses deux bases essentielles; que, par conséquent, elle ne peut pas, sans fatiguer l'oreille et produire des effets contraires à l'art, ne pas conserver un certain calme qui caractérise plutôt le beau que le sublime.

Parmi les arts, les plus propres à représenter le sublime sont l'*architecture* et la *poésie*: l'une, parce qu'elle dispose des grandes masses que l'œil embrasse dans son ensemble; l'autre, parce qu'elle parle à l'imagination, et qu'ainsi elle peut, sans choquer le sens du beau, exprimer le terrible dans ce qu'il a de plus effrayant. La poésie lyrique, surtout, par son caractère spécial d'élevation et d'enthousiasme, est affectée particulièrement au sublime. La poésie épique, de son côté, l'exprime par la grandeur des événements et le merveilleux de l'action; tandis que la poésie dramatique, par la représentation vivante des personnages, le conflit des grandes passions et son dénouement tragique, est la plus propre à porter la terreur dans notre âme, comme à exciter la pitié. « La tragédie, comme le dit Aristote, excite ces deux sentiments en les *épurant*, c'est-à-dire qu'en élevant l'âme elle produit sur nous l'impression du sublime. » Les autres genres de poésie se renferment plus particulièrement dans le domaine du beau et du gracieux.

On peut enfin reconnaître dans les époques de l'art la prédominance du sublime et du beau. L'Orient, avec son panthéisme naturaliste tout pénétré de l'idée de l'infini, dépose l'empreinte de cette idée dans toutes ses créations, plutôt néanmoins extraordinaires et gigantesques que véritablement sublimes. La Grèce est en tout le monde du beau. Toutes les productions du génie grec sont caractérisées par cet heureux mélange de la forme et de l'idée, par l'harmonie, la mesure et l'unité, qui sont la condition de la beauté. L'art moderne et chrétien s'inspire à son tour de l'idée de l'infini; il la puise non dans la nature, mais dans l'âme humaine; aussi est-il la véritable expression du sublime. On ne peut contester ce caractère à l'architecture gothique, dont les monuments nous frappent par la grandeur et l'élevation. Il est facile de reconnaître que, dans les poèmes de Dante, de Milton et de Klopstock, ce n'est pas le beau qui domine, mais les qualités qui conviennent au sublime. Shakespeare a poussé à sa dernière limite l'expression du terrible dans la représentation des passions. Mais la vraie expression du sublime, c'est la poésie hébraïque, celle des livres saints. Les exemples du sublime cités par Longin, dans son *Traité du Sublime*, sont principalement tirés de l'*Écriture*. Les psaumes en particulier et les

prophètes sont des modèles du sublime, aux quels rien en ce genre ne peut être comparé.

Voy., pour la bibliographie, les articles BEAU et ESTHÉTIQUE. C. B.

SUBSTANCE (*substantia* ou *substratum*, de *sub*, sous, et de *stare*, se tenir, ou *sterni*, être étendu; ce qui se tient, ce qui est caché sous les qualités et les phénomènes: ce mot, d'origine scolastique, n'est que la traduction fidèle du grec *ουσιαινον*, composé de la même façon, de *ου* et de *σειμαι*, et qui apparaît pour la première fois, avec la même signification, dans la langue philosophique d'Aristote). Aucun homme jouissant de son bon sens ne contestera cette règle de grammaire: tout adjectif se rapporte à un substantif; ou cet axiome de logique: tout attribut suppose un sujet. Mais ces deux propositions ne sont, l'une dans le langage, l'autre dans la forme générale de nos jugements, que l'expression d'un principe métaphysique: tout phénomène, toute qualité, toute manière d'être se rapporte à une substance. En effet, dans chacun des objets que nous percevons ou que nous concevons seulement comme possibles, nous sommes obligés, par une loi immuable de notre nature, de distinguer deux parties: des phénomènes qui passent et une substance qui demeure; des qualités variables ou multiples et un être identique; et ces deux parties sont tellement liées dans notre intelligence, qu'il nous est impossible de les admettre l'une sans l'autre; nous ne comprenons pas plus un être sans qualités, que des qualités sans un être. C'est cette loi de notre esprit qu'on appelle le principe ou la loi de la substance. Il n'en est point de plus fondamentale et de plus importante; car si l'on essaye, à l'exemple de certains philosophes, de la supprimer ou de la révoquer en doute, on voit à l'instant même s'évanouir toute durée, toute unité, toute différence entre les êtres; il n'y a plus que des phénomènes qui se mêlent et se confondent, sans qu'il reste même un témoin de leur variété et de leur succession.

Dans le principe de la substance nous avons deux choses à considérer: d'abord la notion même ou l'idée de substance dont nous devons déterminer les caractères, l'origine et la formation; ensuite le rapport qui existe dans notre esprit entre cette idée et celle des qualités ou des phénomènes, et la certitude où nous sommes que le même rapport existe dans la nature des choses.

Les caractères de la substance, ceux qui forcent notre esprit à la concevoir comme une partie de l'existence radicalement distincte des phénomènes, sont, comme nous venons de le dire, l'unité et l'identité. Le sujet, l'être, est un; les qualités et les phénomènes sont multiples: le sujet, l'être tant qu'il existe, demeure toujours le même; les phénomènes se suivent et se remplacent. Mais comment une telle idée se présente-t-elle à notre pensée? Si le sujet de cette pensée, notre esprit, notre *moi*, ne sont pas essentiellement un, il est évident que nous ne pourrions concevoir aucune idée hors de nous ou au-dessus de nous. Pareillement, si le sujet de notre pensée, notre *moi*, n'était pas toujours le même au milieu des modifications qui se succèdent en lui, il lui serait impossible de reconnaître aucune autre durée ou identité. Par conséquent, la notion de la substance, comme la notion de cause, est d'abord une notion particulière, personnelle, que nous puissions dans notre conscience. Il y a plus, la notion de substance, comme nous l'avons dit ailleurs (voy. CAUSE), n'est que la notion même de cause avec le caractère de la durée et de l'identité. En effet,

qu'est-ce qui fait que le *moi*, ou le sujet de la pensée, n'est pas seulement une idée, une abstraction, une condition générale de l'intelligence, mais un être réel et déterminé, une personne vivante? C'est qu'il n'est pas réduit à la faculté de penser; il a également celle de vouloir et d'agir. La pensée et la volonté sont chez lui inséparables; car il ne pense qu'à la condition de vouloir, c'est-à-dire de donner son attention, d'affirmer, de nier, de suspendre son jugement; et il ne veut qu'à la condition d'avoir conscience de ce qu'il veut. En même temps donc que je m'aperçois comme le sujet de la pensée, comme un *moi*, je m'aperçois aussi comme une puissance agissante, comme une force ou une cause; et les mêmes caractères qui distinguent le premier, à savoir, l'unité et l'identité, appartiennent nécessairement à la seconde. En d'autres termes, ce que je regarde comme ma substance et le fond invariable de mon être, et que je distingue à ce titre de tous les phénomènes, c'est une cause indivisible et identique, une cause vraiment digne de ce nom, capable d'agir non-seulement sur elle-même, mais au dehors; une force libre et intelligente. Séparée de la notion de cause, la substance n'est qu'une abstraction sous laquelle on comprend une unité abstraite, une durée abstraite. Séparée de la notion de substance, la cause n'est qu'un phénomène qui peut à peine se distinguer des autres.

L'idée de substance est donc primitivement une idée particulière, contingente, personnelle, puisqu'elle se rapporte à notre personne même; cependant il y entre un élément qui n'est point personnel, que la conscience ne peut pas même donner: c'est la notion du temps. En effet, sans le temps il n'y a pas de durée; sans la durée, point de substance. Or, le temps n'a rien qui se rapporte exclusivement à nous; le temps est nécessaire, infini, la condition universelle de toute durée, de toute existence. La notion de substance, considérée en elle-même, indépendamment de tout rapport, appartient donc par un certain côté à la raison, et dépasse ainsi la notion de cause. Celle-ci ne dépend que de la conscience; celle-là suppose le souvenir, et dans le souvenir fait intervenir la raison par la notion de temps.

Mais le temps ne nous apparaît que comme la condition de notre durée; il ne nous oblige pas à croire qu'il y ait d'autres durées que la nôtre, ou d'autres existences identiques: comment donc passons-nous de l'idée de notre propre substance, de la substance particulière, personnelle que nous sommes, à la pensée qu'il y a des substances distinctes et différentes de nous, les unes supérieures, les autres inférieures, d'autres semblables à la nôtre? Ce passage a lieu par le rapport que la raison établit entre la substance et les phénomènes, entre la substance et les qualités. La première fois que nous avons connaissance de nous-mêmes comme d'une substance ou d'une personne, c'est à l'occasion d'un acte de notre propre volonté; car, comme nous le disions tout à l'heure, la notion de substance est au fond la même que la notion de cause; c'est par l'exercice de la liberté ou du pouvoir qu'il possède sur lui-même et sur les mouvements de son corps, que l'homme se reconnaît comme un être distinct, qu'il a conscience de son *moi*. Entre cet acte volontaire et le *moi* qui le produit, qui se souvient de l'avoir produit autrefois, et par conséquent d'avoir duré, nous apercevons un rapport nécessaire, qui est autre chose que la relation d'un fait particulier à une substance particulière; car à l'instant même nous l'étendons hors de nous, à des faits et à des substances d'une autre nature. En effet, nous ne sommes pas seuls et

isolés dans ce monde; en même temps que nous agissons nous-mêmes, nous subissons l'action ou la résistance des autres êtres; et cette action se manifeste en nous par la sensibilité, comme la nôtre par la volonté. Or, dès que nous avons conscience de celle-ci, nous sommes forcés de la distinguer de la première; nous faisons cette distinction spontanément, irrésistiblement, en dépit des systèmes de certains philosophes, et par cela seul nous reconnaissons en nous la cause permanente de nos volitions, une substance personnelle, un *moi* intelligent et libre; nous reconnaissons hors de nous, aidés par la notion d'espace, la cause permanente de nos sensations, une substance sensible, un *non-moi*. Pour transporter ainsi hors de nous le rapport de phénomène à substance, et l'étendre indistinctement à ce qui appartient à notre activité et à ce qui lui résiste, il faut évidemment qu'il nous apparaisse comme un rapport universel et nécessaire, ou comme la condition de toute existence, soit intellectuelle, soit sensible. Il ne vient pas de la conscience, puisqu'il s'applique également aux sens; ni des sens, puisqu'il s'applique d'abord à la conscience: il vient de la raison, supérieure à tous deux, et sans laquelle il n'y aurait aucune communication entre la conscience et le monde extérieur. Enfin, il se présente à notre esprit de telle sorte que, ne pouvant l'appliquer, dès la première fois, qu'à deux ordres de phénomènes et de substances tout différents, nous sommes obligés de le concevoir sur-le-champ dans son universalité.

Par la connaissance que nous avons de nous-mêmes et du monde extérieur, nous avons celle de nos semblables; car les mêmes mouvements nous font supposer les mêmes facultés, les mêmes effets, les mêmes causes, les mêmes phénomènes, les mêmes substances. Il y a d'ailleurs, indépendamment de cette équation métaphysique, entre nous et nos semblables, une communication immédiate, vivante, intuitive, au moyen du geste, de la voix et de l'expression du visage.

Mais si les âmes humaines comparées à leurs actes, si les corps, considérés comme cause permanente de nos sensations, sont de véritables substances, ils ne sont pourtant, sous un autre point de vue, que des phénomènes, puisqu'ils ont commencé, puisqu'ils se limitent et se modifient l'un l'autre, puisque rien n'empêche de les supprimer par la pensée: nous sommes donc obligés de concevoir au-dessus d'eux une substance universelle, nécessaire, absolue, identique à la cause universelle.

Cette théorie, puisée dans l'observation, dissipe tous les doutes et tous les nuages que l'esprit de système a élevés sur la substance. Elle établit, contre le sensualisme de Locke et de Condillac, que la substance n'est pas un mot, un simple signe par lequel nous désignons l'assemblage de plusieurs sensations ou qualités sensibles, mais un fait réel, le seul par lequel nous puissions comprendre les autres, et dont nous avons une connaissance aussi claire et aussi immédiate que de la sensation elle-même. Elle établit, contre l'idéalisme sceptique de Kant, que la substance n'est pas une simple catégorie, une simple forme ou loi de la pensée, mais un objet réel, un pouvoir, une force, que nous saisissons, sans intermédiaire, par la perception de conscience, dans l'acte même qui en est la manifestation. Du même coup elle renverse le scepticisme partiel de Berkeley, en montrant que la perception des corps n'est pas une idée isolée, une image flottant devant notre esprit, mais l'application d'un principe nécessaire, du prin-

cipe de causalité et d'identité à un fait dont nous avons parfaitement conscience et dont il nous est aussi impossible de douter que de nous-mêmes : nous voulons dire le fait de la sensation. Elle détruit le panthéisme, de quelque origine et de quelque nature qu'il puisse être, en réunissant la substance à la cause, et en donnant pour origine, conséquemment pour type à l'une et à l'autre, la conscience que nous avons de notre personnalité. Comment Dieu serait-il confondu avec le monde, puisque Dieu, en sa qualité de substance infinie, ne peut être que la cause infinie, c'est-à-dire la cause absolument libre qui se suffit à elle-même, qui a conscience d'elle-même, et qui, dans tous ses actes, ne prend conseil que de sa bonté et de sa sagesse, en un mot le Créateur ? Comment l'homme serait-il un simple mode de la vie divine, un mode de la pensée correspondant à un certain mode de l'étendue, lui qui ne peut s'apercevoir que comme une personne, comme une cause identique, intelligente et responsable ? Laissez pénétrer en philosophie l'idée de la liberté, et il n'y a plus de place pour le panthéisme. A plus forte raison, n'y en a-t-il point pour le matérialisme : car la matière, comme nous venons de le démontrer, c'est précisément ce qui est hors de nous, ce qui n'est pas nous, c'est l'obstacle et la limite que rencontre notre activité personnelle.

Consultez les mots ÊTRE, ESSENCE, MÉTAPHYSIQUE et surtout CAUSE.

SUICIDE (de *caedes*, meurtre, et *sui*, de soi : le meurtre de soi-même; *αυτοκτονία*, en grec). C'est l'action d'un homme qui se donne volontairement la mort pour se soustraire aux contrariétés et aux misères de la vie. En dehors de ces conditions, il n'y a pas de suicide; car on n'appelle pas de ce nom le fait de celui qui se tue par imprudence, dans un accès de délire, ou qui affronte la mort pour accomplir un devoir. Le caractère moral de cette action restant le même, soit qu'on emploie pour l'accomplir des moyens violents ou détournés, nous ne voyons aucune utilité dans la distinction qu'on établit ordinairement entre le suicide direct et le suicide indirect.

Le suicide est coupable pour la même raison et au même degré que l'homicide : car, pour quoi est-ce un crime d'ôter la vie à son semblable, quand il y a profit à le faire, non-seulement pour soi, mais pour d'autres ? Pourquoi, lorsque nous n'y voyons aucun danger, ou que nous sommes résolus à le braver, et que, de plus, la pitié a abandonné notre cœur, ne disposerions-nous pas, pour nos intérêts, de la vie des hommes, comme nous disposons de celle des animaux, comme nous disposons des choses inanimées ? Parce que la vie humaine a un but moral, c'est-à-dire un but vers lequel il nous est absolument commandé de diriger toutes nos facultés, et auquel, par conséquent, doivent être subordonnés nos intérêts et nos passions ; en d'autres termes, parce que tout homme a des devoirs à remplir envers lui-même, et que tant qu'il reste dans la limite de ces devoirs, qui se résument dans le perfectionnement de son être, sa vie est inviolable et sacrée comme eux. Retranchez cette idée suprême du but moral de la vie, des devoirs qui nous sont imposés envers nous-mêmes, indépendamment de toute condition extérieure, vous supprimez par là même toute idée de droit, et par conséquent de devoir envers nos semblables. Mais s'il en est ainsi, ma propre vie n'est aussi sacrée que celle des autres, et je ne me rends pas plus coupable en attendant à celle-ci qu'à celle-là. Nous sommes donc de l'avis des théologiens qui soutiennent que la défense du

suicide est comprise dans ce précepte général : « Tu ne tueras point. »

Comment donc se fait-il que la criminalité du suicide ait été si souvent mise en question, tandis que celle du meurtre n'a jamais excité un doute ? C'est qu'il est dans notre nature d'être beaucoup plus effrayés des attentats que les autres peuvent exécuter sur nous, que de ceux que nous pouvons commettre sur nous-mêmes. Dans le premier cas, c'est nous qui sommes engagés, et notre conscience, secourue par notre égoïsme alarmé, n'éprouve aucune hésitation. Dans l'autre cas, au contraire, comme nous comptons beaucoup, pour nous protéger contre nos propres mains, sur l'instinct naturel qui nous attache à la vie, il n'y a de véritablement engagé que la morale, et son principe le plus élevé, le plus abstrait, le plus désintéressé ; alors nous voyons moins clair, et nous sommes aussi moins soucieux d'y voir. Aussi, ceux-là mêmes qui ont combattu le suicide, l'ont-ils fait avec de si faibles et souvent de si mauvaises raisons, que ceux qui en prenaient la défense ont pu facilement s'attribuer la victoire. Pour qu'on en puisse juger, nous rapporterons brièvement les principaux arguments des uns et des autres. Nous commençons par les adversaires du suicide.

1° L'homme, disent-ils, ne s'est pas donné la vie ; il n'a donc pas le droit de se la ravir. Dieu seul est l'arbitre suprême de la vie et de la mort ;

2° La vie est comme un dépôt ou comme un poste qui nous a été confié par la Providence ; il y aurait infidélité ou désertion à l'abandonner ;

3° L'homme se doit à Dieu ; il doit vivre pour manifester les perfections infinies de son créateur ;

4° L'homme se doit à ses semblables, à l'humanité en général, à sa patrie, à sa famille ; et quand même il serait hors d'état de leur être utile aujourd'hui, ce n'est pas une raison de croire que cette impuissance durera toujours ;

5° L'homme se doit à son propre bonheur : or, si malheureux qu'il soit dans un certain moment, qui peut lui assurer que son sort ne changera pas ?

6° Le suicide est une lâcheté ; car il y a bien plus de courage à supporter la vie qu'à l'abandonner lorsqu'elle est malheureuse ;

7° Le suicide est une révolte contre les lois de la nature qui nous attachent à la vie : or, les lois de la nature sont encore les lois de Dieu, puisque c'est lui qui les a établies ;

8° Les maux de la vie présente sont une épreuve nécessaire pour en mériter une autre, qui sera le bonheur sans mélange.

A chacun de ces arguments les apologistes du suicide ont une réponse qui, sans résoudre la question dans leur sens, appelle au moins un nouvel examen. Voici sous quelle forme on pourra résumer leurs objections.

Il est vrai que Dieu nous a donné la vie ; mais par cela seul qu'il nous l'a donnée, elle nous appartient, et nous avons le droit d'en disposer. — Si la vie, au lieu d'être un don, n'est qu'un dépôt, nous avons le droit de la reprendre. Puis, un dépôt doit être accepté par le dépositaire, et je n'ai pas même été consulté. — La vie, dit-on, est une faction qu'on ne peut abandonner sans la permission de Dieu, qui nous y a placés. Mais n'en peut-on pas dire autant de la condition, du pays, de la ville où il nous a fait naître ? et cependant, qui se fait scrupule d'en changer ? Puis, le soldat en faction veille sur le salut de l'armée ; je vois, au contraire, que le monde peut très-bien se passer de moi. — Vous voulez

que je manifeste les perfections de Dieu ! alors laissez-moi mourir ; car ma misère et mes souffrances pourraient accuser sa sagesse. Je serai plus digne de lui dans une autre vie, et j'observerai mieux ses lois quand, débarrassé du fardeau du corps, je pourrai donner l'essor aux plus nobles-facultés de mon être. — Quant à mes devoirs envers mes semblables, il est des cas où, loin de condamner le suicide, ils semblent le justifier et le commander. « Quand la faim, les maux, la misère, permettraient à un malheureux estropié de consommer dans son lit le pain d'une famille qui peut à peine en gagner pour elle, celui qui ne tient à rien, celui que le ciel réduit à vivre seul sur la terre, celui dont la malheureuse existence ne peut produire aucun bien, pourquoi n'aurait-il pas au moins le droit de quitter un séjour où ses plaintes sont importunes et ses maux sans utilité ? » (*Nouvelle Héloïse*, 3^e partie, lettre 21.) On peut encore assombrir le tableau en ajoutant à la misère et à l'impuissance l'infamie ou le dégoût qui s'attache à certaines maladies incurables. — La même objection s'élève contre l'argument tiré de notre propre bonheur. Il y a des existences tellement malheureuses, tellement accablées sous le poids de la honte, de la misère, de la douleur, qu'il n'y a rien à attendre de l'avenir. Puis, la vie n'est-elle pas un grand mal, comme dit Rousseau (*ubi supra*), par cela seul que l'ennui de vivre l'emporte sur l'horreur de mourir ? — On dit que c'est une lâcheté de chercher dans la mort la fin de ses peines. On peut répondre qu'il y a des suicides qui honorent l'espèce humaine et qui sont glorifiés par l'histoire. On peut citer l'exemple des Lucrèce, des Brutus, des Cassius, des Caton ; mais il y a une réponse plus générale : « Sans doute il y a du courage à souffrir avec constance les maux qu'on ne peut éviter ; mais il n'y a qu'un insensé qui souffre volontairement ceux dont il peut s'exempter sans mal faire, et c'est souvent un très-grand mal d'endurer un mal sans nécessité. » (Rousseau, *ubi supra*). — Que dire maintenant de cette loi de la nature qui nous inspire l'horreur de la mort ? N'y a-t-il pas une autre loi de la nature qui nous inspire l'horreur de la souffrance et nous commande de nous en délivrer quand nous le pouvons ? — Enfin, si les maux de la vie présente étaient une condition sans laquelle on ne peut obtenir le bonheur d'une autre vie, il faudrait courir au-devant de tout ce qui peut nous faire souffrir, et regarder la prudence, la prévoyance, la félicité ici-bas comme un crime. Mais qui oserait porter jusque-là le mépris de la raison et des lois les plus irrésistibles de notre nature ? Cette dernière preuve n'est donc pas mieux fondée que la précédente ; et ce qu'on peut dire de plus juste, en présence de cette controverse, c'est que les arguments avancés de part et d'autre se neutralisent.

Encore une fois, il n'y a qu'un seul argument contre le suicide : c'est la loi qui m'assigne un but en rapport avec mes facultés, et qui veut qu'il soit poursuivi dans toutes les conditions où je puis être placé, parce qu'elle n'admet point d'ajournement ni d'exception ; c'est la loi qui me dit : Cultive de plus en plus ta raison, ta liberté et les sentiments qui te font aimer ce que la raison te fait comprendre ; c'est la loi qui me dit : Perfectionne-toi, afin d'approcher de plus en plus du divin modèle dont tu portes en toi l'idée ; c'est la loi morale, en un mot, qui rend sainte et inviolable la vie humaine, soit chez les autres, soit chez moi, par la tâche absolue qu'elle nous impose. Tous les sophismes imaginés pour défendre le suicide s'évanouissent

devant cette idée. Vous souffrez et vous ne prévoyez pas la fin de vos peines ? Mais vous n'êtes pas ici-bas pour être heureux au gré de vos passions ; vous devez, au contraire, vous élever au-dessus d'elles et être plus fort que la douleur. — Vous désespérez d'être utile à vos semblables et même votre existence est pour eux un fardeau ? D'abord on conçoit difficilement qu'un homme capable de se tuer pour un pareil motif ne tienne absolument à rien dans ce monde et ne soit cher à personne, n'ait personne à aimer, à consoler, à conseiller, à édifier par ses exemples. Mais quand cela serait ! la loi du devoir ne consiste pas uniquement à être utile aux autres ; vous avez votre âme à purifier, à développer, à agrandir ; et les bienfaits qu'on est obligé de recevoir ne servent pas moins à ce but que ceux qu'on répand soi-même. — Vous êtes Caton ou Brutus, et vous ne voulez pas survivre à la liberté de votre pays. Vous vous rappelez Lucrèce, et vous ne pouvez supporter votre propre honte. Mais quand la carrière du citoyen est fermée, en supposant qu'elle le soit jamais, ne reste-t-il pas celle de l'homme ? Quand nous avons perdu toute espérance pour la patrie, la conscience n'a-t-elle plus de droits sur nous ? Quant à la honte, elle est méritée ou non. Si elle est méritée, il faut la supporter comme un mal salutaire et améliorer son âme par l'expiation. Si elle n'est pas méritée, il faut mettre sa conscience au-dessus de l'opinion, et éviter d'être injuste parce qu'on est victime de l'injustice.

Le suicide était déjà condamné dans l'antiquité par les pythagoriciens et les platoniciens. C'est aux premiers qu'appartient la comparaison, reproduite dans le *Phédon*, entre la vie et une faction qu'on ne peut quitter sans ordre. Virgile, s'inspirant de Platon, a placé dans son enfer, livrés au supplice d'éternels regrets, ceux qui se sont donné la mort. Les stoïciens regardaient le suicide comme innocent de la part du sage. Ils croyaient avoir le droit de sortir de la vie comme d'une chambre pleine de fumée, ou de la déposer comme un vêtement incommode. Cette opinion s'accorde avec le rôle tout d'abstraction et de contemplation que le stoïcisme fait à l'homme. Les lois civiles, chez certains peuples de la Grèce, étaient plus sévères : car les Thébains flétrissaient la mémoire de celui qui s'était soustrait aux devoirs de la vie ; les Athéniens mutilaient son cadavre et le privaient des honneurs de la sépulture.

Mais ce n'est pas assez, pour combattre le suicide, de lui opposer des raisonnements, et même des lois ; lois injustes, comme l'observe Beccaria, parce qu'elles frappent les vivants et non les morts ; le suicide entre quelquefois dans les mœurs, il se propage à certaines époques comme une contagion de l'âme, et paraît être, chez certains peuples, un trait du caractère national. Alors il faut l'attaquer dans les faiblesses, dans les passions, dans les perturbations de l'âme qui en sont le principe ; car, à moins d'être, comme il arrive souvent, un effet du délire, de la folie, le suicide multiplié n'est qu'un signe infaillible de désordre moral : il n'y a pas d'individus ni de peuples, ni d'époques fatalement voués au suicide. Mais comment atteindre le suicide dans sa cause, c'est-à-dire dans les passions mêmes qui en font le principe ? En améliorant la grande œuvre de l'éducation, en travaillant à développer non-seulement les intelligences, mais les caractères, non-seulement les idées, mais les convictions, et en corroborant les idées, les convictions mêmes par des habitudes d'ordre, de conviction, de régularité, et par les sentiments naturels qui nous attachent à la vie,

principalement ceux de la famille. Il faut aussi moins de vague et d'uniformité dans l'éducation intellectuelle. Si, après les éléments généraux qui sont la base de toute moralité et de toute culture, on donnait à chacun les connaissances les mieux appropriées à ses facultés et à la carrière qu'il parcourra probablement, à celle que sa famille elle-même a choisie pour lui, les âmes ne seraient point troublées aussi souvent par une ambition fiévreuse, une agitation sans but, et des espérances sans fondement, au bout desquelles se trouvent le suicide ou la révolte. Il faut enfin poursuivre sans relâche, soit par la raison, soit par les armes du ridicule, cette littérature fiévreuse, délirante, dévergondée, qui, mêlant la sensualité avec la rêverie, énerve et pervertit les mœurs, se raille de toute règle, insulte toute affection honnête, toute ambition légitime, et ne laisse subsister que l'égoïsme épris de l'absurde et à la poursuite de l'impossible.

Il serait difficile de mentionner ici tous les écrits qui ont été publiés pour et contre le suicide. Nous nous contenterons d'indiquer quelques dissertations historiques où la plupart de ces écrits sont cités : Buonafede, *Istoria critica e filosofica del suicidio*, in-8, Lucques, 1761; — Hermann, *Dissertatio de autochiria et philosophica et ex legibus romanis considerata*, in-4, Leipzig, 1809; — Staendlin, *Histoire des opinions et des doctrines sur le suicide*, in-8, Gœttingue, 1824. — Sur la question elle-même, on pourra lire les deux lettres de J. J. Rousseau (*Nouvelle Héloïse*, 3^e partie, lettres 21^e et 22^e), et le *Werther* de Goëthe. Enfin, l'on consultera avec fruit : Tissot, de la *Manie du suicide et de l'esprit de révolte*, in-8, Paris, 1840; — Brierre de Boismont, du *Suicide et de la folie suicide*, Paris, 1856, in-8.

SULZER (Jean-Georges), né à Wintherthur, en 1720, élevé au collège de Zurich, en même temps que l'illustre naturaliste Jean Gessner, vicaire d'un village d'Argovie, où il publia, en 1743, son premier ouvrage, *Considérations morales sur les Œuvres de la nature*; puis précepteur dans une famille de Magdebourg, où il connut Euler et Maupertuis, fut appelé par Frédéric II à Berlin, et y fut reçu membre de l'Académie dès 1750. Au sein de cette compagnie, Sulzer exerça autant d'influence que Diderot en avait à Paris sur les artistes et les libres penseurs. C'est à Diderot, en effet, qu'on se plaisait à le comparer, bien qu'il le surpassât par la vigueur du caractère. Il devint successivement directeur de la classe de philosophie et inspecteur des lycées de Berlin. Atteint, malgré sa constitution robuste, d'une phthisie causée par un refroidissement subit au milieu d'un voyage en Suisse, cet homme de cœur et d'action mourut le 25 février 1789. Sa mort fut un deuil universel, non-seulement parmi ses compatriotes, mais en Allemagne.

Comme critique littéraire, Sulzer n'est plus connu que par sa *Théorie générale des beaux-arts*, ouvrage concis, fruit de vingt années d'observations et de méditations, qui depuis s'étendit jusqu'à huit volumes in-8, et dont les meilleurs articles servirent utilement à Marmontel et à Millin. Dans cette *Théorie*, Sulzer traite les beaux-arts en philosophie plus qu'en artiste, et ne s'arrête à leur partie technique qu'autant qu'il en a besoin pour faire comprendre leur esprit. C'est leur côté intérieur et spirituel qu'il se propose de mieux éclairer. Si les arts mécaniques, les sciences et les lois naissent de la raison, dit-il, les beaux-arts ont pour origine le sentiment moral, cette source commune du bon

et du beau. Le sentiment moral existe dans tous les êtres intelligents, mais il a besoin d'être fécondé et nourri : de là le but où les arts doivent tendre, et les principes qui leur doivent servir de fondement. L'objet de sa *Théorie* consiste donc : 1^o à fixer ce but, qui réside dans la perfection de l'homme, et qui se confond avec son bonheur suprême; 2^o à déterminer ces principes, et à diriger les artistes dans l'application qu'il convient d'en faire, relativement à la grande fin proposée aux arts. L'objet de l'art, selon Sulzer, c'est l'*embellissement des choses* ou l'*idéalisation de la nature*; le but de l'art, c'est le *perfectionnement moral*. Cette définition élevée, mais incomplète, devait provoquer les réclamations diverses de Lessing, admirateur de Shakspeare, de Winckelman, élève des anciens, de Goëthe le naturaliste, de l'orientaliste Herder, et même du froid et sévère Kant. Néanmoins, Sulzer eut le mérite de faire entrer dans le courant de l'esprit public une multitude d'aperçus justes et ingénieux, puisés dans une saine psychologie.

C'est la psychologie, en effet, qui constitue, à ses yeux, le fondement de la philosophie, et comme cette science se divisait, d'après lui, en deux parties, déterminées par les deux facultés qu'il accordait à l'âme, on pourrait diviser ses nombreux travaux en deux ordres : ceux qui concernent la faculté de connaître, d'apercevoir le vrai; ceux qui portent sur la faculté de sentir, ou sur le bien et le beau. Il est curieux, en effet, que Sulzer, cet esprit si jaloux d'action et de pouvoir, ait sacrifié dans son système la faculté de vouloir à la faculté de sentir.

La plupart de ses études psychologiques sont consignées dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, et ont été reproduites en langue allemande dans ses *Mélanges*, Leipzig, 1773-85, 2 vol. in-8 (all.). Les mérites littéraires qui les distinguent, la simplicité, la clarté, l'élégance, se retrouvent aussi dans sa courte *Encyclopédie des sciences* et dans ses *Exercices pour réveiller la réflexion*, 3 vol. in-8. On y retrouve également ses principes, sa méthode et son esprit. Cet esprit est celui du spiritualisme expérimental, sorte de conciliation entre les procédés de Locke et ceux de Leibniz. C'est l'*histoire naturelle de l'âme* que Sulzer voulait faire avancer, et c'est l'observation intérieure qu'il considérait comme l'unique moyen de ce progrès. En face du matérialisme contemporain, ses efforts étaient aussi louables que solides et utiles. Il est un de ces esprits sensés, et un peu timides encore, qui forment une sorte de transition entre l'école écossaise et la nouvelle philosophie allemande.

Voy., pour avoir de plus amples détails, l'*Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, par M. Christian Bartholmæus, t. II, p. 77 à 112 C. Bs.

SUSO (Henri), né à Constance en 1300, est plutôt un illuminé qu'un philosophe. Il appartenait à la famille des seigneurs de Berg; son père était un homme à l'humeur chevaleresque, passionné pour les aventures et l'action; sa mère, une femme pieuse et résignée, en qui, dit-il lui-même, Dieu opérait visiblement des miracles. A treize ans, il entra au couvent des Bénédictins de Constance, puis il alla étudier la théologie à Cologne. Il y avait dès lors en son âme des inclinations contraires; il tenait de son père un besoin insatiable d'agitation; de sa mère le goût de la contemplation et des effusions mystiques; et partagé entre ces penchants opposés, à la fois ardent et contenu, il était en proie à des déchirements intérieurs qui jetaient le trouble dans sa vie. La mort de sa mère, et

les prédications de maître Eckart qu'il entendit à Cologne, étouffèrent en lui les ardeurs mondaines, et il ne lui resta plus de tendresse que pour Dieu. Il quitta le nom de son père, et prit, en le modifiant, celui de sa mère, Seuss, ou der Süsser, en latin Suso, le doux. Ses instincts d'homme de guerre et de chevalier errant, sans rien perdre de leur chaleur, se tournent vers « la sagesse éternelle », il l'adopte pour la maîtresse de ses pensées; il veut affronter tous les périls et subir toutes les épreuves pour « la plus belle et la plus aimable des amantes ». Son imagination donne une forme vivante à cette idée : il la voit, il l'entend, et converse avec elle dans des visions qui le ravissent; et la plus pure fidélité, ilgrave avec un couteau son nom sur sa poitrine: il devient le paladin et le troubadour de l'amour de Dieu. Pourtant il y a en lui des moments où la raison se révolte, et, comme la plupart des mystiques, il ne peut ni supporter le doute ni s'en affranchir. Il faut dompter cette nature rebelle, inspirer silence à cette voix importune. Il rentre alors au monastère de Constance, et commence contre lui-même cette guerre, qui va se continuer pendant des années, et qu'il appelle « sa passion ». Les austérités, le jeûne, les macérations, toutes les pratiques les plus barbares de l'ascétisme, voilà les armes qu'il emploie contre l'ennemi, c'est-à-dire contre le corps, qu'il est résolu à briser. Enfin, lorsque la chair est exténuée, que la vie n'est plus en lui qu'un souffle qui n'a plus rien d'orageux, Dieu lui-même lui annonce que désormais sa sensualité est morte. Il a quarante ans; il a longuement médité la parole d'Eckart; il a plus d'une fois cherché à Strasbourg, auprès de Tauler et « des amis de Dieu », des paroles et des sentiments pour exciter sa ferveur; il peut sans danger se risquer dans le monde, sans craindre de détourner vers les créatures un amour qui appartient à leur auteur. Alors commence sa vie d'aventures : il va de ville en ville, en Souabe, en Suisse, en Alsace, rompre des lances en l'honneur de « la sagesse éternelle », recrutant des adeptes pour l'association mystique « des amis de Dieu », bravant tous les périls, chutes dans les ravins, attaques des meurtriers, accusations et calomnies, passionnant parfois les hommes, mais surtout réussissant auprès des femmes, jusqu'à encourir d'injustes soupçons, et succombant enfin, comme son maître, sous le reproche d'hérésie. Épuisé, plutôt que découragé, il passa les derniers temps de sa vie à recueillir ses livres, à écrire sa biographie, d'où l'on a extrait cette courte notice, et mourut en 1365 dans le couvent des Dominicains d'Ulm.

Son ouvrage principal, composé sur l'ordre exprès de Dieu, est le *Livre de la sagesse éternelle*, d'abord écrit en allemand, puis traduit par lui-même en latin sous ce titre bizarre : *Horologium eterna sapientie*. Dès 1389 il était traduit en français, et imprimé plus d'un siècle après : l'*Orreloge de Sapience*, par Jean de Souhaube, Paris, 1494, 1499, 1530. On en fit plus tard une autre version. Il faut y joindre son autobiographie, un *Dialogue de la sagesse éternelle*, le *Livre de la vérité*; le *Livre des épîtres*. Il avait lui-même formé ce recueil avant de mourir. Ses ouvrages allemands ont été souvent imprimés à partir de 1482; ils furent paraphrasés en latin par le chartreux Surius, Cologne, 1555. Cette paraphrase a été de nouveau traduite en français, en italien, et même en allemand (publiée à Paris en 1580 par le chartreux Lecler). Il y avait à la bibliothèque de Strasbourg un magnifique manuscrit de cette collection. Die-nbrock a publié ses œuvres complètes à Ra-

tisbonne en 1829. Enfin G. Préger a édité ses lettres d'après un manuscrit du x^v^e siècle, Leipzig, 1867.

Sa doctrine n'est originale que dans la forme : au fond elle ne diffère pas de celle de maître Eckart. C'est le panthéisme mystique, un Dieu sans attributs, réalité et néant tout à la fois, se manifestant dans le monde et en nous, contenant en lui toutes les créatures, qui reçoivent leur forme par émanation, et en même temps un désir invincible de retourner à leur source. Mais ce qui est propre à Suso, ce sont les éclairs de poésie, les élans lyriques, les images gracieuses ou sublimes : nul n'a exprimé aussi vivement les ravissements de l'âme en face d'un Dieu qui pour lui est surtout le type de la beauté et la source de la joie; nul n'a décrit en traits aussi brûlants l'ivresse de la vie céleste « les jeux de l'amour, les danses joyeuses du ciel ». Suso a beau proclamer l'excellence de la douleur, et proposer pour règle de la vie l'imitation de la Passion de Jésus-Christ; il a beau recommander aux autres les austérités qu'il s'est imposées, au fond c'est une âme éprise du bonheur, un artiste aimant Dieu avec sensualité. Voy. Ch. Schmidt, *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1847, t. II, *Savants étrangers*. C'est M. Schmidt qui a le premier fait connaître dans ce beau travail intitulé *Études sur le mysticisme allemand au quatorzième siècle*, maître Eckart et ses disciples. Depuis lors beaucoup d'études ont paru en Allemagne sur le même sujet, sans y ajouter rien d'important. Nous n'en citerons qu'une : Wilh. Wolkmann, *le Mystique Henri Suso*, Duisbourg, 1869. Comparer dans ce dictionnaire l'article ECKART. E. C.

SWEDENBORG (Emmanuel de), né à Stockholm en 1688, est plus connu comme fondateur d'une secte d'illuminés que comme philosophe. On n'a pas ici à raconter sa vie, si intéressante qu'elle soit, mais à rappeler que cet esprit puissant, qui devait se perdre dans la folie visionnaire, a eu une période de raison, et a produit des travaux qui ne ressemblent en rien aux aberrations des *Arcaïnes célestes*. Il n'est pas inutile non plus d'indiquer comment il fut conduit à la théosophie. Il y a bien des manières de devenir mystique jusqu'à prendre pour des réalités les fantômes de l'imagination; mais, ordinairement, les âmes qui sont destinées aux ravissements du pur amour y sont portées par nature, ou par penchant, ou par éducation; le sentiment s'excite en elles peu à peu, et finit par subjuguier la réflexion. Swedenborg, au contraire, a été initié brusquement à la vie surnaturelle; il a suffi d'un jour, d'une heure, pour l'introduire dans le monde des esprits; il s'y est enfoncé tout d'un coup. Un si brusque changement ne s'explique plus par des causes intellectuelles, dont l'action est toujours lente; il suppose un mal organique dont l'invasion est comme foudroyante. Jusqu'en l'année 1745, aucun symptôme n'annonçait en lui cette révolution. Elevé par un père qui, malgré son caractère ecclésiastique, lui enseignait une sorte de religion rationaliste plus voisine du déisme que de l'orthodoxie, il achève ses études à l'université d'Upsal, y présente pour le doctorat une thèse sur les sentences de Sénèque et de Publius Syrus, puis se met à voyager pour s'instruire, mais évite de fréquenter un seul des mystiques qui fleurissent en diverses villes, au milieu du xviii^e siècle. Il se distrait en écrivant en latin des poésies frivoles; puis il se livre à l'étude des sciences exactes qu'il apprend avec passion, mais avec un grand dédain pour la pure spéculation; il a l'esprit positif, et vise aux applications. Ses connaissances

en minéralogie décident Charles XII à le nommer membre du Collège des mines; et il rend à ce prince de grands services, comme ingénieur, au siège de Frédérickshall. Il reçoit plus tard des lettres de noblesse, publie de nouveaux ouvrages, surtout sur le traitement des métaux, est nommé membre de diverses académies; et celle de Paris fait même traduire un de ses mémoires. Il écrit aussi quelques traités de philosophie qui sont loin de toute exagération idéaliste, et qui, tout au contraire, inclinent vers des explications naturalistes. En un mot, il est alors riche, bien portant, de caractère bienveillant et gai, de mœurs pures; il est savant, toujours plus disposé à agir qu'à rêver. Ce n'est pas une nature tendre, ni un solitaire mélancolique; c'est une âme saine dans un corps sain. La tempête qui va bouleverser l'équilibre de ses facultés ne s'annonce par aucun signe précurseur; elle éclate à Londres, en 1745. Swedenborg est à table et achève son repas, quand tout à coup il aperçoit de tous côtés, autour de lui, de hideux reptiles; la salle est ensuite plongée dans une obscurité profonde au milieu de laquelle apparaît un homme radieux qui lui crie : « Ne mange pas tant ! » Cette hallucination trouble à jamais son cerveau; et désormais le philosophe devient un voyant devant qui les cieus sont ouverts, qui s'entretient avec les anges, va jusqu'aux enfers converser avec les morts, assiste, de Gothenbourg, à l'incendie de Stockholm, et fonde une sorte de religion qui a encore aujourd'hui des fidèles. Le reste de sa vie, terminée en 1772, peut encore servir d'exemple et de sujet à une étude psychologique; mais elle appartient à l'histoire du merveilleux, et non plus à celle de la philosophie. Il avait, avant ce temps, publié plusieurs ouvrages où il aborde quelques problèmes philosophiques : *Opera philosophica et mineralia*, Dresde et Leipzig, 1734; c'est un recueil de mémoires sur les divers métaux; mais le premier de ces trois gros volumes est un essai de philosophie naturelle; il a un titre particulier : *Principia rerum naturalium, sive novorum tentaminum phenomena mundi elementaris philosophiæ explicandi*. Toutefois, malgré les promesses du titre, il y a peu de philosophie dans ce volumineux ouvrage, et il n'en faut chercher que dans les deux premiers chapitres; — *Prodomus philosophiæ ratiocinantis de infinito et causa finali creationis, deque mechanismo operationis animæ et corporis*, Dresde, 1734. Ce petit livre, écrit en un latin détestable, est l'exposition la plus claire de la philosophie de Swedenborg; — *Œconomia regni animalis*, la Haye, 1745; on y remarque une Introduction à la psychologie rationnelle. Il suffira de peu de mots pour caractériser la doctrine de Swedenborg, qui manque moins d'originalité que de profondeur : il a proposé quelques opinions qui sont bien à lui, mais il ne leur a donné aucune consistance. La philosophie, suivant lui, a pour but « la connaissance de notre monde mécanique »; et elle dispose de trois moyens pour y atteindre : l'expérience, sans laquelle on ne peut rien savoir, *unice per experientiam sapimus*; la géométrie, qui donne les lois du mécanisme universel; et le raisonnement, qui ouvre un accès jusqu'aux causes du mouvement, et aux choses insensibles qui constituent la nature élémentaire de l'univers. Si l'on franchit cette limite, si l'on s'élève jusqu'à l'infini, c'est encore grâce au raisonnement, qui nous en certifie l'existence, mais qui en même temps nous laisse tout à fait ignorants de la nature de cette cause première de tout mouvement. Les philosophes qui ont voulu en savoir davantage se sont révoltés contre la

raison, dont l'objet propre est le fini, *quæ se semper terminal inter limites finitos*, et ont imaginé l'infini sous une forme humaine. Mais en renonçant à comprendre l'essence de Dieu, peut-on du moins expliquer ses rapports avec le monde? La science n'en peut rien savoir, car le lien (*nexus*) qui rattache le monde à son auteur est lui-même quelque chose d'infini, et la religion seule répondrait à cette question en montrant dans le Fils de Dieu ce lien mystérieux. Mais la philosophie se borne à affirmer que le monde est l'œuvre de Dieu; elle peut en conclure que cette œuvre, si elle est immédiatement produite par lui, doit être de nature divine; car l'effet direct d'une cause conserve quelque chose de la cause elle-même. Cet élément divin, on peut le retrouver dans l'univers, en décomposant les êtres complexes qui le composent. On arrive aussi, par analyse, à des éléments simples, qui sont comme des points, qui ressemblent aux monades de Leibniz, bien que Swedenborg n'accuse pas cette analogie, qui, en tout cas, sont des *minima* auxquels il faut s'arrêter, et quelque chose d'absolument simple dont tout le reste est fait. Ces éléments enferment en eux une disposition au mouvement, *conatus vel status internus ad motum*; ils sont en germe toute la réalité : la nature entière n'est que leur développement. Dieu n'a donc pas créé directement le monde tel qu'il est; il a créé les causes qui le produisent d'après les lois de la géométrie; et même peut-être ce principe universel n'est-il pas multiple; en tout cas, il est à proprement dire quelque chose de Dieu, et par suite, le monde lui-même qui en dérive est divin : « Tout ce que nous appelons naturel est médiatement divin; Dieu est toute chose en toute chose, *Deus est omne in omnibus*. » Quelle est la place de l'âme humaine dans cet univers? L'âme est la cause finale de la création, du moins sur cette terre; c'est le terme suprême où aboutit le mouvement. Mais elle est, comme tout le reste, soumise à des lois, et ces lois sont « géométriques et mécaniques ». Elle n'est pas purement simple, car alors elle serait infime; elle a une simplicité relative, et, comme toute œuvre a au fond pour nature cette substance élémentaire dont on a parlé, il ne peut y avoir d'autre différence entre elle et les autres parties du corps que le degré de pureté : elle est « la partie la plus subtile de notre corps ». Ce qui aggrave ces paroles, c'est que Swedenborg la compare à l'infini dans ses rapports avec le monde; et, si on pressait toutes ses affirmations, on en viendrait à un naturalisme complet. Ce qui est sûr, du moins, c'est que l'âme est pour lui matérielle, qu'elle est répandue dans toute la membrane du cerveau, et même formée par le mouvement qu'elle reçoit des organes; elle n'est même qu'une sorte de membrane où arrivent toutes les vibrations, ou pour mieux dire, un appareil vibratoire. Pourtant, on peut se conformer au langage de ceux qui aiment à dire qu'elle est « spirituelle, et non matérielle ». On voit que les critiques qui ont affirmé que Swedenborg avait été philosophe spiritualiste avant d'être thaumaturge, ne l'ont pas lu; il a passé, sans transition, du naturalisme à la théurgie. Voy. Matter, *Emmanuel de Swedenborg, sa vie, ses ouvrages et sa doctrine*, Paris, 1863.

SYLLOGISME, du grec συλλογισμός, réunion de jugements, assemblage et enchaînement de propositions.

Le mot *sylogisme* se trouve déjà dans Platon; mais il n'y signifie que raisonnement, jugement; il n'y a pas le sens spécial que lui a donné Aristote, et qu'il a depuis lors conservé pour ne plus le perdre désormais.

Voici la définition qu'Aristote a faite du syllogisme, au début des *Premiers Analytiques*, liv. I, ch. 1, § 8 : « Le syllogisme est une énonciation dans laquelle certaines propositions étant posées, on en conclut nécessairement quelque autre proposition différente de celles-là, par cela seul que celles-là ont été posées. » Cette définition fondamentale est encore la meilleure qu'on puisse trouver du syllogisme; et nous n'essayerons pas de la remplacer par une autre, d'abord par respect pour le père de la logique, mais surtout par respect pour la vérité. Elle nous suffit pour comprendre la théorie du syllogisme dans toute son étendue, et pour y porter la lumière jusque dans les moindres détails.

Pour résumer les questions principales que ce grand mot soulève, nous suivrons ici la même méthode que nous avons suivie dans l'article de la logique. Nous expliquerons d'abord la nature propre du syllogisme, et ensuite nous en tracerons l'histoire. Le syllogisme ne tient pas seulement une place considérable dans la science; il a, de plus, été l'objet d'études et de controverses infinies. Tantôt on l'a entouré de vénération et de louanges, tantôt on l'a couvert d'outrages; et, comme tout ce qui est puissant dans le monde, il a excité les passions les plus diverses et les plus violentes. On lui a tour à tour accordé et arraché le sceptre de l'intelligence; on l'a tour à tour adoré comme une sorte de monarque bienfaisant, ou combattu comme un despote; et le récit des fortunes différentes par lesquelles il a passé n'est pas un des épisodes les moins curieux de l'histoire de la philosophie.

La nature du syllogisme est bien simple : il se compose essentiellement de trois propositions qui ont entre elles certaines relations précises; et ces relations doivent être de telle nature, que la troisième proposition soit la conséquence et la conclusion nécessaire des deux autres. Pour que la nécessité de cette conclusion apparaisse dans toute son évidence et dans toute sa force, il faut que la seconde proposition soit implicitement contenue dans la première, et que la troisième soit contenue de même dans la seconde. Cette seule condition étant remplie, les liens qui unissent les propositions sont tellement évidents, que l'intelligence passe de l'une à l'autre par une sorte d'assentiment fatal, et que la vérité aperçue dans la première proposition est également éclatante et irrésistible dans la seconde et dans la troisième. En effet, il est d'évidence matérielle que, trois choses étant données, si la troisième est contenue dans la seconde et que la seconde soit elle-même contenue dans la première, la troisième est nécessairement aussi contenue dans la première.

Voilà tout le mécanisme et le mystère du raisonnement humain; et le génie d'Euler l'a représenté, d'une manière frappante et sensible, en assimilant les trois propositions du syllogisme à trois cercles concentriques dont le premier contient le second, qui contient à son tour le troisième.

Dans la réalité matérielle, il suffit qu'une chose soit contenue dans une autre pour que les sens, qui aperçoivent les deux choses simultanément, aperçoivent sur-le-champ et avec une immédiate évidence les rapports qui les unissent. Mais, pour les idées, pour les jugements, pour les choses de l'esprit, deux termes ne suffiraient pas. L'esprit pourrait bien voir que l'un des termes est contenu dans l'autre; mais il n'y aurait point là de conclusion logique, il n'y aurait point de nécessité. Pour qu'il y ait nécessité, il faut tout au moins trois objets; et la conclusion nécessaire s'établit du premier au troisième par l'intermé-

diaire du second, sans lequel elle ne saurait être obtenue.

Ainsi, dans le syllogisme, c'est-à-dire dans un raisonnement enchaîné, dans une série de jugements liés les uns aux autres par des relations nécessaires, il y a toujours trois propositions. Or, la proposition, à son tour, se compose essentiellement de deux termes, un sujet et un attribut. Pour que la seconde proposition soit unie à la première, il faut qu'elle emprunte à celle-ci l'un de ses termes, et se l'approprie. A ce terme emprunté de la première proposition, la seconde en ajoute un nouveau qui lui appartient à elle-même; et ce nouveau terme passe dans la troisième proposition ou conclusion, où il est uni au terme restant de la première. De cette façon, la trame ne se rompt pas; son tissu est indissoluble. La seconde proposition est enchaînée à la première par l'emprunt qu'elle lui fait; et la troisième est enchaînée aux précédentes par les emprunts qu'elle leur fait à toutes deux.

Telle est la forme la plus générale et la plus claire du syllogisme. Le plus grand terme ou attribut de la première proposition se nomme le majeur, parce qu'il contient les deux autres; le dernier terme se nomme le mineur, parce qu'il est le plus petit des trois. Considérés tous deux ensemble, on les appelle les extrêmes. Le terme intermédiaire, qui est contenu dans le majeur et qui contient le mineur, est le moyen. Les propositions tirent leur nom des deux termes extrêmes : celle qui renferme le plus grand terme dans toute sa compréhension se nomme la majeure; celle qui renferme le plus petit terme se nomme la mineure; considérées toutes deux sous un point de vue commun, on les appelle les prémisses, parce qu'elles précèdent la conclusion, qui en sort logiquement et fatalement.

Mais ici se présentent plusieurs complications :

D'abord, les propositions peuvent être ou affirmatives, ou négatives; ensuite, elles peuvent être ou universelles, ou particulières. De là, dans l'enchaînement syllogistique, des différences très-variées et très-importantes. Selon que les deux propositions qu'on assemble seront affirmatives ou négatives, selon qu'elles seront universelles ou particulières, la conclusion en sera conséquemment affectée. En décrivant d'une manière toute générale la forme du syllogisme, nous avons supposé que les deux prémisses étaient affirmatives, nous avons supposé qu'elles étaient universelles; mais elles peuvent être négatives, elles peuvent être particulières; elles peuvent être toutes deux de forme pareille, elles peuvent être de forme différente. L'une peut être négative tandis que l'autre est affirmative; l'une peut être particulière tandis que l'autre est universelle. Quels sont, dans ces divers cas, les changements que subit la conclusion? Et que devient la nécessité logique qui la produit? C'est là, évidemment, une partie considérable de la théorie du syllogisme, ou plutôt ce sont là des parties indispensables de cette théorie.

Suivant les accouplements divers des propositions, la conclusion logique et nécessaire subsiste, ou bien elle est détruite. Selon la qualité et la quantité des propositions qu'on assemble, le syllogisme conclut ou ne conclut pas; en d'autres termes, le syllogisme a lieu ou il n'a pas lieu.

Une théorie complète du syllogisme doit donc examiner toutes ces combinaisons possibles. C'est là précisément ce qu'a fait le fondateur de la logique, Aristote; et il a fixé d'une manière exacte et incontestable le nombre des combinaisons concluantes, c'est-à-dire de celles où la chaîne logique n'est pas rompue et donne une conclusion nécessaire. Ces combinaisons sont quatorze en

tout, et il a fallu éliminer de la théorie trente-quatre autres combinaisons qui ne donnent pas de syllogisme et qui ne concluent pas. Aristote a consacré à cette étude les premiers chapitres de l'ouvrage qu'on appelle les *Premiers Analytiques*; et je ne crois pas que dans l'histoire de l'esprit humain il y ait un autre exemple d'une analyse aussi profonde et aussi parfaite. Les siècles ne l'ont ni ébranlée ni corrigée. Elle a passé des mains d'Aristote dans tous les ouvrages de logique qui, pendant deux mille ans, se sont succédés; et elle passera dans tous ceux qu'enfantera la science humaine, parce que, comme l'a dit Aristote lui-même, une vérité démontrée est une vérité éternelle.

Ces combinaisons diverses des propositions entre elles sont soumises à certaines règles qu'on a généralisées, et qui ressortent toutes de la définition même du syllogisme. Ainsi, l'une de ces règles, c'est qu'aucun terme ne peut être plus étendu dans la conclusion qu'il ne l'est dans les prémisses; ce qui se conçoit sans peine, puisque la conclusion doit être implicitement contenue dans les prémisses, et qu'évidemment un objet plus grand ne peut être compris dans un objet plus petit. Une autre règle qui repose encore sur le même fondement, c'est que le terme moyen doit être pris au moins une fois universellement dans les prémisses; car il n'y a qu'un terme universel dont on connaisse exactement la compréhension et les limites, et dont on puisse affirmer qu'un autre terme, qui en est la conclusion, y est ou n'y est pas contenu. Les limites d'un terme particulier sont indéterminées et variables, puisqu'on peut en prendre plus ou moins; et dès lors il est impossible que l'esprit aperçoive si un autre terme y est ou n'y est pas nécessairement contenu.

Voilà pour une première espèce de complications dans le syllogisme, celles qui résultent de la qualité et de la quantité diverses des propositions accouplées entre elles pour le constituer.

Mais il y a une autre complication qu'il est tout aussi facile de reconnaître. Dans les quatorze combinaisons concluantes ou syllogistiques, le moyen terme n'occupe pas toujours la même place. La diversité des propositions fait qu'il peut indifféremment, et sans que la nécessité logique de la conclusion soit détruite, se trouver entre les deux extrêmes, ou après les deux extrêmes, ou avant les deux extrêmes. Dans le premier cas, c'est-à-dire si le moyen terme est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure, il tient vraiment une place intermédiaire, et il est moyen dans toute la force de l'expression. Mais, au lieu d'être ainsi entre les deux extrêmes, il peut être attribut de tous deux, dans l'une et dans l'autre prémisses; la conclusion alors n'est pas aussi évidente que dans la première hypothèse; mais elle est encore assez claire pour que l'esprit n'hésite pas à l'adopter nécessairement. Enfin le moyen terme peut être sujet des deux extrêmes dans les prémisses; et la conclusion, bien que toujours nécessaire, est moins nette encore que dans le second cas.

Cette diversité de positions du moyen terme constitue ce qu'on appelle les figures du syllogisme; et, comme on le voit, il n'y en a que trois. Il est vrai que le moyen terme peut encore avoir une quatrième position: au lieu d'être sujet du majeur et attribut du mineur, il peut être attribut du majeur et sujet du mineur; mais cette combinaison est si peu naturelle, elle est si embarrassée, qu'Aristote n'a pas cru devoir la mettre au même rang que les autres. Il l'a décrite cependant; mais il n'en a pas composé une figure. Il n'a fait qu'indiquer les conclusions

indirectes et bâtarde qui produisait cette position du moyen terme. Plus tard, on a cru faire une grande découverte en signalant ces combinaisons que le génie d'Aristote avait estimées à leur véritable valeur, quand il les avait laissées dans l'ombre; et l'on a attribué à Galien l'honneur de cette invention. Mais cette prétendue quatrième figure doit être reléguée au rang où l'a mise le fondateur de la logique, et le nombre des figures doit rester fixé à trois.

Les quatorze combinaisons concluantes se partagent inégalement entre les trois figures. La première figure en a quatre; la seconde, quatre également, et la troisième en a six. C'est ce qu'on appelle les modes du syllogisme; et, comme ces modes divers ne peuvent provenir que de la diversité des propositions, c'est la nature de la conclusion qui détermine le mode dans les trois figures. Ainsi la première figure a les quatre modes possibles de la proposition, c'est-à-dire qu'elle a une conclusion universelle affirmative, une conclusion universelle négative, une conclusion particulière affirmative et une conclusion particulière négative. La seconde figure est déjà beaucoup moins complète que la première: elle n'a que des conclusions universelles négatives. Enfin, la troisième, encore plus incomplète, n'a que des conclusions particulières affirmatives et négatives.

Quant aux modes de la prétendue quatrième figure, ils sont au nombre de cinq, et ils sont tous particuliers négatifs.

On peut reconnaître que tout ceci est assez compliqué, et que ce n'est pas sans quelque peine que l'esprit s'oriente au milieu de tous ces modes et de toutes ces figures du syllogisme. La mémoire a fort à faire de retenir toutes ces distinctions, qui sont réelles sans doute, mais qui sont assez subtiles. On a donc pensé de bonne heure à trouver quelques procédés expéditifs et faciles pour soulager l'attention de l'esprit et fixer plus aisément les idées. Aristote, inventeur de cette vaste et profonde théorie, n'avait pas cru qu'il fût besoin d'une mnémonique particulière; et le seul appui qu'il offre à l'intelligence engagée dans cette pénible étude, c'est le changement des signes qu'il emploie pour désigner les diverses figures. Représentant les propositions par des lettres, il emprunte au début de l'alphabet les trois lettres de la première figure; au milieu, les trois lettres de la seconde; et, à la fin, les lettres de la troisième. Ainsi ABC représentent, pour lui, la première figure, celle où le moyen terme est sujet du majeur et attribut du mineur; MNO représentent la seconde figure; PRS représentent la troisième.

C'est donc par une espèce d'algèbre qu'Aristote procède, et ces formules littérales sont déjà d'une assez grande commodité; mais dans les écoles, quand les études logiques devinrent aussi générales qu'assignées, on dut aller plus loin, et au lieu de assigner simplement par une lettre la proposition, quelle qu'en fût la nature, on désigna plus spécialement la qualité et la quantité de la proposition. A représenta la proposition universelle affirmative; E, la proposition universelle négative; I, la proposition particulière affirmative; et O, la proposition particulière négative. D'un autre côté, comme les propositions dans le syllogisme sont au nombre de trois, il suffisait, pour constituer une mnémonique de la logique, de trouver des mots de trois syllabes dont l'orthographe reproduisit exactement la disposition des propositions elles-mêmes et leur rapport dans le syllogisme. Ainsi, un mot où les trois voyelles des trois syllabes étaient des A, pouvait représenter un syllogisme où les trois

propositions étaient universelles affirmatives; un mot de trois syllabes où la première voyelle était un E, la seconde un A et la troisième un E, représentait un syllogisme où la majeure était universelle négative; la mineure, universelle affirmative, et la conclusion, universelle négative, etc.

L'invention de ces mots symboliques, qui sont fort commodes pour l'enseignement et l'étude des règles du syllogisme, remonte peut-être aux écoles grecques elles-mêmes; mais c'est surtout la scolastique qui en fit usage. Tout ingénieuse qu'était cette invention, elle n'a pas laissé que de tomber dans le ridicule. Aujourd'hui même c'est à peine si l'on ose parler dans les livres de logique d'un syllogisme en *barbara* et en *celarent*; et cependant le secours de ces symboles est à peu près indispensable, bien qu'Aristote ne s'en soit pas servi. Chacun des quatorze modes concludants a son mot particulier; et il suffit d'énoncer ce mot pour qu'on sache aussitôt dans quelle figure et dans quel mode est formé le syllogisme.

Ces diverses complications que je viens d'exposer sont assez grandes; mais le génie d'Aristote, qui les a toutes analysées, a trouvé aussi le moyen d'y porter quelque simplification. Il a remarqué que la proposition, composée d'un sujet et d'un attribut, avait cette propriété qu'à certaines conditions le sujet pouvait devenir l'attribut, et que l'attribut pouvait devenir le sujet. C'est ce qu'on nomme la conversion. Ainsi dans cette proposition: « Tous les hommes sont mortels, » les deux termes peuvent être convertis de telle manière, qu'il est vrai de dire que quelques êtres mortels sont hommes. Dans cette autre proposition: « Quelques hommes sont vicieux, » les deux termes peuvent être convertis de telle manière qu'il est également vrai de dire que quelques êtres vicieux sont hommes. Par conséquent, on peut poser ces deux règles, que la proposition universelle affirmative se convertit en particulière affirmative, et que la particulière affirmative se convertit sous sa propre forme. Une analyse toute pareille nous conduirait à reconnaître encore que la proposition universelle négative se convertit simplement sous sa propre forme, et que la proposition particulière négative n'est pas susceptible de conversion.

De la conversion des propositions, Aristote a tiré cette conséquence, que les modes d'une figure du syllogisme pouvaient se réduire aux modes d'une autre figure; et de réduction en réduction, il en arrive à ne laisser subsister que les deux modes universels de la première figure, le mode universel affirmatif et le mode universel négatif. Ils sont les deux seuls auxquels on peut ramener tous les autres, soit directement par la conversion des propositions, soit indirectement par la transposition des prémisses, la majeure devenant la mineure ou la mineure devenant la majeure; soit enfin par la réduction à l'absurde, qui prouve hypothétiquement que, si l'on n'admet pas la proposition en discussion, on est nécessairement conduit à une absurdité insoutenable.

Ces rapports des modes entre eux pouvant être ramenés les uns aux autres, ont été indiqués dans les mots symboliques par des identités de lettres ou par des lettres spéciales. Ainsi le mode *cesare* de la seconde figure est ramené au mode *celarent* de la première, comme l'indique la lettre C, identique au début de l'un et de l'autre mot. De plus, la lettre s de la seconde syllabe de *cesare* indique que la majeure doit se convertir simplement en universelle négative pour passer de la seconde figure à la première. On pourrait faire des observations tout à fait ana-

logues sur le mode *camestres* de la seconde figure; et pour le ramener aussi à *celarent*, comme l'indique la première lettre C, il faudrait d'abord transposer les prémisses, comme l'indique la lettre M, et ensuite convertir la mineure et la conclusion.

Jusqu'ici nous n'avons considéré le syllogisme que sous sa forme la plus simple, c'est-à-dire en tant qu'il est composé de propositions où le sujet et l'attribut sont absolus et sans modification; mais à côté des propositions absolues, il y a les propositions modales, c'est-à-dire celles où l'attribut est modifié d'une certaine manière. Ces modifications de l'attribut peuvent être fort nombreuses, ou plutôt elles peuvent être aussi nombreuses que les aspects infinis sous lesquels l'esprit considère les choses. L'attribut peut être ou nécessaire ou contingent, il peut être vrai ou faux, etc., etc. Quels changements ces modifications de l'attribut apporteront-elles dans le syllogisme et dans sa conclusion? Si l'une des propositions est modale et que l'autre soit absolue, que sera la conclusion qui sortira nécessairement de toutes deux? Voilà des séries nouvelles de questions et, par conséquent, des développements nouveaux de la théorie syllogistique. Aristote n'a pas négligé, non plus, cette partie de la science, et il y a consacré une portion considérable des *Premiers Analytiques*. Bien des logiciens l'en ont blâmé, et la théorie des modales leur a paru tout à la fois un embarras inextricable et une superfétation inutile. Ces logiciens se sont trompés, et leur critique n'est pas juste. Aristote a vu plus profondément qu'eux les problèmes que soulevait l'étude du syllogisme; et il aurait tronqué cette étude en ne donnant pas aux modales l'attention qu'il leur a donnée. Puisqu'il y a deux espèces de propositions, et qu'elles peuvent l'une et l'autre entrer dans le syllogisme en l'affectant de façons très-différentes, il faut les analyser toutes deux. En omettre une, c'est s'arrêter à moitié route; et celles que soient les difficultés du chemin, il faut le parcourir tout entier. D'ailleurs, il est possible qu'Aristote, d'ordinaire si concis, ne l'ait point été dans cette partie de son œuvre autant qu'il pouvait l'être.

À côté des syllogismes absolus et modaux, il y a encore les syllogismes où la majeure est hypothétique, et dont la conclusion n'est nécessaire que dans la mesure même où l'hypothèse est vraie. De là naissent des complications nouvelles, qu'Aristote n'a pas étudiées, bien qu'il ait promis à plusieurs reprises de s'en occuper. Elles mériteraient, comme toutes les autres, l'attention la plus sérieuse du logicien; mais, depuis Aristote, aucun philosophe illustre, si ce n'est Boèce, n'a cherché à les approfondir; et c'est dans la science une sorte de *desideratum* qui n'est pas encore comblé. La démonstration par réduction à l'absurde n'est qu'un cas particulier du syllogisme hypothétique; mais la condition, l'hypothèse, au lieu d'être mise dans le syllogisme lui-même, est faite en dehors du syllogisme; et la conclusion est supposée vraie en vertu de la convention préalable qu'ont admise les deux interlocuteurs.

Il ne faut pas pousser plus loin ces détails; ceux qui précèdent suffisent pour qu'on voie d'une manière assez nette quelles sont les pièces principales de l'échafaudage syllogistique.

Maintenant il reste à se demander si cet échafaudage est aussi solide qu'il est ingénieux. Est-ce la nature qui nous l'a fourni? Est-ce une pure invention de l'esprit humain? Est-ce une de ses lois essentielles et toutes-puissantes: auxquelles

il ne peut se soustraire? Selon que l'on répond à ces questions dans un sens ou dans l'autre, on affirme ou l'on nie la vérité et l'importance de la logique.

Un premier fait incontestable, c'est que l'intelligence, dans son développement spontané et naturel, n'adopte pas les formes de la syllogistique. Je ne sais si l'on pourrait citer un seul raisonnement en forme dans les œuvres immortelles qui font la gloire de l'esprit humain. Il est par trop évident que, dans les poètes, et même dans les historiens, le syllogisme n'a jamais trouvé place. J'ajoute qu'il en est encore ainsi dans les savants et dans les philosophes. Pour ne citer que ceux qui sont antérieurs à Aristote, on peut affirmer sans la moindre hésitation, qu'Homère, Pindare, Sophocle, Hérodote, Thucydide, Hippocrate et même Platon, n'ont jamais emprunté à la forme syllogistique ni les inspirations de leurs chants, ni les charmes de leurs récits, ni l'exactitude de leurs descriptions, ni même la force de leurs arguments. Bien plus, on ne voit pas qu'Aristote, l'inventeur du syllogisme, en ait fait usage, ni qu'après lui le syllogisme ait pénétré ailleurs que dans les livres de logique.

Quelle est donc la place que tient véritablement le syllogisme dans l'esprit humain? On pense, on écrit sans faire de syllogisme; et l'on écrit, l'on parle, l'on pense tout aussi bien. Qu'est-ce donc que le syllogisme?

Le voici :

L'esprit humain ne raisonne pas toujours : il se contente, le plus souvent, de voir passer sous ses yeux une suite d'idées qui lui plaisent ou qui l'instruisent. Il ne cherche pas toujours à enchaîner ces idées les unes aux autres par des liens étroits et nécessaires. Mais toutes les fois qu'il l'essaye, c'est-à-dire qu'il raisonne, il faut absolument qu'il emploie le syllogisme; et sans les fortes chaînes que le syllogisme impose aux idées qu'il rassemble, il n'y a point de raisonnement concluant, en d'autres termes, de démonstration. Partout où l'on prétend démontrer quelque chose et prouver une vérité quelle qu'elle soit, il y a toujours un syllogisme qui fonde la démonstration et la rend irréfragable, si les éléments qui le constituent sont bien choisis et s'ils s'appuient sur la vérité. Seulement, il peut très-bien se faire que ce syllogisme soit caché, et que la force secrète qu'il renferme guide l'esprit à son propre insu. Il n'est pas à supposer que Démosthène, dans l'argumentation irrésistible de ses plaidoyers véhéments, se rendit un compte exact des syllogismes qu'il employait, et qu'il sût précisément à quelle source il puisait sa victoire. Mais, pour être cachés à l'orateur lui-même, ces arguments n'en étaient ni moins réels ni moins puissants; et, sous l'enveloppe dont le génie de l'éloquence les a couverts, il est possible de les retrouver et de les suivre, avec autant d'exactitude que le scalpel de l'anatomiste suit et retrouve les muscles qu'il met à nu en les disséquant.

Ainsi, point de raisonnement proprement dit, point de démonstration sans syllogisme. De là vient qu'Aristote a toujours uni le syllogisme et la démonstration. Mais il a traité du syllogisme en premier lieu, parce que toute démonstration est un syllogisme, tandis que tout syllogisme n'est pas une démonstration. La différence, c'est que le syllogisme, dans ses règles générales, ne s'occupe que de la forme du raisonnement, sans rechercher en rien la vérité ou l'erreur; tandis que la démonstration, loin de s'en tenir à la simple forme, pousse jusqu'au fond des choses, et ne poursuit que la vérité.

L'espèce supérieure de syllogisme, c'est donc le syllogisme démonstratif, et, comme l'appelle Aristote, le syllogisme scientifique, le syllogisme qui produit la science.

Si, dans les mathématiques, la forme syllogistique est plus apparente que dans aucune autre science, et si même elle s'y montre parfois dans toute sa sécheresse et sa nudité, c'est que les mathématiques, par leur nature même, font un grand usage de la démonstration. Elles ont des principes évidents et incontestables; ces principes, étant de toute évidence, n'ont pas besoin d'être démontrés; ils ne peuvent l'être; et, par conséquent, ils servent admirablement à démontrer le reste, en l'éclairant de leur propre lumière. Mais les mathématiques ont des théorèmes, des propositions dont la vérité doit être prouvée. Il suffit de rapporter ces propositions secondaires aux principes évidents, aux axiomes; et ces liens, par lesquels on rattache les théorèmes aux principes, sont précisément les formes mêmes du syllogisme. C'est là ce qui fait que souvent les mathématiques ont réclamé pour elles les règles de la syllogistique, et qu'elles ont prétendu communiquer à toutes les autres sciences la certitude dont elles sont si fières et dont elles se croyaient le monopole. Mais c'est là une erreur énorme des mathématiques. Ce ne sont pas elles qui, en tant que mathématiques, font le syllogisme; ce ne sont pas elles qui, tout en l'employant si utilement, en ont connu et décrit les règles; seulement, par leur essence propre, et par la nature des matériaux dont elles disposent, elles font un usage continu et tout-puissant de la forme démonstrative, dont elles n'ont pas le secret.

Par une erreur plus singulière encore, il y a des philosophes qui se sont imaginé qu'ils donneraient à leurs systèmes plus de puissance et de vigueur en les mettant sous forme mathématique. Spinoza en est un exemple frappant et déplorable, même à la fin du XVII^e siècle; mais il a eu beau démontrer ses théories *more geometrico*, elles n'en ont pas été plus vraies, ni surtout elles n'en ont pas été mieux comprises.

Le syllogisme et la démonstration n'appartiennent donc qu'à la logique; et c'est à la logique, qui seule les a découverts et les explique, que les mathématiques doivent recourir pour connaître toute la valeur des procédés qui les guident et qui les conduisent à la vérité. Les mathématiques remontent, en général, des conclusions aux majeures, sans s'inquiéter de savoir d'où viennent ces majeures, et par quels liens elles sont unies aux conclusions qu'elles servent à démontrer.

Voici donc précisément à quoi servent le syllogisme et la démonstration : une proposition étant donnée dont la vérité est douteuse, rattacher cette proposition à des vérités certaines; et ensuite de ces vérités évidentes et indémonstrables, déduire, selon toutes les règles de la syllogistique, la conclusion que l'on veut démontrer. Le syllogisme et la démonstration descendent des principes aux conséquences, et c'est ce que l'on appelle la déduction.

Il suit de là qu'à proprement parler, le syllogisme ne fait rien découvrir de nouveau. La conclusion est donnée comme un fait d'expérience, comme un résultat de la sensation, comme une conséquence d'idées supérieures; les principes sont connus également; il ne reste qu'à joindre les conséquences aux principes par des nœuds indissolubles et nécessaires. C'est là l'office propre de la démonstration; et c'est rendre un immense service à l'esprit humain que d'affirmer pour lui la vérité qui chancelle, et de

lui donner une certitude qu'il n'aurait pas sans cet appui.

Mais, cependant, il reste à savoir comment l'esprit connaît ces majeures indémonstrables d'où sortent, dans le syllogisme, la mineure et la conclusion. Tant que cette question n'est pas résolue, la théorie du syllogisme n'est point achevée, et elle présente une lacune regrettable. Grâce au syllogisme, on comprend très-bien par quel procédé on acquiert la connaissance des propositions médiates, c'est-à-dire de ces propositions entre les deux termes desquelles on peut insérer un moyen terme, un terme intermédiaire qui montre l'union nécessaire du sujet et de l'attribut dans la conclusion. Mais comment obtient-on la connaissance de ces autres propositions qui sont immédiates, c'est-à-dire où il est impossible d'insérer un terme moyen qui lie le sujet et l'attribut dont elles sont composées? C'est encore le syllogisme qui seul explique cet autre procédé de l'esprit; mais ce syllogisme diffère un peu de celui que nous venons d'étudier. Au lieu que le moyen terme y contienne le mineur, il se trouve, dans ce syllogisme d'une espèce nouvelle, que le mineur et le moyen terme sont égaux. Or, cette égalité ne peut avoir lieu que d'une seule façon: c'est que le moyen terme représente tous les individus qui composent une espèce, tandis que le mineur représente cette espèce elle-même. L'espèce étant parfaitement égale à la totalité des individus qui la composent, il s'ensuit que le mineur est égal au moyen, parce que la totalité des parties est égale au tout lui-même. Il est alors possible dans la conclusion d'attribuer le majeur au moyen, et non plus au mineur comme dans le syllogisme ordinaire.

C'est là ce qu'on appelle l'induction; et Aristote, à qui rien n'a échappé, a décrit le syllogisme de l'induction comme il a décrit l'autre. Il a parfaitement dit (*Premiers Analytiques*, liv. II, ch. xiii, § 5) que « l'induction est le syllogisme de la proposition immédiate et primitive. » Il a ajouté avec tout autant de profondeur et de vérité que « l'induction est le chemin qui mène aux principes (*Derniers Analytiques*, liv. II, ch. xix, § 7 *in fine*), en ce qu'elle nous fait passer toujours du particulier à l'universel. » (*Topiques*, liv. I, ch. xii, § 4.) Il se trouve donc que, sans l'induction, le syllogisme ne se comprend pas tout entier, puisqu'on ne sait d'où vient la majeure indémonstrable qui lui donne naissance; et réciproquement, sans le syllogisme, l'induction ne se comprend pas davantage; car on ne sait point précisément ce que vaut la conclusion immédiate à laquelle on se fie. Par conséquent, le syllogisme et l'induction sont étroitement liés, ils se complètent mutuellement; et le même raisonnement peut être mis sous l'une ou l'autre forme, quand les termes s'y prêtent.

Cela suffit pour faire voir combien sont vaines ces théories qui ont prétendu et qui parfois prétendent encore en logique opposer l'un à l'autre le syllogisme et l'induction, comme si l'esprit humain avait jamais pu se passer de l'une ou de l'autre de ces deux espèces de raisonnements. « Toutes nos connaissances, comme l'a dit Aristote (*Premiers Analytiques*, liv. II, ch. xiii, § 1^{er}), viennent du syllogisme ou de l'induction. » L'esprit humain, constitué comme il l'est, a donc toujours fait et fera toujours usage de ces deux organes; et c'était le mutiler et le méconnaître, que de vouloir le doter de l'un au détriment de l'autre.

La nature du syllogisme étant ainsi connue, passons à son histoire.

Avant Aristote, cette grande théorie n'existait pas; c'est à peine si quelques matériaux épars avaient été déposés dans ce vaste champ par les sophistes et par Platon; et le fondateur de la logique pouvait, à bon droit, en terminant l'*Organon*, revendiquer la gloire d'avoir créé la science tout entière. Dans les siècles qui suivirent, il ne paraît pas que le syllogisme ait provoqué ni de fortes études ni de vives discussions, malgré les travaux des disciples immédiats du maître, Théophraste et Eudème, et malgré les recherches assez neuves des stoïciens. Rien n'indique, jusqu'au second ou troisième siècle de notre ère, qu'on se soit, dans le monde grec, beaucoup occupé de ces théories, toutes curieuses qu'elles étaient. Dès lors, cependant, les commentateurs furent nombreux; et, parmi eux, Alexandre d'Aphrodisias, qu'on ne peut guère placer au delà du second siècle, se fit un nom illustre en essayant d'éclaircir les difficultés principales de la syllogistique. Mais, du second au septième siècle, les travaux furent considérables, et l'on peut citer, même au déclin et à la mort de la philosophie grecque, Simplicius et Philopon, dont les ouvrages sont les plus utiles parmi ceux de ce temps qui nous sont parvenus.

Les Latins, jusqu'à Boëce, s'inquièrent assez peu de ces recherches difficiles et obscures. Mais, après la ruine de l'empire romain et après les premières ténèbres du moyen âge, c'est-à-dire dans les xi^e et xii^e siècles, l'étude de la syllogistique devint générale, pour durer, dans toutes les écoles, pendant plus de cinq cents ans. On la cultiva chez les Arabes, qui l'avaient commencée dès le ix^e siècle, avec autant d'ardeur que chez les chrétiens; et les *Commentaires* d'Averroès, développés et complets comme ils le sont, attestent une succession et sont le résumé de travaux bien antérieurs aux siens. Dans l'Europe chrétienne, l'assiduité des commentateurs n'est pas moins vive, comme le prouvent les ouvrages d'Abailard; et, à cette première renaissance de l'esprit moderne qui éclate au xiii^e siècle, la logique d'Aristote tient une place immense dans les études et dans les controverses du temps. Les *commentaires* d'Albert le Grand sur toutes les parties de l'*Organon* en sont un des monuments les plus considérables et les plus beaux. Ceux de saint Thomas d'Aquin, quoique moins étendus, ont néanmoins une très-grande importance. A dater de cette époque, jusqu'à la fin du xv^e siècle, l'empire de la logique péripatéticienne, et en particulier de la syllogistique, est aussi absolu qu'il est universel. Durant toute cette époque, il n'y eut pas une école en Europe où, sur les traces des écoles de France et Paris, qui les premières avaient donné l'exemple, on n'appliquât à la théorie du syllogisme les plus ardues et les plus longues élaborations.

Malgré toutes ces recherches, et, plus tard, malgré l'esprit d'innovation et d'indépendance, on n'ajouta rien, et même on ne changea rien à l'œuvre d'Aristote. Il avait si profondément et si complètement découvert la vérité, qu'il n'y avait ni à détruire ni à modifier ses théories. On se contenta de recevoir ses leçons, et l'esprit moderne se fit humblement le disciple d'un maître qui avait enseigné quinze ou seize siècles auparavant. Il n'y a peut-être pas dans l'histoire des sciences un autre exemple d'une domination aussi puissante et aussi féconde. Il serait difficile de dire tout le profit que l'esprit européen tira de ces études assidues de logique, qui l'absorbèrent depuis le temps de saint Bernard jusqu'à celui de Ramus. Les langues, les sciences,

le goût, les méthodes, en reçurent une empreinte ineffaçable; et c'est dans cette communauté et cette durée de travaux logiques qu'il faut chercher les raisons de cette ressemblance fraternelle qui unit tous les peuples civilisés de l'Europe, et de cette exactitude d'observation qui a fait faire tant de progrès à la science sous toutes les formes. Plus tard, il a été de bon goût de dénigrer la logique, et, aujourd'hui même, elle n'est point encore tout à fait réhabilitée; mais ce dédain superbe est à la fois une preuve d'ignorance et un acte d'ingratitude. La logique, présidant aux premiers pas de l'intelligence moderne, et lui communiquant ses régulières et fortes allures, lui a rendu d'incalculables services; et les nier, aujourd'hui qu'on en a profité, c'est en quelque sorte méconnaître les leçons et les enseignements d'un précepteur austère et habile à qui l'on doit à peu près tout ce que l'on est.

Il faut avouer cependant que cette culture de la logique n'avait pas été toujours parfaitement intelligente. Sur la fin de la scolastique, c'est-à-dire vers le xv^e siècle, cette habitude des formes syllogistiques était devenue si constante et si tyrannique, qu'on s'imaginait que le syllogisme était le seul vêtement que dût prendre la pensée, et on essaya de l'appliquer, sans discernement comme sans succès, à presque toutes les œuvres de l'esprit. C'était une tentative déraisonnable et inutile. Elle échoua, comme tout ce qui est faux; mais le ridicule de ces ouvrages pédantesques et illisibles ne contribua pas peu à ôter à la scolastique les derniers restes d'un crédit qui lui échappait.

Ce fut là ce qui fit en partie la force des novateurs; mais c'est là aussi ce qui causa leur erreur et leur défaite. Sans doute, la forme qu'on prétendait imposer à l'expression de toute pensée était absurde, et l'on faisait bien de la repousser. Mais le syllogisme n'en restait pas moins une admirable vérité, et c'est ce que ne virent pas assez les adversaires du péripatétisme. Il fallait débarrasser le domaine de la science de toutes les idées fausses et de tous les principes erronés dont il était encombré; mais il ne fallait pas méconnaître les principes vrais, et on devait les conserver avec soin, bien loin de chercher à les détruire.

Dans les attaques acharnées contre le syllogisme et la logique d'Aristote, quelques noms se sont rendus fameux. Au xv^e siècle, Laurentius Valla, en Italie, avait commencé la guerre, bien qu'avec réserve; elle fut continuée en Allemagne par Rodolphe Agricola, qui ne sut pas, d'ailleurs, y montrer autant d'habileté. Dans le xv^e siècle, Louis Vivès, professeur à Louvain, la poursuivit avec gravité comme l'avait fait Laurentius Valla. Ramus, au contraire, emporté par l'ardeur et la liberté de son esprit, y compromit héroïquement sa carrière, son repos et sa vie. Nizzoli, que le grand Leibniz a beaucoup trop estimé en l'honorant d'une réimpression et d'une préface, se distingua par la violence de ses invectives, que Patrizzi lui-même n'a point surpassées. Mais ces agressions contre le syllogisme, bien que soutenues par beaucoup d'esprit et quelquefois par une vaste érudition, ne réussirent qu'à demi. Le manteau dont la scolastique avait défigurée Aristote fut déchiré; mais le véritable Aristote n'en resta pas moins puissant auprès des esprits éclairés et sages. Jamais la logique péripatéticienne ne fut cultivée avec plus de sagacité ni de véritable avantage qu'au xv^e siècle et au début du xvii^e, soit par les catholiques dans les écoles des jésuites à Coimbra et à Louvain, soit par les

protestants dans toutes les universités réformées sur l'avis du prudent Mélancthon. Des chaires spéciales d'*Organon* furent créées à Leipzig, à Wittemberg, à Rostock, à Tubingue, à Königsberg et dans presque toutes les universités d'Allemagne, de Hollande, de Suisse, d'Angleterre et d'Écosse.

Mais avec le xvii^e siècle et Bacon, le règne de la logique péripatéticienne cessa pour ne plus renaître. Les esprits, emportés vers l'étude des sciences naturelles, désertèrent ces études plus profondes et tout abstraites qui avaient charmé et fortifié le moyen âge. On fit plus que de négliger la logique, on se fit gloire de la mépriser, comme si l'on pouvait se passer d'elle. Bacon, dans son orgueil, avait prétendu détrôner le syllogisme, « instrument trop faible et trop grossier pour pénétrer dans les secrets de la nature; » et, sans s'expliquer bien nettement, il s'imaginait pouvoir substituer à la méthode syllogistique, qui n'avait jamais existé, une autre méthode qu'il appela la méthode inductive, et dont il n'a tracé les règles que très-incomplètement. La gloire de Bacon se réduit en réalité à des titres bien différents de ceux qu'il croyait avoir. Il n'a pas détruit la logique; il n'a pas ébranlé le syllogisme; il n'a pas inventé l'induction; mais il a conseillé à l'esprit moderne de s'en fier plus à l'étude de la nature qu'à l'étude des livres, de consulter les faits au lieu de consulter les auteurs. Il a substitué l'observation des phénomènes à l'autorité des maîtres. C'était sans doute de très-féconds et de très-sages conseils; mais ils n'avaient rien d'incompatible avec la théorie du syllogisme, et Bacon lui-même, s'il y avait regardé d'un peu plus près, aurait vu sans peine qu'en observant la nature, l'esprit humain ne faisait que continuer ce qu'il avait presque toujours fait avec plus ou moins de bonheur. Il aurait vu que lui-même, tout adversaire qu'il était du syllogisme, ne pouvait faire sans lui une seule de ses démonstrations.

Mais quelle que fût l'erreur de Bacon, elle triompha; ou plutôt l'étude de la logique, minée par bien d'autres causes, périt, ou à peu près, depuis la première moitié du xvii^e siècle. Descartes, quoique beaucoup plus réservé que Bacon, et sans insulter comme lui à toute la tradition et à l'antiquité, partageait au fond les mêmes préjugés, et il montra le même dédain. Il crut remplacer par les quatre règles du *Discours de la Méthode* toutes les règles de la logique ancienne; et il la répudia tout entière, bien qu'il y eût trouvé beaucoup de préceptes très-vrais et très-bons ». (*Discours de la Méthode*, p. 146 et 141, éd. Cousin.) Mais ces règles de Descartes, toutes prudentes, tout utiles qu'elles étaient, ne remplaçaient pas plus le syllogisme que ne le remplaçait l'induction baconienne. C'étaient d'excellentes instructions pour la direction de l'esprit; mais elles ne touchaient en rien à la science du raisonnement, à la théorie de la démonstration; et Descartes, admirateur des mathématiques comme il l'était, inventeur de génie en géométrie et en algèbre, aurait pu, du moins, faire grâce à la logique, dont il appliquait sans cesse les règles nécessaires en démontrant ses plus solides théorèmes. Mais Descartes céda à l'esprit du temps, comme Bacon y avait cédé, comme y céderont les sages eux-mêmes de Port-Royal, qui, tout en faisant un livre excellent de logique, ne croyaient satisfait que leur propre curiosité et celle d'un de leurs élèves les plus illustres.

Malgré les efforts de quelques grands esprits, tels que Leibniz et Euler, de plusieurs mathé-

maticiens habiles et de quelques gens de lettres distingués, le crédit incertain que gardait encore la logique s'évanouit peu à peu devant le xviii^e siècle; la théorie du syllogisme en particulier fut à peu près complètement oubliée. Elle disparut même des livres de logique; et il faut voir avec quel mépris en parlaient, au début de notre siècle, les héritiers de Condillac. Aujourd'hui, et par suite de la rénovation générale des études philosophiques, cette étrange méprise a cessé; mais l'étude de la logique n'est pas encore florissante, bien qu'on en comprenne l'importance et la grandeur. La traduction de l'*Organon* d'Aristote contribuera sans doute à ranimer parmi nous, non pas le zèle dont fut enflammée jadis la scolastique, mais tout au moins le désir de connaître les grands travaux qui ont exercé tant d'influence sur le passé, et qui tiennent une telle place dans l'histoire de l'esprit humain.

L'école écossaise, qui, dans le xviii^e siècle, avait trop imité Bacon, et qui s'était laissée aller, toute prudente qu'elle est, à des invectives qui ne sont permises qu'à l'ignorance, semble s'être ravisée plus tard; et aujourd'hui, grâce aux travaux de son plus célèbre représentant, M. Hamilton, elle estime Aristote à toute sa valeur; elle a même tenté quelques nouveautés en logique, et la science du syllogisme a été de nouveau approfondie par elle. Mais c'est à l'avenir seul qu'il appartiendra de prononcer sur ces essais, qui sont tout récents et qu'on ne peut encore bien juger. Quant à l'Allemagne, bien qu'elle ait beaucoup pratiqué Aristote, bien qu'elle l'admire avec une sorte de vénération, elle n'a rien produit encore de considérable; mais, du moins, docile aux avertissements de Leibniz, à ceux de Kant et de Hegel, fidèles eux-mêmes à toute la tradition protestante, elle n'a jamais prononcé anathème contre la syllogistique; et, sans l'avoir très-heureusement cultivée, elle en a toujours gardé l'intelligence et le respect. L'Allemagne s'est souvenue, comme nous devons nous souvenir aussi, de cette grande parole de Leibniz : « L'invention du syllogisme est une des plus belles et des plus importantes de l'esprit humain; et l'on peut dire qu'un art d'infailibilité y est contenu. » (*Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. xvii, § 4.)

Il reste à dire un dernier mot pour finir l'histoire du syllogisme.

On a souvent accusé Aristote de plagiat. Sans parler des *Catégories* qu'on a fait remonter à Archytas, dont elles étaient empruntées servilement, on a répété, sur la foi d'une tradition incertaine, que le philosophe grec avait reçu sa logique toute faite des brahmanes de l'Inde, à l'époque de l'expédition d'Alexandre. Cette étrange assertion était soutenue de l'autorité de William Jones. Plus tard, Colebrooke vint y ajouter la sienne en déclarant positivement que le syllogisme était connu des philosophes indiens et qu'il se trouvait avec tous ses éléments essentiels dans un système de logique appelé *Nyāya*, qui a exercé dans l'Inde la même influence à peu près que l'*Organon* dans le monde occidental (*Essais*, t. I, p. 292). D'après des témoignages aussi positifs et aussi considérables, on eût naturellement conduit à se demander si le syllogisme péripatéticien venait de l'Inde, ou si l'Inde l'avait emprunté à la Grèce (voy. M. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 133). Le problème, comme on le reconnaissait, était insoluble dans l'état actuel de nos connaissances historiques. Mais la traduction de l'ouvrage sanscrit d'où l'on pouvait croire qu'Aristote avait tiré le sien est venue dissiper

tous les doutes. Le *Nyāya* n'a pas le moindre rapport avec l'*Organon*, et la philosophie grec aurait possédé et compris le système de Gotama, qu'il n'y eût pas trouvé le moindre secours pour ses théories. Ce fait une fois établi, il reste aujourd'hui démontré qu'Aristote n'a copié personne, et que la syllogistique lui appartient tout entière comme l'ont cru l'antiquité, le moyen âge et tous les historiens de la philosophie jusqu'à nos jours (*Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III, p. 227 et suiv.). L'orgueil d'Aristote lui-même est pleinement justifié; et il est vrai, comme il s'en vante, qu'il n'a point eu de devanciers dans une carrière où personne, même dans les temps postérieurs, n'est allé plus loin que lui (voy. la fin du *Traité des réputations des sophistes*).

Pour bien connaître la théorie du syllogisme, il faut l'étudier d'abord et presque exclusivement dans Aristote lui-même. Il faut ensuite, pour éclaircir une exposition trop concise, s'adresser aux commentateurs grecs et arabes : Alexandre d'Aphrodisias, Simplicius, Philopon, et Averroès en particulier; aux commentateurs du moyen âge, Albert le Grand en tête, saint Thomas d'Aquin et Duns-Scot; plus tard aux *Commentaires* des jésuites de Coimbre et de Louvain et à ceux de Pacius. Il sera bon de consulter aussi la *Logique* de Port-Royal, qui est encore ce que notre langue possède de plus complet sur la théorie du syllogisme; enfin la *Logique* de Bossuet et les *Lettres* d'Euler à une princesse d'Allemagne.

Ces indications toutes générales doivent suffire; car, si l'on voulait entrer dans le détail, les ouvrages spéciaux sont à peu près innombrables; et il serait encore beaucoup trop long de n'énumérer même que les principaux. Voy. les articles ARISTOTE, LOGIQUE, MÉTHODE, DÉMONSTRATION, GOTAMA, NYAYA. B. S.-H.

SYNCRÉTISME (συνκρητισμός, de σύν et de κρητισμός, littéralement se réunir à la manière des Crétois, la réunion de toutes les villes rivales de l'île de Crète contre l'ennemi commun). Détourné de sa signification historique et politique, ce terme n'est plus employé que pour désigner le mélange, le rapprochement plus ou moins forcé de deux ou plusieurs doctrines entièrement différentes. Il ne faut donc pas confondre, comme on le fait assez souvent, le syncrétisme avec l'éclectisme. L'éclectisme est un système qui s'appuie sur l'observation et sur la critique. Remarquant que les opinions humaines sont habituellement mêlées de vrai et de faux, il entreprend la séparation de ces deux choses dans les doctrines les plus célèbres, et pour cela il est obligé de les soumettre à la discussion et d'interroger directement la conscience, criterium commun de toutes les opinions. Les vérités éparses entre les systèmes une fois dégagées de l'erreur, il faut encore les combiner et les concilier entre elles de manière à former un tout homogène, un système à la fois plus solide et plus étendu que les autres, une science conforme à la nature des choses et dont les systèmes particuliers représentent les différentes phases. Le syncrétisme, au contraire, c'est le simple mélange, la juxtaposition et non la conciliation de plusieurs opinions différentes et même opposées. Nous en trouvons le premier exemple chez Philon d'Alexandrie, qui, nourri également de la philosophie grecque et des doctrines de l'Orient, principalement du système de l'émanation, s'efforça de les réunir, le plus souvent sans les comprendre et sans se douter des contradictions engendrées par ce mélange. Les gnostiques sont dans le même cas, sinon que la confusion, chez

eux, est plus dans les croyances religieuses que dans les idées philosophiques. Au contraire, chez Potamon et Numénios les systèmes philosophiques font les principaux frais de cette monstrueuse alliance. A toutes les époques de transition, de rénovation, de luttes ardentes, soit dans l'histoire de la philosophie, soit dans celle de la religion, soit dans celle des lettres, nous rencontrons le même fait toujours frappé de la même impuissance. Ainsi, à l'époque de la renaissance des lettres en Europe, des esprits passionnés, mais plus curieux que profonds, et qui unissaient un reste de foi à leur amour pour l'antiquité, les Pic de la Mirandole, les Reuchlin, les Marsile Ficin, les Nicolas de Cusa, les Juste-Lipse, ont essayé de concilier les dogmes du christianisme, les uns avec Platon et la kabbale, les autres avec Platon et les doctrines d'Alexandrie, d'autres avec le système pythagoricien, d'autres avec le stoïcisme. Un peu plus tard, au commencement du XVII^e siècle, un théologien allemand, du nom de Georges Calixte, fit la tentative de réunir dans un même symbole de foi, les catholiques et les protestants, et ne réussit qu'à irriter contre lui les deux partis. Ce fut même pour lui et pour ses partisans qu'on inventa, si nous ne nous trompons, le nom de *synerétiste*, car nous ne l'avons pas rencontré une seule fois auparavant; et l'on conçoit qu'on ne soit pas empressé de le revendiquer. Des efforts semblables ont été faits au XVII^e siècle pour concilier la métaphysique de Descartes avec celle d'Aristote, et sa physique avec celle de la Genèse. Dans un autre temps et dans un autre ordre d'idées, on a voulu marier ensemble les traditions surannées du moyen âge sur le droit divin et les privilèges héréditaires de certaines castes avec les idées modernes de liberté, de justice, d'égalité devant la loi. Enfin, devant la lutte qui éclata, il y a quelques années, dans le domaine des lettres, entre les *classiques* et les *romantiques*, quelques écrivains ont voulu réunir dans leurs œuvres les deux écoles, en les corrigeant l'une par l'autre. Mais leurs efforts, quoique secondés par le talent, n'ont abouti qu'à des productions équivoques, incapables de satisfaire aucun parti. C'est que le syncretisme, dans quelque sphère de la pensée qu'il se manifeste, n'est pas un système, ni un principe, mais un simple désir, celui de pacifier l'intelligence et d'apaiser les discordes; il est encore bien éloigné de la science par laquelle ce vœu peut être accompli. Il nous rappelle un peu ce consul romain qui, arrivé en Grèce, appelle devant lui les philosophes des différentes écoles et leur offre généreusement sa médiation pour les mettre d'accord.

SYNDÉRÈSE (*συνδιατριβή*, de *σύν*, avec, et *διατρέω*, diviser, division ou déchirement intérieur). Ce terme a été employé d'abord dans un sens purement théologique, pour désigner l'état de contrition, de déchirement où se trouve l'âme, quand, faisant un retour sur elle-même, elle compare ce qu'elle est à ce qu'elle devrait être; puis il a été pris, chez les docteurs du moyen âge, dans une acception purement philosophique. En effet, pour les auteurs scolastiques, soit saint Bonaventure, soit saint Thomas d'Aquin, soit Gerson, la *syndérèse*, c'est l'amour pur du bien, ou l'amour du bien absolu, qu'ils placent au-dessus de la volonté ou de l'appétit rationnel, comme celui-ci est placé au-dessus de l'appétit sensible. Ce sont les trois degrés qu'ils distinguent dans la sensibilité, *vis affectiva*, confondue avec la volonté, et auxquels correspondent trois degrés de l'intelligence, à savoir : les *sens*, la *raison* et l'*intelligence pure*, *mens*, *intellectus purus*.

SYNÉSIUS est assurément un des physionomies les plus originales que nous fasse connaître l'histoire intellectuelle du IV^e et du V^e siècle. Né en Afrique, à Cyrène, élevé au sein du paganisme et initié à tous les secrets de la science grecque, il acheva de se former dans les écoles d'Alexandrie. Il fut un des disciples les plus assidus, les plus fidèles et les plus brillants d'Hypatie.

C'est dans les ouvrages mêmes de Synésius qu'il nous faut chercher des renseignements sur sa vie. A part une indication, ou plutôt une espèce de légende conservée dans le *Pratum spirituale*, de Jean Moschus, sur la conversion d'Evagrius au christianisme par Synésius, nul autre auteur ancien ne parle de ce philosophe. Parmi les écrits qui nous restent de lui, ses lettres, au nombre de 156, sont un des monuments les plus intéressants des idées, des mœurs et de l'esprit de cette époque. Sept de ces lettres sont adressées à Hypatie, et toutes témoignent d'une admiration qui ne se démentit jamais : « O ma mère (lui écrit-il, lettre 16), ma sœur et mon maître, toi qui dans tous ces rôles as été ma bienfaitrice; j'ajouterais un autre titre, si j'en connaissais un qui exprimât mieux mon respect. » Dans une lettre à son frère il l'appelle la *sainte philosophe, chérie de la Divinité*. Il la consultait sur ses ouvrages, entre autres sur les trois suivants, dont il lui annonce l'envoi dans la lettre 153 : le *Dion*, où il rend compte de ses études, de sa manière de travailler, et s'étend avec une certaine complaisance sur sa merveilleuse facilité à imiter le style des auteurs les plus divers; le *Traité des Songes*, qu'il prétend lui avoir été inspiré pendant la nuit, et qui contient des observations tour à tour ingénieuses et triviales sur l'origine et la signification des rêves; enfin sur le *nombre parfait*, c'est-à-dire le nombre trois.

Après avoir reçu les leçons d'Hypatie à Alexandrie, Synésius voulut visiter Athènes, où il espérait trouver encore les traditions de la philosophie dans les écoles de l'Académie et du Lycée; mais il fut bientôt déçu. Ses lettres attestent un prompt désenchantement. Il écrit à son frère (lettre 135) : « Athènes, jadis la cité domicile des sages, n'est plus célèbre maintenant que par des apprêteurs de miel. Ajoutez à cela ce couple de sages *plutarquiens* qui, dans les théâtres, rassemblent les jeunes gens, non pas par la renommée de leur éloquence, mais par leurs amphores de l'Hymette. »

Synésius se hâta de revenir à Cyrène, où il se livra à la culture des lettres et de la philosophie. On le raillait de ce qu'il restait simple particulier, tandis que ses proches ambitionnaient les magistratures : « J'aime mieux, disait-il, voir mon âme gardée par une couronne de vertu, que mon corps environné de soldats, puisque l'état des affaires n'admet plus pour administrateur un philosophe. » Cependant, malgré son jeune âge, son mérite attira bientôt sur lui l'attention de ses concitoyens dans une occasion importante. La Cyrénaïque, désolée à la fois par l'invasion des barbares, par les exactions de ses gouverneurs, et aussi par d'autres fléaux, tels que des tremblements de terre et des nuées de sauterelles apportées par le vent du midi, qui dévorait toutes les semences et menaçaient le pays de la famine, eut devoir recourir à l'empereur pour lui demander des secours et la réduction des impôts. A cet effet, une députation fut envoyée à Arcadius, à Constantinople, et Synésius fut choisi pour porter la parole et offrir à l'empereur l'*aurum coronarium*, espèce de contribution, volontaire dans l'origine, mais que les

villes furent bientôt contraintes de payer. Synésius s'acquitta dignement de sa mission, qui fut pour lui l'occasion du premier de ses ouvrages, intitulé *Ἐπι βραδείας, des Devoirs de la royauté*.

Il passa trois ans à Constantinople à solliciter des secours pour la Pentapole de Libye, et par sa persévérance, que ne purent lasser bien des tribulations, il obtint enfin quelques soulagements pour sa patrie.

C'est en l'année 400 qu'il revint dans son pays; et si, comme on le dit, il n'était âgé que de dix-neuf ans lorsqu'il fut envoyé à Constantinople, on serait autorisé à placer sa naissance à l'an 378. De retour en Afrique, il se livra de nouveau avec joie à ces studieux loisirs qu'il a décrits avec tant de charme.

« Viens, lyre harmonieuse, après les chansons du vieillard de Téos, après les accents de la Lesbienne, faire retentir dans des hymnes plus augustes le chant dorien, non plus pour célébrer de délicates jeunes filles au sourire voluptueux, ni l'aimable adolescence des garçons dans la fleur de leur âge : c'est l'enfancement pur et sans tache de la sagesse fécondée par Dieu même, qui me presse de faire résonner les cordes de ma lyre pour une poésie divine, et qui m'ordonne de fuir le poison délicieux des amours terrestres.

« Car qu'est-ce que la force, qu'est-ce que la beauté, qu'est-ce que l'or, qu'est-ce que la renommée et les honneurs de la royauté, auprès de la pensée de Dieu? Que l'un soit habile à lancer un coursier, l'autre à tendre l'arc; qu'un autre garde de riches trésors et entasse des monceaux d'or; qu'un autre ait pour parure une chevelure flottante sur ses épaules, et qu'il soit chanté par les jeunes garçons et par les jeunes filles pour le brillant éclat de son visage;

« Pour moi, qu'il me soit donné de couler une vie tranquille et sans bruit, ignoré des autres, et connaissant les choses de Dieu. Puissé-je avoir la sagesse, guide habile de la jeunesse, guide habile de la vieillesse, reine habile de la richesse! La sagesse supportera sans peine et en riant une pauvreté inaccessible aux soucis de la vie, pourvu seulement que j'aie assez pour n'avoir pas à recourir à la chaumière du voisin, et pourvu que le besoin ne me réduise pas à de noirs soucis.

« Entends le chant de la cigale, qui boit la rosée du matin. Vois, les cordes de ma lyre résonnent d'elles-mêmes, et leur voix divine résonne tout à l'entour de moi. Quels accents va donc enfanter en moi l'inspiration divine? »

Tel est le début du premier hymne de Synésius. Déjà, dans ce prélude du poète, on peut pressentir le philosophe, curieux de connaître les choses de Dieu. Quelques-uns même ont vu dans l'enfancement pur et sans tache de la sagesse fécondée par Dieu même, l'indice non équivoque du dogme du Verbe divin, qu'une religion nouvelle annonçait alors aux hommes. On sait en effet que Synésius se fit chrétien, puisque, par la suite, il devint évêque. La suite de ce premier hymne porte la trace incontestable des dogmes nouveaux; mais, il faut bien le dire, si l'auteur fut chrétien, ce fut sans jamais sacrifier l'indépendance de l'esprit philosophique, et non sans glaner, dans plus d'une des sectes gnostiques qui pullulaient alors, quelques opinions suspectes d'hérésie. Ainsi, il continue dans ce même hymne :

« Celui qui est à lui-même son principe, le père, et le conservateur des êtres, l'être incréé au-dessus des sommets les plus élevés du ciel, jouissant de la gloire immortelle, Dieu, siège inébranlable, unité pure des unités, première monade des monades, qui met l'unité dans ce

qu'il y a de plus simple et de plus élevé parmi les êtres, et qui les engendre dans un enfancement supérieur à toutes les substances, d'où, s'élançant elle-même sous sa forme primitive, l'unité ineffable répandue dans l'univers a atteint la puissance trinaire (*τριάριθμον*, à trois têtes).

« Et la source, supérieure en nature à toutes les substances, se couronne de la beauté des enfants qui jaillissent du centre, et se répandent autour de ce centre. »

Si nous trouvons dans ce passage une affirmation assez formelle du dogme de la Trinité, si le poète se montre ici orthodoxe dans son intention, peut-être n'est-il pas aussi irréprochable dans son langage. L'unité pure des unités, la première monade des monades, la source supérieure en nature à toutes les substances, le silence qui doit couvrir les mystères ineffables, sont évidemment des expressions empruntées à la langue de l'hérésie valentinienne. Synésius semble même quelquefois tomber dans une espèce de dualisme gnostique, admettant deux principes, l'un lumineux, l'autre ténébreux, qui est le même que la matière.

« Cet esprit tout entier, dit-il à la fin de ce même hymne, un partout, tout entier pénétrant dans le tout, fait tourner la profondeur des cieux; et, en conservant cet univers, il se produit épars sous mille formes diverses. Une partie de cet esprit préside au cours des étoiles, l'autre au chœur des anges; une autre enfin, sous ses chaînes pesantes, a revêtu la forme terrestre, et s'est séparée de ses créateurs. Elle a vu le ténébreux oublié, admirant la terre, triste séjour des aveugles soucis, Dieu rabaisé aux choses mortelles. Et il reste pourtant, oui, il reste quelque lumière dans ses yeux voilés : il reste encore à ceux qui sont tombés ici-bas une force qui les rappelle aux cieux, lorsque, échappés des flots de la vie, ils entrent joyeux dans la voie sainte qui conduit au palais de leur père. »

Nous citerons encore ce passage remarquable de l'hymne II, v. 2653 : « Une seule source, une seule racine brille sous une triple forme : car où est la profondeur du Père, là brille aussi le Fils glorieux, enfant de son cœur, la sagesse créatrice des mondes, la lumière de l'Esprit-Saint qui en fait l'unité; » et celle-ci de l'hymne III, v. 168-171 : « Canal d'où dérivent les dieux, créateur des esprits et nourricier des âmes, source des sources, etc. »

Les Hymnes de Synésius offrent, en général, un singulier mélange de platonisme alexandrin et de mysticisme gnostique incorporé aux idées chrétiennes, le tout fondu dans une abondante inspiration poétique.

On pourrait supposer que ces déviations plus ou moins graves de l'orthodoxie doivent être attribuées aux libertés du langage poétique; mais nous verrons bientôt Synésius lui-même, dans ses *Lettres*, et particulièrement dans un épanchement plein de franchise où il explique les raisons qui l'empêchent d'accepter l'épiscopat, exposer avec la plus grande netteté trois points graves sur lesquels sa raison ne peut se soumettre à accepter les croyances de l'Église.

Après son voyage de Constantinople, Synésius avait séjourné quelque temps à Alexandrie, où il s'était marié, vers l'année 403. Il dit même (lettre 105) avoir reçu sa femme des mains du patriarche Théophile; et c'est pendant son absence que Ptolémaïs, capitale de la Cyrénaïque, ayant perdu son évêque, le choisit pour le remplacer, quoiqu'il n'eût pas encore reçu le baptême. Il avait vécu jusque-là également indépendant des deux Églises, voué à peu près

exclusivement au culte de la philosophie ; mais ses vertus et son caractère aimable le faisaient chérir également des chrétiens et des païens. Il fit une longue résistance. Il exposa les motifs de son refus d'abord à Théophile, patriarche d'Alexandrie, duquel relevait le siège de Ptolémaïs, puis à son frère Evgoptius. La lettre qu'il adressa à ce dernier (lettre 105) est une des plus intéressantes par le tableau fidèle qu'elle nous présente des luttes de sa conscience. En voici quelques passages :

« Dieu, et la loi, et la main de Théophile m'ont donné une épouse. Je déclare donc d'avance à tous et j'atteste que je ne veux ni me séparer jamais d'elle, ni vivre clandestinement avec elle, comme un adultère : car, si l'un est contraire à la piété, l'autre est contraire à la loi. Mais je désire et je fais vœu d'avoir de nombreux et excellents enfants. (Il en avait déjà trois.)

« Mais ceci n'est rien, comparé à tout le reste. Il est difficile, sinon tout à fait impossible, que les opinions qui, à l'aide de la science, sont passées dans mon esprit à l'état de démonstration, en soient arrachées. Or, tu sais que la philosophie est en opposition avec certains dogmes bien connus : ainsi je ne me persuaderai jamais que la naissance de l'âme soit postérieure à celle du corps ; jamais je n'admettrai que le monde doive périr un jour avec ses éléments. Quant à cette résurrection dont on parle tant, je la regarde comme quelque chose de sacré et de mystérieux, et je suis loin d'approuver les préjugés du vulgaire.... Si les lois de notre sacerdoce m'accordent tout cela, alors je pourrai être prêtre, philosopant dans mon intérieur, et, au dehors, m'amusant à des fables ; et, sans rien enseigner, sans pourtant rien réfuter, rester du moins dans mes opinions prétablies.... Si je suis appelé au sacerdoce, je ne veux pas feindre des opinions que je n'aurais pas, j'en prends Dieu, j'en prends les hommes à témoin. La vérité appartient à Dieu, devant qui je veux être irréprochable. Sur ce point-là seul je ne feindrai pas.... Quant à mes opinions, je ne les dissimulerai pas, et ma langue ne se révoltera pas contre ma pensée. En parlant ainsi, je crois plaire à Dieu. Mais je ne veux laisser à personne le droit de dire qu'en laissant ignorer ce que je suis, j'ai ravi l'élection. »

L'Eglise fit-elle à Synésius les concessions que paraissent exiger ici ses scrupules, pour accepter l'épiscopat ? A cet égard, l'absence de documents historiques nous réduit aux conjectures. Ce qu'il y a de certain, c'est que nous voyons Synésius évêque de Ptolémaïs en 411, la troisième année du règne de Théodose le Jeune, fils d'Arcadius et d'Honorius. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que l'intention si solennellement annoncée par lui, dans la lettre précédente, de rester fidèle à la philosophie, se retrouve exprimée tout aussi nettement, et à plusieurs reprises, dans l'épître 11, adressée aux prêtres de son diocèse, et dans l'épître 95 à Olympius, où il dit : « Si je ne suis pas abandonné par Dieu, je reconnaitrai que le sacerdoce n'est pas une déchéance de la philosophie, mais une ascension vers elle. » Il paraît seulement, par la suite de cette épître 95^e, qu'il voulut faire pendant plusieurs mois l'épreuve de ses nouvelles fonctions.

Une fois évêque, Synésius remplit ses nouveaux devoirs avec un dévouement consciencieux. Cet esprit si porté à un mysticisme contentplatif ne recule devant aucune des obligations de la vie active. Il devient défenseur zélé de la province, tantôt auprès du gouvernement de

Constantinople, tantôt contre les barbares. Ses *Lettres* nous font connaître la résistance énergique qu'il opposa à Andronicus, un de ces gouverneurs militaires qui opprimaient la Cyrénaïque, et qu'il fit déposer. Lors de l'invasion des barbares, il organisa la défense et donna l'exemple d'un courage opiniâtre. Il fait forger des armes et se met à la tête des habitants. Comme on lui reprochait de faire un métier si peu conforme à son caractère épiscopal : « Qu'il répondit-il, on ne nous permet donc que de mourir et de voir égorger notre troupeau ! »

Quand la ville fut assiégée, il lutta jusqu'au dernier moment, faisant la garde à son tour, passant les nuits sur les remparts, et travaillant par ses efforts et son exemple à ranimer le courage abattu des citoyens. Enfin, voyant arriver le jour fatal de la ruine : « Pour moi, dit-il, je resterai à mon poste dans l'église ; je placerai devant moi les vases sacrés de l'eau lustrale ; j'embrasserai les saintes colonnes qui soutiennent au-dessus de la terre la table sainte. Là, je m'assoierai vivant, et je tomberai mort. Je suis ministre et sacrificateur de Dieu, et peut-être faut-il que je lui fasse le sacrifice de ma vie. Non, Dieu, ne méprisera pas l'autel pur de sang, quand il le verra souillé du sang d'un pontife. »

Synésius survécut à ces désastres, qui ravagèrent la Cyrénaïque en 413 ; mais on a peu de renseignements sur ses dernières années. La date même de sa mort est inconnue ; mais on ne peut la reculer au delà de 430, puisque son frère Evgoptius, qui lui succéda comme évêque sur le siège de Ptolémaïs, assista en cette qualité au concile d'Éphèse qui se tint en 431.

C'est un spectacle digne d'attention que le travail intérieur de cet esprit actif et curieux, de cette âme ardente et enthousiaste, pour résoudre les grands problèmes proposés à l'intelligence humaine ; c'est une étude intéressante de suivre ses efforts soutenus pour comprendre la nature divine, et surtout d'observer l'effet que durent produire sur ce génie tout empreint des idées de la Grèce antique, la révélation d'une religion nouvelle et les mystères du christianisme venant se greffer sur les doctrines platoniciennes. Ce qui distingue Synésius de tous les écrivains de son époque, c'est une rare indépendance d'esprit et de caractère : là est le secret de son originalité. Tous ses écrits portent la trace d'une pensée qui ne relève que d'elle-même. Si l'on peut reconnaître en lui un alexandrin, au mysticisme qui l'inspire, du moins il ne porta jamais le joug de l'école. Nous avons vu cette vie de philosophe contentplatif, si passionné pour la science et pour la poésie, embrasser avec abnégation les devoirs de la vie active, et se couronner dignement par le dévouement d'un héros, d'un saint pontife prêt à sacrifier ses jours pour le salut de son troupeau.

Les *Œuvres* de Synésius ont été publiées par le P. Pétau, Paris, 1612-1633, in-f° (grec-latin). Ses *Hymnes* ont été traduits en français par MM. Grégoire et Collombet, Lyon, 1839 (avec les textes en regard). M. Villemain en a aussi traduit quelques-uns. Voy. sur Synésius les deux ouvrages de MM. Vacherot et J. Simon sur l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*. A...d.

SYNTHESE, voy. ANALYSE.

SYRIANUS, fils de Philoxène, était né à Alexandrie et y avait fait ses études dans la seconde moitié du iv^e siècle, au temps de Théon, le père d'Hypatie et de l'archevêque Théophile ; mais il s'était bientôt rendu à Athènes et attaché à Plutarque le néo-platonicien, dont il secondait l'enseignement, lorsque y vint Proclus vers l'an 434 de notre ère. Deux ans après la mort de

Plutarque, il devint le chef de l'école et de l'association (σχολή και διατριβή, dit Suidas), par conséquent le maître de Proclus, qu'il dirigea au delà de sa vingt-huitième année, ce qui place la mort du maître après 442. C'était à la fois un philosophe très-savant et un mystique très-crédible. Ses ouvrages, sa méthode, les sources où il puisait, et les textes qu'il expliquait avec ses élèves, prouvent l'un et l'autre. Sept livres de *Commentaires* sur Homère, quatre sur la *Politique* de Platon, dix sur l'accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon relativement aux *Oracles*, perdus pour nous, attestent son érudition. Isidore, le mari nominal d'Hypatie, qui ne cessait de scruter les anciens, Plotin surtout, mais aussi Jamblique, ses amis et ses *compagnons*, disaient que Syrianus était le meilleur d'entre eux. Syrianus, qui n'avait pas vu Jamblique, mort avant l'an 333, n'a pu être qualifié de *compagnon* de ce philosophe (σπαῖος) que dans un sens très-large; il ne le connaissait que par ses écrits, mais il était son partisan; il était attaché à ce platonicien qui, tout en expliquant les *Dialogues*, songeait sans cesse à Pythagore, aux Égyptiens et aux Chaldéens. C'était bien là le fond de ses préférences et le secret de sa méthode. En effet, continuateur de celle de Plutarque, Syrianus lisait avec ses disciples, en moins de deux ans, tout Aristote. « Puis il passait avec ordre, dit Marinus (*Vie de Proclus*), de ces petits mystères aux vrais mystères, ceux qui dessillent les yeux et purifient l'âme, à Platon. » De Platon, Syrianus s'élevait aux *Orphiques* et aux *Oracles de la Chaldée*, abandonnant quelquefois à ses auditeurs le choix d'un cours sur les uns ou les autres.

De concert avec Plutarque et la fille de ce dernier, qui seule conserva après lui la science des grandes orgies et toute la théurgie, Syrianus fut donc le véritable fondateur de cette portion de l'enseignement mystique qui distingue l'école de Proclus. Ce célèbre philosophe y eut sa part, mais son panégyriste Marinus la fait assez petite par le soin qu'il prend de la faire très-grande. « En effet, quand il pria son maître, nous dit-il, de ne pas laisser inachevé le *Commentaire sur les Orphiques*, commencé d'après les communications de Syrianus, Proclus lui objecta qu'il en était détourné par une apparition de son vénéré maître, et se borna, malgré toute la ruse et les instances de son élève, à annoter ce que Syrianus avait écrit sur ces matières. » Cela nous prouve que, de l'aveu même de Proclus, c'est dans l'histoire plus approfondie des *Origines philosophiques* de Plutarque et de son élève Syrianus qu'il faut chercher les *Origines philosophiques* de Proclus pour ce qui regarde une partie notable de ses doctrines; qu'elles ne se trouvent pas dans ce qu'on appelle communément l'école d'Alexandrie; qu'elles se voient, au contraire, dans cette association (διατριβή) athénienne qui se rattache à Jamblique et à Adésius, l'un et l'autre auteurs de modifications si profondes dans l'enseignement de Porphyre et de Plotin.

Il ne nous reste de Syrianus que des commentaires sur la Rhétorique d'Hermogène et sur trois livres de la Métaphysique d'Aristote, qui ont été traduits en latin par Bagolin, Venise, 1558.

Consultez sur Syrianus les deux ouvrages de M. E. Vacherot et J. Simon sur l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*. J. M.

SYRIENS (PHILOSOPHIE CHEZ LES). Nous n'avons point à nous occuper ici du mouvement de philosophie grecque dont la Syrie en deçà de l'Euphrate fut le théâtre sous la domination des Séleucides et sous celle des Romains, ce mouvement appartenant à l'histoire du génie grec. Nous n'avons

pas, non plus, à apprécier le rôle que joue la Syrie dans la formation du dogme chrétien, et dans le développement des sectes gnostiques, bien qu'elle y ait largement déployé son originalité, surtout par l'école de Bardesane. Nous croyons qu'il faut réserver le nom de *philosophie syriaque* aux études péripatéticiennes qui fleurirent chez les nestoriens et les jacobites du VI^e au IX^e siècle, et servirent de préparation à la philosophie arabe.

Le péripatétisme s'introduisit dans l'école d'Édesse, vers le milieu du V^e siècle, avec le nestorianisme. Jusque-là la littérature des Syriens avait été exclusivement ecclésiastique. Les nestoriens, en s'établissant en Syrie à la suite du concile d'Éphèse, y apportèrent avec eux tout l'ensemble de l'encyclopédie grecque, et par conséquent Aristote, le maître de la logique. On sait, d'ailleurs, que les nestoriens, comme en général toutes les sectes hérétiques qui prenaient leur point de départ dans la philosophie, se montraient fort attachés au Stagirite, et appliquaient hardiment sa logique et sa métaphysique à l'interprétation des dogmes religieux. C'est ce qui explique comment le fondateur du nestorianisme en Syrie, Ibas d'Édesse, si connu par le rôle qu'il joue dans les disputes théologiques du V^e siècle, fut en même temps le premier introducteur d'Aristote parmi les Syriens. Ebedjésu lui assigne pour collaborateurs dans ce travail, Cumas et Probus, et, en effet, le *British Museum* (n^o 14660) possède un long commentaire syriaque de Probus sur le *Περὶ ἑρμηνείας*. C'est le seul monument qui nous reste de cette première école d'Édesse, qui fut détruite, en 489, par ordre de l'empereur Zénon.

De ce moment, les études péripatéticiennes deviennent de plus en plus florissantes chez les Syriens. Des ruines de l'école d'Édesse sortent les écoles plus célèbres encore de Nisibe et de Gandisapor, qui deviennent, pour la Syrie et la Perse, des centres brillants d'études médicales et philosophiques. La Perse, en effet, fut en partie le théâtre de ce nouveau mouvement. Ce pays était tombé depuis longtemps dans la dépendance intellectuelle des Syriens. L'école d'Édesse s'appelait l'*école des Perses*, et le syriaque était, avec le grec, la langue savante de l'empire des Sassanides. D'un côté, les philosophes grecs exilés par suite du décret de Justinien; de l'autre, les nestoriens persécutés par les orthodoxes, firent un moment de la cour de Chosroès l'asile de la philosophie grecque expirante. Le roi des rois se décorait du titre de *platonicien*, et fit, dit-on, traduire en persan les écrits de Platon et d'Aristote. Agathias raconte avec de grands détails les discussions philosophiques que soutint devant Chosroès un Syrien nommé Uranus, attaché à la doctrine d'Aristote. Mais le plus curieux monument de ces études syro-persanes est, sans contredit, un abrégé de logique en syriaque adressé à Chosroès par un certain Paul le Perse, qui se trouve dans un manuscrit du *British Museum* (n^o 14660). L'ouvrage est précédé d'une longue préface, exprimant une pensée d'éclectisme fort élevée. On croit devoir donner ici le début de ce remarquable morceau : « A l'heureux Kosrou, roi des rois, le meilleur des hommes, Paul, son esclave, salut. En vous offrant un présent philosophique, je ne fais que vous offrir un fruit cueilli dans le paradis de vos domaines, de même que l'on offre à Dieu des victimes prises parmi les créatures de Dieu. » La philosophie, en effet, est le meilleur de tous les présents, et c'est bien elle qui a dit en parlant d'elle-même : « Mes fruits valent mieux que l'or et que les pierres précieuses, et mes produits

valent mieux que l'argent choisi.» (*Prov.*, ch. viii, v. 19.) Elle est l'œil de l'esprit; et de même que l'œil du corps, à cause de sa proportion avec la lumière, voit les choses du dehors; de même l'œil de l'âme, à cause de son affinité avec la lumière intelligible qui est en tout, voit la lumière qui est en tout. C'est donc avec raison qu'un philosophe a dit: «Le sage a ses yeux dans sa tête, et le fou marche dans les ténèbres.» (*Ecol.*, ch. ii, v. 14.) De toutes les occupations, en effet, l'occupation intellectuelle est la plus excellente; car l'âme est autant au-dessus du corps que l'être rationnel est au-dessus de l'irrationnel, que l'animal est supérieur à ce qui n'a pas la vie. Or, la culture et l'ornement de l'âme, c'est la science. La science est de deux sortes: ou bien l'homme la cherche et la trouve par lui-même, ou bien il la reçoit par l'enseignement. L'enseignement, à son tour, est de deux sortes: l'un est celui que les hommes se transmettent entre eux; l'autre vient des envoyés de la Divinité. Mais l'enseignement seul ne peut suffire; car on trouve entre les maîtres les contradictions les plus manifestes: les uns disent qu'il n'y a qu'un Dieu, les autres qu'il y en a plusieurs; les uns disent que Dieu a des contraires, les autres qu'il n'en a pas; les uns disent que Dieu est tout-puissant, les autres qu'il ne saurait tout faire; les uns soutiennent que le monde est créé, d'autres prétendent qu'il ne l'est pas; et parmi ceux-ci, les uns disent qu'il a été tiré d'une matière préexistante, les autres qu'il n'a point eu de commencement et qu'il n'aura jamais de fin. Les uns disent que les hommes sont libres en leur volonté, et les autres le nient. Il est ainsi une foule de points sur lesquels les différents systèmes sont en désaccord les uns avec les autres, et il n'est pas plus possible de les rejeter tous à la fois, que de les admettre tous. Il ne reste donc qu'un seul parti à prendre: c'est d'adopter l'un et de rejeter l'autre. Or, pour cela il est nécessaire de les connaître, afin que l'on sache pourquoi l'on embrasse l'un et pourquoi l'on repousse l'autre. L'étude de ces systèmes intéresse donc également la foi et la science. La science, en effet, a pour objet les choses rapprochées de nous, évidentes et accessibles à l'expérience; la foi s'applique aux choses éloignées, invisibles et qu'on ne peut connaître exactement. L'une n'exclut pas le doute; l'autre n'admet aucun doute; or, c'est le doute qui fait la division, et l'absence de doute qui fait l'unanimité. La science, par conséquent, est supérieure à la foi; en effet, les croyants eux-mêmes examinent leur foi, et font l'apologie de la science, quand ils assurent que l'on saura un jour ce que l'on croit aujourd'hui, etc.»

Le vi^e et le vii^e siècle sont l'époque brillante des études philosophiques chez les Syriens. Une foule d'évêques et de patriarches, Abraham de Cascar, Ananjesu, Marabba, parmi les nestoriens; Sergius de Résine, Sévère de Kinnésrin, Athanase, moine de Beth-Malco, Georges, évêque d'Arabie, Jacques d'Edesse, parmi les jacobites, sont désignés comme ayant traduit, analysé ou commenté Aristote. La plupart de ces travaux, effacés par ceux des philosophes arabes, ont péri. On trouve cependant dans les manuscrits du *British Museum*, sous le nom de Sergius de Résine, évêque et architecte, une série de traités péripatétiques, adressés à un certain Théodore, entre autres un cours complet de logique en sept livres, des traductions du *Traité du monde* d'Alexandre, etc. (n^o 14638, 14660, 14661); sous le nom de Sévère de Kinnésrin, un traité du syllogisme et des scolies sur le *Ἐπιπέριαι* (n^o 14660); sous le nom de Georges, évêque d'Arabie, un vaste com-

mentaire sur l'*Organon* (n^o 14659). Athanase et Jacques d'Edesse sont les auteurs de traductions de l'*Organon* ou d'autres écrits péripatétiques, que l'on trouve plus fréquemment dans les manuscrits.

En général, on le voit, les Syriens s'arrêtèrent aux premières pages de l'*Organon*. Ils s'étendirent démesurément sur le *Ἐπιπέριαι*, qui semble avoir été à leurs yeux le traité le plus essentiel; les dernières parties de l'*Organon* sont fort écourtées. Ils semblent même préférer, au texte pur d'Aristote, des abrégés, des traités de seconde main, dans le genre des *Catégories* prétendues de saint Augustin, et de ces traités de dialectique de Boèce, de Cassiodore, d'Alcuin, qui eurent tant de vogue durant la première moitié du moyen âge. Quant aux autres parties de l'encyclopédie péripatétique, ils ne les connaissent que par des extraits et des analyses fort incomplètes. On ne peut mieux comparer la fortune d'Aristote chez les Syriens qu'à sa fortune durant la première période de la philosophie scolastique. Aristote est pour les Syriens ce qu'il est pour Alcuin, ce qu'il est pour Abailard, exclusivement *logicien*. Ce n'est que par les traductions arabes du ix^e siècle que les œuvres d'Aristote ont été connues de l'Orient, comme ce n'est que par les traductions latines du xii^e siècle qu'il est devenu pour l'Occident le maître de toute science.

Parmi les commentateurs d'Aristote, les Syriens ont traduit Philopon et Nicolas de Damas; mais ils n'en ont pas fait un usage fort étendu. Quant aux autres écoles de la Grèce, les Syriens n'ont eu sur elles que les notions les plus vagues. Platon ne leur est connu que par sa renommée et par quelques opuscules apocryphes. Ils ont en pourtant des traductions de moralistes et de poètes gnomiques. Le manuscrit 14658 du *British Museum* contient des collections de sentences attribuées à Ménandre, à Pythagore et à Théano, tout à fait différentes de celles que nous possédons.

Mais c'est surtout par le rôle qu'ils ont joué dans l'initiation des Arabes à la philosophie, que les Syriens méritent d'occuper une place dans l'histoire de l'esprit humain. On peut dire sans exagération que cette initiation fut exclusivement leur œuvre. Dès l'époque de Mahomet et sous les Omeyyades, les nestoriens s'étaient acquis de l'importance auprès des Arabes par leurs connaissances médicales. Sous les Abbassides, ils obtinrent à la cour des khalifes un ascendant vraiment extraordinaire, et devinrent le principal instrument de leurs desseins civilisateurs. Il faut se rappeler que ce n'est que par une très-décevante équivoque que l'on applique le nom de *philosophie arabe* à un ensemble de travaux entrepris en dehors de l'esprit arabe, sous l'influence d'une dynastie qui représente la réaction de la Perse contre l'Arabie, et à laquelle préside un khalife (Al-Mamoun) sur le salut duquel les musulmans rigides ont élevé des doutes sérieux. Les musulmans orthodoxes virent d'abord du plus mauvais œil ces études étrangères, et il s'écoula plus d'un siècle et demi avant qu'ils s'enhardissent à les cultiver pour leur propre compte. Jusque-là la science arabe resta le privilège de quelques familles syriennes et chrétiennes, Beni-Sérapiou, Beni-Mésué, Baktischouïdes, Honeïmides, attachées presque toutes à la domesticité des khalifes, et par lesquelles fut accompli l'immense travail qui fit passer en arabe tout l'ensemble de la science et de la philosophie grecques. En parcourant les listes de traducteurs qui nous ont été conservées, on voit que tous, presque sans exception, étaient chrétiens et

Syriens, et l'on arrive à ce résultat, qu'aucun musulman ne participa à ce travail et n'eut connaissance de la langue grecque. La plupart de ces traductions se faisaient par l'intermédiaire du syriaque; souvent le même traducteur exécutait les deux versions, syriaque et arabe. Ainsi l'école de Honein fit passer consécutivement dans les deux langues tout le corps du péripatétisme, dont les Syriens n'avaient possédé jusque-là que la partie logique, et encore d'une manière incomplète. Mais il est arrivé que les traductions syriaques, qui à côté des traductions arabes n'offraient qu'un assez mince intérêt, ont toutes disparu; c'est par erreur que l'on a cru que la bibliothèque Laurentienne possède quelques parties de l'œuvre de Honein. Plus tard, au x^e siècle, quand on éprouva le besoin de refaire les versions arabes d'Aristote, ce sont encore deux Syriens, Abou-Basehar Mata et Jahya-ben-Adi, que l'on trouve à la tête de ce travail.

Tel est donc le rôle des Syriens dans l'histoire de la philosophie: continuateurs immédiats de la philosophie grecque en décadence au v^e siècle, ils la prennent au point où ils la trouvent, réduite presque à la logique d'Aristote, et la transmettent ainsi aux Arabes. Les Syriens, non plus que les Arabes, n'ont *choisi* Aristote pour leur maître; les uns et les autres l'ont reçu de la tradition des écoles grecques. On peut dire que le moment décisif où se fonde l'autorité d'Aristote et où commence la scolastique, est celui où la seconde génération de l'école d'Alexandrie se porte vers le péripatétisme. C'est sur ce prolongement de l'école d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de soudure de la philosophie syriaque avec la philosophie grecque, et de la philosophie arabe avec la philosophie syriaque. Dans aucun des deux passages, il n'y eut création ni spontanéité; il y eut transmission et acceptation d'un système d'études déjà consacré et envisagé comme la forme nécessaire de toute culture intellectuelle.

La philosophie syriaque se confond désormais avec la philosophie arabe. Quelques Syriens, toutefois, continuèrent encore à écrire sur la philosophie dans leur langue savante. Tel fut Grégoire Barhebraeus (1226-1286), connu comme historien arabe sous le nom d'Abulfaradj. Cet écrivain, le plus fécond sans contredit que la Syrie ait produit, représente exactement cette manière de fondre le texte d'Aristote dans une paraphrase continue, qui est celle d'Albert le Grand. Son encyclopédie, intitulée le *Beurre de la sagesse*, comprend l'ensemble complet de la discipline péripatétique, et ses innombrables traités de philosophie ne sont de même que des remaniements du texte aristotélic. Il n'y faut chercher aucune originalité, non plus que dans les écrits d'Ébedjésu, patriarche de Nisibe (mort en 1318). Aujourd'hui encore l'*Isagoge* de Porphyre et le *Περὶ ἑρμηνείας*; sont des livres classiques chez les Chaldéens ou Syriens orientaux. Quant aux Maronites, ils sont toujours restés étrangers aux études philosophiques.

Les manuscrits de philosophie syriaque sont assez rares. La bibliothèque Laurentienne seule, en Europe, pouvait passer pour assez riche en ce genre, avant que le *British Museum* eût acquis la précieuse bibliothèque de Sainte-Marie-Deipara de Nitrie, laquelle a rendu à la science une foule de textes que l'on croyait perdus. L'auteur de cet article a publié, d'après les renseignements puisés dans ces manuscrits, une thèse latine, de *Philosophia peripatetica apud Syros*, in-8, Paris, 1852. La *Bibliothèque orientale* d'Assémani et les deux opuscules de MM. Wenrich et Fluegel, sur les traductions d'auteurs

grecs en langues orientales, contenaient déjà quelques renseignements épars sur ce sujet.

E. R.

SYSTÈME (σύστημα, de σύν, avec, et de ἵσταναι, placer, élever; littéralement, construction, la réunion de plusieurs choses en un seul tout). On appelle ainsi, non-seulement en philosophie, mais dans toutes les autres sciences, une réunion d'idées et de raisonnements tellement liés entre eux, qu'ils ne peuvent se comprendre complètement les uns sans les autres, et qu'ils découlent tous ensemble de certains principes communs. Mais pourquoi éprouvons-nous le besoin de ranger nos idées dans cet ordre, et notre esprit ne trouve-t-il le repos que dans l'unité? parce que nous croyons que le même ordre, que la même unité est dans la nature des choses: c'est ainsi qu'on parle en astronomie de divers systèmes planétaires; en anatomie, d'un système nerveux, d'un système ganglionnaire. Le mot *système* a donc un double emploi: il s'applique tout à la fois à nos idées ou à nos connaissances, et aux objets de nos connaissances; et dans l'un et l'autre cas il présente le même sens, il exprime les mêmes rapports.

Maintenant, que faut-il penser de tout ce qui a été dit et se dit encore tous les jours contre l'esprit de système? L'esprit de système doit-il être banni de la science? Autant vaudrait dire qu'il faut bannir de la science l'esprit d'ordre et d'unité; ou, mieux encore, autant vaudrait supprimer la science elle-même; car, sans unité et sans ordre, en un mot sans système, la science n'existe pas, et il ne reste à sa place que des idées confuses, que des jugements stériles, isolés et sans preuves. Cela est évident pour les mathématiques, c'est-à-dire les sciences les moins accessibles à l'erreur et qu'on qualifie particulièrement d'exactes: car la certitude absolue qui leur est propre vient précisément de ce qu'elles forment une chaîne non interrompue de déductions, suspendue à un petit nombre de définitions et d'axiomes. Cela est également vrai des sciences physiques, et, en général, de toutes les sciences d'observation, quoique par une raison toute différente. En effet, il n'existe pas dans la nature un seul fait ni un seul objet absolument isolé et indépendant, mais tous s'engendrent ou au moins se modifient les uns les autres: comment donc prétendrions-nous les connaître tels qu'ils sont, si nous ne les connaissons pas dans leurs rapports? De plus, parmi ces rapports, les uns sont particuliers et accidentels, les autres généraux et invariables: comment concevoir et retenir les premiers, s'ils ne sont subordonnés aux derniers et liés les uns aux autres comme des conséquences à leurs prémisses? Peu importe que les conséquences soient connues avant les prémisses ou les faits avant les lois; le lien qui les unit n'en est pas moins réel et nécessaire. Que dirons-nous de la philosophie, dont l'objet propre est de rechercher le principe de tous les principes, c'est-à-dire le seul qui soit digne de ce nom, et ce qu'il y a de commun à toutes nos connaissances? Une telle science n'est-elle pas la plus haute expression de l'idée que nous nous formons d'un système? Une philosophie sans système n'est qu'un empirisme grossier, qui équivalait à la négation même de toute philosophie. La philosophie, pendant longtemps, n'a pas été autre chose que la science en général; et ses premiers systèmes sont les premiers essais des différentes sciences particulières: du système ionien est sortie la physique; du système pythagoricien, les mathématiques et l'astro-

nomie ; du système élatique, la métaphysique proprement dite.

Ce qui est vrai, c'est qu'il y a deux espèces de systèmes : les uns légitimes, et les autres qui ne le sont point. Les premiers commencent par l'analyse, c'est-à-dire par l'observation, et finissent par la synthèse, une synthèse qui s'applique exactement aux faits et aux rapports constatés par l'analyse. Les autres, au contraire, voulant commencer par la synthèse et se passer de l'analyse, débutent, en effet, par l'hypothèse : car ce que l'esprit ne tire pas de la nature même des choses par une observation rigoureuse, il est obligé de l'inventer. A vrai dire, une hypothèse n'est pas même une invention, mais un fait unique ou un petit nombre de faits mal étudiés dont on veut faire dériver tous les autres. Ce n'est donc pas l'esprit de système, mais l'esprit d'hypothèse qu'il faut bannir de la philosophie et de toutes les autres sciences.

Les systèmes de philosophie, si nombreux et si variés qu'ils soient en apparence, peuvent tous se réduire à quelques types généraux, qu'on rencontre à toutes les époques de l'histoire, et qui se développent, se transforment et quelquefois se mêlent sans jamais changer au fond. En logique, car c'est de là que tout le reste dépend, il n'y a que trois systèmes principaux : celui qui consiste à admettre l'autorité de la raison et la possibilité de la science, c'est-à-dire le *dogmatisme* ; celui qui consiste à nier ces deux choses, ou le *scepticisme* ; et celui qui cherche la vérité dans une faculté supérieure à la raison, ou le *mysticisme*. En métaphysique (voy. MÉTAPHYSIQUE), on distingue : le *dualisme*, qui considère comme deux principes éternels, et non moins nécessaires l'un que l'autre, l'esprit et la matière ; le *matérialisme*, qui ne reconnaît que la matière comme principe des choses ; le *idéalisme*, qui ne reconnaît que l'esprit ou plutôt la pensée ; le *panthéisme*, pour qui la matière et l'esprit, les corps et les âmes, ne sont que des attributs et des modes, ou des aspects particuliers d'un principe unique ; enfin le *spiritualisme*, qui reconnaît dans l'esprit, non-seulement la pensée, les idées, mais une puissance active, libre, personnelle, qui a créé la matière et le monde. La psychologie suit les destinées de la métaphysique et se confond le plus souvent avec elle, au moins en ce qui concerne la substance de l'âme. Enfin, en morale, les uns n'admettent pour règle que l'intérêt ou le plaisir, c'est-à-dire la voix des sens, ce sont les *épicuriens* ; les autres, la raison, le devoir, ce sont les *stoïciens* ; et d'autres le sentiment ou l'amour, dont la plus haute expression, en morale comme en logique, est le *mysticisme*. On peut arriver à des types plus généraux encore : car tout système se rattache ou aux sens, ou au sentiment, ou à la raison, ou enfin à la conscience, qui embrasse et qui domine toutes les autres facultés. Les sens nous donnent le matérialisme, le sensualisme, l'épicurisme, le scepticisme ; le sentiment nous donne le mysticisme ; la raison, détachée des autres facultés et employée toute seule, dans ses principes abstraits, conduit à l'idéalisme et au panthéisme. La vraie philosophie est celle de la conscience, qui consacre, en psychologie, l'idée de la liberté ; en métaphysique celle de la création, et réunit, en morale, le devoir avec le sentiment.

TATIEN, ami et disciple de saint Justin, né en Assyrie, vers l'an 130 de J. C., fit dès sa jeunesse une étude sérieuse et approfondie de la littérature et de la philosophie des Grecs. Après avoir, dans de longs voyages, visité les

villes les plus célèbres de l'Orient, il se rendit à Rome, comme au centre des lumières. C'est là qu'il connut saint Justin et qu'il embrassa le christianisme. Peu après le martyre de son maître, il quitta Rome et retourna dans l'Assyrie, sa patrie, où il mourut vers l'an 176. Quand on suit Tatien dans les phases diverses de sa vie, on reconnaît en lui un esprit curieux et inquiet, qui ne put s'arrêter à rien, pas même à la vérité. En cherchant une idée de perfection, il finit par tomber dans l'ascétisme, et se sépara de la doctrine chrétienne, dont il avait été un ardent apôtre.

Sa conversion au christianisme fut le résultat d'une étude longue et sérieuse de toutes les religions et de toutes les sectes philosophiques, mises en regard avec la religion nouvelle. La comparaison qu'il fit des mœurs et des idées des peuples païens avec celles des chrétiens fut tout à l'avantage de ces derniers. C'est alors, vers l'an 168, qu'il composa son *Discours contre les Grecs*, le seul de ses ouvrages qui nous soit parvenu. Ce livre a pour but de prouver l'ancienneté et l'excellence du christianisme et sa supériorité sur toutes les autres doctrines. Tatien s'efforce de prouver que les Grecs se vantent à tort d'avoir donné naissance aux sciences et aux arts ; il prétend qu'ils ont appris des peuples étrangers tout ce qu'ils savent ; qu'au lieu de perfectionner les sciences, et en particulier la philosophie, ils l'ont altérée et en ont fait un mauvais usage. Il reproche amèrement aux philosophes les contradictions de leurs sectes diverses ; puis il développe la doctrine chrétienne de Dieu et du Fils de Dieu, non sans y mêler beaucoup d'idées platoniciennes, notamment celles des trois essences dont se compose l'homme, savoir : le corps, qui est formé de la matière ; l'âme matérielle et l'esprit divin. Tout ce morceau est écrit d'ailleurs avec violence et respire une sorte d'inimitié contre la civilisation grecque. L'auteur y exhale surtout son indignation contre les mœurs relâchées qui régnaient encore à Rome, et contre la licence effrénée répandue alors parmi les païens.

Après avoir continué quelque temps à Rome l'enseignement de son maître, Tatien se retira dans sa patrie, où il commença, l'an 170, à répandre les premiers germes de son hérésie ; car la naissance de l'hérésie des montanistes, que les témoignages les plus respectables s'accordent à rapporter à l'an 171, paraît un peu plus récente que celle de Tatien. Celui-ci jeta les fondements de la secte des encratites, qui de la Mésopotamie s'étendit dans les provinces de l'Asie Mineure et en Occident, jusque dans les Gaules et dans l'Espagne. Le nom d'*encratites* fut donné aux sectateurs de Tatien, en raison de la continence et de certaines abstinences qu'il leur imposait. S'appuyant sur ce passage de l'*Épître aux Galates*, ch. vi, v. 87 : « Celui qui sème dans la chair recueillera la corruption de la chair, » il proscrivit le mariage à l'égal de l'adultère : il interdit à ses disciples l'usage de tout ce qui avait eu vie ; il leur interdit aussi l'usage du vin, se fondant sur ce que le prophète Amos reproche aux Juifs d'en avoir fait boire aux Nazaréens.

Dans sa doctrine entraient plusieurs dogmes empruntés à quelques autres sectes. Il admettait avec Marcion deux dieux : l'un bon, l'autre mauvais, et dont l'un était subordonné à l'autre. Dans l'explication qu'il donnait de la création du monde, il paraît s'être inspiré des rêveries des valentiniens. Ceux-ci disaient que le vrai Dieu avait tout créé par son Verbe, en employant toutefois le ministère d'un déjugeur ou créateur, qu'ils supposaient avoir ignoré ainsi l'opération

de la divine sagesse, en sorte qu'il se parut à lui-même seul créateur. Tatien disait d'une manière un peu différente, mais non moins erronée, que ce mot de l'Écriture, *fiat lux* , était un vœu et une prière et non un commandement : de là ce mot de Tertullien, que « tout en lui respire le valentinianisme ». En effet, outre ce déniurage qui ne fait pas la lumière, mais qui désire qu'elle se fasse, Tatien admettait aussi l'intervention de êons dans le développement du monde, et partageait l'opinion des *dokètes* , que le corps du Christ n'est qu'une apparence.

Il s'était séparé des païens, parce qu'il les voyait en lutte et en contradiction les uns avec les autres; il s'attacha aux chrétiens, parce qu'il crut trouver en eux l'unité de doctrine et d'autorité. L'idéal qu'il cherchait, c'est-à-dire le modèle parfait de la vie en commun, ne lui paraissant pas non plus exister là, il s'adressa à une secte qui lui promettait d'entretenir dans son âme les mœurs les plus pures, à l'aide de la plus austère continence. C'est alors qu'il composa son livre, aujourd'hui perdu, de *la Perfection selon le Sauveur* . Il y condamnait le mariage comme une impudicité; il y mettait en regard l'ancien et le nouvel homme : celui-ci vivait selon les préceptes d'une loi différente de celle de l'homme ancien, à qui il reprochait la sensualité, l'usage du vin, le luxe des habits. Le germe de ces erreurs se trouvait déjà dans son *Discours contre les Grecs* , où il prétendait que la sagesse des philosophes païens était empruntée des livres hébreux.

Il y a dans la doctrine de Tatien un fond de tristesse; il semble croire que l'âme humaine appartient naturellement aux ténèbres, et que lorsqu'elle est abandonnée à elle-même, elle penche vers la matière; qu'elle tombe alors sous la domination des mauvais génies, et s'adonne au culte des idoles. L'esprit de Dieu ne réside pas dans tous les hommes; il s'est uni à quelques justes seulement; et par eux les autres hommes ont connu ce qui était caché. Au fond de cette séparation profonde entre ceux qui possèdent dans leur sein l'esprit divin et immortel, et ceux qui ne participent pas à cet esprit, réside un principe analogue à celui qui creusait une séparation non moins profonde entre les Grecs et les Orientaux, ou comme Tatien les appelle, les barbares. Ici encore apparaît la distinction que les gnostiques reconnaissent entre les hommes *spirituels* et les hommes *psychiques* .

Le *Discours contre les Grecs* a été publié par W. Worth, Oxford, 1700.

A....d.

TAULER (Jean), né en 1290 à Strasbourg, entra en 1308 aux dominicains, étudia au collège de Saint-Jacques, puis quitta les maîtres de Paris pour suivre à Strasbourg les leçons d'Eckart. Il y vécut dans l'intimité de plusieurs frères dominicains d'Alsace, qui cherchaient à rendre pratique et populaire le mysticisme spéculatif d'Eckart. Il s'associa à eux pour prêcher le renoncement au monde, l'imitation de Jésus-Christ, et l'union de l'âme avec Dieu. En 1338, dans la querelle de Louis de Bavière et de Jean XXII, il fut du petit nombre des dominicains qui continuèrent, malgré l'interdit, à célébrer le culte. En 1340, il entra en relation avec les Vaudois; il étendit parmi eux l'association mystique des *Amis de Dieu* , qui voulaient pour le peuple, alors délaissé par le clergé, un culte plus pur et plus simple, et la prédication dans la langue vulgaire. Nicolas de Bâle, chef des Amis de Dieu vaudois, qui plus tard fut brûlé en France comme hérétique, trouvant Tauler encore trop timide, prit peu à peu sur lui un grand empire, et lui fit pratiquer plus ouvertement les conséquences de

sa doctrine mystique. Toutefois, Tauler resta en apparence fidèle à l'orthodoxie catholique, sans jamais se laisser entraîner vers l'hérésie des bérgards, ou frères du libre esprit, que maître Eckart avait tenté d'introduire au sein de l'Église. Il manifesta même une répugnance constante contre le panthéisme, vers lequel inclinaient toujours les théories renouvelées de l'école d'Alexandrie.

Les œuvres principales de Tauler sont :

1° Des sermons, la plupart manuscrits, conservés à Strasbourg, à Cologne, à Munich, à Vienne, à Berlin, à Leipzig. La première édition parut à Leipzig en 1498. Laurent Surius, chartreux de Cologne, la paraphrasa en latin en 1548;

2° *L'Imitation de la pauvre vie de Jésus-Christ* , exposition, sous une forme encore scolastique, de la théorie et de la pratique du mysticisme de Tauler, publiée à Francfort en 1621, puis en 1833.

Les sermons de Tauler ne manquent point d'éloquence. Dans ses dernières années surtout, il quitte les abstractions métaphysiques pour les conseils de morale pratique, sans tomber dans l'ascétisme de Suso ou les rêveries contemplatives de Ruysbroeck. Il s'élève aussi fortement contre le relâchement des mœurs et de la discipline du clergé. — Le livre de *l'Imitation* est un monument curieux des doctrines philosophiques du xiv^e siècle, et par conséquent, celle des œuvres de Tauler sur laquelle nous devons le plus insister.

Chez tous les mystiques allemands de cette époque, Eckart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, le dogme chrétien n'est que le cadre, la *forme* dont la spéculation découvrira le sens, le contenu métaphysique. Chez tous, Dieu est conçu, à la manière des alexandrins, comme l'Unité ineffable, qui se développe nécessairement, et se manifeste dans la Trinité.

Dieu se connaît, se différencie de lui-même par l'intelligence, le Verbe; et annule cette différence, rentre en lui-même, par l'amour. Les créatures émanent de Dieu et retournent à lui.

Mais Tauler insiste fortement sur la distinction nominale du Créateur et de son œuvre, sur l'indépendance de Dieu, croyant échapper par ces contradictions verbales au panthéisme qui l'attire.

L'homme est l'image de la Trinité.

Par la mémoire, ou plutôt la réminiscence, il retient le souvenir de Dieu et espère le recouvrer.

Par la raison, il a foi en Dieu et le connaît médiatement.

Par l'amour ou la volonté, deux facultés que Tauler confond l'une avec l'autre comme tous les mystiques, il tend vers Dieu.

Enfin, cette Trinité, cette triple faculté devient une par la synderèse ou vue suprême immédiate de Dieu, sorte d'extase.

Cette division est le résultat du péché, qui de possible est devenu actuel, réel, par la libre volonté de l'homme.

L'instrument de la régénération, c'est le détachement absolu, l'abstraction, l'ignorance savante et volontaire de toutes les choses créées, condition de la véritable et divine science. Cette abstraction théorique, jointe à l'abnégation pratique, constitue la vraie et féconde *pauvreté* qui *déifie* l'âme humaine et la fait consubstantielle à Dieu, imparfaitement durant cette vie, mais absolument après la mort.

On voit que ce qui caractérise le mysticisme de Tauler, c'est un effort constant pour sauvegarder le libre arbitre, et échapper à la prédestination et au panthéisme. Ce n'est qu'au prix de contradictions choquantes en théorie, et grâce à

ses tendances morales et pratiques, qu'il atteint à peu près ce but.

L'influence de Jean Tauler fut grande sur ses contemporains. On l'appelait *le docteur illuminé*. On le prenait pour arbitre dans les différends. Son dévouement fut admirable pour les malades, dans la peste noire qui désola Hambourg en 1348. Après quelques persécutions supportées avec courage et noblesse, il mourut entre les bras de sa sœur, religieuse au couvent de Saint-Nicolas-aux-Cordes, à Strasbourg, en 1361.

Le meilleur travail, et pour ainsi dire le seul accessible, sur Jean Tauler, c'est le savant mémoire de M. Schmidt, sur le mysticisme allemand au XIV^e siècle, imprimé dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1847, t. II, *Savants étrangers*.

TAURELLUS (Nicolas) naquit à Montbéliard le 26 novembre 1547, étudia à l'université de Tübingue la philosophie et la théologie, puis se fit recevoir, à Bâle, docteur en médecine. Il était attaché, en cette qualité, à la personne du duc de Wurtemberg, lorsque les théologiens, irrités par l'indépendance de ses opinions, excitèrent contre lui une cabale à laquelle il fut obligé de céder. Il retourna à Bâle, où il occupa une chaire de philosophie et de médecine jusqu'en 1580, époque où il fut appelé à Altdorf pour y enseigner les mêmes sciences. Il mourut de la peste qui ravagea cette dernière ville en 1606.

Taurellus est un des esprits les plus ardents et les plus libres de cette époque de liberté et d'enthousiasme qu'on appelle la Renaissance. Chez les uns, il passait pour un socinien; chez les autres, pour un athée. Il n'était qu'un ennemi de la routine et de la philosophie d'Aristote telle qu'on la comprenait jusqu'alors, entourée d'une sorte de consécration religieuse tant dans les écoles protestantes que dans les écoles catholiques. Il se demandait comment l'éternité du monde, enseignée par le philosophe de Stagire, pouvait se concilier avec le dogme biblique de la création. Il ne pouvait comprendre que ce qu'on regardait comme vrai en philosophie pût être faux en théologie, et réciproquement. Il ne reconnaissait, au contraire, qu'une seule vérité, se manifestant à la fois par la raison et par la révélation, par la philosophie et par la théologie. Ces deux sciences, selon lui, loin de se contredire, devaient donc se prêter un mutuel appui. Mais quel est l'objet propre de chacune de ces deux sciences, et quelles sont les limites qui les séparent? Tel est le problème qu'il faut résoudre pour réussir dans cette conciliation. Taurellus commence par déterminer l'objet de la philosophie, ou, ce qui revient au même, la puissance naturelle de la raison.

« La philosophie, dit-il dans son principal ouvrage (*Philosophie triumphus*, in-8, 1573); la philosophie n'est pas la propriété de tel ou tel philosophe, pas plus d'Aristote que d'un autre; elle appartient à l'esprit humain : *Humanæ menti, non Aristotelis, est adscribenda.* » Aussi ne faut-il pas lui attribuer les erreurs qui ont été soutenues sous son nom. Elle est au-dessus de toutes les opinions personnelles et de tous les systèmes particuliers; elle est la raison même, ou la connaissance que nous peut donner des choses divines et humaines la faculté émanée de l'intelligence par la voie infallible du raisonnement. Cette faculté ne peut être mise en doute, et il est incontestable qu'elle est née avec nous, car elle est l'essence même de l'âme; l'âme ne saurait la perdre sans cesser d'exister. Des causes extérieures, des obstacles physiques peuvent gêner son action; elle peut être développée dans différents sens et à différents degrés, par diffé-

rents genres d'éducation; mais rien n'est capable de la détruire. Taurellus est donc contraire à cette proposition d'Aristote universellement consacrée dans les écoles, que l'âme est une table rase et que toutes les idées lui viennent du dehors. Comment une substance immatérielle peut-elle être comparée à une table ou à la toile encore blanche d'un peintre? Comment soutenir que l'âme se borne à réfléchir les images qu'elle reçoit du monde extérieur? L'âme ne peut penser sans agir; elle est une substance essentiellement active, et son activité se manifeste par l'intelligence autant que par la volonté. Tout ce qu'elle comprend véritablement est sa propriété et sa conquête. Par cette doctrine, qui fait penser involontairement à celle de Maine de Biran, Taurellus ne se sépare pas moins de Platon que d'Aristote. La connaissance vraie étant le fruit de notre activité, c'est-à-dire de l'analyse et du raisonnement, n'est pas plus une réminiscence qu'un résultat de la sensation. Il y a cependant une certaine analogie entre la connaissance et la réminiscence; car nous portons au fond de notre âme le principe de tout savoir, qui se développe par les opérations de l'intelligence, sous l'excitation du monde extérieur. Sans les objets sensibles, qui viennent frapper nos sens et éveiller notre attention, notre âme resterait comme engourdie au sein de la matière cérébrale.

La théologie diffère complètement de la philosophie par son principe et son but. Le principe de la philosophie est, comme nous venons de le voir, le raisonnement, la démonstration; le principe de la théologie, c'est l'autorité ou la foi. La philosophie a pour but la science, c'est-à-dire la simple connaissance de la puissance de Dieu et de ses autres attributs. La théologie est la révélation de sa volonté. L'une nous fait connaître ce qu'il nous faut penser de lui; l'autre, ce qu'il faut faire pour lui obéir. *Theologiam divinæ voluntatis revelatione definitum et philosophiam Dei cognitione.* (*Philosophie triumphus*, p. 88.) C'est exactement la même distinction que nous trouvons, plus tard, dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Entre deux puissances aussi différentes, il n'y a aucune contradiction possible, l'une s'adressant à notre entendement, l'autre à notre liberté. De plus, la théologie peut aussi en appeler au raisonnement; c'est tout ce qui est vrai ou susceptible de démonstration; et il n'est pas à craindre que ses arguments viennent heurter ceux de la philosophie, puisqu'ils s'appliquent à des objets tout différents. Cependant la théologie ne peut se passer des vérités philosophiques, et les suppose nécessairement. Ainsi il faut savoir que Dieu existe, qu'il est tout-puissant, qu'il compte un nombre de ses attributs la bonté et la justice, avant de pouvoir admettre qu'il s'est révélé aux hommes d'une manière extraordinaire; qu'il leur a envoyé son Christ pour les racheter du péché; qu'il se laisse toucher par leurs prières et par leurs larmes. Au reste, Taurellus, conformément à la distinction que nous avons signalée plus haut, n'hésite pas à attribuer à la philosophie et à l'intelligence naturelle de l'homme une grande partie des dogmes sur lesquels repose aussi la théologie : l'unité de la substance et la trinité des personnes en Dieu, la création du monde sans aucune matière préalable, la création du genre humain, l'accord de la miséricorde et de la justice divine. « Ces vérités, ajoute Taurellus (*ubi supra*, 3^e partie, p. 216), sont parfaitement philosophiques, parce qu'elles peuvent être démontrées d'une manière certaine par le raisonnement; mais elles sont aussi théologiques, parce que la plupart ne les connaissent que par la tradition et

n'y croient que sur l'autorité de Dieu. » La raison par laquelle l'âme atteint à ces hauteurs, c'est qu'elle est une substance simple qui ne peut se connaître elle-même sans connaître Dieu, et tout ce qu'elle connaît elle le doit à elle-même; car, encore une fois, elle ne peut connaître sans agir : elle n'est pas une substance inerte (*ubi supra*). Fidèle à ces principes, Taurellus ne nous présente guère, dans la suite de ses ouvrages, qu'une démonstration philosophique des principaux dogmes du christianisme, et une réfutation des doctrines d'Aristote qui leur sont contraires. Il va sans dire qu'il fut aussi peu goûté des théologiens que des philosophes.

Outre l'ouvrage que nous venons d'analyser, *Philosophia triumphus*, Taurellus a laissé les écrits suivants : *Synopsis Aristotelis Metaphysicæ ad normam christianæ religionis explicatæ, emendatæ et completæ*, in-8, Hanovre, 1596; — *Alpes cæse, hoc est Andree Cæsalpini, monstrosa et superba dogmata discussa et excussa*, in-8, Francfort-S.-M., 1597; — *Cosmologia*, in-8, Amberg, 1603; — *Chronologia*, in-8, ib., 1603; — *de Rerum æternitate*, in-8, Strasbourg, 1604. — Voy. aussi l'apologie de Feurlin, *Dissertatio apologetica, pro Nic. Taurello*, in-4, Nuremberg, 1734.

TAURUS, surnommé CALVISIUS, originaire de Béryste, près de Tyr, d'où lui est venu aussi le surnom de BERYTIUS. C'est un philosophe platonicien du n^e siècle de l'ère chrétienne, qui tenait école à Athènes, sous le règne d'Antonin le Pieux, et comptait parmi ses disciples Aulu-Gelle. Aussi le peu que nous savons de lui le devons-nous principalement à cet écrivain, qui parle fréquemment et toujours avec respect de son ancien maître. Taurus Calvisius s'appliquait surtout, dans son enseignement, à expliquer les dialogues de Platon, et à distinguer la doctrine de ce philosophe de celle d'Aristote et de celle des stoïciens. Il a écrit plusieurs ouvrages, entre autres un Commentaire en trois livres sur le *Gorgias* de Platon, mais dont il n'est pas resté un seul fragment. Nous savons seulement, par Aulu-Gelle, que, s'occupant de l'utilité des châtimens, il leur assignait un triple but : 1^o améliorer le coupable; 2^o venger l'offensé; 3^o servir d'exemple. X.

TÉLÉOLOGIE (de *τέλος*, fin, et *λόγος*, discours, science : la science des fins). On appelle ainsi la philosophie appliquée à la connaissance des fins de la création et de chaque être en particulier, ou la considération philosophique du but final des choses. Mais cette considération ne peut pas donner naissance à une branche particulière de la philosophie; car la fin de l'homme est l'objet propre de la morale; et les diverses fins que la nature se propose dans l'organisation de chaque être se ramènent à une seule question : l'usage qu'on peut faire des causes finales dans les sciences naturelles. Cette question a été traitée ailleurs. Consultez Kant, *Critique du jugement*. Voy. CAUSES FINALES.

TELESIO (Bernardino) naquit en 1508 à Cosenza, en Calabre, d'une ancienne et illustre famille. Son oncle, Antoine Telesio, savant humaniste, lui donna une instruction classique des plus étendues, à Milan, puis à Rome. A Padoue, vers 1527, il s'adonna avec ardeur aux études philosophiques et mathématiques; et, revenu à Rome vers 1535, il prit, dans le commerce journalier qu'il entretenait avec Bandinelli et Jean della Casa, la résolution de fonder une science de la nature, plus vivante et plus réelle que la physique officielle, c'est-à-dire que celle d'Aristote. L'exécution de ce projet fut toutefois retardée par le mariage de Telesio et par des chagrins do-

mestiques. Ce fut à Naples, dans le palais d'un de ses amis, Ferdinand Caraffe, duc de Nocera, que le novateur produisit ses opinions, et qu'il réunit un certain nombre de gens d'esprit et du monde en une académie libre appelée tour à tour l'*Académie de Telesio* ou l'*Académie de Cosenza*. Avant de fonder cet institut, il consigna le résultat de ses observations et de ses réflexions dans un ouvrage intitulé : *de Natura rerum juxta propria principia*, Rome, 1565, in-4. Cet ouvrage, composé d'abord de deux livres, plus tard de neuf (Naples, 1586), excita une vive sensation, non-seulement par son contenu, mais par son langage net et clair; il provoqua une violente polémique dans laquelle les aristotéliens, et plus encore les moines d'ordres divers, déployèrent une triste et industrielle animosité. Effrayé par l'orage qu'il avait soulevé, Telesio se retira dans sa ville natale, et bientôt après fut en proie à une mélancolie qui l'enleva, en 1588, au culte enthousiaste de ses compatriotes. Il méritait la réputation d'un esprit judicieux, précis et savant; d'un caractère ferme, prudent, sage et aimable; et, parmi les philosophes contemporains, il se distinguait autant par la modestie simple et grave de ses mœurs que par la tranquille sobriété de son génie.

Outre son principal ouvrage, il publia une série, devenue très-rare, d'opuscules consacrés à diverses questions de philosophie naturelle. Après sa mort, son ami Antoine Persio édita quelques autres de ses traités de physique ou de physiologie. Presque tous ses travaux furent mis à l'index en 1606 malgré la faveur particulière dont leur auteur avait joui à la cour de Rome, laquelle lui avait offert jusqu'à l'archevêché de Cosenza.

La doctrine de Telesio, ce qu'il appelle ses *principes propres*, forment deux parties, l'une critique et l'autre positive. Dans la première il attaque particulièrement Aristote, en lui reprochant de donner pour principes de pures hypothèses, des abstractions; de s'adresser à la raison et non à l'expérience, de construire et d'imaginer, et non d'observer et de découvrir; c'est-à-dire de suivre une méthode tout à fait opposée aux voies de la nature et aux vœux manifestes de la Divinité. A cette méthode, il oppose la sienne, l'*intuition des choses et de leurs forces*, la connaissance sensible des êtres réels, *entia realia*. L'analogie, l'*inspection des vraisemblances*, et même l'induction, sont déjà recommandées par Telesio, qui, pour cela, est appelé par Bacon le premier d'entre les modernes, *novorum hominum primus*.

Dans la partie dogmatique de son ouvrage capital, il traite très-peu de Dieu, beaucoup de l'homme, mais particulièrement du monde. Aussi peut-on diviser son système en deux parties, en cosmologie et en anthropologie.

Dans la première de ces deux parties, il assigne trois principes à l'univers, deux incorporels et actifs, le froid et le chaud, et un troisième, purement corporel et passif, la matière. La chaleur lui est un principe céleste, le froid un principe terrestre : l'une, la source du mouvement et de la vie; l'autre, la raison de l'immobilité et du repos. La matière, cette base des corps, cet objet des deux agents incorporels, n'est ni augmentée, ni diminuée en général; tandis que le froid et le chaud se disputent sans cesse la prépondérance et triomphent tour à tour. Leur lutte a produit le ciel et la terre; tandis que le combat du soleil et de la terre fait naître les choses de second ordre, telles que les animaux. Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est qu'il possède seul une âme immortelle, divine, immé-

diamment inspirée par son créateur ; pendant que les animaux ne sont remplis et soutenus que d'un esprit séminal, formé et nourri de leur semence même. Aussi l'homme ne peut-il être satisfait uniquement de la possession et de la connaissance des choses qui servent seulement à le conserver et à le faire jouir des biens matériels ; il aspire ardemment à celles qui n'ont pas d'utilité sensible, aux choses intellectuelles et morales : il n'est content qu'après être parvenu à contempler Dieu et ses œuvres, et à goûter d'avance l'avenir éternel et une immortalité bienheureuse. Chez lui, la sensation n'est pas une simple impression des objets matériels, elle est la perception des qualités mêmes de ces objets, en même temps que des mouvements de l'intelligence percevant. Il a la faculté, d'abord de se retracer ce qui est absent, puis d'anticiper sur l'avenir, en concluant, en induisant, en rapprochant ce que sa mémoire lui rappelle comme analogie. Une âme est vertueuse, et non intelligente seulement, lorsqu'elle accomplit parfaitement ce qui est conforme à sa nature véritable. Elle est sublime lorsqu'elle sait s'assimiler les qualités extraordinaires que la raison est forcée d'attribuer à Dieu. Pour qu'une âme parvienne à un tel degré de pureté et d'élevation, l'éducation et l'instruction ne suffisent pas ; il faut que la nature l'y ait disposée par une faveur particulière.

On voit, par ce rapide exposé, combien le naturalisme de Telesio est incomplet. On voit surtout, qu'après avoir reproché à Aristote de s'être appuyé sur des hypothèses, il ne se fait pas faute de partir lui-même de suppositions également gratuites. Ainsi, les principes du froid et du chaud, empruntés d'ailleurs à Parménide, et ce troisième principe passif, qui ne mérite pas le titre de principe, la matière ; leur séparation absolue, leur lutte permanente, leurs effets tantôt spirituels, tantôt corporels, sont évidemment des conjectures semblables à ce qu'il appelle les rêves d'Aristote. Les contradictions ne font pas défaut non plus. Non-seulement il place à côté des deux facteurs essentiels de l'univers un élément matériel ; mais, pour expliquer la nature de l'homme, il en admet ensuite un quatrième, savoir, l'âme immatérielle, directement créée par Dieu même, et devenant la forme de l'esprit humain et la source des passions et des pensées. Pour comble d'inconséquence, Telesio assigne à cette âme, spontanée et immortelle, une seule et même source de connaissances et de lumières, la sensibilité. En résumé, le philosophe de Cosenza est plus habile à critiquer qu'à découvrir.

Parmi ses disciples, il faut citer Campanella, Antoine Persio, Patritius, et beaucoup d'autres d'entre ses compatriotes moins connus et moins dignes de l'être.

Consultez sur Telesio : F. Bacon, de *Principiis et originibus secundum fabulas cupidinis et cœli, sive de Parmenidis et Telesii, et præcipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine*; — J. G. Lotter, *Dissertatio de Bernardini Telesii philosophi itali vita et philosophia*, Lipsie, 1726-33, in-4; — Rixner et Siber, *Vies et opinions des plus célèbres physiiciens à la fin du XVI^e siècle, etc.*, Sulzbach, 1819, in-8; — C. Bartholmess, de *Bernardino Telesio*, in-8, Paris, 1850; — Fiorentino, *Bernardino Telesio*, 2 vol. in-8, Florence, 1873-1874. C. Bs.

TEMOIGNAGE HUMAIN. On appelle témoin la personne qui affirme la réalité d'un fait dont elle a connaissance : le témoignage est cette affirmation même ; l'autorité du témoignage est la valeur et le poids de cette affirmation.

Le témoignage humain est le lien le plus impor-

sant de la société. Tout individu reçoit ou transmet par ce moyen un nombre infini de vérités ou d'erreurs. De génération en génération, de peuples à peuples s'entrelace une chaîne infinie de témoignages vrais ou faux, sincères ou menteurs, qui met entre les intelligences humaines une solidarité qu'aucune catastrophe sociale ne peut détruire. L'autorité du témoignage rend seule possible l'éducation de l'enfant, assure la justice sociale, protégée à la fois et l'accusé et la société ; fonde par l'histoire l'identité des peuples et du genre humain ; abrège les recherches du savant, et prépare aux hommes prudents une sagesse qui ne s'acquiert pas par la seule expérience.

Mais quels sont les fondements sur lesquels cette autorité repose ; quels sont les principes par lesquels elle est légitime à nos yeux ? Reid les a ramenés à deux. Le premier est l'inclination naturelle de l'homme à dire la vérité lorsqu'il n'est pas poussé au mensonge par quelque intérêt et quelque passion. Ce principe est très-puissant, quoiqu'on ne le remarque point, et on ne le remarque point précisément parce qu'il agit presque constamment : on ne fait attention qu'à ses infractions. Ce principe est très-sensible dans l'enfance, qui est naturellement sincère, et qui ne commence à mentir que lorsque l'expérience lui a appris que le mensonge peut être utile. Il est aisé de se convaincre de l'existence et de la force de ce principe en se demandant si l'on n'a pas bien plus de plaisir à dire le vrai qu'à mentir lorsque rien ne nous y engage. « La vérité, dit Reid (*Recherches sur l'entendement humain*, t. II, ch. vi, sect. 24 de la traduction française), est toujours sur le bord de mes lèvres : elle s'en échappe naturellement si je ne m'y oppose. Pour qu'elle en sorte, il n'est pas besoin que j'aie un but, des intentions bonnes ou mauvaises : c'est, au contraire, quand je n'ai aucun but, aucune intention, qu'elle sort le plus inévitablement. » Reid a donné à ce premier principe le nom de *principe de véracité* ; le second principe, qui répond à celui-là, est, toujours dans le langage de Reid, le *principe de crédulité*. De même que nous disons naturellement la vérité, nous croyons aussi naturellement que les autres hommes sont disposés à la dire, et la disent en effet. Ni le mensonge, ni la défiance ne sont les premiers mouvements de l'esprit. L'enfance croit tout, et dit tout ingénument : elle apprend à douter en même temps qu'à mentir. Même après les avertissements nombreux de l'expérience, l'homme fait est toujours plus disposé à croire qu'à douter.

Mais l'homme, quoique né pour la vérité, ne l'énonce pas toujours dans ses discours. Il trompe et il se trompe. L'erreur et le mensonge sont les deux vices qui corrompent la sincérité naturelle du témoignage. Un témoin assure un fait ou une vérité. Mais a-t-il bien vu ce fait ? a-t-il bien examiné cette vérité ? n'est-il pas dupe de son imagination, de ses sens, de ses passions ? ou bien, sans être dupe lui-même, n'a-t-il pas quelque intérêt à duper les autres ? Telles sont les questions qui se présentent devant chaque témoignage, et qui ne peuvent être résolues que par une critique sévère.

Les règles de cette critique sont parfaitement connues. Puisque le témoignage peut être vicié, soit par l'erreur, soit par le mensonge, il faut se demander à quels signes on peut reconnaître la présence de ces deux choses. Or, l'erreur dans un témoin peut venir de deux sources : ou de son ignorance en général, c'est-à-dire d'une certaine incapacité de comprendre, de voir et d'observer ; ou de son ignorance relative au fait

particulier qu'il s'agit d'éclaircir. Il est certain d'abord que l'homme qui n'est pas éclairé, ou qui manque naturellement de jugement, ne voit pas bien même les choses qu'il voit, et est incapable d'en raconter les détails avec justesse et exactitude. Il y a des esprits, même distingués, qui manquent à tel point de l'esprit d'observation ou de la mémoire, qu'ils ne peuvent retracer avec précision aucune des circonstances d'un fait dont ils ont été témoins. Pour voir il ne suffit pas d'avoir des yeux, il faut les appliquer avec attention sur les choses; et celui qui, soit défaut naturel, soit défaut d'exercice, manque de cette faculté d'attention, sera toujours un témoin peu sûr, et un garant médiocre de la vérité d'un fait. Ce n'est pas que l'on doive absolument préférer, en fait de témoignage, un savant à un témoin ignorant; il faut seulement avoir soin d'interroger chacun sur les faits dont il peut déposer : c'est celui qui a vu qui est le vrai savant dans cette circonstance. Il faut donc examiner si le témoin sait bien la chose dont il parle, ou s'il l'ignore; ne consulter l'astronome que sur les révolutions des astres, le physicien sur les phénomènes physiques, l'artisan et le labourer sur les détails de leur profession. Quand il s'agit d'éclaircir un fait particulier, les témoins les plus autorisés seront ceux qui étaient présents, fut-ce même un enfant : tant la connaissance spéciale du fait a plus de prix qu'une certaine capacité générale, qui n'a point à s'exercer dans la circonstance!

Mais il ne suffit pas que le témoin soit très-capable de connaître la vérité; il faut encore qu'il soit disposé à la dire; or, pour juger de la sincérité, il faut examiner quelles raisons peuvent l'empêcher d'être sincère : d'abord, l'habitude du mensonge, c'est-à-dire une certaine disposition à tromper en général; en second lieu, un intérêt particulier à tromper dans une circonstance donnée. En effet, tel homme, qui n'est point menteur par nature, peut l'être dans certain cas s'il y a intérêt; tel autre, au contraire, d'un caractère peu recommandable, sera sincère dans un cas particulier où rien ne le porte à mentir. Si un témoin d'un caractère honorable affirme un fait où il n'a nul intérêt, les deux conditions de la moralité du témoin seront réunies, et la confiance pourra être entière. La sécurité sera plus grande encore lorsqu'un témoin déposera contre son propre intérêt.

Mais quelles que soient les garanties de capacité et de sincérité que puisse offrir un témoin s'il est seul, il reste encore des raisons suffisantes de doute, sinon pour les faits d'un intérêt vulgaire, du moins pour les faits importants. Qu'une personne d'un caractère grave et sans nul intérêt vienne déposer d'un crime commis, ce témoignage respectable fera naître de fortes présomptions et peut-être une conviction morale dans l'esprit d'un juge. Mais la prudence ne permettrait pas de s'en rapporter à ce témoignage unique, et aucune loi humaine et juste n'autorise la condamnation d'un accusé sur lequel ne pèse d'autre charge que le témoignage d'un seul homme. La raison en est que l'on n'est jamais assez sûr de pénétrer dans l'esprit d'un homme pour se convaincre sans réserve ou qu'il a bien vu une chose, ou qu'il n'a aucun intérêt possible à affirmer l'avoir vue.

Le témoignage des hommes a un bien plus grand poids lorsque plusieurs témoins se rencontrent dans une même affirmation sur un même fait. Cependant, même cette rencontre de témoignages doit être soumise à une certaine critique; car il peut arriver que plusieurs témoins soient engagés par une même ignorance, une même

passion, ou un même intérêt, à dire les mêmes choses. Si plusieurs témoins affirmant une chose, sont aussi incapables les uns que les autres d'observer avec exactitude et discernement les faits dont ils déposent; si l'imagination leur peint à tous le même fait sous les mêmes couleurs; si une même prévention, un intérêt commun, un esprit de corps les égare de la même manière, faudra-t-il croire à plusieurs témoins plutôt qu'à un seul? Assurément non. Que sera-ce donc si, à plusieurs témoignages, s'opposent des témoignages contraires? Le nombre des témoins se trouve compensé alors par leur partage. Il faut comparer les deux dispositions et chercher de quel côté se rencontre non-seulement l'avantage du nombre, mais celui du poids : les témoignages les plus éclairés et les plus désintéressés valent toujours mieux que les plus nombreux. S'il ne se rencontre qu'un seul ordre de témoins et de dépositions, il importe, avant de se fier tout à fait, d'examiner si les témoignages opposés n'ont pas pu être supprimés ou subornés; il faut comparer entre elles les dépositions des témoins, les contrôler les uns par les autres, les confronter, en un mot. La probabilité du témoignage augmentera à mesure que, dans une plus grande différence d'origine, de classes, de passions, d'intérêts, de lumières entre les témoins, se fera voir une plus grande conformité dans leurs déclarations; et si enfin l'unanimité de tous les témoins possibles, sur un fait qui a pu être connu et discuté par un très-grand nombre de personnes, se rencontre cependant, sans aucun témoignage contraire, on peut considérer le fait comme attesté et comme certain.

Mais il ne suffit pas, dans l'appréciation du témoignage des hommes, de s'appliquer à l'examen des témoins. Il y a encore un élément dont il faut tenir compte, et qu'il faut mesurer et peser également : c'est la qualité et la nature du fait attesté. On a discuté sur cette question de savoir s'il faut avoir égard à la nature du fait, à sa vraisemblance et à sa possibilité, dans l'examen des témoignages. Suivant certains critiques, l'autorité morale du témoin suffit, et, si elle est assurée, il est inutile de rechercher si le fait est possible et probable. Mais la question est précisément de décider si les conditions d'autorité exigées pour un témoignage ne croissent pas nécessairement en raison de l'in vraisemblance des faits; si, à autorité égale, un témoignage qui affirme un fait tout simple, n'est pas plus facilement cru que celui qui nous atteste un fait extraordinaire. Ici, le sens commun et l'expérience ne laissent aucun doute. Qu'une personne connue à peine nous raconte un fait ordinaire de la vie, nous ne doutons point de ce témoignage unique; au contraire, qu'un ami, qu'une personne très-autorisée auprès de nous, vienne nous raconter des faits extraordinaires, comme, par exemple, qu'un somnambule a vu ce qui se passait à plusieurs lieues de l'endroit qu'il habite, qu'il a décrit des lieux qu'il n'avait jamais visités, qu'il a guéri des maladies par l'effet d'une seconde vue; ces sortes de prodiges nous laissent incrédules, quel que soit le nombre des témoins qui les attestent, au moins jusqu'à ce que nous ayons vérifié avec une sévérité inaccoutumée l'autorité de ces témoignages. Il est donc hors de doute que, dans la pratique de la vie, nous exigeons des conditions plus sévères dans les témoins, à mesure que les faits deviennent plus difficiles à croire par leur rareté, leur difficulté, enfin leur invraisemblance. Et, si le témoignage portait sur des faits que nous considérons comme absolument impossibles, aucun témoignage ne pour-

rait réussir à nous les faire croire. La seule question est de savoir s'il y a aucun fait que nous puissions réputer impossible, et qui doive ainsi légitimement provoquer une incrédulité absolue. Un moins en est-il qui, approchant de l'extrême invraisemblance, exigent dans les témoins les dernières conditions possibles d'exactitude et d'autorité.

L'autorité du témoignage variant ainsi selon le nombre et la qualité des témoins, et selon la nature des faits, on a eu l'idée de soumettre au calcul ces diverses variations, et de traduire en formules mathématiques les degrés de probabilité du témoignage, selon les différentes circonstances où il se produit. Mais on peut dire, en général, que l'application du calcul aux choses morales offre beaucoup de difficultés et d'inconvénients; les qualités morales ne se traitent point comme des qualités abstraites. Il y a mille nuances délicates, mille différences insensibles qu'une vue juste et exercée par l'observation discernera mieux que ne pourrait le faire le calcul le plus certain. On peut demander s'il est possible d'exprimer autrement qu'en fractions arbitraires et fictives la valeur générale d'un témoignage humain. Le pourrait-on, reste à savoir s'il serait utile de le faire. En effet, vous ne pouvez représenter par une fraction exacte la probabilité de la véracité du témoin dans un certain cas, qu'autant que l'expérience vous a d'abord fourni toutes les données justes et précises dont se compose cette probabilité. Cette fraction dans laquelle vous exprimez l'idée complexe que vous avez de la véracité d'un témoin n'ajoute rien à l'exactitude de cette idée, puisqu'elle n'en est que le signe. L'idée doit être exacte pour que la fraction le soit, et dès lors la fraction n'est pour vous qu'une représentation approximative, toujours plus ou moins infidèle, du sentiment juste et vif que vous aura donné l'expérience, la connaissance du cœur humain, la connaissance particulière de tel homme, sur sa moralité, sa capacité, enfin sur toutes les conditions exigées dans le témoin. De même, la fraction qui exprime la probabilité du fait attesté n'est encore que l'expression de l'opinion que vous avez et qui est antérieure à toute traduction arithmétique. Par conséquent, toutes les données du calcul sont empruntées à l'expérience, surtout à cette expérience délicate, complexe, infinie, que l'on appelle la connaissance du cœur humain. Le calcul n'est donc d'aucun usage quant aux données du problème. Mais ces données une fois acquises, ces prémisses bien clairement aperçues, faut-il recourir au calcul pour en exprimer les conséquences? Et n'y a-t-il pas un raisonnement naturel et une vive puissance d'induction qui nous fait tout d'abord conclure de ces données et de ces prémisses à leurs justes conséquences? Les raisonnements qui ont rapport aux choses de la vie, aux événements qui dépendent des passions, des idées, des sentiments de l'homme, ne doivent jamais être traités d'une manière abstraite, comme des équations: ils sont d'autant plus justes, qu'ils sont accompagnés d'un plus vif sentiment des choses. Supprimez les choses mêmes, et ne raisonnez plus que sur des quantités ou des signes, le raisonnement pourra être à la fois très-exact et très-faux.

On a voulu également soumettre au calcul la décroissance de certitude du témoignage avec le temps. Un géomètre anglais célèbre, Craig, a prétendu prouver que les principaux événements du commencement de notre ère cesseraient d'être croyables en l'an 3153 de cette même ère; un autre mathématicien, Pierre Peterson, renché-

rissant encore sur les calculs de Craig, annonçait l'année 1789 comme le terme où ces événements devaient avoir perdu toute autorité et toute certitude. Sans tomber dans ces excès, Laplace croit cependant que le temps diminue l'autorité des témoignages les mieux appuyés, et que cette diminution est appréciable par le calcul. Le temps doit entrer, sans aucun doute, dans l'appréciation et la critique du témoignage; mais il n'en oblitère pas absolument l'autorité; quelquefois même il y ajoute. C'est un élément qu'il faut compter et comparer à beaucoup d'autres, mais qui n'est pas, par lui seul, un principe de doute. Si les mêmes conditions d'exactitude que nous exigeons d'un témoin se rencontrent dans la transmission de son témoignage, il n'y a pas plus de raison de douter dans le second cas que dans le premier. Lorsque la transmission est purement orale, c'est-à-dire traditionnelle, il faut tenir compte, il est vrai, de l'altération que la vérité peut subir en passant par tant de bouches différentes; mais il reste toujours vrai qu'une longue tradition a une légitime autorité, et ne doit être révoquée en doute que par des raisons précises et bien appuyées. C'est ainsi que l'existence d'Homère et les premiers événements de l'histoire de Rome conserveront toujours leur autorité traditionnelle, tant que l'on n'y opposera pas de raisons très-fortes et très-convaincantes. Dans ce procès de la critique et de la tradition, c'est à la critique à faire la preuve, et la tradition a pour elle un préjugé naturel. Mais lorsque la tradition se fixe soit dans des monuments, soit dans des écrits, le temps n'a plus d'influence sur la certitude de ces témoignages une fois arrêtés, et qui se transmettent ainsi avec leur autorité primitive. On ne peut nier qu'une médaille n'ait exactement la même valeur aujourd'hui qu'au temps où elle a été frappée; l'autorité du témoignage de Thucydide ou de Tacite est aujourd'hui telle qu'au moment où ils ont écrit.

La seule question préalable est ici la question d'authenticité. Or, l'authenticité des monuments et des écrits à ses règles comme le témoignage même. L'authenticité est une sorte de sincérité. Aujourd'hui surtout que les écrits, grâce à l'imprimerie, ont obtenu une fixité et, pour ainsi dire, une éternité dont les anciens n'avaient pas l'idée, on ne voit pas que les faits convenablement attestés perdent de leur valeur avec le temps. La mort de Henri V ou celle de Charles I^{er} ne sont pas moins certaines aujourd'hui qu'il y a deux cents ans. On peut dire même que le temps, loin de nuire à la certitude historique, y ajoute souvent, puisqu'il découvre constamment des pièces nouvelles et des témoignages de plus en plus précis. L'héritage historique, transmis par les temps, n'a donc rien à craindre et nous pouvons attendre en sécurité les années critiques fixées par les mathématiciens.

L'application du calcul des probabilités à l'autorité du témoignage humain suggère naturellement la question de savoir quelle est la certitude du témoignage lorsque toutes les conditions de véracité et d'exactitude se trouvent réunies. Peut-on attacher le nom de certitude à la croyance provoquée en nous par un tel témoignage? ou, comme le pensent quelques philosophes, ne devons-nous considérer cette croyance que comme le plus haut degré possible de probabilité? C'est l'opinion de Locke, qui, après avoir dit que nous y adhérons aussi fermement que si c'était une connaissance certaine, ajoute cependant que « le plus haut degré de probabilité est lorsque le consentement général de tous les hommes, dans tous les siècles, autant qu'il peut

être connu, concourt, avec l'expérience constante, à affirmer la vérité d'un fait particulier attesté par des témoins sincères ». Nous ne pouvons consentir, pour notre compte, à cette atténuation de la certitude du témoignage humain. Si l'on donne le nom de certitude à cet état de l'esprit qui adhère à ce qu'il croit la vérité sans aucun mélange de doute, on ne peut méconnaître le caractère de la certitude dans l'adhésion que nous accordons à certains faits attestés par le témoignage universel. S'appuiera-t-on sur ce sophisme, que l'autorité d'un témoin isolé, quelque grande qu'elle soit, n'est jamais que probable, et que, par conséquent, l'autorité de plusieurs témoignages n'est qu'une source de probabilités? Ce sophisme est connu dans la logique sous le nom du Chauve ou du Monceau. Il est évident que ce qui fait ici la certitude, c'est précisément la rencontre unanime des témoins; et, comme dans cette hypothèse toute chance d'erreur disparaît, le doute disparaît également. Dira-t-on qu'il n'y a certitude que lorsqu'il y a évidence, et qu'il ne peut y avoir d'évidence dans un fait que nous ne connaissons pas immédiatement? Nous répondons que ce n'est pas le fait par lui-même qui est évident, mais ce principe : qu'un nombre considérable de témoins ne peuvent se réunir dans une même erreur ou dans un même mensonge, lorsqu'ils attestent un fait qu'ils ont pu connaître et où aucun d'eux n'est en quoi que ce soit intéressé. Voilà le principe évident, d'où sort, comme une conséquence, l'évidence du fait attesté.

Si c'est une erreur de méconnaître la certitude positive du témoignage humain, c'en est une autre plus grave de considérer le témoignage comme la source unique de la certitude. C'est un système que l'on a vu naître de nos jours. Il est trop évident que l'individu ne peut être un témoin suffisant de la vérité, que si l'on suppose d'abord qu'il est capable de connaître et de comprendre la vérité. Le témoignage est un fait composé qui suppose l'action de la plupart de nos facultés intellectuelles. Supprimez l'autorité de la conscience, des sens, du jugement, du raisonnement, nous ne voyons pas par quel moyen un homme pourra connaître un fait, le comprendre et l'attester. Cela est bien plus évident encore s'il s'agit d'une vérité : car ici une simple attestation ne suffit plus, la démonstration est nécessaire; c'est-à-dire qu'il faut que l'intelligence parle à l'intelligence. Il faut laisser au témoignage son domaine, si on n'en veut pas compromettre son autorité en l'exagérant. Son domaine est celui des faits; mais, même dans cet empire qui lui est propre, il ne faut point lui ôter son soutien naturel, l'intelligence; il n'est que la déposition de l'esprit. Il n'en est pas la lumière : la lumière lui vient des facultés premières et nécessaires de notre intelligence. C'est là qu'il faut pénétrer pour trouver l'autorité de la parole humaine. La parole est un signe qu'il ne faut pas confondre avec la chose qu'elle signifie. Telle est la confusion, telle est l'erreur de l'école qui, voulant arracher l'homme à lui-même et à sa raison, pour le livrer tout entier à l'autorité, s'est plu à combattre la certitude de nos facultés intellectuelles, à les rendre esclaves du témoignage et de la parole. C'est un sensualisme d'un autre ordre, d'accord avec celui de Condillac, pour faire venir nos idées du dehors et méconnaître dans l'homme la faculté naturelle de penser. La vraie philosophie écarte ces illusions et ces sophismes : elle fait une place au témoignage dans l'intelligence humaine; mais elle ne la lui soumet pas tout entière.

Voy. sur le témoignage, *Encyclopédie*, art.

CERTITUDE, par l'abbé de Prades; — Laplace, *Essai philosophique sur le calcul des probabilités*; — Reid, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, ch. vi, sect. 24; — Daunou, *Cours d'études philosophiques*, t. I.

P. J.

TEMPS, DURÉE. De même que tous les corps sont étendus, tous les êtres de l'univers durent. Il existe une étroite union et presque une solidarité complète entre l'étendue et la durée. De même que l'on distingue, au moins par la pensée, de l'étendue de tel ou tel corps l'espace qu'occupent les corps étendus et auquel la raison ne peut concevoir de limites; ainsi se distinguent la notion de la durée des êtres et celle du temps dans lequel ils durent et que la raison ne peut concevoir que comme infini, soit dans le passé, soit dans l'avenir.

Toutes les questions que soulève la notion de l'étendue des corps sont également suscitées par celle de la durée des êtres finis. Comment l'esprit acquiert-il les idées du temps et de la durée? Qu'est-ce que le temps relativement aux êtres que nous disons durer dans le temps? Est-ce une idée de notre esprit, une forme sous laquelle il ne peut concevoir les êtres finis? Le temps sans bornes est-il un être de raison ou un attribut de la nature divine? Presque tous les philosophes qui ont traité de l'étendue ou de l'espace ont également traité du temps ou de la durée, et ont proposé des solutions identiques pour ces deux ordres de questions parallèles. Quelques-uns ont seulement développé davantage l'un ou l'autre de ces problèmes jumeaux, suivant les circonstances qui les conduisaient à s'en occuper. Clarke, Leibniz, Kant, qui traitaient la question *ex professo*, se sont également occupés du temps et de l'espace; mais on comprend que Descartes et Berkeley aient traité de l'étendue presque à l'exclusion de la durée. Au contraire, M. Royer-Collard, plus psychologue que métaphysicien, a plus insisté sur la durée que sur l'espace. Les questions communes à ces deux ordres d'idées sont aussi traitées dans différents articles de ce Dictionnaire, et l'on comprend aussi qu'aux articles MATIÈRE et SENS on se soit plus spécialement occupé de l'étendue. Nous renverrons donc les lecteurs pour tous les points communs à l'article ÉTENDUE et à ceux qui le complètent; et nous compléterons celui-ci, en résumant, sur les questions psychologiques particulièrement relatives au temps et à la durée, l'analyse délicate de Royer-Collard.

1° Quels sont les caractères de l'idée du temps? On doit distinguer la notion de durée de celle de la succession des événements, qui suppose la durée, et de celle du mouvement, qui nous aide à la mesurer. La succession nous révèle la durée, mais la succession ne sera pas la durée; c'est la durée qui introduit la continuité dans la succession. Quant au mouvement, il est successif et s'accomplit à la fois dans l'espace et dans le temps. Qu'est-ce donc que la durée? S'il est permis de chercher une définition à des notions simples et premières de l'intelligence, nous dirons que c'est une quantité continue sans laquelle il est impossible de concevoir aucun changement, aucune succession; dans laquelle nous supposons que tout se succède et s'écoule, les événements du monde extérieur comme nos propres pensées, nos actes, les états et les modifications de notre être. De même que tout corps est étendu et occupe un lieu, de même tout changement, tout phénomène s'accomplit dans le temps. Le temps est le lieu des événements, comme l'espace est le lieu des corps. Nous concevons la durée comme quelque chose

de continu, composé de parties homogènes, divisible à l'infini par la pensée, ainsi que l'étendue nous apparaît comme quelque chose de continu qui peut être également divisé indéfiniment, quoique nous soyons obligés d'admettre que les dernières particules des corps échappent à la division. Enfin, l'espace et le temps sont également commensurables. Il existe un rapport entre les parties de la durée et les parties de l'étendue. Ce rapport est tel que la durée peut être représentée par l'étendue, par un mouvement uniforme pris pour unité de mesure.

La notion de la durée est due à la mémoire, dont elle n'est pourtant pas plus l'objet propre que l'étendue n'est l'objet propre du toucher. Ce n'est pas l'étendue que nous touchons, ce n'est pas de la durée que nous nous souvenons; mais nous ne pouvons toucher un corps sans le percevoir étendu, ni nous souvenir d'un événement sans le rapporter à la durée.

Enfin, de même que l'étendue finie, invisible, nous suggère l'idée d'un espace illimité, sans bornes, indivisible et nécessaire, de même la durée finie, qui nous apparaît sous la forme de la continuité des événements, éveille en nous l'idée d'une durée éternelle, infinie, qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin, de l'éternité. Voy. ÉTERNITÉ.

2° Quelle est l'origine de la notion de durée? L'idée du temps nous est fournie par la mémoire. Or, si l'on examine la nature de cette faculté et son objet, on verra que la durée ne peut nous être suggérée par le spectacle des choses extérieures.

De quoi nous souvenons-nous en réalité? des opérations de notre esprit, et de ses divers états antérieurs. Quand nous disons : Je me souviens de telle personne, de tel objet, c'est comme si nous disions : Je me souviens d'avoir vu tel objet ou telle personne. La vision passée de la personne ou de l'objet, voilà l'objet de la mémoire. Les objets des sens nous sont donnés hors de nous; ceux de la conscience et de la mémoire en nous. Nous ne nous souvenons en réalité que de nous-mêmes. C'est donc au dedans de nous que nous puisons d'abord la notion de la durée.

La durée nous est donnée comme nôtre dans la mémoire, et si nous la transportons aux objets et aux événements du monde extérieur, c'est que, par une induction postérieure, nous concevons que toutes choses durent comme nous durons nous-mêmes.

L'esprit connaît qu'il est le même qui a vu et qui se souvient d'avoir vu, et qu'il a continué d'être dans le même intervalle. Or, continuer d'être le même, c'est cela qui s'appelle durer. C'est donc le moi qui a duré. La durée est dans l'identité de notre personne, qui assiste elle-même à la succession de ses opérations et de ses divers états. Mais pour saisir la durée à sa véritable origine, il faut remonter plus haut que l'opération elle-même, qui n'est qu'un effet. Les opérations se succèdent, l'activité est continue. Or, c'est cette activité continue qui m'atteste mon identité continue, et mon identité continue qui me donne ma durée continue. Agir sans cesse avec la conscience de son action présente et la mémoire de son action passée, c'est durer. L'origine de la notion de durée est donc dans le premier acte de la mémoire, et la durée que le mémoire nous révèle est notre propre durée.

3° Nous durons, mais nous savons aussi que tout dure. Comment passons-nous du premier fait au second? Évidemment ce n'est pas en généralisant le premier, comme le veut Condillac. Nous ne donnons pas notre durée aux choses,

nous supposons qu'elles durent indépendamment de nous. C'est donc par une autre induction que l'induction empirique que nous transportons la durée aux objets hors de nous. A l'occasion de notre propre durée, nous concevons que toutes choses durent, et à l'occasion de la durée des choses, nous comprenons une durée nécessaire, immuable, éternelle, qui n'a pas commencé et ne pourrait finir. Ici doit intervenir une faculté supérieure aux sens et à la mémoire, la raison.

« Nous ne durons pas seuls, dit Royer-Collard; mais dans l'ordre de la connaissance, toute durée émane de celle dont nous sommes les fragiles dépositaires. La durée est un grand fleuve qui ne cache point sa source, comme le Nil, dans les déserts; ce fleuve coule en nous, et c'est en nous seulement que nous pouvons observer et mesurer son cours. »

4° Un point intéressant est celui de la mesure du temps. Comment se mesure la durée? D'abord, la durée est-elle commensurable? Possédons-nous une mesure, une unité invariable de la durée? Pour l'étendue elle-même, cette mesure exacte n'existe que d'une manière idéale; appliquée, elle perd sa précision. Il en est de même de la mesure de la durée. Il y a une unité idéale et une unité réelle toujours plus ou moins affectée d'erreur. Mais, au moins, cette unité réelle telle que l'erreur ne soit pas appréciable, quelle est-elle, et où la prenons-nous? Tout le monde sait que nous la possédons et que c'est dans le mouvement que nous la trouvons. Le mouvement est un phénomène qui s'opère à la fois dans l'espace et dans le temps. D'où il suit que, dans le mouvement uniforme, les espaces parcourus étant entre eux comme les temps employés à les parcourir, si un de ces espaces est pris pour unité de l'étendue, le temps employé à le parcourir acquiert la propriété d'unité à l'égard de la durée. La mesure de l'un est constamment signifiée par la mesure de l'autre et obtient la même précision.

Mais cela suppose un mouvement uniforme. Or, qui nous garantit l'uniformité du mouvement? Le mouvement uniforme est celui où des espaces égaux sont parcourus en des temps égaux; il y a donc des temps égaux et reconnus tels avant que l'on sache que le mouvement est uniforme; et pour connaître l'égalité du temps, il faut une mesure fixe antérieure au mouvement uniforme. Le temps se mesure par le mouvement. Celui de la terre ou du soleil est-il uniforme? Les astronomes le supposent; mais c'est une hypothèse, une donnée première une sorte de *postulatum*. Par cela même qu'ils supposent des espaces égaux parcourus en temps égaux, ils ont déjà une mesure de la durée. La mesure d'une quantité ne peut être prise que dans cette quantité; la mesure de la durée, dans la durée. Où donc la trouvons-nous?

Royer-Collard, d'accord ici avec Maine de Biran, démontre que, de même que notre durée est la seule qui nous soit immédiatement donnée et que c'est d'elle que nous partons pour concevoir la durée des choses étrangères à nous, de même aussi la mesure primitive de la durée ne se rencontre qu'en nous. Il n'y a, dit-il, qu'une seule durée, et si elle est commensurable, c'est dans la nôtre seulement que réside la mesure commune. Pour cela il faut, de plus, que nous soyons assurés que la portion de notre durée, prise pour unité, est une quantité invariable. Durons-nous uniformément? Tout se ramène à cette question.

Nous croyons à l'uniformité de notre durée, et cela antérieurement à l'expérience. Nous croyons

que le temps marche d'un pas égal. Mais l'expérience confirme-t-elle ce préjugé? Y a-t-il un fait en nous qui puisse nous servir de type de l'égalité, nécessaire pour concevoir l'uniformité des mouvements?

C'est ici que Royer-Collard, par une analyse plus approfondie des faits de la conscience, et en particulier du phénomène de la volonté, cherche à établir que le fait vraiment égal à lui-même qui sert de base à la mesure du temps, c'est l'acte volontaire, l'effort de la volonté.

« Je veux marcher, dit-il, je marche. Le mouvement commencé par un acte de ma volonté, qui remplit un premier instant, se continue par un autre acte, qui me donne un second instant; par un troisième, qui me donne un troisième instant. Je prends pour unité de durée l'instant déterminé par l'effort qui produit un pas. Cet effort se renouvelle sans cesse, et la succession de ces efforts est sensiblement uniforme. »

Le phénomène qui appartient à la volonté a le triple avantage 1° d'être clair : il n'y a de clair, pour la conscience, que ce qui est accompagné d'un acte d'attention; 2° d'être parfaitement identique et simple : rien de plus simple que l'acte volontaire; 3° de se produire à la fois en nous et hors de nous, dans la force volontaire ou dans le *moi* qui en est le principe, et dans le corps; d'être traduit par un mouvement extérieur d'égalé durée, qui s'accomplit dans l'espace. De sorte que l'espace et la durée sont liés entre eux, et que l'un peut représenter l'autre.

Ces idées de M. Royer-Collard ne sont pas sensiblement différentes de celles de Th. Reid et de Dugald Stewart. Ces trois philosophes ne se sont occupés, on le voit, que de la question psychologique, ne croyant pas que la raison peut connaître la nature de l'espace ou du temps, tandis que Newton, Clarke, Leibniz et Kant ont avancé sur ce dernier point les opinions les plus hardies et les plus contraires.

Il résulte de tout ce qui précède que les ouvrages à consulter sont ceux qui se trouvent indiqués à l'article ÉTENDUE.

X.
TENNEMANN (Guillaume-Théophile), bien plus connu comme historien de la philosophie que Tiedemann, son émule, naquit le 7 décembre 1761, dans un village voisin d'Erfurt, où son père remplissait les fonctions de pasteur. Il avait quatre ans, lorsque la petite vérole lui donna des infirmités qui ne finirent qu'avec sa vie. Son développement d'esprit s'en trouva retardé, faiblement secondé d'ailleurs par son père, homme fantasque et bourru, qui était en même temps son précepteur. A l'âge de seize ans, il fut envoyé au collège d'Erfurt; et deux ans après, en 1779, il fut admis à l'université de cette ville. Il y devait étudier spécialement la théologie; mais ses goûts l'entraînèrent d'abord aux cours de philosophie; il résolut de voter à la science des sciences tout ce qu'il avait de talents et de santé. En 1781, il quitta l'école d'Erfurt pour celle d'Iéna, dès lors si sérieusement occupée de métaphysique et de morale. La *Critique de la raison pure* paraissait en ce moment même : Tennemann la médita et s'en déclara l'adversaire. Cette opposition, néanmoins, ne dut pas être de longue durée. Peu d'années après, il passa de la contradiction à une sympathie des plus dociles. Son coup d'essai roulait sur le problème de l'existence substantielle de l'âme et sur la possibilité de la connaître : de *Questioe metaphysica, num sit subjectum aliquod animi a nobisque cognosci possit. Accedunt quaedam dubia contra*

Kantii sententiam (1788). La solution de Kant y est encore contestée et combattue. Elle ne l'est plus dans les ouvrages, soit théoriques, soit historiques, que Tennemann publia dans la suite, et dont nous indiquerons les plus distingués.

En 1791, il fit paraître un livre consacré aux *Doctrines et opinions de l'école socratique louchant l'immortalité de l'âme*; en 1792 et 1795, quatre volumes sur le *Système de la philosophie platonicienne*. En 1798 enfin, il commença la publication de sa principale œuvre, de son *Histoire de la philosophie*, qui forme douze volumes (11 tomes) et qui est cependant restée inachevée. La première livraison en parut à Leipzig en 1798, et la dernière en 1819, c'est-à-dire vers l'époque même où mourut l'auteur. Une seconde édition en a été publiée en 1828. En 1812, Tennemann a donné lui-même un abrégé de ce vaste ouvrage sous le titre de *Manuel de l'histoire de la philosophie*, traduit en français par M. V. Cousin, Paris, 1829 et 1839, 2 vol. in-8.

Après avoir professé la philosophie et l'histoire de la philosophie pendant quinze ans à l'université d'Iéna, Tennemann avait été appelé, en 1804, à l'académie de Marbourg, pour y remplir la chaire devenue vacante par la mort de Tiedemann. Douze ans après, il avait été aussi nommé bibliothécaire de cette antique et solide institution. A côté des productions que nous venons d'énumérer, il avait fait imprimer plusieurs traductions, genre de travail où il excellait : les *Essais de Hume sur l'entendement humain* (1793), l'*Essai plus célèbre* encore de Locke (1795-97), enfin l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* de M. Degerando (1806-7).

Les mérites et les défauts de l'*Histoire de la philosophie* de Tennemann ont été parfaitement signalés par M. Cousin dans son *Cours* de 1828 (leçon xii^e). Ces mérites consistent à se renfermer rigoureusement dans le domaine naturel de la philosophie, à rattacher l'histoire de la philosophie étroitement à l'histoire générale de l'esprit humain et de la civilisation, à puiser scrupuleusement les matériaux de ses récits et de ses exposés aux sources originales et authentiques, à ne jamais séparer l'érudition et la critique, à joindre la fidélité à la clarté, la sagacité à la précision et à l'ordre, l'étendue et une heureuse abondance à toutes les exigences d'une méthode sévère et savante. Les défauts qui déparent ce monument, jusqu'à ce jour unique, ce sont les défauts mêmes que l'on doit reprocher à l'école de Kant. Tennemann envisage trop tous les systèmes au point de vue de l'idéalisme subjectif, et par conséquent devient plus d'une fois injuste envers les doctrines qui s'appuient sur un fondement différent. Il est particulièrement exclusif et intraitable à l'égard des théories mystiques, du néo-platonisme, par exemple. Il va plus loin : il impose souvent à ses doctrines un langage et des formules qui ne leur conviennent pas, les formules de la philosophie kantienne, et le langage précis, mais aride et pédantesque, que Kant avait mis à la mode. L'usage, bien que modéré, de cette terminologie rend la lecture de son ouvrage moins agréable que ne l'est la lecture du livre de Tiedemann. Mais, quant au fond, il surpasse celui-ci de beaucoup : non-seulement il connaît mieux les sources, mais il sait mieux rattacher les époques de la philosophie aux grands événements et à la suite de l'histoire universelle. Par philosophie (t. I, p. 27), il entend « la science des derniers principes et des lois de la nature et de la liberté

ainsi que de leur rapport. » Par histoire de la philosophie (*ubi supra*, p. 29), « l'exposition du développement successif de la philosophie, ou bien des efforts que fait la raison pour réaliser l'idée d'une science des derniers principes et des lois de la nature et de la liberté. » Ni Brucker, ni Tiedemann n'avaient conçu l'objet de leurs travaux d'une manière aussi vaste et aussi haute.

Voici, selon Tennemann (*ubi supra*, p. 35), les divers éléments auxquels l'histoire de cette science doit accorder tour à tour le même degré d'attention : 1. Développement de la notion de philosophie ; — 2. Fixation du domaine et des limites de la philosophie ; — 3. Division et ordonnance systématiques de ses parties ; — 4. Examen de la méthode ; — 5. Recherches concernant la possibilité et les conditions de la philosophie comme science ; — 6. Discussion du principe de la philosophie ; — 7. Systèmes philosophiques, c'est-à-dire Essais d'une liaison systématique des diverses connaissances d'après des principes philosophiques ; — 8. Exposition séparée de différentes parties détachées d'un ensemble philosophique ; — 9. Recherches et théories sur des objets particuliers ; — 10. Accroissements dus à certaines idées, à certaines propositions ; — 11. Discussions occasionnées par des doctrines déjà répandues et acquises à la science, capables de perfectionner la philosophie ; — 12. Détails importants, propres à fournir des matériaux nouveaux ou à donner une nouvelle impulsion à la philosophie ; — 13. Par-dessus tout, indication des principes, des points de vue, de l'esprit général, qui ont pu guider les philosophes.

Mais à ce côté intérieur Tennemann conseille de joindre et joint lui-même, dans son grand ouvrage, tout ce qui regarde : 1° la vie et les destinées des philosophes, leur caractère, etc. ; — 2° leur langage, la langue où ils écrivaient et pensaient, etc. ; — 3° la situation politique, religieuse et morale des nations et des temps ; — 4° l'état général des sciences et de la culture intellectuelle.

Dans la vaste et belle introduction mise en tête du tome I^{er}, il parcourt ainsi toutes les conditions prescrites à l'histoire de la philosophie. C'est un morceau choisi et qui a dû puissamment contribuer aux progrès que cette étude a faits, depuis cinquante ans, parmi les compatriotes de Tennemann. Quant à la liaison des faits et des systèmes, le professeur de Marbourg suit l'ordre chronologique, en s'efforçant néanmoins de le combiner, autant qu'il y peut prétendre, avec l'ordre logique, avec celui du rapport que les doctrines peuvent avoir entre elles, par l'analogie des pensées et l'identité de l'esprit.

Afin de faciliter l'investigation de ceux qui voudraient consulter l'*Histoire* même, nous allons indiquer le contenu de chaque volume :

- I. Première philosophie grecque jusqu'à Socrate.
- II. De Socrate à Platon.
- III. Disciples de Platon. — Aristote et ses sectateurs. — Epicure.
- IV. Zénon et les stoïciens. — Scepticisme.
- V. Sceptiques et éclectiques. — La philosophie à Rome.
- VI. École d'Alexandrie.
- VII. Philosophie chrétienne et ecclésiastique.
- VIII et IX. Philosophie scolastique.
- X. Philosophie de la renaissance.
- XI. Philosophie du xviii^e siècle. — Bacon et Descartes.
- XII. Philosophie du xviii^e siècle, s'arrêtant à

l'école écossaise et avant Kant. Voy. la préface de la traduction française du *Manuel de Tennemann*, et les *Fragments de philosophie contemporaine* de M. V. Cousin. C. Bs.

TERRASSON (l'abbé Jean) naquit à Lyon en 1670, et mourut en 1750. A l'âge de dix-huit ans il entra dans la congrégation de l'Oratoire, dont il sortit quelque temps après. Nous n'avons pas à parler ici de son roman de *Sethos*, Télémaque égyptien, qui est une imitation un peu froide du *Télémaque* grec de Fénelon. Membre de l'Académie française, de l'Académie des sciences, professeur et lecteur royal de philosophie, Terrasson n'est pas seulement un littérateur et un savant, mais encore un philosophe. Sa philosophie, dit d'Alembert dans son éloge, était le cartésianisme. C'est surtout dans un petit ouvrage posthume intitulé *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, que l'abbé Terrasson se montre philosophe et cartésien. Cet ouvrage est sous forme de réflexions détachées, et se divise en deux parties : *Introduction à la Philosophie et Philosophie de l'esprit*. Il y porte quelques jugements remarquables sur Descartes, sur son génie et son influence, exprimés avec une certaine force et une certaine éloquence. « La philosophie de ce recueil consiste, dit-il, à préférer, dans les doctrines humaines, l'examen à la prévention, et la raison à l'autorité. » C'est à ce point de vue de la méthode et de l'esprit qu'il exalte Descartes. « La philosophie n'est pas autre chose que l'esprit de Descartes cultivé et porté à son plus haut point par l'Académie des sciences, cet esprit qui, se répandant peu à peu dans le public, laisse dans la boue tout ce qui lui est opposé et même tout ce qu'il n'y participe pas. » Il attribue à l'Académie des sciences le principal bonheur de l'établissement de la philosophie nouvelle, ce qui est vrai, sans doute, de la physique et des nouvelles méthodes géométriques, mais non de la métaphysique. L'Académie des sciences n'a contribué au triomphe de la métaphysique de Descartes qu'en faisant triompher sa physique. Il n'apprécie pas moins bien l'heureuse et féconde influence de Descartes sur les lettres que sur la physique et les mathématiques. Il le loue d'avoir perfectionné l'éloquence française et fait, pour ainsi dire, sortir de l'enfance le raisonnement en matière littéraire. En effet, c'est Descartes qui, selon lui, a créé cette prose noble et ferme qui convient à l'éloquence, et c'est depuis la propagation de sa philosophie et de sa méthode qu'il y a du goût, de l'ordre, de la méthode dans la plupart des ouvrages de l'esprit. C'était la mode au xviii^e siècle de sacrifier Descartes à Newton. Terrasson tâche de faire avec équité la part de l'un et de l'autre. Il remarque que la philosophie de Newton ne s'est pas trouvée propre, comme celle de Descartes, à toute espèce de doctrine, parce que le système de Descartes est un système philosophique, au lieu que celui de Newton n'est que physique et géométrique. Il proclame Descartes, avec raison, le premier auteur de ce qu'il y a de bon dans le newtonisme, et cela dans les points mêmes où le newtonisme lui est contraire. D'ailleurs il n'approuve pas les physiciens aveuglément attachés à Descartes, comme l'ancienne école l'était à Aristote : ces gens-là, dit-il, sont dans la nouvelle philosophie sans en avoir l'esprit, et ils vont contre l'intention de Descartes même, qui a voulu faire non des cartésiens, mais des philosophes. Mais ce qui semble lui plaire par-dessus tout le reste dans la physique de Descartes, c'est l'idée de l'infini du monde : de là seulement on pourrait tirer une conjecture à l'appui de l'assertion de l'auteur

d'une lettre adressée à l'éditeur, en tête de l'ouvrage où nous puissions, qui attribue à l'abbé Terrasson le fameux traité de *l'Infini créé*. Ce traité de *l'Infini créé*, attribué à différents auteurs, est certainement l'ouvrage de quelque malebranchiste excessif qui soutient hardiment l'infinité de la création dans le temps et dans l'espace, dans l'ordre des esprits et des corps, et qui fait les plus grands et les plus singuliers efforts d'imagination pour mettre ce système en harmonie avec la religion. Nous avons encore à montrer l'abbé Terrasson comme un de ceux qui des premiers, et avec le plus de rigueur philosophique, ont formulé la loi de la perfectibilité de l'esprit humain. Il voit dans le cartésianisme même la suite et la preuve des progrès accomplis par l'esprit humain. Mêlé à la querelle des anciens et des modernes, il a écrit une dissertation critique sur *l'Iliade*, où, de même que Perrault, Fontenelle, Lamotte, il a le tort de vouloir réagir contre Homère, comme on réagissait contre Aristote, et de confondre la poésie avec la science, l'inspiration individuelle et intransmissible du poète avec les idées et les inventions qui se transmettent et se perfectionnent de siècle en siècle; mais, d'ailleurs, il envisage la question de plus haut et d'un point de vue un peu plus philosophique. Il reproche à Perrault, Lamotte et Fontenelle de n'avoir pas assez établi que la supériorité des modernes sur les anciens est un effet naturel et nécessaire de la constitution de l'esprit humain; d'avoir bien dit la chose en observateurs et en historiens, mais non pas en philosophes. Selon Terrasson, les progrès de l'esprit humain dans le cours des siècles sont la suite d'une loi naturelle exactement semblable à celle qui fait croître un homme particulier en expérience et en sagesse depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse. Ils sont aussi nécessaires que la croissance des arbres et des plantes. « Il faut abandonner, dit-il dans la préface de sa *Dissertation critique sur Homère*, le vieux système qui non-seulement fait regarder l'antiquité comme le modèle, mais comme le terme du beau; il faut prendre, au contraire, celui qui fait regarder le monde en général comme un homme en particulier, qui a son enfance, son adolescence, sa maturité, et à qui, dans sa maturité même, le temps donne tous les jours de l'expérience. Le sens commun doit comprendre que cela doit être, et l'examen fera voir que cela est. » Jusqu'à présent on n'a pas assez remarqué que la querelle des anciens et des modernes est sortie de la réaction excitée par le cartésianisme contre l'antiquité et Aristote, et que la loi de la perfectibilité est sortie de la querelle des anciens et des modernes. Les partisans des modernes, Perrault, Fontenelle, Terrasson, tous plus ou moins cartésiens, n'ont pas sans doute entrevu les premiers, mais les premiers ils ont essayé de formuler et de démontrer la perfectibilité du genre humain. Il faut donc faire honneur à Descartes, à la philosophie spiritualiste du xvii^e siècle, et non pas seulement à la philosophie empirique du xviii^e, de la croyance à la perfectibilité.

Consultez l'*Éloge de Terrasson*, par d'Alembert; la *Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, 1 vol. in-12, Paris, 1754; et la préface de la *Dissertation critique sur l'Iliade*, 2 vol. in-12, ib., 1715. F. B.

TERTULLIEN (Quintus Septimius Florens), l'un des plus célèbres docteurs de l'Église latine aux ii^e et iii^e siècles, naquit vers l'an 160, à Carthage, qui était alors la Rome et l'Athènes de l'Afrique. C'est dans ses écoles renommées qu'il reçut une brillante éducation, grâce aux soins de sa mère, car il avait perdu fort jeune son père,

centenier dans une légion du proconsul. Doué d'une imagination vive, d'un esprit pénétrant, et d'une âme ardente comme le climat sous lequel il était né, il fit de rapides progrès dans toutes les sciences; il étudia avec un soin particulier les opinions des diverses sectes philosophiques qui régnaient alors; il acquit surtout une connaissance approfondie des lois romaines, et parut avoir suivi quelque temps le barreau. Il était païen par sa naissance, et l'on sait qu'il fut marié, car plusieurs de ses écrits sont adressés à sa femme.

C'est sous le règne de Septime Sévère, de l'an 193 à l'an 211, qu'il publia les premiers ouvrages auxquels il a dû sa célébrité. Le témoignage formel de saint Jérôme, dans son traité *des Écrivains ecclésiastiques*, nous apprend que Tertullien fut ordonné prêtre, et qu'il exerça le sacerdoce jusqu'au moment où il tomba dans l'hérésie de Montanus. Il est assez difficile d'assigner une date précise à chacun de ses livres; toutefois, quant à l'ordre chronologique, on peut les diviser en deux grandes classes: la première comprend ceux qu'il composa lorsqu'il était encore catholique; la seconde, ceux qu'il a écrits depuis qu'il fut devenu montaniste. Ces derniers sont faciles à reconnaître, car il ne manque jamais d'y parler du saint esprit de Montanus, des prophéties des montanistes et de leurs jeûnes extraordinaires, de déclamer contre les secondes noces et contre l'absolution donnée par les catholiques à ceux qui avaient péché depuis le baptême, et, enfin, contre les catholiques, qu'il appelle *psychiques*, c'est-à-dire charnels et grossiers.

C'est à l'époque de la persécution provoquée, vers l'an 200, contre les chrétiens, par Plautien, favori de Septime Sévère, que Tertullien composa le plus connu de tous ses ouvrages, l'*Apologétique*, où, en réclamant la liberté de conscience au nom des chrétiens, il les justifie avec chaleur des crimes qui leur sont imputés. Tertullien déploie dans cet écrit une véritable éloquence: « Nous ne sommes que d'hier, dit-il, et déjà nous remplissons les villes et les villages, l'armée et les palais, le sénat et le Forum; nous ne vous avons laissé que vos temples. Si, pourtant, nous voulions faire la guerre, ce nous serait chose facile: nous aurions moins de troupes que vous, mais nous savons mourir: avec quelle persévérance ne combattrions-nous pas! » — « Vous nous punissez, s'écrie-t-il ailleurs, parce que nous n'adorons pas vos dieux, et vous-mêmes ne les reconnaissez pas pour des dieux! » Il développe cette pensée avec puissance, en déroulant la série de vices et de crimes qui sont personnifiés sous les symboles du vieux polythéisme. A la fin de ce traité, l'auteur nous montre Pidée de la fraternité du genre humain, appelée à remplacer le principe étroit et égoïste du patriotisme antique: le chrétien brise l'unité de la cité romaine, pour se faire citoyen de l'univers: *Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum*.

Comme écrivain, Tertullien a d'énormes défauts joint quelques qualités, la vivacité et une certaine énergie originale; mais il est obscur, incorrect. Un de ses éditeurs a composé un glossaire africain pour l'expliquer. Chez lui, la verve et les mouvements de la passion triomphent des aspérités d'une langue inculte, et la rudesse de son style réfléchit en quelque sorte l'âpreté de son caractère. Malebranche, dans un chapitre de sa *Recherche de la vérité*, où il traite de la force de l'imagination (ch. iii de la 3^e partie du II^e livre), a fait du génie de Tertullien une appréciation pleine à la fois de justesse et de finesse: « Tertullien, dit-il, était à la vérité un homme d'une profonde érudition; mais il avait plus de

mémoire que de jugement, plus de pénétration et plus d'étendue d'imagination que de pénétration et d'étendue d'esprit. On ne peut douter qu'il ne fût visionnaire et qu'il n'eût presque toutes les qualités que j'ai attribuées aux esprits visionnaires. Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus et pour ses prophéties est une preuve incontestable de la faiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportements, ces enthousiasmes sur de petits sujets, marquent sensiblement le dérèglement de son imagination. Combien de mouvements irréguliers dans ses hyperboles et dans ses figures! combien de raisons pompeuses et magnifiques qui ne prouvent que par leur éclat sensible, et qui ne persuadent qu'en étourdissant et qu'en éblouissant l'esprit!»

Tertullien passe pour avoir exercé quelque temps le sacerdoce à Rome. Il avait assisté aux jeux publics que l'empereur Sévère fit célébrer en 204; c'est à cette occasion qu'il composa son traité *Contre les spectacles*. Les jeux du cirque et ses spectacles sanglants, qui étaient une passion générale pour les Romains, excitent son indignation; mais il attaque surtout le théâtre, qu'il appelle le sanctuaire de Vénus, où naissent et fermentent toutes les passions. Le rigorisme de Tertullien fut mal accueilli du clergé de Rome; ce fut alors qu'il retourna en Afrique, peu édifié des mœurs des populations de l'Italie; et quelque temps après, au dire de saint Jérôme, irrité par l'envie et par les injures des clercs de l'Église romaine, il tomba dans l'erreur des montanistes. Il adopta cette hérésie dans la maturité de l'âge, et y persista, tout en se séparant, plus tard, de Montanus lui-même. Ainsi il veut que, dans la persécution, chaque fidèle meure à son poste : il n'est jamais permis de fuir le martyre. Il proscriit les secondes noces, qui sont à ses yeux des adultères déguisés. Dans son livre *Sur le voile des vierges*, on reconnaît un reflet des mœurs africaines : « Toute vierge, dit-il, qui se montre, s'expose à ne l'être plus; elle a cessé d'être vierge. »

Tout schismatique qu'il était lui-même, Tertullien fut l'adversaire le plus rude, le plus opiniâtre et le plus passionné des hérétiques. Il écrivit tour à tour contre Hermogène, Praxéas, Marcion, et contre les valentiniens. Il est l'ennemi déclaré des gnostiques, il les poursuit avec une haine ardente et tout africaine; dans le début de son traité *Contre Marcion*, parlant des peuples féroces qui habitent les bords du Pont-Euxin, il ajoute ces mots, qui donneront une idée de la violence de sa polémique : « Mais ce qui peut se dire de plus funeste et de plus barbare de cette contrée, c'est qu'elle a donné le jour à Marcion, homme plus hideux qu'un Scythie, plus inhumain qu'un Massagète, plus audacieux qu'une Amazone, plus obscur qu'un nuage, et plus fallacieux que l'Ister. »

L'Église catholique, défendue par lui avec une si farouche énergie, dut le désavouer. Il avait dépassé le but; la mesure lui manque en toutes choses. Dans son livre *Sur l'Idolâtrie*, Tertullien, en vrai barbare, attaque avec fureur les plaisirs de l'imagination et les œuvres de l'industrie. Avec l'idolâtrie, il proscriit tout art, tout commerce, toute profession. Il prohibe la lecture des anciens poètes comme imprégnée de paganisme; bien différent de saint Basile, qui se plaît à montrer comment les lettres sacrées peuvent s'inspirer des lettres profanes; et de Grégoire de Naziance, qui reproche surtout à Julien d'avoir voulu déshériter les chrétiens du trésor de la science. Il voudrait anéantir l'art, comme si la contemplation de l'idéal ne tendait pas à nous dégager des liens de la matière; comme s'il ne

nous élevait pas au Créateur en nous dévoilant les beautés de la créature. Étrange illusion, de croire qu'il soit possible de mutiler l'homme, et d'étouffer dans son germe le génie actif et inventeur de l'humanité!

C'est ainsi que Tertullien, dans son horreur du monde païen, interdit aux chrétiens toute fonction publique, tout service militaire. Après avoir si brutalement condamné la poésie, il ne devait pas épargner davantage la philosophie : aussi, voyez comme il la traite. Pour lui, la philosophie est l'hérésie; c'est l'œuvre des démons; le désir de connaître n'est qu'une curiosité criminelle; les philosophes sont des patriarches d'hérésies (*Præscript.*, ch. vii). Et dans ce traité de *Anima*, où il ne voit en Socrate qu'un sophiste, ce même Tertullien, qui dédaigne la philosophie, qui l'anathématise et qui a réfuté Epicure, fait l'âme corporelle. Il est impossible de tirer un autre sens de la définition qu'il en donne (ch. ix) : *Ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur; sed non inanis et vane qualitatibus, imo quæ etiam teneri repromitteret, tenera et lucida, et aërii coloris, et forma per omnia humana.*

Cette ridicule théorie de l'âme humaine est complétée par une doctrine non moins puérile sur la nature divine. Dans son livre *Contre Marcion* (liv. I, ch. xxv), non-seulement il la montre assujettie à des affections tout à fait semblables aux nôtres, au courroux, à la haine, à la douleur, mais il lui attribue une substance corporelle : *Quis negabit Deum corpus esse, si spiritus est* (liv. II, c. xvi)? Aussi finit-il par dire absolument (*Adv. Hermog.*, ch. xxv) qu'il n'y a pas de substance qui ne soit corporelle : *Quum ipsa substantia corpus sit cuiusque.*

Tertullien mourut en 245, âgé de plus de quatre-vingts ans, sans être retourné au giron de l'Église. Il existe deux éditions des *Œuvres complètes* de Tertullien : Paris, 1628, in-fol., Rigault; et Venise, 1746, in-fol. — On peut consulter : Charpentier, *Études historiques et littéraires sur Tertullien*, Paris, 1839, in-8; — De Margerie, *De Q. S. P. Tertulliano opusculum philosophicum*, Paris, 1855, in-8. A....D.

THALES, un des sept sages et le premier des philosophes de la Grèce, le fondateur de l'école ionienne, descendait d'une famille phénicienne, et naquit à Milet, l'une des villes les plus florissantes alors parmi les cités ioniennes de l'Asie Mineure, dans la première année de la xxxv^e olympiade, c'est-à-dire vers l'an 640 avant J. C. Cette date, adoptée, sur la foi d'Apollodore, par la plupart des historiens de la philosophie, s'accorde assez bien avec la tradition que Thalès aurait prédit l'éclipse de soleil qui, sous le roi Alyatte II, mit fin à la guerre des Lydiens et des Mèdes. En effet, d'après de récents calculs, cette éclipse aurait eu lieu en 609, époque où Thalès avait trente et un ans. Les traditions qui nous sont parvenues sur la vie de ce philosophe n'attestent guère qu'un seul fait, la réputation de science et de sagesse dont il jouissait. Nous avons une preuve de son sens politique dans le conseil qu'il donna aux Ioniens, menacés par la puissance des rois de Lydie de faire de Téos le centre de la nation et d'y tenir des assemblées générales. Des écrivains du 1^{er} et du 2^e siècle de l'ère chrétienne racontent qu'il visita l'Égypte, la Crète et une partie de l'Asie. L'on n'a aucune raison de nier ce récit, quand on songe que les voyages remplaçaient alors les livres, et étaient à peu près une nécessité pour tous ceux qui voulaient s'instruire; mais il serait difficile de dire quelles connaissances Thalès rapporta des contrées où on lui fait parcourir, car

L'état intellectuel de ces contrées, au commencement du vi^e siècle avant notre ère, est lui-même un problème. On ignore également la date précise de la mort de Thalès; mais on suppose, d'après les événements auxquels il assista, qu'il arriva à un âge très-avancé.

Il ne nous reste absolument rien, ni un ouvrage, ni un fragment qui émane directement de Thalès; peut-être même n'a-t-il jamais rien écrit, quoiqu'on cite de lui des vers sur l'astronomie nautique, et qu'on lui ait attribué un poème sur la nature, comme celui de Xénophane et de Parménide. De même que sa vie, son enseignement ne nous est connu que par des traditions transmises par des écrivains de différents âges, mais qui s'accordent assez bien sur les points les plus essentiels pour ne laisser aucun doute dans l'esprit.

Thalès est, tout à la fois, le fondateur de la physique, c'est-à-dire de la philosophie naturelle (*φυσικολογία*), comme l'affirme Aristote, et de la géométrie et de l'astronomie, comme le pensait Eudème dans son *Histoire de l'Astronomie*. Ses connaissances géométriques paraissent avoir été assez avancées pour lui permettre de mesurer la hauteur des pyramides par leur ombre. On dit aussi qu'il découvrit quelques-unes des propriétés des triangles sphériques, et qu'il a donné la première démonstration de l'égalité de deux angles adjacents à la base du triangle isocèle. Comme astronome, nous venons de voir qu'il passa pour avoir prédit une éclipse de soleil. Il savait donc calculer les révolutions de cet astre ainsi que celles de la lune. Il regardait la lune comme un corps opaque qui emprunte sa lumière du soleil, et divisait l'année en trois cent soixante-cinq jours. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est son essai de philosophie naturelle.

S'appuyant sur cette croyance, commune à toute l'antiquité, que rien ne vient du néant et n'y peut retourner (Aristote, *Métaph.*, liv. II, ch. III), Thalès cherchait dans la nature un élément (*στοιχείον*) dont tous les êtres sont engendrés et dans lequel ils doivent se résoudre. Nous disons qu'il cherchait un *élément*, et non pas un principe (*ἀρχή*); car ce dernier mot n'apparaît que plus tard dans la langue philosophique. Cet élément que cherchait Thalès lui paraissait être l'eau; et voici, si nous en croyons Plutarque (*de Placitis philosophorum*, lib. I, c. II), sur quelles observations il fondait son hypothèse : 1^o L'eau est la source de l'humidité, et l'on remarque que la semence de tous les animaux est humide. Or, si les animaux naissent de l'humidité, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'univers tout entier? 2^o L'humidité est nécessaire à la nourriture et à la fécondité des plantes comme à la semence des animaux, car nous les voyons périr dès qu'elles se dessèchent. 3^o La chaleur même du soleil et des astres semble se nourrir des vapeurs de la terre, c'est-à-dire de l'humidité. A ces trois arguments, Simplicius, dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* (1^o 8), en ajoute un quatrième : que l'eau admet facilement toutes les formes (*εὐτόπιον τοῦ ὕδατος*), et par conséquent, que ce sont les formes diverses de ce corps unique que nous prenons pour des corps différents. Il est possible, comme le supposent quelques historiens de la philosophie, entre autres Aristote, que Thalès ait subi l'influence des croyances mythologiques : que l'Océan est le père et Thétis la mère de tous les êtres; que l'Océan environne la terre comme une ceinture. Mais, sans les observations que nous venons de rapporter, ces croyances n'auraient jamais pris rang dans l'histoire de la philosophie.

L'eau étant la seule matière ou la semence de l'univers, c'est en se raréfiant et en se condensant qu'elle produit tous les corps. A son plus haut degré de dilatation elle est le feu; à son plus haut degré de condensation, la terre; l'air tient le milieu entre ces deux extrêmes. Mais malgré ces transformations, elle conserve toujours ses propriétés distinctes; autrement on ne concevrait pas le rôle qu'on lui fait jouer dans la nutrition et la génération, et le motif qui l'a fait préférer, comme principe de l'univers, aux autres éléments : aussi ne pouvons-nous pas admettre l'assertion de Plutarque, que Thalès, de même qu'Héraclite, regardait la matière comme un flux perpétuel, c'est-à-dire comme un phénomène sans réalité.

Thalès est surtout un physicien; ce qui ne veut pas dire, comme on l'a supposé plus tard, un philosophe matérialiste ou sensualiste. Il recherchait la matière première, ou, pour parler son langage, la semence de l'univers; mais il ne niait en aucune façon l'intervention d'une puissance immatérielle. Tout au contraire, selon le témoignage unanime des auteurs de l'antiquité à qui nous devons la connaissance de sa doctrine, Aristote (*de Anima*, lib. I, c. II), Simplicius (*in Physic. Arist.*, 1^o 20), Diogène Laërce (lib. I, § 27), Cicéron (*de Nat. Deorum*, lib. I, c. xx; *de Legibus*, lib. II, c. xi), etc., il ne concevait pas le mouvement sans une force motrice vivante, qu'il se représentait également comme une âme, comme une divinité, comme une puissance invisible ou un démon. Aussi enseignait-il que l'aimant et l'ambre jaune ont une âme, puisqu'ils attirent les autres corps; que le monde entier est animé ou plein de dieux, *καὶ τὸν κόσμον ἐμψυχον καὶ δαιμόνιον πλῆρη* (Diogène Laërce). Croyait-il, comme Aristote le suppose (*de Anima*, lib. I, c. v) et comme le répète après lui Stobée (*Eclog. physic.*, lib. I, p. 54, ed. Heeren), qu'il n'y a qu'une seule âme mêlée à la matière; ou, comme Cicéron l'assure (*de Nat. Deorum*, lib. I, c. x), qu'il n'y a qu'une seule intelligence qui a formé toutes choses de l'eau, *aquam esse initium rerum, Deum eam mentem quæ ex aqua cuncta fingeret*? Nous n'osons rien affirmer à cet égard; mais la première de ces deux opinions ne nous paraît pas s'accorder avec les expressions mythologiques, « tout est plein de dieux ou de démons »; et quant à la seconde, elle contredit le témoignage de l'antiquité, qu'Anaxagore est le premier qui ait parlé de l'intelligence. Nous pensons qu'il s'est contenté d'affirmer l'existence des dieux et des âmes, sans chercher à en déterminer la nature; son esprit était tourné vers la physique générale, non vers la métaphysique. Admettant l'existence des âmes, il a dû, selon toute vraisemblance, croire à leur immortalité; mais ce dogme étant déjà reconnu dans les mystères, il n'est pas vrai, comme quelques-uns l'ont supposé (Diogène Laërce, liv. I, § 24), qu'il en soit le premier auteur dans la Grèce.

On peut consulter, sur Thalès, outre les histoires générales de la philosophie et les histoires particulières de l'école ionienne : de Canaye, *Recherches sur la philosophie de Thalès*, dans le tome X des *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; — Ploquet, *de Dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagore*, etc., in-4, Tubingue, 1763; — Müller, *de Aqua, principio Thaletis*, in-4, Altdorf, 1719; — Docderlin, *Animadversiones historico-critice de Thaletis et Pythagore theologica ratiōne*, in-8 (sans nom de ville), 1750; — Harlesius, *de Thaletis doctrina de principio rerum*, imprimis de Deo, in-4, Erlangen, 1780; — Flattus, *de Theismo Thaleti abjudicando*, in-4, Tubingue, 1785; — G.-F.-D. Goess, *Traité*

sur l'idée de l'histoire de la philosophie et sur le système de Thalès, Erlangen, 1794, in-8 (all.). — Voy. l'article IONIENNE (Philosophie).

THÉANO, célèbre pythagoricienne qui était, selon les uns, la fille de Brontinus de Crotona et l'épouse de Pythagore; selon les autres, l'épouse de Brontinus, un des premiers pythagoriciens. Porphyre dit, dans sa *Vie de Pythagore*, que, « de toutes les femmes pythagoriciennes, Théano seule est devenue célèbre; » mais il ne nous apprend pas à quel titre, si c'est par sa vertu ou par sa science. On lui attribue des lettres et divers fragments qui ont été réunis, par Th. Gale, dans ses *Opuscula mythologica, physica et ethica*, p. 740; par Wolf, dans son recueil intitulé : *Fragmenta mulierum græcarum prosaica*, p. 224; par Fabricius, dans sa *Bibliothèque grecque*, t. I, p. 508; mais tous ces écrits sont évidemment supposés. X.

THÉISME. Si l'on s'en tient à l'étymologie du mot (Θεός, Dieu), le théisme est simplement le contraire de l'athéisme, et comprend toutes les opinions qui affirment l'existence d'une divinité, sans distinction des différences qui existent entre elles quant à la nature de Dieu. Ainsi il devrait, avec cette acception, exister également dans le panthéisme ou la croyance que tout est Dieu; dans le polythéisme ou la croyance qu'il y a plusieurs dieux; dans le dualisme ou la croyance qu'il y a deux principes divins, le bien et le mal, l'esprit et la matière; et dans le monothéisme ou la foi en un seul Dieu distinct du monde. Mais la langue philosophique y attache un sens plus précis : elle appelle théisme la conviction de ceux qui admettent un Dieu libre, intelligent, auteur et providence du monde. En effet, ce n'est qu'à ces conditions qu'on croit en Dieu. Ceux-là ne croient pas en lui véritablement, qui le confondent avec l'univers, ou qui lui ôtent la liberté et la conscience, par conséquent la bonté, la sagesse, et détruisent toute idée de providence; ceux qui, le dépouillant de son unité, le dégradent en même temps de son infinitude, et le font descendre au rang des créatures. D'après cette définition, le théisme n'est pas moins opposé au panthéisme qu'à l'athéisme; car il ne sépare pas la providence de la liberté de Dieu, de son unité et de son existence. Le théisme, comme nous l'avons déjà dit, diffère du déisme (voy. ce mot), bien que dans les noms il y ait cette seule différence, que l'un vient du grec et l'autre du latin. Le déisme exclut quelquefois l'idée de providence, ou tout au moins d'une providence morale, d'une intervention divine dans les affaires de l'humanité; il est hostile à toute révélation, à toute tradition, et ne voit, dans les faits qui portent ces noms, qu'un fruit de l'imposture. Le théisme, au contraire, ne suppose point ces restrictions. Voy. DIEU.

THEMISTIUS, surnommé *Euphradès* à cause de son éloquence, naquit dans une petite ville de la Paphlagonie, vers l'an 330 de l'ère chrétienne. Il eut pour père le philosophe Engenius, qui lui donna une éducation distinguée et dont il a écrit lui-même l'oraison funèbre. Successivement professeur à Nicomédie, à Constantinople, à Rome, puis de nouveau à Constantinople, sans parler de plusieurs séjours qu'il fit à Antioche et en Galatie, il dut aux brillants succès de son enseignement l'honneur d'être chargé de plusieurs ambassades et celui d'être appelé (en 365) par Constance dans le sénat, faveur bien rare alors pour un philosophe, puisque l'empereur lui-même prit soin de la justifier dans une lettre au sénat, que nous pouvons lire encore aujourd'hui. Julien et Valens lui avaient, dit-on, offert la préfecture de Constantinople; il est certain

que le grand Théodose la lui conféra en 384, et sans doute il l'exerça pendant plusieurs années. Il atteste, dans son trente et unième discours, avoir consacré quarante ans de sa vie à des fonctions publiques; et dans son vingt-troisième discours il se vante d'avoir donné vingt ans aux spéculations de la science. Ces chiffres, où il se mêle peut-être quelque emphase oratoire, ne sont pas faciles à concilier. Quoi qu'il en soit, Themistius avait laissé de nombreux ouvrages, dont une grande partie est parvenue jusqu'à nous. Plusieurs de ses écrits sont des discours d'apparat, des remerciements officiels ou des panégyriques, dont la composition se rattache aux devoirs mêmes des charges importantes que l'auteur a remplies; ils n'intéressent la philosophie que par le soin qu'y prend Themistius de la montrer honorée et glorifiée en sa personne, et par l'expression quelquefois éloquente de certaines vérités morales. Ses autres ouvrages peuvent se diviser en deux classes : les traités ou discours sur des sujets de philosophie, et les commentaires sur Aristote. Ni les uns ni les autres ne nous donnent une haute idée de l'originalité de son esprit. Ses discours sur l'amitié, sur la différence du philosophe et du sophiste, à propos des attaques dont il avait été l'objet, son exhortation à la philosophie, ne contiennent guère que des lieux communs développés en assez beau style par un lecteur assidu et un admirateur passionné de Platon et d'Aristote. On y sent une âme honnête, profondément convaincue des devoirs que la philosophie impose et de l'efficacité morale de ses leçons. Bien qu'on l'ait, un jour, confondu avec un hérésiarque postérieur à lui de plus d'un siècle, bien qu'il ait eu pour ami saint Grégoire de Naziance (voy. les lettres 139 et 140 de ce Père), il est tout à fait étranger non-seulement au christianisme, mais à toute controverse entre le paganisme et la nouvelle religion; il ne paraît pas même connaître les alexandrins et leurs disputes, alors si bruyantes, il professe à l'égard de Platon et d'Aristote un culte quelque peu emphatique, sans chercher d'ailleurs à concilier ces deux maîtres dans les divergences, souvent si graves, de leurs doctrines. On croit néanmoins, çà et là, sentir dans sa morale un reflet de la morale évangélique : il a sur la fraternité humaine des accents qui touchent et qui étonnent de la part d'un païen; et dans l'oraison funèbre de son père, il fait l'apothéose de ce vénérable personnage à peu près comme un orateur chrétien décrirait l'entrée d'un saint parmi les élus de Dieu. Mais ce qui est plus remarquable, ce qui caractérise singulièrement une époque où le paganisme, longtemps persécuteur, semble à son tour craindre la persécution, c'est le cinquième discours, adressé à Jovien pour le féliciter d'avoir proclamé le libre exercice de tous les cultes; quels que soient les motifs et les sentiments dont il s'inspire, l'auteur devance là les plus belles pages de nos orateurs et de nos publicistes modernes en faveur de la liberté de conscience. Malheureusement, Themistius est de ces écrivains qui ne savent pas s'arrêter à temps, et qui gâtent souvent les plus belles choses par la déclamation et la subtilité. Prenant ailleurs (discours douzième, à Valens) la même thèse, il s'égare jusqu'à réclamer en matière de religion ce que nous nommerions aujourd'hui la libre concurrence, comme une sorte d'émulation qui, selon lui, entretient et vivifie la piété parmi les hommes. — Les commentaires de Themistius sur Platon, que mentionne Photius, ne se sont pas conservés. Quant à ses commentaires sur Aristote, il les caractérise lui-même (discours vingt-troisième et

préface de la paraphrase des *Derniers Analytiques*) avec une exactitude que nous pouvons vérifier soit sur les originaux, soit sur les traductions latines qui en ont été publiées. Ce n'étaient pas de ces résumés éloquentes ni de ces paraphrases enthousiastes comme en déclamaient son père Eugenius (voy. discours vingtième, p. 234 et 235); interpréter docilement la pensée du maître, développer un peu l'excessive concision de ses formules, éclairer l'obscurité, quelquefois calculée, dit-on, de l'enseignement ésotérique, tel est l'unique but que se propose Themistius. Aussi son commentaire, utile pour l'intelligence du texte aristotélique, n'a ni la profondeur ambitieuse des alexandrins, ni leur érudition, souvent précieuse pour nous aujourd'hui, par suite de la perte de tant de livres anciens qu'ils avaient consultés. Peut-être d'ailleurs quelques parties en sont-elles inédites, car Photius prétend que l'auteur avait commenté tous les livres d'Aristote; or, ce qui nous reste de ces paraphrases ne comprend que les *Derniers Analytiques*, les *Leçons de Physique*, le *Traité de l'Âme* avec les petits traités qui s'y rattachent (trad. lat. d'Hermolao Barbaro, Venise, 1481, plusieurs fois réimprimés; texte grec, Venise, 1534, chez Alde); les livres du *Ciel* (Venise, 1574), et la *Métaphysique* (Venise, 1676); encore ces deux derniers n'existent que dans une traduction latine qui, pour la *Métaphysique*, a été faite elle-même sur une traduction hébraïque. On trouve des extraits des divers commentaires de Themistius dans le *Recueil de Scolies* (1836), malheureusement incomplet jusqu'ici, qu'a publié M. Brandis, sous les auspices de l'académie de Berlin, à la suite des *Œuvres d'Aristote*. Les diverses paraphrases grecques d'Aristote par Themistius ont été réunies et publiées en deux volumes par M. Spengel (Leipzig, 1866). M. Cochet, dans le recueil intitulé *Mnemosyne*, a publié de nombreuses corrections du texte des Discours. Voy. aussi un mémoire de M. Val. Rose, dans l'*Hermès*, tome II, p. 191. Les discours doivent être lus, soit dans la belle édition de Hardouin (Paris, 1684, Impr. roy.), soit dans l'édition de M. G. Dindorf (Leipzig, 1832), qui est la plus correcte et en même temps la plus complète, car elle renferme seule un discours de Themistius, découvert et publié pour la première fois par M. A. Mai, à Milan, en 1816. Ces discours n'ont pas encore été traduits en français; malgré leur défauts, ils mériteraient de l'être.

Consultez, pour plus de détails sur Themistius, Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. IV, p. 790, édit. Harles; — A. Mai, préface et notes des discours mentionnés ci-dessus; — Baret, de *Themistio sophista et apud imperatores oratore*, 1853, in-8. E. E.

THÉODICÉE (de Θεός, Dieu, et δίκη, plaidoyer, justification : justification de Dieu). Ce mot est de la création de Leibniz, qui l'a pris pour titre d'un de ses ouvrages : *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1^{re} édit., in-8, Amst., 1710). Fidèle à l'étymologie de ce titre, qui est complètement inconnu avant lui, Leibniz ne se propose pas de traiter *ex professo* et méthodiquement de la nature de Dieu; il veut seulement, comme il le dit lui-même, *plaider sa cause* contre certains adversaires, principalement contre Bayle; il entreprend de répondre aux objections qu'on peut tirer de l'existence du mal contre la bonté divine, et de concilier avec la liberté humaine la suprême sagesse qui a tout prévu, qui a tout ordonné d'avance, qui n'a rien laissé à l'arbitraire et au hasard. Leibniz ne s'en tient pas à ces points métaphysiques; il étend sa défense

jusqu'aux dogmes fondamentaux de la théologie chrétienne : le péché originel, la prédestination et la grâce; et, avant tout, il cherche à montrer la conformité de la foi et de la raison. Nous avons exposé ailleurs la doctrine de Leibniz (voy. LEIBNIZ), et nous ne reviendrons pas ici sur la manière dont il a résolu ces différents problèmes. Notre seul but est de faire voir que, dans sa pensée, la théodicée n'était pas une science à part, ou une partie distincte de la philosophie, mais uniquement le nom d'un ouvrage, d'un traité fort irrégulier et fort complexe, écrit dans certaines circonstances et sous l'influence de certaines préoccupations. Il arriva naturellement qu'après lui, mais presque toujours en Allemagne, on écrivit, sous le même titre, des traités semblables, consacrés également à la défense de la bonté, de la sagesse, de la justice divine, et à l'explication du mal. Il en résulta que la théodicée fut considérée comme cette partie de la métaphysique qui consiste non à démontrer directement les attributs moraux de Dieu, mais à les défendre contre les objections tirées des désordres de la société et de la nature. C'est précisément ainsi que la définit Kant dans son petit écrit, *Du mauvais succès de tous les essais philosophiques en théodicée* (1791, dans le tome III, p. 145, de ses *Mélanges*). « On entend, dit-il, par une théodicée, la défense de la suprême sagesse de l'auteur du monde contre les accusations dont la raison la poursuit à la vue des désordres du monde. » Non content de la définir, Kant en trace le plan général. Il la divise en trois parties qui ont pour objet de justifier Dieu, la première dans sa sainteté, en présence du mal moral; la seconde dans sa bonté, en présence du mal physique; et la troisième dans sa justice, devant le désaccord qui existe entre le bonheur et la vertu.

Hors de l'Allemagne, ces questions étaient réunies à la métaphysique ou faisaient partie de ce qu'on appelait la théologie naturelle. Enfin ce n'est que depuis quelques années, après la renaissance des études historiques et du spiritualisme en France, que le nom de *théodicée* a été mis en usage dans notre enseignement public pour désigner la quatrième et dernière partie de la philosophie, celle qui traite à la fois de l'existence et des attributs de Dieu, de ses attributs métaphysiques aussi bien que de ses attributs moraux, et qui, avant de les défendre contre les objections, s'applique à les démontrer d'après une méthode rigoureuse, en s'appuyant sur les données fournies par la psychologie. La théodicée, ainsi comprise, comprend de toute nécessité : 1^o les preuves de l'existence de Dieu et l'appréciation de ces preuves; 2^o la démonstration des attributs de Dieu et principalement de la providence, sans laquelle l'idée même de Dieu n'existe pas; 3^o la défense de ces attributs contre les objections tirées des désordres apparents du monde, ou simplement les rapports de Dieu et de la nature, le plan de la création et le gouvernement de la providence; 4^o les rapports de Dieu avec l'âme humaine et l'humanité, la manière dont il intervient dans nos destinées, et les actes par lesquels nous nous élevons vers lui et nous acquittons envers lui des devoirs de l'Amour et de la reconnaissance. La théodicée, comme l'entendait Leibniz, et après lui Kant, n'est plus, comme on voit, qu'une partie de la science qui porte aujourd'hui le même nom.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter les diverses questions que nous venons d'énumérer; car elles ont déjà été examinées une à une aux mots DIEU, CRÉATION, MAL, DESTINÉE HUMAINE. Il nous suffit, après les avoir séparés selon les exigences de ce

recueil, de marquer le lien qui les unit, de tracer le plan suivant lequel elles devraient se coordonner entre elles. Il y aurait d'autres problèmes à discuter, non moins dignes de notre intérêt : Les questions que nous attribuons à la théodicée sont-elles accessibles à notre raison, ou possédons-nous dans nos facultés naturelles les moyens de les résoudre? Quelle est la méthode qui leur est applicable? Enfin, de quelle manière, ou de combien de manières ces questions ont-elles été résolues jusqu'à présent? Quels sont les systèmes qu'elles ont provoqués? Mais ces mêmes problèmes ont dû nécessairement se présenter à notre esprit à propos de la *métaphysique*, et c'est là que nous les avons examinés avec l'attention qu'ils commandent : car la théodicée, comme nous venons de le dire, n'est qu'une partie de la métaphysique. Celle-ci s'occupe des êtres en général et des conditions universelles de l'existence, des rapports de l'existence et de la pensée; celle-là fait l'application de ces conditions et de ces rapports universels à l'existence et aux attributs de Dieu. La seconde est impossible sans la première, et elles ont toutes deux la même destinée dans l'histoire; elles dépendent des mêmes facultés et de la même méthode.

THÉODORE, surnommé *l'Athée*, et ensuite, par dérision, *Dieu*, reçut le jour à Cyrène, qui avait aussi donné naissance à Aristippe, le chef de l'école cyrénaïque. Il appartenait lui-même à cette école déplorable bien qu'il soit regardé comme le fondateur d'une secte particulière qui s'appelait de son nom, les *théodoriens*. On compte parmi ses maîtres Annicéris de Cyrène, Aristippe II, surnommé *Metrodidactus*, c'est-à-dire le disciple de sa mère, et Denys le Dialecticien. La date de sa naissance est incertaine; mais il était contemporain du premier Ptolémée, roi d'Égypte, et de Démétrius de Phalère; car le premier de ces deux princes en avait fait son ambassadeur à la cour de Lysimaque, et l'on raconte que le second le sauva de la sévérité de l'Aréopage, qui allait le poursuivre pour ses opinions religieuses. Selon le récit d'Amphicrate, rapporté par Diogène Laërce, ce procès aurait suivi son cours, et Théodore, condamné comme Socrate à boire la ciguë, aurait subi son jugement.

Dans un livre intitulé *des Dieux* (Περὶ θεῶν), et que Diogène Laërce avait encore sous les yeux, il prêchait hautement l'athéisme. Par sa morale, il est plus près d'Épicure que d'Aristippe. A la place du plaisir et de la douleur, considérés comme les causes finales de nos actions, il substituait le contentement (χαράν) et le chagrin (λύπη); et comme le premier, selon lui, est le fruit de la prudence, et le second de la sottise, il regarda la prudence (σφρόνησις) comme le seul bien, et la sottise ou l'imprudence (ἀσφροσύνη) comme le seul mal. Le plaisir et la douleur se trouvent entre les deux (μέσα), ou sont tantôt un bien, tantôt un mal, suivant les circonstances. Nous voyons que Théodore associait à la prudence la justice; mais que pouvait être cette vertu, pour lui qui les supprimait toutes dans leur principe? La justice, dans sa pensée, c'est simplement l'art de se servir de toutes choses selon leur usage naturel et à propos. Ainsi, le vol, l'adultère, le sacrilège sont permis au sage, pourvu qu'il n'use de cette licence qu'à propos (ἐν καιρῷ), c'est-à-dire sans se nuire à lui-même et sans soulever les autres. La distinction du bien et du mal moral n'est qu'une convention établie pour contenir la foule des insensés. L'amitié n'est pas plus réelle que le devoir, car où peut-elle exister? Chez l'insensé elle n'est pas

autre chose que l'intérêt, et le sage se suffit à lui-même. Enfin, le sage ne doit jamais se sacrifier à sa patrie; car il n'est pas convenable que la sagesse périsse pour l'avantage des sots. La patrie du sage, c'est l'univers.

On peut consulter sur ce philosophe, Diogène Laërce, liv. II, § 86; liv. VI, § 97; — Cicéron, de *Natura Deorum*, lib. I, c. 1, xxii, xliii; *Tuscul.*, lib. I, c. xliii; lib. V, c. xl; — Suidas, au mot *Théodore*. — Eusèbe et Strabon en parlent aussi.

THÉOGNIS, voy. GŒMIQUE (Philosophie).

THÉOLOGIE (de Θεός, Dieu, et de λόγος, discours, science : la science de Dieu, ou plutôt relative à Dieu et aux choses divines). On n'emploie plus guère aujourd'hui le mot *théologie* que dans le sens restreint d'une science fondée sur la révélation, sur une tradition consacrée, sur des textes positifs, et qui a pour objet non-seulement la nature et les attributs de Dieu, mais les devoirs qu'il prescrit aux hommes. C'est dans cette acception que la théologie est souvent opposée à la philosophie, et qu'on distingue une théologie spéculative et une théologie morale, dont la première s'occupe des dogmes, la seconde des règles pratiques enseignées par la révélation. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Les Grecs donnaient le nom de théologiens (θεολόγοι) à ceux de leurs poètes, tels qu'Hésiode et Orphée, qui parlaient d'après leur imagination de la nature des dieux et de l'origine des choses, ou à ceux qui cherchaient dans ces fictions, interprétées d'une manière allégorique, une sagesse plus profonde. Selon Aristote (*Métaph.*, liv. I, ch. iii; liv. II, ch. v), les premiers théologiens, en désignant Thétis et l'Océan comme les auteurs de la nature, ne différaient que par le langage des premiers philosophes, qui ont considéré comme le principe de l'univers l'humidité ou l'eau. Jusque-là on connaissait les théologiens, mais non la *théologie* (ἡ θεολογική). C'est le même philosophe que nous venons de citer qui en a fait une science, fondée comme les autres sur la raison, c'est-à-dire une partie de la philosophie, une des trois sciences spéculatives. Les deux autres sont les mathématiques et la physique. « Il est évident, dit-il (*ubi supra*, liv. XI, ch. vi), qu'il y a trois sortes de sciences spéculatives, la physique, les mathématiques et la théologie. Les plus élevées parmi les sciences sont les sciences spéculatives, et parmi celles-ci mêmes celle que nous avons nommée la dernière; car elle se rapporte à ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres. »

Ce n'étaient pas seulement les poètes et les philosophes qui s'occupaient, chez les anciens, de la nature divine, les uns au point de vue de l'imagination, les autres à celui de la raison; il y avait aussi des législateurs qui, considérant la question du côté politique, cherchaient à subordonner les croyances et les pratiques du culte aux intérêts de l'État ou du gouvernement de l'État. Telle était surtout la religion des Romains depuis Numa Pompilius jusqu'au temps des empereurs. Aussi Varron, d'après le témoignage de saint Augustin (*Cité de Dieu*, liv. VI, ch. 1), distinguait-il trois espèces de théologie : la théologie *poétique*, inventée, comme nous l'avons dit, par les premiers poètes de la Grèce; la théologie *physique*, formée par les philosophes, et qui se confond avec la philosophie même; la théologie *civile*, fondée par les législateurs et les hommes d'État.

Les Romains et les Grecs, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs (voy. Foi), n'avaient aucune idée de ce que nous appelons *foi*, *révélation*, ni par conséquent des barrières qui sépa-

rent la révélation de la raison. La religion était l'œuvre de la poésie ou de la politique; et, hors de ces deux choses, il n'y avait de place que pour la philosophie. D'un autre côté, l'esprit religieux du moyen âge et de la Réformation, quoique allié dans une certaine mesure à la philosophie, ne pouvait pas admettre que la connaissance de Dieu, de ses attributs, de ses rapports avec le monde fût l'objet d'une science tout à fait distincte et indépendante de la révélation. Aussi n'est-ce guère qu'après l'avènement du cartésianisme que nous trouvons, que nous voyons acceptée la distinction de la théologie naturelle et de la théologie positive. Chez Leibniz, dans les *Essais de théodicée*, les deux choses sont encore confondues; mais elles sont parfaitement séparées dans la *Théologie naturelle* de Wolf: *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, 2 vol. in-4, Francfort et Leipzig, 1736-37. « Tout ce qu'on enseigne, dit cet écrivain, dans la théologie naturelle, doit être démontré. La théologie naturelle doit être une science. Or une science consistant dans la démonstration de ce qu'on affirme et de ce qu'on nie, il faut démontrer ce qu'on enseigne dans la théologie naturelle. » Cette science a pour objet, selon Wolf (*Prolegomena*, § 4), l'existence de Dieu, ses attributs, les conséquences de ces attributs par rapport aux autres êtres, et la réfutation des erreurs contraires à la véritable idée de Dieu; en un mot, tout ce que nous comprenons aujourd'hui sous le nom de *théodicée* (voy. ce mot).

La théologie naturelle n'est pas la même chose que la théologie rationnelle. La première ne porte aucune atteinte à la théologie positive, et ne demande pour elle que le droit de se mouvoir dans le cercle de nos facultés naturelles, sans attaquer et sans essayer de démontrer les dogmes révélés. La seconde, au contraire, porte dans le sein même de la révélation la critique de la raison; elle analyse, elle dissèque, elle commente, elle explique comme il lui convient les textes sacrés, les monuments et les traditions sur lesquels repose l'enseignement religieux. C'est particulièrement en Allemagne, au sein du protestantisme, que cette manière de comprendre la théologie a pris tout son développement.

Le domaine de la théologie positive nous étant interdit par la nature et par le plan de ce recueil, la théologie naturelle se confondant avec la *théodicée* et la *métaphysique*, nous nous bornerons ici à cette simple observation historique: partout où il a existé une théologie dans la véritable acception de ce mot, elle a été le berceau de la philosophie. Dans l'Inde, tous les systèmes philosophiques sont autant d'interprétations des védas, c'est-à-dire autant de systèmes théologiques. Il en est de même de la Perse, autant que nous en pouvons juger par les deux monuments qui nous restent du mouvement philosophique de ce pays, l'un d'une authenticité problématique, l'autre d'une date assez récente, le *Désatir* et le *Dabistan*. Chez les Juifs, la kabbale, cette audacieuse doctrine qui nie la création et affirme l'unité de substance, n'est qu'un simple commentaire de l'Écriture sainte. Il n'y a pas jusqu'à la théologie poétique de la Grèce qui ne puisse être considérée comme la source des systèmes informes de l'école ionienne. Enfin c'est la théologie chrétienne, faisant servir à son usage l'*Organon* d'Aristote, qui a donné naissance à la philosophie scolastique, devenue à son tour la mère de la philosophie moderne.

THÉON DE SMYRNE, philosophe platonicien qui vivait vers le commencement du 1^{er} siècle de notre ère, a composé un manuel des sciences

mathématiques, destiné spécialement à faciliter la lecture de ce qui concerne ces sciences dans les œuvres de Platon, ou, en d'autres termes, il a rédigé un cours élémentaire de mathématiques plus particulièrement à l'usage des philosophes platoniciens. Suivant lui, les sciences mathématiques sont l'arithmétique, la géométrie (plane), la stéréométrie, l'astronomie et la musique. Il annonce l'intention de consacrer un traité spécial à chacune des quatre premières sciences. Quant à la musique, il la subdivise en trois parties: 1^o musique arithmétique (théorie des nombres qui représentent les rapports des sons musicaux); 2^o musique organique (c'est-à-dire réalisée par l'organe de la voix ou par des instruments); 3^o musique cosmique (application de la musique arithmétique à l'harmonie des sphères célestes). De ces trois parties, il écarte la seconde, comme inutile aux philosophes platoniciens; il déclare qu'il joindra la première à l'arithmétique, dont elle fait partie, et qu'il consacrerà à la musique cosmique seule son cinquième traité. Il existe de nombreux manuscrits et une édition, donnée par Ismaël Boulliau (in-4, Paris, 1644), du *Manuel arithmétique* rédigé par Théon de Smyrne, à l'usage des philosophes platoniciens. Cet ouvrage, important pour l'histoire des spéculations de l'antiquité sur les propriétés des nombres, se compose de quatre-vingt-treize chapitres, dont trente-six, savoir, les chapitres trente-trois à soixante-huit, concernent principalement les nombres musicaux. C'est donc à tort que l'éditeur a divisé cet ouvrage en deux parties, et qu'il a intitulé l'ensemble des soixante et un derniers chapitres *Περὶ μουσικῆς*; tandis que c'est là le titre particulier du premier de ces chapitres, et que les vingt-cinq derniers ne concernent nullement la musique. C'est donc à tort aussi que M. de Gelder, en publiant les trente-deux premiers chapitres seulement (in-8, Leyde, 1827), a cru publier l'*Arithmétique* de Théon tout entière. Si Théon a réellement composé les traités annoncés par lui sur la géométrie plane et sur la stéréométrie, il n'en est resté aucune trace. La fin du chapitre 93^o et dernier de l'*Arithmétique* manque, et ce chapitre incomplet est suivi d'une annonce du *Traité d'astronomie*. On connaît deux manuscrits de ce dernier traité, mais qui tous deux offrent les mêmes fautes, extrêmement nombreuses, et les mêmes lacunes: le manuscrit de Paris est une copie peu exacte du manuscrit déjà très-défectueux de la bibliothèque Ambrosienne de Milan. C'est un manuel d'astronomie, tel qu'un philosophe platonicien pouvait le faire après l'époque d'Hipparque et immédiatement avant celle de Ptolémée. On y trouve une multitude de documents nouveaux et précieux pour l'histoire de l'astronomie, de la philosophie et de la littérature grecque en général, des citations de prosateurs et de poètes perdus, et notamment d'amples extraits des ouvrages astronomiques du péripatéticien Araste d'Aphrodisias et du platonicien Dercyllides, qui interprétaient diversement les opinions astronomiques de Platon, en tâchant de les concilier avec les découvertes d'Hipparque. A la fin de ce traité, on trouve une annonce du *Traité sur la musique cosmique*, rédigé par notre auteur, surtout d'après les travaux du platonicien Thrasyllus de Phlionte; mais ce dernier traité a péri. L'astronomie de Théon de Smyrne a été publiée pour la première fois, traduite et commentée, par M. Th. H. Martin. Paris, 1849. Impr. nat., in-8. Plusieurs conjectures de l'éditeur, corrigeant des fautes propres au manuscrit de Paris, ont été justifiées par les variantes du manuscrit de Milan, publiées par M. Tischendorf. Th. H. M.

THÉOPHRASTE, fils d'un foulon nommé Mélantas, naquit à Èrèse, ville maritime de l'île de Lesbos, vers l'an 372 avant J. C., et mourut à Athènes dans un âge fort avancé, mais qu'il est impossible de marquer aujourd'hui avec précision au milieu des témoignages contradictoires qui nous sont parvenus sur ce sujet. Sa vie, comme celle de presque tous les philosophes célèbres de l'antiquité, ne nous est connue que par des récits incomplets et mêlés de fables. Nous n'en signalerons que les traits les plus importants et les plus vraisemblables. Théophraste passa sa première enfance à Èrèse, où il eut pour maître un certain Leucippe ou Alcippe; puis, étant venu à Athènes, il y écouta d'abord les leçons de Platon; ensuite celles d'Aristote, dont il devint le meilleur élève et l'ami. On lui attribue l'honneur d'avoir deux fois délivré sa patrie de tyrans qui l'opprimaient. Ces glorieux souvenirs se rapportent sans doute à la première période de sa vie; car, depuis la mort d'Aristote, peut-être même depuis la retraite de ce philosophe à Chalcis, nous trouvons Théophraste à la tête du Lycée. Son enseignement eut un succès immense, interrompu toutefois à deux reprises par la persécution, ou du moins par de haineuses attaques. Ainsi que tant d'autres philosophes, avant lui et après, Théophraste fut un jour cité devant les tribunaux comme coupable d'impiété; mais Agonidès, l'auteur de cette accusation, ne put la soutenir, et faillit être condamné lui-même. On doit avouer que, parmi les sentences qui nous sont parvenues sous le nom de Théophraste, il s'en trouve une où la Fortune est proclamée la maîtresse du monde; mais si cette sentence est authentique, il y faut voir plutôt quelque boutade passagère que l'expression d'un dogme formel. En effet, soit dans ses *Caractères*, où il se moque de la *superstition*, soit dans le fragment de sa *Métaphysique*, soit dans un fragment conservé par Stobée (sect. III, § 50), soit dans un témoignage historique cité par Simplicius (*Commentaire sur Epictète*), Théophraste se montre déiste au sens le plus clair et le plus raisonnable de ce mot. C'était peut-être assez pour lui valoir la haine des zélés païens, comme Agonidès et comme ceux que Platon nous représente dans l'*Euthyphron*; mais ce n'est pas assez pour que la critique moderne souscrive à ces vieilles calomnies. Au reste, la tentative d'Agonidès n'est pas le plus grave indice de l'esprit d'hostilité qui régnait alors dans certaines régions d'Athènes contre les philosophes. Vers le même temps, un certain Sophocle, fils d'Amphiclide, réussit à faire porter par le peuple une loi qui défendait, sous peine de mort, d'enseigner la philosophie sans ce que nous appellerions aujourd'hui l'autorisation préalable de l'État. Sa loi équivalait à un décret de bannissement contre les professeurs; tous, en effet, s'exilèrent, et Théophraste à leur tête. Mais la liberté était trop dans les mœurs d'Athènes pour qu'une loi pareille pût rester en vigueur. Attaquée, dès l'année suivante, par Philon, et vainement défendue par Démocharès, neveu de Démosthène (il reste quelques fragments de son étrange défense), elle succomba, et les philosophes rentrèrent dans leurs écoles. Celle de Théophraste était la plus nombreuse; Diogène Laërce prétend qu'elle réunissait près de deux mille élèves, chiffre qu'il est bien difficile d'admettre, à moins qu'il n'exprime le nombre total de ceux qui, durant plusieurs années, se succédèrent dans l'école de notre philosophe. Ce qui est mieux attesté, c'est que Théophraste apportait à son enseignement, outre une érudition universelle et vraiment comparable à celle de son maître

Aristote, toutes les recherches d'une exposition savante, qui ne se refusait même pas certaines séductions de mise en scène. De là, sans doute, la fable, plus gracieuse que vraisemblable, suivant laquelle Théophraste, primitivement appelé Tyrtamus, aurait dû son nouveau nom à la *divinité* de son langage, comme a dit Cicéron. Une partie au moins de ce charme avait passé dans ses écrits, dont les anciens ont loué à l'envi l'élégant et pur atticisme; mais il est difficile d'en juger aujourd'hui, après les ravages que le temps a faits dans cette riche collection. Comme écrivain, Théophraste n'est guère signalé à l'estime des gens de goût que par le petit livre des *Caractères*; mais, soit qu'on reconnaisse dans ce livre un recueil de portraits à l'usage des orateurs (l'auteur avait écrit d'autres ouvrages de rhétorique qui n'étaient pas sans originalité), ou à l'usage des auteurs comiques (l'auteur eut, dit-on, Ménandre pour disciple), ou une analyse en prose des portraits tant de fois tracés par les comiques contemporains; soit qu'on y reconnaisse le fragment de quelque traité de morale, ces trente pages, souvent mutilées et obscures, ne donnent pas une idée exacte de l'exquise perfection de style dont les anciens ont parlé. Divers fragments, épars dans Stobée et les compilateurs, offrent, comme les grands Traités sur les plantes, le caractère d'une simplicité rapide et correcte; mais il y manque cette vigueur de trait, ce sublime de pensée, qui relèvent souvent, même dans les sujets les plus arides, la sécheresse du style d'Aristote. Comme philosophe, Théophraste n'est guère moins difficile à juger sur ce qui nous reste de ses ouvrages, et nous regrettons que ces débris insuffisants, mais nombreux encore, n'aient pas été jusqu'ici réunis et étudiés avec toute l'attention qu'appelait le grand nom de l'auteur. Les *Caractères*, composés vraisemblablement vers l'an 308 ou 307, attestent une observation malicieuse et fine du cœur humain. On y a remarqué l'absence de tout caractère honnête, et l'on s'est trop hâté de voir là une règle même de ce genre d'écrit, en s'appuyant sur le texte d'Hermogène (*des Formes du discours*, liv. II, ch. II), qui est loin d'autoriser une telle conclusion. On y a noté aussi l'absence de tout caractère de femme, comme un signe de l'indifférence ou du mépris des philosophes anciens pour cette moitié de l'espèce humaine; on oubliait que les poètes comiques, surtout ceux de la nouvelle comédie, qui sont bien, eux aussi, des moralistes à leur manière, représentaient mainte fois sur la scène la mère, la jeune fille, la courtisane, et que rien ne manquait à leurs peintures d'une société élégante et corrompue: on oubliait que, sans s'être spécialement occupé des femmes dans sa *Morale*, Aristote y a pourtant semé plusieurs belles observations sur l'amour maternel et sur l'amour conjugal. Quoi qu'il en soit, ce genre des *Caractères* en prose, dont Aristote offrait déjà quelques exemples et que Théophraste avait animé de couleurs plus vives, garde désormais une place dans la littérature grecque. Sans parler d'un ouvrage composé sous le même titre, mais peut-être sur un sujet différent, par Héraclide de Pont, disciple de Platon et contemporain de Théophraste, on peut citer, comme ayant écrit de semblables *Caractères*, le péripatéticien Lycon, au III^e siècle avant J. C.; Satyrus, sous Ptolémée Philométor, et, au temps de Cicéron, l'épicurien Philodème, dans son traité des *Vertus et des Vices*, dont les papyrus d'Herculanum nous ont conservé plusieurs pages fort intéressantes; puis Dion Chrysostôme, Plutarque, Lucien, etc. Chez les Romains, Cicéron et Sénèque en offrent aussi

des exemples. Mais, assurément, le principal honneur de notre philosophe est d'avoir inspiré l'ouvrage immortel de La Bruyère; l'ingénieuse préface que celui-ci a mise en tête de son ouvrage atteste ce qu'il devait au modèle grec et le livre montre comment le génie sait tirer de l'imitation même une nouvelle originalité.

Quant à la morale théorique et pratique de Théophraste, Cicéron lui reproche une sorte de relâchement qui semblerait la rapprocher de celle d'Épicure, et cependant Épicure écrivit contre Théophraste. Il est probable qu'elle se tenait, moins justement que celle d'Aristote, dans ce milieu où réside la vraie sagesse, et que déjà elle accordait aux plaisirs du corps et aux biens de fortune plus d'importance qu'ils n'en doivent avoir pour le bonheur. Parmi les rares fragments qui nous restent de cette morale, on remarque une décision fort dure contre le mariage; mais cette décision ne s'adresse qu'au sage, et Théophraste paraît l'avoir mise en pratique, pour vaquer plus librement à ses vastes travaux. Un autre jugement, que rapporte Marc Aurèle (*Pensées*, liv. II, ch. X), sur les fautes commises par concupiscence ou par colère, nous laisse voir l'emploi de cette méthode qui est devenue plus tard le *casuisme*, et que pratiquèrent souvent les moralistes anciens, surtout dans l'école stoïcienne, comme on peut le voir dans le *de Officiis* de Cicéron. Sur l'éducation et sur la vie de famille (Stobée, sect. III, § 50; *Appendice*, n° 116), les préceptes de Théophraste sont justes, mais d'une honnêteté plus vulgaire. On en peut dire autant d'un morceau sur la colère (Stobée, sect. XIX, § 12); mais un autre fragment (Stobée, sect. XLIV, § 22), qui paraît extrait de l'ouvrage sur les *Législateurs* ou du *Recueil de lois*, suppose la plus minutieuse étude des législations étrangères, et semble, en quelque sorte, annoncer la manière de Montesquieu.

En métaphysique, Brucker, et tout récemment M. Ritter, paraissent croire que Théophraste s'éloignait beaucoup des doctrines du Stagirite; il est plus facile d'affirmer ces différences que de les prouver. On n'en trouve aucune trace dans le fragment qui nous reste de la *Métaphysique* de Théophraste. Seulement, tandis qu'Aristote voit dans le mouvement régulier des sphères célestes le plus haut degré de perfection, et n'hésite pas à mettre la condition des astres au-dessus de celle des humains, Théophraste se demande si le mouvement circulaire n'est pas, au contraire, d'une nature inférieure à celui de l'âme, surtout au mouvement de la pensée. Nous citerons encore cette réflexion: « Ceux qui cherchent la raison de toute chose ruinent la raison, et, du même coup, la science. » De telles phrases et d'autres semblables répondent, ce nous semble, aux doutes d'Hermippus et d'Andronicus, qui n'avaient pas osé comprendre cet opuscule parmi les écrits de Théophraste; et Nicolas de Damas l'avait mieux apprécié lorsqu'il le tenait pour authentique. Le peu qu'on sait des théories de notre philosophe sur la rhétorique et sur la poétique, ne mérite pas de nous arrêter ici; mais nous devons signaler, en terminant, son traité *Sur la sensation et les choses sensibles*, où ses opinions ne se montrent guère, mais où les opinions de ses devanciers sont longuement analysées. C'est là un chapitre intéressant de l'histoire de la philosophie grecque. En général, de toutes les qualités de Théophraste, l'érudition est sans doute celle qui ressort le mieux des titres seuls de ses nombreux ouvrages et des fragments qui nous en sont parvenus; mais il reste à cet égard d'utiles travaux à faire. L'unique recueil publié par Meursius,

sous le titre de *Theophrastus* (Leyde, 1638), et reproduit au tome X des *Antiquités grecques* de Gronovius, mériterait d'être revu et complété à l'aide d'une foule de publications récentes. Aucune édition des œuvres de Théophraste ne contient tous ses fragments; la plus estimée de toutes, celle de Schneider (Leipzig, 1818-1821), ne renferme pas la *Métaphysique*, dont le meilleur texte se lit à la suite de la *Métaphysique* d'Aristote, édit. de Brandis (in-8, Berlin, 1823). La plus complète édition jusqu'à ce jour, celle de Wimmer, qui fait partie de la Bibliothèque grecque-latine de Firmin-Didot, renferme la *Métaphysique*, mais non pas les *Caractères*. Elle laisse encore à désirer pour le recueil des fragments: ceux du traité *des Lois* ont été réunis plus exactement par M. Daresse dans sa Revue de législation ancienne et moderne, mai-juin 1870; et M. J. Bernays, dans une dissertation spéciale publiée à Berlin en 1866, nous induit à augmenter les fragments du livre *sur la Piété* d'un certain nombre de pages contenues dans le livre de Porphyre *sur l'Abstinence*, où l'auteur paraît avoir copié Théophraste plus souvent qu'il ne l'a cité.

Consultez, en outre, les éditions des *Caractères*, par Coray (Paris, 1799); par Ast (Leipzig, 1816); par F. Dübner (avec les autres moralistes grecs, dans la *Bibliothèque Didot*, Paris, 1840); et surtout par Stiévenart (Paris, 1842); l'édition de l'*Histoire des plantes*, par Wimmer (Breslau, 1842); Diogène Laërce, liv. V, § 36 et suivants (avec les notes de ses commentateurs); C. Zell, de *Vera Theophrasteorum Characterum indole*, etc. (Fribourg, 1823 et 1825); M. Schmidt, de *Theophrasto rhetore* (Halle, 1839); Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. III, p. 408-457 (édition Harles); Visconti, *Iconographie grecque* (Paris, 1811, t. I, p. 190); A. Hoffmann, de *Lege contra philosophos imprimis Theophrastum, auctore Sophocle, Amphiclide filio, Athenis lata* (Carlsruhe, 1842); Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. III, p. 330-342 de la traduction française. L'article de Brucker est trop superficiel. — Sur Théophraste, considéré comme naturaliste, voy. *Histoire des sciences naturelles*, par G. Cuvier, leçons publiées par Magdeleine de Saint-Agy (Paris, 1841), t. I, p. 179, 9^e leçon; l'article *Theophraste* dans la *Biographie universelle*, dont l'auteur était un naturaliste de profession.

E. E.

THÉOSOPHES, THÉOSOPHIE (de *θεός*, Dieu, et *σοφία*, sagesse, science). On entend par *théosophie* tout autre chose que par *théologie*. Ce n'est pas la science qui se rapporte à Dieu, mais celle qui vient de Dieu, qui est inspirée par lui, sans être l'objet d'une révélation positive; et l'on donne le nom de *théosophes* à ceux qui ont la prétention de posséder une telle science. A vrai dire, les théosophes ne sont qu'une école de philosophes qui ont voulu mêler ensemble l'enthousiasme et l'observation de la nature, la tradition et le raisonnement, l'alchimie et la théologie, la métaphysique et la médecine, revêtant le tout d'une forme mystique et inspirée. Cette école commence avec Paracelse, au début du XVI^e siècle, et se prolonge, avec Saint-Martin, jusqu'à la fin du XVIII^e. Elle se divise en deux branches: l'une populaire et plus théologique que philosophique, plus mystique que savante; l'autre, érudite, raisonneuse, plus philosophique que théologique, plus mystique en apparence qu'en réalité. A la première se rattachent Paracelse, Jacob Boehm et Saint-Martin; à la seconde, Cornelius Agrippa, Valentin Weigel, Robert Fludd, Van Helmont. Ce qu'il y a de commun entre tous ces penseurs est plutôt dans la forme que

dans le fond, et dans le besoin d'unir ensemble la science de Dieu et celle de la nature, que dans les doctrines mêmes auxquelles ce sentiment les a conduits. Aussi rien ne serait plus téméraire que d'aller au delà d'une simple définition et de chercher à réunir dans une exposition générale tous les principes essentiels de cette école. Chacun des noms que nous venons de citer représente véritablement un système distinct, qui demande d'être étudié séparément. Nous dirons seulement ici, pour compléter notre définition, qu'il ne faut pas confondre la théosophie avec le mysticisme en général, et donner, par rétroactivité, le nom de théosophes aux mystiques des temps les plus reculés. Le mysticisme est un fait impérissable de la nature humaine, qui se manifeste à toutes les époques, sous mille formes diverses. La théosophie n'est qu'un fait historique qui n'a eu qu'une durée déterminée, et dont le mysticisme n'est qu'un élément.

THÉRAPEUTES, voy. JUIFS.

THOMAS (SAINT), le plus grand théologien de l'Église d'Occident, le plus grand philosophe du moyen âge, naquit vers l'année 1227, au pays de Naples, dans la ville ou sur le territoire d'Aquino, et fit ses premières études chez les religieux du Mont-Cassin. Ayant connu plus tard les confrères de saint Dominique, fondateurs zélés d'un nouvel ordre, il ne résista pas à l'enthousiasme que les choses nouvelles inspirent toujours à la jeunesse, et il prit leur habit. On l'envoya d'abord à Paris, puis à Cologne, où il fut placé sous la discipline d'Albert le Grand. Albert interprétait Aristote avec un immense succès, enseignant à la fois la logique, la physique et la métaphysique. A cette instruction universelle il joignait un esprit vif sans fougue, entreprenant sans témérité, qui n'exerçait pas moins de charme que d'empire. On le distinguait, à bon droit, comme le plus habile des maîtres, et l'on accourait de toutes parts pour assister à ses leçons. Thomas ne se montra pas d'abord un de ses meilleurs élèves. Il marchait la tête basse et le dos incliné, promenant sur toutes choses un regard qui semblait dépourvu d'intelligence, et recherchant la solitude au sein de l'école. Ses disciples l'appelaient « le grand bœuf muet de la Sicile ». Mais ils reconquirent bientôt qu'ils l'avaient mal jugé. Albert l'ayant un jour interrogé sur quelques problèmes difficiles, Thomas fit de si sages réponses aux questions de son maître, qu'il remplit l'auditoire d'étonnement et même, dit-on, d'admiration.

On l'admira bien plus encore quand, ayant achevé ses études, il fit profession d'instruire les autres. Interprétant avec le même succès les *Catégories* et les *Sentences*, il s'exprimait sur toute matière avec tant de précision et de clarté, qu'il ne laissait aucune incertitude dans l'esprit de ceux qui l'avaient entendu : ses décisions paraissaient toutes être celles du bon sens, et, sans faire parade du savoir, il produisait assez de textes pour montrer qu'il avait épuisé toutes les sources de l'érudition. Les adversaires de la doctrine dominicaine, les maîtres franciscains confessaient eux-mêmes qu'il y avait grand péril à se commettre avec ce jeune docteur. Personne ne savait comme lui poser les termes d'un dilemme et manier un syllogisme. C'était là surtout ce qui le rendait redoutable. Sans être verbeux et diffus comme celui d'Alexandre de Halès, le discours d'Albert ne manquait pas d'abondance, et recherchait quelquefois la pompe et l'éclat : le langage de Thomas était plus simple, et offrait, à cause de cela, moins de prise à la contradiction. Voici quelle

était sa manière d'argumenter. Une question étant à résoudre, quelles solutions sont proposées? On les attend, on les provoque; puis on les discute tour à tour, en peu de mots, et la conclusion vient, après cet examen, s'offrir d'elle-même. Point de rhétorique, point de digressions, et point de confusion. Chaque problème devant être l'objet d'une critique particulière, il n'est pas besoin d'invoquer à l'appui d'une démonstration des preuves contingentes; il faut aller au but par le chemin le plus court. C'était le perfectionnement de la méthode scolastique.

Tous les historiens nous parlent des grands succès obtenus par Thomas aux écoles de Paris et de Cologne. On était alors conduit aux plus hautes situations par les applaudissements de la jeunesse; tous les professeurs renommés étaient appelés à quitter leurs chaires pour aller occuper les premiers emplois de l'Église et de l'État. Thomas ne voulut pas être autre chose que simple docteur; mais il n'obtint pas facilement ce titre modeste. L'Université de Paris était en guerre ouverte avec les ordres mendiants et plaidait contre eux devant le pape. Et quel était le principal orateur des religieux mendiants près de la cour romaine? c'était frère Thomas. On résolut de ne pas l'admettre au nombre des docteurs; mais cette résolution, inspirée par l'esprit de vengeance, allait compromettre l'Université de Paris devant le saint-siège et devant toute l'Europe lettrée, quand on l'abandonna. Reçu docteur au mois d'octobre de l'année 1257, Thomas quitta bientôt Paris pour aller se faire entendre dans les principales chaires d'Italie. Il revenait en France, en 1274, quand il fut surpris, durant son voyage, par la maladie qui l'emporta. Il fut canonisé sous le pontificat de Jean XXII, le 18 juillet 1323.

Tel est le simple récit de la vie de saint Thomas. Il paraîtra sans doute trop simple pour un aussi grand nom. Mais saint Thomas doit sa gloire tout entière à ses leçons publiques et à ses écrits. A peine sait-on s'il a pris quelque part aux grandes affaires de son temps. On ne le voit sortir de sa chaire que pour aller défendre les intérêts de son ordre contre les prétentions peu libérales de l'Université de Paris. Hâtons-nous donc de parler de ses livres.

Il en a laissé beaucoup, et ses confrères en religion en ont encore augmenté le nombre par des attributions fort aventureuses. On trouvera dans la plupart de ses ouvrages des principes et des conclusions philosophiques. Il n'est pas de problème que cet éminent théologien considère comme tout à fait étranger à la philosophie; ou, du moins, si curieux qu'il se montre de faire valoir l'autorité de la foi, il lui semble toujours bon que la foi prenne la raison pour compagne et profite de ses avis. Parmi ses ouvrages exclusivement philosophiques, nous désignerons des gloses continues sur l'*Interprétation*, les *Seconds Analytiques*, la *Métaphysique*, la *Physique*, le *Traité de l'âme*, les *Parva Naturalia*, la *Politique*, la *Morale* et le *Livre des causes*, et des traités spéciaux sur l'*État et l'Essence*, la *Nature de la matière*, le *Principe d'individuation*, l'*Intellect et l'Intelligible*, la *Nature de l'accident*, etc., etc. Mais on aurait une connaissance très-impairfaite de la doctrine philosophique de saint Thomas, si l'on se contentait de la rechercher dans ces gloses et dans ces opuscules. Elle n'est là, pour ainsi parler, qu'à l'état de principe. Où elle se produit avec tous ses développements, c'est dans le commentaire sur les *Sentences*, dans la *Somme contre les Gentils* et dans la *Somme de théologie*. Quelle est donc cette doctrine?

Pour la désigner tout de suite par le nom qu'elle porte dans l'histoire des systèmes, c'est le nominalisme éclairé. Mais c'est un nom qu'il faut définir, car il exprime plutôt une tendance que l'ensemble d'une doctrine, et comme une tendance est toujours mal appréciée à l'écart des circonstances qui l'ont déterminée, nous devons dire en peu de mots ce qui se passait au sein de l'école au moment où saint Thomas parut. Il y régnait une assez grande confusion. Après bien des hésitations et des tâtonnements, le *xiii^e* siècle avait fini par comprendre la *Logique* d'Aristote. Les uns l'approuvaient, les autres la combattaient; mais les uns et les autres savaient justifier leurs sentiments contraires. Avec le *xiii^e* siècle, le domaine de la science s'était considérablement agrandi, et les premiers docteurs qui s'étaient engagés dans les régions nouvelles de la physique, de la psychologie, de la métaphysique, en avaient été rappelés par la voix de l'Église, et puis condamnés comme des téméraires par les tuteurs officiels de l'orthodoxie. L'Église avait reconnu d'abord dans le nominalisme d'Abailard le germe d'une hérésie; elle avait ensuite foudroyé le réalisme d'Amaury de Bène comme coupable des plus monstrueux blasphèmes. Cependant on n'avait encore trouvé que deux solutions aux problèmes controversés : la solution nominaliste et la solution réaliste. Il était donc périlleux de faire un choix; et, d'autre part, comment placer en dehors de la philosophie cette question fondamentale : Quel est le premier objet de la science? En d'autres termes : Qu'est-ce que la substance? qu'est-ce que la réalité? Dès que cette question avait été de nouveau posée, après les événements de l'année 1210, on avait entendu reproduire les formules contraires, mais avec des réserves et des ménagements. Comme on connaissait le chemin qui conduit aux abîmes, on ne s'engageait qu'avec prudence. Or, il est plus facile de transiger avec le réalisme qu'avec le système opposé. C'est à cause de cela, sans doute, que la plupart des nouveaux docteurs inclinèrent vers le réalisme. Mais, évitant les déclarations absolues, ils n'arrivèrent pas à formuler une doctrine. Le chef de ces réalistes tempérés et inconséquents, c'est Alexandre de Halès, noble esprit qui, fuyant le joug de l'austère logique, croyait penser avec les philosophes lorsqu'il rêvait avec les poètes. Ses leçons et ses livres avaient obtenu dans l'école française des hommages enthousiastes, et, pour échapper à tout péril, il fallait, disait-on, s'en tenir à ses décisions. Cependant elles avaient été combattues par Albert le Grand, et l'autorité d'un maître aussi considérable les avait bien compromises. Mais quand saint Thomas vint occuper la chaire du convent de Saint-Jacques, le parti franciscain, conduit par Jean de La Rochelle et par saint Bonaventure, avait repris l'avantage.

Ce qui divisait ainsi les esprits n'était pas, il faut le dire, une médiocre affaire. Aux abords de toute science se présente d'elle-même la question de la nature de l'être. Or, si l'on adopte la définition de l'être donnée par les réalistes conséquents, cet être, objet de l'étude et de la science, est ce qui répond, dans la nature, au concept le plus général, le plus universel, de l'esprit humain. Ainsi, toutes les choses qui subsistent ont un même sujet : elles paraissent, il est vrai, séparées, et, jusqu'à un certain point, distinctes les unes des autres; mais ces différences n'existent qu'à leur surface, et sont purement accidentelles : au fond, les choses possèdent toutes la même essence

indivisément et en participation. Les conclusions extrêmes de cette doctrine sont effroyables. Refuse-t-on au syllogisme le droit de les produire? Soit. Qu'on s'en tienne donc aux prémisses. La science demande à ces prémisses quel est son objet. Elles répondent que l'objet de la science est l'être pris absolument, et que, de périssables phénomènes n'étant pas dignes d'occuper la pensée de l'homme, il ne s'agit que de considérer l'universel sous ses formes nécessaires, pour arriver par le plus court chemin à la notion pure et simple de l'être en soi. Est-ce là toute la science? Assurément, et sur ce point les réalistes s'expriment avec une entière franchise : ils ne connaissent, ils ne veulent connaître que l'*οὐρανὸς ἀπλόος*, et déclarent ouvertement qu'ils ont en mépris ces chercheurs d'atomes dont l'analyse frivole s'emploie à décomposer l'essence, pour étudier particulièrement la manière d'être de Socrate ou de Callias. Mépris fort mal justifié! s'écrient les nominalistes; et ils n'ont pas de peine à démontrer que la thèse de l'essence unique est dépourvue de fondement; qu'il n'y a pas entre les êtres communauté d'existence, et que toute la physique de leurs dédaigneux adversaires commence et finit par des abstractions. Mais quelques-uns ne s'arrêtent pas à cette juste critique. Après avoir sagement distingué les êtres réels des êtres de raison, ceux-ci se tournent contre la raison elle-même et lui contestent le droit de former des synthèses, avec le ton doctoral que ceux-là prenaient pour lui défendre d'analyser. A ce compte, la science humaine ne serait qu'une série d'observations isolées, et tous les termes collectifs, répudiés par le jugement, représenteraient de vains fantômes créés par une imagination indisciplinée. Voilà, pour ne pas aller au delà des prémisses, l'alternative offerte, sur la question de l'être, au nom des deux thèses rivales.

Saint Thomas va-t-il donc se prononcer pour l'une ou pour l'autre? Il préférera suivre la voie moyenne que lui a montrée son maître, Albert le Grand. Non, dira-t-il, il n'existe pas d'essences universelles, et les arguments que l'on emploie pour en démontrer l'existence n'ont aucune valeur. On prétend, et à bon droit, que des rapports plus ou moins généraux unissent tous les êtres. Au dernier degré de l'être, que trouve-t-on? L'accident subalterne, l'accident proprement dit. Il est manifeste que ce genre d'accident constitue la plus grande différence. Mais que l'on s'élevé dans l'échelle de l'être, et à tous les degrés où l'on voudra s'arrêter un instant, on verra disparaître les différences, et les similitudes augmenter. Enfin, au degré suprême, qui est le degré de l'essence, on aura le rapport parfait. Toutes les substances subsistent, et, bien qu'elles possèdent individuellement diverses manières d'être, elles sont au même titre; la condition d'être leur est absolument commune. C'est ce que déclare saint Thomas. Mais ajoute-t-il, ce terme de *communne* est équivoque, et l'on en abuse. Une condition commune n'est pas une communauté d'existence. L'observation nous enseigne que tous les êtres ont une essence identique; mais cette identité n'est qu'une parfaite similitude. Tous les êtres sont parfaitement semblables quant à l'essence : voilà ce qu'il faut reconnaître. Mais, d'autre part, tous les êtres ont leur propre essence; sous le double rapport de la matière et de la forme, ils sont en eux-mêmes ce qu'ils sont, l'acte divin qui les a tirés du néant les ayant déterminés en l'état de substances individuelles : c'est une proposition qui n'est pas

moins incontestable. La thèse réaliste est donc énergiquement repoussée par saint Thomas. Il en condamne les prémisses, parce qu'elles détournent la science de l'étude des choses et lui donnent pour domaine le pays des chimères; ensuite, poursuivant ces prémisses dans leurs conséquences, il montre qu'après avoir fermé les yeux à l'évidence pour nier l'individualité des choses subalternes, les réalistes sont contraints de nier au même titre la personnalité, la liberté des choses supérieures, des substances raisonnables, et se trouvent enfin bien empêchés de distinguer l'essence des créatures et celle du Créateur. Mais, d'un autre côté, que prétendent certains nominalistes? A les entendre, tout jugement porté sur la nature des choses serait une opinion vaine, puisqu'on ne peut juger sans comparer, c'est-à-dire sans affirmer des ressemblances et constater des dissemblances. C'est une critique qui va beaucoup trop loin. L'expérience ayant recueilli la notion des similitudes individuelles, l'intelligence vient ensuite dégager le semblable du divers, et former des concepts généraux qu'elle énonce en des termes singuliers. Ce sont là des opérations que l'esprit fait de lui-même et presque sans effort. On l'accorde sans doute. On n'hésite pas non plus à reconnaître que l'esprit a toute confiance dans ses jugements. Aura-t-il quelque peine à distinguer le tout naturel de l'humanité de ces tous artificiels que figonne la main de l'homme, en assemblant diverses choses homogènes ou hétérogènes, comme un tas de pierres, un morceau de ruines? Non assurément. Or, cette distinction est-elle justifiée? Elle l'est incontestablement, selon saint Thomas. D'où il suit que les notions générales de genres et d'espèces ne sont pas seulement de *purs mots, mera voces*, comme le prétendent, dit-on, quelques logiciens trop subtils, mais qu'elles sont encore des concepts légitimes, c'est-à-dire fondés sur l'observation des choses naturelles. Les concepts ne viennent pas directement de l'observation; cela est vrai: c'est l'abstraction qui les forme; mais les éléments sur lesquels opère l'abstraction sont des idées simples qui ont passé par tous les contrôles. C'est ainsi que saint Thomas argumente contre les nominalistes absolus.

Sa doctrine est donc une sorte d'éclectisme, on peut le dire. Cependant nous avons rangé saint Thomas parmi les nominalistes. Oui, sans doute, puisque le nominalisme est la négation des essences universelles, comme le réalisme en est l'affirmation. Dans toute la controverse du moyen âge, il n'y a que deux thèses principales: la thèse de l'universel *a parte mentis*, et la thèse de l'universel *a parte rei*. Suivant que l'on tient pour l'une ou pour l'autre, on est classé parmi les nominalistes ou parmi les réalistes; et quand on veut s'en défendre, on n'est pas écouté. Nous savons bien que, pour établir quelque distinction entre la formule brutale qui est mise au compte de Roscelin, et les explications modérées de saint Thomas, on a fait après coup, pour les thomistes, une catégorie nouvelle. Si nous devons l'admettre, saint Thomas ne sera plus compté parmi les nominalistes: il sera le plus illustre maître de l'école conceptualiste. On donnera le nom de *conceptualisme* à cette doctrine moyenne qui consiste, d'une part, à rejeter les natures universelles, et, d'autre part, à prouver la légitimité des universaux intellectuels. Mais Abailard, Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Ockam ont, avant ou après saint Thomas, admis l'une et l'autre conclusion de cette doctrine. Ainsi le parti conceptualiste absorberait toute la masse du parti nominaliste,

et il ne resterait en dehors de la nouvelle catégorie que d'effrénés sophistes. Il vaut mieux, il nous semble, conserver la classification historique, en reconnaissant, d'ailleurs, que l'intempérante critique de Roscelin n'est pas plus le nominalisme de saint Thomas, que l'aveugle dogmatisme de saint Anselme n'est le réalisme éclairé de Duns-Scot.

M. Royer-Collard fait observer avec raison qu'il suffit d'interroger un philosophe sur la nature de la substance, pour l'entendre exprimer son avis sur tous les autres problèmes. C'est pour cela que, de nos jours, du moins en France, la plupart des philosophes trouvent cette question indiscret. On avait, au moyen âge, plus de franchise. Au début de la logique, de la physique et de la métaphysique, on se demandait et on déclarait ce qu'est l'essence, l'être, l'être en tant qu'être ou l'être pris absolument. Comme on observait d'une manière ponctuelle l'excellente méthode d'Aristote, on ne pouvait échapper, par des réticences ou par des sous-entendus, à la nécessité d'une profession de foi sur ce problème vraiment fondamental. Ainsi nous avons fait connaître le premier, et, en quelque sorte, le dernier mot de la doctrine thomiste, lorsque nous avons exposé le sentiment de saint Thomas sur la détermination naturelle de la substance. Cependant, quelle que soit la gravité de ce problème, il n'est pas toute la philosophie. Les autres questions en viennent ou y ramènent, cela est vrai; ces questions sont néanmoins en elles-mêmes assez considérables pour qu'on désire savoir comment elles ont été traitées par un aussi grand esprit que saint Thomas.

La psychologie de saint Thomas mérite une attention particulière. Il nous la donne pour une interprétation sincère et naïve du *Traité de l'âme*; mais, à cet égard, il s'abuse: c'est une interprétation libre, qui s'écarte souvent du texte, et, quelquefois, le contredit. Saint Thomas définit l'âme une substance; il ajoute que c'est une substance immortelle. A notre sens, il n'est pas clair que l'entéléchie d'Aristote subsiste par elle-même. La substance, c'est, dit Aristote, le tout intégral que produit l'union d'une matière et d'une forme. L'acte vient de la forme; la matière fournit le sujet: c'est ainsi que la forme de Socrate est l'entéléchie ou la perfection finale de cette substance. Mais Aristote va-t-il jusqu'à supposer que cette perfection est en elle-même quelque substance? Nous en doutons. Ce qui nous est bien prouvé, c'est qu'il ne l'admet pas au titre de substance immortelle. Cependant, après avoir imaginé cette distinction de la forme substantielle et de la substance informée, saint Thomas revient au texte d'Aristote. La plupart des philosophes se contentent d'une notion vague de l'âme, qui permet de la confondre avec la conscience ou avec la pensée, et la sépare tant de la matière qu'on ne s'explique plus les rapports de ces deux principes au sein du composé. Suivant saint Thomas, comme suivant Aristote, le domaine de l'âme comprend toutes les régions du corps animé. L'intelligence n'est qu'un de ses organes. Elle est le principe de la vie: *Principium vite dicimus esse animam*. Partout où la vie se manifeste, c'est l'âme qui produit ce mouvement et ce phénomène. Aussi dit-on qu'elle possède au même titre ces trois puissances: l'intelligence, la sensibilité, et la puissance végétative ou nutritive (*Summa Theolog.*, part. I, q. 77, art. 4). Enfin, une question se présente encore sur la nature de l'âme. Est-elle universelle, ou individuelle? Si, comme l'enseigne Averroès, l'intelligence subsiste universellement, et si nos âmes ne sont que des formes accident-

telles dégagées de ce principe commun, le domaine propre de l'intelligence, la sphère où se déploient dans toute leur plénitude ses facultés actives, est un monde supérieur à notre monde, et elle ne rencontre ici-bas, dans nos âmes subalternes, que de passifs instruments. Albert le Grand et saint Thomas veulent bien admettre cette définition de l'intelligence, si c'est Dieu qu'elle concerne; mais ils protestent avec énergie contre la thèse d'une âme universelle qui servirait d'intermédiaire au créateur pour conserver et gouverner ses créatures.

Après la question de la nature de l'âme vient celle de ses énergies, de ses facultés : question déjà grave au XIII^e siècle. Saint Thomas ne pense pas qu'Aristote ait considéré les facultés de l'âme comme des parties séparées; ce sont, déclare-t-il, les modes divers d'un seul principe. Chacun de ces modes peut être pris comme sujet d'opérations particulières; mais aucune de ces opérations ne s'accomplit à l'écart du sujet commun: ce qui veut dire que l'activité de l'âme se manifeste de différentes manières, mais ne se divise pas. C'est bien, il nous semble, l'avis d'Aristote. Cependant, quand il s'agit, non plus des facultés et de leur centre commun, mais des opérations qui sont propres à chacune d'elles, le maître et l'interprète ne sont plus d'accord. On connaît la théorie des idées-images. On sait que les adversaires de cette célèbre théorie en ont attribué l'invention au chef de l'école péripatéticienne, et qu'ils l'ont, à ce propos, fort maltraité. Il faut croire qu'ils avaient moins étudié le texte d'Aristote que les gloses des docteurs thomistes. Est-il vrai, toutefois, que la première mention des idées-images se trouve dans ces gloses, et que saint Thomas les ait lui-même imaginées? Non, sans doute, car elles étaient déjà connues au XII^e siècle, comme nous l'apprend Guillaume de Conches. Ce qui nous paraît être l'œuvre personnelle de saint Thomas, c'est la classification doctrinale de ces entités intermédiaires. Avant saint Thomas elles étaient supposées; on les faisait intervenir dans les explications encore bien incertaines que l'on donnait sur la formation des idées: saint Thomas déclare que l'existence de ces idées est nécessaire à toutes les opérations de l'intelligence. C'est donc une théorie qui lui appartient. Nous la ferons connaître en peu de mots. Démocrite, chez les anciens, était dans cette opinion, que les objets extérieurs ne sont pas directement perçus par nos sens. *Democritus*, dit saint Thomas, *posuit cognitionem fieri per idola et defusiones*. C'est une opinion contre laquelle notre docteur se prononce avec quelque énergie. Non, dit-il, avec Aristote, non, les objets extérieurs ne viennent pas d'eux-mêmes solliciter notre attention en dépitant vers nous, au titre de messagers ou de vicaires, de petits corps formés à leur image. Cette hypothèse est chimérique. Entre les organes sensibles et les objets sentis il n'existe aucun intermédiaire. Ainsi s'exprime saint Thomas. Mais que va-t-il ajouter? Il va dire que toute sensation, avant d'être transmise à la mémoire, passe par l'officine de l'imagination, et y prend une forme représentative de l'objet senti. Si donc la sensation n'a pas lieu par le moyen de quelques images qui se meuvent dans l'espace entre les choses et nos organes, elle a, du moins, pour effet la génération de certaines formes qui sont localisées par saint Thomas dans le trésor de la mémoire. La mémoire veillera sur elles, et son devoir est de les conserver intactes, pour qu'en temps opportun elles puissent servir aux opérations de l'intelligence. Ainsi, quand l'intelligence voudra former quelque conception générale, elle évoquera ces idées particulières, qui, dans l'école

thomiste, s'appellent les fantômes, les substituts immatériels des choses absentes, et, les ayant contemplées, elle pensera. Qu'est-ce qu'une pensée? Pour la philosophie moderne, c'est tout simplement un acte de l'esprit. Or, on dit que cet acte ne s'accomplit pas sans laisser un souvenir. C'est une façon de parler dont on fait usage pour signifier qu'une conception formée se perd rarement, ou que l'esprit, toujours identique à lui-même, n'oublie pas d'ordinaire ce qu'il a pensé. Mais, dans la psychologie thomiste, tout acte engendre une forme, une forme permanente, distincte en ordre de génération et en essence du sujet actif qui l'a produite. Ainsi les formes, idées ou espèces propres à l'intelligence, seront supposées après les espèces venues de la sensibilité, et la mémoire sera considérée comme le dépôt commun des unes et des autres. Voilà bien cette théorie des idées-images que le docte et judicieux Arnauld a si vivement combattue. Elle a pour objet d'expliquer, en des termes précis, la doctrine du *Traité de l'âme*; et cette recherche de la précision conduit saint Thomas à des hypothèses que la raison prudente et scrupuleuse d'Aristote n'eût jamais acceptées. Disons même qu'elle vient troubler l'ordre et l'économie des sentences thomistes. A quelle catégorie peuvent, en effet, appartenir ces espèces intelligibles ou sensibles que l'on envoie comme en exil, dans un lieu voisin de leur patrie, peupler le vaste domaine de la mémoire? Ce sont bien là, nous les reconnaissons à des marques certaines, des abstractions réalisées, et saint Thomas s'est déclaré l'adversaire résolu de ces chimères.

La thèse des idées-images est donc une thèse erronée. Mais parce qu'elle occupe une place importante dans la psychologie thomiste, elle ne l'engage pas tout entière. Ainsi l'on remarquera que saint Thomas renouvelle ponctuellement les déclarations d'Aristote sur l'origine des idées. On lui a quelquefois attribué sur ce point l'opinion qu'il a combattue. Nous ne pouvons donc négliger cet article de sa profession de foi philosophique. Notre âme connaît-elle les choses corporelles par sa propre essence? Non, répond saint Thomas; Dieu seul les connaît de cette manière, parce qu'il les a conçues avant de les créer. L'intelligence humaine est-elle naturellement pourvue, comme Platon l'affirme, de certaines notions qui se *réveillent en elle comme un songe*, suivant les termes du *Ménon*, dès qu'une circonstance les excite à se manifester? Saint Thomas n'expose la thèse de Platon que pour lui livrer bataille. Non, il n'y a pas d'idées innées. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*: c'est la formule d'Aristote et de son interprète. Vent-on qu'ils ajoutent: *Nisi ipse intellectus*? Soit! Cela pour eux est sous-entendu, car ils ne méconnaissent pas plus l'un que l'autre le caractère propre de l'intelligence, ses énergies natives, tout ce qui la distingue de la sensibilité. Les idées générales sont des jugements prononcés par l'intelligence; et les éléments qu'elle assemble, qu'elle combine, pour établir son opinion, sont les idées des choses particulières. Telle est la thèse de saint Thomas. Cependant on argumente contre elle, en disant que, pour discerner la nature propre d'une chose particulière, il faut d'abord connaître son genre. Le premier terme de la définition de Socrate est celui-ci: « C'est une substance. » Donc les idées générales semblent précéder, en ordre de génération, les idées particulières. Saint Thomas apprécie la valeur de cet argument; mais quand on le sollicite de lui sacrifier ou ses conclusions sur la nature de la substance, ou ses préventions contre les idées platoniciennes, il ne peut y consentir. Il est

vrai, dit-il, qu'en observant pour la première fois un objet, nous commençons par déclarer le genre auquel il nous semble appartenir. Une forme nous apparaît au loin, dessinant sur l'horizon un profil incertain. Aussitôt qu'elle nous est apparue, nous savons que c'est un corps. Elle approche, nous la voyons mieux; ce corps, c'est un homme. Elle approche davantage, et nous savons alors que cet homme est Socrate. Mais de cela que faut-il conclure? Saint Thomas accorde que toute perception commence par une vue confuse de l'objet qui doit être perçu; il ajoute que cette connaissance confuse, loin de saisir la dernière forme d'un objet, s'arrête au plus général de ses prédicats. Mais il s'agit ici de la connaissance confuse, et non de la connaissance parfaite. La connaissance parfaite ou actuelle, qui est opposée à la connaissance confuse ou habituelle, désigne l'objet par son nom propre. D'où vient, d'ailleurs, cette disposition de l'esprit à percevoir dès l'abord la plus générale des formes? Elle ne vient pas de la science, mais de l'ignorance originelle. L'esprit de l'enfant est une table rase, et les premières impressions qu'il reçoit sont vagues, incertaines, incomplètes. Connaître, c'est distinguer; et l'enfant qui commence à penser se distingue à peine des choses qui l'environnent. La thèse de la connaissance première ou confuse est donc simplement l'observation d'un fait psychologique; mais qu'on n'argumente pas de cette thèse contre la physique ou contre la métaphysique d'Aristote; elle ne prouve ni la réalité des natures universelles, ni celle des idées innées. Telles sont les principales conclusions de la psychologie thomiste.

La logique de saint Thomas nous offre moins de nouveautés. Elle traite des catégories, des syllogismes, des formes du langage; et, comme elle ne néglige aucun des problèmes scolastiques, elle est assez étendue. Mais elle s'écarte rarement du texte d'Aristote; c'est une interprétation sincère et dépourvue d'originalité. On demande à saint Thomas en quoi consiste la méthode? Il répond, avec Aristote, qu'il y a deux méthodes : la composition et la division, c'est-à-dire la synthèse et l'analyse, et il les emploie l'une et l'autre avec la même confiance. Quand on lui parle ensuite des catégories, il démontre, toujours avec Aristote, que l'essence, les genres, la qualité, la quantité, etc., sont des termes plus ou moins généraux, qui ne représentent pas de vraies natures, mais expriment des jugements vrais. Qu'est-ce donc que la vérité? « C'est, dit-il, l'exacte correspondance de la réalité et de la pensée », *correspondentia entis et intellectus, adæquatio rei intellectus* (Quodlib., de Veritate, art. 1). On prétendait déjà, car les sceptiques sont de tous les temps, que l'intelligence est habitée par des formes vaines, et qu'il n'existe pas de contrôle pour distinguer la réalité de l'illusion. A cette critique, qui menace les fondements de la connaissance humaine, il ne va pas répondre, avec l'assurance téméraire d'un platonicien, que l'intelligence ne peut être abusée, puisqu'elle connaît les choses dans leurs raisons éternelles. Le principe de la certitude, selon saint Thomas, c'est l'évidence. La raison distingue la vérité de son contraire, la fausseté. Puisqu'elle fait cette distinction, elle n'accueille donc pas indifféremment et au même titre toutes les idées que l'imagination lui présente : elle admet les unes et rejette les autres, et témoigne ainsi qu'elle exerce une suprême autorité sur les facultés qui lui servent de ministres. Mais cette autorité, pour être souveraine, est-elle arbitraire, et ne connaît-elle aucune règle? Les sceptiques le supposent, sans doute; mais il se trompent :

la raison, qui vient de Dieu, est un rayon de la vraie lumière qui resplendit au sein des ténèbres et dissipe les fantômes de l'erreur.

Arrivons maintenant à la physique de saint Thomas. C'est en physique qu'on apprécie le mieux où conduisent les solutions proposées par l'école réaliste; c'est contre le réalisme des physiciens qu'ont été promulguées les décisions synodales de l'année 1210. Mais ne s'est-il pas rencontré des franciscains qui, depuis ce temps, ont reproduit sous d'autres formules, avec toutes les précautions exigées par les circonstances, les abominables doctrines d'Amaury de Bène? Il s'en est rencontré plusieurs, et saint Thomas pourrait les dénoncer au tribunal de l'orthodoxie, certain de les convaincre et d'obtenir contre eux une nouvelle sentence. Cependant il ne le fera pas : il se contentera de redresser leurs erreurs; et, si graves qu'elles soient, il emploiera pour les combattre tous les ménagements que prescrit la charité.

Ici revient la question de la substance. Qu'est-ce qu'une substance? C'est un tout individuel, composé de matière et de forme. Mais ces vocables, *matière* et *forme*, sont des termes généraux; et pour dire que la matière et la forme sont les deux éléments de la substance, on n'explique pas la raison d'être du tout individuel. Cette raison d'être, ce principe de l'individuation, voilà ce qu'il faut d'abord rechercher.

Quelques réalistes soutiennent que, dans l'origine des choses, la matière informe était un pur universel; et, pour justifier cette opinion, ils citent les textes sacrés et les Pères qui les ont commentés. Si donc la matière primordiale constituait, en l'absence de la forme, un tout absolument indéterminé, c'est avec la forme que sont venues les divisions, les différences. La matière était dans le repos et les ténèbres; le jour s'est fait, le mouvement a été produit, et toute la masse, agitée par le souffle divin, s'est rompue pour prendre les formes que distribuait, en ce jour solennel, la volonté du créateur. La forme est donc, dans ce système, le principe de toute individuation. Mais c'est une sentence contre laquelle d'autres réalistes s'inscrivent en faux. Ceux-ci prétendent que la forme de l'individu, cette dernière raison d'être des choses subsistantes, est une forme altérée, compromise par une impure alliance; qui n'a pas donné, mais a reçu, pour sa honte, la manière d'être individuelle, au moment où s'est opérée la composition. La forme proprement dite, la forme en soi, voilà, suivant ces docteurs, l'universel par excellence : l'individuation vient donc, à leur avis, de la matière. Enfin, Averroès, auteur d'un troisième système, admet, dans l'origine, deux universaux indépendants l'un de l'autre, la matière et la forme. Comment donc expliquera-t-il la génération de l'individu? Il supposera qu'entraînés l'un vers l'autre par la main de Dieu, la matière et la forme se sont rencontrés; que, dans cette rencontre, les éléments contraires se sont pénétrés et confondus, et que la matière devenait le sujet de la forme, tandis que la forme imposait à la matière sa limite, sa détermination. *Individuum fit hoc per formam* : c'est une des sentences d'Averroès. Elle semble, il est vrai, contredire les autres parties de sa doctrine; mais il proteste contre cette apparente contradiction.

Ainsi, le problème de l'individuation n'était pas nouveau quand il fut abordé par saint Thomas; la diversité des solutions proposées ne lui laissait que l'embarras du choix. Eh bien, et c'est ici qu'il va donner une des preuves les plus éclatantes de ce bon sens, de cette exquise prudence qui l'a si rarement abandonné, saint Thomas ne veut accepter aucune de ces préten-

dues solutions; et, pour dégager la simple doctrine d'Aristote de toutes les gloses réalistes, il argumente de cette manière. Pourquoi supposer deux actes successifs dans la production des choses? Dieu fit le monde de rien. C'est un impénétrable mystère; mais la foi le proclame, et il ne répugne pas à la raison. Dieu fit le monde de rien; et qu'est-ce que le monde? Ce n'est pas seulement le lieu des substances, c'est encore l'ensemble des choses individuellement déterminées. Ainsi la génération des substances est absolument contemporaine de la génération du monde. Il n'y a donc pas lieu d'imaginer à l'origine soit une forme, soit une matière universelle; ces universaux n'ont jamais existé que dans l'esprit des poètes, de quelques philosophes et de quelques théologiens platonisants. Dès l'origine, comme au temps présent, il y eut des substances composées de matière et de forme; et si la pensée divine conçut, avant le jour de la création, la matière et la forme en elles-mêmes, ou, en d'autres termes, absolument séparées, c'est une conception qui n'a pas été produite hors de la pensée divine. Cela dit, quelle est donc la cause externe de l'individualité des choses? c'est l'acte même, l'acte volontaire du créateur qui leur a donné l'être. De rien elles sont nées celles-ci et celles-là; elles sont nées composées de matière et de forme, d'une matière individuelle et d'une forme individuelle. Ainsi s'est accompli l'acte premier et final, l'acte unique de la création.

Est-ce une réponse complète à toutes les questions qu'a provoquées la recherche du principe individuatif? On est trop curieux, en scolastique, pour s'en tenir à cette simple genèse; et puisque saint Thomas refuse d'observer hors des choses, dans un monde primordial, l'essence de la matière et l'essence de la forme prises en elles-mêmes, il faut, du moins, qu'il considère au sein des choses ces deux éléments de toute substance, et qu'il les définisse par leurs différences. Sans doute, il s'agit encore de l'individuatif; mais cette question nouvelle ayant pour objet la recherche d'un principe interne, nous ne sommes plus au pays des abstractions. C'est donc le physicien qui va répondre. Ce qu'il y a de plus général, dit-il, c'est d'être; ce qu'il y a de plus individuel, c'est d'être ceci, d'être cela. Être, voilà ce qui est commun à toutes les substances; être avec ces os et cette chair, et prendre le nom de Socrate ou de Callias, voilà le dernier terme de l'individualité. Or, il est admis que l'essence commune est une forme commune, et l'on accorde sans doute que cette chair, ces os, sont la matière propre d'un sujet. Socrate est, par sa forme, un homme; il est cet homme-ci par sa matière. Ainsi raisonne saint Thomas, et sa conclusion est: Donc toute détermination individuelle vient de la matière et non de la forme. Mais ici s'élèvent les clameurs réalistes. Ces clameurs sont, il faut le reconnaître, de sérieuses objections contre la terminologie thomiste. Notre docteur s'exprime mal: ces os et cette chair ne sont pas, en effet, la matière prise en elle-même, à l'écart de toute détermination. C'est la matière déjà déterminée; et, quand on la presse un peu sur ce point, il est obligé d'en convenir. Il distingue alors la matière limitée par une quantité dimensionnelle, *materia quanta, signata certis dimensionibus*, de la matière en général, *quomodolibet accepta*, et ce n'est pas à celle-ci, mais à celle-là qu'il attribue le principe individuatif. Soit! répliquent les réalistes; mais la quantité qui détermine cette matière n'est-elle pas une forme? Oui, sans doute, et c'est la forme nécessaire de tout sujet matériel.

Donc, en dernière analyse, l'individualité vient de la forme. Question et querelle de mots! Mais fermons enfin nos oreilles à tout ce jargon scolastique. Voici l'opinion de saint Thomas, résumée en des termes qui offrent moins de prise à la chicane: La production des choses individuellement déterminées est toute la création. Ce sont des individus, ce sont des atomes, parce que l'Intelligence suprême n'a pas voulu, comme il paraît, tirer du néant des natures universelles. Mais on demande encore quelle est, en physique, la dernière raison de l'individualité des substances. Saint Thomas répond que cette dernière raison est la différence fondamentale; que cette différence est la limite naturelle, et que cette limite est l'étendue que chacune des substances occupe dans l'espace. N'est-ce pas l'opinion de Descartes et de tous ses disciples? n'est-ce pas la simple vérité, telle que l'enseigne la droite raison?

Assurément saint Thomas discute, dans sa physique, d'autres thèses que celle du principe individuatif; mais aucune ne semble lui avoir causé plus d'embarras. C'est pour nous une question épuisée. Elle avait de son temps beaucoup d'importance; et on le conçoit, puisqu'elle offrait la matière d'une controverse sur les principes mêmes des deux écoles belligérantes. Qu'il nous suffise d'avoir exposé la doctrine de saint Thomas sur ce problème, et négligeons le reste. Saint Thomas n'est pas, d'ailleurs, le physicien de l'école dominicaine. C'est le titre d'Albert le Grand.

Interrogeons maintenant notre docteur sur les questions morales. On sait que les casuistes l'appellent leur maître: ils ne lui doivent, toutefois, que leur méthode. Saint Thomas est un moraliste rigide; il n'a pas soupçonné ces subtilités dangereuses que Pascal poursuit avec tant de verve dans ses *Provinciales*. Quel est, dit-il, le but de toute considération morale? c'est la recherche du souverain bien, unique fin du désir moral, comme la science est la fin du désir intellectuel. Telle est la réponse de tous les sages, païens ou chrétiens. La diversité des opinions commence lorsqu'il s'agit de définir la nature de ce bien suprême. Saint Thomas en reproduit et en combat quelques-unes. Leur vice commun est, à son avis, d'offrir au désir moral un but insuffisant. L'intelligence se fixe-t-elle aux choses particulières? Non, sans doute: une invincible tendance l'entraîne bien au delà de ces atomes qui naissent pour mourir; des plus infimes degrés de l'être, elle va s'élevant toujours aux degrés supérieurs, et elle ne s'arrêterait jamais si, après avoir franchi la région des nuages, elle n'était tout à coup éblouie par les rayons trop vifs de la lumière incréée. Eh bien, le désir moral se comporte comme le désir intellectuel: les choses particulières ne le contentent pas; il aspire au bien absolu. Or qu'est-ce que le bien absolu, si ce n'est Dieu lui-même? Ainsi l'amour des créatures ne suffit pas à l'énergie de nos facultés affectives; elles ne peuvent trouver qu'en Dieu cette satisfaction parfaite, cette plénitude de jouissance qui est le terme du désir. Le bonheur suprême n'est donc pas de ce monde. Notre bonheur, ici-bas, consiste à espérer les félicités de l'autre vie. Or, la raison et Dieu lui-même nous enseignent qu'elles ne peuvent être accordées gratuitement: nous devons donc travailler à les mériter. Ainsi, l'accablissement du devoir à le bonheur pour but, c'est-à-dire pour récompense. Si le souverain bien a le ciel pour patrie, il y a sur la terre un bien relatif: l'objet du devoir est de le rechercher et de fuir le mal. Pour nous aider dans cette recherche,

Dieu nous a donné sa grâce : c'est elle qui nous apprend à distinguer le bien du mal. Son organe est la raison, arbitre de notre volonté, qui siège dans le sanctuaire de la conscience, toujours prête à redresser les erreurs de notre jugement : *Totius libertatis radiæ est in ratione constituta* (Quodlib., de *Voluntate*). Les erreurs sont, hélas ! trop fréquentes. Dans notre pure liberté, nous ne savons pas nous conduire ; les apparences nous trompent à chaque pas que nous faisons dans la vie, et nous courons vers le mal, croyant que c'est le bien. Mais puisque Dieu, qui doit être notre juge, a bien voulu nous envoyer le secours de sa grâce, écoutons avec respect et soumission cette voix intérieure, et réglons notre conduite sur ses conseils. On voit que saint Thomas est sur le point de confondre la grâce et la raison, et qu'il fait à la liberté des concessions presque pélagiennes. En nous donnant la raison, dit-il, Dieu lui a confié le grand secret de sa loi, puisqu'il l'a rendue capable de discerner le mérite du démérite : aussi, quand nous paraîtrons un jour devant son tribunal suprême, ne pourrions-nous alléguer l'excuse de notre ignorance ; nous savons tout ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire : « Bonum enim virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. »

Arrivons enfin aux questions relatives à Dieu, à ce qu'on pourrait appeler la théodicée de saint Thomas. Saint Thomas, un saint docteur, vénéré par l'Église comme le dernier des Pères, pourra-t-il reconnaître aux philosophes le droit de traiter les questions divines ? Et s'il leur laisse ce droit, dans quelle mesure leur permettra-t-il de l'exercer ? Quelles seront, d'après lui, les limites respectives de la foi et de la raison ? Voici, sur ce grave sujet, les paroles mêmes de saint Thomas : « Quædam vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi, quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. » (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. III.) Cela revient à dire simplement que l'examen de toutes les questions divines appartient à la philosophie, sous la simple réserve des mystères. On les appelle mystères, parce qu'ils sont au-dessus de l'intelligence, de la raison humaine. Donc la raison ne les démontre pas ; rien n'est plus évident. Mais va-t-on prétendre que, placés au sommet de la doctrine chrétienne, les mystères la dominant et réclament l'assentiment de l'intelligence à tout ce que les théologiens peuvent tirer de ces prémisses au mépris de la raison ? C'est une prétention qui ne sera pas, du moins, appuyée par saint Thomas. Il réserve les mystères, mais il livre tout le reste à la dispute. Ajoutons qu'il ne fait pas cet abandon de mauvaise grâce, comme se résignant à subir ce qu'il ne peut empêcher. Loin de là, personne n'élève la voix plus haut que saint Thomas lorsqu'il s'agit de défendre l'autorité de la raison, méconnue par ces faibles esprits que la foi n'éclaire pas, mais aveugle, et qui prennent pour autant de révélations directes les fantaisies de leur jugement déréglé. Saint Thomas l'a déjà dit : la raison, comme la foi, vient de Dieu ; il le déclare ici de nouveau : « Illud quod inducitur in animam discipuli a docente doctoris scientiam continet, nisi doceat fidei ; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor naturæ nostræ. Hæc ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principii hujus contrarium est, est divina

sapientia contrarium ; non igitur a Deo esse potest. » (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. VII.) C'est une déclaration qui ne manque pas d'énergie. On soupçonne bien que saint Thomas l'a souvent oubliée. Il n'est jamais possible de contenir étroitement dans leurs frontières ces deux principes auxquels saint Thomas attribue la même origine, la raison et la foi. Que l'on prenne, du moins, cette apologie de la raison pour une protestation contre les mystiques. Oui, de tous les théologiens de son temps, saint Thomas est celui qui raisonne le plus, celui qui s'abandonne le moins à la contemplation. Si l'on pense que la raison est toujours mal informée des choses divines ; si l'on ne veut pas chercher la voie du salut sous la conduite d'un théologien vraiment philosophe, qu'on s'éloigne de saint Thomas et qu'on aille demander un autre guide à l'école franciscaine : c'est là qu'est la pépinière des mystiques, des contemplatifs, des illuminés. Leur maître s'appelle Bonaventure. Il combat, dans sa chaire, la méthode dominicaine, et il forme des disciples qui, bientôt, dénonceront à l'Église la doctrine de saint Thomas comme offrant matière à toutes les hérésies.

On sait comment saint Augustin et saint Anselme prouvent l'existence de Dieu : Dieu est l'absolue perfection ; or Dieu serait imparfait s'il n'existait pas ; donc il existe. Saint Thomas ne se fait pas illusion sur la valeur de cette preuve syllogistique, dont il est si facile d'abuser. Il lui préfère la preuve péripatéticienne, qui démontre Dieu par la nécessité d'un premier moteur. Toutes les choses qui existent dans ce monde obéissent à la loi du mouvement : elles ont donc un moteur, et ce moteur est lui-même immobile. S'il ne l'était pas, il ne serait qu'une cause seconde, et au-dessus de lui se trouverait celui qui le meut (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. XIII.) C'est l'argument d'Aristote. Est-il suffisant ? Oui, sans doute ; car, s'il ne rend pas compte de ce qu'est Dieu, il prouve, du moins, qu'il est. Veut-on savoir, ensuite, ce qu'est Dieu ? L'essence infinie de Dieu surpasse tout ce que peut concevoir la pensée de l'homme. Cependant il y a quelque moyen de nous en faire une idée. Nous distinguons les choses naturelles par leurs différences, et, en effet, ces différences constituent le propre de chacune d'elles ; le propre du moteur immobile sera donc de posséder tous les contraires des formes ou qualités que le mouvement vient attribuer aux choses de son domaine. Ainsi ces choses sont toutes dans un genre, parce qu'elles sont limitées, et Dieu n'a pas de limites. Elles sont périssables, il est éternel ; elles sont toutes passives à quelque degré, il est l'activité même sous sa forme absolue ; elles sont composées, il est simple ; elles sont corporelles, il est incorporel ; elles sont imparfaites, il réunit toutes les perfections ; elles naissent et meurent ignorant la cause et le but de leur existence, il sait tout ce qu'elles furent, ce qu'elles sont et ce qu'elles doivent être. En lui-même il connaît tout, et l'actualité de son intelligence ne saurait être distinguée de son essence : « Intelligere Dei est divina essentia, et divinum esse est ipse Deus. » (*Summa contra Gentiles*, lib. I, c. XIV.) Elles sont faibles, elles ne peuvent faire quelque effort sans rencontrer un obstacle qui prouve leur impuissance ; il est la puissance souveraine, et tout ce qu'il veut s'accomplit sans qu'il sorte du repos. Voilà le Dieu conçu par la raison, le Dieu des philosophes. Et pour qu'on soit bien assuré que cette démonstration des attributs divins appartient à la philosophie et non pas à la théologie, saint Thomas allègue sur tous les points l'autorité d'Aristote.

C'est également sur les traces d'Aristote qu'il réfute le panthéisme de Parménide, où l'être lui-même, la substance réelle, a été confondu avec la notion abstraite de l'unité et de l'être. Il est aussi avec Aristote contre Platon. Aristote suppose que les idées de Platon sont des formes séparées de leur sujet, auxquelles la volonté divine a donné pour séjour un second ciel ou un second monde, région à demi céleste, à demi terrestre, qui sépare l'infini du fini, et participe de l'un et de l'autre. Saint Thomas poursuit à son tour cette chimère. Mais si l'opinion de Platon n'est pas bien exposée dans le VII^e livre de la *Métaphysique*; si Platon n'a jamais considéré les idées comme distinctes, en essence, de leur sujet, saint Thomas est alors du même avis que Platon, car, nous l'avons dit, saint Thomas ne sait pas expliquer les opérations de l'intelligence sans faire intervenir les idées permanentes.

Les principales éditions des œuvres de saint Thomas sont celles de Rome, 1570-71, 18 vol. in-f^o; de Paris, 1636-41, 23 vol. in-f^o; de Venise, 1745, 20 vol. in-4. La *Somme théologique* a été traduite en français par l'abbé Drioux, Paris, 1850-54, 8 vol. in-8.

On peut consulter, sur la philosophie de saint Thomas, les ouvrages suivants : Bern. de Rubeis, *Dissertationes criticae et apologeticae de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae*, in-f^o, Venise, 1730; et dans l'édition des *Œuvres* de saint Thomas, de 1745; — S. C. Alemani, *Thomæ Aquinatis Summa philosophica*, in-f^o, Paris, 1640; — Placidus Rentz, *Philosophia ad mentem D. Thomæ explicata*, 3 vol. in-8, Cologne, 1723; — Tenemann, *Geschichte der Philos.*, t. VIII; — M. Rousselot, *Études sur la philosophie au moyen âge*, t. II; — M. Carle, *Histoire de la vie et des ouvrages de saint Thomas*, in-4; — M. Léon Montet, *Mémoire sur saint Thomas d'Aquin*, dans le tome II des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques (Savants étrangers)*; — B. Hauréau, *de la Philosophie scolastique*, in-8, Paris, 1850, t. II; — Ch. Jourdain, *la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1861, 2 vol. in-8; — L'abbé Hugonin, *de Materia et Forma apud S. Thomam*, Paris, 1854, in-8; — Bach, *Divus Thomas de quibusdam philosophiis questionibus et præsertim de philosophia morali*, Paris, 1836, in-8; *Sur l'état des âmes après la mort d'après saint Thomas et Dante*, Paris, 1836, in-8; — l'abbé Barret, *Études philosophiques sur Dieu et la création d'après saint Thomas*, Paris, 1848, in-8. B. H.

THOMAS DE STRASBOURG, né dans la ville dont il porte le nom, s'engagea dès sa première jeunesse à suivre la règle de Saint-Augustin. Aussitôt qu'il eut obtenu les insignes du doctorat, il parut dans une chaire et se fit applaudir. Il n'avait pas seulement une érudition variée et un jugement sûr; il se distinguait encore par une diction facile, abondante, qui touchait à l'éloquence même, dans l'exposition des thèses scolastiques. La supériorité de son mérite l'éleva promptement aux premières dignités de son ordre. Elu général, il remplit cette fonction durant douze années, et mourut en 1357, laissant la renommée d'un administrateur habile et d'un éminent théologien. Le plus important de ses ouvrages, son *Commentaire sur les sentences*, a été publié : *Thomæ ab Argentina commentarii in IV libros sententiarum*, in-f^o, Gênes, 1585. C'est là qu'il faut étudier sa doctrine.

Ce n'est pas une étude facile. Le style de ce docteur ne manque pas de clarté, et sa méthode est celle de tous les maîtres de son temps; mais sa pensée discrète fuit toujours les dernières conclusions d'un syllogisme, comme ne voulant

s'asservir à aucun système, et il faut la poursuivre longtemps avant de l'atteindre. On y parvient, toutefois, et l'on reconnaît alors dans Thomas de Strasbourg un adversaire résolu de Duns-Scott, un partisan éclairé de saint Thomas d'Aquin. Nous devons exposer ici son opinion sur les universaux. Quelques docteurs, Henri de Gand et Duns-Scott, prétendent ajouter plusieurs degrés à l'échelle des êtres, et, avant la substance déterminée en acte final, ils supposent l'être déterminable et l'être indéterminé : dans leur système, la matière aurait été par elle-même, sous deux modes également réels, avant d'être jointe à la forme et de devenir, par l'effet de cette conjonction, l'un des éléments de la substance individuelle. Thomas de Strasbourg combat ce système. C'est, dit-il, l'erreur des anciens naturalistes; et il reproduit contre Henri de Gand toutes les bonnes raisons qu'Aristote oppose à Parménide (*In lib. II Sentent.*, distinct. 12, quæst. 1). Il y a d'autres maîtres (les disciples d'Avverroës) qui, rejetant cette fabuleuse genèse, attribuent à la forme l'acte universel, l'acte indéterminé qu'ils refusent à la matière. Ainsi, dans leur opinion, la forme de Socrate ne serait, en ordre de génération, que la dernière des formes, comme la matière de Socrate ne serait, suivant Henri de Gand, que la dernière des matières. Avant cette dernière forme aurait été produite la forme absolument pure, absolument universelle, absolument indépendante de toute détermination quantitative. Thomas de Strasbourg démontre que cet autre système est une autre erreur, c'est-à-dire une pure abstraction. Il poursuit les abstractions réalisées jusqu'au sein de l'intelligence divine. Dieu, dit-il, connaît en lui-même toutes les choses qui doivent être produites. En effet, ces choses seront produites parce qu'il les veut; or, être, vouloir et connaître ne sont pas en Dieu, comme dans l'homme, trois actes différents; donc Dieu connaît éternellement les choses futures, et dans sa propre essence et dans sa propre volonté. Mais pourquoi supposer que cette connaissance éternelle s'est matérialisée ou formalisée dans l'entendement divin, avant la production des choses, sous une multitude d'images adéquates à leur future réalité? L'unité parfaite de la divine essence ne supporte aucunement le multiple; il faut donc rejeter bien loin l'hypothèse des idées. On n'a pas besoin des explications qu'elle prétend donner, et elle compromet la simple notion de Dieu (*In lib. I Sentent.*, dist. 36, quæst. 1, art. 1; *In lib. II*, dist. 18, quæst. 1, art. 1). Cette critique des idées est un trait dirigé contre saint Thomas d'Aquin.

La vie de Thomas de Strasbourg a été écrite par Sébastien de Fano. B. H.

THOMASIVS (Jacques), né en 1622, mort en 1684, professeur de philosophie à Leipzig, est moins célèbre par lui-même que par son fils, Christian, et par un autre de ses élèves, Leibniz. La philosophie proprement dite l'occupait moins que l'histoire des systèmes; et, parmi ces systèmes, ceux d'Aristote et des stoïciens sont le sujet de ses principaux écrits, dont voici la liste : *Ori-gines historie philosophiæ et ecclesiastica cura Ch. Thomasi*, Hal., 1699, in-8; — *Erotematio metaphysica*, Lips., 1705, in-8; — *Exercitatio de stoïca mundi exustione*, Lips., 1672, in-4; — *de Doctoribus scolasticis*, Lips., 1676, in-4; — *Orationes*, Lips., 1683-86, in-8.

Voy. les *Lettres de Leibniz à J. Thomasius*.

THOMASIVS (Christian), né à Leipzig en 1655, mort en 1728, à Halle, appartient à l'histoire de la philosophie à un double titre : il combattit la scolastique, en Allemagne, avec au-

tant de succès que d'ardeur, et il popularisa le droit naturel en le déduisant du sens pratique ou du *sens commun*.

Par ses innovations heureuses, parmi lesquelles il faut mentionner l'usage de traiter les sciences en langue vulgaire; par ses attaques vives, spirituelles, pour ainsi dire personnelles, contre Aristote et ses modernes défenseurs, Thomasius fut, en 1690, forcé de quitter sa ville natale. En cherchant un asile à Halle, il devint, pour le gouvernement prussien, l'occasion d'y créer une université, dont il fut jusqu'à sa mort une des lumières.

Ceux de ses ouvrages qui sont dirigés contre Aristote ne renferment rien de neuf, il est vrai; ils ne font que reproduire ces vieux griefs si violemment articulés par les Nizolius et les Patricius. Mais, comme l'auteur savait y faire rire de ses adversaires, il devait exercer une forte et durable influence. Aussi contribuèrent-ils, presque autant que les livres et libelles où Thomasius combattait les procès de sorcellerie et de magie, à répandre, dans les écoles, les tribunaux et tout le public, une manière de voir plus saine, plus équitable, à la fois moins pédantesque et plus pratique. C'est, en effet, le côté pratique des études et de la philosophie que Thomasius affectionnait et préconisait, trop exclusivement même, puisque son désir de populariser la science et la sagesse le rendit plus d'une fois frivole et superficiel. L'exemple des Français, dont il aimait à se couvrir, ne pouvait l'excuser : Thomasius était le contemporain des grands hommes du siècle de Louis XIV.

Comme moraliste, comme promoteur du droit naturel, il passa d'abord pour le disciple de Grotius et de Pufendorf, qu'il défendit habilement contre leurs adversaires, contre Alberti surtout. Insensiblement il s'en éloigna, principalement en distinguant les lois du droit, la justice des préceptes de la vertu ou *générosité*, ainsi que des règles de la bienséance ou *convenance*. Il réduisit aussi le droit naturel à une théorie philosophique de tout ce que l'on peut exiger de l'homme dans la conduite extérieure, c'est-à-dire à un ensemble de préceptes purement négatifs. Il fut moins heureux en assignant pour principe d'action, à la vertu proprement dite, une *amour raisonnable*, c'est-à-dire un principe vague, indéfini, et qui, quelque soin qu'on mette à le séparer de l'amour exclusif de soi-même, conduit nécessairement à une sorte d'égoïsme. En effet, cet amour raisonnable, source du repos d'âme où Thomasius fait consister le bonheur, et qui exclut le dévouement, ne saurait être considéré comme la fin suprême de l'activité humaine.

Thomasius a laissé un grand nombre d'ouvrages latins et allemands, dont les principaux sont les suivants : *Fundamenta juris nature et gentium, ex sensu communi deducta*, Halle, 1705-1718, in-4; — *Remèdes contre l'amour déraisonnable* (en allem.), ib., 1696-1704, in-8; — *Introductio in philosophiam moralem, cum praxi*, ib., 1706, in-8.

L'historien Luden a publié, en 1805, une excellente monographie sur la *vie et les ouvrages de Thomasius* (Berlin, in-8).

Voy. encore : G. Fülleborn, sur la *philosophie de Ch. Thomasius*, dans le IV^e cahier de son recueil; — *Biographie universelle* de Schrœckh, article *Thomasius*; — Fr. Schneider, *Philosophia moralis secundum principia Thomasi*, Halle, 1723. C. Bs.

THRASYLLE, philosophe platonicien du I^{er} siècle de l'ère chrétienne, né à Mendès, en Égypte. Mêlant à la philosophie les mathématiques et l'astrologie, il fut souvent consulté par

Tibère sur l'avenir. On dit qu'il ne s'est servi que pour le bien de l'influence qu'il exerça sur lui; mais il ne la conserva pas longtemps : le tyran le fit mettre à mort. Il avait écrit plusieurs ouvrages que Plotin estimait beaucoup; mais ils ont tous péri, et la seule trace qui soit restée de son enseignement, c'est la division des *Dialogues* de Platon en tétralogies. On peut consulter, sur ce philosophe : Tacite, *Annales*, liv. VI, ch. xx; Suétone, *Vie de Tibère*; Juvénal, satire vi, vers 576; Diogène Laërce, liv. III, § 56, et liv. IX, §§ 38 et 41; Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. x.

THRASYMAQUE de Chalcédoine, célèbre sophiste que Platon met en scène dans le premier livre de la *République*. Il lui fait soutenir cette doctrine, qui selon toute probabilité lui appartenait en effet, que la justice est l'intérêt de qui a l'autorité en main, et par conséquent du plus fort. Mais comme la force n'est pas toujours dans les mêmes mains, et qu'elle appartient tantôt aux peuples, tantôt aux rois, les lois qui la protègent ne sont pas non plus les mêmes. « Quiconque gouverne, dit-il, fait des lois à son avantage : le peuple, des lois populaires; le monarque, des lois monarchiques, et ainsi des autres gouvernements; et, ces lois faites, ils déclarent que la justice, dans les subordonnés, consiste à observer ces lois, dont l'objet est leur propre avantage. » (Platon, trad. de M. Cousin, t. IX, p. 29.)

THUROT (François), philosophe et philologue, né en 1768, à Issoudun (Indre), entra dès 1785 à l'école des ponts et chaussées, après avoir terminé de solides études au collège de Navarre. Interrompu dans sa carrière par les événements de la Révolution, il se chargea, en 1790, de l'éducation des fils de M. Le Conteux de Canteleu, qui habitait Auteuil. Là, il eut l'occasion d'entrer en rapport avec la société que recevait Mme Helvétius, et de se lier avec Gabanis. Admis, en 1795, à suivre les cours des écoles normales, il prit goût particulièrement aux leçons de Sicard et de Garat, et se fit dès lors assez remarquer pour que la commission exécutive de l'instruction publique le chargeât de traduire de l'anglais l'*Hermès* de Harris : cette traduction, publiée en 1796, avec un *Discours préliminaire*, le plaça parmi les premiers grammairiens de l'époque. Après avoir professé la grammaire générale au Lycée des étrangers, il s'associa, en 1802, à Lacroix, Poisson, et à quelques autres professeurs de l'École polytechnique, pour fonder l'*École des sciences et des belles-lettres* : ses collègues lui confièrent la direction de cet établissement, qu'il garda jusqu'en 1807. En 1811, Thurot fut nommé professeur adjoint à la faculté des lettres de Paris, pour suppléer M. Laromiguière dans son cours de philosophie. En 1814, ce savant, qui s'était formé sous Coray à l'étude profonde de la langue grecque, fut appelé au Collège de France comme professeur de philosophie grecque et latine. En 1829, l'Académie des inscriptions lui ouvrit ses portes. Il mourut du choléra en 1832.

Philosophe et helléniste, M. Thurot a publié de nombreux travaux, qui se rapportent à ces deux genres d'études. Pour ne mentionner ici que ceux qui se rattachent à la philosophie, nous citerons l'*Apologie de Socrate d'après Platon et Xénophon* (1806), une édition du *Gorgias* de Platon (1815), avec une traduction qui ne parut qu'après sa mort (1834); des traductions de la *Morale* et de la *Politique* d'Aristote (1823 et 1824), précédées de discours préliminaires qui sont d'excellents morceaux de philosophie; la traduction du *Manuel d'Épictète*, du *Tableau de Cécès*

(1828) : une édition des *Œuvres philosophiques de Locke*, avec des extraits et des rapprochements des *Nouveaux Essais de l'entendement*, de Leibniz (1821-25). Le dernier et le plus considérable des ouvrages de M. Thurot a pour titre de *l'Entendement et de la Raison*, introduction à l'étude de la philosophie. Il a été publié en 1830, 2 vol. in-8, et fut couronné la même année par l'Académie française, et réimprimé en 1833. Quelques années après sa mort, en 1837, il fut publié, par les soins de sa famille, un volume de ses *Œuvres posthumes* : on y trouve quelques-unes des leçons du *Cours de grammaire générale et comparée* qu'il avait professé en 1797, plusieurs *Leçons de logique* rédigées pour son cours de philosophie de la faculté des lettres, et contenant des analyses fort bien faites de l'*Organum* d'Aristote, du *Nouveau Organum* de Bacon et de la *Logique* de M. Destutt-Tracy, un *Discours sur l'étude des langues anciennes*; enfin une *Notice sur la vie et les écrits de Reid*, traduite de Dugald Stewart : cette notice était destinée à figurer en tête d'une traduction du philosophe de Glasgow, à laquelle il renonça quand il sut que le même travail était entrepris par M. Jouffroy. M. Daunou et M. de Pongerville ont donné, chacun, une excellente *Notice sur la vie et les ouvrages de M. Thurot* (1833) : c'est à ces notices que nous avons emprunté la plus grande partie des détails qui précèdent.

M. Thurot a rendu à la philosophie deux genres de services. Comme éditeur ou traducteur de plusieurs des ouvrages de Platon, d'Aristote, de Locke, d'Harris, de Reid, etc., il a remis en lumière et popularisé plusieurs des monuments de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne, à une époque où l'étude de ces monuments était fort négligée. Comme philosophe, il a produit, non pas un système (car il était l'ennemi des systèmes), mais un ouvrage d'ensemble, où il a religieusement recueilli et habilement fondu les résultats acquis à la science, pratiquant ainsi l'un des premiers un éclectisme aussi éclairé que consciencieux.

Pour lui, la philosophie n'est plus, comme pour les anciens, la science universelle : elle est l'étude de l'homme, entreprise dans le but de le perfectionner. Son livre de *l'Entendement et de la Raison* est destiné à remplir cette double condition de la philosophie. La première partie, qui traite de *l'Entendement*, doit faire connaître l'homme tel qu'il est ; la deuxième, de *la Raison*, enseigne à l'homme comment il doit se servir de ses facultés pour devenir un être vraiment raisonnable : c'est, comme on le voit, sauf l'appareil des termes, l'antique division de la science spéculative et de la science pratique.

Pour faire connaître l'homme, M. Thurot observe et classe tous les faits qui sont dans son entendement. Par l'effet, sans doute, d'une concession que l'on ne peut que regretter, aux idéologues, ses premiers maîtres, il réunit tous ces faits sous le nom d'*idées*. Il distribue tout ce qu'il a à dire de ces faits sous ces trois titres : *connaissance, science, volonté*. La *connaissance*, fruit de la première vue des choses, est due au concours de la sensation, de la perception, de la conscience ; elle est fixée par l'attention, reproduite par l'imagination, conservée par la mémoire. L'auteur, échappant à une confusion trop commune dans l'école de Condillac, distingue avec soin la sensation de la perception qui la suit et qui exige, selon lui, la conception d'une cause, ou l'intervention du principe de causalité ; il montre comment aux perceptions naturelles, propres à chaque sens, se joignent des perceptions, pour ainsi dire empruntées, qu'il nomme,

avec les écossois, *perceptions acquises*. — Sous le titre de *science* sont décrites les opérations ultérieures par lesquelles l'esprit généralise les perceptions qui avaient été d'abord individuelles, considère d'une manière abstraite les qualités et les rapports en les séparant des objets où ils ont été primitivement perçus, embrasse de longues séries de causes et d'effets, reconnaît l'enchaînement des faits ou les réduit lui-même en système. L'instrument de ce grand progrès est, selon lui, l'art des signes, surtout l'emploi des sons articulés ou du langage, art sans lequel il n'y aurait ni analyse ni synthèse. Il se trouve ainsi conduit à faire la théorie des signes et à exposer en résumé les résultats, souvent fort originaux, de ses recherches personnelles sur la grammaire générale, qui n'est à ses yeux que la métaphysique du langage. — Dans ce qu'il dit de la *volonté*, il ne traite pas seulement de la volonté considérée en elle-même et dans ses différentes formes (instinct, habitude, spontanéité, liberté) ; il remonte aux causes qui la mettent en jeu, aux besoins, aux sentiments, aux idées : il distribue les sentiments en trois classes, si on les considère par rapport à leurs sources, *sentiments physiques ou organiques, sentiments intellectuels, sentiments moraux* ; il réduit ces trois classes à deux, si on considère la direction que nous donnent les divers sentiments : *sentiments personnels, sentiments sympathiques*, à ces divers principes d'action il sent le besoin d'ajouter un mobile plus élevé pour expliquer toute la moralité de l'homme : il reconnaît une *faculté de perception morale* par laquelle la raison juge de la qualité de l'action, du mérite et du démérite des agents ; enfin il fait une grande part au *sentiment religieux*, ayant bien soin de le distinguer des intérêts religieux, qui lui sont, dit-il, trop souvent opposés.

La deuxième partie, intitulée de *la Raison*, n'est autre chose qu'une logique. L'auteur y fait une heureuse application des faits qu'il a précédemment établis : pour lui, la logique se borne à bien déterminer les caractères de la vérité, à indiquer la *méthode* propre à nous la faire découvrir dans les différents ordres de recherches. A cet effet il distingue la *méthode d'observation*, qui offre trois modes, *l'analyse, la synthèse, l'expérience* ou expérimentation ; la *méthode d'analogie*, qui procède, tantôt par simple *conjecture*, tantôt par *hypothèse* ; enfin *l'induction*, qu'il considère, avec Bacon, comme le procédé définitif de la science ; il traite, dans un chapitre à part, du *raisonnement*, et montre que cette opération n'est dans toutes ses applications qu'une forme sous laquelle se cache quelquefois un des procédés de méthode qui ont été précédemment décrits, et qu'il est toujours facile d'y retrouver.

Cette esquisse sommaire, qui ne peut que bien imparfaitement faire connaître un ouvrage dont le mérite réside surtout dans l'exécution, dans le choix des détails, suffit cependant pour faire voir que le traité de M. Thurot est une œuvre vraiment éclectique, où l'on retrouve ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus utile dans les travaux de Platon, d'Aristote, de Bacon, de Descartes, de Locke, de Harris, de Condillac, de Laromiguière et des philosophes écossois, notamment de Smith et de Reid ; il est facile aussi d'y voir que, bien qu'éclectique à sa manière, M. Thurot incline de préférence vers la philosophie de l'expérience. Il néglige, il dédaigne même plusieurs des recherches qui ont occupé des écoles récentes. Il s'en explique ouvertement en plusieurs endroits de ses écrits : « Je ne me suis point élevé, dit-il dans son *Dis-*

courses préliminaire (p. cxij), à ces hautes spéculations métaphysiques sur l'absolu, l'infini, etc., qui, de notre temps, ont si fort occupé les Allemands, et qui se sont introduites en France sous les auspices de plusieurs écrivains d'un talent vraiment distingué. J'avois franchement qu'il s'y trouve beaucoup de choses qui sont au-dessus de la portée de mon intelligence, et qu'il y en a d'autres qu'on pourrait, ce me semble, exprimer dans un langage moins scientifique, puisqu'elles sont très-anciennement connues. »

N. B.

TIEDEMANN (Didier) est un des philosophes et un des humanistes les plus laborieux du XVIII^e siècle. Le nombre, la variété de ses ouvrages est considérable; mais son nom demeure particulièrement attaché à la constitution de l'histoire de la philosophie. Si Brucker a fondé cette dernière science, Tiedemann eut, autant que Tennemann, le mérite de l'étendre en l'organisant d'une manière définitive et de la fixer.

Tiedemann, né le 3 avril 1745, à Bremer-Værde, dans le duché de Brême, avait fait ses études à l'université de Göttingue, où il s'était singulièrement lié avec le philologue Heyne, son maître et son protecteur. En 1776, il fut nommé professeur de langues anciennes au célèbre collège Charles de Cassel; en 1786, professeur de philosophie à l'académie électorale de Marbourg, où Wolf avait laissé plusieurs sectateurs distingués. Ce fut là qu'il enseigna jusqu'en 1803, c'est-à-dire jusqu'au moment de sa mort, au milieu d'un grand concours d'auditeurs attirés par le renom de son vaste et solide savoir, et retenus par le charme de sa parole lumineuse et concise. Les principes théoriques exposés dans ses cours étaient une ingénieuse combinaison des doctrines de Locke avec celles de Wolf. La méthode qu'il recommandait et qu'il pratiquait était la méthode d'observation, l'expérience et l'induction, l'analyse des faits, et spécialement celle des faits de conscience. L'étude du sens intime, l'étude impartiale et complète des facultés et des opérations de l'âme, voilà son point de départ et d'appui : de là une certaine défiance envers les systèmes absolus, les synthèses rigoureusement dogmatiques. Sans tomber dans le scepticisme, Tiedemann se complait dans une circonspection qui, souvent, excède les limites d'une critique conséquente. En tout, néanmoins, il doit passer pour un éclectique supérieur et digne de foi.

Cette disposition paraît dans ses écrits théoriques plus encore que dans ses travaux d'histoire. Elle se manifeste avec une certaine vivacité dans sa polémique contre Kant. Dès 1784 Tiedemann attaqua le philosophe de Königsberg comme trop décisif et trop dogmatique, lui reprochant surtout la fameuse différence des jugements synthétiques et des jugements analytiques sur laquelle repose la *Critique* même de la raison pure. Les pièces dirigées contre Kant sont les suivantes : 1^o de la *Nature de la Métaphysique*, 1784; — 2^o *Théétète ou de la Science humaine*, 1794; — 3^o *Lettres idéalistes*, 1798.

Un zélé disciple de Kant, Dietz, répondit au professeur de Marbourg par un *Anti-Théétète* (1798), et par une *Réplique aux lettres idéalistes* (1801). Quoiqu'il combattit l'*idéalisme subjectif*, Tiedemann était du nombre des plus sincères admirateurs de Kant, et ce fut sur ses démarches instantes que le landgrave de Hesse retira, en 1787, l'édit par lequel il avait, l'année précédente, interdit l'enseignement de la nouvelle philosophie.

Les travaux d'histoire forment le véritable

titre de Tiedemann à l'attention de la postérité. Ces travaux sont très-nombreux et très-variés. Avant de caractériser celui qui les efface tous, l'*Esprit de la philosophie spéculative*, citons-en les plus importants : *Recherches sur l'origine du langage*, in-8, 1772; — *Système de la philosophie stoïcienne*, 3 vol. in-8, 1776; — *Premiers philosophes grecs, ou Vies et Systèmes d'Orphée, de Phérécyde, de Thalès et de Pythagore*, in-8, 1780; — *Système d'Empédocle*, in-8, 1781. Quant à l'*Esprit de la philosophie spéculative*, qui compose 6 vol. in-8, il parut entre 1787 et 1797, à Marburg. Le tome I^{er} s'étend de Thalès à Socrate; le II^e, de Socrate à Carnéade; le III^e, de Carnéade aux Arabes; le IV^e, des Arabes à Raymond Lulle; le V^e, de Lulle à Hobbes; le VI^e enfin, publié une année avant l'apparition du I^{er} vol. de la grande histoire de Tennemann, s'arrête à Berkeley, après avoir traité de Leibniz à fond. Cependant l'auteur ne distingue que cinq époques dans le développement total et suivi de la pensée philosophique, depuis Thalès jusqu'à Berkeley.

Ces cinq époques, il les décrit ainsi :

1^o « Entre Thalès et Socrate, règne d'un panthéisme grossier et physique : la philosophie ne possède pas encore une forme scientifique, cette forme qu'elle recevra par les définitions et les principes généraux de l'âge suivant; elle ne fait que rassembler des matériaux qui serviront plus tard.

2^o « Entre Socrate et l'apogée de la grandeur romaine, la philosophie s'étend en tous sens, produit des sectes qui se combattent, mais dont les luttes amènent plus de profondeur et plus de méthode; elle érige un édifice plus vaste et plus solide sur des notions universelles; elle crée un élément fondamental, l'ontologie; elle aide le déisme à gagner une prépondérance décisive.

3^o « Entre l'époque de la grandeur romaine et le commencement du moyen âge, l'universalité des efforts spéculatifs fait place à une tendance exclusive et partielle, à l'exaltation des néo-platoniciens, laquelle contribue pourtant à mieux éclaircir certaines idées pures, à faire mieux connaître les diverses théories sur l'émanation divine.

4^o « Entre le moyen âge et la renaissance des lettres, les Arabes donnent à la philosophie une nouvelle vie, une nouvelle direction vers la généralité, vers l'exactitude, vers l'examen et la discussion des notions suprêmes, des principes métaphysiques, direction que les scolastiques conservent, tout en la rendant plus étroite et plus incomplète.

5^o « Entre la renaissance des lettres et les temps modernes, l'appareil scolastique est rejeté, l'expérience et l'observation sont remises en honneur, des systèmes neufs et très-divers sont inventés, la philosophie recule ses limites et grandit rapidement, adoptant une forme plus convenable et élevant un édifice plus commode. » (Préface, p. xxxj et suiv.)

On le voit, Tiedemann, datant la spéculation de Thalès seulement, retranche l'Orient tout entier des annales de la philosophie. « L'Orient, dit-il, étant soumis à l'empire de l'imagination et de la poésie, à l'autorité de la religion et des traditions, appartient à l'histoire de la civilisation, mais n'appartient pas à celle de la réflexion philosophique. » La première partie du développement philosophique des Grecs, il la regarde elle-même comme *fabuleuse* et mythologique. C'est Aristote qui est son guide dans les fastes de la spéculation hellénique; c'est Aristote qu'il venge éloquemment des injustes reproches que Brucker et Mosheim lui avaient

adressés (Préface, p. xxij-xxix). C'est, d'ailleurs, la métaphysique proprement dite qui fait l'objet de ses recherches; la partie pratique de la science philosophique est sévèrement exclue de sa large et belle composition.

Les qualités et les défauts de l'*Esprit de la philosophie spéculative* sont connus. On sait combien Tiedemann se montre indépendant et impartial; combien son érudition est intégrè, éclairée par la critique; combien il sait pénétrer le fond intime, l'esprit et l'âme des doctrines; avec quelle liberté, quelle sagacité, quel art il sait mettre les révolutions de la science en regard des événements politiques, des phases de l'histoire générale; avec quel talent, enfin, il sait rendre tous les systèmes, non-seulement intelligibles et précis, mais attachants et d'une lecture agréable. La philosophie des Pères de l'Église et celle des docteurs scolastiques, celle de saint Augustin surtout, lui ont de grandes obligations. La principale nouveauté de son œuvre, c'est qu'elle est dominée par l'idée du progrès: chez lui la spéculation, la recherche savante des raisons premières et dernières de toutes choses, constitue un ensemble suivi et lié, une unité naturelle, successive, progressive, un enchaînement à la fois et un perfectionnement dont l'historien doit retracer les phases et les éléments pour l'instruction des penseurs contemporains et pour l'encouragement de tous les âges. Les fautes commises par Tiedemann tiennent à ses qualités mêmes: il sépare trop la religion et la philosophie, il pousse la critique parfois jusqu'au scepticisme; il est trop moderne, il n'apprécie pas à leur juste valeur certaines théories antiques, comme celle de Platon; il est quelquefois trop imbu de l'esprit du XVIII^e siècle, de l'esprit répandu par la philosophie de Locke. Malgré ces taches et ces vides, ce livre est un monument qui fait le plus grand honneur à l'Allemagne érudite et méditative; et il faut regretter que Tiedemann n'en ait pas tiré un résumé propre à être traduit en français, et propre aussi à faire partout connaître en cette langue l'excellent *Esprit de la philosophie spéculative*.

Il n'est pas sans intérêt d'ajouter que Tennemann, appelé d'Iéna, remplaça Tiedemann, en 1804, dans sa chaire de Marbourg.

Voy. sur Tiedemann, la *Monographie* de Creuzer, son collègue; *Memoria D. Tiedemannii*; une biographie de Louis Wachler, en tête de la *Psychologie* de Tiedemann, in-8, 1804, et le *Cours* de 1828 de M. Cousin, leçon XII.

C. Bs.

TIEFTRUNK (Jean-Henri), né en 1760, près de Rostock, depuis 1792 professeur de philosophie à Halle, mérite d'être cité parmi les disciples de Kant. Il s'occupa spécialement de prouver que la philosophie morale et religieuse de Kant s'accordait sans effort avec les dogmes et les préceptes du christianisme. Le nombre de ses écrits est considérable, mais ils ne se distinguent ni par le fond ni par la forme. Les principaux sont: *L'Univers considéré au point de vue de l'humanité*, Halle, 1821, in-8; — *Essai d'une nouvelle théorie de la philosophie religieuse*, Leipzig, 1797, in-8 (all.). Tieftrunk a encore composé une *Histoire de l'esprit de Kant*, en tête des quatre volumes de *Mélanges* que son maître le chargea de publier, Halle, 1799-1807, in-8.

C. Bs.

TIMÉE DE LOCRES, philosophe pythagoricien, qui a donné son nom à un des dialogues de Platon, naquit dans la Grande-Grèce, chez les Locriens Epizéphyriens, à une époque probablement peu éloignée de la naissance de Socrate,

puisque Platon les a réunis dans le même entretien. Comme beaucoup d'autres philosophes de la même école, il avait occupé dans sa patrie les plus hautes magistratures, et joignant à la vertu du citoyen la gloire du savant, il passait, à ce que nous apprend Critias, pour un grand astronome (ἰστορονομικώτατος). Suidas cite de lui un *Traité de mathématiques*, une *Vie de Pythagore* et un livre intitulé de *l'Âme du monde et de la nature* (Περὶ ψυχῆς κόσμου καὶ φύσεως). Nous n'avons pas à nous occuper des deux premiers, puisque, s'il est vrai qu'ils aient existé, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous; mais le dernier a beaucoup exercé les philosophes et les savants. Comme il n'y a presque aucune différence entre les doctrines que résumèrent les six chapitres de ce traité et celles qui sont développés dans le *Timée* de Platon, on s'est demandé lequel de ces deux écrits avait servi de modèle à l'autre; et quand on agissait cette question on élevait naturellement des doutes sur l'authenticité du livre attribué au philosophe pythagoricien. Il y avait, en effet, de quoi le rendre suspect. Il n'est mentionné, soit directement, soit indirectement, ni par Platon, ni par Aristote, ni par Théophraste, ou son abrégiateur Simplicius. Et quand Timon le Sillographe, s'adressant à Platon, lui dit: « Et toi aussi, Platon, tu as voulu dogmatiser: tu as acheté à grands frais un petit livre, et tu es parti de là pour faire le *Timée*, » il est extrêmement probable qu'il s'agit, dans ce passage du traité de Philolaüs, que Platon avait acheté fort cher à Syracuse. Quant à celui dont on fait honneur à Timée de Locres, nous le rencontrons pour la première fois au V^e siècle de l'ère chrétienne, chez Proclus, qui, ne doutant pas qu'il ne soit authentique, et le considérant comme une introduction utile au *Timée* de Platon, l'a placé en tête de ce dialogue; mais il suffit de comparer les deux ouvrages pour voir que le premier n'est qu'une abréviation du second. On y reconnaît, malgré le dialecte dorien dont le faussaire s'est servi, des phrases entières qui ont passé de l'un à l'autre. Or, dans ce cas, ce n'est pas Platon qui peut être soupçonné de plagiat. D'ailleurs, comment admettre cette identité parfaite entre le système de Pythagore et le système platonicien? Si obscures que soient pour nous les doctrines de l'école pythagoricienne, nous savons du moins ceci par les fragments de Philolaüs et les témoignages indirects, qu'elle était complètement étrangère à la théorie des idées et à la conception d'une âme du monde distincte de Dieu. Si telles eussent été les convictions particulières de Timée, elles n'auraient certainement pas passé inaperçues jusqu'au temps des derniers alexandrins. — Le *Traité de l'âme du monde et de la nature*, publié sous le nom de Timée de Locres, dans toutes les éditions de Platon, a été publié avec la traduction latine de Nogarola, et le sommaire et les notes de Jean de Serres, dans les *Opusculi mythologica*, in-8, Cambridge, 1671, et Amsterdam, 1688; avec une traduction française et avec les *dissertations sur les principales questions de la métaphysique, de la physique et de la morale des anciens*, par le marquis d'Argens, in-8, Berlin, 1763; et par Bateux, avec Ocellus Lucanus, in-8, Paris, 1768. — Sur l'authenticité de cet ouvrage on peut consulter principalement: Meiners, *Histoire des sciences en Grèce et à Rome* (all.), t. I^{er}, p. 584; et *Doctrina de vero Deo*, 2^e part., p. 312; — Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. I^{er}, et *Système de la philosophie platonicienne*, t. I^{er}, p. 93; — Tiedemann, *Histoire de la philosophie spéculative*,

t. 1^{er}, etc.; — Chaignet, *Pythagore et le pythagorisme*, t. 1^{er}, in-8, Paris, 1874. Il a existé un autre Timée surnommé le *Sophiste*, et auteur d'un dictionnaire de locutions platoniques (ἐκ τῶν τοῦ Πλάτωνος λέξεων); mais on ne sait pas à quel temps il appartient. Son recueil a été publié par Ruhnkens, in-8, Leyde, 1754 et 1789, par Fischer, in-8, Leipzig, 1756, et par Koch, in-8, Londres, 1828.

TIMON, le disciple et l'ami de Pyrrhon, non moins célèbre comme poète que comme philosophe, naquit à Philonte, dans le Péloponèse, vers le milieu du III^e siècle avant l'ère chrétienne. Il exerça d'abord la profession de danseur de théâtre, puis, se sentant entraîné par un goût irrésistible vers la philosophie, il fréquenta à Mégare l'école de Stilpon, et se rendit ensuite à Elis, près de Pyrrhon, dont le caractère autant que la doctrine avait excité son admiration. Ainsi qu'un grand nombre de sceptiques, il joignit à l'étude de la philosophie celle de la médecine; mais n'y trouvant pas une ressource suffisante, il alla enseigner la philosophie et l'art oratoire à Chalcedoine, dans l'Asie Mineure. Après y avoir fait fortune, il visita l'Égypte, où régnaît Ptolémée Philadelphé, s'arrêta quel que temps en Macédoine, à la cour d'Antigone Gonatas, et finit par se fixer à Athènes, où il mourut dans un âge très-avancé. On lui attribua jusqu'à trente comédies et soixante tragédies, des drames satiriques, un poème en vers élégiaques, intitulé *les Images* (Ἰκόνες); un traité en prose sur les sens (Περὶ αἰσθησέων); un autre contre les physiiciens, c'est-à-dire les philosophes spéculatifs (Πρὸς τοὺς φυσικοὺς); un autre adressé à Python, et portant ce nom, où il racontait ses entretiens avec Pyrrhon, qu'il avait rencontré sur la route de Delphes; une composition ayant pour titre *le Repas funèbre d'Arèsilas*, où simplement *le Repas* (Περὶ δεῖπνου), où il paraissait revenir, sans doute en faveur de son scepticisme, sur les railleries dont il avait poursuivi pendant sa vie le fondateur de la nouvelle Académie. Mais, de tous les ouvrages de Timon, il n'y en a pas qui ait acquis autant de célébrité et qui nous ait laissé autant de traces que les *Silles* (Σίλλοι), d'où il a reçu le surnom de *Sillographe*. C'était une satire en vers hexamètres dirigée contre tous les philosophes, excepté Pyrrhon et Xénophane. Les plus mal traités étaient Socrate, Platon et Épicure. L'ouvrage commençait par ces mots : « Venez ici, venez, imposteurs raisonnateurs, » et se divisait en trois livres. Dans le premier, Xénophane paraît avoir eu seul la parole; dans le second et le troisième, l'auteur supposait un dialogue entre Xénophane et lui.

La doctrine de Timon ne diffère pas de celle de Pyrrhon, dont il n'était, selon Sextus Empiricus, que le simple interprète (ὁ παραφραστής). Voici cependant ce que les écrivains de l'antiquité lui attribuent personnellement. Le seul but de la philosophie est de nous conduire au bonheur, de nous rendre heureux autant que notre nature le permet. Quiconque veut vivre heureux, doit se proposer ces trois questions : 1^o Quelle est la nature des choses? 2^o Comment devons-nous nous comporter à leur égard? 3^o Quelle sera la conséquence qui résultera pour nous de cette manière d'être? La première de ces questions est insoluble; car nous ne pouvons pas savoir ce que les choses sont en elles-mêmes. La science suppose la démonstration, et toute démonstration part d'une hypothèse, d'un axiome qu'on ne démontre pas. Les choses ne sont pour nous que ce qu'elles nous paraissent être : c'est donc uniquement sur les apparences qu'il faut prononcer, et non sur la nature même des choses. « Ainsi, disait Timon, j'accorderai bien que telle chose me paraît douce,

mais je ne dirai pas qu'elle l'est en effet. » Il attaque particulièrement, avec les arguments de l'école de Mégare et des philosophes d'Élée, la certitude que nous croyons avoir de l'existence du mouvement. La solution de cette première question renferme celle de la seconde; car si nous sommes condamnés à une ignorance irrémédiable quant à la nature des choses, il faut nous imposer la règle de ne rien affirmer et de ne rien nier d'une manière absolue; il faut nous abstenir de toute assertion (ἀραξία, ἐποχή) et n'exprimer autre chose que l'état de notre âme, c'est-à-dire ce qui nous paraît être. Enfin de la solution de la seconde question découle celle de la troisième. En nous abstenant de prendre parti pour ou contre les différentes opinions qui agitent les hommes, en regardant comme de vaines apparences tout ce qui frappe nos sens et notre esprit, nous arrivons à regarder avec une profonde indifférence les biens comme les maux de cette vie, à ne pas nous enivrer des uns ni nous affliger des autres, et à conserver toujours cette sérénité d'âme (ἀταραξία), qui est le vrai bonheur. Sans être infidèle à ses propres principes, Timon pouvait admettre, selon le témoignage de Sextus (*Adv. Mathem.*, lib. XI, c. xx), qu'il y a quelque chose de divin et de bon qui existe éternellement et qui donne à notre vie sa régularité; car, pour lui, ce n'était qu'une opinion fondée, comme toutes les autres, sur l'apparence. Quant à la part qui revient à Timon dans l'invention des *tropes* ou des dix arguments sur lesquels se fondait le scepticisme ancien, il serait difficile de la déterminer en l'absence de tout document positif.

On peut consulter sur Timon : Diogène Laërce, liv. IX, *ad fin.*; — Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, lib. XI, c. xx); — Eusèbe, *Præparat. ecangel.*, lib. XIV, c. xviii; — Henri Estienne, *Poesis philosophica*, in-8, Paris, 1573; — J.-F. Langheinrich, *Dissertationes de Timonis vita, doctrina, scriptis*, in-4, Leipzig, 1720-21; — Brunk, de *Timone Sillographo*, t. XI, p. 67 de ses *Analecta*; — F. Paul, de *Sillis Græcorum*, in-8, Berlin, 1821.

TINDAL (Matthieu), si célèbre par les citations de Voltaire et les récriminations qu'elles ont provoquées, était le fils d'un ministre anglican et naquit en 1656 à Beensferry (Devonshire). Sa jeunesse ne fut pas sans orages, et après avoir pris à l'université d'Oxford ses degrés en droit, il en vint à préférer pour quelque temps la carrière militaire. Un moment aussi on le trouve professant le catholicisme; mais bientôt sa foi nouvelle faiblit devant des objections qu'il regarde comme insolubles. Cependant il ne se montra pas immédiatement incrédule; il passa par degrés de l'hostilité contre la puissance ecclésiastique à l'hostilité contre la révélation. Son *Essai sur l'obéissance aux pouvoirs suprêmes et sur le devoir des sujets dans toutes les révolutions* (essai qui date de 1694), et diverses autres publications sur les événements du jour, décèlent surtout le publiciste, et sa théorie ne s'y glisse que par occasion. Une pension de 200 liv. st fut la récompense de ses premiers travaux, et il en jouit jusqu'à sa mort, en 1733. Tindal, dans tous ces débats, s'était prononcé comme défenseur de la toute-puissance de l'État, en même temps que comme orangiste. Animé par les objections, non-seulement il agrandit sa thèse, mais il l'établit sur un autre terrain, lorsqu'en 1706 il donna les *Droits de l'Église chrétienne défendus contre les prêtres romains et contre tous les autres qui prétendent à un pouvoir indépendant*. C'était au temps de la reine Anne. L'ouvrage fit un bruit immense. L'Église anglicane, la haute Église surtout, s'émut

encore plus que la minorité catholique ; les réfutations abondèrent. Les tribunaux brûlèrent le livre. On rechercha, on poursuivit Tindal, malgré le soin qu'il avait eu de conserver l'anonyme. Il disparut pendant un temps et alla faire imprimer en Hollande, en les qualifiant de seconde partie de l'ouvrage condamné, le *Traité des fausses Eglises*, bien plus agressif encore. L'avènement de la maison de Hanovre rendit Tindal à sa patrie. Soit qu'il fût devenu plus circonspect, soit qu'il amassât des matériaux pour l'œuvre finale qu'il méditait, il resta longtemps muet : il était plus que septuagénaire quand enfin parut la première partie de son *Christianisme aussi ancien que le monde*, in-4, Londres, 1730. La deuxième partie, quoique terminée très-peu de temps après, n'a jamais vu le jour, l'évêque de Londres, Gibson, en ayant fait interdire la publication, et les légataires de l'auteur n'ayant pas tenté la lutte contre le prélat. — Si l'on en excepte Spinoza et Bossuet, pas un écrivain, à l'époque où parurent les *Droits de l'Eglise défendus contre les prêtres romains*, n'avait traité les matières théologico-politiques avec autant de logique que Tindal. C'est dans le *Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum*, de L. Meyer, qu'il avait trouvé le principe sur lequel repose toute sa doctrine; mais il se l'appropriait par la manière dont il sut le développer et le défendre. Ce principe, c'est l'indépendance religieuse. L'indépendance religieuse est-elle un droit? et en quoi consiste ce droit? En d'autres termes, quelles sont la nature, les formes, les limites de l'indépendance religieuse? Deux propositions résument la pensée de Tindal sur tous ces points : 1° La pensée religieuse (vraiment religieuse, c'est-à-dire qui ne froisse ni la morale ni l'ordre public) est indépendante; 2° mais elle n'est qu'indépendante, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas devenir pouvoir public. A ses yeux, non-seulement la coexistence de ce qu'on appelle les deux puissances, civile et ecclésiastique, est une cause permanente de tiraillements et de troubles, mais l'existence de la puissance ecclésiastique comme pouvoir politique n'a pas de base rationnelle. Si l'intolérance est un attentat aux libertés que l'homme garde dans l'état de société politique, l'immixtion des ministres du culte, en tant que ministres du culte, au gouvernement général, est contraire aux bases de l'organisation politique. Pour le démontrer, Tindal recherche en quoi consiste la légitimité des gouvernements et quels droits naturels restent aux gouvernés. Nous ne le suivrons pas dans ses développements. Notons trois points cependant. 1° Comme base de légitimité, après avoir élagué le droit divin et le droit de conquête, il n'adopte que le consentement explicite ou implicite, ou du moins l'acquiescement raisonnablement présumé des sujets; et s'il ne prononce pas le mot *contrat social*, évidemment il ne manque que le mot, l'idée ressort de la façon la plus nette. 2° Admettant, sans hésiter, que l'institution gouvernementale modifie et limite les droits naturels, il prouve pourtant qu'après cela il reste encore aux droits naturels (qu'il appelle l'état de nature) un domaine bien plus vaste qu'on ne le croit communément. D'une part, en effet, ces droits subsistent entiers de nation à nation; de l'autre, au sein même d'une société, ils subsistent pour tous les cas d'urgence et pour toutes les actions qui ne sont pas une offense pour autrui. Lem agistrat n'a pas le droit de punir pour des choses indifférentes; il n'a le droit de gêner les citoyens ni dans la pensée religieuse ni dans la manifestation non offensante de cette pensée : il y a plus, il a le devoir de les protéger contre qui voudrait les gêner par des peines et par des ré-

compenses à propos de leurs opinions religieuses. Les récompenses n'engendrent qu'hypocrisie; les peines conduisent à des violences qui tôt ou tard forcent les opprimés à des prises d'armes; et ceux qui prêchent la persécution ne sont pas moins coupables que ceux qui prêcheraient le vol et le meurtre. 3° Autre chose est la discipline ecclésiastique, autre chose est la puissance ecclésiastique. Que chaque Eglise se gouverne, que chaque Eglise se protège; mais que nulle n'opprime les autres, que nulle ne gouverne, soit autrui, soit l'Etat; en un mot, que nulle ne participe au pouvoir, fût-elle la seule. On le voit, les principes qui tendent de plus en plus à régner au jourd'hui ne sont que ceux de Tindal, avec quelques adoucissements et quelques réserves. Ce n'est pas l'indifférence religieuse qu'il recommande aux individus, c'est l'impartialité religieuse qu'il recommande aux gouvernements. On a prétendu que ses doctrines étaient subversives du pouvoir. Ainsi, Guillaume III, Georges I^{er} auraient pensionné un anarchiste! On sent trop qu'il n'en est rien, et qu'au contraire Tindal abonde peut-être un peu dans le sens du pouvoir. On veut enfin que ç'ait été lâcheté à lui de combattre les doctrines catholiques : le fait est qu'il combat toute Eglise intolérante et ambitieuse du pouvoir politique; mais en Angleterre, et après la catastrophe des Stuarts, c'est sur l'anglicanisme surtout que portaient ses coups : les prélats, à cette époque, ne s'y tromperont pas; et Swift, ici leur organe, reprochait à Tindal d'avoir puisé ses idées dans le catholicisme. Au total donc, en improuvant et les Eglises dominantes, et l'intolérance, et le système des peines et des primes appliqué aux opinions religieuses, le publiciste anglais, loin de se montrer lâche, faisait un acte de courage dont le catholicisme pouvait lui savoir gré. — Quant au *Christianisme aussi ancien que le monde* (in-4, Londres, 1730), ici ce n'est plus aux passions et aux prétentions des Eglises chrétiennes, c'est au christianisme même que s'attaque Tindal. Il n'y voit qu'un développement naturel de la loi naturelle qui existe de toute éternité. Selon lui, le christianisme n'est divin que comme la loi naturelle est divine, nulle révélation spéciale ne l'a produit et mis au monde, car non-seulement la révélation est impossible, elle est inutile. Les objections de Tindal contre la révélation chrétienne ont été combattues par les Leland, les Forster et d'autres savants théologiens de l'Eglise anglicane. On pourra consulter sur Tindal, Tabaraud, *Histoire du philosophisme anglais*, 2 vol. in-8, Paris. 1806.

VAL. P.

TITTMANN (Jean-Auguste-Henri), né en 1773 à Langenzala, mort à Leipzig en 1831, s'est principalement signalé comme théologien. Il enseignait la théologie à l'université de Leipzig, et a publié, sur cette matière, beaucoup d'ouvrages très-estimés en Allemagne; mais il s'est signalé aussi par quelques écrits philosophiques, ou moitié philosophiques moitié théologiques, dont voici les titres : *De consensu philosophorum veterum in summo bono definiendo*, Leipzig. 1793, in-4; — *Esquisse de la logique élémentaire, avec une introduction à la philosophie*, ib., 1795, in-8; — *Num religio revelata omnibus omnium temporum hominibus accommodata esse possit?* ib., 1796, in-4; — *Résultats de la philosophie critique, principalement en ce qui concerne la religion et la révélation*, ib., 1799, in-8; — *Théoclès, dialogue sur la croyance en Dieu*, ib., 1799, in-8; — *Idées pour servir à une apologie de la foi*, ib., 1799, in-8; — *Théon, dialogue sur nos espérances après la mort*, ib., 1801, in-8; — *du Supernaturalisme, du rationalisme et le*

Vathéisme, ib., 1816, in-8. Tous ces écrits, à l'exception du premier et du troisième, sont rédigés en allemand. X.

TOFAÏL (ou Abou-Becr Mohammed ben-Abd-al-Mélic Ibn-TOFAÏL al-Kéisi), un des philosophes les plus remarquables parmi les Arabes d'Espagne, naquit, probablement dans les premières années du XIII^e siècle, à Wadi-Yâsch, petite ville d'Andalousie (maintenant *Guadix*). Disciple de l'illustre Ibn-Bâdja (voy. ce nom), il se rendit célèbre comme médecin, mathématicien, philosophe et poète, et fut en grand honneur à la cour des Almohades. Il était attaché, comme vizir et médecin, à la personne d'Abou-Yaakoub-Yousouf, second roi de cette dynastie (qui régnait de 1163 à 1184), et ce souverain l'honorait de son intimité. Selon Ibn-al-Khatib, le célèbre historien de Grenade (du XIV^e siècle), Tofaïl aurait professé la médecine dans cette ville et aurait écrit deux volumes sur cette science; le même auteur cite plusieurs de ses poèmes. Un autre historien du XIII^e siècle, Abd-al-Wâhid, de Maroc, qui avait connu le fils de Tofaïl, rapporte quelques détails curieux sur la liaison qui existait entre notre philosophe et le roi Yousouf, et atteste avoir vu de lui des ouvrages sur plusieurs branches de la philosophie, et, notamment, le manuscrit autographe d'un traité sur l'âme. Tofaïl profita de son intimité avec le roi Yousouf pour attirer à la cour les savants les plus illustres, et ce fut lui qui présentait au roi le célèbre Averroès (voy. Ibn-Roschid). Le roi ayant un jour exprimé le désir qu'un savant versé dans les œuvres d'Aristote en présentât une analyse raisonnée et claire, Tofaïl engagea Averroès à entreprendre ce travail, ajoutant que son âge avancé et ses nombreuses occupations l'empêchaient de s'en charger lui-même. Averroès y consentit, et composa les *Analyses* que nous possédons encore. Tofaïl mourut à Maroc en 1185; le roi Yaakoub, surnommé Al-Mansour, qui était monté sur le trône l'année précédente, assista à ses funérailles.

Tel est le petit nombre de détails authentiques que nous avons pu recueillir sur la vie de Tofaïl, et que nous substituons aux fables de Léon Africain, reproduites par Brueker (*Historia critica philosophica*, t. III, p. 95 et suiv.).

Quant aux ouvrages d'Ibn-Tofaïl, il ne nous en reste qu'un seul dont nous parlerons tout à l'heure. Outre les écrits déjà mentionnés plus haut, Casiri (*Biblioth. Arab. Hisp. Escur.*, t. I, p. 203) parle d'un ouvrage intitulé : *Mystères de la sagesse orientale*, qui est peut-être identique avec le traité de l'âme ou avec le traité de philosophie dont nous parlerons. Ibn-Abi-Océibia, dans la *Vie d'Averroès*, parle d'écrits échangés entre celui-ci et Tofaïl, sur divers sujets de médecine. Averroès lui-même, dans son commentaire *moyen* sur le *Traité des météores* (liv. II), en parlant des zones de la terre et des lieux habitables et non habitables, cite un traité que son ami Tofaïl avait composé sur cette matière. Dans son commentaire *moyen* (inédit) sur la métaphysique (liv. XII), Averroès, en attaquant les hypothèses de Ptolémée relatives aux excentriques et aux épicycles, dit que Tofaïl possédait, sur cette matière, d'excellentes théories dont on pourrait tirer grand profit : ce qui prouve que Tofaïl avait fait des études profondes sur l'astronomie de son temps. C'est dans le même sens qu'Abou-Isâk-al-Bitrôdji (Alpetragius) parle de son maître Tofaïl; dans l'introduction de son *Traité d'astronomie*, où il cherche à substituer d'autres hypothèses à celles de Ptolémée, il s'exprime ainsi : « Tu sais, mon frère, que l'illustre kâdhi Abou Becr Ibn-Tofaïl nous disait qu'il avait trouvé un système astronomique et des principes

pour ces différents mouvements, autres que les principes qu'a posés Ptolémée, et sans admettre ni excentrique ni épicycle; et avec ce système, disait-il, tous ces mouvements sont avérés, et il n'en résulte rien de faux. Il avait aussi promis d'écrire là-dessus, et son rang élevé dans la science est connu. »

Mais l'ouvrage qui a illustré parmi nous le nom de Tofaïl est un traité où la philosophie de l'époque est présentée sous une forme nouvelle et originale, et qu'on a qualifiée de *Roman philosophique*. Tofaïl, à ce qu'il paraît, appartenait à cette classe de philosophes contemplatifs que les Arabes désignaient par le nom d'*Ischrâkiyyim*, ou partisans d'une certaine philosophie orientale, et dont nous avons parlé dans un autre endroit (voy. le mot ARABES); il cherchait à résoudre, à sa manière, un problème qui préoccupait beaucoup les philosophes musulmans, celui de la *conjonction* ou de l'union de l'homme avec l'*intellekt actif* et avec Dieu. Peu satisfait de la solution de Gazâli, qui n'a d'autre base qu'une certaine exaltation mystique, il suivit les traces de son maître Ibn-Bâdja, et montra comme lui le développement successif des notions de l'intelligence dans l'homme solitaire, libre des préoccupations de la société et de son influence; mais il voulut présenter un solitaire qui n'aurait jamais subi cette influence, et dans lequel la raison se serait éveillée d'elle-même, et arrivée successivement, par son propre travail et par l'impulsion de l'intellekt actif, à l'intelligence des secrets de la nature et des plus hautes questions métaphysiques. C'est là ce qu'il a essayé dans son célèbre traité qui porte le nom de *Hay-Ibn-Yakhthân*, nom allégorique donné au solitaire, et qui signifie le *vivant, fils du vigilant*. S'emparant d'une fiction d'Avicenne, il fit naître Hay sans père ni mère, dans une île inhabitée située sous l'équateur. Par certaines circonstances physiques remplaçant le procédé de la génération, l'enfant sort de la terre, et une gazelle se charge de le nourrir de son lait. Les différentes périodes de l'âge sont marquées par des progrès successifs dans la connaissance de tout ce qui est. Les premières connaissances de Hay se bornent aux choses sensibles, et il arrive graduellement à connaître le monde qui l'entoure et à acquérir les notions de la physique. Plus tard, il reconnaît dans la variété des choses un lien commun qui les unit. Les êtres sont multiples d'une part, et uns d'autre part; ils sont multiples par les accidents, et uns par leur essence véritable. Ceci le conduit à chercher où résident les accidents et où est l'essence des choses; et il arrive ainsi à distinguer, dans tout ce qui est, la matière et la forme. La première forme est celle de l'espèce. Tous les corps sont unis par la forme corporelle; ils varient par les formes des genres et des espèces, en y comprenant la forme de la substance. Les corps, en général, sont un composé de la matière première et des formes de corporeité et de substance. En contemplant ainsi la matière et les formes, le solitaire se trouve sur le seuil du monde spirituel. Il est évident que les corps inférieurs sont produits de quelque chose; il y a donc nécessairement quelque chose qui fait les formes, car tout ce qui est produit doit avoir un producteur. Dirigeant le regard vers le ciel, Hay trouve une variété de corps supérieurs ou célestes. Ces corps ne sauraient être infinis; il reconnaît dans les cieux, ou les sphères célestes, des corps finis. Les sphères, avec ce qu'elles renferment, sont comme un seul individu, et de cette manière tout l'univers forme une unité. L'univers est-il éternel, ou bien a-t-il eu un commencement dans le temps? C'est là ce que le so-

litaire ne peut décider ; car il y a des raisons également fortes pour l'une et l'autre hypothèse. On voit cependant qu'il penche plutôt pour l'éternité du monde. Quoi qu'il en soit, il reconnaît qu'il y a un être *agent* qui perpétue l'existence du monde et qui le met en mouvement. Cet être n'est pas un corps, ni une faculté dans un corps ; il est la forme de l'univers. Tous les êtres étant l'œuvre de cet être supérieur ou de Dieu, notre pensée, contemplant la beauté de l'œuvre, doit se porter aussitôt vers l'ouvrier, vers sa bonté et sa perfection. Toutes les formes se trouvent dans lui et sont issues de son action, et il n'y a en quelque sorte d'autre être que lui.

Faisant un retour sur la faculté intellectuelle qui est en lui, notre solitaire trouve qu'elle est en elle-même absolument incorporelle, puisqu'elle perçoit l'être séparé de toute dimension ou quantité, ce que ne peuvent ni les sens, ni la faculté imaginative. C'est là la véritable substance de l'homme : elle ne naît ni ne périt. Elle est troublée par la matière, et il faut qu'elle fasse des efforts pour s'en dégager, en ne donnant au corps que les soins absolument nécessaires pour son existence. La béatitude de cette substance et sa douceur sont en raison de son union avec Dieu ou de son éloignement de Dieu. Rien de ce qui est sous la sphère céleste n'est égal à cette substance ; mais elle se trouve à un plus haut degré dans les corps célestes (intelligences des sphères). L'homme ayant de la ressemblance avec les trois espèces d'êtres, savoir, avec les autres animaux, avec les corps célestes, et avec l'être véritablement unique, doit nécessairement ressembler, par ses actions et par ses attributs, à toutes les trois.

Le solitaire examine ensuite les actions par lesquelles l'homme parfait ressemble à chacune des trois espèces, et comment, en se détachant successivement de tout ce qui est inférieur, il doit arriver au dernier terme, c'est-à-dire à ressembler à Dieu et à s'unir avec lui. Il cherche à se détacher de tout ce qui tient aux sens et à l'imagination, à s'annihiler, pour ainsi dire, lui-même, pour ne laisser subsister que la pensée seule. Ce qu'il voit dans cet état, il ne peut le décrire, et ce n'est que par des images qu'il représente tout ce qu'il a vu dans le monde spirituel. Il se croit entièrement identifié avec l'Être suprême, et tout l'univers ne lui semble exister que dans Dieu seul, dont la lumière se répand partout et se manifeste plus ou moins dans tous les êtres, selon leur degré de pureté. La multiplicité n'existe que pour le corps et le sens ; elle disparaît entièrement pour celui qui s'est détaché de la matière. C'est ainsi que, de conséquences en conséquences, notre philosophe, sans se l'avouer, conduit son solitaire au panthéisme. Arrivé au plus haut degré de la contemplation, Hay contemple, non pas la Divinité en elle-même, mais son reflet dans l'univers, depuis la sphère céleste la plus élevée jusqu'à la terre. Et ici, l'auteur, oubliant son rôle de philosophe et la mission scientifique qu'il s'est donnée, s'abandonne à son imagination et se livre à des fictions poétiques. Le solitaire voit successivement l'apparition de Dieu dans les intelligences des différentes sphères, et jusqu'au monde sublunaire. Elle se montre de plus en plus resplendissante dans les sphères supérieures ; mais dans le monde de la naissance et de la destruction, elle ne se montre plus que comme le reflet du soleil dans l'eau trouble. Et étant descendu jusqu'à sa propre essence, le solitaire reconnaît qu'il y a une multitude d'autres essences individuelles semblables à la sienne, et dont les unes sont entourées de splendeur et les autres lancées dans les

ténèbres et dans les tourments. Ce sont les âmes pures et impures. Le solitaire voit tout cela dans l'état d'extase, et, lorsqu'il revient à lui, il se retrouve dans le monde sensible, et perd de vue le monde divin ; car, ajoute l'auteur, ce bas monde et le monde supérieur sont comme deux épouses d'un même mari, celui-ci ne peut plaire à l'une sans irriter l'autre.

Tofail, pour achever sa tâche, devait montrer que les résultats obtenus par son solitaire n'étaient pas en contradiction avec la religion révélée et particulièrement avec la religion musulmane ; car la philosophie et la religion, renfermant chacune la vérité absolue, ne sauraient se contredire mutuellement. Hay, étant arrivé, à l'âge de cinquante ans, à s'élever par la pensée seule à la connaissance de la vérité, est mis en rapport avec un homme qui, au moyen de la religion, est arrivé au même résultat, et qui, reconnaissant comme Hay le trouble que portent les sens dans la méditation et dans la vie contemplative, veut se soustraire aux inconvénients de la vie sociale, et vient d'une île voisine chercher un refuge dans l'île déserte habitée par Hay. Les deux solitaires s'étant rencontrés, et Asâl (c'était le nom de l'homme religieux) étant parvenu à apprendre à Hay l'usage de la parole, l'instruit dans la religion et lui fait connaître les devoirs et les pratiques qu'elle impose à l'homme. Il résulte de leurs conférences que les vérités enseignées par la religion et par la philosophie sont absolument identiques, mais que, dans la religion, elles ont revêtu des formes qui les rendent plus accessibles au vulgaire ; les anthropomorphismes du Korân et la description qu'on y trouve de la vie future ne sont que des images qui ont un sens profond. La religion est venue en aide à la majorité des hommes qui ne savent pas s'élever, par la pensée, jusqu'à la vérité absolue et marcher dans la voie tracée par cette dernière. C'est encore pour se conformer aux besoins du vulgaire que la religion a permis aux hommes d'acquiescer des biens terrestres et d'en jouir en toute liberté, chose qui ne convient pas au véritable sage. Hay manifeste le désir de se rendre au milieu des hommes pour leur faire connaître la vérité sous son véritable jour et telle qu'il l'a conçue lui-même, et Asâl se rend à son désir, quoique avec regret. Les deux solitaires, à l'aide d'un navire qui, par hasard, aborde dans leur île, se rendent dans l'île autrefois habitée par Asâl, et où les amis de celui-ci font à Hay l'accueil le plus honorable. Mais à mesure que Hay leur expose ses principes, leur amitié se refroidit, et le philosophe, ayant acquis la conviction qu'il s'était imposé une tâche impossible, retourne à son île, accompagné d'Asâl. Les deux amis, renonçant pour toujours à la société, se vont, jusqu'à leur fin, à une vie austère et contemplative.

L'ouvrage de Tofail a été traduit en hébreu, et Moïse de Narbonne a accompagné cette version d'un commentaire très-savant (voy. Jurs, philosophie chez les). L'original arabe a été publié avec une traduction latine, par Edward Pococke, sous le titre de : *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hay ben Yakhân*, in-4, Oxford, 1671. La version latine de Pococke trouva bientôt deux traducteurs anglais dans Ashwell et dans le quaker George Keith. Une troisième traduction anglaise, faite sur l'original arabe, a été donnée par Simon Ockley, sous le titre suivant : *The improvement of human reason exhibited in the life of Hai Ebn Yakhân : written by Abu Isâfer Ebn Tofail*, Londres, 1711. Une traduction hollandaise, publiée en 1672, a été réimprimée à Rotterdam en 1701, in-8 ; et une tra-

duction allemande, par J.-G. Pritius, sous le titre de : *Der von sich selbst gelehrte Weltweise*, a paru à Francfort en 1726, in-8. J.-G. Eichhorn en a publié une nouvelle sous le titre de : *Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Yakh-dân*, in-8, Berlin, 1782. S. M.

TOLAND, voyez le S. PLÉMENT.

TOUSSAINT (François-Vincent), connu surtout par son livre des *Mœurs*, qui fut condamné, par arrêt du parlement de Paris, à être lacéré et brûlé, avait été d'abord avocat, puis, s'étant fait littérateur, rédigeait pour l'*Encyclopédie* les articles de jurisprudence. Le livre des *Mœurs* ne fut pas plutôt sorti de la presse, qu'il souleva contre lui la magistrature parisienne. Quoique le volume fût anonyme (son pseudonyme, car l'épître dédicatoire est signée Panage, iraduction grecque de son nom), il crut prudent de se retirer à Bruxelles, où quelque temps il rédigea, sous l'influence autrichienne, la *Gazette française*, et d'où Frédéric II l'appela, en 1764, à Berlin, pour lui confier, dans l'université de cette ville, la chaire de logique et de rhétorique. Toussaint n'y brilla guère, et ses insinuations l'empêchèrent de monter dans la faveur du prince, qui d'abord était prévenu fort avantageusement en sa faveur. Il mourut en 1772, à l'âge de cinquante-sept ans. — Des compilations et des traductions qui sortirent de la plume de Toussaint, nulle n'intéresse le philosophe. Seuls, le livre des *Mœurs* (in-12, Paris, 1748), et les *Éclaircissements sur le livre des Mœurs* (in-8, 1762), peuvent arrêter un instant l'attention, non à cause de leur propre valeur, mais parce que la persécution donne toujours quelque attrait aux médiocrités prohibées. Grimm n'a pas eu tort de dire (*Corresp.*, 1753) : « L'ouvrage des *Mœurs* semble devoir sa grande célébrité au bonheur d'avoir été lacéré et brûlé. C'est un recueil de lieux communs qu'on trouve partout. » Il faut ajouter pourtant que le style en est très-facile et parfois piquant. Il se compose d'une série de portraits qui portent, comme ceux de La Bruyère, des noms de fantaisie; mais à ces peintures se mêle tout un traité de morale. Après avoir défini la vertu « la fidélité constante à remplir les obligations que la raison nous dicte »; et la raison, « une portion de la sagesse divine dont le Créateur a orné nos âmes », l'auteur, se contredisant lui-même, prétend que toutes nos obligations sont des formes de l'amour. Il compte trois espèces d'amour : celui de Dieu, celui de nous-mêmes, celui de nos semblables. Le premier engendre la piété, l'autre la sagesse, le troisième les vertus sociales. La justice, pour lui, est au nombre des devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes. Ce livre n'est pas digne des honneurs de la critique, et ce qui l'a fait condamner, ce n'est pas la morale qu'il contient, mais les outrages qu'il prodigue à la religion. Peut-être aussi le Parlement n'a-t-il pas été insensible à la manière dont Toussaint peint les gens de justice. VAL P.

TRANSCENDANT, **TRANSCENDANTAL**.

Ces deux mots sont loin d'avoir le même sens. *Transcendant*, dans le langage usuel, se dit de tout ce qui est élevé au-dessus des idées et des connaissances ordinaires : c'est ainsi qu'on parle d'une physique transcendante, de mathématiques transcendantes, d'une philosophie et même d'une poésie transcendante. Dans le langage particulier de la philosophie de Kant, ce même terme s'applique à toute connaissance que nous croyons pouvoir obtenir sans le secours de l'expérience, connaissance entièrement chimérique pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Il qualifie de *transcendantal* tout élément de la pen-

sée qui a son origine dans le fond même de notre entendement; c'est-à-dire tout concept et tout jugement *a priori* qui, sans pouvoir dépasser le cercle de l'expérience, en est cependant la condition, et s'élève toujours au-dessus de tel ou tel fait particulier. La philosophie transcendante est celle qui fait une étude particulière de tous ces concepts et jugements *a priori*. Transcendant est opposé par Kant à *immanent*, parce qu'il entend par immanent ce qui reste dans les limites de l'expérience, c'est-à-dire dans les bornes légitimes de l'intelligence humaine. Transcendantal est opposé à *empirique* ou à tout fait exclusivement emprunté aux sens, à tout ce qui est la matière propre de l'expérience.

TRIVIVM, QUADRIVIVM. Ces deux mots désignent toute la matière de l'enseignement des écoles du moyen âge, ou, comme on disait alors, les sept *arts libéraux*, ainsi nommés, dit Jean de Salisbury, du grec ἀρετή (vertu), parce que la vertu rend les esprits plus capables de connaître et de suivre les voies de la sagesse. Le *trivium*, c'était la grammaire, la logique et la rhétorique; le *quadrivium*, l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie. Le premier comprenait les *arts*, ou ce que nous appellerions aujourd'hui les lettres; le second, les *sciences*. Ils sont définis l'un et l'autre dans ces deux vers mnémoniques :

Gramm loquitur, *Dia* verba docet, *Rhet* verba
colorat,
Mus canit, *Ar* numerat, *Geo* ponderat, *Asl* colit
astra.

Nous voyons cette division déjà consacrée dans les écoles de Paris dès le ix^e siècle, puisqu'elle servait de base à l'enseignement de Remi d'Auxerre; mais elle paraît remonter jusqu'à Martian Capella, qui l'a introduite dans le titre même et dans la division de son livre : *Satyricon, sive de nuptiis inter philologiam et mercurium et de septem artibus liberalibus*. Les sept arts libéraux dont on parle ici sont précisément ceux que nous venons de nommer. L'exemple de Martian Capella est suivi par Cassiodore, par Isidore de Séville, et enfin par les maîtres de la scolastique.

TSCHIRNHAUSEN (Gauthier, baron de), né en 1651 dans la haute Lusace, fit ses études à Leyde, servit dans l'armée hollandaise, fit de grands voyages en Europe, puis se retira à Leipzig, pour y cultiver librement les sciences physiques, mathématiques et philosophiques. Les mérites qui le distinguèrent comme savant lui valurent le titre d'associé de l'Académie des sciences de Paris, et un ingénieux éloge de Fontenelle. Il mourut en 1708, huit années avant Leibniz, dont le système avait agi sur lui autant que ceux de Descartes, de Spinoza et de Newton. Il eut pour admirateur, et à quelques égards pour sectateur, Christian Wolf, dont la jeunesse s'est passée à Leipzig.

Le principal ouvrage philosophique de Tschirnhausen, *Medicina mentis sive ars inventiendi precepta generalia*, publié en 1687, Amsterdam, in-4, et dédié à Louis XIV, annonce à chaque page un très-assidu lecteur de Descartes et de Spinoza, du *Discours de la Méthode* et du *de Intellectus emendatione*. Cet ouvrage, d'ailleurs, doit aussi servir à fonder une méthode scientifique et à corriger l'esprit humain; à produire un art d'inventer et de découvrir, en même temps qu'un art de guérir l'intelligence, en la délivrant de tous les genres d'erreurs. Ce double art, *praestantissima via*, dit l'auteur, *quam in hac vita invenit licet, veritatis per nos ipsos inventio*, est aussi appelé une logique. La logique de-

viendrait ainsi ce qu'elle ne peut pas être, un moyen de découvertes réelles, et non plus seulement la science de bien penser, et surtout de bien raisonner. Tschirnhausen exagère tellement la valeur de la logique, que le logicien seul lui semble un véritable philosophe, *philosophus realis*, tandis qu'il nomme ceux qui ne l'estiment pas au même degré, *verbales*, ou de simples historiens. La logique est pour lui la science fondamentale, la racine de toute autre science, celle de toutes qui rapproche le plus l'homme de la Divinité. Le point de départ et la méthode qu'il assigne à la logique, telle qu'il la conçoit, méritent d'être signalés.

Son point de départ est celui de Descartes, l'absolue certitude de la conscience personnelle, du moi. J'ai conscience des choses diverses et de moi-même : *dictamen propriæ conscientiæ*. C'est là aussi, ajoute-t-il, la plus sûre de toutes les expériences, celle qui précède toutes les autres et que nul sceptique n'ose révoquer en doute. Mais ce fait primitif et général se compose de trois éléments, de trois axiomes aussi incontestables que lui-même; les voici : 1° J'ai conscience d'impressions agréables et désagréables; 2° j'ai conscience que je puis comprendre certaines choses et que je ne puis pas comprendre certaines autres choses; j'ai conscience que je suis passif en recevant les connaissances sensibles, les sensations. Ce sont là les données expérimentales de la logique : elles sont *a posteriori*. Dès que le logicien les possède, il en déduit tout le reste *a priori*. C'est une pareille déduction que Tschirnhausen entreprend dans les trois parties de sa *Medicina mentis*. La seconde de ces parties (p. 22-271) est la plus étendue. C'est là, d'ailleurs, qu'il recherche et discute le *critérium* du vrai, qu'il fait consister dans la possibilité de comprendre, *possibile quod concipi potest* : critérium très-incomplet, puisqu'il ne convient qu'aux objets des sciences exactes. Les mathématiques, qui sont pour Tschirnhausen le type et la mesure de toute science, sont aussi cause de l'importance qu'il accorde aux définitions en philosophie, notions dont il traite longuement, et souvent avec une étonnante sagacité.

Dans la troisième partie de son livre, il essaye de donner un aperçu sur tout le système de la science humaine, qu'il partage en trois branches : sciences mathématiques, sciences physiques, sciences poétiques; *rationalia, realia, imaginabilia*. Les *realia* comprennent la morale, aussi bien que la médecine et la mécanique.

Tschirnhausen s'était proposé d'appliquer sa méthode, c'est-à-dire celle des mathématiques, à la *philosophie naturelle* et aux études morales; et il avait rédigé les résultats de cet essai d'application. Mais, peu de temps avant sa mort, il brûla ses manuscrits. La réforme qu'il avait attendue de l'emploi de la déduction géométrique, en matière de philosophie, ne pouvait pas réussir; mais elle fit du moins mieux sentir la nécessité de procéder avec une rigueur constante dans la recherche des vérités qui sont du ressort des philosophes. Voy. *Biographie de Tschirnhausen*, Gerlitz, 1709, in-8; — les *Éloges de Fontenelle*; — *Recueil de Fülleborn*, cinquième cahier. C. Bs.

TURGOT (Anne-Robert-Jacques), né à Paris, le 10 mai 1727, mort le 20 mars 1781. Par la gravité et la pureté de ses mœurs, l'élevation et le calme de son esprit, Turgot est l'homme qui a le plus honoré la philosophie du XVIII^e siècle.

Troisième fils d'Étienne Turgot, prévôt des marchands, il fut destiné à l'état ecclésiastique.

Il entra à Saint-Sulpice, et de là à la maison de Sorbonne, où il fut élu prieur (décembre 1749).

Ses mœurs parfaitement pures se seraient fort accommodées de l'état ecclésiastique; mais, ne pouvant se résoudre à un engagement qui lie sans retour la vie entière, il tourna ses vœux vers la magistrature et l'administration. Ses études théologiques ne furent cependant pas sans fruit. En 1748, à vingt et un ans, il avait déjà composé trois fragments sur l'existence de Dieu. Comme prieur en Sorbonne, il prononça deux discours très-remarqués, et sur lesquels nous reviendrons.

Il fut nommé maître des requêtes le 28 mars 1753.

Persuadé que la discussion seule répandrait abondamment les notions nécessaires à tout peuple qui aspire à la liberté, Turgot s'intéressa au succès de l'*Encyclopédie*, et y inséra les articles *Existence, Étymologie, Expansibilité, Foires, Fondations, Marchés*. Il cessa d'y prendre part lorsque les encyclopédistes devinrent un parti. Magistrat, il ne voulut pas donner l'exemple de la résistance aux ordres du ministère, qui défendit pendant quelque temps la continuation de l'ouvrage.

Nommé intendant de la généralité de Limoges (8 août 1761), Turgot surpassa, dans ces fonctions, les espérances de ses amis, qui, cependant, attendaient beaucoup de lui. Il s'occupa de tout ce qui pouvait contribuer au bien-être de la population et au développement de l'agriculture et de l'industrie.

Sa réputation grandissait; on parlait de lui à la cour; et le 20 juillet 1774 le comte de Maurepas, sachant que l'intendant de Limoges était en honneur auprès des gens de lettres et sans appui à la cour, crut faire une chose habile en le nommant au ministère de la marine, et un mois après au contrôle général, c'est-à-dire au ministère des finances.

Le premier acte de Turgot fut d'écrire au roi une lettre admirable, où il déclarait qu'il ne fallait ni *banqueroute*, ni *emprunts*, ni *augmentation d'impôts*, mais une réduction énergique des dépenses. Il réforma donc une foule d'abus financiers et de vexations qui pesaient sur les classes pauvres.

Par des mesures habiles, et par la ponctualité dans les paiements, il rétablit le crédit public depuis si longtemps ruiné; il augmenta les ressources du trésor sans créer de taxes nouvelles, et cela dans l'espace de vingt mois, malgré deux rudes attaques de goutte, au milieu des préoccupations formidables que donnait l'affreuse épizootie qui atteignit alors tout le midi de la France.

Une administration aussi active, en arrêtant les exactions de ceux qui exploitaient la fortune publique, suscita au contrôleur général de nombreux et puissants ennemis. Une circonstance nouvelle fournit un aliment à tous ces mécontentements. Il s'agissait de la cérémonie du sacre. Turgot, d'accord avec Malesherbes, désirait que le roi ne prononçât pas la formule de serment usitée, dans laquelle il jurait d'*exterminer les hérétiques*. Mais les idées de tolérance, qui laissent à la conscience de chacun le droit exclusif de régler ses croyances religieuses, étaient alors loin d'être admises, surtout de la part des hauts dignitaires de l'Église. Dans les remontrances de l'assemblée du clergé on demandait au contraire que les lois contre les protestants, tombées en désuétude par la douceur et la mollesse des mœurs publiques, fussent appliquées rigoureusement. La proposition de

Turgot fit donc scandale. Maurepas, espèce d'esprit fort, mais conservateur matérialiste, se ligua avec les partisans des prétentions du clergé. Le contrôleur général fut accusé de vouloir la ruine de la religion. Sa seule consolation, au milieu de ces tiraillements, fut ce mot de Louis XVI : « Il n'y a que M. Turgot et moi qui aimions le peuple. »

Le nombre des ennemis de Turgot s'était augmenté chaque jour par les nouveaux édits qu'il proposait au roi pour l'abolition de la corvée, des droits perçus à Paris sur les grains et farines, des jurandes, etc. Cette irritation, aidée de la jalousie secrète de Maurepas et des plus odieuses manœuvres, finit par rendre suspect à Louis XVI le zèle de Turgot : le 12 mai 1776 le contrôleur général reçut sa démission. Turgot n'éprouva de peine de sa disgrâce qu'en voyant révoquer ses édits sur les corvées et les jurandes, et détruire la plupart des réformes qu'il avait établies. Il avait été nommé, le 1^{er} mars 1776, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. La philosophie, la littérature, l'économie politique, les sciences exactes et naturelles, se partagèrent de nouveau son infatigable activité. Sa correspondance alla chercher au dehors un aliment scientifique. Il s'entretenait d'économie politique avec Smith, et discutait avec Price les moyens de rendre la révolution d'Amérique utile à l'Europe. Il dissertait sur l'impôt avec Franklin, et détournait un évêque anglican du singulier projet d'établir des moines en Irlande. Il mourut le 20 mars 1781.

La vie de Turgot donne la mesure de son esprit et de son caractère ; elle explique l'importance du rôle qu'il a joué dans le mouvement des idées à la fin du XVIII^e siècle. Ses nombreux écrits attestent une activité variée et une curiosité féconde. Il fit des traductions de Klopstock et de Gessner, de Shakspeare, de Hume, de Tucker. Il avait traduit le commencement de l'*Iliade* et les premiers poèmes d'Ossian. C'est de lui qu'est le vers célèbre qui fut mis au bas du portrait de Franklin. Il a laissé le plan d'une géographie politique pour montrer le rapport qui existe entre la configuration géographique d'un pays et le développement politique de la population de ce même pays. Dans les sciences naturelles, il essaya des expériences nouvelles. Dès 1760, il donnait avis à l'astronome Lacaille de l'apparition d'une comète près d'Orion. Mais, à proprement parler, ce ne furent là que les délassements d'esprit de Turgot. L'économie politique, la métaphysique et la politique l'occupèrent par-dessus toutes choses.

Sa préoccupation suprême, c'étaient les intérêts de la société. De là son goût constant pour l'économie politique, science alors au berceau. Son début en ce genre fut sa *Lettre à l'abbé de Cicé sur le papier-monnaie*. Il y met à nu tout ce qu'il y avait de chimérique dans le système de Law, et cela avant que Quesnay eût rien écrit sur ces matières. Selon les partisans de Law, les métaux précieux, employés comme monnaie, ne sont qu'un *signe* adopté pour la transmission de la richesse. La matière de ce signe étant indifférente en soi, le *papier* offre toutes sortes d'avantages. Le crédit d'un État serait donc inépuisable, puisqu'il suffit qu'on ait confiance dans la volonté du prince qui choisit le papier pour signe représentatif de la richesse.

A ces assertions, Turgot, dans sa lettre à l'abbé de Cicé, répliquait que tout crédit est un emprunt et suppose un remboursement ; que le remboursement du signe doit se faire par la chose signifiée, c'est-à-dire par la richesse réelle,

laquelle n'est nullement inépuisable. Si les métaux précieux sont préférés pour remplir l'office de monnaie, c'est que, sous un petit volume, ils renferment une grande valeur et peuvent être employés sous diverses formes ; et parce que, facilement divisibles, rien ne les empêche de devenir la commune mesure des autres marchandises, leur étalon, leur *monnaie*.

Turgot signale dans le même écrit les abus du papier-monnaie et semble tracer d'avance, dans ces curieuses pages, les désordres financiers qui se réalisèrent plus tard, pendant la Révolution, lors de l'émission des assignats.

Dans l'*Éloge de Gournay*, Turgot expose les idées de Quesnay, et fait la plus décisive critique des réglemens prohibitifs, des monopoles. Lui-même, comme administrateur, avait eu pour guide ce principe : rendre le travail facile à l'homme, pour qu'il produise davantage ; dans ce but, le rendre libre, et fournir, au meilleur marché possible, la matière première et les objets de première nécessité. Turgot est, en France, le premier homme d'État qui ait inauguré l'émanicipation de l'industrie.

Pendant son intendance, il écrivit les ouvrages suivants sur l'économie politique : 1^o *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* ; 2^o un fragment intitulé *Valeurs et monnaies* ; 3^o *Mémoire sur les prêts d'argent* ; 4^o *Lettres sur la liberté du commerce* ; 5^o *Mémoire sur les mines*.

Le premier de ces écrits est le plus solide et le plus digne d'attention. On y trouve l'essence de la doctrine de Quesnay et de Gournay, et l'exposé très-net et très-précis des principes fondamentaux de la science. Comme Turgot appartenait, mais sans exagération, à l'école des *physiocrates*, les tendances de cette école caractérisent cet écrit. Ce n'est qu'en cela qu'il a une date. Pour le reste, il est à la hauteur des idées modernes. Le travail agricole, y est-il dit, engendre toute richesse. Mais l'agriculteur produit plus que n'exige sa consommation personnelle ; de là la possibilité du travail industriel, et, par suite, celle de la société civilisée. C'est cet excédant de richesse, fourni par le travail des agriculteurs, que l'école de Quesnay appelait le *produit net*, expression devenue si célèbre dans les discussions économiques. Le produit net, perçu par les propriétaires sous la forme de rente ou de fermage, est le fonds sur lequel ils vivent, ainsi que tous ceux qui ne prennent point part aux travaux de la culture du sol. D'après cette théorie, le travail agricole est le travail par excellence. Tout capital dérive de la terre. Le travail industriel n'est qu'un moyen de conserver et de distribuer la richesse ; il ne la produit pas réellement. Chaque homme ayant le droit d'user librement de ses capitaux fonciers et mobiliers, toute atteinte à ce droit est une injustice contre l'individu et un tort fait à la société. Donc, il faut l'entière liberté du travail et du commerce.

On voit comment cette doctrine, belle par sa simplicité et sa profondeur, par sa rigueur systématique, a le tort d'ôter au travail industriel sa valeur véritable. Celui-ci produit réellement, dans toute l'extension du mot. Si le lin, par exemple, ou le bois, est une richesse, produit de l'agriculture, la toile et les meubles sont, en tant que toiles et meubles, une autre richesse, produit spécial de l'industrie.

Turgot publia encore d'autres opuscules moins considérables, tels que ses articles, *Foires, Marchés, Fondation*, dans l'Encyclopédie, et de nombreux mémoires ayant rapport à l'assiette et au recouvrement des impôts.

On a de lui deux morceaux étendus de méta-

physique : 1° l'article *Existence*, dans l'Encyclopédie; 2° deux lettres adressées, en 1750, à un de ses amis, pour réfuter le système de Berkeley.

Dans l'article *Existence*, qui a une certaine célébrité, il se demande quelle notion les hommes ont dans l'esprit lorsqu'ils prononcent le mot *exister*, et comment ils l'ont acquise ou formée. Il cherche « comment nous passons de la simple impression passive et interne de nos sensations aux jugements que nous portons sur l'*existence* même des objets.

« En déponillant l'homme, dit-il, de tout ce qu'il doit à la réflexion, je vois l'homme, ou plutôt je me sens moi-même assailli par une foule de sensations et d'images que chacun de mes sens m'apporte, et dont l'assemblage me présente un monde d'objets distincts les uns des autres, et d'un autre objet qui seul m'est présent par des sensations d'une certaine espèce, et qui est le même que j'apprendrai dans la suite à nommer *moi*... Le monde sensible n'est pour nous d'abord qu'une collection de sensations de couleur, de froid et de chaleur, de résistance, de saveur, d'odeur et de sons, rapportées à différentes distances les unes des autres, et répandues dans un espace indéterminé, comme autant de points dont l'assemblage et les combinaisons forment un tableau *solide*, auquel tous nos sens à la fois fournissent des images variées et multipliées indéfiniment.

« Il n'y a encore là, selon Turgot, qu'une impression purement passive, ou tout au plus le jugement par lequel nous transportons nos propres sensations hors de nous-mêmes pour les répandre sur les différents points de l'espace que nous imaginons. Puis nous distinguons ces assemblages de sensations par masses que nous appelons *objets* ou *individus*. Or, parmi ces objets il en est un auquel nous rapportons les sensations que nous éprouvons. Nous le regardons aussi comme notre *être* propre, et nous y bornons notre *moi*. Les autres êtres, nous les disons hors de nous, en leur accordant toutefois toute la réalité que la conscience assure au sentiment du *moi*.

« Puis nous remarquons la connexité qui existe entre nos sensations et les changements de tous les êtres, comme effets et causes les uns des autres. Les objets sensibles disparaissent et reparaissent. Nous les imaginons en leur absence. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons la conscience du *moi*, et l'idée de la réalité du *non-moi*.

« La chose, continue Turgot, que l'esprit désigne par le nom général d'*existence*, c'est le fondement même de ces rapports de nos sensations aux objets extérieurs. De sorte que la notion d'*existence* nous est fournie par une suite d'abstractions de plus en plus générales, et très-différentes des notions qui lui sont relatives ou subordonnées.

« Ainsi, la notion d'*existence* n'est que le sentiment du *moi* transporté, par abstraction, au terme d'un rapport dont le *moi* est l'autre terme. On a le droit d'étendre encore cette notion à de nouveaux objets en la resserrant par de nouvelles abstractions, et d'en séparer toute relation avec nous de distance et d'activité, comme on avait précédemment séparé toute relation de l'être aperçu à l'être apercevant.... Le mot *existence* ne répondra ainsi, comme on le voit, à aucune idée ni des sens ni de l'imagination, si ce n'est à la conscience du *moi* général, et séparée de tout ce qui caractérise non-seulement le *moi*, mais même tous les objets auxquels elle a pu être transportée par abstraction. »

Ces courtes citations renforcent des traces nombreuses de la phraséologie sensualiste. Partout, cependant, dans ce morceau, on sent quelque chose de plus pénétrant, de plus profond que les théories contemporaines du condillacisme. Turgot distingue le sujet qui sent de ses sensations et de leur collection, contrairement aux assertions fondamentales de la métaphysique condillacienne; seulement, il fait cette distinction avec plus d'énergie que de clarté et de netteté. Il indique fortement, sous les phénomènes révélés par la sensation, ce quelque chose d'obscur qui en est la base, le *substratum*, ce que les cartésiens appelaient la substance. Sur ce point, il se sépare du sensualisme.

Cela est d'autant plus remarquable que les théories de Locke, très-répandues alors, ne conduisent à rien de semblable; et qu'au contraire, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac, qui avait paru en 1746, quatre ou cinq ans avant l'*Encyclopédie*, suggérait de tout autres conclusions.

Sans doute, la théorie de Turgot se ramène, au fond, à celle de Descartes; mais, outre que Descartes à cette époque n'était guère en honneur, il est bien évident que c'est à son insu, en restant original, que Turgot renouvelle sur ce point l'auteur des *Méditations*.

Dans ses *Lettres à l'abbé de.... sur le système de Berkeley*, Turgot débute par montrer que les rapports de nos sensations, qui se contrôlent mutuellement, excitent en nous la croyance à la réalité des objets. Il y aurait contradiction, ajoute-t-il, à supposer que des observations portant sur des objets chimériques, et partant chimériques elles-mêmes, pourraient mener à des conclusions toutes vérifiées par l'expérience. Il étend et fortifie cet argument par des exemples tirés des sciences naturelles, et établit qu'il y a, dans les objets extérieurs de nos sensations, des rapports d'effets et de causes qui ne peuvent être que les rapports des réalités elles-mêmes.

Il ne voit pas que ce raisonnement, qui est loin d'être dépourvu de puissance, suppose déjà l'idée d'un dehors quelconque, et par conséquent la notion d'extériorité. Pour mieux ruiner l'argumentation de Berkeley, il aurait fallu démontrer d'abord, par une analyse exacte du fait psychologique de la perception, que, dans le jugement même qui accompagne ce fait, est impliquée l'idée d'un dehors, puisque le *moi* ne s'affirme qu'en se distinguant de ce qui n'est pas lui.

Du reste, la prétention de Turgot contre l'idéalisme de Berkeley se bornait, selon sa propre expression, à affirmer des êtres extérieurs, « qu'ils ont les propriétés géométriques qui dépendent de la distance, c'est-à-dire la figure et le mouvement, qui appartiennent nécessairement à des êtres composés. »

Même avec cette restriction, Turgot aurait dû insister sur ce fait, que nous percevons, non des idées intermédiaires entre les corps et nous, mais les corps eux-mêmes. Mais il aurait fallu repousser explicitement l'hypothèse fautive des idées-images si à la mode au xvii^e siècle; et le xviii^e siècle s'était borné, en général, à remplacer par la sensation, devenue le fait interne unique, l'idée-image du xvii^e siècle.

De la sensation pure il était difficile de faire sortir la notion de l'extériorité; et Turgot n'osait ou ne savait reconnaître toute la force du principe de causalité sans lequel il n'y a pas d'extériorité possible.

Les *Observations et pensées diverses* (1757) révèlent, malgré leur forme fragmentaire, une vigueur et une fermeté de pensée remarquables. Il ne s'y montre pas le disciple du sensua-

lisme condillacien, qui ne se développa d'ailleurs que plus tard, et contre les premières leçons duquel nous le voyons réagir dans l'article *Existence*. Mais en même temps il est bien loin d'élever hautement un drapeau différent, et de renouer hardiment les traditions cartésiennes du xvii^e siècle, que Fontenelle, cette même année 1757, emportait avec lui dans la tombe.

Dans les *Réflexions sur les langues* il se montre le disciple de Locke, qu'il déclare, à l'exemple de Voltaire, « nous avoir ouvert le premier le chemin de la vraie métaphysique; » et, s'inspirant cette fois du principe sensualiste, il attribue une importance exagérée à l'étude et à l'analyse des signes et du langage. Il croit que « l'étude des langues, bien faites, serait peut-être la meilleure des logiques; et que cette espèce de métaphysique expérimentale serait en même temps l'histoire de l'esprit humain et des progrès de ses pensées, toujours proportionnels au besoin qui les a fait naître. Elle nous apprendrait quel usage nous faisons des signes pour nous élever par degrés des idées sensibles aux idées métaphysiques. Elle a fait sentir combien cet instrument de l'esprit que l'esprit a formé, et dont il fait tant d'usage dans ses opérations, offre de considérations importantes sur le mécanisme de sa construction et de son action. »

Cette opinion de Turgot, et des sensualistes en général, a sa raison dans leur point de vue. Les mots sont les signes sensibles des idées; et dans un système où les sens produisent toutes les idées, les mots sont l'intermédiaire le plus commode pour trouver dans le côté sensible des idées la part qui revient primitivement aux sens dans leur formation. — Notons, en passant, que Turgot reconnaît que cet instrument de l'esprit, c'est l'esprit qui l'a formé; ce qui suppose nécessairement une activité innée à l'esprit, antérieure à tous les signes, et par conséquent tout l'opposé de l'hypothèse de la table rase, ce point de départ éternel de tout sensualisme.

Par ces motifs, Turgot s'occupa beaucoup, et avec succès, d'étymologies, quoiqu'il reconnût lui-même que la science des étymologies est purement conjecturale. Mais il était persuadé que de semblables travaux seraient très-utiles pour construire une théorie générale des langues et créer la grammaire générale. Dans l'article *Étymologie* de l'Encyclopédie, il donne des règles pour trouver les étymologies, et en cite des exemples fort curieux et fort intéressants. Il y admire la science analytique avec laquelle Locke ramenait à des idées semblables toutes les idées qui sont dans l'intelligence humaine, et mettait à nu « l'artifice de ce calcul de mots par lequel les hommes ont formé, composé, analysé toutes sortes d'abstractions inaccessibles aux sens et à l'imagination, précisément comme les nombres exprimés par plusieurs chiffres; sur lesquels cependant le calculateur s'exerce avec facilité.... Locke, et depuis M. l'abbé de Condillac, ont montré que le langage est véritablement une espèce de calcul, dont la grammaire et même la logique en particulier ne sont que les règles. »

Dans ce remarquable article, Turgot se montre influé des théories sensualistes, moins pourtant que plus tard, sur le même sujet, Volney et les idéologues. Il y confond, entre autres, l'origine des mots avec celle des idées, à l'exemple de toute l'école sensualiste.

Les *Remarques critiques sur les réflexions philosophiques de M. de Mauvertuis sur l'origine des langues et la signification des mots*, sont écrites du même point de vue, et manquent souvent de justesse. La théorie que tout vient

des sens n'était malheureusement pas très-propre à ramener les esprits de l'observation extérieure à l'observation interne. Et dans la question des rapports du langage avec la pensée, la doctrine de la sensation exagérait l'influence des signes. Dans cette discussion avec Mauvertuis, Turgot n'a pas toujours raison; et, si l'on veut toucher du doigt les points où il s'écarte de la vérité, il n'y a qu'à consulter le morceau de Maine de Biran (*Œuvres*, t. II, p. 319), intitulé *Note sur les réflexions de Mauvertuis et de Turgot*. Personne, mieux que Maine de Biran, n'a montré l'activité primordiale et essentielle de l'esprit. Dans le phénomène de la perception, ce profond et illustre psychologue distingue nettement ce qui n'appartient qu'à l'esprit de ce qui appartient à la puissance des signes. — Mais ni Turgot ni Mauvertuis ne reconnaissent assez fortement l'activité originelle du moi ou de l'intelligence dans tous les faits de cet ordre. Turgot ne s'aperçoit pas que pour parler et comprendre un langage, un signe quelconque, l'esprit doit posséder préalablement le rapport du signe à la chose signifiée, rapport qui ne se résout dans aucun autre, et sans lequel les mots seraient de vains bruits, l'écriture un amas bizarre de lignes droites et de lignes courbes, et non des signes représentant les idées.

Sur toute cette question, Turgot confondait la sensation avec la perception. Mais qui songeait alors à cette distinction, un des mérites de Reid et de l'école écossaise?

Ce serait aller bien loin que de conclure que les écrits de Turgot sur la métaphysique ont contribué avec éclat aux progrès de la science. Mais ils ont, au moins pour l'historien, la valeur d'une protestation réelle, souvent timide et indécise, contre les tendances du sensualisme, dont la dernière moitié du xviii^e siècle devait voir les saturnales. Ce sont des pages où ce qui se trouve de vrai, de neuf, d'original, est plus honorable pour l'homme qu'il n'a été utile à la science. Mais n'eussent-elles servi, comme études, qu'à étendre, à élever les idées de Turgot, à fortifier en lui cet ardent amour de l'humanité qui fut le mobile de tant d'actes utiles, de tant de mesures bienfaisantes, et qui a fait de lui un si grand ministre devant la reconnaissance de la postérité; n'eussent-elles produit que ce résultat, ces pages seraient encore dignes de toute l'attention de l'histoire.

Parlons maintenant de ses écrits sur la politique.

Turgot aimait la politique comme un grand cœur aime les suprêmes intérêts des nations. Son ambition, si on peut appeler de ce nom le dévouement absolu qu'il montra pour son pays, son ambition ne poursuivait aucun but personnel.

Ses écrits politiques importants sont deux mémoires au roi.

Le premier, ayant pour objet l'établissement d'institutions municipales, a pour titre : *Mémoire au roi sur les municipalités, sur la hiérarchie qu'on pourrait établir entre elles, et sur les services que le Gouvernement pourrait en tirer* (1775).

On sait dans quel état se trouvait l'administration en France lors de l'avènement de Louis XVI. Les limites des différents pouvoirs, mal définies, amenaient de scandaleux conflits entre le ministère, la magistrature et le clergé; de sorte qu'à chaque instant le pouvoir personnel du prince était obligé d'intervenir pour terminer ces incessants débats. Absolu en apparence, le pouvoir royal était en fait vacillant et faible. Souvent il descendait à de misérables et honteuses transac-

tions, comme tout despotisme qui n'est pas marié par un Richelieu ou un Louis XIV.

Frappé de ce désordre universel, et des maux sans nombre qui en étaient la triste conséquence, Turgot pensa que le seul remède serait dans une constitution qui définirait tous les pouvoirs, les rattacherait les uns aux autres par les liens naturels de la raison et de la justice, et puiserait sa force dans le concours loyal et régulier du peuple au vote de l'impôt et à la répartition des travaux publics sur toute la surface du pays. Il faut lire le *Mémoire sur les municipalités*, si on veut toucher du doigt quelques-unes des innombrables misères de l'ancien régime. Celui qui en met ainsi à nu les faiblesses et les désordres n'est ni un bel esprit chimérique, ni un pamphlétaire qui se venge; c'est tout simplement un homme vertueux, mais un homme qui a suivi la filière administrative, et qui, placé au faite des affaires, plonge un regard scrutateur et expérimenté sur cette immense machine qu'on appelle le gouvernement. Comme on sent, à chaque page de cet admirable *Mémoire*, la décadence profonde de la vieille monarchie! « Sire, disait Turgot, cette nation est nombreuse; ce n'est pas le tout qu'elle obéisse; il faut s'assurer de la pouvoir bien commander; et, pour le faire sans erreur, il faudrait connaître sa situation, ses besoins, ses facultés, et même dans un assez grand détail. C'est ce à quoi Votre Majesté ne peut espérer de parvenir dans l'état actuel des choses, ce que vos ministres ne peuvent pas se promettre ni vous promettre, ce que les intendans ne peuvent guère plus, ce que les subdélégués que ceux-là nommeront ne peuvent même que très-imparfaitement pour la partie étendue confiée à leurs soins.... La cause du mal, sire, vient de ce que votre nation n'a point de constitution. C'est une société composée de différents ordres mal unis, et d'un peuple dont les membres n'ont entre eux que très-peu de liens sociaux; où, par conséquent, chacun n'est guère occupé que de son intérêt particulier exclusif, et presque personne ne s'embarrasse de remplir ses devoirs ni de connaître ses rapports avec les autres: de sorte que, dans cette guerre perpétuelle de prétentions et d'entreprises que la raison et les lumières réciproques n'ont jamais réglées, Votre Majesté est obligée de tout décider par elle-même ou par ses mandataires. On attend vos ordres spéciaux pour contribuer au bien public, pour respecter les droits d'autrui, quelquefois même pour user des siens propres. Vous êtes forcé de statuer sur tout, et le plus souvent par des volontés particulières, tandis que vous pourriez gouverner comme Dieu par des lois générales, si les parties intégrantes de votre empire avaient une organisation régulière et des rapports connus. » Quel beau langage! comme il tranche avec le style habituellement servile des écrits de ce genre!

Turgot montrait comment le despotisme crée des individus isolés, des classes qui ont des intérêts opposés, et amène l'anarchie, c'est-à-dire l'anéantissement des intérêts généraux. Son désir pour remédier à cette anarchie décorée du nom de monarchie, aurait été de faire concourir toutes les forces vives de la nation au mouvement de l'État.

Il proposait, en conséquence, de confier les intérêts inférieurs des communes, des arrondissements, des villes, à des conseils électifs chargés spécialement de cette gestion. D'autres conseils, également électifs, auraient réglé les affaires des provinces; et enfin un conseil général, représentant le royaume comme une grande municipalité, aurait réglé les intérêts communs à

tous les citoyens. Les propriétaires du sol auraient été seuls en possession d'être les membres des conseils des communes; ceux-ci, les membres du conseil supérieur, et ainsi de suite jusqu'au conseil suprême. On reconnaît là une conséquence politique de la physiocratie. Les petits propriétaires auraient eu le droit de se réunir pour déléguer un votant chargé de les représenter; et réciproquement les riches propriétaires eussent eu plusieurs voix. C'est la doctrine du double vote, doctrine admise dans les affaires industrielles, mais politiquement fautive. Dans l'industrie, il n'y a en jeu que des intérêts qui s'évaluent en chiffres; en politique, il s'agit d'intérêts moraux qui sont également grands, également souverains pour chaque citoyen, riche ou pauvre.

Les députés devaient être payés. Le traitement des membres des conseils provinciaux ne devant être accordé que pour un mois ou deux sessions, et fixé sur un pied modique, par exemple douze francs par jour, ou quinze louis pour le temps de la session, Turgot pensait qu'il serait suffisant sans exciter la cupidité. Les députés auraient eu des mandats ou cahiers dont ils eussent été obligés de rendre compte à leurs commettants. Quant aux députés formant l'assemblée générale à Paris, leur traitement devait être de mille écus pour six semaines de séjour dans la capitale.

Mais, en accordant aux propriétaires du sol le droit exclusif de représenter le pays, il voulait en revanche que tout le fardeau de l'impôt retombât sur eux, ce qui est assez logique. Il demandait, en conséquence, la confection d'un cadastre général de la France.

Cette rapide analyse de la grande conception politique de Turgot en fait comprendre la vraie portée, qu'il ne faut ni exagérer ni diminuer. L'économiste y domine l'homme d'État et l'inspire. Dans ce système, les vexations, les inégalités du régime féodal, dont mille abus survivaient en plein xviii^e siècle, eussent été abolies. Mais l'action de ces assemblées municipales, graduées selon des zones de plus en plus étendues, devait être limitée à la discussion des intérêts locaux, et ne jamais se confondre avec le pouvoir législatif, exclusivement réservé au roi. Turgot déclarait formellement que ces assemblées ne seraient point des *États*, mais des réunions de citoyens; et qu'elles auraient à délibérer sur la répartition des impôts, les travaux publics, les routes et la police des pauvres.

La constitution de Turgot eût créé une série de comités consultatifs, non des *chambres* comme dans la monarchie anglaise et dans la monarchie française de 1814 à 1848. La force des choses, il est vrai, eût conduit rapidement, et peut-être sans secousse violente, à l'intervention directe du pays dans la politique. Combien les événements qui suivirent démontrèrent la sagesse du ministre qui voulait par des réformes éviter les révolutions!

La question de l'éducation nationale tenait une grande place dans les projets politiques de Turgot, et se liait étroitement à son idée d'une constitution. Il consacrait un paragraphe considérable du *Mémoire sur les municipalités* à cette question, sous ce titre: *De la manière de préparer les individus et les familles à bien entrer dans une bonne constitution de la société*. Jusqu'alors l'éducation, abandonnée exclusivement aux congrégations religieuses et à quelques universités locales, manquait entièrement de ce caractère général, élevé, national, en un mot, qu'elle doit avoir dans un grand pays comme la France. Turgot voulait porter remède à cet esprit de localité, de morcellement, de rivalité de corps,

de castes et de professions, si opposé à tout esprit vraiment national, à tout ce qui constitue la vraie unité, l'unité morale du pays. Il proposait donc plusieurs choses qui depuis ont été accomplies. D'abord il demandait « la formation d'un conseil de l'instruction nationale, sous la direction duquel seraient les académies, les universités, les collèges, les petites écoles.... Ce conseil n'aurait pas besoin d'être très-nombreux, car il est à désirer qu'il ne puisse avoir lui-même qu'un seul esprit. Il ferait composer dans cet esprit les livres classiques d'après un plan suivi, de manière que l'un conduisit à l'autre, et que l'étude des devoirs du citoyen, membre d'une famille et de l'État, fût le fondement de toutes les autres études, qui seraient rangées dans l'ordre de l'utilité dont elles peuvent être à la patrie. » En conséquence, il voulait des livres faits exprès, choisis avec soin au concours, et un maître d'école dans chaque paroisse.

L'instruction supérieure devait être donnée dans les collèges. Il ne voulait pas que l'éducation fût exclusivement littéraire : « Celle-ci, disait-il, forme des savants, des gens d'esprit et de goût ; ceux qui ne sauraient parvenir à ce terme restent abandonnés et ne sont rien. » Dans son opinion, l'État a besoin avant tout d'hommes pratiques, d'hommes utiles, honnêtes et vertueux. Et par tous ces motifs, il préférerait hautement l'éducation laïque. L'instruction donnée par les congrégations religieuses avait, à ses yeux, le précieux avantage d'une assez grande uniformité. Mais, particulièrement occupée des choses du ciel, elle lui semblait *pour tout le reste* très-insuffisante. « La preuve qu'elle ne suffit pas, disait-il, pour la morale à observer entre les citoyens, et surtout entre les différentes associations de citoyens, est dans la multitude de questions qui s'élevaient tous les jours, où Votre Majesté voit une partie de ses sujets demander à vexer l'autre par des privilèges exclusifs ; de sorte que votre conseil est forcé de exprimer ces demandes, de proscrire comme injustes les prétextes dont elles se colorent. »

C'est ainsi que du faite à la base du gouvernement, Turgot voulait fortifier le sentiment national en le purifiant dans sa source, et en le dégageant des mesquines préventions que donne l'éducation qui n'a pour horizon que les idées d'une caste, d'une coterie, d'une corporation particulière. Que l'on rapproche les idées de Turgot sur l'instruction publique de ce qui a été réalisé parmi nous par la fondation de l'Université, et on est tout étonné de reconnaître que, sur presque tous les points, on n'a fait qu'exécuter ses plans : tant ce profond esprit savait voir juste en étendant sa pensée sur la société.

Le second écrit politique est le *Mémoire au roi sur la manière dont la France et l'Espagne doivent envisager les suites de la querelle entre la Grande-Bretagne et ses colonies*.

Cet écrit n'a pas, à beaucoup près, la haute importance du *Mémoire sur les municipalités* ; mais il montre la science politique de Turgot sous un autre aspect. Tout à l'heure c'était le penseur appliquant ses idées de réforme à une société qui s'en allait en lambeaux. Ici c'est un homme d'État appliquant ses connaissances spéciales à l'une des plus graves questions qui occupent les gouvernements modernes. Turgot développe des vues très-élevées et très-justes sur les suites d'une guerre maritime, et sur l'avenir immense qu'il entrevoyait pour les colonies anglaises émancipées. Ce qu'il dit sur ces divers points atteste une connaissance étendue des questions coloniales. Comme il ne reculait pas devant les conséquences des faits, il laisse percer

une sympathie marquée pour l'indépendance des colonies, dont il voudrait faire des « provinces alliées et non plus sujettes de la métropole. » L'exemple des embarras de l'Angleterre n'avait pas été perdu pour lui.

Signalons encore la *Lettre au docteur Price sur les constitutions américaines* (1776). La date de ce petit écrit rappelle les problèmes qui s'agitaient alors dans le monde politique. Les assertions de Turgot indiquent le chemin qu'avait déjà fait en France l'opinion publique. Loin de se montrer ici, comme Montesquieu et Voltaire en avaient donné l'exemple, admirateur passionné de l'Angleterre, Turgot traite avec sévérité l'orgueil de cette nation, et l'esprit de parti qui s'y mêle à toutes choses. Pour lui, l'individu a des droits que les lois reconnaissent, mais ne constituent pas. La nation peut les ôter à l'individu par la violence, par un usage injuste de la puissance publique ; mais il ne dépend pas d'elle de les anéantir. Une nation qui prétend en gouverner une autre, ne peut le faire qu'à la condition de se déshonorer par la tyrannie.

Il désapprouve la plupart des constitutions américaines, et surtout le serment religieux que plusieurs de ces constitutions exigent de leurs représentants, ainsi que l'exclusion des prêtres du droit d'éligibilité. Il est persuadé que les Américains s'agrandiront forcément, non par la guerre, mais par la culture ; et, partageant l'enthousiasme de ses contemporains au sujet de l'avenir réservé à cette jeune nation qui donnait alors de si beaux exemples au monde, il termine sa lettre par ces nobles et touchantes paroles : « Il est impossible de ne pas faire des vœux pour que ce peuple parvienne à toute la prospérité dont il est susceptible. Il est l'espérance du genre humain : il peut en devenir le modèle. Il doit prouver au monde, par le fait, que les hommes peuvent être libres et tranquilles et peuvent se passer des chaînes de toute espèce que les tyrans et les charlatans de toute robe ont prétendu leur imposer sous le prétexte du bien public. Il doit donner l'exemple de la liberté politique, de la liberté religieuse, de la liberté de commerce et de l'industrie. L'asile qu'il ouvre à tous les opprimés de toutes les nations doit consoler la terre.... »

La question des rapports de l'État et de l'Église a, dans tous les temps, préoccupé les hommes d'État. Au moyen âge, et jusqu'à la Révolution, les institutions civiles, en France, furent mêlées aux institutions ecclésiastiques. Aujourd'hui encore, un pareil ordre de choses se maintient dans une partie de l'Europe. Ce fait, qui eut sa raison d'être à une époque où le clergé seul gardait les traditions de l'administration romaine, n'était qu'une anomalie flagrante lorsque le pouvoir civil se montrait plus éclairé que le clergé lui-même. Au dernier siècle, ce mélange ne produisait plus que des abus, et souvent des actes odieux d'intolérance. Le clergé confondait son pouvoir avec celui de l'État. Au lieu de demander l'empire sur les âmes à l'adhésion libre et spontanée de la conscience, il invoquait le bras séculier, et s'opposait de toutes ses forces à la liberté religieuse dans l'ordre purement civil.

Frappé de cette anomalie, Turgot voulut résoudre ce difficile problème. Pendant qu'il était conseiller au Parlement, les discussions de l'archevêque de Paris et du Parlement l'avaient conduit à rechercher quels étaient les principes et les limites de la tolérance civile et de la tolérance religieuse. Dans sa jeunesse il avait vécu au séminaire, et, en qualité de maître des requêtes et de conseiller, il pénétrait dans l'inté-

rieur de la magistrature. Il avait rapporté de ce double contact la conviction profonde, souvent exprimée par lui, que la morale des corps les plus scrupuleux ne vaut jamais celle de particuliers honnêtes. Cette conviction avait fortifié en lui une aversion naturelle pour tout ce qui sentait l'esprit étroit et injuste de secte et de parti. Il publia donc (1754), sous le voile de l'anonyme, à cause de sa position, le *Conciliateur*, ou *Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat, sur le droit des citoyens à jour de la tolérance civile pour leurs opinions religieuses; sur celui du clergé de repousser, par toute la puissance ecclésiastique, les erreurs qu'il désapprouve; et sur les devoirs du prince à l'un et à l'autre égard.*

Selon lui, l'État n'a que le devoir de protéger des intérêts communs à tous; et l'intérêt de chaque homme est isolé par rapport à son salut. Aucune religion n'a donc droit à une *protection spéciale* de l'État; il ne lui faut que la complète liberté d'existence, à la seule condition que ses dogmes et son culte ne soient pas contraires au bien de la société. La loi qui va plus loin viole la conscience individuelle. Chaque Église doit s'occuper des *croyances*; le gouvernement ne juge que les *actes*; mais il a le droit de s'occuper des dogmes par rapport à leur influence sur le bien et la sûreté de l'État. Une religion est donc dominante de fait, non de droit; car une religion est fondée sur une conviction; et les hommes réunis en corps n'ont pas le droit d'en adopter une arbitrairement pour tout le monde.

Déjà il avait esquissé la même doctrine dans ses *Lettres sur la tolérance*, adressées, en 1753, à un ecclésiastique qui avait été son condisciple en Sorbonne. Il était si persuadé de la vérité de ces principes, qu'il avait même écrit alors un fragment d'une *Histoire du jansénisme et du molinisme*, pour montrer que tout le mal, en pareil cas, vient de l'intervention du gouvernement dans les querelles religieuses. Ce fragment respire une gravité politique ferme et paisible à la fois. Turgot y développe cette thèse: que les difficultés religieuses naissent lorsque l'attention publique se fixe sur la partie spéculative de la religion. Comme le peuple ne saurait s'échauffer pour des questions purement spéculatives qui sont au-dessus de sa portée, et comme on veut néanmoins l'émouvoir, on s'efforce de lui faire prendre le change, de lui montrer dans la question autre chose que la question même. On l'inquiète sur l'existence même de la religion; on lui persuade que les fondements de la foi sont ébranlés; et on arrive enfin à le passionner, à le soulever contre les personnes et les opinions.

La conclusion de Turgot était simple et ferme: c'est que toute intervention de la puissance civile dans les questions religieuses est une faute politique et une violation des droits de la conscience.

L'expérience des affaires le confirma dans cette conviction; il la reproduisit tout entière vingt ans plus tard, dans le *Mémoire sur la tolérance* qu'il adressa au roi lors de la cérémonie du sacre. Mais, cette fois, il traita à fond, et d'une manière étendue, la question toute politique de la tolérance. On sent, au style large et vigoureux, que la pensée s'est fortifiée et mûrie avec le temps. A ses yeux, le principe de la tolérance a pour fondement la confiance qu'on doit avoir dans l'empire naturel de la vérité sur les esprits, et la certitude qu'il y a une religion vraie. « Le trouble dans la famille, avait-il dit dans sa deuxième lettre, ne viendra pas de ce que l'enfant pensera autrement que le père, mais de ce que le père

voudra forcer son fils à penser comme lui. » D'ailleurs il distingue parfaitement la tolérance civile, qui est de l'ordre purement politique, de la tolérance religieuse. Il y aurait de l'impunité à confondre ensemble toutes les religions. Ce ne serait plus de la tolérance; ce serait de l'indifférence absolue en matière religieuse. Mais aussi, il n'y a que les gouvernements matérialistes et athées qui puissent se croire le droit d'être intolérants à l'égard des diverses croyances, et qui veuillent forcer le sanctuaire de la conscience individuelle. Turgot voulait bien, cependant, que l'État protégéât une religion, mais à titre de croyance utile, et non comme une croyance seule vraie. Il pensait que le gouvernement pouvait tout au plus protéger cette religion comme servant à indiquer, avec quelque autorité, une règle à l'indifférence et à l'ignorance de la foule. Cette action du gouvernement devait être exclusivement morale, et privée absolument de tout moyen coercitif.

L'opinion de Turgot était fondée sur la vraie liberté de la conscience. Une idée absolument fausse, quoique bien vieille, et enracinée dans un grand nombre d'esprits, c'est celle qui assimile le pouvoir civil à la puissance paternelle. S'il y a une époque où les peuples enfants ont besoin d'une tutelle, il y a aussi un moment où ils arrivent à la virilité. Les lois bonnes pour les premiers sont mauvaises pour les seconds. C'est de ce principe qu'il faut partir pour juger impartialement les vieilles lois qui proscrivent la tolérance. Le principe différent, et tout moderne en politique, de la responsabilité absolue de l'individu, a remplacé peu à peu la vieille idée politique. Ce principe, qui implique la liberté de croyance et celle de l'action, donne des droits à l'individu, et limite, devant la conscience publique, le pouvoir de l'État en matière religieuse. C'est là ce qui fonde et constitue la tolérance civile, telle à peu près qu'elle existe de nos jours.

La tolérance civile dérive de l'égalité civile. Les deux principes se liaient aussi dans l'esprit de Turgot. Son jugement exact et son expérience d'administrateur regardaient comme un fait inévitable l'inégalité des conditions dans la société; mais il voulait que les lois corrigéassent, sous ce rapport, la nature des choses, en accordant à chacun protection égale pour le libre développement de ses facultés. Pour lui, l'inégalité des conditions était la conséquence de la diversité et de l'inégalité d'aptitudes chez les individus. Aussi était-il l'ennemi déclaré de tout privilège, de tout monopole, de tout obstacle humain à la liberté du travail dans toutes les classes de la société. Cela explique le zèle qu'il porta dans les réformes commerciales et économiques, et son ardeur pour les réformes civiles qu'il ne lui fut donné que d'indiquer, et tout au plus d'essayer très-incomplètement. Ce ne fut pas seulement comme économiste qu'il voulut l'abolition des corvées, des jurandes et des maîtrises; ce fut aussi comme philosophe essentiellement ami de la dignité humaine.

Tout ce qu'a dit, écrit ou réalisé Turgot, a ainsi sa source dans ses idées philosophiques. Ce dévouement absolu aux grands intérêts de l'humanité puisait une énergie nouvelle, chez cette grande âme, dans une foi profonde de la perfectibilité indéfinie de la race humaine. Cette foi avait, dans l'esprit de Turgot, toute la force d'un dogme parfaitement arrêté. Il l'exprima, en maintes circonstances, dans ses conversations avec ses amis, et ce fut, de bonne heure, le flambeau qui l'éclaira dans ses recherches, dans ses entreprises.

Nous avons dit qu'élu prieur de Sorbonne, il

prononça, le 3 juillet 1750, un discours sur les avantages que la religion chrétienne a procurés au genre humain. A la fin de l'année, en sortant de charge, le 11 décembre 1750, il prononça un autre discours qui avait pour objet les progrès de l'esprit humain. Dans le premier, il débute par attaquer l'opinion de ceux qui prétendent que le christianisme n'est utile que pour ce qui touche aux intérêts de la vie future. Il est certain, en effet, que la vraie destinée de l'homme étant toute morale, la vie présente en est la préparation, et que, par conséquent, l'influence éminemment morale de la religion chrétienne est utile dans la plus haute et la plus large acception du mot.

Cette idée, dont M. de Chateaubriand a fait l'épigraphe du *Génie du christianisme*, se trouvait déjà dans l'*Esprit des lois* (liv. XXIV, ch. in), qui date de 1748. La manière dont Turgot l'expose montre que chez lui elle n'était pas un plagiat, et qu'il y avait été conduit par ses propres méditations. Il part de là pour dévoiler la faiblesse morale de l'antiquité, résultant du vague et de l'incertitude des systèmes philosophiques, de leur peu d'influence sur les classes populaires, livrées à toutes les passions grossières des sens. Il montre combien était fausse et illusoire la liberté si fameuse des républiques de l'antiquité. La religion chrétienne, seule, a répandu largement dans le monde les notions de justice et de droit, sans lesquelles il n'y a pas de vraie civilisation. Seule, elle a à peu près aboli les barbaries dont était souillé le droit public chez les nations de l'antiquité. « En mettant l'homme sous les yeux d'un Dieu qui voit tout, disait Turgot, elle a donné aux passions le seul frein qui pût les contenir. Elle a donné des mœurs, c'est-à-dire des lois intérieures plus fortes que tous les liens extérieurs des lois civiles. Les lois captivent; elles commandent. Les mœurs font mieux: elles persuadent, elles engagent, et rendent le commandement inutile.... En un mot, elles sont le frein le plus puissant pour les hommes, et presque le seul pour les rois. Or, la seule religion chrétienne a eu sur toutes les autres cet avantage, qu'elle a introduites, d'avoir partout affaibli le despotisme.... Les limites de cette religion semblent être celles de la douceur du gouvernement et de la félicité publique. »

L'homme qui traçait ce tableau des bienfaits civils et politiques de la religion chrétienne était bien près de concevoir l'idée du progrès incessant de l'humanité. Ce fut l'objet du second discours.

Turgot se demande d'abord pourquoi la marche de l'esprit humain, assurée dès les premiers pas qu'il fait dans l'étude des mathématiques, semble dans tout le reste chancelant. Il montre comment, dans la vie, tout est le prix de l'effort, parce que l'effort, le travail, est la destinée de l'homme en cette vie, la source de la véritable grandeur. Il termine par une revue brillante et rapide des principales époques de l'histoire, et présente le tableau de la sécularisation des sciences dans l'Europe moderne, et de la multiplication des académies et des sociétés savantes depuis Newton et Leibniz. On trouve çà et là dans ce discours, particulièrement à l'endroit où l'auteur parle du peuple romain, quelques reminiscences de Bossuet et de Montesquieu. Ce qui en fait le mérite et l'originalité, c'est qu'il ne se place pas au point de vue de la religion seule, comme Bossuet, ou de la politique, comme Montesquieu, mais qu'au contraire, il met avant tout l'esprit humain lui-même, principe et instrument de tout progrès, de tout mouvement intellectuel.

On sent, à chaque page de ce petit écrit, que,

pour Turgot, ce monde et la vie actuelle sont un domaine que Dieu a livré à l'homme pour le cultiver et y développer sa puissance, à l'aide de sa liberté et de sa raison, sous l'œil de la Providence. La révolution des empires, les ruines nombreuses que raconte l'histoire, et qui semblent éter des abîmes entre les différents âges de l'humanité, rien ne trouble le jugement du jeune philosophe; tout, au contraire, lui vient en aide pour sa démonstration; et il s'écrie: « Ainsi que les tempêtes qui ont agité les flots de la mer, les maux inséparables des révolutions disparaissent, le bien reste, et l'humanité se perfectionne. » Voilà bien, sous une imposante image, l'expression claire, précise, et un peu stoïque, du dogme de la perfectibilité indéfinie de l'humanité. Sans doute, il mêla à cette noble foi quelques illusions. Il pensait, par exemple, qu'un jour toutes les anciennes erreurs s'évanouiraient, et que toutes les vérités utiles finiraient par être connues et adoptées par tous les hommes. Ce progrès, selon lui, n'avait pas de terme assignable. Mais qu'importent quelques illusions de détail? L'idée mère, l'idée féconde, seule vraie, était là et ne devait plus périr.

Condorcet dit que Turgot avait conçu le plan d'un grand ouvrage sur l'âme, sur Dieu, sur le monde, les sociétés, les droits des hommes, les constitutions politiques, la législation, l'administration et l'éducation. C'est sans doute un malheur que Turgot n'ait pu achever un pareil ouvrage. Il avait touché à toutes les matières indiquées par Condorcet, et à toutes avec succès. Mais ce que nous savons de sa vie et de ses idées suffit à faire pressentir ce système, dont ses travaux et ses écrits n'ont été que le reflet, et qui, plus fécond que bien des systèmes conçus loin des hommes et des affaires, donna un si noble essor à cette riche intelligence. Peu d'hommes ont su mettre une aussi complète unité dans tous les actes de leur existence. Il y en a moins encore, dans la sphère élevée où brilla Turgot, qui aient été nus aussi constamment et aussi profondément par le seul amour du bien public et de l'humanité.

Il existe plusieurs éditions complètes des *Œuvres de Turgot*: celle de Dupont de Nemours, Paris, 1808-1810, 9 vol. in-8; celle d'Eug. Daire, Paris, 1844, 2 vol. gr. in-8.

On peut consulter: Mastier, *Turgot, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1862, in-8; — Tissot, *Turgot, sa vie, son administration, ses ouvrages*, Paris, 1862, in-8; — Bathie, *Turgot philosophe, économiste et administrateur*, Paris, 1866, in-8; — Baudrillart, *Éloge de Turgot*, Paris, 1846; — Lavergne, *les Économistes français*, in-8, Paris, 1875.

TURNBULL (Georges), né en Écosse vers la fin du XVII^e siècle, mort probablement en 1752 à Aberdeen, où il enseignait, depuis 1721, la philosophie morale au collège Maréchal, et comptait parmi ses élèves, de 1723 à 1726, Thomas Reid. Il a laissé deux ouvrages: *Principes de philosophie morale ou Recherches sur le sage et bon gouvernement du monde moral* (*The Principles of moral philosophy, an enquiry*, etc.), 2 vol. in-8, Londres, 1740; — *Traité sur la peinture ancienne et ses rapports avec la philosophie et la poésie* (*A Treatise upon ancient painting and its connection*, etc.), in-8, ib., 1741. A ce dernier écrit vient se rattacher celui qui a pour titre *Collection curieuse de peintures anciennes, d'après des dessins excellents, faits sur les originaux*, in-f°, ib., 1741. Turnbull, comme il le déclare lui-même, est de l'école de Shaftesbury et d'Hutcheson, tant pour la méthode que pour les principes, tant pour la politique et la morale

que pour la philosophie. Ce qu'il se propose surtout, c'est de transporter dans la philosophie morale la méthode de la philosophie naturelle de Newton. « Le grand maître, dit-il, dont la sagacité et l'exactitude merveilleuse ont fait faire tant de progrès à la philosophie naturelle, en exposant la méthode qui seule peut mener à des connaissances certaines, déclare que cette méthode peut servir à la philosophie morale autant qu'à la philosophie naturelle. Frappé de cette grande pensée, il y a longtemps que j'ai été conduit à étudier l'esprit humain de la même manière qu'on étudie le corps humain ou toute autre partie de la physique, et que j'ai tâché d'expliquer les phénomènes moraux comme on explique les phénomènes naturels. » On croirait entendre parler Reid lui-même, tant le disciple, en cela, est resté fidèle au maître.

Conséquent avec lui-même, c'est par l'expérience, c'est par le témoignage direct de la conscience, et non par le raisonnement, que Turnbull établit la liberté humaine. « Si le fait de la liberté est certain, dit-il, il n'y a pas de raisonnement contre ce fait; mais tout raisonnement, quelque spécieux ou plutôt quelque subtil et embarrassant qu'il soit, s'il est contraire à un fait, ne peut être qu'un sophisme.... Le fait de la liberté est aussi assuré que tout fait d'expérience et de conscience puisse l'être. »

L'ouvrage le plus important de Turnbull, les *Principes de philosophie morale*, se divise en deux parties, dont chacune est l'objet d'un volume distinct. La première partie est purement philosophique et traite successivement, par la méthode expérimentale, les points suivants : la liberté, le sentiment du beau, soit du beau naturel, soit du beau moral; le sentiment du grand et du sublime; l'organisation sensible de l'homme ou le rapport de l'homme à la nature; la dépendance réciproque du corps et de l'âme; la loi de progrès et de perfection; l'habitude; la raison; la raison morale ou le sens du bien et du mal; le rapport du sens moral à la religion; table comparative du bien et du mal dans l'humanité; enfin la défense de la nature humaine ou la réfutation des principales objections élevées contre la dignité de l'homme et contre la vertu. La seconde partie ou le second volume, exclusivement religieux et fondé uniquement sur des autorités religieuses, a pour titre particulier *Philosophie chrétienne ou Doctrine chrétienne concernant Dieu, la Providence, la vertu et l'état futur, démontrée conforme à la vraie philosophie*. C'est une suite de passages des saintes Écritures où se retrouvent toutes les vérités démontrées philosophiquement dans le premier volume. X.

ULRIC DE HUTTEN, né à Steckelberg, en Franconie, l'an 1488, et mort dans l'île d'Uffinau, sur le lac de Zurich, au mois d'août 1523, appartient à l'histoire de la philosophie, non pas précisément par ses doctrines, mais par le rôle important qu'il a joué au milieu de la plus grande crise qu'ait traversée l'esprit moderne. Après de brillantes études à Fulde, à Cologne, à Francfort-sur-l'Oder, reçu maître ès arts en 1506, il se fit bientôt connaître par des poésies latines où brille, comme dit Bayle, une remarquable industrie. Ces poésies n'étaient pas seulement l'œuvre d'un littérateur habile, elles attestaient une âme ardente et un patriotisme plein d'audace. Le second ouvrage d'Ulric de Hutten, le panégyrique d'Albert de Brandebourg, archevêque de Mayence (*In laudem reverendissimi Alberti, archiepiscopi Moguntini, panegyricus*), est une glorification de l'Allemagne ou l'apologie du passé est mêlée d'appels enthousiastes à l'avenir. L'élégance des formes latines et la fougue des sentiments ger-

maniques y forment un singulier contraste. Ce contraste, c'est tout Ulric de Hutten. Pendant sa vie entière, on le voit passionné pour la renaissance des lettres et la mission de l'Allemagne. A l'ignorance oppressive du moyen âge déclinant il oppose les lumières de la renaissance; aux prétentions et aux abus de la cour de Rome, la fierté germanique. Ses écrits antérieurs à 1517 renferment bien des idées qui font pressentir la réforme. Lorsque Luther commencera son audacieuse entreprise, il aura un allié tout naturel, et assez embarrassant quelquefois, dans l'intrépide adversaire des moines et des *romanistes*.

Il y a un livre d'Ulric de Hutten qui a sa place marquée dans la lutte de l'esprit et de la philosophie moderne contre la philosophie scolastique, ce sont les *Lettres des hommes obscurs: Epistole obscurorum virorum ad venerabilem virum magistrum Ortuinum Gratium*, in-4, Venise (probablement Mayence), 1516. Elles ont été publiées en trois parties; la troisième partie porte ce titre : *Epistolarum obscurorum virorum a diversis ad diversos scripturarum et nil præter lusum jocumque continentium in arrogantibus sciolos, plerumque famæ bonorum virorum obtrectatores, et sanioris doctrine contaminatores, pars III*. Intervenant dans l'odieuse querelle suscitée au savant Reuchlin par les théologiens de Cologne, Ulric de Hutten composa une satire où la barbarie monacale, au commencement du XVI^e siècle, est impitoyablement bafouée. L'auteur suppose que les théologiens de Cologne, correspondant avec un de leurs chefs, lui donnent des nouvelles de la dispute de la faculté de théologie avec Reuchlin, et il leur fait exprimer, dans un latin digne du sujet, les secrètes pensées de cette ridicule et grossière oppression. La publication des *Lettres des hommes obscurs* a été un des coups les plus terribles portés par le XVI^e siècle aux inepties de la scolastique expirante. Si Ulric de Hutten n'est pas le seul auteur de ce pamphlet célèbre, il n'est plus permis de nier aujourd'hui qu'il y ait eu la plus grande part, et que, sans son impulsion, cette œuvre si curieuse n'eût pas vu le jour.

Ses autres ouvrages n'appartiennent qu'indirectement à l'histoire des sciences philosophiques. Soit qu'il lance d'éloquents invectives au duc de Wurtemberg, assassin de son cousin Jean de Hutten; soit que dans maints pamphlets il vienne au secours de Luther (*Ein Klagschrift an alle Stand teutscher Nation; — Aufrecker der teutscher Nation*, etc.); soit que dans des dialogues imités de Lucien il confronte l'Italie et l'Allemagne et encourage celle-ci dans sa révolte (*Trias romana, insipientes*, etc.), Ulric de Hutten nous apparaît toujours comme l'une des plus curieuses figures du XVI^e siècle; mais la philosophie proprement dite a peu de chose à revendiquer dans ses travaux. Le moyen âge était mort; ce que cette période avait eu de grand et de sérieux avait depuis longtemps disparu; il n'en restait plus qu'un appareil philosophique sans âme, des institutions vieilles, maintes entraves contre lesquelles se heurtait sans cesse le vivant esprit du monde moderne; c'était travailler à la cause de la philosophie que d'écartier ces obstacles et de frapper de ridicule l'odieuse despotisme de l'ignorance. Telle a été la tâche remplie par Ulric de Hutten, et dont l'histoire des idées doit lui tenir compte; tâche qu'il eût rendue plus bienfaisante encore, s'il n'eût pas mis trop souvent la violence au service du bon droit, et si son impétuosité, ses colères, ses téméraires innovations n'eussent alarmé Luther lui-même.

Les œuvres latines et allemandes d'Ulric de

Hutten ont été publiées par M. Ernest Münch, 5 vol., Berlin, 1821-25. Les *Epistolæ obscurorum virorum*, imprimées souvent en Angleterre et en Allemagne, ont été publiées aussi par M. Münch, avec une introduction intéressante et des notes; 1 vol., Leipzig, 1837. — On peut consulter, sur Uric de Hutten, les *Mémoires* de Nicéron, t. XV, p. 244-301; — les articles de Bayle et de Chauffojé; — les *Biographies des hommes illustres de la renaissance*, par M. Meiners (all.), Zurich, 1797, t. III; — la *Vie d'Uric de Hutten*, par Schubart (all.), 1791, 1 vol.; — *L'Histoire de la littérature poétique des Allemands*, par Gervinus (all.), 3 vol. in-8, Leipzig, 1835-1838, t. II; — *L'Allemagne au temps de la réforme*, par Charles Hagen (all.), t. 1; — *Uric de Hutten, sa vie, ses œuvres, son époque*, par Zeller, in-8, Paris, 1869. S. R. T.

UNITÉ. La notion d'unité est une des plus fondamentales et des plus nécessaires qui appartiennent à notre raison, car elle est la condition même de la pensée et se mêle à toutes ses opérations. Percevoir, juger, classer, comparer, raisonner, méditer, c'est embrasser en un seul acte plus ou moins prolongé, c'est lier dans son esprit, au moyen de certains rapports, plusieurs faits, plusieurs idées, plusieurs jugements, plusieurs raisonnements. Si l'unité est la condition universelle de la pensée, nous sommes obligés d'y voir aussi la condition universelle de l'existence, puisque nous ne pouvons connaître ce qui est que par les lois et les facultés de notre intelligence. En effet, un être n'existe pour nous qu'autant qu'il se distingue de tous les autres, qu'il est et demeure lui-même, c'est-à-dire qu'il forme une unité. De là vient que certains philosophes de l'antiquité, comme ceux qui ont formé les écoles d'Élée et de Mégare, ont confondu dans une seule idée l'unité et l'être, et, assimilant de la même manière la multitude ou la diversité au néant, ont été conduits à n'admettre qu'un être unique, l'être absolu, et à considérer la nature comme une vaine apparence. Mais c'était prendre une abstraction pour une réalité; car l'unité n'est qu'un des caractères, une des conditions de l'existence, elle n'est pas l'existence même; pas plus qu'elle n'est l'intelligence ou la pensée, bien qu'elle soit la condition de toutes les opérations de l'intelligence. L'unité détachée de toute autre idée, de tout autre attribut, n'est qu'un mot vide de sens. Puis, on ne conçoit pas plus l'unité en général que l'existence en général ou l'être en général. Toute unité est nécessairement déterminée, elle est telle ou telle unité, et non pas une autre, comme tout ce qui est est tel ou tel être défini par la raison ou par l'expérience. Ce sont ces différentes espèces d'unités que nous allons essayer de mettre en lumière et de distinguer les unes des autres par la méthode d'observation.

La première unité dont l'idée se trouve en nous et sans laquelle il nous est impossible d'en concevoir aucune autre, c'est celle de notre propre conscience. Supposez, en effet, que celle-là n'existe pas, alors la pensée elle-même cesse d'exister, comme nous l'avons dit en commençant, puisqu'on ne pense pas sans savoir qu'on pense ou sans avoir conscience de sa pensée. Mais comment la conscience est-elle une? Parce qu'elle se rapporte à un seul être, à une seule personne, à un seul *moi*; et ce *moi*, comme nous l'avons démontré tant de fois (voy. AME, SUBSTANCE, CAUSE), n'est pas simplement le sujet de la pensée ou de la conscience, c'est-à-dire quelque chose d'abstrait, une entité logique, mais une forme qui agit en même temps qu'elle pense, une cause personnelle et libre. La notion d'unité,

telle que d'abord elle se présente à notre esprit et qui est pour nous le véritable type de ce qui est un, est donc inséparable de l'intelligence, de l'activité, de la liberté, et se réunit à l'idée d'une cause ou d'une substance spirituelle.

Mais en même temps que la conscience nous donne cette idée, le souvenir éveille en nous celle du temps, dans lequel nous avons commencé et continuons d'exister; la perception nous fait concevoir l'espace où se meuvent et s'étendent les corps. Or, le temps et l'espace sont certainement deux unités; car l'un et l'autre nous sont donnés tout entiers, dans leur infinitude, comme deux choses auxquelles il n'y a rien à ajouter ni rien à retrancher. Mais quelle différence entre ces deux unités et celle que nous trouvons en nous-mêmes! Celle-ci, outre qu'elle est vivante, intelligente, active, libre, est absolument indivisible, c'est-à-dire sans étendue; celles-là sont l'étendue même ou l'immensité, et rien que l'immensité, au sein de laquelle, tout en reconnaissant toujours un seul temps et un seul espace, nous pouvons introduire une infinité de délimitations ou de circoncriptions. La moindre de ces délimitations, c'est le moment où le point type de l'unité *arithmétique* et origine de la notion de nombre, comme l'étendue elle-même prise dans sa totalité, forme l'unité *géométrique* et le principe de la notion de grandeur. Toutes deux se réunissent dans l'unité *mathématique*.

Indépendamment de ces deux espèces d'unités, l'unité spirituelle du *moi* et l'unité mathématique du temps et de l'espace, nous en concevons une troisième, celle d'une cause déterminée particulière, qui agit dans l'espace et participe de l'étendue, de la divisibilité de l'espace, sans participer de son infinitude. Cette troisième espèce d'unité, c'est l'unité *matérielle* ou *physique*: car certainement un corps, si divisible qu'il soit, a ses attributs, ses proportions, ses limites, son existence propre, qui le distinguent de tous les autres corps; en un mot, il a son unité. Mais cette unité se présente sous différentes formes et parcourt, en quelque sorte, plusieurs degrés. Tantôt elle repose uniquement sur la contiguïté naturelle ou la force de cohésion qui unit les éléments: nous la distinguerons sous le nom d'unité *chimique*; tantôt elle résulte d'une construction dont toutes les parties, mues par une force intérieure, ont une forme et un usage invariables, et conspirent avec harmonie au même but: c'est l'unité *organique*; tantôt elle réside dans la force même que nous admettons pour expliquer certains phénomènes sensibles, et que nous plaçons, selon la nature de ces phénomènes, ou dans un lieu déterminé, comme la contractilité, l'irritabilité, la force végétale, ou dans l'espace tout entier, comme l'attraction universelle. C'est ce qu'on peut appeler l'unité *dynamique*. Sans doute une telle idée est bien éloignée de celle que nous nous faisons de la matière; cependant toutes les forces de la nature agissant dans l'étendue et ne pouvant se révéler à nous que par l'intermédiaire des sens, appartiennent nécessairement au monde physique.

Enfin une dernière espèce d'unité, c'est celle qui est uniquement dans la pensée, et qui, hors de la pensée, n'a aucune existence distincte, comme les genres et les espèces; celle qui consiste à embrasser dans une même idée abstraite, prise pour type commun, une multitude de faits ou d'objets particuliers, semblables par certains points, différents par d'autres, et qui, au moyen de ces idées abstraites, compose de la même manière des jugements abstraits. Cette

quatrième espèce d'unité, c'est l'unité *logique*, qui se manifeste plus qu'aucune autre dans les formes du langage, et que nous prenons trop souvent pour une unité réelle.

Nous ne parlerons ni de l'unité morale, qui se trouve comprise dans l'unité spirituelle, ni de l'unité esthétique, c'est-à-dire de l'unité dans le beau, qui n'est pas moins abstraite que l'unité logique, et même, à un certain point de vue, se confond avec elle : car l'idéal que l'artiste se propose est dans le même rapport avec les formes qui l'expriment, que l'idée générale avec les faits particuliers. On peut donc regarder comme suffisante la classification que nous venons d'établir. De cette classification et des observations sur lesquelles elle s'appuie, nous tirerons deux conclusions, dont l'une intéresse la psychologie ou la nature de l'esprit humain, l'autre la métaphysique ou la nature des êtres en général.

La conclusion psychologique, c'est que la notion d'unité, si nécessaire qu'elle soit, n'est pas une notion distincte et originale de notre esprit, une *catégorie* à part, comme dirait Kant; mais elle se trouve évidemment comprise dans l'idée de substance et dans l'idée de cause, telles que nous les concevons par la conscience, dans l'idée de temps, dans l'idée d'espace, dans chacune des opérations de notre pensée; et ce n'est qu'à l'aide de l'abstraction qu'on parvient à l'isoler pour l'élever, en quelque sorte, au-dessus des éléments dont elle fait partie.

La conclusion métaphysique à laquelle nous sommes conduits, c'est que l'unité logique n'ayant aucune existence par elle-même; l'unité mathématique, c'est-à-dire celle du temps et de l'espace, ne pouvant se concevoir que comme une condition de l'existence et non comme un être; l'unité physique étant une unité incomplète, puisqu'elle est toujours divisible, il n'y a de véritable unité que l'unité spirituelle, celle qui vit, qui pense, qui agit, qui se sait libre. Par conséquent, c'est une unité du même ordre, mais élevée aux proportions de l'infini, qu'il faut concevoir comme l'unité suprême à laquelle toutes les autres sont subordonnées. Dès ce moment, Dieu n'est plus la totalité inintelligible et inintelligente, mais le créateur et la providence de tout ce qui est.

VALENTIN, VALENTINIEN, voy. GNOSTICISME.

VALLA (Laurent), un des plus célèbres philologues du xv^e siècle, celui peut-être qui contribua le plus, avec le Pogge, au renouvellement des lettres classiques, particulièrement des lettres latines, naquit à Rome en 1406, d'une ancienne famille originaire de Plaisance. Son père, savant docteur en droit, était avocat consistorial près du saint-siège.

Valla rendit d'éminents services à son époque par de nombreuses et d'élégantes versions d'auteurs grecs. Il en rendit aussi en combattant avec esprit, avec éloquence, la barbarie et l'intolérance du pédantisme scolastique. Il attaqua même l'orgueil et l'immoralité dont le clergé s'était rendu coupable en plus d'un endroit. Il osa contester jusqu'aux droits des pontifes et ce que l'on appelle la donation de Constantin. C'est à cause de ces attaques qu'il fut banni de Rome; mais Alphonse V, roi d'Aragon et de Naples, l'accueillit et le protégea toute sa vie. Le pape Nicolas V le rappela dans Rome même et le nomma son secrétaire. Après avoir enseigné les humanités à Pavie, à Milan, à Florence et ailleurs, après avoir été impliqué dans toutes les querelles littéraires de l'Italie, et avoir lancé une foule de diatribes contre le Pogge aussi

bien que contre Bartole, Valla mourut à Naples, comblé de gloire et d'honneurs, à l'âge de cinquante et un ans, en 1457.

Son ouvrage le plus connu, tant admiré et tant employé par Erasme, c'est le livre des *Éléances de la langue latine*.

Les écrits qui nous intéressent ici, puisqu'ils concernent la philosophie autant que la littérature classique, sont au contraire peu connus, et peut-être ne méritent-ils pas de l'être davantage. Ils sont au nombre de trois : de *Dialectica contra Aristotelicos*, in-^o, Venise, 1499; — de *Libertate arbitrii*, in-4, Bâle, 1518; — de *Voluptate et vero bono*, in-4, ib., 1519.

Dans ces trois ouvrages, Valla combat presque toujours les mêmes adversaires, c'est-à-dire les sectateurs d'Aristote et les partisans de la scolastique. Parmi ceux-ci, Boèce lui semble le nom le plus considérable; mais il n'en repousse pas moins certains antagonistes contemporains de ces mêmes scolastiques : Cusa, par exemple, lequel, selon Valla, a le tort d'accorder à l'esprit humain la puissance de pénétrer les mystères du monde idéal et supérieur, au lieu de le rappeler au sentiment de sa faiblesse et au devoir de l'humilité. Valla accuse le péripatétisme de l'école, non-seulement de partir d'une ontologie abstraite, hérissée d'entités et de quiddités puériles, non-seulement de suivre une méthode compliquée, sophistiquée, surchargée de termes barbares et de procédés contraires au bon sens; mais de conduire à l'orgueil d'esprit, en méconnaissant les limites de la science naturelle, et à l'irrégulation, en enseignant l'éternité du monde et la mortalité de l'âme individuelle.

Il regarde la doctrine d'Aristote comme absolument impraticable; et voilà pourquoi, dans ses *Dialogues sur le bonheur*, il compare la morale des stoïciens et celle d'Épicure, négligeant à la fois la morale d'Aristote et celle de Platon. Dans ce parallèle, tout l'honneur revient, du reste, à la morale chrétienne, infiniment supérieure aux leçons de l'antiquité. La philosophie de Valla est, en général, pratique plutôt que spéculative. La faculté qu'il met à la tête de toutes les puissances dont l'homme peut être doué, c'est la volonté. C'est parce que l'Évangile s'adresse spécialement à la volonté, que Valla préfère la philosophie chrétienne à toute autre sagesse. La volonté est libre, dit-il; la prescience divine ne peut pas la borner, parce que cette perfection n'est pas cause de nos actes. La toute-puissance de Dieu la limite-t-elle? S'il en était ainsi, l'accord de notre liberté et de cet autre attribut de la Divinité serait un mystère, une difficulté insoluble, mais une difficulté qui ne serait pas de nature à détruire la liberté, non plus que la Providence divine. Tout dans l'homme, la mémoire même et le jugement, obéit à la volonté, parce que nos sentiments et nos actes ont, pour source et pour objet, le bien ou le mal, c'est-à-dire l'amour ou la haine de Dieu. Le vrai bonheur ne saurait consister que dans le plaisir de chercher le vrai bien, par conséquent de cultiver la vertu, par conséquent d'aimer Dieu, l'auteur et la source de tout bien réel.

Telle est la substance des traités moraux de Valla. On y remarque une certaine élévation de sentiments, une tendance marquée vers une piété libre à la fois et simple, conciliable avec les besoins d'une croyance positive et les élans d'une intelligence avide de lumières et de progrès.

C. Bs.

VAN-HELMONT (Jean-Baptiste), né à Bruxelles en 1577, issu des deux anciennes familles des Mérode et des Stassart, se consacra de bonne heure à l'exercice de la médecine, malgré la

résistance de sa mère, que ce choix blessait dans son orgueil. Telle fut l'ardeur avec laquelle il suivit sa vocation, que, reçu licencié, à l'âge de dix-sept ans, à l'université de Louvain, il fut appelé par ses maîtres à professer la chirurgie. Mais Van-Helmont convient plus tard qu'il était chargé d'enseigner alors ce qu'il ne savait pas. A vingt-deux ans, il avait lu et commenté la plupart des ouvrages de médecine dus aux Grecs et aux Arabes, et les défauts qu'il y trouva lui inspirèrent dès ce moment le projet d'une réforme dans l'art de guérir. Tout à coup, après une atteinte de la gale, pendant laquelle il s'est convaincu de l'impuissance des remèdes prescrits en pareil cas par les auteurs, il se dégoûta de la médecine, se reprocha d'avoir dérogé en embrassant cette profession, renonça à tous ses biens en faveur de sa sœur, se défit de tout l'argent qu'il avait retiré de ses livres, et se mit à voyager. Il parcourut successivement l'Allemagne, la Suisse, l'Angleterre, et, au bout de dix ans de cette vie errante, il rencontre un empirique qui lui découvre quelques-uns des secrets de l'alchimie, c'est-à-dire de la chimie. Aussitôt son imagination s'allume, et il retrouve sa passion pour la médecine; non pas la médecine de Galien et d'Hippocrate, mais celle de Paracelse. Sans se faire illusion sur les imperfections de son nouveau maître, il marche sur ses traces, il cherche le remède universel; il prend le titre de *philosophe par le feu* (*philosophus per ignem*), et la renommée qui s'attache au merveilleux, surtout en médecine, le respect et la reconnaissance qu'il inspire par l'exercice gratuit de son art, l'encouragent à persévérer dans cette voie. De retour dans sa patrie, retiré dans la petite ville de Vilvorde, à deux lieues de Bruxelles, il passe le reste de sa vie à faire des expériences et à écrire, préférant son indépendance à la brillante position que lui offrent à leur tour les empereurs Rodolphe II, Mathias et Ferdinand II. Malgré le moyen qu'il prétendait avoir trouvé de prolonger la vie humaine, il mourut en 1644, âgé de soixante-sept ans, après avoir perdu sa femme et quatre enfants.

La médecine, selon Van-Helmont, se confond avec la science de la nature, et dans la science de la nature il comprend la science des esprits, comme celle des corps, la métaphysique et la physique. Ses doctrines, nous n'osons pas dire son système, intéressent donc à un haut degré l'histoire de la philosophie. Mais, avant de les faire connaître, nous devons donner une idée de ce que, à défaut d'un autre mot, nous appellerons la méthode de Van-Helmont, c'est-à-dire des procédés auxquels il demande la vérité, et du rôle qu'il attribue à la raison humaine.

Van-Helmont est surtout un esprit indépendant, un hardi novateur. Il repousse également la méthode scolastique, encore florissante dans les écoles de l'époque où il vivait, et l'autorité des anciens, accréditée par les philosophes de la renaissance. La méthode scolastique n'est pas autre chose que le syllogisme ou le raisonnement; or, le raisonnement ne peut rien pour les principes; un principe ne se démontre pas, et la science est avant tout la connaissance des principes. L'autorité des anciens est encore plus méprisable: car les anciens n'étaient que d'aveugles patients, indignes de servir de guides à ceux qu'éclairaient les lumières de la grâce. Nous ajouterons que Van-Helmont ne montre pas plus de déférence pour l'autorité de Paracelse; et quant aux théologiens, il les renvoie à la théologie, en distinguant la science de Dieu de celle de la nature. Au raisonnement et à l'autorité, Van-Helmont substitue deux choses qui vont difficile-

ment ensemble: l'illumination et l'observation, le mysticisme et l'expérience. L'expérience lui paraît propre à nous montrer les phénomènes, les effets extérieurs, la surface des choses; mais leur essence intime, leurs principes, rien ne peut nous les faire connaître qu'une révélation expresse, qu'une illumination intérieure de l'âme, provoquée en nous par la lecture de l'Écriture sainte, le jeûne, la prière et la contemplation. Il raconte que plus d'une fois, après avoir vainement cherché à comprendre un objet par le raisonnement, il finissait par s'en faire une image, qu'il contemplant avec les yeux de l'imagination, et avec laquelle il avait comme des entretiens prolongés, *ac velut eamdem alloquens*. Fatigué par cet effort, il s'endormait, et pendant son sommeil, surtout quand il avait jeûné, la même image lui apparaissait en songe et lui révélait ce qu'il voulait savoir. C'est ainsi qu'il a vu son âme sous la forme d'une vive lumière. Souvent aussi la vérité lui était communiquée par une grâce soudaine, quand, renonçant à tout désir, à toute action et à toute pensée, il s'abandonnait simplement à Dieu. Dans cette méthode étrange, l'expérience, comme on doit s'y attendre, ne joue que le second rôle; elle est appelée en témoignage des idées qui ont été conçues *a priori*; et quant à ces idées mêmes, bien qu'elles soient présentées comme le résultat d'une révélation intérieure et personnelle, il est impossible de n'y pas reconnaître l'influence de Paracelse et même de Cornélius Agrippa, inspirés eux-mêmes par les principes de la kabbale. Il conçoit toute la nature comme animée, vivante, intelligente; mais, au lieu de n'admettre, à l'exemple de ses devanciers et de ses deux contemporains Jacob Boehm et Robert Fludd, qu'une seule vie, qu'une seule âme et une seule intelligence, il a soin, pour garder intact le dogme de la création, de multiplier à l'infini les agents spirituels, les forces invisibles de la nature, et de diviser sous mille formes ce que les premiers avaient cherché à réunir. De là l'absence de tout ordre et de toute synthèse dans l'exposition de sa doctrine; de là une variété qui va jusqu'à la confusion, sans compter les obscurités qui résultent de son langage et de sa méthode. Voici les points capitaux autour desquels viennent se grouper toutes ses opinions.

Dieu est le créateur et non la substance de la nature. Par un acte de sa toute-puissance et de sa liberté infinie, il a tiré l'univers du néant; il l'a formé, sans aucune matière préexistante, d'après un plan conçu dans sa sagesse.

En créant l'univers, Dieu n'a créé que les principes dont l'univers se compose; car, en agissant les uns sur les autres, en se mêlant et se combinant de diverses manières d'après les lois inhérentes à leur nature, ces principes nous rendent compte de tous les faits dont nous sommes témoins. Quoique Van-Helmont n'ait jamais pris la peine de les compter et de les classer, on peut cependant être sûr qu'ils se trouvent compris sous les désignations suivantes: les *éléments*, les *archées*, les *ferments*, les *blas*, les *âmes*.

Selon Van-Helmont, il n'y a pas quatre éléments, mais deux, l'air et l'eau, qui ont été créés avant le ciel et la terre. Aussi croit-il, malgré son orthodoxie, que le récit de la *Genèse* est de vingt-quatre heures en retard, et que le jour qui nous est signalé comme le premier, n'a été que le second. L'air est un corps compressible et dilatable, qui ne paraît pas avoir d'autre office que celui de récipient et d'agent de transmission. Il est chargé de loger, dans les intervalles qui existent en lui, les vapeurs, exhalaisons ou *gaz* émanés

de la terre, pour les transmettre ensuite aux différents corps terrestres. Ces intervalles sont de deux espèces : les *pérolides*, c'est-à-dire les vases destinés à recevoir les émanations dont nous venons de parler, et le *magnale*, qui, sans être le vide, n'est pourtant plus l'air, mais une forme de l'air, une chose neutre, intermédiaire entre la matière et l'esprit; car le vide absolu n'existe pas pour Van-Helmont. Le magnale est, à proprement parler, ce que nous appelons les *pores*. Il est la seule cause de la compressibilité et de la dilatabilité de l'air.

L'air ne doit pas être confondu avec les *gaz*, dont le nom, tiré probablement du mot allemand *Geist* (esprit), est de l'invention de Van-Helmont. L'air, comme nous venons de le dire, est un élément. Les gaz ne sont que le résultat d'une transformation opérée par un ferment, quand il est mis en contact avec un corps. Ils ont leur principe dans l'eau, et peuvent tous par le froid se résoudre en eau. De plus, l'air est *coercible* ou peut être renfermé dans un vase. Les gaz n'ont point cette propriété.

L'eau, le second élément reconnu par Van-Helmont, joue un rôle bien plus considérable dans sa théorie. Elle est la matière dont sont formés tous les corps tangibles, et cette transformation ne lui fait point perdre son essence; car tous les corps, de même que tous les gaz, peuvent, dans certaines circonstances, se résoudre en eau. C'est à ce principe que se rapporte la fameuse expérience du saule. Un saule, du poids de 5 livres, planté dans un pot imperméable qui contenait 200 livres de terre, pesa, au bout de cinq ans, 169 livres 3 onces, non compris le poids des feuilles. D'où venait cet accroissement? Ce n'est pas de la terre où l'arbre était planté; car celle-ci était à peine diminuée de 2 onces : c'est donc de l'eau distillée dont la plante était arrosée.

La terre n'est pas un élément, mais, comme tous les autres corps, un produit de l'eau; la matrice, et non la mère, des différents corps engendrés dans son sein. Quant au feu, loin d'être un élément, il n'est pas même un corps; il n'est pas une substance, mais un intermédiaire entre la substance et l'accident. Il ne produit rien; il dessèche, il détruit, et ne paraît utile que pour séparer ce qui est salutaire de ce qui est nuisible. Voilà pourquoi les alchimistes soumettent tous les corps à l'action du feu. Il ne faut pas parler d'une chaleur vitale; la chaleur n'est que l'effet, non la cause de la vie.

Mais comment l'eau, matière unique de tous les corps tangibles, se transforme-t-elle dans les corps? La matière, selon Van-Helmont, n'est pas purement inerte; ennemi des abstractions scolastiques, il ne conçoit pas plus l'inertie absolue que le vide absolu. Cependant il ne donne à la matière qu'un rôle tout à fait subalterne; il la considère comme une cause auxiliaire, *coagissante* non comme une cause *efficiente*. Quelquefois même elle n'est à ses yeux que la substance de l'effet: *materia est ipsissima effectus substantia*. La cause efficiente, celle qui joue le principal rôle dans les productions de la nature, est le principe que nous avons annoncé sous le nom d'*archée*; mais il porte aussi les titres d'*esprit séminal* et *agent séminal*, parce qu'il réside dans les semences, parce qu'il est lui-même une semence vivante.

L'archée est en même temps la vie et la forme des êtres physiques, ou leur forme active, substantielle. Il est produit par la réunion de la *vapeur vitale* (*aura vitalis*) et d'une forme ou *image séminale* (*imago seminalis*). Le premier représente la matière, et la seconde l'esprit. La

semence visible n'est que l'enveloppe ou la *sû*-*que* de cette forme séminale, unique source de la fécondité. Les archées sont aussi nombreux que les différentes espèces de corps, soit organisés, soit inorganiques. Il y en a pour les animaux; il y en a pour les végétaux, et d'autres pour les minéraux. Leur aspect est lumineux et a plus ou moins d'éclat, selon qu'on monte ou qu'on descend l'échelle de la création. Ce n'est pas encore tout : dans les êtres vivants, dans l'homme et dans les animaux, il y a un archée pour chaque partie distincte de l'organisme; mais pour maintenir l'ordre et l'unité dans les fonctions, tous les archées particuliers sont placés sous le commandement d'un archée supérieur ou central, qui, avant de diriger le mouvement général de la vie, préside à la génération et détermine la forme de l'animal. Grâce à cette faculté, l'archée, loin de subir la loi de la matière, lui donne la forme et les propriétés dont il a lui-même besoin; en un mot, il se fait son propre corps. Mais il ne faut pas dire, avec quelques historiens de la philosophie, qu'il en est le créateur; il le fabrique avec l'eau, la matière première de toutes les substances tangibles.

Cependant, quelle que soit leur puissance, les archées ne sont pas des êtres libres, capables de prendre par eux-mêmes une détermination; ils ont donc besoin d'une impulsion ou d'une excitation du dehors, sans laquelle ils resteraient à la fois inactifs et isolés les uns des autres. Cette excitation, ils la reçoivent des *ferments*, ainsi appelés parce qu'ils agissent à la manière du levain qui fait travailler la pâte. Les ferments sont donc des agents éloignés, la cause occasionnelle des phénomènes physiques, tandis que les archées en sont les agents immédiats, la cause efficiente. Van-Helmont distingue un ferment général, inaltérable, immortel, et des ferments particuliers, sujets à la corruption et à la mort. Le premier, créé dès l'origine du monde, a été répandu dans tous les lieux où devait exister des semences propres à former des corps; et il a même la vertu, en s'unissant avec l'eau, d'engendrer lui-même ces semences que l'archée doit plus tard faire éclore. Il n'est ni substance, ni accident, mais une existence neutre, une simple forme qui ressemble à la lumière, et qu'on appelle souvent du nom de *lumière vitale*. Les ferments particuliers sont, comme les archées, partagés entre tous les corps. Placés dans les corps bruts, ils agissent par le contact de ces corps avec d'autres corps de la même espèce, comme le levain d'où ils tirent leur nom. Dans les corps organisés, ils sont unis à la semence, qu'ils excitent à se développer, et à laquelle ils communiquent un caractère propre, individuel : car ils varient dans chaque espèce autant que les individus : *Fermenta individualiter per species distincta*.

Les archées sont le principe de toute organisation, de toute spécification, de toute forme, soit générale, soit particulière. Les ferments sont les agents excitateurs de ce principe, incapable de commencer l'action par lui-même. Mais il existe, dans la nature physique, un autre phénomène dont il faut chercher la cause : nous voulons parler du mouvement, tant intérieur qu'extérieur. La cause du mouvement ou la force motrice, dans le langage de Van-Helmont, s'appelle le *blas*, sans doute de l'allemand *blasen*, qui veut dire souffler, chasser l'air des poumons, comme qui dirait la *force impulsive*. Pour chaque corps doué de mouvement spontané il y a un blas particulier. Au premier rang il y a le blas des astres, qui les fait mouvoir en cercle et qui agit par ce mouvement sur les corps terres-

tres ; puis vient le bas des hommes. Ce dernier est de deux espèces : l'un naturel, qui agit sans la participation de notre volonté ; l'autre libre, qui n'est que la volonté même. Il y a, entre les hommes et les astres, entre le bas des uns et celui des autres, une relation de temps et de signes, qui nous permet de prédire l'avenir, qui explique la divination, les songes prophétiques, les augures, mais qui ne porte aucune atteinte à notre liberté et ne concerne que la partie mortelle de notre existence.

Enfin, au-dessus des principes que nous venons d'énumérer, sont les âmes. Il y a deux espèces d'âmes : l'âme sensitive, commune à l'homme et aux animaux ; l'âme intellectuelle, immortelle, ou simplement l'esprit (*mens*), qui n'appartient qu'à l'homme. Les végétaux, aussi bien que les minéraux, n'ont qu'un archée, mais point d'âme ; leur existence n'est que le développement d'une forme préexistante dans la semence ; ils ne sont pas vivants. L'homme n'avait, dans l'origine, qu'un esprit immortel, véritable image du Créateur où se réfléchissaient l'unité, l'harmonie de la nature divine, où toutes les facultés, unies par l'amour et éclairées de la lumière d'en haut, n'offraient entre elles aucune distinction et encore moins de combat. Mais depuis que l'homme, abusant de la liberté, qui est inséparable de son être, s'est dégradé par le péché, le désordre et la division se sont établis dans sa nature. A son esprit immortel, qui est sa vraie substance, est venue se joindre une âme sensitive ou mortelle, siège de toute passion et de toute erreur. C'est à elle que nous devons de chercher la vérité par le raisonnement, au lieu de la voir comme autrefois par intuition. Elle seule reçoit les atteintes de la maladie, est soumise à l'influence des astres et périt avec le corps. Nous la partageons avec les animaux, car elle est le principe même de la vie animale. Elle commande à l'archée central, dont nous parlions tout à l'heure, comme celui-ci aux archées secondaires. Réunie, pendant la vie, à l'esprit immortel, elle forme un *duumvirat* (*jus duumviratus*), qui a son siège dans l'orifice de l'estomac, tandis que l'archée réside dans la rate. Le cerveau n'est pas le siège de l'âme, mais l'organe de ses perceptions et de la mémoire, et l'agent par lequel elle transmet sa volonté. Toutes ses facultés, en se séparant des organes qui leur obéissent, cessent de se distinguer les unes des autres ; la mort rendra à notre esprit immortel son indépendance et son unité.

On voit clairement que Van-Helmont, en appliquant à toute la nature les idées de vie, de force et de formes préconçues, c'est-à-dire les principes de l'idéalisme et du dynamisme, cherche à sauver le dogme de la création et la liberté humaine. Mais en fuyant un excès il tombe dans un excès contraire. Pour éviter la doctrine de l'identité, qu'il combat comme une autre forme de l'athéisme ; pour mettre le plus d'intervalle possible entre Dieu et la nature, entre la nature et l'homme, il multiplie à l'infini les agents et les principes ; il brise arbitrairement, par de chimeriques hypothèses, l'unité de la création ; il introduit non-seulement la métaphysique dans la chimie, mais la chimie dans la métaphysique. Il a été plus heureux en appelant l'expérience au secours de ses conceptions *a priori*. La méthode expérimentale a produit entre ses mains des résultats féconds. Les historiens modernes de la chimie lui attribuent la découverte du thermomètre à eau, de l'acide sulfurique, de l'acide carbonique, de l'acide nitrique, du deutroxyde d'azote, de l'acidité du suc gastrique, etc.

Les œuvres de Van-Helmont, souvent réim-

primées et traduites dans plusieurs langues, ont été publiées pour la première fois, par les soins de son fils, sous ce titre : *Ortus medicinae, id est initia physice inaudita, progressus medicinae novus, in morborum ultionem ad vitam longam*, in-4, Amst., 1648 et 1652. L'édition de 1652 (2 tomes en 1 vol. in-4), publiée par L. Elzevir, est la meilleure. — On consultera utilement sur Van-Helmont la notice de Ritter, dans le tome X, chap. VIII de son *Histoire de la philosophie*, et deux excellents articles publiés par M. Chevreul, dans le *Journal des savants*, février et mars 1850.

VAN-HELMONT (François-Mercure), le fils du précédent, naquit probablement à Vilvorde, en 1618. Non content d'étudier comme son père la médecine et la chimie, il s'exerça, dès sa jeunesse, dans tous les arts et dans plusieurs métiers. Il savait peindre, graver, tourner, tisser de la toile et même faire des chaussures. Un jour, il lui prend fantaisie d'apprendre la langue des bohémiens ; il se joint à une de leurs bandes et se met à courir avec eux une partie de l'Europe. En 1662, il est à Rome, où, par suite de quelques propos inconsiderés en faveur de la métempsychose, il se fait arrêter par l'inquisition. Rendu, peu de temps après, à la liberté, il se rend à Manheim, en 1663, près de l'électeur Charles-Louis, à Sulzbach, en 1666, et prend part, avec Knorr de Rosenroth, à la publication de la *Cabbala denudata*, qui joue un si grand rôle dans les systèmes alchimiques. Il visite ensuite la Hollande et l'Angleterre, et après avoir passé quelques années dans ce dernier pays, près de la comtesse de Cannoway, son disciple et la sœur du chancelier Finch, il retourne en Allemagne, et meurt en 1699, âgé de quatre-vingt-un ans, dans un faubourg de Berlin. Il se vantait d'avoir trouvé l'élixir de vie et la pierre philosophale.

Au lieu du mysticisme de Jean-Baptiste, corrigé par l'expérience et par un vif sentiment de la liberté et des facultés morales de l'homme, nous ne trouvons chez François-Mercure qu'un illuminisme sans règle, dégénérant en panthéisme. Il veut, comme il le dit lui-même dans la préface des œuvres de son père, embrasser tout entier, depuis la base jusqu'à la faite, le *saint art*, l'*arbre de la vie*, c'est-à-dire la science mystique ; il veut voir toutes choses dans leur essence, dans leur principe commun. Aussi, pour qu'on ne se méprenne pas sur le but de ses recherches, prend-il le nom de *philosophe par l'unité* (*philosophus per unum in quo omnia*), comme son père avait pris celui de *philosophe par le feu*. En effet, toute sa doctrine se réduit à un mélange assez informe des dogmes chrétiens avec le système de la kabbale. Il admet la création, mais une création éternelle, sans commencement ni fin, et qui n'est pas autre chose, au fond, qu'une émanation. La substance de tous les êtres est la même, *unica nimirum substantia sive entitas*, et il n'y a que les modes qui diffèrent. Toute la nature est vivante, tout corps est animé et toute âme a un corps. L'âme, c'est la lumière ; le corps, ce sont les ténèbres. Mais ce qui est lumière à un certain degré, devient ténèbres à un degré supérieur, et ce qui est ténèbres se change en lumière à un point de vue opposé. Les ténèbres n'étant qu'une négation, c'est-à-dire un moindre degré de lumière, la matière un moindre degré d'esprit, il en résulte que tout est esprit, que tout est lumière ; que la vie de la nature consiste en une suite de transformations de l'unique substance ; que la vie de l'âme ne peut s'expliquer que par la métempsychose. A ce dogme, consacré aussi par la kabbale, François-Mercure

rattachait cette idée de son père, que l'âme se fabrique le corps dont elle a besoin. Ainsi, une âme dégradée par les passions brutales se fait, après cette vie, un corps de bête. Celle qui a vécu saintement se fait un corps angélique. Il n'y a point de déchéance absolue : car il y a une limite nécessaire dans les ténèbres ou dans le mal. Toute âme arrivée à cette limite se relève et se régénère. L'originalité ne manque pas moins à toutes ces opinions que la solidité.

Van-Helmont s'est aussi occupé du langage. Il croyait avoir démontré que l'hébreu est la langue naturelle de l'homme, celle que tout homme parlerait s'il n'était corrompu par la société, et que tous les caractères de cette langue représentent si fidèlement la position où doivent se trouver les organes pour les prononcer, qu'un sourd-muet pourrait les articuler à la première vue. C'est même à cette idée qu'il a consacré son premier ouvrage : *Alphabeti vere naturalis, hebraici, brevissima delineatio, que simul methodum suppeditat iuxta quam, qui surdi nati sunt, sic informari possunt, ut non alios solum loquentes intelligant, sed et ipsi ad sermonis usum perveniant*, in-12, Sulzbach, 1667. Les autres ouvrages de Van-Helmont sont : *Opuscula philosophica quibus continentur principia philosophiæ antiquissimæ et recentissimæ*, etc., in-12, Amst., 1690; — *Seder Olam, sive Ordo sæculorum, historica enarratio doctrinæ*, in-12, ib., 1693; — *Quedam præmeditatæ et consideratæ cogitationes super quatuor priora capita libri primi Moïsis*, in-8, ib., 1697. — On peut consulter sur ce philosophe, Reimmann, *Historia universalis atheismi*, in-8, Hildesheim, 1725; et Adelung, *Histoire de la folie humaine*, t. VI, p. 294 et suiv. (allein.).

VANINI. Son vrai nom, tel qu'il est écrit dans les archives de l'ancien parlement de Toulouse, était *Ucilio*, et son prénom Pompeio; mais il y substitua, par une fantaisie digne de cette époque, ceux de Jules César, afin d'exprimer son désir, disent les mémoires du temps, de conquérir la France à la vérité comme le dictateur romain avait autrefois conquis la Gaule. Né à Taurisano, près de Naples, vers 1586, puisqu'il affirme avoir trente ans en 1616, au moment où il publie ses *Dialogues sur Naples*, il étudia successivement à Naples et à Padoue, puis se mit à parcourir tous les pays et toutes les villes de l'Europe où la philosophie était cultivée, la Hollande, la Belgique, l'Angleterre, Genève, Lyon, Paris, vivant comme il pouvait, donnant des leçons sur toutes choses, principalement sur la médecine, la philosophie et la théologie; car il a dû entrer dans les ordres, comme le fait supposer un passage des *Dialogues* où il assure avoir fait autrefois des sermons. Enfin il se rendit à Toulouse, où son esprit plein de vivacité, ses dehors aimables, son immense érudition, son éloquence, lui valurent d'abord de très-grands succès et attirèrent à son enseignement de nombreux élèves; même le premier président du Parlement, Lemazuyer, lui donna un appartement dans son hôtel et lui confia l'éducation de ses enfants. Mais bientôt accusé, par la rumeur publique, de professer l'athéisme, il fut poursuivi pour ce crime devant le Parlement, et, sur le réquisitoire du conseiller Catel, condamné à être brûlé vif après avoir eu la langue coupée. Cette exécutable sentence, prononcée le 9 février 1619, après un procès de six mois, fut exécutée immédiatement avec une cruauté dont les détails font frémir d'horreur.

Vanini n'a laissé que deux ouvrages, bien qu'à tort on y ait raison il s'en attribue beaucoup d'autres. L'un s'appelle *Amphithéâtre de l'éternelle*

Providencia : Amphitheatrum æternæ Providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, althos, epicureos, peripateticos et stoicos, auctore Julio Cæsare Vanino, philosopho, theologo ac juris utriusque doctore, in-12, Lyon, 1615. L'auteur, habituellement cité sous le nom de *Dialogues sur la nature*, parce que c'est un traité de physique, rédigé sous forme de dialogues, a pour véritable titre : *Quatre livres sur les secrets admirables de la nature, reine et dresse des mortels : Julii Cæsaris Vanini, Neapolitani, etc., de admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, libri quatuor*, in-12, Paris, 1616. Entre ces deux écrits, qui se suivent à une année de distance, on remarque une différence énorme, pour ne pas dire une opposition complète. Le premier, dédié au duc de Taurisano, ambassadeur d'Espagne auprès du saint-siège, et revêtu de toutes les approbations officielles, respire partout une orthodoxie sévère et une soumission absolue à l'Église, en même temps qu'il défend, au nom de la raison, la Providence, la liberté, la responsabilité humaine. Le second, dont le titre seul est déjà presque un cri de révolte, nous représente le monde comme un être éternel, vivant de sa propre vie, un dieu, et, à ces doctrines, qui rendent évidemment inutile l'intervention d'un créateur, ajoute des maximes d'une morale relâchée et même licencieuse. Mais l'auteur le déclare lui-même (*Dialogues*, p. 428), celui-là n'est qu'un masque, et les *Dialogues* seuls contiennent sa véritable pensée. Cependant nous allons essayer de les analyser rapidement l'un et l'autre.

L'*Amphithéâtre* se divise en cinquante chapitres ou *exercices*, dans lesquels, après avoir établi l'existence et la nature de Dieu, après avoir déterminé l'idée et donné les preuves de la providence, après avoir reconnu deux espèces de providence, l'une générale et l'autre spéciale, Vanini discute les objections que soulèvent ces doctrines; il réfute les arguments de Diagoras, de Protagoras et de leurs modernes imitateurs contre l'existence de Dieu; il résout les difficultés que Cicéron élève sur la conciliation de la liberté humaine avec la divine Providence; il attaque le matérialisme des épicuriens et le fatalisme de l'école stoïcienne. Partout il se montre l'adversaire des philosophes scolastiques, de Cicéron et de Platon, reprochant aux premiers leur ignorance, au second ses déclamations, et au dernier des rêveries de vieille femme : *anilibus fere platonibus delirius et insomniis*. Il ne reconnaît pour maître qu'Aristote, interprété par Pomponace et par Averroès. Aussi Dieu est-il conçu par lui non pas comme la cause ou le principe moteur de l'univers, mais comme la substance éternelle et infinie, comme l'être des êtres; et, rejetant absolument la preuve par le mouvement, il le dépouille, en quelque façon, de l'activité que cet argument suppose, et est conduit à en donner cette définition équivoque : « Enfin il est tout, au-dessus de tout, hors de tout, en tout, à côté de tout, avant tout, après tout, et tout entier. » Quant à l'immortalité de l'âme, il se montre le digne disciple de Pomponace. Il ne croit à l'immortalité de l'âme que parce que le corps doit ressusciter; et il ne croit à la résurrection des corps que sur la foi de l'Écriture. « J'avoue ingénument, dit-il (*exerc.* 27, p. 163-164), que l'immortalité de l'âme ne peut être démontrée par des principes naturels; c'est un article de foi, puisque nous croyons à la résurrection de la chair. Le corps, en effet, ne ressuscitera pas sans l'âme.... Moi donc, chrétien et catholique, si je ne l'avais appris de l'Église, qui nous en-

seigne certainement et infailliblement la vérité, j'aurais de la peine à croire à l'immortalité de l'âme. » En revanche, il parle très-bien de la liberté, qu'il démontre contre les stoïciens, et par laquelle il renverse cette proposition d'Aristote, que « Dieu agit nécessairement » ; car, si tout est nécessaire dans le monde, la volonté humaine n'est pas libre.

Ainsi, tous les dogmes essentiels, s'ils ne sont pas très-bien défendus, sont du moins toujours respectés dans ce livre ; et l'auteur a soin, quand il les abandonne au nom de la philosophie, de les placer sous la sauvegarde de la religion. Il en est autrement des *Dialogues sur la nature* : là, dans le langage comme dans la pensée, plus de réticences ni de réserve. Des quatre livres dont l'ouvrage se compose, le premier traite du ciel et de l'air, le second de l'eau et de la terre, le troisième de la génération des animaux, le quatrième de la religion des païens. Pour toutes ces questions, comme pour celles qui font le sujet de l'*Amphithéâtre*, Vanini se montre un disciple enthousiaste d'Aristote et du philosophe de Bologne ; mais il est loin de se renfermer dans les limites de la physique. A la faveur du dialogue, dont les personnages sont l'auteur lui-même désigné sous le nom de Jules César, et un de ses amis et de ses admirateurs, appelé Alexandre, il aborde tous les problèmes. En religion et en philosophie, il se montre sceptique et railleur. « Les enfants, dit-il, qui naissent avec l'esprit faible, sont par là d'autant plus propres à devenir de bons chrétiens. » Il nie que l'intelligence puisse mouvoir la matière, et l'âme le corps. C'est, au contraire, la matière qui donne l'impulsion à l'intelligence, et le corps à l'âme. Par conséquent, Dieu n'est pas l'auteur du monde ; le monde est éternel et se suffit à lui-même. Mais, s'il en est ainsi, sur quoi repose la foi en Dieu, et à quoi sert-elle ? Aussi Vanini, quand il parle de l'homme et de la conduite qu'il doit tenir, s'exprime-t-il de la même manière que si Dieu n'existait pas. Son interlocuteur lui demandant son sentiment sur l'immortalité de l'âme, il répond (p. 492) : « J'ai fait vœu à mon Dieu de ne pas traiter cette question avant d'être vieux, riche et à l'aise. » — « Nos vertus et nos vices, dit-il ailleurs (p. 348), dépendent des humeurs et des germes qui entrent dans la composition de notre être. » Il les fait aussi dépendre du climat, de la constitution atmosphérique, et surtout de l'influence des astres. En conséquence, notre seule loi est de suivre nos penchants, de nous abandonner aux plaisirs et aux plus enivrants de tous, qui sont ceux de l'amour. Ce que l'auteur raconte de lui-même, et c'est un sujet sur lequel il s'étend beaucoup, donne le droit de croire que ses habitudes et ses mœurs étaient d'accord avec la licence de son langage et de ses opinions.

Vanini, soit comme homme, soit comme philosophe, n'a donc aucun droit à l'estime de la postérité ; il n'est digne que de pitié par la fin lamentable de sa courte existence, et par l'outrage que reçurent dans sa personne les saintes lois de l'humanité.

Tous les documents qu'on peut consulter sur Vanini sont indiqués dans le travail que M. Cousin a consacré à ce philosophe, en tête des *Fragments de philosophie cartésienne*.

Les œuvres philosophiques de Vanini ont été traduites en français par M. X. Rousselot, Paris, 1842, in-12 ; — Sa Vie a été écrite en latin par Arpe, sous le titre d'*Apologie*, 1712 ; en français par Durand, Rotterdam, 1717 ; en allemand par W. D. F., Leipzig, 1800, in-8.

VATTEL (Emmeric de) naquit à Courret, dans

la principauté de Neuchâtel, en 1714 ; suivit les cours des universités de Bâle et de Genève ; fut nommé, en 1746, conseiller de légation à Dresde ; passa ensuite quelques années à Berne, comme ministre de l'Electeur de Saxe, Auguste III ; fut rappelé en 1758 à Dresde, avec le titre de conseiller intime, et mourut à Neuchâtel en 1766. De Vattel a laissé plusieurs écrits philosophiques, entre autres des *Mélanges*, des *Loisirs philosophiques* et une *Défense du système leibnicien contre les objections et les imputations de M. Crousaz, contenues dans l'examen de l'Essai sur l'homme*, de Pope, in-8, Leyde, 1741 ; mais il est connu surtout comme l'auteur du *Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, imprimé pour la première fois à Neuchâtel, en 1758, en 2 vol. in-4 et 3 vol. in-12. Cet ouvrage, qui a eu jusqu'à dix ou douze éditions, et a été traduit dans plusieurs langues, a obtenu parmi les diplomates du XVIII^e siècle le même succès que le *Droit de la paix et de la guerre* parmi ceux du XVII^e. De Vattel est cependant bien éloigné de l'originalité et de l'immense érudition de Grotius. Il n'a guère fait que reproduire, sauf quelques points particuliers, sous une forme plus claire et plus attachante, le grand ouvrage de Wolf sur le droit des gens. Aussi lui est-il arrivé, comme à son maître, de confondre souvent le droit politique avec la morale, et de s'en tenir à des maximes générales dont il est très-difficile de faire l'application aux contestations qui s'élevaient entre les peuples. Mais il lui reste le mérite d'avoir propagé dans la science du droit international des principes de liberté et de justice encore très-contestés à cette époque. C'est ainsi qu'il repousse l'idée, acceptée par Wolf et par Grotius, des *royaumes patrimoniaux*, où le pouvoir et la propriété même du pays se transmettent comme un héritage de père en fils. Il ne reconnaît pas d'autre souveraineté que celle de la société, et, au lieu de s'appuyer, comme son maître, sur l'idée d'une république universelle, il invoque la liberté absolue des nations. La nation, selon lui, est une personne morale, délibérante, et prenant des résolutions en commun. « Cette nation, ajoute-t-il, demeure toujours libre et indépendante, malgré l'établissement d'une autorité publique ; elle doit choisir la meilleure constitution, elle peut la former et la réformer elle-même, et changer le gouvernement à la pluralité des voix. » Elle peut adopter la république ou la monarchie héréditaire ; mais, en se décidant pour cette dernière forme de gouvernement, elle n'y est pas liée pour toujours ; elle peut changer l'ordre de succession au trône, et décider toutes les questions qui s'y rapportent. La nation étant seule en jeu dans la politique, les guerres se font de nation à nation et non plus de souverain à souverain ; par conséquent, tous les citoyens sont obligés d'y contribuer, soit de leurs personnes, soit de leur argent ; tout privilège est une iniquité. Avec le principe de la souveraineté du peuple, de Vattel défend aussi la liberté de conscience comme le plus sacré de tous les droits. Il reconnaît à l'Etat le droit d'intervenir en matière de religion, non pour imposer des dogmes et décider des questions de théologie, mais dans l'intérêt de la liberté de conscience et pour maintenir sa propre autorité contre les usurpations de la puissance spirituelle. On peut dire cependant que, sur plusieurs points, de Vattel a exagéré les droits de l'Etat et sacrifié la liberté individuelle. Quoique moins absolu et moins chimérique, il a beaucoup de ressemblance avec Rousseau

Une des meilleures éditions du *Droit des gens* est celle de M. Hoffmanns, précédée d'un discours de Mackintosh, traduit en français par Royer-Collard, 3 vol. in-8, Paris, 1835; — une autre édition du *Droit des gens, illustrée de questions et d'observations, par le baron de Chambrier d'Oleires, avec des annexes nouvelles de Vattel et de Sutzer, et un Compendium bibliographique par M. le comte d'Hauterive*, a été publiée en 1839, 2 vol. in-8, Paris; — enfin, M. Pradier-Fodéré en a donné une toute récente qui renferme le *Discours de Mackintosh et les observations de Chambrier d'Oleires* avec des notes nouvelles, Paris, 1863, 3 vol. gr. in-18. — De Vattel a publié aussi, sur la fin de sa vie, comme un appendice de son grand ouvrage, des *Questions de droit naturel ou Observations sur le traité de la nature*, par Wolf, in-12, Berne, 1762.

VAUVENARGUES (LUC DE CLAPIERS, marquis de), issu d'une ancienne famille de Provence, naquit à Aix le 10 août 1715. Après avoir reçu une éducation très-incomplète, il entra au service, en 1734, à l'âge de dix-huit ans, fit les campagnes d'Italie et d'Allemagne, assista à la retraite de Prague et revint en France, en 1743, ruiné de santé et de fortune, avec le grade de capitaine. Mécontent d'une carrière qui ne convenait ni à ses goûts, ni à la faiblesse de sa constitution, ni à la médiocrité de ses ressources, il demanda un poste dans la diplomatie, et avait quelque espérance de réussir, quand de cruelles infirmités, occasionnées par une petite vérole, l'enchaînèrent pour toujours sur son lit. C'est alors que, se réfugiant tout entier dans la méditation et dans l'étude, il rédigea, dans les rares intervalles que lui laissait la souffrance, ces nobles pensées qui ont immortalisé son nom. Il mourut à trente ans, plus jeune que Pascal, et, ne craignons pas de le dire, plus touchant et plus calme, laissant l'exemple d'un sage qui, du sein de la douleur, bénit la vie. Voltaire, qui l'aimait tendrement, et qui seul, avec Marmontel, visitait sa retraite, le peint dans ces mots : « Je l'ai toujours vu le plus infortuné des hommes et le plus tranquille. »

Vauvenargues est un moraliste, non un philosophe. Il observe la vie humaine dans un intérêt pratique, pour savoir ce qu'elle vaut et quel parti l'on en peut tirer; il n'aspire pas à un système; il ne se pique pas de suivre dans ses réflexions une méthode savante. Mais, de tous les moralistes, c'est sans contredit celui qui a le plus l'esprit philosophique et qui voit le plus clair dans notre nature. Il ne s'arrête pas, comme La Bruyère, à la surface, se bornant à peindre des caractères, des traits, des effets particuliers, sans remonter à aucune cause générale. Il ne s'attache pas, comme La Rochefoucauld, au petit côté de la vie, la peignant méprisable pour avoir le droit de la mépriser, et se vengeant par des épigrammes des mécomptes qu'il y a recueillis. Il a plus de ressemblance avec Pascal, à qui Voltaire ose le comparer. Il descend, ainsi que lui, dans les profondeurs de l'âme, avec un cœur ému et passionné pour la vérité; mais, au lieu de ne chercher que la contradiction et le désordre, preuves de notre déchéance, il nous réconcilie avec nous-mêmes, il nous relève à nos yeux, en montrant qu'il y a en nous une faculté du bien, du vrai et du beau, à laquelle toutes les autres obéissent, et qui compose le fond de notre nature. Cette faculté n'est pas la raison, qui, dans l'esprit de Vauvenargues, n'obtient que le second rang; c'est le sentiment, l'instinct moral, le cœur. « Les grandes pensées viennent du cœur. » — « Le bon grand n'a pas besoin

de la raison; mais il la donne. » — « L'esprit est l'œil de l'âme, non la force; la force est dans le cœur. » Cette puissance du sentiment se révèle de bonne heure à Vauvenargues, par la raison qu'elle est en lui et qu'elle tient la première place parmi ses facultés. La *Méditation sur la foi et la prière* en sont les premiers effets; car, bien qu'ils trahissent l'imitation de Pascal, et que la forme y tienne peut-être plus de place que le fond, il est impossible, sur la parole de Voltaire, de ne voir dans ces deux morceaux qu'une gageure, ayant pour but de démontrer que, sans avoir la foi, on en peut parler le langage. Dans d'autres écrits de jeunesse, le *Traité sur le libre arbitre*, la *Réponse à quelques objections*, le *Discours sur la liberté*, et la *Réponse aux conséquences de la nécessité*, Vauvenargues va bien plus loin : il est sur le chemin du mysticisme, entre Pascal et Malebranche, tout prêt à sacrifier la liberté à la grâce.

La liberté ou la volonté, selon lui, c'est tantôt la faculté de suivre nos désirs et tantôt le désir même, « le désir qui n'est point combattu, qui a son objet en sa puissance, ou qui du moins croit l'avoir. » Or, d'où nous vient le désir? Il nous vient de Dieu, il est la loi de Dieu; il est l'amour qui nous incline naturellement vers le bien. Donc, nous sommes toujours et tout entiers dans la main de Dieu; et c'est par là, ajoute Vauvenargues, en nous rappelant jusqu'aux expressions de Malebranche, « que nous pouvons nous promettre une sorte de perfection dans le sein de l'être parfait. » Mais cette action naturelle du Créateur sur la créature ne lui suffit pas : il arrive souvent que nos désirs se combattent, et que notre vrai bien, vers lequel nous sommes inclinés par une volonté générale, est dérobé à notre vue par des biens particuliers, plus immédiatement sentis; alors il n'y a d'espérance pour nous que dans cette *grâce victorieuse qui soumet sans combat*, c'est-à-dire dans la grâce efficace du jansénisme.

Ces reminiscences du XVII^e siècle, fruit d'un long commerce avec les écrivains de cette époque, furent bientôt emportées par l'esprit nouveau. Aussi allons-nous trouver le philosophe, le penseur, dans les deux principaux ouvrages de Vauvenargues, ceux qu'il publia lui-même en 1746, un an avant sa mort : l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* et les *Maximes*.

Le but que Vauvenargues se propose dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* est complètement opposé à celui que poursuit Pascal dans ses *Pensées*. Nous avons dit que Pascal veut nous montrer les contradictions de la nature humaine; Vauvenargues veut les faire disparaître, et semble prendre à tâche de justifier d'avance cette proposition qu'on lit dans ses *Maximes* : « Il n'y a pas de contradictions dans la nature. » Mais les résultats ne répondent pas à son but, et l'on peut lui appliquer ici ce qu'il dit ailleurs de l'esprit de l'homme en général : « Il est plus pénétrant que conséquent, et embrasse plus qu'il ne peut lier. » L'ouvrage se divise en trois livres, dont le premier traite des *qualités* de l'esprit; le second, des *passions*; et le troisième, des *vertus*, ou des principes du bien et du mal moral. Malgré cette apparente régularité dans le plan, l'unité manque complètement dans l'exécution; les différents sujets que l'auteur passe en revue n'ont presque aucun lien entre eux, et sont traités généralement avec plus de finesse et d'esprit que de profondeur. Nous citerons cependant quelques pensées où se révèle le caractère dominant de Vauvenargues. « Le goût, dit-il, est une aptitude à bien juger

des objets du sentiment. Il faut donc avoir de l'âme pour avoir du goût. » Parmi les passions, il élève surtout l'amour de la gloire. Dans l'amour proprement dit il reconnaît un amour pur qui vient de l'âme et qui la cherche, pour qui la beauté physique n'est qu'une image de celle qui se cache à nos sens. La vertu consiste à sacrifier son intérêt particulier à l'intérêt général; le vice, c'est le contraire. Le vice, quoi qu'en disent certains politiques, n'est donc jamais utile à la société; car tout ce qu'on fait par certains vices qui alimentent le luxe, on le ferait bien mieux par la vertu. A ces pensées se rattache un morceau intitulé : *On ne peut être dupe de la vertu.* « On ne peut être dupe de la vertu, s'écrie Vauvenargues : ceux qui l'aiment sincèrement y goûtent un secret plaisir et souffrent à s'en détourner. » Nous devons également mentionner ici les fragments *sur le Pyrrhonisme, sur la nature et la coutume, sur la certitude des principes*, où Vauvenargues établit contre Pascal qu'il y a des principes évidents par eux-mêmes, qui s'imposent à nous par leur propre autorité, et qui viennent de la nature, non de la coutume. « Toute coutume, dit-il, suppose antérieurement une nature; toute erreur, une vérité. »

Mais lorsqu'on parle de Vauvenargues on ne songe guère qu'à un seul de ses écrits : les *Réflexions et Maximes*. C'est là, en effet, qu'il se recueille, qu'il se montre tout entier, et qu'est son véritable titre de gloire. Le sentiment, comme nous l'avons dit, y tient la première place, mais sans exclure la raison. « La raison et le sentiment se conseillent et se suppléent tour à tour. Quiconque ne consulte qu'un des deux renonce à l'autre, se prive inconsidérément d'une partie des secours qui nous ont été accordés pour nous conduire. » Ni le sentiment ni la raison ne sont incompatibles avec l'amour-propre, c'est-à-dire l'amour de soi. « Est-ce contre la raison ou la justice de s'aimer soi-même? Et pourquoi voulons-nous que l'amour-propre soit toujours un vice? » Vauvenargues a très-bien vu que l'individu est nécessairement compris dans le bien général, et qu'en poursuivant l'un, on ne peut oublier l'autre. C'est ce qui lui fait dire : « L'utilité de la vertu est si manifeste, que les méchants la pratiquent par intérêt. » Prenant encore ici le contre-pied de Pascal et du mysticisme, il ne permet pas à l'homme de se réfugier en lui-même et d'anticiper, en quelque sorte, par de stériles contemplations, sur la mort; il veut qu'il vive, il veut qu'il agisse. « La pensée de la mort nous trompe, dit-il, car elle nous fait oublier de vivre. » Or, la vie, pour lui, c'est l'action. « Le feu, l'air, l'esprit, la lumière, tout vit par l'action. De là la communication et l'alliance de tous les êtres; de là l'unité et l'harmonie dans l'univers... » — « L'homme ne se propose le repos que pour s'affranchir de la sujétion et du travail; mais il ne peut jouir que par l'action et n'aime qu'elle. » Admettant que l'homme est né pour agir, Vauvenargues ne pouvait condamner les passions, qui sont le principal ressort de notre activité. « La plus fausse de toutes les philosophies est celle qui, sous prétexte d'affranchir les hommes des embarras des passions, leur conseille l'oisiveté, l'abandon et l'oubli d'eux-mêmes. » — « Aurions-nous cultivé les arts sans les passions? et la réflexion toute seule nous aurait-elle fait connaître nos ressources, nos besoins? » Mais il y a deux espèces de passions : de grandes et de petites; et c'est aux grandes que Vauvenargues s'adresse, à la plus grande de toutes : à l'amour de la gloire. « Si les hommes, dit-il n'avaient

pas aimé la gloire, ils n'auraient ni assez d'esprit, ni assez de vertu pour la mériter. Quoi qu'on fasse pour la gloire, jamais ce travail n'est perdu s'il tend à nous en rendre dignes. » Le même sentiment se présente sous mille formes, soit dans les *Maximes* soit dans les *Discours sur la gloire*, soit dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*; il est, pour Vauvenargues, une sorte de religion; et cependant avec quelle touchante résignation il accepte l'obscurité! « On doit se consoler de n'avoir pas les grands talents, comme on se console de n'avoir pas les grandes places. On peut être au-dessus de l'un et de l'autre par le cœur. »

Cette réhabilitation de la vie, de l'action, de la raison, de la gloire, fait de Vauvenargues un des promoteurs les plus résolus de l'esprit du XVIII^e siècle; mais sur d'autres points il s'en sépare. Il repousse de toutes ses forces le scepticisme et l'épicurisme. Il croit que le savoir, quand il n'est pas uni au bon sens et dirigé vers un noble but, a plus de dangers que l'ignorance. Il n'admet ni la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, ni l'égalité naturelle des hommes. « Les hommes, dit-il (*Discours sur les mœurs du siècle*), n'ont jamais échappé à la misère de leur condition. » — « L'inégalité des conditions est née de celle des génies et des courages. » — « Le projet de rapprocher les conditions a toujours été un beau songe. La loi ne saurait égaler les hommes malgré la nature. » Il n'ajoute pas plus de foi à la puissance des institutions pour faire disparaître les abus de l'autorité; mais il est de son temps pour l'amour qu'il porte à la liberté. « La guerre, dit-il, n'est pas si onéreuse que la servitude. » — « La servitude abaisse les hommes jusqu'à s'en faire aimer. » Enfin, si Vauvenargues n'est pas resté fidèle jusqu'à la fin de sa vie à l'ardente foi de sa jeunesse, du moins le voyons-nous toujours respectueux envers elle. Le raisonnement qu'il met dans la bouche d'un incrédule mourant en est la preuve. Dans l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, à propos de la sanction que la religion promet à la morale (liv. III, ch. XLIII), il se sert de ces mots : « La religion, qui répare le vice des choses humaines... » Enfin, dans une de ses *Maximes* (202^e), il nomme l'*Être des êtres*, non pas comme une hypothèse, mais comme une vérité dont il est convaincu. Enfin, quelle que soit la profondeur de Vauvenargues, quels que soient son originalité et son bon sens, c'est moins par ces qualités qu'il nous impose que par son élévation, et par la conviction où nous sommes que cette élévation est dans ses sentiments. Il est pour nous la preuve vivante de la plus belle de ses maximes : « Les grandes pensées viennent du cœur. »

Les œuvres de Vauvenargues ont eu plusieurs éditions, dont la plus complète est celle de 1821, Paris, 3 vol. in-8.

Consultez : Prévost-Paradol, *Études sur les moralistes français*, Paris, 1865, in-12.

VÉRITÉ, voy. ÉVIDENCE, CERTITUDE.

VERTU, **VICE**. Le mot *virtu* (*virtus*, de *vir*, homme; Ἀρετή, de ἀρετή, Mars, la guerre) ne signifiait dans l'origine que le courage, la qualité qui distingue l'homme de la femme, et qui se montre surtout dans la guerre. Puis, comme il faut aussi de la force et du courage pour résister à la passion, à la tentation du mal, on a désigné sous le même nom la pratique habituelle du bien : car, pour mériter le titre de *vertueux*, ce n'est pas assez d'un petit nombre de bonnes actions, il faut que nous ayons acquis la qualité, c'est-à-dire la force nécessaire pour

préférer toujours le bien au mal. C'est cette force fixée en nous par l'habitude, que l'on appelle vertu. L'habitude contraire, celle de céder à la faiblesse qui nous porte vers le mal, se nomme le vice. Le vice est si bien une faiblesse changée en habitude, qu'il peut exister en l'absence même de la passion qui nous avait séduits d'abord. Les noms de *vice* et de *vertu* emportent donc toujours l'idée d'une lutte; ils ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres que le bien et le mal se disputent, et qui ne peuvent se donner au premier qu'au prix d'une victoire, et au second que par une défaite.

La vertu est nécessairement une comme le bien. Cependant, comme l'idée du bien peut se présenter à notre esprit sous plusieurs rapports d'où résultent plusieurs classes de devoirs, on a aussi distingué plusieurs vertus, et même plusieurs classes de vertus. La plus ancienne et la plus célèbre de ces divisions est celle des quatre vertus *cardinales* (voy. ce mot). Consultez les *Morales d'Aristote*, particulièrement la *Morale à Nicomaque*. Pour les règles et les fondements de la vertu, voy. les mots BIEN, DEVOIR, MORALE.

VICO (Jean-Baptiste), jurisconsulte, historien et critique, appartient à la philosophie à un double titre, comme l'un des fondateurs de la philosophie de l'histoire, et aussi comme un des adversaires sensés et modérés de l'école cartésienne.

Nous avons peu de chose à dire sur sa vie, une des plus laborieuses et des plus malheureuses que contienne la biographie des savants modernes. Né à Naples en 1668, il n'en sortit jamais, et y mourut en 1744. Fils d'un pauvre libraire, de bonne heure obligé de soutenir une nombreuse famille, il fut pendant neuf ans précepteur des neveux d'un évêque d'Ischia, pendant quarante ans professeur de rhétorique à l'université de Naples. Malgré de vastes connaissances, il échoua en concourant pour une chaire de droit qui lui eût procuré de l'aisance et de l'éclat. Les tortures de l'indigence se mêlèrent aux soucis que lui donnèrent les maladies de ses enfants et ses propres infirmités. Après avoir traîné une existence obscure et ingrate, il mourut d'un ulcère à la gorge, au moment où le roi de Naples, s'apercevant enfin de son rare mérite, venait de le nommer son historiographe. En dépit de tant d'épreuves, Vico garda toujours le courage d'un sage chrétien et un fervent culte pour les lettres et la science. Cette double foi lui permit de composer une foule d'écrits variés, en vers comme en prose, et d'espérer fermement dans la justice et de Dieu et de la postérité. Celle-ci, tant en Italie qu'en Europe, fut lente à reconnaître la véritable valeur, soit de l'écrivain, soit du penseur. Plus d'un demi-siècle seulement après la mort de Vico, ses œuvres et son nom commencent à exciter l'attention générale et, parfois même, l'admiration publique. Herder, F.-A. Wolf et Goethe le recommandèrent aux Allemands, qui, en 1822, eurent une traduction de son principal ouvrage. Cinq ans plus tard, la France apprit à le connaître par une version réduite de M. J. Michelet.

Le style de Vico, pour la langue latine comme pour l'italien, est marqué d'un caractère de vigueur et d'originalité dû à sa profonde connaissance des auteurs romains et à l'étroite familiarité où il vivait avec le génie alors négligé de Dante. Ces qualités n'excluent pas cependant d'assez graves défauts, tels qu'une extrême concision, une terminologie obscure et une certaine inhabileté pour la composition et l'expression de ses pensées.

Nourri de l'étude de la philosophie ancienne, particulièrement de celle de Platon; versé dans tous les monuments de la jurisprudence romaine, textes et commentaires; pénétré et comme animé du génie poétique de l'antiquité, mais surtout doué au suprême degré du talent de généraliser les idées et de les retrouver au fond des événements et des faits en apparence les plus disparates, Vico conçut le projet de fonder une philosophie de l'histoire toute nouvelle. Cette philosophie, il tenta en même temps de l'opposer à ce qu'il appelait les excès du cartésianisme.

Les reproches que Vico adressait aux cartésiens étaient presque tous fondés. Il avait sans doute tort de comparer le philosophe débutant par le *Cogito, ergo sum*, au Sosie de Plaute s'écriant :

Si tergum cicatricosum, nihil hoc simili est si-
[milius.

Sed quum cogito, equidem certo idem sum qui
[semper fui]

Lui-même, d'ailleurs, avouait que Descartes avait franchi l'esprit humain en le rappelant à sa pensée propre, en le forçant de prendre la raison éclairée par la conscience pour règle de ses jugements. Mais il n'avait pas tort d'exiger des métaphysiciens qu'ils tiennent compte aussi des traditions de l'histoire, des manifestations de la vie sociale et pratique; qu'ils tempèrent et qu'ils complètent les résultats de la spéculation privée par les données de l'expérience générale et traditionnelle. En s'isolant trop de ses semblables, le métaphysicien finit par ne plus connaître le monde, où il prétend néanmoins introduire ensuite et appliquer ses idées, ses inventions, ses romans. Qu'au *critérium* personnel il unisse le *critérium* historique et social, c'est-à-dire le sens commun, expression de l'autorité du genre humain, et il exercera sur les esprits une double influence. Au surplus, ce qui choque Vico, pour le moins autant que le dédain de l'histoire et du langage, c'est l'emploi uniforme de la méthode géométrique. Vouloir tout assujettir à ce formalisme mathématique, c'est revenir, après l'avoir si victorieusement attaquée, à la scolastique et à son ordre apparent et stérile. Selon la diversité des choses, suivons des voies diverses, des procédés ici physiques, là historiques, ailleurs géométriques, le plus souvent moraux et religieux. La science, en définitive, n'a-t-elle pas le même but que le droit et la religion? ne se rapporte-t-elle pas à Dieu et à la famille humaine? n'a-t-elle pas, aussi bien que les institutions positives de la société, pour fin et pour tâche de travailler à l'éducation du genre humain, à cette éducation pour laquelle la Providence se sert d'instruments très-variés, sans doute, mais tous également dignes des regards de la science? Les cartésiens, en ne voulant savoir *que ce qu'Adam avait su*, en s'obstinant à ne dater que d'eux-mêmes le vrai commencement de la philosophie, conçoivent donc celle-ci d'une manière trop abstraite, trop étroite, et l'éloignent de son objet le plus important, la société et la Providence. Aussi Vico leur préfère-t-il Platon, Tacite et Bacon. Tacite, dit-il, considère l'homme tel qu'il est; Platon, tel qu'il doit être. Platon contemple l'honnête avec la sagesse spéculative; Tacite observe l'utile avec la sagesse pratique; Bacon réunit les deux caractères : il sait contempler et observer, *cogitare et videre*.

Toutefois, après avoir longuement étudié ces trois grands hommes, Vico crut reconnaître qu'à eux aussi manquait quelque chose. Platon au-

rait besoin d'un fondement historique ; Tacite, d'une théorie générale ; Bacon, de vues spéculatives d'une plus grande extension. Il lui sembla que Hugues Grotius pouvait servir à les compléter. Grotius, le créateur du droit des gens, réunit dans son système le droit universel à la théologie et à la philosophie, et appuie celle-ci sur l'histoire des faits et sur celle des langues : de là, pour Vico même, tout un plan de recherches et de déductions systématiques ; de là le projet d'une alliance féconde de la philosophie et de la philologie, de l'étude qui contemple le vrai par la raison individuelle, et de l'étude qui observe le réel dans les faits ou actes, et dans les langues ou discours, cette double manifestation de la nature commune des hommes et des nations. Les mêmes traits, les mêmes caractères, se disait Vico, se retrouvent visiblement dans cette variété sans fin d'actions et de pensées, de mœurs et de langues, que nous présente l'histoire de l'humanité. Une marche analogue paraît être suivie des nations les plus éloignées par les temps et les lieux, dans leurs révolutions politiques et dans les développements du langage. Ne pourrait-on pas faire, à l'égard de ces accidents et de leurs lois, ce que Bacon a tenté d'accomplir pour l'explication du monde physique et physiologique ? Ne pourrait-on pas dégager les phénomènes réguliers des accidents, et déterminer les lois générales qui régissent ces phénomènes mêmes, et parvenir ainsi à tracer l'histoire universelle et éternelle, qui se produit dans le temps sous la forme d'histoires spéciales ? En essayant de décrire le cercle idéal dans lequel tourne le monde réel, on écrirait à la fois l'histoire et la philosophie de l'humanité, on marquerait tout ensemble l'essence immuable de la nature civile et sociale des hommes, et la présence constante de cette Providence qui gouverne invisiblement la grande cité du genre humain.

Tel est le point de vue sous lequel Vico entreprit de rechercher les principes de ce qu'il appelait avec raison la *science nouvelle*, les éléments de cette *nature commune* des nations qui lui semble la loi et la clef du mouvement historique des sociétés.

Avant de publier le fruit de ses recherches dans l'ouvrage capital auquel son nom demeure attaché, Vico se livra laborieusement à l'examen de certains points essentiels à cette vaste étude et qu'il discuta dans des opuscules détachés. Ces opuscules divers, où la sagacité du penseur le dispute à la patience de l'érudit, sont comme autant de degrés qui préparent à la doctrine complète de l'auteur, et qui, pour cela, méritent une mention particulière. Dans le premier, il ébauche l'*Essai d'un système de jurisprudence qui expliquerait le droit civil des Romains par les révolutions de leur gouvernement*. Dans le second, il passe du droit proprement dit à la morale même, à ce qu'il appelle la sagesse ; il s'efforce de découvrir dans les étymologies latines, dans les racines des expressions les plus usuelles et les plus élémentaires de la langue romaine, la substance primitive de ses idées sur les devoirs, sur les relations de l'homme et de la société : de *Antiquissima Italorum sapientia ex originibus lingue latine eruenda*, Naples, 1710, in-12. C'est dans ce traité si ingénieux, si fécond en aperçus philosophiques et littéraires, et qui paraît avoir suggéré à Cuoco son curieux livre *Platone in Italia* ; c'est là que Vico cherche principalement à fonder la philosophie sociale sur l'analyse du langage, puisque c'est là qu'il fait ressortir l'identité primordiale, par exemple, des mots *verum* et *factum*, et

la signification à la fois métaphysique et pratique de tant d'autres notions fondamentales, telles que *verum* et *equum*, *causa* et *negotium*, etc. C'est là qu'il amasse les matériaux de l'édifice de « tout le savoir divin et humain, ce savoir dont les éléments se réduisent à trois : connaître, vouloir et pouvoir ; et dont l'unique principe est cette intelligence qui, recevant de Dieu la lumière du vrai éternel, vient de Dieu, retourne à Dieu, est en Dieu. »

Dans un troisième essai, il tâche d'exposer le même ordre de pensées, sous le titre d'*Unité de principe du droit universel : de Uno juris universi principio et fine uno*, Naples, 1720, in-4. Dans un quatrième opuscule, il entreprend de faire voir « l'harmonie de la science du jurisconsulte », *Liber alter qui est de constantia jurisprudentia*, Naples, 1721, in-4 ; harmonie qui n'est autre chose que l'accord nécessaire de la philosophie et de la philologie.

Voilà les préliminaires du livre intitulé *Principes d'une science nouvelle, relative à la nature commune des nations, au moyen desquels on découvre de nouveaux principes du droit naturel des gens. Principi della scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. Naples, 1725, in-8. Cette première édition fut suivie, en 1730, d'une seconde, puis en 1744, d'une troisième qui offre des changements considérables. Si, dans la première, Vico suit une marche analytique, il procède, dans la dernière, par voie de synthèse, débutant par des axiomes, à l'exemple des géomètres, et en déduisant, non sans effort, toutes les notions particulières. Bien que la terminologie soit également bizarre dans l'une et l'autre édition, la première est beaucoup moins obscure et moins arbitraire que la troisième, c'est-à-dire que celle dont on fait usage généralement et qui a été reproduite dans toutes les éditions suivantes, sauf dans celle de Galotti, Naples, 1817, qui n'est qu'une réimpression de la première.

Indiquons rapidement le contenu des cinq livres qui composent ce travail célèbre et depuis cinquante ans parfaitement connu. Le premier livre expose ce que Vico nomme les *principes* ; le second traite de la *sagesse poétique* ; le troisième est une application de la théorie développée au livre précédent, une sorte de digression sur le véritable Homère ; le quatrième livre retrace le cours que suit l'histoire des nations ; le cinquième et dernier livre doit établir l'évidence du retour des mêmes révolutions, lorsque les sociétés détruites se relèvent de leurs ruines.

C'est la matière du premier livre qui doit nous intéresser le plus. Qu'y entend-on par principes ? Il y en a de plusieurs espèces, les uns relatifs à la connaissance en général, les autres concernant l'étude particulière de l'histoire, d'autres encore à l'égard de la critique historique ou littéraire. A cette dernière classe appartiennent les règles suivantes : il faut se pénétrer de l'idée que chaque peuple doit à lui-même le degré de culture auquel il est parvenu ; il faut se garder d'exagérer la sagesse ou la puissance des plus anciennes peuplades ; il faut regarder comme des êtres collectifs, comme des symboles, certains individus historiques, tels que Hercule, Hermès, Homère. L'étude de l'histoire a un but philosophique et pratique tout ensemble pour qui sait l'entreprendre en philosophe et en philologue tour à tour, pour qui élève les faits et les langues au rang de vérités universelles et de croyances invariables ; elle devient alors une démonstration invincible de ces deux vérités : la nature humaine, la sagesse humaine est une ; et la divine Providence, une aussi, se sert de cette

sagesse lorsque cette sagesse refuse de la servir. La tâche sociale de l'historien philosophe est de retrouver partout les éléments de cette nature commune, puis de marquer les âges, les phases qu'elle parcourt régulièrement en se développant, en se perfectionnant ou en se dégradant; enfin, de tracer le cercle idéal où tourne le monde réel, le plan assigné par la Providence, par la cause créatrice et conservatrice, à chaque nation, à chaque société particulière, et, par conséquent, à la civilisation universelle. Pour accomplir cette tâche, il suffit du sens commun : c'est lui qui constitue le fond de la sagesse humaine et qui nous fait saisir le général au milieu des détails, le vrai durable au sein de la mobilité universelle. L'usage impartial de cet organe, dédaigné de certains philosophes, conduit Vico à proclamer comme vérités philosophiques à la fois et historiques, ces trois principes essentiels : 1° réalité d'une Providence invisible, attestée par l'institution universelle des religions; 2° nécessité de dompter les passions et de les convertir en vertus sociales, correspondant à l'institution des mariages et des familles; 3° croyance naturelle à l'immortalité de l'âme, confirmée par l'institution des sépultures. A côté de ces trois articles de foi, Vico admet une croyance plus vaste encore, celle du besoin permanent de société; et en comparant les périodes de l'existence sociale, soit chez le même peuple, soit chez des peuples différents, il arrive à les réduire à trois âges distincts : l'âge divin ou théocratique, âge obscur, qui parle une langue sacrée ou hiéroglyphique; l'âge héroïque ou fabuleux, qui se sert d'un idiome métaphorique et poétique; l'âge humain ou historique, qui emploie le langage véritablement lettré et classique. C'est la civilisation du second âge, la *sagesse poétique*, celle *des géants* et *des poètes*, qui fait l'objet propre du second livre de la *Science nouvelle*, et que Vico sait traiter avec un art nouveau, avec une pénétration et une étendue d'érudition qui l'ont placé parmi les créateurs de la philosophie des mythes et des cultes.

Le quatrième et le cinquième livre, toutefois, sont davantage de notre ressort. L'auteur y déroule les époques successives du droit religieux et civil, les révolutions politiques et morales, qui répondent aux trois phases de la société humaine, la justice théocratique et impitoyable de l'âge divin, l'équité politique mais arbitraire encore de l'âge héroïque, l'égalité civile de l'âge humain, qui, selon Vico, se conserve le mieux dans une monarchie bien constituée. La perte de l'indépendance et la corruption interne sont les deux causes qui mettent fin à la vie d'une nation. Deux remèdes sont capables de la lui rendre : une monarchie puissante ou la conquête par un peuple meilleur. Si l'un et l'autre de ces deux moyens étaient impuissants, la nation se dissoudrait, se disperserait comme l'empire romain, et ferait place à une autre société, qui, recommençant avec la même nature la même série d'évolutions, parcourrait probablement le même cercle, développerait librement les mêmes facultés, et obéirait, peut-être sans le savoir, aux mêmes décrets providentiels. C'est cette marche identique et circulaire, cette communauté de retours, *corsi e ricorsi*, cette rotation universelle, qui a fait donner à toute la théorie de Vico le titre de *système des retours historiques*.

Nous regrettons de ne pouvoir entrer dans plus de détails. C'est par la variété, trop multiple souvent, des circonstances et des inductions, que l'ouvrage de Vico attache et instruit, autant que par la rare sagacité avec laquelle il

analyse les traditions héroïques, les fictions ou les lois primitives, et tout ce qui, dans le passé, peut contribuer à éclaircir l'avenir. Quelle innombrable multitude de points de vue! Mais quel dommage aussi, comme le sentait Gœthe (*Ma vie*, p. 2), que ce « Hamann d'Italie » se soit contenté, sur tant de questions, de simples pressentiments, d'indications sibyllines, de conjectures grandioses, mais confuses et subtiles! Des lacunes sérieuses se font remarquer, d'ailleurs, à travers tout ce travail imposant. D'une part, il court risque de se perdre dans les circuits du droit romain; d'autre part, il n'accorde presque nulle attention ni aux productions de l'art, ni aux monuments de la philosophie proprement dite. Son principal mérite consiste à mettre sur le premier plan de la vie sociale les notions du droit, celles de la justice publique et des institutions qu'elle constitue, celles enfin de l'Etat et du gouvernement, qui ne devraient être que le droit organisé et réalisé extérieurement. Mais cette juste préoccupation lui ferme les yeux sur le rôle que la religion joue dans les époques où l'idée du droit ne domine pas encore. Ainsi, l'Orient se trouve négligé autant que Rome est savamment consultée et dépeinte. Un reproche non moins fondé regarde les conclusions théoriques de la *Science nouvelle*. Elle s'arrête à l'existence des nations, à leur *commune nature*, à leur marche circulaire; elle ne s'étend pas à l'ensemble des nations, à l'espèce humaine même. Que devient celle-ci, de retours en retours? avance-t-elle, abstraction faite de tel ou tel peuple? Si elle avance, dans quel ordre le fait-elle, le doit-elle faire? Suit-elle, comme Gœthe le pensait, une ligne spirale? son développement est-il vraiment progressif, ou à quelles conditions le peut-il devenir? Voilà le problème auquel Vico ne songeait guère, et auquel Bossuet et Herder s'intéressèrent davantage. Nonobstant ces vides et ces faiblesses, peut-être inévitables, Vico gardera le rang que lui valurent son génie persévérant et pénétrant, et son héroïque foi dans la dignité de la science et dans la puissance du droit.

M. J. Ferrari a publié une édition complète des œuvres en prose de Vico, Milan, 1837, 7 vol. in-8. M. Michelet a traduit la *Science nouvelle* sous ce titre : *Principes de la philosophie de l'histoire*, Paris, 1827, in-8; et a publié des *Œuvres choisies de Vico*, 1836, 2 vol. in-8.

Consultez : Ferrari, *Vico et l'Italie*, Paris, 1840, in-8; — Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques, de la Philosophie de l'histoire : Bossuet, Vico, Herder*.

C. Bs.

VIE. « La vie, a-t-on dit, est un principe intérieur d'action. »

« La vie, a-t-on dit encore, est l'alliance temporaire du sens intime et de l'aggrégat matériel, au moyen d'un *évôμον* dont l'essence est incon nue. »

« La vie est l'organisation en action, l'activité spéciale des corps organisés. »

« C'est une collection de phénomènes qui se succèdent pendant un temps limité dans un corps organisé. »

« C'est l'uniformité constante des phénomènes, en regard de la diversité des influences extérieures. »

Nous nous garderons bien d'ajouter une définition à ces définitions, et à bien d'autres, toutes à peu près également défectueuses et insuffisantes. Nous nous bornerons à une désignation.

La vie est un des modes de l'existence : c'est ce qu'il y a de commun dans la manière dont existent les corps qu'on appelle organisés, c'est-à-dire les végétaux et les animaux

La vie peut être considérée, premièrement, dans son aspect en quelque sorte extérieur, dans les formes qu'elle revêt, dans les conditions organiques auxquelles elle est liée, dans les actes par lesquels elle s'exprime.

Elle peut l'être, en second lieu, dans les facultés, les forces, qu'il est permis d'induire de ces formes, de ces conditions, de ces actes, dans le principe auquel on rattache ces facultés, ces forces, dans les systèmes qui ont été émis sur ces facultés, ces forces, ce principe.

Examinons donc, d'abord, la vie dans son extérieur, c'est-à-dire sous le rapport des conditions et des actes qui la caractérisent chez les êtres qui en sont doués.

La première, et en quelque sorte la plus frappante des conditions de la vie, ce sont les formes soit générales, soit partielles, soit extérieures, soit intérieures, soit composées, soit élémentaires, des êtres auxquels on l'attribue, les végétaux et les animaux. Or, ces formes, il n'est pour ainsi dire besoin que de les rappeler. Tandis que celles des minéraux, des corps qu'on appelle inorganiques et inertes, sont anguleuses et géométriques, celles des végétaux et des animaux, au contraire, sont adoucies, arrondies, affectent toutes sortes de courbes, qu'il est impossible de ramener à des formes géométriquement régulières. Et cela a lieu, comme nous le disions, dans les formes particulières, intimes, primordiales, du végétal et de l'animal, comme dans leurs formes générales ou extérieures.

A ces formes arrondies des corps vivants sont jointes une mollesse, une élasticité de leurs tissus et de leurs organes, qui résultent du mélange ou plutôt de la combinaison de parties liquides et de parties solides; combinaison dans laquelle, chez les animaux au moins, les liquides sont de beaucoup prédominants. Mais ce mélange des parties liquides aux parties solides, dans les corps organisés ou vivants, ne s'y fait point de la même manière que dans les corps inorganiques ou inertes. Dans ces derniers, les liquides, lorsqu'il y en a de mêlés aux solides, y sont rassemblés par masses, grandes ou petites, irrégulièrement disposées et sans aucune loi apparente. Dans les corps vivants, au contraire, ils sont contenus, conservés, et surtout mus dans des réservoirs et des canaux dont l'organisation est des plus évidentes et des plus parfaites. De ces réservoirs et de ces canaux, les uns renferment et transportent des substances liquides ou qui ne tarderont pas à l'être, venues du dehors pour servir à la nutrition; d'autres surtout, et c'est là ce qui constitue la circulation proprement dite, renferment et transportent les liquides, blancs ou rouges, provenant plus ou moins directement de ces substances, la séve, la lymphe, le chyle, le sang, liquides destinés à la nutrition des organes et à l'entretien de la vie; d'autres, enfin, donnent passage aux liquides ou aux matières de la déuration et de l'exercition.

Cet appareil multiple et varié du mouvement des liquides dans les êtres vivants, à peine ébauché, à peine apparent, chez les plus abaissés d'entre eux, devient d'autant plus manifeste, d'autant plus parfait, qu'on s'élève davantage dans la série de ces êtres, des végétaux aux animaux, et, chez les uns et les autres, des plus simples aux plus composés.

A son existence se lie celle d'un autre appareil, dont l'importance est aussi grande, et qui se perfectionne et se localise aussi d'autant plus que les êtres chez lesquels on l'examine sont doués d'une plus riche organisation. Nous voulons parler de l'appareil de la respiration, qui a pour objet de recueillir dans l'atmosphère une

substance gazeuse, la substance peut-être la plus indispensable à l'entretien de la vie; chez les plantes, le carbone; chez les animaux, l'oxygène.

C'est aussi à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres vivants, ou plus exactement ici dans l'échelle des animaux, qu'on voit apparaître une nouvelle condition de la vie, un nouveau système d'organes, qui donne à cette vie un nouveau caractère, la rend plus active, plus personnelle, en y ajoutant ce qu'elle paraît ne pouvoir tenir que de ce système, la sensibilité. Ce nouveau, ce suprême appareil organique, nous avons à peine besoin de le nommer: c'est le système nerveux, désigné encore, pour les raisons que nous venons de rappeler, sous les noms de système sensible, de système excitateur.

Dans ce premier et trop court parallèle des corps inertes et des êtres vivants, nous avons déjà prononcé deux ou trois fois le mot d'*organes*, et nous croyons aussi celui de *fonctions*. Ces deux mots, ou plutôt les deux choses qu'ils représentent, constituent, c'est ici le lieu de le dire, la grande, la plus grande différence qui existe entre ces deux grandes séries d'êtres.

Dans les corps inertes, dans les minéraux, il n'y a qu'une masse homogène, qui n'offre en réalité ni différences, ni parties. Dans les êtres vivants, au contraire, il existe essentiellement des parties très-différentes, très-distinctes, des instruments spéciaux, des organes ayant des usages, des fonctions distinctes, lesquelles, néanmoins, concourent toutes à un but commun, qui est la vie de l'individu.

Lorsque, pénétrant plus avant dans la recherche des conditions matérielles qui caractérisent les corps vivants, on détermine la texture intime et la composition de leurs organes, comparativement à la composition des corps inertes, voici, en somme et très-brièvement, les résultats auxquels on arrive.

Dans les corps vivants, les éléments ou les principes immédiats des organes sont essentiellement différents de tout ce qui se rencontre dans les corps inorganiques.

Ces principes, qu'on connaît sous les noms d'amidon, de gluten, de gomme, d'albumine, de gélatine, etc., donnent lieu, en outre, dans les végétaux, et surtout dans les animaux, à des composés extrêmement nombreux qui constituent les tissus et les organes. Lorsqu'on les décompose et qu'on les ramène à leurs éléments simples, à leurs principes médiats ou indécomposables, on trouve que ces éléments simples sont beaucoup moins nombreux que ceux des corps inorganiques. Parmi ces éléments des corps vivants, ceux qui s'y rencontrent dans la proportion incomparablement la plus considérable sont au nombre de quatre. Ce sont l'oxygène, l'hydrogène, le carbone, et enfin l'azote; ce dernier élément est, en quelque sorte, particulier aux corps vivants. Les corps inertes ne le contiennent pas; ils ne présentent à l'analyse chimique que les trois autres: l'oxygène, l'hydrogène et le carbone. De plus, dans ces corps inertes, les éléments simples ne sont combinés que deux à deux, et ces combinaisons conservent leur caractère *binaires* dans le cas même où trois ou quatre éléments sont engagés dans la composition du corps. Dans les corps vivants, au contraire, les éléments sont combinés trois à trois, ou quatre à quatre, et les composés qui en résultent offrent infiniment moins de ténacité que les composés minéraux.

La naissance, l'origine des corps vivants, n'est pas non plus la même que celle des corps privés de vie; car ceux-ci ne naissent pas. Ils se forment dans des conditions déterminées, soit par

agrégation de certains éléments simples, soit en se détachant mécaniquement de masses déjà formées. Les corps vivants, au contraire, pour ne pas parler ici du mystère des générations spontanées et des contradictions de la science sur ce point, les corps vivants naissent d'un individu vivant, par scission, par bouture, par germe, ou plus généralement et d'une manière caractéristique, soit dans les végétaux, soit dans les animaux, par génération.

Après la naissance vient le développement. On l'a dit, et nous ne faisons que le rappeler : dans les corps inertes, ce développement, qui n'est en réalité chez eux qu'un accroissement, a lieu par juxtaposition, et du dehors en dedans. Dans les corps vivants, au contraire, il se fait du dedans au dehors, par intussusception, par nutrition, par assimilation, en vertu de cette organisation vasculaire dont nous n'avons pu qu'indiquer l'admirable mécanisme.

Enfin, au terme de ce développement, après un certain temps de vie et une période de décadence, les corps vivants, végétaux et animaux, cessent de vivre; ils meurent, à la différence capitale des corps inertes qui peuvent s'altérer, se dissoudre, mais qui ne meurent pas. La mort, au point de vue extérieur, apparent, c'est la fin de l'individu, l'annihilation complète de son organisme; c'est ensuite la dissolution, complète aussi, de cet organisme, tellement qu'au bout d'un temps plus ou moins long, il ne semble plus en rester un atome, tout en ayant été rendu à la terre et à l'air, ou à leurs divers éléments.

Nous venons de résumer, aussi brièvement que nous l'avons pu et que cela nous était imposé par la nature et les bornes de cet article, les caractères extérieurs, et en quelque sorte les apparences de la vie. Mais ce ne sont là que des préliminaires, qui ne forment pour ainsi dire que l'écorce de la question.

Un premier pas à faire au delà, et ce pas on l'a fait ou l'on a cru le faire, consiste dans la recherche et la déduction des forces particulières d'où découlent les mouvements, les actes dont l'ensemble constitue la vie. C'est surtout à propos de cette mort dont nous venons de parler, c'est-à-dire de cette annihilation de l'individu, végétal ou animal, que peut se poser cette question des conditions dynamiques, virtuelles, vitales, en un mot de la vie.

C'est, en effet, à la mort qu'éclate le mieux et le plus l'opposition, l'antagonisme qui existe ou semble exister entre les forces générales de la nature, celles qui régissent exclusivement les corps inertes, et les forces particulières qui animent et préservent les êtres vivants. C'est l'évidence de cet antagonisme qui a inspiré deux des définitions de la vie, lesquelles, au fond, n'en forment qu'une : celle de Stahl, qui dit que *la vie est le résultat des efforts conservatoires de l'âme*; celle de Bichat, pour lequel *la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort*.

Les forces qui animent les corps vivants résistent aux forces générales de la nature, pour préserver ces corps de la destruction, ou du dommage, qui est un commencement de destruction. Ainsi elles résistent, par l'action musculaire, à l'action de la pesanteur, pour garantir de chutes mortelles les corps vivants animaux. Elles résistent, dans d'autres conditions et par d'autres actes organiques, aux effets destructeurs d'un froid ou d'une chaleur excessifs. Elles réagissent contre les effets chimiques, moléculaires, d'un grand nombre de substances nuisibles, et, par exemple, des substances toxiques.

Les philosophes, ou si l'on aime mieux, les physiologistes, qui ont cherché à systématiser

ces forces particulières des corps vivants et à les distinguer des forces générales de la nature, leur ont donné des noms variables suivant le point de vue où ils s'étaient placés, suivant la manière dont ils concevaient la vie, suivant l'ordre de faits qui était l'objet de leur détermination.

Pour les uns, il existe avant tout une *force plastique* ou force formatrice, cause efficiente des mouvements qui accompagnent la formation, la nutrition, la sécrétion. Pour d'autres, une *force conservatrice de résistance vitale* est, en quelque sorte, le fond de la vie, la condition de son maintien, de ses luttes contre ce qui n'est pas elle. Dans d'autres manières de voir se produisent l'*incitabilité*, l'*irritabilité*, l'*excitabilité*, forces ou facultés mises en jeu par les impressions venues soit du dedans, soit du dehors. Puis, enfin, à la place de ces facultés ont pris rang, depuis Haller : la *sensibilité* et la *contractilité*; une *sensibilité* tantôt *sentante* et tantôt *non sentante*; une *contractilité* tantôt *apparente*, tantôt *non apparente*, ou apparente seulement par ses effets ou ses produits.

Nous n'attachons, nous l'avouons, qu'une assez faible importance à ces questions de détermination, de systématisation, de dénomination des forces ou des facultés de la vie, non plus qu'à toutes les questions où les mots entrent pour beaucoup plus que les choses. Nous ne pouvons, la plupart du temps, nous empêcher, en les rappelant, de nous rappeler aussi Molière, Argant, et l'opium qui fait dormir parce qu'il a une *force* ou vertu dormitive. Ces déterminations, ces dénominations des forces et des facultés de la vie n'ont de valeur qu'autant qu'elles représentent très-exactement les divers ordres de faits auxquels elles s'appliquent, et qu'après avoir ainsi donné le moyen de mieux grouper et de mieux se rappeler ces faits, elles donnent, par cela même, celui de mieux poser, sinon de mieux résoudre, le double problème que renferme celui de la vie, double problème qui est le suivant :

1° La vie a-t-elle un principe distinct, d'une part de la matière et de ses forces, d'autre part de la force, de la substance pensante, principe qu'on puisse, par excellence, appeler le *principe vital*?

2° Quelque réponse qu'on fasse à cette question, l'idée de la vie implique-t-elle l'idée de sensibilité? les corps vivants sont-ils nécessairement des corps sentants, sentant dans leurs actes et par toutes leurs parties?

Les opposants les plus extrêmes à la doctrine du principe vital, d'un principe propre à l'existence et aux actes des végétaux et des animaux, sont ceux qui non-seulement nient ce principe, mais qui, tout en admettant des facultés, des propriétés particulières aux corps vivants, font rentrer ces propriétés dans le domaine des forces générales de la nature, agissant seulement dans les corps vivants, en vertu de dispositions ou de combinaisons différentes de la matière.

On peut, à cette manière de voir sur la nature de la vie, rattacher, de près ou de loin, les opinions, les systèmes qu'ont rendus célèbres les noms d'Épicure et de Lucrèce; ceux qu'ont mis en avant, à des points de vue bien divers et avec des intentions morales bien différentes, Descartes, Sylvius, Borelli, Boerhaave, les iatro-chimistes, les iatro-mécaniciens, médecins ou philosophes, auxquels ont succédé, dans leur opinion sur la matérialité exclusive des actions vitales, un certain nombre de physiiciens et de physiologistes modernes.

Suivant les auteurs de ces systèmes, ce qui se passe, en tant que vie, dans les êtres vivants, chez les animaux aussi bien que dans les végé-

taux, ce sont des phénomènes mécaniques, hydrauliques, chimiques, dus à l'action des forces diverses de la nature, ainsi qu'à celle des différents fluides impondérables, la lumière, la chaleur, l'électricité, le fluide magnétique; et rien, absolument rien qui ne doive et ne puisse étroitement se rattacher à l'action de ces diverses forces. Au dire des auteurs et des fauteurs de ces systèmes, si tous les actes de la vie ne peuvent pas encore être expliqués par l'action de ces différents fluides, ou par les lois de la mécanique et de la chimie, c'est que la science de la vie n'est pas encore assez avancée pour arriver à ce résultat tout entier. Mais elle y arrivera certainement, surtout si elle se persuade bien qu'elle ne doit pas chercher la vérité dans une autre voie.

Il y a d'autres philosophes, ou, pour parler plus exactement ici, d'autres physiologistes qui pensent, au contraire, qu'il n'y a aucun rapport à établir entre les conditions et les forces de la matière vivante et celles de la matière inerte, que ces deux natures de conditions et de forces sont essentiellement distinctes et ennemies, et que c'est dans cet antagonisme même qu'on doit faire consister la vie. De là, comme nous l'avons déjà dit, la définition qu'a donnée de la vie le plus illustre représentant, dans notre pays au moins, de cette école de physiologistes, Bichat.

Mais, après avoir avancé que les forces de la vie sont essentiellement distinctes des forces de la nature non vivante, et avoir soigneusement dénombré, pesé, déterminé ces forces, ces physiologistes s'arrêtent, et déclarent que la science doit s'arrêter avec eux. Au delà de ces forces inhérentes aux organes et n'étant en quelque sorte que ces organes agissant, ils ne cherchent pas s'il y a quelque chose, ils n'admettent pas qu'il puisse y avoir quelque chose, un principe qui soit celui de ces forces. Cette doctrine, qui, comme nous venons de le dire, est celle de Bichat, est devenue celle de l'école à laquelle il a en réalité donné naissance, l'école de médecine de Paris, l'école des *organiciens*, dont Broussais a plus qu'aucun autre affirmé et étendu les principes.

Le pas que les organiciens de l'école de Paris n'ont pas voulu, ne veulent pas franchir, a été franchi depuis longtemps par une autre école, une école de médecins philosophes, qui se fait gloire, et prend en quelque sorte son nom de cette hardiesse. L'école de Montpellier a rapporté les forces de la vie et les actes dont ces forces sont comme le côté virtuel à un principe unique, qui est le principe de la vie. Suivant Barthez, le Bichat de cette école; suivant d'autres, avant et après lui, le *principe vital*, essentiellement distinct de la matière organisée, la régit et la dirige dans tous les actes qui sont les actes de la vie, mais qui ne sont que les actes de la vie. Peut-être, avoue pourtant Barthez, ce principe n'est-il pas aussi distinct de l'âme qu'il l'est du corps, peut-être tient-il de quelque façon et par quelque côté à l'âme. Mais toujours est-il qu'en laissant à cette dernière la direction et la responsabilité de tout ce qui est sensibilité et pensée, il garde pour lui seul tout ce qui, dans le corps vivant, se passe sans sentiment et sans pensée.

A suivre l'ordre des idées, et non point l'ordre des temps et des faits, il y avait encore un pas à faire dans la détermination du principe de vie, et ce pas était indiqué par ce qu'avancait, de la liaison au moins possible de ce principe à celui de la pensée, le chef de l'école vitaliste. Ce pas a été franchi par Stahl, le plus grand, sinon le premier, parmi les physiologistes qui se sont dé-

cidés pour ce grave parti. Le véritable principe de vie, a dit Stahl, est en même temps et indistinctement le principe du sentiment et de la pensée. L'âme est d'autant mieux la maîtresse et la directrice du corps qu'elle habite, que ce corps, elle l'a créé et façonné à sa guise; elle en a bien plus de facilité à le gouverner. L'âme ne préside donc pas seulement aux fonctions de la sensibilité et de la pensée, elle préside à toutes les fonctions, à toutes les actions de l'économie vivante, et jusqu'aux plus profondes, aux plus secrètes, aux plus intimes.

Cette doctrine de la présidence générale et absolue du corps par l'âme, suivant Stahl, s'est appelée *animisme*, comme celle des médecins philosophes de Montpellier a reçu le nom de *vitalisme*, du nom du principe spécial qu'ils ont attribué à la vie.

Ces deux doctrines du vitalisme et de l'animisme, souvent comparées, rapprochées, ont été quelquefois confondues, prises l'une pour l'autre; et, il faut l'avouer, indépendamment de toutes autres raisons, la détermination que fait Barthez du principe vital, ce qu'il dit de ses rapports avec l'âme, pouvait y autoriser. La touche, en effet, de bien près à l'âme, ce principe qui *pourrait bien n'être*, conjointement avec celui-ci, *qu'un attribut, une modification d'une seule et même substance, qu'il est indifférent d'appeler âme*.

Quoi qu'il en soit, ces doctrines ont ceci de commun, que, soustrayant beaucoup plus que ne le fait la doctrine des forces vitales, les actes du corps vivant à la souveraineté exclusive de la matière, même organisée, elles placent, l'une et l'autre, ces actes sous l'empire d'un principe intelligent. C'est donc par ces doctrines, ou à propos d'elles, que peut surtout se poser cette dernière question, relative à la doctrine de la vie. Cette vie, que le vitalisme et le stahlianisme placent sous la direction d'un principe intelligent, quel rapport a-t-elle avec l'intelligence de ce principe, ou tout au moins avec sa sensibilité? La vie et la sensibilité sont-elles deux choses essentiellement distinctes, ou deux choses essentiellement unies?

Nous n'apprenons rien à personne en rappelant que cette dernière opinion a été soutenue non-seulement à l'occasion des animaux, mais à l'occasion des végétaux, et soutenue il y a plus de deux mille ans. Après Empédocle, après Démocrite, Platon attribuait de la sensibilité aux plantes, et cette opinion, traversant le cours des âges, a compté parmi ses sectateurs un certain nombre de philosophes et de physiologistes, dont l'Anglais Darwin est, nous croyons, un des derniers.

Toutefois, il faut le dire, cette sensibilité accordée aux plantes par des philosophes, surtout philosophes, se rapportait particulièrement à ce qu'on pourrait appeler leur vie de relation, à ceux des actes de leur vie générale qui les mettent en rapport avec les corps ou les agents extérieurs, et qui témoignent des impressions qu'elles en reçoivent.

Mais des philosophes, moins philosophes, plus modernes, et se croyant plus sévères dans leurs idées et dans leur langage, on dit que les plantes sont sensibles dans leur intérieur comme dans leur extérieur, dans leur vie de nutrition, comme dans leur vie de relation; que c'est, en un mot, en vertu d'une sensibilité intérieure que s'accroissent en elles les actes les plus intimes de la vie. Et s'ils ont dit cela des plantes, ils l'ont dit bien davantage encore des animaux et de leur vie de nutrition. Cette vie intérieure des animaux, ou plus brièvement leur vie, se lie

essentiellement, à dire de ces physiologistes, à une véritable sensibilité.

Voyons donc enfin ce qu'il faut penser de cette manière de voir, ou au moins de s'exprimer.

S'il est une chose que nous devions connaître, à laquelle il semble que nous puissions appliquer son vrai nom, un nom qui n'appartient qu'à elle, c'est la sensibilité ; car cette sensibilité c'est nous-mêmes, pour moitié au moins, à ne rien exagérer. Pas de mot pourtant dont on ait tant abusé. Pas de faculté, pas de manière d'être qu'on ait aussi arbitrairement étendue.

Qu'agrandissant outre mesure l'empire de la sensibilité, on ait cherché à y comprendre tout ce qui ressort de l'entendement et de la raison elle-même, c'était une usurpation, mais une usurpation concevable ; car ces trois empires se touchent, et par plus d'un point se confondent ; ou plutôt ils ne forment qu'un même empire, dans lequel règnent ensemble, en se faisant souvent la guerre, deux ou trois principes distincts.

Mais que, par une exagération opposée, et descendant des hauteurs de la conscience dans les silencieuses profondeurs du corps, on ait rattaché à la sensibilité des phénomènes dont elle ne révèle pas la présence, et qu'on leur ait imposé son nom, voilà ce qui est beaucoup moins concevable, et pourtant ce qui a été fait.

Bichat, appliquant une désignation nouvelle à quelques opinions antérieures, et par exemple à celle de Glisson, a donné le nom de *sensibilité organique* au principe de phénomènes qu'aucune sensation, aucune émotion, fût-ce la plus grossière, ne fait connaître au *moi* de l'organisme dans lequel ils s'effectuent, phénomènes d'absorption, de circulation, d'exhalation, de sécrétion, de vie nutritive en un mot, commune aux végétaux et aux animaux. Cette désignation, à laquelle on a quelquefois substitué une désignation analogue, celle, par exemple, de sensibilité latente, a fait fortune en physiologie, où elle est presque journellement reproduite, et où elle présente le premier ordre de nos fonctions. Ce n'est pourtant qu'une métaphore, Maigne de Biran ne l'a pas encore dit assez haut, qui peut être tolérée dans cette science, mais qui ne doit pas l'être ailleurs.

On appellera du nom qu'on voudra, *irritabilité*, *excitabilité*, ou de tout autre plus convenable, cette propriété en vertu de laquelle nos parties, mues du dedans ou du dehors, d'un mouvement appréciable ou seulement conclu, vivent d'une vie harmonique et commune ; on insistera sur ce fait que, par suite de rapports réciproques et dans des circonstances données, la sensibilité s'y substitue ou s'y ajoute ; on ne doit pas donner à cette propriété le nom de sensibilité. Il n'y a sensibilité que là où il y a conscience, un certain degré de conscience. Or, le *moi* n'est pas conscient de la vie même des organes qui sont ses instruments directs.

Une fois qu'on a donné le nom de sensibilité au principe de tous les actes, sans exception, de notre vie organique, on est invinciblement conduit à étendre cette qualification non-seulement au principe de la vie végétale, mais encore à celui de tous les grands et petits mouvements de composition et de décomposition de la nature minérale ; car tous ces mouvements, comme ceux de la vie des végétaux et des animaux, s'exécutent d'après les lois les plus régulières, et en vertu d'affinités qu'on pourrait presque appeler des choix. Et l'on ne s'arrête pas là : soit que le mot amène l'idée, soit que l'idée ait appelé le mot, on finit par déclarer que cette sensibilité est une sensibilité véritable, une sensibilité qui se sent ; opinion qui fait d'un minéral

une créature animée, du monde un grand animal, et qui, plus d'une fois soutenue, porte dans l'histoire de la philosophie un nom qu'il n'est pas besoin de rappeler.

Que telle soit l'essence des choses, tel le principe de leurs mouvements, non-seulement nous ne pouvons rien en savoir, mais tout en nous proteste contre cette imagination : et la comparaison qu'il nous est donné de faire des caractères distinctifs des trois règnes de la nature, et les relations que le sens commun nous fait établir entre nous et les diverses classes d'êtres qui les composent, et notre propre conception de nous-mêmes.

Loin de lier l'idée de sensibilité à toute idée de mouvement, même d'un mouvement qu'il ne fait que conclure, l'homme comprend qu'il y a des mouvements dus à un pur mécanisme, mécanisme minéral, végétal, animal, n'importe ; il le comprend parce qu'il le sait, et il le sait parce qu'il le voit, parce qu'il se le montre à lui-même.

N'invente-t-il pas des mécanismes, des mécanismes nombreux, variés, admirables, dont son intelligence est la mère, mais auxquels il n'a pas donné sa sensibilité ? L'homme porte en lui un mécanisme analogue, bien supérieur assurément à tous ceux qu'il exécute, mais d'où la sensibilité est également absente. Pour lui, sentir, au sens même le plus restreint et le plus physique, c'est rapporter à une partie de son corps la manière d'être nouvelle qui résulte d'une application étrangère et quelquefois d'une émotion spontanée. Ainsi il rapporte à un endroit particulier du tégument externe la modification qui naît en lui de l'application d'un objet quelconque. Il ne rapporte nulle part l'application, la pression du sang à l'intérieur des cavités du cœur. Il rapporte à certaines parties de l'intérieur de la bouche la modification qu'il éprouve du contact d'un corps savoureux. Il ne rapporte nulle part l'application des matières alimentaires sur l'intérieur de l'estomac ; et c'est là un parallèle qu'on pourrait multiplier à l'infini.

Dira-t-on, bien que ce ne soit qu'une nouvelle manière de reproduire la même erreur, dira-t-on que chacun de ces organes, que nous regardons comme insensibles, ou plus exactement comme non sentant, sent pourtant, sent à sa manière, mais qu'il garde sa sensation pour lui seul, sans la transmettre au centre de perception ? Ce serait une intéressante petite république que cette multitude de *moi* dont chacun ne sentirait que soi seul, ignorant de tous les autres, et ne se souciant en aucune façon de ce qui se passe à quelques millimètres de lui ! L'homme n'est pas déjà fort raisonnable, et sa santé est loin d'être plus solide que sa raison. Mais on peut tenir pour assuré que dans une pareille anarchie de *moi* organiques, il ne serait jamais que malade, soit du corps soit de l'âme, et, de plus, qu'il serait bientôt mort.

Il n'y a qu'une manière d'en finir avec cette anarchie de petits *moi*, la manière dont on en finit avec toutes les anarchies : c'est de les soumettre au despotisme d'un seul *moi*, du grand *moi*, du vrai *moi*, à peu près comme l'a fait Stahl, en mettant à la réforme tous ses ministres muets, aveugles et sourds, qu'on a voulu lui donner sous les noms d'archée, de principe vital, d'âme nutritive, irrationnelle, matérielle, etc. ; dénominations, à notre avis, un peu creuses, malgré la figure qu'elles font encore dans le monde physiologique, et auxquelles on pourrait appliquer le titre d'une des plus intéressantes comédies de Shakspeare, *Beaucoup de bruit pour rien*.

Ce n'est pas qu'il faille tout adopter de Stahl. Son interprétation des faits ne leur est pas toujours parfaitement conforme, quelquefois même elle les contredit. Cette demeure, par exemple, que l'âme se bâtit à elle-même dans les ténèbres de notre origine, nous semble une œuvre d'architecture, nous ne dirons pas assez difficile à comprendre, car dans ces matières tout l'est, mais assez difficile à mettre d'accord avec l'ordre d'apparition des faits. Nous croyons qu'ici comme ailleurs, l'hôte n'arrive que lorsque le logis est prêt. Mais ce qu'on peut dire avec Stahl, c'est que dans cet édifice, tout n'est pas transparent ou sonore, et que le maître n'y voit et n'y entend pas tout. Seulement, comme la maison est bonne, qu'elle est l'ouvrage d'une main dont l'habileté égale la toute-puissance, que les serviteurs en sont bien dressés, le service, dans les parties mêmes qui sont soustraites à l'œil ou à l'oreille du maître, se fait comme s'il l'avait ordonné. Quelquefois, et par suite d'une modification mystérieuse, telle de ces parties actuellement sombres et muettes s'éclaire soudain, devient retentissante, et le maître voit et entend ce qu'il n'avait ni vu, ni entendu jusque-là.

En d'autres termes, et pour parler sans figure, dans cet être double que nous sommes, le moi, le principe, quel qu'il soit, qui sent à la fois et a conscience, n'exerce son activité et sa clairvoyance que de compte à demi avec les organes, qui, de leur côté, sont obligés de compter avec lui.

Parmi ces organes, il y en a, ceux de la vie exclusivement nutritive, dont le jeu purement vital ne donne lieu à aucune émotion qu'ait à contrôler la conscience. Ce n'est que dans les occasions les plus rares, et par l'effet de quelque changement dans leur disposition ou leur santé, que le moi, averti de leur activité par une souffrance, rapporte cette sensation insolite à un point de l'économie qu'il avait ignoré jusque-là.

Ici le moi est éveillé par suite de l'établissement d'un rapport nouveau entre son activité et celle des organes. Dans d'autres cas, au contraire, il reste sourd aux impressions des organes mêmes avec lesquels il est habituellement en commerce intime, c'est-à-dire aux impressions des sens proprement dits. Fortement occupé ailleurs, réfléchi en lui-même ou absorbé par quelque sensation, il ne prend ou ne partage l'initiative d'aucune autre. Les conditions nerveuses dans lesquelles son attention, son activité mettent à la fois le cerveau, le nerf de transmission et le sens, ces conditions ne sont pas remplies; les corps extérieurs, dans leurs molécules ou leurs masses, ont beau se heurter au sens; ni celui-ci, ni le nerf, ni le cerveau ne répondent. Dans ce cas, il ne faut pas dire que la sensation est inaperçue; c'est un non-sens; elle n'existe pas, parce que le moi et son organe n'agissent pas. C'est ainsi que ces milliers d'impressions, résultat de nos rapports continuels avec ces êtres qui nous environnent, un bien moindre nombre qu'on ne l'imagine, arrivent à la conscience, soit pour y être perçues à loisir et classées dans la mémoire, soit, et beaucoup plus souvent, pour y être senties avec une rapidité qui nôte rien à la réalité de la perception, mais qui donne lieu à un oubli soudain.

Telle est, à notre avis, la meilleure manière d'envisager la vie, la sensibilité, leurs rapports dans le roi des êtres vivants, dans l'homme. Il serait difficile, sauf quelques modifications, quelques adoucissements de langage, de ne pas étendre cette manière de voir au reste des animaux. Les animaux ont évidemment, comme nous, du sentiment, de l'imagination et sans

doute quelque chose de plus; et si cela est, Descartes a peut-être eu tort de leur refuser toute espèce d'âme.

Quant à l'autre division tout entière des êtres vivants, en d'autres termes, quant aux végétaux, non-seulement il n'y a pas à leur accorder une âme, mais il n'y a pas à mêler à leur vie du sentiment, le sentiment même le plus obscur, ni même à s'en tenir, à cet égard, au doute dans lequel est resté Ch. Bonnet.

Les végétaux vivent en vertu d'un mécanisme et d'une composition organiques, par suite d'un système de forces, dans lesquels jusqu'ici on n'a pu saisir qu'une opposition au moins apparente avec le mécanisme, la composition, le système de forces de la nature inerte. Mais jusqu'ici aussi, dans cette vie des végétaux, dans leur mécanisme, leur composition, leur système de forces, si l'on a pu noter et nommer métaphoriquement des impressions, des actes, une sorte de préférence ou de choix à l'égard des matières alibiles, on n'a pas pu y voir et y admettre, en réalité, de la sensibilité et du sentiment. La phrase célèbre de Linné reste toujours, et jusqu'à plus ample informé, la caractéristique des trois règnes de la nature : « Les minéraux existent, les végétaux vivent, les animaux vivent et sentent. » *Lapides crescunt, vegetabilia crescunt et vivunt, animalia crescunt, vivunt et sentiunt.* (*Philosophica botanica.*)

Les auteurs à consulter sont : Platon, *Timée*, — Aristote, de *Plantis*, lib. I, c. 1; de *Anima*, lib. II, c. x et passim; — Diogène Laërce, liv. X, *Vie d'Épicure*; — Lucrèce, de *Natura rerum*; — Bérigard, *Circulus Pisanus*, 1641, circulus 1. — Descartes, *L'Homme* (Œuvres, édit. de Victor Cousin, t. IV); — Glisson, de *Natura substantia energetica, sive de vita naturæ*, Londres, 1672; — Cl. Perrault, *Essais de physique; Mécanique des animaux*; — Stahl, *Theoria medica vera*; — Haller, *Prinæ lineæ physiologicæ; Elementa physiologicæ*; — Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, 10^e partie, ch. xxx et xxxi; — Barthez, de *Principio vitali*, Montpellier, 1773, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Paris, 1806; — Bichat, *Considérations sur la vie et la mort; Anatomie générale, Considérations générales*; — Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, 10^e mémoire; — Tiedemann, *Traité complet de physiologie de l'homme*, traduction française; — J. Muller, *Manuel de physiologie*, traduction française, prolégomènes; — Alex. Alquié, *Précis de la doctrine médicale de l'école de Montpellier*, 1846; — P. Bérard, *Cours de physiologie fait à la Faculté de médecine de Paris*, 1848, 1^{re}, 2^e et 3^e livraisons; — Bouillier, *le Principe vital et l'âme pensante*, Paris, 1862, in-8; — Tissot, *la Vie dans l'homme*, Paris, 1861, in-8; — Bouchut, *la Vie et ses attributs*, in-8, Paris, 1862; — Laugel, *les Problèmes de la vie*, Paris, 1866, in-18; — E. Suisset, *l'Âme et la vie*, Paris, 1864, in-18; — Charles, de *Vitæ natura*, Burdigala, 1861, in-8; — Philibert, *du Principe de vie suivant Aristote*, Paris, 1865 in-8; — A. Lemoine, *le Vitalisme et l'animisme de Stahl*, Paris, 1864, in-18; — Büchner, *Forces et matière*, trad. franç., 2 vol. in-18, Paris, 1866; *Science et nature*, trad. franç., 2 vol. in-18, Paris, 1866; — Moleschott, *la Circulation de la vie*, trad. franç., Paris, 1866, 2 vol. in-18.

F.-L.

VILLEMANDY (Pierre de), recteur d'un collège de théologie français-belge, établi en Hollande au xvii^e siècle, est connu pour avoir retenu assez solidement les sceptiques de son temps. L'ouvrage, publié à Leyde en 1695, où cette

réfutation est entreprise, porte le titre suivant : *Scepticismus debellatus, seu humanæ cognitionis ratio ab imis radicibus explicata; ejusdem certitudo, adversus scepticos quosque veteres ac novos invicta asserta; facili ac tuta certitudinis hujus obtinendæ methodus præmonstrata.*

Dans cet écrit, qui respire en somme un éclectisme fondé sur le bon sens et sur quelques idées cartésiennes, il distingue trois sortes de doutes : celui des pyrrhoniens, celui des académiciens et celui des sceptiques ordinaires qui tiennent un certain milieu entre la nouvelle Académie et Pyrrhon. Le nombre de ces sceptiques y est étrangement étendu. Villemandy donne ce titre à Machiavel et à Spinoza, parce que leurs doctrines ébranlent plus d'une vérité nécessaire à l'esprit humain; comme il le donne aux casuistes et aux mystiques. Mais il s'occupe principalement de l'antiquité, dont le doute lui semble beaucoup plus intolérable, *minus tolerabilior* (p. 8), que le doute des penseurs modernes, des disciples de Montaigne ou de Gassendi. En examinant le scepticisme des auteurs scolastiques, il s'attache à renverser cette maxime que Dieu pourrait changer le bien en mal et le mal en bien; de même qu'il blâme les cartésiens d'avoir supposé que les vérités de l'ordre naturel sont susceptibles, par suite d'une influence surnaturelle, d'être converties en erreurs. Le scepticisme ordinaire lui semble insoutenable en présence de la certitude des sens et de l'évidence de l'entendement. Les sens sont soumis, dit-il, à l'action inévitable des corps, à leur pression, à leur vibration, à leur impulsion : donc, le monde des corps est réel. L'entendement est doué d'attention et de réflexion, de conscience : il sait qu'il pense, qu'il a des notions. Or, si la conscience de ces notions atteste l'existence de l'être qui pense et qui doute, la diversité de ces mêmes notions atteste l'existence des objets divers qui, en affectant notre âme, y font naître les notions. La diversité de nos pensées garantit ainsi la diversité des causes qui les produisent, c'est-à-dire des objets extérieurs (p. 44-599). Villemandy s'appuie, dans ces sortes de raisonnements, tantôt sur les conséquences psychologiques et métaphysiques du *je pense, donc je suis* (p. 88), tantôt sur cette idée de perfection absolue qui lui paraît la meilleure preuve de l'existence de Dieu (p. 92 et suiv.). Il s'appuie sur les fondements du cartésianisme, alors principalement qu'il critique d'illustres cartésiens, Malebranche, par exemple, ou d'anciens sectateurs de Descartes, tels que Poiret. Sa tendance constante est celle d'un sage et savante conciliation, qu'il avait manifestée dans un ouvrage antérieur, sorte de parallèle de la philosophie officielle et des deux doctrines nouvelles de Gassendi et de Descartes : *Manuductio ad philosophiæ aristotelicæ, epicureæ et cartesianæ parallelismum*, in-8, Amst., 1683. C. Bs.

VILLERS (Charles de), né à Boulay en Lorraine, le 4 novembre 1765, mort à Göttingue le 11 février 1815, appartient à l'Allemagne autant qu'à la France, par des écrits variés, composés dans l'une et l'autre langue, et mérite un souvenir dans les annales de la philosophie, comme le premier interprète français de la doctrine de Kant.

Captaine d'artillerie en 1792, Villers quitta la France, après s'y être fait un nom, comme défenseur du régime monarchique, par trois publications plus satiriques que sérieuses : *les Députés aux États généraux*, *l'Examen du serment civique*, et la *Liberté*. Par ce dernier ou-

vrage, ou il déclare les Français indignes des bienfaits de la liberté, parce qu'il les croit incapables de désintéressement et plongés dans les vices et les vanités d'une civilisation immorale et irréligieuse, Villers s'était attiré de périlleuses inimitiés. Forcé de fuir la persécution, il avait cherché un refuge à Göttingue et à Lubeck. Ce fut là qu'il se familiarisa avec la littérature et la philosophie modernes des Allemands, à tel point qu'il devint, en 1811, professeur titulaire à l'université hanovrienne.

Des livres solidement conçus, mais écrits sans art et sans charme, avaient attiré sur son savoir, son esprit et son amour de la vérité, l'attention des principales académies de l'Europe. L'Institut de France couronna en 1804 son *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, son titre le plus sûr à l'estime de la postérité (5^e édit., 1851). D'autres corporations savantes ne tardèrent pas à se l'associer. Pendant la première restauration, Louis XVIII, se souvenant de son ancienne défense de la royauté constitutionnelle, le nomma chevalier de Saint-Louis. Quoiqu'il eût loué le protestantisme, il mourut dans la communion catholique, et dans toute la force de l'âge, dès 1815, également regretté de la Société royale de Göttingue et de l'auditoire universitaire de cette ville. Les universités allemandes perdirent en lui leur plus intelligent appréciateur, comme l'atteste le travail qu'il leur consacra en 1808, sous le titre de *Coup d'œil sur les universités et le mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante*.

Villers avait prélué à son exposé de la doctrine kantienne par un ouvrage plus général, où la nouvelle philosophie était considérée en traits rapides, mais propres à exciter l'intérêt des étrangers : nous voulons parler des *Lettres westphaliennes sur plusieurs sujets de philosophie, de littérature et d'histoire* (in-12, Berlin, 1797). Quatre ans plus tard, parut sa *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale* (2 vol. in-8, Metz, 1801). Ce livre, qui devint promptement célèbre, se compose de deux parties, l'une critique, l'autre dogmatique. Dans la première, Villers attaque les systèmes que Kant prétendait remplacer ou renverser, spécialement sortis de la doctrine de Locke, le sensualisme français et anglais, celui surtout qui s'était répandu en Allemagne même sous la protection de Frédéric II et à la suite des libres penseurs réunis à Potsdam. Dans la seconde partie, il expose les principales théories de Kant, celles de la *Critique de la raison pure* beaucoup plus amplement que celle des deux autres *Critiques*. Une série de parallèles entre l'idéalisme transcendantal et la doctrine des idéalistes antérieurs, comme Berkeley, termine le tout, et n'ajoute pas peu à la valeur du livre.

Villers devait, par ce travail, piquer la curiosité de l'Europe, jusque-là demeurée indifférente au mouvement produit en Allemagne par le criticisme kantien. Il devait même obtenir ce succès par le défaut le plus saillant de l'ouvrage, c'est-à-dire par les généralités un peu vagues et les attaques un peu déclamatoires qu'il ne cesse d'y tourner contre la philosophie dominante du XVIII^e siècle. La verve mordante dont la nature l'avait doué ne recevait pas toujours un emploi digne de la tâche élevée et sérieuse à laquelle Villers s'était consacré. Si nobles que fussent ses desseins, le bon goût eût dû le garantir de sorties trop vives et trop fréquentes. Quant à l'analyse du système allemand, elle pêche par un vice contraire : elle est trop brève, trop sèche, trop loin de remplir les conditions

qu'impose l'introduction d'une doctrine étrangère. Néanmoins, avant la publication de l'*Allemagne* de Mme de Staël, l'œuvre de Villers est ce qu'il y avait de plus exact et de plus complet en langue française sur les principes et la méthode de Kant.

C. Bs.

VINCENT DE BEAUVAIS, en latin *Vincentius Bellovacensis*, naquit à Beauvais ou dans le Beauvoisis, au commencement du XIII^e siècle, étudia à Paris et y prit l'habit de dominicain, probablement avant 1228. Le bruit de son érudition étant parvenu à la cour, saint Louis le choisit pour lecteur et lui témoigna en tout temps une estime particulière. Vincent nous apprend lui-même que le roi prenait plaisir à lire ses livres, et lui procurait les manuscrits dont il avait besoin pour les composer; que la reine Marguerite, Thibault de Navarre, et Philippe, fils de saint Louis, chez lesquels il était admis, l'engageaient à écrire, et qu'il composa plusieurs ouvrages pour répondre à leurs désirs. Echard (*Scriptores ordinis predicatorum*, t. I, p. 212) place sa mort en 1264. Le plus important des ouvrages de Vincent, celui qui lui assure un rang très-distingué parmi les écrivains de son temps, c'est le *Speculum mundi*, ou *Speculum majus*, véritable encyclopédie des connaissances humaines au XIII^e siècle, particulièrement de la théologie et de la philosophie, sur lesquelles se concentrait toute l'activité intellectuelle de cette époque. D'après le prologue des plus anciens manuscrits, il se divise en trois parties, et non point en quatre, comme le donnent les manuscrits d'un âge moderne et les éditions imprimées. Chaque partie porte un titre spécial qui en indique l'objet : *Speculum naturale*, ou le Miroir de la nature; *Speculum doctrinale*, ou le Miroir scientifique, contenant le résumé de toutes les sciences alors connues et la théorie des principaux arts; *Speculum historiale*, ou le Miroir historique, contenant l'histoire universelle du monde jusqu'au milieu du XIII^e siècle. Echard a démontré jusqu'à l'évidence que la quatrième partie, intitulée *Speculum morale*, le Miroir moral, est un extrait de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin et d'autres ouvrages théologiques du temps, écrit dans le XIV^e siècle. C'est dans le *Speculum naturale* que Vincent de Beauvais traite de l'âme, conformément à la division d'Aristote, qui fait entrer la psychologie dans la physique. Il passe en revue, dans cette partie, l'ouvrage des six jours de la création, d'après l'ordre établi par la *Genèse*, en commençant par les éléments et en finissant par l'homme, après un premier livre consacré à Dieu et aux anges. Dans le *Miroir scientifique* il est question de la philosophie, de la théologie, de la morale, de la grammaire, de la rhétorique, de la logique, de la poésie, de la politique, de l'économique, du droit civil, de la médecine, des mathématiques, etc. Aristote, Boèce, saint Bernard, Cicéron, mais le premier surtout, sont les auteurs qui ont été le plus mis à contribution. Le *Miroir historique* est le moins intéressant; il porte toutes les traces d'une époque de superstition et d'ignorance. L'ouvrage tout entier a été imprimé pour la première fois en 10 vol. in-f°, Strasbourg, 1473, puis en 4 vol. in-f°, Douai, 1624. Les quatre parties ont été imprimées séparément à Venise, en 1493 et 1494; à Mayence, en 1474; à Bâle, en 1481; à Nuremberg, en 1483. La partie historique a été traduite en français sous le titre de *Miroir historial*, 5 vol. in-f°, Paris, 1495-96. — L'historien Schlosser a traduit en allemand cinquante et un chapitres du livre VI du *Miroir scientifique*, sous le titre de *Manuel*

d'éducation de Vincent de Beauvais, à l'usage des princes et de leurs instituteurs, 2 vol. in-8, Francfort, 1819. — On peut consulter sur Vincent de Beauvais, Jourdain, *Recherches critiques sur les traductions d'Aristote*, note Q. X.

VITALISME, voyez le SUPPLÉMENT.

VIVES (Louis-Jean) se rattache à cette série de libres penseurs qui commencèrent, au XVI^e siècle, à ébranler l'autorité d'Aristote, et préparèrent la grande révolution cartésienne. Né à Valence (en Espagne) en 1492, Louis Vives fut d'abord professeur à Louvain, puis à l'université d'Oxford. L'indépendance de son caractère attira sur lui des persécutions. Après avoir été précepteur de Marie, fille d'Henri VIII, il osa blâmer le divorce du roi, fut emprisonné, puis exilé d'Angleterre, passa en Espagne, et revint se fixer à Bruges où il mourut en 1540, après avoir été l'ami d'Érasme et de Guillaume Budé.

Après avoir écrit d'abord en faveur de la philosophie scolastique, qu'il avait étudiée à Paris, Louis Vives, comme plus tard Ramus, s'attacha à Aristote dans son *Traité sur la Dialectique*; si les innovations qu'il propose ont peu de valeur dans le champ même de la logique, elles ne manquent pas d'importance dans l'histoire de la philosophie, comme tentatives en faveur du libre examen. Nous en trouvons la preuve dans la préface des *Exercitationes paradoxice adversus Aristotelem*, par Gassendi.

« J'étais enchaîné, dit-il, par le préjugé général qui faisait approuver Aristote par tous les savants. Mais la lecture de Vives et de mon ami Charron m'a donné le courage d'agir. »

Les *Œuvres complètes* de Vives ont été publiées, une première fois, à Bâle, en 1555 (2 vol in-f°), une seconde fois, à Valence. Celui de tous ses ouvrages qui intéresse le plus la philosophie a pour titre : *de Causis corruptarum artium*, en trois tomes, dont le dernier contient les traités : *de Prima philosophia*; *de Explanatione essentiarum*; *de Censura veri*; *de Instrumento probitatis et de disputatione*; *de Initii scietis et laudibus philosophie*. Il a aussi publié, à part, un traité de *Anima et vita*, in-4, Bâle, 1538, et *Dialectics*, lib. IV, in-4, 1550. X.

VOET ou **VOETIUS** (Gilbert) est le plus violent et le plus redoutable adversaire qu'ait rencontré la philosophie de Descartes en Hollande. C'est uniquement sous ce point de vue que nous avons à le considérer, sans nous occuper de ces innombrables controverses théologiques ou s'est passée toute sa vie. Voetius est un de ces types de fanatisme et d'hypocrisie qui trop souvent on rencontre dans l'histoire des luttes et des persécutions de la philosophie. Né en 1593, à Heusde, il fit ses études à l'université de Leyde, et il y exerça ensuite le ministère sacré jusqu'en 1634, où il fut nommé professeur de théologie et de langues orientales. Bientôt il s'y fit un certain crédit auprès des magistrats et du peuple, par l'ostentation de son zèle en faveur de la religion réformée et contre les sectes dissidentes, mais surtout contre le papisme. Voici le portrait qu'en fait Descartes dans sa lettre au P. Dinet : « C'est un homme qui passe, dans le monde, pour théologien, pour prédicateur, et pour un homme de controverse et de dispute, lequel s'est acquis un grand crédit parmi la populace, de ce que, déclarant tantôt contre la religion romaine, tantôt contre les autres qui sont différentes de la sienne, et tantôt invoquant contre les puissances du siècle, il fait éclater un zèle ardent et libre pour la religion, entremêlant aussi quelquefois, dans ses discours, des paroles de raillerie qui gagnent l'oreille du menu peuple. » Il se fit le champion de toutes les anciennes doctrines; et déjà, avant

d'attaquer Descartes, il avait fait la guerre à celui qui, le premier dans l'Université, avait enseigné la circulation du sang. L'intérêt de l'école, de l'Église et de l'État, la perfidie et la violence ouverte, les thèses philosophiques, les sermons, les calomnies les plus odieuses, les dénégations à l'Université et aux magistrats, il mit tout en œuvre pour perdre Descartes.

D'abord, dans des thèses publiquement soutenues sur l'athéisme, il avait insinué et répandu contre lui, sans le nommer, mais en le désignant à ne pas s'y tromper, l'accusation d'athéisme. Il semble qu'entre tous les philosophes, Descartes dut être à l'abri d'une telle accusation; mais comme elle était plus propre que toute autre à faire impression sur la foule, Voetius s'y attacha de préférence. En même temps, ce qui était une accusation non moins dangereuse en Hollande, il lui reprochait la religion de son pays, son attachement aux jésuites, le qualifiait de méchant jésuite (*jesuitaster*), et le représentait comme dangereux pour les lois de l'État et la religion réformée. Ainsi cherchait-il à exciter les esprits contre la philosophie nouvelle. Mais d'abord il frappa les premiers coups contre un disciple imprudent, et non contre le maître lui-même. Ce disciple était Régius, professeur de médecine à l'Université, qui, entraîné par sa fougue et indocile aux sages conseils de Descartes, donna bientôt des armes contre lui à Voetius et à ses partisans. A force d'intrigues, Voetius obtint une sentence des magistrats, qui ordonnait à Régius de se renfermer dans son cours de médecine, et lui interdisait toute leçon particulière. En même temps, il réussissait à faire condamner, le 16 mars 1642, par la majorité des professeurs réunis en assemblée générale, la philosophie nouvelle, *philosophia nova et presumpta*, comme contraire à l'ancienne et à la vraie, comme conduisant au scepticisme et à l'irrégion. Ensuite il dirige ses coups contre le maître lui-même; il met en avant un de ses élèves, Martin Schoockius, qui, sous sa dictée, écrit contre Descartes un livre diffamatoire intitulé : *Methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*. Descartes y était accusé d'athéisme et comparé à Vanini. Il répondit par une longue lettre à Voetius, comme au véritable auteur du livre, dans laquelle, avec une admirable force de bon sens, d'ironie et de dialectique, il mettait au néant ses calomnies contre sa personne et sa doctrine, en démasquant son ignorance, son hypocrisie et sa mauvaise foi. Voetius redouble de fureur, circonviert les magistrats, et en obtient une sentence qui condamne comme diffamatoires la lettre à Voetius, et une lettre au P. Dinet, où Descartes racontait toute cette querelle avec un portrait peu flatte de son adversaire. Descartes lui-même, comme un criminel, était cité, au son de la cloche, à comparaître, sous la double accusation d'athéisme et de calomnie. L'affaire pouvait être grave; à tout le moins risquait-il d'être condamné à une forte amende et à voir ses livres brûlés par la main du bourreau. Il s'en tira par la protection de l'ambassadeur de France et du prince d'Orange, qui fit blâmer les magistrats d'Utrecht par les États de la province. Descartes lui-même, dans une lettre remarquable par sa noblesse et sa fermeté, avait demandé satisfaction aux magistrats de la ville, trompés par Voetius, contre l'iniquité de leurs sentences et de leurs poursuites, et contre l'interdiction de tout ouvrage en sa faveur; enfin il avait cité Schoockius comme calomniateur devant le sénat académique de l'université de Groningue, où il était professeur. L'affaire tourna à la confusion de Voetius; Schoockius en effet se défendit en l'ac-

cusant d'avoir falsifié son manuscrit, et d'y avoir ajouté la comparaison de Vanini. En outre il déclara que, quant à lui, il ne tenait nullement Descartes pour un impie et un athée. Ces protestations et ces rétractations furent consignées dans la sentence du sénat, qui engagea Descartes à s'en contenter et à ne pas pousser l'affaire plus avant. Descartes sortit donc ainsi, avec honneur et avantage, de sa lutte contre Voetius. Après la mort de Descartes, Voetius et ses partisans obtinrent un certain nombre de décrets des synodes et des universités contre la nouvelle philosophie. Ils réussirent, en 1676, à en faire bannir l'enseignement des universités d'Utrecht et de Leyde. Mais, malgré tous ces décrets, le cartésianisme continua de se développer et d'être publiquement enseigné dans presque toutes les universités de la Hollande.

Sur Voetius et ses luttes avec Descartes, il faut consulter : la *Vie de Descartes* par Baillet; les deux lettres de Descartes à Voetius et au P. Dinet, et sa lettre apologétique aux magistrats de la ville d'Utrecht. F. B.

VOLNEY (Constantin-François Chassebœuf, comte de), né à Craon le 3 février 1757, mort à Paris le 25 avril 1820, resta jusqu'à la fin de sa vie un des plus ardents défenseurs de la philosophie du XVIII^e siècle, dont il appliqua les principes à la philologie, à l'histoire, à la morale et à la critique des religions. Ayant perdu sa mère à l'âge de deux ans, il dut sa première éducation à une vieille parente qui l'aimait peu et à une servante de campagne qui l'aimait trop. Son père, avocat de Craon, en le faisant entrer au petit collège d'Ancenis, le força à substituer au nom de Chassebœuf celui de Boisgirais, remplaçant plus tard par celui de Volney. Il n'avait encore que dix-sept ans lorsqu'il termina ses études au collège d'Angers. Son père, ne voulant ou ne pouvant pas s'occuper de lui, le fit émanciper à ce moment, et lui remit la gestion de sa fortune composée en tout de onze cents livres de rentes.

Arrivé à Paris, le jeune Volney se consacra d'abord à la médecine, qui fut bien vite détrônée dans ses affections par l'histoire. Il publia en 1781 un mémoire sur la *Chronologie d'Hérodote* qui commença sa réputation et lui ouvrit les salons du baron d'Holbach et de Mme Helvétius. Alors naquit en lui le goût des voyages. Cédant au désir de visiter l'Orient, berceau de la civilisation, il consacra trente ans à parcourir l'Égypte et la Syrie, après avoir appris l'arabe chez les Druses, dans un couvent du Liban. A son retour, il publia le récit de ses explorations (*Voyage en Égypte et en Syrie*, in-8, Paris, 1787), qui obtint un grand succès et est resté un livre estimé. Nommé directeur de l'agriculture et du commerce en Corse, il donna sa démission en 1789 et fut envoyé par la sénéschaussée d'Angers aux États généraux, bientôt transformés en Assemblée nationale. C'est lui qui, dans la déclaration de la Constituante adressée aux puissances étrangères, fit insérer ces mots : « La nation française s'interdit dès ce moment d'entreprendre aucune guerre en vue d'accroître son territoire. » C'est à lui que Mirabeau emprunta cette phrase si souvent citée : « Je vois d'ici la fenêtre d'où la main sacrilège d'un de nos rois, etc. »

Les fonctions de législateur n'empêchèrent pas Volney d'écrire. C'est en 1791 qu'il publia les *Iuines*, le plus célèbre de ses ouvrages, et en 1793 la *Loi naturelle* ou *Catéchisme du citoyen*. Ayant acheté en 1792 le domaine de la Conflans, en Corse, il entreprit d'y naturaliser les plantes les plus utiles de l'Inde et des Tropiques, mais l'état politique du pays le força d'abandonner ses essais d'agriculture. Hostile au gouvernement de

la Terreur, il fut emprisonné comme royaliste et ne dut sa délivrance qu'à la journée du 9 thermidor. En 1794, il fut nommé professeur d'histoire aux Écoles normales et entra peu de temps après à l'Institut nouvellement créé. Il publia en 1797 un *Tableau du climat et des éléments du sol des États-Unis*, souvenir d'un voyage qu'il avait fait dans ce pays en 1795. Mécontent du Directoire autant qu'il l'avait été de la Terreur, il seconda de toute son influence l'acte du 18 brumaire, mais refusa le ministère de l'intérieur que le général Bonaparte lui fit offrir quelques jours après le coup d'État. Il se contenta de la dignité de sénateur dont il voulut se démettre au moment de la proclamation de l'empire. L'empereur, malgré la vive opposition qu'il avait faite à quelques-uns de ses actes les plus importants, tels que le Concordat et l'expédition de Saint-Domingue, le força à la garder jusqu'à sa mort et y ajouta le titre de comte de l'empire.

Retiré à la campagne, Volney consacra ses dernières années à des travaux historiques et philologiques. Il composa un alphabet universel à l'aide duquel il espérait qu'on pourrait écrire toutes les langues. Sa *Simplification des langues orientales* le fit nommer membre de la Société Asiatique de Calcutta. On remarqua aussi, surtout en France, son *Discours philosophique sur l'étude des langues* (compris dans le tome I de ses Œuvres). Enfin, il a fondé un prix annuel de quinze cents francs à décerner au meilleur mémoire de philologie. — Ses *Œuvres complètes* ont été publiées à Paris en 1821 (8 vol. in-8) et ses *Œuvres choisies* en 1827 (6 vol. in-32).

Les seuls écrits de Volney dont nous ayons à nous occuper ici sont *les Ruines*, la *Loi naturelle* et le *Discours philosophique sur l'étude des langues*.

Dans *les Ruines* nous trouvons une philosophie de l'histoire et une philosophie des religions, élevées l'une et l'autre sur les principes métaphysiques du XVIII^e siècle, c'est-à-dire ceux de Locke et de Condillac. Le tout est revêtu d'une forme théâtrale, justement condamnée aujourd'hui, mais qui a beaucoup contribué au succès du livre. L'auteur, en présence des ruines de Palmyre, ne peut s'empêcher de penser à tous les empires dispersés et de prévoir la chute plus ou moins éloignée de ceux qui nous paraissent aujourd'hui les plus puissants. Il se demande si l'homme ne serait pas la victime d'une aveugle fatalité ou d'une malédiction divine, prononcée contre lui dès son origine. Un fantôme lui apparaît, « le génie des tombeaux et des ruines », c'est-à-dire le génie de l'histoire, qui lui explique que la fatalité est un vain mot et que Dieu ne saurait maudire son œuvre, que la source des calamités humaines est dans l'homme lui-même, dans ses passions et dans ses crimes. L'homme est régi par des lois naturelles, qu'il a reçues avec l'existence même « de la puissance secrète qui anime l'univers » ; mais ces lois ne font aucun tort à sa liberté. C'est donc par l'abus de sa liberté, ou parce qu'il s'en est servi contre les lois naturelles, que l'homme a été si longtemps malheureux.

Né dans l'état sauvage, il en est sorti sous l'impulsion du besoin, par l'attrait du plaisir et l'aversion de la douleur. En un mot, c'est l'amour de soi, seul mobile de ses actions, qui l'a rendu à la fois sociable et industrieux. L'expérience l'ayant instruit de sa faiblesse individuelle, il s'est associé à ses semblables pour lutter avec eux contre les dangers communs et profiter du concours de leur activité et de leur intelligence.

Mais l'amour-propre s'étant développé outre mesure avec les arts et la civilisation, les hommes

s'écarterent des lois de la nature. Ils confondirent le bonheur avec les jouissances déréglées. La soif des jouissances les rendit cupides, la cupidité les rendit violents. Les forts opprimèrent les faibles ; les faibles se coalisèrent contre les forts. À l'égalité et à la liberté des premiers temps succédèrent l'inégalité et la servitude. La haine des classes aboutit à la guerre civile, la guerre civile produisit l'anarchie et le despotisme.

Les États se conduisent entre eux de la même manière que les individus et les classes d'un même État. Divisés par l'orgueil et par l'ambition, ils se font la guerre. Les vainqueurs se font servir par les vaincus ; toute la terre se partage en maîtres et en esclaves, et les premiers, pour assurer leur domination, appellent le despotisme religieux au secours du despotisme politique.

Mais cet état de choses ne pouvait durer, car l'homme est perfectible. Depuis trois siècles surtout, c'est-à-dire depuis le commencement du XVI^e siècle, un grand progrès s'est accompli. Les révolutions mêmes qui ont ébranlé les empires et les guerres qui les ont dévastés ont eu pour effet de rapprocher les esprits. Grâce à l'invention de l'imprimerie, les lumières se sont répandues et continuent à se répandre avec une prodigieuse rapidité. Des conquêtes encore plus importantes sont réservées à l'avenir. Nations et individus, tous finiront par comprendre que la morale est une science physique, composée des éléments mêmes de l'organisation de l'homme. Tous sauront qu'ils doivent être modérés et justes, parce que chacun y trouve sa sûreté et son avantage. « Les particuliers sentiront que le bonheur individuel est lié au bonheur de la société ; les faibles, que l'égalité fait leur force ; les riches, que la mesure des jouissances est bornée par la constitution des organes ; le pauvre, que c'est dans l'emploi du temps et la paix du cœur que consiste le plus haut degré du bonheur de l'homme, et l'opinion publique, atteignant les rois jusque sur leurs trônes, les forcera de se contenir dans les bornes d'une autorité régulière.... L'espèce entière deviendra une grande société, une grande famille, gouvernée par un même esprit, par de communes lois et jouissant de toutes les félicités dont la nature humaine est capable (ch. XIII, p. 84-85). »

À en croire Volney, l'âge heureux qui est appelé à jouir de tous ces biens n'est pas aussi éloigné qu'on pourrait le supposer. « La terre, dit-il (p. 86-87), attend un peuple législateur, elle le désire, elle l'appelle, et mon cœur l'entend. » C'est du peuple français qu'il s'agit ici ; car Volney, en écrivant *les Ruines*, en était encore aux illusions de 89. Il donne même pour base à la législation future de tous les peuples la déclaration des droits de l'homme de la Constituante ; il fait allusion à la nuit du 4 août et prédit la victoire définitive de la révolution sur les guerres qui ont pour but de l'étouffer. Là ne s'arrête pas son optimisme. Aux États généraux de la France devront succéder, selon lui, les États généraux de l'humanité formés des délégués de tous les peuples, de toutes les races de la terre. Le *Législateur*, c'est-à-dire l'interprète du peuple libre, du peuple Messie, proposera à cette assemblée de ne plus reconnaître qu'une seule loi, celle de la nature ; qu'un seul code, celui de la raison ; qu'un seul trône, celui de la justice ; et qu'un seul auteur, celui de l'union (ch. XIX).

C'est devant cette même assemblée que l'auteur, passant de la philosophie de l'histoire à la critique philosophique des religions, fait comparaître les ministres et les interprètes de tous les cultes, de toutes les croyances qui ont existé et qui existent encore aujourd'hui dans le monde

Après les avoir combattus les uns par les autres en opposant les révélations aux révélations, les miracles aux miracles, l'autorité à l'autorité, l'auteur donne la parole à un des philosophes présents à la réunion, c'est-à-dire qu'il prend pour son propre compte et explique à sa manière l'origine et la succession des religions. Voici la substance de son discours.

Les sens étant l'unique source de nos idées, les idées religieuses, comme toutes les autres, se rapportent nécessairement au monde physique. Mais elles revêtent successivement plusieurs formes, qui constituent autant de cultes différents. Le premier culte s'adresse aux éléments, aux forces, aux agents, aux phénomènes de la nature dont l'homme ressent immédiatement les bons ou les mauvais effets. C'est le culte des sauvages ou le fétichisme. Le deuxième, d'un caractère déjà plus général, s'adresse aux astres, aux constellations célestes. C'est le sabéisme, qui a pour berceau l'Égypte, d'où il se répandit en Chaldée et en Perse. Le troisième culte est celui des symboles, des images, des statues ou même de certains animaux pris pour emblèmes des phénomènes du ciel ou de la nature. C'est ce qu'on a appelé l'idolâtrie. Le quatrième culte, c'est le dualisme, qui partage les attributs divins entre deux principes contraires, le principe du bien et celui du mal, le principe de la lumière et celui des ténèbres. Le cinquième culte est celui qui ajoute à la vie présente une vie à venir, un paradis céleste où les âmes seront récompensées, un enfer où elles seront punies en quittant ce monde. Le sixième culte, c'est le panthéisme, qui adore l'univers sous différents noms. Le septième ne reconnaît les attributs divins qu'à une âme du monde; enfin le huitième proclame l'existence d'un artisan du monde, d'un *demiurge*, qui réduit le monde à l'état de machine et qu'on adore tantôt sous un seul nom, tantôt sous un nom multiple représentant plusieurs personnes.

Cette philosophie des religions, empruntée en grande partie à Dupuis, a fourni elle-même plusieurs aperçus à la *Religion* de Benjamin Constant. Elle est ruinée par le principe même sur lequel elle repose : car si l'homme n'a d'autres idées que celles qui lui viennent des sens, d'où vient qu'il s'est tant occupé de l'idéal, de l'infini, du divin, du parfait? D'où vient qu'il a toujours cherché, en dehors et au-dessus des phénomènes du monde visible, la cause invisible de ces phénomènes?

La philosophie de l'histoire de Volney donne lieu à la même critique. Les idées qui dérivent des sens ne sauraient nous expliquer la liberté, dont l'abus nous est représenté comme la cause de toutes nos misères. Elles sont absolument étrangères à cette perfection indéfinie, à cette justice universelle vers laquelle nous gravitons sans cesse et qui est le but avoué ou inconscient de tous nos efforts.

Il nous reste, après ces réflexions, peu de chose à dire de la *Loi naturelle* de Volney. Le sens de ce petit traité est résumé tout entier dans le sous-titre : *Principes physiques de la loi morale*.

Le premier principe de la loi morale, d'après l'auteur, est de veiller à la conservation de soi-même. La société n'est qu'un des moyens que nous offre la nature pour remplir cette obligation. Elle repose tout entière sur l'amour de soi. — Le bien et le mal moral ne diffèrent du bien et du mal physique, que parce que ceux-ci agissent sur nous d'une manière directe, tandis que ceux-là ne se font sentir qu'indirectement. — Il faut rechercher la vertu pour les avantages que nous

en retirons et fuir le vice pour le dommage qu'il cause. La charité même doit être intéressée. La propreté et l'économie sont des vertus comme la charité et la justice. — Nous n'avons pas de devoirs à remplir envers Dieu; car Dieu n'est que *l'agent suprême, le mouleur universel et identique*. Le seul culte que nous puissions lui rendre, c'est de suivre les lois de la nature.

Le *Discours sur l'étude philosophique des langues*, est une œuvre de bon sens, mais qui n'intéresse la philosophie que d'une manière indirecte. Il conseille de substituer, dans cette branche des connaissances humaines, la méthode d'observation à la méthode hypothétique; d'abandonner la question de l'origine des langues pour ne s'occuper que de leur nature, de leur composition et de leurs rapports.

VOLONTÉ. VOYEZ LE SUPPLÉMENT.

VOLTAIRE naquit à Châtenay, près de Sceaux, en 1694. Il étudia au collège Louis-le-Grand, sous les jésuites. Présenté à Ninon par l'abbé de Châteauneuf, il lui plut, et elle lui légua deux mille francs pour acheter des livres. Cet abbé l'introduisit encore dans la société des beaux esprits, où régnait une grande liberté de penser. Il fut mis un an à la Bastille (1715), pour une satire, qu'il n'avait pas faite, contre Louis XIV insulté par un chevalier de Rohan, il lui demanda réparation; le grand seigneur le fit battre par ses valets et mettre à la Bastille (1726). Il en sortit au bout de six mois, mais avec l'ordre de quitter la France, et se rendit en Angleterre, où il admira une nation qui vivait libre sous la royauté constitutionnelle, et une philosophie hardie qui substituait à la religion et à la morale révélée la religion et la morale naturelle. Il se lia avec Toland, Tindal, Collins, Bolingbroke. Il revint clandestinement en France; en 1735, il publia ses *Lettres sur les Anglais*. Le clergé demanda la suppression de ces *Lettres*, et l'obtint par un arrêt du conseil. Le Parlement brûla le livre; le garde des sceaux fit exiler l'auteur. Voltaire, l'orage passé, revint à Paris, et, peu après, se réfugia au château de Cirey (en Lorraine), chez la marquise du Châtelet, son amie (1735-40). En 1740, pressé par Frédéric de Prusse, il se rendit près de lui, à Vesel, et, trois ans après, lui fut renvoyé avec une mission qui réussit. Deux fois refusé à l'Académie, il y entra en 1746. Recueilli à Sceaux par la duchesse du Maine, à Lunéville par Stanislas, il perdit, en 1749, Mme du Châtelet, et, en 1750, se rendit près de Frédéric, qui lui offrait une grande position. Des mésintelligences survinrent entre lui et Maupertuis, et, à la suite, entre lui et Frédéric. Il quitta la Prusse (1753); il séjourna près de deux ans dans l'Allemagne et dans l'Alsace, habita quelque temps les Délices, aux portes de Genève, et se fixa enfin à Ferney, dans le pays de Gex (1758), pays presque indépendant. On l'appela le patriarche de Ferney. En 1778, il fit un voyage à Paris, y fut accueilli avec un enthousiasme prodigieux, et y mourut trois mois après (30 mai). Comme il lui avait échappé à ses derniers moments, le clergé refusa de l'enterrer à Paris; son corps, errant, fut reçu, à l'abbaye de Scellières, par l'abbé Mignot, son neveu, et, en 1791, solennellement transporté au Panthéon.

Nos philosophes du XVIII^e siècle professent que toutes les idées viennent de l'expérience. Comme cette formule est celle du sensualisme, on les prend volontiers pour sensualistes; et, comme le sensualisme nie l'âme, Dieu, la justice et la liberté, on leur impose de nier l'âme, Dieu, la justice et la liberté, sous peine d'inconséquence. Or, ils ont justement défendu la liberté politique et la justice sociale; l'inconséquence est donc

flagrante, et les hommes de ce siècle, disciples de ces philosophes, sont aussi inconséquents que leurs maîtres.

Qu'un philosophe se démente, il n'y a là rien de bien étonnant; mais une génération! Qu'un homme pense d'une façon et agisse de l'autre, cela se voit chaque jour; mais qu'un peuple en fasse autant, qu'il pense selon certains principes et agisse selon les principes diamétralement contraires, qu'il soit matérialiste, athée, égoïste, matérialiste fervent, et qu'avec cette même ferveur il se porte aux institutions généreuses qui combattent de front le matérialisme, l'athéisme, l'égoïsme et le fatalisme, cela ne se comprendra jamais.

La contradiction qu'on signale n'existe pas. Il faut entendre la formule citée; elle a deux significations. Voici la première : les sens sont l'unique source de nos idées; il n'y a dans notre entendement ce que les sens y ont apporté; notre esprit peut opérer sur les données de l'expérience, composer, décomposer, comparer, généraliser, classer, induire et raisonner; mais il n'ajoute rien du sien, pas le moindre élément nouveau; il ne crée rien de nouveau que l'ordre de ces éléments : il est stérile.

Voici la seconde signification : si l'expérience n'agissait pas, l'esprit n'agirait pas non plus. Si nous ne connaissons d'abord, par les sens et la conscience, le monde extérieur et le monde intérieur, nous n'arriverions pas à connaître Dieu; si nous ne connaissons d'abord par les sens et la conscience des sentiments et des actions humaines, nous n'arriverions pas à connaître le bien et le mal.

Or, il y a entre ces deux interprétations de la même formule une différence énorme, la différence de l'erreur à la vérité. Il est très-faux que l'expérience soit l'origine de toutes nos idées, il est très-vrai que l'expérience est à l'origine de toutes nos idées. Il est très-faux que l'esprit soit stérile, qu'il ne produise rien de son fonds, et qu'il se borne à arranger les données de l'expérience; mais il est très-vrai que si l'expérience n'entraît d'abord en jeu, l'esprit n'entrerait pas en jeu à son tour, et que, pour qu'il produise, il faut qu'il soit provoqué. Par malheur, la formule célèbre « toutes nos idées viennent des sens » veut dire l'une et l'autre chose, et deux personnes qui la répètent ensemble peuvent fort bien ne pas s'entendre et même se combattre. Il reste donc à demander aux philosophes du xviii^e siècle de s'expliquer.

Locke, on s'en souvient, avait attribué à Descartes l'idée bizarre que nous venons au monde avec des idées toutes faites, et qu'avant d'avoir les yeux ouverts, nous avons de certaines notions métaphysiques; à quoi Descartes assurément n'avait jamais songé. Locke le relève là-dessus comme il convient et lui fait la leçon, un peu longue, qu'on trouve dans ses *Essais*. Il détruit de fond en comble la théorie des idées innées, réfutation bien précieuse, si jamais quelque philosophe s'avise de cette absurdité. Nos philosophes français du xviii^e siècle, Voltaire comme les autres, n'ont connu Descartes qu'à travers Locke. Voltaire lui emprunte donc sa lourde machine de guerre; mais en la recevant il l'allège, et en fait un trait perçant :

« Le cartésien prit la parole et dit : l'âme est un esprit pur qui a reçu dans le ventre de sa mère toutes les idées métaphysiques, et qui, en sortant de là, est obligée d'aller à l'école, et d'apprendre tout de nouveau ce qu'elle a si bien su et qu'elle ne saura plus. Ce n'était donc pas la peine, répondit l'animal de huit lieues, que ton âme fût si savante dans le ventre de ta mère,

pour être si ignorante quand tu aurais de la barbe au menton.

« Un petit partisan de Locke était là tout auprès, et quand on lui eut enfin adressé la parole : Je ne sais pas, dit-il, comment je pense, mais je sais que je n'ai jamais pensé qu'à l'occasion de mes sens.... L'animal de Sirius sourit : il ne trouva pas celui-là le moins sage; et le nain de Saturne aurait embrassé le sectateur de Locke sans l'extrême disproportion. » (*Micromégas*, ch. vii.)

Voyons donc ce que Voltaire pense à l'occasion de ses sens. Il règle toute sa philosophie sur deux maximes, la croyance au sens commun et les nécessités de la pratique : « Je ramène toujours, autant que je peux, ma métaphysique à la morale. » (*Corresp. avec Frédéric*, lettre 32.) Et, conformément à ces règles, il admet le devoir, Dieu, la liberté, l'instinct, le désintéressement, même, en plus d'un endroit, la vie future.

Le voici d'abord établissant la vérité d'une loi morale nécessaire, absolue, éternelle, universelle, contre les empiriques, contre Locke lui-même, qu'il appelle si souvent son maître :

« Kou. — La secte de Laokium dit qu'il n'y a ni juste ni injuste, ni vice ni vertu.

« Cu-Su. — La secte de Laokium dit-elle qu'il n'y a ni santé ni maladie? » (*Cu-Su et Kou.*)

« Plus j'ai vu des hommes différents par le climat, les mœurs, le langage, les lois, le culte, et par la mesure de leur intelligence, et plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même fonds de morale.

« La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion.

« Je mets en fait qu'il n'y a aucun peuple chez lequel il soit juste, beau, convenable, honnête, de refuser la nourriture à son père et à sa mère quand on peut leur en donner; que nulle peuplade n'a jamais pu regarder la calomnie comme une bonne action, non pas même une compagnie de bigots fanatiques.

« Les plus grands crimes qui affligent la société humaine sont commis sous un faux prétexte de justice.

« Les limites du juste et de l'injuste sont très-difficiles à poser; comme l'état mitoyen entre la santé et la maladie, entre ce qui est convenable et la disconvenance des choses, entre le faux et le vrai, est difficile à marquer. Ce sont des nuances qui se mêlent, mais les couleurs tranchantes frappent tous les yeux. — Il y a mille différences dans les interprétations de la loi morale, en mille circonstances; mais le fond subsiste toujours le même, et ce fond est l'idée du juste et de l'injuste. » (*Le Philosophe ignorant.*)

Ainsi le disciple reprend le maître; il intitule un chapitre : *Contre Locke*, et s'adressant à Hobbes :

« C'est en vain que tu étonnes tes lecteurs en réussissant presque à leur prouver qu'il n'y a aucunes lois dans le monde que des lois de convention; qu'il n'y a de juste et d'injuste que ce qu'on est convenu d'appeler tel dans un pays. Si tu t'étais trouvé seul avec Cromwell dans une île déserte, et que Cromwell eût voulu te tuer pour avoir pris le parti de ton roi dans l'île d'Angleterre, cet attentat ne t'aurait-il pas paru aussi injuste dans ta nouvelle île, qu'il te l'aurait paru dans ta patrie? — Penses-tu que le pouvoir donne le droit, et qu'un fils robuste n'ait rien à se reprocher pour avoir assassiné son père languissant et décrépité? Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre dans son cœur. »

Avec cette ferme notion du juste et de l'injuste, on est loin des empiriques, loin de Locke, qui recueille à plaisir les jugemens divers des hommes sur ces objets.

Quant à la liberté, Voltaire l'a défendue dans mille endroits, et de plus il nous a laissé un vrai traité sur la matière dans sa discussion avec le fataliste Frédéric (*Correspondance avec le prince royal de Prusse*). La discussion de Voltaire est pressante, juste, spirituelle, éloquente, touchante même; il faut la lire; bornons-nous ici à l'analyser :

1° La liberté est le pouvoir de penser à une chose ou de n'y pas penser, de se mouvoir et de ne pas se mouvoir, conformément au choix de notre esprit;

2° Notre sentiment intérieur, irrésistible, nous assure que nous sommes libres. Ce sentiment est si fort, qu'il ne faudrait pas moins, pour nous en faire douter, qu'une démonstration qui nous prouvât qu'il implique contradiction que nous soyons libres. Or, certainement, il n'y a point de telles démonstrations;

3° Si je croyais être libre, et que je ne le fusse point, il faudrait que Dieu m'eût créé exprès pour me tromper. Il ne résulterait de cette illusion perpétuelle que Dieu nous ferait, qu'une façon d'agir dans l'Être suprême indigne de sa sagesse infinie;

4° Les ennemis de la liberté avouent que ce sentiment intérieur existe; il n'y en a aucun qui doute de bonne foi de sa propre liberté, et dont la conscience ne s'élève contre le sentiment artificiel par lequel ils veulent se persuader qu'ils sont contraints dans toutes leurs actions;

5° Enfin, les fatalistes sont obligés eux-mêmes de démentir à tout moment leur opinion par leur conduite.

On élève des objections contre la liberté.

1° Des accidents corporels, des passions nous l'enlèvent.

R. — Ce raisonnement est tout semblable à celui-ci : les hommes sont quelquefois malades, donc ils n'ont jamais de santé. Or, qui ne voit pas, au contraire, que sentir sa maladie et son esclavage, c'est une preuve qu'on a été sain et libre. La liberté dans l'homme est la santé de l'âme;

2° La volonté est toujours déterminée nécessairement par les choses que notre entendement juge être les meilleures, de même qu'une balance est toujours emportée par le plus grand poids.

R. — On fait, sans s'en apercevoir, autant de petits êtres de la volonté et de l'entendement, lesquels on suppose agir l'un sur l'autre. Mais c'est une méprise. Il n'y a qu'un seul être qui juge et résout, passif quand il juge, actif quand il résout; et il n'y a aucune liaison entre ce qui est passif et ce qui est actif.

Sans doute les différences des choses déterminent notre entendement. Si la liberté d'indifférence existait, selon cette belle définition, les idiots, les imbéciles, les animaux même, seraient plus libres que nous; et nous le serions d'autant plus que nous aurions moins d'idées et que nous apercevions moins les différences des choses; c'est-à-dire à proportion que nous serions plus imbéciles, ce qui est absurde.

Nous choisissons ce que nous jugeons être le meilleur; mais la nécessité physique et la nécessité morale sont deux choses qu'il faut distinguer avec soin. Cette nécessité morale est très-compatible avec la liberté naturelle et physique la plus parfaite.

Plus nos déterminations sont fondées sur de bonnes raisons, plus nous approchons de la per-

fection; et c'est cette perfection, dans un degré plus éminent, qui caractérise la liberté des êtres plus parfaits que nous, et celle de Dieu même; car, que l'on y prenne bien garde, Dieu ne peut être libre que de cette façon.

3° Dieu prévoit mes actions et infailliblement; donc je ne suis pas libre.

R. — La prescience de Dieu n'est pas la cause de l'existence des choses, mais elle est elle-même fondée sur cette existence.

La simple prescience d'une action, avant qu'elle soit faite, ne diffère en rien de la connaissance qu'on en a après qu'elle est faite.

De ce que nous ignorons l'accord de la prescience divine et de la liberté humaine, il ne suit pas que cet accord soit incompréhensible ni impossible.

Dieu a pu créer des créatures libres; car il peut tout hors les contradictoires, hors communiquer sa perfection. La liberté n'est pas cela, sinon il nous serait impossible de nous croire libres, comme il nous est impossible de nous croire infinis. Si donc créer des êtres libres et prévoir leurs actions était contradictoire, Dieu aurait pu consentir à ignorer ces actions, à peu près, s'il est permis de parler ainsi, comme un roi peut ignorer ce que fera un général à qui il a donné carte blanche.

Cet argument de la prescience de Dieu, s'il avait quelque force contre la liberté de l'homme, détruirait encore également celle de Dieu; car il prévoit, et infailliblement, ce qu'il fera.

Ne pourrait-on pas dire que Dieu prévoit nos actions libres, à peu près comme un homme d'esprit prévoit le parti que prendra, dans une telle occasion, un homme dont il connaît le caractère?

4° Si l'homme était libre, il serait indépendant de Dieu.

R. — Cette communication qu'il nous a faite d'un peu de liberté ne nuit en rien à sa puissance infinie, puisque elle-même est un effet de sa puissance infinie.

Puis, après avoir discuté, il s'échappe éloquentement : « Daignez, au nom de l'humanité, penser que nous avons quelque liberté; car si vous croyez que nous sommes de purs machines, que deviendra l'amitié dont vous faites vos délices? De quel prix seront les grandes actions que vous ferez? Quelle reconnaissance vous devra-t-on des soins que Votre Altesse Royale prendra de rendre les hommes plus heureux et meilleurs? Comment, enfin, regarderez-vous l'attachement qu'on a pour vous, les services qu'on vous rendra, le sang qu'on versera pour vous? Quoi! le plus généreux, le plus tendre, le plus sage des hommes verrait tout ce qu'on fait pour lui plaire du même œil dont on voit des roues de moulin tourner sur le courant de l'eau, et se briser à force de servir! Non, monseigneur, votre âme est trop noble pour se priver ainsi de son plus beau partage. » (*Correspondance avec Frédéric*, lettre 39.)

Voltaire ne varie point sur l'existence de Dieu : il a, pendant soixante ans, présenté cette vérité sous toutes les formes avec une verve incpuisable; il a combattu la génération spontanée sur laquelle les athées prétendaient s'appuyer; il est revenu avec une insistance infatigable sur le principe des causes finales, pour le prouver et l'appliquer, avec la conviction, la clarté, la force et la grâce de Fénelon et de Socrate. On connaît les vers célèbres de l'épître à l'auteur athée du livre *des Trois Imposteurs*, qui fait, dit-il, le quatrième :

Ils ont adoré tous un maître, un juge, un père ;
Ce système sublime à l'homme est nécessaire :

C'est le sacré lien de la société,
Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
Si les cieus, dépourillés de leur empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Sur l'instinct, quoi de mieux que ceci ?

« Que ceux qui n'ont pas eu le temps et la commodité d'observer la conduite des animaux, lisent l'excellent article *INSTINCT* dans l'*Encyclopédie*; ils seront convaincus de l'existence de cette faculté, qui est la raison des bêtes, raison aussi inférieure à la nôtre qu'un tournebroche l'est à l'horloge de Strasbourg; raison bornée, mais réelle; intelligence grossière, mais intelligence dépendant des sens comme la nôtre; faible et incorruptible ruisseau de cette intelligence immense et incompréhensible qui a présidé à tout en tout temps. » (Dialogue XXIX, les *Adorateurs ou les louanges de Dieu*.)

Sur la doctrine de l'intérêt, il se prononce pour le bon parti, et reproche directement à Helvétius d'avoir mis l'amitié parmi les vilaines passions.

Voilà les grandes vérités reconnues; reste à expliquer comment elles sont produites dans notre esprit. Kant, Reid et la philosophie française n'avaient pas encore passé sur cette question. A leur défaut, n'est-ce pas une chose bien remarquable que la justesse et la précision avec lesquelles Voltaire caractérise l'opération de la raison humaine? Lui, l'ennemi des idées innées, il vient à l'innéité de la raison :

« A. — Qu'est-ce que la loi naturelle?

« B. — L'instinct qui nous fait sentir la justice. » (*Dict. phil., Loi naturelle, dialogue.*)

« Comment l'Égyptien, qui élevait des pyramides et des obélisques, et le Scythe errant qui ne connaissait pas même les cabanes, auraient-ils eu les mêmes notions fondamentales du juste et de l'injuste, si Dieu n'avait donné de tout temps à l'un et à l'autre cette raison qui, en se développant, leur fait apercevoir les mêmes principes nécessaires, ainsi qu'il leur a donné des organes qui, lorsqu'ils ont atteint le degré de leur énergie, perpétuent nécessairement et de la même façon la race du Scythe et la race de l'Égyptien? » (*Le Philosophe ignorant.*)

« Quand votre raison vous apprend-elle qu'il y a vice et vertu? Quand elle nous apprend que deux et deux font quatre. Il n'y a point de connaissance innée, par la raison qu'il n'y a point d'arbre qui porte des feuilles et des fruits en sortant de la terre. Rien n'est ce qu'on appelle inné, c'est-à-dire né développé; mais, répétons-le encore, Dieu nous fait naître avec des organes qui, à mesure qu'ils croissent, nous font sentir tout ce que notre espèce doit sentir pour la conservation de cette espèce. » (*Dict. phil., du Juste et de l'Injuste.*)

Il paraît constant, comme on l'avait annoncé, que Voltaire a reconnu Dieu, la morale, la liberté, l'instinct, le désintéressement; et on vient de voir qu'il a expliqué avec une sagacité merveilleuse le jeu de la raison produisant ces vérités. En métaphysique, il est moins hardi et plus faible : il paye la rançon de ses qualités. Comme il croit fermement au sens commun, aussi il ne croit volontiers qu'au sens commun; comme il ramène sa métaphysique à la morale, il ne prend guère pour vraï que ce qui est absolument utile à la morale, et se passe du reste, professant que si une vérité était nécessaire pour bien vivre, Dieu ne nous l'aurait pas cachée.

Qu'on soit juste, il suffit; le reste est arbitraire.

Il fait plus, il le rejette et défend qu'on le recherche. La curiosité métaphysique engendre les systèmes, ruine du sens commun; l'attachement aux dogmes métaphysiques engendre le fanatisme, ruine de la morale. Qui veut du bon sens et de la tolérance doit repousser la métaphysique. Voltaire a tort assurément dans cette proscription; mais de son temps, en présence d'une philosophie discréditée par les systèmes et de l'intolérance, avoir tort ainsi, c'était avoir raison. Cependant il se permettait quelques courses dans cette région mystérieuse : on l'a vu tentant de concilier, non sans bonheur, la liberté humaine avec la prescience et la providence divine; même il se permet d'expliquer l'origine du mal. Il a beau dire : « Je tremble, car je vais dire quelque chose qui ressemble à un système; » c'est bien un système :

« Des deux tonneaux de Jupiter, le plus gros est celui du mal; or, pourquoi Jupiter a-t-il fait ce tonneau aussi énorme que celui de Cîteaux? On comment ce tonneau s'est-il fait tout seul? » (*Lettre à Mme du Deffand, 1756.*) Ce terrible ennemi de la métaphysique va s'y lancer; ce terrible ennemi de l'optimisme de Leibniz revient dans bien des rencontres, dans *Jenni* surtout, dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, à l'espérance, qu'il tâche de fonder; et, dans une lettre, il nous révèle le fond de sa pensée : « Je ferais grâce à cet optimisme, pourvu que ceux qui soutiennent ce système ajoutassent qu'ils croient que Dieu, dans une autre vie, nous donnera, selon sa miséricorde, le bien dont il nous prive en ce monde selon sa justice. C'est l'éternité à venir qui fait l'optimisme, et non le moment présent. » (*Lettre à M. Vernes, 1758.*)

Vraiment, pour un philosophe qui a une telle peur des ténèbres, ce n'est pas mal s'y reconnaître. Il a eu seulement le tort de renvoyer à la métaphysique une question qui est de simple analyse, la question de la spiritualité de l'âme. J'ai conscience de ma pensée, et de moi-même qui pense; j'ai conscience non pas de plusieurs êtres, mais d'un seul; je suis donc un, simple, un esprit. La connaissance de l'immatérialité de l'âme n'est pas plus cachée que cela. Par malheur, Locke avait prétendu que Dieu peut faire penser la matière, et Voltaire le suit. Ils cherchent tous les deux s'ils ont une âme, c'est-à-dire ils se cherchent eux-mêmes, et ne se trouvent pas, ce qui est infallible.

Voltaire avait tort sans doute. La pensée suppose nécessairement un principe simple, et le *feu élémentaire*, sous la forme duquel notre auteur s'efforce de concevoir l'âme, n'est point encore assez subtil pour de certaines opérations; mais, quelles que soient son opinion et son erreur sur ce point, il faut avouer qu'il n'est pas matérialiste. On n'est pas matérialiste pour prétendre que la matière peut penser comme le ferait l'esprit, mais pour prétendre que le principe qui respire et mange est au-dessus du principe qui pense, sent et veut; que la vie intérieure dépend de la vie physique, est de moindre valeur qu'elle, et s'éteint avec elle. En vain affirmerait-on que le corps est esprit et que l'esprit est corps; pour être matérialiste et spiritualiste, il faut dire quelque chose de plus, se prononcer sur le rang de l'un et de l'autre. On ne s'aviserait jamais de placer Leibniz parmi les matérialistes, lui qui fait les deux choses de même substance, simples au fond toutes les deux; et quand on rencontre de certaines propositions de d'Holbach ou de Laëmetrie, on ne croit pas nécessaire, pour savoir ce qu'ils sont, de les interroger sur le composé et le simple. Or, Voltaire est net sur le point essentiel : il maintient inflexiblement l'âme su-

périeure au corps, en prix et en puissance, la vie intellectuelle et morale supérieure, dans chacun de nous, à la vie matérielle, et dans le monde, la justice supérieure au plaisir. Il serait au moins un étrange matérialiste.

Nous avons dit quelles vérités philosophiques Voltaire reçoit; voyons comment il entend la science elle-même, et quelle direction il lui a donnée.

En général l'homme peut, à l'égard de la vérité, prendre quatre partis différents :

I. On croit simplement, sans s'interroger; c'est l'état où sont la plupart des hommes, qui admettent en même temps Dieu et le monde, le corps et l'âme, etc., et n'y voient aucune difficulté.

II. Les difficultés se présentent, et, quelque fortes qu'elles paraissent, on n'a pas le courage de sacrifier une vérité. On ne sait comment accorder Dieu et le monde, le corps et l'âme, la liberté et les lois naturelles, la liberté et la prescience et la providence divine, le bien et le mal, la mort et l'immortalité; pourtant on croit à toutes ces choses, en dépit des oppositions.

III. On se décide, on prend parti pour une vérité contre une autre. La contradiction semble insupportable, et on aime encore mieux se faire violence en rejetant telle ou telle proposition particulière, que de mécontenter absolument la raison, qui ne se paye point de contradictions. Ensuite, on choisit selon son inclination; les uns le visible, les autres l'invisible; les uns l'humain, les autres le divin; on absorbe la création dans le créateur ou le créateur dans la création; on confond le corps avec l'âme ou l'âme avec le corps; on nie la liberté ou la chaîne des causes physiques, la liberté humaine ou la prescience et la providence de Dieu, le plan parfait du monde ou ses imperfections, la vie présente ou la vie future. Ainsi, la science ramène l'unité dans nos croyances.

IV. Mais cette unité est fautive, achetée au prix de la vérité. Les croyances détruites revivent, et plus d'une fois inquiètent l'esprit: on ne pouvait les admettre, on ne peut non plus les rejeter. Que faire? Les forcer de vivre ensemble, en les accordant; montrer que la contradiction est seulement apparente, et qu'au fond toutes ces vérités bien entendues vont ensemble; qu'il en est de l'ordre de la raison comme de l'ordre des phénomènes célestes, où deux forces opposées, celle qui éloigne du centre et celle qui y ramène, produisent par leur combat ce beau système que nous voyons; enfin, que la vraie unité n'est pas confusion, mais harmonie. En conséquence, on concilie toutes les vérités. Voltaire essaye tour à tour chacun de ces partis, et flotte entre tous, sans pouvoir se tenir à aucun. Trop philosophe pour se contenter d'abord du pur sens commun, il voit la difficulté d'en accorder les principes, et dans une foule de passages il la montre à nu. Puis il cherche à s'en tirer, et alors il a ses bons et ses mauvais jours. Dans les mauvais jours, l'âme est une fonction du corps, et meurt avec lui, comme le son avec l'instrument, la liberté s'évanouit dans la série des causes naturelles, et le monde est la proie du mal. Dans les meilleurs jours, ou bien « après avoir cassé son fil », il en revient à la croyance des simples, « aux arguments de bonne femme », ou, plus hardi, il concilie le libre arbitre avec l'ordre général, avec la prescience et la providence divine, il admet le mal conditionnel du bien dans l'univers, et la vie future complètement nécessaire de la vie présente, pour effrayer les méchants. Et il faut avouer qu'il a été souvent hardi jusque-là. Pour ne citer que les plus

grands de ses traités philosophiques, toute sa correspondance avec Frédéric sur la liberté, les *Sept discours en vers sur l'homme*, le *Poème sur la loi naturelle* et *l'Histoire de Jenni*, sont dans cet esprit.

Voilà quelle est la philosophie de Voltaire et quel est l'esprit qui l'a produite. C'est simplement le bon sens, qui, indépendamment de tous les systèmes, repousse l'exagération et l'erreur, de quelque côté qu'elles viennent, de l'idéalisme ou de l'empirisme.

Voltaire, en effet, n'est content ni de Descartes ni de Locke, et se borne à : établir une à une les vérités du sens commun sur la foi de l'évidence naturelle, chacune portant avec elle sa lumière, se justifiant par elle-même, isolée, indépendante. Parfois il essaye de les montrer ensemble, formant un concert; mais là il faiblit, et, malgré d'heureuses rencontres et de beaux mouvements, il n'atteint pas Rousseau, la belle profession de foi du *vicairé savoyard*.

Il n'en a pas moins une place distinguée dans l'histoire de la philosophie moderne : il l'arrête sur la pente où l'idéalisme et l'empirisme la précipitent, et la remet dans le bon chemin; il retient obstinément, avec l'opiniâtreté du bon sens, toutes les vérités premières que la réflexion emportée prétend lui arracher; et il réduit les systèmes à enfermer, à lier, à développer ces vérités premières.

Il est temps de voir Voltaire à l'œuvre pour convertir le monde à sa morale. Cette morale est tout entière en deux mots : tolérance et humanité. Ces deux mots renferment toute la morale humaine : s'abstenir et agir, ne pas violer la liberté, aider la liberté, et reviennent exactement à l'ancienne maxime : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait; faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait. Seulement, cette maxime est transportée de la vie privée dans la vie commune, et, par une grande entreprise, on ne se propose plus de réformer les membres du corps social, mais le corps même.

Voltaire eut l'honneur de vouloir cela et de l'accomplir. Mais aussi il combattit soixante ans, nuit et jour, soutenant par l'énergie de son âme un corps mourant, le forçant de vivre et de se tenir debout. L'histoire ne rapporte pas une lutte plus longue, plus inexorable, d'un homme pour une cause; et la cause était ici celle du genre humain. Dans quelque pays, dans quelque siècle que fût un droit opprimé, il le relevait; il vengeait de la même plume les victimes de la barbarie de tous les temps, les familles innocentes réfugiées dans sa maison, et les protestants égorgés, il y avait deux siècles, dans la nuit de la Saint-Barthélemy. Il n'obtint pas toujours justice, mais il la demanda toujours et l'obtint souvent. Il fit ce qu'eût fait tout homme généreux : il servit les innocents de sa fortune et de son influence; il fit ce que lui seul pouvait faire en leur faveur : il souleva l'Europe.

Rappelons les plus célèbres de ses clients :

D'abord le malheureux et innocent aïeul aïeul Bing, sacrifié par la politique de Pitt.

Puis la famille Calas. Calas est un vieillard de soixante-huit ans, négociant protestant de Toulouse. Un de ses fils se convertit, un autre se pend dans la maison paternelle. L'opinion fanatisée accuse Jean Calas d'avoir tué son fils, pour empêcher son abjuration prochaine, et de s'être fait aider par un troisième fils, Pierre. On voit même dans cet événement le prélude d'un massacre général des catholiques. Le capitoul David procède contre les accusés, qui sont mis aux fers. Les juges, à la majorité de huit voix

contre cinq, prononcent. Le Parlement confirme le jugement. On bannit Pierre, on enlève les filles à leur mère, et leur père, condamné à la roue, meurt en protestant de son innocence (1762). La mère vient à Paris, des avocats s'émeuvent en sa faveur; Voltaire prend en main cette cause et passionne l'opinion publique. Le conseil d'État appelle à lui l'affaire; deux ans après, il casse l'arrêt de Toulouse, revise le procès, réhabilite à l'unanimité la mémoire de Jean Calas, écrit en corps au roi, qui répare la ruine de la famille. Le capitoul David meurt fou. Voltaire a donné à cette affaire trois ans de sa vie, et il disait, au rapport de Condorcet : « Durant tout ce temps, il ne m'est pas échappé un sourire que je ne me le sois reproché comme un crime. » Voilà un bel acte et un beau mot.

Les Sirven. Une jeune servante protestante, de la même province, enlevée à ses parents, enfermée dans un couvent, s'échappe et se jette dans un puits. Sirven, son père, accusé, condamné à mort par contumace, se réfugie avec sa femme à Ferney. Sa femme meurt en route de fatigue et de douleur; Voltaire le décide à comparaitre à Toulouse, et, par son éloquence, par son influence, le fait absoudre.

Une famille de pauvres gentilshommes dépouillée par les jésuites. Voltaire les fait rentrer dans leur bien.

Le comte de Lally. Il est condamné à Paris (1766) pour sa conduite dans l'Inde; l'arrêt de mort ne cite aucun crime déterminé, annonce un simple soupçon, et s'appuie sur le témoignage d'ennemis déclarés. Voltaire plaide douze ans, et, pour sa récompense, il apprend, au moment de mourir, que l'arrêt injuste est cassé. On connaît les derniers mots que sa main ait écrits; ils sont adressés au fils de la victime : « Je meurs content : je vois que le roi aime la justice. »

Le chevalier de la Barre. En 1765, trois jeunes gens d'Abbeville, dont le plus âgé a dix-neuf ans, sont accusés d'avoir gardé la tête couverte quand, à vingt-cinq pas, une procession passait; d'avoir chanté des chansons de corps de garde, moitié impies, moitié licencieuses, et, en conséquence, *véritablement soupçonnés* d'avoir brisé un crucifix de place publique. L'évêque d'Amiens lance des monitoires; un lieutenant du tribunal de l'élection, Duval de Saucourt, conduit une enquête, et les juges d'Abbeville condamnent le jeune de la Barre à la question ordinaire et extraordinaire, à être décapité et brûlé; le jeune d'Etallonde à avoir la langue et le poing coupés, et à être brûlé à petit feu (1766). Le parlement de Paris confirme la sentence. La Barre est exécuté; d'Etallonde s'enfuit près de Voltaire, puis, à sa recommandation, près du roi de Prusse, qui le fait officier dans son armée. Voltaire ne cessa d'écrire et de s'agiter pour rendre odieux le supplice de la Barre et obtenir la grâce de d'Etallonde. Son premier vœu fut accompli, le second ne devait pas l'être.

Et Martin (1768), et Montbailli (1770), exécutés pour des crimes que les vrais coupables avouèrent plus tard; leurs biens confisqués, leur famille dispersée! « Il ne s'agit que d'une famille obscure et pauvre de Saint-Omer; mais le plus vil citoyen massacré sans raison avec le glaive de la loi est précieux à la nation et au roi qui la gouverne. » (*Mémoire d'Arras.*)

Enfin, les serfs du mont Jura. Les chanoines de Saint-Claude, en Franche-Comté, avaient des serfs; douze mille habitants étaient esclaves de vingt moines, et scunins, dans toute son étendue, au droit sauvage de main-morte. Voltaire devait protester contre la servitude, quelque part qu'elle fût; il le fit avec énergie, avec opiniâtreté. Il ne réussit pas pour le moment : il eut seulement la

joie de voir le roi abolir la servitude dans ses domaines; la révolution de 1789, pénétrée de son esprit, décréta la liberté des serfs dans toute la France.

Pour mieux dire, Voltaire n'a jamais eu qu'un seul client, la raison. Pour le servir, il a été infatigable. « On dit que je me répète, écrivait-il; eh bien! je me répéterai jusqu'à ce qu'on se corrige. »

Au nom de la raison, il réclame avant tout la tolérance, c'est-à-dire la liberté de conscience, la première des libertés, contre le fanatisme, qu'il appelait « la rage des âmes », contre l'inquisition, ministre de ce fanatisme. Il vit l'impératrice de Russie, les rois de Danemark, de Pologne, de Prusse, et la moitié des princes d'Allemagne établir hautement la liberté de conscience dans leurs États, et l'inquisition désarmée même en Espagne.

En politique, il voulait le gouvernement anglais, « qui conserve tout ce que la monarchie a d'utile, et tout ce qu'une république a de nécessaire »; des lois uniformes; l'économie dans les finances; la suppression de la vénalité des charges.

En fait de justice, une réforme hardie, sur cette maxime : « Punissez, mais ne punissez pas aveuglément; punissez, mais utilement. Si on a peiné la justice avec un bandeau sur les yeux, il faut que la raison soit son guide. » — Une législation scrupuleuse sur la nature et la force des preuves : « La loi est devenue un poignard à deux tranchants, qui égorge également l'innocent et le coupable. » — Un conseil, un avocat toujours permis à l'accusé. Le code criminel dirigé pour la sauvegarde des citoyens, comme en Angleterre; non pour leur perte, comme en France. — Point de procédures secrètes. « Est-ce à la justice à être secrète? Il n'appartient qu'au crime de se cacher. » — Suppression de la torture, « invention excellente pour sauver le coupable robuste, et pour perdre l'innocent faible de corps et d'esprit. »

— Tous les arrêts motivés. — Prévenir les délits autant qu'il est possible, avant de penser à les punir; prévenir le vol en essayant de détruire la misère, qui y mène; prévenir l'infanticide, par la création d'hospices pour les accouchements secrets. — Proportionner les peines aux délits; ne point punir les petites fautes comme de grands crimes. — Supprimer des crimes qui ne doivent pas l'être au yeux de la société : l'hérésie, le sacrilège, le suicide, les mariages des dissidents entre eux ou avec les catholiques. Ne point punir les dissensions d'école : « En fait de livres, il ne faut s'adresser aux tribunaux et aux souverains de l'État que lorsque l'État est compromis. » — Supprimer des peines : la peine de mort, « sauf dans le cas où il n'y aurait pas d'autre moyen de sauver la vie du plus grand nombre, le cas où l'on tue un chien enragé. Dans toute autre occurrence, condamnez le criminel à vivre pour être utile; qu'il travaille continuellement pour son pays, parce qu'il a nui à son pays. Il faut réparer le dommage; la mort ne répare rien. »

— Supprimer les supplices recherchés : « Aucun supplice n'est permis au-delà de la simple mort. » Joindre la pitié à la justice. — Supprimer la confiscation : les enfants ne doivent point mourir de faim pour les fautes de leur père. — En somme, diminuer le nombre des délits en rendant les châtements plus honteux et moins cruels. « L'amour de l'honneur et la crainte de la honte sont de meilleurs moralistes que les bourreaux. » — Enfin, selon Voltaire, la justice naturelle est au-dessus de la loi, et il faut désobéir à l'ordre injuste d'un pouvoir légitime. « Un crime est toujours crime, soit qu'il ait été commandé par un prince dans l'aveuglement de sa colère, soit

qu'il ait été revêtu de patentes scellées de sang-froid avec toutes les formalités possibles.» Voy. *Voyage de la Raison*; — *Prix de la justice et de l'humanité*; — *Commentaire sur l'Esprit des lois*, etc.

Voilà, avec beaucoup d'autres réformes dérivées de celles-là, ce que Voltaire entendait par civilisation, et désirait pour son pays. Il préparait ainsi la grande révolution de 1789.

Après cela on peut, si l'on veut, l'accuser de n'avoir pas de cœur. Sans doute il est bien d'être touché des souffrances que la nature et la fortune infligent aux hommes, maladies, ruines, pertes du cœur, et, selon ses forces, d'y remédier; il est bien d'être un Vincent de Paul, une sœur de charité; il convient à la créature de souffrir de la souffrance d'une autre créature. Il est des âmes moins tendres aux douleurs individuelles : passionnées pour la raison, sensibles à ses maux, blessées de ses blessures, elles ne sont émuës que des grands intérêts, l'ordre, la justice, la dignité de l'espèce humaine, par une sensibilité plus haute, plus vaste et plus mâle. L'esprit humain plongé dans l'ignorance ou se débattant dans l'erreur, la liberté de conscience étouffée, la liberté personnelle enchaînée, des populations frémissantes ou végétant sous le despotisme, la justice muette ou instrument d'iniquité, les consciences perverties, l'honnêteté opprimée, la raison terrassée par la force : voilà les misères dont elles sont touchées. Ces misères, Voltaire les voit, les entend et les sent avec une énergie incomparable, et avec une énergie incomparable aussi il les combat. C'est son honneur immortel et l'honneur de la France, à laquelle il appartient, de représenter la réclamation éternelle et universelle de l'esprit indigné, de l'âme émue, contre l'odieux et l'absurde de ce monde; et, dans les plus mauvais jours, quand tout effort semble vain, il faut se répéter à soi-même la maxime de bonne espérance : « La raison finira par avoir raison. »

Un reproche plus mérité à lui adresser est d'avoir été injuste pour le christianisme. Jaloux des droits de la raison, il suspecte ce qui la dépasse et combat ce qui la choque; mais il n'a pas toujours voulu voir ce que la philosophie même peut admirer dans le christianisme : Dieu au-dessus du monde, l'âme au-dessus du corps, le devoir au-dessus du plaisir, l'humilité devant Dieu, la sévérité pour soi, la douceur pour les autres, l'effort au dedans et au dehors contre le mal, pour préparer le règne de Dieu, c'est-à-dire le règne du bien sur terre. A quoi donc travaillait-il lui-même?

On ne tente point ici, à propos de Voltaire, une de ces réhabilitations paradoxales pour lesquelles on n'a aucun goût, et que ce recueil n'admettrait pas; on prétend seulement rendre justice à qui de droit. On ne fait pas de Voltaire un mystique, parce que d'autres en ont fait un athée; on reconnaît en lui un esprit altéré de lumière, qui affirme là où elle inonde les yeux, et doute dès qu'elle s'obscurcit; assuré, sur trois ou quatre points, Dieu, la liberté et le devoir, flottant sur le reste; un esprit juste, qui a trouvé à peu près toutes les vérités, et n'a failli qu'en leur donnant pas leur nom; un chef de parti habile, qui, pour rétablir la philosophie discréditée par les systèmes, a rejeté les systèmes et réintégré le sens commun; un esprit sage qui a réglé ses croyances sur les nécessités de la morale; une âme sensible à la justice, courageuse et infatigable pour la défendre : un apôtre de l'humanité.

On pourrait composer une bibliothèque de tous les ouvrages qui ont été publiés sur Voltaire; et

quant aux éditions de ses *Œuvres*, elles sont innombrables. M. E. Bersot a essayé de faire connaître les opinions philosophiques de Voltaire dans un écrit spécial : *la Philosophie de Voltaire, avec une introduction et des notes*, in-12, Paris, 1848. E. B.

VRAISEMBLANCE, voy. PROBABILITÉ.

WACHTER (Jean-Georges), qu'il ne faut pas confondre avec un autre Jean-Georges Wachter, auteur du *Glossarium germanicum*, était un philosophe et un théologien allemand du xvii^e siècle. D'abord ennemi de la doctrine de Spinoza, il s'y laissa gagner peu à peu, et finit par la trouver dans les plus anciennes traditions du peuple juif et au berceau même du christianisme. Son premier ouvrage, *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ*, in-8, Amsterdam, 1692, est complètement étranger à cet ordre d'idées, et n'a pas d'autre but que la conciliation de la raison et de la foi. Voici à quelle occasion il prit parti contre Spinoza : Un protestant de la confession d'Augsbourg, Jean-Pierre Speeth, s'étant converti au judaïsme sous l'influence qu'exercèrent sur lui les livres kabbalistiques, provoqua Wachter à l'imiter, et engagea avec lui une correspondance d'où sortit le petit livre intitulé *le Spinozisme dans le judaïsme (der Spinozismus im Judenthum)*, in-12, Amsterdam, 1699. Dans ce second écrit, Wachter attaqua à la fois la doctrine de Spinoza et la kabbale, les confondant l'une avec l'autre, et les accusant toutes deux d'athéisme. Dans un troisième ouvrage, qui a pour titre : *Elucidarius cabalisticus*, in-8, Rome, 1706, Wachter tient un autre langage. Spinoza n'est plus pour lui l'apôtre de l'athéisme, mais un vrai sage qui, éclairé par une science sublime, a reconnu la divinité du Christ et toutes les vérités de la religion chrétienne. Il fait également amende honorable devant la kabbale, en distinguant toutefois, sous ce nom, deux doctrines essentiellement différentes : la kabbale moderne et la kabbale ancienne. La première demeure sous le poids de son mépris; mais la seconde, qui a duré, selon lui, jusqu'au concile de Nicée, était la croyance même des premiers chrétiens et des plus anciens Pères de l'Église. Enfin, sur la fin de sa vie, si nous en croyons Brucker (*Historia critica philosophiæ*, t. VI), Wachter aurait composé une *Histoire des Esséniens*, restée inédite, où il aurait soutenu que, dans l'origine, l'essénianisme et le christianisme se confondaient; que le Christ était essénien, et que la religion chrétienne n'est que la doctrine essénienne perfectionnée.

WALCH (Jean-Georges), né à Meiningen en 1693, mort en 1775 à Iéna, où il professait, depuis 1717, la philologie et la théologie, chef d'une famille célèbre parmi les savants d'Allemagne, a beaucoup écrit sur les deux objets de son enseignement; mais on lui doit aussi quelques ouvrages qui intéressent la philosophie, et où se fait sentir principalement l'influence de Leibniz : *Pensées sur le système de la nature, comme introduction pour les collèges de philosophie*, in-8, Iéna, 1723 (alle.); — *Leçques philosophiques*, in-8, Leipzig, 1726 (alle.), publié pour la quatrième fois en 1775, en 2 vol. in-8, avec des additions considérables de Henning; — *Historia logica*, dans ses *Parerga academica*, in-8, Leipzig, 1721; — dans le même recueil. *Diatribe de præmissis veterum sophistarum, de enthusiasmò veterum sophistarum*; — *Introduction à la philosophie*, publiée d'abord en allemand, in-8, Leipzig, 1727, puis en latin, in-8, Lubecq, 1730, plusieurs fois réimprimée. — Son fils Jean-Ernest-Emmanuel Walch est l'au-

teur d'un mémoire sur les philosophes éristiques, *Commentatio de philosophiis veterum eristicis*, in-4, Iéna, 1755. — Un autre Walch (Chrétien-Guillaume-François) a laissé un mémoire sur la philosophie orientale : *Commentatio de philosophia orientali*, imprimé à la suite du *Syntagma commentationum Societatis scientiarum*, de Michaelis, in-4, Göttingue, 1767.

X.

WATTS (Isaac), né à Southampton en 1674, mort à Newton en 1748, après avoir consacré toute sa vie à la piété, à la méditation, à l'instruction de la jeunesse, s'est signalé à la fois comme poète, comme théologien et comme philosophe. Des nombreux ouvrages qu'il a produits, il n'y a que les suivants qui aient le droit de nous intéresser : *Logique*, ou le droit usage de la raison dans la recherche de la vérité, avec diverses règles pour se préserver de l'erreur dans les affaires de la religion et de la vie humaine, aussi bien que dans les sciences, in-8, Londres, 1736; — *Supplément au traité de Logique*, etc., in-8, ib., 1741; — *le Perfectionnement de l'entendement humain (Improvement of the mind)*, traduit en français par Daniel de Superville, sous le titre de *Culture de l'esprit*, in-12, Lausanne, 1762 et 1782. Les deux ouvrages précédents n'ont pas été traduits. Watts a laissé aussi des *Essais philosophiques sur divers sujets, l'espace, la substance, le corps, l'esprit, les idées innées, avec des remarques sur l'entendement humain de Locke*; et un *Petit Traité d'ontologie*, in-8, Londres, 1733. Les œuvres de Watts ont été publiées ensemble, 6 vol. in-4 et 6 vol. in-8. On trouvera sa biographie dans l'*Histoire des églises dissidentes* : car Watts était non conformiste, et l'esprit ardent de sa secte se mêle à toutes ses productions. Nous citerons aussi des *Méditations pieuses*, traduites d'Isaac Watts, in-18, Paris, 1827.

X.

WEBER (Joseph), né à Rain, dans la Bavière, en 1753, a exercé diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires; a enseigné successivement la philosophie et la physique, tantôt à Dillingen, tantôt à Landshut, et est mort dans un âge très-avancé, vicaire général à Augsbourg. C'est un philosophe et un physicien spéculatif de l'école de Schelling, mais qui a d'abord appartenu à l'école de Kant. Indépendamment d'un grand nombre d'ouvrages sur la physique, la théologie et l'éducation, il a laissé les écrits suivants, tous rédigés en allemand ou en latin, qui intéressent particulièrement la philosophie : *Propositions de philosophie théorétique*, in-8, Dillingen, 1785; — *Fil conducteur pour des leçons sur la théorie de la raison*, in-8, ib., 1788; — *Institutiones logicæ*, in-8, ib., 1790; — *Logica in usum eorum qui eadem student*, in-8, Landshut, 1794; — *Metaphysica in usum eorum qui eadem student*, in-8, ib., 1795; en même temps que cet ouvrage, a paru une dissertation intitulée : *Disquisitio critica : Estne metaphysica possibilis?* — *Essai pour adoucir les jugements sévères portés sur la philosophie de Kant*, etc., in-8, Wurtzbourg, 1793. Les ouvrages que nous venons de nommer appartiennent à la première période de l'auteur, celle où il était encore un fervent kantiste. Voici ceux qui appartiennent à la seconde période, quand il subissait l'influence de Schelling : *Métaphysique des choses sensibles et de ce qui est au-dessus des sens*, in-8, Landshut, 1801; — *Manuel de la science de la nature*, in-8, ib., 1805; — *La seule vraie philosophie*, in-8, Munich, 1807; — *Sur ce qu'il y a de meilleur et de plus grand*, in-8, ib., 1807; — *La philosophie, la religion et le christianisme réunis pour la gloire et le bonheur*

de l'homme, in-8, ib., 1808-11; — *la Physique considérée comme une science, ou Dynamique de toute la nature*, in-8, Landshut, 1819; — *Science de la nature matérielle, ou Dynamique de la matière*, in-8, Munich, 1821. Weber ne sépare pas les sciences naturelles de la philosophie, et l'on retrouve aussi son système dans ses écrits sur le galvanisme, sur le magnétisme, l'électricité, etc.

X.

WEIGEL (Valentin), né en 1533 à Hayn, près de Dresde, mort en 1588 à Tschopau, en Misnie, où, depuis 1567, il exerçait les fonctions de pasteur luthérien, est un des représentants les plus célèbres et les plus savants du mysticisme allemand au xvi^e siècle. Il passa toute sa vie, obscur et ignoré, dans la pratique des vertus évangéliques, et ses écrits mêmes ne furent publiés complètement qu'au commencement du xvii^e siècle; mais l'instituteur Wincker en ayant fait connaître une partie immédiatement après sa mort, il s'éleva dès lors autour de son nom une bruyante controverse, les uns criant à l'impiété et au blasphème, les autres voyant en lui l'organe de la vraie foi et un des maîtres les plus profonds de la science intérieure.

Weigel nous apprend lui-même comment il fut introduit dans ce qu'il appelle la bonne voie. Il était resté fidèle à la philosophie et à la théologie de l'école, lorsqu'il lut, par hasard, le petit livre de la *Théologie germanique*, et bientôt après les écrits de Tauler. Aussitôt ses yeux s'ouvrirent; il s'aperçut que le mensonge habitait en lui et qu'il n'y avait pas une chaire, dans près de la moitié de l'Europe, qui ne fût occupée par un faux prophète ou un faux chrétien. Mais, non content d'accepter le mysticisme dans son principe, il voulut remonter à son origine et le suivre dans toute son histoire. Il se mit donc à étudier les œuvres de Platon, de Plotin, de Proclus, du prétendu Mercure Trismégiste, de Denis l'Aréopagite, de Hugues de Saint-Victor et de maître Eckart. Il se sentit aussi du penchant pour les fondateurs de la secte des anabaptistes, Karlostadt, Münzer et d'autres; mais de tous les écrivains, tant anciens que modernes, qui lui passèrent par les mains, aucun ne le frappa autant que Paracelse. Il le cite à chaque instant; il le suit dans la plupart de ses doctrines, mais en gardant cependant son indépendance, et en s'élevant au-dessus de lui tant par la hardiesse métaphysique que par l'érudition. En abandonnant les vieilles traditions scolastiques, son dessein n'est pas de fonder une tradition nouvelle; il veut que tout homme qui aime la vérité la cherche par lui-même et la voie de ses propres yeux.

Le but que Weigel se propose est le même que poursuivirent tous les mystiques : l'union de l'homme avec Dieu, le retour de l'âme vers son principe, vers la source de toute félicité et de toute perfection. Or, il y a, selon lui, deux moyens de s'élever à Dieu, l'un à l'usage de tous, l'autre qui n'appartient qu'au petit nombre : la foi et la science.

La foi est un fait tout intérieur, tout spirituel : elle consiste dans l'Esprit-Saint que Dieu fait descendre en nous; elle est sa parole vivante et nous vient directement de lui. L'Écriture sainte, les sacrements, la prédication, peuvent être des moyens de la réveiller quand elle s'assoupit; ils ne les font pas naître. De même qu'on peut pratiquer toutes les œuvres extérieures de la religion sans avoir la foi, on peut avoir la foi sans les œuvres; et comme il n'y a que la foi qui soit la source de notre salut, on peut être sauvé sans le baptême, sans les sacrements. On peut être sauvé dans toutes les religions, pourvu

que l'on sache se recueillir et prier : car toute la piété est là. Weigel est bien persuadé que Platon et tous les philosophes platoniciens sont sauvés.

La science ne contredit pas la foi ; elle la suppose au contraire, et ne saurait exister sans elle ; car elle a pour principal but la connaissance de Dieu. Mais Dieu s'étant révélé en chair et en esprit dans le monde visible et dans le monde invisible, la science se compose nécessairement de deux parties : l'une qui a pour objet Dieu considéré en lui-même, et l'autre les manifestations de Dieu dans la nature. La première, c'est la *théologie* ; et la seconde, conformément aux idées de Paracelse, reçoit le nom d'*astrologie*, parce que, aux yeux de ce philosophe, tous les êtres de la nature sont formés d'autant de germes qui se développent, comme les astres se meuvent, par leur énergie interne, et méritent de porter le même nom. Ces deux parties de la science sont inséparables : nous ne pouvons savoir ce qu'est Dieu que par ses œuvres, et nous ne pouvons comprendre ses œuvres qu'autant que nous les rapportons à une pensée, à une idée, à une puissance intérieure ; car la nature ne nous apprend rien par elle-même ; elle n'est bonne qu'à exciter ou à confirmer notre pensée. Weigel observe de plus que l'*astrologie* et la *théologie*, la science de la nature et la science de Dieu, ont un centre commun, c'est-à-dire notre propre esprit, ou, comme on dirait aujourd'hui, notre propre conscience. En effet, comment connaissons-nous les objets extérieurs ? Ce n'est pas seulement, comme nous venons de le dire, par les idées, par les jugements qu'ils éveillent en nous, mais aussi par les sensations qu'ils nous font éprouver. Or, nos sensations ont leur source dans la sensibilité, et la sensibilité est une force intérieure, une vertu propre de l'âme comme l'intelligence, quoiqu'elle n'entre en exercice que sous l'excitation du monde physique. Le même raisonnement peut s'appliquer à Dieu. Dieu est sans doute le principe de toute connaissance et de toute vérité ; nous ne sommes rien, nous ne savons rien que par lui ; mais pour cela même nous sommes obligés, pour nous faire une idée de ce qu'il est, de consulter notre intelligence et d'examiner l'empreinte qu'il y a laissée, comme on cherche à reconnaître le voyageur aux traces de ses pas. On conçoit qu'avec cette opinion, Weigel ait donné pour titre à un de ses principaux ouvrages : *Ἐνώθη σεαυτόν, Connais-toi toi-même.*

Cette méthode, si sage en apparence, loin de le préserver des écarts du mysticisme, ne sert qu'à l'y précipiter : tant il est vrai que les méthodes sont impuissantes contre un penchant naturel de l'esprit ! Puisque c'est en nous-mêmes, dit Weigel, que nous connaissons toutes choses, il faut nécessairement que nous soyons toutes choses, ou que toutes soient en nous. Apprendre, c'est devenir ; à proprement parler, la chose même qu'on apprend ; nous devenons donc successivement toutes les choses que nous apprenons, et pour qu'il en soit ainsi, il faut que les germes de ces choses soient en nous : car nous ne recevons rien du dehors. Ainsi le firmament, quoique visible hors de nous, n'en est pas moins en nous. Dieu aussi est en nous, et cette union de Dieu avec l'homme n'est pas autre chose que le mystère de l'incarnation. On dirait un premier essai des modernes systèmes de l'Allemagne, principalement de celui de Fichte, où nous voyons aussi le moi produire tout ce qu'il pense, et se transformer successivement dans tous les êtres.

Les conséquences de cette doctrine sont faciles à apercevoir. Si l'univers et l'homme peuvent se confondre et se transformer, en quelque sorte, l'un dans l'autre, nous avons le même empire sur la nature que sur nous-mêmes, et tout ce qui est en nous doit se retrouver dans les phénomènes de la nature. De là l'alchimie et l'*astrologie judiciaire*, que Weigel ne sépare pas de la métaphysique, et auxquelles il a consacré plusieurs ouvrages. D'un autre côté, si l'univers peut être transformé dans l'âme humaine, et si l'âme humaine tire toute sa substance et toute son intelligence de Dieu, si l'homme tout entier n'est qu'une incarnation de Dieu, il est évident que l'homme et l'univers tout ensemble sont compris dans la nature divine, font nécessairement partie de l'essence divine. En effet, de même que l'homme, en apprenant les choses qu'il croit étrangères à son être, n'apprend que son propre esprit, ainsi Dieu, selon Weigel, en créant le monde, s'est créé lui-même ; ses créatures ne sont que ses propres pensées. La création, telle qu'on vient de la définir, est nécessaire ; car, sans elle, Dieu serait sans pensée et sans volonté, c'est-à-dire qu'il ne serait pas. La création est la condition du temps ; et sans le temps, l'éternité est incomplète.

La suppression de la liberté divine entraîne avec elle celle de la liberté humaine. La liberté dans l'homme n'est pas autre chose, pour Weigel, que le développement naturel de ses facultés, et se rapporte à la sensibilité et à l'intelligence autant qu'à la volonté. Elle n'est jamais complète dans la vie présente, où l'essor de nos facultés est gêné par l'influence des astres, c'est-à-dire par les forces et par les lois du monde physique ; nous ne la connaissons véritablement qu'après la mort, lorsque nous recevons immédiatement d'en haut la lumière qui nous éclaire et l'amour qui nous inspire.

Ce passage du mysticisme au panthéisme, et du panthéisme au fatalisme, a été observé très-souvent ; mais voici une pensée qui semble appartenir plus particulièrement à Weigel, quoique l'idée première en soit prise dans la kabbale. La nature de l'homme étant précisément d'être l'image de Dieu et de l'univers, c'est-à-dire le plus haut degré de perfection après Dieu lui-même, il ne saurait y avoir aucune différence entre les hommes : tous sont égaux, tous sont semblables ; et ce n'est que dans l'ordre matériel, c'est-à-dire au point de vue de leur existence physique que nous pouvons les distinguer les uns des autres. Bien plus, tous les êtres venant de Dieu et se trouvant primitivement confondus avec lui, *quum omnia adhuc sunt unum in Deo*, tous participent de sa nature, tous sont bons par essence et paraissent égaux devant lui. Le mal n'est donc qu'un accident dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique. Rien ne peut être mauvais en soi. Le démon lui-même a conservé sa bonté originelle, et sa chute a eu d'heureuses conséquences ; on peut dire qu'elle est un bien, puisqu'elle nous a placés dans la vie mortelle, d'où nous nous élevons, par la connaissance de la nature et de nous-mêmes, à la connaissance de Dieu. On trouve la même idée dans Boehm, qui appelle le diable *le sol de la nature.*

Les écrits de Weigel ont été imprimés à différentes époques, dans différents lieux, sous différents formats, tantôt réunis plusieurs ensemble et tantôt séparés. Nous nous contenterons d'en donner les titres : *Tractatus de opere mirabili* ; — *Arcanum omnium arcanorum* ; — *la Toison d'or*, traduction allemande du *Vellus aureum de Augurello*, in-12, Hambourg, 1716 ; — *le Manche d'or*, ou *Direction pour connaître toutes choses*

sans se tromper, in-4, 1578 et 1616 (allemand); — *Instruction et introduction pour étudier la théologie allemande*, in-12, 1571; — *Studium universale*, Nosce te ipsum, seu *Theologia astrologizata*, 1618 et autres années. — On peut consulter : Hüliger, de *Vita, factis et scriptis Val. Weigelii*; — Foertsch, de *Weigelio*, dans les *Miscellanea Lipsiensia*, t. X, p. 171.

WEILLER (Gaëtan de), né, en 1762, à Munich; d'une famille d'artisans, entra, à l'âge de dix-sept ans, au couvent des bénédictins, mais en sortit bientôt pour continuer ses études. Il s'appliqua particulièrement à la philosophie, à la théologie et à la pédagogie. Il enseigna cette dernière science, en 1799, au lycée de Munich, dont il devint plus tard le directeur. Il mourut en 1826, conseiller privé et secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences de Munich. Comme philosophe, il se rattache à l'école de Jacobi et fut un des plus ardents contradicteurs de Schelling. Cependant il n'admet pas sans restriction les principes de Jacobi : il ne croit pas que la philosophie puisse avoir pour seule base le sentiment, et reconnaît des principes qui nous sont fournis par la raison. Voici les titres de ses ouvrages de philosophie, tous rédigés en allemand : *du But de l'éducation*, etc., in-8, Munich, 1794; — *Esquisse d'un plan d'études fondé sur la nature de la jeunesse*, in-8, ib., 1799; — *du Présent et de l'Avenir de l'humanité*, in-8, ib., 1799; — *Essai d'un plan d'instruction pour la jeunesse*, in-8, ib., 1800; — *Essai d'une construction de la science de l'éducation*, 2 vol. in-8, ib., 1802; — *Esprit de la nouvelle philosophie de MM. Schelling, Hegel et compagnie*, in-8, ib., 1799 et 1803; — *Introduction à un livre examén de la philosophie*, in-8, ib., 1804; — *l'Entendement et la Raison*, in-8, ib., 1806; — *Esquisse de l'histoire de la philosophie*, in-8, ib., 1813; — *Fondements de la psychologie*, in-8, ib., 1813; — *le Christianisme dans ses rapports avec la science*, in-8, ib., 1821; — *Esprit du catholicisme primitif, pour servir de base au catholicisme de tous les temps*, in-8, Sulzbach, 1824; — *Petits Écrits*, 3 vol. in-8, Munich et Passau, 1822; — *Idées pour l'histoire des développements de la foi religieuse*, 3 vol. in-8, Munich, 1805-13. X.

WEISHAUP (Adam) naquit, en 1748, à Ingolstadt en Bavière. Après avoir fait ses études chez les jésuites, il s'appliqua particulièrement à la science du droit, et fut nommé, en 1775, professeur de droit naturel et de droit canon dans l'université de sa ville natale. Il fut le premier laïque appelé à l'enseignement du droit canon. Cette circonstance, jointe à ses opinions très-aventureuses en matière politique et à sa qualité de fondateur de la secte des *illuminés*, rendit sa position très-difficile, malgré le succès remarquable qu'obtinrent ses leçons. Destitué ou obligé de donner sa démission, en 1783, il alla demander un refuge au duc de Saxe-Gotha, qui lui accorda une pension avec le titre de conseiller de légation, et plus tard, de conseiller aulique. Il mourut à Gotha, en 1830, âgé de quatre-vingt-trois ans. Weishaupt a laissé de nombreux ouvrages, dont les uns se rapportent à la philosophie de l'histoire et du droit, les autres à la philosophie proprement dite. Comme philosophe, il se montra l'adversaire de Kant. Voici les titres de ses écrits philosophiques, tous rédigés en allemand : *du Matérialisme et de l'Idéalisme*, in-8, Nuremberg, 1786 et 1788; — *Apologie du chagrin et du mal*, in-8, Francfort et Leipzig, 1789 et 1790; — *Doutes sur les idées de Kant relativement au temps et à l'espace*, in-8, Nuremberg 1787; — *des Fondements et de la certi-*

tude de la connaissance humaine, pour servir à l'examen de la critique de la raison pure de Kant, in-8, ib., 1788; — *des Intuitions et des phénomènes de Kant*, in-8, ib., 1788; — *Pythagore, ou Considérations sur la science secrète de l'univers et du gouvernement*, 2 vol. in-8, Francfort-sur-le-Mein, 1790-95; — *de la Vérité et de la Perfection morale*, 3 vol. in-8, Ratisbonne, 1793-97; — *de la Connaissance de soi-même, des obstacles qu'elle rencontre et des avantages qu'elle procure*, in-8, ib., 1794; — *la Lanterne de Diogène, ou Examen de la moralité et des lumières de notre temps*, in-8, ib., 1804; — *Matériaux pour servir à la connaissance de l'homme et de l'univers*, 3 livraisons in-8, Gotha, 1810. Nous citerons encore les deux ouvrages ou Weishaupt prend la défense et expose les doctrines de la secte dont il était l'auteur : *Apologie des illuminés*, in-8, Francfort et Leipzig, 1786; — *le Système des illuminés perfectionné*, in-8, ib., 1787, et Leipzig, 1818. X.

WEISS (François-Rodolphe de), né à Iverdun en 1751, servit d'abord en France, puis en Prusse, avec le grade de colonel, et, après plusieurs voyages en Allemagne et en Angleterre, revint dans sa patrie, où il fut successivement bailli de Moudon, major de la ville de Berne, c'est-à-dire commandant de la garde urbaine, et membre du conseil souverain, en 1785. La révolution française ayant éclaté, il en épousa chaleureusement les principes les plus démocratiques, publia plusieurs brochures pour les défendre, et fut envoyé à Paris, auprès de la Convention nationale, comme ministre plénipotentiaire du sénat de Berne. En 1797 il fut nommé commandant général du pays de Vaud, et occupait encore ce poste quand la Suisse fut envahie par l'armée française. Obligé de chercher un refuge en Allemagne, il retourna dans sa patrie après la révolution du 18 brumaire; mais, n'y retrouvant plus aucun crédit et se voyant pour toujours éloigné des affaires, il mena quelque temps une vie errante, et se suicida, vers 1818, dans une auberge de Nion.

Weiss, indépendamment de plusieurs écrits politiques, a laissé un ouvrage de philosophie composé dans l'esprit du xviii^e siècle, et qui eut un grand succès, puisqu'il arriva à la dixième édition et fut traduit en anglais et en allemand. Cet ouvrage a pour titre : *Principes philosophiques, politiques et moraux*, 2 vol. in-8, 1785. La dixième édition a été publiée à Paris, 2 vol. in-8, 1828. X.

WEISS (Christian), né à Taucha, près de Leipzig, en 1774, enseigna la philosophie à Leipzig et à Fulda, dirigea pendant quelque temps l'École bourgeoise de Hambourg, et fut nommé en 1816 conseiller d'État et conseiller des écoles publiques à Mersebourg. Ses opinions philosophiques varièrent quelque peu; mais il s'attacha finalement à l'école de Jacobi. Voici les titres de ses ouvrages, dans l'ordre même où ils ont paru; ils sont tous rédigés en latin ou en allemand : *de Cultu divino interno et externo recte judicando*, in-4, Leipzig, 1796; — *Fragments sur l'être, le devenir et l'agir*, in-8, ib., 1796; — *Résultats de la philosophie critique, principalement par rapport à la religion et à la révélation*, in-8, ib., 1799; — *de la Manière de traiter l'histoire de la philosophie dans les universités*, in-8, ib., 1800; — *de Scepticismi causis atque natura commentatio philosophica*, in-4, ib., 1801; — *Manuel de logique, avec une introduction à la philosophie en général*, in-8, ib., 1801; — *Indications sur une philosophie toute pratique*, in-8, ib., 1801; — *Manuel de la philosophie du droit*, in-8, ib., 1804; — *Matériaux pour servir*

à l'art de l'éducation et au perfectionnement de ses principes et de sa méthode, 2 vol. in-8, ib., 1803-1806; — *Recherches sur l'essence et l'activité de l'âme humaine*, in-8, ib., 1811; — *du Dieu vivant et de la manière dont l'homme arrive jusqu'à lui*, in-8, ib., 1812. Indépendamment de ces écrits, Weiss a aussi fourni des articles à plusieurs recueils philosophiques, entre autres au *Musée philosophique* de Buhle et de Bouterweck. X.

WELTHUYSEN (Lambert) est un cartésien d'Utrecht de la fin du xvii^e siècle. Ce n'est ni un théologien, ni un professeur. Dans la préface d'une dissertation sur le mouvement de la terre, il dit de lui-même : « Privatus ab omni administratione, publicorum munerum alienus, liber in libera republica, non theologus. » Ses divers écrits portent la trace de cette indépendance absolue. Il se distingue par la hardiesse de son rationalisme appliqué à la théologie et aux Écritures, quoiqu'il n'aille pas aussi loin que Meyer et Spinoza; il manifeste une certaine tendance empirique qui le rapproche de Régius, en Hollande, et de Régis en France. Ainsi, confondant l'indéfini et l'infini, il soutient (*Disputatio de finito et infinito*) que Dieu ne peut être dit infini, parce qu'il n'a ni degrés ni parties. Il a été accusé de suivre les traces de Hobbes, et il répond à cette accusation, dans une dissertation sur les principes du juste et de l'injuste, de telle façon qu'il semble en effet l'avoir jusqu'à un certain point méritée, quoiqu'il prétende n'être pas hobbiste, s'étant borné à prendre ce qu'il y a de bon chez lui. Il tend, en effet, à ramener toute la morale au principe de la conservation de soi-même : « Principium tamen illud de conservatione sui commode explicatum, bonum et rectum puto, et si juxta illud in philosophia morali navigationem quis instituat, in nonnullis parumper obliquando cursum, felicissima velificatione portum obtineri existimo. » En général il est plutôt cartésien pour la physique que pour la métaphysique. Dans une dissertation : *de Usu rationis in rebus theologis et presertim in interpretatione sacre Scripturae*, il blâme les théologiens qui maudissent Meyer; pour lui, il veut le réfuter et non le maudire. Mais, au lieu de réfuter Meyer, il semble qu'il réfute les théologiens qui l'ont combattu, s'attachant toujours à prouver que leurs arguments n'ont aucune valeur. Son plus grand grief contre Meyer, c'est d'avoir compromis Descartes. Il a pris part aussi à la grande querelle sur le mouvement de la terre, il soutient que cette doctrine n'est pas contraire à la parole de Dieu. Enfin, il a composé aussi une réfutation de l'*Éthique* et du *Tractatus theologico-politico* (*Tractatus de cultu naturali et de origine moralitatis oppositus tractatui theologico-politico*). Cette réfutation un peu superficielle se distingue surtout par la modération et par une grande bienveillance. Il a été en lutte contre la plupart des adversaires du cartésianisme, et surtout contre les théologiens qui l'accusent de socinianisme. Les préfaces de ces divers traités ou dissertations sont du plus haut intérêt pour l'histoire du cartésianisme en Hollande. Ils ont tous été réunis en deux volumes in-4 : *Lamberti Welthuysii Ultrajectini Opera omnia, arte quidem separatim tam belgice quam latine, nunc vero conjunctim latine edita, quibus accessere duo tractatus novi, hactenus inediti : prior est de articulis fidei fundamentalibus, alter de cultu naturali*, etc., Rotterdam, 1680. F. B.

WENDT (Amadeus), né à Leipzig en 1783, mort à Göttingue en 1836, après avoir enseigné la philosophie à Leipzig, comme professeur extra-

ordinaire, puis à Göttingue comme professeur ordinaire en remplacement de Bouterweck, a laissé un grand nombre d'écrits qui intéressent la philosophie des beaux-arts, la philosophie du droit, la psychologie, l'histoire de la philosophie, la critique littéraire et même la théologie; car Wendt s'est appliqué à la fois à ces diverses branches des connaissances humaines. Voici les titres de ses principaux ouvrages : *de Rerum principis, secundum pythagoreos*, in-4, Leipzig, 1827; — *Éléments de la théorie philosophique du droit*, in-8, ib., 1811; — *Discours sur la religion, ou la Religion considérée en elle-même et dans ses rapports avec la science et l'art*, etc., in-8, Sulzbach, 1813; — *de Ratione qua inter religionem et philosophiam intercedit*, in-4, Göttingue, 1829; — *des Principales périodes des beaux-arts, ou l'Art considéré dans ses rapports avec l'histoire*, in-8, Leipzig, 1831. Wendt a publié, en outre, en 1829, avec des additions et des remarques, une nouvelle édition (la 5^e) du *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann et du grand ouvrage du même auteur. Enfin, il a fourni à divers recueils un grand nombre d'articles de critique, et a été un des principaux collaborateurs du *Dictionnaire de la conversation* allemand. X.

WESSEL, en latin WESSELLUS ou WASSILIUS (Jean), surnommé Gansfort, ou Goesevot, ou Gósvort, c'est-à-dire *patte d'oie*, naquit à Groningue vers 1419, enseigna avec un grand succès la philosophie et la théologie, d'abord à Cologne, puis à Louvain et à Paris, assista au concile de Bâle, et mourut dans sa ville natale le 4 octobre 1489. Il appartenait d'abord à la secte des nominalistes, et son talent ainsi que son ardeur pour la controverse l'avaient fait surnommer *magister contradictionis*. Il passa ensuite au mysticisme. On publia un premier recueil de ses œuvres, avec une Préface de Luther, sous le titre de *Farrago rerum theologiarum*, in-4, Leipzig, 1522. Il en parut une édition plus complète à Groningue, in-4, 1614. X.

WITTICHIUS, ou **WITTICH**, mérite d'être mis au premier rang des théologiens et des philosophes cartésiens de la Hollande, non pas à cause de l'originalité de ses doctrines, mais à cause de son influence et de son autorité. Dans les débats philosophiques et théologiques de cette époque, il joue le premier rôle. Partout les cartésiens citent son nom avec honneur et opposent son autorité à leurs adversaires, à cause de sa grande renommée de science et de piété. « C'était, dit Bayle (*Rép. à un prov.*, ch. cliv), un pilier du parti cartésien et rational, et il s'était fort appliqué à concilier l'Écriture sainte avec la philosophie, ce qui, avec sa théologie cartésienne, l'exposa à plusieurs critiques qu'il fallut repousser. » Cependant Wittichius s'est efforcé de ne compromettre en rien la philosophie de Descartes; il condamne Meyer et réfute Spinoza; tout en faisant valoir les droits de la raison, il veut conserver ceux de la foi, et malgré sa ferveur cartésienne il parait se distinguer entre tous par un caractère général de modération et de sagesse. Né dans la Silésie en 1625, il fit ses études à Brême et à Groningue. C'est Clauberg qui lui enseigna, à Herborn, la philosophie de Descartes. Devenu maître à son tour, il enseigna la théologie avec le plus grand succès à Duisbourg, à Nimègue et à Leyde. Il mourut en 1688.

Son principal ouvrage a pour objet cette grande question de l'accord de la raison et de la foi, si vivement renouvelée par le cartésianisme en Hollande et en France. Il est intitulé

Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelata cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta. Dans la préface, il combat les calomnies des adversaires les plus acharnés du cartésianisme, tels que Lentulus et Revius. Il donne les plus grands éloges à la *Defensio cartesiana* (pet. in-12, Amst., L. Elzevir, 1652), que venait de publier Clauberg. Il raconte les attaques dirigées contre lui au sujet de deux dissertations sur l'abus de l'Écriture sainte, dans les choses philosophiques et sur le mouvement de la terre. On l'a accusé dans les chaires, dans les synodes, de nier l'autorité de l'Écriture : se justifier de cette accusation en expliquant le sens de ces deux dissertations, tel est le but de son ouvrage. Il y soutient la cause de l'indépendance de la connaissance philosophique; elle ne dérive pas de l'Écriture sainte, mais de la raison, or la raison se suffit à elle-même. Il combat les théologiens qui prétendent que la raison est impuissante et que toute la philosophie doit être tirée de l'Écriture. L'indéfini de l'étendue du monde et le mouvement de la terre étaient les deux doctrines qu'attaquaient avec le plus de fureur les théologiens ennemis de Descartes. Wittichius veut prouver qu'elles ne sont pas en contradiction avec l'Écriture, d'après le principe que, dans les choses naturelles, l'Écriture parle un langage accommodé aux préjugés vulgaires. Avec tous les théologiens cartésiens, il soutient le sens figuré contre le sens littéral. Délégué au concile de Gueldres pour ses opinions théologiques et cartésiennes, il y fut absous avec honneur après trois ans de discussions.

Les autres ouvrages de Wittichius ne furent publiés qu'après sa mort. Comme Clauberg et tant d'autres cartésiens hollandais, il a annoté les *Méditations* de Descartes. Ces notes très-courtes n'ajoutent rien à la doctrine de Descartes; elles se bornent à l'éclaircir et même souvent à expliquer le sens grammatical du texte. Wittichius avait aussi entrepris une réfutation de la doctrine de Spinoza, sous le titre d'*Anti-Spinoza*; c'est par là qu'il est le plus connu dans l'histoire de la philosophie. Cette réfutation est une des plus considérables et des plus consciencieuses qui soient sorties de l'école de Descartes. Il est impossible d'être plus exact et plus rigoureusement méthodique. Il prend et critique les unes après les autres toutes les principales définitions et propositions de Spinoza. Mais souvent cette critique est plutôt minutieuse que profonde. On s'égare dans les détails et dans les contradictions qu'à chaque instant il prétend relever, tandis qu'on perd de vue le vice fondamental du système. L'*Anti-Spinoza* est suivi d'un commentaire remarquable sur Dieu et sur ses attributs. Tous les attributs de Dieu y sont déduits d'après ce principe, que tout ce qu'il y a de réel dans la créature doit se retrouver en Dieu, sauf les bornes. Il se sépare de Descartes au sujet de la liberté d'indifférence, et soutient l'immutabilité des volontés divines. Voy. Bayle, *Dictionnaire critique*, art. *Wittichius*. F. B.

WOLF, ou **WOLFF** (Jean-Christien), philosophe et mathématicien, naquit à Breslau, en 1679. Son père, qui exerçait la profession de tanneur, était assez instruit lui-même pour diriger les premières études de son fils. Doué des plus heureux dispositions, il montra dès l'enfance la plus grande ardeur de s'instruire, et son génie philosophique s'éveilla de bonne heure. Dans les classes supérieures du gymnase qu'il fréquentait, ses maîtres n'étaient pas d'accord sur l'importance de la philosophie. L'un d'eux, homme de mérite d'ailleurs, en parlait en toute occasion

avec mépris, et son mépris s'adressait surtout à la philosophie de l'école. Les autres, au contraire, recommandaient l'étude de la philosophie comme indispensable, et appellèrent son attention sur les écrits de Descartes et sur la logique que Tschirnhausen avait publiée sous le titre de *Medicina mentis*. Ce désaccord entre des maîtres également respectés stimula vivement sa curiosité; malheureusement, les œuvres de Descartes n'avaient pas encore pénétré jusqu'à Breslau. Destiné à la théologie, et déjà initié à la polémique du temps, très-vive surtout dans la Silésie protestante, qu'on cherchait à ramener au catholicisme, il fut frappé de la stérilité des discussions scolastiques. Il se demanda s'il ne serait pas possible de présenter les vérités théologiques de manière à les faire accepter par tous. Ses maîtres lui disaient que les mathématiques étaient d'une évidence invincible. Se persuadant que cette évidence résultait principalement de la méthode, il résolut, comme il le dit lui-même dans son autobiographie, d'étudier les mathématiques, *methodi gratia*, afin d'essayer de donner à la théologie aussi une certitude irrefragable.

C'est dans cette intention qu'il se rendit, en 1699, à l'université d'Iéna, où, à côté de la philosophie de Descartes et de celle de Tschirnhausen, il étudia les mathématiques et la physique. En 1702, il passa à l'université de Leipzig, pour y prendre ses grades; il y soutint une thèse sur la philosophie pratique mathématiquement démontrée (*Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, 1703). Il était à cette époque encore rempli de l'esprit de Descartes, dont il se proposait d'appliquer la méthode aux sciences morales; mais ayant été mis en rapport avec Leibniz, il ne tarda pas à devenir son disciple.

Appelé à Halle, en 1707, comme professeur de mathématiques, il fit également, et avec un succès toujours croissant, des leçons sur la physique et la philosophie. Plusieurs ouvrages en allemand et en latin lui firent bientôt une réputation au dehors. Mais en même temps, il s'éleva un conflit déplorable entre lui et les théologiens de Halle, où régnait alors une orthodoxie piétiste, qui regardait la raison comme une ennemie de la foi si elle refusait d'en être l'esclave. Le professeur Lange, inspiré aussi, à son insu peut-être, par des intérêts personnels, cherchait à détourner les étudiants de suivre les cours de Wolf, et le vénéral Franche, le saint Vincent de Paul protestant, partageait à cet égard l'opinion de Lange, et demandait que l'enseignement de la philosophie fût interdit à Wolf. Celui-ci, de son côté, ne ménageait pas les théologiens, dont il critiquait surtout la manière de prêcher.

La guerre entre eux et lui éclata plus violente, en 1721, à l'occasion d'un discours sur la philosophie morale des Chinois (*Oratio de Sinarum philosophia practica*, in-4, 1726), qu'il prononça dans une solennité académique, et dans lequel il faisait l'éloge de la sagesse pratique de Confucius. La Faculté de théologie adressa au gouvernement une plainte dans laquelle on accusait la philosophie de Wolf de favoriser, par ses conséquences, l'irréligion et l'immoralité, en conduisant à l'athéisme et au fatalisme.

La commission nommée à Berlin pour examiner l'affaire, s'étant montrée peu favorable aux accusateurs, ceux-ci s'adressèrent au roi lui-même par l'intermédiaire de Gundling, qui était à la fois président de l'Académie et le bouffon de Frédéric-Guillaume. On représenta, dit-on, à ce prince, étranger à toute culture intellectuelle, et qui n'estimait que le clergé et le soldat, que, suivant la philosophie de Wolf, en vertu de l'har-

monie préétablie, tous les mouvements de l'âme étant prédéterminés, un déserteur n'était pas réellement responsable de sa fuite, et, par conséquent, ne pouvait être légitimement puni. Cette conviction une fois entrée dans l'esprit du roi, la perte du philosophe était assurée. Un rescrit royal du 8 novembre 1723 destitua le professeur Wolf, et lui enjoignit, sous peine de la corde, de sortir dans deux fois vingt-quatre heures des États prussiens, pour avoir, dans ses écrits et ses leçons publiques, enseigné des doctrines contraires à la parole divine. En même temps ses ouvrages étaient prohibés sous les peines les plus sévères.

Heureusement, il venait d'être appelé par le landgrave de Hesse-Cassel à l'université de Marbourg, où il se rendit aussitôt, et où il enseigna jusqu'en 1746. En 1736, le roi de Prusse, revenu à de meilleurs sentiments, grâce surtout aux représentations de quelques théologiens plus éclairés, chargea une commission d'examiner de nouveau les ouvrages du philosophe exilé; et, sur l'avis favorable de cette commission, il invita Wolf à revenir à Halle, sous les conditions les plus avantageuses. Il refusa, mais il dédia au roi la seconde édition de sa *Philosophie pratique générale*.

Un des premiers actes de Frédéric II fut de rappeler Wolf à Halle, en 1740. Son retour fut un véritable triomphe; mais il ne retrouva pas, dans sa chaire, ses succès d'autrefois. Sa philosophie, cependant, était devenue dominante dans toute l'Allemagne; elle le resta jusqu'à l'avènement de Kant. Il mourut en 1754, comblé d'honneurs, et avec la réputation méritée d'un homme de bien. Il avait été nommé, successivement, membre de l'Académie de Berlin, de la Société royale de Londres, de l'Académie des sciences de Paris, et de celle de Saint-Petersbourg.

On admirait surtout sa méthode, par laquelle il prétendait tout démontrer en philosophie, comme la géométrie démontre ses théorèmes. Nous n'avons pas, ici, à faire le procès de cette méthode; elle est jugée depuis longtemps, et il est à peu près universellement reconnu, aujourd'hui, que les vérités philosophiques ne se démontrent pas comme les propositions mathématiques; que, pour les faire admettre, il importe moins de les exposer dogmatiquement telles qu'elles résultent de nos recherches, que de montrer comment elles se produisent par la méditation sur les faits, et que l'argumentation philosophique est moins une déduction logique procédant par des syllogismes appuyés sur des définitions et des axiomes admis d'avance, qu'une déduction réelle, qui établit que nos propositions sont fondées dans la conscience, dans la nature raisonnable de l'homme, qu'elles sont l'expression même de la raison.

Wolf lui-même, qui fait consister la science en une suite d'assertions démontrées (*scientia est habitus assertu demonstrandi*), est cependant obligé d'invoquer l'expérience et la nature de l'entendement. Ainsi, pour établir le principe de la contradiction, qui est, selon lui, la source de toute certitude, il dit (*Ontologie*, § 27) : « Telle est la nature de notre intelligence, que, lorsque nous jugeons qu'une chose est, nous ne pouvons en même temps admettre qu'elle ne soit pas. » Il démontre souvent les vérités les plus simples et les plus immédiates, qu'il suffit d'énoncer pour les faire admettre aussitôt. C'est ainsi qu'il prouve, formellement, que le tout est plus grand qu'aucune de ses parties, et que la partie de la partie est aussi une partie du tout.

Cette méthode est la cause principale de cette extrême prolixité qu'on a tant reprochée aux ou-

vrages de Wolf, et qui provoqua l'impatience de Frédéric II et les railleries de Voltaire sur l'esprit lourd des philosophes allemands.

Outre ses travaux sur les mathématiques, Wolf a laissé deux séries d'ouvrages : les uns, écrits en allemand, à Halle, de 1712 à 1723; les autres, en latin, de 1728 à 1750, et formant ensemble une véritable encyclopédie des sciences philosophiques en vingt-trois volumes in-4.

Les premiers, sous le titre commun de *Pensées philosophiques* (*Vernuenftige gedanken*), traitent successivement des facultés de l'entendement et de leur bon usage dans la recherche de la vérité (1712); ouvrage que Jean Deschamps traduisit (en 1736) en français, sous le nom de *Logique*; — de *Dieu, du monde, de l'âme humaine* (1719); — de *la Conduite des hommes dans la recherche du bonheur* (1720); — de *la Vie sociale et de la chose publique* (1721); — des *Effets ou des produits de la nature* (1723); — des *Fins des choses naturelles, ou des causes finales* (1723). Les historiens de la littérature allemande parlent de ces écrits avec reconnaissance. Wolf, le premier, exprima, en langue allemande, les vérités philosophiques avec clarté et précision, si ce n'est avec élégance.

Ses œuvres latines offrent un corps de doctrine philosophique à peu près complet, selon l'idée qu'il dut se faire de la science après Bacon, Descartes et Leibniz. Elles se succèdent dans l'ordre même où, selon lui, les diverses parties de la philosophie doivent être étudiées. Avant de les énumérer, nous devons faire connaître sa théorie de l'organisation des sciences philosophiques, telle qu'il l'a exposée dans le discours préliminaire placé en tête de sa *Logique*, et qui est une véritable introduction à la philosophie. Il y traite de la connaissance et de la philosophie en général, de la division, de la méthode, du style philosophique, enfin de la liberté de penser. Victime lui-même de l'intolérance, il défend cette liberté avec quelque chaleur, par la raison, surtout, que sans elle il n'y a pas de philosophie. Il montre que la vraie philosophie n'est pas nécessairement contraire à la révélation, et qu'elle ne saurait l'être ni à la moralité ni à l'ordre public; que la liberté est la condition de tout progrès, non pas seulement pour la science philosophique, mais pour toutes les autres sciences, en tant que toutes dépendent d'elle.

Il y a, selon Wolf, trois espèces de connaissances : la connaissance *historique* ou expérimentale (la connaissance des faits qui s'offrent à nous soit par les sens, soit par l'observation interne); la connaissance *philosophique*, qui a pour objet d'expliquer les faits en en recherchant les raisons et les causes; enfin la connaissance *mathématique*. La philosophie part naturellement de l'expérience, qu'elle doit expliquer. Elle est la science des possibles, en tant qu'ils sont; elle recherche pourquoi les choses sont ce qu'elles sont, et non pas autres.

La division de la philosophie a son principe dans la nature diverse de ses objets. Or, ces objets étant : Dieu, l'âme humaine et les corps, la philosophie se divise en trois parties : la *théologie*, la *psychologie* et la *physique*.

Les deux principales facultés de l'âme sont la faculté de connaître et la faculté d'appétition, la pensée et la volonté. Elles peuvent s'égarer, celle-là dans la recherche du vrai, celle-ci dans la poursuite du bien; de là, pour en diriger l'exercice, la nécessité de deux sciences philosophiques : la *logique* et la *philosophie pratique*.

La philosophie pratique comprend la *morale* et la *politique*. La première doit régler les actions libres de l'homme, en tant qu'il ne dépend

que de lui-même, qu'il est *sur juris*; la seconde, celles du citoyen. Les sociétés particulières, telles que la famille, qui sont comprises dans la grande société appelée l'État, sont l'objet de la science *économique*.

La morale, la politique, l'économique ont pour base commune le droit de la nature, ou la connaissance du bien et du mal dans les actions humaines, laquelle suppose elle-même certains principes généraux, fondement de toute la philosophie pratique, et qui constituent ce que Wolf appelle la philosophie pratique universelle.

À la suite de la philosophie, il place la *technologie* ou la science des arts et métiers, et la philosophie des arts libéraux, qui, selon lui, comprend la grammaire générale, la rhétorique, la poétique, déjà traitées en ce sens par Thomas Campanella, qui y avait ajouté, en outre, l'historiographie.

Mais il y a des qualités qui appartiennent à l'être en général, et qui sont l'objet de l'*ontologie*, de la philosophie première. Wolf propose de réunir, sous le nom commun de *métaphysique*, l'ontologie, la cosmologie transcendante, la psychologie et la théologie rationnelle; et il appelle l'attention sur cette partie de la philosophie physique qui s'occupe des causes finales, et à laquelle il a donné le nom de *téléologie*, adopté depuis par Kant.

Après avoir ainsi délimité le domaine des sciences philosophiques, Wolf, recherchant l'ordre dans lequel il convient de les exposer et de les étudier, établit qu'elles doivent se suivre, de telle sorte que celles qui précèdent fournissent les principes de celles qui viennent après. La logique doit être étudiée la première, bien qu'au fond elle s'appuie sur l'ontologie et la psychologie. Après la logique viendra la métaphysique, qui fournit des principes à la philosophie pratique et à la physique. En tête de la métaphysique sera placée l'ontologie, suivie de la cosmologie, de la psychologie et de la théologie, laquelle sera confirmée par la téléologie. La psychologie rationnelle doit être précédée d'une psychologie uniquement fondée sur l'observation. Enfin, les diverses parties de la philosophie pratique, fondées sur des principes généraux et le droit de la nature, doivent se suivre, de telle sorte que la morale précède la pratique, et celle-ci la politique.

C'est dans cet ordre que Wolf traite les diverses parties des sciences philosophiques. Il publia, de 1728 à 1736, une *Logique* (*Philosophia rationalis, sive Logica, methodo scientifica pertractata*, in-4, Francfort et Leipzig, 1728); — une *Ontologie* (*Philosophia prima, sive Ontologia*, etc., in-4, 1730); — une *Cosmologie* (*Cosmologia generalis*, etc., in-4, 1731); — une *Psychologie expérimentale* (*Psychologia empirica*, etc., in-4, 1732); — une *Psychologie rationnelle* (*Psychologia rationalis*, etc., in-4, 1734); — une *Théologie naturelle* (*Theologia naturalis*, etc., 2 vol. in-4, 1736). — Après avoir ainsi exposé un système complet, selon lui, de philosophie théorique, abordant les sciences morales et politiques, il fit paraître, de 1738 à 1750, un traité sur la *Philosophie pratique générale* (*Philosophia practica universalis, methodo scientifica*, 2 vol. in-4, Francfort et Leipzig, 1738); — un ouvrage très-étendu sur le *Droit de la nature* (*Jus nature*, etc., 8 vol. in-8, 1740 et années suivantes), suivi du *Droit des gens* (*Jus gentium*, etc., 1750), et d'une *Philosophie morale* (*Philosophia moralis, sive Ethica*, 4 vol. in-4, 1750). Pour compléter le système, il manquait un traité de philosophie politique. Wolf n'eut pas le temps de l'achever. Il fut terminé par Hanovius un de ses

disciples (*Philosophia civilis seu politicae partes quatuor*, 4 vol. in-4, 1746).

Il est impossible de donner ici une analyse de tant d'ouvrages. Nous devons nous borner à en indiquer les idées fondamentales et le plan général.

La logique est divisée en deux parties, l'une théorique, l'autre pratique. La première traite des principes logiques, des notions, du jugement, du raisonnement; la seconde, de l'usage de la logique dans la recherche de la vérité, dans la composition, la lecture et la critique des livres, dans l'enseignement et la discussion, dans l'estimation des facultés requises pour la connaissance des choses, dans la vie pratique.

L'ontologie ou la philosophie première, telle que la concevait Wolf, est, à la fois, une théorie de la connaissance et de l'être. Elle expose les principes qui sont le fondement de toute certitude, de toute philosophie, et ne mérite pas le mépris que professaient pour elle les cartésiens. L'auteur commence par établir le principe de contradiction et celui de la raison suffisante. Le principe de la raison suffisante implique, selon lui, cette proposition, que tout dans le monde est raisonnable, que tout est gouverné par la raison. Par conséquent, le principe de la raison suffisante, sur lequel repose toute la théodicée de Leibniz et de Wolf, a une plus grande portée que le simple principe de causalité. Tout a sa cause, sa raison d'être; mais, pour conclure de là que tout est bien, il faut placer la dernière raison de tout en un être parfait, tel que nous concevons Dieu. Wolf détermine ensuite les idées ontologiques générales: l'essence et l'existence, la nécessité et la contingence, la quantité, la qualité, l'ordre, la vérité, la perfection. Dans la seconde partie, traitant des diverses espèces d'êtres et de leurs rapports, de l'être composé et de son essence, du temps et de l'espace, de la contiguïté et de la continuité, du mouvement, il expose la monadologie de Leibniz, en définissant les êtres simples, indivisibles, sans étendue et sans figure, sans mouvement intérieur: ils existent, puisqu'il y a des êtres composés; ils ne sont pas nés de ceux-ci ni d'autres êtres; ils sont créés en tant qu'ils sont contingents. Il définit, enfin, les idées de substance (un sujet qui dure et qui est modifiable), de dépendance, de relation, de causalité, etc.

La *Cosmologie transcendante*, que Wolf se vante d'avoir, le premier, traitée à part sous ce titre, a pour objet de conduire, par la contemplation générale du monde, à une connaissance solide de Dieu et de la nature. C'est là que, après avoir déterminé l'idée de l'univers, les rapports qui lient toutes choses entre elles, les lois du mouvement, Wolf expose, dans la troisième partie, le système de Leibniz de la perfection du monde actuel, l'optimisme universel. La contingence de l'univers et de l'ordre dans la nature, jointe à l'impossibilité de l'expliquer par le hasard, conduit nécessairement à la conviction de l'existence de Dieu.

La *psychologie expérimentale*, qui, selon Wolf, doit servir à la fois de point de départ à la psychologie transcendante, de préparation à la théologie et de fondement à la philosophie morale, est divisée en deux parties. Dans la première, il traite de l'âme en général, et de la faculté de penser en particulier. Il établit ce fait capital, que toute pensée implique *perception* et *aperception*, c'est-à-dire que toute pensée est un acte de l'esprit par lequel l'âme a conscience d'elle-même et de quelque chose qui n'est pas elle et qui est l'objet de la pensée. Il distingue entre la faculté de connaître *inférieure* (les sens,

l'imagination, la mémoire), et la faculté de connaître *supérieure* (la réflexion, l'intelligence, l'intellect pur). Il distingue de même, dans la seconde partie qui traite de la faculté d'appétition, entre l'appétition inférieure et l'appétition supérieure. Sous le premier titre, il traite des appétits sensuels, des passions, des affections, des sentiments divers qui agitent le cœur humain; sous le second, des appétitions rationnelles, des motifs, de la liberté, qu'il définit la faculté de choisir à son gré, entre plusieurs possibles, sans être déterminé à l'action par l'essence de l'âme. Il faut des motifs pour agir; mais l'action n'en est pas moins libre et contingente. L'auteur admet ici, comme un fait, la dépendance mutuelle de l'âme et du corps, sauf à l'expliquer, ailleurs, par l'harmonie préétablie entre les mouvements de l'un et ceux de l'autre.

Dans la *psychologie rationnelle*, il cherche à expliquer les faits de conscience par l'essence de l'âme. Elle tire ses principes de l'ontologie et de la cosmologie, et s'appuie sur la psychologie d'expérience. Dans les deux premières sections, suivant pas à pas les faits exposés dans la psychologie expérimentale, Wolf établit par des arguments solides la simplicité, l'immatérialité et la substantialité distincte de l'âme, du principe pensant. Comme substance simple, l'âme n'a qu'une seule et même force, qui est la source de toute son activité; mais cette force unique produit des effets divers, et se montre sous différents aspects. Elle se représente l'univers de son point de vue, c'est-à-dire d'après la place qu'y occupe son organisme et selon la nature de ses organes. Dans la troisième section, l'auteur expose l'hypothèse de l'harmonie préétablie, qu'il détourne quelque peu de son sens primitif et qu'il cherche à concilier subtilement avec la liberté et la responsabilité morale, en disant qu'il n'y a de pré-déterminé que l'accord des impressions reçues par les organes avec les perceptions correspondantes, ainsi que des appétitions avec les mouvements du corps, mais que l'âme n'en est pas moins maîtresse de ses actions, l'arbitre de ses déterminations. Dans la dernière section enfin, Wolf, traitant de l'âme des bêtes, accorde à celles-là des facultés semblables à nos facultés inférieures; leurs âmes sont des monades imperissables, mais non pas immortelles.

La *Théologie naturelle* est peut-être l'ouvrage le plus important de Wolf, non pas seulement par son sujet, mais encore par la manière dont il l'a traité. Il est divisé en deux parties. Dans la première, où il cherche à prouver l'existence de Dieu en partant de l'expérience, il établit d'abord que les êtres que nous connaissons supposent un être nécessaire, et détermine les attributs qui lui appartiennent. L'intelligence appartient à l'être nécessaire tout aussi nécessairement qu'il existe. Son existence implique la toute-puissance, la volonté et la liberté, la sagesse et la bonté. Il n'y a de véritablement substantiel ou de réel que les êtres simples dont tout est composé, et ces êtres simples étant contingents ont en Dieu le principe de leur existence et de leur combinaison. Dieu est donc le créateur du monde, et la création implique la providence. La nature est immuable comme la volonté divine; la conservation de l'univers est une création continuelle, l'acte de création continu. Par là même, Dieu est le maître souverain de l'univers; il a sur ses créatures un pouvoir absolu, mais il ne peut vouloir que leur bonheur.

Dans la seconde partie, il s'applique à démontrer l'existence et les attributs de Dieu *a priori*, en se fondant sur l'idée que se fait naturellement la raison d'un être tout parfait (*Ens*

perfectissimum, realissimum). C'est principalement cette argumentation, reproduite de Descartes et d'Anselme de Cantorbéry, que Kant a eue en vue dans sa critique de l'ancienne théologie. Selon Kant, l'être tout réel est un idéal que la raison conçoit nécessairement, mais d'où l'on ne peut pas conclure légitimement à sa réalité objective. Les auteurs de l'argument, et Wolf à leur suite, n'avaient pas assez insisté sur la nécessité avec laquelle l'idée de Dieu s'impose à la raison, nécessité qui cependant fait toute la preuve ontologique. Cette idée une fois admise comme réelle, tous les attributs ordinaires de Dieu en résultent logiquement.

La *théologie naturelle* se termine par une réfutation de l'athéisme et des erreurs qui en approchent ou en découlent: le fatalisme, le déisme qui nie la Providence, l'anthropomorphisme, le matérialisme, l'idéalisme vulgaire, le manichéisme, le spinozisme. Ce traité est surtout remarquable par le soin extrême avec lequel le philosophe a cherché à épurer l'idée de Dieu, à déterminer sa personnalité, son intelligence, sa volonté, sa liberté, et à mettre sa doctrine d'accord avec l'esprit des saintes Écritures. Ainsi, par exemple, il conçoit l'entendement divin comme purement intuitif; Dieu connaît tout distinctement et tout ensemble d'une seule et même vue; sa connaissance est un acte et non une faculté. Son intelligence est la représentation à la fois distincte et simultanée de toutes les choses possibles.

Il nous reste à caractériser rapidement la philosophie morale et politique de Wolf. C'est la partie qu'il traite avec le plus d'indépendance et le plus de dilection, mais malheureusement aussi avec le plus de prolixité. Sa division de la philosophie pratique est pour le fond celle d'Aristote, tandis que l'idée fondamentale, directement empruntée de Leibniz, rappelle la formule générale des stoïciens.

Le premier principe de la morale de Wolf est fondé sur l'idée de perfection. Dans l'ontologie, il avait défini la perfection avec Leibniz, l'harmonie ou l'unité dans la variété. En morale, elle consiste dans la conformité de l'état présent de l'homme avec son état passé et son état futur, et dans l'accord de ce même état avec l'essence, la nature de l'homme, telle que la conçoit la raison éclairée par l'observation psychologique « Perfectionne-toi » (*Perfice te ipsum*), tel est le devoir suprême et qui renferme tous les autres devoirs; et comme nul ne peut se perfectionner tout seul, sans le concours d'autrui, la règle générale est celle-ci: « Fais ce qui peut rendre plus parfait ton état et celui de tes semblables, autant qu'il est en toi. » Cette perfection est aussi le souverain bien, la véritable félicité, qui a pour condition la satisfaction intérieure. Le bien est tout ce qui peut contribuer à rendre plus parfait l'état de l'homme. Il est autre chose que l'utile. L'utilité ou le dommage qui peut résulter d'une action n'est pas ce qui la rend bonne ou mauvaise. La perfection produit la vraie félicité; mais celle-ci n'en est pas la fin. La perfection est recherchée pour elle-même; elle est fondée sur une idée rationnelle et indépendante de l'expérience. La loi morale n'est pas imposée à l'homme par une autorité extérieure; elle dérive de sa nature même; c'est une loi de la nature; mais en tant que cette nature a Dieu pour auteur, la loi naturelle est en même temps l'expression de la volonté divine, et Dieu n'a pu vouloir et commander à l'homme que ce qui est bien en soi. Cette morale était dans ses principes fort supérieure à celle qui dominait au XVIII^e siècle en France et en Angleterre.

Il va sans dire que Wolf admet le fait de la liberté comme condition de la moralité. Sans doute la volonté ne peut se déterminer que par des motifs, et ces motifs lui sont imposés, mais ils ont leur source dans la raison, et c'est à se conduire sur des motifs raisonnables que consiste la liberté morale. Toutes nos pensées et tous les mouvements de notre corps, qui ont leur principe dans notre volonté, constituent nos libres actions.

Dans le volumineux traité du *Droit de la nature*, qui, dans le système de Wolf, précède la morale proprement dite, il anticipe sur celle-ci, et revient sur des points déjà traités dans la philosophie pratique générale. Il y considère principalement les droits qui dérivent de la nature de l'homme; mais comme ces droits sont les mêmes pour tous, il les met toujours en regard des obligations. Droit et devoir sont pour lui des termes corrélatifs: à tout droit correspond un devoir, et l'on ne peut invoquer celui-là que sous la condition de remplir celui-ci.

Les devoirs sont déterminés en détail dans la *Morale*. Ils sont d'abord divisés en devoirs qui ont pour objet le perfectionnement de l'intelligence, la perfection logique des stoïciens, et en devoirs qui ont pour objet de fortifier la volonté et de gouverner les penchants et les passions; puis en devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables.

La philosophie sociale et politique de Wolf est à la fois conservatrice et libérale, en général conforme aux maximes du gouvernement de Frédéric II. Elle impose à tous cette règle de conduite: «Fais tout ce qui peut contribuer au bien-être général et au maintien de l'ordre public et de la sûreté commune.» Toute société repose sur un contrat par lequel tous s'engagent dans leur propre intérêt à concourir à la prospérité commune. L'État parfait est celui qui pourvoit le mieux au bien-être de tous et de chacun. La monarchie limitée est, selon Wolf, le meilleur gouvernement. Tout en faisant une belle part au prince, il le soumet aux lois par le serment. Il va jusqu'à autoriser le sujet à désobéir à des ordres injustes ou illégaux; mais il lui refuse le droit d'examiner et de discuter les questions d'intérêt général.

Sans faire de l'économie politique une science à part, Wolf a cependant traité à peu près toutes les matières comprises aujourd'hui sous ce nom, et si ses vues à cet égard n'ont rien de remarquable, elles n'en ont pas moins servi à fonder cette science difficile.

En général, le grand mérite de Wolf, c'est d'avoir posé toutes les questions et d'avoir essayé d'assigner leur place à chacune. Il a peu d'originalité pour le fond des idées, qui sont en général celles de Leibniz, quelquefois celles de Descartes, souvent celles de tout le monde: son originalité est dans son esprit encyclopédique et systématique. En cherchant à tout définir et à tout démontrer, il a porté la clarté dans une foule de notions obscures ou mal déterminées, et par les efforts mêmes qu'il faisait pour convertir en vérités démontrées certaines hypothèses plus brillantes que solides, il en fit mieux ressortir la faiblesse et l'insistance.

Il rendit surtout d'immenses services à l'Allemagne; ses ouvrages furent pour elle un foyer dont les lumières se répandirent sur toutes les sciences. Non-seulement la terminologie dont il se servit demeura en usage longtemps après qu'il eut cessé de régner; mais toute la philosophie allemande moderne se rattache à la sienne par la critique de Kant.

La philosophie de Leibniz, qui ne formait pas

un corps de doctrine régulier, et qui n'avait pas une terminologie bien arrêtée, ne devint réellement dominante que sous la forme systématique que lui donna Wolf. La philosophie de Wolf, qui était celle de Leibniz systématisée, complétée, démontrée, et parfois raptisée, grâce à la clarté avec laquelle elle était exposée, et aussi grâce aux persécutions dont elle fut d'abord l'objet, fut bientôt généralement adoptée et enseignée dans toutes les chaires protestantes. Dès 1738, Ludovici, dans son *Précis de l'histoire de la philosophie de Wolf*, put citer cent sept écrivains appartenant à cette école toute nationale, sans parler de ceux qui en appliquèrent la méthode et les principes à d'autres sciences, à la théologie, au droit, à la médecine, à la littérature. On remarque parmi les principaux disciples de Wolf: Thümming, qui publia un abrégé de cette philosophie: *Institutiones philosophiæ wolfianæ in usus academicos adornatæ*, 2 vol. in-8, 1725; Bilfinger, Baumeister, G. Frédéric Meyer, et surtout Baumgarten, qui essaya le premier, sous le nom d'*Esthétique*, de réduire en science, selon la méthode de Wolf, la théorie du beau dans les arts (*Æsthetica*, 2 vol. in-8, Francfort-sur-l'Oder, 1750-58).

La philosophie de Wolf, en général saine et élevée, profondément religieuse et morale, à la fois respectueuse pour la foi et la raison, pour l'autorité et la liberté, préserva longtemps l'Allemagne de l'invasion du matérialisme, lutta avantageusement à l'Académie de Berlin contre la frivolité des beaux esprits dont s'entourait Frédéric II, et donna naissance à la grande philosophie de Kant, qui la ruina et la fit tomber en oubli. Les historiens de la philosophie allemande, devenus plus justes envers sa mémoire, depuis que tant d'autres systèmes sont tombés après le sien, ne parlent plus aujourd'hui de lui qu'avec respect et reconnaissance. Voy. entre autres: Erdmann, *Histoire de la philosophie moderne*, livre II, 2^e partie, Leipzig, 1842; et Christian Bartholmæss, *Histoire de l'Académie de Berlin*, livre I, in-8, Paris, 1851.

Consultez soit sur la vie, soit sur les ouvrages, soit sur la doctrine de Wolf: *Vita, facta et scripta Chr. Wolfii*, Lips. et Bresl., 1739, in-8; — Chr. Gottsched, *Eloge historique de Chr. baron de Wolf*, Halle, 1755, in-4 (all.); — Büsching, *Mémoires pour la biographie des hommes célèbres*; — Meissner, *Lexique philosophique pour l'application du système de Wolf*, composé à l'aide des ouvrages de ce célèbre philosophe, Bayreuth, 1738, in-8 (all.). Voy. aussi l'article LUDOVICI.

J. W.

WOLLASTON (William) naquit en 1659 dans le comté de Strafford, entra dans l'Eglise anglicane, et exerça, pendant plusieurs années, les fonctions de deuxième maître à l'école publique de Birmingham; en 1688, un héritage qui le mit dans l'aisance lui permit de se fixer à Londres et de se livrer à l'étude de la philosophie. Il mourut en 1724.

La doctrine morale de Wollaston est exposée dans son *Esquisse de la religion naturelle*, Londres, 1722, et traduite presque aussitôt en français, la Haye, 1726, in-4.

Wollaston doit être rangé parmi les philosophes qui fondent la morale sur la raison, et non sur la sensibilité, comme Adam Smith, ou sur l'intérêt, comme Épicure et Hobbes. Mais la plupart des moralistes de l'école rationnelle considèrent la notion du bien comme un principe suprême, absolument simple et irrédactable, type divin placé par Dieu dans notre intelligence. Wollaston, au contraire, tente de définir l'idée du bien, et établit qu'elle peut se résoudre dans

la notion du vrai. Tel est le criterium de la morale : Agir conformément à la vérité, c'est bien agir ; toute mauvaise action est un mensonge. En effet, dit Wollaston, on altere la vérité par des actes, comme par des paroles : violer un contrat, c'est le nier en action. Dépouiller un voyageur, c'est revendiquer en action la propriété de ce qu'on lui vole. Défigurer la vérité par ses actes, c'est nécessairement faire mal, puisque c'est la même chose que soutenir une proposition fautive, c'est-à-dire contraire à la nature des choses. Et non-seulement on nie la vérité par une contradiction directe, mais on la nie aussi par simple omission. Ne pas tenir sa parole, c'est aussi bien nier la promesse faite, que faire le contraire de ce qu'on a promis.

Voy. l'analyse qu'a donnée M. Jouffroy de la théorie de Wollaston dans le *Cours de droit naturel*, t. II, 24^e leçon. Il ne faut pas confondre le moraliste Wollaston avec un autre William Wollaston, son descendant, né en 1766, et mort en 1828, savant physicien anglais qui fit plusieurs découvertes utiles, et inséra plusieurs mémoires dans les *Philosophical transactions*.

WYTTEBACH (Daniel), né à Berne en 1746, mort en 1820 à Egsgesst, professa successivement la philosophie et l'éloquence grecque et latine à Amsterdam et à Leyde, et publia un grand nombre d'ouvrages, ou plutôt d'opuscules, qu'il importe de signaler à ceux qui s'occupent de l'histoire de la philosophie. C'était avant toutes choses un très-savant et très-élegant humaniste, un des meilleurs philologues de son temps ; et, à ce titre, ce qu'il a publié sur les matières philosophiques en langue latine, mérite d'être recommandé fortement à ceux qui voudraient traiter ces mêmes matières dans cette même langue. Ce fut un de ces critiques éminents dont la puissante impulsion porta si loin, en Hollande, l'étude de la philosophie ancienne. Quant à la philosophie proprement dite, il professait un eclectisme peu favorable à l'idéalisme sceptique de Kant.

Voici les titres de ses écrits les plus connus : *Oratio de philosophia, auctore Cicero, laudatarum artium omnium procreatrix et quasi parente*, in-4, Amst., 1779 ; — *Dissertatio qua disquiruntur : Num solius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit, non esse plures uno Deo? Fuerintne unquam populi aut sapientes, qui ejus veritatis rationem, sine revelationis divinæ ad ipso propagatæ subsidio habuerint?* in-4, Leyde, 1780 ; — *Præcepta philosophiæ logicæ*, in-8, Amst., 1782 ; — *Quæ fuerint veterum philosophorum inde a Thalete et Pythagora usque ad Senecam sententia de vita et statu animarum post mortem corporis*, in-4, ib., 1786 ; — *de Conjunctione philosophiæ cum elegantioribus litteris*, in-8, Leyde, 1821 ; — *de Philosophiæ ciceronianæ loco, qui est de Deo* ; — *de Philosophiæ kantiana*, in-8, Amst., 1821.

Citons, enfin, parmi ses travaux de philologie, l'excellente édition, avec notes et commentaires, qu'il donna du *Phédon* de Platon, en 1806, et dont la meilleure réimpression parut en 1825 à Leipzig.

La nièce de Wyttensbach, depuis 1817 sa femme, est auteur de plusieurs ouvrages de morale et d'esthétique, souvent attribués au célèbre érudit lui-même. Quoique Allemande de naissance, Mme Wyttensbach écrivait en français. Ses livres les plus intéressants sont : *Théogène* (Paris, 1815), et *Symposiaques, ou Propos de table* (ib., 1823).

XÉNARQUE DE SÉLECIE, philosophe péripa-

téticien du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, qui, après avoir tenu école dans sa ville natale, se rendit successivement à Alexandrie, à Athènes et à Rome. Pendant le séjour qu'il fit dans cette dernière ville, il gagna les bonnes grâces d'Auguste. Il comptait un nombre de ses disciples Strabon, qui parle de lui avec éloge (*Géogr.*, liv. XIV). Il est également cité par Julien, dans son *Discours sur la mère des dieux*, et par Simplicien, dans ses commentaires sur le traité du *Ciel* d'Aristote. Il n'a laissé aucun écrit ; mais on peut consulter sur lui : Patrizzi, *Discussiones peripateticæ*, t. I, liv. x, p. 136 ; et Gaudentius, *de Philosophis romanis*, c. LXIX.

XÉNIADÉ DE CORINTHE. Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*, lib. VII) parle de ce philosophe comme d'un disciple de Xénophane, et le range, par conséquent, dans l'école d'Élée. C'est à ce fait qu'il faut rattacher les opinions qu'on lui attribue. Ainsi, quand il disait que rien n'est vrai, que tout est faux, il voulait parler probablement des choses finies et contingentes. Quand il affirmait, d'un autre côté, que tout ce qui naît vient du néant (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*) et que tout ce qui meurt retourne dans le néant, c'était sans doute une hypothèse qu'il faisait, pour montrer que la génération et la mort sont absolument impossibles : car c'est au nom même de ce principe, consacré par toute l'antiquité, que rien ne vient du néant et n'y peut retourner, que les philosophes de l'école d'Élée niaient la génération et la mort, c'est-à-dire les choses contingentes. — On peut consulter sur Xéniade, Fabricius, dans son édition des *Œuvres de Sextus*, note E.

XÉNOCRATE, un des premiers disciples de Platon, naquit à Chalcedoine dans la première année de la xvi^e olympiade, ou 394 ans avant Jésus-Christ, succéda à Speusippe, en 339, dans la chaire de l'Académie, et, après avoir enseigné sans interruption pendant vingt-cinq ans, mourut en 314, âgé de quatre-vingts ans. Son esprit était dépourvu d'élégance et de facilité. Plus d'une fois Platon lui donnait le conseil de *sacrisfier aux grâces* ; et, le rapprochant d'Aristote, il avait coutume de dire que l'un avait besoin d'aiguillon et l'autre de frein. Xénocrate lui-même se comparait à ces vases d'une embouchure étroite, qui reçoivent difficilement, mais conservent très-bien. En revanche, l'élevation de son âme, l'austérité de ses mœurs, sa fermeté, son désintéressement, son dévouement à son maître, lui ont concilié le respect de ses contemporains et doivent inspirer pour lui le même sentiment à la postérité. Qu'il soit vrai ou non que les magistrats d'Athènes regardaient sa parole comme un serment ; que, tout étranger qu'il était, il a été choisi par les Athéniens pour être envoyé avec Phocion en ambassade près de Philippe ; qu'Alexandre le Grand lui envoya une députation, avec cinquante talents, et qu'il les refusa ; cette tradition seule nous montre quelle était, dans l'antiquité, l'autorité de son caractère.

Comme philosophe, Xénocrate est beaucoup moins remarquable. Autant que nous pouvons juger de sa doctrine par de rares traditions, dispersées dans différents auteurs, elle consistait principalement à traduire les idées de Platon par les formules mathématiques de l'école pythagoricienne. Ainsi, Dieu, l'âme du monde sont pour lui la monade et la dyade : la monade qui est aussi appelée le père des dieux, la raison, le nombre impair, règne dans le ciel ; la dyade, c'est la mère des dieux, le dieu femelle, qui préside au mouvement oblique des planètes. Tous deux ensemble ont donné naissance au

ciel et aux sept planètes. L'intelligence pure qui a formé le monde, la substance des idées ou la nature divine est comparée au triangle équilatéral, parce qu'elle est partout semblable à elle-même; le triangle scalène, au contraire, formé de côtés inégaux, nous représente les choses mortelles; et le triangle isocèle celles qui tiennent le milieu entre les deux extrêmes, c'est-à-dire les génies, les forces immatérielles, parce qu'il se compose de deux côtés égaux. Quant à l'âme humaine, il continue de l'appeler, avec Pythagore et Platon, un nombre qui se meut lui-même. En résumé, l'assimilation que Platon établit, dans le *Timée*, entre les éléments matériels et les diverses formes géométriques, Xénocrate cherche à l'étendre aux êtres et aux idées en général; mais cette assimilation ne va pas jusqu'à l'identification ou à la confusion des nombres avec les choses elles-mêmes. Ainsi, Dieu, pour lui, n'est pas seulement l'unité; c'est l'intelligence active dont la pensée pénètre l'univers et se manifeste jusque dans les animaux privés de raison, c'est-à-dire dans les lois de l'instinct. Cependant on peut dire qu'il a abaissé la doctrine de Platon : car tandis que celui-ci nous montre les nombres comme un intermédiaire entre les choses périssables et les idées, Xénocrate les met sur la même ligne que les idées, ou tend à effacer toute différence entre les uns et les autres. Il résulte de là que, le monde intelligible se trouvant immédiatement en contact avec le monde sensible, le dernier peut être considéré simplement comme un degré inférieur du premier, et la série, la progression des nombres, comme l'expression fidèle des rapports des êtres. Telle paraît être, en effet, la pensée de Xénocrate lorsqu'il distingue un Jupiter très-haut (*ὑπέρτατον Δία*), un Jupiter premier, qui n'est pas autre chose que l'essence même des idées, et un Jupiter dernier (*τὸν ἕκτον*), dont le siège est dans la lune; lorsqu'il reconnaît dans le ciel et dans les étoiles autant de divinités; lorsqu'il assigne à l'âme du monde la place que Platon donne à la matière; enfin, lorsqu'il admet, au-dessous de l'âme du monde, un nombre infini de génies ou de démons, les uns bons, les autres méchants, qui agissent sur les âmes humaines et règnent sur les éléments de la matière. Dans cette théorie confuse ne voit-on pas le germe du système néo-platonicien?

Xénocrate prenait tellement au sérieux le rapport des choses avec les nombres, qu'il l'opposait comme un argument aux objections que Zénon tirait de la divisibilité infinie de la matière contre l'existence du monde. Chaque corps ayant son essence propre, et cette essence étant représentée par une figure de géométrie, par un triangle particulier, il en concluait qu'il y a des triangles et, par conséquent, des lignes indivisibles. C'est contre cette chimère qu'Aristote a écrit son livre *des Lignes inscoulables*.

La morale de Xénocrate nous laisse peu de chose à dire : elle paraît avoir été plus pratique que spéculative, et se réduit à quelques maximes, telles que celle-ci : « Les véritables philosophes sont ceux qui font volontairement ce que les autres hommes font par la crainte des lois. » Il résulte cependant d'un passage de saint Clément d'Alexandrie (*Strom.*, liv. II), qu'il cherchait à unir le bonheur avec la vertu, regardant celui-là comme une conséquence de celle-ci; et comme le bonheur ne peut être conquis que par les forces et les facultés qui sont soumises à notre âme, il voulait aussi le développement de toutes nos facultés; mais il croyait en même temps que le bonheur complet

est impossible et qu'il faut savoir choisir entre les biens de l'âme et ceux du corps.

On peut consulter sur Xénocrate : Van den Wynperse, *Diatribes de Xénocrate Chalcédonio*, in-8, 1822; et la critique approfondie qui a été faite de cet ouvrage dans les *Annales de Heidelberg*, année 1824, p. 275.

XÉNOPHANE, le fondateur de l'école d'Élée, naquit à Colophon, colonie ionienne de l'Asie Mineure, autrefois célèbre par sa prospérité et son luxe. Les auteurs sont partagés sur la date de sa naissance; mais, d'après les témoignages les plus nombreux et les plus dignes de foi, ceux d'Apollodore, de Sotion et de Sextus Empiricus, il reçut le jour vers la XI^e olympiade, ou environ 620 ans avant notre ère. Obligé, dans un âge déjà avancé, de quitter son pays, il passa quelque temps à Zante et à Catane, en Sicile, et vint, dans la LXI^e olympiade, s'établir à Élée, fondée récemment par des Phocéens dans la Grande-Grèce, à la suite de l'invasion des cités grecques de l'Asie par les Perses. Il avait alors près de quatre-vingt-quatre ans; mais il ne devait pas manquer de sève et de vigueur, puisque huit ans plus tard il composait encore des poésies. Nous avons conservé de lui un fragment en vers où il se donne lui-même l'âge de quatre-vingt-douze ans. Il passa la fin de sa vie dans l'abandon et dans la pauvreté, ayant vu mourir ses enfants, qu'il ensevelit de ses propres mains, et gagnant sa subsistance dans le métier de rapsode, en chantant les vers dont il était l'auteur. Tant de revers n'eurent point de pouvoir sur son âme. Timon le Sillographe, qui ne ménage pas les philosophes, donne les plus grands éloges à sa bonne foi, à son indépendance et à sa modération. Il mourut probablement à Colophon presque centenaire.

On attribue à Xénophane un grand nombre de poèmes, mais dont un seul intéresse la philosophie, c'est celui qui a pour titre *de la Nature* (*Περὶ τῆς Φύσεως*). Ce titre, qu'on rencontre, avant Socrate, dans une foule de compositions philosophiques, soit en vers, soit en prose, c'est Xénophane qui paraît l'avoir adopté le premier pour un genre de poésie dont il est le créateur. Le poème de la nature, selon l'usage de ces temps reculés, n'a pas été écrit; mais Xénophane, comme nous l'avons dit plus haut, le récitait en chantant, et c'est la tradition seule qui nous en a conservé quelques fragments. On conçoit qu'une œuvre publiée de cette manière a dû périr presque en entier : il n'en est pas de même des opinions de Xénophane, que les générations philosophiques ont pu se transmettre sans le texte. C'est ainsi que nous possédons un grand nombre de témoignages indirects, de fragments en prose recueillis dans différents auteurs, et qui, sans les compléter, ajoutent considérablement aux fragments poétiques.

Ce serait se faire beaucoup d'illusion que de vouloir tirer de ces débris un système régulier et parfaitement un; mais on n'y aperçoit pas non plus la contradiction qu'on a reprochée à Xénophane, en disant sa doctrine en deux parties diamétralement opposées, dont l'une appartiendrait à l'école ionienne et l'autre à l'école pythagoricienne. Ses opinions lui appartiennent et se laissent très-bien concilier entre elles. Les unes, purement critiques, sont dirigées contre l'anthropomorphisme païen; les autres se rapportent à la vraie nature de Dieu et représentent ce qu'on peut appeler la métaphysique de Xénophane; enfin, reste ce qu'on a appelé sa physique, c'est-à-dire les opinions que nous tenons de nos sens, et qui, dans sa pensée, comme dans

celle de ses disciples, ne nous représentent que des apparences sans réalité.

Sur la guerre que Xénophane faisait au polythéisme, il ne peut y avoir aucun doute. « Ce sont les hommes, dit-il, qui semblent avoir produit les dieux et qui leur prêtent leurs vêtements, leur voix et leur forme. » — « Les Éthiopiens les représentent noirs et camus, les Thraces avec des yeux bleus et des cheveux roux. » — « Si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient peindre avec les mains et exécuter les mêmes ouvrages que les hommes, ils peindraient aussi des images et des dieux et les représenteraient avec des corps de la même forme que le leur : les chevaux avec un corps de cheval, les bœufs avec un corps de bœuf. » Aristote, dans sa *Rhétorique*, lui fait dire que c'est une égale impiété de prétendre que les dieux naissent ou qu'ils meurent, car l'une et l'autre opinion détruit l'existence des dieux. Cette religion poétique de la Grèce, il ne la trouve pas seulement absurde, il lui reproche d'être immorale. « Homère et Hésiode, dit-il, ont attribué aux dieux tout ce qui passe aux yeux des hommes pour déshonneur et infamie : le vol, l'adultère et la trahison. » Aussi Timon l'appelle-t-il le *contradicteur des mensonges d'Homère*. Cependant, ce poète est encore celui qu'il préfère à tous les autres. Il n'était pas moins ennemi des philosophes qui parlent par allégories et qui introduisent dans leurs spéculations les divinités mythologiques, tels que Épiménide et même Pythagore. Il a composé contre ce dernier une épigramme assez mordante, qui nous a été conservée.

Aux grossières divinités de l'Olympe, Xénophane veut substituer le Dieu unique, le Dieu immatériel, le Dieu immuable de la raison; c'est vers ce but que tendent tous les efforts de sa métaphysique; car il ne faut pas confondre Xénophane avec ses successeurs : son dessein n'est pas d'établir qu'il n'y a qu'un seul être, mais un seul Dieu, et voici en quels termes il le définit dans son poème : « Un seul Dieu supérieur aux dieux et aux hommes, et qui ne ressemble aux mortels ni par le corps ni par l'intelligence. » — « Il est tout œil, tout intelligence, tout oreille. Sans connaître la fatigue, il dirige tout par la puissance de l'intelligence. » — « Toujours semblable à lui-même, il ne peut jamais changer ni passer d'un lieu dans un autre. » Xénophane ne se contentait pas d'énoncer ces propositions, il essayait de les démontrer; et les arguments qu'il employait nous ont été transmis, non dans leur texte, mais dans leur esprit, par Aristote, Théophraste et Simplicius.

Il est impossible, disait-il, d'appliquer à Dieu l'idée de naissance; car tout ce qui naît doit naître nécessairement d'une chose semblable ou dissemblable à lui-même. Or, l'un et l'autre est impossible. Le semblable ne peut ni produire le semblable, ni en être produit; autrement la similitude serait détruite. Le dissemblable ne peut pas produire le dissemblable; car si le plus fort naissait du plus faible, ou le plus grand du plus petit, ou le meilleur du pire, ou, tout au contraire, le plus faible du plus fort, le pire du meilleur, l'être sortirait du non-être, et le non-être de l'être.

Par cela seul que Dieu n'a pas commencé, il ne peut pas finir; car qu'est-ce qui finit? qu'est-ce qui est atteint par la génération et la mort? C'est ce qui est né; mais tout ce qui n'est pas né, tout ce qui est par lui-même et non par un autre être, est éternel.

Voilà l'éternité de Dieu démontrée; voici com-

ment maintenant on prouve son unité. Si la nature divine existe, elle doit être ce qu'il y a de meilleur et de plus puissant; par conséquent, Dieu est un; car s'il y avait deux ou plusieurs dieux, il ne serait pas tout ce qu'il y a de meilleur et de plus puissant. Or, si Dieu est éternel, il est immuable, et, par suite, immatériel, puisque la matière subit tous les changements.

On conçoit que Parménide et Zénon, appliquant ces mêmes raisonnements à la notion de l'être, en aient tiré cette célèbre conclusion, que l'être est un, qu'il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être; mais Xénophane n'a jamais professé ce panthéisme logique; il ne le laisse apercevoir, au moins d'une manière directe, dans aucun des fragments qui nous sont restés de lui, et l'on peut même lui attribuer le contraire; car puisque Dieu, comme il dit, gouverne ou meut le monde par la puissance de l'intelligence (*νόου φρενι πάντα κραδαίνει*), c'est qu'il est actif et distinct du monde. Cependant nous ferons remarquer que Dieu et l'intelligence, que Dieu et le pensé, se confondent chez lui, comme chez Parménide la pensée et l'être. « Étant un, dit Aristote (*de Xenophane, Zenone et Gorgia*), il convient qu'il soit partout semblable à lui-même, qu'il voie, qu'il entende, qu'il ait tous les sens dans son être tout entier; car, s'il en était autrement, il y aurait en lui des parties qui seraient dominées les unes par les autres, ce qui est impossible. » C'est à cause de cette identité et de cette unité parfaite en Dieu, que Xénophane lui attribue la forme sphérique; mais évidemment ces paroles ne peuvent être prises que pour une métaphore. Cet être immatériel, qui est tout intelligence et tout pensée, ne peut pas revêtir une forme géométrique.

Nous voici arrivés à la partie la plus faible et la plus obscure de la doctrine de Xénophane, à ses idées sur le monde physique. Autant il a pu nous paraître affirmatif et absolu lorsqu'il parle de Dieu, autant il se montre ici irrésolu, sceptique ou esclave des apparences. Et comment s'en étonner? Si tout ce qu'il y a de réel dans l'existence appartient à Dieu, et si Dieu, la sphère éternelle, demeure renfermé en lui-même, parce qu'un être, comme nous l'avons vu précédemment, n'en peut produire un autre, le monde, la *génération*, comme disent les anciens philosophes, est nécessairement quelque chose de problématique, d'intelligible à la raison, ou il faut s'abandonner aux illusions des sens. De là cette sentence qu'on a faussement interprétée dans le sens d'un scepticisme universel; car elle ne s'applique qu'à l'univers matériel et aux dieux de la mythologie : « Nul homme n'a su, nul homme ne saura rien de certain sur les dieux et sur l'univers (*περι πάντων*); et celui qui en parle le mieux n'en sait rien non plus : c'est l'opinion qui règne sur toutes ces choses. »

Les auteurs sont partagés sur les principes physiques ou les éléments reconnus par Xénophane. Les uns veulent qu'il ait fait tout dériver de la terre, les autres de l'eau, d'autres de l'eau et de la terre tout ensemble; mais il est douteux même qu'il se soit occupé de cette question. On connaît mieux ce qu'il pensait de la forme de la terre. Se réglant sur l'apparence, il la considérait comme une sorte de cône tronqué qui a son sommet sous nos pieds, dont la base se perd dans l'infini, et qui touche à l'air ou à l'éther. La mer lui paraissait la source de toute humidité, et s'il y a de l'humidité dans la terre, c'est que la mer l'envahit autrefois; de même si la mer est salée, c'est qu'il y a encore des parties terrestres en dissolution dans

son sein. Les étoiles ne sont que des vapeurs de la terre, des nuages enflammés qui s'éteignent et se rallument comme des charbons : quand ils s'allument, nous disons qu'ils se lèvent ; quand ils s'éteignent, qu'ils se couchent. Le soleil est composé de la même manière. C'est la chaleur qui, en échauffant la terre, produit les végétaux et les animaux. On le voit, tout est livré ici au hasard, à l'illusion et à l'apparence, parce que Dieu seul est l'objet de la raison.

On peut consulter sur Xénophane : Brandis, *Commentationum eleaticarum pars prima*, in-8, 1813 ; — Karsten, *Philosophorum græcorum veterum reliquie*, in-8, Amsterdam, 1830 ; — Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*. Tous les fragments de Xénophane et tous les passages qui se rapportent à sa doctrine sont réunis et expliqués par ces trois écrivains. Cependant nous indiquerons aussi quelques travaux plus anciens : Fülleborn, *Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus, partim illustratus*, in-4, Halle, 1789 ; — Spalding, *Vindiciæ philosophorum megaricorum*, in-4, ib., 1792 ; — Walther, *les Tombeaux des éléates ouverts*, in-4, Magdebourg et Leipzig, 1724 (allemand) ; — Buhle, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane, primo ejus auctore, usque ad Spinozam*, in-4, Gœttingue, 1790 ; — Roschmann, *Dissertatio historico-philosophica de Xenophane*, in-4, Altdorf, 1729 ; — Tiedmann, *Xenophanis decreta ; Nova bibliotheca philologica et critica*, t. 1^{er}, 2^e cahier.

XÉNOPHON, fils de Gryllus, né l'an 445 avant Jésus-Christ, à Eschia, bourg de l'Attique, mort à Corinthe en 355, est surtout connu comme général, comme historien, comme écrivain politique et comme écrivain militaire. Il a commandé la retraite des Dix-Mille, dont il nous a laissé, sous le nom d'Anabase, un récit mémorable. Il a continué dans les *Helléniques* l'histoire de la Grèce de Thucydide. Il a exposé ses vues politiques dans les *Républiques de Sparte et d'Athènes*, dans les *Revenus de l'Attique* et dans la *Vie d'Agésilas*. Il a écrit un traité de cavalerie (*l'Hipparchique*) et un traité de chasse (*les Cynégétiques*). Mais il appartient aussi à l'histoire de la philosophie, par son attachement et son admiration pour Socrate et par plusieurs de ses ouvrages. C'est dès l'âge de seize ans qu'il connut Socrate, qui lui sauva la vie en combattant à côté de lui à Potidée. Témoin de toutes ses actions et de tous ses discours depuis le jour où il entra en relation avec lui, il en a tracé, dans ses *Mémorables*, un tableau exact autant que le permettait la nature de son esprit. Or, Xénophon est plutôt une intelligence pratique que spéculative. Ce qu'il comprend surtout chez son maître et ce qu'il loue sans réserve, c'est la grandeur du caractère, c'est la pureté et l'élevation de la morale, c'est le bon sens uni à la finesse, c'est la nouveauté de la méthode ; mais il pénètre rarement dans le fond de sa pensée, il n'en comprend ni la profondeur, ni la hardiesse, et sa manière de justifier Socrate n'est pas toujours d'accord avec la vérité. Par exemple, peu s'en faut qu'il ne nous montre Socrate comme un fidèle adorateur, sinon de tous les dieux, au moins de certains dieux du paganisme, tandis que Socrate avait une tout autre opinion de la nature divine et des pratiques religieuses. Les *Mémorables* de Xénophon n'en sont pas moins indispensables à connaître quand on veut se faire une idée juste et du caractère et de la philosophie de Socrate. Ils complètent et corrigent les dialogues de Platon.

Dans deux autres de ses écrits, *l'Économique*

et le *Banquet*, Xénophon se borne à résumer les idées de son maître sur la morale, principalement ses vues sur la famille et sur le rôle qu'il convient d'y laisser à la femme. Dans le dialogue intitulé *Hieron*, il expose, sous le nom de Simonide, ses opinions sur les devoirs de la royauté. Ici son modèle est plutôt Agésilas que Socrate. On se souvient que c'est son admiration pour Agésilas qui l'a rendu suspect à ses concitoyens et l'a fait bannir d'Athènes. Enfin, la *Cyropédie* est un roman où il se complait à développer, dans toutes les applications dont il est susceptible, son système d'éducation. Les idées maîtresses sur lesquelles ce système repose sont empruntées à Socrate, mais les détails sont puisés dans l'expérience et dans les opinions personnelles de l'auteur. Les paroles qu'on met dans la bouche de Cyrus mourant ne sont pas autre chose qu'une reproduction de la doctrine de Socrate sur l'immortalité de l'âme.

Une édition complète des Œuvres de Xénophon avec une version latine et française a été publiée par Gail, 7 vol. in-4, Paris, 1797-1814. Il y en a deux autres éditions plus modernes, l'une de Schneider, Leipzig, 1838 et 1849 ; l'autre de Dindorf, dans la collection Didot, Paris, 1839. — On peut consulter sur Xénophon : Zeller, *Histoire de la philosophie grecque*, t. II (en allemand) ; — Garnier, *la Morale dans l'antiquité*, Paris, in-18, 1865 ; — Fouillée, *la Philosophie de Socrate*, 2 vol. in-8, Paris, 1874, t. VII ; — Hemardinger, *la Cyropédie*, in-8, Paris, 1872.

ZABARELLA (Jacques), né à Padoue, le 5 septembre 1533, fut reçu docteur à l'âge de vingt ans ; à trente et un ans on le comptait parmi les plus habiles professeurs de l'université qui, depuis le XIII^e siècle, était l'honneur de sa ville natale. L'étude et l'enseignement remplirent sa vie. Né d'une famille patricienne, et devenu bientôt, par l'éclat de son mérite, un des personnages les plus considérables de Padoue, il pouvait sans doute prétendre aux plus hauts emplois ; mais il dédaigna les grandeurs et voulut mourir dans sa chaire, en interprétant Aristote et en défendant les saines traditions du péripatétisme contre les déclamations véhémentes des nouveaux sectateurs d'Averroès. Doué d'un esprit non moins ferme que scrupuleux, il combattit même dans la légion péripatéticienne quiconque lui semblait avancer des propositions téméraires, et faire ainsi des ouvertures au parti de l'erreur. Son illustre collègue, François Piccolomini, ne fut pas à l'abri de ses censures ; il ne supportait aucun écart. Quand il mourut, au mois d'octobre de l'année 1589, on fit frapper une médaille en son honneur, et la république pensionna l'une de ses filles. C'est un hommage auquel nous nous empressons de souscrire. Le XVI^e siècle a proclamé bien des gloires ; elles n'ont pas toutes été consacrées. On avait alors trop d'enthousiasme pour distinguer sûrement le charlatanisme de la vraie science ; mais nous avons à cœur de revendiquer pour Zabarella tous les titres qui lui furent décernés, de son vivant et à l'heure de sa mort, par l'admiration et la reconnaissance. Ce fut, en effet, un véritable philosophe.

Voici le catalogue de ses œuvres philosophiques : *de Rebus naturalibus libri triginta*, in-8, Cologne, 1590, et in-4, 1594 ; in-4, Francfort, 1607 et 1608. Zabarella place la psychologie dans la physique, suivant la méthode péripatéticienne, et c'est ainsi que l'on trouve, au nombre de ses trente livres de questions naturelles, des traités sur les facultés de l'âme, sur la vision, sur les espèces intelligibles, sur les

procédés de l'intelligence. — *Opera logica*, in-4, Cologne, 1579; in-^{fo}, Venise, 1580; in-4, Lyon, 1586; in-^{fo}, Bâle, 1595; in-^{fo}, Cologne, par les soins de J.-Louis Havenreuter, 1597; in-4, Venise, 1600; in-4, Francfort, 1608, 1623. La logique de Zabarella eut un grand succès dans les universités d'Italie et d'Allemagne. — *Commentaria in Aristotelis libros Physicorum*, in-4, Francfort, 1602; — *In Aristotelis libros de Anima*, in-4, Francfort, 1608 et 1619.

Sa doctrine est celle de l'école thomiste; mais cette doctrine se présente, dans les traités de Zabarella, sous une forme moins scolastique que dans les gloses de saint Thomas : on remarque d'ailleurs, chez Zabarella, les libres allures du xvi^e siècle, et quand il ne partage pas, sur une des questions agitées, le sentiment de saint Thomas, d'Avicenne et même d'Aristote, il le déclare sans détours, sans périphrases; il appartient non pas à la catégorie des interprètes serviles, mais à celle des docteurs indépendants. Un de ses meilleurs ouvrages est le traité qu'il a composé sur la Matière première des choses : on n'y trouve pas seulement son opinion sur ce grave problème, qui, durant le xiii^e et le xiv^e siècle, embarrassait, troublait tant d'esprits; on y peut encore apprécier l'originalité de sa méthode. Convaincu que l'on a beaucoup abusé du syllogisme, il se défend même d'en user, et proteste au nom du bon sens contre les abstractions de la raison pure. Toute la philosophie de Zabarella est dans ce curieux traité, dont voici l'analyse.

Il y a, suivant Aristote, trois principes des choses naturelles : l'être, le non-être, et le sujet qui doit naître et mourir. Quelle est l'essence propre de ce sujet que nous voyons, au sein de la nature, soumis à de perpétuelles vicissitudes? Distingué de l'être et du non-être, en lui-même, c'est la matière première. D'où vient la notion de ce principe? Elle vient d'un raisonnement fondé sur l'analogie. Ainsi, nous ne cherchons pas longtemps le sujet d'un changement accidentel. La statue de marbre, privée de sa forme, va devenir un bloc de marbre. Le bloc de marbre, voilà donc le sujet de l'information accidentelle qui a produit la statue. Mais ce que nous venons de décomposer, cette statue que le génie de Praxitèle a mise au nombre des choses, c'est un ouvrage de seconde main. Reste l'ouvrage de la nature, le bloc de marbre, qui déjà possède en lui-même les éléments de la substance, la matière et la forme, et peut être par conséquent l'objet d'une autre décomposition. Qu'elle soit faite, et l'on aura, d'une part, les qualités et la quantité qui réalisaient le bloc de marbre; d'autre part, le sujet matériel qui servait de fondement à cette réalité. Mais comme il n'existe pas dans l'ordre des choses naturelles de matière sans forme, ou de forme sans matière, on dit bien que les éléments de toute substance naturelle sont réellement inséparables, et que l'esprit seul peut en opérer la décomposition. C'est donc par analogie qu'on arrive à la notion de la matière abstraite, ou première.

Voici maintenant un des plus habiles interprètes d'Aristote, Thémisté, qui distingue dans la matière première son essence même, *quatenus est ens*, et sa manière d'être. Dépourvue de toute forme, elle est apte à recevoir toutes les formes. La notion de la matière première contient ces deux parties. On l'accorde, et Zabarella donne, à cet égard, des explications fort étendues, qui sont toutes conformes à la distinction de Thémisté. A l'essence de la matière correspond la privation de toute forme; à sa manière

d'être, la privation de telle ou telle forme déterminée. Soit! mais Zabarella n'ira pas au delà de cette concession; et, pour n'être pas confondu dans le troupeau des réalistes intempérants, il s'empressera de déclarer que Duns-Scot a très-mal défini les deux états de la matière première. Duns-Scot veut que ces deux états soient réels, et il se représente une matière *premièrement première*, qui subsiste sous divers aspects avant la génération des substances. Ainsi, la doctrine de Duns-Scot est que la matière subsistait objectivement dans la pensée divine longtemps avant le jour natal du monde. La volonté du créateur étant intervenue, la matière a soudain changé d'état pour devenir *secondement première*, et attendre dans cette condition l'acte formel qui devait la compléter. Distinctions verbales et non réelles! s'écrie Zabarella. En veut-on la preuve? on n'aura pas à la chercher bien loin. En son premier état, la matière possède, suivant les termes de Duns-Scot, l'*acte entitatif* : c'est par cet acte qu'elle est quelque chose. Mais l'acte entitatif ne se distingue pas réellement de l'entité, et l'entité de la matière est la matière elle-même, la matière produite hors de ses causes, et devenue l'inséparable conjointe de la forme. Au sein de ses causes, qu'est-elle donc? non pas un acte, mais une pure idée; non pas un *étant* actuel et réel, comme l'affirme Duns-Scot, mais un être de raison. Toutes les chimères du réalisme ont, dit Zabarella, la même origine; elles sont nées d'un sophisme verbal. Pour les confondre, que faut-il faire? Il faut simplement distinguer l'essence de l'existence. L'analyse de la substance donne la matière et la forme. Veut-on ensuite observer à part chacun des deux éléments de la substance? On trouvera, dans la matière, le sujet, et l'acte dans la forme. On pourra même aller plus loin encore dans cette recherche. Mais est-il permis à l'intelligence humaine d'attribuer l'existence à tout ce qu'elle imagine dans la région du mystère? Non, sans doute. L'existence appartient aux choses et à Dieu : entre ces deux termes de l'être, il n'y a que le possible, et le possible est un monde habité par des êtres de raison. Telle est la conclusion de Zabarella.

Cette conclusion nous suffit; nous n'avons pas besoin de soumettre d'autres problèmes à notre philosophe pour connaître sa doctrine. C'est la doctrine d'Aristote, de saint Thomas : c'est le nominalisme éclairé.

Zabarella se distingue de ses maîtres par sa méthode. Il est de son temps, et, comme tous ses contemporains, il prend volontiers le ton fier du dogmatisme; mais cette fierté ne blesse pas chez un esprit naturellement grave, mesure, ennemi de tout excès : elle n'a rien de commun avec l'incommensurable orgueil de Pic de la Mirandole, avec le pédantisme extatique de Ficin, avec l'acérbe jactance de Louis Vivès et de Cornéille Agrippa. Zabarella ne dédaigne pas les questions traditionnelles, mais il les traite à sa manière, un homme qui n'est pas moins habile à faire un livre qu'un cours. Sa méthode est une sorte de compromis entre la logique du xiii^e siècle et la rhétorique du xvi^e.

B. H.

ZACHARIE, surnommé le *Scolastique*, après avoir étudié la philosophie à Alexandrie, sous Ammonius, fils d'Hermias, et suivi pendant quelque temps la carrière du barreau, embrassa l'état ecclésiastique et mourut en 560, évêque de Mitylène. Il a laissé deux ouvrages qui intéressent la philosophie. L'un est un dialogue intitulé *Ammonius*, du nom de son maître, où il soutient contre les philosophes païens en général, et particulièrement contre les philosophes alexan-

drins, le dogme de la création, et développe les conséquences de ce dogme par rapport à l'origine et à la fin de l'homme. L'autre est dirigé contre les deux principes des manichéens. Le premier de ces deux écrits a été plusieurs fois publié d'abord par Tarinus : *Zachariae scholastici Ammonius, seu de mundi opificio contra philosophos, graece et lat., una cum Origenis philocalia*, in-4, Paris, 1618 et 1624; ensuite par Barthius, avec le *Théophraste d'Enée de Gaza*, in-4, Leipzig, 1655; enfin par M. Boissonnade, avec le même ouvrage d'Enée de Gaza, in-8, Paris, 1836. — Le traité contre les manichéens se trouve dans le recueil de Canisius : *Antiquae lectiones*, t. I, in-4, Ingolstadt, 1601.

ZANARDI, en latin *Zanardus* (Michel), de l'ordre des Dominicains, naquit à Orignano, près de Bergame, en 1570; étudia, à Bologne, la philosophie et la théologie; enseigna, successivement, la théologie dans plusieurs villes d'Italie, et mourut à Milan en 1641 ou 1642. Il a laissé plusieurs ouvrages de philosophie, où l'on trouve un interprète fidèle et intelligent de la doctrine de saint Thomas : *De physica et metaphysica : questiones et dubia in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*, 3 vol. in-4, Venise, 1615-1617; — des *Commentaires* sur la première partie de la *Somme* de saint Thomas, ib., in-f°, 1620; — *Disputations de triplici universo caelesti, elementari et mixto*, etc., in-4, ib., 1629. Ce dernier ouvrage est le plus important. On peut consulter, sur Zanardi, Echard, *Scriptores ordinis praedical.*, et Morhof, *Polyhistor.*, t. II, liv. I, ch. xiv.

ZÉNODOTE. Il a existé dans l'antiquité deux philosophes de ce nom, mais l'un et l'autre sans importance : un philosophe stoïcien, disciple de Diogène de Séleucie, et un philosophe néo-platonicien, disciple et successeur d'Isidore, dans l'école d'Alexandrie.

ZÉNON D'ÉLÉE naquit à Élée, dans la Grande-Grèce, selon toute probabilité, dans la LXXVII^e olympiade, ou vers 490 avant Jésus-Christ. Nous savons, en effet, par Platon (*Parménide*), qu'il était arrivé à Athènes, avec Parménide, son maître, à l'âge de quarante ans, et que Socrate, encore très-jeune, les entendit tous les deux exposer leur doctrine. Or, Socrate, qui avait reçu le jour dans la LXX^e olympiade ou en l'an 470 avant notre ère, ne pouvait pas avoir moins de vingt ans en prenant part à un entretien sur la métaphysique. Zénon avait donc quarante ans vers l'an 450, et était né par conséquent vers 490. Cette date s'accorde avec le témoignage de Diogène Laërce, de Suidas et d'Eusèbe, qui nous le montrent florissant dans la LXXVIII^e, la LXXIX^e et la LXXX^e olympiade. Doué de tous les avantages de la nature et de la fortune, beau, riche, d'une haute naissance, Zénon s'attacha à Parménide, dont il était aimé comme un fils, et se consacra à la défense de son système, sans trahir ses devoirs de citoyen. « Il était à la fois, dit Diogène Laërce, très-vailant en philosophie et en politique : ἔργου δὲ ἀνὴρ γενναίου, καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ποταμῶν. » En effet, d'après l'historien que nous venons de citer et dont le récit est confirmé par Plutarque, Zénon serait mort victime de son patriotisme. Wantant rendre à la liberté son malheureux pays, tombé, à la suite de l'anarchie, au pouvoir d'un petit tyran appelé Nérarque ou Diodémon, il fut trahi par la fortune dans sa généreuse entreprise, et tomba au pouvoir de son ennemi. Sommé de dénoncer ses complices, il nomma tous les amis du tyran, puis le tyran lui-même, et lui lança au visage sa langue qu'il s'était coupée avec les dents. Cette action fut le signal de son supplice, qui provoqua à son tour un soulèvement popu-

laire. Selon les uns, il fut lapidé, selon les autres, pilé dans un mortier; ce qui fait dire au poète Hermippe : « C'est ton corps qu'on a brisé, mais non toi. » Zénon ne quitta jamais sa petite ville, que pour se rendre quelquefois à Athènes, où par l'éclat de sa parole il attirait à son enseignement l'élite de la jeunesse, et, s'il faut en croire Plutarque, Périclès lui-même. Il faisait payer ses leçons, et même assez cher, puisqu'il reçut cent mines de Callias et de Pythodore; mais cet usage était universellement répandu jusqu'à Socrate.

Zénon n'a rien ajouté au système de Parménide; il s'est borné à le défendre contre l'école ionienne, à en être le champion; et c'est à ce titre qu'Aristote le considère comme l'inventeur de la dialectique. C'est pour la même raison, sans doute, qu'il est le premier philosophe de l'école d'Élée qui ait écrit en prose; car la discussion, la polémique est incompatible avec la poésie. Diogène Laërce assure qu'il a beaucoup écrit; mais il ne nomme pas ses ouvrages. Suidas leur donne les titres suivants, qui s'accordent assez bien avec le rôle et le caractère de Zénon : *les Disputes* ou *les Controverses* (Ἐπίαι); *Examen* ou *Explication d'Empédocle* (Ἐξήγησις τοῦ Ἐμπεδοκλέους); *Contre les philosophes naturalistes*, probablement les ioniens (Ἰῶν τοῦ φύσεως). Mais, si ces livres ont véritablement existé, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous. Tout ce que nous savons, c'est que Zénon, soit dans ses écrits, soit dans ses discussions orales, employait la forme du dialogue, et procédait par demandes et par réponses. Nous pouvons cependant nous faire une idée générale de sa manière, par l'analyse que Platon, dans l'introduction du *Parménide*, nous a laissée d'un de ses livres. Cette composition était partagée en plusieurs sections ou chapitres (λόγους), et chacun de ces chapitres en plusieurs propositions ou hypothèses. C'étaient les propositions mêmes de ses adversaires que Zénon commençait à admettre par hypothèse, et dont il pressait ensuite les conséquences pour les faire tomber dans l'absurde. Tel est, en effet, le caractère propre de la dialectique, qu'il ne faut pas confondre avec la logique.

Toute l'argumentation de Zénon est dirigée contre le mouvement; car, le mouvement supprimé, il emporte nécessairement avec lui la génération et la mort, l'accroissement et la diminution, le changement, en un mot tous les phénomènes de la nature et la nature elle-même. Le mouvement, en effet, c'est la vie générale de la nature, la première condition de son existence. Sans lui, Dieu ne peut concevoir la pluralité des êtres, puisque la division, qui donne naissance à la pluralité, n'est qu'une forme du mouvement. Mais à quelle condition peut-on supprimer le mouvement? A la condition de supprimer le temps et l'espace, dans lesquels notre raison place tous les changements. On supprime le temps et l'espace lorsqu'on en retranche la notion d'unité, ou quand, au lieu de les concevoir comme des tous continus, on les réduit à des points et à des moments isolés, dont chacun se divise à l'infini. Cette dissolution du temps et de l'espace, conséquence extrême du système ionien, voilà l'hypothèse sur laquelle reposent les arguments de Zénon, tels qu'Aristote nous les a conservés dans sa *Physique* (liv. VI, ch. ix), et qui pourraient bien être tirés du livre de Zénon intitulé *les Controverses*. Ils sont au nombre de quatre.

1^o « Le mouvement est impossible, parce que ce qui est en mouvement doit traverser le milieu avant d'arriver au but (ce qui ne peut pas

avoir lieu là où il n'y a pas de continuité et où chaque point se divise à l'infini. »

2° « Le mouvement n'existe pas; car ce qui court le plus vite ne peut jamais atteindre ce qui court le plus lentement. En effet, il faudrait que celui qui poursuit fût déjà arrivé au point d'où l'autre part (ce qui ne peut pas être avec la divisibilité infinie et la discontinuité de l'espace, qui met toujours un infiniment petit entre les deux coureurs). » C'est cet argument qu'on a appelé l'*Achille*; car il suppose qu'*Achille aux pieds légers* ne peut jamais atteindre la lourde tortue.

3° « Le mouvement est identique au non-mouvement (au repos). En effet, tout mouvement a lieu dans un espace qui lui est égal, c'est-à-dire où il a lieu au moment où il existe; donc, comme on est toujours là où l'on est, la flèche est toujours en repos quand elle est en mouvement (car elle n'est jamais où elle n'est point). »

4° « Le mouvement conduit à l'absurde. Supposez deux corps égaux entre eux, mus dans un espace donné et dans une direction opposée et avec la même vitesse; supposez que l'un part de l'extrémité de l'espace donné, l'autre du milieu (comme l'un n'aura parcouru que la moitié de l'espace quand l'autre l'aura parcouru entièrement, le même espace sera parcouru par deux corps égaux et d'égale vitesse dans un temps inégal), il en résulte qu'une moitié du temps paraît égale au double. »

Outre ces quatre arguments principaux, il y en avait d'autres également rapportés par Aristote; par exemple celui-ci : tout mouvement est changement; or, changer, c'est n'être ni ce qu'on était, ni ce qu'on sera; donc ce qui change n'est pas, ou le changement, par conséquent le mouvement, n'a lieu dans rien.

C'est, dit-on, en entendant ces objections contre le mouvement, que Diogène le Cynique, pour toute réponse, se mit à marcher. Mais cette réponse n'en est pas une; car Zénon s'adressait à un système qui, niant toute unité et ne reconnaissant que des choses multiples et divisibles, était forcé de nier aussi la continuité de l'espace et du temps. Zénon élevait aussi contre l'espace une objection directe, également tirée de l'idée de pluralité. « L'espace, disait-il, est le lieu des corps; mais dans quel espace est l'espace lui-même? » Il fallait répondre : dans un autre espace, et celui-ci dans un autre encore, et toujours ainsi jusqu'à l'infini. La conclusion était que la pluralité est impossible et qu'il n'y a que l'unité.

C'est cette dialectique, et son habileté à mettre ses adversaires en contradiction avec eux-mêmes, qui ont fait passer Zénon, aux yeux de quelques-uns, pour le premier représentant du scepticisme; mais Zénon sceptique ne serait pas le disciple de Parménide. Platon ne dirait pas que ses écrits étaient une défense de la doctrine de son maître. Quant à la physique que lui attribue Diogène Laërce (liv. IX, § 30), elle est la même que celle de Parménide, et repose sur le même principe, sur l'opinion ou les apparences contradictoires des sens. Elle nous montre les contraires, le chaud et le froid, le sec et l'humide, comme les principes de toutes choses.

On pourra consulter sur Zénon d'Élée la plupart des écrivains que nous avons indiqués pour Xénophane. Nous y ajouterons Staudlin, *Histoire et esprit du scepticisme*, t. 1^{er}, p. 200, in-8, Leipzig, 1804 (allemand); — Tiedemann, *Utrum scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates* (*Nova bibliotheca philolog. et crit.*, V, 1, 2^e cahier); — Loehse, *Dissertatio de argumentis quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit*, in-8, Halle, 1794.

ZÉNON, le fondateur de l'école stoïcienne naquit à Citium, petite ville de l'île de Chypre, fondée par des Phéniciens et peuplée par des Grecs. Il serait difficile d'indiquer la date précise de sa naissance; mais on voit, par quelques détails de sa vie, qu'il passa ses dernières années sous le règne d'Antigone Gonatas, roi de Macédoine, et que sa carrière se prolongea jusque vers la cxxx^e olympiade, ou l'an 264 avant Jésus-Christ. Son père, appelé Mnasee ou Démée, était marchand, et lui-même, dans sa jeunesse, exerça la même profession. Il avait vingt-deux ans lorsque, parti pour Athènes sur un vaisseau chargé de pourpre, il fit naufrage à l'entrée du Pirée et perdit sa riche cargaison. Dégoûté alors des affaires, qui d'ailleurs convenaient peu à la nature de son esprit, il se donna à la philosophie qu'il aimait déjà; car son père, à la suite d'un voyage en Grèce, lui avait apporté les écrits de l'école socratique. D'après une autre tradition, c'est à Athènes même, en entendant lire le second livre des *Mémorables* de Xénophon, qu'il conçut pour la philosophie cette passion qui ne le quitta qu'avec la vie. Il s'attacha d'abord à Cratès, à qui il emprunta la plus grande partie de la morale qu'il enseigna plus tard; mais la grossièreté de mœurs de l'école cynique révolta sa pudeur, et il alla chercher une instruction plus élevée auprès de Stilpon, qui unissait, à un esprit subtil, des habitudes et des principes austères. De Stilpon il passa à Diodore Cronus, le dialecticien le plus renommé de l'école mégarique; et c'est à l'influence de ces deux philosophes que l'école stoïcienne doit sans doute le goût prononcé qu'elle montra toujours pour les discussions dialectiques. Enfin ses derniers maîtres furent Xénocrate et Polémon, les successeurs de Platon à la tête de l'Académie, qui lui apprirent à considérer, dans leur ensemble, les diverses parties de la science; à joindre la physique à la dialectique et à la morale; et à concevoir la nature comme un être vivant, soumis aux lois de l'intelligence.

Après avoir suivi pendant près de vingt ans les différentes écoles, Zénon tenta de les réunir dans une école nouvelle, dont il établit le siège sous le Portique (Πορταίο), connu aussi sous le nom de *Péclie* (la Galerie peinte), et autrefois le lieu des réunions des poètes : de là le nom de stoïciens que prirent peu à peu ses disciples, appelés d'abord zénoniens. Timon le Sillographe lui reprochait d'avoir fait de ce monument l'asile des gens oisifs, pauvres et mal vêtus; mais d'autres témoignages nous apprennent que Zénon évitait la foule, et que, afin de la tenir éloignée, il exigeait souvent une obole de ses auditeurs. Il lui arrivait même de ne parler que devant deux ou trois personnes. Sa parole était sobre, froide et concise, quelquefois jusqu'à l'obscurité; il n'en fit pas moins une profonde impression sur les esprits, grâce à l'autorité de son caractère et à l'élevation de ses principes. Il comptait parmi ses disciples le roi Antigone Gonatas, qui ne venait pas à Athènes sans aller l'entendre, et qui voulut l'attirer à sa cour. Ptolémée Philadelphe chargeait ses ambassadeurs de recueillir ses paroles. Il resta à la tête de son école pendant cinquante-huit ans, admiré par son austérité et redouté pour sa franchise. Sa tempérance passa en proverbe. Son patriotisme se partagea entre Athènes, qu'il protégea contre le courroux du roi de Macédoine, et sa petite ville natale. On raconte que les Athéniens avaient en lui une telle confiance, qu'ils lui donnèrent à garder les clefs de leur cité; et après sa mort ils rendirent un décret par lequel ils déclarèrent qu'il a bien mérité de la patrie en excitant la jeunesse à la sagesse

et à la vertu, dont sa propre vie lui donnait l'exemple, et qu'ils lui décernent une couronne d'or, avec un tombeau dans le Céramique. Selon l'opinion la plus commune, il aurait atteint l'âge de quatre-vingt-dix-huit ans.

On attribue à Zénon un assez grand nombre d'ouvrages, dont voici les noms, selon Diogène Laërce : un traité de la République (Πολιτεία), dirigé probablement contre la République de Platon; — de la Vie selon la Nature humaine (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου); — de l'Appétit, ou de la Nature humaine (Περὶ ὄρεσιν; ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως); — des Passions; — du Devoir (Περὶ τοῦ καθήκοντος); — de la Loi; — de la Science grecque; — de la Vue; — de l'Univers; — des Signes; — Opinions de Pythagore; — Questions générales (Καθολικά); — des Mots; — cinq livres de Problèmes; — Leçons sur la poésie; — l'Art (sans doute la Dialectique); — les Solutions et les réputations morales de Cratès. Mais de tous ces écrits, dont la liste même est incomplète, il n'est resté que les titres et quelques fragments ou citations indirectes. On voit que Zénon avait posé toutes les bases de la doctrine stoïcienne, et, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, qu'il en a dessinée toutes les parties : la morale, la dialectique, la physique. Mais dans quelles proportions les a-t-il réunies ? dans quelle mesure les a-t-il développées ? Jusqu'à quel point est-il parvenu à les fondre ensemble dans un tout homogène ? C'est ce qu'il est difficile de savoir avec les faibles documents qui nous restent. On lui a attribué, comme cela arrive assez généralement aux fondateurs, les opinions qui appartiennent à l'école tout entière, et qui se sont formées successivement. Il est certain cependant qu'en morale et en politique il se tenait encore très-près de Cratès : car, dans son traité de la République, il repoussait, à la manière des cyniques, les mœurs, les lois, les sciences, les arts, tout en demandant, comme Platon, la communauté des biens. Aussi disait-on que cet ouvrage avait été écrit sur la queue du chien, c'est-à-dire dans le temps où il était encore sous l'influence de son premier maître. Un de ses disciples, Athénodore, effaça de ses ouvrages, qu'il trouva dans la bibliothèque de Pergame, tous les passages qui ne s'accordaient pas avec les idées plus récentes de l'école. Ces idées s'accartaient donc, sur plus d'un point, de celles du fondateur. Ce qui paraît avoir surtout manqué à Zénon, c'est l'unité, c'est l'esprit de système. De là vient que les anciens, reconnaissant facilement les emprunts qu'il avait faits aux doctrines antérieures, lui reprochaient d'avoir innové dans les mots plutôt que dans les choses : *Zeno quoque non tam rerum inventor fuit, quam novorum verborum* (Cicéron, de Finibus bon. et mal., lib. III, c. II, et lib. IV, c. II). Si, en morale, il s'est inspiré surtout de l'école cynique, sur la question de la Providence il ne paraît pas s'être beaucoup éloigné de l'Académie. Une maxime, qui lui est attribuée par Diogène Laërce, ferait supposer que Dieu était pour lui une Providence morale. Comme on lui demandait s'il était possible de cacher à Dieu ses fautes : « Non, répondit-il, on ne peut même lui en cacher la pensée. » Mais à cette idée venait se joindre le principe de la physique d'Héraclite, que tout le monde a pour principe le feu et doit périr par le feu. Le principe de sa logique est que toutes nos idées viennent des sens; seulement il reconnaît que la sensation ou la représentation purement passive (φαντασία) ne peut se changer en connaissance que par ces trois actes de notre esprit : d'abord l'assentiment, ou le jugement; puis la compréhension, et enfin la science.

La sensation était représentée par la main

ouverte; le jugement par les doigts légèrement recourbés; la compréhension par la main entièrement fermée; enfin une main fermée et fortement serrée par l'autre était l'image de la science. C'est positivement à Zénon qu'on attribue l'invention de ces gestes symboliques. Voy., pour l'école qu'il a fondée, le mot STOÏCIENS. Nous renvoyons au même article pour les ouvrages à consulter, en y ajoutant : H. Forcili, *Zeno philosophus leviter adumbratus*, Upsal, 1700, in-8. — L'antiquité nous parle d'un autre philosophe stoïcien, qui portait le nom de Zénon de Tarse. Il était disciple de Chrysippe et lui succéda, à la tête du Portique. D'après Diogène Laërce (liv. VII, § 36) il aurait laissé peu d'ouvrages, mais un grand nombre de disciples. Selon Numenius, cité par Eusèbe (*Præparat. evang.*, lib. XV, c. XVII), il aurait regardé comme une hypothèse l'opinion stoïcienne que le monde doit finir par un embrasement.

ZENON, philosophe épicurien, dont la patrie nous reste inconnue, fut le plus illustre et le plus habile de sa secte, au temps de Cicéron, qui avait suivi ses leçons à Athènes et qui en parle plusieurs fois avec admiration (*de Natura Deorum*, lib. I, c. XXI, XXXII, XXXIV; *Tuscul. Quæst.*, lib. III, c. XVII; de Finibus bon. et mal., lib. I, c. v; *Epist. ad Atticum*, lib. V, ep. XI).

Au témoignage du philosophe romain, Zénon avait dans son enseignement de hautes qualités d'éloquence, mais il y mêlait trop volontiers la rudesse des invectives, et les jardins d'Épicure donnaient quelquefois le spectacle d'étranges scandales. Ses doctrines ne paraissent pas avoir sensiblement différé de celles du maître; la définition qu'il donne du bonheur (*Tuscul. Quæst.*, ubi supra) résume avec une précision remarquable l'esprit même de la théorie épicurienne sur ce sujet. Voilà, du reste, tout ce que l'on savait jusqu'ici de Zénon l'Épicurien. Les papyrus découverts à Herculaneum nous ont récemment fourni quelques fragments de ses controverses avec les stoïciens sur la nature des dieux, et nous permettent de signaler les titres de deux de ses ouvrages, dont Philodème avait laissé des extraits; ce sont : 1° *les Mœurs et les Vices* (probablement des philosophes); 2° *les Leçons ou Cours* (de philosophie, sans doute : Συνοχή). Consulter, pour plus de détail, les *Volumina Herculaneis* (vol. VI, publié en 1839). On peut espérer qu'il sortira de la même mine quelques documents utiles pour l'histoire de la philosophie. Mais les publications récentes de Gomferz et de Comparetti, d'après les manuscrits d'Herculaneum, n'ont fourni sur ce Zénon que des mentions sans importance. — Diogène Laërce cite encore (VII, 35, et X, 25) un philosophe épicurien, homonyme de Zénon et natif de Sidon en Phénicie, disciple d'Apollodore. Tout ce que l'on sait de lui, c'est que ce fut, au jugement de Diogène, un écrivain fécond, remarquable par la clarté de sa pensée et de son style. Au reste, ces deux Zénon pourraient bien n'être qu'un seul et même personnage, comme l'ont déjà conjecturé quelques historiens de la philosophie. E. E.

ZIMARA (Marc-Antoine), médecin, philosophe et théologien, né vers 1460, à Galatina, près d'Otrante, mort à Padoue en 1532, après avoir professé dans cette ville la philosophie, et la théologie à Naples. Comme philosophe, il appartient à l'école d'Averroès, dont il expose les doctrines dans un ouvrage intitulé *Tabule et dilucidationes in dicta Aristotelis et Averrois recognita et expurgata*, etc., 2 vol. in-8, Venise, 1564. Comme médecin, il a mêlé ensemble l'astrologie judiciaire, la magie, l'alchimie avec les doctrines d'Aristote et des Arabes. On se fera

une idée des aberrations de son esprit par le titre seul d'un de ses écrits : *Antrum magico-mediceum, in quo arcanorum magicorum, sigillorum, signaturarum, et imaginum magicarum, secundum Dei nomina et constellationes astrorum, cum signatura planetarum constitutarum ad omnes corporis humani affectus curandos, thesaurus, locupletissimus, etc.*, in-8, Francfort, 1625. La seconde partie de ce livre a paru en 1626, ib., in-8. — Un fils de Zimara, Théophile, a publié un commentaire latin sur le *Traité de l'âme*, d'Aristote, in-8, Venise, 1558.

X.

ZIMMER (Patrice-Benoît), né en 1752, près d'Ellwangen, dans le Wurtemberg, mort en 1820, après avoir été successivement curé de Steinheim, professeur de théologie catholique dans les universités de Dillingen et d'Ingolstadt, recteur de l'université de Landshut, et, en cette qualité, député à la seconde chambre des États de Bavière. Il a appliqué les principes de la philosophie de Schelling (de son premier système) à la théologie et à la philosophie des religions, et a rendu, pour cette raison, son orthodoxie très-suspecte. Voici les titres de ses principaux écrits, tous rédigés en allemand, à l'exception du premier : *Fides existentis Dei, sive de origine hujus fidei, unde ea derivari possit et debeat, examen criticum*, in-8, Dillingen, 1791 ; — *Théorie philosophique de la religion*, 1^{re} partie ; — *Théorie de l'idée de l'absolu*, in-8, Landshut, 1805 ; — *Recherches philosophiques sur la décadence générale du genre humain*, in-8, ib., 1809 ; — *Recherches sur l'idée et les lois de l'histoire*, in-8, Munich, 1817.

X.

ZIMMERMANN (François-Antoine), né en 1749, à Gernersheim, mort en 1790, à Wisloch, près de Heidelberg, après avoir été quelque temps professeur de philosophie dans l'université de cette ville, appartenait à l'école de Leibniz et de Wolf, ou à l'école éclectique d'Allemagne. Il a laissé les ouvrages suivants, dont plusieurs se rapportent à l'histoire de la philosophie : *Principium rationis sufficientis philosophice examinatum*, in-8, Heidelberg, 1780 ; — *de Perfectione mundi*, in-8, ib., 1780 ; — *de Philosophiæ practicæ methodo*, in-4, Heidelberg, 1781 ; — *Logica*, in-8, ib., 1782 ; — *Dissertatio ex ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturali*, in-4, ib., 1783 ; — *Synopsis philosophiæ moralis*, in-8, ib., 1784 ; — *Epistola de atheismo Echemeri et Diagoræ*, dans le *Musée de Brême*, t. 1^{er}, p. 4 ; — *Vita et doctrina Epicuri*, in-4, Heidelberg, 1785 ; — *de Sensu*

moralis, in-4, ib., 1785 ; — *de Philosophia linguæ vernaculæ explananda*, in-4, ib., 1785 ; — *de l'Utilité qu'on peut tirer de l'histoire de la philosophie*, in-4, ib., 1785. — Un autre écrivain du même nom, Jean-Georges Zimmermann, est l'auteur du livre de la *Solitude* ; mais ce livre intéresse plutôt la littérature que la philosophie. Ses autres ouvrages se rapportent ou à la médecine ou à la politique. Richerand lui a consacré un article très-étendu de la *Biographie universelle*.

ZOROASTRE, voy. PERSIS (doctrine des).

ZORZI (François), en latin *Georgius*, surnommé *Venetus*, du lieu de sa naissance, naquit à Venise en 1460, entra de bonne heure dans l'ordre des Franciscains, et mourut en 1540, après avoir passé toute sa vie à enseigner et à écrire. Son principal ouvrage a pour titre *Francisci Georgii Veneti, minoritanæ familiæ, de Harmonia mundi totius cunctiæ tria*, in-f^o, Venise, 1525 ; Paris, 1544 et 1546. C'est une de ces œuvres les plus désordonnées et les plus confuses du mysticisme de la renaissance, en partie païen, en partie chrétien. En effet, l'auteur, qui est très-instruit, mais dépourvu de toute critique et de toute méthode, a réuni ensemble les doctrines néo-platoniciennes, néo-pythagoriciennes, rabbiniques, cabalistiques et celles du prétendu Denys l'Aréopagite, sans s'inquiéter de les mettre d'accord. Ses prédilections paraissent être cependant pour le chef de l'école d'Alexandrie, qu'il n'appelle jamais autrement que *Plotinus noster*. Il exprime le plus profond mépris pour le raisonnement et le syllogisme. La vérité, selon lui, descend d'en haut sur celui qui la cherche avec humilité. Nous avons, pour la percevoir, un sens intérieur ou spirituel complètement distinct de la raison. La vérité, c'est la lumière dont le Verbe divin est le foyer éternel : « celui qui la reçoit se transforme, de clarté en clarté, dans l'image de celui qui est la splendeur du Père et sa véritable image. » L'homme, en même temps qu'il est l'image de Dieu, est l'image de l'univers, un petit monde, un microcosme ; et il n'est pas possible qu'il en soit autrement, puisque le monde, à son tour, est l'image de Dieu ; puisque le monde, selon la pensée de Platon, existe d'abord dans la pensée de Dieu. Aussi l'on peut connaître le monde en Dieu et Dieu dans le monde. Malgré la force avec laquelle Zorzi se prononce pour la liberté divine, l'Église a jugé son livre dangereux et l'a mis à l'index. Des éditions nouvelles n'ont été autorisées qu'avec des corrections. X.

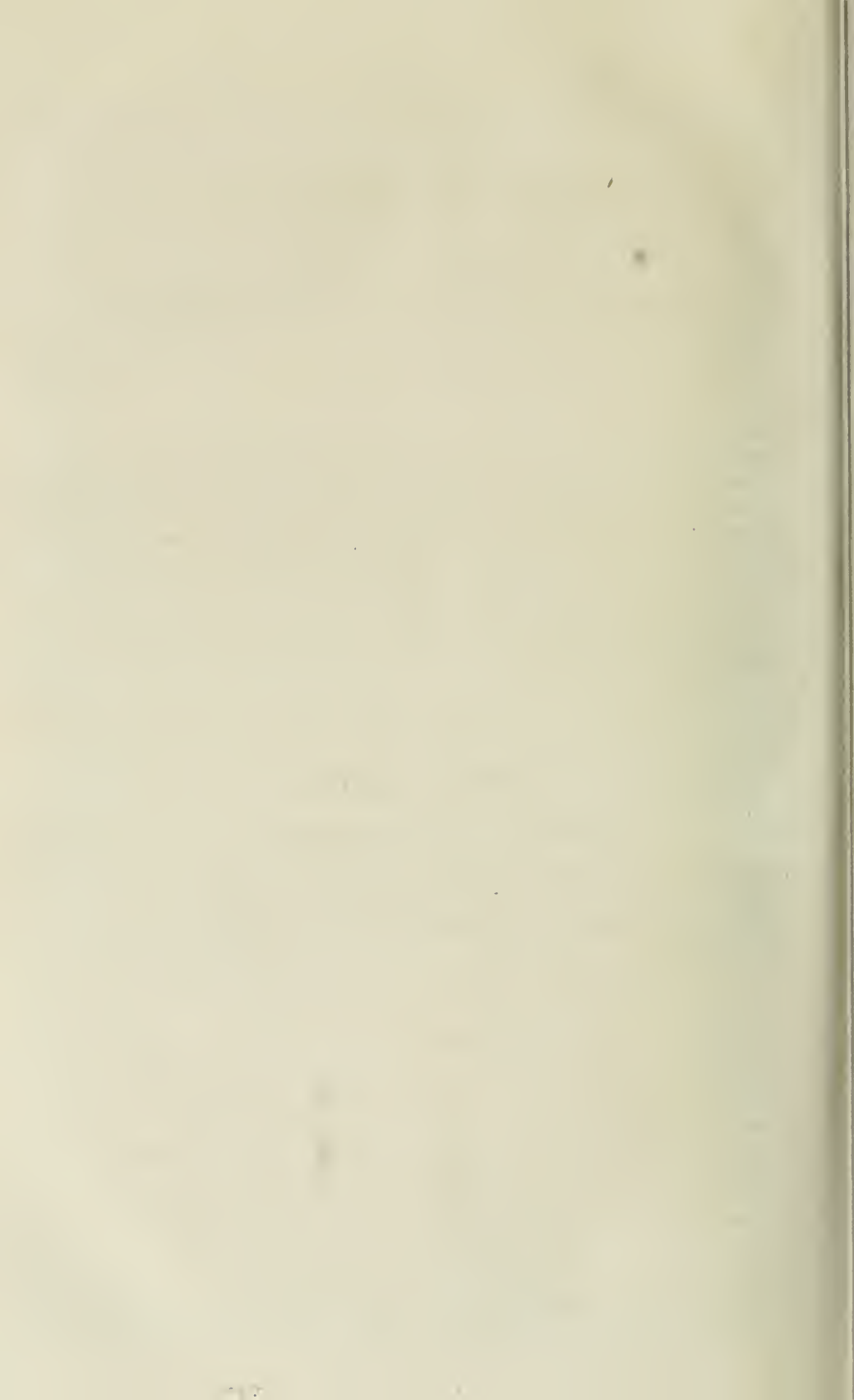


TABLE SYNTHÉTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE

DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

Nous croyons faire une chose utile et, par cela même, agréable à nos lecteurs, en mettant sous leurs yeux une table générale des articles disposés dans un ordre raisonné, autant que le permettent la nature complexe des matières et la diversité des noms souvent employés en philosophie pour désigner les mêmes choses. On sent, en effet, le besoin, au bout d'un recueil de cette espèce, d'embrasser d'un seul coup d'œil le plan sur lequel il a été conçu, et de restituer à leurs rapports naturels les matières dispersées sous la loi capricieuse de l'ordre alphabétique.

Nous divisons cette table en deux parties : la première comprend la théorie ou la philosophie proprement dite, et les définitions des termes philosophiques : la seconde, la critique et l'histoire.

PREMIÈRE PARTIE

THÉORIE ET DÉFINITIONS

PHILOSOPHIE.

Ses rapports avec la mythologie, p. 1164.
— l'histoire ou la philosophie de l'histoire, p. 717.
— les beaux-arts, p. 107.
— les sciences en général, page 1565.
— les sciences mathématiques, p. 1051.
— les sciences naturelles; les diverses théories sur la nature, p. 1171.
— la science du langage et la grammaire, p. 641.

PSYCHOLOGIE.

Ses rapports avec l'anthropologie, p. 74.
— l'idéologie, p. 768.
— la pneumatologie, p. 1353.

FACULTÉS.

CAPACITÉS.

MODES.

INTELLIGENCE.

Pensée, voy. INTELLIGENCE.
Conscience.

Aperception.

Sens ou perception intérieure.

Sens commun.

Raison.

Intuition.

Contemplation.

Réflexion.

Notion.

Concept, conception.

Appréhension.

Idées.

Archétype.

Espèces (impresses, expresses).

Catégories.

Imagination.

Mémoire.

Réminiscence.

Association des idées.

SENSIBILITÉ.

Impression.

Sensation.

Appétit.

Appétition.

Désir.

Penchants.

Affections.

Passions.

Antipathie.

Haine.

Amour.

Syndrèse.

Foi.

Enthousiasme

Extase.

ACTIVITÉ.

Instinct.

Habitude.

Volonté.

Attention.

Liberté.

MOI.

PERSONNE, PERSONNALITÉ.

AME.

SIÈGE DE L'ÂME OU SENSORIUM.

INFLUX PHYSIQUE

VIE.

SOMMEIL.

FOLIE.

HALLUCINATION.

LOGIQUE.

Organon.
Canon.
Canonique.
Analytique.
Dialectique.
Architectonique.

De la vérité en général et de ses rapports avec la pensée.

Criterium de la vérité.
Évidence.
Certitude.
Probabilité.
Doute.
Assentiment.
Jugement.
Rapports.
Attribut et sujet.
Qualité.
Quantité.
Modalité.
Identité.
Différence.
Possible et impossible.
Contingent et nécessaire.
Absolu et relatif.
Objectif et subjectif.
Concret et abstrait.
Adéquat, inadéquat.
Immanent et transcendant.
A posteriori, a priori.
Principes.
Axiomes.

Des moyens de découvrir la vérité.

Méthode.
Analyse, synthèse.
Expérience, observation.
Comparaison.
Abstraction.
Généralisation.
Classification.

Résultats de la classification : genres, espèces.

Induction.
Analogie.
Déduction.
Témoignage humain, autorité.
Système.
Spéculation.
Science.
Art.

Des moyens d'exprimer et de démontrer la vérité.

Signes, langage.
Proposition.
Prédicat, sujet.
Prédicament.
Copule.
Compréhension, extension.
Affirmation.
Négation.
Contradiction.
Contraires (*propositions*).
Complexe, simple (*proposition*).
Assertoire (*proposition*).
Apodictiques (*propositions*).
Problématiques (*propositions*), problème.
emme.
Postulat.

Anticipation.
Définition.
Division.
Distinction.
Démonstration.
Argument.
Argumentation.
Syllogisme

SIGNES SYLLOGISTIQUES

Baralipton.
Barbara.
Barbari.
Baroco.
Bocardo.
Camestres.
Celantes.
Celarent
Cesare.
Dabitis.
Darapti.
Dari.
Datisi.
Dihatis.
Disamis.
Fapesmo.
Felapton.
Ferio.
Ferison.
Fespamo.
Festino.
Fresisom.
Frisesororum.
Prosyllogisme.
Enthymème.
Antécédent.
Conséquent.
Corollaire.
Conclusion.
Disjonction, *argument disjonctif*.
Dilemme.
Epichérème.
Sorite.
Argument *a fortiori*, p. 13.
Réduction à l'absurde, p. 7.
Argument *a pari*, exemple.
Voy. Analogie.

Signes et remèdes de l'erreur.

Opinion.
Hypothèse.
Préjugé.
Erreur.
Antinomies.
Paralogismes.
Sophismes, sophistique.
Amphibologie.
Pétition de principe.
Diallèle, cercle vicieux.

ESTHÉTIQUE.

Beau.
Sublime.
Idéal.
Goût, génie.
Imagination.
Beaux-arts.

MORALE.

Bien.
Honnête.
Ordre.
Loi.
Autonomie.
Perfection.
Devoir
Impératif catégorique.

Droit.
Mérite et démérite.
Vertu, vice.
Vertus cardinales, p. 239.
Vertus ascétiques ascétisme.
Abstinence.
Vertu stoïque, apathie.
Justice.
Pénalité.
Philanthropie, charité.
Conservation de soi-même, suicide.
Propriété.
Famille.
Éducation.
État.
Société, socialisme.
Destinée humaine, humanité.
Progrès, perfectibilité.

MÉTAPHYSIQUE.

Ontologie.
Être.
Non-être, privation.
Unité.
Essence.
Entité.
Quiddité.
Formes substantielles.
Archétypes.
Noumène, phénomène
Actuel, virtuel.
Cause.
Causes finales.
Causes occasionnelles.
Substance.
Accident.
Force.
Entéléchie.
Monade.
Individualité
Temps.
Espace.
Étendue.
Immensité.
Extériorité.
Mouvement
Nombre.
Sphère.
Indéfini.
Infini.
A parte ante, a parte post.
Esprit.
Matière.
Nature.
Macrocosome, microcosme.

THÉODICÉE

Théologie.
Théosophie.
Téologie.
Dieu.
Démurge.
Ame du monde
Émanation.
Création.
Providence.
Prescience.
Mal.
Hasard.
Nécessité.
Destin.
Prédestination.
Immortalité
Éternité.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE ET CRITIQUE.

Des systèmes en général.	PHILOSOPHIE DES JUIFS.	ÉCOLE D'ELÉE
Dogmatisme.	Kabbale.	Xénophane
Scepticisme.	Aristobule le philosophe.	Parménide.
Rationalisme.	Philon.	Zénon.
Empirisme.	Akiba.	Xéniade.
Idéalisme.	Avicébron.	Mélistus.
Sensualisme.	Maimonide.	ÉCOLE ATOMISTE.
Réalisme.	PHILOSOPHIE DES SYRIENS.	Leucippe.
Nominalisme.	PHILOSOPHIE GRECQUE.	Démocrite.
Conceptualisme.	MYSTÈRES, DOCTRINE ÉSOTÉRIQUE.	Bion
Spiritualisme.	HYMNES D'ORPHÉE, PHILOSOPHIE ORPHIQUE.	Diomène.
Animisme.	PHILOSOPHIE HOMÉRIQUE.	Anaxarque.
Matérialisme	PHILOSOPHIE GNOMIQUE.	Métrodore de Chio.
Hylozoïsme.	SAGES DE LA GRÈCE.	Nausiphane
Dynamisme.	Épiménides.	ÉCOLE SOPHISTIQUE
Atomisme.	Phérécyde.	Gorgias.
Athéisme.	Simonide.	Protagoras.
Théisme.	Solon.	Diagoras.
Déisme.	Bias.	Euthydème.
Anthropomorphisme.	Chilon.	Dionysodore.
Optimisme.	Pittacus.	Polus.
Dualisme.	Cléobule.	Critias
Panthéisme.	Périandre.	Prodicus.
Fatalisme.	Phaléas.	Calliclès.
Métempsychose.	ÉCOLE IONIENNE.	Hippias.
Mysticisme.	Thalès.	Trasymaque.
Quiétisme.	Hippon.	Alcidamas.
Synchrétisme.	Anaximène.	ÉCOLES SOCRATIQUES.
Éclectisme.	Diogène d'Apollonie.	Socrate.
PHILOSOPHIE ORIENTALE.	Héraclite.	Simon.
PHILOSOPHIE DES INDIENS.	Cratyle.	Socrate le Jeune.
Gymnosophistes.	Anaximandre.	Criton.
Hylobiens.	Hermotime.	Simias.
Sânkhya.	Anaxagore.	Cébès.
Nyâya.	Archelaüs.	Charmide.
Karikâ.	Empédocle	Xénophon.
Gotama.	ÉCOLE ITALIQUE OU PYTHAGORICIENNE.	Eschine.
Kapila.	Pythagore.	ÉCOLE CYNIQUE.
Kanada.	Charondas	Antisthène.
Calanus.	Lysis.	Diogène le Cynique
Bouddhisme	Abaris.	Cratès le Cynique.
PHILOSOPHIE DES CHINOIS.	Théano.	Hipparchia.
Lao-tseu.	Aristée.	Salluste le Cynique.
Khong-fou-tseu (Confucius).	Alcméon.	Echécclés.
Meng-tseu (Mencius).	Timée.	Métroclès.
Lie-tseu.	Ocellus.	Monime.
Sinn-tseu	Eurytus.	Ménippe.
PHILOSOPHIE DES ÉGYPTIENS.	Cénopide.	ÉCOLE CYRÉNAÏQUE.
Hermès Trismégiste, livres prétendus hermétiques.	E-phante.	Aristippe.
PHILOSOPHIE DES CHALDÉENS.	Hippasus.	Bion de Borysthène.
PHILOSOPHIE DES SABÉENS. Sabéisme.	Hippodame.	Arété.
PHILOSOPHIE DES PERSES. Soufis, soufisme.	Épicharme.	Antipater de Cyrène.
PHILOSOPHIE DES PHÉNICIENS.	Archytas.	Aristippe le Jeune.
Sanchoniathon.	Philolaüs.	Eudoxe.
Moschus.	Stésimbrote	Théodore de Cyrène.
	Echérate	Évhémère.
		Annicéris.
		Hégésias.
		Denis d'Héraclée

ÉCOLE MÉGARIQUE.	Ariston de Chios.	Favorinus.
ÉCOLE ÉRISTIQUE.	Athénodore de Soli.	Théon de Smyrne
Euclide.	Chrysippe.	Ptolémée.
Clinomaque.	Antipater de Sidon.	Caïus.
Eubulide.	Archidème.	Arria.
Stilpon.	Panætius.	Alexandre Numénius
Apollonius de Cyrène.	Posidonius.	Alexandre Peloplato
Euphante.	Chærémon.	Macrobe.
Bryson.	Apollophane.	<i>Nouveaux péripatéticiens.</i>
Alexinus.	NOUVELLE ACADÉMIE.	Andronicus. —
Diodore Cronus.	Aréasilas.	Cratippe.
Philon le Mégarique.	Lacydes.	Xénarque.
ÉCOLES D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE.	Calliphon.	Nicolas de Damas.
Phédon.	Carnéade.	Alexandre d'Égée.
Ménédème.	Diogène le Babylonien.	Adraste d'Aphrodise.
Asclépiade.	Métrodrore de Stratonice.	Ammonius le Péripatéticien.
ÉCOLE PLATONICIENNE, ACADÉ-	Clitomaque.	Hermimus.
MIE.	Charmidas.	Alexandre d'Aphrodise.
Platon.	Philon de Larisse.	Galien.
Speusippe.	Antiochus d'Ascalon.	Boéthus.
Phormion.	PHILOSOPHIE GRECQUE CHEZ LES	Hiéronyme.
Polémon.	ROMAINS.	Hermippe.
Cratès le Platonicien.	<i>Philosophie politique, Polybe.</i>	Thémistius.
Axiothée.	<i>Juriconsultes romains.</i>	Simplicius.
Xénocrate.	<i>Épicuriens romains.</i>	<i>Nouveaux sceptiques.</i>
Crantor.	Catius.	Ænésidème.
ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE, LY-	Amasianus.	Agrippa.
CÉE.	Cassius.	Ménodote.
Aristote.	Bassus Aufidius.	Antiochus de Laodicée
Péripatéticienne (philoso-	Lucrèce.	Acron d'Agriente.
phie).	<i>Stoïciens, pythagoriciens et</i>	Hérodote de Tarse.
Nicomaque.	<i>épicuriens.</i>	Sextus Empiricus.
Théophraste.	Sextius.	Cythénas.
Eudème.	Sotion.	<i>Sophistes, rhéteurs, compri-</i>
Dicéarque.	Aréus.	<i>lateurs.</i>
Aristoxène.	Attallus.	Dion.
Héraclide.	Sénèque.	Lucien.
Straton.	Musonius.	Lucien Laërce
Boéthus.	Cornutus.	Philstrate.
Lycón.	Démétrius.	Eunape.
Ariston de Iulis.	Épictète.	Stobée.
Critolaüs.	Arrien.	Hésychius.
Diodore de Tyr.	Marc-Aurèle.	Fronton.
Asclépius.	Euphrate.	ÉCOLE D'ALEXANDRIE.
Aspasius.	Enomaüs.	Numénius d'Apamée
Aristoclès.	Démonax.	Potamon.
ÉCOLE PYRRHONIENNE. Voy.	Crescens.	Ammonius Saccas.
Scepticisme.	<i>Éclectisme pratique, nouvelle</i>	Hérennius.
Pyrrhon.	<i>Académie.</i>	Longin.
Timon le Sillographe.	Cicéron.	Origène le Païen.
Philon l'Athénien.	DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE	Plotin.
Numénius le Pyrrhonien.	GRECQUE.	Amélius.
Dioscoride.	<i>Nouveaux pythagoriciens.</i>	Lysimaque.
Euphranor.	Euxène.	Porphyre.
ÉCOLE ÉPICURIENNE.	Apollonius de Tyane.	Jamblique.
Épicure.	Secundus.	Julien.
Aristobule l'Épicurien.	Anaxilas.	Dexippe.
Métrodrore de Lampsaque.	Modératus.	Ædésius
Léontium.	Nicomaque de Gérasa.	Chrysanthe
Polyen.	Néarque.	Eustathius.
Hermachus.	Alexandre Polyhistor.	Eusèbe de Myndos.
Apollodore l'Épicurien.	Apulée.	Salluste le Philosophe.
Colotes.	<i>Nouveaux platoniciens : pla-</i>	Plutarque d'Athènes.
Hérodote l'Épicurien.	<i>toniciens érudits.</i>	Syrianus.
Phèdre.	Aréus Didymus.	Asclépigénie.
Philodème.	Thrasylle.	Proclus.
Zénon l'Épicurien.	Plutarque.	Hiéroclès.
ÉCOLE STOÏCIENNE.	Alcinous.	Olympiodore
Zénon.	Albinus.	Ènée de Gaza.
Persée.	Maxime de Tyr.	Asclépiodote
Hérille.	Taurus Calvisius.	Hermias.
Cléanthe.	Atticus.	Ædésie.
		Priscus.
		Ammonius, fils d'Hermias.
		Hypatic.

Marinus.	Adélar.	Justiniani.
Isidore.	Hildebert.	Orbellis.
Zénodote.	Guillaume de Champeaux; <i>roy. aux errata.</i>	Paul de Pergola.
Damascius.	Abailard.	Pierre de Mantoue.
GNOSTICISME. ÉCÔLE GNOSTIQUE.	Saint Bernard.	Wessel ou Gansfort
Simon le Magicien.	Gilbert de la Porrée.	Gabriel Biel.
Cérinthe.	Bernard de Chartres.	Dominique de Flandre
Saturnin.	Pierre Béranger.	Cajétan.
Bardesane.	Guillaume de Conches.	Major ou Mair.
Basilide.	Hugues de Saint-Victor.	Zabarella.
Valentin.	Richard de Saint-Victor.	Rhœdus.
Carpocrate	Hugues d'Amiens.	Sarnanus.
Marcion.	Pierre Lombard.	Lerées.
Cerdon.	Adam du Petit-Pont.	Suarez.
Manès, <i>manichéisme.</i>	Adelger.	Zanardi.
PHILOSOPHES CHRÉTIENS ET PÈRES DE L'ÉGLISE.	Alain de Lisle.	Frasen.
<i>Église grecque.</i>	Jean Salisbury.	PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.
Saint Justin.	Anaury de Chartres.	GRECS RÉFUGIÉS EN ITALIE.
Saint Clément d'Alexandrie.	DEUXIÈME ÉPOQUE. — XIII ^e ET XIV ^e SIÈCLES.	Bessarion.
Aristide.	Alexandre de Halès.	Gémiste Pléton.
Tatien.	Guillaume de Paris.	Gennade.
Athénagore.	Guillaume de Moërbeka.	Théodore de Gaza.
Origène.	Jean de la Rochelle.	Georges de Trébizonde.
Némésius.	Ranulfe de Humblières.	Argyropyle
Eusèbe.	Robert Grosse-Tête.	LETTRES ADVERSAIRES DE LA SCHOLASTIQUE
Synésius.	Pierre d'Espagne.	Léonard d'Arezzo
Le faux Denys l'Aréopagite.	Vincent de Beauvais.	Philophe.
David l'Arménien.	Michel Scot.	Laurent Valla.
Zacharie, évêque de Mitylène.	Albert le Grand.	Ermolao Barbaro (Hermolaüs Barbarus).
Philopone.	Saint Bonaventure.	Ange Politien.
Saint Jean Damascène.	Saint Thomas d'Aquin.	Rodolphe Agricola.
Photius.	Henri de Gand.	Ulric de Hutten.
Psellus.	Roger Bacon.	Luther.
Jean Italus.	Pierre d'Auvergne.	Mélancthon.
Anéonyme.	Jean de Londres.	Érasme.
Pachynière	Middleton.	Vivès.
<i>Église latine.</i>	Duns-Scot.	Nizolius.
Tertullien.	Raymond Lulle.	Guillaume Morel.
Lactance.	Arnold de Villanova.	Lefèvre d'Étaples (Faber)
Saint Augustin.	Kilwardeby.	Jean Levoyer.
Mamert Claudien.	Égidius Colonna.	Sadolet.
Salvieri.	Apono ou Abano (d').	Aconzio (Jacques Acontius).
Marcian Capella.	Hervæus Natalis (Hervée de Nedelek).	PÉRIPATÉTIENS.
Boèce.	François Mayronis.	Pomponazzi (Pomponace ou Pomponat).
Cassiodore.	Durand de Saint-Pourçain.	Nifo (Niphus).
Bède.	Burleigh.	Contarini.
PHILOSOPHIE ARABE.	Ockam.	Leoncius Thomeus.
Kendi.	Dante.	Javelli (Javellus).
Farabi.	Robert Holcot.	Vanini.
Ibn-Sina (Avicenne).	Thomas de Strasbourg	Camérarius
Gazali (Algazel).	Buridan.	Coimbrois, université de
Ibn-Badja (Aven Pacius).	Jean de Méricour.	Coimbre.
Ibn-Roschd (Averroès).	Jean de Monteson.	Sépulvéda.
Tofaïl.	Raoul le Breton.	Govca.
PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE.	Henri de Langestein.	Périonius.
PREMIÈRE ÉPOQUE. — DU COM- MENCEMENT DU IX ^e A LA FIN DU XII ^e SIÈCLE.	Oresme.	Charpentier.
Aleuin.	Paul de Venise.	Pernumia.
Raban-Maur.	Marsile d'Inghen.	Marta.
Scot Érigène.	Heuri de Hesse et de Oyta.	Martini.
Remi d'Auxerre.	<i>Mystiques adversaires de la scholastique.</i>	Pacius.
Gerbert.	Tauler.	Crémonini.
Bérenger de Tours.	Eckart.	Alexandre Piccolomini.
Lanfranc.	Suso.	François Piccolomini.
Damien.	Gerson.	Achillino.
Roscelin.	Pétrarque.	Césalpini
Saint Anselme.	Buysbroëck.	Rorario.
Gaunilon.	THROISIÈME ÉPOQUE. DÉCADENCE ET FIN DE LA SCHOLASTIQUE.	Picart.
Anselme de Laon.	Pierre d'Ailly.	Dagalla.
Albéric de Reims.	Nicolas de Clémengis.	Schegk.
	Raymond de Sebonde.	

Cornélius Martin. Launoy (Lanojus). Zonring. Kekermann.	PHILOSOPHIE MODERNE, SES CARACTÈRES GÉNÉRAUX. Bacon. Descartes.	PHILOSOPHIE FRANÇAISE. CARTÉSIANISME, ÉCOLE CARTÉ- SIENNE. Descartes. <i>Voy. plus haut</i> . Philosophie moderne
PLATONICIENS ET PYTHAGORI- CIENS. Nicolas de Cusa. Marsile Ficin. Patrizzi (Patricius). Mazzoni. Jordano Bruno	PHILOSOPHIE ANGLAISE. ÉCOLE SENSUALISTE. Hobbes. Welthuysen. Coward. Locke. Mandeville Collins. Dodwell Tindal. Bolingbrocke. S'Gravesande. Hartley. Priestley. Search. Paley Bentham. Mill (James). Mill (John Stuart).	<i>Disciples de Descartes</i> . Rohault. De la Forge. Régis. Clauberg Cordemoy. Wittichius. Gulinx Arnauld. Nicole. Malebranche Lamy. Bossuet. Fénelon. Ruard Andala. Roel. Buffier. Legrand. Polignac. Boursier. Le P. André. Terrasson. La Morinière. Lignac. Monestrier. Fontenelle.
STOÏCIENS Juste-Lipse. Schoppe (Scioppius) Gataker Quévédo	ÉCOLE SPIRITUALISTE. <i>Naturalistes</i> . Herbert de Cherbury. Glisson. Ray. Newton.	<i>Amis de Descartes et du car- tésianisme</i> . Clerselier. Mersenne. Salabert. Cocécus. Balthazar Bekker Silhon Villemandy La Placette. Jaquetot. Nieuwentyt. Gerdil. Molyneux.
SEPTIQUES. Sanchez. Montaigne. Charron.	<i>Métaphysiciens et théologiens</i> . Milton. Gale. Cudworth Henri More Norris. Collier. Berkeley. Pierre Brown. Lée. King. Clarke Derham Butler Watts Stanley. Monboddo.	<i>Disciples dissidents de Des- cartes ; spinozisme</i> Spinoza. Cuper. Cufaeler Parker Law. Boulainvilliers Deschamps Bredenburg Wachter.
MYSTIQUES. Reuchlin. Jean Pic de la Mirandole. François Pic de la Miran- dole. Cornélius Agrippa. Ricci Zimara. Zorzi (Georges de Venise). Léon Hébreu Paracelse. Cardan. Postel. Michel Servet. Amos Caménius. Bayer. Mennens. Valentin Weigel. Jacques Boehm. Robert Fludd. Pordage. Van Helmont (Jean-Bap- tiste) Van Helmont (François). Angelus Silésius. Kronland.	<i>Moralistes, critiques</i> Barclay. Harrington. Cumberland. Wollaston. Shaftesbury. Palmer. Price. Harris. Burke.	<i>Adversaires de Descartes théologiens</i> . Voët ou Voetius Bourdin Schook. Rapin Guérinois Le P. Hardouin Le P. Danie.. Lherminier Dutertre
ESSAIS DIVERS DE RÉFORME ET DE RESTAURATION Télésto Huarte Taurellus. Képler Campanella Muti. Ramus Casmann. Goelenius. Berigard ou Beaugard. Magnen.	PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE. Hutcheson Home. Turnbull Smith. Reid. Oswald Béattie Ferguson Dugald Stewart. Thomas Brown Bruce. Makintosh. Hamilton	<i>Adversaires sensualistes et sceptiques</i> Gassendi Perrault Hobbes. <i>Voy. plus haut</i> . Philosophie anglaise Sorbière. Bernier.
MORALISTES ET PHILOSOPHES POLITIQUES. Machiavel Languet. Pibrac. Jean Bodin. Boëtie (la) Pierre de La Place Thomas Morus Mariana. Grotius. Barbeyrac Nood*		

La Chambre
 La Mothe Le Vayer.
 Pascal.
 Foucher
 Nicaise.
 Bayle.
 Huet.
 Hirnhaïm.

ÉCOLE SENSUALISTE DU XVIII^e S.
Idéologues et physiologistes.
 Condillac.
 Bonnet.
 Bichat.
 Garat.
 Volney.
 Cabanis.
 Delisle de Sales.
 Bonstetten.
 Destutt de Tracy
 Gall.
 Broussais.

Encyclopédistes.
 Diderot.
 D'Alembert.
 Saint-Lambert.
 Du Marsais.
 Morellet.
 D'Holbach.
 Toussaint.

Épécuriens, athées.
 Levesque de Pouilly.
 Deslandes.
 Mirabaud.
 Lamettrie
 Helvétius
 D'Argens
 Robinet.
 Maréchal.
 Naigeon.

MORALISTES, PHILOSOPHES, PO-
 LITIQUES, ÉCONOMISTES.
 La Rochefoucauld.
 La Bruyère.
 Vauvenargues
 Franklin.
 Burlamaqui
 Burigny.
 Montesquieu.
 Voltaire.
 Mably.
 Morelli.
 J.-J. Rousseau
 Raynal
 Quesnay.
 Turgot.
 Condorcet
 De Weiss.
 J.-B. Say
 Azaïs

ADVERSAIRES DE LA PHILOSOPHIE
 SENSUALISTE DU XVIII^e SIÈCLE.
Adversaires isolés.
 Lignac. *Voyez plus haut,*
 Disciples de Descartes.
 Monestrier.
 Jaucourt.
 Guénard
 Le Cat.
 Garnier.
 Needham.
 Hemsterhuys.
 Maupertuis.
 Le Batteux.
 Necker.

Portalis
 Madame de Staël.
 Madame Necker de Saussure.
 Sainclair.
 Villers.
 Bérard.

Mystiques et théologiens.

Poiret.
 Martinez.
 Saint-Martin.
 Swedenborg.
 Lavater.
 Bergier.
 De Maistre.
 De Bonald.
 Ballanche.
 Buntain.
 Buchez.
 Lamennais.

*Spiritualistes et éclectiques
 du XIX^e siècle.*

Massias.
 Prévost.
 Thurot.
 Laromiguière.
 De Gérando.
 Stapfer.
 Bertrand.
 Maine de Biran.
 Royer-Collard.
 Cousin.
 Jouffroy.
 Damiron.
 Garnier.
 Sajset.
 Rémusat.
 Maleville
 Matter.
 Balmès.
 Bordas-Démoulin.
 Bouchitté.
 Bouillet.
 Delondre.
 Jacques.
 Javary.
 Cardaillac
 Charma.

POSITIVISTES ET PHILOSOPHES
 HUMANITAIRES.

Comte.
 Leroux.
 Reynaud.

PHILOSOPHIE ITALIENNE.

Philosophes italiens de la Re-
 naissance. *Voy. Renaissance.*

Galilée.
 Vico.
 Fardella.
 Boscovich
 Muratori.
 Stellini.
 Gravina.
 Filangieri
 Beccaria.
 Verri.
 Felici
 Vettori.
 Genovesi
 Buonafede ou Cromaziano.
 Romagnosi.
 Gioja.
 Pini.
 Becchetti.
 Galuppi.

Baldinotti.
 Rosmini.
 Gioberti.
 Mancino.
 Miceli.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

*Première époque, depuis Leib-
 niz jusqu'à Kant.*

ÉCOLE DE LEIBNIZ ET DE WOLF.

Leibniz.
 Tschirnhausen.
 Wolf.
 Bilfinger.
 Thunmig.
 Canz.
 Reinbeck.
 Jonsius.
 Walch.
 Reusch.
 Riebov.
 Baumeister
 Knutzen.
 Meier.
 Reimarus.
 Ploucquet.
 Ludovici.
 Formey.
 Lambert.
 Schwab.
 Cramer.

ADVERSAIRES DE LEIBNIZ ET DE

WOLF.
 Lange.
 Crousaz.
 Ridiger.
 Buddé.
 Geller.
 Crusius.
 Hollmann.
 Euler.
 Nicolai.
 Justi.

ÉCLECTIQUES INDÉPENDANTS,
 ACADÉMICIENS DE BERLIN

Lacroze.
 Beausobre.
 Mérian.
 Lhuilier.
 Prémontval.
 Sulzer.
 Mendelssohn
 Steinbart
 Eberhard.
 Eberstein.
 Platner.
 Meiners.
 Lossius.
 Plessing.
 Selle.
 Féder.
 Jérusalem.
 Brucker.
 Zimmermann.
 Herberth.
 Irwing.
 Hennings.
 Campe.
 Jenisch.
 Georges Socher
 Tiedmann.
 Wyttenbach.
 Abel.
 Mauchart.
 Gurlitt.
 Dalberg.

MORALISTES, PHILOSOPHES, POLITIQUES.

Puffendorf.
Placcius.
Jacques Thomasius.
Chrétien Thomasius.
Heineccius.
Achenwall.
Garve.
Lessing.
De Vattel.
Hœpfner
Abbt.
Reinhard.
Becker (Rodolphe-Zacharie).
Klotzch.
Basedon.

Deuxième époque, depuis Kant jusqu'aux philosophes les plus récents.

ÉCOLE DE KANT.

Kant.
Reinhold.
Mellin.
Schultz.
Schmid.
Heidenreich.
Beck.
Ben David.
Dietz.
Mutschelle.
Snell.
Schaumann.
Schmidt-Phisédeck.
Neub.
Jacob.
Tieftrunk.
Kiesewetter.
Hoffbauer.
Künhardt.
Berger (Emmanuel)
Kern.
Boethius.
Kindervater.
Socher (Joseph).
Fischhaber.

Poelitz.
Schwartz.
Schmalz.
Bergk.
Feuerbach.
Fülleborn.
Flugge.
Born.
Kinker.
Matthjæ.
Wendt.
Stæudlin.
Buhle.
Tennemann.
Van Hemert.
Schiller.

Philosophes dissidents de l'école de Kant.

Schulze.
Beck.
Berg.
Maimon.
Bouterweck.
Bardili.
Brucker.
Krug.

ÉCOLE DE FICHTE.

Fichte.
Forberg.
Niethammer.
Schad.
Michaelis.
Reinhold. *Voyez plus haut,*
École de Kant.
Schelling. *Voyez plus bas.*

ÉCOLE DE JACOBI.

Jacobi.
Koeppen.
Fries.
Calker.
Ancillon.
Weiss (Chrétien).
Weiller.
Salat.
Schmid (Théodore).

ÉCOLE DE SCHELLING ET DE HEGEL.

Schelling
Hegel.
Novalis.
Weber.
Ast.
Kayssler.
Klein.
Rixner.
Steffens.
Abicht.
Zimmer.
Stutzmann.
Berger (Éric).
Suabedissen.
Hillebrand.

PHILOSOPHES MYSTIQUES ET DISSIDENTS.

Hamann.
Baader.
Statler.
Schlegel (Frédéric).
Weishaupt.
Herder.
Schleiermacher.
Solger.
Richter (Jean-Paul).
Schneller.
Krause.
Herbart.
Kayserslinck.
Schopenhauer.

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE DANS LES SCIENCES.

Newton.
Galilée.
Buffon.
Lamarck.
Stahl.
Cuvier (Georges)
Cuvier (Frédéric)
Mairan
Darwin.
Geoffroy Saint-Hilaire.
Digby.
Feuchtersleben.
Oken.

ERRATA.

Nous rétablissons ici l'article CHAMPEAUX (Guillaume de) omis à son rang alphabétique.

CHAMPEAUX (Guillaume de) (*Guineus Campellensis*), ainsi nommé du village de Champeaux, près Melun, où il naquit vers la fin du XI^e siècle, étudia à Paris sous Anselme de Laon, et bientôt éleva lui-même une école qui compta de nombreux disciples. Abailard suivit ses leçons ; mais peu de temps après, il se déclara l'adversaire de Guillaume. Celui-ci, découragé par les succès de son rival, se retira, dès 1108, dans un faubourg de Paris, près d'une chapelle consacrée à saint Victor, où il fonda en 1113 la célèbre abbaye de ce nom. Mais son découragement n'avait duré que quelques semaines, et il était rentré dans la lice. Il avait ouvert, dans sa retraite, une école où il enseigna la rhétorique, la philosophie, la théologie, jusqu'au moment où il fut élevé au siège épiscopal de Châlons. Dans cette dignité, il fut mêlé à la grande querelle des investitures, et assista, comme député de Calixte II, à la conférence de Mouson, en 1119 ; il mourut en 1121.

Les ouvrages philosophiques de Guillaume de Champeaux ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Nous savons seulement qu'il défendait l'opinion des réalistes contre le nominalisme de Roscelin et d'Abailard. Encore ne connaissons-nous la nature de son réalisme que par l'idée que nous en a transmise Abailard, naturellement suspecte en cette circonstance. « L'opinion de Guillaume de Champeaux, sur la présence des universaux dans tous les objets, consistait, dit celui-ci (*Hist. calam.*, c. II), à penser qu'une même chose existe en essence tout entière et à la fois sous chacun des individus formant un genre ; de sorte qu'il n'y a entre eux aucune diversité dans l'essence, mais que la variété dépend de la multitude des accidents. » *Eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola accidentium multitudine varietas.* Qu'entend ici Guillaume de Champeaux par l'essence ? Est-ce la substance ou seulement la nature de la chose, ce que l'école appelle la quiddité ? le mot latin se prête aux deux acceptions. Selon la dernière, il n'y a rien qui ne soit vrai dans la proposition de Guillaume de Champeaux ; car les traits communs à tous les individus sont précisément ce que saisit l'abstraction pour en faire l'idée de genre. Mais on n'aperçoit pas, dans ce cas, la différence qui sépare cette opinion du conceptualisme d'Abailard, et la dispute des deux philosophes semble n'avoir plus de sens. Il faudrait donc supposer que dans l'opinion qu'Abailard attribue à son ancien maître, le genre était considéré comme une chose, comme un être ou une substance, se retrouvant

sous tous les accidents qui seuls différencient les individus. Ce réalisme excessif est-il bien celui de Guillaume de Champeaux ? Nous en doutons, d'autant plus qu'il y a lieu de supposer qu'il le corrige lui-même, en ajoutant que cette chose identique, qui se retrouve la même dans tous les individus formant un genre, n'y existe qu'en essence.

Guillaume de Champeaux fut-il convaincu de la nécessité de s'expliquer plus clairement, ou un examen plus approfondi le fit-il changer de doctrine ? Quoi qu'il en soit, il ne se servit pas toujours des mêmes termes, et, si nous en croyons Abailard, il modifia son opinion dans ce sens que la chose n'était pas, sous chaque individu, la même, *essentialiter*, mais la même *individuellement* (*non essentialiter, sed individualiter*), ou, comme porte une autre leçon, *indifferemment* (*indifferenter*). Ce changement devint funeste à Guillaume ; il parut reculer, et cette question importante aux yeux de ses contemporains, si faiblement défendue ou presque abandonnée par lui, discrédita ses leçons. Nous avouons que nous ne sommes pas très-éclairés sur le sens de cette rétractation de Guillaume de Champeaux. Toutefois, sans discuter la valeur relative des deux leçons, nous croyons trouver un sens à toutes deux. En adoptant la première, nous l'expliquerions ainsi qu'il suit : la notion de genre est formée de l'ensemble des conditions qui se retrouvent sans exception dans tous les individus ; cette notion générale n'est possible, dans l'esprit qui la déduit par abstraction, que parce que les éléments qui la composent existent dans les êtres particuliers comme objets qui tombent sous l'observation ; il faut donc, qu'en dehors de l'idée abstraite, elles se retrouvent, réellement et *individuellement*, dans les concrets d'où l'abstraction les a tirées. Cette manière d'interpréter les expressions de Guillaume de Champeaux substitue, il est vrai, peut-être contre la pensée de l'auteur, la similitude à l'identité, et à l'inconvénient de faire un véritable nominaliste du prétendu réaliste adversaire d'Abailard.

Quant à la seconde leçon, nous adoptons pleinement le sens que lui donne M. Cousin (Introduction aux Œuvres inédites d'Abailard, p. 118) : « L'identité des individus d'un même genre ne vient pas de leur essence même, car cette essence est différente en chacun d'eux, mais de certains éléments qui se retrouvent dans tous ces individus sans aucune modification, *indifferenter*. »

Dans cette modification de sa doctrine, si toutefois nous ne nous trompons pas, Guillaume aurait fait exactement le contraire de ce qu'il

avait fait dans son premier enseignement. Au lieu de partir de l'essence générale *humanité*, par exemple, pour descendre aux essences particulières *hommes*, en modifiant l'essence générale par les différences, il serait parti des essences particulières *hommes*, pour s'élever, en dégageant les différences, à l'essence générale *humanité*. La disparité, il est vrai, n'est que dans la méthode; de part et d'autre le résultat est le même: le nominalisme ou le réalisme en sont selon la manière dont sont compris les mots *essence* et *réalité*. — Voy. les mots RÉALISME et NOMINALISME.

Les seuls ouvrages imprimés de Guillaume de Champeaux sont deux traités ayant pour titre : *Moralia abbreviata et de Origine animæ* (D. Martenne, *Thesaurus anecdot.*, t. V), et un fragment sur l'Eucharistie, inséré par Mabillon à la suite du tome IV des Œuvres de saint Bernard. Dans le traité de *l'Origine de l'âme*, parlant du principe du péché originel, Guillaume de Champeaux examine comment les enfants morts sans baptême sont damnés justement. Nous n'aurions rien à voir dans ce traité théologique, si l'auteur se fût borné à l'énoncé du dogme, et n'avait pas donné des explications que la philosophie a le droit de trouver peu concluantes. La difficulté pour lui consiste en ce que l'âme, qui sort de Dieu pure et sans tache, ne semble pas pouvoir être coupable des souillures du corps qui nous sont transmises par Adam. Cela ne peut donc arriver que parce qu'elle s'imprègne, selon Guillaume, des vices que comporte le milieu dans lequel elle descend, apparemment sans doute, comme un linge se mouille quand on le trempe dans l'eau, ou, comme sa blancheur

s'altère, quand il est mis en contact avec quelque objet malpropre. Étant donnée cette grossière assimilation des conditions de l'âme aux conditions de la nature physique, reste à savoir par quel crime, sortant de Dieu, l'âme a pu mériter un pareil traitement. A cela Guillaume répond que, Dieu ayant, de toute éternité, décidé d'unir telle âme à tel corps, il faut que ses décrets s'accomplissent, et tant pis pour l'âme si le corps qui lui est destiné doit l'entraîner dans la mort éternelle. Il ne serait pas difficile de démontrer l'hétérodoxie d'une doctrine qui fait résider le mal moral dans la matière, et fait du péché une maladie physique; mais nous n'avons pas à traiter cette question. Guillaume, il est vrai, termine toute cette dissertation, en se soumettant aux secrets et insondables jugements de Dieu, et finit ainsi par où il aurait dû commencer.

Le manuscrit de Guillaume de Champeaux, retrouvé récemment dans la bibliothèque de Troyes, ne présente que peu d'intérêt philosophique: la plupart des courts fragments qu'il renferme sont théologiques; cependant on trouve dans le premier, ayant pour titre : *De essentia Dei et de substantia Dei et de tribus ejus personis*, quelques idées qui, sans être originales, méritent l'attention. Le manuscrit de la Bibliothèque nationale intitulé *les Sentences*, est un recueil d'explications sur certains points de doctrine, sur les vertus et les vices, et sur quelques passages de l'Écriture.

Consultez: Patru, *Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita*, Paris, 1848, in-8; — V. Cousin, *Fragments de philosophie du moyen âge*. H. B.

Page 27, ligne 6, 1^{re} colonne, au lieu de : Nourrissier, lisez Nourrisson

Page 55, ligne 24, 1^{re} colonne, et p. 56, ligne 1, 2^e colonne, au lieu de : Cournat, lisez Cournot

Page 368, ligne 25, 1^{re} colonne, au lieu de : T. Beaussire, lisez Em. Beaussire.

Page 709, ligne 47, 1^{re} colonne, au lieu de : λεγομένοις, lisez λεγομένοις.

Page 742, ligne 44, 2^e colonne, au lieu de : 1848, lisez 1748.

Page 1094, ligne 41, 2^e colonne, au lieu de : (de μετά et de ψυχῆ), lisez (de μετά et de ἐμψυχώσῃ).

Page 1337, ligne 56, 2^e colonne, au lieu de : il alla trois fois à la cour de Denys l'Ancien, lisez il alla une fois.

Page 1338, lignes 22, 26, 29, 32, 36, 40, 43, 2^e colonne, au lieu de : Eutyphron, lisez Euthyphron.

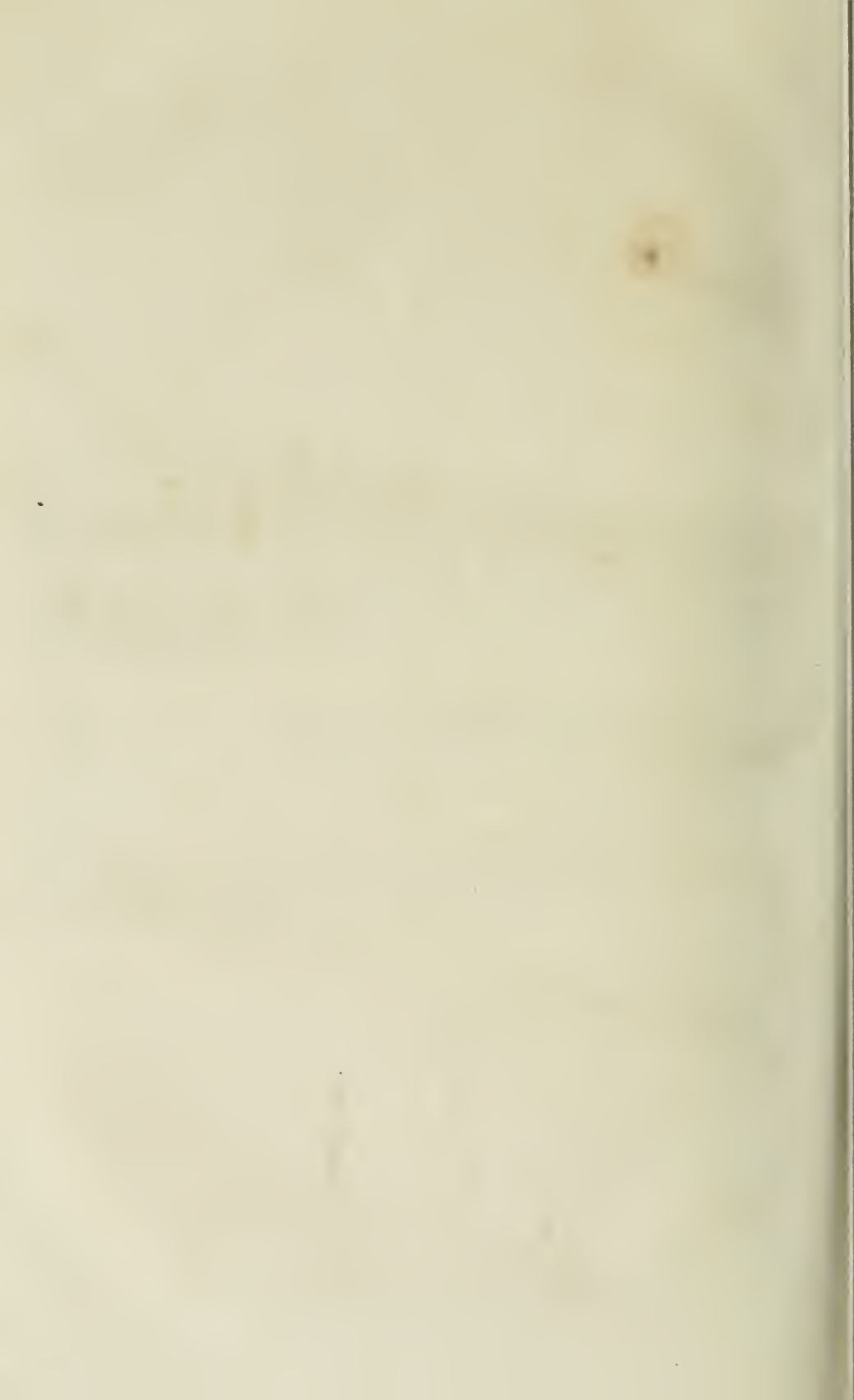
Page 1346, lignes 41, 47, 1^{re} colonne, au lieu de : Gordien, lisez Gallien.

Page 1346, ligne 68, 1^{re} colonne, au lieu de : quarante-huit ans, lisez soixante-huit ans.

Page 1630, ligne 20, 2^e colonne, au lieu de : Counos, lisez Connos

PARIS — TYPOGRAPHIE LAHURE

Rue de Fleurus, 9



LISTE GÉNÉRALE

DES RÉDACTEURS

DU DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES

A. B.	BERTEREAU, doyen de la Faculté des lettres de Poitiers.	E. R.	RENAN, membre de l'Institut.
A. C. ou C. T.	COURNOT, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique.	EM. S.	SAISSET, membre de l'Institut.
A. CH.	CHARMA, ancien doyen de la Faculté des lettres de Caen.	E. V.	VACHEROT, membre de l'Institut.
A. D.	ARTAUD, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.	F. B.	BOUILLIER, membre de l'Institut.
A. D.	DANTON, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.	F. D.	DUBOIS D'AMIENS, ancien secrétaire perpétuel de l'Académie de médecine.
A. G.	ADOLPHE GARNIER, membre de l'Institut.	F. L.	LÉLUT, membre de l'Institut.
AM. J.	AMÉDÉE JACQUES, ancien professeur de philosophie.	FR. R.	RIAUX, ancien professeur de philosophie.
A. L.	ALBERT LEMOINE, ancien inspecteur de l'Académie de Paris.	G. M.	MANCEL, bibliothécaire de la ville de Caen.
A. V.	VÉRA, ancien professeur de l'Université de France, professeur de philosophie à Naples.	G. P.	PAUTHIER, orientaliste.
B. H.	HAURÉAU, membre de l'Institut.	G. V.	VAFEREAU, ancien professeur de philosophie.
B. S.-H.	BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut.	H. B.	BOUCHITTÉ, ancien recteur d'Académie.
CH. B.	BÉNARD, ancien professeur de philosophie.	H. BT.	BAUDRILLART, membre de l'Institut.
C. BS.	BARTHOLMÈSS, correspondant de l'Institut.	J. B.	BARNI, ancien professeur de philosophie.
CH. D. G.	Docteur DAREMBERG, ancien bibliothécaire de la bibliothèque Mazarine.	J. D.-J.	DUVAL-JOUVE, ancien inspecteur d'Académie.
C. J.	JOURDAIN, membre de l'Institut.	J. M.	MATTER, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.
CH. L.	LÉVÊQUE, membre de l'Institut.	J. S.	JULES SIMON, membre de l'Institut.
C. M.	MALLET, ancien recteur d'Académie.	J. T.	TISSOT, ancien doyen de la Faculté des lettres de Dijon.
C. R.	DE RÉMUSAT, membre de l'Institut.	J. W.	WILM, ancien inspecteur d'Académie.
C. Z.	ZÉVORT, recteur de l'Académie d'Aix.	L. D. L.	DE LENS, inspecteur honoraire d'Académie.
D. H.	HENNE, ancien professeur de philosophie.	N. B.	BOUILLET, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.
E. B.	BERSOT, membre de l'Institut.	PH. D.	DAMIRON, membre de l'Institut.
EM. B. ou B.	BEAUSSIRE, professeur de philosophie au collège Charlemagne.	P. J.	PAUL JANET, membre de l'Institut.
E. C.	ÉMILE CHARLES, recteur de l'Académie de Clermont-Ferrand.	TH. H. M.	MARTIN, membre de l'Institut.
E. E.	EGGER, membre de l'Institut.	S. M.	MUNK, membre de l'Institut.
E. N.	ERNEST NAVILLE, ancien professeur de philosophie à Genève.	S.-R. T.	SAINT-RENÉ TAILLANDIER, membre de l'Institut.
		VAL. P.	PARISOT, ancien professeur de Faculté.
		CH. W.	WADDINGTON (Charles), correspondant de l'Institut.
		X. R.	ROUSSELOT, ancien professeur de philosophie.
		X.	ANONYME.

LES ARTICLES NON SIGNÉS SONT DE M. AD. FRANCK.

